



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمران
عليه السلام

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

مُسَمَّكَ

الْحُرُوفُ الْوَقْفِيَّةُ

تأليف

السيد محمد بن الطباطبائي الحكيم

موسسة دار الفکر

قم تلخس ١٤١٦

١-١٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مستمسك العروة الوثقى

كاتب:

محسن الحكيم

نشرت في الطباعة:

دارالتفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

- ٥ الفهرس
- ٢٢٤ مستمسك العروة الوثقى
- ٢٢٤ اشارة
- ٢٢٤ الجزء الأول
- ٢٢٤ [الخطبة]
- ٢٢٥ [أحكام التقليد و الاجتهاد]
- ٢٢٥ [مسألة ١): يجب على كل مكلف فى عباداته و معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً]
- ٢٢٥ [مسألة ٢): الأقوى جواز العمل بالاحتياط]
- ٢٢٥ [مسألة ٣): قد يكون الاحتياط فى الفعل]
- ٢٢٦ [مسألة ٤): الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار]
- ٢٢٦ [مسألة ٥): فى مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً]
- ٢٢٧ [مسألة ٦): فى الضروريات لا حاجة إلى التقليد]
- ٢٢٧ [مسألة ٧): عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل]
- ٢٢٨ [مسألة ٨): التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين]
- ٢٢٩ [مسألة ٩): الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت]
- ٢٣٥ [مسألة ١٠): إذا عدل عن الميت إلى الحى لا يجوز له العدول إلى الميت]
- ٢٣٥ [مسألة ١١): لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى]
- ٢٣٦ [مسألة ١٢): يجب تقليد الأعلم مع الإمكان]
- ٢٣٩ [مسألة ١٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة يتخير بينهما]
- ٢٣٩ [مسألة ١٤): إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسألة من المسائل يجوز فى تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم]
- ٢٣٩ [مسألة ١٥): إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت]
- ٢٤١ [مسألة ١٦): عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان كان مطابقاً للواقع]
- ٢٤٢ [مسألة ١٧): المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة]

- [(مسألة ١٨): الأحوط عدم تقليد لمفضول] ٢٤٢
- [(مسألة ١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد] ٢٤٢
- [(مسألة ٢٠): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني] ٢٤٣
- [(مسألة ٢١): إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما] ٢٤٣
- [(مسألة ٢٢): يشترط في المجتهد أمور] ٢٤٤
- [(مسألة ٢٣): العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات و ترك المحرمات] ٢٤٨
- [(مسألة ٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره] ٢٥٥
- [(مسألة ٢٥): إذا قلد من لم يكن جامعاً و مضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً] ٢٥٥
- [(مسألة ٢٦): إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات] ٢٥٦
- [(مسألة ٢٧): يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها] ٢٥٦
- [(مسألة ٢٨): يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً] ٢٥٦
- [(مسألة ٢٩): كما يجب التقليد في الواجبات و المحرمات يجب في المستحبات، و المكروهات و المباحات] ٢٥٧
- [(مسألة ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً] ٢٥٧
- [(مسألة ٣١): إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول] ٢٥٨
- [(مسألة ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط] ٢٥٨
- [(مسألة ٣٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء] ٢٥٨
- [(مسألة ٣٤): إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد] ٢٥٩
- [(مسألة ٣٥): إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً] ٢٦٠
- [(مسألة ٣٦): فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور] ٢٦٠
- [(مسألة ٣٧): إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت و جب عليه العدول] ٢٦١
- [(مسألة ٣٨): ان كان الأعلم منحصرأ في شخصين و لم يمكن التعيين] ٢٦١
- [(مسألة ٣٩): إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه] ٢٦١
- [(مسألة ٤٠): إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان] ٢٦٢
- [(مسألة ٤١): إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد] ٢٦٢

- [(مسألة ٤٢): إذا قلد مجتهداً، ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص] ٢٦٣
- [(مسألة ٤٣): من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء] ٢٦٣
- [(مسألة ٤٤): يجب في المفتى والقاضي العدالة] ٢٦٥
- [(مسألة ٤٥): إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا] ٢٦٦
- [(مسألة ٤٦): يجب على العامي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم أو عدم وجوبه] ٢٦٦
- [(مسألة ٤٧): إذا كان مجتهدان أحدهما أعلّم في أحكام العبادات والآخر أعلّم في المعاملات] ٢٦٦
- [(مسألة ٤٨): إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه.] ٢٦٧
- [(مسألة ٤٩): إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين] ٢٦٨
- [(مسألة ٥٠): يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلّم، أن يحتاط في أعماله] ٢٦٨
- [(مسألة ٥١): المأذون والوكيل، عن المجتهد في التصرف في الأوقات أو في أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد] ٢٦٨
- [(مسألة ٥٢): إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد] ٢٦٩
- [(مسألة ٥٣): إذا قلد من يكتفى بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع و اكتفى بها] ٢٧٠
- [(مسألة ٥٤): الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل] ٢٧٢
- [(مسألة ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً] ٢٧٣
- [(مسألة ٥٦): في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى] ٢٧٤
- [(مسألة ٥٧): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه] ٢٧٥
- [(مسألة ٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأى المجتهد] ٢٧٨
- [(مسألة ٥٩): إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً] ٢٧٨
- [(مسألة ٦٠): إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها] ٢٧٩
- [(مسألة ٦١): إذا قلد مجتهداً ثم مات، فقلد غيره فمات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت] ٢٧٩
- [(مسألة ٦٢): يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها] ٢٨٠
- [(مسألة ٦٣): في احتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها] ٢٨٠
- [(مسألة ٦٤): الاحتياط المذكور في الرسالة] ٢٨٠
- [(مسألة ٦٥): في صورة تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء] ٢٨١

- ٢٨١ [(مسألة ٦٦): لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى]
- ٢٨٢ [(مسألة ٦٧): محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجرى فى أصول الدين]
- ٢٨٣ [(مسألة ٦٨): لا يعتبر الأعلمية فى ما أمره راجع الى المجتهد إلا فى التقليد]
- ٢٨٤ [(مسألة ٦٩): إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين أم لا؟]
- ٢٨٤ [(مسألة ٧٠): لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة]
- ٢٨٤ [(مسألة ٧١): المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده]
- ٢٨٥ [(مسألة ٧٢): الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى فى جواز العمل]
- ٢٨٥ [كتاب الطهارة]
- ٢٨٥ [فصل فى المياه]
- ٢٨٥ [إشارة]
- ٢٨٦ [فى الماء المضاف]
- ٢٨٦ [(مسألة ١): الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر]
- ٢٨٩ [(مسألة ٢): الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه]
- ٢٨٩ [(مسألة ٣): المضاف المصعد مضاف]
- ٢٨٩ [(مسألة ٤): المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد]
- ٢٩٠ [(مسألة ٥): إذا شك فى مائع أنه مضاف أو مطلق]
- ٢٩٠ [(مسألة ٦): المضاف النجس يطهر بالتصعيد]
- ٢٩١ [(مسألة ٧): إذا القى المضاف النجس فى الكر، فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة، تنجس إن صار مضافا قبل الاستهلاك]
- ٢٩١ [(مسألة ٨): إذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين]
- ٢٩٢ [(مسألة ٩): الماء المطلق بأقسامه - حتى الجارى منه ينجس إذا تغير]
- ٢٩٤ [(مسألة ١٠): لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة]
- ٢٩٤ [(مسألة ١١): لا يعتبر فى تنجسه أن يكون التغير بوصف النجس بعينه]
- ٢٩٥ [(مسألة ١٢): لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العرضى]
- ٢٩٦ [(مسألة ١٣): لو تغير طرف من الحوض مثلا - تنجس]

- [(مسألة ١٤): إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير] ٢٩٧
- [(مسألة ١٥): إذا وقعت الميته خارج الماء و وقع جزء منها في الماء] ٢٩٨
- [(مسألة ١٦): إذا شك في التغير و عدمه] ٢٩٨
- [(مسألة ١٧): إذا وقع في الماء دم و شيء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته] ٢٩٨
- [(مسألة ١٨): الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر] ٢٩٩
- [فصل في حكم الماء الجارى] ٣٠٠
- اشارة ٣٠٠
- [(مسألة ١): الجارى على الأرض من غير مادة نابغة أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة] ٣٠٢
- [(مسألة ٢): إذا شك في أن له مادة أم لا و كان قليلاً، ينجس بالملاقاة] ٣٠٣
- [(مسألة ٣): يعتبر في عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة] ٣٠٤
- [(مسألة ٤): يعتبر في المادة الدوام] ٣٠٤
- [(مسألة ٥): لو انقطع الاتصال بالمادة] ٣٠٥
- [(مسألة ٦): الراكد المتصل بالجارى كالجارى] ٣٠٥
- [(مسألة ٧): العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً و تنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها] ٣٠٥
- [(مسألة ٨): إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر] ٣٠٦
- [فصل في الراكد بلا مادة] ٣٠٦
- اشارة ٣٠٦
- [(مسألة ١): لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة و موروداً] ٣١٢
- [(مسألة ٢): الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى] ٣١٢
- [(مسألة ٣): الكر بحقه الاسلامبول] ٣٢٠
- [(مسألة ٤): إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال، يجرى عليه حكم القليل] ٣٢٠
- [(مسألة ٥): إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل] ٣٢٠
- [(مسألة ٦): إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كراً، ينجس بالملاقاة و لا يعصمه ما جمد] ٣٢٠
- [(مسألة ٧): الماء المشكوك كريتته] ٣٢٠

- ٣٢٢ [(مسألة ٨): الكر المسبوق بالقلبة]
- ٣٢٣ [(مسألة ٩) إذا وجد نجاسة في الكر]
- ٣٢٣ [(مسألة ١٠): إذا حدثت الكرية و الملاقاة في آن واحد حكم بطهارته]
- ٣٢٤ [(مسألة ١١): إذا كان هناك ماءان أحدهما كر و الآخر قليل]
- ٣٢٤ [(مسألة ١٢): إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس]
- ٣٢٤ [(مسألة ١٣): إذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف، فووقت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته]
- ٣٢٥ [(مسألة ١٤): القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس نجس على الأقوى]
- ٣٢٨ [فصل في ماء المطر]
- ٣٢٨ إشارة
- ٣٣١ [(مسألة ١): الشوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر]
- ٣٣٢ [(مسألة ٢): الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما- إذا تقاطر عليه طهر ماؤه و اناؤه]
- ٣٣٢ [(مسألة ٣): الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها]
- ٣٣٣ [(مسألة ٤): الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر]
- ٣٣٣ [(مسألة ٥): إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً]
- ٣٣٤ [(مسألة ٦): إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شيء آخر، لم ينجس]
- ٣٣٤ [(مسألة ٧): إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف، لا تكون تلك القطرات نجسة]
- ٣٣٤ [(مسألة ٨): إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً]
- ٣٣٤ [(مسألة ٩): التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه]
- ٣٣٥ [(مسألة ١٠): الحصير النجس يطهر بالمطر]
- ٣٣٥ [(مسألة ١١): الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه]
- ٣٣٥ [فصل في ماء الحمام]
- ٣٣٩ [فصل في ماء البئر]
- ٣٣٩ إشارة
- ٣٤٢ [(مسألة ١): ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغير]

- ٣٤٣ [(مسألة ٢): الماء الراكد النجس كراً كان أو قليلاً يطهر بالاتصال]
- ٣٤٤ [(مسألة ٣): لا فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير]
- ٣٤٥ [(مسألة ٤): الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر]
- ٣٤٥ [(مسألة ٥): الماء المتغير إذا ألقى عليه الكر]
- ٣٤٦ [(مسألة ٦): تثبت نجاسة الماء كغيره- بالعلم، و بالبينه]
- ٣٥٠ [(مسألة ٧): إذا أخبر ذو اليد بنجاسته، و قامت البيئه على الطهارة، قدمت البيئه]
- ٣٥٣ [(مسألة ٨): إذا شهد اثنان بأحد الأمرين، و شهد أربعة بالآخر، يمكن]
- ٣٥٤ [(مسألة ٩): الكرية تثبت بالعلم، و البيئه]
- ٣٥٤ [(مسألة ١٠): يحرم شرب الماء النجس، إلا في الضرورة]
- ٣٥٧ [فصل في الماء المستعمل]
- ٣٥٧ [اشارة]
- ٣٦٨ [(مسألة ١): لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل]
- ٣٦٨ [(مسألة ٢): يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أمور]
- ٣٦٩ [(مسألة ٣): لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد]
- ٣٦٩ [(مسألة ٤): إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء، ثم أعرض، ثم عاد لا بأس]
- ٣٧٠ [(مسألة ٥): لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسله الاولى و الثانية]
- ٣٧٠ [(مسألة ٦): إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي]
- ٣٧٠ [(مسألة ٧): إذا شك في ماء أنه غساله الاستنجاء أو غساله سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة]
- ٣٧٠ [(مسألة ٨): إذا اغتسل في الكر كخزانة الحمام أو استنجى فيه لا يصدق عليه غساله الحدث الأكبر]
- ٣٧١ [(مسألة ٩): إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم]
- ٣٧٢ [(مسألة ١٠): سلب الطهارة و الطهوريه عن الماء المستعمل]
- ٣٧٢ [(مسألة ١١): المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر]
- ٣٧٢ [(مسألة ١٢): تطهر اليد تبعا بعد التطهير]
- ٣٧٢ [(مسألة ١٣): لو أجرى الماء على المحل النجس]

- ٣٧٢ [(مسألة ١٤): غسله ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلاً- إذا لاقته شيئاً لا يعتبر فيها التعدد]
- ٣٧٣ [(مسألة ١٥): غسله الغسله الاحتياطية استحباباً يستحب الاجتناب عنها]
- ٣٧٣ [فصل في الماء المشكوك]
- ٣٧٣ اشارة
- ٣٧٤ [(مسألة ١): إذا اشتبه نجس أو مغسوب في محصور]
- ٣٧٥ [(مسألة ٢): لو اشتبه مضاف في محصور يجوز أن يكرر الوضوء]
- ٣٧٦ [(مسألة ٣): إذا لم يكن عنده الماء مشكوك إطلاقه و إضافته]
- ٣٧٦ [(مسألة ٤): إذا علم إجمالاً أن هذا الماء إما نجس أو مضاف، يجوز شربه]
- ٣٧٧ [(مسألة ٥): لو أريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيه لا يجوز التوضؤ بالآخر]
- ٣٧٨ [(مسألة ٦): ملاقي الشبهه المحصوره لا يحكم عليه بالنجاسة]
- ٣٨٣ [(مسألة ٧): إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم]
- ٣٨٣ [(مسألة ٨): إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس، و الآخر طاهر]
- ٣٨٤ [(مسألة ٩): إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمر]
- ٣٨٤ [(مسألة ١٠): في الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل]
- ٣٨٦ [(مسألة ١١): إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل]
- ٣٨٦ [(مسألة ١٢): إذا استعمل أحد المشتبهين بالغصبيه لا يحكم عليه بالضمان]
- ٣٨٧ [فصل في الأستار]
- ٣٩١ [فصل في النجاسات]
- ٣٩١ اشارة
- ٣٩١ [(الأول و الثاني): البول، و الغائط]
- ٣٩١ اشارة
- ٣٩٨ [(مسألة ١): ملاقاء الغائط في الباطن لا توجب النجاسة]
- ٣٩٩ [(مسألة ٢): لا مانع من بيع البول]
- ٤٠١ [(مسألة ٣): إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا، لا يحكم بنجاسة بوله و روثه]

- [(مسألة ٤): لا يحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل] ٤٠٦
- [الثالث: المنى] ٤٠٦
- [الرابع: الميتة من كل ما له دم سائل] ٤٠٨
- اشارة ٤٠٨
- [(مسألة ١): الاجزاء المبانة من الحي مما تحله الحياة كالمبانة من الميتة] ٤١٧
- [(مسألة ٢): فأرة المسك المبانة من الحي طاهرة على الأقوى] ٤١٩
- [(مسألة ٣): ميتة ما لا نفس له طاهرة] ٤٢٣
- [(مسألة ٤): إذا شك في شيء أنه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة] ٤٢٤
- [(مسألة ٥): المراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعي] ٤٢٤
- [(مسألة ٦): ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة] ٤٢٥
- [(مسألة ٧): ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة] ٤٣٠
- [(مسألة ٨): جلد الميتة لا يطهر بالديغ] ٤٣١
- [(مسألة ٩): السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ في البيض] ٤٣٢
- [(مسألة ١٠): ملافاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة] ٤٣٢
- [(مسألة ١١): يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده] ٤٣٣
- [(مسألة ١٢): مجرد خروج الروح يوجب النجاسة] ٤٣٤
- [(مسألة ١٣): المضغة نجسة] ٤٣٥
- [(مسألة ١٤): إذا قطع عضو من الحي وبقى معلقاً متصلاً به فهو طاهر ما دام الاتصال] ٤٣٥
- [(مسألة ١٥): الجند المعروف كونه خصية كلب الماء] ٤٣٥
- [(مسألة ١٦): إذا قلع سنه أو قص ظفره، فانقطع] ٤٣٥
- [(مسألة ١٧): إذا وجد عظماً مجرداً و شك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة] ٤٣٦
- [(مسألة ١٨): الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره - كالسمك مثلاً - محكوم بالطهارة] ٤٣٦
- [(مسألة ١٩): يحرم بيع الميتة] ٤٣٦
- [الخامس: الدم] ٤٣٩

- ٤٣٩ اشارة
- ٤٤٤ [(مسألة ١): العلقه المستحيله من المنى نجسه]
- ٤٤٤ [(مسألة ٢): المتخلف فى الذبيحه و ان كان طاهراً]
- ٤٤٧ [(مسألة ٣): الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس]
- ٤٤٧ [(مسألة ٤): الدم الذى قد يوجد فى اللبن عند الحلب نجس و منجس للبن]
- ٤٤٧ [(مسألة ٥): الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاه أمه تمام دمه طاهر]
- ٤٤٧ [(مسألة ٦): الصيد الذى ذكاته بأله الصيد فى طهاره ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال]
- ٤٤٨ [(مسألة ٧): الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهاره]
- ٤٤٩ [(مسألة ٨): إذا خرج من الجرح أو الدملى شىء]
- ٤٥٠ [(مسألة ٩): إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك فى أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهاره]
- ٤٥٠ [(مسألة ١٠): الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح عند البرء طاهر]
- ٤٥٠ [(مسألة ١١): الدم المراق فى الامراق حال غليانها نجس]
- ٤٥٢ [(مسألة ١٢): إذا غرز إبره أو أدخل سكيناً، فى بدنه أو بدن حيوان]
- ٤٥٢ [(مسألة ١٣): إذا استهلك الدم الخارج]
- ٤٥٣ [(مسألة ١٤): الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم، نجس]
- ٤٥٣ [(السادس، و السابع): الكلب و الخنزير البريان]
- ٤٥٥ [الثامن الكافر]
- ٤٥٥ اشارة
- ٤٦٦ [(مسألة ١): الأقوى طهاره ولد الزنا من المسلمين]
- ٤٦٧ [(مسألة ٢): لا إشكال فى نجاسه الغلاة]
- ٤٧١ [(مسألة ٣): غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معادين لسائر الأئمة، و لا سابيين لهم، طاهرون]
- ٤٧٥ [(مسألة ٤): من شك فى إسلامه و كفره طاهر]
- ٤٧٦ [التاسع: الخمر]
- ٤٧٦ اشارة

- ٤٨١ [(مسألة ١): ألحق المشهور بالخمير العصير العنبي]
- ٤٩٥ [(مسألة ٢): إذا صار العصير دبساً بعد الغليان، قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة]
- ٤٩٥ [(مسألة ٣): يجوز أكل الزبيب، و الكشمش، و التمر، في الامراق و الطبخ، و ان غلت]
- ٤٩٥ [العاشر: الفقاع]
- ٤٩٦ اشارة
- ٤٩٨ [(مسألة ٤): ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع]
- ٤٩٨ [الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام]
- ٤٩٨ اشارة
- ٥٠٠ [(مسألة ١): العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس]
- ٥٠٠ [(مسألة ٢): إذا أجنب من حرام ثم من حلال]
- ٥٠٠ [(مسألة ٣): المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه]
- ٥٠١ [(مسألة ٤): الصبي غير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه إشكال]
- ٥٠١ [الثانى عشر: عرق الإبل الجلالة (٣)، بل مطلق، الحيوان الجلال على الأحوط]
- ٥٠١ اشارة
- ٥٠٢ [(مسألة ١): الأحوط الاجتناب عن الثعلب، و الأرنب و الوزغ و العقرب، و الفأر]
- ٥٠٤ [(مسألة ٢): كل مشكوك طاهر]
- ٥٠٥ [(مسألة ٣): الأقوى طهارة غسله الحمام]
- ٥٠٧ [(مسألة ٤): يستحب رش الماء إذا أراد أن يصلى في معابد اليهود و النصارى]
- ٥٠٧ [(مسألة ٥): فى الشك فى الطهارة و النجاسة لا يجب الفحص]
- ٥٠٨ [فصل فى طريق ثبوت النجاسة]
- ٥٠٨ اشارة
- ٥٠٩ [(مسألة ١): لا اعتبار بعلم الوسواسى]
- ٥٠٩ [(مسألة ٢): العلم الإجمالى كالتفصيلى]
- ٥١١ [(مسألة ٣): لا يعتبر فى البينة حصول الظن بصدقها]

- ٥١١ [(مسألة ٤): لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة]
- ٥١٢ [(مسألة ٥): إذا لم يشهدا بالنجاسة، بل بموجبها كفى]
- ٥١٢ [(مسألة ٦): إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها]
- ٥١٤ [(مسألة ٧): الشهادة بالإجمال كافية أيضاً]
- ٥١٤ [(مسألة ٨): لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً، و الآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً]
- ٥١٦ [(مسألة ٩): لو قال أحدهما: إنه نجس، و قال الآخر: إنه كان نجساً و الآن طاهراً]
- ٥١٦ [(مسألة ١٠): إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في الحكم بالنجاسة]
- ٥١٧ [(مسألة ١١): إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين]
- ٥١٧ [(مسألة ١٢): لا فرق في اعتبار قول ذي اليد]
- ٥١٧ [(مسألة ١٣): في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صيباً]
- ٥١٨ [(مسألة ١٤): لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال]
- ٥١٨ [فصل في كيفية تنجس المتنجسات]
- ٥١٩ [إشارة]
- ٥٢١ [(مسألة ١): إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين]
- ٥٢٢ [(مسألة ٢): الذباب الواقع على النجس الرطب]
- ٥٢٢ [(مسألة ٣): إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقاءه و إلقاء ما حوله]
- ٥٢٣ [(مسألة ٤): إذا لاقى النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسرى الى سائر أجزائه]
- ٥٢٣ [(مسألة ٥): إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة]
- ٥٢٤ [(مسألة ٦): إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة]
- ٥٢٤ [(مسألة ٧): الثوب أو الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضة]
- ٥٢٤ [(مسألة ٨): لا يكفى مجرد الميعان في التنجس]
- ٥٢٥ [(مسألة ٩): المتنجس لا يتنجس ثانياً و لو بنجاسة أخرى]
- ٥٢٦ [(مسألة ١٠): إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفى فيه غسله مرة]
- ٥٢٦ [(مسألة ١١): الأقوى أن المتنجس منجس]

- [(مسألة ١٢): قد مر أنه يشترط في تنجس الشيء بالملاقاة تأثره] ٥٣٢
- [(مسألة ١٣): الملاقاة في الباطن لا توجب التنجيس] ٥٣٢
- [فصل شرط إزالة النجاسة في الصلاة عن البدن] ٥٣٢
- اشارة ٥٣٢
- [(مسألة ١): إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح] ٥٣٥
- [(مسألة ٢): تجب إزالة النجاسة عن المساجد] ٥٣٥
- [(مسألة ٣): وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفاي] ٥٣٧
- [(مسألة ٤): إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها] ٥٣٧
- [(مسألة ٥): إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجساً] ٥٤٠
- [(مسألة ٦): إذا كان موضع من المسجد نجساً، لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه] ٥٤١
- [(مسألة ٧): لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز، بل وجب] ٥٤٢
- [(مسألة ٨): إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره] ٥٤٣
- [(مسألة ٩): إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع] ٥٤٣
- [(مسألة ١٠): لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً و ان لم يصل فيه أحد] ٥٤٣
- [(مسألة ١١): إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه إن أمكن إزالته بعد ذلك] ٥٤٤
- [(مسألة ١٢): إذا توقف التطهير على بذل مال وجب] ٥٤٤
- [(مسألة ١٣): إذا تغير عنوان المسجد، بأن غضب و جعل داراً أو صار خراباً، بحيث لا يمكن تعميمه] ٥٤٥
- [(مسألة ١٤): إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد] ٥٤٦
- [(مسألة ١٥): في جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال] ٥٤٦
- [(مسألة ١٦): إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم] ٥٤٧
- [(مسألة ١٧): إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين] ٥٤٨
- [(مسألة ١٨): لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً] ٥٤٨
- [(مسألة ١٩): هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة؟] ٥٤٨
- [(مسألة ٢٠): المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس] ٥٤٨

- [(مسألة ٢١): تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف] ٥٤٩
- [(مسألة ٢٢): يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس] ٥٥٠
- [(مسألة ٢٣): لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر] ٥٥٠
- [(مسألة ٢٤): يحرم وضع القرآن على العين النجسة] ٥٥٠
- [(مسألة ٢٥): يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية] ٥٥٠
- [(مسألة ٢٦): إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء] ٥٥١
- [(مسألة ٢٧): تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره] ٥٥١
- [(مسألة ٢٨): وجوب تطهير المصحف كفاً، لا يختص بمن نجسه] ٥٥١
- [(مسألة ٢٩): إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال] ٥٥٢
- [(مسألة ٣٠): يجب إزالة النجاسة عن المأكول] ٥٥٢
- [(مسألة ٣١): الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة] ٥٥٣
- [(مسألة ٣٢): كما يحرم الأكل والشرب للشئ النجس كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه] ٥٥٣
- [(مسألة ٣٣): لا يجوز سقى المسكرات للأطفال] ٥٥٤
- [(مسألة ٣٤): إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجساً] ٥٥٥
- [(مسألة ٣٥): إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد؟] ٥٥٦
- [فصل إذا صلى في النجس] ٥٥٦
- إشارة ٥٥٦
- [(مسألة ١): ناسى الحكم تكليفاً أو وضعاً كجاهله في وجوب الإعادة والقضاء] ٥٦٥
- [(مسألة ٢): لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته] ٥٦٥
- [(مسألة ٣): لو علم بنجاسة شئ، فنسى] ٥٦٦
- [(مسألة ٤): إذا انحصر ثوبه في نجس] ٥٦٧
- [(مسألة ٥): إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما يكرر الصلاة] ٥٦٩
- [(مسألة ٦): إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر] ٥٧١
- [(مسألة ٧): إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفي تكرار الصلاة في اثنين] ٥٧١

- [(مسألة ٨): إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجسا، و لم يكن له من الماء إلا ما يكفى أحدهما فلا يبعد التخيير] ٥٧٢
- [(مسألة ٩): إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه، و لم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب] ٥٧٢
- [(مسألة ١٠): إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث] ٥٧٣
- [(مسألة ١١): إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة بعد التمكن من التطهير] ٥٧٣
- [(مسألة ١٢): إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادتها بعد التمكن من الطاهر] ٥٧٤
- [(مسألة ١٣): إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة] ٥٧٤
- [فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة] ٥٧٤
- اشارة ٥٧٤
- [(الأول): دم الجروح و القروح، ما لم تبرأ] ٥٧٤
- اشارة ٥٧٥
- [(مسألة ١): كما يعفى عن دم الجروح، كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه] ٥٧٨
- [(مسألة ٢): إذا تلوثت يده فى مقام العلاج يجب غسلها، و لا عفو] ٥٧٩
- [(مسألة ٣): يعفى عن دم البواسير] ٥٧٩
- [(مسألة ٤): لا يعفى عن دم الرعاف] ٥٧٩
- [(مسألة ٥): يستحب لصاحب القروح و الجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة] ٥٧٩
- [(مسألة ٦): إذا شك فى دم أنه من الجروح أو القروح أم لا] ٥٨٠
- [(مسألة ٧): إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة] ٥٨٠
- [الثانى مما يعفى عنه فى الصلاة: الدم الأقل من الدرهم] ٥٨٠
- اشارة ٥٨٠
- [(مسألة ١): إذا تفشى من أحد طرفى الثوب] ٥٨٦
- [(مسألة ٢): الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج] ٥٨٧
- [(مسألة ٣): إذا علم كون الدم أقل من الدرهم] ٥٨٨
- [(مسألة ٤): المتنجس بالدم ليس كالدم، فى العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم] ٥٨٩
- [(مسألة ٥): الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه] ٥٨٩

- ٥٩٠ [مسألة ٦]: الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل].....
- ٥٩٠ [مسألة ٧]: الدم الغليظ الذي سعته أقل عفو].....
- ٥٩٠ [مسألة ٨]: إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول].....
- ٥٩٠ [الثالث مما يعفى عنه: ما لا تتم فيه الصلاة].....
- ٥٩٣ [الرابع: المحمول المتنجس الذي لا تتم فيه الصلاة].....
- ٥٩٣ اشارة.....
- ٥٩٥ [مسألة ٩]: الخيط المتنجس الذي خيط به الجرح يعد من المحمول].....
- ٥٩٥ [الخامس: ثوب المربية للصبي].....
- ٥٩٦ اشارة.....
- ٥٩٨ [مسألة ١٠]: إلحاق بدنها بالثوب في العفو عن نجاسته].....
- ٥٩٨ [مسألة ٢]: في إلحاق المربي بالمربية إشكال].....
- ٥٩٩ [السادس: يعفى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار].....
- ٥٩٩ الجزء الثاني.....
- ٥٩٩ [تتمه كتاب الطهارة].....
- ٦٠٠ [فصل في المطهرات].....
- ٦٠٠ اشارة.....
- ٦٠٠ [«أحدها»: الماء].....
- ٦٠٠ اشارة.....
- ٦٠٣ [مسألة ١]: المدار في التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها].....
- ٦٠٣ [مسألة ٢]: إنما يشترط في التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال].....
- ٦٠٤ [مسألة ٣]: يجوز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير].....
- ٦٠٤ [مسألة ٤]: يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين].....
- ٦١١ [مسألة ٥]: يجب في الأواني إذا تنجست بغير الولوغ الغسل ثلاث مرات].....
- ٦١٦ [مسألة ٦]: يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات].....

- [(مسألة ٧): يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعا] ٦١٦
- [(مسألة ٨): التراب الذى يعفر به يجب أن يكون طاهراً قبل الاستعمال] ٦١٧
- [(مسألة ٩): إذا كان الإناء ضيقاً لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية جعل التراب فيه] ٦١٧
- [(مسألة ١٠): لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف مما تنجس بالكلب] ٦١٨
- [(مسألة ١١): لا يتكرر التعفير بتكرار الولوج (٤) من كلب واحد أو أزيد] ٦١٨
- [(مسألة ١٢): يجب تقديم التعفير على الغسلتين] ٦١٨
- [(مسألة ١٣): إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث] ٦١٨
- [(مسألة ١٤): في غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات] ٦٢٠
- [(مسألة ١٥): إذا شك في متنجس أنه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات، أو غيره حتى يكفى فيه المرة] ٦٢٠
- [(مسألة ١٦): يشترط في الغسل بالماء القليل] ٦٢٠
- [(مسألة ١٧): لا يعتبر العصر و نحوه فيما تنجس ببول الرضيع] ٦٢٦
- [(مسألة ١٨): إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه] ٦٢٧
- [(مسألة ١٩): قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل في الكر الحار بحيث اختلط معه] ٦٢٨
- [(مسألة ٢٠): إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوهما، يجعل في وصله (خرقة)] ٦٢٩
- [(مسألة ٢١): الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه ثم عصره] ٦٢٩
- [(مسألة ٢٢): اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير] ٦٣٠
- [(مسألة ٢٣): الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه في الكر] ٦٣٠
- [(مسألة ٢٤): الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزاً] ٦٣٠
- [(مسألة ٢٥): إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه] ٦٣٠
- [(مسألة ٢٦): الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل] ٦٣٠
- [(مسألة ٢٧): إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر] ٦٣١
- [(مسألة ٢٨): فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات] ٦٣١
- [(مسألة ٢٩): الغسلة المزيلة للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء منها، تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد] ٦٣٢
- [(مسألة ٣٠): النعل المتنجس تطهر بغمسها في الماء الكثير و لا حاجة فيها إلى العصر] ٦٣٢

- [(مسألة ٣١): الذهب المذاب و نحوه من الفلزات، إذا صب في الماء النجس] ٦٣٢
- [(مسألة ٣٢): الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته] ٦٣٣
- [(مسألة ٣٣): النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير] ٦٣٣
- [(مسألة ٣٤): الكوز الذى صنع من طين نجس] ٦٣٣
- [(مسألة ٣٥): اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل، إذا لم يكن لدسومتها جرم] ٦٣٤
- [(مسألة ٣٦): الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها] ٦٣٤
- [(مسألة ٣٧): فى تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة إلى العصر] ٦٣٥
- [(مسألة ٣٨): إذا غسل ثوبه المتنجس، ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين] ٦٣٥
- [(مسألة ٣٩): فى حال إجراء الماء على المحل النجس، من البدن أو الثوب] ٦٣٥
- [(مسألة ٤٠): إذا أكل طعاماً نجساً فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته] ٦٣٦
- [(مسألة ٤١): آلات التطهير- كاليد، و الظرف الذى يغسل فيه- تطهر بالتبع] ٦٣٧
- [«الثانى»: من المطهرات الأرض] ٦٣٧
- اشارة ٦٣٧
- [(مسألة ١): إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل] ٦٤٣
- [(مسألة ٢): فى طهارة ما بين أصابع الرجل إشكال] ٦٤٤
- [(مسألة ٣): الظاهر كفاية المسح على الحائط، و إن كان لا يخلو عن إشكال] ٦٤٤
- [(مسألة ٤): إذا شك فى طهارة الأرض يبنى على طهارتها] ٦٤٤
- [(مسألة ٥): إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها] ٦٤٤
- [(مسألة ٦): إذا كان فى الظلمة، و لا يدرى أن ما تحت قدمه أرض أو شىء آخر من فرش و نحوه، لا يكفى المشى عليه] ٦٤٥
- [(مسألة ٧): إذا رقع نعله بوصله طاهرة، فتنجست، تطهر بالمشى] ٦٤٥
- [(الثالث) من المطهرات: الشمس] ٦٤٥
- اشارة ٦٤٥
- [(مسألة ١): كما تطهر ظاهر الأرض كذلك باطنها المتصل بالظاهر النجس، باسراقها عليه] ٦٥١
- [(مسألة ٢): إذا كانت الأرض أو نحوها جافة، و أريد تطهيرها بالشمس، يصب عليها الماء (٤) الظاهر] ٦٥٢

- [(مسألة ٣): ألحق بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات، و هو مشكل] ٦٥٢
- [(مسألة ٤): الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها] ٦٥٢
- [(مسألة ٥): يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة] ٦٥٢
- [(مسألة ٦): إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق] ٦٥٣
- [(مسألة ٧): الحصر يطهر بإشراق الشمس على أحد طرفيه طرفه الآخر] ٦٥٣
- [(الرابع): الاستحالة] ٦٥٤
- [(الخامس): الانقلاب] ٦٥٩
- إشارة ٦٥٩
- [(مسألة ١): العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلًا لم يطهر] ٦٦١
- [(مسألة ٢): إذا صب في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر] ٦٦١
- [(مسألة ٣): بخار البول أو الماء المتنجس طاهر] ٦٦١
- [(مسألة ٤): إذا وقعت قطرة خمر في حب خل] ٦٦٢
- [(مسألة ٥): الانقلاب غير الاستحالة، إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها] ٦٦٣
- [(مسألة ٦): إذا تنجس العصير بالخمر، ثم انقلب خمرًا و بعد ذلك انقلب الخمر خلًا] ٦٦٣
- [(مسألة ٧): تفرق الأجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة] ٦٦٤
- [(مسألة ٨): إذا شك في الانقلاب بقي على النجاسة] ٦٦٥
- [(السادس): ذهب الثلاثين في العصير العنبي، على القول بنجاسته بالغلين] ٦٦٥
- إشارة ٦٦٥
- [(مسألة ١): بناءً على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه] ٦٦٧
- [(مسألة ٢): إذا كان في الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس] ٦٦٧
- [(مسألة ٣): إذا صب العصير الغالي قبل ذهاب ثلثيه في الذي ذهب ثلثاه يشكل طهارته و إن ذهب ثلثا المجموع] ٦٦٨
- [(مسألة ٤): إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك] ٦٦٨
- [(مسألة ٥): العصير التمرى أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس بالغلين على الأقوى] ٦٦٨
- [(مسألة ٦): إذا شك في الغليان يبني على عدمه] ٦٦٩

- [(مسألة ٧): إذا شك في أنه حصرم أو عنب يبنى على أنه حصرم] ٦٦٩
- [(مسألة ٨): لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب] ٦٦٩
- [(مسألة ٩): إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به] ٦٦٩
- [(مسألة ١٠): السيلان - وهو عصير التمر، أو ما يخرج منه بلا عصر - لا مانع من جعله في الأمراق] ٦٧٠
- [«السابع»: الانتقال] ٦٧٠
- اشارة ٦٧٠
- [(مسألة ١): إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله] ٦٧١
- [«الثامن»: الإسلام] ٦٧١
- اشارة ٦٧١
- [(مسألة ١): لا فرق في الكافر بين الأصلي و المرتد الملى] ٦٧٢
- [(مسألة ٢): يكفى في الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين] ٦٧٥
- [(مسألة ٣): الأقوى قبول إسلام الصبي المميز] ٦٧٧
- [(مسألة ٤): لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل] ٦٧٧
- [«التاسع»: التبعية] ٦٧٧
- اشارة ٦٧٧
- [(أحدها): تبعية فضلات الكافر ببدنه] ٦٧٨
- [(الثانى): تبعية ولد الكافر له فى الإسلام] ٦٧٨
- [(الثالث): تبعية الأسير للمسلم الذى أسره] ٦٧٨
- [(الرابع): تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلأ] ٦٧٩
- [(الخامس): آلات تغسيل الميت] ٦٨٠
- [(السادس): تبعية أطراف البئر، و الدلو، و العدة، و ثياب النازح] ٦٨٠
- [(السابع): تبعية الآلات المعمولة فى طبخ العصير] ٦٨٠
- [(الثامن): يد الغاسل، و آلات الغسل] ٦٨٠
- [(التاسع): تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل] ٦٨١

- ٦٨١ [(العاشر) من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان] ٦٨١
- اشارة ٦٨١
- ٦٨٢ [(مسألة ١): إذا شك في كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين] ٦٨٢
- ٦٨٢ [(مسألة ٢): مطبق الشفتين من الباطن] ٦٨٢
- ٦٨٣ [(الحادى عشر): استبراء الحيوان الجلال] ٦٨٣
- ٦٨٥ [(الثانى عشر): حجر الاستنجاء] ٦٨٥
- ٦٨٦ [(الثالث عشر): خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف] ٦٨٦
- ٦٨٦ [(الرابع عشر): نزح المقادير المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة فى البئر] ٦٨٦
- ٦٨٦ [(الخامس عشر): تيمم الميت بدلاً عن الأغسال عند فقد الماء] ٦٨٦
- ٦٨٦ [(السادس عشر): الاستبراء بالخرطاط بعد البول] ٦٨٦
- ٦٨٧ [(السابع عشر): زوال التغيير فى الجارى، و البئر] ٦٨٧
- ٦٨٧ [(الثامن عشر): غيبة المسلم] ٦٨٧
- اشارة ٦٨٧
- ٦٨٩ [(مسألة ١): ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف] ٦٨٩
- ٦٩٠ [(مسألة ٢): يجوز استعمال جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه] ٦٩٠
- ٦٩٠ [(مسألة ٣): ما يؤخذ من الجلود من أيدى المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية] ٦٩٠
- ٦٩١ [(مسألة ٤): ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها قابل للتذكية] ٦٩١
- ٦٩١ [(مسألة ٥): يستحب غسل الملاقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه] ٦٩١
- ٦٩٤ [فصل إذا علم نجاسة شيء يحكم ببقائها ما لم يثبت تطهيره] ٦٩٤
- اشارة ٦٩٤
- ٦٩٥ [(مسألة ١): إذا تعارض البينتان أو إخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه تساقطاً] ٦٩٥
- ٦٩٦ [(مسألة ٢): إذا علم بنجاسة شيئين، فقامت البينة على تطهير أحدهما غير المعين، أو المعين] ٦٩٦
- ٦٩٧ [(مسألة ٣): إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة، فى أنه هل أزال العين أم لا؟] ٦٩٧
- ٦٩٧ [(مسألة ٤): إذا علم بنجاسة شيء، و شك فى أن لها عيناً أم لا] ٦٩٧

- ٦٩٧ [مسألة ٥]: الوسواسى يرجع فى التطهير إلى المتعارف]
- ٦٩٧ [فصل فى حكم الأوانى]
- ٦٩٧ إشارة
- ٦٩٧ [مسألة]: لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة]
- ٧٠١ [مسألة ١]: أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة]
- ٧٠٢ [مسألة ٢]: يجوز استعمال أوانى الخمر بعد غسلها]
- ٧٠٣ [مسألة ٣]: يحرم استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب]
- ٧٠٦ [مسألة ٤]: الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله]
- ٧٠٧ [مسألة ٥]: لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما]
- ٧٠٧ [مسألة ٦]: لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما]
- ٧٠٧ [مسألة ٧]: يحرم ما كان ممتزجاً منهما]
- ٧٠٨ [مسألة ٨]: لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما]
- ٧٠٩ [مسألة ٩]: الظاهر ان المراد من الأوانى]
- ٧١١ [مسألة ١٠]: لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب]
- ٧١٣ [مسألة ١١]: ذكر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه فصب الجأى من (القورى) من الذهب أو الفضة فى الفنجان]
- ٧١٣ [مسألة ١٢]: إذا كان المأكول أو المشروب فى آنية من أحدهما]
- ٧١٣ [مسألة ١٣]: إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآنيتين]
- ٧١٤ [مسألة ١٤]: لا فرق فى الذهب و الفضة بين الجيد منهما و الردىء]
- ٧١٥ [مسألة ١٥]: إذا توضع أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع، صح]
- ٧١٥ [مسألة ١٦]: الأوانى من غير الجنسين لا مانع منها]
- ٧١٥ [مسألة ١٧]: الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه]
- ٧١٥ [مسألة ١٨]: إذا اضطر الى استعمال أوانى الذهب أو الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز]
- ٧١٥ [مسألة ١٩]: إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال العصبى قدهما]
- ٧١٥ [مسألة ٢٠]: يحرم إجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما و أجرته أيضاً حرام]

- [(مسألة ٢١): يجب على صاحبهما كسرهما] ٧١٥
- [(مسألة ٢٢): إذا شك في آنية أنها من أحدهما أم لا] ٧١٦
- [فصل في أحكام التخلي] ٧١٦
- اشارة ٧١٧
- [(مسألة ١): يجب في حال التخلي - بل في سائر الأحوال ستر العورة عن الناظر المحترم] ٧١٧
- [(مسألة ٢): لا فرق في الحرمة بين عورة المسلم و الكافر، على الأقوى] ٧٢٠
- [(مسألة ٣): المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل غير المميز، و الزوج و الزوجة] ٧٢٠
- [(مسألة ٤): لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته] ٧٢٠
- [(مسألة ٥): لا يجب ستر الفخذين، و لا الأليتين، و لا الشعر النبات أطراف العورة] ٧٢٠
- [(مسألة ٦): لا فرق بين أفراد الساتر] ٧٢٠
- [(مسألة ٧): لا يجب الستر في الظلمة المانعة عن الرؤية] ٧٢١
- [(مسألة ٨): لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة] ٧٢١
- [(مسألة ٩): لا يجوز الوقوف في مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير] ٧٢١
- [(مسألة ١٠): لو شك في وجود الناظر، أو كونه محترماً، فالأحوط الستر] ٧٢١
- [(مسألة ١١): لو رأى عورة مكشوفة، و شك في أنها عورة حيوان أو إنسان] ٧٢٢
- [(مسألة ١٢): لا يجوز للرجل و الأنثى النظر الى دبر الخنثى] ٧٢٢
- [(مسألة ١٣): لو اضطر إلى النظر إلى عورة الغير] ٧٢٢
- [(مسألة ١٤): يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها] ٧٢٣
- [(مسألة ١٥): الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلي على وجه يكون مستقبلاً أو مستديراً] ٧٢٤
- [(مسألة ١٦): يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل إلى أحد الطرفين] ٧٢٧
- [(مسألة ١٧): الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان] ٧٢٧
- [(مسألة ١٨): عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز أن يدور ببوله إلى جميع الأطراف] ٧٢٧
- [(مسألة ١٩): إذا علم ببقاء شيء من البول في المجرى يخرج بالاستبراء] ٧٢٩
- [(مسألة ٢٠): يحرم التخلي في ملك الغير من غير إذنه حتى الوقف الخاص] ٧٢٩

- ٧٢٩ [(مسألة ٢١): المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان]
- ٧٢٩ [(مسألة ٢٢): لا يجوز التخلي في مثل المدارس التي لا يعلم كيفية وقفها]
- ٧٣٠ [فصل في الاستنجاء]
- ٧٣٠ اشارة
- ٧٤٠ [(مسألة ١): لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات]
- ٧٤١ [(مسألة ٢): في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة]
- ٧٤١ [(مسألة ٣): في الاستنجاء بالمسحات يعتبر أن لا يكون في ما يمسح به رطوبة مسرية]
- ٧٤١ [(مسألة ٤): إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدّم أو وصل الى المحل نجاسة من خارج يتعين الماء]
- ٧٤٢ [(مسألة ٥): إذا خرج من بيت الخلاء، ثم شك في أنه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط]
- ٧٤٣ [(مسألة ٦): لا يجب الدلك باليد في مخرج البول عند الاستنجاء]
- ٧٤٣ [(مسألة ٧): إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها]
- ٧٤٣ [(مسألة ٨): يجوز الاستنجاء بما يشك في كونه عظماً أو روثاً أو من المحترمات]
- ٧٤٣ [فصل في الاستبراء]
- ٧٤٣ اشارة
- ٧٤٦ [(مسألة ١): من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى]
- ٧٤٦ [(مسألة ٢): مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة]
- ٧٤٧ [(مسألة ٣): لا يلزم المباشرة في الاستبراء]
- ٧٤٧ [(مسألة ٤): إذا خرجت رطوبة من شخص، و شك شخص آخر في كونها بولاً أو غيره]
- ٧٤٧ [(مسألة ٥): إذا شك في الاستبراء يبني على عدمه]
- ٧٤٧ [(مسألة ٦): إذا شك من لم يستبرئ في خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه]
- ٧٤٧ [(مسألة ٧): إذا علم أن الخارج منه مذى، و لكن شك في أنه هل خرج معه بول أم لا؟]
- ٧٤٨ [(مسألة ٨): إذا بال و لم يستبرئ، ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها بأنها بول]
- ٧٥٠ [فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته]
- ٧٥٠ اشارة

- ٧٦١ [مسألة (١): يكره حبس البول أو الغائط]
- ٧٦٢ [مسألة (٢): يستحب البول حين إرادة الصلاة]
- ٧٦٢ [مسألة (٣): إذا وجد لقمه خبز في بيت الخلاء يستحب أخذها وإخراجها، و غسلها ثم أكلها]
- ٧٦٣ [فصل في موجبات الوضوء و نواقضه]
- ٧٦٣ اشارة
- ٧٦٣ [الأول و الثاني): البول و الغائط]
- ٧٦٥ [الثالث): الريح الخارج من مخرج الغائط]
- ٧٦٦ [الرابع): النوم مطلقاً]
- ٧٦٧ [الخامس): كل ما أزال العقل]
- ٧٦٨ [السادس): الاستحاضة القليلة]
- ٧٦٨ اشارة
- ٧٦٨ [مسألة (١): إذا شك في طروء أحد النواقض بنى على العدم]
- ٧٦٩ [مسألة (٢): إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء]
- ٧٦٩ [مسألة (٣): القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض]
- ٧٧١ [مسألة (٤): ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى، و الودى]
- ٧٧٣ [فصل في غايات الوضوء الواجبة و غير الواجبة]
- ٧٧٣ اشارة
- ٧٧٩ [مسألة (١): إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوءاً رافعاً للحدث و كان متوضئاً يجب عليه نقضه، ثم الوضوء]
- ٧٨٠ [مسألة (٢): وجوب الوضوء لسبب النذر أقسام]
- ٧٨١ [مسألة (٣): لا فرق في حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين أن يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن]
- ٧٨١ [مسألة (٤): لا فرق بين المس ابتداءً أو استدامة]
- ٧٨١ [مسألة (٥): المس الماحى للخط أيضاً حرام]
- ٧٨١ [مسألة (٦): لا فرق بين أنواع الخطوط]
- ٧٨٢ [مسألة (٧): لا فرق في القرآن بين الآية و الكلمة]

- ٧٨٢ [مسألة ٨]: لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب]
- ٧٨٣ [مسألة ٩]: في الكلمات المشتركة بين القرآن و غيره المناط قصد الكاتب]
- ٧٨٣ [مسألة ١٠]: لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ، و اللوح، و الأرض، و الجدار، و الثوب]
- ٧٨٣ [مسألة ١١]: إذا كتب على الكاغذ بلا مداد فالظاهر عدم المنع من مسه]
- ٧٨٣ [مسألة ١٢]: لا يحرم المس من وراء الشيشة و إن كان الخط مرئياً]
- ٧٨٤ [مسألة ١٣]: في مس المسافة الخالية التي يحيط بها الحرف كالحاء أو العين - مثلاً - إشكال، أحوطه الترك]
- ٧٨٤ [مسألة ١٤]: في جواز كتابته المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها إشكال]
- ٧٨٤ [مسألة ١٥]: لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس]
- ٧٨٥ [مسألة ١٦]: لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن]
- ٧٨٥ [مسألة ١٧]: ترجمه القرآن ليست منه]
- ٧٨٥ [مسألة ١٨]: لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن و ان كان يابساً]
- ٧٨٥ [مسألة ١٩]: إذا كتبت آية من القرآن على لقمه خبز لا يجوز للمحدث أكله]
- ٧٨٦ [فصل في الوضوءات المستحبة]
- ٧٨٦ اشارة
- ٧٨٦ [مسألة ١]: الأقوى - كما أشير إليه سابقاً - كونه مستحباً في نفسه]
- ٧٨٦ [مسألة ٢]: الوضوء المستحب أقسام]
- ٧٨٦ اشارة
- ٧٨٧ [أما القسم الأول فلأمور]
- ٧٩٢ [و أما القسم الثاني]
- ٧٩٣ [و أما القسم الثالث فلأمور]
- ٧٩٤ [مسألة ٣]: لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التي توضع لأجلها]
- ٧٩٨ [مسألة ٤]: لا يجب في الوضوء قصد موجه]
- ٧٩٩ [مسألة ٥]: يكفي الوضوء الواحد للأحداث المتعددة إذا قصد رفع طبيعته الحدث]
- ٨٠٠ [مسألة ٦]: إذا كان للوضوء غايات متعددة فقصد الجميع حصل امتثال الجميع]

- ٨٠٢ [فصل فى بعض مستحبات الوضوء]
- ٨٠٢ اشارة
- ٨٠٢ [(الأول): أن يكون بمد]
- ٨٠٢ [(الثانى): الاستياك]
- ٨٠٣ [(الثالث): وضع الإناء الذى يغترف منه]
- ٨٠٣ [(الرابع): غسل اليدين قبل الاغتراف]
- ٨٠٤ [(الخامس): المضمضة و الاستنشاق]
- ٨٠٦ [(السابع): الاغتراف باليمنى]
- ٨٠٧ [(الثامن): قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة]
- ٨٠٨ [(التاسع): غسل كل من الوجه و اليدين مرتين]
- ٨١٠ [(العاشر): أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسله الاولى]
- ٨١١ [(الثانى عشر): أن يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه]
- ٨١١ [(الثالث عشر): أن يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع]
- ٨١١ [(الرابع عشر): أن يكون حاضر القلب]
- ٨١١ [(الخامس عشر): أن يقرأ القدر حال الوضوء]
- ٨١٢ [(السادس عشر): أن يقرأ آية الكرسي بعده]
- ٨١٢ [(السابع عشر): أن يفتح عينه حال غسل الوجه]
- ٨١٢ [فصل فى مكروهاته]
- ٨١٢ اشارة
- ٨١٢ [(الأول): الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة]
- ٨١٤ [(الثانى): التمدل]
- ٨١٤ [(الثالث): الوضوء فى مكان الاستنجاء]
- ٨١٤ [(الرابع): الوضوء من الآتية المفضضة، أو المذهبة، أو المنقوشة بالصور]
- ٨١٥ [(الخامس): الوضوء بالمياه المكروهة]

- ٨١٦ [فصل فى أفعال الوضوء]
- ٨١٦ اشارة
- ٨١٦ [(الأول): غسل الوجه]
- ٨١٦ اشارة
- ٨٢٣ [(مسألة ١): يجب إدخال شىء من أطراف الحد من باب المقدمة]
- ٨٢٤ [(مسألة ٢): الشعر الخارج عن الحد، كمسترسل اللحية فى الطول]
- ٨٢٤ [(مسألة ٣): إن كانت للمرأة لحية فهى كالرجل]
- ٨٢٥ [(مسألة ٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم]
- ٨٢٥ [(مسألة ٥): فى ما أحاط به الشعر لا يجزئ غسل المحاط عن المحيط]
- ٨٢٥ [(مسألة ٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها]
- ٨٢٥ [(مسألة ٧): إذا شك فى أن الشعر محيط أم لا يجب الاحتياط بغسله مع البشرة]
- ٨٢٦ [(مسألة ٨): إذا بقى مما فى الحد ما لم يُغسل و لو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء]
- ٨٢٦ [(مسألة ٩): إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله]
- ٨٢٧ [(مسألة ١٠): الثقبه فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها]
- ٨٢٧ [(الثانى): غسل اليدين]
- ٨٢٧ اشارة
- ٨٣٢ [(مسألة ١١): إن كانت له يد زائده دون المرفق وحب غسلها أيضاً]
- ٨٣٣ [(مسألة ١٢): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته]
- ٨٣٣ [(مسألة ١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين]
- ٨٣٣ [(مسألة ١٤): إذا انقطع لحم من اليدين وحب غسل ما ظهر بعد القطع]
- ٨٣٤ [(مسألة ١٥): الشقوق التى تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت واسعة يُرى جوفها وحب إيصال الماء فيها]
- ٨٣٤ [(مسألة ١٦): ما يعلو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق - ما دام باقياً يكفى غسل ظاهره]
- ٨٣٥ [(مسألة ١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه]
- ٨٣٥ [(مسألة ١٨): الوسخ على البشرة إن لم يكن جرمًا مرئيًا لا يجب إزالته]

- [(مسألة ١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع إلى المتعارف] ٨٣٥
- [(مسألة ٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها] ٨٣٥
- [(مسألة ٢١): يصح الوضوء بالارتماس] ٨٣٥
- [(مسألة ٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر] ٨٣٦
- [(مسألة ٢٣): إذا شك فى شىء أنه من الظاهر حتى يجب غسله، أو الباطن فلا، فالأحوط غسله] ٨٣٧
- [(الثالث): مسح الرأس بما بقى من البله فى اليد] ٨٣٧
- إشارة ٨٣٧
- [(مسألة ٢٤): فى مسح الرأس لا فرق بين أن يكون طولاً أو عرضاً أو منحرفاً] ٨٤٥
- [(الرابع): مسح الرجلين] ٨٤٥
- إشارة ٨٤٥
- [(مسألة ٢٥): لا إشكال فى أنه يعتبر أن يكون المسح بنداؤه الوضوء] ٨٥٥
- [(مسألة ٢٦): يشترط فى المسح أن يتأثر الممسوح برطوبة الماسح] ٨٥٧
- [(مسألة ٢٧): إذا كان على الماسح حاجب و لو وصله رقيقة لا بد من رفعه] ٨٥٨
- [(مسألة ٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجرى المسح بظاهاها] ٨٥٨
- [(مسألة ٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة، بحيث توجب جريان الماء على الممسوح، لا يجب تقليلها] ٨٥٩
- [(مسألة ٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح] ٨٦٠
- [(مسألة ٣١): لو لم يمكن حفظ الرطوبة فى الماسح] ٨٦٠
- [(مسألة ٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع و يمسح إلى الكعبين بالتدرج] ٨٦١
- [(مسألة ٣٣): يجوز المسح على الحائل] ٨٦١
- [(مسألة ٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضاً مسوغ للمسح عليه] ٨٦٣
- [(مسألة ٣٥): إنما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقية] ٨٦٣
- [(مسألة ٣٦): لو ترك التقية فى مقام وجوبها و مسح على البشرة فى صحة الوضوء إشكال] ٨٦٩
- [(مسألة ٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت أنه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر إلى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه] ٨٧٠
- [(مسألة ٣٨): لا فرق فى جواز المسح على الحائل فى حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب] ٨٧١

- [(مسألة ٣٩): إذا اعتقد التقيه أو تحقق إحدى الضرورات الأخر، فمسح على الحائل] ٨٧١
- [(مسألة ٤٠): إذا أمكنت التقيه بغسل الرجل فالأحوط تعينه] ٨٧١
- [(مسألة ٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقيه أو ضرورة] ٨٧١
- [(مسألة ٤٢): إذا عمل في مقام التقيه بخلاف مذهب من يتقيه ففي صحة وضوئه إشكال] ٨٧٤
- [(مسألة ٤٣): يجوز في كل من الغسلات أن يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحدة] ٨٧٤
- [(مسألة ٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى] ٨٧٤
- [(مسألة ٤٥): الإسراف في ماء الوضوء مكروه] ٨٧٥
- [(مسألة ٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء] ٨٧٦
- [(مسألة ٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسي] ٨٧٦
- [(مسألة ٤٨): في غير الوسواسي إذا بالغ في إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به] ٨٧٦
- [(مسألة ٤٩): يكفي في مسح الرجلين بواحدة من الأصابع الخمس إلى الكعبين أيها كانت حتى الخنصر منها] ٨٧٦
- [فصل في شرائط الوضوء] ٨٧٧
- اشارة ٨٧٧
- [(الأول): إطلاق الماء] ٨٧٧
- [(الثاني): طهارته] ٨٧٧
- اشارة ٨٧٧
- [(مسألة ١): لا بأس بالتوضؤ بماء (القليان)] ٨٧٩
- [(مسألة ٢): لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محاله طاهرة] ٨٧٩
- [(مسألة ٣): إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء] ٨٧٩
- [(الثالث) أن لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة] ٨٨٠
- [(الرابع): أن يكون الماء، و ظرفه، و مكان الوضوء، و مصب مائه، مباحاً] ٨٨٠
- اشارة ٨٨٠
- [(مسألة ٤): لا فرق في عدم صحة الوضوء بالماء المضاف، أو النجس، أو مع الحائل] ٨٨١
- [(مسألة ٥): إذا التفت إلى الغصبيه في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه] ٨٨٢

- ٨٨٣ [(مسألة ٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف]
- ٨٨٤ [(مسألة ٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار]
- ٨٨٥ [(مسألة ٨): الحياض الواقعة في المساجد و المدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها]
- ٨٨٥ [(مسألة ٩): إذا شق نهر أو قناة من غير إذن مالكة لا يجوز الوضوء بالماء الذي في الشق]
- ٨٨٦ [(مسألة ١٠): إذا غيّر مجرى نهر من غير إذن مالكة]
- ٨٨٦ [(مسألة ١١): إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر]
- ٨٨٦ [(مسألة ١٢): إذا كان الماء في الحوض و أرضه و أطرافه مباحاً]
- ٨٨٧ [(مسألة ١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبياً مشكلاً]
- ٨٨٧ [(مسألة ١٤): إذا كان الوضوء مستلزماً لتحريك شيء مغصوب فهو باطل]
- ٨٨٧ [(مسألة ١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة]
- ٨٨٨ [(مسألة ١٦): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب إلى المكان المباح لا إشكال في جواز الوضوء منه]
- ٨٨٨ [(مسألة ١٧): إذا اجتمع ماء مباح - كالجاري من المطر في ملك الغير إن قصد المالك تملكه كان له]
- ٨٨٨ [(مسألة ١٨): إذا دخل المكان الغصبي غفلة، و في حال الخروج توضأ، بحيث لا ينافي فوريته، فالظاهر صحته]
- ٨٨٩ [(مسألة ١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح]
- ٨٨٩ [(الشرط الخامس): أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة]
- ٨٨٩ [إشارة]
- ٨٨٩ [(مسألة ٢٠): إذا توضأ من آنية باعتقاد غصبيتها، أو كونها من الذهب أو الفضة]
- ٨٩٠ [(الشرط السادس): أن لا يكون ماء الوضوء مستعملاً في رفع الخبث]
- ٨٩٠ [(السابع): أن لا يكون مانع من استعمال الماء]
- ٨٩٢ [(الثامن): أن يكون الوقت واسعاً للوضوء و الصلاة]
- ٨٩٢ [إشارة]
- ٨٩٢ [(مسألة ٢١): في صورة كون استعمال الماء مضرأ]
- ٨٩٢ [(التاسع): المباشرة في أفعال الوضوء في حال الاختيار]
- ٨٩٢ [إشارة]

- [(مسألة ٢٢): إذا كان الماء جارياً من ميزاب أو نحوه] ٨٩٤
- [(مسألة ٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز أن يستنيب بل وجب] ٨٩٤
- [(العاشر): الترتيب بتقديم الوجه] ٨٩٥
- [(الحادى عشر): الموالاة] ٨٩٧
- اشارة ٨٩٧
- [(مسألة ٢٤): إذا توضأ و شرع فى الصلاة ثم تذكر أنه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلاته] ٩٠٠
- [(مسألة ٢٥): إذا مشى بعد الغسلات خطوات] ٩٠٠
- [(مسألة ٢٦): إذا ترك الموالاة نسياناً بطل وضوءه مع فرض عدم التتابع العرفى أيضاً] ٩٠١
- [(مسألة ٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع فى اليد] ٩٠١
- [(الثانى عشر): النية] ٩٠١
- اشارة ٩٠١
- [(مسألة ٢٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة، ٩٠٦
- [(الثالث عشر): الخلوص] ٩٠٨
- اشارة ٩٠٨
- [(مسألة ٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل] ٩١٥
- [(مسألة ٣٠): إذا توضأت المرأة فى مكان يراها الأجنبى لا يبطل وضوءها] ٩١٥
- [(مسألة ٣١): لا إشكال فى إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء، ٩١٥
- [(مسألة ٣٢): إذا شرع فى الوضوء قبل دخول الوقت و فى أثناءه دخل لا إشكال فى صحته] ٩١٧
- [(مسألة ٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء أو قضاء و لم يكن عازماً على إتيانها فعلاً] ٩١٨
- [(مسألة ٣٤): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزئ من الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرأ، يجب عليه الوضوء كذلك] ٩١٩
- [(مسألة ٣٥): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوءه] ٩١٩
- [(مسألة ٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء فى سعة الوقت، إذا كان مفوتاً لحقه، فتوضأ، يشكل الحكم بصحته] ٩٢٠
- [(مسألة ٣٧): إذا شك فى الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء] ٩٢٠
- [(مسألة ٣٨): من كان مأموراً بالوضوء (٢) من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى فلا إشكال فى بطلان صلاته بحسب الظاهر] ١٢٥

- [(مسألة ٣٩): إذا كان متوضئاً و توضأ للتجديد و صلى، ثم تيقن بطلان أحد الوضوءين] ٩٢٦
- [(مسألة ٤٠): إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما، ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما] ٩٢٧
- [(مسألة ٤١): إذا توضأ وضوءين و صلى بعد كل واحد صلاة] ٩٢٨
- [(مسألة ٤٢): إذا صلى بعد كل من الوضوءين نافله، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما] ٩٢٩
- [(مسألة ٤٣): إذا كان متوضئاً و حدث منه بعده صلاة و حدث و لا يعلم أيهما المقدم] ٩٣٠
- [(مسألة ٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء أنه ترك جزءاً منه] ٩٣٠
- [(مسألة ٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من أجزاء أو شرائط الوضوء] ٩٣١
- [(مسألة ٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك] ٩٣٦
- [(مسألة ٤٧): التيمم الذي هو بدل عن الوضوء لا يلحقه حكمه] ٩٣٦
- [(مسألة ٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل] ٩٣٧
- [(مسألة ٤٩): إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله] ٩٣٨
- [(مسألة ٥٠): إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء، وجب الفحص] ٩٣٨
- [(مسألة ٥١): إذا علم بوجود مانع، و علم زمان حدوثه و شك في أن الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده يبني على الصحة] ٩٣٩
- [(مسألة ٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجساً فتوضأ و شك بعده في أنه طهره ثم توضأ أم لا] ٩٣٩
- [(مسألة ٥٣): إذا شك بعد الصلاة في الوضوء لها و عدمه بنى على صحتها] ٩٣٩
- [(مسألة ٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء أنه ترك منه جزءاً أو شرطاً أو أوجد مانعاً، ثم تبدل يقينه بالشك، يبني على الصحة] ٩٤٠
- [(مسألة ٥٥): إذا علم قبل تمام المسحات أنه ترك غسل اليد اليسرى، أو شك في ذلك] ٩٤٠
- [فصل في أحكام الجبائر] ٩٤١
- اشارة ٩٤١
- [(مسألة ١): إذا كانت الجبيرة في موضع المسح، و لم يمكن رفعها و المسح على البشرة] ٩٤٧
- [(مسألة ٢): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء فالظاهر جريان الأحكام المذكورة] ٩٤٧
- [(مسألة ٣): إذا كانت الجبيرة في الماسح، فمسح عليها بدلا عن غسل المحل، يجب أن يكون المسح به بتلك الرطوبة] ٩٤٨
- [(مسألة ٤): إنما ينتقل إلى المسح على الجبيرة إذا كانت في موضع المسح بتمامه] ٩٤٨
- [(مسألة ٥): إذا كان في عضو واحد جبائر متعددة يجب الغسل أو المسح في فواصلها] ٩٤٨

- [(مسألة ٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة] ٩٤٨
- [(مسألة ٧): في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه] ٩٤٩
- [(مسألة ٨): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف يشكل كفاية المسح على الجبيرة] ٩٤٩
- [(مسألة ٩): إذا لم يكن جرح و لا قرح و لا كسر] ٩٤٩
- [(مسألة ١٠): إذا كان الجرح أو نحوه في مكان آخر غير مواضع الوضوء] ٩٥١
- [(مسألة ١١): في الرمد يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرًا مطلقًا] ٩٥١
- [(مسألة ١٢): محل الفصد داخل في الجروح] ٩٥١
- [(مسألة ١٣): لا فرق في حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره] ٩٥٢
- [(مسألة ١٤): إذا كان شيء لاصقًا ببعض مواضع الوضوء] ٩٥٢
- [(مسألة ١٥): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرًا لا يضره نجاسة باطنه] ٩٥٣
- [(مسألة ١٦): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوبًا لا يجوز المسح عليه] ٩٥٣
- [(مسألة ١٧): لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه] ٩٥٣
- [(مسألة ١٨): ما دام خوف الضرر باقياً يجرى حكم الجبيرة] ٩٥٣
- [(مسألة ١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل، لكن كان موجباً لفوات الوقت، هل يجوز عمل الجبيرة؟] ٩٥٤
- [(مسألة ٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشيء الواحد] ٩٥٤
- [(مسألة ٢١): قد عرفت أنه يكفي في الغسل أقله] ٩٥٥
- [(مسألة ٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة لا يضر بالمسح عليها] ٩٥٥
- [(مسألة ٢٣): إذا كان العضو صحيحاً، لكن كان نجساً و لم يمكن تطهيره] ٩٥٥
- [(مسألة ٢٤): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة] ٩٥٥
- [(مسألة ٢٥): الوضوء مع الجبيرة رافع للحدث، لا مبيح] ٩٥٦
- [(مسألة ٢٦): الفرق بين الجبيرة التي على محل الغسل و التي على محل المسح من وجوه] ٩٥٦
- [(مسألة ٢٧): لا فرق في أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة] ٩٥٧
- [(مسألة ٢٨): حكم الجبائر في الغسل كحكمها في الوضوء واجبة و مندوبة] ٩٥٧
- [(مسألة ٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما، فالحال فيه حال الوضوء] ٩٥٩

- ٩٥٩ [مسألة ٣٠]: في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال]
- ٩٦٠ [مسألة ٣١]: إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التي صلاها مع وضوء الجبيرة]
- ٩٦٠ [مسألة ٣٢]: يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت مع اليأس عن زوال العذر]
- ٩٦١ [مسألة ٣٣]: إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة، فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدما لضرر في الواقع]
- ٩٦٢ [مسألة ٣٤]: في كل مورد يشك في أن وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم الأحوط الجمع بينهما]
- ٩٦٢ [فصل في حكم دائم الحدث]
- ٩٦٢ اشارة
- ٩٦٧ [مسألة ١]: يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة]
- ٩٦٧ [مسألة ٢]: لا يجب على المسلوس و المبطون أن يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين]
- ٩٦٨ [مسألة ٣]: يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله بكيس فيه قطن أو نحوه]
- ٩٦٨ [مسألة ٤]: في لزوم معالجة السلس و البطن اشكال]
- ٩٦٨ [مسألة ٥]: في جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون بعد الوضوء للصلاة مع فرض دوام الحدث و خروجه بعده إشكال]
- ٩٦٩ [مسألة ٦]: مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر]
- ٩٦٩ [مسألة ٧]: إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث باعتقاد عدم الفترة الواسعة]
- ٩٦٩ [مسألة ٨]: ذكر بعضهم أنه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية]
- ٩٦٩ [مسألة ٩]: من أفراد دائم الحدث المستحاضة]
- ٩٧٠ [مسألة ١٠]: لا يجب على المسلوس و المبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات]
- ٩٧٠ [مسألة ١١]: من نذر أن يكون على الوضوء دائماً إذا صار مسلوساً أو مبطوناً الأحوط تكرار الوضوء]
- ٩٧١ الجزء الثالث
- ٩٧١ [تتمة كتاب الطهارة]
- ٩٧١ اشارة
- ٩٧١ [فصل في الأغسال]
- ٩٧١ اشارة
- ٩٧١ [مسألة ١]: النذر المتعلق بغسل الزيارة و نحوها يتصور على وجوه]

- ٩٧٣ [فصل فى غسل الجنابة]
- ٩٧٣ اشارة
- ٩٨٤ [مسألة ١]: إذا رأى فى ثوبه منيا و علم أنه منه و لم يغتسل بعده و جب عليه الغسل]
- ٩٨٥ [مسألة ٢]: إذا علم بجنابة و غسل و لم يعلم السابق منهما و جب عليه الغسل]
- ٩٨٦ [مسألة ٣]: فى الجنابة الدائرة بين شخصين لا يجب الغسل على واحد منهما]
- ٩٨٦ [مسألة ٤]: إذا دارت الجنابة بين شخصين لا يجوز لأحدهما الاقتداء بالآخر]
- ٩٨٩ [مسألة ٥]: إذا خرج المنى بصورة الدم و جب الغسل أيضاً]
- ٩٨٩ [مسألة ٦]: المرأة تحتلم كالرجل]
- ٩٨٩ [مسألة ٧]: إذا تحرك المنى فى النوم عن محله بالاحتلام و لم يخرج إلى خارج لا يجب الغسل]
- ٩٩٠ [مسألة ٨]: يجوز للشخص إجناب نفسه]
- ٩٩١ [مسألة ٩]: إذا شك فى أنه هل حصل الدخول أم لا؟ لم يجب عليه الغسل]
- ٩٩١ [مسألة ١٠]: لا فرق فى كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة موجبا للجنابة بين أن يكون مجرداً أو ملفوفاً]
- ٩٩١ [مسألة ١١]: فى الموارد التى يكون الاحتياط فى الجمع بين الغسل و الوضوء]
- ٩٩٢ [فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة]
- ٩٩٢ اشارة
- ٩٩٢ [الأول: الصلاة واجبة أو مستحبة]
- ٩٩٣ [الثانى: الطواف الواجب دون المندوب]
- ٩٩٣ [الثالث: صوم شهر رمضان و قضاؤه]
- ٩٩٥ [فصل فيما يحرم على الجنب]
- ٩٩٥ اشارة
- ٩٩٥ [الأول: مس خط المصحف]
- ٩٩٧ [الثانى: دخول المسجد الحرام و مسجد النبى (صلى الله عليه و آله)]
- ٩٩٨ [الثالث: المكث فى سائر المساجد]
- ١٠٠٠ [الرابع: الدخول فى المساجد بقصد وضع شىء فيها]

- الخامس: قراءة سور العزائم] ١٠٠١
- اشارة ١٠٠١
- [(مسألة ١): من نام فى أحد المسجدين و احتلم] ١٠٠٣
- [(مسألة ٢): لا فرق فى حرمة دخول الجنب فى المساجد بين المعمور منها و الخراب] ١٠٠٤
- [(مسألة ٣): إذا عين الشخص فى بيته مكاناً للصلاة] ١٠٠٥
- [(مسألة ٤): كل ما شك فى كونه جزءاً من المسجد من صحنه و الحجرات التى فيه و منارته و حيطانه و نحو ذلك لا يجرى عليه الحكم] ٥
- [(مسألة ٥): الجنب إذا قرأ دعاء (كميل)] ١٠٠٥
- [(مسألة ٦): الأحوط عدم إدخال الجنب فى المسجد] ١٠٠٥
- [(مسألة ٧): لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد فى حال جنابته] ١٠٠٥
- [(مسألة ٨): إذا كان جنباً و كان الماء فى المسجد يجب عليه أن يتيمم] ١٠٠٧
- [(مسألة ٩): إذا علم إجمالاً جنابة أحد الشخصين لا يجوز له استئجارهما] ١٠٠٩
- [(مسألة ١٠): مع الشك فى الجنابة لا يحرم شىء من المحرمات المذكورة] ١٠٠٩
- [فصل فيما يكره على الجنب] ١٠٠٩
- اشارة ١٠٠٩
- [(الأول): الأكل و الشرب] ١٠٠٩
- [(الثانى): قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم] ١٠١٠
- [(الثالث): مس ما عدا خط المصحف] ١٠١١
- [(الرابع): النوم] ١٠١٢
- [(الخامس): الخضاب] ١٠١٣
- [(السادس): التدهين] ١٠١٣
- [(السابع): الجماع إذا كانت جنابته بالاحتلام] ١٠١٣
- [(الثامن): حمل المصحف] ١٠١٤
- [(التاسع): تعليق المصحف] ١٠١٤
- [فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة] ١٠١٤

- اشارة ١٠١٤
- [(مسألة ١): الغسل الترتيبى أفضل من الارتماسى] ١٠٢٨
- [(مسألة ٢): قد يتعين الارتماسى] ١٠٢٨
- [(مسألة ٣): يجوز فى الترتيبى أن يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس] ١٠٢٨
- [(مسألة ٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين] ١٠٣٠
- [(مسألة ٥): يشترط فى كل عضو أن يكون طاهراً حين غسله] ١٠٣١
- [(مسألة ٦): يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء] ١٠٣٣
- [(مسألة ٧): إذا شك فى شىء أنه من الظاهر أو الباطن يجب غسله] ١٠٣٣
- [(مسألة ٨): ما مر من أنه لا يعتبر الموالاة فى الغسل الترتيبى إنما هو فيما عدا غسل المستحاضة] ١٠٣٤
- [(مسألة ٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيباً لا ارتماساً] ١٠٣٤
- [(مسألة ١٠): يجوز العدول عن الترتيب إلى الارتماس فى الأثناء، و بالعكس] ١٠٣٥
- [(مسألة ١١): إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس مع طهارة البدن] ١٠٣٥
- [(مسألة ١٢): يشترط فى صحة الغسل ما مر من الشرائط فى الوضوء من النية] ١٠٣٦
- [(مسألة ١٣): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه فاغتسل بالداعى الأول] ١٠٣٧
- [(مسألة ١٤): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شك فى أنه اغتسل أم لا يبني على العدم] ١٠٣٧
- [(مسألة ١٥): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت فتبين ضيقه و أن وظيفته كانت هو التيمم] ١٠٣٧
- [(مسألة ١٦): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى فغسله باطل] ١٠٣٨
- [(مسألة ١٧): إذا كان ماء الحمام مباحاً لكن سخن بالحطب المنصوب لا مانع من الغسل فيه] ١٠٣٨
- [(مسألة ١٨): الغسل فى حوض المدرسة لغير أهله مشكل] ١٠٣٩
- [(مسألة ١٩): الماء الذى يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه] ١٠٣٩
- [(مسألة ٢٠): الغسل بالمئزر الغصبى باطل] ١٠٣٩
- [(مسألة ٢١): ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس] ١٠٣٩
- [(مسألة ٢٢): إذا اغتسل المجنب فى شهر رمضان أو صوم غيره أو فى حال الإحرام ارتماساً نسياناً لا يبطل صومه] ١٠٤٠
- [فصل فى مستحبات غسل الجنابة و هى أمور] ١٠٤٠

- اشارة ١٠٤٠
- [(مسألة ١): يكره الاستعانة بالغير في المقدمات القريبة] ١٠٤٦
- [(مسألة ٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل ليس شرطاً في صحته] ١٠٤٦
- [(مسألة ٣): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال ثم خرج منه رطوبة مشتبهاً] ١٠٤٧
- [(مسألة ٤): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهاً بعد الغسل و شك في أنه استبرأ بالبول أم لا بنى على عدمه] ١٠٥٠
- [(مسألة ٥): لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهاً بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص] ١٠٥٠
- [(مسألة ٦): الرطوبة المشتبهاً الخارجة من المرأة لا حكم لها] ١٠٥٠
- [(مسألة ٧): لا فرق في ناقضية الرطوبة المشتبهاً الخارجة قبل البول بين أن يكون مستبرئاً بالخرطام أم لا] ١٠٥١
- [(مسألة ٨): إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة] ١٠٥١
- [(مسألة ٩): إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل] ١٠٥٤
- [(مسألة ١٠): الحدث الأصغر في أثناء الأغسال المستحب أيضاً لا يكون مبطلاً لها] ١٠٥٥
- [(مسألة ١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة، أو في شرطه قبل الدخول في العضو الآخر رجوع و أتى به] ١٠٥٦
- [(مسألة ١٢): إذا ارتمس في الماء بعنوان الغسل] ١٠٥٧
- [(مسألة ١٣): إذا انغمس في الماء بقصد الغسل الارتماسي] ١٠٥٨
- [(مسألة ١٤): إذا صلى ثم شك في أنه اغتسل للجنابة أم لا] ١٠٥٨
- [(مسألة ١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة] ١٠٥٩
- [(مسألة ١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض] ١٠٦٥
- [(مسألة ١٧): إذا كان يعلم إجمالاً أن عليه أغسالاً، لكن لا يعلم بعضها بعينه، يكفي أن يقصد جميع ما عليه] ١٠٦٥
- [فصل في الحيض] ١٠٦٦
- اشارة ١٠٦٦
- [(مسألة ١): إذا خرج ممن شك في بلوغها دم و كان بصفات الحيض يحكم بكونه حيضاً] ١٠٧١
- [(مسألة ٢): لا فرق في كون اليأس بالسنتين و الخمسين بين الحره و الأمة] ١٠٧٤
- [(مسألة ٣): لا إشكال في أن الحيض يجتمع مع الإرضاع] ١٠٧٤
- [(مسألة ٤): إذا انصب الدم من الرحم إلى فضاء الفرج] ١٠٧٦

- [(مسألة ٥): إذا شككت في أن الخارج دم أو غير دم] ١٠٧٨
- [(مسألة ٦): أقل الحيض ثلاثة أيام، و أكثره عشرة] ١٠٨٨
- [(مسألة ٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشرة] ١٠٩٨
- [(مسألة ٨): الحائض إما ذات العادة أو غيرها] ١٠٩٨
- [(مسألة ٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين] ١١٠١
- [(مسألة ١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الأولى تنقلب عاداتها] ١١٠٤
- [(مسألة ١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة] ١١٠٥
- [(مسألة ١٢): قد تحصل العادة بالتمييز] ١١٠٦
- [(مسألة ١٣): إذا رأت حيضين متواليين متماثلين مشتملين على النقاء في البين] ١١٠٧
- [(مسألة ١٤): يعتبر في تحقق العادة العددية تساوى الحيضين] ١١٠٨
- [(مسألة ١٥): صاحبة العادة الوقتية- سواء كانت عددية أيضاً أم لا] ١١٠٨
- [(مسألة ١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد إذا رأت العدد في غير وقتها] ١١٢٢
- [(مسألة ١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة جعلت المجموع حيضاً] ١١٢٢
- [(مسألة ١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد] ١١٢٣
- [(مسألة ١٩): إذا تعارض الوقت و العدد في ذات العادة الوقتية العددية يقدم الوقت] ١١٢٩
- [(مسألة ٢٠): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد و لم يتجاوز العشرة] ١١٢٩
- [(مسألة ٢١): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر] ١١٢٩
- [(مسألة ٢٢): إذا كانت عاداتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر] ١١٢٩
- [(مسألة ٢٣): إذا انقطع الدم قبل العشرة] ١١٣٠
- [(مسألة ٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة و علمت أنه يتجاوز عن العشرة تعمل عمل الاستحاضة فيما زاد] ١١٤١
- [(مسألة ٢٥): إذا انقطع الدم بالمرّة و جب الغسل و الصلاة] ١١٤١
- [(مسألة ٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت] ١١٤١
- [(مسألة ٢٧): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى فالأحوط الغسل] ١١٤٢
- [فصل في حكم تجاوز الدم عن العشرة] ١١٤٢

- اشارة ١١٤٢
- [(مسألة ١): من تجاوز دمها عن العشرة] ١١٤٢
- [(مسألة ٢): المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم إلى ثلاثين يوماً] ١١٥٤
- [(مسألة ٣): الأحوط أن تختار العدد (٢) في أول رؤية الدم] ١١٥٤
- [(مسألة ٤): يجب الموافقة بين الشهور] ١١٥٥
- [(مسألة ٥): إذا تبين بعد ذلك أن زمان الحيض غير ما اختارته وجب عليها قضاء ما فات] ١١٥٥
- [(مسألة ٦): صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمها للعشرة في العدد حالها حال المبتدئة] ١١٥٦
- [(مسألة ٧): صاحبة العادة العديدة ترجع في العدد إلى عاداتها] ١١٥٧
- [(مسألة ٨): لا فرق في الوصف بين الأسود والأحمر] ١١٥٨
- [(مسألة ٩): لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام] ١١٥٩
- [(مسألة ١٠): إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة، جعلتهما حيضين] ١١٦٠
- [(مسألة ١١): إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة في ضمن عشرة تحتاط في جميع العشرة] ١١٦٠
- [(مسألة ١٢): لا بد في التمييز أن يكون بعضها بصفة الاستحاضة، وبعضها بصفة الحيض] ١١٦٠
- [(مسألة ١٣): ذكر بعض العلماء الرجوع إلى الأقران مع فقد الأقارب] ١١٦١
- [(مسألة ١٤): المراد من الأقارب أعم من الأبوين والأبى والأمى فقط] ١١٦٢
- [(مسألة ١٥): في الموارد التي تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره] ١١٦٢
- [(مسألة ١٦): في كل مورد تحيضت من أخذ عادة] ١١٦٢
- [فصل في أحكام الحائض] ١١٦٢
- اشارة ١١٦٢
- [(أحدهما): يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة] ١١٦٢
- [(الثاني): يحرم عليها مس اسم الله و صفاته الخاصة] ١١٦٦
- [(الثالث): قراءة آيات السجدة] ١١٦٧
- [(الرابع): اللبث في المساجد] ١١٦٧
- [(الخامس): وضع شيء فيها إذا استلزم الدخول] ١١٦٧

- ١١٦٧ [(السادس): الاجتياز من المسجدين]
- ١١٦٧ اشارة
- ١١٦٨ [(مسألة ١): إذا حاضت في أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت]
- ١١٦٨ [(مسألة ٢): يجوز للحائض سجدة الشكر]
- ١١٧٠ [(مسألة ٣): لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز]
- ١١٧٠ [(السابع): وطؤها في القبل حتى يادخال الحشفة]
- ١١٧٠ اشارة
- ١١٧٣ [(مسألة ٤): إذا أخبرت بأنها حائض يسمع منها]
- ١١٧٤ [(مسألة ٥): لا فرق في حرمة وطء الحائض بين الزوجة الدائمة و المتعة]
- ١١٧٥ [(الثامن): وجوب الكفارة بوطنها]
- ١١٧٥ اشارة
- ١١٧٨ [(مسألة ٦): المراد بأول الحيض ثلثة الأول، و بوسطه ثلثة الثاني]
- ١١٧٩ [(مسألة ٧): وجوب الكفارة في الوطاء في دبر الحائض غير معلوم]
- ١١٧٩ [(مسألة ٨): إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة فالأحوط التكفير]
- ١١٧٩ [(مسألة ٩): إذا خرج حيضها من غير الفرج فوطئها في الفرج الخالي من الدم فالظاهر وجوب الكفارة]
- ١١٨٠ [(مسألة ١٠): لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة]
- ١١٨٠ [(مسألة ١١): إدخال بعض الحشفة كاف في ثبوت الكفارة على الأحوط]
- ١١٨٠ [(مسألة ١٢): إذا وطئها بتخيل أنها أمته فبان زوجته، عليه كفارة دينار]
- ١١٨٠ [(مسألة ١٣): إذا وطئها بتخيل أنها في الحيض فبان الخلاف]
- ١١٨٠ [(مسألة ١٤): لا تسقط الكفارة بالعجز عنها، فمتى تيسرت وجبت]
- ١١٨٠ [(مسألة ١٥): إذا اتفق حيضها حال المقاربة و تعمد في عدم الإخراج وجبت الكفارة]
- ١١٨١ [(مسألة ١٦): إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها]
- ١١٨١ [(مسألة ١٧): يجوز إعطاء قيمة الدينار]
- ١١٨٢ [(مسألة ١٨): الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين]

- [(مسألة ١٩): إذا وطئها في الثلث الأول و الثاني و الثالث فعليه الدينار و نصفه و ربه] ----- ١١٨٣
- [(مسألة ٢٠): ألحق بعضهم النفساء بالحائض في وجوب الكفارة] ----- ١١٨٣
- [(التاسع): بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولا بها] ----- ١١٨٤
- اشارة ----- ١١٨٤
- [(مسألة ٢١): إذا كان الزوج غائبا و وكل حاضراً متمكناً من استعمال حالها لا يجوز له طلاقها في حال الحيض] ----- ١١٨٥
- [(مسألة ٢٢): لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضاً بطل] ----- ١١٨٦
- [(مسألة ٢٣): لا فرق في بطلان طلاق الحائض بين أن يكون حيضها وجدانياً أو بالرجوع إلى التمييز] ----- ١١٨٦
- [(مسألة ٢٤): بطلان الطلاق و الظهار و حرمة الوطاء و وجوب الكفارة مختصة بحال الحيض] ----- ١١٨٦
- [(العاشر): وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة] ----- ١١٨٧
- اشارة ----- ١١٨٧
- [(مسألة ٢٥): غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسي] ----- ١١٨٧
- [(مسألة ٢٦): إذا اغتسلت جاز لها كل ما حرم عليها بسبب الحيض] ----- ١١٩١
- [(مسألة ٢٧): إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه] ----- ١١٩١
- [(مسألة ٢٨): جواز وطئها لا يتوقف على الغسل] ----- ١١٩٢
- [(مسألة ٢٩): ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى] ----- ١١٩٥
- [(مسألة ٣٠): إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر لا يبطل تيممها] ----- ١١٩٥
- [(مسألة ٣١): إذا حاضت بعد دخول الوقت] ----- ١١٩٧
- [(مسألة ٣٢): إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت] ----- ١٢٠٠
- [(مسألة ٣٣): إذا كانت جميع الشرائط حاصله قبل دخول الوقت] ----- ١٢٠٢
- [(مسألة ٣٤): إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة فتركت ثم بان السعة وجب عليها القضاء] ----- ١٢٠٢
- [(مسألة ٣٥): إذا شكت في سعة الوقت و عدمها وجبت المبادرة] ----- ١٢٠٣
- [(مسألة ٣٦): إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض وجبت المبادرة] ----- ١٢٠٣
- [(مسألة ٣٧): إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلاتين صلت الثانية] ----- ١٢٠٣
- [(مسألة ٣٨): في العشائين إذا أدركت أربع ركعات صلت العشاء فقط] ----- ١٢٠٤

- [(مسألة ٣٩): إذا اعتقدت السعة للصلاطين فتبين عدمها] ١٢٠٤
- [(مسألة ٤٠): إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة] ١٢٠٤
- [(مسألة ٤١): يستحب للحائض أن تتنظف و تبدل القطنه و الخرقه] ١٢٠٥
- [(مسألة ٤٢): يكره للحائض الخضاب] ١٢٠٧
- [(مسألة ٤٣): يستحب لها الأغسال المندوبه] ١٢٠٨
- [فصل فى الاستحاضه] ١٢١٠
- اشارة ١٢١٠
- [(مسألة ١): الاستحاضه ثلاثه أقسام] ١٢١٥
- [(مسألة ٢): إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر] ١٢٢٣
- [(مسألة ٣): إذا حدثت الكثيره أو المتوسطه قبل الفجر] ١٢٢٤
- [(مسألة ٤): يجب على المستحاضه اختبار حالها] ١٢٢٥
- [(مسألة ٥): يجب على المستحاضه تجديد الوضوء لكل صلاة] ١٢٢٧
- [(مسألة ٦): إنما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكوره إذا استمر الدم] ١٢٢٧
- [(مسألة ٧): فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء يجوز لها تقديم كل منهما] ١٢٢٨
- [(مسألة ٨): قد عرفت أنه يجب بعد الوضوء و الغسل المبادره إلى الصلاة] ١٢٢٨
- [(مسألة ٩): يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم] ١٢٢٩
- [(مسألة ١٠): إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل فالأحوط تأخيرها إلى قريب الفجر] ١٢٣٠
- [(مسألة ١١): إذا اغتسلت قبل الفجر لغايه أخرى ثم دخل الوقت] ١٢٣٠
- [(مسألة ١٢): يشترط فى صوم المستحاضه] ١٢٣١
- [(مسألة ١٣): إذا علمت المستحاضه انقطاع دمها بعد ذلك إلى آخر الوقت] ١٢٣٢
- [(مسألة ١٤): إذا انقطع دمها] ١٢٣٤
- [(مسألة ١٥): إذا انتقلت الاستحاضه من الأدنى إلى الأعلى] ١٢٣٥
- [(مسألة ١٦): يجب على المستحاضه المتوسطه و الكثيره إذا انقطع عنها بالمره الغسل للانقطاع] ١٢٣٦
- [(مسألة ١٧): المستحاضه القليله كما يجب عليها تجديد الوضوء لكل صلاة] ١٢٣٧

- [(مسألة ١٨): المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها جاز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة] ١٢٣٨
- [(مسألة ١٩): يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل و سائر الأعمال لكل صلاة] ١٢٤٠
- [(مسألة ٢٠): المستحاضة تجب عليها صلاة الآيات] ١٢٤١
- [(مسألة ٢١): إذا أحدثت بالأصغر في أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى] ١٢٤١
- [(مسألة ٢٢): إذا أجنبت في أثناء الغسل أو مست ميتاً استأنفت غسلاً واحداً لهما] ١٢٤١
- [(مسألة ٢٣): قد يجب على صاحبة الكثيرة، بل المتوسطة أيضاً خمسة أغسال] ١٢٤٢
- [فصل في النفاس] ١٢٤٢
- إشارة ١٢٤٢
- [(مسألة ١): ليس لأقل النفاس حد] ١٢٤٦
- [(مسألة ٢): إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رأته نفاس] ١٢٥٢
- [(مسألة ٣): صاحبة العادة إذا لم تر في العادة أصلاً و رأته بعدها و تجاوز العشرة لا نفاس لها على الأقوى] ١٢٥٥
- [(مسألة ٤): اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس] ١٢٥٦
- [(مسألة ٥): إذا خرج بعض الطفل و طالت المدة إلى أن خرج تمامه] ١٢٥٦
- [(مسألة ٦): إذا ولدت اثنتين أو أزيد فلكل واحد منهما نفاس مستقل] ١٢٥٧
- [(مسألة ٧): إذا استمر الدم إلى شهر أو أزيد] ١٢٥٨
- [(مسألة ٨): يجب على النفساء إذا انقطع دمها في الظاهر الاستظهار] ١٢٥٩
- [(مسألة ٩): إذا استمر الدم إلى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار] ١٢٦٠
- [(مسألة ١٠): النفساء كالحائض] ١٢٦٠
- [(مسألة ١١): كيفية غسلها كغسل الجنابة] ١٢٦٢
- [فصل في غسل مس الميت] ١٢٦٣
- إشارة ١٢٦٣
- [(مسألة ١): في الماس و الممسوس لا فرق بين أن يكون مما تحله الحياة أو لا] ١٢٦٧
- [(مسألة ٢): مس القطعة المبانة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه] ١٢٦٧
- [(مسألة ٣): إذا شك في تحقق المس و عدمه] ١٢٦٩

- ١٢٧١ [(مسألة ٤): إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً أن إحداهما من ميت الإنسان]
- ١٢٧٢ [(مسألة ٥): لا فرق بين كون المس اختيارياً أو اضطرارياً]
- ١٢٧٢ [(مسألة ٦): في وجوب الغسل بمس القطعة المبانة من الحي لا فرق بين أن يكون الماس نفسه أو غيره]
- ١٢٧٢ [(مسألة ٧): ذكر بعضهم أن في إيجاب مس القطعة المبانة من الحي للغسل لا فرق بين أن يكون قبل بردها أو بعده]
- ١٢٧٣ [(مسألة ٨): في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت بمجرد مماسه لفرجها إشكال]
- ١٢٧٣ [(مسألة ٩): مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل]
- ١٢٧٣ [(مسألة ١٠): الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل]
- ١٢٧٣ [(مسألة ١١): مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل]
- ١٢٧٤ [(مسألة ١٢): مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل]
- ١٢٧٤ [(مسألة ١٣): إذا يبس عضو من أعضاء الحي و خرج منه الروح بالمره مسه ما دام متصلاً ببدنه لا يوجب الغسل]
- ١٢٧٤ [(مسألة ١٤): مس الميت ينقض الوضوء]
- ١٢٧٤ [(مسألة ١٥): كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة]
- ١٢٧٤ [(مسألة ١٦): يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر]
- ١٢٧٥ [(مسألة ١٧): يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد و المشاهد]
- ١٢٧٥ [(مسألة ١٨): الحدث الأصغر و الأكبر في أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته]
- ١٢٧٥ [(مسألة ١٩): تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل]
- ١٢٧٥ [(مسألة ٢٠): لا فرق في إيجاب المس للغسل بين أن يكون مع الرطوبة أو لا]
- ١٢٧٦ الجزء الرابع
- ١٢٧٦ [تتمه كتاب الطهارة]
- ١٢٧٦ اشارة
- ١٢٧٦ [فصل في أحكام الأموات]
- ١٢٧٦ اشارة
- ١٢٧٦ [فصل في وجوب التوبة قبل الموت]
- ١٢٧٦ اشارة

- ١٢٨٠ [مسألة ١] يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة]
- ١٢٨١ [مسألة ٢] إذا كان عليه الواجبات التي لا تقبل النيابة حال الحياة]
- ١٢٨١ [مسألة ٣] يجوز له تملك ماله بتمامه لغير الوارث]
- ١٢٨٢ [مسألة ٤] لا يجب عليه نصب قيم على أطفاله]
- ١٢٨٣ [فصل في آداب المريض و ما يستحب عليه]
- ١٢٨٣ [فصل عيادة المريض من المستحبات المؤكدة]
- ١٢٨٥ [فصل فيما يتعلق بالمحضر]
- ١٢٨٥ اشارة
- ١٢٨٥ [الأول: توجيهه إلى القبلة]
- ١٢٨٨ [الثاني) يستحب تلقيه الشهادتين]
- ١٢٨٩ [الثالث) تلقيه كلمات الفرج]
- ١٢٩٠ [الرابع) نقله إلى مصلاه إذا عسر عليه النزاع]
- ١٢٩١ [الخامس) قراءة سورة (ياسين) و (الصافات) لتعجيل راحته]
- ١٢٩٢ [فصل في المستحبات بعد الموت]
- ١٢٩٤ [فصل في المكروهات]
- ١٢٩٤ [فصل لا تحرم كراهة الموت]
- ١٢٩٧ [فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت]
- ١٢٩٧ اشارة
- ١٣٠١ [مسألة ١] الإذن أعم من الصريح، و الفحوى، و شاهد الحال القطعى]
- ١٣٠١ [مسألة ٢] إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة]
- ١٣٠٢ [مسألة ٣] الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة]
- ١٣٠٣ [مسألة ٤]: إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف ما لم يعلم بطلانه]
- ١٣٠٣ [مسألة ٥]: كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطاً بقصد القرية]
- ١٣٠٣ [فصل في مراتب الأولياء]

- اشارة ١٣٠٣
- [(مسألة ١): الزوج أولى بزوجه من جميع أقاربها] ١٣٠٣
- [(مسألة ٢) في كل طبقة الذكور مقدمون على الإناث] ١٣١١
- [(مسألة ٣) إذا لم يكن في طبقة ذكور فالولاية للإناث] ١٣١٢
- [(مسألة ٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم أولى] ١٣١٣
- [(مسألة ٥) إذا لم يكن في بعض المراتب إلا الصبي أو المجنون أو الغائب فالأحوط الجمع بين إذن الحاكم و المرتبة المتأخرة] ١٣١٣
- [(مسألة ٦) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين يشتركون في الولاية فلا بد من إذن الجميع] ١٣١٤
- [(مسألة ٧) إذا أوصى الميت في تجهيزه الى غير الولي] ١٣١٤
- [(مسألة ٨) إذا رجع الولي عن إذنه في أثناء العمل لا يجوز للمأذون الإتمام] ١٣١٥
- [(مسألة ٩) إذا حضر الغائب، أو بلغ الصبي، أو أفلق المجنون بعد تمام العمل] ١٣١٥
- [(مسألة ١٠) إذا ادعى شخص كونه ولياً، أو مأذوناً من قبله، أو وصياً فالظاهر جواز الاكتفاء] ١٣١٦
- [(مسألة ١١) إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التغسيل أو الصلاة على الميت، فالظاهر صحة العمل إذا حصل منه قصد القربة] ١٣١٦
- [(مسألة ١٢) حاصل ترتيب الأولياء: أن الزوج مقدم على غيره، ثم المالك] ١٣١٦
- فصل في تغسيل الميت] ١٣١٦
- فصل يجب في الغسل نية القربة] ١٣٢٢
- فصل يجب المماتلة بين الغاسل و الميت] ١٣٢٣
- اشارة ١٣٢٣
- لم يلزم لمس أو نظر إلا في موارد] ١٣٢٣
- اشارة ١٣٢٤
- [أحدها: الطفل الذي لا يزيد سنه عن ثلاث سنين] ١٣٢٤
- [الثاني: الزوج و الزوجة] ١٣٢٤
- [الثالث: المحارم بنسب أو رضاع، لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماتل] ١٣٣١
- [الرابع: المولى و الأمة] ١٣٣٢
- اشارة ١٣٣٢

- [مسألة ١]: الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها أزيد من ثلاث سنين فلا إشكال فيها]----- ١٣٣٣
- [مسألة ٢]: إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبهاً بين الذكر و الأنثى فيغسله كل من الرجل و المرأة من وراء الثياب]----- ١٣٣٤
- [مسألة ٣]: إذا انحصر المماثل في الكافر أو الكافرة]----- ١٣٣٤
- [مسألة ٤]: إذا لم يكن مماثل حتى الكتاي و الكتايبة سقط الغسل]----- ١٣٣٤
- [مسألة ٥]: يشترط في المغسل أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً اثني عشرياً]----- ١٣٣٧
- [فصل]----- ١٣٣٨
- اشارة----- ١٣٣٨
- [إحداهما: الشهيد المقتول في المعركة]----- ١٣٣٨
- [الثانية: من وجب قتله برجم أو قصاص]----- ١٣٤١
- [مسألة ٦]: سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول بالرجم أو القصاص من باب العزيمة لا الرخصة]----- ١٣٤٣
- [مسألة ٧]: إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع]----- ١٣٤٤
- [مسألة ٨]: إذا وجد في المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيداً أم لا]----- ١٣٤٥
- [مسألة ٩]: من أطلق عليه الشهيد في الأخبار من المطعون، و المبطون، و الغريق]----- ١٣٤٥
- [مسألة ١٠]: إذا اشتبه المسلم بالكافر]----- ١٣٤٦
- [مسألة ١١]: مس الشهيد و المقتول بالقصاص بعد العمل بالكيفية السابقة لا يوجب الغسل]----- ١٣٤٦
- [مسألة ١٢]: القطعة المبانة من الميت إن لم يكن فيها عظم لا يجب غسلها]----- ١٣٤٦
- [مسألة ١٣]: إذا بقي جميع عظام الميت بلا لحم]----- ١٣٥٠
- [مسألة ١٤]: إذا كانت القطعة مشتبهة بين الذكر و الأنثى الأحوط أن يغسلها كل من الرجل و المرأة]----- ١٣٥٠
- [فصل في كيفية غسل الميت]----- ١٣٥٠
- اشارة----- ١٣٥٠
- [مسألة ١]: الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع في الغسل]----- ١٣٥٣
- [مسألة ٢]: يعتبر في كل من الصدر و الكفور أن لا يكون في طرف الكثرة بمقدار يوجب إضافته]----- ١٣٥٤
- [مسألة ٣]: لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و إن كان مستحباً]----- ١٣٥٤
- [مسألة ٤]: ليس لماء غسل الميت حد]----- ١٣٥٧

- [(مسألة ٥): إذا تعذر أحد الخليطين سقط اعتباره] ١٣٥٨
- [(مسألة ٦): إذا تعذر الماء ييمم ثلاثة تيممات بدلاً عن الأغسال] ١٣٥٨
- [(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من الماء إلا بمقدار غسل واحد] ١٣٦٠
- [(مسألة ٨): إذا كان الميت مجروحاً أو محروقاً أو مجدوراً أو نحو ذلك مما يخاف معه تناثر جلده ييمم] ١٣٦١
- [(مسألة ٩): إذا كان الميت محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله في الغسل الثاني] ١٣٦١
- [(مسألة ١٠): إذا ارتفع العذر عن الغسل أو عن خلط الخليطين أو أحدهما بعد التيمم] ١٣٦٢
- [(مسألة ١١): يجب أن يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت] ١٣٦٢
- [(مسألة ١٢): الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين أو أحدهما، أو الميمم لفقد الماء] ١٣٦٢
- [فصل فى شرائط الغسل] ١٣٦٣
- إشارة ١٣٦٣
- [(مسألة ١): يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب] ١٣٦٤
- [(مسألة ٢): يجزئ غسل الميت عن الجنابة و الحيض] ١٣٦٤
- [(مسألة ٣): لا يشترط فى غسل الميت أن يكون بعد برده و إن كان أحوط] ١٣٦٥
- [(مسألة ٤): النظر إلى عورة الميت حرام] ١٣٦٥
- [(مسألة ٥): إذا دفن الميت بلا غسل جاز بل وجب نبشه لتغسيه أو تيممه] ١٣٦٥
- [(مسألة ٦): لا يجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميت] ١٣٦٦
- [(مسألة ٧): إذا كان الصدر أو الكافور قليلاً جداً] ١٣٦٧
- [(مسألة ٨): إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثناءه بخروج نجاسة أو نجاسة خارجة لا يجب معه إعادة الغسل] ١٣٦٧
- [(مسألة ٩): اللوح أو السرير الذى يغسل الميت عليه لا يجب غسله] ١٣٦٨
- [فصل فى آداب غسل الميت] ١٣٦٩
- [فصل فى مكروهات الغسل] ١٣٧٠
- إشارة ١٣٧٠
- [(مسألة ١): إذا سقط من بدن الميت شئ] ١٣٧٠
- [(مسألة ٢): إذا كان الميت غير مختون لا يجوز أن يختن بعد موته] ١٣٧٠

- ١٣٧١ [(مسألة ٣): لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور]
- ١٣٧١ [فصل في تكفين الميت]
- ١٣٧١ اشارة
- ١٣٧٤ [(مسألة ١): لا يعتبر في التكفين قصد القرية]
- ١٣٧٥ [(مسألة ٢): الأحوط في كل من القطعات أن يكون وحده ساتراً لما تحته]
- ١٣٧٦ [(مسألة ٣): لا يجوز التكفين بجلد الميتة]
- ١٣٧٦ [(مسألة ٤): لا يجوز اختياراً التكفين بالنجس]
- ١٣٧٨ [(مسألة ٥): إذا دار الأمر في حال الاضطرار بين جلد المأكول و أحد المذكورات يقدم الجلد على الجميع]
- ١٣٨٠ [(مسألة ٦): يجوز التكفين بالحريز غير الخالص]
- ١٣٨٠ [(مسألة ٧): إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة، أو بالخروج من الميت وجب إزالتها]
- ١٣٨١ [(مسألة ٨): كفن الزوجة على زوجها]
- ١٣٨٢ [(مسألة ٩): يشترط في كون كفن الزوجة على الزوج أمور]
- ١٣٨٤ [(مسألة ١٠): كفن المحللة على سيدها]
- ١٣٨٤ [(مسألة ١١): إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان ما يساوى كفن أحدهما قُدم عليها]
- ١٣٨٥ [(مسألة ١٢): إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج]
- ١٣٨٥ [(مسألة ١٣): كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه]
- ١٣٨٥ [(مسألة ١٤): لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة]
- ١٣٨٦ [(مسألة ١٥): إذا كان الزوج معسراً كان كفنها في تركتها]
- ١٣٨٦ [(مسألة ١٦): إذا كفنها الزوج فسرقه سارق وجب عليه مرة أخرى]
- ١٣٨٦ [(مسألة ١٧): ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج على الأقوى]
- ١٣٨٧ [(مسألة ١٨): كفن المملوك على سيده]
- ١٣٨٧ [(مسألة ١٩): القدر الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة]
- ١٣٨٩ [(مسألة ٢٠): الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة]
- ١٣٨٩ [(مسألة ٢١): إذا كان تركة الميت متعلقاً لحق الغير مثل حق الغرماء في الفلس]

- ١٣٩٠ [(مسألة ٢٢): إذا لم يكن للميت تركة بمقدار الكفن فالظاهر عدم وجوبه على المسلمين]
- ١٣٩٠ [(مسألة ٢٣): تكفين المحرم كغيره]
- ١٣٩١ [فصل في مستحبات الكفن]
- ١٣٩١ اشارة
- ١٣٩١ [أحدها: العمامة للرجل]
- ١٣٩١ [الثاني: المقنعة للمرأة بدل العمامة]
- ١٣٩٢ [الثالث: لفافة لثديها]
- ١٣٩٢ [الرابع: خرقة يعصب بها وسطه]
- ١٣٩٢ [الخامس: خرقة أخرى للخذين]
- ١٣٩٢ [السادس: لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة]
- ١٣٩٢ [السابع: أن يجعل شيء من القطن أو نحوه بين رجليه]
- ١٣٩٣ [فصل في بقیة المستحبات]
- ١٣٩٣ اشارة
- ١٣٩٣ [الأول: إجادة الكفن]
- ١٣٩٣ [الثاني: أن يكون من القطن]
- ١٣٩٣ [الثالث: أن يكون أبيض]
- ١٣٩٣ [الرابع: أن يكون من خالص المال]
- ١٣٩٤ [الخامس: أن يكون من الثوب الذي أحرم فيه]
- ١٣٩٤ [السادس: أن يلقي عليه شيء من الكافور و الذريرة]
- ١٣٩٤ [السابع: أن يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت]
- ١٣٩٤ [الثامن: أن يخاط الكفن بخيوطه]
- ١٣٩٤ [التاسع: أن يكون المباشر للتكفين على طهارة]
- ١٣٩٤ [العاشر: أن يكتب على حاشية جميع قطع الكفن]
- ١٣٩٥ [الحادى عشر: أن يكتب على كفته تمام القرآن]

- الثاني عشر: أن يهيئ كفته قبل موته] ١٣٩٦
- الثالث عشر: أن يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة] ١٣٩٦
- [(تتمة)] ١٣٩٦
- [فصل في مكروهات الكفن] ١٣٩٦
- [فصل في الحنوط] ١٣٩٧
- اشارة ١٣٩٧
- [(مسألة ١): لا فرق في وجوب الحنوط بين الصغير و الكبير] ١٤٠١
- [(مسألة ٢): لا يعتبر في التحنيط قصد القرية] ١٤٠١
- [(مسألة ٣): يكفي في مقدار كافور الحنوط المسمى] ١٤٠١
- [(مسألة ٤): إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط] ١٤٠٣
- [(مسألة ٥): يكره إدخال الكافور في عين الميت أو أنفه أو أذنه] ١٤٠٥
- [(مسألة ٦): إذا زاد الكافور يوضع على صدره] ١٤٠٦
- [(مسألة ٧): يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون] ١٤٠٦
- [(مسألة ٨): يكره وضع الكافور على النعش] ١٤٠٦
- [(مسألة ٩) يستحب خلط الكافور بشيء من تربة قبر الحسين (ع)] ١٤٠٧
- [(مسألة ١٠): يكره إتباع النعش بالمجمرة] ١٤٠٧
- [(مسألة ١١): يبدأ في التحنيط بالجبهة] ١٤٠٧
- [(مسألة ١٢): إذا دار الأمر بين وضع الكافور في ماء الغسل أو بصرف في التحنيط يقدم الأول] ١٤٠٨
- [فصل في الجريدتين] ١٤٠٨
- اشارة ١٤٠٨
- [(مسألة ١): الأولى أن تكونا من النخل] ١٤٠٩
- [(مسألة ٢): الجريدة اليابسة لا تكفي] ١٤١٠
- [(مسألة ٣): الأولى أن تكون في الطول بمقدار ذراع] ١٤١٠
- [(مسألة ٤): الأولى في كيفية وضعهما أن يوضع إحدهما في جانبه الأيمن من عند الترقوة الى ما بلغت ملصقة ببدنه] ١٤١١

- [(مسألة ٥): لو تركت الجريدة لنسيان و نحوه جعلت فوق قبره] ١٤١٣
- [(مسألة ٦): لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن] ١٤١٣
- [(مسألة ٧): الأولى أن يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه] ١٤١٣
- [فصل في التشيع] ١٤١٣
- [فصل في الصلاة على الميت] ١٤١٥
- اشارة ١٤١٥
- [(مسألة ١): يشترط في صحة الصلاة أن يكون المصلي مؤمناً] ١٤٢٠
- [(مسألة ٢): الأقوى صحة صلاة الصبي المميز] ١٤٢٠
- [(مسألة ٣): يشترط أن تكون بعد الغسل و التكفين. فلا تجزئ قبلهما] ١٤٢٠
- [(مسألة ٤): إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات] ١٤٢١
- [(مسألة ٥): يجوز أن يصلى على الميت أشخاص متعددون فرادى في زمان واحد] ١٤٢٢
- [(مسألة ٦): قد مر - سابقاً أنه إذا وجد بعض الميت] ١٤٢٣
- [(مسألة ٧): يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن] ١٤٢٣
- [(مسألة ٨): إذا تعدد الأولياء في مرتبة واحدة وجب الاستئذان من الجميع على الأحوط] ١٤٢٣
- [(مسألة ٩): إذا كان الولي امرأة يجوز لها المباشرة] ١٤٢٣
- [(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بأن يصلى عليه شخص معين فالظاهر وجوب إذن الولي له] ١٤٢٤
- [(مسألة ١١): يستحب إتيان الصلاة جماعة] ١٤٢٥
- [(مسألة ١٢): لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئاً عن المأمومين] ١٤٢٥
- [(مسألة ١٣): يجوز في الجماعة أن يقصد الامام و كل واحد من المأمومين الوجوب] ١٤٢٥
- [(مسألة ١٤): يجوز أن تؤم المرأة جماعة النساء] ١٤٢٥
- [(مسألة ١٥): يجوز صلاة العراء على الميت فرادى و جماعة، و مع الجماعة يقوم الإمام في الصف] ١٤٢٦
- [(مسألة ١٦): في الجماعة من غير النساء و العراء الأولى أن يتقدم الامام و يكون المأمومون خلفه] ١٤٢٧
- [(مسألة ١٧): إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب أن تقف خلفه] ١٤٢٧
- [(مسألة ١٨): يجوز في صلاة الميت العدول من إمام إلى إمام في الأثناء] ١٤٢٨

- [(مسألة ١٩): إذا كبر قبل الإمام في التكبير الأول، له أن ينفرد و له أن يقطع و يجدده مع الامام] ----- ١٤٢٩
- [(مسألة ٢٠): إذا حضر الشخص في أثناء صلاة الإمام، له أن يدخل في الجماعة (٢) فيكبر بعد تكبير الإمام الثاني] ----- ١٤٢٩
- [فصل في كيفية صلاة الميت] ----- ١٤٣١
- اشاره ----- ١٤٣١
- [(مسألة ١): لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية] ----- ١٤٣٦
- [(مسألة ٢): لا يلزم الاقتصار في الأدعية بين التكبيرات على المأثور] ----- ١٤٣٦
- [(مسألة ٣): يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب] ----- ١٤٣٧
- [(مسألة ٤): ليس في صلاة الميت أذان و لا إقامة] ----- ١٤٣٧
- [(مسألة ٥): إذا لم يعلم أن الميت رجل أو امرأة يجوز أن يأتي بالضمائر مذكرة] ----- ١٤٣٧
- [(مسألة ٦): إذا شك في التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل] ----- ١٤٣٧
- [(مسألة ٧): يجوز أن يقرأ الأدعية في الكتاب، خصوصاً إذا لم يكن حافظاً لها] ----- ١٤٣٧
- [فصل في شرائط صلاة الميت] ----- ١٤٣٧
- اشارة ----- ١٤٣٧
- [(مسألة ١): لا يعتبر في صلاة الميت الطهارة من الحدث و الخبث و إباحة اللباس، و ستر العورة] ----- ١٤٣٨
- [(مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً أصلاً يجوز أن يصلي جالساً] ----- ١٤٣٨
- [(مسألة ٣): إذا لم يمكن الاستقبال أصلاً سقط] ----- ١٤٣٨
- [(مسألة ٤): إذا كان الميت في مكان مغصوب و المصلي في مكان مباح صحت الصلاة] ----- ١٤٣٨
- [(مسألة ٥): إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة و كان مأذوناً من ولى أحدهما دون الآخر أجزاء بالنسبة إلى المأذون فيه دون الآخر] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ٦): إذا تبين بعد الصلاة أن الميت كان مكبواً و يجب الإعادة] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ٧): إذا لم يصل على الميت حتى دفن يصلى على قبره] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ٨): إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه فالأحوط إعادة الصلاة عليه] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ٩): يجوز التيمم لصلاة الجنابة] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ١٠): الأحوط ترك التكلم في أثناء الصلاة على الميت] ----- ١٤٣٩
- [(مسألة ١١): مع وجود من يقدر على الصلاة قائماً في أجزاء صلاة العاجز عن القيام جالساً إشكال] ----- ١٤٣٩

- [(مسألة ١٢): إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالساً] ١٤٣٩
- [(مسألة ١٣): إذا شك في أن غيره صلى عليه أم لا بنى على عدمها] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٤): إذا صلى أحد عليه معتقداً بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب على من يعتقد فسادها بحسب تقليده أو اجتهاده.] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٥): المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٦): يجوز تكرار الصلاة على الميت] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٧): يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٨): الميت المصلى عليه قبل الدفن يجوز الصلاة على قبره أيضاً ما لم يمض أزيد من يوم و ليلة] ١٤٤٠
- [(مسألة ١٩): يجوز الصلاة على الميت في جميع الأوقات بلا كراهة] ١٤٤١
- [(مسألة ٢٠): يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت و ان كان في وقت فضيلة الفريضة] ١٤٤١
- [(مسألة ٢١): لا يجوز على الأحوط إتيان صلاة الميت في أثناء الفريضة] ١٤٤١
- [(مسألة ٢٢): إذا كان هناك ميتان يجوز أن يصلى على كل واحد منهما منفرداً] ١٤٤١
- [(مسألة ٢٣): إذا حضر في أثناء الصلاة على الميت ميت آخر يتخير المصلى بين وجوه] ١٤٤٢
- [فصل في آداب الصلاة على الميت] ١٤٤٢
- اشارة ١٤٤٢
- [(مسألة ١): إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحد منفرداً] ١٤٤٣
- [فصل في الدفن] ١٤٤٣
- اشارة ١٤٤٣
- [(مسألة ١): يجب كون الدفن مستقبلاً القبلة] ١٤٤٣
- [(مسألة ٢): إذا مات ميت في السفينة] ١٤٤٣
- [(مسألة ٣): إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية و مات في بطنها ولد] ١٤٤٤
- [(مسألة ٤): لا يعتبر في الدفن قصد القرية] ١٤٤٤
- [(مسألة ٥): إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه و جب إحكام القبر بما يوجب حفظه] ١٤٤٤
- [(مسألة ٦): مئونة الإلقاء في البحر- من الحجر، أو الحديد، الذي يثقل به أو الخابية الذي يوضع فيها- تخرج من أصل التركة] ١٤٤٤
- [(مسألة ٧): يشترط في الدفن أيضاً إذن الولي] ١٤٤٤

- ١٤٤٤ [مسألة ٨]: إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن]
- ١٤٤٥ [مسألة ٩]: الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين]
- ١٤٤٥ [مسألة ١٠]: لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار]
- ١٤٤٥ [مسألة ١١]: لا يجوز دفن المسلم في مثل المزبلة و البالوعة]
- ١٤٤٥ [مسألة ١٢]: لا يجوز الدفن في المكان المغصوب]
- ١٤٤٥ [مسألة ١٣]: يجب دفن الأجزاء المبانة من الميت حتى الشعر و السن و الظفر]
- ١٤٤٦ [مسألة ١٤]: إذا مات شخص في البئر و لم يمكن إخراجة يجب أن يسد و يجعل قبراً له]
- ١٤٤٦ [مسألة ١٥]: إذا مات الجنين في بطن الحامل]
- ١٤٤٦ [فصل في المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده]
- ١٤٤٦ اشارة
- ١٤٤٦ [الأول: أن يكون عمق القبر إلى الترقوة]
- ١٤٤٦ [الثاني: أن يجعل له لحد]
- ١٤٤٦ [الثالث: أن يدفن في المقبرة القريبة]
- ١٤٤٧ [الرابع: أن توضع الجنازة دون القبر بذراعين أو ثلاثة أو أزيد من ذلك]
- ١٤٤٧ [الخامس: إن كان الميت رجلاً يوضع في الدفعة الأخيرة]
- ١٤٤٧ [السادس: أن يغطي القبر بثوب عند إدخال المرأة]
- ١٤٤٧ [السابع: أن يسلم من نعشه سلاً]
- ١٤٤٧ [الثامن: الدعاء عند السل من النعش]
- ١٤٤٨ [التاسع: أن تحل عقد الكفن بعد الوضع في القبر]
- ١٤٤٨ [العاشر: أن يحسر عن وجهه]
- ١٤٤٨ [الحادى عشر: أن يسند ظهره بلبنة أو مدرة]
- ١٤٤٨ [الثاني عشر: جعل مقدار لبنة من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه]
- ١٤٤٨ [الثالث عشر: تلقينه بعد الوضع في اللحد]
- ١٤٥٠ [الرابع عشر: أن يسد اللحد باللبن لحفظ الميت]

- الخامس عشر: أن يخرج المباشر من طرف الرجلين] ١٤٥٠
- السادس عشر: أن يكون من يضعه في القبر على طهارة مكشوف الرأس نازعاً عمامته و رداءه و نعليه] ١٤٥٠
- السابع عشر: أن يهيل - غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف] ١٤٥٠
- الثامن عشر: أن يكون المباشر لوضع المرأة في القبر محارمها أو زوجها] ١٤٥٠
- التاسع عشر: رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة] ١٤٥٠
- العشرون: تربيع القبر] ١٤٥٠
- الحادى والعشرون: أن يجعل على القبر علامة] ١٤٥٠
- الثانى والعشرون: أن يرش عليه الماء] ١٤٥١
- الثالث والعشرون: أن يضع الحاضرون بعد الرش أصابعهم مفرجات على القبر] ١٤٥١
- الرابع والعشرون: أن يلقنه الولي أو من يأذن له تلقيناً آخر] ١٤٥١
- الخامس والعشرون: أن يكتب اسم الميت على القبر] ١٤٥٢
- السادس والعشرون: أن يجعل فى فمه فص عقيق] ١٤٥٢
- السابع والعشرون: أن يوضع على قبره شىء من الحصى] ١٤٥٢
- الثامن والعشرون: تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده] ١٤٥٢
- التاسع والعشرون: إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام] ١٤٥٢
- الثلاثون: شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير] ١٤٥٢
- الواحد و الثلاثون: البكاء على المؤمن] ١٤٥٢
- الثانى و الثلاثون: أن يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبى (ص)] ١٤٥٣
- الثالث و الثلاثون: الصبر على المصيبة] ١٤٥٣
- الرابع و الثلاثون: قول **إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** كلما تذكر] ١٤٥٣
- الخامس و الثلاثون: زيارة قبور المؤمنين] ١٤٥٣
- السادس و الثلاثون: طلب الحاجة عند قبر الوالدين] ١٤٥٣
- السابع و الثلاثون: إحكام بناء القبر] ١٤٥٤
- الثامن و الثلاثون: دفن الأقارب] ١٤٥٤

- ١٤٥٤ [التاسع و الثلاثون: التحميد و الاسترجاع]
- ١٤٥٤ [الأربعون: صلاة الهدية ليلة الدفن]
- ١٤٥٤ اشارة
- ١٤٥٤ [(مسألة ١): إذا نقل الميت إلى مكان آخر]
- ١٤٥٤ [(مسألة ٢): لا فرق في استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الرجال و النساء]
- ١٤٥٥ [(مسألة ٣): يستحب الوصية بمال لطعام مأتمه بعد موته]
- ١٤٥٥ [فصل في مكروهات الدفن]
- ١٤٥٥ اشارة
- ١٤٥٦ [(مسألة ١): يجوز البكاء على الميت]
- ١٤٥٦ [(مسألة ٢): يجوز النوح على الميت بالنظم و النثر ما لم يتضمن الكذب]
- ١٤٥٦ [(مسألة ٣): لا يجوز اللطم و الخدش و جز الشعر]
- ١٤٥٧ [(مسألة ٤): في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان]
- ١٤٥٧ [(مسألة ٥): في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده كفارة اليمين]
- ١٤٥٧ [(مسألة ٦): يحرم نبش قبر المؤمن]
- ١٤٥٧ [(مسألة ٧): يستثنى من حرمة النبش موارد]
- ١٤٥٧ اشارة
- ١٤٥٧ [الأول: إذا دفن في المكان المغصوب عدواناً أو جهلاً أو نسياناً]
- ١٤٥٨ [الثاني: إذا كان مدفوناً بلا غسل]
- ١٤٥٨ [الثالث: إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤيته جسده]
- ١٤٥٨ [الرابع: لدفن بعض أجزاء المبانئ منه معه]
- ١٤٥٨ [الخامس: إذا دفن في مقبرة لا يناسبه]
- ١٤٥٨ [السادس: لنقله الى المشاهد المشرفة و الأماكن المعظمة على الأقوى]
- ١٤٥٨ [السابع: إذا كان موضوعاً في تابوت و دفن كذلك]
- ١٤٥٨ [الثامن: إذا دفن بغير إذن الولي]

- ١٤٥٨ [التاسع إذا أوصى بدفنه فى مكان معين]
- ١٤٥٨ [العاشر: إذا دعت ضرورة إلى النباش]
- ١٤٥٩ [الحادى عشر: إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو]
- ١٤٥٩ [الثانى عشر: إذا أوصى بنبشه و نقله بعد مدة إلى الأماكن المشرفة]
- ١٤٥٩ [(مسألة ٨): يجوز تخريب آثار القبور التى علم اندراس ميتها]
- ١٤٥٩ [(مسألة ٩): إذا لم يعلم أنه قبر مؤمن أو كافر]
- ١٤٥٩ [(مسألة ١٠): إذا دفن الميت فى ملك الغير]
- ١٤٥٩ [(مسألة ١١): إذا أذن فى دفن ميت فى ملكه لا يجوز له أن يرجع فى اذنه بعد الدفن]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٢): إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير بإذنه بنباش نابش]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٣): إذا دفن فى مكان مباح فخرج بأحد المذكورات لا يجب دفنه ثانياً فى ذلك المكان]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٤): يكره إخفاء موت إنسان من أولاده و أقربائه]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٥): من الأمكنة التى يستحب الدفن فيها و يجوز النقل إليها الحرم]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٦): ينبغى للمؤمن إعداد قبر لنفسه]
- ١٤٦٠ [(مسألة ١٧): يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن]
- ١٤٦١ [(مسألة ١٨): يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن]
- ١٤٦١ [(مسألة ١٩): يستحب مباشرة غسل الميت]
- ١٤٦١ [(مسألة ٢٠): يستحب للإنسان أعداد الكفن و جعله فى بيته و تكرار النظر إليه]
- ١٤٦١ [فصل فى الأغسال المندوبة]
- ١٤٦١ [اشارة]
- ١٤٦٢ [(أحدها): غسل الجمعة]
- ١٤٦٢ [اشارة]
- ١٤٦٣ [(مسألة ١): وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثانى إلى الزوال]
- ١٤٦٣ [(مسألة ٢): يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس]
- ١٤٦٣ [(مسألة ٣): يستحب أن يقول حين الاغتسال: «أشهد أن لا إله إلا الله»]

- [(مسألة ٤): لا فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل و المرأة] ١٤٦٣
- [(مسألة ٥): يستفاد من بعض الاخبار كراهة تركه] ١٤٦٤
- [(مسألة ٦): إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة لا لإعواز الماء] ١٤٦٤
- [(مسألة ٧): إذا شرع في الغسل يوم الخميس من جهة خوف إعواز الماء يوم الجمعة] ١٤٦٤
- [(مسألة ٨): الأولى إتيانه قريباً من الزوال] ١٤٦٤
- [(مسألة ٩): ذكر بعض العلماء أن في القضاء كلما كان أقرب إلى وقت الأداء كان أفضل] ١٤٦٤
- [(مسألة ١٠): إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه] ١٤٦٥
- [(مسألة ١١): إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم] ١٤٦٥
- [(مسألة ١٢): غسل الجمعة لا ينقض بشيء من الحدث الأصغر و الأكبر] ١٤٦٥
- [(مسألة ١٣): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض] ١٤٦٥
- [(مسألة ١٤): إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم و يجزى] ١٤٦٥
- [(الثاني): من الأغسال الزمانية أغسال ليالي شهر رمضان] ١٤٦٥
- إشارة ١٤٦٥
- [(مسألة ١٥): يستحب أن يكون الغسل في الليلة الأولى و اليوم الأول من شهر رمضان في الماء الجارى] ١٤٦٦
- [(مسألة ١٦): وقت غسل الليالي تمام الليل] ١٤٦٦
- [(مسألة ١٧): إذا ترك الغسل الأول في الليلة الثالثة و العشرين في أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثانى عنه] ١٤٦٦
- [(مسألة ١٨): لا تنقض هذه الأغسال أيضاً بالحدث الأكبر و الأصغر] ١٤٦٦
- [(الثالث): غسل يومى العيدين الفطر و الأضحى] ١٤٦٦
- [(الرابع): غسل يوم التروية] ١٤٦٧
- [(الخامس): غسل يوم عرفة] ١٤٦٧
- [(السادس): غسل أيام من رجب] ١٤٦٧
- [(السابع): غسل يوم الغدير] ١٤٦٧
- [(الثامن): يوم المباهلة] ١٤٦٨
- [(التاسع): يوم النصف من شعبان] ١٤٦٨

- ١٤٦٨ [(العاشر): يوم المولود]
- ١٤٦٨ [(الحادى عشر): يوم النيروز]
- ١٤٦٨ [(الثانى عشر): يوم التاسع من ربيع الأول]
- ١٤٦٨ [(الثالث عشر): يوم دحو الأرض]
- ١٤٦٨ [(الرابع عشر): كل ليلة من لىالى الجمعة]
- ١٤٦٩ اشارة
- ١٤٦٩ [(مسألة ١٩): لا قضاء للأغسال الزمانية]
- ١٤٦٩ [(مسألة ٢٠): ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا]
- ١٤٦٩ [فصل فى الأغسال المكانية]
- ١٤٦٩ اشارة
- ١٤٦٩ [(مسألة ١): حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف]
- ١٤٦٩ [فصل فى الأغسال الفعلية]
- ١٤٦٩ اشارة
- ١٤٧٠ [القسم الأول: ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى يريد أن يفعله]
- ١٤٧١ [القسم الثانى: ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله]
- ١٤٧١ اشارة
- ١٤٧١ [أحدها: غسل التوبة]
- ١٤٧١ [الثانى: الغسل لقتل الوزغ]
- ١٤٧٢ [الثالث: غسل المولود]
- ١٤٧٢ [الرابع: الغسل لرؤية المصلوب]
- ١٤٧٢ [الخامس: غسل من فرط فى صلاة الكسوفين مع احتراق القرص]
- ١٤٧٢ [السادس: غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها]
- ١٤٧٣ [السابع: غسل من شرب مسكرا فنام]
- ١٤٧٣ [(مسألة ١): حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة]

- [(مسألة ٢): وقت الأغسال المكانية كما مر سابقاً قبل الدخول فيها] ١٤٧٣
- [(مسألة ٣): ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر من أى سبب كان] ١٤٧٣
- [(مسألة ٤): الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء] ١٤٧٣
- [(مسألة ٥): إذا كان عليه أغسال متعددة زمانية أو مكانية أو فعلية أو مختلفة يكفى غسل واحد من الجميع إذا نواها جميعاً] ١٤٧٤
- [(مسألة ٦): نقل عن جماعة كالفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسي - استحباب الغسل نفساً] ١٤٧٤
- [(مسألة ٧): يقوم التيمم مقام الغسل] ١٤٧٤
- [فصل فى التيمم] ١٤٧٤
- اشارة ١٤٧٤
- [فصل فى الأمور المحققة للعجز عن استعمال الماء] ١٤٧٥
- اشارة ١٤٧٥
- [(أحدها): عدم وجدان الماء بقدر الكفاية] ١٤٧٦
- اشارة ١٤٧٦
- [(مسألة ١): إذا شهد عدلان بعدم الماء فى جميع الجوانب أو بعضها سقط وجوب الطلب فيها أو فيه] ١٤٨٢
- [(مسألة ٢): الظاهر وجوب الطلب فى الأزيد من المقدارين إذا شهد عدلان بوجوده فى الأزيد] ١٤٨٢
- [(مسألة ٣): الظاهر كفاية الاستنابة فى الطلب] ١٤٨٣
- [(مسألة ٤): إذا احتمل وجود الماء فى رحله أو فى منزله أو فى القافلة وجب الفحص] ١٤٨٤
- [(مسألة ٥): إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة و لم يجد ففى كفايته بعد دخول الوقت مع احتمال العثور عليه لو أعاده إشكال] - ١٤٨٤
- [(مسألة ٦): إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات] ١٤٨٥
- [(مسألة ٧): المناط فى السهم و الرمى و القوس و الهواء و الرامى: هو المتعارف المعتدل الوسط فى القوة و الضعف] ١٤٨٥
- [(مسألة ٨): بسقط وجوب الطلب فى ضيق الوقت] ١٤٨٦
- [(مسألة ٩): إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصى] ١٤٨٦
- [(مسألة ١٠): إذا ترك الطلب فى سعة الوقت و صلى بطلت صلاته] ١٤٨٨
- [(مسألة ١١): إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتييمم] ١٤٨٨
- [(مسألة ١٢): إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى ثم تبين سعة الوقت لا يبعد صحة صلاته] ١٤٨٩

- [(مسألة ١٣): لا يجوز إراقه الماء الكافي للوضوء أو الغسل] ١٤٩٠
- [(مسألة ١٤): يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله] ١٤٩٣
- [(مسألة ١٥): إذا كانت الأرض في بعض الجوانب حزنه و في بعضها سهله] ١٤٩٣
- [(الثاني): عدم الوصله إلى الماء الموجود] ١٤٩٣
- اشارة ١٤٩٣
- [(مسألة ١٦): إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو] ١٤٩٤
- [(مسألة ١٧): لو أمكنه حفر البئر بلا حرج وجب] ١٤٩٦
- [(الثالث): الخوف من استعماله على نفسه أو عضو من أعضائه] ١٤٩٦
- اشارة ١٤٩٦
- [(مسألة ١٨): إذا تحمل الضرر و توضأ أو اغتسل] ١٤٩٨
- [(مسألة ١٩): إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه فتبين عدمه صح تيممه و صلاته] ١٥٠٠
- [(مسألة ٢٠): إذا أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضرأً وجب التيمم و صح عمله] ١٥٠٣
- [(مسألة ٢١): لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت إبطال وضوئه بالحدث الأصغر] ١٥٠٥
- [(الرابع): الحرج في تحصيل الماء] ١٥٠٦
- [(الخامس): الخوف من استعمال الماء على نفسه] ١٥٠٦
- اشارة ١٥٠٦
- [(مسألة ٢٢): إذا كان معه ماء طاهر يكفي لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه] ١٥٠٨
- [(السادس): إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهم] ١٥٠٩
- اشارة ١٥٠٩
- [(مسألة ٢٣): إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضاً يلزم الصلاة مع النجاسة]
- [(مسألة ٢٤): إذا دار أمره بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس] ١٥١٣
- [(مسألة ٢٥): إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر] ١٥١٣
- [(السابع): ضيق الوقت عن استعمال الماء] ١٥١٤
- اشارة ١٥١٤

- [(مسألة ٢٦): إذا كان واجداً للماء و آخر الصلاة عمداً إلى أن ضاق الوقت عصى] ١٥١٦
- [(مسألة ٢٧): إذا شك في ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء] ١٥١٦
- [(مسألة ٢٨): إذا لم يكن عنده الماء، و ضاق الوقت عن تحصيله مع قدرته عليه] ١٥١٧
- [(مسألة ٢٩): من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء، إذا خالف و توضأ أو اغتسل بطل] ١٥١٨
- [(مسألة ٣٠): التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التي ضاق وقتها] ١٥١٩
- [(مسألة ٣١): لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة] ١٥١٩
- [(مسألة ٣٢): يشترط في الانتقال الى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط] ١٥٢٠
- [(مسألة ٣٣): في جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته إشكال] ١٥٢٠
- [(مسألة ٣٤): إذا توضأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه] ١٥٢١
- [الثامن: عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى] ١٥٢٢
- اشارة ١٥٢٢
- [(مسألة ٣٥): إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء و كان موجوداً في المسجد] ١٥٢٢
- [(مسألة ٣٦): لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء إلا في موضعين] ١٥٢٣
- اشارة ١٥٢٣
- [أحدهما: لصلاة الجنزة] ١٥٢٣
- [الثاني: للنوم] ١٥٢٣
- [(مسألة ٣٧): إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفيه لوضوئه أو غسله] ١٥٢٥
- [فصل في بيان ما يصح التيمم به] ١٥٢٥
- اشارة ١٥٢٥
- [(مسألة ١): و إن كان الأقوى - كما عرفت - جواز التيمم بمطلق وجه الأرض] ١٥٣٣
- [(مسألة ٢): لا يجوز في حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ و الآجر و الخزف] ١٥٣٣
- [(مسألة ٣): يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط] ١٥٣٣
- [(مسألة ٤): يجوز التيمم بطين الرأس و إن لم يسحق] ١٥٣٤
- [(مسألة ٥): يجوز التيمم على الأرض السبخة إذا صدق كونها أرضاً بأن لم يكن علاها الملح] ١٥٣٤

- [(مسألة ٦): إذا تيمم بالطين فلتصق بيده يجب إزالته أولاً ثمّ المسح بها] ١٥٣٤
- [(مسألة ٧): لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره من التبن أو الرماد أو نحو ذلك] ١٥٣٤
- [(مسألة ٨): إذا لم يكن عنده إلا الثلج أو الجمد و أمكن إذابته وجب] ١٥٣٥
- [(مسألة ٩): إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله] ١٥٣٥
- [(مسألة ١٠): إذا كان وظيفته التيمم بالغبار: يقدم ما غباره أزيد] ١٥٣٦
- [(مسألة ١١): يجوز التيمم اختياراً على الأرض النديّة و التراب النديّ] ١٥٣٦
- [(مسألة ١٢): إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه بطل] ١٥٣٦
- [(مسألة ١٣): المناط في الطين الذي من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد] ١٥٣٦
- [فصل يشترط فيما يتيمم به أن يكون طاهراً] ١٥٣٧
- اشارة ١٥٣٧
- [(مسألة ١): إذا كان التراب أو نحوه في أنية الذهب أو الفضة فتيمم به مع العلم و العمد بطل] ١٥٣٨
- [(مسألة ٢): إذا كان عنده ترابان مثلاً أحدهما نجس يتيمم بهما] ١٥٣٨
- [(مسألة ٣): إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبية أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم] ١٥٣٨
- [(مسألة ٤): التراب المشكوك كونه نجساً يجوز التيمم به] ١٥٣٨
- [(مسألة ٥) لا يجوز التيمم بما يشك في كونه تراباً و غيره مما لا يتيمم به] ١٥٣٩
- [(مسألة ٦): المحبوس في مكان مغصوب يجوز أن يتيمم فيه] ١٥٣٩
- [(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به ما يكفي لكفيه معاً يكرّر الضرب حتى يتحقق الضرب بتمام الكفين عليه] ٤١
- [(مسألة ٨): يستحب أن يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد] ١٥٤١
- [(مسألة ٩): يستحب أن يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها] ١٥٤٢
- [(مسألة ١٠): يكره التيمم بالأرض السبخة] ١٥٤٢
- [فصل في كيفية التيمم و يجب فيه أمور] ١٥٤٤
- اشارة ١٥٤٤
- [الأول: ضرب باطن اليدين معاً دفعةً على الأرض] ١٥٤٤
- [الثاني: مسح الجبهة بتمامها] ١٥٤٤

- الثالث: مسح تمام ظاهر الكف] ١٥٥٠
- [(مسألة ١): إذا بقي من الممسوح ما لم يمسح عليه] ١٥٥٥
- [(مسألة ٢): إذا كان في محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضاً] ١٥٥٦
- [(مسألة ٣): إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه] ١٥٥٦
- [(مسألة ٤): إذا كان على الماسح أو الممسوح جبيرة يكفى المسح بها أو عليها] ١٥٥٦
- [(مسألة ٥): إذا خالف الترتيب بطل] ١٥٥٧
- [(مسألة ٦): يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة] ١٥٥٧
- [(مسألة ٧): إذا كان باطن اليدين نجساً وجب تطهيره إن أمكن] ١٥٥٧
- [(مسألة ٨): الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى] ١٥٥٨
- [(مسألة ٩): إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلاً] ١٥٥٩
- [(مسألة ١٠): الخاتم حائل] ١٥٥٩
- [(مسألة ١١): لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه] ١٥٥٩
- [(مسألة ١٢): مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها] ١٥٥٩
- [(مسألة ١٣): إذا قصد غاية فتبين عدمها بطل] ١٥٥٩
- [(مسألة ١٤): إذا اعتقد كونه محدثاً بالأصغر فقصد البدلية عن الوضوء فتبين كونه محدثاً بالأكبر] ١٥٦٠
- [(مسألة ١٥): في مسح الجبهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح] ١٥٦٠
- [(مسألة ١٦): إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعها بلا فصل و أتم] ١٥٦٠
- [(مسألة ١٧): إذا لم يعلم أنه محدث بالأصغر أو الأكبر يكفيه تيمم واحد بقصد ما في الذمة] ١٥٦٠
- [(مسألة ١٨): المشهور على أنه يكفى فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه و اليدين] ١٥٦٠
- [(مسألة ١٩): إذا شك في بعض أجزاء التيمم بعد الفراغ منه لم يعتن به و بنى على الصحة] ١٥٦٦
- [(مسألة ٢٠): إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود إليه] ١٥٦٦
- [فصل في أحكام التيمم] ١٥٦٧
- اشارة ١٥٦٧
- [مسألة ١): لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها] ١٥٦٧

- [(مسألة ٢): إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة يجوز إتيان الصلوات] ١٥٦٩
- [(مسألة ٣): الأقوى جواز التيمم في سعة الوقت] ١٥٧٠
- [(مسألة ٤): إذا تيمم لصلاة سابقة و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل وقت صلاة أخرى] ١٥٧٤
- [(مسألة ٥): المراد بآخر الوقت الذى يجب التأخير إليه] ١٥٧٤
- [(مسألة ٦): يجوز التيمم لصلاة القضاء و الإتيان بها معه، و لا يجب التأخير إلى زوال العذر] ١٥٧٥
- [(مسألة ٧): إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتيمم و صلى ثم بان السعة فعلى المختار صحت صلاته] ١٥٧٦
- [(مسألة ٨): لا تجب إعادة الصلاة التى صلاها بالتيمم] ١٥٧٦
- [(مسألة ٩): إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر] ١٥٧٨
- [(مسألة ١٠): جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضاً] ١٥٧٩
- [(مسألة ١١): التيمم الذى هو بدل عن غسل الجنابة حاله كحاله فى الإغناء عن الوضوء] ١٥٨١
- [(مسألة ١٢): ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث] ١٥٨١
- [(مسألة ١٣): إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح أن يصلى به] ١٥٨٢
- [(مسألة ١٤): إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة] ١٥٨٣
- [(مسألة ١٥): لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء فى أثنائها] ١٥٨٧
- [(مسألة ١٦): إذا كان واجداً للماء و تيمم لعذر آخر] ١٥٨٨
- [(مسألة ١٧): إذا وجد الماء فى أثناء الصلاة بعد الركوع ثم فقد فى أثنائها أيضاً أو بعد الفراغ منها بلا فصل] ١٥٨٨
- [(مسألة ١٨): فى جواز مس كتابة القرآن و قراءة العزائم حال الاشتغال بالصلاة] ١٥٩٠
- [(مسألة ١٩): إذا كان وجدان الماء فى أثناء الصلاة بعد الحكم الشرعى بالركوع] ١٥٩٠
- [(مسألة ٢٠): الحكم بالصحة فى صورة الوجدان بعد الركوع ليس منوطاً بحرمه قطع الصلاة] ١٥٩٠
- [(مسألة ٢١): المجنب المتيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه] ١٥٩١
- [(مسألة ٢٢): إذا وجد جماعة متيممون ماءً مباحاً لا يكفى إلا لأحدهم بطل تيممهم أجمع] ١٥٩١
- [(مسألة ٢٣): المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماءً لا يكفى إلا لواحد] ١٥٩٢
- [(مسألة ٢٤): لا يبطل التيمم الذى هو بدل عن الغسل] ١٥٩٢
- [(مسألة ٢٥): حكم التداخل الذى مرّ سابقاً فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضاً] ١٥٩٥

- [(مسألة ٢٦): إذا تيمم بدلاً عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها صح بالنسبة إلى الباقي] ١٥٩٥
- [(مسألة ٢٧): إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر و كان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم] ١٥٩٦
- [(مسألة ٢٨): إذا نذر نافله مطلقه أو موقتة في زمان معين، و لم يتمكن من الوضوء في ذلك الزمان تيمم بدلاً عنه] ١٥٩٨
- [(مسألة ٢٩): لا يجوز الاستنجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء] ١٥٩٨
- [(مسألة ٣٠): المجنب المتيمم إذا وجد الماء في المسجد و توقف غسله على دخوله و المكث فيه لا يبطل تيممه] ١٥٩٩
- [(مسألة ٣١): قد مرّ سابقاً (٢) أنه لو كان عنده من الماء ما يكفي لأحد الأمرين] ١٦٠٠
- [(مسألة ٣٢): إذا علم قبل الوقت أنه لو أخر التيمم إلى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به] ١٦٠٠
- [(مسألة ٣٣): يجب التيمم لمس كتابه القرآن إن وجب] ١٦٠٠
- [(مسألة ٣٤): إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة] ١٦٠١
- [(مسألة ٣٥): إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم] ١٦٠١
- [(مسألة ٣٦): في الموارد التي يجب عليه التيمم بدلاً عن الغسل و عن الوضوء] ١٦٠١
- [(مسألة ٣٧): إذا كان بعض أعضائه منقوشاً باسم الجلالة أو غيره من أسمائه تعالى أو آية من القرآن، فالأحوط محوه] ١٦٠١
- الجزء الخامس ١٦٠٣
- إشارة ١٦٠٣
- [كتاب الصلاة] ١٦٠٣
- إشارة ١٦٠٣
- فصل في أعداد الفرائض و نوافلها الصلوات الواجبة ست (١): اليومية- و منها الجمعة- ١٦٠٤
- إشارة ١٦٠٥
- [(مسألة ١) يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين] ١٦١٠
- [(مسألة ٢) الأقوى استحباب الغفيلة] ١٦١٣
- [(مسألة ٣) الظاهر أن الصلاة الوسطى التي تتأكد المحافظة عليها هي الظهر] ١٦١٦
- [(مسألة ٤) النوافل المرتبة و غيرها يجوز إتيانها جالساً] ١٦١٦
- [فصل في أوقات اليومية و نوافلها] ١٦١٨
- إشارة ١٦١٨

- [(مسألة ١): يعرف الزوال بحدوث ظل الشاخص المنسوب معتدلاً في أرض مسطحة بعد انعدامه] ١٦٤٧
- [(مسألة ٢): المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر] ١٦٤٢
- [(مسألة ٣): يجب تأخير العصر عن الظهر، و العشاء عن المغرب] ١٦٤٢
- [(مسألة ٤): إذا بقي مقدار خمس ركعات إلى الغروب قدم الظهر] ١٦٤٤
- [(مسألة ٥): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة] ١٦٤٧
- [(مسألة ٦): إذا كان مسافراً و قد بقي من الوقت أربع ركعات] ١٦٤٧
- [(مسألة ٧): يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين في الوقت] ١٦٤٧
- [(مسألة ٨): قد عرفت أن للعشاء وقت فضيلة] ١٦٤٩
- [(مسألة ٩): يستحب التعجيل في الصلاة في وقت الفضيلة و في وقت الاجزاء] ١٦٤٩
- [(مسألة ١٠): يستحب الغلس بصلاة الصبح] ١٦٧٠
- [(مسألة ١١): كل صلاة أدرك من وقتها في آخره مقدار ركعة فهو أداء] ١٦٧٠
- [فصل في أوقات الرواتب] ١٦٧١
- إشارة ١٦٧١
- [(مسألة ١): وقت نافلة الظهر من الزوال إلى الذراع] ١٦٧١
- [(مسألة ٢): المشهور عدم جواز تقديم نافلتى الظهر و العصر] ١٦٧٤
- [(مسألة ٣): نافلة يوم الجمعة عشرون ركعة] ١٦٧٤
- [(مسألة ٤): وقت نافلة المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى زوال الحمرة المغربية] ١٦٧٤
- [(مسألة ٥): وقت نافلة العشاء و هى الوتيرة- يمتد بامتداد وقتها] ١٦٧٤
- [(مسألة ٦): وقت نافلة الصبح بين الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقية] ١٦٧٧
- [(مسألة ٧): إذا صلى نافلة الفجر فى وقتها أو قبله و نام بعدها يستحب إعادتها] ١٦٧٩
- [(مسألة ٨): وقت نافلة الليل ما بين نصفه و الفجر الثانى] ١٦٧٩
- [(مسألة ٩): يجوز للمسافر و الشاب الذى يصعب عليه نافلة الليل فى وقتها تقديمها على النصف] ١٦٨٢
- [(مسألة ١٠): إذا دار الأمر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالأرجح القضاء] ١٦٨٤
- [(مسألة ١١): إذا قدمها ثم انتبه فى وقتها ليس عليه الإعادة] ١٦٨٥

- [(مسألة ١٢): إذا طلع الفجر و قد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها مخففة] ١٦٨٥
- [(مسألة ١٣): قد مر أن الأفضل في كل صلاة تعجيلها فنقول: يستثنى من ذلك موارد] ١٦٨٧
- [(مسألة ١٤): يستحب التعجيل في قضاء الفرائض] ١٦٩١
- [(مسألة ١٥): يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها لذوى الأعذار] ١٦٩١
- [(مسألة ١٦): يجوز الإتيان بالنافلة و لو المبتدأة في وقت الفريضة] ١٦٩٢
- [(مسألة ١٧): إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها في وقت الفريضة] ١٦٩٩
- [(مسألة ١٨): النافلة تنقسم إلى مرتبة و غيرها] ١٦٩٩
- [فصل في أحكام الأوقات] ١٧٠٤
- اشارة ١٧٠٤
- [(مسألة ١): لا يجوز الصلاة قبل دخول الوقت، فلو صلى بطلت] ١٧٠٤
- [(مسألة ٢): إذا كان غافلاً عن وجوب تحصيل اليقين أو ما بحكمه فصلى ثم تبين وقوعها في الوقت بتمامها صحت] ١٧٠٩
- [(مسألة ٣): إذا تيقن دخول الوقت فصلى أو عمل بالظن المعتبر كشهادة العدلين و أذان العدل العارف] ١٧٠٩
- [(مسألة ٤): إذا لم يتمكن من تحصيل العلم أو ما بحكمه لمانع في السماء من غيم أو غبار] ١٧١١
- [(مسألة ٥): إذا اعتقد دخول الوقت فشرع، و في أثناء الصلاة تبدل يقينه بالشك] ١٧١٢
- [(مسألة ٦): إذا شك بعد الدخول في الصلاة في أنه راعى الوقت و أحرز دخوله أم لا؟] ١٧١٣
- [(مسألة ٧): إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا] ١٧١٣
- [(مسألة ٨): يجب الترتيب بين الظهرين بتقديم الظهر، و بين العشاءين بتقديم المغرب] ١٧١٤
- [(مسألة ٩): إذا ترك المغرب و دخل في العشاء غفلةً أو نسياناً أو معتقداً لا تيانها فتذكر في الأثناء عدل] ١٧١٤
- [(مسألة ١٠): يجوز العدول في قضاء الفوائت أيضاً من اللاحقة إلى السابقة] ١٧١٥
- [(مسألة ١١): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة] ١٧١٦
- [(مسألة ١٢): إذا اعتقد في أثناء العصر أنه ترك الظهر فعدل إليها ثم تبين أنه كان آتياً بها] ١٧١٦
- [(مسألة ١٣): المراد بالعدول، أن ينوى كون ما بيده هي الصلاة السابقة] ١٧١٧
- [(مسألة ١٤): إذا مضى من أول الوقت مقدار أداء الصلاة بحسب حاله في ذلك الوقت] ١٧١٧
- [(مسألة ١٥): إذا ارتفع العذر المانع من التكليف في آخر الوقت] ١٧١٨

- [(مسألة ١٦): إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت المشترك بمقدار صلاة واحدة] ١٧١٩
- [(مسألة ١٧): إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد] ١٧١٩
- [(مسألة ١٨): يجب في ضيق الوقت الاقتصار على أقل الواجب] ١٧١٩
- [(مسألة ١٩): إذا أدرك من الوقت ركعة أو أزيد يجب ترك المستحبات] ١٧٢٠
- [(مسألة ٢٠): إذا شك في أثناء العصر في أنه أتى بالظهر أم لا] ١٧٢٠
- [فصل في القبلة] ١٧٢١
- اشارة ١٧٢١
- [(مسألة ١): الامارات المحصلة للظن التي يجب الرجوع إليها عند عدم إمكان العلم] ١٧٢٩
- اشارة ١٧٢٩
- [(منها): الجدى] ١٧٢٩
- [(و منها): سهيل] ١٧٣٢
- [(و منها): الشمس لأهل العراق] ١٧٣٣
- [(و منها): جعل المغرب على اليمين و المشرق على الشمال] ١٧٣٣
- [(و منها): الثريا و العيوق لأهل المغرب] ١٧٣٣
- [(و منها): محراب صلى فيه معصوم] ١٧٣٣
- [(و منها): قبر المعصوم] ١٧٣٣
- [(و منها): قبلة بلد المسلمين] ١٧٣٣
- [(مسألة ٢): عند عدم إمكان تحصيل العلم بالقبلة يجب الاجتهاد في تحصيل الظن] ١٧٣٤
- [(مسألة ٣): لا فرق في وجوب الاجتهاد بين الاعمى و البصير] ١٧٣٤
- [(مسألة ٤): لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن] ١٧٣٥
- [(مسألة ٥): إذا كان اجتهاده مخالفاً لقبلة بلد المسلمين] ١٧٣٦
- [(مسألة ٦): إذا حصر القبلة في جهتين] ١٧٣٦
- [(مسألة ٧): إذا اجتهد لصلاة و حصل له الظن لا يجب تجديد الاجتهاد لصلاة أخرى ما دام الظن باقياً] ١٧٣٦
- [(مسألة ٨): إذا ظن بعد الاجتهاد أنها في جهة فصلى الظهر - مثلاً - إليها ثمّ تبدل ظنه إلى جهة أخرى وجب عليه إتيان العصر الى الجهة الثانية

- ١٧٣٧ [(مسألة ٩): إذا انقلب ظنه في أثناء الصلاة إلى جهة أخرى]
- ١٧٣٧ [(مسألة ١٠): يجوز لأحد المجتهدين المختلفين في الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما يسيراً]
- ١٧٣٨ [(مسألة ١١): إذا لم يقدر على الاجتهاد]
- ١٧٤٠ [(مسألة ١٢): لو كان عليه صلاتان فالأحوط أن تكون الثانية إلى جهات الأولى]
- ١٧٤١ [(مسألة ١٣): من كان وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات]
- ١٧٤١ [(مسألة ١٤): من عليه صلاتان]
- ١٧٤٣ [(مسألة ١٥): من وظيفته التكرار إلى الجهات]
- ١٧٤٣ [(مسألة ١٦): الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم]
- ١٧٤٤ [(مسألة ١٧): إذا صلى من دون الفحص عن القبلة إلى جهة غفلة أو مسامحة يجب إعادتها]
- ١٧٤٤ [فصل فيما يستقبل له]
- ١٧٤٤ اشارة
- ١٧٤٤ [أحدها: الصلوات اليومية]
- ١٧٤٤ اشارة
- ١٧٥٢ [(مسألة ١): كيفية الاستقبال في الصلاة]
- ١٧٥٣ [(الثاني): في حال الاحتضار]
- ١٧٥٣ [(الثالث): حال الصلاة على الميت يجب أن يجعل على وجهه يكون رأسه إلى المغرب ورجلاه إلى المشرق]
- ١٧٥٣ [(الرابع): وضعه حال الدفن على كيفية مرت]
- ١٧٥٣ [(الخامس): الذبح والنحر]
- ١٧٥٣ اشارة
- ١٧٥٣ [(مسألة ٢): يحرم الاستقبال حال التخلي بالبول أو الغائط]
- ١٧٥٤ [(مسألة ٣): يستحب الاستقبال في مواضع]
- ١٧٥٤ [(مسألة ٤): يكره الاستقبال حال الجماع]
- ١٧٥٤ [فصل في أحكام الخلل]
- ١٧٥٤ اشارة

- [(مسألة ١) لو أخل بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً] ١٧٥٤
- [(مسألة ٢): إذا ذبح أو نحر الى غير القبلة عالماً عامداً حرم المذبح و المنحور] ١٧٤١
- [(مسألة ٣): لو ترك استقبال الميت وجب نبشه] ١٧٤٢
- [فصل فى الستر و الساتر] ١٧٤٢
- اشارة ١٧٤٢
- [اعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم فى نفسه، و ستر مخصوص بحالة الصلاة] ١٧٤٢
- اشارة ١٧٤٢
- [فالأول: يجب ستر العورتين القبل و الدبر] ١٧٤٣
- اشارة ١٧٤٣
- [(مسألة ١): الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر] ١٧٤٩
- [(مسألة ٢): الظاهر حرمة النظر الى ما يحرم النظر إليه فى المرأة و الماء الصافى مع عدم التلذذ] ١٧٧٠
- [(مسألة ٣): لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص] ١٧٧٠
- [(و أما الثانى):- أى الستر حال الصلاة] ١٧٧٠
- اشارة ١٧٧٠
- [(مسألة ٤): لا يجب على المرأة (١) حال الصلاة ستر ما فى باطن الفم] ١٧٧٧
- [(مسألة ٥): إذا كان هناك ناظر ينظر بريئة إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها] ١٧٧٧
- [(مسألة ٦): يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة] ١٧٧٧
- [(مسألة ٧): الأمة كالحرة فى جميع ما ذكر من المستثنى و المستثنى منه] ١٧٧٧
- [(مسألة ٨): الصبية غير البالغة حكمها حكم الأمة فى عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها] ١٧٨١
- [(مسألة ٩): لا فرق فى وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات] ١٧٨٢
- [(مسألة ١٠): يشترط ستر العورة فى الطواف أيضاً] ١٧٨٢
- [(مسألة ١١): إذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة] ١٧٨٣
- [(مسألة ١٢): إذا نسي ستر العورة ابتداءً أو بعد التكشف فى الأثناء فالأقوى صحة الصلاة] ١٧٨٣
- [(مسألة ١٣): يجب الستر من جميع الجوانب] ١٧٨٤

- [(مسألة ١٤): هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً، أم المدار على الغير؟] ١٧٨٥
- [(مسألة ١٥): هل اللازم أن يكون ساتريته في جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاة الى آخرها] ١٧٨٥
- [(مسألة ١٦): الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر] ١٧٨٥
- [فصل في شرائط لباس المصلى] ١٧٨٨
- اشارة ١٧٨٨
- [(الأول): الطهارة في جميع لباسه] ١٧٨٨
- [(الثاني): الإباحة] ١٧٨٨
- اشارة ١٧٨٨
- [(مسألة ١): لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعته له] ١٧٩٢
- [(مسألة ٢): إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب، فالظاهر أنه لا يجري عليه حكم المغصوب] ١٧٩٣
- [(مسألة ٣): إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب] ١٧٩٦
- [(مسألة ٤): إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره في الصلاة فيه مع بقاء الغصبيّة صحت] ١٧٩٦
- [(مسألة ٥): المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان] ١٧٩٧
- [(مسألة ٦): إذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه] ١٧٩٧
- [(مسألة ٧): إذا جهل أو نسي الغصبيّة و علم أو تذكر في أثناء الصلاة] ١٧٩٧
- [(مسألة ٨): إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه] ١٧٩٧
- [(مسألة ٩): إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس] ١٧٩٨
- [(الثالث): أن لا يكون من أجزاء الميتة] ١٧٩٨
- اشارة ١٧٩٨
- [(مسألة ١٠): اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر] ١٨٠٤
- [(مسألة ١١): استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها] ١٨٠٦
- [(مسألة ١٢): إذا صلى في الميتة جهلاً لم يجب الإعادة] ١٨٠٦
- [(مسألة ١٣): المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه] ١٨٠٦
- [(الرابع): أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه] ١٨٠٦

- اشارة ١٨٠٦
- [(مسألة ١٤): لا بأس بالشمع، و العسل، و الحرير الممتزج] ١٨٠٩
- [(مسألة ١٥): لا بأس بفضلات الإنسان] ١٨١٠
- [(مسألة ١٦): لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه] ١٨١٢
- [(مسألة ١٧): يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص] ١٨١٢
- [(مسألة ١٨): الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره] ١٨١٩
- [(مسألة ١٩): إذا صلى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحة صلاته] ١٨٣٣
- [(مسألة ٢٠): الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض] ١٨٣٥
- [(الخامس): أن لا يكون من الذهب للرجال] ١٨٣٥
- اشارة ١٨٣٥
- [(مسألة ٢١): لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً] ١٨٤١
- [(مسألة ٢٢): إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها] ١٨٤١
- [(مسألة ٢٣): لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب] ١٨٤١
- [(مسألة ٢٤): لا فرق في حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً] ١٨٤٢
- [(مسألة ٢٥): لا بأس بافتراش الذهب] ١٨٤٢
- [(السادس): أن لا يكون حريراً محضاً للرجال] ١٨٤٢
- اشارة ١٨٤٢
- [(مسألة ٢٦): لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالاتراش] ١٨٥٣
- [(مسألة ٢٧): لا يجوز جعل البطانة من الحرير للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه] ١٨٥٤
- [(مسألة ٢٨): لا بأس بما يرفع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف] ١٨٥٤
- [(مسألة ٢٩): لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته] ١٨٥٥
- [(مسألة ٣٠): لا بأس بعصابة الجروح و القروح] ١٨٥٦
- [(مسألة ٣١): يجوز لبس الحرير لمن كان قملاً] ١٨٥٦
- [(مسألة ٣٢): إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة] ١٨٥٧

- [(مسألة ٣٣): يشترط في الخليط أن يكون مما تصح فيه الصلاة] ١٨٥٧
- [(مسألة ٣٤): الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم] ١٨٥٨
- [(مسألة ٣٥): إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة] ١٨٥٨
- [(مسألة ٣٦): إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط جاز لبسه] ١٨٥٨
- [(مسألة ٣٧): الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه] ١٨٥٨
- [(مسألة ٣٨): إذا انحصر ثوبه في الحرير] ١٨٥٩
- [(مسألة ٣٩): إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس، و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميتة، و المغصوب، قدم النجس على الـ
- [(مسألة ٤٠): لا بأس بلبس الصبي الحرير] ١٨٦١
- [(مسألة ٤١): يجب تحصيل الساتر للصلاة] ١٨٦٢
- [(مسألة ٤٢): يحرم لبس لباس الشهرة] ١٨٦٢
- [(مسألة ٤٣): إذا لم يجد المصلي ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش] ١٨٦٤
- [(مسألة ٤٤): إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففي وجوب تقديم القبل، أو الدبر] ١٨٦٩
- [(مسألة ٤٥): يجوز للعرأة الصلاة متفرقين] ١٨٧٠
- [(مسألة ٤٦): الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر] ١٨٧١
- [(مسألة ٤٧): إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب] ١٨٧١
- [(مسألة ٤٨): المصلي مستلقياً أو مضطجعاً، لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً] ١٨٧٢
- [(مسألة ٤٩): إذا لبس ثوباً طويلاً جداً] ١٨٧٣
- [(مسألة ٥٠): الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم] ١٨٧٣
- [فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة] ١٨٧٤
- [فصل فيما يستحب من اللباس] ١٨٧٥
- [فصل في مكان المصلي] ١٨٧٦
- إشارة ١٨٧٦
- [(أحدها): بإحته] ١٨٧٧
- إشارة ١٨٧٧

- [(مسألة ١): إذا كان المكان مباحاً و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته] ----- ١٨٨١
- [(مسألة ٢): إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً] ----- ١٨٨١
- [(مسألة ٣): إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغصوب] ----- ١٨٨٢
- [(مسألة ٤): تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة] ----- ١٨٨٣
- [(مسألة ٥): قد يقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب] ----- ١٨٨٣
- [(مسألة ٦): إذا صلى فى سفينة مغصوبة بطلت] ----- ١٨٨٤
- [(مسألة ٧): ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب] ----- ١٨٨٤
- [(مسألة ٨): المحبوس فى المكان المغصوب يصلى فيه قائماً] ----- ١٨٨٤
- [(مسألة ٩): إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف] ----- ١٨٨٥
- [(مسألة ١٠): الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم] ----- ١٨٨٥
- [(مسألة ١١): الأرض المغصوبة المجهول مالكةا لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة] ----- ١٨٨٦
- [(مسألة ١٢): الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف فيها إلا بإذن الباقيين] ----- ١٨٨٦
- [(مسألة ١٣): إذا اشترى داراً من المال غير المزكى أو غير الخمس] ----- ١٨٨٦
- [(مسألة ١٤): من مات و عليه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس - لا يجوز لورثته التصرف] ----- ١٨٨٧
- [(مسألة ١٥): إذا مات و عليه دين مستغرق للتركة] ----- ١٨٩٠
- [(مسألة ١٦): لا يجوز التصرف - حتى الصلاة فى ملك الغير إلا بإذنه الصريح] ----- ١٨٩٠
- [(مسألة ١٧): يجوز الصلاة فى الأراضى المتسعة] ----- ١٨٩٢
- [(مسألة ١٨): تجوز الصلاة فى بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن] ----- ١٨٩٤
- [(مسألة ١٩): يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب] ----- ١٨٩٤
- [(مسألة ٢٠): إذا دخل فى المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الإذن ثم التفت] ----- ١٨٩٦
- [(مسألة ٢١): إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج فى سعة الوقت] ----- ١٨٩٧
- [(مسألة ٢٢): إذا أذن المالك فى الصلاة، و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه] ----- ١٨٩٨
- [(مسألة ٢٣): إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبى] ----- ١٨٩٩
- [(الثانى): من شروط المكان: كونه قاراً] ----- ١٨٩٩

- اشارة ١٨٩٩
- [(مسألة ٢٤): يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة] ١٩٠٢
- [(مسألة ٢٥): لا تجوز الصلاة على صبرة الحنطة و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار] ١٩٠٣
- [(الثالث): أن لا يكون معرضاً لعدم إتمام] ١٩٠٤
- [(الرابع): أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه] ١٩٠٤
- [(الخامس): أن لا يكون مما يحرم الوقوف و القيام و القعود عليه] ١٩٠٤
- [(السادس): أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلي] ١٩٠٥
- [(السابع): أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم] ١٩٠٥
- [(الثامن): أن لا يكون نجساً نجاسة متعدية الى الثوب أو البدن] ١٩٠٨
- [(التاسع): أن لا يكون محل السجدة أعلى أو أسفل من موضع القدم] ١٩٠٩
- [(العاشر): أن لا يصلى الرجل و المرأة في مكان واحد] ١٩٠٩
- اشارة ١٩٠٩
- [(مسألة ٢٦): لا فرق في الحكم المذكور كراهة أو حرمة- بين المحارم و غيرهم] ١٩١٧
- [(مسألة ٢٧): الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة و الفريضة] ١٩١٨
- [(مسألة ٢٨): الحكم المذكور مختص بحال الاختيار] ١٩١٨
- [(مسألة ٢٩): إذا كان الرجل يصلى و بحدائه أو قدامه امرأة] ١٩١٩
- [(مسألة ٣٠): الأحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة و في جوفها اختياراً] ١٩١٩
- [فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي] ١٩٢٢
- اشارة ١٩٢٢
- [(مسألة ١): لا يجوز السجود في حال الاختيار على الخزف و الآجر] ١٩٢٥
- [(مسألة ٢): لا يجوز السجود على البلور و الزجاج] ١٩٢٦
- [(مسألة ٣): يجوز على الطين الأرمني و المختوم] ١٩٢٦
- [(مسألة ٤): في جواز السجدة على العقاقير و الأدوية] ١٩٢٦
- [(مسألة ٥): لا بأس بالسجود على مأكولات الحيوانات كالتبن و العلف] ١٩٢٨

- ١٩٢٨ [مسألة ٦]: لا يجوز السجود على ورق الشاي]
- ١٩٢٨ [مسألة ٧]: لا يجوز على الجوز و اللوز]
- ١٩٢٩ [مسألة ٨]: يجوز على نخالة الحنطة و الشعير و قشر الأرز]
- ١٩٢٩ [مسألة ٩]: لا بأس بالسجدة على نوى التمر]
- ١٩٢٩ [مسألة ١٠]: لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس و قبله مشكل]
- ١٩٣٠ [مسألة ١١]: الذى يؤكل فى بعض الأوقات دون بعض لا يجوز السجود عليه مطلقاً]
- ١٩٣٠ [مسألة ١٢]: يجوز السجود على الأوراد غير المأكولة]
- ١٩٣٠ [مسألة ١٣]: لا يجوز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها]
- ١٩٣٠ [مسألة ١٤]: يجوز السجود على الثمار غير المأكولة أصلاً كالحنظل و نحوه]
- ١٩٣١ [مسألة ١٥]: لا بأس بالسجود على التنباك]
- ١٩٣١ [مسألة ١٦]: لا يجوز على النبات الذى ينبت على وجه الماء]
- ١٩٣١ [مسألة ١٧]: يجوز السجود على القيقاب]
- ١٩٣٢ [مسألة ١٨]: الأحوط ترك السجود على القنب]
- ١٩٣٢ [مسألة ١٩]: لا يجوز السجود على القطن]
- ١٩٣٣ [مسألة ٢٠]: لا بأس بالسجود على قراب السيف]
- ١٩٣٤ [مسألة ٢١]: يجوز السجود على قشر البطيخ و الرقى و الرمان بعد الانفصال على إشكال]
- ١٩٣٤ [مسألة ٢٢]: يجوز السجود على القرطاس]
- ١٩٣٥ [مسألة ٢٣]: إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه]
- ١٩٣٧ [مسألة ٢٤]: يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه]
- ١٩٣٨ [مسألة ٢٥]: إذا كان فى الأرض ذات الطين]
- ١٩٣٨ [مسألة ٢٦]: السجود على الأرض أفضل من النبات]
- ١٩٤١ [مسألة ٢٧]: إذا اشتغل بالصلاة و فى أثنائها فقد ما يصح السجود عليه قطعها فى سعة الوقت]
- ١٩٤١ [مسألة ٢٨]: إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز]
- ١٩٤٢ [فصل فى الأمكنة المكروهة]

- اشارة ١٩٤٢
- [(مسألة ١): لا بأس بالصلاة في البيع و الكنائس] ١٩٤٤
- [(مسألة ٢): لا بأس بالصلاة خلف قبور الأئمة (ع) و لا على يمينها و شمالها] ١٩٤٤
- [(مسألة ٣): يستحب أن يجعل المصلي بين يديه ستره] ١٩٤٤
- [(مسألة ٤): يستحب الصلاة في المساجد و أفضلها المسجد الحرام، فالصلاة فيه تعدل ألف ألف صلاة] ١٩٤٤
- [(مسألة ٥): يستحب الصلاة في مشاهد الأئمة (ع)] ١٩٤٤
- [(مسألة ٦): يستحب تفريق الصلاة في أماكن متعددة] ١٩٤٥
- [(مسألة ٧): يكره لجار المسجد أن يصلي في غيره لغيره عله كالمطر] ١٩٤٥
- [(مسألة ٨): يستحب الصلاة في المسجد الذي لا يصلي فيه و يكره تعطيله] ١٩٤٥
- [(مسألة ٩): يستحب كثرة التردد الى المساجد] ١٩٤٥
- [(مسألة ١٠): يستحب بناء المسجد] ١٩٤٥
- [(مسألة ١١): الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجداً] ١٩٤٦
- [(مسألة ١٢): الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجداً دون البناء و السطح] ١٩٤٦
- [(مسألة ١٣): يستحب تعمير المسجد إذا أشرف على الخراب] ١٩٤٦
- [فصل في بعض أحكام المسجد] ١٩٤٦
- اشارة ١٩٤٧
- [(مسألة ١): يجوز أن يتخذ الكنيف و نحوه من الأمكنة التي عليها البول و العذرة و نحوهما مسجداً] ١٩٤٧
- [(مسألة ٢): صلاة المرأة في بيتها أفضل] ١٩٤٨
- [(مسألة ٣): الأفضل للرجال إتيان النوافل في المنازل] ١٩٤٨
- [فصل في الأذان و الإقامة] ١٩٤٨
- اشارة ١٩٤٨
- [لا إشكال في تأكد رجحانها في الفرائض اليومية] ١٩٤٨
- [ثم إن الأذان قسمان] ١٩٥٧
- [أو فصول الأذان ثمانية عشر] ١٩٥٩

- ١٩٦١ [او فصول الإقامة سبعة عشر]
- ١٩٦٦ [(مسألة ١): يسقط الأذان في موارد]
- ١٩٧٣ [(مسألة ٢): لا يتأكد الأذان لمن أراد إتيان فوائت في دور واحد]
- ١٩٧٤ [(مسألة ٣): يسقط الأذان و الإقامة في موارد]
- ١٩٨٢ [(مسألة ٤): يستحب حكاية الأذان عند سماعه]
- ١٩٨٤ [(مسألة ٥): يجوز حكاية الأذان و هو في الصلاة]
- ١٩٨٥ [(مسألة ٦): يعتبر في السقوط بالسمع عدم الفصل الطويل بينه و بين الصلاة]
- ١٩٨٥ [(مسألة ٧): الظاهر عدم الفرق بين السماع و الاستماع]
- ١٩٨٥ [(مسألة ٨): القدر المتيقن من الأذان الأذان المتعلق بالصلاة]
- ١٩٨٥ [(مسألة ٩): الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل و المرأة]
- ١٩٨٥ [(مسألة ١٠): قد يقال: يشترط في السقوط بالسمع أن يكون السامع من الأول قاصداً للصلاة]
- ١٩٨٦ [فصل يشترط في الأذان و الإقامة أمور]
- ١٩٨٦ اشارة
- ١٩٨٦ [الأول: النية]
- ١٩٨٧ [الثاني: العقل]
- ١٩٨٩ [الثالث: الترتيب بينهما]
- ١٩٩١ [الرابع: الموالاة بين الفصول]
- ١٩٩١ [الخامس: الإتيان بهما على الوجه الصحيح بالعربية]
- ١٩٩١ [السادس: دخول الوقت]
- ١٩٩٣ [السابع: الطهارة من الحدث في الإقامة على الأحوط]
- ١٩٩٣ اشارة
- ١٩٩٤ [(مسألة ١): إذا شك في الإتيان بالأذان بعد الدخول في الإقامة]
- ١٩٩٥ [فصل يستحب فيهما أمور]
- ١٩٩٥ اشارة

- [(مسألة ١): لو اختار السجدة يستحب أن يقول في سجوده] ٢٠٠١
- [(مسألة ٢): يستحب لمن سمع المؤذن] ٢٠٠٢
- [(مسألة ٣): يستحب في المنصوب للأذان أن يكون عدلاً، رفيع الصوت] ٢٠٠٢
- [(مسألة ٤): من ترك الأذان أو الإقامة أو كليهما عمدًا حتى أحرم للصلاة لم يجز له قطعها لتداركهما] ٢٠٠٣
- [(مسألة ٥): يجوز للمصلي فيما إذا جاز له ترك الإقامة تعمد الاكتفاء بأحدهما] ٢٠٠٦
- [(مسألة ٦): لو نام في خلال أحدهما أو جن أو أغمى عليه أو سكر ثم أفاق جاز له البناء] ٢٠٠٦
- [(مسألة ٧): لو أذن منفرداً و أقام ثم بدا له الإمامة يستحب له إعادتهما] ٢٠٠٧
- [(مسألة ٨): لو أحدث في أثناء الإقامة أعادها بعد الطهارة بخلاف الأذان] ٢٠٠٧
- [(مسألة ٩): لا يجوز أخذ الأجرة على أذان الصلاة] ٢٠٠٨
- [(مسألة ١٠): قد يقال إن اللحن في أذان الإعلام لا يضر] ٢٠٠٩
- [فصل ينبغي للمصلي] ٢٠١٠
- الجزء السادس ٢٠١١
- [تتمة كتاب الصلاة] ٢٠١١
- [فصل واجبات الصلاة أحد عشر] ٢٠١١
- اشارة ٢٠١١
- [فصل في النية] ٢٠١٢
- اشارة ٢٠١٢
- [(مسألة ١): يجب تعيين العمل إذا كان ما عليه فعلاً متعدداً] ٢٠١٥
- [(مسألة ٢): لا يجب قصد الأداء و القضاء] ٢٠١٦
- [(مسألة ٣): إذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر] ٢٠١٧
- [(مسألة ٤): لا يجب في ابتداء العمل حين النية تصور الصلاة تفصيلاً] ٢٠١٩
- [(مسألة ٥) لا ينافي نية الوجوب اشتغال الصلاة على الأجزاء المندوبة] ٢٠١٩
- [(مسألة ٦): الأحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك] ٢٠٢٠
- [(مسألة ٧): من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه] ٢٠٢٠

- [(مسألة ٨): يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء] ٢٠٢٠
- اشارة ٢٠٢٠
- [ثم إن دخول الرياء في العمل على وجوه] ٢٠٢١
- اشارة ٢٠٢١
- [أحدها: أن يأتي بالعمل لمجرد إرادة الناس] ٢٠٢١
- [الثاني: أن يكون داعيه و محركه على العمل القربة] ٢٠٢٢
- [الثالث: أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء] ٢٠٢٢
- [الرابع: أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء] ٢٠٢٢
- [الخامس: أن يكون أصل العمل لله لكن أتى به في مكان و قصد بإتيانه في ذلك المكان الرياء] ٢٠٢٢
- [السادس: أن يكون الرياء من حيث الزمان] ٢٠٢٣
- [السابع: أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل] ٢٠٢٣
- [الثامن: أن يكون في مقدمات العمل] ٢٠٢٣
- [التاسع: أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة] ٢٠٢٤
- [العاشر: أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث] ٢٠٢٤
- [(مسألة ٩): الرياء المتأخر لا يوجب البطلان] ٢٠٢٤
- [(مسألة ١٠): العجب المتأخر لا يكون مبطلاً] ٢٠٢٤
- [(مسألة ١١): غير الرياء من الضمائم إما حرام أو مباح أو راجح] ٢٠٢٧
- [(مسألة ١٢): إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة و غيرها] ٢٠٢٨
- [(مسألة ١٣): إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير] ٢٠٢٩
- [(مسألة ١٤): وقت النية ابتداء الصلاة] ٢٠٣٠
- [(مسألة ١٥): يجب استدامة النية إلى آخر الصلاة] ٢٠٣٠
- [(مسألة ١٦): لو نوى في أثناء الصلاة قطعها] ٢٠٣١
- [(مسألة ١٧): لو قام لصلاة و نواها في قلبه فسبق لسانه] ٢٠٣٣
- [(مسألة ١٨): لو دخل في فريضة فأتمها بزعم أنها نافلة غفلة أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه] ٢٠٣٤

- [(مسألة ١٩): لو شك فيما فى يده أنه عينها ظهرأ أو عصرأ] ٢٠٣٤
- [(مسألة ٢٠): لا يجوز العدول من صلاة إلى أخرى إلا فى موارد خاصة] ٢٠٣٥
- اشارة ٢٠٣٦
- [أحدها: فى الصلاتين المرتبتين] ٢٠٣٦
- [الثانى: إذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء] ٢٠٣٦
- [الثالث: إذا دخل فى الحاضرة فذكر أن عليه قضاء] ٢٠٣٦
- [الرابع: العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسى قراءة الجمعة] ٢٠٣٧
- [الخامس: العدول من الفريضة إلى النافلة لإدراك الجماعة] ٢٠٣٧
- [السادس: العدول من الجماعة إلى الانفراد لعذر أو مطلقاً] ٢٠٣٨
- [السابع: العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للأول عارض] ٢٠٣٨
- [الثامن: العدول من القصر إلى التمام إذا قصد فى الأثناء إقامة عشرة أيام] ٢٠٣٨
- [التاسع: العدول من التمام إلى القصر إذا بدا له فى الإقامة بعد ما قصدها] ٢٠٣٨
- [العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس فى مواطن التخيير] ٢٠٣٨
- [(مسألة ٢١): لا يجوز العدول من الفائتة إلى الحاضرة] ٢٠٣٨
- [(مسألة ٢٢): لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض] ٢٠٣٨
- [(مسألة ٢٣): إذا عدل فى موضع لا يجوز العدول بطلتا] ٢٠٣٨
- [(مسألة ٢٤): لو دخل فى الظهر بتخيل عدم إتيانها فبان فى الأثناء أنه قد فعلها لم يصح له العدول الى العصر] ٢٠٣٩
- [(مسألة ٢٥): لو عدل بزعم تحقق موضع العدول] ٢٠٣٩
- [(مسألة ٢٦): لا بأس بترامى العدول] ٢٠٣٩
- [(مسألة ٢٧): لا يجوز العدول بعد الفراغ إلا فى الظهرين] ٢٠٣٩
- [(مسألة ٢٨): يكفى فى العدول مجرد النية] ٢٠٤٠
- [(مسألة ٢٩): إذا شرع فى السفر و كان فى السفينة أو العربة مثلاً فشرع فى الصلاة بنية التمام] ٢٠٤٠
- [(مسألة ٣٠): إذا دخل فى الصلاة بقصد ما فى الذمة فعلا و تخيل أنها الظهر مثلاً] ٢٠٤١
- [(مسألة ٣١): إذا تخيل أنه أتى بركعتين من نافلة الليل مثلاً فقصد الركعتين الثانيةين أو نحو ذلك فبان أنه لم يصل الأولتين صحت] ٢٠٤١

- ٢٠٤١ [فصل فى تكبيره الإحرام]
- ٢٠٤١ اشارة
- ٢٠٤٦ [مسألة ١]: لو قال: «الله تعالى أكبر» لم يصح.
- ٢٠٤٦ [مسألة ٢]: لو قال: «الله أكبر» بإشباع فتحة الباء حتى تولد الألف بطل.
- ٢٠٤٧ [مسألة ٣]: الأحوط تفخيم اللام من «الله».
- ٢٠٤٧ [مسألة ٤]: يجب فيها القيام.
- ٢٠٤٨ [مسألة ٥]: يعتبر فى صدق التلفظ بها.
- ٢٠٥٠ [مسألة ٦]: من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم و لا يجوز له الدخول.
- ٢٠٥٢ [مسألة ٧]: الأخرس يأتي بها على قدر الإمكان.
- ٢٠٥٣ [مسألة ٨]: حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيره الإحرام.
- ٢٠٥٣ [مسألة ٩]: إذا ترك التعلم فى سعة الوقت حتى ضاق أتم و صحت صلاته.
- ٢٠٥٣ [مسألة ١٠]: يستحب الإتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيره الإحرام.
- ٢٠٥٩ [مسألة ١١]: لما كان فى مسألة تعيين تكبيره الإحرام إذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات.
- ٢٠٥٩ [مسألة ١٢]: يجوز الإتيان بالسبع ولاء من غير فصل بالدعاء.
- ٢٠٦١ [مسألة ١٣]: يستحب للإمام أن يجهر بتكبيره الإحرام على وجه يسمع من خلفه، دون الست.
- ٢٠٦١ [مسألة ١٤]: يستحب رفع اليدين بالتكبير.
- ٢٠٦٥ [مسألة ١٥]: ما ذكر من الكيفية فى رفع اليدين إنما هو على الأفضلية.
- ٢٠٦٥ [مسألة ١٦]: إذا شك فى تكبيره الإحرام.
- ٢٠٦٧ [فصل فى القيام]
- ٢٠٦٧ اشارة
- ٢٠٧٠ [مسألة ١]: يجب القيام حال تكبيره الإحرام من أولها إلى آخرها.
- ٢٠٧١ [مسألة ٢]: هل القيام حال القراءة و حال التسييحات الأربع شرط فيهما أو واجب حالهما؟
- ٢٠٧٢ [مسألة ٣]: المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت أنه يجوز تركه بتركه.
- ٢٠٧٣ [مسألة ٤]: لو نسى القيام حال القراءة و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته.

- [(مسألة ٥): لو نسي القراءة أو بعضها و تذكر بعد الركوع صحت صلاته إن ركع عن قيام] ٢٠٧٣
- [(مسألة ٦): إذا زاد القيام كما لو قام في محل القعود- سهواً لا تبطل صلاته] ٢٠٧٣
- [(مسألة ٧): إذا شك في القيام حال التكبير، بعد الدخول فيما بعده] ٢٠٧٤
- [(مسألة ٨): يعتبر في القيام الانتصاب] ٢٠٧٤
- [(مسألة ٩): الأحوط انتصاب العنق أيضاً] ٢٠٧٨
- [(مسألة ١٠): إذا ترك الانتصاب] ٢٠٧٩
- [(مسألة ١١): لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد] ٢٠٨٠
- [(مسألة ١٢): لا فرق في حال الاضطرار بين الاعتماد على الحائط، أو الإنسان، أو الخشبة] ٢٠٨٠
- [(مسألة ١٣): يجب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطرار أو استتجاره مع التوقف عليهما] ٢٠٨٠
- [(مسألة ١٤): القيام الاضطرارى بأقسامه] ٢٠٨١
- [(مسألة ١٥): إذا لم يقدر على القيام كلا و لا بعضاً مطلقاً] ٢٠٨٤
- [(مسألة ١٦): إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس و ركع جالساً] ٢٠٩٣
- [(مسألة ١٧): لو دار أمره بين الصلاة قائماً مومياً أو جالساً مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة] ٢٠٩٤
- [(مسألة ١٨): لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً، فالأحوط التكرار أيضاً] ٢٠٩٦
- [(مسألة ١٩): لو كان وظيفته الصلاة جالساً و أمكنه القيام حال الركوع وجب ذلك] ٢٠٩٨
- [(مسألة ٢٠): إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز] ٢٠٩٨
- [(مسألة ٢١): إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً، قدم المشى على الركوب] ٢٠٩٨
- [(مسألة ٢٢): إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير] ٢٠٩٩
- [(مسألة ٢٣): إذا تمكن من القيام، لكن خاف حدوث مرض أو بقاء برئه جاز له الجلوس] ٢١٠٠
- [(مسألة ٢٤): إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة الأول] ٢١٠٠
- [(مسألة ٢٥): لو تجدد العجز في أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس] ٢١٠٠
- [(مسألة ٢٦): لو تجددت القدرة على القيام في الأثناء انتقل إليه] ٢١٠١
- [(مسألة ٢٧): إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع، و ليس عليه إعادة القراءة] ٢١٠٢
- [(مسألة ٢٨): لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام] ٢١٠٢

- [(مسألة ٢٩): يجب الاستقرار حال القراءة و التسبيحات و حال ذكر الركوع و السجود] ----- ٢١٠٢
- [(مسألة ٣٠): من لا يقدر على السجود يرفع موضع سجوده إن أمكنه] ----- ٢١٠٣
- [(مسألة ٣١): من يصلى جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس] ----- ٢١٠٣
- [(مسألة ٣٢): يستحب فى حال القيام أمور] ----- ٢١٠٤
- [فصل فى القراءة] ----- ٢١٠٥
- اشارة ----- ٢١٠٥
- [(مسألة ١): القراءة ليست ركناً] ----- ٢١١٢
- [(مسألة ٢) لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءته من السور الطوال] ----- ٢١١٤
- [(مسألة ٣): لا يجوز قراءة إحدى سور العزائم فى الفريضة] ----- ٢١١٥
- [(مسألة ٤): لو لم يقرأ سورة العزيمة لكن قرأ آيتها فى أثناء الصلاة عمداً بطلت صلاته] ----- ٢١٢١
- [(مسألة ٥): لا يجب فى النوافل قراءة السورة] ----- ٢١٢١
- [(مسألة ٦): يجوز قراءة العزائم فى النوافل] ----- ٢١٢٢
- [(مسألة ٧): سور العزائم أربع] ----- ٢١٢٢
- [(مسألة ٨): البسمة جزء من كل سورة] ----- ٢١٢٣
- [(مسألة ٩): الأقوى اتحاد سورة (الفيل) و (الإيلاف)] ----- ٢١٢٤
- [(مسألة ١٠): الأقوى جواز قراءة سورتين] ----- ٢١٢٤
- [(مسألة ١١): الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها] ----- ٢١٢٨
- [(مسألة ١٢): إذا عين البسمة لسورة ثم نسيها] ----- ٢١٣٠
- [(مسألة ١٣): إذا بسمل من غير تعيين سورة] ----- ٢١٣٠
- [(مسألة ١٤): لو كان بانياً من أول الصلاة أو أول الركعة أن يقرأ سورة معينة فنسى و قرأ غيرها كفى] ----- ٢١٣٠
- [(مسألة ١٥): إذا شك فى أثناء سورة أنه هل عين البسمة لها أو لغيرها] ----- ٢١٣١
- [(مسألة ١٦): يجوز العدول من سورة إلى أخرى اختياراً ما لم يبلغ النصف] ----- ٢١٣١
- [(مسألة ١٧): الأحوط عدم العدول من الجمعة و المنافقين إلى غيرهما فى يوم الجمعة] ----- ٢١٣٦
- [(مسألة ١٨): يجوز العدول من سورة إلى أخرى فى النوافل مطلقاً] ----- ٢١٣٦

- [(مسألة ١٩): يجوز مع الضرورة العدول بعد بلوغ النصف] ٢١٣٧
- [(مسألة ٢٠): يجب على الرجال الجهر بالقراءة] ٢١٣٩
- [(مسألة ٢١): يستحب الجهر بالبسملة في الظهرين] ٢١٤٣
- [(مسألة ٢٢): إذا جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت الصلاة] ٢١٤٥
- [(مسألة ٢٣): إذا تذكر الناسى أو الجاهل قبل الركوع لا يجب عليه إعادة القراءة] ٢١٤٦
- [(مسألة ٢٤) لا فرق في معذورية الجاهل بالحكم في الجهر و الإخفات بين أن يكون جاهلاً بوجودهما، أو جاهلاً بمحلها] ٢١٤٦
- [(مسألة ٢٥): لا يجب الجهر على النساء] ٢١٤٧
- [(مسألة ٢٦): مناط الجهر و الإخفات ظهور جوهر الصوت و عدمه] ٢١٤٩
- [(مسألة ٢٧): المناط في صدق القراءة قرآناً كان أو ذكراً أو دعاء] ٢١٥٠
- [(مسألة ٢٨): لا يجوز من الجهر ما كان مفرداً خارجاً عن المعتاد] ٢١٥٠
- [(مسألة ٢٩) من لا يكون حافظاً للحمد و السورة يجوز أن يقرأ في المصحف] ٢١٥١
- [(مسألة ٣٠): إذا كان في لسانه آفة لا يمكنه التلفظ يقرأ في نفسه] ٢١٥٢
- [(مسألة ٣١) الأخرس يحرك لسانه] ٢١٥٣
- [(مسألة ٣٢) من لا يحسن القراءة يجب عليه التعلم] ٢١٥٤
- [(مسألة ٣٣): من لا يقدر إلا على الملحون أو تبديل بعض الحروف] ٢١٥٥
- [(مسألة ٣٤): القادر على التعلم إذا ضاق وقته] ٢١٥٦
- [(مسألة ٣٥): لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم الحمد و السورة] ٢١٥٩
- [(مسألة ٣٦): يجب الترتيب بين آيات الحمد و السورة] ٢١٦٠
- [(مسألة ٣٧): لو أخل بشيء من الكلمات أو الحروف أو بدل حرفاً بحرف حتى الضاد بالطاء أو العكس بطلت] ٢١٦٢
- [(مسألة ٣٨): يجب حذف همزة الوصل في الدرج] ٢١٦٢
- [(مسألة ٣٩): الأحوط ترك الوقف بالحركة] ٢١٦٢
- [(مسألة ٤٠): يجب أن يعلم حركة آخر الكلمة] ٢١٦٣
- [(مسألة ٤١): لا يجب أن يعرف مخارج الحروف على طبق ما ذكره علماء التجويد] ٢١٦٤
- [(مسألة ٤٢): المد الواجب هو فيما إذا كان بعد أحد حروف المد] ٢١٦٤

- [(مسألة ٤٣): إذا مد في مقام وجوبه أو في غيره أزيد من المتعارف لا يبطل] ٢١٦٦
- [(مسألة ٤٤): يكفي في المد مقدار ألفين] ٢١٦٦
- [(مسألة ٤٥): إذا حصل فصل بين حروف كلمة] ٢١٦٦
- [(مسألة ٤٦): إذا أعرب آخر الكلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه] ٢١٦٧
- [(مسألة ٤٧): إذا انقطع نفسه في مثل (الصراط المستقيم)] ٢١٦٧
- [(مسألة ٤٨): الإدغام في مثل مدّ و ردّ مما اجتمع في كلمة واحدة مثلان واجب] ٢١٦٧
- [(مسألة ٤٩): الأحوط الإدغام] ٢١٦٨
- [(مسألة ٥٠): الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع] ٢١٦٨
- [(مسألة ٥١): يجب إدغام اللام مع الألف و اللام في أربعة عشر حرفاً] ٢١٧٠
- [(مسألة ٥٢): الأحوط الإدغام] ٢١٧١
- [(مسألة ٥٣): لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسنات] ٢١٧١
- [(مسألة ٥٤): ينبغي مراعاة ما ذكره من إظهار التنوين] ٢١٧١
- [(مسألة ٥٥): ينبغي أن يميز بين الكلمات] ٢١٧١
- [(مسألة ٥٦): إذا لم يقف على أحد في قل هو الله أحد] ٢١٧٢
- [(مسألة ٥٧): يجوز قراءة مالك و ملك يوم الدين] ٢١٧٢
- [(مسألة ٥٨): يجوز في كفواً أحد أربعة وجوه] ٢١٧٤
- [(مسألة ٥٩): إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفها] ٢١٧٤
- [(مسألة ٦٠): إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي] ٢١٧٤
- [فصل في الركعات الأخيرة] ٢١٧٤
- اشارة ٢١٧٤
- [(مسألة ١): إذا نسي الحمد في الركعتين الأوليين] ٢١٨٠
- [(مسألة ٢): الأقوى كون التسيحات أفضل من قراءة الحمد في الأخيرتين] ٢١٨١
- [(مسألة ٣): يجوز أن يقرأ في إحدى الأخيرتين الحمد و في الأخرى التسيحات] ٢١٨٣
- [(مسألة ٤): يجب فيهما الإخفات] ٢١٨٣

- [(مسألة ٥): إذا جهر عمداً بطلت صلاته] ٢١٨٥
- [(مسألة ٦): إذا كان عازماً من أول الصلاة على قراءة الحمد يجوز له أن يعدل عنه] ٢١٨٥
- [(مسألة ٧): لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسبيحات] ٢١٨٥
- [(مسألة ٨): إذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأولتين] ٢١٨٥
- [(مسألة ٩): لو نسي القراءة و التسبيحات و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته] ٢١٨٦
- [(مسألة ١٠): لو شك في قراءتهما بعد الهوى للركوع لم يعتن] ٢١٨٧
- [(مسألة ١١): لا بأس بزيادة التسبيحات على الثلاث إذا لم يكن بقصد الورود] ٢١٨٨
- [(مسألة ١٢): إذا أتى بالتسبيحات ثلاث مرات فالأحوط أن يقصد القرية] ٢١٨٨
- [فصل في مستحبات القراءة] ٢١٨٨
- اشارة ٢١٨٨
- [(مسألة ١): يكره ترك سورة التوحيد في جميع الفرائض الخمس] ٢١٩٨
- [(مسألة ٢): يكره قراءة التوحيد بنفس واحد] ٢١٩٨
- [(مسألة ٣): يكره أن يقرأ سورة واحدة في الركعتين] ٢١٩٩
- [(مسألة ٤): يجوز تكرار الآية في الفريضة وغيرها، و البكاء] ٢١٩٩
- [(مسألة ٥): يستحب إعادة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة] ٢٢٠٠
- [(مسألة ٦): يجوز قراءة المعوذتين في الصلاة] ٢٢٠٠
- [(مسألة ٧): الحمد سبع آيات] ٢٢٠١
- [(مسألة ٨): الأقوى جواز قصد إنشاء الخطاب] ٢٢٠٢
- [(مسألة ٩): قد مر أنه يجب كون القراءة و سائر الأذكار حال الاستقرار] ٢٢٠٢
- [(مسألة ١٠): إذا سمع اسم النبي (ص) في أثناء القراءة] ٢٢٠٣
- [(مسألة ١١): إذا تحرك حال القراءة قهراً] ٢٢٠٣
- [(مسألة ١٢): إذا شك في صحة قراءة آية أو كلمة يجب إعادتها إذا لم يتجاوز] ٢٢٠٤
- [(مسألة ١٣): في ضيق الوقت يجب الاقتصار على المرة في التسبيحات الأربع] ٢٢٠٤
- [(مسألة ١٤): يجوز في إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ القراءة بإشباع كسر الهمزة و بلا إشباعه] ٢٢٠٤

- [(مسألة ١٥): إذا شك في حركة كلمة أو مخرج حروفها لا يجوز أن يقرأ بالوجهين] ٢٢٠٤
- [(مسألة ١٦): الأحوط فيما يجب قراءته جهراً أن يحافظ على الإجهار في جميع الكلمات] ٢٢٠٤
- [فصل في الركوع] ٢٢٠٤
- اشارة ٢٢٠٥
- [و واجباته أمور] ٢٢٠٥
- اشارة ٢٢٠٥
- [أحدها: الانحناء على الوجه المتعارف] ٢٢٠٥
- [الثاني: الذكر] ٢٢٠٨
- [الثالث: الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب] ٢٢١٢
- [الرابع: رفع الرأس منه حتى ينتصب قائماً] ٢٢١٤
- [الخامس: الطمأنينة حال القيام بعد الرفع] ٢٢١٤
- [(مسألة ١): لا يجب وضع اليدين على الركبتين حال الركوع] ٢٢١٥
- [(مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المذكور] ٢٢١٥
- [(مسألة ٣): إذا دار الأمر بين الركوع جالساً مع الانحناء في الجملة] ٢٢١٦
- [(مسألة ٤): لو أتى بالركوع جالساً و رفع رأسه منه] ٢٢١٧
- [(مسألة ٥): زيادة الركوع الجلوسى و الايمائى مبطله] ٢٢١٨
- [(مسألة ٦): إذا كان كالركاع خلقه أو لعارض] ٢٢١٨
- [(مسألة ٧): يعتبر في الانحناء أن يكون بقصد الركوع] ٢٢٢٠
- [(مسألة ٨): إذا نسى الركوع فهوى إلى السجود] ٢٢٢١
- [(مسألة ٩): لو انحنى بقصد الركوع فنسى في الأثناء و هوى إلى السجود] ٢٢٢٢
- [(مسألة ١٠): ذكر بعض العلماء: أنه يكفى في ركوع المرأة الانحناء بمقدار يمكن معه إيصال يديها إلى فخذها] ٢٢٢٣
- [(مسألة ١١): يكفى في ذكر الركوع التسبيحة الكبرى مرة واحدة] ٢٢٢٣
- [(مسألة ١٢): إذا أتى بالذكر أزيد من مرة لا يجب تعيين الواجب منه] ٢٢٢٥
- [(مسألة ١٣): يجوز في حال الضرورة و ضيق الوقت الاقتصار على الصغرى مرة واحدة] ٢٢٢٥

- [(مسألة ١٤): لا يجوز الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حد الركوع] ٢٢٢٤
- [(مسألة ١٥): لو لم يتمكن من الطمأنينة لمرض أو غيره سقطت] ٢٢٢٧
- [(مسألة ١٦): لو ترك الطمأنينة في الركوع أصلاً] ٢٢٢٧
- [(مسألة ١٧): يجوز الجمع بين التسبيحة الكبرى و الصغرى] ٢٢٢٧
- [(مسألة ١٨): إذا شرع في التسبيح بقصد الصغرى يجوز له أن يعدل في الأثناء إلى الكبرى] ٢٢٢٨
- [(مسألة ١٩): يشترط في ذكر الركوع العربية، و الموالاة] ٢٢٢٨
- [(مسألة ٢٠): يجوز في لفظة: «ربى العظيم» أن يقرأ بإشباع كسر الباء من «ربى»] ٢٢٢٨
- [(مسألة ٢١): إذا تحرك في حال الذكر الواجب بسبب قهرى] ٢٢٢٨
- [(مسألة ٢٢): لا بأس بالحركة اليسيرة التي لا تنافي صدق الاستقرار] ٢٢٢٩
- [(مسألة ٢٣): إذا وصل في الانحناء إلى أول حد الركوع] ٢٢٢٩
- [(مسألة ٢٤): إذا شك في لفظ «العظيم»] ٢٢٢٩
- [(مسألة ٢٥): يشترط في تحقق الركوع الجلوسى أن ينحنى بحيث يساوى وجهه ركبتيه] ٢٢٣٠
- [(مسألة ٢٦): مستحبات الركوع أمور] ٢٢٣١
- [(مسألة ٢٧): يكره في الركوع أمور] ٢٢٣٦
- [(مسألة ٢٨): لا فرق بين الفريضة و النافلة في واجبات الركوع و مستحباته و مكروهاته] ٢٢٣٧
- [فصل فى السجود] ٢٢٣٩
- اشارة ٢٢٣٩
- [و واجباته أمور] ٢٢٤٠
- اشارة ٢٢٤٠
- [أحدها: وضع المساجد السبعة على الأرض] ٢٢٤٠
- [الثانى: الذكر] ٢٢٤١
- [الثالث: الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب] ٢٢٤٢
- [الرابع: رفع الرأس منه] ٢٢٤٣
- [الخامس: الجلوس بعده] ٢٢٤٣

- ٢٢٤٣ [السادس: كون المساجد السبعة في محالها]
- ٢٢٤٤ [السابع: مساواة موضع الجبهة للموقف]
- ٢٢٤٨ [الثامن: وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه]
- ٢٢٤٨ [التاسع: طهارة محل وضع الجبهة]
- ٢٢٥٠ [العاشر: المحافظة على العربية]
- ٢٢٥٠ [مسائل]
- ٢٢٥٠ [مسألة (١): الجبهة: ما بين قصاص شعر الرأس و طرف الأنف الأعلى و الحاجبين طولاً]
- ٢٢٥٢ [مسألة (٢): يشترط مباشرة الجبهة لما يصح السجود عليه]
- ٢٢٥٣ [مسألة (٣): يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار]
- ٢٢٥٤ [مسألة (٤): لا يجب استيعاب باطن الكفين أو ظاهرهما]
- ٢٢٥٥ [مسألة (٥): في الركبتين أيضاً يجزى وضع المسمى منهما]
- ٢٢٥٥ [مسألة (٦): الأحوط في الإبهامين وضع الطرف من كل منهما]
- ٢٢٥٦ [مسألة (٧): الأحوط الاعتماد على الأعضاء السبعة]
- ٢٢٥٧ [مسألة (٨): الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة]
- ٢٢٥٧ [مسألة (٩): لو وضع جبهته على موضع مرتفع أزيد من المقدار المغتفر كأربع أصابع مضمومات]
- ٢٢٥٩ [مسألة (١٠): لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه يجب عليه الجر]
- ٢٢٦١ [مسألة (١١): من كان بجبهته دمل أو غيره]
- ٢٢٦٢ [مسألة (١٢): إذا عجز عن الانحناء للسجود انحنى بالقدر الممكن مع رفع المسجد]
- ٢٢٦٣ [مسألة (١٣): إذا حرك إبهامه في حال الذكر عمداً أعاد الصلاة احتياطاً]
- ٢٢٦٤ [مسألة (١٤): إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذكر]
- ٢٢٦٤ [مسألة (١٥): لا بأس بالسجود على غير الأرض]
- ٢٢٦٥ [مسألة (١٦): إذا نسى السجدين أو إحداهما]
- ٢٢٦٥ [مسألة (١٧): لا يجوز الصلاة على ما لا تستقر المساجد عليه]
- ٢٢٦٥ [فصل في مستحبات السجود]

- ٢٢٤٥ اشارة
- ٢٢٧٧ [(مسألة ١): يكره الإقعاء فى الجلوس]
- ٢٢٨١ [(مسألة ٢): يكره نفخ موضع السجود]
- ٢٢٨١ [(مسألة ٣): يكره قراءة القرآن فى السجود]
- ٢٢٨٢ [(مسألة ٤): الأحوط عدم ترك جلسة الاستراحة]
- ٢٢٨٤ [(مسألة ٥): لو نسيها رجع إليها]
- ٢٢٨٤ [فصل فى سائر أقسام السجود]
- ٢٢٨٥ اشارة
- ٢٢٨٥ [(مسألة ١): يجب السجود للسهو]
- ٢٢٨٥ [(مسألة ٢): يجب السجود على من قرأ إحدى آياته]
- ٢٢٨٩ [(مسألة ٣): يختص الوجوب و الاستحباب بالقارئ و المستمع]
- ٢٢٨٩ [(مسألة ٤): السبب مجموع الآية]
- ٢٢٨٩ [(مسألة ٥): وجوب السجدة فورى]
- ٢٢٨٩ [(مسألة ٦): لو قرأ بعض الآية و سمع بعضها الآخر]
- ٢٢٩٠ [(مسألة ٧): إذا قرأها غلطاً، أو سمعها ممن قرأها غلطاً فالأحوط السجدة أيضاً]
- ٢٢٩٠ [(مسألة ٨): يتكرر السجود مع تكرار القراءة]
- ٢٢٩٠ [(مسألة ٩): لا فرق فى وجوبها بين السماع من المكلف أو غيره كالصغير و المجنون]
- ٢٢٩١ [(مسألة ١٠): لو سمعها فى أثناء الصلاة أو قرأها أوماً للسجود و سجد بعد الصلاة و أعادها]
- ٢٢٩١ [(مسألة ١١): إذا سمعها أو قرأها فى حال السجود يجب رفع الرأس منه]
- ٢٢٩١ [(مسألة ١٢): الظاهر عدم وجوب نيته حال الجلوس]
- ٢٢٩١ [(مسألة ١٣): الظاهر أنه يعتبر فى وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية]
- ٢٢٩٢ [(مسألة ١٤): يعتبر فى السماع تمييز الحروف و الكلمات]
- ٢٢٩٢ [(مسألة ١٥): لا يجب السجود لقراءة ترجمتها أو سماعها]
- ٢٢٩٢ [(مسألة ١٦): يعتبر فى هذا السجود بعد تحقق مسماه مضافاً إلى النية بإباحة المكان]

- ٢٢٩٤ [مسألة (١٧): ليس في هذا السجود تشهد و لا تسليم]
- ٢٢٩٥ [مسألة (١٨): يكفى فيه مجرد السجود]
- ٢٢٩٦ [مسألة (١٩): إذا سمع القراءة مكرراً]
- ٢٢٩٧ [مسألة (٢٠): في صورة وجوب التكرار يكفى في صدق التعدد رفع الجبهة عن الأرض ثمّ الوضع للسجدة الأخرى]
- ٢٢٩٧ [مسألة (٢١): يستحب السجود للشكر لتجدد نعمة]
- ٢٢٩٨ [مسألة (٢٢): إذا وجد سبب سجود الشكر و كان له مانع من السجود على الأرض فليومئ برأسه]
- ٢٢٩٨ [مسألة (٢٣): يستحب السجود بقصد التذلل أو التعظيم لله تعالى]
- ٢٢٩٩ [مسألة (٢٤): يحرم السجود لغير الله تعالى]
- ٢٢٩٩ [فصل في التشهد]
- ٢٢٩٩ اشارة
- ٢٣٠٠ [«و واجباته سبعة»:]
- ٢٣٠٠ اشارة
- ٢٣٠١ [الأول: الشهادتان]
- ٢٣٠٢ [الثاني: الصلاة على محمد و آل محمد]
- ٢٣٠٦ [الثالث: الجلوس بمقدار الذكر]
- ٢٣٠٧ [الرابع: الطمأنينة]
- ٢٣٠٧ [الخامس: الترتيب]
- ٢٣٠٨ [السادس: الموالة]
- ٢٣٠٨ [السابع: المحافظة على تأديتها]
- ٢٣٠٨ [مسألة (١): لا بد من ذكر الشهادتين و الصلاة بألفاظها المتعارفة]
- ٢٣٠٨ [مسألة (٢): يجزى الجلوس فيه بأى كيفية كان]
- ٢٣٠٨ [مسألة (٣): من لا يعلم الذكر يجب عليه التعلم]
- ٢٣١٠ [مسألة (٤): يستحب في التشهد أمور]
- ٢٣١٠ اشارة

- ٢٣١٠ [الأول: أن يجلس الرجل متوركاً]
- ٢٣١٠ [الثاني: أن يقول قبل الشروع في الذكر: «الحمد لله»]
- ٢٣١١ [الثالث: أن يجعل يديه على فخذيه منضمه الأصابع]
- ٢٣١١ [الرابع: أن يكون نظره إلى حجره]
- ٢٣١١ [الخامس: أن يقول بعد قوله: «و أشهد أن محمداً عبده و رسوله»: «أرسله بالحق بشيراً و نذيراً»]
- ٢٣١٢ [السادس: أن يقول بعد الصلاة: «و تقبل شفاعته و ارفع درجته»]
- ٢٣١٢ [السابع: أن يقول في التشهد الأول و الثاني ما في موثقة أبي بصير]
- ٢٣١٣ [الثامن: أن يسبح سبعا بعد التشهد الأول]
- ٢٣١٣ [التاسع: أن يقول: «بحول الله و قوته ..»]
- ٢٣١٤ [العاشر: أن تضم المرأة فخذها حال الجلوس للتشهد]
- ٢٣١٤ [(مسألة ٥): يكره الإقعاء حال التشهد]
- ٢٣١٤ [فصل في التسليم]
- ٢٣١٤ اشارة
- ٢٣٢٩ [(مسألة ١): لو أحدث أو أتى ببعض المنافيات الأخر قبل السلام بطلت الصلاة.]
- ٢٣٢٩ [(مسألة ٢): لا يشترط فيه نية الخروج من الصلاة]
- ٢٣٣٠ [(مسألة ٣): يجب تعلم السلام على نحو ما مر في التشهد]
- ٢٣٣٠ [(مسألة ٤): يستحب التورك في الجلوس حاله]
- ٢٣٣٠ [(مسألة ٥): الأحوط أن لا يقصد بالتسليم التحية حقيقة]
- ٢٣٣٣ [(مسألة ٦): يستحب للمنفرد و الامام الإيماء بالتسليم الأخير إلى يمينه]
- ٢٣٣٦ [(مسألة ٧): قد مر سابقاً في الأوقات أنه إذا شرع في الصلاة قبل الوقت و دخل عليه و هو في الصلاة صحت صلاته]
- ٢٣٣٦ [فصل في الترتيب]
- ٢٣٣٦ اشارة
- ٢٣٣٧ [(مسألة ١): إذا خالف الترتيب في الركعات سهواً]
- ٢٣٣٨ [فصل في الموالاتة]

- ٢٣٣٨ اشارة
- ٢٣٣٩ [(مسألة ١): تطويل الركوع، أو السجود]
- ٢٣٣٩ [(مسألة ٢): الأحوط مراعاة الموالاة العرفية]
- ٢٣٣٩ [(مسألة ٣): لو نذر الموالاة بالمعنى المذكور]
- ٢٣٤٠ [فصل في القنوت]
- ٢٣٤٠ اشارة
- ٢٣٤٨ [(مسألة ١): يجوز قراءة القرآن في القنوت]
- ٢٣٤٨ [(مسألة ٢): يجوز قراءة الأشعار المشتملة على الدعاء و المناجاة]
- ٢٣٤٨ [(مسألة ٣): يجوز الدعاء فيه بالفارسية و نحوها]
- ٢٣٤٩ [(مسألة ٤): الأولى أن يقرأ الأدعية الواردة عن الأئمة صلوات الله عليهم]
- ٢٣٥٢ [(مسألة ٥): الأولى ختم القنوت بالصلاة على محمد و آله]
- ٢٣٥٣ [(مسألة ٦): من القنوت الجامع الموجب لقضاء الحوائج]
- ٢٣٥٣ [(مسألة ٧): يجوز في القنوت الدعاء الملقون]
- ٢٣٥٣ [(مسألة ٨): يجوز في القنوت الدعاء على العدو بغير ظلم و تسميته]
- ٢٣٥٤ [(مسألة ٩): لا يجوز الدعاء لطلب الحرام]
- ٢٣٥٤ [(مسألة ١٠): يستحب إطالة القنوت خصوصاً في صلاة الوتر]
- ٢٣٥٥ [(مسألة ١١): يستحب التكبير قبل القنوت، و رفع اليدين حال التكبير]
- ٢٣٥٧ [(مسألة ١٢): يستحب الجهر بالقنوت]
- ٢٣٥٨ [(مسألة ١٣): إذا نذر القنوت في كل صلاة أو صلاة خاصة وجب]
- ٢٣٥٨ [(مسألة ١٤): لو نسي القنوت فان تذكر قبل الوصول إلى حد الركوع قام و أتى به]
- ٢٣٥٩ [(مسألة ١٥): الأقوى اشتراط القيام في القنوت مع التمكن منه]
- ٢٣٥٩ [(مسألة ١٦): صلاة المرأة كالرجل في الواجبات و المستحبات]
- ٢٣٦٠ [(مسألة ١٧): صلاة الصبي كالرجل و الصبية كالمرأة]
- ٢٣٦٠ [(مسألة ١٨): قد مر في المسائل المتقدمة متفرقة حكم النظر و اليدين]

- ٢٣٦١ [فصل فى التعقيب]
- ٢٣٦١ اشارة
- ٢٣٦٢ [مسألة ١٩]: يستحب أن يكون السبحة بطين قبر الحسين صلوات الله عليه
- ٢٣٦٢ [مسألة ٢٠]: إذا شك فى عدد التكبيرات أو التسبيحات أو التحميدات بنى على الأقل إن لم يتجاوز المحل
- ٢٣٦٤ [مسألة ٢١]: يستحب فى صلاة الصبح أن يجلس بعدها فى مصلاه الى طلوع الشمس مشغلاً بذكر الله
- ٢٣٦٤ [مسألة ٢٢]: الدعاء بعد الفريضة أفضل من الصلاة تنفلاً
- ٢٣٦٤ [مسألة ٢٣]: يستحب سجود الشكر بعد كل صلاة فريضة كانت أو نافلة
- ٢٣٦٤ [فصل فى الصلاة على النبى (ص)]
- ٢٣٦٤ اشارة
- ٢٣٦٦ [مسألة ١]: إذا ذكر اسمه «ص» مكرراً يستحب تكرارها
- ٢٣٦٦ [مسألة ٢]: إذا كان فى أثناء التشهد فسمع اسمه لا يكتفى بالصلاة التى تجب للتشهد
- ٢٣٦٦ [مسألة ٣]: الأحوط عدم الفصل الطويل بين ذكره و الصلاة عليه
- ٢٣٦٦ [مسألة ٤]: لا يعتبر كيفية خاصة فى الصلاة
- ٢٣٦٧ [مسألة ٥]: إذا كتب اسمه «ص» يستحب أن يكتب الصلاة عليه
- ٢٣٦٧ [مسألة ٦]: إذا تذكره بقلبه فالأولى أن يصلى عليه
- ٢٣٦٧ [مسألة ٧]: يستحب عند ذكر سائر الأنبياء و الأئمة أيضاً ذلك
- ٢٣٦٨ [فصل فى مبطلات الصلاة]
- ٢٣٦٨ اشارة
- ٢٣٦٨ أحدها: فقد بعض الشرائط فى أثناء الصلاة
- ٢٣٦٨ الثانى: الحدث الأكبر أو الأصغر
- ٢٣٧١ الثالث: التكفير
- ٢٣٧٤ الرابع: تعمد الالتفات بتمام البدن إلى الخلف
- ٢٣٧٩ الخامس: تعمد الكلام بحرفين
- ٢٣٧٩ اشارة

- [(مسألة ١): لو تكلم بحرفين حصل ثانيهما من إشباع حركة الأول بطلت] ٢٣٨٠
- [(مسألة ٢): إذا تكلم بحرفين من غير تركيب] ٢٣٨٠
- [(مسألة ٣): إذا تكلم بحرف واحد غير مفهم للمعنى] ٢٣٨١
- [(مسألة ٤): لا تبطل بمد حرف المد و اللين] ٢٣٨١
- [(مسألة ٥): الظاهر عدم البطلان بحروف المعانى] ٢٣٨١
- [(مسألة ٦): لا تبطل بصوت التنجح] ٢٣٨٢
- [(مسألة ٧): إذا قال: «آه من ذنوبى»] ٢٣٨٣
- [(مسألة ٨): لا فرق فى البطلان بالتكلم بين أن يكون هناك مخاطب أم لا] ٢٣٨٣
- [(مسألة ٩): لا بأس بالذكر و الدعاء فى جميع أحوال الصلاة] ٢٣٨٤
- [(مسألة ١٠): لا بأس بالذكر و الدعاء بغير العربى أيضاً] ٢٣٨٥
- [(مسألة ١١): يعتبر فى القرآن قصد القرآنية] ٢٣٨٥
- [(مسألة ١٢): إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير] ٢٣٨٦
- [(مسألة ١٣): لا بأس بالدعاء مع مخاطبة الغير] ٢٣٨٦
- [(مسألة ١٤): لا بأس بتكرار الذكر أو القراءة عمداً] ٢٣٨٦
- [(مسألة ١٥): لا يجوز ابتداء السلام للمصلى] ٢٣٨٦
- [(مسألة ١٦): يجوز رد سلام التحية فى أثناء الصلاة بل يجب] ٢٣٨٧
- [(مسألة ١٧): يجب أن يكون الرد فى أثناء الصلاة بمثل ما سلم] ٢٣٨٨
- [(مسألة ١٨): لو قال المسلم: «عليكم السلام»] ٢٣٨٩
- [(مسألة ١٩): لو سلم بالملحون وجب الجواب صحيحاً] ٢٣٩٠
- [(مسألة ٢٠): لو كان المسلم صبياً مميّزاً أو نحوه] ٢٣٩٠
- [(مسألة ٢١): لو سلم على جماعة منهم المصلى، فرد الجواب غيره، لم يجز له الرد] ٢٣٩١
- [(مسألة ٢٢): إذا قال: «سلام»، بدون «عليكم»] ٢٣٩١
- [(مسألة ٢٣): إذا سلم مرات عديدة] ٢٣٩١
- [(مسألة ٢٤): إذا كان المصلى بين جماعة فسلم واحد عليهم] ٢٣٩٢

- [(مسألة ٢٥): يجب جواب السلام فوراً] ٢٣٩٢
- [(مسألة ٢٦): يجب إسماع الرد] ٢٣٩٣
- [(مسألة ٢٧): لو كانت التحية بغير لفظ السلام] ٢٣٩٤
- [(مسألة ٢٨): لو شك المصلي في أن المسلم سلم بأى صيغة] ٢٣٩٤
- [(مسألة ٢٩): يكره السلام على المصلي] ٢٣٩٥
- [(مسألة ٣٠): رد السلام واجب كفاي] ٢٣٩٥
- [(مسألة ٣١): يجوز سلام الأجنبي على الأجنبية، و بالعكس، على الأقوى] ٢٣٩٦
- [(مسألة ٣٢): مقتضى بعض الأخبار عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر] ٢٣٩٧
- [(مسألة ٣٣): المستفاد من بعض الأخبار: أنه يستحب أن يسلم الراكب على الماشي] ٢٣٩٨
- [(مسألة ٣٤): إذا سلم سخرية أو مزاحاً، فالظاهر عدم وجوب رده] ٢٣٩٩
- [(مسألة ٣٥): إذا سلم على أحد شخصين و لم يعلم أنه أيهما أراد، لا يجب الرد على واحد منهما] ٢٣٩٩
- [(مسألة ٣٦): إذا تقارن سلام شخصين] ٢٣٩٩
- [(مسألة ٣٧): يجب جواب سلام قارئ التعزية] ٢٤٠٠
- [(مسألة ٣٨): يستحب الرد بالأحسن في غير حال الصلاة] ٢٤٠٠
- [(مسألة ٣٩): يستحب للعاطس و لمن سمع عطسة الغير و إن كان في الصلاة، أن يقول: «الحمد لله»] ٢٤٠٠
- [السادس: تعمد القهقهة] ٢٤٠٢
- [السابع: تعمد البكاء المشتمل على الصوت] ٢٤٠٤
- [الثامن: كل فعل ماح لصورة الصلاة قليلاً كان أو كثيراً] ٢٤٠٦
- [التاسع: الأكل و الشرب الماحيان للصورة. فتبطل الصلاة بهما] ٢٤٠٩
- [العاشر: تعمد قول: «أمين»] ٢٤١١
- [الحادى عشر: الشك في ركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية] ٢٤١٣
- [الثانى عشر: زيادة جزء أو نقصانه عمداً] ٢٤١٤
- اشارة ٢٤١٤
- [(مسألة ٤٠): لو شك بعد السلام في أنه هل أحدث في أثناء الصلاة أم لا] ٢٤١٤

- [(مسألة ٤١): لو علم بأنه نام اختياراً، و شك في أنه هل أتم الصلاة ثم نام، أو نام في أثنائها] ٢٤١٤
- [(مسألة ٤٢): إذا كان في أثناء الصلاة في المسجد فرأى نجاسة فيه] ٢٤١٤
- [(مسألة ٤٣): ربما يقال بجواز البكاء على سيد الشهداء أرواحنا فداه في حال الصلاة] ٢٤١٥
- [(مسألة ٤٤): إذا أتى بفعل كثير، أو بسكوت طويل و شك في بقاء صورة الصلاة و محوها معه، فلا يبعد البناء على البقاء] ٢٤١٥
- [فصل في المكروهات في الصلاة] ٢٤١٦
- اشارة ٢٤١٦
- [(مسألة ١): لا بد للمصلى من اجتناب موانع قبول الصلاة] ٢٤٢٣
- [(مسألة ٢): قد نطقت الأخبار بجواز جملة من الافعال في الصلاة] ٢٤٢٣
- [فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة اختياراً] ٢٤٢٥
- اشارة ٢٤٢٥
- [(مسألة ١): الأحوط عدم قطع النافلة المنذورة] ٢٤٢٧
- [(مسألة ٢): إذا كان في أثناء الصلاة، فرأى نجاسة في المسجد] ٢٤٢٨
- [(مسألة ٣): إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطعها، فالظاهر وجوبه في سعة الوقت] ٢٤٢٨
- [(مسألة ٤): في موارد وجوب القطع إذا تركه و اشتغل بها فالظاهر الصحة] ٢٤٢٨
- [(مسألة ٥): يستحب أن يقول حين إرادة القطع في موضع الرخصة] ٢٤٢٩
- الجزء السابع ٢٤٣٠
- [تتمة كتاب الصلاة] ٢٤٣٠
- اشارة ٢٤٣٠
- [فصل في صلاة الآيات] ٢٤٣٠
- اشارة ٢٤٣٠
- [أو سببها أمور] ٢٤٣٠
- اشارة ٢٤٣٠
- [الأول و الثاني: كسوف الشمس و خسوف القمر] ٢٤٣٠
- [الثالث: الزلزلة] ٢٤٣١

- ٢٤٣٢ [الرابع: كل مخوف سماوى]
- ٢٤٣٤ [و أما وقتها]
- ٢٤٣٦ [و أما كيفيتها]
- ٢٤٤٢ [مسألة ١): لكيفية صلاة الآيات- كما استفيد مما ذكرنا- صور]
- ٢٤٤٢ اشارة
- ٢٤٤٢ [الأولى: أن يقرأ فى كل قيام قبل كل ركوع بفاتحة الكتاب و سورة تامة]
- ٢٤٤٢ [الثانية: أن يفرق سورة واحدة على الركوعات]
- ٢٤٤٢ [الثالثة: أن يأتى بالركعة الأولى كما فى الصورة الأولى، و بالركعة الثانية كما فى الصورة الثانية]
- ٢٤٤٣ [الرابعة: عكس هذه الصورة]
- ٢٤٤٣ [الخامسة: أن يأتى فى كل من الركعتين بأزيد من سورة]
- ٢٤٤٣ [السادسة: أن يأتى بالركعة الأولى كما فى الصورة الأولى]
- ٢٤٤٣ [السابعة: عكس ذلك]
- ٢٤٤٣ [الثامنة: أن يأتى بالركعة الأولى كما فى الصورة الثانية]
- ٢٤٤٣ [التاسعة: عكس ذلك]
- ٢٤٤٤ [مسألة ٢): يعتبر فى هذه الصلاة ما يعتبر فى اليومية]
- ٢٤٤٤ [مسألة ٣): يستحب فى كل قيام ثان- بعد القراءة قبل الركوع- قنوت]
- ٢٤٤٤ [مسألة ٤): يستحب أن يكبر عند كل هوى للركوع و كل رفع منه]
- ٢٤٤٥ [مسألة ٥): يستحب أن يقول: «سمع الله لمن حمده»، بعد الرفع من الركوع]
- ٢٤٤٥ [مسألة ٦): هذه الصلاة- حيث أنها ركعتان حكمها حكم الصلاة الثنائية]
- ٢٤٤٥ [مسألة ٧): الركوعات فى هذه الصلاة أركان تبطل بزيادتها و نقصها عمدا و سهوا كاليومية]
- ٢٤٤٦ [مسألة ٨): إذا أدرك من وقت الكسوفين ركعة فقد أدرك الوقت و الصلاة أداء]
- ٢٤٤٦ [مسألة ٩): إذا علم بالكسوف أو الخسوف]
- ٢٤٤٩ [مسألة ١٠): إذا علم بالآية و صلى، ثم بعد خروج الوقت]
- ٢٤٤٩ [مسألة ١١): إذا حصلت الآية فى وقت الفريضة اليومية]

- [(مسألة ١٢): لو شرع فى الیومیة ثم ظهر له ضیق وقت صلاة الآیة قطعها مع سعة وقتها] ----- ٢٤٥١
- [(مسألة ١٣): یتحب فى هذه الصلاة أمور] ----- ٢٤٥١
- [(مسألة ١٤): لا یبعد استحباب التطویل حتى للإمام] ----- ٢٤٥٦
- [(مسألة ١٥): یجوز الدخول فى الجماعة إذا أدرك الإمام قبل الركوع الأول] ----- ٢٤٥٦
- [(مسألة ١٦): إذا حصل أحد موجبات سجود السهو فى هذه الصلاة فالظاهر وجوب الإتيان به بعدها] ----- ٢٤٥٧
- [(مسألة ١٧): ىجرى فى هذه الصلاة قاعدة التجاوز] ----- ٢٤٥٧
- [(مسألة ١٨): یثبت الكسوف و الخسوف و سائر الايات بالعلم و شهادة العدلين] ----- ٢٤٥٧
- [(مسألة ١٩): یختص وجوب الصلاة بمن فى بلد الآیة] ----- ٢٤٥٨
- [(مسألة ٢٠): تجب هذه الصلاة على كل مكلف إلا الحائض و النفساء فیسقط عنهما] ----- ٢٤٥٨
- [(مسألة ٢١): إذا تعدد السبب دفعة أو تدریجا تعدد وجوب الصلاة] ----- ٢٤٥٨
- [(مسألة ٢٢): مع تعدد ما علیه من سبب واحد لا یلزم التعین] ----- ٢٤٥٩
- [(مسألة ٢٣): المناط فى وجوب القضاء فى الكسوفین فى صورة الجهل احتراق القرص بتمامه] ----- ٢٤٥٩
- [(مسألة ٢٤): إذا أخبره جماعة بحدوث الكسوف مثلا- و لم یحصل له العلم بقولهم] ----- ٢٤٥٩
- [فصل فى صلاة القضاء] ----- ٢٤٦٠
- اشارة ----- ٢٤٦٠
- [فصل فى وجوب القضاء] ----- ٢٤٦٠
- اشارة ----- ٢٤٦٠
- [(مسألة ١): إذا بلغ الصبى أو أفاق المجنون أو المغمى علیه قبل خروج الوقت وجب علیهم الأداء] ----- ٢٤٦٦
- [(مسألة ٢): إذا أسلم الكافر قبل خروج الوقت] ----- ٢٤٦٧
- [(مسألة ٣): لا فرق فى سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بین أن یكون العذر قهريا، أو حاصلًا من فعلهم] ----- ٢٤٦٧
- [(مسألة ٤): المرتد یجب علیه قضاء ما فات منه أيام رده بعد عوده إلى الإسلام] ----- ٢٤٦٩
- [(مسألة ٥): یجب على المخالف قضاء ما فات منه] ----- ٢٤٦٩
- [(مسألة ٦): یجب القضاء على شارب المسكر] ----- ٢٤٧١
- [(مسألة ٧): فاقد الطهورین یجب علیه القضاء] ----- ٢٤٧١

- [(مسألة ٨): من وجب عليه الجمعة] ٢٤٧٣
- [(مسألة ٩): يجب قضاء غير اليومية سوى العيدين] ٢٤٧٤
- [(مسألة ١٠): يجوز قضاء الفرائض في كل وقت] ٢٤٧٤
- [(مسألة ١١): إذا فاتت الصلاة في أماكن التخيير] ٢٤٧٥
- [(مسألة ١٢): إذا فاتت الصلاة في السفر الذي يجب فيه الاحتياط بالجمع] ٢٤٧٦
- [(مسألة ١٣): إذا فاتت الصلاة و كان في أول الوقت حاضراً] ٢٤٧٦
- [(مسألة ١٤): يستحب قضاء النوافل الرواتب] ٢٤٧٨
- [(مسألة ١٥): لا يعتبر الترتيب في قضاء الفوائت من غير اليومية] ٢٤٧٩
- [(مسألة ١٦): يجب الترتيب في الفوائت اليومية] ٢٤٨٠
- [(مسألة ١٧): لو فاتت الصلوات الخمس غير مرتبة و لم يعلم السابق من اللاحق يحصل العلم بالترتيب] ٢٤٨٢
- [(مسألة ١٨): لو فاتت صلوات معلومة سافراً و حضراً] ٢٤٨٢
- [(مسألة ١٩): إذا علم أن عليه صلاة واحدة لكن لا يعلم أنها ظهر أو عصر] ٢٤٨٣
- [(مسألة ٢٠): لو تيقن فوت إحدى الصلاتين- من الظهر أو العصر لا على التعيين] ٢٤٨٣
- [(مسألة ٢١): لو علم أن عليه إحدى الصلوات الخمس] ٢٤٨٣
- [(مسألة ٢٢): إذا علم أن عليه اثنتين من الخمس مرددتين في الخمس من يوم وجب عليه الإتيان بأربع صلوات] ٢٤٨٤
- [(مسألة ٢٣): إذا علم أن عليه ثلاثاً من الخمس وجب عليه الإتيان بالخمس] ٢٤٨٥
- [(مسألة ٢٤): إذا علم أن عليه أربعاً من الخمس وجب عليه الإتيان بالخمس- على الترتيب] ٢٤٨٦
- [(مسألة ٢٥): إذا علم أن عليه خمسة صلوات مرتبة] ٢٤٨٦
- [(مسألة ٢٦): إذا علم فوت صلاة معينة] ٢٤٨٧
- [(مسألة ٢٧): لا يجب الفور في القضاء] ٢٤٨٨
- [(مسألة ٢٨): لا يجب تقديم الفائتة على الحاضرة] ٢٤٩٣
- [(مسألة ٢٩): إذا كانت عليه فوائت أيام، و فاتت منه صلاة ذلك اليوم- أيضاً] ٢٤٩٦
- [(مسألة ٣٠): إذا احتل اشتغال ذمته بفائتة] ٢٤٩٧
- [(مسألة ٣١): يجوز لمن عليه القضاء الإتيان بالنوافل] ٢٤٩٧

- [(مسألة ٣٢): لا يجوز الاستنابة في قضاء الفوائت ما دام حيا] ٢٤٩٨
- [(مسألة ٣٣): يجوز إتيان القضاء جماعة] ٢٤٩٩
- [(مسألة ٣٤): الأحوط لذوى الأعذار تأخير القضاء الى زمان رفع العذر] ٢٤٩٩
- [(مسألة ٣٥): يستحب تمرين المميز من الأطفال على قضاء ما فات منه من الصلاة] ٢٥٠٠
- [(مسألة ٣٦): يجب على الولي منع الأطفال عن كل ما فيه ضرر عليهم] ٢٥٠٠
- [فصل في صلاة الاستيجار] ٢٥٠٢
- إشارة ٢٥٠٢
- [(مسألة ١): لا يكفي في تفرغ ذمة الميت إتيان العمل و إهداء ثوابه] ٢٥٠٥
- [(مسألة ٢): يعتبر في صحة عمل الأجير و المتبرع قصد القرية] ٢٥٠٦
- [(مسألة ٣): يجب على من عليه واجب من الصلاة أو الصيام أو غيرهما من الواجبات- أن يوصى به] ٢٥٠٨
- [(مسألة ٤): إذا علم ان عليه شيئا من الواجبات المذكورة وجب إخراجها] ٢٥١٠
- [(مسألة ٥): إذا أوصى بالصلاة أو الصوم و نحوهما، و لم يكن له تركه، لا يجب على الوصى أو الوارث إخرجه من ماله] ٢٥١٠
- [(مسألة ٦): لو أوصى بما يجب عليه من باب الاحتياط وجب إخرجه من الأصل أيضاً] ٢٥١١
- [(مسألة ٧): إذا آجر نفسه لصلاة أو صوم أو حج فمات قبل الإتيان به.] ٢٥١٢
- [(مسألة ٨): إذا كان عليه الصلاة أو الصوم الاستيجارى و مع ذلك كان عليه فوائت من نفسه] ٢٥١٣
- [(مسألة ٩): يشترط فى الأجير: أن يكون عارفا بأجزاء الصلاة، و شرائطها] ٢٥١٣
- [(مسألة ١٠): الأحوط اشتراط عدالة الأجير] ٢٥١٤
- [(مسألة ١١)، فى كفاية استيجار غير البالغ و لو بإذن وليه إشكال] ٢٥١٤
- [(مسألة ١٢): لا يجوز استيجار ذوى الأعذار] ٢٥١٥
- [(مسألة ١٣): لو تبرع العاجز عن القيام- مثلا عن الميت ففى سقوطه عنه إشكال] ٢٥١٥
- [(مسألة ١٤): لو حصل للأجير سهو أو شك يعمل بأحكامه على وفق تقليده أو اجتهاده] ٢٥١٦
- [(مسألة ١٥): يجب على الأجير أن يأتى بالصلاة على مقتضى تكليف الميت] ٢٥١٦
- [(مسألة ١٦): يجوز استيجار كل من الرجل و المرأة] ٢٥١٧
- [مسألة ١٧): يجوز- مع عدم اشتراط الانفراد الإتيان بالصلاة الاستيجارية جماعة] ٢٥١٧

- [(مسألة ١٨): يجب على القاضى عن الميت- أيضا مراعاة الترتيب] ----- ٢٥١٧
- [(مسألة ١٩): إذا استؤجر لفوائت الميت جماعة، يجب أن يعين الوقت لكل منهم] ----- ٢٥١٨
- [(مسألة ٢٠): لا تفرغ ذمة الميت بمجرد الاستيجار] ----- ٢٥١٨
- [(مسألة ٢١): لا يجوز للأجير أن يستأجر غيره للعمل الا مع إذن المستأجر] ----- ٢٥١٩
- [(مسألة ٢٢): إذا تبرع متبرع عن الميت قبل عمل الأجير ففرغت ذمة الميت انفسخت الإجارة] ----- ٢٥١٩
- [(مسألة ٢٣): إذا تبين بطلان الإجارة بعد العمل استحق الأجير أجره المثل بعمله] ----- ٢٥٢٠
- [(مسألة ٢٤): إذا أجز نفسه لصلاة أربع ركعات من الزوال من يوم معين الى الغروب] ----- ٢٥٢٠
- [(مسألة ٢٥): إذا انقضى الوقت المضروب للصلاة الاستيجارية و لم يأت بها أو بقى منها بقیة، لا يجوز له أن يأتى بها بعد الوقت] ----- ٢٥٢١
- [(مسألة ٢٦): يجب تعيين الميت المنوب عنه] ----- ٢٥٢١
- [(مسألة ٢٧): إذا لم يعين كيفية العمل من حيث الإتيان بالمستحبات يجب الإتيان على الوجه المتعارف] ----- ٢٥٢١
- [(مسألة ٢٨): إذا نسى بعض المستحبات التى اشترطت عليه] ----- ٢٥٢١
- [(مسألة ٢٩): لو أجز نفسه لصلاة شهر- مثلا فشك فى أن المستأجر عليه صلاة السفر أو الحضر] ----- ٢٥٢١
- [(مسألة ٣٠): إذا علم أنه كان على الميت فوائت و لم يعلم انه أتى بها قبل موته أو لا فالأحوط الاستيجار عنه] ----- ٢٥٢٢
- افصل فى قضاء الولى] ----- ٢٥٢٢
- اشارة ----- ٢٥٢٢
- [(مسألة ١): إنما يجب على الولى قضاء ما فات عن الأبوين من صلاة نفسها] ----- ٢٥٢٧
- [(مسألة ٢): لا يجب على ولد الولد القضاء عن الميت] ----- ٢٥٢٧
- [(مسألة ٣): إذا مات أكبر الذكور بعد أحد أبويه لا يجب على غيره] ----- ٢٥٢٨
- [(مسألة ٤): لا يعتبر فى الولى أن يكون بالغاً عاقلاً عند الموت] ----- ٢٥٢٨
- [(مسألة ٥): إذا كان أحد الأولاد أكبر بالسن] ----- ٢٥٢٨
- [(مسألة ٦): لا يعتبر فى الولى كونه وارثاً] ----- ٢٥٢٨
- [(مسألة ٧): إذا كان الأكبر خنثى مشكلاً فالأولى غيره من الذكور] ----- ٢٥٢٨
- [(مسألة ٨): لو اشتبه الأكبر بين الاثنين أو الأزيد لم يجب على واحد منهم] ----- ٢٥٢٩
- [(مسألة ٩): لو تساوى الولدان فى السن قسط القضاء] ----- ٢٥٢٩

- [(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بالاستيجار عنه سقط عن الولي] ٢٥٣٠
- [(مسألة ١١): يجوز للولي أن يستأجر ما عليه من القضاء عن الميت] ٢٥٣١
- [(مسألة ١٢): إذا تبرع بالقضاء عن الميت متبرع سقط عن الولي] ٢٥٣٢
- [(مسألة ١٣): يجب على الولي مراعاة الترتيب في قضاء الصلاة] ٢٥٣٢
- [(مسألة ١٤): المناطق في الجهر و الإخفات على حال الولي المباشر لا الميت] ٢٥٣٢
- [(مسألة ١٥): في أحكام الشك و السهو يراعى الولي تكليف نفسه] ٢٥٣٢
- [(مسألة ١٦): إذا علم الولي أن على الميت فوائت و لكن لا يدري أنها فائت لعذر- من مرض أو نحوه] ٢٥٣٣
- [(مسألة ١٧): المدار في الأكبرية على التولد، لا على انعقاد النطفة] ٢٥٣٣
- [(مسألة ١٨): الظاهر عدم اختصاص ما يجب على الولي بالفوائت اليومية] ٢٥٣٤
- [(مسألة ١٩): الظاهر أنه يكفي في الوجوب على الولي إخبار الميت] ٢٥٣٤
- [(مسألة ٢٠): إذا مات في أثناء الوقت بعد مضى مقدار الصلاة- بحسب حاله قبل أن يصلى وجب على الولي قضاؤها] ٢٥٣٤
- [(مسألة ٢١): لو لم يكن ولي، أو كان و مات قبل أن يقتضى عن الميت وجب الاستيجار] ٢٥٣٤
- [(مسألة ٢٢): لا يمنع من الوجوب على الولي اشتغال ذمته بفوائت نفسه] ٢٥٣٥
- [(مسألة ٢٣): لا يجب عليه الفور في القضاء عن الميت، و ان كان أولى و أحوط] ٢٥٣٥
- [(مسألة ٢٤): إذا مات الولي بعد الميت قبل أن يتمكن من القضاء ففي الانتقال إلى الأكبر بعده إشكال] ٢٥٣٥
- [(مسألة ٢٥): إذا استأجر الولي غيره لما عليه من صلاة الميت فالظاهر أن الأجير يقصد النيابة عن الميت لا عنه] ٢٥٣٥
- [فصل في الجماعة] ٢٥٣٦
- اشارة ٢٥٣٦
- [فصل في استحبابها] ٢٥٣٦
- اشارة ٢٥٣٦
- [(مسألة ١): تجب الجماعة في الجمعة] ٢٥٤٠
- [(مسألة ٢): لا تشرع الجماعة في شيء من النوافل] ٢٥٤٤
- [(مسألة ٣): يجوز الاقتداء في كل من الصلوات اليومية بمن يصلى الأخرى أيا منها كانت] ٢٥٤٧
- [(مسألة ٤): يجوز الاقتداء في اليومية أيام منها كانت أداء أو قضاء بصلاة الطواف كما يجوز العكس] ٢٥٤٨

- [(مسألة ٥): لا يجوز الاقتداء في اليومية بصلاة الاحتياط في الشكوك] ٢٥٤٩
- [(مسألة ٦): لا يجوز اقتداء مصلى اليومية أو الطواف بمصلى الآيات أو العيدين أو صلاة الأموات] ٢٥٤٩
- [(مسألة ٧): الأحوط عدم اقتداء مصلى العيدين بمصلى الاستسقاء] ٢٥٤٩
- [(مسألة ٨): أقل عدد تنعقد به الجماعة- في غير الجمعة و العيدين- اثنان] ٢٥٤٩
- [(مسألة ٩): لا يشترط في انعقاد الجماعة- في غير الجمعة و العيدين- نية الإمام الجماعة و الإمامة] ٢٥٥٠
- [(مسألة ١٠): لا يجوز الاقتداء بالمأموم] ٢٥٥٢
- [(مسألة ١١): لو شك في أنه نوى الائتمام أم لا بنى على العدم] ٢٥٥٢
- [(مسألة ١٢): إذا نوى الاقتداء بشخص على أنه زيد فبان أنه عمرو] ٢٥٥٣
- [(مسألة ١٣): إذا صلى اثنان و بعد الفراغ علم أن نية كل منهما الإمامة للآخر صحت صلاتهما] ٢٥٥٤
- [(مسألة ١٤): الأقوى و الأحوط عدم نقل نيته من إمام الى إمام آخر اختياراً] ٢٥٥٦
- [(مسألة ١٥): لا يجوز للمنفرد العدول الى الائتمام في الأثناء] ٢٥٥٧
- [(مسألة ١٦): يجوز العدول من الائتمام الى الانفراد] ٢٥٥٧
- [(مسألة ١٧): إذا نوى الانفراد بعد قراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة] ٢٥٦٠
- [(مسألة ١٨): إذا أدرك الإمام راعياً يجوز له الائتمام و الركوع معه] ٢٥٦٠
- [(مسألة ١٩): إذا نوى الانفراد بعد قراءة الامام و أتم صلاته] ٢٥٦١
- [(مسألة ٢٠): لو نوى الانفراد في الأثناء لا يجوز له العود إلى الائتمام] ٢٥٦١
- [(مسألة ٢١): لو شك في أنه عدل الى الانفراد أم لا بنى على عدمه] ٢٥٦١
- [(مسألة ٢٢): لا يعتبر في صحة الجماعة قصد القربة من حيث الجماعة،] ٢٥٦٢
- [(مسألة ٢٣): إذا نوى الاقتداء بمن يصلى صلاة لا يجوز الاقتداء فيها سهواً أو جهلاً] ٢٥٦٢
- [(مسألة ٢٤): إذا لم يدرك الإمام إلا في الركوع] ٢٥٦٢
- [(مسألة ٢٥): لو ركع بتخيل إدراك الإمام راعياً و لم يدرك بطلت صلاته] ٢٥٦٦
- [(مسألة ٢٦): الأحوط عدم الدخول إلا مع الاطمئنان بإدراك ركوع الامام] ٢٥٦٦
- [(مسألة ٢٧): لو نوى و كبر فرفع الإمام رأسه] ٢٥٦٧
- [(مسألة ٢٨): إذا أدرك الامام و هو في التشهد الأخير] ٢٥٦٩

- [(مسألة ٢٩): إذا أدرك الإمام في السجدة الأولى أو الثانية من الركعة الأخيرة] ٢٥٧٠
- [(مسألة ٣٠): إذا حضر المأموم الجماعة فرأى الامام راکعاً و خاف أن يرفع الإمام رأسه إن التحق بالصف، نوى و كبر في موضعه] --- ٢٥٧٢
- [فصل يشترط في الجماعة مضافا الى ما مر في المسائل المتقدمة- أمور] ٢٥٧٤
- اشارة ٢٥٧٤
- [أحدها: أن لا يكون بين الامام و المأموم حائل] ٢٥٧٦
- [الثاني: أن لا يكون موقف الإمام أعلى] ٢٥٧٩
- [الثالث: أن لا يتباعد المأموم عن الامام بما يكون كثيراً في العادة] ٢٥٨١
- [الرابع: أن لا يتقدم المأموم على الإمام في الموقف] ٢٥٨٤
- [(مسألة ١): لا بأس بالحائل القصير الذي لا يمنع من المشاهدة في أحوال الصلاة] ٢٥٨٦
- [(مسألة ٢): إذا كان الحائل مما يتحقق معه المشاهدة حال الركوع] ٢٥٨٦
- [(مسألة ٣): إذا كان الحائل زجاجاً يحكى من ورائه فالأقوى عدم جوازه] ٢٥٨٧
- [(مسألة ٤): لا بأس بالظلمة و الغبار و نحوهما] ٢٥٨٧
- [(مسألة ٥): الشباك لا يعد من الحائل] ٢٥٨٧
- [(مسألة ٦): لا يقدر حيلولة المأمومين بعضهم لبعض] ٢٥٨٨
- [(مسألة ٧): لا يقدر عدم مشاهدة بعض أهل الصف الأول- أو أكثره- للإمام] ٢٥٨٨
- [(مسألة ٨): لو كان الإمام في محراب داخل في جدار و نحوه لا يصح اقتداء من على اليمين أو اليسار ممن يحول الحائط بينه و بين الامام] ٢٥٩١
- [(مسألة ٩): لا يصح اقتداء من بين الأسطوانات مع وجود الحائل] ٢٥٩١
- [(مسألة ١٠): لو تجدد الحائل في الأثناء فالأقوى بطلان الجماعة] ٢٥٩١
- [(مسألة ١١): لو دخل في الصلاة مع وجود الحائل جاهلاً به لعمى أو نحوه- لم تصح جماعة] ٢٥٩١
- [(مسألة ١٢): لا بأس بالحائل غير المستقر] ٢٥٩١
- [(مسألة ١٣): لو شك في حدوث الحائل في الأثناء بنى على عدمه] ٢٥٩٢
- [(مسألة ١٤): إذا كان الحائل مما لا يمنع عن المشاهدة حال القيام] ٢٥٩٢
- [(مسألة ١٥): إذا تمت صلاة الصف المتقدم و كانوا جالسين في مكانهم أشكال بالنسبة إلى الصف المتأخر] ٢٥٩٢
- [(مسألة ١٦): الثوب الرقيق الذي يرى الشبح من ورائه حائل لا يجوز معه الاقتداء] ٢٥٩٣

- [(مسألة ١٧): إذا كان أهل الصفوف اللاحقة- غير الصف الأول- متفرقين] ٢٥٩٣
- [(مسألة ١٨): لو تجدد البعد في أثناء الصلاة بطلت الجماعة] ٢٥٩٣
- [(مسألة ١٩): إذا انتهت صلاة الصف المتقدم- من جهة كونهم مقصرين] ٢٥٩٤
- [(مسألة ٢٠): الفصل- لعدم دخول الصف المتقدم في الصلاة- لا يضر بعد كونهم متهيئين للجماعة] ٢٥٩٤
- [(مسألة ٢١): إذا علم بطلان صلاة الصف المتقدم تبطل جماعة المتأخر] ٢٥٩٤
- [(مسألة ٢٢): لا يضر الفصل بالصبي المميز ما لم يعلم بطلان صلاته] ٢٥٩٤
- [(مسألة ٢٣): إذا شك في حدوث البعد في الأثناء بنى على عدمه] ٢٥٩٤
- [(مسألة ٢٤): إذا تقدم المأموم على الإمام في أثناء الصلاة سهواً أو جهلاً أو اضطراراً- صار منفرداً] ٢٥٩٥
- [(مسألة ٢٥): يجوز- على الأقوى- الجماعة بالاستدارة حول الكعبة] ٢٥٩٥
- [فصل في أحكام الجماعة] ٢٥٩٦
- إشارة ٢٥٩٦
- [(مسألة ١): الأحوط ترك المأموم القراءة في الركعتين الأوليين من الإخفائية] ٢٥٩٦
- [(مسألة ٢): لا فرق في عدم السماع بين أن يكون من جهة البعد، أو من جهة كون المأموم أصم] ٢٦٠٥
- [(مسألة ٣): إذا سمع بعض قراءة الإمام] ٢٦٠٥
- [(مسألة ٤): إذا قرأ بتخيل أن المسموع غير صوت الامام ثم تبين أنه صوته لا تبطل صلاته] ٢٦٠٥
- [(مسألة ٥): إذا شك في السماع و عدمه، أو أن المسموع صوت الإمام أو غيره فالأحوط الترك] ٢٦٠٦
- [(مسألة ٦): لا يجب على المأموم الطمأنينة حال قراءة الامام] ٢٦٠٦
- [(مسألة ٧): لا يجوز أن يتقدم المأموم على الإمام في الأفعال] ٢٦٠٧
- [(مسألة ٨): وجوب المتابعة تعبدى و ليس شرطاً] ٢٦٠٨
- [(مسألة ٩): إذا رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الامام- سهواً] ٢٦١٠
- [(مسألة ١٠): لو رفع رأسه من الركوع قبل الامام سهواً ثم عاد إليه للمتابعة] ٢٦١٢
- [(مسألة ١١): لو رفع رأسه من السجود، فرأى الإمام في السجدة فتخيل أنها الأولى] ٢٦١٢
- [(مسألة ١٢): إذا ركع أو سجد قبل الامام عمداً لا يجوز له المتابعة] ٢٦١٣
- [(مسألة ١٣): لا يجب تأخر المأموم أو مقارنته مع الإمام في الأقوال] ٢٦١٤

- [(مسألة ١٤): لو أحرم قبل الامام سهواً أو بزعم أنه كبر كان منفرداً] ----- ٢٤١٧
- [(مسألة ١٥): يجوز للمأموم أن يأتي بذكر الركوع و السجود أزيد من الامام] ----- ٢٤١٧
- [(مسألة ١٦): إذا ترك الإمام جلسة الاستراحة لعدم كونها واجبة عنده لا يجوز للمأموم- الذي يقلد من يوجبها] ----- ٢٤١٧
- [(مسألة ١٧): إذا ركع المأموم ثم رأى الامام يقنت في ركعة لا فنوت فيها يجب عليه العود الى القيام] ----- ٢٤١٨
- [(مسألة ١٨): لا يتحمل الامام عن المأموم شيئاً من أفعال الصلاة] ----- ٢٤١٨
- [(مسألة ١٩): إذا أدرك الإمام في الركعة الثانية تحمل عنه القراءة فيها] ----- ٢٤٢٠
- [(مسألة ٢٠): المراد بعدم إمهال الامام المجوز لترك السورة ركوعه قبل شروع المأموم فيها] ----- ٢٤٢١
- [(مسألة ٢١): إذا اعتقد المأموم إمهال الإمام له في قراءته فقرأها و لم يدرك ركوعه لا تبطل صلاته] ----- ٢٤٢٢
- [(مسألة ٢٢): يجب الإخفات في القراءة خلف الامام] ----- ٢٤٢٢
- [(مسألة ٢٣): المأموم المسبوق بركعة يجب عليه التشهد في الثانية منه الثالثة للإمام] ----- ٢٤٢٣
- [(مسألة ٢٤): إذا أدرك المأموم الإمام في الأخيرتين فدخل في الصلاة معه قبل ركوعه، وجب عليه قراءة الفاتحة] ----- ٢٤٢٤
- [(مسألة ٢٥): إذا حضر المأموم الجماعة و لم يدرك أن الامام في الأوليين أو الأخيرتين] ----- ٢٤٢٤
- [(مسألة ٢٦): إذا تخيل أن الامام في الأوليين فترك القراءة ثم تبين أنه في الأخيرتين] ----- ٢٤٢٥
- [(مسألة ٢٧): إذا كان مشغلاً بالنافلة فأقيمت الجماعة] ----- ٢٤٢٥
- [(مسألة ٢٨): الظاهر عدم الفرق- في جواز العدول من الفريضة إلى النافلة] ----- ٢٤٢٧
- [(مسألة ٢٩): لو قام المأموم مع الإمام إلى الركعة الثانية أو الثالثة- مثلاً-] ----- ٢٤٢٨
- [(مسألة ٣٠): يجوز للمأموم الإتيان بالتكبيرات الست الافتتاحية قبل تحريم الامام] ----- ٢٤٢٨
- [(مسألة ٣١): يجوز اقتداء أحد المجتهدين أو المقلدين أو المختلفين بالآخر] ----- ٢٤٢٨
- [(مسألة ٣٢): إذا علم المأموم بطلان صلاة الإمام من جهة من الجهات] ----- ٢٤٣٢
- [(مسألة ٣٣): إذا رأى المأموم في ثوب الإمام أو بدنه نجاسة غير معفو عنها لا يعلم بها الامام لا يجب عليه إعلامه] ----- ٢٤٣٢
- [(مسألة ٣٤): إذا تبين بعد الصلاة كون الامام فاسقاً أو كافراً] ----- ٢٤٣٣
- [(مسألة ٣٥): إذا نسي الإمام شيئاً من واجبات الصلاة و لم يعلم به المأموم صحت صلاته] ----- ٢٤٣٧
- [(مسألة ٣٦): إذا تبين للإمام بطلان صلاته من جهة كونه محدثاً] ----- ٢٤٣٨
- [(مسألة ٣٧): لا يجوز الاقتداء بإمام يرى نفسه مجتهداً و ليس بمجتهد- مع كونه عاملاً برأيه] ----- ٢٤٣٩

- [(مسألة ٣٨): إذا دخل الإمام في الصلاة معتقدا دخول الوقت] ٢٦٣٩
- [فصل في شرائط إمام الجماعة] ٢٦٤٠
- إشارة ٢٦٤٠
- [(مسألة ١): لا بأس بإمامة القاعد للقاعدين] ٢٦٤٦
- [(مسألة ٢): لا بأس بإمامة المتيمم للمتوضي] ٢٦٤٧
- [(مسألة ٣): لا بأس بالاعتداء بمن لا يحسن القراءة في غير المحل الذي يتحملها الامام عن المأموم كالركعتين الأخيرتين - على الأقوى] ٤٧
- [(مسألة ٤): لا يجوز إمامة من لا يحسن القراءة لمثله] ٢٦٤٨
- [(مسألة ٥): يجوز الاقتداء بمن لا يتمكن من كمال الإفصاح بالحروف] ٢٦٤٩
- [(مسألة ٦): لا يجب على غير المحسن الائتمام بمن هو محسن] ٢٦٤٩
- [(مسألة ٧): لا يجوز إمامة الأخرس لغيره] ٢٦٤٩
- [(مسألة ٨): يجوز إمامة المرأة لمثلها] ٢٦٤٩
- [(مسألة ٩): يجوز إمامة الخنثى للأنثى، دون الرجل] ٢٦٤٩
- [(مسألة ١٠): يجوز إمامة غير البالغ لغير البالغ] ٢٦٥٠
- [(مسألة ١١): الأحوط عدم إمامة الأجدم، و الأبرص] ٢٦٥٠
- [(مسألة ١٢): العدالة ملكة الاجتناب عن الكبائر] ٢٦٥٢
- [(مسألة ١٣): المعصية الكبيرة، هي كل معصية ورد النص بكونها كبيرة] ٢٦٥٦
- [(مسألة ١٤): إذا شهد عدلان بعدالة شخص كفي في ثبوتها] ٢٦٥٩
- [(مسألة ١٥): إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمئنان كفي] ٢٦٥٩
- [(مسألة ١٦): الأحوط أن لا يتصدى للإمامة من يعرف نفسه بعدم العدالة] ٢٦٥٩
- [(مسألة ١٧): الإمام الراتب في المسجد أولى بالإمامة من غيره] ٢٦٦٠
- [(مسألة ١٨): إذا تشاح الأئمة - رغبة في ثواب الإمامة] ٢٦٦٢
- [(مسألة ١٩): الترجيحات المذكورة إنما هي من باب الأفضلية و الاستحباب] ٢٦٦٥
- [(مسألة ٢٠): يكره إمامة الأجدم] ٢٦٦٥
- [فصل في مستحبات الجماعة و مكروهاتها] ٢٦٦٦

- ٢٦٦٦ اشارة
- ٢٦٦٦ [أما المستحبات فأمر].....
- ٢٦٦٦ اشارة
- ٢٦٦٧ [أحدها: أن يقف المأموم عن يمين الامام إن كان رجلا واحدا]
- ٢٦٦٩ [الثاني: أن يقف الإمام في وسط الصف]
- ٢٦٦٩ [الثالث: أن يكون في الصف الأول أهل الفضل: ممن له مزية في العلم]
- ٢٦٧٠ [الرابع: الوقوف في القرب من الامام]
- ٢٦٧٠ [الخامس: الوقوف في ميامن الصفوف]
- ٢٦٧٠ [السادس: إقامة الصفوف و اعتدالها]
- ٢٦٧١ [السابع: تقارب الصفوف بعضها من بعض]
- ٢٦٧١ [الثامن: أن يصلى الإمام بصلاة أضعف من خلفه]
- ٢٦٧٢ [التاسع: أن يشتغل المأموم المسبوق بتمجيد الله تعالى]
- ٢٦٧٢ [العاشر: أن لا يقوم الامام من مقامه بعد التسليم]
- ٢٦٧٤ [الحادى عشر: أن يسمع الامام من خلفه القراءة الجهرية و الأذكار]
- ٢٦٧٥ [الثانى عشر: أن يطيل ركوعه- إذا أحس بدخول شخص- ضعف ما كان يركع]
- ٢٦٧٥ [الثالث عشر: أن يقول المأموم- عند فراغ الامام من الفاتحة: «الحمد لله رب العالمين»]
- ٢٦٧٥ [الرابع عشر: قيام المأمومين عند قول المؤذن]
- ٢٦٧٥ [و أما المكروهات فأمر أيضا]
- ٢٦٧٦ اشارة
- ٢٦٧٦ [أحدها: وقوف المأموم وحده]
- ٢٦٧٧ [الثاني: التنفل بعد قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»]
- ٢٦٧٧ [الثالث: أن يخص الامام نفسه بالدعاء]
- ٢٦٧٧ [الرابع: التكلم بعد قول المؤذن]
- ٢٦٧٨ [الخامس: إسماع المأموم الإمام]

- ٢٦٧٨ [السادس: إتمام الحاضر بالمسافر]
- ٢٦٧٩ [مسائل في صلاة الجماعة]
- ٢٦٧٩ [مسألة (١): يجوز لكل من الامام و المأموم عند انتهاء صلاته قبل الآخر]
- ٢٦٨٠ [مسألة (٢): إذا شك المأموم - بعد السجدة الثانية من الامام - أنه سجد معه السجدين أو واحدة يجب عليه الإتيان بأخرى]
- ٢٦٨٠ [مسألة (٣): إذا اقتدى المغرب بعشاء الامام، و شك في حال القيام - أنه في الرابعة أو الثالثة ينتظر]
- ٢٦٨٠ [مسألة (٤): إذا رأى من عادل كبيرة لا تجوز الصلاة خلفه]
- ٢٦٨٠ [مسألة (٥): إذا رأى الامام يصلي، و لم يعلم أنها من اليومية أو من النوافل لا يصح الاقتداء به]
- ٢٦٨١ [مسألة (٦): القدر المتيقن من اغتفار زيادة الركوع للمتابعه سهواً زيادته مرة واحدة في كل ركعة]
- ٢٦٨١ [مسألة (٧): إذا كان الامام يصلي أداء أو قضاءً يقيناً و المأموم منحصرأ بمن يصلي احتياطاً، يشكل إجراء حكم الجماعة - من اغتفار زيادة الركوع]
- ٢٦٨٢ [مسألة (٨): إذا فرغ الامام من الصلاة و المأموم في التشهد]
- ٢٦٨٢ [مسألة (٩): يجوز للمأموم المسبوق بركعة أن يقوم بعد السجدة الثانية من رابعة الامام]
- ٢٦٨٢ [مسألة (١٠): لا يجب على المأموم الإصغاء الى قراءة الإمام في الركعتين الأوليين من الجهرية إذا سمع صوته]
- ٢٦٨٣ [مسألة (١١): إذا عرف الإمام بالعدالة ثم شك في حدوث فسقه جاز له الاقتداء به]
- ٢٦٨٣ [مسألة (١٢): يجوز للمأموم - مع ضيق الصف - أن يتقدم إلى الصف السابق]
- ٢٦٨٤ [مسألة (١٣): يستحب انتظار الجماعة إماماً أو مأموماً]
- ٢٦٨٤ [مسألة (١٤): يستحب الجماعة في السفينة الواحدة و في السفن المتعددة للرجال و النساء]
- ٢٦٨٤ [مسألة (١٥): يستحب اختيار الإمامة على الاقتداء]
- ٢٦٨٥ [مسألة (١٦): لا بأس بالاقتداء بالعبء إذا كان عارفاً بالصلاة و أحكامها]
- ٢٦٨٥ [مسألة (١٧): الأحوط ترك القراءة في الأوليين من الإخفائية]
- ٢٦٨٥ [مسألة (١٨): يكره تمكين الصبيان من الصف الأول]
- ٢٦٨٦ [مسألة (١٩): إذا صلى - منفرداً أو جماعة - و احتمل فيها خلافاً في الواقع]
- ٢٦٨٧ [مسألة (٢٠): إذا ظهر - بعد إعادة الصلاة جماعة أن الصلاة الأولى كانت باطلة يجتزأ بالعادة]
- ٢٦٨٧ [مسألة (٢١): في المعادة إذا أراد نية الوجه ينوي النذب لا الوجوب على الأقوى]
- ٢٦٨٨ [فصل في الخلل الواقع في الصلاة]

- اشارة ٢٦٨٨
- [فصل فى معنى الخلل] ٢٦٨٨
- اشارة ٢٦٨٨
- [مسألة (١): الخلل: إما أن يكون عن عمد، أو عن جهل، أو سهواً] ٢٦٨٨
- [مسألة (٢): الخلل العمدى موجب لبطلان الصلاة] ٢٦٨٩
- [مسألة (٣): إذا حصل الإخلال - بزيادة أو نقصان جهلا بالحكم] ٢٦٩١
- [مسألة (٤): لا فرق - فى البطلان بالزيادة العمديّة بين أن يكون فى ابتداء النية أو فى الأثناء] ٢٦٩٥
- [مسألة (٥): إذا أخل بالطهارة الحديثية ساهيا] ٢٦٩٥
- [مسألة (٦): إذا صلى قبل دخول الوقت ساهيا بطلت] ٢٦٩٦
- [مسألة (٧): إذا أخل بالطهارة الخبيثة - فى البدن أو اللباس - ساهيا بطلت] ٢٦٩٦
- [مسألة (٨): إذا أخل بستر العورة سهواً فالأقوى عدم البطلان] ٢٦٩٦
- [مسألة (٩): إذا أخل بشرائط المكان سهواً فالأقوى عدم البطلان] ٢٦٩٧
- [مسألة (١٠): إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه سهواً] ٢٦٩٧
- [مسألة (١١): إذا زاد ركعة أو ركوعاً أو سجدتين من ركعة، أو تكبيرة الإحرام سهواً بطلت الصلاة] ٢٦٩٨
- [مسألة (١٢): يستثنى من بطلان الصلاة بزيادة الركعة ما إذا نسى المسافر سفره] ٢٧٠١
- [مسألة (١٣): لا فرق فى بطلان الصلاة بزيادة ركعة] ٢٧٠١
- [مسألة (١٤): إذا سها عن الركوع حتى دخل فى السجدة الثانية بطلت صلاته] ٢٧٠٢
- [مسألة (١٥): لو نسى السجدين و لم يتذكر إلا بعد الدخول فى الركوع من الركعة التالية بطلت صلاته] ٢٧٠٤
- [مسألة (١٦): لو نسى النية أو تكبيرة الإحرام بطلت صلاته] ٢٧٠٦
- [مسألة (١٧): لو نسى الركعة الأخيرة فذكرها بعد التشهد قبل التسليم قام و أتى بها] ٢٧٠٧
- [مسألة (١٨): لو نسى ما عدا الأركان من أجزاء الصلاة لم تبطل صلاته] ٢٧١٠
- [مسألة (١٩): لو كان المنسى الجهر أو الإخفات لم يجب التدارك بإعادة القراءة أو الذكر على الأقوى] ٢٧١٩
- [فصل فى الشك] ٢٧٢٠
- اشارة ٢٧٢٠

- [(مسألة ١): إذا شك في أنه هل صلى أم لا؟] ٢٧٢٠
- [(مسألة ٢): إذا شك في فعل الصلاة- و قد بقي من الوقت مقدار ركعة] ٢٧٢٢
- [(مسألة ٣): لو ظن فعل الصلاة فالظاهر أن حكمه حكم الشك] ٢٧٢٢
- [(مسألة ٤): إذا شك في بقاء الوقت و عدمه] ٢٧٢٢
- [(مسألة ٥): لو شك في أثناء صلاة العصر في أنه صلى الظهر أم لا؟] ٢٧٢٣
- [(مسألة ٦): إذا علم أنه صلى إحدى الصلاتين- من الظهر أو العصر] ٢٧٢٣
- [(مسألة ٧): إذا شك في الصلاة في أثناء الوقت و نسي الإتيان بها و جب عليه القضاء] ٢٧٢٤
- [(مسألة ٨): حكم كثير الشك في الإتيان بالصلاة و عدمه حكم غيره] ٢٧٢٤
- [(مسألة ٩): إذا شك في بعض شرائط الصلاة] ٢٧٢٥
- [(مسألة ١٠): إذا شك في شيء من أفعال الصلاة] ٢٧٢٦
- [(مسألة ١١): الأقوى جريان الحكم المذكور في غير صلاة المختار] ٢٧٣١
- [(مسألة ١٢): لو شك في صحة ما أتى به و فساده] ٢٧٣٢
- [(مسألة ١٣): إذا شك في فعل قبل دخوله في الغير فأتى به ثم تبين بعد ذلك أنه كان أتى به] ٢٧٣٣
- [(مسألة ١٤): إذا شك في التسليم] ٢٧٣٣
- [(مسألة ١٥): إذا شك المأموم في أنه كبر للإحرام أم لا] ٢٧٣٤
- [(مسألة ١٦): إذا شك- و هو في فعل- في أنه هل شك في بعض الأفعال المتقدمة أم لا] ٢٧٣٤
- [فصل في الشك في الركعات] ٢٧٣٥
- اشارة ٢٧٣٥
- [(مسألة ١): الشكوك الموجبة لبطلان الصلاة ثمانية] ٢٧٣٥
- [(مسألة ٢): الشكوك الصحيحة تسعة في الرباعية] ٢٧٤٢
- اشارة ٢٧٤٢
- [أحدها: الشك بين الاثنتين و الثلاث] ٢٧٤٢
- [الثاني: الشك بين الثلاث و الأربع] ٢٧٤٤
- [الثالث: الشك بين الاثنتين و الأربع] ٢٧٤٤

- ٢٧٤٧ [الرابع: الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع]
- ٢٧٤٨ [الخامس: الشك بين الأربع و الخمس]
- ٢٧٤٨ [السادس: الشك بين الأربع و الخمس حال القيام]
- ٢٧٤٩ [السابع: الشك بين الثلاث و الخمس حال القيام]
- ٢٧٤٩ [الثامن: الشك بين الثلاث و الأربع و الخمس حال القيام]
- ٢٧٤٩ [التاسع: الشك بين الخمس و الست حال القيام]
- ٢٧٥١ [مسألة ٣]: الشك في الركعات- ما عدا هذه الصور التسع- موجب للبطلان]
- ٢٧٥٢ [مسألة ٤]: لا يجوز العمل بحكم الشك- من البطلان أو البناء- بمجرد حدوثه]
- ٢٧٥٣ [مسألة ٥]: المراد بالشك في الركعات تساوى الطرفين]
- ٢٧٥٥ [مسألة ٦]: في الشكوك المعتبر فيها إكمال السجدين كالشك بين الاثنتين و الثلاث]
- ٢٧٥٦ [مسألة ٧]: في الشك بين الثلاث و الأربع، و الشك بين الثلاث و الأربع و الخمس- إذا علم- حال القيام]
- ٢٧٥٦ [مسألة ٨]: إذا شك بين الثلاث و الأربع- مثلاً- فبنى على الأربع]
- ٢٧٥٦ [مسألة ٩]: لو تردد في أن الحاصل له ظن أو شك]
- ٢٧٥٨ [مسألة ١٠]: لو شك في أن شكه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء بنى على الثاني]
- ٢٧٥٩ [مسألة ١١]: لو شك بعد الفراغ من الصلاة أن شكه هل كان موجباً للركعة]
- ٢٧٥٩ [مسألة ١٢]: لو علم بعد الفراغ من الصلاة أنه طرأ له الشك في الأثناء]
- [مسألة ١٣]: إذا علم في أثناء الصلاة أنه طرأ له حالة تردد بين الاثنتين و الثلاث مثلاً- و شك في أنه هل حصل له الظن بالاثنتين فبنى على
- ٢٧٦٠ [مسألة ١٤]: إذا عرض له أحد الشكوك، و لم يعلم حكمه]
- ٢٧٦١ [مسألة ١٥]: لو انقلب شكه- بعد الفراغ من الصلاة الى شك آخر]
- ٢٧٦٢ [مسألة ١٦]: إذا شك بين الثلاث و الأربع]
- ٢٧٦٣ [مسألة ١٧]: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث]
- ٢٧٦٣ [مسألة ١٨]: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع ثم ظن عدم الأربع يجرى عليه حكم الشك بين الاثنتين]
- ٢٧٦٣ [مسألة ١٩]: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث و أتى بالرابعة- فتيقن عدم الثلاث]
- ٢٧٦٣ [مسألة ٢٠]: إذا عرض أحد الشكوك الصحيحة للمصلى جالساً من جهة العجز عن القيام]

- [(مسألة ٢١): لا يجوز في الشكوك الصحيحة قطع الصلاة و استثنافها] ٢٧٦٤
- [(مسألة ٢٢): في الشكوك الباطلة إذا غفل عن شكه و أتم الصلاة ثم تبين له الموافقة للواقع] ٢٧٦٥
- [(مسألة ٢٣): إذا شك بين الواحدة و الاثنتين مثلا- و هو في حال القيام أو الركوع] ٢٧٦٦
- [(مسألة ٢٤): قد مر سابقاً: أنه إذا عرض له الشك يجب عليه التروى حتى يستقر] ٢٧٦٧
- [(مسألة ٢٥): لو كان المسافر في أحد مواطن التخيير فنوى بصلاته القصر و شك في الركعات بطلت] ٢٧٦٧
- [(مسألة ٢٦): لو شك أحد الشكوك الصحيحة فبنى على ما هو وظيفته و أتم الصلاة] ٢٧٦٨
- [فصل في كيفية صلاة الاحتياط] ٢٧٦٩
- إشارة ٢٧٦٩
- [(مسألة ١): يعتبر في صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر في سائر الصلوات من الشرائط] ٢٧٦٩
- [(مسألة ٢): حيث أن هذه الصلاة مرددة بين كونها نافلة أو جزءاً] ٢٧٧١
- [(مسألة ٣): إذا أتى بالمنافى قبل صلاة الاحتياط، ثم تبين له تمامية الصلاة لا تجب إعادتها] ٢٧٧٤
- [(مسألة ٤): إذا تبين - قبل صلاة الاحتياط - تمامية الصلاة لا يجب الإتيان بالاحتياط] ٢٧٧٤
- [(مسألة ٥): إذا تبين - بعد الإتيان بصلاة الاحتياط - تمامية الصلاة تحسب صلاة الاحتياط نافلة] ٢٧٧٤
- [(مسألة ٦): إذا تبين بعد إتمام الصلاة قبل الاحتياط أو بعدها، أو في أثنائها - زيادة ركعة] ٢٧٧٥
- [(مسألة ٧): إذا تبين بعد صلاة الاحتياط نقصان الصلاة فالظاهر عدم وجوب إعادتها] ٢٧٧٥
- [(مسألة ٨): لو تبين بعد صلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد مما كان محتملاً] ٢٧٧٥
- [(مسألة ٩): إذا تبين قبل الشروع في صلاة الاحتياط نقصان صلاته لا تكفى صلاة الاحتياط] ٢٧٧٦
- [(مسألة ١٠): إذا تبين نقصان الصلاة في أثناء صلاة الاحتياط] ٢٧٧٦
- [(مسألة ١١): لو شك في إتيان صلاة الاحتياط] ٢٧٧٨
- [(مسألة ١٢): لو زاد فيها ركعة أو ركنا و لو سهواً - بطلت] ٢٧٧٩
- [(مسألة ١٣): لو شك في فعل من أفعالها] ٢٧٧٩
- [(مسألة ١٤): لو شك في أنه هل شك شكاً يوجب صلاة الاحتياط أم لا بنى على عدمه] ٢٧٧٩
- [(مسألة ١٥): لو شك في عدد ركعاتها فهل يبني على الأكثر إلا أن يكون مبطلاً] ٢٧٨٠
- [(مسألة ١٦): لو زاد فيها فعلاً من غير الأركان أو نقص فهل عليه سجدة السهو أو لا؟] ٢٧٨٢

- [(مسألة ١٧): لو شك في شرط أو جزء منها بعد السلام لم يلتفت] ٢٧٨٢
- [(مسألة ١٨): إذا نسيها و شرع في نافلة أو قضاء فريضة أو نحو ذلك] ٢٧٨٢
- [(مسألة ١٩): إذا نسي سجدة واحدة أو تشهداً فيها قضاها بعدها على الأحوط] ٢٧٨٣
- [فصل في حكم قضاء الأجزاء المنسية] ٢٧٨٣
- اشارة ٢٧٨٣
- [(مسألة ١): أنه إذا ترك سجدة واحدة و لم يتذكر إلا بعد الوصول الى حد الركوع يجب قضاؤها بعد الصلاة] ٢٧٨٤
- [(مسألة ٢): يشترط فيهما جميع ما يشترط في سجود الصلاة و تشهدها] ٢٧٨٥
- [(مسألة ٣): لو فصل بينهما و بين الصلاة بالمنافى عمدا و سهوا] ٢٧٨٦
- [(مسألة ٤): لو أتى بما يوجب سجود السهو قبل الإتيان بهما أو في أثنائهما] ٢٧٨٧
- [(مسألة ٥): إذا نسي الذكر أو غيره مما يجب] ٢٧٨٧
- [(مسألة ٦): إذا نسي بعض أجزاء التشهد القضائي و أمكن تداركه فعله] ٢٧٨٨
- [(مسألة ٧): لو تعدد نسيان السجدة أو التشهد أتى بهما واحدة بعد واحدة] ٢٧٨٨
- [(مسألة ٨): لو كان عليه قضاء سجدة و قضاء تشهد] ٢٧٨٩
- [(مسألة ٩): لو كان عليه قضاؤهما و شك في السابق و اللاحق] ٢٧٨٩
- [(مسألة ١٠): إذا شك في أنه نسي أحدهما أم لا] ٢٧٨٩
- [(مسألة ١١): لو كان عليه صلاة الاحتياط و قضاء السجدة أو التشهد] ٢٧٩٠
- [(مسألة ١٢): إذا سها عن الذكر أو بعض ما يعتبر فيها] ٢٧٩١
- [(مسألة ١٣): لا يجب الإتيان بالسلام في التشهد القضائي] ٢٧٩١
- [(مسألة ١٤): لا فرق في وجوب قضاء السجدة] ٢٧٩٢
- [(مسألة ١٥): لو اعتقد نسيان السجدة أو التشهد] ٢٧٩٢
- [(مسألة ١٦): لو كان عليه قضاء أحدهما و شك في إتيانه و عدمه] ٢٧٩٣
- [(مسألة ١٧): لو شك في أن الفائت منه سجدة واحدة أو سجدتان] ٢٧٩٣
- [(مسألة ١٨): لو شك في أن الفائت منه سجدة أو غيرها من الاجزاء الواجبة] ٢٧٩٣
- [(مسألة ١٩): لو نسي قضاء السجدة أو التشهد و تذكر بعد الدخول في نافلة] ٢٧٩٣

- [(مسألة ٢٠): لو كان عليه قضاء أحدهما في صلاة الظهر و ضاق وقت العصر] ٢٧٩٣
- [فصل في موجبات سجود السهو] ٢٧٩٤
- اشارة ٢٧٩٤
- [(مسألة ١): يجب سجود السهو لأمر] ٢٧٩٤
- اشارة ٢٧٩٤
- [الأول: الكلام سهواً] ٢٧٩٤
- [الثاني: السلام في غير موقعه ساهياً] ٢٧٩٤
- [الثالث: نسيان السجدة الواحدة إذا فات محل تداركها] ٢٧٩٧
- [الرابع: نسيان التشهد مع فوت محل تداركه] ٢٧٩٨
- [الخامس: الشك بين الأربع و الخمس بعد إكمال السجدين] ٢٧٩٨
- [السادس: للقيام في موضع القعود أو العكس] ٢٧٩٨
- [(مسألة ٢): يجب تكرره بتكرر الموجب] ٢٨٠٢
- [(مسألة ٣): إذا سها عن سجدة واحدة من الركعة الأولى] ٢٨٠٣
- [(مسألة ٤): لا يجب فيه تعيين السبب] ٢٨٠٤
- [(مسألة ٥): لو سجد للكلام فيان أن الموجب غيره] ٢٨٠٤
- [(مسألة ٦): يجب الإتيان به فوراً] ٢٨٠٤
- [(مسألة ٧): كيفيته: أن ينوي، و يضع جبهته على الأرض] ٢٨٠٥
- [(مسألة ٨): لو شك في تحقق موجبه و عدمه لم يجب عليه] ٢٨١٠
- [(مسألة ٩): لو شك في إتيانه بعد العلم بوجوبه] ٢٨١٠
- [(مسألة ١٠): لو اعتقد وجود الموجب ثم بعد السلام شك فيه لم يجب عليه] ٢٨١٠
- [(مسألة ١١): لو علم بوجود الموجب و شك في الأقل و الأكثر بنى على الأقل] ٢٨١١
- [(مسألة ١٢): لو علم نسيان جزء و شك بعد السلام في أنه هل تذكر قبل فوت محله و تداركه أم لا؟] ٢٨١١
- [(مسألة ١٣): إذا شك في فعل من أفعاله] ٢٨١١
- [(مسألة ١٤): إذا شك في أنه سجد سجدين أو واحدة بنى على الأقل] ٢٨١١

- ٢٨١٢ [فصل فى الشكوك التى لا اعتبار بها]
- ٢٨١٢ اشارة
- ٢٨١٢ [الأول: الشك بعد تجاوز المحل]
- ٢٨١٣ [الثانى: الشك بعد الوقت]
- ٢٨١٣ [الثالث: الشك بعد السلام الواجب]
- ٢٨١٣ [الرابع: شك كثير الشك]
- ٢٨١٣ اشارة
- ٢٨١٥ [مسألة (١): المرجع فى كثرة الشك العرف]
- ٢٨١٦ [مسألة (٢): لو شك فى أنه حصل له حالة كثرة الشك أم لا بنى على عدمه]
- ٢٨١٦ [مسألة (٣): إذا لم يلتفت إلى شكه]
- ٢٨١٧ [مسألة (٤): لا يجوز له الاعتناء بشكه]
- ٢٨١٧ [مسألة (٥): إذا شك فى أن كثرة شكه مختص بالموارد المعين الفلانى أو مطلقا]
- ٢٨١٨ [مسألة (٦): لا يجب على كثير الشك و غيره ضبط الصلاة بالحصى]
- ٢٨١٨ [الخامس: الشك البدوى الزائل بعد التروى]
- ٢٨١٨ [السادس: شك كل من الامام و المأموم]
- ٢٨١٩ اشارة
- ٢٨٢١ [مسألة (٧): إذا كان الامام شاكا و المأمومون مختلفون فى الاعتقاد]
- ٢٨٢١ [مسألة (٨): إذا كان الامام شاكا و المأمومون مختلفين]
- ٢٨٢٢ [مسألة (٩): إذا كان كل من الامام و المأمومين شاكا]
- ٢٨٢٣ [السابع: الشك فى ركعات النافلة]
- ٢٨٢٣ اشارة
- ٢٨٢٧ [مسألة (١٠): لا يجب قضاء السجدة المنسية و التشهد المنسى فى النافلة]
- ٢٨٢٧ [مسألة (١١): إذا شك فى النافلة بين الاثنتين و الثلاث]
- ٢٨٢٨ [مسألة (١٢): إذا شك فى أصل فعلها بنى على العدم]

- [(مسألة ١٣): الظاهر أن الظن في ركعات النافلة حكمه حكم الشك] ٢٨٢٨
- [(مسألة ١٤): النوافل التي لها كيفية خاصة] ٢٨٢٨
- [(مسألة ١٥): ما ذكر من أحكام السهو و الشك و الظن يجرى في جميع الصلوات الواجبة] ٢٨٢٩
- [(مسألة ١٦): قد عرفت سابقاً: أن الظن المتعلق بالركعات في حكم اليقين] ٢٨٢٩
- [(مسألة ١٧): إذا حدث الشك بين الثلاث و الأربع] ٢٨٣٢
- [(مسألة ١٨): يجب تعلم ما يعم به البلوى من أحكام الشك و السهو] ٢٨٣٢
- [ختام فيه مسائل متفرقة] ٢٨٣٣
- إشارة ٢٨٣٣
- [(الأولى): إذا شك في أن ما بيده ظهر أو عصر] ٢٨٣٤
- [(الثانية): إذا شك في أن ما بيده مغرب أو عشاء] ٢٨٣٤
- [(الثالثة): إذا علم بعد الصلاة أو في أثناءها أنه ترك سجدة من ركعتين] ٢٨٣٤
- [(الرابعة): إذا كان في الركعة الرابعة- مثلاً- و شك في أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث] ٢٨٣٥
- [(الخامسة): إذا شك في الركعة التي بيده آخر الظهر أو أنه أتمها و هذه أول العصر] ٢٨٣٦
- [(السادسة): إذا شك في العشاء بين الثلاث و الأربع] ٢٨٣٦
- [(السابعة): إذا تذكر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة قطعها و أتم الظهر] ٢٨٣٧
- [(الثامنة): إذا صلى صلاتين ثم علم نقصان ركعة] ٢٨٣٨
- [(التاسعة): إذا شك بين الاثنتين و الثلاث] ٢٨٣٩
- [(العاشر): إذا شك في أن الركعة التي بيده رابعة المغرب أو أنه سلم على الثلاث و هذه أولى العشاء] ٢٨٤٠
- [(الحادية عشرة): إذا شك- و هو جالس بعد السجدة- بين الاثنتين و الثلاث] ٢٨٤١
- [(الثانية عشرة): إذا شك في أنه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة بنى على الثاني] ٢٨٤٢
- [(الثالثة عشرة): إذا كان قائماً- و هو في الركعة الثانية من الصلاة- و علم أنه أتى في هذه الصلاة بركوعين] ٢٨٤٣
- [(الرابعة عشرة): إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدة] ٢٨٤٣
- [(الخامسة عشرة): إن علم- بعد ما دخل في السجدة الثانية مثلاً- أنه اما ترك القراءة أو الركوع] ٢٨٤٨
- [(السادسة عشرة): لو علم بعد الدخول في القنوت أن يدخل في الركوع أنه إما ترك سجدة من الركعة السابقة أو ترك القراءة] -- ٢٨٥٠

- ٢٨٥٣ [(السابعة عشرة): إذا علم بعد القيام إلى الثالثة أنه ترك التشهد]
- ٢٨٥٤ [(الثامنة عشرة): إذا علم إجمالاً أنه أتى بأحد الأمرين من السجدة و التشهد- من غير تعيين و شك في الآخر]
- ٢٨٥٤ [(التاسعة عشرة): إذا علم أنه إما ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهد من هذه الركعة]
- ٢٨٥٥ [(العشرون): إذا علم أنه ترك سجدة إما من الركعة السابقة أو من هذه الركعة]
- ٢٨٥٦ [(الحادية و العشرون): إذا علم أنه إما ترك جزءاً مستحباً- كالقنوت مثلاً- أو جزءاً واجباً]
- ٢٨٥٧ [(الثانية و العشرون): لا إشكال في بطلان الفريضة إذا علم إجمالاً]
- ٢٨٥٧ [(الثالثة و العشرون): إذا تذكر- و هو في السجدة أو بعدها من الركعة الثانية مثلاً- أنه ترك سجدة من الركعة الأولى]
- ٢٨٥٨ [(الرابعة و العشرون): إذا صلى الظهر و العصر و علم بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين ركعة]
- ٢٨٥٨ [(الخامسة و العشرون): إذا صلى المغرب و العشاء ثم علم- بعد السلام من العشاء- أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعة]
- ٢٨٥٩ [(السادسة و العشرون): إذا صلى الظهرين و قبل أن يسلم للعصر علم إجمالاً]
- ٢٨٦٠ [(السابعة و العشرون): لو علم أنه صلى الظهرين ثماني ركعات]
- ٢٨٦٠ [(الثامنة و العشرون): إذا علم أنه صلى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شك في أنه هل صلى الظهر أربع ركعات]
- ٢٨٦١ [(التاسعة و العشرون): لو انعكس الفرض السابق]
- ٢٨٦٢ [(الثلاثون): إذا علم أنه صلى الظهرين تسع ركعات و لا يدري أنه زاد ركعة في الظهر أو في العصر]
- ٢٨٦٣ [(الحادية و الثلاثون): إذا علم أنه صلى العشاءين ثمان ركعات و لا يدري أنه زاد الركعة الزائدة في المغرب أو في العشاء]
- ٢٨٦٣ [(الثانية و الثلاثون): لو أتى بالمغرب ثم نسي الإتيان بها]
- ٢٨٦٤ [(الثالثة و الثلاثون): إذا شك في الركوع و هو قائم]
- ٢٨٦٤ [(الرابعة و الثلاثون): لو علم نسيان شيء قبل فوات محل المنسى]
- ٢٨٦٥ [(الخامسة و الثلاثون): إذا اعتقد نقصان السجدة أو التشهد مما يجب قضاؤه]
- ٢٨٦٥ [(السادسة و الثلاثون): إذا تيقن بعد السلام- قبل إتيان المنافى عمداً أو سهواً- نقصان الصلاة]
- ٢٨٦٥ [(السابعة و الثلاثون): لو تيقن بعد السلام قبل إتيان المنافى نقصان ركعة]
- ٢٨٦٦ [(الثامنة و الثلاثون): إذا علم أن ما بيده رابعة و يأتي به بهذا العنوان لكن لا يدري أنها رابعة واقعية]
- ٢٨٦٦ [(التاسعة و الثلاثون): إذا تيقن بعد القيام إلى الركعة التالية أنه ترك سجدة أو سجدتين أو تشهداً]
- ٢٨٦٧ [(الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلاً فبنى على الأربع]

- [(الحادية والأربعون): إذا شك في الركن بعد تجاوز المحل ثم أتى به نسياناً] ٢٨٦٨
- [(الثانية والأربعون): إذا كان في التشهد فذكر أنه نسي الركوع ومع ذلك شك في السجدين أيضاً] ٢٨٦٨
- [(الثالثة والأربعون): إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً و علم أنه- على فرض الثلاث- ترك ركناً] ٢٨٦٨
- [(الرابعة والأربعون): إذا تذكر بعد القيام أنه ترك سجدة من الركعة التي قام عنها] ٢٨٦٩
- [(الخامسة والأربعون): إذا علم بعد القيام أو الدخول في التشهد نسيان إحدى السجدين] ٢٨٧٠
- [(السادسة والأربعون): إذا شك بين الثلاث والأربع مثلاً و بعد السلام] ٢٨٧١
- [(السابعة والأربعون): إذا دخل في السجود من الركعة الثانية فشك في ركوع هذه الركعة] ٢٨٧١
- [(الثامنة والأربعون): لا يجرى حكم كثير الشك في صورة العلم الإجمالي] ٢٨٧١
- [(التاسعة والأربعون): لو اعتقد أنه قرأ السورة- مثلاً و شك في قراءة الحمد] ٢٨٧٢
- [(الخمسون): إذا علم أنه: إما ترك سجدة أو زاد ركوعاً] ٢٨٧٢
- [(الحادية والخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة من الأولى أو زاد سجدة في الثانية] ٢٨٧٣
- [(الثانية والخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة أو تشهداً] ٢٨٧٤
- [(الثالثة والخمسون): إذا شك في أنه صلى المغرب والعشاء أم لا قبل أن ينتصف الليل] ٢٨٧٤
- [(الرابعة والخمسون): إذا صلى الظهر والعصر، ثم علم إجمالاً أنه شك في إحداهما] ٢٨٧٤
- [(الخامسة والخمسون): إذا علم إجمالاً أنه إما زاد قراءة أو نقصها يكفيه سجدة السهو مرة] ٢٨٧٤
- [(السادسة والخمسون): إذا شك في أنه هل ترك الجزء الفلاني عمداً أم لا] ٢٨٧٥
- [(السابعة والخمسون): إذا توضأ و صلى، ثم علم أنه إما ترك جزءاً من وضوئه أو ركناً في صلاته] ٢٨٧٥
- [(الثامنة والخمسون): لو كان مشغولاً بالتشهد- أو بعد الفراغ منه- و شك في أنه صلى ركعتين و أن التشهد في محله أو ثلاث ركعات و انه
- [(التاسعة والخمسون): لو شك في شيء و قد دخل في غيره الذي وقع في غير محله] ٢٨٧٧
- [(الستون): لو بقي من الوقت أربع ركعات للعصر] ٢٨٧٧
- [(الحادية والستون): لو قرأ في الصلاة شيئاً بتخيل أنه ذكر أو دعاء أو قرآن ثم تبين أنه كلام الآدمي] ٢٨٧٨
- [(الثانية والستون): لا يجب سجود السهو في ما لو عكس الترتيب الواجب سهواً] ٢٨٧٨
- [(الثالثة والستون): إذا وجب عليه قضاء السجدة المنسية أو التشهد المنسى ثم أبطل صلاته] ٢٨٧٩
- [(الرابعة والستون): إذا شك في أنه هل سجد سجدة واحدة أو اثنتين أو ثلاث] ٢٨٧٩

- ٢٨٨٠ [(الخامسة و الستون): إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط]
- ٢٨٨٠ الجزء الثامن
- ٢٨٨٠ [تتم كتاب الصلاة]
- ٢٨٨٠ اشارة
- ٢٨٨١ [فصل في صلاة المسافرين]
- ٢٨٨١ اشارة
- ٢٨٨١ [و أما شروط القصر فأمر]
- ٢٨٨١ اشارة
- ٢٨٨١ [الأول: المسافة]
- ٢٨٨١ اشارة
- ٢٨٨٩ [(مسألة ١): الفرسخ ثلاثة أميال]
- ٢٨٩٠ [(مسألة ٢): لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ]
- ٢٨٩١ [(مسألة ٣): لو شك في كون مقصده مسافة شرعية أو لا]
- ٢٨٩١ [(مسألة ٤): تثبت المسافة بالعلم الحاصل من الاختبار]
- ٢٨٩٢ [(مسألة ٥): الأقوى عند الشك وجوب الاختبار أو السؤال]
- ٢٨٩٢ [(مسألة ٦): إذا تعارض البيتان]
- ٢٨٩٣ [(مسألة ٧): إذا شك في مقدار المسافة شرعاً]
- ٢٨٩٣ [(مسألة ٨): إذا كان شاكاً في المسافة و مع ذلك قصر لم يجز]
- ٢٨٩٣ [(مسألة ٩): لو اعتقد كونه مسافة فقصر ثم ظهر عدمها وجبت الإعادة]
- ٢٨٩٣ [(مسألة ١٠): لو شك في كونه مسافة أو اعتقد العدم]
- ٢٨٩٤ [(مسألة ١١): إذا قصد الصبي مسافة ثم بلغ في الأثناء وجب عليه القصر]
- ٢٨٩٤ [(مسألة ١٢): لو تردد في أقل من أربعة فراسخ ذاهباً و جائياً مرات]
- ٢٨٩٤ [(مسألة ١٣): لو كان لبلد طريقان]
- ٢٨٩٥ [(مسألة ١٤): في المسافة المستديرة]

- ٢٨٩٥ [(مسألة ١٥): مبدأ حساب المسافة سور البلد]
- ٢٨٩٧ [الشرط الثاني: قصد قطع المسافة من حين الخروج]
- ٢٨٩٧ اشارة
- ٢٨٩٩ [(مسألة ١٦): مع قصد المسافة لا يعتبر اتصال السير]
- ٢٨٩٩ [(مسألة ١٧): لا يعتبر في قصد المسافة أن يكون مستقلاً]
- ٢٩٠٠ [(مسألة ١٨): إذا علم التابع بمفارقة المتبوع قبل بلوغ المسافة]
- ٢٩٠٠ [(مسألة ١٩): إذا كان التابع عازماً على المفارقة مهماً أمكنه]
- ٢٩٠١ [(مسألة ٢٠): إذا اعتقد التابع أن متبوعه لم يقصد المسافة، أو شك في ذلك]
- ٢٩٠١ [(مسألة ٢١): لا إشكال في وجوب القصر إذا كان مكرهاً على السفر أو مجبوراً عليه]
- ٢٩٠٢ [الثالث: استمرار قصد المسافة]
- ٢٩٠٢ اشارة
- ٢٩٠٣ [(مسألة ٢٢): يكفي في استمرار القصد بقاء قصد النوع]
- ٢٩٠٤ [(مسألة ٢٣): لو تردد في الأثناء ثم عاد الى الجزم]
- ٢٩٠٥ [(مسألة ٢٤): ما صلاه قصراً قبل العدول عن قصده لا تجب إعادته في الوقت]
- ٢٩٠٦ [الرابع: أن لا يكون من قصده في أول السير أو في أثنائه إقامة عشرة أيام]
- ٢٩٠٦ اشارة
- ٢٩٠٨ [(مسألة ٢٥): لو كان حين الشروع في السفر، أو في أثنائه، قاصداً للإقامة]
- ٢٩٠٩ [(مسألة ٢٦): لو لم يكن من نيته في أول السفر الإقامة أو المرور على الوطن]
- ٢٩٠٩ [الخامس من الشروط: أن لا يكون السفر حراماً]
- ٢٩٠٩ اشارة
- ٢٩١٠ [(مسألة ٢٧): إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب]
- ٢٩١١ [(مسألة ٢٨): إذا كان السفر مباحاً]
- ٢٩١١ [(مسألة ٢٩): التابع للجائر إذا كان مجبوراً، أو مكرهاً على ذلك]
- ٢٩١٢ [(مسألة ٣٠): التابع للجائر المعد نفسه لامتنال أو امره]

- [(مسألة ٣١): إذا سافر للصيد] ٢٩١٢
- [(مسألة ٣٢): الرجوع من سفر المعصية ان كان بعد التوبة يقصر] ٢٩١٤
- [(مسألة ٣٣): إباحة السفر كما أنها شرط في الابتداء شرط في الاستدامة أيضاً] ٢٩١٤
- [(مسألة ٣٤): لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة و المعصية] ٢٩١٥
- [(مسألة ٣٥): إذا شك في كون السفر معصية أو لا] ٢٩١٧
- [(مسألة ٣٦): هل المدار في الحلية و الحرمة على الواقع أو الاعتقاد، أو الظاهر من جهة الأصول؟] ٢٩١٧
- [(مسألة ٣٧): إذا كانت الغاية المحرمة في أثناء الطريق] ٢٩١٩
- [(مسألة ٣٨): السفر بقصد مجرد التنزه ليس بحرام] ٢٩١٩
- [(مسألة ٣٩): إذا نذر أن يتم الصلاة في يوم معين] ٢٩١٩
- [(مسألة ٤٠): إذا كان سفره مباحاً، لكن يقصد الغاية المحرمة في حواشي الجادة] ٢٩٢٠
- [(مسألة ٤١): إذا قصد مكاناً لغاية محرمة] ٢٩٢٠
- [(مسألة ٤٢): إذا كان السفر لغاية، لكن عرض في أثناء الطريق قطع مقدار من المسافة لغرض محرم] ٢٩٢١
- [(مسألة ٤٣): إذا كان السفر في الابتداء معصية، فقصد الصوم، ثم عدل في الأثناء إلى الطاعة] ٢٩٢١
- [(مسألة ٤٤): يجوز في سفر المعصية الإتيان بالصوم الندي] ٢٩٢٢
- [السادس من الشرائط: أن لا يكون ممن بيته معه] ٢٩٢٢
- [السابع: أن لا يكون ممن اتخذ السفر عملاً و شغلاً له] ٢٩٢٣
- اشارة ٢٩٢٣
- [(مسألة ٤٥): إذا سافر المكارى و نحوه ممن شغله السفر سفيراً ليس من عمله] ٢٩٢٤
- [(مسألة ٤٦): الظاهر وجوب القصر على الحملدارية] ٢٩٢٧
- [(مسألة ٤٧): من كان شغله المكاراة في الصيف دون الشتاء، أو بالعكس] ٢٩٢٨
- [(مسألة ٤٨): من كان التردد الى ما دون المسافة عملاً له] ٢٩٢٩
- [(مسألة ٤٩): يعتبر في استمرار من شغله السفر على التمام أن لا يقيم في بلده أو غيره عشرة أيام] ٢٩٢٩
- [(مسألة ٥٠): إذا لم يكن شغله و عمله السفر، لكن عرض له عارض فسافر أسفراً عديدة] ٢٩٣٢
- [(مسألة ٥١): لا يعتبر فيمن شغله السفر اتحاد كيفيات و خصوصيات أسفاره] ٢٩٣٣

- ٢٩٣٣ [مسألة ٥٢]: السائح في الأرض، الذي لم يتخذ وطناً منها يتم].....
- ٢٩٣٣ [مسألة ٥٣]: الراعى الذي ليس له مكان مخصوص].....
- ٢٩٣٤ [مسألة ٥٤]: التاجر الذي يدور في تجارته].....
- ٢٩٣٤ [مسألة ٥٥]: من سافر معرضاً عن وطنه].....
- ٢٩٣٤ [مسألة ٥٦]: من كان في أرض واسعة قد اتخذها مقراً].....
- ٢٩٣٤ [مسألة ٥٧]: إذا شك في أنه أقام في منزله أو بلد آخر].....
- ٢٩٣٥ [الثامن: الوصول الى حد الترخص].....
- ٢٩٣٥ اشارة.....
- ٢٩٣٩ [مسألة ٥٨]: المناطق في خفاء الجدران خفاء جدران البيوت].....
- ٢٩٣٩ [مسألة ٥٩]: إذا كان البلد في مكان مرتفع، بحيث يرى من بعيد].....
- ٢٩٤٠ [مسألة ٦٠]: إذا لم يكن هناك بيوت و لا جدران يعتبر التقدير].....
- ٢٩٤٠ [مسألة ٦١]: الظاهر في خفاء الأذان كفاية عدم تميز فصوله].....
- ٢٩٤٠ [مسألة ٦٢]: الظاهر عدم اعتبار كون الأذان في آخر البلد].....
- ٢٩٤١ [مسألة ٦٣]: يعتبر كون الأذان على مرتفع، معتاد في أذان ذلك البلد].....
- ٢٩٤١ [مسألة ٦٤]: المدار في عين الرائي و أذن السامع على المتوسط].....
- ٢٩٤١ [مسألة ٦٥]: الأقوى عدم اختصاص اعتبار حد الترخص بالوطن].....
- ٢٩٤٢ [مسألة ٦٦]: إذا شك في البلوغ إلى حد الترخص بنى على عدمه].....
- ٢٩٤٢ [مسألة ٦٧]: إذا كان في السفينة أو العربة، فشرع في الصلاة قبل حد الترخص بنية التمام].....
- ٢٩٤٣ [مسألة ٦٨]: إذا اعتقد الوصول الى الحد، فصلى قصراً، ثم بان أنه لم يصل اليه].....
- ٢٩٤٣ [مسألة ٦٩]: إذا سافر من وطنه، و جاز عن حد الترخص].....
- ٢٩٤٤ [مسألة ٧٠]: في المسافة الدورية حول البلد، دون حد الترخص].....
- ٢٩٤٤ [فصل في قواطع السفر].....
- ٢٩٤٤ اشارة.....
- ٢٩٤٤ [أحدها: الوطن].....

- اشارة ٢٩٤٤
- [(مسألة ١): إذا أعرض عن وطنه الأصلي أو المستجد و توطن في غيره] ٢٩٤٦
- [(مسألة ٢): قد عرفت عدم ثبوت الوطن الشرعي، و أنه منحصر في العرفي] ٢٩٤٩
- [(مسألة ٣): لا يبعد أن يكون الولد تابعاً لأبويه] ٢٩٤٩
- [(مسألة ٤): يزول حكم الوطنية بالاعراض و الخروج] ٢٩٥٠
- [(مسألة ٥): لا يشترط في الوطن إباحة المكان الذي فيه] ٢٩٥٠
- [(مسألة ٦): إذا تردد بعد العزم على التوطن أبداً] ٢٩٥١
- [(مسألة ٧): ظاهر كلمات العلماء- رضوان الله عليهم اعتبار قصد التوطن أبداً في صدق الوطن العرفي] ٢٩٥١
- الثاني من قواطع السفر: العزم على إقامة عشرة أيام] ٢٩٥٢
- اشارة ٢٩٥٢
- [(مسألة ٨): لا يعتبر في نية الإقامة قصد عدم الخروج عن خطه سور البلد] ٢٩٥٣
- [(مسألة ٩): إذا كان محل الإقامة بريئة قفراء] ٢٩٥٤
- [(مسألة ١٠): إذا علق الإقامة على أمر مشكوك الحصول لا يكفي] ٢٩٥٥
- [(مسألة ١١): المجبور على الإقامة عشرأ] ٢٩٥٥
- [(مسألة ١٢): لا تصح نية الإقامة في بيوت الأعراب و نحوهم] ٢٩٥٦
- [(مسألة ١٣): الزوجة و العبد إذا قصدا المقام بمقدار ما قصده الزوج و السيد] ٢٩٥٦
- [(مسألة ١٤): إذا قصد المقام إلى آخر الشهر] ٢٩٥٧
- [(مسألة ١٥): إذا عزم على إقامة العشرة، ثم عدل عن قصده] ٢٩٥٧
- [(مسألة ١٦): إذا صلى رباعية بتمام] ٢٩٥٩
- [(مسألة ١٧): لا يشترط في تحقق الإقامة كونه مكلفاً بالصلاة] ٢٩٥٩
- [(مسألة ١٨): إذا فاتته الرباعية بعد العزم على الإقامة ثم عدل عنها بعد الوقت] ٢٩٦٠
- [(مسألة ١٩): العدول عن الإقامة قبل الصلاة تماماً قاطع لها] ٢٩٦٠
- [(مسألة ٢٠): لا فرق في العدول عن قصد الإقامة بين أن يعزم على عدمها، أو يتردد فيها] ٢٩٦٠
- [(مسألة ٢١): إذا عزم على الإقامة فنوى الصوم] ٢٩٦١

- [(مسألة ٢٢): إذا تمت العشرة لا يحتاج في البقاء على التمام إلى إقامة جديدة] ٢٩٦١
- [(مسألة ٢٣): كما أن الإقامة موجبة للصلاة تماماً] ٢٩٦١
- [(مسألة ٢٤): إذ تحققت الإقامة و تمت العشرة أولاً و بدا للمقيم الخروج إلى ما دون المسافة] ٢٩٦١
- ٢٩٦١ إشارة
- [الأولى: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة] ٢٩٦١
- [الثانية: أن يكون عازماً على عدم العود إلى محل الإقامة] ٢٩٦٢
- [الثالثة: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة، من دون قصد إقامة مستأنفة] ٢٩٦٢
- [الرابعة: أن يكون عازماً على العود إليه من حيث أنه محل إقامته] ٢٩٦٤
- [الخامسة: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة] ٢٩٦٤
- [السادسة: أن يكون عازماً على العود] ٢٩٦٤
- [السابعة: أن يكون متردداً في العود و عدمه] ٢٩٦٥
- [(مسألة ٢٥): إذا بدا للمقيم السفر، ثم بدا له العود إلى محل الإقامة و البقاء عشرة أيام] ٢٩٦٦
- [(مسألة ٢٦): لو دخل في الصلاة بنية القصر، ثم بدا له الإقامة في أثنائها أتمها] ٢٩٦٦
- [(مسألة ٢٧): لا فرق في إيجاب الإقامة لقطع حكم السفر و إتمام الصلاة بين أن تكون محللة أو محرمة] ٢٩٦٧
- [(مسألة ٢٨): إذا كان عليه صوم واجب معين غير رمضان] ٢٩٦٧
- [(مسألة ٢٩): إذا بقي من الوقت أربع ركعات، و عليه الظهران] ٢٩٦٨
- [(مسألة ٣٠): إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها] ٢٩٦٨
- [(مسألة ٣١): إذا علم بعد نية الإقامة بصلاة أربع ركعات و العدول عن الإقامة] ٢٩٦٨
- [(مسألة ٣٢): إذا صلى تماماً ثم عدل] ٢٩٦٩
- [(مسألة ٣٣): إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها بعد خروج وقت الصلاة] ٢٩٦٩
- [(مسألة ٣٤): إذا عدل عن الإقامة، بعد الإتيان بالسلام الواجب] ٢٩٧٠
- [(مسألة ٣٥): إذا اعتقد أن رفاقه قصدوا الإقامة فقصدوا، ثم تبين أنهم لم يقصدوا، فهل يبقى على التمام أو لا؟] ٢٩٧١
- [الثالث من القواطع: التردد في البقاء و عدمه ثلاثين يوماً] ٢٩٧١
- ٢٩٧١ إشارة

- [(مسألة ٣٦): يلحق بالتردد ما إذا عزم على الخروج غداً أو بعد غد] ٢٩٧٢
- [(مسألة ٣٧): في إلحاق الشهر الهلالي إذا كان ناقصاً بثلاثين يوماً] ٢٩٧٣
- [(مسألة ٣٨): يكفى في الثلاثين التلفيق إذا كان تردده في أثناء اليوم] ٢٩٧٤
- [(مسألة ٣٩): لا فرق في مكان التردد بين أن يكون بلداً، أو قرية] ٢٩٧٤
- [(مسألة ٤٠) يشترط اتحاد مكان التردد] ٢٩٧٤
- [(مسألة ٤١): حكم المتردد بعد الثلاثين كحكم المقيم في مسألة الخروج إلى ما دون المسافة] ٢٩٧٥
- [(مسألة ٤٢): إذا تردد في مكان تسعة و عشرين يوماً أو أقل] ٢٩٧٥
- [(مسألة ٤٣): المتردد ثلاثين يوماً إذا أنشأ سفرأ بقدر المسافة لا يقصر إلا بعد الخروج عن حد الترخص] ٢٩٧٥
- [فصل في أحكام صلاة المسافرين] ٢٩٧٥
- إشارة ٢٩٧٥
- [(مسألة ١): إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر] ٢٩٧٦
- [(مسألة ٢): لا يبعد جواز الإتيان بناافلة الظهر في حال السفر إذا دخل عليه الوقت و هو مسافر] ٢٩٧٧
- [(مسألة ٣): لو صلى المسافر - بعد تحقق شرائط القصر - تماماً] ٢٩٧٧
- [(مسألة ٤): حكم الصوم فيما ذكر حكم الصلاة] ٢٩٨٢
- [(مسألة ٥): إذا قصر من وظيفته التمام بطلت صلاته] ٢٩٨٣
- [(مسألة ٦): إذا كان جاهلاً بأصل الحكم] ٢٩٨٣
- [(مسألة ٧): إذا تذكّر الناسى للسفر أو لحكمه في أثناء الصلاة] ٢٩٨٤
- [(مسألة ٨): لو قصر المسافر اتفاقاً لا عن قصد] ٢٩٨٥
- [(مسألة ٩): إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر متمكن من الصلاة] ٢٩٨٦
- [(مسألة ١٠): إذا فاتت منه الصلاة، و كان في أول الوقت حاضرأ] ٢٩٩٠
- [(مسألة ١١): الأقوى كون المسافر مخيراً بين القصر و التمام في الأماكن الأربعة] ٢٩٩١
- [(مسألة ١٢): إذا كان بعض بدن المصلى داخلاً في أماكن التخيير و بعضه خارجاً لا يجوز له التمام] ٢٩٩٨
- [(مسألة ١٣): لا يلحق الصوم بالصلاة في التخيير المزبور] ٢٩٩٩
- [(مسألة ١٤): التخيير في هذه الأماكن استمرارى] ٢٩٩٩

- ٣٠٠٠ [(مسألة ١٥): يستحب أن يقول عقيب كل صلاة مقصورة ثلاثين مرة]
- ٣٠٠٠ [كتاب الصوم]
- ٣٠٠٠ اشارة
- ٣٠٠٢ [فصل فى النية]
- ٣٠٠٢ اشارة
- ٣٠٠٨ [(مسألة ١): لا يشترط التعرض للأداء و القضاء]
- ٣٠٠٨ [(مسألة ٢): إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان فبان أنه اليوم الثانى مثلاً]
- ٣٠٠٩ [(مسألة ٣): لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل]
- ٣٠٠٩ [(مسألة ٤): لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات]
- ٣٠٠٩ [(مسألة ٥): النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة]
- ٣٠١٠ [(مسألة ٦): لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره]
- ٣٠١٠ [(مسألة ٧): إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزؤه نية الصوم بدون تعيين أنه للنذر]
- ٣٠١١ [(مسألة ٨): لو كان عليه قضاء رمضان السنة التى هو فيها و قضاء رمضان السنة الماضية]
- ٣٠١١ [(مسألة ٩): إذا نذر صوم يوم خميس معين]
- ٣٠١١ [(مسألة ١٠): إذا نذر صوم يوم معين]
- ٣٠١٢ [(مسألة ١١): إذا تعدد فى يوم واحد جهات من الوجوب]
- ٣٠١٢ [(مسألة ١٢): آخر وقت النية فى الواجب المعين]
- ٣٠١٦ [(مسألة ١٣): لو نوى الصوم ليلاً، ثم نوى الإفطار]
- ٣٠١٧ [(مسألة ١٤): إذا نوى الصوم ليلاً لا يضره الإتيان بالمفطر بعده قبل الفجر]
- ٣٠١٧ [(مسألة ١٥): يجوز فى شهر رمضان أن ينوى لكل يوم نية على حدة]
- ٣٠١٨ [(مسألة ١٦): يوم الشك فى أنه من شعبان أو رمضان يبنى على أنه من شعبان]
- ٣٠٢٠ [(مسألة ١٧): صوم يوم الشك يتصور على وجوه]
- ٣٠٢٣ [(مسألة ١٨): لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]
- ٣٠٢٣ [(مسألة ١٩): لو صام يوم الشك بنية أنه من شعبان]

- [(مسألة ٢٠): لو صام بنية شعبان، ثم أفسد صومه برياء و نحوه لم يجزه عن رمضان] ٣٠٢٣
- [(مسألة ٢١): إذا صام يوم الشك بنية شعبان] ٣٠٢٤
- [(مسألة ٢٢): لو نوى القطع أو القاطع في الصوم الواجب المعين بطل صومه] ٣٠٢٤
- [(مسألة ٢٣): لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية] ٣٠٢٥
- [(مسألة ٢٤): لا يجوز العدول من صوم إلى صوم] ٣٠٢٥
- [فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم من المفطرات] ٣٠٢٦
- اشارة ٣٠٢٦
- [الأول و الثاني: الأكل و الشرب] ٣٠٢٦
- اشارة ٣٠٢٦
- [(مسألة ١): لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم] ٣٠٢٨
- [(مسألة ٢): لا بأس ببلع البصاق و إن كان كثيراً] ٣٠٢٨
- [(مسألة ٣): لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر من الخلط و ما ينزل من الرأس] ٣٠٢٩
- [(مسألة ٤): المدار صدق الأكل و الشرب] ٣٠٣٠
- [(مسألة ٥): لا يبطل الصوم بإنفاذ الرمح أو السكين أو نحوهما] ٣٠٣٠
- [الثالث: الجماع و إن لم ينزل] ٣٠٣٠
- اشارة ٣٠٣١
- [(مسألة ٦): لا فرق في البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه] ٣٠٣٢
- [(مسألة ٧): لا يبطل الصوم بالإبلاج في غير أحد الفرجين بلا إنزال] ٣٠٣٢
- [(مسألة ٨): لا يضر إدخال الإصبع] ٣٠٣٣
- [(مسألة ٩): لا يبطل الصوم بالجماع إذا كان نائماً أو كان مكرهاً] ٣٠٣٣
- [(مسألة ١٠): لو قصد التفخيذ مثلا فدخل في أحد الفرجين لم يبطل] ٣٠٣٣
- [(مسألة ١١): إذا دخل الرجل بالخنثى قبلا لم يبطل صومه، و صومها] ٣٠٣٣
- [(مسألة ١٢): إذا جامع نسياناً أو من غير اختيار] ٣٠٣٤
- [(مسألة ١٣): إذا شك في الدخول، أو شك في بلوغ مقدار الحشفة] ٣٠٣٤

- الرباع من المفطرات: الاستمنا [٣٠٣٤]
- اشارة [٣٠٣٤]
- [(مسألة ١٤): إذا علم من نفسه أنه لو نام في نهار رمضان يحتلم، فالأحوط تركه] ٣٠٣٦]
- [(مسألة ١٥): يجوز للمحتلم في النهار الاستبراء بالبول أو الخمرطات] ٣٠٣٦]
- [(مسألة ١٦): إذا احتلم في النهار و أراد الاغتسال] ٣٠٣٧]
- [(مسألة ١٧): لو قصد الإنزال بإتيان شيء مما ذكر و لكن لم ينزل] ٣٠٣٧]
- [(مسألة ١٨): إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال] ٣٠٣٧]
- الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى، أو رسوله، أو الأئمة- صلوات الله عليهم [٣٠٣٩]
- اشارة [٣٠٣٩]
- [(مسألة ١٩): الأقوى إلحاق باقي الأنبياء و الأوصياء بنبينا (ص)] ٣٠٤١]
- [(مسألة ٢٠): إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه إلى أحد] ٣٠٤٢]
- [(مسألة ٢١): إذا سأله سائل: «هل قال النبي (ص) كذا..»، فأشار (نعم) في مقام (لا)] ٣٠٤٢]
- [(مسألة ٢٢): إذا أخبر صادقاً عن الله أو عن النبي (ص) مثلاً] ٣٠٤٢]
- [(مسألة ٢٣): إذا أخبر كاذباً، ثم رجع عنه بلا فصل لم يرتفع عنه الأثر] ٣٠٤٢]
- [(مسألة ٢٤): لا فرق في البطلان بين أن يكون الخبر المكذوب مكتوباً في كتاب من كتب الاخبار أو لا] ٣٠٤٣]
- [(مسألة ٢٥): الكذب على الفقهاء و المجتهدين و الرواة] ٣٠٤٣]
- [(مسألة ٢٦): إذا اضطر إلى الكذب على الله و رسوله (ص) في مقام التقية] ٣٠٤٣]
- [(مسألة ٢٧): إذا قصد الكذب فيان صدقاً دخل في عنوان قصد المفطر] ٣٠٤٤]
- [(مسألة ٢٨): إذا قصد الصدق فيان كذباً لم يضر] ٣٠٤٤]
- [(مسألة ٢٩): إذا أخبر بالكذب هزلاً] ٣٠٤٤]
- السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه [٣٠٤٥]
- السابع: الارتماس في الماء [٣٠٤٦]
- اشارة [٣٠٤٦]
- [(مسألة ٣٠): لا بأس برمس الرأس، أو تمام البدن في غير الماء من سائر المائعات] ٣٠٤٨]

- [(مسألة ٣١): لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء إليه ثم رمسه في الماء] ٣٠٤٩
- [(مسألة ٣٢): لو ارتمس في الماء بتمام بدنه إلى منافذ رأسه] ٣٠٤٩
- [(مسألة ٣٣): لا بأس بإفاضة الماء على رأسه و إن اشتمل على جميعه] ٣٠٤٩
- [(مسألة ٣٤): في ذى الرأسين إذا تميز الأصلي منهما فالمدار عليه] ٣٠٤٩
- [(مسألة ٣٥): إذا كان مائعان يعلم يكون أحدهما ماء] ٣٠٥٠
- [(مسألة ٣٦): لا يبطل الصوم بالارتماس سهواً، أو قهراً] ٣٠٥٠
- [(مسألة ٣٧): إذا ألقى نفسه من شاهق في الماء بتخيل عدم الرمس] ٣٠٥٠
- [(مسألة ٣٨): إذا كان مائع لا يعلم أنه ماء أو غيره] ٣٠٥٠
- [(مسألة ٣٩): إذا ارتمس نسياناً أو قهراً] ٣٠٥١
- [(مسألة ٤٠): إذا كان مكرهاً في الارتماس لم يصح صومه] ٣٠٥١
- [(مسألة ٤١): إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه] ٣٠٥٢
- [(مسألة ٤٢): إذا كان جنباً و توقف غسله على الارتماس] ٣٠٥٢
- [(مسألة ٤٣): إذا ارتمس بقصد الاغتسال في الصوم الواجب المعين] ٣٠٥٢
- [(مسألة ٤٤): إذا أبطل صومه بالارتماس العمدي] ٣٠٥٢
- [(مسألة ٤٥): لو ارتمس الصائم في الماء المغصوب] ٣٠٥٣
- [(مسألة ٤٦): لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس] ٣٠٥٤
- [(مسألة ٤٧): لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل] ٣٠٥٥
- [(مسألة ٤٨): إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه] ٣٠٥٥
- [النامن: البقاء على الجنابة عمداً إلى الفجر الصادق] ٣٠٥٥
- اشارة ٣٠٥٥
- [(مسألة ٤٩): يشترط في صحة صوم المستحاضة- على الأحوط الأغسال النهارية] ٣٠٦٣
- [(مسألة ٥٠): الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلاً قبل الفجر] ٣٠٦٤
- [(مسألة ٥١): إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل] ٣٠٦٦
- [(مسألة ٥٢): لا يجب على من تيمم بدلا عن الغسل أن يبقى مستيقظاً حتى يطلع الفجر] ٣٠٦٦

- [(مسألة ٥٣): لا يجب على من أجنب في النهار بالاحتلام أو نحوه من الأعدار أن يبادر إلى الغسل فوراً] ٣٠٦٧
- [(مسألة ٥٤): لو تيقظ بعد الفجر من نومه، فرأى نفسه محتملاً لم يبطل صومه] ٣٠٦٧
- [(مسألة ٥٥): من كان جنباً في شهر رمضان في الليل] ٣٠٦٨
- [(مسألة ٥٦): نوم الجنب في شهر رمضان في الليل مع احتمال الاستيقاظ أو العلم به] ٣٠٦٨
- [(مسألة ٥٧): الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به] ٣٠٧٣
- [(مسألة ٥٨): إذا استمر النوم الرابع أو الخامس] ٣٠٧٣
- [(مسألة ٥٩): الجنابة المستصحبة كالمعلومة] ٣٠٧٣
- [(مسألة ٦٠): ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب في حكم النومات] ٣٠٧٤
- [(مسألة ٦١): إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل] ٣٠٧٤
- [(مسألة ٦٢): إذا نسي غسل الجنابة] ٣٠٧٤
- [(مسألة ٦٣): يجوز قصد الوجوب في الغسل] ٣٠٧٤
- [(مسألة ٦٤): فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم] ٣٠٧٥
- [(مسألة ٦٥): لا يشترط في صحة الصوم الغسل لمس الميت] ٣٠٧٦
- [(مسألة ٦٦): لا يجوز إجنب نفسه في شهر رمضان إذا ضاق الوقت] ٣٠٧٦
- [التاسع من المفطرات: الحقنة بالمائع] ٣٠٧٦
- اشارة ٣٠٧٦
- [(مسألة ٦٧): إذا احتقن بالمائع] ٣٠٧٧
- [(مسألة ٦٨): الظاهر جواز الاحتقان بما يشك في كونه جامداً أو مائعاً] ٣٠٧٨
- [العاشر: تعمد القيء] ٣٠٧٨
- اشارة ٣٠٧٨
- [(مسألة ٦٩): لو خرج بالتجشؤ شيء، ثم نزل من غير اختيار، لم يكن مبطلاً] ٣٠٧٩
- [(مسألة ٧٠): لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه] ٣٠٧٩
- [(مسألة ٧١): إذا أكل في الليل ما يعلم أنه يوجب القيء في النهار] ٣٠٨٠
- [(مسألة ٧٢): إذا ظهر أثر القيء و أمكنه الحبس] ٣٠٨٠

- [(مسألة ٧٣): إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجه مع إمكانه] ٣٠٨٠
- [(مسألة ٧٤): يجوز للصائم التجشؤ اختياراً و إن احتمل خروج شيء من الطعام معه] ٣٠٨١
- [(مسألة ٧٥): إذا ابتلع شيئاً سهواً، فتذكر قبل أن يصل إلى الحلق وجب إخراجه] ٣٠٨١
- [(مسألة ٧٦): إذا كان الصائم بالواجب المعين مشغلاً بالصلاة الواجبة] ٣٠٨٢
- [(مسألة ٧٧): قيل يجوز للصائم أن يدخل إصبعه في حلقه و يخرج عمداً] ٣٠٨٢
- [(مسألة ٧٨): لا بأس بالتجشؤ القهري] ٣٠٨٢
- [فصل في اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار] ٣٠٨٣
- اشارة ٣٠٨٣
- [(مسألة ١): إذا أكل ناسياً، فظن فساد صومه، فأفطر عامداً بطل صومه] ٣٠٨٦
- [(مسألة ٢): إذا أفطر تقيئاً من ظالم بطل صومه] ٣٠٨٦
- [(مسألة ٣): إذا كانت اللقمة في فمه، و أراد بلعها لنسيان الصوم، فتذكر] ٣٠٨٨
- [(مسألة ٤): إذا دخل الذباب، أو البق، أو الدخان الغليظ، أو الغبار في حلقه] ٣٠٨٨
- [(مسألة ٥): إذا غلب على الصائم العطش] ٣٠٨٩
- [(مسألة ٦): لا يجوز للصائم أن يذهب إلى المكان الذي يعلم اضطاراره فيه إلى الإفطار] ٣٠٩٠
- [(مسألة ٧): إذا نسي فجامع لم يبطل صومه] ٣٠٩٠
- [فصل في أمور لا بأس بها للصائم] ٣٠٩٠
- اشارة ٣٠٩٠
- [(مسألة ١): إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى] ٣٠٩٣
- [فصل يكره للصائم أمور] ٣٠٩٤
- اشارة ٣٠٩٤
- [أحدها: مباشرة النساء] ٣٠٩٤
- [الثاني: الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما] ٣٠٩٥
- [الثالث: دخول الحمام] ٣٠٩٦
- [الرابع: إخراج الدم المضعف] ٣٠٩٦

- ٣٠٩٧ [الخامس: السعوط]
- ٣٠٩٧ [السادس: شم الرياحين]
- ٣٠٩٨ [الثامن: جلوس المرأة في الماء]
- ٣٠٩٨ [التاسع: الحقنة بالجماد]
- ٣٠٩٩ [العاشر: قلع الضرس]
- ٣٠٩٩ [الحادى عشر: السواك]
- ٣٠٩٩ [الثانى عشر: المضمضة عبثاً]
- ٣٠٩٩ [الثالث عشر: إنشاد الشعر]
- ٣١٠٠ [الرابع عشر: الجدال، و المرء]
- ٣١٠١ [فصل فيما يوجب الكفارة المفطرات المذكورة]
- ٣١٠١ اشارة
- ٣١٠٣ [(مسألة ١): تجب الكفارة فى أربعة أقسام من الصوم]
- ٣١٠٣ اشارة
- ٣١٠٤ [الأول: صوم شهر رمضان]
- ٣١٠٨ [الثالث: صوم النذر المعين]
- ٣١١٠ [الرابع: صوم الاعتكاف]
- ٣١١١ [(مسألة ٢): تتكرر الكفارة بتكرر الموجب فى يومين أو أزيد]
- ٣١١٣ [(مسألة ٣): لا فرق فى الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع بين أن تكون الحرمة أصلياً]
- ٣١١٣ [(مسألة ٤): من الإفطار بالمحرم: الكذب على الله، و على رسوله (ص)]
- ٣١١٤ [(مسألة ٥): إذا تعذر بعض الخصال فى كفارة الجمع]
- ٣١١٤ [(مسألة ٦): إذا جامع فى يوم واحد مرات]
- ٣١١٤ [(مسألة ٧): الظاهر أن الأكل فى مجلس واحد يعد إفطاراً واحداً]
- ٣١١٤ [(مسألة ٨): فى الجماع الواحد إذا أدخل و أخرج مرات]
- ٣١١٤ [(مسألة ٩): إذا أظطر بغير الجماع، ثمّ جامع]

- [(مسألة ١٠): لو علم أنه أتى بما يوجب فساد الصوم و تردد] ٣١١٤
- [(مسألة ١١): إذا أفطر متعمداً ثم سافر بعد الزوال] ٣١١٥
- [(مسألة ١٢): لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين أنه من شوال] ٣١١٧
- [(مسألة ١٣): قد مر أن من أفطر في شهر رمضان عالماً عامداً إن كان مستحلاً فهو مرتد] ٣١١٧
- [(مسألة ١٤): إذا جامع زوجته في شهر رمضان و هما صائمان مكرهاً لها] ٣١١٨
- [(مسألة ١٥): لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم في النوم] ٣١١٩
- [(مسألة ١٦): إذا أكرهت الزوجة زوجها] ٣١١٩
- [(مسألة ١٧): لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان] ٣١١٩
- [(مسألة ١٨): إذا كان الزوج مفطراً] ٣١١٩
- [(مسألة ١٩): من عجز عن الخصال الثلاث] ٣١٢٠
- [(مسألة ٢٠): يجوز التبرع بالكفارة عن الميت] ٣١٢٣
- [(مسألة ٢١): من عليه كفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين] ٣١٢٤
- [(مسألة ٢٢): الظاهر أن وجوب الكفارة موسع] ٣١٢٤
- [(مسألة ٢٣): إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام- من زنا، أو شرب الخمر] ٣١٢٥
- [(مسألة ٢٤): مصرف كفارة الإطعام للفقراء] ٣١٢٥
- [(مسألة ٢٥): يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجة] ٣١٢٩
- [(مسألة ٢٦): المد ربع الصاع] ٣١٣١
- [فصل يجب القضاء دون الكفارة في أمور] ٣١٣١
- اشارة ٣١٣١
- [أحدها: ما مر من النوم الثاني] ٣١٣١
- [الثاني: إذا أبطل صومه بالإخلال بالنية] ٣١٣١
- [الثالث: إذا نسي غسل الجنابة] ٣١٣٢
- [الرابع: من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر] ٣١٣٢
- [الخامس: الأكل تعويلاً على من أخبر ببقاء الليل] ٣١٣٤

- ٣١٣٥ [السادس: الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر]
- ٣١٣٥ [السابع: الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل]
- ٣١٣٧ [الثامن: الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها]
- ٣١٣٧ اشارة
- ٣١٣٨ [(مسألة ١): إذا أكل أو شرب- مثلاً- مع الشك في طلوع الفجر]
- ٣١٣٩ [(مسألة ٢): يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر]
- ٣١٣٩ [التاسع: إدخال الماء في الفم للتبريد]
- ٣١٣٩ اشارة
- ٣١٤١ [(مسألة ٣): لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء لم يجب عليه القضاء]
- ٣١٤٢ [(مسألة ٤): يكره المبالغة في المضمضة مطلقاً]
- ٣١٤٢ [(مسألة ٥): لا يجوز التمضمض مطلقاً مع العلم بأنه يسبقه الماء إلى الحلق]
- ٣١٤٣ [العاشر: سبق المنى بالملاعبة، أو الملامسة]
- ٣١٤٣ [فصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم]
- ٣١٤٣ اشارة
- ٣١٤٥ [(مسألة ١): لا يشرع الصوم في الليل]
- ٣١٤٥ [فصل في شرائط صحة الصوم و هي أمور]
- ٣١٤٥ اشارة
- ٣١٤٥ [الأول: الإسلام، و الايمان]
- ٣١٤٦ [الثاني: العقل]
- ٣١٤٦ [الثالث: عدم الإصباح جنباً]
- ٣١٤٦ [الرابع: الخلو من الحيض و النفاس]
- ٣١٤٧ [الخامس: أن لا يكون مسافراً]
- ٣١٥٧ [السادس: عدم المرض أو الرمذ الذي يضره الصوم]
- ٣١٥٧ اشارة

- [(مسألة ١): يصح الصوم من النائم] ٣١٦٠
- [(مسألة ٢): يصح الصوم و سائر العبادات] ٣١٦٠
- [(مسألة ٣): يشترط في صحة الصوم المندوب مضافاً إلى ما ذكر:- أن لا يكون عليه صوم واجب] ٣١٦٢
- [(مسألة ٤): الظاهر جواز التطوع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استنجارياً] ٣١٦٤
- [فصل في شرائط وجوب الصوم] ٣١٦٥
- اشارة ٣١٦٥
- [الأول و الثانى: البلوغ و العقل] ٣١٦٥
- [الثالث: عدم الاغماء] ٣١٦٥
- [الرابع: عدم المرض الذى يتضرر معه الصائم] ٣١٦٦
- [الخامس: الخلو من الحيض و النفاس] ٣١٦٦
- [السادس: الحضر] ٣١٦٦
- اشارة ٣١٦٧
- [(مسألة ١): إذا كان حاضراً فخرج إلى السفر] ٣١٦٧
- [(مسألة ٢): قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم، و قصرها و الإفطار] ٣١٦٩
- [(مسألة ٣): إذا خرج إلى السفر فى شهر رمضان] ٣١٧٠
- [(مسألة ٤): يجوز السفر اختياراً فى شهر رمضان] ٣١٧٠
- [(مسألة ٥): الظاهر كراهة السفر فى شهر رمضان قبل أن يمضى ثلاثة و عشرون يوماً] ٣١٧٢
- [(مسألة ٦): يكره للمسافر فى شهر رمضان بل كل من يجوز له الإفطار التملى من الطعام و الشراب] ٣١٧٢
- [فصل وردت الرخصة فى إفطار شهر رمضان لأشخاص] ٣١٧٤
- اشارة ٣١٧٤
- [الأول و الثانى: الشيخ و الشيخة] ٣١٧٤
- [الثالث: من به داء العطش] ٣١٧٧
- [الرابع: الحامل المقرب التى يضرها الصوم] ٣١٧٨
- [الخامس: المرضعة القليلة اللبن] ٣١٧٩

- ٣١٨٠ [فصل فى طريق ثبوت هلال رمضان و شوال]
- ٣١٨٠ اشارة
- ٣١٨٠ [الأول: رؤية المكلف نفسه]
- ٣١٨٠ [الثانى: التواتر]
- ٣١٨٠ [الثالث: الشيع المفيد للعلم]
- ٣١٨٠ [الرابع: مضى ثلاثين يوماً من هلال شعبان]
- ٣١٨١ [الخامس: البينة الشرعية]
- ٣١٨٥ [السادس: حكم الحاكم]
- ٣١٨٥ اشارة
- ٣١٩٢ [(مسألة ١): لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية]
- ٣١٩٢ [(مسألة ٢): إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم]
- ٣١٩٢ [(مسألة ٣): لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه]
- ٣١٩٣ [(مسألة ٤): إذا ثبت رؤيته فى بلد آخر و لم يثبت فى بلده]
- ٣١٩٣ [(مسألة ٥): لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى]
- ٣١٩٤ [(مسألة ٦): فى يوم الشك فى أنه من رمضان أو شوال]
- ٣١٩٤ [(مسألة ٧): لو غمت الشهور و لم ير الهلال فى جملة منها أو فى تمامها]
- ٣١٩٤ [(مسألة ٨): الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر]
- ٣١٩٨ [(مسألة ٩) إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر]
- ٣١٩٨ [(مسألة ١٠): إذا فرض كون المكلف فى المكان الذى نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر]
- ٣١٩٩ [فصل فى أحكام القضاء]
- ٣١٩٩ اشارة
- ٣٢٠١ [(مسألة ١): يجب على المرتد قضاء ما فاته أيام رده]
- ٣٢٠٣ [(مسألة ٢): يجب القضاء على من فاته لسكر]
- ٣٢٠٣ [(مسألة ٣): يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس]

- [(مسألة ٤): المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته] ٣٢٠٣
- [(مسألة ٥): يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم] ٣٢٠٤
- [(مسألة ٦): إذا علم أنه فاته أيام من شهر رمضان، و دار بين الأقل و الأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل] ٣٢٠٤
- [(مسألة ٧): لا يجب الفور فى القضاء] ٣٢٠٥
- [(مسألة ٨): لا يجب تعيين الأيام] ٣٢٠٦
- [(مسألة ٩): لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً] ٣٢٠٧
- [(مسألة ١٠): لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره] ٣٢٠٧
- [(مسألة ١١): إذا اعتقد أن عليه قضاء فنواه] ٣٢٠٨
- [(مسألة ١٢): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه] ٣٢٠٨
- [(مسألة ١٣): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه] ٣٢١٠
- [(مسألة ١٤): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر] ٣٢١٣
- [(مسألة ١٥): إذا استمر المرض إلى ثلاث سنين] ٣٢١٥
- [(مسألة ١٦): يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة- من رمضان واحد أو أزيد- لفقير واحد] ٣٢١٦
- [(مسألة ١٧): لا تجب كفارة العبد على سيده] ٣٢١٦
- [(مسألة ١٨): الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر مع التمكن عمداً] ٣٢١٧
- [(مسألة ١٩): يجب على ولى الميت قضاء ما فاته من الصوم لعذر] ٣٢١٧
- [(مسألة ٢٠): لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة] ٣٢٢٠
- [(مسألة ٢١): لو تعدد الولى اشتركا] ٣٢٢٠
- [(مسألة ٢٢): يجوز للولى أن يستأجر من يصوم] ٣٢٢٠
- [(مسألة ٢٣): إذا شك الولى فى اشتغال ذمة الميت و عدمه] ٣٢٢١
- [(مسألة ٢٤): إذا أوصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة] ٣٢٢١
- [(مسألة ٢٥): إنما يجب على الولى قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به] ٣٢٢١
- [(مسألة ٢٦): فى اختصاص ما وجب على الولى بقضاء شهر رمضان] ٣٢٢١
- [(مسألة ٢٧): لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه- الإفطار بعد الزوال] ٣٢٢٢

- ٣٢٢٤ [فصل في صوم الكفارة]
- ٣٢٢٤ اشارة
- ٣٢٢٤ [منها: ما يجب فيه الصوم مع غيره]
- ٣٢٢٤ [منها: ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]
- ٣٢٢٥ اشارة
- ٣٢٢٦ [(مسألة ١): يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع، أو كفارة التخيير]
- ٣٢٢٨ [(مسألة ٢): إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع]
- ٣٢٢٩ [(مسألة ٣): إذا فاته النذر المعين، أو المشروط فيه التتابع]
- ٣٢٢٩ [(مسألة ٤): من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]
- ٣٢٣١ [(مسألة ٥): كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثناءه]
- ٣٢٣١ [(مسألة ٦): إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الاعذار]
- ٣٢٣٤ [(مسألة ٧): كل من وجب عليه شهران متتابعان]
- ٣٢٣٥ [(مسألة ٨): إذا بطل التتابع في الاثناء]
- ٣٢٣٦ [كتاب الاعتكاف]
- ٣٢٣٦ اشاره
- ٣٢٣٨ [أو ينقسم إلى واجب، و مندوب]
- ٣٢٣٨ [أو يشترط في صحته أمور]
- ٣٢٣٨ اشارة
- ٣٢٣٩ [الأول: الإيمان]
- ٣٢٣٩ [الثاني: العقل]
- ٣٢٣٩ [الثالث: نية القربة]
- ٣٢٤٠ [الرابع: الصوم]
- ٣٢٤٢ [الخامس: أن لا يكون أقل من ثلاثة أيام]
- ٣٢٤٣ [السادس: أن يكون في المسجد الجامع]

- ٣٢٤٥ [السابع: إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]
- ٣٢٤٦ [الثامن: استدامة اللبث في المسجد]
- ٣٢٤٧ اشارة
- ٣٢٥٠ [مسألة ١]: لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل
- ٣٢٥٠ [مسألة ٢]: لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره
- ٣٢٥٠ [مسألة ٣]: الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد
- ٣٢٥٠ [مسألة ٤]: لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله
- ٣٢٥٢ [مسألة ٥]: يجوز قطع الاعتكاف المندوب في اليومين الأولين
- ٣٢٥٣ [مسألة ٦]: لو نذر الاعتكاف في أيام معينة
- ٣٢٥٣ [مسألة ٧]: لو نذر اعتكاف يوم أو يومين
- ٣٢٥٣ [مسألة ٨]: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد
- ٣٢٥٤ [مسألة ٩]: لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل
- ٣٢٥٤ [مسألة ١٠]: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين
- ٣٢٥٤ [مسألة ١١]: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد
- ٣٢٥٤ [مسألة ١٢]: لو نذر اعتكاف شهر يجزئه ما بين الهلالين
- ٣٢٥٤ [مسألة ١٣]: لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع
- ٣٢٥٥ [مسألة ١٤]: لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع
- ٣٢٥٥ [مسألة ١٥]: لو نذر اعتكاف أربعة أيام
- ٣٢٥٦ [مسألة ١٦]: لو نذر اعتكاف خمسة أيام وجب أن يضم إليها سادساً
- ٣٢٥٦ [مسألة ١٧]: لو نذر زماناً معيناً شهراً أو غيره
- ٣٢٥٧ [مسألة ١٨]: يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد
- ٣٢٥٨ [مسألة ١٩]: لو اعتكف في مسجد، ثم اتفق مانع من إتمامه فيه - من خوف
- ٣٢٥٨ [مسألة ٢٠]: سطح المسجد، و سردابه، و محرابه منه
- ٣٢٥٨ [مسألة ٢١]: إذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين

- [(مسألة ٢٢): قبر مسلم و هانى ليس جزءاً من مسجد الكوفة] ٣٢٥٨
- [(مسألة ٢٣): إذا شك في موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه] ٣٢٥٩
- [(مسألة ٢٤): لا بد من ثبوت كونه مسجداً أو جامعاً] ٣٢٥٩
- [(مسألة ٢٥): لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجديّة أو الجامعيّة] ٣٢٥٩
- [(مسألة ٢٦): لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل و المرأة] ٣٢٥٩
- [(مسألة ٢٧): الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز] ٣٢٥٩
- [(مسألة ٢٨): لو اعتكف العبد بدون إذن المولى] ٣٢٦٠
- [(مسألة ٢٩): إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن إذنه] ٣٢٦٠
- [(مسألة ٣٠): يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة] ٣٢٦١
- [(مسألة ٣١): لو أجنب في المسجد، و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج] ٣٢٦١
- [(مسألة ٣٢): إذا غضب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره] ٣٢٦٢
- [(مسألة ٣٣): إذا جلس على المغضوب ناسياً، أو جاهلاً، أو مكرهاً، أو مضطراً لم يبطل اعتكافه] ٣٢٦٣
- [(مسألة ٣٤): إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه] ٣٢٦٤
- [(مسألة ٣٥): إذا خرج عن المسجد لضرورة] ٣٢٦٤
- [(مسألة ٣٦): لو خرج لضرورة و طال خروجه] ٣٢٦٥
- [(مسألة ٣٧): لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون] ٣٢٦٥
- [(مسألة ٣٨): إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعيّاً] ٣٢٦٥
- [(مسألة ٣٩): قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب] ٣٢٦٦
- [(مسألة ٤٠): يجوز له أن يشترط حين النية الرجوع متى شاء] ٣٢٦٧
- [(مسألة ٤١): كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره] ٣٢٦٨
- [(مسألة ٤٢): لا يصح أن يشترط في اعتكاف أن يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له] ٣٢٦٩
- [(مسألة ٤٣): لا يجوز التعليق في الاعتكاف] ٣٢٦٩
- [فصل في أحكام الاعتكاف] ٣٢٧٠
- إشارة ٣٢٧٠

- ٣٢٧٠ [يحرم على المعتكف أمور]
- ٣٢٧٠ اشارة
- ٣٢٧٠ [أحدها: مباشرة النساء، بالجماع في القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل]
- ٣٢٧١ [الثاني: الاستمناء على الأحوط]
- ٣٢٧٢ [الثالث: شم الطيب مع التلذذ]
- ٣٢٧٢ [الرابع: البيع و الشراء]
- ٣٢٧٣ [الخامس: المماراة]
- ٣٢٧٣ [(مسألة ١): لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]
- ٣٢٧٣ [(مسألة ٢): يجوز للمعتكف الخوض في المباح]
- ٣٢٧٤ [(مسألة ٣): كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]
- ٣٢٧٤ [(مسألة ٤): إذا صدر منه أحد المحرمات المذكورة]
- ٣٢٧٤ [(مسألة ٥): إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]
- ٣٢٧٥ [(مسألة ٦): لا يجب الفور في القضاء]
- ٣٢٧٥ [(مسألة ٧): إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب]
- ٣٢٧٦ [(مسألة ٨): إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف]
- ٣٢٧٦ [(مسألة ٩): إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع]
- ٣٢٧٧ [(مسألة ١٠): إذا كان الاعتكاف واجباً]
- ٣٢٧٨ الجزء التاسع
- ٣٢٧٩ [كتاب الزكاة]
- ٣٢٧٩ اشارة
- ٣٢٧٩ [أو يشترط في وجوبها أمور]
- ٣٢٧٩ اشارة
- ٣٢٧٩ [الأول: البلوغ]
- ٣٢٨١ [الثاني: العقل]

- ٣٢٨٢ [الثالث: الحرية]
- ٣٢٨٤ [الرابع: أن يكون مالكا]
- ٣٢٨٥ [الخامس: تمام التمكّن من التصرف]
- ٣٢٨٩ [السادس: النصاب]
- ٣٢٨٩ [مسألة (١): يستحب للولى الشرعى إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ]
- ٣٢٩١ [مسألة (٢): يستحب للولى الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون]
- ٣٢٩١ [مسألة (٣): الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه]
- ٣٢٩٢ [مسألة (٤): كما لا تجب الزكاة على العبد كذا لا تجب على سيده فيما ملكه]
- ٣٢٩٢ [مسألة (٥): لو شك حين البلوغ (٣) فى مجىء وقت التعلق]
- ٣٢٩٤ [مسألة (٦): ثبوت الخيار للبائع و نحوه لا يمنع من تعلق الزكاة]
- ٣٢٩٤ [مسألة (٧): إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]
- ٣٢٩٤ [مسألة (٨): لا فرق فى عدم وجوب الزكاة فى العين الموقوفة بين أن يكون الوقف عاماً أو خاصاً]
- ٣٢٩٥ [مسألة (٩): إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور]
- ٣٢٩٥ [مسألة (١٠): إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة]
- ٣٢٩٧ [مسألة (١١): زكاة القرض على المقترض بعد قبضه]
- ٣٢٩٩ [مسألة (١٢): إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]
- ٣٣٠٤ [مسألة (١٣): لو استطاع الحج بالنصاب]
- ٣٣٠٥ [مسألة (١٤): لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]
- ٣٣٠٥ [مسألة (١٥): إذا عرض عدم التمكّن من التصرف بعد تعلق الزكاة]
- ٣٣٠٦ [مسألة (١٦): الكافر تجب عليه الزكاة]
- ٣٣٠٧ [مسألة (١٧): لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه]
- ٣٣١٠ [مسألة (١٨): إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب]
- ٣٣١١ [فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]
- ٣٣١١ إشارة

- ٣٣١١ [تجب الزكاة فى تسعة أشياء]
- ٣٣١١ [نعم يستحب إخراجها من أربعة أنواع أخرى]
- ٣٣١١ اشارة
- ٣٣١١ [أحدها: الحبوب]
- ٣٣١٤ [الثانى: مال التجارة]
- ٣٣١٤ [الثالث: الخيل الإناث]
- ٣٣١٥ [الرابع: الأملاك و العقارات التى يراد منها الاستنماء]
- ٣٣١٥ اشارة
- ٣٣١٦ [(مسألة ١): لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ فيه الاسم]
- ٣٣١٦ [فصل فى زكاة الانعام]
- ٣٣١٦ اشارة
- ٣٣١٦ [و يشترط فى وجوب الزكاة فيها- مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة- أمور]
- ٣٣١٦ اشارة
- ٣٣١٧ [الأول: النصاب]
- ٣٣١٧ اشارة
- ٣٣٢١ [(مسألة ١): فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده]
- ٣٣٢٤ [(مسألة ٢): البقر و الجاموس جنس واحد]
- ٣٣٢٥ [(مسألة ٣): فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم]
- ٣٣٢٦ [(مسألة ٤): إذا كان مال المالك الواحد متفرقاً]
- ٣٣٢٦ [(مسألة ٥): أقل أسنان الشاة التى تؤخذ فى الغنم]
- ٣٣٣٢ [(مسألة ٦): المدار فى القيمة على وقت الأداء]
- ٣٣٣٣ [(مسألة ٧): إذ كان جميع النصاب فى الغنم من الذكور يجوز دفع الأثى و بالعكس]
- ٣٣٣٣ [(مسألة ٨): لا فرق بين الصحيح و المريض، و السليم و المعيب، و الشاب و الهرم فى الدخول فى النصاب]
- ٣٣٣٤ [الشرط الثانى: السوم طول الحول]

- ٣٣٣٦ [الشرط الثالث: أن لا تكون عوامل]
- ٣٣٣٧ [الشرط الرابع: مضي الحول عليها]
- ٣٣٣٧ اشارة
- ٣٣٣٩ [(مسألة ٩): لو اختل بعض الشروط في أثناء الحول]
- ٣٣٤١ [(مسألة ١٠): إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء]
- ٣٣٤٣ [(مسألة ١١): إذا ارتد الرجل المسلم]
- ٣٣٤٤ [(مسألة ١٢): لو كان مالكاً للنصاب لا أزيد]
- ٣٣٤٤ [(مسألة ١٣): إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد]
- ٣٣٤٨ [(مسألة ١٤): لو أصدق زوجته نصاباً]
- ٣٣٤٩ [(مسألة ١٥): إذا قال رب المال: «لم يحل على مالي الحول» يسمع منه]
- ٣٣٤٩ [(مسألة ١٦): إذا اشترى نصاباً، و كان للبائع الخيار]
- ٣٣٥٠ [فصل في زكاة النقدين]
- ٣٣٥٠ اشارة
- ٣٣٥٠ [أو يشترط في وجوب الزكاة فيهما- مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة- أمور]
- ٣٣٥٠ اشارة
- ٣٣٥٠ [الأول: النصاب]
- ٣٣٥٣ [الثاني: أن يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]
- ٣٣٥٥ [الثالث: مضي الحول]
- ٣٣٥٦ [(مسألة ١): لا تجب الزكاة في الحلى]
- ٣٣٥٧ [(مسألة ٢): لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى]
- ٣٣٥٨ [(مسألة ٣): تتعلق الزكاة بالدرهم و الدينير المغشوشة]
- ٣٣٥٩ [(مسألة ٤): إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز أن يخرج عنه من المغشوش]
- ٣٣٦٠ [(مسألة ٥): و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز أن يدفع المغشوش]
- ٣٣٦٠ [(مسألة ٦): لو كان عنده دراهم أو دنانير بحد النصاب، و شك في أنه خالص أو مغشوش]

- ٣٣٦٠ [مسألة ٧]: لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]
- ٣٣٦٠ [مسألة ٨]: لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]
- ٣٣٦١ [مسألة ٩]: إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]
- ٣٣٦٢ [مسألة ١٠]: إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]
- ٣٣٦٢ [فصل في زكاة الغلات الأربع]
- ٣٣٦٢ اشارة
- ٣٣٦٣ [او يعتبر في وجوب الزكاة في الغلات أمران]
- ٣٣٦٣ اشارة
- ٣٣٦٣ [الأول: بلوغ النصاب]
- ٣٣٦٥ [الثاني: التملك بالزراعة]
- ٣٣٦٥ [مسألة ١]: في وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف]
- ٣٣٦٨ [مسألة ٢]: وقت تعلق الزكاة وإن كان ما ذكر، على الخلاف السالف]
- ٣٣٦٨ [مسألة ٣]: في مثل البربن و شبهه من الدقل]
- ٣٣٦٨ [مسألة ٤]: إذا أراد المالك التصرف في المذكورات]
- ٣٣٦٩ [مسألة ٥]: لو كانت الثمرة مخروصة على المالك]
- ٣٣٦٩ [مسألة ٦]: وقت الإخراج الذي يجوز للساعي]
- ٣٣٧٠ [مسألة ٧]: يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي]
- ٣٣٧١ [مسألة ٨]: يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر]
- ٣٣٧١ [مسألة ٩]: يجوز دفع القيمة حتى من غير النقيدين]
- ٣٣٧١ [مسألة ١٠]: لا تتكرر زكاة الغلات]
- ٣٣٧١ [مسألة ١١]: مقدار الزكاة الواجب إخرجه في الغلات]
- ٣٣٧٢ [مسألة ١٢]: لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى]
- ٣٣٧٣ [مسألة ١٣]: الأمطار العادية في أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالي عن حكمه]
- ٣٣٧٣ [مسألة ١٤]: لو أخرج شخص الماء بالدوالي على أرض مباحة مثلاً- عبثاً]

- [(مسألة ١٥): إنما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة] ٣٣٧٤
- [(مسألة ١٦): الأقوى اعتبار خروج المؤمن جميعها] ٣٣٧٦
- [(مسألة ١٧): قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى] ٣٣٨٠
- [(مسألة ١٨): أجره العامل من المؤمن] ٣٣٨١
- [(مسألة ١٩): لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة، وكذا لو ضمن النخل و الشجر] ٣٣٨١
- [(مسألة ٢٠): لو كان مع الزكوى غيره فالمؤنة موزعة عليهما إذا كانا مقصودين] ٣٣٨٢
- [(مسألة ٢١): الخراج الذى يأخذه السلطان] ٣٣٨٢
- [(مسألة ٢٢): إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة] ٣٣٨٢
- [(مسألة ٢٣): إذا شك فى كون شىء من المؤمن أو لا] ٣٣٨٢
- [(مسألة ٢٤): حكم النخيل و الزروع فى البلاد المتباعدة حكمها فى البلد الواحد] ٣٣٨٢
- [(مسألة ٢٥): إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة] ٣٣٨٣
- [(مسألة ٢٦): إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقيصة] ٣٣٨٤
- [(مسألة ٢٧): لو مات الزارع مثلاً بعد زمان تعلق الوجوب] ٣٣٨٤
- [(مسألة ٢٨): لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين] ٣٣٨٤
- [(مسألة ٢٩): إذا اشترى نخلاً أو كرماً أو زرعاً مع الأرض أو بدونها- قبل تعلق الزكاة] ٣٣٨٦
- [(مسألة ٣٠): إذا تعدد أنواع التمر مثلاً] ٣٣٨٧
- [(مسألة ٣١): الأقوى أن الزكاة متعلقة بالعين] ٣٣٨٨
- [(مسألة ٣٢): يجوز للساعى من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم] ٣٣٩٧
- [(مسألة ٣٣): إذا اتجر بالمال الذى فيه الزكاة قبل أدائها] ٣٤٠٠
- [(مسألة ٣٤) يجوز للمالك عزل الزكاة و إفرازها] ٣٤٠٠
- [فصل فيما يستحب فيه الزكاة] ٣٤٠٣
- اشارة ٣٤٠٣
- [الأول: مال التجارة] ٣٤٠٣
- اشارة ٣٤٠٣

- ٣٤٠٨ [(مسألة ١): إذا كان مال التجارة من النصب التي تجب فيها الزكاة]
- ٣٤٠٩ [(مسألة ٢): إذا كان مال التجارة أربعين غنماً سائمة]
- ٣٤٠٩ [(مسألة ٣): إذا ظهر في مال المضاربة ربح]
- ٣٤١٠ [(مسألة ٤): الزكاة الواجبة مقدمة على الدين]
- ٣٤١١ [(مسألة ٥): إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية]
- ٣٤١١ [(مسألة ٦): لو كان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه في أثناء الحول]
- ٣٤١١ [(مسألة ٧): إذا كان له تجارتان، و لكل منهما رأس مال]
- ٣٤١٢ [الثاني مما يستحب فيه الزكاة: كل ما يكال أو يوزن]
- ٣٤١٢ [الثالث: الخيل الإناث]
- ٣٤١٢ [الرابع: حاصل العقار المتخذ للنماء]
- ٣٤١٢ [الخامس: الحل]
- ٣٤١٢ [السادس: المال الغائب، أو المدفون]
- ٣٤١٢ [السابع: إذا تصرف في النصاب بالمعاوضة في أثناء الحول بقصد الفرار من الزكاة]
- ٣٤١٣ [فصل في أصناف المستحقين للزكاة]
- ٣٤١٣ [اشارة]
- ٣٤١٣ [الأول و الثاني: الفقير و المسكين]
- ٣٤١٣ [اشارة]
- ٣٤١٩ [(مسألة ١): لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته، لكن عينه تكفيه]
- ٣٤٢٠ [(مسألة ٢): يجوز أن يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنته سنته دفعه]
- ٣٤٢١ [(مسألة ٣): دار السكنى، و الخادم، و فرس الركوب المحتاج إليها بحسب حاله]
- ٣٤٢٣ [(مسألة ٤): إذا كان يقدر على التكسب لكن ينافى شأنه]
- ٣٤٢٣ [(مسألة ٥): إذا كان صاحب حرفة و صنعة، و لكن لا يمكنه الاشتغال بها]
- ٣٤٢٣ [(مسألة ٦): إذا لم يكن له حرفة و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة]
- ٣٤٢٣ [(مسألة ٧): من لا يتمكن من التكسب طول السنة إلا في يوم أو أسبوع مثلاً]

- [(مسألة ٨): لو اشتغل القادر على الكسب بطلب العلم المانع عنه] ٣٤٢٤
- [(مسألة ٩) لو شك في أن ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا] ٣٤٢٥
- [(مسألة ١٠): المدعى للفقير إن عرف صدقه أو كذبه عومل به] ٣٤٢٥
- [(مسألة ١١): لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة] ٣٤٢٦
- [(مسألة ١٢): لا يجب إعلام الفقير أن المدفوع إليه زكاة] ٣٤٢٧
- [(مسألة ١٣): لو دفع الزكاة باعتقاد الفقر فبان كون القابض غنياً] ٣٤٢٩
- [(مسألة ١٤): لو دفع الزكاة إلى غني، جاهلاً بحرمتها عليه أو متعمداً] ٣٤٣٢
- [(مسألة ١٥): إذا دفع الزكاة باعتقاد أنه عادل فبان فقيراً فاسقاً] ٣٤٣٢
- [الثالث: العاملون عليها] ٣٤٣٣
- [الرابع: المؤلفه قلوبهم من الكفار] ٣٤٣٦
- [الخامس: الرقاب، و هم ثلاثة أصناف] ٣٤٣٨
- اشارة ٣٤٣٨
- [الأول: المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة] ٣٤٣٨
- [الثاني: العبد تحت الشدة] ٣٤٣٩
- [الثالث: مطلق عتق العبد] ٣٤٤١
- [السادس: الغارمون] ٣٤٤٢
- اشارة ٣٤٤٢
- [(مسألة ١٦): لا فرق بين أقسام الدين] ٣٤٤٤
- [(مسألة ١٧): إذا كان دينه مؤجلاً] ٣٤٤٥
- [(مسألة ١٨): لو كان كسوباً يقدر على أداء دينه بالتدريج] ٣٤٤٥
- [(مسألة ١٩): إذا دفع الزكاة إلى الغارم فبان بعده أن دينه في معصية ارتجع منه] ٣٤٤٦
- [(مسألة ٢٠): لو ادعى أنه مديون] ٣٤٤٦
- [(مسألة ٢١): إذا أخذ من سهم الغارمين ليصرفه في أداء الدين] ٣٤٤٦
- [(مسألة ٢٢): المناط هو الصرف في المعصية أو الطاعة] ٣٤٤٦

- [(مسألة ٢٣): إذا لم يكن الغارم متمكناً من الأداء حالا و تمكن بعد حين] ٣٤٤٧
- [(مسألة ٢٤): لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة] ٣٤٤٧
- [(مسألة ٢٥): لو كان الدين لغير من عليه الزكاة] ٣٤٤٨
- [(مسألة ٢٦): لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة] ٣٤٤٨
- [(مسألة ٢٧): إذا كان ديان الغارم مديوناً لمن عليه الزكاة] ٣٤٤٨
- [(مسألة ٢٨): لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعاً] ٣٤٤٩
- [(مسألة ٢٩): لو استدان لإصلاح ذات البين] ٣٤٤٩
- [السابع: سبيل الله] ٣٤٥٠
- [الثامن: ابن السبيل] ٣٤٥١
- اشارة ٣٤٥١
- [(مسألة ٣٠): إذا علم استحقات شخص للزكاة] ٣٤٥٣
- [(مسألة ٣١): إذا نذر أن يعطى زكاته فقيراً معيناً] ٣٤٥٤
- [(مسألة ٣٢): إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه فأعطها فقيراً ثم تبين له عدم وجوبها عليه] ٣٤٥٤
- [فصل فى أوصاف المستحقين] ٣٤٥٥
- اشارة ٣٤٥٥
- [الأول: الإيمان] ٣٤٥٥
- اشارة ٣٤٥٥
- [(مسألة ١): تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين] ٣٤٥٦
- [(مسألة ٢): يجوز دفع الزكاة إلى السفية تملكاً] ٣٤٥٨
- [(مسألة ٣): الصبي المتولد بين المؤمن و غيره يلحق بالمؤمن] ٣٤٥٨
- [(مسألة ٤): لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين] ٣٤٥٨
- [(مسألة ٥): لو أعطى غير المؤمن زكاته أهل نحلته ثم استبصر أعادها] ٣٤٥٩
- [(مسألة ٦): النية فى دفع الزكاة للطفل و المجنون عند الدفع إلى الولي] ٣٤٥٩
- [(مسألة ٧): استشكل بعض العلماء فى جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين] ٣٤٥٩

- ٣٤٤١ [(مسألة ٨): لو اعتقد كونه مؤمناً فأعطاه الزكاة] ٣٤٤١
- ٣٤٤١ [الثاني: أن لا يكون ممن يكون الدفع إليه إعانة على الإثم و إغراء بالقبيح] ٣٤٤١
- ٣٤٤١ اشارة ٣٤٤١
- ٣٤٤٣ [(مسألة ٩): الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل] ٣٤٤٣
- ٣٤٤٣ [الثالث: أن لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى] ٣٤٤٣
- ٣٤٤٣ اشارة ٣٤٤٣
- ٣٤٤٥ [(مسألة ١٠): الممنوع إعطاؤه لواجبي النفقة هو ما كان من سهم الفقراء، و لأجل الفقر. و أما من غيره] ٣٤٤٥
- ٣٤٤٦ [(مسألة ١١): يجوز لمن تجب نفقته على غيره أن يأخذ الزكاة من غير من تجب عليه] ٣٤٤٦
- ٣٤٤٩ [(مسألة ١٢): يجوز دفع الزكاة إلى الزوجة المتمتع بها] ٣٤٤٩
- ٣٤٤٩ [(مسألة ١٣): يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة إذا كان سقوط نفقتها من جهة النشوز] ٣٤٤٩
- ٣٤٧٠ [(مسألة ١٤): يجوز للزوجة دفع زكاتها إلى الزوج] ٣٤٧٠
- ٣٤٧٠ [(مسألة ١٥): إذا عال بأحد تبرعاً جاز له دفع زكاته له] ٣٤٧٠
- ٣٤٧٠ [(مسألة ١٦): يستحب إعطاء الزكاة للأقارب، مع حاجتهم و فقرهم] ٣٤٧٠
- ٣٤٧١ [(مسألة ١٧): يجوز للوالد أن يدفع زكاته إلى ولده للصرف في مؤنة التزويج] ٣٤٧١
- ٣٤٧١ [(مسألة ١٨): يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده للإنفاق على زوجته] ٣٤٧١
- ٣٤٧٢ [(مسألة ١٩): لا فرق في عدم جواز دفع الزكاة إلى من تجب نفقته عليه] ٣٤٧٢
- ٣٤٧٣ [(مسألة ٢٠): يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير] ٣٤٧٣
- ٣٤٧٤ [الرابع: أن لا يكون هاشمياً إذا كانت الزكاة من غيره] ٣٤٧٤
- ٣٤٧٥ اشارة ٣٤٧٥
- ٣٤٧٧ [(مسألة ٢١): المحرم من صدقات غير الهاشمي عليه إنما هو زكاة المال الواجب] ٣٤٧٧
- ٣٤٨٠ [(مسألة ٢٢): يثبت كونه هاشمياً بالبينة، و الشيعاء] ٣٤٨٠
- ٣٤٨٠ [(مسألة ٢٣): يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمي لمن تولد من الهاشمي بالزنا] ٣٤٨٠
- ٣٤٨١ [فصل في بقيه أحكام الزكاة] ٣٤٨١
- ٣٤٨١ اشارة ٣٤٨١

- ٣٤٨١ [الأولى: الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة]
- ٣٤٨٢ [الثانية: لا يجب البسط على الأصناف الثمانية]
- ٣٤٨٤ [الثالثة: يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب بمقدار فضله]
- ٣٤٨٤ [الرابعة: الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به]
- ٣٤٨٥ [الخامسة: إذا قال المالك: «أخرجت زكاة مالي» أو «لم يتعلق بمالي شيء» قبل قوله]
- ٣٤٨٥ [السادسة: يجوز عزل الزكاة و تعيينها في مال مخصوص]
- ٣٤٨٦ [السابعة: إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة]
- ٣٤٨٦ [الثامنة: تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة إذا أدركته الوفاة قبله]
- ٣٤٨٧ [التاسعة: يجوز أن يعدل بالزكاة إلى غير من حضره من الفقراء]
- ٣٤٨٨ [العاشر: لا إشكال في جواز نقل الزكاة من بلده إلى غيره]
- ٣٤٩٠ [الحادية عشرة: الأقوى جواز النقل إلى البلد الآخر و لو مع وجود المستحق في البلد]
- ٣٤٩٢ [الثالثة عشرة: لو كان المال الذي فيه الزكاة في بلد آخر غير بلده]
- ٣٤٩٢ [الرابعة عشر: إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة]
- ٣٤٩٢ [الخامسة عشرة: إذا احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن كانت أجره الكيال]
- ٣٤٩٢ [السادسة عشرة: إذا تعدد سبب الاستحقاق في شخص واحد]
- ٣٤٩٣ [السابعة عشرة: المملوك الذي يشتري من الزكاة إذا مات و لا وارث له]
- ٣٤٩٣ [الثامنة عشرة: أنه لا يجب الاقتصار في دفع الزكاة على مؤونة السنة]
- ٣٤٩٥ [التاسعة عشرة: يستحب للفقيه أو العامل أو الفقير الذي يأخذ الزكاة الدعاء للمالك]
- ٣٤٩٦ [العشرون: يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه في الصدقة الواجبة و المندوبة]
- ٣٤٩٧ [فصل في وقت وجوب إخراج الزكاة]
- ٣٤٩٧ [إشارة]
- ٣٤٩٩ [(مسألة ١): الظاهر أن المناط في الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفي]
- ٣٤٩٩ [(مسألة ٢): يشترط في الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق]
- ٣٤٩٩ [(مسألة ٣): لو أتلف الزكاة المعزولة- أو جميع النصاب متلف]

- [(مسألة ٤): لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب] ٣٥٠٠
- [(مسألة ٥): إذا أراد أن يعطى فقيراً شيئاً و لم يجىء وقت وجوب الزكاة عليه] ٣٥٠١
- [(مسألة ٦): لو أعطاه قرضاً فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة] ٣٥٠١
- [(مسألة ٧): لو كان ما أقرض الفقير فى أثناء الحول بقصد الاحتساب عليه] ٣٥٠١
- [(مسألة ٨): لو استغنى الفقير- الذى أقرضه بالقصد المذكور] ٣٥٠٢
- [فصل الزكاة من العبادات، فيعتبر فيها نية القربة] ٣٥٠٣
- اشارة ٣٥٠٣
- [(مسألة ١): لا إشكال فى أنه يجوز للمالك التوكيل فى أداء الزكاة] ٣٥٠٤
- [(مسألة ٢): إذا دفع المالك- أو وكيله- بلا نية القربة له] ٣٥٠٥
- [(مسألة ٣): يجوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء] ٣٥٠٥
- [(مسألة ٤): إذا أدى ولى اليتيم أو المجنون زكاة مالهما] ٣٥٠٦
- [(مسألة ٥): إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع يتولى هو النية عنه] ٣٥٠٦
- [(مسألة ٦): لو كان له مال غائب مثلاً] ٣٥٠٦
- [(مسألة ٧): لو أخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفاً] ٣٥٠٧
- [ختام فيه مسائل متفرقة] ٣٥٠٧
- اشارة ٣٥٠٧
- [الأولى: استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه للصبي و المجنون تكليف للولى] ٣٥٠٧
- [الثانية: إذا علم بتعلق الزكاة بماله، و شك فى أنه أخرجها أم لا] ٣٥٠٨
- [الثالثة: إذا باع الزرع أو الثمر، و شك] ٣٥٠٩
- [الرابعة: إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة و جب الإخراج من تركته] ٣٥١٠
- [الخامسة: إذا علم أن مورثه كان مكلفاً بإخراج الزكاة و شك فى أنه أداها أم لا] ٣٥١٠
- [السادسة: إذا علم اشتغال ذمته إما بالخمسة أو الزكاة و جب عليه إخراجهما] ٣٥١٢
- [السابعة: إذا علم إجمالاً أن حنطته بلغت النصاب أو شعيرة] ٣٥١٢
- [الثامنة: إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها] ٣٥١٢

- ٣٥١٣----- [التاسعة: إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة]
- ٣٥١٣----- [العاشرة: إذا طلب من غيره أن يؤدي زكاته تبرعاً من ماله جاز و أجزأ عنه]
- ٣٥١٤----- [الحادية عشرة: إذا وكل غيره في أداء زكاته أو في الإيصال إلى الفقير]
- ٣٥١٤----- [الثالثة عشرة: لا يجب الترتيب في أداء الزكاة بتقديم ما وجب عليه أولاً فأولاً]
- ٣٥١٥----- [الرابعة عشرة: في المزارعة الفاسدة الزكاة- مع بلوغ النصاب- على صاحب البذر]
- ٣٥١٥----- [الخامسة عشرة: يجوز للحاكم الشرعي أن يقتض على الزكاة]
- ٣٥١٦----- [السادسة عشرة: لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعي أخذ الزكاة من المالك ثم الرد عليه]
- ٣٥١٧----- [السابعة عشرة: اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول]
- ٣٥١٨----- [الثامنة عشرة: إذا كان له مال مدفون في مكان، و نسي]
- ٣٥١٨----- [التاسعة عشرة: إذا نذر أن لا يتصرف في ماله الحاضر شهراً أو شهرين]
- ٣٥١٩----- [العشرون: يجوز أن يشتري من زكاته من سهم سبيل الله كتاباً أو قرآناً أو دعاء و يوقفه]
- ٣٥١٩----- [الحادية و العشرون: إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة]
- ٣٥١٩----- [الثانية و العشرون: لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج]
- ٣٥١٩----- [الثالثة و العشرون: يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله في كل قرية]
- ٣٥١٩----- [الرابعة و العشرون: لو نذر أن يكون نصف ثمرة نخلة أو كرمه أو نصف حب زرعه لشخص]
- ٣٥٢٠----- [الخامسة و العشرون: يجوز للفقير أن يوكل شخصاً يقبض له الزكاة]
- ٣٥٢٠----- [السادسة و العشرون: لا تجرى الفضولية في دفع الزكاة]
- ٣٥٢٠----- [السابعة و العشرون: إذا وكل المالك شخصاً في إخراج زكاته من ماله]
- ٣٥٢١----- [الثامنة و العشرون: لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاه دفعه أو تدريجاً]
- ٣٥٢١----- [التاسعة و العشرون: لو كان مال زكوى مشتركاً بين اثنين مثلاً]
- ٣٥٢١----- [الثلاثون: قد مر: أن الكافر (٢) مكلف بالزكاة و لا تصح منه]
- ٣٥٢٢----- [الحادية و الثلاثون: إذا بقي من المال- الذي تعلق به]
- ٣٥٢٣----- [الثانية و الثلاثون: الظاهر أنه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه]
- ٣٥٢٣----- [الثالثة و الثلاثون: الظاهر- بناء على اعتبار العدالة في الفقير- عدم جواز أخذه أيضاً]

- الخامسة و الثلاثون: إذا وكل شخصاً في إخراج زكاته و كان الموكل قاصداً للقربة] ٣٥٢٤
- السادسة و الثلاثون: إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعى ليدفعها للفقراء فدفعها لا بقصد القربة] ٣٥٢٤
- السابعة و الثلاثون: إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها يكون هو المتولى للنية] ٣٥٢٤
- الثامنة و الثلاثون: إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادراً على الكسب إذا ترك التحصيل] ٣٥٢٥
- التاسعة و الثلاثون: إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم الراجح شرعاً قاصداً للقربة] ٣٥٢٥
- الأربعون: حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة في المكان المغصوب] ٣٥٢٦
- الحادية و الأربعون: لا إشكال في اعتبار التمکن من التصرف في وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول] ٣٥٢٦
- فصل في زكاة الفطرة] ٣٥٢٦
- اشارة ٣٥٢٦
- فصل في وجوبها] ٣٥٢٦
- فصل في شرائط وجوبها] ٣٥٢٨
- اشارة ٣٥٢٨
- [الأول: التكليف] ٣٥٢٨
- [الثاني: عدم الاغماء] ٣٥٢٨
- [الثالث: الحرية] ٣٥٢٨
- [الرابع: الغنى] ٣٥٢٩
- اشارة ٣٥٢٩
- [مسألة ١]: لا يعتبر في الوجوب كونه مالكاً مقدار الزكاة زائداً على مئونة السنة] ٣٥٣١
- [مسألة ٢]: لا يشترط في وجوبها الإسلام] ٣٥٣١
- [مسألة ٣]: يعتبر فيها نية القربة] ٣٥٣٢
- [مسألة ٤]: يستحب للفقير إخراجها أيضاً] ٣٥٣٢
- [مسألة ٥]: يكره تملك ما دفعه زكاة (١) وجوباً أو ندباً] ٣٥٣٢
- [مسألة ٦]: المدار في وجوب الفطرة إدراك غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط] ٣٥٣٣
- فصل فيمن تجب عنه] ٣٥٣٤

- اشارة ٣٥٣٤
- [(مسألة ١): إذا ولد له ولد، أو ملك مملوكاً، أو تزوج بامرأة قبل الغروب] ٣٥٣٥
- [(مسألة ٢): كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه] ٣٥٣٦
- [(مسألة ٣): تجب الفطرة عن الزوجة] ٣٥٣٧
- [(مسألة ٤): لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما] ٣٥٣٨
- [(مسألة ٥): يجوز التوكيل في دفع الزكاة إلى الفقير من مال الموكل] ٣٥٣٨
- [(مسألة ٦): من وجب عليه فطرة غيره لا يجزيه إخراج ذلك الغير عن نفسه] ٣٥٣٨
- [(مسألة ٧): تحرم فطرة غير الهاشمي على الهاشمي] ٣٥٣٩
- [(مسألة ٨): لا فرق في العيال بين أن يكون حاضراً عنده- و في منزله أو منزل آخر- أو غائباً عنه] ٣٥٣٩
- [(مسألة ٩): الغائب عن عياله الذين في نفقته يجوز أن يخرج عنهم] ٣٥٤٠
- [(مسألة ١٠): المملوك المشترك بين مالكين زكاته عليهما بالنسبة] ٣٥٤٠
- [(مسألة ١١): إذا كان شخص في عيال اثنين] ٣٥٤١
- [(مسألة ١٢): لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على أبيه] ٣٥٤٢
- [(مسألة ١٣): الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال] ٣٥٤٢
- [(مسألة ١٤): الظاهر عدم اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيلولة] ٣٥٤٣
- [(مسألة ١٥): لو ملك شخصاً مالا- هبة. أو صلحاً أو هدية- و هو أنفقه على نفسه] ٣٥٤٣
- [(مسألة ١٦): لو استأجر شخصاً، و اشترط في ضمن العقد أن يكون نفقته عليه] ٣٥٤٣
- [(مسألة ١٧): إذا نزل عليه نازل قهراً عليه و من غير رضاه] ٣٥٤٣
- [(مسألة ١٨): إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر] ٣٥٤٤
- [(مسألة ١٩): المطلقة رجعياً فطرتها على زوجها] ٣٥٤٤
- [(مسألة ٢٠): إذا كان غائباً عن عياله، أو كانوا غائبين عنه] ٣٥٤٤
- [فصل في جنسها و قدرها] ٣٥٤٥
- اشارة ٣٥٤٥
- [(مسألة ١): يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحاً] ٣٥٤٨

- [(مسألة ٢): الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات] ٣٥٤٨
- [(مسألة ٣): لا يجزى نصف الصاع مثلاً من الحنطة الأعلى] ٣٥٤٩
- [(مسألة ٤): لا يجزى الصاع الملقق من جنسين] ٣٥٥٠
- [(مسألة ٥): المدار قيمة وقت] ٣٥٥٠
- [(مسألة ٦): لا يشترط اتحاد الجنس الذى يخرج عن نفسه مع الذى يخرج عن عياله] ٣٥٥١
- [(مسألة ٧): الواجب فى القدر: الصاع عن كل رأس] ٣٥٥١
- [فصل فى وقت وجوبها] ٣٥٥٥
- اشارة ٣٥٥٥
- [(مسألة ١): لا يجوز تقديمها على وقتها فى شهر رمضان على الأحوط] ٣٥٥٩
- [(مسألة ٢): يجوز عزلها فى مال مخصوص من الأجناس] ٣٥٥٩
- [(مسألة ٣): إذا عزلها و آخر دفعها إلى المستحق] ٣٥٦٠
- [(مسألة ٤): الأقوى جواز نقلها بعد العزل إلى بلد آخر] ٣٥٦١
- [(مسألة ٥): الأفضل أدائها فى بلد التكليف بها] ٣٥٦١
- [(مسألة ٦): إذا عزلها فى مال معين] ٣٥٦١
- [فصل فى مصرف زكاة الفطرة] ٣٥٦١
- اشارة ٣٥٦١
- [(مسألة ١): لا يشترط عدالة من يدفع إليه] ٣٥٦٣
- [(مسألة ٢): يجوز للمالك أن يتولى دفعها مباشرة أو توكيلاً] ٣٥٦٣
- [(مسألة ٣): الأحوط أن لا يدفع للفقير أقل من صاع] ٣٥٦٤
- [(مسألة ٤): يجوز أن يعطى فقير واحد أزيد من صاع] ٣٥٦٤
- [(مسألة ٥): يستحب تقديم الأرحام على غيرهم] ٣٥٦٤
- [(مسألة ٦): إذا دفعها إلى شخص باعتقاد كونه فقيراً فبان خلافه] ٣٥٦٥
- [(مسألة ٧): لا يكفى ادعاء الفقر] ٣٥٦٥
- [(مسألة ٨): تجب نية القرية هنا كما فى زكاة المال] ٣٥٦٥

- ٣٥٦٦ [كتاب الخمس]
- ٣٥٦٦ اشارة
- ٣٥٦٧ [فصل فيما يجب فيه الخمس]
- ٣٥٦٧ اشارة
- ٣٥٦٧ [الأول: الغنائم]
- ٣٥٦٧ اشارة
- ٣٥٧١ [مسألة (١): إذا غار المسلمون على الكفار فأخذوا أموالهم]
- ٣٥٧٢ [مسألة (٢): يجوز أخذ مال النصاب أينما وجد]
- ٣٥٧٣ [مسألة (٣): يشترط في المغتتم: أن لا يكون غصباً من مسلم، أو ذمى]
- ٣٥٧٤ [مسألة (٤): لا يعتبر في وجوب الخمس في الغنائم بلوغ النصاب عشرين ديناراً]
- ٣٥٧٤ [مسألة (٥): السلب من الغنيمة]
- ٣٥٧٤ [الثاني: المعادن]
- ٣٥٧٤ اشارة
- ٣٥٧٨ [مسألة (٦): لو أخرج خمس تراب المعدن قبل التصفية]
- ٣٥٧٩ [مسألة (٧): إذا وجد مقداراً من المعدن مخرجاً مطروحاً في الصحراء]
- ٣٥٧٩ [مسألة (٨): لو كان المعدن في أرض مملوكة فهو لمالكها]
- ٣٥٨٠ [مسألة (٩): إذا كان المعدن في معمر الأرض المفتوحة عنوة]
- ٣٥٨١ [مسألة (١٠): يجوز استيجار الغير لإخراج المعدن]
- ٣٥٨١ [مسألة (١١): إذا كان المخرج عبداً]
- ٣٥٨١ [مسألة (١٢): إذا عمل فيما أخرجه]
- ٣٥٨٢ [مسألة (١٣): إذا شك في بلوغ النصاب و عدمه]
- ٣٥٨٢ [الثالث: الكنز]
- ٣٥٨٢ اشارة
- ٣٥٨٨ [مسألة (١٤): لو وجد الكنز في أرض مستأجرة أو مستعارة وجب تعريفهما]

- [(مسألة ١٥): لو علم الواجد أنه لمسلم موجود هو أو وارثه- في عصره مجهول] ٣٥٨٩
- [(مسألة ١٦): الكنوز المتعددة لكل واحد حكم نفسه في بلوغ النصاب و عدمه] ٣٥٩٠
- [(مسألة ١٧): في الكنز الواحد لا يعتبر الإخراج دفعه بمقدار النصاب] ٣٥٩٠
- [(مسألة ١٨): إذا اشترى دابة و وجد في جوفها شيئاً] ٣٥٩٠
- [(مسألة ١٩): إنما يعتبر النصاب في الكنز] ٣٥٩١
- [(مسألة ٢٠): إذا اشترك جماعة في كنز] ٣٥٩١
- [الرابع: الغوص] ٣٥٩١
- اشارة ٣٥٩٢
- [(مسألة ٢١): المتناول من الغواص لا يجري عليه حكم الغوص] ٣٥٩٤
- [(مسألة ٢٢): إذا غاص من غير قصد للحيازة فصادف شيئاً] ٣٥٩٤
- [(مسألة ٢٣): إذا أخرج بالغوص حيواناً] ٣٥٩٤
- [(مسألة ٢٤): الأنهار العظيمة- كدجلة و النيل و الفرات- حكمها حكم البحر] ٣٥٩٥
- [(مسألة ٢٥): إذا غرق شيء في البحر و أعرض مالكة عنه] ٣٥٩٥
- [(مسألة ٢٦): إذا فرض معدن من مثل العقيق أو الياقوت أو نحوهما تحت الماء] ٣٥٩٦
- [(مسألة ٢٧): العنبر إذا خرج بالغوص جرى عليه حكمه] ٣٥٩٦
- [الخامس: المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميز] ٣٥٩٧
- اشارة ٣٥٩٧
- [(مسألة ٢٨): لا فرق في وجوب إخراج الخمس و حلية المال بعده بين أن يكون الاختلاط بالإشاعة أو بغيرها] ٣٦٠١
- [(مسألة ٢٩): لا فرق في كفاية إخراج الخمس في حلية البقية] ٣٦٠١
- [(مسألة ٣٠): إذا علم قدر المال و لم يعلم صاحبه بعينه] ٣٦٠٢
- [(مسألة ٣١): إذا كان حق الغير في ذمته لا في عين ماله فلا محل للخمس] ٣٦٠٤
- [(مسألة ٣٢): الأمر في إخراج هذا الخمس إلى المالك] ٣٦٠٥
- [(مسألة ٣٣): لو تبين المالك بعد إخراج الخمس] ٣٦٠٥
- [(مسألة ٣٤): لو علم- بعد إخراج الخمس- أن الحرام أزيد من الخمس أو أقل] ٣٦٠٦

- [(مسألة ٣٥): لو كان الحرام المجهول مالكة معيناً] ٣٦٠٦
- [(مسألة ٣٦): لو كان الحلال الذي في المختلط مما تعلق به الخمس] ٣٦٠٧
- [(مسألة ٣٧): لو كان الحرام المختلط في الحلال من الخمس أو الزكاة أو الوقف الخاص أو العام] ٣٦٠٧
- [(مسألة ٣٨): إذا تصرف في المال المختلط قبل إخراج الخمس بالإتلاف لم يسقط] ٣٦٠٧
- [(مسألة ٣٩): إذا تصرف في المختلط قبل إخراج خمسه ضمنه] ٣٦٠٨
- [السادس: الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم] ٣٦٠٨
- إشارة ٣٦٠٨
- [(مسألة ٤٠): لو كانت الأرض من المفتوحة عنوة و بيعت تبعاً للآثار] ٣٦١١
- [(مسألة ٤١): لا فرق في ثبوت الخمس في الأرض المشتراة] ٣٦١٢
- [(مسألة ٤٢): إذا اشترى الذمي الأرض من المسلم] ٣٦١٢
- [(مسألة ٤٣): إذا اشتراها من مسلم، ثم باعها منه] ٣٦١٢
- [(مسألة ٤٤): إذا اشترى الأرض من المسلم ثم أسلم بعد الشراء] ٣٦١٢
- [(مسألة ٤٥): لو تملك ذمي من مثله بعقد مشروط بالقبض] ٣٦١٣
- [(مسألة ٤٦): الظاهر عدم سقوطه إذا شرط البائع على الذمي أن يبيعها] ٣٦١٣
- [(مسألة ٤٧): إذا اشترى المسلم من الذمي أرضاً ثم فسخ بإقاله أو بخيار] ٣٦١٣
- [(مسألة ٤٨): من بحكم المسلم بحكم المسلم] ٣٦١٣
- [(مسألة ٤٩): إذا بيع خمس الأرض التي اشتراها الذمي عليه] ٣٦١٤
- [السابع: ما يفضل عن مؤنة سنته] ٣٦١٤
- إشارة ٣٦١٤
- [(مسألة ٥٠): إذا علم أن مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه] ٣٦٢١
- [(مسألة ٥١): لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة (٤) أو الصدقة المندوبة] ٣٦٢١
- [(مسألة ٥٢): إذا اشترى شيئاً ثم علم أن البائع لم يؤد] ٣٦٢١
- [(مسألة ٥٣): إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلق بها الخمس] ٣٦٢٢
- [(مسألة ٥٤): إذا اشترى عيناً للتكسب بها فزادت قيمتها السوقية] ٣٦٢٣

- [(مسألة ٥٥): إذا عمر بستاناً، و غرس فيه أشجاراً و نخيلاً] ٣٦٢٣
- [(مسألة ٥٦): إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة] ٣٦٢٤
- [(مسألة ٥٧): يشترط في وجوب خمس الربح أو الفائدة استقراره] ٣٦٢٤
- [(مسألة ٥٨): لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار فصار البيع لازماً] ٣٦٢٤
- [(مسألة ٥٩): الأحوط إخراج خمس رأس المال] ٣٦٢٤
- [(مسألة ٦٠): مبدأ السنة- التي يكون الخمس بعد خروج مؤنتها] ٣٦٢٧
- [(مسألة ٦١): المراد بالمؤنة] ٣٦٢٨
- [(مسألة ٦٢): في كون رأس المال للتجارة مع الحاجة إليه- من المؤنة إشكال] ٣٦٢٩
- [(مسألة ٦٣): لا فرق في المؤنة بين ما يصرف عينه] ٣٦٣٠
- [(مسألة ٦٤): يجوز إخراج المؤنة من الربح و إن كان عنده مال لا خمس فيه] ٣٦٣٠
- [(مسألة ٦٥): المناط في المؤنة ما يصرف فعلاً لا مقدارها] ٣٦٣١
- [(مسألة ٦٦): إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته] ٣٦٣١
- [(مسألة ٦٧): لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة] ٣٦٣١
- [(مسألة ٦٨): إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح] ٣٦٣٣
- [(مسألة ٦٩): إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة و حصل في السنة اللاحقة] ٣٦٣٣
- [(مسألة ٧٠): مصارف الحج من مؤنة عام الاستطاعة] ٣٦٣٣
- [(مسألة ٧١): أداء الدين من المؤنة] ٣٦٣٤
- [(مسألة ٧٢): متى حصل الربح، و كان زائداً على مؤنة السنة تعلق به الخمس] ٣٦٣٤
- [(مسألة ٧٣): لو تلف بعض أمواله- مما ليس من مال التجارة- أو سرق] ٣٦٣٧
- [(مسألة ٧٤): لو كان له رأس مال و فرقه في أنواع من التجارة] ٣٦٣٧
- [(مسألة ٧٥): الخمس بجميع أقسامه متعلق بالعين] ٣٦٣٨
- [(مسألة ٧٦): يجوز له أن يتصرف في بعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باقياً في يده] ٣٦٤١
- [(مسألة ٧٧): إذا حصل الربح في ابتداء السنة] ٣٦٤١
- [(مسألة ٧٨): ليس للمالك أن ينقل الخمس إلى ذمته ثمّ التصرف فيه] ٣٦٤٢

- ٣٦٤٢ [(مسألة ٧٩): يجوز له تعجيل إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة]
- ٣٦٤٣ [(مسألة ٨٠): إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس]
- ٣٦٤٤ [(مسألة ٨١): قد مر أن مصارف الحج الواجب]
- ٣٦٤٤ [(مسألة ٨٢): لو جعل الغوص أو المعدن مكسباً له كفاه إخراج خمسهما أولاً]
- ٣٦٤٤ [(مسألة ٨٣): المرأة التي تكتسب في بيت زوجها]
- ٣٦٤٥ [(مسألة ٨٤): الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية]
- ٣٦٤٧ [فصل في قسمة الخمس و مستحقه]
- ٣٦٤٧ اشارة
- ٣٦٤٧ [(مسألة ١): يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح]
- ٣٦٥٠ [(مسألة ٢): لا يجب البسط على الأصناف]
- ٣٦٥١ [(مسألة ٣): مستحق الخمس من انتسب إلى هاشم بالأبوة]
- ٣٦٥٢ [(مسألة ٤): لا يصدق من ادعى النسب]
- ٣٦٥٣ [(مسألة ٥): في جواز دفع الخمس إلى من يجب عليه نفقته إشكال]
- ٣٦٥٤ [(مسألة ٦): لا يجوز دفع الزائد عن مئونة السنة لمستحق واحد]
- ٣٦٥٤ [(مسألة ٧): النصف من الخمس - الذي للإمام (ع) أمره في زمان الغيبة راجع إلى نائبه]
- ٣٦٥٩ [(مسألة ٨): لا إشكال في جواز نقل الخمس من بلده إلى غيره، إذا لم يوجد المستحق فيه]
- ٣٦٥٩ [(مسألة ٩): لو أذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان]
- ٣٦٦٠ [(مسألة ١٠): مئونة النقل على الناقل في صورة الجواز]
- ٣٦٦٠ [(مسألة ١١): ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر]
- ٣٦٦٠ [(مسألة ١٢): لو كان الذي فيه الخمس في غير بلده فالأولى دفعه هناك]
- ٣٦٦٠ [(مسألة ١٣): إن كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده جاز نقل حصه الإمام (ع) اليه]
- ٣٦٦٠ [(مسألة ١٤): قد مر: أنه يجوز للمالك أن يدفع الخمس من مال آخر له نقداً أو عروضاً]
- ٣٦٦١ [(مسألة ١٥): لا تبرأ ذمته من الخمس إلا بقبض المستحق]
- ٣٦٦١ [(مسألة ١٦): إذا كان في ذمة المستحق دين جاز له احتسابه خمساً]

[(مسألة ١٧): إذا أراد المالك أن يدفع العوض نقداً أو عرضاً] ٣٦٦١

[(مسألة ١٨): لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس] ٣٦٦٢

[(مسألة ١٩): إذا انتقل إلى الشخص مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه] ٣٦٦٢

الجزء العاشر ٣٦٧٣

[كتاب الحج] ٣٦٧٣

إشارة ٣٦٧٣

[فصل من أركان الدين: الحج] ٣٦٧٣

إشارة ٣٦٧٣

[(مسألة ١): لا خلاف في أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط - فوري] ٣٦٧٧

[(مسألة ٢): لو توقف إدراك الحج - بعد حصول الاستطاعة - على مقدمات] ٣٦٧٨

[فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام] ٣٦٧٩

إشارة ٣٦٧٩

[أحدها: الكمال بالبلوغ و العقل] ٣٦٨٠

إشارة ٣٦٨٠

[(مسألة ١): يستحب للصبي المميز أن يحج و ان لم يكن مجزياً عن حجة الإسلام] ٣٦٨١

[(مسألة ٢): يستحب للولي أن يحرم بالصبي غير المميز بلا خلاف] ٣٦٨٣

[(مسألة ٣): لا يلزم كون الولي محرماً في الإحرام بالصبي] ٣٦٨٦

[(مسألة ٤): المشهور على أن المراد بالولي في الإحرام بالصبي غير المميز - الولي الشرعي] ٣٦٨٦

[(مسألة ٥): النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولي لا من مال الصبي] ٣٦٨٧

[(مسألة ٦): الهدى على الولي] ٣٦٨٨

[(مسألة ٧): قد عرفت أنه لو حج الصبي عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام] ٣٦٩٠

[(مسألة ٨): إذا مشى الصبي إلى الحج فبلغ قبل أن يحرم من الميقات] ٣٦٩٢

[(مسألة ٩): إذا حج باعتقاد أنه غير بالغ ندباً فبان بعد الحج أنه كان بالغاً، فهل يجزى عن حجة الإسلام أو لا؟] ٣٦٩٢

[الثاني من الشروط: الحرية] ٣٦٩٣

- ٣٦٩٣ اشارة
- ٣٧٠٢ [او يبقى الكلام فى أمور]
- ٣٧٠٢ اشارة
- ٣٧٠٣ [أحدها: هل يشترط فى الاجزاء تجديد النية]
- ٣٧٠٤ [الثانى: هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطيعاً حين الدخول فى الإحرام]
- ٣٧٠٥ [الثالث: هل الشرط فى الاجزاء إدراك خصوص المشعر]
- ٣٧٠٦ [الرابع: هل الحكم مختص بحج الافراد و القران]
- ٣٧٠٦ اشارة
- ٣٧٠٦ [مسألة (١): إذا أذن المولى لمملوكه فى الإحرام]
- ٣٧٠٧ [مسألة (٢): يجوز للمولى أن يبيع مملوكه المحرم بإذنه]
- ٣٧٠٨ [مسألة (٣): إذا انعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه]
- ٣٧٠٩ [مسألة (٤): إذا أتى المملوك المأذون فى إحرامه بما يوجب الكفارة]
- ٣٧١١ [مسألة (٥): إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر]
- ٣٧١٣ [مسألة (٦): لا فرق فيما ذكر- من عدم وجوب الحج على المملوك]
- ٣٧١٤ [مسألة (٧): إذا أمر المولى مملوكه بالحج وجب عليه طاعته]
- ٣٧١٤ [الثالث: الاستطاعة من حيث المال]
- ٣٧١٤ اشارة
- ٣٧١٥ [مسألة (١): لا خلاف و لا إشكال فى عدم كفاية القدرة العقلية فى وجوب الحج]
- ٣٧١٨ [مسألة (٢): لا فرق فى اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد]
- ٣٧١٨ [مسألة (٣): لا يشترط وجودهما عيناً عنده]
- ٣٧١٩ [مسألة (٤): المراد بالزاد هنا: المأكول، و المشروب]
- ٣٧٢١ [مسألة (٥): إذا لم يكن عنده الزاد و لكن كان كسوباً يمكنه تحصيله بالكسب فى الطريق]
- ٣٧٢٢ [مسألة (٦): إنما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده]
- ٣٧٢٢ [مسألة (٧): إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب]

- [(مسألة ٨): غلاء أسعار ما يحتاج اليه، أو أجره المركوب في تلك السنة لا يوجب السقوط] ٣٧٢٣
- [(مسألة ٩): لا يكفي في وجوب الحج وجود نفقة الذهب فقط] ٣٧٢٣
- [(مسألة ١٠): قد عرفت أنه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه] ٣٧٢٤
- [(مسألة ١١): لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه] ٣٧٢٥
- [(مسألة ١٢): لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها] ٣٧٢٦
- [(مسألة ١٣): إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات] ٣٧٢٦
- [(مسألة ١٤): إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج] ٣٧٢٧
- [(مسألة ١٥): إذا لم يكن عنده ما يحج به] ٣٧٢٨
- [(مسألة ١٦): لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال] ٣٧٣٠
- [(مسألة ١٧): إذا كان عنده ما يكفي للحج، و كان عليه دين] ٣٧٣١
- [(مسألة ١٨): لا فرق - في كون الدين مانعاً من وجوب الحج] ٣٧٣٥
- [(مسألة ١٩): إذا كان عليه خمس أو زكاة] ٣٧٣٥
- [(مسألة ٢٠): إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جداً] ٣٧٣٦
- [(مسألة ٢١): إذا شك في مقدار ماله و أنه وصل الى حد الاستطاعة أو لا] ٣٧٣٦
- [(مسألة ٢٢): لو كان بيده مقدار نفقة الذهب و الإياب] ٣٧٣٧
- [(مسألة ٢٣): إذا حصل عنده مقدار ما يكفي للحج] ٣٧٣٧
- [(مسألة ٢٤): إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة وحده، أو منضماً إلى ماله الحاضر] ٣٧٤٠
- [(مسألة ٢٥): إذا وصل ماله إلى حد الاستطاعة، لكنه كان جاهلاً به] ٣٧٤١
- [(مسألة ٢٦): إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندباً] ٣٧٤١
- [(مسألة ٢٧): هل تكفي في الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد و الراحلة و غيرهما] ٣٧٤٢
- [(مسألة ٢٨): يشترط في وجوب الحج - بعد حصول الزاد و الراحلة - بقاء المال إلى تمام الأعمال] ٣٧٤٢
- [(مسألة ٢٩): إذا تلف - بعد تمام الأعمال - مئونة عوده إلى وطنه] ٣٧٤٣
- [(مسألة ٣٠): الظاهر عدم اعتبار الملكية في الزاد و الراحلة] ٣٧٤٣
- [(مسألة ٣١): لو أوصى له بما يكفي للحج فالظاهر وجوب الحج عليه بعد موت الموصى] ٣٧٤٤

- [(مسألة ٣٢): إذا نذر- قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين (ع) في كل عرفة] ٣٧٤٤
- [(مسألة ٣٣): النذر المعلق على أمر قسمان] ٣٧٤٧
- [(مسألة ٣٤): إذا لم يكن له زاد و راحلة] ٣٧٤٨
- [(مسألة ٣٥): لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البذلية] ٣٧٥٣
- [(مسألة ٣٦): لا يشترط الرجوع إلى كفاية في الاستطاعة البذلية] ٣٧٥٤
- [(مسألة ٣٧): إذا وهبه ما يكفيه الحج لأن يحج وجب عليه القبول على الأقوى] ٣٧٥٤
- [(مسألة ٣٨): لو وقف شخص لمن يحج] ٣٧٥٥
- [(مسألة ٣٩): لو أعطاه ما يكفيه للحج خمساً أو زكاه] ٣٧٥٦
- [(مسألة ٤٠): الحج البذلي مجز عن حجة الإسلام] ٣٧٥٦
- [(مسألة ٤١): يجوز للبازل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام] ٣٧٥٧
- [(مسألة ٤٢): إذا رجع البازل في أثناء الطريق] ٣٧٦٠
- [(مسألة ٤٣): إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية] ٣٧٦١
- [(مسألة ٤٤): الظاهر أن ثمن الهدى على البازل] ٣٧٦٢
- [(مسألة ٤٥): إنما يجب بالبذل الحج الذي هو وظيفته على تقدير الاستطاعة] ٣٧٦٢
- [(مسألة ٤٦): إذا قال له: «بذلت لك هذا المال مخيراً بين أن تحج به أو تزور الحسين (ع)»] ٣٧٦٢
- [(مسألة ٤٧): لو بذل له مالاً ليحج بقدر ما يكفيه، فسرق في أثناء الطريق] ٣٧٦٣
- [(مسألة ٤٨): لو رجع عن بذله في الأثناء] ٣٧٦٣
- [(مسألة ٤٩): لا فرق في البازل بين أن يكون واحداً أو متعدداً] ٣٧٦٣
- [(مسألة ٥٠): لو عين له مقداراً ليحج به] ٣٧٦٣
- [(مسألة ٥١): إذا قال: «اقترض و حج و على دينك»] ٣٧٦٤
- [(مسألة ٥٢): لو بذل له مالاً ليحج به فتبين بعد الحج أنه كان مغصوباً] ٣٧٦٤
- [(مسألة ٥٣): لو أجر نفسه للخدمة في طريق الحج بأجرة يصير بها مستطيعاً وجب عليه الحج] ٣٧٦٥
- [(مسألة ٥٤): إذا استؤجر- أي: طلب منه إجاره نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعاً] ٣٧٦٧
- [(مسألة ٥٥): يجوز لغير المستطيع أن يؤجر نفسه] ٣٧٦٧

- [(مسألة ٥٦): إذا حج لنفسه، أو عن غيره تبرعاً أو بالإجارة، مع عدم كونه مستطيعاً] ٣٧٦٨
- [(مسألة ٥٧): يشترط في الاستطاعة- مضافاً مؤونة الذهاب و الإياب- وجود ما يمون به عياله حتى يرجع] ٣٧٦٩
- [(مسألة ٥٨): الأقوى وفاقاً- لأكثر القدماء- اعتبار الرجوع الى كفاية] ٣٧٧١
- [(مسألة ٥٩): لا يجوز للولد أن يأخذ من مال والده و يحج به] ٣٧٧٢
- [(مسألة ٦٠): إذا حصلت الاستطاعة لا يجب أن يحج من ماله] ٣٧٧٥
- [(مسألة ٦١): يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية] ٣٧٧٦
- [(مسألة ٦٢): و يشترط أيضاً: الاستطاعة الزمانية] ٣٧٧٦
- [(مسألة ٦٣): و يشترط أيضاً: الاستطاعة السربية] ٣٧٧٧
- [(مسألة ٦٤): إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له] ٣٧٧٨
- [(مسألة ٦٥): قد علم مما مر أنه يشترط في وجوب الحج- مضافاً الى البلوغ، و العقل، و الحرية] ٣٧٧٨
- [(مسألة ٦٦): إذا حج مع استلزامه لترك واجب] ٣٧٨٥
- [(مسألة ٦٧): إذا كان في الطريق عدو لا يندفع إلا بالمال، فهل يجب بذله و يجب الحج أو لا؟] ٣٧٨٦
- [(مسألة ٦٨): لو توقف الحج على قتال للعدو] ٣٧٨٦
- [(مسألة ٦٩): لو انحصر الطريق في البحر و جب ركوبه] ٣٧٨٧
- [(مسألة ٧٠): إذا استقر عليه الحج، و كان عليه خمس أو زكاة أو غيرهما] ٣٧٨٧
- [(مسألة ٧١): يجب على المستطيع الحج مباشرة] ٣٧٨٨
- [(مسألة ٧٢): إذا استقر الحج عليه، و لم يتمكن من من المباشرة] ٣٧٨٨
- [(مسألة ٧٣): إذا مات من استقر عليه الحج في الطريق] ٣٧٩٧
- [(مسألة ٧٤): الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع] ٣٨٠١
- [(مسألة ٧٥): لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء] ٣٨٠٤
- [(مسألة ٧٦): المرتد يجب عليه الحج] ٣٨٠٥
- [(مسألة ٧٧): لو أحرم مسلماً ثم ارتد] ٣٨٠٦
- [(مسألة ٧٨): إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه الإعادة] ٣٨٠٧
- [(مسألة ٧٩): لا يشترط إذن الزوج للزوجة في الحج] ٣٨٠٩

- [(مسألة ٨٠): لا يشترط وجود المحرم فى حج المرأة] ٣٨١٢
- [(مسألة ٨١): إذا استقر عليه الحج- بأن استكملت الشرائط، و أهمل حتى زالت أو زال بعضها- صار ديناً عليه] ٣٨١٥
- [(مسألة ٨٢): إذا استقر عليه العمرة فقط] ٣٨١٧
- [(مسألة ٨٣): تقضى حجة الإسلام من أصل التركة] ٣٨١٨
- [(مسألة ٨٤): لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استئجار الحج] ٣٨٢٣
- [(مسألة ٨٥): إذا أقر بعض الورثة بوجود الحج على المورث و أنكره الآخرون] ٣٨٢٤
- [(مسألة ٨٦): إذا كان على الميت الحج، و لم تكن تركته وافية به] ٣٨٢٧
- [(مسألة ٨٧): إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت رجعت أجره الاستئجار إلى الورثة] ٣٨٢٨
- [(مسألة ٨٨): هل الواجب الاستئجار عن الميت من الميقات أو البلد؟] ٣٨٢٨
- [(مسألة ٨٩): لو لم يمكن الاستئجار إلا من البلد وجب] ٣٨٣٣
- [(مسألة ٩٠): إذا أوصى بالبلدية] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩١): الظاهر أن المراد من البلد هو البلد الذى مات فيه] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩٢): لو عين بلدة غير بلده] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩٣): على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم أن يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩٤): إذا لم يمكن الاستئجار من الميقات و أمكن من البلد وجب] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩٥): إذا لم تف التركة بالاستئجار من الميقات] ٣٨٣٤
- [(مسألة ٩٦): بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستئجار عنه و هو حى أو ميت] ٣٨٣٧
- [(مسألة ٩٧): الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستئجار فى سنة الموت] ٣٨٣٧
- [(مسألة ٩٨): إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستئجار فتلفت التركة] ٣٨٣٨
- [(مسألة ٩٩): على القول بوجود البلدية و كون المراد بالبلد الوطن] ٣٨٣٨
- [(مسألة ١٠٠): بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب] ٣٨٣٨
- [(مسألة ١٠١): إذا اختلف تقليد الميت و الوارث فى اعتبار البلدية أو الميقاتية] ٣٨٣٩
- [(مسألة ١٠٢): الأحوط- فى صورة تعدد من يمكن استئجاره استئجار من أقلهم أجره] ٣٨٤٠
- [(مسألة ١٠٣): قد عرفت أن الأقوى كفاية الميقاتية. لكن الأحوط الاستئجار من البلد] ٣٨٤١

- [(مسألة ١٠٤): إذا علم أنه كان مقلداً و لكن لم يعلم فتوى مجتهدة في هذه المسألة] ٣٨٤١
- [(مسألة ١٠٥): إذا علم باستطاعة الميت مألماً و لم يعلم تحقق سائر الشرائط في حقه] ٣٨٤١
- [(مسألة ١٠٦): إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم أنه أتى به أم لا] ٣٨٤١
- [(مسألة ١٠٧): لا يكفي الاستنجار في براءة ذمة الميت و الوارث بل يتوقف على الأداء] ٣٨٤٢
- [(مسألة ١٠٨): إذا استأجر الوصي أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية] ٣٨٤٣
- [(مسألة ١٠٩): إذا لم يكن للميت تركة و كان عليه الحج] ٣٨٤٣
- [(مسألة ١١٠): من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له أن يحج عن غيره تبرعاً أو بإجارة] ٣٨٤٣
- [فصل في الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين] ٣٨٥٢
- اشارة ٣٨٥٢
- [(مسألة ١): ذهب جماعة إلى أنه يشترط في انعقاد اليمين من المملوك إذن المولى] ٣٨٥٥
- [(مسألة ٢): إذا كان الوالد كافراً ففي شمول الحكم له وجهان] ٣٨٤٢
- [(مسألة ٣): هل المملوك المبعض حكمه حكم القن أو لا؟] ٣٨٤٢
- [(مسألة ٤): الظاهر عدم الفرق في الولد بين الذكر و الأنثى] ٣٨٤٣
- [(مسألة ٥): إذا نذر أو حلف المملوك بإذن المالك، ثم انتقل إلى غيره] ٣٨٤٣
- [(مسألة ٦): لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت،] ٣٨٤٣
- [(مسألة ٧): إذا نذر الحج من مكان معين - كبلدة، أو بلد آخر معين] ٣٨٤٥
- [(مسألة ٨): إذا نذر أن يحج و لم يقيد بزمان] ٣٨٤٥
- [(مسألة ٩): إذا نذر الحج مطلقاً أو مقيداً بسنة معينة] ٣٨٧٠
- [(مسألة ١٠): إذا نذر الحج معلقاً على أمر] ٣٨٧١
- [(مسألة ١١): إذا نذر الحج - و هو متمكن منه فاستقر عليه، ثم صار معضوباً] ٣٨٧٢
- [(مسألة ١٢): لو نذر أن يحج رجلاً في سنة معينة، فخالف - مع تمكنه] ٣٨٧٣
- [(مسألة ١٣): لو نذر الإحجاج معلقاً على شرط كمجيء المسافر] ٣٨٧٣
- [(مسألة ١٤): إذا كان مستطيعاً و نذر أن يحج حجة الإسلام] ٣٨٧٥
- [(مسألة ١٥): لا يعتبر في الحج النذرى الاستطاعة الشرعية] ٣٨٧٦

- [(مسألة ١٦): إذا نذر حجاً غير حجة الإسلام في عامه و هو مستطيع لم ينعقد] ٣٨٧٦
- [(مسألة ١٧): إذا نذر حجاً في حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت له] ٣٨٧٦
- [(مسألة ١٨): إذا كان نذره في حال عدم الاستطاعة فوراً ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر في عامه] ٣٨٧٧
- [(مسألة ١٩): إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره] ٣٨٧٨
- [(مسألة ٢٠): إذا نذر الحج- حال عدم استطاعته] ٣٨٨٠
- [(مسألة ٢١): إذا كان عليه حجة الإسلام و الحج النذرى] ٣٨٨٠
- [(مسألة ٢٢): من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع] ٣٨٨١
- [(مسألة ٢٣): إذا نذر أن يحج أو يحج انعقد و وجب عليه أحدهما على وجه التخيير] ٣٨٨١
- [(مسألة ٢٤): إذا نذر أن يحج أو يزور الحسين (ع) من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره] ٣٨٨٣
- [(مسألة ٢٥): إذا علم أن على الميت حجاً و لم يعلم أنه حجة الإسلام] ٣٨٨٣
- [(مسألة ٢٦): إذا نذر المشى في حجه الواجب عليه أو المستحب انعقد مطلقاً] ٣٨٨٤
- [(مسألة ٢٧): لو نذر الحج راكباً انعقد و وجب] ٣٨٨٥
- [(مسألة ٢٨): يشترط في انعقاد النذر ماشياً أو حافياً تمكن الناذر] ٣٨٨٧
- [(مسألة ٢٩): في كون مبدأ وجوب المشى أو الحفاء: بلد النذر أو الناذر] ٣٨٨٧
- [(مسألة ٣٠): لا يجوز لمن نذر الحج ماشياً أو المشى في حجه أن يركب البحر] ٣٨٨٩
- [(مسألة ٣١): إذا نذر المشى فخالف نذره فحج راكباً] ٣٨٩٠
- [(مسألة ٣٢): لو ركب بعضاً و مشى بعضاً] ٣٨٩٢
- [(مسألة ٣٣): لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره لتمكنه منه، أو رجائه- سقط] ٣٨٩٣
- [(مسألة ٣٤): إذا نذر الحج ماشياً فعرض مانع آخر غير العجز عن المشى- من مرض] ٣٨٩٦
- الجزء الحادى عشر ٣٨٩٧
- [تتمه كتاب الحج] ٣٨٩٧
- [فصل فى النيابة] ٣٨٩٧
- اشارة ٣٨٩٧
- [(مسألة ١): يشترط فى النائب أمور] ٣٨٩٧

- ٣٨٩٧ اشارة
- ٣٨٩٧ [أحدها: البلوغ على المشهور]
- ٣٨٩٩ [الثاني: العقل]
- ٣٨٩٩ [الثالث: الايمان]
- ٣٨٩٩ [الرابع: العدالة، أو الوثوق بصحة عمله]
- ٣٩٠٠ [الخامس: معرفته بأفعال الحج و أحكامه]
- ٣٩٠٠ [السادس: عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام]
- ٣٩٠١ [(مسألة ٢): لا يشترط في النائب الحرية]
- ٣٩٠٢ [(مسألة ٣): يشترط في المنوب عنه الإسلام]
- ٣٩٠٢ [(مسألة ٤): تجوز النيابة عن الصبي المميز و المجنون]
- ٣٩٠٣ [(مسألة ٥): لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه في الذكورة و الأنوثة]
- ٣٩٠٤ [(مسألة ٦): لا بأس باستنابة الصرورة]
- ٣٩٠٥ [(مسألة ٧): يشترط في صحة النيابة قصد النيابة]
- ٣٩٠٦ [(مسألة ٨): كما تصح النيابة بالتبرع و بالإجارة كذا تصح بالجعالة]
- ٣٩٠٧ [(مسألة ٩): لا يجوز استئجار المعذور في ترك بعض الأعمال]
- ٣٩٠٧ [(مسألة ١٠): إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك]
- ٣٩١٠ [(مسألة ١١): إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم]
- ٣٩١٥ [(مسألة ١٢): يجب في الإجارة تعيين نوع الحج]
- ٣٩١٨ [(مسألة ١٣): لا يشترط في الإجارة تعيين الطريق]
- ٣٩٢٠ [(مسألة ١٤): إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة في سنة معينة]
- ٣٩٢٢ [(مسألة ١٥): إذا أجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير]
- ٣٩٢٣ [(مسألة ١٦): قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا أجر نفسه]
- ٣٩٢٥ [(مسألة ١٧): إذا صد الأجير أو أحصر]
- ٣٩٢٦ [(مسألة ١٨): إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة]

- ٣٩٢٤ [(مسألة ١٩): إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل]
- ٣٩٢٧ [(مسألة ٢٠): إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها]
- ٣٩٢٧ [(مسألة ٢١): لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر]
- ٣٩٣٢ [(مسألة ٢٢): يملك الأجير الأجرة بمجرد العقد، لكن لا يجب تسليمها إلا بعد العمل]
- ٣٩٣٢ [(مسألة ٢٣): إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة]
- ٣٩٣٣ [(مسألة ٢٤): لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعاً]
- ٣٩٣٤ [(مسألة ٢٥): يجوز التبرع عن الميت فى الحج الواجب أى واجب كان]
- ٣٩٣٥ [(مسألة ٢٦): لا يجوز أن ينوب واحد عن اثنين أو أزيد فى عام واحد]
- ٣٩٣٦ [(مسألة ٢٧): يجوز أن ينوب جماعة عن الميت أو الحى]
- ٣٩٣٧ [فصل فى الوصية بالحج]
- ٣٩٣٧ إشارة
- ٣٩٣٧ [(مسألة ١): إذا أوصى بالحج، فان علم أنه واجب أخرج من أصل التركة]
- ٣٩٤١ [(مسألة ٢): يكفى الميقاتية، سواء كان الحج الموصى به واجباً أو مندوباً]
- ٣٩٤١ [(مسألة ٣): إذا لم يعين الأجرة، فاللازم الاقتصار]
- ٣٩٤٣ [(مسألة ٤): هل اللازم فى تعيين أجرة المثل الاقتصار على أقل الناس أجرة]
- ٣٩٤٣ [(مسألة ٥): لو أوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعين]
- ٣٩٤٤ [(مسألة ٦): لو أوصى بصرف مقدار معين فى الحج]
- ٣٩٤٧ [(مسألة ٧): إذا أوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار فان كان الحج واجباً]
- ٣٩٤٧ [(مسألة ٨): إذا أوصى بالحج و عين أجيراً معيناً تعين استجاره بأجرة المثل]
- ٣٩٤٨ [(مسألة ٩): إذا عين للحج أجرة لا يرغب فيها أحد]
- ٣٩٥٠ [(مسألة ١٠): إذا صالحه على داره مثلاً و شرط عليه أن يحج عنه بعد موته صح و لزم]
- ٣٩٥٢ [(مسألة ١١): لو أوصى بأن يحج عنه ماشياً أو حافياً صح]
- ٣٩٥٣ [(مسألة ١٢): إذا أوصى بحجتين أو أزيد]
- ٣٩٥٣ [(مسألة ١٣): لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة أجرة الاستجار]

- [(مسألة ١٤): إذا قبض الوصى الأجرة و تلف فى يده بلا تقصير لم يكن ضامناً] ٣٩٥٤
- [(مسألة ١٥): إذا أوصى بما عنده من المال للحج ندباً] ٣٩٥٤
- [(مسألة ١٦): من المعلوم أن الطواف مستحب مستقلاً من غير أن يكون فى ضمن الحج] ٣٩٥٥
- [(مسألة ١٧): لو كان عند شخص وديعة، و مات صاحبها] ٣٩٥٨
- [(مسألة ١٨): يجوز للنائب- بعد الفراغ عن الأعمال للمندوب عنه- أن يطوف عن نفسه] ٣٩٦٣
- [(مسألة ١٩): يجوز لمن أعطاه رجل مالاً لاستئجار الحج أن يحج بنفسه] ٣٩٦٣
- [فصل فى الحج المندوب] ٣٩٦٤
- اشارة ٣٩٦٤
- [(مسألة ١): يستحب لفائد الشرائط- من البلوغ، و الاستطاعة، و غيرهما- أن يحج مهما أمكن] ٣٩٦٤
- [(مسألة ٢): يستحب نية العود إلى الحج عند الخروج من مكة] ٣٩٦٥
- [(مسألة ٣): يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم أحياء و أمواتاً] ٣٩٦٦
- [(مسألة ٤): يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج] ٣٩٦٧
- [(مسألة ٥): يستحب إحجاج من لا استطاعة له] ٣٩٦٧
- [(مسألة ٦): يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج] ٣٩٦٧
- [(مسألة ٧): الحج أفضل من الصدقة] ٣٩٦٨
- [(مسألة ٨): يستحب كثرة الإنفاق فى الحج] ٣٩٦٨
- [(مسألة ٩): يجوز الحج بالمال المشتهى] ٣٩٦٨
- [(مسألة ١٠): لا يجوز الحج بالمال الحرام] ٣٩٦٩
- [(مسألة ١١): يشترط فى الحج الندبى: إذن الزوج و المولى] ٣٩٦٩
- [(مسألة ١٢): يجوز إهداء ثواب الحج إلى الغير بعد الفراغ عنه] ٣٩٦٩
- [(مسألة ١٣): يستحب لمن لا مال له يحج به أن يأتي به و لو بإجارة نفسه عن غيره] ٣٩٦٩
- [فصل فى أقسام العمرة] ٣٩٦٩
- اشارة ٣٩٧٠
- [(مسألة ١): تنقسم العمرة- كالحج- إلى واجب أصلى] ٣٩٧٠

- ٣٩٧٢ [مسألة ٢]: تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة]
- ٣٩٧٤ [مسألة ٣]: قد تجب العمرة بالنذر، و الحلف، و العهد]
- ٣٩٧٩ [فصل في أقسام الحج]
- ٣٩٧٩ اشارة
- ٣٩٨٩ [مسألة ١]: من كان له وطنان، أحدهما في الحد، و الآخر في خارجه]
- ٣٩٩٠ [مسألة ٢]: من كان من أهل مكة و خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع إليها]
- ٣٩٩٢ [مسألة ٣]: الأفاقي إذا صار مقيماً في مكة]
- ٣٩٩٨ [مسألة ٤]: المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته في بلده]
- ٣٩٩٨ اشارة
- ٣٩٩٨ [و اختلفوا في تعيين ميقاته على أقوال]
- ٣٩٩٨ اشارة
- ٣٩٩٨ [أحدها: أنه مهل أرضه]
- ٣٩٩٩ [ثانيها: أنه أحد المواقيت المخصوصة مخيراً بينها]
- ٤٠٠٠ [ثالثها: أنه أدنى الحل]
- ٤٠٠٣ [فصل صورة حج التمتع على الإجمال]
- ٤٠٠٣ اشارة
- ٤٠٠٥ [و يشترط في حج التمتع أمور]
- ٤٠٠٥ اشارة
- ٤٠٠٥ [أحدها: النية]
- ٤٠٠٩ [الثاني: أن يكون مجموع عمرته و حجه في أشهر الحج]
- ٤٠١٠ اشارة
- ٤٠١١ [مسألة ١]: إذا أتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصداً بها التمتع]
- ٤٠١٢ [الثالث: أن يكون الحج و العمرة في سنة واحدة]
- ٤٠١٤ [الرابع: أن يكون إحرام حجه من بطن مكة]

- ٤٠١٦ [الخامس: ربما يقال: إنه يشترط فيه أن يكون مجموع عمرته و حجه من واحد، و عن واحد]
- ٤٠١٦ اشارة
- ٤٠١٧ [مسألة ٢): المشهور أنه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمره المتمتع قبل أن يأتي بالحج]
- ٤٠٢٥ [مسألة ٣): لا يجوز لمن وظيفته المتمتع أن يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختياراً]
- ٤٠٣٣ [مسألة ٤): اختلفوا في الحائض و النفساء- إذا ضاق وقتهما عن الطهر و إتمام العمرة و إدراك الحج- على أقوال]
- ٤٠٣٦ [الخامس: ما نقل عن بعض، من أنها تستنيب للطواف ثم تتم العمرة و تأتي بالحج]
- ٤٠٣٦ اشارة
- ٤٠٣٨ [مسألة ٥): إذا حدث الحيض و هي في أثناء طواف عمره المتمتع]
- ٤٠٤٠ [فصل في المواقيت]
- ٤٠٤٠ اشارة
- ٤٠٤٢ [أحدها: ذو الحليفة]
- ٤٠٤٢ اشارة
- ٤٠٤٤ [مسألة ١): الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة]
- ٤٠٤٦ [مسألة ٢): يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر كالجحفة أو العقيق]
- ٤٠٤٧ [مسألة ٣): الحائض تحرم خارج المسجد على المختار]
- ٤٠٤٨ [مسألة ٤): إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء جاز له أن يحرم خارج المسجد]
- ٤٠٤٨ [الثاني: العقيق]
- ٤٠٥٣ [الثالث: الجحفة]
- ٤٠٥٣ [الرابع: يللم]
- ٤٠٥٤ [الخامس: قرن المنازل]
- ٤٠٥٥ [السادس: مكة]
- ٤٠٥٦ [السابع: دويره الأهل]
- ٤٠٥٨ [الثامن: فتح]
- ٤٠٥٩ [التاسع: محاذاة أجد المواقيت الخمسة]

- ٤٠٦٤ [العاشر: أدنى الحل]
- ٤٠٦٤ اشارة
- ٤٠٦٧ [(مسألة ٥): كل من حج أو اعتمر على طريق]
- ٤٠٦٨ [(مسألة ٦): قد علم مما مر أن ميقات حج التمتع مكة]
- ٤٠٦٨ اشارة
- ٤٠٧٠ [أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فإنه يجوز و يصح]
- ٤٠٧٤ [ثانيهما: إذا أراد إدراك عمره رجب و خشي تقضيه]
- ٤٠٧٥ [فصل في أحكام المواقيت]
- ٤٠٧٥ اشارة
- ٤٠٧٥ [(مسألة ١): لا يجوز الإحرام قبل المواقيت]
- ٤٠٧٥ اشارة
- ٤٠٧٦ [نعم يستثنى من ذلك موضعان]
- ٤٠٧٦ [(مسألة ٢): كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات كذلك لا يجوز التأخير عنها]
- ٤٠٧٩ [(مسألة ٣): لو أخر الإحرام من الميقات عالماً عامداً]
- ٤٠٨١ [(مسألة ٤): لو كان قاصداً من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمداً]
- ٤٠٨٢ [(مسألة ٥): لو كان مريضاً لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية]
- ٤٠٨٤ [(مسألة ٦): إذا ترك الإحرام من الميقات - ناسياً]
- ٤٠٨٦ [(مسألة ٧): من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع]
- ٤٠٨٦ [(مسألة ٨): لو نسي المتمتع الإحرام للحج بمكة ثم ذكر]
- ٤٠٨٨ [(مسألة ٩): لو نسي الإحرام و لم يذكر حتى أتى بجميع الأعمال]
- ٤٠٨٩ [فصل في مقدمات الإحرام]
- ٤٠٨٩ اشارة
- ٤٠٨٩ [(مسألة ١): يستحب قبل الشروع في الإحرام أمور]
- ٤٠٨٩ اشارة

- ٤٠٨٩ [أحدها: توفير شعر الرأس]
- ٤٠٩٢ [الثاني: قص الأظفار، و الأخذ من الشارب، و إزالة شعر الإبط و العانة]
- ٤٠٩٥ [الثالث: الغسل للإحرام في الميقات]
- ٤١٠٣ [الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافله]
- ٤١٠٧ [الخامس: صلاة ست ركعات، أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام]
- ٤١٠٧ اشارة
- ٤١٠٩ [(مسألة): يكره للمرأة- إذا أرادت الإحرام أن تستعمل الحناء]
- ٤١١٠ [فصل في كيفية الإحرام و واجباته ثلاثة]
- ٤١١١ اشارة
- ٤١١١ [الأول: النية]
- ٤١١١ اشارة
- ٤١١٢ [(مسألة ١): يعتبر فيها القرية و الخلوص]
- ٤١١٢ [(مسألة ٢): يجب أن تكون مقارنة للشروع فيه]
- ٤١١٣ [(مسألة ٣): يعتبر في النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمرة]
- ٤١١٥ [(مسألة ٤): لا يعتبر فيها نية الوجه]
- ٤١١٥ [(مسألة ٥): لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته]
- ٤١١٦ [(مسألة ٦): لو نسي ما عينه من حج أو عمرة]
- ٤١١٧ [(مسألة ٧): لا تكفي نية واحدة للحج و العمرة]
- ٤١١٨ [(مسألة ٨): لو نوى كإحرام فلان]
- ٤١٢٠ [(مسألة ٩): لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة]
- ٤١٢٠ [(مسألة ١٠): لو نوى نوعاً و نطق بغيره]
- ٤١٢٠ [(مسألة ١١): لو كان في أثناء نوع و شك في أنه نواه أو نوى غيره]
- ٤١٢١ [(مسألة ١٢): يستفاد من جملة من الأخبار استحباب التلفظ بالنية]
- ٤١٢٣ [(مسألة ١٣): يستحب أن يشترط- عند إحرامه على الله أن يحله إذا عرض مانع]

- ٤١٢٨ [الثانى: من واجبات الإحرام: التلبيات الأربع]
- ٤١٢٨ اشارة
- ٤١٣١ [مسألة (١٤): اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح]
- ٤١٣٤ [مسألة (١٥): لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته]
- ٤١٣٩ [مسألة (١٦): لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام]
- ٤١٤٠ [مسألة (١٧): لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية]
- ٤١٤١ [مسألة (١٨): إذا نسى التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها]
- ٤١٤١ [مسألة (١٩): الواجب من التلبية مرة واحدة]
- ٤١٤٤ [مسألة (٢٠): ذكر جماعة أن الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء]
- ٤١٤٨ [مسألة (٢١): المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة]
- ٤١٥٢ [مسألة (٢٢): الظاهر أنه لا يلزم- في تكرار التلبية أن يكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام]
- ٤١٥٢ [مسألة (٢٣): إذا شك بعد الإتيان بالتلبية أنه أتى بها صحيحة أم لا]
- ٤١٥٢ [مسألة (٢٤): إذا أتى بالنية و لبس الثوبين و شك]
- ٤١٥٢ [مسألة (٢٥): إذا أتى بموجب للكفارة]
- ٤١٥٣ [الثالث من واجبات الإحرام: لبس الثوبين]
- ٤١٥٣ اشارة
- ٤١٥٧ [مسألة (٢٦): لو أحرم في قميص عالماً عامداً أعاد]
- ٤١٥٩ [مسألة (٢٧): لا يجب استدامة لبس الثوبين]
- ٤١٥٩ [مسألة (٢٨): لا بأس بالزيادة على الثوبين- في ابتداء الإحرام]
- ٤١٦٠ الجزء الثانى عشر
- ٤١٦٠ اشارة
- ٤١٦٠ [كتاب الإجارة]
- ٤١٦٠ اشارة
- ٤١٦٠ [فصل فى أركانها، و هى ثلاثة]

- ٤١٦٠ اشارة
- ٤١٦١ [الأول: الإيجاب و القبول]
- ٤١٦٢ [الثاني: المتعاقدان]
- ٤١٦٢ [الثالث: العوضان]
- ٤١٦٢ اشارة
- ٤١٦٤ [مسألة (١): لا تصح الإجارة إذا كان المؤجر أو المستأجر مكرهاً عليها]
- ٤١٦٥ [مسألة (٢): لا تصح إجارة المفلس - بعد الحجر عليه داره أو عقاره]
- ٤١٦٦ [مسألة (٣): لا يجوز للعبد أن يؤجر نفسه أو ماله]
- ٤١٦٦ [مسألة (٤): لا بد من تعيين العين المستأجرة]
- ٤١٦٦ [مسألة (٥): معلومية المنفعة]
- ٤١٦٧ [مسألة (٦): إذا استأجر دابة للحمل عليها]
- ٤١٦٨ [مسألة (٧): إذا استأجر الدابة لحرث جريب معلوم]
- ٤١٦٨ [مسألة (٨): إذا استأجر دابة للسفر مسافة]
- ٤١٦٨ [مسألة (٩): إذا كانت الأجرة مما يكال أو يوزن]
- ٤١٦٨ [مسألة (١٠): ما كان معلوميته بتقدير المدّة]
- ٤١٦٩ [مسألة (١١): إذا قال: إن خطت هذا الثوب فارسياً]
- ٤١٧٠ [مسألة (١٢): إذا استأجره أو دابته ليحمله أو يحمل متاعه إلى مكان معين]
- ٤١٧٤ [مسألة (١٣): إذا استأجر منه دابة لزيارة النصف من شعبان]
- ٤١٧٥ [فصل الإجارة من العقود اللازمة]
- ٤١٧٥ اشارة
- ٤١٧٥ [مسألة (١): يجوز بيع العين المستأجرة قبل تمام مدة الإجارة]
- ٤١٧٧ [مسألة (٢): لو وقع البيع و الإجارة في زمان واحد]
- ٤١٧٧ [مسألة (٣): لا تبطل الإجارة بموت المؤجر و لا بموت المستأجر على الأقوى]
- ٤١٧٨ [مسألة (٤): إذا آجر الولي أو الوصي الصبي المولى عليه مدة تزيد على زمان بلوغه و رشده]

- ٤١٧٨ [(مسألة ٥): إذا آجرت امرأة نفسها للخدمة مدة معينة]
- ٤١٧٩ [(مسألة ٦): إذا آجر عبده أو أمته للخدمة ثم أعتقه]
- ٤١٨٠ [(مسألة ٧): إذا وجد المستأجر في العين المستأجرة عيباً سابقاً على العقد]
- ٤١٨٢ [(مسألة ٨): إذا وجد المؤجر عيباً سابقاً في الأجرة و لم يكن عالماً به]
- ٤١٨٢ [(مسألة ٩): إذا أفلس المستأجر بالأجرة]
- ٤١٨٢ [(مسألة ١٠): إذا تبين غبن المؤجر أو المستأجر فله الخيار]
- ٤١٨٢ [(مسألة ١١): ليس في الإجارة خيار المجلس و لا خيار الحيوان]
- ٤١٨٣ [(مسألة ١٢): إذا آجر عبده أو داره مثلاً ثم باعه من المستأجر لم تبطل الإجارة]
- ٤١٨٣ [فصل يملك المستأجر المنفعة في إجارة الأعيان]
- ٤١٨٣ اشارة
- ٤١٨٤ [(مسألة ١): لو استأجر داراً - مثلاً - و تسلمها]
- ٤١٨٤ [(مسألة ٢): إذا بذل المؤجر العين المستأجرة للمستأجر و لم يتسلم حتى انقضت المدة]
- ٤١٨٤ [(مسألة ٣): إذا استأجره لقلع ضرسه و مضت المدة التي يمكن إيقاع ذلك فيها]
- ٤١٨٥ [(مسألة ٤): إذا تلفت العين المستأجرة قبل قبض المستأجر]
- ٤١٨٦ [(مسألة ٥): إذا حصل الفسخ في أثناء المدة]
- ٤١٨٧ [(مسألة ٦): إذا تلف بعض العين المستأجرة]
- ٤١٨٧ [(مسألة ٧): ظاهر كلمات العلماء: أن الأجرة من حين العقد مملوكة للمؤجر بتمامها]
- ٤١٨٨ [(مسألة ٨): إذا آجر دابة كلبية و دفع فرداً منها فتلف]
- ٤١٨٨ [(مسألة ٩): إذا آجره داراً فانهدمت]
- ٤١٨٩ [(مسألة ١٠): إذا امتنع المؤجر من تسليم العين المستأجرة يجبر عليه]
- ٤١٨٩ [(مسألة ١١): إذا منعه ظالم عن الانتفاع بالعين قبل القبض]
- ٤١٩٠ [(مسألة ١٢): لو حدث للمستأجر عذر في الاستيفاء]
- ٤١٩١ [(مسألة ١٣): التلف السماوى للعين المستأجرة]
- ٤١٩١ [(مسألة ١٤): إذا آجرت الزوجة نفسها بدون إذن الزوج فيما ينافى حق الاستمتاع]

- [(مسألة ١٥): قد ذكر سابقاً: ان كلاً من المؤجر و المستأجر يملك ما انتقل إليه بالإجارة بنفس العقد] ----- ٤١٩٢
- [(مسألة ١٦): إذا تبين بطلان الإجارة رجعت الأجرة إلى المستأجر] ----- ٤١٩٤
- [(مسألة ١٧): يجوز إجارة المشاع] ----- ٤١٩٥
- [(مسألة ١٨): لا بأس باستئجار اثنين داراً على الإشاعة] ----- ٤١٩٥
- [(مسألة ١٩): لا يشترط اتصال مدة الإجارة بالعقد على الأقوى] ----- ٤١٩٦
- [فصل العين المستأجرة في يد المستأجر أمانة] ----- ٤١٩٦
- إشارة ----- ٤١٩٦
- [(مسألة ١): العين التي للمستأجر بيد المؤجر الذي أجر نفسه لعمل فيها- كالثوب أجر نفسه ليخيطه- أمانة] ----- ٤٢٠٠
- [(مسألة ٢): المدار في الضمان على قيمة يوم الأداء في القيميات] ----- ٤٢٠١
- [(مسألة ٣): إذا أتلّف الثوب بعد الخياطة ضمن قيمته مخيطةً] ----- ٤٢٠٢
- [(مسألة ٤): إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصارة أو التفصيل الثوب ضمن] ----- ٤٢٠٢
- [(مسألة ٥): الطبيب المباشر للعلاج إذا أفسد ضمن] ----- ٤٢٠٣
- [(مسألة ٦): إذا تبرأ الطبيب من الضمان، و قبل المريض أو وليه] ----- ٤٢٠٣
- [(مسألة ٧): إذا عثر الحمال فسقط ما كان على رأسه] ----- ٤٢٠٤
- [(مسألة ٨): إذا قال للخياط متلاً: إن كان هذا يكفيني قميصاً فأقطعه، فلم يكف] ----- ٤٢٠٥
- [(مسألة ٩): إذا أجر عبده لعمل فأفسد] ----- ٤٢٠٥
- [(مسألة ١٠): إذا أجر دابةً لحمل متاع] ----- ٤٢٠٦
- [(مسألة ١١): إذا استأجر سفينة أو دابةً لحمل متاع فنقص أو سرق] ----- ٤٢٠٦
- [(مسألة ١٢): إذا حمل الدابة المستأجرة أزيد من المشترك أو المقدار المتعارف مع الإطلاق] ----- ٤٢٠٦
- [(مسألة ١٣): إذا اكرت دابةً، فسار عليها زيادة عن المشترك، ضمن] ----- ٤٢٠٧
- [(مسألة ١٤): يجوز لمن استأجر دابةً للركوب أو الحمل أن يضربها] ----- ٤٢٠٧
- [(مسألة ١٥): إذا استؤجر لحفظ متاع، فسرق، لم يضمن] ----- ٤٢٠٧
- [(مسألة ١٦): صاحب الحمام لا يضمن الثياب] ----- ٤٢٠٨
- [فصل يكفى في صحة الإجارة كون المؤجر مالكا للمنفعة] ----- ٤٢٠٩

- ٤٢٠٩ اشارة
- [(مسألة ١): يجوز للمستأجر مع عدم اشتراط المباشرة و ما بمعناها أن يؤجر العين المستأجرة] ٤٢١١
- [(مسألة ٢): إذا تقبل عملا من غير اشتراط المباشرة و لا مع الانصراف إليها، يجوز أن يوكله الى عبده أو صانعه أو أجنبي] ٤٢١٣
- [(مسألة ٣): إذا استؤجر لعمل في ذمته لا بشرط المباشرة] ٤٢١٥
- [(مسألة ٤): الأجير الخاص - و هو من أجر نفسه على وجه يكون جميع منافعه للمستأجر في مدة معينه، أو على وجه تكون منفعته الخاصة] ٥
- [(مسألة ٥): إذا أجر نفسه لعمل من غير اعتبار المباشرة و لو مع تعيين المدة] ٤٢١٨
- [(مسألة ٦): لو استأجر دابة لحمل متاع معين شخصي أو كلي على وجه التقييد] ٤٢١٨
- [(مسألة ٧): لو أجر نفسه للخياطة- مثلاً- في زمان معين، فاشتغل بالكتابة] ٤٢٢٢
- [(مسألة ٨): لو أجر دابته لحمل متاع زيد من مكان إلى آخر فاشتبه] ٤٢٢٢
- [(مسألة ٩): لو أجر دابته من زيد- مثلاً- فشردت] ٤٢٢٢
- [(مسألة ١٠): إذا أجر سفينته لحمل الخل مثلا من بلد إلى بلد، فحملها المستأجر خمراً] ٤٢٢٣
- [(مسألة ١١): لو استأجر دابة معينه من زيد للركوب إلى مكان] ٤٢٢٣
- [(مسألة ١٢): لو أجر نفسه لصوم يوم معين عن زيد مثلاً] ٤٢٢٣
- افصل لا يجوز إجارة الأرض لزرع الحنطة أو الشعير] ٤٢٢٤
- ٤٢٢٤ اشارة
- [(مسألة ١): لا بأس بإجارة حصه من أرض معينه مشاعه] ٤٢٢٤
- [(مسألة ٢): يجوز استئجار الأرض لتعمل مسجداً] ٤٢٢٤
- [(مسألة ٣): يجوز استئجار الدراهم و الدنانير للزينه أو لحفظ الاعتبار] ٤٢٢٧
- [(مسألة ٤): يجوز استئجار الشجر لفائدة الاستظلال و نحوه] ٤٢٢٧
- [(مسألة ٥): يجوز استئجار البستان لفائدة التنزه] ٤٢٢٧
- [(مسألة ٦): يجوز الاستئجار لحيارة المباحات] ٤٢٢٧
- [(مسألة ٧): يجوز استئجار المرأة للإرضاع] ٤٢٣١
- [(مسألة ٨): إذا كانت الامراة المستأجرة مزوجة، لا يعتبر في صحة استئجارها إذنه] ٤٢٣٢
- [(مسألة ٩): لو كانت الامراة خلية فأجرت نفسها للإرضاع أو غيره من الاعمال] ٤٢٣٣

- ٤٢٣٣ [(مسألة ١٠): يجوز للمولى إجبار أمته على الإرضاع]
- ٤٢٣٣ [(مسألة ١١): لا فرق في المرتضع بين أن يكون معيناً أو كلياً]
- ٤٢٣٤ [(مسألة ١٢): يجوز استئجار الشاة للبنها]
- ٤٢٣٥ [(مسألة ١٣): لا يجوز الإجارة لإتيان الواجبات العينية]
- ٤٢٣٥ [(مسألة ١٤): يجوز الإجارة لكنس المسجد و المشهد و فرشها]
- ٤٢٣٥ [(مسألة ١٥): يجوز الإجارة لحفظ المتاع أو الدار أو البستان مدة معينة عن السرقة و الإتلاف]
- ٤٢٣٦ [(مسألة ١٦): لا يجوز استئجار اثنين للصلاة عن ميت واحد في وقت واحد]
- ٤٢٣٧ [(مسألة ١٧): لا يجوز الإجارة للنيابة عن الحي في الصلاة]
- ٤٢٣٨ [(مسألة ١٨): إذا عمل للغير لا بأمره و لا إذنه]
- ٤٢٣٨ [(مسألة ١٩): إذا أمر بإتيان عمل فعمل المأمور ذلك]
- ٤٢٤٠ [(مسألة ٢٠): كل ما يمكن الانتفاع به منفعة محللة مقصودة للعقلاء مع بقاء عينه يجوز إجارته]
- ٤٢٤١ [(مسألة ٢١): في الاستئجار للحج المستحبى أو الزيارة لا يشترط أن يكون الإتيان بها بقصد النيابة]
- ٤٢٤١ [(مسألة ٢٢): في كون ما يتوقف عليه استيفاء المنفعة كالمدا للكتابة]
- ٤٢٤٢ [(مسألة ٢٣): يجوز الجمع بين الإجارة و البيع- مثلاً بعقد واحد]
- ٤٢٤٤ [(مسألة ٢٤): يجوز استئجار من يقوم بكل ما يأمره من حوائجه]
- ٤٢٤٥ [(مسألة ٢٥): يجوز أن يستعمل الأجير مع عدم تعيين الأجرة]
- ٤٢٤٦ [(مسألة ٢٦): لو استأجر أرضاً مدة معينة، فغرس فيها أو زرع ما لا يدرك في تلك المدة]
- ٤٢٤٨ [فصل في التنازع]
- ٤٢٤٨ [إشارة]
- ٤٢٤٨ [(مسألة ١): إذا تنازعا في أصل الإجارة قدم قول منكرها مع اليمين]
- ٤٢٥١ [(مسألة ٢): لو اتفقا على أنه أذن للمتصرف في استيفاء المنفعة]
- ٤٢٥٣ [(مسألة ٣): إذا تنازعا في قدر المستأجر عليه قدم قول مدعى الأقل]
- ٤٢٥٤ [(مسألة ٤): إذا تنازعا في رد العين المستأجرة]
- ٤٢٥٤ [(مسألة ٥): إذا ادعى الصانع أو الملاح أو المكارى تلف المتاع من غير تعد و لا تفريط]

- [(مسألة ٦): يكره تضمين الأجير في مورد ضمانه] ٤٢٥٥
- [(مسألة ٧): إذا تنازعا في مقدار الأجرة] ٤٢٥٦
- [(مسألة ٨): إذا تنازعا في أنه أجره بغلاً أو حماراً] ٤٢٥٦
- [(مسألة ٩): إذا اختلفا في أنه شرط أحدهما على الآخر شرطاً أو لا] ٤٢٥٧
- [(مسألة ١٠): إذا اختلفا في المدة أنها شهر أو شهران مثلاً، فالقول قول منكر الأزيد] ٤٢٥٧
- [(مسألة ١١): إذا اختلفا في الصحة و الفساد] ٤٢٥٨
- [(مسألة ١٢): إذا حمل المؤجر متاعه إلى بلد] ٤٢٥٨
- [(مسألة ١٣): إذا خاط ثوبه قباء، و ادعى المستأجر أنه أمره بأن يخيطه قميصاً] ٤٢٦٠
- [(مسألة ١٤): كل من يقدم قوله في الموارد المذكورة] ٤٢٦٨
- اخاتمة فيها مسائل] ٤٢٦٨
- إشارة ٤٢٦٨
- [(الأولى): خراج الأرض المستأجرة في الأراضى الخراجية على مالكيها] ٤٢٦٨
- [(الثانية): لا بأس بأخذ الأجرة على قراءة تعزية سيد الشهداء] ٤٢٧٠
- [(الثالثة): يجوز استئجار الصبي المميز من وليه الإجماري] ٤٢٧١
- [(الرابعة): إذا بقي في الأرض المستأجرة للزراعة بعد انقضاء المدة أصول الزرع فنبتت] ٤٢٧١
- [(الخامسة): إذا استأجر القصاب لذبح الحيوان فذبحه على غير الوجه الشرعي] ٤٢٧٦
- [(السادسة): إذا أجر نفسه للصلاة عن زيد] ٤٢٧٦
- [(السابعة): يجوز أن يؤجر داره] ٤٢٧٦
- [(الثامنة): لا يجوز للمشتري بيع الخيار بشرط رد الثمن للبائع أن يؤجر المبيع أزيد من مدة الخيار للبائع] ٤٢٧٧
- [(التاسعة): إذا استؤجر لخياطة ثوب معين لا بقيد المباشرة] ٤٢٧٨
- [(العاشر): إذا أجره ليوصل مكتوبة إلى بلد كذا إلى زيد مثلاً] ٤٢٧٨
- [(الحادية عشرة): إذا كان للأجير على العمل خيار] ٤٢٧٨
- [(الثانية عشرة): يجوز اشتراط كون نفقة المستأجر على الأجير أو المؤجر، بشرط التعيين] ٤٢٨٠
- [(الثالثة عشرة): إذا أجر داره أو دابته من زيد إجارة صحيحة بلا خيار له، ثم أجرها من عمرو] ٤٢٨١

- ٤٢٨٣ [الرابعة عشرة]: إذا استأجر عيناً ثم تملكها قبل انقضاء مدة الإجارة]
- ٤٢٨٥ [الخامسة عشرة]: إذا استأجر أرضاً للزراعة مثلاً]
- ٤٢٨٦ [السادسة عشرة]: يجوز إجارة الأرض مدة معلومة بتعميرها و اعمال عمل فيها]
- ٤٢٨٧ [السابعة عشرة]: لا بأس بأخذ الأجرة على الطباية]
- ٤٢٨٩ [الثامنة عشرة]: إذا استؤجر لختم القرآن لا يجب أن يقرأه مرتباً]
- ٤٢٩٠ [التاسعة عشرة]: لا يجوز في الاستئجار الحج البلدى أن يستأجر شخصاً من بلد الميت إلى النجف]
- ٤٢٩١ [العشرون]: إذا استؤجر للصلاة عن الميت فصلى و نقص من صلاته بعض الواجبات غير الركنية سهواً]
- ٤٢٩٢ [كتاب المضاربة]
- ٤٢٩٢ اشارة
- ٤٢٩٦ او يشترط فيها أيضاً- بعد البلوغ، و العقل، و الاختيار و عدم الحجر لفسل أو جنون أمور]
- ٤٢٩٦ اشارة
- ٤٢٩٦ [الأول: أن يكون رأس المال عيناً]
- ٤٢٩٨ [الثاني: أن يكون من الذهب أو الفضة المسكوكين بسكة المعاملة]
- ٤٢٩٩ [الثالث: أن يكون معلوماً قدرأ و وصفاً]
- ٤٣٠٠ [الرابع: أن يكون معيناً]
- ٤٣٠٠ [الخامس: أن يكون الربح مشاعاً بينهما]
- ٤٣٠١ [السادس: تعيين حصة كل منهما من نصف أو ثلث]
- ٤٣٠١ [السابع: أن يكون للربح بين المالك و العامل]
- ٤٣٠٢ [الثامن: ذكر بعضهم أنه يشترط أن يكون رأس المال بيد العامل]
- ٤٣٠٣ [التاسع: أن يكون الاسترباح بالتجارة]
- ٤٣٠٣ [العاشر: أن لا يكون رأس المال بمقدار يعجز العامل عن التجارة به]
- ٤٣٠٣ اشارة
- ٤٣٠٦ [مسألة ١): لو كان له مال موجود في يد غيره]
- ٤٣٠٨ [مسألة ٢): المضاربة جائزة من الطرفين]

- [(مسألة ٣): إذا دفع إليه مالا و قال: اشتر به بستاناً مثلاً، أو قطعاً من الغنم] ٤٣١٤
- [(مسألة ٤): إذا اشترط المالك على العامل أن يكون الخسارة عليهما كالريح] ٤٣١٥
- [(مسألة ٥): إذا اشترط المالك على العامل أن لا يسافر] ٤٣١٥
- [(مسألة ٦): لا يجوز العامل خلط رأس المال مع مال آخر لنفسه أو غيره] ٤٣٢١
- [(مسألة ٧): مع إطلاق العقد يجوز للعامل التصرف على حسب ما يراه] ٤٣٢١
- [(مسألة ٨): مع إطلاق العقد و عدم الاذن في البيع نسيئة لا يجوز له ذلك] ٤٣٢٢
- [(مسألة ٩): في صورة إطلاق العقد لا يجوز له أن يشتري بأزيد من قيمة المثل] ٤٣٢٤
- [(مسألة ١٠): لا يجب في صورة الإطلاق أن يبيع بالنقد] ٤٣٢٤
- [(مسألة ١١): لا يجوز شراء المعيب] ٤٣٢٤
- [(مسألة ١٢): المشهور - على ما قيل - أن في صورة الإطلاق يجب أن يشتري بعين المال] ٤٣٢٤
- ٤٣٢٥ إشارة
- ٤٣٢٥ [ثم إن الشراء في الذمة يتصور على وجوه]
- ٤٣٢٥ إشارة
- ٤٣٢٥ [أحدها: أن يشتري العامل بقصد المالك]
- ٤٣٢٦ [الثاني: أن يقصد كون الثمن في ذمته]
- ٤٣٢٦ [الثالث: أن يقصد ذمة نفسه و كان قصده الشراء لنفسه و لم يقصد الوفاء حين الشراء من مال المضاربة]
- ٤٣٢٦ [الرابع: كذلك لكن مع قصد دفع الثمن من مال المضاربة حين الشراء]
- ٤٣٢٧ [الخامس: أن يقصد الشراء في ذمته من غير التفات إلى نفسه و غيره]
- [(مسألة ١٣): يجب على العامل بعد تحقق عقد المضاربة ما يعتاد بالنسبة إليه] ٤٣٢٨
- [(مسألة ١٤): قد مر أنه لا يجوز للعامل السفر من دون إذن المالك] ٤٣٢٨
- [(مسألة ١٥): المراد بالنفقة ما يحتاج إليه] ٤٣٢٩
- [(مسألة ١٦): اللازم الاقتصار على القدر اللائق] ٤٣٣٠
- [(مسألة ١٧): المراد من السفر العرفي] ٤٣٣٠
- [(مسألة ١٨): استحقاق النفقة مختص بالسفر المأذون فيه فلو سافر من غير إذن] ٤٣٣٠

- [(مسألة ١٩): لو تعدد أرباب المال] ٤٣٣١
- [(مسألة ٢٠): لا يشترط في استحقاق النفقة ظهور ربح] ٤٣٣١
- [(مسألة ٢١): لو مرض في أثناء السفر] ٤٣٣٢
- [(مسألة ٢٢): لو حصل الفسخ أو الانفساخ في أثناء السفر] ٤٣٣٤
- [(مسألة ٢٣): قد عرفت الفرق بين المضاربة و القرض و البضاعة] ٤٣٣٤
- [(مسألة ٢٤): لو اختلف العامل و المالك في أنها مضاربة فاسدة أو قرض] ٤٣٣٦
- [(مسألة ٢٥): إذا قال المالك للعامل: خذ هذا المال قراضاً و الربح بيننا صح] ٤٣٣٨
- [(مسألة ٢٦): لا فرق بين أن يقول: خذ هذا المال قراضاً و لك نصف ربحه، أو قال] ٤٣٣٨
- [(مسألة ٢٧): يجوز اتحاد المالك و تعدد العامل] ٤٣٣٩
- [(مسألة ٢٨): إذا كان مال مشتركاً بين اثنين، فقارضا واحداً] ٤٣٤٠
- [(مسألة ٢٩): تبطل المضاربة بموت كل من العامل و المالك] ٤٣٤٢
- [(مسألة ٣٠): لا يجوز للعامل أن يوكل وكيلا في عمله، أو يستأجر أجيراً إلا بإذن المالك] ٤٣٤٣
- [(مسألة ٣١): إذا أذن في مضاربة الغير] ٤٣٤٤
- [(مسألة ٣٢): إذا ضارب العامل غيره مع عدم الإذن من المالك] ٤٣٤٥
- [(مسألة ٣٣): إذا شرط أحدهما على الآخر في ضمن عقد المضاربة مالا أو عملاً] ٤٣٤٧
- [(مسألة ٣٤): يملك العامل حصته من الربح بمجرد ظهوره من غير توقف على الإنضاض أو القسمة] ٤٣٥٠
- [(مسألة ٣٥): الربح و قايمة لرأس المال] ٤٣٥٣
- [(مسألة ٣٦): إذا ظهر الربح و نض تمامه أو بعض منه] ٤٣٥٤
- [(مسألة ٣٧): إذا باع العامل حصته من الربح بعد ظهوره] ٤٣٥٦
- [(مسألة ٣٨): لا إشكال في أن الخسارة الواردة على مال المضاربة تجبر بالربح] ٤٣٥٦
- [(مسألة ٣٩): العامل أمين] ٤٣٥٨
- [(مسألة ٤٠): لا يجوز للمالك أن يشتري من العامل شيئاً من مال المضاربة] ٤٣٦٠
- [(مسألة ٤١): يجوز للعامل الأخذ بالشفعة من المالك في مال المضاربة] ٤٣٦١
- [(مسألة ٤٢): لا إشكال في عدم جواز وطاء العامل] ٤٣٦١

- [(مسألة ٤٣): لو كان المالك في المضاربة امرأة فاشتري العامل زوجها] ٤٣٦٣
- [(مسألة ٤٤): إذا اشترى العامل من ينعق على المالك] ٤٣٦٥
- [(مسألة ٤٥): إذا اشترى العامل أباه أو غيره ممن ينعق عليه] ٤٣٦٨
- [(مسألة ٤٦): قد عرفت أن المضاربة من العقود الجائزة] ٤٣٧٠
- اشارة ٤٣٧٠
- [بيان أحكامها في طي مسائل] ٤٣٧١
- اشارة ٤٣٧١
- [الأولى: إذا كان الفسخ أو الانفساخ و لم يشرع في العمل] ٤٣٧١
- [الثانية: إذا كان الفسخ من العامل في الأثناء قبل حصول الربح فلا أجر له] ٤٣٧٢
- [الثالثة: لو كان الفسخ من العامل بعد السفر بإذن المالك] ٤٣٧٣
- [الرابعة: لو حصل الفسخ أو الانفساخ قبل حصول الربح وبالمال عروض] ٤٣٧٣
- [الخامسة: إذا حصل الفسخ أو الانفساخ بعد حصول الربح قبل تمام العمل أو بعده] ٤٣٧٤
- [السادسة: لو كان في المال ديون على الناس] ٤٣٧٥
- [السابعة: إذا مات المالك أو العامل قام وارثه مقامه] ٤٣٧٥
- [الثامنة: لا يجب على العامل بعد حصول الفسخ أو الانفساخ أزيد من التخليه بين المالك و ماله] ٤٣٧٦
- [(مسألة ٤٧): قد عرفت أن الربح وقاية لرأس المال] ٤٣٧٧
- [(مسألة ٤٨): إذا كانت المضاربة فاسدة] ٤٣٨٠
- [(مسألة ٤٩): إذا ادعى على أحد أنه أعطاه كذا مقداراً مضاربة و أنكر] ٤٣٨٢
- [(مسألة ٥٠): إذا تنازع المالك و العامل في مقدار رأس المال الذي أعطاه العامل] ٤٣٨٢
- [(مسألة ٥١): لو ادعى المالك على العامل أنه خان أو فرط في الحفظ] ٤٣٨٣
- [(مسألة ٥٢): لو ادعى العامل التلف و أنكر المالك قدم قول العامل] ٤٣٨٣
- [(مسألة ٥٣): إذا اختلفا في مقدار حصه العامل] ٤٣٨٥
- [(مسألة ٥٤): إذا ادعى المالك أنى ضاربتك على كذا مقدار و أعطيتك] ٤٣٨٦
- [(مسألة ٥٥): إذا اختلفا في صحه المضاربة الواقعة بينهما و بطلانها] ٤٣٨٨

- [(مسألة ٥٦): إذا ادعى أحدهما الفسخ في الأثناء و أنكر الآخر] ٤٣٨٨
- [(مسألة ٥٧): إذا ادعى العامل الرد و أنكره المالك] ٤٣٨٨
- [(مسألة ٥٨): لو ادعى العامل في جنس اشتراه أنه اشتراه لنفسه] ٤٣٨٩
- [(مسألة ٥٩): لو ادعى المالك أنه أعطاه المال مضاربة] ٤٣٩٠
- [(مسألة ٦٠): إذا حصل تلف أو خسران] ٤٣٩١
- [(مسألة ٦١): لو ادعى المالك الإبضاع و العامل المضاربة يتحالفان] ٤٣٩٣
- [(مسألة ٦٢): إذا علم مقدار رأس المال و مقدار حصه العامل] ٤٣٩٥
- [(مسائل)] ٤٣٩٥
- اشارة ٤٣٩٥
- [(الأولى): إذا كان عنده مال المضاربة فمات] ٤٣٩٦
- [(الثانية): ذكروا من شروط المضاربة التنجيز] ٤٤٠٢
- [الثالثة: قد مر اشتراط عدم الحجر بالفلس في المالك] ٤٤٠٥
- [الرابعة: تبطل المضاربة بعروض الموت] ٤٤٠٥
- [الخامسة: إذا ضارب المالك في مرض الموت] ٤٤٠٦
- [السادسة: إذا تبين كون رأس المال لغير المضارب] ٤٤٠٧
- [السابعة: يجوز اشتراط المضاربة في ضمن عقد لازم] ٤٤٠٩
- [الثامنة: يجوز إيقاع المضاربة بعنوان الجعالة] ٤٤١١
- [التاسعة: يجوز للأب و الجد الاتجار بمال المولى عليه] ٤٤١١
- [العاشرة: يجوز للأب و الجد الإيضاء بالمضاربة بمال المولى عليه] ٤٤١٢
- [الحادية عشرة: إذا تلف المال في يد العامل بعد موت المالك] ٤٤١٦
- [الثانية عشرة: إذا كان رأس المال مشتركاً بين اثنين فضاربا واحداً] ٤٤١٦
- [الثالثة عشرة: إذا أخذ العامل مال المضاربة و ترك التجارة به إلى سنة مثلاً] ٤٤١٦
- [الرابعة عشرة: إذا اشترط العامل على المالك عدم كون الربح جابراً للخسران مطلقاً] ٤٤١٧
- [الخامسة عشرة: لو خالف العامل المالك فيما عينه] ٤٤١٧

- ٤٤١٧ [السادسة عشرة: إذا تعدد العامل]
- ٤٤١٨ [السابعة عشرة: إذا أذن المالك للعامل في البيع و الشراء نسيئة]
- ٤٤١٩ [الثامنة عشرة: يكره المضاربة مع الذمي]
- ٤٤٢٠ [التاسعة عشرة: الظاهر صحة المضاربة على مائة دينار مثلاً كلياً]
- ٤٤٢٠ [متمم العشرين: لو ضاربه على ألف مثلاً فدفغ إليه نصفه فعامل به]
- ٤٤٢١ الجزء الثالث عشر
- ٤٤٢١ [كتاب الشركة]
- ٤٤٢١ إشارة
- ٤٤٢١ [فصل في أحكام الشركة]
- ٤٤٢١ إشارة
- ٤٤٢٧ [مسألة ١): لا تصح الشركة العقدية إلا في الأموال بل الأعيان]
- ٤٤٣١ [مسألة ٢): لو استأجر اثنين لعمل واحد بأجرة معلومة صح]
- ٤٤٣٢ [مسألة ٣): لو اقتلعا شجرة أو اغترفا ماءً بآنية واحدة]
- ٤٤٣٣ [مسألة ٤): يشترط على ما هو ظاهر كلماتهم]
- ٤٤٣٥ [مسألة ٥): يتساوى الشريكان في الربح و الخسران مع تساوى المالين]
- ٤٤٣٩ [مسألة ٦): إذا اشترطا في ضمن العقد كون العمل من أحدهما أو منهما]
- ٤٤٣٩ [مسألة ٧): العامل أمين]
- ٤٤٤٠ [مسألة ٨): عقد الشركة من العقود الجائزة]
- ٤٤٤١ [مسألة ٩): لو ذكر في عقد الشركة أجلاً لا يلزم]
- ٤٤٤٢ [مسألة ١٠): لو ادعى أحدهما على الآخر الخيانة أو التفريط]
- ٤٤٤٢ [مسألة ١١): إذا ادعى العامل التلف]
- ٤٤٤٢ [مسألة ١٢): تبطل الشركة بالموت]
- ٤٤٤٣ [مسألة ١٣): إذا اشترى أحدهما متاعاً و ادعى أنه اشتراه لنفسه]
- ٤٤٤٤ [كتاب المزارعة]

- ٤٤٤٤ اشارة
- ٤٤٤٤ [او يشترط فيها أمور]
- ٤٤٤٤ اشارة
- ٤٤٤٤ [أحدها: الإيجاب و القبول]
- ٤٤٤٩ [الثاني: البلوغ، و العقل، و الاختيار]
- ٤٤٥٠ [الثالث: أن يكون النماء مشتركاً بينهما]
- ٤٤٥٠ [الرابع: أن يكون مشاعاً بينهما]
- ٤٤٥٠ [الخامس: تعيين الحصة بمثل النصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك]
- ٤٤٥٠ [السادس: تعيين المدة بالأشهر و السنين]
- ٤٤٥٢ [السابع: أن تكون الأرض قابلة للزراع]
- ٤٤٥٢ [الثامن: تعيين المزروع من الحنطة و الشعير و غيرهما]
- ٤٤٥٢ [التاسع: تعيين الأرض و مقدارها]
- ٤٤٥٣ [(مسألة ١): لا يشترط في المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع]
- ٤٤٥٤ [(مسألة ٢): إذا أذن لشخص في زرع أرضه على أن يكون الحاصل بينهما]
- ٤٤٥٤ [(مسألة ٣): المزارعة من العقود اللازمة]
- ٤٤٥٧ [(مسألة ٤): إذا استعار أرضاً للمزارعة]
- ٤٤٥٨ [(مسألة ٥): إذا شرط أحدهما على الآخر شيئاً]
- ٤٤٤١ [(مسألة ٦): إذا شرط مدة معينة يبلغ الحاصل فيها]
- ٤٤٤٣ [(مسألة ٧): لو ترك الزارع الزرع بعد العقد و تسليم الأرض إليه حتى انقضت المدة]
- ٤٤٤٧ [(مسألة ٨): إذا غصب الأرض بعد عقد المزارعة غاصب]
- ٤٤٤٨ [(مسألة ٩): إذا عين المالك نوعاً من الزرع]
- ٤٤٧٢ [(مسألة ١٠): لو زارع على أرض لا ماء لها فعلاً]
- ٤٤٧٣ [(مسألة ١١): لا فرق في صحة المزارعة بين أن يكون البذر من المالك أو العامل أو منهما]
- ٤٤٧٥ [(مسألة ١٢): الأقوى جواز عقد المزارعة بين أزيد من اثنين]

- [(مسألة ١٣): يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته أو يزرعه في حصته] ٤٤٧٧
- [(مسألة ١٤): إذا تبين بطلان العقد] ٤٤٧٨
- [(مسألة ١٥): الظاهر من مقتضى وضع المزارعة ملكية العامل لمنفعة الأرض بمقدار الحصص المقررة له] ٤٤٨٠
- [(مسألة ١٦): إذا حصل ما يوجب الانفساخ في الأثناء قبل ظهور الثمر أو بلوغه] ٤٤٨١
- [(مسألة ١٧): إذا كان العقد واجداً لجميع الشرائط و حصل الفسخ في الأثناء] ٤٤٨١
- اشارة ٤٤٨١
- [(فذلكة)] ٤٤٨٣
- [(مسألة ١٨): إذا تبين بعد عقد المزارعة أن الأرض كانت مغصوبة] ٤٤٨٣
- [(مسألة ١٩): خراج الأرض على صاحبها] ٤٤٨٥
- [(مسألة ٢٠): يجوز لكل من المالك و الزارع أن يحرص على الآخر] ٤٤٨٧
- [(مسألة ٢١): بناء على ما ذكرنا من الاشتراك من من أول الأمر في الزرع يجب على كل منهما الزكاة] ٤٤٩٢
- [(مسألة ٢٢): إذا بقي في الأرض أصل الزرع بعد انقضاء المدّة و القسمة] ٤٤٩٣
- [(مسألة ٢٣): لو اختلفا في المدّة] ٤٤٩٤
- [(مسألة ٢٤): لو اختلفا في اشتراط كون البذر أو العمل أو للعوامل على أيهما] ٤٤٩٥
- [(مسألة ٢٥): لو اختلفا في الإعارة و المزارعة] ٤٤٩٦
- [(مسألة ٢٦): لو ادعى المالك العصب] ٤٤٩٩
- [(مسألة ٢٧): في الموارد التي للمالك قلع زرع الزارع] ٤٤٩٩
- [(مسألة ٢٨): يستفاد من جملة من الأخبار أنه يجوز لمن بيده الأرض الخراجية أن يسلمها الى غيره] ٤٤٩٩
- امسائل متفرقة] ٤٥٠٠
- اشارة ٤٥٠٠
- [الأولى: إذا قصر العامل في تربية الزرع] ٤٥٠٠
- [الثانية: إذا ادعى المالك على العامل عدم العمل] ٤٥٠٠
- [الثالثة: لو ادعى أحدهما على الآخر شرطاً] ٤٥٠١
- [الرابعة: لو ادعى أحدهما على الآخر الغبن في المعاملة] ٤٥٠١

- ٤٥٠١ [الخامسة: إذا زارع المتولى للوقف الأرض الموقوفة]
- ٤٥٠٢ [السادسة: يجوز مزارعة الكافر، مزارعاً كان أو زارعاً]
- ٤٥٠٣ [السابعة: في جملة من الأخبار النهى عن جعل ثلث البذر و ثلث للبقر و ثلث لصاحب الأرض]
- ٤٥٠٣ [الثامنة: بعد تحقق المزارعة على الوجه الشرعى يجوز لأحدهما]
- ٤٥٠٤ [التاسعة: لا يجب فى المزارعة على أرض إمكان زرعها من أول الأمر]
- ٤٥٠٤ [العاشر: يستحب للزارع- كما فى الاخبار الدعاء عند نثر الحب]
- ٤٥٠٥ [كتاب المساقاة]
- ٤٥٠٥ [إشارة]
- ٤٥٠٦ [أو يشترط فيها أمور]
- ٤٥٠٦ [إشارة]
- ٤٥٠٦ [(الأول): الإيجاب و القبول]
- ٤٥٠٧ [(الثانى): البلوغ]
- ٤٥٠٧ [(الثالث): عدم الحجر]
- ٤٥٠٧ [(الرابع): كون الأصول مملوكة]
- ٤٥٠٨ [(الخامس): كونها معينة]
- ٤٥٠٨ [(السادس): كونها ثابتة]
- ٤٥٠٨ [(السابع): تعيين المدة]
- ٤٥٠٩ [(الثامن): أن يكون قبل ظهور الثمر]
- ٤٥١٠ [(التاسع): أن يكون الحصه معينة مشاعه]
- ٤٥١١ [(العاشر): تعيين ما على المالك من الأمور]
- ٤٥١١ [(مسألة ١): لا إشكال فى صحة المساقاة قبل ظهور الثمر]
- ٤٥١٢ [(مسألة ٢): الأقوى جواز المساقاة على الأشجار التى لا ثمر لها]
- ٤٥١٢ [(مسألة ٣): لا يجوز عندهم المساقاة على أصول غير ثابتة]
- ٤٥١٣ [(مسألة ٤): لا بأس بالمعاملة على أشجار لا تحتاج السقى]

- [(مسألة ٥): يجوز المساقاة على فسلان مغروسة] ٤٥١٤
- [(مسألة ٦): قد مر أنه لا تصح المساقاة على ودى غير مغروس] ٤٥١٤
- [(مسألة ٧): المساقاة لازمة] ٤٥١٤
- [(مسألة ٨): لا تبطل بموت أحد الطرفين] ٤٥١٥
- [(مسألة ٩): ذكروا أن مع إطلاق عقد المساقاة جملة من الاعمال على العامل و جملة منها على المالك] ٤٥١٦
- [(مسألة ١٠): لو اشترطا كون جميع الاعمال على المالك] ٤٥١٦
- [(مسألة ١١): إذا خالف العامل فترك ما اشترط عليه من بعض الأعمال] ٤٥١٨
- [(مسألة ١٢): لو شرط العامل على المالك أن يعمل غلامه معه صح] ٤٥٢٠
- [(مسألة ١٣): لا يشترط أن يكون العامل في المساقاة مباشرا للعمل بنفسه] ٤٥٢١
- [(مسألة ١٤): إذا شرطا انفراد أحدهما بالثمر بطل العقد] ٤٥٢٢
- [(مسألة ١٥): إذا اشتمل البستان على أنواع] ٤٥٢٣
- [(مسألة ١٦): يجوز أن يفرد كل نوع بحصة مخالفة للحصة من النوع الأخر] ٤٥٢٣
- [(مسألة ١٧): لو ساقاه بالنصف] ٤٥٢٤
- [(مسألة ١٨): يجوز أن يشترط أحدهما على الآخر شيئا من ذهب أو فضة أو غيرهما] ٤٥٢٥
- [(مسألة ١٩): في صورة اشتراط شيء من الذهب و الفضة أو غيرهما على أحدهما إذا تلف بعض الثمرة هل ينقص منهما شيء أو لا؟] ٤٥٢٥
- [(مسألة ٢٠): لو جعل المالك للعامل مع الحصة من الفائدة ملك حصة من الأصول] ٤٥٢٨
- [(مسألة ٢١): إذا تبين في أثناء المدة عدم خروج الثمر أصلا هل يجب على العامل إتمام السقي؟] ٤٥٣٠
- [(مسألة ٢٢): يجوز أن يستأجر المالك أجيراً للعمل مع تعيينه نوعا و مقدارا] ٤٥٣٠
- [(مسألة ٢٣): كل موضع بطل فيه عقد المساقاة يكون الثمر للمالك] ٤٥٣١
- [(مسألة ٢٤): يجوز اشتراط مساقاة في عقد مساقاة] ٤٥٣٢
- [(مسألة ٢٥): يجوز تعدد العامل] ٤٥٣٣
- [(مسألة ٢٦): إذا ترك العامل العمل بعد إجراء العقد ابتداء أو في الأثناء] ٤٥٣٣
- [(مسألة ٢٧): إذا تبرع عن العامل متبرع بالعمل جاز] ٤٥٣٥
- [(مسألة ٢٨): إذا فسخ المالك العقد بعد امتناع العامل] ٤٥٣٦

- ٤٥٣٧ [مسألة ٢٩]: قد عرفت أنه يجوز للمالك مع ترك العامل العمل أن لا يفسخ و يستأجر عنه]
- ٤٥٣٨ [مسألة ٣٠]: لو تبين بالبينة أو غيرها أن الأصول كانت مغصوبة]
- ٤٥٤١ [مسألة ٣١]: لا يجوز للعامل في المساقاة أن يساقى غيره]
- ٤٥٤٢ [مسألة ٣٢]: خراج السلطان في الأراضى الخراجية على المالك]
- ٤٥٤٣ [مسألة ٣٣]: مقتضى عقد المساقاة ملكية العامل للحصة من الثمر من حين ظهوره]
- ٤٥٤٤ [مسألة ٣٤]: إذا اختلفا في صدور العقد و عدمه]
- ٤٥٤٤ [مسألة ٣٥]: إذا ثبتت الخيانة من العامل]
- ٤٥٤٧ [مسألة ٣٦]: قالوا: المغارسة باطله]
- ٤٥٥٢ [مسألة ٣٧]: إذا صدر من شخصين مغارسة و لم يعلم كيفيتها]
- ٤٥٥٢ [تذنيب]
- ٤٥٥٣ [كتاب الضمان]
- ٤٥٥٣ اشارة
- ٤٥٥٤ [و يشترط فيه أمور]
- ٤٥٥٤ اشارة
- ٤٥٥٥ [أحدها: الإيجاب]
- ٤٥٥٥ [الثاني: القبول من المضمون له]
- ٤٥٥٧ [الثالث: كون الضامن بالغاً عاقلاً]
- ٤٥٥٨ [الرابع: كونه مختاراً]
- ٤٥٥٩ [الخامس: عدم كونه محجوراً لسفه]
- ٤٥٥٩ [السادس: أن لا يكون الضامن مملوكاً غير مأذون من قبل مولاه على المشهور]
- ٤٥٦٢ [السابع: التنجيز]
- ٤٥٦٣ [الثامن: كون الدين الذى يضمنه ثابتاً في ذمة المضمون]
- ٤٥٦٥ [التاسع: أن لا تكون ذمة الضامن مشغولة للمضمون]
- ٤٥٦٦ [العاشر: امتياز الدين و المضمون له و المضمون عنه عند الضامن]

- [(مسألة ١): لا يشترط في صحة الضمان العلم بمقدار الدين و لا بجنسه] ٤٥٦٧
- [(مسألة ٢): إذا تحقق الضمان الجامع لشرائط الصحة انتقل الحق من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن] ٤٥٦٩
- [(مسألة ٣): إذا أبرء المضمون له ذمة الضامن برئت ذمته و ذمة المضمون عنه] ٤٥٧١
- [(مسألة ٤): الضمان لازم من طرف الضامن و المضمون له] ٤٥٧٢
- [(مسألة ٥): يجوز اشتراط الخيار في الضمان للضمان و المضمون له] ٤٥٧٤
- [(مسألة ٦): إذا تبين كون الضامن مملوكاً و ضمن من غير إذن مولاه] ٤٥٧٥
- [(مسألة ٧): يجوز ضمان الدين الحال حالا، و مؤجلاً] ٤٥٧٥
- [(مسألة ٨): إذا ضمن الدين الحال مؤجلاً] ٤٥٧٧
- [(مسألة ٩): إذا كان الدين مؤجلاً فضمنه الضامن كذلك] ٤٥٧٧
- [(مسألة ١٠): إذا ضمن الدين المؤجل حالاً بإذن المضمون عنه] ٤٥٧٨
- [(مسألة ١١): إذا ضمن الدين المؤجل بأقل من أجله و أداه] ٤٥٧٨
- [(مسألة ١٢): إذا ضمن بغير إذن المضمون عنه برئت ذمته] ٤٥٧٩
- [(مسألة ١٣): ليس للضامن الرجوع على المضمون عنه في صورة الإذن] ٤٥٨١
- [(مسألة ١٤): لو حسب المضمون له على الضامن ما عليه خمساً أو زكاه أو صدقة] ٤٥٨٣
- [(مسألة ١٥): لو باعه أو صالحه المضمون له بما يسوى أقل من الدين] ٤٥٨٤
- [(مسألة ١٦): إذا دفع المضمون عنه الى الضامن مقدار ما ضمن قبل أدائه] ٤٥٨٤
- [(مسألة ١٧): لو قال الضامن للمضمون عنه: «ادفع عني إلى المضمون له ما على من مال الضمان» فدفع] ٤٥٨٥
- [(مسألة ١٨): إذا دفع المضمون عنه الى المضمون له من غير إذن الضامن] ٤٥٨٦
- [(مسألة ١٩): إذا ضمن تبرعاً فضمن عنه ضامن] ٤٥٨٦
- [(مسألة ٢٠): يجوز أن يضمن الدين بأقل منه برضا المضمون له] ٤٥٨٦
- [(مسألة ٢١): يجوز الضمان بغير جنس الدين] ٤٥٨٧
- [(مسألة ٢٢): يجوز الضمان بشرط الرهانة] ٤٥٨٧
- [(مسألة ٢٣): إذا كان على الدين الذى على المضمون عنه رهن] ٤٥٨٩
- [(مسألة ٢٤): يجوز اشتراط الضمان فى مال معين] ٤٥٨٩

- [(مسألة ٢٥): إذا أذن المولى للمملوك في الضمان في كسبه] ٤٥٩١
- [(مسألة ٢٦): إذا ضمن اثنان أو أزيد عن واحد] ٤٥٩٢
- [(مسألة ٢٧): إذا كان له على رجلين مال، فضمن كل منهما ما على الآخر بإذنه] ٤٥٩٥
- [(مسألة ٢٨): لا يشترط علم الضامن حين الضمان بثبوت الدين على المضمون عنه] ٤٥٩٧
- [(مسألة ٢٩): لو قال الضامن: «على ما تشهد به البينة»] ٤٥٩٨
- [(مسألة ٣٠): يجوز الدور في الضمان] ٤٥٩٩
- [(مسألة ٣١): إذا كان المديون فقيراً يجوز أن يضمن عنه بالوفاء من طرف الخمس أو الزكاة] ٤٦٠٠
- [(مسألة ٣٢): إذا كان الدين الذي على المديون زكاة أو خمساً] ٤٦٠١
- [(مسألة ٣٣): إذا ضمن في مرض موته] ٤٦٠١
- [(مسألة ٣٤): إذا كان ما على المديون يعتبر فيه مباشرته لا يصح ضمانه] ٤٦٠١
- [(مسألة ٣٥): يجوز ضمان النفقة الماضية للزوجة] ٤٦٠٢
- [(مسألة ٣٦): الأقوى جواز ضمان مال الكتابة] ٤٦٠٥
- [(مسألة ٣٧): اختلفوا في جواز ضمان مال الجعالة قبل الإتيان بالعمل] ٤٦٠٦
- [(مسألة ٣٨): اختلفوا في جواز ضمان الأعيان المضمونة كالغصب و المقبوض بالعقد الفاسد] ٤٦٠٧
- [(مسألة ٣٩): يجوز عندهم بلا خلاف بينهم ضمان درك الثمن للمشتري] ٤٦١١
- [(مسألة ٤٠): إذا ضمن عهدة الثمن فظهر بعض المبيع مستحقاً] ٤٦١٤
- [(مسألة ٤١): الأقوى - وفاقاً للشهيدين صحة ضمان ما يحدثه المشتري] ٤٦١٤
- [(مسألة ٤٢): لو قال عند خوف غرق السفينة: «الق متاعك في البحر و على ضمانه» صح] ٤٦١٦
- [(تتمة)] ٤٦١٨
- اشارة ٤٦١٨
- [(مسألة ١): لو اختلف المضمون له و المضمون عنه في أصل الضمان] ٤٦١٨
- [(مسألة ٢): لو اختلف الضامن و المضمون له في أصل الضمان] ٤٦١٩
- [(مسألة ٣): لو اختلف الضامن و المضمون عنه في الاذن و عدمه] ٤٦٢٠
- [(مسألة ٤): إذا أنكر الضامن الضمان فاستوفى الحق منه بالبينة] ٤٦٢٠

- ٤٦٢٣ [مسألة ٥: إذا ادعى الضامن الوفاء و أنكر المضمون له و حلف]
- ٤٦٢٣ [مسألة ٦: لو اذن المديون لغيره في وفاء دينه بلا ضمان فوفى]
- ٤٦٢٤ [كتاب الحوالة]
- ٤٦٢٤ اشارة
- ٤٦٢٥ او يشترط فيها- مضافا إلى أمور]
- ٤٦٢٥ اشارة
- ٤٦٢٥ [أحدهما: الإيجاب و القبول]
- ٤٦٢٧ [الثاني: التنجيز]
- ٤٦٢٧ [الثالث: الرضا من المحيل و المحتال]
- ٤٦٣٠ [الرابع: أن يكون المال المحال به ثابتاً في ذمة المحيل]
- ٤٦٣٠ [الخامس: أن يكون المال المحال به معلوماً جنساً و قدراً للمحيل و المحتال]
- ٤٦٣٢ [السادس: تساوى المالين]
- ٤٦٣٣ [مسألة ١: لا فرق في المال المحال به بين أن يكون عيناً في الذمة، أو منفعة، أو عملاً لا يعتبر فيه المباشرة]
- ٤٦٣٤ [مسألة ٢: إذا تحققت الحوالة برئت ذمة المحيل و إن لم يبرءه المحتال]
- ٤٦٣٥ [مسألة ٣: لا يجب على المحتال قبول الحوالة]
- ٤٦٣٦ [مسألة ٤: الحوالة لازمة]
- ٤٦٣٧ [مسألة ٥: الأقوى جواز الحوالة على البريء]
- ٤٦٣٩ [مسألة ٦: يجوز اشتراط خيار الفسخ لكل من الثلاثة]
- ٤٦٣٩ [مسألة ٧: يجوز الدور في الحوالة]
- ٤٦٣٩ [مسألة ٨: لو تبرع أجنبي عن المحال عليه برئت ذمته]
- ٤٦٣٩ [مسألة ٩: لو أحال عليه فقبل و أدى ثم طالب المحيل بما أده]
- ٤٦٤٠ [مسألة ١٠: في أن حال الحوالة حال الضمان في عدم جواز مطالبه العوض الا بعد الأداء]
- ٤٦٤٢ [مسألة ١١: إذا أحال السيد بدينه على مكاتبه بمال الكتابة]
- ٤٦٤٢ [مسألة ١٢: لو باع السيد مكاتبه سلعة]

- ٤٦٤٣ [مسألة ١٣]: لو كان للمكاتب دين على أجنبي فأحال سيده عليه من مال الكتابة صح] ٤٦٤٣
- ٤٦٤٣ [مسألة ١٤]: لو اختلفا في أن الواقع منهما كانت حوالة أو وكالة] ٤٦٤٣
- ٤٦٤٥ [مسألة ١٥]: إذا أحال البائع من له عليه دين على المشتري بالثمن] ٤٦٤٥
- ٤٦٤٦ [مسألة ١٦]: إذا وقعت الحوالة بأحد الوجهين ثم انفسخ البيع بالإقالة أو بأحد الخيارات] ٤٦٤٦
- ٤٦٤٩ [مسألة ١٧]: إذا كان له عند وكيله أو أمينه مال معين خارجي فأحال دائنه عليه] ٤٦٤٩
- ٤٦٤٩ الجزء الرابع عشر ٤٦٤٩
- ٤٦٤٩ اشارة ٤٦٤٩
- ٤٦٤٩ [كتاب النكاح] ٤٦٤٩
- ٤٦٤٩ اشارة ٤٦٤٩
- ٤٦٥٠ [فصل النكاح مستحب] ٤٦٥٠
- ٤٦٥٠ اشارة ٤٦٥٠
- ٤٦٥٠ [مسألة ١]: يستفاد من بعض الأخبار كراهة العزوبة] ٤٦٥٠
- ٤٦٥١ [مسألة ٢]: الاستحباب لا يزول بالواحدة] ٤٦٥١
- ٤٦٥١ [مسألة ٣]: المستحب هو الطبيعة أعم من أن يقصد به القرية أو لا] ٤٦٥١
- ٤٦٥١ [مسألة ٤]: استحباب النكاح إنما هو بالنظر الى نفسه و طبيعته] ٤٦٥١
- ٤٦٥١ [مسألة ٥]: يستحب عند إرادة التزويج أمور] ٤٦٥١
- ٤٦٥٢ [مسألة ٦]: يكره عند التزويج أمور] ٤٦٥٢
- ٤٦٥٢ [مسألة ٧]: يستحب اختيار امرأة تجمع صفات] ٤٦٥٢
- ٤٦٥٣ [مسألة ٨]: مستحبات الدخول على الزوجة أمور] ٤٦٥٣
- ٤٦٥٤ [مسألة ٩]: يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع الاذن و لو بشاهد الحال] ٤٦٥٤
- ٤٦٥٤ [مسألة ١٠]: يستحب عند الجماع الوضوء و الاستعاذة و التسمية] ٤٦٥٤
- ٤٦٥٤ [مسألة ١١]: يكره الجماع ليلة خسوف القمر، و يوم كسوف الشمس] ٤٦٥٤
- ٤٦٥٥ [مسألة ١٢]: يكره للمسافر أن يطرق أهله ليلاً] ٤٦٥٥
- ٤٦٥٥ [مسألة ١٣]: يستحب السعي في التزويج] ٤٦٥٥

- [(مسألة ١٤): يستحب تعجيل تزويج البنت] ٤٦٥٥
- [(مسألة ١٥): يستحب حبس المرأة في البيت فلا تخرج إلا لضرورة] ٤٦٥٥
- [(مسألة ١٦): يكره تزويج الصغار] ٤٦٥٥
- [(مسألة ١٧): يستحب تخفيف مئونة التزويج] ٤٦٥٥
- [(مسألة ١٨): يستحب ملاعبة الزوجة] ٤٦٥٥
- [(مسألة ١٩): يجوز للرجل تقبيل أى جزء من جسد زوجته] ٤٦٥٥
- [(مسألة ٢٠): يستحب اللبث و ترك التعجيل عند الجماع] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢١): تكره المجامعة تحت السماء] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٢): يستحب إكثار الصوم و توفير الشعر لمن لا يقدر على التزويج] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٣): يستحب خلع خف العروس إذا دخلت البيت] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٤): يستحب منع العروس في أسبوع العرس من الألبان و الخل و الكزبرة] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٥): يكره اتحاد خرقة الزوج و الزوجة عند الفراغ من الجماع] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٦): يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر الى وجهها] ٤٦٥٦
- [(مسألة ٢٧): يجوز النظر الى نساء أهل الذمة] ٤٦٦٠
- [(مسألة ٢٨): يجوز لكل من الرجل و المرأة النظر الى ما عدا العورة من مماثله] ٤٦٦٢
- [(مسألة ٢٩): يجوز لكل من الزوج و الزوجة النظر الى جسد الآخر] ٤٦٦٣
- [(مسألة ٣٠): الخنثى مع الأنثى كالذكر] ٤٦٦٤
- [(مسألة ٣١): لا يجوز النظر إلى الأجنبية و الأجنبية] ٤٦٦٥
- [(مسألة ٣٢): يجوز النظر الى المحارم التى يحرم عليه نكاحهن] ٤٦٦٩
- [(مسألة ٣٣): المملوكة كالزوجة بالنسبة إلى السيد] ٤٦٧٠
- [(مسألة ٣٤): يجوز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطء الشبهة] ٤٦٧٠
- [(مسألة ٣٥): يستثنى من عدم جواز النظر من الأجنبي و الأجنبية مواضع] ٤٦٧١
- [(مسألة ٣٦): لا بأس بتقبيل الرجل الصبية] ٤٦٧٥
- [(مسألة ٣٧): لا يجوز للمملوك النظر الى مالكنه] ٤٦٧٦

- [(مسألة ٣٨): الأعمى كالبصير في حرمة نظر المرأة إليه] ٤٦٧٩
- [(مسألة ٣٩): لا بأس بسماع صوت الأجنبية] ٤٦٨٠
- [(مسألة ٤٠): لا يجوز مصافحة الأجنبية] ٤٦٨١
- [(مسألة ٤١): يكره للرجل ابتداء النساء بالسلام] ٤٦٨١
- [(مسألة ٤٢): يكره الجلوس في مجلس المرأة] ٤٦٨٢
- [(مسألة ٤٣): لا يدخل الولد على أبيه إذا كانت عنده زوجته إلا بعد الاستئذان] ٤٦٨٢
- [(مسألة ٤٤): يفرق بين الأطفال في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين] ٤٦٨٣
- [(مسألة ٤٥): لا يجوز النظر الى العضو المبان من الأجنبي] ٤٦٨٣
- [(مسألة ٤٦): يجوز وصل شعر الغير بشعرها] ٤٦٨٤
- [(مسألة ٤٧): لا تلازم بين جواز النظر و جواز المس] ٤٦٨٤
- [(مسألة ٤٨): إذا توقف العلاج على النظر دون اللمس] ٤٦٨٥
- [(مسألة ٤٩): يكره اختلاط النساء بالرجال] ٤٦٨٥
- [(مسألة ٥٠): إذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجميع] ٤٦٨٥
- [(مسألة ٥١): يجب على النساء التستر] ٤٦٨٨
- [(مسألة ٥٢): هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التمييز بين الرجل و المرأة] ٤٦٨٨
- [فصل فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة] ٤٦٨٩
- اشارة ٤٦٨٩
- [(مسألة ١): الأقوى- وفاقاً للمشهور- جواز وطء الزوجة و المملوكة دبراً] ٤٦٨٩
- [(مسألة ٢): قد مر في باب الحيض الإشكال في وطء الحائض دبراً] ٤٦٩١
- [(مسألة ٣): ذكر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز: أنه يتحقق النشوز بعدم تمكين الزوجة من وطئها دبراً] ٤٦٩١
- [(مسألة ٤): الوطاء في دبر المرأة كالوطء في قبلها في وجوب الغسل] ٤٦٩٢
- [(مسألة ٥): إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان أو مكان يتحقق الحنث بوطنها دبراً] ٤٦٩٤
- [(مسألة ٦): يجوز العزل] ٤٦٩٤
- [(مسألة ٧): لا يجوز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر] ٤٦٩٧

- [(مسألة ٨): إذا كانت الزوجة من جهة كثرة ميلها و سبقها لا تقدر على الصبر إلى أربعة أشهر] ٤٦٩٩
- [(مسألة ٩): إذا ترك موافقتها عند تمام الأربعة أشهر لمانع] ٤٧٠٠
- [فصل في أحكام الدخول] ٤٧٠١
- اشارة ٤٧٠١
- [(مسألة ١): لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين] ٤٧٠١
- [(مسألة ٢): إذا تزوج صغيرة دواماً أو متعة] ٤٧٠٢
- [(مسألة ٣): لا فرق في الدخول الموجب للإفضاء بين أن يكون في القبل أو الدبر] ٤٧٠٥
- [(مسألة ٤): لا يلحق بالزوجة في الحرمة الأبدية] ٤٧٠٦
- [(مسألة ٥): إذا دخل بزوجه بعد إكمال التسع فأفضاها] ٤٧٠٧
- [(مسألة ٦): إذا كان المفضى صغيراً أو مجنوناً] ٤٧٠٧
- [(مسألة ٧): إذا حصل بالدخول قبل التسع عيب آخر غير الإفضاء ضمن أرشه] ٤٧٠٧
- [(مسألة ٨): إذا شك في إكمالها تسع سنين] ٤٧٠٨
- [(مسألة ٩): يجري عليها بعد الإفضاء جميع أحكام الزوجة] ٤٧٠٩
- [(مسألة ١٠): في سقوط وجوب الإنفاق عليها ما دامت حية بالنشوز إشكال] ٤٧٠٩
- [فصل لا يجوز في العقد الدائم الزيادة على الأربع] ٤٧١٠
- اشارة ٤٧١٠
- [(مسألة ١): إذا كان العبد مبعوضاً أو الأمة مبعوضة] ٤٧١٤
- [(مسألة ٢): لو كان عبد عنده ثلاث أو أربع إماء فأعتق و صار حراً] ٤٧١٦
- [(مسألة ٣): إذا كان عنده أربع و شك في أن الجميع بالعقد الدائم أو البعض] ٤٧٢٠
- [(مسألة ٤): إذا كان عنده أربع فطلق واحدة منهن و أراد نكاح الخامسة] ٤٧٢٢
- [فصل لا يجوز التزويج في عدة الغير] ٤٧٢٥
- اشارة ٤٧٢٥
- [(مسألة ١): لا يلحق بالتزويج في العدة وطء المعتدة شبهة] ٤٧٢٩
- [(مسألة ٢): إذا زوجه الولي في عدة الغير مع علمه بالحكم] ٤٧٣٠

- [(مسألة ٣): لا إشكال في جواز تزويج من في العدة لنفسه] ٤٧٣١
- [(مسألة ٤): هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط في الحرمة الأبدية في صورة الجهل أن يكون في العدة] ٤٧٣٢
- [(مسألة ٥): لو شك في أنها في العدة أم لا] ٤٧٣٢
- [(مسألة ٦): إذا علم أن التزويج كان في العدة مع الجهل بها حكماً أو موضوعاً] ٤٧٣٤
- [(مسألة ٧): إذا علم إجمالاً بكون إحدى امرأتين المعينتين في العدة] ٤٧٣٤
- [(مسألة ٨): إذا علم أن هذه المرأة المعينة في العدة لكن لا يدري أنها في عده نفسه أو في عده لغيره] ٤٧٣٤
- [(مسألة ٩): يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل] ٤٧٣٥
- [(مسألة ١٠): إذا تزوج امرأة عليها عده و لم تشرع فيها] ٤٧٣٧
- [(مسألة ١١): إذا تزوج امرأة في عدتها و دخل بها مع الجهل] ٤٧٣٧
- [(مسألة ١٢): إذا اجتمعت عده و طء الشبهه مع التزويج أو لا معه] ٤٧٣٩
- [(مسألة ١٣): لا إشكال في ثبوت مهر المثل في الوطاء بالشبهه المجردة عن التزويج] ٤٧٤٤
- [(مسألة ١٤): مبدأ العده في وطاء الشبهه المجردة عن التزويج] ٤٧٤٥
- [(مسألة ١٥): إذا كانت الموطوءه بالشبهه عالمه] ٤٧٤٦
- [(مسألة ١٦): لا يتعدد المهر بتعدد الوطاء مع استمرار الاشتباه] ٤٧٤٨
- [(مسألة ١٧): لا بأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل] ٤٧٤٨
- [(مسألة ١٨): لا تحرم الزوجه على زوجها بزناها] ٤٧٥١
- [(مسألة ١٩): إذا زنا بذات بعل دواماً أو متعه حرمت عليه أبدأ] ٤٧٥٢
- [(مسألة ٢٠): إذا زنا بامرأة في العده الرجعية حرمت عليه أبدأ] ٤٧٥٣
- [(مسألة ٢١): من لاط بغلام فأوقب و لو بعض الحشفه حرمت عليه أمه أبدأ] ٤٧٥٤
- [فصل من المحرمات الأبدية التزويج حال الإحرام] ٤٧٥٧
- إشارة ٤٧٥٧
- [(مسألة ١): لو تزوج في حال الإحرام مع العلم بالحكم] ٤٧٦١
- [(مسألة ٢): لا يلحق وطاء زوجته الدائمة أو المنقطعه حال الإحرام بالتزويج في التحريم الأبدى] ٤٧٦١
- [(مسألة ٣): لو تزوج في حال الإحرام و لكن كان باطلا من غير جهة الإحرام] ٤٧٦١

- [(مسألة ٤): لو شك في أن تزويجه هل كان في الإحرام أو قبله] ٤٧٦٢
- [(مسألة ٥): إذا تزوج حال الإحرام عالماً بالحكم و الموضوع] ٤٧٦٣
- [(مسألة ٦): يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق] ٤٧٦٣
- [(مسألة ٧): يجوز للمحرم أن يوكل محلاً في أن يزوجه بعد إحلاله] ٤٧٦٤
- [(مسألة ٨): لو زوجه فضولى في حال إحرامه لم يجز له إجازته في حال إحرامه] ٤٧٦٤
- [فصل في المحرمات بالمصاهرة] ٤٧٦٤
- إشارة ٤٧٦٤
- [(مسألة ١): تحرم زوجة كل من الأب و الابن على الآخر] ٤٧٦٥
- [(مسألة ٢): لا تحرم مملوكة الأب على الابن و بالعكس] ٤٧٦٦
- [(مسألة ٣): تحرم على الزوج أم الزوجة و إن علت نسباً أو رضاعاً، مطلقاً] ٤٧٦٨
- [(مسألة ٤): لا فرق في الدخول بين القبل و الدبر] ٤٧٧٣
- [(مسألة ٥): لا يجوز لكل من الأب و الابن وطء مملوكة الآخر من غير عقد و لا تحليل] ٤٧٧٤
- [(مسألة ٦): يجوز للأب أن يقوم مملوكة ابنه الصغير على نفسه و وطؤها] ٤٧٧٥
- [(مسألة ٧): إذا زنا الابن بمملوكة الأب حد] ٤٧٧٦
- [(مسألة ٨): إذا وطأ أحدهما مملوكة الآخر شبهة لم يحد] ٤٧٧٧
- [(مسألة ٩): لا يجوز نكاح بنت الأخ أو الأخت على العممة و الخالة إلا بإذنهما] ٤٧٧٧
- [(مسألة ١٠): الظاهر عدم الفرق (١) بين الصغيرتين و الكبيرتين و المختلفتين] ٤٧٨٠
- [(مسألة ١١): الظاهر أن حكم اقتران العقدین حكم سبق العممة و الخالة] ٤٧٨٠
- [(مسألة ١٢): لا فرق بين المسلمتين و الكافرتين و المختلفتين] ٤٧٨١
- [(مسألة ١٣): لا فرق في العممة و الخالة بين الدنيا منهما و العليا] ٤٧٨١
- [(مسألة ١٤): في كفاية الرضا الباطنى منهما من دون إظهاره] ٤٧٨١
- [(مسألة ١٥): إذا أدنت ثم رجعت و لم يبلغه الخبر فتزوج لم يكفه الاذن السابق] ٤٧٨١
- [(مسألة ١٦): إذا رجعت عن الاذن بعد العقد لم يؤثر في البطلان] ٤٧٨٢
- [(مسألة ١٧): الظاهر كفاية إذنهما و إن كان عن غرور] ٤٧٨٢

- [(مسألة ١٨): الظاهر أن اعتبار إثنين من باب الحكم الشرعى] ٤٧٨٢
- [(مسألة ١٩): إذا اشترط فى عقد العمه أو الخاله إثنين فى تزويج بنت الأخ أو الأخت] ٤٧٨٢
- [(مسألة ٢٠): إذا تزوجهما من غير إذن ثم أجازتا صح على الأقوى] ٤٧٨٣
- [(مسألة ٢١): إذا تزوج العمه و ابنه الأخ، و شك فى سبق عقد العمه أو سبق عقد الابنه حكم بالصحة] ٤٧٨٣
- [(مسألة ٢٢): إذا ادعت العمه أو الخاله عدم الاذن و ادعى هو الاذن منهما قدم قولهما] ٤٧٨٤
- [(مسألة ٢٣): إذا تزوج ابنه الأخ أو الأخت، و شك فى أنه هل كان عن إذن من العمه أو الخاله أو لا؟] ٤٧٨٥
- [(مسألة ٢٤): إذا حصل بنتيه الأخ أو الأخت بعد التزويج بالرضاع لم يبطل] ٤٧٨٥
- [(مسألة ٢٥): إذا طلق العمه أو الخاله طلاقاً رجعيماً لم يجز تزويج إحدى البنيتين] ٤٧٨٥
- [(مسألة ٢٦): إذا طلق إحداهما بطلاق الخلع جاز له العقد على البنت] ٤٧٨٦
- [(مسألة ٢٧): هل يجرى الحكم فى المملوكتين و المختلفتين وجهان] ٤٧٨٦
- [(مسألة ٢٨): الزنا الطارئ على التزويج لا يوجب الحرمة] ٤٧٨٦
- [(مسألة ٢٩): إذا زنى بمملوكه أبيه] ٤٧٩٤
- [(مسألة ٣٠): لا فرق فى الحكم بين الزنا فى القبل أو الدبر] ٤٧٩٥
- [(مسألة ٣١): إذا شك فى تحقق الزنا و عدمه بنى على عدم] ٤٧٩٦
- [(مسألة ٣٢): إذا علم أنه زنى بإحدى امرأتين و لم يدر أيتها هي؟] ٤٧٩٦
- [(مسألة ٣٣): لا فرق فى الزنا بين كونه اختيارياً أو إجبارياً أو اضطرارياً] ٤٧٩٦
- [(مسألة ٣٤): إذا كان الزنا لاحقاً فطلقت الزوجه رجعيماً ثم رجع الزوج فى أثناء العده] ٤٨٠٢
- [(مسألة ٣٥): إذا زوجه رجل امرأة فضولاً فزنى بأمرها أو بنتها] ٤٨٠٢
- [(مسألة ٣٦): إذا كان للأب مملوكه منظوره أو مملوسه له بشهوه حرمت على ابنه] ٤٨٠٢
- [(مسألة ٣٧): لا تحرم أم المملوكه الملموسه و المنظوره على اللامس و الناظر على الأقوى] ٤٨٠٣
- [(مسألة ٣٨): فى إيجاب النظر أو اللمس الى الوجه و الكفين إذا كان بشهوه نظراً] ٤٨٠٥
- [(مسألة ٣٩): لا يجوز الجمع بين الأختين فى النكاح] ٤٨٠٥
- [(مسألة ٤٠): لو تزوج بإحدى الأختين و تملك الأخرى] ٤٨٠٧
- [(مسألة ٤١): لو وطئ إحدى الأختين بالملك ثم تزوج الأخرى] ٤٨٠٩

- [(مسألة ٤٢): لو تزوج بإحدى الأختين، ثم تزوج بالأخرى بطل عقد الثانية] ٤٨٠٩
- [(مسألة ٤٣): لو تزوج بالأختين و لم يعلم السابق و اللاحق] ٤٨١٠
- [(مسألة ٤٤): لو اقترن عقد الأختين بأن تزوجهما بصيغة واحدة] ٤٨١٥
- [(مسألة ٤٥): لو كان عنده اختان مملوكتان فوطئ إحداها حرمت عليه الأخرى] ٤٨١٦
- [(مسألة ٤٦): إذا وطئ الثانية بعد وطء الأولى حرمتا عليه مع علمه بالموضوع و الحكم] ٤٨١٧
- [(مسألة ٤٧): لو كانت الأختان كلتاهما أو إحداها من الزنا] ٤٨٢٠
- [(مسألة ٤٨): إذا تزوج بإحدى الأختين ثم طلقها طلاقاً رجعيّاً لا يجوز له نكاح الأخرى] ٤٨٢٠
- [(مسألة ٤٩): إذا زنى بإحدى الأختين جاز له نكاح الأخرى في مدة استبراء الأولى] ٤٨٢١
- [(مسألة ٥٠): الأقوى جواز الجمع بين فاطميتين] ٤٨٢٢
- [(مسألة ٥١): الأحوط ترك تزويج الأمة دوماً مع عدم الشرطين] ٤٨٢٤
- [(مسألة ٥٢): لو تزوجها مع عدم الشرطين فالأحوط طلاقها] ٤٨٢٩
- [(مسألة ٥٣): لو تحقق الشرطان فتزوجها ثم زال أو زال أحدهما لم يبطل] ٤٨٢٩
- [(مسألة ٥٤): لو لم يجد الطول أو خاف العنت] ٤٨٣٠
- [(مسألة ٥٥): إذا تمكن من تزويج حرة لا يقدر على مقاربتها] ٤٨٣٠
- [(مسألة ٥٦): إذا لم تكفه في صورة تحقق الشرطين أمة واحدة] ٤٨٣١
- [(مسألة ٥٧): إذا كان قادراً على مهر الحرة لكنها تريد أزيد من مهر أمثالها] ٤٨٣١
- [فصل الأقوى جواز نكاح الأمة على الحرة مع إذنها] ٤٨٣٢
- اشارة ٤٨٣٢
- [(مسألة ١): لو نكح الحرة و الأمة في عقد واحد مع علم الحرة صح] ٤٨٣٦
- [(مسألة ٢): لا إشكال في جواز نكاح المبعضة على المبعضة] ٤٨٣٦
- [(مسألة ٣): إذا تزوج الأمة على الحرة فماتت الحرة] ٤٨٣٧
- [(مسألة ٤): إذا كان تحته حرة فطلقها طلاقاً بائناً] ٤٨٣٧
- [(مسألة ٥): إذا زوجه فضولى حرة فتزوج أمة] ٤٨٣٧
- [(مسألة ٦): إذا عقد على حرة و عقد وكيله له على أمة و شك في السابق منهما] ٤٨٣٨

- ٤٨٣٨ [(مسألة ٧): لو شرط في عقد الحرة أن تأذن في نكاح الأمة عليها صح.]
- ٤٨٣٨ [فصل في نكاح العبيد و الإمام]
- ٤٨٣٨ اشارة
- ٤٨٣٨ [(مسألة ١): أمر تزويج العبد و الأمة بيد السيد]
- ٤٨٣٩ [(مسألة ٢): لو تزوج العبد من غير إذن المولى وقف على إجازته]
- ٤٨٤٢ [(مسألة ٣): لو باشر المولى تزويج عبده أو أجبره على التزويج]
- ٤٨٤٥ [(مسألة ٤): مهر الأمة المزوجة للمولى]
- ٤٨٤٧ [(مسألة ٥): إذا أذن المولى للأمة في التزويج و جعل المهر لها]
- ٤٨٤٨ [(مسألة ٦): لو كان العبد أو الأمة لمالكين أو أكثر]
- ٤٨٤٩ [(مسألة ٧): إذا اشترت العبد زوجته بطل النكاح]
- ٤٨٥٢ [(مسألة ٨): الولد بين المملوكين رق]
- ٤٨٥٦ [(مسألة ٩): إذا كان أحد الأبوين حراً فالولد حر]
- ٤٨٥٨ [(مسألة ١٠): إذا تزوج حر أمة من غير إذن مولاه]
- ٤٨٦١ [(مسألة ١١): إذا لم يجز المولى العقد الواقع على أمته و لم يردده أيضا حتى مات]
- ٤٨٦١ [(مسألة ١٢): إذا دلست أمة فادعت أنها حرة فتزوجها حر]
- ٤٨٦٧ [(مسألة ١٣): إذا تزوج عبد بحرة من دون إذن مولاه و لا إجازته]
- ٤٨٦٩ [(مسألة ١٤): إذا زنى العبد بحرة من غير عقد فالولد حر]
- ٤٨٦٩ [(مسألة ١٥): إذا زنى حر بأمة فالولد لمولاه]
- ٤٨٧٠ [(مسألة ١٦): يجوز للمولى تحليل أمته لعبده]
- ٤٨٧٤ [(مسألة ١٧): إذا أراد المولى التفريق بينهما لا حاجة الى الطلاق]
- ٤٨٧٤ [(مسألة ١٨): إذا زوج عبده أمته يستحب أن يعطيها شيئاً]
- ٤٨٧٥ [(مسألة ١٩): إذا مات المولى و انتقلا إلى الورثة]
- ٤٨٧٦ [(مسألة ٢٠): إذا زوج الأمة غير مولاه من حر]
- ٤٨٧٦ [(مسألة ٢١): لو تزوج أمة بين شريكين بإذنهما ثم اشترى حصه أحدهما]

- ٤٨٧٨ [فصل فى الطوارىء]
- ٤٨٧٨ اشارة
- ٤٨٨٠ [مسألة ١]: إذا كان عتقها بعد الدخول ثبت تمام المهر]
- ٤٨٨١ [مسألة ٢]: إذا كان العتق قبل الدخول و الفسخ بعده]
- ٤٨٨٢ [مسألة ٣]: لو كان نكاحها بالتفويض]
- ٤٨٨٢ [مسألة ٤]: إذا كان العتق فى العدة الرجعية فالظاهر أن الخيار باق]
- ٤٨٨٣ [مسألة ٥]: لا يحتاج فسخها إلى إذن الحاكم]
- ٤٨٨٣ [مسألة ٦]: الخيار على الفور]
- ٤٨٨٤ [مسألة ٧]: إن كانت صبية أو مجنونة فالأقوى أن وليها يتولى خيارها]
- ٤٨٨٤ [مسألة ٨]: لا يجب على الزوج أعلامها بالعتق أو بالخيار إذا لم يعلم]
- ٤٨٨٤ [مسألة ٩]: ظاهر المشهور عدم الفرق فى ثبوت الخيار لها بين أن يكون هو المباشر لتزويجها أو أذنها]
- ٤٨٨٤ [مسألة ١٠]: لو شرط مولها فى العتق عدم فسخها فالظاهر صحته]
- ٤٨٨٥ [مسألة ١١]: لو أعتق العبد لا خيار له، و لا لزوجه]
- ٤٨٨٦ [مسألة ١٢]: لو كان عند العبد حرة و أمتان فأعتقت إحدى الأمتين]
- ٤٨٨٧ [فصل فى العقد و أحكام]
- ٤٨٨٧ اشارة
- ٤٨٨٧ [مسألة ١]: يشترط فى النكاح الصيغة]
- ٤٨٩٢ [مسألة ٢]: الأخرس يكفيه الإيجاب و القبول بالإشارة]
- ٤٨٩٢ [مسألة ٣]: لا يكفى فى الإيجاب و القبول الكتابة]
- ٤٨٩٢ [مسألة ٤]: لا يجب التطابق بين الإيجاب و القبول فى ألفاظ المتعلقة]
- ٤٨٩٣ [مسألة ٥]: يكفى - على الأقوى - فى الإيجاب لفظ «نعم» (١) بعد الاستفهام]
- ٤٨٩٤ [مسألة ٦]: إذا لحن فى الصيغة]
- ٤٨٩٤ [مسألة ٧]: يشترط قصد الإنشاء فى إجراء الصيغة]
- ٤٨٩٤ [مسألة ٨]: لا يشترط فى المجرى للصيغة أن يكون عارفاً بمعنى الصيغة تفصيلاً]

- ٤٨٩٤ [(مسألة ٩): يشترط الموالاة بين الإيجاب و القبول]
- ٤٨٩٥ [(مسألة ١٠): ذكر بعضهم: أنه يشترط اتحاد مجلس الإيجاب و القبول]
- ٤٨٩٥ [(مسألة ١١): و يشترط فيه التنجيز كما في سائر العقود]
- ٤٨٩٦ [(مسألة ١٢): إذا أوقعا العقد على وجه يخالف الاحتياط اللازم مراعاته]
- ٤٨٩٧ [(مسألة ١٣): يشترط في العاقد المجرى للصيغة الكمال بالبلوغ، و العقل]
- ٤٩٠٠ [(مسألة ١٤): لا بأس بعقد السفهه إذا كان وكيلا عن الغير في إجراء الصيغة، أو أصيلا مع إجازة الولي]
- ٤٩٠١ [(مسألة ١٥): لا يشترط الذكورة في العاقد]
- ٤٩٠١ [(مسألة ١٦): يشترط بقاء المتعاقدين على الأهلية إلى تمام العقد]
- ٤٩٠٢ [(مسألة ١٧): يشترط تعيين الزوج و الزوجة]
- ٤٩٠٣ [(مسألة ١٨): لو اختلف الاسم و الوصف أو أحدهما]
- ٤٩٠٤ [(مسألة ١٩): إذا تنازع الزوج و الزوجة في التعيين و عدمه]
- ٤٩٠٨ [(مسألة ٢٠): لا يصح نكاح الحمل و إنكاحه]
- ٤٩٠٨ [(مسألة ٢١): لا يشترط في النكاح علم كل من الزوج و الزوجة بأوصاف الآخر]
- ٤٩٠٩ [فصل في مسائل متفرقة]
- ٤٩٠٩ [إشارة]
- ٤٩٠٩ [(الأولى): لا يجوز في النكاح دوماً أو متعة اشتراط الخيار في نفس العقد]
- ٤٩١١ [(الثانية): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فصدقته أو ادعت امرأة زوجية رجل فصدقها]
- ٤٩١٥ [(الثالثة): إذا تزوج امرأة تدعى خلوها عن الزوج فادعى زوجيتها رجل آخر]
- ٤٩١٨ [(الرابعة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة و أنكرت]
- ٤٩١٩ [(الخامسة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فأنكرت و ادعت زوجيته امرأة أخرى]
- ٤٩٢٣ [(السادسة): إذا تزوج العبد بمملوكة ثم اشتراها بإذن المولى]
- ٤٩٢٤ [(السابعة): يجوز تزويج امرأة تدعى أنها خلية من الزوج من غير فحص]
- ٤٩٢٦ [(الثامنة): إذا ادعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل]
- ٤٩٢٦ [(التاسعة): إذا وكلا وكيلاً في إجراء الصيغة في زمان معين لا يجوز لهما المقاربة بعد مضي ذلك الزمان]

- ٤٩٢٦ [فصل فى أولياء العقد]
- ٤٩٢٦ اشارة
- ٤٩٢٨ [مسألة ١]: تثبت ولاية الأب و الجد على الصغيرين و المجنون المتصل جنونه بالبلوغ]
- ٤٩٣٨ [مسألة ٢]: إذا ذهبت بكارتها بغير الوطاء- من وثبته و نحوها]
- ٤٩٣٨ [مسألة ٣]: لا يشترط فى ولاية الجد حياة الأب، و لا موته]
- ٤٩٤٠ [مسألة ٤]: لا خيار للصغيرة إذا زوجها الأب أو الجد بعد بلوغها و رشدها]
- ٤٩٤١ [مسألة ٥]: يشترط فى صحة تزويج الأب و الجد و نفوذه عدم المفسدة]
- ٤٩٤٢ [مسألة ٦]: لو زوجها الولي بدون مهر المثل، أو زوج الصغير بأزيد منه]
- ٤٩٤٤ [مسألة ٧]: لا يصح نكاح السفية المبذر إلا بإذن الولي]
- ٤٩٤٤ [مسألة ٨]: إذا كان الشخص بالغاً رشيداً فى المليات لكن لا رشد له بالنسبة إلى أمر التزويج و خصوصياته]
- ٤٩٤٥ [مسألة ٩]: كل من الأب و الجد مستقل فى الولاية]
- ٤٩٤٨ [مسألة ١٠]: لا يجوز للولي تزويج المولى عليه بمن به عيب]
- ٤٩٥٠ [مسألة ١١]: مملوك المملوك كالمملوك]
- ٤٩٥٠ [مسألة ١٢]: للوصي أن يزوج المجنون المحتاج الى الزواج]
- ٤٩٥٤ [مسألة ١٣]: للحاكم الشرعى تزويج من لا ولي له]
- ٤٩٥٥ [مسألة ١٤]: يستحب للمرأة المالكه أمرها أن تستأذن أبها أو جدها]
- ٤٩٥٦ [مسألة ١٥]: ورد فى الاخبار أن إذن البكر سكوتها عند العرض عليها]
- ٤٩٥٦ [مسألة ١٦]: يشترط فى ولاية الأولياء المذكورين البلوغ، و العقل، و الحرية، و الإسلام]
- ٤٩٥٩ [مسألة ١٧]: يجب على الوكيل فى التزويج أن لا يتعدى عما عينه الموكل]
- ٤٩٦١ [مسألة ١٨]: الأقوى صحة النكاح الواقع فضولا مع الإجازة]
- ٤٩٦٤ [مسألة ١٩]: لا يشترط فى الإجازة لفظ خاص]
- ٤٩٦٥ [مسألة ٢٠]: يشترط فى المجيز علمه]
- ٤٩٦٥ [مسألة ٢١]: الإجازة كاشفة عن صحة العقد من حين وقوعه]
- ٤٩٦٨ [مسألة ٢٢]: الرضا الباطنى التقديرى لا يكفى فى الخروج عن الفضولية]

- [(مسألة ٢٣): إذا كان كارها حال العقد] ٤٩٧٠
- [(مسألة ٢٤): لا يشترط في الفضولى قصد الفضولية] ٤٩٧١
- [(مسألة ٢٥): لو قال فى مقام إجراء الصيغة: «زوجت موكلتى فلانة» مثلاً] ٤٩٧١
- [(مسألة ٢٦): لو أوقع الفضولى العقد على مهر معين] ٤٩٧١
- [(مسألة ٢٧): إذا أوقع العقد بعنوان الفضولية فتبين كونه وكيلًا فالظاهر صحته] ٤٩٧٣
- [(مسألة ٢٨): إذا كان عالمًا بأنه وكيل أو ولى و مع ذلك أوقع العقد بعنوان الفضولية] ٤٩٧٣
- [(مسألة ٢٩): إذا زوج الصغيرين وليهما فقد مر أن العقد لازم عليهما] ٤٩٧٤
- [(مسألة ٣٠): يترتب على تقدير الإجازة و الحلف جميع الآثار المترتبة على الزوجية] ٤٩٧٦
- [(مسألة ٣١): الأقوى جريان الحكم المذكور فى المجنونين] ٤٩٧٦
- [(مسألة ٣٢): إذا كان العقد لازماً على أحد الطرفين] ٤٩٧٧
- [(مسألة ٣٣): إذا رد المعقود أو المعقودة فضولا العقد] ٤٩٧٩
- [(مسألة ٣٤): إذا زوجت امرأة فضولا من رجل و لم تعلم بالعقد، فتزوجت من آخر] ٤٩٨٠
- [(مسألة ٣٥): إذا زوجها أحد الوكيلين من رجل، و زوجها الوكيل الآخر من آخر] ٤٩٨٠
- [كتاب الوصية] ٤٩٨٧
- اشارة ٤٩٨٧
- [فصل فى أحكام الوصية] ٤٩٨٧
- اشارة ٤٩٨٧
- [(مسألة ١): الوصية العهديه لا تحتاج إلى القبول و كذا الوصية بالفك، كالتق] ٤٩٩٠
- [(مسألة ٢): بناء على اعتبار القبول فى الوصية يصح إيقاعه بعد وفاة الموصى بلا إشكال] ٤٩٩٢
- [(مسألة ٣): تنضييق الواجبات الموسعة بظهور أمارات] ٤٩٩٢
- [(مسألة ٤): رد الموصى له للوصية مبطل لها إذا كان قبل حصول الملكية] ٤٩٩٤
- [(مسألة ٥): لو أوصى له بشيئين بإيجاب واحد] ٤٩٩٦
- [(مسألة ٦): لا يجوز للورثة التصرف فى العين الموصى بها قبل أن يختار الموصى له أحد الأمرين] ٤٩٩٨
- [(مسألة ٧): إذا مات الموصى له قبل القبول أو الرد فالمشهور قيام وارثه مقامه فى ذلك] ٤٩٩٩

- ٤٩٩٩ اشارة
- ٥٠٠٤ [بقي هنا أمور]
- ٥٠٠٤ اشارة
- ٥٠٠٤ [أحدها: هل الحكم يشمل ورثة الوارث؟]
- ٥٠٠٥ [الثاني: إذا قبل بعض الورثة و رد بعضهم]
- ٥٠٠٦ [الثالث: هل ينتقل الموصى به بقبول الوارث إلى الميت ثم إليه]
- ٥٠٠٧ [الرابع: هل المدار على الوارث حين موت الموصى له إذا كان قبل موت الموصى]
- ٥٠٠٨ [الخامس: إذا أوصى له بأرض فمات قبل القبول]
- ٥٠٠٨ [السادس: إذا كان الموصى به ممن ينعق على الموصى له]
- ٥٠١١ [السابع: لا فرق في قيام الوارث مقام الموصى له بين التملكية و العهدية]
- ٥٠١١ [(مسألة ٨): اشتراط القبول على القول به مختص بالتملكية]
- ٥٠١٢ [(مسألة ٩): الأقوى في تحقق الوصية كفاية كل ما دل عليها من الألفاظ]
- ٥٠١٤ [(مسألة ١٠): يشترط في الموصى أمور]
- ٥٠١٤ اشارة
- ٥٠١٤ [(الأول): البلوغ]
- ٥٠١٦ [(الثاني): العقل]
- ٥٠١٦ [(الثالث): الاختيار]
- ٥٠١٧ [(الرابع): الرشد]
- ٥٠١٧ [(الخامس): الحرية]
- ٥٠١٩ [(السادس): ان لا يكون قاتل نفسه]
- ٥٠٢١ [(مسألة ١١): يصح لكل من الأب و الجد الوصية بالولاية على الأطفال]
- ٥٠٢٣ [فصل في الموصى به]
- ٥٠٢٣ اشارة
- ٥٠٢٥ [(مسألة ١): يشترط في نفوذ الوصية كونها بمقدار الثلث أو بأقل منه]

- [(مسألة ٢): لا يشترط في نفوذها قصد الموصى كونها من الثلث الذي جعله الشارع له] ٥٠٢٦
- [(مسألة ٣): إذا أوصى بالأزيد أو بتمام تركته] ٥٠٢٧
- [(مسألة ٤): إذا أجاز الوارث بعد وفاة الموصى فلا إشكال في نفوذها] ٥٠٢٩
- [(مسألة ٥): ذكر بعضهم أنه لو أوصى بنصف ماله] ٥٠٣١
- [(مسألة ٦): المدار في اعتبار الثلث على حال وفاة الموصى] ٥٠٣٤
- [(مسألة ٧): ربما يحتمل فيما لو أوصى بعين معينة أو بكلى] ٥٠٣٥
- [(مسألة ٨): إذا حصل للموصى مال بعد الموت] ٥٠٣٦
- تعريف مركز القائمة باصفهان للتمريرات الكمبيوترية ٥٠٣٨

مستمسك العروة الوثقى

إشارة

سرشناسه : حكيم، محسن، ١٣٤٨ - ١٢٦٧. شارح
 عنوان و نام پديد آور : مستمسك العروة الوثقى / تاليف محسن الطباطبائي الحكيم
 مشخصات نشر : قم: موسسه دار التفسير، ١٤١٦ق = - ١٣٧٤.
 مشخصات ظاهري : ج ١٤
 شابك : ٩٠٠٠٠ريال (دوره ١٤جلدي)
 يادداشت : اين كتاب در سالهاي مختلف توسط ناشرين مختلف منتشر شده است
 يادداشت : كتابنامه به صورت زيرنويس
 عنوان ديگر : العروة الوثقى. شرح
 موضوع : يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، ١٢٤٧؟ - ١٣٣٧ق. العروة الوثقى — نقد و تفسير
 موضوع : فقه جعفري — قرن ١٤
 شناسه افزوده : يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، ١٢٤٧؟ - ١٣٣٧ق. العروة الوثقى. شرح
 رده بندي كنگره : BP١٨٣/٥ ي٤٤٠٢١٣٥٤٠٢١٣٧٤
 رده بندي ديويي : ٢٩٧/٣٤٢
 شماره كتابشناسي ملي : ٧٤-٦٤٨١

الجزء الأول

[الخطبة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، و صلى الله على محمد خير خلقه و آله الطاهرين. و بعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربه محمد
 كاظم الطباطبائي: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى و عليها الفتوى، جمعت شتاتها و أحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا
 المؤمنون، و تكون ذخراً ليوم لا يَنْفَعُ فِيهِ مَالٌ وَ لَأَبْنُونَ. و الله ولى التوفيق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَا لِكِ يَوْمَ الدِّينِ. و الصلاة و السلام على أشرف النبيين و خاتم
 المرسلين محمد و آله الطيبين الطاهرين.

و بعد فيقول العبد الفقير الى الله الغنى «محسن» خلف العلامة المرحوم السيد «مهدي» الطباطبائي الحكيم: قد يكون من دواعي الخير و
 أسباب التوفيق أن يجتمع لدى فريق من أرباب العلم و الفضل، و يرغبوا إلى رغبة ملحة في تدريس علم الفقه الشريف على أن يكون
 محور البحث و النظر كتاب (العروة الوثقى) تأليف سيدنا الأعظم فخر الفقهاء المحققين المرحوم المبرور السيد محمد كاظم
 الطباطبائي، أعلى الله مقامه، فنزلت عند رغبتهم متوكلاً على الله تعالى و مستمداً منه المعونة و التسديد. و كنت في أثناء ذلك أدون
 ما ألقىهم كشرح للكتاب المذكور بشكل موجز. أملاً منه - جل شأنه - أن يكون وافياً بمداركة كافيّاً في تعرف أحكامه، فأكون قد

أديت وظيفته جُلَى في خدمته هذا العلم الجليل. و إني لأرجو منه تعالى ببركته من أنا في جوار حرمه، و أستجير في كثير من الأحيان بدمته- صلوات الله عليه- أن يتقبله بقبول حسن، و يثبتته في ديوان الحسنات، ليكون ذخراً لى يوم ألقاه (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) إنه ولى التوفيق، و هو حسبنا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦

[أحكام التقليد و الاجتهاد]

[(مسألة ١): يجب على كل مكلف فى عباداته و معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً]

(مسألة ١): يجب على كل مكلف (١) فى عباداته و معاملاته (٢) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (٣).

[(مسألة ٢): الأقوى جواز العمل بالاحتياط]

(مسألة ٢): الأقوى جواز العمل بالاحتياط (٤)

(١) الوجوب التخييري المذكور من قبيل وجوب الإطاعة، فطرى بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث أن فى ترك جميع الابدال احتمال الضرر. و عقلى بمناط وجوب شكر المنعم. و لأجل ذلك اختص بصورة احتمال التكليف المنجز، فمع الغفلة عن التكليف، أو احتمال التكليف غير الإلزامى، أو الإلزامى غير المنجز، لم يجب شىء من ذلك، لعدم احتمال الضرر فى تركها، و لا هو مما ينافى الشكر الواجب.

(٢) بل فى جميع أفعاله و تروكه- كما سيأتى ذلك منه رحمه الله- لوجود المناطين المذكورين فى الجميع.

(٣) يعنى: يجب أن يعمل على طبق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

أما الاكتفاء بالأولين فلاقتضاء كل منهما العلم بأداء الوظيفة شرعية أو عقلية الموجب للأمن من العقاب، أو من حصول ما ينافى الشكر، و ان احتمال مخالفته للواقع. و أما الاكتفاء بالأخير فلاأنه يوجب القطع بأداء الواقع الموجب للأمن مما ذكر أيضاً. و أما عدم الاكتفاء بغيرها كالظن مثلاً فلعدم اقتضاء العمل المطابق له للأمن لاحتمال مخالفته للواقع.

(٤) خلافاً لما عن المشهور، من بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧

مجتهداً أو لا. لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد (١).

[(مسألة ٣): قد يكون الاحتياط فى الفعل]

(مسألة ٣): قد يكون الاحتياط فى الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمته، و قد يكون فى الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه،

و التقليد معاً، بل لعل ظاهر المحكى عن السيد المرتضى و أخيه الرضى- قدس سرهما- دعوى الاتفاق عليه. لكنه لا دليل عليه بعد ما عرفت من أن العمل الموافق للاحتياط موجب للعلم بمطابقه الواقع. و أما أدلة وجوب التعلم فتأبى الحمل على الوجوب النفسى، و الوجوب الغيرى ممتنع، لعدم المقدمية بين العلم و العمل، فالمراد منها الوجوب الإرشادى، و المقصود منه عدم عذرية الجهل فى

مخالفة الواقع قبل التعلم، كما هو أيضاً ظاهر وجوب التبين في آية النبا «١». و الإجماع المدعى على المنع غير واضح الحجية. كما أن اعتبار الإطاعة في صحة العبادة لا يقتضى ذلك» لتحقق الإطاعة عند العقلاء بنفس الفعل الصادر عن داعى الأمر و لو كان محتملاً، و التمييز مما لا يعتبر عندهم فيها قطعاً. و احتمال دخله في حصول الغرض - مع أنه قد يندفع بالإطلاقات المقامية - لا يصلح علة لوجوب الاحتياط في نظر العقل، كاحتمال اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً في المأمور به، كما هو موضح في محله من الأصول.

(١) هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل، بل لعل عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط، فلا يحصل الأمن.

(١) و هى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ الحجرات: ٤٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨

و قد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار (١) كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام.

[مسألة (٤): الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار]

(مسألة ٤): الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار (٢) و أمكن الاجتهاد أو التقليد.

(١) الأولى إسقاط هذا القيد، إذ التكرار هنا عين الجمع بين الأمرين كالقصر و التمام، فيغنى ذكره عن ذكره. و تسميته تكراراً بلحاظ مفهوم الصلاة و إلا فمع الاختلاف فى الكيفية لا تكرر حقيقة. و الاحتياط بفعل محتمل الجزئية أو الشرطية و ترك محتمل المانعية داخل فى أحد الأولين. بل الجمع يمكن أن يكون داخلاً فى الأول. فتأمل.

(٢) و عن جماعة منعه، بل هو الذى أصر عليه بعض الأعظم (دام ظله) «١».

و قد يستدل له (أولاً): بأن فيه فوات نية الأمر، لأن الفعل حينئذ يكون بداعى احتمال الأمر، لا بداعى الأمر. (و ثانياً): بأنه لعب أو عبث بأمر المولى.

و كلا الأمرين ممنوعان. أما الأول: فلأن فعل كل واحد من الأطراف ناشئ عن داعى الأمر بفعل الواجب. و الاحتمال دخيل فى داعوية الأمر، لا - أنه الداعى إليه، و الا - كان اللازم فى فرض العلم التفصيلى البناء على كون الفعل ناشئاً عن داعى العلم بالأمر لا عن داعى نفس الأمر، إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر. (و بالجملة): العلم فى فرض العلم التفصيلى و الاحتمال فى فرض عدمه دخيلان فى داعوية الأمر إلى الفعل، لا أنهما داعيان اليه. و من ذلك تعرف أن مرجع الشك فى المقام إلى الشك فى اعتبار العلم بالأمر فى تحقق الإطاعة، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر

(١) الشيخ ميرزا محمد حسين النائينى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩

[مسألة (٥): فى مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً]

(مسألة ٥): فى مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً (١)، لأن المسألة خلافية.

لا من قبيل الدوران بين التعيين و التخير. نعم يتم ذلك بناء على أن الباعث على العمل الاحتمال لتباين نحوى الامتثال، إذ فى أحدهما

يكون الباعث الأمر، و في الآخر الاحتمال، فالشك في اعتبار الامتثال التفصيلي يكون من التردد بين التعيين و التخيير. و أما الثاني: فلأنه قد يكون في الفحص بالاجتهاد أو التقليد من العناء و المشقة ما لا يكون بالاحتياط - مع أنه لو سلم، فكونه عبثاً بأمر المولى ممنوع، إذ الإتيان بالفعل المتكرر - بعد ما كان عن محض الأمر - موجب لكونه أبلغ في الإطاعة، و أظهر في استشعار العبودية من الفعل بدون التكرار. غاية الأمر أنه عبث في كيفية الإطاعة، و هو مما لا يقدر في حصولها، كيف و هو متأخر عنها رتبة؟! (١) لا-ريب في أن الاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل إنما هو لكونه موجباً للعلم بأداء الواقع المؤدى إلى الأمن من تبعه مخالفته. فإذا أدرك عقل المكلف ذلك كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط حينئذ و لزم الاكتفاء به، و إلا امتنع الاكتفاء به. إلا أن يدرك عقله حجية رأى الغير، فيفتى له بجواز الاحتياط، فيكتفى به أيضاً. و كون المسألة وفاقية أو خلافية لا يصلح علة للاكتفاء به و عدمه. بل الاكتفاء به دائر مدار إدراك عقله لذلك، كما عرفت. مع أن كون المسألة خلافية لا يختص بجواز الاحتياط، فإن مسألة جواز التقليد أيضاً خلافية، إذ المحكى عن علماء حلب و غيرهم وجوب الاجتهاد عيناً، فاختصاص الاحتياط بذلك غير ظاهر. و سيأتى أنه لا بد للعامي من أن يكون مجتهداً في جواز التقليد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠

[مسألة ٦: في الضروريات لا حاجة إلى التقليد]

(مسألة ٦): في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (١) كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما. و كذا في اليقنيات إذا حصل له اليقين. و في غيرهما يجب التقليد (٢) إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، و إن أمكن تخير بينه و بين التقليد.

[مسألة ٧: عمل العامي بلا تقليد و لا احتياط باطل]

(مسألة ٧): عمل العامي بلا تقليد و لا احتياط باطل (٢).

(١) لوضوح أن وجوب العمل شرعاً برأى الغير حكم ظاهري كوجوب العمل بسائر الحجج، و من المعلوم أن الحكم الظاهري يختص جعله بحال الشك، فيمتنع جعل حجية رأى الغير مع العلم بالواقع، كما في الضروريات و اليقنيات.

(٢) على المعروف. لما دل على حجية رأى المجتهد لغيره، من الكتاب و السنة و بناء العقلاء، و السيرة القطعية في زمان المعصومين (ع) - كما هو محرر في محله من الأصول - من غير فرق في دلالتها عليه بين إمكان الاحتياط و تعذره. و خلاف بعضهم في ذلك ضعيف، و بذلك يظهر التخيير بينه و بين الاحتياط مع إمكانه.

(٣) بمعنى عدم الاكتفاء به في نظر العقل في حصول الأمن من العقاب لاحتمال عدم مطابقته للواقع. فلو علم بعد العمل بصحته واقعاً، أو ظاهراً لمطابقته لرأيه أو رأى من يجب عليه تقليده حال النظر، اكتفى به في نظر العقل حينئذ. أما في الأول فواضح. و أما في الثاني فلحصول الأمن من تبعه مخالفته على تقديرها من جهة مطابقته للحجة. و سيأتى لذلك تتمه في كلام المصنف (ره) «١». و لو انكشف مطابقته لرأى من يجب عليه تقليده حال العمل مع مخالفته لرأى من يجب عليه تقليده حال النظر، ففي الاكتفاء به و عدمه وجهان، أقواهما الثاني. و ليس الحكم فيه حكم ما لو قلد

(١) راجع المسألة: ١٦ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١

[مسألة ٨: التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين]

(مسألة ٨): التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين (١)، و ان لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته و التزم بما فيها كفى فى تحقق التقليد.

مجتهداً ثم عدل عنه إلى غيره- لموت أو نحوه مما يسوغ العدول- فكان رأى من قلده ثانياً مخالفاً لرأى من قلده أولاً. للفرق بين المسألتين بحصول التقليد فى الثانية دون الأولى، و ربما كان فارقاً فى الحكم. و سيأتى التعرض لذلك إن شاء الله تعالى «١».

(١) قد اختلفت كلماتهم فى تعريف التقليد. ففى بعضها: «أنه الأخذ بقول الغير من غير حجة»، و فى آخر: «أنه العمل بقول الغير ..» و فى ثالث: «أنه قبول قول الغير ..». لكن هذا الاختلاف و إن كان- لأول نظرة- ظاهراً فى الاختلاف فى معنى التقليد و مفهومه، إلا أن عدم تعرضهم للاختلاف فى ذلك مع تعرضهم لكثير من الجهات غير المهمة يدل على كون مراد الجميع واحداً، و أن اختلافهم بمحض التعبير. و ظاهر القوانين أن مراد الجميع العمل، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير ..

إلى العضى و غيره، مع أن تعريف العضى كان بالأخذ. و ظاهر الفصول أن المراد الالتزام حيث قال: «و اعلم أنه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه. لأن العمل مسبق بالعلم، فلا يكون سابقاً عليه. و لئلا يلزم الدور فى العبادات، من حيث أن وقوعها يتوقف على قصد القربة، و هو يتوقف على العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً .. (إلى أن قال): و قول العلامة (ره) فى النهاية:

بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة، بيان لمعناه اللغوى- كما يظهر من ذيل كلامه- و إطلاقه على هذا شائع فى العرف العام».

(١) فى المسألة: ٥٣ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢

.....

و ظاهره تسليم كون التقليد لغه هو العمل إلا أنه يجب حمله اصطلاحاً على مجرد الالتزام فراراً عن الإشكاليين المذكورين فى عبارته. لكن يدفعهما أن دليل حجية الفتوى يقتضى كونها بمنزلة العلم و هى سابقة على العمل، و كافية فى حصول نية القربة. (و دعوى): أن حجية الفتوى مشروطة بالالتزام بالعمل، كما يظهر منه (قده) فى شرح قولهم- فى تعريف التقليد:- من غير حجة (يدفعها): أنها خلاف ظاهر أدلة الحجية، بل خلاف المقطوع به من بعضها، كما لا- يخفى. هذا مضافاً إلى النظر و الاشكال فى مقدمات الإشكاليين المذكورين، كما يظهر ذلك بالتأمل.

و أما التعبير بالأخذ فى كلام الجماعة- كما سبق- فالظاهر أن المراد منه العمل، كما فى كثير من المقامات، مثل الأخذ بما وافق الكتاب

، و الأخذ بما خالف العامة، و الأخذ بقول أعدلها

، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات

.. إلى غير ذلك مما هو كثير. و لعله المراد أيضاً من القبول المذكور فى كلام بعضهم. مع أن عدم إرادته منه لا يهم بعد ما عرفت من كون مقتضى الأدلة جواز العمل بالفتوى بلا- توسيط الالتزام، فلا- يكون دخيلاً- فى حصول الأمن من الضرر، و لا- واجباً تخييرياً بالوجوب الفطرى و العلقى المتقدمين آنفاً.

فالمتحصل إذاً: أن التقليد عبارة عن العمل اعتماداً على رأى الغير، وهو المناسب جداً لمعناه اللغوى - كما تقدم من الفصول - و يعبر عنه فى العرفيات بقوله: إنى أعمل كذا و يكون ذلك فى رقتك - مخاطباً من يشير عليه بالفعل - و الالتزام أجنبى عنه. هذا كله مع اتحاد المجتهد، أما مع تعدده: فاما أن يتفقوا فى الفتوى أو يختلفوا فيها. فان اتفقوا فالظاهر أنه لا دليل على تعيين واحد منهم، فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم. و أدلة حجية الفتوى - كأدلة مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣

.....

حجية الخبر - إنما تدل على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل و الكثير، فكما أنه لو تعدد الخير الدال على حكم معين يكون الجميع حجة على ذلك الحكم كما يكون البعض كذلك و لا تخصص الحجية بواحد منها معين أو مردد، كذلك لو تعددت الفتوى. و يشير إلى ذلك آيتا النفر «١» و السؤال «٢» - بناء على ظهورهما فى التقليد - و رواية ابن مهزيار الواردة فى حكم الإتمام بمكة

«٣»، و رواية صاحب السابرى الواردة فى من أوصى أن يحج عنه بمال لا يفى بالحج

«٤»، و خبر حمران بن أعين

، و مرفوع إبراهيم بن هاشم

الواردان فى أكثر النفاس «٥»، و غير ذلك.

و منه يظهر ضعف أخذ التعيين للمجتهد فى مفهوم التقليد. إلا - أن يكون المراد به ما يقابل التردد، فإنه حينئذ لا بأس به، إذ الفرد المردد ليس له خارجية كى يصلح أن يكون موضوعاً للحجة أو غيرها من الأحكام. و إن اختلف المجتهدون فى الفتوى، فلما امتنع أن يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض، و لا واحد معين، لأنه بلا مرجح، و لا - التساقت و الرجوع إلى غير الفتوى، لأنه خلاف الإجماع و السيرة، تعين أن يكون الحجة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجة، و ليس

(١) و هى قوله تعالى (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لَتُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبة: ١٢٢

(٢) و هى قوله تعالى (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من كتاب الوصايا حديث: ٢ و سيأتى ذكر الرواية مفصلاً فى الجزء العاشر فى المسألة التاسعة من فصل الوصية بالحج.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤

[مسألة ٩: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت]

(مسألة ٩): الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت (١).

الاختيار إلا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، وحينئذ يكون الالتزام مقدمةً للتقليد لا أنه عينه، و مما ذكرنا يظهر أن دعوى أن التقليد هو الالتزام مما لم يتضح له مأخذ. والله سبحانه أعلم.

(١) الكلام في هذه المسألة، (تارة): يكون في صورة موافقة رأى الميت لرأى الحى الذى يجب عليه تقليده على تقدير عدم جواز البقاء على تقليد الميت، (و أخرى): في صورة مخالفة رأيه لرأيه.

أما الكلام في الصورة الأولى: فهو أنه- بناء على ما عرفت من أن التقليد هو العمل برأى الغير واحداً كان أو متعدداً- لا تترتب صحة العمل واقعاً و عدمها على الجواز و عدمه، لأن العمل الموافق لرأى الميت موافق لرأى الحى أيضاً، فيكون صحيحاً مطلقاً، كان رأى الميت حجةً أولاً. غاية الأمر أنه على تقدير حجيته تكون صحة العمل عقلاً- بمعنى الاجتزاء به في نظر العقل- لموافقته لرأى الجميع، و على تقدير عدم حجيته يكون الاجتزاء به في نظر العقل لموافقته لرأى الحى، فالصحة و الاجتزاء به عند العقل محرز على كل تقدير. نعم يثمر الكلام في حجيه رأى الميت من حيث جواز البناء عليها لعدم كونه تشريعاً، و عدمه لكونه كذلك. لكنه شىء آخر أجنبي عن صحة العمل. أما بناء على كونه الالتزام بالعمل فصحة العمل عقلاً و عدمها يبتنيان على حجيه رأى الميت و عدمها، فإنه على تقدير الحجية يكون الالتزام بالعمل برأيه تقليداً صحيحاً و العمل الموافق للالتزام المذكور عملاً عن تقليد صحيح، و ليس كذلك على تقدير عدم الحجية.

و أما الكلام في الصورة الثانية: فهو بعينه الكلام في الصورة الأولى بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل، لما عرفت من توقف الحجية حينئذ على الالتزام بواحد من الرأيين بعينه، فتبنتى الصحة و عدمها على حجيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥

.....

رأى الميت و عدمها.

إذا عرفت ذلك نقول: بناء على ما عرفت من أن الأدلة اللفظية الدالة على حجيه الفتوى لو تمت في نفسها فإنها تدل على حجيتها بنحو صرف الوجود الصادق على القليل و الكثير. كأدلة حجيه الخبر- فلا- مجال للتمسك بها مع اختلاف الرأيين. لتكاد بهما المانع من شمول الدليل لهما و لا أحدهما.

فلا بد في إثبات الحجة من رأى الميت أو الحى من الرجوع إلى دليل آخر، من إجماع، أو بناء العقلاء، أو سيرة المتشرعة، أو الأصل. (و الأول) لم يثبت بالنسبة إلى الميت، بل قد يدعى على عدم جواز الرجوع إليه، فضلاً عن العلم بعدم انعقاده على الجواز. (و أما الثانى) فالظاهر أنه لا يشمل صورة الاختلاف أيضاً كأدلة اللفظية. (و أما السيرة) فهي و إن ادعى استقرارها في عصر المعصومين (ع) على البقاء على تقليد الميت، كما هو المظنون قوياً، لكن بلوغه حداً يصح التعويل عليه لا يخلو من إشكال. فيتعين الأخير. و ستأتى وجوه تقريره.

و أما بناء على أن مفاد أدلة التقليد هو الحجية على تقدير الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين فلا مانع من الرجوع إلى إطلاق تلك الأدلة لو كان.

لكن عرفت أنا لا نعرف ذلك الدليل لنعرف إطلاقه.

فالعمدة إذاً هو الأصل. و تقريره (تارة): بإجرائه في الحكم الوضعى الأصولى- أعنى: الحجية- فيقال: كان رأى فلان حجة- يعنى حال حياته- و هو على ما كان. (و أخرى): في نفس المؤدى الواقعى المحكى بالرأى، فيقال مثلاً: كانت السورة واجبة واقعاً حال حياة فلان فهي باقية على وجوبها. (و ثالثة): في الحكم الظاهرى، فيقال مثلاً: كانت السورة واجبة ظاهراً حال حياة فلان فهي باقية على وجوبها الظاهرى، فنقول:

أما إجراؤه في الحكم الوضعي على النحو الأول- أعنى: الحجية-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦

.....

فيتوقف أولاً على كونها متأصلة في الجعل، بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها، و ترتب عليها آثارها عقلاً من صحة اعتذار كل من المولى و العبد بها. لكنه غير ظاهر، بل الظاهر أنها منتزعة من الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة- نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشك- و إلى الترخيص على تقدير المخالفة، فإن ذلك هو منشأ صحة الاعتذار و الاحتجاج، فالحجية نظير الوجوب و الحرمة المنتزعين من مقام الإرادة و الكراهة، و لا يصح اعتبارهما من مجرد جعلهما مع قطع النظر عن الإرادة و الكراهة. و على هذا لا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم كونها أثراً شرعياً و لا موضوعاً لأثر شرعي.

و يتوقف ثانياً على أن يكون موضوع الحجية مجرد حدوث الرأي، أما إذا كانت منوطه به حدوثاً و بقاء، بحيث يكون موضوعها في الآن الثاني بقاء الرأي، فلا مجال لاستصحابها، لعدم بقاء موضوعها، لانتهاء الرأي بالموت. و قد يستظهر ذلك من بناء الأصحاب- بل ظهور الإجماع- على ارتفاع الحجية بتبدل رأي المجتهد، و بارتفاع الشرائط من العدالة و العقل و الضبط و غيرها. و لأن حجية الرأي بالإضافة إلى العامي ليست بأعظم منها بالإضافة إليه نفسه، و من المعلوم أن حجية الرأي بالإضافة إلى نفسه على النحو الثاني، فإن الحجية لرأي المجتهد بالإضافة إلى نفسه في كل زمان موضوعها الرأي في ذلك الزمان، لا مجرد الحدوث. فان قلت: سلمنا كونها كذلك بالإضافة إلى العامي، لكن لا دليل على ارتفاع الرأي بالموت فيجوز فيه استصحاب بقائه، و يكون حجة.

(قلت): لو سلمنا تقوم الرأي بالنفس عقلاً- لا- بالبدن فليس كذلك عرفاً، فإنه يصدق عرفاً أن هذا الميت لا رأى له. مع أن الموت ملازم لارتفاع الرأي- غالباً- قبله آنأ ما فلا مجال لاستصحابه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧

.....

هذا و لكن الإنصاف أن الإجماع على عدم حجية رأي المجتهد مع اختلال الشرائط- لو تم- لا يقتضى عدم الحجية مع ارتفاع الحياة إذا كان محلاً للخلاف و ارتفاع الحجية بتبدل الرأي إنما هو لكون الحجية مشروطة بعدم ظهور الخطأ له في المستند، لا لكونها منوطه بالرأي حدوثاً و بقاء.

و لذا ترى الشهادة تسقط عن مقام الحجية إذا ظهر للشاهد الخطأ في المستند، مع أنها حجة بحدوثها إلى الأبد و لا ترتفع حجيتها بموت الشاهد أو نسيانه.

و ارتفاع الرأي قبل الموت غالباً إن قام إجماع على قدحه فهو خارج عن محل الكلام، و الكلام في غيره من الفروض و إن لم يقدح إجماع على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب. و بالجملة: احتمال حجية الرأي بحدوثه إلى الأبد لا- رافع له، فلا- مانع من الاستصحاب.

فان قلت: رأى المجتهد حال حياته و إن دل على ثبوت الحكم في جميع الوقائع السابقة و المقارنات و اللاحقة، إلا أن القدر المتيقن حجيته في غير الوقائع اللاحقة، فهو بالنسبة إليها غير معلوم الحجية حتى تستصحب بعد الموت، إذ الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

قلت: إنما يتم الاشكال لو كانت الوقائع ملحوظة بخصوصها موضوعاً للحجية في قبال غيرها، كأفراد الكلّي الملحوظ بعضها في قبال

آخر. أما إذا كانت جميع الوقائع ملحوظة بنحو القضية الحقيقية، والشك إنما هو في مجرد استمرار الحكم إلى الأزمنة اللاحقة، فلا مانع من الاستصحاب، إذ الواقعة اللاحقة- على هذا المعنى- تكون موضوعاً للحكم لو كانت واقعة في حياة المفتي و إنما الشك في خصوصية زمان الحياة، والاستصحاب شأنه إلغاء احتمال دخل خصوصية الزمان السابق في الحكم. نظير ما لو ثبت أن من ولد في يوم الجمعة يجب ختانه و شك في استمرار الحكم لمن ولد في يوم السبت، فمن ولد في يوم السبت يعلم بثبوت الحكم له لو كان ولد في يوم الجمعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨

.....

و يشك في بقاءه على ما كان. فصورة القضية المستصحة هكذا: هذا- يعني: المولود في يوم السبت- كان لو ولد وجب ختانه فهو على ما كان.

و كذلك نقول في المقام: هذه الواقعة كانت لو وجدت فيما مضى لكان الرأي فيها حجة فهي باقية على ما كانت، فالشك ليس لاحتمال دخل خصوصية أفراد الوقائع، بل لاحتمال دخل خصوصية الزمان السابق في الحكم، و شأن الاستصحاب إلغاء احتمال ذلك. فهذا الاستصحاب نظير استصحاب الشرائع السابقة عند الشك المحرر جوازه في مبحث الاستصحاب. نعم هو من قبيل الاستصحاب التعليقي المحقق في محله جريانه، إذ لا فرق بين الحكم التعليقي و التنجيزي في الدخول في عموم دليل الاستصحاب. لكنه ربما يكون معارضاً بالاستصحاب التنجيزي لعدم الدليل على حكومته عليه، و حينئذ يسقط للمعارضه، و في المقام يعارض بأصالة عدم الحجية الثابت قبل الوجود.

لكنه مبنى على جريان الأصل في العدم الأزلي، و إلا كان الأصل التعليقي بلا معارض.

و أما إجراؤه في الحكم الواقعي: فيشكل بأنه يتوقف على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و كلاهما غير حاصل. أما الأول فلعدم اليقين الوجداني حال الوفاة بثبوت الحكم الواقعي حال الحياة، إذ لا منشأ له. و مثله اليقين التنزيلي. و كون رأى المجتهد بمنزلة اليقين مسلم لو ثبتت حجيته حال الوفاة، و هي محل الكلام، و حجيته حال الحياة على ثبوت الحكم الواقعي حينئذ لا تجدى في ثبوت اليقين التنزيلي بعد الوفاة بأصل الثبوت، فلا- يقين و لا- ما هو بمنزلة بثبوت الحكم الواقعي من أول الأمر. و أما الثاني فانتفاؤه أظهر، للعلم بثبوت الحكم الواقعي على تقدير حدوثه، و إنما الشك في أصل ثبوته لا غير.

و أما إجراؤه في الحكم الظاهري: فلا ضير فيه، لاجتماع أركانه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩

.....

لليقين الوجداني حال الوفاة بثبوته حال الحياة الملازم لحجية الفتوى حال الحياة، و الشك في بقاءه، للشك في بقاء الحجية إلى زمان الوفاة. نعم يتوجه عليه الإشكال الأخير في استصحاب الحجية. و يندفع بما عرفت من الاستصحاب التعليقي. بل جريانه هنا أوضح، لأن الحكم المستصحب إن لم يكن اقتضائياً- كما لو كانت فتوى الميت عدم الوجوب أو عدم الحرمة- فاستصحابها التعليقي لا يعارضه الاستصحاب التنجيزي، لأنه لو جرى كان مفاده نفي الوجوب أو الحرمة- لأصالة عدمهما- فالاستصحاب التنجيزي- لو جرى- فهو موافق لا مخالف كي يسقطا بالمعارضه. نعم لو كان اقتضائياً- كما لو كانت فتوى الميت الوجوب أو الحرمة- فالأصل التنجيزي و إن كان معارضاً، لكن البقاء على التقليد في الأحكام الاقتضائية مما لا بأس به قطعاً من حيث العمل، لموافقته للاحتياط. و لو كانت فتوى الميت الوجوب، و فتوى الحى الحرمة، فالفتوى الأولى لما كان مفادها نفي الحرمة كانت من هذه الجهة غير اقتضائية، فلا مانع من

جريان الاستصحاب في مضمونها، و من حيث نفس الوجوب اقتضائية فلا بأس بالبقاء عليها من حيث العمل، كما عرفت. هذا كله مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أن المظنون قويا استقرار السيرة على البقاء على تقليد الميت، بل دعوى الجزم بذلك قريبة جداً.

و عليه فلا تنتهي النوبة إلى الأصول و إن كان مقتضاهما مختلفاً، إذ القدر المتيقن من السيرة صورة العلم بالمسألة أو خصوص صورة العمل، لا مطلقاً و إن لم يعمل، فضلاً عما لو لم يعلم. أما الأصل فمقتضاه الجواز مطلقاً عمل أولاً، علم أولاً. و التشكيك في ثبوته في الوقائع مع عدم العلم في غير محله، إذ اعتبار العلم بالفتوى في الحجية خلاف الإجماع كما لا يخفى.

هذا كله مع تساوى المجتهدين الميت و الحى في العلم. أما مع الاختلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠

.....

فالظاهر أنه لا إشكال في بناء العقلاء على تعيين الرجوع إلى الأعم، فيجب العدول إلى الحى إن كان أعلم، كما يجب البقاء إن كان الميت أعلم. بلا- فرق بين ما علم و عمل و بين غيره، لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور. و لا- مجال حينئذ للرجوع إلى الأصول شرعية أو عقلية، نعم لو كان الرجوع إلى الأعم من جهة الحكم العقلي بالتعيين عند الدوران بينه و بين التخيير كان الأصل الشرعى وارداً عليه، فيتعين الرجوع إلى الأصل المتقدم. لكن الظاهر استقرار بناء العقلاء على تعيين الرجوع إلى الأعم، فيتعين العمل به. هذا و لو بنى على جواز البقاء على تقليد الميت فهل يجوز العدول- كما هو ظاهر المتن و المنسوب إلى بعضهم- أولاً؟- كما نسب إلى أكثر القائلين بجواز البقاء- و جهان.

أما وجه الأول: فهو استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع إلى الميت. و فيه: أن مرجع التخيير الثابت سابقاً إلى أنه لو اختار أى واحد منهما كان رأيه حجةً عليه، فيقال: كان لو اختار الحى الذى يقع الكلام فى جواز العدول إليه لكان رأيه حجةً. و هو من الاستصحاب التعليقى المعارض باستصحاب عدم الحجية الثابت قبل الاختيار.

و أما وجه الثانى: فهو إما الإجماع على عدم جواز العدول الثابت قبل الوفاء و بعد الوفاء، أو الثابت قبل الوفاء فيستصحب المنع إلى ما بعد الوفاء.

أو أصالة الاحتياط، لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير.

و فيه: أن عموم معقد الإجماع إلى ما بعد الوفاء ممنوع، بل ثبوت الإجماع على المنع حال الحياة عن العدول تعبداً غير ظاهر كى يجرى استصحابه.

و أما أصالة الاحتياط عند الدوران بين التعيين و التخيير فلا مجال لها، إذ كما يحتمل وجوب البقاء على تقليد الميت يحتمل وجوب العدول عنه إلى الحى، فاحتمال التعيين موجود فى كل من الطرفين كما يحتمل التخيير أيضاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١

.....

و فى مثله يجب البناء على التخيير بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى، حتى أحوط القولين المتعين فى نظر العقل- لو لا الإجماع المذكور- للعلم الإجمالى بثبوت الحجية بينهما، المستوجب لوجوب موافقتهما عقلاً، و العمل بأحوطهما موافقةً لهما معاً. لكن الإجماع على عدم وجوب الاحتياط مطلقاً على العامى يستوجب الحكم بالتخيير.

نعم البناء على ذلك موقوف على عدم جريان الأصول الشرعية، و إلا- كان عليها المعول فنقول: أما من حيث العمل و صحته فقد

عرفت أنه إذا كانت فتوى الميت الرخصة، كما لو أفتى بعدم وجوب الكفارة للوطء في الحيض، و كانت فتوى الحي وجوبها لا مانع من جريان استصحاب الحكم الظاهري لعدم المعارض. فنقول هنا: أنه لا مانع من العدول إلى فتوى الحي من حيث العمل، لموافقته للاحتياط. أما إذا كانت فتوى الميت حكماً اقتضائياً- كالوجوب و الحرمة- فلا مجال للاستصحاب التعليق و ان البقاء لا بأس به. أما جواز العدول فمقتضى الإجماع على التخيير في تعيين الحجته عند احتمال التعيين في كل واحد من محتملي الحجته، لما عرفت أنه كما يحتمل حجته رأى الميت يحتمل حجته رأى الحي كما يحتمل التخيير بينهما أيضاً، فله اختيار البقاء و له اختيار العدول.

هذا كله من حيث العمل. و أما من حيث جواز الالتزام و الاعتقاد القلبي، و من حيث جواز النقل و الاخبار عن الحكم الواقعي،- اللذين هما من آثار العلم المترتين على الطرق الشرعية بمقتضى دلالة أدلتها على تنزيلها بمنزلة العلم، فحيث أن هذا التنزيل أيضاً من الأحكام الشرعية يجري فيه ما تقدم في الأحكام الاقتضائية التي تتضمنها فتوى الميت، و يجري الأصل فيه على نحو جريانه في تلك الأحكام. و لأجل السقوط بالمعارضة يرجع إلى التخيير المستفاد من الإجماع عليه، عند تردد الحجته تعييناً بين فردين حسبما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢

و لا يجوز تقليد الميت ابتداء (١).

عرفت. و قد عرفت أن هذا الكلام كله مع تساوى الحي و الميت في العلم لا مع الاختلاف، و إلا تعين الرجوع إلى الأعم كان الحي أو الميت.

فلاحظ و تأمل.

(١) إجماعاً إلا- من جماعة من علمائنا الأخباريين، على ما نسب إليهم على تأمل في صحة النسبة، لظهور كلمات بعضهم في كون ذلك في التقليد بمعنى آخر غير ما هو محل الكلام. و كيف كان فالوجه في المنع: أنك عرفت قصور أدلة حجته الفتوى عن شمول الفتاوى المختلفة، فلا مجال للرجوع إلى الآيات و الروايات لإثبات حجته فتوى الميت- على تقدير تمامية دلالتها في نفسها على الحجته، و كونها مطلقة- و كذلك بناء العقلاء عليها، و كذلك الإجماع. إذ لا إجماع على جواز الرجوع إلى الميت ابتداء، بل المنع مظنته، كما عرفت. و كذلك السيرة، فإن دعواها على الرجوع ابتداء إلى الأموات مجازفة. و قد عرفت إشكال استصحاب الحجته، و استصحاب الأحكام الواقعية، في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت، فضلاً عن المقام، لعدم ثبوت الحجته هنا حدوثاً، و لا قام عند المقلد طريق على ثبوت الحكم الواقعي في وقت من الأوقات. و من هنا كان الإشكال في جريانها هنا أعظم.

و لأجل ذلك يشكل جريان استصحاب الأحكام الظاهرية، إذ لا يقين بالثبوت لا وجداني و لا تعبدى. فيتعين الرجوع إلى الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين و التخيير، حيث يعلم بجواز الرجوع إلى الحي و يشك في الميت، فان الحكم العقلي في مثله الاحتياط بالرجوع إلى معلوم الحجته.

و من ذلك تعرف الفرق بين تقليد الميت ابتداء و استمراراً، و أنه في الأول لا يقين بثبوت أمر شرعى سابقاً كى يجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الثانى، لليقين بثبوت الحجته سابقاً أو الحكم الظاهري، فيمكن جريان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣

.....

الاستصحاب فيه. و أن الشك في الأول بين التعيين و التخيير، بخلاف الثانى فإن احتمال التعيين موجود في كل من الميت و الحي. و لأجل ذلك كان الأصل العقلي التعيين في الأول دون الثانى، بل المرجع فيه التخيير بعد الإجماع على عدم وجوب الاحتياط. هذا كله مع تساوى الميت و الحي في الفضيلة. أما إذا كان الميت أعلم فمقتضى بناء العقلاء لزوم تقليده تعييناً. و ليس ما يوجب

الخروج عنه إلا حكاية الإجماع على المنع عنه، فقد حكاه غير واحد عليه، كما فى الجواهر، و جعله فيها مفروغاً عنه بين أصحابنا، و قد تعرض فى تقريرات درس شيخنا الأعظم (ره) لكلماتهم فى حكاية الإجماع على المنع. و لعل هذا المقدار كاف فى رفع اليد عن بناء العقلاء على وجوب الرجوع إلى الأفضل، فإن الحاكين للإجماع و إن كانوا جماعة خاصة، لكن تلقى الأصحاب لنقلهم له بالقبول، من دون تشكيك أو توقف من أحد، و تسالمهم على العمل به، يوجب صحة الاعتماد عليه. و لا سيما مع كون نقله الإجماع المذكور من أعظم علمائنا و أكابر فقهاءنا، و لهم المقام الرفيع فى الضبط و الإتيان و الثبوت. قدس الله تعالى أرواحهم، و رفع منازل كرامتهم و جزاهم عنا أفضل الجزاء.

و من هذا الإجماع تعرف سقوط ما يتصور فى المقام أيضاً من الاستصحاب الجارى فى الحكم الظاهرى، نظير ما سبق فى مسألة الاستدامة. و تقريره:

أن هذا المقلد و ان لم يثبت فى حقه حكم ظاهرى إلى حين موت المجتهد، لعدم وجوده فى حياته، أو لعدم تكليفه أصلاً حينئذ. لكن كان بحيث لو كان موجوداً فى حياة المجتهد و رجع إليه لثبت الحكم الظاهرى فى حقه، فيستصحب ذلك إلى ما بعد موت المجتهد و وجود ذلك العامى، فيثبت حينئذ أنه لو رجع إليه لكان محكوماً بالحكم الظاهرى، فتكون هذه المسألة نظير مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤

[مسألة (١٠): إذا عدل عن الميت إلى الحى لا يجوز له العدول إلى الميت]

(مسألة ١٠): إذا عدل عن الميت إلى الحى لا يجوز له العدول إلى الميت (١).

المسألة السابقة من هذه الجهة. غاية الأمر أن الشك هنا من حيث الشخص المقلد، و هناك من حيث الواقعة المتجددة، و هذا غير فارق فى جريان الاستصحاب بنحو استصحاب أحكام الشرائع السابقة. فالعمدة إذاً فى الخروج عن الاستصحاب المذكور فى الفرض الإجماع المتقدم. على أنه لا يطرد فى بعض الفروض كما لو كان مقلداً فى حال حياته لغيره الأعم ففقد بعض الشرائط المانعة من البقاء على تقليده، فإنه لا مجال للاستصحاب بالنسبة إلى الميت، كما لا يخفى.

و أما الأصل العقلى عند الدوران بين التعيين و التخيير فى الحجية، فلا تنتهى النوبة إليه إلا بعد سقوط الأصل الشرعى. و قد عرفت أن هذا الأصل فى الفرض المتقدم لو جرى فى الحكم الظاهرى غير الاقتضائى فلا معارض له من حيث العمل. نعم هو من حيث الاخبار عن الواقع، أو الالتزام به، و من حيث العمل أيضاً- لو كان الحكم اقتضائياً- معارض فى الجميع بالاستصحاب التنجيزى. فالمرجع فى ذلك يكون هو الأصل العقلى.

فالعمدة فى الفرق المطرد بين المسألتين على هذا يكون فى مقتضى الأصل العقلى لا غير، و إلا ففى الأصل الشرعى قد لا يكون فرق بينهما.

و كيف كان ففى الإجماع المذكور كفاية. و به يكون الفرق بين المسألتين أيضاً، إذ القول بجواز تقليد الميت استدامة محكى عن جماعة من الأكابر، بل القول بوجوب ذلك محكى فى الجواهر و غيرها، فكيف يمكن دعوى الإجماع على المنع أو يجب العمل بها؟! و الله سبحانه أعلم، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(١) لما يأتى فى المسألة اللاحقة. مضافاً إلى أنه من التقليد الابتدائى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥

[مسألة (١١): لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى]

(مسألة ١١): لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى، إلا إذا كان الثانى اعلم (١).

الذى قد عرفت قيام الإجماع على المنع عنه.

(١) إجماعاً فى الجملة حكاه غير واحد. و يقتضيه الأصل العقلى المتقدم، للشك فى حجية فتوى من يريد العدول إليه، و العلم بحجية فتوى من يريد العدول عنه، و فى مثله يبنى على عدم حجية مشكوك الحجة. و ليس ما يوجب سقوط هذا الأصل العقلى من دليل أو أصل شرعى. إذ أدلة التقليد اللفظية قد عرفت عدم شمولها لصورة الاختلاف فى الفتوى، بلا فرق بين إطلاق الآيات و الروايات. و كذلك بناء العقلاء. و لا إجماع على جواز العدول و لا سيرة. و أما استصحاب التخيير فقد تقدم فى مسألة جواز العدول عن الميت إلى الحى: أنه من الاستصحاب التعليقى المعارض بالاستصحاب التنجيزى، فلا مرجع إلا-الأصل العقلى، و هو أصالة التعيين عند التردد فى الحجية بين التعيين و التخيير. نعم مع الاتفاق فى الفتوى لا-مانع من الاعتماد على فتوى كل من المجتهدين عملاً بإطلاق أدلة الحجية كما عرفت، لكن الظاهر أن هذه الصورة خارجة عن محل الكلام. هذا كله إذا لم يكن المعدول إليه أعلم. و إلا-فبناء على ما يأتى من وجوب الرجوع إلى الأعم- يجب الرجوع إليه. لعدم الفرق فى كون مقتضى أدلة وجوب الرجوع إلى الأعم وجوب الرجوع إليه بين سبق تقليد غيره فيجب العدول إليه. و عدمه فيرجع إليه ابتداء. نعم لو كان الوجه فى وجوب الرجوع إلى الأعم العقلى- أعنى: أصالة التعيين عند الدوران بين التعيين و التخيير- و كان الوجه فى عدم جواز العدول استصحاب حجية فتوى من يريد العدول عنه و نحوه من الأصول الشرعية، لزم عدم جواز العدول و لو إلى الأعم، لأن الأصل الشرعى وارد على الأصل العقلى. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦

[مسألة ١٢): يجب تقليد الأعم مع الإمكان]

(مسألة ١٢): يجب تقليد الأعم مع الإمكان (١) على الأحوط.

هذا و المحكى عن جماعة التفصيل بين الوقائع التى التزم فيها بتقليد من قلده فلا يجوز العدول عنه إلى غيره، كما لو عقد على زوجته بالفارسية اعتماداً على فتوى مجتهد يجوز ذلك، فلا-يجوز العدول إلى غيره فيه، بأن لا يرتب آثار الزوجية من النفقة و القسمة و نحوهما اعتماداً على فتوى مجتهد آخر لا يصح عنده العقد الفارسى، و بين غيرها من الوقائع، كالعقد على امرأة أخرى، فيجوز له العدول إليه فيه، فلو عقد على امرأة أخرى بالفارسية بعد العدول جاز له عدم ترتيب آثار الزوجية عليها. و اختار هذا القول فى الجواهر. و كأنه لاستصحاب التخيير الذى لا إجماع على خلافه هنا. و فيه ما عرفت.

(١) كما هو المشهور بين الأصحاب، بل عن المحقق الثانى الإجماع عليه، و عن ظاهر السيد فى الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة.

و عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثانى جواز الرجوع إلى غير الأعم.

لإطلاق الأدلة كتاباً و سنه، بل حمل مثل آيتى النفر و السؤال «١» على صورة تساوى النافرين و المسؤولين فى الفضيلة حمل على فرد نادر. و لاستقرار سيرة الشيعة فى عصر المعصومين (ع) على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم فى العلم و الفضيلة. و لأن فى وجوب الرجوع إلى الأعم عسراً، و هو منفى فى الشريعة. و لأنه لو وجب تقليد الأعم لوجب الرجوع إلى الأئمة (ع) لأنهم أولى من الأعم.

و فيه: أن الإطلاقات لا تشمل صورة الاختلاف فى الفتوى- كما هو محل الكلام- و لا فرق بين آيتى النفر و السؤال و غيرهما، كيف

وقد عرفت

(١) تقدم ذكرهما في المسألة: ٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧

.....

أنه غير معقول. وندرة تساوى النافرين و المسؤولين مسلمة، لكنها غير كافية إلا- مع ندرة الاتفاق فى الفتوى، و هى ممنوعة، بل الاختلاف فى مورد الآيتين أولى بالندرة. بل ما لم يحرز الاختلاف لا تصلح الآيتان الشريفتان دليلاً على جواز الرجوع إلى غير الأعم، لأن الحمل على الحجية التخيرية خلاف ظاهر الأدلة، و منها الآيتان، فالحمل عليها محتاج إلى قرينة. نعم لو علم الاختلاف كان هو القرينة، و إلا فلا قرينة تستدعى الحمل على خلاف الظاهر.

و من ذلك يظهر الإشكال فى الاستدلال بالسيرة، إذ مجرد قيام السيرة على الرجوع إلى المختلفين فى الفضيلة لا يجرى فى جواز الرجوع إليهم مع الاختلاف فى الفتوى، و لم تثبت سيرة على ذلك. و العلم بوجود الخلاف بينهم و إن كان محققاً، لكن ثبوت السيرة على الرجوع إلى المفضول غير معلوم، بل بعيد جداً فيما هو محل الكلام، أعنى: صورة الاختلاف المعلوم و إمكان الرجوع إلى الأعم.

و أما لزوم العسر فممنوع كلياً، كيف و قد عرفت أن المشهور المدعى عليه الإجماع وجوب الرجوع إلى الأعم فى أكثر الأعصار، و لم يلزم من العمل بهذه الفتوى عسر على المقلدين. نعم لو بنى على وجوب الرجوع إلى الأعم على نحو يجب الفحص عنه مهما احتمل وجوده كان ذلك موجباً للعسر غالباً. لكنه ليس كذلك، لما يأتى. و بالجملة: محل الكلام ما إذا أمكن الرجوع إلى الأعم بلا عسر و لا حرج.

و أما الاستدلال الأخير: فإنما يتم لو كان الرجوع إلى غير الأعم ممنوعاً عقلاً ذاتاً، و أما إذا كان من جهة عدم الدليل على حجية فتوى غير الأعم فالمقايضة غير ظاهرة، لقيام الدليل على جواز الرجوع إلى غير المعصوم مع إمكان الرجوع إليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨

.....

و ربما يستدل على الجواز بما ورد فى الرجوع إلى شخص معين، فإن إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إليه و إن كان غيره أعلم. و فيه: أن الإرجاع على نحو الخصوص كالإرجاع على نحو العموم إنما يقتضى الحجية فى الجملة و لا يشمل صورة الاختلاف، و إلا تعارض مع ما دل على الإرجاع إلى غيره بالخصوص، بل مع ما دل على الإرجاع على نحو العموم، فيكون كتعارض تطبيقى العام بالإضافة إلى الفردين المختلفين، كما لا يخفى. و احتمال التخصيص يتوقف على احتمال الخصوصية فى الشخص المعين و هو منتف. و لو سلم اختص الحكم بذلك الشخص بعينه، و لا يطرد فى غيره من الأشخاص.

و بالجملة: فلا يتضح دليل على جواز تقليد المفضول مع تيسر الرجوع إلى الأفضل، و مقتضى بناء العقلاء تعيين الرجوع إلى الأفضل، و التشكيك فى ثبوت بناء العقلاء على ذلك يندفع بأقل تأمل.

مضافاً إلى الأصل العقلى عند دوران الأمر فى الحجية بين التعيين و التخيير الذى عرفته فيما سبق، فإن رأى الأفضل معلوم الحجية، و رأى المفضول مشكوك الحجية. لكنه لا يطرد العمل بهذا الأصل مع سبق تقليد المفضول، لعدم وجود الأفضل ثم تجدد وجوده، فإن استصحاب بقاء الأحكام الظاهرية وارد على الأصل المذكور إذا كانت الأحكام غير اقتضائية، و كذا إذا كانت اقتضائية من جهة

الإشكال في جريان استصحابها، لأنه من الاستصحاب التعليق بالإضافة إلى الوقائع المتجددة، المعارض بالاستصحاب التنجيزي، و بعد التساقط يرجع إلى الأصل العقلي المقتضى للتخيير بين البقاء و العدول، كما عرفت ذلك في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فلاحظ.

و أما مقبوله ابن حنظلة «١» الواردة في رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث قال فيها:
«فان كان كل منهما اختار رجلا من أصحابنا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب صفات القاضي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩

و يجب الفحص عنه (١).

فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلغا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثنا؟ فقال (ع): الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»
. فإنها- بقرينة النزاع الذي لا- يكون إلا- مع العلم حقيقة أو تعبدًا، و بقرينة ما في ذيلها من الرجوع إلى المرجحات الداخلية و الخارجية- ظاهرة في الحكم الفاصل للخصومة، و لا تشمل الفتوى. و إلحاق الفتوى به لعدم القول بالفصل غير ظاهر. مع أن ظهورها في جواز فصل الخصومة بالحكم الصادر من الحكام المتعددين مما يظهر من الأصحاب عدم جواز العمل به، لاعتبار الوحدة في القاضي عندهم ظاهرًا. فلاحظ و تأمل.

(١) الكلام في وجوب الفحص (تارة): يكون في صورة العلم بالاختلاف في الفتوى و بالتفاضل، بأن يعلم بأن أحدهما أفضل من الآخر و لم يعرف الأفضل بعينه. (و أخرى): في صورة الجهل بالاختلاف و العلم بالتفاضل. (و ثالثة): في صورة العكس. (و رابعة): في صورة الجهل بهما معًا. (و خامسة): في صورة الشك في وجود مجتهد غير من يعرف.

أما الكلام في الأولى: فهو أنه بعد ما عرفت من عدم شمول أدلة الحجية للفتويين المختلفتين، و أن العمدة في التخيير بين المجتهدين هو الإجماع، فلا مجال للرجوع إلى واحد بعينه، إذ لا إجماع عليه قبل الفحص، فيجب الفحص لأصالة عدم الحجية. بل مقتضى ما دل على وجوب الرجوع إلى الأعم هو الفرض من باب اشتباه الحجّة باللاحجة، المستوجب للأخذ بأحوط القولين حتى بعد الفحص و العجز عن معرفة الأفضل. لكن الظاهر الاتفاق على جواز الرجوع حينئذ إلى أيهما شاء، و عدم وجوب الاحتياط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠

.....

المذكور عليه. و بالجملة: الرجوع إلى أحد المجتهدين قبل الفحص اعتماد على مشكوك الحجية، فلا يجوز في نظر العقل فلاحظ.
و أما في الثانية: فهو أن مقتضى إطلاق أدلة الحجية حجية كل واحدة من الفتويين. و احتمال الاختلاف بين الفتويين الموجب لسقوط الإطلاق عن الحجية لا- يعتنى به في رفع اليد عن الإطلاق، كما في سائر موارد التخصيص اللبي، و إذا ثبت حجية كل منهما جاز الاعتماد عليها قبل الفحص. (و دعوى):

أن العمل المطابق لإحدى الفتويين و ان جاز ال-جتزاء به في نظر العقل لموافقته للحجة، لكن لما كان مقتضى إطلاق دليل الحجية حجية الفتوى الأخرى، و يحتمل مخالفة العمل لها لاحتمال الاختلاف بين الفتويين، كان العمل مما يحتمل مخالفته للحجة، و العمل المحتمل المخالفة للحجة مما لا- يجوز ال-جتزاء به في نظر العقل، لاحتمال الخطر. (مندفعة): بأنه يعلم بانتفاء الخطر من قبل الفتوى

الأخرى، لأن احتمال الخطر إنما جاء من قبل احتمال مخالفة العمل لها، لاحتمال مخالفتها للفتوى الأولى، و احتمال ذلك ملازم لاحتمال عدم حجيتها، لعدم شمول دليل الحجية للفتويين المختلفتين، فلا خطر في العمل بالإضافة إلى تطبيق الدليل على الفتوى الأخرى قطعاً. مضافاً إلى ما ربما قيل من أن إطلاق دليل الحجية الشامل لإحدى الفتويين يدل بالالتزام على نفى الاختلاف بينهما، و على موافقة العمل لهما معاً. و ان كان صلاحية العموم لإثبات مثل هذه اللوازم الخارجية محل تأمل و اشكال.

و أما الصورة الثالثة: فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الأولى، لاشتراكهما في العلم بالاختلاف المانع من العمل بإطلاق أدلة الحجية، فتكون كل من الفتويين مشكوكة الحجية قبل الفحص. كما أن الكلام في الصورة الرابعة، هو الكلام في الصورة الثانية، لاشتراكهما في عدم المانع من الأخذ بإطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى إحدى الفتويين، و أن احتمال اختلافهما مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١

[(مسألة ١٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما]

(مسألة ١٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما، إلا إذا كان أحدهما أروع، فيختار الأروع (١).

الموجب لسقوط دليل الحجية بالإضافة إلى كل منهما لا يؤبه به، كما عرفت.

ثم إنه قيل بعدم وجوب الفحص مع العلم بالاختلاف لوجهين. (الأول):

أصل البراءة، للشك في وجوبه. (و الثاني): أنهما أمارتان تعارضتا لا يمكن الجمع بينهما، و لا طرحهما، و لا تعيين إحداهما، فلا بد من التخيير بينهما. و يشكل الأول: بأنه ليس الكلام في وجوب الفحص مولوياً كى يرجع الى أصل البراءة في نفيه، و إنما الكلام في وجوبه عقلاً و جوباً إرشادياً الى الخطر بدونه، إذ قد عرفت أنه لو لا الفحص لا تحرز حجية إحدى الفتويين.

و من ذلك يظهر الإشكال في الثاني، إذ لا حكم للعقل بالتخيير بين الفتويين المتعارضتين، و إنما التخيير بين الفتويين بتوسط الإجماع على حجية ما يختاره منهما، و قد عرفت أن معقد الإجماع إنما هو الحجية بعد الفحص لا قبله.

و أما الصورة الخامسة: فإثبات حجية فتوى من يعرف بإطلاق دليل الحجية أظهر مما سبق، للشك في وجود مفت آخر، فضلاً عن كونه أفضل و كون فتواه مخالفة. و لا يبعد استقرار بناء العقلاء، و سيرة المتشرعة، على العمل بالفتوى مع الشك في وجود مجتهد آخر من دون فحص عنه.

فعدم وجوب الفحص في هذه الصورة أظهر منه فيما سبق. فتأمل جيداً.

(١) كما عن النهاية، و التهذيب، و الذكري، و الدروس، و الجعفرية و المقاصد العلية، و المسالك، و غيرها، و يقتضيه أصالة التعيين الجارية عند الدوران بينه و بين التخيير. و لا- يظهر على خلافها دليل، إذ الإطلاقات الدالة على الحجية- لو تمت- لا تشمل صورة الاختلاف. اللهم الا أن يكون بناء العقلاء على التخيير بين المتساويين في الفضل و ان كان أحدهما مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢

[(مسألة ١٤): إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم]

(مسألة ١٤): إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم (١) و إن أمكن الاحتياط (٢).

[(مسألة ١٥): إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت]

(مسألة ١٥): إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت (٣)، فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع الى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه.

أورع، فيتبع اتباعه في حجية رأى العالم. لكن هذا البناء غير ظاهر مع الاختلاف، كما عرفت آنفاً. ولو كان أحد المجتهدين أفضل و الآخر أورع قدم الأفضل، لما عرفت من بناء العقلاء على تعيينه.

(١) سيجيء التقييد بالأعلم فالأعلم، كما هو مقتضى ما تقدم في وجوب تقليد الأعلم.

(٢) لعدم وجوبه على العامى. لما عرفت من الأدلة القطعية على جواز رجوع الجاهل الى العالم و لو مع إمكان الاحتياط.

(٣) الظاهر أن المراد تقليده في المسائل الفرعية، كما لو قلده حين البلوغ. و يحتمل أن يكون المراد أنه قلده في خصوص مسألة جواز البقاء على تقليد الميت. و كيف كان فقد عرفت أنه مع الشك في جواز البقاء على تقليد الميت يتعين عليه الرجوع الى الحي في نظر العقل، فيعمل على مقتضى فتواه في جواز العدول و حرمة، و وجوبه. و هو ظاهر في الصورة الأولى التي هي ظاهر المتن. و أما في الفرض الثانى - الذى هو محتمل العبارة - فقد يشكل فيما لو أفتاه الحي بوجوب البقاء - مثلاً - فهل يتعين عليه الرجوع الى المجتهد الأول؟ أو يتخير بينه و بين الرجوع الى الثانى؟

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣

.....

أو يفصل بين ما لو كان رأى الثانى جواز البقاء، فالثانى، و وجوبه فالأول؟ فيه وجوه. و أشكل منه ما لو أفتاه الحي بوجوب البقاء، و كانت فتوى المجتهد الثانى وجوب العدول، لتناقض الفتويين عملاً و لذلك بنى شيخنا الأعظم (ره) على عدم الأخذ بعموم فتوى الحي بالنسبة إلى مسألة البقاء و العدول، للزوم تخصيص الأكثر، و لاقتضائه وجوب العدول مع أن المفتى الحي لا يقول به.

و الذى ينبغى أن يقال: إذا قلد زيداً فى المسألة الفرعية، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة - مثلاً - فمات زيد، فقلد عمراً فى جواز البقاء على تقليد زيد فى وجوب صلاة الظهر، فاذا مات عمرو فقلد بكرة فأفتى له بوجوب البقاء على تقليد الميت، كان مقتضى ذلك وجوب العمل برأى زيد دون رأى عمرو. و ذلك أن عمراً و إن كان ميتاً قد قلده حال حياته فى جواز البقاء على تقليد الميت، إلا أنه يمتنع الرجوع إليه فى مسألة جواز تقليد الميت، لأن هذه المسألة قد قلده فيها بكرة بعد موت عمرو، فلا مجال لتقليد عمرو فيها، لأن المسألة الواحدة لا تحتمل تقليدين مترتبين. لأنه لو بنى على جواز اجتماع المثليين فى رتبتيين فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملاً، أو التناقض مع اختلافهما، و بطلانه ظاهر.

و توهم: أن رأى بكر حجة فى مسألة جواز البقاء على تقليد عمرو و رأى عمرو حجة فى مسألة جواز البقاء على تقليد زيد، فيكون هناك مسألتان لاختلاف موضوعيهما يرجع فى إحداهما إلى بكر، و فى الأخرى إلى عمرو، و لا يكون تقليد أحدهما فيما قلده فيه الآخر، كما لو أخبر بكر بحجية خبر عمرو، و أخبر عمرو بحجية خبر زيد، فيكون كل منهما حجة فى مؤداه، و لا اشتراك بينهما فى موضوع واحد. (مندفع): بأن خصوصية عمرو ليست مقومة للقضية الشرعية التى يرجع فيها العامى إلى بكر، و يكون رأيه حجة فيها، فان فتوى بكر جواز تقليد الميت بنحو الكلية، لا خصوص عمرو،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤

.....

فاذا كان رأى بكر حجة فيها على عمومها امتنع فى الرتبة اللاحقة جعل حجة أخرى عليها. و من ذلك يظهر الفرق بين المقام و بين

المثال المذكور.

و من ذلك أيضاً يظهر أنه لو كان رأى بكر وجوب البقاء، وجب البقاء على تقليد زيد و إن كان رأى عمرو وجوب العدول أو جواز كل من البقاء و العدول. كما أنه لو كان رأى بكر جواز كل من البقاء و العدول، جاز البقاء على تقليد زيد و العدول عنه، و إن كان رأى عمرو وجوب البقاء أو وجوب العدول. ثم إن العدول هنا إنما يكون إلى الحى لا إلى الميت الثانى، لأنه من التقليد الابتدائى للميت. فتأمل.

ثم إنه يمكن أن يقرر المنع عن الرجوع إلى الميت فى جواز البقاء و عدمه بوجه آخر، و هو أنه إذا رجع إلى الحى فى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت، فالتقليد المأخوذ موضوعاً فى هذه القضية لا بد أن يكون فى غير هذه المسألة، لامتناع أخذ الحكم فى موضوع نفسه، فيمتنع أن يفتى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت فى جواز البقاء على تقليد الميت، أو بحجية رأى الميت فى حجية رأى الميت، فلا بد أن يكون موضوع الحجية غير هذه المسألة. و هذا الاشكال قد أورد نظيره فى عموم حجية الخبر للخبر بالواسطة، و دفع بما لا يطرد فى المقام لما عرفت من أن الخصوصيات الموجبة للاختلاف مثل خصوصية كون الميت زيداً أو عمراً ليست دخيلة فى القضية الشرعية التى يرجع فيها إلى المجتهد، فيلزم المحذور المتقدم. و من هنا يظهر امتناع حجية رأى الميت فى حجية رأى الميت، فكما يمتنع أن يكون ذلك بتوسط الرجوع إلى الحى يمتنع فى نفسه أيضاً، و أن امتناع ذلك فى نفسه مانع من احتمال، ليصح الرجوع فيه إلى الحى، و ان كان يمنع من الرجوع فيه إلى الحى ما عرفت آنفاً من اجتماع تقليدين مترتين فى مسألة واحدة.

و من ذلك يظهر الوجه فى قول المصنف (ره): «لا يجوز البقاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥

[مسألة ١٦] عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان كان مطابقاً للواقع

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان كان مطابقاً للواقع (١).

على تقليده فى هذه المسألة» مع أنه (ره) قد تقدم منه جواز البقاء على تقليد الميت. للفرق بين هذه المسألة و غيرها من المسائل، بامتناع جعل حجية رأى الميت فيها و إمكانه فى غيرها، فاذا مات المجتهد الذى يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت فمقلده لا يشك فى عدم جواز البقاء على تقليده فى هذه المسألة، و إنما الشك فى جواز البقاء على تقليده فى بقية المسائل. فلاحظ و تدبر.

(١) قد تقدم هذا الحكم فى المسألة السابعة، و حملناه على صورة عدم العلم بالمطابقة للواقع أو لرأى من رأيه حجة، لكون البطلان حينئذ عقلياً.

لكن هنا قد صرح بالبطلان و لو مع المطابقة للواقع. و الوجه فيه - مضافاً إلى نفي الاشكال و الخلاف فيه ظاهراً، على ما ادعاه شيخنا الأعظم (ره) فى مبحث العمل قبل الفحص من رسالة البراءة - ما ذكره (قده) فى ذلك المقام من عدم تحقق نية القربة، لأن الشاك فى كون المأتى به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به؟ و قال (ره) فى مبحث الشبهة الوجوبية: «من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتنال الأمر الواقعى على كل تقدير.

نعم هو قاصد لامتناله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، و هذا غير كاف فى العبادات المعلوم وقوع التعبد بها ..» (١) إلى آخر ما ذكره فى المقامين. و محصله اعتبار الجزم بالنية فى التعبد المعتبر فى صحة العبادات. هذا و لكن التحقيق منع ذلك، لعدم ظهور بناء العقلاء عليه، و قد عرفت فى أوائل الكتاب أن الإطاعة الاحتمالية كالإطاعة الجزمية فى

(١) التنبه الثانى من تنبيهات الشبهة الوجوبية من مبحث اشتباه المكلف به مع العلم بأصل التكليف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦

و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذى كان غافلاً حين العمل (١) و حصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك كان صحيحاً (٢). و الأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل.

[مسألة (١٧): المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة]

(مسألة ١٧): المراد من الأعلم (٣) من يكون أعرف

كون صدور الفعل عن الإرادة التكوينية الحاصلة للعبد بداعى إطاعة الإرادة التشريعية المولوية، و احتمال الانطباق كالجزم به دخيلان فى تأثير الإرادة المتعلقة بمعلوم الفردية أو محتملها.

و دعوى: أن الاقتصار على بعض الاحتمالات مع البناء على عدم فعل الباقي. يدل على أن الباعث ليس هو الإرادة المولوية، و إلا لأثرت فى غيره من الاحتمالات. (مندفعة): بإمكان أن يكون قد منع من تأثيرها مانع من مشقة أو غيرها، و لذلك تختلف الواجبات فى ترتب الإطاعة على العلم بوجوبها و عدمه. و أما دعوى نفي الاشكال و الخلاف فلم يعتن بها شيخنا الأعظم (قده) فى رسالته المعمولة فى التقليد- على ما حكاه بعض الأكابر من تلامذته- فكيف يصح الاعتماد عليها حينئذ؟.

(١) المراد به الملتفت إلى الأحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل. و يقابله القاصر.

(٢) عملاً بما دل على حجية رأيه و لو بعد العمل مع عدم ورود الشبهة المتقدمة. أما اعتبار مطابقتها لرأى من يجب عليه تقليده حال العمل فلا دليل عليه فان أدلة الحجية لا تقتضى السببية، كما هو محقق فى محله.

(٣) الظاهر أن المراد به الأعراف فى تحصيل الوظيفة الفعلية، عقلية كانت أم شرعية. فلا بد أن يكون أعرف فى أخذ كل فرع من أصله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧

بالقواعد و المدارك للمسألة، و أكثر اطلاعا لنظائرها و للأخبار و أجود فهما للأخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطاً. و المرجع فى تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط.

[مسألة (١٨): الأحوط عدم تقليد لمفضول]

(مسألة ١٨): الأحوط عدم تقليد (١) المفضول حتى فى المسألة التى توافق فتواه فتوى الأفضل.

[مسألة (١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد]

(مسألة ١٩): لا يجوز تقليد غير المجتهد و ان كان من أهل العلم (٢).

و لا يلزم فيه أن يكون أقرب إلى الواقع. كما لا يكفى ذلك إذا كان سالكاً ما لا يجوز سلوكه من الطرق فى مقام الاستنباط غفلة منه و قصوراً، كما يوجد عند كثير من البسطاء و لو كان معذوراً لقصوره. و أما حمل الأعلم على معنى أكثر علماً و أوسع إحاطة بالمعلومات. فهو و ان كان أقرب إلى معنى التفضيل المدلول لهيئة (أفعل) إلا أن الظاهر كونه غير مراد القائلين بوجوب تقليد الأعلم، و لا يقتضيه الدليل المتقدم عليه. فلاحظ.

(١) قد تقدم «١» أنه مع اتفاق الآراء فالجميع حجة، والعمل المطابق لواحد منها مطابق للجميع، فكما يجوز العمل اعتماداً على رأى الأفضل، يجوز اعتماداً على رأى المفضول أيضاً، وكما يجوز الالتزام بالعمل بالأول، يجوز الالتزام بالعمل بالثاني أيضاً. فاحتمال المنع عن الثاني غير ظاهر الوجه، إلا إطلاق قولهم: لا يجوز تقليد المفضول. لكن لو تمّ الإطلاق، فليس معقداً لإجماع واجب العمل.

(٢) إجماعاً. لعدم الدليل على حجية فتواه.

(١) فى المسألة: ٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨

كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد (١) وان كان من أهل العلم.

[مسألة ٢٠: يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانى]

(مسألة ٢٠): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانى كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص. و كذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد. و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم (٣). و كذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البينة غير المعارضة، أو الشياح المفيد للعلم.

(١) يعنى: إذا لم يكن محتاطاً، كما عرفت فيما سبق.

(٢) سيأتى «١»- إن شاء الله- فى مبحث المياه تقريب العموم الدال على حجية البينة فى المقام وغيره.

(٣) الفرق بينه وبين الأول من حيث السبب لا- غير، و إلا- فهما مشتركان فى كون العلم هو الحجج و إن كانت عبارة المتن توهم غير ذلك.

هذا و ربما يقال بثبوته بخبر الثقة، لعموم ما دل على حجيته فى الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدى إلى الحكم الكلى، سواء كان بمدلوله المطابقى أم الالتزامى، و المقام من الثانى، فإن مدلول الخبر المطابقى هو وجود الاجتهاد، و هو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامى هو ثبوت الحكم الواقعى الكلى الذى يؤدى إليه نظر المجتهد.

فان قلت: أدلة حجية خبر الثقة مختصة بالأخبار عن حس، و لا تشمل الاخبار عن حدس، و لذا لم تكن تلك الأدلة دالة على حجية فتوى المجتهد مع أنها اخبار عن الحكم الكلى إلا أن مستنده الحدس. (قلت): الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس. نعم المدلول الالتزامى- و هو

(١) فى المسألة: ٦ من الفصل المتعرض لأحكام ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩

[مسألة ٢١: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما]

(مسألة ٢١): إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما و لا البينة (١)، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلمية يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم و لا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

الحكم الكلى - إنما كان بتوسط الحدس. لكن هذا المقدار لا يقدح في الحجية، لأن الحس إنما يعتبر في المدلول المطابقى، لا في الملازمة التى يتوقف عليها ثبوت المدلول الالتزامى، و إلا فأخبار زرارة - مثلاً - عن قول الإمام الذى هو إخبار عن موضوع يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلى و يكون حجة على المجتهد، و ربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذى هو حجة عليه أيضاً.

و بالجملة: الإخبار عن الاجتهاد كالأخبار عن قول الامام، و دلالتها على الحكم الكلى بالالتزام إنما يكون بتوسط الحدس، غاية الأمر أن الحدس فى الثانى من المجتهد و حجة عليه، و الحدس فى الأول من المجتهد و حجة على العامى المقلد له. و على هذا المبنى يكفى توثيق رجال السند بخبر الثقة.

و كذا فى إثبات المعنى بأخبار اللغوى الثقة، كما حررنا ذلك فى مبحث حجية قول اللغوى. و لو قلنا بحجية خبر الثقة فى الموضوعات - كما عليه بناء العقلاء - فالحكم أظهر. لكنه محل تأمل، لإمكان دعوى تحقق الردع عنه.

و سيأتى «١» - إن شاء الله - التعرض لذلك فى بعض المباحث.

(١) هذه المسألة، تارة: تكون ثلاثية الاحتمالات، و أخرى: ثنائية.

فالأولى: أن يحتمل كونهما متساويين، و يحتمل أعلمية زيد من عمرو مثلاً، و يحتمل العكس. و الثانية صورتان: الأولى: أن يعلم أعلمية أحدهما و يحتمل

(١) فى المسألة: ٦ من الفصل المتعرض لأحكام البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠

[مسألة ٢٢: يشترط فى المجتهد أمور]

(مسألة ٢٢): يشترط فى المجتهد أمور (١): البلوغ و العقل، و الايمان و العدالة، و الرجولية، و الحرية - على قول - و كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزئ، و الحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء. نعم يجوز البقاء كما مر، و ان يكون أعلم فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضل مع التمكن من الأفضل، و أن لا يكون متولداً من الزنا، و أن لا يكون

كونه زيداً و يحتمل كونه عمراً أيضاً. و الثانية: أن يحتمل تساويهما و يحتمل أعلمية زيد لا غير.

و الحكم فى الأولى التخيير مع تساوى الاحتمالات. و إن كان مقتضى القاعدة الأخذ بأحوط القولين، لأن الاعتماد على كل واحد من القولين اعتماد على مشكوك الحجية، إلا أن الظاهر الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط المذكور و على جواز الرجوع إلى أيهما شاء. و لو ظن أن أحدهما بعينه أعلم ففى الترجيح بالظن إشكال، لعدم الدليل عليه بعد ما لم يكن معتبراً فى نفسه. اللهم إلا - أن يكون احتمال الترجيح به موجباً لكون رأى مظنون الأعلمية معلوم الحجية، و رأى الآخر مشكوك الحجية، فيتعين الأول، كما فى جميع موارد الدوران بين التعيين و التخيير فى الحجية. و منه يظهر الحكم فى الصورة الثانية، فإنه - لعدم المرجح، و عدم محتمل المرجحية - يتعين التخيير، بناء على ما عرفت آنفاً من الاتفاق فتوى على جواز رجوع الجاهل إلى العالم و إن أمكن الاحتياط، حتى فى مثل المقام. و أما الصورة الثالثة:

فلا ينبغي التأمل فى تعيين محتمل الأعلمية للمرجعية للدوران بين التعيين و التخيير الذى يجب فيه عقلاً الأخذ بمحتمل التعيين.

(١) قد أشرنا سابقاً إلى أن جواز التقليد فى الجملة لا بد أن يكون بغير التقليد، و إلا لزم الدور أو التسلسل، فاذلاً لا بد أن يستند جواز التقليد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١

مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا عليها مجدداً في تحصيلها،

ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»

- في الجملة- إلى الاجتهاد. و مستند هذا الاجتهاد بناء العقلاء عليه مع الغفلة عن احتمال الردع أو القطع بعدمه و لو بالإضافة إلى شخص معين بخصوصه، لاجتماع جميع ما يحتمل اعتباره شرعاً فيه، مثل كونه بالغاً، عاقلاً، عادلاً، حياً، أفضل .. الى غير ذلك. فهذا البناء المرتكز في نفس العامي هو المسوخ له الرجوع الى غيره في الخصوصيات المعتبرة في المفتي، فإذا رجع الى غيره أفتى له بما يقتضيه نظره الحاصل له من مراجعة الأدلة المستفاد منها شرائط التقليد، و يكون عمله حينئذ على ما تقتضيه فتواه عموماً أو خصوصاً. و هذا و لأجل أن من أدلة جواز التقليد بناء العقلاء عليه في الجملة، فهذا البناء محكم مهما تحقق في مورد من الموارد و العمل عليه متعين، إلا مع ثبوت الردع عنه.

و حينئذ نقول: لا- ينبغي التأمل في عدم الفرق في بناء العقلاء بين البالغ و غيره إذا كان غير البالغ قد حاز مراتب الفضل حتى صار كالبالغ، فاعتبار البلوغ في المفتي لا بد أن يكون دليل شرعي يكون رادعاً عن إطلاق بناء العقلاء، و ليس هو إلا الإجماع إن تم. و مجرد كونه محجوراً عن التصرف و مرفوعاً عنه القلم، و مولى عليه و عمدته خطأ، و نحو ذلك. لا- يصلح رادعاً لأنه لا يوجب إلا الاستبعاد المحض كيف؟! و ربما كان غير البالغ حائزاً مرتبة النبوة أو الإمامة، فكيف لا يصلح أن يجوز منصب الفتوى؟! اللهم إلا أن يقوم الدليل على كون منصب الفتوى مختصاً بالمعصوم و بمن يجعله له، فالشك في الجعل كاف في المنع. لكنه خلاف إطلاق الأدلة، و لا سيما بناء العقلاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢

.....

و أما اعتبار العقل: فأمره ظاهر عند العقلاء، فضلاً عن المتشرعة، فقد قيل: إنه مما أجمع عليه الخلف و السلف. نعم المجنون الأدواري في حال إفاقته لا مانع عند العقلاء من الرجوع اليه، و حكي القول به عن بعض متأخري المتأخرين كصاحبى المفاتيح و الإشارات، و لا بأس به إن لم ينعقد الإجماع على خلافه. لعموم الأدلة أيضاً.

و أما اعتبار الايمان: فغير ظاهر عند العقلاء. نعم حكي عليه إجماع السلف الصالح و الخلف. و هو العمدة فيه، دون مثل قول أبي الحسن (ع) فيما كتبه لعلی بن سويد: «لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله (ص) و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه ..» (١)

و

قول أبي الحسن الثالث (ع) فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه و أخيه: «فاصمدا في دينكما على كل مسن في حنبا، و كل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله». (٢)

إذ الظاهر من الأول كون المانع عدم الايمان لا مجرد اعتقاد الخلاف. مع أن منصرفه القضاء الذين كانوا يعتمدون على القياس و نحوه من الحجج الظنية في مقابل فتوى المعصومين (ع) و ليس مثلهم محل الكلام. و الثاني محمول على الاستحباب للإجماع القطعي على خلاف ظاهره.

و أما اعتبار العدالة: فهو كسابقه عند العقلاء. لكنه المعروف بين الأصحاب بل هو إجماع كما قيل. و هو العمدة- لو تم- دون مثل آية النبأ إذ هي في الخبر لا- في الفتوى. مع أن مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على اعتبار الوثوق و كفايته في حجية الخبر، حمل التبين فيها على الوثوق. و كذا

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ٤٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ٤٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣

.....

خير الاحتجاج المروى عن تفسير العسكري (ع) «١» الآتى ذكره

«٢» فإنه- مع ضعفه في نفسه- ظاهر في اعتبار الامانة و الوثوق، كما يظهر من ملاحظته بتمامه. مع أن مورده أصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد و لا يقبل فيها الخبر تعبدًا، فلا بد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام. و كأنه لأجل ذلك و نحوه جوز بعض تقليد الفاسق المأمون عملاً بإطلاق الأدلة و ان كان هو مما لا ينبغي، لأنه خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب، و مخالف للمركز في أذهان المتشرعة، بل المركز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدى عندهم التوبة و الندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم و لا تغلب. و الانصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى- كما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو جماعة- إذا لم تكن مرتبة قوية عالية ذات مراقبة و محاسبة، فإن ذلك مزلة الاقدام و مخرطة الرجال العظام. و منه سبحانه نستمد الاعتصام.

و أما اعتبار الرجولة: فهو أيضاً كسابقه عند العقلاء. و ليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف إطلاقات الأدلة الى الرجل و اختصاص بعضها به. لكن لو سلم فليس بحيث يصلح رادعا عن بناء العقلاء. و كأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى و الخنثى. و أما اعتبار الحرية: فهو المحكى عن جماعة- منهم ثانی الشهيدین- بل قيل: انه مشهور. لكن مقتضى بناء العقلاء و غيره من المطلقات عدمه.

و بعض الاستحسانات المقتضية لاعتبارها، مثل كونه مملوكا لا يقدر على شيء و كونه مولى عليه، لا تصلح للاعتماد عليها في الردع و تقييد المطلق.

و أما كونه مجتهداً مطلقاً: فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صفات القاضي حديث: ٢٠.

(٢) في كلام الماتن في هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤

.....

أو الإجماع فلا يصح تقليد المتجزئ. لكنه غير ظاهر الدليل. لعموم بناء العقلاء له. و كذا مشهورة أبي خديجة عن الصادق (ع): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور، و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا (قضايانا خ ل) فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه» «١». و سندها لا- يخلو من اعتبار. و كونها في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها في المقام، لأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا عكس، فما دل على عدم اعتبار شيء في القاضي يدل على عدم اعتباره في المفتى. و دعوى: أن ما يعلم من المعصوم ليس من الاجتهاد، و لم يكونوا يحتاجون في تلك الأزمنة إلى الاجتهاد. كما ترى! و لا سيما و ان

ذلك يمنع من التمسك بالنصوص على نفوذ القضاء، لاشتراك الجميع في الاشكال المذكور.

و مثلها في الاشكال دعوى معارضتها

بمقبولة عمر بن حنظلة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث .. (الى أن قال):

قال (ع) ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنى قد جعلته عليكم حاكماً ..» (٢).

لظهور قوله (ع):

«حلالنا و حرامنا .. و أحكامنا»

في العموم. وجه الاشكال: أن قوله (ع):

«روى حديثنا»

ليس المراد منه كل حديث لهم (ع) فان ذلك مقطوع بخلافه، لتعذر ذلك، و لا سيما في زمان صدور الرواية، فيمتنع أخذه شرطاً في القضاء، فيتعين أن يكون المراد أحاديثهم عليهم السلام في الجملة، فيكون المراد من قوله (ع):

«و نظر في حلالنا و حرامنا»

أنه نظر في الحلال و الحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث التي رواها، لا عموم الحلال و الحرام، و كذلك المراد من أحكامهم (ع)

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ١ و قد تقدم قسم منه في مسألة: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥

.....

يعنى: الاحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال و الحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث، فيتعين أن يكون المراد بعض الاحكام لا جميعها. مضافا الى الإجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم و لا النظر في جميع حلالهم و حرامهم، حتى من القائلين باعتبار الاجتهاد المطلق لاجترائهم بالنظر في الجملة. فيتعين حمل الحديث و الحلال و الحرام على الجنس الصادق على البعض و هكذا الحال في معرفة أحكامهم. و حمل المعرفة على الملكة- كما يدعيه القائلون باعتبار الاجتهاد المطلق- مع أنه خلاف ظاهر المعرفة- تفكيك بين فقرات الرواية، ياباه سياقها. فلاحظ و تأمل. و لو أغمضنا النظر عن ذلك كله فلا أقل من عدم صلاحية المقبولة لمعارضة رواية أبي خديجة، لإمكان حملها على ما لا ينافيها عرفاً، فيتعين في مقام الجمع العرفي بينهما، و يكون العمل على ظاهر رواية أبي خديجة بلا مانع.

نعم لو فرض ملازمة الأفضلية للاجتهاد المطلق تعين تقليد المجتهد المطلق عند الدوران بينه و بين المتجزئ. لكن الفرض المذكور غير ظاهر مع أن الكلام في الشرطية مطلق و لو مع عدم وجود المجتهد المطلق.

هذا كله بناء على إمكان التجزى في الاجتهاد- كما لعله المشهور و المنصور- لاختلاف مراتب الملكة قوة و ضعفاً، كاختلاف المسائل وضوحاً و خفاءً. أما بناء على امتناعه فلا ثمره عملية للنزاع المذكور.

و أما اعتبار الحياة: فقد تقدم الكلام فيه، و أن العمدة فيه الإجماع المفقود في الاستمرارى منه على ما عرفت.

و أما اعتبار الأعلمية: فقد تقدم الكلام فيه أيضاً و أنه الذى يقتضيه الأصل و بناء العقلاء.

و أما طهارة المولد: فهي داخله في الايمان بناء على كفر المتولد من الزنا، أما بناء على خلافه فلا دليل على اعتبارها غير الأصل المحكوم ببناء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦

[مسألة ٢٣): العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات و ترك المحرمات]

(مسألة ٢٣): العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات و ترك المحرمات (١).

العقلاء. نعم عن الروضة دعوى الإجماع عليه. و عليه فهو المعتمد.

و أما اعتبار أن لا يكون مقبلاً على الدنيا: فإن أريد من الإقبال على الدنيا ما ينافي العدالة أغنى عن اعتباره اعتبارها، و ان أريد غير ذلك فدليله غير ظاهر. و لذا لم أفق على من ذكره بخصوصه. و أما الخبر الذي ذكره المصنف

«١» فقد عرفت أنه المروي عن تفسير العسكري (ع)، و قد ذكره شيخنا الأعظم (ره) في أدلة حجية الخبر. و قد عرفت الإشكال في سنده، و في كونه فيما نحن فيه من التقليد في الفروع. و في دلالاته على أكثر من اعتبار الامانة و الوثوق، كما يظهر ذلك من ملاحظة مجموع الفقرات، و ان كان الجمود على الفقرة الأخيرة يقتضى ظهوره في اعتبار العدالة. فلاحظ و تأمل. و الله سبحانه هو الموفق.

(١) كما نسب الى المشهور بين المتأخرين، بل الى المشهور مطلقاً، بل الى العلماء، أو الفقهاء، أو المخالف و المؤلف. و عن ظاهر الحلبي و غيره:

أنها مجرد ترك المعاصي، أو خصوص الكبائر. و عن ظاهر المقنعة و غيرها:

أنها الاجتناب عن المعاصي عن ملكة. و مقتضى الجمود على عبارة الأول أنه بحسب المورد أعم من وجه من الثاني، و أعم مطلقاً من الثالث. إلا أن الاتفاق ظاهراً على ثبوت الفسق بارتكاب الكبيرة يقتضى أن يكون المراد من الأول الملكة الباعثة فعلاً على الطاعات و ترك المعاصي، فيكون أخص مورداً من الثاني و مساوياً للثالث. و هناك أقوال أخر- على تقدير ثبوتها- نادرة تأتي الإشارة إلى بعضها.

و كيف كان فقد استدل على الأول

بصحيح عبد الله بن أبي يعفور

(١) تقدمت الإشارة إلى مصدره قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧

.....

«قلت لأبي عبد الله (ع): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال (ع): أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك. و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه ..» (١).

و تقريب الاستدلال به: أن ظاهر السؤال فيه و ان كان السؤال عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها، لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقريئة ما في الجواب، فان الستر و العفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات، و كف البطن و ما بعده من سنخ الافعال،

فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر، وهو مما لم يقل به أحد، ولا يمكن الالتزام به، فيتعين لذلك حمل السؤال على السؤال عن مفهومها، لجهل السائل به الموجب للجهل بوجودها. ويشهد لذلك أيضاً قوله (ع):
«و الدلالة على ..»

فإنه كالصريح في كونه وارداً لبيان الطريق. فان كان المراد منه بيان الطريق إلى العدالة، فحمل الأول على بيان الطريق أيضاً يلزم منه أن يكون المقصود جعل طريقين إلى العدالة، ولأجل أن الأول أخص يكون لغواً. وان كان المراد منه الطريق إلى الأول فيكون طريقاً إلى الطريق فهو - مع بعده في نفسه - ينافيه قوله (ع) بعده:
«و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته»

فإنه ظاهر في كونه طريقاً إلى العدالة لا طريقاً إلى الطريق إليها. و يناسب ما ذكرنا جداً اختلاف التعبير، فإنه عبر في الصدر بالمعرفة المشاكلة للتعبير في السؤال و في الذيل بالدلالة المخالفة له، فيدل ذلك كله على أن المعرفة في السؤال و في الصدر بمعنى معرفة المفهوم، و ان الدلالة في الذيل بمعنى معرفة وجود

(١) الوسائل باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨

.....

المفهوم. و بذلك تعرف أن قوله (ع):

«و يعرف باجتنب ..»

متمم للتعريف الأول، لا طريق اليه. و لا سيما بملاحظة ما بينهما من الاشتراك، فان كف البطن .. راجع الى اجتناب جملة من الكبائر. و لأجل ذلك أيضاً يمتنع أن يكون طريقاً إلى العدالة لو حمل الأول على بيان المفهوم.

و المتحصل مما ذكرنا: أن الرواية الشريفة صدر الجواب فيها ظاهر في بيان مفهوم العدالة، و ما بعده ظاهر في بيان الطريق إلى المصداق، فان حمل السؤال على السؤال عن المفهوم - بقريته صدر الجواب، لما بينه و بين السؤال من المشاكلة في التعبير - كان بيان الطريق في الذيل تفضلاً من الامام (ع)، و إن حمل على السؤال عن الطريق إلى المصداق كان ما في الصدر من بيان المفهوم تفضلاً أو تمهيداً للجواب.

و من ذلك يظهر ضعف ما تقدم عن الحلبي و غيره، بل صريح الكفاية أنه الأشهر، قال (ره): «و الأقرب الأشهر في معنى العدالة أن لا يكون مرتكباً للكبائر و لا مصراً على الصغائر»، و نحوه في النسبة إلى الأشهر ما في البحار و مال اليه شيخنا الأعظم (ره) في صلاة الجماعة، عملاً - بظاهر السؤال في كونه سؤالاً - عن الطريق إلى العدالة، فيكون الستر و العفاف المذكوران في الجواب طريقاً إليها لا نفسها. و لا ينافيه قوله (ع) في الجواب:

«و يعرف باجتنب ..»

لأن المراد به الاجتناب الظاهر للناس عند معاشرته، فيختص بالمعاصي الظاهرة مثل قتل المسلم، و إهانة المؤمنين و شتمهم و نحو ذلك، فيكون المقصود جعل الاجتناب عن هذه المعاصي طريقاً إلى الاجتناب عن جميع المعاصي حتى الخفية، مثل الإفطار في الخلوات و نكاح الحائض و السرقة عند الفرصة و بغض المؤمنين.

و توضيح الاشكال عليه: أن كف البطن و ما عطف عليه راجع الى الاجتناب عن جملة من الكبائر، فإذا كان الستر و العفاف طريقاً إلى العدالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩

.....

تعين أن يكون اجتناب المعاصي كذلك، فكيف يمكن أن تكون نفس الاجتناب؟! مضافاً الى أن حمل الاجتناب في قوله (ع):
«و يعرف باجتنب ..»

على الاجتناب الظاهر للناس عند المعاشرة خلاف الظاهر، و خلاف ظاهر الكبائر في العموم للكبائر الخفية. مع أنه يلزم رجوعه الى
قوله (ع):
«و الدلالة على ..»

لأن المراد منه الاجتناب في الظاهر و ظاهر الرواية مخالفته له، فان الدال غير المدلول عليه، و جعل المدلول عليه نفس العدالة لا
الاجتناب- فيكون الطريق إلى العدالة كلا من الأمرين- خلاف الظاهر جداً. مع أنه يلزم منه لغوية الثانية لكونه أخص.
نعم يبقى الإشكال في الرواية من جهة الاقتصار فيها على الستر و العفاف و عدم التعرض فيها لبقية الملكات الباعثة على التقوى. و من
جهة عدم التعرض فيها لفعل الواجبات. لكن لا يبعد- و لو بقرينة النصوص الأخر التي تشير الى بعضها- أن يكون المراد من الستر
الاستحياء من فعل المعصية مطلقاً، و من العفاف التعفف عن عامة المعاصي. كما أنه لا يبعد أن يكون ترك ذكر الواجبات لأن ترك
الواجبات من الكبائر، كما في صحيح عبد العظيم (ره)

«١» فيكون قد اكتفى عنه بذكر الكبائر. مع أن الإجماع على اعتبارها، و ما يظهر من مثل رواية علقمة «٢» الآتية
، بل من ذيل الصحيح المذكور- فتأمل- كاف في إثبات اعتبارها فيها.
و مثل الصحيح المذكور

موثقة ابن أبي يعفور عن أخيه عن أبي جعفر (ع): «تقبل شهادة المرأة و النسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و
العفاف مطيعات للأزواج تاركات البذاء و التبرج

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠

.....

الى الرجال في أُنديتهم» «١».

و يعضدهما في الدلالة على اعتبار الملكة كثير من النصوص، مثل ما دل على قبول شهادة الرجل لولده أو والده أو امرأته إذا كان
خيراً

«٢»، و ما دل على قبول شهادة المكارى و الجمال و الملاح إذا كانوا صلحاء

«٣»، و ما دل على قبول شهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً

«٤»، و

ما ورد في تفسير قوله تعالى (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ):

أنه ممن ترضون دينه و أمانته و صلاحه و عفته «٥»

.. الى غير ذلك.

وحمل هذه النصوص على كون الملكات المذكورة ملازمة لموضوع الحكم لا نفسه، خلاف الظاهر و لا موجب له. ومن ذلك كله يظهر لك أيضاً ضعف القول بكونها حسن الظاهر - كما نسب إلى جماعة - أو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، كما عن ابن الجنيدي و كتاب الاشراف للمفيد، و ان استدل لذلك

بصحيح حريز: «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً» «٦»

و ما

في صحيح ابن المغيرة: «كل من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته» «٧»

، و نحوه ما في غيره، و

مرسل يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، و لا يسأل عن باطنه» «٨»

، و ما

في رواية علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٢٢.

(٦) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٧.

(٧) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٥.

(٨) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١

.....

أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و ان كان في نفسه مذنباً» «١»

.. الى غير ذلك. فإنه مع إمكان المناقشة في دلالة بعضها يتعين حملها - بعد تقييد بعضها ببعض - على كون حسن الظاهر طريقاً إلى

العدالة شرعياً، جمعاً بينها و بين ما تقدم. كما يشهد به أيضاً ما

في رواية أحمد بن عامر الطائي قال رسول الله (ص) «من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو

ممن كملت مروته و ظهرت عدالته» «٢»

و نحوها رواية ابن سنان

«٣»، فهذه النصوص واردة في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت. فلاحظ و تأمل.

و الله سبحانه و لى التوفيق و هو حسبنا و نَعْمَ الْوَكِيلُ.

ثم إن ملكة العدالة من الستر و العفاف و الصلاح و نحوها مما ذكر في النصوص ذات مراتب متفاوتة جداً تفاوت سائر الملكات بالقوة

و الضعف، يكفي في ثبوتها أدنى مراتبها، و لا ينافي وجودها ارتكاب المعصية و لو كانت كبيرة لجواز غلبه المزاحم من قوتى الشهوة

و الغضب عليها، كما لا- ينافى وجود سائر الملكات- كملكى الشجاعة و الكرم- تخلف مقتضاها أحياناً، و لذا قيل: «إن الجواد قد يكبو و السيف قد ينبو». و ليس المراد منها خصوص المرتبة العالية التى لا- يتخلف مقتضاها، و لا يغلبها المزاحم. فان ذلك خلاف إطلاق الأدلة، و يستوجب ندره وجودها جداً بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة فى أكثر الأعصار، فيلزم منه تعطيل الاحكام و اختلال النظام، و لذا

قال الصادق (ع) فى رواية علقمة:

«لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء و الأوصياء (ع)

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢

.....

لأنهم المعصومون دون سائر الخلق» (١).

و قد ورد فى جملة من النصوص قبول شهادة المحدود بعد توبته «٢»، و جملة منها واردة فى خصوص القاذف بعد التوبة «٣». و بالجملة: عدم اعتبار المرتبة العالية فى ترتب أحكام العدالة مما لا ريب فيه إجماعاً و نصاً و سيرة.

نعم لا- يكفى أقل مراتب وجودها إذا كان بنحو لا- يصدق الستر، و العفاف و الصلاح، و نحو ذلك من العناوين المذكورة فى النصوص التى تقدم بعضها. لظهور النصوص المذكورة فى اعتبار الأوصاف المذكورة فى العدالة مفهوماً- كما عرفت- بحيث لا تصدق مع فقدها و ان كان للمكلف حالة تبعته على فعل الطاعة، كما هو الحال فى كثير من الفساق، فان التدين بالدين الإسلامى. و اعتقاد المعاد، و الثواب، و العقاب، و الجزاء على الأعمال- إن خيراً فخير و ان شراً فشر- يستوجب حدوث حالة مقتضية لفعل الطاعات، و الانزجار عن المعاصى، لكنها فيهم مغلوبة للقوى المزاحمة، فكلما عرضت لهم المعصية وقعوا فيها، لقوة الشهوة أو الغضب فيهم على نحو تغلب تلك الحال الخاصة المقتضية للطاعة، و مع سكون القوة المزاحمة من الشهوة و الغضب يحصل لهم حالة الندم مع الالتفات الى تقصيرهم.

لكن لما كان ذلك غالباً لهم لا يصدق فى حقهم الستر و العفاف و الصلاح و نحو ذلك، بل يصدق خلافها.

نعم لو كان ذلك- أعنى الوقوع فى المعصية- نادراً لقله الابتلاء، أو لقصور الفاعل عن الفعل الحرام، أو لضعف الشهوة المزاحمة- لمرض أو هرم أو تشويش بال أو نحو ذلك- كفى ذلك فى صدق الستر و نحوه

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب كتاب الشهادات حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من كتاب الشهادات.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من كتاب الشهادات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣

.....

عرفا، و تحققت العدالة، و جاز ترتيب أحكامها، كما يوجد في كثير من النساء و الفقراء، فان سترهم و عفافهم لا يكون لقوة الملكة الباعثة على التقوى، بل لفقد المزاحم. و من ذلك تعرف أن العدالة في الملوك و نحوهم من أهل الحول و الطول إنما تكون- غالباً- لقوة الحال الباعثة، و في غيرهم من الضعفاء قد تكون لذلك، و قد تكون لعدم المزاحم للحال الباعثة على التقوى مع كونها ضعيفة جداً.

و المتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): اعتبار الملكة في العدالة.

(الثاني): عدم اعتبار كونها بمرتبة لا- يغلبها المزاحم بنحو يستوجب العصمة. (الثالث): أنه لا يكفي أدنى مراتبها إذا كان بنحو لا يصدق الستر و الصلاح. (الرابع): أن من لوازم الملكة المذكورة حصول الندم بعد فعل المعصية و الالتفات الى ذلك، و ان كانت الملكة بمرتبة دانية ضعيفة جداً، فاذا لم يحصل الندم بعد الالتفات الى فعل المعصية كشف ذلك عن عدم الملكة كما يتفق ذلك نادراً من بعض الفساق المتمردين.

هذا و المراد باجتناب المعاصي المعتبر في العدالة نصاً و إجماعاً- كما عرفت- أن لا يكون مطالباً بالمعصية حال الابتلاء ببعض آثار العدالة و أحكامها- كالاتمام و الشهادة و الولاية و غيرها- اما بأن لا يكون عاصياً أصلاً، أو يكون عاصياً فيتوب. للإجماع و النصوص على عدم جواز ترتيب آثار العدالة على العصاة قبل التوبة و جواز ترتيبها بعدها

«١». و يشهد به أيضاً قوله تعالى (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَيْدَاءَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) «٢» و بمضمونها جملة من النصوص أشرنا إلى بعضها آنفاً،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة، و من باب: ٣٠ الى: ٣٧، و باب: ٤١ من كتاب الشهادات.

(٢) النور: ٤-٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤

و تعرف بحسن الظاهر الكاشف (١) عنها علماً أو ظناً، و تثبت بشهادة العدلين و بالشياع المفيد للعلم.

و هي المذكورة في بعض أبواب شهادات الوسائل فراجعها. مضافا الى ما دل على قبول التوبة، و أنها ماحية للذنوب، من الآيات «١» و الروايات

«٢». فلاحظ و تأمل.

هذا و في المقام مباحث شريفة، منها البحث عن اعتبار الاجتناب عن منافيات المروءة في العدالة، و البحث عن انقسام المعصية إلى كبيرة و صغيرة، و الميزان الفارق بينهما، و طريق إثبات كون المعصية كبيرة، و غير ذلك.

تركنا التعرض لها اعتماداً على التعرض لها عند تعرض المصنف (ره) في شرائط الإمام من مباحث صلاة الجماعة. و الله سبحانه ولى التوفيق.

(١) اعلم أن الطريق إلى إثبات العدالة أمور:

الأول: العلم الوجداني، سواء حصل من حسن الظاهر، أم من الشيع، أم من غيرهما. و لا إشكال في كونه طريقاً إليها، لكونه حجة بالذات في نظر العقل، كما هو محرر في محله.

الثاني: البينة بلا إشكال ظاهر، و هو واضح بناء على عموم حجيتها، كما سيأتي تقريبه في مباحث المياه «٣» إن شاء الله. أما بناء على عدمه فقد تستفاد حجيتها في المقام- مما في ذيل صحيح ابن أبي يعفور المتقدم «٤» من

قوله (ع): «إذا سئل عنه في قبيلته و محلته قالوا ما رأينا منه إلا

- (١) و هي كثيرة يسهل الاطلاع عليها بالاستعانة بمعاجم الآيات.
- (٢) الوسائل باب: ٤٧، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٢ من أبواب جهاد النفس و يوجد في أبواب آخر أيضاً.
- (٣) في مسألة: ٦ من الفصل المتعرض لأحكام البشر.
- (٤) راجع أوائل شرح المسألة السابقة.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥
-

خيراً»

بضميمة الإجماع على عدم اعتبار أكثر من البيئ، و مما

في خبر جابر عن أبي جعفر (ع): «شهادة القابلة جائزة على أنه استهمل أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدلت» (١) و ما

في رواية علقمة «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر» (٢) - بالفحوى، أو بضميمة عدم الفصل بين الفسق و العدالة. هذا و في اعتبار حصول الوثوق بصدقها، أو الظن به، أو عدم الظن بالخلاف، أو عدم اعتبار شيء من ذلك، و جوه مبنية على ثبوت إطلاق يعتمد عليه في إثبات الحجية و عدم انصرافه إلى شيء من ذلك، و عدمه. و الظاهر عدم الفرق بين الشهادة الفعلية و القولية.

الثالث: حسن الظاهر. و يشهد له كثير من النصوص المتقدم بعضها (٣) مثل ما في صحيح ابن أبي يعفور من قوله (ع): «و الدلالة على ذلك ..»

و ما في رواية علقمة

، و ما في رواية أحمد بن عامر الطائي

و ما في رواية ابن سنان

، و غيرها. و مقتضى إطلاقها حجية حسن الظاهر و ان لم يفد الظن بل و ان كان الظن على خلافه. لكن يجب تقييدها بما

في مرسل يونس من قول الصادق (ع): «فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه» (٤)

. و إرساله لا يقدر بعد كون المرسل من أصحاب الإجماع، و رواية المشايخ الثلاثة - قدس سرهم - له في كتبهم بأسانيد مختلفة، و فيهم جماعة من الأعظم، كأحمد بن محمد بن عيسى، و على بن إبراهيم و غيرهما، و اعتماد المشهور عليه في بعض

(١) الوسائل باب: ٢٤ من كتاب الشهادات حديث: ٣٩.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١٣.

(٣) في شرح المسألة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦

مضمونه، فان مجموع ذلك مما يستوجب الوثوق المدخل له تحت دليل الحجية. و أما التقييد بالظن - كما فى المتن - فليس عليه دليل ظاهر.

و أما

خبر إبراهيم الكرخى «من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليلة فى جماعة فظنوا به خيراً و أجزوا شهادته» (١).

فالأمر فيه بالظن و ان كان ظاهراً فى لزوم ترتيب أثر الظن، لكنه لا يقتضى تقييد حجيه الظاهر بالظن، و إنما يدل على حجيه الظاهر كالظن، فهو بإطلاقه من أدلة حجيه الظاهر مطلقاً كالظن، و لا يصلح لتقييد حجيته بالظن. و لا يبعد أن يكون المراد من كونه مأموماً كونه موجباً للأمن فعلاً، و الحمل على الأمن النوعى محتاج إلى قرينه مفقوده.

الرابع: الوثوق بها و ان لم يكن مستنداً الى ظاهر حسن. و قد يشهد له

رواية أبى على بن راشد: «لا تصل إلى خلف من تثق بدينه» (٢)

و نحوها رواية يزيد بن حماد

«٣». لكن مع أن المنصرف اليه من الدين الأصول لا الفروع، محمول على ذلك بقرينه السؤال. نعم

رواها الشيخ (قده) بزيادة «و أمانته»

و لا- يجرى فيها الاشكال المذكور. لكن التعدى عن الايتمام إلى سائر الاحكام لا يخلو من تأمل. و ان كان هو الأقرب، و لا سيما بملاحظة مرسل يونس المتقدم

، فان الارتكاز العقلانى يناسب كون الوجه فى الحجية هو الأمن لا الخصوصية فى حسن الظاهر. فلاحظ.

و عن بعض: حجيه مطلق الظن. و كأنه لرواية إبراهيم الكرخى

. و قريب منه

مرسل الفقيه: «من صلى الصلوات الخمس فى جماعة فظنوا به كل خير» (٤).

وفيه: أنه لو تمّ حمل الظن على ما هو محل الكلام

(١) الوسائل باب: ٤١ من كتاب الشهادات حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧

[مسألة (٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره]

(مسألة ٢٤): إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره (١).

[مسألة (٢٥): إذا قلد من لم يكن جامعاً و مضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً]

(مسألة ٢٥): إذا قلد من لم يكن جامعاً و مضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً (٢).

يتعين تقييده بخبر ابن راشد بل و مرسل يونس بالأولوية، فيحمل على الظن الاطمئنانى.

و أما الشيعاء الموجب للعلم: فليس بحجة، و انما الحجة هو العلم لا غير كما تقدم فى نظيره. و المتحصل مما ذكر: أن طرق العدالة ثلاثة: العلم، و البينة، و الوثوق، سواء أحصل من حسن الظاهر أم من غيره. و منه تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف (قده) عبارة و مؤدى. و الله سبحانه الهادى.

(١) قال فى الفصول: «و لو تسافل المجتهد عن الاجتهاد، أو صار مجنوناً مطبقاً، ففى إلحاقه بالميت فى الحكم السابق و جهان أظهرهما ذلك ..»

و لكن الذى يظهر من بعض أدلة و جوب العدول عن الميت: أن و جوب العدول هنا من المسلمات. و الذى تقتضيه القواعد ما ذكره فى الفصول، و كذا فى بقيه موارد طروء فقد الشرائط، إذ أكثر ما تقدم فى جواز البقاء على تقليد الميت جار بعينه هنا. نعم لا يطرد بعضه فى المقام، و لكن ذلك لا يهيم بعد اطراد غيره. فما لم ينعقد إجماع معتبر على و جوب العدول ينبغى الرجوع الى ما تقدم فى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت «١»، فإن المسألتين من باب واحد.

(٢) لبطلان التقليد بفقد شرطه.

(١) راجع المسألة: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨
فحاله حال الجاهل القاصر أو (١) المقصر.

[مسألة ٢٦: إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات]

(مسألة ٢٦): إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات، و قلد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول فى جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء (٢).

[مسألة ٢٧: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها]

(مسألة ٢٧): يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها (٣)، و لو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الاجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صح (٤) و ان لم يعلمها تفصيلاً.

[مسألة ٢٨: يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً]

(مسألة ٢٨): يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالباً (٥). نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتلى بالشك و السهو صح عمله (٦) و ان لم يحصل العلم بأحكامهما.

(١) حرف العطف للتقسيم لا للترديد.

(٢) كما تقدم فى المسألة الخامسة عشرة.

(٣) هذا الوجوب عقلى أو فطرى، لتوقف العلم بالفراغ عليه، و هو واجب عقلاً أو فطرة، كما تقدم فى أول الكتاب.

(٤) لحصول العلم بالفراغ و لو إجمالاً، و هو كاف فى نظر العقل.

نعم بناء على اعتبار التمييز فى حصول الامتثال فى العبادات و جب العلم التفصيلى بإجزاء العبادة و شرائطها و موانعها. لكن التحقيق عدم اعتبار ذلك فى العبادية عند العقلاء. مع أن الشك كاف فى عدم الاعتبار بناء على التحقيق من الرجوع إلى البراءة فى مثله.

(٥) هذا الوجوب كسابقه.

(٦) وكذا لو لم يطمئن فاتفق عدم الابتلاء بها، أو ابتلى بها فعمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٩

[مسألة ٢٩: كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات، والمكروهات والمباحات]

(مسألة ٢٩): كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات، والمكروهات والمباحات (١). بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.

على أحد الاحتمالات فاتفق كونه مطابقاً للواقع أو للحجة. لما عرفت من الاجتزاء عقلاً بالعمل المعلوم كونه مطابقاً للواقع أو قامت الحجة على ذلك.

و أما الاطمئنان بعدم الابتلاء فلا أثر له في الصحة، كما تقدم في المسألة السادسة عشرة. نعم له دخل في نفى العقاب، فلو احتمل الابتلاء فلما ابتلى بالواقعة احتمل التكليف بأحد الوجوه مثل حرمة قطع الفريضة، فإنه لو قطعها حينئذ كان آثماً في نظر العقل، لأنه مقدم على مخالفة التكليف المحتمل المنجز على تقدير ثبوته. نعم مع الاطمئنان بعدم الابتلاء لو اتفق الابتلاء فعمل على أحد الوجوه في موارد الدوران بين المحذورين كان معذوراً في نظر العقلاء، كما هو كذلك في سائر موارد الدوران بين المحذورين بعد الفحص واليأس. فحكم العمل قبل الفحص مع الاطمئنان بعدم الابتلاء حكم العمل بعد الفحص واليأس عن الدليل في عدم استحقاق العقاب. (١) لا يخفى أن الفتوى (تارة): تكون حجة للمكلف لا غير، كما لو كان مفادها حكماً غير لزومى. كالإباحة أو الاستحباب أو الكراهة فإنها حينئذ تكون حجة للعبد على نفى الحكم اللزومى كالحرمه والوجوب.

(و أخرى): تكون حجة عليه لا- غير، كما لو كان مفادها حكماً لزومياً مع عدم احتمال حكم لزومى على خلافه، كما لو كان مفادها وجوب فعل مع عدم احتمال الحرمه أو بالعكس. (و ثالثة): تكون حجة له و عليه كما لو كان مفادها حكماً لزومياً مع احتمال حكم لزومى على خلافه، كما لو أفتى بالوجوب مع احتمال الحرمه، فإن الفتوى تكون للمولى حجة على مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٠

[مسألة ٣٠: إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً]

(مسألة ٣٠): إذا علم أن الفعل الفلانى ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً و برجاء الثواب (١). و إذا علم أنه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً.

الوجوب، و للعبد حجة على نفى الحرمه. و لو أفتى بالحرمه مع احتمال الوجوب كان الأمر بالعكس. و ربما لا تكون الفتوى حجة للمكلف و لا عليه، كما لو أفتى بالإباحة مع العلم بانتفاء الوجوب و الحرمه، فإن مثل هذه الفتوى لا يصح اعتبار الحجية لها لا للمولى و لا للعبد. هذا كله بلحاظ العمل، و أما بلحاظ التشريع فيصح اعتبار الحجية لها على أن تكون حجة للعبد في جواز اعتقاد الإباحة، إذ لولاها كان اعتقاد الإباحة تشريعاً محرماً.

و حينئذ نقول: يجب التقليد في جميع الأحكام- إلزامية كانت أم غيرها- من حيث جواز الالتزام بها و نفى التشريع. و أما من حيث العمل فان لم تكن الفتوى حجة على العبد و لا له لم يجب التقليد، و ان كانت حجة له- سواء أ كانت حجة عليه أم لا- يجب التقليد،

سواء ا كان هو الالتزام أم العمل، اعتماداً على الفتوى، لتوقف الأمن من العقاب عليه.

و ان كانت الفتوى حجةً عليه لا غير لم يجب التقليد، إذ لا أثر له في الأمن من العقاب، لكون المفروض عدم كون الفتوى حجةً له. و ان شئت قلت: إذا كان مفاد الفتوى مطابقاً للاحتياط المطلق لا- يجب التقليد لأنه لغو. و ان كان مفادها مخالفاً للاحتياط المطلق أو للاحتياط من وجه يجب التقليد. و ان لم يكن المورد من موارد الاحتياط لا يجب التقليد، لأنه لغو أيضاً. فلاحظ و تأمل.

(١) الحكم المذكور مبني على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦١

[(مسألة ٣١): إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول]

(مسألة ٣١): إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (١).

[(مسألة ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط]

(مسألة ٣٢): إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد (٢).

[(مسألة ٣٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء]

(مسألة ٣٣): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (٣). و يجوز التبعض في المسائل (٤).

الامتثال التفصيلي، فلو بنى على عدم جوازه تعين تقييد الجواز في العبارة بصورة عدم التمكن من الاجتهاد أو التقليد. هذا إذا كان المورد من العبادات- كما هو ظاهر العبارة- و إلا فلا حاجة إلى التقييد.

(١) هذا ينبغي أن يكون من الواضحات، لاختصاص أدلة جواز رجوع الجاهل إلى العالم بصورة عدم اعترافه بخطأ الواقع.

(٢) هذا نظير ما سبق، لاعتراف المفتي بالخطأ في الاستناد و ان لم يعترف بخطأ الواقع لجهله بذلك.

(٣) إجماعاً من القائلين بجواز التقليد، من دون فرق بين صورة الاتفاق في الفتوى و الاختلاف، و موافقة فتوى أحدهما للاحتياط المطلق دون الآخر و غيرها. نعم مع الاتفاق في الفتوى قد عرفت أنه يجوز تقليدهما معاً كما يجوز تقليد أحدهما بعينه «١».

(٤) قد عرفت أنه مع اختلاف المجتهدين في الفتوى تسقط إطلاقات أدلة الحجية عن المرجعية، و ينحصر المرجع بالإجماع، فمشروعية التبعض تتوقف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصورة التبعض. لكن لم

(١) راجع المسألة: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٢

و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك، فالأولى بل الأحوط اختياره (١).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٦٢

[مسألة ٣٤: إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد]

(مسألة ٣٤): إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم (٢) وان قال الأول بعدم جوازه.

يتضح عموم الإجماع و لم أفف عاجلا على من ادعاه، بل يظهر من بعض أدلة المانع عن العدول في غير المسألة التي قد قلد فيها المنع عن التبعض فراجع كلماتهم. و مثلها دعوى السيرة عليه في عصر المعصومين (ع).
فالتبعض إذ لا- يخلو من إشكال. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين لا مانع من التبعض لإطلاق أدلة الحجية. إذ قد أشرنا في أوائل الشرح «١» إلى أن اختلاف المجتهدين في الفتوى لا يوجب سقوط أدلة الحجية على هذا المبنى. فلاحظ.

(١) لما عرفت آنفا «٢» من نسبة القول بوجوب تقديم الأورع إلى جماعة، و أنه الذي تقتضيه أصالة التعيين عند الدوران بينه و بين التخيير في الحجية من دون ظهور دليل على خلافها. و بناء العقلاء على التخيير و عدم الترجيح بالأورعية غير ثابت، بل الظاهر عدم ثبوت بنائهم مع اختلاف الفتوى، كسائر إطلاقات أدلة الحجية، فإنها جميعاً لا تشمل صورة التعارض.
(٢) أقول: المسألة لها صورتان:

الاولى: أن يقلد أحد المجتهدين المتساوين في الفضل في المسائل الفرعية غير مسألة جواز العدول إلى الأعلم، ثم بعد مدة يصير غيره أعلم منه، فاذا

(١) راجع المسألة: ٨.

(٢) راجع المسألة: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٣

.....

التفت المقلد إلى ذلك شك في جواز البقاء و حرمة، و حينئذ يمتنع أن يرجع في جواز البقاء إلى المجتهد الذي قد قلده، للشك في حجية فتواه، فلا- بد أن يرجع إلى غيره. نظير ما لو مات المجتهد، فان الشك في حجية فتواه بعد الموت لا يرتفع بفتواه بجواز البقاء على تقليد الميت، فيتعين على المقلد بمقتضى حكم عقله الرجوع إلى الحي. و كذا في مسألتنا يتعين عليه الرجوع إلى الأعلم، و لا يلتفت إلى فتوى من قلده مهما كانت و لو كانت حرمة العدول، لامتناع رجوعه إليه في ذلك بعد كون مناط الشك في الحجية موجوداً في مسألة جواز البقاء كسائر المسائل الفرعية. هذا حال المقلد في نفسه بملاحظة شكه. و أما حكمه بعد الرجوع إلى الأعلم في مسألة جواز البقاء و عدمه فهو وجوب العدول، لأن بناء العقلاء على وجوب الرجوع إلى الأعلم لا فرق فيه بين الابتداء و الاستدامة، و كما يجب الرجوع إليه في الابتداء يجب العدول إليه في الاستدامة.

الصورة الثانية: أن يقلده في هذه المسألة بالخصوص ثم يصير غيره أعلم فإن الرجوع إليه في هذه المسألة ممتنع، لأنه من إثبات حجية الفتوى بالفتوى نفسها، و لأجل ذلك كان عدم جواز رجوع المقلد إليه فيها أوضح من الصورة السابقة لاختلاف الموضوع فيها، لأن الرجوع إليه في المسألة الأصولية بلحاظ البقاء في المسألة الفرعية، و في هذه الصورة يكون الرجوع إليه في المسألة الأصولية بلحاظ البقاء فيها نفسها، فيتعين عليه الرجوع فيها إلى غيره، و لا يلتفت إلى فتوى مرجعه الأول أصلاً، و حكمه بعد الرجوع إلى الأعلم أيضاً

وجوب العدول في المسائل الفرعية، و أما المسألة الأصولية- أعنى: مسألة جواز البقاء و عدمه- فلا يمكن فيها البقاء و العدول لكون المفروض الرجوع فيها الى غيره، فلو كانت فتوى غيره الأعلم وجوب البقاء فالمراد البقاء في المسائل الفرعية لا المسألة الأصولية، كما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٤

[مسألة (٣٥) إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً]

(مسألة ٣٥) إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمراً (١)، فان كانا متساويين في الفضيلة و لم يكن على وجه التقييد صح، و الا فمشكل (٢).

واضح بالتأمل.

هذا و كأن تعبير المصنف (ره) بقوله: «فالأحوط العدول»، مبنى على عدم جزمه بوجود تقليد الأعلم و أنه أحوط كما تقدم. لكن قد يشكل:

بأن كونه أحوط يختص بالتقليد الابتدائي، و أما في مسألة العدول فليس العدول أحوط، لوجود القول بحرمه العدول، فالأحوط فيها الرجوع الى أحوط القولين اللهم إلا- أن يختص كلامه بصورة كون قول المعدول إليه أحوط، فيرجع الى الأخذ بأحوط القولين. أو يختص بالصورة الأولى مع البناء على أن الرجوع في مسألة جواز العدول و البقاء من قبيل التقليد الابتدائي، لان تقليده الأول كان في غيرها من المسائل الفرعية. لكنهما معا خلاف ظاهر العبارة.

(١) يشكل فرضه بناء على أن التقليد هو العمل و قد كان المجتهدان متفقين في الفتوى. نعم مع الاختلاف فيها، أو القول بأنه الالتزام، يكون الفرض ظاهراً.

(٢) بل الظاهر جريان حكم العمل بلا تقليد، لأن فوات القيد يستلزم فوات المقيد. (و دعوى): أن الشخص الذي قلده جزئي حقيقي، و الجزئي لا يقبل الإطلاق كى يقبل التقييد، فلا بد أن يرجع القيد الى الداعي، و حينئذ لا يقدر تخلفه لأن الداعي إنما يؤثر بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجى، و الوجود العلمى غير منتف، بل المنتفى إنما هو الوجود الخارجى. (مندفعة): بأن ذلك يتم بالإضافة الى العوارض الطارئة على نفس الوجود الخارجى، أما ما كان طارئاً حقيقة على الصورة الذهنية- مثل الإرادة و الكراهة و الايتمام و التقليد مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٥

[مسألة (٣٦): فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور]

(مسألة ٣٦): فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور (الأول) أن يسمع منه شفاها (١). (الثانى): أن يخبر بها عدلان (٢) (الثالث): إخبار عدل واحد (٣). بل يكفى إخبار شخص موثق (٤) يوجب قوله الاطمئنان و ان لم يكن عادلا (الرابع) الوجدان فى رسالته، و لا بد أن تكون مأمونة من الغلط (٥).

و البيع و الطلاق و نحوها- فلا مانع من تقييد تلك الصورة فى مقام الموضوعية لهذه الطوارئ، فالموضوع الخارجى إذا كان فاقداً لقيد الصورة لا يصح أن يكون موضوعاً للطوارئ و لو بالعناية و المجاز، فالشخص الذى لم يكن زيدا فى فرض المسألة غير مقلد، لأن التقليد إنما طرأ على المقيد بزيد، و كذا الحال فى غيره. فان كان من يقلده بعد الالتفات هو الذى قلده أولاً- لكونه أعلم، أو مساويا و قد اختاره- صح العمل، و ان كان قد قلد غيره- إما لكونه أعلم أو مساويا فاختره- تعين العمل على طبق فتواه من حيث صحة العمل

الأول وفساده.

(١) فيأخذ و لو بظاهر كلامه، الذي هو حجة بلا إشكال.

(٢) بناء على ثبوت عموم يقتضى حجية البيئنة بنحو يشمل المقام، كما ادعاه شيخنا الأعظم (ره) في رسالته الجماعة و نسب الى المشهور في كلام غير واحد. و يأتي - إن شاء الله - في مبحث المياه «١» تقريبه.

(٣) لا يخفى ما في المقابلة بينه و بين البيئنة.

(٤) بناء على عموم حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية لمثل المقام، من جهة دلالة الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلي، كما أشرنا الى ذلك في المسألة العشرين.

(٥) بل يكفي أن تكون مورداً لأصالة عدم الخطأ المعول عليها عند

(١) في المسألة: ٦ من الفصل المتعرض لأحكام البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٦

[مسألة (٣٧): إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول]

(مسألة ٣٧): إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول (١). و حال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد. و كذا إذا قلد غير الأعلم و جب على الأحوط (٢) العدول إلى الأعلم. و إذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم و جب العدول الى الثاني، على الأحوط.

[مسألة (٣٨): ان كان الأعلم منحصراً في شخصين و لم يمكن التعيين]

(مسألة ٣٨): ان كان الأعلم منحصراً في شخصين و لم يمكن التعيين، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط (٣)، و الا كان مخيراً بينهما.

العقلاء و الظاهر أنه يكفي في جريانها عدم الظن بالغلط الناشئ من كثرته.

هذا إذا كانت الرسالة بخط المجتهد، أما لو كانت بغير خطه اعتبر أن يكون الكاتب ثقة لأن الكتابة نوع من الخبر عن الفتوى.

(١) بل هو في الحقيقة تقليد ابتدائي لا عدول. و كذا الحال فيما بعده.

(٢) قد عرفت سابقاً أنه الأقوى. و كذا ما بعده. مضافاً الى ما عرفت في المسألة الرابعة و الثلاثين من أن كون العدول في الفرض أحوط غير ظاهر، لوجود القول بحرمه العدول حتى إلى الأعلم.

(٣) تقدم التعرض لهذا في المسألة الحادية و العشرين، و ذكرنا هناك أن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي، من دون فرق بين أن يتردد الأعلم بين اثنين أو عشرة - مثلاً - و بين غيره من الفروض. و لا تبعد دعوى السيرة أيضاً على ذلك، لندرة تساوى المجتهدين، و غلبة حصول التفاوت بينهم و لو يسيراً، و شيوع الجهل بالأفضل و فقد أهل الخبرة في أكثر البلاد. و كون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيد جداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٧

[مسألة (٣٩): إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه]

(مسألة ٣٩): إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء (١) الى أن يتبين الحال.

[مسألة ٤٠: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان]

(مسألة ٤٠): إذا علم أنه كان في عباداته بلا- تقليد مدة من الزمان، و لم يعلم مقداره، فان علم بكيفيتها و موافقتها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذى يكون مكلفاً بالرجوع اليه (٢) فهو، و الا فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبراءة على الأحوط و ان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (٣).

(١) للاستصحاب.

(٢) يعنى: بالرجوع اليه حين الالتفات إلى ذلك، لا حين العمل، كما تقدم فى المسألة السادسة عشرة. لكن سيأتى فى المسألة الثالثة و الخمسين تفصيل فى المسألة. فانظر.

(٣) يعنى: المتيقن بطلانه، إما يقينا وجدانيا، لليقين بمخالفته للواقع، أو تنزيلا، لمخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه بذلك. و وجه عدم وجوب قضاء المشكوك أصالة الصحة، لاحتمال مصادفته للواقع، بناء على جريانها فى مثل ذلك، و عدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات، كما يشهد به خير الحسين بن أبى العلاء «١». و لعله مورد لبناء العقلاء. و سيأتى التعرض لذلك فى مباحث الموضوع «٢» إن شاء الله.

و ان كان الظاهر من المصنف (ره) فى جملة من الفروع الآتية هناك هو التأمل و الاشكال فى ذلك.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الموضوع حديث: ١.

(٢) راجع المسألة: ٥١ من فصل شرائط الموضوع. و يأتى أيضا فى المسألة: ١١ من فصل الماء المشكوك من مباحث المياه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٨

[مسألة ٤١: إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد]

(مسألة ٤١): إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) أم لا، بنى على الصحة.

و يحتمل أن يكون الوجه فى عدم وجوب القضاء: أنه بأمر جديد و موضوعه فوت الواجب، و لا يمكن إحرازه بالأصل. لكن يشكل: بأن مقتضى الجمع بين أدلة القضاء و الأداء، أنه بالأمر الأول، و أن وجوب الأداء فى الوقت بنحو تعدد المطلوب، فيكفى فى وجوب القضاء استصحاب التكليف. مع أن الظاهر من أدلة القضاء أن الفوت المأخوذ موضوعا مجرد ترك الواجب فى وقته، و هو مما يمكن إثباته بالأصل. نعم مع العلم بالكيفية لو جهل انطباق الواجب على المأتى به، أشكل جريان أصالة عدم الواجب، لأنه من قبيل الأصل الجارى فى المفهوم المردد بين معلوم الوجود و معلوم الانتفاء، المحقق فى محله عدم جريانه.

هذا لو كان الشك حادثا بعد العمل، أما إذا كان مقارنا، بأن كان المكلف ملتفتا حين العمل الى عدم التقليد فى عمله، فلا مجال لأصالة الصحة، لاختصاص أدلتها بصورة حدوث الشك بعد العمل. كما أنه لو كان الشك فى القضاء ناشئاً من الشك فى التكليف بالأداء- كما لو كان عمره عشرين سنة، و شك فى أن بلوغه كان فى سن خمس عشرة أو أربع عشرة- فإنه لا ريب فى عدم وجوب القضاء، لأصالة البراءة.

(١) صحة التقليد و فساده إنما يكونان مجرى للأصول الشرعية إذا كانا مورداً للأثر العملي، ولا يتضح ذلك إلا في فروض عدول العامي عن المجتهد إلى غيره مع اختلافهما في الفتوى، بأن كان رأى الثانى بطلان العمل المطابق لفتوى الأول. فإن قلنا بعدم لزوم التدارك بالقضاء إذا كان تقليده للأول صحيحاً، كانت صحة التقليد موضوعاً للأثر العملي، فيجرى الأصل لإثباتها مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٦٩

[مسألة (٤٢): إذا قلد مجتهداً، ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص]

(مسألة ٤٢): إذا قلد مجتهداً، ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص (١).

[مسألة (٤٣): من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء]

(مسألة ٤٣): من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء (٢).

كما في سائر موارد الشك في الصحة. غاية الأمر أن الصحة هنا إنما صارت موضوعاً للأثر العملي بلحاظ كونها قيد موضوع الأثر، و هو صحة العمل المستوجبة للأجزاء، نظير صحة الوضوء المأخوذة قيدياً في موضوع صحة الصلاة. وكذا الحال لو شك في كون عمله عن تقليد صحيح مع شكه في أصل التقليد، فإن أصل الصحة في عمله كاف في الاجتزاء به، و عدم الاحتياج إلى الإعادة أو القضاء. هذا و سيأتي في المسألة الثالثة والخمسين ما له نفع في المقام فانتظر.

(١) إذ لا فرق بين الابتداء و البقاء، فكما يجب الفحص في التقليد الابتدائي - لعدم حجية مشكوك الحجية - كذلك في البقاء على التقليد.

نعم لو علم باجتماع الشرائط فيه سابقاً بنى على بقائها، للاستصحاب، كما تقدم.

(٢) كما صرح به جماعة من الأعيان، مرسلين له إرسال المسلمات، و ظاهر المسالك و غيرها: أنه إجماعي.

إما لأنها منصب للنبي (ص) و الامام على (ع) من بعده، فلا تجوز بغير إذنهما، و لا إذن مع فقد بعض الشرائط. لكن دليله غير ظاهر، إذ ما تقدم من أدلة الشرائط إنما يدل على اعتبارها في حجية الفتوى لا - في جوازها تكليفاً، و لا على كونها من المناصب المختصة بالمعصوم. و أما ما دل على حرمة القول على الله سبحانه بغير علم «١»، فإنما يقتضى حرمة الفتوى

(١) أما من الكتاب العزيز فكثير من الآيات. و أما من السنة فاحاديث كثيرة أرجع الى بعضها في الوسائل باب: ٤ من أبواب صفات القاضي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٠

و كذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس (١).

من غير المجتهد لا من المجتهد الفاقد لبقية الشرائط. بل يشكل اقتضائه الحرمة في غير المجتهد إذا كانت فتواه تطابق فتوى مرجعه في العمل، لأن حجية فتواه كافية في صدق العلم بالحكم، فالفتوى - اعتماداً عليها - قول على الله بعلم. نعم لو اعتمد على رأيه الناقص، كان تشريعاً منه في حجية رأيه، فيكون به آثماً، لا أنه قول بغير علم.

و إما لأنها إغواء و إضلال، لأن تكليف المفتي له لزوم العمل بغيرها.

و لكنه يشكل (أولاً): بأنه لا يتم ذلك مع موافقتها لفتوى الجامع للشرائط. (و ثانياً): بأن المفتي إذا كان عالماً بالحكم و لو من جهة

قيام الحجّة عنده عليه تكون الفتوى موافقة لما دل على وجوب الاعلام، و عدم الحجية لا ينافى ذلك. نظير ما لو أخبر غير الثقة عند المخبر بثبوت الحكم الواقعي المعلوم لديه، فإنه اخبار عن الحكم الواقعي و لا يكون إضلالاً و لا إغواء أصلاً. و لا سيما إذا قال المفتى - بعد أن أفتى بوجوب شيء -: أن فتوى ليست بحجّة، و ليس عليك العمل بها، و انما عليك العمل بفتوى فلان. فالتحصّل إذاً: أنه لا دليل على حرمة الفتوى ممن فقد بعض الشرائط إلا إذا صدق عليها أنها فتوى بغير علم. و ان كان الذى يظهر منهم - قدس سرهم - التسالم على إطلاق الحرمة. فراجع كلماتهم.

(١) بلا- إشكال فيه، و لا خلاف ظاهر. و فى المسالك: أنه موضع وفاق بين أصحابنا، و قد صرحوا بكونه إجماعياً انتهى. و يقتضيه ظهور النصوص و الفتاوى فى كونه من المناصب المختصة بالإمام، على نحو لا يجوز لغيره التصدى له إلا بإذنه.

ففى رواية إسحاق بن عمار أنه قال أمير المؤمنين (ع) لشريح: «يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي، أو وصى نبي، مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧١

و حكمه ليس بنافذ. و لا يجوز الترافع اليه (١). و لا الشهادة عنده (٢). و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام و ان كان الآخذ محقاً (٣).

أو شقى» (١).

و

رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبي» (٢).

(١) و فى المسالك: «إن ذلك كبيرة عندنا». و يقتضيه ما دل على حرمة الإعانة على الإثم (٣)، و ما دل على حرمة الأمر بالمنكر (٤)، و

فى مقبولة ابن حنظلة الواردة فى التحاكم إلى السلطان و إلى القضاء قال (ع):

«من تحاكم إليهم فى حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يؤخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، و قد أمر الله تعالى أن يكفر به ..» (٥)، و نحوها غيرها.

(٢) بلا إشكال ظاهر، لأنها معاونة على الإثم إذا كانت بقصد فصل الخصومة، و إلا ففى صدق المعاونة على الإثم إشكال، بل لا يبعد عدم الصدق. و حينئذ يشكل تحريمها، إلا من باب الأمر بالمعروف، على تقدير اجتماع شرائطه.

(٣) كما هو المعروف و المدعى عليه الإجماع. و يقتضيه صريح ما تقدم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صفات القاضى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب صفات القاضى حديث: ٣.

(٣) قال تعالى (وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ) - المائدة: ٢ - و وردت به أحاديث كثيرة ارجع الى بعضها فى الوسائل باب: ٨٠ من أبواب جهاد النفس، و باب: ٧١، ٧٢ من أبواب مقدمات التجارة.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث: ١١، ١٢، ١٤.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٢

إلا إذا انحصر استنفاذ حقه بالتراffic عنده (١).

من مقبوله ابن حنظلة

. و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين الدين و العين، بل لعل ظاهر ما فى صدرها من فرض التنازع فى الدين أو الميراث ذلك، إذ حمل الميراث على ما كان دينا بعيد جداً. و على هذا فالتحريم المذكور من قبيل التحريم بالعنوان الثانوى، فيحرم التصرف فيه، كما يحرم التصرف فى المغصوب. و حملها على مجرد العقاب فى الأخذ- و ان جاز التصرف فى المأخوذ- خلاف الظاهر بلا موجب له. و استبعاد ذلك لا يجدى فى رفع اليد عن ظاهر الدليل. نعم مورد الرواية المأخوذ بحكم السلطان و القضاء، فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى شرائط القضاء. اللهم إلا أن يستفاد العموم من التعليل بقوله (ع): «لأنه أخذه بحكم الطاغوت ..»

إذ الظاهر شمول الطاغوت لكل متصد للقضاء المحرم. فتأمل جيداً.

هذا و قد يتوهم معارضة المقبولة

بخبر ابن فضال فى تفسير قوله تعالى:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ﴾ (١) فكتب (ع) اليه بخطه: «الحكام القضاء» قال: «ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضى، فهو غير معذور فى أخذ ذلك الذى حكم به إذا كان قد علم أنه ظالم» (٢).

و يدفعه- مع أن الخبر وارد فى تفسير الآية الشريفة، لا فى بيان موضوع الحرمة مطلقاً، و اعتبار الظلم فى صدق الباطل لا ينافى عدم اعتباره فى صدق الحرمة و لو بعنوان آخر- أنه لا يظهر منه أن المراد من القضاء قضاء الجور، فيمكن حمله على قضاء العدل و لو من جهة الجمع العرفى بينه و بين المقبولة.

(١) فإنه يجوز، كما عن جماعة منهم الشهيدان فى الحواشى و المسالك.

(١) البقرة: ١٨٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٣

[مسألة (٤٤): يجب فى المفتى و القاضى العدالة]

(مسألة ٤٤): يجب فى المفتى و القاضى العدالة (١).

و تثبت العدالة (٢) بشهادة عدلين، و بالمعاشرة المفيدة للعلم

و عن الأكثر المنع، بل عن الروضة الإجماع عليه. و كأنه لإطلاق النصوص.

و لكن لو سلم- و لم تتم دعوى الانصراف عن صورة الانحصار- فمحكوم بحديث نفى الضرر

«١». و منه يظهر الإشكال فى الاستدلال على المنع بأن الترافع إعانة على الإيتم، فإنه مسلم، لكن حديث نفى الضرر حاكم عليه. و كذلك الاستدلال على المنع بأن الترافع إليه أمر بالمنكر، و هو حرام، فان دليل تحريمه محكوم أيضاً لعموم نفى الضرر، لحكومته على جميع أدلة التكاليف مهما كانت. و يؤيد الجواز ما ورد من الحلف كاذباً بالله تعالى لدفع الضرر المالى

«٢». ثم إن مقتضى عموم نفى الضرر عدم الفرق بين صورة فقد وجود الجامع للشرائط، و صورة تعسر الوصول اليه، و صورة عدم نفوذ قضائه مطلقاً أو على خصوص المدعى عليه، و صورة عدم إمكان إثبات الحق عنده، لفقد مقدمات الحكم لمن له الحق. نعم تختص

بصورة العلم بالحق وجداناً، أو تعبداً، لقيام حجة عليه من إقرار أو بينة أو غيرهما، ولا تشمل صورة الجهل بالحق، لعدم ثبوت الضرر المالى كى ينفى بدليل نفيه.

(١) أما فى الأول فلما تقدم «٣». و أما فى القاضى فلالإجماع.

(٢) قد تقدم الكلام فى طرق ثبوتها «٤». كما تقدم منه - قدس سره -

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخيار فى كتاب البيع، و باب: ٥ من كتاب الشفعة، و باب: ٧، ١٢ من كتاب احياء الموات.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٢، ٤٢ من كتاب الايمان.

(٣) فى المسألة: ٢٢.

(٤) فى المسألة: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٤

بالملكة، أو الاطمئنان بها، و بالشياخ المفيد للعلم.

[مسألة (٤٥): إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك فى أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]

(مسألة ٤٥): إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك فى أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة فى

أعماله السابقة (١) و فى اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (٢).

[مسألة (٤٦): يجب على العامى أن يقلد الأعم فى مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه]

(مسألة ٤٦): يجب على العامى أن يقلد الأعم فى مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه (٣)، و لا يجوز أن يقلد غير الأعم إذا

أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم. بل لو أفتى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم يشكل جواز الاعتماد عليه (٤). فالقدر المتيقن للعامى

تقليد الأعم فى الفرعيات.

الاكتفاء بحسن الظاهر المفيد للظن. و تقدم وجهه و اشكاله. فراجع.

(١) كما سبق فى المسألة الواحدة و الأربعين.

(٢) بالرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط. و لا يجوز له البناء على صحة الأعمال اللاحقة المطابقة للأعمال الماضية من جهة تلازمهما

فى الصحة، لأن أصل الصحة - سواء قلنا أنه من الامارات أم من الأصول - لا يثبت اللوازم العقلية لقصور دليبه عن ذلك. فالمقام نظير

ما لو شك فى الطهارة بعد الفراغ من الصلاة فإن قاعدة الفراغ الجارية فى الصلاة لا تثبت جواز الدخول فى الصلاة الثانية بلا طهارة.

(٣) فإن جواز تقليد الأعم و ان كان متيقناً لا يحتاج إلى التقليد، لكن وجوبه و عدمه، بحيث يجوز تقليد غير الأعم مشكوك، فلا بد

فيه من التقليد.

(٤) هذا الاشكال غير ظاهر، لإطلاق دليل التقليد الشامل للمسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٥

[مسألة (٤٧): إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات]

(مسألة ٤٧): إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد (١) و كذا إذا

كان أحدهما أعلم في بعض العبادات - مثلاً - و الآخر في البعض الآخر.

[مسألة ٤٨]: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه.

(مسألة ٤٨): إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه. و كذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام (٢).

المذكورة و عموم بناء العقلاء عليه. و إلا أشكل تقليد الحى فى جواز البقاء على تقليد الميت - الذى قد سبق منه قدس سره الجزم به «١» - مع أنه تقليد فى حكم التقليد كمفروض المسألة. على أن وجوب تقليد الأعلم و عدمه، كجواز البقاء على تقليد الميت، من قبيل المسائل الفرعية، لعدم وقوعها فى طريق استنباط الاحكام لتكون من المسائل الأصولية.

(١) بل الأقوى، لما عرفت آنفاً «٢» من وجوب تقليد الأعلم و لو مع التبعض، لعدم الفرق فى بناء العقلاء عليه.

(٢) المستفاد من آية النفر الشريفة «٣» وجوب الاعلام حيث يترتب عليه إحداث الداعى العقلى إلى العمل بالواقع الذى هو متعلق الاعلام، لاختصاص الإنذار بذلك، فإذا كان المكلف غافلاً عن الحكم الكلى أو قاطعاً بالخلاف، أو متردداً على نحو يكون جهله عذراً، وجب إعلامه، لما يترتب عليه من إحداث الداعى العقلى، و إذا كان جاهلاً جهلاً لا يعذر فيه لا يجب إعلامه. و كذا لو انحصر الاعلام بطريق الخبر الذى لا يكون

(١) فى المسألة: ١٥.

(٢) فى المسألة: ١٢.

(٣) تقدم ذكرها فى شرح المسألة الثامنة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٦

.....

حجة فى نظر السامع، فإنه لا يجب، لعدم ترتب الأثر المذكور. و لا تبعد استفادة ذلك أيضاً مما تضمن أن الغرض من إرسال الرسل قطع اعذار المكلفين و اقامة الحجة عليهم، مثل قوله تعالى (أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ) «١» (لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) «٢» «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» «٣» و نحوه. فتأمل.

ثم إن الظاهر اختصاص هذا الصنف من الآيات بالحكم الإلزامى، فإذا كان المجهول حكماً غير إلزامى لم يجب إعلامه.

و أما آية الكتمان «٤» فظاهرها وجوب الإظهار فى مقام الاستعلام، سواء ترتب عليه الإنذار أم لا، و سواء كان الاستعلام بطريق السؤال - كما فى المتردد إذا سأل عن الحكم - أم بمحض وجود الداعى إلى معرفة الحكم و العلم به و ان كان غافلاً عن ذلك، سواء كان معتقداً لخلاف الواقع أم غافلاً عنه، أم متردداً غافلاً عن وجود من يجب سؤاله، أم غير ذلك من موارد وجود الرغبة النفسانية فى معرفة الحكم، و لو لم تدفع إلى السؤال لوجود المانع. فيكون بين مفاد الآية الشريفة و ما سبق العموم من وجه، و لعدم التنافى بين المفادين - لكونهما من قبيل المثبتين - يتعين العمل بهما معاً. و لازم ذلك وجوب البيان مع السؤال و ان لم يكن السائل معذوراً فى جهله. بل لعلها تقتضى وجوبه مع عدم اعتقاد السائل حجياً الخبر، و قد عرفت عدم اقتضاء آية النفر وجوب الإعلام حينئذ.

(١) المائدة: ١٩.

(٢) النساء: ١٦٥.

(٣) الانعام: ١٤٩.

(٤) و هي قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
الْمَلَائِكَةُ) البقرة: ١٥٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٧

[مسألة (٤٩): إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين]

(مسألة ٤٩): إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة (١)، وانه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك، و كان ما فعله مطابقاً للواقع، لا يجب عليه الإعادة.

و كيف كان ففي فرض المسألة، كما يجب على الناقل أو المفتي خطأ إخبار الجاهل، كذلك يجب على غيره من المكلفين، لعموم الأدلة الدالة على وجوب الاعلام. نعم بناء على حرمة التسبب إلى فعل الحرام يتأكد وجوب الاعلام بالنسبة إلى الناقل و المفتي خطأ، لاستناد عمل العامي إلى فعلهما. لكنه يختص بصورة الفتوى بإباحة الواجب، أو الحرام، و لا يطرد في غيرهما. مع أن الاستناد إلى الفتوى إنما يقتضى حرمتها لو كانت عمداً، و المفروض خلافه، و ترك الإعلام الذي هو محل الكلام غير مستند إليه العمل.

و أما ما دل على أن من أفتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتواه

«١»، فهو و ان دل على وجوب الإعلام فطرة و عقلا على خصوص المفتي تخفيفاً للوزر، لكنه مختص بالفتوى بخلاف الواقع عمداً، فلا يشمل ما نحن فيه. و سيأتي في بعض مباحث النجاسات «٢» التعرض إلى قاعدة حرمة التسبب فانتظر.

(١) قد عرفت في المسألة السادسة عشرة صحة الصلاة مع المطابقة للواقع، و لو لم يكن المصلي قاصداً للسؤال و للامتثال على الوجه الصحيح على تقدير الخطأ، حتى مع قصد الاقتصار على بعض الاحتمالات. نعم لا بد

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب صفات القاضي حديث: ١.

(٢) في المسألة: ٣٢ من فصل أحكام النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٨

[مسألة (٥٠): يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلام، أن يحتاط في أعماله]

(مسألة ٥٠): يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلام، أن يحتاط في أعماله (١).

[مسألة (٥١): المأذون و الوكيل، عن المجتهد في التصرف في الأوقات أو في أموال القصر، ينزل بموت المجتهد]

(مسألة ٥١): المأذون و الوكيل، عن المجتهد في التصرف في الأوقات أو في أموال القصر، ينزل بموت المجتهد (٢). بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر، فإنه لا تبطل توليته و قيمومته على الأظهر (٣).

من الإتمام في الفرض برجاء الواقع، و إلا كان تشريعاً محرماً، فيلحقه حكمه من البطلان في بعض صورته، حسبما حررناه في الأصول.
(١) لعدم الأمن من العقاب بدونه، و يكفي في الاحتياط الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال. لكن في وجوب الاحتياط على العامي في

صورة الفحص عن الأعم تامل، لاحتمال عموم دعوى الاتفاق على جواز التقليد للفرض، وان لم يحضرنى عاجلا من ادعاه صريحا، فلا بد من مراجعة كلماتهم.

(٢) لارتفاع الاذن بالموت، و بطلان الوكالة به إجماعا.

(٣) أقول: المجتهد الجاعل للولاية، (تارة): يجعلها عن نفسه للولى، بحيث تكون ولاية الولى من شؤون ولاية المجتهد الذى نصبه.

(و أخرى): يجعلها عن الامام (ع)، فتكون من شؤون ولاية الإمام (ع) وان كان الجاعل لها المجتهد، بناء على أن له ولاية الجعل عنهم (ع). و ما ذكره فى المتن، يتم فى الثانية لا فى الاولى. و حينئذ فاللازم التفصيل بين الصورتين. إلا أن يقوم إجماع على خلافه، كما يظهر مما عن الإيضاح من نفي الخلاف عن عدم انعزال الأولياء والقوام المجعولين من قبل المجتهدين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٧٩

.....

و لذلك قال فى الجواهر فى كتاب القضاء- بعد ما حكى ما عن الإيضاح:-

«إن تمَّ إجماعاً فذاك، و إلا كان المتجه ما ذكرنا (يعنى: الانعزال) نعم لو كان النصب وكيلا أو ولياً عن الامام، و كان ذلك جائزاً له، لم ينعزل قطعاً».

نعم قد يستشكل فى صحة الصورة الأولى: بأن النيابة عن المجتهد إنما تصح لو كانت الولاية ثابتة للمجتهد بما هو فى مقابل الامام، أما إذا كانت ثابتة له بما هو نائب عن الامام، فلا- يصح منه جعلها لغيره بعنوان كونه نائباً عنه، إذ ليس لذاته موضوعية فى الأثر المذكور، فلا معنى للنيابة عنه فيه، إذ لا معنى للاستخلاف عن شخص فيما ليس له.

و لكن يدفعه: أن نيابة الولى عن المجتهد على الأول ليس فى نفس الولاية بل فى نيابته عن الإمام فى الولاية، فالمقام نظير ما لو كان فى ذمة زيد واجب فاستتاب فيه عمراً، فلما اشتغلت ذمة عمرو بالواجب المستتاب فيه مات فاستتاب وارثه بكرراً عنه، فبكر ينوب عن عمرو فى النيابة عن زيد بالواجب، لا أنه ينوب عن زيد بالواجب. و هكذا لو استتاب بكر شخصاً ثالثاً- كخالد- فإنه ينوب عن بكر فى النيابة عن عمرو فى النيابة عن زيد بالواجب. فإذ لا مانع ثبوتاً من جعل المجتهد الولاية لشخص على كل من النحويين.

نعم قد يشكل إثباتا جعلها على النحو الثانى، كما تقدمت الإشارة إليه فى عبارة الجواهر المتقدمة، من جهة عدم ظهور دليل عليه، فان العمدة فى ولاية الفقيه ما دل على كونه حاكماً و قاضياً، و ثبوت ذلك للحكام و القضاة الذين كانوا فى عصر صدور النصوص المتضمنة لذلك غير ظاهر، و المتيقن ثبوتها على النحو الأول، فإذا جعلها المجتهد على النحو الثانى فالمرجع أصالة عدم ترتب الأثر. و يدفع ذلك أن المرتكز فى أذهان المتشرعة و يستفاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٠

[مسألة ٥٢): إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحى فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد]

(مسألة ٥٢): إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحى فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١).

من النصوص

«١): أن منصب القضاء منصب نيابى، فجميع الوظائف التى يؤديها القاضى- من فصل خصومه و نصب قيم و نحو ذلك- يؤديه نيابة عن الامام، فمنصوبه منصوب الامام، و لا يقصد به كونه نائباً عن الإمام أو عن المجتهد، و لازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت. مع أنه لو سلم كون منصوب المجتهد نائباً عنه فانعزاله بالموت غير ظاهر، لجواز كون نيابته من قبيل نيابة الوصى لا الوكيل الذى قام

الإجماع على انزاله بالموت.

ثمّ لو بنى على جواز الجعل لكل من النحويين، و أنه على التقدير الأول ينعزل بموت المجتهد، فشك في كيفية الجعل امتنع الاستصحاب، لتردد المجمعول بين فردين معلوم الزوال و معلوم البقاء، و لا- أثر للجامع ليجرى استصحابه. و أما استصحاب جواز التصرف فهو من الاستصحاب التعليقي المعارض بأصالة عدم ترتب الأثر، كما حقق في محله.

(١) لأن المراد من صحة التقليد كونه جاريا على الموازين العقلائية، و هذا المعنى مفقود في صورة الشك في جواز البقاء. و كذا في صورة الغفلة عن ذلك و اعتقاده جواز البقاء، فإنه و ان كان معذوراً في هذه الصورة عند العقل، لكنه لا يخرج عن كونه غير جار على الموازين العقلائية، لأن جواز البقاء على تقليد الميت مشكوك، و الغفلة عن ذلك لا تجعله صحيحاً، كما لو غفل و قلد من لا يكون واجدا للشرائط كالكافر و الفاسق. كما أن كون رأى الحى جواز البقاء على تقليد الميت لا يجعله صحيحاً، إذ لا يكون به جاريا على الموازين اللازمة في التقليد. نعم لو كان قد اجتهد في مسألة

(١) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨١

[مسألة (٥٣): إذا قلد من يكتفى بالمرء مثلاً في التسيحات الأربع و اكتفى بها]

(مسألة ٥٣): إذا قلد من يكتفى بالمرء مثلاً- في التسيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة، ثمّ مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (١).

جواز البقاء على تقليد الميت فأدى رأيه الى ذلك كغيره من المجتهدين كان تقليده بذلك صحيحاً. لأن التقليد الصحيح لا بد أن يكون من مبادئ الاجتهاد لما عرفت آنفاً من أن حجية التقليد لا بد أن تنتهى إلى الاجتهاد، لئلا يلزم الدور أو التسلسل. و على هذا لا بأس باستثناء هذه الصورة من حكم المسألة لكن المنصرف من العبارة غيرها.

(١) هذا إما مبنى على اقتضاء موافقة الأمر الظاهرى للاجزاء. لكن المحقق في محله خلافه، لقصور أدلته عن إثبات ذلك، و إطلاق دليل الواقع محكم. أو على دعوى قيام الدليل عليه بالخصوص، و هو إما ظاهر الإجماع بل نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع بل الضرورة عليه. و فيه- مع أنه غير ثابت:- أن المحكى عن العلامة و العميدى (قدهما) دعوى الإجماع على خلافه. و إما لأنه لولاه لم يبق وثوق بالفتوى. لكنه جار في كثير من موارد الأحكام الظاهرية التى يحتمل قيام أماره فى المستقبل على خلافها و إما لدعوى قيام السيرة عليه. لكنها غير ثابتة أيضاً. و إما لدعوى كونه مقتضى نفى العسر و الحرج. لكنها غير مطردة فى جميع فروض المسألة.

و إما لأن ما دل على جواز العدول أو وجوبه إنما دل عليه بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة، إذ العمدة فيهما الإجماع أو أصالة التعيين فى الحجية عند الدوران بينه و بين التخيير، و كلاهما لا يثبتان الحجية بالإضافة إلى الوقائع السابقة، لإهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن، و لا سيما مع تصريح جماعة من الأعظم بالرجوع فى الوقائع السابقة إلى فتوى الأول و عدم وجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٢

.....

التدارك بالإعادة أو القضاء. و لورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول فى الوقائع السابقة على أصالة التعيين، لأنها أصل عقلى لا يجرى مع جريان الأصل الشرعى. و بالجملة: استصحاب الحجية لفتوى الميت بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر

له دافع.

نعم لو كان دليل حجية فتوى الحى بعينها دليلاً لفظياً أمكن التمسك بإطلاقه بالإضافة الى جميع الوقائع لاحقة و سابقة. لكنه غير ظاهر، كما عرفت فى مسألة جواز تقليد الميت.

و كذا الحال فى جميع الموارد التى يكون فيها العدول الى مجتهد مخالف فى الفتوى للمرجع فى الزمان السابق إذا كان دليله لياً لا يمكن التمسك بإطلاقه بالإضافة إلى الوقائع السابقة، فإن القدر المتيقن فى حجية فتوى اللاحق لما كان خصوص الوقائع اللاحقة كان المرجع فى الوقائع السابقة استصحاب الحجية لفتوى السابق بلا مانع. فاذا عرض للمجتهد ما يوجب فقدته للشرائط فعدل المقلد إلى غيره المحالف له فى الفتوى اقتصر فى العدول على الوقائع اللاحقة لا غير.

نعم لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول اليه فوجب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقة، لإطلاق دليل حجية فتوى الأعلّم حتى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقة كاللاحقة. أما فى غير ذلك من موارد العدول فالحكم فيه كما تقدم. و كذلك الحكم لو عدل المجتهد عن الفتوى بالطهارة إلى الفتوى بالنجاسة مثلاً، فان المقلد يجب عليه العمل بالفتوى اللاحقة فى الوقائع المتجددة اللاحقة، و لا- يجب عليه التدارك بالإعادة أو القضاء بالإضافة إلى الوقائع السابقة لعين الوجه المتقدم. اللهم إلا أن يقال: اعتراف المفتى بخطئه فى فتواه الأولى مانع من صحه الاعتماد عليها من أول الأمر، لأن حجيتها مشروطة بعدم الاعتراف بالخطأ و لو بعد حين، فالفتوى التى يعلم بلحوق الاعتراف بالخطأ فيها ليست موضوعاً لدليل الحجية و لا مشمولة لعمومه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٣

و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة (١).

نعم فيما سياتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى.

و أما إذا قلد من يقول بطهارة شىء - كالغسالة - ثم مات و قلد من يقول بنجاسته، فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة

نعم لو كان العدول لنسيان المستند من دون اعتراف منه بخطئه و احتمال صحته كان استصحاب الحكم الظاهرى الثابت سابقاً فى محله. فتأمل جيداً.

و أما حكم المجتهد نفسه بالإضافة إلى أعماله السابقة على العدول الى خلاف ما أفتى به أولاً، فالظاهر وجوب التدارك عليه، لأن الدليل الدال فى نظره على مضمون الفتوى اللاحقة لا فرق فيه بين الوقائع السابقة و اللاحقة فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالإعادة أو القضاء. و دليل الفتوى الاولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطأ فيه لا يصلح لإثبات صحة الأعمال السابقة كما هو ظاهر. هذا و مقتضى ما ذكرنا فى وجه عدم لزوم التدارك فى مفروض مسألة المتن: أنه لو كان عمل العامى فى مدة من عمره بلا تقليد غفلة أو عمداً، فالمدار فى صحة أعماله مطابقتها لفتوى من يجب الرجوع اليه حال العمل، لا حال الالتفات أو الندم، لحجية الفتوى السابقة فى حقه دون اللاحقة.

نعم لو فرض اختلاف الفتوى حال العمل، فلأجل عدم حجية إحدى الفتويين بعينها قبل الاختيار، يكون المدار فى صحة العمل مطابقتها لما يختاره من الفتويين و لو بعد العمل. أما مع فرض اتفاق الفتاوى حال العمل، أو انفراد المجتهد المفتى، فالمدار فى صحة العمل مطابقتها للفتوى حينه لا غير و ان حدث الاختلاف فى الفتوى بعد ذلك.

(١) لا فرق فى جميع ما ذكرنا بين العبادات و المعاملات. و التفصيل بينهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٤

بالصحة و ان كانت مع استعمال ذلك الشىء. و أما نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته (١). و كذا فى الحلية و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً. فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمة،

فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل. و أما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله، و هكذا.

بوجوب التدارك في الثانية دون الاولى، بدعوى اختصاص الإجماع على عدم التدارك بها دون الثانية. ضعيف، لما عرفت من منع الإجماع، و المتعين العمل بما ذكرنا.

و المتحصل منه أمور: (الأول): إذا عدل جوازاً أو وجوباً لا يجب عليه تدارك الأعمال السابقة المخالفة لفتوى المعدول اليه إلا إذا كان أعلم.

(الثاني): إذا عدل المجتهد عن فتواه الى ما يخالفها عملاً و جب على مقلديه تدارك الأعمال السابقة المخالفة لفتوى اللاحقة إذا كان يعترف بخطئه في الفتوى. (الثالث): ان حكم المجتهد نفسه لو عدل إلى ما يخالف فتواه و جب تدارك الأعمال السابقة المخالفة للمعدول إليها (الرابع) أن العامل بلا تقليد المدار في صحة عمله الموافقة لفتوى حين العمل، إلا إذا تعددت و اختلفت فان المدار الموافقة لفتوى التي يختارها بعد ذلك (الخامس): أن الكلام في هذه الأمور يطرد في العبادات و المعاملات على نسق واحد.

(١) هذا غير ظاهر، فإن طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقاة النجاسة في مقام التطهير، و الملاقاة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الأول لا الثاني. و كذا الحال في حلية لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد،

مستمك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٥

.....

فإنها من آثار تذكيتها بغير الحديد، و هي واقعة سابقة يكون المرجع فيها فتوى الأول و تترتب عليها أحكامها، فلا فرق بين الزوجة المعقود عليها بالفارسية التي تبقى على الحلية بعد العدول الى الثاني، لأن حليتها من آثار صحة العقد بالفارسي الواقع في حال تقليد الأول، و بين المثالين المذكورين.

و كذا لو قلد الأول في تطهير الثوب و البدن بالماء مرة، ثم بعد وقوع التطهير قلد الثاني، فإن الطهارة في حال تقليد الثاني من آثار التطهير السابق، فهو واقعة سابقة يرجع فيها الى تقليد الأول، و هكذا الحال في أمثال ذلك من الموارد.

و المعيار: أن الأثر الثابت حال تقليد الثاني ان كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأول فالعمل فيه على تقليد الأول، و ان كان من آثار أمر حاصل حين تقليد الثاني فالعمل فيه على لا على تقليد الأول. مثلاً لو كان عنده مسكر فأفتى له الأول بطهارته فرتب عليه أحكام الطهارة ثم مات فقلد من يقول بنجاسته و جب عليه اجتنابه، لأن الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة، بخلاف حلية الزوجة المعقود عليها بالفارسية سابقاً، أو اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد، أو الثوب الذي طهره سابقاً بالماء مرة، أو الماء الملقى للنجس في مقام التطهير أو نحو ذلك، فان الجميع يرجع فيها الى فتوى الأول، لاستنادها إلى أمر سابق صحيح في نظر الأول و قد قلده فيه، و لا فرق في الواقعة السابقة بين سبب شئ و عدمها، و اشتغال ذمة و فراغها و حصول امتثال و عدمه. فلاحظ و تأمل.

(تنبيه): قد تقدم في المسألة الإحدى و الأربعين أنه إذا شك في صحة التقليد بنى على الصحة، و ذكرنا هناك أن جريان أصل الصحة مبني على اعتبار صحة التقليد في الاجزاء ظاهراً بعد العدول. و هذا المبني لا يتم بناء على ما ذكرنا، لأن حجية الفتوى الأولى بالإضافة إلى الأعمال السابقة

مستمك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٦

[مسألة ٥٤): الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل]

(مسألة ٥٤): الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك - يجب أن يعمل

بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه (١) إذا كانا مختلفين. وكذلك الوصى فى مثل ما لو كان وصياً فى استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت.

حتى بعد العدول لم يشترط فيها التقليد. وحينئذ لو شك فى صحة التقليد السابق، فان رجع الى الشك فى حجية الفتوى التى يطابقها العمل وجب عليه الفحص عن ذلك، ليحرز الاجتزاء به ظاهراً. ولا مجال لإجراء أصالة الصحة، لعدم كونها موضوعاً لأثر عملى. وإن رجع الى الشك فى صحة المقدمات التى اعتمد عليها عند التقليد- مثل صحة البينة القائمة على عدالة المجتهد أو اجتهاده أو نحو ذلك- فلا أثر للشك المذكور بعد أن أحرز بعد العدول شرائط الحجية (و بالجملة): المدار فى عدم وجوب التدارك حجية الفتوى السابقة التى كان العمل على طبقها، سواء أ كان اعتماداً عليها أم لا و سواء أ كان اعتماده على حسب الموازين أم لا. فلاحظ.

(١) لا ينبغي التأمل فى أن إطلاق الوكالة يقتضى إيكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل، فاذا وكله على شراء فرس بدرهم، وكان نظر الوكيل أن المطابق لمفهوم شراء الفرس بالدرهم هو كذا، كان موضوعاً للتوكيل و نافذاً فى نظره. نعم إذا اتفق الثقات الموكل إلى الاختلاف فى التطبيق فقد يشكل ذلك من جهة أن نظر الموكل مانع من عموم التوكيل لمورد الاختلاف. و يدفعه: أنه و ان كان يمنع من عمومه بنظر الموكل تفصيلاً، لكن لا يمنع من عمومه إجمالاً، و هو كاف فى جواز العمل. مثلاً إذا وكله فى أن يعقد له على امرأة، و كان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسية و الوكيل يعتقد صحته، فان موضوع الوكالة و هو العقد الصحيح بإطلاقه الإجمالى ينطبق على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٧

.....

العقد بالفارسية و ان كان لا ينطبق بإطلاقه التفصيلى بنظر الموكل. نعم إذا كانت قرينه على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل، أو كان ما يصلح أن يكون قرينه على ذلك، لم يصح عمل الوكيل بنظره المخالف لنظر الموكل، و ان لم يكن كذلك فإطلاق التوكيل يقتضى جواز عمل الوكيل بنظره، و مجرد الثقات الموكل إلى الاختلاف غير كاف فى تقييد إطلاق التوكيل، ففى مقام الإثبات لا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة.

و كذلك الكلام فى الوصى إذ هو كالوكيل من هذه الجهة، فإن الوصاية استنابة فى التصرف بعد الممات، و الوكالة استنابة فى حال الحياة.

و أما المتبرع عن الغير فى عبادة- كصلاة و صوم- أو غير عبادة- كوفاء دين- فلا ينبغي التأمل فى جواز عمله بنظره حتى مع الثقات المتبرع عنه إلى خطأ المتبرع فى التطبيق، و منعه عن العمل، لان عمل المتبرع ليس منوطاً بأمر المتبرع عنه، و لا بإذنه، و إنما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع، فاذا علم بحصولها صح منه التبرع و ان كان يخالفه المتبرع عنه و يخطؤه بنظره التفصيلى.

و أما الأجير على عمل فيجوز أن يستأجر على العمل بنظره، كما يجوز أن يستأجر على العمل بنظر المستأجر، و على العمل بنظر شخص ثالث و ان كان نظرهما مخالفاً لنظره، لأنه يكفى فى صحة الإجارة ترتب أثر عقلاى على العمل، و كل ذلك مما يترتب عليه أثر عقلاى و لو كان هو الفراغ الاحتياطى. نعم مع علم الأجير بطلان العمل العبادى لا تصح الإجارة، لعدم القدرة على التقرب. أما إذا لم يكن العمل عبادة يكون الأجير قادراً على العمل حتى مع اعتقاد البطلان، و كذا لو كان عبادة مع احتمال كونه موضوعاً للأمر. و حينئذ لا مانع من صحة الإجارة إذا كان يترتب عليه تفرغ ذمة المنوب عنه احتياطاً و لو بنظر المستأجر، حتى لو كان الأجير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٨

[مسألة ٥٥: إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً]

(مسألة ٥٥): إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاء مثلاً، أو العقد بالفارسي، و المشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً، لأنه متقوم بطرفين (١) فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين. و كذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الآخر صحته.

يعتقد عدم ترتب الأثر المذكور عليه، فان أمان المستأجر من الخطر كاف في كونه أثراً مصححاً للإجارة و أخذ الأجرة. هذا حال الإجارة في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات فإن كانت قرينه على تقييد العمل بنظر شخص معين تعيين العمل عليها، و إلا كان مقتضى إطلاق الإجارة العمل بنظر الأجير على نحو ما تقدم في الوكيل.

و من ذلك تعرف حكم الوصي عن الميت في الاستنابة عنه في صلاة أو صيام فإنه إن كانت قرينه على تقييد الوصية بالعمل بنظر شخص معين فالعمل عليها، و إلا كان مقتضى إطلاقها الاستنابة في العمل المطابق لنظر الوصي. و كذلك الحال في الوكيل عن الحي في الاستنابة عنه في العبادات التي تجوز فيها النيابة عن الحي فإن مقتضى إطلاق التوكيل أن يكون عمل الأجير صحيحاً بنظره لا بنظر الأجير و لا بنظر الأصيل. و من ذلك تعرف الإشكال في بعض الحواشي على المقام.

(١) هذا غير ظاهر، فان وجود العقد و ان كان متقوماً بالطرفين، كما أن حكمه الواقعي في مقام الثبوت متقوم بهما أيضاً، فلا يكون إلا صحيحاً للمتعاقدين معا أو فاسداً كذلك، إلا أن حكمه الظاهري يمكن التفكيك فيه بين الطرفين فيكون صحيحاً في حق أحدهما فاسداً في حق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٨٩

[مسألة ٥٦: في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى]

(مسألة ٥٦): في المرافعات اختيار (١) تعيين الحاكم بيد المدعى، إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم. بل مع وجود الأعلم و إمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

الآخر، كما أنه يمكن اختلافه بالنظر فيكون صحيحاً بنظر أحدهما فاسداً بنظر الآخر و تختلف الآثار بالنسبة إليهما. و لا مانع من مثل هذا التفكيك فان الماء الواحد يمكن أن يكون طاهراً في حق أحد المكلفين و نجساً في حق الآخر. نعم ربما يؤدي ذلك إلى النزاع و المخاصمة فيتعين الرجوع إلى الحاكم في حسمهما.

(١) الكلام (تارة): في صورة تساوى الحكام في الفضيلة، (و أخرى): في صورة اختلافهم، و كل منهما إما يكون الخصمان فيها مدعيًا و منكراً أو متداعيين.

ففي الأول من الأولى لا اشكال عندهم في كون الاختيار بيد المدعى و في المستند: دعوى الإجماع عليه. و هو العمدة فيه، المعتضد بالإجماع على أنه لو رفع أحد الخصمين أمره إلى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر و جب عليه الإجابة، و هذا لا يطرد في المنكر، لأنه لو رفع أمره إلى الحاكم لا يسمع منه إنكاره، و ان طلب تخليصه من دعوى المدعى لا تجب على الحاكم إجابته. هذا و قد استدل على الحكم المذكور بأن المدعى له الحق.

فإن كان المقصود منه الإشارة إلى الإجماع المذكور فهو، و إلا توجه عليه الإشكال: بأن المراد من الحق ان كان الحق المدعى فهو غير ثابت، و ان كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له.

و في الثاني من الأولى لا يكون الاختيار لواحد معين منهما، بل إذا سبق أحدهما إلى رفع أمره إلى الحاكم فحكم له نفذ حكمه. و لو

رفعا أمرهما إلى حاكمين ينفذ حكم من سبق بالحكم، لدخوله تحت أدلة النفوذ بلا مانع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٠

.....

و لو اقترنا لم ينفذ أحدهما، لعدم المرجح، و نفوذهما معا ممتنع للتنافى.

و فى كفاية سبق حضور أحدهما عند الحاكم فى تعيينه إشكال، و الأظهر عدمه لعدم الدليل عليه. نعم و جوب طلب الحاكم لغير الحاضر و جوب اجابته عليه يقتضى تقديم الحاكم الذى يسبق الحضور عنده بعد الطلب، لا تقديم الحاكم بمجرد الحضور عنده و ان لم يطلب لعذر.

و أما الصورة الثانية بقسميها: فالمشهور المدعى عليه الإجماع و جوب الرجوع إلى الأعلم، لما

فى مقبوله ابن حنظله من قوله: «فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم. فقال (ع): الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما ..» (١).

لكن موردها صورة اختلاف الحكامين، و التعدى عنه إلى غيرها محتاج إلى قرينه مفقودة.

بل هو خلاف ظاهر إطلاق ما فى صدر الرواية فالعمل عليه متعين. و لا سيما و أن البناء على الترجيح بذلك يستدعى الترجيح بغيره من المرجحات المذكورة فى رتبة المرجح المذكور و فى غيرها من الرتب، و هو مما لم يلتزم به أحد.

نعم إذا كانت الشبهة حكمية و كان الأعلم قد تعين تقليده على المتخصصين و جب الترافع عنده، لما عرفت من جوب تقليد الأعلم. أما إذا كانت الشبهة موضوعية، أو كان الخصمان مجتهدين، أو مقلدين لمن هو أعلم منه مع الاتفاق فى الفتوى، جاز الترافع إلى غير الأعلم.

و بالجملة: ما دام لم يلزم من رفع المدعى أمره إلى غير الأعلم مخالفة لفتوى الأعلم الحجة لا مانع من الرجوع إلى غير الأعلم و يجب على الخصم متابعتها. بل بناء على ما يأتى - من حجية الحكم بنحو يجوز نقض الفتوى به، و من جوب سماع الدعوى غير الجازمة يجوز لمن يقلد الأعلم فى عدم

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب صفات القاضى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩١

[مسألة (٥٧): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه]

(مسألة ٥٧): حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه (١)

استحقاق الجبوة أن يدعى الاستحقاق عند من يرى استحقاقها فاذا حكم له بها جاز له أخذها و ان كان مذهب مقلده عدم جواز أخذها، لأن حكم الحاكم مقدم فى الحجية على الفتوى. فلاحظ.

(١) كما لعله المشهور، و فى الجواهر: «لما هو المعلوم، بل حكى عليه الإجماع بعضهم من عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك، و انما يجوز نقضه بالقطعى من إجماع أو سنه متواترة أو نحوهما».

و كأنه لما

فى مقبوله ابن حنظله من قوله (ع): «فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد، و الراد علينا الراد على الله

تعالى، و هو على حد الشرك بالله» (١).

لكن أطلق جماعة جواز النقض عند ظهور الخطأ، ففي الشرائع:

«كل حكم قضى به الأول و بان للثاني فيه الخطأ فإنه ينقضه، و كذا لو حكم به ثم تبين الخطأ، فإنه يبطل الأول و يستأنف الحكم بما علمه»، و نحوها ما في القواعد و الإرشاد. فيحتمل أن يكون مرادهم صورة العلم بوقوع الخطأ فيه، سواء أعلم بخطئه للواقع أم بخطئه في طريق الواقع و ان احتمل موافقته للواقع. و لعله مقتضى إطلاق العبارة. و حملها بعضهم على ما إذا كان الحكم ناشئاً عن اجتهاد غير صحيح. و احتمل في الجواهر حملها على ما إذا تراضى الخصمان بتجديد الدعوى عند حاكم آخر. لكن كلا من الحملين مشكل، فإن الثاني خلاف إطلاق ما دل على حرمة رد الحكم و وجوب تنفيذه، الشامل لصورة تراضى الخصمين برده، و ليس هو من حقوق المحكوم له، كى يكون منوطاً برضاه و عدمه. و الأول مبنى على

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٢

.....

أن الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح حكم بحكمهم (ع) دون غيره، و هو غير ظاهر مع ثبوت الخطأ فى الاستناد - كما إذا حكم اعتماداً على بينة غير عادلة مع اعتقاد عدالتها، أو على رواية اعتقد ظهورها فى الحكم مع عدم ظهورها لدى الحاكم الآخر - أو ثبوت الخطأ فى المستند - كما إذا اعتمد على ظاهر رواية لم يعثر على قرينة على خلافه و قد عثر عليها الحاكم الآخر، أو على بينة تزكى الشهود مع علم الحاكم الثانى بفسقهم و نحو ذلك - فان القضاء الصادر من الحاكم و ان كان عن مبادئ مشروع و اجتهاد صحيح، إلا أنه مخالف للواقع فى نظر الحاكم الثانى، لقيام حجة عنده على الخلاف و حينئذ لا يكون حكماً بحكمهم (ع). و بالجملة: الحكم الصادر من الحاكم الجامع لشرائط الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح و ان كان طريقاً شرعاً إلى الواقع لكل أحد، لكن كما يسقط عن الطريقيه عند العلم بمخالفته للواقع، كذلك يسقط عن الطريقيه عند العلم بوقوع الخطأ فى طريقه و فى مبادئه و قيام الحجة على خلافه، و ان احتمل موافقته للواقع. و على هذا فإطلاق ما ذكره الجماعة من جواز نقض الحكم مع وقوع الخطأ فيه فى محله.

اللهم إلا أن يقال قوله (ع):

«فاذا حكم بحكمنا»

لا يراد منه الحكم الواقعى الإلهى، لأن لازمه عدم وجوب تنفيذ الحكم مع الشك فى كونه كذلك لعدم إحراز قيد موضوعه. و كذا مع العلم، لأن العلم حينئذ حجة، و لا - معنى لجعل حجية الحكم حينئذ، بل المراد منه الحكم الواقعى بنظر الحاكم، فيكون النظر موضوعاً لوجوب التنفيذ، فالمعنى أنه إذا حكم بما يراه حكمهم (ع) و جب قبوله و حرم رده، و مقتضى إطلاقه و وجوب القبول و لو مع العلم بالخطأ فى مبادئه. نعم ينصرف عن الحكم الجارى على خلاف موازين الاستنباط عمداً أو سهواً أو نسياناً، و يبقى غيره داخلاً فى مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٣

.....

عموم الدليل و ان علم فيه الخطأ فى بعض المبادئ الذى يكثر وقوعه من المجتهدين، و لذا وقع الاختلاف بينهم فى كثير من المسائل. نعم قد يشكل ذلك: بأن الارتكاز العقلانى فى باب الحجية يساعد على اعتبار عدم العلم بالخطأ فيها، فمعه تنتفى الحجية. و يدفعه: أن

حجية الحكم ليست من قبيل حجية الخبر عن حس أو حدس، بل فيه نحو من الموضوعية و شبه بها لأنه منصب و ولاية، فحكم الحاكم نظير حكم الوالى و الأمير واجب الاتباع و لو مع العلم بالخطأ ما دام يحتمل موافقته للواقع.

و بالجملة: فرق واضح - فى نظر العرف - بين جعل قول المجتهد:

«حكمت بأن هذا نجس» حجة، و جعل قوله: «هذا نجس» حجة، فإنه مع العلم بالخطأ فى طريق الأول لا يسقط عن الحجية، و فى الثانى يسقط و ان شئت قلت: مقتضى إطلاق ما دل على نفوذ الحكم نفوذه مطلقاً على نحو الموضوعية.

و لذا صرح المصنف (ره) فى قضائه «١» - تبعاً لما فى الجواهر - بوجوب تنفيذ الحكم و ان كان مخالفاً لدليل قطعى نظرى كإجماع استنباطى و خبر محفوف بقرائن و أمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول. انتهى. و هذا لا يتم إلا على السببية المحضة و الموضوعية الصرفة و إلا فلا معنى لجعل الطريقة فى ظرف العلم بالخلاف أو الوفاق، فكيف يكون الحكم حجة مع القطع بخلافه؟.

و ان كان الالتزام بذلك صعباً جداً، لأنه حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى فكيف يحتمل وجوب قبوله و حرمة دره، و يكون الراد عليه الراد على الله تعالى، و أنه على حد الشرك بالله تعالى؟! و

فى صحيح هشام بن الحكم:

«قال رسول الله (ص). إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم

(١) راجع المسألة: ٣٢ من الفصل الأول من كتاب القضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٤

.....

ألحن بحجته من بعض، فأما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار» (١).

فان هذا صريح فى عدم موضوعية للحكم. و مورده و ان كان الشبهات الموضوعية، لكن دليل وجوب القبول و حرمة الرد. إذا حمل على الطريقة فى الشبهات الموضوعية لا- بد أن يحمل عليها فى الشبهات الحكمية، لعدم إمكان التفكيك عرفاً بين الموردين فى الدليل الواحد، فيتعين حمل الدليل على الطريقة و الحجية. و لأجل أنه يمتنع جعل الطريقة فى ظرف العلم بالواقع يمتنع العمل بالدليل مع العلم بمخالفة الحكم للواقع. أما مع احتمال الموافقة للواقع فيجب العمل بدليل حجته و ان علم بوقوع الخطأ فى طريقه، لما عرفت من أنه سنخ آخر فى قبال سنخ الخبر و الفتوى، و لم يثبت عند العقلاء قدح مثل هذا العلم بالخطأ فى الحجية عندهم على نحو يكون كالتقريب المتصلة التى يسقط بها إطلاق المطلق، فالعمل بالإطلاق متعين.

فان قلت: سلمنا عموم دليل الحجية لجميع صور احتمال الموافقة للواقع حتى مع العلم بالخطأ فى الاستناد، أو المستند، أو قيام حجة على خلافه، لكن العموم المذكور معارض بدليل حجية الحجة القائمة على الخلاف، فما الوجه فى تقديم دليله على دليل تلك الحجية؟

قلت: مورد دليل حجته - و هو مقبوله ابن حنظلة - صورة التنازع فى الميراث، الظاهر فى التنازع فى الحكم الكلى على وجه الجزم، و هو إنما يكون مع الحجية، فلو بنى على العمل بالحجة فى مقابل الحكم لزم تخصيص المورد و هو غير جائز، فيتعين البناء على الأخذ بالحكم و رفع اليد عن الحجية. نعم مقتضى إطلاق مورد المقبوله العموم لصورة العلم بالخلاف.

لكن يجب الخروج عن الإطلاق فى الصورة المذكورة بقريئة امتناع جعل

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٥

و لو لمجتهد آخر، إلا إذا تبين خطؤه (١).

[مسألة (٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثمّ تبدل رأى المجتهد]

(مسألة ٥٨): إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثمّ تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة، لا- يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الاولى، و ان كان أحوط. بخلاف ما إذا تبين له خطؤه فى النقل، فإنه يجب عليه الإعلام (٢)

الحجية فى صورة العلم بالخلاف.

هذا و المتحصل مما ذكرنا: أن الحكم إذا كان معلوم المخالفة للواقع لا يجوز الأخذ به، و متى كان محتمل الموافقة للواقع يجوز الأخذ به، بل يجب سواء أعلم بالخطأ فى طريق ذلك الحكم فى الاستناد أو المستند أم لا، و سواء أقامت حجة على خلافه أم لا. نعم إذا كان الخطأ ناشئاً عن تقصير فى الاجتهاد عمداً أو سهواً، بحيث كان جارياً على خلاف الموازين اللازمة فى الاجتهاد، فلا يجوز العمل به، لانصراف دليل حجته عن مثل ذلك.

نعم يشكل ذلك بأن لازمه أن لو كان المختصمان عالمين بالواقع لا مجال لحكم الحاكم، مع قيام الإجماع على فصل الخصومة به. و يدفعه: أن الإجماع المذكور هو المستند لا المقبولة و نحوها، بل ما فى ذيل المقبولة من الرجوع الى المرجحات ظاهر فى اختصاصها بصورة عدم العلم بالواقع.

(١) بناء على ما عرفت منا لا يصح هذا الاستثناء، إلا إذا حمل على تبين خطأ المجتهد فى مخالفة الواقع تبيناً علمياً. و بناء على ما ذكره المصنف (ره)- تبعاً لصاحب الجواهر- لا يصح إلا إذا حمل على تبين الخطأ على نحو لا يكون الاجتهاد صحيحاً.

(٢) الظاهر أن هذا التفصيل بين الفرضين مبنى على حرمة التسبب الى الوقوع فى الحرام، و كون الفرض الثانى منه دون الأول. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثامنة و الأربعين فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٦

[مسألة (٥٩): إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطاً]

(مسألة ٥٩): إذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى تساقطاً (١). و كذا البيهتان. و إذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع (٢). و كذا إذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع (٣). و فى تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما فى الرسالة (٤).

(١) لأصالة التساقط فى المتعارضين. لكن عرفت فيما سبق تقريب عموم أدلة الترجيح و التخيير للمقام. فلاحظ المسألة العشرين. هذا مع العلم بعدم العدول، فلو احتمل و كان التاريخ مختلفاً تعين العمل بالمتأخر. و كذا الكلام فيما يأتى من صور التعارض. (٢) لأن النقل طريق الى السماع، فالعلم بالسماع يستوجب العلم بمخالفته للواقع. هذا مع وحدة التاريخ، و أما مع اختلافه و عدم احتمال العدول، فإنه و ان كان التعارض - بدوياً - حاصلًا بينهما لكن العرف يقدم السماع على النقل. بل يمكن دعوى انصراف دليل الحجية عن مثله.

(٣) إذا لم تكن الرسالة بخط المجتهد كان الفرض راجعاً الى الفرض السابق، لأن الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر عن المجتهد، و لو بواسطة حكاية الكاتب عن خط المجتهد الحاكي عن قوله. و أما إذا كانت الرسالة بخط المجتهد فيشكل الترجيح، لأن الخط حاك

عن الفتوى، فيكون التعارض قائماً بين خطه وقوله، و أصالة عدم الخطأ فيهما على حد واحد. نعم لو ثبت عند العقلاء ترجيح الأوثق منهما كان العمل عليه أيهما كان. وكذا في الفرض الآتي.

(٤) إن كانت الرسالة بخطه كان الفرض نظير تعارض السماع و النقل لأن الخط بمنزلة القول. و ان كانت بغير خطه كان من قبيل تعارض النقلين فيجربى عليه حكمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٧

مع الأمن من الغلط (١).

[مسألة ٦٠: إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها]

(مسألة ٦٠): إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها، و لم يكن الأعلام حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك (٢)، و إلا فإن أمكن الاحتياط تعين (٣)، و ان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلام، و ان لم يكن هناك مجتهد آخر، و لا رسالته، يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء (٤)، إذا كان هناك من يقدر على تعيين

(١) يعنى: بالمقدار اللازم فى جريان أصالة عدم الخطأ. و يحتمل أن يكون المراد الوثوق التام، و يكون هو الوجه فى الترجيح على النقل، لعدم حصول ذلك فيه.

(٢) قد عرفت فى أوائل المبحث أنه لا مانع من العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، و عليه فلا يجب التأخير إلا حيث يتعذر الاحتياط.

(٣) هذا مبنى على عدم عموم الإجماع على عدم لزوم الاحتياط على العامى مع إمكان التقليد للمقام، و إلا جاز له الرجوع الى غير الأعلام. و على عدم إطلاق يدل على حجيه الفتوى، و إلا تعين العمل به بالنسبة إلى فتوى غير الأعلام مع عدم العلم بالمخالفة للأعلام تفصيلاً أو إجمالاً، كما أشرنا الى ذلك فى مبحث وجوب الفحص عن الأعلام. فراجع المسألة الثانية عشرة.

فكان موضوع كلام المصنف (ره) صورة العلم بالاختلاف، و أن الإجماع على جواز الرجوع الى غير الأعلام مختص عنده بصورة تعذر الاحتياط.

(٤) كما تقتضيه مقدمات الانسداد الجارية فى الواقعة الخاصة المقتضية للأخذ بالظن الأقوى فالأقوى، فلو بنى على عدم تماميتها جاز عقلاً الأخذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٨

قول المشهور. و إذا عمل بقول المشهور، ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهد فعلية الإعادة أو القضاء (١)، و إذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى أوثق الأموات، و ان لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما. و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعلية الإعادة أو القضاء.

[مسألة ٦١: إذا قلد مجتهداً ثم مات، فقلد غيره فمات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت]

(مسألة ٦١): إذا قلد مجتهداً ثم مات، فقلد غيره فمات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى؟ الأظهر الثانى (٢)، و الأحوط مراعاة الاحتياط.

بأحد الاحتمالات على التخيير. و كذا الحال فى الرجوع الى أوثق الأموات و ما بعده.

(١) بناء على أن مقدمات الانسداد الجارية في الواقعة إنما تقتضى حجية الظن بنحو الحكومة لا الكشف، وإلا جرى ما تقدم في المسألة الثالثة والخمسين، وكذا الحال في صورة الرجوع الى غير الأعلم، فإنه لو بنى على حجية فتواه شرعا- ولو بتوسط مقدمات الانسداد بناء على الكشف- كان الحكم ما تقدم في المسألة المذكورة. أما بناء خلاف ذلك، فيتعين التدارك بالإعادة أو القضاء.

(٢) لأن تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني المفروض الصحة، فالرجوع إلى الأول بعد تقليد الثاني ليس من البقاء على التقليد، بل هو من التقليد الابتدائي، فإذا كان رأى الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليد الثاني وإذا كان رأيه جواز البقاء وجاز العدول تخير المكلف بين البقاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٩٩

[مسألة ٦٢): يكفى في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها]

(مسألة ٦٢): يكفى في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها (١)، وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل فلو مات مجتهده يجوز له البقاء. وان كان الأحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم، عدم البقاء

على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث.

هذا بناء على ما تقدم في المسألة الثالثة والخمسين من عدم انتقاض التقليد الصحيح الواقع في زمان بتقليد مجتهد آخر في زمان لاحق، لعدم حجية رأى المجتهد اللاحق بالإضافة إلى الوقائع السابقة المطابقة لرأى المجتهد في ذلك الزمان. أما بناء على الانتقاض، فان كان رأى المجتهد الثالث وجوب البقاء على تقليد الميت، تعين على المكلف البقاء على تقليد الأول لأن عدوله السابق الى الثاني- بعد موت الأول- في غير محله في نظر المجتهد الثالث. وان كان رأيه جواز العدول وجاز البقاء جاز للمكلف البقاء على تقليد الثاني، والعدول الى الثالث. وإن كان رأيه وجوب العدول تعين العدول من الثاني اليه. وعلى هذا ما استظهره المصنف (ره) مبنى على ما تقدم منه في المسألة الثالثة والخمسين.

(١) قد عرفت أن أخذ الرسالة والالتزام، ونحوهما، مما لا يرتبط بالتقليد، بل ليس هو إلا العمل اعتماداً على فتوى المجتهد. كما لا ينبغي التأمل في كفاية ثبوت حجية الرأى آنا ما في جواز الاستصحاب الذى هو الوجه في وجوب البقاء وجازه، ولا يتوقف على العمل، ولا على الالتزام.

نعم بناء على ما ذكرنا من كون التقليد هو العمل برأى الغير فمع عدم العمل حال الحياة يكون العمل بعد الوفاة برأى المجتهد من قبيل التقليد الابتدائي للميت الذى حكى الإجماع على المنع عنه، وان كان الاستصحاب، وبناء العقلاء، يقتضيان عدم الفرق بين العمل وعدمه. ولكن عموم الإجماع لمثل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٠

والعدول إلى الحى. بل الأحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل (١).

[مسألة ٦٣): فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها]

(مسألة ٦٣): فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها، وبين الرجوع الى غيره (٢) الأعلم فالأعلم.

[مسألة ٦٤): الاحتياط المذكور فى الرسالة]

(مسألة ٦٤): الاحتياط المذكور فى الرسالة أما

الفرض لا يخلو من تأمل. و أشكل منه ما لو تحقق الالتزام فقط بلا عمل فان وجود القول بجواز البقاء في مثله مانع عن انعقاد الإجماع على المنع عنه و ان لم يتحقق التقليد. و مثله ما لو تحقق العمل بلا اعتماد على الفتوى، فإنه و ان لم يتحقق التقليد، لكن انعقاد الإجماع على المنع عن بقاء الحجية في مثله غير واضح، و ان كان قريباً. فراجع و تأمل. كما أنك عرفت في المسألة الثالثة و الخمسين: أن صحة الأعمال السابقة تتوقف على مطابقتها للفتوى الحجة حال العمل و لا تتوقف على الاعتماد على الفتوى حال العمل الذي هو من مقومات التقليد، فالصحة ليست موقوفة على تحقق التقليد، بل موقوفة على الحجية واقعاً. فلاحظ.

(١) كأن المراد بهذا الوجه احتمال عموم معاهد الإجماعات على عدم جواز تقليد الميت للحدوث و البقاء، و ان كان يعارض هذا الاحتمال احتمال المنع، كما نسب الى أكثر القائلين بجواز البقاء. فالعدول موافق للاحتياط في وجه مخالف له في وجه آخر.

(٢) هذا التخيير موقوف في العبادات على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فلو قيل بعدمه تعين التقليد لغير الأعلم، و لا يجوز له العمل بالاحتياط مع التمكن من تقليد غيره الأعلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠١

استحبابي، و هو ما إذا كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى، و إما وجوبي، و هو ما لم يكن معه فتوى، و يسمى بالاحتياط المطلق و فيه يتخير المقلد بين العمل به و الرجوع الى مجتهد آخر (١).

و أما القسم الأول، فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، و بين العمل به.

[مسألة ٦٥: في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء]

(مسألة ٦٥): في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء كما يجوز له التبويض حتى في أحكام العمل الواحد (٢)، حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة و استحباب التثليث في التسيحات الأربع، و فتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث، و الثاني في استحباب الجلسة.

(١) قد عرفت أنه لا يتم على إطلاقه، بناء على عدم جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

(٢) قد عرفت في المسألة الثالثة و الثلاثين الإشكال في جواز التبويض و لا سيما في العمل الواحد، فقد يشكل بالخصوص بأن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة المقتصر فيها على تسيحة واحدة باطله في نظر كل واحد منهما، فالإقتصار عليها في مقام الامتثال مخالفه لهما معاً. و فيه: أنه - بعد البناء على جواز التبويض في التقليد - لا تقدح مخالفه كل واحد من المجتهدين مستقلاً، لعدم تقليد كل واحد منهما كذلك، بل لما كان التقليد لهما معاً على نحو الانضمام فالقادح مخالفتها كذلك و هي متنفية، لأن الصلاة المذكورة موافقة لهما معاً.

فان قلت: كما أنها موافقة لهما كذلك مخالفه لهما. (قلت): هذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٢

[مسألة ٦٦: لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي]

(مسألة ٦٦): لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بد فيه من الاطلاع التام. و مع ذلك قد يتعارض الاحتيطان، فلا - بد من الترجيح. و قد لا - يلتفت الى إشكال المسألة حتى يحتاط. و قد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط. مثلاً الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأ-كبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك بناء على كون

احتياط الترك استحبابياً، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم. و أيضاً الأحوط التثليث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت و يلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه. و كذا التيمم بالجنب خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه الا هذا فالأحوط التيمم به، و ان كان عنده الطين - مثلاً - فالأحوط الجمع، و هكذا.

مسلم، لكن مخالفتها في غير مورد التقليد لهما، أما في مورد التقليد لهما فهي موافقة لهما لا غير، كما يظهر من مقايضة المقام بالتبعيض في عمليين كالصلاة و الصيام.

فان قلت: المجتهد المفتى بعدم وجوب جلسة الاستراحة إنما يفتى بذلك في الصلاة المشتملة على التسيحات الثلاث، كما أن المفتى بالاقصرار على تسيحة واحدة إنما يفتى بذلك فيما اشتمل على جلسة الاستراحة، فترك جلسة الاستراحة و الاقتصار على تسيحة واحدة ليس عملاً بفتوى المجتهدين و لو على نحو الانضمام (قلت): الارتباط بين الاجزاء في الثبوت و السقوط لا يلزم الارتباط بينها في الفتوى، فان مرجع الفتويين الى عدم جزئية الجلسة مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٣

[مسألة ٦٧: محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجرى في أصول الدين]

(مسألة ٦٧): محل التقليد و مورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجرى في أصول الدين (١).

و عدم جزئية ما زاد على التسيحة الواحدة، و ليس هو ارتباطياً. فالعمدة في الاشكال على جواز التقليد للمجتهدين في العمل الواحد هو إشكال التبعض الذي تقدمت الإشارة إليه.

(١) إجماعاً ادعاه جماعة، بل ادعى إجماع المسلمين عليه. و يقتضيه في معرفة الله جل شأنه، و في معرفة نبيه الكريم (ص): أن الوجه في وجوب المعرفة عقلاً من مناط وجوب شكر المنعم، و في وجوبها فطرةً من مناط وجوب دفع الضرر المحتمل لا يحصل بالتقليد، لاحتمال الخطأ في الرأي فلا- يحصل الأمن من الخطر و لا الأمن مما ينافي الشكر. و حجية الرأي تعبداً إنما توجب الأمن من ذلك على تقدير المعرفة، فيمتنع أن تثبت بها و لو تعبداً. و أما باقى الأصول فعدم جواز التقليد فيها للإجماع المتقدم.

و أما ما دل على وجوب العلم و المعرفة من الآيات، و الروايات، فلا يقتضى ذلك، لأن دليل حجية الرأي - لو تم - يوجب حصول المعرفة بها تعبداً تنزيلاً. و لا يتوجه الاشكال المتقدم هنا، لأن المعرفة فيما عدا الأصليين الأولين ليست شرطاً في الحجية، و انما الشرط المعرفة بهما لا غير و المفروض حصولها، فإذا العمدة في عدم جواز التقليد هو الإجماع.

فإن قلت: تكفى في عدم جواز التقليد أصالة عدم الحجية. (قلت):

لا مجال للأصل المذكور مع الدليل، و هو ما دل على حجية الرأي في الفروع كبناء العقلاء، و قوله تعالى (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) * «١» و قوله تعالى:

﴿ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ «٢» و نحوهما من أدلة التقليد في

(١) النحل: ٤٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٤

و في مسائل أصول الفقه (١)، و لا في مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما (٢).

الفروع، فإنها- لو تمت دلالتها على جوازها في الفروع- دلت على جوازها في الأصول بنحو واحد، فليس الموجب للخروج عن عموم الأدلة إلا- الإجماع المستفيض النقل. و تمام الكلام في هذا المقام موكول الى محله، كالكلام في وجوب كون المعرفة عن النظر و الدليل - كما هو المنسوب الى جمع- و عدم وجوبه- كما نسب الى آخرين- و حرمة- كما نسب الى غيرهم- و ان كان الأظهر الأول مع خوف الضلال بدون النظر، و الأخير مع خوف الضلال به، و الثاني مع الأمن من الضلال على تقدير كل من النظر و عدمه فراجع و تأمل.

(١) لخروجها عن محل الابتلاء للعوام المقلدين، فلو فرض كونها محلاً للابتلاء- و لو بتوسط النذر و نحوه- لم يكن مانع من عموم أدلة التقليد لها. و لذا جزم المصنف- رحمه الله- في صدر المسألة السادسة و الأربعين: بأنه يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم و في المسألة الخامسة عشرة بوجوب رجوع العامي إلى الحي الأعم في جواز البقاء و عدمه، و يظهر منه- قدس سره- و من غيره كونهما من المسائل الأصولية، و ان كان التحقيق أنهما من المسائل الفرعية، لا من الأصولية، لعدم وقوعهما في طريق استنباط الاحكام كما أشرنا الى ذلك آنفاً.

(٢) هذا يتم في ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي، أما ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلي و تشخيص موضوع الامتثال- مثل كثير من مسائل النحو و الصرف المحتاج إليها في تصحيح القراءة و الذكر، و الأذان، و الإقامة و صيغ العقود، و الإيقاعات، مثل مسائل الإدغام، و المد و الوقف على الساكن و التحريك في الدرج، و غير ذلك من المسائل الموقوفة على نظر مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٥

و لا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية (١)، و لا في الموضوعات الصرفة. فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل- مثلاً- و قال المجتهد إنه خمر لا- يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله كما في اخبار العامي العادل، و هكذا. و أما الموضوعات المستنبطة الشرعية- كالصلاة و الصوم و نحوهما- فيجوز التقليد فيها كالأحكام العملية.

لا يتمكن منه العامي مما سيتعرض له المصنف (ره) في مباحث القراءة- فلا بد فيها من التقليد لعموم أدلته. نعم المسائل التي لا يحتاج إليها إلا في مقام استنباط الحكم الكلي لا مجال للتقليد فيها، لخروجها عن محل الابتلاء بالنسبة إلى العامي.

(١) موضوعات الأحكام الشرعية قسمان: (الأول): ما يكون مفهومه شرعياً مخترعاً للشارع الأقدس، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أم لا كالصلاة و الصيام و نحوهما. (الثاني): ما لا يكون كذلك بأن كان عرفياً أو لغوياً. و كل منهما إما أن يكون المفهوم بذاته و حدوده واضحاً لا يحتاج إلى نظر و اجتهاد، و إما أن يكون محتاجاً إلى ذلك. فالأول من كل منهما لا يحتاج إلى تقليد لوضوحه لدى العامي كالمجتهد، فلا معنى لحجية رأى المجتهد فيه، و الثاني من كل منهما محتاج إلى التقليد، لعموم أدلته، كالصلاة و الصيام، و الصعيد، و الغناء و الإناء، و الجذع و الثني، و نحوها. و البناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضى البناء على وجوب الاجتهاد أو الاحتياط فيها و لا يظن الالتزام به من أحد، فضلاً عن المصنف (ره) فقد أدرج- كغيره- بيان مفهوم مثل هذه الموضوعات في هذه الرسالة و غيرها من رسائله المعدة للفتوى و العمل بها. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٦

[مسألة ٦٨: لا يعتبر العلمية في ما أمره راجع الى المجتهد إلا في التقليد]

(مسألة ٦٨): لا يعتبر العلمية في ما أمره راجع الى المجتهد (١) إلا في التقليد. و أما الولاية على الأيتام و المجانين و الأوقاف التي لا متولى لها و الوصايا التي لا وصى لها و نحو ذلك، فلا يعتبر فيها العلمية. نعم الأحوط في القاضى أن

(١) الظاهر أن هذا مما لا إشكال فيه، لإطلاق مثل

التوقيع الشريف:

«و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا» (١).

و ما دل على أن العلماء ورثة الأنبياء

«٢»، و أنهم كأنبيا بني إسرائيل

«٣»، و انهم خلفاء النبي (ص)

«٤»، و نحو ذلك. لكن قد تعرضنا في (نهج الفقاهة) «٥» للمناقشة في تمامية ما ذكر لإثبات الولاية للفقهاء، لقصور سند بعضها، و دلالة

الآخر. و ذكرنا هناك أن العمدة في إثبات الولاية ما دل على كون المجتهد قاضيا و حاكماً الظاهر في ثبوت جميع ما هو من مناصب

القضاء و الحكام له. فحينئذ يشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاء و الحكام، فان ثبوت ولاية المجتهد فيه إنما يكون

من جهة العلم بإذن الشارع في التصرف، أو عدم رضاه بتركه و إهمال الواقعة.

لكن الدليل المذكور لما كان ليا تعين الاقتصار فيه على القدر المتيقن، و هو ولاية الأعلم عند التمكن منه، كالاقتصار على المتيقن و

هو ولاية المجتهد عند التمكن منه. فالعمدة إذاً في عدم اعتبار الأعلمية ظهور الإجماع عليه.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صفات القاضي حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ٣٠.

(٤) الوسائل باب: ١١ من صفات القاضي حديث: ٨.

(٥) راجع الصفحة: ٢٩٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٧

يكون أعلم (١) من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

[مسألة ٦٩: إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين أم لا؟]

(مسألة ٦٩): إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل (٢)، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط،

فالظاهر عدم الوجوب، و ان كانت مخالفة فالأحوط الأعلام، بل لا يخلو عن قوة.

[مسألة ٧٠: لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة]

(مسألة ٧٠): لا يجوز للمقلد إجراء (٣) أصالة البراءة، أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية. و أما في الشبهات الموضوعية

فيجوز بعد أن قلد مجتهد في حجيتها. مثلاً إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن في

أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

[مسألة ٧١: المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده]

(مسألة ٧١): المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده (٤) و ان كان موثقاً به في فتواه. و لكن فتواه معتبرة لعمل نفسه. و

كذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور

(١) تقدم الكلام في هذا في المسألة السادسة والخمسين.

(٢) تقدم الكلام في هذا في المسألة الثامنة والأربعين وغيرها.

(٣) لأن إجراءها مشروط بالفحص، وهو عاجز عنه، فاجراؤها بدونه مخالفةً لدليل الشرطية. وهذا بخلاف الشبهات الموضوعية، فإن إجراءها ليس مشروطاً بالفحص، ولو فرض اشتراطه به فليس هو بعاجز عنه، فلا مانع من رجوعه إليها عند اجتماع الشرائط كالمجتهد.

(٤) يعني: لا يجوز تقليده واقعاً في الأول، لفقد الشرط، و ظاهراً في الثاني، لعدم ثبوت حجية رأيه. وكذا الحال في باقي الاحكام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٨

العامه، ولا ولاية له في الأوقات و الوصايا و أموال القصر و الغيب.

[مسألة ٧٢): الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل]

(مسألة ٧٢): الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل، الا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته. والحاصل: أن الظن ليس حجة (١) إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل.

(١) لما دل على نفي حجيته من الأدلة الشرعية والعقلية، من دون ثبوت مخصص.

والله سبحانه ولى التوفيق، وهو حسبنا وَ نِعَمَ الْوَكِيلُ، ... وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٠٩

[كتاب الطهارة]

[فصل في المياه]

إشارة

فصل في المياه الماء إما مطلق (١) أو مضاف، كالمعتصر من الأجسام أو الممتزج بغيره مما يخرج عن صدق اسم الماء. والمطلق أقسام (٢):

(١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* كتاب الطهارة الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*. و الصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الغر الميامين. و اللعنة على أعدائهم أجمعين.

و عرف بما يصح إطلاق لفظ الماء عليه من غير إضافة. يعني:

يصح بلا- تجوز و لا- عناية. وهذا بخلاف الماء المضاف كماء الرمان، و ماء الورد، فإن إطلاق لفظ الماء- مفرداً بلا إضافة- عليه مجاز، و الذى يكون إطلاقه عليه حقيقة، ماء الرمان، أو ماء الورد، كما أن إطلاق ماء الورد على ماء الرمان مجاز، و كذا إطلاق ماء الرمان على ماء الورد. و من هنا ظهر أن تقسيم الماء إلى المطلق و المضاف بلحاظ المسمى. كما ظهر أن مفهوم الماء جامع حقيقى بين أفراده، و مفهوم الماء المضاف جامع انتزاعى بين أفراده، فإنها حقائق متباينة.

(٢) الموجود فى كلام جماعته تقسيمه إلى جار، و محقون، و ماء بثر و تقسيم المحقون إلى كثير و قليل. و كأن موضوع القسمة ماء

الأرض، و لذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٠

الجارى، و النابع غير الجارى و البثر، و المطر، و الكر، و القليل و كل واحد منها مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث (١).

لم يذكر فى أقسامه ماء المطر. و عدم ذكر النابع فى الأقسام إما لدخوله فى الجارى- كما صرح به بعض، حيث عرفه بالنابع غير البثر- أو فى البثر- كما هو ظاهر آخرين- بل عن المحقق البهبهاني: «أن النابع الراكذ عند الفقهاء فى حكم البثر» و الأمر سهل. (١) إجماعاً مستفيض النقل، بل وضوحه أغنى عن الاستدلال عليه بالآيات الشريفة مثل قوله تعالى (وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) «١» بناء على أن المراد من لفظ الطهور فيها إما المطهر بناء على أنه أحد معانيه- كما عن بعض- فيدل على طهارته فى نفسه بالالتزام، أو الطاهر المطهر- كما عن جمع أنه أحد معانيه- أو ما يتطهر به كالسحور و الفطور- كما هو أحد معانيه قطعاً- فيدل أيضاً بالالتزام على طهارته فى نفسه. هذا و لكن من المحتمل إرادة المبالغة منه، فان (فعل) أيضاً من صيغ المبالغة كالصبور و الحسود، فإن الطهارة ذات مراتب متفاوتة، و لذا صح التفضيل فيها بلفظ: (أطهر) و مع هذا الاحتمال يشكل الاستدلال. و أشكل منه الاستدلال به على المطهريه لغيره- حتى بناء على حمل الهيئه على المبالغة- بدعوى: أن المبالغة لا معنى لها إلا بلحاظ المطهريه لغيره. إذ فيه-- مضافاً إلى ما عرفت:- أن هذا المعنى من المبالغة مجاز لا يجوز ارتكابه فى الاستدلال. و إن كان الأقرب الحمل على المعنى الثالث، لعدم ثبوت المعنيين الأولين، و لكونه أقرب من الحمل على المبالغة، لخفاء وجهها. و أما قوله تعالى (وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ) «٢»

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) الأنفال: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١١

[فى الماء المضاف]

[مسألة ١]: الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر]

(مسألة ١): الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر (١)، لكنه غير مطهر، لا من الحدث (٢).

فدلالتها على المطلوب سالمة عن الاشكال المتقدم، و إن كانت لا عموم فيها لوروده فى واقعة خاصة، إلا أن يتمسك بالإجماع على عدم الفرق، كالإجماع على عدم الفرق بين ماء السماء و غيره. ثم إنه لا تخلو النصوص الشريفة من الدلالة على طهارته و مطهريته، ففى رواية السكونى عن النبى (ص): «الماء يطهر و لا يطهر» «١».

و

فى صحيح ابن فرقد عن أبى عبد الله (ع): «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع الله

تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، و جعل لكم الماء طهوراً» (٢)

و ،

في غيرهما: أنه تعالى جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً (٣).

و مورد الأخير الحدث، كما أن مورد ما قبله الخبث، بل هو ظاهر رواية السكوني

بقرينه المقابلة بالنفي. كما أنه لا عموم في الجميع بالإضافة إلى ما يتطهر به فلا بد من تميم الدلالة بالإجماع المحقق في الجملة.

(١) يعنى: مع طهارة أصله. و يكفي في ذلك الاستصحاب، و أصالة الطهارة.

(٢) كما هو المشهور، و يقتضيه الكتاب المجيد، مثل قوله تعالى:

﴿لَمَّا تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (٤). و السنة التي هي بمضمونه و بغير مضمونه كما ستأتى في محلها إن شاء الله. و عن

الصدوق: جواز

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٤) النساء: ٤٣. و المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٢

و لا من الخبث (١).

الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد،

لخبر يونس عن أبي الحسن (ع) قال:

«قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاة. قال (ع):

لا بأس بذلك» (١).

لكن عن الشيخ أنه خبر شاذ أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره. انتهى. و كفى بهذا موهناً له و مانعاً عن الاعتماد عليه. و عن

الحسن جواز استعمال مطلق المضاف عند عدم الماء. و لم يظهر له مستند.

(١) كما هو المشهور أيضاً. و يقتضيه ظاهر كثير من النصوص الواردة في الموارد المتفرقة مثل

قوله (ع): «لا يجزئ من البول إلا الماء» (٢)

و

قوله (ع) في تطهير الإناء من الولوغ: «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» (٣)

و نحوهما غيرهما و هو كثير. و قد تقدم صحيح ابن فرقد الظاهر - بقرينه الامتنان - في انحصار المطهر بالماء.

و عن المفيد و السيد - قدهما - جواز رفع الخبث به. و عن الأول الاستدلال عليه بالرواية. و عن الثاني الاستدلال عليه بالإجماع. لكن

الرواية مرسله و الإجماع معلوم العدم. و أما إطلاق الأمر بالغسل و التطهير، فمقيد بالنصوص المشار إليها. مع قرب دعوى انصراف

الأول إلى الغسل بالماء لارتكاز مطهريته عرفاً و شرعاً دون غيره من المائعات. كما لا تبعد دعوى إجمال الثاني، و حصوله بغير الماء

يحتاج إلى دليل، و لو بنى على إطلاقه كان مقتضاه الاكتفاء بزوال العين. و أما

رواية غياث: «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق» (٤)

فلعلها المشار إليها في كلام المفيد. لكنها مع أنها

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٣

.....

مهجورة- أخص من المدعى- لو كان البصاق من المضاف- و إلا كانت أجنبيئ عنه. مع أن ظاهر
 رواية غياث الأخرى: «لا يغسل بالبصاق شيء غير الدم!» (١)
 مناف له فلا مجال لتتميمها بعدم القول بالفصل و نحوه.

ثم إن المحكى عن السيد (ره) الاستدلال على ما ذكرنا: بأن الغرض إزالة عين النجاسة، و هو يحصل بالغسل بالمضاف. و مقتضى هذا
 الاستدلال عدم وجوب تطهير المنتجس بما لا تبقى عينه، و حصول الطهارة بمجرد زوال عين النجاسة بكل مزيل و ان لم يكن مضافاً،
 ولكنه- كما ترى- خلاف النصوص المتقدمة الآمرة بالغسل و التطهير، فضلاً عن النصوص الظاهرة في تعيين الماء.
 و عن الكاشاني (ره) التفصيل بين الموارد التي ورد فيها ذلك فلا بد من الماء و بين غيرها فيكفي زوال العين. و فيه: أن هذا خلاف
 استحباب النجاسة من دون دليل عليه. مضافاً إلى أنه خلاف ما ثبت إجماعاً و ارتكازاً من عدم الفرق بين الموارد. و إنكار سراية
 النجاسة إلى الجسم- ليسقط الاستصحاب- خلاف ظاهر النصوص، الموافق للارتكاز العرفي من سراية أثر عين النجاسة إلى ملاقيها.
 فلاحظ ما ورد في المرق و العجين اللذين أصابهما قطرة من خمر أو نبيذ (٢)، و
 قوله (ع): «ما يبيل الميل ينجس حباً من الماء» (٣).

و يشير إلى ذلك ما

في رواية عمر بن شمر الواردة في طعام ماتت فيه الفارة، قال (ع): «إنما استخففت بدينك حيث أن الله تعالى حرم الميتة من كل
 شيء» (٤)

، و ما ورد في التطهير من البول

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.
 (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٤

و لو في حال الاضطرار (١)، و ان لاقى نجسا تنجس (٢) و ان كان كثيراً بل و ان كان مقدار ألف كر (٣) فإنه ينجس بمجرد

من أن الغسل الثانية لازالة الأثر

[١]، و غير ذلك. فلاحظ.

(١) لعدم الفرق بين الحالين فيما ذكرنا. و عن ابن أبي عقيل مطهريه المضاف حينئذ. و دليله غير ظاهر، كما تقدم فى رفع الحدث.
(٢) إجماعاً محكياً عن كتب الفاضلين و الشهيدين، و غيرها، و عن السرائر: نفى الخلاف فيه. و قد تدل عليه الاخبار الواردة فى نجاسة الزيت و السمن و المرق و نحوها بملاقاة النجاسة «١»، لأنها و إن لم تكن من المضاف، إلا- أنها مثله فى الميعان، الموجب لسراية النجاسة حسب الارتكاز العرفى، فالتعدى عنها إلى المضاف نظير التعدى منها إلى المائعات التى ليست من المضاف. بل قد عرفت أنه يظهر من رواية عمر بن شمر المتقدمة أن ذلك من أحكام النجاسة.

(٣) كما يقتضيه إطلاق معاهد الإجماعات و الكلمات. لكنه لا يخلو من تأمل، لعدم السراية عرفاً فى مثله، نظير ما يأتى من عدم السراية إلى العالى الجارى إلى السافل. و النصوص الواردة فى السمن و المرق و نحوهما غير شاملة لمثله. و ثبوت الإجماع على السراية فى الكثرة المفرطة غير ظاهر و من هنا يسهل الأمر فى عيون النفط المستخرج فى عصرنا، المعلوم غالباً مباشرة الكافر له بالرطوبة المسرية.

[١] لم نثر على ما تضمن ذلك فى كتب الحديث. نعم روى فى المعتمد صفحة: ١٢١ من الحسين بن أبى العلاء عن الصادق (ع) قال: «سألته .. عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين الأول للإزالة و الثانى للإبقاء» و رواه مسلاً فى الذكرى صفحة: ١٥.

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل. و باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٥

ملاقاة النجاسة و لو بمقدار رأس ابرة فى أحد أطرافه فينجس كله. نعم إذا كان جارياً من العالى الى السافل و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه (١)، كما إذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر، فلا ينجس ما فى الإبريق و ان كان متصلاً بما فى يده.

[مسألة (٢): الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه]

(مسألة ٢): الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه (٢). نعم لو مزج معه غيره و صعد- كماء الورد- يصير مضافاً.

[مسألة (٣): المضاف المصعد مضاف]

(مسألة ٣): المضاف المصعد مضاف (٣).

[مسألة (٤): المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

(مسألة ٤): المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد، لاستحالاته بخاراً (٤) ثم ماء.

(١) كما هو المشهور، بل قيل: الظاهر أنه مذهب الكل عدا السيد فى المناهل. لعدم ثبوت سراية النجاسة كلية فى المائعات، و انما الثابت منها فى غير مثل ذلك. و الرجوع إلى العرف- الذى هو مقتضى الإطلاقات المقامية- يقتضى البناء على عدم السراية للنجاسة

من السافل إلى العالى، فإنه المطابق لمرتكزاتهم. و مثله الكلام فى سراية النجاسة من العالى إلى السافل مع تدافع السافل عليه كما فى الفوارة. أما مع عدم التدافع من أحدهما إلى الآخر فلا إشكال فى السراية من كل منهما إلى الآخر.

(٢) لصدق الماء عليه عرفاً، الذى هو المعيار فى الإطلاق.

(٣) لما تقدم من الصدق العرفى. لكن فى اطراده فى جميع الموارد تأملاً.

(٤) الموجبة لمغايرته له عرفاً، على نحو لا يجرى معه استصحاب الحكم لتعدد الموضوع. و هذا هو المدار فى مطهريه الاستحالة، لجريان أصالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٦

[مسألة ٥: إذا شك فى مائع أنه مضاف أو مطلق]

(مسألة ٥): إذا شك فى مائع أنه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة أخذ بها (١). و إلا- فلا- يحكم عليه بالإطلاق، و لا بالإضافة (٢). لكن لا يرفع الحدث و الخبث (٣) و ينجس، بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً، و إن كان بقدر الكر لا ينجس، لاحتمال كونه مطلقاً، و الأصل الطهارة (٤).

الطهارة حينئذ بلا- معارض، كما سيأتى فى محله إن شاء الله. فاذا انقلب البخار ماء كان المرجع فى حكمه أصالة الطهارة أيضاً، لا استصحابها، لتعدد الموضوع عرفاً، كما فى البخار.

(١) للاستصحاب. هذا إذا كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية، أما لو كان بنحو الشبهة المفهومية- للشك فى حدود المفهوم و قيوده، على نحو يستوجب الشك فى صدقه على المورد- أشكل جريان الاستصحاب، لأنه من الاستصحاب الجارى فى المفهوم المردد، كالجارى فى الفرد المردد و أما استصحاب الحكم السابق فلا مانع منه، مثل استصحاب كونه مطهراً من الحدث و الخبث، إذا علم انه كان مطلقاً، أو استصحاب انفعاله بالملاقاة إذا علم كونه مضافاً كثيراً. لكنه من الاستصحاب التعليقى المعارض بالاستصحاب التنجيزى غالباً. فلو لم يكن معارضاً أو بنينا على حكومه الاستصحاب التعليقى على الاستصحاب التنجيزى، أو كان الحكم السابق تنجيزياً، فلا بأس بجريانه.

(٢) إذ لا موجب للحكم بذلك من دليل أو أصل.

(٣) لاستصحاب بقائهما.

(٤) يعنى: استصحابها. نعم ربما يكون بعض الوجوه الموجبة للنجاسة فى فرض الملاقاة مع الشك فى الكرية مقتضياً للحكم بالنجاسة فى المقام فانتظر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٧

[مسألة ٦: المضاف النجس يطهر بالتصعيد]

(مسألة ٦): المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مر- و بالاستهلاك فى الكر أو الجارى (١).

(١) بتفرق أجزائه فيه على نحو لا- يبقى له وجود محفوظ فى نظر العرف يجرى فيه الاستصحاب. نظير الاستحالة فى الأعيان النجسة

المطهرة للمستحيل بالمناط المذكور. و أما المطلق المستهلك فيه فالمرجع فيه دليل اعتصامه كراً كان أو جارياً، أو ماء بثر، بناء على اعتصامه. و يعضده بعض النصوص الواردة في طهارة الماء الذي وقع فيه بول أو دم أو خمر أو نحوها «١» بعد حملها على المعتصم.

و لو انقلب المضاف مطلقاً. بقى على نجاسته، للاستصحاب، إذ لا دليل على مطهريّة الانقلاب كليّة. و حينئذ يطهر بكل ما يطهر القليل النجس الآتى بيانه [١] إن شاء الله.

و عن العلامة- رحمه الله- القول بطهر المضاف بمجرد الاتصال بالكثير لكن لا دليل عليه. و

قول على (ع): «الماء يطهر و لا يطهر» «٢»

لا عموم له لكل متنجس، كما أشرنا إليه آنفاً. مع أن العموم غير كاف في ذلك، إذ لا إطلاق له في كيفية التطهير، و ليس بناء العرف على كفاية مجرد الاتصال في مثل ذلك.

و أما ما عن الشيخ (ره) من اعتبار عدم تغير المطلق المستهلك فيه المضاف بصفات المضاف، و مع التغير يتنجس المطلق. فغير ظاهر، إلا بناء على نجاسة المطلق المتغير بصفات المتنجس الملاقي له، و سيأتي الكلام فيه.

[١] راجع المسألة: ٢ و ما بعدها من مسائل الفصل المتعرض فيه لماء البثر.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣، ٧ و باب: ٥ حديث: ٤، ٦ و باب: ٩ حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٨

[(مسألة ٧): إذا القى المضاف النجس في الكر، فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة، تنجس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك.]

(مسألة ٧): إذا القى المضاف النجس في الكر، فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة، تنجس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك. و ان حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه (١) لكنه مشكل.

[(مسألة ٨): إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين]

(مسألة ٨): إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين، ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو و يصير الطين إلى الأسفل، ثم يتوضأ على الأحوط (٢). و في ضيق الوقت يتيمم، لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق.

(١) إذ في حال وجود المضاف كان المطلق الملاقي له معتصماً، و بعد انقلاب المطلق مضافاً لا مضاف نجس كي ينجس بملاقاته. نعم قد تشكل صحة الفرض: بأن الاستهلاك يلزم صدق المطلق على الجميع، فكيف يكون الماء حينئذ مضافاً، و الإضافة و الإطلاق ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد؟! و فيه: ما عرفت من أن الاستهلاك عبارة أخرى عن ذهاب الموضوع بنحو يمتنع أن يجرى استصحاب نجاسته، و لا ملازمة عقلا بين ذلك و بين صدق الماء المطلق على المستهلك فيه كي يلزم اجتماع الضدين.

نعم في الغالب يكون انقلاب المطلق إلى المضاف ناشئاً من غلبة المضاف النجس عليه بنحو يمتنع صدق استهلاكه مع غلبته على

المطلق. و لكن هذا المقدار لا يوجب امتناع الفرض.

(٢) بل الأقوى، بناء على أن المصحح للتيمم و المسقط لوجوب الطهارة المائية عدم القدرة عليها، لا مجرد عدم وجود الماء، كما سيأتى [١] إن شاء الله.

[١] يأتى توضيح ان المراد عدم القدرة على المأمور به حتى فى آخر الوقت (منه قدس سره)

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١١٩

[(مسألة ٩): الماء المطلق بأقسامه - حتى الجارى منه ينجس إذا تغير]

(مسألة ٩): الماء المطلق بأقسامه - حتى الجارى منه - ينجس إذا تغير بالنجاسة فى أحد أوصافه الثلاثة من الطعم، و الرائحة، و اللون (١). بشرط أن يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة (٢)، كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً. و أن يكون التغير بأوصاف النجاسة (٣)

(١) إجماعاً محصلاً و منقولاً كاد يكون متواتراً، كما فى الجواهر.

و يدل عليه الاخبار الكثيرة منها النبوى المتفق على روايته - كما عن السرائر - المتواتر عن الصادق (ع) عن آبائه - كما عن ابن أبى عقيل - الذى عمل به الأمة و قبلوه - كما عن الذخيرة -: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء، إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه» (١) و نحوه غيره [١].

و لا يقدح عدم ذكر اللون فى جملة منها، فقد ذكر فى بعضها الآخر، كمعتبر شهاب، و فيه: «قلت: و ما التغير؟ قال: الصفرة» (٢)

و

معتبر العلاء بن الفضيل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض يبال فيها.

قال (ع): لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» (٣)

و قريب منهما غيرهما.

(٢) لعله لا خلاف فيه بل مجمع عليه، كذا فى الجواهر. لأنه خارج عن مورد أكثر النصوص و منصرف الباقي.

(٣) سيأتى بيان المراد منه فى المسألة الحادية عشرة.

[١] الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق ففيها جملة أحاديث، و يوجد بعض الأحاديث فى أبواب آخر متفرقة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٠

دون أوصاف المتنجس (١). فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر، أو أصفر لا ينجس إلا إذا صيره (٢) مضافاً. نعم لا يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه (٣)، بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس

(١) كما صرح به جماعة كثيرة، بل في الجواهر: «يمكن استنباط الإجماع عند التأمل عليه». إذ مورد أكثر النصوص نجس العين كالميتة، و الدم، و البول. و أما النبوى

و نحوه فهو و ان كان لفظه عاماً للمتنجس، إلا- أن منصرفه خصوص وصف نجس العين، إذ هو الذى يساعده الارتكاز العرفى من اختصاص النفرة بذلك لا- غير عندهم، للفرق بين ظهور أثر النجس بالذات فى الماء، و بين ظهور أثر الطاهر بالذات فيه، و ان كان نجساً بالعرض، فإن الأول يناسب البناء على نجاسة الماء دون الثانى، لأن النفرة الذاتية فى الأول تستوجب النفرة عن الأثر، بخلاف الثانى، لعدم النفرة الذاتية فيه، و النفرة العرضية زائلة بزوال موضوعها، لفرض الاستهلاك فتأمل جيداً.

(٢) يعنى: مع بقاء الدبس بنحو يصح استصحاب نجاسته. أما لو صيره مضافاً بعد الاستهلاك أو مقارناً له فقد تقدم أن للطهارة وجهها ووجهها.

(٣) كما صرح بذلك جماعة. و قد يشكل: بأن المعيار فى التنجس ان كان ظهور أثر النجاسة فى الماء- و لو لم تكن ملاقاتها- فاللازم الاكتفاء بذلك و لو مع المجاورة، و ان كان بشرط الملاقاة فالتغير بالمتنجس الحامل لصفات عين النجاسة لا يوجب النجاسة لعدم الملاقاة. نعم إذا كان المتنجس حاملاً- لاجزاء النجاسة- و لو كانت متفرقة فيه- كانت الملاقاة للنجاسة، لكنه ليس من محل الكلام، أو أنه ليس كذلك دائماً.

فإن قلت: المتنجس إذا كان حاملاً لأوصاف النجاسة فلا بد أن يكون حاملاً لأجزائها لامتناع انتقال العرض من محل الى محل آخر، و حينئذ فالملاقاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢١

تنجس أيضاً. و أن يكون التغير حسيّاً (١)، فالتقديرى لا يضر،

له ملاق لعين النجاسة حقيقة (قلت): هذا المقدار غير كاف فى التنجس لأن قوله (ص): «لا ينجسه شىء إلا ما غير ..».

قد عرفت أنه منصرف الى المتغير بملاقاة النجاسة عرفاً، و هو غير حاصل فى جميع أفراد المتغير بالمتنجس و ان كان حاصلًا عقلاً.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ١٢١

اللهم إلا- أن يبنى على عموم الموصول فى النبوى و نحوه للنجس و المتنجس و على انصرافه الى خصوص صورة الملاقاة و كون التغير بوصف النجس ذاتاً لمساعدة الارتكاز العرفى عليه، كما أشرنا الى ذلك آنفاً. و يؤيده أن الغالب فى التغير بالجيفة و نحوها سراية التغير مما حولها الى ما يتصل به و هكذا.

و من هذا يظهر الاشكال فيما فى الجواهر من اختصاص الحكم بالنجاسة بصورة استناد التغير إلى النجاسة التى تغير بها المتنجس دون غيرها من الصور و ان كان التغير بصفة النجاسة. فإنه مبنى على اختصاص الموصول فى النبوى و نحوه بالنجس دون المتنجس، و لكنه خلاف الإطلاق. فلاحظ.

وقد يقرر الوجه في النجاسة: بأن المتغير بعين النجاسة إذا امتزج بالكثير فغيره، فاما أن يطهر المتنجس، و هو خلاف النص و الإجماع على اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير، أو يبقى كل على حكمه، و هو خلاف الإجماع على اتحاد الماء الواحد في الحكم، أو ينجس الطاهر، و هو المطلوب و يتم الحكم في غير الممتزج بالإجماع على عدم الفصل.

(١) المراد بالحسى (تارة): ما يقابل الواقعى الذى لا يدركه الحس (و أخرى): الفعلى ما يقابل التقديرى. و اعتبار الحسى بالمعنى الأول مقتضى النصوص الدالة على الطهارة بملاقاة البول و الدم و غيرهما إذا لم يتغير الماء، فإنه لا بد من وجود التغير واقعاً لاختلاف اللونين. و أما اعتباره بالمعنى الثانى فهو المشهور بل لم ينسب الخلاف فيه إلا الى العلامة فى القواعد و غيرها مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٢

فلو كان لون الماء أحمر أو أصفر، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس، و كذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره، و كذا لو كان

و بعض من تأخر عنه. و يشكل: بأن التغير كغيره من العناوين المذكورة فى القضايا الشرعية ظاهر فى الوجود الفعلى، و لا- سيما بملاحظة الارتكاز العرفى فلا يشمل التقدير الفرضى.

و دعوى: كون التغير ملحوظاً طريقاً الى كم النجاسة، لا موضوعاً ليدور الحكم مداره. مندفعه أولاً: بأنه خلاف الظاهر، كما عرفت. و ثانياً: بأن لازمه عدم نجاسة المتغير إذا كان كم النجاسة قليلاً و وصفها شديداً. و ثالثاً:

بأن تحديد الكم المقتضى للتغير مجهول لا- طريق إلى معرفته، و لازمه أنه مع الشك يرجع الى استصحاب الطهارة و لو مع العلم بالتغير. اللهم إلا أن يدعى ان التغير طريق شرعى إلى حصول الكم المنجس، فتكون النصوص المتضمنة للنجاسة مع التغير واردة فى مقام جعل الحكم الظاهرى لا الواقعى و لكنه كما ترى.

و عن البيان و جامع المقاصد الاكتفاء بالتقدير فيما لو كان عدم ظهور أثر النجاسة لوجود وصف فى الماء، معللاً: بأن التغير فيه حقيقى مستور، و وافقهما عليه جماعة من الأساطين، بل فى الحدائق: نسبه الى قطع المتأخرين من دون خلاف ظاهر معروف. و فيه ما لا يخفى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين، فاذا كان الماء متلوناً بمثل لون النجاسة كيف يتلون بلونها؟

و أشكل من ذلك ما عن المحقق الخونسارى من التفصيل فى اعتبار التقدير بين الصفات العارضية، كما فى المصبوغ بطاهر أحمر، فيعتبر فيه التقدير، و بين الصفات الأصلية، كما فى المياه الكبرى، فلا يعتبر فيه التقدير. فإنه بلا فاصل ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٣

جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيره لو لم يكن جائفاً، و هكذا.

ففى هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الإطلاق (١) محكوم بالطهارة، على الأقوى.

[مسألة ١٠: لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة]

(مسألة ١٠): لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة، مثل الحرارة و البرودة، و الرقة و الغلظة، و الخفة و الثقل، لم ينجس ما لم يصر مضافاً (٢).

[مسألة ١١: لا يعتبر فى تنجسه أن يكون التغير بوصف النجس بعينه]

(مسألة ١١): لا- يعتبر في تنجسه أن يكون التغيير بوصف النجس (٣) بعينه، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالجنس - كما لو اصفر الماء مثلاً- بوقوع الدم- تنجس. و كذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها. فالمناط تغيير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس (٤).

(١) يعنى: مع عدم استهلاك النجاسة، أما لو كان الخروج عن ذلك بعد الاستهلاك فالحكم الطهارة أيضا.

(٢) إجماعاً محكياً عن غير واحد. و يقتضيه الحصر المستفاد من النبوى

و غيره

(٣) يعنى: قبل الملاقاة.

(٤) محتملات التغيير بدواً أربعة: (الأول): التغيير بمثل وصف النجاسة (الثانى): التغيير بسنخ وصفها قبل الملاقاة، مثل التغيير بالصفرة من وقوع الدم الأحمر. (الثالث): التغيير بوصف النجاسة فى الجملة و لو كان وصفاً لها بعد ملاقاة الماء، نظير الحناء التى وصفها الخضرة، فاذا لاقى الماء صار وصفها الحمرة، و الزاج الذى وصفه البياض، فاذا لاقى الماء الذى فيه شىء من الدباغ صار وصفه السواد. (الرابع): التغيير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٤

[مسألة ١٢): لا فرق بين زوال الوصف الأسمى للماء أو العرضى]

(مسألة ١٢): لا- فرق بين زوال الوصف الأسمى للماء أو العرضى، فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض، فوقع فيه البول حتى صار أبيض، تنجس. و كذا إذا زال طعمه

مطلقاً و لو بوصف أجنبى عن وصف النجاسة مطلقاً أو بزوال وصفه.

هذا و قد يظهر من الجواهر أحد الأولين، للتبادر، أو لأنه المتيقن و يرجع فى غيره الى استصحاب الطهارة. كما أن مقتضى الإطلاق فى النبوى

و غيره الأ-خير. اللهم إلا- أن يناقش فى الإطلاق: بأن الارتكاز العرفى يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة فى الماء، لاختصاص الاستقذار العرفى بذلك و طروء وصف أجنبى أو زوال وصف الماء لا يوجب النفرة. و يعضده ظهور جملة من النصوص فى ذلك، فى صحيح شهاب الوارد فى الجيفة تكون فى الغدير قال (ع): «إلا أن يغلب الماء الريح فينتن .. (إلى أن قال):

قلت: فما التغيير؟ قال (ع): الصفرة» «١».

و

فى موثق سماعه: «إذا كان التنن الغالب على الماء فلا يتوضأ و لا يشرب» «٢».

و

فى خبر العلاء:

«لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» «٣».

و

فى صحيح ابن بزيع:

«حتى يذهب الريح و يطيب طعمه» (٤).

فان ظاهر الجميع اعتبار التغير بوصف النجاسة فى الجملة و لو كان ثبوته لها فى حال الملاقاة للماء، كما عرفت فى الاحتمال الثالث. و على هذا يكون هو المتعين. و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف- رحمه الله- فى المسألة اللاحقة بقوله. «لا فرق بين». فلاحظ و تأمل.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٥

العرضى، أو ريحه العرضى.

[مسألة (١٣): لو تغير طرف من الحوض مثلاً - تنجس]

(مسألة ١٣): لو تغير طرف من الحوض - مثلاً - تنجس، فان كان الباقي أقل من الكر تنجس الجميع (١)، و ان كان بقدر الكر بقى على الطهارة و إذا زال تغير ذلك البعض طهر الجميع و لو لم يحصل الامتزاج، على الأقوى (٢)

(١) لانفعال الباقي بملاقاة المتغير.

(٢) كما نسب إلى الأكثر، و عن المحقق و الشهيد الثانيين و أكثر من تأخر عنهما التصريح به. بل قيل: «لم يعرف القول بالامتزاج من قبل المحقق فى المعتبر». و ان كان ذلك لا يخلو عن نظر.

لصحيح ابن بزيع عن الرضا (ع): «ماء البئر واسع لا يفسده شىء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فيترح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة» (١)

و محصل ما ينبغى أن يقال فى تقريب الاستدلال: أن قوله (ع):

«واسع»

و ان كان يحتمل أن يراد منه الكثير، لكن لما كان ذلك أمراً خارجياً عرفياً كان خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع. فيتعين أن يكون المراد منه أنه واسع الحكم. و لا سيما بملاحظة عدم المناسبة فى التعبير عن الكثرة بالسعة و عليه فيكون قوله (ع):

«لا يفسده شىء»

. من قبيل التفصيل بعد الاجمال، فترجع الجملتان الى مضمون واحد، و رجوع التعليل اليه محتمل و أما الاستثناء فلا معنى لرجوع التعليل اليه. أما قوله:

«فيتترح»

فرجوع التعليل اليه و ان كان ممكناً عقلاً إلا أنه بعيد جداً، لخلوه عن المناسبة العرفية و أما قوله (ع):

«حتى يذهب الريح ..»

. فلما كان المستفاد منه أمرين أحدهما عرفى خارجى، و هو ترتب ذهاب الريح و طيب الطعم على النزح و الثانى حصول الطهارة بذلك، كما هو مفاد حرف الانتهاء، لم يكن مانع

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٦

.....

عقلى من رجوعه الى كل منهما.

لكن رجوعه إلى الأول يبعده أمور: (الأول): أنه أمر عرفى واضح التحقق، فيكون تعليه فى لسان الشارع تعليلا على خلاف وظيفته و بياننا للواضح، (الثانى): أن ذهاب الريح لا يترتب على مجرد وجود المادة، و انما يترتب على ذلك منضمما الى تزايد الماء النقى، و نقص المتغير و غلبة الأول على الثانى، فلو رجع التعليل اليه لزم الاقتصار على بعض العلة فى التعليل و هو خلاف الظاهر. (الثالث): أن المفاد المذكور ليس مدلولاً عليه بالكلام و لا مما سيق لأجله، و انما هو متصيد. و هذا بخلاف المفاد الثانى كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما عن الشيخ البهائى (ره) فى الجبل المتين من إجمال التعليل، لاحتمال رجوعه الى ترتب ذهاب الريح و طيب الطعم على النزح، نظير قولك: لازم غريمك حتى يوفيك حقه فإنه يكره ملازمتك.

و على ما ذكرنا فالمتعين إرجاع التعليل إما الى المفاد الثانى للفقرة الأخيرة وحده، أو مع الفقرة الأولى فيكون تعليلا لمجموع المفادين. و الأول متيقن و الأظهر الأخير. و احتمال إرجاعه إلى الفقرة الأولى فقط - فيكون تعليلا للدفع فقط - بعيد، لان الكلام السابق عليه مشتمل على الدفع و الرفع معا و كون الرفع أقرب إليه، فيكون تعليل الدفع الذى هو أبعد إيهاما لخلاف المقصود، فهو خلاف الظاهر. بل عرفت أن رجوعه الى الرفع الذى هو أقرب متيقن، و رجوعه اليه و الى الدفع الأبعد أظهر، لأن تخصيصه بأحدهما دون الآخر مع احتياج كل منهما اليه بلا مخصص، فهو خلاف الظاهر.

و كون الثانى من متعلقات الأول - لو تم - فأولى أن يقتضى الرجوع إليهما معا لا إلى أحدهما وحده. على أن تعلق الثانى بالأول من جهة عطفه عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٧

[مسألة ١٤]: إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير]

(مسألة ١٤): إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير،

بالفاء، و التعلق بالعطف لا يمنع من كون الثانى متيقناً فى مرجعية التعليل.

ثم إن مقتضى ظهور التعليل فى العموم للمورد و غيره عدم الفرق بين ماء البئر و غيره، فيشمل المقام و ان لم يصدق عرفاً على مقدار الكر أنه مادة، لأن الارتكاز العرفى يقتضى كون المراد من المادة مطلق المعتصم و ان لم يسم بالمادة. و لو بنى على الاقتصار فى التعليل على خصوص ما يسمى بالمادة كان تعليلا تعدياً، و هو خلاف الظاهر.

فان قلت: مورد التعليل صورة امتزاج ما فى المادة بالماء المتغير على نحو يزول تغيره بتوسط النزح، لأن الحكم المعلل مطهريه زوال التغير بتوسط النزح، و هو إنما يكون مع الامتزاج لا بدونه، فكيف يستفاد من التعليل مطهريه الاتصال مطلقاً؟! قلت: خصوصية النزح

ليست معتبرة. أولاً: للإجماع على كفاية الامتزاج و لو لم يكن نرح. و ثانياً: لأجل أن البناء على اعتبارها تعبداً يوجب حمل التعليل على التعبدى لعدم دخل النرح فى الطهارة فى مرتكز العرف، و انما الدخيل مجرد زوال التغير بأى سبب كان، فإذا بنى لذلك على إلغاء خصوصية النرح كان المدار على مجرد زوال التغير. و أما الامتزاج و غيره من الخصوصيات الموجودة فى ماء البثر عند ذهاب تغيره فالغاؤها لازم، للاقتصار فى التعليل على ذكر المادة فلو كانت خصوصية غيرها دخيلة فى الطهارة عند زوال الريح كان اللازم ذكرها، فعدم التعرض لذلك دليل على عدم اعتباره.

و المتحصل مما ذكرنا: أن ظاهر الصحيح الشريف رجوع التعليل الى الدفع و الرفع معا، فكما أن الاتصال بالمادة موجب لاعتصام الماء حدوداً كذلك يوجب ارتفاع النجاسة عند زوال التغير الموجب للنجاسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٨

ثمّ تغير بعد مدة، فإن علم استناده الى ذلك النجس تنجس، و إلا فلا (١).

[مسألة ١٥]: إذا وقعت الميته خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء]

(مسألة ١٥): إذا وقعت الميته خارج الماء و وقع جزء منها فى الماء (٢) و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج، تنجس (٣)، بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء.

[مسألة ١٦]: إذا شك فى التغير و عدمه]

(مسألة ١٦): إذا شك فى التغير و عدمه، أو فى كونه للمجاورة أو بالملاقاة، أو كونه بالنجاسة أو بطاهر، لم يحكم بالنجاسة (٤).

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

(مسألة ١٧): إذا وقع فى الماء دم و شىء طاهر أحمر فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته (٥).

(١) للأصل.

(٢) يعنى: بعضها فى الماء و بعضها فى الأرض.

(٣) كما استظهره شيخنا الأعظم (ره) «١» لإطلاق النصوص، مع أن الغالب الجيفة التى تكون فى الماء بروز بعضها. و التفكيك بينه و بين فرض المسألة فى الحكم بعيد عن المرتكز العرفى، و البناء على الطهارة فيهما معا فى صورة الاستناد الى الداخل و الخارج كما ترى. بل من المحتمل شمول الإطلاقات لصورة الاستناد إلى ما هو خارج فقط بلا مشاركة ما هو فى الماء نعم لو كانت الجيفة فى الخارج و بعضها اليسير فى الماء كطرف رجلها و ذنبها و نحوهما لم تبعد دعوى الانصراف عن مثله.

(٤) لأصالة عدم التغير، و عدم الملاقاة، و عدم التغير بالنجس.

(٥) بل ينبغى الحكم بها لو كان بعض مراتب الحمرة مستنداً الى الدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٢٩

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

(مسألة ١٨): الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر (١). نعم الجارى و النابع

و بعضها مستندا إلى الأحمر، لتحقق التغير بالنجاسة عرفا على سبيل الاستقلال نعم لو كان التغير بمرتبة ضعيفة، بحيث كان أثر الدم استقلالاً غير محسوس لم يبعد ما فى المتن، لظهور الأدلة فى الاستناد الاستقلالى.

(١) إجماعاً فى القليل - كما قيل - و على المشهور فى الكثير. و عن يحيى بن سعيد: القول بالطهارة فيه. لأصالة الطهارة. و للنصوص الدالة على إناطة النجاسة بالتغير وجوداً و عدماً و .

للخبر: «إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً» (١).

و

لقول الرضا (ع) فى صحيح ابن بزيع المتقدم:

«حتى يذهب الريح و يطيب طعمه» (٢)

بناء على كون

(حتى)

تعليليه مع رجوع التعليل الى الأمر العرفى كما سبق احتمالاه فى الحبل المتين.

وفيه: أن أصل الطهارة محكوم باستصحاب النجاسة. و الاشكال على الاستصحاب: بأن موضوع اليقين فيه المتغير و موضوع الشك غير المتغير، فيتعدد فيه الموضوع، و مع تعدد الموضوع لا يجرى الاستصحاب. مندفع: بأن التغير و عدمه من قبيل الأحوال، التى لا يوجب اختلافها تعدداً فى الموضوع عرفاً، كما حقق فى محله.

و أما النصوص: فظاهرها إناطة النجاسة حدوثاً بالتغير و عدمه، لا ما يعم الحدوث و البقاء، كى تصلح حجة فى المقام.

و أما الخبر: فسيأتى - إن شاء الله تعالى - فى حكم المتمم كراً الاشكال فيه، لضعف سنده، و هجره عند المشهور، و معارضته بما دل على انفعال

(١) السرائر صفحة: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٠

إذا زال تغيره بنفسه طهر، لاتصاله بالمادة. و كذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكر كما مر (١).

الماء القليل [١]. نعم لو جاز العمل به هناك تعين العمل به هنا، لأن خروج الماء عنه حال التغير إنما يقتضى تقييد إطلاقه الاحوالى، لا تخصيص عمومه الأفرادى، فإذا وجب الخروج عنه فى حال تعين الرجوع إليه فى غيره من الأحوال، لوجوب الرجوع إلى المطلق مع الشك فى التقييد، فاذا شك فى طهارته فى حال زوال التغير كان إطلاقه الدال على الطهارة مرجعاً رافعاً للشك، فلا مجال

لاستصحاب النجاسة.

و أما صحيح ابن بزيع: فكون

(حتى)

فيه تعليلية غير ظاهر، و انما تتعين (حتى) لذلك إذا لم يمكن استمرار ما قبلها بدون ما بعدها، مثل:

أسلم حتى تسلم، أما إذا أمكن استمراره كذلك فهي فيه للغاية. نعم ربما يكون مدخولها علةً غائيةً و ربما لا يكون، و الحمل على واحد منهما بعينه يحتاج إلى قرينه، و هي مفقودة في المقام. و قد عرفت ضعف احتمال رجوع التعليل إلى الأمر العرفي.

(١) و مر وجهه في شرح المسألة الثالثة عشرة.

[١] يأتي منه - قدس سره - في المسألة الرابعة عشرة من فصل الماء الراكد الاشكال بذلك تبعاً لما هو المشهور بين الفقهاء. لكنه - قدس سره - دفع المعارضة و استشكل في الخبر يضعف الدلالة. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣١

[فصل في حكم الماء الجارى]

إشارة

فصل الماء الجارى - و هو النابع (١) السائل على وجه الأرض (٢) فوقها أو تحتها، كالقنوات - لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير، سواء كان كراً أو أقل (٣).

(١) فصل في حكم الماء الجارى بلا خلاف فيه، كما عن جماعة. و في جامع المقاصد: إن الجارى لا عن نبع من أقسام الراكد، يعتبر فيه الكرية اتفاقاً ممن عدا ابن عقيل انتهى. و يساعده المتفاهم العرفي، فإن الاستعداد للجريان مقوم لمفهوم الجارى و ما لا يكون له نبع فاقد لذلك الاستعداد. نعم الجارى لغة أعم من ذلك.

(٢) كما نص عليه جماعة. لكن في المسالك: أنه النابع غير البئر سواء جرى أم لا. انتهى. فإن أراد أنه كذلك لغة أو عرفاً فممنوع. و ان أراد أنه كذلك اصطلاحاً فغير ظاهر، لما عرفت من تصريح جمع بخلافه.

(٣) أما نجاسته مع التغير فمتفق عليها نصاً و فتوى. و أما عدم نجاسته بالملاقاة - و ان كان قليلاً - فظاهر محكى عبارات جماعة انه إجماعى، بل عن حواشى التحرير نقل الإجماع عليه صريحاً، و فى الجواهر: «يمكن للمتروى فى كلمات الأصحاب تحصيل الإجماع على عدم اشتراط الكرية».

و يشهد له التعليل فى صحيح ابن بزيع المتقدم «١»، على ما عرفت

(١) راجع المسألة: ١٣ من الفصل الأول فى المياه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٢

.....

من عمومه للمقام. و

صحيح داود بن سرحان: «قلت لأبي عبد الله (ع):

ما تقول في ماء الحمام؟ قال (ع): بمنزلة الماء الجارى» «١».

لكن يشكل بإجمال الحكم الملحوظ فى التنزيل، إذ يحتمل أن لا يكون هو الاعتصام ولا قرينه فى الكلام على تعيينه.

و أما الإشكال: بأنه على خلاف المطلوب أدل، بناء على اشتراط بلوغ المادة و لو مع ما فى الحياض كراً، لأن مقتضى التنزيل مساواة الشيين فى الحكم. (فيدفعه): أن التنزيل إنما يقتضى ثبوت حكم ذى المنزلة لما جعل بمنزلته، أعنى: حكم الجارى لماء الحمام، لا حكم ماء الحمام للجارى و لو سلم فغاية ما يقتضى ذلك اعتبار الكرية فى مادة الجارى- و لو بضميمة الخارج عنها- و لا مضايقة فى ذلك. لكن حينئذ يدل على عدم اعتبار الكرية فى الماء الجارى، كما ذهب إليه العلامة (ره) و من تبعه.

نعم من هنا يظهر أنه لو فرض ظهور الرواية فى كون التنزيل بلحاظ الاعتصام لا حكم آخر مجهول فلا يظهر منها التنزيل فى الاعتصام مطلقاً، بل من الجائز أن يكون التنزيل بلحاظ الاعتصام فى حال كون المادة كراً، و عدمه عند كونها دون الكر، فاعتصام الجارى مطلقاً مما لا يمكن إثباته من الرواية بوجه.

نعم لا يتوجه هذا الاشكال على رواية ابن أبى يعفور

«٢» المتضمنة أن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً، للتصريح فيها بكون الاعتصام هو الملحوظ فى التنزيل. كما لا يتوجه عليها الاشكال بمنع عموم النهر للقليل إذ هو خلاف الإطلاق. كالأشكال بمنع اختصاص النهر بما له نبع، إذ هو لا يقدح فى الاستدلال بها على حكم ذى النبع.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٣

.....

نعم تشكل هذه الرواية: بأن ظاهر

قوله (ع): «يطهر بعضه بعضاً»

أن الاعتصام يكون لماء النهر بنفسه، لا بالمادة، و حيث عرفت الاتفاق على أن ما لا مادة له بحكم المحقون يتعين له حمل الرواية على النهر المشتمل على الكر و تكون أجنبية عما نحن فيه (و دعوى): أن حملها على الكر يستوجب إلغاء خصوصية النهريه. (يدفعها): أن ارتكاب ذلك أولى من التصرف فى ظاهر قوله (ع):

«يطهر ..»

بحمله على التطهير بالمادة.

و أما الإشكال عليها: بأن مقتضى المماثلة المساواة من الطرفين ..

إلى آخر ما تقدم فى صحيح ابن سرحان. فقد عرفت ما فيه، و أنه لا مضايقة فى الالتزام باعتبار الكرية فى المادة فى الجارى و غيره و لو بضميمة ما فى الحياض.

بل لا- يبعد اعتبار الكرية فيها مستقلة- و إن قيل: انه لا قائل به ظاهراً- لانصراف إطلاق المادة فى التعليل إلى ما كانت كراً، بقرينه الارتكاز العرفى المتعين حمل التعليل عليه، فان البناء على الأخذ بالإطلاق يوجب كون التعليل تعبيرياً، إذ لا ارتكاز عرفى يساعد على

كون المادة مطلقاً عاصمةً لغيرها. فلاحظ.

ثم إن اعتبار الكرية في المادة مستقلة، أو بضميمة ما في الحياض، أجنبي عن مذهب العلامة (ره)، فدعوى: أنه عين مذهب العلامة في الجارى غير ظاهرة. و من ذلك تعرف وجوه النظر في كلمات شيخنا الأعظم (ره) في طهارته. فراجع.
و أما

صحيحه ابن مسلم في الثوب يصيبه البول: «فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة» (١)

فالاستدلال بها يتوقف إما على اعتبار التعدد في غير المعتصم، أو على اعتبار ورود الماء في غير المعتصم مع ظهورها في ورود النجاسة على الماء، و كلا المبنيين غير ظاهر. نعم ورد في البول وجوب

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٤

و سواء كان بالفوران أو بنحو الرشح (١). و مثله كل نابع و ان كان واقفاً (٢).

[مسألة ١: الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة]

(مسألة ١): الجارى على الأرض من غير مادة نابعة

التعدد. لكن لا مانع من تخصيصه بغير الجارى، عملاً بالصحيح المذكور.

و من هذا كله يظهر لك: أن العمدة في اعتصام الجارى- و ان كان قليلاً- عموم التعليل في صحيح ابن بزيع و كفى به حجة على ذلك.

و به يظهر ضعف ما ذهب إليه العلامة (ره) في أكثر كتبه- و تبعه عليه الشهيد الثانى (ره) في المسالك، و الروض، و الروضة- من اعتبار الكرية فيه تمسكاً بعموم ما دل على انفعال القليل، إذ هو مخصص بالتعليل المذكور حتماً، لأن ظهور التعليل في العموم أقوى من ظهور ذلك الدليل فيه. و لو سلم التساوى فلاجل أن بينهما عموماً من وجه، يتعين الرجوع الى عموم النبوى الدال على اعتصام الماء مطلقاً و لو كان قليلاً ما لم يتغير، أو الى أصالة الطهارة.

(١) لإطلاق المادة. و فى الحدائق عن والده (ره): عدم تطهير الآبار التى فى بعض البلدان بالنزح بل بإلقاء كره، لأن ماءها يخرج رشحاً. انتهى و فيه: أن ذلك لا يأبى شمول إطلاق المادة له. نعم بناء على ما عرفت من اتفاقهم على اعتبار النبع فى الجارى قد يشكل صدقه إذا كانت المادة راشحة لخروج الرشح عن النبع. لكن الظاهر أن المراد من النبع ما هو أعم من الرشح مقابل ما لا مادة له. و لو سلم ذلك فلا يهمل بعد ما عرفت من أن العمدة فى دليل حكم الجارى ما دل على عاصمية المادة، و هى أعم من الرشح بل قد قيل: إن الغالب فى الآبار الرشح.

(٢) لما عرفت من عموم التعليل فى صحيح ابن بزيع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٥

أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة (١). نعم إذا كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة (٢)، و ان كان قليلاً.

[مسألة ٢: إذا شك في أن له مادة أم لا و كان قليلا، ينجس بالملاقاة]

(مسألة ٢): إذا شك في أن له مادة أم لا و كان قليلا، ينجس بالملاقاة (٣).

(١) لعدم شمول التعليل له. و نصوص الجارى، لو تمت دلالتها على اعتصامه فهي غير واضحة الشمول للفرض، كما عرفت.
 (٢) كما تقدم في المسألة الأولى من الفصل السابق. نعم لو لم يكن الجريان بقوة و دفع تعين البناء على سريئة النجاسة إلى العالى، لموافقته للمركز العرفى.
 (٣) لأن الجمع بين ما دل على انفعال القليل، و ما دل على اعتصام ذى المادة، يقتضى كون موضوع الانفعال القليل الذى ليس له مادة، فاذا أحرزت قلة الماء، و جرت أصالة عدم المادة، فقد أحرز موضوع الانفعال بعضه بالوجدان، و بعضه بالأصل، فيترتب حكمه. ثم إن الشك في وجود المادة (تارة): يكون في وجودها المقارن لوجود الماء. (و أخرى): في وجودها اللاحق بعد وجود الماء. و في الصورة الثانية: إن علم بانتفائها قبل زمان الشك بنى على استصحاب عدمها فيترتب الحكم بلا إشكال. و ان علم بوجودها قبل زمان الشك بنى على استصحاب وجودها، و يترتب حكمه و هو الاعتصام بلا إشكال أيضاً.
 أما في الصورة الأولى: فأصالة عدم فيها من قبيل استصحاب العدم الأزلى الثابت قبل وجود الموضوع، و هو محل كلام بين الأعلام، و إن كان الأظهر جريانه، لعموم الأدلة بعد اجتماع أركانه من اليقين و الشك (و دعوى): أن العدم الأزلى مغاير للعدم اللاحق للوجود، لكون الأول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٦

.....

عدمًا لعدم الموضوع، و الثانى عدمًا لعدم المقتضى أو لوجود المانع، و ليس عدم الموضوع دخيلا فيه، لفرض وجوده. (مندفعة): بأن هذا الاختلاف لا يستوجب اختلافهما ذاتاً، و انما يستوجب اختلافهما منشأ و علة، و ذلك لا يمنع من إجراء الاستصحاب، و لا يوجب التعدد عرفاً، كما يظهر من ملاحظة النظائر، فإنه يجوز استصحاب ترك الأكل و الشرب للصائم بعد الغروب، مع أن الترك الى الغروب كان بداعى الأمر الشرعى - و هو منتف بعد الغروب - و الترك بعده لا بد أن يكون بداع آخر.

فان قلت: عدم العارض لما كان نقيضاً لوجود العارض، و لا بد من وحدة الرتبة بين النقيضين، و من المعلوم أن وجود العارض متأخر رتبة عن وجود المعروض، فعدم العارض المأخوذ قيدا في الحكم لا بد أن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع، و العدم الأزلى ليس كذلك، لأنه سابق على وجود الموضوع.

قلت: السبق الزمانى على وجود الموضوع لا ينافى التأخر الرتبى عنه فان وجود المعروض و عدمه نقيضان، و هما في رتبة واحدة، و وجود العارض و عدمه نقيضان و هما في رتبة واحدة أيضاً، فعدم العارض لما كان بمنزلة المعلول لعدم المعروض كان متأخراً عنه رتبة، و هو عين تأخره عن وجود المعروض المتأخر زماناً، لكون وجود المعروض في رتبة عدمه فالتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر، و تأخر وجود المعروض زماناً لا ينافى ذلك.

و بالجملة: ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و مقتضى الفرعية الانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالسالبه بانتفاء الموضوع، فاذا وجد زيد بعد العدم صح أن يقال: لم يكن زيد موجوداً - يعنى: قبل أن يوجد - كما يصح أن يقال: لم يكن زيد هاشمياً، و بعد ما تبدل الأول بنقيضه و صح أن يقال: وجد زيد، فاذا شك في تبدل الثانى بنقيضه يبنى على بقاءه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٧

[مسألة ٣): يعتبر في عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة]

(مسألة ٣): يعتبر في عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة (١) فلو كانت المادة من فوق تترشح و تتقاطر، فان كان دون الكر ينجس. نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس.

فيقال بعد ما وجد زيد: لم يكن هاشمياً. بالاستصحاب، وقد عرفت أن السلب بانتفاء الموضوع عين السلب بانتفاء المحمول لا غيره، فلا مانع من استصحابه عند الشك فيه.

و دعوى: أن التقابل بين عدم المحمول و وجوده المأخوذ في موضوع الحكم الشرعى - مثل القرشية و اللاقرشية - تقابل العدم و الملكة، لا تقابل النقيضين، و عدم العارض عند عدم المعروض يقابل وجود العارض عند وجود المعروض تقابل النقيضين، فلا يكون أحدهما عين الآخر، كى تكون القضية المتيقنة عين القضية المشكوكه كى يصح الاستصحاب. (لا مأخذ) لها ظاهر، فان المذكور فى كلامهم أن نقيض الجزاء يثبت مع نقيض الشرط فى قوله (ع):

«لأن له مادة»

يكون المفهوم: (إذا لم يكن له مادة) الذى هو نقيض: كان له مادة. و كذلك مثل قوله: «إن كانت المرأة قرشية تحيض الى الستين» يكون المفهوم: «إذا لم تكن المرأة قرشية لا تحيض الى الستين»، فشرط المفهوم نقيض شرط المنطوق. (و بالجملة):
الوحدة بين العدمين - عرفاً - لا مجال لإنكارها، و هى كافية فى صحة الاستصحاب و من ذلك كله يظهر أن استصحاب العدم الأزلى لإثبات القيد السلبى فى محله.

و قد أطال بعض الأعظم من مشايخنا «١» فى تقريب المنع من جريان الأصل المذكور، بترتيب مقدمات غير واضحة فى نفسها، و لا فى صلاحيتها لنفى الاستصحاب المبنى على صدق الشك فى البقاء عرفاً و إن لم يصدق عقلاً.
(١) هذا مما لا ريب فيه، فإنه منصرف الدليل، لمطابقتها للمركز العرفى

(١) الميرزا النائينى (قدس سره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٨

[مسألة ٤): يعتبر فى المادة الدوام]

(مسألة ٤): يعتبر فى المادة الدوام (١)، فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض و يترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى.

(١) قال الشهيد (ره) فى الدروس: «و لا يشترط فيه - أى فى الجارى - الكرية على الأصح. نعم يشترط دوام النبع». و ظاهر العبارة غير مراد قطعاً. فيحتمل أن يكون المراد الاحتراز عن العيون التى لا يتصل نبعها لضعف الاستعداد فيه فتنبع آناً و تقف آناً، كما عن المحقق الكركى احتمالاً. أو الاحتراز به عن العيون التى يقف نبعها لسد المادة. أو الاحتراز عن العيون التى يقف نبعها لوصول الماء الى حد مساو لسطح النبع، فاذا نقص من الماء شىء نبعت حينئذ. أو الاحتراز عن العيون التى تنبع فى الشتاء و تجف فى الصيف، فلا يدوم فى

فصول السنة، كما عن كثير احتمال بل عن المحقق الكركي: أن أكثر المتأخرين عن الشهيد- رحمه الله- ممن لا تحصيل لهم فهموا هذا المعنى من كلامه. انتهى. و الأظهر منها الأول كما أن الحكم بعدم الاعتصام في الثانية ظاهر، لعدم الاتصال. و في الأخيرتين مشكل، لأنه خلاف الإطلاق. و أما الأولى فإن كان الآن الذي يكون فيه النبع مما يعتد به عرفاً في صدق أن له مادة، كان الماء معتصماً في ذلك الآن لا غيره. و إن كان لا يعتد به فلا اعتصام للماء حينئذ دائماً. و أما الدوام في عبارة المتن فالمراد منه غير ظاهر. نعم في الجواهر: ان الثمد- و هو ما يتحقق تحت الرمل من ماء المطر كما عن الأصمعي و غيره- الأقوى إلحاقه بالمحقون مطلقاً، جرى أو لم يجر، للاستصحاب مع الظن أو القطع بعدم شمول ذى المادة له، لا- أقل من الشك فيبقى على حكم المحقون من القليل أو الكثير. اللهم إلا أن يفرض كونه على وجه يصدق ذو المادة عليه. أو يقال: إنه مطلقاً من ذى المادة مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٣٩

[(مسألة ٥): لو انقطع الاتصال بالمادة]

(مسألة ٥): لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع- كان حكمه حكم الراكد (١)، فإن أزيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شيء، فاللازم مجرد الاتصال.

[(مسألة ٦): الراكد المتصل بالجارى كالجارى]

(مسألة ٦): الراكد المتصل بالجارى كالجارى (٢)، فالحوض المتصل بالنهر بساقيه يلحقه حكمه، و كذا أطراف النهر و ان كان ماؤها واقفاً.

أو بحكمه و لو مع الشك، كما ستعرف. انتهى. و أشار بما ذكره أخيراً الى ما ذكره بعد ذلك من أن عموم الأدلة يقتضى اعتصام كل ماء، و الخارج عنه القليل المعلوم عدم المادة له كالحياض و الغدران و نحوهما. انتهى. و حاصل وجه الإشكال في اعتصام الثمد و نحوه التشكيك في شمول ذى المادة له. لكنه غير ظاهر، لصدق المادة فيه كغيره. و أما ما ذكره أخيراً من وجه الاعتصام، فهو على خلاف إطلاق أدلة انفعال القليل. و اختصاصه بالمعلوم عدم المادة له غير ظاهر الوجه، بل إطلاقه شامل للمعلوم وجود المادة له. غاية الأمر يجب الخروج عنه بما دل على الاعتصام بالمادة، فإذا شك في صدق المادة بنحو الشبهة الموضوعية يتعين الرجوع الى الأصول، بناء على التحقيق من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. و كيف كان فالدوام في عبارة المصنف رحمه الله لا يخلو من إجمال.

(١) لما عرفت من ظهور دليل الاعتصام بالمادة في اعتبار الاتصال بها، فإذا انقطع الاتصال لا يدخل المورد تحت ذلك الدليل، و يتعين الرجوع الى عموم انفعال القليل.

(٢) لصدق أن له مادة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٠

[(مسألة ٧): العيون التي تتبع في الشتاء مثلاً و تنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها]

(مسألة ٧): العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً- و تنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها (١).

[مسألة ٨): إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر]

(مسألة ٨): إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة (٢) و ان كان قليلاً (٣) و الطرف الآخر حكمه حكم الراكد (٤) إن تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير، و إلا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط، لاتصال ما عداه بالمادة.

(١) قد تقدم أن المحكى عن جماعة ممن تأخر عن الشهيد- رحمه الله- أنهم فهموا من اعتبار الدوام في النبع في اعتصام الجارى المذكور في عبارة الدروس الاحتراز عن العيون التي تنبع في الشتاء و تجف في الصيف. و عن المحقق الثانى إنكاره، و أنه لا شاهد له من الاخبار و لا يساعد عليه الاعتبار و أنه تخصيص لعموم الدليل بمجرد التشهى. و جعل من فهم ذلك من عبارته ممن لا تحصيل له. و أنه منزّه عن أن يذهب الى مثله، فإنه تقييد لإطلاق النص بمجرد الاستحسان، و هو أفحش أغلاط الفقهاء.

(٢) لاتصاله بالمادة.

(٣) لما عرفت من عدم اعتبار الكرية في اعتصام المتصل بالمادة.

بل عن بعض الحكم بعدم الانفعال مع القلة و إن اعتبرنا الكرية في الجارى لأن جهة المنع في الجارى أعلى سطحاً فلا تسرى النجاسة إليه من المتغير السائل عنه. و فيه: أن العلو الموجب للجريان لا يمنع من سراية النجاسة إلى العالى.

(٤) يعنى يعتصم إن كان كراً، لعموم اعتصام الكر. و ينفعل إن كان قليلاً، لعموم انفعال القليل و احتمال طهارته- عملاً بإطلاق ما دل على اعتصام المتصل بالمادة- يندفع بانصراف الإطلاق إلى صورة اتصال الأثر، لا بنحو يكون منفصلاً كالطفرة. فان ذلك خلاف المرتكز العرفى المنزل عليه التعليل.

و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره في الجواهر، فإنه- بعد ما جزم بأن الحكم بالطهارة في غاية الضعف- قال «و المسألة لا تخلو من تأمل، لأنه يمكن أن يقال: إن تغير بعض الجارى لا يخرج البعض الآخر عن هذا الإطلاق. و أيضاً احتمال الدخول تحت الجارى معارض باحتمال الخروج، فيبقى أصل الطهارة سالماً، فيحكم عليه بالطهارة». إذ فيه:

أن الانصراف موجب للخروج عن الإطلاق. و أن معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج مرجعها إلى إجمال دليل اعتصام الجارى، و المتعين الرجوع حينئذ إلى عموم انفعال القليل، لا أصالة الطهارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤١

[فصل في الراكد بلا مادة]

إشارة

فصل الراكد بلا مادة إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة (١) من غير فرق بين النجاسات، حتى برأس إبرة.

(١) فصل في الراكد بلا مادة إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاه جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين و متأخريهم، و بعضهم استثنى ابن أبى عقيل، و كأن إطلاق غيرهم لعدم اعتنائهم بخلافه. و عن صاحب المعالم و العلامة المجلسى و المحقق البهبهانى:

ان الأخبار بذلك متواترة، و فى الرياض: «جمع منها بعض الأصحاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٢

.....

ماتى حديث» و عن العلامة الطباطبائى قدس سره- فى أثناء تدريسه فى الوافى- إنها تزيد على ثلاثمائة رواية. منها الطائفة المتضمنة قولهم (ع):

«إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» «١»

الوارد بعضها ابتداء، و بعضها جوابا عن السؤال عن الماء الذى تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، و تدخله الدجاجة و قد وطئت العذرة. و المناقشة فيها بعدم عموم الشيء فى المفهوم، لأن نقيض السلب الكلى هو الإيجاب الجزئى، لو سلمت، فلا تقدر فى الاستدلال فيما نحن فيه، لأن المقصود هو الإيجاب الجزئى فى مقابل مذهب ابن أبى عقيل من السلب الكلى. و ما ورد فى سؤ الكلب و الخنزير، مثل

صحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء. قال (ع): اغسل الإناء «٢»

و

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال (ع): يغسل سبع مرات» «٣»

و ما ورد فى الإناءين المشتبهين،

كموثق سماعه عن أبى عبد الله (ع): «عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيره. قال (ع): يهريقهما جميعا و يتيمم» «٤»

و نحوه موثق عمار

«٥»، و

موثق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال (ع):

«إذا أدخلت يدك فى الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق

(١) راجع أحاديث باب: ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٣

.....

ذلك الماء» «١»

و نحوه غيره مما ورد فى الجنب و غيره .. إلى غير ذلك من النصوص الواردة فى أبواب الماء المحقون، و الجارى، و الحمام، و البئر،

و مباحث النجاسات، و غير ذلك.

هذا و لم يعرف الخلاف فى ذلك إلا من ابن أبى عقيل، و تبعه عليه الكاشانى و الفتونى. و استدل لهم بروايات هى ما بين مطلق قابل للتقييد بما سبق كالنبوى

«٢» و نحوه. أو ظاهر فى الكثير، كالروايات الواردة فى الغدير الواقع فيه جيفه، و أنه لا بأس به إذا غلب الماء ريح الجيفه

«٣» أو مجمل، مثل

صحيح زرارة عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء؟

قال (ع): لا بأس» «٤»

إذ لا يعلم أن السؤال كان لأجل تقاطر الماء من شعر الخنزير فى ماء الدلو، أو من جهة الشك فى التقاطر، أو من جهة انفعال ماء البئر، أو من جهة استعمال شعر الخنزير فى الوضوء العبادى فعلى الاحتمالات الثلاثة الأخيرة يكون أجيباً عما نحن فيه.

و أما

خبر محمد بن ميسر: «عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق، و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغرف به، و يدها قذرتان. قال (ع): يضع يده و يتوضأ ثم يغتسل. هذا مما قال الله

(١) الوسائل باب: ٨ من الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩ و أكثر أحاديث هذا الباب يدل على إطلاق طهوية الماء.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١، ١٣، و باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٤

.....

عز و جل ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ «١» «٢»

فغير ظاهر فى القليل بمعنى ما لم يكن كراً، بل من الجائز أن يكون المراد منه ما لا يمكن الاغتسال بنحو الارتماس فيه. و لا سيما بملاحظة الاستدلال بأية نفى الحرج فان اقتضاه لاعتصام ما دون الكرخفى، بخلاف اقتضائه اعتصام مراتب الكرخ، فان لزوم الحرج من عدم اعتصامها ظاهر، كما لا يخفى مع أن ذكر الوضوء مع الغسل خلاف المذهب.

نعم

خبر زرارة عن أبى جعفر (ع): «قلت له: راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صعوة ميتة. قال (ع): إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها، و إذا كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طرية. و كذلك الجرة و حب الماء و القربة و أشباه ذلك من أوعية الماء. و قال أبو جعفر (ع): إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شىء تفسخ فيه أو لم يتفسخ. إلا أن

يجىء له ريح تغلب على ريح الماء» «٣»

لا مجال للإشكال فى دلالة على الاعتصام لكن التفصيل فيه بين التفسخ و عدمه مما لم يقل به أحد. و كذلك التفصيل بين الراوية و ما زاد عليها. و حمل التفسخ على التغير بأباه ما فى ذيله. كما أن حمل ما زاد على الراوية على الكرخ غريب، لأنه خلاف المعهود من مقدار الراوية، و لا يناسبه التعبير المذكور، كما يظهر بأقل تأمل.

و مثله فى الدلالة

خير أبي مريم الأنصاري: «كنت مع أبي عبد الله (ع) في حائط له فحضرت الصلاة فترج دلواً للوضوء من ركي له فخرجت عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقي» (٤)
بناء على أن المراد

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨-٩.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٥

.....

بالعذرة عذرة الإنسان، كما هو الظاهر. لكن قال شيخنا الأعظم (ره):

«إن أحداً لا يرضى أن يتوضأ الإمام (ع) من هذا. بل لا يرضى أحد أن يستعمل الامام (ع) هذا الماء في مطلق الانتفاع فضلاً عن الوضوء.

بل قد ورد الأمر بالإراقة لمثله في جملة من النصوص

«١»، فلا بد من توجيه الرواية قلنا بالنجاسة أو الطهارة. فلا يبعد إذاً حمل العذرة فيه على الروث الطاهر، أو الحمل على خطأ الراوى في اعتقاده أنها عذرة. وليس ذلك بأبعد من حمل الفعل على إرادة بيان الجواز على تقدير القول بالطهارة. ومثلها في الدلالة

خير على بن جعفر (ع): «عن جنب أصابت يده جنابة فمسحها بخرقه، ثم أدخل يده في غسله هل يجوز أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال (ع): إن وجد ماء غيره فلا يجوز أن يغتسل، وإن لم يجد غيره أجزأه» (٢).
لكن التفصيل المذكور فيه مما لم يقل به أحد. مع أن مورده المتنجس.

ولو أغمض النظر عن هذه المناقشات في الروايات المذكورة لم يجز الاعتماد عليها- بعد إعراض جماهير الأصحاب عنها، و صيرورة الحكم بالانفعال من الواضحات المتسالم عليها عند الإمامية- فضلاً عن معارضتها لما عرفت ليلتزم بالجمع العرفي، بحمل نصوص الانفعال على الكراهة، أو اختلاف مراتب النجاسة و الطهارة، فإنه تأباه نصوص الانفعال باختلاف مواردها و أحكامها و ألسنتها، كما لعله ظاهر بالتأمل فيها. وليس ورود مثل هذه النصوص الا كورود غيرها في كثير من المسائل المعلوم حكمها نصاً و فتوى مما علم وقوع الخطأ فيه، إما في أصالة الجهة، أو في أصالة صحة النقل،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٤، ٧، ١٠، ١١، ١٤ و باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٤، ٥.

(٢) لم نعثر عليه في الوسائل، راجع قرب الاسناد المطبوع في إيران سنة ١٣٧٠ هـ صفحة: ٤٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٦

.....

أو غير ذلك، و لو بنى على أعمال قواعد التعارض في مثله لزم تأسيس فقه جديد. و منه سبحانه نستمد التأييد و هو حسبنا و نَعْم

الْوَكِيلُ.

هذا وقد فصل استاذنا الأعظم (قدس سره) «١» بين النجس و المتنجس فبنى على طهارة الماء بملاقاة الثاني. إذ لا إجماع على الانفعال بملاقاته، و لا خبر دل عليه، خصوصاً أو عموماً، منطوقاً أو مفهوماً، لاختصاص الأخبار الخاصة بعين النجاسة و انسباقها من الشيء في الاخبار العامة - كما ادعى

في خبر: «خلق الله الماء ..» «٢»

- و لا أقل من أنه القدر المتيقن. و لو سلم شمول المنطوق له فلا عموم في المفهوم، فان الظاهر أن يكون مثل:

«إذا كان الماء قدر كر ..» «٣»

لتعليق العموم لا- لتعليق كل فرد من أفراد العام، فيكون مفهومه إيجاباً جزئياً و المتيقن عين النجاسة. و لو سلم عدم ظهوره في تعليق العموم فلا ظهور له في تعليق أفراد العام، و عموم: «خلق الله ..»

يكون مرجعاً، مضافاً الى استصحاب الطهارة أو قاعدتها.

أقول: أما نفى الإجماع، فهو خلاف إطلاق معاهد الإجماعات المدعاة على انفعال الماء القليل. و ستأتى أيضاً حكاية الإجماع على تنجيس المتنجس - مطلقاً- من جماعة كثيرة. و في المحكى في جملة من عباراتهم دعوى الضرورة عليه.

و أما أنه لا خبر يدل عليه، ففيه: أنه ظاهر جملة من النصوص

كصحيح شهاب عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في

(١) المحقق الخراساني (ره).

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٢، ٥، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٧

.....

الإناء قبل أن يغسلها أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء» «١»

و

قوية أبي بصير عنه (ع): «سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل إصبغه فيه قال (ع): إن كانت يده قدرة فأهرقه و ان كان لم يصبها قدر فليغتسل منه. هذا مما قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ «٢».

و نحوهما حسنة زرارة

«٣»، و موثقة سماعة

«٤» و خبر علي بن جعفر (ع)

«٥». و

في صحيح البزنطي: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدرة. قال (ع): يكفي الإناء» «٦»

نعم قد يعارضها موثق أبي بصير المتقدم في أخبار الانفعال، فان صدره و ان كان موافقاً لما سبق، إلا أن التقييد في ذيله بقوله (ع):

«و فيها شيء من ذلك»

يقتضى اشتراط الانفعال بملاقاة عين النجاسة. وكذا خبر ابن جعفر المتقدم في أخبار الاعتصام. لكن لا يبعد أن يكون المراد من الأول: «وقد كان فيها» ولو بقرينة ظهور كون الذيل تصريحاً بمفهوم الشرط السابق في الصدر، أو بقرينة ظهور الإجماع على الانفعال بالمتنجس و أما الثانى فلو لم يدل على النجاسة لم يدل على الطهارة أيضاً، إذ التفصيل لا يقول به أحد كما عرفت.

و أما أن الشرط فى أخبار الكر لتعليق العموم. (ففيه): أنه لو سلم كونه مقتضى التركيب فى نفسه، فالظاهر منه فى المقام كونه لتعليق

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنائى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٣.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٨

من الدم الذى لا يدركه الطرف (١)

الافراد، بقرينة وروده مورد بيان حكم النجاسات المختلفة من بول الدواب و ولوغ الكلاب، و اغتسال الجنب، و دخول الدجاجة، و الحمامة، و قد وطئت العذرة، التى قصد السؤال عن انفعال الماء بها، و بأمثالها من النجاسات و المتنجسات التى من شأنها التنجيس و ليس وارداً فى خصوص النفى فى مقابل الإثبات فى الجملة، و لا فى خصوص الأعيان المذكورة، كما يظهر بالتأمل. و على هذا فلا مجال للرجوع الى عموم:

«خلق الله الماء ..»

، و لا الى استصحاب الطهارة، أو قاعدتها.

(١) عن الشيخ فى الاستبصار طهارة الماء القليل عند ملاقاة ما لا يدركه الطرف من الدم، كرؤوس الأبر، و عن غاية المراد نسبتته الى كثير من الناس.

لصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال (ع): إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه» «١».

و الطعن فى سنده بأن فيه محمد بن أحمد العلوى المجهول غير ظاهر- لو سلم- فإنه مروى فى الكافى بطريق صحيح ليس فيه العلوى الموجود فى طريق الشيخ. و مثله الطعن فى دلالة بأن إصابة الإناء لا تقتضى إصابة الماء. فان الظاهر منه إصابة نفس الماء، كما قد يشهد به لسان الجواب. نعم مورد أخص من المدعى، و معرض عنه عند المشهور، فيسقط بذلك عن الحجية.

إلا- أن يقال: إن ظاهره عدم الانفعال بما لا يكون مرثياً من أجزاء الدم، و هذا هو مقتضى الأصل، إذ لا دليل على نجاسة الذرات الدموية التى لا يدركها الطرف، لعدم ثبوت كونها دماً عرفاً، نظير الأجزاء المائية

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٤٩

سواء كان مجتمعاً أم متفرقاً مع اتصالها بالسواقي (١). فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقي، و لم يكن المجموع

كرأ، إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع، و ان كان بقدر الكر لا ينجس، و ان كان متفرقا على الوجه المذكور، فلو كان ما فى كل حفرة دون الكر و كان المجموع كراً، و لاقى واحدة منها النجس، لم تنجس، لاتصالها بالبقية.

[مسألة ١): لا فرق فى تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة و موروداً]

(مسألة ١): لا فرق فى تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة (٢) أو موروداً.

المنتشرة فى البخار. لا أقل من انصراف دليل النجاسة عنها، أو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة. و على هذا فان كان هذا هو مراد الشيخ (ره) فلا بأس به. و فى المبسوط جزم بعدم انفعاله بما لا يمكن التحرز منه، مثل رؤوس الابر من الدم و غيره، لأنه لا يمكن التحرز عنه. انتهى. فإن أراد ما ذكرنا ففى محله أيضاً. و ان أراد غيره فهو خلاف إطلاقات الانفعال و التعليل الذى ذكره غير ظاهر صغرى و كبرى.

(١) لإطلاق الأدلة. خلافا للمحكى عن المعالم من اعتبار الاجتماع و كأنه لدعوى الانصراف. لكنه - على تقدير ثبوته - بدوى لا يرفع الإطلاق هذا مع تساوى السطوح، أما مع الاختلاف فسيأتى.

(٢) خلافا للسيد المرتضى (ره) فى الناصريات، و الحلى فى السرائر بل جعله الصحيح المستمر على أصل المذهب و فتاوى الأصحاب. قال السيد (ره): «و الوجه فيه: إنا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لأدى ذلك الى أن الثوب لا يظهر إلا بإيراد كر من الماء عليه، و ذلك يشق، فدل على أن الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة و الكثرة مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٠»

[مسألة ٢): الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى]

(مسألة ٢): الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقى (١)

كما يعتبر فى ما يرد عليه النجاسة». لكنه ليس فى الحقيقة تفصيلاً بين الوارد و المورود، بل هو قول بطهارة خصوص المستعمل فى التطهير، و لو كان موروداً، بناء على عدم اعتبار الورود فيه. و سيأتى - إن شاء الله تعالى - فى حكم ماء الغسالة التعرض للوجه الذى ذكره.

(١) على المشهور.

لمرسلة ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (ع): «الكر من الماء الذى لا ينجسه شيء ألف و مائتا رطل» (١)

بحمل الرطل فيها على العراقى، بقريته

صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع): «قال: و الكر ستمائة رطل» (٢)

بحمل الرطل فيها على المكى - الذى هو ضعف العراقى - بقريته المرسله الأولى، حيث يدور الأمر بين الجمع بينهما بذلك و بين طرح إحداهما، و الأول متعين عرفاً، فإن الأخذ بالتعيين حيث يدور الأمر بينه و بين الطرح أولى من الأخذ بالتخصيص حيث يدور الأمر بينه و بينه، إذ التخصيص لا يخلو من ارتكاب خلاف الظاهر، بخلاف تعيين المشترك فى أحد معانيه.

فان قلت: كل واحدة من الرويتين ليس لها ظاهر حجة، كى يدور الأمر بين طرحه و بين التعيين. (قلت): بلى كل واحدة منهما نص فى

أحد المعاني على البدل، و إنما لا يكون لها ظاهر في واحد بعينه، فلو حملت المرسله على غير الرطل العراقي كانت الصحيحة منافيه لها على أى معنى حمل الرطل فيها، فيتعين حمل الرطل فيها على العراقي. و كذا القول فى الصحيحة فإنها لو حملت على غير المكى لنافتها المرسله على أى معنى حمل الرطل فيها:
فيتعين حمل الرطل فيها على المكى. فيكون تعيين أحد المحتملات فى كل

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥١

.....

واحدة منهما لئلا يلزم طرح النص من الأخرى.

هذا مضافا الى ما قيل من دعوى الإجماع على عدم كون الكر ستمائة رطل بالعراقى و المدنى، و هو قرينه على حمل روايه الستمائة على المكى، فتكون هى قرينه على حمل المرسله على العراقي. بل لا حاجة الى الحمل المذكور، لأن الستمائة بعد حملها على المكى تكون ألفاً و مائتين بالعراقى، و ان بقيت المرسله على إجمالها.

نعم روايه ابن جعفر (ع) «١» الواردة فى ألف رطل وقع فيها أوقيه من بول، المتضمنه أنه لا يصلح شربه و لا الوضوء منه

، بناء على ظهورها فى الرطل المدنى - بقرينه كونه مدنيا - تنافى حمل المرسله على العراقي.

و كأنه لذلك ذهب الصدوقان و المرتضى قدس سرهم - على ما حكى - الى كون الكر ألفاً و مائتين بالمدنى. لكن هذه القرينه غير ظاهرة، إذ من المحتمل استعمال الرطل شائعاً فى المدينه فى العراقي، كما يستعمل فى المدنى.

بل قد يظهر من روايه الكلبى النسابة

«٢» أن الاستعمال فى العراقي أشيع. فتأمل.

و أشكل من ذلك دعوى تعيين حمل المرسله على الرطل العراقي، بقرينه أن ابن أبى عمير كوفى، و مشايخه من أهل الكوفه، و حمل الصحيحه على الرطل المكى، بقرينه أن ابن مسلم من أهل الطائف. وجه الإشكال (أولاً): ما عرفت من احتمال استعمال الرطل شائعاً فى كل من المقادير الثلاثه (و ثانياً): أنه لم يثبت وجوب حمل الكلام على عرف السامع فى قبال عرف المتكلم. مع أن ابن مسلم من أهل الكوفه، كما يظهر بمراجعه ترجمته فى كتب الرجال. و كون المراد من بعض أصحابنا فى كلام ابن أبى عمير

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٢

و بالمساحه ثلاثه و أربعون شبراً إلا ثمن شبر (١)

بعض الكوفيين غير واضح.

(١) على الأشهر أو المشهور.

□

لموثق أبى بصير أو صحيحه: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال (ع): إذا كان الماء ثلاثه أشبار و نصفاً (و

نصف خ ل)، في مثله ثلاثة أشبار و نصف في عمقه في الأرض، فذلك الكر من الماء» (١).

و المناقشة في السند لا تهم بعد كون الحديث موثقاً ولا سيما بعد اعتماد المشهور عليه.

نعم تشكل دلالة بعدهم التعرض فيه للبعد الثالث. و دعوى: حذفه من العمق لدلالة ما قبله عليه، غير ظاهرة. كدعوى أن قوله (ع) ثانياً: «ثلاثة أشبار»

ليس بدلا من قوله: «مثله» بل هو معطوف على:

«مثله»

و التقدير: «و في ثلاثة أشبار ..» فيكون بيانا لتقدير العمق. بل في الجواهر: أنه عثر على نسخة مقروءة على المجلسي الكبير مصححة هكذا:

«في ثلاثة أشبار و نصف في عمقه»

. إذ تشكل: بأن تقدير العاطف خلاف الأصل. و النسخة التي عثر عليها في الجواهر لا يعتمد عليها في قبال النسخ المعروفة، حتى أن المجلسي الكبير (ره) صار في مقام توجيه الدلالة بجعل:

«ثلاثة أشبار»

الثانية خيراً ثانياً ل

«كان»

لا بدلا من:

«مثله»

، على ما حكاه عنه ولده الأعظم (قده) في مرآة العقول: و لو كانت هذه النسخة صحيحة لما احتاج إلى هذا التوجيه الذي هو خلاف الظاهر كغيره من التوجيهات التي اعترف في مرآة العقول:

بأن ارتكابها إنما يسوغ بعد البناء على كون المراد بيان تحديد الجهات الثلاث، إذ تحديد البعض و إهمال الباقي لا معنى له. و الحمل على القطر - المبنى على فرض نادر الوقوع و هو الحوض المدور - بعيد غاية البعد، و أنه لو لا

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٣

.....

ذلك لكان من الاستدلال المبني على الاحتمال. انتهى. (أقول): بل هو من الاستدلال بخلاف الظاهر.

و أما ندره الشكل المدور في الماء فغير ظاهرة. و لا سيما بملاحظة أن المدور مقتضى طبع الماء فتأمل. مع أن تساوى خطوط السطح لا تختص بالمربع بل تكون في المسدس، و المثلث، و غيرها من الاشكال. فالحمل على المربع بخصوصه غير ظاهر، و لا قرينه عليه. و مقتضى إطلاق الكلام الحمل على المدور، فإنه الذي تستوى فيه الخطوط من جميع النقاط، بخلاف غيره من المضلعات، فإن الخطوط فيه لا تستوى إذ هي بين الزوايا أطول منها بين الأضلاع. فإطلاق الاقتصار على بيان بعد واحد يقتضى الحمل على الأول. مع أن المدور ليس له - عرفاً - إلا بعد واحد، لأن تمايز أبعاده بمجرد الفرض العقلي بخلاف المضلع، فإن تمايز أضلاعه يستوجب تمايز أبعاده، سواء أ تساوت - كالمربع و المسدس و نحوهما - أم اختلفت كالمستطيل. و هذه جهة أخرى تستوجب حمل الكلام على المدور دون غيره من الاشكال. (و بالجملة): تساوى الخطوط في المدور من جميع النقاط مع كونه عرفاً له بعد واحد يستوجب حمل

الكلام غير المتعرض إلا لبعد واحد عليه دون غيره لفقد كل من الأمرين المذكورين فيه، كما لعله ظاهر بالتأمل. و أما ما ذكره في الجواهر، من أن الحمل على المدور حمل على ما لا يعرفه إلا الخواص من علماء الهيئة، فيمتنع. ففيه: أنه إنما يتم لو كان المقصود بيان نتيجة ضرب الابعاد بعضها ببعض، لكنه غير ظاهر، بل المراد ذكر علامة على الكره، و هي أن يكون قطره ثلاثة و نصفاً و عمقه كذلك، و هو شيء يعرفه أجهل العوام. و لو كان المراد بيان حاصل ضرب الابعاد كان المناسب - بل المتعين - أن يقول (ع): «ثلاثة و أربعون شبراً إلا ثمن شبر» فإنه أصرح، و أخصر، و أفيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٤

.....

هذا و قد يستدل على المشهور أيضاً

برواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله (ع): «إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء.»

قلت: و كم الكره؟ قال (ع): «ثلاثة أشبار و نصف عمقها، في ثلاثة أشبار و نصف عرضها» (١)

بناء على ما تقدم في تقريب الأول من الاكتفاء بذكر أحد البعدين عن ذكر الآخر، الذي عرفت ما فيه من أنه خلاف الظاهر. أو لأن الطول إما مساو أو أكثر، و المتيقن الأول.

و فيه: أن هذا لا يقتضى الظهور في الأقل. مع أن الطول لا يكون مساوياً للعرض، و استعماله فيه مبنى على المسامحة، فالعرض في الرواية الشريفة بمعنى السعة، نظير قوله تعالى (وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ) و قد عرفت أن إطلاق كون سعة السطح ثلاثة و نصفاً منزل على المدور، و لا سيما في الرواية التي موردها الركية التي هي غالباً من المدور، كما قيل، و ان كان لا يخلو من تأمل.

و على هذا يكون ظاهر الروايتين حصول الكره في ثلاثة و ثلاثين شبراً و خمسة أثمان الشبر و نصف ثمنه، بمقتضى ما ذكر في معرفة مقدار المدور من أنه ينقص عن المربع بسبع و نصف سبع، فان التفاوت بين ما ذكرناه و ما هو المشهور سبع و نصفه. لا ما ذكر في الجواهر من أن تنزيلها على المدور يقتضى كون

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨ هكذا رواه في الوسائل القديمة، و هو كذلك في الكافي و التهذيب و الوافي و زاد في الوسائل الحديث ذكر الطول، فقال: «ثلاثة أشبار و نصف طولها في ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها». و لعله تبع فيه الاستبصار المطبوع في النجف الأشرف أخيراً، فيكون دليلاً صريحاً للمشهور و لا يتم ما ذكره قدس سره في رد الاستدلال به. لكن في الوسائل في باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥ قال بعد ذكر ذيل الحديث: «ذكر العرض يغني عن ذكر الطول لأنه لا بد أن يساويه أو يزيد عليه» و هو صريح في عدم اشتغال الحديث على بعد الطول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٥

.....

الكر اثنتين و ثلاثين شبراً و ثمناً و ربع ثمن. و كأنه لتوهم كون قطر الدائرة ثلث محيطها، مع أن المذكور في محله أن المحيط ثلاثة أمثال القطر و سبع فيكون محيط الدائرة التي يكون قطرها (ثمانية) خمسة و عشرين و سبعمائة، لا أربعة و عشرين. فإذا كان قطر سطح الماء المدور الشكل ثلاثة أشبار و نصفاً، فضرب نصفه في نصف المحيط الذي هو أحد عشر شبراً، ثم ضرب الحاصل في العمق الذي هو ثلاثة و نصف، كان الحاصل ما ذكرناه - الذي ذكره الوحيد (ره) - لا ما في الجواهر.

هذا و في المدارك استوجه العمل

بصحيحة إسماعيل بن جابر: «قلت لأبي عبد الله (ع): الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال (ع): ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعتة» (١) مستظهماً من اعتبار الذراع و الشبر في السعة اعتبارهما في كل من البعدين. و لم يتعرض لمقدار الذراع. فان كان شبرين - كما يظهر من بعض أخبار المواقيت (٢)، و يساعده الاختبار - يكون الكر ستة و ثلاثين شبراً حاصله من ضرب ثلاثة في ثلاثة، و الحاصل في أربعة العمق. و ان كان الذراع قدمين - كما يظهر من جملة من أخبار ذلك الباب (٣) - يكون الكر اثنين و خمسين شبراً تقريباً، لأن القدم يزيد على الشبر بسدس تقريباً.

هذا و لما عرفت ظهور مثل هذا التحديد في تحديد بعدين لا غير، و أنه منزل على الشكل المدور، تعرف أن مقتضاها كون الكر ثمانية و عشرين شبراً و سبعين بناء على أن الذراع شبران و أربعين شبراً تقريباً، بناء على أنه قدمان.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مواقيت الصلاة حديث: ١٨.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب مواقيت الصلاة حديث: ٣ و قد يستفاد من غيره من أخبار الباب و غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٦

.....

و المحكى عن القميين و جماعة من المتأخرين - كالعلامة في المختلف، و الشهيد الثاني في روض الجنان و الروضة. و الأردبيلي في مجمع البرهان، و السيد بحر العلوم في سياق أخبار القلتين في المصابيح (١) و غيرهم - أنه سبعة و عشرون شبراً

لرواية إسماعيل بن جابر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء. فقال (ع): كر. قلت: و كم الكر؟ قال (ع): ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار» (٢).

و قد وصفت هذه الرواية بالصحة في كلام جماعة، بل عن البهائي أنها موصوفة بالصحة من زمن العلامة - رحمه الله - الى زماننا. انتهى.

و الظاهر أن الوجه في ذلك أن الشيخ (ره) رواها في الاستبصار و موضع من التهذيب. عن عبد الله بن سنان. لكن في الكافي رواها عن ابن سنان و قد استظهر غير واحد أنه محمد. و عن موضع من التهذيب، أنه رواها عن محمد بن سنان. و من المستبعد كونهما معاً رويها. و لأجل ذلك يشكل الحكم بصحة الرواية، كما يشكل انجبارها بعمل الجماعة بعد ظهور خطئهم في اعتقادهم صحة سندها. كما يشكل انجبارها بعمل القميين. لعدم ثبوته، فان مضمونها و ان نسب الى القميين في كلام جماعة - كالحلى و العلامة و الشهيدين، و غيرهم - على ما حكى، لكنه في المنتهى خصه بابن بابويه، و في الخلاف نسبة الأول إلى جميع القميين و أصحاب الحديث. فالعمدة: أن الظاهر جواز العمل بأخبار محمد بن سنان لثبوت وثاقته. فلا ينبغي التوقف عن العمل بها من جهة السند.

و أما الطعن في دلالتها، فيندفع بشيوع الاكتفاء بذكر البعدين عن

(١) لكن السيد في مفتاح الكرامة بعد أن قال: «و هو (يعنى تحديد الكر بسبعة و عشرين شبراً) مختار الأستاذ الشريف أيده الله تعالى، حيث قال: و الانصاف ترك الانصاف» قال:

«لكن عدل عنه في الهداية». فراجع.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٧

.....

ذكر البعد الثالث فيما لم ينص على بعد بعينه. و بذلك افترت هذه الرواية عن السوابق للتنصيص فيها على العمق و العرض و السعة، بخلاف هذه الرواية. مع تأييدها أو اعتضادها بالمرسل عن المجالس و الأمالي: أنه ثلاثة طولاً في ثلاثة عرضاً في ثلاثة عمقاً «١». و بالإجماع على عدم كون الكر أقل من سبعة و عشرين، فيمتنع حملها على المدور. و احتمال سقوط لفظ النصف منها، لا يعتد به. لأنه خلاف الأصل كما أن إعراض المشهور عنها لا يصلح موهناً لها. لا احتمال أن يكون لبعض الوجوه المرجحة لغيرها عليها في نظرهم.

نعم لو بنى على إعمال قواعد التعارض بين النصوص لتعذر الجمع العرفي بينها، يتعين العمل بصحيفة إسماعيل بن جابر، المتضمنة للذراع و الشبر

- التي تقدم ظهورها في المستدير- لأنها أصح الاخبار- كما قيل- لو لا أن تسقط عن الحجية بإعراض الأصحاب عنها، قال في المنتهى- بعد ذكر الصحيفة المذكورة:- «و تأولها الشيخ على احتمال بلوغ الأرتال و هو حسن، لأنه لم يعتبر أحد من أصحابنا هذا المقدار». فيبقى التعارض بين خبر أبي بصير المتقدم

في دليل المشهور، و بين رواية إسماعيل

التي هي مستند ابن بابويه. و لا يبعد كون سند الأول أوثق فيترجح. و قد عرفت ظهوره في المدور. و أنه عليه يكون الكر أربعة و ثلاثين شبراً إلا- ثمين و نصف ثمن. هذا بناء على تعذر الجمع العرفي بين النصوص، لورودها في مقام التقدير، الذي يمتنع فيه الاختلاف، للزوم وحدة القدر، فاختلفا فيه يستوجب التعارض.

لكن هذا المبني غير ظاهر في المقام، لتحقق الاختلاف بين نصوص الوزن و نصوص المساحة اختلافًا واضحًا. إذ المحكى عن الأمين الأسترابادي:

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٨

.....

أنه وزن ماء المدينة فكان يساوي ستة و ثلاثين شبراً تقريباً، و ظاهر مرآة العقول للمجلسي (ره): أن وزنه يساوي ثلاثة و ثلاثين شبراً تقريباً، و وزن ماء النجف في هذه الأزمنة جماعة فكان وزنه يساوي ثمانية و عشرين شبراً تقريباً، و بعض الأفاضل منهم ذكر أنه يساوي سبعة و عشرين شبراً.

و هذه الأوزان لا توافق المشهور في المساحة. و من العجيب أن المشهور ذهبوا الى أن الرطل في التقدير بالوزن عراقي، و أن مساحة الكر ثلاثة و أربعون إلا- ثمناً، مع ما بينهما من التفاوت الظاهر. و أن الصدوقين ذهبوا الى أن الرطل مدني. و أن مساحة الكر سبعة و عشرون، مع ما بينهما أيضاً من التفاوت الظاهر. و قد كان الأنسب للمشهور في المساحة الرطل المدني و الأنسب لمذهب القميين في المساحة الرطل العراقي، فجمع كل من المشهور و غيرهم بين المذهبين في تقديري الوزن و المساحة جمع بين المتنافيين. و لا بد من علاج هذا التنافي كالتنافي بين نصوص التقديرين. و التنافي في الفتاوى أشكال و أبعاد.

و الظاهر انحصار العلاج بجعل الأكثر عندهم علامة على وجود الأقل، نظير ما ذكرنا في تقدير حد الترخص بخفاء الجدران و خفاء

الأذان، حيث اخترنا أن الحد خفاء الأذان، و أن خفاء الجدران علامة على تحقق الحد و لو قبله. فيكون مراد المشهور من تقدير الكر بالمساحة كونها علامة على وجود الكر، و ان قدره الحقيقي هو الوزن لا غير، فيكونون قد تصرفوا بأخبار المساحة بحملها على كونها علامة على وجود المقدر. كما أن مراد القائمين بالقول الآخر من تقديري الكر بالوزن كونه علامة على وجود الكر، و أن قدره الحقيقي ما كان بالمساحة فيكونون قد تصرفوا بأخبار الوزن بحملها على كونه علامة على وجود المقدر.

فاذا كان بناء الأصحاب على التصرف في نصوص التقدير على كل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٥٩

.....

حال، لم تكن نصوص التقدير بالمساحة في نفسها متعارضة، لإمكان أن يكون كل واحد من تلك التحديدات المشتملة عليها علامة. و لا يقدح في ذلك اختلافها بالقله و الكثرة، بدعوى لغوية جعل الأكثر علامة في ظرف جعل الأقل. لأن ذلك الاختلاف في نتيجة ضرب الابعاد، لا في نفس الاشكال المختلفه، و إلا فهي متباينه، و المجهول علامة ليس هو النتيجة.

و يؤيد ذلك أنك لا تجد روايه من روايات الباب تعرضت لذكر النتيجة. بل الجميع تضمن التقدير بخصوص المساحة الخاصة، و لو كان المقصود التقدير بالنتيجة كان ذكرها هو المتعين، فإنه أصرح و أخصر و أفيد كما عرفت. لكن لما كان تطبيق النتيجة من الأمور الصعبة على أكثر الناس أهمل التعرض لها، فلم تجعل بياناً للمقدار و لا علامة على وجود المقدر أصلاً. و انما ذكر في البيان الشكل الخاص لسهولة معرفته و ترتب الفائدة على بيانه، و الاشكال كلها متباينات، فلا مانع من أن يكون كل واحد منها علامة على وجود الكر المقدر حقيقة بالوزن، لا أنه تقدير للكر. و على هذا لا مانع من العمل بجميع نصوص المساحة بعد ما كان كل واحد منها جامعاً لشرائط الحجية.

نعم قد يشكل الأمر في رواية إسماعيل

التي هي معتمد القميين، من جهة أن المساحة المذكورة فيها، ربما تكون أقل من الوزن، فلا- تكون علامة عليه. و حينئذ لا يبعد الالتزام بأن الوزن المذكور أيضاً علامة، فيكون مقدار الكر الأصلي ما يساوي سبعة و عشرين شبراً، و الوزن علامة عليه. كما تقدم في مذهب الصدوقين في التقديرين. و يؤيد ذلك أن المرتكز عند العرف أن الوزن الخاص لا يكون عاصماً، و انما العاصم كثرة الماء و سعة وجوده، بحيث تكون الجهة العاصمة عندهم فيما يساوي السبعة و العشرين شبراً هو الكم الخاص، سواء كان وزنه ألفاً و مائتي رطل أم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٠

.....

ألفاً و خمسمائة رطل، و ثقل الماء و خفته ليسا دخيلين في الاعتصام و عدمه.

نعم لو ثبت أن بعض المياه الثقيلة و زنها المساوي لألف و مائتي رطل أقل من سبعة و عشرين شبراً، أشكل ما ذكرنا من كون الوزن علامة على بلوغ الأشبار المذكورة لتخلفه عنها. فلا- بد إما من الالتزام بكونها علامة عند الشك، فتكون اماره على قدر الأشبار المذكورة مع الجهل بوجوده لا مع العلم بعدم وجوده، بل العمل حينئذ يكون على العلم، لامتناع جعل الأماره بخلافه. و إما من الالتزام بأن الكرية العاصمة عبارة عن الجامع بين بلوغ الأشبار السبعة و العشرين، و بين بلوغ المقدار الخاص من الوزن. فالماء الواجد لأحدهما يكون كرا و ان فقد الآخر. و لا- يبعد البناء على الثاني، فإن حمل الدليل عليه اولى من التصرف فيه بحمله على الحكم الظاهري، أو تقييد كل منهما بالآخر.

و المتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن تقدير الأصحاب للكر بالوزن يغير تقديره بالمساحة (الثاني): أن المقدر الواحد لا يقبل تقديرين فيتنافى الدليلان المشتعلان على التقديرين (الثالث): أنه لا بد من علاج هذا التناقض في الفتاوى، وأن الأظهر فيه حمل التقدير المساحتي المشهورى على العلامة و التقدير الوزنى على الحد الحقيقى الأصلي، و العكس يكون الحمل على مذهب الصدوقين. (الرابع): أن هذا التصرف بعينه جار فى النصوص المتضمنة للمساحة التى هى أكثر من الوزن، و فى الوزن الذى هو أكثر من المساحة. لكن لو ثبت أن بين أقل المساحات و بين الوزن عموما من وجه. كمساحة السبعة و العشرين شبرا، فالمتعين كون القدر هو الجامع بين الوزن و بينه، فاذا حصل أحدهما حصل الكر، و ان لم يحصل الآخر. و مما ذكرنا تعرف مواقع النظر فى كثير من الكلمات فى المقام. و منه سبحانه نستمد الاعتصام، و هو حسبا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦١

فبالمن الشاهى (١) - و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالا (٢) - يصير أربعة و ستين منا إلا عشرين مثقالا (٣).

(١) المشهور أن الرطل العراقى مائة و ثلاثون درهما. و تدل عليه

رواية إبراهيم بن محمد الهمدانى فى مكاتبة أبى الحسن صاحب العسكر (ع) إليه فى الفطرة، أنها ستة أرطال برطل المدينة قال: «و الرطل مائة و خمسة و تسعون درهما» (١).

بضميمة

رواية جعفر بن إبراهيم المذكور فى مكاتبة الى أبى الحسن (ع) و فيها: «الصاع ستة أرطال بالمدنى، و تسعة أرطال بالعراقى» (٢).

و

رواية على بن بلال فى مكاتبة إلى الرجل فى الفطرة:

«فكتب (ع): ستة أرطال من تمر بالمدنى و ذلك تسعة أرطال بالبغدادى» (٣)

و عن النهاية و فى المنتهى: أنه مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع.

و لم يعرف له مستند. نعم يظهر من رواية المروزى

«٤» - المتضمنة كون المد مائتين و ثمانين درهما - أنه مائة و أربعة و عشرون درهما و أربعة أتساع.

لكنه لم يحك العمل بها إلا - من المقنع. فالعمل على المشهور. و عليه يكون الكر مائة و ستة و خمسين ألف درهم. و مقتضى ما ذكره من أن العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية، يكون الكر مائة ألف و تسعة آلاف و مائتين مثقالا شرعيا. و مقتضى أن المثقال الشرعى ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى، يكون الكر واحدا و ثمانين ألفا و تسعمائة مثقال صيرفى.

(٢) يعنى: صيرفيا.

(٣) لأنه إذا ضرب عدد الأمتان فى عدد المثاقيل المذكورة، يكون

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٢

[مسألة ٣: الكر بحقه الاسلامبول]

(مسألة ٣): الكر بحقه الاسلامبول و هي مائتان و ثمانون مثقالا- مائتا حقه و اثنتان و تسعون حقه و نصف حقه.

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

(مسألة ٤): إذا كان الماء أقل من الكر و لو بنصف مثقال، يجرى عليه حكم القليل (١).

[مسألة ٥: إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاه السافل]

(مسألة ٥): إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاه السافل (٢) كالعكس. نعم لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالى بملاقاه السافل (٣)، من غير فرق بين العلو التسيمى و التسريحى.

الحاصل زائداً على مقدار الكر من المثاقيل الصيرفيه بعشرين مثقالا. و منه يعلم ما ذكر فى المسألة الآتية.

(١) إذ ظاهر أدلة التقدير بالوزن، أو المساحة، كونه تحقيقيا لا تقريبا فلا مجال للمسامحة فيه حينئذ.

(٢) بلا إشكال. لإطلاق أدلة الانفعال، المنزل على المرتكز العرفى.

(٣) إجماعا، حكاه جماعة فى روض الجنان، و مصابيح العلامة الطباطبائى (ره) و مقاييس المحقق التستري (ره)، و الجواهر و غيرها- على ما حكى عن بعضهم- بل عن الأول: أن سراية النجاسة إلى العالى غير معقولة. و ان كان فيه تأمل ظاهر ضرورة معقوليتها لو قام دليل عليها.

و لعل المراد- كما قيل- انها غير مفهومه من الدليل الدال على انفعال القليل لعدم مساعدة الارتكاز العقلاى عليه فى القذارات العرفيه، كما أشرنا إليه آنفا. و هو واضح مع العلو التسيمى و التسريحى الشبيه به، أما فى غير ذلك فلا يخلو من تأمل. و الرجوع الى العموم مع الشك- كما استوضحه شيخنا الأعظم (ره)- غير واضح، لأن دليل الانفعال إنما يدل على سراية مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٣

[مسألة ٦: إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كرا، ينجس بالملاقاه و لا يعصمه ما جمد]

(مسألة ٦): إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كرا، ينجس بالملاقاه و لا يعصمه ما جمد (١). بل إذا ذاب شيئا فشيئا ينجس أيضا. و كذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاه، و لا يعتصم بما بقى من الثلج.

[مسألة ٧: الماء المشكوك كريتته]

(مسألة ٧): الماء المشكوك كريتته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل (٢) على الأحوط،

النجاسة إلى جميع أجزاء الماء بتوسط الارتكاز العرفي، وإلا فنجاسة الماء بملاقاة النجاسة أعم من نجاسة الجزء الملقى فقط - كما في الجامدات- و من نجاسة الجميع بالسراية، وحمله على الثاني إنما كان بقرينة الارتكاز العرفي، فإذا كان الارتكاز مجملاً كان الحكم بالسراية بلا قرينة، فيرجع إلى عموم اعتصام الماء، أو استصحاب الطهارة.

(١) لأن السيلان معتبر في مفهوم الماء عرفاً، فمع الجمود لا يصدق.

لا- أقل من انصراف مفهوم الماء عنه، فلا يدخل في إطلاق أدلة أحكام الماء. و منه يظهر ضعف ما عن المنتهى، من إلحاق الجامد بالمائع، و عن حواشي الشهيد: أنه الأقوى، و ما في القواعد و عن التحرير من التوقف فيه.

(٢) إما لأنه يستفاد من النصوص أن الملاقاة مقتضية للانفعال و الكرية مانعة عنه، فمع الشك في المانع يرجع إلى أصالة عدمه. و إما لأن إناطة الرخصة- تكليفية كانت أو وضعية- بأمر وجودي، يدل بالالتزام العرفي على إناطة الرخصة بإحراز ذلك الأمر، و انتفائها بعدم إحرازه. و إما لأن مقتضى العمومات انفعال الماء إلا الكر، فمع الشك في كرية الموجود يشك في مصداق الخاص، و العموم مرجع في الشبهات المصادقية. و إما لأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٤

.....

أصالة عدم وجود الكر في المكان المعين كافية. في إثبات عدم كرية الماء الموجود، فيترتب حكمه و هو عدم الاعتصام. و إما لأصالة عدم الكرية الأزلي، نظير أصالة عدم القرشية، لأن الكرية وصف زائد على صرف وجود الماء، كوصف القرشية، و قد عرفت فيما سبق صحة جريان الأصل في العدم الأزلي.

لكن الأول: مبني على تمامية قاعدة الاقتضاء، و المحقق في محله عدمها و الثاني: إن كان المراد منه أن إناطة الرخصة بالأمر الوجودي مرجعها إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر، و إناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده فيكون المجعول حكيمين: واقعياً منوطاً بوجود ذلك الأمر الواقعي و ظاهرياً منوطاً بالشك فيه. فذلك مما لا يقتضيه ظاهر الدليل أصلاً، و ليست إناطة الرخصة بأمر إلا كاناطة المنع بأمر، ليس المقصود منها إلا- جعل حكم واقعي لموضوعه الواقعي. و إن كان المراد أن هناك قاعدة عقلانية ظاهرية، نظير جواز الرجوع إلى العام عند الشك في وجود الخاص. فهو أيضاً غير ثابت. نعم إذا كان الأصل يقتضي انتفاء الأمر المنوط به الجواز كان الأصل النافي له نافياً لحكمه و هو الجواز. و لكن هذا وجه آخر يأتي و يتوقف على جريان الأصل النافي للكرية.

و الثالث: يتوقف على أن مقتضى العموم انفعال الماء و الخارج منه الكر. و هذا ليس بأولى من القول: بأن مقتضى العموم الاعتصام و الخارج عنه القليل، كما يشهد به النبوي المشهور

[١]، و جملة من النصوص المتقدمة في انفعال الماء القليل. مضافاً إلى أن التحقيق، عدم مرجعية العام في الشبهات المصادقية.

و الرابع: يتوقف على القول بالأصل المثبت، لان موضوع الانفعال

[١] و هو قوله (ص): «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ..» الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٥

و ان كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة. نعم لا يجري عليه حكم الكر، فلا يطهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه (٢)، و لا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه (٢).

الماء الذي ليس بكر- الذي هو مفاد ليس الناقصة- لا عدم وجود الكر- الذي هو مفاد ليس التامة- و إثبات الأول بالأصل الجارى

لإثبات الثاني من العمل بالأصل المثبت.

والخامس: يتوقف على أن الكرية من عوارض وجود الماء عرفاً بنحو تصدق في الأزل السالبة بانتفاء الموضوع، وليس كذلك، فإنها نحو سعة في مرتبة الطبيعة، فلا يصح أن تشير إلى كرم الماء وتقول: هذا قبل وجوده ليس بكر كما لا يصح أن تقول: هؤلاء العشرة من الرجال قبل وجودهم ليسوا بعشرة، وهذا المثقال من الدقيق قبل وجوده ليس بمثقال. وليست الكرية منتزعة من صفات عارضه على وجود الماء. مثل الحمرة والصفرة ونحوهما. فليس المقام من موارد جريان الأصل في العدم الأزلي، الذي عرفت فيما سبق صحته جريانه.

(١) لأن التطهير من أحكام الكر، فلا يترتب مع الشك في موضوعه بل يرجع إلى استصحاب النجاسة. نعم لو قام إجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم الظاهري، وقد كان الماءان ممتزجين على نحو يصدق أنهما ماء واحد. أمكن القول بحصول الطهارة للملقى عليه، لأنه بعد تعارض استصحاب الطهارة في مشكوك الكرية، واستصحاب النجاسة فيما ألقى عليه، يرجع إلى قاعدة الطهارة فيها. لكن الإجماع غير ثابت، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في المتمم كرا بظاهر.

(٢) يعني: إذا بنينا على الفرق بين الكر وغيره في شرائط التطهير من علو المطهر. والتعدد، والعصر، ونحوها، وقد فقد بعض تلك الشرائط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٦

و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة (١).

[مسألة ٨: الكر المسبوق بالقله]

(مسألة ٨): الكر المسبوق بالقله إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية، حكم بطهارته (٢) و ان كان الأحوط

عند التطهير بمشكوك الكرية. لا يحكم بالطهارة، للشك في حصولها، الموجب للرجوع إلى استصحاب النجاسة.

(١) لاستصحابها. والاشكال في الاستصحاب بتعدد الموضوع، يندفع بأن الكثرة والقله من قبيل الحالات المتبادلة على موضوع واحد عرفاً، وهو كاف في صحة الاستصحاب.

(٢) أما في صورة الجهل بالتاريخين. فأصله الطهارة، التي هي المرجع بعد تعارض أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرية-المقتضية للطهارة- مع أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة، المقتضية للنجاسة. هذا على المشهور، من جريان الأصل ذاتاً في مجهول التاريخ، إذا كان الأثر مترتباً على عدمه في زمان الآخر، و ان كان يسقط للمعارضه. أما بناء على التحقيق من عدم جريانه ذاتاً، لأن الشك فيه ليس في امتداد المستصحب وعدمه بل في اتصال المستصحب بوجود الحادث الآخر، من جهة الشك في التقدم والتأخر، و دليل الاستصحاب قاصر عن إثبات هذه الجهة- كما سيجيء في أواخر مباحث الوضوء- فالمرجع أصالة الطهارة ابتداءً، بناء على أنها المرجع في ملاقاة النجاسة لمشكوك الكرية، كما تقدم في المسألة السابقة.

و بعض الوجوه المتقدمه للحكم بالنجاسة جار هنا أيضاً. و أما في صورة العلم بتاريخ الكرية و الجهل بتاريخ الملاقاة، فأصله عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فإنها تقتضى الطهارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٧

التجنب. و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته (١). و أما القليل المسبوق بالكريه الملقى لها، فان جهل التاريخان أو علم تاريخ

الملاقاة حكم فيه بالطهارة (٢)، مع الاحتياط المذكور. و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسته.

[مسألة ٩] إذا وجد نجاسة في الكر

(مسألة ٩) إذا وجد نجاسة في الكر، و لم يعلم أنها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها، يحكم بطهارته، إلا إذا علم

(١) لاستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة، فيثبت موضوع النجاسة و هو ملاقاة ما ليس بكر. و لا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية، لعدم الشك في الملاقاة بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية، و بالنسبة إلى الزمان الإجمالي و ان كانت الملاقاة مشكوكه، لكن الشك فيها ليس من الشك في البقاء، الذي هو قوام الاستصحاب، كما عرفت.

(٢) أما مع الجهل بتاريخهما فلما تقدم من أن المرجع أصالة الطهارة.

و أما مع العلم بتاريخ الملاقاة، فلاستصحاب الكرية إلى زمان الملاقاة. و قد عرفت أنه لا مجال لمعارضته بأصالة عدم الملاقاة إلى زمان القلة. مع أنه لو جرى لم يثبت الملاقاة في حال القلة، فلا يثبت النجاسة. و منه يظهر أنه لو علم تاريخ القلة، فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان القلة و ان كان صحيحا في نفسه، لكنه لا يثبت النجاسة إلا إذا أثبت الملاقاة حال القلة، و ذلك موقوف على القول بالأصل المثبت، لأن ثبوت الملاقاة حال القلة من اللوازم العقلية لعدم الملاقاة إلى زمان القلة. و أصالة تأخر الحادث لا أصل لها، إلا بمعنى أصالة عدم وجود الحادث في زمان الشك في وجوده، لا بمعنى أصالة وجوده في الزمان اللاحق. و منه يشكل ما في المتن من الحكم بالنجاسة في الفرض، فان مقتضى ما ذكرنا هو الطهارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٨

تاريخ الوقوع (١).

[مسألة ١٠]: إذا حدثت الكرية و الملاقاة في آن واحد حكم بطهارته

(مسألة ١٠): إذا حدثت الكرية و الملاقاة في آن واحد حكم بطهارته (٢)، و ان كان الأحوط الاجتناب.

(١) هذا مثل ما قبله في الحكم، بل هو بتفاوت يسير لا يوجب فرقا في الحكم.

(٢) لإطلاق

قولهم (ع): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» [١]

الشامل للملاقاة المقارنة و اللاحقة. و التخصيص بالثانية فيه - مع أنه خلاف الإطلاق المؤيد بالارتكاز العقلاني في المانع، فإنه يكفي عندهم في مانعية المانع عن أثر المقتضى مقارنة للمقتضى حدوثا، و ليس سبق حدوث المانع دخيلا في مانعيته، كما هو ظاهر: - أنه لو حمل الدليل المذكور على الكرية السابقة على الملاقاة حدوثا لزم اعتبار [٢] اللقوق في الملاقاة - يعني لم ينجسه شيء لو لاقاه بعد صيرورته كرا - و تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة يستلزم تقييد المفهوم بها، لأن حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق، فاذا قيد الحكم في المنطوق بقيد تعين تقييد الحكم في المفهوم به، فيكون مفهوم القضية المذكورة: إذا لم يكن الماء قدر كر في زمان ينجسه الشيء الملاقى له بعد ذلك. فتكون صورة المقارنة خارجة عن كل من المنطوق و المفهوم، و المرجع فيها إما عموم طهارة الماء أو استصحاب الطهارة. فتأمل

[١] الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق تضمن ذلك عدة اخبار منها.

[٢] فإن الملاقاة غير مصرح بها في الدليل، فضلا عن وصف كونها لاحقة للكربة، و انما تستفاد الملاقاة من انصراف الشيء في (الجزء) إلى الملاقى، فاللحوق ان تمت استفادته من الدليل فهو أيضا للانصراف إلى الملاقى ملاقاة لاحقة، فيكون مفاد الشرطية: إذا كان الماء قدر كر في زمان لا ينجسه شيء لاقاه بعد ذلك. و مفهومها: إذا لم يكن قدر كر في زمان ينجسه شيء يلاقيه بعد ذلك. فتكون صورة التقارن خارجة عن المنطوق و المفهوم «منه قدس سره».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٦٩

[(مسألة ١١): إذا كان هناك ماءان أحدهما كر و الآخر قليل]

(مسألة ١١): إذا كان هناك ماءان أحدهما كر و الآخر قليل، و لم يعلم أن أيهما كر، ف وقعت نجاسة في أحدهما معينا أو غير معين لم يحكم بالنجاسة (١)، و ان كان الأحوط في صورة التعيين الاجتناب (٢).

[(مسألة ١٢): إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس]

(مسألة ١٢): إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس، ف وقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر، لم يحكم بنجاسة الطاهر (٣).

[(مسألة ١٣): إذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف، ف وقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته]

(مسألة ١٣): إذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف، ف وقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٤). و إذا كان

جيذاً. نعم لو كان لسان الدليل هكذا: كل ماء يفعل بملاقاة النجاسة إلا ما كان كراً قبل الملاقاة. كانت صورة المقارنة داخله في المستثنى منه لكنه ليس كذلك.

(١) للشك في ملاقاتها للقليل، و المرجع استصحاب الطهارة سواء أ كانت الملاقاة لمعين أم لغير معين. هذا إذا كانت الحالة السابقة مجهولة.

أما إذا كانا معلومى الكربة سابقا، فاستصحاب الكربة المقتضى للطهارة هو المرجع. كما أنه لو كانا معلومى القلة، فاستصحابها كاف في الحكم بالنجاسة.

(٢) تخصيص الاحتياط بهذه الصورة غير ظاهر الوجه، لأن أكثر الوجوه المقتضية للحكم بالنجاسة، المتقدمة في المسألة السابعة- من قاعدة المقتضى و المانع، و التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و غيرهما- جار في صورتى تعيين الملاقى و عدمه.

(٣) لانحلال العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما المردد، بالعلم التفصيلى بنجاسة أحدهما المعين، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب الطهارة.

(٤) للشك فيها، من جهة احتمال الإطلاق، و المرجع استصحاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٠

كران أحدهما مطلق و الآخر مضاف، و علم وقوع النجاسة في أحدهما، و لم يعلم على التعيين، يحكم بطهارتهما (١).

[مسألة (١٤): القليل النجس المتمم كراً بظاهر أو نجس نجس على الأقوى]

(مسألة ١٤): القليل النجس المتمم كراً بظاهر أو نجس نجس على الأقوى (٢).

الطهارة. نعم بعض الوجوه المتقدمة في المسألة السابعة للقول بالنجاسة مقتضى له هنا أيضاً.
(١) أما مطلق فطهارته معلومة، لأنه كر بالفرض. و أما المضاف فيحكم بطهارته ظاهراً، للشك في ملاقاته للنجاسة، فيرجع الى استصحاب الطهارة.

(٢) كما هو المشهور، كما عن جماعة. و عن الوسيلة: الطهارة إن تم بطاهر. و نسبه في المبسوط الى بعض الأصحاب و قال: إنه قوى. أما إذا تم بنجس ففي المبسوط: «لا شك أنه ينجس الكل». لكن عن رسيات السيد و المراسم و جواهر القاضى و غيرها: الطهارة أيضاً. و هو صريح السرائر. و العمدة من أدلتهم المرسل فى المبسوط من قولهم (ع): «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجاسة» (١) ، و فى السرائر:

«قول الرسول (ص) المجمع عليه عند المخالف و المؤلف: إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» (٢) ، و أرسله السيد (ره) فيما عن المسائل الرسية، و استدل - مضافاً إليه - بالإجماع على أن الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك سببه على الكرية و لحوقه لها طاهر، فلو لا بناؤهم على طهارة المتنجس ببلوغ الكرية لم يكن لذلك وجه.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ١٧٠

لكن الإجماع المذكور - على تقدير ثبوته و حجيته - إنما يثبت الطهارة فيما نحن فيه لو كان إجماعاً على الطهارة واقعا فى مورده، أما لو كان على

(١) آخر صفحة ٣ من المبسوط المطبوع فى إيران.

(٢) صفحة: ٨ سطر ١٤ من كتاب السرائر المطبوع فى إيران.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧١

.....

الطهارة ظاهراً فهو أجنبى عن المقام، لإمكان أن يكون الوجه فى مورده أصالة الطهارة، كما عرفته فى المسألة الثامنة. أما المقام فلا مجال فيه لأصل الطهارة. أما فى المتمم بنجس فواضح، لحكومة استصحاب النجاسة عليها و أما فى المتمم بطاهر، فلأن مقتضى عموم انفعال القليل نجاسة المقدار الطاهر المتمم للنجس كراً، لملاقاته لذلك النجس. و أدلة اعتصام الكر مختصة بالكر الملحوظ موضوعاً للملاقاة، فلا بد من ثبوت كريته فى رتبة سابقة على الملاقاة، فلا يشمل ما نحن فيه. و من ذلك يظهر أنه لا مجال فى المقام للرجوع

إلى عموم:

«خلق الله الماء طهوراً..» (١).

لأنه مخصص بأدلة انفعال القليل. كما لا مجال لمعارضة استصحاب الطهارة في المقدار الطاهر لاستصحاب النجاسة في المقدار النجس - بناء على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم واقعا و ظاهرا - و الرجوع الى قاعدة الطهارة. و ذلك لأن الرجوع إلى الأصل إنما يكون مع عدم الدليل، و قد عرفت الدليل على النجاسة. مع أن ذلك إنما يتم بعد امتزاج الماءين، لا قبله بمحض الاتصال، لعدم ثبوت وحدة حكم الماءين حينئذ، كما يظهر مما ذكره في الجارى و الكثير إذا تغير بعضهما حيث ذكروا اختصاص النجاسة بالمتغير لا غير، كما تضمن ذلك النص في الكثير أيضاً. مع أن الإجماع على الوحدة في الحكم ظاهراً غير ثابت، و المتيقن الوحدة في الحكم واقعاً.

و أما المرسل فضعف سنده بالإرسال، و اعراض المشهور عنه، يمنعان عن العمل به. و عمل ابن إدريس به مبنى على اعتقاده رواية المؤلف و المخالف له، و قد قال المحقق: «و الذى رواه مرسل السيد و الشيخ و آحاد ممن جاء بعده و المرسل لا يعمل به، و كتب الحديث عن الأئمة (ع) خالية عنه أصلاً. و أما المخالفون فلم أعرف به عاملاً سوى ما يحكى عن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٢

.....

ابن حى، و هو زيدى منقطع المذهب. و أما رأيت أعجب ممن يدعى إجماع المخالف و المؤلف فيما لا يوجد إلا نادراً. و أما السيد (ره) فلم يظهر منه الاعتماد عليه لو لا الإجماع الذى ادعاه. بل من المحتمل أن يكون ذلك الإجماع قرينة عنده على صحته و ثبوته. و كذلك القاضى فى جواهره، فإنه و ان رواه عنهم (ع)، لكنه استدلى على الطهارة فى المتمم بظاهر - الذى هو موضوع كلامه - بأن الطاهر لا ينجس بالملاقاة للنجس، لصيرورته كرا، و بضميمة الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد فى الحكم يحكم بطهارة النجس. و أطال فى النقض و الإبرام فى إثبات ذلك. و من الجائز أن يكون اعتماده عليه لذلك. مع أن اعتماد مثله غير كاف فى حجية الخبر و أما الشيخ فإنه و ان ظهر من كلامه فى المبسوط الميل إلى الطهارة، لكن ظاهر عبارة المبسوط أن النجاسة أقوى. فلاحظ كلامه. و بالجملة:

وجود هذه الضمائم فى كلمات الجماعة مانعة من الوثوق باعتمادهم على الخبر بحيث يخرج به عن القواعد.

هذا مضافاً إلى تأتى المناقشة فى دلالة، لأن

قوله (ع): «لم يحمل خبثاً»

يحتمل - بدواً - أن يراد منه تشريع اعتصام الكر عن حدوث النجاسة، و انفعال ما دونه، فيكون مفاده منطوقاً و مفهوماً مفاد

الرواية المشهورة: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (١).

و يحتمل أن يراد منه الرفع، يعنى: إذا بلغ الماء النجس كرا ارتفعت عنه النجاسة الثابتة له قبل البلوغ. و مفهومه - على هذا - دال على انحصار مطهريه الماء النجس بالبلوغ كرا، و بقاء النجاسة للماء بدون أن يبلغ كرا، فيكون حجة على بقاء نجاسته مهما شك فى ارتفاعها لطروء أمر ما غير الكرية و لا مجال للرجوع الى استصحابها إذ لا مجال للاستصحاب مع الدليل. و على هذا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق تضمن ذلك عدة احاديث منها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٣

.....

المعنى تكون الرواية واردة في مقام تشريع البقاء و الارتفاع، المترتب على تشريع الحدوث و العدم الذى هو مفاد الرواية المشهورة. و بالجملة: على هذا المعنى يكون قد صدر من الشارع المقدس تشريعان (أحدهما): تشريع الانفعال و عدمه منوطين بالقلّة و الكثرة، و هو مفاد الرواية المشهورة. (و ثانيهما) تشريع بقاء الانفعال و ارتفاعه منوطين بطرء الكربة و عدمه، و هذان التشريعان مترتبان، لترتب البقاء و الارتفاع على الحدوث و تفرعهما عليه، فيكون كل من منطوق القضية الشرطية و مفهومها على المعنى الثانى متفرعا على مفهومها بالمعنى الأول. و لأجل ذلك يمتنع عرفا أن تكون الجملة المذكورة في مقام إنشاء الحكمين المذكورين، بأن يراد من قوله (ع): «لم يحمل خبثا»

أنه ان كان كرا لم ينفعل و إلا انفعال، و أنه إن كان كرا لم يبق فيه الانفعال، و إلا بقى. فحمل الرواية على إنشاء الحكمين معا متعذر. و حينئذ يدور الأمر بين حملها على الأول- و هو الدفع- فتتحد مع الرواية المشهورة في المفاد، و بين حملها على الرفع فتخالفها فيه، و تكون متضمنة للتشريع الثانى. و الأظهر الحمل على الأول، لأن الحمل على الثانى يتوقف على تقييد الماء بالماء النجس قبل البلوغ كرا، و العبارة المناسبة له أن يقال: إذا بلغ الماء النجس كرا طهر، لا مثل العبارة المذكورة. نعم لو كانت الجملة الشرطية المذكورة في الحديث خبرية، أمكن أن يراد منها المفادان معا. لكنه خلاف الظاهر. و من ذلك يظهر عدم صلاحية الحديث المذكور لإثبات طهارة المتمم كرا بطاهر، فضلا عن المتمم بالنجس.

كما يظهر أن التفصيل بينهما- كما عن الجماعة- اعتمادا على الحديث المذكور ضعيف، فإنه لو تمت دلالته لم يكن فرق بين الفرضين، كما اختاره الحلّى. اللهم إلا أن يكون الوجه في الفرق بينهما الإجماع على عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٤

.....

الطهارة في النجس المتمم بنجس، كما يظهر من المبسوط، حيث نفى الشك في النجاسة فيه. لكن خلاف ابن إدريس قادم في جواز الاعتماد عليه. فتأمل.

و أما معارضته- على تقدير تمامية دلالته- بما دل على انفعال القليل المقتضى للحكم بنجاسة الطاهر المتمم، المنافى للحكم بطهارته حين الملاقاة المقتضية للكربة، لامتناع الحكم بالطهارة و النجاسة لموضوع واحد في زمان واحد.

و مجرد اختلاف مفاد الدليلين، من أجل أن أحدهما في مقام الدفع، و الآخر في مقام الرفع، و لا يجدى في رفع المنافاة المذكورة. (فيدفعها): أنه يمكن الجمع بين الدليلين بحمل الثانى على مجرد الاقتضاء دون الفعلية، فلا ينافى فعليه الطهارة، و يكون نظير الجمع بين دليلى العنوان الاولى و الثانوى كما يظهر بالتأمل. و الجمع بينهما بذلك أقرب من غيره من وجوه الجمع.

و أشكال من ذلك معارضته بما تضمن النهى عن غسله الحمام،

كموثق ابن أبى يعفور عن الصادق (ع): «و إياك أن تغتسل من غسله الحمام، ففيها يجتمع غسله اليهودى، و النصرانى، و المجوسى، و الناصب لنا أهل البيت، و هو شرهم، فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و إن الناصب لنا- أهل البيت- لأنجس منه» (١).

إذ يدفعها قصور الدلالة على النجاسة مع بلوغ الكربة، لإجمال المراد من الغسالة، لأن موردها من قبيل قضايا الأحوال، بقرينة ذكر اليهودى و اخوته- و من الجائز أن يكون مورد السؤال ما لا- يبلغ الكر. مع أن العمل بهذه الاخبار لا- يخلو من اشكال، كما يأتى

فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف حديث: ٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٥

[فصل في ماء المطر]

إشارة

فصل ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجارى (١)، فلا ينجس ما لم يتغير و ان كان قليلاً، سواء جرى من الميزاب، أو على وجه الأرض، أم لا (٢).

(١) فصل في ماء المطر بذلك طفحت عباراتهم. بل استفاض نقل الإجماع عليه في الجملة صريحاً و ظاهراً.

(٢) كما هو المشهور. و يشهد له

مرسلة الكاهلي عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «قلت: يسيل على من ماء المطر أرى فيه التغير و أرى فيه آثار القدر فتقطر القطرات على و ينتضح على منه. و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابه، قال (ع): ما بدأ بأس لا تغسله. كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»
«١»

و

صحيح هشام بن سالم: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال (ع): لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه» «٢»

فان الكوف في الثانى و ان كان ملازماً للجريان غالباً، فلا يكون له إطلاق يشمل صورة عدم الجريان، إلا أن التعليل بقوله (ع):
«ما أصابه ..»

ظاهر في الاكتفاء بالمسمى إذا كان غالباً على النجاسة، و الأخذ به لازم. و كذلك

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٦

.....

السيلان في الأول، و ان كان لا يعم صورة عدم الجريان. و قوله (ع):

«كل شيء يراه ..»

غير ظاهر في الاعتصام، لأن المطهريه أعم منه و لذا يقال بنجاسة ماء الغسالة و لو طهر المحل بها و لذلك قد تشكل دلالاته على المشهور. إلا أن قوله (ع):

«كل شيء يراه ..»

لما كان مسوقا مساق الكبرى الكلية للجواب بنفى البأس، دل على عموم نفى البأس لكل ما يسمى ماء المطر، وان لم يكن جاريا. هذا وقد ينسب الى ابن حمزة اعتبار الجريان. و الى التهذيب و المبسوط و الجامع اشتراط الجريان من الميزاب. و لعل ذكر الميزاب فى كلامهم من باب المثال، فيرجع الى القول الأول. و يشهد له حينئذ صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع): «سألته عن البيت يبال على ظهره، و يغتسل من الجنباء ثم يصيبه المطر، أ يؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به» (١) و

خبره المروى عن قرب الاسناد: «سألته عن الكيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب، أ يصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال (ع): إذا جرى من ماء المطر فلا بأس» (٢)

و نحوه خبره- المروى عن كتابه- فى المطر يجرى فى المكان فيه العذرة (٣). و ظاهرها اعتبار الجريان الفعلى: فيشكل الأمر فى المطر الواقع على الأرض الرملية، و فى البحر، و نحوهما مما يمتنع فيه الجريان. و حملها على الجريان بالقوة- كما عن المحقق الأردبيلي- قدس سره- لا قرينه عليه. و أشكل منه ما تقدم عن ظاهر الشيخ و غيره من اعتبار الجريان من ميزاب، فإنه تقييد للنصوص المذكورة بلا مقيد، و يلزمه القول بعدم اعتصام

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٧

بل و ان كان قطرات، بشرط صدق المطر عليه (١) و إذا

المطر الواقع فى الصحارى و البحار، و هو كما ترى. و من هنا يظهر الإشكال فى هذه الفتاوى، كالأشكال فى النصوص. و لا- يبعد ما ذكره بعض مشايخنا (قده) من كون مراد الجماعة إلحاق ماء المطر الجارى على وجه الأرض، بماء المطر النازل من السماء، لدفع توهم اختصاص الحكم بماء المطر حال نزوله، و أنه بعد نزوله و استقراره فى الأرض يكون بحكم المحقون. و عبارة بعضهم لا- تأبى ذلك. ففى الوسيلة- بعد أن ذكر أن الماء الجارى طاهر و مطهر- قال (ره): «و ما يكون فى حكم الجارى هو ماء الحمام .. (إلى أن قال): و حكم الماء الجارى من الشعب من ماء المطر كذلك». و عن التهذيب و الاستبصار: «ماء المطر إذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجارى».

و كيف كان فالنصوص المتقدمة المستدل بها على اعتبار الجريان فى اعتصام ماء المطر يعارضها التعليل فى صحيح هشام المتقدم، الظاهر فى الاكتفاء بأكثرية ماء المطر على المتنفس، الظاهر فى غلبته عليه، كما هو اللازم فى مطهريه الماء. لأن المراد من البول الذى يكون المطر أكثر منه هو الأثر الموجود فى السطح، و لعدم السخية بينه و بين الماء يتعين حمل الأكثرية على الأغلبية، و لأجل ذلك يجب أن تحمل نصوص الجريان على أن اعتباره فى موارد السؤال فيها، للمحافظة على الغلبة المذكورة، كما يساعده موارد.

(١) بأن يكون له نحو كثرة بها يتحقق صدق الاسم، و ان كان الملقى للنجس قطرات منه، فلو كان مجموع ما نزل من السماء قطرات يسيرة فلم يصدق عليها ماء المطر لم يترتب الحكم. و فى روض الجنان: «كان بعض من عاصرناه من السادة الفضلاء يكتفى فى تطهير

الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه. و ليس ببعيد، و ان كان العمل على خلافه». و اشكاله

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٨

اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا (١).

لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء (٢).

ظاهر، لمنع الصدق، أو عدم ثبوته. و لعل مراده الاكتفاء فى التطهير بالقطرة من المطر النازل، لا الاكتفاء بها فى صدق المطر. و عليه فهو فى محله.

و الفرق بين المقامين واضح - كما فى الجواهر - فلاحظ.

(١) و لا- يحتاج إلى وروده على النجس فى حصول طهارته به، لاختصاص اعتبار الورود فى التطهير بغير المعتصم، أما المعتصم فلا يعتبر فيه ذلك.

هذا بناء على اعتبار الورود فى التطهير بغير المعتصم، أما بناء على عدم اعتباره فلا فرق بين ماء المطر و غيره فى الحكم المذكور فى المتن.

(٢) أما اعتبار التقاطر من السماء - فى الجملة - فى الاعتصام فالظاهر أنه لا إشكال فيه، و فى كشف اللثام و ظاهر غيره الاتفاق عليه. و اما اعتبار كون التقاطر عليه، فهو ظاهر محكى مصابيح العلامة الطباطبائى (قده) بل فى الجواهر أنه صريحه، و أنه لم يتعرض لذلك سوى العلامة المزبور، فى الكتاب المذكور، و أما غيره فأطلق، بل هو نفسه فى منظومته كذلك أيضاً.

و مال فى الجواهر الى الاكتفاء فى اعتصام المجتمع فى الأرض بوجود التقاطر من السماء و ان لم يكن عليه. و جعله ظاهر صحيح ابن الحكم

«١» و صحيح ابن سالم

«٢»، و مرسل الكاهلى

«٣»، و غيرها. بل جعله ظاهر جميع ما ورد فى ماء المطر، و أن ماء المطر كما يصدق على النازل حال نزوله، يصدق على المستقر فى الأرض، و ان اعتصام الثانى لأنه ماء مطر، لا لأنه متصل بالنازل. نعم يشترط فى ثبوت الحكم له - مضافا الى وجود التقاطر -

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٧٩

.....

أن يكون متهيئاً للتقاطر عليه فلو وضع فى خايبة و ترك فى بيت مثلا لم يجر الحكم المذكور عليه.

وفيه: أن ماء المطر (تارة): يراد منه النازل من السماء (و أخرى):

يراد منه ما كان أصله كذلك و ان كان فعلا فى خايبة أو مصنع أو نحوهما و لا ريب أن موضوع النصوص و الفتاوى هو الأول، لا الثانى، فإن جملة من نصوص انفعال القليل موردها الحياض و الغدران التى أصلها من المطر، و لا يتوهم المعارضة بينها و بين نصوص الباب، لما عرفت أن موردها المعنى الأول، و كونه جاريا على السطح أو من ميزاب، أو نحو ذلك لا ينافى هذا المعنى، لأن اتصاله

بالنازل بتوالى القطرات عليه يوجب الوحدة العرفية بينهما، فالنازل من السماء قبل الجريان و بعده مع توالى القطرات عليه، إطلاق المطر، أو ماء المطر عليه فى الحالين بمعنى واحد.

و كذلك الكلام فى أمثال المقام مثل ماء النهر و ماء البئر، فإنه أيضاً يطلق (تارة): على ما كان فى النهر أو فى البئر، (و أخرى): على ما كان أصله منهما، فاذا قيل ماء النهر يطهر بعضه بعضاً

و ،

ماء البئر واسع لا يفسده شىء

، يكون ظاهراً فى المعنى الأول، فاذا سئل عن ماء البئر الجارى على جوانبها، أو ماء النهر كذلك لا يحمل على المعنى الثانى، بل هو ظاهر فى الأول، كما لا يخفى. هذا مضافاً الى أن الحمل على الثانى فى المقام يقتضى عموم الحكم لصورة انقطاع التقاطر بالمرّة، و صورة وضعه فى خايبة و نحوها، فاخراج الصورتين المذكورتين لا وجه له. اللهم إلا أن يكون من جهة الإجماع. و لكن الإجماع تعبداً على خروجهما غير واضح.

و أما التمسك باستصحاب حكم الجارى، فيدفعه: أن عموم انفعال القليل حاكم عليه. مع أنه من الاستصحاب التعليق، و هو و ان كان معتضداً- بالنسبة إلى اعتصامه- باستصحاب الطهارة، لكنه معارض - بالنسبة إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٠

[مسألة ١): الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر]

(مسألة ١): الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر، و نفذ فى جميعه طهر، و لا يحتاج الى العصر أو التعدد (١)، و إذا وصل الى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه. هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة، و الا فلا يطهر إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (٢).

مطهريته لغيره- باستصحاب النجاسة، و ان كان المرجع بعد التعارض قاعدة الطهارة، فتتحد النتيجة. فالعمدة فى البناء على انفعاله بانقطاع التقاطر، عموم أدلة انفعال القليل التى مورد بعضها ماء المطر بعد انقطاع تقاطره، و بها يخرج عن نصوص الباب.

(١) لإطلاق مرسله الكاهلى المتقدمة

«١». و معارضتها بما دل على اعتبار العصر أو التعدد بالعموم من وجه، المقتضية للرجوع الى استصحاب النجاسة. مندفعه: بأنه لو تم إطلاق دليلهما بنحو يشمل المقام، فرغ اليد عن إطلاق المرسله و تقييدها بدليلهما يوجب إلغاء خصوصية المطر، و ذلك خلاف ظاهر الرواية جدا فيتعين العكس، أعنى: تقييد دليلي العصر و التعدد و الأخذ بإطلاقها. مع أن العمدة فى دليل اعتبار العصر هو ارتكاز العرف من جهة انفعال الماء المغسول به، و مع اعتصام الماء- كما فى المقام- لا مجال له. و كذا فى كل ماء معتصم.

(٢) لعل مقتضى صحيح ابن سالم المتقدم «٢» الاكتفاء بغلبة المطر على عين النجاسة حتى يزيلها. بل لعل إطلاق رواية الكاهلى

«٣» دال على ذلك، فلا يحتاج إلى التقاطر بعد زوال عين النجاسة.

(١) فى أول هذا الفصل.

(٢) فى أول هذا الفصل.

(٣) و هى مرسله الكاهلى المتقدمة فى أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨١

[مسألة ٢): الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما - إذا تقاطر عليه طهر ماؤه و اناؤه]

(مسألة ٢): الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما- إذا تقاطر عليه طهر ماؤه و اناؤه (١) بالمقدار الذى فيه ماء. و كذا ظهره و أطرافه إن وصل اليه المطر حال التقاطر، و لا يعتبر فيه الامتزاج، بل و لا وصوله الى تمام

(١) ليس فى نصوص الباب ما هو ظاهر فى ذلك. و دعوى: صدق الرؤية الواردة فى المرسله بمجرد التقاطر، غير ظاهرة إلا بالإضافة إلى السطح الملاقى للقطرات لا غير. مع أنه لو تمّ ذلك هنا اقتضى طهارة المضاف بذلك أيضاً، و الظاهر عدم القول به من أحد، و ان كان مقتضى ما عن العلامة (ره) فى طهر المضاف باتصاله بالجارى، قوله به هنا أيضاً، للإجماع على أنه بحكم الجارى، لكنه لم ينقل ذلك عنه هنا. اللهم إلا أن يدعى خروج المضاف عن القاعدة من جهة الإجماع. فالعمدة الإشكال الأول، و هو عدم ثبوت صدق الرؤية لتمام أجزاء الماء بمجرد التقاطر على سطحه. و ما فى الجواهر من أنه لا ينبغى الإصغاء إلى هذه الدعوى غير واضح. بل يشكل الحكم بالطهارة حتى مع الامتزاج، لأن انفصال القطرات بعضها عن بعض موجب لانفعال كل قطرة بعد الاستقرار. و لا ينافى هذا ما تقدم من أن ماء المطر الجارى على الأرض معتصم بنفسه ما دام التقاطر عليه، لاختصاص النصوص الدالة على ذلك

[١] بغير الممتزج، و رواية الميزابين

«١» محمولة- جزماً- على صورة استهلاك البول فى ماء المطر.

(و بالجملة): لا دليل على أن القطرات الممتزجة بالماء النجس معتصمة ما دام التقاطر، و لا سيما مع استهلاكها فيه.

فالعمدة إذاً فى طهارة الماء المتنجس بتقاطر المطر عليه الإجماعات

[١] المتقدمة فى أول هذا الفصل.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٢

سطحه الظاهر، و ان كان الأحوط ذلك (١).

[مسألة ٣): الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها]

(مسألة ٣): الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء، و لو بإعانة الريح. و أما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر، كما إذا ترشح بعد الوقوع

المستفيضة على أنه بحكم الجارى، و قد عرفت أنفا طهارة الماء النجس بمجرد اتصاله بالجارى. هذا مضافاً الى الإجماع المحكى على طهارته بوقوع المطر عليه كما عن المفاتيح و الروضة.

و يمكن الاستدلال له بما فى مرسله الكاهلى

، على ما فى بعض نسخ الكافى. و فى نسخة الوافى «١» عن بعض المتبحرين «٢» من مشايخنا المعاصرين (قده) تصحيحها هكذا: «يسيل على الماء المطر» بجر الماء و رفع المطر، على أن يكون الضمير فى قول السائل: «أرى فيه»

راجعا إلى الماء لا الى المطر. و كأنه بقرينه قوله (ع) فى الجواب:

«كل شىء يراه ..»

إذ لو كان راجعا الى المطر كان المراد من الجواب أنه مطهر لنفس القدر، و هو ممتنع. و الذى يشهد لهذا التصحيح أن مجرور: (على) لو كان ياء المتكلم لكان فرض السيلان عليه منافيا لفرض ورود القطرات عليه، كما لا يخفى. ثم إن الظاهر أنه لا كلام عندهم فى طهارة الإناء بطهارة الماء، لأن ملاقاته للماء المعتصم مطهرة له، و لو لاستفادته من عموم مرسله الكاهلى

الدالة بعمومها على أن ملاقاته المطر للإناء مطهرة له، فيتعدى منه إلى كل ماء معتصم، كما يأتى ذلك فى محله إن شاء الله تعالى. و منه يظهر الحكم فى طهارة ظهره و أطرافه.

(١) لأنه المتيقن من معاهد الإجماع على مطهرته للماء و اختاره فى المستند.

(١) الباب الرابع من أبواب أحكام المياه حديث: ٣.

(٢) شيخ الشريعة الأصفهاني «ره».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٣

على مكان فوصل مكاناً آخر، لا يطهر (١). نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل الى مكان مسقف بالجريان اليه طهر (٢)

[مسألة ٤: الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر]

(مسألة ٤): الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر (٣)، و كذا إذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض، بل و كذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقه فى الحوض، و كذا إذا جرى من ميزاب فوقه فيه.

[مسألة ٥: إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً]

(مسألة ٥): إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً (٤) بل و كذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض نعم لو لاقى فى الهواء شيئاً - كورق الشجر أو نحوه - حال نزوله لا يضر، إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض، فبمجرد المرور على الشىء لا يضر (٥).

(١) للشك فى ذلك من دون دليل عليه. بل عموم انفعال القليل يقتضى انفعال الماء الواصل اليه. و قد عرفت أن هذا العموم مقدم على استصحاب الاعتصام الثابت له حال النزول.

(٢) لإطلاق نصوص الباب الواردة فى ماء المطر الجارى. فلاحظ ما سبق «١».

(٣) يعلم الحكم المذكور مما سبق فى المسألة الثانية.

(٤) لما تقدم فى المسألة الثانية. و لا فرق بين السقف و ورق الشجر و غيرهما من الوسائط. نعم لو كان يجرى من الواسطة إلى غيرها

مع توالى التقاطر عليه كان معتصما و مطهراً.

(٥) لإطلاق الأدلة.

(١) فى أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٤

[مسألة ٦): إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شىء آخر، لم ينجس]

(مسألة ٦): إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شىء آخر، لم ينجس (١)، إذا لم يكن معه عين النجاسة، و لم يكن متغيراً (٢).

[مسألة ٧): إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف، لا تكون تلك القطرات نجسة]

(مسألة ٧): إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من السقف، لا تكون تلك القطرات نجسة و ان كان عين النجاسة موجودة على السطح و وقع عليها. لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء. و أما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً. و كذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس.

[مسألة ٨): إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً]

(مسألة ٨): إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء، سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً.

[مسألة ٩): التراب النجس يظهر بنزول المطر عليه]

(مسألة ٩): التراب النجس يظهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طيناً (٣).

(١) يعنى: ما دام متصلاً بماء السماء بتوالى تقاطره عليه، كما هو مورد النصوص المتقدمة، فإنه معتصم حينئذ. و لا يضر أن يكون معه عين النجاسة فإنه لا ينجس بها، كما هو مورد مرسله الكاهلى
«١». (٢) إذ لا إشكال فى نجاسته بذلك، كما يستفاد من صحيح ابن سالم «٢» و مما ذكرنا هنا تعرف وجه الحكم فى المسألة السابعة و الثامنة.

(٣) يدل على ذلك إطلاق ما دل على مطهريته. مضافاً الى المرسل

(١) تقدم ذكرهما فى أول هذا الفصل.

(٢) تقدم ذكرهما فى أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٥

[مسألة ١٠]: الحصر النجس يطهر بالمطر

(مسألة ١٠): الحصر النجس يطهر بالمطر، وكذا الفراش المفروش على الأرض و إذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجساً تطهر إذا وصل إليها (١). نعم إذا كان الحصر منفصلاً عن الأرض، يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها، نظير ما مر من الاشكال (٢) فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الأرض.

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

(مسألة ١١): الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم إذا كان نجساً بولوج الكلب يشكل طهارته بدون التعفير (٣) لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد.

عن أبي الحسن (ع) في طين المطر: «انه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام، إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر» (١) فتأمل.

(١) يستفاد ذلك كله من مرسله الكاهلي

(٢) و غيرها.

(٣) تقدم منه (قده) الجزم بالعدم.

(٣) لأن

قوله (ع): «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (٣)

ليس بأقوى مما دل على اعتبار التعفير، لقرب دعوى ظهوره في تميز ماء المطر عن سائر أفراد الماء، فلا يعتبر في مطهرته ما يعتبر في مطهرية غيره لا- جعله مطهراً لما لا- يطهره الماء، كالتراب، فإطلاق ما دل على اعتبار التعفير محكم. لا أقل من تساويهما في الظهور، فيرجع بعد المعارضة إلى استصحاب النجاسة.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) تقدم في أول هذا الفصل.

(٣) تقدم في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٦

[فصل في ماء الحمام

فصل ماء الحمام بمنزلة الجارى (١)، بشرط اتصاله بالخزانة (٢) فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة فصل في ماء الحمام

(١) فى الجواهر الإجماع محصلا و منقولا عليه. و يشهد له صحيح داود ابن سرحان: «قلت لأبى عبد الله (ع): ما تقول فى ماء الحمام؟ قال (ع): هو بمنزلة الجارى» (١).

و

خبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله (ع): «إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» (٢). و قريب منهما غيرهما.

(٢) إجماعا كما فى الجواهر. و يقتضيه الجمع بين ما تقدم و بين

رواية بكر بن حبيب عن أبى جعفر (ع): «ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة» (٣).

و ضعفها بجهالة بكر منجبر بعمل المشهور. بل فى الحبل المتين: ان جمهور الأصحاب تلقوا روايته هذه بالقبول. انتهى. هذا مضافا الى روايته صفوان عنه الذى هو من أصحاب الإجماع، و ممن لا يروى إلا عن ثقة، كما عن الشيخ (ره) فى العدة و أما ما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره) من أن الظاهر أنه بكر بن محمد بن حبيب- الذى ظاهر المحكى عن النجاشى و صريح الخلاصة: أنه من علماء الإمامية، و حكى ابن داود عن الكشى.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٧

إذا كان ما فى الخزانة وحده، أو مع ما فى الحياض بقدر الكر (١)، من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة،

أنه ثقة- فغير ظاهر، فان ذلك أبو عثمان المازنى، المتوفى سنة ثمان و أربعين و مائتين، و تمتع روايته عن أبى جعفر (ع) الذى هو الباقر (ع)، بقرينه وقوع منصور فى السند. فلاحظ.

ثم إن الظاهر من ماء الحمام فى النصوص ما فى الحياض الصغار، كما هو الظاهر من الأصحاب و المصرح به فى كلام جماعة، و يكون تشبيهه بالجارى فى النص و الفتوى بملاحظة كونه ذا مادة جارية عليه. فيدل على اعتصامه ما تقدم من عموم اعتصام كل ماله مادة. و كأن الوجه فى إهمال تقييد الماء بكونه دون الكر أن القضية لوحظ فيها الافراد الخارجية، و هى فى عصر صدور النصوص كلها قليلة لا تبلغ الكر، لا قضية حقيقية ليلزم تقييد موضوعها بما دون الكر، لوضوح أن الماء البالغ كرا لا بأس به و ان لم يكن له مادة إجماعاً نصاً و فتوى.

(١) المنسوب إلى الأكثر، أو المشهور: اعتبار بلوغ المادة كرا.

و عن جماعة: الاكتفاء ببلوغ المجموع كرا. و فى الحدائق: عدم اعتبار الكرية فى المادة و لا فى مجموع ما فيها و ما فى الحياض. و نسبه إلى جملة من المتأخرين و متأخريهم، و اختاره أيضاً فى الكفاية، و نسبه إلى ظاهر كلام المحقق. و عن بعض التفصيل بين تساوى السطوح فيكفى بلوغ المجموع كرا، و بين اختلافها فلا بد من بلوغ المادة كرا. و عن بعض التفصيل بين الرفع فالأول، و بين الدفع فالثانى.

و مختصر الكلام فى تحقيق هذه الأقوال: أنه (إن كانت) نصوص الباب من قبيل القضية الحقيقية، فمفادها أن عنوان ماء الحمام كعنوان ماء المطر، دخيل فى ثبوت الحكم المذكور فيهما، فمهما تحقق ماء الحمام كان بمنزلة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٨

.....

الجارى إذا كانت له مادة. و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون ما فى المادة و ذى المادة بالغاً كرا و عدمه. و مقتضى وجوب العمل بهذا الإطلاق البناء على ما ذكره فى الكفاية و الحدائق و غيرهما من عدم اعتبار الكرية أصلاً، لا فى المادة، و لا فى مجموع ما فى المادة و ذى المادة. (و إن كانت) من قبيل القضية الخارجية التى حكم فيها على الافراد الخارجية لا غير، لم يكن لها إطلاق يصلح أن يتمسك به لعدم اعتبار الكرية فى المادة- فضلاً عن مجموع ما فى المادة و الحياض- لان القضية الشرعية على هذا- من قبيل قضايا الأحوال المكتسبة ثوب الاجمال، و لا يجوز الخروج بها عن القواعد العامة إلا فيما يكون متيقن الدخول فى موارد، مثل الحوض الصغير الذى تجرى عليه المادة، فإنه لو لم يكن دليل على اعتصامه أمكن أن تكون هذه الروايات دليلاً عليه، لأنه متيقن دخوله فى موردها. و على هذا الاحتمال تبنى بقية الأقوال.

و حينئذ نقول: إن بنى على تقوى السافل بالعالى اكتفى بكون المجموع كراً و لو مع اختلاف السطوح. و ان بنى على عدمه تعين التفصيل بين صورة تساوى السطوح، فيكفى كون المجموع كرا، و بين صورة اختلافها فلا- بد من كون المادة وحدها كرا. و لعل إطلاق المشهور اعتبار بلوغ المادة كرا مبنى على كون محل كلامهم صورة اختلاف السطوح. ثم على القول بتقوى السافل بالعالى إن قلنا بأن المتمم كرا بطاهر طاهر، لم يفرق بين الدفع و الرفع فى كفاية كون المجموع كرا. و ان لم نقل بطهارة المتمم بطاهر تعين التفصيل بين الدفع فيكفى فيه كون المجموع كرا، و بين الرفع فلا يكفى فيه ذلك، بل لا بد من كون المادة وحدها كرا، كما اختاره المصنف (ره) فى المتن.

هذا و لا ينبغى التأمل فى لزوم حمل القضية الشرعية فى الروايات

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٨٩

.....

المذكورة على القضية الخارجية (أولاً): من جهة أن خصوصية الحمام من قبيل خصوصية الدار و الخان و نحوهما من الأمكنة، مما لا يساعد العرف على دخلها فى الحكم المذكور، و المنسب الى الذهن ملاحظتها مرآةً للافراد الخارجية. (و ثانياً): أن لازم أخذ العنوان المذكور موضوعاً للحكم، هو انفعال ماء الحمام إذا لم يكن له مادة و لو كان كثيراً، و عدم انفعاله لو أخذ منه مقدار و جعل مادة، و ذلك- مع أنه خلاف المرتكز العقلائي- مما لم يقل به أحد فإذا دار الأمر بين حمل القضية على الحقيقية و التصرف فيها بإخراج ذلك، و بين حملها على الخارجية، فالثانى أولى. (و ثالثاً):

أنه يظهر منهم الاتفاق على أن المراد من ماء الحمام فى النصوص هو ما فى الحياض الصغار، و لا يظهر وجه لذلك إلا حمل القضية على الخارجية.

فإذا حمل ماء الحمام على الحياض الصغار التى كانت متعارفة فى زمن صدور الروايات، فلم لا تحمل المادة على المادة المتعارفة فى ذلك الزمان أيضاً؟!.

و حينئذ لا يسوغ الأخذ بإطلاق المادة الشامل لما دون الكر، لأن الحمل على ذلك من قبيل الحمل على الفرد الخارجى الذى لا يقبل الإطلاق و التقييد بل عمومها لما دون الكر موقوف على وجود ذلك الفرد فى ذلك الزمان، و هو غير معلوم. و بالجملة: لا وجه للتفكيك بين ماء الحمام و بين المادة، بحمل الأول على الفرد الخارجى، و حمل الثانى على الكلى ثم يتمسك بإطلاقه فاما أن يحملا معاً على الفرد الخارجى أو معاً على الكلى، كما لعله ظاهر بالتأمل. فما فى الحدائق من الجمع بين تمسكه بإطلاق المادة، و بين

استظهاره أن المراد من ماء الحمام ما فى الحياض الصغار بعد نسبة ذلك الى الأصحاب كما ترى. و أما تقوى السافل بالعالى، و عكسه، و عدمهما فقد اختلفت فيها كلمات الجماعة. و لعل أول من تعرض لذلك العلامة (ره) فى التذكرة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٠

.....

قال: «لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا إن اعتدل الماء، و إلا فى حق السافل، فلو نقص الأعلى عن كر انفعال بالملاقاة» و ظاهره تقوى السافل بالعالى دون العكس، و مثله محكى كلام غيره. و مقتضى ما ذكره فى القواعد و غيرها من اعتبار الكرية فى مادة الحمام عدم تقوى السافل بالعالى. و ظاهر محكى جامع المقاصد عدم تقوى كل منهما بالآخر. و صريح جماعة من المتأخرين التقوى من الطرفين. لإطلاق أدلة اعتصام الكر الشامل لمختلف السطوح و متساويها. و قد يستشكل فيه (تارة):

باختصاصها بالماء الواحد، و مع اختلاف السطوح يتعدد وجود الماء. و فيه:

أن التعدد يتوقف على الانفصال و تخلل العدم و هو خلاف المفروض.

(و اخرى): باختصاص مورد تلك الأدلة بالحياض و الغدران و نحوهما مما يتساوى فيه السطوح. و فيه- مع أن بعضها لا مورد له معين:- أن المورد لا يخصص الوارد ولا يقيدده. (و ثالثة): بأن ما دل على اعتبار المادة فى ماء الحمام- المنصرف إطلاقها بحكم الغلبة إلى الكر، يكون مقيدا لذلك الإطلاق حتى فى غير الحمام، لإلغاء خصوصية مورده عرفا. و فيه:

أن الغلبة لا تصلح للانصراف المعتد به، و قد عرفت أن أدلة ماء الحمام مجملة لأن مضمونها من قبيل القضية الخارجية. (و رابعة): من جهة انصرافه الى خصوص متساوى السطوح، و فيه: أن الانصراف المذكور بدوى، لأن منشأه أنس الدهن بذلك. (و خامسة): بأن الأعلى لا ينجس بنجاسة الأسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته. و فيه: أنه لا ملازمة بين الأمرين و لذا لا إشكال فى سراية النجاسة من الأعلى إلى الأسفل، مع أن المستشكل ممن لا يقول بتقوى الأعلى بالأسفل. و عمدة الفرق بين المقامين: أن أدلة السراية قاصرة عن شمول الأعلى عند نجاسة الأسفل، بخلاف أدلة اعتصام الكر فإنها شاملة لمختلفى السطحين، و متساويهما، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩١

.....

نعم الذى ينبغى أن يقال: إنه لا-ريب فى أن المرتكز العرفى عدم تقوى كل من العالى و السافل بالآخر. و هذا الارتكاز موجب لانصراف المطلقات الدالة على اعتصام الكر إلى مستوى السطوح، فيكون موضوع الاعتصام مقيدا بذلك، و مقتضاه انتفاؤه بانتفائه. و ليس هذا الانصراف ناشئا من أنس الدهن بالمقيد لسبب من الأسباب الخارجية،- من غلبة أو محبة أو نحوهما- ليكون من الانصرافات البدوية التى لا يعول عليها فى رفع اليد عن الإطلاق. بل هو ناشئ من المناسبات الارتكازية العرفية التى يعول عليها فى تقييد المطلق، كما يظهر من ملاحظة النظائر التى يطول الكلام بذكرها فلاحظ. و لا فرق بين العلو التسيمى و التسريحى الذى لا يلحق بالمساوى عرفا.

هذا كله مع اختلاف السطوح و جريان الماء، فلو كان الماء ساكنا- كما لو عمل ظرف من نحاس على هيئة المنبر- فالظاهر أنه لا إشكال فى تقوى كل من الأعلى و الأسفل بالآخر. كما أنه مع تساوى السطوح، و ضعف الاتصال كما لو وصل بين الغديرين بساقية ضعيفة جدا، فالتقوى حينئذ لا يخلو من إشكال، لأنه خلاف الارتكاز العرفى. و كذا لو كان الماء فى أنبوب ضيق طوله فرسخ أو

فرسخان، لعين ما ذكر من الاشكال.
و أما ما عن المعالم من الإشكال في اعتصام الكر مع تساوى السطوح إذا لم يكن مجتمعاً متقارب الأجزاء، فان رجع الى ما ذكرنا ففي محله، و إلا فهو خلاف الإطلاق، كما عرفت.

هذا و لو كان العالى وحده كرا، فالمعروف تقوى السافل به، بل عن شارح الدروس الاتفاق عليه. لكن قد يظهر من بعض العبارات الاشكال فيه. نعم لا- إشكال فيه في ماء الحمام، لأنه المتيقن من النصوص، و قد عرفت أن احتمال الخصوصية فيه خلاف المرتكز العرفي، فالتعدى منه الى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٢

أو عدمه، و إذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة (١)، بشرط كونها كرا، و ان كانت أعلى و كان الاتصال بمثل (المزملة). و يجرى هذا الحكم في غير الحمام أيضاً، فإذا كان في المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد، و كان تحته حوض صغير نجس، و اتصل بالمنبع بمثل (المزملة) يطهر، و كذا لو غسل فيه شيء نجس، فإنه يطهر مع الاتصال المذكور.

غيره في محله. و يدل عليه صحيح ابن بزيع عن الرضا (ع)

«١»، سواء أرجع التعليل الى قوله (ع):

«لا يفسده شيء»

فيدل على ما نحن فيه بالصراحة، أم إلى قوله (ع):

حتى يذهب الريح و يطيب

.. فيدل على ما نحن فيه بالفحوى، لأن الدفع أهون من الرفع.

(١) كما يستفاد من صحيح ابن بزيع

«٢»، بناء على ما تقدم في مبحث الماء الجارى من رجوع التعليل فيه الى الغاية، فيعم الحكم كل ما له مادة.

و يستفاد أيضا من نصوص نفى البأس في ماء الحمام إذا كان له مادة، فإن إطلاقها يشمل ما إذا تنجس الماء ثم وصل بالمادة. اللهم إلا أن يحتمل ان الحمامات في عصر صدور هذه النصوص ما كانت المادة تنقطع فيها عن الحياض و قد عرفت أن النصوص محمولة على الافراد الخارجية لا غير، و مع هذا الاحتمال- و ان بعد- تكون النصوص مجملة. فالعمدة صحيح ابن بزيع. و منه يستفاد حكم غير الحمام، لعموم التعليل و ان كان مورده البئر. فلاحظ و تأمل.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٣

[فصل في ماء البئر]

إشارة

فصل ماء البئر النابع بمنزلة الجارى، لا ينجس إلا بالتغير (١)، فصل في ماء البئر

(١) على المشهور بين المتأخرين، و نسب إلى العماني، و الحسين بن الغضائري و محمد بن جهم: للنصوص الدالة عليه، كصحيح ابن بزيع عن الرضا (ع): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة» (١).

و
صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة، أو زنبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها؟
قال (ع): لا بأس» (٢).

و
صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع):
«قال سمعته يقول: لا يغسل الثوب و لا تعاد الصلاة مما وقع في البئر، إلا أن يتنن، فإن أتت غسل الثوب و أعاد الصلاة، و نزحت البئر» (٣)

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة، و قد عقد لها في الوسائل بابا طويلا (٤) و ان كان بعضه لا يخلو من خدش في الدلالة، أو السند. و المشهور بين القدماء النجاسة بمجرد الملاقاة، بل عن الاقتصاد و الغنية و غيرهما: الإجماع صريحا أو ظاهراً عليه و تبعهم عليه جماعة من المتأخرين

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

(٤) و هو الباب: ١٤ من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٤

.....

لما دل على وجوب الترح بملاقاة النجاسة، الظاهر في كونه مطهراً لها، بل هو المصرح به في بعضها، كصحيح ابن يقطين عن أبي الحسن (ع): «سألته عن البئر تقع فيها الحمامة، و الدجاجة، و الفأرة، أو الكلب أو الهرة فقال (ع): يجرؤك أن تنزع منها دلاء، فان ذلك يطهرها إن شاء الله تعالى» (١).

و
صحيح ابن بزيع: «عن البئر تكون في المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرة- كالبعرة و نحوها- ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوق (ع) بخطه في كتابي: ينزع منها دلاء» (٢).

و فيه: أنها لا تصلح لمعارضه ما عرفت، مما هو أقوى دلالة، فيجمع بينها بالحمل على الاستحباب.

و لا سيما بملاحظة ما فيها من الاختلاف الكثير، و ورود بعضها فيما ميته طاهرة- كالوزغ و العقرب- الموجب ذلك لحمل كثير منها على الاستحباب. و مما يؤيد ذلك أنها لو انفعت مع كثرة مائها لزم دوران النجاسة مدار المادة و هو غريب كما قيل.

نعم قد تشكل نصوص الطهارة من جهة أعراض القدماء عنها، و عدم اعتمادهم عليها. لكنه يندفع: بأنه لم يثبت كونه إعراضاً موهناً

لها، بل من الجائز أن يكون لبنائهم على عدم الجمع العرفي بينها وبين نصوص النجاسة، مع ترجيح الثانية بموافقتها للاحتياط و كونها أكثر عدداً. و مجرد احتمال كونه لأجل اطلاعهم على قرينة تنافي أصالة الظهور فيها، أو أصالة الجهة، لا يكفي في رفع اليد عنها- كما لا يخفى- فإنه خلاف الأصل العقلاني المقتضى لنفي ذلك الاحتمال.

هذا و أما

صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع): «قال:

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٥

.....

إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شيئاً تغرف فيه فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد، و لا تقع في البئر و لا تفسد على القوم ماءهم» (١)

فغير ظاهر في النجاسة، لعدم التعرض فيه لنجاسة بدن الجنب، فلعل المراد من الإفساد فيه القذارة العرفية. بل لو كان المراد به النجاسة، كان اللازم التعبير بأن لا- يفسد الماء فلا يمكن الاغتسال به و يتنجس البدن به، لا بإفساد الماء على أهله. فلاحظ. و أما ما ورد في تقارب البئر و البالوعة فلا يأبى الحمل على صورة التغير بالنجاسة، فلا يقوى على صرف ما تقدم فلاحظ.

هذا و نسب إلى الشيخ (قده) القول بالطهارة و وجوب الترح تبداً.

و تبعه عليه في المنتهى و الموجز و غيرهما. و كأنه للأخذ بظاهر الدليلين، فإن الأصل في الأمر أن يكون مولويا فيحمل الأمر بالترح عليه. أو لأن المقام و ان كان مقام الإرشاد إلى النجاسة، فيكون الأمر بالترح إرشاديا إليها، لكنه حيث لا يمنع عنه مانع، و اخبار الطهارة مانعة عنه.

و فيه: أن قرينة المقام على الإرشاد إلى النجاسة إذا لم يمكن الأخذ بها من جهة نصوص الطهارة، يتعين حمل الأمر بالترح على الإرشاد إلى مرتبة ضعيفة من النجاسة، لا تثبت لها أحكام النجاسة لاختصاص تلك الأحكام بالمرتبة القوية، فإنه هو الذى يساعده الجمع العرفي، كما استقر عليه ديدنهم فى أمثال المقام. فإن الأمر بجملة من المستحبات فى الصلاة- مثل الإقامة و التكبير و غيرهما- ظاهر فى الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية لكن لما لم يمكن الأخذ به- لما دل على الصحة بدونه- حمل على الإرشاد إلى خصوصية راجحة فى الصلاة و لم تحمل على الوجوب المولوى.

و عن البصروي: التفصيل فى الانفعال بين الكر و غيره. و كأنه

لموثق عمار قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٦

.....

أو رطبة. فقال (ع): لا بأس إذا كان فيها ماء كثير» (١)

و

خير الحسن بن صالح المتقدم في تحديد الكر «٢». و

لقوله (ع) في صحيح ابن بزيع: «ماء البئر واسع» «٣»

بناء على ظهوره في أنه كثير. ولغلبة الكرية في البئر، الموجب ذلك لحمل نصوص الطهارة عليه عند الجمع بينها وبين عموم انفعال القليل، فيكون عموم انفعال القليل بلا- معارض. أو لأنه لا يمكن الأخذ بنصوص الانفعال إذا كان الماء كرا، لما تقدم من امتناع أن تكون المادة سببا للانفعال.

وفيه: أنه لم يثبت للشارع الأقدس اصطلاح في الكثرة بمعنى الكرية كي يحمل في الموثق عليها، بل الظاهر من الكثرة الكثرة العرفية، واعتبارها في الموثق لأجل المنع من حصول التغير في الماء من وقوع الزنبيل من العذرة فيه فالكثرة معتبرة في مورد السؤال شرطا في عدم التغير الخارجي، لا شرطا مطلقا في عدم الانفعال شرعا، والمراد بها كثرة خاصة تزيد على الكر بكثير و أما خبر الحسن- فمع ضعفه في نفسه- مهجور. و حمل السعة في الصحيح على الكثرة- مع أنه لا يجدي، كما عرفت- خلاف الظاهر. لا أقل من الاجمال و لو بملاحظة التعليل، المحتمل رجوعه إلى السعة أو الى عدم الإفساد إذ على كلا التقديرين لا يناسب حمل السعة على الكثرة، إذ لا- دخل للمادة في الحكمين المذكورين، كما لعله ظاهر. و غلبة الكرية في ماء البئر ممنوع و لو سلم، فالجمع بين نصوص اعتصام البئر و انفعال الماء القليل يكون بحمل الثانية على غير ماء البئر، لظهور الأولى في خصوصية لماء البئر امتاز بها عن غيره، و إذا بنى على التقييد بالكثير فلا خصوصية لماء البئر، و ذلك

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨ و تقدم في تحديد الكر بالمساحة.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٦، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٧

سواء كان بقدر الكر أو أقل، و إذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر، لأن له مادة (١). و نرح المقدرات في صورة عدم التغير مستحب (٢). و أما إذا لم يكن له مادة نابعة فيعتبر في عدم تنجسه الكرية (٣)، و إن سمى بئرا، كالأبار التي يجتمع فيها ماء المطر و لا نبع لها.

[مسألة ١: ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغير]

(مسألة ١): ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه (٤)، فضلا عن نزول المطر

خلاف الظاهر. و صحيح ابن بزيع كالصريح في ذلك، بناء على أن المراد من قوله (ع)

«واسع»

أنه واسع الحكم- كما هو الظاهر- و أن التعليل بالمادة راجع اليه، كما تقدم في مبحث الماء الجاري.

هذا و عن الجعفي اعتبار ذراعين في الأبعاد الثلاثة في الاعتصام.

و ليس له دليل ظاهر. و يمكن أن يكون راجعا إلى ما قبله. ففيه حينئذ ما فيه.

(١) إشارة إلى التعليل في صحيح ابن بزيع

- «١»، الظاهر رجوعه الى جميع الأحكام السابقة عليه المناسبة له، كما تقدم الكلام في ذلك مفصلاً في مبحث الماء الجارى فراجع.
- (٢) حملاً لنصوص النزح على ذلك، لما عرفت.
- (٣) لما تقدم من عموم انفعال القليل. و مجرد التسمية مجازاً أو اصطلاحاً لا يجدى بعد ما لم يكن مصداقاً حقيقياً لموضوع الأحكام الخاصة. مع أنه لو فرض كون إطلاق البثر عليه حقيقياً، فالتعليل حاكم على إطلاقه و مانع من الأخذ به.
- (٤) لما تقدم من أن الارتكاز العرفى مانع من اعتبار خصوصية النزح فى الطهارة.

(١) الوسائل باب ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٨

عليه أو نزحه حتى يزول. ولا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك (١).

[مسألة ٢: الماء الراكد النجس كراً كان أو قليلاً يطهر بالانصال]

(مسألة ٢): الماء الراكد النجس كراً كان أو قليلاً يطهر بالانصال بكر طاهر (٢)، أو بالجارى، أو النابع غير

(١) لإطلاق التعليل.

(٢) للتعليل فى الصحيح الذى يجب التعدى عن مورده الى المقام.

و تعضده أخبار ماء الحمام، بناء على أن نفى البأس فيها يعم حالتى الدفع و الرفع، لكثرة الابتلاء بالحالين، و بعد إلغاء خصوصية موردها عرفاً يتعدى منه إلى كل ماله مادة فتأمل. و هذا هو العمدة فى كفاية الاتصال بالمادة فى التطهير. و ما عن بعض الأفاضل من الاستدلال له بالأصل غير ظاهر إذ الأصل يقتضى النجاسة. و كذا فى الاشكال ما عن آخر من الاستدلال له بعموم مطهريه الماء، أو

خصوص الماء المعتصم، من

قوله (ص): «خلق الله الماء طهوراً» «١»

، و

قوله (ع): «الماء يطهر و لا يطهر» «٢»

، و

قوله (ع): «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر» «٣»

، و

قوله (ع): «ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً» «٤»

، و

قوله (ع)- مشيراً إلى غدير ماء-: «إن هذا لا يصيب شيئاً إلا طهره» «٥».

فإن إطلاق الأول لو تمّ فلا- إطلاق له فى كيفية التطهير، و ليس مجرد الانصال كافياً عند العرف فى حصول الطهارة لينزل الإطلاق عليه. و من ذلك يظهر

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

- (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.
 (٥) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ١٩٩

.....

الإشكال في الثاني. مضافا الى إهماله من حيث المتعلق. و حصول الرؤية لجميع أجزاء الماء بمجرد إصابته للسطح الظاهر ممنوع، كما يظهر ذلك من ملاحظة الجامدات التي يصيبها المطر، ضرورة عدم إصابته لجميع الاجزاء بمجرد إصابته بعضها، و لذا لا يظهر الجميع بمجرد إصابته المطر لبعضها.

و من ذلك يظهر الإشكال في الأخير. و روايات ماء الحمام ليست بذلك الوضوح في الدلالة على ذلك فالعمدة إذاً في كفاية الاتصال بالمادة في التطهير ما ذكرنا.

و المتحصل من النصوص: أن المعتصم نوعان: معتصم بنفسه، و هو الكر و ماء المطر. و معتصم بغيره، و هو المتصل بأحدهما. و المتصل بالأول هو ذو المادة الذي هو محل الكلام. فان كانت المادة أعلى فلا بد أن يكون ما في المادة زائداً على الكر بالمقدار الخارج منها الى القليل النازل اليه، بناء على ما عرفت آنفاً من عدم تقوى العالى بالسافل. و لا فرق في المادة العاصمة بين الكر، و مادة الجارى و مادة البئر، و العيون الراكدة، و التمد، و غيرها مما يسمى مادة. فالاتصال بالمادة في جميع ذلك دافع للنجاسة و رافع لها.

و لو لا- الصحيح و اخبار ماء الحمام لوجب اعتبار الامتزاج في حصول التطهير للشك فيه بدونه، الموجب للرجوع إلى استصحاب النجاسة. و مع الامتزاج لا- شك في الطهارة، للإجماع القطعي- كما قيل- و للقاعدة المجمع عليها، من أن الماء الواحد لا يختلف حكم أبعاضه، فإنه لو بنى على نجاسة المعتصم مع الامتزاج لزم مخالفته دليل اعتصامه فيتعين البناء على طهارة المنتجس.

و مخالفة استصحاب النجاسة لا تهم، بعد دلالة دليل اعتصام المعتصم على طهارة المنتجس بالدلالة الالتزامية، كما لا يخفى. و المراد من الواحد في القاعدة ما يكون واحداً في الإشارة، فلا تمكن الإشارة إلى بعض منه دون بعض، و لا يحصل ذلك إلا بالامتزاج، فان الاتصال و ان كان يحصل الوحدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٠

الجارى، و ان لم يحصل الامتزاج على الأقوى. و كذا بنزول المطر (١).

[(مسألة ٣): لا فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير]

(مسألة ٣): لا- فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير (٢)، فيظهر بمجرد و ان كان الكر المطهر- مثلاً- أعلى و النجس أسفل. و على هذا فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول

في الوجود و الفردية، لكنه لا يحصل الوحدة في الإشارة.

هذا، و لأجل ما ذكرنا في وجه كفاية الاتصال في التطهير، يظهر خفاء الوجه في اعتبار علو المطهر، كما يستفاد من قولهم: «يظهر الماء النجس بإلقاء كر عليه دفعة». و أما اعتبار الدفعة، فيمكن أن يكون لأجل تحقيق الامتزاج المعبر عندهم. و يحتمل أن يكون من جهة

أن عدم الإلقاء دفعه يوجب انقسام الماء الى قسمين: عال و سافل، و لا يتقوى أحدهما بالآخر. و يحتمل أن يكون تعديدا للنص كما عن المحقق الثاني (ره) تعليقه بذلك، و ان لم يعثر على هذا النص، كما اعترف به جماعة. و كيفما كان فقد عرفت أن الماء إذا زاد على الكر بمقدار ما به يتحقق الاتصال بين الماء النجس و الكر طهر النجس، و لو لم يلق تمام الكر، فضلا عن أن يكون دفعه.

(١) العمدة فى دليل هذا الإجماع على أن ماء المطر بمنزلة الجارى، بضميمة ما دل على أن الاتصال بالجارى مطهر، لصدق ذى المادة على المتصل به. و أما الاستدلال بمثل:

«كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر»

فقد عرفت الاشكال فيه «١».

(٢) لصدق المادة فى الجميع. نعم تقدم أنه بناء على عدم تقوى

(١) فى أول الكلام فى هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠١

جميعه، فلو اتصل ثم انقطع كفى. نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل، و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر الفوقانى بهذا الاتصال (١).

[مسألة ٤]: الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر]

(مسألة ٤): الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر (٢)، و لا يلزم صب مائه و غسله.

[مسألة ٥]: الماء المتغير إذا ألقى عليه الكر]

(مسألة ٥): الماء المتغير إذا ألقى عليه الكر فزال تغيره به يطهر، و لا حاجة الى إلقاء كر آخر بعد زواله (٣)، لكن بشرط أن يبقى الكر الملقى على حاله (٤) من اتصال أجزائه، و عدم تغيره، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقياً على حاله، تنجس و لم يكف فى التطهير. و الأولى إزالة التغير أولاً ثم إلقاء الكر أو وصله به.

العالى بالسافل إذا كان المطهر أعلى لا بد من زيادته على الكر بمقدار النازل منه الى المتنجس، لئلا ينقص عن الكر بنزول شىء منه فيخرج عن العاصمية.

(١) لعدم صدق المادة، و عدم تحقق الامتزاج، و قد عرفت انحصار المطهر بهما.

(٢) يعنى: نفس الكوز، لتحقق انغساله بالكثير، و سيأتى أنه كاف فى التطهير للوانى، و ان قلنا باحتياجها الى التعدد فى القليل.

(٣) لتحقق الاتصال بالمادة، و لا وجه لاعتبار كون الاتصال بها بعد زوال التغير، فان مورد صحيح ابن بزيع

«١»- الذى هو العمدة فى دليل كفاية الاتصال فى التطهير- صورة حصول الاتصال قبل زوال التغير.

(٤) تحقق هذا الشرط- غالباً- موقوف إما على زيادة الماء على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٢

[مسألة ٦: تثبت نجاسة الماء كغيره - بالعلم، وبالبيئة]

(مسألة ٦): تثبت نجاسة الماء كغيره - بالعلم، وبالبيئة (١)،

الكر لتحصل الغلبة منه على المتغير، أو على كون التغير بمرتبة ضعيفة تذهب بمجرد اتصال الكر، وإلا فالاتصال يوجب تغير بعض أجزاء الكر الطاهر، فينجس الجميع، بعضه بالتغير، والباقي بالاتصال به، لأنه قليل.

(١) على المشهور. وفي الجواهر: «ينبغي القطع به، بل لا أجد فيه خلافاً إلا ما يحكى عن القاضي و ظاهر عبارة الكاتب و الشيخ، و لا ريب في ضعفه». لعموم ما دل على حجية البيئته. و خصوص خبر عبد الله ابن سليمان المروى عن الكافي و التهذيب عن الصادق (ع) في الجبن: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» (١).

لكن قد يستشكل في الرواية بضعف السند، و اختصاصها بما فيه الميتة، و أنها لا تدل على ثبوت النجاسة، و إنما تدل على ارتفاع الحل و ثبوت الحرمة.

و أما العموم فهو و ان ادعاه جمع من الأعظم، و فيهم شيخنا الأعظم (رحمه الله) في رسالة الجماعة، لكنه غير ظاهر. إذ دليله إن كان هو الإجماع المحكى عن النراقي و السيد الأصبهاني (قدهما) فهو ينافيه الخلاف في المقام ممن عرفت و غيرهم من متأخري المتأخرين، و كذا الخلاف في مقام آخر.

و ان كان

قوله (ع): «فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم» (٢)

فالمراد من التصديق فيه التصديق النفسى و لو ببعض مراتبه، لا التعبدى بترتب آثار الواقع شرعا الذى هو محل الكلام. و يشهد بذلك ملاحظة مورده، فان العمل فيه ليس موضوعاً لأثر شرعى. هذا مضافاً الى أنه لو تم اقتضى حجية خبر المسلم مطلقاً من دون اعتبار العدد و العدالة فيه.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب الأئمة المباحة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من كتاب الوديعه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٣

.....

و مثله قوله تعالى (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) (١) إذ المراد منه الإيمان الصورى.

و ان كان آية النيا (٢)، فيتوقف الاستدلال بها على ثبوت المفهوم لها، و هو محل الاشكال. مع عدم اعتبار العدد فيها.

و ان كان ما ورد في جواز شهادة العبد، و المكاتب، و الصبى، بعد البلوغ، و الاعمى، و الأصم و نحوهم. ففيه: أنه لا إطلاق له من حيث المورد، و لا تعرض فيه لاعتبار العدد و العدالة.

و ان كان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة. ففيه: أن بين خبر الثقة و بين البيئته عموماً من وجه.

و ان كان الاستقراء. فثبوتها و حجيتها معا ممنوعان.

و ان كان

رواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك. و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك. و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة» (٣).

فالبيئة فيها إنما جعلت غاية للحل الذي هو المراد من اسم الإشارة، و كونها حجة على الحرمة لا يقتضى حجيتها على الموضوع، فضلاً عن عموم الحجية لما لم يكن مورداً للحل و الحرمة من موضوعات سائر الأحكام.

اللهم إلا أن يقال: المراد من قيام البيئة بالحرمة أعم من كونها مدلولاً مطابقياً و تضمينياً و التزامياً، فإذا شهدت بكون الثوب سرقة فقد

(١) التوبة: ٤١.

(٢) الحجرات: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٤

.....

قامت بحرمتها، و كذا إذا شهدت بكون المرأة رضيعاً فقد قامت بحرمتها.

فليس المراد من قيام البيئة بالحرمة شهادتها بها فحسب، بل أعم من ذلك و من شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة، أو لازم لها، أو ملازم، مثل كون المائع خمراً أو بولاً أو دماً أو نحوها، و كذا أعم من شهادتها بعنوان اعتباري مثل إخوة امرأة، أو نجاسة مائع، أو حرية رجل، إذا كان بينه و بين الحرمة ملازمة، فإن البيئة في جميع ذلك قائمة بالحرمة، فلا يختص موردها بما إذا شهدت البيئة بالحرمة لا غير.

ثم إن البيئة لما كانت من سنخ الامارات العرفية، كان الظاهر من ثبوت الحرمة عند قيامها بها كونها طريقاً إلى مؤداها، لا تعبداً كما في موارد الأصول، فإذا شهدت البيئة بكون الثوب سرقة، فثبوت الحرمة ظاهراً لثبوت موضوعها و قيام الامارة عليه. و عليه لا فرق بين الحرمة و غيرها من الأحكام المترتبة على السرقة، فكما تثبت الحرمة تثبت تلك الاحكام، لأن طريقتها بنظر العرف لا تختص بجهة دون جهة، فيحمل الدليل على إطلاق الحجية، و مقتضى ذلك حجية البيئة مطلقاً عند قيامها بالحرمة، فيترتب عليها جميع الاحكام و الآثار. فلم يبق مورد خارج عن الرواية إلا ما لا يترتب عليه أثر الحرمة أصلاً، بحيث لا تدل عليه البيئة أصلاً و لو بالالتزام لكنه نادر. و لا يبعد التعدي إليه بعدم القول بالفصل أو لعدم التفكيك عرفاً بينه و بين مورد الرواية، بحيث تكون البيئة حجة حيث يكون في موردها حكم الحرمة، و لا تكون حجة في غير ذلك. فلاحظ.

و المتحصل: أن الرواية المذكورة صالحة لإثبات عموم الحجية بتوسط أمور: (الأول): أن المراد من قيام البيئة بالحرمة كونها مدلولاً للكلام و لو بالالتزام (الثاني): أن طريقتها البيئة عرفاً تقتضى كون المفهوم من الدليل عموم الحجية (الثالث): امتناع التفكيك بين الموارد التي تكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٥

و بالعدل الواحد (١)،

الحرمة فيها مدلولاً للكلام- و لو التزامياً و لو بالزوم غير البين- و بين غيرها من الموارد مما هو نادر إما لعدم القول بالفصل، أو لإلغاء الخصوصية عرفاً.

و يعضد العموم المذكور الإجماع المدعى ممن عرفت على عموم الحجية.

و لا- ينافيه الخلاف في بعض الموارد، لأنه لشبهه، كما يظهر ذلك من استدلال المخالف في المقام: بأن البينة ليست من العلم الذي جعل غاية للحل في

قولهم (ع): «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر» (١)

و نحوه.

و كذا المخالف في حجية البينة في الاجتهاد استدلال: بأن الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة مع تيسر العلم. و لو كان الوجه في الخلاف عدم ثبوت العموم الدال على الحجية كان المناسب الاستدلال به أيضاً، و لكان اللازم الخلاف في كل مورد لم يتم دليل بالخصوص على الحجية، و هو مما لا يحصى كثرة، مع أن الخلاف لم ينقل إلا في موارد خاصة هذا و بعين هذا التقريب يمكن إثبات عموم الحجية في إثبات النجاسة من رواية عبد الله بن سليمان المتقدمة في صدر المسألة، بناء على ظهورها في كون ذكر الميته فيها من باب المثال.

(١) كما عن ظاهر التذكرة، و قواه في الحدائق. لما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة

(٢) و ثبوت عزل الوكيل باخباره

(٣)، و كذا ثبوت الوصية بقوله

(٤) و ثبوت استبراء الأمة إذا كان بائعاً

(٥)، و غير ذلك

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) راجع باب: ٣ من أبواب الأذان و الإقامة.

(٣) الوسائل باب: ٢ من كتاب الوكالة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩٧ من كتاب الوصايا حديث: ١.

(٥) راجع باب: ٦ من أبواب نكاح العيب و الإماء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٦

على إشكال لا يترك فيه الاحتياط، و بقول ذي اليد (١)،

بل قيل: إن ثبوت حكم النجاسة به دون المتنفس متناهيان. (و فيه):

أن الموارد المذكورة موضوعها خبر الثقة، و بينه و بين خبر العادل عموم من وجه. مع أن استفادة الكلية من الموارد المذكورة غير ظاهرة، و لا سيما عند الأخباريين. و أنه خلاف ظاهر الحصر في رواية مسعدة

. و أما التنافي بين الحجية في إثبات الحكم دون موضوعه، فأوضح إشكالا كما لا يخفى. و أما آية النيا فدلالته على حجية خبر

العادل محل إشكال مشهور و لو سلمت فيتعارض مفهومها مع الحصر في رواية مسعدة

، و رفع اليد عن المفهوم فيها أولى من تخصيص الرواية، لأن عطف خبر العدل على البينة مستهجن، لأن العدل جزء البينة، و لو كان

خبره حجة تعين الاقتصار عليه دون البينة، كما لا يخفى. و من ذلك يظهر أن عموم حجية خبر الثقة في الاحكام و الموضوعات، لو

تمّ - من بناء العقلاء وغيره - فتخصيصه أولى من تخصيص الرواية. على أنها بالنسبة إلى بناء العقلاء رادعة واردة لا معارضة و كذا الكلام في خصوص رواية عبد الله بن سليمان في إثبات النجاسة، بناء على ما عرفت من استفادة عموم حجية البيئة فيها فلاحظ و تأمل. و من ذلك تعرف الوجه في قول المصنف: «على اشكال»، و ان المتعين المنع من القبول.

(١) على المشهور بين المتأخرين، و عن الحدائق: أن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه. و يشهد له السيرة. و هي العمدة فيه. و أما الاستدلال عليه بما

في خبر إسماعيل بن عيسى عن أبي الحسن (ع) إذ سأله عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل .. (الى أن قال) (ع): «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك» «١». فلا يخلو من اشكال، لعدم ظهور الأمر بالسؤال في وجوب القبول،

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٧

.....

مع أنه خال عن التقييد بذي اليد. و مثله الإشكال في الاستدلال بالنهي عن السؤال في صحيح البنظي الوارد في شراء الفراء من السوق «١»، و في رواية عمار الواردة في شراء الجبن من المسلم [١]. و أضعف من ذلك الاستدلال بالنهي عن الإعلام في رواية ابن بكير الواردة فيمن أعار ثوبا لا يصلح فيه، حيث قال (ع): «لا يعلمه قلت: فإن أعلمه قال (ع): يعيد» «٢»

إذ لا يظهر منه أن المراد من الاعلام مجرد الخبر و لو لم يعلم بمضمونه، و لا كون عدم الصلاة من جهة النجاسة. مع أنه مبني على وجوب إعادة الجاهل بالنجاسة، و هو خلاف التحقيق، كما يأتي إن شاء الله [٢] و كأنه لذلك كان ما عن الذخيرة و شرح الدروس من عدم الوقوف له على دليل.

نعم

في صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج [٣] و يقول: قد طبخ على الثلث و أنا أعرفه أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال (ع): لا- تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه أنه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف، يخبر أن عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه قال (ع): نعم» «٣» و ظاهره حجية الخبر مع عدم ما يوجب اتهام المخبر. و لعله محمل

صحيح

[١] لم نعثر على رواية: عمار المشتملة على النهي: نعم اشتمل على ذلك رواية الثمالي (الوسائل باب: ٣٣ من الأطعمة المحرمة) و رواية بكر بن حبيب (الوسائل باب: ٦٠ من الأطعمة المباحة) [٢] في أول فصل الصلاة في النجس.

[٣] البختج: العصير المطبوخ. (مجمع البحرين).

- (١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٨
 وان لم يكن عادلا ولا تثبت بالظن المطلق (١) على الأقوى.

معاوية بن وهب: «عن البختج، فقال: إذا كان حلواً يخضب الإناء وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقى الثلث، فاشربه» (١) «
 ، فان عدم كونه يخضب الإناء أمانة على عدم ذهاب الثلاثين.
 لكن

في موثق عمار فيمن يأتي بالشراب و يقول: هو مطبوخ على الثلث «فقال (ع): إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب» (٢).
 و

في صحيح ابن جعفر (ع): «لا يصدق إلا أن يكون مسلماً عارفاً» (٣).

و المتعين حملهما على الاستحباب، لصراحة الصحيح الأول بعدم اعتبار الورع و الايمان، و التفكيك بينهما و بين الإسلام بعيد.
 فلا يبعد كون المستفاد من هذه النصوص حجية قول ذي اليد إذا لم يكن ما يوجب اتهامه. و لكن موردها خصوص الاخبار بالتطهير.
 و مثلها في الدلالة على الحجية ما دل من المستفيضة على أن من أقر بعين في يده لغيره فهي له
 «٤». و ليس ذلك من باب حجية الإقرار، لاختصاص ذلك بما كان إقراراً على نفسه و هو نفى الملكية عن نفسه، لا ثبوت الملكية
 لغيره فان ذلك من باب حجية الخبر، كما لا يخفى. لكن موردها أيضاً خصوص الاخبار بالملك.
 (١) كما هو المشهور المعروف، بل لا ينقل فيه خلاف إلا عن ظاهر النهاية و صريح الحلبي. لا بناء أكثر الاحكام على الظنون. و امتناع
 ترجيح المرجوح. و لما في بعض النصوص من الأمر بغسل الثوب المأخوذ من يد

- (١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٧.
 (٤) راجع باب: ١٦، ٢٥، ٢٦ من الوصايا.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٠٩

[مسألة (٧): إذا أخبر ذو اليد بنجاسته، و قامت البيئة على الطهارة، قدمت البيئة]

(مسألة ٧): إذا أخبر ذو اليد بنجاسته، و قامت البيئة على الطهارة، قدمت البيئة (١). و إذا تعارض البيتان تساقطتا (٢)،

«١». و لما تضمن إلقاء السجاء (ع) الفراء إذا أراد الصلاة، لأن أهل العراق يستحلون الميتة بالدباغ
«٢». و الجميع كما ترى. لمنع الأول إن أريد مطلق الظن - كما هو محل الكلام - كمنع الثاني إذا كان لحجة شرعية من أصل الطهارة
أو استصحابها. و معارضة الثالث بما دل على جواز الصلاة فيما يعمله الكافر
«٣»، و عدم وجوب غسله. و إلقاء السجاء الفراء أعم من الوجوب. مع أن في لبسه دلالة على خلاف المطلوب. مع أنه لو بنى على
حجية الظن بالنجاسة لزم الهرج و المرجح، إذ قل ما ينفك مورد عن الظن بالنجاسة و لو للسراية.
(١) لقصور دليل حجية قول المالك عن صورة التعارض المذكور.
مضافا الى ما يستفاد مما دل على القضاء بالبينة في مقابل دعوى ذى اليد الملكية لنفسه أو لغيره. نعم إذا كان مستند البينة الأصل - بناء
على جواز ذلك - قدم اخبار ذى اليد، لأنه مقدم على الأصل، و إذا بطل مستند الشهادة امتنع قبولها.
(٢) لأصالة التساقط فى المتعارضين. و دليل الترجيح مع وجود المرجح و التخيير مع عدمه، يختص بتعارض الأخبار الحاكية عن
الحكم الكلى، و لا يعم البيئات الحاكية عن الموضوع أو الحكم الجزئى.

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٠

إذا كانت بينة الطهارة مستندة إلى العلم (١)، و ان كانت مستندة إلى الأصل (٢) تقدم بينة النجاسة.

(١) يعنى: و كانت بينة النجاسة كذلك. أما لو كانت هذه مستندة إلى الأصل قدمت بينة الطهارة، لأنها تقدم على الأصل الذى هو
مستند بينة النجاسة فتسقط لبطلان مستندها. كما هو كذلك فى عكس ذلك المفروض فى المتن: بأن كانت بينة الطهارة مستندة الى
الأصل، و بينة النجاسة إلى العلم، فإنه تقدم فيه بينة النجاسة، لأنها تقدم على الأصل الذى هو مستند بينة الطهارة، فتبطل هى لبطلان
مستندها. فالتساقط يختص بصورة لا تكون فيه إحدى البينتين رافعة لمستند الأخرى، فإنه تبطل الأخرى لبطلان مستندها، فتبقى الأولى
بلا معارض فتكون واردة على الأخرى لا معارضة بها إذ مع الخطأ فى المستند تنتفى الحجية لقصور أدلة الحجية عن شمول ذلك من
دون فرق بين حجية الخبر و الفتوى و البينة و غيرها من الحجج، سواء أ كانت حجة على الحكم الكلى أم الجزئى. نعم فى حكم
الحاكم نوع تفصيل أشرنا إليه آنفا فى مسائل التقليد.

(٢) لا ينبغى التأمل فى أن جواز الشهادة بشىء ليس من آثار ثبوته واقعا كى يكون الشك فى ثبوته مستلزما للشك فى جواز الشهادة
به، فيبنى على جوازها لأصالة البراءة. بل هو من آثار العلم بالثبوت، و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه فى الجملة. و يشهد به جملة من
النصوص مثل ما

رواه المحقق فى الشرائع عن النبى (ص) من قوله - و قد سئل عن الشهادة -: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» «١»

و

فى خبر على بن غياث: «لا تشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك» «٢»

، و نحوهما غيرهما

(١) الوسائل باب: ٢٠ من كتاب الشهادات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب ٢٠ من كتاب الشهادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١١

.....

و الظاهر منها- و لو بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع- اعتبار العلم موضوعاً على نحو الطريقي، لا الصفة الخاصة، لأن الحمل عليه فى أمثال المقام يحتاج إلى عناية خال عنها الكلام، بخلاف الحمل على الأول.

مع أن البناء على الصفتية يوجب الإشكال فى كثير من الموارد التى استقرت السيرة فيها على الشهادة اعتماداً على أمانة أو قاعدة أو إقرار أو نحو ذلك، مثل الشهادة بالنسب اعتماداً على قاعدة الفراش، و الشهادة بالزوجة و بالملك اعتماداً على قاعدة الصحة فى عقد النكاح و عقد البيع، و كذا الشهادة بالطلاق اعتماداً على قاعدة صحة الطلاق، و بالحرية اعتماداً على قاعدة صحة العتق، و الشهادة بالدين اعتماداً على الإقرار، أو قاعدة الصحة فى عقد الضمان، و كذا الحال فى أمثال ذلك مما هو كثير لا يحصى.

و دعوى: أن الشهادة إنما هى بالسبب، و هو معلوم، و القاعدة إنما يجريها المشهود عنده. مندفعه: بأنها خلاف

قوله (ع): «إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان» (١)

و يشير الى ذلك الصحيح الآتى، فإنه يدل على أن القاضى لا يستصحب، و إنما الذى يعمل بالاستصحاب هو الشاهد و القاضى إنما يعمل بشهادته.

و بالجملة فالتأمل قاض: بأن سيرة المشرعة على الشهادة اعتماداً على الأمانة أو القاعدة التى هى بمنزلتها و لو بالإضافة إلى حيثية الشهادة- مثل قاعدة الصحة- مما لا مجال لإنكارها. فلا بد من التصرف فى الحديثين المذكورين- لو تمّ ظهورهما فى اعتبار العلم على نحو الصفتية- بحملهما على ما لا ينافى ذلك، بأن يكون المراد منهما الردع عن الشهادة اعتماداً على الظن و الحدس و التخمين. و يشهد بذلك ما ورد من جواز الشهادة بالملك اعتماداً على اليد، و هى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٢

.....

□

رواية حفص بن غياث عن أبى عبد الله (ع) قال له: «إذا رأيت شيئاً فى يد رجل يجوز لى أن أشهد أنه له؟ قال (ع): نعم. قال الرجل:

أشهد أنه فى يده، و لا أشهد أنه له، فلعله لغيره. فقال أبو عبد الله (ع):

أفیحل الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبد الله (ع): فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: هو لى. و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله إليك.

ثمّ قال أبو عبد الله (ع): لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق» (١)

، فإنها تدل على أن اليد لما كانت أمانة على الملك كانت بمنزلة العلم به فيترب عليها أحكامه، و من تلك الاحكام جواز الشهادة به. و ما

رواه معاوية بن وهب قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يكون فى داره، ثمّ يغيب عنها ثلاثين سنة، و يدع فيها عياله، ثمّ يأتينا هلاكه، و نحن لا ندرى ما أحدث فى داره. و لا ما أحدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم أنه أحدث فى داره شيئاً، و لا حدث له ولد، و لا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك فى الدار حتى يشهد شاهداً عدل أن هذه الدار دار فلان ابن فلان، مات و تركها ميراثاً بين

فلان و فلان، أو نشهد على هذا؟

قال (ع): نعم. قلت: الرجل يكون له العبد، والأمة، فيقول أبق غلامى أو أبقتمى، فيؤخذ بالبلد فيكلفه القاضى البينة ان هذا غلام فلان، لم يبعه و لم يهبه، أفنشهد على هذا إذا كلفناه؟ و نحن لم نعلم أنه أحدث شيئاً. فقال (ع): كلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به» (٢)

و

روى فى الصحيح أيضاً قال: «قلت له: إن ابن أبى ليلى يسألنى الشهادة عن هذه الدار مات فلان و تركها

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من كتاب الشهادات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٣

.....

ميراثا، و أنه ليس له وارث غير الذى شهدنا له. فقال: اشهد بما هو علمك. قلت: إن ابن أبى ليلى يحلفنا اليمين الغموس. فقال (ع): احلف إنما هو على علمك» (١).

و

روى أيضاً فى الموثق: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يكون له العبد و الأمة قد عرف ذلك فيقول: أبق غلامى أو أمتى، فيكلفونه القضاء شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع و لم يهب، أ نشهد على هذا إذا كلفنا؟ قال (ع): نعم» (٢).

و ما فى ذيل الأول محمول على بعض المحامل، أو مطروح، لترجح غيره عليه.

كما أن ما فى الصحيح من جعله علماً مبنى على الادعاء، كما هو ظاهر دليل الاستصحاب.

و كيف كان فالمراد من الأصل فى عبارة المتن الاستصحاب، لا أصالة الطهارة، فإنها لا تكون مستنداً للشهادة بالطهارة الواقعية، لعدم كونها علماً بها لا حقيقة و لا تنزيلاً، و الطهارة الظاهرية فى حق الشاهد ليست موضوعاً للحكم فى حق المشهود عنده، بل هو إن كان شاكاً كان موضوعاً لها، لقيام الدليل الدال عليها عنده إن كان مجتهداً، أو لفتوى مجتهده إن كان مقلداً بلا توسط شهادة الشاهد.

ثم إنه مما يتفرع على ذلك جواز الشهادة بالواقع اعتماداً على البينة إذا شهدت به، كما حكى عن الشيخ (ره). لكن المعروف بين الأصحاب عدم القبول و لعله لما ورد من عدم قبول شهادة الفرع إلا فى موارد خاصة (٣).

لكن عدم القبول لا يقتضى عدم جواز الشهادة نفسها. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١٧ من كتاب الشهادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من كتاب الشهادات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٤، ٤٥ من كتاب الشهادات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٤

[(مسألة ٨): إذا شهد اثنان بأحد الأمرين، و شهد أربعة بالآخر، يمكن]

(مسألة ٨): إذا شهد اثنان بأحد الأمرين، و شهد أربعة بالآخر، يمكن - بل لا يبعد - تساقط الاثنین بالاثین، و بقاء الآخرين (١).

[مسألة ٩): الكرية تثبت بالعلم، و البينة]

(مسألة ٩): الكرية تثبت بالعلم، و البينة (٢). و فی ثبوتها بقول صاحب اليد و وجه، و ان كان لا يخلو عن إشكال (٣).

(١) هذا غير ظاهر، فان دليل حجية البينة كدليل حجية الخبر نسبه الى الواحد و الكثير نسبة واحدة، و انطباقه على الجميع في رتبة واحدة، فإذا امتنع انطباق الدليل على المتعارضين كان مقتضاه سقوط الطرفين عن الحجية، و ما في المتن من التبعض في أحد الطرفين يحتاج إلى معين مفقود.

نعم لو كانت أبعاض أحد الطرفين مترتبة في انطباق الدليل، سقط ما يكون في الرتبة الأولى للمعارضه و انفرد المتأخر بالحجية، كما هو كذلك في الأصول المترتبة. لكن المقام ليس كذلك. نعم لو بنى على الترجيح في البيئات المتعارضه، كالترجيح في الاخبار المتعارضه، كان اللازم في الفرض ترجيح شهادة الأربعة على شهادة الاثنین، لا ما ذكر في المتن. و كذا ترجيح شهادة الثلاثة على شهادة الاثنین، لو فرض شهادة ثلاثة بأحد الأمرين، و شهادة اثنین بالآخر. لكن الترجيح غير واضح، لعدم الدليل عليه. و الترجيح بالاشهرية مختص بالخبرين المتعارضين، و الترجيح بالأكثرية مختص ببعض صور تعارض البيتين عند القاضى في مقام المرافعة اليه، و التعدى إلى المقام محتاج الى دليل مفقود.

(٢) لما تقدم من عموم حجية البينة.

(٣) كأنه لندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية في عصر المعصومين (ع) فلم تحرز سيرة على قبول خبر ذى اليد فيه، أو لعدم دليل بالخصوص فيه. بخلاف السؤال عن النجاسة. فقد ورد فيه بعض النصوص، و ادعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٥

كما أن في إخبار العدل الواحد أيضاً اشكالا (١).

[مسألة ١٠): يحرم شرب الماء النجس، إلا في الضرورة]

(مسألة ١٠): يحرم شرب الماء النجس (٢)، إلا في الضرورة. و يجوز سقيه للحيوانات (٣)،

الاتفاق عليه. و فيه: أن العمدة في الدليل على القبول في النجاسة هو السيرة - لما عرفت من الإشكال في دلالة النصوص عليه، و لم يثبت إجماع معتبر على القبول - و السيرة العملية في المقام و ان كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء، لكن السيرة الارتكازية محققة، فإنه لا ريب عند المتشرعة في جواز الاعتماد على خبر ذى اليد في الكرية و النجاسة و غيرهما مما يتعلق بما في اليد، من دون فرق بين الجميع، و السيرة الارتكازية حجة كالعلمية فلاحظ.

(١) تقدم أن الاشكال قوى جدا.

(٢) إجماعاً، نصاً و فتوى، بل لعله من ضروريات الدين. نعم في حال الضرورة يجوز شربه بلا إشكال، لأدلة نفي الضرر

«١» و الحرج [١] و غيرها.

(٣) يكفى فيه الأصل. و

فى خبر أبى بصير عن الصادق (ع): «عن البهيمة البقرة و غيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك؟ قال (ع) نعم يكره ذلك» [٢].
و ظاهره الجواز على كراهية.

[١] مثل قوله تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) البقرة: ١٨٥ و قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ الْمائدة: ٦. و قوله تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) الحج: ٧٨. و قد يدل عليه خبر عبد الأعلى مولى آل سام (الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥).

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الخيار من كتاب البيع و باب: ٥ من كتاب الشفعة و باب: ٧ و ١٢ من كتاب احياء الموات.
(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٦
بل و للأطفال أيضا (١). و يجوز بيعه (٢).

(١) لأصل. و ما ورد من تحريم سقى المسكر لهم
«١» لا يمكن استفادة حكم المقام منه، لاحتمال خصوصية للمسكر. و ما تضمن الأمر بإراقة الماء المتنجس

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٢١٦

«٢»، الظاهر فى عدم الانتفاع به، لا يقتضى المنع فى المقام أيضاً، بتوهم أنه لو جاز سقيه للأطفال لكان له منفعة معتد بها لكثرة الابتلاء بهم، بل ربما كانوا أكثر العيال. و ذلك لأن جواز سقيه لا يوجب كونه ذا منفعة معتد بها عرفاً إذا كان يؤدى الى نجاسة الطفل و ثيابه غالباً، السارية إلى غيره، فان ذلك أمر مرغوب عنه. و لعله لذلك لم يذكر الطفل فى بعض الروايات الآمرة بإراقة المرق المتنجس، أو إطعامه أهل الكتاب، أو الكلب

. و ما يقال: من أن أدلة المنع عن شرب النجس

لما كانت عامة للصبي كانت دالة على وجود المفسدة فى شربه، و أدلة رفع القلم عن الصبي ليست مخصصة لها، بل نافية لمحض الاستحقاق برفع الإلزام،- و لذا بنينا على شرعية عبادات الصبي لعموم أدلة الأحكام- فإذا كان شرب الصبي مشتملاً على المفسدة كان سقيه إيقاعاً له فى المفسدة، فيحرم. (مندفع): بأن المفسدة التى يحرم إيقاع الصبي فيها من الولي و غيره لا تشمل مثل ذلك.

(٢) إذا كان له منفعة معتد بها. لعموم دليل صحة البيع [١]، و وجوب الوفاء بالعقود [٢]. و أما النبوى: «إذا حرم الله شيئاً حرم

[١] مثل قوله تعالى (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) - البقرة: ٢٧٥ و قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) - النساء: ٢٩.

[٢] مثل قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) - المائدة: ١.

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأشرية المحرمة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٧

مع الاعلام (١).

ثمنه «١»

فظاهره التحريم المؤدى إلى سلب المنفعة المعتد بها، لا مطلقاً، وإلا لزم تخصيص الأكثر.

(١) العمدة فيه

قول الصادق (ع) فى صحيح معاوية الوارد فى بيع الزيت المتنجس: «و بينه لمن اشتراه ليستصبح به» «٢»

، فإنه لما لم يكن ترتب بين الاعلام والاستصباح، وإنما الترتب بين الاعلام وعدم أكل الزيت، بلحاظ أن الاعلام يستوجب حدوث الداعى إلى ترك الأكل لكن لأجل انحصار الفائدة بهما غالباً كان ترك الأكل ملازماً للاستصباح، فالتعليل بالاستصباح يكون عرضياً والعلة الأصلية ترك الأكل. ويشير إلى ذلك أن الاستصباح ليس مأموراً به كى يمكن أن يترشح الأمر الغيرى إلى مقدمته، وهو الاعلام والتنبه.

هذا ولأجل حمل التعليل على التنبه على أمر عرفى، لزم التعدى عن مورده الى غيره وإلا- كان تعدياً، وهو خلاف الأصل فى التعليلات الشرعية فتكون العلة فى وجوب الاعلام الفرار من الوقوع فى الحرام، وهى حاصلة فيما نحن فيه وغيره. وعلى هذا فوجوب الاعلام مولوى، لا إرشادى الى شرطيته للبيع. كما أنه لو علم عدم شربه للنجس لم يجب الاعلام. وكذا لو علم عدم تأثير الاعلام فى احداث الداعى، بأن كان مقدماً على شربه على كل حال.

وقد يستدل على وجوب الإعلام: بأن تركه تسيب الى فعل الحرام، كمن قدم الى غيره محرماً، فإنه فاعل للحرام، لأن استناد الفعل الى السبب أقوى، فنسبة الفعل إليه أولى. وفيه: (أولاً): أن مجرد ترك الاعلام لا يكون من قبيل السبب إلا إذا كان شرب النجس اعتماداً على فعل البائع

(١) كتاب البيوع من كتاب الخلاف المسألة: ٣٠٨، ٣١٠.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٨

.....

ليكون من قبيل من قدم الى غيره محرماً. أما لو كان اعتماداً على أصل الطهارة فلا تسيب فيه أصلاً، كما لو رأى نجساً فى يد غيره يريد أكله، فإن ترك إعلامه من قبيل ترك إحداث الداعى إلى ترك الحرام، لا من قبيل فعل السبب الى الحرام. (و ثانياً): أنه لا دليل على تحريم التسيب كلية. ونسبة الفعل الى السبب حقيقة ممنوعة، ومجازاً غير مجدية، ولذا كان التحقيق ضمان المباشر للأكل فيما لو قدم إلى غيره طعاماً، وأن رجوع الأكل عند الخسارة على من قدم الطعام له ليتدارك خسارته، لقاعدة الغرور لا لقاعدة: «من أ تلف ..». ولذا لم يعرف قائل منا رجوع المالك على من قدم الطعام لا غير، ولو كان هو أولى بنسبة الإلتلاف كان هو المتعين فى الرجوع عليه بالبدل. (و ثالثاً): أنه لو سلمت صحة النسبة فى باب الضمان بالإلتلاف أمكن الإشكال فى صحة مقياسه المقام عليه، لأن الإلتلاف

المأخوذ موضوعاً للضمان مطلق الإلتلاف الحاصل و لو بواسطة غير المتلف، بأن يكون غيره كالألة في الإلتلاف، بخلاف شرب النجس
المأخوذ موضوعاً للحرمة، فإنه خصوص شرب المكلف نفسه، و إدخاله إلى جوفه، و هو غير حاصل في الفرض. و كذا لو أدخل الماء
النجس الى جوف غيره قهراً. نعم يحرم ذلك من جهة التعدي على نفسه و بدنه، لا من جهة تحقق شرب النجس. (و بالجمله) التارك
للاعلام لا يصدق عليه أنه شارب للنجس. نعم لو قام دليل على تحريم شرب النجس مطلقاً و لو كان من غير من يقوم به الشرب، كان
التحريم في المقام في محله.

ثم إنه لو بنى على وجوب الاعلام من هذا الوجه الأخير فهو مولوى أيضاً، لا إرشادي إلى شرطية الإعلام للبيع، فلو باع بلا إعلام صح
البيع و ان أتم البائع بترك الاعلام المؤدى إلى الوقوع في النجس. لكن الذي يتراءى من عبارة المتن كون الاعلام شرطاً في البيع، فلا
يصح بدونه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢١٩

[فصل في الماء المستعمل]

إشارة

فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر، مطهر من الحدث، و الخبث (١). و كذا المستعمل في الأغسال المندوبة (٢). و أما المستعمل
في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته (٣)

و لعله لأنه لو لا الاعلام لكان قصد المشتري الانتفاع المحرم، فيكون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل. و فيه - مع أن الجهل مانع
من التحريم لحصول الرخصة معه -: أن قصد المشتري نفسه لا يكفي في صدق الأكل بالباطل بالنسبة إلى البائع مع عدم قصده ذلك،
كما لا يخفى.

فصل في الماء المستعمل

(١) إجماعاً، بل ادعى على الأول ضرورة المذهب. و يكفي فيه الأصل، و في الثاني إطلاقات مطهريه الماء

«١»، و بعض النصوص، كما سيأتى. نعم في المستدرک عن أبي حنيفة: «إنه نجس نجاسة مغلظة».

(٢) إجماعاً، كما في القواعد، و عن التذكرة، و ظاهر غيرهما، و في الحدائق: «نفي جملة من المتأخرين الخلاف فيها». لاشترائه مع ما
قبله فيما ذكر دليلاً على حكمية.

(٣) اتفاقاً نصاً

«٢» و فتوى، بل لعله ضروري. و يكفي فيه الأصل نعم ظاهر عبارة الوسيلة عدم رفع الخبث به، بل قد يستظهر منها القول

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق.

(٢) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٠

و رفعه للخبث (١). و الأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضاً (٢).

بنجاسته. و هو غريب.

(١) إجماعاً، كما عن غير واحد. للعمومات

[١] و يقتضيه الأصل لكنه تعلقي.

(٢) كما هو الأشهر، بل نسب الى مشهور المتأخرين، و حكى عن السيدين و العلامة و الشهيدين و غيرهم. خلافاً للمقنعة و المبسوط و الصدوقين و ابني حمزة و البراج، على ما حكى عنهم.

لخبر ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا بأس بأن تتوضأ بالماء المستعمل. فقال (و قال خ ل): الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابة، لا يجوز أن يتوضأ منه و أشباهه. و أما الذي يتوضأ الرجل به، فيغسل به وجهه و يده في شيء نظيف، فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به» (١).

لظهوره في عطف:

«و أشباهه»

على الضمير المجرور، فيدل على المنع من الوضوء بكل مستعمل في رفع الأكبر، جنابةً كان أو غيرها.

و الطعن في السند باشماله على أحمد بن هلال العبرثاني، الذي رجع عن التشيع الى النصب- كما عن سعد بن عبد الله الأشعري- و الملعون المذموم- كما عن الكشي- و الغالي المتهم في دينه- كما عن الفهرست- و الذي لا- يعمل بما يختص بروايته- كما عن التهذيب- و روايته غير مقبولة- كما عن الخلاصة- (مدفوع): بأن اعتماد المشايخ الثلاثة و غيرهم على روايته كاف في جبر ضعفه و لا سيما بملاحظة أن الراوى عنه بواسطة الحسن ابن علي سعد بن عبد الله، و هو أحد الطاعنين عليه. و أن رواية أحمد للخبر

[١] يعنى. عمومات مطهريه الماء.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢١

.....

كانت عن الحسن بن محبوب، و الظاهر أنها عن كتابه. و عن ابن الغضائري:

أنه لم يتوقف في روايته عن ابن عمير و الحسن بن محبوب، لأنه قد سمع كتابهما جل أصحاب الحديث و اعتمده فيهما. و أما رواية الحسن بن علي فإنما تصلح جابراً- كما قيل- لو كان هو ابن فضال كى تدخل في

قول العسكري (ع): «خذوا ما رووا» (١).

و لكنه بعيد، بل قيل:

«يكاد يقطع بخلافه»، لأن ابن فضال أعلى طبقته من العبرثاني، و لأنه لم تعرف رواية سعد عن ابن فضال بلا واسطة، بل يروى عنه بواسطتين.

على أن الظاهر من قوله (ع):

«خذوا ما رووا»

صححة رواياتهم، لا صححة رواية من يروون عنه.

و مثل ذلك الطعن في الدلالة، لاحتمال كون المنع من جهة نجاسة بدن الجنب، كما هو الغالب، كما يظهر مما ورد في كيفية غسل

الجنابة «٢» وغيره. إذ فيه: أن ذلك خلاف ظاهر العبارة المذكورة في الخبر. ولا سيما بملاحظة العطف على ما يغسل به الثوب. و مثله المناقشة باحتمال إرادة إزالة الوسخ من غسل الثوب لا النجاسة، فيتعين حمل النهى على مطلق المرجوحية المجامعة للكراهة. إذ فيها: أنه إن بنى على الجمود على ما تحت العبارة فالمراد مجرد غسل الثوب و ان لم يكن عن وسخ، و ان أريد الغسل المشروع فليس الا الغسل لإزالة النجاسة.

وقد يستدل على المنع

بصحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن ماء الحمام، فقال (ع): ادخله بإزار، و لا تغتسل من ماء آخر، الا أن يكون فيه جنب أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا» (٣)

(١) الوسائل باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ١٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٢

.....

و فيه: (أولاً): ما عرفت آنفا «١» من إجمال المورد، للجهل بكيفية تمايز ماء الحمام عن الماء الآخر، و الجهل بما يكون وجها للمنع عن الاغتسال بماء الحمام عند ما يوجد الجنب فيه، و أنه من جهة اختلاط ماء غسله بماء الحمام أو غير ذلك. و لا سيما بملاحظة كثرة وجود الجنب فيه، و ندرة حصول العلم بعدمه، فلو منع من الاغتسال مع احتمال الجنب لزم الهرج.

و لعله لذلك يتعين حملها على ماء الخزانة المتعارف في زماننا، و حينئذ يتعين حملها على الكراهة، لعدم الخلاف في الجواز في الكثير إلا من شاذ، كما سيأتى (و ثانياً): أنها معارضة بصحيحته الأخرى «قلت لأبي عبد الله (ع):

الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه؟ قال (ع): نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى، و ما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب» (٢).

و مثله في الاشكال الاستدلال

بصحيح ابن مسكان: «حدثني صاحب لي ثقة أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق فيريد أن يغتسل، و ليس معه إناء، و الماء في وهدة، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟ قال (ع): يتزح بكف بين يديه، و كفا من خلفه، و كفا عن يمينه، و كفا عن شماله، ثمَّ يغتسل» (٣)

بناء على ظهوره في كون محذور رجوع الغسل في الماء عدم صحة الغسل به. و لكنه غير ظاهر. مع أن نضح الأكف لا يمنع من رجوع الماء، فإطلاق الأمر بالغسل بعد النضح يدل على جواز الغسل بالماء و ان رجع اليه ماء الغسل، فيكون رادعا عما في ذهن السائل. فالرواية على الجواز أدل. و يؤيد ذلك

(١) في أول فصل ماء الحمام.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٣

.....

أنه ورد مثل هذا النضح في الوضوء من الماء القليل، لا من جهة منع رجوع الماء، بل تعبداً. ولعله من آداب الوضوء و الغسل من الماء القليل.

و أشكل من ذلك الاستدلال

بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب قال (ع): إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء» (١).

إذ ظاهرها نجاسة الماء باغتسال الجنب، و لا يقول به الخصم، فلتحمل على صورة تلوث بدنه بالمنى.

فالعمدة في المنع الخبر الأول. و يؤيده ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام (٢)، معللاً بأن فيها غسالة الجنب، و ان كان قد يظهر من تلك الروايات أن المنع من جهة النجاسة لا من جهة الجنابة.

نعم يظهر الجواز من صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع) الوارد في الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أو يغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة؟

قال (ع)- في ذيله:- «و ان كان في مكان واحد، و هو قليل لا يكفيه لغسله، فلا عليه أن يغتسل و يرجع الماء فيه، فان ذلك يجزؤه» (٣) و هو في بدو النظر و ان كان مختصاً بصورة عدم وجدان غيره، لكن الظاهر منه بعد التأمل عموم الحكم، لأن الماء الذي يغسل فيه بعض الأعضاء و يرجع الى الساقية أو المستنقع، مما يكفي في تحصيل مسمى الغسل لجميع البدن، بأن يؤخذ قليلاً قليلاً، و يمسح به البدن بنحو يتحقق مسمى الغسل. و يؤيد ذلك قوله (ع)- في صدره:-

«فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات»

فالمراد من عدم كفايته عدم كفايته إذا اغتسل

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٤

و ان كان الأحوط مع وجود غيره (١) التجنب عنه. و أما المستعمل في الاستنجاء، و لو من البول (٢)، فمع الشروط

به على نحو الصب على الأعضاء على ما هو المتعارف. و على هذا يكون قرينه على ارادة جواز الاغتسال به، و لو بعد رجوعه الى الموضوع في صحيح ابن مسكان السابق

، كما عرفت. و بهما يرفع اليد عن ظاهر خبر ابن سنان المتقدم

، فيحمل على إرادة صورة نجاسة بدن الجنب، كما هو الغالب. و يشير اليه ما ورد في كيفية غسل الجنابة

«١»، و ما ورد في اعتصام الكر

«٢» و غير ذلك. و هذا الجمع أقرب من الجمع بالحمل على الكراهة، أو على المنع عن اغتسال غير المغتسل لا عن اغتسال نفسه ثانياً،

أو عن غير ذلك الغسل، أو إذا لم يقصد ذلك حين الاغتسال به أولاً. فإن هذه الخصوصيات و ان اشتمل عليها صحيحاً الرخصة،

لكنها عرفاً ملغية فلا يخص بها الدليل ويتعين في الجمع العرفي ما عرفت. ولذا يكون ما في المتن هو الأقوى.

(١) لأن فرض عدم وجود غيره متيقن من صحيح ابن جعفر (ع)

و ان كان هذا المقدار لا- ينافي الاحتياط أيضاً فيه، خروجاً عن شبهة خلاف القائلين بالمنع مطلقاً. نعم الاحتياط فيه بالجمع بين استعماله و التيمم.

(٢) كما صرح به جماعة، بل لا يعرف فيه خلاف، و في جامع المقاصد نسبتته إلى الأصحاب، و في المدارك و عن الذخيرة: أنه مقتضى النص و كلام الأصحاب، و لعل هذا المقدار كاف في الحجية عليه. و أما إطلاق النص فلا يخلو من تأمل، لأن الاستنجاء في الأصل غسل موضع النجوس، و هو الغائط، كما قيل. اللهم إلا أن يكون تعميمهم الحكم شهادة بعموم معناه، و يساعده العرف اليوم. أو لأن الدليل لما كان وارداً في جواب السؤال عن

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٥

الآية طاهر (١)، و يرفع الخبث أيضاً لكن لا يجوز استعماله في

القضية الخارجية، و كان لا- ينفك ماء الاستنجاء من الغائط عن ماء الاستنجاء من البول إلا نادراً جداً، فالدليل يكون ظاهراً في طهارتهما معاً، كما لا يخفى.

(١) كما نص عليه جماعة كثيرة، و في بعض العبارات: أنه لا بأس به، و في آخر: أنه لا ينجس الثوب، و في ثالث: أنه معفو عنه. و لعل مراد الجميع الطهارة، كما قد يشهد به نقل الإجماع على كل واحد من التعبيرات الثلاثة الأول، فيكون الوجه في اختلاف التعبير اختلاف عبارات النصوص. و ان كان الظاهر من النصوص المفاد الأول و الثاني لا غير. فالمشتمل على المفاد الأول رواية العليل عن يونس عن رجل عن العزاز عن الأ-حول أنه قال لأبي عبد الله (ع) في حديث: «الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به» فقال (ع): لا بأس. أ و تدري لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا و الله. فقال (ع): إن الماء أكثر من القدر» (١).

فان الظاهر من التعليل طهارة الماء. و المشتمل على المفاد الثاني بقیة النصوص مثل

صحيح عبد الكريم بن عتبة الهاشمي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه؟ فقال (ع): لا» (٢).

«٢»

و

مصححة الأ-حول: «قلت لأبي عبد الله (ع): أخرج من الخلاء فاستنجى بالماء، فيقع ثوبى في ذلك الماء الذي استنجيت به، فقال (ع):

لا بأس به» (٣)

و نحوه مصححته الأخرى (٤)

، فإن الظاهر رجوع الضمير الى الثوب لا إلى الماء.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المضاف حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المضاف حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المضاف حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٦

.....

نعم قد يشكل الاعتماد على المرسل و ان كان المرسل يونس الذى هو من أصحاب الإجماع، لعدم تحقق الإجماع على قبول روايتهم و لو مع الإرسال و لذا كان الخلاف فى قبول مراسيل ابن أبى عمير معروفا، مع أنه ممن لا- يرسل إلا- عن ثقة- كما قيل- فكيف بمراسيل يونس؟! مع أن العنزار مجهول. مضافا الى أن البناء على عدم التعدى عن مورد التعليل يستوجب البناء على إجماله، و عدم ارادة ظاهره. و أما بقية النصوص فدلالته على طهارة الماء أو نفى البأس به غير ظاهرة، لعدم الملازمة، فعموم انفعال القليل- كعموم ما دل على تعدى نجاسة كل متنجس- المقتضى لنجاسة الماء محكم. اللهم إلا أن تستفاد الطهارة بالملازمة العرفية بين طهارة ملاقى الشيء و طهارته، كالملازمة بين نجاسة الملاقى و نجاسته. و لذا بنى على نجاسة بعض الأعيان لدلالة الدليل على نجاسة ملاقيه، و على طهارة بعض الأعيان لدلالة الدليل على طهارة ملاقيه. و لهذه الدلالة الالتزامية اللفظية يخصص ما دل على انفعال القليل، كما يخصص ما دل على تنجيس النجس.

و من ذلك تعرف الإشكال فى كلام شيخنا الأعظم (ره) حيث ذكر أولا: أن البناء على نجاسة الماء يقتضى تخصيص قاعدة نجاسة ملاقى المتنجس و البناء على طهارته يقتضى تخصيص عموم انفعال الماء القليل، و لأجل أن الثانى أولى تعين البناء على الطهارة. ثم استشكل فيه: بأن قاعدة نجاسة ملاقى المتنجس ساقطة على كل حال، للعلم الإجمالى بتخصيصها إما بالنسبة إلى ملاقى الماء- بناء على نجاسته- أو بالنسبة إلى نفس الماء الملاقى البول أو الغائط، و بعد سقوطها عن الحجية، للعلم الإجمالى المذكور، يبقى عموم انفعال الماء القليل بلا معارض، فيتعين الحكم بنجاسة الماء.

و وجه الاشكال فيه (أولا): ما أشرنا إليه، من أن تخصيص عموم الانفعال ليس لتقديم قاعدة نجاسة ملاقى النجس عليه، بل للدلالة الالتزامية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٧

.....

العرفية. (و ثانيا): أن عموم انفعال الماء القليل فى رتبة قاعدة نجاسة ملاقى النجس، فاذا فرض معارضة أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة إلى ملاقى ماء الاستنجاء مع أصالة العموم فيها بالنسبة إلى ماء الاستنجاء، فهذه المعارضة بعينها حاصله بين أصالة العموم فى القاعدة فى الأول، و أصالة العموم فى عموم انفعال الماء القليل فى الثانى، فالعلم الإجمالى يوجب سقوط العمومين معاً عن الحجية. (و ثالثا): أن المعارضة بين أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة إلى الفردين غير ظاهرة، لسقوط أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة إلى ملاقى ماء الاستنجاء جزما، للعلم الإجمالى بالتخصيص أو تخصيص فتبقى أصالة العموم فى القاعدة بالنسبة إلى ماء الاستنجاء الملاقى للبول و الغائط بلا معارض. و كذا عموم انفعال الماء القليل. بل لو فرض ملاقة ماء الاستنجاء لماء آخر فلا معارضة فى عموم انفعال الماء القليل بالنسبة إلى تطبيقه لأن تطبيقه بالنسبة إلى الماء الثانى معلوم البطلان، أما للتخصيص أو للتخصيص، على نحو ما عرفت فى عموم نجاسة ملاقى النجس.

و مثله فى الاشكال ما ذكره الفقيه المقدس الهمدانى (قده) فى مصباحه من أن البناء على طهارة ماء الاستنجاء، و تخصيص عموم

انفعال الماء القليل أهون من البناء على نجاسته، و تخصيص ما دل على عدم جواز استعمال الماء النجس في المأكول والمشروب و الوضوء و الصلاة و غيرها. انتهى. وجه الاشكال: أن العموم الثاني ساقط عن الحجية، إما بالتخصيص أو التخصص، فيبقى العموم الأول بحاله بلا معارض.

و من هنا يظهر أن المتعين إما القول بالطهارة، و إما القول بالنجاسة مع طهارة الملاقى. فإن أريد من العفو في كلام بعض هذا المعنى فله وجه، و لو أريد منه كونه نجساً بحكم الطاهر مطلقاً، أو في خصوص عدم وجوب الاجتناب عنه، مع ترتب بقية أحكام النجس عليه فغير ظاهر الوجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٨

رفع الحدث و لا في الوضوء و الغسل المندوبين (١). و أما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في الوضوء و الغسل (٢). و في طهارته و نجاسته خلاف (٣).

ثم إنه حيث كان الأظهر الطهارة فمقتضى الإطلاقات جواز رفع الحدث و الخبث به. لكن يجب الخروج عنها بالإجماع المحكى عن المعبر و المنتهى على عدم جواز رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقاً. و في مفتاح الكرامة:

«اعترف بهذا الإجماع جماعة كصاحب المدارك و المعالم و الذخيرة و غيرهم» بل عن المعالم دعواه في خصوص المقام. و يقتضيه خبير ابن سنان المتقدم

في المستعمل في رفع الحدث الأكبر، بناء على جواز التعدى من مورده الى المقام، و لو بناء على نجاسة ماء الغسالة. فيبقى رفع الخبث به على مقتضى الإطلاقات السليمة عن المعارض.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما في الحدائق، من جواز رفع الحدث به لعدم حجية الإجماع المنقول على المنع. فإن الإجماع الذى يحكيه الفاضلان و يتلقاه الأعظم بعدهما بالقبول، ليس من الإجماع المنقول. نعم ذكر في المدارك - في مبحث الغسالة - وجود القائل بكون ماء الغسالة باقياً على ما هو عليه من الطهورية. لكن هذا القائل غير معروف، كما في مفتاح الكرامة. نعم في الحدائق حكى ذلك عن المحقق الأردبيلي (قده) فليلاحظ كلامه.

(١) للإجماع و الخبر إذا كانا رافعين للحدث، و للخبر وحده إذا لم يكونا كذلك. فإن إطلاق الخبر شامل للواجب و المندوب. فتأمل. (٢) لما تقدم من الإجماع و الخبر أيضاً. فتأمل.

(٣) هذا الخلاف بعد البناء على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة. أما بناء على الطهارة فلا مجال للقول بالنجاسة هنا. و منه يظهر أن نسبة القول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٢٩

و الأقوى أن ماء الغسلة المزيلة للعين نجس (١)، و في الغسلة غير المزيلة الأحوط الاجتناب.

بالطهارة في المقام الى مثل العماني في غير محلها. و كذا نسبتها الى مثل السيد و الحلى (قدهما)، فإنهما قائلان بطهارة الوارد و لو على النجاسة العينية اللهم إلا أن يكون مفاد دليلهما الطهارة في المقام بالخصوص، كما تقدم.

(١) كما هو المنسوب الى المشهور بين المتأخرين، و أشهر الأقوال و لا سيما بين المتأخرين، بل لعله إجماع في خصوص المورد. لإطلاق ما دل على انفعال القليل بملاقاة النجاسة، مثل

قولهم (ع): «إذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء» «١».

و المناقشة فيه: بأنه من تعليق العموم - لو سلمت - لم تقدح في الاستدلال به على المقام، لأن الكلام فيه بعد الفراغ عن انفعال الماء

بتلك النجاسة. و يكفي في إثبات الانفعال حينئذ الإطلاق الاحوالى. على أنك عرفت في مبحث انفعال القليل ضعف المناقشة المذكورة، لوجود القرائن في نصوص المفهوم المذكور على ثبوت العموم الأفرادى له.

أما ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في طهارته، من تقريب العموم:

بأن السلب الكلى لما كان منحلا الى السلب عن كل واحد من الافراد، فإذا كان مفاد الشرطية كون الشرط علة منحصرة، رجع ذلك الى عليه الشرط بالإضافة الى كل واحد من الافراد، و لازمه انتفاء الحكم عن كل واحد منها عند انتفاء الشرط. نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم. و بعبارة أخرى: علة لعموم الحكم - كان المنفى فى المفهوم هو ذلك الحكم بوصف العموم، فيكفى ثبوته لبعض الافراد.

لكن العموم فى السالبة الكلية ليس من قيود السلب و لا من قيود المسلوب

(١) راجع الوسائل باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٠

.....

انتهى. (فيشكل): بأن ذلك خلاف ما ذكره فى محله، من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، و أن مفهوم القضية الشرطية قضية شرطية شرطها نقيض الشرط و جزاؤها نقيض الجزاء. إذ- على هذا- يكون مفهوم قولنا: «إذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شىء» إذا لم يبلغ كراً ينجسه بعض الشىء. و ما ذكره (قده) يبنى على تحليل القضية إلى قضايا شرطية متعددة بتعدد أفراد الشىء، و هو غير واضح. و مثله فى الاشكال ما ذكره- ثانياً- بعد تسليم عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم، و حاصله: أن المراد من الشىء فى الجزاء ليس كل شىء بل خصوص ما كان مقتضياً للتنجيس، فإذ فرض أن الشىء مقتضياً للتنجيس و أن الكرية مانعة، لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفى لكل فرد من الشىء باقتضائه السليم من منع المانع. (وجه الاشكال): أنه إذا سلمنا كون الجزاء سالبة كلية، فمفاد القضية الشرطية ليس إلا انحصار عليه السلب الكلى بالكريه فإذا انتفت انتفى، و قد عرفت أنه لا ملازمة بين انتفاء السلب الكلى و الإيجاب الكلى، بل اللازم له هو الإيجاب الجزئى لا غير. فإذا العمدة فى إثبات العموم الأفرادى القرائن الخاصة التى اشتملت عليها النصوص كما أشرنا إليه آنفاً [١]. و قد عرفت أن استفادة نجاسة ماء الغسالة لا- يتوقف عليه، بل على العموم الاحوالى، و لما لم يتعرض الشارع لكيفية التنجيس فلا بد أن يكون ذلك اتكالا منه على ما عند العرف، و لا ريب أنهم لا يفرقون فى تنجيس النجاسات بين الوارد و المورود، و بين ما يكون مستعملاً فى مقام التطهير و بشرائطه و بين غيره، فيكون مقتضى الإطلاق ذلك أيضاً.

و مما يدل على النجاسة

رواية العيص بن القاسم المروية فى الخلاف و المعتبر و المنتهى و الذكرى: «سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت

[١] فى أوائل فصل الماء الراكد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣١

.....

فيه وضوء. فقال (ع): إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه، و ان كان من وضوء الصلاة فلا بأس» [١].

وحملها على الطشت الذي يكون فيه عين البول و القذر خلاف الإطلاق. كما أن الطعن في السند من جهة عدم كونها مروية في كتب الحديث، و إنما رويت في كتب الفقهاء المذكورة مرسله عن العيص من دون ذكر طريقهم اليه، بل قيل: «من المقطوع به أن رواية المنتهى إنما كانت تبعاً للخلاف» مع أن الرواية مضمرة. مندفع: بأن الظاهر من نسبة الرواية إلى العيص وجدانها في كتابه - كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) و غيره - و طريق الشيخ اليه حسن، كما يظهر من فهرست. و أما الإضرار بغير قاذح، فإنه ناشئ من تقطيع الاخبار و تبويبها، و إلا فليس من شأن العيص أن يودع في كتابه الموضوع للرواية عن المعصوم (ع) رواية عن غيره، و لا من شأن الشيخ (ره) ذلك أيضاً. نعم ظهور رواية الشيخ و غيره في وجدانها في كتابه ليس على نحو يحصل الوثوق به، لتدخل الرواية في موضوع الحجية. و كأنه لذلك رماها في المعبر بالضعف، و في الذكرى بالقطع، لاحتمال أن يكون الشيخ رواها من غير كتابه.

و قد يستدل أيضاً بموثق عمار «١» الوارد في الكوز و الإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ و أنه يغسل ثلاث مرات في كل مرة يصب فيه الماء، فيحرك فيه، ثم يفرغ منه . و يشكل: بأن من الجائز أن يكون إفراغه لاعتبار انفصال ماء الغسالة في التطهير في جميع الغسلات لأجل النجاسة. و من الغريب استدلال المحقق في المعبر على النجاسة

[١] الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ١٤. و لم يذكرها بتمامها، و كذا في المعبر و الذكرى. نعم رواها بتمامها في الخلاف مع اختلاف في الألفاظ في مسألة: ١٣٥.

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٢

.....

بخبر ابن سنان المتقدم في المستعمل في رفع الأكبر

، فإن عدم جواز الوضوء به لا يدل على النجاسة بوجه. و مما ذكرنا تعرف أن العمدة في القول بالنجاسة الإطلاق الاحوالى لعموم انفعال الماء القليل.

و الظاهر أنه لا إشكال في وجوب العمل به في الغسلة المزيلة، بل في السرائر و المنتهى دعوى الإجماع عليه، و لعله ظاهر المعبر أيضاً. أما في غيرها من الغسلات فقد يشكل العمل به فيها، بدعوى انصرافه الى النجاسات العينية، كما تقدم في مبحث انفعال القليل. و ما تقدم من النصوص الدالة على تنجسه بالمتنجس فإنما هو في موارد خاصة ليس منها المقام. فيكون المتعين الرجوع الى الأصل المقتضى للطهارة. و كأنه لاحتمال هذا الانصراف قال المصنف (ره): «و في الغسلة غير المزيلة الأحوط الاجتناب».

بل قد يستدل على الطهارة فيها: بأن البناء على النجاسة يستلزم تخصيص ما دل على عدم مطهرية النجس، و ليس هو أولى من تخصيص ما دل على انفعال القليل، و حيث لا مرجح يسقطان معا و يرجع الى استحباب الطهارة. و قد يرد بمنع هذه القاعدة، و المتيقن منها عدم مطهرية النجس قبل الاستعمال، لا ما صار نجساً به، لأن النجاسة بالاستعمال من اللوازم التي يكون اشتراط عدمها موجبا لتعذر التطهير بالقليل. بل يمكن منع كون المتيقن ذلك، لأن الماء يرد على بعض الموضع النجس ثم يسرى منه الى الباقي منه، فيكون تطهيره للباقي بعد انفعاله بملاقاة الأول، فيلزم مطهرية النجس قبل الاستعمال. بل يمكن أن يقال: إنه يلزم من القول بالنجاسة تخصيص ما دل على تنجيس المتنجس، فان الماء يسرى من المحل النجس الى المحل الطاهر المتصل به، فاما أن ينجسه فيلزم سرياً

النجاسة إلى تمام الجسم المتنجس بعضه، أو لا فيلزم لمحدور من تخصيص قاعدة تنجيس المتنجس.
بل يلزم من القول بالنجاسة في الغسلة الأخيرة تخصيص قاعدة ثالثة،
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٣
.....

و هي (إما) اختلاف حكم الماء الواحد لو كان المتخلف طاهراً قبل انفصال ما ينفصل، لأن الماء الوارد على المحل واحد بعضه نجس و هو المنفصل، و بعضه طاهر و هو المتخلف. (و إما) طهارة الماء بدون مطهر لو كان المتخلف يطهر بعد انفصال المنفصل. (و دعوى): أنه يطهر بالتبعية (فيها) - مع أن التبعية ليست من المطهرات - أنها ممنوعة، لأن المحل يطهر بمجرد انفصال الماء عنه. و المتخلف يطهر بعد انفصال الماء عن العضو و ان تأخر عن الانفصال عن المحل. مثلاً- إذا تنجس أعلى الكف فصب عليه الماء، و جرى عليه حتى انفصل من أطراف الأصابع، فهذا الانفصال من أعلى الكف متقدم على الانفصال من أطراف الأصابع، و طهارة المحل مقارنة للأول و طهارة المتخلف مقارنة للثاني.

و على هذا نقول: يلزم في المقام إما تخصيص قاعدة انفعال القليل، أو تخصيص هذه القواعد الثلاث كلها، و لا ريب أن تخصيص واحدة أولى من تخصيص جملة. و لا سيما مع ورود تخصيص على الواحدة بمثل ماء الاستنجاء، و ماء المطر، و ذى المادة، و لم يثبت تخصيص غيرها.

لا أقل من التساقط و الرجوع الى استصحاب الطهارة.

و لكن قد عرفت الإشكال في هذه المعارضة، من جهة أن القواعد المذكورة - غير قاعدة انفعال القليل - مما يعلم إجمالاً بسقوطها عن الحجية، إما للتخصيص أو للتخصيص، بخلاف قاعدة انفعال القليل، فإنها يشك في تخصيصها فيرجع فيها إلى أصالة عدم التخصيص بلا- معارض. و استبعاد تخصيص هذه القواعد غير ظاهر، إذ هو الموافق للمرتكزات العرفية في القذارات العرفية، فإن بناءهم على استقذار الماء و ان لزم فيه المحاذير المذكورة.

ثم إن هذه المعارضة على تقدير تماميتها، فإنما تقتضى الطهارة في غير الغسلة المزيلة، أما هي فيمكن الالتزام بالعمل بجميع القواعد فيها بلا تخصيص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٤

.....

هذا و ربما يستدل للطهارة بالتعليل المتقدم في ماء الاستنجاء
[١].

و فيه - مع ما عرفت من ضعف سند الرواية -: أن الأخذ بظاهر التعليل يستوجب البناء على عدم انفعال الماء القليل. و الكلام في المقام بعد البناء على انفعاله اللازم للبناء على إجمال التعليل، و الاقتصار به على مورده.
و قد يستدل أيضاً

بخبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع):

أغتسل في مغتسل بيال فيه و يغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض، فقال (ع): لا بأس به» [١].

و فيه - مع ضعف السند، و احتمال كون السؤال من جهة احتمال إصابة القطرة الموضع الذى أصابه البول، لا صورة العلم بذلك. و ظهور السؤال في نجاسة ماء الغسل من الجنابة، و حمله على ما يستعمل في تطهير القبل من المنى يستوجب البناء على نجاسة ماء

الغسالة:- أنه مختص بالقطرة غير المستقرة مع النجاسة، و كونها مما نحن فيه غير معلوم. مع أن التعدى إلى غيرها غير ظاهر. وقد يستدل بما ورد من تطهير النبي (ص) المسجد من بول الأعرابي بإلقاء ذنوب من الماء «٢». وفيه: أنها رواية أبي هريرة لا يعول عليها. مع أنها فى واقعه مجمل.

و بما ورد فى صحيح ابن مسلم

«٣» من غسل الثوب فى المركز مرتين.

وفيه: أنه لا تعرض فيه للطهارة. نعم بناء على نجاسة الغسالة لا بد من الالتزام بعدم نجاسة الثوب بالماء المغسول به، و قد عرفت أنه لا ضمير فى الالتزام به.

[١] تقدم فى رواية العلل هناك، و هو التعليل بأن الماء أكثر من القدر.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ٧.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٥٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٥

.....

و بما ورد

فى صحيح الأحول: «قلت له: أستنجى ثم يقع ثوبى فيه و أنا جنب. فقال (ع): لا بأس به» «١»

بناء على ظهوره فى الاستنجاء من المنى، أو أنه محتمل لذلك، فىكون ترك الاستفصال دليلاً على العموم. و فيه: أن ظاهر الرواية الاستنجاء من البول و الغائط فى حال الحدث، و من المحتمل أن يكون السائل توهم دخل خصوصية الحدث الخاص فى اختلاف حكم الاستنجاء. مع أنه لو سلم ما ذكر فغاية ما تدل عليه إلحاق الاستنجاء من المنى بالاستنجاء من البول، لا طهارة ماء الغسالة كلية.

و بمنع شمول الإطلاق الاحوالى للغسلة المطهرة، لأن الماء فيها مزيل للنجاسة و غالب عليها، فلا يكون مغلوباً. و فيه: أن ذلك خلاف الارتكاز العرفى، فإن المرتكز عند العرف أن الماء المزيل للقذارة كأنه يحمل القذارة و ينقلها الى نفسه فلاحظ.

و مما ذكرنا تعرف الإشكال فى استدلال السيد (ره) على عدم انفعال الماء الوارد: بأن البناء على نجاسته يؤدى الى انحصار التطهير بالكر، الرجوع الى اعتبار طهارة ماء التطهير حتى بعد التطهير. إذ فيه: أنه لا دليل على ذلك عقلاً و لا عرفاً، و عموم انفعال الماء القليل قاض بخلافه.

و المحصل: من جميع ما ذكرنا: أن الأدلة المستدل بها على النجاسة مخدوشة، عدا عموم انفعال القليل. و الأدلة المستدل بها على الطهارة التى يخرج بها عن عموم الانفعال أيضاً غير سالمة عن الاشكال. و المناقشة فى العموم الأفرادى قد عرفت ضعفها، كالمناقشة فى العموم الاحوالى. نعم احتمال انصراف الشىء فى روايات الكر إلى نجس العين قريب. لكنه خلاف إطلاق الشىء. فالعمل على الإطلاق متعين. و من هنا يظهر أن القول بالنجاسة فى جميع الغسلات أقرب إلى ظاهر الأدلة الشرعية و الأدواق

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٦

[مسألة (١): لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل]

(مسألة ١): لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل (١) و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسله الحدث الأكبر.

العرفية. و هو سبحانه ولى التوفيق.

(١) كما نص عليه جماعة. و عن ظاهر المنتهى جريان الخلاف فيها.

و لكنه غير واضح، للنصوص للكثيرة النافية للبأس فيه، مثل

صحيح الفضيل عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الإناء. فقال (ع): لا بأس، مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١)

و نحوه غيره

«٢» و الظاهر منه السؤال عن جواز الاغتسال مما في الإناء لا خصوص الطهارة. و لا سيما مع وضوح طهارة ماء الغسل، و مع عدم التنبيه

على عدم جواز الاغتسال به مع كون الغالب في التقاطر كونه في أول الأمر. و من ذلك يظهر ضعف المناقشة في دلالة النصوص، من

جهة احتمال كون الجهة المسؤول عنها الطهارة. نعم لا يبعد هذا الاحتمال في بعض نصوص الباب، كرواية عمر بن يزيد المتقدمة في

ماء الغسالة

. ثم إن مقتضى الجمود على مورد النصوص عدم التعدي الى غير القطرات من أجزاء ماء الغسل. اللهم إلا أن يدعى قصور الإطلاق

المانع عن شموله فإن الأجزاء اليسيرة المنبثة في الماء لا يصدق الوضوء بها، كما ذكره شيخنا الأعظم (ره). بل احتمال (قده) الجواز مع

تساويهما في المقدار. بدعوى ظهور دليل المنع في انحصار الغسل به. و لكنه يشكل بمنع ذلك، كما يظهر من ملاحظة نظائره من

الأحكام، فإنها شاملة لصورة الامتزاج جزماً، بل لا فرق فيها بين اليسير و الكثير، إذ لا اضمحلال للجزء اليسير، و لا استهلاك مع وحدة

الجنس فكيف لا يشمل الإطلاق؟! و لا سيما بملاحظة ما في

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٧

[مسألة (٢): يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أمور]

(مسألة ٢): يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أمور:

الأول: عدم تغييره في أحد الأوصاف الثلاثة (١).

الثاني: عدم وصول نجاسة إليه من خارج (٢).

الثالث: عدم التعدي الفاحش على وجه لا يصدق معه الاستنجاء (٣).

الرابع: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم (٤). نعم الدم الذي يعد جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به (٥).

- الصحيح السابق من تمسك الامام (ع) بآية نفى الحرج، الظاهر في وجود مقتضى المنع في القطرات كغيرها.
- (١) بلا خلاف ظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، و منهم شيخنا الأعظم. و يقتضيه ما دل على نجاسة المتغير، و لا تصلح لمعارضته نصوص المقام، لقرب انصرافها إلى حيثية الملاقاة لا مطلقاً. و لو سلم إطلاقها فلا أقل من كون التصرف فيها بالحمل على ذلك أسهل من التصرف في عموم نجاسة المتغير. بل التعليل كالتصريح في الاختصاص بغير المتغير. لكن عرفت الإشكال في سنده.
- (٢) لإهمال نصوص الطهارة بالإضافة إلى ذلك، فيتعين الرجوع إلى عموم الانفعال.
- (٣) فلا يدخل في نصوص الباب، بل في عموم الانفعال.
- (٤) كدم البواسير. لما سبق من إهمال نصوص الباب بالإضافة إلى هذه الجهة، فيتعين الرجوع إلى عموم الانفعال.
- (٥) في خارجية الفرض إشكال، إذ البول و الغائط مغايران مفهومهما
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٨
- الخامس: أن لا يكون فيه الاجزاء من الغائط بحيث يتميز (١). أما إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به (٢).

[مسألة ٣: لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد]

(مسألة ٣): لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد (٣) و ان كان أحوط.

[مسألة ٤: إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء، ثم أعرض، ثم عاد لا بأس]

(مسألة ٤): إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء، ثم أعرض، ثم عاد لا بأس، إلا إذا عاد بعد مدة ينتفى معها

- للدّم، فاذا خرج مع أحدهما، فإن كان مستهلكاً فلا -موضوع له، و ان لم يكن مستهلكاً امتنع أن يكون جزءاً، بل يكون ممازجاً لأحدهما، و ملاقاته موجبة لنجاسة ماء الاستنجاء، على ما عرفت.
- (١) إذ لو كانت فيه فهي بمنزلة النجاسة الخارجية في إهمال النصوص بالإضافة إليها، لكونها متعرضة لحكم الماء من حيث الملاقاة في المحل لا غير، فلا تشمل الملاقاة في خارجه، و المرجع حينئذ عموم الانفعال.
- (٢) كما نص عليه بعض. و في الجواهر قوى النجاسة بعد أن ذكر أن فيه وجهين، و جزم بها شيخنا الأعظم، لأن المتنجس كالنجس الأجنبي الذي عرفت نجاسة الماء به، لقصور أدلة الطهارة عن شموله. لكنه يشكل: بأن غلبة وجود ذلك مع كونه مغفولاً عنه، لكون نجاسته بالتبع، و عدم التنبيه على حكمه في النصوص، يوجب ظهورها في عموم الحكم.
- نعم لو لاقاه بعد الانفصال عن المحل لم يبعد الحكم بالنجاسة، لقصور النصوص عن شمول ذلك.
- (٣) لجريان العادة بسبق كل منهما، فترك الاستفصال يقتضي المساواة في الحكم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٣٩

صدق التنجس بالاستنجاء (١)، فينتفى حينئذ حكمه.

[مسألة ٥): لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسله الاولى و الثانية]

(مسألة ٥): لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسله الاولى و الثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد (٢).

[مسألة ٦): إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي]

(مسألة ٦): إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي فمع الاعتياد كالتطبيعي، و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات (٣) في وجوب الاحتياط من غسلته (٤).

[مسألة ٧): إذا شك في ماء أنه غسله الاستنجاء أو غسله سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة]

(مسألة ٧): إذا شك في ماء أنه غسله الاستنجاء أو غسله سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة (٥)، و ان كان الأحوط الاجتناب.

(١) فإنه موضوع نصوص الطهارة، فإذا انتفى انتفى حكمه.

(٢) للإطلاق.

(٣) لانصراف الأدلة عنه، فيرجع فيه الى عموم الانفعال. إلا أن يقال إن كان الموجب للانصراف الغلبة، فمع أن المحقق في محله أن الانصراف للغلبة بدوى لا يعتد به، أن لازمه النجاسة في غير الطبيعي و لو مع الاعتياد، و إن كان مجرد عدم الاعتياد مع قطع النظر عن الغلبة فغير ظاهر. فالأولى أن يقال: إن الاستنجاء يختص بغسل الموضع المعد لخروج النجوة كان الاعداد أصليا أو عرضيا، فلو كان الموضع معدا لذلك كان غسله استنجاء سواء كان متكرراً خروجه ليكون عاديا أم لا، و إذا كان خروجه بلا اعداد بل بمحض الاتفاق، لم يكن غسله استنجاء.

(٤) يعنى: غير المزيله.

(٥) لاستصحاب الطهارة. اللهم إلا أن يبنى على الرجوع الى العام في الشبهة المصدقيه. فيرجع حينئذ الى عموم الانفعال. لكنه خلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٠

[مسألة ٨): إذا اغتسل في الكر كخزانة الحمام أو استنجى فيه لا يصدق عليه غسله الحدث الأكبر]

(مسألة ٨): إذا اغتسل في الكر كخزانة الحمام- أو استنجى فيه لا يصدق عليه غسله الحدث الأكبر (١).

التحقيق. أو على أن مقتضى الجمع بين العام و الخاص كون موضوع حكم العام الفرد الذي ليس بخاص، فيكون موضوع الانفعال في المقام الماء الملاقي للنجاسة و ليس ماء الاستنجاء، و لما كان مقتضى الأصل عدم كون الماء مستعملا في الاستنجاء مع العلم بملاقاته للنجاسة، فقد أحرز موضوع الانفعال، بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل. و ليس هذا الأصل من قبيل الأصل الجارى في العدم الأزلى، لأن عدم الاستعمال في الاستنجاء عدم في حال وجود الماء- كما لا يخفى- فلا إشكال في صحة استصحابه. أو يبنى على أن إناطة الرخصة بالأمر الوجودى يقتضى البناء على عدمها عند الشك في ثبوته. لكن عرفت الإشكال في هذه القاعدة.

(١) قال في الحدائق: «يظهر الاختصاص بالقليل من كلمات جمع» و في الجواهر: «الظاهر أن النزاع مخصوص في المستعمل إذا كان قليلاً، أما لو كان كثيراً فلا». و في طهارة شيخنا الأعظم (ره): «لا ينبغي الإشكال في الجواز في الماء الكثير و ان قلنا بالمنع في غيره، لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه. قال في المعبر: و لو منع هنا لمنع و لو اغتسل في البحر».

أقول: الباء في قوله (ع)

في رواية ابن سنان: «يغتسل به الرجل من الجنابة» (١)

باء الاستعانة، و هي كما تصدق في القليل تصدق في الكثير و لو بني على انصرافها الى ما يصب على المحل لزم دخول الكثير إذا كان الاغتسال به بنحو الصب، و خروج القليل الذي يرمى فيه الجنب، و لم يقل به أحد، و ان اختلفوا في صدق الاستعمال بمجرد النية مطلقاً، أو يتوقف على الخروج من الماء كذلك، أو يفصل بين نفسه و غيره على

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤١

أو غسالة الاستنجاء (١) أو الخبث.

[مسألة ٩: إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط بينى على عدم]

(مسألة ٩): إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط بينى على عدم (٢).

أقول. فراجع. فالعمدة إذاً في خروج الكثير - مضافاً الى الإجماع -

صحيح صفوان الجمال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحياض التي ما بين مكة و المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب، و يتوضأ منه. قال (ع): و كم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق و إلى الركبة. فقال: توضأ منه» (١).

و

صحيح محمد ابن إسماعيل الوارد في الغدير الذي يستنجى فيه، أو يغتسل فيه الجنب.

فقال (ع): «لا تتوضأ من مثل هذا إلا من ضرورة» (٢)

، بناء على الإجماع على عدم التفصيل في المنع بين الضرورة و غيرها. فيكون ذلك قرينة على الكراهة. و قد استفاد أيضاً مما ورد في الاغتسال في ماء الحمام.

(١) لأن العمدة في المنع عن ظهوريته الإجماع، و هو مفقود في الكثير و أما خبر ابن سنان

، فقد تقدمت الإشارة إلى الإشكال في الاستدلال به على ذلك، بناء على طهارة ماء الاستنجاء و نجاسة الغسالة. و لو فرض ظهوره في مطلق ما يلاقى النجاسة و جب الخروج عنه بما ورد من جواز الوضوء من الماء الكثير الذي تكون فيه العذرة، أو البول، أو الجيفة، أو تلغ فيه الكلاب، أو نحو ذلك (٣). و منه يظهر أيضاً عدم جريان حكم الغسالة على الكثير المغسول به الخبث. فلاحظ.

(٢) لاستصحاب عدم.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٢

[مسألة (١٠): سلب الطهارة و الطهوريه عن الماء المستعمل]

(مسألة ١٠): سلب الطهارة و الطهوريه عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاؤ أو غيره، إنما يجري في الماء القليل دون الكر فما زاد، كخزانة الحمام و نحوها (١).

[مسألة (١١): المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر]

(مسألة ١١): المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر (٢)، فلو أخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة. و كذا ما يبقى في الإناء بعد إهراق ماء غسالته.

[مسألة (١٢): تطهر اليد تبعا بعد التطهير]

(مسألة ١٢): تطهر اليد تبعا بعد التطهير، فلا حاجة إلى غسلها. و كذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب و نحوه.

[مسألة (١٣): لو أجرى الماء على المحل النجس]

(مسألة ١٣): لو أجرى الماء على المحل النجس زائداً على مقدار يكفي في طهارته، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر (٣)، و ان عد تمامه غسلة واحدة و لو كان بمقدار ساعة. و لكن مراعاة الاحتياط أولى.

[مسألة (١٤): غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول مثلا- إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدد]

(مسألة ١٤): غسالة ما يحتاج الى تعدد الغسل كالبول- مثلا- إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدد (٤)، و ان كان أحوط.

(١) مضمون هذه المسألة متحد مع مضمون المسألة الثامنة.

(٢) يأتي الكلام في هذه المسألة و لاحقتها في مبحث الطهارة بالتبعية في مبحث المطهرات.

(٣) لأن ظاهر الدليل كون الغسل المطهر بنحو صرف الوجود الصادق على الحدوث، فاذا تحقق طهر المحل، فما يلاقيه من الماء المنصب طاهر، لعدم ملاقاته للنجس.

(٤) قد اختلفوا في ملاقي الغسالة بناء على نجاستها، و أنه كالمحل بعدها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٣

[مسألة ١٥): غسله الغسله الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها]

(مسألة ١٥): غسله الغسله الاحتياطية استحبابا يستحب الاجتناب عنها (١).

أو كالمحل قبلها، أو كالمحل قبل الغسل. وقد ذكروا وجوهاً لا تخلو من تأمل، لكونها مبنية على ظن و تخمين. و ينبغي أن يكون مبنى هذا الخلاف وجود إطلاق يرجع اليه و عدمه، فعلى الأول يكتفى فى تطهير الملاقى بالمره و لو كانت من الغسله الأولى فيما يجب فيه التعدد. و على الثانى يجب التعدد للاستصحاب حتى إذا كانت مما لا يجب فيه التعدد، أو كانت من الغسله الأخيرة. هذا، و لا يحضرنى إطلاق فى خصوص ملاقى الغسله يرجع اليه عدا رواية العيص المتقدمه

[١]، و قد عرفت الإشكال فى سندها. نعم يأتى فى مبحث المطهرات- إن شاء الله تعالى- تقريب إطلاق مطهريه الماء من مثل النبوى: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء»

و أنه كما يرجع إلى العرف فى كفيه التنجيس يرجع إليهم فى كفيه التطهير. و من المعلوم أن الكفيه عند العرف هى الغسل مره، و مقتضى ذلك الاكتفاء بالمره فى التطهير ما لم يتم دليل على التعدد، كما فى البول و الأوانى بناء على وجوب التعدد فيها. و سيأتى- إن شاء الله- ما له نفع فى المقام.

(١) لاشتراك المناط، و هو احتمال النجاسه مع كون الحجته على خلافه.

[١] تقدمت فى حكم ماء الغسله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٤

[فصل فى الماء المشكوك]**إشارة**

فصل الماء المشكوك نجاسته طاهر (١) إلا مع العلم بنجاسته سابقاً (٢). و المشكوك إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق (٣)، إلا مع سبق إطلاقه (٤). و المشكوك إباحته محكوم بالإباحه (٥) فصل فى الماء المشكوك

(١) لقاعدة الطهارة الجارية فى كل ما يحتمل أنه طاهر، المستفاده من

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع)- فى حديث- قال (ع): «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١).

و للقاعدة الجارية فى خصوص الماء المشكوك، التى يدل عليها ما

رواه حماد بن عثمان عنه (ع): «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر» (٢).

(٢) لاستصحاب النجاسة المقدم على قاعدة الطهارة، كما حقق فى الأصول.

(٣) إذ لا قاعدة تقتضى ذلك. فلا بد من الرجوع الى الأصول الجارية فى أحكامهما، و العمل بما يقتضيه الأصل فى كل منهما.

(٤) فحينئذ يستصحب إطلاقه، كسائر العوارض المشكوكه الارتفاع فىجرى عليه حكم المطلق.

(٥) لقاعدة الإباحة المستفادة من خبرى مسعدة بن صدقة
، و عبد الله

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٥

.....

ابن سنان

«١». نعم

روى فى الوسائل - فى باب وجوب إيصاله حصّة الإمام من الخمس اليه - عن الكافى عن محمد بن الحسن، و على بن محمد جميعاً عن سهل بن زياد، عن أحمد بن المثنى، عن محمد بن زيد الطبرى: «كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا (ع) يسأله الاذن فى الخمس. فكتب (ع): بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* إن الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، و على الضيق الهم. لا يحل مال إلا من وجه أحله الله ..» «٢»

و مقتضاه أصالة الحرمة فى الأموال إلا مع العلم بوجود السبب المحلل، لأنه مع الشك فى السبب المحلل يرجع الى أصالة عدمه. و الأمر فى سهل سهل. لكن أحمد بن المثنى مهمل و محمد بن زيد الطبرى مجهول.

و لأجل ذلك يشكل الاعتماد على الخبر، و الخروج به عن قاعدة الحل.

و ما اشتهر من أصالة الحرمة فى الأموال لا يصلح جابراً له، لعدم ثبوته بنحو الكلية الشاملة لما لم يكن أصل موضوعى يقتضى الحرمة، من استصحاب ملكية الغير، أو عدم إذن المالك فى التصرف، أو نحو ذلك، كما لو شك فى ثمر أنه ثمر شجرة أو ثمر شجر غيره، أو فى ماء: أنه ماؤه المتولد فى بئر، أو المتولد فى بئر غيره، أو فى حيوان: أنه متولد من حيوانه، أو من حيوان غيره، فان مقتضى أصالة الحل الحل فى مثل ذلك، و لم يثبت ما يوجب الخروج عنها.

ثم إنه لو بنى على العمل بالخبر المذكور فذلك إذا لم يكن سابقاً من المباحات الأصلية و قد احتمل بقاؤه عليها، و إلا - جرى استصحاب عدم ملك غيره له، المقتضى لحيثه بالحيازة. و كذا لو كان مملوكاً سابقاً لغير محترم المال و احتمل بقاؤه على ذلك، فإنه يجرى فيه استصحاب ملكيته،

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤، ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٦

الا مع سبق ملكية الغير (١)، أو كونه فى يد الغير المحتمل كونه له (٢).

[(مسألة ١): إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور]

(مسألة ١): إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور - كإناء فى عشرة - يجب الاجتناب عن الجميع (٣)، و ان اشتبه فى غير المحصور -

كواحد في ألف مثلا (٤) - لا يجب الاجتناب عن شيء منه.

السابقة، فيجوز تملكه و التصرف فيه بأى نحو.

(١) فتستصحب الملكية، و لا يحل إلا بطيب نفس المالك، و لو شك فالأصل عدمه، كما عرفت.

(٢) فتكون اليد حجة على الملكية، فيجرى عليه حكم معلوم ملكية الغير.

(٣) للعلم الإجمالى الذى تحقق فى محله أنه حجة كالعلم التفصيلى.

(٤) الضابط فى الفرق بين المحصور و غير المحصور يختلف باختلاف الوجه فى عدم حجية العلم الإجمالى إذا كانت أطرافه غير محصورة. (و لأجل) أن المحقق فى محله عدم الفرق فى حجية العلم المررد متعلقه بين الكثير و القليل من حيث هما، و أن العبرة فى سقوط العلم عن الحجية فى الكثير وجود بعض الموانع عن تأثيره، و لو كان بين أفراد قليلة، من لزوم الحرج أو الضرر من الاحتياط، أو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء (يكون) المدار فى كون الشبهة غير محصورة كونها بالغه فى الكثرة حداً يكون فيه أحد الموانع المذكورة. و ان كان الأظهر اختصاصها عند الأصحاب بالكثرة مع خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، و ان اشتركت بقية الموانع معه فى الحكم. فراجع كلماتهم.

و بعض الأعظم جعل ضابط غير المحصور أن تبلغ الأطراف حداً من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٧

[مسألة ٢: لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز أن يكرر الموضوع]

(مسألة ٢): لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز أن يكرر الموضوع أو الغسل إلى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه فاذا كانا اثنين يتوضأ بهما، و ان كانت ثلاثة أو أزيد يكفى التوضؤ باثنين إذا كان المضاف واحداً، و ان كان المضاف اثنين فى الثلاثة يجب استعمال الكل، و ان كان اثنين فى أربعة تكفى الثلاثة. و المعيار أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد. و ان اشتبه فى غير المحصور جاز استعمال كل منها، كما إذا كان المضاف واحداً فى ألف. و المعيار أن لا يعد العلم الإجمالى علماً، و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم (١) فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً. و لكن الاحتياط أولى.

الكثرة لا يتمكن المكلف عادةً من جميعها و ان تمكن من كل واحد على البدل.

وفيه - مع أنه خلاف المصطلح عليه ظاهراً: - أن الترخيص فى مثل ذلك لا يخلو من خفاء، فان العجز عن المخالفة القطعية لا يوجب سقوط العلم بالتكليف عن المنجزية عند العقلاء. كيف؟! و الاضطرار إلى المخالفة الاحتمالية - مع كونه منافياً لمقتضى العلم - لا يوجب سقوط العلم عن المنجزية كما لو اضطر الى ارتكاب أحد أطراف الشبهة، فأولى أن لا يوجب العجز عن المخالفة القطعية ذلك، لعدم منافاته لمقتضى العلم. فمن علم بغصيبة أحد المكانين فى زمان قصير يجب عليه اجتنابهما معاً، و ان لم يمكنه التصرف فيهما معاً فى ذلك الزمان. (و بالجملة): العجز عن المخالفة القطعية لا ينافى مقتضى العلم، فلا يمنع من منجزيته.

(١) كأنه لدعوى: أن كثرة الأطراف موجبة لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٨

[مسألة (٣): إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إطلاقه وإضافته]

(مسألة ٣): إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إطلاقه وإضافته، و لم يتيقن أنه كان فى السابق مطلقاً، يتيمم للصلاة (١) و نحوها. و الاولى الجمع بين التيمم و الوضوء به.

فكل طرف و ان كان يحتمل كونه مضافاً و مطلقاً، إلا- أن العقلاء لا يعتنون باحتمال كونه مضافاً فيجوز استعماله فى كل ما يجوز استعمال المطلق فيه، و مرجع ذلك إلى حجية الغلبة. إلا- أنه شىء لا- أصل له، و لا دليل عليه فالاحتياط فى الفرض - عملاً بقاعدة الاحتياط - متعين. فلو فرض إجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة، فإنما هو بالنظر إلى العلم الإجمالى بالتكليف المتعلق بالمشتبه بين الأطراف، لا بالنظر إلى علم آخر، كالعلم بوجوب الوضوء بالماء، فان مقتضاه عقلاً و وجوب العلم بتحقيق الوضوء بالماء، و لا يكفى الشك فى ذلك، لأنه شك فى الفراغ يجب فيه الاحتياط، كما لو كانت الشبهة بدوية ليست مقرونة بعلم إجمالى.

(١) يعنى: و لا يحتاج الى الوضوء، فان التردد فى المانع بين كونه ماء مطلقاً و مضافاً و ان كان يستلزم العلم الإجمالى بوجوب الوضوء أو التيمم إلا أن أصالة عدم وجدان الماء كافية فى إثبات وجوب التيمم، فينحل بذلك العلم الإجمالى. فإن قلت: إذا كان وجدان الماء شرطاً فى وجوب الوضوء، كما أن عدم الوجدان شرط فى وجوب التيمم، يتم ما ذكر، لأن الأصل المذكور كما يثبت وجوب التيمم، ينفى وجوب الوضوء. أما إذا كان وجوب الوضوء مطلقاً غير مشروط بالوجدان - كما هو الظاهر حسبما يأتى فى محله تحقيقه - فأصالة عدم الوجدان و ان اقتضت مشروعية التيمم و سقوط العلم الإجمالى، الا أنه لما كان ملاك وجوب الوضوء مطلقاً، فالشك فى الوجدان يوجب الشك فى القدرة على امتثال وجوب الوضوء، فيجب، بناء على التحقيق من مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٩

[مسألة (٤): إذا علم إجمالاً أن هذا الماء إما نجس أو مضاف، يجوز شربه]

(مسألة ٤): إذا علم إجمالاً أن هذا الماء إما نجس أو مضاف، يجوز شربه (١)، و لكن لا يجوز التوضؤ به (٢). و كذا إذا علم أنه إما مضاف أو مغصوب (٣). و إذا علم أنه إما نجس أو مغصوب، فلا يجوز شربه أيضاً (٤) كما لا يجوز التوضؤ به (٥).

وجوب الاحتياط عند الشك فى القدرة.

قلت: أصالة عدم الوجدان إذا جرت و ثبتت مشروعية التيمم لا موجب للاحتياط، لحصول الأمن من جهة العلم بمشروعية البدل ظاهراً، فلا خوف كى يجب - عقلاً و فطرة - تحصيل المؤمن، و هو الاحتياط. نعم قد يشكل إطلاق الاكتفاء بالتيمم: بأن أصالة عدم الوجدان إنما تجرى مع اليقين بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك، فلو كان مسبقاً بوجود الماء المعلوم، ثم فقد ذلك، لا مجال لجريانها. بل قد يقال بجريان استصحاب وجود الماء. و ان كان ذلك خلاف التحقيق، فإنه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، و الأصل الجارى فيه استصحاب العدم.

(١) لأصالة الطهارة.

(٢) للعلم التفصيلى بفساده، الناشئ من العلم الإجمالى بفوات الشرط اما الطهارة أو الإطلاق.

(٣) يعنى: يجوز شربه، لأصالة الإباحة، ولا يجوز الوضوء به، إذ لا أصل يقتضى الإطلاق، والشك فيه كاف فى وجوب الاحتياط، لقاعدة الاشتغال.

(٤) للعلم بحرمته إما للنجاسة أو للغصبية.

(٥) للعلم إجمالاً إما بفساد الوضوء به على تقدير النجاسة، أو بحرمته

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٠

و القول بأنه يجوز التوضؤ به ضعيف (١) جداً.

التصرف فيه على تقدير الغصبية، و كل منهما أثر شرعى. و جواز الوضوء بالماء النجس تكليفاً- بمعنى: عدم ترتب العقاب عليه- لا ينافى كون الفساد أثراً شرعياً، لأن مرجع الأمر بالوضوء، فمرجع العلم الإجمالى المذكور الى العلم بالأمر بالوضوء بغيره، أو بالنهى عن التصرف فيه، و كلاهما شرعى، فيكون العلم منجزاً للمعلوم، و لا مجال للرجوع الى الأصل فى الأطراف كأصالة الطهارة. و لذا نقول لا يجوز رفع الخبث به أيضاً- بمعنى: عدم الحكم بطهارة ما يغسل به، بل مقتضى استصحاب النجاسة البناء على بقاء نجاسته. نعم لا- يبعد جواز التصرف فيه، لأن فساد الوضوء به مقتضى الأصل كاستصحاب بقاء الأمر أو بقاء الحدث، فينحل بذلك العلم الإجمالى- بناء على التحقيق من أن الأصل الميثب للتكليف فى أحد الأطراف مانع من تنجيز العلم لمعلقه- فيرجع فى الطرف الآخر إلى أصالة البراءة، بعد سقوط أصالة الحل و أصالة الطهارة بالمعارضة.

نعم لو كان مقتضى الأصل الحرمة- كما لو كان الشك فى إذن المالك أو فى بقاءه على ملك المالك- لم يجز التصرف به لا بالوضوء، و لا بالشرب و لا بغيرهما من أنواع التصرف. و لكن لو غسل به المتنجس يطهر، لعدم المانع من جريان أصالة الطهارة فيه بعد انحلال العلم الإجمالى بالأصل المانع من التصرف، لكونه مثبتاً للتكليف. و من هنا تعرف اختلاف الحكم باختلاف الفرض. فلاحظ.

(١) لضعف وجهه، و هو (إما) عدم منجزية العلم الإجمالى مع عدم اتحاد سنخ التكليف. لكن المحقق فى محله خلافه. (و اما) لأن فساد الوضوء لا يوجب حكماً تكليفاً. و قد عرفت إشكاله. (و اما) لأن عدم مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥١

[(مسألة ٥): لو أريق أحد الإناءين المشبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالآخر]

(مسألة ٥): لو أريق أحد الإناءين المشبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالآخر (١) و ان

الغصبية ليست من الشرائط الواقعية لصحة الوضوء، و إنما هو شرط علمى فالعلم الإجمالى به لا أثر له. (و فيه): أنه كذلك، إلا أنه بالنسبة إلى حرمة التصرف شرط واقعى، كما يقتضيه

قولهم (ع): «لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه» [١]

و

قولهم (ع): «لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بإذنه» [٢]

فيكون طرف المعلوم بالإجمال.

(١) لأنه لا- يخرج عن كونه طرفاً للمعلوم بالإجمال المنجز بالعلم الإجمالى الحاصل بين التدريجين، و هما الباقي بعد الإراقة،- و

المراق قبل الإراقة.

نظير وجوب صوم أحد اليومين. فإنه بعد انتهاء اليوم الأول لا- مجال للرجوع الى الأصل في اليوم الثاني، لأن العلم الإجمالي حين حدوثه لما كان متعلقاً بالتكليف بنجسه، وهذا التنجز باق بقاء العلم، فاذا انقلب شكاً- كما في موارد الشك السارى- بطل التنجز، و إذا بقى على حاله بقى التنجز بحاله، و بعد إراقة أحد الأطراف فالطرف الآخر و ان لم يعلم بتعلق التكليف به، لكن يحتمل كونه موضوعاً للتكليف المنجز، فيجب الاحتياط فيه، كما يجب الاحتياط فيه قبل إراقة صاحبه، لا طراد المناط في الحالين. هذا على التحقيق من أن العلم الإجمالي مانع من جريان الأصول في

[١] هذا النص لم نعر عليه في كتب الحديث و ان اشتهر في كتب الفقهاء. نعم في الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: «لا يحل دم امرء مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه» و حديث: ٤: «و لا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه».

[٢] هذا النص - كسابقه - لم نعر عليه في كتب الحديث. نعم في الوسائل في التوقيع المروي عن الحجّة (ع) - باب: ٣ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام من كتاب الخمس حديث: ٤:-
«.. فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٢

زال العلم الإجمالي (١). و لو أريق أحد المشبهين من حيث الإضافة لا يكفي الموضوع بالآخر (٢)،

كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن معارضتها بحيث لو فرض عدم المعارضة لم تجر أيضاً، للزوم التناقض و نقض الغرض. أما بناء على أن المانع هو المعارضة فيشكل وجوب الاجتناب عن الباقي، لعدم المعارضة بعد الإراقة، و المعارضة قبلها لا توجب سقوط الأصل في الفرد الباقي إلى الأبد، إذ لا دليل عليه، بل هو خلاف إطلاق أدلتها. و لعل ملاحظة المرتكز العقلائي في مثل هذا المورد من وجوب الاحتياط، و عدم جواز الرجوع الى الأصل، مما يدل على ضعف المبنى المذكور. و تحقيق المقام في الأصول.

(١) لا يخفى أن العلم لم يزل باقياً، و لو زال لم يجب الاحتياط في الباقي، لارتفاع المنجز للمعلوم بالإجمال المحتمل الانطباق على الباقي، فلا يحتمل كون الباقي مورداً للتكليف المنجز، كي يجب فيه الاحتياط. فالمراد زوال العلم بالتكليف فعلاً، لامتناع حصول هذا العلم مع احتمال كون المراق هو النجس، و زوال هذا العلم لا يقدر في وجوب الاحتياط، للوجه المتقدم.

و لذا لو علم تفصيلاً بوجوب الصلاة، فإذا شك بعد ذلك في الوجوب، فان كان من قبيل الشك السارى لا يجب الاحتياط، لعدم احتمال التكليف المنجز، لما عرفت من أن التنجز منوط بالعلم حدوداً و بقاء فاذا زال زال التنجز، و ان كان من جهة الشك في الفراغ- بأن يكون الزائل العلم بالتكليف فعلاً مع بقاء العلم بالتكليف سابقاً- وجب الاحتياط، لقاعدة الاشتغال.

(٢) لأن احتمال الإضافة كاف في المنع عن الموضوع به، و العلم الإجمالي بإضافة أحدهما لا- أثر له. نعم لو كان كل من الطرفين مستصحب الإطلاق كان وجوب الاحتياط في الباقي من أجل العلم الإجمالي، كما في الفرض الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٣

بل الأحوط الجمع بينه و بين التيمم (١).

[(مسألة ٦): ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة]

(مسألة ٦): ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة (٢). لكن الأحوط الاجتناب.

(١) يعنى: حيث لا يجد ماء سواه. للعلم الإجمالى بوجوب الوضوء بالباقي أو وجوب التيمم، و أصالة وجدان الماء و ان كانت فى نفسها صحيحة، لأنها من قبيل الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، إلا أنها لا تثبت كون الباقي ماء، فالوضوء به لا تحرز به الطهارة المعتبرة كما قبل اراقه صاحبه.

و كذا الإشكال فى احتمال الاقتصار على التيمم، بدعوى: صدق عدم الوجدان فى هذه الحال، لأن المراد منه عدم العلم، و لذا قيل: عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. إذ فيها: أن المراد من عدم الوجدان ما يساوق الفقدان، و هو مع احتمال كونه ماء غير محرز، فلا- دليل على مشروعية التيمم. و من ذلك يظهر أن الأقوى الجمع، و ان احتمال كفاية الاقتصار على التيمم ضعيف، و أضعف منه احتمال كفاية الاقتصار على الوضوء.

(٢) هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه. إذ لا وجه له مع احتمال طهارة ما لاقاه، و مجرد وجوب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية لا يوجب نجاسته و لا نجاسة ملاقيه. نعم قيل بوجوب الاجتناب عنه كالأصل الذى لاقاه. و العمدة فيه: أنه طرف للمعلوم بالإجمال، فإنه يعلم إما بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، فيكون الحال كما لو قسم أحد الإناءين إلى قسمين فإنه كما يعلم إجمالاً بنجاسة القسمين أو الطرف الآخر، يعلم إجمالاً إما بنجاسة المتلاقيين أو الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- كالملاقي- بالفتح.

و قد يدفع- كما فى كلام شيخنا الأعظم (ره)-: بأن نجاسة الملاقي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٤

.....

لما كانت متفرعة على نجاسة الملاقي- بالفتح- الذى هو طرف العلم الإجمالى فالأصل الجارى فيه مسيبي، و الأصل الجارى فى الملاقي- بالفتح- سيبى و الأصل السيبى مقدم رتبة على الأصل المسيبى، ففى رتبة الأصل المسيبى لا معارض له، لأن ما يتوهم معارضته له هو الأصل الجارى فى طرف الملاقي- بالفتح- و هو الإناء الثالث، و المفروض سقوطه بالمعارضة فى الرتبة السابقة مع الأصل الجارى فى الملاقي- بالفتح- و إذ لا معارض له لا مانع من جريانه، و مقتضاه الطهارة و جواز الارتكاب.

لكن فيه: أن هذا مبنى على أن المانع من جريان الأصل المرخص فى طرف العلم الإجمالى هو المعارضة، و قد عرفت أنه خلاف التحقيق، بل المانع نفس العلم من جهة اقتضائه تنجيز متعلقه المردد بين الأطراف، فالترخيص فى ارتكاب طرف منها مخالف لمقتضى العلم، و ذلك يؤدى الى احتمال التناقض.

و قد يدفع أيضاً- كما فى كلام غير واحد من الأعيان-: بأن العلم الإجمالى القائم بين الملاقي- بالكسر- و طرف الملاقي- بالفتح- ناشئ من العلم الإجمالى القائم بين الأصلين، ففى الرتبة السابقة يكون ذلك العلم منجزاً للطرفين، فيكون العلم الثانى قائماً بين طرفين أحدهما منجز بالعلم الأول، فينحل بذلك العلم الثانى، و يمتنع أن ينجز متعلقه لاحتمال انطباقه على ما هو متنجز بالعلم الأول، و إذا سقط العلم الثانى عن المنجزية كان الفرد الملاقي- بالكسر- بلا منجز، فلا مانع من الرجوع الى الأصل فيه.

لكن فيه: أن العلم بنجاسة الملاقي- بالكسر- و طرف الملاقي- بالفتح- ليس منجزاً، لعدم تعلقه بالحكم، بل بالموضوع، و كذلك العلم بنجاسة أحد الأصلين فإنه أيضاً غير منجز لتعلقه بالموضوع، و انما المنجز العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الأصلين المتولد من العلم بالنجاسة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٥

.....

في أحدهما، و العلم بوجود الاجتناب عن أحد الأمرين من الملاقي- بالكسر- و طرف الملاقي- بالفتح- المتولد من العلم بنجاسة أحدهما، و العلم بالوجود في المورد الثاني ليس متولداً من العلم به في المورد الأول، فلا ترتب بينهما، و انما الترتب بين علميهما هما العلمان بالموضوع لكنهما لا أثر لهما، ترتبا أو لم يترتبا.

و قد يدفع أيضاً- كما في كلام الأستاذ (قده) في كفايته:- بأن العلم الذي أحد طرفيه الملاقي- بالكسر- متأخر عن العلم الذي أحد طرفيه الملاقي- بالفتح- فيكون حادثاً بعد تنجز طرفي العلم السابق، فيكون أحد طرفيه منجزاً قبل حدوثه، فينحل بذلك و يسقط عن التأثير.

و قد يشكل: بأنه إنما يتم لو بنى على أن العلم بحدوثه يوجب تنجز المعلوم إلى الأبد، لكنه خلاف التحقيق، و الا لزم بقاء التنجز و لو ارتفع العلم، كما لو طرأ الشك الساري، أو علم بالخطأ، و لكنه خلاف المقطوع به، فلا بد أن يكون التنجز منوطاً بالعلم حدوثاً و بقاء، فبحدوث العلم يتنجز المعلوم، و ببقائه يبقى التنجز- كما أشرنا الى ذلك كله آنفاً- و حينئذ فلا أثر لسبق أحد العلمين، فان السابق إنما ينجز في الزمان السابق، فاذا حدث العلم الثاني يكون استناد التنجز في الأصلين- اللذين يكون أحدهما طرفاً للعلم الثاني- إلى خصوص الأول ترجيحاً بلا مرجح، فلا بد أن ينجز معاً، و تكون الحال كما لو علم بنجاسة إناءين أو نجاسة إناء ثالث، فكما يجب الاجتناب عن الجميع هنا، كذلك يجب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف الثالث جميعاً فيما نحن فيه.

هذا و يمكن دفع هذا الإشكال: بأن إناطة التنجز بالعلم حدوثاً و بقاء غاية ما تقتضيه أن التنجز في حال حدوث العلم الثاني مستند الى وجود العلم في ذلك الآن، لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما لو علم بنجاسة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٦

.....

إناءين أو إناء ثالث، إذ في هذا الفرض لما كان أحد العلمين سابقاً و الآخر لاحقاً، كان السابق موجبا لانحلال اللاحق به، و سقوطه عن التأثير، بخلاف فرض اقتران العلمين، فإنه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح، فان انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً، بل هو حكمي- كما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة- و ليس عقلياً، بل هو عقلاني لأن البرهان المذكور في الاستدلال على كونه عقلياً مدخول فيه، إذ لا مانع من كون كل من العلمين منجزاً لمتعلقه. و احتمال انطباقهما على فرد واحد لا يقدح في ذلك، بل يكون من باب اجتماع علمتين على معلول واحد، فيستند الأثر إليهما معاً. كما لو اقترن العلمان.

و دعوى: أن التنجز في صورة الاقتران مستند الى علم ثالث و هو القائم بين طرفين و طرف ثالث. (فيها): أن هذا العلم عين العلمين لانحلاله إليهما، فيكون حاله بالنسبة إليهما حال الكل بالنسبة إلى أجزائه، كما يظهر بالتأمل. فالانحلال في جميع موارد ليس عقلياً، بل هو عقلاني بمعنى أن العقلاء لا يرون اللاحق حجة على مؤداه، بل يرون السابق هو الحجة لا غير. و لا مانع من الالتزام به في المقام، فإنه الذي بنى عليه العقلاء. فاذا كان العلم السابق هو المنجز للأصلين اللذين أحدهما طرف الملاقي- بالفتح- يكون العلم اللاحق حادثاً، و أحد طرفيه منجزاً سابقاً، فينحل، و لا- يجب الاحتياط في الطرف الآخر، و هو الملاقي- بالكسر- بل يرجع فيه الى أصل الطهارة. و لو بنى على الإشكال في الانحلال فيما نحن فيه أشكال الأمر في موارد الانحلال الذي لا يكون بين العلم السابق و اللاحق ترتب عقلي.

و بالجملة: بعد ما كان الإناء الثالث الذي هو طرف الملاقي- بالفتح- منجزاً بالعلم الإجمالي بالتكليف بينهما، و كان باقياً على تنجزه الى زمان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٧

.....

حصول العلم الثانى القائم بينه و بين الملاقى - بالكسر - لا يكون العلم الثانى منجزاً له عند العقلاء، لا ضمناً و لا استقلالاً، بل يستند بقاء تنجزه الى العلم الأول المنجز له سابقاً، فيكون الملاقى - بالكسر - بلا منجز.

و على هذا يتعين الفرق بين صورة حدوث العلم الذى أحد طرفيه الملاقى - بالكسر - بعد العلم الذى أحد طرفيه الملاقى - بالفتح - و بين صورة تقدمه عليه و بين صورة اقترانهما. ففى الأولى: لا- يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لما ذكر. و فى الثانية: لا يجب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - لأن طرفه قد تنجز بالعلم السابق، فالعلم القائم به لا ينجز.

و فى الثالثة: يجب الاجتناب عنهما، لأن استناد تنجز الطرف الثالث الى أحد العلمين دون الآخر بلا مرجح فيستند إليهما معا. و يكون الحال كما لو قسم أحد الإناءين قسمين.

و دعوى: الفرق بينهما بعدم الترتب بين العلمين فى مثال القسمة.

بخلاف ما نحن فيه. فان العلمين فيه مترتبان، لأن نجاسة الملاقى - بالكسر - ناشئة من نجاسة الملاقى - بالفتح - (قد عرفت) اندفاعها، فإنه لا ترتب بين العلمين المتعلقين بوجود الاجتناب عن المعلوم، إذ ليس وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - مترتباً على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - و لما لم يكن بينهما ترتب لم يكن أحدهما موجباً لانهلال الآخر مع الاقتران، و الا كان بلا مرجح. نعم العلم بنجاسة أحد الأصلين متقدم رتبةً على العلم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو طرف الملاقى - بالفتح - إلا أن كلا منهما لما كان علماً بالموضوع لم يكن منجزاً على كل حال.

فان قلت: إذا كان العلم الإجمالى الذى طرفه الملاقى - بالكسر - متقدماً زماناً على العلم الذى طرفه الملاقى - بالفتح - فهذا العلم المتأخر و ان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٨

.....

كان وجوده متأخراً. إلا أن الميزان فى منجزية العلم كونه طريقاً و كاشفاً و مقتضى ذلك ملاحظة زمان المعلوم، فاذا كان سابقاً لزم ترتيب الأثر من ذلك الزمان. دون زمان حدوثه. فلو علم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت، ثم يوم الأحد علم إجمالاً بوقوع نجاسة يوم الجمعة فى واحد معين من ذينك الاثنين، أو فى إناء ثالث يكون التنجز فى يوم السبت مستندا الى العلم الحاصل فيه، فاذا جاء يوم الأحد يستند التنجز الى العلم الحاصل فيه. و يجب الاحتياط فى أطرافه لا غير. إذ به يخرج العلم الأول عن كونه علماً بالتكليف الفعلى. قلت: سبق المعلوم إنما يقتضى سبق أثره، فيجب حين العلم ترتيب آثار وجوده سابقاً. لا أنه يقتضى ترتيب آثار نفس العلم سابقاً. لأن فرض تأخره يوجب تأخر أثره إلى زمان حدوثه، و التنجز من آثار نفس العلم. فلا وجه لأن يترتب سابقاً فى زمان ثبوت المعلوم، و إلا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع.

و دعوى كون العلم اللاحق يخرج به العلم السابق عن كونه علماً بالتكليف الفعلى، ليست بأولى من دعوى العكس، بل هيى المتعينة. لما عرفت من استناد التنجز إلى أسبق العلمين. و قد عرفت أن انحلال اللاحق بالسابق ليس حقيقياً - بمعنى: أنه يخرج عن كونه علماً بالتكليف الفعلى - بل هو حكمى عقلائى - بمعنى: أنه لا- يكون حجةً عند العقلاء - و إلا فالانحلال قد يكون بحجة غير العلم. من أماره، أو أصل، فكيف ترفع العلم بالتكليف الفعلى؟! و كيف يكون العلم السابق رافعا للاحق دون العكس؟! و لم لا ينحل أحدهما بالآخر مع اقترانهما؟ كما لو علم بنجاسة إناءين معينين أو إناء ثالث. فإنه ينحل الى علمين اجمالين مشتركين فى طرف. و مفترقين فى طرف. (و بالجملة): العلم إنما يتعلق بالصور الذهنية. و لا يسرى الى الخارج. فكيف يرفع أحد العلمين الآخر مع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٥٩

.....

اختلاف صورتين؟! و من ذلك تعرف تمامية ما ذكره الأستاذ (قده) و ضعف المناقشات فيه.

ثم إن مقتضى الوجه الثانى الذى ذكره غير واحد من الأعيان فى تقريب جواز الرجوع الى الأصل فى الملاقى: أنه لو كان العلم الإجمالى الذى أحد طرفيه الملاقى - بالفتح - ناشئاً من العلم الإجمالى الذى أحد طرفيه الملاقى - بالكسر - لوجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - كما لو علم بنجاسة أحد إناءين، ثم علم أن نجاسة أحدهما المعين إن كانت فهى ناشئة من ملاقاته لإناء ثالث، فإنه حينئذ يحصل علم إجمالى بنجاسة ذلك الإناء الثالث، أو طرف الإناء الملاقى. لكنه لا ينجز، لتأخره رتبة عن العلم الأول، و ان كان المعلوم متقدماً رتبة على المعلوم بالعلم الأول لأن العلم بالعلّة، كما قد يكون علّة للعلم بالمعلول، كذلك قد يحصل من العلم بالمعلول كالعلم بوجود النار الحاصل من العلم بوجود الدخان. كما أنه لو فرض عدم حصول أحد العلمين من الآخر، بأن حصل من سبب آخر و جب الاجتناب عن المتلاقيين معاً، لعدم انحلال أحدهما بالآخر، كما لو علم بنجاسة إناءين أو إناء ثالث، ثم علم بأن الإناءين على تقدير نجاستهما فهى من ملاقاته أحدهما للآخر. فهذا التفصيل يكون نظير التفصيل الذى ذكره الأستاذ (قده) فى كفايته، غايته أن هذا تفصيل بين صور تقدم أحد العلمين رتبة على الآخر و تأخره عنه، و كونهما فى رتبة واحدة، و ذلك تفصيل من حيث تقدم أحدهما على الآخر زماناً و تأخره و اقترانهما.

هذا و شيخنا الأعظم (ره) فى رسائله فصل بين صورة حصول العلم بالملاقاة بعد فقد الملاقى - بالفتح - و بين صورة حصوله فى حال وجوده فى الثانية لا يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - لما تقدم من عدم معارضة أصل الطهارة الجارى فيه بأصل آخر، و فى الأولى يجب الاجتناب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٠

.....

عنه لمعارضة الأصل الجارى فيه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر.

و لكنه يشكل: بأن فقد الملاقى - بالفتح - لا يوجب عدم جريان أصل الطهارة فيه لإثبات طهارة الملاقى - بالكسر - بل يجرى فيه، و يتعارض مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، و بعد التعارض و التساقت يرجع الى الأصل فى الملاقى - بالكسر - بلا معارض، و الفقدان لا يمنع من جريان الأصل فى المفقود إذا كان الأثر المقصود منه ثابتاً لموضوع موجود، فلو غسل ثوبه النجس بماء يعتقد نجاسته ثم شك بعد الغسل فى طهارة الماء المغسول به، جرى استصحاب الطهارة فى الماء لإثبات طهارة الثوب و ان كان الماء معدوماً حين إجراء الاستصحاب فيه. و كذا الحال فى إجراء استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة فى الإناء المفقود، بلحاظ أثره فى الإناء الملاقى له، فلا فرق بين صورة فقد الملاقى - بالفتح - حال العلم بالملاقاة، و بين صورة وجوده فى كون الأصل الجارى فى الملاقى - بالكسر - بلا معارض فلو بنى على جواز العمل بالأصل المرخص فى أحد أطراف العلم الإجمالى كان اللازم البناء على طهارة الملاقى - بالكسر - مطلقاً.

هذا و الذى تحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن العلم الإجمالى كما هو حاصل بين الملاقى - بالفتح - و طرفه كذلك هو قائم بين الملاقى - بالكسر - و طرف الملاقى (الثانى): أنه لا يجوز إجراء الأصل المرخص فى الملاقى و لو لم يكن له معارض، لأن العلم الإجمالى مانع من إجرائه فى كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن المعارض، لأنه علّة لوجوب الموافقة القطعية (الثالث): أنه لو بنى على جواز إجراء الأصل المرخص فى كل واحد من الأطراف لم يكن فرق بين صورة فقد الملاقى - بالفتح - قبل العلم بالملاقاة و

عدمه، لجواز إجراء الأصل في الفرد المفقود إذا كان يترتب عليه الأثر في ملاقيه الموجود (الرابع): أن ترتب أفراد العلم المتعلق بالموضوعات لا أثر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤١

[مسألة ٧): إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم]

(مسألة ٧): إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم (١)

له في باب الانحلال ما لم يكن ترتب بين أفراد العلم المتعلق بالأحكام، و أن التنجز إنما يستند عقلا اليه لا الى العلم بالموضوع، فإنه علم بالصغرى و هو لا ينجز، كما أن العلم بالكبرى كذلك، و انما المنجز العلم بالنتيجة.

(الخامس): أن سبق زمان المعلوم على زمان العلم إنما يقتضى سبق أثر المعلوم لا سبق أثر العلم، فإن أثر العلم مقارن له زماناً و ان كان بينهما ترتب طبعى كما هو الحال في الموضوع و حكمه (السادس): أن الانحلال فى جميع موارد حكمى، لا حقيقى (السابع): أن هذا الانحلال الحكمى عقلاى و لا- يساعده برهان عقلى (الثامن): أن المدار فى انحلال أحد العلمين بالآخر السبق و اللحق الرتيبان، فان لم يكونا فالزمانيان، و أن السابق يوجب انحلال اللاحق، و أن مسألة الملاقاة لأحد أطراف العلم الإجمالى من موارد الثانى لا الأول.

هذا و ظاهر عبارة المتن التوقف فى المسألة، لأن الاحتياط الذى ذكره لم يكن مسبقاً بالفتوى بالجواز، لأن عدم الحكم بالنجاسة لا يقتضى الطهارة. نعم لو كانت العبارة: أنه محكوم بالطهارة، كان الاحتياط استجابياً.

و قد خرجنا فى هذا الباب عن وضع الكتاب، لما رأيناه من رغبة بعض إخواننا الحاضرين فى مجلس الدرس فى ذلك. و منه سبحانه نستمد العناية و العصمة و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

(١)

لموثق سماعة عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر و لا يدرى أيهما هو؟ و ليس يقدر على ماء غيرهما. قال (ع): يهريقهما جميعاً و يتيمم» «١».

و نحوه رواية عمار عنه (ع)

«٢». المعمول بهما عند الأصحاب- كما عن المعبر- المقبولان

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٤٢

و هل يجب إراقتهما (١) أولاً؟ الأحوط ذلك، و إن كان الأقوى العدم (٢).

[مسألة ٨): إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس، و الآخر طاهر]

(مسألة ٨): إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس، و الآخر طاهر، فأريق أحدهما، و لم يعلم أنه أيهما، فالباقي محكوم بالطهارة. و هذا

بخلاف ما لو كانا مشتبهين و أريق أحدهما، فإنه يجب الاجتناب عن الباقي. و الفرق: أن الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بدوية (٣)، بخلاف الصورة الثانية. فإن الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول، و قد حكم عليه بوجوب الاجتناب (٤).

عندهم - كما عن المنتهى - بل ظاهر جماعة الإجماع على العمل بهما. قال شيخنا الأعظم (ره) في طهارته: «لا إشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين، لأجل النص و الإجماع المتقدمين».

(١) كما عن القواعد.

(٢) لأن الظاهر من الأمر بالإراقة الإرشاد إلى عدم الانتفاع بهما، كما هو كذلك في أمثاله من الموارد.

(٣) لأن العلم الإجمالي حدث بعد الإراقة و انعدام أحد الطرفين، فالشك في الطرف الباقي شبهة بدوية، و المرجع في الشبهة البدوية أصالة الطهارة.

(٤) فإنه طرف للعلم الإجمالي القائم بين التدريجين، و هما الباقي بالإضافة الى كل واحد من الأزمنة اللاحقة، و المراق قبل زمان إراقتة، فيكون الحال كما لو علم بوجوب صوم أحد اليومين، فإنه يجب الاحتياط بالصوم في اليوم الثاني و لو بعد انتهاء اليوم الأول و خروجه عن محل الابتلاء، كما أشرنا إليه آنفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٣

[مسألة ٩: إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمر]

(مسألة ٩): إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمر، و المفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله، لا يجوز له استعماله (١). و كذا إذا علم أنه لزيد - مثلاً - لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

[مسألة ١٠: في الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل]

(مسألة ١٠): في الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل، و غسل بدنه من الآخر، ثم توضأ به أو اغتسل صح وضوؤه أو غسله على الأقوى (٢) لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة، و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم أيضاً.

(١) لاستصحاب حرمة التصرف فيه. و أما أصالة عدم إذن المالك فهو من الأصل الجارى في الفرد المردد الذى هو محل الأشكال، كما أوضحناه في «حقائق الأصول»، و ليس كذلك في الفرع الآتى، فإن المرجع فيه أصالة عدم إذن زيد.

(٢) قد عرفت النص و الإجماع على خلافه. مع أنه خلاف ما تقدم منه في المسألة السابعة. نعم يقع الإشكال في أن النص على طبق القواعد فيتعدى من مورده إلى غيره، أولاً، فيقتصر عليه و يرجع في غيره إليها.

ربما قيل بالأول: إما لأنه لو بنى على العمل بما فى المتن ابتلى باستصحاب النجاسة، للعلم بنجاسة أعضائه و الشك في ارتفاعها، و لأجل ذلك أمر بالتيمم، لأن الطهارة من النجاسة الخبيثة - و لو ظاهرياً - أهم من الطهارة المائية. و لا يعارضه استصحاب الطهارة، لأن الطهارة المستصحبة إن كان المراد بها الطهارة قبل الاستعمال، فهي زائلة قطعاً، و ان كان غيرها، فهي مشكوكه الثبوت لاحتمال كون الإناء النجس هو المستعمل ثانياً. و لذا كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٤

.....

المشهور بين المتأخرين الأخذ بصد الحالة السابقة فيمن تيقن الطهارة و الحدث و شك في المتقدم منهما، و فيه: أن الطهارة المستصحبة هي الطهارة الثابتة حال استعمال الطاهر المرددة بين بقاء الأولى و حدوث غيرها، و هي معلومة الثبوت مشكوكه البقاء. مضافا إلى أن جريان الاستصحاب ذاتاً مع الجهل بالتقدم و التأخر محل إشكال محرر في محله. و لعله يأتي في أواخر مبحث الوضوء، فكيف يكون مثل ذلك مانعاً من الطهارة المائية؟.

و إما لأنه بعد تطهير بعض الأعضاء يعلم إجمالاً بنجاسة أحد العضوين، إما العضو المطهر لنجاسة الإناء الثاني، أو العضو الذي لم يطهر لنجاسة الإناء الأول، فتستصحب النجاسة إلى ما بعد تطهير الباقي. و فيه: أنه يتوقف على كون المانعية من آثار الكلى ليجرى استصحابه، أما لو كانت من آثار الفرد، فقد عرفت أن استصحاب الفرد المردد محل إشكال.

و إما لأن ملاقاته الثاني للأعضاء عند تطهيرها به قبل حصول شرائط التطهير من الغلبة، و الانفصال، و التعدد. توجب العلم بالنجاسة حينئذ إما لملاقاتها للماء الأول، أو للماء الثاني قبل أن تحصل شرائط التطهير، فتستصحب النجاسة الى ما بعد حصول الشرائط. و لا يعارضه استصحاب الطهارة. للجهل بتاريخها بخلاف النجاسة، فإن تاريخها معلوم، و هو أول أزمنة مماسة الماء الثاني للأعضاء. و لا فرق في صحة الاستصحاب المذكور بين كون الأثر للفرد و الكلى، لصحة جريان استصحاب كل منهما.

نعم يشكل هذا التوجيه و ما قبله أيضاً- مع الغض عما تقدم:-

بأن غاية مقتضاهما ثبوت النجاسة ظاهراً بعد التطهير بالثاني، و هو إنما يمنع من الاجترار بالصلاة بعد ذلك، لكن لو كرر الصلاة عقيب كل من الوضوءين فقد أحرز الصلاة الصحيحة الواجدة لشرط الطهارة من الحدث و الخبث، فيكون الأمر بالإراقة و التيمم خلاف مقتضى القواعد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٥

.....

هذا و لعل الوجه فيه أن تطهير الأعضاء و تطهير ما يترشح عليه ماء الوضوء من مواضع بدنه و ثيابه مما يتعسر غالباً. و تكرار الصلاة عقيب كل من الوضوءين و ان كان يوجب العلم بصحة الصلاة إجمالاً، إلا أنه يبتلى بالنجاسة الظاهرية لأعضائه، و لكل ما يترشح عليه ماء الوضوء، المؤدى ذلك الى نجاسة ما يلاقيها، و الى عدم جواز الدخول فيما يعتبر فيه الطهارة من الخبث، و ذلك ضيق و مشقة غالباً. فلا يبعد إذاً حمل الأمر على الرخصة، و لا سيما و كون المورد مظنة الحظر، و الا فمن المستبعد جداً أن يكون مثل هذا الاشتباه مانعاً من صحة الوضوء، أو من صحة التقرب به تعبداً، بحيث لو توضع بأحدهما برجاء كونه طاهراً ثم انكشف طهارة ما توضع به كان وضوءه باطلاً. و عليه يكون المقام من قبيل الموارد التي يكون الوضوء فيها حرجياً، فان التحقيق - كما سيأتي في محله إن شاء الله - جواز التيمم فيها. لكن لو توضع صح وضوءه و اجترأ به، و كذا في المقام يجوز التيمم. و لو توضع على النحو المذكور في المتن، و كرر الصلاة عقيب كل من الوضوءين صحت صلاته، و ان كان محكوماً عليه بالخبث ظاهراً، عملاً بالاستصحاب.

و كذا الحال لو كان كل من الماءين كرا، و ان كان التوجيه الأخير لا يتأتى فيه، لأن الطهارة من الأول تحصل بمجرد ملاقاته الثاني بلا شرط فلا تكون النجاسة معلومة التاريخ كى يصح استصحابها. و من هنا يشكل التعدى الى هذا الفرض، فان لفظ الإناء في الموثقين لو سلم عمومهم لمثل الكر فقول السائل:

«معه إناءان»

غير واضح الشمول له. و لا سيما بملاحظة قوله:

«وقع في أحدهما قدر»

الذى هو كناية عن النجاسة بملاقاة القدر، فان ذلك لا يشمل الكر. و لو سلم فلا يشمل النص ماء الغدير و نحوه مما لا يسمى إناء قطعاً، فالبناء فى مثله على وجوب تكرار مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٦

[مسألة ١١]: إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل

(مسألة ١١): إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل. و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً و لا يدري أنه هو الذى توضأ به أو غيره، ففي صحته وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال (١) و أما إذا علم بنجاسة أحدهما المعين، و طهارة الآخر فتوضأ، و بعد الفراغ شك فى أنه توضأ من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صحته وضوئه لقاعدة الفراغ. نعم لو علم أنه كان حين التوضؤ غافلاً عن نجاسة أحدهما يشكل جريانها.

الصلاة بعد كل من الوضوءين مع تطهير جميع ما أصابه بالثاني متعين إذا لم يكن حرجياً، و إطلاق معاقدة الإجماع على لزوم التيمم على نحو يشمل ذلك كله غير ثابت.

(١) ينشأ من ظهور بعض نصوص القاعدة فى اعتبار الالتفات حال العمل مثل ما

فى موثق بكبير: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ.

قال (ع): هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١).

و من أن النصوص الباقية

«٢» مطلقه و الارتكازيات العقلائية تساعد إطلاقها، فإن الظاهر بناؤهم على عدم الاعتناء مطلقاً، بل ظاهر حسن الحسين بن أبى العلاء

جواز المضى و لو مع النسيان

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الخاتم إذا اغتسلت. قال (ع): حوله من مكانه. و قال فى الوضوء:

تدره، فان نسيت حتى تقوم فى الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة» (٣)

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧ و بقیة النصوص فى الباب نفسه.

(٢) ذكرها فى الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء، و باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٧

[مسألة ١٢]: إذا استعمل أحد المشتبهين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان

(مسألة ١٢): إذا استعمل أحد المشتبهين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان إلا بعد تبين أن المستعمل هو المغصوب (١).

و لأجل ذلك يتعين حمل ما فى الموثق على الحكمة، لا العلة التى يطرد معها الحكم وجوداً و عدماً.

نعم يتم ما ذكر لو فقد الطرف الآخر، أما لو كان موجودا فالعلم الإجمالي بنجاسته أو وجوب الوضوء ثانياً يقتضى الاحتياط بإعادة الوضوء بالماء الطاهر، فان الوضوء بمنزلة الملاقى - بالكسر - الذى يمتنع جريان الأصل المرخص فيه إذا كان العلم الإجمالي القائم بينه وبين طرف الملاقى - بالفتح - حاصلًا بعد العلم بالملاقاة. و من هنا يظهر أنه لا فرق بين أن يكون الماء المتوضأ به قد جمع فى إناء، و بين أن يكون مفقوداً.

نعم - بناء على تفصيل شيخنا الأعظم (ره) المتقدم بيانه فى المسألة السادسة - يجوز الرجوع الى قاعدة الفراغ فى صورة جمع الماء، دون صورة فقدته. كما أنه - بناء على أن ترتب العلمين القائمين بالموضوع، دون الحكم كاف فى انحلال اللاحق بالسابق المتقدم بيانه فى تلك المسألة - يكون التفصيل المذكور بين الصورتين أيضاً فى محله.

و أما التفصيل بين وجود بقیة من الإناء المتوضأ منه، و عدمها، فلا وجه له، إذ لا سببية بين نجاسة تلك البقیة و بطلان الوضوء، و إنما السببية بين نجاسة المقدار المتوضأ به و بطلان الوضوء. و لذلك أمكن التفصيلان المذكوران آنفاً. لكن عرفت الإشكال فى جميع ذلك فراجع.

ثم إنه كما لا مجال لجريان قاعدة الفراغ فى الوضوء فى صورة وجدان الطرف الآخر، لا مجال أيضاً لجريان أصالة الطهارة الخبيثة فى أعضاء الوضوء و جميع ما يترشح عليه ماؤه، لعين الوجه المتقدم.

(١) هذا إذا كان العلم قبل التصرف، أما لو كان بعده حكم عليه بالضمان للعلم الإجمالي إما بالضمان أو بعدم جواز التصرف فى الآخر. فهذه المسألة من قبيل مسألة الملاقاة، و الضمان بالتصرف حكمه حكم الملاقى فى وجوب الاحتياط فيه إذا لم ينحل العلم الإجمالي القائم به، و عدمه إذا كان منحلًا بعلم سابق عليه زماناً - أعنى: العلم بالغصيبة - فلاحظ. و الله سبحانه الهادى إلى سواء السبيل و هو حسبنا و نعم الوكيل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٨

[فصل فى الأسائر]

فصل سؤر نجس العين كالكلب و الخنزير.

فصل فى الأسائر

جمع السؤر، و هو بقیة الماء التى يبقیها الشارب فى الإناء أو الحوض - كما عن (المغرب) و غيره - أو البقیة بعد الشرب - كما عن الجوهري - أو البقیة من كل شىء - كما عن القاموس - بل عن الأزهري: اتفاق أهل اللغة على أن سائر الشىء باقیه قليلاً كان أو كثيراً. انتهى. و عن الشهيد و من تأخر عنه: أنه ماء قليل لاقى جسم حيوان. و نسب فى كلام غير واحد الى ظاهر الفقهاء. و كأن الوجه فى ذلك ذكرهم له فى باب المياه و حكمهم بنجاسة السؤر مع نجاسة ذى السؤر. لكنه لا يصلح قرينه على عموم الحكم لمطلق الملاقى لجسم الحيوان. و ان كان يشهد به بعض النصوص،

كرواية العيص عن الصادق (ع) عن سؤر الحائض: «قال (ع): لا تتوضأ منه، و توضأ من سؤر الجنب، إذا كانت مأمونة، و تغسل يديها، قبل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٦٩

و الكافر نجس (١)، و سؤر طاهر العين طاهر، و ان كان حرام اللحم (٢)،

كما يشهد بعضها بعمومه للطعام، مثل ما
 في صحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): في كتاب علي (ع): إن الهر سبع، ولا بأس بسؤره، واني لأستحي من الله أن أدع
 طعاماً لأن الهر أكل منه» (٢).

و في حديث المناهي

«٣»: النهي عن أكل سؤر الفأرة.

(١) لما يأتي مما دل على نجاسة المذكورات، بضميمة عدم الخلاف في سراية النجاسة إلى الملاقى إلا في الماء القليل، و تقدم
 ضعفه، و أن الأقوى انفعاله بملاقاة النجاسة. و
 في رواية معاوية بن شريح: «سأل عذافر أبا عبد الله (ع) - و أنا عنده - عن سؤر السنور، و الشاة، و البقرة و البعير، و الحمار و الفرس، و
 البغل، و السباع، يشرب منه أو يتوضأ منه؟

فقال (ع): نعم اشرب منه و توضأ منه. قلت له: الكلب. قال (ع):

لا. قلت: أليس هو سبع؟ قال (ع): لا و الله، إنه نجس. لا و الله إنه نجس» (٤)

، و نحوه صحيح أبي العباس الآتي

[١].

(٢) كما هو المشهور. و يقتضيه الأصل، و النصوص في جملة من الموارد و كذا رواية معاوية المتقدمة
 بناء على ظهورها - كما هو غير بعيد -

[١] يأتي قريباً في سؤر طاهر العين.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأستار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٧ و لم يذكر منه الا مورد الاستشهاد.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٦ و باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٠

.....

في دوران نجاسة السؤر مدار نجاسة ذى السؤر، و نحوها صحيح البقباق

[١] فيدلان على الكلية المذكورة. و عن السرائر، نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير المأكول اللحم و الطير. و عن
 المبسوط: المنع من الاستعمال. و لا وجه له ظاهر عدا ما

في موثق عمار عن الصادق (ع): «سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال (ع): كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب. و عن ماء شرب
 منه باز أو صقر أو عقاب، فقال (ع):

كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ..» (١)

و

مرسل الوشاء عنه (ع): «أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه» (٢)

و

موثق سماعة: «هل يشرب سؤر شىء من الدواب و يتوضأ منه؟ قال (ع):

أما الإبل و البقر و الغنم فلا بأس» (٣).

لكن الجميع معارض بمثل خبر معاوية المتقدم

و.

□

صحيح أبى العباس: «سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة، و الإبل، و الحمار، و الخيل، و البغال، و الوحش، و السباع

فلم أترك شيئاً إلا - سألته عنه، فقال (ع): لا - بأس به. حتى انتهيت الى الكلب، فقال: رجس نجس، لا يتوضأ بفضله، و اصيب ذلك

الماء، و اغسله بالتراب أول مرة ثمَّ بالماء» (٤).

مضافا الى قصور دلالتة.

إذ الأول جملة خبرية ليس لها مفهوم. و اشتمال الخبر على الفاء لا يلقحها بالشرطية، فإن الظاهر أن الفاء فى الجملة الخبرية إنما تدل

على ترتب الخبر

[١] و هو صحيح ابى العباس المتقدمه إليه الإشارة، و سيأتى قريباً.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأستار حديث: ٢.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٢٧٠

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأستار حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٤، و باب: ١١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧١

أو كان من المسوخ (١)، أو كان جلالاً (٢). نعم يكره سؤر حرام اللحم (٣) ما عدا المؤمن (٤)، و الهرة على قول (٥).

على المبتدأ نحو ترتب المعلول على علتة، فى مقابل مفاد جميع الجمل الحملية الخالية عن الفاء، فإنها تدل على ترتب الخبر على

المبتدأ ترتب العارض على معروضه، و لا تدل الفاء على انحصار العلة بالمبتدأ ليدل على المفهوم كالجمله الشرطية، و لفظ: «يكره»

فى الثانى أعم من الحرمة. و الحصر فى الأخير لما لم يمكن الأخذ به، لوجوب تخصيصه بكثير من الافراد، كان الاولى عرفا حملة على

الحصر الإضافى، أو حمل البأس المنفى فيه على ما يعم الكراهة.

(١) بلا إشكال ظاهر، بناء على طهارتها كما يأتى إن شاء الله.

و إنما تعرض له المصنف (ره) لأجل الخلاف فى طهارته و نجاسته، و إلا فعلى القول بالطهارة لا خلاف فى طهارة سورة.

(٢) على المشهور. لإطلاق نصوص الطهارة المتقدمة و نحوها، الشامل لحال الجلل و غيره. و عن السيد و الشيخ و ابن الجنيد المنع من

سؤره.

و استدلال لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة. و هو- كما ترى- ممنوع. مع أنه يختص بملاقى الفم و لا- يطرد فيما يلاقى بقيه أجزاء الجسم.

(٣) لما تقدم دليلاً لما فى السرائر.

(٤) فقد ورد فى النصوص (١): أن سوره شفاء

، و فى بعضها:

أنه شفاء من سبعين داء

، و فى آخر استحباب التبرك به

. (٥) اختاره فى الوسائل و يشهد له جملة من النصوص

كصحيح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «قال فى كتاب على (ع): إن الهر سبع، و لا بأس بسوره و انى لأستحي من الله تعالى أن أدع طعاماً لأن الهر أكل

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشرية المباحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٢

و كذا يكره سوره مكروه اللحم (١)، كالخيل، و البغال، و الحمير.

و كذا سوره الحائض المتهمه (٢)، بل مطلق المتهم.

منه «١».

و به ترفع اليد عن إطلاق ما دل على كراهه سوره ما لا يؤكل لحمه، [١] الموافق له إطلاق الفتاوى.

(١) على المشهور. و ليس عليه دليل ظاهر. نعم تقدم ما فى موثق سماعة. لكنه على تقدير حمله على الكراهه شامل لغير مكروه الأكل.

و لذا أنكر هذا الحكم غير واحد. اللهم إلا أن يبنى على قاعدة التسامح فى أمثال المقام.

(٢) و هى غير المأمونه،

لموثق ابن يقطين عن أبى الحسن (ع): «فى الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال (ع): إذا كانت مأمونه فلا بأس» [٢]

و نحوه غيره. و بها يقيد إطلاق ما دل على المنع من سورها

[٣] نعم

فى صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع) عن سوره الحائض، فقال (ع): لا تتوضأ منه و توضأ من سوره الجنب إذا كانت مأمونه» [٢]

و مقتضاه عموم الكراهه. نعم عن التهذيب روايته بإسقاط كلمة: «لا» من صدر الجواب، فيكون قيد الامانة راجعاً الى الحائض و الجنب معاً.

[١] تقدم هنا قريباً عند الكلام فى طهارة سوره طاهر العين و ان حرم لحمه.

[٢] الوسائل باب: ٨ من أبواب الأستار حديث: ٥. و قد اشتمل الباب على أحاديث أخر قد تدل على ذلك.

[٣] راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الأستار. فإن فيه جملة من الروايات التى أطلق فيها النهى عن الوضوء بسوره الحائض. لكنها

مصرحة بالترخيص فى الشرب منه. و سيأتى منه- قدس سره- الإشارة الى ذلك.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأستار حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٣

.....

لكن - مع أن الكليني أضبط - لا يناسب أفراد قيد المأمونة. فلاحظ.

و عليه يتعين الجمع بخفة الكراهة مع الأمانة.

ثم إن

□

في خبر عنبسة عن أبي عبد الله (ع): «اشرب من سؤر الحائض، و لا تتوضأ منه» «١»

و نحوه غيره. فتعميم الكراهة لغير الوضوء لا- بد أن يكون مبنياً على قاعدة التسامح، أو على الإجماع- كما قيل- و إلا فلا دليل عليه ظاهراً. اللهم إلا- أن يستفاد من تعليق الحكم على الأمانة عمومه لغير الوضوء، بل عمومه لكل متهم. و لعل من ذلك يستفاد أن في الحائض كراحتين. إحداها خاصة بالوضوء ناشئة من حدث الحيض، و الأخرى عامة له و للشرب، مختصة بالاتهام و الله سبحانه العالم.

[فصل في النجاسات]

إشارة

فصل النجاسات اثنتا عشرة:

[(الأول و الثاني): البول، و الغائط]

إشارة

(الأول و الثاني): البول، و الغائط، من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه (١)، إنساناً أو فصل في النجاسات

(١) إجماعاً في الجملة حكاه جماعة كثيرة، و في بعض الكلمات: أنه إجماع علماء الإسلام. و يدل عليه جملة وافرة من النصوص،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن البول يصيب الثوب قال (ع):

اغسله مرتين» «٢»

، و نحوه صحاح كثيرة

و «٣»،

□

صحيح عبد الله بن سنان:

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأستار حديث: ١. و قد اشتمل الباب على جملة أحاديث تتضمن ذلك.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، و باب: ١ من أبواب النجاسات و غيرهما من الأبواب المتفرقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٤

.....

«قال أبو عبد الله (ع): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١)

و ،

في خبره: «اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه» (٢).

و يتم الحكم في الغائط بالإجماع على عدم الفصل بينه وبين البول، كما عن الناصريات.

و روض الجنان، و المدارك، و الذخيرة. مضافا الى الإجماع عليه بالخصوص.

و الى النصوص الواردة في الموارد الخاصة، مثل ما ورد في الاستنجاء من الغائط (٣)، و في العذرة يطؤها الرجل، من الأمر بمسحها حتى يذهب أثرها (٤)، أو بغسل ما أصابه (٥)، و في خراء الفأر يصيب الدقيق، من الأمر بالقائه (٦)، و غير ذلك من الموارد مما هو كثير. و المنع:

من دلالة الأمر بالغسل على النجاسة - كما ترى - خلاف المنصرف اليه عرفا.

هذا و مقتضى إطلاق النصوص، و معاهد الإجماع، عدم الفرق بين أنواع ما لا يؤكل لحمه مما ذكر في المتن و غيره. نعم عن

الإسكافي القول بطهارة بول الرضيع أو الصبي الذكر قبل اكله اللحم أو الطعام - على اختلاف النقل عنه - لما

في رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): «و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل أن يطعم» (٧).

و فيه - مع إمكان الجمع بينها و بين غيرها، بالحمل على عدم احتياج تطهيره الى الغسل المعتبر فيه

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١، و باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧ و باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١٥.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٥

غيره، برياً أو بحرياً، صغيراً أو كبيراً. بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (١). نعم في الطيور المحرمة الأقوى عدم النجاسة (٢). لكن الأحوط فيها أيضاً الاجتناب،

العصر أو نحوه، كما تضمنه غيرها من النصوص

«١-: أنها مهجورة عند الأصحاب، فلا مجال للاعتماد عليها، و لا سيما مع اشتغالها على نجاسة لبن الجارية.

(١) سيأتي - إن شاء الله تعالى - وجهه.

(٢) كما هو المحكى عن الجعفي. و العماني، و الصدوق في الفقيه، و الشيخ في المبسوط، مستثني بول الخشاف، و عليه جماعة من

المتأخرين.

و مستندهم

مصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرئه» (٢).

و

عن خط محمد بن علي الجبعي نقلا عن جامع البرنطلي عن أبي بصير عنه (ع): «قال: خرء كل شيء يطير و بوله لا بأس به» (٣).

و

عن المقنع - مرسلًا -: أنه لا بأس بخرء ما طار و بوله (٤).

و دعوى: كون التعارض بينها و بين روايتي ابن سنان

بالعموم من وجه، اللازم في مثله الرجوع في مورد المعارضة الى حجة أخرى، و هي في المقام الأخبار الآمرة بغسل الثوب من البول مرتين، الدالة على نجاسته مطلقا مضافا الى ما

عن المختلف عن كتاب عمار من قول الصادق (ع): «خرء الخطاف لا بأس به، هو مما يؤكل لحمه، و لكنه كره أكله ..» (٥).

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٢، ٣ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢٠، و باب: ٣٩ من أبواب الصيد حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٦

.....

بناء على ظهوره في كون العلة في نفى البأس في خرء الخطاف كونه مما يؤكل لحمه، لا الطيران، إذ لو كان الطيران دخيلا في الطهارة كان اللازم التعليل به.

مندفعة: بأن الرجوع في مورد تعارض العامين من وجه إلى حجة أخرى موقوف على عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، بأن لا يكون أحدهما أقوى دلالة من الآخر في مورد المعارضة، و ليس كذلك في المقام، فإن رواية أبي بصير

أقوى فيه، لندرة الابتلاء ببول الطير المأكول اللحم لو فرض وجوده، و لاشعارها بكون وصف الطيران دخيلا في الحكم، فيكون حملها على الطير المأكول حملا - على فرد نادر، أو غير معلوم التحقق، و موجبا لإلغاء خصوصية الطيران عن الدخول في الحكم بالمرء. بل

ادعى السيد المحقق البغدادي (قده) العلم بعدم البول لغير الخفاش. و عليه فالرواية نص في الطير غير المأكول اللحم، و روايتا ابن سنان

ظاهرتان فيه، فلا مجال لإعمال المعارضة بينهما فيه، بل لا بد من تخصيص الثانية بالأولى.

و أما رواية الخطاف

- فمع أنها معارضة برواية الشيخ (ره) لها بإسقاط لفظ الخرء

«١» - أنها لم يظهر منها التعليل بمأكولية اللحم بنحو يصح الاعتماد عليه. و لو سلم فيمكن أن يكون تحريم الأكل مقتضيا للنجاسة، و الطيران مانعا عنها، و التعليل بعدم المقتضى في ظرف وجود المانع شائع في لسان العرف. بل ادعى بعض الأعظم من مشايخنا، أن

اعتبار المانع إنما يكون في ظرف وجود المقتضى، فعدم المعلول يستند عقلاً إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع. فتأمل.
وقد يחדش في رواية أبي بصير
بما يوجب خروجها عن موضوع الحجية، فعن السرائر: «رويت رواية شاذة لا يعول عليها: أن ذرق الطائر

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الصيد حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٧
خصوصاً الخفاش (١)،

طاهر، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكول

. و المعول عند محققى أصحابنا و المحصلين منهم خلاف هذه الرواية، لأنه هو الذى تقتضيه أخبارهم المجمع عليها، و فى التذكرة:
«وقول الشيخ (ره) فى المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية أبى بصير
ضعيف، لأن أحداً لم يعمل بها». لكن صحة الرواية فى نفسها و اعتماد الصدوق و الشيخ عليها، يمنع من وهنها بمثل ذلك. و ما ذكره
فى التذكرة ينافيه ما ذكره فى المنتهى من نسبة القول بالطهارة إلى الشيخ و الصدوق، اعتماداً منهما على مصححة أبى بصير
على النجاسة بالمفهوم، و دلالة المنطوق أقوى.
و ما فى المعتبر: «إن الرواية حسنة و العامل بها قليل».

نعم مخالفة الرواية للمشهور محققة، و لكنه لا يقدح فى حجيتها، لاحتمال كون الوجه فى عدم اعتمادهم عليها ترجيح غيرها عليها
سنداً أو دلالة أو نحو ذلك. فلاحظ كلماتهم. قال فى روض الجنان: «أخرج جماعة من الأصحاب الطير، و ابن الجنيد بول الرضيع قبل
اكله اللحم، استناداً الى روايات، معارضة بأشهر منها، أو قابلة للجمع». (و بالجملة): لا يظهر من المشهور أن الرواية المذكورة قامت
القرينة القطعية عندهم على خلافها فوجب طرحها و الاعراض عنها، كى تسقط بذلك عن موضوع الحجية.

(١) فإنه قال بنجاسة بوله من لا يقوّل بنجاسة غير المأكول من الطير و قد ورد فيه بالخصوص
رواية داود الرقى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فاطلبه و لا أجده. قال (ع): اغسل
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٨

.....

ثوبك» (١).

و يظهر من المختلف الإجماع على نجاسته، فإنه أجاب عن رواية أبى بصير المتقدمة

، بأنها مخصصة بالخفاش إجماعاً، فتخصص بما يشاركه فى العلة. نعم يعارضها

رواية غياث: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» (٢)

، و قريب منها ما عن الجعفرينيات و نوادر الراوندى عن موسى (ع)

(٣). لكن رماها الشيخ بالشذوذ، و كأنه لمخالفتها لما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه. و لأجل ذلك حملها على التقيّة. نعم هى

معتزدة بمصححة أبى بصير المتقدمة

، بل لو ثبت دعوى عدم البول للطير غير الخفاش كان التعارض محكماً بين رواية أبي بصير و رواية الرقى

، و الجمع العرفي يقتضى حمل الثانية على الكراهة، و رواية الرقى

فى نفسها ضعيفة السند فلا تصلح لإثبات المنع لو سلمت عن المعارض. و جبرها بالعمل غير ظاهر، إذ بناء المشهور على نجاسة فضله الخشاشيف كان عملاً منهم بروايات نجاسة ما لا يؤكل لحمه

، التى عرفت معارضتها فى الطير، و الإجماع فى المختلف على تخصيص رواية الطير بالخفاش لا يبعد أن يكون المراد منه الإجماع من الشيخ و خصمه، بقرينه أنه كان فى مقام رد استدلال الشيخ على ما ذهب إليه فى المبسوط، و ليس المراد إجماع العلماء على نجاسته بالخصوص، و إلا فلم يعرف مأخذ هذا الإجماع، إذ أن المشهور إنما ذهبوا الى النجاسة فى الخشاشيف، لكونهم يرون النجاسة فى كل ما لا يؤكل لحمه و لو كان طيراً، و أما غيرهم فلم ينص على النجاسة فيه إلا الشيخ، فالإجماع على خصوصية الخشاشيف غير ظاهر. هذا كله مضافاً الى ما يأتى من الإجماع على طهارة الفضلتين مما لا نفس له سائلة، فإن منه الخشاشيف حسب ما اختبرناه و اختبره جماعة.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٧٩

و خصوصاً بوله (١). و لا فرق فى غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع و نحوها أو عارضياً (٢)

(١) فإنه مورد نص النجاسة، و ان عرفت حكاية الإجماع عن جماعة على عدم الفرق بينه و بين الخرز.

(٢) إجماعاً، كما عن جماعة، على اختلاف منهم فى معقده، فمنهم من حكاها على النجاسة فى الجلال، و آخر: فى الموطوء، و ثالث:

فيهما، و رابع: فى الدجاج الجلال، و خامس: فيما هو حرام بالعارض. و ذلك كله مما يقتضيه إطلاق مصححه ابن سنان المتقدمة، إذ ما لا يؤكل لحمه أعم مما كان بالعارض قطعاً.

و دعوى: معارضته بما دل على طهارة بول الغنم و البقر و نحوهما

«١»، لشموله لحال الجلل أو الموطوءة، و المرجع فى مورد المعارضة أصالة الطهارة.

مندفعة أولاً: بأن موضوع دليل النجاسة من قبيل العنوان الثانوى، و موضوع دليل الطهارة من قبيل العنوان الأولى، و فى مثل ذلك

يكون دليل الأول- عرفاً- مقدماً على دليل الثانى، فيحمل الثانى فى المقام على كون الطهارة لعدم المقتضى فى العنوان الأولى، فلا

ينافيه ثبوت النجاسة لوجود المقتضى فى العنوان الثانوى، فيكون التصرف فى دليل حكم العنوان الأولى فى الحكم. و يحتمل أن لا

يكون التصرف فى الموضوع، لأن منافاته لدليل حكم العنوان الثانوى إنما هو بالإطلاق الاحوالى، أعنى: إطلاق الغنم- مثلاً- الشامل

للمحلل و المحرم، فيحمل على خصوص المحلل و التصرف فى هذا الإطلاق بالحمل على خصوص المحلل أهون من التصرف فى

الإطلاق الأفرادى لما لا يؤكل لحمه، بالحمل على ما كان محرم الأكل بالعنوان الأولى لأن نسبة الحكم إلى أفراد الإطلاق الثانى نسبة

واحدة فى مرتكز العرف،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٥ و يستفاد من كثير من اخبار الباب المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٠

كالجلال (١).

بخلاف نسبة الحكم إلى الأحوال التي يشملها الإطلاق الاحوالى، فإنها مختلفة في ارتكاز العرف، فإن النجاسة للغنم الحلال ليست كالنجاسة للغنم الحرام، فإن الأولى على خلاف الارتكاز والثانية على طبقه، كما يظهر بأقل تأمل، ولأجل ذلك يكون التصرف في الإطلاق الاحوالى عند العرف أقرب من التصرف في الإطلاق الأفرادى عندهم.

و ثانياً: بأنه لو بنى على تحقق التعارض بين الدليلين فالمرجع عموم ما دل على نجاسة البول مطلقاً، المقدم على أصل الطهارة. فإن قلت: لو بنى على العمل بإطلاق ما يحرم أكله و لو للعنوان الطارئ لأشكل الأمر فيما حرم للضرر أو الغصب أو النذر أو نحو ذلك من العناوين الثانوية، إذ لا مجال لتوهم النجاسة في أمثال ذلك. و لو ادعى أن الظاهر من حرمة الأكل النوعية اختص الاشكال بما كان حراماً كذلك كالمضر نوعاً، و غير المأذون فيه كذلك (قلت): الظاهر مما لا يؤكل ما يحرم اكله بما هو حيوان، على أن تكون الحيوانية دخيلة في الموضوعية للحكم، كالموطوء و الجلال، فلا يشمل ما يحرم لأنه مغصوب، أو مضر، أو منذور ترك أكله، لا من حيث كونه حيواناً، فلا مجال لهذا الإشكال.

(١) فإن المشهور حرمة لحمه. و عن الإسكافي و الشيخ الكراهة، بل ظاهر عبارة الثاني نسبتها إلى أصحابنا، إلا أن مورد كلامه ما كان أكثر علفه العذرة، و الظاهر أنه غير مورد كلام الأصحاب من الجلال الذي يكون تمام علفه العذرة. و من ذلك تشكل نسبة الخلاف إليه. نعم الظاهر تحقق الخلاف من الأول. و ان كان ظاهر النصوص الحرمة، من دون ظهور معارض يوجب حملها على الكراهة. ففي صحيح هشام عن أبي عبد الله (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨١

و موطوء الإنسان (١)، و الغنم الذي شرب لبن خنزيرة (٢).

و أما البول و الغائط من حلال اللحم فظاهر (٣) حتى الحمار

«لا تأكلوا لحوم الجلالة، و ان أصابك من عرقها فاغسله» (١) ، و نحوه غيره.

(١) فان المعروف حرمة لحمه. و يقتضيه ظاهر النصوص،

ففي خبر مسمع عن أبي عبد الله (ع): «إن أمير المؤمنين (ع) سئل عن البهيمة التي تنكح فقال (ع): حرام لحمها، و كذلك لبنها» (٢).

(٢) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه جملة من النصوص، و فيها الموثق

عن أبي عبد الله (ع): «عن جدى رضع من لبن خنزيرة، حتى شب و كبر و اشتد عظمه، ثم إن رجلاً استفحله في غنمه فخرج له نسل.

فقال (ع): أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه، و أما ما لم تعرفه فكله» (٣).

و مورده أخص من فتوى الأصحاب، و غيره «٤» أعم منها. فكأن العمدة الإجماع على اعتبار الاشتداد و كفايته.

(٣) عن الخلاف و الناصريات و الغنية و التذكرة و البيان: الإجماع على طهارة فضله المأكول. و يقتضيه جملة من النصوص

كمصحح زرارة:

«أنهما (ع) قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه» (٥).

و

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما

- (١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأستار حديث: ١، و باب: ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ١ و قد اشتمل الباب على بعض الاخبار الدالة على المطلوب.
- (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٣.
- (٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ١.
- (٤) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرمة.
- (٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٢
- و البغل و الخيل (١).

يخرج منه «١».

(١) فان المشهور حلية لحمها و كراهته، و عن المفيد (ره) تحريم الأولين و الهجن من الثالث، و عن الحلبي تحريم الثاني. و يشهد لهما بعض النصوص «٢». لكن حمله على الكراهة للنصوص الظاهرة في الحل، و المصرحة بالكراهة - جمعاً عرفياً - متعين. و المشهور أيضاً طهارة فضلة المذكورات. لعموم ما دل على طهارة فضلة ما يؤكل لحمه. و يشهد له جملة وافرة من النصوص بالخصوص، كرواية أبي الأغر النخاس: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنى أعالج الدواب فرما خرجت بالليل و قد بالت و راثت، فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابه فأصبح فأرى أثره فيه. فقال (ع): ليس عليك شيء» «٣».

و

رواية المعلى و ابن أبي يعفور: «كنا خرجنا في جنازة و قدامنا حمار، فبال، فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا، فدخلنا على أبي عبد الله (ع) فأخبرناه فقال (ع): ليس عليكم بأس» «٤».

و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس بروث الحمر، و اغسل أبوالها» «٥».

و قريب منه رواية أبي مريم في الدواب

«٦» و رواية عبد الأعلى بن أعين في الحمير و البغال

«٧» ..

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٤.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٧) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٣

و كذا من حرام اللحم الذى ليس له دم سائل (١)، كالسمك المحرم و نحوه.

إلى غير ذلك. و ضعف السند لو كان في جميعها فهو منجبر بعمل الأصحاب.

وعن الإسكافي والشيخ وجماعة من متأخري المتأخرين كالأردبيلي وتلميذه: القول بالنجاسة. ويشهد لهم كثير من النصوص - كمصحح محمد ابن مسلم: «و سألت عن أبوال الدواب و البغال و الحمير. فقال: اغسله، فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضحه» (١).

و

في رواية الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أبوال الخيل و البغال.

فقال (ع): اغسل ما أصابك منه» (٢).

و نحوهما غيرهما. لكن يجب حملهما على الكراهة جمعاً عرفياً. و أما ما ظاهره التفصيل بين البول و الروث فمحمول على اختلاف مراتب الكراهة بقرينة غيره.

(١) بلا خلاف، كما عن الحدائق و شرح الدروس. للأصل. و قصور أدلة النجاسة عن شموله، لانصرافها الى غيره. و لطهارة ميتته و دمه، فصارت فضلاته كعصارة النبات. لكن الجميع كما ترى. و كأنه لذلك تردد في الشرائع - و كذا في المعتبر - في رجيع الذباب و الخنافس. لكن قال بعد ذلك: «و الأشبه الطهارة». بل عدم تقييد موضوع النجاسة بذى النفس السائلة في كلام جماعة ظاهر في عموم النجاسة له و لغيره. و من هنا يشكل الاعتماد على ظهور الإجماع المدعى. نعم يختص الاشكال بالبول مما له لحم، أما الخرز فقد عرفت أنه لا عموم يدل على نجاسته، و أن العمدة فيه الإجماع و هو منتف في غير ذى النفس، فالمرجع فيه أصل الطهارة و لذلك قال في المدارك: «أما الرجيع فلا أعرف للتردد في طهارته و وجهاً».

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٤

[مسألة ١: ملاقاته الغائط في الباطن لا توجب النجاسة]

(مسألة ١): ملاقاته الغائط في الباطن لا توجب النجاسة (١) كالنوى الخارج من الإنسان، أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معه شيء من الغائط، و ان كان ملاقياً له في الباطن. نعم لو أدخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط في الباطن كشيء الاحتقان. إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه. و أما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته.

لأن الطهارة مقتضى الأصل، و لا معارض له. و كذا الحال في بول ما لا لحم له، فإنه لا يشمل عموم النجاسة، و الأصل فيه الطهارة. (١) ملاقاته النجاسة في الداخل (تارة): يكون المتلاقيان من الداخل كالدماغ الخارج من بين الأسنان الملاقي لها و للريق، و للشئ (و أخرى): يكون أحدهما من الخارج فيدخل الى الداخل، سواء كان الداخل النجاسة، كالماء النجس يتمضمض به، أم الملاقي لها، كالماء الطاهر يتمضمض به مع وجود أجزاء الدم في الفم.

ففي الصورة الأولى: لا إشكال عندنا في عدم الانفعال، و عن أبي حنيفة نجاسة جميع ما يخرج من القبل و الدبر، لأنه خرج من مجرى

النجاسة قال في المعبر: «و ليس بشيء، لأن النجاسات لا- يظهر حكمها إلا- بعد خروجها عن المجرى». و ظاهره أن ذلك من المسلمات. و عن ظاهر شرح الروضة: نفى الخلاف فيه. و يشهد له ما ورد في طهارة المذى و الودى و بلل الفرج (١).

(١) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، و باب: ١٧، ٥٥ من أبواب النجاسات. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٥

.....

و الظاهر أن الحكم في الصورة الثانية كذلك، و عن ظاهر شرح الروضة أيضاً نفى الخلاف فيه. و يشهد له ما ورد في طهارة بصاق شارب الخمر مثل

خبر عبد الحميد: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل يشرب الخمر فيصق، فأصاب ثوبى من بصاقه. فقال (ع): ليس بشيء» (١) ، و في طهارة بلل الفرج مع كون المرأة جنباً،

كرواية إبراهيم بن أبي محمود: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هي جنب أ تصلى فيه؟ قال (ع) إذا اغتسلت صلت فيهما» (٢)

، فإنه شامل لصورة كون جنباتها بالوطء، و إنزال الرجل في فرجها، بل هو الغالب. نعم يمكن الإشكال في الدلالة على عدم الانفعال لاحتمال كون زوال العين مطهراً. فالعمدة في إثبات عدم الانفعال ما يأتي من قصور الأدلة.

و أما الصورة الثالثة: فهي و ان كانت داخله في كلام المعبر المتقدم لكن لم أعثر على نص فيها. و كأنه لذلك كانت محلاً للإشكال، من جهة قاعدة سراية النجاسة إلى الملاقي، و من أن القاعدة المذكورة ليس عليها دليل لفظي له إطلاق أحوالي يشمل صورة الملاقاء في الداخل، و إنما هي مستفادة من الحكم بالنجاسة في الموارد المتفرقة، التي كلها تكون الملاقاء فيها في الخارج، فالتعدى منها إلى الملاقاء في الداخل لا- دليل عليه ظاهر إذ لا إجماع عليه. و الارتكاز العرفي و ان كان يقتضى التعدى، لعدم الفرق عند العرف بين الداخل و الخارج. لكنه معارض بالارتكاز الموجب للتعدى من المتكون في الجوف الى الداخل اليه، و من الصورة الأولى و الثانية، إلى الثالثة، فإن التفكيك بينهما خلاف الارتكاز، و بعد تعارض الارتكازين

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٦

[مسألة (٢): لا مانع من بيع البول]

(مسألة ٢): لا مانع من بيع البول، و الغائط، من مأكول اللحم (١).

يبنى على الاقتصار على موارد الأدلة، و يرجع في غيره إلى أصالة الطهارة.

و مقتضى ذلك البناء على عدم نجاسة باطن الإنسان و ما يتكون فيه من الرطوبات كما سيأتي التعرض له من المصنف في المطهرات.

بل لو لا ظهور التسالم على الحكم بنجاسة الأعيان النجسة في الداخل، لأمكن القول بطهارتها ما لم تخرج، لأن أدلة نجاستها لا إطلاق فيها يشمل حال كونها في الداخل.

و من ذلك يظهر الحكم بطهارة السن الصناعي الذي يوضع في الفم بدل السن الطبيعي، عند ملاقاته للدم الذي يخرج من اللثة أو اللهاة. بل لا- يبعد الحكم بعدم سريئة النجاسة في المتلاقيين إذا كانا معا من الخارج، و كانت الملاقاة في الداخل، كما في السن الصناعي عند المضمضة بالماء المتنجس.

و ان كان الحكم في هذه الصورة الرابعة أخفى، و حسن الاحتياط فيها و في الثالثة واضح.

(١) أما البول: فلعدم دليل على المنع فيه، فعمومات صحة البيع بلا مخصص. نعم لا بد أن يكون مالا عرفا، بحيث يكون مما يتنافس عليه العقلاء، لئلا يكون أكل المال بإزائه أكلا للمال بالباطل. و مجرد الطهارة لا يوجب ذلك، بل يتوقف على وجود منفعة معتد بها عند العقلاء، مع عزة الوجود، فلو لم يكن له منفعة أو كان مبدولا- كالماء في شاطئ النهر- لم يجز بيعه. و البول الطاهر بعد كونه مستقذراً عند العرف، لا يكون له منفعة، و لا فيه غرض يوجب التنافس عليه، فلا يكون مالا و لأجل ذلك يشكل جواز بيع بول الإبل أيضاً و ان حكى الإجماع عليه.

لكنه غير ظاهر مطلقا. و جواز شربه للاستشفاء لا يوجب ماليته ما لم يكن الداعي إلى شربه عاما. و كذا بول البقر و الغنم الذي ورد جواز شربه للتداوى به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٧

و أما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (١). نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه (٢).

و أما الغائط: فالظاهر كونه مالا- عرفا- غالبا- لكثرة الحاجة إليه في الإشعال، و التسميد، و نحوهما من الانتفاعات العامة، فهو من الأموال و لذا جرت السيرة على بذل الأموال الطائلة بإزائه، فلا مانع من بيعه من هذه الجهة، و العمومات الدالة على صحة البيع دالة على صحة بيعه.

(١) أما البول: فالظاهر أنه لا إشكال في عدم جواز بيعه، و قد نفى الخلاف فيه. و يقتضيه النهي عنه في رواية تحف العقول «١». مضافا إلى ما عرفت من عدم كونه مالا عرفا.

و أما الغائط: فنقل الإجماع عليه مستفيض. و تقتضيه رواية تحف العقول

،

خير يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة سحت» «٢».

نعم

في رواية محمد بن مضارب عن الصادق (ع): لا بأس ببيع العذرة» «٣»

لكنها مهجورة، مخالفة للإجماع، فيتعين طرحها، أو تأويلها. و جمع بينهما بحملها على عذرة غير الإنسان، أو على بلاد ينتفع بها فيها. لكنه جمع بلا شاهد. و أما الجمع بحمل الأول على الكراهة، فبعيد جداً عن لفظ السحت. مع أنه موقوف على اجتماع شرائط الحجية في الثانية، و قد عرفت خلافه.

(٢) ظاهر جماعه كونه من المسلمات، و في محكي المبسوط: «سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خرد الكلب لا يجوز بيعها، و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أصول الشجر، بلا خلاف»، و قريب منه ما عن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٨

[مسألة (٣): إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه]

(مسألة ٣): إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه (١)، و ان كان لا- يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (٢).

غيره. و

في رواية وهب بن وهب عن علي (ع): «انه كان لا يرى بأساً أن تطرح في المزراع العذرة» (١).

نعم في رواية تحف العقول (٢):

المنع من جميع التقلبات في النجس

. و لعل المراد الانتفاع المحرم، أو ما يدل على عدم المبالاة في الدين كما عن الشيخ الأكبر (ره). و الأمر سهل بعد عدم ثبوت الجابر لها. و ان حكى عن فخر الدين و المقداد دعوى الإجماع على أصالة حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً، لكنه غير ظاهر، بل ظاهر كلمات جماعة خلافه. و الاستدلال له ببعض الآيات الكريمة و الروايات الشريفة أشكال، لقصور الدلالة أو السند. فراجع كلمات شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه. جزاه الله تعالى عن العلم و أهله خير جزاء المحسنين.

(١) لأصالة الطهارة.

(٢) تردد الحيوان بين محلل الأكل و محرمه (تارة): يكون من جهة الشبهة الحكمية، كأن لا يعلم أن الأرنب محرم الأكل أو محلل الأكل (و أخرى): من جهة الشبهة الموضوعية، كأن لا يعلم أن الحيوان الخارجى شاة أو ذئب. و كل منهما (تارة): يعلم بقبوله للتذكية و طهارته على تقدير وقوعها عليه. (و أخرى): لا يعلم ذلك. فهنا مسائل:

الأولى: في حكم الحيوان المعلوم عنوانه، كالارنب غير المعلوم كونه محلل الأكل أو محرمه، مع العلم بقبوله للتذكية، فنقول: مقتضى استصحاب الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية عليه إلى ما بعدها هي حرمة أكله، و هو

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٨٩

.....

حاكم أو وارد على أصالة الإباحة.

و الاشكال على الاستصحاب المذكور من جهة عدم بقاء الموضوع، تارة: لأن موضوع الحرمة المعلوم الحيوان، و موضوع الحرمة المشكوكه اللحم، و هما متغايران عرفاً. و أخرى: من جهة أن الحرمة الثابتة قبل التذكية موضوعها غير المذكى، و المشكوك ثبوتها بعد التذكية موضوعها المذكى. (مندفع): بأن المعيار في وحدة الموضوع المعبرة في جريان الاستصحاب الوحده في نظر العرف،

بحيث يصدق الشك في البقاء عرفاً، و الاختلاف بين الحيوان و اللحم لا يوجب التعدد في نظر العرف، و لا ينتفى لأجله صدق الشك في بقاء الحرمة. و لأجل ذلك نقول: لا مانع من جريان استصحاب نجاسة الكلب بعد موته، و لا من استصحاب جملة من أحكام الزوجية بعد موت الزوج أو الزوجة. و بذلك يندفع الاشكال من الجهة الثانية أيضاً، و لذا بنى على استصحاب نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره، و استصحاب حكم الحاضر بعد سفره، و حكم المسافر بعد حضره، و أمثال ذلك.

و مثله في الاندفاع الإشكال أيضاً: بأن الحرمة الثابتة قبل التذكية معلولة لعدم التذكية، و المشكوك ثبوتها بعد التذكية ناشئة من خصوصية في الحيوان، و تعدد العلة يوجب تعدد المعلول عرفاً. إذ فيه: المنع من ذلك أيضاً، فإن البقاء عين الحدوث وجوداً. مع أنه قد يختلف معه في العلة، كما في الأمور القارة التي يستند بقاؤها إلى استعداد ذاتها، و حدوثها إلى علة أخرى، كالجدار المبنى، فان حدوثه بفعل البناء، و بقاؤه باستعداد ذاته، و صدق البقاء فيه من ضروريات العرف.

نعم يمكن أن يقال: إن الحرمة الناشئة من الخصوصية الذاتية لما لم تكن في رتبة الحرمة الناشئة من الجهة العرضية- أعني عدم التذكية- لترتب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٠

.....

موضوعيهما امتنع أن تكون إحداهما مؤكدة للأخرى، و لا وجود إحداهما بقاء للأخرى، لأن البقاء عين الحدوث وجوداً، فلا يكون بينهما اختلاف رتبة. و حينئذ فالمعلوم وجودها حال الحياة الحرمة التي موضوعها اللامذكي و هي زائلة قطعاً بعد التذكية و المحتمل وجودها بعد التذكية هي الحرمة الثابتة للذات نفسها، و هو وجود آخر يحتمل مقارنته لوجود الحرمة الزائلة و بقاؤه بعد زوالها. فيكون الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، الذي ليس بحجة على التحقيق.

هذا و هذا التقريب يتنى على كون وصف اللامذكي مأخوذاً في موضوع الحرمة على نحو الجهة التقيديّة عرفاً، و وصف التغير في مسألة نجاسة المتغير مأخوذاً في موضوع النجاسة على نحو الجهة التعليلية عرفاً. و لكنه غير واضح فالبناء على عدم جريان الاستصحاب لأجله غير ظاهر.

نعم لا بأس بالرجوع في إثبات الحل إلى عمومات الحل، مثل قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا..) (١) و قوله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (٢) و قوله تعالى (يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (٣) و نحوها، الحاكم على الاستصحاب لو سلم جريانه. و استصحاب حكم المخصص في مثله غير جار، لكون التخصيص من أول الأمر، كما لا يخفى.

المسألة الثانية: في حكم الحيوان المعلوم العنوان مع الشك في حله و حرمة و في قبوله للتذكية و عدمه، فنقول: لا ينبغي التأمل في أن المستفاد من ملاحظة موارد استعمال لفظ التذكية أنها عبارة عن صفة خاصة تحدث

(١) الانعام: ١٤٥.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) المائدة: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩١

.....

في الحيوان من أسباب معينة، مثل الذبح الخاص، و النحر كذلك، و غيرهما من الأسباب. و ما في القاموس و عن كاشف اللثام: من

أنها الذبيح. في غير محله، أو ليس على ظاهره. وحينئذ إذا شك في قبول الحيوان للتذكية كان مقتضى الأصل عدمها. وربما يتوهم أنها الطهارة فإذا شك في ثبوتها بعد الموت كان المرجح استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة. إذ فيه: أن التذكية وإن كانت هي الطهارة، لكنها طهارة خاصة، ولذا يحكم بطهارة ميتة ما لا نفس له سائلة مع أنها غير ذكية، ويحكم بطهارة الحيوان حال الحياة، وهو غير ذكي، فالمراد من التذكية طهارة خاصة، لا الطهارة مقابل النجاسة التي هي مفاد قاعدة الطهارة.

نعم ادعى غير واحد: أن الأصل قابلية كل حيوان للتذكية، بل في الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب (رض) فيما أعلم أن ما عدا الكلب والخنزير والإنسان من الحيوانات الطاهرة يقع عليه الذكاة». وقد استدلوا على ذلك بالآيات والنصوص المتضمنة لحلية ما

أمسك الكلاب

«١»، وما ذكر اسم الله تعالى عليه

«٢» ولحلية ما يصطاد بالسيف أو الرمح أو نحوهما

«٣» وبما دل على حلية كل حيوان إلا ما خرج

«٤». مثل قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا.. «٥» وما

في موثق ابن بكير من قوله (ع): «ذكاه الذابح أو لم يذكه» «٦».

(١) المائة: ٤. وراجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب الصيد.

(٢) الانعام: ١١٨، ١٢١، وراجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الذبائح.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الصيد.

(٤) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الأطعمة المباحة.

(٥) الأنعام: ١٤٥.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٢

.....

لكن الجميع كما ترى. إذ الأول في مقام بيان السبب الذي تكون به التذكية بعد المفروغية عن قابلية الحيوان لها. والثاني مقيد بما دل على اعتبار التذكية في حل الحيوان. مع أن الآية الشريفة قد استثنت فيها الميتة وهي غير المدكي، كما يفهم من جملة من النصوص

[١]. وما في الموثق

غير ظاهر الدلالة على ذلك، لأن عدم تذكية الذابح أعم من عدم القابلية للتذكية، ولا سيما بناء على ما في بعض النسخ من قوله (ع):

«ذكاه الذبيح»

بدل:

«ذكاه الذابح»

، فإن الجمود على العبارة يقتضى أن يكون الذبيح موجباً للذكاة تارة، وغير موجب لها أخرى.

ومثل ذلك في الاشكال الاستدلال - كما في الجواهر -

بصحيح على ابن يقطين: «سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء، والسمور، والفنك، والثعالب وجميع الجلود. قال (ع): لا بأس

بذلك» «١»

إذ لو لم تقبل الجلود التذكية كانت ميتة لا يجوز لبسها، ونحوه صحيح الريان بن الصلت
 «٢»، إذ فيه: أنه إن ثبت عدم جواز لبس الميتة كان ذلك مخصصاً للصحيح المذكور ونحوه بالمذكي، و العام المخصص بمخصص
 منفصل لا يدل على انتفاء الخاص، و اللازم الرجوع الى الأصل.
 اللهم إلا- أن يقال: إنما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا لم يكن بيان المصداق من وظيفة الشارع، و إلا كان العام
 حجة في الفرد المشكوك، لأن دليل التخصيص إنما يعارض العام إذا كان عنوان الخاص منطبقاً على عنوان العام، و مقتضى العام
 عدم الانطباق، لأنه يدل بالمطابقة

[١] و هي النصوص المقابلة للمذكي بالميتة، كما تعرض - قدس سره - الى ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات البراءة من كتاب حقائق
 الأصول.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٣

.....

على ثبوت حكم العام في كل فرد، و يدل بالالتزام على نفى عنوان الخاص عن كل فرد. و هذه الدلالة الالتزامية و ان لم تكن حجة
 في إثبات ذلك إذا كان خارجاً من وظيفة الشارع، لكنها حجة إذا كان النفي من وظائفه، فإن كان الشك في التذكية من جهة الشك
 في وجود السبب الشرعي يكون المرجع أصالة عدم التذكية، و ان كان من جهة وجود القابلية التي من وظائف الشارع بيانها،
 فالتمسك بعموم الصحيح و نحوه لإثباتها في محله.

نعم يختص الصحيح و نحوه بالحيوانات ذوات الجلود، فيبقى غيرها على مقتضى الأصل.

نعم يمكن أن يقال: إن الذكاه من المفاهيم العرفية، و هي في الحيوان من الأفعال التوليدية التي لها أسباب خاصة عندهم، فإطلاق
 أدلة أحكام التذكية من الطهارة و حل الأكل و جواز الانتفاع و غيرها ينزل - بمقتضى الإطلاق المقامي - على ما هو عند العرف. فإذا
 دل دليل على قيد أخذ به، و مع الشك فيه يرجع الى ما عند العرف، عملاً بالإطلاق المقامي، و على هذا ما يكون قابلاً عند العرف
 للتذكية محكوم بذلك شرعاً، و ما علم بعدم قابليته لها عندهم، أو شك فيها، يرجع فيه الى أصالة عدم التذكية.

و هذا نظير ما يقال في مثل (أحلَّ اللهُ البَيْعَ) «١» و نحوه من أدلة العقود و الإيقاعات، من وجوب الحمل على المفاهيم العرفية و أسبابها
 و شرائطها - و منها قابلية المحل - فيكون تطبيق العرف حجة ما لم يرد عنه رادع.

و يشير إلى ما ذكرنا

خبر على بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله أو أبا الحسن (ع) عن لبس الفراء و الصلاة فيها. فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه
 ذكياً. قال: قلت: أ و ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟

قال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه ..» «٢».

فان ظاهره السؤال

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٤

.....

عن صحه حمل المراد على المعنى العرفى، و لزوم العمل على تطبيقهم، و قوله (ع):

«إذا كان مما ..»

ليس لبيان اعتبار المأكولية في مفهوم التذكية، بل لبيان اعتبارها في جواز الصلاة بالمذكى كما يشهد به ما في ذيله. مضافا إلى النصوص و الإجماع على وقوع التذكية على غير ما كحل اللحم.

هذا و لو بنى على أن التذكية عبارة عن الأفعال الخاصة من فرى الأوداج و غيرها مع القابلية- على أن تكون القابلية جزءاً لمفهومها- فلا مجال لجريان أصالة عدمها إذا شك فيها للشك في القابلية، إذ القابلية لم يحرز لعدمها حالة سابقة لأنها من لوازم الماهية، فلا يجرى فيها أصل العدم، حتى لو بنى على جريانه في إثبات العدم الأزل، لا اختصاص القول بجريانه بعوارض الوجود، و لا يجرى في عوارض الماهية. و كذا الكلام لو قيل: بأن التذكية عبارة عن نفس الأفعال الخاصة بشرط القابلية، فإنه لو شك في التذكية للشك في القابلية- مع تحقق الأفعال الخاصة- لا مجال لجريان أصالة عدم الوجود الخاص، إذ لا شك في الوجود و إنما الشك في الخصوصية، و هي ليست مجرى لأصل العدم.

المسألة الثالثة: في حكم الحيوان المشكوك كونه محلل الأكل من جهة الشبهة الموضوعية، لتردده بين عنوانين، أحدهما محلل و الآخر محرم. مع العلم بقوله للتذكية على كل حال. و الكلام فيها هو الكلام في المسألة الأولى بعينها. و ليس الفرق إلا من جهة عدم جواز التمسك هنا بعموم الحل، لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. و لأجل أنك عرفت عدم وضوح المناقشات في استصحاب الحرمة، فالرجوع إليه في محله. فتأمل.

المسألة الرابعة: في حكم الحيوان المردد بين المحلل الأكل كالشاة، و المحرم- كالخنزير- الذى لا يقبل التذكية. و الكلام فيها هو الكلام في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٥

و كذا إذا لم يعلم أن له دماً سائلاً أم لا (١)، كما أنه إذا شك في شىء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه (٢)، أو شك في أنه من الحيوان الفلانى حتى يكون نجساً، أو من الفلانى

المسألة الثانية، فيرجع فيه إلى أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة.

و كيف كان فالحرمة الثابتة للحيوان بالاستصحاب لا تقتضى نجاسة البول و الغائط، لأن حرمة الأكل المأخوذة موضوعاً للنجاسة، هي ما كانت لخصوصية في الحيوان، و الاستصحاب لا يثبتها. و كذا لو ثبتت الحرمة بأصالة عدم التذكية، فإن الحرمة لعدم التذكية غير الحرمة المذكورة، كما هو ظاهر.

(١) لأصالة الطهارة من دون معارض. نعم في الجواهر: هل يحكم بطهارة فضلته حتى يعلم أنه من ذى النفس، للأصل و استصحاب طهارة الملاقى. أو يتوقف الحكم بالطهارة على الاختبار. لتوقف امتثال الأمر بالاجتناب عليه، و لأنه كسائر الموضوعات التى علق الشارع عليها أحكاماً كالصلاة للوقت و القبلة. أو يفرق بين الحكم بطهارته و بين عدم تنجيسه للغير، فلا- يحكم بالأول إلا- بعد الاختبار، بخلاف الثانى؟ وجوه لم أعتز على تنقيح شىء منها فى كلمات الأصحاب. انتهى ملخصاً. و فيه: أن وجوب الاجتناب عن النجس لا يقتضى الاحتياط فى موارد الشك، كما حرر فى محله. و القياس على مثل القبلة و الوقت غير ظاهر، لكون الشك فيها شكاً

فى الفراغ، و ما نحن فيه شك فى التكليف.

(٢) لما تقدم من جريان أصالة الطهارة فيها. نعم يفترق هذا الفرض عن الفرض الأول، أنه فى هذا الفرض لا مجال للرجوع الى استصحاب الحرمة، أو أصالة الحل، أو غيرهما فى نفس الحيوان لأنه من الفرد المردد بين معلوم الحل و معلوم الحرمة، و المردد ليس مجرى للأصول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٦

حتى يكون طاهراً، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنه بعة فار أو بعة خنفساء. ففى جميع هذه الصور يبنى على طهارته.

[(مسألة ٤): لا يحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل]

(مسألة ٤): لا يحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل. نعم حكى عن بعض السادة (١): أن دمها سائل. و يمكن اختلاف الحيات فى ذلك. و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح، للشك المذكور، و ان حكى عن الشهيد: أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح. لكنه غير معلوم. و الكلية المذكورة أيضاً غير معلومة.

[الثالث: المنى]

الثالث: المنى من كل حيوان (٢) له دم سائل،

(١) قد صرح فى المعبر فى أحكام البئر: أن الحية دمها سائل، و أن ميتتها نجسة. انتهى. و نسب ذلك الى المعروف بين الأصحاب، و عن المبسوط دعوى الإجماع على نجاستها بالقتل. و فى المدارك: «إن المتأخرين استبعدوا وجود النفس لها». (٢) إجماعاً، حكاه جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين و متأخريهم، و فى جملة من كلماتهم تقييد معقده بكونه من ذى النفس السائلة، و كأنه لقصور النصوص عن شمول غيره، لانصرافها الى منى الإنسان - كما عن جماعة من الأعيان - بل عن بعض: أنها ظاهرة كالعيان. و إن منعها بعض من تأخر. و لكنه محل نظر، كما يظهر من ملاحظة سياقها، و كون مورد جميعها المنى يصيب الثوب، فان عدم الابتلاء بغير منى الإنسان يوجب انصرافه الى منى الإنسان. و لا سيما بملاحظة ما فى القاموس: من أنه ماء الرجل و المرأة. و ما عن الصحاح: من أنه ماء الرجل، فلا يكون ترك الاستفصال فيه مقتضياً للعموم. و أما ما فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٧

حراماً كان أو حلالاً برياً أو بحرياً. و أما المذى، و الودى، و الودى، فظاهر (١)

«قال: ذكر المنى و شدد و جعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل ..» (١).

فالظاهر منه شدة النجاسة و تأكدها، لا عمومها.

و من ذلك يظهر أن التعدى الى مطلق ذى النفس مأكولاً - أو غيره لأجل الإجماع. كما أن الظاهر انعقاده على طهارته من غير ذى النفس، و تردد المحقق فى الشرائع و المعبر غير قادح، لأنه اختار فيهما الطهارة بعد ذلك. و لأجل ذلك لا يكون للاهتمام فى إثبات عموم النصوص مزيد فائدة.

و لأجله أيضاً يخرج عن إطلاق

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (٢)

، و إطلاق موثق ابن بكير الوارد في جواز الصلاة في كل ما يكون مما يؤكل لحمه أو يخرج منه.

«٣» كما يجب الخروج عما قد يدل على طهارته،

كصحيح زرارة: «عن الرجل يجنب في ثوبه أ يتجفف فيه من غسله؟ فقال: نعم لا بأس به، إلا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت

جافة فلا بأس» (٤).

(١) كما هو المعروف، بل لا يعرف الخلاف في ذلك منا، و إنما حكي عن بعض العامة. نعم عن ابن الجنيد القول بنجاسة المذى

الذى يخرج عقيب الشهوة. و يشهد له

حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب. قال (ع): ان عرفت مكانه فاغسله، و ان خفى عليك

مكانه فاغسل الثوب كله» (٥)

،

في خبره

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات ملحق حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٨

من كل حيوان إلا نجس العين (١).

الآخر: «يغسله و لا يتوضأ» (١).

لكن - مع عدم اختصاصهما بالشهوة و اعراض الأصحاب عنهما - يعارضهما كثير من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «إن سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى، و أنت في الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة،

و لا تنقض له الوضوء و ان بلغ عقبك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة» (٢)

، و نحوه غيره. فيتعين لذلك حملهما على الاستحباب. و يشهد به

صحيح محمد عن أحدهما: «سألته عن المذى يصيب الثوب. فقال (ع): ينضحه بالماء إن شاء» (٣)

و

حسن الحسين بن أبي العلاء الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب. قال (ع): لا بأس به. فلما رددنا عليه قال (ع):

ينضحه بالماء» (٤).

هذا و يكفي في طهارة الودى و الودى - مضافا إلى الأصل - ظهور الإجماع و الاخبار الواردة في البلل المشتبه بالبول

«٥»، و

مرسل ابن رباط: «و أما الودى فهو الذى يخرج بعد البول، و أما الودى فهو الذى يخرج من الأدواء و لا شيء فيه» (٦).

(١) لما دل على نجاسته الظاهر فى نجاسة جميع ما يخرج منه.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢. و يتضمن ذلك غيره من احاديث الباب.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٢٩٩

و كذا رطوبات (١) الفرج، و الدبر (٢)، ما عدا البول و الغائط.

[الرابع: الميتة من كل ما له دم سائل]

إشارة

الرابع: الميتة من كل ما له دم سائل (٣)، حلالا كان أو حراما.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يدل عليه

صحيح إبراهيم بن أبى محمود: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هى جنب أ تصلى فيه؟ قال (ع): إذا اغتسلت صلت فيهما» «١».

(٢) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه ما

فى مصحح زرارة المتقدم من قوله (ع): «و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل، أو من البواسير، و ليس بشىء فلا تغسله من ثوبك، إلا أن تقدره» «٢»

(٣) إجماعا محصلا و منقولا فى الغنية، و المعتبر، و المنتهى، و الذكرى و كشف اللثام، و عن نهاية الاحكام، و التذكرة، و كشف الالتباس و غيرها بل فى المعتبر و المنتهى: انه إجماع علماء الإسلام. كذا فى الجواهر.

و يشهد له طوائف من النصوص (منها): ما ورد فى نزح البئر لموت الدابة

و الفأرة

، و الطير

و الحمامة

، و الحمار

، و الثور

، و الجمل

و السنور

و الدجاجة

، و الشاة

و مطلق الميتة «٣»

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «عن البئر تقع فيها الميتة. فقال: إن كان لها ريح نزع منها عشرون دلواً» «٤» وغيره.

نعم قد يشكل ذلك من جهة ما دل على عدم انفعال ماء البئر. لكنه يندفع: بأن الروايات المذكورة تدل على انفعاله و على نجاسة الميتة، فاذا

(١) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣ من أبواب الماء المطلق.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٠

.....

قام دليل على عدم الانفعال تعين رفع اليد عن إحدى الداليتين، فتبقى الأخرى على حجيتها، و التلازم بين الداليتين وجوداً لا يوجب التلازم بينهما في الحجية، فإن الخبرين المتعارضين مع سقوطهما عن الحجية في المدلول المطابقى باقيا على الحجية في نفي الدليل الثالث.

فان قلت إذا قام دليل على وجوب غسل الثوب عند ملاقة البول - مثلاً - و قام دليل آخر على عدم وجوب غسله عند ملاقة البول، لا يحكم بنجاسة البول لو بنى على الأخذ بظاهر الدليل الثاني، فما الفرق بينه و بين المقام؟! (قلت): الفرق أن التفكيك بين نجاسة البول و نجاسة الثوب ممتنع عرفاً فانتفاء أحد المدلولين يلازمه انتفاء الآخر، فيكون التعارض في الداليتين الالتزاميتين، و ليس كذلك في مثل ماء البئر، فإن دليل طهارته عند ملاقة النجاسة إنما يدل على اعتصامه في نفسه من تأثير النجاسة فيه، فلا يدل بالالتزام على طهارة الشيء الواقع في البئر، كى يقع التعارض بين الداليتين.

نعم قد يشكل الاستدلال المذكور بعدم ظهور أوامر النزع في كونه مطهراً، لأن مطهرية النزع ليست موافقةً للارتكاز العرفي، فدلالة النصوص على نجاسة الماء من هذه الجهة لا تكون ظاهرة كى تلازمها الدلالة على نجاسة الميتة. فتأمل جيداً.

و منها: ما ورد في السمن، أو العسل، أو الطعام، أو الشراب، تموت فيه الفأرة، أو الجرذ، أو الدابة، أو تقع فيه الميتة، من الأمر بإلقائها و ما يليها ان كان جامداً، و الاستصباح به ان كان ذائباً. و فى المرق:

من الأمر بإهراقه و غسل اللحم. فلاحظ صحاح معاوية بن وهب

، و زرارة ابن أعين

، و الحلبي

، و سعيد الأعرج

، و موثق سماعة

، و غيرها [١].

[١] راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة. وقد ذكر بعضها في باب: ٥ من أبواب الماء المضاف، وبعضها في باب: ٣٥ من أبواب النجاسات. و باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به. و تعشر على أمثالها في نفس الأبواب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠١

.....

و منها: ما ورد في الماء القليل تكون فيه الفأرة الميتة، من الأمر بغسل الثوب منه و إعادة الوضوء

«١». و في الجرد يموت في الإناء، من الأمر بغسله

«٢». و ما ورد في الماء تكون فيه الجيفة، من الأمر بالوضوء من الجانب الآخر

«٣»، و النهى عن الشرب و الوضوء إذا غلب ريحها على ريح الماء

«٤». اللهم إلا- أن يقال: إن كان المراد مطلق الجيفة كان موضوع الحكم الجيفة لا الميتة، و بينهما عموم من وجه، و ان أريد جيفة مخصوصة امتنع الاستدلال بذلك على ما نحن فيه، لإمكان اختصاصه بجيفة نجس العين. و فيه:

أن الحمل على نجس العين بعيد، فإنه خلاف إطلاق النصوص، و لا سيما مع ندره جيفة نجس العين. و الجمود على معنى الجيفة و ان كان يقتضى العموم للمذكى، لكن الداعى إلى تذكىة الحيوان داع إلى الانتفاع به، و عدم وضعه فى الماء كى يصير جيفة، كما لا يخفى. فالجيفة منصرفه فى النصوص الى الميت من الحيوان.

و منها: ما ورد فى أهل الكتاب، من النهى عن الأكل فى آنتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة و الدم و لحم الخنزير، كما فى صحيح ابن مسلم

«٥» و منها: ما ورد فى الثوب تصيبه أغماد السيوف المعمولة من جلود

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١، ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١ و ربما تضمن ذلك بعض الاخبار الأخر فى الباب و غيره.

(٥) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٢

.....

الحمر الميتة، من الأمر باتخاذ غيره للصلاة

«١». و ما ورد فيما لا نفس له سائلة، من

قول الصادق (ع) فى موثق عمار لما سأله عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت فى البثر و السمن و شبهه.

قال (ع): «كل ما ليس له دم فلا بأس» «٢».

فتأمل. و

قول أبي جعفر (ع): «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة» (٣).

و منها: ما ورد في الاستصباح بأليات الغنم المقطوعة، من

قول أبي الحسن (ع): «أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» (٤).

و منها: ما ورد فيما لا تحله الحياة المأخوذ من الميتة، من

قول أبي عبد الله (ع): لزراعة و محمد: «و إن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صل فيه» (٥).

و حمل الغسل على أنه لإزالة الأجزاء الملتصقة خلاف الظاهر من الأمر بالغسل تعييناً. و ما

في رواية تحف العقول: من قول الصادق (ع): «و البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش و الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس» (٦).

و ما

في رواية جابر في فارة وقعت في خابية فيها سمن أو زيت. قال أبو جعفر (ع): «لا تأكله. فقال له الرجل:

الفأرة أهون على من أن أترك طعامي من أجلها. فقال له أبو جعفر (ع) إنك لم تستخف بالفأرة إنما استخفت بدينك، إن الله تعالى حرم الميتة

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الذبائح حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٣

.....

من كل شيء» (١).

و المناقشة في جميع ذلك في غير محلها. و لا سيما و قد عد الحكم بالنجاسة عداد الضروريات الدينية، فضلا عن الضروريات المذهبية، و ضروريات الفقه.

و من هنا أنكر جماعة من الأساطين على السيد في المدارك لما استشكل في النجاسة. إذ لم يجد عليها نصاً يعتد به و لا إجماعاً محققاً عليها. و لأن الصدوق (ره)

روى مراسلاً في الفقيه عن الصادق (ع): «سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه. فقال (ع): لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب، و لكن لا تصل فيها» (٢).

و مقتضى ما ذكره في صدر كتابه من أنه لا يورد فيه إلا ما يفتى به و يكون حجة بينه و بين ربه، أنه يفتى بطهارة جلد الميتة.

إذ فيه (أولاً): عدم تأتى المناقشات في جميع ما عرفت من النصوص التي فيها الصحيح و الموثق و معتبر الإسناد في نفسه، المعول عليه عند الأصحاب.

(و ثانياً): أنك عرفت حكاية الإجماعات الكثيرة على النجاسة المقبولة عند جميع الأصحاب، فإن الإجماع المنقول إذا كان مقبولاً عند

الأصحاب يخرج عن كونه منقولاً- و يكون متواتراً، فكيف بالإجماعات الكثيرة إذا كانت مقبولة عند الطائفة؟! بل عرفت دعوى الضرورة على النجاسة من بعضهم و إيراد الصدوق (ره) للمرسل في كتابه لا يدل على اعتقاده بمضمونه، لأنه عدل عما ذكر في صدر كتابه، كما عن المجلسي (ره). و إن كان يشكل ذلك: بأن الواجب التنبيه منه على ذلك، لئلا يكون تدليساً و هو بعيد عن مقامه الأقدس. مع أن حصول البداء له في ذلك مستبعد جداً، و لا سيما بالنسبة إلى هذه الرواية المذكورة في أوائل الكتاب. فالأولى حمل المرسل

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٤

.....

المذكور على ميتة ما لا نفس له سائلة لقرينه على ذلك اعتقدها الصدوق، فأورده في سلك الأخبار التي يجوز التعويل عليها. فلاحظ، و تأمل.

هذا كله في ميتة غير الآدمي من ذي النفس السائلة. إما ميتة الآدمي فالإجماعات المتقدمة محكية على نجاستها أيضاً. و يشهد لها صحيح ابن ميمون: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت. قال (ع):

إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، و إن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه. يعني: إذا برد الميت» (١).

و

صحيح الحلبي عنه (ع): «عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت. قال (ع): يغسل ما أصاب الثوب» (٢)

و

التوقيع في إمام حدثت عليه حادثه، قال:

«ليس على من مسه إلا غسل اليد» (٣)

، و نحوه الآخر بتفاوت لا يضر في المقصود

«٤». و ما في موثقة عمار، من الأمر بنزع سبعين دلواً لموت الإنسان في البئر

«٥». هذا و الظاهر من الأمر بغسل الثوب و اليد في التوقيع هو النجاسة بالمعنى المعروف.

و ظاهر محكي المفاتيح أن النجاسة هنا بمعنى الخبائث، فلا تسرى إلى الملاقى. و أن المراد من غسل الثوب غسل ما لصق به من رطوبة الميت و قذارته. و لكنه - كما ترى - خلاف الظاهر. و استدلاله: بأن الميت لو كان نجس العين لم يظهر بالتغسيل اجتهاد في مقابلة النص، كما في الجواهر.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٥

و كذا أجزاؤها المبائة منها (١)، و ان كانت صغاراً (٢) عدا ما لا تحله الحياة منها (٣) كالصوف، و الشعر، و الوبر،

(١) بلا خلاف يعرف، و عن المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، و قريب منه ما عن غيره. لظهور الأدلة في ثبوت النجاسة للاجزاء بلا دخل للاتصال فيها، و من ذلك يظهر ضعف ما في المدارك، من أن الأدلة دلت على نجاسة الميتة، و هي لا تصدق على الاجزاء قطعاً. نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبائة من الميت استصحاباً لحكمها حال الاتصال.

و لا يخفى ما فيه. انتهى. و الاشكال على الاستصحاب غير ظاهر، لو حدة الموضوع عرفاً. و لذا لم يوافق في ذلك أحد إلا بعض تلامذته. مع أنه لم يلتزم به في غير المقام، فإن المحكى عنه القول بنجاسة أجزاء الكلب المنفصلة، لنفس أدلة نجاسة الكلب. مضافاً إلى تعليل جواز الصلاة في صوف الميتة: بأنه ليس فيه روح، كما في صحيح الحلبي

«١». و تعليل طهارة الإنفحة: بأنها ليس لها عرق و لا فيها دم و لا لها عظم، كما في خبر الثمالي

«٢». بل نصوص استثناء ما لا تحله الحياة ظاهرة في خصوصية له يمتاز بها عن بقية الاجزاء، كما لا يخفى.

(٢) لعدم الفرق في استفادة الحكم من الأدلة بين الصغير و الكبير.

(٣) بلا خلاف فيه، بل حكي الاتفاق عليه. و

في صحيح صفوان عن الحسين بن زرارة: «قال أبو عبد الله (ع): العظم و الشعر و الصوف و الريش، كل ذلك نابت لا يكون ميتاً» «٣».

و

في صحيح حرير: «قال أبو عبد الله (ع) لزرارة و محمد: اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن

(١) الوسائل باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٦

و العظم، و القرن، و المنقار، و الظفر و المخلب و الريش، و الظلف، و السن، و البيضة إذا اكتست القشر الأعلى (١)

و الناب و الحافر و كل شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكي. و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صل فيه» «١».

و

صحيح زرارة، و فيه: «قلت: و الصوف و الشعر و عظام الفيل و الجلد و البيض يخرج من الدجاجة فقال (ع): كل هذا لا بأس به» «٢».

و

مرسل الفقيه: «قال الصادق (ع): عشرة أشياء من الميتة ذكية: القرن و الحافر و العظم و السن و الأنفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض» «٣».

و في رواية الفتح بن يزيد

«٤»، أيضاً ذكر القرن فيها. و في رواية محمد بن جمهور ذكر الظفر و المخلب فيها

«٥». و لم أعر على ذكر المنقار بالخصوص. لكن يستفاد حكمه من العموم في صحيح حرير

، و من التعليل في صحيح الحلبي

و خبر الثمالي

المتقدمة.

(١) باتفاق كما قيل و ان اختلف في التعبير عنه بما في المتن، و بالقشر الصلب و بالجلد الفوقاني، و بالجلد الغليظ، و هو المذكور في رواية غياث عن أبي عبد الله (ع): «في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة. قال (ع): إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها» (٦).
و بها يقيد إطلاق غيرها. و ضعف السند منجبر بالعمل. و عليه فلا وجه لاعتبار الصلابه. إلا أن يكون المراد بها الغلظ.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة ملحق حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١٧.

(٦) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة: حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٧

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام (١)، و سواء أخذ ذلك بجز أو نتف أو غيرهما (٢). نعم يجب غسل المنتوف من

(١) خلافا للعلامة (ره) في المنتهى و محكى النهاية، فقد أفتى بنجاسة بيض ما لا يؤكل لحمه. و في المدارك: «هو مطالب بدليله»، و في الجواهر: «لم نعرف له دليلا- و لا- موافقا، كما اعترف بذلك بعض من تأخر عنه». أقول: كأن وجهه ما في جملة من النصوص من التنصيص على جواز الأكل، المختص بمأكول اللحم، فيحمل غيره عليه. و لكنه غير واضح، لعدم التنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد.

(٢) خلافا للشيخ في محكى النهاية، فخص الطهارة بالجز. و كأنه لأن أصولها المتصلة باللحم من جملة أجزاء الميتة، و لا دليل على استثنائها، لعدم كونها شعراً أو صوفاً أو غيرهما. و لما

في رواية الفتح بن يزيد الجرجاني: «و كل ما كان من السخال الصوف إن جز، و الشعر، و الوبر، و الانفحة، و القرن، و لا يتعدى إلى غيرها» (١).

و فيه: أنه لو سلم عدم صدق الشعر- مثلا- كفى في استثنائها ما

في صحيح حرير من قوله (ع) «و كل شيء يفصل ..»

، لصدق ذلك عليه. و كذا التعليل في صحيح الحلبي

و خبر الثمالي

المتقدمين. و أما رواية الجرجاني

فمع أنها ضعيفة السند، و أنها لا تخلو من اضطراب، لعدم ظهور خبر قوله (ع):

«كل ما كان ..»

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٣٠٧

مختصة بالصوف، ولا يخلو ما فيها من التخصيص بالسخال، و من عدم التعدى عن الأمور المذكورة فيها من الاشكال. و لعل مراد الشيخ (ره) عدم الانتفاع بالمنتوف إلا بعد غسله، كما تقدم فى صحيح حرير . و لا بأس به حينئذ، عملا بالدليل، كما ذكر فى المتن.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٨

رطوبات الميتة. و يلحق بالمذكورات الانفحة (١)،

(١) بكسر الهمزة و تشديد الحاء و قد تخفف، و بكسر الفاء و قد تفتح.

حكى جماعة الإجماع على طهارتها. و نفى الخلاف فيها آخرون، و انما نقلوا الخلاف عن الشافعى و أحمد، كما عن الذخيرة. و يشهد لذلك جملة من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الانفحة تخرج من الجدى الميت. قال (ع): لا بأس به. قلت: اللبن يكون فى ضرع الشاة و قد ماتت قال (ع): لا بأس به» (١)

، و نحوه فيما تضمنه من طهارة الإنفحة خبر أبى حمزة

«٢» - معللا: بأن الإنفحة ليس لها عروق و لا فيها دم و لا لها عظم - و خبر يونس عنهم (ع)

«٣»، و خبر الفتح بن يزيد

«٤»، و موق ابن بكير عن الحسين بن زرارة

«٥»، و مرسل الصدوق

«٦»، و قد تقدم بعضها.

هذا و المصرح به فى كلام جماعة - منهم العلامة (ره) فى القواعد:-

أن الإنفحة لبن مستحيل فى جوف السخلة، كما لعله ظاهر رواية الثمالى

، و فى كشف اللثام: أنه المعروف. و عن السرائر و غيرها: أنها كرش الحمل أو الجدى ما لم يأكل فإذا أكل فهى كرش. و ظاهره أنها اسم للظرف لا- للمظروف. و كلمات اللغويين لا تخلو من اضطراب، فعن الصحاح عن أبى زيد و عن غيره: انها كرش الحمل. و فى القاموس: «و الانفحة ..

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٠٩

.....

شئ يستخرج من بطن الراضع أصفر، فيعصر في صوفة مبتلة، فيغلظ كالجبين. فإذا أكل الجدى فهو كرش. و تفسير الجوهرى الإنفحة بالكرش سهو» و قال في مادة (كرش): «و استكرشت الانفحة صارت كرشاً، و ذلك إذا رعى الجدى النبات». و صريحه - كظاهر محكى المغرب - وقوع الخلاف في معناه، و أنه الكرش أو ما يكون فيه. و قوى في الجواهر اتحاد التفسيرين: بأن يراد بالشئ الأصفر في التفسير الأول هو ما يصير كرشاً للجدى بعد أن يأكل فهو قبل أكله إنفحة، و بعده كرش. و استشهد على ما ذكر بما تقدم عن المغرب. لكنه يشكل: بأن ما عن المغرب ظاهر في وقوع الخلاف في معناه، كما عرفت. مع أن ظاهر التفسير الأول أنه المظروف، و ليس هو ما يكون كرشاً، فان الكرش - كما عرفت - نفس الظرف.

و لذا قال في المدارك: «إن الأول أولى، اقتصاراً على موضع الوفاق و ان كان طهارة نفس الكرش غير بعيدة، تمسكا بمقتضى الأصل». و الظاهر أن مراده من كون الأول موضع الوفاق أن طهارته موضع وفاق، لأنه على تقدير كون الانفحة هي الكرش، فالمراد من طهارتها طهارتها بما فيها، لا أنه موضع وفاق من المفسرين، كى يتوجه عليه أنه لا وفاق بعد تباين التفسيرين. و على هذا فما ذكره (قده) في محله، لأن إجمال الأدلة الناشئ من اختلاف الفقهاء و اللغويين في معنى الكلمة يوجب الاقتصار على المتيقن في الخروج عن عموم نجاسة الميتة، ضرورة أن الكرش جزء منها. و من ذلك يشكل ما ذكره أخيراً - في المدارك - من طهارة الكرش عملاً بالأصل فإنه لا مجال للأصل مع الدليل.

هذا و لو كانت هي اللبن المائع فهي طاهرة ذاتاً و عرضاً، كما يقتضيه ظاهر النصوص. أما لو كانت هي الظرف فظاهر النصوص طهارتها ذاتاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٠

و كذا اللبن في الضرع (١)، و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكن الأحوط في اللبن الاجتناب، خصوصاً إذا كان

في قبال أجزاء الميتة، فلا ينافى ذلك نجاسة بعض سطوحها بملاقاة رطوبة الميتة، كما هو ظاهر ما تقدم في الصوف و الشعر. ثم إن صريح ما تقدم عن الفقهاء و اللغويين في معنى الانفحة اختصاصها بما قبل الأكل. لكن في الذكرى: «و الانفحة طاهرة من الميتة و المذبوحة و ان أكلت السخلة». و هو مشكل، إلا أن يرجع القيد إلى المذبوحة، أو يريد الأكل اليسير الذى لا يعتد به، كما فى الجواهر.

و عليه فلو شك في مقداره بنحو الشبهة المفهومية كان اللازم البناء على النجاسة، لعموم نجاسة الميتة، و استصحاب الطهارة لا يدافع العموم، إذ ليس هذا من موارد العمل باستصحاب حكم الخاص، لكون التخصيص من أول الأمر. و أما استصحاب كونها إنفحة فهو من الاستصحاب الجارى فى المفهوم المردد، و ليس هو بحجة. و لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية فاستصحاب الموضوع - أعنى كونها إنفحة - فى محله، فيترتب عليها حكمها و هو الطهارة.

(١) على المشهور، كما عن البيان و اللمعة، بل عن الخلاف نقل الإجماع عليه. و هو المحكى عن الصدوق، و الشيخين، و القاضى، و ابن زهرة، و الطوسى و الشهيدين فى الدروس، و المسالك، و الروضة، و غيرهم.

و يشهد له مصحح حريز المتقدم فيما لا تحله الحياة

، و صحيح زرارة المتقدم فى الإنفحة

، و موثق ابن بكير عن الحسين بن زرارة

، و مرسل الصدوق

المتقدمان، و نحوه مسنده في الخصال إلى ابن أبي عمير مرفوعاً إلى الصادق (ع)
[١].

[١] الخصال أبواب العشرة صفحة: ٥٣ جزء ٢ الطبعة القديمة. و يشير إليه في الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ملحق حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١١

من غير مأكول اللحم. و لا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقي للميتة (١)

و عن جماعة: القول بالنجاسة، بل عن السرائر نسبتها إلى المحصلين، و ان ناقشه الآبي في كشف الرموز- على ما حكى:- بأن الشيخين مخالفان، و المرتضى و اتباعه غير ناطقين، فما أعرف من بقى معه من المحصلين. انتهى.
نعم في المنتهى و عن جامع المقاصد: أنه المشهور. و عن غاية المرام: أنه مذهب المتأخرين. و ليس له وجه ظاهر غير قاعدة نجاسة ملاقي النجس.

و

خبر وهب: «إن علياً (ع) سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن.

فقال (ع): ذلك الحرام محضاً» (١).

و مكاتبه الجرجاني المتقدمة في حكم التنف

. و الجميع محل تأمل. إذ لا مجال للقواعد العامة مع وجود المخصص. و لا سيما مع ملاحظة كون الملاقاة في الداخل. فتأمل. و لضعف الخبر سنداً. و لما عرفت سابقاً من وجوه الإشكال في المكاتبه. فإذا لا مانع من تخصيص القاعدة بما عرفت من النصوص، كتخصيصها في غير اللبن قطعاً. ثم إن نصوص الطهارة بعضها خاص بالمأكول، و بعضها مطلق، و العمل بالأخير متعين، إذ لا تنافي بينهما لكونهما مثبتين. إلا أن يدعى الانصراف إلى المأكول. و لكنه بدوى، و ان كان لازم تخصيص البيض بالمأكول تخصيصه هنا. نعم قد يتأمل في إطلاق الميتة على ميت الإنسان، فإنه يقال له:

ميت و ميتة- بالتشديد- و عليه فيشكل عموم النصوص له. و لكنه خلاف المتسالم عليه، فلا- يبعد إذاً العموم، و لو لأجل بعض التعليلات و المناسبات العرفية الموجبة لإلغاء خصوصية المورد. فتأمل جيداً.

(١) هذا بناء على أنها الجلد، إذ لو كانت هي اللبن فقد عرفت أن ظاهر كلماتهم أنه مائع، و ظاهر الأدلة طهارته عرضاً كطهارته ذاتاً.

نعم

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٢

هذا في ميتة غير نجس العين، و أما فيها فلا يستثنى شيء (١).

[(مسألة ١): الاجزاء المبائة من الحي مما تحله الحياة كالمبائة من الميتة]

(مسألة ١): الاجزاء المبانة من الحي مما تحله الحياة كالمبانة من الميتة (٢)

لو كان جامدا- كما يتفق كثيراً- فلا- يبعد طهارته أيضاً بلا- حاجة الى تطهيره، لاتحاد ظاهر النصوص في الجميع، و هو الطهارة العرضية.

(١) لأن ظاهر النصوص الاستثناء من نجاسة الميتة، لا من النجاسة الذاتية.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و في المدارك: «انه مقطوع به في كلام الأصحاب» و يشهد له النصوص الواردة في باب الصيد، المتضمنة أن ما قطعت الحباله فهو ميتة،

كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع):

«قال أمير المؤمنين (ع): ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلا فذروه، فإنه ميت، و كلوا مما أدرتم حياً و ذكرتم اسم الله عليه» (١)

، و نحوه غيره.

و المناقشة في دلالتها: بأنه إن كان المراد أنها ميتة حكماً فالمتبادر من التشبيه إرادة حرمة الأكل، و ان كان المراد أنها ميتة حقيقة فدلالته على النجاسة تتوقف على وجود دليل عام يعم المورد، و هو غير ثابت. مندفعة:

بأن حمل التنزيل على ملاحظة خصوص الحرمة دون النجاسة خلاف إطلاق دليله، كما لا يخفى، فإن النجاسة ليست من الأحكام الخفية، كي يدعى انصراف لسان التنزيل عنها.

و من ذلك يظهر أنه لو بنى على ارادة بيان الفرد الحقيقي يتعين البناء على عموم الحكم له و لو كان دليل الحكم قاصر الشمول له، لأن بيان الأفراد الحقيقية ليس من وظيفة الشارع، فتعرضه لذلك إنما يكون لأجل تعميم الحكم و ليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع، فإنه لا يعمه

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الصيد حديث: ١ و في الباب أحاديث أخر تتضمن ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٣

.....

الحكم إلا إذا كان الدليل في نفسه عاماً له، فبيان الشارع للفرد الحقيقي كيبانه الفرد التنزيلي يقتضى عموم الحكم له و لو كان الدليل قاصراً عن إثبات ذلك.

و من ذلك تعرف ما في كلمات المقدس الفقيه الهمداني (قده) في مصباحه من النظر. و أشكال من ذلك ما ذكره من الفرق بين النصوص المذكورة و النصوص الواردة في باب الأطعمة في آليات الغنم

«١»، و أن هذه النصوص لا قصور في دلالتها على النجاسة بخلاف النصوص الأول، لما تقدم فإنه لم يتضح الفرق المذكور مع وحدة لسان الجميع،

ففي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال (ع): في آليات الضأن تقطع و هي أحياء:

إنها ميتة» (٢)

و نحوها غيرها فلاحظ.

هذا في العضو المقطوع من غير الآدمي. و أما المقطوع منه: فيدل على نجاسته- مضافاً الى الاتفاق و نفى الخلاف المحكيين-

مرسله أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة، فإذا مسها إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» (٣).
و ضعف السند منجبر بالعمل. و الظاهر عدم الفرق بين ما خرجت منه الروح قبل القطع و بعده. و دعوى: الانصراف الى الثاني ممنوعه. فعضو المشلول إذا مات قبل الانفصال ثم انفصل نجس. ثم إنه قد يستدل على الحكم المذكور بصدق الميتة على العضو المقطوع، كما في المنتهى. و فيه: أنه غير واضح فإن الميتة - عرفاً - نفس الحيوان ذى الأعضاء، فلا تصدق على كل عضو في نفسه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الذبائح.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٤

إلا الأجزاء الصغار (١)، كالثالول و البثور، و كالجلدة التي تنفصل من الشفعة، أو من بدن الأجرى عند الحك، و نحو ذلك.

(١) فقد حكى الإجماع على طهارتها، و عن الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف فيها». و العمدة فيه انصراف النصوص إلى ما يعد جزءاً من البدن عرفاً و ليست هي كذلك، فإنها بمنزلة الأوساخ المتولدة فيه. مضافاً إلى دعوى السيرة على معاملتها معاملة الطاهر، و إلى لزوم الحرج لو لا ذلك.

و قد يستدل له تارة: بانصراف النصوص الى الجزء الكبير، و لكنه - كما ترى - انصراف بدوى لا يعول عليه في رفع اليد عن الإطلاق و لذا كان بناء الأصحاب على عدم الفرق بين الجزء الكبير من اللحم و الصغير.
و أخرى:

بصحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل يكون به الثالول و الجرح، هل يصلح له أن يقطع الثالول و هو في صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال (ع): ان لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس، و ان تخوف أن يسيل الدم فلا يفعل» (١).
و يشكل: بأن قطع الثالول لا يستلزم حمله آناً ما في الصلاة و لا مسه برطوبة، و ليس فيه إطلاق يشمل ذلك، لوروده لبيان قادية الفعل المذكور في الصلاة لا غير.

اللهم إلا- أن يكون تعرض الامام (ع) لسيلان الدم قرينه على كونه (ع) في مقام بيان الجواز من جميع الجهات التي هي في معرض الابتلاء، و منها نجاسة الجزء الموجبة لنجاسة اليد المماسه له مع الرطوبة. و لذلك استحسّن شيخنا الأعظم (ره) الاستدلال به على المقام، كما عن نهاية الاحكام و المعالم و لأجل ذلك يظهر وجه طهارة الثالول، و إلا- فالوجوه المتقدمة غير جارية فيه، لعدم الانصراف عن مثله من الاجزاء الصغيرة اللحمية، و لم تثبت سيرة فيه، و لا حرج يقتضى طهارته فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٥

[مسألة ٢: فأرة المسك المبائة من الحى طاهرة على الأقوى]

(مسألة ٢): فأرة المسك المبائة من الحى طاهرة على الأقوى (١)،

(١) مسك الفأرة- على ما ذكر جماعة- دم يجتمع في أطراف سره الطبي ثمّ يعرض للموضع حكة يسقط بسببها الدم مع جلده هي وعاء له.

وهذه الجلدة هي فأرة المسك. فان كان الطبي مذكي فلا إشكال ولا خلاف في طهارتها. أما إذا لم يكن مذكي، حيا كان حين سقطت منه أو ميتاً فقد اختلف الأصحاب في طهارتها ونجاستها، فالمعروف المشهور الطهارة مطلقاً، وفي كشف اللثام: أنها نجسة مطلقاً. وفي المنتهى: الطهارة إذا انفصلت عن الحي والأقرب النجاسة إذا انفصلت من الميت.

و كأن الوجه في الطهارة- على ما يظهر من كلماتهم- أحد الوجوه:

إما عدم كونها جزءاً من الطبي، أو عدم كونها مما تحله الحياة، أو الإجماع والنص

«١» على طهارة المسك الدال على طهارة الجلدة بالالتزام، أو الإجماع المدعى على طهارتها- كما عن ظاهر التذكرة و الذكري- أو صحيح على ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلى و هي في جيبه أو ثيابه. فقال (ع): لا- بأس بذلك» «٢».

والجميع لا- يخلو من إشكال. إذ الأول ينافيه اتصالها بالبدن. وكذلك الثاني، فإن الجلد مما تحله الحياة، غاية الأمر أنها طراً عليها الموت، فكيف تكون مما لا تحله الحياة؟! وكذلك الثالث، لإمكان عدم سريته نجاستها إلى المسك، لعدم الرطوبة المسرية، من جهة انجماد الدم حين صيرورته مسكاً. و أما الإجماع على طهارتها فلا مجال للاعتماد عليه بعد مخالفة حاكميه في المنتهى و ذهابه إلى التفصيل المتقدم، و حكي أيضاً عن غيره. و أما الصحيح فمع قصور دلالاته على الطهارة، لأن جواز الحمل

(١) راجع الوسائل باب: ٩٥، ٩٧ من أبواب آداب الحمام.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٦

.....

في الصلاة أعم منها. معارض

بمكاتبه عبد الله بن جعفر إلى أبي محمد (ع): «هل يجوز للرجل أن يصلى و معه فأرة مسك؟ قال (ع): لا بأس إذا كان ذكياً» «١».

والجمع يقتضى تقييد الصحيح بها. و لأجل ذلك اختار في كشف اللثام النجاسة مع أخذها من غير المذكي.

اللهم إلا أن يقال: كما يحتمل في المكاتبه رجوع الضمير المذكر إلى الطبي المفهوم من الكلام، أو إلى الفأرة بتقدير كونها مع المصلي، فيترتب على ذلك اعتبار الذكاة فيها، يحتمل أيضاً رجوع الضمير إلى المسك وهذا الاحتمال إن لم يكن أقرب- كما هو الظاهر- لأن التقدير اللازم للاحتمالين السابقين خلاف الأصل، فلا أقل من الاحتمال الموجب للإجمال المانع من الاستدلال بهما على التقييد، فإطلاق طهارة الفأرة المستفاد من الصحيح بلا مقيد. نعم دلالاته على الطهارة تتوقف على عدم جواز حمل النجس في الصلاة كما عرفت، و هو و ان كان محل إشكال، لكن كفى بالمكاتبه دليلاً عليه، بناء على ما هو الظاهر من رجوع الضمير إلى المسك و على أن المراد من كونه ذكياً أنه طاهر.

و الظاهر أن المراد طهارته الذاتية في قبال ما لا يكون كذلك، و هو المسك المعمول من دم الطبي على ما ذكره بعض، كما سيأتي، لا الطهارة العرضية. إذ لو كان المراد الطهارة العرضية لم يكن وجه لتخصيصه بالقيود المذكور، بل كان اللازم اعتبار الذكاة فيه و في الفأرة معاً.

و من ذلك يظهر لك وجه ما عن الذكري من أن المراد طهارة المسك و الاشكال فيما ذكره بقوله: «و يحتمل أمرين، أحدهما: التحرز من نجاسة عارضة له، و الثاني: التحرز مما يؤخذ من الطيبى فى حال الحياة بجلده، لأن السؤال عن فارة المسك». فان الاحتمالين المذكورين كلاهما خلاف

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٧

و ان كان الأحوط الاجتناب عنها. نعم لا إشكال فى طهارة ما فيها من المسك (١).

ظاهر إرجاع القيد إلى المسك فقط.

هذا و المتحصل مما ذكرنا: أن العمدة فى البناء على طهارة الفأرة مطلقاً صحيح ابن جعفر

الذى لم يثبت تقييده، و أنه لو بنى على الغض عنه فالوجوه المذكورة للطهارة مطلقاً غير ظاهرة، بل اللازم العمل بالقواعد العامة. و لا يبعد أن مقتضاها التفصيل بين المأخوذة من الحى فطاهرة- للأصل. و ليس ما يتوهم عليه إلا ما دل على نجاسة القطعة المبانة من الحى لكن شموله للمقام غير ظاهر لانصرافه الى ما هو مستعد للاتصال، فلا يشمل ما هو مستعد للانفصال حتى انفصل و لعله ظاهر- و بين المأخوذة من الميت فنجسة، لعموم ما دل على نجاسة الميتة الشامل لجميع أجزائها. و قد عرفت الإشكال فى نفى الجزئية عرفاً، أو كونها مما لا تحله الحياة.

هذا كله مبنى على ما نسب الى المشهور من كون الفأرة ملتحمه بالطيبى و متصله به. قال الدميرى: «المشهور انها ليست مودعة فى الطيبية، بل هى خارجة ملتحمه». أما بناء على غير المشهور من كونها مودعة فيها- كما عن كاشف الغطاء فى شرح القواعد، من أنها تتكون فى جوف الطيبى فيلقبها كالبيضة، و حكى أيضاً ذلك عن ابن فهد الطبرى، بل عن بعضهم: أن هذا القسم هو الشائع الغالب من المسك، و إطلاقه ينصرف اليه. انتهى- فلا إشكال فى طهارتها، سواء أخذت من الحى أم من الميت. لعدم كونها جزءاً من الحيوان، فلا تشملها أدلة نجاسة القطعة المبانة من الحى، و لا أدلة نجاسة أجزاء الميتة، و الأصل فيها الطهارة. و كذا الحال لو شك فى ذلك بنحو الشبهة الموضوعية.

(١) إجماعاً حكاه غير واحد، بل لعله ضرورى. و تقتضيه سيرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٨

و أما المبانة من الميت ففيها إشكال (١) و كذا فى مسكها (٢).

النبى (ص) و المسلمين [١]، و

فى صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله ممسكة إذا هو توضعاً أخذها بيده و هى رطبة فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول الله (١)».

و ذلك إما لخروجه بالاستحالة عن مفهوم الدم عرفاً أو لتخصيص ما دل على نجاسة الدم. و لو بنى على كون الفأرة تتكون فى جوف الطيبى فاطهارة أوضح، لاحتمال خروج الدم المتكون فيها عن كونه دم ذى النفس، و المرجع أصل الطهارة و قد عرفت أن المكاتبه محمولة على الذكاه الذاتية فى مقابل النجاسة كذلك الناشئة عن كون المسك مغشوشاً بالمعمول النجس كما سيأتى.

(١) قد عرفت وجهه و ضعفه.

(٢) كأنه لأنه دم ذى نفس، و لم تثبت استحالته. و لا- إطلاق يدل على طهارة المسك، كى يتمسك به، و لذا قيل: «لا إشكال فى

نجاسة بعض أقسامه كالتركي و الهندي». نعم يظهر من كلماتهم الإجماع على طهارة المسك مطلقاً. قال في التذكرة: «المسك طاهر إجماعاً، لأن رسول الله (ص) كان يتطيب به. وكذا فأرته عندنا، سواء أخذت من حي أو ميت». وقال في نهاية الاحكام: «إن المسك طاهر وإن قلنا بنجاسة فأرته المأخوذة من الميتة» وقال في كشف اللثام: «وعندى أن فأرته نجسة إذا لم تؤخذ من المذكي، وكذا ما فيها من المسك مع رطوبته عند الانفصال». ولذا قال في الجواهر: «أطلق غير واحد حكاية الإجماع على طهارة المسك ثم أعقبه بذكر حكم الفارة و ظاهره أيضاً بل كاد يكون صريحه طهارة المسك مطلقاً و ان قلنا بنجاسة الفارة».

[١] كما تدل عليه الاخبار الواردة في الوسائل باب: ٩٥، ٩٧ من أبواب آداب الحمام.

(١) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣١٩

نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها (١)، و لو لم يعلم أنها مبانة من الحي أو الميت.

و بالجملة: السيرة و الإجماع يقتضيان طهارة المسك في نفسه مطلقاً.

نعم المتيقن من موردهما مسك الفارة، و أما غيره فمشكوك، فعموم نجاسة الدم فيه محكم، إلا إذا ثبت كونه مستحيلاً.

هذا و لكن الذى حكاه بعض عن محققى الفن فى هذه الأعصار:

أن المسك مفهوم مبين للدم، كالمنى، و البول، و نحوهما من فضلات الحيوان و ان كانت المواد المسكية يحملها دم الطيبى، فاذا وصلت إلى الفارة أفرزت عن الاجزاء الدموية لاشتمال الفارة على آلة الافراز، و هذا الافراز يكون تدريجياً الى أن تمتلئ الفارة من المسك. فالمسك ليس دماً فعلاً و لا كان أصله دماً فاستحال مسكاً، و قد حلل و جزء فكانت أجزاءه أجنبية عن أجزاء الدم. و ما تقدم فى كلماتهم من أن المسك دم حتى نظم فى الشعر:

«فان المسك بعض دم الغزال»

مما لا أصل له كما يشهد بذلك العرف أيضاً.

هذا هو المسك الأصلي، و هو معقد الإجماع و السيرة على الطهارة.

و أما غيره- كالمعجون من دم الطيبى و روثه و كبده، أو الدم الذى يخرج من الطيبى كدم البواسير، أو غير ذلك، فليس مسكاً حقيقةً. و انما فيه أجزاء مسكية، و لأجلها كانت رائحته رائحة المسك- فليس موضوعاً للإجماع على الطهارة، و لا للسيرة، و طهارته غير ظاهرة، لأنه دم فيه أجزاء مسكية، فعموم نجاسة الدم يكون فيه محكماً. و استحالته- بنحو تمنع من استصحاب النجاسة- ممنوعة جداً. و هذا هو المشار إليه فى مكاتبه الحميرى المتقدمة

[١].

و المتحصل مما ذكرنا: طهارة الفارة مطلقاً، و طهارة مسكها كذلك.

(١) كأنه لأجل أن يد المسلم أماره على الطهارة، للنصوص الآتية فى

[١] و هى مكاتبه عبد الله بن جعفر الى أبى محمد (ع) المتقدمة فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٠

[مسألة ٣: ميتة ما لا نفس له طاهرة]

(مسألة ٣): ميتة ما لا نفس له طاهرة (١)، كالوزغ

مسألة الجلود المبيعة في أسواق المسلمين. لكن مورد تلك النصوص ما يعتبر في طهارته التذكية، بحيث لو لا يد المسلم كان المرجع فيه أصالة عدم التذكية المقتضية لنجاسته، و ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل، فإن الفأرة المأخوذة من الحي طاهرة مع العلم بعدم التذكية، فلو بنى على نجاسة المأخوذة من الميتة، فالمرددة بين المأخوذة من الحي الطاهرة. و بين المأخوذة من الميتة النجسة يكون المرجع فيها أصالة الطهارة، إذ لا أصل موضوعي يمكن إثبات أحد العنوانين فيه. و أصالة عدم الأخذ إلى حين الموت معارض بأصالة عدم الموت إلى حين الأخذ. مع أن الجهل بالتاريخ يستوجب الإشكال في جريان الأصل ذاتا. نعم لو علم تاريخ الأخذ و شك في تاريخ الموت، فأصالة عدم الموت إلى حين الأخذ يثبت موضوع الطهارة. و من هذه الجهة لا فرق بين المأخوذة من يد المسلم و الكافر، لعدم الفرق في جريان الأصول المذكورة و عدمه. كما لا فرق بين الأمرين في جريان أصالة الطهارة.

نعم لو بنى على نجاسة الفأرة المأخوذة من غير المذكي - كما تقدم عن كشف اللثام - كان البناء على طهارة ما تؤخذ من المسلم دون الكافر في محله لأن يد المسلم أماره على التذكية دون يد الكافر، بل يرجع فيما في يده إلى أصالة عدم التذكية. (١) إجماعا، كما عن جماعة، و في الذخيرة: «قد تكرر في كلام الأصحاب نقل الإجماع على طهارته». و يشهد له موثق حفص عن جعفر ابن محمد عن أبيه عليهما السلام: «قال (ع): لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة» «١».

و موثق عمار عنه (ع): «قال: سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت في البثر، و الزيت

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأستار حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢١

.....

و السمن، و شبهه. قال (ع): كل ما ليس له دم فلا بأس به» «١».

(و الاشكال) في دلالة الأول بعدم التصريح فيه بالميتة و اختصاصه بالماء (يندفع) بانصرافه إلى الميتة، و بعدم القول بالفصل بين الماء و غيره.

كالإشكال على الثاني باختصاصه بما له ليس له دم. و بمعارضة مفهومه بمنطوق الأول بالعموم من وجه، الموجب للرجوع في مورد المعارضة - و هو ميتة ما له دم غير سائل - إلى عموم نجاسة الميتة. فإنه أيضاً يندفع بعدم الفصل بين ما لا دم له و ما له دم غير سائل. و المعارضة بالعموم من وجه إنما توجب الرجوع إلى دليل آخر، حيث لا يكون أحد الدليلين أقوى، و المنطوق في المقام أقوى، لأن تخصيصه بما لا دم له أصلا بعيد جداً. مضافا إلى ما عرفت سابقا من أن (الفاء) ظاهرة في مجرد ترتب الخبر على المبتدأ ترتب العلية و لا تدل على الانحصار فلا مفهوم للقضية الحملية المذكورة كى يكون معارضا لغيره من الأدلة.

كما أن ما

□

في موثق سماعة «سألت أبا عبد الله (ع) عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت. قال (ع): القه و توضع منه، و ان كان عقربا فارق الماء و

توضاً من ماء غيره» (٢).

محمول على التنزه من السم أو نحوه بشهادة

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت في الجرء أو الدن يتوضاً منه للصلاة. قال (ع): لا بأس به» (٣).

و منه يظهر ضعف ما عن المهذب من استثنائه العقرب من الحكم المذكور كالوزغ أيضاً. لكن عن عباراته نجاسة الثاني حياً، كما عن القواعد و النهاية ذلك فيه و في العقرب. و كأنه لظاهره- كما ذكر في العقرب-

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأستار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأستار حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٢

و العقرب و الخنفساء، و السمك، و كذا الحية، و التمساح، و ان قيل بكونهما ذا نفس (١)، لعدم معلومية ذلك. مع أنه إذا كان بعض الحيات كذلك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك (٢).

[مسألة (٤): إذا شك في شيء أنه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة]

(مسألة ٤): إذا شك في شيء أنه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة (٣). و كذا إذا علم أنه من الحيوان لكن شك في أنه مما له دم سائل أم لا.

[مسألة (٥): المراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعي]

(مسألة ٥): المراد من الميتة أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح على غير الوجه الشرعي (٤).

و لرواية الغنوى في الوزغ

«١»، فلا يكون مما نحن فيه من نجاسة الميتة.

(١) تقدمت حكايته عن المعبر و غيره في الحية، و عن الشهيد في التمساح في المسألة الرابعة.

(٢) لكون الشبهة موضوعية و الأصل فيها الطهارة. بل لا يبعد جريان الأصل الموضوعي، و هو أصالة عدم كونها ذات نفس سائلة، و يثبت به موضوع الطهارة.

(٣) لأصالة الطهارة، و لا أصل موضوعي على خلافها، و لا حكمي و كذا الحال في الفرض الآتي. و الشبهة موضوعية في الفرضين.

(٤) الميتة (تارة): تستعمل صفة من الموت المقابل للحياة (و أخرى):

بمعنى ما مات حتف أنفه في مقابل المقتول بالأسباب الموجبة للتذكية و غيرها كما في قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ ..) (٢). و قوله

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٤.

(٢) المائدة: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٣

[مسألة ٦: ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة]

(مسألة ٦): ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة و ان لم يعلم تذكيتة (١).

تعالى: (أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ ..) «١» (و ثالثة): بمعنى ما لم يذك ذكاه شرعية، كما ذكر شيخنا الأعظم (ره) و غيره مستشهداً عليه
بجمله من النصوص،

كموثق سماعة: «إذا رميت و سميت فانتفع بجلده.

و أما الميتة فلا» «٢».

و ما

في رواية على بن أبي حمزة «قال (ع): و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً و منه ما يكون ميتة، فقال (ع): ما علمت
أنه ميتة فلا تصل فيه» «٣».

و ما

في رواية الصيقل: «إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة
.. (إلى أن قال):

فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية» «٤» ..

إلى غير ذلك. و بهذا المعنى صارت موضوعاً للنجاسة و الحرمة و سائر الاحكام و لا يهم تحقيق ذلك، فان ما ليس بمذكي بحكم
الميتة شرعاً، إجماعاً و نصوصاً سواء أ كان من معاني الميتة أم لا.

(١) النصوص الواردة في هذا الباب طوائف.

منها: ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقاً ما لم يعلم بعدمها

كموثق سماعة: «سأل أبا عبد الله (ع): عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الغراء [١] و الكيمخت، فقال (ع): لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»
«٥».

[١] الغراء- بكسر الغين المعجمة- الذي يلصق به الشيء. نهاية ابن الأثير.

(١) آل عمران: ١٤٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٤

.....

و رواية على بن أبي حمزة المتقدمة في المسألة السابقة ، ونحوهما غيرهما.

ومنها: ما يدل على المنع من ترتيب الأثر مطلقاً حتى يعلم أنه مذكى كموثق ابن بكير الوارد في المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، قال (ع) فيه: «فان كان مما يؤكل لحمه. فالصلاة في وبره، و بوله و شعره، و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبيح» «١».

ومنها: ما يدل على جواز ترتيب الأثر في موارد خاصة، مثل أن يباع في السوق، كصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال (ع): اشتر و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» «٢» و ،

صحيح البنزطي: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أ ذكيه هي أم غير ذكيه، أ يصلى فيها؟ قال (ع): نعم ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر (ع) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك» «٣» و نحوه صحيحه الآخر

«٤»، و صحيح سليمان بن جعفر الجعفري

«٥»، و خبر الحسن بن الجهم

«٦». أو يكون مما صنعه المسلمون،

كمصحح إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (ع): «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فان كان فيها غير أهل الإسلام قال (ع): إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «٧».

أو يبيعه المسلمون، أو يصلون

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١، و باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات ملحق حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٧) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٥

.....

فيه،

كخبر إسماعيل بن عيسى: «سألت أبا الحسن (ع) عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أ يسأل عن ذكاته إذا

كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال (ع): عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه» (١).

أو ما كان مضموناً،

كخبر محمد بن الحسين الأشعري: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (ع): ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال (ع): إذا كان مضموناً فلا بأس» (٢).

و الجمع العرفي يقتضى حمل الطائفة الأولى على موارد الأخرى، و حمل الثانية على غيرها. و المتحصل من ذلك: الحكم بعدم التذكية مع الشك فيها إلا مع قيام أماره عليها، كبيع المسلم، أو صنعه، أو صلته فيه، و نحوها من التصرفات الدالة على كونه مذكى، أو إخباره بالتذكية، كما هو الظاهر من الضمان في مكاتبة الأشعري. و الظاهر ان هذا هو المشهور.

نعم في التذكرة و عن المنتهى: المنع فيما يكون في يد المستحل للميتة بل نسب إليهما ذلك حتى لو أخبر ذو اليد بالتذكية، و عن الشيخ في النهاية.

«و لا يجوز شراؤها ممن يستحل ذلك أو كان متهما». علله في التذكرة بعدم حصول الظن بالتذكية، بخلاف من لا يستيح الميتة، فإن إسلامه مانع عن الاقدام على الحرام غالباً. و استدلل لهم أيضاً

بخبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الفراء. فقال (ع): كان على بن الحسين (ع) رجلاً صرداً لا يدفعه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فاذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذى يليه. فكان يسأل عن ذلك، فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٦

.....

الجلود الميتة، و يزعمون أن دباغ ذكاته» (١).

و

خبر عبد الرحمن بن الحجاج: «قلت لأبي عبد الله (ع): إني أدخل سوق المسلمين - أعنى: هذا الخلق الذى يدعون الإسلام - فاشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى. فهل يصلح لى أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال (ع): لا، و لكن لا بأس أن تبيعها و تقول: قد شرط لى الذى اشتريتها منه أنها ذكية. قلت: و ما أفسد ذلك؟ قال (ع): استحلال أهل العراق للميتة و زعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ..» (٢).

و يشكل الأول: بأنه إن بنى على ملاحظة نصوص الباب المتقدمة فإطلاقها يقتضى الجواز مطلقاً، و ان بنى على غض النظر عنها فالظن المستند إلى الغلبة لا دليل على حجيته. و أما الروايتان فمع ضعف سندهما قاصراً للدلالة. إذ الأولى واردة في مقام بيان جواز الصلاة في الفراء من حيث الشبهة الحكمية - كما يقتضيه ظاهر السؤال - و عليه فحكاية إلقاء الإمام (ع) الفرو حال الصلاة لا يدل على المنع، لجواز أن يكون للاحتياط الاستحبابى أو للكراهة، كما يشير اليه

مصحيح الحلبي: «تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاه» (٣).

نعم لو كان السؤال من حيث الشبهة الموضوعية فحكاية الإلقاء عن الامام (ع) تدل على المنع.

لكنه خلاف الظاهر. و أما الثانية فلس فيها تعرض لما نحن فيه و إنما هي في مقام بيان عدم جواز الاخبار بالتذكية اعتماداً على اخبار البائع بها و ذلك أجنبي عما نحن فيه. مضافاً إلى أن تضمنهما للبيع و الشراء دليل على الجواز لما يأتي من عدم جواز بيع الميتة إجماعاً و خصوصاً، و ان من البعيد جدا ان

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٧

.....

الامام (ع) كان يلبس الفراء و هو متحرز عن مساورته فلاحظ. هذا و عن الذكري و البيان: الجواز فيما في يد المستحل إذا أخبر بالتذكية، و يظهر من الدروس الميل اليه. و كأنه لرواية محمد بن الحسين الأشعري المتقدمة

. لكن - مع عدم اختصاصها بالمستحل - ينافيها صحيحا البرزطي المتقدمان و غيرهما لقوله (ع) فيهما:

«ليس عليكم المسألة»

. فيتعين حمل الرواية على الاستحباب أو على ما إذا لم يكن البائع مسلماً، كما يشهد للأخير رواية إسماعيل بن عيسى المتقدمة

، لكن سندها لا يخلو من ضعف.

و يحتمل أن يكون وجه القول المذكور أن الاعتماد على خبر الكافر مقتضى قاعدة حجية خبر ذي اليد من دون معارض لها في خصوص الباب إذ لا تعرض فيها لنفي حجية أخبار الكافر بالتذكية. نعم

في رواية عيسى ابن عبد الله: «سألت أبا عبد الله عن صيد المجوس. فقال (ع): لا بأس إذا أعطوكه حيا و السمك أيضا، و الا فلا تجوز شهادتهم إلا أن تشهد» (١).

لكن سندها لا يخلو من اشكال، لاشتراك عيسى. و لأجل ذلك يشكل الخروج عن قاعدة حجية اخبار ذي اليد. لكن لو تم ذلك فليس هو عملاً برواية الأشعري

، بل هو عمل بالقاعدة، و الرواية في موردها محمولة على الاستحباب.

هذا و مقتضى الجمود على لفظ السوق المذكور في النصوص البناء على تذكية ما يباع في السوق مطلقاً و لو كان سوقاً للكافرين.

لكن المنصرف منه من فيه من المسلمين. و أوضح منه ما

في صحيح الفضيل و زرارة و محمد ابن مسلم: «أنهم سألوا أبا جعفر (ع): عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون.

فقال (ع): كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه» (٢)

، فقد قيد فيه السوق بسوق المسلمين

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الصيد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الذبائح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٨

.....

بعناية كون البيع تصرفا من المسلم. ويشهد به ما تقدم من مصحح إسحاق المتضمن للحكم بتذكية ما صنعه المسلمون أو صنع في بلاد الإسلام، وأنه مع وجود غير المسلم بينى على ذلك إذا كان الغالب المسلمين، فالمراد من السوق في هذه النصوص الإشارة إلى تصرف المسلم، ولو لم يكن في السوق. ومن ذلك يشكل القول بجواز البناء على تذكية ما في سوق المسلمين ولو كان مأخوذا من يد الكافر، كما يظهر من الجواهر وجود القائل به، وإن كان ظاهر المستند عدمه كما يأتي. وعلى ما ذكرنا يترتب أنه إذا كان البائع في السوق كافرا فالنصوص المذكورة قاصرة عن شموله، والمرجع فيه أصالة عدم التذكية. وكذا الحال في مجهول الحال إذا لم تقم أماره على إسلامه. ومن ذلك تعرف ضعف ما في المستند من الحكم بتذكية ما أخذ من مجهول الحال إذا كان في سوق المسلمين، عملا منه بإطلاق نصوص السوق المقتصر في الخروج عنه بالإجماع. على ما أخذ من يد الكافر في سوق المسلمين، فيبقى المجهول داخلا في الإطلاق. وأشكل من ذلك ما في الحدائق حيث حكى عن المشهور نجاسة الجلد المطروح، لأصالة عدم التذكية. و رده: بأنه خلاف القاعدة المتفق عليها نصا و فتوى، من أن كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر. و قد ذكروا أنه يجب رفع اليد عن الأصل بالدليل، فترجيحهم العمل بالأصل المذكور على هذه القاعدة المنصوصة خروج عن القواعد. و يعضد هذه القاعدة جملة من النصوص، ثم ذكر النصوص الواردة في الجلد المشتري من السوق. ثم ذكر وجوها أخرى من الاشكال فيما حكاها، عن المشهور.

إذ فيه: أن قاعدتي الحل و الطهارة محكومتان لأصالة عدم التذكية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٢٩

.....

و الدليل الذي يجب الخروج عن الأصل لأجله لا- يراد به مثل القاعدتين المذكورتين. و النصوص التي ذكرها ليس موردها الجلد المطروح. و كان الأولى له أن يذكر مثل موثق سماعة و خبر على بن أبي حمزة

الدالين على إلغاء أصالة عدم التذكية. لكن عرفت أنهما معارضان أيضا بغيرهما، و أن الجمع العرفي يقتضى حملهما على خصوص ما كان فيه أماره التذكية، و هو غير الجلد المطروح. و أما وجوه الإشكال الباقية في كلامه فيعلم حالها بمراجعة الحدائق و التأمل فيها فراجع.

و منه يظهر ما فيما في المدارك حيث بنى على طهارة الجلد المطروح و استشكل في أصالة عدم التذكية بعدم حجية الاستصحاب، و أنه يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة. و استشهد له بصحيح الحلبي ، و خبر على بن أبي حمزة

المتقدمين. إذ فيه- مع أن المحقق في محله حجية الاستصحاب:-

أن صحيح الحلبي

مختص بالسوق، و رواية ابن أبي حمزة

معارضة بغيرها، كموثق ابن بكير المتقدم

، و الجمع العرفي يقتضى البناء على نجاسة الجلد المطروح، كما عرفت.

هذا و في الجواهر مال إلى كون يد الكافر أماره على عدم التذكية مستظها له من روايتي إسحاق

و إسماعيل بن عيسى

. لكن دلالتهما لا- تخلو من خفاء. لأن مجرد الحكم بكون ما في يد الكافر، أو المصنوع في أرض لا يكون الغالب عليها المسلمين، ميتة، أعم من ذلك و من كونه لأجل أصالة عدم التذكية.

و دعوى: أن أصالة عدم التذكية غير جارية في مورد الروايتين، لأن كون الجلد في أرض المسلمين أماره على التذكية، فالحكم بعدم كون الجلد مذكي لا بد أن يكون من جهة يد الكافر لا غير. مندفعه: بأن مجرد كون الجلد في أرض المسلمين لم يثبت كونه أماره على التذكية و لا دليل عليه، بل لعل الأمر بالسؤال في رواية ابن عيسى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٠

.....

ظاهر في خلاف ذلك، لأن السؤال إنما يناسب الجهل، لا العلم و لو تنزيلا.

و أما رواية السكوني الواردة في السفرة المطروحة في الطريق كثير لحمها و خبزها، و جنبها و بيضها» و فيها سكين، حيث

قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفره مسلم أو سفره مجوسى. فقال (ع): «هم في سعة حتى يعلموا» (١).

فالمحتمل- لو لم يكن ظاهراً- أن السؤال فيها من جهة النجاسة العرضية للأموال المذكورة من جهة مساورة المجوسى، لا من جهة الشك في التذكية، فلا تكون مما نحن فيه.

و المتحصل مما ذكرنا: لزوم الحكم بعدم التذكية، إلا في الموارد الخاصة، كبيع المسلم، و صنعه، و صلته فيه، و نحو ذلك من التصرفات التي كان بناء المسلمين على عدم إيقاعها في الميتة. و عليه يلزم تقييد عبارة المتن بما إذا كانت يد المسلم عليه بما أنه معد لتصرفه الذي يكون أماره- نوعا- على التذكية لا مجرد كونه تحت يده و لو بقصد الإلقاء في المزبلة، أو التصرف الذي لا يرتبط- بوجه- بالتذكية، كالقرب المعدة لنقل القذارات، فان ذلك لا يكون أماره على التذكية شرعا.

هذا و لو كانت يد المسلم مسبوقة بيد الكافر- كما في الجلود المجلوبة في هذه الأزمنة من بلاد الكفار- فالظاهر كونها أماره أيضاً، كما يقتضيه إطلاق كلماتهم، و صرح به غير واحد. قال في كشف الغطاء: «و ما يؤتى به من بلاد الكفار كالبرغال و القضاعي و نحوه لا بأس به إذا أخذ من أيدي المسلمين». و قال قبل ذلك: «و كل ما يوجد في أيدي المسلمين من الجلود مما لم يعلم حاله بينى على تذكيتة، علم بسبق يد الكفار عليه أو لا» و في الجواهر بعد أن ذكر النصوص المتقدمة: «يستفاد منها طهارة ما يؤخذ من يد المسلم و ان علم سبقها بيد كافر». و ما ذكره- قدس سره-

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣١

و كذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال (١). لكن الأحوط الاجتناب.

[(مسألة ٧): ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة]

(مسألة ٧): ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في

من الاستفادة في محله.

و دعوى: احتمال كون أيدي المسلمين في عصر صدور النصوص الشريفة مما لا يعلم بكونها مسبوقة بيد الكافر، و ترك الاستفصال إنما يفيد العموم حيث يمكن وقوع الواقعة المسؤول عنها على نحوين، أما إذا قامت القرينة على وقوعها على حال واحدة معينة فلا يكون ترك الاستفصال دليلاً على العموم، لاحتمال كونه لوضوح الحال و عدم الحاجة إلى الاستفصال.

مندفعة: أولاً: بأن ما ذكر لا يجرى في النصوص الدالة على العموم بالإطلاق لا بترك الاستفصال، مثل موثق إسحاق

، فإن ما صنع في أرض الإسلام أعم مما كان مجلوباً من بلاد الكفر أو مأخوذاً من الكافر. و ثانياً:

بأنه لا مجال للاحتمال المذكور، للعلم بوجود الكفار في بلاد المسلمين، و تداول ذبحهم للحيوانات، و أكلهم لها، و بيع جلودها، و لا سيما مع البناء على كفر الخوارج و النواصب و الغلاة، مع بناء المخالفين على استحلال ذبائح الكافرين و بنائهم على طهارة الميتة بالدبغ، فضلاً عن استحلالهم شراء الجلود منهم مع احتمال كونها مذكاة، إذ بعد ذلك لا مجال لاحتمال عدم وجود صورة يعلم فيها بسبق يد الكافر على يد المسلم، بحيث لا يحسن التقييد بغير تلك الصورة، كما لعله ظاهر.

(١) يعنى: الأثر الظاهر في تحقق التذكية، كما عرفت آنفاً. و يشهد له مصحح إسحاق المتقدم

. و أما رواية السكوني الواردة في السفارة المطروحة فقد عرفت قصور دلالتها على ذلك، لعدم مناسبة السؤال و الجواب له، كما يظهر بالتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٢

أرضهم محكوم بالنجاسة (١) إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه (٣).

[مسألة ٨: جلد الميتة لا يطهر بالدبغ]

(مسألة ٨): جلد الميتة لا يطهر بالدبغ (٣)، و لا يقبل الطهارة شيء من الميتات (٤) سوى ميت المسلم، فإنه يطهر بالغسل (٥).

(١) لأصالة عدم التذكية، لا لأن يد الكافر أماره على عدمها.

(٢) فتكون يد المسلم أماره على التذكية من دون معارض.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل قيل: تواتر نقل الإجماع عليه. بل عد من ضروريات المذهب، كما عن شرح المفاتيح نعم حكى القول بالطهارة عن ابن الجنيد، و عن المحدث الكاشاني الميل اليه. و يشهد للأول روايتا أبي بصير و ابن الحجاج المتقدمتان في المسألة السادسة، و لا دليل بالخصوص على النجاسة غيرهما. مع ما هما عليه من ضعف السند. و لكن حكى عن التذكرة دعوى تواتر الاخبار بذلك.

و كأنه أراد النصوص المتضمنة عدم الانتفاع بالميتة، فإن إطلاقها شامل لما بعد الدبغ. و يشهد لابن الجنيد

رواية الحسين بن زرارة: «جلد شاء ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن و الماء فأشرب منه و أتوضأ؟ قال (ع): نعم و قال: يدبغ فينتفع به، و لا يصلح فيه» (١).

و مرسله الصدوق

«٢» المتقدمة في طهارة الميتة، بناء على حملها على ما بعد الدبغ. لكن لا ينبغي التأمل في طرحهما بعد حكاية الإجماع على خلافهما. و كفى بالأصل دليلاً على المشهور.

(٤) للإطلاق أو الأصل بعد عدم الدليل على الطهارة.

(٥) للروايات المتقدمة المفصلة في لزوم غسل الثوب الذى يلاقى جسد

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٣

[مسألة ٩: السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ فى البيض]

(مسألة ٩): السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ فى البيض (١).

الميت بين ما قبل الغسل و بعده.

(١) اتفاقاً، كما عن شرح المفاتيح، و بلا خلاف، كما عن لوامع النراقى. لكن الدليل عليه غير ظاهر، إذ هو إما لأنه ميتة، لأن الموت يقابل الحياة تقابل العدم و الملكة، و لا يعتبر فى صدقه سبق الحياة. أو لأنه من قبيل القطعة المبانة من الحى، فيشمله دليل نجاستها. أو لأن

قوله (ع): «ذكاة الجنين ذكاة أمه» «١»

يقضى كونه ميتة بموت أمه، فإذا ثبت نجاسته من الميتة ثبت نجاسته من الحية، لعدم القول بالفصل. أو لأنه قبل ولوج الروح فيه حى بحياة أمه لا بحياة مستقلة. فإذا انفصل عنها صار ميتة، فيلحقه حكمها.

و الجميع لا يخلو من نظر. إذ لو سلم كونه ميتة فلا إطلاق لأدلة نجاستها يشمله. و القطعة المبانة مختصة بالجزء، و ليس هو منه. و قوله (ع)

«ذكاة الجنين ..»

لا إطلاق له فى موضوع الذكاة، لوروده فى مقام بيان الاكتفاء بذكاة الأم فى تحقق ذكاة الجنين، فيمكن اختصاصه بما ولجته الروح. و لأنه لا يصح تطبيق الحى و الميت على كل جزء من أجزاء البدن و لا على مثل الحمل، و لذا لا نقول بنجاسة العضو الميت فى حال اتصاله بالبدن، و الحكم بنجاسته بعد الانفصال إنما كان للأخبار الخاصة المتضمنة أنه ميتة. و دعوى: الاتفاق و عدم الخلاف المتقدمة من شرح المفاتيح و اللوامع.

غير ظاهرة، لعدم تعرض الأكثر للحكم المذكور. اللهم إلا أن يستفاد من مذاق الأصحاب. و هو غير بعيد، و يساعده ارتكاز المتشعبة. و بذلك

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الذبائح حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٤

[مسألة ١٠: ملاقات الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة]

(مسألة ١٠): ملاقات الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة، على الأقوى (١)، و ان كان الأحوط غسل الملاقي،

يكون الخروج عن مقتضى قاعدة الطهارة.

(١) كما هو المشهور. و عن العلامة و الشهيدين و غيرهما (رض) سراية نجاستها إلى الملاقى و لو مع اليوسة. لإطلاق ما دل على نجاسة ملاقيتها، الوارد بعضه في ميتة الإنسان، و بعضه في ميتة غيره. مثل التوقيع الوارد في إمام حدثت عليه حادثه، قال (ع): «ليس على من مسه إلا غسل اليد»

«١». و

موثق عمار: «اغسل الإناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات» «٢».

لكنه يشكل ذلك: بأن اعتبار الرطوبة في سراية النجاسة عند العرف مما يصلح أن يكون قرينة على صرف الإطلاق، فلا مجال للاعتماد عليه. مضافا إلى

موثق ابن بكير «كل شيء يابس ذكى» «٣»

الظاهر في الحكومه على إطلاق ما دل على سراية النجاسة مع الجفاف.

و لو بنى على عدم ظهوره في الحكومه فيبينه و بين إطلاقات المقام عموم من وجه، و المرجع في مورد المعارضه- و هو صورة الجفاف- إلى أصالة الطهارة.

و يشير الى ذلك ما

في الصحيح الوارد في الثوب الذى يقع على جسد الميت: «فاغسل ما أصاب ثوبك منه» «٤»

و ،

في الآخر: «يغسل ما أصاب الثوب» «٥».

فان الظاهر من التعبير المذكور لزوم غسل الأثر الحاصل من ملاقاء الثوب للميت، الذى لا يكون إلا مع الرطوبة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٥

خصوصا في ميتة الإنسان قبل الغسل (١).

[مسألة (١١): يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده]

(مسألة ١١): يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده، فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (٢).

في صحيح على بن جعفر (ع): عن أخيه موسى (ع): «سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال (ع): ليس عليه غسله و يصلى فيه ولا بأس» (١).

ولأجله قيل بتعين حمل الإطلاقات في ميت غير الإنسان على صورة الرطوبة، و حمله على صورة اليبوسة لكن الجمع بذلك ليس عرفياً، و لا شاهد له، فلو بنى على العمل بالصحيح يتعين حمل أدلة لزوم الغسل على الاستحباب مطلقاً. و ما أبعد ما بين هذا القول و بين القول المحكى عن الحلبي (ره) من عدم نجاسة ملاقى الميت مطلقاً. و ضعفه ظاهر، لما عرفت من النصوص الآمرة بغسل الملقى له. و لو بنى على غض النظر عنها أو عن ظاهرها لم يبق دليل على نجاسة الميت، كما لا يخفى. (١) لأن الخلاف فيها أظهر.

(٢) كما هو المعروف. و عن شرح الدروس: التردد فيه، لاحتمال صدق الميتة عليه. لكنه ضعيف، لأن موضوع الموت و الحياة المأخوذ موضوعاً للطهارة و النجاسة هو البدن بلحاظ اتصاله بالروح على نحو خاص و انفصاله عنها، فاتصاف الاجزاء بها بعين اتصاف البدن، لأنها عينه، و لا- تتصف الاجزاء بهما مستقلاً فلا- يمكن تطبيق الميتة على الجزء مستقلاً، و تطبيقها على الجزء المبان في النصوص مجاز بلحاظ الاحكام.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٦

[مسألة (١٢): مجرد خروج الروح يوجب النجاسة]

(مسألة ١٢): مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و إن كان قبل البرد (١)، من غير فرق بين الإنسان و غيره. نعم و جوب غسل المس للميت الإنساني مخصوص بما بعد برده (٢).

(١) كما عن صريح المبسوط، و التذكرة، و الذخيرة، و ظاهر غيرها.

لإطلاق صحيح الحلبي

، و خصوص التوقيين

، و قد تقدمت في مبحث نجاسة الميت. و لا معارض لها غير ما

في صحيح ابن ميمون من قوله: «يعنى:

إذا برد الميت» (١)

، لكنه لم يثبت كونه من المعصوم، فلا يصلح للمعارضه و عن الجامع، و نهاية الاحكام، و الدروس، و الذكرى، و جامع المقاصد، و المدارك، و غيرها: الطهارة حينئذ، بل نسب إلى الأكثر، بل عن الشيخ الإجماع عليه. للاستصحاب. و للمنع من تحقق الموت قبل البرد. و للتلازم بين الغسل- بالضم- و الغسل- بالفتح- و الأول لا يكون قبل البرد فكذا الثاني. و لما دل على أنه لا بأس بالمس مع الحرارة،

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس» (٢)

، و حمله على بيان الحكم التكليفي خلاف الظاهر.

لكن الاشكال فيما عدا الأخير ظاهر، و الأخير محمول على نفى الغسل- بالضم- جمعاً بينه و بين التوقيين، حملاً للمطلق على المقيد.

اللهم إلا أن يشكل الاحتجاج بهما لعدم روايتهما إلا في كتاب الاحتجاج، ولا يخلو سندهما عن إرسال.
(٢) كما سيأتي في محله.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ١، وقد تقدم بتمامه في نجاسة ميت الإنسان.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٧

[مسألة (١٣): المضغة نجسة]

(مسألة ١٣): المضغة نجسة (١)، وكذا المشيمة، وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل.

[مسألة (١٤): إذا قطع عضو من الحي وبقى معلقاً متصلاً به فهو طاهر ما دام الاتصال]

(مسألة ١٤): إذا قطع عضو من الحي وبقى معلقاً متصلاً به فهو طاهر ما دام الاتصال (٢)، و ينجس بعد الانفصال (٣). نعم لو قطعت يده- مثلاً- و كانت معلقة بجلده رقيقة فالأحوط الاجتناب (٤).

[مسألة (١٥): الجند المعروف كونه خصية كلب الماء]

(مسألة ١٥): الجند المعروف كونه خصية كلب الماء إن لم يعلم ذلك، واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر و حلال (٥)، و ان علم كونه كذلك فلا إشكال في حرمة (٦) لكنه محكوم بالطهارة، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس.

[مسألة (١٦): إذا قلع سنه أو قص ظفره، فانقطع]

(مسألة ١٦): إذا قلع سنه أو قص ظفره، فانقطع

(١) الوجه في نجاستها، و نجاسة المشيمة، و قطعة اللحم، هو بعض ما أشرنا إليه في نجاسة السقط، و الفرخ، قبل ولوج الروح فيه، بل المضغة داخله في إطلاق السقط الذي لم تلجه الروح. و في المنتهى: «المشيمة التي فيها الولد نجسة لأنها جزء حيوان أبين منه»، و في كشف الغطاء: «و ما يخرج من بطن المرأة أو الحيوان حين الولادة من لمم و نحوه محكوم بنجاسته».

(٢) للأصل. بل لما دل على طهارة الحيوان إذا فرض صدق الجزء عليه.

(٣) لما تقدم في القطعة المبانة من الحي.

(٤) لاحتمال دخولها في القطعة المبانة من الحي، و ان كان الشك كافياً في الرجوع إلى أصل الطهارة.

(٥) لأصالة الطهارة و الحل.

(٦) لحرمة حيوانه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٨
 معه شيء من اللحم فإن كان قليلاً جداً فهو طاهر (١)، وإلا فنجس.

[مسألة (١٧): إذا وجد عظماً مجرداً و شك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة]

(مسألة ١٧): إذا وجد عظماً مجرداً و شك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة (٢) حتى لو علم أنه من الإنسان و لم يعلم أنه من كافر أو مسلم (٣).

[مسألة (١٨): الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره - كالسمك مثلاً - محكوم بالطهارة]

(مسألة ١٨): الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره - كالسمك مثلاً - محكوم بالطهارة (٤).

[مسألة (١٩): يحرم بيع الميتة]

(مسألة ١٩): يحرم بيع الميتة (٥).

(١) إما لدعوى انصراف أدلة نجاسة القطعة المبائة من الحي عن الجزء الصغير، أو لدعوى سيرة المتشرعة عليه. و لكن كليهما محل إشكال.

(٢) لأصالة الطهارة.

(٣) إذا كان التقابل بين الكفر و الإسلام تقابل العدم و الملكة، فأصل عدم الإسلام الجارى فى الإنسان يثبت الكفر، فيحكم بنجاسة العظم و هو- لكونه أصلاً موضوعياً- حاكم على أصل الطهارة الذى هو أصل حكمى.

نعم لو تردد العظم بين كونه لمعلوم الإسلام (كزيد) و كونه لمعلوم الكفر (كعمرو) فأصالة عدم إسلام الإنسان المردد بين معلوم الوجدان و معلوم الفقدان غير جارية، كما عرفت ذلك غير مرة.

(٤) إما لأصالة عدم كون حيوانه ذا نفس سائلة، بناء على جريان أصالة العدم الأزلى فى مثله مما كان من عوارض الوجود. أو لأصالة الطهارة بناء على عدم جريان أصل العدم الأزلى فيه.

(٥) على المعروف من مذهب الأصحاب، بل عن التذكرة و المنتهى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٣٩

.....

و التنقيح نقل الإجماع عليه، و عن الخلاف نقل الإجماع على عدم ملكيتها و

فى رواية السكونى عن أبى عبد الله (ع): «السحت ثمن الميتة» (١)

و

عن جامع البزنطى عن الرضا (ع): «فى الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال (ع): نعم يذبيها و يسرح

بها، ولا يأكلها ولا يبيعها» (٢)

، ونحوه رواية على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع)،

«٣» و

في روايته الأخرى «عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها قال (ع): لا، و لو لبسها فلا يصل فيها» (٤)

، و في رواية تحف العقول

«٥»: النهى عن بيع الميتة. مضافا الى ما ذكر في محله من اعتبار المايئة في كل من العوضين في البيع، و كون الميتة مالا موقوف على تحقق المنفعة لها المعتد بها، و هو غير حاصل، إما لحرمة الانتفاع بها كلية، أو لأن جواز الانتفاع بها في بعض الموارد ليس بنحو يعتد به في صدق المال لندرته.

نعم

في رواية أبي القاسم الصيقل و ولده: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله تعالى فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها، و نحن مضطرون إليها و انما علاجنا (غلافها. ظ) جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى في ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا. فكتب (ع): اجعل ثوبا للصلاة ..» (٦)

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به ملحق حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١٦.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٠

لكن الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة (١).

لكن - مع احتمال كون المبيع هو السيف و الغلاف تابع له بنحو الشرط - لا تصلح للخروج بها عن تلك النصوص، التي لا يبعد تواترها معنى، و مجمع على العمل بها، المعتضدة بقاعدة لزوم كون العوضين مالا في البيع فلاحظ.

فما عن المجلسي من الجواز ضعيف، بل في الجواهر: انه غريب.

(١) كما يظهر من محكى عبارات جماعة منهم العلامة و الشهيدان. لعموم الحل الموافق لأصالة الحل. و لخبرى البنزطى

و على بن جعفر (ع)

المتقدمين و رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به

«١»، و روايته الأخرى في شعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر

«٢» - بناء على عدم الفرق بين أنواع نجس العين في الحكم - و رواية الصيقل المتقدمة

و ،

رواية الوشاء المتقدم إليها الإشارة في نجاسة الميتة عن أبي الحسن (ع) في أليات الغنم المقطوعة: «فقلت: جعلت فداك فيستصبح به؟ فقال (ع): أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» (٣) لظهورها في جواز الانتفاع بالميتة من حيث هو، و انما يمنع عنه إصابة الثوب و اليد، و قوله (ع): «و هو حرام»

إما أن يراد به أنه نجس، فيكون المقصود الإرشاد الى ما يترتب على الاستصحاب من نجاسة اليد و الثوب المؤدى إلى لزوم التطهير، أو بطلان الصلاة، أو أنه حرام تكليفاً مع تعاطيه تعاطى الطاهر، و على كل حال فالرواية دالة على جواز الانتفاع من حيث هو، و إلا فمن الضروري جواز مماسة النجس بنحو يؤدي إلى نجاسة الجسم المماس له. و أما رواية ابن جعفر (ع) الثانية المتقدمة فالظاهر من قول السائل:

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الذبائح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤١

.....

«و دباغها و لبسها»

السؤال عن مطهريه الدبغ، فالمراد من لبسها اللبس على أنها طاهرة، فقول الامام (ع): «لا»

ظاهر في عدم مطهريه الدبغ، لا النهى عن اللبس.

و أما ما

□
في صحيح الكاهلي في قطع أليات الغنم: «قال أبو عبد الله (ع)، إن في كتاب علي (ع): أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به» (١) و ما

□
في رواية علي بن المغيرة: «قلت لأبي عبد الله (ع) الميتة ينتفع منها بشيء فقال: لا» (٢)

، و نحوهما ما في غيرهما. فالظاهر أن المقصود منها الإرشاد إلى النجاسة، كالأمر بإراقة الماء، أو المرق، عند ملاقة النجاسة، و ليس المقصود منه بيان حكمه من عدم الانتفاع مطلقاً، و المصحح للكناية بمثل هذا التعبير عنها- و لو مع جواز الانتفاع بالنجس في الجملة- أن النجس مما يرغب عن الانتفاع به حتى الانتفاع الجائر، لما يترتب على الانتفاع به من الابتلاء بالنجاسة. و ليراجع الإنسان نفسه إذا أهدى إليه لباس نجس أو فراش، أو غطاء، أو سرج دابة، أو نحو ذلك، فإنه لا يرى من نفسه الاقدام على اللبس أو الافتراش أو التغطى أو الركوب، كما تقدم في رواية الوشاء

. و لو سلم ثبوت عمومه لمطلق الانتفاع تعين حمله على نوع خاص جمعا بين النصوص. و رواية تحف العقول

قد تقدم في مبحث الانتفاع بالعدرة محملها فراجع.

نعم قد يشكل ما ذكر: بأن النصوص المتقدمة الدالة على جواز الانتفاع بالميتة- مع عدم صحة أسانيدها- مهجورة عند قدماء الأصحاب. بل قد حكى الإجماع على عدم جواز الانتفاع بالميتة جماعة، حتى أن الحلبي- بعد ما روى في مستطرفات السرائر رواية البرنطي المتقدمة

- ذكر: «أنها من

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الذبائح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٢

.....

نوادير الاخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر، مضافا إلى مخالفتها لقاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة المستدل عليها بالآيات و الروايات و الإجماع، فكيف يصح لأجلها التصرف في غيرها؟! بناء على ظهوره في المنع عن مطلق الانتفاع.

و يمكن أن يدفع: بأن النصوص المذكورة لا يخلو بعضها من الاعتبار و ان لم تكن صحيحة. و أما الهجر فلم يثبت على نحو يقدر في جواز العمل بها، لجواز أن يكون لبنائهم على قاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة التي استفادوها من ظاهر بعض الآيات مثل قوله تعالى (وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوا) «١» و قوله تعالى (رَجِسْ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) «٢» و قوله تعالى:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ) «٣» و بعض الروايات مثل ما في رواية تحف العقول

، من تعليل حرمة بيع وجوه النجس، بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات «٤». لكن دلالتها على ذلك لا تخلو من إشكال- كما أوضح ذلك شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه- فلم يثبت الهجر الموجب للخروج عن الحجية. و عليه لو سلمت الدلالة لأمكن الخروج عنها بالنصوص المذكورة، إذ يجوز تخصيص العام و لو كان من الكتاب بالخاص و لو كان من السنة. و أما الإجماع المدعى على القاعدة فهو- و ان حكى عن جماعة من الأكابر- لا مجال للاعتماد عليه، بعد مخالفة جملة من أعيان المتأخرين فيها. مع تأتي المناقشة في كون مراد بعض الحاكين له ذلك. فراجع كلمات شيخنا الأعظم (قده).

(١) المدثر: ٥.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٣

[الخامس: الدم]

إشارة

الخامس: الدم من كل ما له نفس سائلة (١)، إنساناً

و بالجملة: بعد عدم ثبوت قاعدة عدم جواز الانتفاع بالنجاسات- لقصور الأدلة المستدل بها عليها- ينحصر الاستدلال على عدم جواز

الانتفاع بالميتة بالخصوص بمثل صحيح الكاهلي المتقدم، و تقدم الإشكال في دلالة، إذ من البعيد أن يكون المراد منه النهي عن كل انتفاع، و لو كان مثل إطعام جوارح الطير، أو تسميد الزرع، و نحوهما مما لا يعتبر فيه الطهارة بوجه، فان بيان هذا المعنى يحتاج إلى مزيد عناية، و لا يكفي فيه مثل هذا الكلام. بل هذا المعنى مقطوع بخلافه في مثل رواية علي بن المغيرة، فان السائل إنما عنى بقوله: «الميتة ينتفع بها»

انها كما ينتفع بالمذكي، و ليس المراد ما يعم إطعام الجوارح. و لو سلم إطلاق في عدم الانتفاع، فهو مقيد بالنصوص المتقدمة، فيحمل على الانتفاع المؤدى إلى الوقوع في الحرام، كما أشير إليه في رواية الوشاء المتقدمة، على ما عرفت.

(١) إجماعاً، صريحاً و ظاهراً، محكياً عن جماعة كثيرة، و ان اختلفت عباراتهم في معقده. ففي بعضها: مطلق دم ذى النفس. و فى بعضها: دم ذى العرق و هو راجع إلى الأول، و فى بعضها: الدم المسفوح، و المسفوح هو المصبوب، و عليه يكون بين هذا العنوان و ما قبله عموم من وجه، لعمومه لمثل دم السمك و عدم شموله للمتخلف فى اللحم و نحوه من أجزاء الحيوان. و يجب تفسيره - كما فى كلام بعضهم - بما ينصب من العرق، فيكون أخص مطلقاً من الأول، و لا يشمل مثل دم السمك. و فى المنتهى:

«الدم المسفوح من كل حيوان ذى نفس سائلة يكون خارجاً بدفع من عرق نجس. و هو مذهب علماء الإسلام»، و نحوه كلام غيره من الأعظم.

لكن ادعى غير واحد من الأجلاء أن المراد مطلق دم ذى النفس، بقريته تعرضهم لطهارة دم غير ذى النفس، و المتخلف فى الذبيحة، دون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٤

.....

ما عداهما من دم ذى النفس غير المسفوح، و لورود النصوص الكثيرة الظاهرة فى نجاسة غير المسفوح من دم ذى النفس، كدم الرعاف

[١]، أو ما يوجد فى الأنف

«١»، و عند قطع الثالول، و نتف لحم الجرح

«٢»، و حك الجلد

«٣»، و قلع السن

«٤» و دم الجروح، و القروح

«٥»، و الحيض، و النفاس، و الاستحاضة [٢]. و غير ذلك، مع عدم تعرضهم لرد هذه النصوص، و بيان الوجه فيه، من ضعف دلالة أو سند أو غير ذلك، بل لا ريب فى بنائهم على قبولها، فان ذلك كله شاهد بإرادة العموم، كما ادعاه جماعة.

لكنه لا يخلو من اشكال، لإبائه كلماتهم عن الحمل على ذلك. و لا سيما بملاحظة تعليلهم طهارة المتخلف: بأنه ليس بمسفوح، و ان طهارته لعدم مقتضى النجاسة، و البناء على نجاسة الدم فى الموارد المذكورة المنصوصة يمكن أن يكون لبنائهم على أنه من المسفوح، لخروجه من العروق الدقاق أو لكون المراد منه مطلق الخارج من البدن، أو غير ذلك.

و بالجملة: ثبوت كلية نجاسة دم ذى النفس بالإجماع غير واضح، و إن كان يساعدها ارتكاز المتشعبة من غير فرق بين الإنسان الذى

هو

- [١] الوسائل باب: ٨٢ من أبواب النجاسات حديث: ١ و يوجد أيضاً من كثير من أبواب النجاسات و الماء المطلق.
[٢] راجع الوسائل فى أبواب أغسال الحيض و النفاس و الاستحاضة و النجاسات و الماء.

- (١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.
(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.
(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٥

.....

مورد النصوص المتقدمة و غيره. لكن الرجوع الى هذا الارتكاز فى موارد الخلاف و الاشكال محل تأمل و نظر. و أما النصوص فدلالته على عموم النجاسة لا تخلو من اشكال، لورودها فى موارد خاصة، و إلغاء خصوصية موردها عرفاً- لو تم- معارض بمثله بالإضافة إلى ما تضمن نفى البأس عن دم البق و البراغيث و السمك. بل الإلغاء على نحو الكلية غير واضح. نعم قد ذكر لفظ الدم فى بعض النصوص غير مقيد. لكن ذلك غير كاف فى إطلاقه، لعدم كونه وارداً لبيان نجاسة الدم، و انما ورد فى مقام بيان حكم آخر بعد الفراغ عن نجاسته
كموثق عمار: «كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دماً، فإن رأيت فى منقاره دماً فلا تتوضأ و لا تشرب منه» (١)

فإنه وارد فى مقام جعل الحكم الظاهرى عند الشك فى وجود الدم المفروغ عن نجاسته، لا فى مقام تشريع نجاسة الدم. و مثله فى الاشكال الروايات الواردة فى نزع البثر، لوقوع الدم فيها،
كصحيح ابن بزيع: «عن البثر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم ..» (٢).
فإن الأمر بالنزع فيه و فى أمثاله و ان دل على النجاسة- كما تقدم فى مبحث نجاسة الميتة- لكن الظاهر من السؤال فى جميع هذه النصوص علم السائل بالنجاسة، و السؤال إنما كان عن تأثيرها فى البثر، فترك الاستفصال فيه لا يقتضى العموم. و كذا الاشكال فيما لو ورد الأمر بالنزع ابتداءً من المعصوم فإنه أيضاً وارد فى مقام بيان حكم آخر.
و أما

النبوى المروى فى الذكرى و غيرها من كتب الفروع: «إنما

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأستار حديث: ٢، و باب: ٨٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٦
أو غيره كبيراً أو صغيراً، قليلاً كان الدم، أو كثيراً (١).

يغسل الثوب من البول و الدم و المنى» (١)

فالحصر فيه- على اشكاله- يحتمل قريباً وروده لبيان عقد النفي، لا مع عقد الإثبات، فلا إطلاق له.

مضافا الى ضعف الخبر، و عدم ثبوت الجابر له، لعدم ثبوت الاعتماد عليه. و كذا

خبر زكريا بن آدم: «سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر

.. (الى أن قال):

قلت: فان قطر فيه الدم؟ قال (ع): الدم تأكله النار. قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم قال (ع): فسد ..» (٢)

. فان الظاهر وروده في مقام السؤال عن التأثير في القدر التي فيها اللحم الكثير، و المرق الكثير، و لذا سأل ثانيا عن وقوع الدم في

العجين، فالسؤال فيه ليس عن النجاسة بل عن حال الملاقي.

هذا و يمكن أن يقرب عموم النجاسة: بأن الذي يظهر من النصوص الواردة في دم الإنسان و في دم الحيوان- على اختلاف موارد-

المفروغية عن نجاسته على وجه العموم. و لذا ورد نفي البأس عن دم البق و البراغيث و السمك، الظاهر كونه من قبيل الاستثناء من

عموم النجاسة. لكن هذا المقدار من الاشعار لم يبلغ حد الحجية، الراجع لأصالة الطهارة مع الشك.

(١) فيه إشارة إلى احتمال خلاف الشيخ (ره) فيما لا يدركه الطرف من الدم، حسب ما تقدم في مبحث المياه مع دليله [١]. و الى

خلاف الصدوق (ره) فيما دون الحمصة الذي يشهد له

خير المثنى بن عبد السلام عن الصادق (ع): «إني حككت جلدي فخرج منه دم. فقال (ع):

[١] في أوائل فصل الراكد بلا مادة.

(١) ذكره في الذكري في الثالث و الرابع من النجاسات صفحة: ١٣ سطر: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٣٤٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٧

و أما دم ما لا نفس له فظاهر (١) كبيراً كان أو صغيراً كالسمك

إذا اجتمع قدر حمصة فاعسله و إلا فلا» (١).

و الى خلاف ابن الجنيدي فيما دون سعة الدرهم من الدم و غيره من النجاسات. و كأنه اعتمد في الدم على ما سيأتي من النصوص

المتضمنة للعفو عما دون الدرهم، و في غيره على القياس عليه. و يحتمل أن يكون مرادهما مجرد العفو كظاهر دليل الثاني، و محمل

دليل الأول، فلا يكون خلاف في المسألة.

(١) إجماعاً محكياً في كلام السيدين، و الحلبي، و المحقق، و العلامة، في جملة من كتبه، و الشهيدين، و السيد في المدارك- على ما

حكى عنهم- و كفى به دليلاً على الطهارة. مع أنك عرفت أنها مقتضى الأصل، لفقد العموم الدال على نجاسة الدم الشامل لما نحن

فيه.

أما

خبر السكوني عن أبي عبد الله (ع): «إن علياً (ع) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكرك يكون في الثوب فيصلى فيه الرجل. يعني دم السمك» (٢).

و

مكاتبه محمد بن ريان: «قال كتبت الى الرجل: هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث؟ و هل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلى فيه؟ و أن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع (ع) يجوز الصلاة و الطهر منه أفضل» (٣).

فالمستفاد منهما مجرد العفو في الصلاة. نعم ظاهر

خبر غياث عن جعفر (ع) عن أبيه: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» (٤).

– الطهارة. لكن لا عموم فيه. و مثله صحيح ابن أبي يعفور في دم البراغيث

«٥».

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٨

و البق، و البرغوث، و كذا ما كان من غير الحيوان (١) كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء (٢)، أرواحنا فداه. و يستثنى من دم الحيوان المتخلف في الذبيحة بعد خروج المتعارف (٣) سواء كان في العروق، أو في اللحم، أو في القلب، أو الكبد، فإنه طاهر (٤). نعم إذا رجع دم المذبح إلى الجوف، لرد

هذا و قد يوهم المحكى في مفتاح الكرامة من عبارات الجمل و المبسوط و المراسم نجاسة الدم المذكور و العفو عنه. و لعله محمول على الطهارة، و لا سيما ما في الأولين بقريته ما في الخلاف من النص على طهارة دم السمك فلاحظ.

(١) كما نص عليه في الجواهر و غيرها. و يقتضيه أصالة الطهارة بعد ما عرفت من عدم عموم يقتضى نجاسة الدم.

(٢) و مثله ما خلق آية لموسى بن عمران (ع).

(٣) إجماعاً، كما عن المختلف، و آيات الجواد، و كنز العرفان، و الحقائق، و بلا خلاف، كما عن البحار، و الذخيرة، و الكفاية، و غيرها.

و قد يستدل عليه بما دل على نفي الحرج [١]. و بالسيرة، و بما دل على حل الذبيحة و بعدم مقتضى للنجاسة، لأنه ليس من المسفوح، و غير ذلك مما لا يخلو بعضه من المناقشة.

(٤) المذكور في بعض معاهد الإجماع على طهارة المتخلف خصوص العروق، و في بعض آخر: خصوص اللحم، و في ثالث: هما معاً.

و كأن ذكر ذلك من باب المثال، إذ لا ينبغي التأمل في عموم الحكم لجميع ما في المتن و غيره من الشحم و العظم، و المخ. و عن شرح الدروس: إجماع الأصحاب ظاهراً على طهارة ذلك كله.

و ما عن أطعمة المدارك من قوله (ره): «و في إلحاق ما يتخلف في

[١] تقدم التعرض له في المسألة العاشرة من فصل ماء البثر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٤٩

النفس، أو لكون رأس الذبيحة في علو، كان نجساً (١).

و يشترط في طهارة المتخلف أن يكون مما يؤكل لحمه على

القلب و الكبد و جهان» مما ظاهره التردد، في غير محله. و لذا جزم في الروضة بطهارته فيهما. و يشهد بذلك - مضافاً الى ظهور الإجماع عليه، لعدم تعرضهم للخلاف فيه و الى اطراد الوجوه المذكورة آنفاً فيه من السيرة و دليل نفى الحرج و غيرهما - أنه مقتضى أصالة الطهارة بعد عدم وضوح دخوله في معقد الإجماع على النجاسة.

(١) كما نص عليه جماعة، منهم المحقق و الشهيد الثانيان، و المقداد، و الصيمري على ما حكى عنهم.

و الوجه فيه: أما في صورة الرجوع من الخارج بالنفس و نحوه - كما هو ظاهر المفروض في المتن - فلأن الدم الخارج نجس قطعاً، فاذا رجع إلى الجوف بقى على نجاسته، بل ينجس به كل ما يلاقيه من دم و غيره.

و حينئذ فإن علم المتخلف بعينه، و لم تعلم ملاقاته للخارج الداخل اليه فهو طاهر، و لو علم بملاقاته له فهو نجس. و لو لم يعلم بعينه - فتردد بين كونه من المتخلف و كونه من الداخل إليه - فإن كان طرفاً لعلم إجمالي جرى عليه حكم الشبهة المحصورة، و إلا جرى عليه حكم الشبهة البدوية الآتية في المسألة السابعة.

و أما في صورة الرجوع من الداخل فالمظنون أنه لا كلام في نجاسة الراجع. نعم عن شرح الدروس: أنه قد يقال: إنه إذا خرج منه دم يحكم بنجاسته، و إذا لم يخرج و لم يظهر فهو طاهر و إن كان في اللحم.

انتهى. و لكنه بعيد جداً، و ان كان مقتضى ما عرفت من الإشكال في ثبوت عموم نجاسة الدم الرجوع فيه إلى أصالة الطهارة. نعم

في صحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٠

الأحوط. فالمتخلف من غير المأكول نجس، على الأحوط (١).

[مسألة ١:) العلقه المستحيلة من المنى نجسة]

(مسألة ١): العلقه المستحيلة من المنى نجسة (٢)، من

الشحام: «إذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس به» (١).

و مقتضى ظهوره في خروج الدم على النحو المتعارف حرمة الذبيحة في الفرض، و كونها ميتة.

(١) بل عن الذخيرة، و الكفاية، و البحار، و شرح المفاتيح:

الظاهر اتفاق الأصحاب على النجاسة. و كأن وجه ذلك ما في محكي المعالم من إطلاقهم نجاسة الدم سوى المتخلف في الذبيحة، و ان المتبادر من الذبيحة خصوص المأكولة. لكن التبادر غير ظاهر، إلا - أن يكون من جهة استدلال بعضهم على طهارة المتخلف بالسيرة، و أدلة نفى الحرج و حل الذبيحة. لعدم اطراد الوجوه المذكورة في غير المأكول، بل عدم اطرادها في الجزء غير المأكول كالطحال من الذبيحة المأكولة. لكنه معارض باستدلال بعضهم على طهارته بعدم كونه مسفوحاً، لعدم الفرق في ذلك بين المأكول و

غيره مطلقاً. ولذا نسب شيخنا الأعظم (ره) الطهارة في الجزء غير المأكول إلى ظاهر الأصحاب، فلا يبعد الحكم بالطهارة في المقام، كما عن كشف اللثام، والعلامة الطباطبائي (ره) في منظومته، بل فيها نسبة الطهارة فيه الى المعظم. لما عرفت من عدم ثبوت عموم نجاسة الدم، والأصل الطهارة، المعتضد بخلو النصوص من التعرض للنجاسة مع أنها مما يغفل عنها، لكون المرتكز عرفاً أن تذكيره غير المأكول بحكم تذكيره المأكول في طهارة المتخلف، و أنهما سواء في ذلك.

(٢) إجماعاً محكياً عن الخلاف، و تبعه عليه كثير ممن تأخر عنه، بل في الجواهر: «لم يعرف من جزم بالطهارة إلا صاحب الحدائق».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الذبائح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥١

.....

نعم تأمل فيه جماعة، كالشهيد في الذكري، والأردبيلي، و كاشف اللثام.

و في المعتمد استدلال على النجاسة بأنها- يعنى: العلقه- دم حيوان له نفس و رده جماعة: بأن تكونه في الحيوان لا يستلزم كونه جزءاً منه، بل في كشف اللثام: «منع بعضهم الدخول في اسم الدم عرفاً، خصوصاً التي في البيضة».

لكنه- كما ترى- خلاف النظر العرفي، غاية الأمر أنها عندهم دم غليظ و أما ما ذكره الجماعة فمبنى على كون المراد من دم الحيوان ذى النفس ما يكون جزءاً، فالإضافة من قبيل إضافة الجزء الى الكل. أما لو أريد ما يعم المتكون فيه فلا تتجه و المعنى الأول و ان كان أظهر من العبارة المذكورة، لكن إجماع الخلاف على النجاسة، و قبول من تأخر عنه له، يدل على أن المراد منه المعنى الثانى. و يشهد لذلك ما عن الخلاف من الاستدلال على النجاسة- مضافاً الى إجماع الفرقه-: بأن ما دل على نجاسة الدم دل على نجاسة العلقه. فإنه لو لا أن يكون المراد ما ذكرنا من المعنى لم يكن الاستدلال متجهاً، كما لا يخفى.

لكن يشكل الحكم بالنجاسة بعدم ثبوت عموم النجاسة لدم ذى النفس فضلاً عن الدم المتكون فيه، و إجماع الخلاف لا يبعد أن يكون مستنده دعوى عموم النجاسة له، كما يظهر من استدلاله عليه به.

و أشكال من ذلك ما في المعتمد، و التذكرة، و القواعد و عن النافع، و الجامع، و كشف الرموز، و غيرها، من الحكم بنجاسة علقه البيضة.

فإنه يتوقف على عموم النجاسة لما يكون مبدأ نشء حيوان ذى نفس و ان لم يكن جزءاً منه، و لا متكوناً فيه، فان علقه البيضة تتكون فيها غالباً بعد خروج البيضة من الحيوان، فان ثبوت مثل هذا العموم كما ترى، و ان كان ظاهر استدلال المعتمد على النجاسة فيها بأنها من الدم النجس ظاهر في ذلك. و لكنه غير واضح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٢

إنسان كان أو من غيره، حتى العلقه في البيض. و الأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذى يوجد في البيض (١).

لكن إذا كانت في الصفار و عليه جلده رقيقة لا ينجس معه البياض إلا إذا تمزقت الجلده (٢).

و بالجملة: الظاهر من دم الحيوان ذى النفس الذى هو موضوع النجاسة- بناء عليه- هو ما يعد جزءاً منه، و البناء على نجاسة العلقه المستحيلة من المنى يتوقف على ارادة مطلق ما يتكون في الحيوان، و البناء على نجاسة علقه البيضة أيضاً يتوقف على ارادة الأعم منه و مما يكون مبدأ نشء الحيوان و فتوى الشيخ بحل علقه البيضة الملزومة للقول بالطهارة فيها تنافى المعنى الأخير، و فتوى الجماعة بنجاستها تقتضى ارادته، فالقرائن على كل من المعنيين متدافعة، و أدلة النجاسة في نفسها قاصرة عن شمول ذلك كله، كما عرفت

آنفاً. و عليه يشكل التمسك بها في كل من العلقتين.

و أما إجماع الخلاف فيشكل الاعتماد عليه، لما عرفت من الظن بمستنده الذي لم يثبت. و على هذا فالبناء على النجاسة في كل من العلقتين غير ظاهر و ان كان هو الموافق لمذاق المتشرعة.

(١) فإنه و ان لم يتضح دليل على النجاسة من إجماع أو غيره، لقصور أدلة النجاسة عن شمولها، فان دم الحيوان ذى النفس - على أى معنى من المعانى الثلاثة المتقدمة حمل - لا يشملها، و لو أريد منه ما يكون منسوبا الى الحيوان و لو بلحاظ كون أصله متكوناً فى جوف الحيوان و لو لم يكن جزءاً منه - كان شاملاً لها، إلا - أنه مما لا يمكن الالتزام به. غير أن الطهارة خلاف ذوق المتشرعة و إلا فاصل الطهارة محكم بلا شبهة.

(٢) فينجس البياض من ملاقة الصفار المتنجس بملاقة الدم. لكن فى المستند: استشكل فى تنجس الصفار. و كأنه لأن الغلظ و الكثافة الموجودين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٣

[مسألة ٢: المتخلف فى الذبيحة و ان كان طاهراً]

(مسألة ٢): المتخلف فى الذبيحة و ان كان طاهراً، لكنه حرام (١)

فيه يمنعان من سراية النجاسة إلى تمام أجزائه. و سيأتى تحقيق ذلك فى شرائط التنجيس. نعم من المحتمل أن يكون على النقطة غشاء يمنع من سراية نجاستها إلى الصفار فيتعين الرجوع الى أصالة الطهارة.

(١) فى الحدائق: انه طاهر حلال من غير خلاف يعرف، و استدل له - مضافاً إلى اتفاق الأصحاب من غير خلاف ينقل - بما دل على حصر المحرمات فى الآيات المستلزم للطهارة. لأنه متى كان حلالاً كان طاهراً.

و بالروايات الدالة على عد محرمات الذبيحة

«١» و لم تذكره منها، و ان كانت الدلالة لا تخلو من ضعف مع اعتضاد ذلك بأصالة الطهارة انتهى.

أقول: المراد من آية الحصر قوله تعالى (قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ..) «٢». فان مقتضى الحصر حلية غير المسفوح، و منه المتخلف. و فيه: أنه لو تم ذلك لحل كل دم غير مسفوح، و لا يختص بالمتخلف، و هو

مما لم يقل به أحد. و الوجه فيه عموم تحريم الدم فى الآيات «٣» و الروايات

«٤»، و الحصر المذكور لا بد من توجيهه ضرورة كثرة المحرمات المطعومة من الحيوانات فضلاً عن غيرها، فلو بنى على عمومه لزم التخصيص المستهجن. فاما أن يحمل على الإضافى، أو على زمان نزول الآية - كما قيل - أو غير ذلك من وجوه الجمع.

(١) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٢) الانعام: ١٤٥.

(٣) البقرة: ١٧٣، و المائدة: ٣، و النحل: ١١٥.

(٤) راجع الوسائل باب: ١، ٤٨، ٤٩، ٥٩ من أبواب الأطعمة المحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٤

إلا ما كان فى اللحم مما يعد جزءاً منه (١).

[مسألة ٣: الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس]

(مسألة ٣): الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دما نجس (٢)، كما في خبر فصد العسكري (٣) صلوات الله عليه و كذا إذا صب عليه دواء غير لونه إلى البياض.

و من ذلك يظهر الإشكال في التمسك بمفهوم الوصف. مع أن التحقيق عدم حجية مفهوم الوصف. و لعل النكتة في التقييد بالمسفوح كثرة الابتلاء به في الجاهلية. مضافا إلى النصوص الكثيرة المتضمنة لذكر محرقات الذبيحة و قد عد فيها الدم، و عقد لها في الوسائل بابا طويلا. فراجع. و حمل الدم فيها على ما يخرج بالذبح خلاف إطلاقها. و أشكل من ذلك ما ذكره في الفرع الأول من فروع المسألة من حلية العلقه حتى التي في البيضة، لعدم كونها من المسفوح.

(١) بأن يكون مستهلكا عرفا في اللحم. و الأظهر حلية ما جرت السيرة على أكله مع اللحم تبعا، مما يحتاج في تخليصه من اللحم إلى عمل و عناية، من غسل و عصر و نحوهما، و إن لم يكن مستهلكا في اللحم.

(٢) كأنه لإطلاق بعض النصوص الواردة في بعض الموارد الخاصة، و ترك الاستفصال في بعض آخر، و بضميمة عدم القول بالفصل تثبت النجاسة على وجه العموم. مضافا إلى إطلاق معاهد الإجماع على نجاسة الدم الشامل للأبيض و الأصفر و غيرهما.

(٣) روى في الوسائل «١» حديثا في ذلك عن الكافي، و في البحار «٢» حديثا آخر عن الخرائج و الجرائح، روى في الوسائل «٣» بعضه، و في

(١) باب: ١٠ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) المجلد الثاني عشر في باب معجزات العسكري (ع).

(٣) باب: ١٠ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٥

[مسألة ٤: الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس و منجس للبن]

(مسألة ٤): الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس (١) و منجس للبن.

[مسألة ٥: الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر]

(مسألة ٥): الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر (٢). و لكنه لا يخلو عن إشكال.

[مسألة ٦: الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال]

(مسألة ٦): الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال، و ان كان لا يخلو عن وجه (٣). و أما ما

خرج منه فلا إشكال في نجاسته.

الأول:

«خرج دم أبيض كأنه الملح»

و في الثاني:

«مثل اللبن الحليب»

فراجع.

(١) لأنه دم مسفوح من حيوان ذى نفس، غاية الأمر أنه لضعف آله الإفراز يحصل الاختلاط. و عليه ينجس اللبن بملاقاته له في الخارج.

(٢) كما لم يستبعده في الجواهر، و جزم به في كشف الغطاء. و لكنه غير ظاهر - كما قيل - فان دم الجنين لا يدخل في المتخلف في الذبيحة المستثنى من الدم النجس. و كون المراد من الذبيحة مطلق المذكى، و لذا يشمل المذكى بالنحر مسلم، و لا يجدى في المقام، لأن طهارة المتخلف موضوعها المتخلف بعد خروج الدم من المذكى، و هو مفقود في الجنين إلا بعد ذبحه و خروج دمه. و لذا قال المصنف (ره). «و لكنه لا يخلو عن إشكال». إلا أن يدفع بفقد العموم الدال على نجاسته. و الإجماع عليها غير ثابت بنحو يشمل المقام، الذى نص بعضهم على طهارته.

و الأصل يقتضى الطهارة. و لأنه لو بنى على نجاسة دمه المتخلف بطل الانتفاع به غالباً، و هو خلاف ظاهر الأدلة، بل خلاف المقطوع به منها.

(٣) الكلام فيه هو الكلام فى دم الجنين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٦

[(مسألة ٧): الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة]

(مسألة ٧): الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا- محكوم بالطهارة (١) كما أن الشيء الأحمر الذى يشك فى أنه دم أم لا كذلك. و كذا إذا علم أنه من الحيوان الفلانى، و لكن لا يعلم أنه مما له نفس أم لا، كدم الحية و التمساح، و كذا إذا لم يعلم أنه دم شاة أو سمك. فإذا رأى فى ثوبه دماً لا يدري أنه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة. و أما الدم

(١) قد عرفت أنه لا عموم لفظى يدل على عموم نجاسة الدم، و أن العمدة فيه الإجماعات المدعاة على عموم نجاسة دم الحيوان من ذى النفس السائلة فى الجملة، فإذا شك فى الدم أنه دم حيوان أو غيره، أو علم أنه دم حيوان و شك فى أنه دم ذى نفس سائلة أو غيره، فلما لم يحرز عنوان العام الذى هو شرط فى التمسك به- إجماعاً- كان المرجع فيه أصالة الطهارة. و أولى منه بذلك ما شك فى كونه دماً أو صبغاً. و قد يدعى كون الأصل النجاسة فيما أحرز أنه دم و ان لم يعلم أنه من حيوان أو من ذى النفس، لما

فى موثقة عمار المتقدمة من قوله (ع): «فإن رأيت فى منقاره دماً فلا تشرب و لا تتوضأ» (١).

لكن عرفت فى أول المبحث أن الرواية فى مقام جعل الحكم الظاهرى للسؤر عند الشك فى نجاسته و طهارته للشك فى وجود الدم على منقار الطائر و عدمه، بعد المفروغية عن نجاسة الدم. كما يشهد به كون السؤال فيها عن سؤر السباع من الطير التى تأكل الميتة، و

ليست في مقام جعل الحكم الظاهري بنجاسة الدم الذي يكون على منقار الطير مع الشك في كونه من الدم الطاهر أو النجس.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأستار حديث: ٢ و قد تقدمت في أول مبحث نجاسة الدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٧

المتخلف في الذبيحة إذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته، عملاً بالاستصحاب (١)، وإن كان لا يخلو عن إشكال (٢). و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان

هذا مضافاً إلى معارضتها بذيلها المروي في الاستبصار، بل و في الفقيه- كما قيل -

في ماء شربت منه دجاجة: «إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب، و ان لم يعلم أن في منقارها قدرًا توضأ منه و اشرب» و كما يمكن تخصيص الثانية بغير الدم، يمكن تقييد الأولى بصورة العلم بنجاسة الدم، و حيث لا مرجح يكون الصدر بمنزلة المجمل، و المرجع عموم قاعدة الطهارة. بل لعل تقييد إطلاق الصدر لكونه أحوالاً أولى من تقييد إطلاق الذيل، لكونه افرادياً.

(١) كأنه يريد استصحاب النجاسة الثابتة قبل التذكية، إذ الشك يكون في ارتفاع النجاسة بصيرورة الدم من المتخلف.

(٢) لعدم وضوح الدليل على نجاسة الدم الموجود في الجسد قبل التذكية، و كذا نجاسة بقية الأعيان من البول و المنى و الغائط، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الأولى من مبحث نجاسة البول. نعم قد يظهر من كلماتهم الإجماع عليها. و لكن الاعتماد عليه مشكل، لاحتمال كون مستنده عدم الفرق في مرتكز العرف بين الخارج و الداخل، فيتعدى من مورد الأدلة- و هو الخارج- إلى الآخر. لكنه غير ظاهر، و لا سيما في مثل الدم الذي هو ما دام في الباطن له نحو من الحياة، و به قوام الحياة البشرية، و أنه غذاء الجنين في بطن أمه، و لأن البناء على ذلك يستلزم البناء على مطهريه المتخلف، و هو مما لا يوافق الارتكاز العرفي، و كذا لا يوافق الارتكاز بناؤهم على عدم نجاسة ما يلاقيه من الداخل، فالارتكاز متدافع، فلا مجال للعمل به. بل ما في كشف الغطاء:- من قوله (ره): «و الأقوى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٨

الشك من جهة احتمال رد النفس، فيحكم بالطهارة، لأصالة عدم الرد (١) و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة، عملاً بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف

[مسألة ٨: إذا خرج من الجرح أو الدم شيء]

(مسألة ٨): إذا خرج من الجرح أو الدم شيء

أن المنى، و الدم، و البول، و الغائط، محكوم بنجاستها مع استمرارها في الباطن انتقلت عن محالها أولاً، لكنها لا- تؤثر تنجيساً في الباطن ..-

يشعر بوجود الخلاف في نجاستها في الداخل. اللهم إلا أن يكون نظره في قوله: «الأقوى» إلى الحكم الأخير.

و يحتمل أن يكون وجه الإشكال في المتن احتمال تبدل الموضوع المانع من جريان الاستصحاب. و يحتمل أن يكون وجه الإشكال لزوم الرجوع إلى الأصول الموضوعية، كما سيذكره (ره). و هذا الاحتمال هو الأظهر في العبارة.

(١) لا يخفى أن اشتراط خروج الدم في طهارة الدم المتخلف ليس على حد اشتراط عدم رد النفس. فإن الأول إذا انتفى انتفت طهارة المتخلف بالمرّة، بخلاف الثاني، فإنه لو انتفى بقي المتخلف على طهارته، و يكون النجس الدم الراجع لا غير. و عليه إذا شك في

نجاسة الدم للشك في تحقق الخروج فالشبهه بدوية، للشك في تحقق شرط الطهارة، فأصالة عدم الخروج محكمة، لأنها أصل سببي موضوعي فيقدم على قاعدة الطهارة، أو استصحاب النجاسة المتقدم، لأنه أصل حكمي مسببي. وإذا شك في نجاسة الدم للشك في تحقق الرد، فقد علم بوجود الدم الطاهر، واحتمل وجود الدم النجس، فالشك في نجاسة دم معين ناشئ من الشك في أنه الدم الطاهر المعلوم، أو النجس المشكوك، وأصالة عدم الرد لا تصلح لتعيين حال الدم المعين إلا بناء على الأصل المثبت، فيتعين الرجوع الى مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٥٩

أصفر يشك في أنه دم أم لا محكوم بالطهارة (١). وكذا إذا شك من جهة الظلمة أنه دم أم قيح ولا يجب عليه الاستعلام (٢).

[(مسألة ٩): إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة]

(مسألة ٩): إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة (٣).

[(مسألة ١٠): الماء الأصفر الذي يجمد على الجرح عند البرء طاهر]

(مسألة ١٠): الماء الأصفر الذي يجمد على الجرح عند البرء طاهر إلا إذا علم كونه دما، أو مخلوطا به (٤)، فإنه نجس إلا إذا استحال جلدًا.

الأصل الحكمي، وهو إما استصحاب النجاسة المتقدم، أو أصالة الطهارة.

ثم إنه قد يشكل جريان أصالة عدم الخروج في الفرض الأول: بأن الخروج لم يذكر في القضية الشرعية شرطاً للطهارة، كي يكون مجرى للأصل الشرعي. بل القدر الثابت من الإجماع والسيرة، وغيرهما، طهارة المتخلف بعد خروج الدم على النحو المتعارف، أما كون الخروج شرطاً شرعياً، أو أنه ملازم للشرط فغير معلوم. ومن ذلك يظهر أنه إن تم استصحاب النجاسة، فهو المرجع في الفرضين، ويتعين البناء على النجاسة فيهما، وإن أشكل بما سبق، فالمتعين البناء على الطهارة، لقاعدة الطهارة.

(١) لقاعدة الطهارة، كما تقدم.

(٢) كما في سائر الشبهات الموضوعية، لإطلاق أدلة الأصول الجارية فيها. نعم قيل بوجوبه في موارد خاصة، لقيام دليل عليه بالخصوص.

(٣) لما سبق.

(٤) يعني: بنحو يكون ماء و دما، لا بنحو يكون الدم مستهلكاً عرفاً فيصدق عليه أنه ماء أصفر، وإن كان حدوث الصفرة فيه لملاقته للدم، فإن الملاقاة في الداخل لا توجب النجاسة، وفي الخارج لا ملاقاة للدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٠

[(مسألة ١١): الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس]

(مسألة ١١): الدم المراق في الامراق حال غليانها نجس، منجس (١) وإن كان قليلاً. مستهلكاً، والقول بطهارته (٢) بالنار - لرواية ضعيفة - (٣) ضعيف.

- عرفا- كما هو المفروض و مجرد تغير المائع بلون الدم لا- دليل على أنه يوجب النجاسة في أمثال المقام مما كانت الملاقاة في الباطن. و كذا تغيره بريحه أو طعمه أو بغيره من النجاسات الداخلية مع كون الملاقاة في الداخل.

(١) لقاعدة سراية النجاسة إلى الملقى للنجس. مع شهادة بعض النصوص
«١» بها في خصوص الدم في الجملة.

(٢) كما عن المفيد، و الشيخ في النهاية، و القاضي، و الديلمى.

مع التقييد بالقليل في كلام النهاية، و القاضي.

(٣)

رواها الشيخ (ره) عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن المبارك، عن زكريا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن (ع): عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير. قال (ع): يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة، أو الكلب، و اللحم اغسله و كفه. قلت: فان قطر فيه الدم؟ قال (ع):

الدم تأكله النار إن شاء الله» (٢) و رواها الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسين بن المبارك، عن زكريا بن آدم «٣».

و ضعف الطريقين كان باين المبارك سواء أ كان الحسن - كما في بعض نسخ التهذيب - أم الحسين - كما في بعض آخر و في الكافي - فإن الأول مهمل، و الثانى لم يتعرض له بمدح أو قدح، غير أن له كتابا رواه البرقى عن

(١) راجع الوسائل باب: ٨٢ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦١

.....

أبيه عنه. و فى المختلف طعن فى سند الرواية: بأن محمد بن موسى، إن كان ابن عيسى السمان فقد طعن فيه القميون، و تكلموا فأكثروا فيه قاله ابن الغضائرى. انتهى. لكن طريق الشيخ (ره) ليس فيه محمد بن موسى.

و

روى الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن النعمان، عن سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن قدر فيها جزور وقع فيها قدر أوقية من دم أ يؤكل؟ قال (ع): نعم، فان النار تأكل الدم» و رواه الصدوق بإسناده عن سعيد الأعرج «١».

و فى المختلف: «إن سعيد الأعرج لا أعرف حاله، و الاحتجاج يتوقف على معرفته عدالته». و كأنه إلى ذاك أشار فى الدروس قال: «و لو وقع دم نجس فى قدر تغلى على النار غسل الجامد و حرم المائع عند الحلين. و قال الشيخان بحل المائع إذا علم زوال عينه بالنار، و شرط الشيخ قلة الدم. و بذلك روايتان لم يثبت صحة سندهما مع مخالفتهما للأصل».

أقول: قد نص النجاشى و الروضة على وثاقه سعيد بن عبد الرحمن الأعرج، و الذى يظهر من جملة من القرائن أنهما واحد، فان الفهرست اقتصر على ذكر سعيد الأعرج، و رجال الشيخ على ذكر سعيد بن عبد الرحمن و لو كانا متغايرين لزم ذكرهما معا فى كل

من الكتابين. مضافا إلى وحدة الراوى عنهما، و هو صفوان، و المروى عنه، و هو أبو عبد الله (ع) و إلى أن الصدوق روى هذه الرواية عن سعيد الأعرج، و لم يذكر طريقه اليه و إنما ذكر طريقه الى سعيد بن عبد الله الأعرج، و هو ابن عبد الرحمن، كما ذكره النجاشى و العلامة و ابن داود و غيرهم. و لأجل ذلك صحح الرواية المذكورة جمع كثير من الأعلام، بل من ذلك تظهر صحة حديث سعيد

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٢

[مسألة (١٢): إذا غرز إبرة أو أدخل سكيناً، فى بدنه أو بدن حيوان]

(مسألة ١٢): إذا غرز إبرة أو أدخل سكيناً، فى بدنه أو بدن حيوان فان لم يعلم ملاقاته للدم فى الباطن فظاهر و ان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفا فالأحوط الاجتناب عنه (١).

[مسألة (١٣): إذا استهلك الدم الخارج]

(مسألة ١٣): إذا استهلك الدم الخارج من بين

الأعرج. و

فى كتاب على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن قدر فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية دم. هل يصلح أكله؟ فقال (ع): إذا طبخ فكل فلا بأس» (١).

فالرواية الدالة على هذا القول ليست ضعيفة.

نعم يمكن المناقشة فى دلالة الصحيح المذكور بعدم ظهوره فى كون السؤال عن الدم النجس، و أنه ينجس ما فى القدر إذا كان يغلى، بل من الجائز أن يكون السؤال من حيث حرمة أكل الدم الطاهر، و مثلها رواية ابن جعفر. نعم لا مجال لهذه المناقشة فى رواية زكريا بن آدم، لأن قرينه السياق فيها تأبى ذلك. كما أن الظاهر أنها هى المعتمد للشيخ و القاضى، لا الصحيح، بقرينه تقييد الحكم بالدم القليل المفهوم من قول السائل:

«قطرة فيه الدم»

الذى لا يصدق على الأوقية.

و كيف كان فالروايات المذكورة- لو صح سندها و تمت دلالتها- لا مجال للعمل بها، لأن مضمونها من المستنكرات الواضحة عند المتشرعة و هذا هو العمدة فى سقوطها عن الحجية، لا إعراض المتأخرين عنها، لأن عمل القدماء أولى بالعتناء من إعراض المتأخرين، و لا سيما مع بيان وجه الاعراض من ضعف السند، و ظهور الخطأ فيه، كما عرفت.

(١) تقدم الكلام فيه فى المسألة الأولى من نجاسة البول. و كذا الكلام فى المسألة الآتية. و لو قلنا بعدم نجاسة الدم فى الداخل فلا إشكال.

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٣

الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته، بل جواز بلعه. نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلكه فالأحوط الاجتناب عنه. و الأولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها.

[مسألة (١٤): الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم، نجس،]

(مسألة ١٤): الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل و صدق عليه الدم، نجس، فلو انخرق الجلد و وصل الماء اليه تنجس. و يشكل معه الوضوء أو الغسل (١)، فيجب إخراجها إن لم يكن حرج، و معه يجب أن يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة (٢) فيتوضأ أو يغتسل.

هذا إذا علم أنه دم منجمد، و ان احتمل كونه لحمًا صار كالدم من جهة الرض - كما يكون كذلك غالباً - فهو طاهر (٣).

[(السادس، و السابع): الكلب و الخنزير البريان]

(السادس، و السابع): الكلب و الخنزير البريان (٤)،

(١) لاحتمال وجوب غسل ما تحته و هو حائل.

(٢) يأتي - إن شاء الله - في وضوء الجبائر الإشكال في الاجتزاء بذلك إذا كانت الخرقه الموضوعه لا تعد جزءاً من الحاجب الذي لا تمكن إزالته.

(٣) لكن إذا بنى على ما تقدم من وجوب وضع شيء عليه إذا كان دماً يجب عليه الجمع بين غسله في الوضوء أو الغسل، و بين وضع شيء عليه و المسح على الجبيرة، للعلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين.

(٤) إجماعاً، كما عن الغنية، و المعتبر، و المنتهى، و التذكرة، و الذكري و الدلائل، و كشف اللثام، و غيرها. و النصوص به مستفيضة، بل لعلها في الأول متواترة، ففي بعضها: الأمر بغسل الثوب الملقى له برطوبة. و في آخر: أنه رجس نجس.

و في ثالث: «هو نجس» يقولها ثلاثاً

- و في رابع: الأمر بغسل الإناء الذي يشرب منه

و

في خامس: «لا والله»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٤

دون البحري منهما (١). و كذا رطوباتهما، و أجزاءهما (٢)،

□

إنه نجس لا والله إنه نجس»

و في سادس: النهي عن الشرب من سوره

و في سابع: الأمر بغسل اليد عند مسه

.. الى غير ذلك «١». و في الثاني ورد الأمر بغسل الإناء الذي يشرب منه سبع مرات

. و الأمر بغسل الثوب الذى يصيبه فيكون فيه أثر .
. و الأمر بغسل اليد عند مس شعره .
.. إلى غير ذلك «٢» و ما يظهر من بعض النصوص «٣» من طهارتهما مؤل أو مطروح، لمخالفته للإجماعات السابقة.
و ما عن الصدوق (ره): من التفصيل بين كلب الصيد و غيره، فيجب غسل الملاقي للثاني برطوبة، و يجب رشه بالماء فى الأول. ضعيف، فإنه - مع كونه خلاف إطلاق الأدلة - خلاف حسنة ابن مسلم: «عن الكلب السلوقى. قال (ع): إذا مسسته فاغسل يدك» «٤».
(١) عن المشهور. إما لكونهما حقيقة فى خصوص البرى منهما - كما عن جماعة - و هو الأظهر، فيجب حمل النصوص عليه. و إما للانصراف إليه دون البحرى و ان كان حقيقة فىهما على الاشتراك اللفظى - كما فى المنتهى فى الكلب - أو على الاشتراك المعنوى، كما هو المنسوب إلى المشهور فىهما و ما عن الحلّى من عموم النجاسة للبحرى ضعيف.
(٢) لدخولهما فى معاهد الإجماعات، و ظاهر النصوص.

(١) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب النجاسات تجد جميع ذلك.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب النجاسات تجد جميع ذلك.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٣، ١٦. و فى باب: ٢ من أبواب الأستار حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٥

و ان كانت مما لا تحله الحياة (١) كالشعر، و العظم، و نحوهما.

و لو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر، فتولد منهما ولد، فان صدق عليه اسم أحدهما تبعه (٢)، و ان صدق عليه اسم أحد الحيوانات الآخر، أو كان مما ليس له مثل فى الخارج كان طاهراً (٣)، و ان كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما، إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة (٤).

(١) على المشهور. بل لم يعرف الخلاف فيه إلا عن السيد. وجده الناصر فذهب إلى طهارتهما، و عن البحار متابعتها فى ذلك.

لصحيح زرارة: «عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أ يتوضأ من ذلك الماء؟ قال (ع): لا بأس» «١»

، و قريب منه موثق ابنه

«٢» و لعمومات طهارتها من الميتة الشاملة لها منهما. و لما عن الأول من حكاية الإجماع على الطهارة. و من دعوى نفى الجزئية (و فيه): أن الصحيح و الموثق - مع أنهما غير ظاهرين فى المدعى - أخص منه. و عمومات طهارتها من الميتة ظاهرة فى نفى نجاسة الموت لا مطلقاً. و نفى الجزئية و الإجماع ممنوعان.

(٢) لإطلاق دليل نجاسة المتبوع منهما.

(٣) لإطلاق دليل طهارة المتبوع لو كان، و لأصالة الطهارة لو لم يكن أو لم يكن له مثل أصلاً.

(٤) لإمكان دعوى كون المرجع فيه استصحاب النجاسة الثابتة له قبل ولوج الروح فيه، باعتبار كونه جزءاً من الأم و هو مقدم على أصالة الطهارة، و مجرد ولوج الروح فيه لا. يوجب تعدد الموضوع - عرفاً - كما تقدم نظيره. و منه يظهر الاكتفاء فى نجاسة الولد بنجاسة الأم. كما يظهر

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٦

بل الأحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر (١)، فلو نزل كلب على شاة،

أيضاً اطراد الحكم فيما لو صدق عليه أحد الحيوانات الطاهرة، إذا لم يكن لدليل طهارته إطلاق يشمل الولد المذكور. هذا و لكن عرفت الإشكال في جزئية الجنين للأم، فدليل نجاستها لا يقتضى نجاسته، فلا مجال للاستصحاب ليحكم على أصالة الطهارة. و عن جماعة- منهم الشهيدان و المحقق الثاني- نجاسة المتولد منهما معاً مطلقاً، و مال إليه شيخنا الأعظم (ره)، لعدم خروجه عن حقيقتهما و إن كان مبيناً لهما في الصورة، أو للعلم بوجود مناط النجاسة فيه. و فيه: أن الأول- لو سلم- لا يقتضى ثبوت النجاسة، لأنها ليست تابعة للحقيقة في نظر العقل، و لذا بنى على الفرق بين البول و البخار المتصاعد منه مع اتحادهما في الحقيقة، كما لا يظن أيضاً الالتزام بطهارة الكلب المتولد من طاهرين. و العلم بوجود مناط النجاسة ممنوع جداً.

(١) وجه الاحتياط ظاهر لو كان أحدهما الأم، لاحتمال الجزئية منها كما تقدم، بل بالنسبة إلى السطح الظاهر قد يجرى استصحاب النجاسة- بناء على نجاسة بدن الحيوان- لأنه يخرج متلوثاً برطوبة الأم، و يشك في طهارته بزوال عين النجاسة، فيرجع الى استصحاب النجاسة. لكنه بناء على ثبوت النجاسة العرضية للنجس بالذات يكون من استصحاب الكلى من القسم الثالث، و بناء على عدمها، يكون من القسم الثاني، و يتوقف جريانه على ثبوت الحكم للكلى لا للفرد، و إلا كان من استصحاب الفرد المردد. فتأمل جيداً. أما لو كان الأب فالاحتياط غير ظاهر، إلا من جهة احتمال جريان استصحاب النجاسة الثابتة له حين كان علقه. لكنه لو تم لم يفرق بين أن يصدق عليه الطاهر و عدمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٧

أو خروف على كلبه، و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة، فالأحوط الاجتناب عنه، و ان لم يصدق عليه اسم الكلب.

[الثامن الكافر]

إشارة

الثامن: الكافر بأقسامه (١)،

نعم يمكن الفرق بين أن يكون الطاهر الصادق عليه مما ثبتت طهارته بدليل مطلق و غيره، ففي الأول يرجع الى إطلاق الطهارة، و في الثاني إلى استصحاب النجاسة. و كيف كان يشكل الاستصحاب المذكور بتعدد الموضوع عرفاً، للاستحالة.

(١) إجماعاً محكياً في جملة من كتب الأعيان، كالناصريات، و الانتصار و الغنية، و السرائر، و المعبر، و المنتهى، و البحار، و الدلائل، و كشف اللثام و ظاهر التذكرة، و نهاية الاحكام- على ما حكى عنها- بل عن التهذيب إجماع المسلمين- لكن القول بالطهارة هو المعروف عند المخالفين.

و كيف كان فاستدل للنجاسة بقوله تعالى (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ..) «١». لكن استشكل فيه (تارة):

بأن النجس مصدر، ولا يصح حمله على العين إلا بتقدير (ذو) و يكفي في الإضافة التي تحكيها (ذو) أدنى ملابسة، و لو من جهة النجاسة العرضية الحاصلة لهم من مباشرتهم للأعيان النجسة. فلا تدل على النجاسة الذاتية. و فيه - كما في المعتمد وغيره -: أنه يصح حمل المصدر على العين للمبالغة نحو: «زيد عدل» و هو و ان كان مجازاً، لكنه أقرب من التقدير مضافاً الى أن المحكى عن جماعة من أهل اللغة - كما صرح به في القاموس - أن النجس - بالفتح - وصف كالنجس - بالكسر - و هو ضد الطاهر، فيصح حمله على العين على الحقيقة، بدون شائبة تجوز، و لو سلم أن المراد «ذو نجاسة» أمكن الاستدلال بإطلاقه على النجاسة الذاتية، إذ النجاسة

(١) التوبة: ٢٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٨

.....

العرضية إنما تكون بملاقاة الأعيان النجسة مع عدم استعمال المطهر، فإطلاق كونهم ذا نجاسة - حتى مع عدم ملاقاة الأعيان النجسة، و مع استعمال المطهر - يدل على كون النجاسة ذاتية بالالتزام. و أخرى: بأن لفظ النجس - بالفتح - لم يثبت كون المراد منه النجس بالمعنى الذي هو محل الكلام، لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فمن الجائز أن يكون المراد منه معنى آخر غيره، بل ذكر بعض أهل اللغة:

أن النجس المستقدر، و بعضهم: أنه ضد الطاهر. و مرادهم من الطهارة المعنى اللغوي، و هو غير الطهارة الشرعية.

و هذا الاشكال ذكره جماعة منهم الأردبيلي في شرح الإرشاد، و تلميذه في المدارك، و تلميذه في الذخيرة، و غيرهم. و أجيب عنه: بأن الحمل على النجس العرفي - مع أنه خلاف وظيفة الشارع، و أنه مخالف للواقع في كثير من المشركين، و أنه لا يختص بهم بل يشار إليهم فيه غيرهم من المسلمين - لا - يناسب الحكم المفرع عليه. و مثله حمله على الخبائث النفسانية - كالحديث - فإنها و ان صح التعبير عنها بالقدارة و عبر عن ضدها بالطهارة، لكنها قائمة بالنفس، فإنها منقصة في النفس، و ظاهر الآية الشريفة نجاسة البدن - أعنى: الهيكل الخاص - فيتعين حملها على ثبوت القدارة في البدن على نحو ما ورد في الكلب و غيره من النجاسات العينية الجعلية.

و احتمال إرادة معنى آخر غير ما ذكر، فيراد منه نوع خاص من الخبائث قائم بالبدن غير النجاسة، و غير الخبائث المرادة من قوله تعالى: (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) «١» - مع أنه خلاف أصالة و جوب حمل اللفظ على أقرب المعاني المجازية بعد تعذر الحقيقة - (بعيد جداً) لعدم معهودية ذلك، و لو جاز التشكيك المذكور في الآية لجاز مثله فيما ورد في الكلب

(١) الأعراف: ١٥٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٦٩

.....

من أنه نجس، لعين ما ذكر في تقريب الاشكال، و لم يحتمله أحد، بل عد التعبير المذكور من أصرح التعبيرات عن النجاسة. و العمدة في ذلك:

أن الحقيقة الشرعية و ان لم تثبت، لكن الاستعمال الشرعي في تلك المفاهيم ثابت، و لأجله جرت الاستعمالات عند المشرع عليه حتى صارت حقيقة عند المشرع، فيكون المفهوم عند المشرع هو المراد من اللفظ. و كذا الكلام في أمثال المقام من الألفاظ المستعملة في لسان الشارع، إذا تعذر حملها على المعنى العرفي، فإنها تحمل على المفهوم عند المشرع، و ان كان في الأرمنة

المتأخرة. و لو لا ذلك كان الحمل على الخبائث النفسانية أقرب.

و استشكل فيه ثالثاً: بأن مفاد الآية أخص من المدعى، لاختصاصه بالمشرك. و أجيب: بأن الدليل يتم بضميمة عدم القول بالفصل. لكنه خروج عن التمسك بالآية. أو بضميمة ما دل على كون اليهود والنصارى مشركين، من قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ.. (إلى قوله تعالى):

سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) «١».

و يشكل: بأن نسبة الإشراك إليهم ليست على الحقيقة، فإن ذلك خلاف الآيات، و الروايات، و خلاف المفهوم منها عند المشرعة و العرف فيتعين حمله على التجوز في الاسناد، و ليس الكلام وارداً في مقام جعل الحكم، ليؤخذ بإطلاق التنزيل كي يثبت حكم المشركين لهم. مع أنه لا يطرد في من لا يقول منهم بذلك، و لا في المجوس، و لا في غيرهم من الكفار غير المشركين.

و استدل أيضاً على النجاسة بالنصوص الظاهرة في ذلك، و هي جملة وافرء. منها مصحح سعيد الأعرج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن سور

(١) التوبة: ٣٠، ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٠

.....

اليهودى و النصرانى. فقال (ع): لا «١».

و

خير أبى بصير عن أحدهما (ع): فى مصافحه المسلم اليهودى و النصرانى. فقال (ع): «من وراء الثوب، فان صافحك بيده فاغسل يديك» «٢».

و

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن مؤاكله المجوسى فى قصعة واحدة و أرقد معه على فراش واحد و أصافحه. قال (ع): لا» «٣».

و

رواية هارون بن خارجة: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى أخالط المجوس فأكل من طعامهم؟ قال (ع): لا» «٤» .. إلى غير ذلك. و هى و إن كانت واردة فى المجوسى و اليهودى و النصرانى، لكن يمكن إثبات الحكم فى غيرهم بعدم القول بالفصل، أو بالأولوية. و إن كانت قد تشكل فى المحكوم بكفره من فرق المسلمين. هذا و لكن يعارض النصوص المذكورة نصوص أخرى (منها):

ما ورد فى جواز الصلاة فى الثياب التى يعملها المجوس، و أهل الكتاب،

كصحيح معاوية «سألت أبا عبد الله (ع) عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخبات يشربون الخمر و نسأؤهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصلى فيها؟ قال (ع): نعم. قال معاوية: فقطعت له قميصا و خطته و فتلت له أزرارا و رداء من السابرية، ثم بعثت بها إليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة» و نحوه غيره.

و قد عقد لها فى الوسائل بابا فى كتاب الطهارة «٥» لكن حملها (قده)

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأستار حديث: ١، و باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
- (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
- (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٦.
- (٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٧.
- (٥) و هي الباب: ٧٣ من أبواب النجاسات.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧١
-

على صورة عدم العلم بتنجيسهم لها. و هو غير بعيد، كما يشهد به ما ذكر في جملة منها من أنهم يشربون الخمر، و يأكلون الميتة و لا إشكال في نجاستهما فلو كانت شاملة لصورة العلم بالملاقاة برطوبة كانت دالة على طهارة الميتة و الخمر أيضاً. و يشير الى ذلك ما في صحيح ابن سنان: «سأل أبي أبا عبد الله (ع) و أنا حاضر: إني أعير الدمى ثوباً، و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيرده على فاغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله (ع) صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (١).

و من ذلك يظهر عدم دلالة ما تضمن جواز الصلاة في الثوب الذي يشتري من اليهود و النصارى و المجوس قبل أن يغسل «٢» على طهارتهم.

و منها: ما تضمن جواز مؤاكلتهم مثل

صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مؤكلة اليهود و النصارى و المجوس. فقال (ع):

إذا كان من طعامك و توضع فلا بأس» (٣)

، و نحوه غيره. و دلالتها على الطهارة أيضاً غير ظاهرة، لقرب احتمال كون الملحوظ في جهة السؤال مجرد المؤكلة، لا المساورة. و لا ينافيه ما ذكر من غسل اليد، لاحتمال كونه دخيلاً في ذلك بما أنه من آداب الجلوس على المائدة، لا من حيث كونه دخيلاً في طهارة السور.

و منها: ما دل على جواز الأكل من طعام أهل الكتاب، و آنتهم و الوضوء من سؤرهم،

كصحيح إسماعيل بن جابر: «قلت لأبي عبد الله (ع):

ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال (ع): لا تأكله. ثم سكت هنيئاً،

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٢

.....

ثم قال: لا تأكله. ثم سكت هنيئاً، ثم قال: لا تأكله و لا تتركه تقول إنه حرام، و لكن تتركه تنزهاً عنه، إن في آنتهم الخمر و لحم الخنزير» (١)

و

خبر زكريا بن إبراهيم: «دخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت: إني رجل من أهل الكتاب، و إني أسلمت و بقي أهلى كلهم على النصرانية، و أنا معهم فى بيت واحد لم أفارقهم بعد، فأكل من طعامهم؟ فقال (ع) لى يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا و لكنهم يشربون الخمر. فقال (ع) لى: كل معهم و اشرب» «٢».

و

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن آنية أهل الكتاب فقال (ع): لا تأكل فى آنتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير» «٣».

و

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودى؟ فقال (ع): نعم. فقلت: من ذلك الماء الذى شرب منه؟ قال (ع): نعم» «٤».

و

صحيحه إبراهيم بن أبي محمود: «قلت للرضا (ع): الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية، لا تتوضأ و لا تغتسل من جنبه. قال (ع): لا بأس تغسل يديها» «٥».

و

صحيحته الأخرى: «قلت للرضا (ع): الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصرانياً و أنت تعلم أنه يبول و لا يتوضأ، ما تقول فى عمله؟ قال (ع): لا بأس» «٦».

و صحيحه

(١) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأستار حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

(٦) الوافى باب التطهير من مس الحيوانات حديث: ٢١ من كتاب الطهارة، و التهذيب باب المكاسب الجزء: ٦ حديث: ٢٦٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٣

.....

على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) و فيها: «و سألته عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء، أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال (ع): لا، إلا أن يضطر اليه» «١».

و لكن يمكن أن يناقش فى صحيح إسماعيل

: بأن تكرار النهى عن الأكل الدال على مزيد الاهتمام به، لا يناسبه كونه تنزيهياً، فبيانه (ع) أن النهى تنزيهى مما يوجب الارتباب فى

وجه الحكم، و معه يشكل العمل به.

و فى خبر زكريا بضعف السند و عدم الجابر. و فى صحيح ابن مسلم: بأن الشرطية فيه ليست لها مفهوم. و فى موثق عمار: بأن الحكم فيه يمكن أن يكون مبنيًا على عدم انفعال الماء القليل، فيكون كغيره مما ورد فى سائر النجاسات- كما تقدم فى ذلك المبحث- فتأمل. و فى صحيحة إبراهيم الأولى:

بأن الظاهر أن مورد السؤال فيها قضية خارجية، لأن الظاهر من قول السائل

«الجارية النصرانية تخدمك»

، خصوص الجارية المعينة التى كانت تخدم الرضا (ع) و لم يعلم أن هذا الاستخدام كان باختياره، أو باختيار سلطان الجور بأن كان- سلام الله عليه- مجبوراً على ذلك، فيكون السؤال عن حالة مع هذه الجارية فى ظرف اضطراره الى خدمتها، و لو كان المراد السؤال عن القضية الكلية لكان المناسب التعبير بقوله: الجارية تخدم الإنسان، أو تخدمنى كما لعله ظاهر. و حينئذ يشكل الاستدلال بها على ما نحن فيه، لإجمال الواقعة التى هى موضوع السؤال. و فى الصحيحة الثانية: أنه لا يظهر منها أن السؤال من حيث النجاسة أو من حيث جواز العمل. و صحيح ابن جعفر (ع) قد تقدم نظيره منه فى مبحث انفعال القليل، و مورده اليد المتنجسة بالجنابة، و لعل المراد من الضرورة فيهما خصوص التقيّة التى ترفع الوضع كما ترفع التكليف، فيكون اليهودى و النصرانى طاهرين فى حال التقيّة، و لا بأس بالالتزام به.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٤

.....

نعم تشكل موثقة عمار المتضمنة تغسيل النصرانى للمسلم إذا لم يوجد مسلم أو مسلمة ذات رحم، و تغسيل النصرانية للمسلمة كذلك، فان البناء على وجوب التغسيل بالماء النجس بعيد جداً، لأنه يزيد الميت نجاسة، و حمله على التغسيل بالكثير أبعد. و لأجل ذلك رد الموثقة المذكورة بعضهم لمخالفتها للقواعد. لكن المشهور بين القدماء و المتأخرين العمل بها، و ان كان الاشكال فيها لا يختص بهذه الجهة، لأن عبادة الكافر أيضاً باطله بالإجماع.

و كيف كان نقول: إن أمكن البناء على المناقشات المذكورة فى هذه النصوص- و لو للجمع بينها و بين ما دل على النجاسة- فهو المتعين، و إن لم يمكن ذلك- لبعده المحامل المذكورة، و إباء أكثر النصوص عنها- فالعمل بنصوص الطهارة غير ممكن، لمخالفتها للإجماعات المستفيضة النقل- كما عرفت- بل للإجماع المحقق- كما قيل- فإن مخالفة ابن الجنيد- لو تمت- لا تقدر فى الإجماع، فكم لها منه (ره) من نظير محكى عنه؟! و ما عن ابن أبى عقيل من طهارة سؤر الدمى لعله مبنى على مذهبه من عدم انفعال الماء القليل و ما عن المفيد (ره) من التعبير بكرهه سؤرى اليهودى و النصرانى لعل مراده منه الحرمة، كما يشهد به- كما قيل- عدم نسبة الخلاف اليه من أحد أتباعه الذين هم أعرف بمذهبه من غيرهم. و ما عن الشيخ (ره) فى النهاية من أنه يكره للإنسان أن يدعو أحداً من الكفار الى طعامه ف يأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده، لعل المراد منه مجرد المؤاكله، لا مع المساورة، كما تقدم احتمالها فى النصوص. و يشهد لذلك- مضافا إلى ما هو المعروف من أن النهاية مؤلفة من متون الاخبار لا كتاب فتوى- أنه حكى عنه أنه ذكر قبل ذلك بقليل: أنه لا تجوز مؤاكله الكفار.. الى أن قال:

«لأنهم أنجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم إياه».

و دعوى: أن مخالفة الإجماع إنما تقدر فى نصوص الطهارة إذا كانت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٥

.....

كاشفة عن خلل فيها، من جهة السند، أو جهة الصدور، و هو غير ظاهر فى المقام، فان المذكور فى كلام غير واحد أن الوجه فى إعراضهم عنها ترجيح نصوص النجاسة عليها، لموافقته للاحتياط و للكتاب و مخالفتها العامة فإذا تبين الخطأ فى ذلك لأن الرجوع الى المرجحات يكون مع تعذر الجمع العرفى مع أنه ممكن هنا، بحمل نصوص النجاسة على الكراهة، كما تقدم فى صحيح إسماعيل بن جابر

. مندفة: بأن ذلك الخطأ لو جاز على بعضهم فلا يجوز على جميعهم كيف؟ و لم يزل بناؤهم على الجمع العرفى فى أمثال المقام، كما يظهر بأدنى تتبع فى المسائل الفقهية. فالأشبه أن يكون التعليل بما ذكر من قبيل التعليل بعد الورود. و العمدة فى الحكم عندهم الإجماع. و احتمال ان هذا الإجماع حدث فى العصر المتأخر عن عصر المعصومين (ع)، فلا يقدر بالعمل بنصوص الطهارة. بعيد جداً، فإن كثرة الابتلاء بموضوع الحكم مما يمنع التفكيك بين الأزمنة فى وضوحه و خفائه، بحيث يكون بناء أصحاب الأئمة (ع) على الطهارة، و خفى ذلك على من تأخر عنهم فتوهموا بناءهم على النجاسة فبنوا عليها تبعاً لهم. (و بالجملة): الوثوق النوعى المعتبر فى حجية الخبر لا يحصل فى أخبار الطهارة بعد هذا الإجماع.

و أما آية حل طعام أهل الكتاب [١] فلا مجال للاستدلال بها على الطهارة، بعد ورود النصوص الصحيحة المفسرة له بالحبوب «١». مع أن ظهورها فى الطهارة غير ظاهر، لأن الظاهر من الحل فيها الحل التكليفى بقريته السياق مع قوله تعالى (وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ) و هذا الحل كما لا يعارض ما دل على حرمة المغصوب لا يعارض ما دل على حرمة النجس. و الظاهر

[١] و هى قوله تعالى (وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ) المائدة: ٥.

(١) راجع الوسائل باب: ٥١ من أبواب الأطعمة المحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٦

.....

من الإضافة إضافة الملك لا إضافة العمل و المباشرة المؤدية إلى سراية النجاسة و لعل الوجه فى إنشاء التحليل المذكور دفع توهم الحرمة من جهة عدم حجية أيديهم على الملكية، لأنهم يستحلون الأموال بالمعاملات الفاسدة التى لم يشرعها الإسلام، أو لعدم مبالاتهم فى الأسباب المملكة فالتحليل المذكور ظاهرى، لحجية اليد، لا واقعى، فمع العلم بالبطان و عدم صحة اليد لا تحليل بل يجب العمل على العلم.

اللهم الا- أن يقال: إن الحل و ان كان تكليفاً الا أن إطلاق الحل الظاهر فى الفعلية يقتضى الطهارة، بل الظاهر منه كون النظر فيه الى ذلك.

إذ لا فرق فى حجية اليد بين الكتابيين و غيرهم. فتخصيص الحل بهم لا بد أن يكون من هذه الجهة. و أما الرواية المفسرة للطعام بالحبوب فالظاهر من الحبوب فيها ما يقابل اللحوم لا خصوص الحبوب الجافة. فإن ذلك بعيد جداً، إذ لا خصوصية لأهل الكتاب فى ذلك و ملاحظة التبيان و مجمع البيان فى تفسير الآية شاهد بما ذكرنا. فلاحظ.

هذا و قد يستشكل فى القول بالنجاسة: بأن كثرة اختلاط الكتابيين مع المخالفين مع اعتقاد أكثرهم طهارتهم، الموجب ذلك

لمساورتهم، يوجب سراية النجاسة، وذلك حرج عظيم. وفيه: أن حال الكتائبين حال سائر الأعيان النجسة التي كان بناؤهم على طهارتها، ولا حرج يلزم من البناء على نجاستها. ولا سيما مع البناء على مطهريه غيبة المسلم ظاهراً - مطلقاً - كما سيأتي. ومن ذلك تعرف أن الأقوى ما عليه الأصحاب من النجاسة، لو لا ما يقتضيه النظر في روايات نكاح الكتائبية متعاً أو مطلقاً

«١»، فإنها على كثرتها و اشتهاها وعمل الأصحاب بها لم تتعرض للتنبيه على نجاستها، فإن

(١) الوسائل باب: ٢ الى ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر من كتاب النكاح و باب: ١٣ من أبواب المتعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٧

حتى المرتد (١) بقسميه، و اليهود، و النصارى، و المجوس.

و كذا رطبواته و أجزاءه، سواء كانت مما تحله الحياة أو لا (٢).

الملابسات و الملامسات التي تكون بين الزوج و الزوجة لا- تمكن مع نجاسة الزوجة و لم يتعرض في تلك النصوص للإشارة إلى ذلك فلاحظها و تدبر.

بل الذي يظهر من مجمع البيان المفروغية عن حلق طعام الكتائب إذا لم يكن محتاجاً إلى التذكية، و أن الخلاف في طهارة ما هو محتاج إلى التذكية من اللحوم و الشحوم فراجع. و الله سبحانه و لى التوفيق.

(١) قال شيخنا الأعظم (ره) في طهارته: «ربما يتأمل في تحقق الإجماع على نجاسة كل كافر، بناء على انصراف معاهد الإجماع إلى غير المرتد، فتقوى لذلك طهارته. و هو ضعيف». لكن الأدلة اللفظية التي قد عرفت دلالتها على النجاسة شاملة له أيضاً كغيره.

(٢) كما هو المعروف، بل لم يعرف الخلاف من أحد فيه صريحاً.

نعم لازم خلاف السيد (ره) المتقدم فيما لا تحله الحياة من أجزاء الكلب و الخنزير الخلاف هنا أيضاً، لاطراد دليله في المقامين. لكن عرفت ضعفه نعم عن المعالم الاستشكال في تعميم الحكم لها في المقام، للاستشكال في دلالة الآية، و قصور النصوص عن إثباته في مثل الشعر، لأن موردها السور، و المؤكلة و المصافحة و نحو ذلك مما لا يشمل المقام. لكن يكفي في عموم الحكم إطلاق معاهد الإجماع. مضافاً إلى أن التفكيك في النجاسة الذاتية بين أجزاء الإنسان خلاف المرتكز العرفي، و لذا تعرضت نصوص طهارة الأجزاء المذكورة من الميتة

«١» لبيان وجه التفكيك بينها و بين غيرها من الاجزاء في النجاسة. فلاحظ.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأتعمه المحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٨

و المراد بالكافر من كان منكراً للألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة (١)، أو ضرورياً من ضروريات الدين (٢) مع الالتفات الى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار

(١) بلا- خلاف و لا- إشكال، فإن الجميع داخل في معاهد الإجماعات و لكون الثاني هو المشرك، و الأول أسوأ منه، و أكثر أفراد الثالث موضوع نصوص النجاسة.

(٢) بلا خلاف ظاهر فيه- في الجملة- بل ظاهر جماعه من الأعيان كونه من المسلمات، و ظاهر مفتاح الكرامة حكاية الإجماع عليه في

كثير من كتب القدماء والمتأخرين، بل عن التحرير: «الكافر كل من جحد ما يعلمه من الدين ضرورة، سواء كانوا حربيين أو أهل كتاب أو مرتدين و كذا النواصب و الغلاة و الخوارج».

نعم الإشكال في أنه سبب مستقل للكفر تعبدًا، أو أنه راجع إلى إنكار النبوة في الجملة. ظاهر الأصحاب - كما في مفتاح الكرامة - الأول، و تبعه في الجواهر، لعطفه في كلامهم على من خرج عن الإسلام، و ظاهر العطف المغايرة و لعدم تقييده بالعلم. و لتقييدهم إياه بالضرورة، إذ لو كان راجعًا إلى إنكار الرسالة لجرى في كل ما علم أنه من الدين و ان لم يكن ضروريًا. و لتمثيلهم له بالخوارج و النواصب مع عدم علم أكثرهم بمخالفتهم في ذلك للدين، بل يعتقدون أنه من الدين، فيتقربون به إلى الله سبحانه.

و استشهد له بجملة من النصوص

كمكاتبة عبد الرحيم القصير: «قال (ع):

و لا يخرج به إلى الكفر إلا الجحود و الاستحلال، بأن يقول للحلال: هذا حرام، و للحرام: هذا حلال» (١).

و نحوها

صحيح الكنانى عن أبى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٠، و باب: ٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٨. لكن مع اختلاف المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٧٩

.....

جعفر (ع) قال (ع) فيه: «فما بال من جحد الفرائض كان كافرًا؟» (١).

و
صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) «قال (ع): من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك عن الإسلام» (٢).

و
صحيحة بريد العجلي عن أبى جعفر (ع): «سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركا. قال (ع): من قال للنواها أنها حصاء، و للحصاء إنها

نواها، ثم دان به» (٣)

و نحوها غيرها.

و يمكن أن يחדش في جميع ذلك: بأن الظاهر من الخارج عن الإسلام في كلامهم الخارج عنه بالكلية، و بذلك تحصل المغايرة التي يقتضيها العطف و عدم التقييد بالعلم في كلامهم، لعله للاكتفاء منهم بتقييده بالضرورة، لأن المراد به المعلوم. و منه يظهر احتمال أن ذكر الضرورة باعتبار كونها سببًا للعلم، لا لخصوصية فيها. و التمثيل و الاستدلال إنما كانا من بعض، فيجوز أن يكون ناشئًا عن اعتقاده السببية المستقلة، أو بالإضافة إلى بعض كل من الفرقتين، لا جميعهم.

و أما النصوص فهي ما بين مشتمل على الجحود المحتمل الاختصاص بصورة العلم، و مطلق لا- يمكن الأخذ بإطلاقه، لعمومه للضرورة و غيره، و تخصيصه بالضرورة ليس بأولى من تخصيصه بصورة العلم، بل لعل الثاني أولى بقرينه ما اشتمل منها على التعبير بالجحود المختص بالعلم. و لو فرض التساوى فالمتيقن الثاني. هذا مع إمكان معارضة ذلك كله - على تقدير تماميته - بالتعبير بالجحود في كلام كثير أو الأكثر، المختص بصورة العلم. و مثله التعبير بالإنكار، بناء على ارادة الجحود منه، كما استظهره في الجواهر.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠.

(٣) الكافي باب الشرك من كتاب الايمان و الكفر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٠

الرسالة، و الأحوط الاجتناب عن منكر الضرورى مطلقا، و ان لم يكن ملتفتاً الى كونه ضروريا. و ولد الكافر يتبعه فى

و بما اشتهر- كما قيل- من استثناء صورة الشبهة. و بعدم التعرض له من كثير من القدماء الظاهر فى اكتفائهم عنه بذكر الكفر. و كأنه لذلك قال المحقق الأردبيلي (قده): «الضرورى الذى يكفر منكروه الذى ثبت عنده يقيناً كونه من الدين و لو بالبرهان، و لو لم يكن مجمعاً عليه، إذ الظاهر أن دليل كفره هو إنكار الشريعة. و إنكار صدق النبي (ص) فى ذلك...»، و نحوه ما عن جماعة ممن تأخر عنه.

هذا و شيخنا الأعظم (قده) فصل بين المقصر و القاصر، فبنى على الكفر فى المقصر إذا أنكر بعض الأحكام الضرورية، عملاً بإطلاق النصوص و الفتاوى فى كفر منكر الضرورى، و على عدمه فى القاصر، لعدم الدليل على سببته للكفر، مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك الحكم، و لا بالعمل بمقتضاه- كما هو المفروض- و يبعد أن لا يحرم على الشخص شرب الخمر و يكفر بترك التدين بحرمته. لكن عرفت الإشكال فى إطلاق النصوص و الفتاوى فى ذلك. و لو سلم فعدم التكليف به- عقلاً- لا يمنع من سببته ترك التدين به للكفر، و لو لم يكن فرق ظاهر بين الأمور الاعتقادية و العملية من حيث التكليف.

هذا كله فى الأحكام العملية التى يجب فيها العمل و لا- يجب فيها الاعتقاد. و أما الأمور الاعتقادية التى يجب فيها الاعتقاد لا غير فالحكم بكفر منكرها- ضرورية كانت أو نظرية- يتوقف على قيام دليل على وجوب الاعتقاد بها تفصيلاً، على نحو يكون تركه كفراً. و مجرد كونه ضروريا لا يوجب كفر منكروه، إلا بناء على كون إنكار الضرورى سبباً مستقلاً للكفر، و قد عرفت عدم ثبوته، فالمتبع الدليل الوارد فيه بالخصوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨١

النجاسة (١) إلا إذا أسلم بعد البلوغ، أو قبله مع فرض كونه

(١) على المشهور- كما عن الكفاية- بل لم يعرف مخالف صريح فيه. نعم قد يشعر قول العلامة (ره) فى النهاية: «الأقرب تبعية أولاد الكفار لهم» بوجود الخلاف فيه، أو بعدم انعقاد الإجماع عليه. لكن عن جملة من الكتب دعواه صريحاً على تبعية الولد المسبى مع أبويه لهما فى الكفر و النجاسة، و فى الجواهر فى كتاب الجهاد: «و حكم الطفل ذكراً و أنثى تابع لأبويه فى الإسلام و الكفر، و ما يتبعهما من الأحكام. كالظهارة و النجاسة و غيرها، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»، و فى وسائل المحقق الكاظمي (ره): «لا كلام فى جريان أحكام آبائهم فى الدنيا من نجاسة و غيرها عليهم، و هو إجماع».

و قد يستدل لذلك (تارة): باستصحاب نجاسة الولد الثابتة قبل ولوج الروح فيه، بناء على كونه جزءاً من الأم (و اخرى): بتنقيح المناط عند المتشعبة، فإنهم يتعدون من نجاسة الأبوين إلى نجاسة الولد، نظير ما تقدم فى المتولد بين الكلب و الخنزير. و قد تقدم الاشكال فيهما (و ثالثة):

بصحيحه ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع): عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث. قال (ع): كفار. و الله أعلم بما كانوا عاملين. يدخلون مداخل آبائهم» (١)

، و نحوه غيره. لكن الظاهر منها حكمهم فى الآخرة، و مضمونها مخالف لقواعد العدلية، فلا- بد من حملها على بعض المحامل الموافقة للقواعد.

و يمكن الاستدلال له

□
بخبر حفص بن غياث «سألت أبا عبد الله (ع):

عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليه المسلمون بعد ذلك. فقال (ع): إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار، و هم أحرار

(١) الفقيه باب: ١٥١ جزء: ٣ صفحة ٣١٧ الطبعة الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٢

عاقلاً مميزاً، و كان إسلامه عن بصيرة، على الأقوى (١).

و ولده و متاعه و رقيقه له. فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين، إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك «(١)».

مضافا الى أن تقابل الكفر و الإسلام تقابل العدم و الملكة، فعدم الإسلام يكفي في صدق الكفر. لكن هذا الوجه يختص بالولد المميز الذي لم يسلم، لأن غير المميز لا شأنية فيه للإسلام، فلا يصدق عليه الكافر و لا المسلم، فالتبعية للوالد فيه تحتاج إلى دليل بالخصوص و كفى بالإجماع المحقق و الخبر دليلاً عليها. مضافا إلى السيرة القطعية على معاملتهم معاملة آبائهم. و بذلك كله يخرج عن أصالة الطهارة، المقتضية للحكم بطهارة الولد مطلقاً و لو لم يكن مميزاً.

(١) لإطلاق الأدلة الشارحة لمفهوم الإسلام، الشامل للبالغ و الصبي بنحو واحد. و مقتضاه ثبوت أحكام الإسلام لإسلام الصبي-

كتبوتها لإسلام البالغ- و ان لم يكن عن بصيرة. بل قيل بوجوبه عليه كوجوبه على البالغ. و حديث رفع القلم

«٢» لا مجال له، لأن وجوب الإسلام عقلي أو فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، و مثله لا يرتفع بحديث رفع القلم، لاختصاصه بما يكون رفعه و وضعه بيد الشارع. (و فيه): أن احتمال الضرر الذي هو موضوع الحكم العقلي أو الفطري يرتفع بالحديث المذكور. و كذا الحال في بقية المعارف الدينية، سواء أ كان وجوبه عقلياً أم شرعياً، فإنه يمكن رفع وجوبه بحديث رفع القلم. إلا أن الرفع بحديث رفع القلم لا يمنع من صحة وقوعه من الصبي، لأنه يرفع الإلزام لا الصحة كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر لك أنه لا حاجة في إثبات نجاسة ولد الكافر- إذا

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب جهاد العدو حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٣

و لا فرق في نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنا (١)، و لو في مذهبه. و لو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له (٢)

كان متدينا بدين والده- إلى دليل على النجاسة بالخصوص. بل تكفى فيها الأدلة العامة لنجاسة الكافر، التي لا فرق فيها بين الصبي و

البالغ. و حديث رفع القلم عن الصبي

لا يرفع النجاسة، لوضوح اختصاصه برفع المؤاخذه.

و ليس هو مثل حديث رفع التسعة

«١»، كى يتوهم عمومه لرفع النجاسة حتى ادعى بعضهم عمومه لرفع التكليف و الوضع. و ذلك لاختلاف لسانى الحديثين، فان

حديث رفع القلم إنما رفع فيه القلم، و المراد قلم السيئات، بخلاف حديث رفع التسعة، فإن المرفوع فيه نفس الفعل، و يمكن توهم

رفع جميع أحكامه، كما لا يخفى بأقل تأمل.

(١) كما قواه في كشف الغطاء. و يقتضيه إطلاق معاهد الإجماعات.

و في الجواهر: «قد يمنع الإجماع فيه، و ان كان لا يخلو من إشكال».

و كأن وجه الاشكال: عدم تعرضهم لاستثناء ولد الزنا. و احتمال الاجتزاء بما ذكره في محل آخر، من نفى ولد الزنا. بعيد، و لا سيما مع عدم وضوح دليل على نفى ولديته مطلقاً، و الثابت إنما هو في موارد خاصة، كالتوارث و غيره، و المرجع في غيرها إطلاق أدلة حكم الولد، و ان كان هذا المقدار غير كاف في وضوح الإجماع على الإلحاق في المقام. و عليه يشكل الحكم بالنجاسة. إلا أن يتمسك لها بالسيرة و الخبر المتقدم. هذا لو لم يكن مميزاً، أما المميز غير المتدين بالإسلام، فلا إشكال في نجاسته كما عرفت.

(٢) كما هو المعروف. لأصالة الطهارة بعد عدم دليل على النجاسة من إجماع أو غيره، لو لم يكن إجماع على الطهارة، كما قد يظهر من

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٤

إذا لم يكن عن زنا، بل مطلقاً على وجه مطابق لأصل الطهارة (١).

نسبته إلى الأصحاب في محكي شرح المفاتيح. مع أنه مقتضى خبر حفص المتقدم في خصوص إسلام الأب . لكن الخروج في غير مورد الخبر عن عموم ما دل على نجاسة الكافر، الصادق على الولد المميز، غير ظاهر.

(١) لكن جزم في كشف الغطاء و غيره بالكفر لو كان الزنا من طرف المسلم و الحل من طرف الكافر، لإلحاقه بالكافر دون المسلم، لنفى ولديته له. لكن عرفت الإشكال في ذلك، لا أقل من عدم ثبوت الإجماع على النجاسة في غير مورد الكفر من الطرفين، و الأصل الطهارة. نعم يتم ما ذكره في الولد المميز لما عرفت من العموم.

هذا و لو بلغ ولد الكافر مجنوناً كان مقتضى الاستصحاب النجاسة، و كذا لو بلغ عاقلاً، و كان في فسحة النظر. (و الاشكال) فيه بتعدد الموضوع، لتبدل الصبا بالبلوغ، و التبعية بالاستقلال (مندفع): بعدم قرح مثل ذلك في وحدة الموضوع عرفاً. مع أن الظاهر صدق الكافر عليه حقيقة، فتشمله معاهد الإجماعات على النجاسة، فلو جن بعد ذلك بقى على النجاسة، للاستصحاب.

و لو سبى ولد الكافر، فان كان مع أبويه أو أحدهما فهو على النجاسة إجماعاً محكياً عن جملة من كتب الأصحاب. و يقتضيها الأصل المتقدم.

و لو سبى منفرداً فالمعروف الطهارة، بل عن المعالم و شرح المفاتيح:

أنها ظاهر الأصحاب. نعم قد يظهر من الشهيد في محكي الذكري وجود الخلاف، بل عن التلخيص و شرح الروضة: الجزم ببقاء التبعية لأبويه، و مال إليه في المسالك. لعدم الدليل القاطع، للأصل الحاكم على أصالة الطهارة، و قد عرفت أن الاشكال في الأصل بتعدد الموضوع في غير محله، و ان صدر عن جماعة من الأعيان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٥

[مسألة (١): الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين]

(مسألة ١): الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين (١) سواء كان من طرف أو طرفين. بل و ان كان أحد الأبوين مسلماً، كما مر.

نعم تمسك للطهارة شيخنا الأعظم (ره) - تبعا لكاشف الغطاء - بالسيرة القطعية على معاملتهم معاملة المسلمين من حيث الطهارة. لكن في ثبوتها - بنحو يعتمد عليها - إشكالا. و التمسك بأدلة الحرج «١» أشكل و سيأتي - إن شاء الله - في مبحث الطهارة بالتبعية بعض الكلام في المقام.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل لم يعرف الخلاف فيها إلا من الصدوق و السيد و الحلبي - بناء منهم على كفره - بل عن الأخير نفى الخلاف فيه. و كأنه للنصوص المتضمنة للنهي عن الاغتسال من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام «٢». معللا: بأنه يسيل منها ما يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت، و هو شرهم. و في بعضها: أنه لا يطهر إلى سبعة آباء «٣». و

لمرسلة الوشاء: «أنه (ع): كره سور ولد الزنا، و اليهودي، و النصراني، و المشرك، و كل من خالف الإسلام» «٤» و لما تضمن: أنه رجس «٥»، و أنه شر «٦» و أنه لا خير فيه، و لا في بشره، و لا في شعره، و لا في لحمه، و لا في دمه «٧»، و أن لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب الى من لبن الزنا «٨». لكن الجميع قاصر

- (١) تقدمت الإشارة إليها في تعاليق المسألة: ١٠ من الفصل المتعرض فيه لأحكام ماء البثر.
 (٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأستار حديث: ٢.
 (٥) البحار. جزء: ٥ صفحة: ٢٨٥ الطبع الجديد.
 (٦) البحار. جزء: ٥ صفحة: ٢٨٥ الطبع الجديد.
 (٧) الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.
 (٨) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الأولاد من كتاب النكاح حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٦

[مسألة ٢: لا إشكال في نجاسة الغلاة]

(مسألة ٢): لا إشكال في نجاسة الغلاة (١)،

عن إثبات النجاسة، فضلا عن الكفر. فان نصوص النهي غير ظاهرة فيها بقريته اشتغالها على الجنب، و على التعبير بقوله (ع): «و هو شرهم»

، و أنه لا يطهر إلى سبعة آباء، فان الشريعة تناسب الخبائث النفسية، و كذلك عدم طهر أبنائه، للإجماع على عدم تعدى نجاسته - على تقدير ثبوتها - إليهم، فيتعين حملها على نفى الطهارة النفسية. و الكراهة أعم من الحرمة. و السياق غير كاف في إثبات الحرمة، لجواز ثبوت الخبائث النفسية في الجميع و يكون السياق بلحاظها. و قصور الباقي ظاهر. فأصالة

الإسلام و الطهارة محكمة.

(١) بلا كلام- كما عن جامع المقاصد- و عن ظاهر جماعة، و صريح روض الجنان و الدلائل، الإجماع عليه. و هو واضح جداً لو أريد منهم من يعتقد الربوبية لأمر المؤمنين (ع) أو أحد الأئمة (ع)- كما في كشف الغطاء- لأنه إنكار لله تعالى، و إثبات لغيره، فيكون كفراً بالذات، فيلحقه حكمه من النجاسة.

أما لو أريد منهم من يعتقد حلوله تعالى فيهم، أو في أحدهم- كما هو الأظهر عند شيخنا الأعظم (ره)- فالنجاسة مبنية على أن إنكار الضروري كفر تعبدى، فان لم يثبت أشكال الحكم بها. و دعوى الإجماع لعلها مبنية على ذلك المبنى، فيشكل الاعتماد عليها. و كذا الحال لو أريد من الغلو تجاوز الحد في صفات الأنبياء و الأئمة (ع) مثل اعتقاد أنهم خالقون، أو رازقون أو لا يغفلون، أو لا يشغلهم شأن عن شأن، أو نحو ذلك من الصفات. و لذا حكى عن ابن الوليد أن نفى السهو عن النبى (ص) أول درجة الغلو. فالنجاسة في مثل ذلك أيضاً مبنية على الكفر بإنكار الضرورى. و دعوى القطع بعدم الكفر بمثل ذلك غير واضحة. و كأن وجهها إنكار كون مثل ذلك إنكاراً للضرورى. و لكنها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٧

و الخوارج (١)، و النواصب (٢). و أما المجسمة، و المجبرة،

كما ترى، لوضوح كون اختصاص الصفات المذكورة به جل شأنه ضرورياً فى الدين. نعم ما لم يبلغ اختصاصه حد الضرورة فالدعوى المذكورة فيه فى محلها.

و قد يستدل للنجاسة فى الغلاة بما ورد فى فارس بن حاتم «١» الغالى عن الهادى (ع): من الأمر بتوقى مساورته. لكن فيه- مع إجمال غلوه لعنه الله:- أن النسخة الصحيحة: «مشاورته»

بالشين المعجمة، لا بالسين المهملة، فلا يكون مما نحن فيه.

(١) بلا كلام- كما عن جامع المقاصد- و عن ظاهر جماعة، و صريح روض الجنان، و الدلائل: الإجماع عليه. و المراد بهم من يعتقد ما تعتقده الطائفة الملعونة التى خرجت على أمير المؤمنين (ع) فى صفيين، فاعتقدت كفره و استحلقت قتاله. و استدل له برواية الفضيل: «دخلت على أبى جعفر (ع) و عنده رجل فلما قعدت قام الرجل فخرج. فقال (ع) لى يا فضيل ما هذا عندك. قلت: كافر قال (ع): أى و الله مشرك» «٢»

لإطلاق التنزيل الشامل للنجاسة. و لأنهم من النواصب، فيدل على نجاستهم ما دل على نجاستهم.

(٢) بلا- كلام- كما عن جامع المقاصد و الدلائل- و لا خلاف- على الظاهر- فيه، كما عن شرح المفاتيح. و عن الحدائق و الأنوار للجزائرى:

الإجماع صريحا عليه. و يشهد له ما

رواه الفضيل عن الباقر (ع): «عن المرأة العارفة هل أزوجها الناصب؟ قال (ع): لا، لأن الناصب كافر» «٣»

(١) تراجع ترجمته فى تنقيح المقال جزء: ٢ صفحة: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يحرم من النكاح بالكفر حديث: ١٥.

و القائلون بوحدة الوجود من الصوفية إذا التزموا بأحكام الإسلام، فالأقوى عدم نجاستهم (١)

و ما

□
في رواية ابن أبي يعفور «إن الله تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و ان الناصب لنا- أهل البيت- لأنجس منه» (١).
و الخدشة في الدلالة:

و أن النجاسة القابلة للزيادة و النقيصة هي الباطنية. مندفعه: بمنع ذلك ضرورة كالخدشة بأنه مسوق مساق ولد الزنا و الجنب ممن كانت الخبائث فيه باطنية وجه الاندفاع: أنه لا مانع من كون النجاسة الخارجية العينية أيضاً موجبة للخبائث المعنوية، فيكون الجميع بنحو واحد و ان اختلفت الموارد، فالسياق المذكور لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الفقرة في النجاسة العينية الخارجية. فتأمل. هذا و سيجيء الكلام في المراد من الناصب. فانتظر.

(١) لعدم الدليل عليها، فيرجع فيها إلى أصالة الطهارة، و إن حكى القول بالنجاسة مطلقاً عن المبسوط، و المنتهى، و الدروس، و ظاهر القواعد و غيرها. بل عن جامع المقاصد: لا كلام فيها. أو في خصوص المجسمة بالحقيقة، كما عن البيان و المسالك و غيرهما، و عن روض الجنان: لا ريب في نجاستهم. إذ المستند إن كان هو الإجماع فهو ممنوع جداً، فقد حكى عن ظاهر المعبر، و التذكرة و صريح النهاية، و الذكرى: الطهارة. و ان كان إنكارهم للضرورة، ففيه- مع أنه مختص بالمجسمة بالحقيقة، و مبني على الاكتفاء في تحقق إنكار اللازم بإنكار الملزوم، إذ عدم التجسيم ليس ضرورياً من الدين، لإبهام كثير من الآيات و الاخبار له، و إنما الضرورى القدم و عدم الحاجة، اللذان يكون إنكارهما لازماً لاعتقاد الجسمية-: أنك قد عرفت عدم ثبوت الإجماع على كون الإنكار سبباً مطلقاً، و لو مع عدم العلم بكون المنكر من الدين.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المضاف و المستعمل حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٨٩

.....

نعم استدل على نجاستهم

□
بخبر ياسر الخادم عن الرضا (ع): «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، و من نسب اليه ما نهى عنه فهو كافر» (١)

و

خبر الحسين بن خالد عنه (ع): «من قال بالتشبيه و الجبر فهو كافر مشرك» (٢)

و

□
خبر داود بن القاسم عنه (ع): «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، و من وصفه بالمكان فهو كافر، و من نسب اليه ما نهى عنه فهو كاذب»

(٣)

و

□
خبر محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق (ع): «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، و من أنكر قدرته فهو كافر» (٤)

، بناء على أن التجسيم نوع من التشبيه. لكن دلالتها لا تخلو من خدش، لأن الظاهر من التنزيل فيها- بقربنة التفصيل بين المشرك و الكافر- كونه بلحاظ الأحكام الخاصة، لا المشتبه كنه، كما لعله ظاهر. نعم

في رواية الهروي عن الرضا (ع): «من وصف الله بوجهه كالوجه فقد كفر» (٥)

دلالة على ذلك، لإطلاق التنزيل. لكن التجسيم غير التشبيه، إذ بينهما عموم من وجه.

و أما المجبرة فالنجاسة فيهم محكية عن المبسوط، و كاشف اللثام، و اختاره في كشف الغطاء و إذ لا إجماع مدعى هنا، و لا إنكار لضروري- إلا- بناء على تحقق إنكار اللازم بإنكار المزوم، فيكون إنكار الاختيار إنكارا للثواب و العقاب، و هو ممنوع- فالبناء على النجاسة ضعيف. نعم استدل عليها ببعض النصوص المتقدمة في المجسمة، و مثلها
خبر يزيد بن عمر الشامي عن الرضا (ع): «و القائل بالجبر كافر، و القائل بالتفويض مشرك» «٦»

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ١٧.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٠

.....

و قد عرفت الإشكال في دلالتها على النجاسة. نعم

في رواية حريز عن أبي عبد الله (ع): «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله تعالى في حكمه، فهو كافر. و رجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا قد وهن الله تعالى في سلطانه، فهو كافر» «١».

و دلالتها على النجاسة بإطلاق التنزيل ظاهرة، فالبناء على النجاسة في المشبهة، و المجبرة، قوي. و كذا في المفوضة- كما في كشف الغطاء- للرواية المذكورة.

نعم قد يشكل ذلك بما عن شرح المفاتيح، من أن ظاهر الفقهاء طهارتهم، فتكون الرواية مخالفة للمشهور. لكنه لم يثبت بنحو تسقط به الرواية عن الحجية. و لا سيما بناء على اندفاع المناقشة في نصوص التفصيل لكثرة الروايات الدالة على نجاسة المفوضة «٢» حينئذ. (و دعوى): أن ذلك خلاف سيرة الأئمة (ع): و أصحابهم من معاشره المخالفين، و أكثرهم في جملة من العصور مجبرة أو مفوضة (يدفعها)- مع ورود ذلك في النواصب في زمان الأمويين المعلنين بسبب أمير المؤمنين (ع): على منابريهم في جميع الآفاق الإسلامية:- أن وضوح بطلان الجبر و التفويض مما يوجب بناء العامة على خلافهما، إذ من البعيد اعتقاد متعارف الناس عدم الاختيار في العبد، ضرورة ثبوت القدرة له، كضرورة ثبوت الإرادة، و لا نعى من الاختيار إلا هذا المقدار، فالاختيار في العبد ضروري، و كذا بطلان التفويض، بمعنى استقلال العبد في القدرة في قبال قدرته سبحانه، فان كل شيء تحت قدرته تعالى، و منه قدرة العبد، و إذا كان الأمر بين الأمرين ضروريا وجدانيا يبعد بناء عامة الناس على خلافه، إلا على نحو التقليد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ١٠

(٢) تراجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩١

إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد (١).

[مسألة ٣: غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصيين و معادين لسائر الأئمة، و لا سايبين لهم، طاهرون]

(مسألة ٣): غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة، إذا لم يكونوا ناصيين و معادين لسائر الأئمة، و لا سايبين لهم، طاهرون (٢).

الأعمى، و الانتساب إلى مثل هذه المذاهب الفاسدة بمجرد اللسان لا بالجنان و إن كان الظاهر أن النصوص واردة بالإضافة إليهم، فيشكل دفع الدعوى المذكورة. و كذا الإشكال في النواصب و الخوارج.

أما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فقد ذكرهم جماعة، و منهم السبزواري في تعليقه على الاسفار، قال: «و القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود و الموجود جميعاً مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً، و اعتقاداً بها إجمالاً، و أكثر الناس في هذا المقام. و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعاً، و هو مذهب بعض الصوفية. و إما أن يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود، و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين. و عكسه باطل. و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود في عين كثرتهما، و هو مذهب المصنف و العرفاء الشامخين. و الأول: توحيد عامي، و الثالث: توحيد خاصي، و الثاني:

توحيد خاص الخاص، و الرابع: توحيد أخص الخواص».

أقول: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص و الحمل على الصحة المأمور به شرعاً، يوجب حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها، و إلا فكيف يصح على هذه الأقوال وجود الخالق و المخلوق، و الأمر و المأمور و الراحم و المرحوم؟! و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

(١) مطلقاً، أو مع العلم بكون خلافها من الدين، على ما تقدم من القولين من كون إنكار الضروري مكفراً تعبداً، أو لرجوعه إلى إنكار الرسالة فلاحظ.

(٢) أما الفرق المخالفة للشيعة فالمشهور طهارتهم. و يحكى عن السيد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٢

.....

القول بنجاستهم، و عليه بعض متأخري المتأخرين، كصاحب الحدائق، و حكاه عن المشهور في كلمات أصحابنا المتقدمين. و ستشهد لذلك بما في كتاب فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت (ره) من قوله: «دافعوا النص كفره عند جمهور أصحابنا، و من أصحابنا من يفسقهم». و بما في المقنعة من أنه لا يجوز تغسيل المخالف للحق في الولاية، و لا الصلاة عليه، و نحوه ما عن ابن البراج. و بما في التهذيب - بعد نقل ما في المقنعة -:

«الوجه فيه أن المخالف لأهل الحق كافر فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار، إلا ما خرج بالدليل». و بما في السرائر من الاستدلال على ذلك:

بأن المخالف لأهل الحق كافر بلا- خلاف بيننا. انتهى. ثم حكى عن الصالح المازندراني (ره) في شرح أصول الكافي التصريح بكفرهم. و كذا عن الشريف القاضي في إحقاق الحق و أبي الحسن الشريف في شرح الكفاية.

لكن جميع العبارات المذكورة إنما تضمنت التصريح بكفرهم، من دون تعرض فيها لنجاستهم. فلاحظ. نعم في بعضها الاستدلال على ذلك بإنكار الضروري الموجب للكفر و النجاسة.

و كيف كان فلاستدلال على النجاسة (تارة): بالإجماع المحكى عن الحلبي على كفرهم، المؤيد بنسبته إلى جمهور أصحابنا في كتاب

فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت - كما عرفت - و الى أكثر أصحابنا في شرحه للعلامة (ره) و بإرساله في التهذيب إرسال المسلمات، كما تقدم. (و أخرى) بالنصوص المتجاوزة حد الاستفاضة، بل قيل: إنها متواترة، المتضمنة كفرهم، كرواية أبي حمزة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إن عليا (ع) باب فتحه الله تعالى من دخله كان مؤمنا، و من خرج عنه كان كافرا» ، و نحوها روايات مروان بن مسلم ، و سدير ،

و يحيى بن القاسم

، و أبي خالد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٣

.....

الكابلي

، و أبي سلمة

. و الفضيل بن يسار

، و غيرها فلاحظ حدود الوسائل [١] (و ثالثة): بأنهم ممن أنكر ضروري الدين كما في محكى المنتهى في مسألة اعتبار الايمان في مستحق الزكاة، و في شرح كتاب فص الياقوت و غيرهما، فيعمهم ما دل على كفر منكر الضروري (و رابعة): بما دل على نجاسة الناصب من الإجماع المتقدم و غيره، بضميمة ما دل على أنهم نواصب، كخبر معلى بن خنيس: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد أحداً يقول: إني أبغض آل محمد (ص). و لكن الناصب من نصب لكم و هو يعلم أنكم تتولوننا، و تبرؤون من أعدائنا» (١) ، و نحوه خبر عبد الله بن سنان (٢) مع تفاوت يسير. و

مكاتبة محمد بن علي بن عيسى إلى الهادي (ع) يسأله عن الناصب هل يحتاج في امتحانه الى أكثر من تقديمه الجبت و الطاغوت و اعتقاد إمامتهما؟

فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب» (٣)

و هذه الروايات مذكورة في الوسائل في كتابي الخمس و الحدود. و

خبر عبد الله بن المغيرة المحكى عن الروضة - كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) - «قلت لأبي الحسن (ع): إني ابتليت برجلين، أحدهما ناصب، و الآخر زیدی و لا بد لي من معاشرتهما، فمن أعاشر؟ فقال (ع): هما سيان .. (الى أن قال):

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٣٩٣

هذا نصب لك، و هذا الزیدی نصب لنا» (٤)

[١] راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد، لكن بعض ما أشير إليه مشتمل على البغض، فيكون أخص.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ملحق الحديث الثالث.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٣.

(٣) الوافي باب: ٢٣ من أبواب وجوب الحجّة حديث: ٤.

(٤) الوافي باب: ٢٣ من أبواب وجوب الحجّة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٤

.....

و في الجميع خدش ظاهر، إذ الكفر المدعى عليه الإجماع في كلام الحلّي وغيره، إن كان المراد منه ما يقابل الإسلام، فهو معلوم الانتفاء، فان المعروف بين أصحابنا إسلام المخالفين، و ان كان المراد به ما يقابل الايمان- كما هو الظاهر، بقريته نسبة القول بفسق المخالفين إلى بعض أصحابنا في كتاب فص الياقوت في قبال نسبة الكفر الى جمهورهم- لم يجد في إثبات النجاسة، لأن الكافر الذي انعقد الإجماع، و دلت الأدلة على نجاسته ما كان بالمعنى الأول، كما تشهد به الفتوى بالطهارة هنا من كثير من نقله الإجماع على نجاسة الكافر.

و أما النصوص فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للايمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر و المؤمن.

فراجعها. و قد ذكر في الحدائق كثيراً منها. و يشهد لذلك النصوص الكثيرة الشارحة لحقيقة الإسلام،
كموثق سماعة: «قلت لأبي عبد الله (ع):

أخبرني عن الإسلام و الايمان أهما مختلفان؟ فقال (ع): إن الايمان يشارك الإسلام، و الإسلام لا يشارك الايمان. فقلت: فصفهما لي. فقال (ع):

الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله (ص)، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعة الناس. و الايمان الهدى، و ما يثبت في القلوب من صفة الإسلام و ما ظهر من العمل به» (١).

و

صحيح حمران عن أبي جعفر (ع): «سمعت يقول: الايمان ما استقر في القلب، و أفضى به إلى الله تعالى، و صدقه العمل بالطاعة و التسليم لأمره، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح ..» (٢).

(١) الوافي باب: ١ من أبواب تفسير الايمان و الكفر من الفصل الثاني من كتاب الايمان و الكفر.

(٢) الوافي باب: ١ من أبواب تفسير الايمان و الكفر من الفصل الثاني من كتاب الايمان و الكفر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٥

.....

و

خبر سفيان بن السمط: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن الإسلام والايان ما الفرق بينهما؟
.. (الى أن قال):

فقال (ع): الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام وقال (ع): الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقر بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً، و كان ضالاً» (١).

و يشهد لذلك أيضاً النصوص الكثيرة الواردة فى طهارة ما يؤخذ من أيديهم من المائعات و الجامدات التى يعلم مباشرتهم لها كالأدهان، والألبان، و العصير الذى قد ذهب ثلثاه، و الجبن، و الجلود، و اللحوم و غير ذلك مما يتجاوز حد التواتر (و بالجملة): فالقرائن الداخلية و الخارجية قاضية بكون المراد من الكفر فى النصوص السابقة ما لا يكون موضوعاً للنجاسة. و الظاهر أنه هو المراد من الكفر فى كلمات أصحابنا (رض).

و حينئذ لا وجه لنسبة القول بالنجاسة إليها.

نعم يأبى ذلك التعليل بإنكار الضرورى فى كلام بعضهم، كالعلامة فى شرح فص الياقوت و المنتهى، و غيره. لكن لا بد من توجيه ذلك، إذ من البعيد جداً بناء مثل العلامة (ره) على النجاسة. و لا سيما مع وضوح منعه. نعم هو من إنكار ضرورى المذهب. لكن إنكار مثل ذلك لا يقتضى النجاسة. و من ذلك يظهر لك الإشكال فى الاستدلال به على النجاسة، و لا سيما بناء على ما عرفت من عدم كون إنكار الضرورى مكفراً مطلقاً.

و أما النصوص الدالة على نصبهم - فمع عدم صحة أسانيدها، و مخالفتها للمشهور بين الأصحاب. و تعارضها فيما بينها، لدلالة المكاتبه على كون النصب مجرد الاعتقاد بامامة الجبت و الطاغوت، و دلالة غيرها على كونه

(١) الوافى باب: ١ من أبواب تفسير الايمان و الكفر من الفصل الثانى من كتاب الايمان و الكفر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٦

.....

معاداة الشيعة. و لإشكال مضامينها فى نفسها، فان قوله (ع) فى الخبرين

«لأنك لا تجد ..»

مخالف للواقع، لكثرة المبغضين لهم و المستحلين لقتلهم و قتلهم، و مخالف للنصوص المشتملة على حكم الناصب لهم أهل البيت.

فلاحظ ما ورد فى غسله الحمام

«١» و غيرها - أن قوله (ع):

فى رواية ابن المغيرة: «هذا نصب لك ..»

غير ظاهر، إذ لا فرق بين الزيدى و غيره، فإن الزيدى قد ينصب لهم (ع): لاعتقاده تقصيرهم (ع) فى أداء ما يجب عليهم من الأمر بالمعروف، و قد لا ينصب لهم لاعتقاده عذرهم و انما ينصب للشيعة لاعتقاده خطأهم فى اعتقاد إمامتهم (ع)، و كذلك الحال فى المخالف، فقد يكون ناصباً لهم (ع): لادعائهم الإمامة الخاصة التى يعتقد بطلانها، و قد لا يكون ناصباً لهم، لاعتقاده عدم ادعائهم ذلك، و إنما ينصب لشيعتهم لاعتقاده بطلان مذهبهم. (و بالجملة): لا يظهر وجه الفرق بين الزيدى و الناصب.

و أما المكاتبه فيحتمل قريباً فيها - لو لم يكن هو الظاهر - أنها واردة فى مقام الشك فى تحقق النصب و عدمه، فهى فى مقام جعل

الحكم الظاهري لا فى مقام بيان معنى للناصب غير ما هو المعروف. ثم لو سلم ذلك كله فغاية مدلولها أن المخالف ناصب، و لكن هذا المقدار لا يقتضى ثبوت النجاسة إذ لا دليل على نجاسة كل ناصب، إذ الأدلة المتقدمة على نجاسة الناصب منحصرة بالإجماع و النص، و الموضوع فيهما لا يشمل المخالف، ضرورة اختصاص النص المتضمن لنجاسة الناصب بالناصب لهم (ع) لا مطلق الناصب. فراجع. و رواية الفضيل الدالة على أنه كافر

موردها التزويج، و لا بد أن تحمل على غير المخالف للنصوص الدالة على جواز تزويج المخالف. و كلمات

(١) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل. و قد تقدم بعضها فى نجاسة النواصب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٧

.....

الأصحاب المدعين للإجماع و غيرهم فى تفسير الناصب مختلف، و مع ذلك ليس فيها ما يشمل المخالف، فان المنسوب الى أكثر الأصحاب: أنه من نصب العداوة لأهل البيت (ع)، بل ظاهر الحدائق: أنه لا خلاف فيه. و عن المعبر و المنتهى: أنه الذى يقدر فى على (ع)، و عن القاموس: أنه المتدين ببغض على (ع). و عن شرح المقداد: «الناصب يطلق على خمسة وجوه: (الأول): القادح فى على (ع) (الثانى): من ينسب إلى أحدهم (ع) ما يسقط العدالة. (الثالث): من ينكر فضيلتهم لو سمعها (الرابع): من يعتقد فضيلة غير على (ع) (الخامس): من أنكر النص على على (ع) بعد سماعه، أو وصوله إليه بوجه يصدقه» فلو بنى فى نجاسة الناصب على الاعتماد على الإجماع كان اللازم الاقتصار على المتيقن، و هو المعادى لعلى (ع) متدينا به. و لو بنى على الاعتماد على النص فالموضوع مطلق المعادى لهم (ع).

هذا و لأجل أن دلالة النص لا تخلو من شبهة و اشكال - كما سبق - و أن العمدة الإجماع، يسهل الخطب فى حال كثير من المعادين لهم (ع) الذين علم بمساورة النبي (ص) لهم، و مساورة من بعده من الأئمة (ع) و شيعتهم لهم. (و دعوى): أن ذكر على (ع) فى كلام القاموس و المعبر و المنتهى لأنه (ع) سيد الأئمة (ع)، لا لخصوصية لبغضه فى صدق مفهوم الناصب عرفا (غير ظاهرة). اللهم إلا- أن يقال: بعد البناء على نجاسة الناصب- و لو للإجماع- يكون الاختلاف فى مفهومه من قبيل اختلاف اللغويين فى مفهوم اللفظ، و يتعين الرجوع فيه إلى الأوثق، و هو ما عن المشهور، من أنه المعادى لهم (ع) فيكون هو موضوع النجاسة، و لا سيما و كونه الموافق لموثقة ابن أبى يعفور

- لو تمت دلالتها على النجاسة- و لروايتى ابن خنيس

و سنان

المتقدمتين بعد حملهما على ما عليه المشهور: بأن يراد منهما بيان الفرد الخفى للناصب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٨

و أما مع النصب، أو السب للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب (١).

[مسألة (٢): من شك فى إسلامه و كفره طاهر]

(مسألة ٢): من شك فى إسلامه و كفره طاهر (٢)،

لهم (ع) و هو الناصب لشيعتهم (ع) من حيث كونهم شيعة لهم من باب: صديق العدو عدو. و هذا هو المتعين. فلاحظ و تأمل.

و مما ذكرنا يظهر حكم فرق الشيعة غير الاثنا عشرية كالكيسانية، و الزيدية و الفطحية، و الإسماعيلية، و الواقفية و غيرهم، و أن مقتضى الأصل طهارتهم و لا دليل يقتضى الخروج عنه، إلا أن ينطبق عليه أحد العناوين النجسة المتقدمة، و ما عن الجواد (ع)، من أن الزيدية و الواقفة و النصاب بمنزلة واحدة «١». محمول على وحدة المنزلة في الآخرة، و مثله ما عن الكشي عن عمر بن يزيد من قول الصادق (ع): «إن من شيعتنا بعدنا من هم شر من النصاب .. (إلى أن قال) (ع):

إنهم قوم يفتنون يزيد و يفتنون بموسى (ع)» «٢»

. و ما

في الخرائج عن كعب إلى أبي محمد (ع):

يسأله عن الواقفة، من قوله (ع): «من جحد إماما من الله تعالى، أو زاد إماما ليست إمامته من الله تعالى، كان كمن قال: إِنَّ اللَّهَ تَالِثٌ ثَلَاثَةٌ ..» «٣».

(١) كما في كشف الغطاء. و كأنه لكون السب طريقا الى تحقق النصب- بناء على ما عرفت من عموم نجاسة الناصب للناصب لهم (ع)- و إلا فليس في الأدلة ما يدل على نجاسة الساب من حيث صدور السب منه.
(٢) لقاعدة الطهارة. و لا مجال لاستصحاب عدم الإسلام الثابت حال الصغر، لأن ذلك العدم ليس كفرًا، سواء كان الكفر وصفا وجوديا

(١) كتاب الكشي ج: ٦ في الواقفة صفحة: ٢٨٧.

(٢) كتاب الكشي ج: ٦ في الواقفة صفحة: ٢٨٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٤٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٣٩٩

و إن لم يجز عليه سائر أحكام الإسلام (١).

[التاسع: الخمر]

إشارة

التاسع: الخمر، بل كل مسكر مائع بالأصالة (٢)

أم عدميا، إذ على الثاني يكون من قبيل عدم الملكة- أعنى: العدم عما من شأنه أن يكون مسلماً- و هذا المعنى من العدم ليس له حالة سابقة حال الصغر.

(١) للشك في موضوعها، و لا طريق إلى إحرازه من أماره أو أصل.

نعم تقدم في مبحث الجلد المشكوك الحكم بإسلام المشكوك إذا كان في بلد يكون الغالب عليها المسلمين. لكن التعدى عن

مورده إلى غيره لا يخلو من اشكال.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة، بل عن جماعة الإجماع عليه صريحاً أو ظاهراً، منهم السيدان، والشيخ، والمحقق. بل الظاهر أنه إجماع في جملة من الطبقات، إذ لم ينقل الخلاف إلا عن جماعة من القدماء، كالصدوق وأبيه في الرسالة، والجعفي، والعماني، و جماعة من متأخري المتأخرين، أولهم المقدس الأردبيلي، و تبعه عليه جماعة ممن تأخر عنه. و عن الجبل المتين، أنه قال: «أطبق علماء الخاصة و العامة على نجاسة الخمر، إلا شذمة منا و منهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم».

و تدل على النجاسة جملة و افره من النصوص، قيل: تقرب من عشرين حديثاً. منها

صحيح ابن سنان: «سأل أبي أبا عبد الله (ع):

- و أنا حاضر- إنى أعير الدمى ثوبى، و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيرده على فاغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله (ع):

صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه»
«١».

و صحيحه

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٠

.....

الآخر:

□

«سألت أبا عبد الله (ع): عن الذى يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجرى أو يشرب الخمر فيرده، أ يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال (ع): لا يصلى فيه حتى يغسله» «١».

فإن الأمر فيه و ان كان محمولاً على الاستحباب، لكنه يدل بالتقرير على نجاسة الخمر. و

صحيح ابن حنظلة: «قلت لأبى عبد الله (ع): ما ترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره؟ فقال (ع): لا و الله و لا قطرة قطرت فى حب إلا أهريق ذلك الحب» «٢».

و ما ورد فى نزع البثر من وقوعه فيها

«٣». و ما ورد فى النهى عن استعمال أوانى الكافرين لو كانوا يشربون فيها الخمر

«٤». و ما

□

فى موثق عمار عن أبى عبد الله (ع) من قوله: «و لا تصل فى ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل» «٥».

و موثقه الآخر عنه (ع) من الأمر بغسل القدح، أو الإناء الذى يشرب فيه الخمر ثلاث مرات، و أنه لا يجوز حتى يدلكه بيده
«٦». و

□

خير أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) فى النبيذ: «ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء. يقولها ثلاثاً» «٧».

و

خير زكريا بن آدم: «سألت أبا الحسن (ع) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير و مرق كثير. قال (ع):

يهرق المرق، أو يطعمه أهل الذمة، أو الكلب و اللحم اغسله و كله» «٨»

- (١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١، و باب: ٣٨ منها حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.
- (٣) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الماء المطلق.
- (٤) راجع الوسائل باب: ٧٢ من أبواب النجاسات.
- (٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢.
- (٦) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.
- (٧) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.
- (٨) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠١

.....

الى غير ذلك.

نعم يدل على الطهارة جملة أخرى قيل: تزيد على عشرين حديثا.

كصحيح علي بن رئاب: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الخمر و النبيذ المسكر يصيب ثوبى أغسله أو أصلى فيه؟ قال (ع): صل فيه، إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر إن الله تعالى إنما حرم شربها» (١)

، و نحوه مرسل الصدوق فى الفقيه، و مسنده فى العلل - بطريق صحيح - عن بكير عن أبى جعفر (ع)، و عن أبى الصباح و أبى سعيد، و الحسن النبالي، عن أبى عبد الله (ع)

«٢». و كذا مصحح الحسن ابن أبى سارة، معللا: بأن الثوب لا يسكر

«٣». و

صحيح الحسن بن موسى الحنات: «عن الرجل يشرب الخمر، ثم يمجه من فيه، فيصيب ثوبى. قال (ع): لا بأس» (٤)

و

موثق الحسن بن أبى سارة: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنا نخالط اليهود و النصارى، و المجوس، و هم يأكلون و يشربون فيمر ساقبهم فينصب على ثيابى الخمر. فقال (ع): لا بأس به، إلا أن تشهى أن تغسله لأثره» (٥).

. إلى غير ذلك.

و الجمع العرفى يقتضى حمل الأولى على الاستحباب. و لو فرض تعذره فالترجيح مع نصوص الطهارة، لمخالفتها للمشهور بين العامة، كما قيل، و قد تقدم عن البهائى (ره).

و أما معارضة ذلك بموافقة نصوص النجاسة للكتاب العزيز لقوله تعالى فيه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (٦)

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٦) المائدة: ٩٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٢

.....

فمندفعة. بأنه لو تمّ كون الرجس بمعنى النجاسة العينية، فلا يناسبه السياق ولا قوله تعالى (مَنْ عَمِلِ الشَّيْطَانِ). والشهرة الفتوائية وإن كانت مع نصوص النجاسة لكنها ليست من المرجحات. وحمل نصوص الطهارة على التقيّة من سلاطين ذلك الوقت غير ظاهر إذا كان القول بالنجاسة مشهوراً عند المخالفين، لأن مخالفة العامة- التي هي من المرجحات- يراد منها المخالفة للمذهب، لا للعمل- ولو كان عمل السلطان- بل للمذهب العام لا الخاص، وإن كان الخاص يسوغ التقيّة في القول والعمل، لكنه لا يكفي في كون المخالفة له مرجحاً تعدياً. ومن ذلك يظهر وهن ترجيح أخبار الطهارة بمخالفتها لمذهب ربيعة الرأي، كما قيل.

نعم تشكل نصوص الطهارة باشتمال مصحح ابن أبي سارة على التعليل:

بأن الثوب لا يسكر، الظاهر في نجاسة الخمر المسكر وحينئذ يكون دالا على نجاسة الخمر لا على طهارته. نعم يدل على طهارة الثوب الملاقى له، وهو مما لم يقل به أحد، وليس محلا للكلام هنا، فان الكلام هنا في نجاسة الخمر لا في سراية نجاسته إلى الملاقى. و بكون مورد موثقه الخمر الواقع على الثوب من الكأس الذي شرب منه اليهودى والنصرانى والمجوسى، فيدل على طهارة الخمر و طهارة الأصناف المذكورة من الكفار.

و باشتمال مرسل الفقيه و مسنده في العلل على طهارة ودك الخنزير، و جواز الصلاة فيه، مع الاتفاق على نجاسته و على عدم جواز الصلاة فيه و إن قلنا بطهارته، لأنه غير مأكول اللحم.

و بأن

الكلىنى روى فى الصحيح عن على بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب عبد الله بن محمد إلى أبى الحسن (ع): جعلت فداك، روى زارة عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع) فى الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٣

.....

قالا: لا بأس بأن يصلى فيه إنما حرم شربها. و روى (غير خ ل) زارة عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ- يعنى المسكر- فاغسله إن عرفت موضعه، و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله، و ان صليت فيه فأعد صلاتك. فأعلمنى ما آخذ به. فوقع (ع): بخظه و قرأته: خذ بقول أبى عبد الله (ع) «١».

و

روى أيضا عن خيران الخادم: «قال كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه. فقال بعضهم: صل فيه فان الله تعالى إنما حرم شربها، و قال بعضهم: لا تصل فيه. فكتب (ع):

لا تصل فيه، فإنه رجس» «٢».

و لا ريب فى دلالة الروايتين المذكورتين على أن التعارض بين روايتى الطهارة و النجاسة مستحكم على نحو لا مجال للجمع العرفى

بينهما، و ان الترجيح لرواية النجاسة، فلو اقتضت عمومات الترجيح ترجيح رواية الطهارة كانت الروايتان المذكورتان إما مخصصتين لها أو حاکمتين عليها. و من ذلك يظهر وهن الجمع العرفي المتقدم، كوهن الترجيح لأخبار الطهارة (و معارضة) ذلك باحتمال كون ترجيح رواية النجاسة في هاتين الروايتين لأجل التقيّة (مندفعة): بأن ذلك خلاف الأصل. مضافا الى ما قيل من اشتها العفو عن قليلها عندهم، الذي هو مورد أكثر نصوص النجاسة. فلاحظ.

هذا و مورد نصوص النجاسة و ان كان هو الخمر و النبيذ، لكن يتعدى منهما إلى كل مسكر، للتنصيص على العموم في معاهد الإجماعات الصريحة و الظاهرة. فعن الناصريات: «كل من قال: بأنه محرم الشرب ذهب الى أنه نجس كالخمر .. (الى أن قال): لا خلاف في نجاسته تابعة لتحريم

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٤

و ان صار جامداً بالعرض (١) لا الجامد كالبنج (٢) و ان صار مائعا بالعرض.

شربه». و نحوه كلام غيره. مضافا الى بعض النصوص الواردة في مطلق المسكر، كموثق عمار، و صحيحة ابن حنظلة المتقدمين، أو في خصوص النبيذ «١» الذي قيل: انه يعمل من عامة الأشربة. و ما ورد من أن الخمر كل مسكر من الشراب . و ان كل مسكر خمر

«٢». و يساعده كلام جماعة من اللغويين. و

صحيح ابن الحجاج قال رسول الله (ص): «الخمر من خمسة: العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب، و البتع من العسل، و المرز من الشعير، و النبيذ من التمر» «٣»

و نحوه غيره. فاذا لا فرق بين الخمر و سائر المسكرات في الحكم، و لا في الخلاف و الوفاق. و الله سبحانه العالم.

(١) كما نص عليه العلامة و الشهيد و غيرهما. بل الظاهر التسالم عليه كما يظهر من عدم عد الجمود من المطهرات. و يقتضيه إطلاق أدلة النجاسة و لو فرض الشك في صدق الموضوع مع الجمود، أو انصراف الأدلة عنه فالاستصحاب كاف في إثبات النجاسة.

(٢) إجماعا صريحا و ظاهرا عن جماعة. قيل: للأصل بعد اختصاص أدلة النجاسة بالمائع. و لكن يشكل: بأن بعض تلك الأدلة شامل للجامد كموثق عمار

و خبر ابن حنظلة

المشتملين على التعبير بالمسكر. مضافا الى مثل

قوله (ع): «كل مسكر خمر».

(و دعوى): انصراف مثل الأولين الى غير الجامد، و الأخير إلى التنزيل بلحاظ حرمة الشرب. (غير ظاهرة) فالعمدة في الطهارة الإجماع، كما اعترف به في محكى شرح الدروس.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٣، ٥، ٦، ٨، ١٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ١، ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٥

[مسألة (١) ألحق المشهور بالخمير العصير العنبي]

(مسألة ١) ألحق المشهور بالخمير العصير العنبي (١)

(١) حكى الشهرة المذكورة جماعة. بل عن كنز العرفان دعوى الإجماع و في مجمع البحرين: «هو نجس حرام. نقل عليه الإجماع». و عن أطمعة التنقيح الاتفاق على أنه بحكم المسكر، و كيف كان فمستند النجاسة. إما الإجماعات المذكورة. أو ما دل على نجاسة المسكر «١»- بناء على أنه منه- كما عن العلامة الطباطبائي و غيره. أو الاخبار الدالة على أن الخمر من خمسة أو ستة «٢»- و عد منها العصير من الكرم- بضميمة ما دل على نجاسة الخمر. أو الأخبار المتضمنة لنزاع آدم و نوح عليهما السلام: مع إبليس لعنه الله تعالى «٣»- كما عن التنقيح الاستدلال بها على النجاسة- و قد تضمنت هذه أن الثلث لآدم و نوح عليهما السلام: و الثلاثين لإبليس لعنه الله أو

مصحة معاوية بن عمار المروية في التهذيب. قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج و يقول: قد طبخ على الثلث. و أنا أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال (ع): خمر لا تشربه ..» [١]. لكن الجميع لا يخلو من اشكال. أما الإجماعات، فهي معارضة بما عن الذكري، فإنه- بعد ما حكى القول بالنجاسة عن ابن حمزة و المحقق، و حكى توقف العلامة في النهاية- قال (ره): «و لم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة» و في مفتاح الكرامة فإنه- بعد ما حكى عن المختلف نسبة

[١] الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤ فقد رواه عن الكافي خال عن كلمة: «خمر» و عن التهذيب مشتتلا عليها، كما سيصرح به الشارح قدس سره.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات فإن أكثر أحاديثها دالة على نجاسته.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٦

.....

النجاسة الى أكثر علمائنا، كالمفيد، و الشيخ، و السيد، و أبي الصلاح، و سلا، و ابن إدريس- قال (ره): «و لعله ظفر به في كتبهم، و لم نظفر به»، و في المستند قال: «الذي يظهر لي أن المشهور بين الطبقة الثالثة- يعني: طبقة متأخرى المتأخرين- الطهارة، و بين الثانية- أي:

المتأخرين- النجاسة. و أما الأولى- يعني: القدماء- فالمرح منهم بالنجاسة أما قليل أو معدوم.

و كيف كان فلا مجال للاعتماد على دعوى الإجماع مع شهرة الخلاف.

و لا سيما و أن المحكى عن كنز العرفان: دعوى الإجماع على النجاسة بعد غليانه و اشتداده، و أما بعد غليانه و قبل اشتداده فحرام،

إجماعاً منا. و أما النجاسة فعند بعضنا: أنه نجس، و عند آخرين: أنه طاهر. انتهى. و من المحتمل أن المراد بالاشتداد ما يساوق الإسكار، كما يظهر من محكى كلامه فى تفسير الخمر، قال (ره): «الخمر فى الأصل مصدر خمره إذا ستره، سمي به عصير العنب و التمر إذا غلى و اشتد، لأنه يخمر العقل - أى يستره - كما سمي مسكراً، لأنه يسكره أى يحجزه». فحيث لا يكون مدعياً للإجماع فيما نحن فيه.

و أما كونه مسكراً، فهو خلاف ظاهر القائمين بالطهارة و النجاسة حيث جعلوه مقابلاً للخمر و سائر المسكرات، و مع الشك فى الإسكار به لا مجال للرجوع إلى عموم نجاسة المسكر.

و أما عد العصير من أنواع الخمر فلا يجدى، لإجمال المراد به، و ليس المراد به مطلق المفهوم اللغوى، و لذا لا يتوهم التمسك بإطلاقه من حيث الغليان و عدمه، فالمقصود بهذه الروايات الإشارة إلى أصول الأنواع فى الجملة.

و أما الاخبار المتضمنة لنزاع آدم و نوح عليهما السلام مع إبليس، فهى أجنبية عن الدلالة على النجاسة، و ليس فيها أقل إشارة الى ذلك، و إنما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٧

.....

تدل على الحرمة التكليفيه - فى الجملة - و ليست فى مقام بيان حدود الموضوع و قيوده فلاحظها.

و أما مصححة معاوية فهى مروية فى الكافى خالية عن ذكر الخمر، و هو أضبط كما اشتهر، و التحقيق لزوم إجراء حكم تعارض الخبرين فى أمثال المقام فيؤخذ برواية الأوثق. و ليس المقام من باب معارضة أصالة عدم الزيادة بأصالة عدم النقيصة، لبنى على ترجيح الأولى على الثانية - كما هو كذلك عند العقلاء حيث يتعين الترجيح - و لا من باب اشتباه الحجّة بغير الحجّة - كى يسقط الخبران معاً عن الحجية - و ان كان البناء عليه فى المقام أيضاً يكفى فى البناء على الطهارة، للأصل. لكنه خلاف التحقيق، فيتعين البناء على ثبوت رواية الكلينى و سقوط لفظ الخمر. و لا سيما بملاحظة ما فى الوسائل و الوافى عن التهذيب حيث روى عنه سقوط لفظ الخمر، الدال على أن بعض نسخ التهذيب يوافق نسخة الكافى، و حيثنذ كيف يجوز الاستدلال ببعض نسخ التهذيب فى مقابل بعضها الآخر، و نسخة الكافى؟ و لا سيما بملاحظة كون المناسب للسؤال تركه فى الجواب، كما يظهر بأدنى ملاحظة.

هذا مضافاً الى أنه لو سلم وجود لفظ الخمر فى الرواية، فلا مجال للتمسك بإطلاق التنزيل فيه لأنه ليس وارداً فى مقام بيان الحكم الواقعى.

بل فى مقام بيان الحكم الظاهرى بعد فراغ السائل عن معرفة حكمه لو كان بحيث لم يذهب ثلثاه، فقله (ع):

«خمر»

ليس المراد أنه بمنزلة الخمر - كى يكون إطلاقه مقتضياً لثبوت النجاسة - بل المراد أنه لما كان قبل أن يذهب ثلثاه بمنزلة الخمر، فإذا شك فى ذهاب ثلثيه كان مقتضى الاستصحاب بقاءه على حكمه قبل ذهاب ثلثيه من أنه خمر تنزيلاً فهو خمر تعبداً ظاهراً، و كونه كذلك أعم من النجاسة، لأن الكلام ليس فى مقام البيان من هذه الجهة - كى يؤخذ بإطلاقه - بل فى مقام إثبات الخمرية التنزيلية الواقعية له

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٨

إذا غلى (١) قبل أن يذهب ثلثاه، و هو الأحوط، و ان كان

ظاهراً تعبداً. و ثبوت الخمرية التنزيلية الواقعية لم يعلم انه كان على أى نحو هل كان على نحو عموم الاحكام، أو على نحو خصوصها؟

فلاحظ و تأمل، فإنه دقيق.

مضافا الى أن إطلاق التنزيل منزلة الخمر و إن كان يقتضى النجاسة، إلا أنه كذلك لو لم يكن مقرونا بما يصلح للقرينية، و قوله (ع): «لا تشربه»

صالح للقرينية، فيكون المتيقن هو الحرمة لا- غير فتأمل و أيضاً فإن لفظ «البخنج» لم يعلم أنه مطلق العصير المطبوخ، فمن الجائز أن يكون نوعا خاصا منه بحيث يسكر بمجرد غليانه. و قول بعضهم: أنه العصير المطبوخ. غير ظاهر فى التعريف المساوى. و أما

مرسل محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته، أ يشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه، حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» «١».

و موثق أبى بصير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع)- و سئل عن الطلا- فقال (ع): إن طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال، و ما كان دون ذلك فليس فيه خير» «٢».

فلا دلالة فيه على النجاسة. و المتحصل من جميع ذلك: عدم ثبوت ما يوجب الخروج عن استصحاب الطهارة.

(١) كما عن التحرير، و المختلف، و النزهة و غيرها، أو إذا غلى أو اشتد، كما فى القواعد، و الإرشاد، و غيرهما. و يرجع أحدهما إلى الآخر، بناء على كون المراد من الاشتداد الغليان- كما فى محكى شرح الإرشاد للفخر- بل ظاهر قوله: «و عندنا أن يصير أسفله أعلاه بالغليان» الإجماع

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٠٩

الأقوى طهارته. نعم لا إشكال فى حرمة، سواء غلى بالنار أو بالشمس، أو بنفسه (١). و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا.

عليه. لكن عن روض الجنان و غيره: تفسيره بالقوام، أو الثخانة.

و كيف كان فاعتبار أمر زائد على الغليان فى النجاسة تابع لدليلها، فان كان هو الإجماع، أو مثل مصححه معاوية، اعتبر ذلك، لإجمالها من هذه الجهة. و ان كان مثل خبرى ابن الهيثم و أبى بصير لم يعتبر لاطلاقهما. و ان كان دليل نجاسة المسكر، توقف اعتباره على دخله فى الإسكار.

هذا و أما الاكتفاء بمجرد الغليان فى التحريم فالظاهر أنه لا- إشكال فيه، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه. و النصوص به مستفيضة،

كـمصحح حماد عن أبى عبد الله (ع): «لا يحرم العصير حتى يغلى» «١»

فى خبره عنه (ع): «تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه» «٢».

. إلى غير ذلك.

(١) لإطلاق النص و الفتوى- كما قيل- بل لم يحك الخلاف فيه صريحا، و اختلاف بعض العبارات فى ذلك غير ظاهر فى الخلاف. نعم عن ابن حمزة فى الوسيلة: تخصيص النجاسة بالغليان بنفسه لا- بالنار. و كأن الوجه فيه بناؤه على صيرورته خمرا فى الأول، كما

يشهد به قوله (ره):

«إلا أن يصير خلا». لكن عهده ذلك عليه، و ان كان يشهد له الرضوى:

«فإن نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلا» (٣).

لكنه لم تثبت حجته. و يشير اليه موثق عمار الوارد في العصير المطبوخ (٤)،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٠

سواء كان بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء (١)، بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش (٢) و ان لم يصل الى حد الغليان.

الظاهر في قدح نشيش عصير الزبيب و لو كان من جهة أنه يقتضى الحرمة- فقط- لم يضر في المقصود للأمر بإذهاب ثلثيه بعد ذلك، فلا بد أن يكون من جهة النجاسة، التي لا يجدى في رفعها ذهاب الثلثين، كما سيأتى.

نعم يحتمل أن يكون الوجه في الخشية من النشيش عدم حصول المقصود منه- أعنى العلاج به- و قوله في السؤال:

«كيف يطبخ حتى يصير حلالاً؟»

و ان كان ظاهراً في السؤال عما يعتبر في الحل لا غير، لكن الخصوصيات المذكورة في الجواب لما لم يمكن البناء على اعتبار أكثرها

في الحل، يتعين البناء على كون الامام (ع) في مقام بيان ما يعتبر في الحل و ما يعتبر في حصول المقصود. فتأمل جيداً.

(١) للإطلاق أيضاً.

(٢) كما تقتضيه

موثقة ذريح: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم» (١).

و الظاهر من النشيش الأثر الحاصل قبل الغليان- كما يقتضيه العطف ب (أو)- و كأنه المراد لمن فسره بصوت الغليان كما يظهر من

القاموس و غيره، يعنى: الصوت الذى يكون قبل الغليان. نعم تشكل الرواية: بأن التحريم بالنشيش قبل الغليان يوجب استدراك عطف

الغليان عليه، لحصول التحريم قبله دائماً، بل يكون تعليق التحريم على الغليان فى سائر الاخبار فى غير محله، فاللازم حمل النشيش

على ما يكون بغير مورد الغليان، و لا يبعد حمله على النشيش بغير النار بقريئة مرسل محمد بن الهيثم المتقدم فى الحاشية الأولى،

لاختصاصه بالغليان بالنار و لعله الظاهر أيضاً من

خبر حماد عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن شرب العصير. قال (ع): تشرب ما لم يغل، فاذا غلى فلا تشربه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١١

و لا فرق بين العصير و نفس العنب، فاذا غلى نفس العنب من غير أن يعصر كان حراماً (١). و أما التمر و الزبيب و عصيرهما،

قلت: أى شىء الغليان؟ قال (ع): القلب (١)

فان الظاهر ادارة الغليان بالنار، لعدم حصول القلب بغيرها- غالباً- فالروايتان المذكورتان تدلان على الحل قبل الغليان بالنار، و لو مع النشيش، فتحمل رواية الحرمة بالنشيش على النشيش بغيرها. و يشهد بذلك الرضوى و الموثق المتقدمان فى كلام ابن حمزة. لكن عرفت أن مقتضاهما النجاسة، لا مجرد الحرمة.

(١) قال المحقق الأردبيلي (ره) فى محكى شرح الإرشاد: «و ظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا، فلو غلى ماء العنب فى حبه لم يصدق عليه أنه عصير غلى، ففى تحريمه تأمل. و لكن صرحوا به. فتأمل. و الأصل و العمومات و حصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل». و أشكل عليه جماعة ممن تأخر عنه- منهم شيخنا الأعظم (ره)-: بأن التعبير بالعصير من باب التعبير بالغالب، و إلا فلا بد أن لا يحكم بالحرمة إذا استخرج ماء العنب لا بالعصر، بل بالغليان و هو واضح الفساد. انتهى. و فيه: أن التعدى من الخارج بالعصر الى الخارج بغيره لا يقتضى التعدى فى المقام، للفرق بينهما بالوضوح و الخفاء، فما لم تكن قرينة على العموم لا مجال للتعميم، و الارتكاز العرفى لا يساعد على الإلحاق لاختلاف الخارج و الداخلى فى طروء الفساد و عدمه، اختلافا واضحا. و هذا بخلاف التعدى من الخارج بالعصر الى الخارج بغيره، فان العرف يأبى عن دخل العصر، فالتعدى يكون فى محله. ثم الظاهر أن محل الكلام فيما إذا كان داخل حبة العنب ماء، أما إذا كان رطوبة كرتوبة الخيار و البطيخ، فغليان مثلها لا إشكال فيه، لعدم كونها ماء عنب فتأمل جيدا.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٢

فالأقوى عدم حرمتها أيضاً بالغليان (١).

(١) على المشهور شهرة عظيمة فى الأول، و فى الحدائق: «كاد أن يكون إجماعا، بل هو إجماع فى الحقيقة»، و عن غير واحد حكاية نفى الخلاف فيه عن بعضهم. نعم فى حدود الشرائع: «و أما التمر إذا غلى و لم يبلغ حد الإسكار ففى تحريمه تردد، و الأشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ»، و نحوه عن القواعد، و هذا قد يشعر بوجود الخلاف. و فى الدروس «أما عصير التمر فقد أحله بعض الأصحاب ما لم يسكر، و فى رواية عمار..»

ثم ذكر رواية عمار الآتية، و ظاهره الميل إلى الحرمة. و فى الحدائق: أنه حدث القول بالحرمة فى الأعصار المتأخرة. انتهى. و هو ظاهر الوسائل، و حكى عن ظاهر التهذيب و الشيخ سليمان البحرانى، و السيد الجزائرى، و الشيخ أبى الحسن، و الأستاذ الأكبر، فإنهم اعتبروا فى حله ذهاب الثلاثين.

و قد يستدل له بمثل

صحيح ابن سنان عن الصادق (ع): «كل عصير أصابته النار فهو حرام، حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» (١).

و

موثقة عمار عن أبى عبد الله (ع): «أنه سئل عن النضوح المعتقد كيف يصنع به حتى يحل؟ قال (ع): خذ ماء التمر فأغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر» (٢).

و موثقة الأخرى المروية عن الدروس رواها عن الدروس فى الحدائق ج ٥ ص ١٤٩: الطبعة الحديثة. و الموجود فى الدروس قريب من الموثقة الأولى. فراجع الأمر الخامس من كتاب الأطمعة و الأشربة.

عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن النضوح. قال (ع): يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، ثم يمتشطن» (٣).

و لكنه يشكل: بأن الصحيح لم يثبت عمومته لما نحن فيه، لاختصاص العصير بماء العنب، كما يظهر من النصوص، و كلمات أهل اللغة، و أوضحه

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٣

.....

في الحدائق - شكر الله سعيه - فراجع. مع أنه لو فرض عمومه في نفسه فليس بمراد في المقام، للزوم تخصيص الأكثر المستهجن، فلا بد من حمل على عصير العنب. و يكون المقصود من كلمة: «كل» التعميم بلحاظ الافراد أو الأحوال. و أما موثقة عمار الأولى فهي مجمله بإجمال النضوح إذ من المحتمل أن يكون فيه من الاجزاء ما يوجب صيرورة النبيذ مسكراً لو لم يذهب ثلثاه، كما قد يشهد به خبر عيشمة قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع)، و عنده نساؤه، فشم رائحة النضوح فقال (ع): ما هذا؟ قالوا: نضوح يجعل فيه الضياح. قال: فأمر به فأهريق في البالوعة» (١) مع أن وصفه بالمعتق كاف في إجماله، إذ من المحتمل أن يصير خمراً بمرور مدة طويلة عليه لو لم يذهب ثلثاه. و من هنا يشكل الاستدلال أيضاً بما ورد في حرمة النبيذ الذي فيه القعوة (٢) أو العكر

(٣). و لا سيما و في بعضها (٤) الاستدلال

بقول النبي (ص): «كل مسكر حرام»

. مضافاً إلى أن ظاهرهما اعتبار الغليان في حل ماء التمر، و أنه لا يحل بدونه، و هذا خلاف الضرورة، فضلاً عن أنه خلاف الإجماع و النصوص. فتعين توجيهها بالحمل على ما يصير مسكراً لو لم يغل حتى يذهب ثلثاه، و ليس هو محل الكلام. و من ذلك يظهر الإشكال في الاستدلال بالموثقة الثانية، و ان خلت عن التوصيف بالمعتق، و سلمت من الاشكال اللازم من التوصيف به، كما تقدم. نعم قد تشكل أيضاً: بأن الأخذ بحاق العبارة يقتضى كون السؤال

- (١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٤

.....

فيها عن مفهوم النضوح، فلا تكون في مقام بيان الحكم. و ان شئت قلت:

إن كان السؤال فيها عن الموضوع، فهي أجنبية عما نحن فيه. و إن كان عن الحكم - كما هو الظاهر منها و صريح الموثقة الأولى - فالموضوع فيها مجمل، و الحكم المذكور فيها من لزوم بقاء الثلث، لا أقل، مما لم يقل به أحد، إلا أن يكون اعتبار بقاء الثلث للتبعية لذهاب الثلثين، فالمدار يكون على ذهاب الثلثين مطلقاً. لكن لو تم ذلك فإجمال الموضوع كاف في سقوط الحجية. هذا مضافاً

إلى أن المسؤول عنه في الرواية حل التمشط بالنضوح و حرمة، فان دلت الروايات على حرمة قبل ذهاب الثلاثين فذلك مما لم يقل به أحد، سواء أ كانت حرمة التمشط تعبدية أم من جهة النجاسة، للإجماع على الطهارة، و على جواز الانتفاع به بالتمشط و نحوه، و المدعى إنما هو حرمة شربه، و هو مما لا تدل عليه و لا تشعر به. فالمدعى لا تدل عليه الرواية، و ما تدل عليه الرواية لم يقل به أحد، كما لا يخفى.

و يشهد للحل روايات. منها

صحيح صفوان: «كنت مبتلى بالنيذ معجبا به، فقلت لأبي عبد الله (ع): أصف لك النيذ. فقال (ع): بل أنا أصفه لك قال رسول الله (ص): كل مسكر حرام» (١).

و نحوه صحيح معاوية بن وهب

«٢». و دلالتها على كون المدار في الحل و الحرمة الإسكار و عدمه ظاهرة. و

في خبر محمد بن جعفر الوارد في وفد من اليمن: «سألوا النبي (ص) عن النيذ فقال (ص) لهم: و ما النيذ؟ صفوه لي. قال: يؤخذ التمر فينبذ في الماء

.. (إلى أن قال:)

فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا هذا قد أكثرت على أفسكر؟ قال: نعم. فقال:

كل مسكر حرام» (٣).

و دلالتها على حلية النيذ مع عدم الإسكار واضحة

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٥

.....

و نحوها في ذلك غيرها. فلاحظ باب ما أسكر كثيره فقليله حرام (١)، و باب تحريم النيذ (٢) من الوسائل.

و أما عصير الزبيب فالمعروف فيه الحل، و في الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف فيه، و عن جماعة حكاية الشهرة على ذلك، بل قيل: لم نعر على قائل بالتحريم. و إن نسه الشهيد إلى بعض مشايخه، و إلى بعض فضلائنا المتقدمين. لكنه غير معروف. و عن جماعة من المتأخرين الحرمة قبل ذهاب الثلاثين، و اختاره العلامة الطباطبائي (قده) في مصابحه، ناسبا ذلك إلى الشهرة بين الأصحاب، و أنها بين القدماء كشهرة الحل بين المتأخرين. و لكن في الجواهر: «فيه نظر و تأمل».

و استدلل له بالاستصحاب، لأنه- حين كان عنبا- كان يحرم على تقدير الغليان، فهو- حين صار زيبا- باق على ما كان. و استشكل فيه (تارة): بأن موضوع الحرمة- حال العنبيّة- الماء المتكون فيه، و هو معدوم حال صيرورته زيبا، و انما يقصد إثبات الحرمة للماء المختلط باجزائه و مع تعدد الموضوع لا يجرى الاستصحاب (و أخرى): بأنه من الاستصحاب التعليق و ليس هو بحجّه.

و لا- بأس بالإشارة إلى بعض الجهات الموجبة لصحة جريان الاستصحاب المذكور و عدمها، (فبقول) إذا ورد في لسان الشارع الأقدس:

«العنب إذا غلى ينجس»- مثلا- فهناك أمور. (أحدها): سببية الغليان للنجاسة و لزوال الطهارة الثابتة للعنب قبل الغليان (و ثانيها):

الملازمة بين الغليان و النجاسة. (و ثالثها): نفس النجاسة المعلقة على الغليان.

فان كان مرجع الاستصحاب التعليقى فى المقام- مثلا- الى استصحاب

(١) و هو الباب: ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٢) و هو الباب: ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٦

.....

نفس سبب الغليان للنجاسة، فهو من الاستصحاب التنجيزى. و توقفت صحته على كون السبب من المجعولات الشرعية المتأصلة ذات الآثار، مثل الطهارة، و النجاسة، و الملكية، و نحوها. و لكنه خلاف التحقيق، كما حرر فى محله. و كذا الكلام لو كان مرجعه الى استصحاب الملازمة، فإنه من الاستصحاب التنجيزى أيضاً، كما أن الملازمة غير مجعولة شرعا، و إنما هى منتزعة من جعل الحكم الشرعى على تقدير وجود الشرط.

و ان كان مرجعه الى استصحاب نفس الحكم الشرعى، المعلق على الغليان- كما هو الظاهر- فان قلنا بأن المنوط به الحكم وجود الشرط خارجا، فلا حكم قبل وجوده، فلا مجال للاستصحاب، لعدم اليقين بالمستصحب، بل المتيقن عدمه. أما إذا كان الحكم منوطا بوجود الشرط اللحاظى- كما هو التحقيق- لئلا يلزم التفكيك بين الجعل و المجعول، الذى هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلة و المعلول، لأن الجعل عين المجعول حقيقة، و انما يختلف معه اعتبارا فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، و اجتماع الوجود و العدم، فعليه لا مانع من الاستصحاب، لليقين بثبوت الحكم، و الشك فى ارتفاعه، و كون المجعول حكما منوطا بشىء لا يقدر فى جواز استصحابه بعد ما كان حكما شرعياً و مجعولا مولويا، و ان كان منوطا.

نعم استشكل فيه بعض الأعظم من مشايخنا: بأن الشرط المنوط به الحكم- كالغليان فى المثال المذكور- راجع فى الحقيقة إلى قيد الموضوع، و مرجع قولنا: «العنب إذا غلى ينجس» الى قولنا: «العنب الغالى ينجس» فاذا وجد العنب، و لم يغل فلا وجود للحكم لانتفاء موضوعه بانتفاء قيده فلا مجال لاستصحابه. نعم يمكن فرض قضية تعليقية- حينئذ- فيقال: «العنب لو انضم اليه قيده- و هو الغليان- تنجس» لكن ذلك- مع أنه لازم عقلى- مقطوع البقاء، فى كل مركب وجد أحد جزئيه، لا أنه مشكوك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٧

.....

كى يجرى فيه الاستصحاب.

و قد يشكل ما ذكره. بأن إرجاع القضايا الشرطية إلى القضايا الحملية، للبرهان القائم على أن موضوعات الاحكام علل تامه لها- لو تم فى نفسه- لا يتضح ارتباطه بما نحن فيه، ضرورة أن المدار فى صحة جريان الاستصحاب على المفاهيم التى هى مفاد القضايا الشرعية، سواء أ كانت نفس الأمر الواقعى، أم لازمه، أم ملازمه، أم ملزومه، و لذلك يختلف الحال فى جريان الاستصحاب و عدمه، باختلاف ذلك الأمر المتحصل. مثلا: لو كان الدليل قد تضمن أنه إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم، جرى استصحاب رمضان عند الشك فى هلال شوال، و كفى فى وجوب الصوم يوم الشك. و لو كان الدليل تضمن وجوب الصوم فى رمضان، لم يجد استصحاب شهر رمضان فى وجوب صوم يوم الشك، لأنه لا يثبت كون الزمان المعين من شهر رمضان، فهذا المقدار من الاختلاف فى مفهوم الدليل كاف فى تحقق الفرق فى جريان الاستصحاب و عدمه، مع أنه- فى لب الواقع و نفس الأمر- لا بد أن يرجع المفاد الأول الى الثانى

لأنه مع وجود شهر رمضان لا يكون الصوم في غيره، ولا بد أن يكون فيه. وكذلك مثل: «إذا وجد كرف في الحوض» و: «إذا كان ما في الحوض كراً» فإن الأول راجع الى الثاني، ومع ذلك يختلف الحكم في جريان الاستصحاب باختلاف كون أحدهما مفاد الدليل دون الآخر. فالمدار في صحة الاستصحاب على ما هو مفاد القضية الشرعية، سواء كان هو الموافق للقضية النفس الأمرية أم اللازم لها أم الملازم.

نعم لو كان المراد من الإرجاع إلى القضية الحملية، كون المراد من القضية الشرطية هو القضية الحملية - مجازاً أو كنايةً - على نحو لا يكون المراد من الكلام إلا مفاد القضية الحملية، كان لما ذكر وجه. لكن هذا خلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٨

.....

الظاهر. وكيف تمكن دعوى أن معنى قولنا: «العنب إذا غلى ينجس» هو معنى قولنا: «العنب الغالى ينجس»؟! مع وضوح الفرق بين العبارتين مفهومًا.

و بالجملة: إن كان المدعى أن معنى القضية الشرطية هو معنى القضية الحملية فذلك خلاف الظاهر. وان كان المدعى أن مفاد القضية اللبية هو المطابق لمفاد القضية الحملية، وان مفاد القضية الشرطية لازم له - كما يظهر من بعض عبارات تقرير الاشكال - فالمدار في جريان الاستصحاب على مفاد القضية الشرعية، وان كان لازماً للقضية اللبية، أو ملازماً له. ولو كان المدار على ما في لب الواقع لأشكال الأمر في جريان الأصول في موضوعات الأحكام، و قيودها - غالباً - للعلم بأنها ليست موضوعاً للقضية اللبية. مثلاً:

المذكور في لسان الأدلة الشرعية أن النجاسة منوطاً بالغيان، ولكن إذا تدبرنا قليلاً علمنا أن الغليان ليس هو المنوط به النجاسة، بل الإسكار - ولو الاستعدادى - ثم إذا تدبرنا قليلاً علمنا أن مناط النجاسة شيء وراء الإسكار الاستعدادى، مثل الخبائث النفسانية، وربما نتدبر قليلاً - فنعلم أن المناطق شيء وراء ذلك، ومع ذلك لا يصح رفع اليد عن ظاهر الدليل في قضية جريان الأصل، بل يكون هو المدار في جريانه، لأن أدلة الاستصحاب ناظرة إلى تنقيح مفاد الأدلة الشرعية لا غير. وبذلك افترق الأصل المثبت عن غيره، فإن الأصل المثبت هو الذى يتعرض لغير مفاد الدليل الشرعى، و غير المثبت ما يتعرض لمفاد الدليل الشرعى، من حكمه، و موضوعه، و قيودهما، و قيود قيودهما، و سائر ما يتعلق بهما، مما كان مذكوراً في الدليل.

و أما عدم جريان الأصل التعليقى فيما لو حدث في أثناء المركب ما يحتمل قطعه، أو رفعه، أو منعه، فيقال: كان المقدار المأتى به من الاجزاء بحيث لو انضم إليه الباقي لأجزأ. فلأن القضية التعليقية المذكورة، وان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤١٩

.....

كانت مستفاداً من الدليل بنحو الدلالة الالتزامية، فهي قضية شرعية، إلا أن الملازمة لما كانت عقلية، و العقل لا يحكم بها مطلقاً، و إنما يحكم بها بشرط أن لا يحدث ما يحتمل قدحه، فإن أريد استصحاب هذا المعنى، فلا مجال له، للعلم ببقائه، وان أريد استصحاب مضمون القضية التعليقية من دون الشرط المذكور، فلا حالة له سابقة إذ لا يحكم به العقل، و لا طريق اليه غيره.

هذا كله مضافاً إلى أن إرجاع شرط الحكم الى شرط الموضوع غير ظاهر، فان شرط الحكم دخله في الحكم من قبيل دخل المقتضى فى الأثر، و دخل شرط الموضوع فيه من قبيل دخل المعروض فى العارض، و الفرق بينهما نظير الفرق فى باب الحكم التكليفى بين شرط الوجوب، و شرط الواجب فان شرط الوجوب دخيل فى كون الواجب مصلحة، و شرط الواجب دخيل فى وجود تلك المصلحة خارجاً. نظير الفرق بين المرض و شرب المنضج، بالإضافة إلى شرب المسهل، فان المرض دخيل فى كون شرب المسهل مصلحة -

بمعنى أنه لو لا المرض كان شرب المسهل بلا مصلحة- بخلاف شرب المنضج قبل المسهل، فإنه دخيل في ترتب المصلحة المقصودة من شرب المسهل. فما ذكره بعض الأعظم من مشايخنا في درسه: من رجوع شرط الحكم إلى شرط الموضوع غير واضح. و هو نظير ما صدر من شيخنا الأعظم (قده) حيث التزم برجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق، و ان قيد الهيئة راجع إلى قيد المادة. و تحقيق ذلك يطلب من مباحث الواجب المشروط من الأصول. فراجع.

هذا و قد يشكل الاستصحاب التعليقي بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي، فإنه كما يجرى استصحاب النجاسة للزبيب على تقدير الغليان، لثبوتها حال العينية، كذلك يجرى استصحاب الطهارة الثابتة قبل الغليان، فيقال: الزبيب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٠

.....

قبل أن يغلي كان حلالاً طاهراً، فهو كذلك بعد أن يغلي. و بعد ابتلائه بالمعارض دائما يسقط عن الحجية.

و أجاب عنه شيخنا الأعظم (ره) في رسائله، بحكومته على الاستصحاب التنجيزي. و لم يتضح وجه الحكومة المذكورة، فإن الشك في الحرمة على تقدير الغليان عين الشك في الحلية على تقدير الغليان، لأن الشك يتقوم بطرفين هما الحرمة و الحل، فالشك في الحرمة معناه الشك في الحل، كما أن الشك في الحركة عين الشك في السكون، فيمتنع أن يكون الاستصحاب الجارى لإثبات أحد طرفي الشك حاكماً على الاستصحاب الجارى لإثبات الطرف الآخر. و هذا معنى التعارض بين استصحاب الحل التنجيزي، و استصحاب الحرمة التعليقية.

فإن قلت: إن من القطعيات أصالة عدم النسخ، الذي لا فرق فيه بين الحكم التنجيزي و التعليقي، و لو تمت المعارضة المذكورة، كان استصحاب عدم النسخ في الأحكام التعليقية معارضا باستصحاب الحكم التنجيزي، الذي هو خلاف الحكم التعليقي، و يسقط حينئذ عن الحجية.

قلت: أصالة عدم النسخ ليست من قبيل الاستصحاب، بل هي أصل لنفسه حجيته لبناء العقلاء عليه. و لو كان من باب الاستصحاب لم يجر لو شك في نسخ الاستصحاب، و لجا في الخلاف الجارى في حجية الاستصحاب، كما لا يخفى.

و ربما يظهر من بعض عبارات شيخنا الأعظم (ره) في رسائله: أن الوجه في الحكومة هو أن الشك في الحل و الحرمة ناشئ من الشك في بقاء الملازمة بين الغليان و النجاسة و الحرمة، فالاستصحاب المثبت لبقاء الملازمة حاكم على استصحاب الحل. و فيه: ما عرفت من أن الملازمة ليست مجعولا شرعياً، و إنما هي متفرعة من الحكم بالحرمة و النجاسة- على تقدير الغليان-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢١

.....

فلا يجرى الاستصحاب فيها. مضافاً إلى أن الكلام في الاستصحاب التعليقي و الاستصحاب الجارى في الملازمة تنجيزي، و لو جرى كان حاكماً على استصحاب الحكم التعليقي و التنجيزي معا.

و قد ذكر بعض الأعظم في درسه في توجيه الحكومة ما لا يخلو من إشكال و نظر، و حاصل ما ذكر: أن الشك في الحل و الطهارة بعد الغليان و ان كان عين الشك في الحرمة و النجاسة على تقدير الغليان، لكن الشك المذكور ناشئ من الشك في كيفية جعل النجاسة و الحرمة، و أنه هل يختص بحال العينية، أو يعمها و سائر الأحوال الطارئة عليها كالزبيبية،- مثلاً- و لما كان الاستصحاب التعليقي يقتضى كون الجعل على النحو الثاني، كان حاكماً على استصحاب الحل و الطهارة، لأنه معه لا يبقى مجال للشك في الحل و الطهارة (فإن قلت): كيف يكون حاكماً على الاستصحاب المذكور مع أن الشرط في الأصل الحاكم أن يكون مجراه موضوعاً لمجرى

الأصل المحكوم، كما في استصحاب طهارة الماء، الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، وليس الحل و الطهارة التنجيزيان في المقام من أحكام الحرمة و النجاسة التعليقتين (قلت): هذا يختص بالأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، و أما الشبهات الحكمية فيكفي فيها أن يكون التعبد بالأصل السببي مقتضياً لرفع الشك المسبب، إذ لا معنى للتعبد بالحرمة و النجاسة التعليقتين إلا إلغاء احتمال الحلية و الطهارة، فاستصحاب الحرمة و النجاسة يكون حاكماً على استصحاب الحلية و الطهارة.

هذا و لكن يشكل: بأنه لم يتضح الوجه في كون الاستصحاب التعليقي مقتضياً لكون جعل الشارع للحرمة و النجاسة في العنب إذا على شاملاً لحال الزبيبي، و لا يكون استصحاب الحل و الطهارة التنجيزي مقتضياً لكون الجعل على نحو يختص بالعنب، و لا يشمل الزبيب. كما لم يتضح الوجه في كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٢

.....

الشك في الحل و الحرمة، ناشئاً من الشك في عموم الجعل و شموله لحال الزبيبي و عدمه، و لم لا يكون العكس؟ بأن يكون الشك في العموم ناشئاً من الشك في ثبوت الحرمة على تقدير الغليان. و أيضاً فهذا النشء عقلي، فكيف يكون الأصل الجارى في الناشئ مثبتاً للمنشأ؟! مع أن المنشأ ليس موضوعاً لأثر عملي و إنما الأثر للناشئ لا غير. كما لم يتضح الوجه في الفرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية في شرط الحكومه، و لا- في كون الأصل التعليقي رافعاً للشك في الطهارة و الحلية، و لا يكون الاستصحاب الجارى فيهما رافعاً للشك في الحرمة و النجاسة التعليقتين، مع كون مجرى الأصلين في رتبة واحدة، و مقومين لشك واحد، و كيف يكون الأصل مثبتاً لحكم ليس هو مجرى له و لا أثراً لمجره؟! و هل الأصل المثبت إلا هذا؟! مع أنه لو سلم فهو مطرد في كل من الأصلين. فما الوجه المميز لأحدهما عن الآخر؟! بحيث يكون الأصل التعليقي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التنجيزي، و لا- يكون الأصل التنجيزي موجباً للتعبد بخلاف الأصل التعليقي، مع أن دليلهما واحد، و مورديهما طرفاً شك واحد، متقوم بهما على نحو واحد. فما ذكره مما لم يتضح وجهه، على نحو يصح الخروج به عن القواعد المقررة بينهم، المبرهن عليها عندهم.

هذا و الأستاذ (قده) في الكفاية أجاب عن إشكال المعارضة: بأن الحلية الثابتة قبل الغليان، كانت مغيية بالغليان، لأن الغليان في حال العنية كما كان سبباً للحرمة كان رافعاً للحلية، فبعد حدوث وصف الزبيبي يشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، و في بقاء الحلية المغيية بالغليان، و بقاء الحلية المغيية بالغليان لا- ينافي الحرمة المعلقة عليه، بل هما متلازمان، فلا يكون الأصلان الجاريان فيهما متعارضين، فان قوام المعارضة في الأصول أن يعلم بكذب أحدهما إجمالاً، و هو غير حاصل في المتلازمين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٣

.....

و لكنه يشكل: بأن ذلك يتم بالإضافة إلى حلية العنب التي كانت قبل صيرورته زبيباً، لا بالإضافة إلى الحلية الشخصية الموجودة في عصير الزبيب قبل غليانه، فإنها معلومه التحقق حينئذ، فإذا غلى يشك في ارتفاعها، و مقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيتعارض هو و استصحاب الحرمة التعليقية و كذا مع استصحاب الحلية المغيية، إذ هو لا يثبت كون هذه الحلية مغيية كما أن استصحاب بقاء الكر في الحوض لا يثبت أن ماء الحوض كر، فان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، كما لا يخفى.

و قد يستشكل في الأصل التعليقي: بأن غاية مفاده إثبات الحرمة على تقدير الغليان، و هذا لا يثبت الحرمة الفعلية إلا بناء على القول بالأصل المثبت. و فيه: أن فعلية الحرمة لازمة لثبوت الخطاب التعليقي عند ثبوت المعلق عليه، أعم من أن يكون ثبوته بالوجدان، أو بالأصل، فهي من اللوازم العقلية التي تترتب على الأعم من الواقع و الظاهر، كوجوب الإطاعة و حرمة المعصية، فلا يحتاج في إثباته

بالأصل إلى إثبات كونه من اللوازم الشرعية لمجرى الأصل.

هذا وقد يستدل على الحرمة بجملة من النصوص.

كصحيح ابن سنان- المتقدم- [١]: «كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه»

لكن عرفت الإشكال في شموله للمقام. و

كرواية ابن جعفر (ع):

«عن الزيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه، ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، ثم يرفع فيشرب منه السنة؟

فقال (ع):

لا بأس به» (١).

لكن لو دلت على ثبوت البأس لو لم يذهب ثلثاه، فهي في ظرف بقائه سنه، و من المحتمل قريباً أنه يختمر في أثناء السنة.

[١] عند الكلام في العصير التمرى.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٤

.....

و كموثقى عمار الواردين في الزيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حالاً؟

وقد ذكرهما في الوسائل في باب حكم ماء الزيب و غيره و كيفية طبخه من أبواب الأشرية المحرمة (١).

و لكن يشكل - مضافاً إلى أن الخصوصيات المذكورة فيهما مما لا يحتمل دخلها في الحل -: بأنه لم يظهر من السؤال إرادة الحل في

قبال التحريم الحاصل بالغلين - كما هو المدعى - أو في قبال التحريم الحاصل بالنشيش و التغير، الملازم للبقاء غالباً، الذي هو

موردهما، بقريته المقادير المذكورة فيهما، و ما في ذيل أحدهما من

قوله (ع): «فإذا أردت أن يطول مكثه عندك فروقه».

بل الثاني أقرب، بقريته ما

في رواية إسماعيل بن الفضل من قول الصادق (ع): «و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله تعالى» (٢).

و

برواية زيد النرسى في أصله: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الزيب يدق و يلقى في القدر، ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته. فقال (ع):

لا تأكله حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، فان النار قد أصابته. قلت:

فالزيب كما هو يلقى في القدر، و يصب عليه الماء، ثم يطبخ و يصفى عنه الماء. فقال (ع): كذلك هو سواء، إذ أدت الحلاوة إلى

الماء، و صار حلوا بمنزلة العصير، ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم، و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد» (٣).

لكن استشكل فيها (أولاً): بعدم ثبوت وثاقه زيد النرسى.

و رواية محمد بن أبي عمير عنه لا توجب ذلك، و إن قيل: انه لا يروى إلا

(١) و هي باب: ٥ و قد ذكر الحديتان برقم: ٢، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

(٣) مستدرك الوسائل باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٥

.....

عن ثقة. إذ لا يبعد كون المراد منه الوثاقة في خصوص الخبر الذي رواه- و لو من جهة القرائن الخارجية- لا كون الراوى ثقة في نفسه. و إلا- لأشكال الأمر في كثير من الموارد التي روى فيها محمد بن أبي عمير عن المضعفين. مضافاً إلى بنائهم على عدم كفاية روايته في توثيق المروى عنه، كما يظهر من ملاحظة الموارد التي لا- تحصى، و منها المقام، فإنهم لم ينصوا على وثاقة زيد بمجرد رواية محمد بن أبي عمير عنه. و أيضاً فإن الظاهر أن عدم الرواية إلا عن الثقة ليس مختصاً بمحمد و البنزطي و صفوان، الذين قيل فيهم ذلك بالخصوص، فقد قال الشيخ (ره) في عدته في مبحث الخبر المرسل: «سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم». بل الظاهر أن كثيراً من رواه الحديث كذلك، لا اختصاص الحجة عندهم بخبر الثقة، و ليس نقلهم للروايات من قبيل نقل القضايا التاريخية، و إنما كان للعمل و الفتوى، فما لم يحصل لهم الوثوق بالرواية لا ينقلونها، بل يطعنون على من ينقلها. فلاحظ ما حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى من إخراج البرقي من قم، لأنه يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل، فلو كان هذا المقدار كافياً في البناء على وثاقة الراوى لم يبق لنا رأو إلا و هو ثقة إلا نادراً. نعم الرواية عن شخص تدل على الوثوق بروايته لكن ذلك قد لا يوجب الوثوق لغيره.

و بذلك اتضح الفرق بين الشهادة بوثاقة الراوى و الرواية عنه، فتكفي الأولى في قبول خبره، و لا تكفي الثانية في قبوله، فضلاً عن إثبات وثاقة الراوى في نفسه، لأن الظاهر في الأولى الاستناد إلى الحس أو ما يقرب منه، فيكون حجةً و لا يظهر من الثانية ذلك. و لذلك نجد أكثر الروايات

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٦

.....

الضعيفة غير مقبولة عند الأصحاب و في سندها الثقات و الأجلاء، لعدم حصول الوثوق لهم من مجرد ذلك، لاحتمال كون وثوق رجال السند حاصلًا من مقدمات بعيدة يكثر فيها الخطأ. و من ذلك يظهر الإشكال في إثبات وثاقة زيد النرسي برواية جماعة من الأجلاء لكتابه، كما قيل.

و مثله في الاشكال ما قيل من أن محمد بن أبي عمير من أصحاب الإجماع، و المعروف بينهم أن المراد به الإجماع على قبول الرواية، إذا كان أحدهم في سندها، و ان رواها بواسطة المجهول، كما يدل على ذلك عبارة العدة المتقدمة، فإن المراد من غيرهم من الثقات ما يشمل أصحاب الإجماع قطعاً. و لأجلها يضعف احتمال أن المراد من الإجماع المتقدم صحة روايتهم فقط. و على هذا فرواية النرسي يجب العمل بها، لرواية محمد بن أبي عمير إياها و ان لم تثبت وثاقة النرسي.

وجه الاشكال: أن الإجماع المذكور و إن حكاه الكشي (ره) و تلقاه من بعده بالقبول، لكن ثبوته و حجيته بهذا المقدار محل تأمل. كيف و جماعة من الأكابر توقفوا عن العمل بمراسيل ابن أبي عمير؟! و أما غيره من أصحاب الإجماع فلم يعرف القول بالاعتماد على مراسيله، حتى استشكل بعضهم في وجه الفرق بينه و بين غيره في ذلك، و ما ذكره الشيخ (ره) في عبارته المتقدمة غير ظاهر عندهم. و أيضاً فإن الظاهر أن الوجه في الإجماع المذكور ما علم من حال الجماعة من مزيد الثبوت، و الإتقان، و الضبط، بنحو لا ينقلون إلا

عن الثقات- و لو فى خصوص الخبر الذى ينقلونه- فىجىء فى الكلام السابق من أن الوثوق الحاصل من جهة القرائن الاتفاقية غير كاف فى حصول الوثوق لنا على نحو يدخل الخبر فى موضوع الحجية كلية (و بالجملء): لو كان الإجماع المدعى ظاهراً فى ذلك، فكفايته فى وجوب العمل بالخبر الذى يرويه أصحاب الإجماع، مع عدم مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٧

.....

ثبوت وثاقه المروى عنه، أو ثبوت ضعفه، لا يخلو من إشكال. فلاحظ و تأمل.

و مثل ذلك دعوى ثبوت وثاقه النرسى بعد كتابه من الأصول، كما فى الفهرست و غيره. إذ فى عدم وضوح كون المراد بالأصل الكتاب الذى يجوز الاعتماد عليه و العمل بما فىه، لاحتمال كون المراد معنى آخر.

فلاحظ كلماتهم فى الفرق بين الكتاب و الأصل، فقد ذكروا فىه وجوهاً و احتمالات ليس على واحد منها شاهد واضح. و أيضاً فإن المحكى عن الصدوق فى فهرسته- تبعاً لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد- أن أصل زيد النرسى، و أصل زيد الزراد، و كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، موضوعات، وضعها محمد بن موسى الهمدانى. و هذه الدعوى و ان غلطهما فىها ابن الغضائرى و غيره بأن الأصلين الأولين قد رواهما محمد بن أبى عمير، لكنها توجب الارتياب، إذ من البعيد أن يكون الصدوق و شيخه مما خفى عليهما ذلك، فجزما بالوضع. و مما يزيد الارتياب أن الشيخ (ره) فى الفهرست- مع اعترافه بأن زيدا النرسى له أصل، و أنه رواه محمد بن أبى عمير عنه- لم يرو عن زيد النرسى فى كتابى الاخبار- على ما قيل- إلا حديثاً واحداً فى باب وصية الإنسان لعبده، رواه عن على بن الحسن بن فضال عن معاوية بن حكيم، و يعقوب الكاتب عن ابن أبى عمير عنه، و الظاهر من عادته أنه أخذ الحديث المذكور من كتاب ابن فضال لا من الأصل المذكور. و كذلك الكلينى (ره) فإنه لم يرو عنه إلا حديثين أحدهما فى باب التقييل □
□
عن على بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن زيد النرسى، عن على بن مزيد صاحب السابرى. قال: «دخلت على أبى عبد الله (ع) ..»

، و الثانى فى كتاب الصوم فى صوم يوم عاشوراء

عن الحسن بن □ على الهاشمى، عن محمد بن عيسى، قال: حدثنا محمد بن أبى عمير عن زيد النرسى. قال: «سمعت عبيد بن زرارة يسأل أبا عبد الله

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٨

.....

عليه السلام ..»

. و لا يظهر منه أنه أخذ الحديثين المذكورين من أصل النرسى، أو من أصل غيره ممن روى عنه. فلو كان كتاب النرسى من الأصول المعول و المعتمد عليها عنده لما كان وجه للاعراض عن الرواية عنه، كما لا يخفى.

و استشكل فيها (ثانياً): بعدم صحتها عن أصل النرسى، لأن العلامة المجلسى (قده)- و هو الذى رواها فى باب العصير من أواخر كتاب السماء و العالم- ذكر فى مقدمته البحار أن كتاب زيد النرسى أخذه من نسخة عتيقه مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبى، و هو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمى، و كان تاريخ كتابتها سنة أربع و سبعين و ثلاثمائة، و منصور بن الحسن الآبى غير معلوم الحال. نعم ذكر المامقانى (قده) فى كتابه تنقيح المقال منصور بن الحسين الآبى، و حكى عن منتجب الدين أنه فاضل عالم فقيه، و له نظم حسن، قرأ على شيخنا المحقق أبى جعفر الطوسى. و احتمال أنه صاحب النسخة ينفى أن تاريخها لا يناسب ذلك، فان

المذكور في ترجمة الشيخ الطوسي (قده) أن ولادته كانت في خمس وثمانين و ثلاثمائة، و ذلك لا يناسب تاريخ كتابة النسخة المتقدم. و كأنه لذلك توقف في الوسائل عن النقل عنه، و إلا فالمعلوم من طريقته - كغيره من المحدثين - جواز النقل عنه لو صحت النسخة، و إن كان المحكى عن السيد صدر الدين العاملي في تعليقه على منتهى المقال في ترجمة زيد النرسى: أنه وجد بخط الحر العاملي ما صورته: «زيد النرسى روى عن أبي عبد الله (ع) و أبي الحسن (ع): له كتاب يرويه جماعة. أخبرنا على بن أحمد بن على بن نوح، قال: حدثنا محمد بن أحمد الصفوانى.

قال: حدثنا على بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن زيد النرسى بكتابه. قاله النجاشى». اللهم إلا أن يكون المانع عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٩

و ان كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا، بل من حيث النجاسة أيضاً (١).

[مسألة ٢: إذا صار العصير دبساً بعد الغليان، قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة]

(مسألة ٢): إذا صار العصير دبساً بعد الغليان، قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة، و إن كان لحيته وجه (٢). و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه، فالأولى أن يصب عليه مقدار من الماء، فإذا ذهب ثلثاه، حل بلا إشكال.

النقل عدم العثور على الأصل المذكور.

هذا و لو فرض الغض عما ذكرنا كله كفى في وهن الرواية، و عدم صلاحيتها للحجبة، إعراض المشهور عنها، و ما تقدم عن العلامة الطباطبائي (قده) من دعوى شهرة الحرمة عند القدماء مبنى - كما قيل - على أن رواية القدماء لأخبار التحريم تدل على اعتقادهم بمضمونها. و هو كما ترى، لما عرفت من منع دلالة الاخبار على التحريم. و لو سلمت فمجرد الرواية أعم من اعتقاد مضمونها، لجواز عدم وضوح دلالتها على ذلك في نظر الراوى، كما لا يخفى.

و من ذلك كله يظهر لك أن القول بحرمة عصير الزبيب إذا غلي ضعيف، لمخالفته لاستصحاب الحل أو قاعدته، أو عموم ما دل على حل ما ليس بمسكر، و عموم الحل المطلق، بلا موجب ظاهر. و الله سبحانه أعلم.

(١) فإن ظاهر من أحقه بالعصير العنبى إلحاقه حتى فى النجاسة، بناء عليها فيه. كما أن مقتضى الاستدلال على الحرمة بالاستصحاب ذلك أيضاً، بناء على نجاسة العصير العنبى.

(٢) قال فى المسالك: «لا فرق مع عدم ذهاب ثلثيه فى تحريمه بين أن يصير دبساً و عدمه، لإطلاق النصوص باشتراط ذهاب الثلثين

..

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٠

[مسألة ٣: يجوز أكل الزبيب، و الكشمش، و التمر، فى الامراق و الطبخ، و ان غلت]

(مسألة ٣): يجوز أكل الزبيب، و الكشمش، و التمر، فى الامراق و الطبخ، و ان غلت (١)، فيجوز أكلها بأى كيفية كانت على الأقوى.

إشارة

العاشر: الفقاع (٢).

(الى أن قال) و يحتمل الاكتفاء بصيرورته دسأً قبل ذلك- على تقدير إمكانه- لانتقاله عن اسم العصير، كما يظهر بصيرورته خلا لذلك».

وفيه: أن الطهارة بالانقلاب خلاف الإطلاق، و ثبوتها بالانقلاب خلا كان بالإجماع، و هو غير حاصل هنا. و يحتمل أن يكون الوجه دعوى كون المقصود من ذهاب الثلاثين حاصلًا بصيرورته دسأً. و ضعفها ظاهر، لعدم وضوح ذلك، و إطلاق الأدلة ينفيه. و أما دعوى انصراف مطهريه ذهاب الثلاثين الى ما لم يصير دسأً، فلا تجدى فى إثبات الطهارة بصيرورته دسأً، لأن الانصراف المذكور و ان أوجب سقوط الإطلاق الدال على النجاسة عن الحجية، لكن الاستصحاب كاف فى إثبات النجاسة.

(١) هذا ظاهر بناء على القول بحل عصير الزبيب و التمر إذا غلى.

بل و كذا بناء على حرمة، لعدم صدق العصير على المرق و الطبخ و الدهن الذى يغلى فيه المذكورات. نعم لو كان غليانها يؤدى الى صدق العصير على قليل مما حولها من المرق أو الدهن تنجس، و سرت نجاسته إلى جميع المائع. و حينئذ لا يظهر بذهاب ثلثيه، لعدم الدليل عليه، بل تبقى نجاسته إلى أن يستهلك، كما فى سائر المائعات المتنجسة.

(٢) إجماعاً، كما عن جماعة، كالسيدين، و الشيخ، و العلامة، و المقداد و غيرهم (قدهم). و يدل على ذلك

موثق ابن فضال: «كتبت الى أبى الحسن (ع) أسأله عن الفقاع. فقال: هو الخمر، و فيه حد شارب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣١

.....

الخمر» (١).

و

موثق عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الفقاع.

فقال (ع): هو خمر» (٢)

، و نحوه روايات الوشاء

، و حسين القلانسي

، و محمد بن سنان

، و هشام بن الحكم

، و غيرهم

«٣». و فى خبر الحسن بن الجهم و ابن فضال: أنه خمر مجهول

. و ظاهره أنه خمر حقيقى، فالتنزيل حقيقى، و ثبوت النجاسة عليه ظاهر. و كذا لو كان التنزيل ادعائياً فإنها مقتضى إطلاقه. بل

فى خبر هشام: «و إذا أصاب ثوبك فاغسله» (٤).

و لا ينافيه ما

فى خبر زكريا بن آدم: «قلت: و الفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر فى شىء من ذلك؟ قال (ع): أكره أن آكله إذا قطر فى شىء من

طعامي» (٥).

لإمكان حمل الكراهة على الحرمة، وان كان اختلاف التعبير فيه مع التعبير في الخمر و النبيذ و الدم بالفساد ربما يوجب الظهور في الكراهة الاصطلاحية، ولكن لا مجال للأخذ به في قبال ما عرفت من النصوص و الإجماعات، مع ما هو عليه من ضعف السند. هذا و المحكى عن غير واحد اعتبار النشيش في التحريم و النجاسة، و في محكى كلام بعضهم اعتبار الغليان، بل عن حاشية المدارك: «صرحوا- يعنى: الأصحاب- بأن الحرمة و النجاسة يدوران مع الاسم و الغليان دون الإسكار». و يشهد له مصحح ابن أبى عمير عن مرزم، «قال: كان يعمل لأبى الحسن (ع): الفقاع فى منزله. قال ابن أبى عمير: و لم يعمل فقاع يغلى» (٦).
فإن قول مرزم
«كان يعمل ..»
ظاهر فى

-
- (١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٤.
(٣) راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة.
(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٩.
(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ١.
(٦) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٢
و هو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص (١)،

الاستمرار، فيدل على الحل، لبعدها الضرورة المقتضية للجواز لو كانت ممكنة فى حقه (ع). و يشهد له اعتذار ابن أبى عمير الذى هو حجة.

و ما

رواه عثمان بن عيسى قال: «كتب عبد الله بن محمد الرازى الى أبى جعفر الثانى (ع): إن رأيت أن تفسر لى الفقاع، فإنه قد اشتبه علينا، أم مكروه هو بعد غليانه أم قبله؟ فكتب (ع): لا- تقرب الفقاع إلا ما لم تضر آنيته، أو كان جديدا. فأعاد الكتاب اليه: كتبت أسأل عن الفقاع ما لم يغلى. فأتاني أن أشربه ما كان فى إناء جديد أو غير ضار، و لم أعرف حد الضراوة و الجديد، و سألت أن يفسر ذلك له، و هل يجوز شرب ما يعمل فى الغضارة و الزجاج و الخشب و نحوه من الأواني؟ فكتب (ع) يفعل الفقاع فى الزجاج و فى الفخار الجديد إلى قدر ثلاث عملات، ثم لا يعد منه بعد ثلاث عملات إلا فى إناء جديد، و الخشب مثل ذلك» (١).

و

فى مصحح على بن يقطين عن أبى الحسن الماضى (ع): «سألته عن شرب الفقاع الذى يعمل فى السوق و يباع و لا أدرى كيف عمل، أم يحل أن أشربه؟

قال (ع): لا أحبه» (٢).

(١) كما صرح به جماعة، منهم السيد فى الانتصار، و حكاه عن أبى هاشم الواسطى، و فى مجمع البحرين: «الفقاع كرماني شىء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط»، و نحوه ما عن غيرهم. نعم فى سؤال المهنا بن سنان: أن أهل بلاد الشام يعملون من الشعير، و من الزبيب، و

من الرمان و من الدبس، و يسمون الجميع فقاعا. و ظاهره كونه حقيقة في الجميع.
إلا أن يحكم بحدوث هذا الاصطلاح جمعا بينه و بين ما سبق. بل لعل ظاهر

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٣

و يقال: إن فيه سكرًا خفيا (١). و إذا كان متخذًا من غير الشعير فلا حرمة، و لا نجاسة، إلا إذا كان مسكرًا.

[مسألة (٤): ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع]

(مسألة ٤): ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في

العبارة حدوث الاصطلاح في خصوص بلاد الشام، فلا إشكال حينئذ، لكن في كشف الغطاء: «الفقاع كرمان و هو شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من الشعير غالباً، و أدنى منه في الغلبة ما يكون من الحنطة، و دونهما ما يكون من الزبيب، و دونهما ما يكون من غيرها»، و في روض الجنان:

«و الأصل في الفقاع ما يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى في الانتصار لكن لما ورد النهي عنه معلقاً على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه أم من غيره، إذا حصل فيه خاصيته، و هي النشيش»، و نحوه عن الروضة و المسالك. و يشكل: بأنه يتم لو كان المسمى لوحظ فيه معنى وصفى - و هو النشيش - و هو غير ظاهر، بل ممنوع، لا أقل من الشك الموجب للرجوع إلى أصالة الحل و الطهارة. و نقل العموم ضعيف في مقابل نقل الخصوص لأنه أشهر. و قد يشهد لذلك ما في الانتصار: »

روى أصحاب الحديث بطرق معروفة إن قوماً من العرب سألوا رسول الله (ص) عن الشراب المتخذ من القمح. فقال رسول الله (ص): يسكر؟ قالوا: نعم فقال (ص): لا تقربوه، و لم يسأل (ص) في الشراب المتخذ من الشعير عن الإسكار، بل حرم ذلك على الإطلاق»

(١) كما قد يظهر من بعض النصوص المتضمنة أنه خمر، أو خمر مجهول، أو خمر استصغرها الناس. لكن عن جماعة: أنه ليس بمسكر بل لعله ظاهر من عطفه على الخمر و المسكرات في النجاسة. و لعل ذلك لخفاء إسكاره، و عدم ظهوره كغيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٤

معالجاتهم ليس من الفقاع، فهو ظاهر حلال (١).

[الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام]

إشارة

الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام (٢)،

(١) كما صرح به جماعة، منهم كاشف الغطاء معللاً له: بأن الظاهر أنه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر، و ليس ذلك في ماء الشعير.

انتهى.

و العمدة أن الفقاع متخذ على نحو خاص من العمل، لا مجرد غليان الشعير كما فى ماء الشعير.

(٢) على المشهور بين المتقدمين - كما قيل - و حكى عن الصدوقين و المفيد فى المقنعة، و الشيخ فى الخلاف و النهاية و القاضى و غيرهم، بل عن الأمالى: «من دين الإمامية الإقرار بأنه إذا عرق الجنب فى ثوبه و كانت من حلال حلت الصلاة فيه، و من حرام حرمت»، و عن الخلاف نقل الإجماع على النجاسة. و يدل عليه مرسل المبسوط حيث قال فيه: «و ان كانت الجنابة من حرام و جب غسل ما عرق فيه، على ما رواه بعض أصحابنا» [١]. و ما

فى الذكري من رواية محمد بن همام بإسناده إلى إدريس ابن زياد الكفروثى: أنه كان يقول بالوقف، فدخل سر من رأى فى عهد أبى الحسن (ع) و أراد أن يسأله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أ يصلى فيه؟ فبينما هو قائم فى طاق باب لانتظاره (ع) إذ حركه أبو الحسن (ع): بمقرعة، و قال - مبتدأً -: «إن كان من حلال فصل فيه. و ان كان من حرام فلا تصل فيه» (١) ، و نحوه ما فى مناقب ابن

[١] ذكر فى المبسوط فى الفصل السابع من كتاب الصلاة فى التطهير، قبيل فصل الأذان و الإقامة، صفحة: ٢٧ ما نصه: «فان عرق فيه و كانت الجنابة عن حرام روى أصحابنا انه لا تجوز الصلاة فيه». و لم نثر على العبارة التى نقلها الشارح قدس سره. و لعله أخذها من بعض المصادر التى نقلتها بالمعنى.

(١) ذكره فى الذكري فى ملحقات النجاسات صفحة: ١٤ و فى الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٥

.....

شهر اشوب عن كتاب المعتمد فى الأصول للشيخ المفيد عن على بن مهزيار

(١) و ما فى البحار عن كتاب يظنه مجمع الدعوات لمحمد بن موسى بن هارون التلعكبرى، عن أبى الفتح غازى بن محمد الطرائفى، عن على بن عبد الله الميمونى، عن محمد بن على بن معمر، عن على بن يقطين بن موسى الأهوازى، عنه (ع) (٢). و ضعف السند منجبر بالعمل.

لكن المنسوب إلى أكثر المتأخرين - بل المشهور بينهم - الطهارة، بل عن الحلى دعوى الإجماع عليها، و أن من قال بالنجاسة فى كتاب رجع عنه فى كتاب آخر. انتهى. و كأنه لقصور سند الروايات المذكورة عن الحجية بنحو يجوز لأجلها رفع اليد عن عموم ما دل على طهارة عرق الجنب. (و فيه): ما عرفت من انجبار الضعف بالعمل. نعم هى قاصرة الدلالة على النجاسة، إذ هى إنما تضمنت المنع من الصلاة فى الثوب الذى أصابه عرق الجنب من الحرام، و هو أعم من النجاسة، بل ذلك ظاهر عبارة الأمالى المتقدمة، و عبارة الفقيه، و رسالة ابن بابويه، على ما حكى و حينئذ تشكل نسبة القول بالنجاسة إليهم. نعم عبارة المبسوط المتقدمة ظاهرة فى النجاسة، و نحوها عبارة النهاية، و مختصر ابن الجنيدي.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر الروايات المتقدمة المنع من الصلاة فى الثوب الذى أصابه عرق الجنب من الحرام و ان جف و ذهبت عينه، و مقتضى الجمود على ذلك المنع من الصلاة فى الثوب المذكور دائما و إن غسل، لعدم الدليل على زوال الحكم المذكور بالغسل، و لأجل عدم إمكان الالتزام بذلك تعين إما الحمل على صورة وجود العرق حال الصلاة، أو الحمل على عدم الغسل بالماء. و الثانى أقرب، بقرينه أن الظاهر من السؤال - بمناسبة الارتكاز

(١) مستدرك الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات ملحق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٦

سواء خرج حين الجماع أو بعده من الرجل أو المرأة، سواء كان من زنا، أو غيره، كوطء البهيمة، أو الاستمنا، أو نحوهما مما حرّمته ذاتية (١). بل الأقوى ذلك في وطء الحائض و الجماع في يوم الصوم الواجب المعين، أو في الظهر قبل التكفير (٢).

العرفى - السؤال عن النجاسة و الطهارة لعرق الجنب، كما يظهر ذلك من الروايات الواردة في نفى البأس عن عرق الجنب «١». و على هذا فالروايات تكون دالة على النجاسة. و كأنه لذلك لم يفرقوا في نسبة القول بالنجاسة بين التعبيرين المتقدمين.

هذا و أما ما ورد في النهى عن غسله الحمام، معللاً بأنه يغتسل فيه من الزنا و ولد الزنا و الناصب

«٢». فهى أجنبية عن المقام، لأنها إن دلت على النجاسة فهى نجاسة بدن الزانى، لا عرقه، و ليست هى محل كلام.

(١) كل ذلك للإطلاق. نعم لو كان خارجاً قبل الجماع فهو طاهر، لخروجه عن الإطلاق.

(٢) فى المنتهى: «أما الوطء فى الحيض و الصوم فالأقرب الطهارة و فى المظاهرة إشكال»، و فى طهارة شيخنا الأعظم (ره): «لعل وجه الحكم بالطهارة فى الوطء فى الصوم و الحيض: أن المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل، أو القابل، لا من جهة نفس الفعل».

و يشكل: بأن الحرمة فى الحيض من جهة القابل، و فى الصوم من جهة الفاعل، و الحرمة من جهة الفعل تختص بصورة نذر ترك الوطء، أو كونه مضراً أو نحوهما. و لعل منه و طء المظاهرة، لأن الظاهر نحو من العهد أمضاه الشارع على نحو خاص. و من ذلك يظهر أن و طء المظاهرة

(١) راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النجاسات.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٧

[مسألة ١): العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس]

(مسألة ١): العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس (١). و على هذا فليغتسل فى الماء البارد، و ان لم يتمكن فليترمس فى الماء الحار، و ينوى الغسل حال الخروج (٢)، أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل.

[مسألة ٢): إذا أجنب من حرام ثم من حلال]

(مسألة ٢): إذا أجنب من حرام ثم من حلال، أو من حلال ثم من حرام، فالظاهر نجاسة عرقه (٣) أيضاً، خصوصاً فى الصورة الأولى.

[مسألة ٣): المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه]

(مسألة ٣): المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه (٤)، وإن كان الأحوط

أظهر في الطهارة من الوطء في الحيض و الصوم، لا-العكس، كما تقدم في المنتهى. و كيف كان فمقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق بين الحرمة من جهة الفاعل و القابل و نفس الفعل، و إن كانت دعوى الانصراف إلى خصوص الزنا لا تخلو من وجه. فتأمل.

(١) لكونه جنباً حينئذ، و إنما ترتفع جنابته بتمام الغسل.

(٢) سيأتى فى مبحث الغسل أن الغسل الارتماسى إنما يكون فى حال التغطية تحت الماء، و لا يكون حال الخروج.

(٣) لا يخلو من إشكال فى الصورة الثانية، لعدم الدليل على تحقق الجنابة من الحرام بالوطء الحرام، و ظاهر أدلة تحقق الجنابة بالوطء أو الإنزال كونهما ملحوظين بنحو صرف الوجود، لا الطبيعة السارية، و لذا لا يظن الالتزام بتحقيق جنابتين من حلال أو من حرام. اللهم إلا أن يتمسك بإطلاق أدلة السببية مع الاختلاف فى الآثار و الاحكام، كما فى المقام.

(٤) لإطلاق دليل بديلة التيمم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٨

الاجتناب عنه ما لم يغتسل. و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس، لبطلان تيممه بالوجدان.

[مسألة ٤): الصبى غير البالغ إذا أجنب من حرام فى نجاسة عرقه إشكال]

(مسألة ٤): الصبى غير البالغ إذا أجنب من حرام فى نجاسة عرقه إشكال (١) و الأحوط أمره بالغسل، إذ يصح منه قبل البلوغ، على الأقوى (٢).

[الثانى عشر: عرق الإبل الجلالة (٣)، بل مطلق، الحيوان الجلال على الأحوط]

إشارة

الثانى عشر: عرق الإبل الجلالة (٣)، بل مطلق، الحيوان الجلال على الأحوط.

(١) كما فى الجواهر و عن المنتهى. ينشأ من عدم الحرمة فى حقه، لحديث رفع القلم عن الصبى، و من ثبوت الحرمة فى حد ذاته. لكن الأقوى الطهارة، و ارادة الحرمة فى حد ذاته ممنوعة جداً. و لذا لا يظن الالتزام فى مثل و طء الشبهة. بل لازمه النجاسة فى و طء الزوجه، لأنه حرام فى حد ذاته، و إنما صار حلالاً بالعرض بطرء عنوان الزوجية. فتأمل.

(٢) لأن مقتضى أدلة التكليف ثبوت المناطات فى فعل الصبى كفعل البالغ و حديث رفع القلم إنما يقتضى رفع الإلزام، فيبقى المناط الموجب للمشروعية بحاله كما تقدم غير مرة.

(٣) كما عن الشيخين و القاضى و المنتهى، و عن الأردبيلي، و تلميذه فى المدارك، و تلميذه فى الذخيرة: الميل اليه، بل نسب إلى مشهور القدماء.

□

لمصحح حفص بن البخترى عن أبى عبد الله (ع): «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة و ان أصابك شىء من عرقها فاغسله» «١».

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «لا تأكلوا لحوم الجلالة، و أن أصابك من عرقها شيء فاغسله» (٢) و المحكى عن المتأخرين الكراهة

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٣٩

.....

لما دل على طهارتها و طهارة سورها، الملازم لطهارة عرقها. المؤيد باستبعاد الفرق بينها و بين سائر ما لا يؤكل لحمه، بل بين سائر الحيوانات الجلالة، لعدم الخلاف في طهارة عرقها، إلا ما حكى عن نزهة ابن سعيد. بل بين باقى فضلات نفسه عدا البول و الغائط. هذا و لكن العموم مخصص، و الاستبعاد لا يدخل فى أدلة الأحكام الشرعية. نعم الإجماع على طهارة غير الإبل من الجلال ربما يوجب حمل الأمر فى الصحيح على الاستحباب، حتى فى الإبل، لوحدة السياق، فيحمل الأمر فى المصحح عليه. لكنه ليس بلازم، إذ من الممكن حمل الأمر فى الصحيح على الأعم من الوجوب و الاستحباب، فلا ينافى الأخذ بظاهر الأمر فى المصحح. مضافاً إلى إمكان حمل الجلالة فى الصحيح على العهد، و يكون المعهود خصوص الإبل الجلالة أو أن الجلالة كما تستعمل وصفاً مؤنت الجلال، تستعمل اسماً بمعنى الإبل الجلالة أيضاً. و هذا و ان كان خلاف الظاهر، لكن احتمال كافي فى عدم جواز رفع اليد عن ظاهر المصحح فالعمل به متعين.

هذا مضافاً إلى أن الإجماع المذكور مما لم يتضح جواز رفع اليد به عن ظاهر الصحيح المقتضى لنجاسة عرق الجلال مطلقاً، فإن القائلين بالطهارة مطلقاً - كأكثر المتأخرين - قد عرفنا خطأهم، كما سبق. و القائلون بالنجاسة فى الإبل لم يتضح لنا وجه تخصيصهم الحكم بالإبل، و الخطأ جائر عليهم فلا يكون تخصيصهم حجة. نعم لو ثبت إجماع تقديري - بأن كان القائلون بالطهارة مطلقاً يقولون بتخصيص النجاسة بالإبل على تقدير عدولهم عن الطهارة - أمكن حينئذ لزوم رفع اليد عن ظاهر الصحيح. لكنه غير ثابت. اللهم إلا أن يقال: يكفى فى وهن الصحيح اعراض القدماء عن ظاهره، لأنه يوجب ارتفاع الوثوق المعتبر فى حجته. و كأنه لعدم وضوح ذلك لم يجزم المصنف (ره) بالطهارة فى غير الإبل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٠

[مسألة ١: الأحوط الاجتناب عن الثعلب، و الأرنب و الوزغ و العقرب، و الفأر]

(مسألة ١): الأحوط الاجتناب عن الثعلب، و الأرنب و الوزغ و العقرب، و الفأر (١).

(١) ظاهر المحكى عن المقتنعة فى باب لباس المصلى و مكانه: نجاسة الثعلب و الأرنب، و فى موضع آخر منها: نجاسة الفأرة و الوزغة. و كذا عن النهاية و الوسيلة فى الأربعة كلها. و عن مصباح السيد: النجاسة فى الأرنب.

و عن الحلبيين ذلك فيه و فى الثعلب. و عن القاضى ذلك فىهما و فى الوزغ.

و عن موضع من الفقيه و المقنع ذلك فى الفأر و يشهد للنجاسة فى الأولين و عامة السباع

مرسل يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع): «سألته هل يحل أن يمس الثعلب و الأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال

(ع):

لا يضره، و لكن يغسل يده» (١).

و للنجاسة في الفأرة

صحيح ابن جعفر في الفأرة تقع في الماء و تمشى على الثياب. قال (ع): «اغسل ما رأيت من أثرها» (٢).

و

في صحيحه الآخر في الفأرة و الكلب إذا أكلا من الخبز أو شماه، قال (ع): «يطرح ما شماه» (٣)

، و

في خبره فيما إذا أكلا من الخبز، قال (ع): «يطرح منه ما أكل» (٤)

، و نحوه حديث عمار «٥». و للنجاسة في الوزغ

خبر هارون بن حمزة الغنوي، قال (ع) فيه: «لا ينتفع بما يقع فيه» (٦).

و

صحيح معاوية بن عمار في الفأرة و الوزغة تقع في البئر، قال (ع): «ينزح منها ثلاث دلاء» (٧).

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤١

بل مطلق المسوخات (١). و ان كان الأقوى طهارة الجميع (٢)

و للنجاسة في العقرب

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٤٤١

موثق سماعه الوارد في الخنفساء تقع في الماء. قال (ع):

«و ان كان عقربا فارق الماء و توضأ من ماء غيره» (١).

(١) فعن أطعمة الخلاف نجاستها كلها، و كذا عن بيعه، و بيع المبسوط و في الجواهر: «لم نعرف له دليلا على النجاسة بالمعنى المعروف».

(٢) كما هو المشهور، بل الظاهر إجماع المتأخرين عليه. و يشهد له

صحيح أبي العباس البقباق عن الصادق (ع): «سألت أبا عبد الله (ع) عن فضل الهرة و الشاة، و البقر، و الإبل، و الحمار، و الخيل، و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه. فقال (ع): لا بأس. حتى انتهيت إلى الكلب فقال (ع): رجس نجس ..» (٢).

و غيره من النصوص، المتقدم بعضها في الأستار، و خصوص ما ورد في الفأرة التي تقع في السمن و الزيت ، أو الدهن ، أو الماء

«٣»، مما دل على طهارة ما تقع فيه، و ما ورد في الوزغ يقع في الماء، كصحيح ابن جعفر ، و العقرب، كخبر هارون بن حمزة الغنوي ، و غيرهما مما ورد في كثير من المسوخات.

نعم لم أعر عاجلاً على ما يدل على طهارة الأولين صريحاً. و عموم صحيح البقباق المتقدم قابل للتخصيص بغيرهما قبوله للتخصيص بغير الخنزير.

نعم يمكن استفادة طهارتهما مما دل على قبولهما للتذكية من النصوص الواردة في الصلاة في جلدهما منعاً و جوازاً، لعدم وقوع التذكية على نجس العين قطعاً. إلا أن الذي يهون الخطب عدم حجية مرسل يونس، لضعفه في نفسه، و اعراض الأصحاب عن العمل به. فالمرجع فيهما أصل الطهارة.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٢

[مسألة ٢: كل مشكوك طاهر]

(مسألة ٢): كل مشكوك طاهر (١)، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجسه

و كذا في عامة المسوخات. مع ورود النص بطهارة كثير منها، و كون الطهارة في بعضها ضرورية. و قد وردت جملة من النصوص في تعدادها.

فلاحظ أول أطعمة الوسائل.

(١) بلا خلاف ظاهر.

لموثق عمار المروى في أبواب النجاسات من الوسائل عن التهذيب عن أبي عبد الله (ع): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١).

و

في خبر حفص بن غياث عن جعفر (ع): عن أبيه (ع): عن علي (ع): «ما أبالي أ بول أصابني أو ماء إذا لم أعلم» (٢).

و

في موثق عمار فيمن رأى في إنائه فأرة، و قد توضأ منه مراراً أو اغتسل أو غسل ثيابه، فقال (ع): «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل

أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء، و يعيد الوضوء و الصلاة. و إن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله، فلا يمسه من الماء شيئاً، و ليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقط فيه. ثم قال (ع): لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها» (٣).

فان المورد و ان كان مورد قاعدة الفراغ، لكن التعليل يشهد بأن احتمال الطهارة كاف في البناء عليها مع قطع النظر عن القاعدة. هذا و مقتضى إطلاق الأول عدم الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية، و بين النجاسة الذاتية و العرضية، كما أشار إليه في المتن.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٣

مع كونه من الأعيان الطاهرة. و القول: بأن الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة، ضعيف (١) نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط، أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول، فإنها - مع الشك - محكومة بالنجاسة (٢).

[مسألة (٣): الأقوى طهارة غسالة الحمام]

(مسألة ٣): الأقوى طهارة غسالة الحمام، و إن ظن نجاستها (٣). لكن الأحوط الاجتناب عنها.

(١) كما تقدم هو و وجهه و ضعفه في المسألة السابعة من بحث الدم.

(٢) لظهور النصوص الآتية ذكرها في محله، في كونه بولاً أو منياً تعبداً فيترتب عليه جميع آثاره، و ان كان مقتضى الأصل فيه الطهارة.

(٣) كما عن المنتهى، و جامع المقاصد، و مجمع البرهان، و المعالم، و الدلائل، بل عن روض الجنان ذلك، إلا أنه قال: «إن لم يثبت إجماع على خلافه». و عن الإرشاد النجاسة، و عن حاشيته للكركي: أنه المشهور و كذا عن روض الجنان، و في الكفاية، و عن الصدوقين: المنع من جواز التطهير بها، و عن النهاية و السرائر: «لا يجوز استعمالها على حال»، بل عن السرائر: أنه إجماع، و قد وردت به عن الأئمة آثار معتمدة، قد أجمع الأصحاب عليها لا أجد من خالف فيها انتهى. و قد استظهر من عبارتي النهاية و السرائر الطهارة. كما أن عبارات المعتبر لا تخلو من اضطراب، فبعضها ظاهر في النجاسة، إلا أن يعلم بخلوها عن النجاسة، و بعضها ظاهر في الطهارة إلا أن يعلم بملاقاة النجاسة. و كيف كان فلا ينبغي التأمل في النجاسة إذا علم بملاقاتها للنجاسة، كما لا ينبغي التأمل في الطهارة مع العلم بعدم ملاقاتها لها. و ما في عبارة النهاية و السرائر من قولهما: «لا يجوز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٤

.....

استعمالها على حال» غير ظاهر في المنع، حتى مع العلم بعدم الملاقاة للنجاسة و ان كان ظاهر المعبر أنه فهم ذلك، لكنه ينافيه تمسك السرائر بالرواية و ليس في الروايات ما يدل على ذلك. فكان المراد من قولهما: «على حال» يعني: حال الاختيار و الضرورة، أو

نحو ذلك.

و كيف كان فالروايات الواردة في الباب-

كرواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأول (ع) وفيها: «ولا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا- أهل البيت- و هو شرهم»

و نحوها رواية محمد بن علي بن جعفر

، و رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن (ع)

: و مرسله الكافي عن ابن جمهور عن محمد بن القاسم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع)

: و موثقه ابن أبي يعفور عنه (ع)

«١»- مع اشتغال بعضها على الجنب من الحرام، أو من الزنا، و بعضها على غسله اليهودي و النصراني و المجوسي- غير صالحة لإثبات النجاسة، للاقتصار فيها على النهي عن الاغتسال. و هو أعم من النجاسة. و لا سيما بملاحظة أن ماء غسل الجنب- حتى من الحرام- طاهر. و لا سيما أيضاً بملاحظة اشتغالها على التعليل: بأن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء، فان ذلك كله شاهد على الخبث المعنوي لا النجاسة. و لا ينافي ذلك ذكر الناصب و اليهودي و النصراني و المجوسي فيها لإمكان طهارة الماء المجتمع، لاتصاله بما يجري عليه من أرض الحمام المتصل بما في الحيض المتصل بالمادة.

و لو بنى على الغرض عن ذلك، كانت الروايات مختصة بصورة الملاقاة للنجاسة، فالاستدلال بها على النجاسة في صورة الشك في ملاقاة النجاسة غير ظاهر، فضلاً عن صورة العلم بعدم الملاقاة لها. و لو فرض كون

(١) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، تجدها بأجمعها هناك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٥

.....

موردها صورة مظنة الملاقاة- كما لا يبعد- اختصت الدلالة على النجاسة بالصورة المذكورة، فلا تشمل صورة الاحتمال البعيد، فضلاً عن صورة العلم بالعدم.

هذا كله مضافاً إلى معارضتها

بمرسله أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن الماضي (ع): «سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسله الناس يصيب الثوب قال (ع) لا بأس» «١»

اللهم إلا أن يشكل بضعف السند بالإرسال، و عدم ثبوت الجابر. فالعمدة حينئذ مفاد النصوص المتقدمة.

و المتحصل مما ذكرنا: أن مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص أنها في مقام جعل حكم واقعي للماء الذي يغتسل به الجنب من الحرام و غيره من الموارد المذكورة فيها، و هو النهي عن الاغتسال به، و لو مزج بغيره و اتصل بالمادة. لخبائثه المعنوية. و نجاسة بعض الموارد المذكورة فيها لا تقدر لاحتمال طهارة الماء المجتمع منها، لاتصاله بالمادة، فإن الاحتمال كاف في ذلك، لإجمال حال الحمامات الكائنة في زمان صدور النصوص الشريفة المذكورة، التي هي الملحوظة ظاهراً في هذه النصوص- كما تقدم ذلك في مباحث ماء الحمام- و لا- سيما مع جريان العادة بذلك، فإنها قاضية باتصال ماء الغسالة بالمادة غالباً. و قد يظهر ذلك من بعض النصوص أيضاً. و يشهد بذلك أنه قد تقدم عدم جواز الاغتسال بما يغتسل به الجنب مطلقاً، و لو كان من الأولياء الصالحين، فتعليل النهي عن الاغتسال بما ذكر من الجهة العرضية، يقتضى عدم وجود الجهة الذاتية، لخلو مورد النصوص عنها.

و بالجملة: لو كان المانع هو النجاسة لم يكن وجه لذكر الجنب و لو من الحرام، فان غسلته طاهرة إجماعاً، و لو كان من جهة أنه ماء غسل

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٦

[مسألة ٤): يستحب رش الماء إذا أراد أن يصلى فى معابد اليهود و النصارى]

(مسألة ٤): يستحب رش الماء (١) إذا أراد أن يصلى فى معابد اليهود و النصارى

الجنابة، لم يكن وجه للتعليل بكونه غسله الناصب و اليهودى و نحوهما، فلا بد أن يكون المنع لجهة أخرى، و لا يكون ذلك إلا لخروجها عن مورد الحكمين المذكورين - أعنى: عدم جواز الاغتسال بالنجس، و عدم جواز الاغتسال بغسله الجنب - بأن تكون الغسالة متصلة بالمادة معتصمة، فلا تكون مورداً للحكمين المذكورين. و لو بنى على ملاحظة المناسبات الخارجية العرفية المقتضية لصرف الكلام عن صورة العلم، و أن موردها صورة المعرضة لذلك، فمفادها حكم ظاهرى، و هو أيضاً مجرد المنع عن الاغتسال ظاهراً فالاستدلال بها على النجاسة غير واضح.

و يحتمل - قويا - أن يكون المراد من الاغتسال مجرد غسل البدن و يكون المقصود من النهى الردع عما كان عليه بناء المخالفين، من الاستشفاء بذلك الماء المجتمع، كما ذكر فى بعض الروايات «١». و يؤيد ذلك أن من البعيد جداً أن يحصل داع إلى الاغتسال العبادى بذلك الماء المجتمع، مع ما هو عليه من الاستقذار و الاستنفار مع تهيؤ الماء التزيه كما هو الغالب، لو لم يكن دائماً، فليس الغسل بهذا الماء إلا لدواع أخرى من العلاج، أو الاستشفاء. و قد شاهدنا كثيراً من الناس فى الأيام القريية يعتقدون أن فى ماء خزانه الحمام علاج القروح و الجروح، فالمتظنون - قويا - أن النصوص المذكورة واردة للزجر عن هذا التوهم، و ليست فى مقام جعل حكم شرعى. فلاحظ.

(١)

فى صحيح ابن سنان عن الصادق (ع): «سألته عن الصلاة فى البيع، و الكنائس، و بيوت المجوس. فقال (ع): رش و صل» «٢»

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٧

(١) مع الشك فى نجاستها، و ان كانت محكومة بالطهارة.

[مسألة ٥): فى الشك فى الطهارة و النجاسة لا يجب الفحص]

(مسألة ٥): فى الشك فى الطهارة و النجاسة لا- يجب الفحص (٢)، بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقة بالنجاسة و لو أمكن حصول العلم بالحال فى الحال.

[فصل فى طريق ثبوت النجاسة]

إشارة

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجدانى، أو البيئة العادلة (٣) و فى كفاية العدل الواحد إشكال (٤). فلا

و نحوه غيره. و الظاهر التسالم على استحباب الرش، كاختصاصه بصورة توهم النجاسة.

(١) و بيوت المجوس، كما فى النص المتقدم.

(٢) الظاهر أنه إجماع لإطلاق موثق عمار المتقدم [١]، و نحوه مما دل على قاعدة الطهارة، من دون ما يوجب تخصيصه بما بعد

الفحص كما ثبت فى بعض الموارد.

فصل

(٣) بناء على عموم حجيتها للمقام، كما تقدم تقريره فى مباحث المياه [٢].

(٤) تقدم وجهه هناك أيضاً.

[١] تقدم فى المسألة الثانية من مبحث نجاسة عرق الإبل الجلالة.

[٢] تقدم الكلام فى جميع الطرق فى مسألة: ٦ من الفصل المتعرض فيه لأحكام البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٨

يترك مراعاة الاحتياط. و ثبت أيضاً بقول صاحب اليد (١)، بملك، أو إجاره، أو إعاره، أو أمانه، بل أو غضب، و لا اعتبار بمطلق

الظن (٢)، و ان كان قويا، فالدهن، و اللبن و الجبن المأخوذ من أهل البوادي، محكوم بالطهارة (٣)، و ان حصل الظن بنجاستها. بل قد

يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها (٤)،

(١) تقدم فى مباحث المياه الكلام فى وجهه. و أن العمدة فيه السيرة.

مضافا فى بعض الموارد إلى بعض النصوص الواردة فيه، كالنصوص الواردة فى البختج

، و الواردة فى إقرار ذى اليد، بأن ما فى يده لغيره فراجع.

(٢) لأصالة عدم الحجية. و قد تقدم فى مباحث المياه نقل القول باعتباره عن النهاية و الحلبي. و تقدم وجه ذلك و ضعفه.

(٣) لاستصحاب الطهارة.

(٤) لا إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا، لأنه انقياد الى المولى سبحانه. نعم قد يزاحم الاحتياط من جهة الاحتياط من جهة أخرى،

مساو له، فلا يكون الاحتياط راجحاً عقلا، أو أهم، فيكون الأول مرجوحاً عقلا. و قد ينطبق عليه عنوان مكروه أو يؤدى الاحتياط اليه،

فيكون مكروهاً شرعاً. أو ينطبق عليه عنوان محرم، أو يؤدى إليه، فيكون حراماً شرعاً. و منه أن يؤدى الى الوسواس المؤدى الى العمل

على طبقه، فان الظاهر أنه لا- إشكال فى حرمة العمل على طبق الوسواس، فيحرم الوسواس نفسه إذا كان يؤدى الى العمل على طبقه

كما هو القاعدة فى كل فعل يعلم بترتب الحرام عليه و لو بالاختيار. مثل ما إذا علم أنه إذا دخل مجلس الشراب يختار شرب المسكر،

فإنه يحرم الدخول إلى المجلس حينئذ. و كذلك فى المقام إذا علم أنه إذا حصل له الوسواس عمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٤٩

بل قد يكره، أو يحرم إذا كان فى معرض حصول الوسواس (١).

[مسألة ١: لا اعتبار بعلم الوسواس]

(مسألة ١): لا اعتبار بعلم الوسواس في الطهارة و النجاسة (٢).

على طبقه فيحرم عليه حصول الوسواس، فيحرم ما يؤدي إليه.

(١) مجرد المعرضة للمقدمة للحرام لا توجب حرمة المقدمة، إلا أن يكون الحرام بالغاً في الاهتمام حداً يستوجب الحذر من الوقوع فيه، ومنه الضرر في النفس، فإن الظاهر التسالم على حرمة ما يظن ترتب الضرر عليه فلاحظ كلماتهم في كتاب الصوم. بل ظاهر صحيحة حريز: «الصائم إذا خاف على عينه من الرمد أظفر» (١)

وجوب الإفطار بمجرد احتمال الضرر، احتمالاً معتداً به، بنحو يصدق معه الخوف. اللهم إلا أن يكون الأمر بالإفطار للرخصة، لكون المورد من موارد توهم الحرمة، فلا تدل الصحيحة على الوجوب. هذا و ثبوت الأهمية لحرمة الوسواس على نحو يستوجب الحذر غير ظاهر. كما أن كون الوسواس من قبيل الضرر على النفس الذي يحرم الوقوع فيه لا يخلو من تأمل.

(٢) الوسواس من الحالات النفسانية ذات المراتب المختلفة. والظاهر أن أول مراتبه يمنع من إذعان النفس بالمعلومات مع حصول العلم بها، وأعلى منه أن يمنع من حصول العلم من أسبابه الحاصل له في المتعارف، وأعلى منه أن يوجب حصول العلم بالخلاف من أسباب خيالية غير حاصلة في الخارج، مثل ما يحكى عن بعض أهل الوسواس من أنه يطهر يده من فوق السطح إلى أرض الدار، فيعلم أن الماء النازل من يده إلى الأرض قد نزل فأصاب بعض جسده. و مثل هذا العلم هو محل الكلام في هذه المسألة، فنقول: قد تحقق في محله أن العلم بذاته حجة - عقلاً - تستوجب مخالفته

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يصح منه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٠

[مسألة ٢: العلم الإجمالي كالتفصيلي]

(مسألة ٢): العلم الإجمالي كالتفصيلي (١)، فإذا علم

استحقاق العقاب في نظر العقل، و يمتنع الردع عنه في نظر العالم، و ان كان مخالفاً للواقع في نظر الرادع، فالردع عن العمل بعلم الوسواس بالنسبة إلى عمل نفسه لا بد أن يكون من جهة طروء عنوان يستوجب تبدل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون الواقع موضوعاً للحكم إلا - في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذة موضوعات للأحكام الثانوية. فشرب النجس - مثلاً - في نفسه حرام، لكن كما أنه إذا اضطر إليه يجب، كذلك إذا كان المكلف وسواسياً، فإنه يجب عليه أن يشرب النجس، و ان علم أنه نجس. و أما بالنسبة إلى عمل غيره فمرجع عدم اعتبار علمه إلى عدم اعتبار شهادته، فإذا شهد بالنجاسة - مثلاً - لم تكن شهادته حجة. و العمدة في الأول - مضافاً إلى ظهور الإجماع - ما ورد من النصوص المتضمنة

لقولهم (ع): «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة»

و هي مذكورة في حكم كثير الشك من مباحث الخلل (١) و

في صحيح ابن سنان: «ذكرت لأبي عبد الله (ع): رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله (ع): و أي

عقل له و هو يطيع الشيطان؟! فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟! فقال (ع):

سله هذا الذى يأتية من أى شىء هو؟ فإنه يقول لك: من عمل الشيطان» (٢)

و الوجه فى الثانى انصراف دليل حجية الشهادة عن مثل ذلك.

(١) يعنى: فى كونه طريقاً عند العقلاء لإثبات متعلقه، بنحو تكون مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب عندهم، و الترخيص فيها ترخيصاً فى المخالفة للواقع المنجز فيمتنع للزوم التناقض، و نقض الغرض. بل الظاهر

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥١

بنجاسة أحد الشئين يجب الاجتناب عنهما، إلا إذا لم يكن أحدهما محلاً لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضاً (١).

كونه علة تامه فى وجوب الموافقة القطعية، و التفكيك بينه و بين حرمة المخالفة القطعية فى غير محله، لأن الترخيص فى أحد الأطراف ترخيص فى محتمل الواقع المنجز و هو ممتنع، كالترخيص فى معلوم الواقع كذلك. غاية الأمر أن الثانى مناف لذات الخطاب، و الأول مناف لإطلاق الخطاب المعلوم كذات الخطاب، كما هو موضح فى محله من كتابنا حقائق الأصول فراجع.

(١) قد ذكر فى محله أن من شرائط تنجز العلم الإجمالى للتكليف أن يكون كل من الأطراف فى محل الابتلاء، فإذا كان أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء، لا يكون المعلوم بالإجمال متنجزاً، و لا يجب الاحتياط فى الطرف الذى هو محل الابتلاء.

و الوجه فيه: أن الموضوع الخارج عن محل الابتلاء مما لا يصح اعتبار التكليف و التحميل من الخطاب بالاجتناب عنه، و لأجل ذلك لا يحسن أن يخاطب به لأن الغرض من الخطاب إحداث الداعى العقلى فى نفس العبد، على نحو يرى نفسه لأجل الخطاب بالاجتناب مكلفاً و مثقلاً- به، و مشغول الذمة و العهدة، و هذه الاعتبارات غير حاصله بالنسبة إلى ما هو خارج عن الابتلاء. فهذا الشرط فى الحقيقة راجع إلى كونه شرطاً فى اشتغال الذمة لا شرطاً للتكليف.

و توضيح ذلك: أن انتفاء التكليف (تارة): لعدم مقتضى، كما فى المباحات الخالية عن المفسدة. (و اخرى): لوجود المانع، كما إذا كان الشىء فيه مفسدة، و لكن فيه مصلحة مزاحمة لها و تشترك الجهتان فى أن انتفاء التكليف لقصور فيه و فى ملاكه، و لافرق فى المصلحة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٢

.....

المزاحمة بين أن تكون نفسية، بأن كان ينطبق على الحرم عنوان واجب و أن تكون غيرية، بأن كان الحرام مقدمة لواجب، كما فى موارد الاضطرار الى الحرام. أما إذا كانت المصلحة ليست موجودة فى نفس الحرام، بل كانت فى ضده، كان المورد من موارد التراحم، و دخل فى حكم مسألة الضد التى لا قصور فى حصول الملاك فى كل من الطرفين فيها.

(و ثالثة): لقصور فى المكلف كما فى موارد انتفاء القدرة، فإن الموضوع و ان كان مشتملاً على مفسدة بلا مزاحم، إلا أن العجز عنه مانع عن حدوث التكليف به و ان كان التكليف واجداً لملاكه. (و رابعة): يكون لقصور فى المكلف به لخروجه عن محل الابتلاء. و تشترك هاتان الجهتان الأخيرتان فى أن دخلهما فى الحقيقة فى باعية التكليف لا فى ذاته، و بخلافهما الجهتان الأولتان، فإن دخلهما فى ذاته. فالدخول فى محل الابتلاء و القدرة ليس لهما دخل فى ذات التكليف، و إنما دخلهما فى الاشتغال و الثبوت فى العهدة

فينتفى ذلك عند انتفاء أحدهما، و ان كان التكليف بحاله. نظير وجود الحجّة على التكليف، فكما أنه لا يتوقف عليه التكليف نفسه، و انما يتوقف عليه اشتغال الذمّة به، كذلك الدخول في محل الابتلاء و القدرة، فالخطاب بالاجتناب عن النجس نسبه الى الداخل في الابتلاء و غيره و المقدور و غيره، نسبة واحده، و كما أنه حاك عن الكراهة في الأول منهما حاك عنها في الثاني أيضاً، فهما لا يختلفان من حيث تعلق التكليف، و انما يختلفان من حيث أن العلم بالتكليف موجب في الأول منهما للاشتغال، بحيث يرى المكلف نفسه في كلفه و عهده مشغولاً، و ليس كذلك في الثاني بل يكون حاله بعد العلم حاله قبل العلم.

فان قلت: الخارج عن الابتلاء خارج عن القدرة، فشرطية عدم الخروج عن الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي راجع الى شرطية القدرة على كل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٣

.....

من الطرفين، فما الوجه في جعله مقابلاً له؟ (قلت): ما ذكر ممنوع فان البعد الموجب لخروج الشيء عن محل الابتلاء للمكلف لا يوجب سلب قدرته عليه، لأن المقدور بالواسطة مقدور. و لذا صح التكليف بالحج لأهل الصين، و لا يصح نهيهم عن استعمال الإناء الذي في مكة، إذا لم يكونوا في مقام السفر الى الحج. أما إذا كانوا في مقام السفر الى الحج كان الإناء الذي في مكة محل ابتلائهم، فيصح نهيهم عنه.

هذا و إذا عرفت أن خروج بعض أطراف المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء مانع من تنجيز العلم لذلك المعلوم بالإجمال، يكون الطرف الآخر المعلوم بالإجمال من قبيل الشبهة البدوية، فيتعين الرجوع فيه الى الأصل الموضوعي أو الحكمي.

ثم إنه إذا شك في حصول شرط القدرة أو كونه محل الابتلاء، فإطلاق الخطاب لا يصلح لنفي الشك المذكور، لأن منع العجز و الخروج عن محل الابتلاء عن التكليف ليس شرعياً بل هو عقلي، فالخطاب الشرعي لا ينفيه و لا يتعرض له بوجه، فمع الشك في المانعين المذكورين و نحوهما، لا مجال للرجوع إلى إطلاق الخطاب. نعم الأصل العقلاني يقتضى الاحتياط حينئذ.

فإن قلت: إذا خرج بعض أطراف الشبهة عن محل الابتلاء فقد شك في خروج المعلوم بالإجمال عن محل الابتلاء، و يجب الاحتياط حينئذ في الفرد الذي هو محل الابتلاء (قلت): الشك في مثل الفرض ليس موضوعاً لأصالة الاحتياط العقلانية المتقدمة، لاختصاصها بصورة الشك البدوي في الخروج عن محل الابتلاء، فلا تشمل مثل الفرض فلاحظ.

نعم بناء على أن المرجع للإطلاق يشكل الفرق بين الفرضين. و مثله الكلام مع خروج بعض الأطراف عن القدرة. اللهم إلا أن يقال: الإطلاق حجة عند الشك في أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية، لا في مثل الفرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٤

[مسألة ٣): لا يعتبر في البيئه حصول الظن بصدقها]

(مسألة ٣): لا يعتبر في البيئه حصول الظن بصدقها (١).

نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها (٢).

[مسألة ٤): لا يعتبر في البيئه ذكر مستند الشهادة]

(مسألة ٤): لا يعتبر في البيئه ذكر مستند الشهادة (٣).

مما علم فيه بوجود الخاص و شك في انطباقه على المورد.

(١) لإطلاق دليل الحجية.

(٢) لامتناع عموم الدليل للمتعارضين، لتكاذبهما، فيكون جعل الحجية لهما موجبا للتعبد بالنقيضين، و هو ممتنع. و لأجل ذلك كان الأصل في المتعارضين التساقط، إلا- أن يقوم دليل على خلافه، كما ورد في الخبرين المتعارضين، حيث دلت الأدلة الخاصة على الترجيح مع وجود المرجح، و على التخيير مع عدمه.

(٣) كما هو ظاهر كل من أطلق اعتبار البيئة. و في التذكرة: «لا تقبل إلا بالسبب لجواز أن يعتقد أن سؤر المسوخ نجس» و عن أبي العباس و الصيمري ذلك أيضاً. (و فيه): أن احتمال الخطأ في المستند ملغى بأصالة عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء في مقام العمل بالخبر، كما يشهد به استقرار سيرة العقلاء و المتشعبة على عدم الفحص و السؤال عن مستند الخبر، بينة كان أو خبر واحد، و موضوعا كان المخبر به أو حكما.

فان قلت: أصالة عدم الخطأ في الحدسيات لا يعول عليها عندهم إلا في موارد خاصة، كباب رجوع العامي إلى المجتهد في الأحكام الكلية، و باب الرجوع الى أهل الخبرة في التقويم. و نحو ذلك، و ليس منه المقام.

قلت: أصالة عدم الخطأ في الحدس (تارة): يرجع إليها لإثبات الواقع المجهول، فتكون طريقاً اليه. (و أخرى): يرجع إليها لإثبات أن ما يعتقد المخبر هو الواقع مع العلم بالواقع. (فتارة): تكون طريقاً إلى معرفة الواقع المجهول مع العلم بالمعتقد. (و أخرى): تكون طريقاً مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٥

نعم لو ذكرا مستندها، و علم عدم صحته، لم يحكم بالنجاسة (١).

[مسألة ٥: إذا لم يشهدا بالنجاسة، بل بموجبها كفى]

(مسألة ٥): إذا لم يشهدا بالنجاسة، بل بموجبها كفى، و ان لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما. فلو قالوا:

إن هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة، كفى عند من يقول بنجاستهما (٢) و ان لم يكن مذهبهما النجاسة.

[مسألة ٦: إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها]

(مسألة ٦): إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها (٣) و ان لم تثبت الخصوصية، كما إذا قال

إلى معرفة المعتقد المجهول مع العلم بالواقع. و التي لا تكون حجة إلا في الموارد المخصوصة هي الأولى، أما الثانية فهي حجة مطلقاً، كما عرفت من سيرة العقلاء و المتشعبة.

(١) لأن العلم بالخطأ مانع من الرجوع إلى أصالة عدم الخطأ، كما أنه مانع من عموم دليل الحجية لو كان متكفلاً لإلغاء احتمال الخطأ. كما هو متكفل لإلغاء احتمال تعمد الكذب.

(٢) لأنه يكفي في وجوب العمل بالحجية كون مؤداها ذا أثر شرعي في نظر من قامت عنده الحجة. بل في الإمارات يكفي ثبوت مدلول التزامي يترتب عليه الأثر الشرعي و ان كانت الدلالة الالتزامية بنظر من قامت عنده لا غير، فعدم الأثر الشرعي للمشهود به في نظر الشاهد، و عدم الدلالة الالتزامية في نظره لا يقدح في وجوب العمل بالشهادة، إذا كان المشهود عنده يرى ذلك.

(٣) المراد من البيئة التي هي موضوع الحجية شهادتا العدلين، و يعتبر فيها أن تكون كل منهما حاكية عن الواقع الذي تحكيه الشهادة

الأخرى، فلا بد أن تكون قضية واقعية محكمة بكل من الشهادتين، فإذا تحقق ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٦

.....

وجب العمل بالشهادة. سواء ا كان هناك اختلاف بين الشاهدين فى بعض الخصوصيات الخارجيه الزائده على ما به الاتفاق بينهما أم لا. فإذا اتفقا على وقوع قطرة من الدم فى الإناء، و اختلفا فى كون ذلك الدم أسود أو أصفر أو أنه كان من الرعاف أو من الأسنان. أو فى الليل كان وقوعه أو فى النهار، أو فى غير ذلك من الخصوصيات. لم يضر هذا الاختلاف فى وجوب العمل على ما به الاتفاق، لكون القضية الخارجيه الواقعيه- أعنى ملاقاء الماء للدم- تحكيها كل من شهادة الشاهدين، فتكون مؤدى البيئه التى هى حجه. و أما إذا كان الوقع الذى يحكيه أحدهما و يشهد به غير ما كان يحكيه الآخر و يشهد به، فلم يكن الواقع محكيا بالبيئه، بل كان واقعان، أحدهما يشهد به أحد الشاهدين، و ثانيهما يشهد به الشاهد الآخر، فلا يجوز العمل بالشهادتين حينئذ، لعدم قيام البيئه على شىء. و مجرد جواز انتزاع أمر واحد من ذينك الواقعين المحكيين غير كاف فى تحقق البيئه على شىء، لأن ذلك الأمر الانتزاعى ليس مشهودا به، و لا مخبرا عنه. فلو شهد أحدهما بوقوع قطرة من رعافه فى إناء، و شهد الآخر بوقوع قطرة من رعاف نفسه أيضاً فى ذلك الإناء لا يحكم بنجاسة الإناء، لعدم حكاية الشهادتين عن أمر واحد، إذ شخص النجاسة الذى يشهد به أحدهما غير الشخص الذى يشهد به الآخر، و القضية الواقعيه التى تحكيها إحدى الشهادتين غير القضية التى تحكيها الشهادة الأخرى، و الأمر الانتزاعى من القضيتين الخارجيتين غير مشهود به. فالشهادات المختلفه (تارة): تنحل إلى قضيتين إحداهما متفق عليها بين الشهود، و تحكيها الشهادتان جميعاً، و ثانيتهما مختلف فيها (و اخرى):

لا تنحل إلى ذلك، بل ليس المحكى بها إلا قضية واحدة وقع الاختلاف فيها فأحد الشاهدين يشهد بواقع لها، و الآخر يشهد بواقع آخر، و كل واحد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٧

أحدهما: إن هذا الشىء لاقى البول، و قال الآخر: إنه لاقى الدم، فيحكم بنجاسته. لكن لا تثبت النجاسة البوليه و لا الدميه، بل القدر المشترك بينهما. لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر (١) بأن اتفقا على أصل النجاسة. و أما إذا نفاه- كما إذا قال أحدهما انه لاقى البول، و قال الآخر:

لا بل لاقى الدم- ففى الحكم بالنجاسة إشكال.

من الواقعين ليس موردا لشهادتين، بل هو مورد لشهادة واحدة لا غير.

و من ذلك تعرف تعين التفصيل فى الفرض المذكور، و انه إن كان الاختلاف على النحو الأول حكم بالنجاسة، و إن كان على النحو الثانى لا يحكم بها.

(١) قد عرفت المعيار فى القبول و عدمه، و لا دخل للنفى و عدمه فيه نعم إذا كان الاختلاف على النحو الأول فلا بد أن يكون كل من الشاهدين نافيا لما يشهد به الآخر، لأن الواقعة الواحدة لا تقبل اجتماع الخصوصيتين المتنافيتين، فإذا شهدا بوقوع قطرة من دم زيد فى الإناء، و اختلفا فى أنها غليظة أو رقيقة، فالشهادة بالأول شهادة بنفى الثانى بالالتزام، كما أن الشهادة بالثانى كذلك. فنفى الأول (تارة): يكون مصرحا به، بأن يقول أحدهما: القطرة ليست غليظة بل رقيقة (و اخرى): يكون مدلولاً عليه بالالتزام لا غير، فان لازم كونها غليظة أنها ليست رقيقة. و أما إذا كان الاختلاف على النحو الثانى، فقد يكون أحدهما نافيا لقول الآخر بأن يحصل لأحد الشاهدين من باب الإنفاق العلم بخطأ صاحبه، و قد لا يحصل بأن يحتمل صدقه و كذبه.

و من ذلك يظهر أن قول المصنف (ره): «هذا إذا لم ينف ..»
 قرينه على كون الاختلاف المفروض فى هذه المسألة ما هو من النحو الثانى
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٨

[مسألة ٧): الشهادة بالإجمال كافية أيضا]

(مسألة ٧): الشهادة بالإجمال كافية أيضا (١)، كما إذا قال: أحد هذين نجس، فيجب الاجتناب عنهما. و أما لو شهد أحدهما بالإجمال
 و الآخر بالتعيين - كما إذا قال أحدهما:
 أحد هذين نجس، و قال الآخر هذا معنا نجس - ففى المسألة وجوه: وجوب الاجتناب عنهما، و وجوبه عن المعين فقط، و عدم
 الوجوب أصلا (٢).

الذى لا تقبل فيه شهادة الشاهدين.

(١) مع اتحاد الواقعة، كما إذا كانا حاضرين فى مكان - مثلا - و وقعت قطرة بول فى إناء مردد عندهما بين إناءين. أما مع تعدد الواقعة،
 كما إذا كان أحد الشاهدين فى مكان و علم بوقوع قطرة من البول فى أحدهما المردد ثم حضر الآخر فى ذلك المكان، و اعتقد وقوع
 قطرة من البول فى أحدهما المردد أيضاً، فالظاهر عدم قبول الشهادتين، لعدم تصادقهما كما عرفت.
 و كذا لو علم أحدهما بنجاسة إناء زيد، و علم الآخر بنجاسة إناء عمرو، و اشتبه كل من الإناءين بالآخر فى نظر كل منهما، فشهادة كل
 منهما بأن أحد الإناءين نجس لا أثر لها لعدم الاتفاق بينهما.

(٢) كأن وجه الأول: أن خصوصية المعين لما لم تثبت بخبر الواحد اقتصر على غير المعين، فيجب الاحتياط. و وجه الثانى: أن الطرف
 الآخر لم يقيم ما يوجب تنجزه، لأن الشهادة بالمعين لا تقتضيه، و الشهادة بالمردد واحدة، لا بينة. و وجه الثالث: عدم قيام الحجة لا
 على المعين و لا على المردد، و ما تقدم من أن عدم ثبوت التعيين يقتضى الاقتصار على غير المعين غير ظاهر. لكن هذه الوجوه كلها
 ضعيفة، و المتعين التفصيل بين أن تكون الشهادتان حاكيتين عن واقعة واحدة - بأن يكون الشاهدان فى مكان واحد مثلا، فتقع قطرة
 من الدم فى أحد الإناءين، و يكون أحد الشاهدين
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٥٩

[مسألة ٨): لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلا]

(مسألة ٨): لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلا، فالظاهر وجوب الاجتناب (١).

جاهلا بالتعيين و الآخر عالما به - فيجب الاحتياط حينئذ، و الاجتناب عن جميع الأطراف، لرجوع شهادة الثانى إلى تعيين ما يشهد به
 الأول مع موافقته فى الشهادة به، فقد تحقق قيام البينة على الواحد المردد و لم يثبت تعيينه. و ان كانتا حاكيتين عن واقعتين - بأن شهد
 أحدهما بأنه وقع من دم رعاfe قطرة فى إناء معين من دون علم الشاهد الآخر بذلك، بل هو يشهد بأنه وقع من دم رعاfe نفسه قطرة
 فى أحد الإناءين المردد عنده بينهما، و الشاهد الأول لا يعلم بهذه الواقعة - فلا يجب الاحتياط، لعدم قيام حجة على واقعة من إحدى
 الواقعتين.

(١) كأن وجهه: أن لازم شهادة الثانى نجاسته فعلا بالاستصحاب و مؤدى شهادة الأول نجاسته واقعا فعلا، فيكون مجموع الشهادتين

حاكيا عن أحد الأمرين من النجاسة الفعلية الواقعية و الظاهرية، و اللازم المشترك بينهما وجوب الاجتناب. هذا إذا لم يعلم ببقاء نجاسته فعلا على تقدير ثبوت نجاسته سابقاً، و إلا كان لازم شهادة الثانى نجاسته فعلا، فتكون النجاسة فى الحال مشهوداً بها لهما، لأحدهما بالمطابقة، و للآخر بالالتزام.

و فيه: أن شهادة كل من الشاهدين لما كانت حاكية عن واقعة لا تحكيها شهادة الآخر لم تكن كل من الواقعتين محكية بالبينه، بل كانت محكية بخبر الواحد، فلم تقم عليها حجة. نعم لو كانت كل من الشهادتين منحلّة إلى الشهادة بأمرين، بأن اتفقا على نجاسة الإناء و اختلفا فى تعيين الزمان، فأحدهما يشهد بأنها فى الزمان السابق، و الآخر بأنها فى الزمان الحالى، فقد علم تعبدًا بنجاسة الإناء سابقاً أو فعلا، و حينئذ يجرى الاستصحاب فى إثباته فعلا. و إن كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٠

و كذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة، لجريان الاستصحاب (١)

يشكل ذلك بعدم اليقين بالثبوت سابقاً، كى يستصحب. إلا أن يقال:

يكفى اليقين الإجمالى به و فيه تأمل ظاهر، لأن اليقين الإجمالى إنما يصحح الاستصحاب فى الأمر الإجمالى إذا كان مشكوك البقاء على كل من احتمالاته و لا يصحح الاستصحاب بالنسبة إلى أحد الاحتمالات بعينه، لعدم اليقين بالإضافة اليه. أما لو كان الشاهد بالنجاسة فعلا يشهد بالنجاسة سابقاً أيضاً كان المورد من قبيل الفرض الآتى. كما أنه فى صورة العلم بالبقاء على تقدير الثبوت سابقاً التى ذكرناها آنفاً، لا يبعد القبول من جهة انضمام الشهادة الالتزامية إلى الشهادة من الآخر بالمطابقة، كما عرفت. و ان كان لا يخلو من إشكال، لاحتمال اختصاص الحجية فى المدلول الالتزامى بصورة تحقق الحجية و هى مفقودة فى شهادة الواحد.

(١) لأن البينة بمنزلة اليقين، فيتحقق ركنا الاستصحاب، أعنى:

اليقين بالثبوت، و الشك فى البقاء. و كذا لو بنى على أن مفاد أدلة الاستصحاب إثبات الملازمة بين الحدوث و البقاء، و ان لم يحصل اليقين بالحدوث- كما ذكره الأستاذ (قده) فى الكفاية- فإذا قامت البينة على النجاسة سابقاً فقد دلت بالالتزام على النجاسة ظاهراً فعلا، فتكون حجة فى إثبات النجاسة الظاهرية فعلا. لكنه خلاف ظاهر أدلة الاستصحاب المستفاد منها اعتبار اليقين بالثبوت فى جريانه، فما لم يحصل اليقين لا- تكون ملازمة بين الحدوث و البقاء كما أنه لا إشكال فى جريانه لو قيل: بأن مفاد أدلة الحجية ثبوت أحكام ظاهريه هى عين الواقع على تقدير المصادفة للواقع، فان قيام البينة على النجاسة السابقة يستدعى ثبوت نجاسة ظاهريه هى عين الواقع على تقدير المصادفة و غيره على تقدير المخالفة، فإن كانت غيره فهى مرتفعة، لعدم قيام الحجة فى الزمان اللاحق، و إن كانت عينه فهى باقية قطعاً، أو محتملة البقاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦١

.....

و الارتفاع، و حينئذ يجرى الاستصحاب الجارى فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى. لكن فى كون الأثر للكلى إشكالا، لأن التنزيل يقتضى كون الأثر لخصوص ذى المنزلة و لخصوص المنزل منزلته، إذ لا- معنى للتنزيل فيما إذا كان الأثر للجامع بين ذى المنزلة و المنزل منزلته، فيكون المقام من استصحاب الفرد المردد بين فردين أحدهما معلوم الزوال، و الآخر معلوم البقاء أو محتمله، و قد تحقق فى محله عدم جريانه.

هذا و لو قيل: بأن الأحكام الظاهرية مجعولة فى قبال الأحكام الواقعية على تقدير المخالفة و المصادفة. امتنع جريان الاستصحاب، لأن استصحاب الحكم الواقعى ممتنع، لعدم اليقين بالثبوت، و استصحاب الحكم الظاهري ممتنع، للعلم بالارتفاع، لما عرفت من أن

المجوعول الظاهري موافق لمفاد الحجّة و المفروض أن الحجّة- أعنى البيئنة- إنما تضمنت الثبوت سابقاً لا أكثر، فالمجوعول ظاهراً هو الثبوت سابقاً لا أكثر، ففي الحال لا جعل فلا مجوعول فالحكم الظاهري معلوم الارتفاع، فإجراء الاستصحاب يكون من قبيل إجرائه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، المحقق في محله عدم جريانه. مضافاً الى الإشكال المتقدم في كون الأثر للكلّي.

و المتحصل مما ذكر: أن جريان الاستصحاب فيما لو قامت البيئنة على الحدوث سابقاً يتوقف إما على القول بكون دليل حجية البيئنة يدل على كونها بمنزلة العلم، أو على القول بكون مفاد دليل الاستصحاب محض الملازمة بين الحدوث و البقاء و إن لم يعلم الحدوث. أو على جريان الاستصحاب في الفرد المردد. أو على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، بناء على أن الأثر في المقام للكلّي، على اختلاف المباني في ثبوت الأحكام الظاهريّة و كيفية جعلها. هذا و المحقق في محله أن أدلة حجية الامارات تدل على كونها بمنزلة العلم. و يشهد به قول العسكري (ع) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٢

[(مسألة ٩): لو قال أحدهما: إنه نجس، و قال الآخر: إنه كان نجساً و الآن طاهر]

(مسألة ٩): لو قال أحدهما: إنه نجس، و قال الآخر: إنه كان نجساً و الآن طاهر، فالظاهر عدم الكفاية (١)، و عدم الحكم بالنجاسة.

حينما سئل عن العمري و ابنه (قدهما): «ما أديا إليك عنى فعنى يؤديان، و ما قال لك عنى فعنى يقولان» (١) ، فإنه ظاهر في تنزيل نفس الأداء و القول، زائداً على تنزيل المؤدى و المقول. مضافاً الى كونه موافق للمرتكزات العقلائية المنزل عليها الخطاب، فان الطرق عندهم بمنزلة العلم. فيتعين الوجه الأول في تصحيح جريان الاستصحاب، و الوجوه الأخر كلها محل نظر و اشكال. و الله سبحانه و لى التوفيق.

(١) لازم ما ذكره سابقاً هو الحكم بالنجاسة، و مجرد إخبار أحدهما بالطهارة فعلا لا أثر له في الفرق، لأنه ليس بحجّة لأنه خبر واحد، فيكون كما لو كان الشاهد جاهلاً بحاله فعلا الذى تقدم منه (قده) الحكم بنجاسته. نعم يفترق الفرضان: بأن الجاهل يجرى في حقه الاستصحاب، و العالم لا يجرى في حقه لانتفاء الشك. لكنه ليس بفارق، لأن الاستصحاب جار في حق المشهود عنده في الفرضين، و هو المدار في قبول الشهادة بالتقريب المتقدم في المسألة الماضية فالفرق بين المسألتين غير ظاهر. فاذا التحقّق ما عرفت، من أنه إن كانا حاكين عن واقعة واحدة، و قد اختلفا في زمانها، فأحدهما يقول: أمس و هو اليوم طاهر، و الآخر يقول: اليوم، كانت شهادتهما حجة على ثبوت النجاسة في أحد الزمانين، كما لو شهدا بأنه نجس إما اليوم أو أمس. و قد تقدم الاشكال فيه في المسألة السابقة. و لو كان مرجع شهادة الشاهد بنجاسته فعلا إلى الشهادة بنجاسته سابقاً و بقائها فعلا، فهما معاً يشهدان بالنجاسة سابقاً، و يختلفان في بقائها

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٣

[(مسألة ١٠): إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى في الحكم بالنجاسة]

(مسألة ١٠): إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما فى يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفى فى الحكم بالنجاسة (١). و كذا إذا أخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه. بل و كذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو فى بيته (٢).

[مسألة ١١): إذا كان الشئ بيد شخصين كالشريكين]

(مسألة ١١): إذا كان الشئ بيد شخصين كالشريكين

فعلا و ارتفاعها، فالحكم فى النجاسة، كما لو شهدا بها سابقاً و جهلاً معاً ببقائها، كما تقدم أيضاً فى المسألة السابقة، و الاختلاف فى البقاء و الارتفاع لا أثر له فى الفرق لعدم الحجية فيما به الاختلاف. و لو كانا حاكين عن واقعتين فقد عرفت أنه لا ينبغى التأمل فى عدم الكفاية، و عدم الحجية على النجاسة.

(١) لما عرفت فى مبحث المياه من الدليل على حجية إخبار ذى اليد بما فى يده. و منه تعرف الحكم فى ما بعده الذى نص عليه فى الجواهر. و الظاهر أنه لا فرق بين المربية و غيرها من أمه و أبيه و سائر من فى البيت الذى هو فيه.

(٢) لا يخلو من إشكال، إذ مجرد الملكية لا يكفى فى صدق اليد التى هى موضوع حجية الخبر، لاعتبار التابعية و المتبوعية، و هو غير حاصل فى مثل العبد و الجارية العاقلين، و لو كانا فى بيته، فهما نظير زوجته و سائر عياله. نعم لا يبعد ذلك بالنسبة إلى ثوبهما و نحوه إذا كان فى بيته، كثوب زوجته و سائر عياله، فان الظاهر أنه فى يده، كما أنه أيضاً فى يد غيره من ذوى الأيدي فى البيت، من غير فرق بين ما أعدده للبه و غيره. نعم لو كان الثوب ملبوساً فهو فى يد لابسه لا غير، لاستقلال يده عليه حين لبسه إياه، كما تقدم فى الطفل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٤

يسمع قول كل منهما فى نجاسته (١). نعم لو قال أحدهما:

إنه طاهر. و قال الآخر: إنه نجس، تساقطا (٢). كما أن البيئته تسقط مع التعارض، و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه (٣).

[مسألة ١٢): لا فرق فى اعتبار قول ذى اليد]

(مسألة ١٢): لا فرق فى اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً أو كافراً (٤).

[مسألة ١٣): فى اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صيباً]

(مسألة ١٣): فى اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صيباً

(١) لأن اليد المأخوذة موضوعاً لحجية خبر صاحبها أعم من الضمنية و الاستقلالية، و مع الاشتراك تكون اليد لكل من الشريكين ضمنية، بمعنى أن مجموع المال يكون تحت مجموع اليدين اللتين هما بمنزلة اليد الواحدة.

(٢) لأصالة التساقط فى المتعارضين، التى عرفت الإشارة إلى وجهها آنفاً.

(٣) كما تقدم فى مبحث المياه، و تقدم فيه لزوم التفصيل بين الصور فراجع

(٤) لعموم دليل الاعتبار. نعم قد يشكل ذلك فى الكافر، لما فى بعض نصوص البتخج من اعتبار الإسلام. و كأنه لذلك جعل فى

الجواهر حجية قول الكافر أحد الوجهين. و إن كان يشهد له

خير إسماعيل: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»

، بناء على ظهوره في قبول خبر البائع تعبدًا وقد تقدم ما يعارضه، بما دل على عدم قبول خبر الكافر بالتذكية في السمك. كما قد يشكل الحكم أيضاً فيما لو كان الخبر محفوفاً بما يوجب اتهام المخبر، وقد تقدم الكلام في ذلك كله في مبحث المياه «١» فراجع ما تقدم هناك.

(١) تقدم في مسألة: ٤ من الفصل المتعرض فيه لأحكام ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٥

اشكال (١)، و ان كان لا يبعد إذا كان مراهما.

[مسألة (١٤): لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال]

(مسألة ١٤): لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال كما قد يقال (٢) - فلو توضحاً شخص بماء مثلاً، و بعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه.

و كذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده (٣) فلو أخبر

(١) لا يبعد القبول إذا كان مميزاً كاملاً، لعموم السيرة التي بها يخرج عن أصالة عدم الحجية.

(٢) نسبة في الجواهر إلى التذكرة، و مال إليه، و في وسائل المقدس البغدادي إلى جماعة. و كأنه لخروجه بالاستعمال عن اليد. أو لأنه خارج عن المتيقن من مورد السيرة. أو

لصحيحة العيص: «سئل الصادق (ع) عن رجل صلى في ثوب رجل أياما، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه. فقال (ع): لا يعيد شيئاً من صلاته» (١)

لكن الأول - مع أنه يختص بمثل الماء و نحوه مما تذهب عينه بالاستعمال، و لا يشمل مثل الثوب و نحوه - يشكل: بأن المراد من ذي اليد ذو اليد حال النسبة المحكية، لا حال الحكاية. و الثاني غير ظاهر، لعدم الفرق في السيرة بينه و بين غيره و أما الصحيحة فنفي الإعادة فيها أعم من عدم الحجية، لاحتمال كون عدم الإعادة لسقوط الشرطية في حال الجهل. مع أنها معارضة بموثقة ابن بكير الآمرة بالإعادة في فرض السؤال

، و قد تقدم الإشكال في الاستدلال بها على الحجية في مبحث المياه «٢». فراجع.

(٣) الكلام فيه هو الكلام في ما قبله. غير أن قيام السيرة العملية على الحجية فيه غير واضح، لندرة الابتلاء بمثل ذلك. نعم السيرة الارتكازية

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٢) تقدم في مسألة: ٦ من الفصل المتعرض فيه لأحكام ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٦

بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده، يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان، و مع الشك في زوالها تستصحب (١).

إشارة

فصل فى كيفية تنجس المتنجسات يشترط فى تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس أن يكون فيهما، أو فى أحدهما، رطوبة مسرية. فإذا كان جافين لم ينجس (٢)،

غير بعيدة، ولا سيما فى اليد القريبة، كما لو دفع المبيع إلى المشتري ثم أخبره بنجاسته، ونحوه.

(١) الاستصحاب هنا كاستصحاب ما قامت عليه البينة فى الزمان السابق الذى عرفت وجهه فى المسألة الثامنة.

فصل فى كيفية تنجس المتنجسات

(٢) إجماعاً محكياً عن المختلف، وكشف اللثام، والذخيرة، والدلائل وفى الجواهر. بل قد يدعى تحصيله. ويشهد به جملة من

النصوص،

كموثق عبد الله بن بكير: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط. قال (ع): كل شىء يابس ذكى» (١)

و

صحيح البقباق «قال أبو عبد الله (ع): إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسه جافاً فاصب عليه الماء»

و.

مصحيح ابن مسلم: «إن أبا جعفر (ع) وطئ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه، فلما أخبره قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٧

و إن كان ملاقياً للميتة (١). لكن الأحوط غسل ملاقى ميت الإنسان قبل الغسل وإن كانا جافين. وكذا لا ينجس إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة غير مسرية (٢). ثم إن كان الملاقى

أليس هى يابسة؟ قال: بلى. فقال: لا بأس»

، ونحوها غيرها مما ورد فى الخنزير

، والكلب

، والعذرة

، والمنى

و البول

. فلاحظ الباب المعقود له فى الوسائل [١]. مضافاً الى الارتكاز العرفى المنزل عليه الخطابات والإطلاقات المقامية.

(١) كما تقدم الكلام فيه فى نجاسة الميتة «١». فراجع.

(٢) قال فى الجواهر: «و المراد باليابس فى المتن وغيره ما يشمل الندى الذى لا- تنتقل منه رطوبة بملاقاته، لعدم حصول وصف التنجيس به- كما صرح به العلامة الطباطبائى (ره) فى منظومته- للأصل، و صدق الجاف عليه- يعنى المذكور فى بعض النصوص- و مفهوم صحيح البقباق السابق» والعمدة: أن الارتكاز العرفى قرينه على ذلك، فلا يمكن الأخذ بإطلاق اليابس والرطب. و من ذلك

يظهر أن الرطوبة قسمان مسرية و سارية (فالأولى):

هى التى يحصل بها التنجيس بالملاقاة، وهى التى يكون لها وجود ممتاز ينتقل من أحد المتلاقيين إلى الآخر بمجرد الملاقاة. و يقابلها الجفاف (و الثانية):

ما لا- تكون كذلك و ان انتقلت من أحد المتلاقيين إلى الآخر، كالرطوبة التى تكون فى الأرض النديئة التى تنتقل الى الفراش الموضوع عليه، و لا- يكون لها وجود ممتاز يظهر للعيان بل تكون منبثئة فى الجسم، فمثل هذه لا تكون منجسة. و من ذلك يظهر أن جدران المساجد التى تكون مجاورة لمثل الكنيف

[١] و هى باب: ٢٦ من أبواب النجاسات و صحيح البقباق هو الحديث الثانى، و مصحح ابن مسلم هو الحديث الرابع عشر، من الباب المذكور.

(١) تقدم الكلام فيه فى المسألة: ١٠ من فصل النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٨

للنجس أو المتنجس مائعا تنجس كله (١)، كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً (٢)، و الدهن المائع، و نحوه من المائعات. نعم لا ينجس العالى بملاقاة السافل إذا كان جاريا من العالى (٣)، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالى إذا كان جاريا من السافل،

و البالوعة ليست نجسة و ان سرت رطوبة الكنيف إليها، و كذا الحال فى أمثال ذلك. و يقابل هذه الرطوبة اليبوسة. فلاحظ.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. للنصوص الواردة فى الماء القليل الملقى للنجاسة

«١»، و فى المرق الذى وقعت فيه قطرة خمر أو نبيذ مسكر

«٢». و

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا وقعت الفأرة فى السمن فماتت فيه، فان كان جامداً فألقها و ما يليها، و كل ما بقى، و إن كان ذائباً فلا تأكله، و استصبح به. و الزيت مثل ذلك» «٣»

، و نحوه صحيح الحلبي

«٤» و موثق سماعه

«٥»، و غيرهما، الموافق ذلك للارتكاز العرفى.

(٢) يعنى: و لو كان كثيراً. و قد تقدم التأمل فى عموم الحكم للكثير البالغ فى الكثرة حداً يمنع من تحقق الاستقذار، مثل البحيرات النفطية التى تكون تحت الأرض. لقصور الأدلة اللفظية عن شمولها. و فى عموم الإجماع على الانفعال لمثله تأمل.

(٣) كما تقدم وجهه فى المياه.

(١) تقدم التعرض لها فى شرح أوائل فصل الماء الراكد.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٥ و قد اشتملت الباب المذكورة على أحاديث آخر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٦٩

كالفوارة، من غير فرق في ذلك بين الماء وغيره من المائعات.

و ان كان الملاقى جامداً اختصت النجاسة بموضع الملاقاة (١) سواء كان يابساً، كالثوب اليابس إذا لاقى النجاسة جزءاً منه، أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة فإنه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به (٢)، و ان كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة. و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدان. نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه (٣)، فالاتصال قبل الملاقاة

(١) بلا إشكال كما تقدم في صحيح زرارة

و غيره.

(٢) لعدم ملاقاته للنجاسة. و الرطوبة - لضعفها - لا تصلح في نظر العرف لسراية النجاسة. و الأدلة اللفظية في نفسها قاصرة عن إثباتها. و لم يقدّم دليل عقلي على السراية في المائعات، كي يعتمد عليه في المقام، إذ لا طريق عقلي إلى سراية النجاسة من السطح الملاقى إلى السطح الآخر غير الملاقى. و بالجملة:

لا - مخرج عن أصالة الطهارة من عقل أو شرع أو عرف، فالعمل بها متعين مضافاً إلى أنه لو بنى على سراية النجاسة إلى جميع أجزاء الجسم بتوسط الرطوبة لزم نجاسة جميع الأرض المبتلة بنزول المطر بمجرد ملاقاة جزء منها للنجس، فتنجس أرض جزيرة العرب - مثلاً - بمجرد وقوع قطرة من البول في موضع منها. و هو كما ترى. مضافاً إلى النصوص الواردة في السمن و الزيت و العسل إذا كانت جامدة، الدالة على اختصاص النجاسة بموضع الملاقاة منها لا غير.

(٣) يعنى: بتوسط تلاقى الرطوبتين، فإن الرطوبة التي على الجزء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٠

لا يؤثر في النجاسة و السراية بخلاف الاتصال بعد الملاقاة.

و على ما ذكره فالبطيخ و الخيار و نحوهما مما فيه رطوبة مسرية، إذا لاقى النجاسة جزءاً منها، لا تتنجس البقية، بل يكفي غسل موضع الملاقاة، إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل.

[مسألة ١: إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين]

(مسألة ١): إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين، أو علم وجودها و شك في سرايتها، لم يحكم بالنجاسة. و أما إذا علم سبق وجود المسرية و شك في بقائها فالأحوط الاجتناب (١)،

الظاهر الطاهرة قبل الاتصال تنجس بملاقاة الرطوبة التي على الجزء النجس فينجس محلها من الجسم، و ليس ذلك بتوسط تلاقى الجسمين، إذ السطح الطاهر لم يلاق السطح النجس أصلاً، إذ التلاقى إنما كان بين السطحين الحادّين بالانفصال، و هما معاً طاهران. و الوجه في هذه النجاسة عموم ما دل على نجاسة الجزء الملاقى للنجس.

و مما ذكرنا يندفع الإشكال في الفرق بين الاتصال بين الرطوبتين قبل ملاقاة النجاسة، و بينه بعد ملاقاة النجاسة، في عدم اقتضاء الأول سراية النجاسة و اقتضاء الثاني سرايتها. و حاصل وجه الفرق: أن سراية النجاسة من الرطوبة النجسة إلى الطاهرة لا دليل عليها في الأول، بل الدليل على خلافها - كما عرفت - بخلاف السراية في الثاني، إذ يدل عليها ما دل على النجاسة بملاقاة النجس، و العمدة اختلاف نظر العرف في صورتين.

لكن قد يشكل الحكم فيما لو كانت الرطوبة التي على الجسم قليلة، فان صدق التلاقي عرفا بينها و بين رطوبة الجزء الموصول بعد الانفصال غير ظاهر، لكونها في نظر العرف بمنزلة العرض.

(١) لاستصحاب بقاء الرطوبة التي هي شرط التنجيس، كاستصحاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧١

و ان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه (١).

[مسألة (٢): الذباب الواقع على النجس الرطب]

(مسألة ٢): الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص، و ان كان فيهما رطوبة مسريه لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبه لعين النجس (٢). و مجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله، لاحتمال كونها مما لا تقبلها، و على فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات (٣).

طهارة الماء التي هي شرط التطهير به، فكما أن أثر الثاني طهارة المغسول به تعبدًا، كذلك أثر الأول نجاسة الملاقي له تعبدًا. (١) مبنى على أن الشرط ليس وجود الرطوبة، بل سرايتها من أحد المتلاقيين الى الآخر، و استصحاب بقاء الرطوبة لا يصلح لإثبات سرايتها إلى الملاقي إلا بناء على الأصل المثبت. و قد يحتمل التفصيل بين كون المشكوك الرطوبة في النجس فالثاني، لما ذكر، و الرطوبة في الطاهر الملاقي له فالأول، لعدم اعتبار سرايتها من الطاهر الى النجس في تنجيس الطاهر به، لعدم الدليل على ذلك. نعم لا بد فيها أن تكون قابلة للانتقال إلى الملاقي بمجرد الملاقاة، و لا يعتبر الانتقال الفعلي، فإذا شك في بقاء الرطوبة القابلة للانتقال بيني على بقائها بالاستصحاب، و يترتب عليه أثره و هو الانفعال. (و فيه): أنه خلاف ما دل على اعتبار الرطوبة المسريه- بمعنى المنتقلة- بمجرد الملاقاة. و لذا لا نقول بالنجاسة إذا كانت عين النجاسة لا تقبل التلوث بالرطوبة التي على العين الطاهرة. (٢) للاستصحاب.

(٣) لما سيأتي- إن شاء الله تعالى- في المطهر العاشر من المطهرات نعم لو شك في زوال عين النجاسة فقد شك في طهارة عضو الحيوان،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٢

[مسألة (٣): إذا وقع بعرة الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاءه و إلقاء ما حوله]

(مسألة ٣): إذا وقع بعرة الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاءه و إلقاء ما حوله (١)، و لا يجب الاجتناب عن البقية. و كذا إذا مشى الكلب على الطين، فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله، إلا إذا كان وحلا و المناط في الجمود و الميعان أنه لو أخذ منه شيء فان بقي مكانه خالياً حين الأخذ. و ان امتلاً بعد ذلك- فهو جامد، و ان لم يبق خالياً أصلاً فهو مائع (٢).

و استصحابها لإثبات نجاسته، ليرتب عليها نجاسة ملاقيه، محكم. إلا أن يقال: لا أثر لنجاسة عضو الحيوان في الفرض، لاستناد نجاسة الملاقي له إلى ملاقاة عين النجاسة التي عليه، لأنها أسبق زماناً من الملاقاة لنفس العضو، و مع تعدد العلل و اختلافها في الزمان يكون الأثر للسابق مستقلاً، فلا أثر لنجاسة العضو نفسه كي يجري الاستصحاب لإثباتها.

(١) كما عرفت.

(٢) قد ذكر الجمود و الذوبان موضوعين لسراية النجاسة الى جميع أجزاء الجسم فى صحيح زرارة المتقدم

[١]. و لكن

□
فى صحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد الله (ع): «قلت: جرد مات فى زيت أو سمن أو غسل فقال: أما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله، و الزيت يستصبح به»
و نحوه صحيح سعيد الأعرج
، و موثق سماعه
و .

فى صحيح الحلبى فى الفأرة و الدابة تموت فى الطعام و الشراب. قال (ع): «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً- فإنه ربما يكون بعض هذا- فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله، و إن كان الصيف فارفعه حتى تسرح به. و إن كان برداً فاطرح الذى

[١] تقدم فى أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٣

[(مسألة ٤): إذا لقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسرى الى سائر أجزائه]

(مسألة ٤): إذا لقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرق لا يسرى الى سائر أجزائه، إلا مع جريان العرق (١).

[(مسألة ٥): إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة]

(مسألة ٥): إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة، و كان فى أسفله ثقب يخرج منه الماء، فان كان لا يقف تحته، بل ينفذ فى الأرض أو يجرى عليها فلا يتنجس ما فى الإبريق من الماء (٢)، و ان وقف الماء بحيث يصدق

كان عليه و لا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه» (١).

و يمكن إرجاع الأخير إلى الأول، لغلبة الجمود فى أيام الشتاء و الذوبان فى أيام الصيف. كما لعل الوجه فى مثل صحيح معاوية: أن السمن و العسل يغلب فيهما الغلظة و الثخانة، بخلاف الزيت. فان الغالب فيه الرقة. و على هذا يكون هو المعيار فى السراية و عدمها لا الجمود و الذوبان. و الظاهر أن ذلك هو المرتكز العرفى فى سراية القذارة و عدمها، و حينئذ يتعين حمل الأول عليه. و يشير اليه ما فى صحيح الحلبى من ذكر الشتاء و البرد، فإنهما لا يوجبان مطلقاً الجمود فى العسل، بل و لا فى السمن، و إنما يوجبان الغلظة و الكثافة (و بالجملة): اختلاف النصوص يستوجب حملها- بقرينة الارتكاز العرفى- على كون المعيار مرتبة خاصة من الغلظة و الكثافة، فإن حصلت انتفت السراية و ان انتفت حصلت السراية.

هذا و تفسير الميعان و الجمود بما ذكر المصنف لا يخلو من إشكال، بل الظاهر من المانع لغه و عرفاً ما اقتضى بطبعه استواء سطحه، و ان لم يحصل إلا بعد حين، و الجامد بخلافه. فلاحظ.

(١) يعنى: العرق المتنجس، فينجس ما جرى عليه العرق لا غير.

(٢) لأن التدافع الحاصل من الجريان من العلو الى السفلى مانع من

(١) تراجع هذه الأحاديث في باب: ٤٣ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١، ٤، ٣ من الوسائل. مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٤
اتحاده مع ما فى الإبريق بسبب الثقب تنجس (١)، و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها.

[مسألة ٦): إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة]

(مسألة ٦): إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة، و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها (٢). فاذا شك فى ملاقاء تلك النقطة لظاهر الأنف

سراية النجاسة، كما تقدم فى المياه. و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه هنا، إذا كان سمك الإبريق ضخماً بحيث يكون الماء المتدافع فى فضاء نفس الثقب حائلاً بين الأرض النجسة، و بين الماء الواقف الواقع فى فضاء الإبريق.
أما إذا كان السمك رقيقاً بنحو يكون الماء الواقف فى فضاء الإبريق متصلاً بالأرض النجسة، و ان كان الخارج منه متدافعا فى عمق الأرض أو جارياً عليها، فيشكل الحكم بالطهارة، لاتصال الماء الواقف بالأرض النجسة فتنجسه، و مجرد كون الجزء المتصل بالأرض متدافعا غير كاف- عرفا- فى عدم سراية النجاسة. و لكنه يندفع: بأن الأجزاء المتصلة بالأرض هى الأجزاء الخارجة من الثقب، فاذا كانت متدافعة لم تسر نجاستها إلى ما فى الإبريق، و ان كانت متصلة به.

(١) لا يخلو من اشكال إذا كان الخروج بقوة بواسطة الضغط الدافع، فإنه مانع من سراية النجاسة الى ما فى الإبريق، نظير ما فى الفوارة المندفعة على النجاسة. نعم لو تقارب سطح ما فى الإبريق مع سطح الواقف يضعف الاندفاع، فحينئذ تسرى النجاسة مع صدق الاتصال بين الماءين عرفا لسعة الثقب، أما مع ضيقه المانع من صدق الاتصال عرفا، و إن كان حاصلًا عقلا فلا سراية. و ليس المدار على اتحاد الماءين و تعددهما، بل على ما ذكرنا. فلاحظ.
(٢) لما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٥

لا يجب غسله. و كذا الحال فى البلغم الخارج من الحلق.

[مسألة ٧): الثوب أو الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضة]

(مسألة ٧): الثوب أو الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضة (١) و لا يجب غسله، و لا يضر احتمال بقاء شىء منه (٢). بعد العلم بزوال القدر المتيقن.

[مسألة ٨): لا يكفى مجرد الميعان فى التنجس]

(مسألة ٨): لا- يكفى مجرد الميعان فى التنجس، بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر. و بعبارة أخرى: يعتبر وجود الرطوبة فى أحد المتلاقيين (٣). فالزريق إذا وضع فى ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس، و ان كان مائعا. و كذا إذا

(١) يعنى: فى معاملته معاملة الطاهر. و يدل عليه- مضافا الى ما دل على عدم سراية النجاسة مع الجفاف

رواه علي بن جعفر (ع):

في كتابه عن أخيه (ع): «عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة، فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة، فيصيب ثوبه و رأسه، أ يصلى قبل أن يغسله؟ قال (ع): نعم ينفسه و يصلى فلا بأس» (٢).

(٢) هذا إذا كان ما علم وجوده في الثوب قد علم زواله بالنفص، و الزائد عليه مشكوك الوجود، فيرجع الى أصالة عدمه. و أما إذا شك في زوال ما علم وجوده في الثوب، بأن رأى في الثوب أجزاء النجاسة. و شك في زوالها بالنفص فالمرجع استصحاب وجودها.

(٣) و المراد بها مطلق ما ينتقل من أحد المتلاقيين الى الآخر، بحيث يتلوث به، كما في مثل السمن، و العسل، و الزيت، و النفط، و نحوها من المائعات و الجامدات. و قد عرفت أن الوجه في اعتبار ذلك الارتكاز العرفي المنزل عليه الخطابات الشرعية.

(١) تقدم التعرض لذلك في أوائل هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٦

أذيب الذهب أو غيره من الفلزات في بوتقة نجسة، أو صب بعد الذوب في ظرف نجس، لا ينجس، إلا مع رطوبة الظرف، أو وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج (١).

[مسألة ٩: المتنجس لا يتنجس ثانياً و لو بنجاسة أخرى]

(مسألة ٩): المتنجس لا يتنجس ثانياً و لو بنجاسة أخرى (٢)، لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما، فلو

(١) و حينئذ يتنجس السطح الملاقي للرطوبة لا غير.

(٢) يعنى: و لو بنجاسة أخرى من غير نوع النجاسة الأولى. و هذا الحكم على خلاف أصالة عدم التداخل المعول عليها عند أكثر المحققين، إذ مقتضاها أن تكون ملاقاته كل فرد من النجاسة موجبة لتنجس الملاقي بنجاسة غير ما تقتضيها ملاقاته الفرد الآخر. كما أن مقتضاها أيضاً وجوب تعدد المطهر في حصول الطهارة له من جميعها. و ليس الوجه فيه امتناع اجتماع نجاستين لمحل واحد، فان ذلك في النجاستين المحدودتين بحدين، لا في المرتبتين المحدودتين بحد واحد، على نحو تتأكد إحداها بالأخرى، و تكون فرداً واحداً شديداً أكيداً. بل العمدة فيه ظهور الاتفاق عليه، ففي المدارك: أنه قطع به الأصحاب، و لا أعلم في ذلك مخالفاً. و في الذخيرة: «لا أعلم مصرحاً بخلافه»، و عن اللوامع: «الظاهر أنه وفاقى» و ظاهر كلام شيخنا في الجواهر في أحكام البثر، و في مبحث الولوغ، و شيخنا الأعظم (ره) في أحكام البثر: المفروغية عنه، بل في المستند:

أنه إجماع. نعم معقد الإجماعات المذكورة هو التداخل في الأثر المشترك، لا في الخصوصية الممتاز بها بعض النجاسات عن بعض. قال في المنتهى - في الفرع الحادى عشر من مبحث الولوغ -: «و بالجملة: إذا تعددت النجاسة فإن تساوت في الحكم تداخلت، و ان اختلفت فالحكم لأغلظها» و نحوه محكى كلام غيره. و ظاهر عبارة المتن عدم ترتب النجاسة التي هي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٧

كان لملاقي البول حكم، و لملاقي العذرة حكم آخر، يجب ترتيبهما معاً. و لذا لو لاقى الثوب دم، ثم لاقاه البول، يجب غسله مرتين، و ان لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم، و قلنا بكفاية المرة في الدم. و كذا إذا كان في إناء ماء نجس، ثم ولغ فيه الكلب، يجب تعفيره و ان لم يتنجس بالبول. و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف (١). و عليه فيكون كل منهما مؤثراً و لا

إشكال (٢).

أشد، وحينئذ فترتب حكمها غير ظاهر، لأنه يكون بلا موضوع.

(١) كلمات الأصحاب في المقام مختلفة المفاد. فظاهر بعضها - كالمدارك و الذخيرة و غيرها - أن التداخل في الحكم، لاستدلالهم عليه بصدق الامتثال و أصالة البراءة. و ظاهر الجواهر - في مبحث الولوغ - و غيرها أن التداخل في نفس النجاسة، فلا تأكد و لا اشتداد، لاستدلالهم عليه بظهور الدليل في الجنسية، بلا تفاوت بين القليل و الكثير. و على هذا ينبغي البناء على التداخل في خصوص الحكم، لأن البناء على التداخل في كل من النجاسة و الحكم، و ان كان خلاف الأصل، لكن حيث يتردد الأمر بينهما يتعين البناء على الثاني، للعلم بسقوط القاعدة فيه، إما للتخصيص أو للتخصيص، فتبقى أصالة عدم التداخل في النجاسة بلا معارض، كما هو الحكم في أمثاله من موارد الدوران بين التخصيص في الموضوع، و التخصيص في الحكم. و لازم ذلك أنه لو اضطر الى ارتكاب النجس و دار الأمر بين ارتكاب ما هو مورد السبب الواحد و ما هو مورد السببين تعين - بحكم العقل - ارتكاب الأول لأنه أقل المحذورين.

(٢) بل الإشكال بحاله، فإن التداخل في النجاسة ليس بأشكل من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٨

[(مسألة ١٠): إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسله مرة]

(مسألة ١٠): إذا تنجس الثوب مثلاً بالدم مما يكفي فيه غسله مرة، و شك في ملاقاته للبول أيضاً مما يحتاج الى التعدد، يكتفى فيه بالمرة، و يبنى على عدم ملاقاته للبول (١).

و كذا إذا علم نجاسة إناء و شك في أنه ولغ فيه الكلب أيضاً أم لا، لا يجب فيه التعفير، و يبنى على عدم تحقق الولوغ. نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم، أو إما بالولوغ أو بغيره

التداخل في المطهر، بل هما سواء في مخالفة أصالة عدم التداخل الجارية في المقامين. و لعل مراده نفي الاشكال اللازم مما ذكره سابقاً، و هو ما أشرنا إليه من ثبوت الحكم بلا موضوع، فإنه على هذا الاحتمال يثبت حكم الأشد بتبع ثبوت الأشد، و ان كان يدخل حكم أحدهما في حكم الآخر إذا اختلفا بالشدة و الضعف.

(١) لأصالة عدمها. و لا مجال لاستصحاب النجاسة الثابتة قبل الغسل مرة، لأنه من الاستصحاب الجارى في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، للعلم بارتفاع النجاسة المعلومة الثبوت - و هي المستندة إلى ملاقات الدم - و الشك في مقارنة نجاسة أخرى لها، و المحقق في محله عدم جريانه.

فان قلت: إذا غسل مرة لا يعلم بزوال النجاسة المستندة إلى ملاقات الدم، إذ مع احتمال طرود نجاسة البول يحتمل أن يكون الغسل مرة مزيلاً للشدة الآتية من ملاقات البول لا لنجاسة الدم، و أصالة عدم ملاقات البول لا تصلح لإثبات ذلك، فيكون الاستصحاب من قبيل الجارى في القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي (قلت): بعد ما كان المستفاد من الأدلة أن نجاسة الدم تزول بالغسل مرة، لا بد من البناء على زوالها في المقام بالغسل مرة، فيكون الشك في ثبوت غيرها و الأصل يقتضى عدمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٧٩

يجب إجراء حكم الأشد (١) من التعدد في البول، و التعفير في الولوغ.

[(مسألة ١١): الأقوى أن المتنجس منجس]

(مسألة ١١): الأتوى أن المتنفس منفس (٢)

(١) لاستصحاب بقاء النجاسة حتى يعلم بارتفاعها بإجراء حكم الأشد.

نعم لو كان الأثر فى المقام للفرد امتنع جريان الاستصحاب، بناء على التحقيق من عدم جريانه فى الفرد المردد بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع و الآخر معلوم البقاء. و سياتى إن شاء الله تحقيق المبنى المذكور فى أحكام النجاسة.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة، بل لا خلاف يعرف فيه إلا من الكاشانى و ان كان قد يظهر أيضاً من محكى السرائر. بل عن جماعة نقل الإجماع عليه، منهم القاضى فى الجواهر، و المحقق فى المعتبر، و الفاضل الهندى فى كشف اللثام و الوحيد البهبهانى، و العلامة بحر العلوم، و السيد المقدس الكاظمى و المحدث البحرانى، و المحقق القمى، و الشيخ الأكبر، و نجله الحسن فى أنوار الفقاهة، و الشيخ محسن الأعسم فى كشف الظلام، و شيخنا المعظم فى الجواهر و السيد المتبحر القزوينى فى البصائر، و شيخنا الأعظم فى طهارته- قدس الله تعالى أرواحهم- على ما حكى عن جملة منهم. بل صريح المحكى من كلام جماعة منهم دعوى الضرورة عليه كما سياتى إن شاء الله.

و يشهد به- مضافاً الى استفادته مما دل على سراية نجاسة الأعيان النجسة إلى ملاقيها، فان المرتكز فى ذهن العرف أن السراية عرفاً من أحكام مطلق النجاسة لا النجاسة الذاتية خاصة، و كما لا نحتاج الى دليل على السراية فى كل واحدة من النجاسات بالخصوص، بل يكتفى بما دل على السراية فى بعضها، إلغاء لخصوصية المورد عرفاً، كذلك فى المقام- جملة من النصوص.

منها: النصوص المتقدمة

«١» فى رفع التفصيل فى انفعال القليل بين

(١) تقدمت فى أوائل فصل الماء الراكد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٠

.....

ملاقاة النجس و المتنفس، الظاهرة فى نجاسة الإناء إذا أدخل يده فى الإناء و قد أصابها القذر. و مثلها الروايات المانعة من إدخال الجنب أو المحدث يده فى الإناء إلا أن تكون نظيفة

«١». و منها: رواية العيص المتقدمة فى مبحث الغسالة المتضمنة للأمر بغسل ما أصابه قطرة من طشت فيه وضوء من بول أو غائط

«٢». و منها:

موثقة عمار: «أنه سأل أبا عبد الله (ع): عن رجل يجد فى إنائه فأرة، و قد توضأ من ذلك الماء مراراً أو اغتسل أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخة. فقال (ع): إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة .. «٣»

و .

موثقة الأخرى عنه (ع): «فى البارئة يبل قصبها بماء قدر هل تجوز الصلاة عليها قال (ع): إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها» «٤».

و نحوها غيرها.

و منها:

رواية المعلى عنه (ع): «فى الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً. قال (ع): أ ليس وراءه شيء

جاف؟ قلت بلى. قال (ع): لا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» (٥).

و منها: ما تضمن الأمر بتطهير الإناء الذى ولغ فيه كلب
«٦»، فإنه يدل على سراية النجاسة من الماء المتنجس إلى الإناء. ولا سيما بملاحظة

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق، و باب: ٢٧ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨١

.....

التعليل بأنه نجس، الظاهر فى سراية نجاسة النجس مطلقاً إلى الملقى و ان تكثرت الوسائل.

و منها: ما تضمن كيفية تطهير الأوانى و الفرش مما لا يستعمل فى شىء يعتبر فيه الطهارة

«١»، إذ لا موجب لتطهيرها ارتكازاً إلا الفرار عن سراية نجاستها إلى ما يلاقيها .. و غير ذلك مما لا يسع استقصاؤه فى هذا المختصر،
و فيما ذكرنا كفاية فى الدلالة على ما عليه الأصحاب.

نعم قد يستشهد لمذهب الكاشانى بروايات منها:

موثقة حنان بن سدير «سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله (ع) فقال: إني ربما بليت فلا أقدر على الماء و يشتد ذلك على. فقال (ع): إذا
بليت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك» (٢).

و فيه: أن قول السائل:

«و يشتد ذلك على»

إن كان من جهة خروج البول منه، فلا دخل لعدم القدرة على الماء المذكور فى السؤال فى ذلك، و ان كان من جهة خروج بلل آخر
فليس الوجه فى الاشتداد إلا أنه إذا خرج يتنجس بمخرج البول، و حينئذ تكون الرواية دالة على تنجيس المتنجس. و أيضاً فإن قوله
(ع):

«امسح ذكرك بريقك»

ليس ظاهراً فى مسح خصوص مخرج البول لا غير. مع أن الرواية لا تخلو من اشكال، إذ الريق الذى يمسح به الذكر لقلته ليس بنحو
يوجب دفع العلم بخروج الخارج، فان الخروج قد يكون محسوساً وجداناً مهما كان الريق الموضوع على الذكر و لو كثيراً، كما لا
يخفى.

و منها:

صحيحة العيص: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، و قد عرق ذكره و فخذاه قال (ع):
يغسل ذكره و فخذه. و سألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت

(١) راجع الوسائل باب: ٥، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٧٠، ٧٢ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٢

.....

يده، فأصاب ثوبه يغسل ثوبه؟ قال (ع): لا «١»

وفيه: أنه لو سلم ظهور ذيلها في مسح البول الذي على ذكره بيده، وان العرق كان في موضع المسح من اليد، فصدرها ظاهر في تنجيس المنتجس، والتنافي بين الصدر و الذيل مانع من الأخذ بالذيل، لأن التنافي يدل على وجود قرينة صارفة عن ظاهر أحدهما الى ما يوافق ظاهر الآخر، ومع هذا العلم الإجمالى يسقط ظهور كل منهما عن الحجية.

ومنها:

□
صحيحه حكم بن حكيم: «قلت لأبى عبد الله (ع): أبول فلا أصيب الماء، وقد أصاب يدي شىء من البول فأمسحه بالحائط و بالتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي. فقال (ع):

لا بأس به «٢»

بناء على أن المسح بالموضع الذى فيه العرق الذى أصابه البول من اليد و أن نفى البأس بمعنى نفى نجاسة الممسوح، لا مجرد الجواز التكليفي.

ومنها:

رواية سماعة: «قلت لأبى الحسن موسى (ع): إنى أبول فأتمسح بالأحجار فيجىء منى البلل ما يفسد سراويلي. قال (ع): ليس به بأس»
«٣»

بناء على أن المراد نفى النجاسة لا- نفى انتقاض الوضوء به، و على أن خروج البلل الطاهر من الذكر يستوجب ملاقاته لحافة الذكر النجسة لكن لو سلم ذلك فظاهرها الا-جتزاء بالأحجار فى الاستنجاء من البول، من دون ضرورة، كما هو المنسوب الى جمهور المخالفين، فلا بد أن تحمل على التقية. و حينئذ يكون عدم تنجس البلل الخارج لعدم نجاسة مخرج البول، فلا تدل على عدم تنجيس المنتجس. مع أن سند الرواية لا يخلو

(١) ذكر فى الوسائل صدر الحديث فى باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ١، و ذيله فى باب ٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٣

.....

من إشكال، لأن فيه الحكم بن مسكين، و لم ينص أحد على توثيقه. فلاحظ.

ومنها:

□
رواية حفص الأعور: «قلت لأبى عبد الله (ع): الدن يكون فيه الخمر، ثم يجفف فيجعل عليه الخل؟ قال (ع): نعم» «١»
بناء على أن المراد أنه يجفف على نحو تذهب منه الأجزاء الخمرية. و لكنه بعيد.

فالرواية ظاهرة في طهارة الأجزاء الخمرية المتخلفة في الدن. و لذا حملها الشيخ- كما في الوسائل- على التجفيف بعد أن تغسل ثلاثاً. ومنها:

رواية علي بن جعفر (ع): عن أخيه (ع): «سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ما حاله؟ قال (ع): إذا كان جافاً فلا بأس» (٢).

وفيه: أن من المحتمل أن يكون المراد من الكنيف الجاف ما لا- يجتمع ما يقع فيه من قدر، في مقابل ما يجتمع فيه القدر- كما هو الغالب في بلادنا- و الأول مورد توارد الحالتين من الطهارة و النجاسة، لأنه كما ينجس بملاقاة القدر، كذلك يطهر بالماء المستعمل في الاستنجاء و نحوه من المياه الطاهرة.

و لأجل ذلك يحكم على ملاقيه بالطهارة للأصل، و مع هذا الاحتمال لا مجال للاستدلال بها على المدعى. مع أن الاستدلال بها موقوف على القول بانفعال الماء الوارد على النجاسة غير المستقر معها، و البناء على عدمه أولى من البناء على عدم تنجيس المتنجس. و هناك روايات استدلت بها على مذهب الكاشاني (ره) لم نذكرها، لوضوح المناقشة في دلالتها.

و على هذا فالعمدة صحيحة حكم، بناء على عدم تامة المناقشات المتقدمة إليها الإشارة، كما هو الظاهر. إلا أن الخروج بها عن ظاهر تلك النصوص الكثيرة القريبة من التواتر، بل المدعى تواترها، الواردة في موارد متفرقة مع احتمال ورودها في مقام الاجتزاء بإزالة العين في الطهارة- كما هو المنسوب

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٤

.....

الى السيد المرتضى (قده)- فلا تكون منافية لقاعدة تنجيس المتنجس. بعيد عرفاً.

بل لا- يمكن بعد دعوى الإجماع صريحاً أو ظاهراً، بل و الضرورة من كثير من الأجلاء على خلافها، منهم الوحيد (ره) في شرح المفاتيح، و منهم المقدس الكاظمي في وسائله، حيث قال: «إن استباح بسوء رأيه (يعنى: صاحب المفاتيح) مخالفة الإجماع، فما الذي أباح له الاقدام على مخالفة الضرورة و هو قاض بالخروج عن المذهب؟! بل ان كان إجماعاً في المسلمين و ضرورة- كما هو الظاهر- خرج عن الدين ..». و منهم الشيخ الأكبر في محكي شرح القواعد قال- بعد دعوى الإجماع و الضرورة على تنجيس المتنجس:- «و قال في المفاتيح، و استعيذ بالله من هذه المقالة» ثم حكى كلام الكاشاني و رواياته التي تشبث بها .. (الى أن قال): «ثم على تقدير ظهورهن فيما قال، كيف يمكن الاستناد إليهن في مقابلة إجماع الشيعة، بل المسلمين، بل الضرورة .. (الى أن قال):

فسلام على الفقه و على الفقهاء بعد ظهور مثل هذه الأقوال، و لا قوة إلا بالله). و قال في الجواهر في مسألة الاستنجاء من البول بالماء: «و قد تفرد الكاشاني بشيء خالف به إجماع الفرقة الناجية، بل إجماع المسلمين، بل الضرورة من الدين مستنداً إلى هاتين الروايتين (يعنى روايتي حنان و سماعه المتقدمتين) و نحوهما .. (إلى أن قال): و هو بالاعراض عنه حقيق، و لا يليق بالفقيه التصدي لرد مثل ذلك بعد ما عرفت أنه مخالف لإجماع المسلمين و ضرورة الدين» و نحو ذلك كلام غيرهم.

و من ذلك تعرف الاشكال فيما ادعاه بعض الأكابر من مشايخنا (قدهم) في كتاب مصباح الفقيه، من استقرار سيرة المتشعبة خلفاً عن سلف على المسامحة في الاجتناب عن ملاقيات المتنجس في مقام العمل، بحيث لو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٥

.....

تعدى أحد عن الطريقة المألوفة عندهم في اجتناب النجاسات، بأن اجتنب مثلاً عن أبنية البلاد معللاً: بأن من عمرها استعمل في تعميها الآلات والأدوات التي لا زال يستعملها في تعميم الكنيف من غير أن يطهرها، يطعنه جميع المشرعة بالسوساس و يرونه منحرفاً عن الطريقة المعروفة عندهم في اجتناب النجاسات .. إلخ كلامه (قده).

وجه الاشكال: أن الاجتناب في أمثال المقام ليس عن علم بالنجاسة وإنما هو عن الظن و التخمين، و ترتيب مقدمات عقيمه عن الإنتاج، لكثرة الأسباب الموجبة لقيام الاحتمال، و انتفاء العلم بالسراية. و لذا لو سئل (قده) عن طهارة طعامه، و شرابه و فراشه، لم يشهد بالنجاسة، و لم يدع العلم بملاقاته للمتنجس، و كذا أكثر الناس.

و منه يظهر الاشكال فيما ذكره (قده) أيضاً، من أنه لو كان المتنجس منجساً لزم نجاسة جميع ما في أيدي المسلمين و أسواقهم، لأننا نعلم أن أغلب الناس لا- يتحرزون عن النجاسات. و يخالطون غيرهم، فيستوى حال الجميع إذ لا يخفى أنه كما نعلم ذلك نعلم أيضاً بطرود الأسباب الموجبة للطهارة، و لو من باب الاتفاق و ذلك يوجب ارتفاع العلم بنجاسة ما يكون محل الابتلاء لكل مكلف، و المرجع حينئذ أصالة الطهارة. نعم يعلم إجمالاً بكذب أصالة الطهارة في كثير من الموارد المتعلقة بالمكلف وغيره، أو المتعلقة به في وقائع بعضها صار خارجاً عن محل الابتلاء. لكن مثل هذا العلم الإجمالي غير قادح في الرجوع الى الأصل.

و نظير هذا الاشكال وارد في النقود التي يأخذها السلطان الجائر ثم يعطيها في كل سنة مرات متعددة، أو تؤخذ بالمعاملات الفاسدة أو بالسرقة أو الغيلة أو بدون دفع الخمس أو الزكاة، و يجرى عليها الأخذ و الإعطاء في كل سنة أو في كل شهر مرة أو مرات، و اختلاط بعضها بالمملوك يوجب قصور سلطنة المالك عن القسمة، و عدم جواز التصرف في الجميع إلا بمراجعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٦

كالنجس، لكن لا يجرى عليه جميع أحكام النجس (١)، فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء، أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب

المالك أو الحاكم الشرعي عند جهل المالك، فالصراف الذي يأخذ هذه النقود في كل يوم يخلطها مع أمواله و لا يزال يختلط بعضها ببعض. و هكذا الحال في الاملاك القديمة الثابتة من الدور و البساتين، فان تهاون الناس في أموال القاصرين و الضعفاء و الغائبين و غيرهم و العمل بحكم قضاء الجور أمر معلوم، و ذلك يستوجب العلم- في الجملة- بتحريم تلك الأموال بعد مضي مدة طويلة قد توارد فيها هذه الطوارئ و أمثالها مما يستوجب حرمة المال فلو استوجب مثل ذلك رفع اليد عن القواعد الشرعية لاستوجب رفع اليد عن جملة من القواعد المسلمة في باب تحليل المال. و الوجه في دفع الإشكال في ذلك ما عرفت، من أن ذلك لا يوجب خروج مورد الابتلاء عن مجرى أصالة الحل أو اليد أو نحوهما. فلاحظ و تأمل.

هذا و قد كتب بعض الأجلاء المعاصرين قدس سره [١] رسالته في هذه المسألة رد فيها على بعض الأجله من المعاصرين قدس سره [٢] حيث ذهب الى عدم تنجيس المتنجس الجاف. و قد اشتملت الرسالة المذكورة على مطالب مهمة و فوائد جمه. جزاه الله تعالى خير جزاء المحسنين، كما نسأله الهداية و التوفيق إنه حسبنا و نعم الوكيل.

(١) يعني: النجس الذي تنجس به، لأن أدلة تلك الاحكام جعلت موضوعها النجس الخاص، فلا موجب لثبوتها لما تنجس به، لعدم ثبوت انطباقه عليه.

[١] المتبحر الشيخ محمد جواد البلاغى.

[٢] الشيخ محمد مهدي الخالصى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٧

فيه التعفير (١) و ان كان الأحوط، خصوصا فى الفرض الثانى (٢). و كذا إذا تنجس الثوب بالبول و جب تعدد الغسل (٣)، لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد (٤). و كذا إذا تنجس شىء بغسالة البول - بناء على نجاسة الغسالة - لا يجب فيه التعدد.

[مسألة (١٢): قد مر أنه يشترط فى تنجس الشىء بالملاقاة تأثره]

(مسألة ١٢): قد مر أنه يشترط فى تنجس الشىء بالملاقاة تأثره (٥)، فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا، كما إذا دهن على نحو إذا غمس فى الإناء لا يتبلل أصلا، يمكن أن يقال: إنه لا يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسرية. و يحتمل أن تكون رجل الزنبور، و الذباب، و البق من هذا القبيل.

[مسألة (١٣): الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس]

(مسألة ١٣): الملاقاة فى الباطن لا توجب التنجيس.
فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة و إن لاقى الدم فى باطن

(١) لأنه حكم للإناء الذى تنجس بالولوغ، و لا ينطبق ذلك على الإناء الذى تنجس بإناء الولوغ، و هو واضح.
(٢) بل لعله الأقوى كما عن العلامة فى النهاية، و المحقق الثانى. لظهور دليل و جوب التعفير فى كون موضوعه الإناء الذى هو ظرف لماء الولوغ و خصوصية كونه ظرفا لنفس الولوغ أيضاً ملغاه عرفا. فلاحظ صحيح الفضل، و تأمل.
(٣) كما سيأتى إن شاء الله تعالى.
(٤) لما سيأتى - إن شاء الله تعالى - من عدم لزومه فى تطهير المتنجس بغير البول.
(٥) مر ذلك فى أول الفصل فراجع.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٨
الأنف. نعم لو أدخل فيه شىء من الخارج، و لاقى الدم فى الباطن، فالأحوط فيه الاجتناب (١).

[فصل شرط إزالة النجاسة فى الصلاة عن البدن]

إشارة

فصل يشترط فى صحة الصلاة (٢) واجبة كانت أو مندوبة (٣) إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر، و الشعر (٤)، و اللباس (٥)،

(١) تقدم الكلام فى هاتين الصورتين و غيرهما فى أول مسألة من مبحث نجاسة البول و الغائط.

فصل

(٢) إجماعاً محققاً، و النصوص به متجاوزة حد التواتر □
 [١]. و سيذكر بعضها في شرح المسائل الآتية إن شاء الله تعالى.
 (٣) لإطلاق الأدلة.

(٤) بلا إشكال ظاهر. و يستفاد مما دل على مانعية نجاسة الثوب لو فرض قصور أدلة مانعية نجاسة البدن عن إفادته.
 (٥) و كأنه المراد من الثوب المذكور في كثير من الفتاوى، إما لأنه مرادف اللباس - كما يظهر من القاموس - أو لأن ذكر الثوب بالخصوص من باب المثال، لأنه الغالب. و يشير الى ذلك استثناء ما لا تتم به الصلاة

[١] راجع الوسائل في الأبواب الآتية من: ١٨ الى: ٢٢، و ٣٠، ٣١، و من ٤٠ الى:

٤٧ و ٦١ من أبواب النجاسات و يوجد في كثير من الأبواب الأخر و في أبواب لباس المصلى و مكانه و غيرها ما يدل عليه و لو بالالتزام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٨٩

ساتراً كان أو غير ساتر (١) عدا ما سيحىء (٢) من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه. و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط (٣) و قضاء التشهد و السجدة المنسيين (٤).

و كذا في سجدة السهو على الأحوط (٥). و لا يشترط في ما يتقدمها من الأذان و الإقامة، و الأدعية التي قبل تكبيرة

فإنه ليس من الثياب عرفاً. و يشهد لذلك من النصوص ما ورد في المنع عن الصلاة في جلد الميتة و الصلاة في النجس، كما سيأتى في مبحث المحمول النجس. فلا فرق بين الثوب و بين الفرو و الدرع و غيرها من أصناف الملبوس.

(١) إجماعاً. لإطلاق النص و الفتوى.

(٢) و سيحىء دليله.

(٣) إجماعاً. لإطلاق النص و الفتوى.

(٤) إجماعاً، فإن القضاء متحد مع المقضى في جميع الخصوصيات، جزءاً كانت، أو شرطاً، وجودياً، أو عدمياً. و انما الاختلاف في الزمان لا غير، و كون الطهارة شرطاً للصلاة ليس معناه إلا كونها شرطاً لاجزائها و منها التشهد و السجدة.

(٥) بل عن السرائر و النهاية و الألفية و غيرها: أنه الأقوى، للاحتياط و انصراف دليلهما الى ذلك، و أنها جابرة لما يعتبر فيه الطهارة، و لغير ذلك مما لا يخفى ضعفه. و لذا حكى عن التحرير و جواهر القاضى العدم، بل لعله ظاهر كل من لم يتعرض لذكرها في شرائطها، كالمحقق و غيره. نعم قد يستفاد مما دل على أنها قبل الكلام قرح جميع منافيات الصلاة فيهما، و منها الحدث. و ان كان لا يخلو من تأمل و اشكال. و تمام الكلام في مباحث خلل الصلاة فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٠

الإحرام (١)، و لا في ما يتأخرها من التعقيب. و يلحق باللباس - على الأحوط - اللحاف الذى يتغطى به المصلى مضطجعاً إيماء، سواء كان متسترًا به أولاً، و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به - بأن كان ساتره غيره - عدم الاشتراط (٢).

و يشترط في صحة الصلاة أيضاً إزالتها عن موضع السجود (٣).

(١) لإطلاق أدلتها، و كذا ما يتأخر. نعم يشكل ذلك في الإقامة، كما سيأتى في محله.

(٢) حيثية التستر ليس لها دخل في اشتراط الطهارة، لما سبق من عدم الفرق بين الساتر و غيره. و حينئذ فإذا لم يكن في صورة عدم

التستر به داخلا في اللباس الواجب فيه الطهارة، لم يكن داخلا فيه في صورة التستر به أيضاً، كما هو الظاهر. نعم إذا كان ملتفاً فيه بنحو يصدق أنه صلى فيه وجبت طهارته و إلا فلا، للأصل.

(٣) إجماعاً، كما عن ابن زهرة، والفاضلين، والشهيد، والمحقق الثاني والأردبيلي، وغيرهم. ولا يقدح فيه ما عن الوسيلة والراوندي من الخلاف فيه فان نسخ الوسيلة مختلفة. ففي بعضها ما هو ظاهر في موافقة الأصحاب، كما حكاها في مفتاح الكرامة، وفي الجواهر في مبحث مطهريه الشمس، وحكيه عن نسخة الذخيرة. والنسخة التي يظهر منها المخالفة ظاهرة في اعتبار تجفيف الشمس، ولعله لكون التجفيف بمنزلة التيمم بدلا عن الطهارة. ومن هذا يظهر لك حال المحكى عن الراوندي. ويشهد للمشهور من النصوص صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع): عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه. فقال (ع): إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر» (١).

لكن في كون المسجد مما يصلى فيه إشكال

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩١

دون المواضع الأخر (١)، فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت

ظاهر. و

صحيح ابن محبوب عن الرضا (ع): «أنه كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟

فكتب (ع) اليه: إن الماء و النار قد طهراه» (١).

لكن العمل بظاهره متعذر. و سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث مطهريه الشمس، و مبحث السجود، ما له نفع في المقام.

(١) على المشهور، كما عن جماعة. و عن السيد (ره) اعتبار طهارة ما يلاقيه بدن المصلى. و عن الحلبي اعتبار طهارة مساقط الأعضاء السبعة.

و يشهد للأول

موثق ابن بكير: «عن الشاذكونة (٢) يصيبها الاحتلام أ يصلى عليها؟ قال (ع): لا» (٣).

و

موثق عمار: «عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره، فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد يبس الموضع القدر. قال (ع): لا يصلى عليه» (٤).

لكن الأول معارض بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)

، و بخبر محمد بن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع)

«٥ المتضمنين نفى البأس في الصلاة على (الشاذكونة) تصيبها الجنابة. و الثاني معارض

بصحيح ابن جعفر (ع): «عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس و يصيبهما البول و يغتسل فيهما من الجنابة أ يصلى فيهما إذا جفا؟ قال (ع):

نعم» (٦).

فيتعين إما الحمل على الكراهة، أو على خصوص موضع السجود بقريته الإجماع.

- (١) الوسائل باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 (٢) بفتح الذال ثياب غلاظ مضربة تعمل في اليمن. القاموس.
 (٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.
 (٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٤.
 (٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٢
 مسرية الى بدنه (١). أو لباسه (٢).

[مسألة ١): إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح]

(مسألة ١): إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب، فلا يضر كون البعض الآخر نجساً، و ان كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه (٣). و يكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهراً، و ان كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجساً، فلو وضع التربة على محل نجس، و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر، صحت صلاته (٤).

و أما القول الثاني فلم نجد له شاهداً سوى ما يتوهم من كون المراد من طهارة المسجد في معاهد الإجماعات ما يعم مواضع سائر المساجد.

و لكنه كما ترى بعد كون العدم فيها هو المعروف.
 (١) إجماعاً مستفيض النقل. و الظاهر - كما اعترف به جماعة - كون المورد من صغريات قاعدة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن، فلا بأس بالنجاسة المتعدية إذا كانت معفوا عنها. نعم عن الإيضاح حكاية الإجماع عن والده (ره) على المنع حتى في المعفو عنها، و أن ذلك شرط في مكان المصلى. لكن ظاهر المحكى عن النهاية و التذكرة من أنه يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية ما لم يعف عنها إجماعاً، خلاف ذلك.
 (٢) إذا كان مما تتم به الصلاة، حسب ما عرفت.
 (٣) لإطلاق معاهد الإجماعات على اشتراط طهارة محل الجبهة، و ان كان الظاهر منها المقدار المعتبر، إذ المقام نظير وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه.

(٤) كما في الجواهر، و عن كشف الغطاء. و الظاهر أنه من المسلمات
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٣

[مسألة ٢): تجب إزالة النجاسة عن المساجد]

(مسألة ٢): تجب إزالة النجاسة عن المساجد (١)

لاختصاص دليل الطهارة بالسطح الماس للجبهة.

(١) عن جماعة نقل الإجماع عليه، كالشيخ، والحلي، والفاضلين، والشهيد وغيرهم. ويشهد له قوله تعالى (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) «١» بضميمة عدم الفصل بين المسجد الحرام وغيره من المساجد. و المناقشة في دلالة الآية الشريفة على النجاسة تقدم دفعها في مبحث نجاسة الكافر. وقد يستدل أيضاً بما □
رواه في السرائر، عن نواذر البنظي، عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قلت له (ع): إن طريقي الى المسجد في زقاق بيال فيه، فربما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته. فقال (ع): أ ليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت بلى. قال (ع): فلا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» «٢».

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٤٩٣

لكنه يشكل باحتمال كون المقصود نفى البأس من حيث الصلاة كما قد يظهر ذلك من ذيل الرواية. وكذا الكلام في موثقه الأخرى «٣». و أما النبوي المروي في كتب أصحابنا - كما في الوسائل - : «جنبوا مساجدكم النجاسة» «٤». فيشكل: بأن من المحتمل أن يكون المراد منه مسجد الجبهة، كما قد يشهد به إضافته إلى ضمير الجمع. مع ضعف سنده و انجباره بالعمل غير معلوم. هذا و مقتضى إطلاق الآية عدم الفرق بين الدفع و الرفع. كما أن مقتضاه عدم الفرق بين أرض المسجد و سقفه، و جدرانها، و غيرها مما يعد جزءاً منه.

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٤

داخلها، و سقفها و سطحها، و طرف الداخل من جدرانها، بل و الطرف الخارج على الأحوط (١). إلا- أن لا يجعلها الواقف جزءاً من المسجد. بل لو لم يجعل مكانا مخصوصا منها جزء لا يلحقه الحكم (٢). و وجوب الإزالة فوري (٣) فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي. و يحرم تنجيسها أيضاً (٤). بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها، و ان لم تكن منجسة، إذا كانت موجبة لهتك حرمتها (٥)، بل مطلقاً على الأحوط (٦).

(١) كأنه لدعوى الانصراف عنه. لكنه بدوى لا يجوز لأجله رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) للأصل.

(٣) كما نص عليه غير واحد، بل عن المدارك و الذخيرة نسبتبه إلى الأصحاب. و يقتضيه ظاهر النهي. بل و ظاهر معاهد الإجماعات على وجوب الإزالة، إذ ليس المقصود وجوب الإزالة و لو بعد حين، و في وقت من الأوقات بل الإزالة على الفور، و لو بقرينة مناسبة الاحترام و التعظيم، كما لا يخفى. نعم ظاهر النهي في الآية الفور الحقيقي. إلا أن يكون إجماع على خلافه.

(٤) لما عرفت من ظهور الأدلة فيما هو أعم من الرفع و الدفع.

(٥) لحرمة هتكها إجماعاً و لو بغير التنجيس.

(٦) بل عند جماعة أنه الأقوى، و عن اللوامع نسبته الى الحلبيين، و عن الكفاية نسبته إلى المشهور. لظاهر الآية الشريفة. و عن الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم- بل عن روض الجنان نسبته إلى الأكثر- الاختصاص مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٥
و أما إدخال المتنجس فلا بأس به (١) ما لم يستلزم الهتك.

بالمتعديّة للإجماع على جواز دخول الصبيان و الحائض مع عدم انفكاكهم عن النجاسة- غالباً و قد ذكر الأصحاب (قدمهم) جواز دخول المسلولوس و المستحاضة مع أمن التلوّث، و جواز القصاص في المسجد للمصلحة مع فرش ما يمنع التلوّث بل دخول الحائض و المستحاضة مورد النصوص «١»، بل السيرة على دخول المجروح و المقروح و نحوهما ممن تلوث بدنه أو لباسه بشيء من عين النجاسة. لكن إن تمّ دليل على ذلك أمكن الاقتصار عليه، و الرجوع في مورد الشك الى عموم الآية الشريفة المانع عن التعديّة و غيرها، لا تخصيص النجاسة بالمتعديّة، لأنه من غير مخصص. و مجرد ثبوت الجواز في الموارد المذكورة و نحوها مما كانت النجاسة من توابع الداخل، و كونها قليلة غير ملتفت إليها، لا يقتضى تخصيص المذكور و لا يقتضى حمل النهي في الآية على العرضي، لأجل ما يترتب على دخول المشرك من تلوّث المسجد، فان ذلك خلاف الظاهر.

(١) عند جماعة. لاختصاص الدليل بعين النجاسة، و الأصل في غيره الجواز. (فان قلت): مورد الآية الشريفة و ان كان المشرك، و هو نجس ذاتا لا- متنجس لكن قوله تعالى (نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا) ظاهر في كون موضوع الحكم النجس، و هو أعم من النجس بالعرض و هو المتنجس.

(قلت): النجس لما كان مصدراً و حمله على العين لا يصح إلا على وجه المبالغة، فالموضوع للحكم هو النجس على نحو المبالغة، و صدقه على المتنجس غير واضح. بل لو أمكن الفرق بين النجاسات أشكال الاستدلال بالآية الشريفة على المنع من كل نجاسة. نعم ظاهر السرائر الإجماع على عموم الحكم

(١) الوسائل باب: ١٥، ١٧ من أبواب الجنابة، و باب: ٣٥ من أبواب الحيض و باب: ٩١ من أبواب الطواف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٦

[(مسألة ٣): وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائى]

(مسألة ٣): وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائى (١). و لا اختصاص له بمن نجسها (٢) أو صار سبباً، فيجب على كل أحد.

[(مسألة ٤): إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها]

(مسألة ٤): إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها مقدماً على الصلاة مع سعة وقتها، و مع الضيق قدمها. و لو ترك الإزالة مع السعة، و اشتغل بالصلاة، عصي لترك الإزالة. لكن فى بطلان صلاته اشكال (٣)،

للمتنجس حيث قال (ره): «لا خلاف بين الأمة كافة فى أن المساجد يجب أن تنزه و تجنب النجاسات العينية، و قد أجمعنا بلا خلاف

فى ذلك بيننا على أن من غسل ميتاً له أن يدخل المسجد و يجلس فيه، فضلاً عن دخوله و مروره، فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك» و كذلك ظاهر المعبر فإنه- بعد ما حكى ذلك- أقره على الإجماع الأول و أنكر عليه الإجماع الثانى.

فقال: «فانا لا نوافقك على ذلك، بل نمنع الاستيطان، كما نمنع من على جسده نجاسة»، لكن العمل بمثل هذا الإجماع بعد ما تقدم عن روض الجنان من مخالفة الأكثر غير ظاهر. لكن بناء على الإشكال فى دلالة الآية على عموم الحكم للمتنجس يشكل الأمر فى دلالتها على حرمة تلويث المسجد بالمتنجس، فلا بد أن يكون الوجه فيه الإجماع. و أما الرواية فقد عرفت الإشكال فى دلالتها.

(١) فان ظاهر الآية الشريفة عموم الخطاب للجميع، و لما لم يمكن فيه التكرار تعين كونه كفاثياً.

(٢) و عن الذكرى الاختصاص به. و هو غير ظاهر، و لا سيما مع عجزه عن الامتثال، فإنه يلزم سقوط الخطاب رأساً.

(٣) الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور: (الأول): وجوب المبادرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٧

.....

إلى الإزالة، على نحو لو تركها و اشتغل بالصلاة عصى فى ترك المبادرة إلى الإزالة. (الثانى): أن الأمر بالإزالة فوراً هل يقتضى النهى عن الصلاة أو لا؟ (الثالث) أنه على تقدير اقتضائه النهى هل يقتضى مثل هذا النهى الفساد أو لا؟ (الرابع): أنه على تقدير عدم اقتضائه النهى فهل يمنع من الأمر بالصلاة على نحو الترتب أو لا؟ (الخامس): أنه على تقدير المنع من ذلك فهل تصح الصلاة بفعلها بداعى الملاك أم لا؟.

أما الكلام فى الأول: فالظاهر أنه لا إشكال عندهم فى حصول العصيان بترك الإزالة و لو مع الاشتغال بالصلاة، لأن ذلك مخالفة لدليل الفورية.

لكن يظهر من كلام المستند: العدم، حيث قال: «و لا يبطل واجب موسع أو مضيق لو فعله قبل الإزالة، و لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده. بل لم يثبت الإجماع على الوجوب الفورى حين دخول واجب موسع أو مستحب كذلك فلا يحكم ببطلانه إذا فعله على القول باقتضاء المذكور أيضاً. و لا- يختص ذلك بما إذا كان دليل وجوب الإزالة الإجماع، بل و كذا لو كان دليله الآية و الاخبار لاستناد الفورية معهما إلى الإجماع، لعدم دلالة الأمر بنفسه على الفور. بل و كذا لو قلنا بدلالته على الفور أيضاً، لحصول التعارض بين دليل وجوب الإزالة المستلزم للنهى عن غيرها، و بين تلك العبادة بالعموم من وجه، و لو فقد المرجح يحكم بالتخيير المستلزم للصحة...».

وفيه: أنك عرفت ظهور الإجماع فى الوجوب الفورى، و أن دلالة الآية على الفورية من باب دلالة النهى على الفور التى لا خلاف فيها، لا من باب دلالة الأمر على الفور التى هى محل الخلاف. بل الأمر بالإزالة الذى هو مفاد النبوى المتقدم مما لا ريب فى أن المراد به الفور- و ان قلنا بأن الأمر لا يدل على الفور لأن الدلالة فى المقام بقريته مناسبة الحكم و الموضوع. و على تقدير الدلالة فالمقام من باب تراحم الواجبين، لإحراز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٨

.....

مناطق الوجوب فيهما معاً، فلا بد من أعمال قواعد التراحم، المقتضية لترجيح المقتضى التعينى على المقتضى التخييرى، كما فى جميع موارد تراحم الواجبين إذا كان أحدهما مضيقاً و الآخر موسعاً. لا من باب التعارض الذى لا يحرز فيه المناطق فى الطرفين، كى يرجع الى المرجح أو التخيير مع عدمه.

مع أنه لو سلم ذلك فالظاهر تعين الجمع العرفي بينهما بتقديم دليل الفورية على دليل التوسعة، نظير موارد تعارض دليل الاقتضاء و اللاقتضاء فان العرف في مثل ذلك يقدم الأول على الثاني. مع أن المرجع في مورد المعارضة بين العامين من وجه الأصل، و هو يقتضى البطلان و عدم المشروعية مع أنه لو بنى على الرجوع الى التخيير فالتخيير المذكور تخيير في المسألة الأصولية، فلا يحكم بصحة العبادة إلا إذا اختير دليل التوسعة، لا تخيير في المسألة الفرعية كى تصح العبادة مطلقاً.

و كيف كان فلا- ينبغى التأمل فى وجوب المبادرة إلى الإزالة فى الفرض و فى حصول العصيان بتركها، بناء على ما عرفت من كون المقام من باب التراحم لأن مقتضى الإزالة فى الزمان الأول تعيينى، و مقتضى الصلاة فى الزمان الأول تخييري و مقتضى التخيير لا يصلح لمعارضة مقتضى التعيينى، لأنه لا اقتضاء له فى التعيين، و ما لا اقتضاء له لا يصلح لمزاحمة ماله الاقتضاء.

و أما الكلام فى الأمر الثانى: فهو أنه لا موجب لاقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، إذ ليس فعل الضد مانعاً عن ضده، و لا عدمه شرطاً لضده لأن الضدين فى رتبة واحدة، فيمتنع أن يكون كل منهما مانعاً عن الآخر، لأن المانع يكون فى رتبة سابقة على الممنوع، لأنه نقيض عدمه، الذى هو شرط وجود الممنوع، المقدم رتبة على المشروط، و النقيضان فى رتبة واحدة، فلو كان الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر كان متقدماً عليه رتبة و متأخراً عنه، و هو ممتنع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٩٩

.....

و أما الكلام فى الأمر الثالث: فهو أنه لا فرق بين النهى النفسى و الغيرى فى كون مخالفته مبعده عن المولى، فمن سل سيفه ليقتل مولاه كان سل سيفه بقصد قتل المولى مبعداً عنه، لأنه تمرد عليه، كما لا يخفى. و حينئذ يمتنع أن يكون عبادة، لأن العبادة متقومة بصلاحيه الفعل للمقربيه، و المبعد لا يصلح لذلك.

و أما الكلام فى الأمر الرابع: فهو أن الأمر بالضدين إنما يمتنع إذا كان الأمر بأحدهما مدافعاً و مطارداً للأمر بالآخر، و ذلك يختص بما إذا كان الأمران فى عرض واحد. لأنهما لما لم تسعهما قدرة المكلف و انما تسع واحداً منهما، فالأمر المتعلق بأحدهما يستوجب صرف قدرة المكلف الى متعلقه، و الأمر المتعلق بالآخر يستوجب صرف قدرته اليه، و المفروض أن القدرة لا تسعهما معاً، فيلزم محذور المدافعة بينهما. أما لو كانا على نحو الترتب: بأن كان الأمر بأحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعدم امتثال الأول فلا يلزم المحذور، لأن الثانى لا يستوجب صرف القدرة من متعلق الأول إلى متعلقه، لأن الأمر المشروط لا يقتضى حفظ شرطه، و انما يقتضى صرف القدرة إلى متعلقه على تقدير حصول شرطه، فلا يكون منافياً للأول كما أن الأول و إن كان يقتضى صرف القدرة من متعلق الثانى إلى متعلقه، لكن صرفها على النحو المذكور ليس إبطالا لمقتضى الثانى، بل هو رفع لشرط وجوده، و قد عرفت أنه لا يقتضى حفظ شرطه، فلا يكون أحد الأمرين منافياً لمقتضى الآخر و لا مدافعاً له.

و لأجل ذلك لا- يبنى على سقوط الأمر بالمهم بالمره إذا زاحمه الأمر بالأهم، لأن ذاته لا تراحم ذلك الأمر، و انما المزاحم إطلاقه، فيسقط و تبقى ذات الأمر بالمهم مقيدة. و بذلك يجمع العقل بين الأمرين.

و مثله ما لو كان الضدان فى مرتبة واحدة فى الاهتمام، فان تراحمهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٠

.....

لا يوجب سقوط أمريهما معاً، لعدم التدافع بين ذاتى الأمرين، و انما التدافع بين اطلاقيهما فيسقطان معاً، و تبقى ذاتا الأمرين مقيدتين، فيجمع العقل بينهما بتقييد كل من الأمرين بعدم امتثال الآخر، و لازم ذلك سقوط الأمرين عند فعل أحد الضدين. أما سقوط أمر

الضد المأتي به فبالامثال و أما سقوط أمر الآخر فبانتفاء شرطه، و ثبوت الأمرين معا بترك الضدين معاً، لحصول شرط كل من الأمرين، و لازم ذلك استحقاق عقابين عليهما معاً.

و أما الكلام في الأمر الخامس: فهو أن الملاك (تارة): يراد به المصلحة الموجبة لترجح الوجود على العدم، أو المفسدة الموجبة لترجح العدم على الوجود. (و أخرى): يراد به نفس الترجيح النفساني الموجب للميل الى الوجود أو النفرة عنه، و ان لم يكن هناك ارادة و لا كراهة، إما لعدم الالتفات إلى الشيء، أو لوجود المانع عن تعلقهما به. فان كان المراد به الأول فالظاهر أنه لا يوجب عبادة العباد فلو جيء بالعبادة لأجل المصلحة، لم تكن عبادة للمولى، و لا إطاعة له و لا منشأ لاستحقاق الثواب، كما سيجيء - إن شاء الله تعالى - في مباحث نية الوضوء و ان كان المراد به الثاني، فالظاهر صحة العبادة لو كان هو الداعي إلى فعلها. بل الظاهر أن عبادة العبادات كلية إنما تكون لذلك، و قصد الأمر إنما يصحح العبادة بلحاظ طريقتيه الى الملاك المذكور، لا من حيث هو هو. و لذا لو علم بخلو الأمر عن الملاك لم يكن أمراً حقيقياً، بل كان صورياً، و لم تجب موافقته. و لو علم بوجود الملاك بالمعنى المذكور و جب الفعل و ان علم بعدم الأمر لمانع منه. فلو علم العبد أن ولد المولى قد غرق و جب إنقاذه و ان لم يعلم المولى بذلك، أو علم و لم يأمره بإنقاذه لجهله بوجود من يقدر على إنقاذه. فهذا الدوران دليل على كون المعيار في صحة العبادات هو الملاك - بالمعنى المذكور - من دون دخل فيها للأمر. و تحقيق هذه المباحث موكول الى مبحث الضد. و قد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠١

و الأقوى الصحة. هذا إذا أمكنه الإزالة و أما مع عدم قدرته مطلقاً أو في ذلك الوقت فلا إشكال في صحة صلاته (١). و لا فرق في الاشكال في الصورة الأولى بين أن يصلى في ذلك المسجد أو في مسجد آخر (٢). و إذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقق الإزالة (٣).

[مسألة (٥): إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجساً]

(مسألة ٥): إذا صلى ثم تبين له كون المسجد نجساً كانت صلاته صحيحة (٤). و كذا إذا كان عالماً بالنجاسة، ثم غفل، و صلى. و أما إذا علمها أو التفت إليها في أثناء

أوضحناها في تعليقتنا حقائق الأصول. فراجع.

(١) لأن العجز مانع عن الأمر بالمبادرة إلى الإزالة، فلا مجال لتوهم المنع عن الصلاة.

(٢) لتحقق التضاد، الموجب لورود الاشكال السابق.

(٣) لتحقق امتثال الواجب الكفائي بفعل غيره فلا مزاحمة. نعم لو كان ترك المعاونة له مفوتاً للفورية العرفية جاء الاشكال السابق، لتحقق التزاحم حينئذ بين وجوب المعاونة و وجوب الصلاة.

(٤) لا اشكال فيه ظاهراً. إذ لا قصور في صلاته لتماमितها في نفسها و وقوعها على وجه العبادة. و مجرد وجود المفسدة فيها - بناء على كونها منهيّاً عنها - لا يمنع من صحة التعبد بها، و استحقاق الثواب على فعلها، بعد جهله بالنهاى المانع من حصول البعد بمخالفته (و بالجملة): بعد ما كانت الصلاة تامة الاجزاء و الشرائط و مأتياً بها على وجه العبادة، و صلاحية الفعل للمقريية، و صلاحية الفاعل للتقرب، لا موجب للبطلان.

فان قلت: إذا كان مبنى القول بالبطلان على تقدير الالتفات

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٢

الصلاة، فهل يجب إتمامها ثم الإزالة، أو إبطالها و المبادرة إلى الإزالة؟! وجهان، أو وجوه، و الأقوى وجوب الإتمام (١).

هو تقديم جانب النهى، فلازم ذلك كون ترك الصلاة أرجح من فعلها، و عدمها أولى من وجودها، فكيف يمكن التقرب بفعلها؟ و هل يمكن التقرب بالمرجوح؟ (قلت): لا- ريب فى بناء العقلاء على استحقاق الثواب بمجرد الانقياد الى المولى بفعل ما يعتقد محبوبيته، و ان كان مبغوضاً، فالبغض الواقعى لا يكون مانعاً من الانقياد، الذى هو سبب القرب إلى المولى، و استحقاق ثوابه. و إنما يكون مانعاً إذا كان معلوماً للعبد، على نحو يكون الفعل مبعداً عن المولى، لكونه تمرداً عليه. و لذا أفتوا بصحة الصلاة مع الجهل بالغضب، حتى بناء على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى. و كذا مع النسيان و سائر الأعدار المانعة من صحة العقاب على الفعل المبعوض.

و تحقيق ذلك فى مبحث جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه. فراجع.

(١) علله المصنف (ره) فى مبحث عدم جواز قطع الفريضة: بأن دليل الفورية قاصر الشمول عن مثل المقام، فدليل حرمة القطع بلا مزاحم و يشكل: بأن دليل الفورية عين دليل وجوب الإزالة، لأن دليل وجوب الإزالة مرجعه إلى النهى عن وجود النجاسة فى المسجد بنحو الطبيعة السارية التى لا- فرق فيها بين زمان و آخر. نظير ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس و غيره من المحرمات فاذا كان دليل الإزالة شاملاً للمقام، كان دليلاً على الفورية أيضاً.

و قد يعلل ما فى المتن: بأنه مقتضى استصحاب وجوب الإتمام و حرمة القطع. و فيه: أن الشك فى المقام ليس فى وجوب الإتمام، للعلم بتحقيق مناطه، و انما الشك فى تقديمه فى نظر العقل على وجوب الإزالة لأهمية ملاكه أو تأخيره عنه لضعف ملاكه، أو التخيير بينهما لتساويهما فى الملاك، فالشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٣

[مسألة ٦: إذا كان موضع من المسجد نجساً، لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه]

(مسألة ٦): إذا كان موضع من المسجد نجساً، لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه (١). بل و كذا مع

فى الحكم العقلى للشك فى مناطه. نعم كان الإتمام واجباً تعيينياً فى نظر العقل قبل الالتفات إلى النجاسة. لكن مثل هذا الحكم العقلى ليس مجرى للاستصحاب.

و لا فرق فى ذلك بين صورة وقوعها فى الأثناء و الالتفات إليها، و صورة وقوعها قبل الصلاة و الالتفات إليها قبل الصلاة ثم الغفلة و الشروع فى الصلاة ثم الالتفات إليها فى الأثناء، و صورة وقوعها قبل الصلاة و عدم الالتفات إليها إلا فى الأثناء، فإن الجميع مشتركة فى توقف العقل عن الحكم بوجوب القطع و الإزالة أو وجوب الإتمام، أو التخيير بينهما حين الالتفات إليها فى الأثناء و الابتلاء بالمزاحم. و مثلها صورة الالتفات إليها قبل الصلاة و الشروع فيها عمداً، فإنه بعد البناء على صحة الصلاة يقع الإشكال فى وظيفة المكلف أيضاً عقلاً من حيث وجوب الإتمام و ترك الإزالة، أو القطع و الإزالة، أو التخيير بينهما لعدم علمه بالمناط.

و قد يعلل أيضاً: بأن مناط حرمة القطع أقوى من مناط وجوب الفورية فى الإزالة. و فيه: أنه غير ظاهر.

هذا و المتعين وجوب الإزالة و ترك الإتمام، لأن العمدة فى الدليل على حرمة قطع الفريضة هو الإجماع، و القدر المتيقن منه غير مثل المقام، مما كان القطع فيه بداعى فعل واجب.

(١) قد تقدم- فى مسألة أن المتنجس لا يتنجس ثانياً- احتمال كون المتنجس يتنجس ثانياً، و أن التداخل فى المزيل لا فى المزال. و عليه فحرمت التلويث فى محلها. أما بناء على ما هو ظاهرهم من كون التداخل فى المزال، فلا يظهر وجه لحرمة التلويث، إلا بناء على حرمة إدخال النجاسة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٤

عدم التلوين إذا كانت الثانية أشد و أغلظ من الأولى (١).

و إلا ففي تحريمه تأمل، بل منع (٢)، إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر. لكنه أحوط.

[مسألة (٧): لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز، بل وجب]

(مسألة ٧): لو توقف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز، بل وجب (٣). وكذا لو توقف على تخريب شيء

غير المتعدية إلى المسجد إذا كانت ملوثة، كما يقتضيه إطلاق الآية الشريفة مع عدم مخرج عنها من سيرة أو نحوها، وان لم يحصل الهتك من مجرد التلوين. لكنه على إطلاقه ممنوع.

(١) لأن التنجيس المحرم ملحوظ بنحو الطبيعة السارية في الافراد و المراتب بقريته الارتكاز العرفي.

(٢) هذا إذا بنينا على ما هو ظاهرهم من كون التداخل في الأثر لا- في المزيل، و إلا- كما تقدم احتمال- فالبناء على التحريم في الفرض في محله.

(٣) كأنه لإطلاق دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد. لكن يزاحمه ما دل على حرمة تخريب المسجد. اللهم إلا أن يقال: حرمة تخريب المسجد تختص بما إذا لم يكن لمصلحة المسجد، كالتوسعة، و أحداث باب و نحوها مما يترتب عليه مصلحة عامة، و في الجواهر: أنه لا ريب في جواز ذلك. و تطهير المسجد من هذا القبيل، فلا مزاحم لما دل على وجوب إزالة النجاسة عنه. (و فيه): أن المراد بالمصلحة المسوغة للتخريب الفائدة العائدة إلى المترددين، و الطهارة ليست منها، و مجرد الوجوب لا يقتضى ذلك فالتراحم بحاله. و حينئذ فالبناء على وجوب التخريب- بحفر الأرض، و هدم العمارة، و نحوهما- يتوقف على إحراز أهمية الإزالة بالنسبة إليه، أو احتمال أهميتها من دون احتمال أهمية مفسدة التخريب، و هو غير ظاهر كلياً، و مقتضى ذلك جواز كل من الأمرين. نعم يمكن دعوى أهمية الإزالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٥

منه. و لا يجب طم الحفر و تعميم الخراب (١). نعم لو كان مثل الآجر مما يمكن رده (٢) بعد التطهير وجب (٣).

في الحفر و الهدم إذا كانا يسيرين.

هذا مع الغض عن المناقشة في إطلاق دليل وجوب الإزالة الشامل للنجس و المنتجس، و إلا فقد عرفت المناقشة في ذلك، و أن العمدة الإجماع و عليه إذا شك يرجع إلى أصالة البراءة، و يكون دليل حرمة التخريب بلا مزاحم و لا معارض.

هذا كله إذا لم يوجد باذل لتعميره. و أما لو وجد البازل فلا ينبغي التأمل في وجوب الإزالة و التخريب، لأهمية وجوب الإزالة. و احتمال عدم وجوب الإزالة في الفرض، و انتفاء ملاكه، بعيد جداً، لا يعتد به في قبال إطلاق معاهد الإجماع.

(١) لأصالة البراءة. و قاعدة الضمان بالإتلاف غير جارية في المقام، لا من جهة أن الوجوب ينافي الضمان، لمنع ذلك، و لذا يجب أكل طعام غيره عند المخصصة مع الضمان، بل لاختصاص الضمان بصورة الإتلاف لا لمصلحة ذي المال، و في المقام إنما يكون الإتلاف لمصلحة المسجد.

(٢) يعني: إلى المسجد.

(٣) كأنه لما ورد في وجوب رد ما أخذ من الحصى و التراب من البيت.

ففي رواية معاوية: «أخذت سكا من سكاك المقام، و تراباً من تراب البيت و سبع حصيات. فقال (ع): بس ما صنعت أما التراب و

الحصى فرده» (١)

وقريب منها غيرها. لكن استفادة المقام منها غير ظاهرة، فان موردها الأخذ المحرم، بخلاف المقام، فاحتمال عدم وجوب رده إذا لم يستلزم تضييعاً للوقف أنسب بالقواعد. إلا أن يكون إجماع.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٦

[مسألة ٨: إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره]

(مسألة ٨): إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره (١)، أو قطع موضع النجس منه، إذا كان ذلك أصلح من إخراجه و تطهيره (٢)، كما هو الغالب.

[مسألة ٩: إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع]

(مسألة ٩): إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع كما إذا كان الجص الذي عمر به نجساً، أو كان المباشر للبناء كافراً- فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز، وإلا فمشكل (٣).

[مسألة ١٠: لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وان لم يصل فيه أحد]

(مسألة ١٠): لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً (٤) وان لم يصل فيه أحد، و يجب تطهيره إذا تنجس.

(١) وكذا آلاته. ذكره كثير، ولم ينقل فيه خلاف، بل عن مجمع البرهان والمدارك ما يشعر بالاتفاق عليه. وكأنه للبناء على المنع من إدخال النجاسة غير المتعدية إذا كانت من هذا القبيل، كما يقتضيه إطلاق الآية الشريفة من دون مخرج عنه، من سيرة أو غيرها، لا اختصاصهما- على تقدير ثبوتهما- بغير ذلك. لكن يشكل ذلك هنا بما عرفت من اختصاص الآية بالنجاسة العينية فلا تشمل المتنجس. مضافاً إلى أن غاية ما تقتضيه الآية حرمة التنجيس ما دام في المسجد فإذا أخرج من المسجد لا يجب تطهيره. نعم لو ثبت وجوب رده وجب تطهيره حينئذ، فراراً من لزوم إدخال النجاسة إلى المسجد.

(٢) وحينئذ يتعين.

(٣) قد عرفت أن المنع أظهر.

(٤) فإن المعروف عدم بطلان مسجديته بالخراب. بل الظاهر أنه لا خلاف فيه بيننا. نعم عن بعض العامة: أنه يرجع ملكاً للواقف، قياساً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٧

.....

على ما لو أخذ السيل ميتاً. فإنه يرجع كفته إلى ملك الوارث. لكنه قياس مع الفارق، فإن الثاني تكليف يسقط بذهاب موضوعه، و الثاني وضع باق ببقاء موضوعه، و هو الأرض و ان خربت. وقد ذكرنا في كتابنا نهج الفقاهة أقسام الوقف، و اختلاف أحكامها، و أن وقف المساجد قسم برأسه ليس الوقف فيه على غاية معينة من صلاة أو عبادة، حتى يبطل بالخراب، لفوات الجهة المقصودة، و انما

الوقف فيه لحفظ عنوان خاص، و هو عنوان المسجدية، و الخراب لا يستوجب فواته، لعدم الدليل عليه، و الأصل يقتضى بقاءه. لكن فى المسالك: «هذا فى غير المبنى فى الأرض المفتوحة عنوة، حيث يجوز وقفها تبعاً لآثار التصرف، فإنه ينبغى حينئذ بطلان الوقف بزوال الآثار، لزوال المقتضى للاختصاص، و خروجه عن حكم الأصل..»
 و فيه: أن الملك آنأ ما- و لو تبعاً للآثار- يكفى فى صحة الوقف، و إذا صح كان مؤبداً و لو للاستصحاب. نعم يقع الإشكال فى ثبوت الملكية.

و لو تبعاً للآثار، فإنه لا دليل عليه، كما أشرنا الى ذلك فى نهج الفقاهة. و حينئذ يشكل أصل وقفها مسجداً، لعدم الدليل على صحة التصرف فيها بذلك، و ان ادعى شيخنا فى الجواهر فى كتاب الوقف السيرة القطعية على اتخاذ المساجد فيها. بل المعلوم من الشرع جريان أحكام المساجد على مساجد العراق و نحوه من البلاد المفتوحة عنوة، و ان كان (قده) فى كتاب البيع حكى عن المبسوط و غيره المنع من التصرف فيها، حتى بنائها مساجد و سقايات، و أنه لو تصرف بذلك أو غيره كان باطلاً، و هو الذى تقتضيه القواعد الأولية. و السيرة لم تثبت فى مورد علم بأن أرض المسجد مما كان عامراً حين الفتح، و أنه لم يخرج عن ملك المسلمين و لو بيع السلطان، و أنه لم يكن ذلك التصرف بإذنه. و ليس التصرف فيها يجعلها مسجداً إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٨

[مسألة ١١]: إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه إن أمكن إزالته بعد ذلك

(مسألة ١١): إذا توقف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا- مانع منه إن أمكن إزالته بعد ذلك (١)، كما إذا أراد تطهيره بصب الماء و استلزم ما ذكر.

[مسألة ١٢]: إذا توقف التطهير على بذل مال وجب

(مسألة ١٢): إذا توقف التطهير على بذل مال وجب (٢). و هل يضمن من صار سبباً للتنجيس؟ و جهان، لا يخلو ثانيهما من قوة (٣).

كسائر التصرفات التى ذكروا أنها لا تجوز فى أرض المسلمين إلا بالاذن من وليهم، كبنائها دوراً و منازل و سقايات و نحو ذلك، و السيرة فى جميع ذلك لم تثبت بنحو يخرج بها عن القواعد.

(١) لوجوب ارتكاب أقل المحذورين عند التراحم.

(٢) لإطلاق الدليل. إلا أن يكون ضرراً أو حرجاً، فيرتفع بما دل على نفي الضرر، أو الحرج [١].

(٣) لأن التسيب الموجب للضمان يختص بما يكون الإلتلاف فيه مستنداً- عرفاً- الى السبب، لا الى المباشر، بأن كان المباشر غير مختار فى الإلتلاف. كما لو وضع كأس غيره الى جنب نائم فانقلب عليه فكسره، فان الضمان على واضع الكأس لا على النائم المباشر، و ليس المقام من هذا القبيل، بل من باب إحداث الداعي إلى بذل المال بإزاء عمل مقصود، و ان كان قصده بتوسط السبب، و فى مثله لا مجال للضمان، كما يظهر من ملاحظة النظائر. فإذا وجد الشخص الزاد و الراحلة و كان مديوناً بدين مانع من الاستطاعة، فإذا أبرأه الدائن من الدين لا يكون ضامناً لما يصرفه فى طريق الحج.

[١] تقدمت الإشارة إليه فى تعاليق مسألة: ٤٣ من مباحث الاجتهاد و التقليد، و مسألة:

١٠ من الفصل المتعرض فيه لأحكام ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٠٩

[(مسألة ١٣): إذا تغير عنوان المسجد، بأن غضب و جعل داراً أو صار خراباً، بحيث لا يمكن تكميره]

(مسألة ١٣): إذا تغير عنوان المسجد، بأن غضب و جعل داراً أو صار خراباً، بحيث لا يمكن تكميره و لا الصلاة فيه، و قلنا بجواز جعله مكاناً للزرع (١)، ففي جواز

(١) حكى شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه عن بعض الأساطين «١»:

أنه مع اليأس من الانتفاع به يؤجره الحاكم، و يصرف منفعته فيما يمثله من الأوقاف، مقدماً للأقرب و الأوج و الأفضل احتياطاً.. إلخ، و ذكر (ره) في كشف الغطاء: «أن جميع الأوقاف العامة- من مساجد و مدارس و مقابر و ربط- إذا خربت و تعطلت جاز للحاكم إيجارها لوضع آخر».

و فيه: أنه يتم في مثل المدارس و نحوها مما يكون الخراب فيه موجباً لبطلان الوقف، فإنه إذا بطل بقى أصل التصديق بها على حاله، فتكون تحت ولاية الولي العام ذاتاً و منفعة، و تكون منفعتها معنونه بعنوان الصدقة تبعاً لها، فيصح للحاكم الشرعي إيجارها كما يصح له بيعها. أما مثل المساجد مما لا يكون الخراب موجباً لبطلان وقفها فيشكل: بأن منافعتها قد أهملها الواقف، و لم يجعلها معنونه بعنوان الصدقة تبعاً لها كي تكون تحت ولاية الحاكم. و لذا لا يصح له إيجارها في حال عمرانها، إذا لم تكن الإجارة مزاحمة للوقف، كأن يؤجرها في الليل أو في غيره من الأوقات التي لا- ينتفع بها في الجهة المقصودة، إذ لو كانت المنفعة مقصودة للوقف و جب على الحاكم الشرعي استيفاؤها، و الاحتفاظ بها، كغيرها مما يكون تحت ولايته.

و من ذلك يظهر أنه لا تجوز إجارة مثل المدارس العامرة المشغولة بأهل العلم في الأوقات التي لا ينتفع بها، مثل أيام التعطيل أو في أيام الاشتغال بنحو لا يزاحم الطلبة.

كما أن من ذلك يظهر أنه لو غضب المسجد أو بعض المدارس العامرة

(١) كاشف الغطاء (قدس سره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٠

تنجيته و عدم وجوب تطهيره- كما قيل- إشكال (١)، و الأظهر عدم جواز الأول (٢)، بل وجوب الثاني أيضاً (٣).

أو خانات الزوار غاصب لا يكون ضامناً، لأن الضمان يتوقف على اعتبار مضمون له، و المنافع المستوفاة للغاصب لم تكن ذات عنوان، مثل كونها ملكاً لمالك، أو صدقة، أو نحو ذلك، كي يقوم البديل مقامها في ذلك، و يصح اعتبار الضمان لها. و قد أشرنا في نهج الفقاهة إلى أقسام الوقف، و اختلافها في الأحكام من حيث إرث الوارث، و جواز المعاوضة عليها، و ثبوت الضمان باستيفائها على غير وجهها و غير ذلك. فراجع.

هذا كله في إجارة الحاكم الشرعي. و أما جواز نفس التصرف فيه يجعله مزرعة أو نحو ذلك مما لا يعلم منافاته للمسجدية فالظاهر أنه لا بأس به لأصالة البراءة. اللهم إلا أن يبنى على أصالة حرمة التصرف في الأموال إلا أن تعلم الاذن فيه، كما تدل عليه بعض الروايات

«١» الضعيفة السند غير المجبورة بعمل

. بل لو لا ذلك لم يبعد القول بذلك في المساجد العامرة مع عدم المزاحمة للمتريدين. فلاحظ.

- (١) كأنه ينشأ من أن تعذر الصلاة فيه مانع من صدق المسجديّة، فإن المسجديّة وإن كانت من الملكات، إلا أن صدقها يتوقف على الأعداد و هو لا يكون مع تعذر الفعلية.
- (٢) لما عرفت من أن المسجديّة من الاعتبارات القائمة بالمكان، التي يكفي فيها مجرد الصلاحية، و لا تتوقف على الأعداد بوجه. فهي كالزوجة التي لا يتوقف اعتبارها على أعداد الاستمتاع.
- (٣) لما عرفت من اتحاد الدليل على الحكمين، بإطلاقه يقتضى ثبوتها معاً. اللهم إلا أن يدعى الانصراف عن مثل المقام، فيتعين الرجوع الى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١١

[مسألة ١٤: إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد]

- (مسألة ١٤): إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد، فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها (١)، و إلا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل (٢).

الأصول، و مقتضى الاستصحاب حرمة التنجيس. و أما وجوب التطهير فلما كان استصحابه من الاستصحاب التعليق، و حجته محل إشكال- كما عرفت في مبحث حرمة العصير الزببي- فالمرجع فيه أصالة البراءة. لكنه لا يتم فيما لو كانت النجاسة موجودة فيه قبل طرود الخراب، فان استصحاب وجوب التطهير منها تنجيزي. و لا فيما لو كان الخراب قبل البلوغ، فان استصحاب عدم حرمة التنجيس فيه محكم، و الانصاف يقتضى تعين الرجوع الى الأصول، إذ لا إطلاق واضح الشمول للمورد، لاختصاص الآية الشريفة بالمسجد الحرام، و العموم لغيره كان بالإجماع و المتيقن من معقده غير المقام.

- (١) بلا إشكال فيه في غير المسجدين. أما فيهما فالحكم كما لو توقف التطهير على المكث في غيرهما.
- (٢) فان المقام من باب تراحم حرمة المكث و وجوب الإزالة، و الحكم في باب التراحم لزوم العمل على الأهم لو كان، و التخيير مع التساوي.

و الظاهر أهمية حرمة المكث بملاحظة أدلة حرمة، لا أقل من احتمال الأهمية الذي هو كالعلم بالأهمية في لزوم الترجيح عقلا، للدوران بين التعيين و التخيير الموجب للاحتياط عقلا فلا يجوز التطهير و هو جنب. بل تجب عقلا- المبادرة إلى الغسل لغاية من غاياته. ثمّ التطهير. و لا يجب شرعاً، لأنّ التطهير لا يتوقف على الغسل، لإمكان تحقق التطهير من الجنب، و إنما يجب الغسل عقلا من باب لزوم الجمع بين الغرضين. و نظيره وجوب استيجار الراحلة للمستطيع، فان وجوبه ليس غيرياً، لعدم كونه مقدمة للحج، فان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٢

- لكن يجب المبادرة إليه حفظاً للفورية بقدر الإمكان. و ان لم يمكن التطهير إلا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه، بل وجوبه (١). و كذا إذا استلزم التأخير الى أن يغتسل هتك حرمة.

[مسألة ١٥: في جواز تنجيس مساجد اليهود و النصرى اشكال]

(مسألة ١٥): في جواز تنجيس مساجد اليهود و النصرى اشكال (٢)

الحج يصح من قاطع المسافة و لو بنحو الغصب، و انما يجب عقلا من باب لزوم الجمع بين غرضى الشارع الأقدس فى تحريم الغصب و وجوب الحج.

و لو فقد الماء وجبت المبادرة إلى التيمم لغاية يشرع لها، ثمّ التطهير.

هذا و ربما يقال: إن الكون فى المسجد لما كان مستحبا فى كل آن فاذا لم يمكن الغسل فى الآن الأول، لاحتياج إيقاعه إلى زمان أكثر من زمان التيمم، يشرع التيمم لغاية الكون فى الآن الأول، و إن كان واجدا للماء، فاذا تيمم وجب عليه الدخول فى المسجد و تطهيره، فلا- يتوقف جواز التطهير على الغسل بل يجب فيه التيمم إذا كان زمانه أقصر (و فيه): أن مشروعية التيمم فى مثل ذلك غير ثابتة، بل معلومة الانتفاء، و إلا لجاز التيمم للجنب، و دخول المساجد مع وجود الماء فى خارج المساجد و التمكن من استعماله.

(١) كأنه لأهمية إزالة النجاسة الباقية لو لم تزل بالنسبة إلى المكث.

و مثله ما بعده.

(٢) ينشأ من كونها مساجد حقيقية و ان سميت عندهم باسم آخر.

و من عدم إطلاق دليل الحكم، كى يتمسك به لتعميم الحكم لها، لاختصاص الآية الشريفة بالمسجد الحرام، و الإجماع على التعدى منه غير ثابت فيما نحن فيه. اللهم إلا أن يقال: إن المسجد الحرام، و المسجد الأقصى، و مسجد الكوفة، ليست من المساجد الحادثة فى زمان شريعتنا المقدسة، بل هى قديمة، و لا مجال للتفكيك بينها و بين غيرها من المساجد القديمة المستحدثة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٣

و أما مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فرقتهم (١).

[مسألة ١٦: إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانته جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم]

(مسألة ١٦): إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانته جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم، من وجوب التطهير، و حرمة التنجيس (٢). بل و كذا لو شك

فى شريعة موسى و عيسى عليهما السلام فيلزم تعميم الحكم للجميع (و فيه):

أنه لا- يراد التفكيك بين الافراد، و انما يراد التفكيك بين الأحوال، يعنى حال كونها مساجد و كونها بيعاً أو كنائس أو نحو ذلك، فإنه لا إطلاق فى الدليل يشمل الحاليين، فالرجوع فى الثانية إلى الأصل النافى متعين و أوضح فى ذلك المساجد المستحدثة لليهود فى زمان شريعة عيسى عليه السلام و للنصارى فى أيام شريعتنا، لإمكان كون وقفها باطلا، لأنها موقوفة على العبادة الباطلة. لكن عرفت أن وقف مثل ذلك ليس على العبادة بل لمجرد حفظ عنوان خاص، و ملاحظة العبادة- صحيحة كانت أو باطلة- أمر خارج عنه.

اللهم إلا- أن يقال إثبات هذا المعنى فى وقف البيع و الكنائس كليه غير واضح، لإمكان كونها من قبيل وقف الحسينيات فى هذا العصر، أو وقف المصلى. و لو كانت موقوفة بقصد المسجدية لكان اللازم على المسلمين ترتيب أحكام المساجد عليها فى جميع البلاد المفتوحة. و الظاهر خلاف ذلك إلا فى موارد خاصة معدودة لا غيرها.

(١) بلا إشكال.

(٢) لعدم مقتضى، و عدم الدليل، بل الظاهر أنه إجماع. و الفرق بين المقام و فراش المسجد: أن تنجيس الفراش إدخال للنجاسة الى المسجد لأن الفضاء الذى يشغله الفراش جزء من المسجد، و ليس كذلك المقام، لأن خروجها عن المسجدية بمعنى خروج الفضاء الذى تشغله عن المسجدية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٤
فى ذلك (١)، وان كان الأحوط للحوط.

[مسألة ١٧: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين]

(مسألة ١٧): إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين، أو أحد المكانين من مسجد، وجب تطهيرهما (٢).

[مسألة ١٨: لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً]

(مسألة ١٨): لا فرق بين كون المسجد عاماً أو خاصاً.
و أما المكان الذى أعده للصلاة فى داره فلا يلحقه الحكم (٣).

[مسألة ١٩: هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة؟]

(مسألة ١٩): هل يجب اعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة؟ الظاهر العدم (٤) إذا كان مما لا يوجب الهتك، وإلا فهو الأحوط.

(١) للأصل. إلا- إذا علم أو احتمل منع المالك عن التنجيس على تقدير كونه ملكاً. لكن يبقى وجوب التطهير بلا مقتض، إذ الأصل البراءة. هذا إذا لم تكن أمانة على المسجدية، وإلا تعين العمل عليها.
(٢) لقاعدة الاحتياط اللازم، من جهة العلم الإجمالى بالتكليف.
(٣) لعدم كونه مسجداً، ولا خارجاً عن الملكية. و
فى خبر على ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن رجل كان له مسجد فى بعض بيوته أو داره هل يصلح له أن يجعله كنيفاً؟ قال (ع): لا بأس» (١)

، ونحوه صحيح البنزطى (٢) المروى فى مستطرفات السرائر
(٤) كأنه للأصل. لكن مقتضى إطلاق النهى فى الآية الشريفة وجوب الإزالة ولو بنحو التسبب، فإذا علم بترتب الإزالة على الاعلام وجب مقدمتها لها، وقد سبق منه (قده) وجوب بذل المال إذا توقف عليه تطهير المسجد، ولو كان من قبيل الأجرة على التطهير، فكيف لا يجب الاعلام إذا علم بالإزالة على تقدير الاعلام؟ (و بالجمله): بعد ما كان تطهير

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٥

[مسألة ٢٠: المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس]

(مسألة ٢٠): المشاهد المشرفة كالمساجد فى حرمة التنجيس (١)، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً على الأحوط. لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه (٢).

المسجد لا- تجب فيه المباشرة، و أنه يجب فيه الاستنابة، لا- مجال للتشكيك في وجوب الاعلام إذا علم بترتب الإزالة عليه. و كذا الحكم لو احتمل ذلك لأن الشك في القدرة على الامتثال موجب للاحتياط عقلا. نعم لو علم بعدم ازاله غيره للنجاسة على تقدير اعلامه، فلا موجب للاعلام، للأصل. و كذا الحكم فيما يوجب الهتك.

(١) كذا ذكر جماعة، بل لعله لا- خلاف فيه ظاهراً، لوجوب تعظيمها و عدم وجوب جمع افراد التعظيم لا ينافي ذلك، إذ التنجيس منافع للتعظيم بجميع أفرادها. إلا أن يمنع وجوب التعظيم- و لو في الجملة- لعدم وضوح دليل عليه. بل السيرة القطعية على خلافه في الجملة فالعمدة إذا ما دل على حرمة المهانة لها، كما تقتضيه مرتكزات المتشعبة التي هي نظير السيرة العملية لهم، يصح الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي. لكن عليه يدور الحكم في حرمة التنجيس، و وجوب التطهير مدار صدق المهانة و عدمها، و من ذلك يشكل الفرق بين حرمة التنجيس و وجوب التطهير، لأن ما يكون إحداثه مهانة يكون بقاءه كذلك، لعدم الفارق بين الحدوث و البقاء. إلا- أن يكون التشكيك في حرمة مهانتها و مبعوضيتها مطلقاً، و المتيقن خصوص الاحداث دون البقاء، فإنه الذي يساعده مرتكزات المتشعبة، و هذا هو الأقرب. ثم إن حصول المهانة في النجاسة اليسيرة لا يخلو من اشكال، فعموم الحكم حينئذ مشكل.

(٢) أما معه فلا اشكال، للعلم بمبعوضيته، و لزوم صيانتها عنه، من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٦

و لا فرق فيها بين الضرائح و ما عليها من الثياب، و سائر مواضعها (١)، إلا في التأكد و عدمه (٢).

[مسألة (٢١): تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف]

(مسألة ٢١): تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف، و خطه بل عن جلده و غلافه، مع الهتك (٣). كما أنه معه يحرم مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس، و ان كان

(١) لا طراد الدليل في الجميع على نهج واحد.

(٢) فان الحكم فيما هو أقرب أكد منه في الأبعد.

(٣) بلا إشكال، إذ من المعلوم ضرورة لدى المتشعبة وجوب صيانتها عن ذلك، و

في خبر إسحاق بن غالب في القرآن «فيقول الجبار عز و جل: و عزتي و جلالتي و ارتفاع مكاني، لأكرم من اليوم من أكرمك، و لأهين من أهانك» «١»

و

في رواية أبي الجارود: «قال رسول الله (ص): أنا أول وافد على العزيز الجبار يوم القيامة، و كتابه، و أهل بيتي ثم أمتي ثم أسألهم ما فعلتم بكتاب الله تعالى و أهل بيتي» «٢».

فتأمل.

و أما إذا لم يحصل الهتك ففي وجوب ذلك إشكال. إلا أن يستفاد من قوله تعالى ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٣) فإنه و ان كان مورده الطهارة من الحدث- بقريته نسبتها الى الماس، لا العضو الممسوس به- إلا أنه يمكن استفادة المقام بالأولوية (و توهم): اختصاص الآية بفعل الإنسان نفسه، و لا تقتضى المنع من تحقق المس من غيره، فلا تدل على وجوب الإزالة لو تحققت النجاسة (مندفع): بأن الظاهر من إطلاق الآية عموم المنع، لعدم تقييد موضوع الخطاب بفعل المخاطب نفسه. لكن ذلك

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٣) الواقعة: ٧٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٧

متطهراً من الحدث. و أما إذا كان أحد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال في حرمة (١).

[مسألة (٢٢): يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس]

(مسألة ٢٢): يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس (٢)، و لو كتب جهلاً- أو عمداً و جب محوه. كما أنه إذا تنجس خطه، و لم يمكن تطهيره، يجب محوه.

[مسألة (٢٣): لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر]

(مسألة ٢٣): لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر (٣)، و إن كان في يده يجب أخذه منه.

[مسألة (٢٤): يحرم وضع القرآن على العين النجسة]

(مسألة ٢٤): يحرم وضع القرآن على العين النجسة (٤)،

يجرى بالنسبة إلى خطه. و منه يظهر الوجه في حرمة مس خطه بالعضو المتنجس. و أما مس ورقه فغير ظاهر، إذ لا يستفاد من الآية، و لا فيه هتك و لا فيه مهانة.

هذا و لكن في ثبوت الأولوية بالنسبة إلى الخبث إشكال، و مقتضى الأصل العدم. و الحال في الورق أوضح.

(١) بل قد يؤدي الى الارتداد إذا كان عن استهانة بالدين. أما إذا كان بقصد الإهانة لخصوص الشخص المعين من القرآن لا غير، فليس إلا الحرمة.

(٢) لما تقدم من إمكان استفادته من الآية الشريفة، فإنه و ان لم يكن فيه ماس و ممسوس، لكن المناط موجود فيه بنحو أكد، و ان كان لا يخلو من إشكال، كما عرفت. و كذا الحكم في الفرع الآتى.

(٣) لا يخلو من اشكال إذا لم يستلزم هتكاً، و لا مهانة. و كذا وجوب أخذه منه. نعم إذا كان وضع يده عليه يقتضى مس خطه بعضو منه، كان تحريم إعطائه و وجوب أخذه مبني على ما عرفت من حرمة مماسة النجس له.

(٤) الكلام فيه هو الكلام فى المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٨

كما أنه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه و إن كانت يابسة.

[مسألة (٢٥): يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية]

(مسألة ٢٥): يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية (١)، بل عن تربة الرسول و سائر الأئمة- صلوات الله عليهم- المأخوذة من قبورهم، و يحرم تنجيسها. و لا- فرق فى التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك، و الاستشفاء (٢). و كذا السبحة و التربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة.

[مسألة ٢٦: إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء]

(مسألة ٢٦): إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترقات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه و لو بأجرة (٣).
و ان لم يمكن فالأحوط و الاولى سد بابه. و ترك التخلي فيه

(١) لما عن التنقيح من أنه ورد متواتراً وجوب تعظيمها و ترك الإزالة منافع للتعظيم. هذا و لكن الذي عثرنا عليه من النصوص «١» مما تضمن الأمر بتعظيمها و النهى عن الاستخفاف بها
، ظاهر- بقرينه السياق و المقام- في اعتبار ذلك في الانتفاع بها في الاستشفاء و غيره، من فوائد الجليله، و ليس فيها دلالة على أن ذلك من أحكامها مطلقاً. نعم لا- مجال للإشكال في حرمة إهانتها و مبغوضيه هتكها، فيكون حكمها حكم المشاهد الشريفه، لا المصحف.

(٢) لا طراد الدليل في الجميع. نعم يختص ذلك بما أخذ على وجه التبرك. أما ما أخذ على وجه آخر- مثل أن يصنع آجرأ، أو خزفأ، أو نحوهما- فليس مورداً للكلام، و لا تجرى عليه تلك الاحكام.
(٣) لعدم الفرق في صيانتها عن الهتك بين التوقف عن الأجرة و عدمه

(١) راجع الوسائل باب: ٧٢ من أبواب المزار، و باب: ٥٩ من أبواب الأطمه المحرمه.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥١٩
الى أن يضمحل (١).

[مسألة ٢٧: تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره]

(مسألة ٢٧): تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره (٢).

[مسألة ٢٨: وجوب تطهير المصحف كفاي، لا يختص بمن نجسه]

(مسألة ٢٨): وجوب تطهير المصحف كفاي، لا يختص بمن نجسه (٣) و لو استلزم صرف المال و جب، و لا يضمه من نجسه إذا لم يكن لغيره (٤) و ان صار هو السبب

(١) بل الأقوى، لوجوب دفع الإهانة الزائدة على المقدار الحاصل أولاً.

(٢) لم يظهر الفرق بينه و بين ما مضى و يأتي في كون النقص إنما يكون بفعل المباشر بداعي امتثال التكليف، و الإلتلاف إنما ينسب اليه لا إلى السبب.

نعم بينهما فرق من جهة أخرى. و هي أن تنجيس المصحف يوجب نقصان ماليته غالباً، بلحاظ وجوب تطهيره، فالمضمون ينبغي أن يكون ذلك المقدار من المايه، و ان لم يحصل التطهير، و الضمان يكون على المسبب. هذا و قد عرفت في المسألة السابعة أن التطهير و ان كان موجبا لنقص المسجد، لا يكون مضموناً على المطهر و إن كان هو المباشر، لأنه كان لمصلحة المسجد، و كذا في المقام. فالضمان الذي يكون على المنجس ضمان التفاوت بين قيمته طاهراً و قيمته نجساً يجب تطهيره، بلا ضمان النقص الحاصل به، لا ما

بين قيمته طاهراً و قيمته نجساً يجب تطهيره على نحو يضمن النقص الحاصل به. فلاحظ.

(٣) لإطلاق النهى فى الآيه، ولأن وجوب صيانتها عن الهتك لا يختص بمكلف دون آخر، وقد عرفت أن مقتضاهما لا يختص بصورة عدم الحاجة الى المال.

(٤) يعنى: إذا لم يكن المصحف لغير من نجسه، بل كان له. لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٠

للتكليف بصرف المال (١). و كذا لو ألقاه فى البالوعة فان ثبوته الإخراج الواجب على كل أحد ليس عليه، لأن الضرر إنما جاء من قبل التكليف الشرعى (٢). و يحتمل ضمان المسبب، كما قيل، بل قيل باختصاص الوجوب به، و يجبره الحاكم عليه لو امتنع، أو يستأجر آخر و لكن يأخذ الأجره منه.

[مسألة ٢٩: إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال]

(مسألة ٢٩): إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال (٣)،

التخصيص بهذه الصورة غير ظاهر، فان المصحف لو كان لغير من نجسه أمكن أيضاً أن يكون ضامناً للمال المبدول من غيره، مقدمة للتطهير، بناء على الضمان بالتسبب. و كذا الاشكال لو كان أصل العبارة: «إذا كان لغيره» فإنه- بناء على الضمان بالتسبب- يكون المنجس ضامناً للمال المذكور و ان كان المصحف لنفس المنجس. اللهم إلا- أن يكون الضمير فى «كان» راجعاً الى المال لا المصحف.

(١) لأن ذلك لا يوجب صحة نسبة الإتلاف إليه.

(٢) قد يقال: إن الضرر و إن جاء من قبل التكليف، لكن التكليف إنما جاء من قبل المسبب، فيكون الضرر ناشئاً منه بالواسطة. فالعمدة فى عدم الضمان: أن موجب الضمان صحة نسبة الإتلاف، و هو غير حاصل بالنسبة إلى المسبب بعد كون البازل باذلاً باختياره، الموجب لصحة نسبة الإتلاف إليه عرفاً، لا الى المسبب، كما عرفت.

(٣) ينشأ من الإشكال فى أهمية وجوب التطهير من حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه. بل مقتضى كثرة الاهتمام فى بيان الحرمة المستفادة من كثرة الأدلة عليها أنها أهم، فلا يجوز التطهير حينئذ بلا إذن. اللهم إلا أن يقال: إذا كان الاذن واجباً على المالك مقدمة للتطهير، لا دليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢١

إلا إذا كان تركه هتكا (١)، و لم يمكن الاستيذان منه، فإنه حينئذ لا يبعد وجوبه.

[مسألة ٣٠: يجب إزالة النجاسة عن المأكول]

(مسألة ٣٠) يجب إزالة النجاسة عن المأكول (٢)، و عن ظروف الأكل و الشرب، إذا استلزم استعمالها تنجس

على توقف جواز التصرف عليه، لانصراف أدلة الحرمة عن مثل ذلك.

و لا سيما و كون التطهير لمصلحة المصحف. و فيه أن الانصراف ممنوع، فالإطلاق محكم.

ثم إن الاشكال يختص بما إذا لم يكن المالك فى مقام التطهير، و لا الاذن لمن هو مقدم عليه، و لا كان يأذن لو استؤذن، و الا فلا

تزاحم حينئذ بين وجوب التطهير و حرمة التصرف بلا إذن، فلا مقتضى لرفع اليد عن الحرمة المذكورة، فلا يجوز التطهير بلا إذن. ثم إن الكلام المذكور بعينه جار فيما لو توقف التطهير على استعمال الماء المغصوب أو الآلة المغصوبة فإن التزاحم و الترجيح جار هنا أيضاً.

(١) فلا ريب حينئذ في أهمية التطهير، فيجب و لو بلا إذن المالك.

لكن ذلك حيث لا يمكن الاستيذان، أو كان ممتنعاً عن التطهير و عن الاذن فيه. أما لو كان مقدماً على التطهير، أو على الاذن فيه، و أمكن الاستيذان منه، فلا بد من الاستيذان منه.

(٢) و كذا المشروب: يعنى: لا يجوز أكله أو شربه مع النجاسة.

و لعل هذا الحكم من الضروريات. و يستفاد من النصوص المتقدمة في الماء القليل و المضاف، و في الزيت و السمن و العسل إذا مات فيها جرد أو فأرة [١] و غير ذلك.

[١] تقدمت الإشارة إلى بعضها في أوائل فصل كيفية تنجس المتنجسات، و أشرنا هناك الى مصادرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٢

المأكول و المشروب.

[مسألة ٣١]: الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة

(مسألة ٣١): الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة (١)، خصوصاً الميتة، بل و المتنجسة إذا لم تقبل التطهير، إلا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعدرات و غيرها، للتسميد و الاستصباح بالدهن المتنجس. لكن الأقوى جواز الانتفاع بالجميع، حتى الميتة، مطلقاً في غير ما يشترط فيه الطهارة.

نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم، و في بعضها لا يجوز بيعه مطلقاً كالميتة و العدرات.

[مسألة ٣٢]: كما يحرم الأكل و الشرب للشئ النجس كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه

(مسألة ٣٢): كما يحرم الأكل و الشرب للشئ النجس كذا يحرم التسبب لأكل الغير أو شربه (٢). و كذا التسبب

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف، كما تقدمت الإشارة الى ذلك في مبحث نجاسة الميتة، فراجعه يتضح لك وجه الأحكام المذكورة في هذه المسألة. و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من المكاسب المحرمة.

(٢) التسبب إلى الشئ عبارة عن فعل الشئ بواسطة السبب، فيعتبر فيه القصد الى المسبب، بخلاف التسبب، فإنه مجرد فعل السبب، و لو مع الغفلة عن ترتب المسبب عليه. و كيف كان فدليل الحرام ان كان ظاهراً في توجه الخطاب بتركه الى خصوص من قام به الفعل، لم يحرم التسبب اليه من غيره، فضلاً عن التسبب. و ان كان ظاهراً في توجه الخطاب بتركه الى كل أحد حرم التسبب اليه، و التسبب مع الالتفات الى ترتبه على السبب، بل يجب على كل أحد دفع وقوعه و ان لم يكن على وجه التسبب و لو لم يكن ظاهراً في أحد الوجهين كان مقتضى الأصل جواز التسبب اليه و التسبب. و على هذا فحرمة التسبب إلى أكل النجس و شربه من غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٣

المتسبب تتوقف على ظهور الدليل في كون الخطاب بالحرمة على النحو الثاني، و هو غير ظاهر. نعم قد يستفاد من صحيح معاوية الوارد في بيع الزيت المتنجس

لقوله (ع) فيه: «و بينه لمن اشتراه ليستصبح به» (١)

من جهة أن الاستصباح ليس محبوباً و مأوراً به، و لا مما يترتب على التنبيه و الاعلام، فلا بد أن يكون التعليل به عرضياً، و العلة في الحقيقة هي ترك الأكل، فيكون ترك أكل المشتري واجباً على البائع، كما تقدم بيان ذلك في مبحث الماء المتنجس. و تقدم أيضاً الاستدلال على حرمة التسبب الى فعل غيره للحرام: بأن استناد الفعل الى السبب أقوى. فنسبة الفعل إليه أولى، كما تقدم الاشكال فيه فراجع.

ثم إن الصحيح المتقدم و ان كان مورده الزيت المتنجس، لكن يجب التعدي عنه الى مطلق المأكول و المشروب، بقرينة التعليل، المحمول على الارتكاز العرفي، فإن مقتضاه عدم الفرق بين الزيت و غيره. نعم يشكل التعدي عن المأكول و المشروب الى غيرهما من المحرمات. لعدم مساعدة الارتكاز عليه. فالإقتصار عليهما متعين. و يشير الى ذلك موثق ابن بكير (٢) المتضمن للنهي عن اعلام المستعير إذا أعاره ثوباً لا يصلح فيه

. و عليه فلا يجب الاعلام إذا كان يتوقف ترك استعمال النجس في غير الأكل و الشرب عليه، و كذا في سائر المحرمات غير النجس إذا كان يتوقف تركها عليه.

و من ذلك يظهر لك الفرق بين مقتضى الصحيح المذكور و مقتضى الاستدلال المتقدم على حرمة التسبب، فان بينهما عموماً من وجه، إذ مقتضى الصحيح وجوب الاعلام و ان لم يكن هناك تسبب. و لكنه يختص بالنجس من حيث استعماله في الأكل و الشرب، فلا يشمل غير النجس،

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأئمة المحرمة ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٤

لاستعماله فيما يشترط فيه الطهارة، فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير يجب الاعلام بنجاسته (١) و أما إذا لم يكن هو السبب في استعماله بأن رأى أن ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلح فيه نجس، فلا يجب إعلامه (٢).

[(مسألة ٣٣): لا يجوز سقى المسكرات للأطفال]

(مسألة ٣٣): لا يجوز سقى المسكرات للأطفال (٣).

و لا النجس بلحاظ استعماله فيما يعتبر فيه الطهارة غير الأكل و الشرب.

و مقتضى الاستدلال حرمة التسبب مطلقاً الى فعل الحرام، سواء أ كان مورده النجس أم غيره، و سواء أ كان الحرام الأكل و الشرب أم غيرهما، لكنه يختص بصورة التسبب الموجب لقوة إسناد الفعل الى السبب، و لا يشمل غيرها.

هذا و قد يستدل على حرمة التسبب: بأن فيه تفويتاً لغرض الشارع و إيقاعاً في المفسدة. و فيه - مع أن لازم ذلك عدم الفرق بين التسبب و غيره - أن تفويت الغرض إنما يكون حراماً على من توجه اليه الخطاب بحفظه، لا على من لم يتوجه اليه الخطاب به، كما هو محل الكلام.

(١) تفرغ وجوب الاعلام على حرمة التسبب باعتبار أن تمكين البائع أو المعير من العين للمشتري أو المستعير فعل وجودى يترتب عليه استعمال النجس، وإن كان الاعتماد فى طهارة المأخوذ من البائع أو المعير لم يكن على فعله، وإنما كان اعتمادا على أصالة الطهارة. هذا ولكن فى كون هذا المقدار من فعل الفاعل كافياً فى صدق التسبب اشكالا. نعم يتضح ذلك فى مثل الجلد و نحوه مما كان الأصل فيه النجاسة لو لا أخذه من المسلم. فتأمل جيداً.

(٢) قد عرفت أن مقتضى الصحيح وجوب الاعلام فيما يؤكل و يشرب

(٣) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه، كما استفاضت به النصوص. ففى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٥

بل يجب ردعهم و كذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضره لهم (١)، بل مطلقا (٢). و أما المتنجسات فان كان التنجس من جهة كون أيديهم نجسة فالظاهر عدم البأس به (٣) و ان كان من جهة تنجس سابق فالأقوى جواز التسبب لأكلهم (٤)، و ان كان الأحوط تركه. و أما ردعهم عن الأكل أو الشرب

خبر أبى الربيع الشامى: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الخمر .. (الى أن قال) (ع):

و لا يسقيها عبد لى صبيبا صغيرا أو مملوكا إلا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة» (١) ، و نحوه خبر العجلان ، و غيرهما.

(١) وجوب الردع على الولى عن مثل ذلك ظاهر، فإنه مقتضى ولايته.

أما وجوبه على غيره فغير ظاهر، لعدم الدليل على وجوب دفع الضرر عن كل أحد و لو كان صبيباً. و كأنه لذلك خص الوجوب بالولى فى مبحث قضاء الصلاة. نعم يجوز لغيره ردعهم، لأنه إحسان محض. و أما حرمة التسبب الى أكلهم و شربهم فأولى من وجوب الردع، من غير فرق بين الولى و غيره، لحرمة الإضرار بهم.

(٢) دليله غير ظاهر. بل النصوص الدالة على جواز استرضاع اليهودية و النصرانية و المجوسية و المشركه و الناصبية «٢» تأباه. و ان كان ظاهر المحكى عن الأردبيلى (ره) من قوله: «و الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم» يقتضى المفروغية عنه، بل عدم الفرق بين النجس و المتنجس.

(٣) للأصل، بل السيرة.

(٤) للأصل، كما تقدم فى المياه.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٧٦، ٧٧ من أبواب أحكام الأولاد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٦

مع عدم التسبب فلا يجب من غير إشكال (١).

[مسألة (٣٤): إذا كان موضع من بيته أو فرشہ نجسا]

(مسألة ٣٤): إذا كان موضع من بيته أو فرشہ نجسا فورد عليه ضيف و باشره بالرطوبة المسرية، ففى وجوب إعلامه إشكال، و ان كان

أحوط، بل لا يخلو عن قوة (٢).

و كذا إذا أحضر عنده طعاماً ثم علم بنجاسته. بل و كذا إذا كان الطعام للغير و جماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة، و ان كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوة، لعدم كونه سبباً لأكل الغير (٤)، بخلاف الصورة السابقة.

[مسألة (٣٥): إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد؟]

(مسألة ٣٥): إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجس عنده هل يجب عليه اعلامه عند الرد؟ فيه اشكال، و الأحوط الأعلام، بل لا يخلو عن قوة إذا كان مما يستعمله المالك فيما يشترط فيه الطهارة (٤).

(١) لعدم الدليل على الوجوب، بل السيرة تنفيه. لكن كلام الأردبيلي المتقدم يقتضى ثبوت الاشكال.

(٢) لكونه من التسيب باعتبار أن إذن المالك للضيف مقدمة لحصول الحرام. و ان كان لا- يخلو من اشكال، و لا سيما في فرض نجاسة موضع من بيته بخلاف الفرض الذي بعده، فإنه من فروض التسيب باعتبار أن إحضار الطعام طلب منه للأكل منه، و إن كان معذوراً فيه قبل العلم، لكنه لا يعذر فيه بعده.

(٣) لكن عرفت أن صحيح معاوية

«١» ظاهر في وجوب الاعلام في الفرض.

(٤) لأنه من التسيب. و مجرد الفرق بكونه معيراً أو مرجعاً للعارية

(١) تقدم في مسألة: ٢٢ و أشرنا إلى مصدره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٧

[فصل إذا صلى في النجس]

إشارة

فصل إذا صلى في النجس فان كان عن علم و عمد بطلت صلاته (١). و كذا إذا كان عن جهل بالنجاسة من حيث الحكم (٢)

لا يوجب الفرق في تحقق التسيب. لكن عرفت الإشكال في وجوب الاعلام إذا لم يتعلق بالأكل أو الشرب.

فصل إذا صلى في النجس

(١) إجماعاً محكياً نقله عن جماعة، منهم الشيخ، و الفاضلان، و الشهيدان و غيرهم. و تقتضيه نصوص المانعية البالغة حد التواتر الآمرة بغسل الثياب و البدن من النجاسات للصلاة، و المانعة عن الصلاة فيها

«١». و قد تقدم بعضها في أدلة النجاسة. مضافاً إلى النصوص الخاصة بالعلم،

كصحيح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال (ع): إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلي، ثم صلى فيه و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى» «٢»

، و نحوه غيره، و يأتي بعضه.

(٢) على المشهور. لإطلاق الأدلة المتقدمة من معقد الإجماع و النصوص و التشكيك فيهما في غير محله، بل لعل الجاهل هو المتيقن،

إذ من البعيد كون العالم موضوعاً للسؤال، لوضوح وجوب الإعادة عليه.

ودعوى: انتفاء التكليف بالطهارة في حقه، لقبح تكليف الغافل

(١) تقدم في أول الفصل السابق الإشارة إليها و إلى مصادرها.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٨

.....

عقلاً، و أن المأتى به مع النجاسة لا بد أن يكون مجزياً، لأنه مأمور به شرعاً، بشهادة استحقاق العقاب على تركه اختياراً. مدفوعاً- و ان حكيته عن المحقق الأردبيلي (قده) و بعض من تأخر عنه:- بأن الغفلة إنما تمنع عقلاً عن باعثة التكليف و تنجزه، لا عن ملاكه. و لذا ذهب المشهور إلى تكليف الكفار بالفروع مع غفلتهم عنها. فالمأتى به مع النجاسة ليس مأموراً به، و لا فرداً للواجب الشرعي. و لا ينافي ذلك استحقاق العقاب على تركه، لأن تركه ترك للواجب الواقعي اختياراً مع الالتفات إلى وجوبه- و لو في الجملة- فإذا التفت في أثناء الوقت إلى الوجوب الواقعي وجب عقلاً امتثاله بالإعادة، كما أنه لو التفت بعد خروج الوقت وجب القضاء لصدق الفوت. مع أنه لو سلم منع الغفلة عن ملاك التكليف، فاقضاء ذلك لنفي الإعادة و القضاء إنما يكون لو استمرت في تمام الوقت، أما لو التفت في أثناءه فاللازم الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء، لتحقق شرط التكليف. و بمنع أجزاء المأتى به الناقص و منع كونه مأموراً به، إما لمنع العقاب على تركه من أصله، أو للبناء على كونه للتجرؤ. مع أن البناء على صحة المأمور به الناقص و كونه مأموراً به لا يقتضى الاجزاء، و لا ينافي وجوب الإعادة، لجواز كون الوجوب على نحو تعدد المطلوب و لا دليل فيه على الاجزاء، بل إطلاق دليل الوجوب الأولي ينفي الاجزاء، و يقتضى الإعادة، كما لعله ظاهر بالتأمل.

نعم يمكن أن يقال: مقتضى إطلاق

حديث: «لا تعاد الصلاة..» (١)

عدم وجوب الإعادة، و هو حاكم على أدلة الجزئية و الشرطية (و فيه): أنه يتوقف على كون المراد من الطهور فيه الذي هو أحد الخمسة، خصوص

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨. و ينقله بتمامه في باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة، و باب: ٢٩ من أبواب القراءة بأسانيد متعددة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٢٩

بأن لم يعلم أن الشيء الفلاني مثل عرق الجنب من الحرام- نجس، أو عن جهل بشرطية الطهارة للصلاة. و أما إذا كان جاهلاً بالموضوع- بأن لم يعلم أن ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلاً- فإن لم يلتفت أصلاً، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة.

الطهارة من الحدث، لا ما يعم الطهارة من الخبث، و الا كان مقتضاه الإعادة، بل و يتوقف على عمومته للجاهل بالحكم، و إلا فلا مجال له في المقام مضافاً إلى أن حكومته إنما هي بالإضافة إلى أدلة تشريع الجزئية و الشرطية لا بالإضافة إلى ما دل على وجوب الإعادة في المقام، كصحيح ابن سنان المتقدم

و نحوه، لو حدة اللسان فيهما، بل تكون نسبة مثل الصحيح إليه نسبة العام إلى الخاص، فيختص به.

اللهم إلا أن يقال: حديث:

«لا تعاد..»

لما لم يشمل العالم بالحكم يكون بينه وبين الصحيح عموم من وجه، لعموم الحديث لغير الطهارة من الخبث و عموم الصحيح للعالم بالحكم. لكن عليه يكون المرجع في الجاهل بالحكم إطلاقات الشرطية المقتضية للإعادة. مع أن خروج العالم عن حديث:

«لا تعاد..»

لا يوجب انقلاب النسبة، إذ المدار في تعيينها على ما هو ظاهر الكلامين مع قطع النظر عن دليل آخر، كما حقق في محله.

إلا أن يقال: خروج العالم بالحكم عن حديث:

«لا تعاد..»

ليس لدليل آخر، وإنما هو لقصوره عن شموله لأن قوله (ع):

«لا تعاد..»

يراد منه نفى الإعادة في مقابل حدوث الداعي إليها، وهذا لا يصدق في حق العالم، لتحقق الداعي إلى الإعادة فيه من أول الأمر. لكن هذا جار بعينه في الصحيح، فيكون غير شامل للعالم، ويكون أخص من الحديث.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا كله بين صورتى الجهل عن قصور أو تقصير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٠

صحت صلاته، ولا يجب عليه القضاء (١)، بل ولا الإعادة في الوقت (٢)، وان كان أحوط (٣).

(١) إجماعاً محكياً صريحاً و ظاهراً، عن جماعة كثيرة. ويدل عليه

خير علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ فقال (ع): إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلى ولا ينقص منه شيء، وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة، ثم ليغسله» (١).

و

صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى في ثوب رجل أياما، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه. قال (ع): لا يعيد شيئاً من صلاته» (٢).

فتأمل. مضافاً إلى نصوص نفى الإعادة الآتية، فإنها دالة على نفى القضاء، إما بإطلاقها، أو بضميمة عدم القول بالفصل أو بالأولوية.

(٢) على المشهور للنصوص الكثيرة،

كصحيح عبد الرحمن: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال (ع) إن كان لم يعلم فلا يعيد» (٣)

، ونحوه غيره و يأتي بعضه.

(٣) لذهاب جماعة كثيرة إليه، كالشيخ في مياه النهاية، وابن زهرة في الغنية، والمحقق في النافع. والعلامة في القواعد، وغيرهم في غيرها على ما حكى.

لصحيح وهب بن عبد ربه عن أبي عبد الله (ع): «في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه، فيصلى فيه ثم يعلم بعد.

قال (ع): يعيد إذا لم يكن علم» (٤).

و

خبر أبي بصير عنه (ع):

- (١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.
 (٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣١

.....

«عن رجل صلى و في ثوبه بول أو جنابه. فقال (ع): علم به أو لم يعلم فعليه الإعادة إعادة الصلاة إذا علم» (١).
 ولأجلهما حملوا الأخبار المتقدمة على نفي القضاء. وما قيل من أنه جمع بلا شاهد. مدفوع: بأنه بعد تقيدهما بالإجماع، و الروايتين المتقدمتين في نفي القضاء يدور الأمر بين طرحهما و تقييد الأخبار السابقة بهما، بحملها على خصوص نفي القضاء، و التقييد أولى من الطرح - كما هو محقق في محله - و لا يتوقف شاهد الجمع على كونه موجبا للتصرف في الدليلين معاً، كما في الجواهر.
 نعم يشكل ذلك لإبء نصوص نفي الإعادة مطلقاً عن حملها على خصوص نفي القضاء. فلاحظ
 صحيح محمد بن مسلم: «في الرجل يرى في ثوب أخيه دما و هو يصلي. قال (ع): لا يؤذنه حتى ينصرف» (٢).
 و

رواية أبي بصير: «في رجل صلى في ثوب فيه جنابه ركعتين ثم علم.
 قال (ع): عليه أن يبتدئ الصلاة. قال: و سألته عن رجل صلى و في ثوبه جنابه أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم. قال (ع): مضت صلاته» (٣)

و صحيح زرارة المعلل عدم الإعادة: بأنه كان على يقين فشك ..
 «٤» فإنك تجد أن حمل نصوص الإعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص و غيرها على خصوص نفي القضاء.
 بل من التعليل في الصحيح الأخير، و ما فيه أيضاً من
 قوله (ع) «قلت: فهل على إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال (ع):
 لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك»
 يظهر

- (١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٩.
 (٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
 (٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٢

و ان التفت في أثناء الصلاة، فإن علم سبقها و أن بعض صلاته وقع مع النجاسة، بطلت مع سعة الوقت للإعادة (١)،

ضعف ما عن الذكري احتماله من التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهارة ثوبه فلا يعيد و غيره فيعيد. و عن الحدائق تقويته، و حكايته عن ظاهر الشيخين في المقنعة و التهذيب، و ظاهر الصدوق في الفقيه. للمرسل في الأخير: «
 روى في المنى أنه إن كان الرجل حين قام فنظر و طلب و لم يجد شيئاً فلا شيء عليه، و إن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد الصلاة» (١)

، و نحوه خبر منصور (ميمون. خ ل) الصيقل
 (٢). و لعله هو المرسل بعينه. و قد يظهر أيضاً من
 صحيح ابن مسلم عن الصادق (ع): «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك الإعادة إعادة الصلاة و ان أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك. و كذلك البول» (٣)
 فان التعليل المذكور يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب. مضافا الى إباء بعض نصوص نفى الإعادة عن التقييد بذلك. مع ضعف الأولين و اعراض الأصحاب عن الجميع. فالعمل بإطلاق نفى الإعادة متعين.
 (١) كما عن جماعة. لصحيح ابن مسلم
 ، و لرواية أبي بصير
 ، المتقدمين في الجاهل الى ما بعد الفراغ. و لصحيح زرارة الطويل و
 فيه: «قلت:

ان رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة. قال (ع): تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه، ثم رأيت، و ان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٣

.....

عليك ..» (١).

و بها يخرج عما دل على نفى الإعادة في الجاهل، سواء كان دالا على حكم المقام بالإطلاق أم بالأولوية.

نعم يعارضها ما

عن مستطرفات السرائر من رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إن رأيت في ثوبك دما و أنت تصلى و لم تكن رأيت قبل ذلك، فأتم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله. قال (ع): و ان كنت رأيت قبل أن تصلى فلم تغسله ثم رأيت بعد و أنت في صلاتك فانصرف فاغسله و أعد صلاتك» (٢).

و

موثقة ابن سرحان عنه (ع): «في الرجل يصلى فأبصر في ثوبه دما. قال (ع): يتم» (٣).

لكن الجمع العرفي بينها يقتضى حمل الأخيرتين على صورة ما لو احتمل وقوع النجاسة في الأثناء حين الرؤية، كما تشير إليه الفقرة الثانية من صحيح زرارة المتقدم

. مضافاً الى أن ظاهرهما جواز الإتمام بلا تبديل و لا تطهير و هو مما لم يقل به أحد.

هذا و المشهور تخصيص وجوب الإعادة بما إذا لم يمكن نزع الثوب أو تطهيره أو تبديله، و إلا- فعل ذلك و أنتم صلاته، حملاً للنصوص الأول على الأول، و الأخيرة على الأخير، بشهادة

حسن بن مسلم: «قلت له: الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة. قال (ع): إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره، و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره ..» (٤)

، فيقيد بمنطوق الشرطية الأولى- الدالة على صحة الصلاة مع إمكان الطرح- الروايات الأول و بمفهومها-

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٤

و ان كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة (١). و مع ضيق الوقت

الدال على البطلان مع عدم إمكان الطرح- الروايتان الأخيرتان.

بل يكفي في ثبوت الجمع العرفي تقييد الروايات الأول، لأنه بعد حملها على صورة عدم مكان الطرح تكون أخص مطلقاً من الروايتين الأخيرتين، فيجب تقييدهما بها لئلا يلزم الطرح، كما عرفت.

هذا و لكنه يتوقف على كون مورد الشرطية الأولى الدم الكثير، و كون مورد الثانية مطلق الدم، الأعم من القليل و الكثير و جعل قوله (ع):

«ما لم يزد ..»

قيداً للثانية لا غير، و يكون (ع) قد اكتفى عن بيان مفهوم الشرطية بالمفهوم المستفاد من القيد، حيث يدل التقييد على وجوب الإعادة إذا لم يكن عليه غيره، و قد زاد الدم على مقدار الدرهم. و ذلك كله خلاف الظاهر، فان الظاهر كون الشرطية الثانية تصريحاً بمفهوم الأولى و القيد راجع إليهما معاً، فيتعين حمل الأمر بالطرح في الشرطية على الاستحباب بقريته قوله (ع):

«و ما كان أقل ..»

، فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه، لأن موردها الدم المعفو عنه. مضافاً الى رواية الشيخ (ره) لها عن الكليني (ره) بزيادة الواو فيها قبل القيد، و إسقاط قوله (ع):

«و ما كان أقل من ذلك»

[١] فيكون قوله (ع):

«و ما لم يزد ..»

كلاماً مستقلاً، و ما قبله من الشرطيتين اللتين ثانيتهما تصريح بمفهوم أولاهما موضوعهما الدم الكثير. و عليه فمحمل الشرطية الأولى محمل روايتي ابني سنان و سرحان. و أما الشرطية الثانية فقد حكي الاتفاق على خلافها و سيأتي إن شاء الله.

(١) لاحتمال صحة الصلاة و حرمة قطعها و احتمال بطلانها، و بالإتمام

[١] كما ذكره في الوافي في ذيل الحديث الأول من باب التطهير من الدم من أبواب الطهارة من الخبث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٥

إن أمكن التطهير أو التبديل - وهو في الصلاة من غير لزوم المنافي - فليفعل ذلك و يتم، و كانت صحيحة (١)، و ان لم يمكن أتمها و كانت صحيحة. و ان علم حدوثها في الأثناء مع

و الإعادة يحصل العمل بكل المحتملات.

(١) لانصراف نصوص وجوب الإعادة في الجاهل إذا التفت في الأثناء المتقدمة، عن المورد، و الأصل يقتضى عذرية الجهل. أو لما دل على أهمية الوقت من الطهارة الخبثية، فيسقط اعتبار الطهارة إذا أدى الى فوات الصلاة في الوقت. لكن دعوى انصراف نصوص الإعادة بنحو يعتد به ممنوعه، و لذا لا يظن الالتزام به في غير الفرض من موارد الجزئية و الشرطية.

و لأجل ذلك لا مجال للرجوع إلى أصالة عذرية الجهل. على أن مجرد عذرية الجهل لا تقتضى الصحة. و التراحم في أول الصلاة غير ثابت، لإمكان الصلاة حينئذ بالثوب الطاهر، و التراحم حين الالتفات و ان كان حاصلًا بالإضافة الى ما وقع من الاجزاء، لكنه إنما يقتضى الاجتزاء بالبدل الاضطراري لا تصحيح الجزء الباطل و الاجتزاء به.

فان قلت: الجهل بالنجاسة موجب لانتفاء القدرة على الطهارة من الخبث، فلا مانع من اعمال التراحم من أول الأمر (قلت): موضوع التراحم الذي يقدم فيه الوقت العجز لا- من جهة الجهل، كمرض أو برد أو غيرهما، فيبقى العجز من جهة الجهل باقياً تحت القاعدة المقتضية للبطان معه عملاً بعموم الشرطية. اللهم إلا أن يقال: التعدى عن الأعذار المذكورة إلى المقام مما يساعده مذاق العرفي فالبناء على اجراء حكم التراحم من أول الأمر أظهر. و من ذلك تعرف الوجه أيضاً في قول المصنف (ره): «أتمها و كانت صحيحة».

نعم بناء على وجوب الصلاة عارياً إذا لم يتمكن من التستر إلا بالنجس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٦

عدم إتيان شيء من أجزائها مع النجاسة، أو علم بها و شك في أنها كانت سابقاً أو حدثت فعلاً، فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما (١)، و مع عدم الإمكان يستأنف (٢)

ينبغي تقييد الحكم في المقام بما إذا لم يمكن النزع و الصلاة عارياً، و إلا تعين عليه ذلك إذا لم يمكن التبديل أو التطهير.

(١) إذا الطهارة من الخبث ليست شرطاً في المصلى، بحيث يقدح انتفاؤها في أثناء الصلاة و لو مع عدم الاشتغال بفعل من أفعالها، إذ لا دليل على ذلك بل الدليل على خلافه، كالنصوص الواردة في الرعاف في أثناء الصلاة

«١». مضافاً الى صحيح زرارة المتقدم

[١] الأمر بغسل الثوب و البناء على ما مضى من الصلاة.

(٢) كما يستفاد من الأمر بتطهير الثوب في صحيح زرارة

[٢]، و التطهير من الرعاف في النصوص الكثيرة

«٢»، فإن ظاهر الأمر الإرشاد إلى اعتبار التطهير في صحة الأجزاء اللاحقة. بل هو مقتضى إطلاق أدلة مانعية النجاسة. مضافاً إلى ما دل على وجوب الاستيناف مع عدم التمكن من التطهير من الرعاف.

ففي مصحح الحلبي: «و ان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته «٣»».

و

في صحيح ابن أذينة: «فإن لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاة» (٤) و نحوهما غيرهما.

[١] تقدم قريبا في أول الكلام فيمن رأى النجاسة في أثناء الصلاة.

[٢] تقدم قريبا في أول الكلام فيمن رأى النجاسة في أثناء الصلاة.

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٧

و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شيء عليه (١). و أما إذا كان ناسيا فالأقوى وجوب الإعادة (٢)،

(١) هذا بناء على صحة الصلاة في الثوب النجس مع عدم التمكن من غيره، أما بناء على وجوب الصلاة عاريا يتعين إلقاء النجس و الصلاة عاريا إن أمكن.

(٢) على المشهور، بل حكى عليه الإجماع عن الغنية، و شرح الجمل للقاضي. و عن السرائر: نفى الخلاف فيه ممن عدا الشيخ في الاستبصار خاصة.

و النصوص به مستفيضة.

كصحيح زرارة الطويل عن أبي جعفر (ع): «أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة، و نسيت أن بثوبي شيئا و صليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك. قال (ع): تعيد الصلاة و تغسله ..» (١).

و

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه و ان هو علم قبل أن يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة» (٢).

و

موثق سماعه عنه (ع): «عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلى. قال (ع): يعيد صلاته كي يهتم بالشئ إذا كان في ثوبه، عقوبة لسيانته» (٣)

، و نحوها صحيح ابن سنان

«٤»، و خبر الحسن بن زياد

، و ابن مسكان

«٥». و منه ما ورد في ناسي الاستنجاء حتى صلى، المتضمن للأمر بالإعادة

- (١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٨

أو القضاء (١) مطلقاً،

هذا وربما نسب إلى الشيخ القول بالصحة و نفى الإعادة، و ظاهر المعبر الميل اليه، و فى المدارك الجزم به، و وافقه عليه غيره.
 لصحيح العلاء عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشئ ينجسه، فينسى أن يغسله فيصلى فيه، ثم يذكر أنه لم يكن يغسله، أ يعيد الصلاة؟ قال (ع):

لا يعيد. قد مضت الصلاة و كتبت له» (١)

، و نحوه جملة واردة فى ناسى الاستنجاء

«٢»، فان مقتضى الجمع العرفى حمل النصوص السابقة على الاستحباب، كما تقدم نظيره.

و يشكل بإباء تلك النصوص عن الحمل على ذلك، كما يظهر من ملاحظة التعليل فى الموثق، إذ العقوبة لا تكون بالأمر الاستحبابى. و كذا التفصيل بين الجاهل و الناسى، فإنه لا يناسب الاستحباب أيضاً، إذ الجاهل أيضاً تستحب له الإعادة كما تقدم. و إعمال قواعد التعارض بينها يوجب الأخذ بالنصوص السابقة، لأنها أصح سنداً و أشهر مضموناً. و كأنه لذلك قال فى محكى التهذيب: «إن رواية العلاء شاذة لا تعارض الأخبار التى ذكرناها».

(١) و عن الشيخ فى الاستبصار، و الفاضل فى بعض كتبه، نفيه. حملاً لنصوص نفى الإعادة عليه، بشهادة

صحيح ابن مهزيار: «كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال فى ظلمة الليل و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول، لم يشك أنه أصابه و لم يره، و أنه مسحه بخرقه، ثم نسى أن يغسله، و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى. فأجاب بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يديك

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء، و باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٣٩

سواء تذكر بعد الصلاة أو فى أثنائها (١)

فليس بشئ إلا ما تحقق، فان حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل، إن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت، و إذ كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأن الثوب خلاف الجسد. فاعمل على ذلك إن شاء الله» (١).

لكن يشكل: بأن ذيله و إن كان صريحاً فى التفصيل بين الوقت و خارجه، لكنه غير ظاهر فى الناسى، و مورده و ان كان هو الناسى، لكنه لا يظهر منه كون الذيل حكماً له، لما فيه من الاضطراب فى المتن، فان ظاهر صدره أن الخلل كان من الوضوء، لا من مجرد

النجاسة، و ذيله ظاهر في كون الخلل من جهة النجاسة، و مع هذا الاضطراب لا يحصل الوثوق النوعى بعدم طروء الخلل من جهة الزيادة أو النقيصة. بل قيل:

إنه يشبه أن يكون وقع فيه غلط من النساخ. و حينئذ يشكل الاعتماد عليه في الشهادة على التفصيل المذكور.
(١)

ففى صحيح ابن سنان فى الدم: «و ان كنت رأيتك قبل أن تصلى فلم تغسله، ثم رأيتك بعد و أنت فى صلاتك فانصرف فاغسله و أعد صلاتك» (٢).

و مثله فى ذلك صحيح ابن جعفر (ع)
«٣»، و خبره

«٤» الواردان فى ناسى الاستنجاء. و يمكن أيضاً استفادته مما دل على الإعادة فى

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٠

أمكن التطهير أو التبديل أم لا (١).

[مسألة ١): ناسى الحكم تكليفاً أو وضعاً كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء]

(مسألة ١): ناسى الحكم تكليفاً أو وضعاً كجاهله فى وجوب الإعادة و القضاء (٢).

[مسألة ٢): لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته]

(مسألة ٢): لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته، ثم صلى فيه، و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع (٣)، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

و كذا لو شك فى نجاسته ثم تبين بعد الصلاة أنه كان نجساً (٤).

و كذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته (٥)

الجاهل إذا علم فى الأثناء.

(١) للإطلاق.

(٢) لإطلاق دليل الإعادة على العالم. و قد تقدم الكلام فى عموم

حديث: «لا تعاد ..»

للجاهل بالحكم. و مثله الكلام فى ناسى الحكم.

(٣) لصدق كونه لا يعلم بالنجاسة، الذى أخذ موضوعاً لنفى وجوب الإعادة فى النصوص. و مجرد العلم بها قبل الغسل لا يجدى فى

دخوله تحت

قوله (ع): «إن كان علم.»

لأن المراد به العلم حين الصلاة. ولا ينافيه وجوب الإعادة على الناسي، لأنه من أفراد العالم أو لقيام الدليل عليه بالخصوص. ومثل الفرض من علم بالنجاسة، ثم تردد بنحو الشك السارى فصلى، فانكشف ثبوت النجاسة.

(٤) فإن صدق عدم العلم فيه واضح. نعم لو علم نجاسته سابقا كان استصحابها بمنزلة العلم، ولذا يقوم مقام العلم المأخوذ موضوعا فى الحكم على نحو الطريقة.

(٥) فان حجية خبر الوكيل و كونه بمنزلة العلم يستوجب كون الفرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤١

أو شهدت البينة بتطهيره، ثم تبين الخلاف. وكذا لو وقعت قطرة بول أو دم -مثلا- و شك فى أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض، ثم تبين أنها وقعت على ثوبه (١). وكذا لو رأى فى بدنه أو ثوبه دما، و قطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفوف، أو أنه أقل من الدرهم، أو نحو ذلك، ثم تبين أنه مما لا يجوز الصلاة فيه. وكذا لو شك فى شىء من ذلك ثم

من قبيل الفرض الأول. وكذا الكلام فى البينة. نعم

فى حسنة ميسر: «قلت لأبى عبد الله (ع): أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله، فأصلى فيه فاذا هو يابس. قال (ع): أعد صلاتك. أما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شىء» (١).

و موردها صورة العلم بوقوع الغسل، و كون الحكم بالطهارة اعتمادا على أصالة الصحة، فكأن الرواية واردة للردع عن العمل بها فلا تنافى شيئا مما فى المتن.

(١) العلم المأخوذ فى النصوص وجودا و عدما موضوعا للإعادة و عدمها (تارة): يراد به العلم التفصيلى (و اخرى): الأعم من الإجمالى مطلقاً (و ثالثة): بشرط كونه منجزاً. و لازم الأول صحة الصلاة مع العلم بنجاسة أحد الثياب التى عليه. و لازم الثانى البطلان إذا صلى فى أحد أطراف الشبهة غير المحصورة أو كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء. و ذلك كله - مع أنه خلاف ظاهر النصوص - مما لا يظن إمكان الالتزام به.

و لأجل ذلك يتعين المصير الى الثالث، و لازمه التفصيل فى الفرض المذكور بين كون الأرض مورداً لابتلاء المكلف و عدمه، و اختصاص الصحة بالثانى دون الأول. إلا أن يدعى انصراف النصوص إلى خصوص العلم بنجاسة الثوب أو البدن و لو إجمالاً لا غير. و لكنه غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٢

تبين أنه مما لا يجوز، فجميع هذه من الجهل بالنجاسة (١) لا يجب فيها الإعادة أو القضاء.

[مسألة (٣): لو علم بنجاسة شىء، ففسى]

(مسألة ٣): لو علم بنجاسة شىء، ففسى و لاقاه بالرطوبة، و صلى، ثم تذكر أنه كان نجسا، و أن يده تنجست بملاقاته، فالظاهر أنه أيضاً من باب الجهل بالموضوع، لا النسيان، لأنه لم يعلم نجاسة يده سابقا، و النسيان إنما هو فى نجاسة شىء آخر غير ما صلى فيه. نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده و صلى، كانت باطله من جهة بطلان وضوئه أو غسله (٢).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٥٤٢

[مسألة (٤): إذا انحصر ثوبه في نجس]

(مسألة ٤): إذا انحصر ثوبه في نجس فان لم يمكن نزعه حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه (٣)،

(١) لأن موضوع النصوص النجاسة التي يجب إزالتها على تقدير العلم و هي مما لم تعلم في الأمثلة المذكورة. لكن قال في كشف الغطاء:

«و في إلحاق الجهل بموضوع العفو- لزعم القلة فيما يعفى عن قليله، أو زعم أنه مما يعفى عن قليله، أو مما يعفى عن أصله، أو يعفى عن محله، أو عن أهله، كالمريء، أو لزعم اضطرابه، أو لزعم أنه من بول الطفل مع الإتيان بالصب عليه، أو في تغذيته كذلك- أو الجهل بالمحصورية- بزعم أنه من غير المحصور، أو أنه من المشتبه الخارج بعد أحد الاستبراءين- إشكال. و يقوى الإفساد، عملاً بأصل بقاء شغل الذمة». و يظهر ضعفه مما عرفت من عموم أدلة العفو، فلا مجال لقاعدة الاشتغال.

(٢) بناء على اشتراط طهارة محل الوضوء و الغسل في صحتهما، و سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٣) بلا خلاف و لا إشكال، بل قولاً واحداً، كما في الجواهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٣

و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء (١)، و ان تمكن من نزعه

لإطلاق جملة من النصوص الآتية. و خصوص ما

رواه محمد الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره. قال (ع): يصلى فيه إذا اضطرت إليه» (١)

، بناء على حمل الضرورة فيه على ما نحن فيه.

(١) على المشهور شهرة عظيمة. و عن الشيخ و ابن الجنيد و جوب الإعادة و ربما حكى عن جمع.

لموثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب، و لا تحل الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله، كيف يصنع؟ قال (ع): يتيمم و يصلى، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة» (٢).

و خلو النصوص الآمرة بالصلاة فيه

«٣» عن الأمر بالإعادة لا يصلح قرينه على حمله على الاستحباب. كما أن إعراض المشهور عنه لا يوجب سقوطه عن الحجية، لإمكان كونه لبناهم على تعارض النصوص في الباب، و وجوب ترجيح غيره عليه. نعم لا يظهر منه كون الإعادة لأجل الصلاة في النجاسة، أو لأجل التيمم الذي قد أمر في جملة من النصوص

«٤» بالإعادة من أجله، المحمولة على الاستحباب، حسب ما يأتي في محله، فلعل ذلك موجب لحمله على الاستحباب لذلك، بقرينه خلو النصوص عن الأمر بالإعادة. فتأمل.

ثم إن عدم وجوب الإعادة مبني على مشروعية البدار لذوى الأعذار كما يقتضيه إطلاق دليل البدلية، لصدق عدم القدرة على الطبيعة

المطلقة مع

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٤

ففى وجوب الصلاة فيه، أو عارياً، أو التخيير وجوه الأقوى الأول (١)، و الأحوط تكرار الصلاة.

عدم القدرة عليها فى أول الوقت، و ان علم بالقدرة على بعض الافراد فى أثناء الوقت أو آخره، إذ القدرة فى الأثناء لا تنافى العجز أول الوقت. نعم فى ثبوت الإطلاق لنصوص المقام تأمل، لظهور كونها مسوقة مساق جعل البدل فى ظرف عدم القدرة فى قبال سقوطه، لا فى مقام جعل البدلية بلحاظ جميع الأزمنة، و حينئذ يجوز البدار منوطاً بعدم القدرة فى تمام الوقت واقعاً فاذا انكشف ثبوت القدرة فى أثناء الوقت انكشف فساد البدل من أول الأمر. و لعله يأتى توضيح ذلك إن شاء الله.

(١) كما عن البيان و المدارك ترجيحه، و عن المعالم و كشف اللثام تقويته للأخبار الآمرة بذلك،

كصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب فى ثوبه و ليس معه ثوب غيره. قال (ع): يصلى فيه، فاذا وجد الماء غسله»

«١»

، و نحوه صحيحه الآخر فى الثوب الواحد الذى فيه البول

«٢»، و صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله فى الثوب الذى يجنب فيه

«٣». و

فى صحيح ابن جعفر (ع): «عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم يصلى فيه أو يصلى عريانا؟

قال (ع): إن وجد ماء غسله، و ان لم يجد ماء صلى فيه، و لم يصل عريانا» «٤».

التي يجب ترجيحها على معارضها-

كرواية محمد الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل أصابته جنابة، و هو فى الفلاة، و ليس

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٥

.....

عليه إلا ثوب واحد و أصاب ثوبه منى. قال (ع): يتيمم و يطرح ثوبه، فيجلس مجتمعاً فيصلى، و يومئ إيماء» «١»

، و نحوها موثق سماعة

، و موثقه الآخر

«٢»، لكن فيه أنه يصلى عريانا قائماً يومئ إيماء- لأنها أصح سنداً، وأكثر عدداً. مع أن تفويت شرط الساتر أولى من تفويت نفسه.

و لا سيما و يلزم من الصلاة عارياً الإخلال بالأركان، لابدال الركوع و السجود فيها بالإيماء.

و لكنه يشكل ذلك: بأن الترجيح يتوقف على عدم إمكان الجمع بحمل الأول على صورة الاضطرار و الأخيرة على غيرها، بشهادة رواية الحلبي المتقدمة في المسألة السابقة. و حمل

«إذا اضطر»

فيها على معنى عدم التمكن من ثوب آخر طاهر، خلاف الظاهر، لأن ذلك مفروض في السؤال، فذكره في الجواب يكون تأكيداً لا تأسيساً، و هو خلاف الأصل. مع أن النجاسة مانعة عن الصلاة و لو كانت في غير الساتر أو في البدن، فالدوران يكون بين شرطية الساتر و مانعية النجاسة، و الانتقال الى البدل لا بأس به إذا دل على بدليته الدليل.

و لأجل ذلك حكى عن المشهور وجوب الصلاة عارياً في مفروض المسألة، أعني: صورة عدم الاضطرار إلى لبس الثوب (و دعوى): إباء النصوص عنه و لا سيما صحيح ابن جعفر (ع)، لأن قول السائل فيه:

«أو يصلى عريانا؟»

ظاهر في إمكان الصلاة عريانا (ممنوعة) إذ المراد من الاضطرار هو العرفي، الذي لا ينافي الإمكان العقلي. بل قيل: ربما يومئ إلى التفصيل المذكور كون مورد النصوص الثانية الفلاة التي لا تكون من موارد الاضطرار إلى لبس الثوب.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٦

[مسألة (٥): إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما يكرر الصلاة]

(مسألة ٥): إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما يكرر الصلاة (١) و ان لم يتمكن إلا من صلاة واحدة،

و من هذا كله يظهر لك ضعف القول بالتخيير- كما هو المحكى عن المعتبر، و المنتهى، و المختلف، و الدروس، و الذكرى، و جامع المقاصد، و غيرها- جمعاً بين النصوص بالحمل عليه. فإنه بلا شاهد، و لا مما يساعده العرف في مثلها مما ظاهره السؤال عن كيفية الصلاة في ظرف المفروغية عن وجوبها، إذ- على هذا- لا معنى للوجوب التخييري، لامتناعه بين الضدين اللذين لا ثالث لهما. نعم لو كان السؤال عن أصل وجوب الصلاة أمكن الوجوب التخييري لوجود الواسطة و هي ترك الصلاة. لكنه خلاف ظاهر النصوص، و لا سيما مثل صحيح ابن جعفر (ع)

، فان الجواب كالصريح في نفي الوجوب التخييري. مع أن ارتكابه فرع عدم إمكان الجمع بالتفصيل المتقدم، و قد عرفت إمكانه و قيام الشاهد عليه.

هذا و لكن يشكل التفصيل: بأن الاضطرار في رواية الحلبي

غير ظاهر في كونه من جهة البرد و نحوه، بل من الجائز أن يكون من جهة الصلاة، و مع إجماله من هذه الجهة لا يصلح للشهادة على الجمع. و لا سيما و أن نصوص الصلاة فيه لو كان موردها الاضطرار بالمعنى المذكور كان المتعين ذكره في السؤال، فإنه مما له مزيد دخل في الحكم، فإجماله يدل على خلاف ذلك. و لا سيما مثل صحيح ابن جعفر، فان قول السائل:

«أو يصلى عريانا»

كالصريح فى عدم الاضطرار إلى ذلك، لا عرفاً و لا شرعاً. و أيضاً فإن أحد موثقى سماعه المتضمن للإيماء قاعداً لا بد أن يكون مورده عدم الأمن من الناظر، و هو من موارد الاضطرار، فكيف يمكن حملها على غير الاضطرار؟!.

فالأقوى إذاً ما فى المتن، ترجيحاً لنصوصه على معارضها، كما سبق.

(١) كما هو المشهور. و هو الذى تقتضيه قاعدة الاحتياط فيما علم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٧

يصلى فى أحدهما (١) لا عارياً. و الأحوط القضاء خارج الوقت فى الآخر أيضاً إن أمكن، و الا عارياً.

التكليف به إجمالاً. و يدل عليه

صحيح صفوان: «أنه كتب إلى أبى الحسن (ع) يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو، و حضرت الصلاة و خاف فوتها، و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال (ع): يصلى فيهما جميعاً» (١).

و عن ابنى إدريس و سعيد: وجوب الصلاة عارياً، لأن اعتبار الساتر الطاهر يوجب تعذر الجزم بالنية المعترى فى الإطاعة الواجبة فى العبادات، فيجب إما رفع اليد عن اعتبار الطهارة فيكتفى بالصلاة فى واحد منهما، أو رفع اليد عن اعتبار الساتر مع البناء على اعتبار الطهارة، و الثانى هو المتعين، لأن مانعية النجاسة أهم من شرطية الساتر، بشهادة وجوب الصلاة عارياً لو دار الأمر بينهما و بين الصلاة فى النجس. و لمرسلة المبسوط »

روى أنه يتركهما و يصلى عارياً

« (٢). و فيه: أنه لا- دليل على اعتبار الجزم بالنية عند عدم التمكن منه، بل مطلقاً. مع أنه اجتهاد فى مقابلة النص الصحيح. و مرسلة المبسوط ضعيفة و مهجورة.

(١) أما بناء على وجوب الصلاة فى النجس لو انحصر الساتر فيه- كما تقدم من المصنف- فالحكم المذكور واضح، لأنه إذا بنى على تقديم الموافقة القطعية لوجوب التستر و ان لزم المخالفة القطعية لمانعية النجاسة، فأولى أن يبنى على تقديمها إذا لزم المخالفة الاحتمالية. و أما بناء على وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار فمشكل، لاحتمال أهمية مانعية النجاسة على نحو تحريم المخالفة الاحتمالية لها و ان حصلت الموافقة القطعية لشرطية التستر، كما يحتمل أهمية حرمة المخالفة القطعية لشرطية التستر و ان حصلت الموافقة القطعية لمانعية

(١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) ذكر ذلك فى آخر فصل تطهير الثياب و الأبدان من النجاسات، آخر صفحة: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٨

.....

النجاسة، و مع احتمال الأهمية من الطرفين يتخير بينهما عقلاً.

و من ذلك يظهر أن القائل بوجوب الصلاة فى النجس مع الانحصار يتعين عليه القول بوجوب الصلاة فيه هنا، و القائل بوجوب الصلاة عارياً هناك يتعين عليه القول هنا بالتخير بين الصلاة فيه و الصلاة عارياً. و كون لزم القول بوجوب الصلاة عارياً أهمية مانعية النجاسة من شرطية التستر، لا يجدى فى تعيين الصلاة عارياً، لما عرفت من أنه مع الانحصار فيه تكون الصلاة فيه مخالفة قطعية لمانعية

النجاسة، و موافقة قطعية لشرطية التستر، و من الجائز أن تكون أهمية المانع من الشرطية إنما تقتضى رعايتها في ظرف لزوم المخالفة القطعية لها، لا- في ظرف لزوم المخالفة الاحتمالية لها- كما في الفرض- إذ يحتمل أن لا يكون لها من شدة الاهتمام ما يستوجب رعايتها في ظرف الاحتمال، بل تكون الأهمية لشرطية التستر، و مع احتمال الأهمية لكل من الطرفين يتخير في نظر العقل. فالقائل بوجوب الصلاة عارياً مع الانحصار، يلزمه القول بالتخير هنا بين ذلك و بين الصلاة فيه.

هذا كله بالنظر إلى وظيفة المكلف في الوقت، و أما بالنظر إلى الاجزاء و عدم وجوب الإعادة، فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء، لعدم الدليل عليه و قيام الدليل على الاجزاء في صورة الانحصار لو صلى فيه أو عارياً، لا يقتضى البناء على الاجزاء هنا، للفرق بينهما بالعجز عن امتثال الواجب الأولى هناك، و لا كذلك هنا، لوجود الثوب الطاهر عنده، فالعجز إنما هو عن العلم بالامتثال لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٤٩

.....

تنبية إجراء قواعد التراحم في المقام- من الترجيح بالأهمية، أو احتمال الأهمية، و التخير مع التساوى في الاهتمام، أو لكون احتمال الأهمية موجوداً في الطرفين- إنما يتم مع تعذر الجمع بين الأمرين، لضيق الوقت أو نحوه أما مع إمكان الجمع فاجراؤه كلية غير ظاهر، لاختصاص ذلك بما إذا كانت الملاكات موجودة في الطرفين، بأن كان هناك واجبان تعذر الجمع بينهما، مثل أن يدور الأمر بين إنقاذ الغريق، و تطهير المسجد، أو فعل الصلاة، أو ترك التصرف في المغصوب، أو نحو ذلك من موارد الدوران فإنه لا قصور في وجود الملاك في إنقاذ الغريق، كما لا- قصور في وجوده أيضاً في فعل الصلاة، و في تطهير المسجد و في ترك التصرف في المغصوب، و لما لم يمكن العمل بهما معاً، يرجع إلى القواعد العقلية الموجبة للتخير أو الترجيح في الموافقة و المخالفة. أما إذا علم كون التكليف واحداً و كون الملاك موجوداً في أحد الطرفين لا- غير، و كان الشك في موضوعه، فاللازم الجمع بين المحتملين، عملاً بالعلم الإجمالى.

نعم العلم بأهمية أحد الأمرين يكون موجباً للعلم بوجود الملاك فيه لا- غير فلا- يجب الآخر. كما أنه مع التساوى في الاهتمام يعلم بوجود الملاك في كل منهما تخيراً، فيجب أحدهما على التخير دون الآخر. كما أنه مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين بعينه يعلم بوجود الملاك في محتمل الأهمية، إما تعييناً أو تخيراً بينه و بين الآخر، فيجب بعينه عقلاً دون الآخر.

أما إذا كان احتمال الأهمية موجوداً في كل من الطرفين فلم يحرز وجود الملاك في كل منهما تخيراً، فلا طريق للحكم بوجوب أحدهما تخيراً مع إمكان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٠

[مسألة ٦: إذا كان عنده مع التوبين المشبهين ثوب طاهر]

(مسألة ٦): إذا كان عنده مع التوبين المشبهين ثوب طاهر، لا يجوز أن يصلى فيهما بالتكرار (١)، بل يصلى فيه. نعم لو كان له غرض عقلائي في عدم الصلاة فيه لا بأس بها فيهما مكرراً.

[مسألة ٧: إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة في اثنين]

(مسألة ٧): إذا كان أطراف الشبهة ثلاثة يكفى تكرار الصلاة في اثنين، سواء علم بنجاسة واحد و بطهارة الاثنى، أو علم بنجاسة واحد و شك في نجاسة الآخرين، أو في نجاسة أحدهما، لأن الزائد على المعلوم محكوم بالطهارة و ان

الجمع، بل يجب الجمع بينهما عقلاً، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما المردد بينهما. وما ذكرناه مطرد فى جميع موارد الدوران بين ترك شرط و شرط آخر، و بين ترك جزء و جزء آخر، و بين ترك شرط و ترك جزء، مع العلم بوجوب الواجب و عدم سقوط وجوبه بتعذر جزئه أو شرطه. مثل أن يدور الأمر بين ترك الطمأنينة فى الصلاة و ترك القيام، و بين ترك القيام فى الصلاة و ترك الركوع، و بين ترك القيام و ترك الاستقبال .. الى غير ذلك من موارد الدوران. و الحكم فيه ما ذكرناه، من أنه إن علم بتساوى الأمرين فى نظر الشارع فقد علم بوجود ذلك الملاك فى كل منهما تخييراً، فيتخير المكلف بينهما، و ان علم بأهمية أحدهما بعينه فقد علم بوجود الملاك فيه لا غير، و إن علم بأهمية أحدهما بعينه أو مساواته للآخر فقد علم بوجود الملاك فى محتمل الأهمية و شك فى وجوده فى الآخر، و ان احتمل الأهمية فى كل من الطرفين فلا طريق إلى إحراز الملاك فى أحدهما تعييناً، و مع ترده بينهما يجب الاحتياط بالجمع مع إمكانه و مع عدم إمكانه يتخير بينهما. لكن فى الحكم بالاجزاء و سقوط القضاء إشكال، لعدم الدليل عليه.

(١) قد تقدم فى صدر مسائل التقليد تقريب المنع عن الامتثال الإجمالى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥١

لم يكن مميزاً (١)، و إن علم فى الفرض بنجاسة الاثنين يجب التكرار بإتيان الثلاث، و ان علم بنجاسة الاثنين فى أربع يكفى الثلاث. و المعيار - كما تقدم سابقاً - التكرار الى حد يعلم وقوع أحدها فى الطاهر.

[مسألة ٨: إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجساً، و لم يكن له من الماء إلا ما يكفى أحدهما فلا يبعد التخيير]

(مسألة ٨): إذا كان كل من بدنه و ثوبه نجساً، و لم يكن له من الماء إلا ما يكفى أحدهما فلا يبعد التخيير. و الأحوط تطهير البدن (٢). و ان كانت نجاسة أحدهما أكثر أو أشد

مع التمكن من الامتثال التفصيلى، و تقدم الاشكال عليه. فراجع.

(١) قد يشكل: بأن غير المميز لا- يجرى فيه الأصل، كما أشرنا إليه فى بعض المباحث السابقة، و حقق فى محله، من عدم جريان الأصل فى الفرد المردد (و فيه): أن الفرد المردد الذى لا- يجرى فيه الأصل ليس مطلق غير المتميز، بل خصوص المردد بين المعلوم ثبوت الحكم له و المعلوم انتفاؤه عنه. أما المردد بين فردين إذا كان حاكياً عن فرد معين فى الواقع، و هو مشكوك، مثل الثوب الذى لم يلاق النجاسة المعلومه - كما فى الفرض - فلا مانع من جريان الأصل فيه.

(٢) إن قلنا بوجوب الصلاة عارياً مع الانحصار، فلا ينبغى الإشكال فى وجوب تطهير البدن - عملاً بمانعية النجاسة - لأنه إذا طهر بدنه و صلى عارياً لم يصل فى النجاسة، بخلاف ما لو طهر الثوب و صلى فيه لأنه صلى و بدنه نجس قطعاً. أما بناء على وجوب الصلاة فى الثوب رعاية لشرطية التستر و ان لزم المخالفة لمانعية النجاسة، فلأجل أن النجاسة المأخوذة موضوعاً للمانعية ملحوظة بنحو الطبيعية السارية، فكما أن نجاسة البدن مانعة كذلك نجاسة الثوب، فيجب عليه رفع إحداهما مع الإمكان، فيتخير بينهما.

إلا أن يقال: نجاسة البدن مما يحتمل أولويتها فى المانعية، فيدور

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٢

لا يبعد ترجيحه (١).

[مسألة ٩: إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه، و لم يمكن إزالتها فلا يسقط الوجوب]

(مسألة ٩): إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه، و لم يمكن إزالتهما فلا يسقط الوجوب (٢)، و يتخير إلا- مع الدوران بين الأقل و الأكثر أو بين الأخف و الأشد، أو بين متحد العنوان و متعددة، فيتعين الثانى فى الجميع (٣). بل إذا كان موضع النجس واحداً و أمكن تطهير بعضه لا يسقط الميسور. بل إذا لم يمكن التطهير، لكن أمكن إزالة العين

الأمر بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى التعيين هنا، و ان قلنا بالتخيير إذا دار الواجب بين التعيين و التخيير، لأن الشك فى المقام فى السقوط، للعلم بمانعية نجاسة البدن، و الشك فى كون العجز المفروض مسقطاً، بخلاف ذلك المقام، فان الشك فيه فى الثبوت. و من هذا يظهر وجوب تطهير البدن على كل من القولين.

(١) إذا كان الأكثر أو الأشد فى البدن فلا إشكال. أما إذا كان فى الثوب فالأكثرية أو الأشدية، و ان كانت توجب الأهمية، أو احتمال الأهمية، لكن عرفت أن كون النجاسة فى البدن أيضاً من المرجحات، فيكون احتمال الأهمية فى كل من الطرفين، و مقتضاه التخيير. اللهم إلا أن يكون احتمال الأهمية فيها أقرب فيتعين عقلاً.

ثم إن المصنف (ره) لم يتعرض لاحتمال وجوب القضاء هنا، لأنه على تقدير صرف الماء فى التطهير يتحقق العجز، الموجب للاجزاء جزماً.

(٢) لأن الظاهر من دليل مانعية النجاسة كونها ملحوظة بنحو الطبيعة السارية، فكل ما يفرض من وجود النجاسة مانع مستقل، فإذا أمكن رفع البعض تعين.

(٣) للأهمية فى غير الأخير و احتمالها فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٣

وجبت (١). بل إذا كانت محتاجة إلى تعدد الغسل، و تمكن من غسله واحدة، فالأحوط عدم تركها، لأنها توجب خفة النجاسة (٢)، إلا أن يستلزم خلاف الاحتياط من جهة أخرى، بأن استلزم وصول الغسالة إلى المحل الطاهر (٣).

[مسألة ١٠: إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث]

(مسألة ١٠): إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفى إلا لرفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن، تعين رفع الخبث (٤). و يتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل. و الاولى أن يستعمل فى إزالة الخبث أولاً ثم التيمم ليتحقق عدم الوجدان حينه.

[مسألة ١١: إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه إعادة بعد التمكن من التطهير]

(مسألة ١١): إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه إعادة بعد التمكن من التطهير (٥). نعم لو حصل

كما استفاد مما ورد من الأمر بنفض الثوب إذا هبت الريح فسفت عليه العذرة

«١» مع أن احتمال الأهمية كاف فى الوجوب.

(٢) إن كان الأمر كذلك تعين الغسل مرة. لكن يحتمل أن تكون الغسلة الأولى من قبيل شرط تأثير الغسلة الثانية فى الرفع.

(٣) إن كان وصول ماء الغسالة إلى المحل الطاهر بنحو ينجسه، و إلا- بأن كان يمر عليه و يتساقط عنه- فلا يضر، و لا يلزم خلاف الاحتياط، لأن ماء الغسالة لا ينجس ملاقيه الا بعد الانفصال.

(٤) هذا مما لا إشكال فيه عندهم، و العمدة فيه أنه استفاد من الأدلة الدالة على بدلية التيمم عن الوضوء أو الغسل مشروعياً البدلية فى

كل مورد يلزم محذور من الطهارة المائية، وسيأتي ان الله شاء في مبحث التيمم توضيح ذلك.
(٥) قد عرفت أن هذا يتوقف على جواز البدار لذوى الأعذار.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٤

التمكن في أثناء الصلاة استأنف في سعة الوقت. و الأحوط الإتمام و الإعادة.

[مسألة ١٢): إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادةها بعد التمكن من الطاهر]

(مسألة ١٢): إذا اضطر الى السجود على محل نجس لا يجب اعادةها بعد التمكن من الطاهر (١).

[مسألة ١٣): إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً لا يجب عليه الإعادة]

(مسألة ١٣): إذا سجد على الموضع النجس جهلاً أو نسياناً لا يجب عليه الإعادة (٢)، و ان كانت أحوط.

و لكنه خلاف التحقيق. فراجع ما تقدم في المسألة الرابعة. و لا فرق بين ارتفاع العذر في الأثناء و بعد الفراغ.
(١) لأن العمدة في دليل اعتبار طهارة المسجد الإجماع، و المتيقن منه حال الاختيار، فالمرجع في حال الاضطرار أصل البراءة. و عليه فلا مانع من جواز البدار.

(٢) لما تقدم في المسألة السابقة من عدم إطلاق للدليل الشرطية، و المرجع أصل البراءة. نعم لو بنى على ثبوت الإطلاق أشكال وجه الصحة لأن الطهارة إذا كانت من شرائط السجود لزم من فواتها فواته، و حينئذ تكون الصلاة المفروضة فاقدة للركن، فتبطل. نعم لو قيل إن الطهارة ليست شرطاً في السجود بل هي واجب صلاتي في حال السجود، أمكنت دعوى الصحة، لعموم حديث «لا تعاد الصلاة..»

بناء على كون المراد من الطهور في المستثنى الطهارة من الحدث، لا ما يعم الطهارة من الخبث حتى طهارة المسجد. و لازم ذلك أن لو سجد على النجس و التفت بعد رفع رأسه من السجدة لا يجب عليه تدارك السجدة لفوات المحل الموجب للمضى بحديث: «لا تعاد الصلاة..»

و تحقيق ذلك في مباحث الخلل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٥

[فصل فيما يعنى عنه في الصلاة]

إشارة

فصل فيما يعنى عنه في الصلاة و هو أمور:

[(الأول): دم الجروح و القروح، ما لم تبرأ]

إشارة

(الأول): دم الجروح و القروح، ما لم تبرأ (١)، في الثوب أو البدن قليلا كان أو كثيرا (٢)، أمكن الإزالة أو التبديل بلا مشقة أم لا (٣).
فصل فيما يعفى عنه في الصلاة

(١) كما

في مصححة أبي بصير: «دخلت على أبي جعفر (ع): و هو يصلى فقال لى قائدى: إن فى ثوبه دما، فلما انصرف (ع) قلت له: إن قائدى أخبرنى أن بثوبك دما. فقال (ع): إن بى دماميل، و لست أغسل ثوبى حتى تبرأ» (١).

و

مرسل سماعة عن أبي عبد الله (ع): «إذا كان بالرجل جرح سائل، فأصاب ثوبه من دمه، فلا يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم» (٢).
و من الأخير يظهر أن المراد بالبرء انقطاع الدم انقطاع برء.

(٢) لإطلاق بعض النصوص، و صريح بعضها، كصحيح ليث

(٣) و غيره، كما يأتى.

(٣) المذكور فى عبارات جماعة تقييد القروح و الجروح بالدائمة، أو

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ١. رواه فى الوسائل عن ابن أبى عمير عن سماعة عن أبى عبد الله (ع).

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥. و سيأتى فى أواخر هذا البحث من كلام الشارح قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٦

.....

التي لا- ترقأ، أو اللازمة، أو السائلة، أو نحو ذلك، و تقييد الحكم بالعفو بمشقة الإزالة، بل المنسوب إلى الأكثر أو المشهور اعتبار

قيدى فى العفو (أحدهما): استمرار الدم بنحو لا تكون له فترة تسع الصلاة (و ثانيهما):

المشقة فى التطهير.

و كأن الوجه فى اعتبار القيد الأول ما فى مرسل سماعة المتقدم من وصف الجرح بالسائل

و .

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الرجل تخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى؟ فقال (ع): يصلى و ان كانت الدماء

تسيل» (١)

□

، و نحوه ما فى مستطرفات السرائر، عن نوادر البنزطى، عن عبد الله بن عجلان، عن أبى جعفر

(٢). و يشكل: بأن الظاهر من التوصيف بالسيلان التوطئة، لأن يترتب عليه إصابة الدم للثوب الذى هو موضوع الشرطية، فالشرطية

مسوقة لتحقيق الموضوع. مع أنه غير ظاهر فى الاستمرار بحيث لا تكون له فترة تسع الصلاة، لصدق كون الجرح سائلا، و لو مع الفترة

المذكورة، و إلا- لكان ظاهراً فيما لا فترة له أصلاً، إذ لا موجب للفرق فى الظهور بين الفترة التى تسع و التى لا تسع. و يشير الى ما

ذكرنا

قوله (ع): «حتى تبرأ و ينقطع الدم»

، فإنه لو كان المراد من السائل المستمر بلا فترة كان المناسب جعل الغاية الفترة.

و أما صحيح ابن مسلم

و نحوه فالقيد فيه مذكور في كلام السائل، و غاية ما يقتضيه قصور الرواية عن شمول صورة الفترة. نعم لو كان مذكورا في كلام

الامام (ع) أمكن أن يكون له مفهوم يدل على انتفائه الحكم بانتفائه، بناء على حجية مفهوم القيد. مع أنه خلاف التحقيق.

و أما وجه القيد الثاني، فالظاهر أنه

موثق سماعاً: «سألته عن الرجل

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات ملحق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٧

.....

به القرحة و الجرح و لا يستطيع أن يربطه و لا يغسل دمه. قال (ع): يصلى و لا يغسل ثوبه كل يوم إلا مرة، فإنه لا يستطيع أن يغسل ثوبه

كل ساعة» (١)

و

رواية ابن مسلم المروية عن مستطرفات السرائر: «إن صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها، و لا حبس دمه، يصلى و لا يغسل ثوبه في

اليوم أكثر من مرة» [١].

وفيه: أن الظاهر من قوله في الموثق:

«و لا يغسل دمه»

أنه معطوف على قوله:

«يربطه»

و يكون التقدير: «و لا يستطيع أن يغسل دمه».

و لكنه ينافيه الأمر بغسل الثوب في كل يوم مرة، لامتناع التكليف بغير المستطاع، فلا بد أن تحمل على ارادة نفى الاستطاعة على غسل

الدم في تمام المدة، على نحو العموم المجموعى، فلا ينافى الاستطاعة على الغسل في كل يوم مرة. و يشهد به التعليل بقوله (ع):

«فإنه لا يستطيع ..»

، فتدل الرواية على العفو عن الدم إذا كان التطهير في مجموع المدة غير مستطاع، و هذا أجنبي عن اعتبار المشقة في كلامهم، حتى لو

حمل نفى الاستطاعة على المشقة، لأن المشقة في تمام المدة غير ما يظهر من المشقة في كلامهم، التي هي المشقة في كل وقت من

أوقات الابتلاء مع قطع النظر عن غيره.

و أما رواية ابن مسلم

فلا دلالة لها على اعتبار المشقة بوجه. نعم لو قيل بثبوت مفهوم الوصف دلت على اختصاص العفو بصورة عدم إمكان ربط الجرح و

حبس دمه، من دون فرق بين صورة المشقة في التطهير و غيرها، و هذا شىء لا يقول به أحد. و كأنه لذلك كان المحكى عن جامع

المقاصد، و حاشية الشرائع و المسالك و الروضة و المدارك، و غيرها: عدم اعتبار المشقة و عن غيرهم عدم اعتبار الاستمرار و انتفاء

الفترة أيضاً. بل من المحتمل

[١] فيما استطرفه من نوادر البزنطى.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٨

نعم يعتبر أن يكون مما فيه مشقة نوعية (١)، فإن كان مما

قريباً أن يكون المراد من السيلان فى كلام جماعة ما يقابل الانقطاع للبرء، عملاً بإطلاق غير واحد من النصوص، كرواية أبى بصير المتقدمة

و،

صحيح ليث المرادى: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل تكون به الدماميل و القروح فجلده و ثيابه مملوءة دماً و قيحاً، و ثيابه بمنزلة جلده. فقال (ع): يصلى فى ثيابه و لا يغسلها و لا شىء عليه» (١).

و

صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «قلت لأبى عبد الله (ع): الجرح يكون فى مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم و القيح فيصيب ثوبى. فقال (ع): دعه فلا يضر ك أن لا تغسله» (٢).

و

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الدم الذى يكون بالرجل فينفجر و هو فى الصلاة. قال (ع): يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة» (٣).

(١) كأنه للتعليل المتقدم فى موثق سماعه

. لكن ظاهره كون المحذور الموجب للعفو تكرار الغسل فى كل ساعة، فإن أريد من المشقة النوعية هذا المعنى فهو، و يكون المدار فى العفو و عدمه لزوم التكرار و عدمه، و إلا فلا دليل عليه.

ثم إن وجه توقف المصنف (ره) عن الجزم باعتبار المشقة بالمعنى المذكور احتمال أن يكون التعليل المذكور من قبيل الحكمة. لكنه خلاف الظاهر.

أو احتمال كونه تعليلاً لخصوص الحكم فى مورد السؤال، فلا ينافى ثبوته فى غيره لوجه آخر. و هذا غير بعيد فى أمثاله مما كان ظاهراً فى تطبيق الكبرى على المورد، لا تعليل حكمه. و قد ذكرنا فى مبحث قضاء المغمى عليه

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٥٩

لا مشقة فى تطهيره أو تبديله على نوع الناس، فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب. و كذا يعتبر أن يكون الجرح مما يعتد به (١) و له ثبات و استقرار، فالجروح الجزئية يجب تطهير دمها. و لا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس (٢). نعم يجب شده إذا كان فى موضع

يتعارف شدة (٣). ولا يختص العفو بما في محل الجرح، فلو تعدى عن البدن الى اللباس أو الى أطراف المحل كان معفواً. لكن بالمقدار المتعارف في مثل

فرقا بين التعليل بمثل: «لأنه كذا» و بين قوله: «فإنه كذا»، و ان الأول ظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه، دون الثاني. فتأمل جيداً.

(١) لقصور الإطلاقات عن شمول غيره. لكن التعليل في الموثق لا قصور فيه فإجراء الحكم فيه في محله.

(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) كما عن بعض، اقتصاراً على المتيقن من النصوص. و للانصراف إلى المتعارف. و لمفهوم رواية ابن مسلم المروية في المستطرفات. و للتعليل في موثق سماعه

. و يشكل: بأن الأول إنما يجوز إذا لم يكن إطلاق يقتضى العموم، و إلا تعين العمل عليه. و الانصراف المعتد به ممنوع، و لو بنى عليه لوجب الاقتصار على المتعارف في الجرح، و في سببه، و في علاجه، و في منعه عن التنجيس، و غير ذلك من الجهات المتعارفة، و لم يلتزم به المصنف (ره) و لا- غيره في بعضها. و مفهوم الوصف غير ثابت، و لا سيما في مثل المقام مما أمكن أن يكون مسوقاً لتفويض الموضوع. و التعليل لو دل فإنما يدل على انتفاء العفو إذا لم يلزم تكرار الغسل من عدم العفو في مورده، و هو فرض الاضطرار إلى سراية الدم، و لا يقتضى المنع عن السراية، و لذا لم يجب المنع عن التنجيس، فلو قال: «الخمير حرام لأنها مسكرة»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٠

ذلك الجرح (١)، و يختلف ذلك باختلافها من حيث الكبر و الصغر، و من حيث المحل، فقد يكون في محل لازمه بحسب المتعارف التعدى إلى الأطراف كثيراً، أو في محل لا يمكن شدة، فالمناطق المتعارف بحسب ذلك الجرح.

[مسألة ١:] كما يعفى عن دم الجروح، كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه

(مسألة ١): كما يعفى عن دم الجروح، كذا يعفى عن القيح المتنجس الخارج معه (٢)، و الدواء المتنجس الموضوع عليه (٣)، و العرق المتصل به في المتعارف. أما الرطوبة الخارجية إذا وصلت اليه و تعدت إلى الأطراف فالعفو عنها مشكل (٤)، فيجب غسلها إذا لم يكن فيه جرح.

دل على حلية الخمر غير المسكرة، لا حلية كل ما ليس بمسكر.

(١) قد عرفت أن التعارف لا يوجب الانصراف المعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، بل العموم ظاهر موثق عمار المتقدم

(٢) كما هو صريح صحيحى ليث

و عبد الرحمن

المتقدمين، و ظاهر غيرهما.

(٣) لتعارف الابتلاء به. مع إهمال النصوص لبيان حكمه الدال على العفو. اللهم إلا أن يقال: يمكن أن يكون عدم التعرض لحكمه للاتكال على القواعد المانعة عنه. اللهم إلا أن يقال: لما لم تنفك عنه غالب الجروح التي لا ترقأ و يستمر سيلان الدم منها- كما هو مورد النصوص- فلو لم يعف عنه لزم أن يكون العفو عن الدم اقتضائياً، أو محمولاً- على غير الغالب و كلاهما خلاف الظاهر. و كذا الكلام في الدواء الموضوع على القروح.

و في العرق الذي لا- ينفك عنه المقروح و المجروح غالباً في كثير من البلاد الذي هو مورد النصوص. و حملها على الشتاء دون

الصيف بعيد في الغاية.

(٤) بل مقتضى عموم المنع عن النجاسة عدم العفو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦١

[مسألة ٢): إذا تلوّث يده في مقام العلاج يجب غسلها، و لا عفو]

(مسألة ٢): إذا تلوّث يده في مقام العلاج يجب غسلها، و لا- عفو. كما أنه كذلك إذا كان الجرح مما لا يتعدى، فتلوّث أطرافه بالمسح عليها بيده أو بالخرقة الملوّثتين، على خلاف المتعارف.

[مسألة ٣): يعفى عن دم البواسير]

(مسألة ٣): يعفى عن دم البواسير (١) خارجة كانت أو داخلية. وكذا كل قرح أو جرح باطنى خرج دمه إلى الظاهر.

[مسألة ٤): لا يعفى عن دم الرعاف]

(مسألة ٤): لا يعفى عن دم الرعاف (٢)، و لا يكون من الجروح.

[مسألة ٥): يستحب لصاحب القروح و الجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة]

(مسألة ٥): يستحب لصاحب القروح و الجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة (٣).

(١) عموم الحكم للجروح الباطنة غير ظاهر، فإن إطلاق لفظ الجرح ظاهر في الجرح الظاهر، و الجرح الباطن يحتاج الى التقييد بالباطن، و لا- يفهم من قول القائل: «زيد فيه جرح أو قرح» إلا- الجرح و القرح الظاهران، و لا- يتوهم عموم الأدلة للدم الخارج من الصدر، أو المعدة، أو دم الاستحاضة، أو نحوها مما يكون من الجروح أو القروح الباطنية. مع أن فى دخول البواسير فى القرحة اشكالا، فإنها منابع للدم. فتأمل.

(٢) للأخبار الكثيرة الآمرة بالتنظيف منه إذا حدث فى أثناء الصلاة، و بقطعها ان لم يمكن

«١»، و لصحيح زرارة الطويل

«٢» و غيره. مضافاً الى قصور نصوص العفو عن شموله.

(٣) على المشهور بين من تعرض له، بل لم يحك الخلاف فيه. لموثق

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢. و قد تقدم ذكر ما يناسب المقام منه فيمن صلى فى النجاسة نسياناً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٢

[مسألة ٦: إذا شك في دم أنه من الجروح أو القروح أم لا]

(مسألة ٦): إذا شك في دم أنه من الجروح أو القروح أم لا، فالأحوط عدم العفو عنه (١).

[مسألة ٧: إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة]

(مسألة ٧): إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة، بحيث تعد جرحاً واحداً عرفاً، جرى عليه حكم الواحد، فلو برئ بعضها لم يجب غسله، بل معفو عنه حتى يبرأ الجميع. و إن كانت متباعدة لا يصدق عليها الوحدة

سماعة

و رواية ابن مسلم

المتقدمين «١»، المحمولين على الاستحباب، بقريته غيرهما من النصوص التي هي ما بين ناف له مطلقاً، أو الى أن يبرأ، فإنها- و لا سيما الثانية منها- مما يأبى التصرف فيه بالتقييد بالغسل أكثر من مرة في اليوم، كما لا يخفى. و من ذلك يظهر ضعف ما في الحدائق من الميل إلى الوجوب، أخذاً بظاهر الروايتين.

(١) و جزم به بعضهم. لأصالة عدم كون الدم من الجروح أو القروح بناء على ما هو الظاهر من أن نفى عنوان الخاص بالأصل يكفي في ثبوت حكم العام له. و جزم بعضهم بالعفو. و كأنه لأن الأصل المذكور من قبيل الأصل الجارى في العدم الأزلى، الممنوع حجته عند جماعة من المحققين، كما تقدم التعرض لذلك في الشك في وجود المادة. و لما كانت الشبهة مصداقية لا يجوز الرجوع فيها الى العام، كان المرجع أصل البراءة من المانعية.

و فيه: أن كون الدم من جرح أو قرح ليس من عوارض الوجود حال حدوثه، بل من عوارضه حال بقائه، فإن الدم الموجود في بدن الإنسان إن خرج من الجرح أو القرحة كان دم الجرح أو القرحة المعفو عنه و إلا فلا، فأصالة عدم الخروج من الجرح أو القرحة بلا مانع، و كأنه لعدم

(١) تقدم ذكرهما في أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٣

العرفية، فلكل حكم نفسه، فلو برئ البعض وجب غسله، و لا يعفى عنه إلى أن يبرأ الجميع (١).

[الثاني مما يعفى عنه في الصلاة: الدم الأقل من الدرهم]**إشارة**

الثاني مما يعفى عنه في الصلاة: الدم الأقل من الدرهم (٢)،

وضوح ما ذكرنا في نظر المصنف توقف عن الجزم.

(١) لكن مقتضى مصححة أبي بصير

«١» العفو عن الجميع حتى يبرأ الجميع

(٢) دون ما يساويه، على المشهور، وعن الخلاف الإجماع عليه، و عن كشف الحق نسبته إلى الإمامية (رض). و يدل عليه صحيح ابن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى، أ يعيد صلاته؟

قال (ع): يغسله و لا يعيد صلاته، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله و يعيد الصلاة» «٢»

و نحو مرسل جميل

«٣». و

في صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (ع): «قال في الدم يكون في الثوب: إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، و ان أكثر من قدر الدرهم، و كان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلاته» «٤».

و تقريب الاستدلال به أن عدم ذكر المساوى إما أن يكون إهمالاً لبيان حكمه، أو لاستفادته من مفهوم الشرطية الأولى، أو لاستفادته من مفهوم الشرطية الثانية. و الأول خلاف ظاهر الجواب عن السؤال و إذا دار الأمر بين الثاني - بحمل الشرطية الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الاولى - و بين الثالث - بحمل الشرطية الأولى على كونها تصريحاً بمفهوم الثانية - يتعين

(١) تقدمت في أول هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٤

سواء كان في البدن أو اللباس (١)،

الثاني لأنه أقرب من الثالث، لأن ترتيب البيان على حسب ترتيب الذكر أولى من عكسه. ثم إنه لو لم يتم هذا التقريب فالرواية تكون مجملة، و العمل على غيرها متعين.

و عن المراسم العفو عن المساوى، و نسب إلى الانتصار أيضاً. لكن عبارته توافق المشهور. و يشهد للعفو

صحيح ابن مسلم: «قلت له: الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة. قال (ع): إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل في غيره، و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا - اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره. و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه» «١».

فإنه يدل عليه بالمفهوم أو المنطوق في الفقرات الثلاث. و الجمع بينها بالتخصيص، بحمل ما لم يزد على ما دون الدرهم، أو كون المراد منه درهما فما زاد، نظير قوله تعالى: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ..) «٢» أو بغير ذلك. بعيد. عن مقام الجمع العرفي بين الاخبار الواردة في مقام التحديد جوازاً أو منعاً. فلا بد من المصير إلى أحكام التعارض، و الترجيح يقتضى الأخذ بأخبار المنع، لتعدددها، و موافقتها لعموم المنع.

(١) اللباس مورد النصوص. لكن يجب إلحاق البدن به، للإجماع المحكى عليه عن الانتصار، و التحرير، و التذكرة، و كشف الالتباس،

و بعض نسخ الخلاف، بل و إطلاق معقد الإجماع على العفو المحكى عن المعتمر و المختلف و المنتهى و الدروس، و المدارك، و الدلائل، و الذخيرة. و لعل

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) النساء: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٥

من نفسه أو غيره (١). عدا الدماء الثلاثة من الحيض و النفاس و الاستحاضة (٢)،

الاقْتِصَارُ عَلَى الثُّوبِ فِي جَمَلَةٍ مِنْ كِتَابِ الصُّدُوقِ وَالشَّيْخِ وَغَيْرِهِمَا كَانَ تَبَعًا لِلنُّصُوصِ، أَوْ مِنْ بَابِ الْمِثَالِ. وَ أَمَّا الْاسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِرَوَايَةِ الْمُثَنَّى بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): «إِنِّي حَكَمْتُ جِلْدِي فَخَرَجَ مِنْهُ دَمٌ.

قَالَ (ع): إِنْ اجْتَمَعَ قَدْرُ حَمِصَةٍ فَاغْسِلْهُ، وَ الْإِفْلَا «١».

فَضِعِيفٌ لِقُصُورِ دَلَالَتِهَا عَلَى ذَلِكَ، عَلَى أَنْ سَنَدُهَا لَا يَخْلُو عَنْ إِشْكَالٍ.

(١) لإطلاق النصوص.

(٢) للإجماع المحكى نقله عن جماعة - صريحاً و ظاهراً - في الأول.

و

لرِوَايَةِ أَبِي بَصِيرٍ: «لَا تَعَادُ الصَّلَاةُ مِنْ دَمٍ لَا (لَمْ. خ ل) تَبْصِرَهُ، غَيْرَ دَمِ الْحَيْضِ، فَإِنْ قَلِيلَهُ وَ كَثِيرَهُ فِي الثُّوبِ إِنْ رَأَاهُ أَوْ لَمْ يَرَهُ سِوَاءِ» «٢» بِنَاءٍ عَلَى ظَهْرِ الْقَلِيلِ فِيمَا دُونَ الدَّرْهِمِ، كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ، بِمُلَاحَظَةِ ظُهُورِهِ فِي خُصُوصِيَّةِ لَدَمِ الْحَيْضِ، لِأَنَّهُ مُطْلَقٌ كَمَا يُمْكِنُ تَقْيِيدُهُ بِالْدَّرْهِمِ فَمَا زَادَ.

ثُمَّ إِنَّهُ لَوْ مَنَعَ الظُّهُورَ الْمَذْكُورَ كَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ إِطْلَاقِ الْعَفْوِ عَمَّا دُونَ الدَّرْهِمِ عَمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ، وَ بَعْدَ التَّعَارُضِ يَرْجِعُ إِلَى عَمُومِ الْمَنَعِ عَنِ الدَّمِ. (و دَعْوَى):

أَنَّ الرِّوَايَةَ مَوْقُوفَةٌ «٣» لَمْ يَرَوْهَا أَبُو بَصِيرٍ عَنِ الْمَعْصُومِ (ع). (مَدْفُوعَةٌ):

بِأَنَّ ذِكْرَهَا فِي الْكَافِي وَ التَّهْذِيبِ مِمَّا يَأْتِي ذَلِكَ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي نَظِيرِهِ. عَلَى أَنَّهَا مَرْوِيَةٌ فِي النُّسخِ الْمَوْجُودَةِ بَيْنَ أَيْدِينَا مِنَ الْكَافِي وَ التَّهْذِيبِ عَنِ الْمَعْصُومِ (ع) وَ أَمَّا وَجْهُ الْحُكْمِ فِي الْأَخِيرِينَ، فَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِمَا دَلَّ عَلَى أَنَّ النِّفَاسَ حَيْضٌ وَ بِمَا دَلَّ عَلَى لُزُومِ تَبْدِيلِ الْقَطْنَةِ. لَكِنِ الْأَوَّلُ لَمْ يَثْبُتْ كَوْنُهُ رَوَايَةً

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) هذه الدعوى مذكورة في المعتمر و المدارك و حكيت عن المعالم. منه قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٦

أَوْ مِنْ نَجَسِ الْعَيْنِ (١)، أَوْ الْمَيْتَةِ (٢). بَلْ أَوْ غَيْرِ الْمَأْكُولِ (٣)، مِمَّا عَدَا الْإِنْسَانَ (٤) عَلَى الْأَحْوَطِ بَلْ لَا يَخْلُو مِنْ قُوَّةٍ. وَ إِذَا كَانَ مُتَفَرِّقًا فِي الْبَدَنِ أَوْ اللَّبَاسِ أَوْ فِيهِمَا، وَ كَانَ الْمَجْمُوعُ بِقَدْرِ

معتبرة. مع أنه غير ظاهر في وروده مورد التنزيل الموجب لثبوت الأحكام و الثاني لم يكن بناؤهم على التعدى من مورده الى موضع

القطننة، فكيف يتعدى عن مورده الى المقام؟ فتأمل. و أضعف من ذلك الاستدلال عليه في الذكري: بأن أصل النفاس حيض، و الاستحاضة مشتقة منه، و بتساويهما في إيجاب الغسل، و هو يشعر بالتغليظ. فالعمدة فيه ظاهر الإجماع المحكى عن جماعة. (١) كما ذكره جماعة. لأن أدلة العفو إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية، لا عن النجاسة من حيث كونه من نجس العين، فيرجع من هذه الجهة إلى عموم المنع، و قد عرفت في مبحث نجاسة المتنجس أن مقتضى القاعدة الالتزام باجتماع نجاستين في محل واحد، و لا دليل على امتناعه.

مضافاً الى كونه مما لا يؤكل لحمه، فيدخل تحت ما دل على مانعيه ما لا يؤكل لحمه، و لو لم يكن نجساً و لا دماً. هذا و عن الحلبي: أنه أنكر هذا الاستثناء كل الإنكار، و ادعى أنه خلاف مذهب الإمامية (رض). و كأنه أخذه من عدم تعرض القدماء له. لكن الظاهر أن كلامهم كالنصوص مسوق للعفو عن الدم من حيث هو لا غير. فراجع.

(٢) لما تقدم في نجس العين.

(٣) لما تقدم أيضاً في نجس العين.

(٤) لاستثناء الإنسان عن حكم ما لا يؤكل لحمه. كما سيأتي في محله إن شاء الله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٧

الدرهم، فالأحوط عدم العفو (١). و المناط سعة الدرهم (٢) لا وزنه. و حده سعة أخصم الراحة (٣).

(١) و جزم بالعدم جماعة، و عن كشف الالتباس نسبتته الى المشهور لأن الظاهر من قوله (ع):

«مجتمعا»

في صحيح ابن أبي يعفور

و مرسل جميل

المتقدمين، كونه حالاً من الضمير في:

«كان»

و المعنى: الا أن يكون الدم في حال كونه مجتمعاً مقدار الدرهم. و لو بنى على إجماله كفى إطلاق صحيح ابن مسلم

و إسماعيل الجعفي

المتقدمين، أو عموم المنع عن الصلاة في الدم.

و عن جماعة العفو عنه، بل في الذكري نسبتته الى المشهور، بدعوى ظهور قوله (ع):

«مجتمعا»

في الصحيح

و المرسل

في كونه خبراً ثانياً في الصحيح، و أولاً في المرسل، و المعنى: إلا أن يكون مقدار الدرهم و مجتمعاً، فالشرط في عدم العفو أمران:

الاجتماع و كونه مقدار الدرهم.

وفيه: أن الظاهر و ان كان ذلك في نفسه، إلا أن استثناءه مما كان في الثوب متفرقا شبه النضح في الصحيح و تقييداً لما كان نقطا في

الثوب، يقتضى كون الاستثناء منقطعاً. أو يكون تقييداً بأمر أجنبي، و هو خلاف الظاهر جداً، فيتعين حمله على كونه حالاً لا خبراً. و لا

أقل من الاجمال الموجب للرجوع إلى إطلاق صحيح ابن مسلم

، أو عموم المنع من الدم، كما عرفت.

(٢) بلا خلاف كما عن لوامع النراقي، لأن الظاهر من التقدير ذلك.

(٣) المحكى عن المتقدمين تفسير الدرهم المعفو عما دونه بالوافى، و عن الانتصار و الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و عن كثير تفسيره بالبغلى، و عن كشف الحق: نسبه إلى الإمامية، و عن بعض الأساطين فى شرحه أن كون الدرهم هو البغلى من العلميات، و الإجماعات عليه لا تحصر. و هو إما بفتح الباء و الغين المعجمة و تشديد اللام، كما نسب إلى المتأخرين و أنه الذى سمع مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٨

.....

من الشيوخ- كما عن المهذب البارع- و إما بإسكان الغين و تخفيف اللام، كما عن جماعة التصريح به. و الظاهر رجوع التفسيرين إلى أمر واحد. و يشهد به- مضافا الى دعوى الإجماع من كل من الطرفين على ما فسر به- عدم تعرضهم للخلاف فى التفسير، بل عن بعض دعوى الاتفاق على الاتحاد.

و لذا قال فى المعبر: «و الدرهم هو الوافى الذى وزنه درهم و ثلث، و سمي البغلى نسبة الى قرية بالجامعين». و فى الذكري: «عفى عن الدم فى الثوب و البدن عما نقص عن سعة الدرهم الوافى و هو البغلى بإسكان الغين، و هو منسوب الى رأس البغل، ضربه للثانى فى ولايته بسكة كسروية، وزنه ثمانية دوانيق. (و البغلية) كانت تسمى قبل الإسلام (الكسروية) فحدث لها هذا الإسلام فى الإسلام..». نعم فى السرائر- بعد أن فسر الدرهم بالوافى المضروب من درهم و ثلث- قال: «و بعضهم يقولون دون الدرهم البغلى..» لكن حكاية ذلك بعد كلامه المتقدم يدل على تضعيفه.

و يحتمل أن يكون مقصوده ذكر اختلاف العبارة لا اختلاف المراد، يعنى أن المعفو عنه بعضهم يعبر عنه بما دون الدرهم الوافى، و بعضهم يعبر بما دون الدرهم البغلى. و بالجملة: رجوع التفسيرين إلى أمر واحد مما لا ينبغى الإشكال فيه.

و إنما الإشكال فى وجه حمل الدرهم المذكور فى النصوص على ذلك مع اختلاف الدراهم. بل مقتضى ما ذكره من هجر الدرهم المذكور فى زمن عبد الملك- حيث اتخذ الدرهم المتوسط بين الوافى و الطبرى الذى هو أربعة دوانيق فجعل وزنه ستة دوانيق، و استقر أمر الإسلام عليه- و جوب حمل الدرهم المذكور فى الروايات عن الصادقين (ع)- المتأخر زمنهما عن زمن عبد الملك- على ما كان وزنه ستة دوانيق، لأنه شائع، و الشياخ قرينه الحمل عليه، إذ الدرهم المذكور ليس من قبيل المطلق الصالح للانطباق مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٩

.....

على كل فرد، لأن وروده مورد التحديد ينافى ذلك، لامتناع التحديد بما كان صالحا للانطباق على القليل و الكثير، كما لا يخفى.

و من الغريب ما استوضحه فى مصباح الفقيه، من أن موضوع المانع إن كان ما زاد على الدرهم- كما فى صحيح ابن مسلم - فالعبرة فى عدم العفو بالزيادة عن جنسها على الإطلاق، فلا تضر زيادته عن بعض المصاديق دون بعض. و ان كان الدرهم فما زاد، فالعبرة بالعفو عما نقص عن جميع الافراد، فلا يجدى نقصانه عن بعض مصاديقه. انتهى. و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى إرادة التقدير بدرهم معين، و الشياخ قرينه على التقدير بالشائع.

فاذاً العمدة فى تعيين الوافى المسمى بالبغلى هو الإجماع.

ثم إن فى سعة الدرهم- المحمول عليه التقدير- خلافاً، فالمحكى عن أكثر عبارات الأصحاب تحديدها بأخمص الراحة، و عن المناهج السوية:

أنه الأشهر، بل لا يعرف قول بخلافه، لأن التحديد الآتى المحكى عن الإسكافى ليس تحديداً للدرهم البغلى الوافى، و إنما هو تحديد

للدراهم المعفو عن مقدارها. وكذلك التحديدان الآخرا، كما يظهر ذلك من محكى عباراتهم جميعا. فراجعها. فلم يعرف تحديد للدراهم الوافى إلا بذلك لكن الإشكال فى مأخذ هذا التحديد، و لم أجد له أثرا فى كلام أحد ممن تتبعت كلماتهم نعم فى السرائر: «إن الدراهم البغلى منسوب إلى مدينة قديمة من (بابل) يقال لها: (بغل) متصله ببلد الجامعين، يجد فيها الحفرة دراهم واسعة و أنه شاهد واحدا منها، فوجده يقرب من سعة أخصم الراحة».

و الذى يظهر من كلمات جماعة أن التقدير المشهور كان اعتمادا على شهادته (ره) لكن كان المناسب أن يجعل التقدير المشهور قريبا من أخصم الراحة لا مساويا لها. مع أن الاعتماد على شهادته لا يخلو من إشكال، لاختلافهم فى وجه نسبة البغلى - كما تقدم عن الذكري - و حكى فى السرائر قولا:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٠

.....

بأنه منسوب الى رجل من كبار أهل الكوفة يسمى: (ابن أبى البغل) ضربه للثانى فى أيام خلافته، ورد: بأن الدراهم البغلى موجود قبل الإسلام و قبل الكوفة. لكن تقدم فى الذكري: أن التسمية إسلامية، و أنها قبل الإسلام كانت تسمى (كسروية)، و فى مجمع البحرين: أنه منسوب الى ملك يسمى (رأس البغل). و مع هذا الاختلاف كيف يحصل الوثوق بشهادته؟! و لا سيما بعد ملاحظة ما فى المعبر، فإنه بعد كلامه السابق قال: «و قال ابن عقيل: ما كان سعة الدينار. و قال ابن الجنيدي:

ما كان سعته سعة العقد الأعلى من الإبهام و الكل متقارب» فان أخصم الراحة يبعد عن العقد الأعلى من الإبهام كثيرا، فلا بد أن يكون الدراهم الوافى أقل من سعة أخصم الراحة. و ان كان هذا الاشكال وارد أيضا فى تقدير الدينار، فان الدينار الذى شاهده أقل من ذلك كثيرا، لأنه بقدر الفلوس العراقى المسكوك فى هذا العصر، الذى يساوى نصف عقد الإبهام تقريبا، فكيف يكون مقاربا لعقد الإبهام؟! فكأن المراد من التقارب ما يشمل مثل هذا التفاوت.

و قد أطلعنى بعض من يقتنى الآثار القديمة القيمة - مع خبرة كاملة، و اطلاع وافٍ على خمسة دراهم قديمة إسلامية. و درهمن غير اسلاميين، قد كتب فى واحد من الدراهم الإسلامية فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بالبصرة فى سنة ثمانين» و فى وسطه: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له» و فى دائرة وجهه الآخر: «محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون*» و فى وسطه: «الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد». و كتب فى آخر منها: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بدمشق سنة تسع و ثمانين» و تمام ما كتب فى الدرهم السابق. و كتب فى ثالث منها فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧١

.....

ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة مائة» و تمام ما كتب على وجهي الدرهمين السابقين. و كتب فى رابع منها فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بالكوفة سنة إحدى و أربعين و مائة» و على وسطه: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له» و على دائرة وجهه الآخر: «محمد رسول الله». و كتب فى الخامس منها فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بمدينة السلام سنة أربع و سبعين و مائة»، و تمام ما كتب على الدرهم الرابع. كل ذلك بالخط الكوفى.

كما أطلعنى على دينارين اسلاميين قد كتب بالكوفى أيضا فى أحدهما فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله ضرب هذا الدينار سنة تسع و سبعين» و على وسطه «الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد» و على دائرة وجهه الآخر: «محمد رسول الله أرسله بالهدى و دين الحق

لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ*» و على وسطه: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له». و كتب فى الآخر فى دائرة أحد وجهيه: «بسم الله ضرب هذا الدينار سنة ثلاثين و مائة» و تمام ما كتب على الدينار السابق.

ثم إن الدراهم الأربعة- و هى عدا ما ضرب فى البصرة بتاريخ سنة مائة- لا يظهر تفاوتها بحسب المساحة إلا بالمداقة بمقدار يسير، كما ترى صورها فى الصفحة المقابلة. و ما ضرب فى سنة مائة يزيد عليها مساحة بقليل، كما ترى صورته «١» و قد كان وزن الأول و مثله الأخير أربع عشرة حبة، التى يساوى الأربع و العشرون منها مثقالاً صيرفاً، و الثلاثة الأخرى وزن كل

(١) هذا ما ذكره- قدس سره- اعتماداً على ما شاهده من الدراهم و عليه جرى أخذ مساحة الدراهم فى الطبعة الأولى. و لكن الذى عثرنا عليه فى المتحف العراقى أن الدرهم المضروب فى دمشق سنة: ٨٩ هو أكبر الدراهم الخمسة التى أشار إليها قدس سره، كما أثبتت صورها و مساحتها فى الورقة الملحقة هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٢

و لما حده بعضهم بسعة عقد الإبهام من اليد (١) و آخر بعقد الوسطى و آخر بعقد السبابة، فالأحوط الاقتصار على الأقل (٢) و هو الأخير.

[مسألة (١): إذا تفشى من أحد طرفى الثوب]

(مسألة ١): إذا تفشى من أحد طرفى الثوب الى

واحد منها خمس عشرة حبة.

أما الدرهمان غير الاسلاميين فوزن أحدهما ثلاث عشرة حبة و نصف حبة تقريباً، و هو يساوى الدرهم المضروب سنة مائة مساحة أو يزيد عليه يسيراً. و قد ذكر الخبير المذكور- وفقه الله تعالى- أنه المسمى بالطبرى.

لكن ينافيه ما ذكره الجماعة- قدس سرهم- من أن الطبرى وزنه ثلثا المضروب فى سنة ثمانين. و وزن الآخر منهما تسع عشرة حبة و مساحته تزيد على مساحة هذين الدرهمين الأخيرين بمقدار العشر أو أكثر، و هو المسمى بالوافى و البغلى، على ما ادعاه الخبير المذكور، و هو قريب لزيادته على الدراهم المتقدمة أجمع مساحة و وزناً. و لا يقدح فيه عدم المطابقة لما ذكره فى الوزن بحسب المداقة، لإمكان أن يكون هذا التفاوت طارئاً من كثرة الاستعمال، أو عدم الإتقان فى الموازين. و الله سبحانه العالم.

(١) قد تقدمت حكاية هذا التحديد عن الإسكافى، كما تقدم أنه ليس غرضه تحديد الدرهم البغلى أو الوافى، و إنما غرضه تحديد الدرهم المعفو عنه. و كذلك التحديدان الآخريان، و القائل بهما غير معروف- كما اعترف بذلك جماعة- و التفاوت بينهما يسير جداً. (٢) لا- ريب أنه مع إجمال التقدير يقتصر على القدر المتيقن فى الخروج عن عموم مانعية الدم. كما هو الشأن فى العام المخصص بالمخصص المجمل. لكن عرفت ما يمكن الركون إليه فى تقريب القول المشهور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٣

الآخر قدم واحد (١) و المناطق فى ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين (٢). نعم لو كان الثوب طبقات فتفشى من طبقة إلى أخرى، فالظاهر التعدد (٣)، و ان كانتا من قبيل الظهارة و البطانة. كما أنه لو وصل الى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفشى، يحكم عليه بالتعدد (٤) و ان لم يكن طبقتين.

(١) كما هو الأشهر. و عن الذكري و البيان: أنه اثنان. و ربما يفصل بين الصفيق فالثاني، و الرقيق فالأول، و المراد من الوحدة في كلامهم ليس وحدة الوجود، إذ لا مجال لتوهم كون الدم المتفشى الى الجانب الآخر وجودين بل المراد أن ظاهر نصوص التقدير ملاحظة السطح الظاهر، فإذا تفشى كان له سطحان ظهران، فيكون مجموعهما ملحوظاً للتقدير المعفو عنه، فإذا زاد عن ذلك لم يكن موضوعاً للعفو. و لكنه مشكل، إذ الدم لا بد أن يكون له سطوح متعددة، غاية الأمر قد يظهر السطح على ظاهر الثوب، و قد لا يظهر فيكون في عمقه، و هذا المقدار من الفرق لا يوجب الفرق في الحكم فإذا الأول أقوى.

(٢) للإطلاق. و تأمل فيه في الجواهر. و كأنه لاحتمال الانصراف الى الوجه الملاقي له أولاً. و لكنه ممنوع.

(٣) هذا يتم مع انفصال الطبقات بعضها عن بعض الموجب لتعدد عرفاً، إذ لا أقل من الشك في شمول أدلة العفو له الموجب للرجوع الى عموم المنع. أما مع الاتصال - كالمبلد - فلا يبعد عدم الضم، للإطلاق.

(٤) لظهور النص في وجوب ملاحظة المجموع في مثله، لصدق أن فيه نقط الدم المذكور في صحيحة ابن أبي يعفور

«١» لا أقل من الشك الموجب للرجوع الى عموم المنع. نعم يشكل ذلك لو تفشى إلى الجانب

(١) تقدم في أول الكلام في العفو عن الدم دون الدرهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٤

[مسألة ٢: الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج]

(مسألة ٢): الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج، فصار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد، لا إشكال في عدم العفو عنه (١)، و ان لم يبلغ الدرهم، فان لم يتنجس بها شيء من المحل - بأن لم تتعدد عن محل الدم - فالظاهر بقاء العفو (٢)، و ان تعدى عنه و لكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم، ففيه إشكال، و الأحوط عدم العفو.

الآخر، ثم وقع عليه من الجانب الآخر دم آخر فان المتفشى بعد ما كان محكوماً بأنه دم واحد، فإذا وقع عليه دم آخر يكون من قبيل وقوع الدم على الدم، الذي لا يوجب التعدد. فتأمل.

(١) لأنه إما غير معفو عن الرطوبة و ان كانت دون الدرهم، لاختصاص أدلة العفو بالدم، و أما لأنها بحكم الدم لا يعفى عنها مع مساواة المجموع للدرهم. لكن استظهر من قول الشهيد في الذكري: «و ان أصابه مائع ظاهر فالعفو قوي» - عدم اعتبار النصاب في المتنجنس بالدم. اللهم الا أن يكون نظره الى الحكم في الجملة.

(٢) يشكل العفو، من جهة أن الرطوبة النجسة لما لم تكن بحكم الدم في العفو فالصلاة معها صلاة في النجس، و ان لم يتنجس بها الثوب.

نعم لو قلنا بالعفو عما تنجس بالدم - كما عن الذكري، و روض الجنان، و المعالم، و المدارك - لأن الفرع لا يزيد على أصله كان العفو عنها في الفرض في محله. لكن القاعدة المذكورة لا دليل عليها، فعدم العفو - كما عن المنتهى و البيان و الذخيرة و غيرها - في محله. و من ذلك تعرف الوجه في قوله (ره) - في صورة التعدد - «و الأحوط عدم العفو» فإنه الأقوى لتنجس الثوب بها، فصدق الصلاة في النجس حينئذ ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٥

[مسألة ٣: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم]

(مسألة ٣): إذا علم كون الدم أقل من الدرهم، و شك في أنه من المستثنيات أم لا، بينى على العفو (١). و أما

(١) كما عن الدروس، و الموجز، و شرحه، و غيرها، بل قيل: إن عليه بناء الفقهاء. لا لعموم العفو عما دون الدرهم، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و التحقيق عدم جوازه. بل إما لأصالة عدم كون الدم من غير المعفو عنه - دم حيض أو نفاس أو غيرهما - بناء على صحة جريان الأصل في العدم الأزلي، كما تقدم في المياه، فإذا ثبت أنه ليس بحيض مثلاً ثبت العفو عنه، لأن موضوعه الدم الذي ليس بحيض، فيثبت الموضوع - و هو الدم - بالوجدان و وصفه بالأصل، و قد عرفت أن الجمع بين الخاص و العام يقتضى - عرفاً - كون موضوع حكم العام عنوان العام الذي ليس بخاص و إما لأصالة البراءة عن مانعية الدم المشكوك المانعية (و دعوى): أن المرجع في مشكوك الحيضية أو النفاسية - مثلاً - عموم مانعية الدم الحاكم على أصالة البراءة، أو الوارد عليها (مندفعة): بأن عموم المنع مخصص بعموم العفو عما دون الدرهم، مما لم يكن حيضاً أو نفاساً - مثلاً - فان بنى على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، كان المرجع عموم العفو لأنه أخص من عموم المنع عن الدم، و ان لم بين على ذلك، لا يجوز الرجوع الى كل واحد منهما، بل يرجع الى الأصل المقتضى للبراءة.

ثم إنه يختص الدم المشكوك كونه من نجس العين، أو من محرم الأكل بأصل موضوعى غير ما ذكر، و هو أصالة الطهارة أو الحل في حيوانه فيثبت أنه دم حيوان طاهر أو محلل الأكل. لكنه يختص ذلك بما إذا لم يكن الحيوان مردداً بين فردين أحدهما معلوم النجاسة أو الحرمة، و الثانى معلوم الطهارة أو الحل، و الامتنع جريان الأصل، لما ذكرنا غير مرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٦

إذا شك في أنه بقدر الدرهم، أو أقل فالأحوط عدم العفو (١)

من عدم جريان الأصل في الفرد المردد. بل قد يستشكل في جريان أصالة الحل المذكورة: بأن حلية الحيوان المأخوذة شرطاً في صحة الصلاة في بعض أجزاءه هي الحلية الواقعية، و لا - يجدى في إحرازها أصالة الحل الثابتة حال الشك، فان مفادها مجرد الترخيص الظاهرى بلا نظر الى إثبات آثار الحلية الواقعية، كما ذكره استاذنا الأعظم (ره) لكنه يندفع: بأنه خلاف ظاهر دليل أصالة الحل. فان ظاهره إثبات الحلية المشكوكه حال الشك، و ليس الحلية المشكوكه إلا الحلية الواقعية (و ان شئت قلت):

ظاهر

قوله (ع): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)

و

قوله (ع): «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (٢)

هو جعل الحلية المقابلة للحرمة المحتملة، و ليس المقابل للحرمة المحتملة إلا الحلية الواقعية.

نعم هنا إشكال آخر و هو أن جواز الصلاة و عدمه ليس من آثار الحلية الواقعية و عدمها بل من آثار الأصناف الخاصة التي لوحظت موضوعاً للحلية و الحرمة، فالمراد من

قوله (ع): «لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه» (٣)

الأصناف الخاصة من الحيوان، و حرمة الأكل لوحظت مرآة إلى تلك الأصناف، لا موضوعاً للمانعية، فأصالة الحل لا تجدى في إثبات

جواز الصلاة في اجزائه. و لكنه يندفع - أيضا- بأنه خلاف الظاهر و لعله يأتي التعرض لذلك في لباس المصلي إن شاء الله.

(١) لا يظهر الفرق بين هذا الفرض و ما قبله، في جريان أصالة

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٧

إلا أن يكون مسبوقا بالاقضية، و شك في زيادته (١).

[مسألة (٤): المتنجس بالدم ليس كالدم، في العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم]

(مسألة ٤): المتنجس بالدم ليس كالدم، في العفو عنه إذا كان أقل من الدرهم (٢).

البراءة من مانعية المشكوك، المقتضية للعفو ظاهرا. نعم يفترق عنه في جريان الأصل الموضوعي، و هو أصالة عدم كون الدم درهما، نظير أصالة عدم كون الدم من دم الحيض، فإنه لو قلنا بجريان الأصل في الفرض السابق - بناء على جريانه في العدم الأزلي - لا يجرى في المقام، لأن زيادة الدم ليست من قبيل عوارض الوجود المسبوقه بالعدم الأزلي، بل هي منتزعة من نفس تكثر حصص الماهية، فهذه الكثرة كثره قبل وجودها و بعده، لا أنها قبل الوجود لا كثره، و بعد الوجود صارت كثره. و قد أشرنا الى ذلك في مسألة الشك في كرية الماء. فراجع. كما أنه يفترق هذا الفرض عما قبله بعدم إمكان التمسك بعموم العفو فيه، و ان قلنا بجوازه في الفرض السابق، لأن موضوع العام هنا قد أخذ معنونا بما دون الدرهم، و مع الشك في عنوان العام لا يجوز الرجوع إليه إجماعا. و في صحيح ابن أبي يعفور

«١» و ان لم يؤخذ معنونا بعنوان إلا- أن الاستثناء فيه مانع عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بلا كلام، و كذا كل مخصص متصل. و كيف كان يكفي في الحكم بالعفو أصالة البراءة من المانعية.

(١) لاستصحاب عدم الزيادة.

(٢) كما عن المنتهى، و البيان، و الذخيرة و غيرها. خلافاً لما عن الذكرى و روض الجنان، و المعالم، و المدارك. لأن الفرع لا يزيد على أصله.

و قد تقدم أنه لا دليل على هذه القاعدة.

(١) تقدم في أول الكلام في العفو عن الدم دون الدرهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٨

[مسألة (٥): الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه]

(مسألة ٥): الدم الأقل إذا أزيل عينه فالظاهر بقاء حكمه (١).

[مسألة ٦: الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل]

(مسألة ٦): الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل، و لم يتعد عنه، أو تعدى و كان المجموع أقل، لم يزل حكم العفو عنه (٢).

[مسألة ٧: الدم الغليظ الذى سعتة أقل عفو]

(مسألة ٧): الدم الغليظ الذى سعتة أقل عفو (٣)، و إن كان بحيث لو كان رقيقاً صار بقدره أو أكثر.

[مسألة ٨: إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول]

(مسألة ٨): إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول مثلاً- على الدم الأقل، بحيث لم تتعدد عنه إلى المحل الطاهر، و لم يصل إلى الثوب أيضاً، هل يبقى العفو أم لا؟
إشكال (٤) فلا يترك الاحتياط.

(١) كما عن شرح الموجز، و النهاية، و المدارك. لاستصحاب العفو عنه الثابت له حال وجود الدم. لكنه- مع أنه من الاستصحاب التعليقى- مبنى على جواز الرجوع الى الاستصحاب فى مثله، لا عموم العام- أعنى:
عموم المنع عن الصلاة فى النجس- و التحقيق الرجوع الى العام مع كون التخصيص من أول الأمر- كما فى المقام- بل و لو كان فى الأثناء، على تفصيل ذكرناه فى محله من تعليقتنا (حقائق الأصول). و أما دعوى العفو فى المقام للأولوية فغير ظاهرة.
(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) للإطلاق، و قد عرفت أن منصرف النص التحديد بالسعة.

(٤) ينشأ أولاً من الإشكال فى تنجس الدم بالنجاسة الطارية عليه، و ثانياً من جهه صدق الصلاة فى النجس. و قد عرفت فى مسألة تنجس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٧٩

[الثالث مما يعفى عنه: ما لا تتم فيه الصلاة]

الثالث مما يعفى عنه: ما لا تتم فيه الصلاة (١) من الملابس كالقلنسوة و العرقجين، و التكة، و الجورب، و النعل، و الخاتم، و الخلخال (٢) و نحوها بشرط أن لا يكون من الميتة (٣)،

المتنجس أن الأول مقتضى القاعدة. كما أن الثانى غير بعيد. فعدم العفو أقرب.

(١) إجماعاً صريحاً، و ظاهراً، محكياً عن الانتصار، و الخلاف، و السرائر و التذكرة، و الكفاية، و الذخيرة، و غيرها. و به استفاضت النصوص.

مثل ما

رواه زرارة عن أحدهما (ع): «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء. مثل القلنسوة، و التكة، و الجورب» (١)

و نحوه مرسل إبراهيم بن أبي البلاد

«٢». و

□
في مرسل حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يصلى في الخف الذي قد أصابه القدر. فقال (ع): إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة فلا بأس» (٣).

و

□ □
مرسل عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال: كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلى فيه و ان كان فيه قدر. مثل القلنسوة و التكة و الكمره و النعل و الخفين و ما أشبه ذلك» (٤).

و قريب منها غيرها.

(٢) و نحوهما، و ان لم يكن من جنس الساتر، لأذن العفو عنه مقتضى إطلاق النصوص. و لا ينافيه التمثيل بما ذكر، فإنه لا يصلح للتقييد. و لذا نص عليه جماعة. بل عن الحلبي الإجماع عليه.

(٣) لأن مورد النصوص المتقدمة المتنجس، و التعدى إلى النجس محتاج

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٠

.....

إلى دليل مفقود، فعموم المنع من الصلاة في النجس محكم. مضافاً إلى النصوص الواردة في المنع عن الصلاة في الخف إذا كان من الميتة، و في السيف إذا كان فيه الميتة (١). و

في صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع): «في الميتة قال (ع): لا تصل في شيء منه و لا شسع» (٢).

نعم يعارضها

□
خبر الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه مثل التكة الإبريسم، و القلنسوة، و الخف، و الزنار، يكون في السراويل و يصلى فيه» (٣).

و

□
موثقة إسماعيل بن الفضل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من أرض المصلين. فقال (ع):

أما النعال و الخفاف فلا بأس بهما» (٤).

لكن الأول مطلق شامل للنجس و المتنجس، و الجمع بينه و بين النصوص المتقدمة يقتضى تقييده بها، فيحمل على خصوص المتنجس. و لا يبعد جريان ذلك في الموثقة، فإن قول السائل:

«إذا لم تكن من أرض المصلين»

يعنى المسلمین - كما هو الظاهر - محتمل للسؤال من حيث النجاسة الذاتية، لعدم التذكية، وللنجاسة العرضية من جهة أن عملها فى أرض الكفار يلازم غالباً نجاستها عرضاً، و ترك الاستفصال و ان كان يقتضى العموم، لكنه مقيد بما تقدم من النصوص، فيحمل على النجاسة العرضية.

و هذا الجمع و ان كان خلاف الظاهر، لكن ارتكابه أهون من حمل نصوص المنع على الكراهة مع كثرتها، و تأكد دلالتها. فلاحظ صحيح

(١) راجع الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨١

و لا من أجزاء نجس العين كالكلب و أخويه. و المناطق عدم إمكان (١) الستر (٢) بلا علاج، فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا يستر العورة بلا علاج، لكن يمكن الستر به بشدة بحبل أو بجعله خرقاً، لا مانع من الصلاة فيه. و أما مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة إذا فلت فلا يكون معفواً (٣)

ابن أبى عمير السابق

و .

صحيح البنزطى عن الرضا (ع): «سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشتري الخف لا يدري أ ذكى هو أم لا؟ ما تقول فى الصلاة فيه و هو لا يدري؟ أ يصلى فيه؟ قال (ع): نعم. أنا اشترى الخف من السوق و يصنع لى و أصلى فيه، و ليس عليكم المسألة» (١) فإن حمل مثل هذه الرواية على الكراهة بعيد جداً، و نحوها غيرها، فراجع.

و لو أبيت عن إمكان الجمع العرفى بين هذه النصوص و الموثقة. فطرح الموثقة متعين. و من هذا يظهر لك وضح استثناء ما كان من نجس العين، فإنه - مع أنه ميتة. لعدم قبول نجس العين للتذكية - نجس أيضاً قبل الموت فأولى بالمانعية.

(١) فإنه ظاهر النصوص، بل قيل إنه ظاهر إطلاق الفقهاء.

(٢) يعنى: لصغره، لا لأنه يحكى ما تحته، كما نص عليه بعض الأعلام

(٣) خلافاً للمحكى عن الصدوقين، و يوافقهما الرضوى:

«إن أصاب قلنسوتك أو عمامتك أو التكة أو الجورب أو الخف منى أو بول أو دم أو غائط فلا بأس بالصلاة فيه، و ذلك ان الصلاة لا تتم فى شىء من هذه و حد» (٢).

لكن الرضوى لا - يصلح للخروج به عن أدلة المنع. و لذا حكى عن الراوندى و غيره، حملها على العمامة الصغيرة التى لا - تستر العورتين، كالعصابة.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٢

إلا إذا خيطت بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسة (١).

[الرابع: المحمول المتنجس الذي لا تتم فيه الصلاة]

إشارة

الرابع: المحمول المتنجس الذي لا تتم فيه الصلاة (٢)، مثل السكين و الدرهم و الدينار و نحوها. و أما إذا كان مما تتم فيه

و لعل ذيل الرضوى شاهد بذلك، و إلا فالعمامة المتعارفة معدودة من الثياب قطعاً - كما في الجوهر - و مجرد اللف لا يخرجها عن كونها مما تتم بها الصلاة.

و من ذلك يظهر ما في المدارك من احتمال العفو عن العمامة، لاختصاص الدليل بالثوب، و ليس منه العمامة إذا كانت على الكيفية المخصوصة.

(١) في ارتفاع استعدادها العرفي للتستر بها، و لا يكفي مجرد الخياطة في الجملة إذا لم تكن رافعة للاستعداد المذكور.

(٢) كما عن الذكرى، و الدروس و جامع المقاصد، و المسالك، و المدارك و الذخيرة و غيرها. و نسبه في المدارك و غيرها الى المعتمر، و ظاهر الشرائع.

إما لعدم ثبوت المنع عن المحمول الذي تتم فيه الصلاة، فضلاً عما لا تتم فيه و الأصل البراءة. و إما لاستفادة العفو عنه من النصوص المتقدمة، لإطلاقها الشامل للحمل و اللبس. و عن السرائر و النهاية و المنتهى و البيان و الموجز: عدم العفو. و نسب إلى ظاهر الأكثر. لعموم ما دل على المنع عن الصلاة في النجس الشامل للمحمول،

كرواية خيران الخادم: «كُتبت اللف الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صل فيه فان الله تعالى إنما حرم شربها.

و قال بعضهم: لا تصل فيه. فكتب (ع): لا تصل فيه فإنه رجس» (١)

و

خبر موسى بن أكيل عن أبي عبد الله (ع): «لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ» (٢).

فان مقتضى التعليل فيها عموم الحكم

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٣

الصلاة - كما إذا جعل ثوبه المتنجس في جيبه مثلاً - ففيه إشكال (١)، و الأحوط الاجتناب. و كذا إذا كان من الأعيان النجسة، كالميتة و الدم و شعر الكلب و الخنزير، فإن الأحوط

للمحمول. و لانصراف النصوص المتقدمة في العفو الى خصوص الملبوس بل خصوص ما كان في محله، كما عن التذكرة و التحرير و

المنتهى و البيان و غيرها هذا و لكن استفادة عموم المنع للمحمول المحض من مثل الروايتين محل إشكال، فإن الظرفية في قول القائل: «الصلاة في الشيء» بعد امتناع حملها على الظرفية المكانية يتعين جعلها حالا للمصلي، و ظرفية المتنجس للمصلي لا بد أن تكون من جهة اشتمال الشيء عليه، و لو لاشتماله على بعضه مثل الخاتم و القلادة، و كذا الخرقه المشدودة على العضو المجروح أو المكسور أو على عين الأرمدم، و نحوها مما لا يكون ملبوسا، و لا يشمل ما لو كان المتنجس معه بأن يكون في جيبه أو في قبضته أو مغروزا في عمامته أو نحو ذلك مما لا يكون مشتملا على بعض المصلي، أو معدودا جزءا مما اشتمل عليه. و

قوله (ع) في موثق ابن بكير الوارد في ما لا يؤكل لحمه: «و بوله و روثه و كل شيء منه» (١)

باعتبار تلوث اللباس بها الموجب عدها جزءا منه. و ما في كلام بعض الأعظم من وجوب حمل: (في) على معنى (مع) غير ظاهر بعد إمكان الحمل على الظرفية بلحاظ المصلي. هذا و لو سلم العموم فدعوى انصراف نصوص استثناء ما لا تتم به الصلاة إلى خصوص الملبوس ممنوعه، كدعوى انصرافها إلى خصوص ما كان في محله.

(١) بل المنع ظاهر من عرفت. و وجهه عموم المنع من الصلاة في النجس. لكن عرفت الاشكال فيه، و مقتضى أصالة البراءة عن مانعته العفو عنه.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٤

اجتناب حملها في الصلاة (١).

(١) و عن المبسوط، و الإصباح، و الجواهر، و السرائر، و الجامع و جملة من كتب العلامة (ره) و غيره: المنع. لما عن كتاب علي بن جعفر (ع): «عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة، فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه أ يصل في قبل أن يغسله؟ قال (ع): نعم ينفضه و يصل في فلا بأس» (١)

و
صحيح عبد الله بن جعفر الحميري: «كتبت إليه - يعني أبا محمد (ع) -: يجوز للرجل أن يصل في و معه فارة المسك؟ فكتب (ع): لا بأس به إذا كان ذكيا» (٢).

و
صحيح علي بن جعفر (ع): «عن الرجل يصل في و معه دابة من جلد حمار أو بغل. قال (ع): لا يصلح أن يصل في و هي معه إلا أن يتخوف ذهابها فلا بأس أن يصل في و هي معه» (٣)
بناء على حمله على الميت.

لكن تشكل النصوص المذكورة - مضافا إلى اختصاص الأول بالأعيان الملتصقة ببدن المصلي و لباسه على نحو تعد كجزء منه، فلا يشمل المحمول المحض. و أن الأخير غير ظاهر في الميتة، و لا في المنع عنها - بأنها معارضة بما اشتمل من نصوص العفو عما لا تتم به الصلاة على مثل قوله (ع):

«عليه الشيء»

أو:

«فيه القدر»

. مما هو ظاهر في وجود عين النجاسة و الاختلاف في المورد لا يقدر في تحقق المعارضة، لإلغاء خصوصية المورد عرفا، فان الجمود

فى كل على مورده بعيد عن الأذواق العرفية، و لو سلم فغاية ما يقتضى الصحيح البناء على المنع عن حمل فأرة المسك إذا لم يكن ذكياً، لا المنع عن حمل نجس العين مطلقاً. وقد عرفت فى مبحث الميتة

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٥

.....

أن ظاهر الصحيح اعتبار ذكاه المسك، لا ذكاه الفأرة، فى مقابل المأخوذة من الطيبى الميت، و ان كان صريح بعض و ظاهر آخر حمله على ذكاه الفأرة و لذا منعوا من حمل الميتة فى الصلاة دون غيرها من النجاسات، لكنه خلاف الظاهر.

و المتحصل: أنه إن بنى على إلغاء خصوصية مورد الصحيح و مورد روايات العفو عما لا تتم به الصلاة كانت متعارضة فى جواز حمل النجاسة و عدمه، و الجمع العرفى يقتضى الحمل على الكراهة. و ان لم يبين على ذلك و جب الأخذ بالصحيح فى مورده و الرجوع فى غيره من موارد الحمل إلى أصالة البراءة من المانعية بعد ما عرفت، من منع العموم الدال على المنع عن حمل النجس.

هذا كله بالنسبة إلى حمل نجس العين. و أما بالنسبة إلى لبسه إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة فالظاهر أنه لا إشكال فى عدم جوازه، لعموم ما دل على عدم جواز لبس النجس فى الصلاة، و أدلة العفو فيما لا تتم فيه الصلاة مختصة بالمتنجس فلا تشملها. ثم انه لو قلنا بمانعية غير مأكول اللحم بالنسبة الى ما لا تتم به الصلاة- كما هو أحد القولين فى المسألة- ففى جواز كون النجاسة فيما لا تتم به الصلاة من فضلات غير مأكول اللحم إشكال، ينشأ من إطلاق الشىء

فى رواية زرارة: «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشىء» [١]

الشامل لفضلة المأكول و غيره، فيعارض ما دل على المنع عن الصلاة فى غير مأكول اللحم الشامل للمقام و غيره بالعموم من وجه، فيرجع فى مورد المعارضة إلى أصالة البراءة من المانعية. و من انصرافه إلى حيثية النجاسة، كما يشهد به التصريح فى غيرها من النصوص بالقدر، فان الظاهر كون النصوص جارية بمساق واحد. فتأمل:

[١] تقدم فى أول الكلام فى العفو عما لا تتم به الصلاة من الملابس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٦

[مسألة: الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح بعد من المحمول]

(مسألة): الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح يعد من المحمول (١)، بخلاف ما خيط به الثوب و القياطين و الزرور و السفائف، فإنها تعد من أجزاء اللباس، لا عفو عن نجاستها (٢).

[الخامس: ثوب المريية للصبى]

إشارة

الخامس: ثوب المربية للصبي (٣)،

(١) قد جزم في الجواهر بعدم كونه من المحمول، ولا مما تجب إزالته في الصلاة، وكذا الدم الذي أدخله تحت جلده، والخمر الذي شربه، والميتة التي أكلها. ثم استشكل في الفرق بينها وبين العظم النجس إذا جبر به مع عدم ظهور الخلاف في عدم العفو عنه. وحكى عن المبسوط نفى الخلاف فيه، وعن الذكري والدروس الإجماع عليه، وما جزم به (ره) أولاً في محله بالنسبة إلى الخمر والميتة أو الدم، لصيرورتها من البواطن، لكنه غير ظاهر في الخيط، فإنه وإن كان من المحمول، لكن المنع عن مثله مستفاد من رواية ابن جعفر المتقدمة. ومن هنا كان الظاهر الحاقه بالعظم النجس الذي جبر به، كما عن الذكري وجامع المقاصد التصريح بذلك. ولو اكتسى العظم المذكور اللحم فهو معفو عنه - كما استوجهه في الجواهر، حاكياً عن المدارك والذخيرة - لالتحاقه بالبواطن.

(٢) إلا أن يكون جزءاً مما لا تتم به الصلاة.

(٣) بلا خلاف يعرف كما في الحدائق، وعن الدلائل، ونسبه إلى المشهور جماعة.

لرواية أبي حفص عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن امرأة ليس لها إقميمص واحد ولها مولود فيبول عليها، كيف تصنع؟ قال (ع): تغسل القميمص في اليوم مرة» (١).

وضعف سندها بمحمد بن يحيى المعاذي - الذي ضعفه العلامة (ره)، واستثناه القميون من كتاب نوادر

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٧

أماً كانت أو غيرها (١)، متبرعة أو مستأجرة، ذكراً كان الصبي أو أنثى (٢). وإن كان الأحوط الاقتصار على الذكر (٣). فنجاسته معفو بشروط غسله في كل يوم مرة (٤)، مخيرة بين ساعاته (٥)، وإن كان الأولى غسله آخر النهار (٦)،

الحكمة - لا يقدح بعد جبره بعمل الأصحاب. فتوقف الأردبيلي والمدارك والمعالم والذخيرة - كما حكى - كأنه في غير محله.

(١) كما هو ظاهر الفتوى، للتعبير فيها بالمربية. لكن الظاهر من قوله: «لها مولود» أنها أمه، وليست اللام للاختصاص بلحاظ الترية كي تشمل غير الأم. والقطع بعدم الفرق - كما حكاه في الجواهر عن جماعة - غير ظاهر.

(٢) كما عن المعالم والذخيرة نسبه إلى أكثر المتأخرين. لشمول المولود للذكر والأنثى، وعن الذكري والمسالك التصريح به.

(٣) كما عن الشيخ والأكثر، بل نسب إلى فهم الأصحاب، للشك في الشمول للأنثى أو منعه. وللفرق بين بول الذكر والأنثى. والجميع كما ترى.

(٤) لظاهر النص المتقدم.

(٥) كما عن غير واحد. للإطلاق.

(٦) كما صرح به جماعة، منهم المحقق في الشرائع، لما ذكر في المتن وعن التذكرة احتمال الوجوب لذلك. لكنه تقييد للإطلاق من دون مقيد ظاهر. وعن جامع المقاصد: «الظاهر اعتبار كونه في وقت الصلاة، لأن الأمر بالغسل للوجوب، ولا وجوب في غير وقت الصلاة». وفيه:

منع كونه للوجوب، ولذا يجوز ترك الغسل والصلاة في ثوب آخر، بإجاره أو عارية أو غيرهما، فالأمر بالغسل في المقام إرشادي

إلى الشرطية، كالأمر به في أمثال المقام من موارد الأمر بغسل الثوب أو البدن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٨

.....

هذا و الذى ينبغى أن يقال: إن الكلام فى المسألة يقع فى أمور:

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٥٨٨

الأول: أنه يجب إيقاع الغسل فى النهار (إما) لأن اليوم ظاهر فيه و لا ينافيه الاكتفاء بالغسل الواحد له، و ليل، لأن ذلك كان بقريته عدم التعرض لليل، لا- لظهور اليوم فيما يعمه و الليل، كما فى المنتهى. (و إما) لإجمال اليوم الموجب لحمله على النهار، لأنه القدر المتيقن فى جواز الخروج عن القواعد العامة المقتضية لتكرار الغسل. و من ذلك يظهر ضعف ما جزم به فى الجواهر فى أول كلامه، من أن المراد باليوم ما يشمل الليل، و ان تأمل فيه بعد ذلك.

الثانى: ان ظاهر الرواية أن الغسل المذكور شرطاً فى الرواية ملحوظ من حيث كونه يترتب عليه الطهارة فى الجملة، سواء أبقيت الى حال الصلاة أم لا، و ليس المراد منه شرطية الطهارة حال الصلاة، و ان كان هو الظاهر منه فى غيره من الموارد، فان الظاهر من قول القائل: «اغسل ثوبك و صل» اعتبار الطهارة حال الصلاة، و لا يكفى فى امتثاله مجرد الغسل، و ان تنجس قبل الصلاة، و هذا بخلاف المقام، فان الظاهر أن المراد منه مجرد حصول طهارة الثوب فى الجملة. و الظاهر أن ما ذكرنا مما لا إشكال فيه عندهم.

نعم فى المدارك وجوب المبادرة إلى الصلاة بعد الغسل مع الإمكان. لكنه غير محل الكلام، لظهوره فى صحة الصلاة و لو مع نجاسة الثوب إذا بادرت إلى الصلاة فيه. و كيف كان فظاهاه الاجتزاء بالغسل و ان تنجس قبل الصلاة. و كأن الوجه فى الفرق بين المقام و غيره مما كان ظاهر الأمر بالغسل فيه اعتبار الطهارة حال الصلاة: أن المقام مقام تخفيف و رفع اليد عن اعتبار الطهارة.

الثالث: ان الغسل المذكور هل هو شرط فى جميع صلوات اليوم أو شرط لواحدة منها على التخيير؟ يتعين البناء على الأول. إما لأنه الظاهر أو لأن الرواية مجمله فيقتصر فى الخروج عن القواعد الأولية المقتضية لشرطية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٨٩

.....

الطهارة للجميع على القدر المتيقن. و مقتضى ذلك وجوب تقديم الغسل على صلاة الصبح، لأن إطلاق الشرطية يقتضى الحمل على كونها بنحو الشرط المتقدم، فيجب تقديمه على جميع صلوات اليوم. لكن لا أعرف قائلًا بذلك.

نعم فى الجواهر مال الى أنه شرط على نحو الشرط المتقدم بالنسبة إلى صلوات اليوم فى الجملة. إما بأن يراد من اليوم نفس الزمان، فإذا أوقعته فى زمان من اليوم يكون شرطاً فى جميع الصلوات المشروعة من ذلك الزمان الى مثله من اليوم الثانى. أو يراد من اليوم الصلوات الخمس، فإذا أوقعته قبل الصبح كان شرطاً للخمس التى آخرها العشاء، و إذا أوقعته بعد الصبح، كان شرطاً للخمس التى آخرها الصبح، و إذا أوقعته بعد الظهر كان شرطاً للخمس التى آخرها الظهر .. و هكذا. فهو مع التزامه بأنه على نحو الشرط المتقدم بالنسبة إلى تمام الخمس اللاحقة التزم بالتخيير، بناء منه على أن المراد بالخمس كلى الخمس المنطبقة على الخمس فى الصور المذكورة و غيرها و لكنه فيه أنه خلاف ظاهر اليوم، فإنه ظاهر فى غير الملفق. و بالجملة:

إطلاق الشرطية يقتضى كونها بنحو الشرط المتقدم، فالبناء عليها بالنسبة الى جميع صلوات اليوم مع البناء على التخيير بين آتات اليوم غير ظاهر، و حمل اليوم على الملفق بعيد جدا. فلا بد إما من رفع اليد عن الإطلاق المقتضى للتخيير بين آتات اليوم، أو رفع اليد عن ظهور الشرطية فى كونها على نحو الشرط المتقدم، أو رفع اليد عن ظهور اليوم فى غير الملفق، أو رفع اليد عن الظهور فى الشرطية بالنسبة الى جميع الصلوات. و لا يبعد كون الأخير أهون. و لذا اختار فى المدارك كون الشرطية على نحو التخيير بين الصلوات على نحو الشرط المتقدم، و تبعه عليه فى الذخيرة. لقوة الإطلاق المقتضى للتخيير بين آتات الزمان، إذ لو كان المراد الشرطية بالنسبة إلى جميع صلوات اليوم كان المناسب أن يقال: «تغسل القميص عند الصبح» فإهمال القيد المذكور

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٩٠

لتصلى الظهرين و العشاءين مع الطهارة، أو مع خفة النجاسة.

و ان لم يغسل كل يوم مرة، فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطله (١). و يشترط انحصار ثوبها فى واحد (٢) أو احتياجها الى لبس جميع ما عندها و ان كان متعدد (٣) و لا فرق فى العفو بين أن تكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعارة أم لا (٤). و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن (٥).

[مسألة ١: إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته]

(مسألة ١): إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته

يقوى التخيير بين آتات الزمان، الموجب للشرطية التخييرية على نحو الشرط المتقدم، بل هو قريب جداً. و ان كان إيقاع الغسل عند الصبح أحوط.

(١) هذا يتوقف على كون الغسل الواحد شرطاً لجميع الصلوات، إذ لو كان شرطاً لواحدة منها على التخيير كان اللازم قضاء ما تختارها منها دون غيرها. اللهم إلا أن يكون اختيارها عملاً شرطاً فى صحة غيرها.

فاذا لم تختار واحدة منها أو اختارت واحدة، و لم تغسل ثوبها لها، لم تصح ببقية صلواتها. و هذا هو الذى يقتضيه الاقتصار على القدر المتيقن دلالة الدليل عليه فى الخروج عن عموم شرطية الطهارة، المقتضى لوجوب القضاء إذا لم تغسل ثوبها.

(٢) كما هو المتيقن من النص.

(٣) كما هو الظاهر من النص، فان ظاهره عدم وجود ما يكون به التبديل، و لا سيما و كون الغالب احتياج المرأة فى صلواتها إلى أكثر من ثوب واحد.

(٤) لإطلاق النص، المؤيد بغلبة إمكان الاستيجار و الاستعارة و نحوهما.

(٥) لاحتمال انصراف النص اليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٩١

محل إشكال (١) و ان كان لا يخلو عن وجه (٢).

[مسألة ٢: فى إلحاق المربى بالمربية إشكال]

(مسألة ٢): فى إلحاق المربى بالمربية إشكال (٣) و كذا من تواتر بوله (٤).

[السادس: يعفى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار]

السادس: يعفى عن كل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار.

- (١) لاختصاص النص بالثوب. وحكى عن بعض المتأخرين التعميم للبدن
- (٢) لغبة التعدي إلى البدن مع خلو النص عن الأمر بتطهيره لكل صلاة. كذا في الجواهر. ولعل لازمه عدم وجوب تطهيره أصلاً حتى مرة لخلو النص عن ذلك، والاتكال فيه على الأمر بغسل الثوب ليس بأولى من الاتكال فيه على أدلة مانعية النجاسة مطلقاً، ومع الاحتمال لا مجال للاستدلال فالرجوع إلى مقتضى تلك الأدلة متعين.
- (٣) بل المنع منسوب إلى ظاهر الأكثر، اقتصاراً على مورد النص.
- و عن العلامة و الشهيدين الإلحاق، للقطع بعدم الفرق. لكنه لنا غير حاصل أو لقاعدة الاشتراك. و لكنها غير ثابتة إذا كان الخطاب متوجهاً إلى الإناث و كذا لو كان موجهاً إلى صنف خاص من الذكور. مثلاً إذا ثبت للأب حكم لا يتعدى إلى الأم، و القدر الثابت من القاعدة ما لو كان الخطاب موجهاً إلى مطلق الذكور، فإنه يتعدى منهم إلى الإناث، و في غير ذلك لا دليل على القاعدة.
- (٤) و ان الحق به جماعة.
- لمكاتبة عبد الرحيم القصير المحكية روايتها عن التهذيب مسنده، و عن الفقيه مرسله أبي الحسن (ع): «يسأله عن خصى يبول، فيلقى من ذلك شدة و يرى البلل، بعد البلل. فقال (ع): يتوضأ و ينضح ثيابه في النهار مرة واحدة» (١) لكنها ضعيفة السند،

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٩٢

.....

لعدم توثيق عبد الرحيم، و لا سعدان بن مسلم الراوى عنه، كما اعترف بذلك جماعة ممن نسب إليهم القول المذكور، فاعتمدوا على قاعدة الحرج دونها، منهم العلامة، و الشهيد في المنتهى، و الذكري و الدروس، و ان أمكنت مناقشتهم. أولاً: من جهة أن الحرج لا يطرد في جميع فروع المسألة. و ثانياً: من جهة إمكان استفادة وثوق الرجلين المذكورين من القرائن كاعتماد جماعة من أصحاب الإجماع - و منهم صفوان و محمد بن أبي عمير - على الأول منهما، و كثير من الأجلاء و الأعيان عليهما جميعاً. نعم هي قاصرة الدلالة، لعدم التصريح بكون البلل بولاً، و عدم اشتغالها على الأمر بغسل الثوب، و لا على التقييد بوحدة الثوب كما يدعيه مدعى الإلحاق. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الثاني**[تنمة كتاب الطهارة]**

[فصل في المطهرات]

إشارة

فصل في المطهرات و هي أمور:

[«أحدها»: الماء]

إشارة

□ «أحدها»: الماء (١). وهو عمدتها، لأن سائر المطهرات مخصوصة بأشياء خاصة، بخلافه، فإنه مطهر لكل متنجس (٢)، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* وله الحمد و المجد فصل في المطهرات

(١) كما تقدم في أول مباحث المياه.

(٢) بلا اشكال و لا خلاف ظاهر، نعم قد تقدم في أول مباحث المياه الإشكال في ثبوت التغميم المذكور من الأدلة اللفظية، و أن حذف المتعلق

في رواية السكوني عن النبي (ص) «الماء يُطَهَّرُ و لا يُطَهَّرُ» (١)

لا يقتضيه، لقرب احتمال وروده مورد الإيجاب الجزئي، في قبال السلب الكلي المستفاد من قوله (ع) «لا يُطَهَّرُ»

، نعم قد يقتضيه □

النبي المشهور: «خلق الله الماء طهوراً» (٢)

و نحوه، بناءً على كون الظاهر من الطهور.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤

حتى الماء المضاف بالاستهلاك (١)، بل يطهر بعض الأعيان النجسة،

الظاهر المطهر، أو ما يُطَهَّرُ به - كما هو الظاهر - فإن إطلاقه يقتضى العموم كما يقتضى أيضاً الاتكال في معرفته كيفية التطهير الى العرف. و هذا نظير ما لو ورد أن الشيء الفلاني منجس، فإن إطلاقه يقتضى العموم و أن المرجع في كيفية التنجيس العرف. نعم لو شك في اعتبار شيء في كيفية التطهير عند العرف كان المرجع استصحاب النجاسة. و كذا لو شك في قابلية المحل للتطهير، لعدم صلاحية الكلام المذكور لإثبات القابلية، بل المرجع استصحاب النجاسة. و من ذلك يظهر عدم تطهير الماء للمايعات، لعدم وضوح كيفية تطهيرها عرفاً و عدم ثبوت قابليتها لذلك. نعم ثبت ذلك في الماء على تفصيل تقدم في مباحث المياه.

هذا و قد

ورد في موثق عمار في رجل يجد في إنائه فأرء، و قد توضأ من ذلك الماء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخة:

«إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء» (١)

، و نحوه غيره، و دلالتها على العموم ظاهرة. لكنها واردة في موارد خاصة من النجاسات، فيمكن التعدي منها إلى غيرها بالإجماع. (١) لا- تخلو العبارة من حازة، إذ الطهارة بالاستهلاك لا وجه لنسبتها إلى الماء. و أيضاً مرجع الاستهلاك إلى انعدام الموضوع، و معه لا يتصف بالطهارة، كما لا يتصف بالنجاسة، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فنسبة التطهير إلى الاستهلاك مبنية على المسامحة. نعم حكى عن العلامة (ره) أنه حكم بطهارة المضاف باتصاله بالكثير المطلق، و حينئذ تكون.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥

كميت الإنسان، فإنه يطهر بتمام غسله (١). و يشترط في التطهير به أمور، بعضها شرط في كل من القليل و الكثير، و بعضها مختص بالتطهير بالقليل.

أما الأول «فمنها»: زوال العين و الأثر (٢)، بمعنى الأجزاء الصغار منها (٣)، لا بمعنى اللون و الطعم (٤) و نحوهما.

نسبة المطهريه في محلها بلا مساهله، إلا أن ثبوت الحكم المذكور غير ظاهر لقصور الأدلة اللفظية عن إثباته، كما تقدم في محله. (١) كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا من القطعيات، لدخول ذلك في مفهوم الغسل المعتبر في التطهير. و لاعتباره في كفيته التطهير عرفاً المنزل عليها إطلاق مطهريه الماء. و لأن ملاقاء العين و الأثر كما تقتضى التنجيس حدوثاً تقتضيه بقاء، فلا يمكن زوال النجاسة مع وجودها. (٣) يعنى التى هى مصداق عرفى للنجاسة.

(٤) فلا يعتبر في التطهير زوالهما إجماعاً، كما عن المعتبر، و فى الجواهر:

«يشهد له التبع». و يقتضيه إطلاق أدله التطهير. و السيرة المستمرة، و لا سيما فى مثل لإصباغ المتنجسة، كما ادعاها فى الجواهر. و ما ورد فى الاستنجا من أن الريح لا ينظر إليها

«١». و ما ورد فى تطهير الثوب من دم الحيض من الأمر بصبغه بمشق حتى يختلط

«٢»، و غير ذلك. (و ما يقال):

من أن بقاء الوصف - من اللون أو الطعم أو الريح - يدل على بقاء العين، لاستحالة انتقال العرض، فلا- يتحقق زوال العين إلا بزواله (مندفع) بأن.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦

«و منها»: عدم تغير الماء فى أثناء الاستعمال (١)،

ذلك لو سلم عقلاً فممنوع عرفاً، والمدار عليه في حصول التطهير، كما عرفت.

ومن ذلك يظهر ضعف ما عن المنتهى من وجوب إزالة اللون دون الرائحة، وما قد يظهر من القواعد من وجوب إزالتهما مع عدم العسر فيها، وما عن نهاية الأحكام من وجوب إزالة الرائحة وعدم وجوب إزالة اللون إذا كان عسر الزوال، بل ما حكى أيضاً عنها من قوله: «و لو بقى اللون أو الرائحة و عسر إزالتهما ففي الطهارة إشكال». و لو لا ما ذكره أخيراً لأمكن حمل كلامه على صورة ما إذا كان بقاء الريح أو اللون ملازماً لوجود عين النجاسة عرفاً. وكيف كان فالعمل على ما في المتن متعين، لما عرفت.

(١) كما نص عليه في نجاة العباد في المقام و في مبحث الماء المستعمل.

و ظاهر بعض كونه من المسلمات، فان تمّ إجماعاً كان هو الحجة، و إلا فمقتضى إطلاق مطهريه الغسل عدم اعتباره. و الإجماع على نجاسته- و إن حكى عن جماعة- لا يقتضى ذلك، إذ القادح النجاسة قبل الاستعمال، لا ما كانت به، و لذا نقول بالطهارة حتى بناءً على نجاسة ماء الغسالة.

نعم مقتضى الإجماع على نجاسة المتخلف منه الحكم بنجاسة المحل به، و حينئذ يمتنع شمول أدلة التطهير له. (لا يقال): لا مانع من شمول أدلة التطهير بالإضافة إلى النجاسة الأصلية، و إن تنجس بالماء المستعمل المتغير بها. (لأننا نقول): ظاهر أدلة التطهير بالغسل الطهارة الفعلية، و لذا دلت على طهارة المتخلف، فاذا امتنع ثبوت الطهارة الفعلية للمحل من جهة الإجماع على نجاسة المتغير في المقام، لم يبق دليل على الطهارة و تعين الرجوع إلى استصحاب النجاسة. نعم هذا التقريب يختص بالغسلة المطهرة، و لا يجرى فيما قبلها. فالعمدة في عموم الشرطية لجميع الغسلات الإجماع إن تمّ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧

«و منها»: طهارة الماء (١)، و لو في ظاهر الشرع (٢).

«و منها»: إطلاقه (٣)، بمعنى: عدم خروجه عن الإطلاق

و إن كان قد يشعر ما في الجواهر في مبحث ماء الغسالة من قوله (ره):

«نمنع حصول طهارة المحل بذلك» بعدم ثبوته. فراجع.

هذا و يمكن أن يقال: إن إطلاقات مطهريه الغسل منصرفه عن الماء المتغير، بملاحظة أن المرتكز العرفي أن المتغير بنفسه قذارة، فلا يقوى على حمل القذارة من المحل، كما أن هذا الارتكاز مانع عن الرجوع إلى إطلاقات مطهريه الماء، لما عرفت من وجوب حمله على الكيفية العرفية.

هذا كله بالنسبة إلى المتغير بعين النجاسة- كما هو ظاهر المتن، بقرينة قوله (ره) فيما يأتي في المسألة الثانية: «إلا إذا كان اللون ..»- أما التغير بالمتنجس فلا يقدر في حصول التطهير، لعدم مجيء ما ذكر فيه.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. لانصراف نصوص التطهير بالماء عن الماء النجس، بملاحظة الارتكاز العرفي على أن الفاقد لا يعطى. بل لو فرض إطلاقها عارضه إطلاق قاعدة تنجس ملاقى النجس- بناءً على تنجيس المتنجس- و بعد التعارض يرجع الى استصحاب النجاسة. مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من ظهور أدلة التطهير بالغسل في ثبوت الطهارة الفعلية، و هو خلاف الإجماع على عدم طهارة الماء المتنجس بالغسل به، فاذا لم يمكن الأخذ بظواهرها امتنع الأخذ بغير الظاهر، لعدم القرينة.

(٢) لأجل استصحاب الطهارة، أو قاعدتها. لكن حينئذ تثبت طهارة المحل ظاهراً لا واقعاً، لأن طهارته واقعاً من أحكام طهارة الماء واقعاً، فاذا لم تثبت لم تثبت.

(٣) لما تقدم من عدم مطهريه المضاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨

فى أثناء الاستعمال.

«و أما الثانى» فالتعدد فى بعض المتنجات- كالمتنجس بالبول، و كالظروف- و التعفير- كما فى المتنجس بولوغ الكلب- و العصر فى مثل الثياب و الفرش و نحوها مما يقبله. و الورود (١)، أى: ورود الماء على المتنجس، دون العكس، على الأحوط.

(١) لا- ريب أنه المشهور، و لم أجد من جزم بخلافه مطلقاً. كذا فى الجواهر. و الوجه فيه الأصل، بعد انصراف أدلة التطهير الى المتداول المتعارف عند الناس، من الغسل بنحو الورود. و لو سلم منعه فالاطلاقات مقيدة بما تضمن الأمر بالصب «١» الظاهر فى الورود (و يشكل) ذلك كله بمنع الانصراف. و لا سيما بملاحظة الارتكاز العرفى فى كيفية إزالة القذارة حيث لا فرق عندهم فيها بين الورود و غيره، و تداول ذلك لا يجدى فى تحقق الانصراف، لما عرفت مراراً من أن الغلبة لا يقيد بها المطلق، و لا سيما مع عدم ثبوت التعارف فى زمان الصدور. (و أما الأمر بالصب فهو و إن كان مقتضى الجمود عليه ظهوره فى الورود، لكن الارتكاز العرفى مانع عنه، و لذا لم يفهم منه فى غير المقام مما ورد فى الوضوء و الغسل و غيرهما، بل ظاهر أكثر الأصحاب (رض) كونه فى المقام أعم من الأمر بالغسل، كما يأتى فى مبحث اعتبار العصر. فتأمل.

مضافاً إلى

صحيح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الثوب يصيبه البول، قال (ع): اغسله فى المرن مرتين، فان غسلته فى ماء جار فمرة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧، و باب ٣: من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢ مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩

[مسألة ١: المدار فى التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها]

(مسألة ١): المدار فى التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها، فلو بقيت الريح أو اللون مع العلم بزوال العين كفى إلا أن يستكشف من بقائها بقاء الأجزاء الصغار (١)، أو يشك فى بقائها، فلا يحكم حينئذ بالطهارة.

[مسألة ٢: إنما يشترط فى التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال]

(مسألة ٢): إنما يشترط فى التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال، فلا يضر تنجسه بالوصول (٢) الى المحل النجس. و أما الإطلاق فاعتباره إنما هو قبل الاستعمال و حينه، فلو صار بعد الوصول إلى المحل مضافاً لم يكف، كما فى الثوب المصبوغ فإنه يشترط فى طهارته بالماء القليل بقاءه على الإطلاق حتى حال العصر (٣)،

واحدة» (١).

و حمل المرن على الكر غريب، و لا سيما و أن الفرق بين الكر و الجارى لم يقل به أحد، و حمل الغسل فيه على إرادة وضع الثوب فيه و إيراد الماء عليه بعيد، لمخالفته لسياق ذيله، و كذا حملة على إرادة التنظيف قبل الغسل. و لما ذكرنا ناقش فى الذكرى فى اعتبار

الورود، و تردد فيه غيره، بل عن شرح الإرشاد و المفاتيح حكاية الشهرة على عدمه.

(١) كما عرفت.

(٢) الباء للسببية، لا للظرفية، فلو تنجس بنجاسة خارجية لم يطهر المحل. و يعرف وجهه مما تقدم في اعتبار طهارة الماء.

(٣) أما اعتبار بقائه على الإطلاق إلى تمام نفوذه في أجزاء المتنجس فلأنه لو صار مضافاً بأول الملاقاة يخرج عن المطهريه، فيبقى ما نفذ اليه بعد الإضافة على نجاسته. و أما اعتبار بقائه على الإطلاق حتى حال العصر.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠

فما دام يخرج منه الماء الملون لا يطهر، إلا إذا كان اللون قليلاً لم يصر إلى حدّ الإضافة. و أما إذا غسل في الكثير، فيكفي فيه نفوذ الماء في جميع أجزائه بوصف الإطلاق و إن صار بالعصر مضافاً (١)، بل الماء المعصور المضاف أيضاً محكوم بالطهارة. و أما إذا كان بحيث يوجب إضافة الماء بمجرد وصوله اليه، و لا ينفذ فيه إلا مضافاً، فلا يطهر ما دام كذلك (٢)، و الظاهر أن اشتراط عدم التغير أيضاً كذلك، فلو تغير بالاستعمال لم يكف (٣) ما دام كذلك (٤) و لا يحسب غسلة (٥) من الغسلات

فظاهر بناءً على اعتبار العصر في مفهوم الغسل، إذ اعتبار الغسل بالماء حينئذ مساوق لاعتبار العصر حال كونه ماءً، أما بناءً على خروجه عنه فاعتباره مخالف لإطلاق ما دل على كفاية الغسل بالماء مطلقاً. إلا أن يكون الوجه فيه هو أن قاعدة الانفعال تقتضى نجاسته، و بقاء نجاسة المحل و لو بعد انفصاله، و الإجماع أو الضرورة على طهارة المحل بالانفصال غير حاصلين في فرض الانقلاب إلى الإضافة. إلا أن يقال: أدلة التطهير تدل بالدلالة الالتزامية على طهارة المتخلف، فإطلاقها محكم.

(١) لعدم اعتبار العصر فيه، و لا مجال لاحتمال نجاسته، لاعتصامه قبل الإضافة.

(٢) لعدم تحقق الغسل بالماء.

(٣) تقدم الكلام فيه.

(٤) يعنى متغيراً، فلو ذهب تغيره كان مطهراً، لعدم تمامية ما وجه به المنع عنه من الإجماع أو الانصراف، بل إطلاق المطهريه له محكم.

(٥) هذا يتم بناء على بعض وجوه المنع، كما أشرنا إليه آنفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١

فيما يعتبر فيه التعدد.

[مسألة ٣: يجوز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير]

(مسألة ٣): يجوز استعمال غسالة الاستنجاء في التطهير على الأقوى (١). و كذا غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها (٢)، و أما على المختار من وجوب الاجتناب عنها احتياطاً فلا.

[مسألة ٤: يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين]

(مسألة ٤): يجب في تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين (٣)، و أما من بول الرضيع

(١) تقدم الكلام فيه في مبحث الماء المستعمل.

(٢) لإطلاق أدلة التطهير. و دعوى: الانصراف عنه، ممنوعه.

و عن المبسوط و الوسيلة المنع. و كأنه للشك الموجب للرجوع الى استصحاب نجاسة المغسول به. و لموثق عمار «١» الأمر بإفراغ الماء بعد تحريكه. لكن الإطلاق مقدم على الاستصحاب. و الأمر بالإفراغ لعله لاعتبار تعدد الماء المغسول به، و لا يكفي مجرد تعدد الغسل. مع أن التعدي عن مورده غير ظاهر.

(٣) على المشهور بين المتأخرين - كما في الجواهر - و في المعتمد نسبتته إلى علمائنا. لصحيح محمد المتقدم في مبحث اعتبار الورود

و.

صحيحه الآخر عن أحدهما (ع): «سألته عن البول يصيب الثوب. قال (ع): اغسله مرتين» «٢»

، و نحوهما صحيح ابن أبي يعفور

«٣». و

حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد. قال (ع) صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء. و سألته عن الثوب يصيبه البول. قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢

.....

اغسله مرتين» «١».

و

صحيح أبي إسحاق النحوي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن البول يصيب الجسد. قال (ع): صب عليه الماء مرتين» «٢»

و

عن السرائر عن جامع البزنطي: «سألته عن البول يصيب الجسد قال (ع):

صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء. و سألته عن الثوب يصيبه البول قال (ع): اغسله مرتين» «٣».

هذا و عن ظاهر المبسوط و المنتهى و غيرهما الاكتفاء بالمرّة، و عن البيان الجزم به. لإطلاق طهورية الماء. و لإطلاق بعض النصوص الأمر بالغسل. و فيه: أن الإطلاق مقيد بالنصوص المذكورة. و أضعف من ذلك الاستدلال بأصل البراءة. و أما

مرسلة الكافي: «روى أنه يجزئ أن يغسل بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفة و غيره» «٤»

فضعيفة.

و استظهر في الجواهر أنها إحدى روايتي نشيط

«٥» المذكورتين في مبحث الاستنجاء، يعني بهما: المرسله و المسنده، المعارضة للمرسله المذكوره، لدالاتها على اعتبار المثليين، أو المضطربة إن كانتا رواية واحدة. و لا يخلو من وجه و إن كان يبعده اختلاف المتن.

هذا و في القواعد: «أما الحكمية كالبول اليابس في الثوب فيكفي غسله مرة». و قد يستدل له بما في رواية الحسين المتقدمه، على ما رواها في المعبر «٦» و الذكرى [١] بزيادة قوله:
«الأول للإزالة و الثاني للإنقاء»

[١] الذكرى في أحكام النجاسات ص: ١٥ رواها خالية من السند و الصدر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أحكام الخلوة حديث: ٥، ٧ و يشمل الباب المذكور على أكثر ما نحن فيه.

(٦) المعبر في مسائل أحكام النجاسات ص: ١٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣

.....

فإنه مع اليبس لا حاجة إلى غسله الإزالة. و لكنه في غير محله، لعدم ثبوت الزيادة المذكورة، و عن المعالم: «لم أر لهذه الزيادة أثراً في كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع، و لكنها موجودة في المعبر، و أحسبها من كلامه»، و نحوه ما عن الذخيرة، و الحدائق. و لو سلم ثبوتها فلا تصلح للتصرف في النصوص المذكورة، لأنه يؤدي الى حمل النصوص على صورة وجود العين، و هو خلاف الغالب، و إلى حمل الأمر بالغسله الأولى على الحكم العرفي لا الشرعي، و على التخيري لا التعيني، لأن الإزالة كما تكون بالغسل تكون بالشمس، و بالهواء، و بالمسح بشيء، و غيرها، و كل ذلك خلاف الظاهر، بل خلاف السياق مع الأمر بالغسله الثانية، كما لا يخفى، و لا يمكن ارتكاب جميع ذلك بمجرد هذه الزيادة، بل حمل الإزالة على إزالة المرتبة الشديدة و حمل الإنقاء على إزالة المرتبة الضعيفة التي لا يعتد بها أولى. و كأنه لذلك جزم في الذكرى بوجوب التعدد، و استدلل له بالرواية المذكورة مع الزيادة. و في المدارك و عن المعالم الاكتفاء بالمره في البدن، استضعافاً لنصوص التعدد، و عملاً بغيرها من المطلقات. و يشكل بأن الروايات الواردة في البدن هي الروايات المذكورة أخيراً. و ليس في الأولى من يتوقف في روايته إلا الحسين، لعدم توثيق الشيخ و النجاشي صريحاً إياه. و لكن حكى ابن داود عن شيخه ابن طاووس في البشرى تزكيته، و هو ظاهر عبارة النجاشي حيث قال في ترجمته: «و أخواه على و عبد الحميد، روى الجميع عن أبي عبد الله (ع)، و كان الحسين أوجههم ..» و قد نصوا على توثيق عبد الحميد أخيه، فيدل الكلام المذكور على أنه أوثق منه. و حمل «الأوجه» على غير هذا المعنى خلاف الظاهر. و ليس في الرواية الثانية من يتوقف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤

.....

في روايته إلا أبو إسحاق النحوي، و هو ثعلبة بن ميمون، الذي قال النجاشي في ترجمته: «إنه كان وجهاً من أصحابنا قارئاً فقيهاً نحوياً لغوياً رواية، و كان حسن العمل كثير العبادة و الزهد»، و نحوه كلام غيره. و قال الكشي:

«ذكر حمدويه عن محمد بن عيسى أن ثعلبة بن ميمون مولى محمد بن قيس الأنصاري، هو ثقة خير فاضل مقدم معلوم في العلماء و الفقهاء الأجلة من هذه العصابة». و قال الوحيد (ره): «هو من أعظم الثقات و الزهاد و العباد و الفقهاء و العلماء الأمجاد ..». و أما الثالثة ففيها ابن إدريس، و حاله في الجلالة و الوثاقة مما لا مجال للريب فيه، كما لا مجال للريب في صحة روايته عن الأصول المذكورة في مستطرفاته. فاذا: التفصيل المذكور ضعيف.

هذا و مقتضى إطلاق النصوص عدم الفرق بين بول الآدمي و غيره، و نجس العين و غيره. و دعوى الانصراف إلى الآدمي، أو خصوص المسلم، ممنوعة. نعم تمكن دعوى كون نظر النصوص إلى النجاسة البولية، أما من حيث إضافته إلى نجس العين - كالكلب، و الكافر - فيرجع في تطهيرها إلى ما يرجع إليه في نجاسة سائر النجاسات، و سيأتي الكلام فيها، و في موثق سماعة «١»: «أن بول الكلب كبول الإنسان» . فتأمل .

ثم إنه قد اقتصر في النصوص، و كثير من فتاوى الأصحاب، على الثوب و البدن، فالتعدى إلى غيرهما محتاج إلى دعوى إلغاء خصوصيتهما عرفاً، كما هو الظاهر، و قد قيل أن التوقف فيه من الخرافات. هذا كله في التطهير بالقليل، أما الكثير فيكفي فيه المرة. لصحيح محمد بن مسلم «٢» المتضمن للاكتفاء بها في الجارى. و لما ورد في ماء المطر من.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥

غير المتغذى بالطعام (١) فيكفي صب الماء مرة (٢)، و إن كان المرتان أحوط (٣). و أما المتنجس بسائر النجاسات - عدا الولوغ -

الطهارة به بمجرد الرؤية

«١»، بناءً على إمكان التعدى من موردهما إلى مطلق المعتصم، كما هو الظاهر. و سيأتي في المسألة الثالثة عشرة ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) كما سيأتي.

(٢) أما الاكتفاء بالصب، فهو المعروف الذى حكى عليه الإجماع صريحاً و ظاهراً .. جماعة، و النصوص به وافية. و أما الاكتفاء بالمرة فعن المحقق فى المعتبر و جماعة من المتأخرين التصريح به، بل لعله ظاهر كل من أفرد بالذکر مع عدم تنصيصه على التعدد. و العمدة فيه ما فى ذيل حسن الحسين المتقدم من

قوله: «و عن الصبى يبول على الثوب. قال (ع): تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» «٢»

، لظهور عدم ذكر العدد فيه مع ذكره فيما قبله فى عدم اعتباره. و أما

مصحح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الصبى. قال (ع): تصب عليه الماء، فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا» «٣»

فلا إطلاق له، لقرب احتمال كونه فى مقام الاكتفاء بالصب فى مقابل الغسل. و أما إطلاق

موثق سماعة: «عن بول الصبى يصيب الثوب. فقال: اغسله ..» «٤»

فمحمول على من أكل، بقرينه الأمر بالغسل، و تقييده بالمرتين أولى من التصرف في الغسل.

(٣) و عن كشف الغطاء تعينهما، و في الجواهر: «لم أعثر على موافق

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦

فالأقوى كفاية الغسل مرة (١) بعد زوال العين،

له صريحا». و كأن الوجه فيه اشتمال رواية الحسين على الأمر بالعصر، الذي لا يجب في غير المتغذى إجماعاً، فإن حمل الصبي فيه على المتغذى، تعين الأخذ بظاهر الأمر بالعصر، و بإطلاق ما دل على لزوم التعدد في البول و إن حمل الصبي على غير المتغذى لزوم التصرف بظاهر الأمر بالعصر بحمله على الاستحباب، و بإطلاق لزوم التعدد في البول بحمله على المتغذى، و الأول أولى. نعم يعارض ذلك أيضاً لزوم التصرف في ظهور ترك ذكر التعدد في الصبي في عدم لزومه إذا حمل على المتغذى، لكن لو سلم عدم رجحان الأول تكون الرواية مجملته، و تسقط عن صلاحية الاستدلال بها على المقام، و يتعين الرجوع إلى غيرها من المطلقات.

(١) كما هو المنسوب إلى الأكثر. لإطلاق الأمر بالغسل فيها، مثل ما

ورد في الكلب: «إذا مسسته فاغسل يدك» (١)

و ،

في الخنزير: «قلت: و ما على من قلب لحم الخنزير؟ قال (ع): يغسل يده» (٢)

و ،

في الكافر: «فإن صافحك بيده فاغسل يدك» (٣)

و

في أوانيه: «إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء» (٤)

و ،

في عرق الجلال: «و إن أصابك من عرقها شيء فاغسله» (٥)

و ،

في المنى: «إن عرفت مكانه فاغسله» (٦).

و

في الميتة: «و إن أخذت منه بعد أن يموت فاغسله» (٧)

و ،

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الأطعمة المحرمة: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧

.....

و

في الميت: «في الرجل يصيب ثوبه جسد الميت. فقال (ع): يغسل ما أصاب الثوب» (١)

و،

في المسكر: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه» (٢)

و،

في القدر التي وقع فيها المسكر: «و اللحم اغسله» (٣)

.. إلى غير ذلك، مما ورد في المذكورات وغيرها.

و المناقشة في ثبوت الإطلاق لهذه النصوص لو تمت في بعضها فلا تتم في الجميع.

نعم يشكل الحكم في نجاسة لا يكون لدليل التطهير منها إطلاق، أو ليس في الأدلة تعرض للتطهير منها، وإنما تعرضت لنجاستها، أو كان دليل نجاستها منحصراً في الإجماع. إلا أن يتمم الحكم في الجميع بعدم القول بالفصل، أو يكون دليل مطلق في التطهير عن مطلق النجاسات.

لكن الأول محل تأمل و إن ادعاه في الذخيرة، و يساعده التبع كما في الجواهر وغيرها. و الثاني لم أقف عليه و إن ادعاه غير واحد.

نعم يمكن أن يستفاد من إطلاق ما دل على مطهريه الماء، و العمدة فيه النبوي الذي رواه المؤلف و المخالف - كما

عن السرائر - «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما ..» (٤)

، بناء على إطلاقه بلحاظ المطهر - بالفتح - كما هو الظاهر، و كما أشرنا إليه في صدر الفصل.

و احتمال عدم وروده في مقام البيان مندفع بالأصل. (و دعوى): كونه مسوقاً لمجرد الإيجاب الجزئي، توطئة لقوله (ص):

«لا ينجسه شيء»

، و كأنه قيل: لما كان مطهراً كان لا ينجسه شيء، و لأجل اختصاص الثاني بالكثير

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق ملحق حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨

.....

يختص الأول به، فلا يجدى فى إثبات حكم التطهير بالقليل (غير ظاهرة) لعدم المناسبة بين الكلامين، لأن المطهرات العرفية من شأنها الانفعال بالقذارة التى تطهر فيها، فلو كان المقصود من الجملة الأولى التوطئة، فهى توطئة تعبدية لا عرفية، و التوطئة التعبدية لا تنافى الاختلاف بينهما بالإطلاق و التقييد.

و أضعف منها دعوى كون وحدة السياق تقتضى اختصاص الأول بالكثير، إذ من المعلوم أن وحدة السياق إنما تقتضى المساواة فى الخصوص إذا استند إلى قرينه فى نفس الكلام، لا ما إذا استند إلى قرينه خارجيه- كما فى المقام- فالعمومات الواقعة فى سياق واحد إذا خصص بعضها بمخصص منفصل، لا يسرى التخصيص منه إلى غيره بقرينه وحدة السياق ثم إنه حيث يثبت إطلاقه من حيث المطهر- بالفتح- فمقتضى الإطلاق المقامى الرجوع الى العرف فى كيفية التطهير- كما اعترفت به شيخنا الأعظم (ره)- و إن استشكل فيه فى الجواهر، و لا ريب فى كفاية المرة فى التطهير عند العرف. و الرجوع إليهم فى كيفية إزالة القذارات التى عندهم شاهد بذلك (و دعوى): أن بناء العرف على الاكتفاء بالمرة إذا علم بزوال القذارة لا- إذا شك فيه، و المقام من الثانى (مندفعة) بأن الشك فى المقام فى زوال النجاسة للشك فى الكيفية المعتره عند الشارع، فاذا علم بأن الكيفية المعتره عنده هى الكيفية العرفية فلا شك فى زوال النجاسة.

هذا و لو لم يتم الإطلاق المذكور كان المرجح استصحاب النجاسة (و دعوى): أن النجاسة اعتبار منتزع من الحكم التكليفى بالغسل مرة أو مرتين، فالشك فيها راجع إلى الشك فى وجوب الغسل مرة أو أكثر، و اللانزم فى مثله الرجوع فى الزائد إلى أصالة البراءة، (مندفعة) بأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩

.....

الحكم بوجوب الغسل قد أخذ فى موضوعه النجاسة، فيمتنع أن تكون النجاسة منتزعة منه. مضافا إلى أن النصوص الواردة فى أحكام النجاسة ظاهرة فى كون النجاسة أثراً عينياً حقيقياً يحصل من ملاقاته النجس أو المتنجس، لا- مجرد الحكم بوجوب الغسل، كما لا يخفى.

و مثلها فى الاشكال دعوى: أن استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب الفرد المردد بين طويل العمر و قصيره، و التحقيق أنه ليس بحجة إذ فيها: أن ذلك إنما يقدر فى حجة الاستصحاب إذا كان الأثر الشرعى للنجاسة متعلقا بالفرد، و لكنه خلاف ظاهر الأدلة فى المقام، فان الاستفادة من النصوص الواردة فى الموارد المتفرقة- المتضمنة لعدم صحة الصلاة، أو لحرمة الشرب، أو نحو ذلك- أن الأثر للجهة المشتركة بين الأفراد- أعنى، طبيعة النجاسة- لا لنفس الأفراد، بل

قوله (ع) فى رواية خيران الخادم الواردة فى الثوب يصيبه الخمر، و لحم الخنزير: «لا تصل فيه فإنه رجس» «١» كالصريح فى كون ذلك حكماً لكلى الرجس.

فلاحظ، و لو سلم فكون المقام من قبيل الفرد المردد لا يخلو من خفاء، بل الظاهر كونه من قبيل الفرد المعين، و كون التردد فى رافعه. و أضعف من ذلك دعوى أن الغسلة الأولى مزيلة لبعض مراتب النجاسة فيرجع الشك فى الطهارة إلى الشك فى وجود مرتبة اخرى زائدة على تلك المرتبة، و الأصل عدمها. إذ فيها: أن المرتبة المشكوكه معدودة عرفاً من وجود المرتبة المعلومه الزوال بالغسلة الأولى، نظير السواد الضعيف المعدود من مراتب وجود القوى، فالشك يكون فى البقاء لا فى الحدوث على أن كون الغسلة الأولى مزيلة لبعض المراتب غير ظاهر، لجواز كونها.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠

فلا تكفى الغسلة المزيلة لها (١)، إلا أن يصب الماء مستمراً بعد زوالها،

من قبيل الشرط لتأثير الغسلة الثانية في رفع النجاسة.

ثم إنه قد يستدل على وجوب التعدد بما

في صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قال ذكر المنى فشدده و جعله أشد من البول» (١)

وما

في روايتي الحسين و البنظي من قوله (ع): «صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء» (٢)

فان ذلك إذا اقتضى التعدد فالتخانة و القوام أولى بالاعتناء. و فيه: أنه لا يظهر من الأول الجهة الملحوظ فيها الأشدية فمن الجائر أن يكون ذلك من جهة المانعية للصلاة، كما يناسبه

قوله (ع) «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة ..»

لا زيادة العدد في مقام التطهير. و أما الثاني فالظاهر كونه تعليلاً للاكتفاء بالصب.

ثم إن الظاهر الاتفاق على كفاية المراتين، و به ترفع اليد عن استصحاب النجاسة لو كان هو المرجع. و إن كان ظاهر الاستدلال على

إلحاق سائر النجاسات بالبول، اعتماداً على ما في صحيح ابن مسلم

، من أشدية المنى، و ما في روايتي البنظي

و الحسين

، من التعليل بأنه ماء، عدم الاكتفاء بالمرتين.

(١) كما عن جماعة ممن اكتفى بالمرة، منهم المحقق في المعبر، قال فيه: «و هل يراعى العدد في غير البول؟ فيه تردد، و أشبهه يكفى

المرة بعد إزالة العين،

لقوله (ع) في دم الحيض: حثيه ثم اغسله» (٣)

لكن فيه: أنه يمتنع حمل الأمر على الوجوب، للقطع، بعدم وجوب

(١) الوسائل باب ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧.

(٣) المعبر المسألة السادسة من أحكام النجاسات ص ١٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١

و الأحوط التعدد (١) في سائر النجاسات أيضاً، بل كونها غير الغسلة المزيلة (٢).

[مسألة ٥: يجب في الأواني إذا تنجست بغير البولوغ الغسل ثلاث مرات]

(مسألة ٥): يجب في الأواني إذا تنجست بغير البولوغ الغسل ثلاث مرات (٣) في الماء القليل، و إذا تنجست بالبولوغ

الحت، فالأمر به لا- بد أن يكون محمولاً على الاستحباب- كما عن جماعة- بل في المنتهى نسبتته إلى علمائنا و أكثر أهل العلم، أو على الإرشاد إلى أمر عرفي، لأن الحت قبل صب الماء أرفق في التطهير، و حينئذ فإطلاق الأمر بالغسل و غيره الصادق على الغسلة المزيلة- كما اعترف به جماعة، منهم السيد في المدارك- محكم (و دعوى): الانصراف إلى غيرها و لو بقاء الصب مستمراً بعد زوالها، غير ظاهرة. و الظاهر عدم الفرق فيما ذكرنا بين المتنجس بالنجاسة، و المتنجس بغسالتها، و المتنجس بالمتنجس و النصوص في الجميع- في الجملة- وافية. فلاحظ رواية غسل اللحم

«١» و رواية العيص

«٢» المتقدمة في نجاسة الغسالة.

(١) بل هو الذى قواه جماعة، إما مطلقاً، كالشهيد فى الذكرى، و اللمعة و الألفية، و المحقق فى جامع المقاصد و حاشية الشرائع، و إما فى خصوص ما له قوام و ثخن، كالعلامة فى التحرير و المنتهى، على ما حكى عنهم.

(٢) فان المشهور- كما فى شرح النجاة- أن الاجتزاء بالمرء و عدمه إنما هو بعد غسله الإزالة، فلا يحصل الطهر بحصول الإزالة بهما أو بإحدهما.

(٣) كما عن ابن الجنيد، و الشيخ فى كتبه غير المبسوط، و عن

- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف حديث: ٣، و باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
- (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ١٤.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢
- التعفير بالتراب مرة. و بالماء بعده مرتين (١).

الذكرى، و الدروس، و جامع المقاصد، و كثير من متأخري المتأخرين.

لموثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «سئل عن الكوز و الإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال (ع): يغسل ثلاث مرات، يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ..» (١).

و فى الشرائع و عن النافع، و أكثر كتب العلامة. و البيان، و روض الجنان، و المدارك و غيرها: الاكتفاء بالمرء. أما لاستضعاف الموثق و الرجوع إلى أصل البراءة، أو الإطلاق. و إما لحمله على الاستحباب، بقريته المرسل المروى فى المبسوط: «و قد روى غسله واحدة» (٢).

و فيه: أن المحقق فى محله حجياً الموثق، فيمتنع الرجوع إلى الأصل، أو الإطلاق لو سلم بنحو يشمل الآناء. مع أن الأصل محكوم بالاستصحاب و المرسل غير ثابت الحجية، و مجرد موافقته للشهرة- كما قيل- غير جابر له ما لم يتحقق الاعتماد عليه.

و عن اللمعة، و الألفية: اعتبار المرتين. و كأنه لاستضعاف الموثق، و إلحاق الأوانى بالثوب و البدن فى البول، كما تقدم فى غير الأوانى بناء على التعدد (و فيه): أن القطع بالإلحاق غير حاصل، و فهم عدم الخصوصية من نصوص التعدد فى البول فى الثوب و البدن لو سلم لا يصلح لمعارضه الموثق، إذ هو يكون كالأخص، فيجب الأخذ به، و استضعافه ضعيف، كما عرفت.

(١) أما التثليث فهو إجماع محكى عن الانتصار و الخلاف و غيرهما.

- (١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.
- (٢) المبسوط باب حكم الأوانى ص: ٦، س: ٨ الطبعة القديمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣

.....

و عن المنتهى: «قال علماؤنا أجمع إلا ابن الجنيد: إنه يجب غسله ثلاث مرات إحداهن بالتراب». و أما كون غسله التراب أولاً فهو المشهور و عن المفيد في المقنعة أنها وسطاهن، و عن الانتصار و الخلاف إطلاق القول بأنه يغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب، و كذا حكى عن الصدوق في الفقيه.

و العمدة في لزوم التثليث - مضافاً إلى الإجماع المتقدم -

صحيحه الباق، قال فيها: «حتى انتهت إلى الكلب، فقال (ع): رجس نجس لا تتوضأ بفضله، و اصعب ذلك الماء، و اغسله بالتراب أول مرة، ثمّ بالماء مرتين». كذا رواها في المعتبر [١]

، و حكى ذلك عن موضع من الخلاف، و عن المنتهى، و التذكرة، و النهاية، و الذكري و جامع المقاصد و شرح الإرشاد للفخر، و الروض، و غوالي اللثالي. لكن قال في المدارك بعد ما رواها خالية عن لفظ المرتين [٢]: «كذا وجدته فيما وقفت عليه من كتب الأحاديث، و نقله كذلك الشيخ في مواضع من الخلاف و العلامة في المختلف، إلا أن المصنف (ره) نقله في المعتبر بزيادة لفظ: «المرتين» بعد قوله: «ثمّ بالماء»، و قلده في ذلك من تأخر عنه. و لا- يبعد أن يكون ذلك من قلم الناسخ. و مقتضى إطلاق الأمر بالغسل الاكتفاء بالمرّة الواحدة بعد التعفير، إلا أن ظاهر المنتهى و صريح التذكرة انعقاد الإجماع على تعدد الغسل بالماء، فإن تمّ فهو الحجة، و إلا أمكن الاجتزاء بالمرّة لحصول الامتثال بها». و لكن لا يخفى أن استدلال المحقق و غيره بها مما

[١] المعتبر في المسألة الثانية من أحكام الأواني ص: ١٢٧. و كذا رواها في مستدرک الوسائل في باب: ٤٤ من أبواب النجاسات ملحق حديث ٤. و له بيان في تأييد صحة الزيادة. فليراجع.

[٢] و هي كذلك في الوسائل في أبواب متعددة منها باب: ١ من أبواب الأسرار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤

.....

يمنع من احتمال سهو القلم، بل لعل عدم تعرض المحقق لاختلاف الأصل الذي روى عنه مع أصل الشيخ (ره) يشهد بكونها في التهذيبي كذلك و احتمال كون رواية المحقق لها بالزيادة المذكورة من جهة الاتفاق على التثليث بعيد، بل كان المناسب تعرضهم لذلك. مع أنه لو بنى على ترجيح روايتها خالية عن ذلك، أمكن أن يكون مقتضى الجمع العرفي بينها و بين الموثق المتقدم في لزوم التثليث في تطهير مطلق الإناء لزوم التثليث هنا بعد التراب، إذ الموثق المتقدم يكون مقيداً لإطلاق الصحيحة، فلا وجه للعمل بالإطلاق. اللهم إلا أن يبنى على عدم حجية الموثق. لكنه خلاف ظاهر أدلة الحجية، كما هو محرر في محله. بل يمكن التشكيك في إطلاق الصحيح، بأنه وارد في مقام شرطية التراب قبل الماء، لا في مقام بيان لزوم التطهير بالماء، كي يؤخذ بإطلاقه، و حينئذ يرجع في بيان التعدد في الماء إلى الموثق المتقدم فتأمل. بل يمكن الاستدلال بالصحيح على مذهب المشهور، و إن بنى على ترجيح روايتها خالية عن لفظ المرتين، بأن يحمل قوله (ع):

«أول مرة»

على أول المرات الثلاث اللازمة في تطهير الإناء - كما تضمنه الموثق - و تبقى المرتان الأخريان بالماء وحده. فتأمل.

هذا و عن ابن الجنيد (ره) وجوب الغسل سبعة أولاًهن بالتراب.

و كأنه

لموثق عمار عن الصادق (ع): «فى الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال (ع): تغسله سبع مرات، و كذلك الكلب» (١) و فيه- مع أن الغسل سبعا فى النبيذ للاستحباب، كما سيأتى، فيجب كونه كذلك فى الكلب، لا- لوحده السياق، بل لأن الحكم المجعول للكلب هو الحكم المجعول للنبيذ. و مع أن الموثق خال عن ذكر الغسل بالتراب، كما هو

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥

و الأولى أن يطرح (١) فيها التراب من غير ماء و يمسح به، ثم يجعل فيه شىء من الماء و يمسح به. و إن كان الأقوى كفاية الأول فقط (٢)، بل الثانى أيضاً. و لا بد من التراب، فلا يكفى عنه

مدعاه-: أن صحیحة البقاى أخص منه مطلقاً، لاختصاصها بصورة التنجس بالولوغ، و الموثق أعم من ذلك، فيجب تقييد الموثق بها، و لا مجال للأخذ بإطلاقه.

هذا و أما وجوب كون الأولى بالتراب، فيدل عليه الصحيح المذكور بلا معارض. و من ذلك يظهر ضعف ما عن المقنعة، لعدم العثور على مستنده- كما عن غير واحد- و مثله ما عن الانتصار و غيره، و إن كان يوافق الرضوى (١)، إذ لو تمت حجيته فهو مقيد بالصحيح، و لعل مرادهم ما هو المشهور.

(١) لأن فيه جمعاً بين المحتملين.

(٢) فيه إشكال، بل عن الحلوى و المنتهى و غيرهما تعين الثانى، و هو فى محله، فان التراب و إن كان حقيقة فى غير الممزوج، إلا أن تسليط الغسل عليه، يقتضى ظهوره فى الممزوج بالماء، على نحو يكون مائعاً، فيكون قوله (ع): «اغسله بالتراب»

نظير قولك: «غسلت يدي بالصابون». و به يظهر ضعف ما عن جامع المقاصد و غيره، و نسب إلى المشهور، من وجوب خلوصه عن الماء، حملاً للغسل على خلاف ظاهره، فان ما ذكرناه أقرب. و مثله ما قواه فى الجواهر- تبعاً للشهيد الثانى (ره)- من جواز مزجه بالماء على نحو لا يخرج به التراب عن اسمه و جواز عدمه، لحصول الغرض، و هو إزالة ما حصل بالإناء من

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦

الرماد (١) و الأشنان و النورة و نحوها. نعم يكفى الرمل (٢).

و لا فرق بين أقسام التراب (٣). و المراد من الولوغ (٤) شربه

اللعاب بكل منهما. فان حصول الغرض بكل منهما أول الكلام. (و مثلهما) دعوى وجوب الجمع بينهما احتياطاً للإجمال، كما عن الوحيد (ره) و الرياض إذ قد عرفت ظهوره فى المزج على نحو يكون التراب مائعاً بالعرض. و عليه فلا بد من خروج الماء عن الإطلاق و زيادة، بل من المحتمل جواز المزج بغير الماء من المائعات، لصدق الغسل بالتراب. فتأمل.

(١) لا اختياراً، و إن حكى عن ابن الجنيد و أبى العباس كفايته حينئذ، للأولوية الظنية، التى هى على تقدير تسليم ثبوتها ليست بحجة. و لا اضطراراً، لأنه خلاف الإطلاق، و إن حكى عن المختلف و القواعد و الذكري و البيان الاكتفاء به حينئذ، لحصول الغرض، و هو

قلع النجاسة ولكنه كما ترى. مع أن مقتضاه الاكتفاء ولو اختياراً ولا يقول به المدعى.
(٢) بناءً على أنه من التراب عرفاً، كما سيأتى إن شاء الله فى التيمم فتأمل. ولا ينافيه قوله:
«عدد الرمل والحصى والتراب»

، فإنه من عطف العام على الخاص. و عن كشف الغطاء المنع، لمنع كونه تراباً.
(٣) للإطلاق.

(٤) لا- يهيم الخلاف فى معنى الولوغ، وأنه الشرب- كما عن المصباح- أو زيادة طرف لسانه- كما عن الصحاح- أو هو ذلك أو إدخال لسانه فى الإناء و تحريكه- كما فى القاموس- فإنه لم يذكر فى النص و إنما ذكر فى كلام الأصحاب، و المذكور فى النص الفضل، و ظاهره الباقي من الطعام و الشراب. نعم قوله (ع):
«لا تتوضأ بفضله..»

ظاهر فى خصوص الماء الباقي من الشراب. لكن فى الجواهر: «ينبغى
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧

الماء، أو مائعاً آخر، بطرف لسانه. و يقوى إلحاق لطفه الإناء بشره (١). و أما وقوع لعاب فمه فالأقوى فيه عدم اللحوق (٢) و إن كان أحوط (٣)، بل الأحوط إجراء الحكم المذكور فى مطلق مباشرته (٤) و لو كان بغير اللسان من سائر الأعضاء، حتى وقوع شعره أو عرقه فى الإناء.

القطع بعدم الفرق بين الماء و غيره من المائعات». و لعل الارتكاز العرفى يساعده، و يمنع من تقييد إطلاق الصدر به، فتأمل.

(١) فإن النجاسة حينئذ سارية من الفم إلى الإناء بلا واسطة، إذ احتمال اختصاص الحكم بالنجاسة السارية إلى الإناء بتوسط المائع مما لا ينبغى دعواه. و لذا حكى عن جامع المقاصد، و الروض، و شرح المفاتيح:
الجزم بالأولوية.

(٢) كما هو المشهور، إذ هو ليس مورد النص، و لا- مما يقطع بأولويته منه. لكن الإنصاف أن اللعاب لا يقصر عن سائر المائعات فى سريته الأثر بواسطته من الفم أو اللسان إلى الإناء، فإلحاق المائعات بالماء دون اللعاب غير ظاهر.
(٣) بل عن العلامة (ره) فى النهاية لزومه.

(٤) كما عن الصدوق، و المفيد، و فى المدارك: «لا نعلم مأخذه».

و لعله أخذه من

قوله (ع) فى الصحيح [١]: «رجس نجس»

فإنه ظاهر فى عدم الخصوصية للولوغ. لكن الأخذ بهذا الظاهر يستوجب التعدى إلى عامة النجاسات، و لما لم يمكن ذلك، يتعين التصرف فيه بإرجاعه إلى قوله (ع):

«لا يتوضأ بفضله»

، لا غير. لكن عن العلامة فى النهاية

[١] و هو صحيح البقباق المتقدم.

[مسألة ٦: يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات]

(مسألة ٦): يجب في ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات (١)، و كذا في موت الجرذ (٢)، و هو الكبير من الفأرة البرية (٣).

أنه الأقرب، و استدل عليه بأن فمه أنظف من غيره، و لهذا كانت نكهته أطيب من غيره من الحيوانات، لكثرة لهثته. و هو كما ترى. (١) كما في المختلف، و قال فيه إنه اختاره في أكثر كتبه، و حكى عن الموجز، و الروضة، و المدارك. لصحيح ابن جعفر (ع): «سألته عن خنزير يشرب من إناء، كيف يصنع به؟ (ع): يغسل سبع مرات» (١). و عن المبسوط، و الخلاف، و غيرهما: إلحاقه بالكلب، و عن الثاني الاستدلال له بأنه يسمى كلباً. و فيه: أنه مجاز لا يحمل عليه اللفظ بدون قرينة.

(٢) كما عن المشهور.

لموثق عمار: «اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات» (٢).

و في الشرائع، و القواعد، و عن غيرهما:

كفاية الثلاث. لموثقة المتقدم في مطلق النجاسة. و فيه: أنه مطلق يجب حمله على هذا المقيد.

(٣) لا البحرية. و حكى عن العين و المحيط: أنه ذكر الفأر، و عن النهاية: أنه الذكر الكبير منه، و عن الصحاح، و المغرب: أنه ضرب منه، و عن ابن سيده: أنه ضرب منها أعظم من اليربوع أكد في ذنبه سواد، و عن الجاحظ: الفرق بينه و بين الفأر كالفرق بين الجواميس و البقر و البخاتي و العراب، و عن بعض: أنه الضخم من الفئران، و يكون في الفلوات و هو في عرفنا اليوم معروف يسكن البيوت و الفلوات.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩

و الأحوط في الخنزير التعفير (١) قبل السبع أيضاً. لكن الأقوى عدم وجوبه.

[مسألة ٧: يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعاً]

(مسألة ٧): يستحب في ظروف الخمر الغسل سبعاً (٢) و الأقوى كونها كسائر الظروف في كفاية الثلاث (٣).

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) و أوجبه جمع، منهم المفيد، و الشيخ في الجمل، و الشهيد في أكثر كتبه، و المحقق، على ما حكى عنهم. لموثق عمار المتقدم في الولوغ

دليلاً لابن الجنيد. لكن يجب حمله على الاستحباب

لموثقة الآخر: «في قرح أو إناء يشرب فيه الخمر. قال (ع): تغسله ثلاث مرات. و سئل:

أ يجرؤه أن يصب فيه الماء؟ قال (ع): لا يجرؤه حتى يدلكه بيده، و يغسله ثلاث مرات» (١)

(و دعوى): كون ظهوره مستنداً الى مفهوم العدد، الممكن تقييده بموثق السبع (مندفعة) بكونه مستنداً الى منطوق التحديد، كما ذكره شيخنا الأعظم (ره). و لذا اختار في الشرائع، و القواعد: الاكتفاء بالثلاث، و حكى عن الخلاف، و غيره.

(٣) و عن جماعة كفاية المرة، منهم أصحاب المعبر و المختلف و روض الجنان و المعالم، و نسب إلى جملة من كتب العلامة. إما لموثق عمار الآخر [١] «عن الدن يكون فيه الخمر، أ يصلح أن يكون فيه خل أو ماء أو كامخ أو زيتون؟ قال (ع): إذا غسل فلا بأس. و عن الإبريق و غيره يكون فيه خمر أ يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال (ع): إذا غسل فلا بأس».

و فيه: أنه على تقدير تسليم الإطلاق فهو مقيد بما عرفت. أو لعدم حجية

[١] و هو صدر الموثق المتقدم في الحاشية السابقة.

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠

[مسألة ٨: التراب الذي يعفر به يجب أن يكون طاهراً قبل الاستعمال]

(مسألة ٨): التراب الذي يعفر به يجب أن يكون طاهراً قبل الاستعمال (١).

[مسألة ٩: إذا كان الإناء ضيقاً لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية جعل التراب فيه]

(مسألة ٩): إذا كان الإناء ضيقاً لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية جعل التراب فيه و تحريكه إلى أن يصل إلى جميع أطرافه (٢). و أما إذا كان مما لا يمكن فيه ذلك فالظاهر بقاؤه

موثقات العدد، فيرجع إلى الإطلاق، أو أصل البراءة. و فيه أيضاً ما عرفت

(١) كما هو المشهور، بل لم يحك الخلاف فيه إلا عن الأردبيلي و بعض ممن تبعه. و العمدة فيه: دعوى انصراف النص إليه بنحو يوجب تعيينه، لا بنحو يوجب رفع الإطلاق، ليكون المرجع استصحاب مطهريه التراب قبل طروء النجاسة عليه، الحاكم على استصحاب نجاسة الإناء. اللهم إلا أن يقال: استصحاب المطهريه من قبيل الاستصحاب التعليقي و جريانه محل إشكال. إلا أن يقال: العمدة في الاشكال عليه معارضته بالاستصحاب التنجيزي و هو في المقام استصحاب نجاسة الإناء، و بعد التسايط يكون المرجع قاعدة الطهارة. مع أن في كون الاستصحاب المذكور من التعليقي إشكالا، و قد تقدم بعض الكلام فيه في نجاسة عصير الزبيب فراجع. ثم إن هذا كله مبنى على اعتبار عدم المزج بالماء، أما بناء على اعتبار المزج به، فلا بد من طهارة التراب، إذ مع نجاسته ينجس الماء مع أنه لا ريب في اعتبار طهارة الماء.

(٢) هذا يتم لو كان المراد من الغسل بالتراب ما يعم وصول التراب اليه، أما إذا كان المراد خصوص المسح به - كما تقدم في المتن - فكفايته غير ظاهرة. و أما بناء على ما استظهرناه من إرادة مزجه بالماء بنحو يصير مائعاً بالعرض فكفايته حينئذ ظاهرة جداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١

على النجاسة أبداً (١)، إلا عند من يقول بسقوط التعفير في الغسل بالماء الكثير.

[مسألة ١٠: لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف مما تنجس بالكلب]

(مسألة ١٠): لا يجرى حكم التعفير في غير الظروف مما تنجس بالكلب (٢) و لو بماء ولو غه أو بلطعه. نعم لا فرق بين أقسام الظروف في وجوب التعفير حتى مثل الدلو لو شرب الكلب منه (٣)، بل و القربة و المطهرة و ما أشبه ذلك.

[مسألة ١١: لا يتكرر التعفير بتكرار الولوج (٤) من كلب واحد أو أزيد]

(مسألة ١١): لا يتكرر التعفير بتكرار الولوج (٤) من كلب واحد أو أزيد بل يكفي التعفير مرة واحدة.

(١) لتعذر المشروط بتعذر شرطه و بدلية الماء عنه حينئذ غير ظاهرة و لزوم تعطيل الإناء لا يشتها. و انصراف النصوص عنه ممنوع، لورودها مورد الإرشاد إلى طريق التطهير، لا مورد الإلزام و التكليف، ليمتنع شمولها لصورة العجز. و لو سلم فإطلاق المادة كاف في بقاء الشرطية، كما حرر في محله. فما عن الشيخ و جماعة من سقوط التعفير، و حصول الطهارة بالغسل مرتين، ضعيف. و مثله القول بالغسل ثلاثاً، كما يقتضيه الوجه المتقدم لو تمت.

(٢) قد عرفت أن موضوع الحكم في النص فضل الكلب الصادق و لو في غير الظروف كالحوض الصغير. نعم التعبير فيه بالصب قد يقتضى اختصاصه بها. إلا أن يكون المراد مجرد إخلاء الإناء. فتأمل.

(٣) و إن كان ظاهر كلماتهم الاختصاص بالإناء.

(٤) ففي محكي الخلاف: «جميع الفقهاء لم يفرقوا بين الواحد و المتعدد إلا من شد من العامة، فأوجب لكل واحد العدد بكما له»، و مثله كلام غيره. فإذا الوجه فيه هو الإجماع. و إلا فأصالة عدم التداخل تقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢

[مسألة ١٢: يجب تقديم التعفير على الغسلتين]

(مسألة ١٢): يجب تقديم التعفير على الغسلتين (١)، فلو عكس لم يطهر.

[مسألة ١٣: إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التلث]

(مسألة ١٣): إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التلث (٢)،

التكرار. و ما في المدارك من الاستدلال عليه بصدق الامتثال كما ترى، و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في المسألة التاسعة من فصل كيفية التنجيس فراجع.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) و في الذكرى: «لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجارى و الكثير في غير الولوج». و قال قبل ذلك في الولوج: «و لا يشترط فيهما

العدد». و كأنه لانصراف أدلته إلى القليل، لأنه المتعارف في عصر الصدور. و لإطلاق مطهريه الكثير مثل ما في المختلف عن أبي عقيل: أنه قال «ذكر بعض علماء الشيعة أنه كان بالمدينة رجل يدخل على أبي جعفر محمد بن علي (ع) و كان في طريقه ماء فيه العذرة و الجيف و كان يأمر الغلام يحمل كوزاً من ماء يغسل به رجله إذا أصابه فأبصره يوماً أبو جعفر (ع) فقال: إن هذا لا يصيب شيئاً إلا طهره، فلا تعد لله منه غسلاً» (١).

و لإطلاق بعض أدلة التطهير. و كأنه لذا و نحوه اكتفى العلامة (ره) في القواعد و غيرها و الشهيدان و المحقق الثاني بالمره. و فيه: منع الانصراف المدعى في أدلة العدد. نعم تمكن دعوى نفي الإطلاق في موثقه عمار «٢» الواردة في مطلق الإناء القدر من جهة اشتمالها

(١) المختلف الصفحة الثالثة المسألة الأولى.

(٢) المتقدمه في أول المسألة الخامسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣

بل يكفي مرة واحدة حتى في إناء الولوغ (١)

على الصب الغالب في القليل، كما ذكره في المختلف و غيره. لكن - مع أنه لا مجال لها في رواية التثليث في الخمر

[١]، و لا في بعض روايات التثنية في البول

«١»، و لا في روايتي السبع في الخنزير

و الجرد

«٢» و لا في صحيح التثنية في الكلب

«٣». و مع إمكان دفعها بإرادة مجرد مماسة الماء للإناء من الصب:- آن الاجمال فيها يوجب الرجوع إلى استصحاب النجاسة بدون التثليث. و مرسله المختلف ليست بحجة. و أما إطلاق بعض أدلة التطهير في غير الأواني فلا يصلح للمرجعية فيها، لاختصاصه بمورده و عدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل بين الأواني و غيرها. نعم لا يبعد الرجوع إلى إطلاق مطهريه الماء الذي قد عرفته سابقاً. لكنه فيما لم يكن لدليل العدد إطلاق يشمل المقام، و إلا كان هو المرجع. و كأنه لذلك اعتبر العدد في المختلف، و المبسوط، و المعبر، و غيرها، على ما حكى.

نعم يمكن أن يستفاد عدم اعتبار التعدد مما ورد في ماء المطر من

قوله (ع) «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» «٤»

، بناء على عدم القول بالفصل بينه و بين الكثير و الجارى، للأولوية، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الأخيرة من فصل ماء المطر. فراجع.

(١) مما سبق تعرف الاشكال هنا،

[١] و هو موثق عمار الآخر المتقدم في المسألة السابعة.

(١) تقدمت في المسألة الرابعة.

(٢) تقدمت في المسألة السادسة.

(٣) و هو صحيح البقباق المتقدم فى المسألة الخامسة.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤

نعم الأحوط عدم سقوط التعفير فيه، بل لا يخلو عن قوة (١) و الأحوط التثليث حتى فى الكثير.

[مسألة (١٤): فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات]

(مسألة ١٤): فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات (٢) كما يكفى أن يملأه ماء ثم يفرغه ثلاث مرات (٣).

[مسألة (١٥): إذا شك فى متنجس أنه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات، أو غيره حتى يكفى فيه المرة]

(مسألة ١٥): إذا شك فى متنجس أنه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات، أو غيره حتى يكفى فيه المرة، فالظاهر كفاية المرة (٤).

[مسألة (١٦): يشترط فى الغسل بالماء القليل]

(مسألة ١٦): يشترط فى الغسل بالماء القليل انفصال

(١) لإطلاق صحيح البقباق «١» (لا يقال): لا وجه للتفكيك بين العدد و التعفير، فان لازم سقوط الأول لما ذكر سقوط الثانى أيضاً (لأننا نقول): إن ظاهر ما تقدم جعل المطهريه للمعتصم بمجرد الإصابة فى قبال الاحتياج إلى العدد أو الورود أو نحوهما، مما يرجع الى الشرط فى مطهريه الماء، لا بلحاظ مطهريه غيره كالتراب، لا أقل من احتمال ذلك على وجه يوجب إجماله، فيرجع فى وجوب التعفير إلى إطلاق دليله.

(٢) كما تضمنه موثق عمار

«٢». (٣) ذكره جماعة من الأصحاب- كما عن الحدائق و الذخيرة- إذ المفهوم عرفاً من التحريك فى الموثق وصول الماء إلى الجزء المتنجس، و هو حاصل فى الفرض. فاستشكال الجواهر فيه غير ظاهر.

(٤) أما فى الشبهة المفهومية فلوجوب الاقتصار على المتيقن عند إجمال

(١) تقدم فى المسألة الخامسة.

(٢) تقدم فى المسألة الخامسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥

الغسالة على المتعارف (١)، ففى مثل البدن و نحوه مما لا- ينفذ فيه الماء يكفى صب الماء عليه، و انفصال معظم الماء، و فى مثل الثياب و الفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره،

المقيد و تردده بين الأقل والأكثر، و يكون المرجع في الفرد المشكوك هو المطلق، و هو ما دل على كفاية المرة مطلقاً، الذى تقدمت الإشارة إليه.

و أما فى الشبهة المصدقية فأصله عدم كونه من الظروف، المنقح لموضوع العام، بناء على أن موضوعه بعد الجمع بينه و بين الخاص كل فرد لا ينطبق عليه عنوان الخاص. أما بناء على عدم اقتضائه ذلك، بل مجرد ثبوت حكم الخاص لأفراده الواقعية، و بقاء ما عداه تحت حكم العام، أو امتنع جريان الأصل المذكور، لعدم الحالة السابقة، و قلنا بعدم جريان الأصل فى العدم الأزلى، فحينئذ يدور الأمر فى حكم الفرد بين حكم العام و حكم الخاص، فالمرجع استصحاب النجاسة لا-غير. نعم بناء على عدم العموم اللفظى، و استفادة الحكم العام إنما كانت من جهة عدم القول بالفصل، يشكل الحكم، و لو بناءً على الرجوع إلى العام فى الشبهة المصدقية.

(١) لأنه منصرف أدلة التطهير، و لو بواسطة ورودها مورد التطهير و إزالة النفرة و القذارة، فإن ذلك لا يحصل عرفاً إلا بانفصال ماء الغسالة فإنه ما دام موجوداً لا ترتفع النفرة و القذارة. و لأجل ذلك لا مجال للأخذ بإطلاق ما اشتمل منها على الصب الصادق- قطعاً- على مجرد ملاقاته المحل، فإن قرينة ورودها مورد التطهير، المنزل على المرتكز العرفى، مانعة عن الأخذ بالإطلاق المذكور. و يشير إلى ذلك مقابلة الصب بال غسل فى بعض النصوص

[١]، فإن الظاهر منه أن التعبير بالصب للتنبية على تحقق الانفصال

[١] مثل حسن الحسن بن أبى العلاء و ما عن السرائر و قد تقدمت فى المسألة الرابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦

.....

فى مورد- كالجسد- بمجرد الصب، لترتب عليه غالباً بلا حاجة فيه إلى عناية أخرى. و يشهد بذلك الأمر بال غسل فى كثير من الموارد التى لا- يمكن فيها العصر، إذ احتمال الفرق بين الموارد بأن يُكتفى بالصب فى بعض الموارد، و لا يكتفى به فى المورد الآخر، بل لا بد من الغسل، مما لا مجال له قطعاً، فلا بد من حمل الأمر بالصب على الأمر بال غسل- جمعاً- فيكون المراد من الصب الصب على نحو الغسل و التطهير المعتبر فيه الانفصال. و منه يظهر أنه لا يهمل فى إثبات اعتبار الانفصال إثبات أخذ العصر فى مفهوم الغسل- كما حكى عن الأ-كثر- أو مجرد حركة الماء- كما فى الخلاف و غيره- إذ لو فرض صدقه على مجرد غلبة الماء على المحل جرى فيه ما ذكرنا فى الصب، من انصرافه إلى صورة ارتفاع النفرة و القذارة الموجب لاعتبار الانفصال.

نعم لا يتم ما ذكرنا- بناءً على طهارة ماء الغسالة- لأن الوجه فى اعتبار الانفصال عرفاً بناؤهم على سراية القذارة من المحل الى الماء المغسول به، فمع عدم انفصاله عنه يكون المحل عندهم كأن لم يغسل، فإذا حكم الشارع باعتصام الماء كان ذلك ردعاً لهم، فلا مانع من الأخذ بالإطلاق و لذا لا- نعتبر الانفصال فى التطهير بالكثير، كما هو المشهور. كما أنه لو لم يتم ما ذكرنا من أصله لعدم ثبوت الارتكاز الموجب للانصراف كان إطلاق الأدلة محكماً، و لا ينافيه البناء على نجاسة الغسالة، إذ أدلة انفعاله إنما تجرى فى المنفصل، لا- فيما كان على المحل، لوجوب الخروج عنها بإطلاق أدلة التطهير التى قد عرفت دلالتها بالالتزام على طهارة البلل الكائن على المحل، سواء أ كان متخلفاً بعد انفصال مقدار من ماء التطهير، أم كان تمام المقدار المطهر به باقياً فى المحل غير منفصل عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧

أو ما يقوم مقامه (١)، كما إذا داسه برجله، أو غمزه بكفه،

(١) يعنى: فى حصول المقصود، و هو الانفصال المعتبر، لأن الوجه المقتضى لاعتبار العصر شامل لمثل ذلك. هذا و لكن ظاهر المشهور- كما قيل- وجوب العصر تعبدًا، بل عن الحدائق: نفى خلاف يعرف، و فى وسائل البغدادى: «لا يكاد يعرف فى ذلك خلاف». و عن المعتبر نسبه إلى علمائنا. و ربما يستدل له- كما فى المعتبر و المنتهى و غيرهما- بالأصل، أو الإجماع، أو لدخوله فى مفهوم الغسل، أو لأن النجاسة لا تزول إلا به، أو لأن الغسالة نجسة فيجب إخراجها، أو لظهور المقابلة بين الغسل و الصب فى بعض النصوص

«١» فى إرادة الأمر به من الأمر بالغسل، أو للأمر به فى الرضى

«٢»، و فى المروى عن دعائم الإسلام عن على (ع)

«٣»، و فى ذيل رواية الحسين بن أبى العلاء المتقدمة فى بول الرضيع

. و فيه: أنه لا- مجال للأصل مع الدليل. و الإجماع ممنوع، لتحقيق الخلاف، و نسبة دعوى ظهور الإجماع إلى المعتبر غير ظاهرة، بل ظاهر عبارته كون المنسوب الى العلماء هو التعدد. و دخوله فى مفهوم الغسل بنحو لا يرجع إلى ما ذكرنا ممنوع جدًّا، لصدق الغسل فيما لا يمكن فيه العصر.

و كون النجاسة لا- تزال إلا به مصادرة، إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا و مقتضاه الاكتفاء عن العصر بتوالى الصب على الثوب- مثلاً- إلى أن ينفصل الماء الأول، و حينئذ لا حاجة إلى العصر لفصل الماء الأخير. و وجوب إخراج

(١) تقدم فى المسألة الرابعة.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨

أو نحو ذلك. و لا يلزم انفصال تمام الماء (١). و لا يلزم الفرق و الدلك (٢)، إلا- إذا كان فيه عين النجس أو المتنجس، و فى مثل الصابون و الطين و نحوهما مما ينفذ فيه الماء و لا يمكن عصره

الغسالة لنجاستها قد عرفت ما فيه من قيام الدليل على طهارة المتخلف.

مع أنه مبنى على نجاستها، و لا يتم على القول بالطهارة، و المقابلة بين الغسل و الصب قد عرفت وجهها فى صدر المسألة. و الرضى لم تثبت حجيتها، و شهرة القول بمضمونه من دون اعتماد عليه غير جابرة، و مثله مرسل الدعائم، و رواية الحسين،

قد عرفت إجمالها. هذا و التأمل فى جملة من أدلة لزوم العصر يقتضى الحكم بكون مراد المستدل منه مجرد الانفصال، و قد عرفت أنه لا يتم تقريبه على القول بطهارة الغسالة، كما لعله المشهور.

(١) فإنه المطابق للارتكاز العرفى.

(٢) و أوجه العلامة (ره) فى التحرير، و عن النهاية. و استدلال عليه فى المنتهى بالاستظهار. و بالأمر به فى تطهير الإناء الذى شرب فيه الخمر «١»، إذ ليس ذلك إلا للنجاسة المطردة فى غير الإناء. مع أن إطلاق الأمر بغسله أولًا ثم الأمر بالدلك ثانياً يقتضى دخوله فى مفهوم الغسل، و إلا- لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة «و فيه»: أن الاستظهار إنما يمكن فرضه فى ظرف الشك فى زوال النجاسة، و ليس هو محلاً للكلام.

و لو أريد ما يجامع اليقين بذلك فلا- دليل على وجوبه. و لاحتمال خصوصية لمورد النص مجال واسع. و تأخير الأمر بالدلك عن

الأمر بالغسل مطلقاً ليس من تأخير البيان عن وقت الحاجة، كسائر المقيدات و المخصصات

(١) تقدم في المسألة السابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩

فيظهر ظاهره بإجراء الماء عليه (١)، ولا يضره بقاء نجاسة الباطن على فرض نفوذها فيه. و أما في الغسل بالماء الكثير

المنفصلة. و إمكان معارضة ذلك بأن عطف الغسل على الدلك مما يقتضى خروجه عن مفهوم الغسل، و جعله من عطف الكل على الجزء خلاف الظاهر، بل الظاهر أن خروجه عنه مما لا ينبغى الإشكال فيه. نعم يمكن دعوى أن الدلك المزيل للعين داخل في مفهوم الغسل من تلك العين، لكنه خارج عن محل الكلام. و لعل الوجه في تركه في صدر الموثق الاكتفاء بذكر الغسل عنه، و التنصيص عليه في ذيله لأجل عدم التفات السائل الى ذلك، حتى احتمال الاكتفاء بمجرد الصب و لو مع بقاء العين، كما هو الغالب في أوانى الخمر.

(١) أما طهره بالقليل ظاهراً و باطناً، فقد نسب منعه إلى شهرة المتأخرين - كما عن الذخيرة - أو المتعارف بينهم - كما عن المعالم - لعدم انفصال ماء الغسالة عنه المعتبر في التطهير. و استشكله في محكى المدارك بلزوم الحرج، و الضرر. و بأن المتخلف فيه لا يزيد على المتخلف في الحشاياء بعد الدق و التغميز. و بمخالفته لمطلقات الغسل. انتهى. و مرجع الدليلين الأخيرين الى أن الانفصال المعتبر في التطهير ليس انفصال تمام الماء ضرورة بل المقدار الذى يتوقف عليه زوال القذارة و النفرة و هو حاصل، لعدم المانع من جريان الماء إلى أطراف المحل المتنجس، و نفوذ المقدار غير المعتد به عرفاً غير قادح، و ملاحظه عمل العرف في تطهيرهم لما هو محل الكلام من الصابون و الطين و الخبز و الفواكه و القرطاس و اللبن و الجبن و نحوها شاهد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠

فلا يعتبر انفصال الغسالة (١)، و لا العصر (٢)،

بما ذكرنا. و يشير إليه المرسل

«١» و المسند

«٢» فى العيون فى تطهير لقمة الخبز الواقعة فى القدر. نعم لو كان محل الكلام ما يرسب فيه تمام ماء الغسالة أو أكثره تم ما ذكر. فتأمل جيداً. نعم لا مجال للدليل الأول فى إثبات الطهارة، لأن الحرج و الضرر لو فرضا فإنما ينفيان التكليف، و لا يصلحان لإثبات التطهير. ثم لو بنى على عدم طهر الباطن لنفوذ ماء الغسالة فيه، فهل يطهر الظاهر لانفصاله عنه و لو بالنفوذ إلى الباطن، أو لا لعدم تحقق الانفصال المطلق؟ وجهان - كما فى الجواهر و غيرها - أقواهما الأول، لعدم الدليل على اعتبار الانفصال المطلق، بل المعتبر هو الانفصال عن المحل المتنجس لا - غير - هو حاصل. نعم لو امتلأ العمق بماء الغسالة على نحو يفتح إلى الظاهر بقى الظاهر على نجاسته. لكنه ليس من محل الكلام. و الله سبحانه أعلم.

(١) لما عرفت من عدم تمامية وجه اعتبار الانفصال فيما لو كان الماء معتصماً. نعم لو كان الوجه فيه دخوله فى مفهوم الغسل أو انصراف الأدلة إليه، كان اللازم عدم الفرق بين الكثير و القليل فى اعتبار الانفصال، و مرسل المختلف غير حجة، و إن كان ظاهراً فى نفى اعتباره.

(٢) إذ الوجه فى اعتباره كونه أحد طرق الانفصال فاذا لم يعتبر لم يعتبر. نعم لو تم ما نسب إلى ظاهر المشهور من اعتباره تعبداً اختلف الحكم باعتباره باختلاف الدليل المعتمد عليه فى إثباته - كما تقدم ذلك - فان كان الدليل هو الأول، أو الثالث، أو الرابع، أو

السادس، أو

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١

ولا التعدد (١) وغيره، بل بمجرد غمسه في الماء بعد زوال العين يطهر،

الأمر به في الرضوى

و العلوى

لزم اعتباره في الكثير أيضاً، وإن كان هو الثانى أو الخامس لم يلزم اعتباره فيه، وإن كان هو الأمر به في رواية الحسين، فاعتباره في الكثير وعدمه تابعان لعدم ظهور الصب في القليل و ظهوره، فعلى الأول يلزم اعتباره لإطلاق الدليل، وعلى الثانى يختص اعتباره بالقليل. فراجع ما أشرنا إليه من أدلة العصر. و تأمل.

(١) أما سقوط التعدد في الأواني فقد تقدم أن العمدة فيه ما تقدم في المطر «١» من

قوله (ع): «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر».

و أما سقوطه في غيرها فلذلك أيضاً. مضافاً إلى صحيح ابن مسلم الوارد في الثوب يصيبه البول من

قوله (ع): «و إن غسلته في ماء جار فمرة واحدة» «٢»

و

صحيح ابن سرحان: «ما تقول في ماء الحمام؟ فقال (ع):

هو بمنزلة الجارى» «٣».

و إذا ثبت ذلك لماء الحمام الذى يكون في الحياض الصغار، يثبت لما في الخزائنة بطريق أولى، و قد عرفت سابقاً أنه لا خصوصية للحمام في ذلك. هذا في الثوب، أما الجسد فإن أمكن إلحاقه عرفاً بالثوب فهو، و إلا كان المرجح فيه - مضافاً إلى الإطلاقات المشار إليها في المسألة الرابعة، بناءً على قصور أدلة التعدد فيه عن شمول الكثير لاشتمالها على التعبير بالصب - ما ورد في ماء المطر، بضميمة عدم القول بالفصل، أو الأولوية، على ما تقدم في سقوط التعدد في الأواني.

(١) تقدم في المسألة الثالثة عشرة.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢

و يكفي في طهارة أعماقه إن وصلت النجاسة إليها نفوذ الماء الطاهر فيه في الكثير (١)، و لا يلزم تجفيفه أولاً.

(١) فإن نفوذه فيه يحقق الغسل المعبر في التطهير، إلا أن الاشكال في تحقق نفوذ الماء في أكثر الأمثلة المذكورة في كلماتهم، بل الظاهر أن النافذ فيه رطوبة محضه، ليست ماء عرفاً، فكيف تصلح للمطهريه؟! مع أن لازم ذلك طهارة السطح الذى هو الجانب الآخر بمجرد وضع الظاهر في الكثير، و لا يظن من أحد التزامه. و كأنه لذلك أطلق بعض المنع من قبولها للتطهير، و فصل آخر - و نسب الى

المشهور- فجوزه في الكثير دون القليل، لعدم الانفصال المعتبر في الثاني- بناء منه على أن النافذ ماء- أو للاكتفاء في التطهير في الكثير بمجرد ملاقاته الرطوبة- بناء على أن النافذ ليس ماء- و لا دليل على الاكتفاء بذلك في القليل. و الأوفق بالقواعد المنع من تطهير باطنها إذا لم يكن النافذ فيه ماء عرفا، بل كان رطوبة محضة، و إن كان ماء- و لو كان أدنى مصاديقه- أمكن تطهيرها في الكثير. و كذا في القليل إن أمكن انفصال ماء الغسالة و لو لتوالى الصب على الظاهر، و إن لم يمكن انفصاله إلا بتجفيفه فيه تأمل، للتأمل في كفاية التجفيف في حصول الطهارة و ارتفاع النفرة عرفا. نعم يمكن أن يستفاد إمكان تطهيرها مطلقاً مما ورد في تطهير الأواني بالغسل [١] على اختلاف موضوعاتها من قدح أو إناء أو دن أو كوز أو ظرف، و على اختلاف نجاستها من ولوغ، أو موت جرد، أو خمر، أو شرب خنزير، أو مطلق القذارة، أو غير ذلك، فإن إطلاق الاجتزاء في حصول الطهارة بمجرد الغسل للسطح الظاهر مع كثرة الموارد التي ترسب فيها

[١] تقدم كثير من نصوص ذلك في المسألة الخامسة و السادسة و السابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣

.....

النجاسة، لكون الظرف من الخزف و نحوه، دليل على طهارة الباطن بالتبعية. و مثله ما ورد في رواية السكوني: «أن أمير المؤمنين (ع) سئل عن قدر طبخت و إذا في القدر فأرة. فقال (ع): يهراق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل» (١) فان ظاهرها كون الفأرة واقعة حال الطبخ أو قبله، الموجب لسراية الرطوبة النجسة إلى أعماق اللحم و توابعه من المخ و الشحم و غيرهما، ضرورة كون المراد من اللحم ما يعم ذلك، و المراد من غسل اللحم غسل جميع ما يصل إليه الماء على النحو المتعارف في الغسل بالماء القليل، و لا يقدر في حصول الطهارة له رسوب الرطوبة النجسة في الخلل و المسام بواسطة الطبخ، لحصول الطهارة بالتبعية. و قريب منها رواية زكريا بن آدم المتقدمة في نجاسة الخمر (٢)، و

رواية ابن جعفر (ع): «عن أكسيه المرعزي و الخفاف تنقع في البول أ يصل على عليها؟ قال (ع): إذا غسلت بالماء فلا بأس» (٣) و المناقشة في النصوص من جهة عدم ظهورها في كون موردها مما تنجس فيه الباطن، لعدم كون الرطوبة الداخلة في العمق من الرطوبة المسرية، بل من الجائر أن تكون غير سارية فلا تنجس. بعيد في بعض موارد بل لعله خلاف إطلاقها. و كذا في عدم ظهورها في طهارة الباطن بالغسل بل من الممكن أن تدل على طهارة الظاهر، فان هذه المناقشة أيضاً بعيدة و المناقشة في السند- مع أنها لا تطرد في الجميع- يمكن دفعها بجبرها بالعمل- كما حكى- و المقام بعد مجال للتأمل. و الله تعالى هو الموفق.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٧١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

نعم لو نفذ فيه عين البول - مثلاً - مع بقاءه فيه يعتبر تجفيفه (١).
بمعنى: عدم بقاء مائته فيه (٢)، بخلاف الماء النجس الموجود فيه، فإنه بالاتصال بالكثير يطهر (٣) فلا حاجة فيه إلى التجفيف.

[مسألة (١٧): لا يعتبر العصر ونحوه فيما تنجس ببول الرضيع]

(مسألة ١٧): لا يعتبر العصر ونحوه فيما تنجس ببول الرضيع (٤) وإن كان مثل الثوب (٥) والفرش ونحوهما، بل يكفي صب الماء عليه (٦).

(١) بل يكفي نفوذ الماء الطاهر المؤدى إلى استهلاكه.

(٢) يعنى: وإن بقيت رطوبته، فإنها لا تمنع من وصول الماء إلى الأجزاء الباطنة، فتطهر به.

(٣) يعنى: بناءً على كفاية مجرد الاتصال، كما تقدم. لكن هذا لو كان ما فى الباطن ماء، أما لو كان رطوبةً فاتصال الرطوبة بالمعتصم غير مطهر لها كما لا يخفى.

(٤) كما يأتى وجهه.

(٥) لإطلاق النص. بل لعله المتيقن منه.

(٦) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، محكياً عن جماعة، منهم السيد والشيخ فى الناصريات والخلاف. ويشهد به

حسن الحلبي المتقدم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن بول الصبي. قال (ع): تصب عليه الماء فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا. والغلام والجارية فى ذلك شرع سواء» (١)

ولا مجال لتقييده بالعصر أو الانفصال بقريته مقابلته بالغسل مع اتحاد المورد. ومنه يظهر لزوم حمل الصبي فى موثق سماعه: «سألته عن بول

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥

مرة على وجه يشمل جميع أجزائه (١) وإن كان الأحوط مرتين (٢). لكن يشترط أن لا يكون متغذياً (٣) معتاداً بالغذاء ولا يضر تغذيته اتفاقاً نادراً، وأن يكون ذكراً لا أنثى، على الأحوط (٤). ولا يشترط فيه أن يكون فى الحولين،

الصبي يصيب الثوب. فقال: اغسله ..» (١)

على من أكل، حملاً للمطلق على المقيد. وقد تقدم الكلام فى رواية الحسين الآمرة بالعصر (٢) فراجع.

(١) على ما قطع به الأصحاب - كما عن المدارك - وإن كان مقتضى الاكتفاء بالرش المحكى عن بعض عدم اعتبار الاستيعاب، لكنه لا وجه له، لأنه خلاف النص، والإجماع.

(٢) كما تقدم فى المسألة الرابعة.

(٣) كما عن البيان. وعن المعتمد والمنتهى ونهاية الأحكام وغيرها التعبير ب «من لم يأكل»، وعن العلامة (ره) نسبتها الى المشهور.

و في الشرائع التعبير بالرضيع و لعل المراد واحد. و مقتضى الجمود على عبارة النص الاكتفاء بمطلق الأكل في وجوب الغسل، و عدم الاكتفاء بالصب. إلا أن الظاهر منه لما كان هو الأكل المتغذى به، الذي يتعارف للأطفال بعد شهور من ولادتهم، لأنه المنصرف إليه، و إلا تعلق الحكم بأول الولادة، لاستحباب تحنيكه بالتمر، كما عن المنتهى (فتأمل) و جب تقييده به.

(٤) و عن المشهور الجزم به، بل عن المختلف الإجماع عليه، و في الجواهر: «لعله لا خلاف فيه». للأمر بالغسل من بول الأنثى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) تقدم في المسألة الرابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦

بل هو كذلك ما دام بعد رضيعاً غير متغذ و إن كان بعدهما (١).

في رواية السكوني عن جعفر (ع) عن أبيه: «ان علياً (ع) قال: لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأن لبنها يخرج من مائة أمها، و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل ان يطعم لأن لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكين» (١).

و قصور ذيل حسن الحلبي

عن إثبات مساواتهما في ذلك، لاختصاصه بالجارية التي لا تعم الرضیعة. و إرادة الأعم منها غير ظاهرة، لعدم القرينة عليه، و استعمالها فيها في رواية السكوني مجاز، و كون الغلام أعم من الرضيع - لو سلم، كما عن الأزهرى، و الثعالبي. و يشهد له الاستعمال في القرآن المجيد و غيره و تقدم في رواية السكوني - أو أنه محتمل لذلك - كما قد يظهر من القاموس - لا يصلح قرينة عليه. مع أن تقييد الغلام بغير الرضيع، على تقدير عمومته، أولى من التجوز في الجارية بحملها على ما تعم الرضیعة و لا سيما و أنه يساعده العدول عن التعبير بالصبي - كما في السؤال - إلى التعبير بالغلام، فان العدول يناسب أن يكون المراد بالغلام غير المراد بالصبي. و على هذا فالمراد من اسم الإشارة في قوله (ع):

«في ذلك»

هو وجوب الغسل المجعول في الحديث لغير الرضيع. و منه يظهر عدم ثبوت نسبة إلحاق الأنثى بالذكر إلى الصدوقين، لاتحاد عبارتهما مع عبارة النص، كما قيل.

(١) أخذاً بإطلاق النص. خلافاً للمحكي عن السرائر، و روض الجنان، بل جامع المقاصد، و المسالك، حيث قيدوه بما لم يتجاوز سن الرضاعة. و كأنه لدعوى الانصراف، و لكنها غير ظاهرة. أو لقوله (ع):

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧

كما أنه لو صار معتاداً بالغذاء قبل الحولين لا يلحقه الحكم المذكور، بل هو كسائر الأوبال. و كذا يشترط في لحوق الحكم أن يكون اللبن من المسلمة، فلو كان من الكافرة لم يلحقه (١).

و كذا لو كان من الخنزيرة.

[(مسألة ١٨) إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بني على عدمه]

(مسألة ١٨) إذا شك في نفوذ الماء النجس في الباطن في مثل الصابون و نحوه بنى على عدمه (٢)، كما أنه إذا شك

«لا رضاع بعد فطام» (١)

، بناء على أن يكون المراد منه سن الفطام - كما فهمه الأصحاب، و يستفاد من بعض النصوص
 (٢) - و عموم النفي التنزيلي يقتضى شمول المقام «و فيه»: أنه يتم لو كان الأثر الشرعى للرضاع و عدمه، و المذكور فى النص الأكل و
 عدمه، فالرضاع ليس موضوعاً للأثر.

(١) لما يستفاد من التعليل المذكور فى رواية السكونى من وجوب الغسل لكل بول لذى لبن نجس. و عدم حجيته فى نجاسة لبن
 الأنتى، أو فى كون خروجه من المثانة - لو سلم - لا يمنع من حجيته فيما ذكر، لإمكان التفكيك بين الدلالات فى الحجية. و لازم
 ذلك الحكم بوجوب الغسل فيما لو رضع من لبن خنزيرة أو كلبه، بل لو ارتضعت الأنتى من لبن الذكر و بالعكس انعكس الحكم. إلا
 أن يقال: بعد عدم إمكان العمل بالرواية فى موردها، إما لقصور سندها، أو للعلم بإرادة خلاف ظاهرها و ردها إلى قائلها (ع)، لا مجال
 للعمل بظاهر التعليل، لعدم إمكان التفكيك عرفاً بين مداليلها، و إن جاز فى بعض الموارد التى ليس مثلها المقام.
 (٢) للأصل فيه و فيما بعده.

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

(٢) الوسائل باب ٥: من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث: ٥، ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨

بعد العلم بنفوذه فى نفوذ الماء الطاهر فيه بنى على عدمه، فيحكم ببقاء الطهارة فى الأول، و بقاء النجاسة فى الثانى.

[مسألة ١٩: قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فى الكر الحار بحيث اختلط معه]

(مسألة ١٩): قد يقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فى الكر الحار بحيث اختلط معه (١)، ثم أخذ من فوقه بعد برودته. لكنه
 مشكل، لعدم حصول العلم بوصول الماء إلى جميع أجزائه، و إن كان غير بعيد (٢) إذا غلى الماء مقداراً من الزمان.

(١) قال العلامة (ره) فى محكى التذكرة: «لو طرح الدهن فى ماء كثير، و حرّكه حتى تخلل الماء أجزاء الدهن بأسرها طهر. و للشافية
 قولان».

(٢) و فى الجواهر: «أنه بعيد ممتنع»، و فى المستند: «قيل باستحالة مداخله الماء جميع أجزائه».

أقول: الوجه فى استحالته ابتناؤه على القول بوجود الجزء الذى لا يتجزأ، و قد برهن على امتناعه فى محله، و لو بنى على إمكانه فلا
 تبعد دعوى استحالته عادةً، لاختلافه مع الماء ثقلاً، المؤدى إلى انفصال أحدهما عن الآخر طبعاً، لا أقل من أن ذلك مانع عن حصول
 العلم بمداخله الماء جميع أجزائه. مع أنه لو سلم حصول العلم بذلك، فلا دليل على حصول الطهارة به، و إطلاق مطهريه الماء إنما
 يصح التمسك به بعد إحراز قابلية المحل، و هو غير حاصل. و لذا كان بناء الأصحاب على عدم طهارة المائعات غير الماء إلا
 بالاستهلاك، كما سبق. و إلى ذلك تشير الأخبار الآمرة بإلقاء السمن و الزيت الجامدين إذا ماتت فيهما فأرة
 (١).

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الماء المضاف حديث: ١ و في باب: ٤٣ من الأطعمة المحرمة أحاديث أخر دالة على المطلب.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٤٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩

[(مسألة ٢٠): إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوهما، يجعل في وصله (خرقة)]

(مسألة ٢٠): إذا تنجس الأرز أو الماش أو نحوهما، يجعل في وصله (خرقة) و يغمس في الكر، و إن نفذ فيه الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر الى المقدار الذي نفذ فيه الماء النجس (١)، بل لا يبعد تطهيره بالقليل (٢)، بأن يجعل في ظرف و يصب عليه، ثم يراق غسلته، و يطهر الظرف أيضاً بالتبع (٣)، فلا حاجة إلى التثليث فيه، و إن كان هو الأحوط. نعم لو كان الظرف أيضاً نجساً فلا بد من الثلاث.

[(مسألة ٢١): الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه ثم عصره]

(مسألة ٢١): الثوب النجس يمكن تطهيره بجعله في طشت و صب الماء عليه (٤) ثم عصره، و إخراج غسلته و كذا اللحم النجس.

(١) على ما سبق في المسألة السادسة عشرة.

(٢) هذا في صورة عدم نفوذ الماء النجس واضح، لوضوح إمكان استيلاء الماء القليل على السطح الظاهر، أما في صورة نفوذه فهو مبنى على ما سبق.

(٣) لسكوت الصحيح

[١] عن التعرض لوجوب تطهير المركز بعد الغسل الأولى و الثانية، فإنه ظاهر في طهارته بالتبع، و يساعده الارتكاز العرفي. و كذا الحال في الطشت في المسألة الآتية. و يأتي إن شاء الله في التاسع من المطهرات.

(٤) كما هو محمل صحيح ابن مسلم

[٢] عند القائلين باعتبار الورود و أما بناء على عدم اعتباره فيجوز أيضاً وضع الماء أولاً، ثم وضع الثوب فيه. و كذا الحال في اللحم.

[١] و هو صحيح محمد بن مسلم المتقدم في اشتراط الورود في التطهير بالماء.

[٢] تقدم في اشتراط الورود في التطهير بالماء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠

و يكفي المرة في غير البول، و المرتان فيه، إذا لم يكن الطشت نجساً قبل صب الماء، و إلا فلا بد من الثلاث (١) و الأحوط التثليث مطلقاً.

[مسألة ٢٢: اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير]

(مسألة ٢٢): اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن تطهيره في الكثير، بل القليل إذا صب عليه الماء (٢) و نفذ فيه الى المقدار الذى وصل إليه الماء النجس (٣).

[مسألة ٢٣: الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه في الكر]

(مسألة ٢٣): الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر بغمسه في الكر و نفوذ الماء إلى أعماقه، و مع عدم النفوذ يطهر ظاهره، فالقطرات التى تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة و كذا الطين اللاصق بالنعل. بل يطهر ظاهره بالماء القليل أيضاً، بل إذا وصل إلى باطنه- بان كان رخواً- طهر باطنه أيضاً به (٤).

[مسألة ٢٤: الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزاً]

(مسألة ٢٤): الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره بجعله خبزاً، ثم وضعه في الكر حتى يصل الماء الى جميع أجزائه (٥)،

(١) لقصور النص عن إثبات الطهارة بالتبعية.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق روايتي السكوني و زكريا المتقدمتين «١» و غيرهما.

(٣) لعله خلاف إطلاق الروايتين، كما عرفت في المسألة السادسة عشرة.

(٤) تقدم الكلام فيه. فراجع.

(٥) هذا واضح على تقدير نفوذ الماء في العمق، لعدم اعتبار الانفصال لكن عرفت الإشكال في النفوذ، و النصوص المتقدمة «٢» لا تدل على

(١) تقدم ذكرهما في ذيل المسألة السادسة عشرة.

(٢) تقدمت في المسألة السادسة عشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١

و كذا الحليب (١) النجس بجعله جبناً و وضعه في الماء كذلك.

[مسألة ٢٥: إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه]

(مسألة ٢٥): إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء في أطرافه من فوق الى تحت، و لا- حاجة فيه إلى التلث، لعدم كونه من الظروف، فيكفى المرة في غير البول، و المرتان فيه و الأولى أن يحفر فيه حفيرة يجتمع الغسالة فيها (٢)، و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر.

[مسألة ٢٦: الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل]

(مسألة ٢٦): الأرض الصلبة أو المفروشة بالآجر و الحجر تطهر بالماء القليل إذا أجرى عليها، لكن مجمع الغسالة يبقى نجساً، و لو أريد تطهير بيت أو سكة فإن أمكن إخراج ماء الغسالة- بأن كان هناك طريق لخروجه- فهو، و إلا يحفر حفيرة ليجمع فيها، ثم يجعل فيها الطين الطاهر، كما ذكر في التنوير. و إن كانت الأرض رخوة، بحيث لا يمكن إجراء الماء عليها، فلا تطهر إلا بإلقاء الكر أو المطر أو الشمس.

نعم إذا كانت رملاً يمكن تطهير ظاهرها بصب الماء عليها

إمكان تطهيرها، لأن موردها النجاسة بعد الانجماد لا قبله، كما في الفرض كما عرفت أيضاً الإشارة إلى إمكان تطهيرها بالقليل على تقدير نفوذه في عمقها، و انفصاله بتوالي الصب.

(١) الإشكال في الحليب هو الإشكال في الدهن المتنجس و غيره من المائعات، و قد تقدم في مبحث الماء المضاف أنها لا تطهر إلا بالاستهلاك لعدم الدليل على طهارتها بما ذكر، حتى لو قلنا بوجود الجزء الذي لا يتجزأ.

(٢) هذا لا يرتبط بطهارة نفس التنوير، و إنما يتوقف عليه طهارة أرضه، لنجاسة ما يستقر فيه ماء الغسالة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢

و رسوبه في الرمل فيبقى الباطن نجساً بماء الغسالة، و إن كان لا يخلو عن إشكال (١)، من جهة احتمال عدم صدق انفصال الغسالة.

[مسألة ٢٧: إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر]

(مسألة ٢٧): إذا صبغ ثوب بالدم لا يطهر ما دام يخرج منه الماء الأحمر (٢). نعم إذا صار بحيث لا يخرج منه طهر بالغمس في الكر أو الغسل بالماء القليل. بخلاف ما إذا صبغ بالنيل النجس، فإنه إذا نفذ فيه الماء في الكثير بوصف الإطلاق يطهر و إن صار مضافاً أو متلوئاً بعد العصر كما مر سابقاً (٣).

[مسألة ٢٨: فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات]

(مسألة ٢٨): فيما يعتبر فيه التعدد لا يلزم توالى الغسلتين أو الغسلات (٤)، فلو غسل مرة في يوم، و مرة أخرى في يوم آخر، كفى. نعم يعتبر في العصر الفورية بعد صب الماء على الشيء المتنجس (٥).

(١) تقدم دفعه في المسألة السادسة عشرة.

(٢) لبقاء عين النجاسة المانع من حصول التطهير منها.

(٣) يعنى: في صدر الفصل، و مر أيضاً بعض الكلام فيه. فراجع.

(٤) للإطلاق.

(٥) قد يختلف اعتبارها و عدمه باختلاف دليل اعتبار العصر، فان كان هو الأمر به في النصوص، أو دخوله في مفهوم الغسل، أو ظهور المقابلة بينه و بين الصب، لم تجب الفورية، للإطلاق، و كذا لو كان هو الإجماع، حيث لا يكون لمعقده إطلاق، فإن المرجع مع الشك لإطلاقات الغسل. و إن كان دليل اعتبار العصر الأصل - لعدم الإطلاق من جهة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣

[مسألة (٢٩): الغسلة المزيله للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء منها، تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد]

(مسألة ٢٩): الغسلة المزيله للعين بحيث لا يبقى بعدها شيء منها، تعد من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد (١)، فتحسب مرة، بخلاف ما إذا بقي بعدها شيء من أجزاء العين، فإنها لا تحسب (٢).

انصراف إطلاقات الغسل الى المتعارف، فلا تصلح للمرجعية عند الشك - وجبت الفورية، لجريان استصحاب النجاسة بدونها. فلا بد من ملاحظة الأدلة المتقدمة في اعتبار العصر، والنظر في مقتضاها. ولو كان وجوب العصر لمقدميته للانفصال المعتبر في التطهير لأجل الارتكاز العرفي فالظاهر عدم اعتبار الفورية. نعم يعتبر عدم جفاف مقدار منه على المحل المغسول فإنه مما يمنع عن حصول الطهارة له عرفاً، فلو لم يجف لرتوبه الهواء جاز تأخر الانفصال، ويحصل الطهر بعده.

(١) للإطلاق. وكأنه (ره) يريد صورة استمرار الصب بعد إزالة العين، لثلا- ينافى ما تقدم منه. ولكن عرفت أن قيام الدليل عليه مشكل.

(٢) وفي الجواهر: ان مقتضى الإطلاق احتسابها (و دعوى):

أنه إذا كانت العين موجودة بعد الغسلة الأولى كان مقتضى إطلاق الدليل وجوب الغسلتين منها، كما في سائر الأفراد (مندفعة) بأن الفرد الواحد لا يمكن تطبيق الدليل عليه مرتين، فاذا صدق عليه قبل الغسلة الأولى أنه بول، فيجب غسله مرتين، فلا مجال لتطبيقه بعد الغسلة الأولى لتنافي التطبيقين. لكن فيه: أن تنافيهما يوجب سقوطهما معاً، والرجوع إلى استصحاب النجاسة. مضافاً إلى أن إزالة العين من مقومات الغسل منها عرفاً، فلا يصدق الغسل منها مع عدم الإزالة. لا أقل من انصراف لدليل عن الغسل غير المزيل، بل قد تقدم دعوى بعض انصرافه عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤

و على هذا فإن أزال العين بالماء المطلق فيما يجب فيه مرتان كفى غسله مرة أخرى، وان أزالها بماء مضاف يجب بعده مرتان أخريان (١).

[مسألة (٣٠): النعل المتنجس تطهر بغمسها في الماء الكثير و لا حاجة فيها الى العصر]

(مسألة ٣٠): النعل المتنجس تطهر بغمسها في الماء الكثير و لا حاجة فيها الى العصر، لا من طرف جلدها (٢)، و لا من طرف خيوطها. و كذا البارية. بل في الغسل بالماء القليل أيضاً كذلك، لأن الجلد و الخيط ليسا مما يعصر (٣)، و كذا الحزام من الجلد، كان فيه خيط، أو لم يكن.

[مسألة (٣١): الذهب المذاب و نحوه من الفلزات، إذا صب في الماء النجس]

(مسألة ٣١): الذهب المذاب و نحوه من الفلزات، إذا صب في الماء النجس، أو كان متنجساً فأذيب، ينجس ظاهره و باطنه (٤)، و لا يقبل التطهير إلا ظاهره (٥)،

الغسله المزيلة مطلقاً، وإن كان ممنوعاً، كما عرفت.

(١) لإطلاق دليل وجوب الغسل مرتين بالماء المطلق.

(٢) هذا لا حاجة إليه، لعدم اعتبار العصر في الكثير مطلقاً ولا يختص بطرف شيء دون شيء.

(٣) قد يكون الخيط مما يعصر إذا كان رخوياً يحمل مقداراً معتداً به من الماء وإن كان الفرض نادراً.

(٤) إذا كان يؤدي ذلك إلى ملاقة الأجزاء الباطنة، كما هو كذلك غالباً، ومجرد الصب لا يلزم ذلك.

(٥) لامتناع نفوذ الماء في باطنه، ولا مجال لدعوى كون طهارة الباطن بالتبعية للظاهر، لأن ذلك - على تقدير تماميته، كما عرفت - يختص بالمتنجس بالتبعية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥

فاذا اذيب ثانياً بعد تطهير ظاهره تنجس ظاهره ثانياً (١). نعم لو احتمل عدم وصول النجاسة إلى جميع أجزائه، وأن ما ظهر منه بعد الذوبان الأجزاء الطاهرة، يحكم بطهارته، وعلى أي حال بعد تطهير ظاهره لا مانع من استعماله وإن كان مثل القدر من الصفر (٢)،

[مسألة ٣٢: الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته]

(مسألة ٣٢): الحلى الذى يصوغه الكافر إذا لم يعلم ملاقاته له مع الرطوبة يحكم بطهارته، ومع العلم بها يجب غسله (٣) و يظهر ظاهره، وإن بقى باطنه على النجاسة إذا كان متنجساً قبل الإذابة.

[مسألة ٣٣: النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير]

(مسألة ٣٣): النبات المتنجس يطهر بالغمس فى الكثير بل والغسل بالقليل إذا علم جريان الماء عليه بوصف الإطلاق، وكذا قطعة الملح. نعم لو صنع النبات من السكر المتنجس، أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعاً، لا يكون حينئذ قابلاً للتطهير (٤)

(١) لاختلاط أجزائه وامتزاجها.

(٢) للأصل، ولعله من القطعيات. نعم لو احتمل ظهور الباطن بتوسط الاستعمال كان مقتضى الاستصحاب نجاسة ذلك الظاهر المردد بين الأول والأخير.

(٣) يعنى: حيث يجب تطهيره.

(٤) يعنى: بتمامه حتى باطنه، لما سبق منا فى الحليب الذى صنع جبناً. بل لو قيل بالطهارة هناك لا نقول بها هنا، من جهة أن نفوذ الماء موجب لصيرورته مضافاً لا يقبل المطهريه. ولأجل ذلك فرق بينه وبين الحليب النجس. وأما ظاهره فلا مانع من تطهيره إذا علم جريان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦

[مسألة ٣٤: الكوز الذى صنع من طين نجس]

(مسألة ٣٤): الكوز الذى صنع من طين نجس، أو كان مصنوعاً للكافر، يطهر ظاهره بالقليل، و باطنه أيضاً إذا وضع فى الكثير فنغذ الماء فى أعماقه (١).

[مسألة ٣٥): اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل، إذا لم يكن لدسومتها جرم]

(مسألة ٣٥): اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل، إذا لم يكن لدسومتها جرم، و إلا فلا بد من إزالته أولاً، و كذا اللحم الدسم، و الألية، فهذا المقدار من الدسومة لا يمنع من وصول الماء.

[مسألة ٣٦): الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها]

(مسألة ٣٦): الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها كالحب المثلث فى الأرض و نحوه- إذا تنجست يمكن تطهيرها بوجوه (٢) «أحدها»: أن تملأ ماء (٣) ثم تفرغ، ثلاث مرات «الثانى»: أن يجعل (٤) فيها الماء، ثم يدار إلى أطرافها بإعانة اليد أو غيرها (٥)،

الماء عليه بوصف الإطلاق، كما فى الفرض الأول.

(١) لكن الإشكال فى إمكان ذلك، و ليس هو مثل العجين النجس الذى يصنع خبزاً، لأن التصاق بعض الأجزاء ببعض فيه مانع من نفوذ الماء فى جميع أجزائه، بخلاف الخبز، إذ ليس التصاق أجزائه كذلك.

(٢) هذه الوجوه يمكن أن تستفاد من موثق عمار المتقدم

«١»، و من الرجوع الى الكيفية العرفية المنزل عليها إطلاق أدلة التطهير.

(٣) تقدم استشكال الجواهر فيه فى المسألة الرابعة عشرة، و تقدم دفعه.

(٤) هذا الوجه أوفق بمتن الموثق.

(٥) لإطلاق التحريك فى الموثق.

(١) تقدم فى المسألة الخامسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧

ثم يخرج منها ماء الغسالة (١)، ثلاث مرات «الثالث»: أن يدار الماء إلى أطرافها (٢)، مبتدئاً بالأسفل، إلى الأعلى، ثم يخرج الغسالة المجتمعة، ثلاث مرات «الرابع»: أن يدار كذلك لكن من أعلاها إلى الأسفل، ثم يخرج، ثلاث مرات. و لا يشكل بأن الابتداء من أعلاها يوجب اجتماع الغسالة فى أسفلها قبل أن يغسل، و مع اجتماعها لا يمكن إدارة الماء فى أسفلها. و ذلك لأن المجموع يعد غسلاً واحداً، فالماء الذى ينزل من الأعلى يغسل كل ما جرى عليه إلى الأسفل، و بعد الاجتماع يعد المجموع غسلاً، و لا يلزم تطهير آلة إخراج الغسالة كل مرة (٣) و إن كان أحوط. و يلزم المبادرة إلى إخراجها عرفاً فى كل غسلة (٤).

(١) يعنى: و لو بآلة. لإطلاق الإفراغ.

(٢) فإنه جمع بين الصب و التحريك. و كذلك الرابع.

(٣) لإطلاق الموثق. و لعدم تنجس المغسول بماء غسالته. و استشكل فى الجواهر فى الأول بعدم كونه مسوقاً لذلك، و فى الثانى

بالمع، إذ مقتضى القاعدة تنجسه بها بعد الانفصال. و من هنا اعتبر تطهير الآلة جماعة منهم الشهيد الثانى فى الروضة، و مقتضى إطلاق كلامه عدم الفرق فى ذلك بين عودها لإخراج بعض كل من الغسلتين، أو لإخراج الغسالة الثانية. و مع ذلك فقد قوّى فى نجاه العباد ما فى المتن، و يساعده الارتكاز العرفى فى كيفية التطهير.

(٤) هذا خلاف إطلاق الموثق. إلا أن يدعى انصرافه إلى ذلك.

لكنه غير ظاهر، إلا إذا كان بقاءه يؤدي إلى استقذار المحل المستقر فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٨

لكن لا يضر الفصل بين الغسلات الثلاث (١). و القطرات التى تقطر من الغسالة فيها لا بأس بها (٢). و هذه الوجوه تجرى فى الظروف غير المثبتة أيضاً، و تزيد بإمكان غمسها فى الكر أيضاً. و مما ذكرنا يظهر حال تطهير الحوض أيضاً بالماء القليل (٣).

[مسألة (٣٧): فى تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة إلى العصر]

(مسألة ٣٧): فى تطهير شعر المرأة و لحيه الرجل لا حاجة إلى العصر و إن غسلا بالقليل، لانفصال معظم الماء بدون العصر (٤).

[مسألة (٣٨): إذا غسل ثوبه المتنجس، ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين]

(مسألة ٣٨): إذا غسل ثوبه المتنجس، ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين، أو من دقاق الأشنان الذى كان متنجساً لا يضر ذلك بتطهيره (٥).

على نحو ما تقدم فى المبادرة إلى العصر.

(١) للإطلاق، كما تقدم.

(٢) الكلام فيه هو الكلام فى تطهير الآلة. إلا أن يدعى القطع بنفى البأس فيه، لأنه لازم غالباً، فلو بنى على قدحه يلزم تعذر تطهير الأواني المثبتة أو الكبيرة التى يتعذر إفراغ الماء منها بغير آلة، و لا يمكن الالتزام به، للزوم الهرج بدونه، و لا كذلك اعتبار عود الآلة طاهرة.

(٣) إذ لو فرض قصور النص عن شموله، لاختصاصه بالإناء، أمكن جريان ذلك فيه، لأجل الارتكاز العرفى.

(٤) يمكن منعه فى بعض أنواع الشعر الكثيف الذى يتخلل الماء بينه و لا ينفصل عنه. فتأمل.

(٥) لأنه لا يمنع من نفوذ الماء فى أعماق الثوب، و لو من الجانب الخالى عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٩

بل يحكم بطهارته أيضاً، لانغساله بغسل الثوب (١).

[مسألة (٣٩): فى حال إجراء الماء على المحل النجس، من البدن أو الثوب]

(مسألة ٣٩): فى حال إجراء الماء على المحل النجس، من البدن أو الثوب، إذا وصل ذلك الماء إلى ما اتصل به من المحل الطاهر.

على ما هو المتعارف - لا يلحقه حكم ملاقى الغسالة (٢) حتى يجب غسله ثانياً،

(١) هذا إذا علم بنفوذ الماء فيه- كما هو المتعارف- و إلا طهر ظاهره فقط، كما تقدم.

(٢) و إن كان مقتضى القواعد الأولية ذلك، إلا أنه يجب الخروج عنها بالسيرة القطعية المقتضية للطهارة، تبعاً للمحل النجس. مضافاً إلى الارتكاز العرفي، المنزّل عليه إطلاق أدلة التطهير الآمرة بالصب و الغسل و الى لزوم اختصاص التطهير بالماء المعتصم- غالباً- المؤدى إلى الهرج، المعلوم عدمه. مع أنه يساعده الإطلاقات المقامية، لأدلة التطهير العامة.

لكن الظاهر اعتبار انفصال الماء عنه كالمستنجد الأصلي، فلو لم يفصل، لمانع، أو لقلته، اختص مستقر الماء بالنجاسة، أخذاً بالقاعدة، و عدم ثبوت السيرة على خلافها. و فى البرهان القاطع جزم بالطهارة بالتبعية فيما لم يفصل لقلته، لأجل الحرج، فيكون حكم البلة المذكورة حكم البلة المتخلفة فى الأجزاء النجسة. و يشكل بأن الحرج الاتفاقي النادر لا يوجب الحكم بالطهارة، كما تقدم، و الغالبى المؤدى إلى الهرج و المرج، و كثرة السؤال، و انكشاف الحال، و إن كان دالاً على الطهارة، لكنه غير حاصل.

ثمّ إنه ربما يتوهم أن مقتضى القاعدة الحكم بعدم نجاسة المحل الطاهر بالماء النجس الجارى إليه، أخذاً بقاعدة الطهارة أو استحبابها، للعلم الإجمالى بتخصيص قاعدة تنجس ملاقى النجس، أو تخصيص قاعدة الاحتياج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٠

بل يطهر المحل النجس بتلك الغسلة. و كذا إذا كان جزءً من الثوب نجساً فغسل مجموعه، فلا يقال: إن المقدار الطاهر تنجس بهذه الغسلة، فلا- تكفيه. بل الحال كذلك إذا ضم مع المتنجس شيئاً آخر طاهراً، و صب الماء على المجموع، فلو كان واحد من أصابعه نجساً، فضم إليه البقية، و أجرى الماء عليها، بحيث وصل الماء الجارى على النجس منها إلى البقية، ثمّ انفصل، تطهر بطهره و كذا إذا كان زنده نجساً، فأجرى الماء عليه، فجرى على كفه ثمّ انفصل، فلا يحتاج إلى غسل الكف (١) لوصول ماء الغسالة إليها، و هكذا. نعم لو طفر الماء من المتنجس حين غسله على محل طاهر من يده أو ثوبه يجب غسله بناءً على نجاسة الغسالة. و كذا لو وصل بعد ما انفصل عن المحل إلى طاهر منفصل. و الفرق أن المتصل بالمحل النجس يعد معه مغسولاً واحداً، بخلاف المنفصل (٢).

فى تطهير النجس إلى استعمال الماء، فان العلم المذكور يوجب سقوطهما عن الحجية، و الرجوع إلى الأصل المقتضى للطهارة «و فيه»: أنه لا مجال للعمل بأصالة العموم فى القاعدة الثانية، للعلم الإجمالى بعدم حجيتها، إما لتخصيصها، أو لتخصيصها، لأن تخصيص الأولى واقعاً يوجب طهارة المحل، فيخرج عن صغريات القاعدة الثانية، و عليه فأصالة العموم فى الأولى بلا معارض. مضافاً إلى أن القاعدة الثانية لو كانت مستفادة من الاستصحاب كانت الأولى حاكمة عليها. فتأمل جيداً.

(١) قد يشكل فيما لو كان من المواضع البعيدة، لعدم ثبوت السيرة على الطهارة فيه. و إن كان الإطلاق أوفق بالمرتكزات العرفية.

(٢) هذا إنما يجدى فى الفرق بينهما فى الحكم لو كان الحكم بالطهارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦١

[مسألة ٤٠: إذا أكل طعاماً نجساً فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته]

(مسألة ٤٠): إذا أكل طعاماً نجساً فما يبقى منه بين أسنانه باق على نجاسته (١)، و يطهر بالمضمضة (٢). و أما إذا كان الطعام طاهراً فخرج دم من بين أسنانه، فان لم يلاقه لا يتنجس و إن تبلل بالريق الملاقى للدم، لأن الريق لا يتنجس بذلك الدم (٣)، و إن لاقاه ففى الحكم بنجاسته إشكال، من حيث أنه لاقى النجس فى الباطن، لكن الأحوط الاجتناب عنه، لأن القدر المعلوم أن النجس فى الباطن لا ينجس ما يلاقه، مما كان فى الباطن، لا ما دخل إليه من الخارج، فلو كان فى أنفه نقطة دم لا يحكم بتنجس باطن الفم، و لا بتنجس

رطوبته، بخلاف ما إذا أدخل إصبعه فلاقته، فإن الأحوط غسله.

[مسألة (٤١): آليات التطهير - كاليدي، و الظرف الذي يغسل فيه - تطهر بالتبع]

(مسألة ٤١): آليات التطهير - كاليدي، و الظرف الذي يغسل فيه - تطهر بالتبع (٤)، فلا حاجة إلى غسلها،

لدليل لفظي، دال على طهارة بعض المغسول الواحد بطهارة البعض الآخر أما لو كان لأجل السيرة القطعية و نحوها من الأدلة اللبية، فالواجب الاقتصار على المتيقن منها دون غيره، فهذا هو منشأ الفرق. (١) للاستصحاب.

(٢) على تقدير استيلاء مائها على تمام سطحه الظاهر، بان يكون في فضاء الفم حين المضمضة.

(٣) لعدم سرياء النجاسة من الداخل إلى الداخل، كما تقدم وجهه و وجه الاحتياط فيما بعده، في مبحث نجاسة البول.

(٤) لما تقدم في المسألة السابقة من السيرة، و الارتكاز العرفي، و الإطلاق المقامي لأدلة التطهير المتضمنة للأمر بالغسل، و لا سيما في الظرف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٢

و في الظرف لا يجب غسله ثلاث مرات، بخلاف ما إذا كان نجساً قبل الاستعمال في التطهير، فإنه يجب غسله ثلاث مرات، كما مر.

[«الثاني»: من المظهرات الأرض]

إشارة

«الثاني»: من المظهرات الأرض. و هي تطهر باطن القدم، و النعل (١)،

فإن دلالة صحيح ابن مسلم

على طهارته بالتبع، و عدم احتياجه إلى التطهير بعد الغسل الأولى أو الثانية، مما لا مجال للتأمل فيها، كما أشرنا إليه سابقاً «١». و الظاهر عدم الاحتياج في الحكم بطهارة اليد إلى صب الماء عليها مع الثوب، فان ذلك خلاف المرتكز العرفي. بل لا يبعد عدم اعتبار اتصالها بالثوب حين صب الماء عليه. بل لا يبعد إلحاق يد غير الغاسل بيد الغاسل نفسه في ذلك، كما لو صب الماء على الثوب، و ناوله لخادمه ليعصره و مثلها الحجر و الخشبة المتخذان لفصل ماء الغسالة بالثقل و الدق. و الله سبحانه أعلم.

(١) هذا مجمع عليه، كما عن جامع المقاصد، و عن المدارك و الدلائل أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. و يدل عليه في القدم صريح النصوص

كصحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها، أ ينقض ذلك وضوءه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال (ع): لا يغسلها إلا أن يقدرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها، و يصلّي» «٢».

و

حسن المعلى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً.

(١) تقدم فى المسألة العشرين.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٣

.....

فقال (ع): أليس وراءه شىء جاف؟ قلت: بلى. فقال (ع):

لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» (١).

و

حسن محمد الحلبي المروى عن مستطرفات السرائر عنه (ع): «إن طريقى إلى المسجد فى زقاق يبال فيه، فربما مررت فيه و ليس على

حذاء فيلصق برجلي من نداوته. فقال (ع). أليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ قلت:

بلى. قال (ع): فلا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» (٢).

و إطلاق

صحيحة: «دخلت على أبى عبد الله (ع) فقال (ع): اين نزلتم؟ فقلت: نزلنا فى دار فلان. فقال (ع): إن بينكم وبين المسجد زقاقاً قدراً،

أو قلنا له: إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قدراً. فقال (ع) لا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» (٣).

و

صحيح الأحوال عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف، ثمَّ يطأ بعده مكاناً نظيفاً. قال (ع): لا بأس إذا

كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك» (٤).

و من إطلاق الصحيحين الأخيرين- بضميمة إطلاق التعليل المذكور فى أولهما وغيره- يستفاد الحكم فى الثانى. إلا أن يחדش

التعليل بالعلم بعدم إرادة ظاهره على إطلاقه، فيحكم بإجماله (و أما الإشكال عليه) بإجمال المراد لتكثر محتملاته، لاحتمال أن يكون

المراد من التطهير فيه انتقال القذارة من الموضع النجس الى موضع آخر، مرة بعد أخرى، حتى لا يبقى منها شىء- كما عن الوافى- و

أن يكون المراد يطهر بعضها بعض المتنجسات- كما عن الوحيد- إذ عليهما لا مجال للاستدلال به على العموم (فمندفع) بأن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٤

.....

تكثر المحتملات لا يوجب الاجمال إذا كان بعضها أظهر، و الأظهر فى المقام- كما اعترف به غير واحد- أن المراد أن الأرض يطهر

بعضها ما ينجس من ملاقاة بعض آخر منها. أما ما ذكره فى الوافى فساقط جداً، لمخالفته لمورده فى الحسين، فان رطوبة البول أو

الماء اللاصقة بالرجل لا- يتوقف زوالها على المشى على الأرض، و لم يكن السؤال من جهة وجودهما العينى بل من جهة أثرهما

الحكمى. و أيضاً فإن بيان المعنى المذكور مما ليس وظيفته للشارع، بل هو أمر عرفى، فحمل الكلام عليه خلاف الظاهر. كما يمكن أن يخدم الصحيح الأول منهما بمعارضته بالحسن السابق المروى فى المستطرفات، إذ الظاهر وحدة الواقعة، و قد صرح فى الحسن بالرجل (و توهم): و جوب أعمال قواعد التعارض، المقتضية لترجيح الصحيح (مندفع) بأن ذلك- و إن سلم- لا يتم فى المقام، لان نسبة الحسن إلى الصحيح نسبة المبين الى المجمل- كما يظهر بالتأمل فى متنها- فان الظاهر أن يكون الحلبي قد روى الواقعة لإسحاق الراوى عنه فى الصحيح بنحو مجمل، و للمفضل بن عمر الراوى عنه فى الحسن بنحو مفصل، فيكون العمل على الثانى المصرح فيه بالرجل، فلا مجال للتمسك بإطلاق الأول به لحكم غيرها.

نعم لا مجال للتأمل فى إطلاق الصحيح الثانى منهما، و هو كاف فى التعدى عن القدم إلى غيرها، لصدق الوطاء فى الجميع (و توهم): أن إعراض المشهور عن ذيله المتضمن لاعتبار خمسة عشر ذراعاً يقدر فى حجته (مندفع) بأن ذلك إنما يقتضى حمل ذيله على الاستحباب، أو على ما لو توقف زوال العين على المشى بالمقدار المذكور، لا أنه يسقط إطلاق صدره عن الحجية، لإمكان التفكيك بينهما فى الحجية. و عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٥

بالمشى عليها، أو المسح بها (١) بشرط زوال عين النجاسة (٢) إن كانت. و الأحوط الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة (٣)، دون ما حصل من الخارج (٤).

فلا فرق بين النعل و كل ما يلبس بالقدم مما يصدق الوطاء به، و كأن المراد من النعل فى المتن ما يعم جميع ذلك، كما سيأتى.

(١) كما عن المنتهى. و النهاية، و الدروس، و المهذب، و حاشية الشرائع، و المسالك، و الروضة. للتصريح بالمسح فى صحيح زرارة و بالمشى فى حسن الحلبي

، و استفادان من غيرهما. فما عن ظاهر الخلاف من عدم طهارة الخف بالدلك غير ظاهر.

(٢) قطعاً. و استفاد من صحيح زرارة

. (٣) سواء أ كانت النجاسة من الأرض أم من غيرها، أما الأول فهو المتيقن، و تضمنه حسنا الحلبي

و المعلى

و صحيح الأحوال

، و يقتضيه التعليل و أما الثانى فتضمنه صحيح زرارة

(و توهم): منافاة التعليل لصحيح زرارة فيمتنع الأخذ به (مندفع) بأن التعليل المذكور لا مفهوم له واضح ليصلح لمعارضه غيره. مضافاً إلى أن الصحيح صريح الدلالة فالتصرف فى التعليل متعين.

(٤) للأصل. و إن كان قد يتوهم ثبوت الحكم فيه أيضاً، لإطلاق

صحيح زرارة: «جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسخ العجان و لا يغسله، و يجوز أن يمسخ رجليه و لا يغسلهما» «١».

وفيه: أنه لو سلم وروده فيما نحن فيه، لا فى المسح فى الوضوء، فلا إطلاق له، لأنه فى مقام الإيجاب الجزئى فى قبال السلب الكلى. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٦

و يكفى مسمى المشى أو المسح (١)، و إن كان الأحوط المشى خمس عشرة خطوة (٢). و فى كفاية مجرد المماسه من دون مسح أو

مشى إشكال (٣)، و كذا فى مسح التراب عليها (٤). و لا فرق فى الأرض بين التراب و الرمل و الحجر الأصى (٥)،

(١) على المشهور، و عن الذكري: انه ظاهرهم عدا ابن الجنيد.

لإطلاق النصوص.

(٢) لما عن ابن الجنيد من اعتبار المشى نحواً من خمسة عشر ذراعاً، و يساعده صحيح الأحول

. و حمل على صورة توقف زوال القذارة على المشى كذلك، كما قد يومئ إليه قوله (ع):

«أو نحو ذلك»

. أو على الاستحباب، أخذاً بإطلاق غيره من النصوص، الآبى سياقها عن التقييد بذلك، بل صحيح زرارة

كالصريح فى عدمه. إلا أن يدعى الاقتصار على تقييد المشى لا المسح. ثم إنه لا يظهر لذكر الخطوة فى المتن وجه مع كون المذكور فى النص و الفتوى الذراع.

(٣) ينشأ من ظهور حسن الحلبي

و صحيح زرارة

فى اعتبار المشى و المسح، و من إطلاق التعليل. لكن الإطلاق لا يجدى فى إثبات الكيفية، و لا ارتكاز عرفى فيها بالنسبة إلى الأرض ليتبع، و القياس على الماء غير ظاهر، فظهور الحسن و الصحيح فى اعتبار خصوصية المشى و المسح محكم، و احتمال كون ذكرهما لمناسبة المورد لا يجدى فى رفع اليد عن الظاهر.

(٤) لاحتمال انصراف المسح فى صحيح زرارة

إلى مسح الأرض بالرجل لا مسح الرجل بالأرض. لكن فيه منع الانصراف. مع أن مقتضى الجمود على حاق التعبير تعين الثانى، و إن كان الظاهر منه إرادة مجرد إزالة العين.

(٥) و الاقتصار على الأول فى الشرائع، و عن غيرها، لا بد أن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٧

بل الظاهر كفاية المفروشة بالحجر، بل بالآجر و الجص و النورة (١).

نعم يشكل كفاية المطلى بالقيرو أو المفروش باللوح من الخشب مما لا يصدق عليه اسم الأرض (٢).

للمثيل، و إلا فإطلاق الأرض و المكان و الشىء، المذكورة فى النصوص، يقتضى التعميم.

(١) إما لصدق الأرض عليها قطعاً، أو تعدياً باستصحاب أرضيتها أو لاستصحاب مطهريتها. و لو فرض معارضته باستصحاب النجاسة- كما هو كذلك فى كل استصحاب تعليقى- فالمرجع بعد التعارض قاعدة الطهارة. لكن عرفت- فى مبحث العصير الزببى- الإشكال فى كون ذلك من الاستصحاب التعليقى، كى يعارض استصحاب النجاسة. كما عرفت غير مرة أن مثل استصحاب الأرضية غير جار، لأنه من استصحاب المفهوم المردد. فإذا العمدة فى مطهرية ما ذكر، الراجع لاستصحاب النجاسة، هو إطلاق الأرض الشامل لها. و لا يخلو من تأمل، و إن كان هو الأظهر فى المقام، لغلبة وجود مثل ذلك فى الطرق و الأزقة التى يمر عليها الناس.

(٢) كأن منشأ الاشكال- مع الاعتراف بعدم صدق الأرض عليه- عدها جزءاً من الأرض عرفاً مسامحةً، و احتمال أن يكون المراد من الأرض ما يقابل الفراش، و إلا- فلا فرق بينها و بين ما نفى الاشكال فى عدم كفايته فى عدم صدق الأرض عليه. فان أمكن الأخذ بإطلاق الأمر بالمسح فى صحيح زرارة

، و المسكان النظيف فى صحيح الأحول

، تعين الحكم بكفاية كل منهما، كما عن ابن الجنيد، واختاره في المستند، و تردد فيه نهاية الأحكام. وإلا- يمكن ذلك- إما للانصراف إلى الأرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٨

و لا إشكال في عدم كفاية المشى على الفرش و الحصير و البوارى، و على الزرع و النباتات، إلا أن يكون النبات قليلاً. بحيث لا يمنع عن صدق المشى على الأرض (١). و لا يعتبر أن تكون في القدم أو النعل رطوبة (٢)، و لا زوال العين بالمسح أو بالمشى و إن كان أحوط (٣). و يشترط طهارة الأرض (٤)،

كما ادعاه في الحدائق. أو وجوب حملها عليها، جمعاً بينه و بين ما في حسن الحلبي من قوله (٤): «أليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسة»

الظاهر في تعين الأرض- تعين الحكم بعدم كفاية كل منهما، كما هو المعروف بين الأصحاب من غير خلاف يعرف- كما في الحدائق- و هذا هو الأظهر.

و أما التعليل فمنافاته لقول ابن الجنيد غير ظاهرة، لما عرفت مراراً من أن هذا السنخ من التعليلات مما لم يكن مقروناً بلام التعليل غير واضح الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

(١) و كفايته حينئذ للإطلاق. فتأمل. أو لأن المتعارف في الأرض التي يمشى عليها وجود الخليط بها من نبات أو نحوه، فيكون تقييد جميع تلك النصوص بالخالصة من الخليط تقييداً بالفرد النادر، و هو فيها مما لا يمكن الالتزام به.

(٢) لإطلاق النص فيه و فيما بعده.

(٣) لما تضمنه صحيح زرارة

. لكن لما كان مورده وجود العين، المعتبر زواله قطعاً، لم يصلح لتقييد مثل حسن الحلبي

(٤) كما عن الإسكافي و الشهيد و الكركي. و استدلل له بالأصل بعد قصور الإطلاقات المقتضية للمطهرية عن شمول صورة نجاسة الأرض، فإن مقتضى الاستصحاب النجاسة حينئذ. و بالاستقراء لموارد التطهير بالماء حدثاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٦٩

.....

و خبثاً، و بالأرض حدثاً، بل و خبثاً، كحجر الاستنجاء، فإن طهارة المطهر شرط في جميع تلك الموارد الموجب ذلك لقوة الظن بذلك هنا.

و بإشعار ما في صحيح الأحول

، من جهة ذكر القيد المذكور في سؤاله.

و

بالنبوي: «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً» (١)

، بناءً على أن الطهور هو الطاهر المطهر من الحدث و الخبث. و بقاعدة اعتبار سبق الطهارة في المطهر، المتفق عليها الفقهاء ظاهراً، كما عن الوحيد. و الجميع لا يخلو من خدش. إذ الأصل إنما يقتضى النجاسة بناءً على عدم جريان استصحاب المطهرية، الثابتة قبل طروء النجاسة على الأرض، و إلا فمقتضاه العدم.

و لو فرض معارضته باستصحاب النجاسة كان المرجع قاعدة الطهارة، كما سبق نظيره. مع أن الأصل لا- مجال له مع الإطلاقات

المقتضية لنفى اعتبار الطهارة. و دعوى قصورها ممنوعة، و مثلها دعوى الانصراف الى خصوص الطاهر، بتوسط القاعدة الارتكازية من ان الفاقد لا يعطى، إذ لا ارتكاز للعرف فى التطهير بالأرض، و إذا كان تعبدياً محضاً لا مجال لإعمال مرتكزاتهم فيه. و أما الظن الحاصل من الاستقراء فليس بحجة، كالاشعار فى الصحيح. و أما النبوى فلو سلم مبنى الاستدلال به، فإنما يدل على طهارة الأرض و مطهريتها، و لا يدل على اعتبار الأولى فى الثانية بوجه. و الاتفاق على القاعدة ممنوع كيف؟! و نسب الخلاف فى المقام إلى جماعة، منهم الشهيد الثانى، بل نسبه هو (ره) إلى إطلاق النص و الفتوى إلا إن يقال: إن الرجوع إلى العرف فى قاعدة: (الفاقد لا يعطى) ليس من باب الرجوع إليهم فى كيفية التطهير لأجل الإطلاق المقامى، بل من جهة أن القاعدة المذكورة توجب دلالة الكلام على اعتبار الطهارة

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم حديث: ٢، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٠

و جفافها (١). نعم الرطوبة غير المسرية غير مضره (٢). و يلحق بباطن القدم و النعل حواشيها بالمقدار المتعارف مما يلتزم بهما

فى المظهر، كما توجب دلالة على اعتبار نجاسة المنجس، و لذلك استدلل الفقهاء على نجاسة جملة من الأعيان النجسة بما دل على نجاسة ملاقيها، فلو لا أن المنجس يجب أن يكون نجساً لما كان وجه لذلك الاستدلال، و الفرق بينه و بين ما نحن فيه غير ظاهر، و كذا جميع الموارد التى تضمن الدليل فيها فاعلية شىء لشىء، فإنه يدل بالالتزام العقلى أو العرفى على كونه واجداً لذلك الفعل. فلاحظ. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما عن الإسكافى، و جامع المقاصد، و المسالك، و غيرهم.

للتنصيب عليه فى حسنى الحلبي

و المعلى

، بل فى الثانى التنصيب على اليبوسة الموجب لتقييد الإطلاقات. مع قصورها فى نفسها، لانصرافها إلى المتعارف و هو الإزالة بالجاف. و للزوم تنجس الأرض بالمماسه، المؤدى إلى سراية نجاستها إلى ما يراد تطهيره من القدم. و يمكن الخدش فى الجميع. إذ التنصيب غير ظاهر فى التقييد، لقرب كون المراد بالجاف ما يقابل المبتل بما يسيل من الخنزير، و باليابسة ما يقابل النديه بالبول، كما يظهر بملاحظة سياقها. و الانصراف ممنوع. و كذا سراية النجاسة ممنوع، كما فى الماء المستعمل فى التطهير، فإنه مطهر و لا يتنجس به المحل، كما يستفاد من أدلة التطهير، و كذا هنا. و كأنه لما ذكر قال فى محكى الروضة: «لا فرق فى الأرض بين الجافه و للرطبه».

(٢) و إن كان البناء على ظهور حسن الحلبي

فى التقييد يقتضى البناء على كونها مضره، لأن الجمع بين ما دل على اعتبار الجفاف، و ما دل على اعتبار اليبوسة بتقييد الأول بالثانى، لأن اليبوسة أخص من الجفاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧١

من الطين و التراب حال المشى (١). و فى إلحاق ظاهر القدم أو النعل بباطنهما، إذا كان يمشى بهما لاعوجاج فى رجله، وجه قوى (٢)، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٣). كما أن إلحاق الركبتين و اليدين بالنسبة إلى من يمشى عليهما أيضاً مشكل (٤).

و كذا نعل الدابة (٥)، و كعب عصا الأعرج، و خشبه الأقطع.

و لا فرق فى النعل بين أقسامها (٦) من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما هو متعارف (٧).

- (١) بل المتعارف في العذرة التي تسيخ الرجل بالوطء عليها، كما في صحيح زارة ، إذ لا مجال لاحتمال الاقتصار على مورده.
- (٢) و هو إطلاق جملة من النصوص المتقدمة.
- (٣) لاحتمال انصراف الإطلاق إلى المتعارف. لكنه ممنوع، و لو بنى عليه لوجب التقييد بالمتعارف في الكيفية و الكمية و غيرهما من الخصوصيات المتعارفة.
- (٤) لانحصار الدليل فيها بالتعليل، و صحيح الأحوال، و الأول قد عرفت إجماله، و الثاني يمكن أن يتأمل في صدق الوطء المذكور فيه على المشى على المذكورات.
- (٥) إذ لا وجه للإلحاق فيه إلا التعليل، الذي عرفت حاله و كذا الحكم في عصا الأعرج و خشبة الأقطع، و احتمال صدق الوطء فيهما بعيد.
- (٦) لما عرفت من الإطلاق، و لكنه ليس إطلاقاً في النعل، بل فيما يوطأ به.
- (٧) إن كان المراد التقييد بالمتعارف في زمان صدور الأخبار فقد عرفت الاشكال فيه، و إن كان المراد التقييد بالمتعارف في زمان الاستعمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٢

و في الجورب إشكال (١)، إلا إذا تعارف لبسه بدلاً عن النعل و يكفى في حصول الطهارة زوال عين النجاسة، و إن بقي أثرها (٢) من اللون و الرائحة، بل و كذا الأجزاء الصغار التي لا تتميز (٣) كما في الاستنجاء بالأحجار. لكن الأحوط اعتبار زوالها. كما أن الأحوط زوال الأجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم، و إن كان لا يبعد طهارتها أيضاً (٤).

فهو تقييد من غير دليل، فالأوجه عموم الحكم.

- (١) لعدم تعارف توقي الرجل به. لكن عرفت أن مجرد ذلك لا- يكفى في صرف الإطلاق مع إمكان تعارف المشى به دائماً في الأمكنة المتقاربة، مثل المشى من أحد جانبي الدار إلى الجانب الآخر.
- (٢) بلا إشكال. و يعرف ذلك مما تقدم في مطهريه الماء.
- (٣) لإطلاق النصوص. و لمناسبته لسهولة الملة. و للزوم الحرج من التكليف بإزالتها. و الجميع كما ترى، إذ الإطلاق لا مجال له مع وجود عين النجاسة التي لا فرق فيها بين الأجزاء الصغار و غيرها. و المناسبة لا تصلح دليلاً، كأدلة نفى الحرج، إذ لا حرج في التكليف مخيراً بينه و بين الماء مع تيسر الماء. مع أن أدلة نفى الحرج إنما تنفي التكليف و لا- تثبت الطهارة، كما عرفت. نعم لا- بأس ببقاء الأجزاء التي يتعذر غالباً زوالها بالمسح أو المشى، لأن المنع عن تلك الأجزاء يوجب لغوية الحكم المذكور، و هو مما لا يمكن الالتزام به. و منه يظهر الخدش في إطلاق كل من القول بوجوب إزالة الأثر- كما عن بحر العلوم (ره) و غيره- أخذاً بإطلاق صحيح زارة

، و القول بعدم وجوبها- كما عن كاشف الغطاء (ره) و غيره- اعتماداً على ما عرفت.

(٤) لأن الدليل الدال على الطهارة بالمسح يدل بالالتزام العرفي على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٣

[(مسألة ١): إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل]

(مسألة ١): إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى (١) بل في طهارة باطن جلدها إذا نفذت فيه إشكال (٢) و إن قيل بطهارته بالتبع.

[مسألة ٢): في طهارة ما بين أصابع الرجل إشكال]

(مسألة ٢): في طهارة ما بين أصابع الرجل إشكال (٣)، و أما أخصم القدم فان وصل إلى الأرض يطهر، و إلا فلا، فاللازم وصول تمام الأجزاء النجسة إلى الأرض، فلو كان تمام باطن القدم نجساً و مشى على بعضه لا يطهر الجميع، بل خصوص ما وصل الى الأرض (٤).

[مسألة ٣): الظاهر كفاية المسح على الحائط، و إن كان لا يخلو عن إشكال]

(مسألة ٣): الظاهر كفاية المسح على الحائط (٥)، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٦).

طهارة ما ذكر، نظير الدليل الدال على طهارة المتنجس بالغسل، الدال بالالتزام على طهارة المتخلف من البلل. فتأمل.
(١) للأصل.

(٢) إذ قد عرفت أن العمدة في إثبات طهارة النعل بالأرض صحيح الأحوال، و ظاهره طهارة خصوص السطح المتنجس بالوطء عليه، فكما لا يدل على طهارة ظاهر القدم و ظاهر النعل مما يتفق وصول النجاسة إليهما لا يدل على طهارة داخل النعل، إذ هما من قبيل واحد.

(٣) وجهه هو وجه الاشكال السابق. و يمكن أن تستفاد الطهارة من صحيح زرارة، لأن الرجل التي تسيخ في العذرة تصل العذرة الى ما بين أصابعها غالباً، و ظاهر الصحيح طهارة الجميع بالمسح، لا بالتبعية.
(٤) لأنه الظاهر من الدليل.

(٥) لإطلاق صحيح زرارة

(٦) ينشأ من دعوى انصراف الدليل عنه. لكنه ممنوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٤

[مسألة ٤): إذا شك في طهارة الأرض بينى على طهارتها]

(مسألة ٤): إذا شك في طهارة الأرض بينى على طهارتها (١)، فتكون مطهرة، إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاستها (٢)، و إذا شك في جفافها لا تكون مطهرة (٣) إلا مع سبق الجفاف، فيستصحب.

[مسألة ٥): إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها]

(مسألة ٥): إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها (٤)، و أما إذا شك في وجودها فالظاهر كفاية المشى و إن لم يعلم بزوالها على فرض الوجود (٥).

[مسألة ٦: إذا كان في الظلمة، و لا يدري أن ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه، لا يكفى المشى عليه]

(مسألة ٦): إذا كان في الظلمة، و لا يدري أن ما تحت قدمه أرض أو شيء آخر من فرش و نحوه، لا يكفى المشى عليه (٦)، فلا بد من العلم بكونه أرضاً.

- (١) للأصل، فيترتب عليها أثرها، و هو المطهريّة. و لا مجال لاستصحاب النجاسة، لأن الأصل السببي و لو كان مثل قاعدة الطهارة، حاكم على الأصل المسببي و لو كان مثل الاستصحاب.
 - (٢) لجريان استصحاب نجاستها الحاكم على قاعدة الطهارة.
 - (٣) للشك في الشرط، الموجب للشك في المشروط، فيرجع إلى استصحاب عدمه.
 - (٤) لاستصحاب بقائها، المانع من حصول الطهارة.
 - (٥) لأصالة عدمها. لكن ذلك إذا لم يحتمل حيلولتها بين المحل المتنجس و الأرض، و إلا جرى استصحاب نجاسة المحل. و أصالة عدم الحائل كلية غير ثابتة، و الالتزام بثبوتها في الطهارات الثلاث، للسيرة، لا يقتضى الالتزام بها هنا، لعدم ثبوت السيرة.
 - (٦) للشك في حصول الشرط، نظير ما سبق.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٥
- بل إذا شك في حدوث فرش أو نحوه بعد العلم بعدمه يشكل الحكم بمطهرته أيضاً (١).

[مسألة ٧: إذا رقع نعله بوصلة طاهرة، فتنجست، تطهر بالمشى]

(مسألة ٧): إذا رقع نعله بوصلة طاهرة، فتنجست، تطهر بالمشى (٢). و أما إذا رقعها بوصلة متنجسة، ففي طهارتها إشكال، لما مرّ من الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة (٣).

[الثالث) من المطهرات: الشمس]

إشارة

(الثالث) من المطهرات: الشمس. و هى تطهّر الأرض (٤)،

- (١) بل ينبغى الحكم بعدمها، للشك في الشرط. و أصالة عدم وجود الفرش لا يثبت أن ما يمشى عليه هو الأرض.
 - (٢) لإطلاق النص، الشامل للنعل المرقوع.
 - (٣) و مرّ وجهه أيضاً.
 - (٤) على المشهور- كما عن جماعة كثيرة- بل عن الخلاف، و السرائر، حكاية الإجماع عليه، و عن كشف الحق نسبته إلى الإمامية.
- لصحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه. فقال (ع): إذا جففته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر» (١).

و

خير أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر (ع): «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر.

أو

كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر» (٢).

و

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الموضع القدر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد يبس الموضع القدر. قال (ع): لا يصلى عليه، وأعلم موضعه حتى تغسله. وعن

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٦

.....

الشمس هل تطهر الأرض؟ قال (ع): إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس، ثم يبس الموضع، فالصلاة على الموضع جائزة. وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطباً، فلا تجوز الصلاة حتى يبس. وإن كانت رجلك رطبة، أو جهتك رطبة، أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر، فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس. وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس، فإنه لا يجوز ذلك» (١).

فان قوله (ع):

«فالصلاة على الموضع جائزة»

ظاهر - بقرينة عدم الأمر بإعلام الموضع، وبغسله، ولزوم مطابقة الجواب للسؤال، وما دل على وجوب طهارة موضع السجود من الإجماعات المحكية وغيرها، كذيل صحيح زرارة المتقدم - في طهارة الموضع بالشمس . وأما ما عن الحبل المتين والوافي، من أن الموجود في النسخة الموثوق بها بدل قوله:

«وإن كان غير الشمس»

«وإن كان عين الشمس»

فتكون «إن» وصلية، وقوله (ع):

«فإنه لا يجوز ذلك»

تأكيداً لما قبل «إن» لا جواباً لها، فتدل على عدم الطهارة. فبعيد جداً، كما اعترف به غير واحد. ويشهد له لزوم اختلاف التعبير، وأنه لا معنى لأصابة العين، فيلزم التجوز بنحو غير معهود، ولذا لا يقال: زيد جالس في عين الشمس، ويقال: زيد جالس في الشمس. ويشهد به أيضاً تذكير الضمير في

«أصابه»

، واستدلال الشيخ (ره) بها على الطهارة إذ من الممتنع عادة كون الرواية «عين» لا «غير» ولا يتنبه لذلك الشيخ (ره) فيجعلها دليلاً على الطهارة.

نعم التأمل في فقرات الرواية يعطى ظهورها في بيان صور ثلاث

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٧

.....

تختلف أحكامها: «الأولى»: أن تصيب الشمس الموضع القدر إلى أن يبس. و حكمها طهارة الموضع «الثانية»: أن تصيبه الشمس و لا يبس و حكمه عدم جواز الصلاة عليه حال الرطوبة، و جوازها عليه حال اليبس و أن الموضع باق على النجاسة، و إذا أصابه شيء رطب من رجل أو يد أو جبهة تنجس، و سرت نجاسة الموضع إليه، و إن كان الموضع يابساً «الثالثة»: أن يصيبه شيء غير الشمس من ريح أو غيرها حتى يبس و حكمه النجاسة، و عدم جواز الصلاة عليه. و استفادة حكم الصورة الأولى من الرواية مبنى على ملاحظة القرائن التي ذكرناها آنفاً، و لو أغمض عنها أو لم تتم قرينتها، كانت الرواية متعرضة للصورتين الأخيرتين لا غير، و تكون أجنبية عن فتوى المشهور موضوعاً و حكماً. إلا أن يتكلف في إرجاعها إليها بتقييد اليبس المذكور في غير الشرطية الأخيرة باليبس بالشمس و يكون جواز السجود كناية عن الطهارة في جميع الفقرات المذكورة، و تكون الفقرات مؤكدة بعضها لبعض.

و استدلل للمشهور

بصحيح زرارة و حديث: «قلنا لأبي عبد الله (ع) السطح يصيبه البول أو يبال عليه، أ يصلى في ذلك المكان؟ فقال (ع) إن كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافاً فلا بأس به، إلا أن يكون يتخذ مبالاً» (١)
بناءً على أن المراد الجفاف بالشمس، لا الجفاف حال إصابة الشمس و لو كان غيرها، كما يقتضيه إطلاق الجملة الحالية، و أن ذكر الريح للتنبيه على عدم قدح وجود الريح في الجملة كما هو الغالب و لكنه غير ظاهر.
و عن ابن الجنيدي، و الراوندي، و الوسيلة، و المعتبر، الخلاف في الطهارة، و إن جاز السجود. و لا تخلو النسبة إلى بعضهم من تأمل.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٨

و غيرها من كل ما لا ينقل (١)،

و استدلل لهم - مضافاً إلى أنه مقتضى الأصل -

بصحيح ابن بزيع: «سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال (ع): كيف يطهر من غير ماء؟!» (١).

و فيه:

أن الأصل لا مجال له مع الدليل. و الصحيح ظاهر في اعتبار الماء في مطهرية الشمس، لا نفى المطهرية لها. نعم إطلاقه يقتضى عدم الاكتفاء بتجفيف الشمس الندوة في حصول الطهارة. لكنه يمكن أن يقيد إطلاقه بغير ذلك جمعاً بينه و بين صحيح زرارة، لأنه مقيد بصورة وجود رطوبة البول، فيحمل المطلق على المقيد، و هو أولى من تقييد صحيح زرارة بصورة إراقة الماء، كما يظهر بأدنى تأمل.

(١) كما هو المشهور بين المتأخرين، بل نسبه إلى المشهور غير واحد من الأعيان. و لا مجال لتوهم الخلاف في الأرض، فقد ذكرت في معاهد الإجماعات المتقدمة. نعم عن المهذب الاقتصار على الحصر و البواري مع التنصيص على أن غيرهما لا تطهر. لكن في

مفتاح الكرامة نسب إليه ذكر الأرض معهما. و يكفي في وضوح الحكم فيها- مضافا إلى ذكرها في معاهد الإجماعات- كونها المتيقن من «المكان» المذكور في صحيح زرارة . و أما غيرها مما لا- ينقل فيمكن استفادة الحكم فيه في الجملة من إطلاق المكان و الموضوع و السطح المذكورة في النصوص المتقدمة. لكنه لا يصلح لإثبات الحكم لجميع ما في المتن، و فهم عدم الخصوصية منها غير ظاهر الوجه. نعم يدل عليه خبر الحضرمي . و عدم القول بعمومه لا يقدر فيه، بل يوجب حمله على غير المنقول، لأنه أقرب المجازات

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٧٩

كالأبنية، و الحيطان، و ما يتصل بها، من الأبواب، و الأخشاب، و الأوتاد، و الأشجار، و ما عليها من الأوراق، و الثمار (١)،

إليه. و لا سيما مع قرب دعوى انصرافه إليه، بأن يكون المراد منه ما من شأنه أن تشرق عليه الشمس لثباته، مقابل ما من شأنه أن يوضع فيها تارة و ينحى عنها أخرى. كما لا يقدر أيضاً فيه ضعف سنده، لإهمال عثمان، و عدم التنصيص على توثيق أبي بكر. إذ في رواية الأساطين لها، كالمفيد، و محمد بن يحيى، و سعد، و أحمد بن محمد- الظاهر أنه ابن عيسى الأشعري- و على بن الحكم، نوع اعتماد عليها، و لا سيما أحمد الذي أخرج البرقي من (قم) لأنه أكثر الرواية عن الضعفاء، و اعتمد المراسيل، فكيف يعتمد هو على من لا ينبغي الاعتماد عليه؟! و لذا قيل:

إن في روايته عن شخص نوع شهادة بوثاقته. و كذا في رواية الشيخ لها في الخلاف و التهذيب مستدلاً بها، و اعتماد مشهور المتأخرين عليها، كالفاضلين، و الشهيدين، و المحقق الثاني. و لا يقدر فيها اقتصار أكثر القدماء على الأرض و الحصر و البواري. لإمكان أن يريدوا من الأرض ما يعم توابعها، كما يشهد به ما عن الشيخ في المبسوط، و ابن سعيد في الجامع، من أنها تطهر الحصر و البواري و الأرض، و كل ما عمل من نبات الأرض. إذ لا مجال لاحتمال التفكيك بين ما عمل من نبات الأرض مما هو منقول و نفس النبات، بحيث تطهر الأول و لا تطهر الثاني. بل يظهر منهما الأخذ بعمومها في النبات المنقول، و لم يُعرف لأحد غيرهما.

و بعد هذا كله لا مجال للتوقف في سند الرواية، و لا في وجوب العمل بها.

(١) كما عن جماعة. و عن العلامة في النهاية المنع فيها. و عن المعالم و الذخيرة التفصيل بين أوان قطعها فالثاني، و غيره فالأول. و إطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٠

و الخضروات و النباتات، ما لم تقطع و إن بلغ أو ان قطعها، بل و إن صارت يابسة، ما دامت متصلة بالأرض أو الأشجار. و كذا الظروف المثبتة في الأرض أو الحائط. و كذا ما على الحائط و الأبنية مما طلى عليها من جص و قير و نحوهما. من نجاسة البول (١)، بل سائر النجاسات و المتنجسات (٢). و لا تطهر من المنقولات (٣).

الدليل يقتضى الأول.

(١) بلا إشكال. و قد تضمنه صحيح زرارة

(٢) كما لعله المشهور، بل ظاهر محكى الخلاف و التنقيح عدم الخلاف فيما يشبه البول من النجاسات مما لا صورة له، و في الجواهر: «لا- أعرف فيه خلافاً إلا- من المنتهى». نعم في المقنعة، و عن النهاية، و المراسم، و الإصباح، و كشف الحق: الاقتصار على البول. و لعله ذكر مثلاً، كما في الجواهر. فتأمل. و يدل على التعميم صحيح ابن بزيع

و موثق عمار

، بعد حملهما على المشهور. إلا أن في ثبوت الإطلاق للأول تأملاً. و في المنتهى طعن في رواية عمار الدالة على التعميم بأنها ضعيفة السند، و في الصحيح بأنه مضمر. و فيه ما لا يخفى، فان الموثق حجته، و كذا المضمر.

(٣) بلا خلاف ظاهر، سوى ما تقدم عن المبسوط و الجامع، من طهارة ما عمل من نبات الأرض بالشمس، و في المنتهى إلحاق الحصر و البوارى و ما يشبههما من المعمول من نبات الأرض غير القطن و الكتان بالأرض. و عن الفخر عموم الحكم لما لا ينقل و إن عَرَضَه النقل كالنباتات المنفصلة من الخشب، و الآلات المتخذة من النباتات. و كأنه لإطلاق خبر الحضرمي . أو للتعدى من الحصر و البوارى إلى مطلق ما عمل من النباتات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨١

إلا الحصر و البوارى (١)، فإنها تطهرهما أيضاً، على الأقوى.

لكن عرفت - بعد الإجماع على عدم تمامية عموم الخبر - أنه يتعين حمله على ما لا ينقل. و أما التعدى فغير ظاهر. على أن الحكم في الحصر و البوارى محل نظر كما يأتي. نعم يمكن إثبات ذلك باستصحاب المطهريّة التقديرية الثابتة قبل عروض النقل، و لو بنى على معارضته باستصحاب النجاسة - بناءً على معارضة الاستصحاب التعليقي بالاستصحاب التجيزي - فالمرجع قاعدة الطهارة. لكن عرفت قريباً الإشكال في مثل هذا الاستصحاب التقديرى.

(١) على الأشهر - كما عن الرياض - أو المشهور - كما عن الحدائق - بل هما داخلان في معقد نفى الخلاف فى محكى التنقيح. لصحيح ابن جعفر (ع): «عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير أن تغسل؟ قال (ع): نعم لا بأس» (١).

و

صحيحه الآخر: «عن البوارى يبيل قصبها بماء قدر أ يصلى عليها؟ قال (ع):

إذا يبست فلا بأس» (٢)

و نحوه موثقة عمار

(٣) و هى و إن لم ينص فيها على الشمس. إلا - أنه يجب تقييدها بذلك، للإجماع على عدم الطهارة بمجرد اليبس. و فيه: أنه كما يمكن فيها ذلك يمكن حملها على إرادة السؤال من حيث كونه مكاناً للمصلى،

كصحيح ابن جعفر (ع): «عن البيت و الدار لا تصيبهما الشمس، و يصيبهما البول، و يغتسل فيهما من الجنابة، أ يصلى فيهما إذا جفا؟ قال (ع): نعم» (٤).

و لأجل ذلك استشكل

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٢

و الظاهر أن السفينة و الطرادة من غير المنقول (١). و فى (الگارى) و نحوه إشكال. و كذا مثل (الجلابية) و القفّة. و يشترط فى

تطهيرها أن يكون في المذكورات رطوبة مسرية (٢)،

في الحكم جماعة ممن عاصرناهم، أو قاربوا عصرنا. اللهم إلا أن يُستند في ذلك الى عموم خبر الحضرمي ، أو الأصل. وقد عرفت الاشكال فيهما معاً.
(١) لصدق

«المكان الذي يصلى فيه»

- المذكور في صحيح زرارة- عليهما، كصدق السطح- المذكور فيه- على سطح بيوتهما. وهذا هو العمدة في ثبوت الحكم لهما، و (للغاري) و (الجلابية) و القفة، و مجرد الصغر و الكبر لا أثر له في الفرق. و أما خبر الحضرمي فمنصرفه الثابت أو ما يعد جزءاً منه، و كون السفينة و (الطراوة) منه محل إشكال أو منع، كشموله (للغاري) و (الجلابية) و القفة. نعم لا ينبغي التأمل في شموله للجسر و المعبرة لثباتهما.

(٢) لتوقف الجفاف عليها، المعتبر في التطهير، كما في صحيح زرارة

. نعم مقتضى الاكتفاء باليبس في الموثق كفاية مجرد النداءة و إن لم تكن مسرية، لصدق اليبس على ذهابها. و حيث أن بين التجفيف و اليبس - عرفاً- عموماً من وجه بحسب المورد- لتوقف الأول على الرطوبة المسرية، و صدقه على ذهابها و لو مع بقاء النداءة في الجملة، و يكفي في الثاني مجرد النداءة في الجملة، و لا يصدق إلا مع ذهاب جميعها- كان مقتضى الجمع بين الصحيح و الموثق الاكتفاء بأحد الأمرين، فإن كان في الموضوع رطوبة مسرية، فذهبت بالشمس، طهر و لو مع بقاء النداءة، و إن كانت غير مسرية، طهر بذهابها، لصدق الجفاف في الأول، و اليبس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٣

و أن تجففها بالإشراق عليها (١) بلا- حجاب عليها- كالغيم و نحوه- و لا- على المذكورات. فلو جفت بها من دون إشراقها- و لو بإشراقها على ما يجاورها- أو لم تجف، أو كان الجفاف بمعونة الريح، لم تطهر (٢).

في الثاني. و لو بنى على حمل الجفاف في الصحيح على اليبس، إما لترادفهما- كما قد يظهر من كلام أهل اللغة- أو لوجوب حمله في المقام عليه،- لامتناع طهارة المكان مع بقاء نداءة البول، التي هي عين نجاسة- كان المدار في التطهير على اليبس، و حيث لا يعتبر في صدقه الرطوبة المسرية، فلا دليل على اعتبارها. نعم لو كان اعتبار اليبوسة بنحو التقييد لدليل الجفاف، كان دليل الجفاف دليلاً على اعتبار الرطوبة المسرية، و لكنه غير ظاهر. و اما صحيح ابن يزيع فاعتبار الماء فيه يمكن أن يكون لأجل تحقيق اليبس، فلا شهادة فيه على اعتبار الرطوبة المسرية.

(١) كما هو المصرح به في خبر الحضرمي

، و موثق عمار

، و منصرف صحيح زرارة

، بل هو الظاهر منه، في قبال التجفيف بالحرارة المستندة إليها.

(٢) للأصل، مع عدم الدليل على الطهارة حينئذ. و عن المدارك و جماعة الحكم بالطهارة، لصدق التجفيف بالشمس. و لا سيما مع كون الغالب ذلك. و فيه: أن ظاهر النسبة الكلامية في قوله (ع):

«إذا جففته الشمس»

هو الاستقلال، لا ما يعم الاشتراك، نظير قولك: قتل زيد عمراً، و ليس من قبيل: جاء زيد، الشامل لحالتي مجيء عمرو و عدمه.

و أما الغلبة فكونها بنحو الاشتراك في التأثير ممنوع. نعم الغالب أن يكون للريح دخل ضعيف في التأثير، على نحو لا يمنع من صحة نسبة التجفيف الى الشمس، و ليس هو محل الكلام. و أما صحيح زرارة و حديد المتقدم «١»

(١) تقدم في الاستدلال على مطهريه الشمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٤

نعم الظاهر أن الغيم الرقيق أو الريح اليسير، على وجه يستند التجفيف إلى الشمس و إشراقها، لا يضر (١). و في كفاية إشراقها على المرأة مع وقوع عكسه على الأرض إشكال (٢).

[مسألة ١:] كما تطهر ظاهر الأرض كذلك باطنها المتصل بالظاهر النجس، بإشراقها عليه

(مسألة ١): كما تطهر ظاهر الأرض كذلك باطنها (٣) المتصل بالظاهر النجس، بإشراقها عليه، و جفافه بذلك،

فهو و إن كان ظاهراً في مطهريه التجفيف المشترك بينهما و بين الشمس، لكن ظاهره تعيين الاشتراك، و لا يقول به المدعى، و كما يمكن حمله على ما يوافق الدعوى، يمكن حمله على أن ذكر الريح كان جرياً على الغالب، الذي عرفت أنه غير المدعى. و عن الشيخ في المبسوط و موضع من الخلاف الطهارة بتجفيف الريح كالشمس. و لا وجه له - ظاهراً - إلا إطلاق موثق عمار

، و روايتي ابن جعفر المتقدمه في البوارى

. و قد عرفت إشكاله، أو صحيح زرارة و حديد

، بناءً على حمل الواو على معنى (أو)، و هو أيضاً غير ظاهر. و لا سيما و قد ادعى في التحرير الإجماع على خلافه، و كذا في المنتهى، في الفرع الأول من الفروع التي ذكرها.

(١) للغلبة، كما تقدم.

(٢) ينشأ من ظهور الإشراق في وقوع نفس الضوء على الأرض، و من احتمال أن يراد به ما يعم الانعكاس. لكن لا مجال لرفع اليد عن الظاهر. و كذا الكلام فيما لو كان الحائل زجاجاً.

(٣) كما عن التذكرة، و المذهب، و جامع المقاصد، و المسالك، و الروض، التصريح به بشرط اتحاد الاسم، و عن ظاهر البحار الإجماع عليه. و هو الظاهر من روايات عمار

، و الحضرمي

. و ابن بزيع

، بناءً على حملها على المشهور. بل و صحيح زرارة

[١]، فإن الظاهر من قوله (ع):

[١] تقدمت هذه الروايات الأربع في الاستدلال على مطهريه الشمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٥

بخلاف ما إذا كان الباطن فقط نجساً (١)، أو لم يكن متصلاً بالظاهر - بأن يكون بينهما فصل بهواء، أو بمقدار طاهر - أو لم يجف

(٢)، أو جف بغير الإشراق على الظاهر، أو كان فصل بين تجفيفها للظاهر و تجفيفها للباطن (٣)، كأن يكون أحدهما في يوم و الآخر في يوم آخر، فإنه لا يطهر في هذه الصور.

[مسألة ٢: إذا كانت الأرض أو نحوها جافة، و أريد تطهيرها بالشمس، يصب عليها الماء (٤) الطاهر]

(مسألة ٢): إذا كانت الأرض أو نحوها جافة، و أريد تطهيرها بالشمس، يصب عليها الماء (٤) الطاهر، أو النجس، أو غيره مما يورث الرطوبة فيها حتى تجففها.

[مسألة ٣: ألحق بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات، و هو مشكل]

(مسألة ٣): ألحق بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات، و هو مشكل (٥).

«فهو طاهر»

طهارة تمام ما جفت الشمس ما أصابه من البول. و اختصاص الصلاة بالسطح الظاهر لا يقدر في ظهوره فيما ذكر، الذي هو مصب السؤال و الجواب. و لعل السكوت عن التعرض في النصوص لاختصاص الطهارة بالظاهر ظاهر في عمومها للباطن، فإنه الموافق للارتكاز. فتأمل.

و منه يظهر ضعف ما عن المنتهى من اختصاص الحكم بالظاهر.

(١) فإنه خلاف مورد النصوص، و خلاف ظاهر خبر الحضرمي

، و مثله الثاني و الثالث.

(٢) لفقد الشرط، و كذا فيما بعده.

(٣) فإنه يرجع إلى الفرض الأول.

(٤) و عن الذخيرة أنه المشهور بين المتأخرين. و يقتضيه عموم الحكم لغير البول، كما تقدم. و تقدم أنه محمل صحيح ابن بزيح

(٥) ينشأ إشكاله من جهة أن أجزاءه من المنقول، فيكون الكل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٦

[مسألة ٤: الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها]

(مسألة ٤): الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هي في حكمها (١)، و إن أخذت منها لحقت بالمنقولات (٢)، و إن أعيدت عاد حكمها (٣).

و كذا المسمار الثابت في الأرض، أو البناء، ما دام ثابتاً يلحقه الحكم، و إذا قلع يلحقه حكم المنقول، و إذا أثبت ثانياً يعود حكمه الأول، و هكذا فيما يشبه ذلك.

[مسألة ٥: يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة]

(مسألة ٥): يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة (٤) إن كان لها عين.

كذلك، ولا مجال لقياسه على الحصى و التراب، لأنهما معدودان من أجزاء مجموع الأرض التي هي من غير المنقول، وليس هو كذلك، لعدم السخية بينه وبين الأرض. و من أن مجموع الأجزاء لكثرتها لها نحو ثبات به تعدد من غير المنقول. و لعله الأقرب، لإطلاق خبر الحضرمي

، و لو بناءً على انصرافه إلى خصوص الثابت، لصدقه عليه بذلك الاعتبار. و مثله الكثير المجتمع من الحطب، و التمر، و الأواني، و الظروف، و غيرها مما كان له نحو ثبات.

(١) لعدّها جزءاً منها. نعم لا بد من المناسبة الموجبة لصحة اعتبار الجزئية للأرض، و يشكل بدونها، كالقطعة من الطين الموضوعه في الأرض المفروشة بالصخر.

(٢) لكونها كذلك حقيقة.

(٣) لعود مناطه. و منه يعلم الوجه فيما بعده.

(٤) إجماعاً، كما في المستند، و عن المدارك، و اللوامع. لقصور النصوص عن إثبات الطهارة مع بقائها. و موثق عمار

لا إطلاق له، و لو لأجل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٧

[مسألة ٦: إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق]

(مسألة ٦): إذا شك في رطوبة الأرض حين الإشراق أو في زوال العين بعد العلم بوجودها، أو في حصول الجفاف أو في كونه بالشمس أو غيرها أو بمعونه الغير، لا يحكم بالطهارة (١) و إذا شك في حدوث المانع عن الإشراق من ستر و نحوه يبني على عدمه، على إشكال تقدم نظيره في مطهريه الأرض (٢).

[مسألة ٧: الحصر يطهر بإشراق الشمس على أحد طرفيه طرفه الآخر]

(مسألة ٧): الحصر يطهر بإشراق الشمس على أحد طرفيه طرفه الآخر (٣). و أما إذا كانت الأرض التي تحته نجسة فلا تطهر بتبعيته (٤)، و إن جفت بعد كونها رطبة. و كذا إذا كان تحته حصر آخر، إلا إذا خيط به على وجه يعدان معاً شيئاً واحداً. و أما الجدار المتنجس إذا أشرقت الشمس على أحد جانبيه فلا يبعد طهارة جانبه الآخر إذا جف به (٥)، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٦).

الارتكاز العرفي. أو بملاحظة أن وجود العين - غالباً - مانع عن تحقق الإشراق على المحل المعتبر في تحقق طهارته. و كفى بالإجماع دليلاً.

(١) للشك في تحقق شرطها، الموجب للشك فيها، الموجب للرجوع الى استصحاب عدمها.

(٢) و تقدم المنع فيه أيضاً.

(٣) لما تقدم في لحوق الباطن بالظاهر، من أن منصرف النص طهارة تمام الجسم بالإشراق على سطحه.

(٤) لعدم الاتحاد الموجب لفهم التبعية من النص.

(٥) للاتحاد، كما في أحد طرفي الحصر.

(٦) ينشأ من توهم اختصاص التبعية بما لا يمكن الإشراق عليه إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٨

و أما إذا أشرقت على جانبه الآخر أيضاً فلا إشكال.

[(الرابع): الاستحالة]

(الرابع): الاستحالة، وهي تبدل حقيقة الشيء و صورته النوعية إلى صورة أخرى (١).

بالتبع، كالباطن بالنسبة إلى الظاهر. ولكنه يجري في أحد طرفي الحصر أيضاً، ولا يختص بالمقام، وإن كان ممنوعاً في المقامين، لإطلاق خبر الحضرمي

(١) هذا التعريف نسبه الشهيد في محكي حواشيه على القواعد إلى الأصوليين. وفي محكي قواعده نسب إلى الفقهاء تفسيرها بتغيير الأجزاء و انقلابها من حال إلى حال. وربما فسرت بتبدل الحقيقة النجسة إلى حقيقة أخرى ليست من النجاسات. وهذه التفاسير - مع اختلافها، و عدم اطرادها. و توقف الأول و الأخير على معرفة حقيقة العين النجسة، و حقيقة ما تستحيل إليه، و الوقوف على الحقائق متعسر أو متعذر. إلا أن يكون المراد الحقائق العرفية. فتأمل - لا حاجة إليها، إذ لم يقع عنوان الاستحالة موضوعاً لحكم المطهري في الكتاب أو السنة، و إنما وقع في بعض معاهد الإجماع المعتد بها مقيداً بمثل استحالة العذرة رماداً، أو دخاناً، أو تراباً، أو نحو ذلك لا بنحو الكلية. فالعمدة الرجوع إلى ما يستفاد من الأدلة الدالة على الطهارة، و هو أحد أمور على سبيل منع الخلو: الإجماع القولي، و السيرة العملية، و أدلة طهارة المستحال إليه، و قاعدة الطهارة، المتعينة للمرجعية بعد سقوط الاستصحاب عن الحجية، لعدم بقاء الموضوع، و ستأتى الإشارة إليها. و من ذلك يظهر أن الطهارة المترتبة على الاستحالة قسمان: واقعية إن ثبتت بالأدلة الثلاثة الأول، و ظاهريه إن ثبتت بقاعدة الطهارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٨٩

.....

ثم إن الاستحالة على أنواع (منها): الاستحالة بالنار رماداً، أو دخاناً. فقد حكى الإجماع على مطهريتها عن الشيخ في الخلاف و المبسوط، و عن الحلبي، و المحقق في الشرائع، و العلامة في جملة من كتبه، و جامع المقاصد و غيرهم، نعم عن المعتبر التردد في الرماد، و ربما يوهمه ما في أطعمه الشرائع أيضاً، حيث قال: «دواخن الأعيان النجسة طاهرة عندنا و كذا كل ما أحالته النار فصيرته رماداً، أو دخاناً، أو فحمًا، أو فحمًا، على تردد». لكن الظاهر رجوع التردد إلى الفحم فقط، كما فهمه غير واحد و قد يشهد به صدر كلامه. و ربما نسب إلى المبسوط نجاسة دخان الدهن النجس، معللاً بأنه لا بد من تصاعد بعض أجزائه قبل إحالة النار لها.

لكن الظاهر أنه ليس خلافاً فيما نحن فيه. و عن الشيخ أيضاً الاستدلال على الطهارة - مضافاً إلى الإجماع -

بصحيح ابن محبوب: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة، و عظام الموتى، ثم يجصص به المسجد، أ يسجد عليه؟ فكتب إليه بخطه: إن الماء و النار قد طهراه» (١).

و استشكله المحقق في المعتبر بأن الإجماع لا - نعلمه هنا، و أن الماء الذي يمازج الجص هو ما يحتل به، و ذلك لا يطهر إجماعاً، و النار لم تصيره رماداً. و تبعه عليه جماعة. و حملها على إرادة السؤال عن نجاسة الرماد المختلط بالجص، و نجاسة نفس الجص بملاقاة

رطوبة العظام و العذرة، فتكون النار مطهرة للرماد المختلط. و يراد من الماء ماء المطر المطهر للجص. بعيد جداً. فالأولى الاستدلال على طهارة الرماد و الدخان بقاعدة الطهارة. و لا مجال لدعوى حكومة الاستصحاب عليها، لامتناع جريانه فى المقام، لتعدد الموضوع، بنحو لا يصح عرفاً أن يقال: كان الرماد

(١) الوسائل باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٠

.....

أو الدخان نجساً، فهو على ما كان. لأنهما عرفاً نظير المتولد من العين النجسة، لا أنه عينها.

(و منها): الاستحالة بالنار بخاراً. و المعروف الطهارة، بل ظاهر بعض أنه لا كلام فيه. و استدل عليه بالسيرة على عدم التوقى عنه، كما فى بخار الحمامات، و فى بخار البول أيام الشتاء و غير ذلك. و تكفى فيه قاعدة الطهارة التى عرفت أنها المتعينة للمرجعية بعد سقوط الاستصحاب عن الحجية.

(و منها): الاستحالة إلى الدود و التراب. و المعروف الطهارة أيضاً، لقاعدة الطهارة. و عن المبسوط النجاسة فى الثانى، و عن الفاضلين التوقف. و هو غير ظاهر، إلا بناءً على حجية الاستصحاب هنا، التى قد عرفت منعها.

(و منها): استحالة الكلب و الخنزير ملحاً، لوقوعه فى المملحة.

و المحكى عن المدنيين، و الإيضاح، و الدروس، و البيان، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و غيرها: الطهارة، كما يقتضيهما الأصل المتقدم. و عن المعبر، و التحرير، و المنتهى، و النهاية: النجاسة. و تردد فى القواعد.

و استدل على النجاسة فى المعبر بأن النجاسة قائمة بالأجزاء النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، و تلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية، لا تنفأ ما يقتضى ارتفاعها. و مرجع الدليل الاستصحاب، الذى قد عرفت إشكاله.

(و منها): استحالة النطفة حيواناً طاهراً، و الغذاء النجس بولاً أو خراً للحيوان إذا كان مأكول اللحم، أو لبناً أو لعاباً أو عرقاً له، أو غير ذلك من فضلاته مطلقاً، و لو كان غير مأكول اللحم. و الظاهر عدم الخلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩١

فإنها تطهر النجس، بل المتنجس (١)،

فى الطهارة، كما يستفاد من كلماتهم فى المقام، و من حكمهم بطهارة فضلات الحيوان الجلال عدا بوله و خرئه. و يقتضيهما ما دل على طهارة الحيوان.

و إطلاق ما دل على طهارة فضلاته كافة، فإنه يشمل ما لو تغذى بعين النجاسة. لكن الإشكال فى ثبوته، لانصراف دليل طهارتها إلى حيثية كونها فضلة لذلك الحيوان، فى قبال نجاسة فضله غيره، لا من حيث كونه متغذياً بالنجاسة أو غيرها، فقوله: «بول ما يؤكل لحمه و خرؤه طاهر» [١] ظاهر فى الطهارة من حيث كونه مضافاً إلى ما يؤكل لحمه فى مقابل ما لا يؤكل لحمه، و لا نظر فيه إلى حيثية كونه متغذياً بالنجاسة أولاً. فتأمل. نعم تثبت الطهارة فى بقاعدة الطهارة المتقدمة، و لا مجال لاستصحاب النجاسة، لتعدد الموضوع. و إن كان قد يتأمل فى بعض فروضه، كما لو شرب الماء النجس فصار بولاً، فإن فى تعدد الموضوع عرفاً تأملاً، لكنه فى غير محله، إذ الظاهر التعدد.

(١) كما عن جماعة، بل ربما يستفاد من ملاحظة بعض كلماتهم أنه إجماع، كما ذكر فى الجواهر، و عن غيرها. و مع ذلك فقد حكى

التفصيل عن جماعة، فأثبتوا المطهريه لاستحالة النجس دون استحالة المتنجس، لأحد أمرين (الأول): أن الحكم بالطهارة في استحالة النجس لأجل انتفاء الموضوع المعلق عليه النجاسة، كعنوان الكلب، أو العذرة، أو نحوهما، المؤدى إلى الرجوع إلى قاعدة الطهارة، لامتناع الاستصحاب مع تبدل الموضوع، كما عرفت، و لا مجال لذلك في استحالة المتنجس، لأن الموضوع الطارئ عليه

[١] هذه العبارة بهذا النص لم نعثر عليها في النصوص، و لعله مد ظله في مقام نقل المضمون إذ يوجد ما يدل على هذا المضمون في ب: ٩، ١٠، ١١ من أبواب النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٢

كالعذرة تصير تراباً (١)، و الخشبة المتنجسة إذا صارت رماداً، و البول أو الماء المتنجس بخاراً، و الكلب ملحاً .. و هكذا (٢)،

النجاسة هو الملاقي للنجس، و هو نفس الجسم، و بعد الاستحالة باق بنفسه فيرجع إلى استصحاب نجاسته، المقدم على قاعدة الطهارة (الثاني): أن الإجماع، الذي هو المستند في الطهارة في استحالة النجس، غير منعقد في استحالة المتنجس، فيرجع فيه إلى استصحاب النجاسة.

و فيه: أنهما معاً مبنيان على أن المرجع في بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب هو الدليل، و المحقق في محله خلافه، و أن المرجع فيه العرف، بحيث يكون رفع اليد عن الحكم السابق نقضاً لليقين عرفاً، فمهما كان الحال كذلك جرى الاستصحاب، و إلا امتنع، فاستحالة النجس رماداً إن كانت موجبة لتعدد الموضوع عرفاً، و مانعة من صدق النقض على الحكم بالطهارة- كما هو الظاهر- كانت استحالة المتنجس كذلك، و إن لم تكن مانعة في الثاني لم تكن مانعة عنه في الأول أيضاً، و جرى استصحاب النجاسة فيهما، و انتفاء الموضوع المعلق عليه النجاسة- مثل عنوان الكلب- إنما يمنع من التمسك بالدليل على النجاسة، لا بالاستصحاب. و منه يظهر أنه لو فرض عدم ثبوت الإجماع على مطهريتها في المتنجس كفت قاعدة الطهارة بعد امتناع الاستصحاب، لتعدد الموضوع.

(١) و كذا لو صارت جزء البقول و الخضروات بالتسميد.

(٢) و الضابط أن يكون التبدل موجباً لتعدد الموضوع عرفاً، بحيث يكون المستحال إليه عرفاً متولداً من المستحال منه، لا أنه هو هو، فلا يكون رفع اليد عن الحكم السابق من نقض اليقين بالشك، فيكون المرجع قاعدة الطهارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٣

كالنطفة تصير حيواناً، و الطعام النجس جزءاً من الحيوان.

و أما تبدل الأوصاف، و تفرق الأجزاء، فلا اعتبار بهما، كالحنطة إذا صارت طحيناً، أو عجينة (١)، أو خبزاً (٢)،

(١) بلا خلاف ظاهر للاستصحاب.

(٢) على المشهور. لاستصحاب النجاسة، لبقاء الموضوع عرفاً.

و لما

عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه- و ما أحسبه إلا حفص بن البختري:- «قيل لأبي عبد الله (ع) في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال (ع): يباع ممن يستحل أكل الميتة» (١).

و

في مرسله الآخر عنه (ع): «يدفن و لا يباع» (٢)

و ،

في خبر زكريا بن آدم: «فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم. فقال (ع):

فسد. قلت: أبيع من اليهودى والنصارى وأبين لهم. قال (ع): نعم فإنهم يستحلون شربه» (٣).

و المناقشة في دلالتها على النجاسة في غير محلها، كالمناقشة في سندها، لحجية المرسل إذا كان من مثل ابن أبى عمير مع أنها مجبورة بالعمل. فتأمل! و عن الشيخ في النهاية والاستبصار الطهارة.

لمرسل ابن أبى عمير أيضاً عنه (ع): «في عجين عجن و خبز، ثم علم أن الماء كان فيه الميتة قال (ع). لا بأس، أكلت النار ما فيه» (٤).

و

خير الزبيرى: «عن البئر يقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب، فتموت، فيعجن من مائها، أو يؤكل ذلك الخبز؟ قال (ع): إذا أصابته النار فلا بأس

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٤

و الحليب إذا صار جبناً (١). و فى صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحماً تأمل (٢)،

بأكله» (١).

و بمضمون الثانى محكى الفقيه (٢) و المقنع (٣). و فيه:

أن الثانى ليس مما نحن فيه بناءً على طهارة البئر، بل و أخص من المدعى بناءً على نجاسته، فيجب الاقتصار فيه على مورده. مع ضعف سنده بجهالة الزبيرى، و إعراض الأصحاب عنه. و الأول غير ظاهر فى نجاسة الماء، و إطلاق الماء و الميتة يمكن رفع اليد عنه بما سبق، فيحمل الماء على ماء البئر، أو تحمل الميتة على الميتة الطاهرة، و يكون المراد من أكل النار ما فيه مجرد ارتفاع القذارة المتوهمة، أو بعض مراتب النجاسة. و أما الجمع بينها بحمل الأولى على الكراهة، فبعيد، و لا سيما الثانى منها.

و خاصة مع كون النجاسة مظنة الإجماع، فإن الشيخ (ره) - المنسوب إليه الخلاف فى النجاسة - و إن كان ظاهره الطهارة فى مياه النهاية، إلا أنه فى محكى أطعمتها جزم أولاً بعدم جواز أكل الخبز المعجون بالماء النجس، ثم قال: «و قد رويت رخصة جواز أكله، و ذلك أن النار قد طهرته. و الأحوط ما قدمناه»، و فى الاستبصار احتمل أن يكون محمل أخبار الجواز ماء البئر. فلاحظ، و تأمل.

(١) بلا خلاف ظاهر. للاستصحاب.

(٢) للتأمل فى بقاء الموضوع و ارتفاعه، و لذلك اختلفت الفتوى فيه فمن ظاهر جامع المقاصد الطهارة، و عن صريح المسالك النجاسة، و كلام الأكثر خال عن التعرض له، كما قيل. و لا يبعد القول بالطهارة، للشك

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٧.

(٢) الفقيه طبع إيران ص: ٤ س: ٢٣.

(٣) المقنع طبع إيران ص: ٤ س: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٥

و كذا فى صيرورة الطين خزفاً أو آجراً (١)، و مع الشك فى الاستحالة لا يحكم بالطهارة (٢).

فى بقاء الموضوع، المقتضى للرجوع إلى قاعدة الطهارة.

(١) فعن المبسوط، و الخلاف، و نهاية الأحكام، و موضع من المنتهى و عن البيان، و جماعة ممن تأخر عنهم: القول بالطهارة، بل نسب إلى الأ-كثر، و عن الشيخ (ره) دعوى الإجماع عليه. و عن المسالك و الروضة، و الروض، و الإيضاح: القول بالنجاسة. و توقف فى القواعد و غيرها.

و يستدل للأول- مضافاً إلى الإجماع الذى ادعاه الشيخ- بصحيح ابن محبوب المتقدم «١» فى الجص

. و بأصالة الطهارة، لعدم جريان الاستصحاب إما لتبدل الموضوع، أو لمعارضته باستصحاب طهارة الملاقي، أو لأن النجاسة ثابتة بالإجماع، و لا يجرى استصحاب حال الإجماع. و الجميع كما ترى، إذ الإجماع لم يثبت بنحو يعتمد عليه. و الصحيح لو اتضح المراد منه، و أمكن العمل به، اختص بمورده. و تبدل الموضوع بهذا المقدار من الاختلاف ببعض الصفات ممنوع. و مثله دعوى المعارضة، لحكومة الأول، لأنه سببى، على الثانى، لأنه مسببى. مع أنها لو تمت فإنما تجدى فى الرجوع إلى أصالة الطهارة فى الملاقي له، لا فيه، كما هو المدعى و استصحاب حال الإجماع حجة كحال النص، كما هو محقق فى محله.

(٢) للشك فى حصول المطهر، الموجب للرجوع إلى أصالة عدمه، الموافق لأصالة بقاء النجاسة، و إن كان الأول مقدماً عليه، لأنه سببى.

و فيه: أنه مع الشك فى الاستحالة يشك فى بقاء الموضوع، فيمتنع الرجوع إلى استصحاب النجاسة، بل المرجع قاعدة الطهارة، كما لو علم بالاستحالة.

(١) تقدم فى النوع الأول من أنواع الاستحالة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٦

.....

فإن قلت: لِمَ لا يرجع إلى استصحاب بقاء الموضوع، ليرتب عليه الرجوع إلى استصحاب النجاسة، و هو الحكم؟

قلت: استصحاب بقاء الموضوع لا يثبت صدق الشك فى البقاء، حتى يجرى استصحاب الحكم، و هو النجاسة.

فإن قلت: لِمَ لا يرجع إلى استصحاب نفس العنوان السابق، مثل استصحاب كونه عذرة، أو نطفة، أو نحو ذلك، ليرتب عليه حكمه- و هو النجاسة- بلا توسط الاستصحاب.

قلت: إذا فرضنا أن المستحال إليه معدود موضوعاً آخر، و أن موضوع النجاسة قد انتفى بذاته، و أن المستحال إليه متولد عرفاً من المستحال منه لا- أنه هو، فمع الشك لا يصح أن يقال: إنه كان نطفة أو عذرة، إلا بالمداقة العقلية، و ليست هى المدار فى صحة الاستصحاب، و إلا لثبت النجاسة مع الاستحالة، لأنه إذا صح قولنا: كان نطفة، صح قولنا:

كان نجساً، فيجرى استصحاب النجاسة (و بالجملة): بعد البناء على عدم جريان استصحاب النجاسة، لتبدل الموضوع، لا مجال لاستصحاب بقاء العنوان، بنحو مفاد كان الناقصة بأن يقال: كان هذا كذا، لأن احتمال التبدل مانع عن صدق القضية. نعم يصح الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة، بأن يقال: كانت النطفة موجودة فهى باقية، بالاستصحاب.

لكنه لا يثبت كون هذا هو النطفة. فلاحظ و تأمل.

هذا إذا كان الشك بنحو الشبهة المصدقية، أما لو كان بنحو الشبهة المفهومية، كما لو شك في الاستحالة في مثل صيرورة العذرة فحما فلا مجال لأصالة عدم الاستحالة، ولا لاستصحاب كونه عذرة، لأنه من استصحاب المفهوم المردد، ولا لاستصحاب النجاسة، للشك في بقاء الموضوع، مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٧

[(الخامس): الانقلاب]

إشارة

(الخامس): الانقلاب، كالخمر ينقلب خلًا، فإنه يطهر (١)، سواء كان بنفسه أو بعلاج (٢)،

كما هو ظاهر.

- (١) إجماعاً، كما عن المنتهى، و المذهب البارع، و كشف اللثام، و مجمع البرهان. و نصوصاً، كما سيأتي:
- (٢) إذ الأول هو المتيقن من معقد الإجماعات المتقدمة، و عن المنتهى نسبه الحكم فيه إلى علماء الإسلام، و في مجمع البرهان إلى إجماع الأصحاب، بل المسلمين، و الثاني نسبه في المنتهى إلى علمائنا. و النصوص فيه مستفيضة.
- ففي مصحح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «عن الخمر العتيقة تجعل خلًا.
- قال (ع): لا بأس « ١ »

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٩٧

، و نحوه موثق عبيد

« ٢ » و

في موثقه الآخر: «في الرجل إذا باع عصيراً، فحبسه السلطان حتى صار خمراً، فجعله صاحبه خلًا. فقال (ع): إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به» « ٣ ».

و

في صحيح ابن المهدي: «كتبت إلى الرضا (ع): جعلت فداك. العصير يصير خمراً، فيصب عليه الخل و شيء يغيره حتى يصير خلا.

قال (ع):

لا بأس به» « ٤ ».

و

عن المستطرفات، عن جامع البنظي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع): «عن الخمر تعالج بالملح و غيره لتحول خلًا. قال (ع)

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١، و ب: ٧٧ من أبواب النجاسات حديث: ١.

- (٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٣، و ب: ٧٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢
 (٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٨

.....

«لا بأس» (١)

.. إلى غير ذلك. كما أن إطلاق مثل

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الخمر يكون أوله خمراً ثم يصير خلا. قال (ع): إذ ذهب سكره فلا بأس» (٢)
 يقتضى ثبوت الحكم فى الأول و الثانى. نعم ظاهر بعض النصوص المنع فى الثانى،
 كرواية أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «عن الخمر يجعل فيها الخل. فقال (ع) لا إلا ما جاء من قبل نفسه» (٣).

و

روايته الأخرى عنه (ع): «عن الخمر يصنع فيها الشىء حتى تحمض. قال (ع): إن كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا بأس
 به» (٤).

و

روايته الأخرى عنه (ع): «عن الخمر تجعل خلا. قال (ع): لا بأس إذا لم يجعل فيه ما يغلبها» (٥).
 لكنها محمولة على الكراهة جمعاً.

و فى المسالك- بعد ما استدل على الحل فى الثانى، بمصححة زرارة

و رواية أبى بصير الثانية

- قال: «و اعلم أنه ليس فى الأخبار المعتبرة ما يدل على جواز علاجها بالأجسام، و الحكم بطهرها كذلك، و إنما هو عموم أو مفهوم،
 كما أشرنا إليه مع قطع النظر عن الاسناد» و فيه:- مع أن الدليل لا- يختص بما ذكر، كما عرفت:- أن العموم و المفهوم من أقسام
 الحجج. مع أن رواية أبى بصير
 غير ظاهرة الدلالة بالمفهوم على الحل، بل مفهومها يدل على العدم فى الجملة، كما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب لأشرية المحرمة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٢، و ب: ٧٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٤، و ب: ٧٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٩٩

كالقاء شىء من الخل (١) أو الملح (٢) فيه، سواء استهلك أو بقى على حاله (٣). و يشترط فى طهارة الخمر بالانقلاب عدم وصول
 نجاسة خارجية إليه (٤)، فلو وقع فيه- حال كونه

(١) كما في صحيح ابن المهدي

، و يقتضيه إطلاق غيره.

(٢) كما نص عليه في رواية المستطرفات

، و يقتضيه إطلاق غيرها.

(٣) كما صرح به جماعة، و نسب إلى المشهور. و قد يتأمل في الطهارة فيما إذا بقي المطروح المعالج به، بل نسبا المنع في المجمع و الكفاية إلى القيل و كأنه لتنجسه بالخمير، و عدم الدليل على طهارته بالانقلاب، لاختصاص نظر الأخبار إلى نجاسة الخمر «و فيه»: أن اختصاص النظر بذلك لا- يمنع من الحكم بطهارته بما فيه تبعاً، لأن إطلاقها اللفظي إذا كان شاملاً لصورة عدم الاستهلاك كان إطلاقها المقامي دالاً على طهارة ما لم يستهلك، فان مقتضى إهمال النصوص للتعرض لبقاء الأجسام الملاقية للخمير على النجاسة مع وجودها غالباً فيها، طهارتها تبعاً، كما لا يخفى. و قد يقال في دفع الاشكال المذكور بأن ظاهر الأدلة الدالة على مطهريه الانقلاب الطهارة الفعلية، فتدل بالالتزام على طهارة الأجسام التي فيها، لامتناع طهارتها الفعلية مع بقاء تلك الأجسام على النجاسة «و فيه»: أن الأدلة لا تدل على الطهارة الفعلية مطلقاً، و إنما تدل على الطهارة الفعلية من حيث نجاسة الخمر، فلا تصلح للدلالة على طهارة غيرها بالالتزام.

(٤) لما عرفت من اختصاص نظر النصوص بنجاسة الخمر لا غير، أما النجاسة الحاصلة بملاقاة النجس فلا موجب لارتفاعها، و مقتضى الأصل بقاؤها، كما ذهب إليه جماعة. نعم لو قيل بعدم تنجسه بنجاسة خارجية لامتناع ذلك، أو قصور الأدلة عن إثباته، فالحكم الطهارة أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٠

خمرًا- شيء من البول أو غيره، أو لاقى نجسًا، لم يطهر بالانقلاب (١).

[مسألة ١: العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلًا لم يطهر]

(مسألة ١): العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلًا لم يطهر. و كذا إذا صار خمرًا (٢) ثم انقلب خلًا.

[مسألة ٢: إذا صب في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر]

(مسألة ٢): إذا صب في الخمر ما يزيل سكره لم يطهر، و بقي على حرمة (٣).

[مسألة ٣: بخار البول أو الماء المتنجس طاهر]

(مسألة ٣): بخار البول أو الماء المتنجس طاهر (٤)،

(١) لاستصحاب النجاسة، و لا دليل على الطهارة، لاختصاص النصوص بالخمير.

(٢) لما عرفت من قصور نصوص الباب عن إثبات ذلك، فالعمل على الاستصحاب.

(٣) لإطلاق أدلة حرمة و نجاسته. نعم قد يستفاد الطهارة و الحل من خبر ابن جعفر (ع) المتقدم

لقوله (ع) فيه: «إذا ذهب سكره فلا بأس»

. و يعضده

خبر أبي الجارود عن أبي جعفر (ع): «أما الخمر فكل مسكر من الشراب» (١).

كما أنه يستفاد من موثق عبيد المتقدم المتضمن

لقوله (ع): «إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس»

: أن انقلاب الخمر إلى غير الخل أيضاً موجب لحليتها و طهارتها. لكن الظاهر عدم عملهم بهذه الظواهر، و بناؤهم على تخصيص طهارة الخمر بالانقلاب خلماً لا- غير، كما اعترف بذلك في الجواهر و غيرها، و يقتضيه ظاهر كلامهم في مطهريه الانقلاب. و لو لا ذلك لكان العمل بهذه النصوص في محله.

(٤) كما تقدم.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠١

فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلا مع العلم بنجاسة السقف.

[مسألة (٤): إذا وقعت قطرة خمر في حب خل]

(مسألة ٤): إذا وقعت قطرة خمر في حب خل، و استهلكت فيه، لم يطهر، و تنجس الخل (١).

(١) بذلك طفحت عبارات جماعة من الأصحاب، و عن الشيخ في النهاية:

«إذا وقع شيء من الخمر في الخل لم يجز استعماله إلا بعد أن يصير ذلك الخمر خلماً». و يظهر من الحلّي أن فيه رواية، فإنه قال في مقام الإنكار على الشيخ: «الذي يقتضيه أصول المذهب ترك العمل بهذه الرواية الشاذة و لا يلتفت إليها، لأنها مخالفة للأدلة، مضادة للإجماع، لأن الخل بعد وقوع قليل الخمر في الخل صار نجساً، و لا دلالة على طهارته بعد ذلك و لا إجماع...». و ظاهر عبارة الشيخ صورة عدم استهلاك الخمر، لأن اسم الإشارة راجع إلى نفس الخمر الواقع في الخل، و مع الاستهلاك لا موضوع كي يصح أن يقال: صار خلا و لم يصير. لكن ظاهر الجماعة أنهم فهموا منه صورة الاستهلاك، و أن علامة صيرورته خلماً صيرورة الخمر الخارجة عن الخل الباقية بعد صب مقدار منها في الخل خلا، بل في كشف اللثام الاتفاق على الحل و الطهارة بصيرورة الخمر الواقعة في الخل خلا، و إنما الخلاف في أن تخلل الخمر الخارجة علامة على تخلل المقدار المصبوب و عدمه، و الجماعة ينكرون ذلك، و الشيخ يعتقد، و ما ذكره في الكشف غير ظاهر، فلاحظ عبارة الشرائع و التحرير و غيرهما.

و كيف كان فان كان مراد الشيخ (ره) صورة الاستهلاك فلا وجه له ظاهراً، لما ذكره في السرائر من نجاسة الخل الملقى فيه الخمر، من دون دليل على الطهارة، و إن كان مراده صورة الانقلاب فكذلك، لعدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٢

إلا إذا علم انقلابها خلماً بمجرد الوقوع فيه (١).

طهارة الخل المذكور تبعاً للخمر، لقصور النصوص عن شمول مثل الفرض فلا مجال للتمسك بإطلاقها المقامي الدال على الطهارة

بالتبعية، و الرواية التي أشار إليها غير معروفة. نعم

في الرضوى: «فإن صب في الخل خمر لم يحل أكله حتى يذهب عليه أيام و يصير خلا ثم كل بعد ذلك» (١)

لكنه ليس بحجته، و لا سيما مع مخالفته للمشهور.

(١) يحتمل أن يكون المراد الانقلاب في أول أزمته الوقوع. و وجه الطهارة على هذا: أن نجاسة النجس قبل ملاقاته للطاهر لا دليل على سرايتها إلى ملاقيه الطاهر إذا حصلت الطهارة للنجس في زمان الملاقاة «و فيه»: أن أدلة السراية شاملة للمقام، و لذا بنى على نجاسة ماء الغسالة، و إن كانت ملاقاته للمحل موجب للطهارة، و يساعده الارتكاز العرفي جداً. فالملاقاة هنا علة لنجاسة الخل، و إن كانت علة للانقلاب الموجب للطهارة، ففي زمان الملاقاة يكون طاهراً و نجساً في رتبتين. نعم لو كان الانقلاب في زمان الملاقاة مستنداً إلى سبب غير الملاقاة، فالبناء على الطهارة حينئذ في محله، لعدم الدليل على سراية النجاسة الثابتة قبل الملاقاة إذا كان طاهراً حال الملاقاة. و الفرق بينه و بين ما لو استند الانقلاب إلى الملاقاة- كما سبق:- أنه في ظرف استناد الملاقاة إلى الانقلاب لا بد من التزام النجاسة حال الملاقاة في رتبة سابقة على حصول الطهارة بالانقلاب، فيكون نجساً و طاهراً في زمان واحد في رتبتين و متى كانت النجاسة ثابتة حال الملاقاة سرت إلى الطاهر. أما لو لم يستند الانقلاب إلى الملاقاة فإذا كان المفروض مقارنة الانقلاب للملاقاة فلا ملاقاة للنجس

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٣

[مسألة ٥: الانقلاب غير الاستحالة، إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها]

(مسألة ٥): الانقلاب غير الاستحالة، إذ لا يتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها، و لذا لا تطهر المتنجسات به (١) و تطهر بها.

[مسألة ٦: إذا تنجس بالعصير بالخمير، ثم انقلب خمراً و بعد ذلك انقلب الخمر خللاً]

(مسألة ٦): إذا تنجس بالعصير بالخمير، ثم انقلب خمراً و بعد ذلك انقلب الخمر خللاً، لا يبعد طهارته، لأن النجاسة العرضية صارت ذاتية بصيرورته خمراً، لأنها هي النجاسة الخمرية (٢). بخلاف ما إذا تنجس بالعصير بسائر النجاسات، فإن الانقلاب إلى الخمر لا يزيلها، و لا يصيرها ذاتية، فأثرها باق بعد الانقلاب أيضاً.

حتى تسرى نجاسته إلى الطاهر، فلا- مانع من البناء على الطهارة، كما ذكر في المتن. و هذا التفصيل هو الموافق للمذاق العرفي. و يحتمل بعيداً أن يكون مراد المصنف (ره) الانقلاب قبل الاستهلاك، و لو في زمان بعد الوقوع- كما هو أحد محتملي كلام الشيخ المتقدم- فيتوجه عليه حينئذ ما عرفت، من أن النصوص إنما دلت على طهارة الخمر بالانقلاب، و ليس فيها تعرض لطهارة ما عولجت به، و إنما استفيدت الطهارة من الإطلاق المقامي، و هو سكوت النصوص عن بيان نجاسته، و هو يختص بما يُعد من توابع الخمر خارجاً، و لا يشمل ما نحن فيه، مما كانت الخمر من توابعه. فلاحظ.

(١) و كذا النجاسات عدا الخمر لجريان الاستصحاب معه بلا مانع، و خروج الخمر بالدليل الحاكم على الاستصحاب.

(٢) يعني فيمتنع التضاعف و التأكد فيها. و كأنه يشير بذلك إلى مناقشة شيخنا الأعظم (ره) حيث قال في المقام: «إلا أن يقال: لا مانع

من قيام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٤

[مسألة ٧: تفرق الأجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة]

(مسألة ٧): تفرق الأجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة (١)

التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم، و النجاسة بالنوع من حيث هو نوع. لكن لو تمّ هذا مثله في الخل الملقى في الخمر، حيث أنه في أول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل». و حاصل المناقشة: أن الإشكال في تضاعف النجاسة ليس من جهة لزوم اجتماع المثليين، ليدفع بما ذكر، بل من جهة أن النجاسة الواحدة بالصنف لا تقبل التكرار، فان الخمر الملاقية للخمر لا تتكرر فيها النجاسة، و لو بنحو التأكد و كذا في المقام بل لو بنى على التأكد فما دل على طهارة الخمر بالانقلاب يدل على زوال النجاسة الخمرية و لو كانت متأكدة. هذا مضافاً إلى أن ما ذكره (ره) لا- يكفي في جواز اجتماع المثليين، لأن نجاسة الخمر القائمة بالنوع قائمة أيضاً بالجسم، ضرورة أن جسم الخمر نجس كأجسام سائر النجاسات الذاتية، فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد. إلا أن يكون مقصوده- رحمه الله- تعدد الرتبة و أن نجاسة الخمر الذاتية قائمة بذات الخمر، و العرضية السابقة على صيرورته خمراً تكون قائمة بوصف الجسم. و فيه أيضاً: أنه لا ملزم للالتزام بذلك، لجواز وحدة المحل مع الرتبة للنجاستين على أن تكون إحداها مؤكدة للأخرى، بحيث تكونان وجوداً واحداً لا وجودين، و اجتماع المثليين إنما يتوقف على تعدد المحل أو تعدد الرتبة إذا كانا وجودين ممتازين، فلاحظ.

و أما إشكاله (قده) على ما ذكره أولاً بقوله: «لكن لو تمّ هذا ..» فيتوجه عليه أن اللزوم في محله، لكن وجب البناء على الطهارة في الفرض-، و هو الخل الملقى في الخمر- بما دل على الطهارة بالانقلاب، و هو لا يشمل المقام.

(١) لما عرفت من أن الاستهلاك عبارة عن انعدام العين بما لها من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٥

ولذا لو وقع مقدار من الدم في الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته (١)، لكن لو أخرج الدم من الماء بآلة من الآلات المعدة لمثل ذلك عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة، فإنه إذا صار البول بخاراً ثمّ ماء لا يحكم بنجاسته، لأنه صار حقيقة أخرى. نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء (٢). و من ذلك يظهر حال عرق بعض الأعيان النجسة أو المحرّمة، مثل عرق لحم الخنزير، أو عرق العذرة، أو نحوهما، فإنه إن صدق عليه الاسم السابق (٣)، و كان فيه آثار ذلك الشيء و خواصه، يحكم بنجاسته أو حرّمته، و إن لم يصدق عليه ذلك الاسم، بل عدّ حقيقة أخرى ذات أثر و خاصية أخرى، يكون طاهراً و حلالاً. و أما نجاسة عرق الخمر

المفهوم العرفي فينعدم وصفها، و هو النجاسة تبعاً، فإذا عادت العين عاد وصفها معها، لأنه ذاتي لها، و الاستحالة عبارة عن التحول عرفاً من حقيقة إلى أخرى.

(١) كيف يحكم بطهارته مع أن نجاسته ذاتية؟! و إنما يحكم بانعدامه عرفاً، فيخرج عن كونه موضوعاً للنجاسة، فإذا استخرج من الماء و عاد إلى الوجود عادت إليه النجاسة، لأنها ذاتية.

(٢) لأن نجاسته ذاتية تابعة لوجوده و لو كان لاستحالة الماء إليه.

لكن على هذا لا يظهر الفرق بين الاستهلاك و الاستحالة من هذه الجهة، و إنما الفرق بينهما بحسب المفهوم، كما عرفت.

(٣) يعنى: بحيث يصدق عليه أنه جزء لحم الخنزير، أو العذرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٦

فمن جهة أنه مسكر مائع (١)، و كل مسكر نجس.

[مسألة ٨): إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة]

(مسألة ٨): إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة (٢).

[السادس): ذهاب الثلاثين فى العصير العنبي، على القول بنجاسته بالغليان]

إشارة

(السادس): ذهاب الثلاثين فى العصير العنبي، على القول بنجاسته بالغليان. لكن قد عرفت أن المختار عدم نجاسته (٣)، و إن كان الأحوط الاجتناب عنه. فعلى المختار فائدة ذهاب الثلاثين تظهر بالنسبة إلى الحرمة، و أما بالنسبة إلى النجاسة فتفيد عدم الاشكال لمن أراد الاحتياط. و لا فرق بين أن يكون الذهاب بالنار أو بالشمس أو بالهواء (٤). كما لا فرق فى الغليان الموجب للنجاسة- على القول بها- بين المذكورات- كما أن فى الحرمة بالغليان التى لا اشكال فيها و الحلية بعد الذهاب كذلك، أى لا فرق بين المذكورات.

(١) يعنى: لا أنه خمر. لكن لو كان لأجل أنه خمر فلا يضر فيما ذكر من الفرق بين الاستحالة و الاستهلاك، و لا فى تحقق الاستحالة فى اللبن فكأن مقصوده (ره) بيان الواقع لا دفع إشكال.

(٢) للاستصحاب.

(٣) و قد عرفت وجهه.

(٤) قد عرفت «١» الإشكال فى الطهارة لو غلى بغير النار و إن قيل بها لو غلى بالنار. و حينئذ فلو غلى بنفسه لم يُجد فى طهارته ذهاب الثلاثين بل لا- بد من انقلابه خلاً. نعم لو بنى على النجاسة بالغليان مطلقاً- لاستفادة ذلك من الأدلة- لا فرق فى حصول الطهارة بذهاب الثلاثين مطلقاً. فراجع.

(١) تقدم ذلك فى المسألة الأولى من مبحث نجاسة الخمر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٧

و تقدير الثلث و الثلاثين إما بالوزن، أو بالكيل، أو بالمساحة (١).

(١) لصدق ذهاب الثلاثين فى الجميع، و التخصيص بواحد منها خلاف الإطلاق. و فيه: أن الكيل و المساحة يرجع أحدهما إلى الآخر، إذ كلاهما تقدير بحسب الكم، أما الوزن فإنه يباينهما، إذ هو تقدير بحسب الثقل، و هو أجنبي عن الكم. و عليه فذهاب الثلاثين بحسب الكم يتقدم دائماً على ذهابهما بحسب الثقل، لأن الذاهب بالنار أو غيرها هو الأجزاء المائية اللطيفة، و بذهابها يزداد العصير غلظاً و ثخانة، فيكون ثلثه بحسب الكم قريباً من نصفه بحسب الثقل، و مع هذا التقدم لا معنى للاعتبار بهما معاً، أو بأحدهما على

التخيير، بل النصوص إما أن تحمل على الأول، أو على الثاني، وحيث لا معين يرجع إلى الأصل، المقتضى للاعتبار بالثاني لا غير. وربما يستفاد الاعتبار به من □
رواية ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه» (١).

وفيه: أن الدائق من الشيء كناية عن السدس، و لا يراد منه الوزن، كما يظهر من السؤال. أو يستفاد الاعتبار به من خبر عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب، فصب عليه عشرين رطلا ماء، ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلا و بقي عشرة أرطال، أ يصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال (ع): ما طبخ على الثلث فهو حلال» (٢).
وفيه: أن الوزن إنما ذكر في كلام السائل، و لم يفهم من الثلث المذكور

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٨

و يثبت بالعلم (١)، و بالبينه (٢). و لا يكفي الظن (٣). و في خبر العدل الواحد إشكال (٤)،

في كلام الامام (ع) إرادة الوزن، بل من الجائز إرادة الثلث بحسب الكم الحاصل في الفرض، كما عرفت. مضافاً إلى أن الرطل اسم للكيل المخصوص فهو من المكايل لا من الأوزان، حسب ما ذكره بعض المحققين من أهل اللغة، مستدلاً عليه بقوله: «لها رطل تكيل الزيت فيه». و مثله ما ربما يستفاد من روايتي عمار

«١» الواردتين في كيفية طبخ المطبوخ حتى يصير حلالاً، المشتملتين على ذكر المساحة. إذ فيه: أنهما غير ظاهرتين فيما نحن فيه من ذهاب الثلاثين للتطهير أو الحل، كما أشرنا إلى ذلك في نجاسة العصير من الزبيب: نعم يمكن أن يقال: إن إطلاق الثلث و الثلاثين يقتضى الحمل على الكم فإنه محط الأغراض، و الأصل للوزن، لرجوعه إليه، و حكايته عنه دائماً. و ما اشتهر من أن الوزن هو الأصل يراد به كونه أضبط من الكيل و أتقن، لا أنه أصل للكم، بل هو متفرع عليه قطعاً.

و لا سيما و لو كان الاعتبار بالوزن للزم الهرج و المرج، و لكثير السؤال و الجواب عنه، و اتضح بذلك الحال، لصعوبة الاختبار بالوزن أو تعذره غالباً، فعدم ذلك دليل على الاعتبار بالكم، المتقدم على الوزن بكثير دائماً. و الله سبحانه أعلم.

(١) لحجته عقلاً.

(٢) لعموم دليل حجيتها، كما تقدم تقريبه في المياه.

(٣) لأصالة عدم حجيتها.

(٤) تقدم وجهه في المياه و غيرها.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٠٩

إلا أن يكون في يده، و يخبر بطهارته و حليته: و حينئذ يقبل قوله، (١) و إن لم يكن عادلاً (٢)، إذا لم يكن ممن يستحله قبل ذهاب الثلاثين.

[مسألة (١): بناءً على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه]

(مسألة ١): بناءً على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه، أو بذهاب ثلثيه، بناءً على ما ذكرنا من عدم الفرق بين أن يكون بالنار أو بالهواء. و على هذا فالآلات المستعملة في طبخه

(١) للسيرة المستمرة على قبول خبر ذى اليد عما فى يده. و للنصوص الخاصة. كصحيح معاوية (١) المتقدم فى نجاسة العصير العنبى ، و قريب منه غيره. نعم

فى صحيح ابن جعفر (ع): «لا يُصدق إلا أن يكون مسلماً عارفاً» (٢).

و

فى حديث عمار المروى فى الوسائل: «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً» (٣)

و ،

رواه فى الحدائق و غيرها: «إن كان مسلماً عارفاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب».

و لو بنى على رفع اليد عن اعتبار المعرفة و حمله على الاستحباب، بقريته مثل صحيح عمار بن عمار، فلا موجب لرفع اليد عن اعتبار الإسلام و الأمانة أو الورع. اللهم إلا أن يستبعد التفكيك بينها و بين الايمان، فيحمل الجميع على الاستحباب. على أن مورد الصحيح صورة الجهل بالورع، و حينئذ يكون مقتضى مجموع النصوص حجية خبر ذى اليد إلا مع ثبوت ما يوجب اتهامه، و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك فى المياه.

(٢) كما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٠

تظهر بالجفاف و إن لم يذهب الثلثان مما فى القدر، و لا يحتاج إلى إجراء حكم التبعية. لكن لا يخلو عن إشكال، من حيث أن المحل إذا تنجس به أولاً لا ينفعه جفاف تلك القطرة، أو ذهاب ثلثها، و القدر المتيقن من الطهر بالتبعية المحل المعد للطبخ، مثل القدر و الآلات، لا كل محل كالثوب و البدن و نحوهما (١).

[مسألة (٢): إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس]

(مسألة ٢): إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس و لا يحرم بالغليان (٢). أما إذا وقعت تلك الحبة فى القدر من المرق أو غيره، فغلى،

(١) إذا كان الوجه فى البناء على طهارة القدر و نحوه بذهاب الثلاثين تبعاً أنه لو لا ذلك كان الحكم بطهارة العصير لغواً، فهذا المعنى لا- فرق فيه بين القدر و الثوب إلا بالوضوح و الخفاء، و إلا فهو مشترك بين الجميع بنحو واحد. «و دعوى»: أنه يكفى فى رفع اللغوية

الاقتصار في الحكم بالطهارة على خصوص القدر و نحوه، دون عصير الثوب و نحوه «مندفعة» بأن ذلك و إن كان كافياً في رفع اللغوية، لكن التفكيك بين أفراد العصير المذكورة بلا موجب عرفي، فلا يكون صحيحاً عند العرف. نعم لو كان المستند في طهارة القدر الإطلاق المقامي - وهو السكوت عن التعرض للنجاسة المغفول عنها لو لا ذلك - لكان التخصيص بمثل القدر و نحوه في محله، لأن ذلك محل الابتلاء دون غيره. لكن عرفت أن الوجه الأول لا بأس به، و مقتضاه العموم.

(٢) لأن غليان عصير الحصرم لا أثر له في النجاسة و الحرمة، و عصير العنب معدوم بالاستهلاك، فلا غليان له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١١

يصير حراماً و نجساً (١) على القول بالنجاسة.

[مسألة ٣: إذا صب العصير الغالي قبل ذهاب ثلثيه في الذي ذهب ثلثاه يشكل طهارته و إن ذهب ثلثا المجموع]

(مسألة ٣): إذا صب العصير الغالي قبل ذهاب ثلثيه في الذي ذهب ثلثاه يشكل طهارته و إن ذهب ثلثا المجموع (٢). نعم لو كان ذلك قبل ذهاب ثلثيه و إن كان ذهابه قريباً فلا بأس به.

و الفرق أن في الصورة الأولى ورد العصير النجس على ما صار طاهراً فيكون منجساً له، بخلاف الثانية، فإنه لم يصر بعد طاهراً فورد نجس على مثله. هذا و لو صب العصير الذي لم يغل على الذي غلى فالظاهر عدم الاشكال فيه. و لعل السر فيه أن النجاسة العرضية صارت ذاتية (٣). و إن كان الفرق بينه و بين الصورة الأولى لا يخلو عن إشكال (٤)، و محتاج إلى التأمل.

[مسألة ٤: إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك]

(مسألة ٤): إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى (٥) بعد ذلك.

(١) كما تقدم الكلام فيه في نجاسة العصير.

(٢) إذ لا دليل على مطهريه ذهاب الثلاثين في الفرض، لاختصاص أدلة مطهريته بما تنجس بالغليان و لم يذهب ثلثاه، و كلاهما منتف في الذي ذهب ثلثاه.

(٣) كما تقدم في المسألة السادسة من مطهريه الانقلاب، و عليه فتطهر بذهاب الثلاثين كالنجاسة الذاتية الحاصلة من الغليان.

(٤) و لكن بما ذكرناه في وجه الحكم فيهما اتضح الفرق و اندفع الاشكال.

(٥) لاختصاص أدلة النجاسة بالغليان بما لم يذهب ثلثاه. و إطلاق بعض النصوص الدالة على الحرمة بالغليان - مثل ما

في رواية حماد عن الصادق (ع): «تشرب ما لم يغسل، فاذا غلى فلا تشربه» (١)

-

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٢

[مسألة ٥: العصير التمري أو الزبيبي لا يحرم و لا ينجس بالغليان على الأقوى]

(مسألة ٥): العصير التمري أو الزبيبي لا يحرم ولا ينجس بالغليان على الأقوى (١)، بل مناط الحرمة و النجاسة فيهما هو الإسكار.

[مسألة ٦: إذا شك في الغليان بينى على عدمه]

(مسألة ٦): إذا شك في الغليان بينى على عدمه (٢).
كما إنه لو شك في ذهاب الثلاثين بينى على عدمه.

[مسألة ٧: إذا شك في أنه حصرم أو عنب بينى على أنه حصرم]

(مسألة ٧): إذا شك في أنه حصرم أو عنب بينى على أنه حصرم (٣).

[مسألة ٨: لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك في الحب]

(مسألة ٨): لا بأس بجعل الباذنجان أو الخيار (٤) أو نحو ذلك في الحب مع ما جعل فيه من العنب أو التمر أو الزبيب ليصير خلًا، أو بعد ذلك قبل أن يصير خلًا، وإن كان بعد غليانه أو قبله و علم بحصوله بعد ذلك.

منزل على ذلك، و إلا- فلا- دليل على طهره بذهاب الثلاثين بعد ذلك، فان ذهاب الثلاثين المأخوذ موضوعاً للمطهريه ما كان بنحو صرف الوجود الذى لا ينطبق إلا على الوجود الأول لا غير. إلا أن يقال: المراد بذهاب الثلاثين المعتبر في الطهارة صرف الوجود بعد الغليان، لا مطلقاً، و موضوع النجاسة مطلق العصير الغالى، و لازم ما ذكر فى تقريب ما فى المتن أن لو ذهب ثلثه قبل الغليان كفى فى الطهارة ذهاب ثلثه الثانى بعد الغليان.
فتأمل جيداً.

(١) كما تقدم فى مبحث النجاسات.

(٢) للاستصحاب فيه و فيما بعده.

(٣) لاستصحاب حصر ميته، أو عدم عنيبته، أو استصحاب حليته و طهارته.

(٤) إذ التفكيك بين المذكورات و بين سائر الأجسام الموجودة فى الخمر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٣

[مسألة ٩: إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به]

(مسألة ٩): إذا زالت حموضة الخل العنبي و صار مثل الماء لا بأس به إلا إذا غلى (١)، فإنه لا بد حينئذ من ذهاب ثلثيه أو انقلابه خلًا ثانياً (٢).

[مسألة ١٠: السيلان - وهو عصير التمر، أو ما يخرج منه بلا عصر - لا مانع من جعله في الأمراق]

(مسألة ١٠): السيلان - وهو عصير التمر، أو ما يخرج

قبل صيرورته خلًا، كالتمر، والعنب، وقطع الطين، والحصى، و سائر ما يختلط بالتمر والعنب من الأجسام، وإن لم تكن متعارفة حتى مثل قطع الخيار، والبادنجان، والأجزاء الصغار، والدود، والحشيش، وغير ذلك بالحكم بطهارة الثانية بالتبعية، وعدم طهارة ما نحن فيه، صعب جداً، مخالف للمرتكزات العرفية.

(١) فإنه يكون من أفراد عصير العنب الغالي، فيلحقه حكمه. هذا إذا صدق عليه عرفاً بالعصير، أما لو صدق عليه الخل الفاسد فحاله حال الخل الصحيح في عدم حرمة بالغليان.

(٢) فان الانقلاب الى الخل كما يطهر الخمر يطهر العصير الغالي، للإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر، و في منظومة الطباطبائي (ره):

والخمر والعصير إن تخللا فباتفاق طهرا وحللا

ونحوهما كلام غيرهما. وقد يستفاد من

قوله (ع) في صحيح معاوية: «خمر لا تشربه» (١)

، بناءً على روايتها كذلك، وإفادتها عموم التنزيل حتى من حيث الطهارة بالتخليل. لكن تقدم الإشكال في الأول في مبحث نجاسة العصير. ويشكل الثاني بأن الظاهر من تنزيل شيء بمنزلة آخر ترتب آثار وجود ذي المنزلة على وجود المنزل، لا آثار عدم ذي المنزلة على عدم المنزل. فتأمل. وربما يستدل عليه أيضاً بالأولوية.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٤

منه بلا عصر - لا مانع من جعله في الأمراق، ولا يلزم ذهاب ثلثيه، كنفس التمر (١).

[«السابع»: الانتقال]

إشارة

«السابع»: الانتقال، كانتقال دم الإنسان أو غيره مما له نفس إلى جوف ما لا نفس له (٢)، كالبق والقمل (٣)،

(١) الذي تقدم أنه لا ينجس ولا يحرم بالغليان.

(٢) فقد استظهر في المستند نفى الخلاف في مطهرته، وفي الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه والاشكال، وفي الحدائق: «لا خلاف فيه ولا إشكال»، وعن غيرها صريح الإجماع عليه والسيرة. لكن موافقة ذلك للقاعدة توقف على كون الانتقال موجباً لتعدد الموضوع عرفاً، بنحو يمنع من جريان الاستصحاب، ومن التمسك بعموم نجاسة المنتقل منه، فإنه إذا تم ذلك يكون المرجع إما قاعدة الطهارة، أو دليل طهارة المنتقل إليه أما لو لم يكن موجباً لذلك فالمرجع يكون عموم دليل نجاسة المنتقل منه.

و لو فرض معارضته بدليل طهارة المنتقل إليه يكون المرجع استصحاب النجاسة. نعم لو لم يكن عموم لدليل نجاسة المنتقل منه و كان عموم لدليل طهارة المنتقل إليه كان التعارض حينئذ بين استصحاب النجاسة و عموم الطهارة، و الثانى مقدم على الأول قطعاً. و منه يظهر أن الحكم بالطهارة يدور مدار أحد الأمرين مما ذكرنا و من السيرة.

(٣) لا ينبغي التأمل فى ثبوت السيرة فيهما. و قد ورد فى الأخبار الكثيرة نفي البأس بدم البق و البراغيث و دم ما لم يذك، يعنى: دم السمك «١». كما لا ينبغي التأمل فى كون الانتقال فيهما بنحو يمنع من التمسك بعموم دليل نجاسة دم الإنسان أو غيره، كما يمنع من الاستصحاب

(١) راجع باب: ٢٣ من أبواب النجاسات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٥

و كانتقال البول إلى النبات و الشجر و نحوهما. و لا بد من كونه على وجه لا يسند إلى المنتقل عنه، و إلا لم يطهر، كدم العلق بعد مصّه من الإنسان (١).

[مسألة (١): إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله]

(مسألة ١): إذا وقع البق على جسد الشخص فقتله، و خرج منه الدم لم يحكم بنجاسته، إلا إذا علم أنه هو الذى مصه من جسده، بحيث أسند إليه لا إلى البق، فحينئذ يكون كدم العلق (٢).

[«الثامن»: الإسلام]

إشارة

«الثامن»: الإسلام. و هو مطهر لبدن الكافر (٣)، و رطوباته المتصلة به (٤) من بصاقه، و عرقه، و نخامته، و الوسخ الكائن على بدنه. و أما النجاسة الخارجية التى زالت عنها ففى طهارته

أيضاً. و مثله فى السيرة و امتناع الاستصحاب- فى الجملة- ما بعده.

(١) فإنه لا سيرة على طهارته، و لا مانع من استصحاب نجاسته، و لا من التمسك بعموم دليلها.

(٢) لكن لا يبعد قيام السيرة على الطهارة فيه، و إن كان مقتضى الاستصحاب النجاسة.

(٣) بلا- خلاف و لا إشكال، كما اعترف به جماعة، بل عن المنتهى و الذكوى و غيرهما دعوى الإجماع عليه، و فى المستند دعوى الضرورة، و فى الجواهر دعواها فى الجملة.

(٤) لصدق إضافتها إلى المسلم، كما فى الجواهر و غيرها. و فيه:

أن الإضافة إلى المسلم إنما تجدى فى الطهارة، لو كان منشأ الإضافة التكون فيه، و هو غير حاصل فى الفرض. أو لحديث العجب

«١». و فيه: أنه

(١) يأتي في الجزء السابع من الطبعة الثانية ص ٤٠ التعرض لسنده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٦

منها إشكال، وإن كان هو الأقوى (١). نعم ثيابه التي لاقاها حال الكفر مع الرطوبة لا تطهر على الأحوط، بل هو الأقوى فيما لم يكن على بدنه فعلاً (٢).

[(مسألة ١): لا فرق في الكافر بين الأصلي والمرتد الملى]

(مسألة ١): لا فرق في الكافر بين الأصلي والمرتد الملى (٣)،

يختص بالآثار المستندة إلى السبب السابق على الإسلام، وبقاء النجاسة ونحوها ليس مستنداً إلى ذلك، بل هو مستند إلى استعداد ذاته، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث سقوط الزكاة عن الكافر. أو لعدم معهودية أمر من أسلم بتطهير بدنه من الأمور المذكورة مع عدم خلو بدنه عن شيء منها غالباً. لكن هذا المقدار لا يكفي في رفع اليد عن استصحاب النجاسة. إلا أن يكون المراد معهودية العدم.

(١) علله في الجواهر وغيرها بالسيرة، و بعدم معهودية أمره بتطهير بدنه منها مع غلبة ملازمته غالباً.

(٢) للأصل، و عدم ثبوت ما تقدم فيما قبله. لكن الإنصاف يقتضى عدم الفرق بينه وبين ما قبله في عدم المعهودية، أو في دعوى السيرة، فإن تمّ تمّ فيهما، وإن أمكن منعه منع كذلك. و الظاهر عدم الفرق في ذلك بين ما على بدنه من الثياب وبين سائر ثيابه. نعم الحكم في الأول أظهر.

(٣) أما الأول فإنه المتيقن من معقد الإجماع والضرورة. و أما الثاني فلم يعرف فيه خلاف، بل حكى عليه الاتفاق. و أما إطلاق مثل صحيح ابن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع) عن المرتد. فقال (ع): من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل على محمد (ص) بعد إسلامه، فلا توبه له

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٧

.....

و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته، و يقسم ما ترك على ولده» (١)

فيجب تقييده بما دل على قبول توبه المرتد الملى،

كصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه: «سألته عن مسلم تنصّر. قال (ع): يقتل و لا يستتاب.

قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد. قال (ع): يستتاب، فان رجع، و لإقتل» (٢)

، و قريب منه غيره، فيحمل على المرتد الفطرى. كما أن إطلاق بعض النصوص الدالة على قبول توبه المرتد مطلقاً-

كمرسل ابن محبوب عن الصادقين (ع): «فى المرتد يستتاب، فان تاب، و لإقتل» (٣)

، و نحوه غيره- لا بد أن يحمل على المرتد الملى، بقريته صدر صحيح ابن جعفر (ع)

و غيره.

و بالجملة: النصوص الواردة في المرتد على طوائف (فمنها): ما دل على قبول توبته مطلقاً

(و منها): ما دل على عدم قبولها كذلك

(و منها): ما دل على قبول توبة الملى بالخصوص، مثل ما ورد في ارتداد بنى ناجية و دعائهم إلى الإسلام

«٤» (و منها): ما دل على عدم قبول توبة الفطرى بالخصوص،

كرواية الحسين بن سعيد: «قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن الرضا (ع): رجل ولد على الإسلام ثم كفر، و أشرك و خرج عن الإسلام، هل يستتاب، أو يقتل و لا يستتاب؟ فكتب (ع) يقتل» «٥»

(و منها): ما دل على التفصيل بين الملى و الفطرى بالقبول و عدمه، كصحيح ابن جعفر المتقدم

، فتقيد الطائفتان الأولتان بالطوائف

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب حد المرتد حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب حد المرتد حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٨

بل الفطرى أيضاً، على الأقوى من قبول توبته باطناً و ظاهراً أيضاً (١)،

الثالث، و نتيجة ذلك الحكم بالتفصيل بين الملى و الفطرى بالقبول و عدمه.

هذا و إطلاق قبول توبة الملى يقتضى ترتيب أحكام المسلمين مطلقاً عليه التى منها الطهارة.

(١) كما صرح به فى محكى الروضة و غيرها، حملاً لإطلاق نفي التوبة فى مثل صحيح ابن مسلم

على إرادة نفيها بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة الآتية لا مطلقاً. إما لاقتران نفي التوبة بالأحكام المذكورة، الصالح لصفه إليها، فيكون من الكلام المقرون بما يصلح للقربنية، المحقق فى محله سقوطه عن الحجية. و إما لأنها أظهر الأحكام، فينصرف إليها الإطلاق و إما لقربنية لام الجبر الموجبة لظهور نفي التوبة فيما كان المنفى أمراً راجعاً له لا غير، فلا يشمل ما كان عليه، كوجوب عباداته، أولاً له و لا عليه كطهارته، فإن فائدة الطهارة إنما تكون لغيره. و إما للقطع، و الإجماع على ثبوت تكليفه بالإسلام و سائر أحكامه من الصلاة و غيرها، الموقوفة على الطهارة، و العلم بصحتها منه، من جهة أنه لولاها لزم التكليف بما لا يطاق، و هو ممتنع عند العدلية، يستلزم العلم بتحقيق الطهارة.

لكن الجميع لا- يخلو من خدش، فإن الاقتران بالأحكام المذكورة لا- ينافى إطلاق نفي التوبة بوجه، بل الظاهر أن العطف يؤكد، ليكون المعطوف عليه من قبيل الموضوع للمعطوف، و يكون المراد أنه فى حال التوبة كافر فيجب قتله .. إلخ. و أظهرية الأحكام المذكورة بحيث توجب الانصراف ممنوعه، بل لعل غيرها أظهر، لأنها من أحكام مطلق الكفر. و كون الطهارة و حل الذبيحة و نحوها مما ليس له ممنوع جداً، كما يظهر بأدنى تأمل. و القطع و الإجماع لو تم قيامهما على التكليف الفعلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١١٩

فتقبل عباداته، و يطهر بدنه، نعم يجب قتله إن أمكن، و تبين زوجته، و تعدد عدّة الوفاة، و تنتقل أمواله الموجودة حال الارتداد إلى ورثته (١). و لا تسقط هذه الأحكام بالتوبة.

بالإسلام و سائر العبادات بعد التوبة، فلا يدلان على الطهارة، لإمكان سقوط شرطيتها، فضلاً عن ثبوت سائر أحكام المسلمين، و عدم

الفصل غير ثابت. هذا مضافاً إلى أنه لو فرض قصور نفي التوبة عن عموم نفي الأحكام، فالمرجع الاستصحاب. و دعوى: تغير الموضوع بنحو يمنع عن جريانه، ممنوعة. نعم لو أمكن إثبات كونه مسلماً - كما لا تبعد استفادته مما تضمن بيان حقيقة الإسلام - امتنع الرجوع إلى استصحاب الأحكام. لكنه يتوقف على وجود دليل لفظي يتضمن ثبوت الحكم لكل مسلم مطلقاً، و لو لم يكن لدليل الحكم عموم لفظي كذلك لم يُجد في رفع اليد عن الاستصحاب. و لا يحضرني - عاجلاً - عموم يدل على طهارة كل مسلم مطلقاً، و إن كان الإنصاف يقتضى القطع بذلك. فلاحظ.

ثم إن ظاهر نفي التوبة فيها بلحاظ الآثار العملية، لا الأمور الأخروية فلا مانع من كون توبته موجبة لدخوله في الجنة، و استحقاقه الثواب.

و عليه فلا ينافي ما ذكرنا ما

عن الباقر (ع): «انه من كان مؤمناً فحج و عمل في إيمانه، ثم أصابته في إيمانه فتنة فكفر، ثم تاب و آمن يحسب له كل عمل صالح عمله في إيمانه، و لا يبطل منه شيء» (١) و الله سبحانه أعلم.

(١) هذه الأحكام الأربعة مذكورة

في موثق عمار: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام، و جحد محمداً (ص) نبوته، و كذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٠

لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة (١). و يصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد،

بأنه منه يوم ارتد، و يقسم ماله على ورثته، و تعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، و على الامام أن يقتله و لا يستتبه» (١)

، و ما عدا الثالث منها مذكور في صحيح ابن مسلم المتقدم

. و من الغريب ما عن ابن الجنيد (ره) من قبول توبة المرتد الفطري حتى بالإضافة إلى الأحكام المذكورة، فإنه خلاف صريح النصوص. لكنه غير مستغرب من مثله، فكم له من أمثاله.

(١) يمكن الالتزام بملكه قبل التوبة أيضاً، و إن كان ينتقل إلى الورثة، و تضمن النصوص انتقال ماله الى ورثته لا يدل على عدم ملكه.

اللهم إلا أن يكون الشك في قابليته للتملك، فيرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر على السبب المملك، و عموم صحة السبب لا تحرز القابلية، كما هو مذكور في محله (فان قلت): لما لم يكن دليل خاص يتعرض لإثبات القابلية كان مقتضى الإطلاق المقامي الرجوع إلى العرف في إحرازها، و من المعلوم أن العرف في مورد الكلام يحكم بثبتها (قلت): الإطلاق المقامي إنما يقتضى الرجوع إلى العرف لو لم يكن حجة على عدمها، و استصحاب عدم القابلية حجة. إلا- أن يقال: القابلية لم تؤخذ موضوعاً لأثر شرعي ليجرى استصحابها. مضافاً إلى أن اليقين بعدم القابلية إنما كان بالإضافة الى ما ملكه سابقاً على الارتداد، لا بالإضافة إلى ما يملكه لاحقاً. فتأمل.

بل من المحتمل الالتزام بأن ما ملكه بعد الارتداد لا ينتقل إلى الورثة، لعدم ثبوت إطلاق لما دل على انتقال ما ملكه إلى الورثة شامل لذلك.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢١
حتى قبل خروج العدة (١) على الأقوى.

(١) أما جواز العقد عليها بعد الخروج عن العدة- كما جزم به في محكى المسالك- فلأن البيئونة التي تضمنتها النصوص يراد بها ارتفاع علاقة الزوجية، لا الحرمة الأبدية. و دعوى: أن إطلاق البيئونة يقتضى الحرمة الأبدية- كما في الجواهر- ممنوعة، وإنما الذى يقتضى ذلك الإطلاق الأزمانى للبيئونة، لكنه غير ثابت. و أما جوازه قبلها فلان الأمر بالاعتداد انما هو بالإضافة إلى غيره من الأزواج، لا بالإضافة إليه، فلا مانع من جواز العقد عليها مطلقاً، كما عن حدود الروضة أن له وجهاً. اللهم الا أن يشك في قابليته للتزويج بها، فيرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر على العقد كما تقدم.

تنبيه المحكى عن القواعد وغيرها- بل ربما نفى الخلاف فيه- تفسير المرتد الفطرى بمن انعقد و أبواه أو أحدهما مسلم، و المصرح به فى النصوص

[١] كونه من ولد على الإسلام، الظاهر فى كونه محكوماً بالإسلام حين الولادة كما أن الظاهر منها أنه يعتبر فى تحقق الارتداد مطلقاً أن يصف الإسلام بعد البلوغ، ثم يكفر، فلو ولد بين مسلمين فبلغ كافراً، لم يكن مرتداً فطرياً، كما هو الظاهر من محكى كشف اللثام. بل عن جماعة- منهم الشيخ والعلامة- التصريح بأن من بلغ من ولد المسلمين فوصف الكفر يستتاب، فان تاب و إلا قتل، فلم يجروا عليه حكم المرتد الفطرى. و لكن

[١] تدل على ذلك رواية الحسين بن سعيد المتقدمة فى عدم قبول توبة المرتد الفطرى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٢

[(مسألة ٢): يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين]

(مسألة ٢): يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين (١) و إن لم يعلم موافقة قلبه للسان (٢)،

مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً، لعدم تحقق الإسلام حقيقة منه، و مجرد كونه محكوماً بالإسلام حال الولادة لا يجدى فى صدق الارتداد لقصور دليل الإسلام الحكمى عن النظر إلى مثل ذلك. مع أنه لو سلم فاللزام إجراء حكم المرتد الفطرى. و كأنهم عولوا فى ذلك على بعض النصوص،

كمرسل أبان: «فى الصبى إذا شب فاختر النصرانية و أحد أبويه نصرانى، أو مسلمين جميعاً. قال (ع): لا يترك، لكن يضرب على الإسلام» (١)

، و قريب منه غيره. و الكلام فيه موكول إلى كتاب الحدود. فراجع.

(١) لعله من الضروريات التى تساعدها السيرة و النصوص.

(٢) يعنى: عقد قلبه على مضمون الشهادتين، لا اليقين بمضمونها فان الظاهر خروجه عن حقيقة الإسلام، و لا يكون انتفاؤه موجباً للكفر و ما

في صحيح ابن سنان المروى في حدود الوسائل عن أبي عبد الله (ع): «من شك في الله أو في رسوله فهو كافر» (٢)

و ،

رواية سهل: «لا تشكوا فتكفروا» (٣)

و ،

حسن منصور: «قلت لأبي عبد الله (ع) من شك في رسول الله (ص). قال (ع): كافر» (٤)

، وغيرها، لا بد أن يكون محمولاً على غير ظاهره، بقريته جملة أخرى،

كحسنة محمد بن مسلم: «كنت عند أبي عبد الله (ع) جالساً عن يساره و زرارة

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب حد المرتد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٢.

(٣) الوافي باب: ٨ من أبواب تفسير الكفر والشرك حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٣

لا مع العلم بالمخالفة (١).

عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله تعالى. قال (ع): كافر يا أبا محمد. فقال: فشك في

رسول الله (ص) فقال (ع): كافر. ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد» (١)

و

في رواية أخرى «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» (٢)

و قريب منهما غيرهما.

(١) لاین القول ملحوظ طريقاً إلى عقد القلب، فلا- يكون حجة مع العلم بمخالفته له. نعم ظاهر بعض النصوص الاكتفاء في صدق

الإسلام بمجرد القول باللسان.

ففي صحيح حمران: «الايان ما استقر في القلب و أفضى به إلى الله تعالى، و صدقه العمل بالطاعة له، و التسليم لأمر الله. و الإسلام ما

ظهر من قول أو فعل، و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، و به حققت الدماء، و عليه جرت الموارث، و جاز النكاح.» (٣)

، و نحوه غيره. و لذا قال في الجواهر- في مبحث نجاسة الكافر-: «يستفاد من التأمل و النظر في الاخبار خصوصاً ما ورد «٤» في تفسير

قوله تعالى (قَالَ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) «٥»: أن الإسلام قد يطلق على مجرد إظهار الشهادتين و التلبس بشعار

المسلمين، و إن كان باطنه و اعتقاده فاسداً، و هو المسمى بالمنافق»، و حكى فيها عن شرح المفاتيح أن الاخبار بذلك متواترة. و هو

غير بعيد،

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٨.

(٣) الوافي باب: ١ من أبواب تفسير الايمان و الإسلام حديث: ٢.

(٤) راجع الوافي باب: ١ من أبواب تفسير الايمان و الإسلام.

(٥) الحجرات: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٤

[مسألة ٣: الأقوى قبول إسلام الصبي المميز]

(مسألة ٣): الأقوى قبول إسلام الصبي المميز (١) إذا كان عن بصيرة.

و يشير إليه قوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ ..) «١». و حمل التكذيب على معنى عدم اليقين منهم بالرسالة بعيد، و يلزم منه كون الشاك الملتزم في نفسه بالإسلام منافقاً، و هو كما ترى. نعم

في رواية محمد بن الفضيل في المنافقين: «ليسوا من الكافرين، و ليسوا من المؤمنين، و ليسوا من المسلمين، يظهران الايمان، و يصيرون إلى الكفر، و التكذيب، لعنهم الله تعالى» «٢».

و لعل المراد نفى الإسلام عنهم بالمعنى الأخص. كما أنه يتعين مما ذكرنا حمل النصوص المتقدمة الدالة على كفر الجاحد على نفى مرتبة خاصة من الإسلام، كي لا تنافي هذه النصوص.

(١) كما عن الشيخ في الخلاف في خصوص المراهق منه، و لعل مراده ما في المتن. و الوجه فيه: عموم ما دل على معنى الإسلام، و ما يتحقق به، و لزوم ترتيب أحكامه عليه المنطبق على إسلام الصبي انطباقه على إسلام البالغ.

و هذا هو الوجه أيضاً في شرعية عبادات الصبي، إذ المقام من صغريات تلك المسألة، فيجرى فيه ما يجرى فيها من النقص و الإبرام. و قد أشرنا في مواضع متعددة من هذا الشرح إلى أن مقتضى إطلاق أدلة التشريع هو شرعية عباداته، و جريان عامة الأحكام عليها. و حديث رفع القلم

«٣» ظاهر في رفع قلم السيئات عنه، الحاصل برفع الإلزام لا غير، فلا يقتضى لغوية إسلامه، كما لا يقتضى لغوية سائر عباداته. و أما ما دل على أن

(١) المنافقون: ١.

(٢) الوافي باب: النفاق من أبواب الكفر و الشرك حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات: و باب: ٣٦ من أبواب القصاص و باب: ١١ من أبواب العاقلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٥

[مسألة ٤: لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل]

(مسألة ٤): لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل (١)، بل يجوز له الممانعة منه، و إن وجب قتله على غيره.

[«التاسع»: التبعية]

«التاسع»: التبعية. و هي في موارد:

[أحدها: تبعية فضلات الكافر ببدنه]

(أحدها): تبعية فضلات الكافر ببدنه، كما مر (٢).

عمد الصبي خطأ

«١»، فالظاهر عدم العموم فيه بنحو يشمل المقام.

فراجع ما كتبناه في نهج الفقاهة في مبحث اعتبار البلوغ في العاقد.

نعم يقتضى الحديث نفى ارتداده، وإن حكى عن الخلاف القول بثبوت ارتداد المراهق،

للخير: «ان الصبي إذا بلغ عشر سنين أقيمت عليه الحدود التامة، واقتص منه، و نفذت وصيته و عتقه» «٢».

لكن لا مجال للعمل به بعد إعراض المشهور عنه، و مخالفته لحديث رفع القلم عن الصبي، و للنصوص المتضمنة نفى الحد عن الصبي

حتى يحتلم

«٣». مع أنه غير ظاهر في تحقق الارتداد بالإضافة إلى الصبي، و ثبوت الحدود التامة عليه في الخبر لا يدل على تحققه، كما لا يخفى،

فلا بد في تميم الاستدلال من دعوى صدق الكفر على كفر الصبي كصدق الإسلام على إسلامه.

(١) للأصل. و قوله (ع):

«فقد وجب قتله»

ظاهر في وجوبه على غيره، لا على عامة المكلفين حتى نفسه، و لا يظن الالتزام بأنه يجب عليه كفاية قتل نفسه.

(٢) و مر وجهه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب القصاص، و باب: ١١ من أبواب العاقلة.

(٢) الخلاف مسألة، ٢٠ من كتاب اللقطة.

(٣) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الحدود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٦

[(الثاني): تبعية ولد الكافر له في الإسلام]

(الثاني): تبعية ولد الكافر له في الإسلام (١)، أباً كان أو جدّاً، أو أمّاً، أو جدّة (٢).

[(الثالث): تبعية الأسير للمسلم الذي أسره]

(الثالث): تبعية الأسير للمسلم الذي أسره (٣).

(١) بلا خلاف فيه ولا اشكال، كما في الجواهر. ويدل عليه

خير حفص بن غياث: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب، فظهر عليه المسلمون بعد ذلك. فقال: إسلامه إسلام لنفسه، ولولده الصغار، وهم أحرار، ولده ومتاعه ورفيقه له، فاما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين، إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك» (١)

(٢) لا تبعد دعوى إطلاق النص بنحو يشمل الأب والجد. وأما التبعية للأب والجد فالنص قاصر عن إثباتها، إلا أن تستفاد مما ادعى تسالم الأصحاب عليه من تبعية الولد لأشرف الأبوين، وظاهر الجواهر في كتاب الجهاد المفروغية عن عموم الحكم. فراجع.

(٣) يعنى: في الطهارة. وعن شرح المفاتيح وغيره نسبته إلى ظاهر الأصحاب. وليس عليه دليل واضح ترفع به اليد عن استصحاب النجاسة الثابتة له قبل الأسر (و دعوى): كونها ثابتة له بما هو تابع لأبويه، فمع تبعيته للمسلم يتغير الموضوع، فيمتنع الاستصحاب، و يرجع إلى قاعدة الطهارة (مندفعة) بأن التبعية التي أخذت في موضوع النجاسة هي التبعية النسبية لا الخارجية. وزوالها ممنوع. ولو سلم كونها الخارجية فارتفاعها لا يوجب تغير الموضوع عرفاً. فتأمل.

وأضعف من ذلك التمسك بأدلة الحرج، إذ لا حرج في النجاسة، كما في الكبير المسبى. مع أن الكلام لا يختص بمورد الحرج.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب جهاد العدو حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٧

إذا كان غير بالغ (١)، ولم يكن معه أبوه أو جده (٢).

[الرابع: تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلأ]

(الرابع): تبعية ظرف الخمر له بانقلابه خلأ (٣).

وأضعف منهما دعوى: معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب طهارة الملاقى، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الطهارة في المتلاقيين معاً.

إذ فيه: أن الاستصحاب في الملاقى - بالفتح - حاكم على الاستصحاب في الملاقى - بالكسر - كما هو موضح في محله.

وربما يتمسك لذلك بالنبوي: «كل مولود يولد على الفطرة ..»

[١]

لكنه إنما يتم لو كان معناه أن الولد مسلم حتى يهوده أو ينصره أبواه، ولازمه الحكم بإسلامه قبل السبى، وهو خلف. وربما يستدل على الطهارة بالسيرة. ولا بأس به لو تمت. وأشكل من ذلك ما عن الإسكافي، والشيخ، والقاضى، والشهيد، من تبعيته له في الإسلام. فإن ذلك خلاف الأصل المتقدم. وظاهر النبوى لا يمكن الالتزام به، كما عرفت. مع أنه خلف. والكلام فيه موكول إلى محله من كتاب الجهاد. كما تقدم أيضاً بعض الكلام في ذلك في مبحث نجاسة الكافر.

(١) فإنه محل الكلام، دون البالغ، إجماعاً:

(٢) فلو سبى مع أحدهما ففى الجواهر: «لا خلاف في بقاءه على الكفر، بل في الرياض هو بحكم الكافر قولاً واحداً منا».

(٣) فإنها من ضروريات ما يستفاد من نصوص الطهارة بالانقلاب.

[١] الوسائل باب: ٤٨ من أبواب جهاد العدو حديث: ٣ لكنه لم يروه عن النبي (ص) بل عن الصادق (ع) مع اختلاف في اللفظ لا يضر بالمعنى. نعم روى هذا المضمون في الكافي- في باب فطرة الخلق على التوحيد- عن الباقر (ع) عن النبي (ص). و رواه في كنز العمال الجزء ١ حديث: ١٣٠٨، ١٣٠٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٨

[(الخامس): آلات تغسيل الميت]

(الخامس): آلات تغسيل الميت (١) من السدة (٢)، و الثوب الذى يغسله فيه، و يد الغاسل، دون ثيابه، بل الأولى و الأحوط الاقتصار على يد الغاسل (٣).

[(السادس): تبعية أطراف البئر، و الدلو، و العدة، و ثياب النازح]

(السادس): تبعية أطراف البئر، و الدلو، و العدة، و ثياب النازح (٤)، على القول بنجاسة البئر.

(١) للإطلاق المقامى، فان سكوت النصوص عن التعرض لتطهيرها أمانة على طهارتها تبعاً لطهارة الميت. و لا سيما الثوب الذى يغسل فيه، و الخرقه التى تستر بها عورته، فقد تضمنت النصوص ذكرهما، و أغفلت حكم تطهيرهما.
(٢) هى الباب الذى يغسل عليه.
(٣) فقد تنظر شيخنا الأعظم (ره) فيما عدا اليد من الآلات.
لكن الأولى إلحاق الثوب بها.
(٤) و عن الذكرى الإجماع على طهارة الجدران، و فى غنائم القمى:

«لا إشكال فى طهارة الدلو و الرشا»، و فى وسائل البغدادي: «لا تنجس جوانب البئر بما يتقاطر عليها. للحرص المنفى. أو أنها تنجس و تطهر بطهر البئر، كما فى العصير بعد ذهاب ثلثيه، و الخمر المتخلل. و كذا الكلام فى الدلو، و الجبل، و سائر الآلات، بلا كلام فى شىء من ذلك»، و عن المعالم و المشارق عدم الخلاف فى طهارة الدلو و الرشا. مضافاً إلى سكوت النصوص عن التعرض لتطهيرها مع الغفلة عنه، فيكون قرينة على الطهارة. لكنه لا يطرد فى مثل الثياب و الجوانب، إذ ليست هى إلا- كالأرض التى يلقى فيها الماء النجس، و الحكم فى الدلو و الرشا و الجوانب ينبغى أن يكون من ضروريات الفقه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٢٩

لكن المختار عدم تنجسه بما عدا التغير، و معه أيضاً يشكل جريان حكم التبعية (١).

[(السابع): تبعية الآلات المعمولة فى طبخ العصير]

(السابع): تبعية الآلات المعمولة فى طبخ العصير (٢)، على القول بنجاسته، فإنها تطهر تبعاً له بعد ذهاب الثلاثين.

[(الثامن): يد الغاسل، و آلات الغسل]

(الثامن): يد الغاسل، و آلات الغسل، في تطهير النجاسات و بقیة الغسالة الباقية في المحل بعد انفصالها.

[التاسع: تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل]

(التاسع): تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل، كالخيار، و الباذنجان، و نحوهما، كالخشب و العود، فإنها تنجس تبعاً له عند غليانه- على القول بها- و تطهر تبعاً له بعد صيرورته خلا.

[العاشر) من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان]

إشارة

(العاشر) من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان (٣) بأى وجه كان، سواء كان بمزبل، أو من قبل نفسه. فمقار الدجاجة إذا تلوث بالعدرة يظهر بزوال عينها و جفاف رطوبتها، و كذا ظهر الدابة المجروح

(١) لأن التطهير حيثئذ يكون بزوال التغير لا بالنزح، فلا دليل على طهارة آلات النزح. اللهم إلا أن يقال: إن النزح ذكر في صحيح ابن بزيع

- «١» علاجاً لارتفاع التغير، فيجرى فيه ما يجرى في نصوص التطهير بالنزح على القول به.
 (٢) يظهر وجه الحكم فيه و فيما بعده مما ذكرنا هنا، و مما سبق في المطهرات. و الله سبحانه أعلم.
 (٣) على المشهور، كما في الحدائق في خصوص الهرة، و حكى فيها

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٠

.....

عن جملة من المتأخرين إلحاق كل حيوان غير آدمى بها. و العمدة فيه:

السيرة القطعية على مباشرة الحيوانات المعلوم تلوثها بالنجاسة، كدم الولادة و الجروح، و كالمنى الخارج منها بالسفاد، و كالميتة، و العذرة، و المياه النجسة عند الأكل و الشرب منها، و كالمواضع القذرة عند التمرغ فيها، و النوم عليها .. إلى غير ذلك من الموارد التي لا تحصى مع العلم بعدم ورود المطهر عليها. و كأنه لوضوح الحكم لم يقع مورداً للسؤال من المسلمين و لا للبيان من المعصومين (ع). و لأجل ذلك لا يحتاج إلى الاستدلال عليه بإجماع الخلاف على طهارة سؤر الهرة، أو بالنصوص الكثيرة الدالة على طهارة سؤر الهرة، و الوحش و السباع

، و الباز و الصقر، و العقاب، و نحوها، مما يغلب تلوثه بالنجاسة

«١» بتقريب أنها و إن كانت في مقام إثبات الطهارة الذاتية لسؤرها في قبال النجاسة الذاتية لسؤر مثل الكلب إلا أن عدم التعرض فيها للتنبية على تخصيص الحكم بصورة عدم تلوثها بالنجاسة وقتاً ما، مع غلبة التلوث بها، أماره على الطهارة و لو في الصورة المذكورة. و

لا بمثل

صحيح ابن جعفر (ع): «عن فأرة وقعت في حب دهن، وأخرجت قبل أن تموت، أبيعته من مسلم؟ قال (ع): نعم، و يدهن منه» (٢) ، بتقريب أن الحكم بطهارة الدهن يدل على طهارة موضع بول الفأرة و بعرها. و دعوى: اختصاص السيرة بصورة احتمال ورود المطهر. غريبه، كما يظهر ذلك من ملاحظة سيرة المسلمين الذين يندر جداً وجود المياه الكثيرة أو الجارية في بلادهم، كأهل الحجاز و نجد. و منه يظهر ضعف

(١) راجع الوسائل في باب: ٢، ٤، ٩ من أبواب الأستار.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣١

إذا زال دمه بأى وجه، و كذا ولد الحيوانات الملوّث بالدم عند التولد .. إلى غير ذلك، و كذا زوال عين النجاسة أو المتنجس عن بواطن الإنسان (١)، كفمه، و أنفه، و أذنه، فإذا أكل طعاماً نجساً يطهر فمه بمجرد بلعه. هذا إذا قلنا إن البواطن تنجس بملاقاة النجاسة، و كذا جسد الحيوان. و لكن يمكن أن يقال بعدم تنجسهما أصلاً (٢)، و إنما النجس هو العين الموجودة في الباطن، أو على جسد الحيوان. و على هذا فلا- وجه لعدده من المطهرات. و هذا الوجه قريب جداً. و مما يترتب على الوجهين أنه لو كان في فمه شيء من الدم، فريقه نجس ما دام الدم موجوداً على الوجه الأول، فإذا لاقى شيئاً نجسه بخلافه على الوجه الثانى، فإن الريق طاهر، و النجس هو الدم فقط فإن أدخل إصبعه- مثلاً- في فمه، و لم يلاق الدم لم ينجس، و إن لاقى الدم ينجس إذا قلنا بأن ملاقاة النجس في الباطن أيضاً موجبة للنجس، و إلا فلا ينجس أصلاً إلا إذا أخرجه و هو ملوث بالدم.

ما عن نهاية الأحكام من اختصاص الحكم بالطهارة بصورة غيبه الحيوان بنحو يحتمل ورود المطهر عليه. و أضعف منه ما عن الموجز من الحكم بالنجاسة حتى يعلم بورود المطهر عليها، اعتماداً على الاستصحاب. لما عرفت من السيرة القاطعة للاستصحاب و غيره.

(١) بلا خلاف ظاهر، و فى الجواهر: «أنه متفق عليه، بل قيل:

إنه يمكن أن يكون من ضروريات الدين».

(٢) قد تقدم الكلام فى صور المسألة فى المسألة الأولى من مبحث

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٢

[مسألة ١): إذا شك فى كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين]

(مسألة ١): إذا شك فى كون شيء من الباطن أو الظاهر يحكم ببقائه على النجاسة بعد زوال العين، على الوجه الأول من الوجهين (١)، و يبنى على طهارته على الوجه الثانى، لأن الشك عليه يرجع إلى الشك فى أصل التنجس (٢).

[مسألة ٢): مطبق الشفتين من الباطن]

(مسألة ٢): مطبق الشفتين من الباطن، و كذا مطبق الجفنين، فالمناطق فى الظاهر فيهما ما يظهر منهما بعد التطبيق (٣).

نجاسة البول فراجع. و ذكرنا هناك أن مقتضى القواعد عدم نجاسة البواطن. و الكلام فى جسد الحيوان بعينه الكلام فى نجاسة البواطن، فان مقتضى القواعد فيه هو النجاسة لو كان عموم يقتضى سراية النجاسة بالملاقاة مطلقاً، و إلا فالأصل يقتضى الطهارة. فراجع و تأمل.

(١) لجريان استصحاب النجاسة.

(٢) فيرجع فيه إلى أصل الطهارة.

(٣) يظهر ذلك مما ورد فى الاجتزاء بالغسل الارتماسى

«١» لعدم وصول الماء إليها بالارتماس. و يظهر ذلك أيضاً مما ورد فى الوضوء من الأمر بصب الماء على الوجه، أو بغسله

«٢»، فان مطبق الشفتين أو الجفنين مما لا يغسل إلا بنحو من العناية، فلإطلاق المقامى يقتضى عدم لزوم غسله. هذا بالإضافة إلى

الحدث، أما بالإضافة إلى الخبث فغير ظاهر، لعدم النص. نعم ورد ما تضمن حصر ما يجب غسله عند الرعاف و الاستنجاة فيما ظهر

على الأنف

و المقعدة

«٣»، و التعدى إلى المقام غير

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٢، ١٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٣

[(الحادى عشر): استبراء الحيوان الجلال]

(الحادى عشر): استبراء الحيوان الجلال، فإنه مطهر لبوله و روثه (١). و المراد بالجلال مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة

بتغذى العذرة، و هى غائط الإنسان (٢).

و المراد من الاستبراء منعه من ذلك و اغتذاؤه بالعلف الطاهر حتى يزول عنه اسم الجلل (٣).

ظاهر. ذكر ذلك شيخنا الأعظم (ره). و المرتكزات العرفية تقتضى ما ذكره المصنف (ره) و إلحاق مطبق الشفتين و الجفنين بالفم و

العين.

يظهر ذلك من ملاحظة كيفية غسل العين و الفم، فإنه يكون بلافتح لهما.

(١) لخروجه عن حرمة الأكل إلى حليته باتفاق النص و الفتوى، فيلحقه حكمه من طهارة بوله و روثه.

(٢) على المشهور.

لمرسل موسى بن أكيل عن أبى جعفر (ع): «فى شاء شربت بولا ثم ذبحت. فقال (ع): يغسل ما فى جوفها، ثم لا بأس به. و كذلك إذا

اعتلفت العذرة، ما لم تكن جلاله، و الجلالة هى التى يكون ذلك غذاءها» (١).

فان الظاهر من العذرة غائط الإنسان لا أقل من الانصراف إليه. و عن الحلبي إلحاق سائر النجاسات بها.

و لا- وجه له ظاهراً، فاستصحاب الحل أو قاعدته محكمه، و فى تعيين المدة التى يحصل بها الجلل إشكال، لعدم تعرض النصوص

لذلك، كما اعترف به غير واحد. فما عن بعضهم من تقدير المدة بيوم و ليلة، و عن آخر من تقديرها بما يظهر التنت فى لحمه و

جلده، و عن ثالث بأنه ما ينمو ذلك في بدنه و يصير جزءاً منه. غير واضح. فالمرجع مع الشك استصحاب الحل.
(٣) لتبدل الحكم بتبدل موضوعه، للإجماع الذي عرفته على كون

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٤

و الأحوط مع زوال الاسم مضي المدة المنصوصة في كل حيوان بهذا التفصيل: في الإبل إلى أربعين يوماً (١)،

الحرمة تابعة للجلل حدوثاً و بقاءً. مضافاً إلى عموم حل الحيوان، المقتصر في الخروج عنه على خصوص الجلال، المختص بحال
الجلل، فلا مجال للرجوع الى استصحاب الحرمة. و هذا ظاهر فيما لم ينص فيه على مدة الاستبراء. أما هو فظاهر المشهور كون المدار
في الحل انقضاء مدة الاستبراء فيحرم قبلها و إن انتفى عنه اسم الجلل، و يحل بعدها و إن بقي له اسم الجلل، عملاً بإطلاق نصوص
المدة. و عن الشهيد و جماعة اعتبار أكثر الأمرين، من المقدار و ما يزول به اسم الجلل، استضعافاً للنصوص و أخذاً بالاحتياط (و فيه):
أن النصوص لو سلم ضعف جميعها فهي مجبورة بالعمل. مع أن البناء على ضعفها يقتضى الرجوع إلى القاعدة التي عرفت قيام
الإجماع عليها، من دور ان الحرمة و الحل مدار صدق الجلل و عدمه - كما هو ظاهر المتن - لا الأخذ بالاحتياط. و استظهر في الجواهر
الأخذ بالمقدر إلا أن يعلم ببقاء صدق الجلل فيحرم، و لو مع انقضاء المدة لانصراف نصوص التقدير الى ما هو المعتاد من زوال الاسم
بذلك، لا ما علم بقاء وصف الجلل فيه. (و فيه): أنه إن أراد أن التقدير حجة في مقام الشك، فالحكم معه ظاهري، فهو خلاف ظاهر
الأدلة، و لازمه الحكم بالحل مع العلم بانتفاء وصف الجلل، و لو قبل حصول المقدار. و إن أراد أنه شرط في الحل واقعاً فالانصراف
إلى صورة عدم حصول العلم ببقاء الجلل ممنوع.

(١) و عن غير واحد الاتفاق عليه، بل عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه. و هو الذي نص عليه

خير السكوني عن أبي عبد الله (ع) عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٥

و في البقر إلى ثلاثين (١)،

أمير المؤمنين (ع): «الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة أيام، و البطة الجلالة بخمسة أيام، و الشاة الجلالة عشرة أيام، و
البقرة الجلالة عشرين يوماً، و الناقة الجلالة أربعين يوماً» (١)

، و نحوه في الناقة خبر مسمع الآتي

و خبر بسام الصيرفي

«٢»، و مرفوع يعقوب بن يزيد

«٣». (١) كما عن الصدوق و الإسكافي. و يدل عليه

خبر مسمع - على رواية الكافي - عن أبي عبد الله (ع): «قال أمير المؤمنين (ع): الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى
تغذى أربعين يوماً، و البقرة الجلالة لا- يؤكل لحمها و لا يشرب لبنها حتى تغذى ثلاثين يوماً، و الشاة الجلالة لا يؤكل لحمها و لا
يشرب لبنها حتى تغذى عشرة أيام، و البطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تربى خمسة أيام، و الدجاجة ثلاثة أيام» (٤)

، و نحوه في البقرة خبر يونس

«٥». و المشهور - كما في الشرائع بل في الخلاف و الغنية الإجماع عليه - أن استبراءها بعشرين يوماً، كما تضمنه خبر السكوني

، و خبر مسمع المروى فى التهذيب عن الكافى

«٦»، و خبر القاسم بن محمد

«٧». و عن القاضى و المبسوط أنها فى البقرة إلى

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢ و رواه فى الكافى فى باب لحوم الجلالات من كتاب الأتعمة و الأشربة حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة ملحق حديث: ٣ و رواه فى التهذيب فى باب الصيد و الذكاه حديث: ١٨٩.

(٧) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٦

و فى الغنم إلى عشرة أيام (١)، و فى البطء إلى خمسة أو سبعة (٢)، و فى الدجاجة إلى ثلاثة أيام (٣)، و فى غيرها يكفى زوال الاسم (٤).

[الثانى عشر: حجر الاستنجا]

(الثانى عشر): حجر الاستنجا، على التفصيل الآتى.

أربعين، لخبر مسمع المروى فى الاستبصار عن الكافى

«١». و خير الأمور أوسطها، كما يقتضيه الجمع بين خبر السكونى

و غيره.

(١) كما هو المشهور، و عن الخلاف و الغنىة الإجماع عليه. لروايات السكونى

، و مسمع

، و يعقوب

، و القاسم بن محمد

، و عن المبسوط أنها سبعة. و فى الجواهر: «لم نجد له دليلاً إلا ما فى كشف اللثام من أنه مروى فى بعض الكتب عن أمير المؤمنين

(ع)». و عن الصدوق: أنها عشرون. و لم يعرف له دليل. و عن الإسكافى: أنها أربعة عشر. لما فى خبر يونس

، الذى لا يصلح لمعارضه ما عرفت،

(٢) فإن الأولى مذكورة فى خبرى السكونى

و مسمع

، و عليهما اعتمد المشهور، و الثانية مذكورة فى خبر يونس

، و عليه عول الشيخ فى الخلاف.

لكن الأخير لا يصلح لمعارضة الأول من وجوه.

(٣) كما هو المشهور، و عن الخلاف الإجماع عليه. و تضمنته روايات السكوني

، و مسمع

، و يونس

، و القاسم بن محمد

، و عن المقنع: «أنها تربط ثلاثة أيام. و روى يوماً إلى الليل». و ظاهره عدم العمل بما روى كما لم يعرف العمل به من غيره أيضاً.

(٤) كما عرفت وجهه.

.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأطمع المحرمه ملحق حديث: ٣ و رواه في الاستبصار في باب كراهية لحوم الجلالات حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٧

[الثالث عشر: خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف]

(الثالث عشر): خروج الدم من الذبيحة بالمقدار المتعارف فإنه مطهر لما بقى منه في الجوف (١).

[الرابع عشر: نزح المقادير المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة في البئر]

(الرابع عشر): نزح المقادير المنصوصة لوقوع النجاسات المخصوصة في البئر (٢)، على القول بنجاستها و وجوب نزحها.

[الخامس عشر: تيمم الميت بدلاً عن الأغسال عند فقد الماء]

(الخامس عشر): تيمم الميت بدلاً عن الأغسال عند فقد الماء، فإنه مطهر لبدنه، على الأقوى (٣).

[السادس عشر: الاستبراء بالخرطاط بعد البول]

(السادس عشر): الاستبراء بالخرطاط بعد البول، و بالبول بعد خروج المنى، فإنه مطهر لما يخرج منه من الرطوبة المشتبهة. لكن لا

يخفى أن عدّ هذا من المطهرات من باب المسامحة. و إلا ففي الحقيقة مانع عن الحكم بالنجاسة أصلاً (٤).

(١) كما تقدم في نجاسة الدم.

(٢) فإنه ظاهر الأمر بالنزح.

(٣) استفادة ذلك من عموم مشروعية التيمم و بدليته

[١] يتوقف على أحد أمرين: إما كون البدلية بلحاظ الحدث و الخبث، و يكون عدم مطهريه التراب من الخبث في سائر المقامات

لأدلة خاصة أوجبت الخروج عن عموم البدلية و بقى المقام داخلاً فيه. و إما كون الخبث في المقام من أحكام الحدث أو من لوازمه،

لا- يمكن ارتفاع الحدث و بقاؤه. لكن ثبوت كلا الأمرين محل نظر و تأمل. و أما استفادة ذلك من نص بدلية التيمم في خصوص

المقام- كما سيأتي في المجذور- فغير بعيدة. و سيأتي إن شاء الله بعض ما يتعلق بالمقام.

(٤) وإلا فيكفى في الطهارة الظاهرية قاعدتها، وأما الطهارة الواقعية

[١] يمكن استفادة العموم المذكور من أحاديث باب: ٧، ٢٣ من أبواب التيمم و من غيرها.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٨

[(السابع عشر): زوال التغيير في الجارى، و البئر]

(السابع عشر): زوال التغيير في الجارى، و البئر، بل مطلق النابع بأى وجه كان. و فى عد هذا منها أيضاً مسامحة، و إلا ففى الحقيقة المطهر (١) هو الماء الموجود فى المادة.

[(الثامن عشر): غيبة المسلم]

إشارة

(الثامن عشر): غيبة المسلم، فإنها مطهرة (٢) لبدنه،

فتابعة لوجود موضوعها واقعاً، و هو مشكوك، كما سيشير إليه فى المتن.

(١) يعنى: المقتضى للتطهير. و أما زوال التغيير فهو من قبيل عدم المانع.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل حكى الإجماع عليه بعض شراح منظومة الطباطبائى. كذا فى الجواهر. نعم ظاهر محكى المفاتيح المنع، كما أن ظاهر محكى كلام الأردبيلي و المدارك التردد فيه. و يستدل للأول بالإجماع المتقدم المحكى صريحاً، بل ظاهراً، كما فى طهارة شيخنا الأعظم بل ظاهر المحكى عن تمهيد القواعد أنه إجماع. و بظهور حال المسلم فى التنزه عن النجاسة. و بالسيرة القطعية المستمرة على ترتيب آثار الطهارة. و بلزوم الحرج لو لا ذلك. و بفحوى ما دل على حجية إخبار ذى اليد، من النصوص المتقدمة فى المياه

«١». لكن العمدة هو السيرة، إذ الإجماع لم يثبت بنحو يُعتمد عليه، بل فى المستند دعوى الشهرة على النجاسة حتى تعلم الإزالة، و دعواه الإجماع القطعى على الطهارة بعد ذلك يريد بها الإجماع العلمى، و هو السيرة. فلاحظ. و لا- دليل على حجية ظهور حال المسلم.

و لزوم الحرج كلية ممنوع. مع أنه لو سلم فقد عرفت أن مقتضاه جواز الارتكاب تكليفاً، لا البناء على الطهارة وضعاً، و ترتيب آثارها مطلقاً.

اللهم إلا أن يكون المراد لزوم الحرج المؤدى إلى الهرج و المرج فى عصر المعصومين (ع)، فانتفاؤه دليل على الطهارة قطعاً. و لا بأس به حينئذ

(١) فى المسألة: ٦ من ذيل فصل ماء البئر، ج: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٣٩

أو لباسه، أو فرشه، أو ظرفه، أو غير ذلك مما فى يده (١)، بشروط خمسة (٢):

إلا- أن الكلام في ثبوته، وإن كان غير بعيد. و التعدى من القول إلى الفعل ليس من مقتضى الدلالة بالفحوى. مع أنك قد عرفت اختصاص حجية القول بصورة الأمانة. وربما يستدل بغير ما ذكر مما يظهر عدم صلاحيته للإثبات بأدنى تأمل. نعم لا مجال للمناقشة في السيرة، فهي العمدة. مضافاً إلى دعوى لزوم الهرج لو لا ذلك، التي قد عرفت أنها غير بعيدة.

(١) و عن الموجز الاقتصار على البدن، و صرح في المستند بالاختصاص به. و الظاهر عموم السيرة لجميع ما في المتن.

(٢) ظاهر ما في منظومة الطباطبائي (قده) من قوله:

و احكم على الإنسان بالطهارة لغيبة تحتمل الطهارة

و هكذا ثيابه و ما معه لسيرة ماضية متبعة

الاقتصار على الشرط الأخير، و مثله في كشف الغطاء قال (ره):

«و هي مطهرة لبدن الإنسان بشرط إسلامه قبل الغيبة أو فى أثنائها، و ليس الايمان من شروطها على الأقوى، و ثيابه على الأقوى، مع احتمال التطهير. و الظاهر إلحاق جميع ما يستعمله المسلمون من حيث يعلمون أو لا يعلمون من فرش و ظرف و أماكن و مساكن ..». و ظاهر محكى الذكرى اشتراط التكليف. و علم المكلف بالنجاسة، و ظاهر محكى المقاصد العلية اعتبار علمه بالنجاسة، و أهليته للإزالة، و اعتقاده وجوب الإزالة أو استحبابها. و لعل الشرط الأخير راجع إلى ما ذكر فى المتن من اشتراط التلبس بما هو مشروط بالطهارة، و حكى عن بعض الاقتصار فى الاشتراط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٠

(الأول): أن يكون عالماً بملاقاة المذكورات للنجس الفلانى.

(الثانى): علمه بكون ذلك الشىء نجساً أو متنجساً (١) اجتهاداً أو تقليداً.

(الثالث): استعماله لذلك الشىء فيما يشترط فيه الطهارة، على وجه يكون أماره نوعيه على طهارته، من باب حمل فعل المسلم على الصحة.

(الرابع): علمه باشتراط الطهارة فى الاستعمال المفروض.

(الخامس): أن يكون تطهيره لذلك الشىء محتملاً،

عليه. و فى طهارة شيخنا الأعظم اعتبر حصول الظن الحاصل من شهادة حاله أو مقاله بزوال النجاسة، فيتوقف غالباً على العلم بها، و على تلبسه بمشروط بالطهارة. و الوجه فى هذا الاختلاف اختلاف الأدلة المعتمدة فى الحكم. أما الثانى منها و الخامس فيتوقفان على تمام ما ذكر فى المتن، إذ لا- يتحقق الظهور الحاكي عن الطهارة إلا- فى تلك الحال. و أما الإجماع فمعقد المحكى منه عن شرح المنظومة هو ما تضمنه البيتان المتقدمان، و معقد ما حكاه شيخنا الأعظم هو ما ذكره فى طهارته مما يرجع إلى ما فى المتن، و قريب منه ما عن تمهيد القواعد. و أما السيرة فثبوت الحكم بها عموماً أو خصوصاً تابع لعموم ثبوتها أو خصوصه. و لكن الظاهر ثبوتها عموماً، كما فى المنظومة و غيرها، فعدم اعتبار ما ذكر فى المتن غير بعيد. و يعرف ذلك من يقيم فى بلاد يكثر فيها المخالفون مع ابتلائه بهم.

(١) الأولى الاكتفاء عن هذا الشرط و عما قبله باشتراط علمه بنجاسة أحد المذكورات. كما أن الأولى الاكتفاء عن الثالث و الرابع

باشتراط استعمال أحد المذكورات فيما يعلم باشتراط الطهارة فيه، و إن لم تُشترط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤١

و إلا فمع العلم بعدمه لا وجه للحكم بطهارته (١). بل لو علم من حاله أنه لا يبالي بالنجاسة، و أن الظاهر و النجس عنده سواء يشكل

الحكم بطهارته (٢)، وإن كان تطهيره إياه محتملاً. وفي اشتراط كونه بالغاً، أو يكفى ولو كان صبيّاً مميّزاً، وجهان، والأحوط ذلك نعم لو رأينا أن وليه، مع علمه بنجاسة بدنه أو ثوبه، يجرى عليه بعد غيبته آثار الطهارة، لا يبعد البناء عليها (٣). والظاهر إلحاق الظلمة والعمى بالغيبه (٤) مع تحقق الشروط المذكورة.

فيه واقعاً. بل لعل الأخير متعين، كما يظهر بأدنى تأمل.

(١) لأن مطهريه الغيبه من قبيل القاعدة الظاهرية، التي لا تجرى مع العلم بالواقع.

(٢) لعدم ثبوت الظهور الشخصى الذى هو الحجّة على الطهارة، والقدر المتيقن من السيرة صورة وجوده. لكن عرفت ثبوت السيرة فيه أيضاً، ومثله الصبى المميز. نعم يمكن الإشكال فى غير المميز إذا كان مستقلاً، أما إذا كان تابعاً لغيره كان كسائر متعلقاته من لباسه و فراشه، داخلاً فى معقد السيرة أيضاً.

(٣) أخذاً بظاهر حال الولي. إلا أن الأشكال فى حجيه الظهور المتعلق بالغير، وليس بناؤهم على حجيته فى غير المقام، ولم يثبت قيام السيرة عليه فى المقام، بعد البناء على عدم قيامها على البناء على الطهارة مطلقاً، كما هو مبنى المصنف (ره). فتأمل.

(٤) لقيام الظهور، الذى هو حجّة، لقيام السيرة عليه كقيامها فيما سبق. نعم فى ثبوت السيرة مع عدم الظهور إشكال ولذا لم يلحق الظلمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٢

ثم لا يخفى أن مطهريه الغيبه إنما هى فى الظاهر، وإلا فالواقع على حاله (١). وكذا المطهر السابق - وهو الاستبراء - بخلاف سائر الأمور المذكورة، فعد الغيبه من المطهرات من باب المسامحة، وإلا فهى فى الحقيقة من طرق إثبات التطهير.

[مسألة ١: ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف]

(مسألة ١): ليس من المطهرات الغسل بالماء المضاف (٢)، ولا مسح النجاسة عن الجسم الصقيل (٣) كالشيشة، ولا إزالة الدم بالبصاق (٤)، ولا غليان الدم فى المرق (٥)، ولا خبز العجين النجس (٦)،

والعمى بالغيبه فى الجواهر، إلا أنه أطلق، ولم يفصل بين حصول الظهور وعدمه. ولعل مراده صورة عدم الظهور.

(١) إذ ذلك هو المستفاد من الدليل فيه وفى الاستبراء.

(٢) وإن حكى عن المفيد والسيد. وقد تقدم فى أول المياه.

(٣) لما يظهر من كثير من النصوص من اعتبار الماء فى التطهير، فما عن السيد والمفاتيح من مطهريه المسح المذكور ضعيف مخالف لتلك النصوص. مع أنه لا دليل عليه يعتمد، والأصل ينفيه. إلا أن يكون مراده عدم سرايه النجاسة إلى الملاقي الصقيل. لكن فيه: أنه مخالف للإجماع بل الضرورة من الدين، وكثير من الأخبار. كذا فى الجواهر.

(٤) وإن نسب إلى السيد (ره) القول به.

لرواية غياث: «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق» (١).

إذ هى لا تصلح لمعارضه ما عرفت من النصوص مع ما هى عليه من الهجر.

(٥) كما تقدم الكلام فيه فى نجاسة الدم.

(٦) كما تقدم فى الاستحالة.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٣

و لا مزج الدهن النجس بالكر الحار (١)، و لا دبغ جلد الميتة (٢). و إن قال بكل قائل.

[مسألة ٢: يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه]

(مسألة ٢): يجوز استعمال جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه، بعد التذكية، و لو فيما يشترط فيه الطهارة، و إن لم يدبغ على الأقوى (٣).

(١) كما تقدم في مطهريه الماء. لكن المصنف (ره) هناك لم يستبعد الطهارة. فراجع.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن الانتصار و الخلاف و الغنية، و نهاية الأحكام، و الذكرى: الإجماع عليه، و عن غيرها الإجماع عليه من غير ابن الجنيدي، فأفتى بالطهارة بالدبغ، لأن المقتضى للتنجيس هو اتصال الرطوبات به، فإذا زالت بالدبغ كان طاهراً. و يشهد له

خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في جلد شاء ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء، فأشرب منه و أتوضأ؟ قال (ع): نعم.

و قال (ع): يدبغ و ينتفع به، و لا يصلح فيه» (١).

إلا أن الوجه الأول استحسان ليس من مذهبنا العمل به. و الحديث مهجور مخالف لما عرفت من الإجماعات، و في محكي التذكرة: «الحديث ممنوع، لما تواتر عن أهل البيت (ع) من منع ذلك»، و نحوه محكي الذكرى و الروض و غيرهما. و قد تقدم بعض الكلام في هذه المسألة في مبحث نجاسة الميتة. فراجع.

(٣) لكون المفروض حصول الطهارة لها بالتذكية، بناءً على قبولها لها- كما سيأتي- فلا مانع من جواز الاستعمال. مع أنه مقتضى الأصل.

و إطلاق

موثق سماعه: «سألته عن جلود السباع يُنتفع بها؟ قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأطحمة المحرمة حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٤

نعم يستحب أن لا يستعمل مطلقاً إلا بعد الدبغ (١).

[مسألة ٣: ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية]

(مسألة ٣): ما يؤخذ من الجلود من أيدي المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية (٢)، و إن كانوا ممن يقول بطهارة جلد الميتة

بالدبغ.

[مسألة (٤): ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها قابل للتذكية]

(مسألة ٤): ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات

إذا رميت و سميت فانتفع بجلده» (١).

و

موثقه الآخر: «عن جلود السباع. فقال عليه السلام: اركبوها و لا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه» (٢).

و نحوه غيره. و عن الشيخ و السيد و غيرهما المنع من استعماله قبل الدبغ، بل عن الذكرى نسبته إلى المشهور. و ليس له دليل ظاهر، سواء أ كان ذلك منهم للبناء على توقف الطهارة على الدبغ، أم على وجوب الدبغ تعبدًا، لوضوح كون كل منهما خلاف الأصل، و خلاف إطلاق ما عرفت.

(١) كما في الشرائع و غيرها. و ليس عليه دليل ظاهر إلا- الخروج عن شبهة الخلاف. و ما عن بعض الكتب عن الرضا (ع): «دباغة الجلد طهارته» [١] بعد عدم إمكان العمل به على ظاهره- من نجاسة الجلد مطلقاً- و امتناع حملته على جلد الميتة، كما هو مذهب ابن الجنيد- كما تقدم- فيتعين حملته على الاستحباب. لكن إثبات الاستحباب بهذا المقدار غير واضح، بل الأوفق بالقواعد الطرح. (٢) كما عرفت في مبحث نجاسة الميتة.

[١] كتاب فقه الرضا (ع)، في باب اللباس و ما يكره فيه الصلاة بعد باب الصناعات قبل باب العتق و التدبير. لكن العبارة هكذا: (و إن كان الصوف و الوبر و الشعر و الريش من الميتة و غير الميتة بعد ما يكون مما أحل الله أكله فلا بأس به. و كذلك الجلد، فان دباغته طهارته).

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٥

التي لا يؤكل لحمها قابل للتذكية (١)، فجلده و لحمه طاهر بعد التذكية.

[مسألة (٥): يستحب غسل الملقى في جملة من الموارد مع عدم تنجسه]

(مسألة ٥): يستحب غسل الملقى في جملة من الموارد مع عدم تنجسه، كملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس و البغل و الحمار (٢)، و ملاقاة الفأرة الحية مع الرطوبة مع ظهور أثرها (٣)، و المصافحة مع الناصبي بلا رطوبة (٤).

(١) قد تقدم في أواخر مبحث نجاسة البول الكلام في المقام. فراجع.

(٢) للأمر بالغسل منه في جملة من النصوص،

كصحيح عبد الرحمن: «يغسل بول الحمار و الفرس و البغل» (١).

و

حسن محمد بن مسلم: «عن أبواب الدواب و البغال و الحمير. فقال (ع): اغسله، فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضح» (٢)

، و نحوهما غيرهما المحمولة على الاستحباب، جمعاً بينها و بين ما تضمن نفى البأس فيه (٣) كما تقدمت الإشارة إليه في مبحث نجاسة البول.

(٣)

لرواية ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال (ع): اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره انضح بالماء» (٤).

(٤)

□
لرواية خالد القلانسي: «قلت لأبي عبد الله (ع): ألقى الدمى فيصافحني. قال (ع): امسحها بالتراب و بالحائط. قلت:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ١٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٦

و يستحب النضح - أي الرش - بالماء في موارد، كملاقاة الكلب (١) و الخنزير (٢) و الكافر (٣) بلا رطوبة،

فالناصب. قال (ع): اغسلها» (١).

المحمولة على صورة عدم الرطوبة بقريته حكم الدمى.

(١)

ففي حديث الأربعمائه: «تنزهوا عن قرب الكلاب، فمن أصاب الكلب و هو رطب فليغسله، و ان كان جافاً فليضح ثوبه بالماء» (٢)

و نحوه صحيح ابن جعفر (ع)

«٣»، و مرسل حريز

«٤»، و خبر علي

«٥»، و غيرها.

(٢)

ففي خبر علي بن محمد (جعفر. خ. ل): «عن خنزير أصاب ثوباً و هو جاف، هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال (ع):

نعم ينضح بالماء، ثم يصلى» (٦).

و

في صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل أصاب ثوبه خنزير. قال (ع): إن كان دخل في صلاته فليمض، و إن لم يكن دخل في صلاته

فليضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثر فيغسله» (٧).

(٣)

ففى صحيح الحلبي: «عن الصلاة فى ثوب المجوسى. فقال (ع):
يرش بالماء» (٨).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٧

و عرق الجنب (١) من الحلال (٢)، و ملاقة ما شك فى ملاقاته لبول الفرس و البغل و الحمار (٣)، و ملاقة الفأرة الحية مع الرطوبة إذا لم يظهر أثرها (٤). و ما شك فى ملاقاته للبول أو الدم أو المنى (٥)،

(١)

ففى خبر أبى بصير: «عن القميص يعرق فيه الرجل و هو جنب حتى يبتل القميص، فقال (ع): لا بأس. و إن أحب أن يرشه بالماء فليفعل» (١)

، و نحوه خبر على بن أبى حمزة

«٢». (٢) أما لو كان من الحرام فقد تقدم القول بنجاسته.

(٣) لحسن محمد بن مسلم المتقدم.

(٤) لما تقدم من رواية ابن جعفر (ع)

(٥).

لرواية ابن الحجاج عن الكاظم (ع): «عن رجل يبول بالليل، فيحسب أن البول أصابه و لا يستيقن، فهل يجزؤه أن يصب على ذكره إذا بال و لا يتنشف؟ قال (ع): يغسل ما استبان أنه قد أصابه، و ينضح ما يشك فيه من جسده و ثيابه ..» (٣).

و

مصحيح ابن سنان: «عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم. قال (ع): إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلى، ثم صلى فيه و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة. و إن كان يرى أنه أصابه شىء، فنظر فيه فلم ير شيئاً، أجزأه أن ينضحه بالماء» (٤).

و الاقتصار فى الجواب على ذكر الجنابة كأنه من باب المثال، و إلا يلزم إهمال الجواب عن حكم الدم.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٨

و ملاقاته الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير (١)، و معبد اليهود و النصارى و المجوس إذا أراد أن يصلى فيه (٢). و يستحب المسح بالتراب أو بالحائط فى موارد، كمصافحة الكافر الكتابى بلا رطوبة (٣)، و مس الكلب و الخنزير بلا رطوبة (٤)، و مس الثعلب و الأرنب.

(١)

لرواية صفوان: «سأل رجل أبا الحسن (ع) و أنا حاضر، فقال: إن بى جرحاً فى مقعدتى، فأتوضأ، ثم أستنجى، ثم أجد بعد ذلك الندى و الصفرة تخرج من المقعدة، أفعيد الوضوء؟ قال (ع):

قد أيقنت. قال: نعم. قال (ع): لا، و لكن رشه بالماء، و لا تعد الوضوء» (١)

، و نحوه صحيح البيزنطى

«٢». لكن موردهما الجرح لا البواسير.

(٢) كما تقدم فى المسألة الرابعة بعد عدد النجاسات.

(٣) لرواية خالد القلانسى المتقدمة

(٤) و ليس له دليل ظاهر - كما عن جماعة الاعتراف به - و إن حكى عن الوسيلة و ظاهر المقنعة و النهاية الوجوب، بل عن الأولين زيادة مس الثعلب و الأرنب، الذى لم يعثر على ذكر له فى النصوص. و كأن المصنف (ره) اعتمد على فتوى الجماعة تسامحاً منه فى أدلة السنن. لكن كان عليه ذكر مس الفأرة و الوزغة، لذكره فى الكتب الثلاثة، بل عن المبسوط استحبابه لمس كل نجاسة يابسة. ثم إن وجه الحكم باستحباب الغسل أو المسح أو النضح فى جميع ما ذكر مع أن ظاهر بعض أدلته

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٤٩

[فصل إذا علم نجاسة شيء يحكم ببقائها ما لم يثبت تطهيره]

إشاره

فصل إذا علم نجاسة شيء يحكم ببقائها (١) ما لم يثبت تطهيره.

و طريق الثبوت أمور: «الأول»: العلم الوجدانى «الثانى»:

شهادة العدلين بالتطهير (٢)، أو بسبب الطهارة (٣)، و إن لم يكن مطهراً عندهما أو عند أحدهما، كما إذا أخبرنا بنزول المطر على الماء النجس بمقدار لا يكفى عندهما فى التطهير مع كونه كافياً عنده، أو أخبرنا بغسل الشيء بما يعتقدان أنه مضاف و هو عالم بأنه ماء مطلق، و هكذا «الثالث»: إخبار ذى اليد (٤) و إن لم يكن عادلاً «الرابع»: غيبة المسلم، على التفصيل الذى سبق (٥) «الخامس»: إخبار

الوكيل فى التطهير بطهارته (٦).

الوجوب هو الإجماع المدعى، أو القرينة القطعية على عدم الوجوب. والله سبحانه أعلم.

فصل

(١) للاستصحاب.

(٢) لما عرفت من تقريب عموم حجيتها فى مباحث المياه.

(٣) وحينئذ يثبت المسبب بالدلالة الالتزامية، وإن لم يعتقد الشاهد بالسببية.

(٤) لما تقدم، و تقدم أن الوجه اعتبار عدم ما يوجب اتهامه.

(٥) وقد سبق الكلام فيه. فراجع.

(٦) للسيرة المستمرة القطعية فى سائر الأعصار المأخوذة يداً عن يد فى تطهير الجوارى و النساء و نحوه ثياب ساداتهن و رجالهن،

بل لعل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٠

«السادس»: غسل مسلم له بعنوان التطهير، وإن لم يعلم أنه غسله على الوجه الشرعى أم لا، حملاً لفعله على الصحة.

«السابع»: إخبار العدل الواحد عند بعضهم. لكنه مشكل (١).

[مسألة (١): إذا تعارض البيتان أو إخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه تساقطاً]

(مسألة ١): إذا تعارض البيتان أو إخبار صاحبى اليد فى التطهير و عدمه تساقطاً (٢)، و يحكم ببقاء النجاسة. و إذا تعارض البينة مع

أحد الطرق المتقدمة ما عدا العلم الوجدانى، تقدم البينة (٣).

ذلك من الضروريات. كذا فى الجواهر. و قال أيضاً: «إن تتبع الأخبار بعين الانصاف و الاعتبار يورث القطع بالاكْتفاء بنحو ذلك، و

بأن كل ذى عمل مؤتمن على عمله، كالأخبار الواردة فى القصارين (١)، و الجزارين

«٢» و الجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها

«٣»، و أن الحجام مؤتمن فى تطهير موضع الحجامه»

«٤». لكن جملة مما ذكر من قبيل مورد الطريق السادس غالباً.

(١) لما تقدم فى مباحث المياه من قصور آية النبيا عن إثبات حجته و أنه لو تمت الدلالة عليها تمكن دعوى كون رواية مسعدة

مانعة عنها. فراجع.

(٢) لأصالة التساقط المحررة فى محلها. إلا إذا كان أحدهما رافعاً لمستند الآخر، فيكون مقدماً عليه، و يجب العمل به.

(٣) لقصور أدلة حجية المعارض عن شمول مثل ذلك حتى الأخبار

(١) الوافى، كتاب الطهارة، باب التطهير من مس الحيوانات حديث: ٢١. و التهذيب باب المكاسب حديث: ٢٦٣ و تقدم فى نجاسة

الكافر ج ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الذبائح حديث: ١. لكن بعنوان سوق المسلمين.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النجاسات حديث: ١ لكن دلالاته محل إشكال.

(٤) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥١

[(مسألة ٢): إذا علم بنجاسة شيئين، فقامت البيئة على تطهير أحدهما غير المعين، أو المعين]

(مسألة ٢): إذا علم بنجاسة شيئين، فقامت البيئة على تطهير أحدهما غير المعين، أو المعين و اشتبه عنده، أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه عليه، حكم عليهما بالنجاسة، عملاً بالاستصحاب (١)، بل يحكم بنجاسة ملاقى كل منهما.

الدالة على حجية خبر ذى اليد. فتأمل جيداً.

(٤) لعموم دليل حجيته، الشامل لكل واحد منهما. و العلم الإجمالى غير مانع عنه، لعدم منافاة الأصل لمقتضاه. كما أنه لا يلزم من عموم الدليل للطرفين التناقض بين الصدر و الذيل - كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) فى رسائله - بتقريب: أن اليقين الإجمالى يوجب تطبيق قوله (ع) فى ذيل الدليل: «و لكن تنقضه يقين آخر»

بالإضافة إلى المعلوم بالإجمال، و هو يناقض تطبيق صدره، و هو قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك»

بالإضافة إلى كل واحد من الطرفين مناقضة الإيجاب الجزئى للسلب الكلى.

إذ التناقض انما يلزم لو كان مفاد الذيل حكماً شرعياً، و هو ممتنع، لامتناع حجية اليقين شرعاً، بل هو حكم عقلى، و الحكم العقلى فى الفرض يمنع من جريان الاستصحاب فى المعلوم بالإجمال، لعدم اجتماع أركانه فيه، و لا يمنع من جريانه فى كل واحد من الطرفين، لاجتماع أركانه فيهما معاً.

نعم إذا كان للمعلوم بالإجمال أثر عملى لزومى امتنع جريان الاستصحاب فى واحد من الأطراف، و كذلك بقيه الأصول، كما تقدمت الإشارة إليه فى أحكام النجاسات. لكن فرض المسألة ليس كذلك. مع أنه لو سلم لزوم التناقض بين الصدر و الذيل، و أن ذلك مانع من شمول الدليل للطرفين فذلك يختص بالدليل المشتتمل على الذيل المذكور، و لا يطرد فى غيره مما لم يشتمل على الذيل المذكور، و بعض أدلة الاستصحاب خال عنه، و إجمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٢

.....

ما فيه الذيل لا- يلزم إجمال ما هو خال عنه، فيرجع إليه فى أطراف العلم الإجمالى، كما يرجع إليه فى الشبهة البدوية. اللهم إلا أن يدعى ظهور الذيل بنحو يعارض جميع أدلة الاستصحاب. لكنه ممنوع جداً. و لو سلم لم يكن فرق بين المقام و بين ما إذا توضع بمائع مردد بين البول و الماء، مع أنه- قدس سره- بنى على جريان استصحاب طهارة الأعضاء، و بقاء الحدث، مع العلم ببطلان أحدهما.

و أشكل من ذلك ما ذكره بعض الأعظم فى وجه المنع من أن الاستصحاب من الأصول المحرزة التى هى واسطة بين الأصول التعبدية- مثل قاعدة الطهارة- و بين الامارة، لتضمن دليله إلغاء الشك و لزوم العمل على إحراز الواقع، و لذا يقوم مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقة فإذا كان دليله يقتضى جعل العلم تعبداً فى مورده، فلو جرى فى تمام الأطراف كان ذلك تناقضاً، ضرورة وضوح المناقضة بين العلم بالطهارة فى كل من الأطراف مع العلم بالنجاسة فى واحد منها. إذ فيه: أن العلم التعبدى بالطهارة لا يضاع العلم الوجدانى بالنجاسة إلا مع تضاد مقتضاهما، فاذا فرضنا أن العلم الإجمالى بالطهارة لا أثر له، فكيف يكون مضاداً للعلم التفصيلى التعبدى بالنجاسة؟ إذ ليس العلم التعبدى إلا- جعل الحكم الثابت للعلم، و جعل حكم العلم بالنجاسة فى كل من الأطراف لا يضاع العلم الحقيقى بالطهارة فى الواحد المردد، لأن الطهارة المعلومه بالإجمال ليست حكماً اقتضائياً، ليزاحم جعل أحكام النجاسة فى

الطرفين، كيف و لا لازم ما ذكره (قده) المنع من جريان الأ-صول حتى لو لم تكن محرزة لعين ما ذكر في وجه المنع في المحرزة (و بالجملة): ما ذكره- قدس سره- من الفرق بين الأصول المحرزة و غيرها من الغموض بمكان. و تمام المسألة في الأصول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٣

لكن إذا كانا ثوبين، و كرر الصلاة فيهما، صحت (١)،

[مسألة ٣: إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة، في أنه هل أزال العين أم لا؟]

(مسألة ٣): إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة، في أنه هل أزال العين أم لا-؟ أو أنه طهره على الوجه الشرعى أم لا-؟ يبني على الطهارة (٢)، إلا أن يرى فيه عين النجاسة و لو رأى فيه نجاسة، و شك في أنها هي السابقة، أو أخرى طارئة، بنى على انها طارئة (٣).

[مسألة ٤: إذا علم بنجاسة شيء، و شك في أن لها عيناً أم لا]

(مسألة ٤): إذا علم بنجاسة شيء، و شك في أن لها عيناً أم لا، له أن يبني على عدم العين (٤)، فلا يلزم الغسل بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها، و إن كان أحوط.

[مسألة ٥: الوسواسى يرجع في التطهير إلى المتعارف]

(مسألة ٥): الوسواسى يرجع في التطهير إلى المتعارف (٥)، و لا يلزم أن يحصل له العلم بزوال النجاسة.

و لازم جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف الحكم بنجاسة الملاقى، لأن من أحكام النجس نجاسة ملاقيه.

(١) للعلم بوقوع الصلاة في الطاهر.

(٢) لقاعدة الصحة، الجارية بعد الفراغ.

(٣) لأن رؤية النجاسة لا تخرج التطهير الصادر منه عن كونه مورداً لقاعدة الصحة بعد الفراغ.

(٤) لأن وجود العين من موانع التطهير شرعاً، و يمكن إحراز عدمها بالأصل، كسائر الموانع. نعم لو كانت العين حاجبة عن وصول

الماء إلى المحل، فأصالة عدمها لا تثبت وصوله اليه، إلا بناء على الأصل المثبت.

أو يدعى قيام السيرة عليه بالخصوص، كما ادعى في التطهير من الحدث.

(٥) إذ لا ريب في عدم سقوط وجوب التطهير عليه، بل الثابت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٤

[فصل في حكم الأوانى]

إشارة

فصل في حكم الأوانى

[مسألة: لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة]

(مسألة): لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة فيما يشترط فيه الطهارة (١)، من الأكل والشرب والوضوء والغسل. بل الأحوط عدم استعمالها في غير ما يشترط فيه الطهارة أيضاً (٢)، وكذا غير الظروف من جلدهما، بل وكذا سائر الانتفاعات غير الاستعمال (٣)، فإن الأحوط ترك جميع الانتفاعات منهما. وأما ميتة ما لا نفس له - كالسمك ونحوه - فحرمة استعمال جلده غير معلوم (٤)،

عدم الاعتبار بوسواسه، ولازم ذلك الرجوع إلى ما هو المتعارف عند غيره.

فصل في أحكام الأواني

(١) لأنه بعد البناء على نجسة الجلد ينجس المظروف، فلا يجوز أكله، ولا شربه، ولا غير ذلك مما يعتبر في جوازه الطهارة. فمرجع عدم جواز الاستعمال إلى عدم جواز الأمور المذكورة.

(٢) قد تقدم في مبحث نجاسة الميتة، وفي أحكام النجاسات، أن الأقوى جواز الانتفاع بها مطلقاً، بنحو الاستعمال وغيره.

(٣) قال في كشف الغطاء: «الظاهر أن الانتفاع به لوقود الحمام أو لغیره، أو لجعله بواً، أو لإطعام الكلاب، أو في بناء، أو غيرها أو للتوصل إلى قتل بعض الحيوانات المؤذية ونحو ذلك، ليس من الاستعمال».

(٤) لاختصاص أدلة المنع بغيرها، بل ظاهر الجواهر وغيرها المفروغية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٥

و إن كان أحوط. وكذا لا يجوز استعمال الظروف المغصوبة مطلقاً (١). والوضوء والغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار (٢)،

عن الجواز. نعم مقتضى الجمود على بعض العبارات كبعض النصوص

«١» هو الحرمة، لكنه محمول على إرادة الميتة النجسة لا غير.

(١) بلا خلاف ولا إشكال. ويشهد به

موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «إن رسول الله (ص)، قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، فإنه لا يحل دم امرء مسلم، ولا ماله إلا بطيبة نفسه» (٢).

و المراد منه التصرف، لا خصوص الاستعمال، ولا مطلق الانتفاع. ويشهد به

التوقيع المروي عن الاحتجاج وإكمال الدين «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه» (٣)

، فان به يرتفع إجمال الفعل المقدر في قوله (ع):

«لا يحل دم ..»

(٢) الوضوء من الإناء المغصوب (تارة): يكون بالارتماس فيه (و اخرى): بصب ما فيه على الأعضاء (و ثالثة): بالاعتراف منه.

و الظاهر أن موضوع كلام المتن هو الأخير، وهو (تارة): يكون بالاعتراف منه تدريجاً، حسب ترتيب غسل الأعضاء (و اخرى): باعتراف تمام المقدار المحتاج إليه في الوضوء دفعة واحدة (و الأولى) هي موضوع حكمه بالبطان مطلقاً و لو مع عدم الانحصار. و الوجه فيه: دعوى كون الوضوء من الإناء المغصوب استعمالاً عرفاً للإناء المغصوب، فيكون محرماً شرعاً، واقتضاء ذلك للبطان في صورة عدم الانحصار واضح، لأن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب لباس المصلي حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلي حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الانفعال حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٦

.....

□
تحريمه مانع من التقرب المعتبر في العبادة، التي منها الوضوء إجماعاً - كما سيأتي إن شاء الله - فيبطل بدونه. و أما في صورة الانحصار فيبتنى البطلان على عدم صلاحية وجوب الوضوء لمزاحمة تحريم الغضب، كما هو الظاهر، المتسالم عليه عند الأصحاب. و إلا فلو صلح لذلك، لوجود ملاكه في حال انطباقه على الاستعمال المحرم، كان المورد من صغريات مسألة الاجتماع، فيمكن التقرب بالفعل على تقدير تقديم جانب الأمر. لقوة ملاكه، أو سقوط الأمر و النهي معاً لتساوي ملاكيهما، فتصح الطهارة حينئذ.

هذا و لكن الدعوى المذكورة - أعنى: كون الوضوء من الإناء استعمالاً له - ممنوعة موضوعاً و حكماً (أما الأولى) فلأن الاستعمال عبارة عن إعمال الشيء فيما يصلح له. و الإناء إنما يصلح للطرفية، فاستعماله إنما يكون بجعله ظرفاً للماء، و أما غسل الوجه بالماء المأخوذ منه فإنما يكون استعمالاً للماء لا للإناء، (و أما الثاني) فلما عرفت من أن المستفاد من الأدلة كون تحريم المغصوب إنما هو بمعنى تحريم التصرف فيه، كما هو الجاري على ألسنتهم، و يقتضيه التوقيع الشريف المتقدم - كما عرفت - فلو كان الاستعمال تصرفاً حرم و إلا فلا.

و لأجل منع الدعوى المذكورة فصل جماعة بين صورتى الانحصار و عدمه، فحكموا بالبطلان في الأولى و بالصحة في الثانية. أما الصحة في الثانية، فلأن الغرفة الأولى المأخوذة من الإناء بعد صيرورتها في الكف يكون حالها حال الماء الموجود في الإناء المملوك، فيجوز استعمالها في الطهارة كما يجوز استعماله فيها، و كذا حال بقية الغرفات. و أما البطلان في الأولى فلأنه بأخذ الغرفة الأولى - حيث يحرم عليه أخذ ما عداها - لا يكون واجداً للماء، كى يشرع في حقه الوضوء، و إذ لا أمر بالوضوء يمتنع التقرب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٧

.....

بغسل العضو بتلك الغرفة، فلو غسله بها كان باطلاً.

فان قلت: يكفي وجود الملاك في قصد التقرب. قلت: نعم، لكن لا دليل على وجود الملاك هنا، بل مقتضى الجمع بين قوله تعالى:

(إِذِ انبأ قَوْمُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ..) «١» و قوله تعالى: (فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً * ..) «٢»

تقييد الأولى بالثانية، فيكون وجوب الوضوء مشروطاً بالوجدان، فيكون ملاكه مشروطاً به أيضاً، و حيث أن الوجدان أعم من العقلي و الشرعي، يكون تحريم الاغتراف شرعاً موجباً لصدق عدم وجدان الماء، و ينتفى معه ملاك الوضوء. مع أن الالتزام بوجود الملاك في ظرف ملازمة فعل الوضوء لارتكاب محرّم يقتضى اختصاص سقوطه و مشروعية التيمم بصورة كون ملاك التحريم أقوى، إذ لو كان ملاكه أضعف من ملاك الوضوء أو مساوياً سقط التحريم، و شرع الوضوء، مع أن بناء الأصحاب على ثبوت التحريم، و سقوط الوضوء، و مشروعية التيمم، في جميع موارد لزوم فعل الوضوء لارتكاب محرّم (و دعوى): أن تحريم ذلك المحرم مطلقاً مانع من صدق الوجدان و موجب لمشروعية التيمم (مندفعة) بأن التحريم إنما يمنع من صدق الوجدان لو لم يسقط بمزاحمة وجوب الوضوء الذى هو أهم و إلا فلا يمنع قطعاً. و بالجملة: بناء الأصحاب على مشروعية التيمم إذا توقفت الطهارة المائية على ارتكاب أى محرّم كان، و عدم أعمالهم قواعد التراحم، يكشف عن بناءهم على إناطة ملاك الطهارة المائية بالوجدان و عدم التحريم.

هذا و لكن يمكن أن يقال: إطلاق آية الوضوء يقتضى كون وجوبه

(١) المائة: ٦.

(٢) المائة: ٦، و النساء: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٨

.....

مطلقاً غير مشروط بالوجدان، فيكون ملاكه كذلك. و يقتضيه الإجماع المحكى على حرمة إراقة الماء بعد الوقت. و أما استفادة كونه مشروطاً بالوجدان من جهة الجمع العرفي بينها و بين آية التيمم - حسب ما ذكر - فغير ظاهر في مثل هذا القيد، كما يظهر من ملاحظة نظائره. فإنه إذا قيل: إذا جاءك زيد فقدم له تمرًا، فإن لم تجد فماء باردًا. لا يفهم منه أن ملاك حسن تقديم التمر مشروط بوجدانه. و بالجملة: القيود الاضطرارية ليست كغيرها من القيود. مثلاً إذا قيل: تجب الصلاة تماماً على الناس، و إذا سافروا قصيروا. يقيد الكلام الأول بالثاني، و نتيجة الجمع بالتقييد أنه تجب الصلاة تماماً على غير المسافرين، و تجب قصرًا على المسافرين، فيكون ملاك وجوب التمام مشروطاً بعدم السفر، كما أن ملاك القصر مشروط بالسفر، فيكون كل من التمام و القصر واجباً في غير مورد الآخر، و يكون في عرضه. و هذا بخلاف القيود الاضطرارية، فإذا قيل: تجب الصلاة قياماً، و في حال الاضطرار تجب جلوساً. لا يفهم أن ملاك القيام مشروط بالاختيار، بل يفهم أن ملاكه مطلق غير مشروط بالاختيار، و أن تشريع الجلوس من جهة الضرورة، لا لقصور ملاك القيام. ملاحظة النظائر من الابدال الاضطرارية تستوجب وضوح ما ذكرنا.

و يزيده وضوحاً بناء الأصحاب (قدم) على بديلة الابدال الاضطرارية إذ لا معنى لبديلة الجلوس عن القيام في الصلاة، إذا كان ملاك القيام مشروطاً بالاختيار، و لذا لم يكن بناؤهم على بديلة القصر عن التمام، كما كان بناؤهم على بديلة التيمم عن الوضوء أو الغسل، حتى أن المكلف ينوي البديلة عند فعل التيمم، و لا ينوي البديلة عند فعل القصر، كما لا ينوي بديلة التمام عن القصر. و بالجملة: لا ريب في صحة نية البديلة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٥٩

.....

في الأبدال الاضطرارية، و لا- تصح نية البديلة في غيرها من موارد التقييد و ليس ذلك إلا لما ذكرنا من وجود الملاك في حال الاضطرار في موارد الابدال الاضطرارية، و عدم وجود الملاك في غيرها من الموارد، مثل القصر و التمام، فليس القصر بدلاً عن التمام، و لا- التمام بدلاً عن القصر، و التيمم بدل عن الوضوء، و ليس الوضوء بدلاً عن التيمم. فهذا الاختلاف دليل واضح على ما ذكرنا.

و أما بناء الأصحاب على عدم إعمال قواعد التزاحم بين وجوب الطهارة المائية و تحريم ما يلزم فعلها، فيمكن أن يكون لفهمهم من الوجدان في آية التيمم، ما كان بالنظر إلى غير وجوب الوضوء، كما هو غير بعيد و سيأتي في مبحث التيمم إن شاء الله بيانه.

و عليه فلا- بأس بدعوى صحة الوضوء لو اغترف تدريجاً، بناءً على ما عرفت توضيحه في مسأله و وجوب تطهير المسجد من كفاية الملاك في صحة العبادة، و لا حاجة إلى فعلية الأمر. هذا كله لو لم يجب عليه التفريغ، أما لو وجب فوجب الاعتراف مقدمه له، فلا مجال للإشكال في صحة الوضوء، و لو لم يكن الاعتراف بقصد التفريغ، إذ ملاك الوجوب الغيرى لا يتوقف على قصد ذي المقدمه، كما هو محرر في محله.

و أما الوضوء بنحو الارتماس، فإن تمّ كونه تصرفاً في الإناء كان الحكم فيه البطان مطلقاً و لو مع عدم الانحصار، للوجه المتقدم في توجيه ما في المتن من أن حرمة الوضوء مانعة عن صحة التقرب به. نعم قد يشكل صدق كونه تصرفاً فيه عرفاً إذا لم يوجب تمؤج

الماء على السطح الداخلى للإناء، و لا حركته عليه، أما إذا أوجب ذلك فالظاهر أنه تصرف فيه بلحاظ ما يترتب عليه من التموج على السطح المذكور. و أما إذا كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٠

بل مطلقاً. نعم لو صب الماء منها فى ظرف مباح فتوضاً أو اغتسل صح (١)، و إن كان عاصياً من جهة تصرفه فى المغصوب.

[مسألة (١): أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة]

(مسألة ١): أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة (٢)، ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية.

بنحو الصب على كل عضو فالكلام فيه هو الكلام فيما لو كان بنحو الاعتراف منه، إذ ليس هو تصرفاً فى الإناء، ليكون محرماً، و إنما التصرف فيه حمله و إفراغه من الماء، لكنه مما لا- يتحد فى الخارج مع الوضوء، كى يكون من صغريات مسألة الاجتماع. و حينئذ فصحة الوضوء و عدمها مبنيان على وجود الملاك و عدمه، و حيث عرفت أن مقتضى الأدلة وجوده، فلا بأس بدعوى الصحة. و الكلام فى الغسل هو الكلام فى الوضوء بعينه فلا حظ.

(١) لعدم صدق الاستعمال فى الإناء المغصوب، و إنما يصدق الاستعمال فى الإناء المباح.

(٢) كما هو المعروف، بل عن كشف اللثام الإجماع عليه. لقاعدة الطهارة. و أما التعليل

فى صحيح ابن سنان: «سأل أبى أبا عبد الله (ع):

و أنا حاضر: إنى أعير الذمى ثوبى، و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيرده على فأغسله قبل أن أصلى فيه. فقال أبو عبد الله (ع) صلّ فيه، و لا- تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (١).

فإنما يدل على حجية الاستصحاب فى المقام، فلا يجرى إلا عند اجتماع أركانه. نعم يؤيد القاعدة فى المقام ما دل على طهارة الثياب التى يعملها

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦١

بشرط أن لا تكون من الجلود، و إلا فمحكومة بالنجاسة (١)،

اليهود و النصرى و المجوس، و ثوب المجوسى

«١». و أما ما تضمن النهى عن الأكل فى آنية أهل الكتاب

«٢»، فلا بد أن يحمل على صورة العلم بالنجاسة، لا امتناع الأخذ بإطلاقه، الشامل لصورة العلم بالطهارة. و حمله على صورة الشك ليس بأولى من حمله على ما ذكرنا، جمعاً بين القواعد.

لا أقل من أنه مقتضى الإجماع المدعى.

و أما ما فى الخلاف: «لا يجوز استعمال الأوانى المشركين من أهل الذمة و غيرهم. و قال الشافعى: لا بأس باستعمالها ما لم يعلم فيها نجاسة ..»

فالظاهر أن مراده الحكم واقعاً بنجاسة الأوانى التى باشرها الكافرون برطوبة لا الحكم بالنجاسة ظاهراً مع الشك فى مباشرتهم- كما هو

محل الكلام.

و ان توهم في الحدائق ذلك، لكنه في غير محله، بقريته استدلاله على المنع بآية نجاسة المشركين [١]، و بالإجماع، و برواية محمد بن مسلم «٣» الدالة على المنع عن الأكل من آنيتهم التي يشربون فيها الخمر ، إذ لا-اقتضاء للآية و الرواية للنجاسة الظاهرية مع الشك، و انتفاء الإجماع ظاهر. و لا ينافي ما ذكرنا نقله الخلاف عن الشافعي، إذ الظاهر من النجاسة في كلام الشافعي النجاسة الخارجية، لا نجاسة أبدانهم. فكأنه لا خلاف في المسألة.

(١) للشك في تذكيتها، و الأصل عدمها، كما سبق.

[١] و هي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ..﴾ التوبة: ٢٨.

(١) تراجع الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات.

(٢) تراجع الوسائل باب: ٧٢ من أبواب النجاسات. و باب ٥٢، ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٣) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٢

إلا إذا علم تذكية حيوانها، أو علم سبق يد مسلم عليها (١). و كذا غير الجلود و غير الظروف مما في أيديهم، مما يحتاج إلى التذكية، كاللحم و الشحم و الألية، فإنها محكومة بالنجاسة إلا مع العلم بالتذكية، أو سبق يد المسلم عليه. و أما ما لا يحتاج إلى التذكية فمحكوم بالطهارة، إلا مع العلم بالنجاسة، و لا يكفي الظن بملاقاتهم لها مع الرطوبة (٢). و المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من شحمه أو أليته محكوم بعدم كونه منه (٣)، فيحكم عليه بالطهارة، و إن أخذ من الكافر.

[مسألة ٢: يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها]

(مسألة ٢): يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها، و إن كانت من الخشب، أو القرع (٤)، أو الخزف غير المطلي بالقير

(١) فإنها أمانة على التذكية، كما سبق.

(٢) لأصالة عدم حجيته.

(٣) يعني: بلحاظ الأصل الجارى فى حكمه- أعنى قاعدة الطهارة- لا الجارى فى نفسه، إذ لا أصل يقتضى عدم كونه مأخوذاً من جزء الحيوان.

(٤) على المشهور شهرة عظيمة. لإطلاق جملة من النصوص،

كموثق عمار عن الصادق (ع): «عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل، أو ماء، أو كامخ [١] أو زيتون؟ قال (ع): إذا غسل فلا- بأس. و عن الإبريق و غيره يكون فيه خمر أ يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال (ع): إذا غسل فلا بأس. و قال فى قدح أو إناء يشرب فيه خمر قال (ع): تغسله ثلاث مرات. و سئل أ يجرؤه أن يصب فيه الماء؟

[١] ما يؤتدم به. منه مد ظله العالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٣

قال (ع): لا يجرؤه حتى يدلّكه بيده و يغسله ثلاث مرات» (١)

، و نحوه غيره مما ورد في تطهير أواني الخمر

«٢». و عن النهاية و ابن البراج المنع من استعمال غير الصلب منها، و ربما نُسب إلى ابن الجنيد أيضاً. لما في الخمر من الحدة و النفوذ. و لما

□
في صحيح ابن مسلم: «نهى رسول الله (ص) عن الدبا و المزفت، و زدتم أنتم الحنتم (يعنى: الغضار) و المزفت (يعنى: الزفت الذى يكون فى الزق و يصب فى الخوابى ليكون أجود للخمر) و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص. فقال (ع): لا بأس بها» (٣)

□
و
خبر أبى الربيع: «نهى رسول الله (ص) عن كل مسكر، فكل مسكر حرام. قلت: فالظروف التى يصنع فيها منه. قال (ع): نهى رسول الله (ص) عن الدبا و المزفت و الحنتم و النقيير. قلت: و ما ذلك؟ قال (ع): الدبا القرع، و المزفت الدنان، و الحنتم جرار خضر، و النقيير خشب كان أهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف يبندون فيها» (٤)

و فيه: أن نفوذ الخمر كنفوذ الماء، فلو منع مثله عن التطهير لا-تمنع تطهير الإناء المتنجس بالماء النجس الموضوع فيه، و قد عرفت فى مبحث التطهير بالماء اندفاع الاشكال بذلك.

و أما النصوص فهى - مع أن الأول منها غير ظاهر [١] فى خصوص ظروف الخمر، و أن متنه لا- يخلو من اضطراب، و ان الثانى منها ضعيف

[١] يعنى: غير ظاهر فى النهى عن استعمال الظروف المذكورة إذا كانت مستعملة فى الخمر. منه مد ظله العالى.

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) تراجع الوسائل باب: ٥١، ٥٢ من أبواب النجاسات و باب: ٢٥، ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٤

أو نحوه، و لا يضر نجاسة باطنها (١) بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجاً، بل داخلا فقط. نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر الى باطنه (٢) إلا إذا غسل على وجه يطهر باطنه أيضاً.

[مسألة ٣: يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب]

(مسألة ٣): يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب (٣)

و أنهما مشتملان على المزفت الذى هو من الصلب - معارضة بما عرفت مما يابى عن التقييد، و لا سيما مع التصريح فيه بالذن الذى هو الحب.

□
و لأجل ذلك حملت على المنع من الانتباز فيها - كما هو الظاهر منها - أو على الكراهة، و الله سبحانه أعلم.

(١) قد تقدم في مبحث التطهير بالماء إمكان القول بطهر الباطن تبعاً لطهر الظاهر.

(٢) و الوجه فيه فتوى من عرفت.

(٣) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة، كالعلماء، والشهيد، والأردبيلي، والسيد في المدارك، وغيرهم. بل عن المنتهى: «انه إجماع كل من يحفظ عنه العلم، إلا ما نقل عن داود، فإنه حرم الشرب خاصة، و الشافعي من أن النهي نهى تنزيه». نعم عن الخلاف: انه يكره استعمال الذهب و الفضة، و كذا المفضض. و قال الشافعي: لا يجوز استعمال أواني الذهب و الفضة، و به قال أبو حنيفة في الأكل و الشرب. انتهى. و عن المعتمر، و المختلف و الذكري: حمله على التحريم. و استبعده كاشف اللثام. و هو في محله بقريته ما حكاه عن الشافعي. لكن تصريحه بالتحريم في محكي زكاة الخلاف و دعوى الأساطين الإجماع عليه، يعين حمله على ذلك.

و كأن تعبيره بالكراهة تبعاً لما في جملة من النصوص، ففي صحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٥

.....

ابن بزيع: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن آنية الذهب و الفضة فكرههما» (١).

و

في صحيح الحلبي المروي عن المحاسن عن أبي عبد الله (ع): «انه كره آنية الذهب و الفضة و الآنية المفضضة» (٢).

و

في موثق بريد عنه (ع): «أنه كره الشرب في الفضة و في القدح المفضض، و كذلك أن يدهن في مدهن مفضض، و المشطه كذلك»

(٣)

، و نحوها غيرها، التي يجب حملها على التحريم، لعدم ظهورها في الكراهة المصطلحة مع ظهور النهي في جملة من النصوص في التحريم.

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «لا تأكل في آنية ذهب و لا فضة» (٤).

و

في مصححه عنه (ع): «أنه نهى عن آنية الذهب و الفضة» (٥).

و

مصحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع): «لا تأكل في آنية من فضة و لا في آنية مفضضة» (٦).

و

حسن داود بن سرحان عنه (ع): «لا تأكل في آنية الذهب و الفضة» (٧).

نعم

في موثق سماعه عنه (ع): «لا ينبغي الشرب في آنية الذهب و الفضة» (٨)

فإن حمله على التحريم بعيد، و حمل النهي على الكراهة أقرب منه. و لذا كان المحكي عن الجمع - من أنه لو لا الإجماع لكان القول بالكراهة حسناً. انتهى - في محله.

(١) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.

- (٣) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
 (٤) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧.
 (٥) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.
 (٦) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 (٧) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.
 (٨) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٦

و الوضوء و الغسل و تطهير النجاسات (١) و غيرها من سائر الاستعمالات، حتى وضعها على الرفوف للترتين (٢)،

(١) بلا-خلاف، كما عن كشف الرموز و في الحدائق، و قال به علماؤنا، كما عن المنتهى، و عند علمائنا أجمع، كما عن التذكرة، و عندنا، كما عن التحرير، و في المدارك، الإجماع على تحريم الاستعمال. نعم عن الصدوق و المفيد و سلار و النهاية: الاقتصار على الأكل و الشرب، و عدم التعرض لغيرهما. و لعل مرادهم التمثيل، و إلفهو خلاف إطلاق النهي و الكراهة في جملة من النصوص المتقدمة، بناء على ظهورها في النهي عن الاستعمال. و خلاف إطلاق خبير موسى بن بكر عن أبي الحسن (ع): «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» (١). فتأمل. أو يكون مرادهم تحريم الأكل و الشرب زائداً على تحريم الاستعمال، بناءً منهم على أن الأكل و الشرب ليس استعمالاً، و يكون وجه تحريمه النصوص الخاصة، كما ستأتي الإشارة إليه.

(٢) ظاهر العلامة (ره) في القواعد و غيره ابتداء حرمة ذلك على حرمة الاقتناء، و أن التزين ليس من الاستعمال المستفاد تحريمه من ظاهر النصوص. و هو في محله. لكن قال في الجواهر: «قد يمنع و يدعى اندراجه في نحو الاستعمال، الذي قد عرفت معلومية منعه، إذ هو أعم من استعمالها في التطرف بها، كما يشهد به استثناء بعضهم أو شبهه اتخاذها للمشاهد و المساجد من حرمة الاستعمال». و لكنه غير ظاهر فإن الاستعمال لا يشمل التزين. نعم لو كان المستفاد من النصوص حرمة الانتفاع بها، كما قد يستظهر من خبر موسى بن بكر المتقدم، لأن

- (١) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٧

بل يحرم تزين المساجد و المشاهد المشرفة بها، بل يحرم اقتناؤها من غير استعمال (١).

المتاع مطلق ما ينتفع به، أمكن القول بتحريم التزين بها، لأنه نوع من الانتفاع، و إن كان ظاهر التمتع بالإناء استعماله الخاص، لا ما يعم التزين و على هذا فلو بنى على حرمة خصوص الاستعمال من جهة ظهور النصوص فيه، أو من جهة كونه معقد الإجماع، لم يقتض ذلك حرمة التزين.

كما أنه لو بنى على عموم الاستعمال للتزين، فالظاهر عدم الفرق بين تزين البيت، و تزين المسجد و المشهد في ذلك، كما عن مجمع الأردبيلي (ره).

(١) كما هو المشهور، بل لم يعرف الخلاف فيه من أحد منا، إلا- من المختلف و بعض من تأخر عنه. لأنه تضييع للمال- كما عن الشيخ- أو لأن حرمة الاستعمال تستلزم حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال، كالطنبور و غيره من آلات اللهو- كما عن المنتهى- أو

لاشتماله على السرف و الخيلاء.

أو لأنه مقتضى النهى عنها، فإنه ظاهر في كراهة وجودها في الخارج، فيحرم حدوثها كما يحرم بقاؤها. أو لأنه داخل في المتاع في قوله (ع):

«انها متاع الذين لا يوقنون»

. أو لأنه يظهر للسابر للنصوص - إن لم يقطع به - أن مراد الشارع النهى عن أصل وجودها في الخارج.

لكن يشكل ذلك بظهور منع الثلاثة الأول. بل والرابع أيضاً، فإن مقتضى الجمود على حاق اللفظ وإن كان ما ذكر - وهو كراهة نفس الوجود - إلا أن الظاهر منه عرفاً كراهة الاستعمال و لذا استدل به على حرمة مطلق الاستعمال غير الأكل و الشرب المصرح بهما في النصوص. و للتأمل في ظهور المتاع في مجرد الاقتناء و لو للتزيين، و يشير إليه قوله تعالى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٨

.....

(اِبْتِغَاءٌ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ) «١»، فقد جعل المتاع مقابل التحلى، فالظاهر انصرافه إلى الاستعمال المتعارف، كما عرفت. فتأمل. و ظهور النصوص فيما ذكره المستدل قد عرفت منعه، و ظن ذلك منها غير حجة، و القطع به غير حاصل.

و بالجملة: الذى يحتمل تحريمه فى المقام أحد أمور أربعة على سبيل منع الخلو (الأول): وجود الآنية (الثانى): استعمالها باتخاذها ظرفاً للمأكل و المشروب و غيرهما (الثالث): تناول المظروف منها من مأكل و مشروب و غيرهما (الرابع): نفس الأكل و الشرب و التدهين و الغسل و نحوها من الأفعال المتعلقة بما يكون فيها من المظروفات. و النصوص الواردة فى المقام طائفتان (الأولى): ما تضمن النهى عن آنية الذهب و الفضة (الثانية): ما تضمن النهى عن الأكل و الشرب. و ظاهر الأولى النهى عن الاستعمال. و لو حملت على ما هو حاق اللفظ من النهى عن ذاتها لم يبق دليل على حرمة الاستعمال، لأن الأكل و الشرب المستفاد تحريمهما من الطائفة الثانية ليسا من الاستعمال فى شىء، بل مما يترتب عليه. و لو سلم ذلك فالتعدى عنهما يحتاج إلى دليل. فينحصر الوجه فى حرمة الاستعمال بالإجماع. و من هنا يظهر أن الخلاف فى حرمة الاقتناء يبتنى على ظهور دليل النهى عن الآنية فى حرمة نفسها و حرمة استعمالها، فعلى الأول يحرم الاقتناء، و على الثانى يحل للأصل. ثم إن الظاهر أن الاستعمال المستفاد تحريمه من النهى أو من الإجماع، كما ينطبق على وضع المظروف فى الإناء ينطبق على تناوله منه بقصد الفعل الخاص، من أكل أو شرب أو تنظيف أو تدهين أو نحوها. و سيأتى تتمه الكلام فى المسألة العاشرة. فانتظر.

(١) الرعد: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٦٩

و يحرم بيعها، و شراؤها (١)، و صياغتها، و أخذ الأجرة عليها، بل نفس الأجرة أيضاً حرام، لأنها عوض المحرم، و إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه.

[مسألة (٤): الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله]

(مسألة ٤): الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناءً مستقلاً (٢)، و أما إذا لم يكن كذلك فلا يحرم (٣)، كما إذا كان الذهب أو الفضة قطعاً منفصلاً لبس بهما الإناء من الصفر داخلاً أو خارجاً.

(١) هذا مبنى على حرمة الاقتناء مطلقاً، وإلا جاز جميع ما ذكر كما أشار الى ذلك في المتن.
 (٢) لصدق الإناء ولو ببعض اللحظات، كما أشار إليه العلامة الطباطبائي - رحمه الله - بقوله:
 «فان كساها كلها فلا تحل فإنما الكاسى إناء مستقل»
 فتأمل.

(٣) كما هو المشهور، وفي الجواهر: «لا- أجد فيه خلافاً، إلا- ما يحكى عن الخلاف، حيث سوى بينه وبين الذهب والفضة في الكراهة، التي صرح غير واحد من الأصحاب بإرادة الحرمة منها هناك».

لمصحح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن يشرب الرجل في القدر المفضض، و اعزل فمك عن موضع الفضة» (١).

و
 صحيح معاوية بن وهب: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الشرب في القدر فيه ضبة من فضة. قال (ع): لا بأس، إلا أن تكره الفضة فتزعه» (٢)

و لأجلهما ترفع اليد عن ظاهر ما دل على المنع مما تقدمت الإشارة إلى بعضه

(١) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٠

[مسألة (٥): لا بأس بالمفضض والمطلبي والمموه بأحدهما]

(مسألة ٥): لا بأس بالمفضض والمطلبي والمموه بأحدهما (١) نعم يكره استعمال المفضض (٢). بل يحرم الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة (٣). بل الأحوط ذلك في المطلبي أيضاً (٤).

[مسألة (٦): لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما]

(مسألة ٦): لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما (٥) إذا لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما (٦).

[مسألة (٧): يحرم ما كان ممتزجاً منهما]

(مسألة ٧): يحرم ما كان ممتزجاً منهما (٧) وإن لم يصدق

فيحمل على الكراهة.

(١) فإنه إما داخل في المفضض فيلحقه حكمه، أو خارج عنه فجوازه مقتضى الأصل.

(٢) لما عرفت.

(٣) كما هو المشهور. لمصحح ابن سنان

. و عن المعتمر والمدارك و الذخيرة و غيرها الاستحباب، حملاً للأمر عليه، بقريته صحيح معاوية المتقدم

، لأن ترك الاستفصال فيه مع قيام الاحتمال، يفيد العموم. وفيه:

أن العموم مخصص بصحيح ابن سنان . (٤) لاحتمال دخوله في المفضض، و عن كشف الغطاء وغيره الجزم بذلك، و نسب إلى العلامة (ره) أيضاً لكن تنظر فيه في الجواهر، و هو في محله، لانصراف المفضض الى ما كانت الفضة فيه جرماً، لا لونهاً و عرضاً، كما في المطلى . (٥) للأصل .

(٦) و إن صدق عليه الاسم - كما إذا كان الخليط قليلاً - حرم، و إن لم يكن خالصاً، للإطلاق .

(٧) و الظاهر أن الوجه فيه منحصر بالقطع بالمساواة . أو لأنه يفهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧١

عليه اسم أحدهما . بل و كذا ما كان مركباً منهما، بأن كان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة .

[مسألة ٨: لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما]

(مسألة ٨): لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما (١)،

من الأدلة أن موضوع الحكم القدر المشترك بين الذهب و الفضة . لكنهما معاً محل تأمل . (و دعوى): أن الحكم على كل من الفردين لا - بد أن يكون لوجود الجامع بينهما، فيكون هو موضوع الحكم (فيها): أنه لو سئل ذلك، فمن المحتمل اعتبار الخلوص في موضوع الحكم، و هو غير حاصل في الممتزج منهما . و مثله الكلام في المركب منهما . نعم يمكن أن يلحقه حكم المفضض في الكراهة، و في حرمة وضع الفم على موضع الفضة .

(١) و في الجواهر: «لا - أجد فيه خلافاً، بل في اللوامع: الظاهر وفاقهم عليه». و هو الذي يقتضيه الأصل . و عمومات الحل . و خصوص

جملة من النصوص مما ورد في ذات الفضول درع النبي (ص) و أنها كان لها حلق من فضة ثلاث

أو أربع

«١»، و في ذى الفقار سيفه (ص) أنه كان حلقه من فضة

«٢». و

رواية ابن جعفر (ع): «عن المرأة هل يصلح العمل بها إذا كان لها حلقه من فضة؟ قال (ع): نعم. إنما كره ما يشرب فيه» «٣» .

و

مصحح منصور: «عن التعويد يعلق على الحائض . فقال (ع): إذا كان في جلد، أو فضة، أو قصبه حديد» «٤» .

و

في مصحح ابن سنان: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب و الفضة» «٥»

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧ .

(٢) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٨ .

(٣) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٦ .

(٤) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢ .

(٥) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب النجاسات حديث: ١ .

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٢

كاللوح من الذهب أو الفضة، والحلى كالخلخال وإن كان

و

في خبر ابن سرحان: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» (١).

و

في خبر حاتم بن إسماعيل عن أبي عبد الله (ع): «إن حلية سيف رسول الله (ص) كانت فضة كلها قائمته و قبيعته» (٢).

لكن

في خبر الفضيل: «عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه في البيت؟ فقال (ع): إن كان ذهباً فلا، و إن كان ماء الذهب فلا بأس» (٣).

و

في خبر ابن جعفر (ع): «عن السرج و اللجام فيه الفضة أ يركب به؟

قال (ع): إن كان ممّوهاً لا يقدر على نزع منه فلا بأس، و إلا فلا يركب به» (٤).

و

في ذيل صحيح ابن بزيع السابق: «فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن (ع) امرأة ملبسة فضة. فقال عليه السلام: لا و الحمد لله [١] إنما كان لها حلقة من فضة، و هي عندي. ثم قال: إن العباس حين عُذر عمل له قضيب ملبس من فضة نحو ما يعمل للصبيان، تكون فضته نحواً من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن (ع) فكسر» (٥).

و الجمع بالحمل على الكراهة تأباه جملة من نصوص الترخيص. فيحتمل حمل نصوص المنع على الكراهة لبعض العناوين الثانوية.

□

[١] كذا فيما يحضرنى من نسخة الوسائل. لكن في نسخة الجواهر و غيرها: (لا و الله).

منه مد ظله العالى.

(١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٣

مجوفاً، بل و غلاف السيف و السكين (١) و امامة الشطب، بل و مثل القنديل. و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران بهما (٢).

[مسألة ٩: الظاهر ان المراد من الأواني]

(مسألة ٩): الظاهر ان المراد من الأواني (٣) ما يكون من قليل

(١) تقدم ما يدل على جوازه. و عن الشيخ و الحلى المنع فيه،

لقول النبي (ص): «هذان محرمان على ذكور أمتي» (٢).

و هو كما ترى.

(٢) و عن الحلبي المنع، لما فيه من تعطيل المال و تضييعه في غير الأغراض الصحيحة. قال في المدارك: «و هو أحوط. و ربما أشعر به فحوى قول الرضا (ع) في صحيحة محمد بن إسماعيل». يعنى: صحيح ابن بزيع المتقدم . و فيه: أنه لا دليل على حرمة تعطيل المال، و المنع عن تضييعه. و صحيح ابن بزيع عرفت محمله.

(٣) من الواضح أن لفظ الإناء مما لا استعمال له في عرفنا اليوم، و لو نادراً، و كتب اللغة لا تجدى في معرفة معناه، إذ هي ما بين ما أهمل ذكره، و ما بين ما تضمن أنه معروف - كالصحاح و القاموس و مجمع البحرين - و ما بين ما يتضمن تفسيره بالوعاء - كالمصباح - الذى لا ينبغى التأمل في كونه تفسيراً بالأعم، لعدم صدق الإناء على الخرج و القربة و نحوهما، و صدق الوعاء عليها. و مثله تفسيره بما يوضع فيه الشيء، كمفردات الراغب، أو الظرف، كمرآة الأنوار، و مبادئ اللغة، لمحمد ابن عبد الله الخطيب. و الرجوع إلى الارتكاز الحاصل من تتبع موارد استعماله في العرف السابق و إن أوجب الوقوف على بعض حدود معناه، لكنه لا يوجب الوقوف على تمام حدوده على نحو يعرف له مرادف

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب لباس المصلی حديث: ١. و سنن البيهقي ج: ٢ ص ٤٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٤

الكأس (١)، و الكوز، و الصينى، و القدر، و (السماور)، و الفنجان، و ما يطبخ فيه القهوة، و أمثال ذلك مثل كوز القليان (٢)، بل و المصفاء، و (المشقاب)، و (النعلبكي)، دون مطلق ما يكون ظرفاً. فشمولها لمثل رأس القليان، و رأس الشطب، و قراب السيف، و الخنجر، و السكين، و قاب الساعة، و ظرف الغالية، و الكحل، و العنبر، و المعجون، و الترياك، و نحو ذلك، غير معلوم (٣) و إن كانت ظرفاً إذ الموجود في الأخبار لفظ الآنية، و كونها مرادفاً للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم. و إن كان الأحوط في جملة من المذكورات الاجتناب (٤).

في عرفنا اليوم، ليصح تفسيره به. و عليه فاللازم في الحكم بالحرمة الاقتصار على المتيقن من مصاديقه، و الرجوع في المشكوك إلى أصالة الإباحة، التي هي المرجع في أمثاله مما كان منشأ الشك في الحرمة اشتباه المفهوم.

(١) الظاهر بمقتضى الارتكاز صدق الآنية على جميع ما ذكر.

(٢) في محكى كشف الغطاء المنع من صدقها على كوز القليان و نحوه مما لم يوضع على صورة متاع البيت الذى يعتاد استعماله عند أهله. و كذا مما لا أسفل له يمسك ما يوضع فيه، أو لا حواشى له كذلك، كالمشبات و المخرمات، و السفارة، و الطبق. لكن فيما ذكره نظر ظاهر، كما اعترضه في الجواهر. و ما ذكر في المتن هو الموافق للارتكاز المتقدم.

(٣) بل الظاهر أنه معلوم العدم بالنسبة إلى قراب السيف و نحوه.

(٤) فقد نص في الجواهر على حرمة المذكورات، عدا قاب الساعة فلم يتعرض له. و لعل الحرمة فيه أظهر من الحرمة في مثل قراب السيف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٥

نعم لا بأس بما يصنع بيتاً للتعويد (١) إذا كان من الفضة، بل الذهب أيضاً. و بالجملة: فالمناط صدق الآنية، و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

[مسألة ١٠: لا فرق في حرمة الأكل و الشرب من آنية الذهب]

(مسألة ١٠): لا فرق في حرمة الأكل و الشرب (٢) من آنية الذهب

(١) فقد عرفت النص «١» على جوازه.

(٢) قد عرفت أن النصوص الواردة في الباب على طائفتين (إحداهما):

ما تضمن النهى عن الأكل و الشرب (و ثانيتهما): ما تضمن النهى عن ذات الآنية. و مقتضى الجمود على ما تحت اللفظ في الطائفة الاولى هو تحريم نفس الأكل و الشرب، دون مقدماتهما، من وضع المأكول و المشروب فيه، أو تناولهما منه، فحمل النهى عن الأكل و الشرب على خصوص الأول- كما عن كاشف اللثام احتمالاً- أو على الثاني- كما نسب الى ظاهر كلام جملة من الأصحاب أو جميعهم- غير ظاهر. نعم إذا حرم نفس الأكل و الشرب حرمت مقدماتهما، و منها وضع المأكول في الإناء و تناوله منه إذا كانا بقصد الأكل. لكن الحرمة غيرية، لا نفسية.

و أما الطائفة الثانية فتحتمل- لأول نظرة- أموراً ثلاثة (الأول):

خصوص الاستعمال المناسب للإناء، أعنى: جعله ظرفاً للمظروفات (الثاني):

ما يعم ذلك و استعمالها في الأكل و الشرب و لو بالتناول منها (الثالث):

خصوص الأفعال التي تترتب على التناول، كالأدهان و التطيب و الوضوء و نحوها. و القدر المتيقن و إن كان هو الأول، إلا أن الظاهر هو الثاني.

و عليه فلو وضع طعاماً في آنية الذهب فتناوله و أكله عصى في كل من الوضع و التناول بمقتضى الطائفة الثانية، و بالأكل بمقتضى الطائفة الأولى،

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٦

.....

و كذا لو وضع شرابه فيه فتناوله و شربه. و لو وضع وضوءه فيه فتناوله و توضأ، عصى بالوضع و التناول، و لم يعص بالوضوء، لعدم الدليل على حرمة الوضوء منه. و لعله لذلك حكموا بصحة الوضوء من آنية الذهب و الفضة من غير خلاف يعرف فيه بينهم- كما في الجواهر- مع أن ظاهرهم حرمة نفس الأكل و الشرب. و على هذا تصح نسبة التفصيل إليهم بين الأكل و الشرب و بين غيرهما مما يناسبهما، كالوضوء و الأدهان و التطيب، بحرمة الأولين و عدم حرمة الأخير، لا نسبة عدم الفرق بينهما و بين غيرهما حتى يجب الحكم بحرمة الوضوء و أمثاله، اعتماداً على ما دل على حرمة الأكل و الشرب، بقريته الاتفاق بين الأصحاب على عدم الفصل، كما في الجواهر.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره في الجواهر فإنه (ره)- بعد ما استوضح عدم الفرق بين الأكل و الشرب و بين غيرهما من أنواع الاستعمال لحكاية الإجماعات على ذلك، و استظهر أن الأكل و الشرب من الآنية عبارة عن الازدراء و نحوه من الأفعال المتعلقة بما في الآنية- أفنى ببطلان الوضوء من آنية الذهب و الفضة، تبعاً لما ذكره العلامة الطباطبائي و كاشف الغطاء (قدهما) توضيح الاشكال فيما ذكره (قده): أن الإجماع على إلحاق غير الأكل و الشرب بهما في حرمة الاستعمال، يراد منه الإلحاق في المعنى الثاني

من الأمور الثلاثة التي ذكرناها، لا الإلحاق في المعنى الثالث، وإلا فكيف يتناسب الإجماع على الإلحاق، مع القول بصحة الوضوء من آنية الذهب و الفضة، الذي اعترف (ره) بعدم معرفة الخلاف فيه بينهم، مع دعوى الإجماع منهم على تحريم نفس الأكل و الشرب؟! فالتحقيق إذن هو ما ذكرنا، من أن عنوان الأكل و الشرب بما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٧

و الفضة بين مباشرتهما فمعه، أو أخذ اللقمة منها و وضعها في الفم. بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام في الصيني من أحدهما (١)، و كذا إذا وضع الفنجان في (النعلكي) من أحدهما. و كذا لو فرغ ما في الإناء من أحدهما في ظرف آخر لأجل الأكل و الشرب، لا لأجل نفس التفريغ (٢)،

محرم، و غيرهما من العناوين لا يحرم إلا بالمقدار الذي يصدق عليه الاستعمال و هو لا ينطبق إلا على أحد المعنيين الأولين، و إن كان الأظهر انطباقه على الثاني. و لأجل ما ذكرنا عبر في الشرائع بقوله: «لا يجوز الأكل و الشرب في آنية من ذهب أو فضة، و لا استعمالها في غير ذلك» فلم يعطف غير الأكل و الشرب عليهما، و إنما عطف الاستعمال في غيرهما عليهما، فدل ذلك على أن غير الأكل و الشرب لا يحرم، و إنما يحرم استعمال الآنية فيه.

و في غير الشرائع اختلف تعبيرهم، فبعضهم عبر بقوله: «لا يجوز استعمالها في الأكل و الشرب و غيرهما» و بعضهم عبر بغير ذلك، و لم أعر على من عبر بقوله: يحرم الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل و الادهان و نحوها من الأفعال في آنية الذهب و الفضة. فلاحظ جيداً.

(١) فإنه كما لو وضع فيه المأكول. بل الظاهر أنه لو وضعه فيه عصى. و لم يجز لغيره أن يأكل من ظرف الطعام الموضوع فيه، لما عرفت من استفادة عموم الاستعمال المحرم لمثل ذلك من الطائفة الثانية. و كذا الكلام في وضع الفنجان في صحنه (النعلكي).

(٢) قد عرفت أن استعمال الإناء (تارة): يكون باتخاذة ظرفاً (و أخرى): يكون بالتناول منه لأجل الأكل و الشرب. و هو بالمعنى الأول ضد التفريغ ذاتاً، و أما بالمعنى الثاني فهو متحد مع التفريغ ذاتاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٨

فإن الظاهر حرمة الأكل و الشرب (١)، لأن هذا يعد أيضاً استعمالاً لهما فيهما. بل لا يبعد حرمة شرب الجاي في مورد يكون (السماور) من أحدهما، و إن كان جميع الأدوات ما عداه من غيرهما. و الحاصل: أن في المذكورات كما أن الاستعمال حرام، كذلك الأكل و الشرب أيضاً حرام. نعم المأكول و المشروب لا يصير حراماً (٢)،

لكنه يختلف عنه بلحاظ الغاية المترتبة عليه، فإن الماء المخرج بالدلو من البئر إن ألقاه في البئر كان تفريراً للدلو، و إن ألقاه في القربة كان استعمالاً و كأن سر الفرق: أن الاستعمال يراد به الاستعانة بالإناء في الغايات المقصودة منه، فلو اتفق أنه كان تفريراً ما في الدلو في البئر لغاية مقصودة من الدلو كان استعمالاً له محرماً أيضاً.

(١) بل الظاهر من الأكل من آنية الذهب كون الأكل منها بلا واسطة إناء آخر، فلا يحرم الأكل و الشرب في الفرض، و لا فيما بعده.

(٢) من الواضح أن حرمة المأكول إنما هي بمعنى حرمة أكله، إذ الحرمة إنما تتعلق بالأفعال لا بالأعيان. غاية الأمر أن الحرمة (تارة):

ثبتت لأكل الشيء بعنوانه الأولى، كحرمة أكل الميتة (و أخرى):

ثبتت له بعنوان ثانوي، كحرمة أكل المغصوب، و الجلال، و الموطوء، و المضمر، و غيرها. و الحرمة في المقام من قبيل الثاني، كما هو ظاهر. و قد يوهم كلام المفيد أنه من الأول، لكنه غير مراد له قطعاً. نعم قد يظهر من كلامه حرمة كينونته في الجوف، بحيث يجب

قيؤه، كما قد يعطيه ما

فى النبوى: «إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم» (١).

لكن لا يساعده

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٧٩

فلو كان فى نهار رمضان لا يصدق أنه أفطر على حرام (١)، وإن صدق أن فعل الإفطار حرام. وكذلك الكلام فى الأكل والشرب من الظرف الغصبى (٢).

[مسألة (١١): ذكر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه فصب الحى من (القورى) من الذهب أو الفضة فى الفنجان]

(مسألة ١١): ذكر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه فصب الحى من (القورى) من الذهب أو الفضة فى الفنجان (الفرفورى)، و أعطاه شخصاً آخر فشرب، فكما أن الخادم والأمر عاصيان (٣) كذلك الشارب لا يبعد أن يكون عاصياً (٤) و يعد هذا منه استعمالاً لهما.

[مسألة (١٢): إذا كان المأكول أو المشروب فى آنية من أحدهما]

(مسألة ١٢): إذا كان المأكول أو المشروب فى آنية من أحدهما، ففرغه فى ظرف آخر بقصد التخلص من الحرم لا بأس به (٥)

ظاهر النصوص. و النبوى ضعيف، و ليس من رواياتنا. مع قرب إرادة حرمة مجرد الأكل منه.

(١) كأنه لأن الظاهر منه العنوان الأولى، و لو أريد منه الأعم كان صادقاً أيضاً. لكن الإطلاق يقتضى الأعم من العنوان الثانوى، و الانصراف إلى العنوان الأولى ليس بنحو يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) لكن سيأتى منه فى الصوم أن الإفطار على المغصوب إفطار على الحرام. و عليه فالمقام كذلك، للاشتراك فى الحرمة من حيث العنوان الثانوى. إلا أن يدعى أن الحرام فى المقام أمر لا ينطبق على الازدراد.

و هو- كما ترى- خلاف ظاهر النصوص، كما عرفت.

(٣) الأول للاستعمال، و الثانى للأمر بالمعصية.

(٤) لكن عرفت أنه ممنوع.

(٥) قد عرفت أنه يتوقف على أن لا يكون التفريغ فى الإناء الآخر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٠

و لا يحرم الشرب أو الأكل بعد هذا (١).

[مسألة (١٣): إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآيتين]

(مسألة ١٣): إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآيتين، فإن أمكن تفريغه فى ظرف آخر وجب (٢)، و إلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل (٣)، و وجب التيمم. و إن توضع أو اغتسل منهما بطل، سواء أخذ الماء منهما بيده (٤)، أو صب على محل الوضوء بهما، أو ارتمس فيهما. و إن كان له

من الغايات المقصودة لوجود الإناء، وإلا كان استعمالاً له محرماً، كتفريغ ما فى (السماور) فى إبريق الشاى. غاية الأمر أنه تخلص عن الاستعمال الحاصل بوضع الماء فى (السماور) إلى نوع آخر منه، وهو إفراغه لنضج الشاى، وإنما لا يكون استعمالاً محرماً إذا أفرغ فى الكوز.

(١) قد عرفت أنه لا يحرم وإن لم يقصد التخلص.

(٢) يعنى: مقدمة لوجوب الوضوء، وليس هو من الاستعمال المحرّم نعم يشكل الفرق بينه وبين تفريغ الشاى من الإبريق فى الفنجان لأجل الشرب، فإن التفريغ هنا أيضاً لأجل الوضوء. اللهم إلا أن يكون الفرق من جهة الأعداد، فإن الإبريق معدّ لأن يفرغ منه فى الفنجان، وهنا ليس كذلك. فتأمل جيداً.

(٣) لكون الوضوء أو الغسل استعمالاً محرماً، كما يراه المصنف (ره) فى جميع الصور الثلاث الآتية. لكن عرفت أنه فى صورة أخذ الماء بيده لا يكون استعمالاً محرماً، لكن يسقط وجوبه للتوقف على الحرام، وهو تناول. وقد تقدم فى الوضوء من الإناء المغصوب ماله نفع فى المقام. فراجع

(٤) قد عرفت فى الوضوء من الإناء المغصوب إمكان القول بالصحة فى هذه الصورة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨١

ماء آخر، أو أمكن التفريغ فى ظرف آخر، ومع ذلك توضأ أو اغتسل منهما، فالأقوى أيضاً البطلان، لأنه وإن لم يكن مأموراً بالتيمم، إلا أن الوضوء أو الغسل حينئذ يعد استعمالاً لهما عرفاً (١)، فيكون منهيّاً عنه. بل الأمر كذلك لو جعلهما محلاً لغسالة الوضوء، لما ذكر من أن توضؤه حينئذ يحسب فى العرف استعمالاً لهما. نعم لو لم يقصد جعلهما مصباً للغسالة، لكن استلزم توضؤه ذلك أمكن أن يقال: إنه لا يعد الوضوء استعمالاً لهما. بل لا يبعد أن يقال: إن هذا الصب أيضاً لا يعد استعمالاً (٢)، فضلاً عن كون الوضوء كذلك.

[مسألة (١٤): لا فرق فى الذهب والفضة بين الجيد منهما والردىء]

(مسألة ١٤): لا فرق فى الذهب والفضة بين الجيد منهما والردىء، والمعدنى والمصنوعى، والمغشوش والخالص (٣)، إذا لم يكن الغش إلى حد يخرجهما عن صدق الاسم، وإن لم يصدق الخلوص. وما ذكره بعض العلماء من أنه يعتبر الخلوص، وأن المغشوش ليس محرماً، وإن لم يناف صدق الاسم، كما فى التحرير

(١) قد عرفت منعه فى الصورة الأولى، وحينئذ يكون الماء فى يده بعد الأخذ من الإناء كسائر المياه الموجودة فى سائر الأوانى يجوز الوضوء به كما يجوز الوضوء بها.

(٢) لا يخلو من إشكال، فإن جمع الماء فى الإناء أوضح فى صدق الاستعمال عليه من الوضوء من مائه، الذى تقدم منه أنه استعمال للإناء، وإذا صدق على صب الماء فى الإناء إنه استعمال له فاذا كان الوضوء علته له كان حراماً، لأن علة الحرام حرام. فتأمل جيداً.

(٣) للإطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٢

المحرّم على الرجال، حيث يتوقف حرمة على كونه خالصاً.

لا- وجه له. والفرق بين التحرير والمقام: أن الحرمة هناك معلقة فى الاخبار على التحرير المحض، بخلاف المقام، فإنها معلقة على صدق الاسم.

[مسألة ١٥): إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم أو الموضوع، صح]

(مسألة ١٥): إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة مع الجهل بالحكم (١) أو الموضوع، صح.

[مسألة ١٦): الأواني من غير الجنسين لا مانع منها]

(مسألة ١٦): الأواني من غير الجنسين لا- مانع منها، وإن كانت أعلى و أعلى (٢)، حتى إذا كانت من الجواهر الغالية، كالياقوت و الفيروزج.

[مسألة ١٧): الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه]

(مسألة ١٧): الذهب المعروف بالفرنكى لا بأس بما صنع منه، لأنه فى الحقيقة ليس ذهباً. و كذا الفضة المسماة بالورشو فإنها ليست فضة، بل هى صفر أبيض.

[مسألة ١٨): إذا اضطر الى استعمال أواني الذهب أو الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز]

(مسألة ١٨): إذا اضطر الى استعمال أواني الذهب أو الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز، و كذا فى غيرهما من الاستعمالات (٣).

(١) إذا كان عن قصور، و إلا كان محرماً واقعاً و معصية، فلا تصح العبادة.

(٢) عند علمائنا، كما عن التذكرة، و اتفاقاً، كما عن كشف اللثام و فى مفتاح الكرامة: «ما وجدت فيه مخالفاً إلا الشافعى، حيث حرّم ذلك فى أحد قوليّه». و يكفى فى الجواز الأصل.

(٣) لحديث رفع الاضطرار

«١» و غيره.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الخلل فى الصلاة، و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٣

نعم لا يجوز التوضؤ و الاغتسال منهما (١) بل ينتقل إلى التيمم.

[مسألة ١٩): إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدهما]

(مسألة ١٩): إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدهما (٢).

[مسألة ٢٠): يحرم إجارة نفسه لصوغ الأواني من أحدهما و أجرته أيضاً حرام]

(مسألة ٢٠): يحرم إجارة نفسه لصوغ الأواني من أحدهما و أجرته أيضاً حرام، كما مر (٣).

[مسألة ٢١): يجب على صاحبهما كسرهما]

(مسألة ٢١): يجب على صاحبهما كسرهما (٤). و أما غيره، فإن علم أن صاحبهما يقلد من يحرم اقتناءهما أيضاً، و أنهما من الأفراد المعلومه في الحرمة، يجب عليه نهيه (٥).

(١) لعدم الاضطرار إليه، فيبقى أخذ الماء منه للوضوء على حرمة الموجبة للانتقال إلى التيمم. نعم لو اضطر إلى تناول الماء منه تدريجاً وجب عليه أن يتوضأ بما يتناوله. بل لو اضطر إلى غسل وجهه و يديه و مسح رأسه و رجله بالماء الموجود في إناء الذهب و الفضه، فجاز له ذلك، أو وجب، و جب عليه أن يجعله وضوءاً، فينوي به القربة، بناءً على عدم قبح الضميمة الراجحة في صحة التبعيد و لو في بعض الصور، و حينئذ لا يشرع له التيمم لصدق الوجدان بعد ارتفاع التحريم.

(٢) لأهمية حرمة الغصب من حرمة استعمالهما، كما يساعده ارتكاز المتشعة، و اختلاف ألسنة أدلة الطرفين، فقد قرن مال المسلم في أدلة الأولى بدمه، و عتب في كثير من أدلة الثانية بالكرهه و ب «لا ينبغي» كما عرفت.

(٣) قد تقدم الكلام فيه.

(٤) هذا يتم لو قلنا بحرمة الاقتناء.

(٥) يعنى: من باب النهي عن المنكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٤

و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما، و لا يضمن قيمة صياغتهما (١). نعم لو تلف الأصل ضمن (٢)، و إن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد من يرى جواز الاقتناء، أو كانتا مما هو محل الخلاف في كونه آنية أم لا (٣)، لا يجوز له التعرض له (٤).

(١) لسقوط الهيئة عن المالية.

(٢) لقاعدة الإلتلاف. و لا ينافيها وجوب الأمر بالمعروف الموجب لوجوب الكسر، كما لا ينافي وجوب حفظ النفس من الهلاك المؤدى لوجوب أكل مال الغير لضمانه، لإمكان الجمع بينهما بلا تمنع. نعم لو علم لزوم الكسر للإلتلاف أشكال وجوبه للضرر.

(٣) يعنى: بحيث يحتمل فتوى مجتهده بالجواز فيه بالخصوص، و إن كان يقول بالحرمة في غيره من الأفراد المعلومه. و إلا فمجرد كونه محلاً للخلاف غير كاف في جواز الاستعمال.

(٤) لعدم كون إبقاء المالك للهيئة منكراً عنده حتى يجب نهيه عنه.

نعم لو استفيد من الأدلة كراهه الشارع الأقدس وجود الإناء في الخارج- و لو ملكاً للغير- و جب الكسر على غير المالك، و إن كان المالك لا يرى الحرمة. و هذا هو مقتضى إطلاق ما دل على النهي عن الآنية، بناءً على ظهوره في النهي عن الوجود، كما هو مبنى القول بحرمة الاقتناء. إلا أن يعارض بما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، لكنه موقوف على شموله للمقام مما وجب عليه الاذن بالتصرف واقعاً، و إن كان جاهلاً بذلك معذوراً فيه. و فيه: أن العذر المفروض كاف في ثبوت جواز ترك الاذن، و عموم ما دل على اعتبار الاذن في جواز التصرف بحاله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٥

[مسألة ٢٢: إذا شك في آنية أحدهما أم لا]

(مسألة ٢٢): إذا شك في آنية أحدهما أم لا، أو شك في كون شيء مما يصدق عليه الآنية أم لا لا مانع من استعمالها (١).

[فصل في أحكام التخلي]

إشارة

فصل فى أحكام التخلّى

[مسألة (١): يجب فى حال التخلّى - بل فى سائر الأحوال ستر العورة عن الناظر المحترم]

(مسألة ١): يجب فى حال التخلّى - بل فى سائر الأحوال - ستر العورة عن الناظر المحترم (٢)،

(١) لأصالة البراءة. لكنه يتم إذا كانت الشبهة موضوعية، أما لو كانت مفهومية وجب الرجوع إلى المجتهد ليعلم الحال، ولا يجوز الاستعمال ابتداءً، كما فى سائر الموضوعات المستنبطة. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

فصل فى أحكام التخلّى

(٢) ياجماع علماء الإسلام، كما عن المعبر، و المنتهى، و التحرير، و جامع المقاصد، و روض الجنان، و فى الجواهر ادعى الإجماع عليه محصلاً و منقولاً، بل ضرورة الدين فى الجملة. و يشهد له ما فى حديث المناهى عن أبى عبد الله (ع) عن آبائه عليهم السلام عن النبى (ص): «قال: إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض فليحاذر على عورته» (١).

و
مرسل الصدوق: «سئل الصادق (ع) عن قول الله عز و جل: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ ..) (٢) فقال: كل ما كان فى كتاب الله تعالى من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا، إلا فى هذا الموضع، فإنه للحفظ من أن يُنظر

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٢) النور: ٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٦

سواء كان من المحارم أم لا، رجلا كان أو امرأة، حتى عن المجنون و الطفل المميز (١).

إليه» (١)

، و تشهد له الأخبار الناهية عن دخول الحمام بغير مئزر،
ففى حديث المناهى: «لا يدخل أحدكم الحمام إلا بمئزر ..» (٢).

و

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ١٨٦

فى رواية حنان عن أبيه: «قال (ع): ما يمنعكم عن الأزر، فإن رسول الله (ص) قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام» (٣).

و

فى تحف العقول عن النبى (ص): «يا على إياك و دخول الحمام بغير مئزر، ملعون ملعون الناظر و المنظور إليه» (٤).

و لا ينافى ذلك ما

□
 فى مصحح ابن أبى يعفور «سألت أبا عبد الله (ع) أ يتجرد الرجل عند صب الماء تُرى عورته، أو يصب عليه الماء، أو يرى هو عورة الناس؟ قال (ع): كان أبى يكره ذلك من كل أحد» (٥).

لإمكان حمل الكراهة فيه على الحرمة جمعاً، لعدم ظهور لفظ الكراهة فى الكراهة المصطلحة.

(١) كل ذلك لإطلاق النبوى المتقدم فى تحف العقول

، و مرسل الصدوق

. إلا- أن فى حجيتهما إشكالاً، لضعفهما، و إن كان يوافقهما إطلاق الفتوى، لعدم ثبوت جبرهما بمثل ذلك، ما لم يثبت الاعتماد عليهما، و هو غير ظاهر. لكن لا يبعد أن يكون الظاهر من الأصحاب التسالم على هذا الإطلاق. و لعل مثله كاف فى الحكم بذلك، و لا سيما مع موافقته لارتكاز المتشرعة. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٧

كما أنه يحرم على الناظر أيضاً النظر إلى عورة الغير (١) و لو كان مجنوناً (٢) أو طفلاً- مميّزاً. و العورة فى الرجل القبل و البيضتان و الدبر (٣)، و فى المرأة القبل و الدبر.

(١) بلا خلاف ظاهر. و

□
 فى صحيح حريز عن أبى عبد الله (ع): «لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه» (١).

و

فى حديث المناهى: «نهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم، و نهى المرأة أن تنظر إلى عورة المرأة. و قال: من نظر إلى عورة أخيه المسلم، أو عورة غير أهله متعمداً أدخله تعالى مع المنافقين ..» (٢).

(٢) هذا يقتضيه إطلاق بعض النصوص. و الكلام فيه هو الكلام فى سابقه.

(٣) كما هو المشهور، بل عن الخلاف و السرائر الإجماع عليه. و يشهد له

مرسل الواسطى عن أبى الحسن الماضى (ع): «قال: العورة عورتان القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأيتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة» (٣).

و

مرسل الكافى: «فأما الدبر فقد سترته الأليتان، و أما القبل فاستره بيدك» (٤).

و

فى مرسل الصدوق: «الفخذ ليس من العورة» (٥).

و عن الكركى فى حاشية الإرشاد: «الأولى إلحاق العجان بذلك فى وجوب الستر». لكن لا دليل له ظاهراً. و عن القاضى أنها من السرّة

إلى الركبة. و يشهد له
خبر الحسين بن علوان، المروى عن

-
- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.
(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.
(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.
(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٣.
(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٨

و اللازم ستر لون البشرة، دون الحجم (١) و ان كان الأحوط ستره أيضاً (٢). و أما الشبح - وهو ما يتراءى عند كون الساتر رقيقاً - فستره لازم، و فى الحقيقة يرجع إلى ستر اللون (٣).

قرب الاسناد: «إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظر إلى عورتها، و العورة ما بين السرة و الركبة» (١).

و

خبر بشير النبال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الحمام. فقال (ع): تريد الحمام؟ فقلت: نعم. فأمر بإسخان الماء ثم دخل فانتثر بإزار فغطى ركبتيه و سترته .. إلى أن قال: قال عليه السلام هكذا فافعل» (٢).

و ما

عن على (ع): «ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذيه و يجلس بين قوم» (٣).
لكن لو تمت دلالتها و حجيتها أمكن الجمع بينها عرفاً، بالحمل على الاستحباب.

(١) فإنه منصرف الأدلة. و يشهد له ما

فى رواية المرافقى: «إن النورة ستره» (٤).

و قريب منه ما

فى مرسل محمد بن عمر (٥) المتضمن أن أبا جعفر (ع) اطلّى ثم ألقى الإزار، فقيل له فى ذلك، فقال (ع) «أما علمت أن النورة قد أطبقت بالعورة».

(٢) فقد حكى وجوبه عن المحقق الثانى.

(٣) لوقوع النظر على نفس البشرة و إن لم يتميز لونها. و بذلك يفترق الشبح عن الحجم، إذ فيه إنما يكون النظر إلى الحائل لا غير.

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٨٩

[مسألة ٢: لا فرق في الحرمة بين عورة المسلم والكافر، على الأقوى]

(مسألة ٢): لا فرق في الحرمة بين عورة المسلم والكافر، على الأقوى (١).

[مسألة ٣: المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل غير المميز، و الزوج و الزوجة]

(مسألة ٣): المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل غير المميز (٢)، و الزوج و الزوجة، و المملوكة بالنسبة إلى المالك، و المحللة بالنسبة إلى المحلل له، فيجوز نظر كل من الزوجين إلى عورة الآخر، و هكذا في المملوكة و مالكةا، و المحللة و المحلل له و لا يجوز نظر المالكة إلى مملوكها أو مملوكتها، و بالعكس (٣).

[مسألة ٤: لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته]

(مسألة ٤): لا يجوز للمالك النظر إلى عورة مملوكته إذا كانت مزوجة (٤) أو محللة أو في العدة و كذا إذا كانت مشتركة بين

(١) كما هو المشهور. و ظاهر الحر في الوسائل جواز النظر إلى عورة من ليس بمسلم بغير شهوة، و عن بدايته أيضاً.

لمصحح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع): «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار» (١) ، و نحوه مرسل الصدوق

«٢» المؤيدان بالتحديد بالمؤمن و المسلم و الأخ في جملة من روايات المنع. لكن هجرهما مانع عن جواز الاعتماد عليهما في ذلك.

(٢) لانصراف الأدلة عنه. مع أن الحكم فيه ينبغي أن يعد من القطعيات. و مثله ما بعده، فان جواز الوطء من لوازمه الضرورية جواز النظر.

(٣) لإطلاق الأدلة.

(٤) الظاهر عدم الخلاف فيه و الاشكال، بل عن كاشف اللثام نسبة

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٠

مالكين لا يجوز لواحد منهما النظر إلى عورتها، و بالعكس.

[مسألة ٥: لا يجب ستر الفخذين، و لا الأليتين، و لا الشعر النابت أطراف العورة]

(مسألة ٥): لا يجب ستر الفخذين (١)، و لا الأليتين، و لا الشعر النابت أطراف العورة. نعم يستحب ستر ما بين السرة إلى الركبة (٢)، بل إلى نصف الساق (٣).

[مسألة ٦: لا فرق بين أفراد الساتر]

(مسألة ٦): لا فرق بين أفراد الساتر (٤)،

حرمة النظر إلى ما لا- يجوز لغير المالك إلى النص والإجماع، وإن توقف فيه في محكى الرياض، أو مال إلى الجواز في النظر إلى غير العورة بغير شهوة. كما أن الظاهر أن المحللة والمعتدة عندهم بحكم المزوجة في ذلك، وأن جواز النظر إلى العورة دائر مدار جواز الوطاء. ومنه يظهر الحكم في الأمة المشتركة. وكل ذلك مما يساعده إطلاق النصوص المتقدمة.

(١) لخروجهما عن العورة، كما عرفت.

(٢) كما يظهر من خبر النبال المتقدم.

(٣) لا أعرف له وجهاً غير ما ربما نسب إلى الحلبي من أن العورة من السرة إلى نصف الساق، لقوله (ره): «لا يتم ذلك في الصلاة إلا بساير من السرة إلى نصف الساق». ويحتمل استفادته من نصوص المتر

«١» لأن المتعارف منه ما يستر إلى نصف الساق. ومن

رواية النبال «٢» المتضمنة أن أبا جعفر (ع) أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجاً من الإزار، ثم قال (ع): «أخرج عنى»، ثم طلى هو ما تحته بيده، ثم قال (ع): «هكذا فافعل»

(٤) إذ هو المستفاد من إطلاق وجوب ما يمنع من النظر. ومنه

(١) تراجع الوسائل باب: ٩، ١٠، ١١ من أبواب آداب الحمام

(٢) تقدمت في المسألة الأولى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩١

فيجوز بكل ما يستر، ولو بيده، أو يد زوجته، أو مملوكته.

[مسألة ٧: لا يجب الستر في الظلمة المانعة عن الرؤية]

(مسألة ٧): لا يجب الستر في الظلمة المانعة عن الرؤية، أو مع عدم حضور شخص، أو كون الحاضر أعمى، أو العلم بعدم نظره.

[مسألة ٨: لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة]

(مسألة ٨): لا يجوز النظر إلى عورة الغير من وراء الشيئة (١)، بل ولا في المرأة، أو الماء الصافي.

[مسألة ٩: لا يجوز الوقوف في مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير]

(مسألة ٩): لا يجوز الوقوف في مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير (٢)، بل يجب عليه التعدي عنه و غصّ النظر. وأما مع الشك أو الظن في وقوع نظره فلا بأس (٣)، ولكن الأحوط أيضاً عدم الوقوف، أو غصّ النظر.

[مسألة ١٠: لو شك في وجود الناظر، أو كونه محترماً، فالأحوط الستر]

(مسألة ١٠): لو شك في وجود الناظر، أو كونه محترماً، فالأحوط الستر (٤).

يظهر الوجه في المسألة الآتية.

- (١) إذ الأدلة و إن قصر لفظها عن شمول ذلك، لكن المفهوم منها عرفاً ما يعمه.
- (٢) هذا إذا كان النظر بغير اختياره، فإن الوقوف المذكور يكون علة للحرام فيحرم. أما إذا كان باختياره، فتحريم مقدمته غير ظاهر.
- (٣) للأصل، و لا دليل على حجية الظن، و لا على وجوب الاحتياط.
- (٤) بل مقتضى وجوب الحفظ - كما فى الآية - [١] و المحاذرة - كما فى النبوى - «١» هو لزوم الاحتياط فى معرض نظر الغير إلى عورته.

[١] و هى قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ). النور: ٣٠.

(١) تقدم فى أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٢

[مسألة ١١]: لو رأى عورة مكشوفة، و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان]

(مسألة ١١): لو رأى عورة مكشوفة، و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان، فالظاهر عدم وجوب الغض عليه (١). و إن علم أنها من إنسان، و شك فى أنها من صبي غير مميز، أو من بالغ أو مميز، فالأحوط ترك النظر (٢). و إن شك فى أنها من زوجته أو مملوكته أو أجنبيته، فلا- يجوز النظر، و يجب الغض عنها، لأن جواز النظر معلق على عنوان خاص، و هو الزوجية أو المملوكية، فلا بد من إثباته (٣). و لو رأى عضواً من بدن إنسان لا يدرى أنه عورته أو غيرها من أعضائه،

(١) للأصل.

(٢) بل مقتضى استصحاب عدم البلوغ و التمييز جواز النظر. و لولاه كان أصل البراءة المقتضى للجواز محكماً، لكون الشبهة مصداقية. نعم إذا كان خروج الصغير غير المميز من باب التخصيص بالمخصص اللبى، كان المرجع فيه العام المقتضى للمنع.

(٣) قد تقدم الكلام فيه فى حكم الماء المشكوك الكرية، و الماء المشكوك كونه ماء استنجاء. فراجع. و قد ذكر المصنف (ره) فى المسألة الخمسين من كتاب النكاح: أنه مع الشك فى كون المنظور إليه من المماثل أو المحارم يجب الغض، لأن جواز النظر مشروط بأمر وجودى، و هو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية و أن المقام من قبيل المقتضى و المانع و قد استشكلنا- فى شرح ذلك المقام- فى وجهه. فراجع. نعم لا يجوز النظر فى المقام، لاستصحاب عدم الزوجية و المملوكية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٣

جاز النظر (١)، و إن كان الأحوط الترك.

[مسألة ١٢]: لا يجوز للرجل و الأنتى النظر الى دبر الخنثى]

(مسألة ١٢): لا- يجوز للرجل و الأنتى النظر الى دبر الخنثى (٢). و أما قبلها فيمكن أن يقال بتجويزه لكل منهما للشك فى كونه عورة (٣). لكن الأحوط الترك، بل الأقوى وجوبه، لأنه عورة على كل حال (٤).

[مسألة ١٣]: لو اضطر إلى النظر إلى عورة الغير]

(مسألة ١٣): لو اضطر إلى النظر إلى عورة الغير كما في مقام

(١) لأصالة البراءة.

(٢) لأنه عورة قطعاً.

(٣) هذا الشك إنما يكون بالإضافة إلى كل من قبلها، لا بالإضافة إليهما معاً، للعلم الإجمالي بكون أحدهما عورة. نعم ينحل هذا العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأجنبي لو نظر إلى ما لا يماثل عورة نفسه، لأن الطرف الآخر المماثل لعورة نفسه يعلم بحرمة تفصيلاً، إما لأنه عورة، أو لأنه جزء من بدن الأجنبي، فيكون ما يخالف عورة نفسه شبهة بدوية. ولا يجيء ذلك في المحرم لجواز نظره إلى البشرة غير العورة، فالعلم الإجمالي بالنسبة إليه غير منحل.

(٤) كأن المراد أن كلاً من قبلها عورة عرفاً، لأن كلاً من الفرج والقضيب عورة كذلك وإن اجتمعاً لشخص واحد. وهذا وإن لم يكن بعيداً، لكن إقامة الدليل عليه شرعاً مشكلة، لعدم الدليل على أن القضيب عورة حتى لو خلق للمرأة، وكذا الحال في البضع لو خلق للرجل. نعم لو كان للرجل احليلان كان كل منهما عورة، وكذا لو خلق للمرأة بضعان فعموم حرمة النظر يمكن الرجوع إليه هنا، ولا يمكن الرجوع في فرض المتن. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٤

المعالجة- فالأحوط أن يكون في المرأة (١) المقابلة لها إن اندفع الاضطرار بذلك، وإلا فلا بأس.

[مسألة ١٤]: يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها]

(مسألة ١٤): يحرم في حال التخلي استقبال القبلة و استدبارها (٢)،

(١) لاحتمال أهمية حرمة النظر بلا مرآة من حرمة النظر معها، ومحمّل الأهمية مقدّم عقلاً عند التراحم.

(٢) كما هو المشهور، كما عن جماعة بل الظاهر من المذهب، كما عن السرائر بل هو إجماع، كما عن الخلاف و الغنية. لما رفعه القمي- على ما في الكافي-: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله (ع) و أبو الحسن موسى (ع) قائم، و هو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال (ع): اجتنب أفنية المساجد، و شطوط الأنهار، و مساقط الثمار، و منازل النزال، و لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول» (١).

و للآخر الذي

رفعه محمد بن يحيى- على ما في الكافي- «سئل أبو الحسن (ع) ما حد الغائط؟ قال (ع): لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها، و لا تستقبل الريح، و لا تستدبرها» (٢).

، و أرسل نحوه في الفقيه عن الحسن بن علي (ع)

(٣)، و في المقنع عن الرضا (ع)

(٤) و لما

في حديث المناهي: «نهى رسول الله (ص) عن استقبال القبلة ببول أو غائط» (٥).

و نحوها غيرها. و ضعف الجميع سنداً منجبر بما عرفت

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة ملحق حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة ملحق حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٥

.....

و السياق مساق المكروه لا يصلح قرينه على الكراهة مع كون القرينه على الكراهة خارجية، كما في المقام. نعم سياقها مساق الأدب ربما يمنع من ظهورها في الوجوب، ولا سيما مع الإشارة إليه في خبر محمد بن إسماعيل الآتي، وفيما عن علل محمد بن علي بن إبراهيم

«١». فيكون العمدة في إثبات الحرمة الإجماع لو تمّ. اللهم إلا- أن يقال: إن المنع عن الاستدبار لا- يناسب كون الحكم أدبياً، لأن الاستدبار لا ينافي الأدب.

وقد يحسن بهذه المناسبة أن ثبت ما ذكره الوالد العلامة المقدس طاب ثراه في كتابه: (معارف الأحكام في شرح شرائع الإسلام) في هذا المقام- قياماً ببعض حقوقه و موعظة للمتقين- قال قدس سره تحت عنوان (إيقاظ): «و إذ قد عرفت أن الشارع المقدس أمرك بالانحراف عن القبلة و تجنبها في الحالتين، تعظيماً لها و إجلالاً لقدرها، لنسبتها إليه سبحانه فإذا لم يرض جل جلاله بمواجهته بيته الحسى المركب من الأحجار و الأخشاب بالنجاسات، مع ما بينها و بينه من المسافات، فكيف يرضى أن يكون بيته المعنوى، و محل معرفته، و فيوضاته، و ينبوع حكمته، و موضع محبته ملطخاً بأدناس المعاصي و أرجاس الكبائر؟! كما قال جل جلاله: «لم تسعنى سمائي و لا أرضى و لا عرشى و لا كرسي، و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن» فجعل سبحانه قلب المؤمن أجل و أوسع من العرش و الكرسي.

فينبغي لمن أراد الوقوف بين يدي الملك الجليل- جل جلاله- أن يطهر بيته الشريف بماء التوبة، و يظهر الحياء منه، حيث تركه قدراً نجساً، و لم يهيئه لحضوره و إقباله- جل جلاله- عليه.»

(١) مستدرك الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٦

بمقاديم بدنه (١). و إن أمال عورته إلى غيرهما. و الأحوط ترك الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط، و إن لم يكن مقاديم بدنه إليهما (٢). و لا فرق في الحرمة بين الأبنية و الصحارى، و القول بعدم الحرمة في الأول ضعيف (٣).

(١) كما هو المعروف. و يقتضيه ظاهر المرسل الثاني. و عن التنقيح أن المحرم الاستقبال بالفرج. و لعله مراد المشهور، إذ من البعيد التزامهم بعدم الحرمة لو مال بكتفيه عن القبلة إذا كان قد وجه فرجه إليها. و لا يبعد أن يكون هو ظاهر النصوص المتقدمة، و أوضح منها النبوى المحكى

عن نوادر الراوندى: «نهى (ص) أن يبول الرجل و فرجه باد للقبلة» (١)

نعم ظاهر المرسل الأول و نحوه المنع عن الاستقبال بنفس البول و الغائط، و لو مع انحراف البدن عنها. لكن امتناع ذلك عادة بالنسبة

إلى الغائط في الجالس الذي هو الغالب، يوجب حمل الاستقبال بالبول على الاستقبال بالفرج حال البول، كما لعله هو المعروف. فتأمل.

(٢) لكن عرفت الإشارة إلى امتناع التفكيك بين العورة و قسم من البدن عادة، و أن ظاهر النصوص تحريم الاستقبال بالبدن بالمقدار المذكور، الملازم للاستقبال بالعورة. و المظنون أن مراد الأصحاب ذلك. و كأن مراد المصنف - رحمه الله - من الاستقبال بالعورة ما يلازم استقباله بالبول، بأن يميل عورته إلى القبلة و إن كان بدنه موجهاً إلى غيرها.

(٣) و إن حكى عن ابن الجنيدي و المفيد و سلا. و كأنه

لخبر محمد بن إسماعيل: «دخلت على أبي الحسن الرضا (ع)، و في منزله كنيف مستقبل

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٧

و القبلة المنسوخة - كبيت المقدس - لا يلحقها الحكم (١).

و الأقوى عدم حرمتها في حال الاستبراء و الاستنجاء، و إن كان الترك أحوط (٢). و لو اضطر إلى أحد الأمرين تخير، و إن كان الأحوط الاستدبار (٣).

القبلة. و سمعته يقول: من بال حذاء القبلة، ثم ذكر، فانحرف عنها، إجلالاً للقبلة، و تعظيماً لها، لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له» (١)

و فيه: أن صدره قضية في واقعة لا يصلح الاستدلال بها. مع أن البناء على القبلة أعم من التخلي مستقبلاً أو مستدبراً. و ذيله لو لم يدل على المنع مطلقاً، فلا يدل على الجواز في خصوص الأبنية، كما لا يخفى.

(١) لعدم الدليل عليه.

(٢) فقد حكى عن الدلائل و الذخيرة عموم الحكم لهما.

لموثق عمار: «الرجل يريد أن يستنجى كيف يقعد؟ قال (ع): يقعد كما يقعد للغائط» (٢).

و إطلاق

النبوي: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها» (٣).

لكن منصرف الموثق الكيفية بلحاظ بدن المتخلي لا بلحاظ أمر آخر خارج عنه. و إطلاق النبوي ممنوع. مع أن ضعفه يأبى الاعتماد عليه. نعم لو علم بخروج مقدار من البول بالاستبراء أمكن ثبوت المنع فيه كما سيأتي.

(٣) و به جزم في الجواهر، لأن الاستقبال أعظم قبحاً. و فيه:

أنه يتم لو أحرز أن القبح العرفي هو المناط، لكنه ممنوع، لعدم ثبوته

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٨

و لو دار أمره بين أحدهما و ترك الستر مع وجود الناظر، وجب الستر (١). و لو اشتبهت القبلة لا يبعد العمل بالظن (٢).

و لو ترددت بين جهتين متقابلتين اختار الأخيرين، و لو تردد بين المتصلتين فكالتريد بين الأربع، التكليف ساقط،

فى الاستدبار. نعم احتمال الأهمية من الاستدبار بلا احتمال أهمية الاستدبار منه- كما يشهد به تكثر النصوص الدالة على حرمة، بخلاف الاستدبار- يوجب تقديمه عليه عند التزاحم.

(١) للعلم بأهميته حسب ارتكاز المشرع، الكاشف عن كونه كذلك عند الشارع. لا أقل من احتمال الأهمية.

(٢) لا للإلحاق بالصلاة، فإنه قياس. و لا لأنه يفهم من قوله:

«لا تستقبل القبلة» قيام الظن مقام العلم عند تعذره، فإنه ممنوع. و لا لاستصحاب بقاء التكليف، القاضى بقيام الظن مقام العلم، و إلا لزم التكليف بما لا يطاق. إذ فيه: أن التكليف الواقعى معلوم بقاءه، و العجز عن العلم بالامتثال لا يمنع من ثبوته، و إنما يمنع من حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بامتثاله، و لا يثبت ذلك اعتبار الظن بوجه. بل الوجه فيه: إطلاق بعض النصوص الشامل للمقام كالصلاة. كصحيح زرارة: «يجزئ التحرى أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١)

. و إن كان محل إشكال أيضاً، لاحتمال انصرافه إلى صورة التكليف بالاستقبال، فلا يشمل ما نحن فيه.

هذا بالنسبة إلى مطلق الظن. و أما العلامات المخصوصة فلا بد من ملاحظة الأدلة الدالة على حججه كل منها، ليرى إطلاقه بنحو يشمل المقام و عدمه و الكلام فيه موكول إلى مبحث القبلة.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة فى كتاب الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ١٩٩

فيتخير بين الجهات (١).

[مسألة ١٥): الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلى على وجه يكون مستقبلاً أو مستدبراً]

(مسألة ١٥): الأحوط ترك إقعاد الطفل للتخلى على وجه يكون مستقبلاً أو مستدبراً (٢). و لا يجب منع الصبي و المجنون إذا استقبلا أو استدبرا عند التخلى (٣). و يجب ردع البالغ العاقل العالم بالحكم و الموضوع، من باب النهى عن المنكر كما أنه يجب إرشاده إن كان من جهة جهله بالحكم (٤)،

(١) هذا يتم لو كان كل من الجهتين المتصلتين أو الجهات الأربع مما تحتمل القبلة فى كل نقطة من نقاطها. أما إذا علم كون القبلة فى إحدى نقطتين معينتين من الجهتين، أو إحدى نقاط معينه من الجهات الأربع، فلا وجه لسقوط التكليف، لإمكان الانحراف عن النقطتين أو النقاط إلى غيرها.

نعم لو ثبت كون القبلة التى يحرم استقبالها تمام الجهة من الجهتين أو الجهات تم. لكنه غير ثابت هنا، لصدق ترك الاستقبال بمجرد الانحراف عن القبلة- و لو يسيراً- و إن لم ينحرف عن الجهة. ثم مقتضى إطلاق الأدلة بقاء التكليف و لو مع الجهل بالقبلة، فإنما يتخير بين الجهات حيث يضطر إلى الاستقبال أو الاستدبار، لا مطلقاً، فإذا أمكن الانتظار الى أن يحصل له العلم بالقبلة- كى يجتنبها- و جب.

(٢) لأنه استقبال بالغير، يحتمل عموم الأدلة له. لكن الظاهر منها الاستقبال ببدنه لا غير.

(٣) للأصل.

(٤) لما دل على وجوب إرشاد الجاهل بالأحكام، من الآيات، و الروايات، و قد تقدم الكلام فى عمومه و خصوصه فى مباحث التقليد

«١».

(١) تقدم في المسألة: ٤٨ من مباحث التقليد.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٠
ولا يجب رده إن كان من جهة الجهل بالموضوع (١). ولو سأل عن القبلة. فالظاهر عدم وجوب البيان (٢). نعم لا يجوز إيقاعه في خلاف الواقع (٣).

[مسألة ١٦: يتحقق ترك الاستقبال والاستدبار بمجرد الميل إلى أحد الطرفين]

(مسألة ١٦): يتحقق ترك الاستقبال والاستدبار بمجرد الميل إلى أحد الطرفين، ولا يجب التشريق أو التغريب، وإن كان أحوط (٤).

[مسألة ١٧: الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال والاستدبار بقدر الإمكان]

(مسألة ١٧): الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال والاستدبار بقدر الإمكان، وإن كان الأقوى عدم الوجوب (٥).

(١) لعدم الدليل، والأصل البراءة.
(٢) للأصل. ووجوب أداء الشهادة إنما هو في حقوق الناس.
(٣) هذا مبني على حرمة التسبب، وقد تقدم في مبحث وجوب الاعلام بالنجس الاشكال فيه.
(٤) لما في بعض النصوص من قول النبي (ص): «و لكن شَرَّقُوا أو غَرَّبُوا» «١».
لكنه محمول على الاستحباب، لضعف الخبر، وعدم ظهور العامل به.
(٥) إما لأن المحرّم في ظاهر النصوص إخراج البول، لا مجرد خروجه وإما لأن منصرفها التخلي، بل هو الموضوع في بعضها، ففي حديث المناهى: «إذا دخلتم الغائط» «٢»
،
في آخر: «إذا دخلت المخرج» «٣»

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.
(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.
(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠١

[مسألة ١٨: عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز أن يدور ببوله إلى جميع الأطراف]

(مسألة ١٨): عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز أن يدور ببوله إلى جميع الأطراف (١).

و

في المرسل الأول: «أين يضع الغريب» (١)

و ،

في الثاني: «ما حد الغائط» (٢).

فلاحظ.

(١) لأنها مخالفة قطعية. لكن الظاهر أنه لا فرق بين قطرات البول الواحد و بين أفراد البول المتعددة، فإذا جازت المخالفة القطعية في الثاني جازت في الأول، و وجه عدم الفرق: أن حرمة الاستقبال بالبول -مثلا- يراد منها الحكم على صرف طبيعة البول الصادق على القليل و الكثير، فيحرم على المكلف أن يستقبل بالإضافة إلى كل قطرة قطرة من بوله، فيتعدد التكليف بتعدد القطرات، و تكون كل قطرة واقعة مستقلة في قبال القطرة الأخرى، فإذا اضطر إلى استقبال جهة في حال إخراج القطرة الأولى سقط التكليف الثابت بالإضافة إليها، لخروجها عن محل الابتلاء، و توجه إليه التكليف الثابت بالإضافة إلى القطرة الأخرى، فإذا اضطر إلى استقبال جهة في إخراج القطرة الأخرى سقط التكليف الثابت بالإضافة إليها، و توجه إليه التكليف الثابت بالإضافة إلى القطرة التي بعدها .. و هكذا، فهناك مخالفتان و موافقات بعدد القطرات، فله أن يختار في كل قطرة جهة و إن لم تكن هي الجهة التي اختارها في غيرها، لأن كل جهة يحتمل فيها الموافقة و المخالفة. و البقاء على ما هو محتمل الموافقة و المخالفة ليس بأولى في نظر العقل من الوقوع في المخالفة القطعية المقرونة بالموافقة القطعية.

و لأجل ذلك كان الحق استمرار التخيير في مسألة الدوران بين المحذورين

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٢

نعم إذا اختار في مرة أحدها لا يجب عليه الاستمرار عليه بعدها، بل له أن يختار في كل مرة جهة أخرى إلى تمام الأربع. و إن كان الأحوط ترك ما يوجب القطع بأحد الأمرين و لو تدريجاً، خصوصاً إذا كان قاصداً ذلك من الأول، بل لا يترك في هذه الصورة (١).

فإن الدوران في تلك المسألة بين الوجوب و الحرمة، و المصلحة الملمزة و المفسدة الملمزة، فإذا اختار في الزمان الثاني خلاف ما يختاره أولاً فقد وقع في المخالفة القطعية، لكن حصل له موافقة قطعية أيضاً، و إذا اختار ما اختاره أولاً فقد حصل له مخالفة احتمالية و معها موافقة احتمالية، و العقل لا يريخ الأول على الثاني، بل هما عنده سواء، و كذا في المقام، فإن المخالفة القطعية الحاصلة من البول إلى تمام الجهات أيضاً مقرونة بموافقة قطعية للتكليف المذكور بالإضافة إلى غير جهة القبلة. نعم بينهما فرق من حيث أن التكليف المعلوم هنا الحرمة تعييناً، و هناك مردد بين الوجوب و الحرمة، لكنه ليس بفارق فيما نحن فيه من جواز المخالفة القطعية للتكليف المعلوم المقرونة بالموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية و نظير المقام المسجون الذي لا يجد في السجن إلا إناءين من ماء أحدهما نجس و الآخر طاهر، فإنه لا يتعين عليه الشرب من واحد من الإناءين بعينه، بل له أن يتناول من كل منهما في أبعاض شربة واحدة، كما له أن يتناول من أحدهما في شربة، و من الآخر في الشربة الأخرى. فمحصل المناقشة فيما في المتن: أن الفرضين المذكورين من باب واحد و أنه يجوز أن يدور ببوله إلى تمام الجهات. و الله سبحانه أعلم.

(١) قد عرفت ضعفه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٣

[مسألة ١٩: إذا علم ببقاء شيء من البول في المجرى يخرج بالاستبراء]

(مسألة ١٩): إذا علم ببقاء شيء من البول في المجرى يخرج بالاستبراء فلاحتماء بترك الاستقبال أو الاستدبار في حاله أشد (١).

[مسألة ٢٠: يحرم التخلي في ملك الغير من غير إذنه حتى الوقف الخاص]

(مسألة ٢٠): يحرم التخلي في ملك الغير من غير إذنه (٢) حتى الوقف الخاص، بل في الطريق غير النافذ بدون إذن أربابه (٣). و كذا يحرم على قبور المؤمنين إذا كان هتكاً لهم (٤).

[مسألة ٢١: المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان]

(مسألة ٢١): المراد بمقاديم البدن الصدر و البطن و الركبتان (٥).

(١) بل هو المتعين، إذ لا تقصر النصوص عن شموله.

(٢) لأنه نوع من التصرف فيه.

(٣) بناءً على ما هو المعروف من كونه ملكاً لأربابه، و عدم ثبوت سيرة تدل على جواز التصرف بمثل ذلك، و إن قامت على جواز مثل التخلي و الجلوس فيه. لكن عن الأردبيلي التأمل في الأول، لعدم الدليل عليه، و حيازة أربابه له غير ظاهرة- و إن بنى في الجواهر عليها- إذ لم يقصدوا إلا- الاستطراق إلى أملاكهم، فالثابت عدم جواز مزاحمتهم في ذلك، كما هو الظاهر في جميع ما يعد حريماً للعامة، و ما يتوقف عليه صلاحه، فان القدر الثابت عدم جواز مزاحمة ملاك العامة، لا عدم جواز التصرف فيه بغير إذنه، لعدم ثبوت ملكهم له، و كذا الحكم في الطرق غير النافذة. و الكلام فيه موكول إلى محله من كتاب الصلح.

(٤) و هو حرام، لأن حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً.

(٥) الظاهر أن الاستقبال العرفي للشيء يتوقف على الاستقبال بالصدر و البطن فقط، فالجالس متربعاً مستقبلاً و إن انحرف بركبتيه. و أما استقبال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٤

[مسألة ٢٢: لا يجوز التخلي في مثل المدارس التي لا يعلم كيفية وقفها]

(مسألة ٢٢): لا- يجوز التخلي في مثل المدارس التي لا يعلم كيفية وقفها (١) من اختصاصها بالطلاب، أو بخصوص الساكنين منهم فيها، أو من هذه الجهة أعم من الطلاب و غيرهم. و يكفي إذن المتولى إذا لم يعلم كونه على خلاف الواقع (٢).

القبلة في المقام فقد عرفت أن المستفاد من النصوص كونه الاستقبال بالفرج لا غيره. و أما الركبتان فخارجتان هنا و لو قلنا باعتبارها في مطلق الاستقبال لأن الغالب في التخلي انحرافهما عن القبلة إلى اليمين و اليسار، كما لا يخفى.

(١) هذا ظاهر بناءً على أصالة الحرمة في الأموال، كما أشرنا إلى وجهها في مبحث استعمال الماء المشكوك. مضافاً إلى عموم:

«الوقوف على حسب ما يقفها أهلها»

، فإن مقتضاه توقف الحل في المقام على جعل الوقف على نحو العموم، لأصالة عدم جعله كذلك، فيترتب عليه نفي الحل. نعم لو فرض كونه مأذوناً من قبل المالك قبل الوقف ربما أمكن الرجوع إلى استصحاب الإذن إلا أن يقال: الاذن بمعنى إباحة المالك الكاشفة عن رضاه مما يعلم بعدم ترتب الأثر عليها، وإن علم ببقائها إلى حين التصرف، لأن إنشاء الوقف رافع لسלטنة المالك بكل وجه على التصرف في الوقف، فضلاً عن الاذن فيه لغيره، بل المدار في جواز تصرف الغير فيه هو ملاحظته للغير ولو إجمالاً عند إنشاء الوقف وقد عرفت أن المرجح فيه حينئذ أصالة عدمه. إلا بناء على الأصل المثبت.

مع أنها معارضة بأصالة عدم قصد العموم، ويكون المرجح الأصل المتقدم.

(٢) لأن إذنه بمنزلة إخباره وإخبار ذي اليد حجة. لكن عرفت تقييده بالائتمان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٥

و الظاهر كفاية جريان العادة أيضاً بذلك (١). وكذا الحال في غير التخلي من التصرفات الأخر.

فصل في الاستنجاء

إشارة

فصل في الاستنجاء يجب غسل مخرج البول (٢)

(١) هذا ظاهر إذا كان يعلم استناد العادة إلى حجه، وإلا أشكل الاكتفاء بها، وأصالة الصحة فيها غير كافية في جواز التصرف. اللهم إلا أن تكون العادة الجارية بمنزلة اليد النوعية على الوقف، فتكون حجة على الاختصاص، إما لاستفادة الحجية من دليل حجية اليد الشخصية، أو لقيام السيرة على حجيتها بالخصوص في مقابل اليد الشخصية، والأخير لا يخلو من وجه.

فصل في الاستنجاء

(٢) الوجوب هنا غيرى - إجماعاً - لما يتوقف صحته على الطهارة الخبيثة، كالصلاة - كما تقدم في أحكام النجاسات - دون الوضوء، فان الاستنجاء ليس شرطاً في صحته على المشهور. ويشهد به كثير من الصحاح وغيرها،

كصحيح ابن يقطين عن أبي الحسن (ع): «في الرجل يبول فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة. قال (ع): يغسل ذكره، ولا يعيد الوضوء» (١)

، ونحوه صحاح عمرو بن أبي نصر

و ابن أذينة

«٢»

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٦

بالماء (١) مرتين (٢)،

و موثق ابن بكير

«١»، و غيرها.

و عن الصدوق وجوب إعادة الوضوء. و يشهد له

صحيح ابن خالد عن أبي جعفر (ع): «فى الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره. قال (ع):

يغسل ذكره، ثم يعيد الوضوء» «٢»

، و نحوه موثق سماعاً

«٣». لكنها - لهجرها، و معارضتها بما عرفت مما يجب تقديمه عليها سنداً و دلالة - لا مجال للاعتماد عليها فى ذلك،

(١) خاصة، إجماعاً مستفيضاً نقله، بل متواتراً. و خلاف السيد (ره) فى جواز إزالة النجاسة بالمضاف ليس شاملاً لما نحن فيه، بقريته

تنصيبه على الماء فى محكى جُمِله، و فى انتصاره، و نقله الإجماع فى الثانى عليه.

و يشهد للحكم المذكور - مضافاً إلى ما تقدم فى مبحث المضاف -

رواية بريد عن أبي جعفر عليه السلام: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار، و لا يجزئ من البول إلا الماء» «٤»

، و قريب منها غيرها. نعم

فى رواية ابن بكير: «قلت لأبى عبد الله (ع). الرجل يبول و لا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط. قال (ع): كل شىء يابس ذكى»

«٥».

لكن ظاهر الجواب عدم سراية نجاسة الذكر بعد المسح إلى ما يلاقيه، لا طهارته بالمسح.

(٢) كما هو المحكى عن صريح الصدوق، و الكركى، و الشهيدين،

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢. لكن رواه عن ابن بكير عن بعض أصحابنا.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٧

.....

و غيرهم. لإطلاق النصوص الدالة على اعتبار العدد فى البول مما تقدم فى المطهرات. و

لرواية نشيط بن صالح عن أبي عبد الله (ع): «سألته كم يجزئ من الماء فى الاستنجاء من البول؟ قال (ع): مثلاً ما على الحشفة من

البلل» «١»

، بناء على أن المراد الغسلتان، كل غسلة بمثل، كما فهمه جماعة، كالمحقق، و الشهيدين، و الكركى، و الميسى، و غيرهم - على ما

حكى عنهم - قال فى محكى الذكرى: و أما البول فلا بد من غسلة، و يجزئ مثلاً مع الفصل. و لعله بذلك يجمع بينها و بين

مرسلته الأخرى: «يجزئ من البول أن يغسله بمثله» «٢»

، فتحمل على إرادة بيان مقدار الغسلة الواحدة. و

مرسلة الكافى: «روى أنه يجزئ أن يغسله بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفة و غيره» «٣»

، و لعلها هي مرسله نشيط.
و يمكن أن يخدم الإطلاق الدال على اعتبار العدد في البول، بأنه لو لم ينصرف الى غير المقام- لاشتمال تلك النصوص على لفظ الإصابة فإنها تنصرف إلى إصابة البول الكائن في غير الجسد للجسد، فلا تشمل البول الخارج من الجسد- فمعارض بإطلاق مصحح يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبد الله (ع): الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال (ع): يغسل ذكره، و يذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين» (٤).
و تقييد الأول بغير المقام أولى من تقييد الغسل في الثاني، بالمرتين، لما عرفت. و لا سيما بملاحظة ذكر المرتين في الوضوء و إهمال ذكرها في غسل الذكر، فان ذلك يناسب عدم اعتبارها.

-
- (١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٥.
(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٧.
(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.
(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٨
و الأفضل ثلاث (١) بما يسمى غسلًا (٢).
-

و يؤيده أو يعضده
حسن ابن المغيرة عن أبي الحسن (ع): «هل للاستنجاء حد؟ قال (ع): (حتى. خ) ينقى ما ثمة. قلت: يبقى ما ثمة و يبقى الريح قال: الريح لا ينظر إليها» (١).
و أما الرواية فغير ظاهرة فيما ذكر لو لم تكن ظاهرة في كفاية الغسل مرة بمثل ما على الحشفة من البلل، كما عن جماعة كثيرة منهم: الحلبي، و التقى، و العلامة في كثير من كتبه. و لا يهم معارضتها بالمرسله الأخرى، لضعفها، و عدم الاعتماد عليها.
(١)

لصحيح زرارة: «قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق» (٢)
، إما لأن ضمير

«قال»

، راجع إلى زرارة، و ضمير

«كان»

إلى أبي جعفر (ع)، أو ضمير

«قال»

إلى أبي جعفر (ع)، و ضمير

«كان»

إلى النبي (ص). لكن على الأول تكون الحكاية من غير المعصوم، و حجيتها غير ظاهرة لإجمال الفعل. اللهم إلا- أن يفهم من الاستمرار، و لا سيما مع كون الحاكي مثل زرارة.

(٢) كما هو ظاهر كل من اقتصر على التعبير بالغسل من دون تقييد كالسيد (ره) في جملة و انتصاره، و الشيخ في جملة، و الحلبي في

كافيه، و ابن حمزة في وسيلته، و بن زهرة في غنيته، و الحلبي في سرائره، و ابن فهد في موجزه، و الشهيد في لمعته و دروسه، و العلامة في كثير من كتبه، و غيرهم في غيرها. على ما حكى. و هو الذي يقتضيه الأخذ بإطلاق النصوص و طرح رواية نشيط ، لإجمالها، أو حملها على إرادة المبالغة في قلة الماء الغالب على النجاسة. و عن المبسوط، و النهاية، و المقنعة، و الإصباح،

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٠٩

و لا يجزئ غير الماء (١). و لا فرق بين الذكر، و الأنثى (٢)، و الخنثى.

و فى الشرائع، و القواعد، و غيرها- بل عن المسالك أنه المشهور:- أن أقله مثلاً البلل، و ظاهرهم الاكتفاء بذلك و إن لم يكن غسلًا عرفاً، و عدم الاكتفاء بما دونه و إن كان غسلًا. و كأن الوجه فيه رواية نشيط المسندة . لكن عرفت إجمالها و عدم ظهور المراد منها، إذ مثلاً البلل الكائن على الحشفة مما يمتنع استيلاؤه على موضع البلل، لقلته جداً، فضلاً عن أن يحصل معه الغلبة على النجاسة، و القهر لها عرفاً، فكيف يمكن الأخذ بها على ظاهرها؟! فالأولى طرحها، أو حملها على ما عرفت. و فى الجواهر نفى الخلاف فى عدم الاجتزاء بالمقدّر إذا لم يتحقق به غسل، لكن ادعى أنه فرض نادر. انتهى. و الندره غير ظاهرة، بل عرفت أن خلافه ممتنع عادة، كما يظهر ذلك باختبار القطرة إذا وقعت على أعالي البدن فانصبت الى أسافله الى أن تنعدم، فإن المسافة التى أنصبت فيها يحدث فيها البلل كلها مع أنها تزيد على مساحة القطرة أضعافاً، فمثلاً البلل يبلغ تقريباً عشر القطرة. نعم لو أريد من البلل القطرة المتخلفة فى بعض الأوقات كان له وجه. لكنه خلاف الظاهر.

(١) كما عرفت.

(٢) إطلاق الحكم بنحو يشمل جميع الصور المذكورة ظاهر، بناءً على اعتبار المرتين، لإطلاق أدلة العدد. أما بناء على الاكتفاء بالمرّة فيشكل، إذ العمدة فيه إطلاق مصحح يونس، و موضوعه ذكر الذكر، و التعدى الى قبل الأنثى بقاعدة الاشتراك غير ظاهر، لأن شأنها التعدى من المخاطب الذكر الى المخاطبة، لا التعدى من موضوع الحكم الى غيره. مع أنه يشكل التعدى الى غير المخرج الطبيعى، فضلاً عما لو لم يكن معتاداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٠

كما لا فرق بين المخرج الطبيعى و غيره، معتاداً أو غير معتاد. و فى مخرج الغائط مخير بين الماء و المسح (١) بالأحجار أو الخرق (٢) إن لم يتعد عن المخرج على وجه لا يصدق عليه الاستنجاء،

فاعتبار العدد فيه، عملاً باستصحاب النجاسة، متعين.

(١) أما أصل وجوب الاستنجاء من الغائط فلا إشكال فيه، و ادعى عليه الإجماع، كما يقتضيه نصوص المقام. مضافاً الى ما دل على اعتبار الطهارة فيما تعتبر فيه. و أما أجزاء الماء فأظهر من أن يحتاج الى الاستدلال عليه بالنصوص، كرواية عمار: «إنما عليه أن يغسل ما ظهر منها، (يعنى: المقعدة)» (١)

و

صحيحه إبراهيم بن أبى محمود: «سمعت الرضا (ع) يقول فى الاستنجاء: يغسل ما ظهر منه على الشرج» (٢)

و غيرهما. و أما أجزاء المسح فقد حكى الإجماع عليه جماعة، منهم الشيخ، و المحقق، و العلامة، و سيد المدارك. و يشهد به

صحيح زرارة

، ورواية بريد

المتقدمان، و

موثق زرارة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن التمسح بالأحجار. فقال: كان الحسين بن علي (ع) يمسح بثلاثة أحجار» (٣).

و

صحيحه الآخر عنه (ع): «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح العجان، ولا يغسله» (٤).

، وغيرها.

(٢) أما الأحجار فمذكورة في أكثر نصوص الباب. و أما الخرق فمذكورة في صحيح زرارة المتقدم

، و

صحيحه الآخر: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: كان الحسين بن علي (ع) يتمسح من الغائط بالكرسف، ولا

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١١

و إلتعين الماء (١). و إذا تعدى على وجه الانفصال - كما إذا

يغتسل» (١)

، و غيرهما.

(١) إجماعاً، كما عن الانتصار و الغنية و التذكرة و الذكري و المعبر و روض الجنان و المفاتيح و غيرها. و الوجه فيه بناءً على تفسير

التعدى بما في المتن ظاهر، لقصور أدلة أجزاء التمسح عن شموله، لاختصاصها بالاستنجا غير الصادق بالفرض. أما على تفسيره

بالتعدى عن المخرج - كما صرح به الجُم الغفير، كما في مفتاح الكرامة و حكي الإجماع على تفسيره بذلك عن المعبر، و التذكرة، و

الذكري، و روض الجنان - فالعمدة في تعيين الماء هو الإجماع لعموم الأدلة، كما اعترف به جماعة من متأخري المتأخرين. و لا مجال

لدعوى انصرافها عنه، لكونه المتعارف، كما اعترف به في الحدائق و غيرها.

نعم ربما يستدل له بما

رواه الجمهور عن علي عليه السلام: «إنكم كنتم تبغرون بعراً، و اليوم تثلطون ثلطاً، فأتبغوا الماء الأحجار» (٢)

، و

عنه (ع) أيضاً: «يكفي أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محل العادة» [١].

و ضعفهما سنداً منجبر بالعمل. لكن الجمع في الأولى بين الماء و الأحجار يوجب حملها على الاستحباب. و التجاوز عن العادة في

الثانية غير التجاوز عن المخرج، كما عرفت.

فالعمدة في الخروج عن إطلاق الأدلة هو الإجماع إن تحقق. لكنه ممنوع، فعن السرائر التصريح باعتبار تعدى الشرح، و هو حلقة الدبر،

[١] مستدرك الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٧. لكن رواه عن أبي جعفر (ع) مع تغيير في اللفظ.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٣.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٦. و كنز العمال:

ج: ٥ ص: ١٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٢

وقع نقطة من الغائط على فخذه من غير اتصال بالمخرج - يتخير في المخرج بين الأمرين (١)، و يتعين الماء فيما وقع على الفخذ (٢).

و عن روض الجنان، و المسالك، و الروضة، و غيرها: اعتبار التعدى عن حواشى الدبر، و استظهر فى الجواهر أن مراد الأصحاب التعدى عن المحل المعتاد، و أقام على ذلك جملة من القرائن فراجعها. و عن شرح المفاتيح:

ان الفقهاء بأجمعهم صرحوا بأن الاستنجاء من الغائط غير منحصر بالماء، إلا أن يتعدى عن المحل المعتاد. انتهى. و كأنه حمل المخرج فى كلامهم على المحل المعتاد. و لكنه غير ممكن بالنسبة إلى جملة من عباراتهم، فلاحظ عبارتى التذكرة و النهاية و غيرهما، قال فى التذكرة: «يشترط فى الاستنجاء بالأحجار أمور: منها عدم التعدى. فلو تعدى المخرج وجب الماء. و هو أحد قولى الشافعى. و فى الآخر لا يشترط، فان الخروج لا ينفك منه غالباً..». نعم منع الإجماع فى محل الإمكان. فالعمل على ما فى المتن أقرب، كما عن المدارك، و الدلائل، و غيرهما. و لا سيما بملاحظة أن عدم التعدى عن المخرج يلزم عدم تلوث الظاهر، و حينئذ لا معنى لتشريع التمسح بالأحجار، فلا بد أن يراد من اعتبار عدم التعدى عن المخرج ما هو خلاف ظاهره. و مع عدم القرينة يتعين الرجوع إلى إطلاق الأدلة. ثم إنه بعد البناء على انصراف الأدلة عن صورة التعدى فهل يختص الانصراف بالمقدار المتعدى، أو يعم الجميع؟ قولان، و لعل الأقرب الأول، فيلحق التعدى مع الاتصال حكم التعدى مع الانفصال.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) لعموم مطهريۃ الماء، و عدم مطهريۃ التمسح، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٣

و الغسل أفضل من المسح بالأحجار (١)، و الجمع بينهما أكمل (٢).

و لا يعتبر فى الغسل تعدد، بل الحد النقاء و إن حصل بغسلة (٣).

و فى المسح لا بد من ثلاث (٤) و إن حصل النقاء بالأقل، و إن لم يحصل بالثلاث فالى النقاء،

(١) إجماعاً، كما عن كشف اللثام. و يشهد به كثير من النصوص،

ففى صحيح هشام عن الصادق (ع): «قال رسول الله (ص): يا معشر الأنصار إن الله قد أحسن إليكم الشاء فما ذا تصنعون؟ قالوا نستنجى بالماء» (١).

و

فى مصحح جميل عن أبى عبد الله (ع) - فى قول الله عز و جل (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) -: «قال (ع): كان الناس يستنجون بالكرسف و الأحجار، ثم أحدث الوضوء، و هو خلق كريم، فأمر به رسول الله (ص)، و صنعه، فأنزل الله فى كتابه:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (٢)

، وغيرهما مما هو كثير.

(٢) كما صرح به جماعة، بل استظهر الإجماع عليه من الخلاف، و المنتهى، و المعتبر. و يشهد له ما تقدم من رواية الجمهور عن علي

(ع)

، و

المرسل عن الصادق (ع): «جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار، و يتبع بالماء» (٣).

(٣) إجماعاً، كما عن الخلاف و غيره. لحسن ابن المغيرة عن أبي الحسن (ع)

، و مصحح يونس

، المتقدمين آنفاً (٤).

(٤) كما هو المشهور، كما عن جماعة. للتقييد بها في النصوص، ففي

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوء حديث: ٤.

(٤) تقدماً في أول الفصل عند الكلام في وجوب التعدد في الغسل من البول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٤

.....

صحيح زرارة: «لا صلاة إلا بطهور. و يجزؤك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار.

بذلك جرت السنة من رسول الله (ص)» (١).

و

في موثقه عن أبي جعفر (ع): «سألته عن التمسح بالأحجار. فقال (ع): كان الحسين ابن علي (ع) يمسح بثلاثة أحجار» (٢).

و

في صحيحه: «جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح بعجان، و لا يغسله» (٣).

و

في رواية بريد المتقدمة [١]: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار».

إلا- أن في دلالة الجميع إشكالاً، لاقتران الأول و الثالث بالسنة، المحتمل كون المراد منه الاستحباب. و الثاني عمل مجمل يجوز أن

يكون للفضل، و حكاية الإمام (ع) غير ظاهرة في الوجوب، لاحتمال كون السؤال عن أصل مشروعية التمسح بالأحجار، لا عن لزوم

العدد، كى يكون الجواب دالماً على لزومه. و الرابع يراد منه الجنس بقرينة العموم، و لا- مجال لحمله على الثلاث- لأن أقل الجمع

ثلاثة- فإن ذلك يتم في المنكر لا في المعرف، الظاهر في العموم، الذى يجب حمله على الجنس بعد امتناع حمله على العموم، لأنه

أقرب عرفاً، كما يظهر من ملاحظة أمثاله. و يشهد لعدم التحديد بذلك ما

في صحيح زرارة المتقدم [٢] من قوله: «كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدر و الخرق»

، و إطلاق حسن ابن المغيرة

، و مصحح يونس

، المتقدمين.

- [١] تقدمت في أول الفصل عند الكلام في وجوب الماء في البول.
 [٢] تقدم في أول الفصل عند الكلام في استحباب الغسل بالماء ثلاثاً.

- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٥

.....

نعم قد يستشكل في الموثق - كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) - بأنه مصدر بالوضوء، الظاهر في التطهير بالماء، بقريته ذكر غسل الذكر في الجواب، و ترك ذكره في الغائط للاستهجان بذكر الدبر. و في الحسن بأن الظاهر كون مورد السؤال فيه الاستنجاء بالماء، لقله وجوده، بل استعماله في تلك الأزمنة المتأخرة عن زمن الصحابة و التابعين. و بأن الظاهر من الريح الباقية في المحل هي المعلومة بتوسط استئمامها باليد، و لا - يكون ذلك إلا بالاستنجاء بالماء. و لأن المراد من النقاء فيه إما ذهاب العين، أو هي مع الأثر، و الأول مختص بالاستجمار، و الثاني مختص بالماء، و لا - جامع بينهما كي تكون الرواية شاملة لهما معاً، فهي إما مجمل، أو محمولة على الثاني، كما يقتضيه إطلاق النقاء، أو للاتفاق على إرادة الاستنجاء بالماء منها، أو لندرة استعمال الاستنجاء في خصوص الاستجمار، أو لأن حملها على الأول لا يناسب أولوية السؤال عن الأثر من السؤال عن الريح، فالسؤال عن الريح في الرواية يكشف عن كون المراد من النقاء ما يعم زوال الأثر.

و يمكن أن يחדش ذلك كله بأن ظاهر الوضوء في صدر الموثق - بقريته قوله (ع):
 «ثم يتوضأ مرتين»

- هو ما يقابل الغسل و التيمم، فالجواب بغسل الذكر و إذهاب الغائط إما تفضّلاً بما يناسبه كونه من مقدمات الوضوء عادة - كما يظهر من جملة من النصوص. منها رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي الواردة في أدعية الاستنجاء، و المضمضة، و الاستنشاق، و غسل أعضاء الوضوء

- «١»، و نحوها رواية عبد العزيز المروية عن الخرائج
 «٢». و رواية

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٦

.....

الحذاء المتضمنة أنه وضأ الباقر عليه السلام بجمع، فناوله ماء و استنجى، ثم صب على يده .. إلخ

«١»- و إما لكون السؤال عن الوضوء بمقدماته العادية و العدول في الغائط عن التعبير بالغسل إلى التعبير بالازهاب كالصريح في عمومه للاستجمار، (و دعوى): أن الوجه في العدول استهجان ذكر الدبر (ضعيفة)، لإمكان الفرار عن الاستهجان المذكور فيه و في الذكر الى التعبير بالفرجين، أو نحو ذلك. و الندرة الموجبة للانصراف المعتد به ممنوعه، و العلم بالريح بعد نقاء المحل ضرورى لا يحتاج إلى استشمام اليد أو غيرها، فان ذهاب الريح يحتاج إلى عناية زائدة على ما يحتاج اليه النقاء.

و الظاهر من النقاء عرفاً ذهاب العين لا- غير، إذ الأثر و إن كان من مقولة الغائط إلا أن صدق الغائط عليه ممنوع، و إلا فلا بد من إذهابه، لوجوب إذهاب الغائط إجماعاً و نصاً، كما اعترف به المستشكل (قده). و الاتفاق على إرادة الاستنجاء بالماء من الرواية غير ثابت. و تخصيص الريح بالسؤال دون الأثر جار على مقتضى النظر العرفي، حيث لا يرون الأثر شيئاً في قبال العين، كى يسألون عنه. فتأمل. مع أن مجرد عدم السؤال لا يصلح قرينه عرفاً على إرادة الأعم من الأثر. هذا و لكن الخدشات المذكورة لا يخلو بعضها من تكلف. و لا أقل من عدم ثبوت إطلاق الرواية المذكورة.

نعم مصحح يونس
إطلاقه محكم.

اللهم إلا- أن يقال: بقرينه الارتكاز العرفي في التطهير ينصرف إطلاق إذهاب الغائط إلى نقاء العين و الأثر، فالإكتفاء بزوال العين في الاستجمار يتوقف على الاعتماد على أخباره، و القدر المتيقن منها التثليث. و ليس فيها ما يتوهم منه الإطلاق، عدا رواية بريد المتقدمة: «يجزئ من الغائط

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٧

فالواجب في المسح أكثر الأمرين من النقاء و العدد. و يجزئ ذو الجهات الثلاث من الحجر (١)،

المسح بالأحجار»

، بناء على إرادة الجنس، كما هو الظاهر، كما عرفت.
لكن قوله (ع):

«و لا يجزئ من البول إلا الماء»

يوجب ظهوره في الإيجاب الجزئى في مقابل السلب الكلى في البول. و مثله

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «كان الحسين بن على (ع) يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل» (١)
و أما

صحيح زرارة: «كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدرد و الخرق» (٢)

فلم يثبت كونه كلاماً للمعصوم، فلا مجال للأخذ بإطلاقه.

نعم لانزم ذلك القول بعدم اعتبار التثليث لو فرض زوال العين و الأثر بما دون الثلاث، عملاً بإطلاق المصحح، و اعتبار التثليث إذا لم يزل الأثر لأنه المتيقن من نصوص الاستجمار. و من ذلك يظهر ضعف القول بعدم اعتبار التثليث مطلقاً، كما عن ظاهر ابنى حمزة و زهرة، و القاضى، و صريح المختلف، و المدارك، و الذخيرة، و غيرها.

(١) كما عن ظاهر جماعة، أما للإطلاق المتقدم. و إما لأن الظاهر من المسح بثلاثة أحجار هو ثلاث مسحات، نظير قولك: ضربته ثلاثة أسواط و إما للقطع بعدم الفرق بين الاتصال و الانفصال، كما عن المختلف. و الجميع كما ترى. إذ الإطلاق قد عرفت إشكاله.

مع أن مبنى القائلين بالتثليث عدم الرجوع إلى الإطلاق. و الظاهر من المسح بثلاثة أحجار تثليث الأحجار. و التنظير بما ذكر في غير محله، لقيام القرينة في النظر، مضافاً إلى الاختلاف

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٨

و بثلاثة أجزاء من الخرقه الواحدة، و إن كان الأحوط ثلاثة منفصلات. و يكفي كل قالع (١)، و لو من الأصابع (٢). و يعتبر فيه الطهارة (٣).

بينهما بوجود الباء، فإنه لا يظن أن يتوهم أن الظاهر من قولك: ضربته بثلاثة أسواط. أنك ضربته ثلاث ضربات. و القطع بعدم الفرق ممنوع، و مجرد عدم ظهور الفرق غير كاف.

(١) على المشهور، بل عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه، المؤيد بما قيل من جعل الأصحاب المنع عن العظم و الروث و المحترم من قبيل الاستثناء.

و أما

خبر ليث: «عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود. فقال (ع): □»

أما العظم و الروث فطعام الجن، و ذلك مما اشترطوا على رسول الله (ص) فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١). فيدل على وجود المانع في العظم و الروث، و لا يدل على عدمه في غيرهما، فضلاً عن دلالة على وجود المقتضى في غيرهما. فالعمدة في عموم الحكم هو الإجماع، المؤيد بالتنصيص على المدر و الخرق و الكرسف - زائداً على الأحجار - و برواية ليث التي يفهم منها حكم العود، بل حكم العظم و الروث على ما يأتي، و لو تم إطلاق رواية يونس أمكن التمسك به في المقام، دون رواية ابن المغيرة

و إن تم إطلاقها، لظهورها في غير المقام.

(٢) هذا غير ظاهر حتى من الإجماع. فتأمل.

(٣) بلا- خلاف ظاهر. و كأنه لأن قاعدة: أن الفاقد لا يعطى، الارتكازية توجب انصراف الإطلاقات إلى الطاهر. و من ذلك يظهر ضعف التمسك بإطلاق نصوص الاستجمار على خلافها.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢١٩

و لا- يشترط البكارة (١). فلا- يجزئ النجس، و يجزئ المتنجس بعد غسله. و لو مسح بالنجس أو المتنجس لم يظهر بعد ذلك إلا بالماء (٢)، إلا إذا لم يكن لاقى البشرة، بل لاقى عين النجاسة (٣). و يجب في الغسل بالماء إزالة العين و الأثر (٤)، بمعنى: الأجزاء الصغار التي لا ترى (٥)، لا بمعنى اللون (٦)

(١) و إن كان قد يظهر من جماعه اشتراطها، و إطلاق الأدلة ينفيه.

المرسل: «جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبقار يتبع بالماء» (١)

قاصر السند والدلالة، لأن الاتباع بالماء مستحب، والسنة أعم من الوجوب.

(٢) لتنجس المحل به، بناءً على تنجس المتنجس بملاقاة النجاسة، فلا تشمله أدلة الاستجمار، لاختصاص دليل مطهرته بنجاسة الغائط.

(٣) لكن لو بنى على نجاسة نجس العين بملاقاة المتنجس، يكون الحكم كما لو لاقى البشرة، لسراية نجاسته العرضية إلى المحل، اللهم إلا أن يكون جامداً على نحو لا تسرى نجاسته إلى ملاقيه. والظاهر أن ذلك هو مورد كلام المصنف (ره).

(٤) كما نُسب إلى جمع من الأصحاب، وفي طهارة شيخنا الأعظم (ره) دعوى الاتفاق على وجوب إزالة الأثر بالغسل، وعدم وجوبها عند الاستجمار.

(٥) كما عن كشف الغطاء تفسيره بذلك. وكأن المراد أنها لا تُرى لللطافتها، وإن كانت تحس باللمس، واليه يرجع تفسيره بالأجزاء اللطيفة كما عن جماعة منهم الشهيد الثاني والميسي.

(٦) نسبه في المسالك وروض الجنان والمدارك والذخيرة إلى القيل، ولم يعرف القائل به، كما لم يعرف وجهه، إذ لا عبرة باللون، كما تقدم

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٠

والرائحة (١). وفي المسح يكفي إزالة العين، ولا يضر بقاء الأثر بالمعنى الأول أيضاً.

[مسألة ١: لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات]

(مسألة ١): لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات (٢)،

في مطهرية الماء. ولذلك حمل على اللون الزائل بأدنى مبالغة في المسح، الذي حكى عن المنتهى و النهاية الجزم بوجوب إزالته. هذا ولا يخفى المضادة بين هذا التفسير وما قبله، فإن اللون مما يرى ويحس.

(١) كما استظهره الأردبيلي، ونزل إزالته على الندب. وكأن الوجه في هذا التنزيل الإجماع، وحسن ابن المغيرة

[١]. لكن ذلك خلاف ظاهر كلماتهم، بل خلاف الاتفاق، كما عرفت. وقيل للنجاسة الحكمية (وفيه): أنها تابعة للنجاسة العينية، وقد عرفت عدم اعتبار التعدد في الاستنجاء بالماء، كما يقتضيه النص والإجماع.

ثم إن الوجه في الفرق بين الماء والاستجمار - بناءً على تفسير المصنف (ره) - هو ما عرفت الإشارة إليه، من أن إطلاق أدلة الاستنجاء بالماء لما كان منزلاً على الارتكاز العرفي في التنظيف والتطهير، وكان بقاء الأثر بذلك المعنى مخالفاً في ذلك عندهم، كان مقتضى إطلاق الدليل وجوب إزالته، وإطلاق أدلة الاستجمار وإن كان يجري فيه ذلك، إلا أنه لما كانت إزالة الأثر بذلك المعنى بالمسح بالأحجار محتاجة إلى مبالغة كثيرة خارجة عن المتعارف، وربما كانت حرجاً نوعاً، كان إطلاق أدلة الاستجمار ظاهراً في عدم اعتبارها. ومنه يظهر أن الأولى تفسير الأثر بأنه ما لا يزول عادةً بالمسح بالأحجار.

(٢) لأنه يناهض احترامها الواجب.

[١] تقدم في أول الفصل عند الكلام في وجوب التعدد في الغسل من البول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢١

ولا بالعظم و الروث (١). و لو استنجى بها عصي، لكن يطهر المحل على الأقوى (٢).

(١) إجماعاً، كما عن الغنية، و المعتبر، و روض الجنان، و الدلائل، و المفاتيح، و كشف اللثام، و ظاهر المنتهى. و هو العمدة فيه. و أما رواية ليث المتقدمة

[١] فغير ظاهرة، و نحوها ما عن الفقيه

«١» مما هو قريب منها. نعم

عن دعائم الإسلام: «نهوا (ع) عن الاستنجاء بالعظام و البعر» (٢).

و

عن مجالس الصدوق عن النبي (ص): «و نهى أن يستنجى الرجل بالروث و الرمة» (٣).

لكن التعليل في رواية ليث

حاكم عليها، فيصرفها إلى الكراهة. و كأنه لأجل ذلك احتمال في محكى التذكرة الكراهة، بل ظاهر الوسائل الجزم به. لكن يصعب الاقدام على مخالفة الإجماع المذكور.

(٢) كما اختاره جماعة منهم المنتهى. لظهور رواية ليث

في عدم المانع من الاستنجاء بها إلا ما يوجب الحرمة التكليفية أو الكراهة، و ظاهر معاهد الإجماعات السابقة و إن كان هو عدم حصول الطهارة به، لكن تحرير الخلاف في ذلك مع دعوى الاتفاق على المنع يقتضى أن تكون حكاية الإجماع على الحكم التكليفي لا غير. و المنع في المحترقات من جهة الاحترام لا يلازم الحكم الوضعي. نعم لو لم يتم العموم الدال على مطهرية كل جسم قالع للنجاسة كان المنع عن مطهريتها في محله.

[١] تقدمت قريباً عند الكلام في أنه يكفي الاستنجاء بكل قالع

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٢

[مسألة (٢): في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة]

(مسألة ٢): في الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبة في المحل يشكل الحكم بالطهارة (١)، فليس حالها حال الأجزاء الصغار.

[مسألة (٣): في الاستنجاء بالمسحات يعتبر أن لا يكون في ما يمسح به رطوبة مسرية]

(مسألة ٣): في الاستنجاء بالمسحات يعتبر أن لا يكون في ما يمسح به رطوبة مسرية (٢)، فلا يجزئ مثل الطين، و الوصلة المرطوبة. نعم لا تضر النداءة التي لا تسرى.

[مسألة (٤): إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدّم أو وصل إلى المحل نجاسة من خارج يتعين الماء]

(مسألة ٤): إذا خرج مع الغائط نجاسة أخرى كالدم- أو وصل الى المحل نجاسة من خارج يتعين الماء (٣). و لو شك في ذلك يبني على العدم (٤) فيتخير.

[(مسألة ٥): إذا خرج من بيت الخلاء، ثم شك في أنه استنجى أم لا بنى على عدمه على الأحوط]

(مسألة ٥): إذا خرج من بيت الخلاء، ثم شك في أنه

(١) لما عرفت في تفسير الأثر، بل في طهارة شيخنا الأعظم (ره):

أن الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالأحجار يجب قلعها إجماعاً. انتهى.

(٢) وإلا تنجس المحل بها. و قياس المقام بال غسل بالماء مع الفارق، إذ لا ضرورة تدل على حصول الطهارة في المقام كما في الماء.

(٣) لما عرفت من اختصاص دليل مطهريه الاستجمار بنجاسة الغائط لا غير.

(٤) وربما يتوهم أن المرجح في المقام استصحاب نجاسة المحل، للشك في ارتفاعها بالاستجمار. وفيه: أن النجاسة المستندة إلى

الغائط مرتفعة بمقتضى إطلاق أدلة الاستجمار، والمستندة إلى غيره مشكوكه الحدوث، واستصحاب كلي النجاسة يكون من قبيل

القسم الثالث من استصحاب الكلي، نعم بناءً على أن المتنجس لا- يتنجس ثانياً يكون استصحاب النجاسة من القسم الثاني من

استصحاب الكلي إن احتمل تنجس المحل قبل خروج الغائط، و من القسم الأول إن احتمل طروء النجاسة بعد خروج الغائط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٣

استنجى أم لا بنى على عدمه (١)- على الأحوط- و إن كان من عادته، بل و كذا لو دخل في الصلاة ثم شك (٢). نعم لو شك في

ذلك بعد تمام الصلاة صحت (٣)، و لكن عليه الاستنجاء للصلوات الآتية (٤). لكن لا يبعد جريان قاعدة التجاوز في صورة الاعتياد

(٥).

(١) عملاً بالاستصحاب.

(٢) إذ الطهارة من الخبث من الشروط المقارنة لكل جزء من أجزائها فإجراء قاعدة التجاوز أو الفراغ لإحرازها بالإضافة إلى الأجزاء

السابقة لا- يجدى في إحرازها، بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة، بل المرجح فيها استصحاب وجود النجاسة، و حينئذ فيحكم بطلان

الصلاة، و لا يجدى الاستنجاء في الأثناء، لعدم الدليل على العفو عن النجاسة المتخللة بين زمانى الشك و الاستنجاء. فتأمل. مع أن

الاستنجاء في الأثناء يعلم بأنه لا أثر له في صحة الإتمام، إما لأنه استنجاء على الطهارة، أو لبطلان الصلاة بنسيان الاستنجاء بناءً على

بطلانها بذلك.

(٣) لقاعدة الفراغ.

(٤) إذ لا تصلح قاعدة الفراغ إلا لإثبات الشرط بالإضافة إلى الصلاة المفروغ عنها، لا مطلقاً. لكن تقدم و سيأتى في محله أنه يستفاد

من دليل القاعدة ثبوت الجزء المشكوك بلحاظ جميع الآثار. فانظر.

(٥) بل هو بعيد، إذ لو سلم عموم القاعدة لغير الصلاة فلا يصدق التجاوز بمجرد التعدي عن المحل العادى. مع أن فتح هذا الباب

يوجب ما يبعد التزام الفقيه به، كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في رسائله. فراجع.

و أضعف منه احتمال جريان القاعدة حتى مع عدم الاعتبار، من جهة أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٤

[مسألة ٦: لا يجب الدلك باليد في مخرج البول عند الاستنجاء]

(مسألة ٦): لا يجب الدلك باليد في مخرج البول عند الاستنجاء (١). و إن شك في خروج مثل المذى بنى على عدمه (٢). لكن الأحوط الدلك في هذه الصورة.

[مسألة ٧: إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها]

(مسألة ٧): إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها (٣).

[مسألة ٨: يجوز الاستنجاء بما يشك في كونه عظماً أو روثاً أو من المحترقات]

(مسألة ٨): يجوز الاستنجاء بما يشك في كونه عظماً أو روثاً أو من المحترقات (٤)، و يطهر المحل.

محل الاستنجاء حال كونه في بيت الخلاء، فإذا خرج منه فقد تجاوز محله، و لذلك توقف في المتن، و عبر بقوله: «على الأحوط». و فيه: أن كون محل الاستنجاء ذلك لا مأخذ له ظاهراً.

(١) لإطلاق الأمر بالغسل في النص. و

في مرسله الكافي: «انه ماء و ليس بوسخ فيحتاج أن يدلك» (١).

(٢) قد يشك ذلك إذا احتمل كونه حائلاً، اللهم إلا أن تكون السيرة على عدم الدلك حجة على ذلك.

(٣) قد يقال: هذا خلاف مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص، فان مقتضاه كون المحل ممسوحاً بالحجر مثلاً، لا كون الحجر ممسوحاً بالمحل، كما سيأتى إن شاء الله في مبحث مسح الرأس و القدمين. لكن الظاهر صدق مسح محل الغائط بالحجر مع إمراره على الحجر، كما في: «مسحت يدي بالجدار». و سيأتى إن شاء الله تحقيق ذلك في محله.

(٤) لأصالة الحل. لكن بناء على الشك في مطهره ما ذكر - كما سبق - لا يجزئ كما في المثال الآتى.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٢٢٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٥

و أما إذا شك في كون مائع ماءً مطلقاً أو مضافاً لم يكف في الطهارة (١)، بل لا بد من العلم بكونه ماء.

[فصل في الاستبراء]

إشارة

فصل في الاستبراء و الأولى في كفياته أن يصبر حتى تنقطع دريرة البول (٢)، ثم يبدأ بمخرج الغائط فيطهره (٣)، ثم يضع إصبعه

الوسطى (٤) من اليد اليسرى (٥) على مخرج الغائط،

(١) للشك في المطهر، الموجب للرجوع إلى استصحاب النجاسة.

فصل في الاستبراء

(٢) هذا في نفسه متعين، إذ لا أثر للاستبراء ما دام البول داراً.

و يشير اليه عطف الخرط على البول بالفاء الدالة على الترتيب، في مصحح عبد الملك الآتي. و لا ينافيه عده في المتن من الأولى، إذ المقصود كون المجموع أولى.

(٣) هذا لم أعر على مأخذه عاجلاً فيما يحضرني، فيمكن أن يكون وجهه أن لا تتلوث الإصبع بالنجاسة.

(٤) كما عن المقنعة، و المعبر، و روض الجنان، و كشف اللثام.

و

في النبوي المروي عن نواتر الراوندى عن الكاظم (ع): «فليضع إصبعه الوسطى في أصل العجان، ثم ليسلها ثلاثاً» (١).

(٥) لاستحباب الاستبراء بها، كما سيأتي.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٦

و يمسح إلى أصل الذكر ثلاث مرات (١)، ثم يضع سبابته فوق الذكر و إبهامه تحته (٢)، و يمسح بقوة إلى رأسه ثلاث مرات (٣)، ثم يعصر رأسه (٤)

(١) كما

في مصحح عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يبول، ثم يستنجي، ثم يجد بعد ذلك بللاً. قال (ع):

إذا بال فخرط ما بين المقعدة و الأثنين ثلاث مرات، و غمز ما بينهما، ثم استنجي، فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي» (١).

و الخرط و إن كان أضيّق من المسح إلا أن الظاهر أنه المراد من المسح.

(٢) لم أعرف مأخذاً لهذا التحديد. و المحكى عن المقنعة، و المعبر، و روض الجنان، و كشف اللثام، و غيرها: وضع المسبحة تحت الذكر و الإبهام فوقه، عكس ما في المتن.

(٣) هذا المسح مذکور في كلام الجماعة المذكورين آنفاً و غيرهم، و ليس في النصوص ما يدل عليه. نعم

في مصحح ابن مسلم: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل بال و لم يكن معه ماء. قال (ع): يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عترات، و ينتر طرفه، فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول، و لكنه من الحبائل» (٢).

و عن السرائر روايته من كتاب حريز. و لعلمهم فهموا منه المسح المذكور بجعل الغاية غاية للعصر لا للمعصور، كما هو غير بعيد.

(٤) كما عن البيان، و الدروس، و الروضة. و الموجود في الشرائع،

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٧

ثلاث مرات، و يكفى سائر الكيفيات مع مراعاة ثلاث مرات (١).

و القواعد، و عن غيرهما: أن الثلاثة الأخيرة هي التتر، و هو الجذب بقوة و قد يشهد له ما فى صحيح حفص بن البخرى عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يبول. قال (ع): يتره ثلاثاً، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى» (١). و قد تقدم ذكر التتر فى مصحح ابن مسلم (١) يعنى المسح الأول ثلاثاً، و الثانى كذلك، و العصر مثلهما. و لا إشكال فى كفاية ذلك، فإنه عمل بما فى جميع النصوص كما عرفت. و إنما الإشكال فى تعيينه، و قد اختلفت فى ذلك كلماتهم، و المشهور - كما عن الذكري، و المدارك، و الذخيرة - هى التسع المذكورة. و عن جماعة الاكتفاء بالثلاث الأول، و نتر الذكر ثلاثاً، حكى عن نهاية الصدوق و فقيهه. و عن نهاية الشيخ، و ظاهر المبسوط، و الوسيلة، و السرائر، و غيرها: الاكتفاء بالمسح من عند المقعدة إلى الأثنين ثلاث مرات، ثم يخرط القضيب ثلاثاً و لعله يرجع الى ما قبله. و عن المفيد فى المقنع أنه يمسخ بإصبعه الوسطى تحت أنثيه إلى أصل القضيب مرة أو مرتين أو ثلاثاً، ثم يضع مسبحة تحت القضيب و إبهامه فوقه، و يمرهما عليه باعتماد قوى من أصله إلى رأس الحشفة مرة أو مرتين أو ثلاثاً. و عن المرتضى و ابن الجنيد الاكتفاء بنتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاثاً. و عن غيرهم غير ذلك. و القاعدة تقتضى الاكتفاء بكل ما ورد فى النصوص المتقدمة، إذ تقييد بعضها ببعض - مع أن لازمه اعتبار الغمز المذكور فى مصحح عبد الملك مضافاً الى التسع، و لم أعرف من نسب اليه ذلك، و فى الجواهر: «لم يقل أحد بوجوبه» - بعيد جداً. إلا أن يكون من جهة قرينة مناسبة

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٨

و فائده الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهه، و عدم ناقضيتها (١).

و يلحق به فى الفائدة المذكورة طول المدة على وجه يقطع بعدم بقاء شىء فى المجرى (٢)،

المقام من تنقية المحل من بقايا البول. فتأمل جيداً.

(١) بلا خلاف، كما عن السرائر، و اتفاقاً، كما عن كشف اللثام.

و تقتضيه النصوص المتقدمة. و بها يجمع بين ما دل على طهارة البول و عدم ناقضيته،

كصحيح ابن أبى يعفور: «عن رجل بال ثم توضع، ثم قام إلى الصلاة، ثم وجد بللاً. قال (ع): لا يتوضأ، إنما ذلك من الحبائل» (١)

و بين ما دل على ناقضيته

كصحيح ابن مسلم: «من اغتسل و هو جنب قبل أن يبول، ثم يجد بللاً فقد انتقض غسله. و إن كان بال ثم اغتسل، ثم وجد بللاً فليس

ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء، لأن البول لم يدع شيئاً» (٢).

و

فى حديث سماعة: «فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعبد غسله، و لكن يتوضأ و يستنجى» (٣).

و أما ما

عن محمد بن عيسى: «كتب اليه رجل: هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب:

نعم» (٤).

فلا بد أن يكون محمولاً على الاستحباب جمعاً، أو على خصوص ما علم أنه بول.

(٢) حكاه في الجواهر عن بعض مشايخه، واستوجهه. و كأنه لأن الظاهر من النصوص كون اعتباره في الحكم بطهارة المشتبه لاقتضائه براءة

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٢٩

بأن احتمال أن الخارج نزل من الأعلى (١)، ولا يكفي الظن بعدم البقاء (٢). ومع الاستبراء لا يضر احتمال (٣). وليس على المرأة استبراء (٤). نعم الأولى أن تصبر قليلاً، وتتنحج، وتعصر فرجها عرضاً (٥). وعلى أي حال الرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة، وعدم الناقضية، ما لم تعلم كونها بولاً.

[مسألة ١: من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقي]

(مسألة ١): من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقي (٦).

[مسألة ٢: مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة]

(مسألة ٢): مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة، والناقضية،

المحل من البول، فاذا علم ببراءته بسبب آخر سقط اعتباره، و كان المرجع في خروج محتمل البولية أصالة الطهارة من الحدث و الخبث.

(١) يعنى: مما فوق المجرى.

(٢) لإطلاق أدلة اعتبار الاستبراء.

(٣) للإطلاق أيضاً.

(٤) لعدم الدليل، فالمرجع في خروج محتمل البولية منها أصالة الطهارة من الحدث و الخبث. و ما فى المنتهى من أن الرجل و المرأة سواء و البكر و الثيب سواء. غير ظاهر المراد، و لا ظاهر المستند.

(٥) أما الصبر فقد ذكره فى نجاه العباد، و لم أعرف مأخذه. و أما التنحج فذكره ابن الجنيد. و أما العصر عرضاً فقد حكى عن بعض.

(٦) لما عرفت من أن الظاهر كون المراد من الاستبراء نقاء المحل، فلا فرق بين مقطوع الذكر و غيره فى توقف نقاء بقيه المجرى على الخرطات الأول.

كما أن لازم ذلك أن لو علم سليم الذكر نقاء ما بين المقعدة و الأثنين لم يحتج إليها و احتاج الى الباقي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٠

و إن كان تركه من الاضطرار و عدم التمكن منه (١).

[مسألة ٣: لا يلزم المباشرة في الاستبراء]

(مسألة ٣): لا يلزم المباشرة في الاستبراء (٢)، فيكفي في ترتب الفائدة أن باشره غيره، كزوجته، أو مملوكته.

[مسألة ٤: إذا خرجت رطوبة من شخص، و شك شخص آخر في كونها بولا أو غيره]

(مسألة ٤): إذا خرجت رطوبة من شخص، و شك شخص آخر في كونها بولا أو غيره، فالظاهر لحوق الحكم أيضاً (٣) من الطهارة إن كان بعد استبرائه، و النجاسة إن كان قبله، و إن كان نفسه غافلاً بأن كان نائماً مثلاً، فلا يلزم أن يكون من خرجت منه هو الشاك، و كذا إذا خرجت من الطفل، و شك وليه في كونها بولا، فمع عدم استبرائه يحكم عليها بالنجاسة.

[مسألة ٥: إذا شك في الاستبراء بيني على عدمه]

(مسألة ٥): إذا شك في الاستبراء بيني على عدمه (٤)، و لو مضت مدة، بل و لو كان من عادته (٥). نعم لو علم أنه استبرأ، و شك بعد ذلك في أنه كان على الوجه الصحيح أم لا بنى على الصحة (٦).

(١) و الاضطرار لا أثر له في ذلك. و حديث رفع الاضطرار

«١» لا يصلح للحكومة على الأدلة المذكورة.

(٢) كما استظهره في الجواهر. لما عرفت من أن المقصود منه نقاء المحل، و هو حاصل بفعل غيره.

(٣) كما استقر به في الجواهر. لظهور الأدلة في عدم الاختصاص.

(٤) للأصل.

(٥) لما عرفت من عدم تمامية قاعدة التجاوز بلحاظ المحل العادي.

(٦) لأصالة الصحة.

(١) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣١

[مسألة ٦: إذا شك من لم يستبرئ في خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه]

(مسألة ٦): إذا شك من لم يستبرئ في خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه و لو كان ظاناً بالخروج (١)، كما إذا رأى في ثوبه رطوبة، و شك في أنها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج.

[مسألة ٧: إذا علم أن الخارج منه مذى، و لكن شك في أنه هل خرج معه بول أم لا؟]

(مسألة ٧): إذا علم أن الخارج منه مذى، و لكن شك في أنه هل خرج معه بول أم لا؟ (٢) لا يحكم عليه بالنجاسة (٣). إلا أن يصدق عليه الرطوبة المشتبهة، بأن يكون الشك في أن هذا الموجود هل هو بتمامه مذى أو مركب منه و من البول؟.

[مسألة ٨: إذا بال و لم يستبرئ، ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها بأنها بول]

(مسألة ٨): إذا بال و لم يستبرئ، ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول و المنى يحكم عليها بأنها بول، فلا يجب عليه الغسل (٤). بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء،

(١) لاستصحاب عدمه، و لا دليل على حجية الظن.

(٢) يعنى: بنحو مفاد كان التامة.

(٣) لأن المحكوم بالنجاسة فى الأدلة المشتبه بنحو مفاد كان الناقصة، سواء كان مردداً بين البول و غيره- مثل أن يقال: هذا إما بول أو مذى مثلاً، أم يحتمل كونه بولاً و غيره معاً، على سبيل المزج و الخلط- مثل أن يقال: هذا إما مذى فقط، أو بول و مذى- و لا يدخل فى الأدلة ما إذا كان الشك بنحو مفاد كان التامة، كما فى الفرض.

(٤) لا يخلو من إشكال، لأن ظاهر النصوص أن ما يحكم عليه بأنه بول لو لا الاستبراء محكوم عليه بأنه من الجبائل بعد الاستبراء، و لا إطلاق فيها يشمل الفرض. مع أن لازم شمولها له الحكم بأنه منى بعد الاستبراء فى الفرض، لأنها كما يظهر منها الحكم ببوليئ الخارج قبل الاستبراء،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٢

فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل عملاً بالعلم الإجمالى هذا إذا كان ذلك بعد أن توضأ، و أما إذا خرجت منه قبل أن يتوضأ، فلا- يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء، لأن الحدث الأصغر معلوم و وجود موجب الغسل غير معلوم، فمقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء، و عدم وجوب الغسل (١).

يظهر منها الحكم بعدم بوليته بعده، و لازمه كونه منياً. اللهم إلا أن يمنع تعرضها لذلك، و يكون الحكم فيها عدم الاعتناء بالخارج بعده، لأنه مقتضى الأصل. لكنه بعيد عن سياقها. فتأمل جيداً.

(١) المتصور فى الحدّث الأكبر الطارئ على المحدث بالأصغر صور:

«الأولى»: أن يكون مضاداً له، بحيث لو طرأ سببه ارتفع الأصغر، و ثبت هو مكانه «الثانية»: أن يكون مماثلاً له مجتمعاً معه فى محلين «الثالثة»: أن يكون مؤكداً لوجوده، فيكون معه وجوداً واحداً فى محل واحد.

و لا- ينبغى التأمل فى أنه على الصورة الأولى يجوز بعد فعل الوضوء استصحاب كلى الحدث المعلوم إجمالاً حال خروج الرطوبة المشتبهة المرددة بين الأصغر و الأكبر، لأنه من قبيل القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى لتردد الحدث المعلوم بالإجمال حينئذ بين وجودين يحتمل كل منهما بعينه دون الآخر، و مع هذا الاستصحاب لا مجال للحكم بصحة الصلاة بعد الوضوء، إلا بعد أن يغتسل أيضاً، فإن وجوب الغسل و إن لم يكن من أحكام كلى الحدث المستصحب، لكن لما ثبت بالاستصحاب وجود الحدث المانع من صحة الصلاة يحكم العقل بوجوب الغسل، ليحصل اليقين بارتفاع المانع.

نعم يعارضه استصحاب عدم الأكبر فإنه ينفى وجوب الغسل لأنه من أحكامه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٣

.....

و بعد التسايق يرجع إلى استصحاب عدم وجوب الغسل، فإنه حاكم على قاعدة الاشتغال بالطهارة. و لا مجال لمعارضته باستصحاب

وجوب الطهور، المعلوم حال خروج الرطوبة المشتبهة، للتردد بين وجوب الوضوء المعلوم الارتفاع بعد الوضوء، ووجوب الغسل المعلوم عدم سقوطه على تقدير حدوئه، وقد عرفت فيما تقدم عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد. نعم لو كانت الطهارة الواجبة هي المعنى النفساني الناشئ من الوضوء و الغسل كان جريان استصحاب وجوبه في محله، و كان معارضاً لاستصحاب عدم وجوب الغسل، فيرجع بعد تساقطهما إلى قاعدة الاشتغال بالطهارة من الحدث، إلا أن يحكم عليها استصحاب كون المكلف بحيث لو توضع صار طاهراً، ونحوه من الاستصحابات التعليقية، التي لا يخلو جريانها من الاشكال. و أما على الصورة الثانية، فلا مجال لاستصحاب كلى الحدث المعلوم وجوده حال الرطوبة إلى ما بعد الوضوء، لأنه من قبيل القسم الثالث، للعلم تفصيلاً بثبوت الأصغر في ذلك الحال، و الشك في وجود الأكبر معه، فأصالة عدم الحدث الأكبر محكّمة، و مقتضاها عدم الحاجة الى الغسل.

نعم لو احتمل أن الأصغر إذا اجتمع مع الأكبر لا يرتفع إلا بالغسل، كان بقاء الحدث الأصغر بعد الوضوء محتملاً، لاحتمال كون الرطوبة منياً، و عليه فاستصحاب بقاء الأصغر محكّم، و لا بد من الغسل. و هذا بعينه جار في الصورة الثالثة، إذ أن مرتبتي الوجود الواحد بمنزلة الوجودين، فيعلم بارتفاع إحداهما، و يجرى استصحاب عدم الأخرى.

و لا مجال لمعارضته باستصحاب نفس الوجود، نظير الاستصحاب الجارى في التدرجات، للفرق بينهما عرفاً، كما يظهر بالتأمل. و حينئذ فينتى الاكتفاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٤

.....

بالوضوء و عدمه على ارتفاع الأصغر المقارن للأكبر بالوضوء و عدمه، فان بنى على عدم ارتفاعه به - لعدم الدليل عليه - جرى استصحابه في المقام حتى يغتسل.

هذا و لو تردد الواقع بين الصورة الأولى و الأخيرتين، امتنع استصحاب كلى الحدث، إذ لا يحرز حينئذ كون المشكوك الباقي بالاستصحاب هو المتيقن.

هذا كله مع غض النظر عن بعض النصوص،

كصحيح ابن مروى عن مستطرفات السرائر: «عن رجل لم ير في منامه شيئاً فاستيقظ فاذا هو ببلل. قال (ع): ليس عليه غسل» (١).

و

رواية أبي بصير: «عن رجل يصيب بثوبه منياً و لم يعلم أنه احتلم. قال (ع): ليغسل ما وجد بثوبه و ليتوضأ» (٢).

المحمولة على الثوب المشترك - كما عن الشيخ - أو على من يحتمل كون المنى عن جنابة سابقة قد اغتسل منها.

و حينئذ فاما أن يستفاد منهما أن الوضوء مطهر للمحدث بالأصغر إذا لم يكن جنباً، أو أن الأصغر يرتفع بالوضوء و إن كان مقارناً للأكبر، و أنه لا تضاد بينهما، و أن الصورة الأولى خلاف الواقع. فعلى الأول يكتفى بالوضوء على تقدير كل من الصور، إذ في الأولى يحرز تمام الموضوع بالاستصحاب، و في الأخيرتين يحرز بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل.

و على الثاني يكتفى بالوضوء على تقدير إحدى الأخيرتين، كما عرفت.

و لأجل ذلك لا يظن الاشكال من أحد في الاكتفاء بالوضوء لمن كان محدثاً بالأصغر و احتمل طروء الجنابة عليه. كما أنه لا يبعد أن يستفاد من مشروعية

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٥

[فصل فى مستحبات التخلّى و مكروهاته]

إشارة

فصل فى مستحبات التخلّى و مكروهاته أما الأول فإن يطلب خلوة أو يبعد (١) حتى لا يرى شخصه و أن يطلب مكاناً مرتفعاً للبول. أو موضعاً رخوياً (٢).

الوضوء لنوم الجنب عدم التضاد بين الحداث، و ارتفاع الأصغر المقارن للأكبر بالوضوء. فتأمل.

فصل فى مستحبات التخلّى و مكروهاته

(١)

للمرسل: «من أتى الغائط فليستتر» (١).

و

عن النبى (ص): انه لم يُر على بول و لا غائط (٢).

و

للمسند عن الصادق (ع) فى وصف لقمان: «و لم يره أحد من الناس على بول و لا غائط قط و لا اغتسال، لشدة تستره ..» (٣)

و نحوها غيرها.

(٢)

ففى رواية ابن مسكان: «كان رسول الله (ص) أشد توقياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنة فيه التراب الكثير، كراهية أن ينضح عليه البول» (٤).

و

فى روايتى السكونى و غيره: «من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله»

[١]

[١] الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١، ٣. لكن رواه هكذا:

(ان يرتاد لموضع بوله).

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٦

و أن يقدم رجله اليسرى عند الدخول في بيت الخلاء، و رجله اليمنى عند الخروج (١). و أن يستر رأسه. و أن يتقنع (٢)، و يجزئ عن ستر الرأس (٣). و أن يسمى عند كشف العورة (٤).
و أن يتكئ في حال الجلوس على رجله اليسرى (٥)،

(١) فإنه مشهور، و عن الغنية الإجماع عليه. و هذا هو المستند بناءً على قاعدة التسامح.

(٢)

لمرسل ابن أسباط عن أبي عبد الله (ع): «كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرّاً في نفسه: باسم الله و بالله ..» (١) و

عن أبي ذر عن النبي (ص): «و الذي نفسى بيده لأظل حين أذهب الى الغائط متقنعاً بثوبي استحياءً من الملكين ..» (٢).

(٣) استحباب الستر ذكره جماعة، بل عن المعتمر و الذكرى الاتفاق عليه، لما

عن المقنعة: «إن تغطية الرأس إن كان مكشوفاً عند التخلي سنة من سنن النبي صلى الله عليه و آله» (٣)

، و من هذا يظهر وجه الاجزاء عنه. فتأمل.

(٤)

ففي المرسل: «قال أبو جعفر الباقر (ع): إذا انكشف أحدكم البول أو لغير ذلك فليقل: بسم الله. فان الشيطان يغض بصره حتى يفرغ» (٤).

(٥) في الحدائق: «ذكره جملة من الأصحاب (رض)، و لم أقف فيه على نص، و أسنده في الذكرى إلى رواية عن النبي (ص)، و قال

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٧

و يفرج رجله اليمنى (١). و أن يستبرئ بالكيفية التي مرت (٢).

و أن يتنحج قبل الاستبراء (٣). و أن يقرأ الأدعية المأثورة، بأن يقول عند الدخول:

«اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم»

(٤)، أو يقول:

«الحمد لله»

العلامة في النهاية: لأنه (ع) علم أصحابه الاتكاء على اليسار. و هما أعلم بما قالوا.

(١) لا يحضرني مأخذه عاجلاً. ذكره جماعة، كالعلامة، و الشهيد، و أبي العباس، على ما حكى.

(٢) على المشهور. و عن ظاهر الاستبصار الوجوب. لصحاحتي حفص

و محمد بن مسلم

المتقدمتين [١]، لاشتمالهما على ما هو ظاهر في وجوب النتر و العصر. وفيه: أن الظاهر كونه للإرشاد إلى ما يترتب عليه من عدم المبالاة بالخارج المشتبه. و من ذلك يشكل الاعتماد عليهما في الاستحباب، فالعمدة فيه فتوى الجماعة، كما ذكر في الجواهر. (٣) لم أعرف له مأخذاً. نعم في مفتاح الفلاح، و عن التذكرة، و الدروس، ذكر التنحج ثلاثاً في كيفية الاستبراء، و في الحدائق: «لم أقف فيه على خبر، و لا في كلام القدماء على أثر».

(٤) كما

في مرسل الصدوق عن النبي (ص) مع إضافة: «اللهم أمط عنى الأذى، و أعذنى من الشيطان الرجيم» (١).

و

في رواية أبي بصير عن أحدهما (ع) «أعوذ بالله...»

إلى آخر ما في المتن «٢». و في

[١] تقدمتا في أول الفصل.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٨

الحافظ المؤدى

(١). و الأولى الجمع بينهما (٢). و عند خروج الغائط:

«الحمد لله الذى أطعمنيه طيباً فى عافيه، و أخرجني خبيثاً فى عافيه»

(٣). و عند النظر إلى الغائط:

«اللهم ارزقنى الحلال، و جنبني عن الحرام»

(٤). و عند رؤية الماء:

«الحمد لله الذى جعل الماء طهوراً و لم يجعله نجساً»

(٥).

رواية معاوية كما فى المتن بزيادة:

«بسم الله»

(١). (١) كما فى مرسل الصدوق عن على (ع)

(٢). (٢) بل و بين ما

فى مرسل الصدوق الآخر: «كان الصادق (ع) إذا دخل الخلاء يقنع رأسه، و يقول فى نفسه: بسم الله و بالله و لا إله إلا الله. رب أخرج

عنى الأذى سرحاً بغير حساب، و اجعلنى لك من الشاكرين فيما تصرفه عنى من الأذى و الغم الذى لو حبسته عنى هلكت، لك

الحمد، اعصمنى من شر ما فى هذه البقعة، و أخرجنى منها سالماً، و حل بينى و بين طاعة الشيطان الرجيم» (٣).

(٣) المروى

في الوسائل «٤» و الحدائق عن الفقيه: «اللهم كما أطعمتني طيباً في عافية فأخرجه مني خبيثاً في عافية»
 (٤) كما في المرسل عن علي (ع) المروى في الحدائق عن الفقيه
 «٥». (٥) المذكور

في رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي: أن علياً (ع) أكفأ الماء بيده اليمنى على يده اليسرى، ثم قال: بسم الله و الحمد لله

-
- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٥.
 (٥) الوسائل باب: ١٨ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٣٩
 وعند الاستنجااء (١):

«اللهم حصّن فرجى و أعفّه و استر عورتى و حرّمنى على النار و وفقنى (٢) لما يقربنى منك، يا ذا الجلال و الإكرام»
 . و عند الفراغ من الاستنجااء:

«الحمد لله الذى عافانى من البلاء، و أماط عنى الأذى»

(٣). و عند القيام عن محل الاستنجااء يمسح يده اليمنى على بطنه، و يقول:

«الحمد لله الذى أماط عنى الأذى، و هنأنى طعامى و شرابى، و عافانى من البلوى»

(٤). و عند الخروج أو بعده:

«الحمد لله الذى عرفنى لذته، و أبقى فى جسدى قوته، و أخرج عنى أذاه. يا لها نعمه، يا لها نعمه، يا لها نعمه، لا يقدر القادرون قدرها»

(٥).

الذى .. إلخ، ثم استنجى «١».

و ليس فيه ذكر النظر الى الماء.

(١) هذا مذكور فى رواية الهاشمي.

(٢) هذا و ما بعده لم يذكر فى الرواية المذكورة.

(٣) كما فى رواية أبى بصير

«٢». و

فى رواية أبى أسامة: «الحمد لله على ما أخرج منى من الأذى فى يسر و عافية» «٣».

(٤) المذكور

فى مرسل الفقيه عن علي (ع) المروى فى الوسائل «٤» و الحدائق: «إذا خرج مسح على بطنه، و قال: الحمد لله الذى أخرج عنى أذاه، و أبقى فى قوته. فىا لها من نعمه لا يقدر القادرون قدرها».

(٥)

ففى رواية القداح عن على (ع): «كان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذى رزقنى لذته، و أبقى قوته فى جسدى، و أخرج

-
- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ١٠.
 (٤) فى باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٠

و يستحب أن يقدم الاستنجاء من الغائط على الاستنجاء من البول (١)، و أن يجعل المسحات- إن استنجى بها- وترأ (٢)، فلو لم ينق بالثلاثة و أتى برابع يستحب أن يأتى بخامس ليكون وترأ، و إن حصل النقاء بالرابع. و أن يكون الاستنجاء و الاستبراء باليد اليسرى (٣).

عنى أذاه، يا لها نعمه. ثلاثاً» (١)

و هو لا يوافق ما فى المتن.

(١)

ففى موثق عمار: «عن الرجل إذا أراد أن يستنجى بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل؟ قال (ع): بالمقعدة ثم بالإحليل» (٢).

(٢)

ففى رواية عيسى بن عبد الله الهاشمى: «إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترأ إذا لم يكن الماء» (٣).
 و فى المعتبر: ان الرواية من المشاهير.

(٣)

ففى مرسل يونس عن الصادق (ع): «نهى رسول الله (ص) أن يستنجى الرجل بيمينه» (٤).

و فى رواية السكونى: انه من الجفاء

«٥». و قد يستفاد من غيرهما. و كان الاولى الاقتصار على عد الاستنجاء باليمين من المكروهات لا غير. و أما حكم الاستبراء فقد يستفاد من المرسل: »

قال أبو جعفر (ع): إذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه

«٦». و ربما يستفاد مما قبله، و مما

ورد عنه (ص) أنه كانت يميناه لظهوره و طعامه، و يسراه لخلائه و ما كان من أذى و نحوه «٧».

-
- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٢.
 (٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٦.

(٧) سنن البيهقي ج ١ ص ١١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤١

و يستحب أن يعتبر و يتفكر (١) في أن ما سعى و اجتهد في تحصيله و تحسينه كيف صار أذية عليه، و يلاحظ قدرة الله تعالى في رفع هذه الأذية عنه و إراحته منها.

و أما المكروهات: فهي استقبال الشمس و القمر (٢)

(١)

ففي المرسل: «ثمَّ يقول له الملك: يا ابن آدم هذا رزقك، فانظر من أين أخذته، و إلى ما صار» (١).

و نحوه ما في رواية أبي أسامة

«٢» و غيره.

(٢) كما هو المشهور.

لرواية السكوني: «نهى رسول الله (ص):

أن يستقبل الرجل الشمس و القمر بفرجه و هو يبول» (٣).

و نحوه ما في حديث الكاهلي

«٤»، و حديث المناهي

«٥». و موضوعها الاستقبال بالفرج، لا- بالبول كما في المتن. و هي و إن كان ظاهرها التحريم، إلا أن إعراض المشهور عنه مانع عن العمل به. نعم تصلح سنداً للكراهة، بناء على قاعدة التسامح. اللهم إلا أن يتأمل في قدح مثل هذا الاعراض، لاحتمال كون مستنده بناءهم على قرينية خلو جملة من النصوص عنه مع اشتغالها على غيره من المكروهات إجمالاً. فالعمدة في الحمل على الكراهة ينبغي أن يكون هو ذلك، و لا- سيما مع عموم الابتلاء به، و كون سياق الأدب. فتأمل. و منه يظهر ضعف ما عن ظاهر المفيد و الصدوق من القول بالحرمة.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٢

بالبول و الغائط (١). و ترتفع بستر فرجه (٢) و لو بيده، أو دخوله في بناء، أو وراء حائط. و استقبال الريح بالبول، بل بالغائط أيضاً (٣).

و الجلوس في الشوارع (٤)

(١) لعله لإطلاق النهي عن الاستقبال في مرسلتي الكليني

و الصدوق

«١». إلا أن في الثانية النهي عن الاستدبار أيضاً. لكن موردها الهلال. و المحكى عن الفخر الإجماع على عدم كراهة الاستدبار. فتأمل.

- (٢) هذا يجدى فى غير ما استفاد من المرسلين.
- (٣) لإطلاق النهى عن استقبالها فى مرفوعى محمد بن يحيى و عبد الحميد ابن أبى العلاء أو غيره
- «٢»، غير الصالحين - لضعفهما - إلا لإثبات الكراهة. لكن عطف عليه النهى عن الاستدبار أيضاً. و التعليل الوارد فى رواية علق محمد بن على القمى
- «٣» بأن الريح ترد البول، و أن مع الريح ملكاً فلا يستقبل بالعورة، لا يقتضى التخصيص بالبول، فضلاً عن التخصيص بالاستقبال مع تصريح النصوص بالاستدبار أيضاً.
- (٤) هو جمع الشارع، و هو الطريق الأعظم، كما عن الصحاح. و المراد به هنا مطلق الطريق النافذ، كما فى صحيح عاصم «٤»، و
- فى حديث المناهى: «قارعة الطريق» «٥»
- ، و هو أعلاه الذى تقرعه المارة. و
- فى حديث الأربعمائة: «لا تبل على المحجة» «٦».
- المحمولة على الكراهة،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢، ٦.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٣

أو المشارع (١). أو منزل القافلة (٢)، أو دروب المساجد (٣)، أو الدور (٤)، أو تحت الأشجار المثمرة (٥) و لو فى غير أوان الثمر.

لنظير ما تقدم فى الأول، و مثله الكلام فيما أتى.

(١) هو جمع مشرعة، و هو مورد الماء. و

فى صحيح عاصم: «تتقى شطوط الأنهار» «١»

، و نحوه مرفوع على بن إبراهيم

«٢». و

فى رواية السكونى: «نهى رسول الله (ص) أن يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها أو نهر يستعذب» «٣»

، و نحوه خبر الحصين بن مخارق

«٤». (٢) المعبر عنه بمنازل النزال، كما فى مرفوع القمى

«٥»، و ظل النزال، كما فى رواية الكرخى

«٦». (٣)

في المرفوع: «اجتنب أفنية المساجد» «٧».

فتأمل.

(٤) ففي صحيح عاصم ذكر مواضع، ثم فسرها (ع) بأبواب الدور

. (٥) كما في صحيح عاصم

، أو فيها ثمرتها، كما في خبر السكوني

. أو فيها ثمرها، كما في خبر الحصين

. أو شجرة مثمرة، كما في حديث المناهي

، و

خبر عبد الله بن الحسن مع زيادة: «قد أينعت، أو نخلة قد أينعت

يعنى: أثمرت» «٨»، أو نحو ذلك، كما في غيرها. وفي المرفوع

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٨) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٤

و البول قائماً (١)، و في الحمام (٢)، و على الأرض الصلبة (٣).

و في ثقب الحشرات (٤)، و في الماء (٥)،

و غيره:

«مساقت الثمار» (١)

. و ظاهر الجميع اختصاص الحكم بحال الثمر، و لا سيما بملاحظة التعليل في بعض النصوص بوجود الملك الموكل بالثمر. فتعميم

الحكم لا مستند له إلا فتوى جماعة به، و احتمال الإطلاق في بعض النصوص.

(١) لأنه مظنة أن يصيبه الشيطان بشيء، كما في صحيح ابن مسلم

و غيره «٢»، و في بعضها أنه من الجفاء

«٣». (٢) ففي المستدرک عن جامع الأخبار عن النبي (ص): أنه عدّ من الخصال الموجبة للفقر البول في الحمام

«٤». (٣) لما تقدم في ثانی المستحبات. فتأمل.

(٤) بلا خلاف لما

عن النبي (ص) «٥»: أنه نهى أن يبال في الجحر «٦».

(٥)

ففى مرسل حكم: «قلت له: يبول الرجل فى الماء؟ قال (ع):

نعم، و لكن يتخوف عليه من الشيطان» (٧).

و

فى صحيح الحلبي: «لا تبل فى ماء نقيع، فإنه من فعل ذلك فأصابه شىء فلا يلو من

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٣.

(٤) فى باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٧.

(٥) كنز العمال حديث: ١٨٥٢ ج ٥ ص ٨٧.

(٦) بتقديم الجيم المضمومة على الحاء الساكنة: ثقب الحية و نحوها من الحشرات. منه مد ظله العالى.

(٧) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوۃ حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٥

خصوصاً الراكد (١)، و خصوصاً فى الليل (٢). و التطميح بالبول (٣) أى: البول فى الهواء.

إلا نفسه» (١)

، و نحوه خبر ابن مسلم

«٢». و فى حديث المناهى ذكر الراكد

«٣»، و

فى مرسل الصدوق: «إن البول فى الماء الراكد يورث النسيان» (٤).

و

فى المرسل عن مسمع: «أنه (ص) نهى أن يبول الرجل فى الماء الجارى إلا من ضرورة. و قال (ع): إن للماء أهلاً «٥»

، و قريب منه ما فى حديث الأربعمائه

«٦». و ظهورها فى الكراهة المصطلحة غير خفى.

(١) لما

فى صحيح الفضيل: «لا بأس أن يبول الرجل فى الماء الجارى و كره أن يبول فى الماء الراكد» (٧)

فإنه لا بد أن يحمل التفصيل على خفة الكراهة و شدتها جمعاً.

(٢) لما ينقل من أن الماء بالليل للجن، فلا يبال فيه و لا يغتسل، حذراً من إصابته آفة من جهتهم. كذا فى المستند.

(٣)

ففى رواية السكونى: «نهى النبي (ص) أن يطمّح الرجل ببوله من السطح و من الشىء المرتفع فى الهواء» (٨)

، و قريب منه غيره. و الظاهر أنه لا إشكال فى الكراهة، و إن حكى عن الهداية التعبير

- (١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٦.
 (٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٣.
 (٦) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٦.
 (٧) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.
 (٨) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٦

و الأكل و الشرب حال التخلّى (١)، بل فى بيت الخلاء مطلقاً.
 و الاستنجاء باليمين (٢)، و باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم الله (٣).

ب «لا يجوز».

(١) كما عن جماعة. لما يستفاد من اخبار اللقمة التى وجدها الحسين ابن على عليهما السلام
 و محمد بن على الباقر عليهما السلام

«١». بل يستفاد منها الكراهة فى بيت الخلاء مطلقاً، كما عن جماعة أخرى. لكن التعدى عن موردها إلى الشرب غير ظاهر إلا لمحض
 الفتوى. فتأمل.

(٢) قد تقدم وجهه.

(٣) للأخبار الكثيرة الدالة عليه.

كخبر أبى بصير: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من نقش على خاتمه اسم الله فليحوّله عن اليد التى يستنجى بها فى المتوضأ» (٢).
 و أما

خبر وهب عن أبى عبد الله (ع): «كان نقش خاتم أبى: العزة لله جميعاً. و كان فى يساره يستنجى بها، و كان نقش خاتم أمير المؤمنين
 عليه السلام: الملك الله. و كان فى يده اليسرى يستنجى بها» (٣)
 فساقط عن مقام الحجية، فقد قيل فى رايه: إنه أكذب البرية. مع أنه يمكن حمله على التقيّة، أو على الجواز، و إن كان بعيداً.
 هذا و قد يظهر من بعض النصوص -

كخبر أبى أيوب: «أدخل الخلاء و فى يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال (ع): لا، و لا يجامع فيه» (٤)
 - كراهة إدخاله الخلاء و إن لم يكن فى اليد التى يستنجى بها.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوّة و سيأتى ذكر الحديثين فى المسألة الثالثة.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوّة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٧

و طول المكث في بيت الخلاء (١). و التخلي على قبر المؤمنين (٢) إذا لم يكن هتكاً، و إلا كان حراماً. و استصحاب الدرهم البيض (٣)، بل مطلقاً إذا كان عليه اسم الله أو محترم آخر (٤)،

لكنه ينافيه ما ورد من فعل النبي (ص) و على (ع)

«١»، فليحمل على كونه في اليد التي يستنجى بها، كما يظهر ذلك بالتأمل في بعض النصوص، و إن كان يأبى ذلك مثل موثق عمار «٢». و كيف كان فظهور النصوص في كون الحكم أدبياً مانع عن الحمل على الحرمة، و لا سيما مع إعراض المشهور عن ظاهرها. فتأمل.

(١) فقد ورد في الأخبار الكثيرة أنه يورث الباسور

(٢) ففي صحيح ابن مسلم: أنه مظن أنه يصيبه الشيطان بشيء

«٣». لكنه خال عن التقييد بالمؤمنين - كالفقهاء - و نحوه رواية ابن عبد الحميد

«٤»، فقد عدّ فيها التغوط بين القبور مما يتخوف منه الجنون.

(٣)

ففي رواية غياث عن جعفر (ع) عن أبيه: «أنه كره أن يدخل الخلاء و معه درهم أبيض، إلا أن يكون مصوراً» «٥».

و هي و إن كانت مطلقة، إلا أنه قيده بعض بما يكون عليه اسم الله، لمعرفة نقش ذلك عليه في عصر الصدور. و لا يخلو من تأمل.

(٤) لا يظهر وجه للإطلاق إلا فهم عدم خصوصية للأبيض، بناءً على تقييده بما كان عليه اسم الله، لقرب دعوى كون الوجه فيه احترام

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٨

إلا أن يكون مستوراً (١). و الكلام في غير الضرورة (٢) إلا بذكر الله (٣)، أو آية الكرسي (٤)،

الكتابة. لكن قد ينافيه ما عرفت في الخاتم.

(١) لاستثناء المصروع.

(٢)

ففي حسن صفوان عن الرضا (ع): «نهى رسول الله (ص) أن يجيب الرجل آخر و هو على الغائط أو يكلمه حتى يفرغ» «١»

المحمول على الكراهة بلا إشكال يعرف، إلا من الفقيه حيث عبر ب «لا يجوز».

و لعل مراده الكراهة، كما في غير المقام. و يشهد للكراهة

خبر أبي بصير: «لا تتكلم على الخلاء، فإنه من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة» «٢».

(٣) للأخبار الكثيرة المصروفة بحسنه.

كصحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: «مكتوب في التوراة التي لم تتغير ان موسى عليه السلام سأل ربه فقال: إلهي إنه يأتي عليّ مجالس أعزك و أجلك أن أذكرك فيها. فقال تعالى: يا موسى إن ذكرى حسن على كل حال» (٣).

(٤)

ففي خبر عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التسييح في المخرج و قراءة القرآن. قال (ع): لم يرخص في الكنيف في أكثر من آية الكرسي، و بحمد الله، و آية: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (٤).

ثم إن الظاهر من آية الكرسي الآية المشتملة على لفظ الكرسي التي آخرها (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ). و قد قيل: انه المقرر عند القراء و المفسرين.

- (١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.
- (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٧.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٤٩
- أو حكاية الأذان (١)، أو تسميت العاطس (٢).

[مسألة ١: يكره حبس البول أو الغائط]

(مسألة ١): يكره حبس البول (٣) أو الغائط، و قد يكون حراماً إذا كان مضرراً. و قد يكون واجباً، كما إذا كان متوضئاً و لم يسع الوقت للتوضؤ بعدهما و الصلاة. و قد يكون مستحباً، كما إذا توقف مستحب أهم عليه.

و يظهر ذلك بأدنى ملاحظة لكلماتهم. و في بعض الأخبار المروية في مجمع البيان أنها خمسون كلمة، و لا ينطبق إلا عليها. و عليه ففي كل مورد وردت مطلقه حملت على ذلك، إلا أن تقييد بمثل: إلى قوله تعالى: (هُم فِيهَا خَالِدُونَ) فيلزم حينئذ قراءتها اليه، كما ورد في موارد كثيرة.

(١)

ففي صحيح ابن مسلم: «لا تدعن ذكر الله على كل حال، و لو سمعت المنادى ينادى بالأذان و أنت على الخلاء فاذا ذكر الله عز و جل، و قل كما يقول المؤذن» (١)

، و نحوه غيره، و

في بعضها: «لأن ذلك يزيد في الرزق» (٢).

(٢) لا يحضرني عاجلاً مأخذ لهذا بالخصوص غير دخوله في الذكر.

نعم

في رواية مسعدة: «كان أبي يقول: إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد الله في نفسه» (٣).

لكن الظاهر من التسميت الدعاء للغير.

(٣) لما

في الفقه الرضوي: «إذا هاج بك البول فبل» (٤)

و

فى الرسالة الذهبية: «من أراد أن لا يشتكى مائة فلا يحبس البول و لو على

- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٩.
 (٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٠

[مسألة ٢: يستحب البول حين إرادة الصلاة]

(مسألة ٢): يستحب البول حين إرادة الصلاة (١)، و عند النوم (٢)، و قبل الجماع (٣). و بعد خروج المنى (٤).
 و قبل الركوب على الدابة، إذا كان النزول و الركوب صعباً عليه (٥). و قبل ركوب السفينة إذا كان الخروج صعباً (٦).

[مسألة ٣: إذا وجد لقمه خبز فى بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها، و غسلها ثم أكلها]

(مسألة ٣): إذا وجد لقمه خبز فى بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها، و غسلها ثم أكلها (٧)،

ظهر الدابة» (١).

(١) لا يحضرني عاجلاً مأخذه. و لا يتسع الوقت لزيادة التتبع.

(٢)

فعن الخصال: «قال أمير المؤمنين (ع) للحسن ابنه (ع): يا بنى ألا أعلمك أربع خصال تستغنى بها عن الطب؟ فقال (ع): بلى يا أمير المؤمنين. فقال (ع): لا- تجلس على الطعام إلا و أنت جائع، و لا تقم من الطعام إلا و أنت تشتهي، و جود المضغ، و إذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء» (٢).

(٣) لا يحضرني الآن مأخذه.

(٤) كما سيأتى فى الاستبراء منه.

(٥) لا يحضرني الآن مأخذه.

(٦) لا يحضرني الآن مأخذه.

(٧)

فعن الفقيه: «دخل أبو جعفر الباقر (ع) الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر، فأخذها و غسلها و دفعها الى مملوك معه فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت. فلما خرج (ع) قال للملوك: أين اللقمه؟ فقال:

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب آداب المائدة: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥١

[فصل في موجبات الوضوء و نواقضه]

إشارة

فصل في موجبات الوضوء و نواقضه و هي أمور:

[(الأول و الثانى): البول و الغائط]

(الأول و الثانى): البول و الغائط (١) من الموضع الأصلي، و لو غير معتاد (٢)، أو من غيره مع انسداده،

أكلتها يا ابن رسول الله (ص). فقال (ع): إنها ما استقرت في جوف أحد إلا وجبت له الجنة، فاذهب فأنت حر فإنى أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنة» (١)

، و قريب منه ما عن العيون عن الحسين بن على

«٢». و بهذا المضمون حكى عن على بن الحسين (ع)، لكن فيه أنه (ع) وجد تمره

. فصل في موجبات الوضوء و نواقضه

(١) إجماعاً، كما عن المعتمر، و المنتهى، و الدلائل، و المدارك، و الذخيرة، و غيرها، بل لعله إجماع من المسلمين. و النصوص بذلك متواترة.

(٢) بلا خلاف، كما في الحدائق، بل هو إجماع، كما في المستند و عن شرح الدروس، بل في أولهما: «نقل الإجماع عليه مستفيض»، و عن روض الجنان حكايته عن الفاضلين. و كأن الوجه في استفادة ذلك منهم سكوتهم عن التعرض لاعتبار الاعتقاد و عدمه فيه، و تعرضهم لذلك في غيره، كما سيأتى. و هو الذى يقتضيه إطلاق النصوص على اختلاف ألسنتها مثل خبر زكريا بن آدم عن الرضا (ع): «إنما ينقض الوضوء ثلاث: البول و الغائط و الريح» (٣).

لولا ما يمكن أن يدعى من الانصراف إلى صورة

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٢

أو بدونه بشرط الاعتقاد (١) أو الخروج على حسب المتعارف،

الاعتقاد- كما هو الغالب- كما ادعاه من اعتبار الاعتقاد الشخصى فى غير المخرج الأصلى. لكن لو تمت دعوى الانصراف كان الوجه فى عدم اعتبار الاعتقاد الشخصى فى الموضع الأصلى منحصراً فى الإجماع.

(١) فإنه مع الانسداد لا إشكال فى النقض، و لا خلاف ظاهر، و عن المنتهى و المدارك الإجماع، و فى طهارة شيخنا الأعظم (ره): «حكى عليه الإجماع عن غير واحد». و بدونه هو المعروف، بل فى طهارة شيخنا الأعظم- رحمه الله-: «لم يحك الخلاف إلا من شرح

الدروس وقواه في روض الجنان»، و نسب أيضاً إلى الخراساني. واستفادة الحكم في المقامين من مطلقات النصوص يشكل من جهة دعوى الانصراف المتقدمة، بل وكثير من النصوص الحاصرة للناقض بما يخرج من الطرفين، كصحيح زرارة عن أحدهما (ع): «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك، أو النوم» (١) ،

في رواية أديم بن الحر: «ليس ينقض الوضوء ما خرج من طرفيك الأسفلين» (٢) ، ونحوهما غيرهما. ودعوى: أنه مفهوم قيد، والكلام في حجته معلوم- كما في الجواهر- غير ظاهرة، لأنه من مفهوم الحصر. كما أن دعوى أنه جار مجرى الغالب فيخرج عن الحجية- كما في الجواهر أيضاً وعن العلامة (ره)- مدفوعة بأن ذلك يوجب التشكيك في المطلقات. كما أن حملها على ما من شأنه أن يخرج من الطرفين حمل على خلاف الظاهر.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٣

.....

اللهم إلا أن يراد بذلك أن الموصول لم يلحظ كونه عنواناً للموضوع ليكون قيداً، إذ لا ريب في عدم النقض بما يخرج منهما مما لا يكون بولاً أو غائطاً، كالمذى والودي والوذى والدم والدود وغيرها، فلا بد أن يكون الموصول ملحوظاً مرآةً وطريقاً إلى نفس البول والغائط، ويكون الكلام المذكور نظير قوله (ع): «لا ينقض الوضوء إلا البول والغائط» . كما يشهد بذلك ما

في صحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع) و أبي عبد الله عليه السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول أو منى أو ريح، والنوم حتى يذهب العقل» (١) ، فان قولهما (ع):

«من البول والغائط ..»

تفسير للموصول، كتفسير الطرفين بالذكر والدبر، وليس تخصيصاً، كما أشار إلى ذلك شيخنا الأعظم في طهارته، ولذلك عطف البول على الغائط (بالواو) وعطف المنى وما بعده ب (أو) فإن ذلك يدل على أن المنى معطوف على اسم الموصول لا- بيان له. مضافاً إلى أن الحصر ليس بالإضافة إلى ما يخرج من غير الطرفين من البول والغائط، بل بالإضافة إلى غيرهما من القيء والحجامة ونحوهما، كما يفصح عن ذلك

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل. فقال (ع):

ليس في هذا وضوء. إنما الوضوء من طرفيك الأسفلين اللذين أنعم الله بهما عليك» (٢)

، ونحوه غيره. وعليه فتسقط هذه المقيدات عن صلاحية التقيد. وأما الانصراف فقد تكرر غير مرة أن التعارف والغلبة لا يصلحان

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٤

ففى غير الأصلى مع عدم الاعتقاد و عدم كون الخروج على حسب المتعارف (١)، اشكال و الأحوط النقض مطلقاً، خصوصاً إذا كان دون المعدة.

لرفع اليد عن الإطلاق. مع ان البناء على ذلك فى المقام يقتضى تقييد النقض بالغالب من أسباب الخروج، و كفياته، و أمكنته، و أزمانه، و غير ذلك مما لا مجال لاحتماله. فإذ لا مانع من العمل بالمطلقات المقتضية لحصول النقض بالخروج من غير الموضع الأصلى، مع انسداده و عدمه، و الاعتقاد و عدمه، و الخروج على حسب المتعارف و عدمه.

و منه يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور من التفصيل فيما يخرج من غير الأصلى بين صورة الاعتقاد فينقض، لصدق الطرفين اللذين أنعم الله بهما، و غيرها فلا، لعدم الصدق. وجه الضعف (أولاً): ما عرفت من ثبوت الإطلاقات فى نفسها، و عدم ثبوت المقيد (و ثانياً): عدم صدق الطرفين على الحادثين، إذ المراد منهما قطعاً الدبر و الذكر، و لا سيما مع التصريح بذلك فى صحيح زارة

. و أضعف منه ما عن الشيخ (ره) من التفصيل بين الخارج مما دون المعدة فينقض و غيره فلا ينقض، لعدم صدق الغائط عليه (و فيه): أن الصدق و عدمه مما لا يناطان بالخروج عما دون المعدة و عدمه قطعاً، مع أن الكلام فى فرض الصدق. اللهم إلا أن يكون المراد من خروجه مما فوق المعدة خروجه قبل هضم المعدة له، فلا يكون بولاً أو غائطاً فيكون قائلاً بالنقض مطلقاً، عملاً بإطلاق الأدلة.

(١) لم أقف على من اعتبر ذلك. و كأن الوجه فى البناء على النقض حينئذ إطلاق قوله تعالى (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) * «١» المنصرف

(١) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٥

و لا فرق فيهما بين القليل و الكثير (١) حتى مثل القطرة، و مثل تلوث رأس شيشة الاحتقان بالعدرة. نعم الرطوبات الأخر غير البول و الغائط الخارجة من المخرجين ليست ناقضة (٢)، و كذا الدود أو نوى التمر و نحوهما إذا لم يكن متلطخاً بالعدرة.

[الثالث: الريح الخارج من مخرج الغائط]

(الثالث): الريح (٣) الخارج من مخرج الغائط إذا كان من

إلى صورة الخروج المتعارف، و وجه التوقف فى غير ذلك قصور الأدلة.

(١) للإطلاق الذى لا يقدر فيه التعارف، كما عرفت.

(٢) لما عرفت من روايات الحصر فى البول و الغائط.

(٣) إجماعاً كما فى البول، بل قيل لا خلاف فيه بين المسلمين.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٢٥٥

و يشهد بذلك كثير من النصوص. منها صحيح زارة المتقدم

. و ما

في صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «لا يوجب الوضوء إلا غائط أو بول، أو ضرطه تسمع صوتها، أو فسوة تجد ريحها» (١) ، و نحوه غيره.

و منه يظهر اختصاص الحكم بالخارج من مخرج الغائط، لأن الخارج من غيره لا يسمى ضرطه أو فسوة. مع أن الريح المذكور في النصوص إما منصرف إلى خصوص ما يخرج من الدبر، أو محمول عليه، إذ لا مجال للأخذ بإطلاقه، إذ ليس كل ريح ناقض للوضوء، بشهادة خروج التجشؤ و نحوه ضرورة. و من ذلك تعرف وجه اعتبار خروجه من المعدة. ثم إن في قول المصنف (ره): «من مخرج الغائط» دون أن يقول: «من الدبر» إشارة إلى أن الكلام في الريح هو الكلام فيما قبله بعينه، فيكفي في نقض الريح خروجه من مخرج الغائط و إن لم يكن هو المخرج الأصلي، فبناءً على ما عرفت منا فيما قبله يكون المراد بالريح في النص الإشارة إلى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٦

المعدة، صاحب صوتاً أولاً (١). دون ما خرج من القبل (٢)، أو لم يكن من المعدة كنفخ الشيطان (٣)، أو إذا دخل من الخارج ثم خرج.

ذلك الريح المعبر عنه بالضرطه، أو الفسوة لو خرج من الدبر، و إن لم يخرج فعلا منه، و لم يسم بذلك. بل من ذلك يظهر أنه لا يعتبر الخروج من مخرج الغائط في حصول النقض به، فينقض و إن خرج من غيره، فالمدار على الخارج لا المخرج.

(١) كما نص عليه في الصحيح. و السماع أو وجدان الرائحة غير معتبر إجماعاً و نصاً،

ففي خبر ابن جعفر (ع): «عن رجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها. قال عليه السلام: يعيد الوضوء و الصلاة، و لا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً» (١)

فاعتبار ذلك في صحيح زرارة

و غيره لدفع الوسواس.

(٢) لعدم الدليل عليه، بل ظهور الريح في نصوص الحصر فيما يخرج من الدبر دليل العدم. فما في المعتبر و عن التذكرة و شرح

الموجز من النقض بما يخرج من قبل المرأة، لأن لها منفذاً إلى الجوف فيمكن خروج الريح من المعدة إليه، ضعيف. نعم لو خرج منه ما من شأنه أن يخرج من الدبر كان ناقضاً. كما أنه كذلك لو خرج من غيرهما أيضاً. و لعله مراد الجماعة.

(٣)

ففي صحيح معاوية: «قال أبو عبد الله (ع): إن الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتى يخيل أنه قد خرج منه ريح فلا ينقض الوضوء إلا

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٧

[الرابع: النوم مطلقاً]

(الرابع): النوم مطلقاً (١) و إن كان في حال المشى،

ريح يسمعها أو يجد ريحها» (١).

(١) كما هو المشهور، بل حكى عليه الإجماع صريحاً و ظاهراً جماعةً، منهم السيد و الشيخ و الفاضلان و غيرهم. و يقتضيه إطلاق كثير من النصوص و خصوص جملة منها.

ففى رواية عبد الحميد عن أبى عبد الله (ع): «من نام و هو راکع أو ساجد أو ماش على أى الحالات فعليه الوضوء» (٢).

و

صحيح ابن الحجاج المروى فى الوافى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الخفقة و الخفتين. فقال (ع) ما أدرى ما الخفقة و الخفتين، إن الله تعالى يقول بَلِ الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ، فَإِنْ عَلِيًّا (ع) كان يقول:

من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء» (٣)

، و قريب منهما رواية ابن خلاد الآتية

. و ربما نسب الى الصدوق عدم النقض بالنوم قاعداً مع عدم الانفراج لقوله

فى فقيهه: «و سئل موسى بن جعفر (ع) عن الرجل يرقد و هو قاعد هل عليه وضوء؟ فقال (ع) لا وضوء عليه ما دام قاعداً إن لم ينفرج»

(٤)

، و قريب منها رواية الحضرمي عن أبى عبد الله (ع) المروية عن التهذيب

(٥). لكنهما لا يصلحان لمعارضة ما عرفت، مما هو أكثر عدداً، و أصح سنداً، و معول عليه عند الأصحاب. بل ذكره الرواية لا يدل

على عمله بها، لما تقدم من شهادة غير واحد من الأساطين بعدوله عما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٨

إذا غلب على القلب و السمع و البصر (١)، فلا تنقض الخفقة إذا لم تصل إلى الحد المذكور (٢).

[(الخامس): كل ما أزال العقل]

(الخامس): كل ما أزال العقل (٣)، مثل الاغماء، و السكر، و الجنون، دون مثل البهت.

ذكر فى صدر كتابه، من أنه لا يذكر فيه إلا ما يعتمد عليه، و يكون حجة بينه و بين ربه، و إن كان ذلك بعيداً. و مثلها

رواية عمران بن حمران: «سمع عبداً صالحاً يقول: من نام و هو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه» (١)

، و رواية ابن سنان

(٢) الدالة على أن النوم و هو جالس يوم الجمعة فى المسجد غير ناقض، لأنه فى حال ضرورة. إذ لم ينسب العمل بهما إلى أحد، فلا

يمكن الاعتماد عليهما بوجه أصلاً. هذا و كان المناسب للمصنف (ره) أن يقول: و إن كان قاعداً و لم ينفرج أو لم يتعمد النوم.

(١) و تقييده بذلك للتوضيح، أو لإخراج ما يسمى نوماً عرفياً و لو مسامحةً، و ذكر كل من الأولين كاف عن ذكر الثلاثة. و كأن

ذكرها لمتابعة صحيح زرارة الآتى فى المسألة الأولى

(٢) كما يظهر من صحيح ابن الحجاج المتقدم

. و عليه يحمل

موثق سماعة: «عن الرجل يخفق رأسه و هو فى الصلاة قائماً أو راکعاً. فقال عليه السلام: ليس عليه وضوء» (٣).

(٣) لا نعرف فيه خلافاً بين أهل العلم، كما عن المنتهى، و عن النهاية

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٥٩

[(السادس): الاستحاضة القليلة]

إشارة

(السادس): الاستحاضة القليلة، بل الكثيرة و المتوسطة (١) و إن أوجبنا الغسل أيضاً. و أما الجنابة فهى تنقض الوضوء، لكن توجب الغسل فقط.

[(مسألة ١): إذا شك فى طرود أحد النواقض بنى على العدم]

(مسألة ١): إذا شك فى طرود أحد النواقض بنى على العدم (٢).

نسبته إلى علمائنا، و عن الغنية، و المستدرک، و الدلائل، و الكفاية، إجماع الأصحاب، و عن التهذيب إجماع المسلمين، و عن الخصال أنه من دين الإمامية، و عن البحار: «أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع على ناقضيته».

و هذا هو العمدة فيه. و لا يقدر توقف الحر فى وسائله. كما لا تجدى فى إثباته

رواية معمر بن خلاد: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشتد عليه، و هو قاعد مستند بالوسائد فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال. قال (ع): يتوضأ. قلت له:

إن الوضوء يشتد عليه لحال علته. فقال (ع): إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء ..» (١).

إذ لا دلالة فيه على أن العلة فى ناقضية النوم خفاء الصوت، و إنما يدل على ناقضية الإغفاء فى حال خفاء الصوت. مع أنه لو دل على الأول اختص النقص بمثل الاغماء، و لا يطرد فى السكر و الجنون، لعدم خفاء الصوت فيهما.

(١) كما سيأتى فى محله إن شاء الله. و كان على المصنف التعرض لسائر الأحداث الكبيرة الموجبة للوضوء مع الغسل، كما هو أحد القولين فيها، و لو قيل بعدم وجوب الوضوء فيها كانت من قبيل الجنابة.

(٢) للاستصحاب، كما تضمنه صحيح زرارة

قال (ع) فيه: «فاذا نامت العين و الاذن و القلب و جب الوضوء. قلت: فان حرك في جنبه

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٠

و كذا إذ شك في أن الخارج بول أو مذي مثلاً (١)، إلا أن يكون قبل الاستبراء، فيحكم بأنه بول، فان كان متوضئاً انتقض وضوءه، كما مر.

[مسألة ٢): إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء]

(مسألة ٢): إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء، و كذا لو شك في خروج شيء من الغائط معه.

[مسألة ٣): القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض]

(مسألة ٣): القيح الخارج من مخرج البول أو الغائط ليس بناقض (٢)، و كذا الدم الخارج منهما، إلا إذا علم أن بوله أو غائطه صار دمًا (٣)،

شيء و لم يعلم به. قال (ع): لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوءه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك .. «١»

و

في رواية بكير: «و إياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» (٢) ، و نحوهما غيرهما مما هو كثير.

(١) إذا لا فرق في جريان الاستصحاب بين الشك في وجود الناقض و الشك في ناقضية الموجود لعموم الدليل، و التفصيل - كما عن بعض - في غير محله. و منه يظهر الوجه في المسألة الآتية.

(٢) لأنه ليس بولاً و لا غائطاً، فينفي نقضه بأدلة الحصر.

و كذا الدم.

(٣) هذا يتم إن صدق عليه أنه بول أو غائط حال الخروج، و يكون صدق الدم عليه من باب المسامحة، كما هو مستعمل عرفاً. و أما الصدق

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦١

و كذا المذي، و الودي، و الودي (١).

على الحقيقة فغير ظاهر، لأن البول والغائط عرفاً غير الدم، و أما مجرد كون أصله بولاً أو غائطاً ثم استحال إلى الدم فلا يجدى فى حصول النقض به، لاقتضاء أدلة الحصر عدم ناقضية ما لم يكن بولاً. أو غائطاً حال الخروج و إن كان أصله بولا و أما استصحاب كونه ناقضاً على تقدير الخروج، فلو تمّ فى نفسه، و لم يستشكل فيه بما استشكل فى مطلق الاستصحاب التعليقى، و لو باختلاف الموضوع فى المقام، فلا يصلح لمعارضه إطلاق حصر النقض فى غيره.

(١) لاقتضاء أدلة الحصر نفى ناقضيتها. مضافاً الى النصوص الخاصة.

كمصحح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «إن سال من ذكر ك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة، و لا- تنقض له الوضوء، و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة. و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الجبائل، أو من البواسير، و ليس بشىء، فلا تغسله من ثيابك، إلا أن تقدره» (١).

و

فى مرسل ابن رباط عن أبى عبد الله (ع): «يخرج من الإحليل المنى و المذى و الودى و الودى. فأما المنى فهو الذى تسترخى له العظام، و يفتر منه الجسد، و فيه الغسل. و أما المذى فهو الذى يخرج من شهوة، و لا شىء فيه. و أما الودى فهو الذى يخرج بعد البول. و أما الودى فهو الذى يخرج من الأدواء، و لا شىء فيه» (٢)

.. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة. لكن

فى صحيح ابن يقطين: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يمذى و هو فى الصلاة، من شهوة، أو من غير شهوة. قال (ع) المذى منه

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٢

و الأول هو ما يخرج بعد الملاعبة (١)،

الوضوء» (١).

و

فى صحيحه الآخر عنه (ع): «عن المذى أ ينقض الوضوء؟ قال (ع): إن كان من شهوة نقض» (٢)

، و نحوه خبر الكاهلى

«٣». و أصرح منهما فى التفصيل

خبر أبى بصير: «قلت لأبى عبد الله (ع) المذى يخرج من الرجل. قال (ع): أحد لك فيه حداً؟

قال: قلت: نعم جعلت فداك. فقال (ع): إن خرج منك على شهوة فتوضأ، و إن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء»

«٤».

لكن

فى مرسل ابن أبى عمير: «ليس فى المذى من الشهوة، و لا- من الانعاض، و لا- من القبلة، و لا- من مس الفرج، و لا- من المضاجعة،

وضوء» (٥).

و الجمع يكون بالحمل على الاستحباب، كما يشهد به ما

فى صحيح محمد بن إسماعيل: «إن علياً (ع) أمر المقداد أن يسأل رسول الله (ص) و أستحى أن يسأله. فقال: فيه الوضوء. قلت: و إن

لم أتوضأ؟ قال: لا بأس» (٦).

و مثلها في الحمل على الاستحباب ما

في صحيح ابن سنان من قول الصادق (ع): «و الودى فمنه الوضوء، لأنه يخرج من دريرة البول» (٧).

(١) كما يظهر من

صحيح عمر بن يزيد: «مرت بي وصيفة ففخذت

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٧) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٣

و الثانى ما يخرج بعد خروج المنى (١)، و الثالث ما يخرج بعد خروج البول (٢).

[مسألة ٤: ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى، و الودى]

(مسألة ٤): ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء عقيب المذى، و الودى (٣)، و الكذب، و الظلم، و الإكثار من الشعر الباطل (٤)،

و القىء، و الرعاف (٥)،

لها فأمدت أنا» (١).

لكن اختلفت النصوص المتقدم إليها الإشارة في اختصاصه بالشهوة أو أن منه ما يكون لا من شهوة.

(١) ذكره غير واحد، و لم أعرف له مستنداً. و قد تقدم ما فى مرسل ابن رباط

(٢) كما تقدم فى مرسل ابن رباط

، و صحيح ابن سنان

(٣) قد عرفت ما يشهد به.

(٤) و يشهد به

موثق سماعة: «عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء؟

أو ظلم الرجل صاحبه، أو الكذب. فقال (ع): نعم إلا أن يكون شعراً يصدق فيه. أو يكون يسيراً من الشعر الأبيات الثلاثة و الأربعة، فاما

أن يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء» (٢).

و موثقه الآخر [١] و غيره فى الكذب و الغيبة. و هى محمولة على الاستحباب إجماعاً، معتضداً بأدلة حصر النواقض.

(٥) و يشهد به

موثق سماعة: «عما ينقض الوضوء. قال (ع):

الحدث تسمع صوته، أو تجد ريحه، و القرقره في البطن إلا شيئاً تصبر

[١] الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث ٢ و في الباب غيره من الأخبار المشار إليها.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٤

و التقبيل بشهوة (١)، و مس الكلب (٢)، و مس الفرج (٣) و لو فرج نفسه (٤) و مس باطن الدبر، و الإحليل (٥)،

عليه، و الضحك في الصلاة، و القيء» (١).

و

في صحيح الحداء عن الصادق (ع): «الرعاف، و القيء، و التخليل يسيل الدم، إذا استكرهت شيئاً تنقض الوضوء، و إن لم تستكره لم

تنقض الوضوء» (٢).

لكنها معارضة بما دل على خلاف ذلك من النصوص المعول عليها، المعتمدة بأدلة الحصر.

(١) و يشهد له

صحيح أبي بصير: «إذا قبل الرجل المرأة من شهوة أو مس فرجها أعاد الوضوء» (٣)

المحمول على الاستحباب، بقرينه غيره،

كخبر عبد الرحمن: «عن رجل مس فرج امرأته. قال (ع):

ليس عليه شيء، و إن شاء غسل يده. و القبلة لا تتوضأ منها» (٤).

(٢)

ففي صحيح أبي بصير: «من مس كلباً فليتوضأ» (٥).

لكن الإجماع على خلافه، و أدلة الحصر، المؤيد باقتصار النصوص الواردة في مس الكلب على غسل اليد، يوجب الحمل على

الاستحباب.

(٣) تقدم ما يشهد به.

(٤) لا يحضرني ما يشهد به من النصوص.

(٥) و يشهد له

موثق عمار: «عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره. قال (ع)، نقض وضوءه. و إن مس باطن إحليله فعليه أن يعيد

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٥

و نسيان الاستنجاء قبل الوضوء (١)، و الضحك في الصلاة، و التخلييل إذا أدمى (٢). لكن الاستحباب في هذه الموارد غير معلوم (٣).
و الاولى أن يتوضأ برجاء المطلوبة.

الوضوء» (١).

و عن الصدوق العمل به. لكن هجره و معارضته بأدلة حصر النواقض، و ما دل على نفى النقض بمس الفرج، مانع من العمل به.
(١) و يشهد له

صحيح سليمان بن خالد: «في الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره. قال (ع): يغسل ذكره، ثم يعيد الوضوء» (٢).
، و نحوه موثق أبي بصير
«٣»، المحمول على الاستحباب،

لصحيح ابن يقطين: «في الرجل يبول فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة. قال (ع) يغسل ذكره، و لا يعيد الوضوء» (٤).
، و نحوه غير مما هو كثير.

(٢) و يشهد بالأول موثق سماعة المتقدم

، و بالثاني في الجملة صحيح الحداء المتقدم

(٣) لاحتمال صدور النصوص المتقدمة للتقية. لكن هذا الاحتمال مع أنه لا يجدى في رفع اليد عن الدليل مع إمكان الجمع العرفي
بينه و بين معارضه، لما تحرر في الأصول من أنه إذا تعارضت أصالة الظهور مع أصالة الجهة تعين سقوط الأولى عن الحجية، فيتعين
التصرف في الظهور لا الحمل على التقية، و أن الحمل على التقية إنما يكون مع التعارض المستقر الذي لا يمكن معه الجمع العرفي
بين الدليلين - لا يتم في بعض المذكورات. فلاحظ صحيح محمد بن إسماعيل المتقدم في المذى
، فإنه

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٦

و لو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثاً بأحد النواقض المعلومة كفى، و لا يجب عليه ثانياً (١)، كما أنه لو توضأ احتياطاً، لاحتمال
حدوث الحدث، ثم تبين كونه محدثاً كفى، و لا يجب ثانياً.

[فصل في غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة]

إشارة

فصل في غايات الوضوءات الواجبة و غير الواجبة فإن الوضوء إما شرط في صحة فعل، كالصلاة (٢)،

كالصريح في الاستحباب.

(١) هذا يتم لو قلنا باستحباب الوضوء عند عروض أحد الأمور المذكورة، لأن الوضوء حينئذ يكون صحيحاً واقعاً، فترتب عليه رفع الحدث الأصغر، إذ لا- يعتبر في رفعه أكثر من وقوع الوضوء صحيحاً وإن لم ينو به رفع الحدث، كما سيأتي. وكذا يتم لو جاء بالوضوء برعاء المطلوبية الفعلية، فإنه إذا انكشف الحدث انكشف الأمر بالوضوء، فكان مطابقاً لأمره الفعلي. أما لو جاء به برعاء المطلوبية الاستحبابية، بقيد كونها كذلك، أشكلت صحة الوضوء لو لم يثبت الاستحباب، لأن احتمال عدم الاستحباب واقعاً يستلزم احتمال عدم التقرب واقعاً المعتمد في الوضوء، ولا بد من إحراز ذلك في صحة الوضوء. ومما ذكرنا يظهر الوجه في الفرع الآتي.

فصل في غايات الوضوء

(٢) إجماعاً مستفيض النقل، بل ضرورة، كما قيل. ويشهد به النصوص المتجاوزة حد التواتر،

كصحيح زرارة «لا صلاة إلا بطهور» (١)

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٧

و الطواف (١). و إما شرط في كماله، كقراءة القرآن (٢).

و

حديث: «لا تعاد..» (١)

و غيرهما. وقد عقد في الوسائل في أوائل الوضوء أبواباً تتضمن بعض تلك النصوص (٢).

(١) إجماعاً محكياً في خمسة عشر موضعاً- كما في مفتاح الكرامة- بل في أكثر من ذلك. ويشهد به كثير من الصحاح،

كصحيح علي بن جعفر (ع): «و سألته عن رجل طاف، ثم ذكر أنه على غير وضوء فقال (ع): يقطع طوافه و لا يعتد به» [١].

(٢)

ففي رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن (ع): «سألته أقرأ المصحف ثم يأخذني البول، فأقوم فأبول و أستنجي و أغسل يدي، و

أعود إلى المصحف فأقرأ فيه. فقال (ع): لا حتى تتوضأ للصلاة» (٣)

و

في حديث الأربعمئة: «لا يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهر حتى يتطهر» (٤).

و

في رواية ابن فهد: «أن قراءة المتطهر خمس و عشرون حسنة و غيره عشر حسنة» (٥).

و ظاهر الروايتين الأولتين كراهة القراءة على غير وضوء. و عليهما يشكل الإتيان بالوضوء بقصد قراءة القرآن الكاملة، بل لا بد من

الإتيان به بقصد الكون على الطهارة، أو غاية أخرى و يشير إليه في الرواية الأولى قوله (ع):

«حتى تتوضأ للصلاة»

. اللهم

[١] الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤. و في الباب أحاديث أخر دالة على المطلوب.

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨.
- (٢) راجع الوسائل باب: ١، ٢، ٣، ٤ من أبواب الوضوء.
- (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قراءة القرآن من كتاب الصلاة حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قراءة القرآن من كتاب الصلاة حديث: ٢.
- (٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قراءة القرآن من كتاب الصلاة حديث: ٣.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٨
- و إما شرط في جوازه، كمس كتابه القرآن (١). أو رافع لكراهته، كالأكل (٢).

إلا أن تكون الكراهة عبادية، لكون القراءة من العبادات، فيكون الفرد الأفضل القراءة على حال الوضوء، فيكون الوضوء شرطاً فيها، و يكون مستحباً غيرياً، و تكون من غاياته.

(١) كما سيأتي قريباً.

(٢) ففى مصحح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع): «يا أبا حمزة الوضوء قبل الطعام و بعده يذيان الفقر. قلت: بأبي و أمي يذهبان؟ فقال (ع): يذيان» (١)

، و نحوه غيره مما هو كثير نعم

في رواية هشام بن سالم عن جعفر (ع) عن آبائه قال رسول الله (ص): «من سره أن يكثر خير بيته فليتوضأ عند حضور طعامه، و من توضأ قبل الطعام و بعده عاش في سعة من رزقه، و عوفى من البلاء في جسده» (٢)

و ،

زاد الموسوي في حديثه: «قال هشام: قال لي الصادق (ع): و الوضوء هنا غسل اليدين قبل الطعام و بعده» (٣).

فيحتمل حكومتها على سائر النصوص الواردة في الباب، كما هو ظاهر الوسائل و غيره، و حيثئذ فلا تصلح لإثبات استحباب الوضوء للأكل. و يحتمل اختصاص حكومته على خصوص النبوي المذكور في الرواية .

و الظاهر الأول، كما يظهر من ملاحظة رواية الفضل ابن يونس المذكورة في باب استحباب غسل الأيدي في إناء واحد (٤) من أطمعة الوسائل و غيرها من روايات الباب و غيره، فان النظر فيها يشرف على

- (١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب آداب المائدة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب آداب المائدة حديث: ١٥.
- (٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب آداب المائدة حديث: ١٦.
- (٤) و هو باب: ٥١ من أبواب آداب المائدة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٦٩

أو شرط في تحقق أمره، كالوضوء للكون على الطهارة (١).

أو ليس له غاية (٢)، كالوضوء الواجب بالندر (٣)، و الوضوء المستحب نفساً (٤) إن قلنا به كما لا يبعد.

القطع بان المراد بالوضوء غسل اليدين، لا- أقل من اقتضائه الاجمال المانع من البناء على استحباب الوضوء. ثم إنه بناء على كون الروايات فيما نحن فيه مدلولها مختلف، فظاهر بعضها أنه رافع لكراهة الأكل، و بعضها ظاهر في أنه شرط لكماله. فلاحظ.

(١) فإنه يترتب على الوضوء للمحدث بالأصغر.

(٢) يعنى: مقصوده من الأمر به أو من فعله.

(٣) فإنه لا إشكال في رجحانه و لو لغيره، فيصح نذره، و تجب موافقته، نعم يشكل جعل هذا القسم مقابلاً لبقية الأقسام، لأن الأمر الآتى من قبل النذر لا يصلح أن يكون مشرعاً للمندور، بل لا بد أن يكون المندور مشرعاً من قبل أمر آخر، فيدخل في أحد الأقسام المذكورة بل قد يشكل جعل الوضوء للكون على الطهارة في عرض الوضوء للصلاة و نحوها مما يعتبر فيه الطهارة، لأن الغاية في الثانى أيضاً الكون على الطهارة و الغاية فيه الصلاة، فيكون الغايتان طوليتين، لا عرضيتين.

(٤) فسره غير واحد بالوضوء للكون على الطهارة، الذى هو من الغايات التوليدية، في قبال الوضوء المستحب غيرياً، و هو ما يستحب لغيره من الأفعال الاختيارية للمكلف، كالصلاة و الطواف و نحوهما. و استحبابه بهذا المعنى كأنه لا خلاف فيه، كما في كشف اللثام، و عن الطباطبائى (ره) دعوى الإجماع عليه. و يدل عليه ما دل على استحباب الكون على الطهارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٠

.....

مثل إطلاق قوله تعالى (وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) «١». و

النبوى: «يا أنس أكثر من الطهور يزد الله تعالى في عمرك، و إن استطعت أن تكون بالليل و النهار على الطهارة فافعل، فإنك تكون إذا مت على طهارة شهيداً» «٢».

لكن الظاهر - بقرينه جعله في قبال الكون على الطهارة - أن المراد استحبابه لنفسه لأى مصلحة كانت و لو كانت الكون على الطهارة. و قد يشهد له ما دل على الحث على الوضوء نفسه، مثل مرسل الفقيه «الوضوء على الوضوء نور على نور» «٣».

و ما

في الحديث القدسى الذى رواه الديلمى فى الإرشاد: «من أحدث و لم يتوضأ فقد جفانى»

، و مثله عن النبى (ص)

«٤». لكن المفروغية عن استحباب الكون على الطهارة ربما توجب انصراف ما ذكر من النصوص الى استحبابه لا استحباب نفس الوضوء فى مقابله. و لا سيما مثل قوله (ع):

«نور على نور»

، فان النورانية تناسب الطهارة جداً. و لعل من ذلك كان القول به ضعيفاً، بل ظاهر شيخنا الأعظم فى التنبيه الثالث من تنبيهات مبحث نية الوضوء المفروغية عن بطلانه، قال- فيما ذكره الفضلان و الشهيد فى الذكرى من أنه لو نوى المحدث بالأصغر وضوءاً مطلقاً مقابلاً للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة كان باطلاً-: «لو أريد به الوضوء المأتى به لا لغاية، و لا للكون على الطهارة، خرج عن المقسم و هو الوضوء المندوب، لكونه على هذا الوجه تشريعاً محرماً». مع أن البناء على ظهور هذه النصوص فى موضوعية نفس الوضوء لا بلحاظ الطهارة يوجب البناء عليه أيضاً فى بقية

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٤) رواهما في الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٢، و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧١

أما الغايات للوضوء الواجب فيجب للصلاة الواجبة (١)، أداءً أو قضاءً، عن النفس أو عن الغير، ولأجزائها المنسية (٢)، بل و سجدتى السهو على الأحوط (٣). و يجب أيضاً للطواف الواجب (٤)،

النصوص المتعرضة لتشريعها للغايات، و حينئذ يشكل البناء على التداخل، كما سيأتى و إن كان هذا الاشكال، يختص بما إذا كان التعبير عن الشرط بالوضوء، لا بكونه على وضوء.

و على كل حال فالظاهر أنه لا يترتب على الاستحباب النفسى بهذا المعنى مزيد فائدة، إذ لعله يكفى فى تحقق التقرب بالوضوء الإتيان به بداعى المحبوبة، و لو مع الغفلة عن الكون على الطهارة، و اعتبار قصد التوصل إلى ذى المقدمه فى تحقق التقرب بالمقدمه إنما هو فى غير التوليدات أما فيها فيكفى فى تحقق التقرب بالمقدمه الإتيان بها بداعى المطلوبه فى الجملة و لو مع الغفلة عن المسبب.

(١) كما عرفت.

(٢) لما عرفت فى أحكام النجاسات من أن القضاء متحد مع الأداء فى جميع الخصوصيات المعتره فيه شرطاً أو شرطاً أو غيرهما، و إنما الاختلاف بينهما فى المحل لا غير (و دعوى): أن الطهارة شرط فى الصلاة، لا فى الأجزاء (مندفعة) بأن الصلاة عين الأجزاء. نعم لو لم يثبت كون الطهارة شرطاً فى الصلاة، بل مجرد كون الحدث قاطعاً، فلا موجب لاعتبار الطهارة فيها.

إلا أن ذلك خلاف ظاهر

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور»

، و نحوه.

(٣) قد تقدم وجه الاحتياط و ضعفه فى أحكام النجاسات. فراجع.

(٤) كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٢

و هو ما كان جزءاً للحج أو العمرة، و إن كانا مندوبين (١)، فالطواف المستحب ما لم يكن جزءاً من أحدهما لا يجب الوضوء له (٢).

نعم هو شرط فى صحه صلاته. و يجب أيضاً بالنذر (٣) و العهد و اليمين. و يجب أيضاً لمس كتابه القرآن إن وجب (٤)

(١) فإنهما يجب إتمامهما بالشروع فيهما إجماعاً، كما عن المنتهى و غيره.

(٢) كما هو المشهور. و تقتضيه النصوص

كخبر عبيد: «لا بأس أن يطوف الرجل النافلة و هو على غير وضوء، ثم يتوضأ و يصلى، و إن طاف متعمداً على غير وضوء فليتوضأ و

ليصل و من طاف تطوعاً و صلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين، و لا يعيد الطواف» (١)

، و قريب منه صحيحاً حريز

و محمد بن مسلم

«٢». فما عن الحلبي و المنتهى من اعتبارها فيه ضعيف.

(٣) كما عرفت.

(٤) لحرمة المس بدونه، كما هو المشهور، كما عن جماعة، بل عن المختلف و ظاهر البيان و التبيان الإجماع عليه. و استدل عليه بقوله تعالى:

﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٣). و لكن يشكل بأن الظاهر منه - بقرينة السياق - كونه حكاية عن وصف خارجي للقرآن، لا جعل حكم التشريعى و لا سيما بملاحظة ظهور المطهر - بالفتح - فى المعصوم، لا ما يعم المتطهر و لا ينافى ذلك ما فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن (ع): «المصحف لا تمسه على غير طهر، و لا جنباً، و لا تمس خطه، و لا تعلقه

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٧، ٣.

(٣) الواقعة ٧٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٣

.....

□ إن الله تعالى يقول لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿١﴾.

لإمكان أن يكون المراد الاستدلال على تعظيم الله تعالى للقرآن، المناسب لكراهة الأمور المذكورة. بل ظهور الدليل فى كونه تعليلاً لجميع ما ذكر فى الصدر يعين ذلك، إذ لا- يعتبر فى جواز بعضها الطهارة جزماً، فتكون الرواية على ما قلناه. و من ذلك يشكل الاستدلال بها على المقام، لأن قرينة السياق و التعليل المذكور يناسب الكراهة جداً.

نعم يدل عليه

مرسل حريري: «كان إسماعيل بن أبى عبد الله (ع) عنده، فقال (ع): يا بنى اقرأ المصحف، فقال: إني لست على وضوء فقال (ع): لا تمس الكتابة، و مس الورق و اقرأه» (٢).

و ما

فى معتبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «عمن قرأ فى المصحف و هو على غير وضوء. فقال (ع): لا بأس، و لا يمس الكتاب» (٣). و ضعف السند- لو تم فى الثانى- ينجر بما عرفت. و منه يظهر ضعف ما عن الشيخ فى المبسوط و الحلى و الأردبيلي و غيرهم من الخلاف فى ذلك.

ثم إن جعل المس غاية للوضوء لا يخلو من إشكال، لأن المتوقع على الوضوء جواز المس، لا نفس المس فلا يكون الأمر بالوضوء غيرياً، بل يكون عقلياً من باب لزوم الجمع بين غرضى الشارع، فاذا وجب المس بالنذر أو بغيره لم يكن ذلك الوجوب كافياً فى تشريع الوضوء، لعدم كونه مقدمة له، بل هو مقدمة لجوازه، و الجواز ليس من فعل المكلف، و الوجوب الغيرى إنما يتعلق بما هو مقدمة لفعل المكلف إذا وجب.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٤

بالنذر (١)، أو لوقوعه فى موضع يجب إخراجه منه، أو لتطهيره إذا صار متنجساً و توقف الإخراج أو التطهير على مس كتابته، و لم

يكن التأخير بمقدار الوضوء موجباً لهتك حرمة، وإلا- وجبت المبادرة من دون الوضوء (٢). و يلحق به أسماء الله (٣) و صفاته الخاصة، دون أسماء الأنبياء (٤) و الأئمة عليهم السلام، و إن كان أحوط. و وجوب الوضوء في المذكورات- ما عدا النذر و أخويه- إنما هو على تقدير كونه محدثاً.

(١) صحة نذر المس تتوقف على رجحانه في نفسه، كما عن جماعة، لكنه غير ثابت. أو لرجحانه لغيره، لتوقف الواجب المنذور عليه، كما قد يتفق.

(٢) لسقوط حرمة المس حينئذ، للمزاحمة بالواجب الأهم. نعم لو أمكن التيمم بقصد الكون على الطهارة و جب. نظير التيمم لضيق وقت الصلاة.

(٣) كما عن جماعة منهم أبو الصلاح. لفحوى المنع عن مس كتابه القرآن. لكنها غير ظاهرة، لأن مهانة الحدث ليست من الأمور العرفية، ويمكن أن تنتقل الى الذهن من الكلام، ليتعدى عن مورده الى ما هو أولى. فتأمل. و كأنه لأجل ذلك لم يتعرض له الكثير من الأصحاب أو الأكثر. و سيأتي إن شاء الله في أحكام الجنابة ما له دخل في المقام.

(٤) للأصل، و عن كشف الالتباس الإلحاق أيضاً، للفحوى.

و الاشكال فيها هنا أظهر. و لذا لا يتوهم أن مس المحدث بدن النبي (ص) أو أحد الأئمة عليهم السلام حرام، مع أنه أولى من مس أسمائهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٥

و إلا- فلا يجب (١)، و أما في النذر و أخويه فتابع للنذر، فان نذر كونه على الطهارة لا يجب إلا إذا كان محدثاً، و إن نذر الوضوء التجديدي و جب و إن كان على وضوء.

[مسألة ١: إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوءاً رافعاً للحدث و كان متوضئاً يجب عليه نقضه، ثم الوضوء]

(مسألة ١): إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوءاً رافعاً للحدث و كان متوضئاً يجب عليه نقضه (٢)، ثم الوضوء. لكن في صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل (٣).

(١) لعدم الموجب له في ظرف حصول الطهارة التي هي الشرط في الغايات المذكورة.

(٢) يعني: بالحدث، مقدمة لتوصيف الوضوء بكونه رافعاً.

(٣) لكون الوضوء المنذور في الفرض و ان كان راجحاً في نفسه إلا أن وصف كونه رافعاً للحدث لما كان مستلزماً لنقض الطهارة المرجوح كان مرجوحاً، و يعتبر في المنذور أن يكون راجحاً بذاته و وصفه، كما هو المحكى عن جماعة من الأساطين، بل هو الظاهر، لا- من جهة النصوص، حتى يقال: المتيقن منها اعتبار كونه راجحاً بذاته، و اعتبار رجحان الوصف مخالف لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالنذر. بل من جهة أن معنى صيغة النذر- أعني قول الناظر: «لله علي كذا»- يتوقف على أن يكون المنذور راجحاً محبوباً لله تعالى، سواء أ كانت اللام الداخلة على لفظ الجلالة للملك- كما هو الظاهر- فيكون معنى قول الناظر: «لله علي كذا»: جعلت لله علي كذا، أم لام الالتزام، فيكون معناه: التزمت لله تعالى. أما على الأول فلأن اعتبار الملكية للشيء يتوقف على كون الشيء محبوباً للمالك و مرغوباً فيه له، و لذا لا يصح أن تقول: لزيد علي أن يخط ثوبي، كما يصح أن تقول: لزيد علي أن أخط ثوبه. و أما على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٦

الثانى فكذلك، إذ لا يصح اعتبار مفهوم الالتزام للغير بشيء إذا لم يكن راجحاً فى نظره، لأن معنى الالتزام له الالتزام لأجله، و لا معنى لكون الالتزام لأجل الغير إذا لم يكن الملتزم به محبوباً لذلك الغير. فلا يصح أن تقول: التزمت لأجلك أن أهدم دارك، كما يصح أن تقول: التزمت لأجلك أن ابني دارك.

إذا عرفت هذا تعرف أن القيود المرجوحة المأخوذة فى موضوع النذر (تارة): يكون التقييد بها تمام المنذور، فيبطل النذر، كما لو نذر أن يقع صلاته الواجبة فى الحمام، بحيث يكون المقصود نذر إيقاعها فى الحمام و كونها فيه لا نذر نفس الصلاة (و اخرى): يكون بعض المنذور، كما لو نذر أن يصلى صلاة فى الحمام، فيكون المنذور نفس الصلاة و كونها فى الحمام و حكمه بطلان نذر التقييد، و حينئذ فإن كان النذر المتعلق بالذات و التقييد منشأ بنحو وحدة المطلوب بطل فى الذات، و إن كان بنحو تعدد المطلوب صح فى الذات فقط (و ثالثة): يكون خارجاً عن المنذور بأن يكون لوحظ مرآة للذات الملازمة للتقييد، فيكون تمام المنذور نفس الذات، و حينئذ صح النذر إذا كانت الذات راجحة فى الجملة فى حال القيد من دون لزوم ارتكاب أمر مرجوح، كما لو نذر ذات الصلاة التى تكون فى الحمام، بجعل الموصول معرفاً لتلك الذات المخصوصة. و كأنه إلى ما ذكرنا أشار كاشف اللثام فى صلاة النذر ان اشتراط المزية فى المكان إنما هو إذا كان النذر نذرين، كأن يقول: لله على أن أصلى ركعتين، و أصليهما فى مكان كذا. أما لو قال: لله على أن أصلى ركعتين فى مكان كذا. فمصحح النذر إنما هو رجحان الصلاة فيه على تركها، و هو حاصل و إن كرهت فيه، لأن الكراهة إنما هى قلة الثواب، انتهى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٧

[مسألة ٢): وجوب الوضوء لسبب النذر أقسام]

(مسألة ٢): وجوب الوضوء لسبب النذر أقسام:

(أحدها): أن ينذر أن يأتى بعمل يشترط فى صحته الوضوء (١)، كالصلاة (الثانى): أن ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلانى غير المشروط بالوضوء، مثل أن ينذر أن لا يقرأ القرآن إلا مع الوضوء (٢).

و أما ما نحن فيه - أعنى: نذر الوضوء الراجع - فالظاهر أنه ليس من قبيل الأقسام المذكورة، بل هو قسم آخر لأن الوضوء الراجع إنما يشرع على تقدير الحدث، فإذا كانت مشروعيته على هذا التقدير كان نذره صحيحاً أيضاً منوطاً بذلك التقدير، نظير نذر التوبة، فإنه لا يصح إلا على تقدير الذنب، و لا يكون مقتضياً لفعل الذنب، و كذلك فى المقام نذر الوضوء الراجع لا يكون مقتضياً لفعل الحدث. فلو نذره على نحو يكون مقتضياً لفعل الحدث كان باطلاً، لأنه غير راجح، و كذا نذر التوبة على نحو يكون مقتضياً لفعل الذنب، و نذر استعمال الدواء على نحو يكون مقتضياً لفعل المرض. و بالجملة: نذر الوضوء الراجع إن كان المقصود منه نذره على تقدير الحدث فهو صحيح، و لكنه لا يقتضى نقض الطهارة، و ان كان المقصود نذره مقيداً بالحدث على نحو يقتضى الحدث، لكونه من قبيل قيد الواجب، فهو غير مشروع. ثم إن قول المصنف (ره) على إطلاقه إشارة إلى صحته فى بعض الفروض، كما لو كان نقض الحدث راجحاً، لكون حبسه موجباً للضرر المعتد به، فيصح حينئذ نذر الوضوء بذاته و قيده.

إلا أن يقال: إن وجوب دفع الضرر أو رجحانه لا يقتضى مرجوحية الطهارة.

(١) و حينئذ فوجوب الوضوء بالنذر للمقدمة للمنذور.

(٢) هذا النذر - مع أنه غير صحيح، لأنه نذر لترك الراجح، إذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٨

فحينئذ لا- يجب عليه القراءة. لكن لو أراد أن يقرأ يجب عليه أن يتوضأ (الثالث): أن ينذر أن يأتي بالعمل الكذائي مع الوضوء. كأن ينذر أن يقرأ القرآن مع الوضوء. فحينئذ يجب الوضوء و القراءة (الرابع): أن ينذر الكون على الطهارة (الخامس): أن ينذر أن يتوضأ من غير نظر الى الكون على الطهارة.
و جميع هذه الأقسام صحيح. لكن ربما يستشكل في الخامس من حيث أن صحته موقوفه على ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء و هو محل اشكال. لكن الأقوى ذلك (١).

[مسألة ٣): لا فرق في حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين أن يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن]

(مسألة ٣): لا- فرق في حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين أن يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن (٢)، و لو بالباطن، كمسها باللسان أو بالأسنان. و الأحوط ترك المس بالشعر أيضاً. و ان كان لا يبعد عدم حرمة (٣).

القراءة على غير وضوء لا- تخرج عن أن تكون راجحة- غير مطابق لقوله «الثاني أن ينذر..»، فإنه يتضمن أن المنذور الوضوء على تقدير القراءة بنحو الشرط المتأخر، و هو غير نذر ترك القراءة بلا وضوء. و فرق واضح بينهما مفهوماً، و حكماً، و ثمره، فإنه لو تعذر عليه الوضوء جازت القراءة على الأول و حرمت على الثاني، على تقدير صحته.

(١) قد تقدم الكلام فيه.

(٢) للإطلاق. و قيل بالاختصاص بباطن الكف، و عن جماعة الاختصاص بما تحله الحياة. و تردد شيخنا الأعظم (ره) في السن و الظفر، و كل ذلك غير ظاهر في قبال الإطلاق.
(٣) لقصور الأدلة عن شموله. بل هو نظير المس بثوبه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٧٩

[مسألة ٤): لا فرق بين المس ابتداءً أو استدامةً]

(مسألة ٤): لا فرق بين المس ابتداءً أو استدامةً (١)، فلو كان يده على الخط فأحدث يجب عليه رفعها فوراً، و كذا لو مس غفلة ثم التفت أنه محدث.

[مسألة ٥): المس الماحى للخط أيضاً حرام]

(مسألة ٥): المس الماحى للخط أيضاً حرام (٢)، فلا يجوز له أن يمحوه باللسان أو باليد الرطبة.

[مسألة ٦): لا فرق بين أنواع الخطوط]

(مسألة ٦): لا فرق بين أنواع الخطوط (٣) حتى المهجور منها، كالكوفى. و كذا لا فرق بين أنحاء الكتابة من الكتب بالقلم أو الطبع أو القص بالكاغذ أو الحفر (٤) أو العكس.

(١) للإطلاق.

(٢) لأنه لا يخرج عن كونه من مس المحدث للكتابة، و المحو إنما يكون بالمس.

(٣) للإطلاق. و مثله ما بعده.

(٤) قد جَوَّز في المستند المس فيه، و في المقلوب، و فيما ليس بظاهر- و إن ظهر بعد عمل، كمقابلة النار- لخروج ذلك عن المتعارف. لكن عرفت أن التعارف لا يعوّل عليه في رفع اليد عن الإطلاق. نعم استشكل شيخنا الأعظم رحمه الله في الكتابة بالحفر، لعدم كون الكتابة مما يقبل المس و مثله الكتابة بالتخريم، كما في الشباييك المحرّمة. و هو في محله في الثانية. اللهم إلا أن يعلم بعدم الفرق في الحكم. و أما في الأولى فغير ظاهر، لأن المراد من مس الكتابة مس محل الكتابة، و هو ممكن فيها. و ربما يتأمل في صدق الكتابة على البياض الحادث من إدارة السواد على صورة الحرف، و في مثل الشباييك المحرّمة التي يحدث من إشراق الشمس عليها نور للشمس في الأرض بصورة الكتابة أو ظل كذلك، لكن الإنصاف أن إطلاق كتابة مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٠

[مسألة (٧): لا فرق في القرآن بين الآية و الكلمة]

(مسألة ٧): لا فرق في القرآن (١) بين الآية و الكلمة، بل و الحرف و إن كان يكتب و لا يقرأ (٢) كالألف في (قالوا) * و (آمنوا) *. بل الحرف الذي يقرأ و لا يكتب إذا كتب (٣)، كما في الواو الثاني من (داود) * إذا كتب بواوين، و كالألف في (رحمن) و (لقمن) إذا كتب كرحمان و لقمان.

[مسألة (٨): لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب]

(مسألة ٨): لا فرق بين ما كان في القرآن أو في كتاب، بل (٤)

القرآن شامل للجميع.

(١) يعني في الجزء الممسوس منه.

(٢) فإنه جزء من الكتابة عرفاً، فيحرم مسه كغيره من أجزائها.

(٣) هذا إذا لم يعد غلطاً زائداً، و إلا- كان خارجاً عن الكتابة، و لا مانع من مسه، و لعل واو (داود) من الثاني، و ألف (رحمن) من الأول. اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى الإطلاق عدم الاختصاص بالكتابة المصطلحة.

(٤) و ربما يتوهم اختصاص الحكم بمس الجزء في ضمن مجموع القرآن، لأنه الظاهر من الآية و الرواية. و فيه: أن الظاهر من قوله (ع):

«لا يمس الكتاب»

أن الموضوع مس الكتابة، و الاقتصار على مورده جمود لا يساعد عليه العرف.

نعم صرح الشهيد في الذكري «١» بجواز مس الدراهم المكتوب عليها القرآن،

لخبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع): «إني لأوتى بالدرهم فأخذه و إني لجنب، ثم ذكر أن عليه سورة من القرآن.

و كأنه يريد بالخبر صحيح البنزطي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) «٢». لكن يظهر

(١) في الملحق الأول للمقام الرابع في النفاس ص: ٣٤.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨١

لو وجدت كلمة من القرآن في كاغذ، أو نصف الكلمة (١)، كما إذا قص من ورق القرآن أو الكتاب يحرم مسها أيضاً.

[مسألة ٩: في الكلمات المشتركة بين القرآن وغيره المناط قصد الكاتب]

(مسألة ٩): في الكلمات المشتركة بين القرآن وغيره المناط قصد الكاتب (٢).

من الأصحاب عدم العمل به، ولذا لم يتعرضوا لاستثناء مورده. نعم استدل (ره) -مضافاً الى الخبر المذكور- بالخرج. و كأنه يريد الإشارة الى أن الدراهم المسكوكة في عصر الأئمة (ع) كانت مكتوباً عليها القرآن فلو حرم المس لزم الحرج المؤدى إلى الهرج و المرج، و انتفاء ذلك يدل على انتفاء التحريم. و ما ذكره (ره) قريب، ولكنه لا يخلو من تأمل، و لو تمّ لجرى في اسم الله تعالى، فان تلك الدراهم مكتوب عليها كلمة التوحيد و الشهادة بالرسالة. و احتمال اختصاص الدراهم بالجواز ضعيف، لأن هذا الاختصاص لو كان لبان و لم يبق على هذا الخفاء.

ثمّ لو تمّ الجواز في الدراهم لم يبعد الاقتصار في الحرمة على المصحف فلا يشمل الآيات المكتوبة على الجدار و نحوه مما لم يصدق عليه المصحف.

(١) مع ثبوت عنوان القرآن لها، و إلا فقد يكون للهيئة القائمة بالحروف دخل فيه، فمع ارتفاع الهيئة بالفصل لا مانع من المس، كما لو كتب آية من القرآن بحب الحنطة، ثمّ شوش الترتيب، فإنه يجوز مس الحب مع كونه مادة للكتابة.

(٢) فإنه المتعين بعد عدم إمكان الالتزام بالحرمة و لو مع قصد غير القرآن، و لا الالتزام بالإباحة مع قصد القرآنية. بل لعله يمكن دعوى اعتبار القصد حتى في المختص، لعدم صدق كتابة القرآن بدونها، كما قيل في القراءة أيضاً، بل لعله الظاهر، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٢

[مسألة ١٠: لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ، و اللوح، و الأرض، و الجدار، و الثوب]

(مسألة ١٠): لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ، و اللوح، و الأرض، و الجدار، و الثوب، بل و بدن الإنسان (١)، فإذا كتب على يده لا يجوز مسه عند الوضوء، بل يجب محوه أولاً ثمّ الوضوء.

[مسألة ١١: إذا كتب على الكاغذ بلا مداد فالظاهر عدم المنع من مسه]

(مسألة ١١): إذا كتب على الكاغذ بلا مداد فالظاهر عدم المنع من مسه، لأنه ليس خطأ. نعم لو كتب بما يظهر أثره بعد ذلك فالظاهر حرمة (٢)، كما البصل فإنه لا أثر له إلا إذا أحمى على النار.

[مسألة ١٢: لا يحرم المس من وراء الشيشة و إن كان الخط مرئياً]

(مسألة ١٢): لا يحرم المس من وراء الشيشة (٣) و إن كان الخط مرئياً، و كذا إذا وضع عليه كاغذ رقيق يرى الخط

و يمكن الفرق بأن الكتابة للشيء عبارة عن ترتيب الحروف بنحو يحكى عن ذلك الشيء، فيصدق و لو مع عدم قصده، و لا كذلك

القراءة للشئ، فإنها تتوقف على ملاحظة المقروء. لكن التأمل يقضى بأنه إن لوحظت إضافة الكتابة أو القراءة إلى الشئ نحو إضافة الفعل إلى مفعوله، توقف الصدق على لحاظ المفعول، وإن لوحظت الإضافة بمعنى اللام لم تتوقف على لحاظ المضاف إليه، ولا فرق بين القراءة و الكتابة و أمثالهما. و عليه فعدم اعتبار قصد الكاتب فى المختص يتوقف على ظهور الدليل فى كون الإضافة بمعنى اللام لا- من إضافة الفعل إلى مفعوله، و هو محل تأمل أو منع. اللهم إلا أن يستفاد تحريم المس مع عدم القصد من تنقيح المناط. فتأمل.

(١) للإطلاق.

(٢) لوجوده واقعاً و إن لم يدركه الحس، فيشمله الإطلاق.

(٣) فإنه ليس مساً حقيقياً للكتابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٣

تحتة، و كذا المنطبع فى المرآة. نعم لو نفذ المداد فى الكاغذ حتى ظهر الخط من الطرف الآخر لا يجوز مسه (١)، خصوصاً إذا كتب بالعكس فظهر من الطرف طرداً.

[مسألة (١٣): فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف كالحاء أو العين - مثلاً - إشكال، أحوطه الترك]

(مسألة ١٣): فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف كالحاء أو العين - مثلاً - إشكال، أحوطه الترك (٢).

[مسألة (١٤): فى جواز كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها إشكال]

(مسألة ١٤): فى جواز كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها إشكال، و لا يبعد عدم الحرمة، فإن الخط يوجد بعد المس (٣). و أما الكتب على بدن المحدث و إن كان الكاتب على وضوء فالظاهر حرمة (٤)، خصوصاً إذا كان بما يبقى أثره (٥).

[مسألة (١٥): لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس]

(مسألة ١٥): لا يجب منع الأطفال و المجانين من المس (٦)،

(١) للإطلاق، الشامل للكتابة المقلوبة، كما تقدم.

(٢) لكنه ضعيف لخروجه عن الكتابة.

(٣) مضافاً إلى الإشكال المتقدم فى مس الكتابة إذا كانت بالحفر.

(٤) و إن كان مقتضى الجمود على لفظ مس الكتابة عدمها، لاتحاد الماس و الممسوس، إلا أن الظاهر من المس ما يعم الفرض.

(٥) أما إذا لم يبق أثره فالظاهر عدم الحرمة، لعدم تحقق الكتابة حقيقة بل هو صورة كتابة. بل يمكن الاشكال فيما يبقى أثره بأن

المس يتوقف على الاثنية بين الماس و الممسوس، و هى غير حاصله فى الفرض.

اللهم إلا أن يستفاد ذلك بتنقيح المناط.

(٦) كما قواه فى الجواهر، و حكى عن روض الجنان و غيره. للأصل و قصور النصوص عن إثباته، لاختصاص دلالتها بالتحريم على

الماس المرفوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٤

إلا إذا كان مما يعد هتكاً. نعم الأحوط عدم التسبب لمسهم (١).

و لو توضع الصبي المميز فلا إشكال في مسه، بناءً على الأقوى من صحة وضوئه و سائر عباداته (٢).

[مسألة ١٦: لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن]

(مسألة ١٦): لا يحرم على المحدث مس غير الخط من ورق القرآن حتى ما بين السطور و الجلد و الغلاف (٣). نعم يكره ذلك. كما أنه يكره تعليقه و حمله.

عن الطفل و المجنون بحديث رفع القلم

«١». و عن ظاهر المعتمد و المنتهى و السرائر و غيرها الوجوب. لمنافاته للتعظيم. و لإطلاق الآية، و عدم اختصاص الخطاب فيها بالماس.

و فيه: أن التعظيم غير واجب، و الآية قد عرفت الإشكال في التمسك بها. نعم لو أمكن التمسك بها كان إطلاقها محكماً، لو لا دعوى السيرة على الجواز، بل لو لا وضوح الجواز للزم الهرج و المرج المؤديان إلى السؤال، و تعرف الحال، كما لا يخفى بأدنى تأمل.

(١) لكنه ضعيف، للأصل، و إن قلنا بحرمة التسبب إلى فعل الحرام لعدم كونه حراماً في حق الطفل، نظير ما إذا اضطر المكلف إلى

شرب النجس فحلّ له ذلك، فإنه يجوز التسبب إلى وقوعه. و احتمال شمول النص للمس و لو بيد الغير خلاف الظاهر.

(٢) لعموم أدلة المشروعية، و قصور حديث رفع القلم عن الحكومه عليها، لأن ذلك خلاف الامتنان كما نبهنا عليه سابقاً.

(٣) كما هو المعروف، بل ظاهر غير واحد أنه من المسلمات، و عن المنتهى و في الحدائق نفى الخلاف فيه. و لأجل ذلك حمل

النهى عن مس المصحف و تعليقه في رواية إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمة

«٢» على الكراهة. مضافاً

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

(٢) تقدمت في أوائل الفصل عند الكلام في وجوب الوضوء لمس القرآن. و كذا مرسل حرير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٥

[مسألة ١٧: ترجمة القرآن ليست منه]

(مسألة ١٧): ترجمة القرآن ليست منه (١) بأي لغة كانت، فلا بأس بمسها على المحدث (٢). نعم لا فرق في اسم الله تعالى بين اللغات (٣).

[مسألة ١٨: لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن و ان كان يابساً]

(مسألة ١٨): لا يجوز وضع الشيء النجس على القرآن و ان كان يابساً، لأنه هتك (٤)، و أما المتنجس فالظاهر عدم البأس به مع عدم الرطوبة، فيجوز للمتوضى أن يمس القرآن باليد المتنجسة، و ان كان الأولى تركه.

[مسألة ١٩: إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز لا يجوز للمحدث أكله]

(مسألة ١٩): إذا كتبت آية من القرآن على لقمه خبز لا يجوز للمحدث أكله (٥)، و أما للمتطهر فلا بأس، خصوصاً إذا كان بنية الشفاء أو التبرك.

إلى أنه مقتضى الجمع بينه و بين ما

فى مرسل حريز من قوله (ع): «و مس الورق»

. نعم عن السيد (ره) القول بمضمونها. و لا يحضرنى كلامه.

و لعل محمله محمل الرواية.

(١) لأن القرآن عبارة عن الألفاظ المخصوصة، فلا يعم كل لفظ حاكٍ عن المعنى.

(٢) للأصل.

(٣) لصدق اسمه تعالى على كل ما كان حاكياً عن الذات الأحديّة بأى لغه كان.

(٤) لا- مجال للعرف فى تشخيص الهتك بوضع النجس أو المتنجس، لأن النجاسة فيهما ليست من الأمور العرفية، و مجرد حكم

الشارع بها لا يوجب صدق الهتك عندهم، بل المرجح فيه ارتكاز المتشعّ. و لأجل ذلك يمكن الفرق بين النجس و المتنجس، و إن

كان كل منهما نجساً.

(٥) إذا استلزم مس الكتابة و لو بباطن البدن، لما عرفت من عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٦

[فصل فى الوضوءات المستحبة]

إشارة

فصل فى الوضوءات المستحبة

[مسألة ١): الأقوى - كما أشير إليه سابقاً - كونه مستحباً فى نفسه]

(مسألة ١): الأقوى - كما أشير إليه سابقاً - كونه مستحباً فى نفسه (١)، و إن لم يقصد غاية من الغايات، حتى الكون على الطهارة، و إن

كان الأحوط قصد إحداها.

[مسألة ٢): الوضوء المستحب أقسام]

إشارة

(مسألة ٢): الوضوء المستحب أقسام (أحداها): ما يستحب فى حال الحدث الأصغر فيفيد الطهارة منه. (الثانى):

ما يستحب فى حال الطهارة منه كالوضوء التجديدى. (الثالث):

ما هو مستحب فى حال الحدث الأكبر، و هو لا يفيد طهارة (٢) و إنما هو لرفع الكراهة، أو لحدوث كمال فى الفعل الذى يأتى به،

كوضوء الجنب للنوم، و وضوء الحائض للذكر فى مصلاها.

الفرق بين الظاهر و الباطن. و مع ذلك غير ظاهر. أما لو لم يستلزم المس كما لو تفرقت أجزاء اللقمة بالمضغ على نحو زالت الهيئة المعتبرة في صدق القرآن- كما تقدم- جاز الأكل.
فصل في الموضوعات المستحبة

(١) قد عرفت أنه محل تأمل. و قد عرفت أنه يكفي في جواز التقرب بالموضوع مع قطع النظر عن غاية من الغايات كونه مأموراً به، و هو معلوم على كل حال، و خصوصية كون الأمر نفسياً أو غيرياً لا توجب اختلافاً في صحة التقرب.
(٢) يعنى من الحدث الأكبر. لكن لا يبعد أن يفيد مرتبة من الطهارة.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٧

[أما القسم الأول فلا مورا]

أما القسم الأول فلا مورا (الأول): الصلوات المندوبة (١):
و هي شرط في صحتها أيضاً (الثاني): الطواف المندوب (٢)، و هو ما لا يكون جزءاً من حج أو عمره و لو مندوبين. و ليس شرطاً في صحته. نعم هو شرط في صحة صلاته (٣) (الثالث):
التهيؤ للصلاة في أول وقتها (٤)، أو أول زمان إمكانها إذا لم يمكن

(١) كما تقدم.
(٢) بلا ريب، كما في الجواهر، و محل وفاق، كما في المفتاح. و قد يقتضيه إطلاق
خير على بن الفضل عن أبي الحسن (ع): «إذا طاف الرجل بالبيت و هو على غير وضوء فلا يعتد بذلك الطواف، و هو كمن لم يطف»
«١».

اللهم إلا أن يحمل على طواف الفريضة جمعاً. و قد يقتضيه
النبوي المشهور: «الطواف بالبيت صلاة» (٢).
و لكن الظاهر منه أنه في غير ما نحن فيه و أمثاله من الأحكام.
(٣) كما تقدم.

(٤) كما عن جماعة، منهم العلامة و الشهيد. للمرسل عن الذكري من
قولهم عليهم السلام: «ما وقر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها» (٣).
و عن النهاية أنه قال: «للخير». مضافاً إلى ما دل على استحباب إيقاع الصلاة في أول وقتها أو أول زمان إمكانها من النصوص الكثيرة.
و ما دل على استحباب المسارعة إلى فعل الخير. لكنه يتم بناءً على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت، كما هو المتسالم عليه ظاهراً. و ما

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١١.

(٢) كنز العمال في الفصل الرابع في الطواف و السعي حديث: ٢٠٦، ج ٣ ص ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٨

.....

عن كشف اللثام، من أن الخبر لم أعر عليه، و أما الاعتبار فلا أرى الوضوء المقدم إلا ما يفعل للكون على الطهارة، و لا معنى للتأهب للفرض.

ضعيف، إذ يكفي في المقام- بناءً على التسامح- إرسال الشهيد و العلامة للخبر. و الاستحباب للكون غير الاستحباب للتهيؤ، لاختلاف موضوعيهما فللمكلف الإتيان بالوضوء بداعي أيهما شاء.

نعم ربما قيل: إن استحباب الصلاة في أول الوقت إنما يقتضى استحباب الطهارة حينئذ، و هي لا تستند إلى الوضوء قبل الوقت، إذ الوضوء مهما وُجد ترتب عليه حدوث الطهارة، أما بقاؤها فلا يستند إلى الوضوء لانعدامه بعد وجوده، لأنه فعل غير قار، و لا إلى الحدوث، لاتحاد الحدوث و البقاء وجوداً، فيمتنع أن يكون أحدهما علّة للآخر و إنما يستند البقاء الى استعدادات الذات، فيكون الوضوء و بقاء الطهارة من قبيل المتلازمين لا يكون الأمر النفسى أو الغيرى بأحدهما داعياً إلى فعل الآخر، فالوضوء دائماً إنما يفعل بداعي الكون على الطهارة، و هذا الاشكال- على تقدير تماميته- مانع عن فعل الوضوء بداعي أمر الغايات الاختيارية للمكلف إذا كانت مشروطةً بالطهارة، لا نفس الوضوء، و لا يختص بالمقام.

(و فيه): أنه شبهة في مقابل الضرورة، إذ جميع الغايات الاختيارية إنما تترتب على بقاء مقدماتها لا حدوثها، فان الصعود على السطح إنما يتوقف على بقاء نصب السلم لا حدوثه، فلو بنى على ذلك امتنع تعلق الأمر الغيرى بها لو قيل بوجود المقدمة الموصلة، و ذلك كما ترى.

(و يمكن) دفعه بأن البقاء و إن كان مستنداً الى الاستعداد، إلا أن الاستعداد مستند إلى الوضوء الذى هو علّة الحدوث، و لا ينافيه عدم الوضوء في حال البقاء، لأن الاستعداد ليس من قبيل الوجود، بل هو سابق عليه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٨٩

إتيانها في أول الوقت (١). و يعتبر أن يكون قريباً من الوقت أو زمان الإمكان، بحيث يصدق عليه التهيؤ (٢).

فيمكن أن يستند إلى المعدوم، فان عدم المانع من أجزاء العلّة التامة، و لا دخل له في المعلول إلا من حيث تأثيره في حفظ القابلية و الاستعداد.

فعلى هذا يكون الوضوء قبل الوقت مستحباً، نظير استحباب الغسل قبله لمن أراد الصوم تطوعاً.

نعم يشكل الاستدلال المذكور بان استحباب المبادرة و المسارعة فرع مشروعية الفعل، فاذا كانت مشروعية الصلاة مشروطة بالوقت كان استحباب المبادرة إليها مشروطاً به، فيكون استحباب مقدمته أيضاً مشروطاً، و التفكيك بين استحباب الشيء و استحباب مقدمته في الاشتراط و الإطلاق غير معقول.

إلا- أن يقال: و إن لم يمكن التفكيك بينهما في الاشتراط و الإطلاق، لكن يمكن التفكيك في كيفية الاشتراط بأن تكون المسارعة مشروطة بالوقت على نحو الشرط المتقدم، و الوضوء مشروطاً به بنحو الشرط المتأخر. و لا يرد الإشكال بأنه قبل تحقق الشرط لا استحباب نفسى فكيف يتحقق حينئذ الاستحباب الغيرى؟! إذ يدفعه أن الشرط للاستحباب النفسى ليس الوجود الخارجى، بل الوجود الذهنى، فقبل تحقق الشرط خارجاً يكون الاستحباب النفسى حاصلًا، لكنه منوط بالشرط، فلا- مانع من أن يحدث من مثل هذا الوجوب المنوط وجوب غيرى أيضاً منوط قبل تحقق الشرط. و بهذا يندفع الإشكال في كثير من الأبواب. فلاحظ.

(١) هذا لا يقتضيه المرسل المحكى عن الذكرى.

(٢) هذا مما لا تقتضيه الأدلة المتقدمة، و إنما يقتضيه مفهوم التهيؤ المذكور في كلام الأصحاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٠

(الرابع): دخول المساجد (١). (الخامس): دخول المشاهد المشرفة (٢). (السادس): مناسك الحج (٣). مما عدا الصلاة و الطواف.
(السابع). صلاة الأموات (٤). (الثامن):
زيارة أهل القبور (٥).

(١)

ففى مصحح مرآزم بن حكيم عن الصادق (ع): «عليكم بإتيان المساجد، فإنها بيوت الله تعالى فى الأرض، من أتاها متطهراً طهره الله من ذنوبه، و كتب من زواره» (١) «
، و قريب منه غيره.

(٢) لا يحضرنى خبر يدل عليه بالخصوص. و كأنه لذلك جعلها فى النجاء ملحقه بالمساجد. و لعل وجه الإلحاق ما قد يستفاد من بعض الأخبار أنها بيوت الله. فتأمل. و عن ابن حمزة أنه ألحق بالمساجد كل مكان شريف. و هو أعلم بما قال.
(٣)

ففى صحيح معاوية بن عمار: «لا بأس أن تقضى المناسك كلها على غير وضوء، إلا الطواف بالبيت، فان فيه صلاة. و الوضوء أفضل» (٢).
و

فى خبر يحيى الأزرق: «و لو أتم مناسكه بوضوء كان أحب إلى» (٣).
(٤)

ففى رواية عبد الحميد: «قلت لأبى الحسن (ع): الجنائز يخرج بها و لست على وضوء، فان ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاة، أ يجوزنى أن أصلى عليها و أنا على غير وضوء؟ قال (ع): تكون على طهر أحب إلى» (٤).
(٥) كما عن جماعة. و يظهر مما عن الذكرى و المدارك أن به رواية،

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعى حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩١

(التاسع): قراءة القرآن (١)، أو كتبه (٢)، أو لمس حواشيه، أو حملة (٣). (العاشر): الدعاء و طلب الحاجة من الله تعالى (٤).

بل عن الدلائل أن فى الخبر تقييدها بالمؤمنين.

(١) كما تقدم.

(٢)

ففى خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل أ يحل له أن يكتب القرآن فى الألواح و الصحيفة و هو على غير وضوء؟ قال (ع):

لا» (١)

، المحمول على الاستحباب إجماعاً ظاهراً. وقد يقتضيه ما دل على كتابة الحائض للتعويض
«٢». فتأمل.

(٣) لما تقدم من رواية ابن عبد الحميد

. لكن في إثبات الاستحباب به ما لم يقدّم دليل على استحباب المس والحمل إشكال ظاهر.
(٤)

ففى صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «من طلب حاجته و هو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومن إلا نفسه» (٣).
و طلب الحاجة ربما يشمل الدعاء، وإن كان الظاهر منه السعى نحوها. ولعل استحبابه للدعاء يستفاد من النصوص التى لا تحضرنى. و
لذا اشتهر عدّ الطهارة من شروطه. هذا وربما استشكل فى ظهور الصحيح المذكور فى استحباب الوضوء للحاجة بل ظاهره أن الحاجة
بدون الوضوء لا تقضى.

وفيه - كما فى الحدائق والجواهر - أن الظاهر من العبارة المذكورة.

الحث على الوضوء، نظير ما ورد [١] فى كثير من المستحبات بل أكثرها

[١] وكذا الحال فى جملة من الموارد الآتية كالخامس عشر و السابع عشر و غيرهما، فان ظاهر أدلتها تشريع الوضوء و الأمر به عندها.
و حينئذ لا مانع من إمكان التقرب بالوضوء لأجله مع قطع النظر عن الغايات الأخرى، نعم يشكل ذاك بالنسبة إلى مس القرآن، لقصور
دليله عن إفادة ذلك، فتأمل. (منه دام ظلّه العالی)

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الحيض حديث: ١، ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٢

(الحادى عشر): زيارة الأئمة و لو من بعيد (١). (الثانى عشر):

سجدة الشكر (٢)، أو التلاوة (٣). (الثالث عشر):

الأذان (٤) و الإقامة (٥). و الأظهر شرطيته فى الإقامة (٦).

من أنواع الترغيب و الترهيب.

(١) ففى الجواهر أن النصوص الواردة فى الطهارة لزيارتهم بل الغسل أكثر من أن تحصي، كما لا يخفى على من لاحظ الكتب
المؤلفة فى ذلك.

(٢)

ففى خبر عبد الرحمن بن الحجاج: «من سجد سجدة الشكر و هو متوضىئ كتب الله له بها عشر صلوات و محى عنه عشر خطايا عظام»
«١».

(٣) كما ربما يستفاد من

رواية أبى بصير عن الصادق (ع): «إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد، و إن كنت على غير وضوء و إن كنت جنباً، و إن
كانت المرأة لا تصلى» «٢»

، و نحوه غيره.

فتأمل.

(٤) عليه فتوى العلماء، كما عن المعبر، و إجماعهم، كما عن المنتهى للنبوى: «حق و سنّه أن لا يؤذّن أحد إلا و هو طاهر» (٣)

و:

عن الدعائم: «لا بأس أن يؤذّن الرجل على غير طهر، و يكون على طهر أفضل و لا يقيم إلا على طهر» (٤).
(٥) إجماعاً.

(٦) كما عن مصباح السيد و المنتهى. للصحاح المستفيضة الدالة على ذلك، كصحيح ابن سنان: لا بأس أن تؤذّن و أنت على غير طهور.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب سجدة الشكر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٣) سنن البيهقي باب: لا يؤذّن إلا طاهر. ج ١ ص ٣٩٧.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٣

(الرابع عشر): دخول الزوج على الزوجة ليلئ الزفاف، بالنسبة إلى كل منهما (١). (الخامس عشر): ورود المسافر على أهله (٢)، فيستحب قبله. (السادس عشر): النوم (٣).

و لا تقيم إلا و أنت على وضوء» (١)

، و نحوه غيره. و يأتي تمام الكلام في محله إن شاء الله.

(١)

ففي صحيح أبي بصير: «سمعت رجلاً يقول لأبي جعفر (ع):

إني قد أسننت، و قد تزوجت امرأة بكرة صغيرة و لم أدخل بها، و إني أخاف إذا دخلت على فرأتني أن تكرهني لخضابي و كبري، فقال أبو جعفر عليه السلام: إذا دخلت فمرهم قبل أن تصل إليك أن تكون متوضئة، ثم أنت لا تصل إليها حتى تتوضأ و صل ركعتين ..» (٢)

و الاشكال المتقدم من عدم الظهور في الاستحباب جار هنا، و في بعض ما يأتي. و قد عرفت جوابه.

(٢)

فعن المقنع: «روى عن الصادق (ع): من قدم من سفر فدخل على أهله و هو على غير وضوء و رأى ما يكره فلا يلومن إلا نفسه» [١].

(٣)

لرواية محمد بن كردوس عن الصادق (ع): «من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» (٣)

، و نحوه خبر حفص

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٢٩٣

«٤».

[١] لم نعثر عليه في المقنع ولا في الوسائل ولا في مستدرکها. نعم ذكره في الحدائق ج ٢ ص ١٤٠ من الطبع القديم.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب الوضوء ملحق الحديث الثاني.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٤

(السابع عشر): مقارنة الحمل (١). (الثامن عشر): جلوس القاضي في مجلس القضاء (٢)، (التاسع عشر): الكون على الطهارة (٣)،

(العشرين): مس كتابة القرآن في صورة عدم وجوبه (٤). و هو شرط في جوازه كما مر. وقد عرفت أن الأقوى استحبابه نفسياً أيضاً

(٥).

[و أما القسم الثاني]

و أما القسم الثاني فهو الوضوء للتجديد. و الظاهر جوازه ثالثاً و رابعاً فصاعداً أيضاً (٦).

(١) لما

عن المجالس و العلل في وصيته (ص) لعلی (ع): «إذا حملت امرأتك فلا تجامعها إلا و أنت على وضوء، فإنه إن قضى بينكما ولد يكون أعمى القلب بخيل اليد» «١».

(٢) كما عن النزهة. و في الحدائق و غيره: لم أقف على دليله.

(٣) كما تقدم «٢».

(٤) لكن بناءً على استحباب المس، كما تقدم الكلام فيه.

(٥) كما عرفت أنه محل تأمل.

(٦) لإطلاق

رواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (ع): «من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار» «٣».

و

رواية ابن مسلم عنه (ع): «الوضوء بعد الطهر عشر حسنات» «٤»

، و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) تقدم في ص: ٢٢٤ من هذا المجلد.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٥

و أما الغسل فلا يستحب فيه التجديد (١)، بل ولا الوضوء بعد غسل الجنابة وإن طالت المدة (٢).

[و أما القسم الثالث فلأمور]

و أما القسم الثالث فلأمور: (الأول): لذكر الحائض في مصلاها مقدار الصلاة (٣). (الثاني): لنوم الجنب (٤)

(١) كما هو ظاهر الفتوى - كما في الجواهر - أو ظاهر الأصحاب - كما في الحدائق - وإن كان يقتضيه إطلاق

مرسل سعدان عن أبي عبد الله عليه السلام: «الطهر على الطهر عشر حسنات» (١).

اللهم إلا أن يدعى إجمال ما به الطهر و أن المتيقن منه للوضوء. فتأمل.

(٢) و إن كان يقتضيه المرسل

و رواية ابن مسلم

المتقدمان. و لا ينافيه ما دل على أن غسل الجنابة ليس معه وضوء، إذ الظاهر منه نفى الوجوب لحدث الجنابة، لا نفى المشروعية و لو

للتجديد. فتأمل.

(٣) على المشهور.

ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و عليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل صلاة، ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله» (٢)

، و نحوه غيره. بل عن ابن بابويه الوجوب. و تمام الكلام فيه في محله.

(٤)

ففي صحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل أ ينبغي له أن ينام و هو جنب؟ فقال عليه السلام: يكره ذلك حتى يتوضأ» (٣)

و قريب منه غيره. و

في رواية سماعه: «و إن هو نام و لم يتوضأ و لم يغتسل فليس عليه شيء» (٤).

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٦

و أكله و شربه (١) و جماعه (٢) و تغسله الميت (٣). (الثالث):

لجماع من مس الميت و لم يغتسل بعد. (الرابع): لتكفين الميت (٤)

(١)

ففى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع): «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» (١).

و

فى صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله (ع): أ يأكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال عليه السلام: إنا لنكسل، و لكن ليغسل يده، فالوضوء أفضل» (٢).

(٢) للمروى

عن كشف الغمة عن الوشا: «قال فلان بن محرز: بلغنا أن أبا عبد الله (ع) كان إذا أراد أن يجمع يعاود أهله للجماع توضأ وضوء الصلاة، فأحبيت أن تسأل أبا الحسن الثاني (ع)، عن ذلك قال الوشاء: فدخلت عليه فابتدأنى من غير أن أسأله فقال: كان أبو عبد الله عليه السلام إذا جامع و أراد أن يعاود توضأ للصلاة، و إذا أراد أيضاً توضأ للصلاة» (٣).

(٣)

ففى حسن شهاب بن عبد ربه: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الجنب يغسل الميت، أو من غسل ميتاً له أن يأتى أهله ثم يغتسل؟ فقال (ع): هما سواء لا بأس بذلك. إذا كان جنباً غسل يديه و توضأ و غسل الميت و هو جنب، و إن غسل ميتاً توضأ ثم أتى أهله و يجزؤه غسل واحد لهما» (٤).

، و منه يعرف الحكم فيما بعده.

(٤) كذا ذكر جماعة من القدماء و المتأخرين، بل فى الحدائق نسبته

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٧

أو دفنه (١) بالنسبة إلى من غسله و لم يغتسل غسل المس.

[مسألة ٣: لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التى توضحاً لأجلها]

(مسألة ٣): لا يختص القسم الأول من المستحب بالغاية التى توضحاً لأجلها، بل يباح به جميع الغايات المشروطة به (٢)، بخلاف الثانى و الثالث، فإنهما إن وقعا على نحو ما قُصد لم يؤثر

إلى الأصحاب. و اعترف فى المدارك و الحدائق و الجواهر و غيرها بعدم العثور على مستنده، بل ظاهر الأخبار خلافه، لاشتمالها على ذكر غسل اليدين من العاتق أو المنكب أو المرفق على اختلاف ألسنتها من دون تعرض فيها للوضوء. نعم علل بأمور اعتبارية غير صالحة لإثباته.

(١)

ففى روايه الحلبي و ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «توضأ إذا أدخلت الميت القبر» (١).

لكن لا تبعد دعوى ظهورها فى استحباب الوضوء بعد الإدخال، لا الوضوء له. كما أنها لا اختصاص لها بمن غسله و لم يغتسل. و كأنه

لذلك أطلق في الشرائع وغيرها.

(٢) كما لعله المشهور، بل في المدارك: أنه الظاهر من مذهب الأصحاب، و ادعى بعضهم عليه الإجماع. و عن السرائر: «يجوز أن يؤدي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلاة بإجماع أصحابنا» و عن مجمع البرهان: «أنه مما لا شك فيه و لا ينبغي فيه النزاع أصلاً» و ناقش في مفتاح الكرامة فيما في محكي المدارك بأن الأصحاب مختلفون في ذلك اختلافاً شديداً، و فيما حكاها من الإجماع بأننا لم نعرف حاكمه. و فيما ادعاه في السرائر بأنه نقضه بقوله فيها: «إجماعنا منعقد على أنه لا تستباح الصلاة إلا بنية رفع الحدث أو استباحة الصلاة». و كيف كان فمحصل الكلام هو أن الغايات المذكورة في القسم الأول

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الدفن حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٨

.....

على أقسام: (منها): ما صُرح في دليلها بأن الشرط في صحتها أو كمالها هو الطهارة، كما في جملة منها. (و منها): ما صرح في دليلها بأن الشرط كونه على وضوء، كما في جملة أخرى. (و منها): ما تضمن الدليل أن الشرط نفس الوضوء. و هذا القسم مما لم نتحصله، إذ الصلاة، و الطواف، و دخول المساجد، و مناسك الحج، و صلاة الأموات، و قراءة القرآن، و لمسها، و حملها، و كتبه، و طلب الحاجة و سجدة الشكر، و التلاوة و الأذان، و الإقامة، و ورود المسافر، و النوم و مقاربه الحامل، و دخول الزوج، و زيارة الأئمة عليهم السلام، لا تخلو عن أن تكون من أحد القسمين الأولين. و أما دخول المشاهد، و زيارة قبور المؤمنين، و جلوس القاضي فلم نقف على ألسنة أدلتها، ليتبين كونها من أحد القسمين الأولين أو من الثالث، فالكلام في هذا القسم يكون فرضياً. أما القسم الأول فلا ينبغي النزاع في الاكتفاء بالوضوء المأتي به لغاية منه في بقيه أفراد، لأنه لا ينبغي التأمل في حصول الطهارة بالوضوء المأتي به لغاية منه، لأن ذلك مقتضى دليل مشروعيته لتلك الغاية، فإذا حصلت الطهارة فقد حصل الشرط المعتبر في بقيه أفراد القسم المذكور، فلا موجب للتكرار. كما أنه لا- ينبغي النزاع في الاكتفاء بالوضوء المأتي به لغاية من أفراد القسم الثاني في بقيه أفراد، إذ بالوضوء يكون المكلف على وضوء، فيحصل الشرط المعتبر في بقيه الأفراد، و لا موجب للتكرار أيضاً. و مثله الاكتفاء بالوضوء المأتي به لبعض أفراد القسم الأول في جواز تمام أفراد القسم الثاني، إذ به يكون المكلف على وضوء أيضاً، فيحصل شرط أفراد القسم الثاني.

و أما عكس ذلك- أعني الاكتفاء بالوضوء المأتي به لبعض أفراد القسم الثاني في أفراد القسم الأول- فهو محل للإشكال، لاحتمال عدم إيجاب ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٢٩٩

.....

الوضوء للطهارة و عدم عموم يدل على أن كل وضوء موجب للطهارة.

و يمكن دفعه (أولاً): بأن الظاهر من كون المكلف على وضوء.

كونه على طهارة في قبال كونه على غير وضوء، الذي هو بمعنى كونه على حدث. و يشهد به بعض النصوص المتقدمة، كرواية عبد الحميد الواردة في الوضوء لصلاة الجنائز، و صحيح ابن سنان الوارد في الوضوء للإقامة، و عليه فيرجع القسم الثاني إلى الأول، و يلحق أفراد حكم أفراد. (و ثانياً):

بأنه يمكن إثبات أن كل وضوء موجب للطهارة بنصوص النواقض، فإن مقتضى الاقتصار على لفظ جملة منها، وإن كان هو مجرد نقض الحدث للوضوء وارتفاع أثره به، إلا- أن جملة أخرى تضمنت كون الوضوء رافعاً للحدث و مطهراً منه، بل الجميع منها حتى القسم الأول وارد هذا المورد، لا بيان مجرد انتقاض الوضوء بالحدث، فإطلاق هذه النصوص محكماً، بل ينبغي عد الحكم المذكور- أعني مطهريه الوضوء و رفعه للحدث- من ضروريات مدلول النصوص، كما يظهر بأدنى تأمل فيها. و
في رواية العلل عن الفضل عن الرضا (ع): «إنما أسر بالوضوء و بدئ به، لأن يكون العبد طاهراً إذا قام.» (١).

و الأخرى

عنه (ع): «إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين ..»

الى أن قال (ع):

«فأمروا بالطهارة ..» (٢)

و نحوهما كثير يظهر للمتبع. و قد يقتضيه أيضاً التعبير عن الطهارة بقولهم عليهم السلام:
«على وضوء»

. و عن الحدث بقولهم عليهم السلام:

«على غير وضوء»

. فإذا لا ينبغي التأمل في الاكتفاء بالوضوء لأحد أفراد القسمين الأولين في بقية أفراد.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٠

إلا فيما قصدا لأجله (١). نعم لو انكشف الخطأ بأن كان محدثاً بالأصغر- فلم يكن وضوؤه تجديدياً، و لا مجامعاً للأكبر-

و أما القسم الثالث فعلى تقدير ثبوت أفراده قد يشكل الحكم فيه بالاكتفاء بالوضوء لأحد أفراده في بقيتها، لأصالة عدم التداخل. و أما الاكتفاء به لأحد أفراد القسمين الأولين فلا ينبغي الإشكال فيه، بناءً على ما عرفت من عموم مطهريته. بل لو لم يثبت هذا العموم أمكن الاكتفاء به في أفراد القسم الثاني- بناءً على عدم إرجاعه إلى الأول- لتحقق الشرط و هو كونه على وضوء، كما لا يخفى.
و يمكن دفع الاشكال بيناء الأصحاب على التداخل مطلقاً، إذ لا يُظن من أحد الخلاف في جواز الاكتفاء بالوضوء المأتي به للصلاة الواجبة أو المندوبة في الدخول بأى غاية تفرض من غايات القسم الثالث، إذ المحكى من الخلاف إنما هو في جواز الاكتفاء بالوضوء المأتي به لقراءة القرآن و نحوها مما لا يعتبر فيه الطهارة. و منشأ الخلاف إما البناء على بطلان الوضوء لذلك، لعدم نية رفع الحدث أو استباحة الصلاة، أو لعدم ثبوت كونه مطهراً، فإذا ثبت عدم اعتبار نية رفع الحدث أو الاستباحة، و ثبت عموم مطهريه الوضوء، لم يكن وجه للخلاف المذكور. و بالجملة: لا مجال للتشكيك في بناء الأصحاب على التداخل في باب الوضوء للغايات، و الخلاف في بعض المسائل إنما هو لشبهة خاصة به، فإذا ثبت بطلان الشبهة كان بناؤهم على التداخل محكماً، و منه يُستكشف رجوع القسم الثالث إلى القسمين الأولين مع أن البحث في ذلك ليس له مزيد اهتمام، لما عرفت من عدم تحصل هذا القسم أو ندرته فلاحظ، و الله سبحانه أعلم.

(١) هذا في القسم الثاني ظاهر. لعدم تعدد الغايات فيه، أما الثالث

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠١

رجعا إلى الأول (١)، و قوى القول بالصحة (٢) و إباحة جميع الغايات به إذا كان قاصداً لامثال الأمر الواقعي المتوجه إليه في ذلك الحال بالوضوء، و ان اعتقد أنه الأمر بالتجديدي منه مثلاً فيكون من باب الخطأ في التطبيق.

فمن القريب الاكتفاء به لغايات متعددة ما لم ينقض مثلاً إذا توضع الجنب للأكل اكتفى به في الأكل و الشرب و الجماع أو النوم، و لو توضع غاسل الميت للتكفين جاز له الاكتفاء به في الدفن، إلا أن يمس الميت عند تكفينه فينتقض، و لو توضع للجماع فجاء انتقض و احتاج إلى تكريره للأكل و الشرب و النوم. و الوجه في هذه الدعوى: أن سياق نصوص مشروعيتها للغايات المذكورة سياق نصوص مشروعيتها لغيرها، الظاهرة في أن المعبر هو كونه على وضوء غير منتقض، فما دام الوضوء على حاله غير منتقض يكتفى به في الغايات المقصودة بفعله.

(١) يعنى: رجوعاً موضوعياً حقيقياً.

(٢) و وجه البطلان أن الوضوء عبادة لا تصح بلا تقرب، و لا مقرب في المقام، إذ الأمر بالوضوء التجديدي لا يصلح للمقربة، لانتفائه و عدم كون المأتى به من أفراد موضوعه، و الأمر بالوضوء المطهر و إن كان موجوداً، لكنه غير مقصود للمكلف. و من هذا يظهر صحة التفصيل الذى ذكره المصنف (ره)، فإنه إذا كان المقصود الأمر الفعلى المتوجه إلى المكلف كان منطبقاً على الأمر الواقعي بالوضوء المطهر، فيكون الأمر المذكور مقصوداً، و لا ينافيه اعتقاد كونه الأمر التجديدي، لأن الخطأ في اعتقاد الصفة لا يمنع من قصد ذات الموصوف، فمن قصد إكرام جاره و كان قد اعتقد أن عمره خمسون سنة فأكرمه، كان إكرامه له مقصوداً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٢

و تكون تلك الغاية مقصودة له على نحو الداعى (١) لا التقييد،

و إن لم يكن عمره خمسين سنة. نعم لو قيد إكرامه له بالوصف المذكور فقصد إكرام جاره الموصوف بكونه عمره خمسون سنة فأكرمه لم يكن إكرامه له مقصوداً، إذا لم يكن عمره خمسين سنة.

و سر الفرق: أن الوصف في الثانى لما أخذ قيماً لموضوع الإكرام المقصود، فبدونه ينتفى موضوعه، فينتفى بانتفاء موضوعه، و يكون الإكرام الخارجى الوارد على غير الموضوع غير مقصود، و فى الأول لما أخذ خارجاً عن الموضوع لم يكن انتفاؤه موجباً لانتفائه، لينتفى الإكرام المقصود.

ثم إن ما ذكرنا من لازم التقييد إنما هو إذا كان التقييد بنحو وحدة المطلوب، أما إذا كان بنحو تعدد المطلوب فحال القيد حال الأمور المقارنة فى أن انتفاءه لا يوجب انتفاء القصد، كما هو حكم الداعى أيضاً.

(١) فإن قلت: كما أن انتفاء الموضوع المقصود يوجب انتفاء القصد كذلك انتفاء الداعى للقصد يوجب انتفاءه، لأن الداعى من علل وجود القصد، و انتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول.

قلت: هذا يتم لو كان الداعى بوجوده الخارجى علة إلى القصد، أما لو كان بوجوده العلمى الاعتقادى فانتفاؤه بوجوده الخارجى لا يوجب انتفاءه مع تحقق الوجود العلمى و من هنا اشتهر أن تخلف الدواعى لا- يوجب تخلف المقصود، و بنى عليه الفقهاء فى الإيقاعات و العقود.

فإن قلت: كيف يمكن أخذ صفة التجديديء داعياً تارة و قيماً أخرى، مع أن المحقق فى محله أن شرائط الوجوب يمتنع أخذها شرطاً فى الواجب، و بالعكس.

قلت: الممتنع أخذ الداعى قيماً فى الواجب مع بقاءه على صفة الداعوية،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٣

بحيث لو كان الأمر الواقعي على خلاف ما اعتقده لم يتوضأ (١)،

و أخذ قيد الواجب مع كونه قيداً له و دخيلاً في ترتب الأثر عليه قيداً للوجوب، و لا يمتنع أن يكون الوصف داعياً في حال و قيداً في حال أخرى مع انسلاخه عن الداعوية في حال أخذه قيداً، و انسلاخه عن القيدية في حال كونه داعياً، كما هو محل الكلام. هذا و لا يخفى أن ما يتردد بين كونه داعياً و قيداً يختص بالعلل الغائية التي تترتب على وجود المراد، أما ما لا يكون كذلك فلا يحتمل أن يكون داعياً، و الظاهر أن صفة التجديديّة من هذا القبيل، فينبغي التردد فيها بين أن تكون قيداً بنحو وحدة المطلوب، و أن تكون بنحو تعدد المطلوب.

(١) هذا ليس من لوازم التقييد فقط، بل من لوازم الداعي أيضاً نعم يمتنع ذلك في الصفات الملحوظة الموجودة من باب الاتفاق. و بهذا تفترق هي عن الداعي و التقييد. و أما الفرق بين الداعي و التقييد فلا يكون بذلك، بل يكون بمحض لحاظ الوصف شرطاً لوجود القصد أو قيداً للمقصود.

و الذي يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن الأوصاف الملحوظة للفاعل حال إرادة الفعل تكون على أربعة أقسام: الأمور المقارنة، و الداعي الذي هو العلة الغائية، و قيد الموضوع على نحو وحدة المطلوب، و قيده على نحو تعدد المطلوب. (الثاني): أن المائر الذي ذكره في المتن بين الداعي و القيد يلزم أن يجعل مائراً بين القيد على نحو وحدة المطلوب و بين القيد على نحو تعدد المطلوب، لا بين القيد و الداعي، فان كلا منهما يشترك في أنه لولاه لم يفعل الفاعل. (الثالث): أن المائر بين القيد و الداعي أن الأول ملحوظ قيداً في موضوع الإرادة و الثاني علة للإرادة لا غير. (الرابع): أن الداعي لما كان داعياً بوجوده العلمي لا الخارجي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٤

أما لو كان على نحو التقييد كذلك، ففي صحته حينئذ (١) إشكال (٢).

[مسألة (٤): لا يجب في الوضوء قصد موجه]

(مسألة ٤): لا يجب في الوضوء قصد موجه (٣)، بان

لم يكن تخلفه خارجاً مانعاً عن حصول المراد. و بعبارة أخرى: الداعي في الحقيقة اعتقاد ترتب الغاية، لا نفس وجودها، و إلا امتنع أن تكون علة للإرادة و متأخرة عنها. فحال القيد على نحو تعدد المطلوب هو حال الداعي بعينه.

(الخامس): أن احتمال كون الوصف من قبيل الداعي و كونه من قبيل القيد يختص بالعلل الغائية، و صفة التجديديّة في الوضوء ليست منها، و كذا الحكم في كثير من الموارد التي يذكرون أنه يتردد الأمر فيها بين أن تكون على نحو الداعي، و على نحو القيد، و اللازم أن يكون التردد فيها بين القيد على نحو وحدة المطلوب و على نحو تعدده، و الغالب في مثل التردد المذكور كونه من قبيل تعدد المطلوب، و لذا بنى المحققون على ثبوت الخيار عند تخلف الوصف، بناءً منهم على أن الارتكاز العرفي يساعد فيه على نحو تعدد المطلوب، فيكون القصد فيه الى شيئين: ذات المطلق، و نفس المقيّد و لو كان القصد على نحو وحدة المطلوب كان اللازم الحكم بالبطان.

و كذلك ينبغي في كثير من الموارد التي يذكر الفقهاء (رض) التردد فيها بين القيد و الداعي، فإن التردد فيها بين القيد بنحو وحدة المطلوب و نحو تعدده، و الارتكاز العرفي فيها يساعد على الثاني.

(١) كما هو مقتضى إطلاق ما عن الشيخ و المحقق و جماعة.

(٢) و الأقوى البطان، كما عرفت. و لا يبعد تنزيل إطلاق القائلين بالصحة على غير هذا المعنى.

(٣) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه ولا خلاف، كما هو ظاهر جماعة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٥

يقصد الوضوء لأجل خروج البول أو لأجل النوم، بل لو قصد أحد الموجبات و تبين أن الواقع غيره صح، إلا أن يكون على وجه التقييد (١).

[مسألة ٥: يكفى الوضوء الواحد للأحداث المتعددة إذا قصد رفع طبعه الحدث]

(مسألة ٥): يكفى الوضوء الواحد للأحداث المتعددة إذا قصد رفع طبعه الحدث (٢)،

و عن المدارك نسبته إلى العلماء كافة. و يقتضيه إطلاق أدلة مطهريه الوضوء، إذ هو على تقدير اعتباره يكون خارجاً عن الوضوء، مقيداً لإطلاق أدلة مطهريته.

(١) للوجه المتقدم في سابقة، فلا يظهر وجه للجزم هنا و التوقف هناك،

(٢) بلا خلاف و لا إشكال، و إن كان على خلاف أصالة عدم التداخل، التي يقتضيها في المقام إطلاق مثل

رواية ابن الحجاج: «من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء» (١).

لوجوب الخروج عنها بعد قيام الإجماع- بل الضرورة- على خلافها. مع عدم ورود مثل هذا اللسان في عامه الأحداث، بل الشائع في النصوص التعبير بالنقض مثل:

«لا ينقض الوضوء إلا حدث» (٢)

، و من المعلوم أن صفة النقض لا تقبل التكرار و التكثر. فالمتحصل من النصوص: أن أسباب الوضوء إنما تؤثر في وجود صفة واحدة هي المعبر عنها بالحدث إن اقترنت أثر مجموعها فيها، و إن ترتبت استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر كما هو الحال في العلل التي لها معلول واحد. و من هذا يظهر لك أن التعبير في المتن و غيره بالأحداث، و قصد رفع واحد دون آخر أو نحو ذلك،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٦

بل لو قصد رفع أحدها صح و ارتفع الجميع (١). إلا إذا قصد رفع البعض دون البعض، فإنه يبطل، لأنه يرجع الى قصد عدم الرفع (٢).

مبنى على المسامحة بلحاظ الأسباب.

(١) كما هو المعروف بل قيل: «لم يُعثر على تصريح بالبطلان».

نعم احتمله العلامة في النهاية، لأن ما لم ينو رفعه يبقى، و الأحداث لا تتجزأ. و فيه: ما عرفت من أنه ليس إلا حدث واحد يستند وجوده الى السبب المتقدم فان نواه و لم ينو رفع المتأخر فقد نوى رفع الحدث مطلقاً، فلا موجب للبطلان. نعم لو نوى المتأخر أشكلت الصحة- بناءً على وجوب نية رفع الحدث- إذ ليس المتأخر حدثاً، فما ذكر يكون حينئذ في محله.

(٢) هذا لا- يتم لو قصد رفع أثر المتقدم دون المتأخر، إذ المتأخر لا أثر له ليقصد رفعه، فلا يقدر قصد مثل ذلك و إن قلنا باعتبار قصد الرفع. نعم يتم ذلك لو قصد عدم رفع المتقدم. لكنه مبنى على اعتبار نية الرفع، أما لو لم نقل به فلا مانع من الصحة. إلا أن يرجع الى خلل في القربة، كما لو كان راجعاً الى تقييد الوضوء المقصود التقرب بفعله، كأن يقصد الوضوء الذي يكون فعله موجباً لرفع

حدث دون حدث، فان البطلان حينئذ في محله، لعدم مشروعيته.

و المتحصل في هذه المسألة: أنه إذا نوى رفع الحدث مطلقاً أو نوى رفع المتقدم مع الغفلة عن المتأخر، أو مع عدم نية رفعه، صح الوضوء و لو بناءً على اعتبار نية الرفع. و إن نوى رفع المتأخر بطل بناءً على اعتبار نية الرفع - إلا أن يرجع الى نية رفع المتقدم للجهد بالتطبيق - و صح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٧

[مسألة ٦: إذا كان للوضوء غايات متعددة فقصد الجميع حصل امتثال الجميع]

(مسألة ٦): إذا كان للوضوء غايات متعددة فقصد الجميع حصل امتثال الجميع (١)، و أثيب عليها كلها، و ان قصد البعض حصل الامتثال بالنسبة اليه و يثاب عليه. لكن يصح بالنسبة إلى الجميع (٢) و يكون أداءً بالنسبة إلى ما لم يقصد.

بناءً على عدم اعتبار نية الرفع، إلا أن يلزم خلل في التقرب.

(١) ربما يقال: لا فرق بين المقام و بين العبادات الملحوظ في مقام فعلها الضمائم الراجحة، فكما يتوقف صدق امتثال أمر العبادة على قصده أصالة لا تبعاً للضميمة، يتوقف صدق امتثال أمر الغايات في المقام على قصد أمر كل غاية مستقلاً لا تبعاً، و كما أنه لا يكفي في تحقق امتثال الأمر العبادي كونه مع رجحان الضميمة داعياً واحداً، لا - يكفي في امتثال أمر الغايات كون مجموع أوامرها داعياً واحداً أيضاً.

و فيه: إمكان الفرق بين المقامين بأن أوامر الغايات كلها متعلقة بالوضوء، فالإتيان به لأجلها إتيان به لمحض أمره، سواء كان كل منها داعياً مستقلاً، أم كان المجموع داعياً واحداً، أم كان بعضها داعياً و بعضها تابعاً، بخلاف باب الضمائم فإن أمر الوضوء متعلق به، و أمر الضميمة متعلق بالضميمة بعنوانها لا بالوضوء، فالإتيان به لأجل أمر الضميمة - سواء كان بعض الداعي، أم تمامه و كان أمر الوضوء تابعاً - لا يوجب كونه عبادياً بالمعنى الذي قام عليه الإجماع - أعني: كونه لا يترتب عليه الأثر إلا في ظرف الإتيان به بداعي أمره - كما لا يخفى. ثم إن الظاهر أنه لا إشكال في ترتب الثواب بقصد الغاية و لو تبعاً لغاية أخرى. فتأمل.

(٢) لما عرفت من حصول الطهارة به المعتبرة في سائر الغايات، فلا موجب للتكرار،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٨

و كذا إذا كان للوضوء المستحب غايات عديدة (١). و إذا اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبة (٢) أيضاً يجوز قصد الكل، و يثاب عليها، و قصد البعض دون البعض، و لو كان ما قصده هو الغاية المندوبة، و يصح معه إتيان جميع الغايات، و لا يضر في ذلك كون الوضوء عملاً واحداً لا يتصف بالجوب و الاستحباب معاً. و مع وجود الغاية الواجبة لا يكون إلا واجباً، لأنه على فرض صحته لا ينافي جواز قصد الأمر الندبي و إن كان متصفاً بالجوب فالجوب الوصفي لا - ينافي الندب الغائي، لكن التحقيق صحة اتصافه فعلاً بالجوب و الاستحباب من جهتين.

(١) الكلام فيه كالكلام فيما قبله. و مثله ما بعده.

(٢) لا - ريب في إمكان اجتماع الغايات الواجبة و المستحبة للوضوء، كالوضوء بعد دخول الوقت، فان له غايةً واجبةً و هي صلاة الفريضة، و غايةً مستحبةً و هي صلاة النافلة. كما لا إشكال في أنه لو قصد الغاية الواجبة جاز له فعلها و فعل المستحبة. و إنما الإشكال في جواز فعله للغاية المندوبة، فان المحكى عن ظاهر كثير أنه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب. و الوجه فيه - بناءً على اعتبار نية الوجه - ظاهر، لعدم إمكان نية الندب به حينئذ لا وصفاً، و لا غايةً، لانتفائه. بل و كذا بناءً على عدم اعتبارها أيضاً، إذ

هو عبادة ولا يمكن التقرب بالأمر الندي لا نتفائه، ولا بالأمر الوجوبي، لا اعتبار قصد التوصل إلى ذي المقدمه في مقريه الأمر الغيري، فلا يمكن التقرب بالوجوب الغيري مع عدم إرادة التوصل إلى الغايه الواجبه.

و أجاب المصنف (ره) عن هذا الإشكال (تارة): بأنه لا مانع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٠٩

.....

من اجتماع الوجوب و النذب في موضوع واحد من جهتين، فان الموضوع بعنوان كونه مقدمه للصلاه الواجبه واجب، و بعنوان كونه مقدمه للصلاه النافله مستحب. و قد وافق في هذا ظاهر السلطان (ره) في حاشيه له على الروضه في هذا المقام، حيث قال: «لا نسلم أنه لا- يكون في وقت العباده الواجبه إلا- الموضوع الواجب، لأن الموضوع في كل وقت مستحب» (و أخرى): بأنه لو سلم عدم اتصافه بالوجوب و الاستحباب في زمان واحد، فإنما يمنع ذلك من إمكان نيئه النذب و صفاء، و لا يمنع من إمكان نيته غايه. و الظاهر أن مراده إمكان التقرب بالأمر الندي المتعلق بالغايه، لا الأمر الغيري المتعلق به، فان مبني كلامه هذا انتفاء الأمر الغيري الندي فيمتنع لحاظه غايه كما يمتنع لحاظه و صفاء. و لعل ما ذكره هو مراد جمال الدين (ره) في حاشيته حيث قال: «و حينئذ فقصد النذب فيه ليس بمعنى كونه مندوباً في نفسه مطلقاً، حتى يكون فاسداً باعتبار كونه واجباً، بل بمعنى كونه مندوباً لتلك الغايه ..».

أقول: إذا فرض أن للموضوع غايتين واجباً و مندوبه، فكما أن مقدميته للغايه الواجبه توجب كونه واجباً كذلك مقدميته للغايه المندوبه توجب كونه مندوباً، و ليس اقتضاء إحداهما أقوى من اقتضاء الأخرى، و لازم التضاد بين الوجوب و الاستحباب تراحم مقتضاهما، فاذا سلم تساويهما في في الاقتضاء سقطا معاً عن التأثير، فلا- يكون الموضوع واجباً غيرياً، و لا مندوباً كذلك، لأن ثبوت الوجوب دون النذب ترجيح بلا مرجح، فالالتزام بالوجوب دون النذب- كما يجري على ألسنتهم- غير ظاهر الوجه.

و التحقيق أنه (تارة) نقول: إن الفارق بين النذب و الوجوب هو اختلاف الطلب فيهما بالشده و الضعف، فيكون النذب منتزعاً من مرتبه مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٠

.....

ضعيفه من الطلب، و الوجوب منتزعاً من مرتبه قويه منه، (و تارة) نقول: إن الفارق بينهما ورود الترخيص و عدمه، فيكون النذب منتزعاً من الطلب المرخص في تركه، و الوجوب منتزعاً من الطلب غير المرخص في تركه، كما هو التحقيق، و أوضحناه في (حقائق الأ-صول). و على كل من القولين فالنذب له جهتان: جهه اقتضاء للفعل ناشئه من صرف الطلب، و جهه لا اقتضاء ناشئه من القيد العدمي، أو من القيد الوجودي على الخلاف المتقدم، و المقدميه دائماً إنما تقتضى سرايه الحثيه الاقتضائية من ذي المقدمه إلى المقدمه. و لا تقتضى سرايه الحثيه اللاقتضائية، و لذا لا تجد التنافي بين إباحه الشيء و تحريم مقدمته، و لكن تجد التنافي بين إباحه الشيء و تحريمه، فإن الإباحه لما كانت لا اقتضاء لا تسرى من ذي المقدمه إلى المقدمه، ليلزم التنافي بينها و بين تحريم المقدمه، فالوضوع الذي يكون مقدمه لغايه مندوبه لا يسرى إليه النذب بذاته و قيده، بل إنما يسرى إليه النذب بذاته لا غير، و أما قيده- أعنى: جواز الترك- فإنما يكون للوضوع، لقصور ذات النذب في نظر العقل عن اقتضاء الإلزام، لا بالسرايه من الغايه المندوبه و مثل هذه المرتبه من الطلب لا تنافي وجوبه الغيري الناشئ من مقدميته للغايه الواجبه، إذ يمكن أن يكون حينئذ واجداً لمرتبتين، إحداهما لا اقتضاء لها في المنع من الترك، و الأخرى لها هذا الاقتضاء، فيمكن الإتيان به بداعي تلك المرتبه فيكون امثالاً لذات النذب، كما في جميع المندوبات النفسيه، إذ الانبعاث فيها إنما يكون من قبل ذات الطلب بذاته لا بقيده فان المقرب في فعل الصلاه النافله هو فعلها بداعي ذات الطلب، بلا دخل لحثيه ضعفه أو لحثيه الترخيص في مخالفته في حصول الإطاعه و المقريه أصلاً. و منه ظهر أن الموضوع

حينما يكون له غايتان واجبة و مندوبة يسرى إليه ذات الطلب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١١

[فصل في بعض مستحبات الوضوء]

إشارة

فصل في بعض مستحبات الوضوء

[(الأول): أن يكون بمد]

(الأول): أن يكون بمد (١)، و هو ربع الصاع (٢).

الندبي، كما لو لم يكن له إلا غاية مندوبة، بلا فرق أصلاً. كما ظهر أيضاً أن المقرب في حال كونه مقدمة لغاية مندوبة لا غير، و في حال كونه مقدمة لغاية مندوبة و واجبة إذا لم يقصد به إلا المندوبة، هو بعينه المقرب في سائر المندوبات النفسية- أعنى: ذات الطلب لا- بحده- من دون فرق بين الجميع. و على هذا فلو كان للوضوء غايتان مندوبة و واجبة أمكن التقرب بمرتبة الطلب الندبي، سواء لوحظت وصفاً أم غاية، و بمرتبة الطلب الوجوبي، و بمجموع المرتبتين كذلك. فلاحظ.

فصل في بعض مستحبات الوضوء

(١) كما هو مذهب علمائنا. كما عن المنتهى و التذكرة.

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «كان رسول الله (ص) يتوضأ بمد، و يغتسل بصاع، و المد رطل و نصف، و الصاع ستة أرطال» (١).

و

صحيح أبي بصير و محمد بن مسلم عنه (ع): «كان رسول الله (ص) يغتسل بصاع من ماء، و يتوضأ بمد من ماء» (٢).

، و مثلهما في ذلك غيرهما.

(٢) كما هو المعروف، بل هو قول العلماء كافة، كما عن المنتهى، بل إجماعاً. كما عن الخلاف و الغنية و ظاهر التذكرة و غيرها و هو

المصرح به في صحيح زرارة المتقدم

. لكن

في موثق سماعة: «اغتسل رسول الله (ص)

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٢

و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالاً و ربع مثقال (١)، فالمد مائة و خمسون مثقالاً و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف (٢)

[(الثاني): الاستياك]

(الثاني): الاستياك (٣)

بصاع، و توضأ بمد، و كان الصاع على عهده خمسة أمداد» (١)
 ، و نحوه خبر المروزي
 «٢». إلا أنه لا مجال للاعتماد عليهما في قبال ما عرفت.

(١)

ففى خبر جعفر بن إبراهيم الهمداني فى الفطرة: «الصاع ستة أرتال بالمدنى، و تسعة أرتال بالعراقى و أخبرنى أنه يكون بالوزن ألفاً و مائة و سبعين وزنة» (٣).

و

خبر إبراهيم بن محمد الهمداني: «إن أبا الحسن صاحب العسكر (ع) كتب إليه: إن الفطرة صاع .. إلى أن قال-

تدفعه وزناً ستة أرتال برطل المدينة، و الرطل مائة و خمسة و تسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً و مائة و سبعين درهماً» (٤).
 و منه يظهر أن الوزنة فى الأول هى الدرهم، بل هو الموجود فى النسخة المصححة من الوسائل و حيث أن الدرهم نصف مثقال شرعى و خمسة يكون الصاع ثمانمائة و تسعة عشر مثقالاً شرعياً، و حيث أن المثقال الشرعى ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى يكون ستمائة و أربعة عشر مثقالاً صيرفياً و ربعاً.

(٢) لأن المثقال الصيرفى أربع و عشرون حمصة.

(٣) بلا خلاف، كما فى الحدائق. و

فى صحيح معاوية بن عمار: «و عليك بالسواك عند كل وضوء» (٥)
 ، و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٤) الوسائل روى صدره فى باب: ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢. و روى ذيله فى باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب السواك حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٣

بأى شىء كان (١)، و لو بالإصبع (٢)، و الأفضل عود الأراك (٣).

[الثالث): وضع الإناء الذى يغترف منه]

(الثالث): وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين (٤)

[الرابع): غسل اليدين قبل الاغتراف]

(الرابع):

غسل اليدين قبل الاغتراف مرة في حدث النوم و البول، و مرتين في الغائط (٥).

(١) للإطلاق.

(٢)

فعن علي بن إبراهيم بإسناده: «أدنى السواك أن تدلكه بإصبعك» (١).

و

في رواية السكوني: «ان رسول الله (ص) قال: التسوك بالإبهام و المسبحة عند الوضوء سواك» (٢).

(٣)

فعن مكارم الأخلاق: «و كان (ص) يستاك بالأراك، أمره بذلك جبرئيل (ع)» (٣)

و

عن الرسالة الذهبية: «و اعلم يا أمير المؤمنين أن أجود ما استكت به ليف الأراك، فإنه يجلو الأسنان، و يطيب النكهة و يشد اللثة و يسمنها، و هو نافع من الحفر إذا كان باعتدال ..» (٤).

(٤) ذكره الأصحاب- رضى الله عنهم- و لم نقف له على مستند كما في الحدائق. و عن بعض أنه عله بأنه أمكن في الاستعمال. و كأنه لذلك خصه في المتن بما يغترف منه، لا ما إذا كان ضيق الرأس، فإن الأمكنة في الاستعمال تقتضى وضعه على اليسار. هذا و لكن قد ينافى الحكم المذكور ما في بعض الأخبار البيانية أنه (ع) دعا بقعب فوضعه بين يديه و الأمر سهل. (٥) كما هو المشهور.

ففى صحيح الحلبي: «عن الوضوء كم يفرغ

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب السواك حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب السواك حديث: ٤.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب السواك حديث: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب السواك حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٤

[(الخامس): المضمنة و الاستشاق]

(الخامس): المضمنة و الاستشاق (١)، كل منهما ثلاث مرات (٢)،

الرجل على يده اليمنى قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال (ع): واحدة من حدث البول، و اثنتان من حدث الغائط، و ثلاثاً من الجنابة» (١).

و

في صحيح حرير أو حسنه: «يغسل الرجل يده من النوم مرة، و من الغائط و البول مرتين، و من الجنابة ثلاثاً» (٢).

و لعل الاكتفاء بالمرتين من البول و الغائط معاً- كما هو الظاهر من عدم تكرار «من»- مبني على التداخل كما نسب في المقام إلى الأصحاب. و في الجواهر: «لم أجد فيه خلافاً»، و إطلاق المرتين في الجميع- كما عن اللمعة- أو المرة- كما عن النقلة- ضعيف.

(١) و النصوص به مستفيضة أو متواترة،

ففى موثق أبى بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عنهما، فقال (ع): هما من الوضوء، فان نسيتهما فلا تُعد» (٣).

و ما دل بظاهره على نفى استحبابهما محمول على نفى الوجوب.

(٢)

ففى عهد أمير المؤمنين (ع) إلى محمد بن أبى بكر: «وانظر إلى الوضوء فإنه من تمام الصلاة: تميمض ثلاث مرات، و استنشق ثلاثاً»

«٤».

و أما

رواية محمد بن الفضل: ان الكاظم (ع) كتب الى على بن يقطين: تميمض ثلاثاً و استنشق ثلاثاً .. «٥».

فموردها

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٩.

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٥

بثلاث أكف (١). و يكفى الكف الواحدة أيضاً لكل من الثلاث (٢)، (السادس): التسمية عند وضع اليد فى الماء أو صبه على اليد (٣)

و أقلها: «بسم الله» (٤)،

التقية، فيمتنع الاستدلال بها. بل ترك الأمر بهما عند زوال التقية شاهد بالخلاف. إلا أن يكون المراد بيان الوضوء الواجب. لكن ذكر فيه الإسباغ. فلاحظ.

(١) كما ذكر بعض، و فى الجواهر: لم أقف له على مستند بالخصوص.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق جملة من النصوص. بل مقتضاه الاكتفاء بكف واحدة لهما، كما عن الاقتصاد و الجامع.

(٣)

ففى صحيح زرارة: «إذا وضعت يدك فى الماء فقل: بسم الله و بالله. اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين» (١).

و

فى حديث الأربعمائه: «لا يتوضأ الرجل حتى يسمى، يقول قبل أن يمس الماء:

بسم الله ..» (٢).

هذا و

فى مصحح زرارة الحاكى لوضوء النبى (ص) «ثمَّ غرَفَ مِائَةً فَوَضَعَهَا عَلَى جَبِينِهِ، ثُمَّ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ ..» (٣).

و هو ظاهر فى استحباب التسمية أيضاً عند غسل الوجه. و يظهر من بعض النصوص «٤» استحبابها فى غير ذلك من الحالات. فراجع.

(٤) للإطلاق. و أما مجرد التلفظ باسم من أسمائه تعالى فالظاهر أنه لا تصدق التسمية عليه، و إن كان قد يشهد له خلو بعض النصوص

[١]

[١] لعله يريد مثل ما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) و ذكره في الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوة: ١.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٦

و الأفضل: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» * (١)، و أفضل منهما
بسم الله و بالله اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين
(٢).

[السابع: الاعتراف باليمنى]

(السابع): الاعتراف باليمنى (٣) و لو لليمنى (٤)، بأن يصبه

عن لفظ الاسم و الاكتفاء بالشهادة و نحوها.

(١)

ففي حديث محمد بن قيس: «فاعلم أنك إذا ضربت يدك في الماء و قلت: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*. تناثرت الذنوب ..» (١)
و الجمع عرفاً بينه و بين ما سبق الحمل على الأفضلية.

(٢) لوروده في النصوص المعتبرة الصحاح

و غيرها

(٢). و كأن الوجه في أفضليته اشتماله على الدعاء، و تكثر النصوص به. فتأمل.

و في مرسل الصدوق

(٣) حكاية صورة أخرى للتسمية عن علي (ع) إذا توضأ. و الأمر سهل.

(٣) كما عن كثير. و يشهد به كثير من النصوص البيانية، و

في مصحح ابن أذينة الوارد في وضوء النبي (ص) في المعراج: «فتلقى رسول الله (ص) الماء بيده اليمنى، فمن أجل ذلك صار
الوضوء باليمين» (٤).

(٤) كما يقتضيه مصحح ابن أذينة

و ،

في مصحح بكير و زرارة: «ثم غمس كفه اليمنى في الماء فاغترف بها من الماء، فأفرغه على يده اليسرى، فغسل يده اليمنى» (٥)

و نحوه مصحح محمد بن مسلم

(٦)

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٧

فى اليسرى ثم يغسل اليمنى.

[الثامن: قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة]

(الثامن): قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة (١) و الاستنشاق (٢)، و غسل الوجه (٣).

و اليدين (٤). و مسح الرأس (٥)،

لكن ينافيه ما فى جملة من الأخبار البيانية

فى مصحح زرارة: «ثم أعاد يده اليسرى فى الإناء فأسدلها على يده اليمنى» (١)

، و نحوه مصححه الآخر

«٢» و الثالث له و لبيكر

«٣»، و غيرهما. و لا يخلو الجمع بينهما عن إشكال. إلا أن يدعى أن الفعل المذكور لا يصلح لمعارضة القول الوارد فى مصحح ابن

أذينة

. (١) و هو:

«اللهم لنى حجتك يوم ألقاك، و أطلق لسانى بذكرك»

. (٢) و هو:

«اللهم لا تحرم على ربح الجنة، و اجعلنى ممن يشم ريحها و روحها و طيبها»

. (٣) و هو:

«اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه و لا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه»

. (٤) و هو عند غسل اليمنى:

«اللهم أعطنى كتابى يمينى، و الخلد فى الجنان يسارى، و حاسبنى حساباً يسيراً»

. و عند غسل اليسرى:

«اللهم لا تعطنى كتابى شمالى، و لا تجعلها مغلولة إلى عنقى، و أعوذ بك من مقطعات النيران»

. (٥) و هو:

«اللهم غشنى برحمتك و بركاتك»

- (١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء الحديث: ٦.
 (٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٨
 و الرجلين (١).

[(التاسع): غسل كل من الوجه و اليدين مرتين]

(التاسع): غسل كل من الوجه و اليدين مرتين (٢).

(١) و هو:

«اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزل فيه الأقدام، و اجعل سعى فيما يرضيك عنى»
 . كل ذلك مذکور فى رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمى

«١»، و فى نسخ كتب الحديث اختلاف فى بعض الخصوصيات، و ما ذكرنا هو المطابق لما فى نسخه معتبره من التهذيب.
 (٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن الانتصار، و الغنية، و السرائر: الإجماع عليه. و عن الاستبصار نفى الخلاف بين المسلمين فى كون الثانية سنة. و قد يشهد له ما فى صحيح معاوية بن وهب:

«الوضوء مثنى مثنى»

«٢»، و نحوه صحيح صفوان

«٣»، و رواية زرارة

«٤»، و ما فى موثق يونس بن يعقوب المتقدم فى الاستنجا: «ثم يتوضأ مرتين مرتين»

«٥»، و ما

فى مرسل الأحول: «وضع رسول الله (ص) للناس اثنتين اثنتين» «٦»

، و ما

فى مرسل ابن أبى المقدام: «إنى لأعجب ممن يرغب أن يتوضأ اثنتين و قد توضأ رسول الله (ص) اثنتين اثنتين» «٧»

، و ما

فى رواية ابن بكير: «من لم يستيقن أن واحدة من الوضوء تجزؤه لم يؤجر على الثنتين» «٨»

، و ما

فى رواية محمد بن الفضل فيما كتبه الكاظم (ع) إلى ابن يقطين «اغسل وجهك مرة فريضة،

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٨.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٩.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٥.

(٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٦.

(٨) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣١٩

.....

و أخرى إسباغاً «١»

، و نحوها رواية الفضل عن الرضا (ع)

«٢»، و ما

في رواية داود الرقي: «توضأ مثني مثني» «٣».

لكن قد يعارضها جملة أخرى كما

في حديث ميسرة: «الوضوء واحدة واحدة» «٤»

، و ما

في خبر يونس بن عمار: أنه مرة مرة «٥»

و نحوه ما في كتاب الرضا (ع) إلى المأمون

«٦»، و

ما في مصحح عبد الكريم: «ما كان وضوء على (ع) إلا مرة مرة» «٧»

، و

مرسل الصدوق: «و الله ما كان وضوء رسول الله (ص) إلا مرة مرة» «٨»

، و

الآخر «توضأ النبي (ص) مرة مرة، فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» «٩»

، و

مرسل ابن أبي عمير: «الوضوء واحدة فرض، و اثنتان لا يؤجر، و الثالثة بدعة» «١٠»

، و

رواية ابن أبي يعفور المروية عن النوادر: «الفضل في واحدة، و من زاد على اثنتين لم يؤجر» «١١»

، و خلو الأخبار البيانية.

هذا و لكن أخبار الواحدة و المرة محمولة على الفرض، بل لعلها ظاهرة فيه. و الأخبار البيانية لا تصلح لمعارضته ما عرفت. نعم ما

تضمن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء ملحق حديث: ١.

- (٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٦.
 (٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.
 (٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٧.
 (٨) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.
 (٩) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١١.
 (١٠) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.
 (١١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٠

.....

اقتصار النبي (ص) و أمير المؤمنين (ع) على المرة ظاهر في أفضلية الترك.

ولا مجال للإشكال عليه بأنه حكاية حال، لظهور مداومة في الفضل، بل ظاهر صدور حكاية ذلك من الأئمة عليهم السلام ذلك. و مثلها رواية ابن أبي يعفور. ولا تصلح لمعارضتها الأخبار الأولى لإمكان حملها على مشروعيتها الثانية وإن كان تركها أفضل. ويشير إلى ذلك ما في صدر

رواية داود الرقي من قول الصادق (ع): «و أضاف إليها رسول الله (ص) واحدة لضعف الناس»

. و ما

في مصحح زرارة الحاكي لوضوء النبي (ص) من قول أبي جعفر (ع): «إن الله وتر يحب الوتر، فقد يجزؤك من الوضوء ثلاث غرفات ..» (١).

نعم قد يأبى الحمل على مجرد المشروعية مرسل ابن أبي المقدم، بناءً على أن المراد يرغب عن أن يتوضأ كما يشهد به ذيله، لا يرغب في أن يتوضأ، كما لعله ظاهر نفس الكلام إلا أنه - مع إرساله و منافاته لما دل على أن وضوء النبي (ص) و على عليه السلام ما كان إلا مرة - لا بد من حمله على ذلك، فيكون التعجب من جهة اعتقاد الراغب عدم المشروعية، و لا سيما مع الاستشهاد بفعل النبي (ص) في الجملة و لو كان المراد التعجب من اعتقاد عدم الأفضلية لم يكن التعليل مناسباً له. لأن مجرد فعله (ص) بلا مداومة لا يدل على الأفضلية، بل المداومة على غيره دالٌّ على خلافها. و أما مرسل ابن أبي عمير فيمكن حمل نفى الأجر فيه على التثنية على صورة اعتقاد وجوبهما - كما يشهد به خبر ابن بكير المتقدم - أو على إرادة عدم الأجر بالنسبة إلى الترك، لأن الترك أفضل. فتلخص: أن مقتضى الجمع بين النصوص مشروعيتها الثانية، و إن كان تركها أفضل، نظير صلاة النافلة، و الصوم في الأوقات المكروهة.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢١

[العاشر: أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسل الأولى]

(العاشر): أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسل الأولى (١)، و في الثانية بباطنهما، و المرأة بالعكس. (الحادي عشر): أن يصب الماء على أعلى كل عضو (٢)،

وهذا الذى ذكرناه هو الذى تجتمع عليه النصوص. ولعل هذا هو مراد الفقيه والهداية، من أن من توضأ مرتين لم يؤجر ومثله ما عن الأمالى، من أن من توضأ مرتين فهو جائز، إلا أنه لا يؤجر عليه. وأظهر منه ما عن البنزطى، من أن الفضل فى واحدة، ومن زاد على اثنتين لا يؤجر. فإنه مطابق لمتن رواية ابن أبى يعفور. ولعله مراد الكافى، حيث عبر بذييل الرواية المذكورة.

(١) كما عن جملة من كتب الشيخ، والفاضلين، والشهيد، وغيرهم.

واعترف جماعة بعدم الوقوف على مستنده. والمنسوب إلى أكثر القدماء - كما عن المدارك - بل إلى الأكثر - كما عن الذكرى، و الروضة، وكشف اللثام - استحباب بداءة الرجل بالظاهر والمرأة بالباطن، من دون فرق بين الغسل الأولى والثانية. ويشهد به خير ابن بزيع عن الرضا (ع): «فرض الله تعالى على النساء فى الوضوء للصلاة أن يبتدئن بباطن أذرعهن وفى الرجل بظاهر الذراع» (١).

المحمول على الاستحباب اتفاقاً، كما عن المنتهى.

(٢) كما قد يظهر من مصحح زرارة عن أبى جعفر (ع) الحاكى لوضوء رسول الله (ص)

(٢)، حيث تضمن وضع الكف الأولى على جبينه، والثانية على مرفقه اليمنى، والثالثة على مرفقه اليسرى. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٢

و أما الغسل من الأعلى فواجب (١).

[(الثانى عشر): أن يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه]

(الثانى عشر): أن يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه (٢)، لا بغمسه فيه.

[(الثالث عشر): أن يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع]

(الثالث عشر): أن يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع (٣)، وإن تحقق الغسل بدونه.

[(الرابع عشر): أن يكون حاضر القلب]

(الرابع عشر): أن يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله (٤).

[(الخامس عشر): أن يقرأ القدر حال الوضوء]

(الخامس عشر):

أن يقرأ القدر حال الوضوء (٥).

(١) كما سيأتى.

(٢) كما تضمنته الأخبار البيانية.

(٣) للاستظهار. و ربما تشهد به النصوص البيانية. و لما فى المروى

عن قرب الاسناد: «و لا تلطم وجهك بالماء لظماً، و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً. و كذلك فامسح الماء على ذراعيك» (١).

المحمول على الاستحباب إجماعاً، و عن المنتهى نسبه الى مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام.

(٤) فقد روى عن أمير المؤمنين

، و الحسن بن على

، و على بن الحسين

– عليهما السلام– أنهم إذا أخذوا فى الوضوء تغيرت ألوانهم، و ارتعدت فرائصهم، فيقال لهم عليهم السلام فى ذلك، فيقولون ما لفظه أو مضمونه:

حق على من وقف بين يدي ذى العرش أن يتغير لونه و ترتعد فرائصه (٢)

(٥).

فعن الفقه المنسوب إلى الرضا (ع): «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ قَرَأَ فِي وَضُوئِهِ إِنَّا أَنْزَلْنَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ» (٣)

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.

(٢) راجع مستدرک الوسائل باب: ٤٧ من أبواب أحكام الوضوء.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٣

[(السادس عشر): أن يقرأ آية الكرسي بعده]

(السادس عشر): أن يقرأ آية الكرسي بعده (١).

[(السابع عشر): أن يفتح عينه حال غسل الوجه]

(السابع عشر):

أن يفتح عينه حال غسل الوجه (٢).

[فصل فى مكروهاته]

إشارة

فصل فى مكروهاته

[(الأول): الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة]

(الأول): الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة (٣)،

و
عن كتاب البلد الأمين وغيره: «من قرأ بعد إسباغ الوضوء إِذَا أَنْزَلْنَا فِي لَيْلِهِ الْقَدْرَ، و قال: اللهم إني أسألك تمام الوضوء، و تمام الصلاة، و تمام رضوانك، و تمام مغفرتك، لم تمر بذنب قد أذنبه إلا محته» «١».

(١)

فمن كتاب جامع الأخبار عن الباقر (ع): «من قرأ على أثر وضوئه آية الكرسي مرة أعطاه الله ثواب ..» «٢».

(٢) لما

أرسله في الفقيه: «قال رسول الله (ص): افتحوا عيونكم عند الوضوء، لعلها لا ترى نار جهنم» «٣»

، و في ثواب الأعمال مسنداً عن ابن عباس، و قريب منه ما عن نوادر الراوندي «٤».

فصل في مكروهات الوضوء

(٣) كما هو المعروف،

لخبر الوشاء: «دخلت على الرضا (ع) و بين يديه إبريق يريد أن يتهيأ للصلاة، فدنوت منه لأصب عليه فأبى ذلك و قال (ع):

مه يا حسن. فقلت: لِمَ تنهاني أن أصب على يديك تكره أن أوجر؟

قال (ع) تؤجر أنت و أوزر أنا. قلت: و كيف ذلك؟ فقال (ع):

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٨.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٥٣ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٥٣ من أبواب أحكام الوضوء ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٤

كأن يصب الماء في يده. و أما في نفس الغسل فلا يجوز (١).

أما سمعت الله عز و جل يقول (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) و ها أنا أتوضأ للصلاة و هي العبادة فأكره أن يشركني فيها أحد» «١».

و قريب منه ما

روى في الإرشاد: «دخل الرضا (ع) يوماً و المأمون يتوضأ للصلاة، و الغلام يصب على يده الماء. فقال (ع): لا تشرك يا أمير المؤمنين

بعبادة ربك أحداً» «٢».

و ما

عن أمير المؤمنين (ع): انه إذا توضأ لم يدع أحداً يصب عليه الماء.

فقيل له: يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء؟ فقال (ع) لا أحب أن أشرك في صلاتي أحداً و قال الله تبارك و تعالى:

(فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا ..) «٣».

رواه في الفقيه و المقنع مرسلًا، و في العلل مسندًا، و كذلك الشيخ (ره) في التهذيب. و

في رواية السكوني: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: خصلتان لا- أحب أن يشاركني فيهما أحد: وضوئي فإنه من صلاتي، و

صدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل، فإنها تقع في يد الرحمن» (٤).

المحمولة على الكراهة، لما

في رواية الحذاء: انه صب على يد الباقر (ع) في جمع فغسل به وجهه، و كفاً فغسل به ذراعه الأيمن، و كفاً فغسل به ذراعه الأيسر (٥).
و عن المدارك التوقف، لضعف النصوص. لكنه - مع إمكان دعوى انجباره بالعمل - يتم بناءً على قاعدة التسامح.
(١) لما يأتي.

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٥

[الثاني: التمدل]

(الثاني): التمدل (١)، بل مطلق مسح البلل (٢).

[الثالث: الوضوء في مكان الاستنجاء]

(الثالث):

الوضوء في مكان الاستنجاء (٣).

[الرابع: الوضوء من الآنية المفضضة، أو المذهبة، أو المنقوشة بالصور]

(الرابع): الوضوء من الآنية

(١) كما نسب إلى المشهور. لما

عن الصادق (ع) مسنداً و مرسلًا: «من توضأ و تمدل كتبت له حسنة، و من توضأ و لم يتمدل حتى يجف وضوؤه كتبت له ثلاثون حسنة» (١).

و ظاهره الكراهة العبادية، كما لعله مراد الأصحاب. لكنه معارض بكثير من النصوص المتضمنة لفعل الصادق (ع) و أمره إسماعيل بن الفضل به

(٢)، و مداومة على (ع) عليه

(٣). اللهم إلا أن تحمل على التقيّة. لكنه أصح سنداً و أشهر روايته، و الترجيح بذلك مقدم على الترجيح بمخالفة العامة. اللهم إلا أن يكون بناء الأصحاب على ذلك موهناً لنصوص الرجحان.

(٢) كما عبّر به جماعة. و يستفاد من الخبر الأول، و إن قوى خلافه في الحدائق و الجواهر.

(٣) ففي المستدرک عن جامع الأخبار عن النبي (ص): انه عد مما يورث الفقر غسل الأعضاء في موضع الاستنجاء
 «٤». لكن ينافيه رواية عبد الرحمن ابن كثير الهاشمي الحاكية لوضوء أمير المؤمنين (ع)
 «٥»، و رواية الحذاء الحاكية لوضوء أبي جعفر (ع) بجمع
 «٦». إلا أن يقال:
 الفعل لا يعارض القول.

- (١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧، ٨، ٩.
 (٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٧.
 (٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.
 (٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٦
 المفضضة، أو المذهبة، أو المنقوشة بالصور (١).

[(الخامس): الوضوء بالمياه المكروهة]

(الخامس):

الوضوء بالمياه المكروهة كالشمس (٢)، و ماء الغسالة من الحدث الأكبر (٣)، و الماء الآجن (٤)، و ماء البثر قبل نزع المقدرات (٥)،
 و الماء القليل الذي ماتت فيه الحية أو العقرب أو الوزغ، و سور

(١) لإطلاق كراهتها في بعض النصوص المتقدمة- بناءً على عمومته للوضوء- و للموثق
 عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الطست يكون فيه التماثل، أو الكوز أو التور يكون فيه التماثل، أو فضة لا يتوضأ منه
 و لا فيه ..» (١).
 و كأن الحكم في المذهب للإلحاق بالمفضض، كما تقدم الكلام في نظيره في مبحث الأوانى. و منه يظهر الحكم في المنقوش
 بالصور.

(٢)

ففي رواية إسماعيل بن أبي زياد عن أبي زياد عن أبي عبد الله (ع):

«قال رسول الله (ص): الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به، و لا تغسلوا به، و لا تعجنوا به، فإنه يورث البرص» (٢)

المحمول على الكراهة، بقريئة التعليل، و لما في رواية محمد بن سنان
 «٣» من نفى البأس في الوضوء به.

(٣) بناءً على طهارته. فيكون الوجه في الكراهة ما تقدم ذكره دليلاً للمنع.

(٤) ففي الحديث: «نهى عن الوضوء في الماء الآجن».

أى:

المتغير لونه و طعمه. كذا في مجمع البحرين.
(٥) لأخبار القول بالنجاسة، المحمولة على الكراهة، كما تقدم.

(١) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المضاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٧

الحائض، و الفار، و الفرس، و البغل، و الحمار، و الحيوان الجلال، و آكل الميتة، بل كل حيوان لا يؤكل لحمه (١).

[فصل في أفعال الوضوء]

إشارة

فصل في أفعال الوضوء

[(الأول): غسل الوجه]

إشارة

(الأول): غسل الوجه (٢). و حدّه من قصاص الشعر إلى الذقن طولاً، و ما اشتمل عليه الإبهام و الوسطى عرضاً (٣).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٣٢٧

(١) لما تقدم في كراهة أسئارها. ثم إن الحكم بالاستحباب أو الكراهة في كثير مما سبق مبنى على تمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن، و لولاها أشكل الحكم بهما، لضعف الدليل، و حيث أن الظاهر عدم تماميتها فاللازم الفعل أو الترك برجاء المحبوبة أو الكراهة. و الله سبحانه أعلم. و له الحمد.

فصل في أفعال الوضوء

(٢) إجماع علماء الإسلام- كما عن جماعة- بل ينبغي نظمه في سلك الضروريات. و يدل عليه مع ذلك الكتاب، و السنة المتواترة.

(٣) بلا خلاف فيه، بل عن المعتمد و المنتهى: أنه مذهب أهل البيت عليهم السلام. و عن جماعة حكاية الإجماع عليه. و يشهد له صحيح زرارة «قال لأبي جعفر (ع): أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ، الذي قال الله عز و جل. فقال (ع): الوجه الذي أمر الله عز و جل بغسله الذي لا- ينبغي لأحد أن يزيد عليه و لا- ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، و ان نقص منه أثم: ما دارت عليه الوسطى و الإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، و ما جرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من الوجه، فقال له: الصدغ من الوجه؟

فقال عليه السلام: لا» (١)

، و رواه فى الكافى و التهذيب عنه، إلا أنه ذكر

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٨

.....

فيه السبابة مع الوسطى و الإبهام. و ربما ينافيه قوله (ع):

«و ما جرت عليه الإصبعان ..»

. مع أنه لا- أثر له فى الفرق، إلا- أن تحمل (الواو) على معنى (أو). لكنه خلاف الظاهر جداً، بل ممتنع، لتنافى التحديدين، و لذا لم يتوهم أحد الخلاف فى التقدير ممن ضم السبابة إلى الوسطى و الإبهام، كما عن المبسوط، و الناصريات.

و قد أشار (ع) إلى التحديد العرضى بقوله:

«ما دارت ..»

و إلى التحديد الطولى بقوله (ع):

«من قصاص ..»

، و قوله (ع) «

و ما جرت عليه

.. الخ» تأكيد لقوله (ع):

«ما دارت ..»

. و كأن التعبير بالدوران فى الجملة الأولى بمناسبة تدوير الوجه بتدوير الرأس و أن وضع الإصبعين يوجب توهم دائرة، و لا يحسن عرفاً استعماله فى المسطحات، و التعبير بالاستدارة فى الجملة الثانية بملاحظة تدوير الوجه عرفاً باستدارة اللحين الى الذقن، بل و باستدارة قصاص الشعر من الناصية إلى مواضع التحذيف إلى منابت الشعر حول العذار، فهذه الاستدارة العرفية من جانبى الوجه الفوقانى و التحتانى هى المرادة من الاستدارة فى الجملة الثانية. و إن كان ظاهر المشهور عدم الاستدارة فى النصف الفوقانى من الوجه الواجب الغسل، و اختصاص الاستدارة من جانبى الذقن لا غير.

لكن الظاهر ما ذكرناه.

و أما ما استشكله شيخنا البهائى (ره)، من أنه لو جعل الحد الطولى من القصاص إلى الذقن يلزم دخول النزعتين و الصدغين فى الوجه الواجب الغسل، إذ الأوتان تحت القصاص بالنسبة إلى الشعر النابت فوقهما، و الثانى داخلان فيما حوته الإبهام و الوسطى، مع أن دخول الأوتين مما لا يتوهم الالتزام به، و دخول الثانى مخالف لصريح النص. و لأجله

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٢٩

.....

حمل الرواية على إرادة بيان أن الوجه الواجب الغسل هو ما حوته الدائرة الهندسية الحقيقية التى يكون قطرها قدر ما بين الإصبعين، و يكون المراد من دوران الإصبعين فى الجملة الأولى دورانها من القصاص إلى الذقن لتشكيل الدائرة المذكورة، فيلزم منه خروج النزعتين و الصدغين من الوجه.

(ففيه): أن ما ذكره خلاف الظاهر جداً، لما عرفت من معنى الدوران في الصدر و الذيل، و أن التحديد بالدائرة الهندسية يوجب خروج جزء من أسفل الوجه أو أعلاه من الوجه الواجب الغسل، لأن ما بين الإبهام و الوسطى أقل مما بين القصاص و الذقن، فالدائرة التي قطرها يساوي ما بين الإبهام و الوسطى لا تستوعبه. مضافاً إلى أن دخول النزعتين في الوجه - على تفسير المشهور - يتوقف على عموم القصاص لمتنهى منابت الشعر في النزعتين، و هو غير ظاهر. و لا سيما بملاحظة كون جملة:

«من قصاص ..»

من متعلقات «ما» في:

«ما دارت ..»

إذ لو عمّ القصاص قصاص النزعتين لكان الصحيح ظاهراً في وجوب غسل الناصية المسامته لمتنهى النزعتين، و هو كما ترى، فليس ظاهراً إلا في قصاص الناصية و ما يسامتها مما يحيط بالجبينين لا غير. و أما الصدغ فان فسر بما بين العين و الاذن - كما عن بعض أهل اللغة، و في القاموس و المجمع: أنه أحد معنيه - فيدخل بعضه في الوجه على كلا التفسيرين، و إن فسر بالشعر المتدلى على ما بين العين و الاذن - كما عن الصحاح، و النهاية، و في القاموس و المجمع: أنه أحد معنيه، و استشهد له في المجمع بقولهم: صدغ معقرب - فهو خارج عنه على كلا التفسيرين، فلا - يكون التصريح في ذيل الصحيح بخروج الصدغ عن الوجه معيناً لما ذكره من المعنى، بل اللازم حمل الصدغ - و لو مجازاً - على المعنى المحكى عن القاموس و غيره بقريته الصدر. فالعمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٠

و الأتزع و الأغم (١) و من خرج وجهه أو يده عن المتعارف يرجع كل منهم إلى المتعارف (٢)، فيلاحظ أن اليد المتعارفة في الوجه المتعارف إلى أى موضع تصل؟ و أن الوجه المتعارف

على المشهور متعين.

(١) الأول من انحسر شعره عن الحد المتعارف، و الثاني من نبت الشعر على جبهته.

(٢) لا - ينبغى التأمل في وجوب غسل الوجه مطلقاً، صغيراً أو كبيراً على النحو المتعارف أو خارجاً عنه. و لا مجال لتوهم اختصاصه بالمتعارف و إن قيل به في كلية المطلقات. إذا المقام ليس من قبيل المطلق، بل من قبيل العام، ضرورة وجوب غسل كل وجه. ثم إن ظاهر الصحيح سؤالاً و جواباً أن للوجه الواجب الغسل في الموضوع مفهوماً واحداً لا يختلف باختلاف خلقه المكلفين من حيث الصغر و الكبر و طول الأصابع و قصرها، بل الاختلاف بالكبر و الصغر من قبيل اختلاف أفراد المفهوم الواحد، فإذا كان الواجب في الموضوع غسل الوجه لا غير و جب غسله كبيراً كان أو صغيراً بلا زيادة عليه، لا أنه يجب في الصغير غسله و زيادة و في الكبير غسل بعضه دون بعض. و عليه فلا - بد من حمل الإبهام و الوسطى المذكورتين في الصحيح لتحديد الوجه على المتعارفتين منهما بلحاظ الوجه المتعارف، إذ لو أريد مطلقهما لزم التحديد بالأقل و الأكثر لصدق المطلق على كل منهما، و امتناع التحديد بالأقل و الأكثر ظاهراً، و لو أريد منهما خصوص النادر كان بلا قرينة عليه، و هو ممتنع، بخلاف الحمل على الغالب المتعارف، فإن الغلبة و التعارف يصلحان قرينة عليه عند التردد بينه و بين النادر، فيكون المتكلم قد اعتمد عليهما في مقام البيان. كما أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣١

.....

لو أريد من الإبهام و الوسطى المتعارفتان مطلقاً - يعنى: لا بالإضافة إلى خصوص الوجه المتعارف - لزم اختلاف مفهوم الوجه باختلافه كبيراً و صغيراً، و اختلافهما كذلك، فيكون وجه ذى الأصابع الطويلة يدخل فيه الأذنان و وجه ذى الأصابع القصيرة يخرج منه الخدان

إذا كان وجههما متعارفاً، وكذا الحال لو كانت أصابعهما متعارفة، لكن كان وجههما خارجاً عن المتعارف صغيراً أو كبيراً، وقد عرفت أن ظاهر النص - ولا سيما بقرينة السؤال عن دخول الصدغ في الوجه، والجواب بعدم دخوله فيه - أن مفهوم الوجه واحد لا يختلف بالكبر والصغر، وأن المقصود بالجواب تحديد ذلك المفهوم الواحد وتمييزه عما يتصل به، فيكون التحديد بما بين الإبهام والوسطى لا على نحو الموضوعية، بل على نحو الطريقة إلى التحديد بأجزاء الوجه التي قد تزيد مساحتها على الحد المذكور وقد تنقص. ولأجل أن الأصحاب فهموا ذلك حملوا الإصبعين على المتعارف منهما في الوجه المتعارف لا مطلقاً.

نعم قد يشكك أيضاً الحمل على المتعارف في الوجه والإصبعين، لاختلاف المتعارف فيهما بالزيادة والنقصان أيضاً. وقد يدفع بأن الإرجاع إلى عموم المتعارف بلحاظ أن الأقل حكم واقعي، والأكثر حكم طريقي، بمعنى كون الأ- أكثر طريقاً إلى ثبوت الأقل، ولا مانع عقلاً من أن تكون أفراد المتعارف مختلفة، بعضها موضوع حقيقي، وبعضها مشتمل عليه، وتقدم في الصحيح أن الصدغ ليس من الوجه، وفي جملة من النصوص «١» أن الأذن ليست منه

، وعلى هذا فلا بد من النظر إلى متعارف الوجه والأصابع، وإلى ما تحويه الإصبعان من الأعضاء، كالجبهة والجبين والعينين والحاجبين والخدين والأنف والفم وغير ذلك، فيكون تمامه من

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٢

أين قصاصه؟ فيغسل ذلك المقدار. ويجب إجراء الماء (١)، فلا يكفي المسح به. وحده أن يجري من جزء إلى جزء آخر ولو بإعانة اليد. ويجزئ استيلاء الماء عليه وإن لم يجر إذا صدق

الوجه دون ما زاد عليه، فيكون الوجه غير المتعارف هو تلك الأعضاء سواء حوتها أصبعاه أم زادت عليها أم نقصتا عنها. وكذا الكلام بعينه في القصاص، فإذا كان المتعارف منه ما يكون على حد الجبهة وجب غسل تمام الجبهة في غيره وإن نبت الشعر عليها، ولم يجب غسل ما فوقها وإن انحسر عنه الشعر. فلاحظ.

(١) فعن المجلسي (ره) في حاشية التهذيب نسبة الاتفاق عليه إلى ظاهر الأصحاب، وعن الشهيد الثاني (ره) في بعض تحقیقاته: انه المعروف بين الفقهاء، ولا سيما المتأخرين. ويشهد به أوامر الغسل بناءً على اعتبار الجريان في مفهومه، كما عن جماعة، وعن كشف اللثام: انه يشهد به العرف واللغة، ولا سيما بملاحظة مقابله بالمسح، إذ لو لم يؤخذ الجريان في مفهومه لم يحصل الفرق بين الغسل بالماء والمسح به، كما في الجواهر.

مضافاً إلى

صحيح زرارة: «كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجري عليه الماء» (١)

، ونحوه مما ورد في الغسل

كصحيح ابن مسلم: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (٢)

، و

مصحيح زرارة: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد أجزأه» (٣)

بناءً على عدم الفصل بينه وبين الوضوء.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٣

.....

هذا و لكن قد عرفت في مبحث التطهير بالماء التأمل في دخول الجريان في مفهوم الغسل، و عدم ظهور كون المقابلة بينه و بين المسح من هذه الجهة، بل الظاهر أنه يعتبر في الغسل استيلاء الماء و غلبته على المحل، و يعتبر في المسح إمرار الماسح ذى البلل على المحل فيكون بينهما تباين مفهوماً و خارجاً، و إن كان بينهما عموم من وجه مورداً. و أما الصحيح فالظاهر أن التعبير بالجريان فيه كان جرياً على الغالب المتعارف، و ليس في مقام تقييد مطلقات الغسل، بل في مقام آخر، فلا يصلح لتقييد إطلاقات الأمر بالغسل. لا سيما بعد ملاحظه

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في الوضوء: «إذا مسَّ جلدك الماء فحسبك» «١».

نعم ربما يوهم ما ينافي الإطلاقات المذكورة ما

في مصحح زرارة و محمد بن مسلم من قول أبي جعفر (ع): «إنما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و إن المؤمن لا ينجسه شيء، إنما يكفيه مثل الدهن» «٢»

و ،

في مصحح ابن مسلم الوارد في كيفية الوضوء: «يأخذ أحدكم الراحة من الدهن فيملاً بها جسده، و الماء أوسع» «٣»

، و نحوهما غيرهما، فإنها و إن لم تكن تنافي اعتبار جريان الماء و حركته من محل إلى آخر، لكنها ظاهرة في عدم اعتبار استيلائه على المحل، و الاكتفاء بمجرد سراية الرطوبة و البلل من محل إلى آخر.

لكن لا- بد من حملها على إرادة المبالغة في عدم احتياج الوضوء إلى الماء الكثير- كما ذكر في الجواهر و غيرها- لإبائه سياقها عن صلاحية التصرف في أدلة اعتبار الغسل، بل ذيل الثاني كالصريح في ذلك. فلاحظه.

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٤

الغسل. و يجب الابتداء بالأعلى (١)،

(١) كما صرح به جماعة كثيرة، بل نسب إلى الأكثر و المشهور، بل عن التبيان الإجماع عليه. و يستدل له بالوضوءات البيانية لوضوء النبي (ص)

ففي صحيح زرارة: «فأخذ كفاً من ماء فأسدلها على وجهه من أعلى الوجه ثم مسح بيده الجانبين جميعاً» «١»

، و نحوه مصححه الآخر

«٢»، على رواية التهذيب. و

في مصححه الثالث: «فوضعها على جبينه» «٣»

، و قريب منها غيرها. (و دعوى): إجمال الفعل، لاحتمال كونه من أحد الأفراد (غير ظاهرة) لوروده مورد البيان، و لا سيما بملاحظة التفات الراوى إلى الخصوصية المذكورة. نعم لا يظهر من الرواية كون المحكى هو خصوص الواجب من الوضوء، بل من الجائر إرادة حكاية ما يشتمل على بعض المستحبات، بل لعل الظاهر ذلك بملاحظة اشتماله على بعض الخصوصيات المستحبة، فلا ظهور لها فى الوجوب. و أما ما عن المنتهى و الذكرى بعد ذكر الصحيح الأول: «

روى أنه قال بعد ما توضحاً: إن هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» (٤).

فعلى تقدير حجته و عدم قدح إرساله، لا بد أن يكون المراد باسم الإشارة صرف ماهية الوضوء، لا مع تمام الخصوصيات، للاتفاق على استحباب بعضها.

و يستدل له أيضاً

برواية أبى جرير الرقاشى (الرواسى. ظ) المروية عن قرب الاسناد: «لا تعمق فى الوضوء و لا تلطم وجهك بالماء لطماً، و لكن اغسله من أعلى و جهك إلى أسفله بالماء مسحاً، و كذلك فامسح على

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الذكرى ص: ٨٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٥

و الغسل من الأعلى إلى الأسفل عرفاً (١)، و لا يجوز النكس.

ذراعيك و رأسك و قدميك» (١).

و الإجماع على استحباب المسح لا- ينافى الأخذ بظهورها فى وجوب الغسل من الأعلى. نعم من المحتمل أن يكون المراد بالغسل المسح، بقرينة قوله (ع): «مسحاً»

الظاهر فى كونه مفعولاً مطلقاً، الذى يجب أن يكون من جنس فعله، فالإجماع على استحباب المسح يكون مانعاً من الأخذ بظهورها فى وجوب الابتداء من الأعلى.

مضافاً الى إمكان دعوى ظهورها فى مقام بيان المسح مقابل اللطم فيكون ذكر (من) و (إلى) مقدمة للمسح المستحب. لا فى مقام بيان طلب الغسل من الأعلى، فيشبه أن يكون الظرف متعلقاً بالمسح لا بالغسل.

و حينئذ يشكل رفع اليد عن إطلاق الغسل الوارد فى الكتاب المجيد و السنة (و دعوى): إهماله من هذه الجهة، لوروده مورد بيان أصل التشريع لا- كفيته (غير ظاهرة) و إن صدرت من شيخنا الأعظم (ره). و لعله لذلك و نحوه اختار جماعة جواز النكس، منهم السيد، و الشهيد، و ابنا إدريس و سعيد، و مال اليه، أو قال به آخرون، كصاحب المعالم، و شيخنا البهائى على ما حكى. لكن الانصاف ظهور رواية الرقاشى فى كون:

«مسحاً»

من قبيل الحال. يعنى اغسله ماسحاً- لا مفعولاً مطلقاً.

و عليه فدلالته على وجوب الغسل من الأعلى لا قصور فيها.

(١) ذكر في الجواهر أنه بعد البناء على وجوب الابتداء بالأعلى فهناك احتمالات أربعة: (الأول): الابتداء بالأعلى خاصة و لو كان يسيراً، و لا- ترتيب في الباقي. (الثاني): وجوب الأعلى فالأعلى بحسب الخطوط العرضية فلا يجوز غسل الأدنى قبل الأعلى و إن لم يكن مسامتا له. (الثالث):

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٦

و لا يجب غسل ما تحت الشعر (١)،

وجوب غسل الأعلى فالأعلى بحسب الخطوط الطولية، فلا يجوز غسل الأدنى قبل الأعلى المسامت له حقيقة، و يجوز غسله قبل الأعلى غير المسامت له كذلك. (الرابع): ذلك، لكن عرفاً لا حقيقة. انتهى مختصراً.

و جعل (ره) الأول مقتضى كلام كثير من المتأخرين، و نسب الثاني إلى بعض القاصرين، و الثالث إلى محتمل كلام العلامة (ره) في المختلف، و الرابع إلى الشهيد الثاني في شرح الرسالة و بعض المتأخرين.

أقول: أما الوجه الأول فهو خلاف ما تقدم من أدلة الابتداء بناءً على تماميتها. و أما الثاني فهو خلاف ظاهر النصوص البيانية المتضمنة لغسل الوجه باليد اليمنى و أنه (ع) مسح بها الجانبين. و أما الثالث و الرابع، فهما خلاف إطلاق رواية أبي جرير، فان مقتضاه الاكتفاء بالغسل من الأعلى إلى الأدنى عرفاً، إذ الظاهر صدقه و لو لم يكن على حسب الخطوط الطولية حقيقة أو عرفاً، و لعل المراد من الوجه الأخير ذلك. ثم إنه قد يظهر من النصوص البيانية- المتضمنة إسدال الكف على الوجه من أعلاه أو على الجبهة أو على الجبين، أو على الوجه- جواز اقتران الأجزاء العليا للوجه في الغسل، بلا ترتيب بينها. و مثلها في ذلك رواية المسح تحت العمامة. اللهم إلا أن يكون الغسل الوضوئي ليس بوضع الماء، بل بالمسح باليد من الأعلى حقيقة إلى ما دونه. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، كما عن جماعة، و عن التذكرة نسبه إلى علمائنا، بل عن الخلاف و الناصريات الإجماع عليه. و

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال (ع): كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه، و لكن يجرى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٧

بل يجب غسل ظاهره، سواء شعر اللحية و الشارب و الحاجب (١) بشرط صدق إحاطة الشعر على المحل (٢)، و إلا لزم غسل البشرة الظاهرة في خلاله (٣).

عليه الماء» (١)

و

في صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الرجل يتوضأ أ يبطن لحيته؟ قال (ع): لا» (٢).

(١) لعموم صحيح زرارة

، و التنصيص على اللحية في صحيح ابن مسلم

و على الجميع في محكي معقد إجماع الخلاف،

(٢) كما هو موضوع النص المتقدم. إلا أن الاشكال فيما تصدق به الإحاطة، و أنه خصوص منابت الشعر الكثيف الساتر بكثافته للبشرة، أو يعم ما يستر بالاسترسال، أو منابت الشعر الخفيف الذي تظهر بشرته للرئى دائماً أو في بعض الأحوال دون بعض أو غير ذلك. و قد

اضطربت الكلمات فيما هو مورد الاتفاق على وجوب غسله أو عدم وجوبه، و مورد الخلاف. و لا يبعد اختصاص النصوص المتقدمة بمنابت الشعر المحتاج غسلها إلى بحث و طلب، فلا تشمل صورة الستر بالاسترسال، كما فى طرفى الشارب الطويلين، و لا منابت الشعر الظاهرة التى تغسل بمجرد إمرار اليد على الشعر، فضلاً عن إجراء الماء عليه، فالمرجع فيهما إطلاق أدلة وجوب غسل الوجه من الكتاب و السنة. (و دعوى): عدم صدق الوجه على البشرة التى تحت الشعر، لأن الوجه اسم لما يواجه به، فلا يصدق على المستور (مندفعة) بأن الوجه المذكور فى الآية و الرواية يراد به العضو المخصوص الذى ينبت فيه الشعر.

(٣) أما الشعر النابت فيها ففى الجواهر: «و فيه وجهان، أقواهما

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٨

.....

عدم الوجوب، لعدم الدخول فى مسمى الوجه». و أدلة وجوب غسل الوجه قاصرة عن الدلالة على وجوب غسله تبعاً، و مجرد ثبوت التبعية خارجاً لا يقتضى التبعية فى مقام الدلالة. فالمرجع فيه الأصل. و حيث عرفت فى مسألة تداخل الوضوء أن ظاهر أدلة اعتباره فى الغايات هو اعتبار أثره و هو الطهارة، كان الشك فى المقام من قبيل الشك فى المحصل الذى هو مجرى قاعدة الاشتغال لا البراءة (و دعوى): أنه لا- فرق بين المقام و بين الشك فى الأقل و الأكثر، فإذا بنينا على البراءة هناك و أجبنا عن شبهة الاحتياط من جهة العلم الإجمالى بالغرض فليكن الجواب جارياً هنا أيضاً. (مدفوعة) بالفرق بأن الغرض هناك لم يقع مورداً للتكليف، بل مورده نفس فعل المكلف بالمباشرة، و ظاهر الأدلة هنا أن نفس الأثر موضوع للتكليف الشرعى، و هذا الفرق يمكن أن يكون فارقاً بينهما فى جريان البراءة و الاحتياط عند العقلاء، كما ذكرنا ذلك فيما علقناه على مباحث الأقل و الأكثر من الكفاية.

كما أنه لو بنينا على أن التكليف بالمسبب راجع إلى التكليف بالسبب كان المقامان من باب واحد. لكنه خلاف التحقيق. و مثله ما عن بعض الأجلة من الحكم بجريان البراءة فى جميع موارد الشك فى حصول الغرض إذا كان بيان محصله من وظيفة الشارع، بلا فرق بين كون المأخوذ فى لسان الدليل نفس الغرض و محصله، فان ما ذكر غير واضح من طريقة العقلاء، و إن كان لا يخلو من وجه.

و أما ما ذكره شيخنا (ره) فى الكفاية فى المقام و غيره من إثبات الغرض- و هو الطهارة- بإجراء حديث الرفع لنتى جزئية الشىء للوضوء أو شرطيته. فهو مخدوش بأن أدلة الجزئية الواقعية إنما تفيد حكماً واقعياً و حديث الرفع و نحوه من أدلة البراءة إنما يفيد حكماً ظاهرياً، فيمتنع أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٣٩

[مسألة ١): يجب إدخال شىء من أطراف الحد من باب المقدمة]

(مسألة ١): يجب إدخال شىء من أطراف الحد من باب المقدمة (١). و كذا جزء من باطن الأنف و نحوه. و ما لا يظهر من الشفتين بعد الانطباق من الباطن (٢)،

يكون الثانى بمنزلة الاستثناء من الأول، إذ ليس هو فى عرضه. و بالجملة:

بعد البناء على اشتغال ذمة المكلف بالغرض لا تجدى الأصول في إثباته إلا ما كان منها متكفلاً لثبوتها، و من المعلوم أن حديث الرفع لا يصلح لذلك لأنه رافع لا مثبت. ثم إن الرجوع إلى الأصل من البراءة و الاحتياط موقوف على عدم ظهور النصوص البيانية في عدم الوجوب - كما هو الظاهر - و إلا - كان عليها المعول في عدم الوجوب. هذا و المحكى عن جامع المقاصد في مبحث غسل الجنابة دعوى الإجماع على وجوب غسل الشعر النابت في الوجه و اليدين في الوضوء، فان تمَّ كان عليه المعول، و إلا كان المرجع ما ذكرنا.

(١) الظاهر أن مراده المقدمة الوجودية. و كأنه لعدم إمكان الغسل اختياراً إلى الحد الحقيقي إلا بضم جزء مما يخرج عن الحد مما يعلم أنه ليس داخلاً فيه، فيكون الوجوب غيراً (و فيه): أنه لا مقدمية بين غسل الجزء الخارج عن الحد و غسل الجزء الداخل فيه، بل هما من قبيل المتلازمين و وجوب احد المتلازمين لا يقتضى وجوب الآخر. نعم الجزء المشكوك كونه من الداخل و الخارج وجوب غسله عقلي من باب وجوب المقدمة العلمية، فيبتنى وجوب غسله و عدمه على وجوب الاحتياط في المقام و الرجوع الى البراءة، كما عرفت. أما الجزء المعلوم كونه من الخارج فليس بواجب، لا شرعاً، و لا عقلاً.

(٢) إذ لا فرق بينه و بين داخل الفم في ظهورهما عند انفتاح الشفتين و بطونهما عند انطباقهما، فالفرق بينهما في ذلك غير ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٠

فلا يجب غسله (١).

[مسألة ٢: الشعر الخارج عن الحد، كمسترسل اللحية في الطول]

(مسألة ٢): الشعر الخارج عن الحد، كمسترسل اللحية في الطول، و ما هو خارج عن ما بين الإبهام و الوسطى في العرض لا يجب غسله (٢).

[مسألة ٣: إن كانت للمرأة لحية فهي كالرجل]

(مسألة ٣): إن كانت للمرأة لحية فهي كالرجل (٣).

(١) لعدم وجوب غسل الباطن اتفاقاً. و يشهد له خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس المضمضة و الاستنشاق فريضة و لا سنه، إنما عليك أن تغسل ما ظهر» (١).

و ما ورد من الأمر بصب الماء على أعلى الوجه و الأمر بمسحه (٢)، فان مطبق الشفتين لا يغسل بمجرد ذلك، فيحتاج الأمر بغسله إلى بيان زائد و هو مفقود. و لعله أيضاً يستفاد من روايات الحضرمي و أبي بصير

(٣)، المتضمنة أن المضمضة و الاستنشاق ليسا من الوضوء، لأنهما من الجوف. فتأمل. و يستفاد أيضاً مما ورد في غسل الجنابة من الاجزاء بالارتماس

(٤)، بناءً على عدم الفصل بينه و بين المقام.

(٢) إجماعاً ظاهراً، كما عن المدارك و كشف اللثام و غيرهما، بل يظهر من محكى الخلاف أنه كذلك. للخروج عن الحد. نعم لو كانت البشرة مما يجب غسلها لتفرق الشعر، و بُنى على وجوب غسل الشعر النابت فيها، لم يفرَّق فيه بين ما دخل في الحد و ما خرج.

فالعمدة إذاً الإجماع.
(٣) لإطلاق الصحيح المتقدم.

- (١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.
(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.
(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠، ٩، ١٢.
(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥، ١٢، ١٣، ١٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤١

[مسألة (٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم]

(مسألة ٤): لا يجب غسل باطن العين و الأنف و الفم (١)، إلا شيء منها من باب المقدمة.

[مسألة (٥): في ما أحاط به الشعر لا يجزئ غسل المحاط عن المحيط]

(مسألة ٥): في ما أحاط به الشعر لا يجزئ غسل المحاط عن المحيط (٢).

[مسألة (٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها]

(مسألة ٦): الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها (٣).

[مسألة (٧): إذا شك في أن الشعر محيط أم لا يجب الاحتياط بغسله مع البشرة]

(مسألة ٧): إذا شك في أن الشعر محيط أم لا يجب الاحتياط بغسله مع البشرة (٤).

(١) لما تقدم فيه و فيما بعده.

(٢)

لقوله (ع) في صحيح زرارة: «و لكن يجرى عليه الماء» (١)

لظهور الجملة الخبرية في الوجوب. اللهم إلا أن يدعى ورودها مورد توهم الحظر، فتكون دالة على الاكتفاء بإجراء الماء على الشعر و بدليته عن البشرة.

و قد يؤيده ما في رواية الفقيه للصحيح هكذا:

«فليس على العباد ..» (٢)

و لا ينافيه رواية الشيخ لها:

«فليس للعباد..»

، لعدم إرادة ظاهره جزماً، إذ لا ريب في عدم تحريم الطلب و البحث لا تكليفاً و لا وضعاً.
 وفيه: أنه لا يظهر من الرواية جعل بدلية الشعر عن البشرة، بل ظاهرها عدم وجوب غسلها و وجوب غسل الشعر، فيتعين العمل به.
 (٣) لفهمه مما دل على وجوب غسل البشرة، أما الشعر الغليظ فقد عرفت الإشكال في وجوب غسله.
 (٤) للعلم الإجمالي بوجوب غسله أو غسل البشرة. نعم لو قيل

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه باب حد الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٢

[مسألة ٨: إذا بقي مما في الحد ما لم يُغسل و لو مقدار رأس إبره لا يصح الوضوء]

(مسألة ٨): إذا بقي مما في الحد ما لم يُغسل و لو مقدار رأس إبره لا يصح الوضوء (١)، فيجب أن يلاحظ (٢) آماقه و أطراف عينه لا يكون عليها شيء من القيح أو الكحل المانع، و كذا يلاحظ حاجبه لا يكون عليه شيء من الوسخ، و ان لا يكون على حاجب المرأة و سمة أو خطاط له جرم مانع.

[مسألة ٩: إذا تيقن وجود ما يشك في مانعته يجب تحصيل اليقين بزواله]

(مسألة ٩): إذا تيقن وجود ما يشك في مانعته يجب تحصيل اليقين بزواله أو وصول الماء إلى البشرة (٣)،

بوجوب غسل الشعر النابت في البشرة مطلقاً كان الشك في وجوب غسل البشرة شكاً بدوياً، و حينئذ فوجوب الاحتياط بغسله و الرجوع الى البراءة مبنيان على الأصل في المقام، كما عرفت.

(١) لفوات المركب بفوات جزئه.

(٢) يعني: مع العلم بوجود أحد الأمور المذكورة، أما مع الشك فسيأتي تعرضه له.

(٣) لأن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ كذلك. و أصالة عدم الحاجب، أو عدم الحجب، لا تجدى في إثبات وصول الماء إلى البشرة، إلا بناءً على الأصل المثبت، الذي لا نقول به. و

لصحيح ابن جعفر عن أخيه عليهما السلام: «عن المرأة عليها السوار و الدمليج في بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال (ع): تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه» (١).

لكن قد يعارضه ما في ذيله:

«و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف يصنع؟ قال (ع): إن علم أن الماء لا

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٣

و لو شك في أصل وجوده يجب الفحص (١) أو المبالغة حتى يحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله أو وصول الماء إلى البشرة على فرض وجوده

يدخله فليخرجه إذا توضحاً.

و الجمع العرفي بين الصدر و الذيل بحمل أحدهما على الآخر بعيد، فيلحقه حكم المجمل، و يرجع إلى القاعدة المتقدمة. (١) للقاعدة المتقدمة. لكن ظاهر الجواهر: أنه لا إشكال في عدم وجوب الفحص، لاستمرار السيرة التي يقطع فيها برأى المعصوم على عدمه و عن بعض دعوى الإجماع عليه. لكن المصنف (ره) و غيره لم يعتمدوا على الإجماع المدعى، لعدم تعرض جلّ الأصحاب لذلك، و لا على السيرة لعدم ثبوتها إلا في صورة الاطمئنان بالعدم. بل قال شيخنا الأعظم (ره) «إن دعوى الإجماع و السيرة في بعض أفراد هذا الشك، مثل الشك في وجود قلنسوة على الرأس، أو جورب في الرجل، أو وجود لباس آخر على البدن أغلظ من ذلك. مجازفة. و الفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقاً أو غليظاً اقتراح. و الحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب». لكن الإنصاف يقتضى البناء على ثبوت السيرة و عدم اختصاصها بحال الاطمئنان، لثبوتها مع عدم وجوبه. و عدم السيرة في مثل الشك في وجود القلنسوة و نحوها لعدم الشك أو ندرته جداً، لا للاعتناء بالشك، كى يشكل الفرق بينه و بين غيره. مع أن الندره مصححة للفرق و مانعة عن كونه اقتراحاً. فالبناء على عدم الاعتناء في صورة الظن، لأنه المتيقن من موردها، غير بعيد. نعم تبقى صورة الظن بالوجود و الشك المتساوي الطرفين و ثبوت السيرة فيهما غير ظاهر. هذا و أما ما ذكره شيخنا (ره) من إمكان الاعتماد على أصالة عدم الحاجب و إن كان مثبتاً، لخفاء الواسطة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٤

[(مسألة ١٠): الثقبه في الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها]

(مسألة ١٠): الثقبه في الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها (١)، بل يكفي ظاهرها، سواء كانت الحلقة فيها أو لا.

[(الثاني): غسل اليدين]

إشارة

(الثاني): غسل اليدين (٢) من المرفقين إلى أطراف الأصابع (٣)، مقدماً لليمنى على اليسرى (٤). و يجب الابتداء بالمرفق (٥) و الغسل منه إلى الأسفل عرفاً، فلا يجزئ النكس.

فغير ظاهر صغرى و كبرى. مع أنه لو تمّ لجرى حتى في صورة الشك في حاجيئه الموجود، لعدم الفرق. بل عليه يجب القول بصحة قاعدة الاقتضاء و أصالة عدم المانع.

(١) لكونه من الباطن، الذي عرفت عدم وجوب غسله.

(٢) كتاباً، و سنه، و إجماعاً من المسلمين، بل لعله من ضروريات الدين.

(٣) بلا إشكال فيه في الجملة و لا خلاف. و الكتاب و السنه ناطقان به.

(٤) قال في الجواهر: «إجماعاً محصلاً، و منقولاً مستفيضاً كاد يكون متواتراً، كالسنة». و ما في صحيح منصور و غيره شاهد به، كما يأتي إن شاء الله.

(٥) و عن جماعة أن الحال فيه كما مر في الوجه، و في مفتاح الكرامة:

«هو كما قالوا في الإجماعات و الشهرة و الأقوال، إلا أن ابن سعيد هنا وافق، و كذا السيد في أحد قوله». و يشهد له ما في خبر الهيثم بن عروة التميمي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله تعالى (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فقلت: هكذا؟- و مسحت من ظهر كفى الى المرفق- فقال (ع): ليس هكذا تنزِيلها، إنما هي: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ مِنَ الْمَرَافِقِ)، ثم أمر يده من مرفقه إلى أصابعه» (١).

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٥

و المرفق مركب من شيء من الذراع و شيء من العضد (١).

و ما

في مكاتبة علي بن يقطين المروية عن إرشاد المفيد من قوله (ع): «و اغسل يدك من المرفقين» (١).

و ما

في ما عن كشف الغمة: «فعلمه صلى الله عليه و آله جبرئيل (ع) الوضوء على الوجه و اليدين من المرفق» (٢)

و ما

عن العياشي عن أبي الحسن (ع): «قلت: يرد الشعر؟ قال (ع):

إن كان عنده آخر فعل، و إلا فلا» (٣).

و يمكن المناقشة في الأخير باحتماله رفع الوجوب الثابت حال التقيء من الغير. و فيما قبله باحتمال كونه قيئاً لليدين. و في الأول بمخالفته للمتواتر من تنزِيلها إلى المرفقين. اللهم إلا أن يحمل على كون المراد ذلك- كما هو الظاهر- و حينئذ فيصح الاستدلال به. مضافاً إلى ما

في صحيح زرارة المروي في الفقيه، من قول أبي جعفر (ع): «و لا ترد الشعر في غسل اليدين» (٤).

اللهم إلا أن يقال: إن النهي عن النكس أعم من لزوم الابتداء بالأعلى فالأعلى.

(١) هو موصل الذراع في العضد- كما في المجمع، و القاموس، و عن الصحاح، و المطرز- أو بالعضد- كما عن المغرب- فيحتمل أن المراد طرف الساعد الداخل في العضد- كما هو ظاهر المنتهى و غيره، في مسألة من قطعت يده من المرفق- و الحد المشترك بينهما- كما استظهره المحقق القمي في الغنائم من أهل اللغة، و جعله الموافق للاشتقاق- و نفس الطرفين المتداخلين- كما استظهره القمي في الغنائم من العرف، و محاورات الشارع، و من الفقهاء، بل استظهره غير واحد أيضاً من اللغويين- و هذه

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٤.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه باب حد الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٦

و يجب غسله بتمامه (١)، و شيء آخر من العضد

الاحتمالات أيضاً جارية فيما عن كثير من أصحابنا- منهم العلامة في التذكرة- من تفسيره بأنه مجمع عظمى الذراع و العضد. إلا أن الظاهر أن المراد الأخير. و كأنه المراد مما نسبه في الحدائق إلى المشهور، من أنه رأس عظمى الذراع و العضد، و إن جعله فيها مقابلاً لتفسيره بمجمع عظمى الذراع و العضد.

و كيف كان فلا- يظهر للنزاع في معنى المرفق ثمره مهمة، إذ الظاهر اتفاقهم على وجوب غسل تمام البشرة المستديرة على موضع التواصل و التداخل بين العظمين بأى معنى أخذ المرفق، كما يقتضيه أيضاً ما دل على وجوب غسل المرفق، إذ لا يراد منه غسل نفس العظم أو الحد، بل يراد منه تقدير منتهى حد المقدار المغسول من اليد بمنتهى موضع المرفق، و لا- يختلف ذلك باختلاف كون المرفق خصوص رأس عظم الذراع الداخل في العضد أو رأس عظم العضد الداخل فيه الذراع، أو مجموع العظمين المتداخلين، أو الخط الموهوم المفروض على محل التواصل و التداخل، لاتحاد المقدار الواجب الغسل من اليد على جميع التقادير. نعم لو فرض كونه الخط الموهوم فما دل على وجوب غسله لا بد أن يحمل على وجوب غسل أقل ما يفرض من كل من العظمين المتواصلين. و عليه فيجب غسل أقل مقدار من العضد زائداً على المقدار المتداخل منه في الذراع، بخلاف ما لو جعل عبارة عن مجموع العظمين أو عن أحدهما، فإنه يقتصر على ما يسامتهما معاً من البشرة. و هذا و إن كان نحواً من الثمرة العملية، إلا أنه ينبغي القطع بأن ما دل على وجوب غسل المرفق لا يراد به هذا المعنى. فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف و المعتبر و التذكرة و كشف اللثام و غيرها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٧

.....

و عن الخلاف نسبته إلى جميع الفقهاء إلا- زفر، و قريب منه ما عن المعتبر و المنتهى، و عن الشيخ الطبرسى في جامع الجوامع أنه مذهب أهل البيت عليهم السلام، و عن الخلاف: «قد ثبت عن الأئمة (ع) أن (إلى) في الآية بمعنى (مع)». و هذا هو العمدة في الحكم مؤيداً أو معتضداً بالأخبار البيانية المتضمنة لوضع الماء على المرفق و أما الآية و النصوص المتضمنة لذكر المرفق مدخولاً لحرف الغاية أو الابتداء فلا تصلح لإثباته، لو لم تصلح لنتفیه، بناءً على كون الأصل الخروج في مدخولهما.

و كيف كان فظاهر جميع ما ذكر الوجوب أصالة لا مقدمة. و إلا فلا خصوصية للمرفق من دون سائر ما يتوقف عليه غسل الأعضاء مما هو خارج عن الحد، و لا- يظن من زفر و غيره من العقلاء الخلاف في لا- بديه ما يتوقف عليه الواجب عقلاً و إن كان خلافه في الوجوب الشرعى، فلا- يختص الخلاف به، بل يوافق كل من لا يقول بوجوب المقدمة، مع أنه لا وجه لتخصيص خلافه بالمقام، و لا وجه لوجوب غسل تمام المرفق، إذ المقدار الذى يتوقف عليه غسل اليد جزء منه لا- غير. فتأمل، و لغير ذلك. و مع ذلك فظاهر المحكى عن جماعة كون الوجوب مقدماً، منهم العلامة (ره) في محكى المنتهى في من أبيت يده من مفصل الذراع و الساعد من غير قطع لعظم العضد، حيث قال (ره). «لا- يجب غسل طرف العضد، لأنه إنما وجب غسله توصلًا إلى غسل المرفق، و مع سقوط الأصل انتفى الوجوب». لكن ظاهره وجوب غسل المرفق نفسياً، و عظم العضد مقدماً، لا غسل المرفق مقدماً، فلا يكون مخالفاً فى ما نحن فيه. و لعل ذلك مراد غيره ممن لا يحضرنى كلامه. نعم يرد عليهم ما عرفت من أن المراد من غسل المرفق الواجب نفسياً ليس

غسل نفس العظم، بل غسل اليد إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٨

من باب المقدمة (١). و كل ما هو في الحد يجب غسله (٢) و إن كان لحمًا زائدًا أو إصبعًا زائدًا،

منتهى العظم، و ذلك مما يدخل فيه عظم العضد، فلا معنى للفرق بين العظمين في كون وجوب غسل أحدهما نفسياً و غسل الآخر غيرياً، إذ لا يجب غسل كلا منهما لا نفسياً و لا غيرياً. و من ذلك تعرف الإشكال في ما ذكره شيخنا الأعظم (ره)، من أن الأطهر أن الإجماع منعقد على وجوب غسل المرفق أصالةً. إلا- أن وجوب غسل طرف العضد أصالةً مبني على دخوله في المرفق، فمن قال بدخوله فيه- كالعلامة في التذكرة، و الشهيد في الذكري- قال بوجوبه، و من قال بخروجه عنه قال بعدم وجوب غسله. (١) تقدم المراد منه.

(٢) بلا- خلاف أجده- كما في الجواهر- أو بلا خلاف على الظاهر،- كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)- بل اتفاقاً ظاهراً- كما في المستند- و عن ظاهر شرح الدروس: الإجماع عليه، و عن المدارك: أنه لا ريب فيه. لأنه جزء عرفاً من اليد، فيدخل تحت إطلاق الأدلة. و الاشكال فيه من غير واحد غير ظاهر. نعم يختص ذلك بالإصبع و اللحم الزائدين و نحوهما. بل و الظفر أيضاً لجزئته من اليد عرفاً، و حينئذ فلا فرق بين خروجها عن حد اليد و عدمه. و في المستند: لا إشكال في وجوب غسلها في الثاني. و حكى عن بعض العدم في الأول، و عن التذكرة و المنتهى و النهاية و جامع المقاصد التردد فيه، للأصل. لكنه غير ظاهر في قبال الإطلاق، لا سيما بناءً على كون مقتضى الأصل الاحتياط، اللهم إلا أن يكون من جهة ظهور قول أبي جعفر (ع) في الصحيح المروي في الفقيه: «و حد غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع» (١) في كون الحد طرف

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه باب حد الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٤٩

و يجب غسل الشعر (١) مع البشرة (٢).

الأصابع، فإذا خرجت عن الحد لم يجب غسلها، نظير ما تقدم في شعر الوجه. لكن الظاهر أنه ليس مسوقاً للتحديد، فلا مجال لرفع اليد به عن إطلاق اليد في الآية و غيرها.

(١) و في الحدائق أنه ظاهر المشهور، لدخوله في محل الفرض، كما علة البعض أو أنه من توابع اليد، كما علة آخر. و قد عرفت ما فيه.

و عن شرح الدروس الظاهر عدم الوجوب للأصل إن لم يكن إجماع. و قد تقدمت حكاية صريح الإجماع عن جامع المقاصد على وجوب غسل شعر الوجه و اليدين في الوضوء، و صريح شيخنا الأعظم رحمه الله الاتفاق على وجوب غسله هنا، فان تم إجماعاً- كما هو غير بعيد- و إلا فالمرجع فيه الأصل الجارى في المقام. إلا أن يستفاد من الأدلة البيانية عدم الوجوب، من جهة السكوت في مقام البيان. فتأمل.

(٢) كما هو المعروف، بل في طهارة شيخنا الأعظم رحمه الله دعوى الاتفاق عليه. لصدق اليد عليها. خلافاً لما عن كشف الغطاء، حيث قال: «و لو تكاثف عليها الشعر أجزأ غسله عن غسل البشرة. و الأحوط غسلها». و كأن وجهه عموم الصحيح المتقدم: «كل ما أحاط به ..»

لكن الظاهر اختصاصه بالوجه، كما يظهر من ملاحظة الفقيه، حيث ذكر في ذيل صحيح زرارة المتضمن لتحديد الوجه الذي نقلناه سابقاً:

«قال زرارة: رأيت ما أحاط به الشعر..».

إذ من المعلوم أن هذا الكلام ليس سؤالاً ابتدائياً، وإلا لم يكن له معنى محصل، كما يظهر بأدنى تأمل. مضافاً إلى أنه تعرض بعد ذلك لحد غسل اليدين، و حد مسح الرأس، و حد مسح الرجلين، و لم يتعرض لحد غسل الوجه، فلو لم يكن ذيلاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٠

و من قطعت يده من فوق المرفق لا يجب عليه غسل العضد (١)،

لتحديد الوجه لم يكن وجه ظاهر لإهماله. و بالجملة لا مجال للتشكيك في اختصاص السؤال عما أحاط به الشعر من الوجه. و حينئذ فلا مجال للأخذ بعموم الجواب.

و توهم أن المورد لا يختص الوارد. مندفع بأن ذلك مسلم حيث يكون للوارد عموم، و مع كون السؤال عما أحاط به الشعر من الوجه لا يكون لمدخل (كل) عموم، بل ينصرف إلى المعهود الذكر.

(١) إجماعاً، كما عن المنتهى و كشف اللثام. و في مفتاح الكرامة:

«لا- أجد فيه خلافاً، إلا ما نقله في البيان عن المفيد، و هو الظاهر من عبارة الكاتب، على ما نقل» لانعدام الحكم بانعدام موضوعه. و احتمال البدلية لا دليل عليه. و أصالة الاحتياط الجارية في المقام لا مجال لها بعد الإجماع المتقدم المتلقى بالقبول. و منه يظهر الحال في جملة من النصوص

كحسن ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام. «عن الأقطع اليد و الرجل.

قال (ع): يغسلهما (١)».

و

في صحيحة رفاعه: «عن الأقطع اليد و الرجل كيف يتوضأ؟ قال (ع): يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (٢).

و

في مصححته الأخرى في الأقطع: «يغسل ما قطع منه» (٣).

و لا بد من حملها على القطع مما دون المرفق. و لا سيما مع قرب ظهور الأقطع في ذلك، بأن يكون المراد منه المعنى الاسمي، و لو لا ذلك كان مقتضى إطلاق الجميع وجوب الغسل، و لو قطعت اليد من الكتف، و هو- كما

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥١

و إن كان أولى (١). و كذا إن قطع تمام المرفق (٢). و إن قطعت مما دون المرفق يجب عليه غسل ما بقي (٣)، فإن قطعت من المرفق- بمعنى إخراج عظم الذراع من العضد- يجب غسل

تري- خلاف المعلوم. و لا سيما أيضاً بملاحظة اشتغال الأولين على الأمر بغسل الرجل المقطوعة، الذي هو خلاف المذهب. فتأمل. و

أما

صحيح ابن جعفر (ع): «عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟»

قال (ع): يغسل ما بقى من عضده» (١)

، فظاهر السؤال فيه القطع مما دون المرفق، كما يقتضيه دخول حرف الابتداء عليه، الظاهر في خروجه عن القطع، فيكون المراد من الجواب غسل ما بقى مما يجب غسله لو لا القطع، وتكون (من) في الجواب للتبويض، لا بيان ل (ما) ولا متعلق ب (بقى)، إذ الأول خلاف الظاهر، ولو كان هو المراد لقال: فليغسل عضده. والثاني خلاف فرض القطع من المرفق، وإنما يصح لو كان القطع لبعض العضد. مع أن في الإجماع المتقدم كفاية في وجوب الحمل على ما عرفت.

(١) لاحتمال كونه المراد من الصحيح، الواجب حينئذ حمله على الاستحباب، بل استظهر منه ذلك في محكى الخلاف، فحمله على الاستحباب وفي الجواهر: «لا- يخلو من وجه»، لكنه جعل الأقوى حمل المرفق المذكور في السؤال على إرادة بعض المرفق، وقد عرفت أن ظاهر حرف الابتداء كون القطع مما دون المرفق. فتأمل جيداً.

(٢) يظهر الحكم فيه مما سبق.

(٣) إجماعاً، كما عن المدارك و كشف اللثام، وعن المنتهى نسبه الى

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٢

ما كان من العضد جزءاً من المرفق (١).

[مسألة ١١: إن كانت له يد زائدة دون المرفق وجب غسلها أيضاً]

(مسألة ١١): إن كانت له يد زائدة دون المرفق وجب غسلها أيضاً (٢) كالحم الزائد. وإن كانت فوقه، فإن علم زيادتها لا يجب غسلها (٣)، و يكفي غسل الأصلية،

أهل العلم. لكونه المتيقن من النصوص المتقدمة. و يقتضيه الاستصحاب إذا طرأ القطع في أثناء الوقت، وقاعدة الميسور- المشهورة في الأعصار الأخيرة- وإن كان قد طرأ القطع قبل الوقت. لكن ثبوتها لا يخلو عن إشكال، لضعف النصوص الدالة عليها [١]، و عدم ثبوت الجابر.

(١) كما عن التذكرة و الذكرى و المقاصد العلية، بل نسب إلى الشيخ رحمه الله و القاضي أبي علي. لما سبق في ما قبله، و قد تقدم في محكى المنتهى: أنه لا- يجب غسل طرف العضد، لأنه إنما وجب غسله توصلًا إلى غسل المرفق، و مع سقوط الأصل انتفى الوجوب. و قد ينسب إلى غيره أيضاً. لكن عرفت أن المراد من وجوب غسل المرفق غسل اليد الى منتهى المرفق، فلا- مجال لهذا الكلام أصلاً.

(٢) لما تقدم في اللحم و الإصبع الزائدين من الإجماع و غيره.

(٣) كما في القواعد، و عن غيرها، لانصراف الإطلاق عنها، و لتثنية اليد في جملة من النصوص بضميمة عدم احتمال الاكتفاء بغسلها عن غسل الأصلية. لكن الانصراف المستند الى التعارف لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. و تثنية اليد لا تصلح لتقيده، لإمكان كونها جرياً على المتعارف مع أن قصور الإطلاق لو سلم كفى في وجوب غسلها أصالة الاحتياط المتقدم إليها

[١] ذكر نصوصها الشيخ الأنصارى فى التنبيه الثانى من تنبيهات مسألة الشك فى الجزئية الشرطية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٣

و إن لم يعلم الزائدة من الأصلية وجب غسلها (١). و يجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط (٢). و إن كانتا أصليتين (٣) يجب غسلها (٤) أيضاً، و يكفى المسح بإحدهما (٥).

[مسألة ١٢): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته]

(مسألة ١٢): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته (٦)، إلا إذا كان ما تحته معدوداً من الظاهر، فإن الأحوط إزالته (٧)

الإشارة. و كأنه لذلك اختار فى التلخيص و المنتهى و الإرشاد و غيرها- على ما حكى عنها- الوجوب،

(١) أصالة، على ما ذكرناه، و من باب المقدمة العلمية، بناء على عدم وجوب غسل الزائدة.

(٢) للعلم بوجوب المسح بالأصلية بعينها، و حيث ترددت بينهما وجب الاحتياط بالمسح بهما معاً.

(٣) يعنى: متساويتين فى الخلقة من جميع الجهات واقعاً، فإنه لا وجه للحكم بزيادة إحدهما بعينها واقعاً. و بذلك امتاز هذا الفرض

عن فرض زيادة إحدهما بعينها واقعاً مع عدم تميزها فى نظر المكلف. كما أن ما ذكرناه فى معنى الأصلية لا ينافى كون إحدهما لا بعينها زائدة بلحاظ الخلقة النوعية، بحيث تعد عيباً فى المبيع، موجباً للخيار.

(٤) أصالة. للوجه المتقدم فى الزائدة.

(٥) للإطلاق.

(٦) لعدم وجوب غسل ما تحته بعد كونه من الباطن.

(٧) و عن المنتهى احتمال عدم الوجوب، لكونه ساتراً عادة كاللحية.

و لعموم البلوى، فلو وجبت الإزالة لبيئته عليهم السلام. و أيدته الأستراবাদى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٤

و إن كان زائداً على المتعارف وجبت إزالته (١). كما أنه لو قصّ أظفاره فصار ما تحتها ظاهراً وجب غسله (٢) بعد إزالة الوسخ عنه.

[مسألة ١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين]

(مسألة ١٣): ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين و الاكتفاء عن غسل الكفين بالغسل المستحب قبل الوجه باطل.

[مسألة ١٤): إذا انقطع لحم من اليدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع]

(مسألة ١٤): إذا انقطع لحم من اليدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع (٣)، و يجب غسل ذلك اللحم (٤) أيضاً ما دام لم ينفصل، و إن

كان اتصاله بجلده رقيقة، و لا يجب قطعه أيضاً ليغسل ما تحت تلك الجلدة، و إن كان أحوط لو عدّ ذلك اللحم شيئاً خارجياً (٥) و

لم يحسب جزءاً من اليد.

بما ورد من استحباب إطالة المرأة أظفار يديها. هذا ولكن الستر به عادة- لو سلم- لا يوجب إلحاقه بالباطن. و أما العادة فلم تثبت بنحو تكون سيره معتمده، بل دعوى ثبوت العادة بعيدة، لأن الجزء الذي يعد من الظاهر يبعد عن موضع التقليل، و يكون طرف الإصبع، و ثبوت العادة على وجود الوسخ فيه كما ترى. و لذا حكى عن المشهور وجوب الإزالة.

و ما دل على استحباب إطالة المرأة أظفارها غير متعرض للمقام بوجه.

(١) يعنى: إذا كان ما تحته من الظاهر. و وجهه حينئذ ظاهر.

(٢) لإطلاق ما دل على وجوب غسل الظاهر.

(٣) لما سبق.

(٤) لأنه جزء.

(٥) فإنه حينئذ يكون من قبيل الحاجب تسامحاً، و لأجل ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٥

[مسألة ١٥): الشقوق التى تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت واسعة يرى جوفها وجب إيصال الماء فيها]

(مسألة ١٥): الشقوق التى تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت واسعة يرى جوفها وجب إيصال الماء فيها (١)، و إلا فلا. و مع الشك لا يجب، عملاً بالاستصحاب (٢)، و إن كان الأحوط الإيصال.

[مسألة ١٦): ما يعلو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق- ما دام باقياً يكفى غسل ظاهره]

(مسألة ١٦): ما يعلو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق- ما دام باقياً يكفى غسل ظاهره (٣) و إن انخرق، و لا يجب إيصال الماء تحت الجلدة، بل لو قطع بعض الجلدة و بقى البعض الآخر يكفى غسل ظاهر ذلك البعض، و لا يجب

يحسن الاحتياط.

(١) لأنها من الظاهر حينئذ.

(٢) يعنى: استصحاب كونه من الباطن. لكنه يتم لو كان الشك بنحو الشبهة المصادقية، أما لو كان بنحو الشبهة المفهومية، فلا مجال للاستصحاب، لامتناع جريان الاستصحاب فى المفهوم المردد، كما أوضحناه فى (حقائق الأصول).

و لو أريد استصحاب حصول الطهارة بدونه فهو من الاستصحاب التعليقى، و جريانه محل إشكال. و إن أريد استصحاب عدم وجوب غسله فهو إنما يتم بناء على أن الشرط نفس الموضوع، أما لو كان هو الطهارة فإثباتها بالاستصحاب المذكور مبنى على القول بالأصل المثبت. بل صحة استصحاب الباطن على هذا المبنى لا تخلو من إشكال حتى لو كانت الشبهة مصادقية، لأنه لا يثبت الطهارة إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا فليس عنوان الباطن موضوعاً للحكم الشرعى، و لا قيداً له، كما لا يخفى. فتأمل.

(٣) لأنه الظاهر عرفاً، و ما تحته من الباطن و إن انخرق. و كذا الحال لو قطع بعض الجلدة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٦

قطعه بتمامه، و لو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه لكن الجلدة متصله قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و إن كانت لازقة يجب

رفعها أو قطعها (١).

[مسألة (١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه]

(مسألة ١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه (٢) و إن حصل البرء، و يجرى غسل ظاهره. و إن كان رفعه سهلاً. و أما الدواء الذى انجمد عليه و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة (٣) يكفى غسل ظاهره، و إن أمكن رفعه بسهولة و جب (٤).

[مسألة (١٨): الوسخ على البشرة إن لم يكن جرماً مرئياً لا يجب إزالته]

(مسألة ١٨): الوسخ على البشرة إن لم يكن جرماً مرئياً لا يجب إزالته (٥)، و إن كان عند المسح بالكيس فى الحمام أو غيره يجتمع و يكون كثيراً، ما دام يصدق عليه غسل البشرة. و كذا مثل البياض الذى يتبين على اليد من الجص أو النورة إذا كان يصل الماء إلى ما تحته و يصدق معه غسل البشرة. نعم لو شك فى كونه حاجباً أم لا و جب إزالته.

(١) لأن ما تحتها من الظاهر، و التراقها فوقه يكون من قبيل التراق الحاجب.

(٢) لأنه جزء عرفاً.

(٣) كما سيأتى إن شاء الله.

(٤) لأنه من الحاجب الخارج.

(٥) و ربما كان جرماً مرئياً، و لكنه عرفاً جزء من البدن، و يكون غسله غسلًا للبشرة، مثل ما يعلو ظهر القدم و بطنها عند ترك غسله مدة طويلة. نعم إذا طالت المدة كثيراً لا يعد عرفاً جزءاً من البدن، فيجب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٧

[مسألة (١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع إلى المتعارف]

(مسألة ١٩): الوسواسى الذى لا يحصل له القطع بالغسل يرجع إلى المتعارف (١).

[مسألة (٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها]

(مسألة ٢٠): إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها، إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج محسوباً من الظاهر (٢).

[مسألة (٢١): يصح الوضوء بالارتماس]

(مسألة ٢١): يصح الوضوء بالارتماس (٣)

إزالته حينئذ.

(١) لأن النهى عن العمل على الوسواس يختص بما زاد على المتعارف، فإنه الوسواس، و أما العمل على المتعارف فليس وسواساً، فلا يشمل النهى، فيجب، إذ احتمال عدم وجوب العمل عليه أصلاً تدفعه الضرورة.

(٢) بأن تكون ذات رأس يحجب الظاهر، أو يكون الثقب الذى هى فيه واسعاً بحيث يرى باطنه لو لا حجبها.

(٣) اتفاقاً، كما فى البرهان، و ظاهر الجواهر، و يشهد به تصريحهم بكفاية وضع العضو المجبور فى الماء حتى يصل الى البشرة. و هو الذى يقتضيه إطلاق أدلة الغسل، بناء على ما عرفت من تحققه بمجرد استيلاء الماء على البشرة. نعم قيل: يشكل ذلك بناء على اعتبار الجريان فى مفهومه و لذا جعل الاتفاق المذكور شاهداً على عدم اعتبار الجريان فى مفهومه.

و يمكن دفعه: بأن الاتفاق المذكور إنما هو على الاكتفاء برمس العضو فى قبال الاحتياج إلى صب الماء عليه، فلا- ينافى اعتبار تحريك العضو ليتحقق الجريان المعتبر فى مفهوم الغسل، اللهم إلا- أن يدعى الاتفاق على عدم الاحتياج إلى التحريك. لكنه غير ظاهر. و ما ذكره فى المجبور لا يصلح للشهادة به. لأن التخيير بين الرسم و النزاع محل خلاف، و المحكى عن مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٨

مع مراعاة الأعلى فالأعلى (١). لكن فى اليد اليسرى لا- بد أن يقصد الغسل حال الإخراج من الماء (٢) حتى لا- يلزم المسح بالماء الجديد (٣)، بل و كذا فى اليد اليمنى، إلا أن يبقى شيئاً من اليد اليسرى ليغسله باليد اليمنى، حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء.

بعضهم وجوب النزاع تعييناً إن أمكن، كما سيأتى إن شاء الله.

(١) على ما تقدم من اعتبار ذلك. و الظاهر أنه لا- يتحقق بمجرد نية الغسل من الأعلى فالأعلى، لأن الواجب فى الوضوء حدوث الغسل، لا ما يعم البقاء، و لذا لا يكفى أن يغسل وجهه للتبريد ثم ينوى بإبقاء البلل و عدم تجفيفه الغسل الوضوئى، بل لا بد من إمرار اليد على الوجه بنحو يغسل ثانياً بتحريك الماء من محل إلى آخر، كما سيأتى، فلا بد من تحريك العضو المرموس فى الماء تدريجاً إلى أن يحصل غسل الأجزاء من الأعلى إلى الأدنى تدريجاً، و لا يكفى التحريك يسيراً، كما يظهر بالتأمل، لأن وجوب الغسل من الأعلى فالأعلى ملازم للترتب الزمانى بين الأجزاء فى الغسل، و هذا لا يحصل بالحركة اليسيرة لأنها ملازمة لتقارن أكثر الأجزاء فى الغسل، و إنما يحصل باستمرار الحركة من أعلى العضو إلى أدناه. نعم لو لم يعتبر الترتب فى الحدوث كفى رمس العضو مدة يسيرة مع نية الغسل مترتباً. لكن عرفت إشكاله.

(٢) و لو بأن يقصد الغسل الثانى المستحب حال الإخراج، و حال الإدخال من الأعلى يقصد الغسل الأول الواجب.

(٣) و فى جامع المقاصد: «و يشكل بأن الغمس لا- يصدق معه الاستيناف عرفاً» أقول: المدار على صدق بلل الوضوء الذى يجب المسح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٥٩

[مسألة ٢٢: يجوز الوضوء بماء المطر]

(مسألة ٢٢): يجوز الوضوء بماء المطر (١)، كما إذا قام تحت السماء حين نزوله فقصده بجريانه على وجهه غسل الوجه، مع مراعاة الأعلى فالأعلى، وكذلك بالنسبة إلى يديه، وكذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه، ولو لم ينو من الأول لكن بعد جريانه على جميع حال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله و كذا على يديه إذا حصل الجريان كفى (٢) أيضاً، و كذا لو ارتمس في الماء ثم خرج و فعل ما ذكر.

[مسألة ٢٣): إذا شك في شيء أنه من الظاهر حتى يجب غسله، أو الباطن فلا، فالأحوط غسله]

(مسألة ٢٣): إذا شك في شيء أنه من الظاهر حتى يجب غسله، أو الباطن فلا، فالأحوط غسله (٣) إلا- إذا كان سابقاً من الباطن، و شك في أنه صار ظاهراً أم لا (٤)، كما أنه يتعين

به، و هو غير حاصل.

(١) ظاهر الجواهر و غيرها الاتفاق عليه و يشهد به في الجملة

رواية ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل لا يكون على وضوء فيصيبه المطر حتى يبتق رأسه و لحيته و جسده و يداه و رجلاه، هل يجزئه ذلك من الوضوء؟ قال (ع): إن غسله فان ذلك بجزؤه» (١).

و لا بد من حمله على نحو لا ينافي غيره من الأدلة. و سيأتي إن شاء الله أن هذا ليس من التولية.

(٢) لتحقق غسل العضو ثانياً بالجريان.

(٣) لما عرفت من الإشكال في جريان الاحتياط أو البراءة في الشك في المقام.

(٤) فلا يجب غسله، لاستصحاب كونه من الباطن. لكن عرفت

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٠

غسله لو كان سابقاً من الظاهر ثم شك في أنه صار باطناً أم لا.

[الثالث): مسح الرأس بما بقي من البلة في اليد]

إشارة

(الثالث): مسح الرأس (١) بما بقي من البلة في اليد (٢).

الاشكال فيه في المسألة الخامسة عشرة.

(١) كتاباً، و سنة، و إجماعاً من المسلمين، كما في الجواهر.

(٢) إجماعاً صريحاً، كما عن الخلاف و الغنية و الانتصار و التذكرة، و ظاهراً، كما عن غيرها، و عن جملة منها استثناء ابن الجنيد. و

يدل عليه ما

في مصحح زرارة: «فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات: واحدة للوجه، و اثنتان للذراعين، و تمسح ببله يمناك ناصيتك» «١».

و ما

في مصحح ابن اذينة الوارد في المعراج من قوله تعالى: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء» «٢».

و ما

في مكاتبة أبي الحسن (ع) لابن يقطين: «و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك» «٣».

و كثير من الأخبار البيانية «٤» المتضمنة أنه (ع) مسح رأسه بما بقى في يده

، و في بعضها: انه لم يعدهما في الإناء

، و في آخر:

أنه لم يجد ماء

. لكن قد يخدش في الأول باحتمال العطف على فاعل (يجزئك) فلا يدل إلا على الاجزاء، و هو أعم من الوجوب: و فيه أنه خلاف

الظاهر، لاحتياجه إلى التقدير بالمصدر. و يخدش في الثاني بإجماله، لأنه من قضايا الأحوال، و حكاية الإمام (ع) لها إنما تكون ظاهرة

في الوجوب لو كانت واردة في مقام بيان الحكم الشرعي، و هو غير ظاهر، كسائر أحاديث المعراج. و في الثالث بضعف السند. و في

الأخير بما مر آنفاً

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧، ٦، ١٠، ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦١

.....

من الاجمال و عدم الظهور في الوجوب.

و اما

مرسل خلف بن حماد عن أبي عبد الله (ع): «الرجل ينسى مسح رأسه و هو في الصلاة. قال (ع): إن كان في لحيته بلل فليمسح به.

قلت: فان لم يكن له لحيه؟ قال (ع): يمسح من حاجبيه أو من أشفار عينيه «١».

ففيه- مع أنه ضعيف، و ظاهر في صحة الصلاة مع نقص الوضوء. فتأمل- أنه غير ظاهر في الوجوب أيضاً، لاحتمال كون ما ذكر فيه

لأنه أقرب إلى المحافظة على بقاء الهيئة الصلاةية و عدم حصول المنافي. نعم لا يتأتى ذلك

في خبر مالك بن أعين عنه (ع): «من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح رأسه، و

إن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء «٢»

، و نحوه مرسل الفقيه المصرح فيه بالمسح أولاً من بله الوضوء

، فلا بأس حينئذ بالاعتماد عليهما مؤيدين أو معتضدين بما سبق.

و أما ما

في موثق أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مسح الرأس، قلت: أمسح بما على يدي من الندى رأسي؟ قال (ع): لا، بل تضع يدك

فى الماء ثمّ تمسح «٣»

و ،

خبر جعفر بن عماره: «سألت جعفر بن محمد (ع) أمسح رأسى ببلل يدي؟ قال (ع): خذ لرأسك ماء جديداً «٤»

و نحوهما خبر معمر بن خلاد

«٥». فهى صريحة فى المخالفة لجميع ما تقدم، و غير معمول بها حتى من ابن الجنيد، فلا بد إما

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٢

و يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس (١)، فلا يجزئ غيره.

من طرحها، أو حملها على التقية، لموافقها لمذهب كثير من العامة، كما عن الشيخ رحمه الله.

و أما ما عن ابن الجنيد من جواز المسح بماء جديد فيشهد له إطلاق الآيه و النصوص التى ورد بعضها فى ناسى المسح

«١». و قد يستدل له بما

فى خبر أبى بصير الوارد فى من ذكر و هو فى الصلاة من قوله (ع): «و إن شك فلم يدر مسح أو لم يمسخ فليتناول من لحيته إن

كانت مبتلة و ليمسح على رأسه، و إن كان أمامه ماء فليتناول منه و ليمسح به رأسه» «٢».

لكن إطلاق الآيه و غيرها مقيد بما عرفت. و الخبر ليس مما نحن فيه، لوروده فى الشك الذى هو مورد قاعدة الفراغ، فالمسح فيه غير واجب.

فتأمل. و لو سلم فلا يصلح لمعارضه ما تقدم. و لا سيما مع حكاية الإجماعات على خلافه. و هذا و سيجىء التنبيه على اعتبار كون

المسح ببلل اليد دون غيره أو عدمه فى المسألة الخامسة و العشرين فانتظر.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف و الانتصار و الغنية و المعبر و التذكرة و الذكرى و المدارك و غيرها. و يشهد له

صحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام: «مسح الرأس على مقدمه» «٣».

و

مرسل حماد عن أحدهما عليه السلام: «فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة. قال (ع): يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم

رأسه» «٤»

و نحوهما غيرهما.

و بهما يقيد إطلاق الآيه و بعض النصوص. و أما مثل

حسن الحسين بن أبى

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٣

و الأولى و الأحوط الناصية (١)، و هي ما بين البياضين من

العلاء: «قال أبو عبد الله «ع»: امسح الرأس على مقدمه و مؤخره» (١).

فواجب الطرح في قبال ما عرفت.

(١) للتنصيص عليها في صحيح زرارة المتقدم

و ،

في خبر الحسين بن زيد (ع) الوارد في مسح المرأة: «إنما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها و تضع الخمار عنها و إذا كان الظهر و العصر و المغرب و العشاء تمسح بناصيتها» (٢).

لكن الإشكال في كيفية الجمع بينهما و بين ما تقدم، فيكون الجمع بتقييد النصوص المتقدمة بهما، أو بحملهما على الاستحباب، أو بحمل المقدم على الناصية- كما هو أحد معانيه كما عن القاموس- أو بحمل الناصية على المقدم- كما عن المصباح و ظاهر البيضاوى و غيره، و في مجمع البيان انها شعر مقدم الرأس. وجوه، و بعضها أقوال، أقربها الأخير، إذ الظاهر من المقدم عرفا و لغة هو ما يقابل المؤخر و الجانبين، و كون الناصية أحد معانيه مما لا يُعهد، و عده في القاموس منها مبنى على المسامحة، كعدة الجبهة من معانيه أيضاً. مع أن الذى يظهر من القاموس أن الناصية أحد معاني مقدم الرأس، لا أحد معاني مقدم الرأس، اما الناصية فلا يخلوا المراد منها من إجمال، إذ كما حكى تفسيرها بالمقدم- كما عرفت من المصباح و غيره- جعلها في القاموس قصاص الشعر، و كذا في المجمع، لكن قيده بما فوق الجبهة، و عن التذكرة و غيرها أنها ما بين التزعتين، و مع هذا الاجمال لا مجال لرفع اليد عن ظاهر ما عرفت. و منه تعرف الوجه في ما ذكره في المتن.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٤

الجانبين فوق الجبهة. و يكفى المسمى (١) و لو بقدر عرض إصبع واحدة أو أقل. و الأفضل- بل الأحوط- أن يكون بمقدار

(١) إجماعاً، كما عن مجمع البيان، و ظاهر التبيان، و آيات الأحكام للأردبيلي، و غيرها. و هو الذى يقتضيه إطلاق

صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «قلت له: أما تخبرنى من اين علمت و قلت: إن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك

(ع) و قال: يا زرارة قاله رسول الله (ص) و نزل به الكتاب من الله عز و جل، لأن الله عز و جل قال:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ)، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال:

(وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلامين فقال (وَ

امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ)، فعرفنا حين قال (بِرُؤُوسِكُمْ) أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء» (١).

في صحيح زرارة و بكير: «فاذا مسحت بشيء من رأسك، أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، فقد أجزأك» (٢).

و أما ما تضمن وجوب مسح المقدم أو الرأس أو الناصية فلا- مجال للاستدلال به على ذلك، لظهوره في وجوب الاستيعاب. و لا مجال لقياسه بمثل: مسست زيدا أو ضربته. للفرق بينهما بشهادة صحة قولك:

«مسحت بعضه» في قبال قولك: «مسحته» و كذا في «غسلت بعضه و غسلته»، و لا كذلك «مسست بعضه و مسسته» و «ضربت بعضه و ضربته» فإن الأخيرين بمعنى واحد. و كأنه إلى ذلك يشير الصحيح الأول. و قوله عليه السلام فيه: «لمكان الباء»

إما أن يراد منه كون الباء للتبعيض - كما

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٥

.....

أثبتته جماعة من أهل العربية- أو كونها للإصاق، و يكون الوجه في إفادتها للتبعيض انها تفيد مجرد إيضاح المسح و إصاقه بالمحل. و لو لأجل مسح بعضه، فيكون المراد بها ما هو أعم من الكل و البعض. و بذلك افترت عن باء التبعيض، كما ظهر الفرق بين وجود الباء و عدمها.

و كيف كان فالمحكي عن الفقيه، و خلاف السيد، و كتاب عمل يوم و ليلة للشيخ: وجوب المسح بثلاث أصابع مضمومة. و كأنه لخبر معمر ابن عمر- كما في الوسائل- عن أبي جعفر (ع): «يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع. و كذلك الرجل» (١).

و

مصصح زرارة عنه (ع): «المرأة يجزئها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، و لا تلتقى عنها خمارها» (٢). بناء على عدم الفصل بين الرجل و المرأة. لكن فيه أن أجزاء الثلاث أشبه بمفهوم العدد، غير ظاهر في التعيين بنحو يصلح لتقييد المطلقات، و لا سيما مثل الآية و الصحيحين المتقدمين. مع أن الأول ضعيف غير مجبور. و الثاني يحتمل فيه رجوع الاجزاء إلى عدم إلقاء الخمار. مضافاً إلى معارضتها بمرسل حماد المتقدم المتضمن إدخال الإصبع تحت العمامة و نحوه ما رواه حماد عن الحسين

(٣)، و لعله عين المرسل. لكن مورده ما إذا ثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد.

و حمله على الضرورة، كما عن الشيخ رحمه الله في النهاية، حيث فصل بين الضرورة فيكفي الإصبع للمسند، و بين الاختيار فلا بد من الثلاث للخبرين المتقدمين. في غير محله، إذ لو سلم أن مورده الضرورة فالضرورة في لبس العمامة حال الوضوء، لا في إدخال إصبع واحدة دون ثلاث، فان التمكن

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٦

عرض ثلاث أصابع، بل الأولى أن يكون بالثلاث (١). و من طرف الطول أيضاً يكفى بالمسمى (٢)،

من إدخال الإصبع - بناء على كون التقدير فى العرض - يلزم غالباً التمكن من إدخال الثلاث. و منه يظهر ضعف ما عن أبى على من التفصيل بين الرجل فاصبع واحدة و بين المرأة فثلاث. عملاً بالمرسل و الصحيح كل فى مورده. كما أن من التأمل فيما ذكر يظهر ضعف ما عن ظاهر جماعة من الأساطين من تحديد الأقل بإصبع واحدة، إذ ليس عليه دليل يعتد به. و ما عن الشيخ فى التهذيب، حيث قال - بعد الاستدلال على ما فى المقنعة من كفاية الإصبع بإطلاق الآية -: «إنه لا يلزم على ذلك جواز ما دون الإصبع، لأننا لو خلينا و الظاهر لقلنا بجواز ذلك، لكن السنة منعت من ذلك». غير ظاهر، إذ لم يعثر فى السنة على المنع المذكور. نعم ورد كما عرفت ذكر الثلاث، و لا يبعد أن يكون له نحو اختصاص، فليحمل على الاستحباب. و منه تعرف الوجه فى قول المصنف رحمه الله: «و الأفضل بل الأحوط ..».

(١) لاحتمال أن يكون المراد المسح بتمام الثلاث، لا - مجرد المقدار، بل عن الصدوق و الحلبي الجزم باستحباب ذلك. لكنه غير ظاهر.

(٢) اتفاقاً، كما عن صريح شرح الدروس و اللوامع، و جعلاً محل الخلاف المتقدم فى وجوب الثلاث أصابع و استحبابها عرض الرأس لا طوله.

و كثير من محكى كلام الأصحاب (رض) يساعده. لكن ظاهر المسالك أن محل الخلاف هو طول الرأس و أما عرضه فيكفى فيه المسمى. و كأنه لدعوى كونه الظاهر من خبر التثليث، و ربما وافقه عليه فى الجواهر، و استظهر مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٧

و إن كان الأفضل أن يكون بطول إصبع (١). و على هذا فلو أراد إدراك الأفضل ينبغى أن يضع ثلاث أصابع على الناصية، و يمسح بمقدار إصبع من الأعلى إلى الأسفل. و إن كان لا يجب كونه كذلك، فيجزئ النكس (٢)، و إن كان الأحوط خلافه.

فى الحدائق ما حكاه عن الأمين الأسترابادى من أن المعتبر فى عرض الرأس طول الإصبع. و التثليث إنما هو فى طوله، مستظهرين له من روايتى الثلاث

، و من صحيح المسح على الناصية

. و ظاهر المستند التخيير بين عرض الثلاث عرضاً و طولها طولاً و بين العكس.

و الانصاف أن منصرف نصوص الثلاث

هو التقدير العرضى، بل رواية معمر بن عمر

كالصريحة فى ذلك بقريته عطف الرجل، كما لا - يخفى، و حينئذ يكون المرجع فى الطول الإطلاق. و منه يظهر ضعف ما فى المسالك و الحدائق، و صحيح الناصية

لا - يوافقه طولاً - و لا - عرضاً. لأن الناصية من قبيل المثلث تقريباً، و ضلعها فوقانى أطول من الإصبع. كما أن الاحتمال الأخير يتوقف على ظهور روايتى الثلاث فى التقدير بطولها و عرضها، و هو خلاف الظاهر أيضاً، لا سيما فى رواية معمر . و إذا اقتضى الإطلاق التخيير بين الأمرين اقتضى أيضاً الجواز بشكل قطر المربع. فلاحظ.

(١) هذا يخالف الوجوه المتقدمة - عكس ما فى الحدائق - مبنى على كون الثلاث أصابع مذكورة لتحديد العرض بعرضها و الطول بطولها، فهو قريب من الاحتمال الأخير، الذى عرفت أنه خلاف الظاهر، لا سيما فى رواية معمر

(٢) كما عن جماعة، بل عن شرح المفاتيح نسبته إلى مشهور المتأخرين لإطلاق الأدلة. و

لصحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٨

.....

«لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً» (١).

ولما دل على جواز النكس في الرجلين

«٢»، بناء على عدم الفصل بينهما وبين الرأس. نعم قد يناقش في الأخير بعدم ثبوت عدم الفصل. وفي الصحيح بأنه وإن روى

كذلك في التهذيب في شرح قول ماتنه: «و لا يستقبل شعر ذراعه ..»

لكنه روى في شرح قول ماتنه: «و ليس في مسح الرأس ..»:

«لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً» (٣).

وا احتمال تعدد الرواية بعيد مع اتحاد الراوى و المروى عنه، و مجرد رواية المتن الأول عن سعد بطريق ابن قولويه، و الثانى عنه بطريق

العتار، لا يدفع الاستبعاد. و ما فى الوسائل الرائجة من رواية المتن الأول عن حماد بن عيسى غلط، كما يظهر من ملاحظة النسخة

المصححة. و أما ما فى الاستبصار بعد ذكر المتن الأول من قوله: «هذا مخصوص بمسح الرجلين ..» فهو و إن كان قد يظهر منه عموم

المتن للرأس، لكن يوهن الظهور المذكور ما فى التهذيب، فإنه - بعد ما روى خبر يونس الآتى الدال على جواز النكس فى الرجلين

- قال رحمه الله: «هو مقصور على مسح الرجلين .. (إلى أن قال):

و يدل على ذلك أيضاً (يعنى: على جواز النكس فى الرجلين) ما رواه الشيخ أيداه الله. ثم روى المتن الأول. لكن لا يخفى أن مجرد

استبعاد تعدد الرواية لا يصلح وجهاً لرفع اليد عن أصالة التعدد الراجعة إلى أصالة عدم الخطأ، لا سيما و فى بعض نسخ التهذيب رواية

المتن الثانى عن حماد ابن عيسى. مع أنه لو سلم الاتحاد فإطلاقات المسح كافية فى جواز النكس.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٦٩

و لا يجب كونه على البشرة، فيجوز أن يمسح على الشعر النابت فى المقدم (١)، بشرط أن لا يتجاوز بمره عن حد الرأس، فلا يجوز

المسح على المقدار المتجاوز و إن كان مجتمعاً فى الناصية،

كما أشرنا إلى ذلك، فلا يهمل حينئذ تحقيق الاتحاد و التعدد. نعم لو بنى على كون المتعارف عدم النكس، و على قدح التعارف فى

تمامية الإطلاق - كما هو ظاهر جماعة ممن منع من النكس، كالصدوق، و المفيد فى المقنعة و الشيخ فى الخلاف، و ابن حمزة، و

غيرهم من المتأخرين، على ما حكى عنهم، بل عن الدروس نسبته إلى المشهور، و عن الانتصار أنه مما انفردت به الإمامية، و عن

الخلاف الإجماع عليه - كان تحقيق التعدد مهماً جداً، ليرتب عليه جواز النكس، و لا - مجال لدعوى الانصراف فيه، لأنه نص فى

التعميم. لكن عرفت غير مرة أنه لا - عبرة بالتعارف فى تقييد الإطلاق، و إجماع الخلاف خالفه حاكمه و غيره فى المبسوط و غيره، فلا

يمكن الاعتماد عليه، فالقول بالجواز متعين. و عليه فعن جماعة الكراهة، و عن آخرين استحباب المسح مقبلاً. و ليس عليهما دليل

ظاهر إلا ما دل على حسن الاحتياط. فتأمل.

(١) إجماعاً محققاً و منقولاً مستفيضاً، بل لعله ضروري. و يشهد به ما دل على الاكتفاء بمسح الناصية «١»، بناء على أنها هي الشعر النابت في المقدم و الجمع عرفاً بينه و بين ما دل على لزوم مسح البشرة - كما في المرفوع الوارد في المختضب

«٢» - أو مسح الرأس الظاهر في البشرة، هو حمل البشرة و الرأس على ما يعم الشعر النابت فيه، كما هو المتعارف.

(١) تقدم في أول الكلام في مسح الرأس.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٠

و كذا لا يجوز على النابت في غير المقدم و إن كان واقعاً على المقدم (١). و لا يجوز المسح على الحائل (٢)

و حينئذ فيقيد إطلاق الناصية الشامل للشعر المتدلى على الوجه أو غيره مما هو خارج عن المقدم، فيختص بما كان على المقدم، ليصدق مسح الرأس أو المقدم لا رفع اليد عن التعيين في كل منهما مع الأخذ بإطلاقه، كي يكون مقتضى إطلاق الناصية جواز المسح على المتدلى على الوجه مثلاً إذا كان نابتاً في المقدم. نعم يشكل الأمر في المجتمع منه على المقدم إذا كان يخرج بمده عن حده، لصدق الناصية و الرأس بالمعنى المتقدم عليه. و لذا قال في شرح الدروس: «ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافاً عدم جواز المسح إلا على أصول ذلك المجتمع، و إن في إثباته بالدليل إشكالا». و يمكن دفع الإشكال بأنه لم يثبت كون الناصية اسماً للشعر، و العمدة في جواز المسح عليه الإجماع و الضرورة، و القدر المتيقن منه غير الفرض.

(١) إجماعاً كما عن المدارك و كشف اللثام، لعدم صدق المقدم عليه، و لا الناصية، بل هو حينئذ من الحائل.

(٢) إجماعاً كما عن المعبر و التذكرة و المنتهى و الذكري و المدارك و غيرها و يشهد به

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن المسح على الخفين و على العمامة قال (ع): لا تمسح عليهما» (١)

و

في مرفوع محمد بن يحيى في الذي يخضب رأسه في الحناء «قال (ع): لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء» (٢).

نعم

في صحيح عمر بن يزيد: «يمسح فوق

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧١

- من العمامة أو القناع أو غيرهما- و إن كان شيئاً رقيقاً (١) لم يمنع عن وصول الرطوبة إلى البشرة. نعم في حال الاضطراب لا مانع من المسح على المانع (٢) كالبرد، و إذا كان شيئاً لا يمكن رفعه. و يجب أن يكون المسح بباطن الكف (٣). و الأحوط أن يكون باليمنى (٤).

، و قريب منه صحيح ابن مسلم
 «٢». لكنهما محمولان على التقيّة، أو الضرورة، أو غيرهما، لما عرفت من الإجماع المعتضد بظاهر الأدلّة، و بالنص المتقدم.
 (١) إجماعاً، خلافاً لأبي حنيفة.
 (٢) كما سيأتي إن شاء الله في أحكام الجبائر.
 (٣) أما أنه باليد ففي الحدائق حكاية دعوى الاتفاق عليه من جملة من أصحابنا، و في طهارة شيخنا الأعظم نفى الخلاف فيه نصاً و فتوى. و أما أنه بالكف فهو المحكى عن جماعة، و الموجود في جملة من الأخبار البيانية، و الغالب المتعارف. إلا أن في كفاية هذا المقدار في رفع اليد عن الإطلاقات تأملاً ظاهراً. إلا أنى لا يحضرنى قائل بعدم وجوبه. و أما أنه بباطن الكف فهو المتبادر للغلبة. لكن يقع الإشكال في قدح مثل هذا التبادر في الإطلاق. و كأنه لذلك كان ظاهر الشهيد في محكى ذكره عدم الوجوب، حيث قال: «و الظاهر أن باطن اليد أولى»، و عن الغنية: «الأفضل أن يكون بباطن الكفين».
 (٤) فان فيه قولين: الوجوب، كما عن الإسكافي. و يساعده صحيح

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٢

و الأولى أن يكون بالأصابع (١).

[مسألة (٢٤): في مسح الرأس لا فرق بين أن يكون طويلاً أو عرضاً أو منحرفاً]

(مسألة ٢٤): في مسح الرأس لا فرق بين أن يكون طويلاً أو عرضاً أو منحرفاً (٢).

[(الرابع): مسح الرجلين]

إشارة

(الرابع): مسح الرجلين (٣)،

زرارة: «و تمسح ببله يمينك ناصيتك» (١)
 ، و الاستحباب، كما عن المشهور، بل في الحدائق: «ظاهرهم الاتفاق عليه». و يساعده إطلاق الأدلّة. لكنه مقيد بالصحيح، لما عرفت من أن احتمال عطف
 «تمسح»
 على فاعل
 «يجزئ»
 خلاف الظاهر.

(١) لاحتمال اعتباره، بل في الحقائق نسبتة إلى جملة من الأصحاب.

لكن في الجواهر: «لم أقف على مصرح به». وكيف كان فدليلة غير ظاهر، و الأمر بإدخال الإصبع تحت العمامة في النص المتقدم «٢» وارد مورد الإرشاد إلى كيفية المسح في حال لبس العمامة، لا التعيين و الإلزام، فلا يصلح مقيداً للإطلاق.
(٢) للإطلاق المتقدم في النكس بعينه.

(٣) إجماعاً محققاً عندنا. و لعل النصوص به متواترة، بل عن الانتصار: أنها أكثر من عدد الرمل و الحصى. و يدل عليه أيضاً قوله تعالى (وَأَمْسِكُوا بُرُؤُسَكُمْ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) «٣»، سواء قرئ بجر «أَرْجُلِكُمْ» - كما عن ابن كثير، و أبي عمر، و حمزة، و عاصم في رواية أبي بكر - أم بالنصب - كما عن نافع، و ابن عامر، و الكسائي،

(١) تقدم في أول الكلام في مسح الرأس.

(٢) تقدم في أوائل الكلام في مسح الرأس.

(٣) المائدة: ٤.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٣٧٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٣

من رؤوس الأصابع (١) إلى الكعبين.

و عاصم في رواية حفص - إذ على الأول يكون عطفاً على لفظ: (رؤوسكم) و على الثاني على المحل (و دعوى): أنه على الثاني معطوف على (وَأَمْسِكُوا بُرُؤُسَكُمْ) و كذا على الجبر، بجعل الجبر للمجاورة، كقولهم: جحر ضب خرب (مدفوعة) بأن ذلك من غرائب الاستعمال، فلا يحمل عليه الكلام، لا سيما كلام الله تعالى، و لا سيما إذا كان وارداً مورد الإعجاز.

(١) بلا- خلاف كما اعترف به غير واحد، بل حكي في مفتاح الكرامة الإجماع عليه عن الخلاف، و الانتصار، و الغنية، و السرائر، و المنتهى، و التذكرة، و غيرها، و هذا هو العمدة فيه. أما النصوص البيانية فقد عرفت الإشكال في استفادة الوجوب منها، و كذا حديث المعراج. و أما صحيح البنظي

«١» المتضمن للمسح بتمام الكف من أطراف الأصابع إلى الكعبين، فهو محمول عندهم على الاستحباب. و التفكيك بين العرض و الطول - فيحمل الأول على الاستحباب و الثاني على الوجوب - خلاف المرتكز العرفي. و أما

صحيح زرارة و بكير: «و إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، فقد أجزأك» «٢». فدلالته لا تخلو من خفاء، لأنها تتوقف على زيادة الباء، و كون الموصول بدلا من مدخولها تحديداً له، إذ لو كانت للإصاق لأفادت المعنى المتقدم الملازم للبعضية، فلا يدل على الاستيعاب الطولي، و إن جعل الموصول بدلا من الشيء، فضلا عما لو كان بدلا من القدمين.

و أما الآية الشريفة فالإشكال في دلالتها أظهر، من جهة عطف

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٤

.....

الأرجل على الرؤوس، التي لا يجب فيها الاستيعاب لمكان الباء، كما صرح به في الصحيح، فان مقتضاه مجرد إصاق المسح بالأرجل، ولا فرق في ذلك بين جعل «إلى» غاية للمسح كما يقتضيه ظاهر الكلام، أو للمسوح كما يقتضيه الجمع بينه وبين ما دل على جواز النكس.

اللهم إلا أن يقال: بناء على قراءة النصب و العطف على المحل تكون الأرجل غير مقدر دخول الباء عليها، بل تكون مفعولاً به للمسح، ومقتضاه الاستيعاب (و فيه): أن مقتضى العطف على المحل عدم تقدير لفظ الباء، لا عدم ملاحظة معناها.

ولأجل ذلك - مضافاً إلى ما تضمنته جملة من النصوص من عدم وجوب استبتان الشراك «١»، والاكفاء في مسح الرجل بإدخال اليد في الخف المخرق «٢» - احتتمل في محكى الذكري عدم الوجوب، ونفى عنه البعد في رياض المسائل، و جزم به في المفاتيح. لكن الإنصاف أن السير لنصوص الباب مع التأمل يشرف الفقيه على القطع باعتبار الاستيعاب الطولى، وعدم استبتان الشراك، وإدخال اليد في الخف المخرق أعم من عدم الاستيعاب، كما يظهر مما يأتي، بل ذكر الشيء في مسح الرأس والقدمين في صحيح زرارة و بكير المتقدم

ظاهر في إرادة بيان معنى الباء، فالباء الداخلة على الشيء لا يراد منها التبويض، إذ لا معنى لبعض الشيء في مقابل الشيء، ولأجل أن الظاهر من قوله (ع):

«ما بين ..»

أنه تفسير للشيء لا- للقدمين، يكون الكلام ظاهراً في استيعاب المسح لما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع. فالعمل على المشهور متعين.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٥

وهما قبتا القدمين على المشهور (١)، والمفصل بين الساق والقدم على قول بعضهم (٢)، وهو الأحوط.

(١) فقد فسره بذلك المفيد في المقنعة، وحكى الشيخ رحمه الله في التهذيب الإجماع عليه ممن قال بوجوب المسح، وفي محكى المعبر نسبتبه إلى مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام، وفي الذكري: «الكعبان عندنا معقد الشراك، وقبتا القدم، وعليه إجماعنا»، وفي محكى الانتصار:

«الكعبان العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك»، - ثم ادعى الإجماع عليه، وفي محكى مجمع البيان نسبتبه إلى الإمامية، وفي محكى الخلاف:

«هما الناتيان في وسط القدم»، ثم ادعى إجماع الفرقة .. إلى غير ذلك من عباراتهم المتقاربة، المدعى على مضمونها الإجماع، وفي محكى نهاية ابن الأثير: «ذهب قوم إلى أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم. وهو مذهب الشيعة» ونحوه محكى المصباح و لباب التأويل.

(٢) هو العلامة رحمه الله، قال في المختلف: «ويراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق و القدم .. (إلى أن قال): وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل، فإن الشيخ و أكثر الجماعة قالوا: إن الكعبين هما الناتيان في وسط القدم»، ثم نقل كلام المفيد و السيد و ابن أبي عقيل و ابن الجنيد المتضمنة تفسيره بما تقدم عن المشهور، ثم استدل برواية زرارة و بكير عن أبي جعفر (ع) الآتية المعروفة بصحيفة الأخوين

، و رواية زرارة عن الباقر (ع) «١» المتضمنة: أنه (ع) مسح على مقدم رأسه و ظهر قدميه ، لظهورها في استيعاب ظهر القدم في المسح، ثم قال رحمه الله: «و لأنه أقرب إلى ما حدده أهل اللغة»، و في التذكرة: «محل المسح ظهر القدمين

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٦

.....

من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، و هما العظامان الناتيان في وسط القدم، و هما معقد الشراك - أعني مجمع الساق و القدم .. (إلى أن قال):

لأنه مأخوذ من كعب ثدى المرأة أى ارتفع، و لقول الباقر (ع) ..» ثم ذكر صحيفة الأخوين الآتية . و خطأ جماعة ممن تأخر عنه أولهم الشهيد - على ما قيل - قال في الذكري: «تفرد الفاضل بأن الكعب هو المفصل بين الساق و القدم، و صب عبارات الأصحاب كلها عليه، و جعله مدلول كلام الباقر (ع) محتجاً برواية زرارة عن الباقر (ع) المتضمنة لمسح ظهر القدمين

، و هو يعطى الاستيعاب. و أنه أقرب إلى حد أهل اللغة. و جوابه أن الظهر المطلق هنا يحمل على المقيد .. (إلى أن قال): و أهل اللغة إن أراد بهم العامة فهم مختلفون، و إن أراد بهم لغوية الخاصة فهم متفقون على ما ذكرنا، حسب ما مر. و لأنه إحداه قول ثالث مستلزم رفع ما أجمع عليه الأمة ..»، و نحوه كلام غيره. لكن وافقه عليه آخرون ففي كثر العرفان: «الكعبان ملتقى الساق و القدم، و الناتيان لا - شاهد لهما لغة، و لا عرفاً، و لا شرعاً». و أطال غيره في تقريب مختار العلامة رحمه الله، بل حكى غير واحد عن الفخر الرازي في تفسيره أنه قال:

«قالت الإمامية و كل من ذهب إلى وجوب المسح: إن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم و البقر، موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق و القدم، و هو قول محمد بن الحسن ..»، و مثله محكى كلام النيشابورى في تفسيره. لكن هذه الحكاية منهما من الغرابة بمكان إذ لا يعرف ذلك من أحد من أصحابنا و لا من غيرهم، كما عرفت كلماتهم نعم حكى عن علماء التشريح.

و كيف كان فظاهر عبارات الأصحاب في معنى الكعب هو ما ذكره

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٧

.....

المفيد و غيره، و نسب إلى المشهور و حملة على المفصل - كما صنع العلامة رحمه الله - لا تساعده كلماتهم، و مجرد كون المفصل أقرب إلى تفسير أهل اللغة لا يجدى في حملة على المفصل، مضافاً إلى ما عرفت من الشهيد و غيره من حكاية اتفاق لغوية الخاصة

على المعنى المشهور، و غيرهم بين موافق للمشهور و قائل بأنهما العظامان الناتيان فى جانبى الساق، فكيف يكون المفصل أقرب إلى حد أهل اللغة؟! نعم عن الكشاف و طراز اللغة: «إن كل من أوجب المسح قال: إنه المفصل بين الساق و القدم». لكن على هذا يكون عين ما ذكر أهل اللغة، لا أنه أقرب إليه. مع غرابه حكايتهما كحكاية الرازى و النيشابورى. و أما ما رواه زرارة عن أبى جعفر (ع): أنه (ع) مسح على مقدم رأسه و ظهر قدميه «١».

فلا يصلح لتعيين الكعب، لإهماله. مع أنه لا يصلح لمعارضه صحيح البنزطى عن أبى الحسن الرضا (ع) «عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم» «٢»

فان الظاهر أن الغاية الثانية تفسير للأولى، فيكون الكعب متحداً مع ظاهر القدم فى المقدار، و ما فى رواية مسرّة عن أبى جعفر عليه السلام الواردة فى الوضوء البيانى، قال فيها: «ثم مسح رأسه و قدميه ثم وضع كفه على ظهر القدم، ثم قال: هذا هو الكعب. قال: فأوماً بيده إلى أسفل العرقوب، ثم قال: هذا هو الظنوب» «٣».

و

حسنته عنه (ع): «الوضوء واحد» «٤»

و وصف الكعب فى ظهر القدم. (و المناقشة) فى الأول: بأن المراد من الظاهر

(١) تقدمت قريباً فى هذه الحاشية.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٨

.....

مقابل الباطن، فلا تدل على معنى الكعب (مندفعة) بمنافاة ذلك لحرف الغاية، إذ الظاهر بهذا المعنى ليس غاية المسح و الممسوح، بل هو محل المسح. (و فى الثانى) باحتمال كون الموماً اليه هو المشار إليه أولاً، خلاف الظاهر، (و فى الثالث) بأن الوصف ظاهر فى ذكر أوصاف الكعب و لو كان هو المرتفع المحسوس لم يحتج إلى الوصف، بل كان ينبغى أن يقول: هو هذا. (كما ترى) خروج عن ظاهر قوله فى ظهر القدم أو صريحه.

و ربما يستدل للمشهور بما دل على عدم وجوب استبطان الشراك «١» لكنه موقوف على ظهوره فى انتهاء المسح الواجب الى الشراك، و معرفة موضع الشراك إذ لو دل على الاكتفاء بمسح الشراك عن البشرة أو كون موضع الشراك هو المفصل لم ينفع المشهور، لكن مقتضى ما ذكره فى معنى الكعب أن موضع الشراك هو قبة القدم لا المفصل، و ما تقدم فى التذكرة من أنه المفصل قد عرفت وجهه و ضعفه، و احتمال الاجتزاء عن مسح البشرة بمسح الشراك مما لم يقل به أحد. فالمناقشة فى الاستدلال المذكور ضعيفة. نعم قد يشكل الاستدلال به حينئذ بناءً على وجوب مسح الكعبين إلا أن يقال: إن الشراك يندفع بالماسح إلى منتهى الكعب فلا يمنع من مسحه. فتأمل.

و أما استدلال العلامة رحمه الله

بمصححة الأخوين: «فقلنا: أين الكعبان؟ قال (ع): هاهنا- يعنى: المفصل دون عظم الساق- فقلنا له هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم

الساق و الكعب أسفل من ذلك» (٢)

فلا فرق في دلالتها على مدعاه بين كون: «دون عظم الساق» من كلام

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٧٩

.....

المعصوم أو من كلام الراوى، ولا- بين كون المراد تحت عظم الساق- كما عن البهائي رحمه الله، حيث زعم: أن الكعب عبارة عن العظم المائل إلى الاستدارة الواقع في ملتقى الساق و القدم الناتئ في وسط القدم العرضى تتوءاً غير محسوس كثير الارتكاز زائد في أعلاه في حفرتى الساق و زائد في أسفله في حفرتى العقب- أو كون المراد غير عظم الساق، يعنى: الناتئ في جانبى الساق- يعنى: أن الكعب فى المفصل و ليس هو العظم الناتئ فى الساق- فقد يشكّل - أعنى: الاستدلال المذكور- بأن من المحتمل قريباً أن يكون «دون عظم الساق»

من كلام الراوى قيلاً للمفصل يعنى أشار بقوله (ع):

«هاهنا»

. إلى المفصل الذى يكون دون عظم الساق و ليس هو مفصل الساق، فينطبق على ما ذكر المشهور، فان الظاهر تسالمهم على وجود مفصل فى قبة القدم، و على هذا يكون المشار اليه ب «هذا»

الواقع فى السؤال الثانى هو قصبه الساق، و التعبير بأنه أسفل من الساق أو دونه بلحاظ قامه الإنسان، فيكون الكعب بالمعنى المشهور أسفل من الساق لا أنه تحت الساق- و مع هذا الاحتمال لا مجال للاستدلال المذكور. و لو سلم أن هذا المعنى خلاف الظاهر أمكن حمل الكلام عليه، جمعاً بينه و بين النصوص المتقدمة.

بل الإنصاف يقتضى أن اتفاق القدماء و المتأخرين إلى زمان العلامة على أن الكعب هو ما يكون فى ظهر القدم مع كثرة الابتلاء بالوضوء فى كل يوم مرات، و دعواهم الإجماع، يوجب وضوح الحكم على نحو لا يحتاج إلى الاستدلال عليه بروايه أورد الاستدلال على خلافه بالروايه، و لو كان ما ذكره العلامة هو معنى الكعب لما خفى على الأكابر المتقدمين عليه المتصلين بالمعاصرين للأئمة (ع) فى ما هو محل الابتلاء العام الكثير. و حمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٠

و يكفى المسمى عرضاً (١)،

كلامهم على ما ذكره قد عرفت ما فيه. فالعمل على المشهور متعين.

(١) على المشهور بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً. بل فى محكى المنتهى: «لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح، بل الواجب من رؤوس الأصابع إلى الكعبيين و لو بإصبع واحدة. و هو مذهب علمائنا أجمع» و نسبه فى محكى التذكرة إلى فقهاء أهل البيت (ع)، و عن المعبر: دعوى الإجماع على مثل ذلك. و يقتضيه إطلاق جملة من النصوص، بل خصوص بعضها،

كصحيح الأخوين المتقدم عن أبى جعفر (ع): «و إذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف

الأصابع فقد أجزأك» (١).

إلا أن يقال: إنه كما يدل على التحديد الطولى - كما تقدم الاستدلال به عليه - يدل على التحديد العرضى، و التفكيك بينهما غير ظاهر. و

كصحيح زرارة حيث قال (ع) فيه: «فعرنا حين قال:

(بِرؤوسكم) أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء. ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال (وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) فعرنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما» (٢).

فان البعضية لا بد أن تكون من حيث العرض. إلا أن يقال: إن البعضية بلحاظ مجموع الظاهر و الباطن. نعم هي مطلقه صالحة للانطباق على تمام الظاهر إلى الكعبين و بعضه، فلا يصلح لمعارضه غيره إذا كان مقيداً له، كما سيأتى.

و مثل ما ورد فى المسح بإدخال اليد فى الخف المخرق

«٣»، و إن كان سنده

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨١

.....

لا- يخلو من إشكال. و ما ورد من أخذ البلل لمسح الرأس و الرجلين من اللحية و الحاجبين و أشفار العينين «١»، و إن كان مورده صورة النسيان.

و كأنه لذلك كله - مضافاً إلى رواية معمر بن عمر المتقدمة

- يحمل صحيح البنزنى المتقدم فى معنى الكعب، المذيل

بقوله: «قلت: جعلت فداك لو أن رجلاً قال بإصبعين من أصابعه. قال (ع): لا إلا بكفه كلها»

على الاستحباب، و لا سيما مع عدم العمل به من أحد. و أما

رواية عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله (ع): «عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال

(ع): يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله قال الله تعالى (لَمَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) امسح عليه» (٢).

فهى و إن كانت ظاهرة فى وجوب الاستيعاب لأن تطبيق قاعدة الحرج يتوقف عليه إلا أنها محمولة - بقرينة ما سبق - على إرادة ردع

عبد الأعلى عن توهمه أنه على تقدير وجوب المسح على تمام الأصابع لا بد من رفع المرارة و لو كان حرجاً، لا فى مقام ردعه عن

اعتقاد الوجوب. فتأمل.

هذا و ربما نسب إلى الشيخ رحمه الله القول باعتبار الإصبع، لقوله رحمه الله فى النهاية: «فإن اقتصر فى المسح عليهما بإصبع واحدة

لم يكن به بأس ..». لكن من القريب أن يكون وجه الاقتصار على الإصبع أنه أقل ما يقع به المسح غالباً. و عن التذكرة عن بعض

أصحابنا اعتبار أن يكون بمقدار ثلاث أصابع. و كأنه لرواية معمر بن عمر المتقدمة

، التى عرفت فى مسح الرأس عدم ظهورها فى الوجوب، و لو فرض فهى محمولة

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٢

و لو بعرض إصبع أو أقل، و الأفضل أن يكون (١) بمقدار عرض ثلاث أصابع، و أفضل من (٢) ذلك مسح تمام ظهر القدم و يجزئ الابتداء بالأصابع و بالكعيبين (٣)، و الأحوط الأول (٤).

على الاستحباب، و كذا نقول هنا، لامتناع التفكيك بينهما عرفاً في ذلك، كما يظهر من سياقها. و عن إشارة الحلبي اعتبار الإصبعين، و ربما كان هو ظاهر الغنية. و لم نعرف له دليلاً. و كأنه لذلك لم يعتد به في المتن.

(١) لرواية معمر

(٢) لصحيح البنزطي

«١». (٣) على المشهور، كما عن الذكري و غيرها. لصحيح حماد المتقدم في مسح الرأس

أو صحيحه

«٢»، لظهوره في التخيير بين الأمرين، و احتمال إرادة نفي البأس في الجمع بين المسح مقبلاً و مدبراً خلاف الظاهر مع أنه لا مجال له في

مصحيح يونس: «أخبرني من رأى أبا الحسن (ع) بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدمين إلى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم، و يقول: الأمر في مسح الرجلين موسع، من شاء مسح مقبلاً و من شاء مسح مدبراً، فإنه من الأمر الموسع إن شاء الله» (٣).

و لا يقدر ما في صدره من التعبير بعد وضوح المراد.

(٤) بل عينه جماعة، كما هو ظاهر كتبهم. كالفقيه، و المقنعة و الانتصار، و الوسيلة، و الغنية، و صريح السرائر، و البيان، و الألفية.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٣

كما أن الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى (١)، و إن كان الأقوى جواز مسحهما معاً. نعم لا يقدم اليسرى على اليمنى.

لظهور (إلى) في الانتهاء، و للوضوءات البيانية. و لصحيح البنزطي المتقدم

. الموافق كل ذلك لقاعدة الاشتغال، بناءً على جريانها في المقام. لكن يجب الخروج عن جميع ذلك - لو تم - بما تقدم، فتحمل (إلى) على كونها لتحديد الممسوح، كما في (إلى المرفق). و الوضوءات البيانية على أنه أفضل. و الصحيح على كونه لبيان الأفضل، و لا سيما بعد وجوب حمله على ذلك من حيث المقدار - كما عرفت - أو يحتمل على أنه لبيان الكم. و الأصل لا مجال له مع الدليل.

(١) بل وجوبه محكى عن الفقيه، و المراسم، و شرح الفخر، و البيان و اللمعة، و جامع المقاصد و المسالك، و المدارك و غيرها، بل نسب إلى الخلاف دعوى الإجماع عليه. و يشهد له

مصحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «و امسح على القدمين، و أبدأ بالشق الأيمن» (١).

و ما

عن النجاشى عن ابن أبى رافع. عن على (ع): «إذا توضع أحداكم فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده» (٢).
و الموضوعات البيانية (٣) بضميمة القطع بعدم وقوع خلاف الترتيب فيها. و
المسند: «كان النبي (ص) إذا توضع بدأ بيمينه» (٤).

و

عنه (ص): «إذا توضعتم فابدءوا بيمينكم» (٥)
لكن فيه إرسال الأخير. و ضعف ما قبله جداً بابى هريرة و غيره. و أن

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.

(٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٤

.....

القطع بعدم وقوع خلاف الترتيب فى الموضوعات البيانية لا يجرى مع احتمال كونه مستجاباً و كون المبتين هو الفرد الفاضل، كما هو مبنى دعوى القطع و خبر النجاشى غير ثابت الحجية. و يمكن القدرح فى المصحح باعراض المشهور عنه. فتأمل. أو معارضته بعدم التعرض لمضمونه فى النصوص البيانية، و نصوص الترتيب الظاهرة فى عدمه، أو بالتوقيع المروى عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميرى عن صاحب الزمان (ع): «كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين بأيهما يبدأ، باليمين أو يمسخ عليهما جميعاً معاً، فأجاب (ع): يمسخ عليهما جميعاً معاً، فان بدأ بإحدهما قبل الأخرى فلا يبدأ إلا باليمين» (١).

و لا يقدرح فيه مخالفة المشهور لإمكان عدم عثورهم عليه، لا كالمصحح المروى فى الكافى. و إجماع الشيخ غير ظاهر من محكى عبارته. و على هذا فالأخذ بالتوقيع المذكور- كما فى المتن- متعين، فيقدم لا ظهرته مما عداه. و لأجله اختار ما فى المتن جماعة كما عن جامع المقاصد، و شرح المفاتيح نسبه إليهم. و لا مجال لما نسب إلى المشهور- كما عن جماعة، بل فى محكى السرائر: لا يظهر من أحد منا الخلاف فيه- من جواز تقديم اليسرى كالمقارنة، فان ذلك خلاف ظاهر التوقيع، و قد عرفت عدم ثبوت الاعراض الموهن له. كما أن منه يظهر ما فى محكى المقنعة من وجوب المقارنة. هذا كله على تقدير تمامية سند التوقيع الشريف. و لكنه غير ظاهر، لعدم وضوح سند الاحتجاج إلى الحميرى. فيتعين العمل بمصحح ابن مسلم- كما عليه الجماعة المتقدمة- و الاعراض عنه غير ثابت، و عدم التعرض لمضمونه فى النصوص البيانية و نصوص الترتيب لا يقوى على رفع اليد عن ظاهره.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٥

و الأحوط ان يكون مسح اليمنى باليمنى، و اليسرى باليسرى (١)، و إن كان لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما (٢). و إن كان شعر على ظاهر القدمين فالأحوط الجمع بينه (٣) و بين البشرة فى المسح.

(١) كما تضمنه

صحيح زرارة: «و تمسح ببله يمينك ناصيتك، و ما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» (١).

(٢) كما عن المفاتيح التصريح به، بل عن المناهل عن بعض دعوى الاتفاق عليه. و يشهد له إطلاق كلماتهم فى المقام. لكن عن شرح المفاتيح.

و لوامع النزاقى، رد الدعوى المذكورة، اعتماداً على ظهور عبارة ابن الجنيد فى الوجوب، الا- أن الظهور لو تمّ لا- يقدر فى دعوى الاتفاق، كما لا يخفى.

و كأن الوجه فيه إطلاق الأدلة، و عدم ظهور صحيح زرارة

فى الوجوب بنحو يقوى على تقييد إطلاق الآية و الرواية. و أما ما

فى مصحح الأخوين من قولهما: «ثم مسح رأسه و قدميه بفضل كفه، لم يحدث لهما ماء جديداً» (٢) و ما

فى مصحح زرارة: «ثم مسح بما بقى فى يده رأسه و رجله، و لم يعدهما فى الإناء» (٣).

فظاهرهما تعدد الكف و اليد، بقريته ذيل الثانى فىكون حالهما حال بقية النصوص البيانية المتضمنة للمسح باليدين و الكفين و قد عرفت الإشكال أيضاً فى ظهور ذلك فى الوجوب. لكن عرفت فى ما سبق ظهور صحيح زرارة فى الوجوب، فالعمل بمضمونه متعين، و يقيد به إطلاق الأدلة.

(٣) للإشكال فى وجوب مسح البشرة، كما يقتضيه ظاهر التعبير

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٦

و تجب إزالة الموانع و الحواجب (١)،

بالبشرة فى المقام، و لأجله نسب فى الحدائق إلى ظاهر كلمة الأصحاب الاتفاق عليه، و علله الشهيد الثانى فى شرح الرسالة بأن الشعر لا يسمى رجلاً و لا جزءاً منها. و

قوله (ع): «كل ما أحاط به الشعر ..» (١)

قد تقدم بيان اختصاصه بالوجه، فلا يشمل المقام. مع أنه لا يجدى فى الشعر غير المحيط. لكن لا يبعد كون المراد بالبشرة فى كلامهم ما يقابل الحائل بقريته إردافه بقولهم: «و لا يجوز المسح على الحائل ..».

و الشعر و إن لم يسم رجلاً و لا جزءاً، إلا أن نباته غالباً فى الرجل و صعوبة التخليل بالمسح، و لزوم الحرج من وجوب إزالته بالحلق و نحوه، يوجب البناء على عموم الدليل له. لكن هذا إنما يتم لو كان الغالب من الشعر النابت مستوعباً للخط العرضى، و هو ممنوع، فوجوب المسح على البشرة أوفق بالأدلة. و عليه فهل يجب أيضاً مسح الشعر النابت فيها- كما قيل بوجوب غسله- إذا كان نابتاً فى الوجه و اليدين أولاً؟ وجهان مبنيان على دلالة ما دل على وجوب مسح البشرة على وجوب مسحه أيضاً تبعاً كما تقدم من بعض الجزم

بها في غسل الوجه و اليدين و عدمها. لكن عرفت الاشكال فيها. فينبغي الرجوع فيه إلى الأصل من الاحتياط أو البراءة، كما تقدم بيان ذلك في حكم شعر الوجه.

(١) لعدم الاكتفاء بالمسح عليها. و يقتضيه ظاهر الكتاب و السنة، بل قيل: هو إجماع. بل ينبغي عده من ضروريات المذهب. و يشهد به كثير من النصوص الواردة في المنع عن المسح على الخف و العمامة، و ظاهر بعضها عدم الخصوصية، ففي خبر الكلبي النسابة عن الصادق (ع):

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٧

و اليقين بوصول الرطوبة إلى البشرة (١)، و لا يكفي الظن. و من قطع بعض قدمه مسح على الباقي (٢)، و يسقط مع قطع تمامه (٣).

«قلت له: ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسم (ع) ثم قال (ع):

إذا كان يوم القيامة و رد الله كل شيء إلى شيئه، و رد الجلد إلى الغنم، فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوؤهم؟!» (١).

(١) لقاعدة الاشتغال، و لا دليل على اعتبار الظن. نعم لو شك في وجود الحاجب لم يبعد الاكتفاء بالظن بعدمه، كما عرفت.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل يظهر من كلماتهم كونه من المسلمات.

و تقتضيه قاعدة الميسور المتسالم على جريانها في الوضوء، و عن الذكرى:

«لم نقف على نص في مسح موضع القطع كما في اليدين، غير أن الصدوق لما روى عن الكاظم (ع) غسل الأقطع عضده قال: «و كذلك روى في قطع الرجلين»

«٢» نعم

في رواية رفاعه عن أبي عبد الله (ع): «عن الأقطع اليد و الرجل، كيف يتوضأ؟ قال (ع): يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (٣).

و لعلها هي مرسل الصدوق. إلا أن الاستدلال بها يتوقف على حملها على قطع بعض الواجب لا- جميعه، و على حمل الغسل على المسح من باب الازدواج، و الاعتماد في الحمل على ذلك على الإجماع ليس بأولى من الاعتماد عليه في أصل الحكم.

(٣) هذا كما قبله في ظهور التسالم عليه، و هو الحجته فيه، كما سبق في قطع اليد أيضاً.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ج: ١، باب حد الوضوء حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٨

[مسألة (٢٥): لا إشكال في أنه يعتبر أن يكون المسح بنداوة الوضوء]

(مسألة ٢٥): لا إشكال في أنه يعتبر أن يكون المسح بنداوة الوضوء (١)، فلا يجوز المسح بماء جديد. و الأحوط أن يكون بالنداوة الباقية في الكف (٢)، فلا يضع يده بعد تمامية الغسل على سائر أعضاء الوضوء، لئلا يمتزج ما في الكف بما فيها، لكن الأقوى جواز ذلك (٣)،

(١) كما تقدم وجهه في مسح الرأس.

(٢) لما يظهر من محكى عبارات كثير، كالمقنعة والمبسوط والسراير وكثير من كتب الفاضلين والشهيد، من عدم جواز أخذ البلل من غير اليد مع وجوده فيها، بل عن كشف اللثام وشرح المفاتيح للوحيد وحاشية المدارك اختياره. ويشهد له ما يترأى من كثير من النصوص، كالنصوص البيانية المتضمنة للمسح بما في اليد، وكالأمرة بالمسح ببلل اليد، وكالأمرة بالأخذ من بلل اللحية إن جف ما في اليد.

(٣) كما يقتضيه إطلاق كلام كثير، وعن المقاصد العلية والمدارك اختياره، بل هو الذي استظهره العلامة الطباطبائي من كلامهم فجعل جفاف اليد شرطاً لوجوب الأخذ من غيرها، لا جوازه. لكنه غير ظاهر وإن كان يشهد له إطلاق الآيه والروايات الأمره بالمسح مطلقاً

، وإطلاق ما في مكاتبه ابن يقطين

«١» من دون مقيد ظاهر، إذ ما يترأى منه التقييد لا يصلح له، لما تقدم في الكلام على مسح الرأس من الإشكال في الوضوءات

البيانية، ومصحح ابن أذينة الوارد في المعراج

«٢»، وأما الأمر بالأخذ من اللحية إن جف ما في اليد فلم نعثر منه إلا على

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٨٩

.....

المرسل في الفقيه عن الصادق (ع): «إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجلك من بله وضوئك، فان لم يكن بقى فى يدك من نداوة وضوئك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيتك و امسح به رأسك و رجلك، و إن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك و امسح به رأسك و رجلك، و إن لم يبق من بله وضوئك شىء أعدت الوضوء» «١»
، فان قوله (ع):

«فان لم يكن ..»

و إن كان فى نفسه ظاهراً فى الترتيب الشرعى، لكن لا- يبعد حمله على إرادة التنبيه على محالّ البلل التى يترتب عرفاً و عادة الأخذ منها. و يشهد به عدم العثور- كما فى الجواهر- على من أفتى بالترتيب بين اللحية و بين الحاجب و أشفار العين، و عن ظاهر بعض دعوى الإجماع على عدمه. بل و لا يتوقف جواز الأخذ من الأخيرين على فقد اللحية، كما هو مفاد المرسل. و لأجل ذلك لا يقوى مثله على تقييد المطلقات و منه يظهر وجه حمل

مرسل خلف بن حماد عن الصادق (ع): «قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه و هو فى الصلاة؟ قال (ع): إن كان فى لحيته بلل فليمسح

به: قلت: فان لم يكن له لحيه؟ قال (ع): يمسح من حاجبيه أو من أشفار عينيه» «٢»

على الترتيب العادى لا الشرعى.

هذا و لكن عرفت سابقاً «٣» ظهور مصحح زرارة

فى الوجوب، و قد تضمن مسح القدم اليمنى ببله اليمنى و القدم اليسرى ببله اليسرى. اللهم إلا أن يقال: إن المراد من المسح ببله

اليمنى ليس ما يقابل المسح ببله اليسرى، بأن يكون إطلاقه يقتضى المسح بالبله المذكورة و لو بواسطة غير اليمنى، بل المقصود المسح بنفس اليمنى المبتلة فى مقابل المسح باليسرى،

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) فى مبحث مسح الرجلين ص: ٣٨٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٠.

و كفاية كونه برطوبة الوضوء و إن كانت من سائر الأعضاء، فلا يضر الامتزاج المزبور. هذا إذا كانت البله باقية فى اليد، و أما لو جفت فيجوز الأخذ من سائر الأعضاء (١) بلا إشكال، من غير ترتيب بينها على الأقوى (٢). و إن كان الأحوط تقديم اللحية و الحواجب على غيرهما من سائر الأعضاء (٣).

فالمقابلة تكون بين اليمنى و اليسرى، لا بين بله اليمنى و بله اليسرى، لا أقل من احتمال ذلك على نحو لا يصلح الحديث لأجله أن يرفع به اليد عن إطلاق المسح المقتضى جواز المسح بمطلق بلل الوضوء. فلاحظ.

(١) يعنى: و لو كان من غير اللحية و الحاجبين و أشفار العينين، كما صرح به فى محكى المسالك و المدارك. و الكلام فيه هو الكلام فى ما قبله، و المتحصل: أنه إن كان إطلاق المسح ببلل الوضوء حجة، لعدم ثبوت المقيد له، تعين ما ذكر من جواز الأخذ من سائر الأعضاء بلا ترتيب، و إن لم يكن حجة لوجود المقيد تعين الترتيب بين بلل اليد و غيره. و أما الترتيب بين بلل اللحية و غيره، فإن قام الإجماع على انتفائه فهو، و إلا فالمرسلان المذكوران يصلحان لإثباته. إلا أن يناقش فيهما لضعف السند و الإطلاقات تنفيه. و على تقدير البناء على الترتيب فلا ينبغى التأمل فى جواز الأخذ من غير الثلاث على تقدير فقدها أو فقد البلل فيها، كما يعطيه ذيل المرسل المتقدم المعتضد بالإطلاقات.

(٢) كما عرفت.

(٣) أخذاً بما يترأى بدواً من النص. و أحوط منه تقديم اللحية على الحاجب و أشفار العين، كما يترأى أيضاً من المرسلين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩١.

نعم الأحوط عدم أخذها مما خرج من اللحية عن حد الوجه (١)، كالمسترسل منها. و لو كان فى الكف ما يكفى الرأس فقط مسح به الرأس ثم يأخذ للرجلين من سائرها، على الأحوط، و إلا فقد عرفت أن الأقوى جواز الأخذ مطلقاً.

[مسألة ٢٦: يشترط فى المسح أن يتأثر الممسوح برطوبة الماسح]

(مسألة ٢٦): يشترط فى المسح أن يتأثر الممسوح برطوبة الماسح (٢)، و أن يكون ذلك بواسطة الماسح (٣) لا بأمر آخر.

و إن كان على الممسوح رطوبة خارجة، فإن كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح (٤) فلا بأس (٥)،

(١) كأنه لاحتمال انصراف النصوص إلى خصوص المقدار المفروض غسله بالوضوء، فيكون بلله بلل الوضوء، و قد تقدم أن المقدار المسترسل مما لا يجب غسله، فلا يعمه الإطلاق. و يظهر وجه الاحتياط الآتى مما مرّ آنفاً.

(٢) لأن المسح بالبلل كالمسح بالدهن ظاهر فى ذلك، لا مجرد المسح بالعضو متلبساً بالبلل، كما صرح به جماعة كثيرة.

(٣) فإن ذلك مقوم لمفهوم المسح به، فلو نقل رطوبة الماسح إلى الممسوح لا بامرارته عليه، بل بواسطة جسم آخر، لم يجز.

(٤) بحيث تنتقل بله الوضوء خالصة من الامتزاج بغيرها إلى الممسوح.

(٥) لإطلاق الأدلة بل ظاهر ما في محكي التذكرة من قوله رحمه الله:

«لو كان على الرأس أو الرجل رطوبة ففي المسح عليها قبل تنشيفها إشكال» عدم الإشكال في جواز وجود رطوبة في المحل في الجملة، لأن تقييد الاشكال بصورة عدم التنشيف يختص بالرطوبة المسريئة، لأنها الصالحة للتنشيف، ونحوه أو أوضح منه في ذلك محكي الذكري وغيرها. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٢

و إلا لا بد من تجفيفها (١). و الشك في التأثير كالظن لا يكفى بل لا بد من اليقين (٢)،

[مسألة (٢٧): إذا كان على الماسح حاجب و لو وصله رقيقة لا بد من رفعه]

(مسألة ٢٧): إذا كان على الماسح حاجب و لو وصله رقيقة لا بد من رفعه (٣) و لو لم يكن مانعاً من تأثير رطوبته في الممسوح.

(١) كما هو المحكى عن جماعة، منهم العلامة في المختلف، و حكاه عن والده، معللاً له بحرمة التجديد، و مع الرطوبة يكون المسح بماء جديد.

و محصل ما أشار إليه من التعليل: أن المستفاد من الأدلة اعتبار المسح بببل الوضوء خالصاً و وجود الرطوبة مانع من ذلك، إذ بوضع الماسح على المحل تنتقل الرطوبة إليه، و لا يكون المسح بببل الوضوء خالصاً، و منه يظهر ضعف ما حكى عن السرائر، و المعتبر، و ربما نسب إلى الأكثر، من أنه لو كان في ماء و غسل وجهه و يديه ثم خرج منه جاز له مسح رأسه و رجله، لأن يديه لا تنفك عن ماء الوضوء، و لا يضر ما كان على قدميه من الماء لعموم ظواهر الآيات و الأخبار. و كأن ذلك لعدم اعتبار الخلوص، كما هو صريح ما عن المعتبر أيضاً من جواز المسح بعد الغسل الثالثة التي صرح بأنها غير مشروعة (و فيه): أنه خلاف ظاهر ما دل على اعتبار المسح بببل الوضوء، فان ظاهره اعتبار الخلوص. و من هنا يظهر أن المعيار في منع رطوبة الممسوح كونها بحيث تنتقل إلى الماسح قبل تحقق المسح بببل الوضوء فيكون مسحاً بغيره، و لا يكفى مجرد غلبة بلل الماسح، كما عن الدروس إلا أن يكون المراد صورة استهلاك رطوبة الممسوح، بحيث لا يكون المسح إلا بببل الوضوء، و إن كان فرض الاستهلاك مع اتحاد الجنس لا يخلو من إشكال.

(٢) لقاعدة الاشتغال.

(٣) لظهور الأدلة في اعتبار المباشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٣

[مسألة (٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزئ المسح بظاها]

(مسألة ٢٨): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزئ المسح بظاها (١)، و إن لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع إليه ثم يمسخ به (٢). و إن تعذر بالظاهر أيضاً مسح بذراعه (٣)، و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع (٤).

و إن كان عدم التمكّن من المسح بالباطن من جهة عدم الرطوبة

(١) أما بناءً على عدم اعتبار خصوص الباطن فظاهر، و أما بناءً على اعتباره - كما تقدم في المتن - فهو مبنى على تمامية قاعدة الميسور و لو في خصوص المقام، فإنه لا يظن من أحد التوقف فيه، و لذا قال في محكى المدارك: «الظاهر أن محل المسح هو باطن اليد. نعم تعذر المسح بالباطن أجزاءً الظاهر قطعاً». نعم يبقى الإشكال في تعيين الظاهر دون سائر الأعضاء. اللهم إلا أن يُبنى على أصالة الاحتياط في المقام - كما عرفت - أو يبنى على الاحتياط عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير الذي منه المقام، أو يكون إجماع على وجوب الميسور عرفاً، فإنه إنما ينطبق على الظاهر، لأنه من الكف المشتمل عليها بعض النصوص، أما الذراع مثلاً فليس ميسور الباطن عرفاً. فتأمل.

(٢) لما تقدم من جواز المسح بمطلق بلل الوضوء، إما مطلقاً، أو مع فقد البلل عما يلزم المسح به، كما هو المفروض.

(٣) الكلام فيه هو الكلام في سابقه، و في محكى المدارك: «لو تعذر المسح بالكف فالأقوى جوازه بالذراع». و لم يتضح الفرق بين المسألتين بالقطع هناك و عدمه هنا، و مجرد اختلاف التقييد بالباطن عن التقييد بالكف بالوضوح و الخفاء لا أثر له في الفرق.

(٤) للوجه المتقدم في الكف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٤

و عدم إمكان الأخذ من سائر المواضع أعاد الوضوء (١). و كذا بالنسبة إلى ظاهر الكف. فإنه إذا كان عدم التمكن من المسح به عدم الرطوبة و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع لا ينتقل إلى الذراع، بل عليه أن يعيد.

[مسألة ٢٩: إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة، بحيث توجب جريان الماء على الممسوح، لا يجب تقليلها]

(مسألة ٢٩): إذا كانت رطوبة على الماسح زائدة، بحيث توجب جريان الماء على الممسوح، لا يجب تقليلها (٢)، بل يقصد

(١) إذ لا موجب لسقوط المسح ببلل الوضوء مع إمكانه بالإعادة.

و كذا الحال في ما بعده.

(٢) كما هو صريح محكى الذكرى، حيث قال: «لا يقدح إكثار ماء الوضوء لأجل المسح، لأنه من بلل الوضوء، و كذا لو مسح بماء جار على العضو و إن أفرط الجريان، لصدق الامتثال، و لأن الغسل غير مقصود» و وجهه: ما عرفت الإشارة إليه في مبحث غسل الوجه، من أن الغسل و المسح و إن كانا متباينين مفهوماً و خارجاً، إلا أن بينهما عموماً من وجه مورداً، فالمسح مع كثرة الماء الممسوح به يلانزه الغسل، و إن كان منشأ انتزاع المسح هو إمرار الماسح على المحل، و منشأ انتزاع الغسل هو غلبه الماء على المحل. و بذلك يظهر ضعف ما عن المقاصد العلية من قوله رحمه الله:

«الحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقاً، و أن بين المفهومين تبايناً كلياً. لدلالة الآية و الأخبار و الإجماع على أن الغسل لا يجزئ عن المسح، و لا شك أن الماء الجارى على العضو على هذا الوجه (يعنى: بالمسح) غسل، لتحقق مفهومه، فيجوز سوق الإجماع على عدم جوازه ..».

و وجه الضعف: أن الإجماع على عدم أجزاء الغسل لا يدل على عدم أجزاء المسح المصاحب له، كما أن الإجماع على وجوب غسل الوجه و اليدين و عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٥

المسح بإمرار اليد و إن حصل به الغسل، و الأولى تقليلها.

[مسألة ٣٠: يشترط في المسح إمرار الماسح على الممسوح]

(مسألة ٣٠): يشترط في المسح إمرار الماسح على الممسوح (١) فلو عكس بطل. نعم الحركة اليسيرة في الممسوح لا تضر بصدق المسح.

[مسألة ٣١: لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح]

(مسألة ٣١): لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح، من جهة الحر في الهواء أو حرارة البدن أو نحو ذلك، و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع، فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد (٢). والأحوط المسح باليد اليابسة،

الاجتزاء بالمسح لا يدل على عدم إجزاء الغسل المصاحب له، كما هو ظاهر. ومنه يظهر الوجه في قول المصنف رحمه الله: «و الأولى تقليلها».

(١) بدعوى اعتباره في مفهوم المسح. لكنه غير ظاهر، لصدق قولنا: مسحت يدي بالجدار، و مسحت رجلي بالأرض. و الفارق بين الماسح و الممسوح أن الممسوح هو الذي يقصد إزالته شيء عنه و الماسح ما يكون آلة لذلك، فان كان الوسخ باليد تقول: مسحت يدي بالجدار، و إن كان الوسخ بالجدار تقول: مسحت الجدار بيدي، و استعمال العكس مجاز.

(٢) كما عن المعبر و البيان و المقاصد العلية و غيرها. لقاعدة الميسور الواردة على أدلة بدلية التيمم، لظهور دليلها في صحة الوضوء الناقص، و أدلة بدلية التيمم إنما تدل على بدليته في ظرف العجز عن الوضوء الصحيح نعم قد عرفت الإشكال في تمامية القاعدة المذكورة، لضعف دليلها بالإرسال و عدم ثبوت الجابر لها. و رواية عبد الأعلى مولى آل سام «١»- الواردة في من عثر فانقطع ظفره فوضع على إصبعه مرارة- ظاهرة في مجرد نفي

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٦

.....

لزوم رفع المرارة و المسح على البشرة، بقريته التمسك بآية نفي الحرج التي هي نافية لا مثبتة، و لا تعرض فيها لقاعدة وجوب الوضوء الناقص عند تعذر التام. و استصحاب وجوب المسح- كما اعتمد عليه في المستند لإثبات وجوب الوضوء الناقص- غير تام إذ المتيقن سابقاً هو وجوب المسح ببلل الوضوء، و هو معلوم الارتفاع. مع أن الاستصحاب يختص بصورة طرود العذر في الوقت، إذ لو كان ثابتاً قبل الوقت كان الاستصحاب تعليقاً، و الأشكال فيه معلوم. و إطلاق أدلة المسح، بعد قصور أدلة اعتبار المسح ببلل الوضوء، لاختصاص الأدلة المذكورة بصورة القدرة- كما استند اليه في الجواهر- مدفوع بمنع القصور، لإطلاق أدلة التقييد ببلل الوضوء من الإجماع و غيره، و لا- ينافي الإجماع على التقييد بناء جماعة على السقوط في المقام لظهور أن بناءهم على ذلك من قبيل وجوب الميسور، لا لعدم مقتضى.

و أما عدم ذكر الأصحاب في عداد مسوغات التيمم عدم التمكن من المسح بنداوة الوضوء، فغير كاف في وجوب الوضوء الناقص، و عدم مشروعية التيمم، لإمكان فهم مشروعيته من إطلاق كلماتهم، فإنهم أطلقوا مشروعية التيمم عند العجز عن الوضوء، الظاهر في

الوضوء التام الصحيح و حكمهم بوجوب الوضوء الناقص فى كثير من موارد العجز عن الوضوء التام لا- يصلح أن يكون دليلاً- فى المقام، لإمكان الفرق بين الموارد فى ذلك.

و كأنه لهذا احتمال فى محكى جامع المقاصد، و المدارك، و الأنوار القمرية، و جوب التيمم، بل عن المقاصد العلية حكاية ذلك قولاً.

ثم إنه لو بنى على تمامية قاعدة الميسور فالظاهر صدقه على المسح بماء جديد، لا المسح باليد المجردة، لشبهة أن الماء الجديد أجنبى عن بلل الوضوء فكيف يكون المسح به ميسوراً له؟! إذ يدفعها- مع أن القول بذلك مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٧
ثم بالماء الجديد، ثم التيمم أيضاً (١).

[(مسألة ٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع و يمسح إلى الكعبين بالتدريج]

(مسألة ٣٢): لا يجب فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع و يمسح إلى الكعبين بالتدريج، فيجوز أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول إلى المفصل و يجرها قليلاً بمقدار صدق المسح (٢).

لم يعرف لأحد- أن ذلك لا ينافى صدق الميسور بحسب ارتكاز العرف الناشئ من فهمهم من الخطاب و جوب أمرين: رطوبة العضو، و كونها رطوبة اليد، فاذا تعذر الثانى بقى الأول. و منه يظهر ضعف القول بسقوط المسح رأساً، بدعوى عدم جريان القاعدة عند تعذر القيود، لعدم صدق الميسور عرفاً. وجه الضعف: أن الظاهر صدقه عرفاً.

ثم إنه ربما يقال بأنه إذا شك فى تمامية قاعدة الميسور فالواجب الجمع بين الوضوء الناقص و التيمم، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، و أصالة عدم جوب الوضوء الناقص لا- يجدى فى تعيين التيمم، إذ لم يؤخذ مجرى الأصل المذكور فى لسان الأدلة موضوعاً لوجوب التيمم. و أما عدم القدرة على الوضوء فلو سلم كونه موضوعاً لوجوب التيمم فليس مجرى للأصل للعلم بالقدرة على الناقص، و بعدم القدرة على التام، و إنما الشك فى صحة الناقص و عدمها. و فيه: أن إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية كاف فى إثبات عدم مشروعية الناقص و عدم القدرة على الوضوء الصحيح و جوب التيمم.

و سيجىء إن شاء الله فى أحكام الجبائر ما له نفع فى المقام.

(١) أخذاً بالاحتمالات الثلاثة. لكن الظاهر كفاية الأخيرين، إذ لا يحتمل قرح الماء الجديد، كما لعله ظاهر.

(٢) لإطلاق دليل وجوب المسح، المقتضى لعدم الفرق بين التدريج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٨

[(مسألة ٣٣): يجوز المسح على الحائل]

(مسألة ٣٣): يجوز المسح على الحائل كالقناع و الخف و الجورب و نحوها- فى حال الضرورة من تقيه أو برد (١) يخاف منه على رجله، أو لا يمكن معه نزع الخف مثلاً، و كذا لو خاف من سبع أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطراب

و الدفعة. و ما فى صحيح البنزطى «١» الوارد فى كيفية المسح على القدمين

محمول على بيان المقدار العرضى - كما قد يقتضيه السؤال الثانى - لا لزوم التدرىج مع أنك عرفت وجوب حمله على الاستحباب، و معارضته بما دل على جواز النكس، و مع ذلك لا يقوى على تقييد الإطلاق.

(١) أما فى البرد فإجماع، كما عن ظاهر الناصريات و صريح الخلاف و المختلف و التذكرة و الذكرى، و فى الحدائق: «ظاهر كلمة الأصحاب الاتفاق عليه». و يشهد به

الصحيح عن أبى الورد: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: إن أباطيبان حدثنى أنه رأى علياً (ع) أراق الماء ثم مسح على الخفين. فقال (ع): كذب أبو ظبيان، أما بلغكم قول على (ع) فيكم: سبق الكتاب الخفين. فقلت هل فيهما رخصة؟ فقال (ع): لا، إلا من عدو تقيته، أو تلج تخاف على رجلك» (٢).

و ضعفه بأبى الورد - لو سلم - مجبور بالعمل. و فى حاشية الوحيد رحمه الله فى الرجال: «ربما أجمع على العمل بروايته فى المقام». مع أنه عده فى الوجيزة فى الممدوحين، و أن فى السند حماد بن عثمان و هو من أصحاب الإجماع. فتأمل. و مورده و إن كان هو الخف و الثلج، لكن يجب التعدى عنهما إلى مطلق الحائل و الضرورة، للإجماع المتقدم. مع إشعار الخوف

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٣٩٩

.....

المذكور فيه فى ذلك. و أما رواية عبد الأعلى المتقدمة فى مسألة كفاية المسمى عرضاً فقد عرفت الاشكال فيها، فلا مجال لاستفادة القاعدة الكلية منها.

نعم لأجل كون موردها المرارة، كالحناء التى هى مورد بعض النصوص - المحمول على الضرورة - يسهل التعدى من موردها إلى مطلق الحائل.

و أما فى التقيّة فقد نفى الخلاف فيه غير واحد. و يشهد له خبر أبى الورد المتقدم . مضافاً إلى عمومات مشروعية التقيّة، بناء على دلالتها على الصحة و الاجزاء، و قد عقد لها فى الوسائل فى كتاب الأمر بالمعروف أبواباً (١). فراجعها. و عن ظاهر المعبر و المقنع عدم الجواز، و عن المفاتيح الميل اليه.

لمصحح زرارة: «هل فى مسح الخفين تقيّة؟ فقال عليه السلام: ثلاثة لا أتقى فيهن أحداً: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعّة الحج» (٢).

و

فى المصحح عن أبى عمر: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمر تسعة أعشار الدين فى التقيّة، و لا دين لمن لا تقيّة له. و التقيّة فى كل شىء إلا فى شرب النبيذ، و المسح على الخفين، و متعّة الحج» (٣).

و قد تأولها الأصحاب بوجوه مذكورة فى المطولات. و الجمع العرفى بينها و بين خبر أبى الورد يقتضى حملها على نفى الوجوب، و يكون المراد من الرخصة فى خبر أبى الورد الرخصة على غير وجه الوجوب.

و لعله مراد زرارة

حيث قال فى ذيل مصححه الأول: «و لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحداً».

و يحتمل أن يكون مراد زرارة أن عدم الاتقاء من خواصه. لكنه ينافيه ظاهر السؤال، و بقیة الأخبار. و يحتمل أن يكون المراد نفى التقیة فيها موضوعاً، لاختلاف مذاهب المخالفين فيها

(١) راجع الوسائل فى كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من باب: ٢٤ الى باب: ٣٦

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٠

من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين (١). و لو كان الحائل متعدداً لا يجب نزع ما يمكن (٢)، و إن كان أحوط. و فى المسح على الحائل أيضاً لا بد من الرطوبة المؤثرة فى الماسح (٣)، و كذا سائر ما يعتبر فى مسح البشرة.

[مسألة (٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضاً مسوغ للمسح عليه]

(مسألة ٣٤): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضاً مسوغ للمسح عليه (٤)، لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضاً.

[مسألة (٣٥): إنما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقية]

(مسألة ٣٥): إنما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقية إذا لم يمكن رفعها، و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير إلى آخر الوقت (٥).

فلا يكون فى ترك المسح على الخفين خوف الضرر. و لعله الأقرب.

(١) لإطلاق معاهد الإجماع، بل صريح غير واحد الاتفاق فى المقامين. و هذا هو العمدة فى عموم الحكم للرأس فى الضرورة غير التقية.

أما ضرورة التقية فعموم أدلتها كافية فيه، فلا مجال لاحتمال الانتقال إلى التيمم فيها، و إن حكى ذلك عن بعض فيها و فى غيرها من الضرورات.

نعم لا بأس به فى غيرها لو لا الإجماع.

(٢) للإطلاق المتقدم.

(٣) لأن ظاهر الدليل كون الحائل بمنزلة البشرة، فيعتبر فى المسح عليه ما يعتبر فى المسح عليها، و قد تقدم اعتبار ذلك فيه.

(٤) لأن ظاهر الضرورة فى كلام الأصحاب ما يعم ذلك. و كذا خبر أبى الورد

، بعد البناء على التعدى عن مورده. لكن هذا المقدار غير كاف فى عموم الحكم للفرض، لاحتمال اختصاص الضرورة فى كلامهم بغير ذلك و لأن التعدى عن مورد خبر أبى الورد

حتى إلى المقام غير واضح.

(٥) لأنه المتيقن من معقد الإجماع، و لا إطلاق فى خبر أبى الورد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠١

و أما فى التقيّة فالأمر أوسع (١). فلا- يجب الذهاب إلى مكان لا- تقيّة فيه، و إن أمكن بلا- مشقة. نعم لو أمكنه- و هو فى ذلك المكان- ترك التقيّة و إراءتهم المسح على الخف مثلاً

لوروده لبيان الرخصة فى حال الاضطراب فى الجملة فى مقابل سقوط التكليف رأساً، و كذا أمثاله من أدلة الابدال الاضطرابية، فان منصرف الجميع ما ذكرنا. و لأجل ذلك نقول: لا يجوز البدار لذوى الاعذار. و سيجيء إن شاء الله فى مبحث وضوء الجبيرة بعض الكلام فى المقام.

(١) كما عن البيان و جامع المقاصد و الرياض و غيرها، بل لعله المشهور.

خلافاً لما عن صريح المدارك و بعض المتأخرين، بل ظاهر كل من تمسك على مشروعية التقيّة بأدلة نفى الحرج و الضرر، و ربما نُسب إلى الشيخ فى الخلاف و كأنه لدعوى عدم الدليل عليه، إذ لا إطلاق لخبر أبى الورد الوارد فى المقام كما تقدم فى الضرورة غير التقيّة، و مثله ما عن تفسير العياشى

«١» الوارد فى جواز رد الشعر- يعنى الغسل منكوساً- إن كان عنده أحد. مع أن فى العمل به لضعفه إشكالا، و كذا فى التعدى عن مورده إلى المقام.

و أشكال منه مكاتبه ابن يقطين المتقدمه

«٢» فإن موردها عدم المندوحة مطلقاً حتى من حيث الوقت، بشهادة اشتغالها على الأمر بالتقيّة فى جميع الأزمنة و الأمكنة. و مثلها رواية داود الرقى

«٣». و أما أخبار الحث على الصلاة معهم التى عقد لها فى الوسائل باباً فى صلاة الجماعة

«٤»، فموردها صورة الخوف فى ترك الحضور فى مواضع التقيّة، و فى ترك العمل على

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) و هى باب: ٥ من أبواب صلاة الجماعة، و يوجد فى غيرها أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٢

.....

تقدير الحضور، فلا تشمل صورة عدم الخوف فى ترك الحضور أو ترك العمل على تقدير الحضور.

و الأخبار العامة الدالة على مشروعية التقيّة- مثل:

التقيّة دينى و دين آبائى

، و أن من لا تقيّة له لا دين له

، أو لا إيمان له

، و نحوها

«١»- لا- تدل على الاجزاء، فضلاً عن شمولها لصورة المندوحة. اللهم إلا- أن يقال: إن ظاهر كونها ديناً الاجزاء، و إطلاقها يقتضى

الشمول لصورة وجود المندوحة عرضية و تدريجية. ولأجل ظهورها في التحريض على التقيء و الترغيب فيها افتقرت عن أدلة تشريع الابدال الاضطرارية، فان منصرف تلك الأدلة صورة عدم المندوحة، بخلاف هذه الأدلة، فهذا اللسان من البيان نظير قول القائل: «الكرم سجيى و سجيى آبائى»، فإنه ظاهر فى عموم الحكم لصورة وجود المندوحة و عدمها.

و أما

مصصح زرارة و غيره: «التقيء فى كل شىء، و كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له» (٢) فلو سلم عموم الحل فيه للتكليف و الوضع، ليدل على الاجزاء، و لم يُدَّعَ ظهوره فى خصوص التكليف - كما قيل - حتى لا يدل على الاجزاء فلا إطلاق فيه يشمل صورة وجود المندوحة، بقريته تضمنه الاضطرار غير الصادق مع وجود المندوحة. اللهم إلا أن يقال: إن قوله (ع): «و كل شىء ..»

ليس من قبيل الكبرى لما قبله، بل هو بيان لحكم آخر فى مقابل ما قبله، و حينئذ يكون إطلاق ما قبله شاملاً لصورة وجود المندوحة و عدمها، و إن كان هو مختصاً بصورة وجودها. و أوضح منه فى العموم لصورة وجود المندوحة خبر مسعدة

(١) هذه المضامين موجودة فى الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و غيرها.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٣

.....

ابن صدقة من

قول الصادق (ع): «و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيء مما لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنه جائز» (١).

نعم قد يستشكل فيه بأن الظاهر من الجواز التكليف كما تقدم فى الحل، فلا يدل على الاجزاء ظاهراً.

نعم استثناء المسح على الخفين و متعته الحج

فى قول الصادق (ع) فى المصحح عن أبى عمر الأعجمى: «لا دين لمن لا تقيء له. و التقيء فى كل شىء، إلا فى شرب النبيذ، و المسح على الخفين، و متعته الحج» (٢)

يقتضى عموم المستثنى منه للتكليف و الوضع، فيدل على الصحة. إلا - أنه لا إطلاق فيه يشمل صورة وجود المندوحة لوروده لبيان موارد التقيء لا غير اللهم إلا أن يقال: المناقشة المذكورة إنما تتم بالنسبة إلى قوله (ع):

«و التقيء فى كل شىء»

، لا بالنسبة إلى قوله (ع):

«لا دين لمن لا تقيء له»

لما تقدم فى نظائره. مع أن استثناء فرد من العام لا يقتضى نفي إطلاق ذلك العام من حيث الأزمان و الأحوال، كما يظهر ذلك من ملاحظة النظائر.

فالإنصاف أن هذه و نحوها و العمومات المشار إليها آنفاً كافية فى الدلالة على المشروعية مع المندوحة العرضية و الطولية.

نعم صرح باعتبار عدم المندوحة العرضية

فى مكاتبه إبراهيم بن شيبه إلى أبى جعفر الثانى (ع) يسأله عن الصلاة خلف من يتولى أمير المؤمنين (ع) و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح و هو يمسخ، فكتب- عليه السلام: «إن جامعك و إياهم موضع فلم تجد بدأ من الصلاة،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٥.

(٢) تقدم فى مسألة: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٤

.....

فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح» (١).

لكن لو سلم سندها من القدر فلا بد من توجيهها، لإبنا العمومات السابقة عن التقييد بصورة عدم المندوحة، لما عرفت من تضمنها للترغيب المنافى لذلك. و لمعارضتها للأخبار المتضمنة للحث على الصلاة مع المخالفين،

ففى رواية الشحام: «صلوا فى مساجدهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و إن استطعتم أن تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله تعالى جعفرًا، ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه. و إذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه» (٢).

، و نحوها

رواية هشام الكندى، قال أبو عبد الله (ع) فيها «صلوا فى عشائهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم» (٣).

، و قال فيها قبل ذلك:

«كونوا لمن انقطعتم إليه زينًا، و لا تكونوا علينا شيئًا..»

، و قريب منهما

موثق سماعة: «عن رجل يصلى فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة. قال (ع): إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى و ينصرف، و يجعلها تطوعاً، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو. و إن لم يكن إمام عدل فليبين على صلاته كما هو و يصلى ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقيء واسعة، و ليس شىء من التقيء إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» (٤).

فإنه ظاهر فى الصحة، و فى وجود المندوحة

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٥

.....

بقريته امتناع تخصيص صدره المتضمن لحكم الامام العدل بصورة عدم المندوحة و التفكيك بينه و بين الذيل بعيد جداً، و لا سيما

بملاحظة التعليق بقوله (ع)

«فإن التقيّة واسعة ..»

. و مثله

رواية سيف بن عمير عن أبي الصباح: «و الله لقد قال لي جعفر بن محمد (ع): إن الله علم نبيه التنزيل و التأويل، فعلمه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم علياً. قال: و علمنا و الله، ثم قال ما صنعتم من شيء أو حلفتكم عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة» (١). فإن إطلاقه ينفي وجوب الإعادة و لو مع المندوحة، لأنها ضيق، فإنه لا يعتبر في عدم نفوذ اليمين الصادرة عن التقيّة عدم المندوحة، فيتعين أن يكون كذلك ما صنعوه من شيء. إلا أن يقال: إن الضيق الحاصل للمكلف إذا أتى بالعبادة على غير الوجه المشروع ليس من نفس الفعل كذلك، بل من قبيل الأمر بها على الوجه المشروع، و ليس المقام مثل: «الناس في سعة مما لا يعلمون» فإن الضيق هناك من قبل الحكم المجهول نفسه، فالرواية مختصة بالأسباب الموجبة للضيق على المكلف مثل اليمين و نحوها، و لا تشمل ما نحن فيه. لكن يكفي غيرها مما عرفته في الدلالة على المشروع مطلقاً حتى مع وجود المندوحة. و منه يظهر ضعف ما عن المحقق الثاني من التفصيل بين ما ورد دليل بالخصوص على مشروعية التقيّة فيه فيصح مع المندوحة، و بين غيره فلا يصح معها، و إن كان ظاهر المحكي من كلامه أن مراده التفصيل بين الأول فيصح و لو مع المندوحة، و بين غيره فلا يصح و لو مع عدمها، و أن الوجه في الأول إطلاق دليل شرع التقيّة فيه بالخصوص، و في الثاني قصور

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب اليمين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٦

.....

إطلاقات التقيّة عن إثبات الصحة. وجه الضعف: أنك عرفت دلالة النصوص على صحة العمل المأتي به على وجه التقيّة من دون فرق بين صورة إمكان الإعادة و غيرها، و صورة وجود المندوحة العرضية و عدمها، كرواية الأعجمي

و رواية هشام

و الشحام

و موثق سماعة

، و كفي بالعمومات مثل:

«التقيّة ديني و دين آبائي»

في الدلالة على جميع ذلك، بل ظاهر روايتي الشحام

و هشام

رجحان التقيّة، و إن لم يكن خوف على النفس أو المال، بل لمجرد الاحتفاظ بالجهات الأدبية، و نحوها غيرها. نعم

في صحيح زرارة: «التقيّة في كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل به» (١).

لكنه غير ظاهر في الاختصاص بحال الضرورة إلا بناء على حجية مفهوم اللقب و هي غير ثابتة. مع أنه يصعب رفع اليد عن النصوص المتقدمة لأجله، و لعل المراد من الضرورة الضرورة في مكان التقيّة. و بالجملة: السابر لنصوص التقيّة يشرف على القطع بعدم اعتبار المندوحة في صحة العمل، من دون فرق بين المندوحة الطولية و العرضية.

نعم تختص مشروعية التقيّة بصورة خوف الضرر على نفسه، أو ماله أو نفس غيره، أو ماله، أو التودد و التحبب، فمع العلم بانتفاء ذلك

لم تشرع. كما أن الظاهر عدم مشروعيتها إذا تأدت التقيّة بفعل الواقع لأجل إيهام الحاضرين خلافه. كما أن الظاهر عدم الفرق في مشروعية التقيّة بين المخالف وغيره، لإطلاق نصوصها، والانصراف إلى المخالفين غير ظاهر بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. نعم الظاهر من النصوص صورة الاختلاف في المذهب. أما إذا كان الاختلاف في تطبيق المذهب فلا تقيّة. و يظهر من بعض أنه من المسلمات. لقصور الأدلة عن شموله. نعم إذا كان ضرر أو حرج

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٧

.....

ارتفع الوجوب بهما. لكن الاجزاء حينئذ غير ظاهر، لقصور أدلة نفى الحرج والضرر عن إثبات ذلك، كما عرفت مراراً. هذا ومن الاختلاف في الموضوع الاختلاف في رؤية الهلال بالنسبة إلى صوم شهر رمضان وأفعال الحج، فإنه لا مورد للتقيّة فيها. نعم إذا حكم حاكمهم بثبوت الهلال كان الاختلاف في نفوذ حكم الحاكم اختلافاً في الحكم، فيكون الوقوف مع المخالفين مجزئاً شرعاً.

ثم إن الظاهر أن الاجزاء في موارد التقيّة يختص بصورة ما إذا كان الاتقاء بفعل الناقص في مقام امتثال الأمر المتوجه إلى المكلف المتقى، فإذا كانت التقيّة في ترك الواجب لم يكن الترك مفزغاً للذمّة، فمن أفطر يوماً من شهر رمضان اعتماداً على حكم حاكم المخالفين تقيّة، لا يكون إفطاره مجزئاً، لأنه ترك للواجب، لا أداء له على الوجه الناقص، ولذلك ورد في مرسله رفاعه: «فكان إفطاري يوماً وقضاه أيسر عليّ من أن تضرب عنقي» (١)

فوجوب القضاء في المقام لا- ينافي ما ذكرنا من الاجزاء، لأن الإفطار ليس أداء للمأمور به، بل هو ترك له، وقد عرفت أنه لا دليل على إجزاء الترك. نعم الحج مع الوقوف في اليوم الثامن اعتماداً على حكم حاكمهم من قبيل الأداء الناقص، ومثله الإفطار قبل الغروب، واستعمال ما لم يكن مفطراً عندهم، فإنه من قبيل الأداء الناقص.

ومن ذلك تعرف إجزاء الحج إذا وقف تقيّة مع المخالفين، ولم يقف في اليوم التاسع، من دون فرق بين صورتى العلم بالمخالفة للواقع وعدمه.

ولا- يعارض ذلك مرسله رفاعه حتى لو صح سندها، لما عرفت من اختصاصها بصورة الترك بالمرّة، فلا- تشمل صورة الإنيان بالناقص. نعم

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب ما ممسك عنه الصائم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٨

.....

إذا كان الحج المذكور في سنه الاستطاعة أشكل الاجتزاء به عن حج الإسلام لعدم ثبوت الاستطاعة بالنسبة إلى الواقع الأولى، وثبوت الاستطاعة بالنسبة إلى البدل المأتى به على وجه التقيّة يتوقف على عموم تشريع التقيّة لمثل ذلك، وهو غير واضح. اللهم إلا أن يستفاد مما دل على أنه لا تقيّة في متعة الحج، فإنه يدل على ثبوت التقيّة في الحج في غير المتعة، وإطلاقه يقتضى عدم الفرق بين

حج الإسلام وغيره، و ما كان في سنة الاستطاعة و بعدها.

هذا وقد تلخص مما ذكرنا أمور: (الأول): أجزاء العمل (الثاني):

عدم اعتبار عدم المندوحة الطولية، و لا العرضية (الثالث): مشروعية التقية و لو بلحاظ الجهات الأدبية (الرابع): اعتبار الاضطراب إلى فعل الناقص في مكان التقية (الخامس): مشروعية التقية من غير المخالف و لو كان كافراً (السادس): اعتبار كون الاختلاف في المذهب، لا في الموضوع (السابع): أنه يعتبر في الاجزاء و سقوط الأمر كون التقية بفعل الناقص، فلا يحصل الاجزاء إذا كانت التقية بترك الواجب (الثامن):

أنه لا فرق في الاجزاء بين الحج الذي هو مشروط وجوبه بالقدرة و بين غيره من العبادات التي وجوبها مطلق غير مشروط.

و ربما يفصل في صحة الحج إذا كان الوقوف في غير وقته للتقية بين صورة العلم بمخالفة حكم حاكمهم للواقع و صورة الجهل، فيبني على البطلان في الأولى. (إما) لرواية رفاعه السابقة الدالة على بطلان الصوم، بناء على التعدى عن موردها و لكن عرفت أن موردها صورة ترك الصوم تقيه، فلا يقاس المقام عليه مما كانت التقية بإتيان الأمور به على غير وجهه. مع أن سندها ضعيف. (و إما) لأن العمدة في صحة الحج في الصورة المذكورة هو السيرة، و القدر المتيقن منها صورة عدم العلم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٠٩

فالأحوط بل الأقوى ذلك (١). و لا يجب بذل المال لرفع التقية (٢)، بخلاف سائر الضرورات و الأحوط في التقية أيضاً الحيلة في رفعها مطلقاً.

[مسألة (٣٦): لو ترك التقية في مقام وجوبها و مسح على البشرة ففي صحة الوضوء إشكال]

(مسألة ٣٦): لو ترك التقية في مقام وجوبها و مسح على البشرة ففي صحة الوضوء إشكال (٣).

بالخلاف و فيه: أنه لو سلم إجمال السيرة ففي النص الدال على ثبوت التقية في الحج كفاية، بناء على أن مذهب المخالفين نفوذ حكم الحاكم و إن علم بمخالفته للواقع، كما يشهد بذلك تتبع كلماتهم، و دعوى جماعة منهم الإجماع على نفوذ حكم الحاكم مطلقاً. فراجع.

(١) كما هو المنساق من خبر أبي الورد

و نحوه، و ظاهر موثق سماعه

، و بعض ما ورد في الصلاة معهم

«١». (٢) لأن المستفاد من النصوص المتقدمة كونها من قبيل المانع الشرعي فيكون عدمها من قبيل شرط الوجوب غير الواجب التحصيل، و لذا أجزأ الفعل مع المندوحة، و لا كذلك سائر الضرورات، فإنها من قبيل العذر العقلي. فمع القدرة على رفعها بالمال ترتفع موضوعاً، فإطلاق دليل وجوب الوضوء التام يقتضى وجوب بذل المال لرفعها. نعم قد يقال: إن وجوب بذل المال ضرر فيرتفع بعموم نفى الضرر. إلا أن يقال: إن وجوب الوضوء حكم ضروري نظير وجوب الزكاة فيكون دليلاً مخصصاً لأدلة نفى الضرر، فيؤخذ بإطلاقه و يقدم على تلك الأدلة. أو يقال: إنه يستفاد مما دل على وجوب شراء ماء الوضوء بالمال الكثير. و سيجيء إن شاء الله في مبحث التيمم توضيح ذلك. فانتظر.

(٣) يشأ من احتمال كون ظاهر أوامر التقية كون المسح على الخفين

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣، ٣٤، ٣٥، من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٠

.....

مثلاً- جزءاً من الوضوء، فتركه ترك للوضوء. أو من احتمال كون الأمر بالتقية موجباً للنهي عن المسح على البشرة، فيمتنع التقرب به، فيفسد، كما علله به في الذخيرة. و يدفع الأول منع ظهور أوامر التقية في ذلك، غاية الأمر كونها ديناً يقتضى بدلية ما يوافق التقية عن الواقع، فيكون في طول الواقع، فالإتيان بالواقع مجزى مسقط للأمر. و يمكن دفع الثاني بأنه لا وجه لاقتضاء الأمر بالمسح على الخفين للنهي عن المسح على البشرة حتى بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، لاخصاص ذلك بالضد المضيق و ليس منه المقام. اللهم إلا أن يقال: إن التقية كما تكون بالفعل فتقتضى وجوبه و حرمة تركه تكون بالترك فتقتضى وجوبه أيضاً و حرمة الفعل و المسح على البشرة في نفسه مخالف للتقية فيحرم، و لا يصح التعبد به مع قطع النظر عن وجوب المسح على الخفين تقيّة.

(فإن قلت): التقية واجبة، و هي عبارة عن المسح على الخف، فترك التقية الذى هو حرام ترك المسح على الخف، و هو لا ينطبق على المسح على البشرة (قلت): الواجب الذى تقتضيه هو المداراة لهم و المجاراة معهم، و الحرام ترك ذلك، بحيث يظهر الخلاف لهم، و هذا الحرام يحصل بالمسح على الرجل حتى لو مسح على الخف أيضاً. و مثله أن يقول: مذهبي وجوب المسح على الرجل، أو مذهبي عدم الاجتزاء بالمسح على الخف، و نحو ذلك مما يدل على الخلاف لهم. هذا لو كانت التقية واجبة، أما لو كانت مستحبة فلا مجال للبطلان.

و الظاهر أنه لا فرق بين كون خوف الضرر المأخوذ موضوعاً لوجوب التقية ملحوظاً طريقاً إلى الضرر الواقعي و ملحوظاً موضوعاً في قبال الواقع أما على الثانى فالبطلان واضح، لثبوت التحريم واقعاً، الموجب لفساد العبادة مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١١

[(مسألة ٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت أنه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر إلى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه]

(مسألة ٣٧): إذا علم بعد دخول الوقت أنه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر إلى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه (١) في غير ضرورة التقية، و إن كان متوضئاً و علم أنه لو أبطله يضطر إلى المسح على الحائل لا يجوز له الابطال (٢). و إن كان ذلك قبل دخول الوقت. فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم (٣). و أما إذا كان الاضطرار بسبب التقية فالظاهر عدم وجوب المبادرة، و كذا يجوز الابطال و إن كان بعد دخول الوقت، لما مر من الوسعة في أمر التقية (٤). لكن الأولى و الأحوط فيها أيضاً المبادرة أو عدم الابطال.

و أما على الأول فالظاهر أنه كذلك و إن لم يكن ضرر واقعاً و لا تحريم كذلك لأن الخوف بعد ما كان طريقاً و وجب ظاهراً العمل به كان الجرى على خلافه تجزئاً بحكم المعصية في المنع من صلاحية التقرب.

(١) لأن تركها تفويت للواجب فيحرم. و لا ينافيه الصحة على تقدير ترك المبادرة و الاضطرار إلى المسح على الخف، لإطلاق دليل بدليته للمضطر إذ لا- منافاة بين فوات الواجب و وجوب بدله الناقص، كما هو الحال في سائر الأعدار العقلية التى يقع فيها المكلف باختياره.

(٢) لعين ما سبق.

(٣) بل لا يبعد ذلك و إن قلنا إن الوقت شرط في وجوب الطهارة المائية، لحرمة تفويت الواجب عقلاً و لو قبل وقته المشروط وجوبه به، حسب ما حرر في محله من مبحث الواجب المشروط، و وجوب التعلم، و يأتي في مبحث التيمم ما له دخل في المقام.

(٤) الكاشفة عن كون مصلحتها يتدارك بها مصلحة الواقع، و ليست مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٢

[مسألة (٣٨): لا فرق في جواز المسح على الحائل في حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب]

(مسألة ٣٨): لا فرق في جواز المسح على الحائل في حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب (١).

[مسألة (٣٩): إذا اعتقد التقيّة أو تحقق إحدى الضرورات الأخرى، فمسح على الحائل]

(مسألة ٣٩): إذا اعتقد التقيّة أو تحقق إحدى الضرورات الأخرى، فمسح على الحائل، ثمّ بان أنه لم يكن موضع تقيّة، أو ضرورة، ففي صحّة وضوئه إشكال (٢).

كالأعذار العقلية، و التفكيك بين الفرض و سائر صور وجود المندوحة خلاف ظاهر النصوص المتقدمة.

(١) كما لا فرق بينهما في سائر الخصوصيات. و قد مر وجهه في بعض المسائل. و يكفي فيه في المقام إطلاق رواية أبي الورد «١». نعم لو كان المستند في الصحّة أدلّة الحرج و الضرر و نحوها أشكلت الصحّة في المستحب، لعدم جريان تلك الأدلّة في المستحبات.

(٢) ينشأ من الإشكال في كون الخوف ملحوظاً موضوعاً في نفسه أو طريقاً صرفاً، فعلى الأول يلزم القول بالصحّة لتحقيق الموضوع، و على الثاني بالبطلان لخطأ الطريق، و لا دليل على الاجزاء. و لا يبعد أن يقال:

إن اعتقاد الضرورة إن كان من اعتقاد عدم القدرة بالحكم بالبطلان متعين إذ لا مجال لاحتمال الموضوعية في مثله، لعدم الدليل عليها. و إن كان من قبيل اعتقاد الضرر فإن كان الأمر بالعمل الواقع حينئذ حرجاً عرفاً بالحكم الصحّة، و إن انكشف عدم الضرر، لعدم الفرق بين دليلي الحرج و الضرر في نفي الواقع، و إن لم يكن حرجاً عرفاً فلا دليل على الصحّة، إذ لم يثبت من أدلّة خوف الضرر أو اعتقاده موضوعية الخوف و الاعتقاد، بل مقتضى الجمع العرفي بينها و بين أدلّة موضوعية الضرر هو طريقية الخوف، كما

(١) تقدم ذكرها في مسألة: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٣

[مسألة (٤٠): إذا أمكنت التقيّة بغسل الرجل فالأحوط تعيينه]

(مسألة ٤٠): إذا أمكنت التقيّة بغسل الرجل فالأحوط تعيينه (١)، و إن كان الأقوى جواز المسح على الحائل أيضاً (٢).

[مسألة (٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقيّة أو ضرورة]

(مسألة ٤١): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل من تقيء أو ضرورة، فإن كان بعد الوضوء فالأقوى عدم وجوب إعادته (٣)، و إن كان قبل الصلاة، إلا إذا كانت بله اليد باقية،

سنشير إلى ذلك في مبحث وضوء الجبيرة.

و أما في التقيء فإن كان الخطأ في كون المتيقن - بالفتح - عدواً أو في كون رأيه مخالفاً للواقع، فالحكم البطلان، لعدم الدليل على الصحة و أدلة مشروعية التقيء مختصة بصورة المفروغية عن ثبوت العداوة و مخالفة رأى العدو للواقع، فلا تصلح للاعتماد عليها في ظرف انتفاء أحدهما. نعم لو كان الأمر بالجري على خلاف التقيء حرجاً عرفاً فالحكم الصحة لما سبق و إن كان الخطأ في ترتب الضرر على مخالفة التقيء فلا تبعد الصحة أيضاً، لظهور أدلة التقيء في موضوعية الخوف.

(١) نسبه في الذخيرة إلى الأصحاب. و في الحدائق حكاة عن جملة منهم و نسب في غيرهما إلى البيان و روض الجنان. و كأنه لأن الغسل أقرب إلى الواجب، بخلاف المسح على الخف، إذ الخف موضوع أجنبي عن البشرة كما أشير إليه في النصوص المتقدمة، و ثبوت البدلية في بعض الأحوال لا ينافي الأقرب المذكورة. مع انه مقتضى الاحتياط اللازم في المقام، بناءً على كونه من الشك في المحصل بل مطلقاً بناءً عليه في الدوران بين التعيين و التخيير.

(٢) كأنه لإطلاق أدلة التقيء، لكون كل منهما موافقاً للتقيء و مخالفاً للواجب الأولي، و مجرد أقربيه أحدهما لا توجب انصراف الإطلاق إليه.

و كأنه لذلك جعل في محكي التذكرة و الذكرى الغسل أولى.

(٣) هذا لا مجال له بناءً على اعتبار عدم المندوحة في صحة الناقص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٤

.....

و لو بالتأخير، فإنه إذا زال السبب انكشف فساد الوضوء من أول الأمر، لانكشاف وجود المندوحة. نعم له مجال بناءً على أنه لا يعتبر في صحة الناقص عدم وجود المندوحة بالتأخير. و منشأ الخلاف حينئذ في وجوب الإعادة و عدمه الخلاف في كون دليل صحة الوضوء الناقص للمعذور هل يدل على كونه بمنزلة الوضوء التام من جميع الجهات حتى بلحاظ ما بعد زوال العذر من الغايات، أو لا دلالة له على ذلك؟ و على الثاني، فهل يكون مقتضى الأصول العملية هو ذلك أو لا؟ فيه قولان، نسب كل منهما إلى جماعة من الأساطين. و استدلل في الذخيرة على الأول - بعد أن نسبه إلى المبسوط و المعتبر - بعموم الآية، يعنى بها قوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ .. «١»)، و على الثاني - بعد أن نسبه إلى جماعة - بأنها طهارة شرعية، و لم يثبت كون ذلك - يعنى ارتفاع العذر - ناقضاً.

و التحقيق: أنه بعد البناء على عدم اعتبار عدم المندوحة في صحة الوضوء الاضطراري فالظاهر من دليل مشروعيته كونه فرداً للماهية كالفرد التام، غاية الأمر أن فرديته إنما تكون في حال العذر كما أن التام إنما تكون فرديته في حال عدمه، و عليه يكون كل منهما في عرض الآخر فيترتب على كل منهما ما يترتب على الآخر من غير فرق بينهما، فكما أن مقدمية التام لا تختص بما قبل طرود العذر من الغايات، بل يترتب عليه جميع الغايات الموقوفة على صرف الماهية، من غير فرق بين ما يكون قبل طرود العذر و ما يكون بعده، كذلك الناقص لا تختص مقدميته بما قبل زوال العذر، بل كما هو مقدمه لما كان في حال العذر من الغايات يكون مقدمه لما بعد زواله، و احتمال خلاف ذلك في الناقص خلاف إطلاق دليله، كاحتمال خلاف ذلك

(١) المائدة: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٥

.....

فى التام. و بالجملة: بعد البناء على ظهور دليل مشروعىة الناقص و لو مع المندوحة لا ينبغى التشكيك فى ظهوره فى كون الناقص كالتام، و يكون مقتضى الجمع بين هذا الدليل و إطلاق ما دل على وجوب الوضوء التام مطلقاً، هو تقييد الثانى بصورة عدم العذر، فىكون الوضوء الصحيح لغير المعذور هو التام و للمعذور هو الناقص، فىترتب على كل منهما من الغايات ما يترتب على الآخر بلا فرق بينهما.

و كذا الحكم لو لم بين على تقييد إطلاق دليل وجوب التام بدليل وجوب الناقص، بل على بدلية الناقص عن التام على نحو يفى بتمام مصلحته فىكون التام فى حال العذر واجباً و الناقص واجباً بدلا على نحو البدلية التامة عنه، كما هو محتمل أدلة مشروعىة التقييد بعد الجمع بينهما و بين أدلة الواقع الأولى، فإن العمل المتقى به بعد ما كان بدلا عن الواقع و وافياً بتمام مصلحته كان مجزئاً عنه، و لو مع ارتفاع التقييد، لأن الإتيان به امتثال للأمر بالواقع كالإتيان بالواقع نفسه، فلا موجب للإعادة بعد ارتفاع العذر.

نعم لو بنى على اعتبار عدم وجود المندوحة فى صحة الناقص فاللازم حينئذ القول بوجوب إعادته بعد زوال العذر لو كان قد وقع مشروعاً صحيحاً، كما لو توضع المعذور فى آخر الوقت فصلى و بعد خروج الوقت زال عذره و لم يكن قد أحدث. و وجه ذلك: أنك قد عرفت أن الوجه فى اعتبار عدم المندوحة كون الدليل مسوقاً مساق جعل شىء على المكلف فى فرض سقوط التكليف الأولى لأجل العذر، فلا يدل على انتفاء ملاك الفعل التام و مصلحته فى تلك الحال، فىكون إطلاق دليل وجوبه الشامل لحال العذر محكماً، فىدل على بقاء مناطه فى حال العذر. و لأجل ذلك قيل بوجوب المبادرة إلى التام لو علم بطرء الاضطرار فى أثناء الوقت إلى تركه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٦

.....

- كما تقدم فى المسألة السابعة و الثلاثين- فاذا كان إطلاق دليل التام يقتضى وجود المناط فيه تعييناً حتى فى حال العذر بحيث يحرم تفويته اختياراً، و لم يكن دليل مشروعىة الناقص مزاحماً له فى ذلك، بل إنما يكون دالاً على جعل شىء على المكلف فى تلك الحال، من دون دلالة على وفائه بمصلحته، و أنه بمنزلته من جميع الجهات، فكيف لا يجب فعله بعد زوال العذر و يحرم تفويته) فإن إطلاق دليله إذا كان دالاً على وجوبه بالإضافة إلى الغاية الواقعة فى حال العذر، و لذا قيل بوجوب المبادرة إليه لو علم بطرء الاضطرار فى أثناء الوقت، فلأن يدل على وجوبه بالإضافة إلى الغاية الواقعة بعد زوال العذر بطريق أولى، و مقتضى ذلك وجوب الإعادة (فإن قلت): إذا كان تجب الإعادة بالإضافة إلى الغاية التى تكون بعد زوال العذر فالواجب إعادة الغاية التى فعلت فى حال العذر أيضاً، لعدم وقوعها تامة (قلت): هذا مسلم بالنظر إلى القواعد الأولى، لكن وجب الخروج عنه لظهور النص و الفتوى فى الاجزاء، إلا أن الاجزاء أعم من حصول تمام الغرض، إذ قد يكون لعدم إمكان تدارك المقدار الفائت، و حينئذ يُحتاج فى الاجزاء بالنسبة إلى الغايات الأخر إلى دليل، و هو مفقود لاختصاص دليل البدلية بحال الاضطرار، فلا يشمل صورة ارتفاعه، فىتعين فعل التام و عدم الاجتزاء به.

و من هنا تعرف أن اعتبار عدم وجود المندوحة فى صحة الناقص المذكور فى المسألة الخامسة و الثلاثين، و وجوب المبادرة إلى التام المذكور فى المسألة السابعة و الثلاثين، و وجوب الإعادة المذكور هنا، متلازمة فى مقام استفادتها من الأدلة. و لا مجال للتفكيك

بينها، كما وقع في المتن.

كما أن مما ذكرنا تعرف أنه لا مجال للأصول العملية في المقام، لأنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٧

فيجب إعادة المسح (١). وإن كان في أثناء الوضوء فالأقوى لإعادة إذا لم تبق البلء.

إن كان دليل مشروعياً ناقص ظاهراً في تقييد دليل وجوب التام كان مقتضاه عدم وجوب الإعادة، وإن لم يكن ظاهراً في ذلك كان مقتضى إطلاق وجوب التام وجوب الإعادة، ولا مجال للأصل مع الدليل. نعم لو فرض عدم إطلاق في دليل وجوب التام، مع عدم ظهور دليل الناقص في كونه بمنزلة التام، كان مقتضى استصحاب الحدث الثابت قبل فعل الناقص - الذي لا مجال للتشكيك في مانعيته من الصلاة - هو وجوب الإعادة، للشك في ارتفاعه بفعل الناقص. ولا مجال لمعارضته باستصحاب صحة الصلاة الناقصة، لعدم اليقين السابق بصحة هذه الصلاة، بل هي مشكوكه من أول الأمر. اللهم إلا أن يقال: كانت هذه الصلاة بحيث لو فعلت قبل زوال العذر كانت صحيحة، فهي على ما كانت. لكن لو سلم كان المرجع بعد التساقط قاعدة الاشتغال، الموجبة للإعادة. فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا تعرف أنه إذا زال السبب المسوغ للوضوء الاضطراري فإن كانت الضرورة التقيية لم تجب الإعادة، وإن كانت غير التقيية وجبت الإعادة.

(١) أما في الضرورة غير التقيية فواضح، لما عرفت. و أما في التقيية فلقصور الأدلة عن إثبات الصحة في مثل الفرض، وقد عرفت أن موثق سماعه المتقدم

«١» قد تضمن وجوب فعل الواقع مهما استطاع، الصادق عرفاً في المقام، ومجرد التأخير آناً ما لا يعتد به في نفي الاستطاعة عرفاً. نعم إذا كان زمان ارتفاع التقيية معتداً به عرفاً لبعده، لم يبعد شمول أدلة

(١) تقدم في مسألة: ٣٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٨

[مسألة (٤٢): إذا عمل في مقام التقيية بخلاف مذهب من يتقيه ففي صحة وضوئه إشكال]

(مسألة ٤٢): إذا عمل في مقام التقيية بخلاف مذهب من يتقيه ففي صحة وضوئه إشكال (١)، وإن كانت التقيية ترتفع به، كما إذا كان مذهبه وجوب المسح على الحائل دون غسل الرجلين فغسلهما، أو بالعكس. كما أنه لو ترك المسح والغسل بالمرء، يبطل وضوؤه (٢) وإن ارتفعت التقيية به أيضاً.

[مسألة (٤٣): يجوز في كل من الغسلات أن يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحدة]

(مسألة ٤٣): يجوز في كل من الغسلات أن يصب على العضو عشر غرفات بقصد غسله واحدة، فالمناطق في تعدد الغسل - المستحب ثانياً، الحرام ثالثاً - ليس تعدد الصب، بل تعدد الغسل مع القصد (٣).

[مسألة (٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى]

(مسألة ٤٤): يجب الابتداء في الغسل بالأعلى، لكن لا يجب الصب على الأعلى (٤)، فلو صب على الأسفل، و غسل من الأعلى بإعانة اليد، صح.

التقية. وكذا الحال في الفرض الآتي.

- (١) ينشأ من التأمل في صلاحية أدلة مشروعية التقية لتشريع ذلك، وإن كان هو الأقرب.
 - (٢) لعدم الإتيان بالواقع، ولا ببدله، المستفاد من أدلة مشروعية التقية بدليته، كأدلة الضرورة. اللهم إلا أن يقال: إن البدلية بين الوضوء المذكور الناقص وبين الوضوء التام، فإطلاق أدلة التقية يقتضى صحته.
 - (٣) يعنى: قصد الوضوء بالغسل. و وجهه ظاهر.
 - (٤) هذا مما لا يظن الاشكال فيه، إذ الترتيب - على تقدير القول به - إنما هو في الغسل، لا في الصب، و ما في النصوص البيانية من صب الماء على الأعلى غير ظاهر في الوجوب، كما تكرر في أمثال المقام.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤١٩

[مسألة ٤٥): الإسراف في ماء الوضوء مكروه]

(مسألة ٤٥): الإسراف في ماء الوضوء مكروه (١)، لكن الإسباغ مستحب (٢)، و قد مر (٣) أنه يستحب أن يكون ماء الوضوء بمقدار مد. و الظاهر أن ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة، و الاستنشاق، و غسل اليدين (٤).

(١)

ففى خبر حريز عن أبى عبد الله (ع): «إن لله تعالى ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه» (١).

(٢) بلا خلاف و لا إشكال ظاهر، و النصوص به متواترة، أو قريية من التواتر،

ففى صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) عن أبيه (ع):

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من أسبغ وضوءه، و أحسن صلاته، و أدى زكاة ماله، و كف غضبه، و سجن لسانه، و استغفر

لذنبه، و أدى النصيحة لأهل بيت نبيه (ص)، فقد استكمل حقيقة الايمان، و أبواب الجنان مفتحة له» (٢).

(٣) و مر دليله «٣».

(٤) فإنه يبلغ حينئذ ثلاث عشرة أو أربع عشرة كفاً، و هى تقارب المد، كما فى محكى الجبل المتين و غيره. و لا مجال لاحتمال حمله

على أفعاله الواجبة، ضرورة زيادته كثيراً. كما لا موجب لإدخال ماء الاستنجاء فيه - كما ارتكبه فى محكى الذكرى، و تبعه عليه غيره -

فإنه خلاف ظاهر النصوص. و أما روايتا ابن كثير

«٤» و الحذاء

«٥» الحاكيان لوضوء على

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) تقدم في أول فصل مستحبات الوضوء.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٠

[مسألة (٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء]

(مسألة ٤٦): يجوز الوضوء برمس الأعضاء كما مر (١)، و يجوز برمس أحدها وإتيان البقية على المتعارف، بل يجوز التبعض في غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة، من البدئة بالأعلى، و عدم كون المسح بماء جديد، و غيرهما.

[مسألة (٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسى]

(مسألة ٤٧): يشكل صحة وضوء الوسواسى إذا زاد في غسل اليسرى من اليمين في الماء، من لزوم المسح بالماء الجديد، في بعض الأوقات، بل إن قلنا بلزوم كون المسح ببلل الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجيء الإشكال في مبالغته في إمرار اليد، لأنه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع.

[مسألة (٤٨): فى غير الوسواسى إذا بالغ فى إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به]

(مسألة ٤٨): فى غير الوسواسى إذا بالغ فى إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه أنه غسل واحد (٢). نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماءً خارجياً

و أبى جعفر عليهما السلام، حيث ذكر فيهما الاستنجاء قبله، فلا تصلحان شاهداً لذلك. مع أن ماء الاستنجاء من البول لقلته لا بحدى دخوله ولا يقدح خروجه، و ماء الاستنجاء من الغائط لكثرتة يمتنع دخوله. ولأجل ذلك اختار غير واحد ما فى المتن.

(١) و مر وجهه «١». و منه يظهر حال ما فى المقام.

(٢) لأن ما دل على وجوب المسح ببلل الكف إنما يراد به البلل المتخلف فى الكف بعد غسل اليسرى، فلا يقدح المزج بغسلها. و بذلك افترق عن الوسواسى فان المزج فيه بعد تمام الغسل.

(١) تقدم فى مسألة: ٢١ من فصل أفعال الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢١

يشكل (١)، و إن كان الغرض منه زيادة اليقين، لعدده فى العرف غسله أخرى، و إذا كان غسله لليسرى بإجراء الماء من الإبريق مثلاً و زاد على مقدار الحاجة مع الاتصال لا يضر ما دام يعد غسله واحدة (٢).

[مسألة (٤٩): يكفى فى مسح الرجلين بواحدة من الأصابع الخمس إلى الكعبين أيها كانت حتى الخصر منها]

(مسألة ٤٩): يكفى فى مسح الرجلين بواحدة من الأصابع الخمس إلى الكعيبين أيها كانت (٣) حتى الخنصر منها.

(١) بل بناءً على اعتبار المسح ببلل الكف يتحقق الاشكال بمجرد الإمرار و إن لم يصب ماءً جديداً. بل قد يشكل ذلك مع الشك فى تحقق غسل اليسرى، لأن الاحتياط فى غسلها يؤدي إلى احتمال مزج بلل الكف ببلل اليد اليسرى. لكن لو بنى على ذلك لزم الهرج و المرج، إذ قلما ينفك متوضئ عن الابتلاء بالشك فى الجملة. أما شك الوسواسى فلا عبرة به لخروجه عن المتعارف.

(٢) فيكون بللها بلل الوضوء. لكن الاشكال المتقدم فى الوسواسى جارٍ فيه بعينه، و الاختلاف بينهما إنما يكون بالحرمة و عدمها، لا بالصحة و عدمها.

(٣) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى، بل فى كلام جماعة التصريح به. و الله سبحانه أعلم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

انتهى ما أردنا الإشارة إلى دليله من أحكام الوضوء، فى خامس رجب المرجب، عصر الاثنتين، السنة الثامنة و الأربعين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية على مهاجرها أفضل السلام و أكمل التحية.

الأقل (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٢

[فصل فى شرائط الوضوء]

إشارة

فصل فى شرائط الوضوء

[(الأول): إطلاق الماء]

(الأول): إطلاق الماء (١)، فلا- يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافة بعد الصب على المحل، من جهة كثرة الغبار أو الوسخ عليه، فاللازم كونه باقياً على الإطلاق إلى تمام الغسل (٢)

[(الثانى): طهارته]

إشارة

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٤٢٢

(الثانى): طهارته (٣).

فصل فى شرائط الوضوء

- (١) كما تقدم الكلام فيه فى الماء المضاف.
- (٢) يعنى: إلى أن يتحقق مسمى الغسل بالماء المعتبر فى الوضوء.
- (٣) إجماعاً، بل ضرورة فى الجملة. ويدل عليه النصوص المتجاوزة حد التواتر، المذكورة فى الوسائل فى أبواب أحكام المياه، كأبواب الماء المتغير، و الماء القليل. و ماء البئر و غيرها من الأبواب.
- فلو توضأ به و صلى و جبت عليه إعادة الوضوء، و إعادة الصلاة، فى الوقت، أو قضاؤها فى خارج الوقت. أما إعادة فلأنها مقتضى فوات المشروط بفوات شرطه. مضافاً إلى حديث لا تعاد
- «١» و نحوه. و أما القضاء فلعوم ما دل على وجوب قضاء الفريضة الفائتة
- «٢»، و خصوص ما ورد فى قضاء من صلى بغير ظهور
- «٣». و عن السرائر نفي الإعادة و القضاء، لأن كلاً منهما يحتاج فى ثبوته إلى دليل و هو مفقود. و فيه: ما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٣

و كذا طهارة مواضع الوضوء (١). و يكفى طهارة كل عضو قبل غسله، و لا يلزم أن يكون قبل الشروع تمام محاله طاهراً، فلو كانت نجسة و يغسل كل عضو بعد تطهيره كفى. و لا يكفى غسل واحد بقصد الإزالة و الوضوء و إن كان برمسه فى الكر

و أما ما فى الحدائق من أن النجس هو ما علم المكلف بملاقاته للنجاسة فمع الجهل بملاقاة الماء للنجاسة لا يكون نجساً، بل هو طاهر. ففيه. أنه خلاف المقطوع به من ظاهر الأدلة. و الاستدلال عليه بقوله (ع): «كل ماء طاهر الا ما علمت أنه قدر» (١).

«و كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فاذا علمت فقد قدر» (٢).

فى غير محله، إذ ليس هو حكماً واقعياً، ليتوهم تقييده لما دل على ثبوت النجاسة بمجرد الملاقاة، بل هو ظاهرى، بقريته ظهور الغاية فى العلم بالقذارة، الدال على احتمال ثبوت القذارة قبل العلم، الذى هو ظرف الحكم بالطهارة، فلو حمل على الحكم الواقعى لزم اجتماع الحكمين و لو احتمالاً، و هو ممتنع، لتضاد الأحكام.

و أما ما دل على معذورية الجاهل (٣) فما دل على معذوريته من حيث العقاب لا يدل على نفي الإعادة أو القضاء. و ما دل على نفيهما بالعموم مفقود، أو لا يصلح لمعارضته ما عرفت.

و منه يظهر ضعف ما عن الشيخ فى المبسوط، من نفي القضاء دون الإعادة، لأن القضاء بأمر جديد، و هو مفقود. إذ قد عرفت أنه موجود.

(١) كما هو المشهور. كما فى الحدائق و غيرها. لكن فى النسبة تأملاً،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٤

.....

لقله المتعرض لذلك، بل لم أجد في ما يحضرني تحريراً له في المقام، وإنما حرر في غسل الجنابة، وقد ذكروا في المسألة أقوالاً: وجوب طهارة تمام الأعضاء قبل الشروع في الغسل، ووجوب طهارة كل جزء قبل الشروع فيه، وعدم وجوب شيء منهما، والتفصيل بين الغسل في الكثير وما لو كانت النجاسة في آخر العضو وبين ما لم يكن كذلك. واستدل للأول بظاهر الأخبار الواردة في بيان كيفية غسل الجنابة، المتضمنة للأمر بتطهير الفرج وغيره قبل الشروع فيه «١». و للثاني بأصالة عدم التداخل، وبأن ماء الغسل لا بد أن يقع على محل طاهر، وإلا لأجزاء الغسل مع بقاء عين النجاسة، وبانفعال الماء بمجرد الملاقاة، فيمتنع الغسل به، لما سبق.

هذا وسيأتي إن شاء الله الكلام في دليل الأول. وأما أدلة الثاني فيمكن الخدش في أولها بأنه لو تم اقتضى وجوب الغسل ثانياً للتطهير من الخبث، ولم يقتض بطلان الغسل. إلا أن يقال: علم من مذاق الشارع أن رفع الخبث يحصل بمجرد الغسل، فلا بد أن يحتاج رفع الحدث إلى غسل ثان، لأصالة عدم التداخل. لكن - على هذا - لا دليل على جريان أصالة عدم التداخل بنحو تستدعي شرطية طهارة المحل، فإنه خلاف الإطلاق، كما سيأتي إن شاء الله في غسل الجنابة. وفي الثاني بأنه مصادرة ولا مانع ظاهراً من الالتزام بأجزاء الغسل مع بقاء عين النجاسة. وفي الثالث بأنه لا يتم بناءً على طهارة ماء الغسالة، ولا بناءً على نجاسته بالانفصال، ولا يطرد في صورة الارتماس بالكثير. وكأنه لأجل هذا الإشكال الأخير فصل بعض التفصيل السابق. وهو المتعين بناءً على المختار من انفعال ماء الغسالة بمجرد الملاقاة، إذ احتمال عدم قدح الانفعال بالاستعمال في جواز

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٥

أو الجارى. نعم لو قصد الإزالة بالغمس (١) و الوضوء بإخراجه كفى (٢). ولا يضر تنجس عضو بعد غسله وإن لم يتم الوضوء

[مسألة ١: لا بأس بالتوضؤ بماء (القلبان)]

(مسألة ١): لا بأس بالتوضؤ بماء (القلبان) ما لم يصر مضافاً.

[مسألة ٢: لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محاله طاهرة]

(مسألة ٢): لا يضر في صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون محاله طاهرة (٣). نعم الأحوط عدم ترك الاستنجاء قبله (٤).

[مسألة ٣: إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء]

(مسألة ٣): إذا كان في بعض مواضع وضوئه جرح لا يضره الماء. ولا ينقطع دمه، فليغمسه بالماء و ليعصره قليلاً حتى ينقطع الدم آنأ ما، ثم ليحركه بقصد الوضوء مع ملاحظة الشرائط الأخرى، و المحافظة على عدم لزوم المسح بالماء الجديد إذا كان في اليد اليسرى، بأن يقصد الوضوء بالإخراج من الماء.

[الثالث) أن لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة]

(الثالث) أن لا يكون على المحل حائل يمنع وصول الماء إلى البشرة (٥). و لو شك في وجوده يجب الفحص حتى يحصل

الغسل به بعد ذلك مما لا يمكن التعويل عليه.

(١) تحقق الإزالة بالغمس لا يتوقف على القصد.

(٢) لتعدد الغسل، كما تقدم في الوضوء الارتماسى.

(٣) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه هنا. و يكفي في إثباته إطلاق الأدلة.

(٤) لما في بعض النصوص من الأمر بإعادة الوضوء لناسى الاستنجاء، كما تقدم

«١». (٥) هذا لا ينبغى عده من الشرائط، كما هو ظاهر ظهور أصل الحكم.

(١) تقدم في مسألة: ٤ من فصل موجبات الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٦

اليقين أو الظن بعدمه (١)، و مع العلم بوجوده يجب تحصيل اليقين بزواله.

[الرابع): أن يكون الماء، و ظرفه، و مكان الوضوء، و مصب مائه، مباحاً]

إشارة

(الرابع): أن يكون الماء، و ظرفه، و مكان الوضوء، و مصب مائه، مباحاً (٢)، فلا يصح لو كان واحد منها غصباً، من غير فرق بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع فرض عدم الانحصار و إن لم يكن مأموراً بالتيمم، إلا أن وضوءه حرام،

(١) تقدم الكلام فيه في غسل الوجه، كما تقدم في المتن اعتبار الاطمئنان.

(٢) أما اعتبار إباحة ماء الوضوء في الجملة فقد استفاض نقل الإجماع عليه، و يظهر من غير واحد ذلك، حتى من القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى، و لذلك استدل بعض عليه بالإجماع. مضافاً إلى قاعدة الامتناع.

نعم عن الدلائل أنه حكى عن الكليني رحمه الله القول بجواز الوضوء بالمغصوب، و أنه قواه. إلا أن في قدح مثل ذلك في الإجماع منعاً.

و عليه فالبطلان واضح مع غصبيه الماء، لأن الوضوء به تصرف فيه محرم.

و كذا مع غصب الظرف، بناء على صدق التصرف فيه على الوضوء منه.

لكن عرفت الاشكال فيه في حكم الأوانى. فراجع.

و كذا مكان الوضوء، بمعنى الفضاء الذى يكون فيه العضو، لأن وجود البلل على العضو و إمرار العضو الماسح فيه نحو من التصرف فيه.

إلا أن تمنع حرمة، لانصراف دليل حرمة التصرف فى مال غيره إلا بإذنه و رضاه عن الفضاء، أو مثل هذا النحو من التصرف، أو يمنع انطباق التصرف على الوضوء، لأنه عبارة عن وصول الماء إلى المحل، و إمرار العضو الغاسل أو الماسح مقدمه له، كما أشار إليه المصنف فى أواخر ختام الزكاة. فتأمل. و أما بمعنى المكان الذى يقر فيه المتوضى فالبطلان فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٧

من جهة كونه تصرفاً (١)، أو مستلزماً للتصرف فى مال الغير فيكون باطلاً- نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبى فى الظرف المباح ثم توضع لا مانع منه (٢)، و إن كان تصرفه السابق على الوضوء حراماً. و لا فرق فى هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع الانحصار و إن كان قبل التفرغ فى الظرف المباح مأموراً بالتيمم إلا أنه بعد هذا يصير واجداً للماء فى الظرف المباح. و قد لا يكون التفرغ أيضاً حراماً، كما لو كان الماء مملوكاً له، و كان إبقاؤه فى ظرف الغير تصرفاً

ممنوع، كما عن المعبر و غيره، لأن الكون فيه و إن كان تصرفاً فيه محرماً، لكنه لا يتحد مع الوضوء. و صدق التصرف فى المكان المغصوب على نفس الوضوء- كما صرح به بعض، و ظاهر ما نسب إلى المشهور من البطلان- غير ظاهر. و أما اعتبار إباحة مصب مائه فلائنه لو كان غصباً كان وجود الماء على الأعضاء من قبيل المقدمات الإعدادية لوجوده فى المصب، فحرمة كونه فى المصب تقتضى حرمة مقدماته التى يعلم بترتبها عليها. نعم فى ثبوت الإجماع على البطلان حينئذ تأمل أو منع، بل الظاهر ابتناؤه على القول باستحقاق العقاب على فعلها و لو بلحاظ كون فعلها تجزئاً موجباً للعقاب، كما هو الظاهر، فلو منع ذلك كان اللازم القول بالصحة.

(١) قد عرفت منع ذلك إذا كان المغصوب الظرف فقط، كما عرفت أيضاً فى مبحث الأوانى إمكان القول بالصحة حينئذ و لو مع الانحصار و الاعتراف تدريجاً فراجع.

(٢) لأن الوضوء لا يكون حينئذ تصرفاً فى المغصوب، بل فى الظرف المباح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٨

فيه، فيجب تفرغه حينئذ، فيكون من الأول مأموراً بالوضوء و لو مع الانحصار.

[مسألة (٤): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف، أو النجس، أو مع الحائل]

(مسألة ٤): لا فرق فى عدم صحة الوضوء بالماء المضاف، أو النجس، أو مع الحائل، بين صورة العلم و العمد و الجهل أو النسيان (١). و أما فى الغصب فالبطلان مختص بصورة العلم و العمد (٢)، سواء كان فى الماء أو المكان أو المصب، فمع الجهل بكونها مغصوبة أو النسيان لا بطلان (٣)، بل و كذا مع الجهل بالحكم أيضاً إذا كان قاصراً، بل و مقصراً أيضاً (٤) إذا حصل

(١) لإطلاق الأدلة، كما تقدم. و التفصيل فى النجس من بعض تقدم ضعفه

(٢) فإنه المتيقن من معقد الإجماع على البطلان.

(٣) لعدم الإجماع عليه، و لا يقتضيه القول بالامتناع أيضاً، لأن المبعوضة الواقعية التى يعذر العبد فى مخالفتها لا تنافى العبادية، فإذا فرض كون الوضوء تاماً فى نفسه، جامعاً لأجزائه و شرائطه حتى حيثية التعبد به كان صحيحاً مسقطاً لأمره، كما هو موضح فى محله

من مسألة الاجتماع. و منه يظهر الحكم فى الجاهل القاصر.

و فى القواعد: «لو سبق العلم فكالعالم»، و نحوه عن التذكرة. و علل بأن النسيان تفریط لا يعذر (و فيه): أنه قد لا يكون عن تفریط. مع أن إطلاق حديث الرفع يقتضى العذر و إن كان عن تفریط. و عدم معذورية الجاهل قبل الفحص - مع أنه أحد التسعة المذكورة فى الحديث - إنما هو للأدلة الدالة على وجوب الفحص فى الشبهة الحكمية، و لا- تعم الشبهة الموضوعية و منه يظهر ضعف ما عن الدلائل من البطلان إذا كان النسيان عن تفریط.

(٤) مجرد حصول نية القربة من الفاعل غير كاف فى صحة العبادة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٢٩

منه قصد القربة، و إن كان الأحوط مع الجهل بالحكم (١) خصوصاً فى المقصر الإعادة.

[مسألة ٥: إذا التفت إلى الغصيبة فى أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه]

(مسألة ٥): إذا التفت إلى الغصيبة فى أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه (٢)، و يجب تحصيل المباح للباقي. و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح، هل يجوز المسح بما بقى من الرطوبة فى يده، و يصح الوضوء، أو لا؟ قولان (٣)، أقواهما الأول، لأن هذه الندوة لا- تعد مالا- و ليس مما يمكن رده إلى مالكة (٤). و لكن الأحوط الثانى. و كذا إذا توضأ بالماء المغصوب عمدًا ثم أراد الإعادة، هل يجب عليه تجفيف ما على

بل اللازم وقوع الفعل على وجه المقربة، فإذا كان الجاهل المقصر غير معذور عند العقل، و يكون مستحقاً للعقاب، يكون فعله مبعداً له، فيمتنع كونه عبادة، لتضاد المقربة و المبعدية. و منه يتعين القول بوجوب الإعادة على الجاهل المقصر. (١) لإطلاق حكمهم بوجوب الإعادة على الجاهل، و إن كان مقتضى تعليلهم بالتقصير الاختصاص بالمقصر. (٢) لمطابقته للمأمور به.

(٣) حكى الأول عن المقاصد العلية، و شرح نجيب الدين، و قد يظهر مما عن مجمع البرهان فيما لو خاط ثوبه بخيط مغصوب، حيث اختار عدم وجوب النزع، و إمكان جواز الصلاة فى الثوب المخاط به، إذ لا غضب فيه يجب رده، كما قيل بجواز المسح بالرطوبة هنا انتهى ملخصاً.

(٤) هذا غير كاف فى الجواز مع بقاءه على ملكية المالك، و لو بالاستصحاب فلا- يجوز التصرف فيها. و احتمال اختصاص حرمة التصرف بالمال - لأنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٠

محال الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتى تجف، أو لا؟ قولان، أقواهما الثانى (١)، و أحوطهما الأول، و إذا قال المالك: أنا لا أرضى أن تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرف فيها، لا يسمع منه، بناء على ما ذكرنا (٢). نعم لو فرض

الموضوع فى التوقيع

و الموثق

المتقدمين «١» - بعيد جداً، و إلا لجاز التصرف و لو مع إمكان الرد. نعم لو بنى على كون الضمان بسبب التلف أو ما يحكمه من قبيل المعاوضة - كما يظهر من جماعة، و مال إليه المصنف رحمه الله فى حاشيته على المكاسب، تبعاً لصاحب الجواهر و مجمع البرهان، و

لا يخلو من قوة، فإنه الموافق للمرتكزات العرفية، كما أشرنا إلى ذلك في نهج الفقاهة- كان اللازم في المقام الالتزام بدخول الرطوبة في ملك المتوضى، و جاز له المسح بها. لكن يشكل على القول الآخر، و أن الضمان من قبيل الغرامة لتدارك الخسارة، و ليس فيها معاوضة، و لذا تثبت في صورة التلف الحقيقي، الذي لا مجال فيه للقول بدخول التالف في ملك الضامن، لانعدامه. كما أن دعوى كون الرطوبة من قبيل العرض، فلا تكون ملكاً لمالك الماء، غير ظاهرة، إذ العرض إذا كان أثراً للعين كان ملكاً لمالك العين، مع أن كونها من قبيل العرض يوجب خروج الفرض عن محل الكلام، إذ الكلام في الرطوبة التي يصح المسح بها بانتقالها إلى الممسوح، و مع كونها كذلك لا يمكن الحكم بكونها كالعرض. فتأمل.

(١) يعرف حاله مما سبق.

(٢) قد عرفت أن مجرد ما ذكره لا يقتضى ذلك، إلا أن يلتزم بخروجه عن الملك.

(١) تقدما في أول فصل الأواني، و يأتيان في المسألة السادسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣١

إمكان انتفاعه بها فله ذلك، و لا يجوز المسح بها حينئذ.

[مسألة ٦: مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف]

(مسألة ٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف (١) و يجرى عليه حكم الغصب، فلا بد فيما إذا كان ملكاً للغير من الاذن في التصرف فيه صريحاً، أو فحوى (٢).

(١) لأصالة عدم الرضا. إلا أن تكون الحال السابقة هي الرضا، فيجوز التصرف، للاستصحاب.

(٢) و هو الأولوية القطعية. هذا و لا يخفى أن الأدلة الدالة على المنع عن التصرف في مال الغير مختلفة، بعضها ظاهر في اعتبار طيب النفس، مثل

موثق سماعة: «لا يحل مال امرئ مسلم و لا دمه إلا بطيبة نفسه» (١).

و بعضها ظاهر في اعتبار الإذن الإنشائي، مثل

التوقيع الشريف المشهور: «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (٢).

و الجمع بينهما يحتمل بتقييد المستثنى في كل منهما بالآخر، و مقتضى ذلك اعتبار حصول الطيب النفسى و الاذن الإنشائي معاً، فلا يجتزأ بأحدهما. و يحتمل بتقييد المستثنى منه في كل منهما بالمستثنى في الآخر. و مقتضاه الاجتزاء بأحدهما.

و يحتمل أن يحمل الموثق على الحكم الواقعي، و التوقيع على الحكم الطريقي، و مقتضاه اعتبار الطيب مطلقاً، و يكون الإذن الإنشائي طريقاً إليه يرجع إليه عند الشك، و هذا هو الأقرب عرفاً.

ثم إن ظاهر الموثق اعتبار الطيب الفعلي. لكن السيرة تقتضى الاجتزاء بالطيب التقديرى. و يقتضيه ظاهر الاتفاق على جواز التصرف بإذن الفحوى، فإن أكثر الأمثلة المذكورة لها ليس فيها طيب فعلى، لتوقفه على حضور

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال من كتاب الخمس حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٢

أو شاهد حال قطعي (١).

صورة التصرف في الذهن، و هو مفقود، نعم لو التفت إليه المالك لطابت نفسه به، و هذا هو المراد بالطيب التقديرى. نعم إذا كان طيب نفس المالك معلقاً على أمر زائد على الالتفات بأن كان المالك لا تطيب نفسه بالتصرف بمجرد التفاته إليه، بل يحتاج إلى وعظ و نصح و إرشاد- مثلاً- لم يجزئ مثل هذا الطيب، و لم يجز التصرف حينئذ.

ثم إن ما ذكرنا من الاجتزاء بالطيب التقديرى المعلق على الالتفات يختص بالتصرفات الخارجية، مثل الإلتلاف و نحوه. أما التصرفات الاعتبارية مثل البيع و نحوه فلا- يجزئ فيها ذلك عند الأصحاب، و إن اختار الاجتزاء به بعض المحققين فى مبحث الفضولى، لكنه ضعيف، كما أشرنا إلى ذلك فى مبحث الفضولى من نهج الفقاهة.

كما أن التصرفات الاعتبارية تفتقر عن التصرفات الخارجية من وجه آخر، و هو عدم الاجتزاء بالطيب النفسانى فيها و إن اجتزئ به فى التصرفات الخارجية، لما يظهر من بعض الأدلة هناك من اعتبار الرضا الإنشائى زائداً على طيب النفس، و الكلام فيه موكول إلى محله.

(١) كما عن المدارك و الرياض، بل نسب إلى ظاهر كثير. لأصالة عدم حجية الظن. و عن جماعة- منهم العلامة المجلسى و المحقق القمى- الاكتفاء بالظن. و يمكن الاستدلال له بالسيرة. إلا أن فى ثبوتها مع عدم الفعل الدال على ذلك تأملاً، فالأقتصار على المتيقن- و هو صورة وجود فعل دال على الرضا- متعين، بل لعل حجية ظهور الفعل كحجية ظهور القول مما استقر عليه بناء العقلاء مع قطع النظر عن سيرة المتشرعة، فالعمل عليه متعين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٣

[مسألة (٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار]

(مسألة ٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار (١)، سواء كانت قنوات، أو منشقة من شط، و إن لم يعلم رضى المالكين،

(١) هذا منسوب إلى ظاهر الأصحاب. و استدلال له (تارة): بأن ذلك حق للمسلمين، فيجوز لهم. و يشهد له ما ورد من أن الناس فى ثلاثة شرع سواء: الماء، و النار، و الكلاء

«١». و لا- ينافى ذلك قيام الضرورة على انتفاء الاشتراك فى كثير من الموارد. فان ذلك من باب التخصيص، فمع الشك يرجع إلى العام المذكور. و هذا الاستدلال محكى عن المجلسى و الكاشانى (و أخرى): بشهادة الحال بالرضا. و هو المحكى عن العلامة و الشهيد و غيرهما (و ثالثة): بأصالة الإباحة بعد سقوط أدلة المنع عن التصرف فى مال الغير، بمعارضتها بما دل على مطهرية الماء أو انصرافها عن المقام أو بلزوم الحرج الشديد لو لا ذلك، و للأخبار الكثيرة المتضمنة جواز الشرب و الوضوء من الماء ما لم يتغير

«٢». و جميع الأدلة المذكورة كما ترى، إذ الحق ممنوع، و الخبر ظاهر أو محمول على ما هو مباح بالأصل قبل عروض التملك، لقيام الضرورة على انتفاء الاشتراك فى كثير من الموارد، إذ البناء على ثبوت عموم الاشتراك- إلا- ما خرج بالدليل كما سبق فى الاستدلال- بعيد جداً. و يحتمل الحمل على الحكم الأدبى الاستحبابى. و لكن ما ذكرنا أقرب. و شاهد الحال غير مطرد. و لا تعارض بين أدلة مطهرية الماء و أدلة المنع عن التصرف، إذ الجمع بينها و بين ما دل على اعتبار القربة هو اعتبار رضا المالك، لا البناء على التساقط، ثم الحكم بجواز التصرف فى مال الغير و الوضوء من مائه.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب إحياء الموات حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣، ٩، ١٤ وغيرها من أبواب الماء المطلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٤

بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين (١). نعم مع نهيهم يشكل الجواز (٢). وإذا غصبها غاصب أيضاً يبقى جواز التصرف لغيره (٣) ما دامت جارية في مجراها الأول، بل يمكن بقاءه مطلقاً (٤).

و أما للغاصب فلا يجوز (٥)، وكذا لا تبعه. من زوجته. وأولاده وضيوفه، وكل من يتصرف فيها بتبعيته. وكذلك الأراضي الوسيعة (٦) يجوز الوضوء فيها، كغيره من بعض التصرفات، كالجلوس والنوم ونحوهما، ما لم ينفه المالك، ولم يعلم كراهته،

مع أنه لو تمّ لجرى في سائر المياه المملوكة. وانصراف أدلة المنع عن المقام ممنوع. ولزوم الحرج غير مطرد. مع أنه لا يقتضى جواز التصرف في مال الغير، فإنه خلاف الامتنان، وإنما يقتضى نفى وجوب الوضوء. والأخبار الدالة على جواز الوضوء من الماء ما لم يتغير يعلم حالها مما ذكر في أدلة مطهريه الماء. مع أنها أجنبية عن المقام.

فالعمدة إذن في الحكم المذكور هو السيرة القطعية على الوضوء والشرب والغسل وغيرها، الواجبة الاتباع، لكشفها عن رضا المعصوم (ع)، كما أنه يجب الاقتصار على المقدار المتيقن منها، والرجوع في غيره إلى أصالة المنع.

(١) لدخول ذلك في معقد السيرة.

(٢) للشك في ثبوت السيرة.

(٣) للسيرة. وأما الاستصحاب فمحكوم بعموم المنع عن التصرف في مال الغير بغير إذنه.

(٤) كما هو الظاهر. للسيرة، ولو ارتكازاً.

(٥) لعموم المنع مع عدم المخرج عنه. وكذا الحال في أتباعه.

(٦) لعين ما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٥

بل مع الظن أيضاً الأحوط الترك. ولكن في بعض أقسامها (١) يمكن أن يقال ليس للمالك النهي أيضاً (٢).

[مسألة ٨: الحياض الواقعة في المساجد والمدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها]

(مسألة ٨): الحياض الواقعة في المساجد والمدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بمن يصلى فيها، أو الطلاب الساكنين فيها، أو عدم اختصاصها - لا يجوز لغيرهم الوضوء منها (٣)، إلا - مع جريان العادة بوضوء كل من يريد مع عدم منع من أحد، فإن ذلك يكشف عن عموم الاذن (٤). وكذا الحال في غير المساجد والمدارس، كالحانات، ونحوها.

[مسألة ٩: إذا شق نهر أو قناة من غير إذن مالكة لا يجوز الوضوء بالماء الذي في الشق]

(مسألة ٩): إذا شق نهر أو قناة من غير إذن مالكة لا يجوز الوضوء بالماء الذي في الشق (٥)، وإن كان المكان مباحاً أو مملوكاً له. بل يشكل إذا أخذ الماء من ذلك الشق وتوضأ في مكان آخر (٦)، وإن كان له أن يأخذ من أصل النهر أو القناة (٧).

- (١) كالمتسع منها جداً.
- (٢) يعنى: لو نهى لم يوجب نهيه المنع الشرعى. و كأنه للسيرة و لو ارتكازاً. لكنه مشكل.
- (٣) تقدم الكلام فيه فى أحكام التخلّى.
- (٤) أو لأن جريان العادة يكون بمنزلة اليد النوعية، فيكون أماره على ثبوت حق للنوع، كما تقدم التعرض لذلك.
- (٥) هذا إذا لم تكن سيرة على جواز الشق، و إلا جاز الوضوء.
- (٦) لعدم ثبوت السيرة.
- (٧) يعنى: للوضوء.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٦

[مسألة ١٠: إذا غيّر مجرى نهر من غير إذن مالكة]

(مسألة ١٠): إذا غيّر مجرى نهر من غير إذن مالكة- و إن لم يغصب الماء- ففى بقاء حق الاستعمال الذى كان سابقاً من الوضوء و الشرب من ذلك الماء لغير الغاصب إشكال، و إن كان لا يبعد بقاء هذا بالنسبة إلى مكان التغيير (١)، و أما ما قبله و ما بعده فلا إشكال.

[مسألة ١١: إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة فى مكان آخر]

(مسألة ١١): إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة فى مكان آخر (٢). و لو توضعاً بقصد الصلاة فيه ثمّ بدا له أن يصلى فى مكان آخر أو لم يتمكن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه (٣)، بل هو معلوم فى الصورة الثانية. كما أنه يصح لو توضعاً غفلةً أو باعتقاد عدم الاشتراط، و لا يجب عليه أن يصلى فيه، و إن كان أحوط، بل لا يترك فى صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها (٤).

[مسألة ١٢: إذا كان الماء فى الحوض و أرضه و أطرافه مباحاً]

(مسألة ١٢): إذا كان الماء فى الحوض و أرضه و أطرافه مباحاً، لكن فى بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غضبى

- (١) إذ ليس حاله إلا حال من تصرف فى الماء تصرفاً غير مأذون فيه شرعاً، و مثله لا يخرج عن مورد السيرة.
- (٢) إذ بالقصد المذكور يعلم بخروجه عن مورد الاذن، و يكون عاصياً بالوضوء، فيمتنع تقربه بفعله.
- (٣) لعدم كونه معصية حين وقوعه، فلا موجب لبطلانه فى جميع فروض المسألة. نعم يمكن القول بالضممان إذا كان الماء متمولاً.
- (٤) بل يجوز تركه، لما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٧

يشكل الوضوء منه (١)، مثل الآنية إذا كان طرف منها غضباً.

[مسألة ١٣: الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبياً مشكل]

(مسألة ١٣): الوضوء في المكان المباح مع كون فضائه غصبياً مشكل بل لا يصح، لأن حركات يده تصرف في مال الغير (٢).

[مسألة ١٤: إذا كان الوضوء مستلزماً لتحريك شيء مغصوب فهو باطل]

(مسألة ١٤): إذا كان الوضوء مستلزماً لتحريك شيء مغصوب فهو باطل (٣).

[مسألة ١٥: الوضوء تحت الخيمة المغصوبة]

(مسألة ١٥): الوضوء تحت الخيمة المغصوبة إن عدّ

- (١) قد عرفت صحة الوضوء من الإناء المغصوب، و أما الأخذ من الماء للوضوء أو لغيره، فإنما يحرم إذا كان تصرفاً في القطعة المغصوبة، لاقتضائه تموج الماء، الموجب لصدق التصرف فيها عرفاً، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الأواني.
- (٢) هذا في حال حركات يده في حال المسح، أما في حال الغسل فحرمة الحركات لا توجب البطلان، لأنها خارجة عن حقيقة الوضوء، وإنما الموجب للبطلان كون وجود الماء على الأعضاء تصرفاً في الفضاء، وهو عين الوضوء، فيحرم، كما تقدم. إلا أن يقال: الغسل العبادي و المسح العبادي عبارة عن الأثر الحاصل من وجود الماء على المحل، و تحريك اليد سبب له، و لا مانع من التعبد بالأثر و إن كان السبب حراماً. فتأمل.
- (٣) بناء على انتفاء ملاك الوضوء في حال مشروعية التيمم، فان الوضوء إذا كان مستلزماً للحرام سقط التكليف به للعجز، فلا يشرع، و يشرع التيمم، أما بناء على بقاء ملاكه فإنما يبطل إذا كان علة للحرام.
- لكن تحقق الفرض مشكل، إلا على النحو الذي سبق في اعتبار إباحة المصب. فراجع.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٨
- تصرفاً فيها- كما في حال الحر و البرد المحتاج إليها- باطل (١).

- (١) لا ينبغي التأمل في أن مجرد الجلوس تحت الخيمة ليس تصرفاً فيها عرفاً، كالجلوس تحت السماء، و لو فرض كونه تصرفاً لم يكن فرق بين الحر و البرد و غيرهما من الأحوال. نعم يصح صدق الانتفاع بها في الحالين المذكورين من دون غيرهما. لكن عرفت أن الانتفاع بمال الغير لا دليل على تحريمه، لأن الموضوع في التوقيع الشريف هو التصرف، و إطلاق موثق سماعاً: «لا يحل مال امرئ مسلم ..» (١) محمول عليه، كما أشرنا إلى وجهه في مبحث الأواني.

نعم يمكن أن يقال: إذا كان الانتفاع بمال الغير ذا مالية معتد بها عند العقلاء كان مملوكاً للغير، فيحرم التصرف فيه حينئذ، لما عرفت من حرمة التصرف بملك الغير، و لو كان منفعه. و لذا يحرم على مالك العين إذا آجرها الجلوس فيها بغير إذن المستأجر، لأنه تصرف في منفعه غيره، و إن لم يكن تصرفاً في عين غيره، بل كان في عين نفسه. و من ذلك يصح التفصيل بين صورة الحاجة إلى الخيمة-

كما في حال الحر و البرد- و غيرها إذ في الأولى يكون للخيمة منفعة ذات مالية معتد بها عند العقلاء، فتكون مملوكة لمالك الخيمة، فيحرم على غيره الجلوس تحتها، و في الثانية لا- يكون لها ذلك، فلا مانع من الجلوس تحتها. و لعل بعض الخيام في بعض المواضع تكون ذات منفعة مملوكة دائماً، و إن لم يكن حر أو برد، إذ المنفعة لها تكون كمنفعة الدار لا يختص وجودها بحال أحدهما، فكأن ذكرهما في المتن من باب المثال. و ما ذكرناه مطرد في سائر الأعيان التي يُنتفع بها منفعة ذات مالية بنحو يبذل بإزائها المال، فلا يجوز استيفائها إلا بإذن مالك العين

(١) تقدم في مسألة: ٦ ذكر التوقيع الشريف و موثق سماعه معاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٣٩

[مسألة ١٦: إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب إلى المكان المباح لا إشكال في جواز الوضوء منه]

(مسألة ١٦): إذا تعدى الماء المباح عن المكان المغصوب إلى المكان المباح لا إشكال في جواز الوضوء منه (١).

[مسألة ١٧: إذا اجتمع ماء مباح - كالجارى من المطر في ملك الغير إن قصد المالك تملكه كان له]

(مسألة ١٧): إذا اجتمع ماء مباح - كالجارى من المطر - في ملك الغير إن قصد المالك تملكه كان له (٢)، و إلا كان باقياً على إباحته (٣)، فلو أخذه غيره و تملكه ملك، إلا- أنه عصى من حيث التصرف في ملك الغير. و كذا الحال في غير الماء من المباحات مثل الصيد (٤)، و ما أطارته الريح من النباتات.

أما إذا كانت المنفعة لا مالية لها فلا تكون مملوكة لمالك العين، فلا مانع من استيفائها، لعدم الدليل على حرمة. و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الأعيان و المنافع، فإن الأعيان تكون مملوكة و إن لم تكن ذات مالية. بخلاف المنافع فإنها لا تكون مملوكة إلا إذا كان لها مالية. كما أن منه يظهر أن ما في الجواهر من حرمة الجلوس تحت الخيمة، لأنه انتفاع بها، غير ظاهر، إذ لا دليل على حرمة مطلق الانتفاع بمال الغير بغير إذنه. بل لعل الضرورة على خلافه. نعم يشكل الحكم ببطلان الوضوء تحت الخيمة لأن استيفاء منفعتها المحرم لا ينطبق على الوضوء، فلا موجب للبطلان.

و من ذلك تعرف الإشكال في كلام المصنف.

(١) إذ لا يخرج عن كونه مباحاً.

(٢) مجرد القصد غير كاف في صدق الحيازة، بل لا بد من أن يكون له فعل اختياري بقصد الاستيلاء على المحاز. فتأمل.

(٣) لاستصحاب بقائه على الإباحة. نعم إذا كان تابعاً للأرض - كما إذا نبت عشب أو شجر في ملكه، أو نبع ماء في ملكه - فالظاهر كونه ملكاً له، لأنه نماء ملكه.

(٤) في الجواهر نفى وجدان الخلاف في عدم تملكه للصيد إذا توحل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٠

[مسألة ١٨: إذا دخل المكان الغصبي غفلة، و في حال الخروج توطأ، بحيث لا ينافى فوريته، فالظاهر صحته]

(مسألة ١٨): إذا دخل المكان الغصبي غفلةً، و في حال الخروج توضاً، بحيث لا ينافى فوريته، فالظاهر صحته، لعدم حرمة حينئذ (١). وكذا إذا دخل عصياناً ثم تاب (٢) و خرج بقصد التخلص من الغضب (٣)، و إن لم يتب و لم يكن بقصد التخلص (٤) ففي صحته وضوئه حال الخروج إشكال (٥).

[مسألة ١٩: إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح]

(مسألة ١٩): إذا وقع قليل من الماء المغصوب في حوض مباح، فإن أمكن ردّه إلى مالكه. و كان قابلاً لذلك، لم يجز التصرف في ذلك الحوض. و إن لم يمكن رده يمكن أن يقال بجواز التصرف فيه، لأن المغصوب محسوب تالفاً (٦). لكنه مشكل من دون رضا مالكه.

في أرضه إذا لم يقصد اصطياده، و كذا فيما لو و ثبت السمكة في سفينة.

(١) للاضطرار الراجع لفعليّة التكليف.

(٢) فإن التوبة توجب كون الخروج المحرم غير مبعّد كما لو كانت بعد الخروج.

(٣) قصد التخلص مما لا اثر له في عدم صدق المعصية على الخروج كما أوضحناه في مسألة الاجتماع من حاشية الكفاية (حقائق الأصول).

(٤) المناسب الإتيان ب «أو» بدل «و».

(٥) بل الظاهر جريان حكم الوضوء في الفضاء المغصوب عليه.

(٦) إنما يمكن فرض التلف في غير المتماثلات، كما لو وقع قليل من المضاف في المطلق، فإنه بتلاشى أجزائه و تفرقها يكون تالفاً بنظر العرف، أما في المتماثلات فلا وجه لعهده تالفاً، كما يظهر بالتأمل في الأمثلة، بل الظاهر أن المالك يكون شريكاً في مجموع ماء الحوض بنسبة حصته. و قد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤١

[الشرط الخامس: أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة]

إشارة

(الشرط الخامس): أن لا يكون ظرف ماء الوضوء من أواني الذهب أو الفضة، و إلا بطل (١)، سواء اعترف منه أو إدارة على أعضائه، و سواء انحصر فيه أم لا. و مع الانحصار يجب أن يفرغ ماءه (٢) في ظرف آخر و يتوضأ به، و إن لم يمكن التفريغ إلا بالتوضؤ يجوز ذلك (٣)، حيث أن التفريغ واجب.

و لو توضأ منه جهلاً أو نسياناً أو غفلةً صح كما في الآنية الغصبية (٤). و المشكوك كونه منهما يجوز الوضوء منه (٥)، كما يجوز سائر استعمالاته.

[مسألة ٢٠: إذا توضأ من آنية باعتماد غصبيتها، أو كونها من الذهب أو الفضة]

(مسألة ٢٠): إذا توضأ من آنية باعتقاد غصبيتها، أو كونها من الذهب أو الفضة، ثم تبين عدم كونها كذلك، ففي صحة الوضوء إشكال، ولا يبعد الصحة (٦) إذا حصل منه قصد القربة.

سبقت الإشارة إلى ذلك.

- (١) لكونه تصرفاً في آنية الذهب أو الفضة، وهو محرم. لكن تقدم الاشكال فيه، واستظهار الصحة في مبحث الأواني. فراجع.
- (٢) وجوباً مقدماً للوضوء الواجب.
- (٣) لكون الوضوء حينئذ تفرغاً لا استعمالاً للإناء. ولكنه - كما ترى - مناف للقول بالبطلان مع إمكان الإفرغ في إناء آخر، والفرق بين صورة إمكان التفرغ في إناء آخر وغيرها. في صدق الاستعمال في الأولى دون الثانية - غير ظاهر.
- (٤) إذ المانع جهة المبعديّة وهي غير حاصلّة.
- (٥) لأصالة البراءة.
- (٦) بل الظاهر البطلان، بناء على استحقاق العقاب على التجرؤ، مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٢

[(الشرط السادس): أن لا يكون ماء الوضوء مستعملاً في رفع الخبث]

(الشرط السادس): أن لا يكون ماء الوضوء مستعملاً في رفع الخبث (١)، و لو كان طاهراً، مثل ماء الاستنجاء مع الشرائط المتقدمة. و لا فرق بين الوضوء الواجب و المستحب على الأقوى، حتى مثل وضوء الحائض. و أما المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا إشكال في جواز التوضؤ منه. و الأقوى جوازه من المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و إن كان الأحوط تركه مع وجود ماء آخر. و أما المستعمل في الأغسال المندوبة فلا إشكال فيه أيضاً. و المراد من المستعمل في رفع الأكبر هو الماء الجاري على البدن للاغتسال إذا اجتمع في مكان. و أما ما ينصب من اليد أو الظرف حين الاغتراف، أو حين إرادة الاجراء على البدن من دون أن يصل إلى البدن، فليس من المستعمل، و كذا ما يبقى في الإناء، و كذا القطرات الواقعة في الإناء و لو من البدن. و لو توضأ من المستعمل في الخبث، جهلاً أو نسياناً بطل، و لو توضأ من المستعمل في رفع الأكبر احتياطاً بالإعادة.

[(السابع): أن لا يكون مانع من استعمال الماء]

(السابع): أن لا يكون مانع من استعمال الماء، من مرض،

كما هو الظاهر. و قد عرفت أن مجرد نية القربة غير كاف في صحة العبادة ما لم يقع على وجه مقرب. نعم إذا كان الحرام لا ينطبق على الوضوء نفسه، و إنما لم يشرع للعجز، بناء على أن العجز مانع عن وجود ملاك، فإذا انكشف في الواقع مشروعيته لانتفاء العجز واقعاً، كان البناء على صحة الوضوء في محله إذا تحققت منه نية القربة، لعدم المانع عن صحة التقرب.

(١) تقدم الكلام فيه في الماء المستعمل. و كذا الكلام في ما يأتي. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٣

أو خوف، أو عطش، أو نحو ذلك، و الا فهو مأمور بالتيمم (١)،

(١) مجمل الكلام أن الأمر بالتيمم (تارة): يستفاد من دليل نفى الحرج

«١» الجارى لنفى وجوب الوضوء (و أخرى): من دليل حرمة الضرر

«٢». فإن كان الأول فتلك الأدلة وإن دلت بالالتزام على وجوب التيمم للعلم الإجمالى بوجوبه أو وجوب الوضوء، إلا أن مجرد ذلك لا يقتضى نفى ملاك الوضوء، لأن الحرج إنما يلزم من لزوم الوضوء، لا من وجود ملاكه، فأدلة نفى الحرج إنما تنفى اللزوم لا غير، و يبقى ملاكه بحاله غير منفى.

(فإن قلت): لا دليل على بقاء الملاك بعد انتفاء اللزوم بأدلة نفى الحرج (قلت): أدلة اللزوم تدل بالالتزام على وجود الملاك، و أدلة نفى الحرج إنما تعارضها فى الدلالة على اللزوم، و لا تعارضها فى الدلالة الالتزامية على وجود الملاك، فإذا بطلت حجيتها فى الدلالة على اللزوم لا- موجب لبطان حجيتها فى الدلالة الالتزامية، إذا ساعد على بقاء حجيتها الجمع العرفى. و تبعية الدلالة الالتزامية فى الثبوت لا تقتضى تبعيتها فى الحجية كلية، و لذا بنى الأصحاب على حجية المتعارضين فى الدلالة على نفى الحكم الثالث مع بنائهم على سقوط حجيتها فى المدلول المطابقى. بل المقام أوضح من أن يُستشهد له بمثل ذلك، فإن المفهوم عرفاً من أدلة نفى الحرج هو الامتنان بالتسهيل على العباد، لا- انتفاء الملاك. و أوضح من ذلك نية البدلية بالتيمم فى موارد الحرج، إذ لا معنى للبدلية عن الوضوء إلا إذا كان ملاكه موجوداً، فإن انتفاء ملاك المبدل منه مانع من اعتبار البدلية

(١) تقدمت الإشارة إليه فى ذيل فصل ماء البئر مسألة: ١٠.

(٢) تقدمت الإشارة إليه فى مسألة: ٤٣ فى أحكام التقليد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٤

.....

عنه، و لذا لا يصح اعتبار بدلية التيمم عن الغسل فى موارد الحدث الأصغر، و لا بدليته عن الوضوء فى موارد الحدث الأكبر، و كيف يمكن الالتزام بأن التيمم مبيح، و أن الحدث حاصل فى حاله و لا ملاك فى رفعه؟! و سيأتى إن شاء الله فى مبحث التيمم ما له نفع فى المقام. و عليه فلو توضحاً فى مورد الحرج صح وضوؤه، لوجود ملاكه، الموجب لمشروعيته، و لا- يتوهم من ذلك الجمع بين الوضوء و التيمم، فإن التيمم إنما يجب بدلاً عن الوضوء مبيحاً لغاياته، فإذا تحقق الوضوء و ترتب عليه أثره و هو الطهارة، لم يكن مجال للبدلية، فيسقط وجوب التيمم قهراً، لانتفاء موضوعه.

و إن كان الثانى فدليل حرمة الوضوء الضرورى الدال بالالتزام على وجوب التيمم، و إن كان لا يدل على ارتفاع ملاك الوضوء، على نحو ما تقدم فى أدلة نفى الحرج بعينه، إلا أنهما يفتقران بأن أدلة الحرج لا تقتضى تحريم الفعل الحرجى، بخلاف أدلة نفى الضرر، فإن الضرر فيها محرم، و لو بملاحظة قرينه خارجية من إجماع و نحوه، فإذا حرم كان تحريمه مانعاً من صلاحية التقرب به. و لا فرق بين العلم بالضرر و خوفه، لأن خوفه طريق شرعاً إلى ثبوته، فيكون الاقدام عليه فى ظرف وجود الطريق إليه إقداماً على المعصية، فيمتنع التقرب به، كما فى صورة العلم بالضرر، فيبطل الوضوء مع العلم بالضرر أو خوفه، و إن لم يكن ضرر واقعاً، بناء على استحقاق المتجرى للعقاب، و لو قلنا بعدم الاستحقاق صح الوضوء إذا لم يترتب الضرر الواقعى عليه. أما لو كان الضرر مأموناً صح و لو مع الضرر الواقعى به، لما عرفت من وجود الملاك المصحح للتقرب به من دون مانع من ذلك.

و مما ذكرنا تعرف أن مجرد كون التيمم مأموراً به لا يلزم فساد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٥

و لو توضعاً و الحال هذه بطل (١). و لو كان جاهلاً بالضرر صح (٢) و إن كان متحققاً فى الواقع، و الأحوط الإعادة أو التيمم.

[(الثامن): أن يكون الوقت واسعاً للوضوء و الصلاة]

إشارة

(الثامن): أن يكون الوقت واسعاً للوضوء و الصلاة، بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته و لو ركعة منها خارج الوقت (٣)، و إلا وجب التيمم. إلا أن يكون التيمم أيضاً

الوضوء. نعم يتم ذلك بناءً على أنه يستفاد من أدلة مشروعيتها تنافى ملاكهما، لتنافى شرطيهما، و حينئذ فيبطل الوضوء الحرجى، كما أنه يبطل الوضوء الضررى و لو كان الضرر مأموناً، لوجوب التيمم واقعاً حينئذ. إلا أن يقال: موضوع مشروعية التيمم هو العلم أو الظن بالضرر، لا نفس الضرر الواقعى. و حينئذ يكون بطلان الوضوء فى حالى العلم أو الظن بالضرر لجهة عدم مشروعيتها، لانتفاء ملاكه، لا لجهة الحرمة المانعة من صحة التبعديّة، كما ذكرنا أولاً. و سيأتى إن شاء الله فى مبحث التيمم ما يتضح به المقام. فانتظر.

(١) يصح هذا فى مثل المرض من أجل أن نفس الوضوء و وصول الماء إلى المحل حرام، و لا يصح فى مثل خوف العطش، فإن المحرم فيه إراقة الماء المؤدية إلى تلفه. أما غسل الوجه و بقية الأعضاء فلا ينطبق عليه الحرام، و ليس هو مقدمة له، فلا مانع من صحة الوضوء حينئذ.

(٢) هذا مبنى على ما ذكرنا من وجود ملاك الوضوء الضررى، و أن بطلانه من جهة فوات عباديته، لأن حرمة مانعة من كونه عبادة. أما بناء على انتفاء ملاك وجوب الوضوء الضررى فالمتعين القول بالبطلان، كما عرفت. فلاحظ.

(٣) لوجوب إيقاع الصلاة بتمامها فى الوقت. و حديث:

«من أدرك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٦

كذلك، بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر، إذ حينئذ يتعين الوضوء. و لو توضعاً فى الصورة الأولى بطل إن كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد (١). نعم لو توضعاً لغاية أخرى أو بقصد القربة صح (٢). و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعى لا التقييد (٣).

[(مسألة ٢١): فى صورة كون استعمال الماء مضرًا]

(مسألة ٢١): فى صورة كون استعمال الماء مضرًا، لو صب الماء على ذلك المحل الذى يتضرر به و وقع فى الضرر، ثمّ توضعاً، صح إذا لم يكن الوضوء موجباً لزيادته، لكنه عصى بفعله الأول.

[(التاسع): المباشرة فى أفعال الوضوء فى حال الاختيار]

إشارة

(التاسع): المباشرة في أفعال الوضوء في حال الاختيار، فلو باشرها الغير، أو أعانه في الغسل، أو المسح، بطل (٤).

ركعة»

«١» لا يسوغ جواز إيقاع بعضها في خارج الوقت.

(١) لعدم الأمر المذكور.

(٢) بناء على أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده.

(٣) قد تقدم توضيح ذلك في الوضوءات المستحبة.

(٤) للإجماع على عدم جواز التولية في الوضوء- كما عن الانتصار والذكرى، و ظاهر المعبر، و المنتهى- فإن الظاهر من حرمة التولية في معقد هذه الإجماعات هو الحرمة الوضعية، لا التكليفيه، نظير قولهم: «يجب في الوضوء غسل الوجه ..». ثم انه يشهد بما ذكر كثير من الخطابات الواردة في الكتاب و السنة، لظهورها في اعتبار المباشرة. اللهم إلا- أن يقال ظاهر الخطابات اعتبار صحة النسبة إلى المخاطب، فما دل على مشروعية النيابة من بناء العقلاء يكون حاكماً عليه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٧

و أما المقدمات للافعال فهي أقسام (أحدها): المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك و هذه لا مانع من تصدى الغير لها (١) (الثاني): المقدمات القريبة، مثل صب الماء في كفه.

و ربما يستدل عليه بالأخبار المتقدم إليها الإشارة في كراهة الاستعانة [١] المتضمنة للاستدلال على المنع بقوله تعالى (وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) «١».

و فيه: أن تطبيق الآية في خبر الوشاء

، و مرسل الفقيه و المقنع، و المسند في العلل عن شهاب بن عبد ربه

، و غيرها، إنما كان بلحاظ كون العبادة هي الصلاة، و من المعلوم أن صب ماء الوضوء ليس إشراكاً في الصلاة، بل استعانة في مقدماتها، فالمراد من الإشراك ما يعم الاستعانة، و قد عرفت أن الاستعانة ليست محرمة لا تكليفاً و لا وضعاً، لما ورد

في صحيح الحذاء أنه صب على يد الباقر (ع) كفاً للوضوء «٢»

، و لو فرض إجماع الصحيح كفى الإجماع و السيرة صارفاً لهذه الأخبار عن ظاهرها، من المنع عن الاستعانة مطلقاً، و لا سيما مع اشتغالها على بعض الخصوصيات المناسبة للكراهة جداً، مثل التعبير بالكراهة، و لا- أحب، و غيرهما. ثم إن الظاهر ان حمل الآية المذكورة على ما تضمنته النصوص من قبيل التفسير بالباطن، فان ظاهرها الإشراك في المعبودية كما تضمنته رواية جراح المدائنى.

«٣» و كيف كان فالنصوص المذكورة لا مجال للتمسك بها في المقام. فالعمدة في وجه الحكم ما عرفت.

(١) يعنى لا منعاً و لا كراهة. لكن ينافيه ظاهر الأخبار المتقدمة،

[١] تقدم الكلام في ذلك في أول فصل مكروهات الوضوء.

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٨

وفي هذه يكره مباشرة الغير (١). (الثالث) مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه. وفي هذه الصورة و إن كان لا يخلو تصدى الغير عن إشكال (٢)، إلا أن الظاهر صحته (٣). فينحصر البطلان فيما لو باشر الغير غسله، أو أعانه على المباشرة، بأن يكون الاجراء و الغسل منهما معاً.

[مسألة (٢٢): إذا كان الماء جارياً من ميزاب أو نحوه]

(مسألة ٢٢): إذا كان الماء جارياً من ميزاب أو نحوه، فجعل وجهه أو يده تحته، بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح، و لا ينافى وجوب المباشرة (٤). بل يمكن أن يقال:

الدالة على المنع من الاستعانة مطلقاً و لو بالمقدمات البعيدة، كما اعترف به في محكى شرح المفاتيح، و نسبه إلى فتواهم، ثم قال: «و يتعين حمل ما ورد عنهم عليهم السلام في طلب إحضار الماء على صورة العسر، أو بيان الجواز أو بيان عدم الكراهة بالنسبة إلى مثل الابن و المملوك، إذ الفعل لا يعارض القول .. (إلى أن قال:): و فتوى الأصحاب مطلقاً، حتى بالنسبة إلى الابن و المملوك». فتأمل. فإن رواية الإرشاد المتقدمة في كراهة الاستعانة

ظاهرة في كراهة الاستعانة بالغلام. مع أن سياق جميع النصوص عدم الفرق.

(١) فإنها موضوع كلام الأصحاب، و النصوص المتقدمة.

(٢) لاحتمال فوات المباشرة المعتبرة.

(٣) لأن المراد من المباشرة الواجبة بالإجماع و ظاهر النص هي ما يصح معها نسبة الفعل الواجب إلى المكلف مستقلاً، و صب الماء في الفرض المذكور لا ينافى صحة نسبة الغسل إلى المكلف مستقلاً.

(٤) لتحققها بالمعنى المتقدم جزماً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٤٩

إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا يقصد أن يتوضأ به أحد، و جعل هو يده أو وجهه تحته، صح أيضاً، و لا يعد هذا من إعانة الغير أيضاً (١).

[مسألة (٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز أن يستناب بل وجب]

(مسألة ٢٣): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز أن يستناب بل وجب (٢)، و إن توقف على الأجرة (٣)، فيغسل الغير أعضائه، و ينوى هو الوضوء (٤)، و لو أمكن إجراء الغير الماء بيد المنوب عنه بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا؟ الأحوط ذلك. و إن كان الأقوى عدم وجوبه.

(١) إذ القصد من أحدهما دون الآخر يوجب نسبة الفعل إلى القاصد كما يظهر ذلك من كلامهم (رض) في حكمهم بضمنان المسبب القاصد دون المباشر الغافل.

(٢) إجماعاً، كما عن المنتهى. و عليه اتفاق الفقهاء، كما عن المعبر.

و هو العمدة فيه. و يشير إليه ما ورد في المجدور و الكسير و غيرهما أنهم ييمون «١». و

صحيح سليمان بن خالد و غيره عن أبي عبد الله (ع): أنه كان وجعاً شديداً الوجع، فأصابته جنابةً و هو في مكان بارد، قال (ع):

«فدعوت الغلمة فقلت لهم: احمولوني و اغسلوني، فحملوني و وضعوني على خشبات، ثم صبوا على الماء فغسلوني» «٢».

(٣) لإطلاق معقد الإجماع.

(٤) لأنه المأمور بالوضوء، و هو المتقرب، و المباشر المتولى بمنزلة الآلة في حصول الوضوء.

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الوضوء حديث: ١. و باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٠

لأن مناط المباشرة في الاجراء، و اليد آلة (١)، و المفروض أن فعل الاجراء من النائب. نعم في المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه

(٢). لا النائب، فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه، و إن لم يمكن ذلك أخذ الرطوبة التي في يده و يمسح بها: و لو كان يقدر على

المباشرة في بعض دون بعض بَعْض.

[العاشر): الترتيب بتقديم الوجه]

(العاشر): الترتيب بتقديم الوجه (٣)، ثم اليد اليمنى،

فان قلت: إنما يكون بمنزلة الآلة إذا لم يكن قاصداً للفعل، أما إذا كان قاصداً له يكون الفعل منسوباً إليه لا إلى العاجز، فيتعين عليه النية، و لا تكفى نية العاجز.

قلت: إنما يتم ذلك لو كانت حيشة الصدور قد كلف بها العاجز، فإنه حينئذ يجب على المعين أن ينوب فيها عن العاجز، و ينوب امتثال

أمر العاجز، و لا تكفى نية العاجز. أما إذا لم يكلف بها العاجز و إنما كلف بنفس الفعل على نحو التسيب، بلا ملاحظة حيشة صدوره

من الفاعل، فلا مجال لنية المعين المباشر، و إن كان قاصداً للفعل، إذ لا أمر بتلك الحيشة لا متوجهاً إليه نفسه، و لا متوجهاً إلى العاجز

كى ينوب عنه في امتثاله.

و من ذلك يظهر الإشكال في تعبير المصنف (ره) بالنيابة. فلاحظ.

(١) و لذا يجوز للمختار غسل أعضائه بأي آلة غير يده و لو كانت يد غيره.

(٢) لوجوب المسح بها بعينها، فلا مجال لتركه. و بذلك يتضح الفرق بين آلة الغسل و آلة المسح. و كذا الحال في رطوبة اليد. لكن

يشكل وجود الدليل الدال على الاجزاء فيه، لأن الفاتت في مثال الرطوبة الجزء لا محض النسبة.

(٣) إجماعاً، كما عن الخلاف، و الانتصار، و الغنية، و السرائر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥١

ثم اليد اليسرى، ثم مسح الرأس، ثم الرجلين. و لا يجب الترتيب بين أجزاء كل عضو. نعم يجب مراعاة الأعلى فالأعلى كما مر. و لو

أخل بالترتيب و لو جهلاً أو نسياناً بطل إذا تذكر بعد الفراغ و فوات الموالاة (١). و كذا إن تذكر في الأثناء

والمعتبر، و المنتهى، و التذكرة، و غيرها. و يدل عليه فى الجملة

مصصح زرارة: «قال أبو جعفر (ع): تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل، ابدأ بالوجه، ثم باليدين، ثم امسح الرأس و الرجلين، و لا تقدمن شيئاً بين يدي شىء، تخالف ما أمرت به، فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه و أعد على الذراع، و إن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل» (١) ، و يأتى ما يدل عليه أيضاً.

(١) لعدم إمكان التدارك، لفوات الموالاة. و عن ظاهر التذكرة اختصاص التفصيل المذكور فى المتن بالعامد، أما الناسى فيعيد من رأس و لو مع عدم الجفاف، و ظاهر التحرير عكس ذلك فيعيد العامد حتى مع حصول الجفاف. و وجهها غير ظاهر. و الأمر بالإعادة فى بعض النصوص -

كروايه على: «ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه فى الوضوء يعيد الوضوء» (٢)

محمول على صورة فوات الموالاة، بقرينه ما يأتى مما دل على الإعادة بنحو يحصل الترتيب، أو على إرادة إعادة الجزء من إعادة الوضوء، كما ذكر فى خبر ابن جعفر (ع) الآتى . و لو فرض كون الجمع المذكور غير عرفى تعين الجمع العرفى بينهما بالحمل على الاستحباب. مع أنه لو بنى على الأخذ به لم يكن وجه للتفصيل بين العمد و السهو. اللهم إلا

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٢

لكن كانت نيته فاسدة، حيث نوى الوضوء على هذا الوجه (١)، و إن لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب (٢).

أن يكون وجهه الأخذ بما دل على لزوم الإعادة بعد حمله على خصوص العامد، و إخراج الناسى منه، بقرينه خبر منصور الآتى، الدال على اختصاص الإعادة بالجزء المأتى به على خلاف الترتيب المختص بالناسى، بقرينه قوله عليه السلام: «استيقنت»

. لكن اعتبار سند الحديث لا يخلو من إشكال و لو سلم كان حجة لما فى ظاهر التحرير، أما ما هو ظاهر التذكرة فغير ظاهر الوجه.

(١) فإنه تشريع. لكن قد أشرنا فى ما سبق إلى أن قدح التشريع إنما يُسلم حيث يكون الامتثال بالجزء للأمر التشريعى، أما لو كان للأمر الشرعى الواقعى، و يكون التشريع فى أمر المقدار المأتى به على خلاف الترتيب، لم يكن وجه للبطلان.

(٢) لصدق الامتثال. و للنصوص

كروايه ابن أبى يعفور: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك، و مسحت رأسك و رجلك، ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها، غسلت يسارك ثم مسحت رأسك و رجلك» (١).

و

فى خبر منصور بن حازم: «ألا ترى أنك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك أن تعيد على شمالك» (٢).

و ربما يترأى من بعض النصوص وجوب إعادة ما فعله متأخراً،

ففى صحيح منصور: «فى الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين قال (ع): يغسل اليمين و اليسار» (٣)

وفى

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٣

ولا فرق فى وجوب الترتيب بين الوضوء الترتيبى و الارتماسى (١).

[الحادى عشر: الموالاة]

إشارة

(الحادى عشر): الموالاة (٢)، بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فى اللاحقة (٣).

خبر ابن جعفر (ع) فى من غسل يساره قبل يمينه قال (ع): «يعيد الوضوء من حيث أخطأ، يغسل يمينه ثم يساره» (١).

وأظهر منهما

رواية أبى بصير: «إن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت

بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار ..» (٢).

ولعل المراد منها صورة فعل المتأخر فقط. ولو أبت عن ذلك فهى محمولة على الاستحباب، بقريته ما سبق.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) إجماعاً، كما عن الخلاف، والغنية، والمنتهى، والتذكرة، و شرح الدروس، والذكري، والمفاتيح، والمدارك، وغيرها.

(٣) تفسير المتابعة بهذا المعنى هو المشهور، كما عن الروضة، والمقاصد العلية والذخيرة، وغيرها. ويشهد له

موثق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «إذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فأعد وضوءك، فإن

الوضوء لا يبعض» (٣).

و

صحيح معاوية: «قلت لأبى عبد الله (ع): ربما توضأت فنغد الماء، فدعوت الجارية فأبطأت على، فيجف وضوئى. فقال (ع): أعد» (٤).

بناء على ظهورهما فى أن

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٤

.....

الوجه في الإعادة هو الجفاف.

وقيل في تفسيرها أنها وجوب المتابعة اختياراً، وعدم الجفاف اضطراراً، لكن لا يبطل الوضوء إلا بالجفاف وإن حصل الإثم بترك المتابعة اختياراً، وهو المحكى عن الخلاف، ومصباح السيد، وظاهر المبسوط، والمصرح به في المعبر والتحرير، قال في المعبر: «و الوجه: وجوب المتابعة مع الاختيار، لأن الأوامر المطلقة تقتضى الفور. ولما رواه الحلبي عن أبي عبد الله (ع): أتبع وضوءك بعضه بعضاً.

لكن لو أخل بالمتابعة لم يبطل الوضوء إلا مع جفاف الأعضاء»، ونحوه ما في التحرير، بل حكى ذلك عن كتب العلامة (ره)، وقال في الدروس: ولو فرق ولم يجف فلا إثم ولا إبطال، إلا أن يفحش التراخي فيأثم مع الاختيار. ويستدل له بما تضمن الأمر بالمتابعة،

كمصحح زارة: «قال أبو جعفر (ع): تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل، ابدأ بالوجه ثم باليدين..» الحديث كما تقدم [١]، و

مصصح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه، فذكر بعد ذلك، غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه، وإن كان إنما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ. وقال: اتبع وضوءك بعضه بعضاً» [١].

و

خبر حكم بن حكيم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال (ع): يعيد الوضوء، إن الوضوء يتبع بعضه بعضاً» [٢].

لكن الظاهر من المتابعة في الأولين الترتيب، كما يشهد به سياقهما.

[١] تقدم في أول الشرط العاشر.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٥

.....

ومثلهما الثالث، بقرينه ما دل على الاكتفاء بالإعادة على ما يحصل به الترتيب، كما تقدم آنفاً. مع أنه دال على البطلان في مورد الاضطرار وهو خلاف المدعى. ومنه يظهر ضعف الاستدلال على القول المذكور بما دل على وجوب الاستئناف من رأس عند مخالفة الترتيب. لأنه لا يدل على وجوب المتابعة نفسياً. وأضعف من ذلك الاستدلال بظهور الأمر في الفور، وبقاعدة الاشتغال، وإجماع الخلاف على وجوبها بهذا المعنى.

لمنع الأول، ولو سلم فليس هنا للفور بالإضافة إلى الوجه باعتراف الخصم، فيكون بالإضافة إلى بقية الأعضاء كذلك، والتفكيك بينهما في ذلك غير ممكن. وقاعدة الاشتغال في الشبهات الوجوبية ساقطة اتفاقاً، لأن المدعى هو الوجوب النفسى. وأنه لا مجال

للأخذ بدعوى الإجماع مع ظهور الخلاف.

و مما ذكرنا يظهر وجه القول الثالث في تفسير الموالة، و أنها المتابعة اختياراً، و مراعاة الجفاف اضطراراً. فيبطل الوضوء بترك المتابعة اختياراً كما يبطل بالجفاف اضطراراً. و نسب هذا القول إلى المقنعة، و النهاية، و المبسوط و غيرها. و محصل وجهه: أنه مقتضى الجمع بين إطلاق ما دل على وجوب المتابعة و ما دل على الصحة عند الفصل نسياناً أو لحاجة، أو نفاذ الماء، أو نحوها من أنواع الضرورة إذا لم يحصل الجفاف، فإن نتيجة التقييد اعتبار المتابعة مع الاختيار و الصحة بدونها مع الاضطرار إذا لم يحصل الجفاف. و وجه الضعف: أن المتابعة بهذا المعنى لم يدل، على وجوبها دليل لا وجوبها النفسى و لا وجوبها الغيرى، و أن المراد منها فى النصوص المتقدمة معنى آخر كما سبق.

و أما القول الرابع المحكى عن الفقيه، و هو أحد الأمرين من المتابعة و مراعاة الجفاف - كما سيشير إليه فى المتن، و عن جماعة من المتأخرين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٦

.....

اختياره - فوجهه الأخذ بإطلاق أدلة الغسل، و الاقتصار فى تقييدها على خصوص صورة اليبس المستند إلى التأخير، مما هو مورد الموثق و الصحيح المتقدمين فى الاستدلال للقول الأول.

و التحقيق: أنه لا موجب للخروج عن إطلاق الغسل عدا الموثق و الصحيح المتقدمين، و ثانيهما لا طريق إلى تعيين وجه الأمر بالإعادة فيه، لاحتمال أن يكون من جهة الجفاف، و أن يكون من جهة الفصل، و أن يكون منهما معاً، و استظهار أحدها بعينه حدس لا يؤبه به. أما الأمر بالإعادة فى أولهما فمقتضى ذكر كل من الفصل و اليبوسة فى كلام الامام (ع) أن لمجموعهما دخلا فيه، و لازم ذلك جواز الفصل الطويل جداً إذا كانت الرطوبة باقية، و لو لرطوبة الهواء، و أنه لا تقدح اليبوسة مع عدم الفصل كما هو مفاد القول الرابع. و يمكن أن يقال: إن مقتضى الجمود على ما تحت العبارة قدح خصوص التأخير المؤدى إلى اليبوسة، فلو تحققت اليبوسة بمجرد الغسل لحرارة الهواء مثلاً جاز التأخير و لو كثيراً، لعدم استنادها إلى التأخير. لكن الظاهر الأول. هذا مع غض النظر عن التعليل فى ذيله الظاهر فى أن الوضوء عمل واحد له هيئة اتصالية فلا يقبل التبعض كالغسل أما بملاحظته فاللازم المنع عن الفصل الطويل مطلقاً، سواء أدى إلى اليبوسة أم كان مع الرطوبة لرطوبة الهواء مثلاً، أو كان مع اليبوسة بلا استناد لها إليه كما سبق، و حيث أن ظهور التعليل مقدم على ظهور الحكم المعلل، فاللازم المنع من الفصل الطويل مطلقاً و إن لم يؤد إلى اليبوسة، و حمل قوله (ع):

«حتى يبس»

على تحديد الفصل القادح بما يؤدى إلى اليبوسة بحسب المتعارف، لا لدخل اليبوسة بما هى فى الحكم.

(فان قلت): لم لا يحمل التبعض فى الذيل على التبعض بلحاظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٧

فلو جف تمام ما سبق بطل (١). بل لو جف العضو السابق على العضو الذى يريد أن يشرع فيه الأحوط الاستيناف (٢)، و إن بقيت الرطوبة فى العضو السابق على السابق. و اعتبار عدم الجفاف إنما هو إذا كان الجفاف من جهة الفصل بين الأعضاء أو طول الزمان، و أما إذا تابع فى الأفعال و حصل الجفاف من جهة حرارة بدنه أو حرارة الهواء أو غير ذلك فلا بطلان، فالشرط فى الحقيقة أحد الأمرين من التابع العرفى

الأثر، و هو الرطوبة، فيدل على جواز الفصل الطويل مع بقائها؟ (قلت):

مع أنه خلاف الظاهر في نفسه لازمه حصول التبويض في الجفاف مطلقاً و لو مع الموالاة حقيقة، فيبطل الوضوء حينئذ، و الالتزام به بعيد جداً، بل هو خلاف ظاهرهم، و إن حكى عن بعض القول بالتميم حينئذ، لكنه ضعيف عندهم. نعم لو حمل التبويض على ما يقابل أحد الأمرين من المتابعة و اتصال الأثر لم يرد عليه إلا أنه خلاف الظاهر، فالمتعين استظهاره من النص ما ذكرنا، و هو عدم جواز التبويض بمعنى الفصل الطويل الذي يؤدي إلى اليبوسة في المتعارف و إن لم تحصل اليبوسة، فيتعين عليه العمل. و لعله ظاهر عبارات جماعة، منهم السيدان، بل عن جماعة- منهم المحقق الخوانساري و ولده- استظهار ذلك من كل من قيد الجفاف بالهواء المعتدل، لكن الظاهر أن المقصود منه إخراج صورة الجفاف مع الموالاة لا- صورة بقاء الرطوبة مع طول المدة و حصول التبويض.

(١) إذ هو القدر المتيقن من النص.

(٢) كما عن الناصريات، و المراسم، و المهذب، و الإشارة. و كأنهم فهموا من التبويض ما يقابل اتصال أثر اللاحق بالسابق، و هو مفقود في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٨

و عدم الجفاف (١). و ذهب بعض العلماء (٢) إلى وجوب الموالاة بمعنى التتابع، و إن كان لا- يبطل الوضوء بتركه إذا حصلت الموالاة، بمعنى عدم الجفاف. ثم إنه لا يلزم بقاء الرطوبة في تمام العضو السابق (٣)، بل يكفي بقاؤها في الجملة و لو في بعض أجزاء ذلك العضو.

[مسألة (٢٤): إذا توضأ و شرع في الصلاة ثم تذكر أنه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلاته]

(مسألة ٢٤): إذا توضأ و شرع في الصلاة ثم تذكر أنه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلاته (٤) و وضوؤه أيضاً إذا لم يبق الرطوبة في أعضائه (٥)، و إلا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاة.

[مسألة (٢٥): إذا مشى بعد الغسلات خطوات]

(مسألة ٢٥): إذا مشى بعد الغسلات خطوات ثم أتى

الفرض. لكن الأقوى العدم، لأن الظاهر من: «وضوئك» في النص هو أعضاؤه، و تعليق اليبس بها ظاهر في يبسها بتمامها، نظير تعليق الغسل بها. و يؤيده ما دل على جواز أخذ البلل من اللحية و نحوها لمسح الرأس و الرجلين «١». و منه يظهر ضعف ما عن ابن الجنيد من البطلان بجفاف بعض ما سبق أى عضو كان.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) قد سبق ذكر من حكى عنهم هذا القول،

(٣) لما عرفت من ظهور النص في يبس الجميع.

(٤) لفقد الطهارة المشروطة بها.

(٥) قيد للوضوء. و الوجه في بطلانه فقد الموالاة، و تعذر المسح، ببلل الوضوء.

(١) تقدم في مسألة: ٢٥ من فصل أفعال الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٥٩

بالمسحات لا بأس، و كذا قبل تمام الغسلات إذا أتى بما بقى (١) و يجوز التوضؤ ماشياً.

[مسألة ٢٦: إذا ترك الموالاة نسياناً بطل وضوؤه مع فرض عدم التتابع العرفي أيضاً]

(مسألة ٢٦): إذا ترك الموالاة نسياناً بطل وضوؤه مع فرض عدم التتابع العرفي أيضاً (٢). و كذا لو اعتقد عدم الجفاف ثم تبين الخلاف.

[مسألة ٢٧: إذا جف الوجه حين الشروع في اليد]

(مسألة ٢٧): إذا جف الوجه حين الشروع في اليد، لكن بقيت الرطوبة في مسترسل اللحية أو الأطراف الخارجة عن الحد، ففي كفايتها إشكال (٣).

[الثاني عشر: النية]

إشارة

(الثاني عشر): النية (٤)،

(١) لما عرفت من مختاره في معنى الموالاة. نعم على بعض الأقوال فيه بأس.

(٢) لفوات شرطه. و كذا في ما بعده.

(٣) و استظهر الكفاية في الجواهر، لما دل على جواز الأخذ منها لمسح الرأس عند جفاف ما عداها. لكن عرفت في ما سبق الإشكال في ذلك، و لولاه لم يبعد فهمه من النص.

(٤) اعتبارها في الوضوء و كل طهارة من حدث منسوب إلى علمائنا كما عن المنتهى، و التذكرة. و عن الخلاف، و المختلف، و جامع المقاصد، و المدارك، و التقيح الإجماع عليه، و هو ظاهر غيرهم أيضاً. و هو العمدة فيه. و لا يقدر فيه خلاف ابن الجنيد - كما في غيره من المقامات - و لا - عدم تعرض قدماء الأصحاب - كالصدوقين - لها، لإمكان اتكالهم على وضوح كون الوضوء من العبادات التي لا بد فيها من النية.

و أما الاستدلال عليه بقوله تعالى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٠

.....

(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) «١» ففيه: أنه ظاهر في التوحيد، كما فسرها به جماعة، و عن البهائي الجزم به، و يشهد به

عطف الصلاة و الزكاة و سياق نظائره من الآيات. لا سيما و أن الحمل على ما ذكر في الاستدلال يوجب تخصيص الأكثر المستهجن. و منه يظهر ما في الاستدلال بقول النبي (ص): «إنما الأعمال بالنيات» و: «لا عمل إلا بنية» (٢).

و نحوهما، فإن لزوم التخصيص المستهجن يوجب حمله على نفي الجزاء على العمل غير المنوى، كما يشهد به سياق بعض ما روى من ذلك. فراجع.

ثم إن المصنف رحمه الله عد النية من الشرائط، كما لعله المشهور، بل قد يظهر من محكى المقتصر عدم الخلاف فيه. و لكن حكى القول بالجزئية عن الموجز الحاوى، و ظاهر غيره، و نسب إلى ظاهر الذكرى، مستدلاً عليه بالآية المتقدمة (و فيه): أن ظاهر الآية كون العبادية و الإخلاص غاية للأمر، لا جزءاً و لا قيداً للمأمور به. مع ما عرفت من أن الآية ليست مما نحن فيه. ثم إن من الواضح أنها ليست شرطاً للمنوى بذاته، لأنها ليست بمنزلة العارض على المنوى، الذى لا يعقل أخذه فى المعروض لا جزءاً و لا قيداً له، كما أنها ليست شرطاً للمنوى بما أنه مأمور به، كما هو محرر فى الأصول. و إنما هى شرط فى كونه فعلاً اختيارياً للفاعل، المعبر ذلك فى عبادية العبادة لا غير. فالمراد من كونها شرطاً فى الوضوء و غيره من العبادات أنه لا يصح بدونها، و لا يترتب عليه أثره بفقدتها.

(١) البيئ: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠، ١. و فى الباب أحاديث أخر تتضمن ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦١

و هى القصد إلى الفعل (١)، مع كون الداعى أمر الله تعالى (٢)،

(١) كما عن المنتهى، و شرح نجيب الدين، و غيرهما. و المراد من القصد الإرادة، كما فسرت النية بها فى أكثر محكى عبارات الأصحاب، بل فى محكى رساله الفخر: أنه عرفها المتكلمون بأنها إرادة من الفاعل للفعل، و عرفها الفقهاء بأنها إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعاً على وجهه، و نحوه ما عن التنقيح، و فى محكى حواشى الشهيد: أنها عند المتكلمين إرادة بالقلب يقصد بها إلى الفعل، و عند الفقهاء إرادة الفعل، و عن شرح المفاتيح أنها الباعثة على العمل المنبعثة عن العلم، و نحوه ما عن العلامة الطباطبائي- قدس سره- و إن كان الظاهر من لفظ القصد أنه غير الإرادة، و أنه السعى نحو الشيء، و لذا يتعلق بالأعيان الخارجية، فتقول: قصدت زيداً، و لا تقول: أردت زيداً، إلا على معنى:

أردت الوصول إليه. بنحو من العناية. لكن من المعلوم أن المراد منه فى المقام هو الإرادة، كما يستعمل فيها عرفاً كثيراً.

(٢) لأن الوضوء عبادة اتفاقاً، بمعنى أنه لا يترتب عليه الأثر إلا إذا جاء به العبد بعنوان العبادة، و لا ينبغى التأمل فى أنه يعتبر فى تحقق العنوان المذكور كون الإتيان بالفعل عن داعى أمر المولى، بمعنى كون أمر المولى هو الموجب لترجيح وجود الفعل على عدمه فى نظر العبد، الموجب ذلك لتعلق إرادته به.

هذا و لأجل أن مجرد كون الفعل مأموراً به لا- يوجب رجحانه فى نظر العبد ذاتاً، و إنما يوجب رجحانه عرضاً بلحاظ عناوين أخر، تعرض المصنف رحمه الله كغيره لتلك العناوين (فمنها): كون الفعل حقاً من حقوق المولى، فيفعله أداء لحقه (و منها): كونه شكراً له على نعمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٢

إما لأنه تعالى أهل للطاعة- وهو أعلى الوجوه (١)- أو لدخول

(و منها) كونه موجباً للرفع عنده و القرب منه. و ظاهر بعض رجوعه إلى ما بعده، فيشكل الاكتفاء به عند من استشكل في الاكتفاء بما بعده.

لكنه غير ظاهر (و منها): كونه موجباً للتفصي عن البعد عنه (و منها):

كونه موجباً لحصول الثواب الأخرى (و منها): كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك. (و منها): كونه موجباً للثواب الدنيوي (و منها): كونه موجباً للأمن من العقاب كذلك.

هذا و ظاهر غير واحد كون الدواعي المذكورة في عرض قصد الامتثال، لأنهم ذكروا للقربة المعتبرة في العبادة معاني، أحدها، قصد الامتثال، و الباقي الدواعي المذكورة، فتكون ملحوظة للفاعل دواعي له على فعله، في قبال قصد الامتثال و في عرضه. و لكنه في غير محله، إذ الظاهر أن تلك الدواعي إنما تلحظ في طول قصد الامتثال و دواعي إليه- كما ذكر في المتن- لأنها إنما تترتب عليه، و لا تترتب على ذات الفعل.

نعم لو ثبت أن من الافعال ما هو عبادة بذاته أمكن أن تكون الأمور المذكورة دواعي إليه من دون توسط قصد الامتثال. لكن المحقق في محله هو العدم.

ثم إن هناك دواعي أخر ذكرها بعض الأصحاب، و يمكن تصور غيرها مما لم يذكر، و تختلف دواعيتها باختلاف النفوس في رغباتها و ملاذها فتدبر. ثم إن تسمية الدواعي المذكورة في كلماتهم بالغايات لا تخلو من مسامحة في بعضها، حيث أنه لا يترتب على الفعل العبادي، و إنما هو عنوان فيه مرغب إليه. فتأمل جيداً.

(١) لخلوه عن الطمع في ما يرجع نفعه إليه، كما حكى عن أمير المؤمنين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٣

الجنة و الفرار من النار، و هو أدناها (١)

عليه السلام

أنه قال: «ما عبدتك خوفاً من نارك و لا طمعاً في جنتك، و لكن وجدت لك أهلاً للعبادة فعبدتك» (١).

لكن

في نهج البلاغة أنه (ع) قال: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، و إن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، و إن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار» (٢).

و

في رواية هارون بن خارجة: «العبادة ثلاثة قوم عبدوا الله عز و جل خوفاً فتلك عبادة العبيد، و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، و قوم عبدوا الله عز و جل حباً له فتلك عبادة الأحرار» (٣).

و الظاهر أن العبادة للحب أعلى من العبادة لكونه أهلاً. و لعل ما حكى عن أمير المؤمنين (ع) راجع إليه. على أنه غير مروى في طرقنا. نعم رواه جماعة من المتأخرين- و منهم الشهيد في الذكرى [١]- و كأنه من روايات العامة، كما ذكر الحر (ره) في حاشية الوسائل [٢]، و الأمر سهل.

(١) الظاهر أن أدناها رجاء الثواب و خوف العقاب الدنيويين، و الحصر في الأخبار المتقدمة و غيرها محمول على الحصر الإضافي، أو

يراد من الرغبة والرغبة والخوف والثواب ما يعم جهة الدنيا والآخرة. وكيف كان فعن

[١] في أوائل الفصل الرابع من باب الطهارة في كفيتهما، في المبحث الأول من مطلب كفيته الموضوع في واجباته. وقد نقل مضمونه من دون ذكر النص.

[٢] هذه الحاشية غير مذكورة في الوسائل المطبوعة وإنما هي موجودة في النسخة المصححة لسيدنا المؤلف مد ظله العالی في باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات.

(١) رواه في الوافي مرسلًا في شرح الحديث الأول من باب: ١٨ من أبواب جنود الايمان من الفصل الرابع. وفي مرآة العقول ج: ٢ ص: ١٠١. وفي البحار ج: ١٥ كتاب الخلق ص: ٨٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٤

و ما بينهما متوسطات (١). ولا يلزم التلفظ بالنية (٢)، بل ولا إخطارها بالبال (٣)،

قواعد الشهيد (ره) أنه قال: «أما نية العقاب والثواب فقد قطع أكثر الأصحاب بفساد العبادة بقصد هما»، وعن العلامة (ره) في جواب المسائل المهنية: اتفاق العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك، وعن الرازي في تفسيره: اتفاق المتكلمين على البطلان. لكن ذلك غير ظاهر من سيرة العقلاء، ولا مما ورد في الكتاب والسنة من بيان الجزاء على الطاعات في العاجل والآجل الوارد في مقام الترغيب على الطاعات، خصوصاً ما ورد في بعض العبادات كصلاة الحاجات وصومها وغيرهما. ولا يبعد أن يكون مراد الجماعة المذكورين صورة ما إذا كان قصد الثواب أو العقاب داعياً في قبال قصد الأمر. لا ما يكون داعياً إلى قصد الأمر.

(١) و مترتبات على حسب ما ذكرنا.

(٢) اتفاقاً، بل ولا يستحب، كما هو صريح جماعة، بل ظاهر محكي الذكرى الإجماع عليه، لعدم الدليل عليه و الشرع خال منه. و عن التبيان في الصلاة: الأقرب أنه مكروه. وفيه نظر، كما عن المقداد.

(٣) كما نسب إلى المشهور، حيث حكى عنهم أن النية المعتبرة في العبادات هي الإرادة التفصيلية المتعلقة بالصورة المخطرة. و لا دليل لهم ظاهراً عليه، إذ الثابت بالإجماع كون الموضوع عبادة، و من المعلوم من بناء العقلاء أنه يكفي في تحقق العبادة كون الفعل اختيارياً صادراً عن إرادة الفاعل بداعي تعلق الأمر به، وهذا كما يكون بالإرادة التفصيلية القائمة بالصورة المخطرة يكون بالإرادة الارتكازية أيضاً. و يشهد به اكتفاؤهم بمقارنته الإرادة التفصيلية المذكورة لأول الفعل و إن زالت في الأثناء إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٥

بل يكفي وجود الداعي في القلب (١)، بحيث لو سئل عن شغله يقول: أتوضأ، مثلاً. و أما لو كان غافلاً بحيث لو سئل بقي متحيراً فلا يكفي (٢) و إن كان مسبقاً بالعزم والقصد حين المقدمات. و يجب استمرار النية إلى آخر العمل، فلو نوى الخلاف أو تردد و أتى ببعض الأفعال بطل (٣). إلا أن يعود إلى النية الأولى قبل فوات الموالاة (٤).

حصلت الإرادة الارتكازية و بقيت إلى آخره، مع أن من المعلوم أن عنوان العبادة كما يكون لأول الفعل يكون لآخره، فإذا كان يكفي في عبادة الأخير الإرادة الارتكازية التي ذكرناها فلم لا تكفي لأوله؟. و من ذلك يظهر أن المراد من إخطار النية في عبارة المتن

إخطار المنوى تفصيلاً، فالعبارة لا تخلو من مسامحة.

(١) يعنى: تلك الإرادة الارتكازية، الباقية بقاء الداعى الارتكازى التى كان حدوثها ناشئاً عن خطوط الداعى.

(٢) لأن ذلك كاشف عن انتفاء الإرادة المذكورة، و لو كانت موجودة امتنع الجهل بها، لأنها من الأمور الوجدانية التى يُعلم بها بمجرد الالتفات إليها. نعم لو كان التحير ناشئاً عن قسر النفس عن الالتفات إلى ما فيها لبعض العوارض - كما قد يتفق - لم يكن ذلك قادحاً فى صحة الموضوع إذا أحرز الفاعل بعد تحقق الالتفات منه كون فعله لأجل الداعى الصحيح.

(٣) لفقد النيّة.

(٤) يعنى: فيصح الفعل حينئذ، إذ لا يعتبر فى صحة العبادة استمرار نيتها، وإنما يعتبر صدور كل جزء منها عن الإرادة المعبرة فيها و لو بأن تعود بعد الزوال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٦

و لا يجب نيّة الوجوب و الندب لا وصفاً (١)،

(١) يعنى: وصفاً للفعل المأتى به، بأن ينوى إتيان الفعل الواجب أو المندوب. و قد حكى اعتباره كذلك عن المشهور. لتوقف الامتثال عليه. أو لتوقف التعيين عليه. أو لقاعدة الاشتغال الجارية هنا حتى بناء على البراءة فى الأقل و الأكثر، إذ الشك فى وجوب نيّة ذلك ليس شكاً فى التكليف الشرعى، لخروج النيّة المذكورة عن حيز الطلب، و إنما الشك فى تحقق الامتثال المعبر عقلاً قطعاً فى العبادة. (و فيه): المنع من توقف الامتثال عليه. و يشهد به وضوح إمكان الامتثال مع تردد العبادة بين الواجب و المستحب و العجز عن معرفته، و مجرد عدم القدرة فى الفرض على قصد الوجوب أو الندب لا- أثر له فى الفرق بينه و بين فرض العلم، لأن تحقق الامتثال اللازم فيهما بنحو واحد. و توقف التعيين عليه مطلقاً ممنوع، لإمكان حصول التعيين بقصد قيود المطلوب بأحدهما على نحو يتميز عن المطلوب بالآخر، أو قصد الطلب الشخصى المتخصص به و إن لم يلتفت إلى كونه وجوباً أو ندباً مع أن ظاهر من اعتباره هو اعتباره من حيث هو، لا- من حيث التعيين و إن كان ظاهر دليله ذلك. و أما قاعدة الاشتغال فالتحقيق عدم جريانها فى المقام كمسألة الأقل و الأ- أكثر، لأن الشك هنا و إن كان فى سقوط التكليف بدونه، إلا أن مجرد ذلك غير كاف فى وجوب الاحتياط، بل إنما يجب مع الشك فى السقوط إذا كان منشؤه الشك فى إتيان الأمور به، لا فى مثل المقام مما كان منشؤه الشك فى حصول المصلحة، و إلا لزم الاحتياط فى مسألة الأقل و الأكثر، لحصول الشك المذكور مع الاقتصار على فعل الأقل.

و بالجملة المدار فى جريان البراءة كون العقاب بلا بيان، و هو حاصل هنا و ليس المدار فيها كون الشك فى التكليف، كى يشكل جريانها هنا بأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٧

و لا غاية (١)،

الشك هنا ليس فى التكليف، للعلم بعدم التكليف بالقيّد المذكور، لامتناع أخذه قيماً فى الأمور به. هذا مضافاً إلى أن القاعدة ساقطة بالإطلاق المقامى فان عدم تعرض الشارع لبيان اعتبار ذلك فى العبادة مع أنه مما يغفل غالباً عنه طريق إلى عدم اعتباره، كما أشار إليه الوحيد رحمه الله فى محكى حاشية المدارك و شرح المفاتيح. و لأجل ذلك يظهر أنه لو بنى على الاحتياط فى الموضوع و غيره من جهة أن الشك فيه شك فى المحضيل - كما تقدم تقريبه فى أوائل الباب - لا يجب الاحتياط هنا، لدلالة الإطلاق المقامى على نفيه.

(١) كما هو مذهب جماعة، و عن الروضة: أنه مشهور انتهى.

و المراد من الوجوب و الندب إن كان الشرعيين - كما هو الظاهر - امتنع جعلهما غايةً للامتثال، فضلاً عن وجوبه، إذ الغاية ما تترتب على المعنى، و من المعلوم أن المترتب على فعل الواجب و المندوب سقوط الوجوب و الندب لا ثبوتهما، فلا بد أن يكون المراد من كونهما غايةً أنهما دايعان إلى ذات الفعل، كما تقدم مثل هذا الاستعمال في بعض معاني القرية، فيرجع قصدهما كذلك إلى قصد الأمر، و يرجع القول باعتبارهما غايةً إلى القول باعتبار قصد خصوصية الوجوب أو الندب في الأمر الداعي، و أنه لا يكفي قصد مطلق الأمر المردد بين الوجوبى و الندبى، بل لا بد من قصد الأمر الموصوف بأحدهما معيناً، و حينئذ يجرى فيه ما تقدم فى أخذهما وصفاً للفعل، و الكلام فيه هو الكلام هناك نفيًا و إثباتاً. و لو فرض كون المراد أنهما دايعان إلى الفعل الصادر عن الأمر فيكونان دايعين إلى الامتثال فهو معقول. و ينبغى أن يكون الكلام فيه نفيًا و إثباتاً كسابقه.

و إن كان المراد من الوجوب و الندب العقليين اللذين هما حسن الفعل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٨

و لانية وجه الوجوب و الندب (١)، بأن يقول: أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب، أو لوجوبه أو ندبه،

مع قبح الترك أو لا مع قبحه، فكونهما غايةً لا بد أن يكون المراد منه أيضاً ما عرفت من مجرد الداعوية، لا ما يترتب على المعنى، و حينئذ نقول أيضاً: إما أن يكون المراد الداعوية إلى ذات الفعل، أو إلى الفعل الصادر عن داعوية الأمر الشرعى. فإن كان الأول توقف على القول بوجوب حسن المأمور به - كما هو التحقيق - لامتناع تعلق الإرادة التشريعية بما لا يكون راجح الوجود على العدم كالإرادة التكوينية، و لا يتم على القول بعدم لزوم ذلك. ثم نقول: لا دليل على اعتبار قصده حينئذ، لصدق عنوان العبادة عند العقلاء بدونه جزماً، بل الإطلاق المقامى قاض بعدمه. و إن كان الثانى فما لا بد منه لأن الفعل عن داعى الأمر لا بد أن يكون من جهة حسنه الناشئ من أحد الوجوه المتقدم إليها الإشارة فى دواعى الامتثال.

فلاحظ. و أما ما عن العدلية و المحقق الطوسى، من أنه يشترط فى استحقاق الثواب على الواجب و المندوب الإتيان به لوجوبه أو ندبه. فالظاهر منه إرادة قصد الأمر بنحو الداعى الذى لا إشكال فى اعتباره فى العبادات، كما سبق. و لو أريد غير ذلك كان ممنوعاً جداً.

(١) و المراد به - كما عن الشهيد (ره) - إما الأمر، كما عن الأشاعرة. أو اللطف فى الواجبات و المندوبات العقلية، بمعنى ما يقرب إليها، كما يشهد به قوله تعالى (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) «١» و قريب منها غيرها. أو مطلق المصلحة، كما عن العدلية. قيل: أو الشكر. لكن فى كونه وجهاً للوجوب أو الندب إشكال، لأن الوجوب

(١) العنكبوت: ٤٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٦٩

أو أتوضأ لما فيه من المصلحة (١)، بل يكفي قصد القرية و إتيانه لداعى الله. بل لو نوى أحدهما فى موضع الآخر كفى إن لم يكن على وجه التشريع (٢) أو التقييد، فلو اعتقد دخول الوقت. فنوى الوجوب وصفاً أو غايةً، ثم تبين عدم دخوله، صح إذا لم يكن على وجه التقييد، و إلا بطل (٣)، كأن يقول: أتوضأ لوجوبه. و إلا فلا أتوضأ.

(مسألة ٢٨): لا يجب فى الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحة،

على الأقوى (٤)، ولا قصد الغاية التي أمر لأجلها

أو الندب من الله، فلا يكون علةً لهما. وعلى الأول فنيته هي نية الأمر التي قد عرفت اعتبارها إجماعاً. لكن عطفه على الوجوب ب (أو) لا يناسب هذا المعنى. نعم العبارة المذكورة إنما حكيت عن العدلية، فالمراد لا بد أن يكون ما عدا المعنى الأول. وكيف كان فلا دليل على اعتبار نية ذلك، لا تخيراً بينها وبين نية الوجوب أو الندب - كما هو ظاهر القائلين بها - ولا تعييناً، لما عرفت من صدق العبادة بدونها، والإطلاق المقامى قاض بعدمه.

(١) تفسير للوجه.

(٢) إذ الانبعاث حينئذ يكون عن الأمر التشريعي، لا الأمر الشرعي هذا إذا كان التشريع في ذات الأمر، أما إذا كان في وصف كونه واجباً أو ندباً فلا بأس، إذ لا يخرج الامتثال حينئذ عن أن يكون عن داعي الأمر الشرعي.

(٣) لأن انتفاء القيد يقتضى انتفاء المقيد فما قصد امتثاله منتف و ما هو ثابت لم يقصد امتثاله.

(٤) كما نسب إلى جماعة من المتأخرين. لما عرفت من عدم الدليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٠

.....

على وجوبها، فقاعدة البراءة العقلية محكمة. مضافاً إلى الإطلاق المقامى، فإنه يقتضى عدمه. خلافاً لما عن ظاهر الكافي، والغنية، و موضع من الوسيلة، وغيرها، من اعتبار نيتها معاً. ولما عن المبسوط، والسرائر، والتحرير، والمنتهى، والمختلف، والتذكرة، من الاكتفاء بنية أحدهما تخيراً، و ظاهر محكى السرائر الإجماع عليه. ولما عن بعض كتب الشيخ - رحمه الله - من لزوم نية الرفع. ولما عن السيد - رحمه الله - من لزوم نية الاستباحة. و الكل ضعيف، مخالف لقاعدة البراءة، و للإطلاق المقامى.

و ما قد يستدل به عليه - مثل أنه إنما شرع لذلك، و أنه يتوقف عليه التمييز، و أن لكل امرئ ما نوى، و قوله تعالى (إِذِ انبأ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) * «١» حيث أن الظاهر أن ذلك الوضوء لأجل الصلاة، و قوله (ع): «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة» «٢»

، لظهوره في وجوب نفس الطهور، فيجب قصده بقصد الطهارة و رفع الحدث .. إلى غير ذلك، مما جعل سنداً للأقوال المذكورة، بضميمة إرجاع الرفع إلى الاستباحة أو عدم الإرجاع، أو كون الأثر الأول للوضوء هو الطهارة، فهو المتعين للنية، أو كون الفرض الأصلي هو الاستباحة فهو المتعين - يظهر ضعفه بالتأمل.

و تحقيق الحال أنه إن أريد من اعتبار نية ذلك في صحة الوضوء كونها مقومة لذات الوضوء الذى هو موضوع الأمر، فالأدلة المذكورة لا تقتضيه بل الأدلة المتقدمة في بيان الوضوء من الكتاب و السنة ظاهرة في خروجها عن حقيقته، و أنه ليس إلا غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين، كما عرفت أيضاً في أوائل مباحث الوضوء، كظهور النصوص أيضاً في أنه

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧١

.....

إذا وقع صحيحاً كان رافعاً للحدث كما ينقضه الحدث. وإن أريد كون نية ذلك دخيلة في عبادية الوضوء فمنعه ظاهر أيضاً، لما عرفت من أن العبادية إنما تتقوم بكون الداعي إلى الفعل أمر المولى لا غير.

نعم قد تحرر في محله من الأصول أن الأوامر الغيرية لا تصلح للداعوية إلى الفعل و البعث اليه بما هي هي في قبال الأوامر النفسية، و إنما تصلح لذلك بما أنها من شؤونها، و يترتب عليه لزوم قصد الغاية بفعل الوضوء، فلو جرى به لا لغاية أصلاً امتنع أن يكون بداعي الأمر الشرعي الغيري، فلا يكون عبادة. و حينئذ فإن كان مقصود القائل باعتبار نية الرفع أو الاستباحة - ذلك كما قد يظهر من جملة من أدلته - كان في الجملة في محله.

و لكنه يتوقف على أمور (الأول): عدم ثبوت استحباب الوضوء في نفسه في قبال استحبابه للكون على الطهارة، إذ لو كان مستحباً في نفسه - كما قواه المصنف رحمه الله سابقاً - أمكن التعبد بأمره النفسى بلا نظر إلى أمر الطهارة و سائر الغايات (الثاني): اعتبار قصد الغاية مطلقاً في الواجبات الغيرية حتى في ما كانت الغاية فيه من التوليدات المترتبة على المقدمة بلا توسط فعل اختياري، إذ لو لم نقل به فيها - كما قربناه سابقاً - أمكن صحة الوضوء إذا قصد أمره الغيري و إن لم يلتفت إلى كونه يوجب الطهارة و رفع الحدث، بل لو قيل به فيها أمكن القصد إليها إجمالاً - و إن لم يلتفت إلى أنها خصوص رفع الحدث (الثالث): أن يكون المراد من الحدث و الاستباحة مطلق الغايات، إذ لا فرق في ذلك بين رفع الحدث و الصلاة و غيرهما من الغايات في كفاية قصد واحدة منها في حصول عباديته. و من ذلك يظهر الكلام في ما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «و لا قصد الغاية..» و أنه لا تتوقف صحة الوضوء على قصد الغاية، لكفاية قصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٢

بالوضوء، و كذا لا يجب قصد الموجب من بول أو نوم كما مر (١). نعم قصد الغاية معتبر في تحقق الامتثال، بمعنى: أنه لو قصدها يكون ممثلاً - للأمر الآتي من جهتها، و إن لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالاً (٢)، فالمقصود من عدم اعتبار قصد الغاية عدم اعتباره في الصحة و إن كان معتبراً في تحقق الامتثال. نعم قد يكون الأداء موقوفاً على الامتثال، فحينئذ لا يحصل الأداء أيضاً، كما لو نذر أن يتوضأ لغاية معينة، فتوضأ و لم يقصدها، فإنه لا يكون ممثلاً للأمر النذري (٣)، و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذري أيضاً (٤)، و إن كان وضوؤه صحيحاً، لأن أداءه فرع قصده. نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئي.

الأمر الغيري به الآتي من قبل الأمر بالكون على الطهارة في حفظ عباديته و إن لم يقصد الكون على الطهارة، بناء على ما قربناه من عدم اعتبار قصد التوصل في الغايات التوليدية، أو بناء على ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء، كما قواه المصنف رحمه الله سابقاً.

(١) و مر وجهه في المسألة الرابعة من فصل الوضوءات المستحبة.

(٢) بل هو امتثال للأمر الذي كان فعل الوضوء بداعويته عبادة، لا امتثال لأمر الغاية، فلا تحسن المقابلة بين الأداء و الامتثال في المقام، إذ الوضوء لا - يصح إلا بقصد امتثال أمر ما كما تقدم، غاية الأمر أنه لا يلزم قصد امتثال الأمر الآتي من قبل الغاية، بل يكفي قصد امتثال غيره. فتأمل.

(٣) حيث لم ينبعث من قبله.

(٤) لأن أداء المنذور كأداء سائر ما يكون في ذمة المكلف من الأعيان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٣

[الثالث عشر: الخلوص]

(الثالث عشر): الخلوص فلو ضم إليه الرياء بطل (١)،

و الأفعال، إنما يكون بالقصد، فان المديون لزيد درهما إذا دفع له درهماً لا يكون وفاءً عما في ذمته إلا بقصده، إذ الدرهم كما يصلح لأن يكون وفاءً يصلح لأن يكون هبةً، و أن يكون قرضاً و أن يكون غير ذلك، و لا معين لواحد منها إلا القصد، فلو لم يقصد شيئاً لم يخرج الدرهم عن كونه ملكاً للدافع على ما كان عليه قبل الدفع، و لأجل أن النذر يوجب كون الفعل المندور ملكاً لله سبحانه في ذمة الناذر يجرى عليه حكم الدين، لا يتعين مصداقه إلا بالقصد.

(١) قولاً واحداً إلا ما يحكى عن المرتضى - رحمه الله - كما عن جامع المقاصد و نحوه كلام غيره. و يشهد له. مضافاً إلى الإجماعات المتقدمة على كون الوضوء عبادةً، لمنافاة الرياء لعبادته في جملة من الصور، كما ستأتى الإشارة إليه - ما دل على حرمة العمل المرئى فيه من الكتاب المجيد، كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤْنَ) «١» و الإجماع، و النصوص، كرواية زرارة و حمران عن أبي جعفر (ع): «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً» «٢».

و

في رواية أبي الجارود: «من عمل عملاً مما أمر الله تعالى به مرأاة للناس فهو مشرك» «٣».

و

في رواية مسعدة: «فاتقوا الله تعالى في الرياء، فإنه الشرك بالله، إن المرئى يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر،

(١) الماعون: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٤

سواء كانت القربة مستقلة و الرياء تبعاً (١) أو بالعكس،

حبط عملك و بطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم» «١»

و

في صحيح ابن جعفر (ع): «يؤمر برجال الى النار ..

(إلى أن قال):

فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا: كنا نعمل لغير الله، فقيل لنا: خذوا ثوابكم ممن عملتم له» «٢».

و

في رواية السكوني: «إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فاذا صعد بحسناته يقول الله عز و جل: اجعلوها في سجين إنه ليس إياي أراد به» «٣»

، و نحوها غيرها. فلاحظ الأبواب المعقودة لها في أوائل الوسائل «٤». و التحريم ينافى العبادة، لامتناع التقرب بما هو مبعده، و اعتبار

صلاحية المقربية في ما هو عبادة من القطعيات (و دعوى): أن الرياء المحرم لا ينطبق على العمل الخارجي، وإنما ينطبق على مجرد القصد. خلاف ظاهر النصوص، بل ينبغي أن يكون بطلان العمل المرئى فيه من ضروريات مدلولها. و منه يظهر ضعف ما عن السيد- رحمه الله- من صحة العمل و سقوط الثواب، لأن نفي قبول العمل أعم من عدم الاجزاء. وجه الضعف: أنه لا ينحصر الدليل على البطلان بما دل على نفي القبول. مع أن إطلاق نفي القبول يلزم البطلان. فتأمل.

(١) الإجماعات على عبادية الوضوء لا تقتضى البطلان في هذه الصورة، بناء على عدم منافاة الضميمة للعبادية إذا كانت تابعة للقربة، فينحصر الدليل على البطلان فيها بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنة الدالة على حرمة

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥، ٨، ١١، ١٢، و غيرها من أبواب مقدمة العبادات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٥

أو كان كلاهما مستقلا (١)، و سواء كان الرياء في أصل العمل (٢)، أو في كفياته (٣)

العمل المرئى فيه، و بطلانه، و أكثرها ظاهر في غير هذه الصورة. نعم إطلاق ما دل على حرمة الرياء، و أنه شرك يقتضى عموم الحكم لها، بل لعل رواية زرارة و حرمان المتقدمة ظاهرة فيها، و يعضدها مثل

رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): «ثلاث علامات للمرئى ينشط إذا رأى الناس، و يكسل إذا كان وحده، و يحب أن يحمد في جميع أموره» (١).

و حمل الإدخال في الأولى على الإدخال بنحو الجزئية، و النشاط في الثانية على ما يقابل التقاعد، كما ارتكبه شيخنا الأعظم- رحمه الله- لأجل ظهور أكثر النصوص في غير المقام، و لأجله استشكل في الحكم فيه. لا داعى له، لعدم التنافى بين أكثر النصوص و بين ما ذكر، لا سيما مع اعتضاده بالإطلاق، فيكون الحمل بلا قرينه، فالتعميم- كما هو ظاهر المشهور- أظهر.

(١) ما تقدم في الصورة الأولى جار بعينه هنا، لكن عموم النصوص له أظهر. أما إذا لم يكن لأحدهما استقلال، و إنما كان مجموعهما علة، فالحكم فيه هو الحكم في الصورة الثانية، لانتفاء العبادية حينئذ، إذ من الواضح عند العقلاء أن قوام العبادية استقلال الأمر الشرعى بالداعوية.

(٢) فإنه القدر المتيقن.

(٣) الكيفيات التي يكون بها الرياء (تارة): تكون متحدة مع المأمور به في الخارج، مثل أن يرئى في الصلاة في أول الوقت، أو في المسجد (و أخرى): تكون أجنبية عنه، مثل أن يرئى بالتحنك أو الخشوع أو البكاء أو نحو ذلك في الصلاة. فإن كانت على النحو الأول

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٦

أو في أجزائه (١)، بل و لو كان جزءاً مستحباً (٢) على الأقوى

فالحكم البطلان، لأن تحريمها يوجب تحريم نفس العبادة، فيمتنع التعبد بها. مع إمكان صدق الرياء بالعبادة، فيجرب حكمه عليه. وإن كانت على النحو الثاني فالحكم الصحة، لعدم الموجب لبطلان العبادة بعد مباينتها لموضوعه في الخارج (و دعوى): صدق الرياء على العبادة نفسها حينئذ ممنوعه، بل تطبيقه عليها ناشئ من المسامحة و العناية، بمعنى كون المجموع ظرفاً للرياء، لا أنه متعلق بها.

(١) مقتضى ظاهر الأدلة هو بطلان الجزء لا غير، لأنه المرائي فيه و المفروض أن بقية الأجزاء قد وقعت على نحو الإخلاص فتصح. نعم إذا اقتصر على الجزء المذكور بطل الكل، لفواته بفوات جزئه، و كذا لو لم يقتصر عليه إذا كانت زيادته قادحة في صحة الكل، كأجزاء الصلاة، فلو رأى في القراءة بطلت الصلاة، و لا يجدى التدارك للزيادة العمدية القادحة لعموم: »

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٤٧٦

من زاد في صلاته فعلية الإعادة (١).

فإطلاق الحكم بالبطلان في الأجزاء غير ظاهر.

(٢) الظاهر أن الأجزاء المستحبة ليست أجزاء أصلاً، لا لصرف الماهية - كما هي الموضوع - لعدم انتفاء الماهية بانتفائها، و لا للماهية الفاضلة و إلا كانت عين صرف الماهية في الخارج، لأن الماهية الفاضلة أفضل الفردين، و يتحد صرف الماهية مع كل من أفرادها بتمام أجزائه في الخارج.

و إذا اتحد مع تمام الأجزاء سرى إليها حكمه، فتكون الأجزاء المستحبة واجبة لو كان صرف الماهية واجباً، فلا بد من الإتيان بها بداعي الوجوب مع أنه لا ريب عندهم في أن الإتيان بها بداعي الاستحباب، فلا بد أن

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٧

و سواء نوى الرياء من أول العمل أو نوى في الأثناء (١)، و سواء تاب منه (٢) أم لا - فالرياء في العمل بأى وجه كان مبطل له، لقوله تعالى - على ما في الأخبار -: «أنا خير شريك من عمل لى و لغيرى تركته لغيرى»

(٣). هذا، و لكن إبطاله إنما هو إذا كان جزءاً من الداعي على العمل و لو على وجه التبعية، و أما إذا لم يكن كذلك، بل كان مجرد خطور في القلب،

تكون أموراً مستحبة في وجود الماهية خارجة عنها، و وجود الماهية يكون ظرفاً لها. و حينئذ يكون الرياء فيها مبطلاً لها نفسها لا غير، إذ لا موجب لبطلان الماهية الواجبة بعد أن كانت خالية عن الرياء. و منه يظهر أنه لا ملازمة بين القول بأن الرياء في الجزء قادح في صحة الكل و بين القول بأن الرياء في الجزء المستحب قادح في صحة الماهية، بل يمكن التفكيك بينهما جزماً.

(١) لإطلاق الأدلة. و ربما كان ظاهر خبر يونس بن عمار الآتى

عدم قرح الرياء في الأثناء. لكنه ضعيف سنداً و دلالة، و لذا قوى في الجواهر البطلان بعد أن جعل للصحة وجهاً. بل الإنصاف أنه لا مجال للتردد فيه. إذ لا يصلح الخبر المذكور - لو سلم سنداً و دلالة - لمقابلة الأدلة المتقدمة، المعتمدة بفتوى الأصحاب.

(٢) إذ دليل التوبة إنما يدل على محوها للذنوب، لا على تصحيح العمل الباطل بمقتضى الإطلاق.

(٣) هذه الفقرة لم أجد لها مذيلاً بها الحديث على اختلاف متونه و طرقه، وإنما الموجود

في رواية هشام بن سالم: «فهو لمن عمله غيري» (١)

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٨

من دون أن يكون جزءاً من الداعي، فلا يكون مبطلاً (١).

و إذا شك حين العمل في أن داعيه محض القربة أو مركب منها و من الرياء فالعمل باطل، لعدم إحراز الخلوص (٢) الذي هو الشرط في الصحة. و أما العجب فالمتأخر منه لا يبطل العمل (٣)

و

في بعض روايات علي بن سالم: «فهو لمن عمله دوني» (١)

، و في غيره غير ذلك.

(١) كما استظهره في الجواهر، لعدم الدليل عليه، و اختصاص الأدلة المتقدم إليها الإشارة بغيره. بل لعل ذلك ظاهر الأصحاب، حيث اقتصروا على ذكر الرياء الذي ليس هو منه.

(٢) لا وجداناً، و لا بالأصل، إذ لا أصل يحرز الإخلاص مع أنه لا بد من إحرازه، لقاعدة الاشتغال.

(٣) كما لعله ظاهر الأصحاب، حيث أهملوا ذكره في المفصلات.

لعدم الدليل على البطلان به. نعم يظهر من كثير من الأخبار حرمة.

لكنه لا ينطبق على العمل، ليمتنع التقرب به حينئذ. و مجرد كونه من المهلكات

«٢»، و أنه مانع من صعود العمل إلى الله سبحانه، و من قبوله

«٣» أعم من الإبطال. و أما

خبر علي بن سويد عن أبي الحسن (ع): «عن العجب الذي يفسد العمل. فقال (ع): العجب درجات: منها: أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً، فيعجبه و يحسب أنه يحسن صنعاً. و منها أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله تعالى، و لله عليه فيه المن» (٤).

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.

(٢) كما تضمن ذلك ما في الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٢.

(٣) كما تضمن ذلك ما في الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٧٩

و كذا المقارن و إن كان الأحوط فيه الإعادة (١). و أما السمععة فإن كانت داعية على العمل، أو كانت جزءاً من الداعي، بطل، و إلا فلا، كما في الرياء (٢)، فإذا كان الداعي له على العمل هو القربة، إلا أنه يفرح إذا اطلع عليه الناس، من غير أن يكون داخلاً في قصده، لا يكون باطلاً (٣)، لكن ينبغي

فالظاهر أن المراد من الفساد فيه مجرد عدم القبول، لا عدم الصحة، فإن القسم الأول مجرد ارتكاب السيئات، و القسم الثاني محله مما

لا يقبل الصحة و الفساد. مضافاً إلى

خير يونس بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب. فقال (ع): إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته و ليخسأ الشيطان» (١).
و منه يظهر الحال في العجب المقارن.

(١) لما في الجواهر عن بعض مشايخه من الإفساد فيه، و لذا خصه بالاحتياط.

(٢) لعموم بعض أخبار الرياء لها بالتنصيص عليها في بعضها،

كرواية ابن القداح «و اعملوا لله في غير رياء و لا سمعة، فإنه من عمل لغير الله و كله الله الى عمله يوم القيامة» (٢)

، و بعضها بالتعليل و بعضها بإلغاء خصوصية الرؤية، لأنها ملحوظة طريقاً كالسماع في السمعة، فتمام موضوع الحكم كون الداعي إلى العمل جهة الناس قبال جهته تعالى، و عليه فيجرب عليها حكم الرياء تكليفاً و وضعاً.

(٣)

ففي مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يعمل

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٠

للإنسان أن يكون ملتفتاً، فان الشيطان غرور و عدو مبین.

و أما سائر الضمائم، فإن كانت راجحة- كما إذا كان قصده في الوضوء القربة و تعليم الغير- فان كان داعي القربة مستقلاً و الضميمة تبعاً، أو كانا مستقلين صح (١)، و إن كانت القربة تبعاً أو كان الداعي هو المجموع منهما بطل (٢)،

الشيء من الخير، فيراه إنسان فيسره ذلك. قال (ع): لا بأس، ما من أحد إلا و هو يحب أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك» (١).

(١) و عن شرح الدروس و اللوامع ظاهر الإجماع عليه، (و ما) عن العلامة (ره) في النهاية- تبعاً لجمع- كما قيل- من إطلاق البطلان في الضميمة، و حكى أيضاً عن الإيضاح، و الموجز، و جامع المقاصد، و البيان و روض الجنان، و مجمع البرهان (منزل) على الضميمة المباحة، و الوجه فيه: أن المقدار الذي قام الإجماع على اعتباره في الوضوء و غيره من العبادات هو صدور الفعل بداعي الأمر المستقل في البعث لو لا الضميمة، فاعتبار غير ذلك محتاج إلى دليل، و هو مفقود. و سيأتي ماله نفع، فانظر.

(٢) لعدم الإتيان به عن أمره، و إطلاق معقد ظاهر الإجماع المحكى آنفاً على عدم قدح الضميمة الراجحة و إن كان يقتضى الصحة هنا أيضاً، إلا أن ملاحظة إجماعهم على كون الوضوء عبادة، و وضوح استقلال الأمر العبادي في البعث، يقتضى حمله على إرادة غير ذلك، في قبال الخلاف في الضميمة المباحة مع استقلال الأمر، لشبهه منافاتها للإخلاص غير الواردة في الضميمة الراجحة، كما لا يخفى.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨١

و إن كانت مباحة فالأقوى أنها أيضاً كذلك (١)، كضم التبريد

(١) لما عرفت في الضميمة الراجحة (و دعوى): منافاة ذلك للإخلاص المعتبر في العبادات (مندفعة) بأنه لا دليل على اعتبار الإخلاص بالمعنى المنافي للضميمة مع استقلال الأمر في البعث لولاها، بل ظاهر رواية سفيان بن عيينة عن أبي عبد الله (ع): «و العمل الخالص الذي لا تريد أن يحمدك عليه أحد إلا الله عز و جل» (١) أن المراد بالإخلاص ما يقابل الرياء. و لذلك أطلق في الشرائع- و عن المعتبر، و المبسوط، و غيرها، بل نسب إلى المشهور- عدم قدح الضميمة. و إطلاقه و إن كان يقضى القول بالصحة و لو مع استقلال الضميمة و تبعية القربة، لكن لا يبعد- كما عن كشف اللثام- تنزيهه على صورة تبعية الضميمة، بل ينبغي الجزم بعدم إرادة الإطلاق و كيف يصح توهم صحة العبادة مع استقلال الضميمة و تبعية القربة؟ مع ما عرفت من الإجماع على عبادية الوضوء، و أن قوام العبادية انقياد العبد إلى المولى بأمره و استقلال أمره في بعثه، و ما دون ذلك نقص في العبودية قطعاً. و منه يظهر ضعف التفصيل بين كون الضميمة تابعة للصحة و بين غيره فالفساد- كما عن جماعة من المتأخرين- فإنه لا مقتضى للحكم بالفساد مع استقلال الأمر و لو مع استقلال الضميمة، و اشتراك الضميمة مع الأمر في البعث لو كان ينافي العبادية لنافاها و لو مع تبعية الضميمة، فإنه أيضاً يكون مجموع داعي الأمر و الضميمة باعثاً على الفعل. و يستند الفعل الخارجي إليهما معاً، و الاختلاف بينهما في أن عدم الأمر يوجب عدم الفعل في الثاني، بخلاف الأول، لا يوجب الفرق في تحقق الاشتراك في الداعي (فالمتحصل): أن المستفاد من بناء العقلاء

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٢

إلى القربة. لكن الأحوط في صورة استقلالهما أيضاً الإعادة (١).

أن المدار في كون الفعل عبادة و مظهراً من مظاهر العبودية كون أمر المولى في نظر العبد علته تامه للفعل، و أما انحصار العلة به- بحيث لو فرض عدم الأمر لزم عدم الفعل من جهة عدم الدواعي النفسانية للعبد- فليس مما له دخل في عبوديته. نعم ذلك من كمال عبوديته، لكن لا دليل على اعتبار هذه المرتبة من العبادية في العبادات. مع أنه لو بنى على ذلك لزم تعذر التعبد في كثير من موارد العبادات إذا اتفق وجود الداعي النفساني إلى الفعل و لو لم يكن مأموراً به، بل يتفق ذلك للأولياء و الصلحاء. و أيضاً لو بنى على ذلك لم يكن وجه ظاهر للفرق بين الضميمة الراجحة و المباحة، إذ عبادة الأمر في المقامين بمعنى واحد، و قد عرفت الاتفاق على الصحة مع الضميمة الراجحة و لو كانت مستقلة (و بالجملة): قوام العبودية كون أمر المولى و نهيهِ في نظر العبد علته تامه في البعث و الزجر، فإذا لم يكونا كذلك بل كانا جزءاً للعلته فيهما أو مؤكداً لها كان ذلك نقصاً في العبودية. كما أن انحصار العلة في البعث و الزجر بهما كمال في العبودية.

و المقدار الثابت بالإجماع و ملاحظة بناء العقلاء في العبادة التي هي من مظاهر العبودية هو اعتبار تمام العبودية، فلا يكتفى بما دونها، و لا يعتبر كمالها.

و لازم ذلك صحة ما في المتن في الضميمة الراجحة و المباحة. نعم قد يشكل الحال في خصوص المقام من جهة لزوم الاحتياط فيه، لأنه من الشك في المحصل، كما تقدم تقريره في أفعال الوضوء. لكنه يندفع بدعوى الإجماع على عدم اعتبار أكثر من العبادية في الوضوء، الظاهر في تمام العبادية، دون كمالها. فتأمل جيداً.

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف. بل الأحوط الإعادة و لو مع تبعية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٣

و إن كانت محرمة غير الرياء و السمعة فهي في الإبطال مثل الرياء، لأن الفعل يصير محرماً، فيكون باطلاً (١). نعم الفرق بينها وبين الرياء أنه لو لم يكن داعيه في ابتداء العمل إلا القربة، لكن حصل له في الأثناء في جزء من الأجزاء يختص البطلان بذلك الجزء (٢)، فلو عدل عن قصده و أعاده من دون فوات الموالاة صح. و كذا لو كان ذلك الجزء مستحباً و إن لم يتداركه، بخلاف الرياء (٣)، على ما عرفت، فان حاله حال الحدث في الإبطال.

[مسألة (٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل]

(مسألة ٢٩): الرياء بعد العمل ليس بمبطل (٤).

[مسألة (٣٠): إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي لا يبطل وضوؤها]

(مسألة ٣٠): إذا توضأت المرأة في مكان يراها الأجنبي لا يبطل وضوؤها و إن كان من قصدها ذلك (٥).

الضميمة، لما عرفت من حكاية البطلان عن جماعة من الأعيان.

(١) لامتناع التعبد به.

(٢) لاختصاص التحريم به، و لا مقتضى لسراية البطلان إلى غيره.

(٣) بل عرفت أنه كذلك.

(٤) لعدم الدليل على البطلان به، لاختصاص النصوص بالعمل الصادر رياءً. نعم

في مرسل على بن أسباط عن أبي جعفر (ع): «الإبقاء على العمل أشد من العمل. قال: و ما الإبقاء على العمل؟

قال (ع): يصل الرجل بصله و ينفق نفقة لله و وحده لا شريك له فكتبت له سرّاً ثمّ يذكرها فتمحى فكتبت له علانية، ثمّ يذكرها فتحمى و تكتب له رياءً» (١).

لكنه لضعفه و هجره محمول على نحو من الإحباط.

(٥) لعدم كونه مقدمة للحرام، ليحرم بقصد التوصل به إليه. نعم

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٤

[مسألة (٣١): لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء]

(مسألة ٣١): لا إشكال في إمكان اجتماع الغايات المتعددة للوضوء، كما إذا كان بعد الوقت (١)، و عليه القضاء أيضاً، و كان نادراً لمس المصحف، و أراد قراءة القرآن، و زيارة المشاهد كما لا إشكال في أنه إذا نوى الجميع و توضأ وضوءاً واحداً لها كفى (٢)، و حصل امتثال الأمر بالنسبة إلى الجميع (٣)، و أنه إذا نوى واحداً منها أيضاً كفى عن الجميع، و كان أداء بالنسبة إليها، و إن لم يكن امتثالاً إلا بالنسبة إلى ما نواه، و لا ينبغي الإشكال في أن الأمر متعدد حينئذ (٤)، و إن قيل إنه لا يتعدد،

إذا انحصر مكان الوضوء في المكان الذي يراها فيه الأجنبي، فإن النهي عن التكشف فيه موجب لسلب القدرة على الوضوء فيتعين التيمم، فلا يكون الوضوء مشروعاً حينئذ بناءً على ارتفاع مشروعية الوضوء عند مشروعية التيمم، فيكون الحكم فيه هو الحكم عند انحصار ماء الوضوء في الإناء المغصوب.

(١) قد عرفت أن الذي يظهر من أدلة الغايات أن غاية الوضوء هي الطهارة و غاية الطهارة الغايات المذكورة، فليست هي في عرض الطهارة.

(٢) كما تقدم في المسألة السادسة من فصل الغايات.

(٣) هذا واضح إذا كان كل واحد صالحاً للاستقلال في البعث إلى الوضوء. أما لو كان المجموع صالحاً لذلك، لا كل واحد، فيشكل الامتثال بالنسبة إلى واحد، فضلاً عن الجميع، كما سبق في الضميمة الراجعة.

و لو كان بعضها مستقلاً. و بعضها تابعاً كان امثالاً بالنسبة إلى الأول دون الثاني، كما أشرنا إلى ذلك في فصل الغايات. و لعل ما في المتن منزل على الأول.

(٤) بل هو في نهاية الإشكال بناءً على كون الوضوء حقيقة واحدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٥

و إنما المتعدد جهاته. و إنما الإشكال في أنه هل يكون الأمور به متعدداً أيضاً، و أن كفاية الوضوء الواحد من باب التداخل أو لا؟ بل يتعدد. ذهب بعض العلماء إلى الأول (١) و قال:

إنه حينئذ يجب عليه أن يعين أحدهما،

بذاته مقدمة لكل واحدة من الغايات، فإن حيثية المقدمية ليست من حيثيات التقيدية، كي يكون المقام من قبيل مسألة الاجتماع الذي قال فيه جماعة بالجواز، بل هي تعليلية محضة، فيمتنع اجتماع الأمرين فيه، لأن المثليين كالضدين يمتنع اجتماعهما في محل واحد لا- تكثر فيه بوجه، و إن قيل بجواز الاجتماع فيه هناك، كما لا يخفى. و كأن مراده- بقرينة نفى الاشكال- اجتماع ذاتي الأمرين و مرتبتهما بنحو يكونان وجوداً واحداً متأكداً، و لا- بأس به حينئذ، كما تقدم في فصل الغايات. لكن ينافيه مقابلته للقول بالاتحاد مع تعدد الجهات. فان لازم ذلك كون وجود الأمر الواحد ذا مراتب متعددة فيكون واحداً متأكداً.

(١) لم أقف في ما يحضرنى على هذا القول، فضلاً عن نسبه إلى عالم معين. نعم حكى القول بتعدد الوضوء بتعدد السبب، و هو الحدث، كما تقدم في أوائل مبحث الوضوء، و لكنه غير القول بتعدد الوضوء بتعدد الغايات. نعم قال في الجواهر في مبحث عدم اعتبار تعيين الحدث:

«و من هنا تعرف أنه لا إشكال في الاكتفاء بوضوء واحد للغايات المتعددة واجبة كانت أو مندوبة، و الظاهر أنه ليس من التداخل في شيء لأن المطلوب في الجميع رفع الحدث، و هو أمر واحد غير ممكن التعدد فلا يتصور فيه تداخل، بخلاف الأغسال المندوبة إذ ليس المقصود منها ذلك.

و دعوى: تنويع الحدث، فيكون للحاجة حدث غيره بالنسبة إلى دخول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٦

و إلا بطل لأن التعيين شرط عند تعدد الأمور به (١).

المسجد، و هكذا، كدعوى احتمال أن الوضوءات المندوبات كالأغسال المندوبة، مما لا- يرتكبه فقيه. نعم يتجه التداخل في

الوضوءات التي لم يكن المقصود منها رفع الحدث .. (إلى أن قال): لكنه موقوف على الدليل» وكيف كان فالمستفاد من أدلة اعتبار الوضوء في الغايات المتقدمة الذكر أن الوضوء الذي يكون مقدمة لواحدة منها هو الذي يكون مقدمة للأخرى، ولا تعدد فيه، ليتمكن فرض التداخل، ولو بُنى على المغايرة لم يكن وجه للتداخل. اللهم إلا أن يكون الوجه فيه هو الإجماع. لكنه يعلم استناد الجمعيين إلى ظواهر الأدلة، فلا يصح الاعتماد على إجماعهم.

(١) لا اعتبار القصد إليه الموقوف على التعيين. لكنه يختص بما إذا كان متعيناً في نفسه في قبال الآخر، نظير صلاة الظهر في قبال صلاة العصر، و نافله الصبح قبال فريضته، فإن صحه إحداهما دون الأخرى دليل على تخصيص كل منهما بمخصصات لا تكون في الأخرى، فيمتنع القصد إلى ما هو متخصص من دون الالتفات إلى مخصصاته ولو إجمالاً.

أما إذا لم يكونا كذلك - كما لو وجب صوم يومين - لم يجب التعيين، بل امتنع، لأنه فرع التعيين. فلو تعدد منه السهو في الصلاة فوجب عليه سجود السهو مكرراً لم يجب عليه التعيين، بل تعذر، ولو عيّن بتعيين السبب فنوى السجود عن زيادة السجدة في قبال السجود عن زيادة التشهد لم يتعين، لخروج التعيين المذكور عن الأمور به، بل يسقط واحد ويبقى الباقي، وكذا لو نذر أن يصوم يوماً إن شفى الله تعالى مريضه، ثم نذر أن يصوم يوماً آخر إن رزق ولداً، فشفى مريضه، و رزق ولد، كان عليه صوم يومين بلا تعيين، فلو صام نواياً الوفاء بنذر الشفاء لم يتعين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٧

و ذهب بعضهم إلى الثاني، و أن التعدد إنما هو في الأمر (١)، أو في جهاته. و بعضهم إلى أنه يتعدد بالنذر و لا يتعدد بغيره، و في النذر أيضاً لا مطلقاً بل في بعض الصور، مثلاً إذا نذر أن يتوضأ لقراءة القرآن، و نذر أن يتوضأ لدخول المسجد، فحينئذ يتعدد (٢)، و لا يغني أحدهما عن الآخر، فإذا لم ينو شيئاً منهما لم يقع امتثال لأحدهما (٣)، و لا أدأوه، و إن نوى أحدهما المعين

بل يسقط يوم و يبقى آخر، لأن التعيين المذكور لما لم يكن داخلاً في الأمور به كان المأتي به صالحاً للفردية لكل منهما، و يخرج عن ذلك بالتعيين، بل يسقط أحدهما و يبقى الآخر.

و يوضح ما ذكرنا قياس المقام بالإرادة التكوينية، فإن من أراد أن يصوم يوماً إذا جاء زيد، و أراد أن يصوم يوماً آخر إن جاء عمرو، فجاء زيد و عمرو، فإنه تحصل له إرادة صوم يومين بلا ميز بينهما إلا بمحض الاثنينية، تكون تلك الإرادة علة لصوم يوم ثم آخر، و لا تكون علة لصوم يوم مجيء زيد في قبال يوم مجيء عمرو، لأنها إنما تعلق بصوم غير مقيد بكونه لمجيء زيد أو لمجيء عمرو، لأن خصوصية السبب لا تقتضى خصوصية في المراد.

(١) قد تقدم بعض الكلام في ذلك في فصل الغايات.

(٢) لأن المنذور بالنذر الثاني غير المنذور بالنذر الأول بحسب قصد الناذر فيرجع النذر إلى نذر وضوءين. و يشكل بأن الغايات إذا لم تشرع التعدد فالنذر لا يصلح لتشريع، لوجوب مشروعية المنذور مع قطع النظر عن النذر.

(٣) لأن المنذور هو الوضوء المأتي به بقصد الغاية المعينة، فإذا لم يقصدها لم يأت بالمنذور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٨

حصل امتثاله و أدأوه، و لا يكفي عن الآخر (١). و على أي حال وضوؤه صحيح (٢)، بمعنى أنه موجب لرفع الحدث، و إذا نذر أن يقرأ القرآن متوضئاً، و نذر أيضاً أن يدخل المسجد متوضئاً فلا يتعدد حينئذ (٣). و يجزئ وضوء واحد عنهما، و إن لم ينو شيئاً منهما، و لم يمثل أحدهما، و لو نوى الوضوء لأحدهما كان امتثالاً بالنسبة إليه و أداء بالنسبة إلى الآخر. و هذا القول قريب.

(مسألة ٣٢): إذا شرع في الوضوء قبل دخول الوقت و في أثناءه دخل لا إشكال في صحته (٤).

(١) لمباينته له، للاختلاف في الخصوصية.

(٢) لما عرفت في فصل الغايات من أن كل وضوء فعله المحدث بالأصغر كان رافعاً لحدثه و إن لم يكن وفاء لنذره لعدم انطباق المنذور عليه.

(٣) لأن المنذور بالنذر الثاني هو أن يكون على وضوء و إن جىء به لغاية أخرى.

(٤) لما عرفت من أن المستفاد من الأدلة كون الوضوء حقيقة واحدة يترتب عليها أثر واحد، و ما يكون مقدمة لغاية هو الذى يكون مقدمة لبقيّة الغايات، فإذا استحَب قبل الوقت و دخل في أثناءه بقي على استحبابه، غاية الأمر أن يكون الوقت سبباً لوجوبه، فيكون إتمامه واجباً و مستحباً على نحو يؤكّد أحدهما الآخر، فلا موجب لبطلانه، ليجب استينافه. لكن العلامة - رحمه الله - في القواعد جعل أقوى الاحتمالات الاستيناف. و تعليقه بامتناع اتصاف الشيء الواحد بالوجوب و الاستحباب عليل، إذ فيه: أن الممنوع اجتماع الوجوب و الاستحباب بحديهما في الواحد الذى لا تكثر فيه، أما اجتماعهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٨٩

و أنه متصف بالوجوب باعتبار ما كان بعد الوقت من أجزائه (١) و بالاستحباب بالنسبة الى ما كان قبل الوقت، فلو أراد نية الوجوب و الندب نوى الأول بعد الوقت و الثانى قبله (٢).

[مسألة ٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء أو قضاء و لم يكن عازماً على إتيانها فعلاً]

(مسألة ٣٣): إذا كان عليه صلاة واجبة أداء أو قضاء و لم يكن عازماً على إتيانها فعلاً، فتوضأ لقراءة القرآن، فهذا الوضوء متصف بالوجوب و إن لم يكن الداعى عليه الأمر الوجوبى، فلو أراد قصد الوجوب و الندب لا بد أن يقصد

لا بحديهما بل بذاتيهما فلا مانع منه في الواحد الذى لا تكثر فيه خارجاً فضلاً عما له تكثر و أجزاء كالوضوء. نعم لو قلنا بأن الوضوء المنسوب غير الوضوء الواجب أشكل أن يصح بعد دخول الوقت، بناء على أن الوضوء بعد دخول الوقت لا يكون إلا واجباً، لأن ما نواه لا يكون إلا قبل الوقت. فتأمل.

و من هنا يظهر أن نفى الاشكال في المتن هنا ربما ينافى دعواه للإشكال في أن الأمور به متعدد أو متحد في المسألة السابقة. كما أن مما ذكرنا يظهر أنه له أن ينوى كلا من الوجوب و الاستحباب في الإتمام لما عرفت من اجتماعهما فيه هذا و في جامع المقاصد: أن أضعف الوجوه بناء ما بقى على ما مضى، يعنى: إتمامه بقصد الاستحباب، لوقوع النية في محلها. و وجه ضعفه ظاهر، لأنه خلاف إطلاق دليل وجوبه بعد الوقت.

(١) بناء على المشهور من وجوب مطلق المقدمة، أما لو اعتبر في وجوب المقدمة قصد التوصل بها لم يجب الوضوء المذكور، كما أنه لو اعتبر نفس الإيصال توقف وجوبه على فعل الغاية الواجبة به.

(٢) و في جامع المقاصد: «لا يخلو من قوة». لكن قال بعد ذلك:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٠

الوجوب الوصفى و الندب الغائى (١)، بأن يقول: أتوضأ الوضوء الواجب امتثالاً - للأمر به لقراءة القرآن. هذا و لكن الأقوى ان هذا

الوضوء متصف بالوجوب والاستحباب معاً (٢)، ولا مانع من اجتماعهما (٣).

[مسألة ٣٤: إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزئ من الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرًا، يجب عليه الوضوء كذلك]

(مسألة ٣٤): إذا كان استعمال الماء بأقل ما يجزئ من الغسل غير مضر و استعمال الأزيد مضرًا، يجب عليه الوضوء كذلك (٤)، و لو زاد عليه بطل (٥)، إلا أن يكون استعمال الزيادة بعد تحقق الغسل بأقل المجزئ. و إذا زاد عليه جهلاً أو نسياناً لم يبطل، بخلاف ما لو كان أصل الاستعمال مضرًا

«و العمل على الأول» يعنى: الاستيناف الذى تقدم اختياره فى القواعد.

(١) يعنى: تكون الغاية المقصودة فى فعله امتثال الأمر النبوى.

(٢) فله أن يقصد الندب الوصفى أيضاً، بل ذلك من لوازم قصد الندب الغائى، لأن الأمر النبوى يمتنع أن يدعو إلى غير متعلقه، فلا بد أن يكون الوضوء مندوباً.

(٣) تقدم الكلام فيه فى فصل الغايات.

(٤) جمعاً بين حرمة الضرر و وجوب الوضوء.

(٥) لحرمة من جهة الإضرار فيمتنع التعبد به. اللهم إلا أن يقال:

إن المقدار الزائد غير مقوم لغسل الوضوء، فحرمة لا توجب حرمة الوضوء العبادى ليبطل، فيكون المقام نظير جهر المرأة بالقراءة فى موضع يسمع صوتها الأجنبى، الذى اختار فيه بعض الأعيان الصحة مع بنائه على حرمة الاسماع (و فيه): أن هذا إنما يتم فيما لو كان الواجب مرتبة خاصة من الطبيعة، كما إذا وجب إعطاء مدّ واحد، فإنه إذا أعطى مدين جاز أن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩١

و توضاً جهلاً أو نسياناً، فإنه يمكن الحكم ببطلانه (١)، لأنه مأمور واقعاً بالتميم هناك، بخلاف ما نحن فيه.

[مسألة ٣٥: إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوؤه]

(مسألة ٣٥): إذا توضأ ثم ارتد لا يبطل وضوؤه (٢)، فإذا عاد إلى الإسلام لا يجب عليه الإعادة، و إن ارتد فى أثناءه، ثم تاب قبل فوات الموالاة، لا يجب عليه الاستيناف (٣). نعم الأحوط أن يغسل بدنه من جهة الرطوبة التى كانت عليه حين الكفر. و على هذا إذا كان ارتداده بعد غسل اليسرى و قبل

الامتثال بأحدهما و الآخر يكون حراماً، أما إذا كان الواجب صرف الوجود الصادق على القليل و الكثير - كما فيما نحن فيه - فلا يمكن الامتثال بما هو حرام و لو ببعض مراتبه. و كذلك الحكم فى جهر المرأة، و ما ذكره بعض الأعيان ضعيف.

(١) قد تقدم منه فى الشرط السابع من شرائط الوضوء الجزم بالصحة فى مثل الفرض، و تقدم هناك توجيهها و تضعيف التعليل المذكور. مضافاً إلى أن مشروعية الوضوء فى الفرض الأول لا- تعم الوضوء المأتى به، لحرمة، فلا يكون صحيحاً، بل حكمه واقعاً تجديد الوضوء بالماء القليل الذى لا يضر استعماله، فمجرد المشروعية لا توجب صحة الوضوء المأتى به مطلقاً.

(٢) كما فى القواعد، و عن الخلاف، و الذكري، و غيرهما، و ظاهر محكى كلامهم المفروغية عنه. و ينبغى أن يكون كذلك، لأدلة

حصر نواقض الوضوء بغيره، و لأنه مقتضى استحباب الطهارة من الحدث، التي لا تنافيها نجاسة الكفر.

(٣) لإطلاق الأدلة البيانية القولية، فإن مقتضاها كون مجموع ما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٢

المسح ثم تاب يشكل المسح لنجاسة الرطوبة التي على يديه (١).

[مسألة (٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت، إذا كان مفوّتاً لحقه، فتوضاً، يشكل الحكم بصحته]

(مسألة ٣٦): إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت، إذا كان مفوّتاً لحقه، فتوضاً، يشكل الحكم بصحته (٢)، و كذا الزوجة

إذا كان وضوؤها مفوّتاً لحق الزوج (٣)،

وقع قبل الارتداد وبعده وضوءاً يترتب عليه الأثر. فلا وجه لإطلاق الإعادة لو حصل في الأثناء، كما في القواعد. و لذا قال في محكي

جامع المقاصد: «و الحق أنه إنما يعيد إذا جف البلل»، و نحوه ما عن الدروس، و الذكري.

(١) و لو قلنا بطهارتها بالتبعية كعرقه و الوسخ الكائن على بدنه فلا إشكال.

(٢) فإن حرمة تفويت حق المولى و إن كان لا يقتضى حرمة الوضوء - بناء على أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده - إلا أن

عموم ما دل على وجوب إطاعة العبد لسيده يقتضى الحرمة، فيمتنع التعبد به.

اللهم إلا - ان يمنع العموم المذكور. نعم يمكن أن يقال: لا ريب في أن الوضوء تصرف عرفاً في بدنه المملوك لسيده، فلا يجوز إلا

بإذنه. إلا أن يدعى قيام السيرة على التصرف المذكور و نحوه بلا إذن المولى.

(٣) إلا - أن الاشكال فيها ضعيف، ضرورة عدم كونها ملكاً للزوج، و عدم وجوب إطاعتها له، إلا في خصوص أداء حقه. و إطلاق

بعض النصوص محمول عليه قطعاً، إذ لا - يظن من أحد الالتزام بوجوب إطاعته لو أمرها بعقبيدها، أو تملك مالها، أو أكل طعام

بعينه، أو غير ذلك مما لا يرتبط بحق الزوجية. نعم إذا كان مفوّتاً لحق الزوج ابتنى القول بالبطان على اقتضاء الأمر بالضد النهى عن

ضده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٣

و الأجير مع منع المستأجر (١)، و أمثال ذلك.

[مسألة (٣٧): إذا شك في الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء]

(مسألة ٣٧): إذا شك في الحدث بعد الوضوء بنى على بقاء الوضوء (٢)، إلا إذا كان سبب شكه خروج رطوبة

(١) أقول: منع المستأجر عن الوضوء لا - يقتضى حرمة. نعم يقتضى حرمة تفويت الأجير لحقه، لأنه بغير إذنه، إلا أن اقتضاه لحرمة

الوضوء مبنى على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده. و لا فرق بين أن يكون مفاد الإجارة تملك عمل بعينه في ذمة الأجير -

كخياطة الثوب - أو تملك منفعة معينة - كمنفعة الخياطة - أو تملك تمام منفعة. نعم لو فرض كون الوضوء من المنافع المملوكة

للمستأجر بعقد الإجارة - كما لو كثر وجود المرضى الذين لا يستطيعون الوضوء و يحتاجون إلى من يوضئهم، فاستأجره لذلك، فوضاً

نفسه - كان الوضوء المذكور تصرفاً في منفعة المستأجر بغير إذنه، فيحرم، و يبطل، لامتناع التقرب بما هو حرام.

(٢) إجماعاً، كما عن الخلاف، و المنتهى، و غيرهما، و عن التذكرة نفي معرفة الخلاف فيه إلا من مالك. و يشهد به. مضافاً إلى أنه مقتضى الاستصحاب- النصوص

كصحيح زرارة: «إذا نامت العين و الاذن و القلب و جب الضوء. قلت: فان حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال (ع): لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر يبين و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك، و إنما ينقضه بيقين آخر» (١).

و

موثق بكبير: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، و إياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» (٢).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٤

مشتبه بالبول و لم يكن مستبرئاً، فإنه حينئذ يبنى على انها بول و أنه محدث (١)، و إذا شك في الضوء بعد الحدث يبنى على بقاء الحدث (٢). و الظن غير المعبر كالشك في المقامين (٣).

(١) للأخبار الدالة على ذلك، المتقدمة في مبحث الاستبراء.

(٢) إجماعاً، كما عن المنتهى و غيره، بل عن المدارك أنه إجماع بين المسلمين، بل عن فوائد الأسترابادى عده من ضروريات الإسلام. و يقتضيه الاستصحاب المستفاد من النصوص، كذيل الصحيح المتقدم و غيره، كما هو محرر في محله.

(٣) فان الشك الذي هو قوام الاستصحاب يراد منه خلاف اليقين، كما هو محرر في محله. و تقديم الظن المعبر على الاستصحاب إنما هو لحكومة أدلة اعتباره على دليل الاستصحاب، لأن دليل اعتباره يدل على كونه يقيناً تنزيلاً، فيكون رفع اليد به عن اليقين السابق من قبيل نقض اليقين باليقين، كما هو محرر في محله.

و عن ظاهر البهائي في الحبل المتين أن البناء على الضوء في المسألة الأولى مشروط بالظن الشخصي بعدم الحدث، فلو شك في الحدث أو ظن به تطهر، لكن النصوص المتقدمة كالصريحة في خلافه، بل

صحيح عبد الرحمن صريح فيه «قال للصادق (ع): أجد الريح في بطني حتى أظن أنها قد خرجت، فقال عليه السلام: ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح» (١).

مع أنه لا وجه ظاهر لتخصيص ذلك في المسألة الأولى التي هي مورد النصوص المتقدمة، بل الأولى تخصيص الثانية بها، لخلوها عن مثل تلك النصوص.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٥

و إن علم الأمرين و شك في المتأخر منهما بنى على أنه محدث إذا جهل تاريخهما (١)،

(١) كما هو المشهور، كما عن جماعة. للشك في الشرط الموجب للشك في المشروط، الذي لا بد في نظر العقل من اليقين بحصوله، لقاعدة أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

و عن المعبر و جامع المقاصد التفصيل بين الجهل بالحال السابقة على الحالتين فكالمشهور، و بين صورة العلم بها فيؤخذ بضعها، و نسب إلى المشهور بين المتأخرين. للعلم بثبوت الضد و الشك في انتقاضه، فيستصحب. و لا يعارض باستصحاب نفس الحالة السابقة، للعلم بارتفاعها، و لا باستصحاب مثلها، للشك في ثبوته، لاحتمال تعاقب المتجانسين. فاذا كان متطهراً و علم بوقوع الحدث و الوضوء منه و جهل المتأخر منهما، فلاجل أنه يحتمل كون الوضوء متقدماً و واقعاً عقب الطهارة، و يحتمل كونه متأخراً و رافعاً للحدث، فلم يتيقن حصول طهارة غير الأولى، فلا- مجال لاستصحابها، لعدم اليقين بالحدوث. و فيه ما عن شرح الدروس و غيره من المعارضة باستصحاب الطهارة المعلومة، حال الوضوء المجهول التاريخ، للشك في ارتفاعها.

و في قواعد العلامة و عن غيرها من كتبه التفصيل بين الجهل بالحال السابقة فكالمشهور، و بين العلم بها فيبنى عليها. و فيه: أنه إن كان الوجه فيه استصحاب نفس الحال السابقة فقد عرفت حصول اليقين بانتقاضها، و إن كان استصحاب الحال التي كانت حال الوضوء مثلاً، التي يحتمل اتحادها مع الحال السابقة- كما ذكره في شرح الدروس و غيره- فلو تمّ كان معارضاً باستصحاب ضد الحال السابقة، و لو بنى- كما عن المدارك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٦

أو جهل تاريخ الوضوء (١)، و أما إذا جهل تاريخ الحدث و علم تاريخ الوضوء بنى على بقاءه (٢). و لا يجرى استصحاب الحدث

بل حكى عن العلامة- على تخصيص كلامه بصورة كون كل من الحادثين المجهول تقدم كل منهما معلوم النقض لما قبله، كما لو علم كون الوضوء المعلوم رافعاً للحدث، و كون الحدث المعلوم رافعاً للطهارة، فمع العلم بالحال السابقة يخرج الفرض عن الشك إلى اليقين، إذ الحال السابقة إن كانت هي الحدث فالمتقدم هو الوضوء و المتأخر الحدث، و إن كانت هي الطهارة فبالعكس، و لا شك حينئذ، كما عن الذكرى و المدارك الاعتراف به. اللهم إلا أن يكون مورد الكلام صورة احتمال حدوث وضوء آخر بعد الحدث المتأخر في الفرض الأول، و حدث آخر بعد الوضوء المتأخر في الفرض الثاني- كما قد يظهر من محكى المختلف، و اعترف به الوحيد في حاشية المدارك- فتخرج المسألة عن صورة الجهل بالتاريخ، و تدخل في مسألة الشك في الحدث بعد يقين الوضوء، أو في عكسها اللتين قد عرفت وجوب الرجوع فيهما إلى الاستصحاب إجمالاً.

هذا و الظاهر قصور أدلة الاستصحاب عن شمول مجهول التاريخ في الطرفين، ففي المقام يكون المرجع قاعدة الاشتغال ابتداء، كما تقدم في الاستدلال للمشهور، لا أنها المرجع بعد سقوط الاستصحاب في الطرفين من أجل المعارضة. و سيأتى بيان وجهه.

(١) يعنى: و علم تاريخ الحدث، فيبنى على أنه محدث، إما لاستصحاب الحدث غير المعارض باستصحاب الطهارة- بناء على عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ- أو لقاعدة الاشتغال بعد سقوط الاستصحاب في الطرفين للمعارضة، كما هو ظاهر المشهور.

(٢) يعنى: بقاء الوضوء للاستصحاب، خلافاً لظاهر المشهور،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٧

حينئذ حتى يعارضه، لعدم اتصال الشك باليقين به (١)، حتى يحكم ببقائه. و الأمر في صورة جهلهما أو جهل تاريخ الوضوء

حيث لم يفرقوا بين معلوم التاريخ و مجهولة في جريان الاستصحاب.

(١) هذه شبهة ذكرها سيد المحققين الأعظم (قده) [١] في درسه الشريف على ما حكى، و اشتهرت بين من تأخر عنه. و ربما تقرب بأحد وجوه.

(الأول): ما ذكره الأستاذ- رحمه الله- في الكفاية من عدم إحراز كون رفع اليد عن اليقين في زمان الشك من نقض اليقين بالشك لاحتمال انفصاله عنه باليقين بوجود الضد، فيكون من نقض اليقين باليقين و قد تقرر في محله أن التمسك بعموم الدليل العام موقوف

على إحراز عنوانه مثلاً إذا شككنا في الحدث في الساعة الثالثة من الزوال في الفرض المتقدم، فلم نبن على بقاءه، احتمال أن يكون من نقض اليقين باليقين بالطهارة، لاحتمال حصوله قبل الزوال الذي هو زمان اليقين بالطهارة. وفيه (أولاً): أنه مبنى على سراية العلم إلى الخارج، إذ لو لم نقل بذلك - كما هو التحقيق من تقومه بالصور الذهنية لا غير - فلا يحتمل أن يكون رفع اليد عن مجهول التاريخ في زمان الشك من نقض اليقين باليقين، إذ لو لاحظنا الأزمنة الإجمالية من زمان اليقين بحدوثه إجمالاً إلى زمان الشك لم نجد فيها ما يحتمل أن يكون زمان يقين بارتفاعه، بل كلها أزمته شك في بقاءه (و ثانياً):

أنه لو سلم ذلك جرى في استصحاب معلوم التاريخ أيضاً، فإن زمان اليقين بحدوث مجهول التاريخ مما يحتمل انطباقه على ما بعد زمان اليقين بحدوث معلوم التاريخ - كالساعة الثانية من الزوال في الفرض المتقدم - وحينئذ فيحتمل أن يكون رفع اليد عن معلوم التاريخ في زمان الشك في وجوده

[١] الميرزا الشيرازي الكبير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٨

.....

من قبيل نقض اليقين باليقين. بل لو تمّ ذلك لاقتضى المنع عن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، وفي الكلي في القسم الثاني، وفيما لو علم بارتفاع الحادث و تردد بين زمانين، كما لو علم بموت الزوج و تردد بين أن يكون في السنة الأولى و الثانية، فإنه يقال أيضاً: لا مجال لاستصحاب حياته في السنة الأولى، لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين .. إلى غير ذلك من الموارد التي لا مجال للتأمل في جريان الاستصحاب فيها.

(الثاني): أن الظاهر من دليل الاستصحاب أن لو رجعنا القهقري من زمان الشك في وجود المستصحب إلى الأزمنة التفصيلية السابقة، فلا بد أن نعثر على زمان تفصيلي يعلم بوجود المستصحب فيه، وهذا المعنى غير حاصل في مجهول التاريخ، فإنا إذا فرضنا أن زيدا في الساعة الأولى من الزوال كان متطهراً، و علمنا بأنه أحدث إما في ساعة قبل الزوال أو في ساعة بعده، فإذا شككنا في أنه في الساعة الثالثة من الزوال محدث أو متطهر، و أردنا الرجوع إلى الأزمنة التفصيلية السابقة على الساعة الثالثة، لم نعثر على زمان يعلم فيه بالحدث إذ الساعة الثانية من الزوال يحتمل حدوث الحدث فيها، و الساعة الأولى يعلم بحصول الطهارة فيها (و فيه): أن دعوى ظهور أدلة الاستصحاب في اعتبار هذا المعنى في جريانه ممنوعه. مع أن لازمها أن لو تردد حدوث المستصحب بين زمانين و احتمال انعدامه في ثاني أزمته حدوثه لم يجر الاستصحاب فيه، مثلاً إذا علمنا أن زيدا تطهر في إحدى الساعتين الأولى أو الثانية من الزوال، و احتمال حدثه في الساعة الثانية بعد الطهارة، يمتنع استصحاب الطهارة، لعدم زمان تفصيلي يعلم فيه بالطهارة و لا يظن إمكان الالتزام بذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٤٩٩

.....

(الثالث): أن الظاهر من دليل الاستصحاب كون الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به شكاً في زمان واحد يشك فيه في البقاء و الارتفاع معاً، و ليس الشك في مجهول التاريخ كذلك، إذ الحدث في المثال المتقدم مما لا يحتمل ارتفاعه في الساعة الثالثة من الزوال و إنما يحتمل ارتفاعه في الساعة الأولى منه لا غير، لأنه إن كان قد وجد قبل الزوال فقد ارتفع في الساعة الأولى من الزوال، و إن كان قد وجد بعده فهو باق في الساعة الثالثة من الزوال، فاحتمال البقاء في زمان و احتمال الارتفاع في زمان آخر.

و فيه: المنع من هذا الظهور، و لا قرينة عليه، بل قوام الاستصحاب الشك في البقاء في آن الاستصحاب، و هو حاصل. مع أنه لو تمّ

لجری فی معلوم التاريخ. فان الشك فی بقاء الطهارة فی الساعة الثالثة من الزوال ليس شكا فی ارتفاعها فيها، بل إنما یحتمل ارتفاعها فی الثانية التي یحتمل حدوث الحدث فيها، و كذا أمثاله من موارد الشك فی حدوث الرفع فی زمان معين قبل زمان الشك فی البقاء، مما لا مجال للتأمل فی جریان الاستصحاب فيها.

(الرابع): أن قوام الاستصحاب أن يكون الشك فی امتداد المستصحب، و ليس هنا كذلك، فان الحدث المجهول التاريخ فی المقام إن كان سابقاً على الزوال فهو مرتفع، و لا امتداد له، و إن كان متأخراً عن الزوال فهو باق، فالشك فی الحقيقة فی التقدم و التأخر، لا فی الامتداد و عدمه. (و فيه): أنه لا ريب فی حصول الشك فی امتداد مجهول التاريخ و إن كان السبب فيه الشك فی التقدم و التأخر، و كون السبب ذلك لا یضر فی حصول شرط الاستصحاب و قوامه. و هذه الوجوه ذكرها بعض الأعيان المحققين [١] فی درسه. و هناك

[١] الأستاذ الآغا ضياء الدين العراقي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٠

.....

وجه آخر ربما يستفاد من كلامه أيضاً، و هو أن اعتبار البقاء عرفاً الذي هو متعلق الشك فی الاستصحاب تابع للحدوث الذي هو متعلق اليقين، فان كان الحدوث باعتبار الأزمنة التفصيلية فصدق البقاء عرفاً موقوف على ملاحظتها، و إن كان بلحاظ الأزمنة الإجمالية فصدق البقاء عرفاً لا بد أن يكون أيضاً بملاحظتها، فاختلاف زمانى اليقين و الشك بالإجمال و التفصيل مانع من صدق الشك فی البقاء عرفاً، لأن المفهوم من البقاء عرفاً امتداد الوجود فی الآنات المتصلة بآن الحدوث- أعنى: الآن الثانى للحدوث و الآن الثالث له .. و هكذا- فان كان آن الحدوث مردداً بين آنين تفصيلين فالآن الثانى المتصل به لا بد أن يكون مردداً أيضاً بين آنين. و هكذا الآن الثالث المتصل بالآن الثانى، فبقاء الحدوث المردد بين آنين لا بد أن يكون بلحاظ الآنات الإجمالية المتصلة بذلك الآن المردد كل واحد منها بين آنين، و إذا كان آن الحدوث معيناً تفصيلاً فبقاء ذلك الحدوث لا بد أن يكون بلحاظ الآنات التفصيلية المتصلة به، و لا يصح اعتباره بلحاظ الأزمنة الإجمالية، و حينئذ إذا فرض كون الأثر الشرعى مترتباً على مجرد بقاء مجهول التاريخ و لو فى الزمان الإجمالى، كما لو قال الشارع الأقدس: إن وجد الحدث و بقى مدة طويلة أو قصيرة فعليك صدقة. فلا ريب فى صحة استصحابه و وجوب الصدقة. أما إذا كان الأثر لبقاء مجهول التاريخ فى خصوص الزمان التفصيلى فلا مجال لاستصحابه، لأن وجوده فى الزمان التفصيلى ليس بقاء لحدوثه الإجمالى، ليجرى فيه الاستصحاب، و حينئذ فاستصحابه بلحاظ الزمان التفصيلى يتوقف على تطبيق زمان الحدوث على كل من الأزمنة التفصيلية، ثم يُستصحب بلحاظ كل واحد على تقدير انطباقه عليه، فاذا تردد حدوث الحدث بين زمانين و شك فى وجوده فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠١

و إن كان كذلك (١)، إلا أن مقتضى شرطية الموضوع وجوب إحرازه (٢).

زمان ثالث لهما، فاستصحاب وجوده فى الزمان الثالث لا يصح بلحاظ نفس الزمان المجمل المردد، بل بلحاظ تقدير انطباقه على كل من الزمانين ثم يستصحب حينئذ، فيقال: إن كان قد حدث فى الزمان الأول فهو مشكوك البقاء الى الزمان الثالث، و إن كان قد حدث فى الزمان الثانى فهو أيضاً مشكوك البقاء فى الزمان الثالث، فاذا كان مشكوك البقاء على كل تقدير، كان محكوماً بالبقاء شرعاً كذلك، و مجهول التاريخ فى المقام ليس كذلك، لأنه إن وجد قبل زمان معلوم التاريخ كان معلوم الارتفاع.

و كذا الحال في الحادثين المجهولى التاريخ، فان كل واحد منهما لو فرض وجوده في أول الزمانين المردد وجودهما في كل منهما، كان معلوم الارتفاع أيضاً، فيمتنع جريان الاستصحاب فيهما بلحاظ الزمان التفصيلي. و مثلهما الحادث المردد بين زمانين، المعلوم الارتفاع على تقدير حدوثه في الزمان الأول، سواء احتل بقاؤه على تقدير حدوثه في الثانى أم علم بقاؤه.

و كذا الحادث المردد حدوثه بين زمانين المعلوم الارتفاع على تقدير حدوثه في الزمان الثانى. و هذا التقريب لا يخلو من وجه. و لعله إليه يرجع بعض الوجوه المتقدمة. و لا بد من التأمل التام. و منه سبحانه نستمد العناية و به الاعتصام.

(١) يعنى: لا يتصل فيه زمان الشك بزمان اليقين. لكن لا يتم ذلك بالنسبة إلى الحدث في صورة الجهل بتاريخ الموضوع، و لذا تقدم منه استصحاب الموضوع في صورة الجهل بتاريخ الحدث.

(٢) لحكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني عند شغل الذمة اليقيني. هذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٢

و لكن الأحوط الموضوع في هذه الصورة أيضاً (٢).

[مسألة (٣٨): من كان مأموراً بالموضوع (٢) من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر]

(مسألة ٣٨): من كان مأموراً بالموضوع (٢) من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسى و صلى فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر، فيجب عليه الإعادة إن تذكر في الوقت، و القضاء إن تذكر بعد الوقت و أما إذا كان مأموراً به من جهة الجهل بالحالة السابقة فنسيه و صلى يمكن أن يقال بصحة صلاته من باب قاعدة الفراغ. لكنه مشكل، فالأحوط الإعادة أو القضاء

بناء على كون المرجع قاعدة الاشتغال لا استصحاب الحدث في صورة العلم بتاريخ الحدث و الجهل بتاريخ الموضوع، و لكن هذا المبني غير ظاهر، لأن حكم العقل بالاشتغال يتوقف على عدم البيان من الشارع، و الاستصحاب بيان، فيكون وارداً على قاعدة الاشتغال (و دعوى): أنه يكفى في الرجوع الى حكم العقل بالاشتغال عدم البيان على نفي التكليف، و هو حاصل بمجرد الشك في الفراغ، بلا حاجة إلى ملاحظة الحال السابقة، فلا مجال للاستصحاب المثبت للتكليف، (مندفعة) بأن الظاهر أن حكم العقل المذكور يتوقف على عدم البيان على نفي التكليف و لا على ثبوته، لا مجرد عدم البيان على نفيه - كما يظهر من شيخنا الأعظم (ره) في مباحث الاشتغال - ليتعين الرجوع في المقام إلى قاعدة الاشتغال. لا أقل من الشك في ذلك، فلا مجال لقاعدة الاشتغال.

(١) يعنى: صورة الجهل بتاريخ الحدث و العلم بتاريخ الموضوع.

و الوجه في الاحتياط احتمال معارضة الاستصحاب في الطرفين و الرجوع الى قاعدة الاشتغال، الموجبة لتحصيل الطهارة.

(٢) أقول: من تيقن الحدث و شك في الطهارة، إما أن يبقى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٣

.....

شاكاً إلى زمان الصلاة ملتفتاً إلى شكه. و لا ريب حينئذ في بطلان صلاته ظاهراً، عملاً بالاستصحاب. و لا مجال لقاعدة الفراغ بعد فعل الصلاة، إذ ليس موضوعها ما يعم صورة حدوث الشك قبل الصلاة و استمراره بعدها.

و إما أن يبقى شاكاً إلى ما بعد الصلاة، و لكنه يغفل عن شكه، و حكمه كالأول، إذ لا فرق بينهما في استمرار الشك من حين حدوثه قبل الصلاة إلى ما بعدها، و لا في جريان الاستصحاب لتحقيق أركانه و هما اليقين و الشك، و إنما يفترقان في تنجز الاستصحاب و

عدمه. حيث أن عدم التفات الثاني إلى كونه شاكاً مانع عن تنجز الاستصحاب في حقه.

و إما أن يغفل عن نفس المشكوك، فيذهب شكه بالمرّة لتوقف الشك على الالتفات. و لا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب في حقه، لانتفاء موضوعه، و هو الشك، و مجرد كونه شاكاً على تقدير الالتفات غير كاف في جريانه، لأن ظاهر دليله اعتبار الشك الفعلي كاليقين، و كما لا- يكفي اليقين التقديرى لا يكفي الشك كذلك، و حينئذ فلا تكون صلاته حين وقوعها محكومة ظاهراً بالفساد، و لا بكونها في حال حدث ظاهرى أصلاً. و على هذا فلو التفت بعد الصلاة و شك كان شكه حادثاً بعد الصلاة مسبقاً بالعدم، فتمكن دعوى جريان قاعدة الفراغ لإثبات صحة الصلاة، و تكون مقدمة على استصحاب الحدث الجارى حينئذ لولاها، إلا أن الظاهر من دليل القاعدة خصوص الشك الابتدائى بعد الفراغ، فلا تشمل صورة كون المكلف شاكاً قبل الفراغ، و إن زال شكه بالغفلة عن الواقع نعم لو احتمل بعد الفراغ أنه قد توضعاً بعد الشك جرت القاعدة حينئذ، لأن الشك في الصحة من هذه الجهة شك ابتدائى غير مسبق بالمثل.

و الظاهر من عبارة المتن التعرض للصورة الثالثة، و حينئذ لا بد أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٤

.....

يحمل قوله: «بحسب الظاهر» على الحكم الظاهرى الناشئ من استصحاب الحدث الجارى بعد الفراغ، الذى هو المرجع بعد قصور قاعدة الفراغ عن الجريان. لكنه لا يتم بناء على ما يظهر منه في ذيل المسألة السابقة من عدم جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في موارد جريان قاعدة الاشتغال.

و أما إذا كان جاهلاً- بالحال السابقة فصوره أيضاً ثلاث، و الحكم فيها كما سبق، لما سبق. و الاختلاف بينهما في ثبوت الحكم الظاهرى في الأول من جهة الاستصحاب و عدمه في الثانى، لأن قاعدة الاشتغال ليست من الأحكام الظاهرية الشرعية، لا يصلح فارقاً بينهما في الحكم، فإنه إذا فرض اختصاص أدلة قاعدة الفراغ بخصوص الشك الحادث بعد العمل، الذى لم يسبق له وجود و لو مماثلاً، يكون مقتضى قاعدة الاشتغال الجارية بعد العمل هو إعادة كمقتضى الاستصحاب. فما في المتن من نفى الاشكال في الأول و دعواه في الثانى غير ظاهر.

نعم يفترقان في أن مقتضى استصحاب الحدث في الأول وجوب الفضا لو التفت بعد خروج الوقت، و لا تصلح قاعدة الاشتغال لإثباته، لأنه حكم جديد غير الحكم الأول، فالمرجع فيه أصالة البراءة. اللهم إلا أن يرجع في إثباته حينئذ إلى استصحاب وجوب الفعل الى ما بعد خروج الوقت، بناء على التحقيق من جريان الاستصحاب في المقيد بالزمان، خلافاً لشيخنا الأعظم (ره) و غيره، بدعوى تعدد الموضوع لأن الفعل المقيد بزمان غير الفعل المقيد بغيره (و فيه): أنه يتم لو كان المرجع في وحدة الموضوع المعتبرة في صحة الاستصحاب هو الدليل، أما لو كان هو العرف فهما واحد، و لذا جرى استصحاب النجاسة إذا زال تغير الماء من قبل نفسه، و الفرق بينه و بين المقام غير ظاهر. أو أنه يرجع في إثبات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٥

في هذه الصورة أيضاً. و كذا الحال إذا كان من جهة تعاقب الحالتين و الشك في المتقدم منهما (١).

[(مسألة ٣٩): إذا كان متوضئاً و توضعاً للتجديد و صلى، ثم تيقن بطلان أحد الموضوعين]

(مسألة ٣٩): إذا كان متوضئاً و توضعاً للتجديد و صلى، ثم تيقن بطلان أحد الموضوعين، و لم يعلم أيهما لا إشكال في صحة صلاته، و

لا يجب عليه الوضوء للصلوات الآتية أيضاً، بناء على ما هو الحق من أن التجديدي إذا صادف الحدث صح (٢).

القضاء إلى أصالة عدم الإتيان بالواجب، بناء على أن المستفاد من دليل وجوب القضاء أن موضوعه مجرد عدم الإتيان بالواجب في الوقت، و التعبير بالفوت في بعض النصوص لا يوجب الاقتصار عليه لو سلم كون المراد منه عنواناً وجودياً يمتنع إحرازه بأصل العدم. فتأمل.

(١) يعلم حكمها مما سبق في صور الجهل بالحال السابقة، إذ المرجع فيها قاعدة الاشتغال. ثم إن فرض الجهل هنا بالحالة السابقة في قبال تعاقب الحالتين غير ظاهر التحقق.

(٢) كما تقدم في فصل غايات الوضوء. لكن تقدم تقييده بصورة كون قصد الأمر التجديدي ليس على نحو التقييد. و عليه فنفي الإشكال في صحة الصلاة ظاهر، لليقين بصحة أحد الوضوءين، فيرتفع به الحدث و تصح الصلاة، و يترتب عليه سائر الغايات. أما بناء على عدم ارتفاع الحدث بالتجديدي لو صادفه واقعاً، فالمحكي عن العلامة في بعض كتبه و جامع المقاصد، و كثير من متأخري المتأخرين و جوب إعادتهما معاً، لعدم رفع الوضوء الثاني للحدث، و عدم إحراز صحة الأول، فالمرجع استصحاب الحدث الموجب لبطلان الصلاة. لكن المحكي عن المبسوط، و الجامع، و ابن حمزة، و القاضي: صحة الوضوء و الصلاة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٦

و أما إذا صلى بعد كل من الوضوءين ثمّ تيقن بطلان أحدهما فالصلاة الثانية صحيحة (١)، و أما الأولى فالأحوط إعادتها، و إن كان لا يبعد جريان قاعدة الفراغ فيها (٢).

أما صحة الأول فللقاعدة الفراغ- كما عن ابن طاوس (ره)- و لا تُعارض بمثلها في الوضوء الثاني، لعدم الأثر العملي لصحة التجديدي، و إذا صح الوضوء صحت الصلاة، لأن صحتها من آثار صحته. قال في محكي الذكري:

«و هو متجه. إلا أن يقال: اليقين حاصل بالترك و إن كان شاكاً في موضوعه، بخلاف الشك بعد الفراغ، فإنه لا يقين فيه بوجه». و فيه: أن المانع من قاعدة الفراغ اليقين بالنقصان، لا مجرد اليقين، و قد تحقق في مبحث الشبهة المحصورة أن أدلة الأصول لا تقصر في نفسها عن شمول أطراف العلم، و إنما المانع عنها نفس العلم الموجب لتنجز الأثر العملي، فإذا فرض في المقام عدم تنجز أثر عملي بالعلم الإجمالي كان تحكيم أدلة قاعدة الفراغ في الوضوء الأول في محله. مع أنه لو فرض تعارض القاعدة في الوضوءين فلا مانع عن العمل بها في نفس الصلاة، نظير الرجوع إلى استصحاب الطهارة، أو قاعدتها في ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة بعد تعارضهما في نفس الأطراف. و هذا كله جار فيما لو قصد الأمر التجديدي في الوضوء الثاني على نحو التقييد. فلاحظ.

(١) يعني: بناء على أن الوضوء التجديدي رافع للحدث لو صادفه و لم يكن قصد التجديدي على نحو التقييد. و الوجه في صحة الصلاة الثانية هو الوجه في صحتها في الفرض الأول بعينه.

(٢) كما عرفت تقريره في الوضوء و الصلاة، و كان اللازم إجراؤها في الوضوء لأنها أصل سببي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٧

[مسألة ٤٠: إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما، ثمّ علم بحدوث حدث بعد أحدهما]

(مسألة ٤٠): إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما، ثمّ علم بحدوث حدث بعد أحدهما (١)، يجب الوضوء للصلاة الآتية، لأنه يرجع إلى العلم بوضوء و حدث و الشك في المتأخر منهما.

و أما صلاته فيمكن الحكم بصحتها من باب قاعدة الفراغ، بل هو الأظهر (٢).

[مسألة (٤١): إذا توضعاً وضوءين و صلى بعد كل واحد صلاة]

(مسألة ٤١): إذا توضعاً وضوءين و صلى بعد كل واحد صلاة، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلوات الآتية (٣)، و إعادة الصلاتين السابقتين (٤) إن كانا مختلفتين

(١) المحتمل كونه الأول، فيصح وضوؤه الثاني و صلاته، و كونه الثاني، فينتقض به كل من وضوءيه و تبطل صلاته. و منه يظهر أن الوضوء الأول معلوم الانتقاض، و الثاني محتمل الانتقاض و عدمه، للجهل بتقدمه على الحدث و تأخره. و محل الكلام صورة الجهل بالتاريخين معاً.

(٢) إذ لا معارض لها، فلا مانع من الأخذ بعموم دليلها.

(٣) للوجه المتقدم في المسألة السابقة.

(٤) بلا خلاف ظاهر، و في الجواهر: أنه مجمع عليه. للعلم الإجمالي بفساد إحدى الصلاتين، المانع من الرجوع الى الأصول المفرغ، كاستصحابي الوضوء الى تمام الصلاة، أو قاعدتي الفراغ في الصلاتين، فيجب الاحتياط بفعلهما معاً.

هذا و مقتضى إطلاق الأصحاب عدم الفرق بين كون الصلاتين أدائيتين و قضائيتين و مختلفتين. و ربما يدعى في الأخيرتين وجوب إعادة الأدائية فقط لقاعدة الاشتغال، الموجبة لانحلال العلم الإجمالي، المصحح للرجوع في القضائية إلى قاعدة الشك بعد خروج الوقت (و فيه): أن قاعدة الشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٨

في العدد، و إلا يكفي صلاة واحدة بقصد ما في الذمة (١) جهراً إذا كانتا جهريتين، و إخفاتاً إذا كانتا إخفائيتين، و مخيراً بين الجهر و الإخفات إذا كانتا مختلفتين (٢)، و الأحوط في هذه الصورة إعادة كليهما.

بعد خروج الوقت أن كانت متكفلة لإلغاء الشك في الصحة كإلغاء الشك في الوجود، لأن موضوعها الشك في الوجود الصحيح، و مفادها إلغاء الشك في كل من القيد و المقيد - أعنى الشك في الوجود و الشك في الصحة - كانت في رتبة قاعدة الفراغ، و حينئذ فتسقط كقاعدة الفراغ الجارية في القضائية بمعارضتهما معاً بقاعدة الفراغ الجارية في الأدائية، و المرجع في الصلاتين أصالة عدم الإتيان، أو أصالة بقاء التكليف بهما. و إن لم تكن متكفلة لإلغاء الشك في أصل الوجود الصحيح من غير جهة الشك في الصحة - كما هو الظاهر - لم يكن لها مجرى في المقام، إذ لا شك في الوجود الصحيح بالنسبة إلى القضائية إلا من جهة الشك في الصحة، فالمتعين الرجوع في كل من القضائية و الأدائية إلى قاعدة الفراغ، و بعد التعارض و التساقت يرجع إلى الأصول المنجزة.

(١) لحصول القطع بالفراغ بها، للقطع بانطباق المعلوم بالإجمال عليها.

(٢) على المشهور.

لمرفوع الحسين بن سعيد الأهوازي، المروي عن محاسن البرقي: «سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل نسي صلاة من الصلوات لا يدرى أيتها هي؟ قال (ع): يصلي ثلاثاً و أربعاً و ركعتين فان كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً، و إن كانت المغرب أو الغداة فقد صلى» (١)

، و نحوه مرسل على بن أسباط عن غير واحد من

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٠٩

[مسألة (٢٢): إذا صلى بعد كل من الوضوءين نافلة، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما]

(مسألة ٢٢): إذا صلى بعد كل من الوضوءين نافلة، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما، فالحال على منوال الواجبين (١)، لكن هنا يستحب الإعادة، إذ الفرض كونهما نافلة. و أما إذا كان في الصورة المفروضة إحدى الصلاتين واجبة، والأخرى نافلة، فيمكن أن يقال بجريان قاعدة الفراغ في الواجبة، وعدم معارضتها بجريانها في النافلة أيضاً، لأنه لا يلزم من إجرائها فيهما طرح تكليف منجز. إلا أن الأقوى عدم جريانها، للعلم الإجمالي (٢)، فيجب إعادة الواجبة. ويستحب إعادة النافلة.

أصحابنا

«١»، لكنه خال عن الذيل، بناء على انجبار سندهما بالعمل بهما وإمكان التعدى عن موردهما، ولا سيما الأول منهما، المشتمل على الذيل الذي هو كالتعليل إلى المقام، كما هو غير بعيد. خلافاً لما عن الشيخ - رحمه الله - والحلبى و ابن زهرة و الحلى و ابن سعيد من عدم كفاية الواحدة المرددة، اقتصاراً فى النص على مورده. لكنه غير ظاهر، وإن كان هو الأحوط، كما فى المتن.

(١) من الوضوء للصلوات الآتية لقاعدة الاشتغال، وإعادة الصلاتين للعلم بفساد إحداهما، إلا مع اتفاقهما فتكفى واحدة.

(٢) فإنه مانع من جريان الأصول النافية للتكليف، إما لأنه يوجب قصور أدلتها عن شمول أطرافه - كما قيل - أو لأن جريان الأصل النافى للتكليف فى أطرافه ترخيص فى محتمل المعصية - كما اشتهر التعليل بذلك فى كلماتهم - أو لأنه موجب للتضاد و نقض الغرض من جعل الحكم الواقعى كما هو التحقيق، و عليه يبتنى المنع من جريان قاعدة الفراغ فى الفرض

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٠

.....

المذكور فى صدر المسألة. وكذا الحال فى الفرض الثانى، و هو ما إذا كانت إحدى الصلاتين فريضة، و الأخرى نافلة. وكذا كل مورد كان المعلوم بالإجمال مما يترتب عليه أثر عملى فى كل واحد من أطرافه، سواء كان لزومياً أم غير لزومياً. و عليه بنى المصنف - رحمه الله - فى جملة من الفروع المذكورة فى المقام فى هذه المسألة و غيرها. لكن كان المناسب له جعل الفرعين المذكورين فى هذه المسألة من باب واحد، مع أنه - رحمه الله - جزم فى الفرع الأول بعدم جريان الأصول، و لم يستوضح ذلك فى الفرع الثانى. و كان الأولى العكس لأن أحد الطرفين فى الفرع الثانى لزومى، فيمكن دعوى كون جريان الأصل فيه ترخيصاً فى المعصية، بخلاف الفرع الأول، فإنه لا مجال لتوهم ذلك فى جريان الأصل فى كل من أطرافه.

و كيف كان فمحصل هذا المبني أن العلم الإجمالى إذا تعلق بما له أثر عملى على كل حال امتنع جريان الأصل فى أطرافه، لأنه لما كان طريقاً إلى مؤداة امتنع جعل الحكم الظاهرى على خلافه، كما يقرر ذلك فى امتناع الردع عن العمل بالعلم التفصيلى، و لا فرق فى الأثر العملى بين اللزومى و غيره، لاشتراكهما فى امتناع جعل الحكم على خلافهما من جهة لزوم نقض الغرض و التناقض. و على

هذا المبني إذا علم بوجود شيء و استحباب آخر لم تجر قاعدة الحل في نفى وجوب الأول، و كذا سائر القواعد النافية للتكليف، للزوم المحذور المذكور. و كذا إذا علم بحرمة شيء أو استحباب آخر أو كراهته. و كذا لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن العلم الإجمالي بيان على الواقع مصحح للعقاب على مخالفته. نعم إذا علم بوجود شيء أو استحبابه يمكن أن يقال بأن الطلب في الجملة معلوم، و كونه على وجه اللزوم غير معلوم، فيكون من باب الأقل و الأكثر، لا من باب مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١١

[مسألة (٤٣): إذا كان متوضئاً و حدث منه بعده صلاة و حدث و لا يعلم أيهما المقدم]

(مسألة ٤٣): إذا كان متوضئاً و حدث منه بعده صلاة و حدث و لا يعلم أيهما المقدم، و أن المقدم هي الصلاة حتى تكون صحيحة، أو الحدث حتى تكون باطلة، الأقوى صحة الصلاة، لقاعدة الفراغ، خصوصاً إذا كان تاريخ الصلاة معلوماً، لجريان استصحاب بقاء الطهارة أيضاً الى ما بعد الصلاة (١).

المتباينين، فلا مانع من جريان الأصل في الزائد، و هو اللزوم المحتمل، لأنه غير معلوم، بخلاف الفرض السابق. نعم إذا كان العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية يجوز جريان الأصل النافي للوجوب، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا يعارضها الأصل الجارى في نفى الاستحباب، مثل استصحاب عدم الاستحباب، لأنه يسقط بالمعارضة مع نظيره الجارى في نفى الوجوب في الرتبة السابقة، و ليس لها معارض في رتبته. لكن هذا المبني ضعيف - كما حقق في محله - و قد تقدم التعرض لذلك في أحكام النجاسات.

(١) فان الواجب إذا كان هو الصلاة حال الطهارة، فإذا علم زمان الصلاة و شك في حصول الطهارة حينئذ فاستصحاب الطهارة إلى زمان آخر الصلاة يثبت به الواجب، و هو الصلاة حال الطهارة، و لا يعارض بأصالة عدم الصلاة إلى آخر زمان الطهارة، لتنتفى الصلاة حال الطهارة، لأن الشك في المقام ليس في استمرار عدم الصلاة و عدم استمراره، و كون المفروض أن زمان حصول الصلاة معلوم، و إنما الشك في أمر آخر، و هو وقوع الحدث قبلها أو بعدها، و هذا لا يرتبط بالشك في الاستمرار، و إنما هو أمر آخر لا يثبت الاستصحاب، إذ ليس من شأنه إلا إثبات الاستمرار و الامتداد عند الشك فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٢

[مسألة (٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء أنه ترك جزءاً منه]

(مسألة ٤٤): إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء أنه ترك جزءاً منه و لا يدري أنه الجزء الوجوبي أو الجزء الاستحبابي، فالظاهر الحكم بصحة وضوئه (١)، لقاعدة الفراغ، و لا تعارض بجريانها في الجزء الاستحبابي، لأنه لا أثر لها بالنسبة إليه. و نظير ذلك ما إذا توضئ وضوءاً للقراءة القرآن، و توضئاً في وقت آخر وضوءاً للصلاة الواجبة، ثم علم بطلان أحد الوضوءين، فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة الصلاة، و لا تعارض بجريانها في القراءة أيضاً، لعدم أثر لها بالنسبة إليها.

هذا مضافاً إلى إمكان تأتى الوجه الخامس من وجوه المنع من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ المتقدمة في المسألة السابعة و الثلاثين، و إن كانت هذه المسألة غير تلك المسألة، فإن موضوع هذه المسألة ما إذا كان حادثان يجهل تقدم أحدهما على الآخر، و

كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم أحدهما فى زمان الآخر، و تلك المسألة موضوعها الحادثان المجهول تقدم أحدهما على الآخر، و كان الأثر الشرعى مترتباً على بقاء أحدهما. و نظير المقام ما إذا علم تاريخ موت الموروث و شك فى تاريخ موت الوارث، فان استصحاب حياة الوارث إلى زمان موت الموروث جار، بخلاف استصحاب عدم موت الموروث الى زمان موت الوارث، فإنه لا يجرى و لا يعارضه.

(١) و لا- ينافى ما تقدم من أن العلم الإجمالى مانع من جريان الأصول و لو لم يلزم ترخيص فى المعصية، فإن ذلك يختص بما إذا كان متعلقاً بأثر عملى، أعنى: ما يكون مقتضياً للفعل أو الترك، و لو على نحو الاقتضاء الاستجابى. و منه يظهر أنه لو توضع لقراءة القرآن و قبل أن يقرأ علم إجمالاً بفساد وضوئه أو فساد وضوء تقدم منه لصلاة فريضة حاضرة، لا مجال مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٣

[مسألة (٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من أجزاء أو شرائط الوضوء]

(مسألة ٤٥): إذا تيقن ترك جزء أو شرط من أجزاء أو شرائط الوضوء، فان لم تفت الموالات رجوع و تدارك و أتى بما بعده (١). و أما إن شك فى ذلك، فاما أن يكون بعد الفراغ، أو فى الأثناء فإن كان فى الأثناء رجوع و أتى به (٢).

لجريان قاعدة الفراغ فى وضوء الفريضة، للعلم الإجمالى بالأثر العملى على كل حال، فإطلاق المتن فى ذيل المسألة غير ظاهر، و كأن الإطلاق غير مراد. ثم إن الظاهر من الفرض الذى جعله نظيراً للمقام صورة ما إذا وقع الوضوء الثانى بعد الحدث- كما هو ظاهر- و لذا احتيج فى تصحيح الصلاة الواقعة بعد الوضوء الثانى إلى قاعدة الفراغ، إذ لو لا ذلك كانت الصلاة صحيحة قطعاً، فلا مجال لتوهم بعض المحشيين.

(١) و عن الذكري: أنه مذهب الأصحاب، و عن شرح المفاتيح:

أنه إجماعى. و تقتضيه الأخبار المتقدمة فى شرطية الترتيب و الموالات، و ما فى ذيل

صحيح زرارة الآتى: «و إن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتى على الوضوء»

. أما أصل الرجوع فى الجملة فينبغى أن يكون ضرورياً، ضرورة أن فوات الجزء يوجب فوات الكل.

(٢) بلا خلاف، كما عن المدارك، و الحدائق، و المفاتيح، بل عن شرحى الدروس و المفاتيح دعوى الإجماع، بل عن ثانيهما نقله عن جماعة.

لصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدر أ غسلت ذراعيك أو لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمي الله، ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء و فرغت منه و قد صرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٤

.....

لا شىء عليك فيه ..» (١).

نعم يعارضه

موتق ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله (ع): «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء، إنما الشك

إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢).

لا سيما مع اعتضاده بعموم ما دل على إلغاء الشك بعد التجاوز،

كصحيح زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٣)

، ونحوه صحيح إسماعيل ابن جابر

(٤). وهذا التعارض مبنى على رجوع الضمير في

«غيره»

إلى الشيء، لأنه متبوع، لا إلى الوضوء، لأنه تابع، و جهة التبعية و المتبوعية أولى عرفاً بالملاحظة من جهة القرب و البعد، كما لا

يخفى على من لاحظ النظائر. و الجمع العرفي بين الموثق و الصحيح يكون بحمل الصحيح على الاستحباب. لكن الإجماع المتقدم مما

يأبى ذلك، فيتعين حمله على بعض المحامل، مثل أن تجعل كلمة «من» في قوله (ع):

«من الوضوء»

على البيانية دون التبعية، و إرجاع الضمير في قوله (ع):

«في غيره»

إلى الوضوء لا إلى الشيء.

فإن قلت: قوله (ع) في ذيل الموثق:

«إنما الشك ..»

يتمتع أن يراد منه خصوص الشك في شيء من الوضوء، لمنافاته لإطلاق الشيء في قوله (ع):

«إذا كنت في شيء»

، بل عليه كان اللازم أن يقال إذا كنت في وضوء لم تجزه، و إرادة مطلق الشك في شيء من كل عمل يوجب منافاة منطوقه لقاعدة

التجاوز المسلمة في غير الوضوء، لدلالته على

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٥

.....

لزوم الاعتناء بالشك ما دام في العمل، و هو مناف لقاعدة التجاوز، فيتعين إرجاع الضمير في

«غيره»

إلى الشيء، لا إلى الوضوء، لتكون الشرطية الأولى من صغريات قاعدة التجاوز المشار إليها بمفهوم الحصر في الذيل، و يكون مفاد

منطوق الحصر قاعدة الشك في المحل، فترجع المعارضة بين الموثق و الصحيح.

قلت: يمكن حمل الشرطية في صدر الموثق بعد إرجاع ضمير

«غيره»

إلى الوضوء على مجرد ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط، من دون تعرض لانتفائه عند الانتفاء، وحينئذ يكون الحصر في الذيل بلحاظ إطلاق مفهومه الموافق لمنطوق الشرطية، لا- بلحاظ إطلاق منطوقه، بل يكون منطوقه مهملاً، فلا ينافي قاعدة التجاوز الثابتة في غير الوضوء، و لا تكون الشرطية الأولى على هذا منافية للصحيح، لأن المنافاة موقوفة على ثبوت المفهوم لها و المفروض عدمه. و بالجملء: يمكن حمل الشرطية في الصدر على مجرد قاعدة الفراغ التي هي مفاد مفهوم الحصر في الذيل أيضاً، و لا يكون للشرطية مفهوم، و لا لمنطوق الحصر إطلاق، فلا يكون الموثق حينئذ منافياً للصحيح المتقدم، و لا لما دل على قاعدة التجاوز في غير المقام. أو يجعل ذيل الموثق ناظراً إلى قاعدتي التجاوز و الشك في المحل مع رفع التنافي بين صدره و ذيله، بالالتزام بأن الوضوء في نظر الشارع عمل واحد، لا يتحقق التجاوز عن بعض أجزائه إلا بالتجاوز عنه بتمامه.

و المسوغ لارتكاب هذه المحامل في الموثق- مع أنها خلاف الظاهر- الإجماع المتقدم على عدم العمل بظاهره. كما أنه يبقى إشكال آخر و هو أن مقتضى إطلاق مفهوم الذيل في الموثق عدم الاعتناء بالشك في جزء من غسل الوجه بعد الفراغ منه و الدخول في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٦

و بما بعده (١) و إن كان الشك قبل مسح الرجل اليسرى في غسل الوجه مثلاً أو في جزء منه (٢). و إن كان بعد الفراغ في غير الجزء الأخير بنى على الصحة، لقاعدة الفراغ (٣).

غسل اليد مع أن مقتضى ذيل الصحيح وجوب الاعتناء به. و يندفع بوجوب تقييد الإطلاق المذكور بالصحيح المتقدم.

(١) لما دل على اعتبار الترتيب.

(٢) إجماعاً. لإطلاق الصحيح.

(٣) المعول عليها عندهم، بل استفاض نقل الإجماع عليها أو تواتر و تقتضيها كثير من النصوص، كصحيح زرارة المتقدم

و،

خير ابن مسلم: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه و لا إعادة عليك فيه» (١).

و

الآخر له: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٢).

و

موثق بكبير: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ.

قال (ع): هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣)

و غيرها.

المعتضدة بالسيرة القطعية، و بناء العقلاء. نعم الاشكال فيما يتحقق به الفراغ في المقام، فالمحكي عن جماعة تحققه بفعل الجزء الأخير إذا كان الشك في غيره، و إن لم يدخل في شيء آخر، و عن الروضة و المدارك الإجماع عليه و عن مجمع البرهان و غيره نسبتته إلى

ظاهر الأصحاب. و يقتضيه ظاهر خبري ابن مسلم

و موثق بكبير

. نعم قد يعارضهما ما في صحيح زرارة المتقدم من

قوله (ع): «فاذا قمت من الوضوء و فرغت و صرت في حال أخرى ..»

و كذا ما في

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٧

.....

صدر

موتق ابن يعفور من قوله (ع): «و دخلت في غيره».

لكن يوهن الأول ما في صدر الصحيح من

قوله عليه السلام: «إذا كنت قاعداً على وضوئك

.. (إلى قوله عليه السلام):

ما دمت في حال الوضوء

«، فإنه موجب لظهور الذيل في كونه تصريحاً بمفهوم الصدر، ولا يعارض باحتمال كون الصدر تصريحاً بمفهوم الذيل، فإنه خلاف الأصل. ولذا اشتهر أن التصرف في الذيل أولى من التصرف في الصدر، لأن مأنوسية الذهن به توجب حمل الذيل عليه مهما أمكن. مع أن الظاهر أن قوله عليه السلام:

«و فرغت»

تفسير للقيام من الوضوء، كما أن القعود على الوضوء المذكور في صدر الرواية يراد منه الاشتغال بالوضوء، وقوله عليه السلام:

«حال أخرى»

يعنى: غير حال الوضوء، فالمدار في عدم الاعتناء بالشك أن يكون في حال غير حال الوضوء. ويوهن الثاني - مضافاً إلى ما عرفت من عدم احتمال المفهوم للشرطية المذكورة - ما في ذيله من الحصر، الظاهر في كونه بمنزلة الكبرى له، و حيث أن الموضوع في الحصر مجرد التجاوز المساق للفرغ، يكون العمل عليه. هذا و لو سلم عدم الترجيح المذكور فلا أقل من الاجمال، الموجب للرجوع إلى إطلاق النصوص المتقدمة، المقتضية للاكتفاء بمجرد الفراغ.

و مما ذكرنا يظهر أن

قول الصادق عليه السلام! في من شك في غسل عضو من أعضاء الغسل: «فان دخله الشك و قد دخل في صلاته فليمض في صلاته و

لا شيء عليه» (١)

محمول على غير ظاهره من عدم إرادة المفهوم للشرطية، إذ لا- يعتبر في قاعده الفراغ في الغسل الدخول في الصلاة إجماعاً. فتأمل جيداً.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٨

و كذا إن كان الشك في الجزء الأخير إن كان بعد الدخول في عمل آخر (١)، أو كان بعد ما جلس طويلاً، أو كان بعد القيام عن محل الوضوء، و إن كان بعد ذلك أتى به إن لم تفت الموالة، و إلا استأنف.

(١) أقول: قد عرفت أنه لا- يعتبر في إجراء قاعدة الشك بعد الفراغ أكثر من تحقق الفراغ، وقد عرفت تحققه بفعل الجزء الأخير إذا كان الشك في وجود ما قبله. وإنما الإشكال في ما يتحقق به إذا كان الشك في الجزء الأخير، والمختار في الجواهر تحققه بأحد أمرين. الأول: اشتغاله بفعل آخر وانتقاله إلى حال أخرى ولو بطول الجلوس، والثاني: حصول اليقين له بالفراغ آنأماً. فإذا لم يحصل كل منهما وجب فعل المشكوك.

و شيخنا الأعظم- رحمه الله- في طهارته أنكر الاكتفاء بالثاني، إذ الوجه فيه إن كان هو حجية نفس اليقين بعد زواله فلا دليل عليها، وما دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك مختص باليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا يشمل اليقين الزائل بالشك، الراجع إلى قاعدة الشك السارى. وإن كان ظهور حال المتيقن في مطابقتها يقينه للواقع، فلا دليل أيضاً على حجية الظهور المذكور إلا في مورد الشك بعد الفراغ، وإثبات الفراغ بمجرد اليقين الزائل غير ظاهر الوجه.

أقول: إن ثبت اعتبار عنوان الفراغ في جريان قاعدة الفراغ- كما هو ظاهر النصوص على ما تقدم- فالمراد به إما الفراغ الحقيقي، أو الادعائي أو البنائي. والأول موجب لسقوط القاعدة عن الحجية، إذ مهما شك في الجزء فقد شك في الفراغ الحقيقي، فلا يمكن التمسك بها لإثباته.

والثاني مما لا يمكن الالتزام به، لتحقيقه بفعل معظم الأجزاء، ولا ريب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥١٩

.....

في عدم جريان القاعدة حينئذ، فإنه خلاف الصحيح المتقدم. فلا بد أن يكون المراد الأخير الحاصل بمجرد انتهاء العمل لاعتقاد تمامه. وليس ذلك للبناء على حجية اليقين بعد زواله، أو على حجية ظهور حال المتيقن كى يطالب بالدليل على ذلك، بل هو تعبد بالدليل الدال على إلغاء الشك بعد الفراغ بعد وجوب حمل الفراغ فيه على ما ذكر. وعلى هذا فالقيام وطول الجلوس والاشتغال بما يضاد الوضوء مما لا- دخل لها في تحقق الفراغ، الذى هو تمام موضوع إلغاء الشك، وإنما هى دخيلة فى إحرازه فقط، فإذا أحرز بطريق آخر وجب ترتيب الحكم عليه.

نعم لو بنى فى إثبات وجود المشكوك على التمسك بقاعدة التجاوز، كان لاعتبار الدخول فى الغير المضاد عرفاً للوضوء من قيام أو عمل آخر وجه. إلا أنه خلاف المفروض من التمسك بقاعدة الفراغ. مع أن التحقيق عدم الاكتفاء فى تحقق التجاوز الذى هو موضوع قاعدة التجاوز بالدخول فى المضاد للمشكوك، إذ لا ترتيب شرعى بينهما، فالإكتفاء به موقوف على الإكتفاء بالتجاوز العادى، الذى هو خلاف التحقيق.

و بالجملة: الفراغ بأى معنى أخذ لا يتوقف على الدخول فى الغير أو القيام أو نحوهما، بل هى متوقفة عليه، فىقال: فرغت فقلت. و لا يقال:

قلت ففرغت. فكيف يصح اعتبارها فيه؟. و يوضح ما ذكرنا امتناع التفكيك بين الفراغ بالإضافة إلى غير الجزء الأخير و بينه بالإضافة إليه، و من المعلوم أن تحقق الفراغ فى الأول بفعل الجزء الأخير ليس لخصوصية فيه، و إلا- لتعذر الفراغ فى الثانى، فلا- تجرى فيه القاعدة أصلاً، بل لتحقيق الفراغ بنظر الفاعل، فلا بد أن يكون كذلك بالإضافة إلى الجزء الأخير أيضاً.

و كذا الحال لو بنى على الجمود على ما فى النصوص من المضى، و كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٠

[مسألة (٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك]

(مسألة ٤٦): لا اعتبار بشك كثير الشك (١)، سواء كان في الأجزاء، أو في الشرائط أو الموانع

الشك بعد العمل، أو بعد الجواز، فإنه أيضاً يمتنع إرادة المفهوم الحقيقي من الأمور المذكورة أو الادعائي، فيتعين إرادة البنائي. وعلى هذا فالأمور المذكورة في المتن غير كافية في جريان القاعدة، إلا- إذا أحرز بها الفراغ البنائي، كما أن فقدانها لا يمنع من جريانها، إذا أحرز الفراغ البنائي من طريق آخر. ومن ذلك يظهر الأشكال فيما ذكره في الجواهر من تحقق الفراغ بأحد أمرين، فإنه إن رجع الأول إلى الثاني فهما أمر واحد، وإلا فتحققه بالأول غير ظاهر.

(١) كما عن الحلّي في السرائر، وجماعة من المتأخرين، كالشهيدين والمحقق الثاني، والسيد في المدارك، وغيرهم. ويستدل له بما ورد في إلغاء شك كثير الشك في الصلاة،

كصحيح ابن مسلم: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (١)

وما

في مصحح زرارة و أبي بصير: «لا- تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك. ثم قال (ع): إنما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢).

و

صحيح ابن سنان: «ذكرت لأبي عبد الله (ع) رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله (ع) و أى عقل له و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢١

[مسألة (٤٧): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحقه حكمه]

(مسألة ٤٧): التيمم الذى هو بدل عن الوضوء لا يلحقه حكمه

فقال (ع): سله هذا الذى يأتيه من أى شيء هو؟ فإنه يقول لك:

من عمل الشيطان» (١)

، و قريب منها غيرها.

و مورد الجميع عدا صحيح ابن سنان هو الصلاة، و التعدى منها إلى الوضوء غير ظاهر، و كونه من توابع الصلاة و شرائطها غير كاف في ذلك.

و أما التعليل فالالتزام به على إطلاقه مشكل. مضافاً الى أنه إنما يقتضى التعدى لو أحرز كون الشك من الشيطان، و ما تضمنته

النصوص من أن كثرة الشك في الصلاة من الشيطان لا يقتضى أن تكون كثرة الشك في غيرها من الأفعال من الشيطان. و بالجملة: الذى يستفاد من التعليل عموم الحكم لكل شك علم أنه من الشيطان، لا عموم الحكم لكثرة الشك مطلقاً. ثم إن إحراز كون الشك من الشيطان موكول إلى ما هو المرتكز عند المتشرع على ما يظهر من الصحيح و خبر الواسطى الآتى. و منه يظهر الإشكال فى الصحيح الأخير أيضاً، لا سيما مع عدم ظهور له فى المقام، لقرب حمله على الوسواس الذى لا إشكال فى عدم الاعتناء به.

و أما ما قد يظهر من

خبر الواسطى: «أغسل وجهى ثم أغسل يدي فيشككنى الشيطان أنى لم أغسل ذراعى و يدي. قال (ع): إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد» (٢)

من وجوب الإعادة فى الجملة مع إحراز كون الشك من الشيطان، فلا مجال للعمل به فى قبال ما عرفت. و لعل مورده الوسواس، فيكون به وارداً مورد التنبيه على ما يرتفع به الوسواس.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٢

فى الاعتناء بالشك إذا كان فى الأثناء (١)، و كذا الغسل و التيمم بدله، بل المناط فيها التجاوز عن محل المشكوك فيه و عدمه، فمع التجاوز تجرى قاعدة التجاوز، و إن كان فى الأثناء، مثلاً إذا شك بعد الشروع فى مسح الجبهة فى أنه ضرب بيديه على الأرض أم لا يبنى على أنه ضرب بهما، و كذا إذا شك بعد الشروع فى الطرف الأيمن فى الغسل أنه غسل رأسه أم لا لا يعتنى به. لكن الأحوط إلحاق المذكورات أيضاً بالوضوء.

[(مسألة ٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل]

(مسألة ٤٨): إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل، أو مسح فى موضع الغسل، أو غسل فى موضع المسح، و لكن شك فى أنه هل كان هناك مسوغ لذلك من جبرة أو ضرورة أو تقيّة أو لا، بل فعل ذلك على غير الوجه الشرعى الظاهر الصحة، حملاً للفعل على الصحة، لقاعدة الفراغ أو

(١) لعدم الدليل عليه، و اختصاص صحيح زرارة المتقدم بالوضوء، و لا إجماع على إلحاق ليعول عليه، و مجرد البدلية عن الوضوء لا توجب إلحاق به قطعاً، فعموم ما دل على عدم الاعتناء بالشك فى وجود الشيء بعد التجاوز عنه، كما فى صحيح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره فشككك ليس بشيء» ، و

صحيح إسماعيل: «كل شيء شك فيه مما جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» (١)

محكم. و خصوص مورد هما - أعنى: الصلاة - لا يوجب اختصاصهما بها لأن خصوص المورد لا يخصص الوارد، و إلا لزم الاقتصار على خصوص ما ذكر فى السؤال دون غيره من موارد الشك فى الجزء الصلاتى، و قد

(١) تقدم ذكرهما في مسألة: ٤٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٣

غيرها. وكذا لو علم أنه مسح بالماء الجديد و لم يعلم أنه من جهة وجود المسوغ أو لا، و الأحوط الإعادة في الجميع (١).

[(مسألة ٤٩): إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله]

(مسألة ٤٩): إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله، و لكن شك في أنه أتمه على الوجه الصحيح أو لا، بل عدل عنه اختياريًا أو اضطرارًا، الظاهر عدم جريان قاعدة الفراغ، فيجب الإتيان به، لأن مورد القاعدة ما إذا علم كونه

ادعى في الجواهر أنها قاعدة محكمة في الصلاة و غيرها من الحج و العمرة و غيرهما. و منه يظهر الحال في الغسل و التيمم بدلا عنه، و إن ادعى شيخنا الأعظم في طهارته الشهرة المحققة على الإلحاق في الأول، إذ هي غير كافية فيه، لا سيما و أن شيخنا في الجواهر ادعى عدم العثور على القائل به عدا الفاضل في الرياض، و أن منشأ الوهم في دعوى الشهرة ما في بعض عبارات الأصحاب- كالمحقق و غيره- من ذكر لفظ الطهارة الشاملة للوضوء و غيره مع أن الظاهر إرادة الوضوء منه لذكرهم ذلك في بابه، و إن كان ما ذكره- رحمه الله- لا يخلو من خدش، فراجع طهارة شيخنا الأعظم رحمه الله.

(١) لاحتمال اختصاص قاعدة الفراغ بالشك في صحة الموظف و فساده فارغاً عن كونه موظفاً، فلا تعم صورة الشك في الصحة، للشك في كون المأتي به موظفاً كما في الأمثلة المذكورة، و لازمه عدم جريانها فيما لو علم أنه صلى تماماً و لم يعلم أنه كان حاضراً أو مسافراً، لكن الاحتمال المذكور منفي بإطلاق الأدلة المتقدمة، أو لاحتمال انصراف أدلتها عما لو كان الشك في الصحة ناشئاً عن الشك في توظيف المأتي به الناشئ عن طرود العناوين الثانوية، فهي و إن عمت صورة كون الشك في توظيفه، لكنها تختص بالتوظيف الناشئ عن مقتضى العناوين الأولية، فلو توضعاً و شك في صحة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٤

بانياً على إتمام العمل و عازماً عليه، إلا أنه شاك في إتيان الجزء الفلاني أم لا (١)، و في المفروض لا يعلم ذلك. و بعبارة أخرى: مورد القاعدة صورة احتمال عروض النسيان. لا احتمال العدول عن القصد.

[(مسألة ٥٠): إذا شك في وجود الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء، وجب الفحص]

(مسألة ٥٠): إذا شك في وجود (٢) الحاجب و عدمه قبل الوضوء أو في الأثناء، وجب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بعدمه، إن لم يكن مسبوقاً بالوجود، و إلا وجب تحصيل اليقين، و لا يكفي الظن. و إن شك بعد الفراغ في أنه كان موجوداً أم لا بني على عدمه (٣)، و يصح وضوؤه. و كذا إذا تيقن أنه كان موجوداً و شك في أنه أزاله أو أوصل الماء تحته أم لا. نعم في الحاجب الذي قد يصل الماء تحته و قد لا يصل

وضوئه من جهة احتمال حرمة الوضوء عليه لرمد و نحوه جرت قاعدة الفراغ، و لكنها لا تجرى في مثل الفروض المذكورة في هذه المسألة، و هذا الاحتمال أيضاً لا يعول عليه في قبالات الإطلاق. نعم إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في أصل التوظيف، كما لو صلى و شك في أن صلاته كانت قبل الوقت أو بعد دخوله، لم تجر القاعدة، لخروجه عن مورد أدلتها.

- (١) قد عرفت اختصاص القاعدة بصورة تحقق الفراغ البنائي، و لم يُحرز في الفرض.
 (٢) تقدم الكلام في هذه المسألة في غسل الوجه، و في الثالث من شرائط الوضوء. فراجع.
 (٣) لقاعدة الفراغ فيه و في ما بعده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٥

إذا علم أنه لم يكن ملتفتاً إليه حين الغسل، و لكن شك في أنه وصل الماء تحته من باب الاتفاق أم لا، يشكل جريان قاعدة الفراغ فيه (١)، فلا يترك الاحتياط بالإعادة. و كذا إذا علم بوجود الحاجب المعلوم أو المشكوك حجه و شك في كونه موجوداً حال الوضوء أو طراً بعده، فإنه يبني على الصحة، إلا إذا علم أنه في حال الوضوء لم يكن ملتفتاً إليه، فإن الأحوط الإعادة حينئذ.

[مسألة (٥١): إذا علم بوجود مانع، و علم زمان حدوثه و شك في أن الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده يبني على الصحة]

(مسألة ٥١): إذا علم بوجود مانع، و علم زمان حدوثه و شك في أن الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده يبني على الصحة لقاعدة الفراغ، إلا إذا علم عدم الالتفات إليه حين الوضوء، فالأحوط الإعادة حينئذ (٢).

[مسألة (٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجساً فتوضاً و شك بعده في أنه طهره ثمّ توضاً أم لا]

(مسألة ٥٢): إذا كان محل وضوئه من بدنه نجساً فتوضاً و شك بعده في أنه طهره ثمّ توضاً أم لا، بني على بقاء النجاسة (٣) فيجب غسله لما يأتي من الأعمال، و أما وضوؤه فمحكوم بالصحة

- (١) قد تقدم في المسألة الحادية عشرة من فصل الماء المشكوك ضعف هذا الاشكال، لا سيما بملاحظة حسن الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال (ع): حوله من مكانه و قال في الوضوء: تدره، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة» (١).
 (٢) للإشكال المتقدم، الذي أشرنا إلى ضعفه.
 (٣) للاستصحاب. و لا ينافيه قاعدة الفراغ الجارية في الوضوء،

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٦

عملاً بقاعدة الفراغ، إلا مع علمه بعدم التفاته حين الوضوء إلى الطهارة و النجاسة (١). و كذا لو كان عالماً بنجاسة الماء الذي توضاً منه سابقاً على الوضوء، و يشك في أنه طهره بالاتصال بالكر أو بالمطر أم لا- (٢)، فان وضوءه محكوم بالصحة، و الماء محكوم بالنجاسة. و يجب عليه غسل كل ما لاقاه (٣)، و كذا في الفرض الأول، يجب غسل جميع ما وصل إليه الماء حين الوضوء أو لاقى محل التوضؤ مع الرطوبة (٤).

[مسألة (٥٣): إذا شك بعد الصلاة في الوضوء لها و عدمه بني على صحتها]

(مسألة ٥٣): إذا شك بعد الصلاة في الوضوء لها و عدمه بنى على صحتها (٥)، لكنه محكوم ببقاء حدثه (٦)، فيجب عليه

لاختصاص نظرها بحيثية صحة الوضوء، فلا تصلح لإثبات طهارة الأعضاء بلحاظ جميع الآثار الأجنبية عن صحة الوضوء، مثل صحة الصلاة، و التفكيك بينهما جائز قطعاً. كما أن العلم الإجمالي بكذب أحد الأصليين من القاعدة و الاستصحاب لا يقدح في جريانهما، لأنه لا يلزم من جريانهما معاً مخالفة عملية، كما حرر في محله.

(١) للإشكال المتقدم.

(٢) الكلام فيه كما قبله.

(٣) عملاً بالاستصحاب.

(٤) لنجاسة الماء بمقتضى استصحاب نجاسة الأعضاء، فينجس كل ما يلاقيه.

(٥) لقاعدة الفراغ الجارية فيها.

(٦) لاستصحاب بقاء الحدث، الذي لا يعارضه قاعدة الفراغ في الصلاة، لما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٧

الوضوء للصلوات الآتية، و لو كان الشك في أثناء الصلاة و جب الاستئناف بعد الوضوء (١). و الأحوط الإتمام مع تلك الحالة (٢)، ثم إعادة الوضوء.

[مسألة ٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء أنه ترك منه جزءاً أو شرطاً أو أوجد مانعاً، ثم تبدل يقينه بالشك، يبني على الصحة]

(مسألة ٥٤): إذا تيقن بعد الوضوء أنه ترك منه جزءاً أو شرطاً أو أوجد مانعاً، ثم تبدل يقينه بالشك، يبني على الصحة عملاً بقاعدة الفراغ، و لا يضرها اليقين بالبطان بعد تبدله بالشك. و لو تيقن بالصحة ثم شك فيها فأولى بجريان القاعدة.

[مسألة ٥٥): إذا علم قبل تمام المسحات أنه ترك غسل اليد اليسرى، أو شك في ذلك]

(مسألة ٥٥): إذا علم قبل تمام المسحات أنه ترك غسل اليد اليسرى، أو شك في ذلك، فأتى به و تم الوضوء، ثم علم

(١) فإن قاعدة الفراغ و إن اقتضت صحة الأجزاء التي فرغ منها، إلا أنها لما لم تصلح لإثبات الطهارة بلحاظ الغايات التي لم يدخل فيها لم يكن لبقية الصلاة مصحح.

(٢) لاحتمال جريان قاعدة التجاوز لإثبات الوضوء قبل الدخول في الصلاة، بناء على أن الشرط نفس الوضوء. فيكون نظير الأذان و الإقامة مما له محل معين، يكون الشك فيه في أثناء الصلاة شكاً بعد التجاوز. و لكن المبني المذكور ضعيف، و ان كان قد يساعده

ظاهر الآية الشريفة: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا.. «١»)، إلا أنه خلاف ظاهر

قولهم (ع): «لا صلاة إلا بطهور» «٢»

و غيره، الظاهر في اعتبار الطهارة في الصلاة فتكون من الشروط المقارنة لأجزاء الصلاة، ليس لها محل معين يصدق التجاوز عنه، فهي نظير الاستقبال و الستر.

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٨

أنه كان غسله، يحتمل الحكم ببطلان الوضوء، من جهة كون المسحات أو بعضها بالماء الجديد. لكن الأقوى صحته، لأن الغسل الثانية مستحبة على الأقوى، حتى في اليد اليسرى، فهذه الغسل كانت مأموراً بها في الواقع، فهي محسوبة من الغسل المستحبة، ولا يضرها نية الوجوب (١). لكن الأحوط إعادة الوضوء، لاحتمال اعتبار قصد كونها ثانية في استحبابها (٢). هذا ولو كان آتياً بالغسل الثانية المستحبة و صارت هذه الثالثة تعين البطلان، لما ذكر من لزوم المسح بالماء الجديد.

[فصل في أحكام الجبائر]

إشارة

فصل في أحكام الجبائر و هي الألواح الموضوعه على الكسر (٣)، و الخرق،

(١) لأنه من قبيل الاشتباه في التطبيق، فهو في الحقيقة ناو للأمر الواقعي المتعلق بالغسل، الذي يعتقد أنه على سبيل الوجوب، و تخلف الاعتقاد لا- يوجب فساد العبادة، كما تقدمت الإشارة إليه في فصل الغايات. و منه يظهر أنه لو كان ناوياً للوجوب على سبيل التقييد أشكل الحال، كما سبق.

(٢) هذا الاحتمال و إن كان ضعيفاً جداً، لكفاية القصد الإجمالي- كما في سائر المقامات- إلا أنه منشأ لحسن الاحتياط. و كان الأولى أن يجعل منشأ الاحتياط احتمال أن يكون الامتثال على وجه التقييد، كما عرفت و الله سبحانه أعلم، و له الحمد أولاً و آخراً. ٤ ذى الحجة ١٣٤٨.

فصل في الجبائر

(٣) ظاهر غير واحد أنها في الأصل مختصة بالكسر- كما تساعده

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٢٩

و الأدوية الموضوعه على الجروح و القروح و الدمامل. فالجرح و نحوه إما مكشوف أو مجبور، و على التقديرين إما في موضع الغسل أو في موضع المسح، ثم إما على بعض العضو أو تمامه أو تمام الأعضاء ثم إما يمكن غسل المحل أو مسحه أو لا يمكن. فإن أمكن ذلك بلا مشقة و لو بتكرار الماء عليه حتى يصل إليه لو كان عليه جبيرة أو وضعه في الماء حتى يصل إليه، بشرط أن يكون المحل و الجبيرة طاهرين، أو أمكن تطهيرهما و جب ذلك (١). و إن لم

المادة- و تعميمها لما يوضع على القروح و الجروح توسع من الفقهاء- كما قيل- لعدم الفرق بينهما في الحكم. و قد يشير إلى التوسع صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «عن الكسير تكون عليه الجبائر، أو تكون به الجراحة، كيف يصنع بالوضوء، و عند غسل الجنابة، و غسل الجمعة؟ فقال (ع): يغسل ما وصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر، و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله، و لا ينزع الجبائر و يعث بجراحته» (١).

و الأمر سهل.

(١) أما أصل الوجوب في الجملة فلا إشكال فيه و لا خلاف، فإنه مقتضى ما دل على وجوب الوضوء التام، و قصور أدلة بديهة غيره

عن شمول الفرض. مضافاً إلى

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ. فقال (ع): ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة، و إن كان لا يؤذيه الماء فليترع الخرقة ثم ليغسلها قال: و سألته عن الجرح كيف اصنع به؟ قال: اغسل ما حوله» (٢)

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٠

.....

و

موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء، فلا يقدر أن يحله لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع؟ قال (ع): إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناء فيه ماء، و يضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء إلى جلده» (١).

و أما التخيير بين النزع و الغسل و بين تكرار الماء و بين الرمس فهو المحكى عن ظاهر جماعة، و عن المدارك نفى الخلاف في التخيير بين الأولين و عن الحدائق ظاهر الإجماع عليه، بل في طهارة شيخنا الأعظم - رحمه الله - نفى الخلاف و الاشكال في التخيير بين الثلاثة. و هو في محله، بناء على ما عرفت من عدم اعتبار الجريان في مفهوم الغسل و الاكتفاء فيه بمجرد الغلبه و الاستيلاء، لحصول ذلك في الجميع، و كذا بناء على اعتبار الجريان فيه إذا كان يحصل بالتكرار و الوضع في الماء. نعم يشكل بناء على اعتباره فيه مع عدم حصوله بهما. بل يشكل أيضاً بناء على اعتبار الترتيب في أجزاء العضو، لعدم حصوله غالباً إلا بالنزع. و يشهد له ما

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «و إن كان لا يؤذيه الماء فليترع الخرقة ثم ليغسلها»

و هو ظاهر محكى التذكرة: «الجائر إن أمكن نزعها نزعاً واجباً و غسل ما تحتها إن أمكن، و إن لم يمكن و أمكن إيصال الماء إلى ما تحتها بأن يكرره عليه أو يغمسه في الماء و جب»، و في الذخيرة احتمل أن يقال:

ان الغسل المستفاد من الأدلة عرفاً ما كان خالياً عن الحائل، و إلا لزم جواز الاكتفاء به، و ان أمكن النزع، و الظاهر أنهم لا يقولون به.

الا أن يقال: هذا مستثنى بالإجماع انتهى. و يقتضى ظاهر هذه العبارة أن وجوب النزع مع الإمكان إجماعى، لكن بقرينة ما قبل هذه العبارة يكون ظاهرها

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣١

يمكن - إما لضرر الماء (١)، أو للنجاسة و عدم إمكان التطهير (٢)،

الإجماع على عدم الاجتزاء بالغمس عند إمكان النزع، و التكرار مع عدم النزع، و هو مخالف لما تقدم من كلمات الجماعة. و كيف كان فالظاهر تحقق مفهوم الغسل بمجرد غلبة الماء على المحل و لو في حال وجود الحائل، فإطلاق ما دل على الاجتزاء بالغسل محكم. و الصحيح المذكور لا يقوى على تقييده، لاحتمال كون الأمر فيه للإرشاد إلى التخلص عن بلل الخرقة و الا فمن البعيد جداً أن يكون ذو الجبيرة أشد حكماً من غيره. نعم إذا كان الغسل مع الحائل إما بالتكرار أو بالغمس فلا بد فيه من الاحتفاظ بالترتيب

المعتبر بين أجزاء العضو الأعلى فالأعلى - على ما تقدم فى الوضوء الارتماسى - فلو لم يمكن تعيين النزح.

(١) كما نص عليه فى صحيح الحلبي

و غيره.

(٢) عن المدارك: أنه لا - خلاف فيه. و لعله ظاهر ما عن جامع المقاصد و كشف اللثام. نعم احتمال الأخير اختصاص الحكم بصورة تضاعف النجاسة. و كيف كان فان تم إجماع فهو، و إلا فالحاقه بصورة لزوم الضرر مشكل، لقصور نصوص الباب عن شموله، إذ مورد بعضها خصوص صورة حصول الضرر بإيصال الماء إلى المحل، كصحيح الحلبي المتقدم، و ظاهر

خبر كليب الأسدي قال (ع) فيه: «إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جباثره» (١)

، و ظاهر الآخر خصوص صورة عدم القدرة على إيصاله من وراء الجبيرة مع الضرر بنزعها كصحيح ابن الحجاج المتقدم و خبر عبد الأعلى الوارد فى المرارة و (٢)، و حسن الوشاء الوارد فى الدواء

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٢

أو لعدم إمكان إيصال الماء تحت الجبيرة و لا رفعها (١) - فان

المطلى على يد الرجل

قال (ع): «نعم يمسح عليه و يجزيه» (١).

نعم قد يستفاد من

مصحيح ابن سنان «عن الجرح كيف يصنع به صاحبه؟

قال (ع): يغسل ما حوله» (٢)

و نحوه ذيل صحيح الحلبي من جهة غلبة نجاسة الجرح

، فالسؤال عنه ينصرف إلى السؤال عن نجاسته. لكن لا يظهر منه أن المانع من الوضوء الاختيارى هو جهة النجاسة، بل من القريب أن يكون هو لزوم الضرر من استعمال الماء، المانع ذلك من تطهير المحل و الوضوء التام. و حمله على أن السؤال من جهة النجاسة، التى لا يمكن رفعها من جهة دوام نبع الدم، لا - من جهة الضرر، لا قرينة عليه، لا أقل من إجمال الجهة المسؤول عنها المانع من صحة الاستدلال على ما نحن فيه. و لا - مجال للمسك بترك الاستفصال على عموم الحكم، لأن ترك الاستفصال إنما يقتضى العموم الأحوال مع تعيين الجهة المسؤول عنها، لا أنه يقتضى عموم الحكم فى الجواب لجميع الجهات التى يمكن أن يكون السؤال بلحاظها، فما لم تكن قرينة على تعيين الجهة يكون الكلام مجملا. و أما مجرد اعتبار طهارة محل الوضوء فلو تمّ أوجب تعذر الطهارة المائية، لا صحة وضوء الجبيرة، إلا بناء على تمامية قاعدة الميسور فى المقام. و كذا لو لزم من إيصال الماء تضاعف النجاسة الذى تقدم عن كشف اللثام المفروغية عن ثبوت الحكم فيه. فإذا العمدة فى جريان الحكم فى المقام دعوى نفى الخلاف، و قاعدة الميسور، و الاعتماد على الأولى محل تأمل، و سيأتى إن شاء الله الإشكال فى القاعدة.

(١) كما عرفت وجهه.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٣

كان مكشوفاً يجب غسل أطرافه (١) و وضع خرقة طاهرة عليه و المسح عليها مع الرطوبة (٢). و إن أمكن المسح عليه بلا وضع خرقة تعين ذلك إن لم يمكن غسله - كما هو المفروض - و إن لم يمكن وضع الخرقة أيضاً اقتصر على غسل أطرافه.

(١) بلا خلاف و لا إشكال.

(٢) المحكى عن جماعة - بل في جامع المقاصد في مبحث التيمم نسبتته إلى نص الأصحاب - الاكتفاء في الجرح المكشوف بغسل ما حوله، و في المدارك: «ينبغي القطع بذلك». لظاهر مصحح ابن سنان المتقدم

، و مثله ما في ذيل صحيح الحلبي

. و في التذكرة، و الدروس، و المعبر، و عن النهاية و غيرها: وجوب مسحه. و علة في محكى النهاية بأنه أحد الواجبين و لتضمن الغسل إياه فلا يسقط بتعذر أصله. و أشكل عليه بما لا يخفى، إذ كونه أحد الواجبين لا يقتضى بدليته عن الآخر، و تضمن الغسل إياه ممنوع، لما عرفت من تباين الغسل و المسح مفهوماً و خارجاً، و إنما بينهما عموم من وجه مورداً، و هذا المقدار غير كاف في اقتضاء قاعدة الميسور وجوب المسح عند تعذر الغسل لو تمت. نعم قد يستفاد ذلك من فحوى ما دل على وجوب مسح الجبيرة إذا تعذر غسل البشرة. لكن قد يوهنها ما في صحيح الحلبي

من الأمر بالمسح على الجبيرة في صدره، و السكوت عن المسح على الجرح في ذيله، و كون مورده صورة إيداء الماء لا ينافى ذلك، لأن الظاهر منه الإيداء بنحو الغسل لا مطلقاً. إلا أن يقال:

الإيداء من جهة الغسل يمنع من إمكان تطهير الجرح، فلا يمكن المسح عليه، فيكون مورد السؤال صورة امتناع المسح، فلا تدل الرواية على عدم وجوبه. بل إطلاق قوله:

«يؤذيه الماء»

أنه يؤذيه و لو بنحو المسح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٤

لكن الأحوط ضم التيمم إليه (١). و إن كان في موضع المسح و لم يمكن المسح عليه كذلك يجب وضع خرقة طاهرة،

بل بناء على أصالة الاحتياط في المقام يكون مقتضاها الوجوب.

ثم على القول به لو تعذر ذلك فهل يجب وضع جبيرة عليه و المسح عليها؟ قولان، و الأوفق بظاهر الخبرين السابقين - بناء على حملهما على صورة تعذر المسح على البشرة - هو عدم حيث لم يتعرض فيهما لذلك.

و استفادته من الأمر بالمسح على الجبيرة غير ظاهرة، لأن موضوعة الجبيرة الموضوعه، فهي من قبيل شرط الوجوب لا الواجب. نعم بناء على إهمال الخبرين التعرض لهذه الجهة، بل كونهما في مقام نفى غسل الجرح نفسه و إن وجب مسحه، فإذا تعذر يتعين وضع الجبيرة، و المسح عليها، لأصالة الاحتياط، بناء على كون المقام من قبيل الشك في المحصل، كما تقدم في أوائل الوضوء تقرّبه.

ثم إن الظاهر من المتن أن المكشوف من القرع و الجرح و الكسر كلها بحكم واحد، و عن شرح الدروس: أن الأصحاب ألحقوا الكسر المجرد عن الجبيرة أيضاً بالجرح في الحكم. و كذا كل داء في العضو لا يمكن بسببه إيصال الماء إليه. انتهى و نحوه كلام

غيره. ولكن استفادة ذلك من النص الوارد في الجرح محل تأمل.

(١) لاحتمال خروج الفرض عن مورد النصوص، لأن حكم الجبيرة مورده الجبيرة المضطر إليها لا مطلق الخرقه الملفوفة على العضو، فيتعين فيه التيمم. لكن هذا الاحتياط ضعيف جداً، لأن الصحيحين كالصريحين في الجرح المكشوف، و غاية ما يناقش فيهما عدم ظهورهما في الاجتزاء بذلك بل لا بد من مسح الجرح إن أمكن، فان لم يمكن مسح على الخرقه، و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٥

و المسح عليها بنداوة (١)، و إن لم يمكن سقط، و ضم إليه التيمم (٢)، و إن كان مجبوراً وجب غسل أطرافه (٣) مع مراعاة الشرائط، و المسح على الجبيرة (٤) إن كانت طاهرة، أو أمكن

يحتمل فيهما أن يكون حكمه التيمم.

(١) كأنه لما دل على وجوب المسح على الجبيرة في موضع المسح،

كخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله (ع): «عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، كيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل، قال الله تعالى (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) امسح عليه» (١).
لكن مورده صورة وجود الجبيرة، فلا يدل على وجوب وضعها. و الاجتزاء بالوضوء في المقام يتوقف على تمامية قاعدة الميسور، و لا إجماع، لتتحقق الخلاف.

(٢) احتياطاً لما عرفت، لخروج الفرض عن مورد النصوص - كما عرفت - فالاحتياط هنا في محله، بل الاجتزاء بالتيمم فيه أولى من الاجتزاء بالوضوء. و هذا بخلاف الجرح في موضع الغسل، كما عرفت.

(٣) بلا خلاف و لا إشكال.

(٤) على المشهور، بل عن المختلف، و المعبر، و المنتهى، و التذكرة، و غيرها: الإجماع عليه. للنصوص كصحيح الحلبي، و خبر كليب الأسدي في الكسير

، المتقدمين، و نحوهما غيرهما. و لا ينافيها ما في صحيح ابن الحجاج المتقدم

، حيث لم يتعرض فيه للمسح على الجبيرة، لإمكان حمله على كون المتكلم (ع) في مقام لفي توهم وجوب غسل البشرة، كما هو ظاهر سياقه كما لا ينافيه ما في ذيل الصحيح الأول و مصحح ابن سنان، من الأمر

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٦

تطهيرها، و إن كان في موضع الغسل. و الظاهر عدم تعين المسح حينئذ (١)، فيجوز الغسل أيضاً.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٥٣٦

بغسل ما حول الجرح

، لظهوره في الجرح المكشوف، و لا سيما بملاحظة جمعهما في كلام واحد في الصحيح، و اختلاف عبارة السؤال فيهما، حيث ذكر

وضع الجبيرة في السؤال عن القرحة، و لم يذكر في السؤال عن الجرح و إنما سأل عنه نفسه فدل ذلك على اختلاف المسؤول عنه، و لذا جعل الصحيح المذكور في الجواهر كالصريح في المكشوف. و منه يظهر ضعف ما عن ظاهر الصدوق من التخيير بين المسح على الجبيرة و الاكتفاء بغسل ما حولها.

(١) كما عن ظاهر الشهيدين. و يحتمل أن يكون المراد من المسح مجرد إيصال البلل و لو لم يكن بإمرار اليد ليكون مسحاً، و لا بنحو الغلبة و الجريان ليكون غسلًا، كما هو محتمل جماعة، و لم يستبعده شيخنا الأعظم (ره) و يحتمل أن يكون المراد الغسل، كما عن نهاية الأحكام، و كشف اللثام، و عن شرح المفاتيح للوحيد تنزيل النصوص و الفتاوى عليه. و كأن وجه الأخير دعوى ظهور النصوص في مجرد بدلية الجبيرة عن البشرة، فكما يجب غسل البشرة يجب غسل الجبيرة. و وجه ما قبله دعوى ظهور النصوص في مجرد لزوم إيصال البلل إلى الجبيرة، كما يستفاد من

قول السائل في صحيح الحلبي: «و يمسخ عليها إذا توضعاً»

، فإن الارتكاز العرفي الموجب للسؤال عن أجزاء المسح إنما يناسب كون المراد منه مجرد إيصال البلل من دون دخل خصوصية إمرار اليد فيه. و وجه ما قبلهما دعوى كون الأمر وارداً مورد توهم الحضر، فلا يدل إلا على الرخصة في الاكتفاء بالمسح عن الغسل الثابت بمقتضى بدلية الجبيرة عن البشرة. لكن الجميع - كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٧

و الأحوط إجراء الماء عليها مع الإمكان بإمرار اليد من دون قصد الغسل أو المسح (١). و لا يلزم أن يكون المسح بنداوة الوضوء إذا كان في موضع الغسل (٢). و يلزم أن تصل الرطوبة إلى تمام الجبيرة (٣). و لا يكفي مجرد النداءة،

ترى غير ظاهر. لمنع الأول، فإن ظاهر النصوص بدلية المسح على الجبيرة عن غسل البشرة، فالبدلية قائمة بأمرين لا بأمر واحد. و لمنع الثاني أيضاً لمنع كون مقتضى الارتكاز بدلية الجبيرة، فإنها أمر أجنبي عن البدن، و لو كان الارتكاز يقتضى ذلك كان المناسب السؤال عن بدلية غسلها، لا مجرد وصول البلل إليها، و لا خصوص مسحها، فالموجب للسؤال ليس هو الارتكاز، بل أمر آخر. و لمنع الثالث أيضاً، فإن الأمر و إن كان للرخصة و الأجزاء، لكنه في مقابل غسل البشرة، لا- غسل الجبيرة فالبناء على ما يقتضيه ظاهر النصوص و الفتوى - و هو اعتبار خصوص المسح - متعين. و كون لازم ذلك المنع عن الوضوء الارتماسي، لانتفاء المسح فيه غير قادح.

(١) جمعاً بين المحتملات المتقدمة.

(٢) للإطلاق.

(٣) كما عن الخلاف، و المعبر، و نهاية الأحكام، و التذكرة، و غيرها و عن الحدائق أنه المشهور. لكن عن الذكري انه استشكله لصدق المسح عليها بالمسح على جزء منها. و فيه: أنه و إن سلم ذلك، إلا- أن مناسبة الحكم للموضوع تقتضى بالاستيعاب، فإن منصرف النص كون المسح على كل جزء من الجبيرة بدلاً عما تحته من البشرة، كما لعله ظاهر جداً. و لأجل ذلك يلزم القول باعتبار كونه من الأعلى فالأعلى. ثم إن الظاهر من أخبار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٨

نعم لا يلزم المداهة بإيصال الماء إلى الخلل و الفرج (١). بل يكفي صدق الاستيعاب عرفاً. هذا كله إذا لم يمكن رفع الجبيرة و المسح على البشرة، و إلا- فالأحوط تعينه، بل لا يخلو عن قوة (٢) إذا لم يمكن غسله، كما هو المفروض. و الأحوط الجمع بين المسح على الجبيرة و على المحل أيضاً بعد رفعها. و إن لم يمكن المسح على الجبيرة لنجاستها أو المانع آخر، فإن أمكن وضع خرقة ظاهرة عليها و مسحها يجب ذلك (٣)، و إن لم يمكن ذلك أيضاً فالأحوط الجمع بين الإتمام بالاقتصار على غسل الأطراف و التيمم.

المسح هو المسح بالماء، فلا بد من صدق الماء على ما يمسخ به- كما أشار إليه في الجواهر- ولا يكفي مجرد النداء في اليد.

(١) للزوم الهرج، الكاشف عدمه عن عدمه.

(٢) لأنه أقرب إلى الواجب الاختياري، فيكون هو الميسور الواجب نعم قد ينافي ذلك إطلاق النص و الفتوى. إلا أن يمنع إطلاق

الأول، لظهور صحيح ابن الحجاج في من لا يستطيع نزع الجبيرة

، و قرب دعوى ظهور صحيح الحلبي

في من يؤذيه الماء و لو بنحو المسح، و خبر كليب

محتمل لكل منهما. و كذا إطلاق الفتوى، لما قيل من أن مسألة الجبيرة مفروضة في كلام أكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة. و

حيث إن تمت قاعدة الميسور تعين الاكتفاء بمسح البشرة، و إلا وجب المسح على كل من البشرة و الجبيرة، للعلم الإجمالي بوجوب

مسح إحدهما. لكن لو قيل بوجوب مسح البشرة كفى مجرد إمساسها بالبلل و إن لم يصدق المسح، لأنه الذي تقتضيه قاعدة الميسور.

(٣) كما عن ظاهر العلامة و الشهيدين، و عن المدارك أنه لا خلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٣٩

[مسألة ١: إذا كانت الجبيرة في موضع المسح، و لم يمكن رفعها و المسح على البشرة]

(مسألة ١): إذا كانت الجبيرة في موضع المسح، و لم يمكن رفعها و المسح على البشرة، لكن أمكن تكرار الماء إلى أن يصل إلى

المحل، هل يتعين ذلك أو يتعين المسح على الجبيرة؟

وجهان (١)، و لا يترك الاحتياط بالجمع.

فيه. و كأن الوجه فيه أن المسح على الجبيرة لما كان بدلاً عن غسل البشرة و جب تحصيله و لو بوضع خرقة طاهرة، فإن وجود الجبيرة و

إن كان شرطاً لوجوب المسح لكنه حاصل بالفرض، فكما يجب تطهيرها لو أمكن كذلك يجب وضع الخرقة الطاهرة، فهما واجبان

على التخيير من باب المقدمة، لتوقف مسح الجبيرة الواجب على أحدهما. هذا إذا كان وضع الخرقة على نحو تعد جزءاً من الجبيرة،

ليكون وضعها مقدمة للمسح على الجبيرة، أما إذا لم يمكن ذلك فلا موجب لوضعها على الجبيرة و لا للمسح عليها.

و لو بنى على عدمه ففي وجوب التيمم، و الاكتفاء بمسح الجبيرة النجسة، أو بغسل ما حولها، وجوبه جارية فيما لو تعذر تطهير الجبيرة.

و الثاني أوفق بقاعدة الميسور، كالثالث، لكنه مبني أيضاً على دعوى الإجماع على عدم دخول المسح على النجس. و الأول مبني على

عدم تمامية القاعدة. و منه تعرف أن الأحوط فيما لو تعذر تطهير الجبيرة و وضع خرقة طاهرة عليها هو المسح على الجبيرة، و غسل ما

حولها، و التيمم، لا الجمع بين الأخيرين كما ذكر في المتن.

(١) مبنيان على تمامية قاعدة الميسور و عدمها، فعلى الأول يبتنى الأول، و على الثاني الثاني. استظهر ثانيهما في الجواهر، لكن لو سلم

لم يجد في إثبات الاكتفاء بالمسح على الجبيرة، إذ لا- إطلاقاً لأدلته يرجع إليه في الفرض، لانحصار دليل الجبيرة الموضوع على

الممسوح برواية عبد الأعلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٠

[مسألة ٢: إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء فالظاهر جريان الأحكام المذكورة]

(مسألة ٢): إذا كانت الجبيرة مستوعبة لعضو واحد من الأعضاء فالظاهر جريان الأحكام المذكورة (١)، وإن كانت مستوعبة لتمام الأعضاء فالأجراء مشكل (٢)، فلا يترك الاحتياط بالجمع بين الجبيرة و التيمم.

[مسألة ٣): إذا كانت الجبيرة في الماسح، فمسح عليها بدلا عن غسل المحل، يجب أن يكون المسح به بتلك الرطوبة]

(مسألة ٣): إذا كانت الجبيرة في الماسح، فمسح عليها بدلا عن غسل المحل، يجب أن يكون المسح به بتلك الرطوبة (٣) أي: الحاصلة من المسح على جبيرة.

[مسألة ٤): إنما ينتقل إلى المسح على الجبيرة إذا كانت في موضع المسح بتمامه]

(مسألة ٤): إنما ينتقل إلى المسح على الجبيرة إذا كانت في موضع المسح بتمامه،

وهي لا تشمل الفرض، و حينئذ فمقتضى العلم الإجمالي وجوب الأمرين معاً و لو احتمل وجوب التيمم أيضاً كان اللازم الجمع بينه و بينهما، بل مقتضى إطلاق أدلته تعيينه و الاكتفاء به. إلا أن احتمالاً ضعيف جداً، إذ من البعيد أن تكون الجبيرة على الممسوح إذا لم يمكن إيصال الماء إلى البشرة من وراء الجبيرة توجب الوضوء و المسح على الجبيرة، و إذا أمكن ذلك توجب التيمم. (١) لإطلاق النص و الفتوى.

(٢) إذ هو و إن صرح به في محكي كلام جماعة كالفاضلين و غيرهما، بل لعله يقتضيه إطلاق كلام الأصحاب، إلا أن استفادته من النصوص محل منع - كما يظهر ذلك من ملاحظتها - فالتعدى من مواردها إليه يتوقف إما على العلم بالمساواة، أو بإلغاء خصوصية المورد عرفاً، و كلاهما غير حاصل، و إن كان ثانيهما ظاهر شيخنا الأعظم (ره) في طهارته.

و منه يظهر أن مقتضى إطلاق أدلة التيمم هو تعيينه و الاكتفاء به.

(٣) لما تقدم من وجوب المسح ببلل الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤١

و إلا فلو كان بمقدار المسح بلا جبيرة يجب المسح على البشرة (١)، مثلاً لو كانت مستوعبة تمام ظهر القدم مسح عليها، و لو كان من أحد الأصابع و لو الخنصر إلى المفصل مكشوفاً و جب المسح على ذلك، و إذا كانت مستوعبة عرض القدم مسح على البشرة في الخط الطولي من الطرفين و عليها في محلها.

[مسألة ٥): إذا كان في عضو واحد جبائر متعددة يجب الغسل أو المسح في فواصلها]

(مسألة ٥): إذا كان في عضو واحد جبائر متعددة يجب الغسل أو المسح في فواصلها (٢).

[مسألة ٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة]

(مسألة ٦): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيرة، فإن كان بالمقدار المتعارف مسح عليها (٣)، و إن كان أزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها رفعها و غسل المقدار الصحيح، ثم وضعها و مسح عليها، و إن لم يمكن ذلك مسح عليها، لكن الأحوط ضم التيمم أيضاً، خصوصاً إذا كان عدم إمكان الغسل من جهة تضرر القدر الصحيح أيضاً بالماء (٤).

(١) لإطلاق أدلة وجوب المسح عليها، ولا دليل على بدلية الجبيرة ورواية عبد الأعلى ظاهرة في وجوب استيعاب القدم بالمسح، بقربنة التمسك بآية نفى الحرج، فلا بد من التصرف فيها، وقد تقدم في مسح القدمين التعرض لذلك.

(٢) كما تضمنه صحيح ابن الحجاج

(٣) لإطلاق الأدلة. ومنه يظهر ضعف الاحتياط بالتيمم.

(٤) ظاهر العبارة صورة تضرر القدر الصحيح في مقابل ضرر الجرح أو القرحة أو الكسر، و عليه فحكم هذه الصورة هو حكم المسألة التاسعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٢

[مسألة ٧: في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه]

(مسألة ٧): في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه يجب أولاً أن يغسل ما يمكن من أطرافه ثم وضعه (١).

[مسألة ٨: إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف يشكل كفاية المسح على الجبيرة]

(مسألة ٨): إذا أضر الماء بأطراف الجرح أزيد من المقدار المتعارف يشكل كفاية المسح على الجبيرة التي عليها أو يريد أن يضعها عليها (٢)، فالأحوط غسل القدر الممكن، و المسح على الجبيرة، ثم التيمم. و أما المقدار المتعارف بحسب العادة فمغتفر.

[مسألة ٩: إذا لم يكن جرح و لا قرحة و لا كسر]

(مسألة ٩): إذا لم يكن جرح و لا قرحة و لا كسر،

الآتي. و يحتمل أن يكون المراد تضرر الجرح أو نحوه بغسل القدر الصحيح - كما سيأتي في المسألة الثامنة - لكنه خلاف ظاهر العبارة، و إن كان يناسبه الفتوى بالاجتزاء بالمسح على الجبيرة فيه. و عليه فوجه الاشكال بالاجتزاء بالمسح على الجبيرة احتمال اختصاص الأدلة بصورة ما إذا كان يتضرر بغسل نفس الجرح أو القرحة، فلا تشمل صورة ما إذا كان يتضرر بغسل مجاوره. لكن هذا الاشكال ينفيه إطلاق نصوص الاجتزاء بالمسح على الجبيرة إذا كان يؤذيه الماء، فلاحظها.

(١) إذ وضعها أولاً يوجب ستر مقدار من الصحيح مما يجب غسله، كما تقدم في النصوص.

(٢) قد عرفت في المسألة السادسة وجه هذا الإشكال، لأن مرجع هذه المسألة إلى الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين فيها، و توقفه عن الفتوى هنا - مع انه مناف لما سبق - غير ظاهر، لما عرفت من اندفاع هذا الإشكال، فإن الإطلاق مرجع حتى في غير المتعارف، فان التعارف لا يصلح للقرينية على خلاف الإطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٣

بل كان يضره استعمال الماء لمرض آخر، فالحكم هو التيمم (١)،

(١) كما في مفتاح الكرامة. ثم قال: «بل ظاهر الأصحاب التيمم، كما في شرح المفاتيح». لقصور الإجماع و النصوص عن شموله، و مقتضى عموم بدلية التيمم عند عدم التمكن من الوضوء تعيينه. نعم قد يستشكل في ذلك (أولاً): من جهة إمكان فهمه من النص

الوارد في الجريح ذى الجرح المكشوف بإلغاء خصوصية مورده، فإنه إذا جاز التعدي عنه إلى الكسير و القريح، جاز التعدي إلى غيرهما من العلل المانعة عن وصول الماء إلى البشرة (و ثانياً): بأنه خلاف قاعدة الميسور، المعول عليها في كثير من الأبواب، المستفادة من

العلوى: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

، و رواية عبد الأعلى مولى آل سام المتقدمة

، و مما ورد في المغمى عليه من

قوله (ع): «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» «١».

و ما ورد

في المسلوس: «إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر» «٢».

لكن الأول ممنوع و التعدي إلى الكسير و القريح إنما هو بالإجماع، لا بإلغاء خصوصية مورده، كى لا يصح التفكيك بينهما و بين غيرهما من العلل، و ما تقدم في صدر المبحث عن شرح الدروس - من أن الأصحاب ألقوا الكسر المجرد عن الجيرة بالجرح، و كذا كل داء لا يمكن معه إيصال الماء إلى البشرة - غير ثابت، إذ لا مأخذ لهذه النسبة، بل الثابت خلافها.

و القاعدة غير ثابتة. لضعف مستندها سنداً، أو دلالة، لإرسال العلوى، و عدم ثبوت الجابر له. و قد عرفت سابقاً أن ظاهر رواية عبد الأعلى

مجرد نفى وجوب المسح على البشرة، بقرينة التمسك بآية نفى الحرج

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٤

.....

لا إثبات وجوب الوضوء الناقص، كما هو المقصود من الاعتماد على القاعدة و نحوها ما ورد في المغمى عليه و المسلوس.

مضافاً في المرسل إلى ما يمكن أن يقال: إن الواجب في المقام هو الطهارة، و ليست هي بذات مراتب، كى يحكم بعدم سقوط الميسور منها عند تعسر الباقي. و لو سلم جريانها في الوضوء فلا تدل على قيام الناقص مقام التام في ترتب الطهارة عليه، كى يكتفى به في ترتب الغايات، فان مجرد عدم سقوط الناقص أعم من ترتب أثر التام عليه. اللهم إلا أن يستكشف ثبوت الأثر بضميمة الإجماع على عدم وجوب الجمع بين الوضوء الناقص و التيمم. لكن الإنصاف أن عدم تطبيقها بالإضافة إلى الوضوء خلاف إطلاق دليلها، و إمكان استفادة ترتب الأثر مع قطع النظر عن الإجماع المتقدم بدعوى ظهوره في ترتب الأثر في الجملة على الميسور، لظهور سياقه في عدم تلازم مراتب الأثر في مقام الثبوت، فيترتب بعض تلك المراتب على المقدم الميسور، و حينئذ تكون واردة على دليل بديلة التيمم لظهور قوله تعالى (وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) في أن جعل بديلة التيمم إنما هو لأجل صرف الطهارة، فإذا ثبتت في الجملة بقاعدة الميسور منعت من مشروعية التيمم. أو بدعوى الإجماع على أنه إذا شرع الوضوء الناقص كان موجبا للطهارة و لو حكما. فالعمدة حينئذ في منع القاعدة هو ضعف سند المرسل، و ضعف دلالة غيره.

(و أما) إثبات وجوب الميسور بالاستصحاب، الجارى في الوجوب النفسى الضمنى الثابت للميسور قبل طرو عسر المعسور - بناء على التحقيق من ثبوت الوجوب النفسى للجزء - أو فى كلى الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى - بناء على وجوب الجزء لغيره - أو فى

الوجوب النفسى للكل،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٥

لكن الأحوط ضم الوضوء (١) مع وضع خرقة و المسح عليها أيضاً مع الإمكان أو مع الاقتصار على ما يمكن غسله.

كالوضوء فى المقام، نظير استصحاب كرية الماء بعد نقص مقدار منه، (فلو سلم) كونه صالحاً لإثبات الطهارة، للإجماع على حصولها- و لو حكما- بالوضوء الناقص لو كان مشروعاً، لا مجال له، لمنافاته لإطلاق دليل جزئية المعسور، الدال بالالتزام على عدم مشروعية الميسور حين تعسر المعسور، و من المحقق فى محله حكومة الدليل و لو كان إطلاقاً على الاستصحاب فلا مجال له معه. و منه يظهر أنه مهما شك فى مشروعية الناقص لقاعدة الميسور أو لغيرها فلا مجال لدعوى كون مقتضى القاعدة هو الجمع بين فعل الميسور و التيمم لقاعدة الاشتغال بالطهارة، و العلم الإجمالى بوجوب أحدهما. فإن مقتضى إطلاق دليل جزئية الجزء المفقود و جوب التيمم تعييناً، فيكون وارداً على قاعدة الاشتغال، و موجباً لانحلال العلم الإجمالى و أما أدلة التيمم فلا تصلح فى نفسها لإثبات ذلك، للشك فى الوجدان المانع من تطبيقها، و إنما تصلح لذلك بلحاظ إطلاق دليل الجزئية، كما ذكرنا. نعم لو فرض عدم الإطلاق للدليل الجزئية كان الرجوع إلى الاستصحاب المذكور- إذا كان طرو العذر بعد دخول الوقت- فى محله. كما أنه لو فرض تمامية القاعدة و الاستصحاب كان مقتضاهما و جوب الميسور فقط، و هو غسل المقدار الممكن غسله، و مماسة ما لا يمكن غسله بالماء، أما المسح على الجبيرة فلا اقتضاء لهما فيه.

(١) مما ذكرنا تعرف أن وجه احتمال التعدى عن مورد النصوص إلى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٦

[مسألة ١٠: إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء]

(مسألة ١٠): إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء، لكن كان بحيث يضر استعمال الماء فى مواضعه أيضاً، فالمتعين التيمم (١).

[مسألة ١١: فى الرمى يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرًا مطلقاً]

(مسألة ١١): فى الرمى يتعين التيمم إذا كان استعمال الماء مضرًا مطلقاً، أما إذا أمكن غسل أطراف العين من غير ضرر، و إنما كان يضر العين فقط، فالأحوط الجمع بين الوضوء بغسل أطرافها و وضع خرقة عليها و مسحها- و بين التيمم (٢).

[مسألة ١٢: محل الفصد داخل فى الجروح]

(مسألة ١٢): محل الفصد داخل فى الجروح (٣). فلو لم يمكن تطهيره أو كان مضرًا يكفى المسح على الوصلة «الخرقة» التى عليه إن لم يكن أزيد من المتعارف، و إلا حلها و غسل المقدار الزائد ثم شدها. كما أنه إن كان مكشوفاً يضع عليه خرقة و يمسح عليها (٤) بعد غسل ما حوله. و إن كانت أطرافه نجسة طهرها، و إن لم يمكن تطهيرها و كانت زائدة على القدر المتعارف جمع بين الجبيرة و التيمم (٥).

(١) لما عرفت من عدم تمامية قاعدة الميسور، و كون مقتضى القاعدة هو التيمم. و الاحتياط بالوضوء ضعيف.

- (٢) لاحتمال التعدى عن مورد النصوص المتقدمة إلى الفرض، كما سبق. و لكن لا يظهر الفرق بين الرمد وغيره مما تعرض لحكمه فى المسألة التاسعة، و قد جزم هناك بالتيمم و توقف فى الرمد فيه.
- (٣) فإنه من أفرادها.
- (٤) قد عرفت إشكاله.
- (٥) للإشكال فى بديلة الجبيرة عن المحل النجس الذى لا يمكن تطهيره مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٧

[مسألة ١٣]: لا فرق فى حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره]

(مسألة ١٣): لا فرق فى حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره على وجه العصيان أم لا باختياره (١).

[مسألة ١٤]: إذا كان شىء لاصقاً ببعض مواضع الوضوء]

(مسألة ١٤): إذا كان شىء لاصقاً ببعض مواضع الوضوء مع عدم جرح أو نحوه، و لم يمكن إزالته، أو كان فيها حرج و مشقة لا تتحمل - مثل القير و نحوه- يجرى عليه حكم الجبيرة (٢)، و الأحوط ضم التيمم أيضاً.

لا من جهة الضرر، بل عرفت الإشكال فى ذلك إذا كان فى الموضع غير أحد الأعدار الثلاثة.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) فإنه و إن كان خارجاً عن مورد النصوص، لكن يمكن التعدى عنه إليه بتنقيح المناط، كما اعترف به شيخنا الأعظم (ره) لكن فى خصوص ما لو كان لاصقاً لعذر، و فى الجواهر ادعى القطع بفساد القول بوجود التيمم بدل الغسل أو الوضوء لمن كان فى يده قطعة قير مثلاً مدى عمره.

و يشهد له فى الجملة

حسن الوشاء: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدى الرجل، أ يجزئه أن يمسح على طلى الدواء؟ فقال (ع): نعم يجزئه أن يمسح عليه» «١».

حسنه الآخر عنه عليه السلام: «عن الدواء يكون على يد الرجل أ يجزئه أن يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه؟ فقال عليه السلام: نعم يمسح عليه و يجزئه» «٢»

و ما ورد فى المسح على الحناء

«٣»، بناء على حملة على الضرورة. لكن مورد الجميع العذر، فالتعدى إلى غيره قريب، و إن كان لا يخلو من تأمل.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣، ٤.

[مسألة ١٥]: إذا كان ظاهر الجبيرة طاهراً لا يضره نجاسة باطنه]

(مسألة ١٥): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهراً لا يضره نجاسة باطنه (١).

[مسألة ١٦]: إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوباً لا يجوز المسح عليه]

(مسألة ١٦): إذا كان ما على الجرح من الجبيرة مغصوباً لا يجوز المسح عليه (٢)، بل يجب رفعه و تبديله. وإن كان ظاهرها مباحاً و باطنها مغصوباً فإن لم يعد مسح الظاهر تصرفاً فيه (٣)، فلا يضر، و إلا بطل (٤). و إن لم يمكن نزعها، أو كان مضرراً، فإن عد تالفاً يجوز المسح عليه (٥)، و عليه العوض لمالكه، و الأحوط استرضاء المالك أيضاً أولاً، و إن لم يعد تالفاً و جب استرضاء المالك و لو بمثل شراء أو إجاره، و إن لم يمكن فالأحوط الجمع بين الوضوء بالاختصار على غسل أطرافه و بين التيمم (٦).

(١) للإطلاق.

(٢) لأنه تصرف فيه، فيحرم، و لا يصح عبادة.

(٣) بأن كان لا يوجب مماسة له، و لا حركة له و لو بواسطة الظاهر.

(٤) للحرمة الموجبة للفساد.

(٥) هذا يتم بناء على أن الضمان بالتلف راجع إلى المعاوضة القهرية بين التالف و المال المضمون به، فيكون التالف حينئذ ملكاً للضامن يجوز له التصرف فيه، أما بناء على أن الضمان يقابل المعاوضة، و أنه محض تحمل الغرامة و الخسارة، فعد الجبيرة بمنزلة التالف لا يوجب خروجها عن ملك المالك، فلا يجوز له التصرف فيها إلا بإذنه.

(٦) للإشكال في إمكان استفادة مشروعية الوضوء الناقص حينئذ، بل مقتضى إطلاق النصوص المتضمنة وجوب المسح على الجبيرة بطلان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٤٩

[مسألة ١٧]: لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه]

(مسألة ١٧): لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما يصح الصلاة فيه (١). فلو كانت حريراً أو ذهباً أو جزء حيوان غير مأكول لم يضر بوضوئه، فالذى يضر هو نجاسة ظاهرها أو غصبيته.

[مسألة ١٨]: ما دام خوف الضرر باقياً يجرى حكم الجبيرة]

(مسألة ١٨): ما دام خوف الضرر باقياً يجرى حكم الجبيرة و إن احتمل البرء (٢)، و لا تجب الإعادة إذا تبين برؤه سابقاً (٣).

الوضوء و تعين التيمم، كما تقدم.

(١) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، و إطلاق أدلة الجبيرة تقتضيه.

(٢) بلا إشكال ظاهر في ثبوت الحكم مع خوف الضرر حدوداً و بقاء كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في المقام و أمثاله. و يشهد له إطلاق خبر كليب المتقدم

(٣) هذا يتم لو كان الخوف موضوعاً لأحكام الجبائر واقعاً، كما يقتضيه الجمود على خبر كليب ، أما لو كان طريقاً إلى الضرر الواقعي الذي هو الموضوع- كما هو الظاهر، و يقتضيه الجمع العرفي بين خبر كليب و بقية النصوص الظاهرة في كون تمام الموضوع هو الضرر الواقعي، فإن الجمع بينهما بذلك أولى عرفاً من تقييد أحدهما بالآخر، أو جعل الموضوع كلا منهما. و يؤيده ما في ذيل المروي

عن تفسير العياشي عن علي عليه السلام «قلت: فإن كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده،: فقرأ رسول الله (ص): **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**» (١)
فان موضوع المنع في الآية هو الضرر الواقعي، فتطبيقها عند الخوف لا

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٠

.....

يكون إلا لكونه طريقاً إليه، و موردها و إن كان هو التيمم، إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين المقام- فعدم وجوب الإعادة مبني على اقتضاء موافقة الأمر الظاهري للأجزاء، الذي هو خلاف التحقيق- كما بين في محله- و لذا استوجه في الجواهر الإعادة. اللهم إلا- أن يقال: إن الموضوع الواقعي للأحكام و إن كان هو نفس الضرر الواقعي، إلا أن الخوف لما كان طريقاً إلى ثبوت الضرر كان حصوله مانعاً من صحته الوضوء واقعاً، لأن قيام الحجته على الحرمة مانع عقلاً عن إمكان التقرب- بناء على قبح التجرؤ- فلا يمكن له الوضوء التام حينئذ. و فيه: أنه و إن سلم، إلا أن هذا المقدار من عدم القدرة غير كاف في مشروعية وضوء الجبيرة، لعدم الدليل عليه، و لا ملازمة بين عدم إمكان الوضوء التام من جهة امتناع التقرب و بين بديهة الناقص.

و من ذلك تعرف الإشكال في كلام شيخنا الأعظم، إذ أنه بعد حكاية القول بوجوب الإعادة لو ظهر سبق البرء و لما يعلم به حين الوضوء قال- رحمه الله-: «و فيه نظر، لأنه حين الوضوء متعبد بظنه بالضرر، فالعذر الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام، لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقاً إليه، فيدخل في مسألة: من أدى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه». فان مراده من منع الشارع إن كان المنع الواقعي، فقد عرفت أنه موقوف على كون الظن بالضرر موضوعاً واقعياً لوضوء الجبيرة، و هو خلاف مقتضى الجمع بين الأدلة، بل خلاف قوله- رحمه الله-: «متعبد بظنه». و إن كان المراد المنع الظاهري فهو و إن كان يوجب المنع العقلي و العجز عن الوضوء، لكن ليس مثل ذلك المنع موضوعاً لوضوء الجبيرة، و إن كان موجباً لعجز المكلف عن الوضوء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥١

نعم لو ظن البرء و زال الخوف و جب رفعها (١).

[(مسألة ١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل، لكن كان موجباً لفوات الوقت، هل يجوز عمل الجبيرة؟]

(مسألة ١٩): إذا أمكن رفع الجبيرة و غسل المحل، لكن كان موجباً لفوات الوقت، هل يجوز عمل الجبيرة؟ فيه إشكال، بل الأظهر عدمه (٢)، و العدول إلى التيمم.

[(مسألة ٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشيء الواحد]

(مسألة ٢٠): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشيء الواحد، و لم يمكن رفعه بعد البرء، بأن كان مستلزماً لجرح المحل و خروج الدم، فان كان مستحيلاً (٣)، بحيث لا يصدق عليه الدم، بل صار كالجلد، فما دام كذلك يجرى عليه حكم الجبيرة (٤)، و إن لم يستحل كان كالجبيرة النجسة يضع عليه خرقة و يمسح عليه.

[مسألة ٢١: قد عرفت أنه يكفي في الغسل أقله]

(مسألة ٢١): قد عرفت أنه يكفي في الغسل أقله، بأن يجرى الماء من جزء إلى جزء آخر و لو بإعانة اليد، فلو وضع يده في الماء و أخرجها، و مسح بما يبقى فيها من الرطوبة محل الغسل يكفي، و في كثير من الموارد هذا المقدار لا يضر، خصوصاً إذا كان

التمام، كما عرفت.

(١) أخذاً بالأدلة الأولية.

(٢) لعدم الدليل على ثبوت أحكام الجبيرة إذا كان المانع عن غسل البشرة ضيق الوقت، فالمرجع القواعد الأولية، و سيأتي إن شاء الله أن مقتضاها كون ضيق الوقت من الأعذار المسوغة للتيمم.

(٣) استحالته على تقديرها لا تكفي في إجراء حكم الجبيرة إذا لم يستحل الدواء المتنجس به.

(٤) بناء على ما تقدم في المسألة الرابعة عشرة، و كذا ما بعده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٢

بالماء الحار، و إذا أجرى الماء كثيراً يضر، فيتعين هذا النحو من الغسل، و لا يجوز الانتقال إلى حكم الجبيرة، فاللازم أن يكون الإنسان ملتفتاً لهذه الدقة.

[مسألة ٢٢: إذا كان على الجبيرة دسومة لا يضر بالمسح عليها]

(مسألة ٢٢): إذا كان على الجبيرة دسومة لا يضر بالمسح عليها (١) إن كانت طاهرة.

[مسألة ٢٣: إذا كان العضو صحيحاً، لكن كان نجساً و لم يمكن تطهيره]

(مسألة ٢٣): إذا كان العضو صحيحاً، لكن كان نجساً و لم يمكن تطهيره، لا يجرى عليه حكم الجرح، بل يتعين التيمم (٢). نعم لو كان عين النجاسة لاصقة به و لم يمكن إزالتها جرى حكم الجبيرة (٣)، و الأحوط ضم التيمم.

[مسألة ٢٤: لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيرة]

(مسألة ٢٤): لا يلزم تخفيف (٤) ما على الجرح من الجبيرة

و أما وضع الخرقة فقد تقدم الكلام فيه. هذا إذا عد الدواء أجنبياً عن البشرة، أما إذا عد جزءاً منها فلا إشكال حينئذ في وجوب غسله، و يكون الوضوء تاماً. لكنه غير مفروض المسألة.

(١) لا من جهة احتمال كونها حاجباً، لأنها عرفاً من قبيل العرض غير الحاجب. مع أنها لو كانت كذلك فهي جزء من الجبيرة. و لا من جهة احتمال أنها تمنع من تأثير المحل بالرطوبة الممسوح بها، إذ هي ليست كذلك، و إلا فلا بد من إزالتها.

(٢) لما تقدم في المسألة التاسعة.

(٣) على ما تقدم في المسألة الرابعة عشرة. لكن قد يشكل الإلحاق بالجيرة، لتعذر المسح عليه من جهة النجاسة، و عدم ظهور الدليل في الاجتزاء بوضع خرقة عليه و المسح عليها، لعدم عدها جزءاً منه، بخلاف الجيرة النجسة.

(٤) بالخاء المعجمة من الخفة، لا بالجيم من الجفاف - كما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٣

إن كانت على المتعارف، كما أنه لا يجوز وضع شيء آخر عليها مع عدم الحاجة (١)، إلا أن يحسب جزءاً منها بعد الوضع.

[مسألة ٢٥): الوضوء مع الجيرة رافع للحدث، لا مبيح]

(مسألة ٢٥): الوضوء مع الجيرة رافع للحدث (٢)، لا مبيح.

[مسألة ٢٦): الفرق بين الجيرة التي على محل الغسل و التي على محل المسح من وجوه]

(مسألة ٢٦): الفرق بين الجيرة التي على محل الغسل و التي على محل المسح من وجوه، كما يستفاد مما تقدم (أحدها):

أن الأولى بدل الغسل، و الثانية بدل عن المسح (الثاني): أن

للوجود في النسخ - الذي يأتي التعرض لحكمه. و الوجه في عدم اللزوم إطلاق أدلة الجيرة. و ما عن الرياض من وجوبه، لكونه أقرب إلى الحقيقة غير ظاهر في نفسه، فضلاً عن صلاحيته لتقييد الإطلاق. نعم إذا كانت خارجة عن المتعارف، بحيث يعد مقدار منها زائداً على الجيرة لزم رفع ذلك المقدار، بناء على أن التعارف يوجب الانصراف عن غير المتعارف. لكن عرفت مراراً الاشكال فيه.

(١) لثلاثا يكون حائلاً عن المسح عليها.

(٢) كما عن المختلف، و كتب الشهيد، و جامع المقاصد، و المدارك حيث لم يوجبوا الاستيناف للغايات بعد زوال العذر. لظهور أدلة المقام في كون وضوء الجيرة بمنزلة الوضوء التام في كونه مصداقاً للظهور المعتبر في الصلاة و غيرها، و مصداقاً للوضوء الذي لا بد أن يكون عليه المكلف عند الدخول في الغايات، كما تضمنه كثير من نصوصها، كما تقدم في مبحث الغايات. خلافاً لما عن المبسوط، و ظاهر المعتبر، و الإيضاح، و شرح المفاتيح، من كونه مبيحاً، لدعوى قصور النصوص عن إثبات الرافعية.

و الانصاف يقتضى ما أشرنا إليه مراراً من أن إطلاق دليل وجوب التام يقتضى تعيينه للرافعية، و عدم وفاء الناقص بها، و مقتضى الجمع

العرفي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٤

.....

بينه و بين دليل وجوب الناقص عند العجز عن التام ليس التقييد، لتكون نتيجته كون الرفع في حال الاختيار هو التام، و في حال الاضطرار هو الناقص، فيكون الاختيار و الاضطرار كالتسفر و الحضر و غيرها من الخصوصيات التي يختلف الحكم باختلافها، بل الذي يقتضيه الجمع العرفي هو بديلية الناقص في ظرف سقوط التام من جهة العجز، فيكون ملاك التام ثابتاً في حال العجز ثبوته في حال الاختيار، غاية الأمر أنه يعذر المكلف في تركه للعجز و مقتضى ذلك عدم رافعية الناقص، و إلا لم يتعين التام للرافعية، مع أنه

خلاف إطلاق الأدلة الأولية. و عليه فلا بد إما من الالتزام بكون الناقص مبيحاً محضاً، أو بأن له رافعية ناقصة. و إن كان الأظهر الثاني، فإن الجمع العرفي بين الأدلة يقضى بأن الأبدال الاضطرارية قائمة مقام التام المبدل منه في ترتب الأثر بنحو غير تام، فأثرها من سنخ أثر المبدل منه، لكنه من بعض مراتبه. و لا فرق بين أن يكون البدل من سنخ المبدل، كالوضوء الناقص، و الصلاة جالساً، أو من غير سنخه، كالتيميم، و عدم الرفع فيه - إن تم - فهو للدليل الخاص. مع أنه غير تام، كما يأتي إن شاء الله في محله.

و ما ذكرنا مطرد في جميع الأبدال الثابتة في حال العذر عن الواقع الأولى، فإنها يترتب عليها أثر المبدل منه - في الجملة - و لا يترتب عليها تمام الأثر، و إلا كانت في عرض المبدل منه، و هو خلاف إطلاق أدلته الذي عرفت أن مقتضى الجمع بينه و بين دليل مشروعية الناقص مجرد البدلية بلا تقييد للإطلاق المذكور. و قد أشرنا إلى ذلك في حكم الوضوء من الإناء المغصوب. و منه يظهر أنه لا يجوز للمكلف إيقاع نفسه في العذر، لأنه تفويت للواقع الأولى، إلا أن يقوم دليل على جوازه. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٥

في الثانية يتعين المسح، و في الأولى يجوز الغسل أيضاً، على الأقوى (١) (الثالث): أنه يتعين في الثانية كون المسح بالرطوبة الباقية في الكف و بالكف (٢)، و في الأولى يجوز المسح بأي شيء كان، و بأى ماء (٣) و لو بالماء الخارجى (الرابع): أنه يتعين في الأولى استيعاب المحل إلا ما بين الخيوط و الفرج، و في الثانية يكفي المسمى (٤) (الخامس): أن في الأولى الأحسن أن يصير شبيهاً بالغسل في جريان الماء (٥)، بخلاف الثانية، فالأحسن فيها أن لا يصير شبيهاً بالغسل (٦) (السادس): أن في الأولى لا يكفي مجرد إيصال الندوة (٧)، بخلاف الثانية، حيث أن المسح فيها بدل عن المسح الذي يكفي فيه هذا المقدار (٨) (السابع): أنه لو كان على الجبيرة رطوبة زائدة لا يجب

(١) و قد تقدم الكلام فيه في أوائل المبحث.

(٢) لظهور النصوص في بدلية الجبيرة عن البشرة، فيجرى عليها ما يجرى عليها، كسائر الخصوصيات.

(٣) للإطلاق.

(٤) فيما إذا كان الحكم في البشرة كذلك - كالرأس و عرض القدم - و إلا وجب الاستيعاب - كطول القدم - لما عرفت من البدلية.

(٥) قد تقدم أنه أحوط.

(٦) قد تقدم أيضاً أنه أحوط.

(٧) بل لا بد من صدق المسح بالماء، لانصراف النصوص إليه، كالغسل به.

(٨) للنصوص المتضمنة لذلك، المتقدمة في مسح الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٦

تجفيفها في الأولى (١)، بخلاف الثانية (الثامن): أنه يجب مراعاة الأعلى فالأعلى في الأولى دون الثانية (٢) (التاسع): أنه يتعين في الثانية إمرار الماسح على الممسوح، بخلاف الأولى، فيكفي فيها بأى وجه كان.

[مسألة ٢٧: لا فرق في أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة]

(مسألة ٢٧): لا فرق في أحكام الجبيرة بين الوضوءات الواجبة و المستحبة (٣).

[مسألة ٢٨: حكم الجبائر في الغسل كحكمها في الوضوء واجبة و مندوبة]

(مسألة ٢٨): حكم الجائر في الغسل كحكمها في الوضوء (٤) واجبة و مندوبة.

(١) للإطلاق. نعم لو كانت في محل المسح لزم إذا كان يلزم من عدم التجفيف المسح بالماء الجديد. فإنه لا يجوز بمقتضى البدلية.
(٢) أخذاً بظاهر البدلية في المقامين. وكذا وجه الفرق التاسع. لكن تقدم في مسح الوضوء عدم اعتبار إمرار الماسح على الممسوح في صدق المسح به.

(٣) لما تقدم في أوائل مبحث الماء المستعمل، من تقريب أصالة إلحاق المستحبات بالواجبات

(٤) و عن المنتهى وغيره الإجماع عليه. و يقتضيه صدر

صحيح ابن الحجاج المتقدم في صدر الفصل: «عن الكسير تكون عليه الجائر أو يكون به الجراحة، كيف يصنع بالوضوء و غسل الجنابة و الجمعة؟ قال (ع):

يغسل ما وصل ..».

و

في العلوى المروى عن تفسير العياشى: «سألت رسول الله (ص) عن الجائر تكون على الكسير، كيف يتوضأ صاحبها، و كيف يغتسل إذا أجنب؟ قال (ع): يجزئه المسح عليها في الجنابة و الوضوء» (١).

و ما عن بعض من منع ذلك، جمعاً بين النصوص المتقدمة

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٧

و إنما الكلام في أنه هل يتعين حينئذ الغسل ترتيباً، أو يجوز الارتماسي أيضاً (١)؟ و على الثاني هل يجب أن يمسح على الجبيرة تحت الماء، أو لا- يجب؟ الأقوى جوازه، و عدم وجوب المسح، و إن كان الأحوط اختيار الترتيب، و على فرض اختيار الارتماس فالأحوط المسح تحت الماء. لكن جواز الارتماسي

و بين غيرها مما دل على وجوب التيمم للكسير و الجريح و القريح. ضعيف، لمخالفته للإجماع و النصوص. مع أنه جمع بلا شاهد، و لا يساعده العرف.

و قد ذكر الأصحاب- قدس سرهم- للجمع بين النصوص المذكور و جوهراً لا تخلو من إشكال، منها هذا الوجه. و إن كان الأظهر حمل تلك النصوص على غير مورد الجبيرة، كما هو المنسقب منها، و يقتضيه الجمع بين إطلاقها و تقييد نصوص الجبيرة بصورة وجودها، فان الجمع بين المطلق و المقيد يقتضى ذلك. نعم يشكل الجمع بينها و بين نصوص الجرح المكشوف إلا- أن تحمل على الجرح الواحد و تحمل نصوص التيمم على الجروح المتعددة و قرّب شيخنا الأعظم في طهارته الجمع بينها بحمل نصوص التيمم على صورة التضرر بغسل الصحيح، و أخبار الجبيرة على غيرها. و لعله كما ذكر.

(١) كأن ذلك مبنى على كون الغسل الارتماسي آتياً ليس له امتداد أو أن له امتداداً، سواء كان تدريجياً أم قاراً- فان فيه خلافاً يأتي التعرض له إن شاء الله- و أن مسح الجبيرة واجب تعييناً، أو يجزئ غسلها- كما تقدم من المصنف (ره) و غيره- فعلى الأول منهما لا يجزئ الارتماسي، لامتناع تحقق المسح حينئذ، و على غيره يجوز، لإمكانه. و أما عبارة المصنف (ره) فلا تخلو من إشكال. و مما ذكرنا تعرف وجه الاحتياط الآتى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٨

مشروط بعدم وجود مانع آخر من نجاسة العضو (١) و سرايتها إلى بقية الأعضاء (٢)، أو كونه مضرراً من جهة وصول الماء إلى المحل.

[مسألة ٢٩: إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما، فالحال فيه حال الوضوء]

(مسألة ٢٩): إذا كان على مواضع التيمم جرح أو قرح أو نحوهما، فالحال فيه حال الوضوء (٣) في الماسح كان أو في الممسوح.

[مسألة ٣٠: في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال]

(مسألة ٣٠): في جواز استيجار صاحب الجبيرة إشكال (٤)

- (١) لا اعتبار طهارة الأعضاء قبل غسلها.
 (٢) كما لو كان الارتماس في القليل.
 (٣) بلا- خلاف فيه على الظاهر، كما في الحدائق، و كأنه لا- خلاف فيه، كما عن اللوامع، و قريب منه ما في المستند. و علله في الحدائق:

«بأن المفهوم من عموم الأخبار بدلية الجبيرة عن البشرة، من دون فرق بين الطهارات الثلاث». إلا أنه غير ظاهر. نعم ربما يستفاد من أول الحسنين المتقدمين للوشاء. لكن في ثانيهما التقييد بالوضوء، و من القريب كونهما واحداً. و قاعدة الميسور و الاستصحاب لو تما لم يقتضيا الا- مسح الباقي غير المجبر، لا مسح الجبيرة، إذ ليس هو ميسور الوضوء، و لا مما كان ثابتاً قبل طرو العذر، كما لا يخفى. على أن الأدلة البيانية تنفي وجوب الناقص، كما عرفت.

(٤) يتوجه بناء على ما عرفت منا من عدم الدليل على رافعية الناقص رافعية تامه، و أن مقتضى إطلاق الأدلة الأولية عدمها، إذ على هذا المبنى يكون الاجتزاء به في الصلاة عن غيره يحتاج إلى دليل، و دليل تشريعه بالنسبة إلى صلاة نفسه لا إطلاق له بالإضافة إلى الصلاة عن غيره، إذ لا اضطرار إلى ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٥٩

بل لا يبعد انفساخ الإجارة إذا طرأ العذر في أثناء المدء مع ضيق الوقت عن الإتمام و اشتراط المباشرة (١)،

و منصرف دليل تشريعه أن الاجتزاء به مع نقصه من جهة الاضطرار، و مقتضى إطلاق دليل اعتبار التام عدم الاجتزاء به. نعم إذا تعذر إفراغ ذمة المنوب عنه بالوضوء التام شرعت الاستنابة عنه حينئذ. و لا يتضح وجهه بناء على ما يظهر من المتن من كونه رافعاً تاماً، بحيث لا يحتاج إلى التجديد بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة بعد البرء، إذ ليس حال ذى الجبيرة على هذا المبنى إلا حال غيره، كما تقدم.

ثم إن الاشكال المذكور يختص بما إذا كانت الإجارة على إفراغ ذمة المنوب عنه، أما إذا كانت على الصلاة على وضوء الجبيرة لرجاء الإفراغ فلا بأس بالإجارة، لأن العمل على النحو المذكور مما يقصد عند العقلاء و يبذل بإزائه المال.

(١) لأن القدرة على العمل شرط في صحة الإجارة حدوثاً و بقاء.

لكنه يتم إذا كان شرط المباشرة على نحو التقييد، بحيث يرجع عقد الإجارة إلى تملك عمله نفسه، أما لو كان مفاده تملك عمل في ذمته و كان شرط المباشرة شرطاً زائداً على ذلك، فالعجز إنما يوجب بطلان الشرط، و اقتضاؤه بطلان العقد محل خلاف و إشكال، و الظاهر عدمه. و لا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون الإجارة على إفراغ ذمة المنوب عنه و بين أن تكون على العمل التام، فإنه

على الثانى أيضاً يتصور كون المباشرة ملحوظة قيدياً، و ان تكون ملحوظة شرطاً، فعلى الأول تبطل الإجارة لو طرأ العذر فى الأثناء، و على الثانى يبطل الشرط. ثم إنه على تقدير بطلان الشرط يكون للمستأجر الخيار فى الفسخ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٠

بل إتيان قضاء الصلوات عن نفسه لا يخلو عن إشكال مع كون العذر مرجو الزوال (١)، و كذا يشكل كفاية تبرعه عن الغير.

[مسألة (٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التى صلاها مع وضوء الجبيرة]

(مسألة ٣١): إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التى صلاها مع وضوء الجبيرة (٢) و إن كان فى الوقت بلا إشكال (٣)،

(١) لما عرفت من عدم الدليل على صحة الوضوء و إباحته للصلاة بالنسبة إلى القضاء، و المتيقن كونه كذلك بالنسبة إلى الأداء لا غير. و كذا الحال فى تبرعه عن الغير. نعم إذا ضاق وقت القضاء عن نفسه، و تعذر القضاء بالفعل الكامل، جاز له أن يقضى عن نفسه. و كذا إذا تعذر القضاء عن غيره، فإنه يشرع قضاؤه عنه و يجرى، كما تقدم،

(٢) إجماعاً، كما فى المستند، و فى الجواهر عن المنتهى و غيره، و فى مفتاح الكرامة عنه و عن شرح المفاتيح. لكونه المتيقن من نصوص الباب.

(٣) بل إجماعاً، كما فى المستند. و دليله غير واضح لو قلنا بعدم جواز البدار لذوى الأعذار، فإن ارتفاع العذر فى الوقت مانع عن مشروعية وضوء الجبيرة، فتكون الصلاة بلا وضوء فاسدة، و حيث أنه لا دليل على جواز البدار- فإن نصوص المقام مهملة من هذه الحيثية، و إنما هى ناظرة إلى خصوص مشروعية وضوء الجبيرة عند الاضطرار- فالإعادة لو ارتفع العذر فى الوقت لازمة. و أما نفى الاشكال فى عدم وجوب الإعادة الذى ذكره فى المتن، و الإجماع عليه الذى ادعاه فى المستند، فلم يتضح مأخذه، فإن ظاهر الأصحاب و إن كان هو الاجزاء- كما هو ظاهر النصوص أيضاً- إلا أن موضوعه الصلاة الصحيحة، و قد عرفت أنه بناء على عدم جواز البدار لا تكون الصلاة صحيحة، فوجوب الإعادة فى الوقت ليس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦١

بل الأقوى جواز الصلوات الآتية بهذا الوضوء (١) فى الموارد التى علم كونه مكلفاً بالجبيرة، و أما فى الموارد المشكوكة التى جمع فيها بين الجبيرة و التيمم فلا بد من الوضوء للأعمال الآتية لعدم معلومية صحة وضوئه (٢). و إذا ارتفع العذر فى أثناء الوضوء وجب الاستئناف (٣) أو العود إلى غسل البشرة التى مسح على جبيرتها إن لم تفت الموالاة،

[مسألة (٣٢): يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت مع اليأس عن زوال العذر]

(مسألة ٣٢): يجوز لصاحب الجبيرة الصلاة أول الوقت مع اليأس عن زوال العذر فى آخره (٤)،

لعدم الاجزاء، بل لعدم صحة الصلاة.

(١) هذا بناء على ما تقدم فى المتن من كونه رافعاً للحدث، و قد عرفت حكايته عن جماعة. أما بناء على عدم ثبوت ذلك فلا بد من الاستئناف و قد عرفت أيضاً حكايته عن جماعة منهم الشيخ (ره)، و أنه هو الأقوى، فراجع ما فى شرح المسألة الخامسة و العشرين. و منه يظهر أن ما ذكره المصنف (ره) فى هذه المسألة لا يلائم ما ذكره فيما قبلها.

(٢) لاحتمال كون الوظيفة هي التيمم، الذي لا ريب في انتقاضه بارتفاع العذر.

(٣) وإن قلنا بجواز البدار لذوى الأعدار، لقرب دعوى انصراف النصوص عن الفرض.

(٤) قد عرفت أنه لا إطلاق في النصوص يقتضى مشروعية وضوء الجبيرة للمضطر في أول الوقت، وأن المتيقن منها صورة استمرار العذر في تمام الوقت، لأن منصرف النصوص العجز عن المأمور به، الذي لا يصدق عرفاً بالعجز عن بعض الأفراد التدريجية، كما لا يصدق بالعجز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٢

و مع عدم اليأس الأحوط التأخير (١).

[مسألة ٣٣: إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة، فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدما لضرر في الواقع]

(مسألة ٣٣): إذا اعتقد الضرر في غسل البشرة، فعمل بالجبيرة، ثم تبين عدما لضرر في الواقع، أو اعتقد عدم الضرر فغسل العضو، ثم تبين أنه كان مضراً و كانت وظيفته الجبيرة، أو اعتقد الضرر و مع ذلك ترك الجبيرة، ثم تبين عدم الضرر و أن وظيفته غسل البشرة، أو اعتقد عدم الضرر و مع ذلك عمل بالجبيرة ثم تبين الضرر صح وضوؤه في الجميع (٢)، بشرط حصول قصد القرية منه في الأخيرتين، و الأحوط الإعادة في الجميع.

عن بعض الأفراد العرضية. و حينئذ نقول: إنه لا مانع من فعل وضوء الجبيرة أول الوقت برجاء استمرار العذر، فإن انكشف ارتفاعه في الوقت انكشف فساد الوضوء الواقع قبله من حين وقوعه، و لا دليل على كون اليأس في نفسه موضوعاً لمشروعية الوضوء واقعاً، بحيث يصح الوضوء معه، و إن انكشف ارتفاع العذر.

(١) بل يجوز التقديم برجاء استمرار العذر، كما عرفت. إلا أن نقول باعتبار الجزم بالنية. لكن عرفت في أول الكتاب ضعفه. و عليه فالاحتياط المذكور يكون استحبابياً.

(٢) أما الصحة في الصورة الأولى فتتوقف على كون اعتقاد الضرر موضوعاً لوضوء الجبيرة واقعاً، إذ لو كان الموضوع له واقعاً هو الضرر الواقعي و كان الاعتقاد طريقاً محضاً إلى ثبوته فلا موجب للصحة، بناء على التحقيق من عدم اقتضاء موافقة الأمر الظاهري عقلياً كان أو شرعياً للاجزاء كما أشرنا إليه في المسألة الثامنة عشرة. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٣

.....

و أما في الصورة الثانية فتتوقف إما على القول بكون الاعتقاد موضوعاً لوضوء الجبيرة، فمع عدمه يثبت الوضوء التام، فيكون قد جاء بوظيفته فيصح، أو على القول بأن الموضوع لوضوء الجبيرة هو الضرر الواقعي، لكنه لا يرفع ملاك الوضوء التام، فإذا جاء بالوضوء التام حسب الفرض صح، لوجود الملاك. و هذا هو الأظهر، كما أشرنا إليه في المسألة الخامسة و العشرين. أما لو قلنا بأن موضوع وضوء الجبيرة هو الضرر الواقعي، و أنه يرفع ملاك الوضوء التام فيكون ملاك الوضوء التام ثابتاً في حق المختار لا غير، و في حق غيره لا يثبت إلا ملاك الوضوء الناقص، فاللازم القول بالبطلان، لعدم الإتيان بما هو وظيفته.

و أما في الصورة الثالثة فتتوقف الصحة على القول بأن موضوع وضوء الجبيرة هو الضرر الواقعي، و حيث أن المفروض عدمه يكون ترك الجبيرة عملاً بما هو وظيفته فيصح، أو على القول بأن اعتقاد الضرر موضوع لوضوء الجبيرة، لكنه لا يمنع من ملاك الوضوء التام، فيصح الوضوء التام حينئذ لوجود الملاك. نعم يبقى الإشكال حينئذ في حصول التقرب، حيث أن الاقدام على ما يعتقد أنه ضرر

أما معصية توجب العقاب إذا كان موضوع الحرمه الواقعيه ما يعتقد أنه ضرر، أو تجرؤ إذا كان موضوعها نفس الضرر الواقعي، ثم إن المعصية و التجرؤ ينافيان التقرب المعترف في العبادات. فتتوقف الصحه من هذه الجهه على الالتزام بعدم حرمه ما يعتقد أنه ضرر و عدم قبح التجرؤ، أو تختص الصحه بصورة كون الفاعل جاهلاً معذوراً.

و أما في الصورة الرابعه فتتوقف على كون موضوع الوضوء الجبيري هو الضرر الواقعي المفروض حصوله، فيكون وضوءه الجبيري وظيفه له

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٤

[مسألة (٣٤): في كل مورد يشك في أن وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم الأحوط الجمع بينهما]

(مسألة ٣٤): في كل مورد يشك في أن وظيفته الوضوء الجبيري أو التيمم الأحوط الجمع بينهما (١).

فيصح. نعم يبقى الإشكال في حصول التقرب له لو كان عالماً بأن وظيفته الوضوء التام، فإن إتيانه بالوضوء الجبيري لا يكون عن قصد أمر الشارع، بل يكون عن قصد أمر تشريعي، فلا يكون مقرباً، أما لو كان جاهلاً بذلك و يتخيل أن الوضوء الشرعي لغير المتضرر هو وضوء الجبيرة فلا إشكال. و كذا إذا كان تشريعه في موضوعية وضوء الجبيرة للأمر، فإنه كما يمكن التشريع في الأمر يمكن أن يكون في موضوعية شيء له مما ليس موضوعاً له شرعاً. أما لو كان الموضوع هو اعتقاد الضرر فاللازم الحكم بالبطلان، لعدم حصوله في الفرض، فيكون آتياً بغير وظيفته. ثم إن قول المصنف (ره): «و كان وظيفته الجبيرة»، و قوله: «و أن وظيفته غسل البشرة» ظهران في أن موضوع وضوء الجبيرة هو الضرر الواقعي لا غير. فلاحظ.

(١) إن كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية فاللازم الجمع بينهما، عملاً بالعلم الإجمالي. نعم لو كانت له حالة سابقة معلومة كان العمل عليها عملاً بالاستصحاب. لكن بناء على اعتبار الطهارة التي هي الأثر الحاصل من الوضوء و غيره يكون الاستصحاب تعليقاً، فيجرى فيه ما يجرى في الاستصحاب التعليقي من الاشكال، الموجب للرجوع إلى قاعدة الاشتغال.

و إن كانت الشبهة حكيمه قبل الفحص فكذلك يجب الجمع، و لا مجال للاستصحاب، لعدم جريانه قبل الفحص. و إن كانت الشبهة حكيمه بعد الفحص فقد عرفت أن في الاكتفاء بالوضوء الجبيري أو التيمم وجهان مبيان على تمامية قاعدة الميسور و عدمها، و أن الوجه هو الثاني. و الظاهر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٥

[فصل في حكم دائم الحدث]

إشارة

فصل في حكم دائم الحدث المسلوس و المبطون إما أن يكون لهما فترة تسع الصلاة و الطهارة- و لو بالاقتران على خصوص الواجبات و ترك جميع المستحبات- أم لا، و على الثاني إما أن يكون خروج الحدث في مقدار الصلاة مرتين أو ثلاث مثلاً، أو هو متصل. ففي الصورة الأولى يجب إتيان الصلاة في تلك الفترة (١)، سواء كانت في أول الوقت أو وسطه أو آخره، و إن لم تسع إلا لإتيان الواجبات اقتصر عليها و ترك جميع المستحبات،

أن المراد مما في المتن خصوص الشبهة الموضوعية. و حينئذ فلا يظهر وجه للتوقف في وجوب الجمع الا احتمال جواز الرجوع إلى

عموم بديلة التيمم عند العجز عن الوضوء، لاحتمال جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية والله سبحانه أعلم.

فصل في حكم دائم الحدث

(١) كما عن جمع التصريح به، وفي الجواهر في حكم المسلوس:

«لا- أجد فيه خلافاً هنا، سوى ما ينقل عن الأردبيلي من احتمال عدم الوجوب، لإطلاق الأدلة، و حصول الخطاب بالصلاة»، وفي الجواهر أيضاً في حكم المبطن أن التأمل في كلماتهم، بل تصريح بعضهم يقضى بخروجه عن محل النزاع. وهو الذي تقتضيه القواعد الأولية، وقصور نصوص المقام الواردة في كل من المسلوس و المبطن عن شموله، كما تقدم ذلك في غيرهما من الأعدار. ولا سيما مع اشتغال بعض نصوص الأول على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٦

فلو أتى بها في غير تلك الفترة بطلت (١). نعم لو اتفق عدم الخروج والسلامة إلى آخر الصلاة صحت إذا حصل منه قصد القرية (٢). وإذا وجب المبادرة لكون الفترة في أول الوقت فأخر إلى الآخر، عصى (٣)، لكن صلاته صحيحة (٤). وأما الصورة الثانية - وهي ما إذا لم تكن فترة واسعة، إلا أنه لا يزيد على مرتين أو ثلاث أو أزيد بما لا مشقة في التوضؤ في الأثناء،

قوله (ع): «إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر» (١).

ومنه يظهر ضعف ما عن الأردبيلي من التمسك بإطلاق الأدلة. وأما ما ذكره من ثبوت الخطاب بالصلاة على هذا الحال، فإن أريد الخطاب بالصلاة التامة فالعجز مانع عن فعليته، وإن أريد الخطاب بالناقصة فهو محتاج إلى دليل، وقد عرفت قصور نصوص البديلة عن شمول صورة إمكان الفرد الكامل في آخر الوقت.

(١) لأنها غير المأمور به.

(٢) لأنها من أفراد المأمور به.

(٣) لتفويته للمأمور به التام، الذي يقتضى وجوبه إطلاق الخطابات الأولية.

(٤) لشمول الأدلة الآتية له بعد فوات وقت الفترة، فيكون آتياً بالمأمور به الاضطراري، فيصح. ولا ينافي شمولها حينئذ تحقق العصيان، لأن مقتضى الجمع بين الأدلة وجوب التام تعييناً، فان تعذر ولو للعصيان يجب الناقص بدلا في حصول المقصود منه من الأثر ولو في الجملة، فيكون المكلف مأموراً بالتام، والاجتزاء بالناقص على سبيل البديلة - كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الجيرة وغيره - لا تقييد الأدلة الأولية بالأدلة الثانوية، نظير الجمع بين أدلة التمام والقصر، ليكون المأمور به التام مشروطاً

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٧

و البناء - يتوضأ و يشتغل بالصلاة (١) بعد أن يضع الماء إلى جنبه (٢)، فاذا خرج منه شيء توضأ بلا مهلة، و بنى على صلاته (٣)، من غير فرق بين المسلوس و المبطن.

وجوبه بالقدرة و الناقص مشروطاً وجوبه بالعجز عن التام، فتفويت القدرة ليس تفويتاً للواجب، بل هو تفويت لشرط الوجوب، فلا يكون معصية.

(١) إجماعاً، و للأمر به في النصوص.

(٢) لثلا يلزم من الوضوء في الأثناء الوقوع في بعض منافيات الصلاة و منه يظهر أنه لا خصوصية لكونه إلى جنبه.

(٣) هذا في المبطن منسوب إلى الأشهر، أو المشهور، أو المعظم أو الجماعة، و في المسلس محكى عن السرائر و جماعة. و يدل عليه في الأول

موتق ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «صاحب البطن الغالب يتوضأ، ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقى» (١).

و الآخر

عنه (ع): «صاحب البطن الغالب يتوضأ، و يبنى على صلاته» (٢).

و الثالث له

عنه (ع) «عن المبطن. فقال (ع): يبنى على صلاته» (٣).

مضافاً إلى ما دل على شرطية الطهارة لأفعال الصلاة (٤)، فإن الإجماع و إن انعقد على عدم قاطعية الحدث للصلاة، لكنه لا ملازمة بينه و بين سقوط شرطية الطهارة لأفعالها، فحيث لا دليل على الثاني يكون المرجع إطلاق دليل الشرطية، مثل قولهم (ع): «لا صلاة إلا بطهور» (٥).

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه باب صلاة المريض حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١، ٢، ٣ من أبواب الوضوء و قد تقدمت الإشارة إليها في ص: ٢٦٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٨

.....

و منه يظهر وجه الحكم في المسلس، فان النصوص الواردة فيه و إن لم تف به، إلا أن القاعدة التي ذكرناها كافية في إثباته. لا سيما مع تأييدها أو اعتضادها بنصوص المبطن.

كما منه أيضاً يظهر ضعف ما عن العلامة (ره) في جملة من كتبه من نفى التجديد في الأثناء في المبطن و المسلس معاً، لان هذا المتكرر إن نقض الطهارة نقض الصلاة لما دل على اشتراط الصلاة باستمرارها. انتهى.

إذ لا ملازمة بين نقضه للطهارة و نقضه للصلاة، و ما دل على اشتراط الصلاة باستمرار الطهارة الراجع إلى قاطعية الحدث يجب رفع اليد عنه بالإجماع على الصحة، كما عرفت. مع أنه أشبه بالاجتهاد في مقابل النص (و دعوى):

أن المراد من قوله (ع):

«ثم يرجع في صلاته..»

أنه يأتي بالصلاة الباقية. و من قوله (ع):

«و يبنى على صلاته»

أنه يعتد بصلاته و لا يحتاج إلى إعادتها (بعيدة) جداً من دون موجب لارتكابها. و عن المشهور نفى التجديد في خصوص المسلس. و لعلهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكر العلامة (ره) مما عرفت حاله.

نعم ربما يفصل في المسلس بين ما إذا كانت الطهارة تيمماً أو وضوءاً ارتماسياً لا يحتاج إلى فعل كثير، فيجب التجديد، و بين غيره فلا- يجب للتعارض بين أدلة إبطال الفعل الكثير و أدلة حديثية مطلق البول، المنضمة إلى ما دل على شرطية الطهارة لأفعال الصلاة،

فالمرجع استصحاب عدم الحدث، أو إباحة المضي، أو أصالة البراءة من وجوب التجديد (و فيه):
أن العمدة في دليل قاطعية الفعل الكثير هو الإجماع، و هو في المقام غير ثابت، فالدليل على حدثية البول و شرطية الطهارة لأفعال الصلاة محكم.

لا سيما مع ما قد ادعى من أن إطلاق المسلوس في كلامهم ينصرف إلى
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٦٩

لكن الأحوط أن يصلى صلاة أخرى بوضوء واحد (١)، خصوصاً في المسلوس (٢)، بل مهما أمكن لا يترك هذا الاحتياط فيه. و أما الصورة الثالثة- و هي أن يكون الحدث متصلاً بلا فترة (٣) أو فترات يسيرة بحيث لو توضعاً بعد كل حدث و بنى لزوم الحرج- يكفي أن يتوضعاً لكل صلاة (٤)،

من لا يتمكن من التجديد و البناء، و أما المتمكن منه فحكمه حكم المبطلون عندهم. و من ذلك يظهر الإشكال في نسبة نفى التجديد في المسلوس إلى المشهور.

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف، و احتمال قبح الوضوء في الأثناء في صحة الصلاة. ثم إنه قد يقال: إن الأحوط تقديم الصلاة بالوضوء الواحد على الصلاة بالوضوء المتعدد. و كأنه لأن في تقديم الثانية احتمال الإبطال المحرم بفعل الوضوء، و لا كذلك في تأخيرها، لأن الوضوء في أثنائها إما في محله أو في صلاة معادة باطله. لكن في ترك الوضوء و المضي في الصلاة أيضاً احتمال الإبطال المحرم.
(٢) لفقد النص الدال على التجديد فيه، و كون ظاهر المشهور فيه العدم، بخلاف المبطلون، لدلالة النصوص فيه على التجديد، و كونه المشهور فيه.

(٣) ذكر هذا القسم في هذه الصورة مناف لجعله من الصورة الرابعة كما يأتي.

(٤) لانتفاء فائدة التجديد أو كونه حرجياً، فينتفى، و قد عرفت دعوى غير واحد كون إطلاق المشهور حكم المسلوس من الاكتفاء بالوضوء لكل صلاة منزل على هذه الصورة دون الصورة الثانية، كما أن إطلاقهم حكم المبطلون
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٠

و لا يجوز أن يصلى صلاتين بوضوء واحد (١) نافله كاتنا أو فريضة أو مختلفة. هذا إن أمكن إتيان بعض كل صلاة بذلك الوضوء، و أما إن لم يكن كذلك، بل كان الحدث مستمراً

من تجديد الوضوء في الأثناء و البناء على ما مضى منزل على الصورة الثانية دون هذه الصورة، أما فيها فيكتفى بوضوء واحد للصلاة. ثم إنه حيث يسقط الوضوء و البناء للحرج فهل يسقط بالمرة من أول الأمر، أو يثبت إلى أن يلزم منه الحرج؟ وجهان، منشؤهما- كما في الجواهر- تقدير الضرورة بقدرها، و احتمال وجوب تقليل الحدث مهما أمكن، و أن التكليف الحرجي لا يلحظ فيه ذلك، كما في كثير من أفراد. انتهى. أفواهما الثاني، لما ذكر. و لولاه لم يجب قبل الصلاة الثانية، فإذا جاز التفكيك بين ما قبل الصلاة و بين ما في أثنائها جاز التفكيك بين الوضوءات في أثنائها أيضاً.

(١) كما هو المشهور. لعدم الدليل على العفو عما بين الصلاتين من الحدث، فإذا أمكن إيقاع أول الصلاة الثانية بالطهارة- كما هو المفروض حسب ما يأتي- وجب. و عن المنتهى و جماعة من متأخري المتأخرين في المسلوس الجمع بين الظهرين بوضوء، و بين العشاءين بوضوء.

لصحيحة حريز عن الصادق (ع): «إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم إذا كان حين الصلاة اتخذ كيساً، و جعل فيه قطناً، ثم علقه عليه و أدخل ذكره فيه، ثم صلى، يجمع بين الصلاتين الظهر و العصر يؤخر الظهر و يعجل العصر بأذان و إقامتين، و يؤخر المغرب و

يعجل العشاء بأذان وإقامتين، و يفعل ذلك في الصبح» (١).
فان الجمع بالنحو المذكور فيه كالصريح

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧١

.....

في عدم تجديد الوضوء بين الصلاتين.

هذا و لكن إهمال ذكر الوضوء فيها مع التعرض للخصوصيات المشتملة عليها مانع عن إطلاقها، فكما لا يجوز الاعتماد عليها في الصورة الثانية مع ظهورها أيضاً في نفى الوضوء في الأثناء، لا يجوز الاعتماد عليها في الصورة الثالثة، فظهورها في المفروغية عن نفى الوضوء بين الصلاتين و إن كان مسلماً إلا أن موضوع المفروغية المذكورة غير معلوم، و لا تعرض فيها لبيانها، و مع إجمالها من هذه الجهة و إمكان حملها على صورة استمرار الحدث أو ما بحكمه، بحيث لا يمكن إيقاع بعض الصلاة حتى أولها مع الطهارة، أو كونه حرجياً، لا مجال للاعتماد عليها في الخروج بها عن القواعد، فيتعين حملها على ما لا ينافي القواعد، و هو خصوص الصورة المذكورة لا غير.

و لعل ذلك هو الوجه في إعراض المشهور عنها. فتأمل جيداً.

و عن الشيخ في المبسوط جواز أن يصلى بوضوء واحد صلوات كثيرة إلى أن يحدث حدثاً آخر. و ربما يستدل له بقاعدة:
«ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»

، المشار إليها أيضاً في بعض نصوصه، بناء على دلالة على العفو عما يتقاطر بغير الاختيار. و موثق سماعاً: «عن رجل أخذه تقطير من فرجه إما دم أو غيره. قال (ع): فليضع خريطة، و ليتوضأ و ليصل، فإنما ذلك بلاء ابتلى به، فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه» (١).

و

حسن منصور بن حازم: «قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل يعتره البول، و لا يقدر على حبسه. فقال (ع): إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر يجعل خريطة» (٢).

و

خير الحلبي عنه (ع):

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٢

بلا فترة يمكن إتيان شيء من الصلاة مع الطهارة، فيجوز أن يصلى بوضوء واحد صلوات عديدة (١)، و هو بحكم المتطهر إلى أن يجيئه حدث آخر من نوم أو نحوه (٢)، أو خرج منه

«سئل عن تقطير البول. قال (ع): يجعل خريطة إذا صلى» (١).

و

خبر عبد الرحيم: «فى الخصى يبول فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلبل بعد البلبل. قال (ع): يتوضأ، و ينتضح فى النهار مرة واحدة» (٢).
هذا و لكن الظاهر من القاعدة خصوص صورة العذر العقلانى، بقرينه قوله (ع):
«أولى بالعذر»

، و لا- عذر عند العقلاء فى ترك الوضوء قبل كل صلاة إذا كان يترتب على فعله وقوع بعض أفعال الصلاة حال الطهارة. و موثق سماعه

إنما يدل على المقام بإطلاق: «غير» المعطوف على الدم، لكن ذيله يصلح قرينه على صرفه إلى غير البول، و حمل الحدث الذى يتوضأ منه على الحدث المتعارف، لا قرينه عليه، فلا يمكن رفع اليد به عن القاعدة المقتضية للوضوء لكل صلاة. و حسن منصور حاله حال قاعدة الغلبة. و خبر الحلبي ساكت عن الوضوء. و خبر عبد الرحيم

غير ظاهر فى المسلوس، لاحتماله البلبل المشتبه، لا سيما بقرينه الأمر بالنضح كما تقدم التنبيه على ذلك فى ما يعنى عنه فى الصلاة.
(١) لعدم الفائدة فى تجديد الوضوء، فإذا بنى على مشروعية الصلاة جاز الدخول فيها بلا وضوء. و لو لا قيام الإجماع على وجوب الوضوء للصلاة الأولى- كما ادعاه فى الجواهر- لم يجب الوضوء لها.

(٢) لعدم الدليل على العفو عنه. اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٣

البول أو الغائط على المتعارف، لكن الأحوط فى هذه الصورة أيضاً الوضوء لكل صلاة (١). و الظاهر أن صاحب سلس الريح أيضاً كذلك (٢).

[مسألة ١: يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة]

(مسألة ١): يجب عليه المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء بلا مهلة (٣).

[مسألة ٢: لا يجب على المسلوس و المبطلون أن يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين]

(مسألة ٢): لا يجب على المسلوس و المبطلون أن يتوضأ لقضاء التشهد و السجدة المنسيين (٤)، بل يكفيهما وضوء الصلاة

عموم ناقضية البول و الغائط كون المسلوس و المبطلون محدثين تشرع لهما الصلاة و لا دليل على زيادة حدثهما بالنوم و نحوه. بل ظاهر كلماتهم فى مبحث تداخل الوضوء هو العدم، و حينئذ فلا موجب لتجديد الوضوء عند حدوث سائر الأحداث، فضلاً عن خروج البول أو الغائط على النحو المتعارف.

اللهم إلا أن يكون إجماع- كما هو الظاهر، و ظاهر الجواهر الجزم به- أو استفاد من موثق سماعه المتقدم، بناء على حمله على المقام.

(١) لإطلاق المشهور فى المسلوس أنه يتوضأ لكل صلاة، و قد عرفت دعوى عدم الفرق بينه و بين المبطلون.

(٢) لما عرفت من أن الحكم المتقدم جار على القاعدة، التي لا فرق في جريانها بين الموارد.

(٣) محافظة على وقوع الأفعال في حال الطهارة. هذا في الصورة الثالثة، و أما في الثانية فثلاً يتكرر منه الحدث. ولكن في اقتضائه الوجوب تأملاً من جهة ارتفاع قاطعته. اللهم الا أن يقتصر في البناء على ارتفاع القاطعية على مقدار الضرورة. نعم لا موجب للمبادرة في الصورة الرابعة، لوقوع أول الصلاة فيها حال الحدث على كل حال.

(٤) حال الأجزاء المنسية حال سائر الأجزاء، فإذا لم يجب الوضوء مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٤

التي نسيا فيها، بل و كذا صلاة الاحتياط يكفيها وضوء الصلاة التي شك فيها، و إن كان الأحوط الوضوء لها مع مراعاة عدم الفصل الطويل، و عدم الاستدبار، و أما النوافل فلا يكفيها وضوء فريضة (١)، بل يشترط الوضوء لكل ركعتين منها.

[مسألة ٣: يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله بكيس فيه قطن أو نحوه]

(مسألة ٣): يجب على المسلوس التحفظ من تعدى بوله بكيس فيه قطن أو نحوه (٢). و الأحوط غسل الحشفة قبل كل صلاة (٣)، و أما الكيس فلا يلزم تطهيره (٤)، و إن كان أحوط. و المبطون أيضاً إن أمكن تحفظه بما يناسب يجب.

لها للحرج أو لاستمرار الحدث لم يجب للأجزاء المنسية، و إلا وجب.

و حال صلاة الاحتياط حال غيرها من الصلوات، لما سبق في الصورة الثالثة و الرابعة، للاشتراك في وجه الحكم في الجميع.

(١) لما تقدم من عدم جواز الجمع بين صلاتين بوضوء واحد. نعم قد يستشكل في مشروعية النافلة الناقصة حينئذ، لعدم الدليل عليها. لكن عرفت في ما سبق الإشارة إلى قاعدة إلحاق النوافل بالفرائض.

(٢) لما دل على شرطية الطهارة من الخبث. مضافاً إلى الأمر بذلك في النصوص.

(٣) فان وجوب الغسل و ان كان مقتضى القاعدة، لكن قد يستفاد الترخيص من النصوص المتعرضة لوضع الخريطة، فإن عدم التعرض فيها لتطهير الحشفة ظاهر في عدم وجوبه.

(٤) فان مما لا تتم به الصلاة، و لعله من المحمول. و في مرسل ابن سنان «١» العفو عن الكمرة، التي هي كيس يتخذ للذكر من جهة الاحتلام.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٥

كما أن الأحوط تطهير المحل أيضاً إن أمكن من غير حرج.

[مسألة ٤: في لزوم معالجة السلس و البطن اشكال]

(مسألة ٤): في لزوم معالجة السلس و البطن اشكال (١) و الأحوط المعالجة مع الإمكان بسهولة. نعم لو أمكن التحفظ بكيفية خاصة مقدار أداء الصلاة وجب (٢) و إن كان محتاجاً إلى بذل مال (٣).

[مسألة ٥: في جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون بعد الوضوء للصلاة مع فرض دوام الحدث و خروجه بعده إشكال]

(مسألة ٥): في جواز مس كتابة القرآن للمسلوس و المبطون بعد الوضوء للصلاة مع فرض دوام الحدث و خروجه بعده إشكال (٤) حتى حال الصلاة، إلا أن يكون المس واجباً.

[مسألة ٦: مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر]

(مسألة ٦): مع احتمال الفترة الواسعة الأحوط الصبر،

(١) فان مقتضى كون وجوب الطهارة مطلقاً غير مشروط بعدم المرض أنه مع القدرة على العلاج لا يكون المكلف معذوراً في فوات الواجب، فيجب العلاج قبل الوقت، فضلاً عن الوقت. إلا أنه يمكن دعوى استقرار السيرة على خلافه، لا سيما مع عدم الأمر بالعلاج في النصوص.

(٢) إذ لا مانع من الأخذ بالقاعدة المتقدمة.

(٣) و أدلة نفى الضرر يمكن الخروج عنها بما دل على وجوب شراء الوضوء بأضعاف ثمنه فتأمل.

(٤) لعدم الدليل على ارتفاع الحدث حقيقة أو تنزيلاً بالوضوء، فعموم ما دل على ناقضية البول و غيره للوضوء محكم و حينئذ يكون مقتضى ما دل على عدم جواز مس المحدث هو المنع. هذا إذا لم يكن واجباً أما لو كان واجباً وقع التزاحم بين الحكمين و حيث لا يحتمل أهمية أحدهما بعينه يكون الحكم التخيير اللهم إلا أن يتعدى من الصلاة الى غيرها بدعوى عدم الخصوصية لها عرفاً، لكنه غير واضح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٦

بل الأحوط الصبر (١) إلى الفترة التي هي أخف مع العلم بها، بل مع احتمالها، لكن الأقوى عدم وجوبه (٢).

[مسألة ٧: إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث باعتقاد عدم الفترة الواسعة]

(مسألة ٧): إذا اشتغل بالصلاة مع الحدث باعتقاد عدم الفترة الواسعة، و في الأثناء تبين وجودها قطع الصلاة، و لو تبين بعد الصلاة أعادها.

[مسألة ٨: ذكر بعضهم أنه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية]

(مسألة ٨): ذكر بعضهم (٣) أنه لو أمكنهما إتيان الصلاة الاضطرارية، و لو بان يقتصر في كل ركعة على تسبيحة، و يومئذ للركوع و السجود، مثل صلاة الغريق، فالأحوط الجمع بينها و بين الكيفية السابقة. و هذا و إن كان حسناً، لكن وجوبه محل منع، بل تكفى الكيفية السابقة.

[مسألة ٩: من أفراد دائم الحدث المستحاضة]

(مسألة ٩): من أفراد دائم الحدث المستحاضة، و سيجيء حكمها.

(١) بل لو بادر و انكشف وجود الفترة و جبت الإعادة، و لو بادر و انكشف عدم الفترة اجتزأ بصلاته بناء على صحة الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال الجزمي - كما هو الظاهر - و كذا الحال في الفترة التي هي أخف إذا كان يمكنه إيقاع بعض الصلاة فيها مع

الطهارة، لأنه مأمور بإيقاع الصلاة فيها.

(٢) هذا غير ظاهر لأن الشك في القدرة موجب للاحتياط. ومنه يظهر وجه الحكم في المسألة الآتية.

(٣) قال في محكي السرائر: «إن مستدام الحدث يخفف الصلاة ولا يطيلها، و يقتصر فيها على أدنى ما يجزى المصلى عند الضرورة».

وقال: «إنه يجزئه أن يقرأ في الأوليين بأمر الكتاب وحدها، وفي الأخيرتين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٧

[مسألة (١٠): لا يجب على المسلوس والمبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات]

(مسألة ١٠): لا يجب على المسلوس والمبطون بعد برئهما قضاء ما مضى من الصلوات (١).

بتسييح في كل واحدة أربع تسيحات، فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب سبح في جميع الركعات، فان لم يتمكن من التسيحات الأربع لتوالي الحدث فليقتصر على ما دون التسيح في العدد، ويجزئه منه تسيحة واحدة في قيامه و تسيحة في ركوعه و تسيحة في سجوده، و في التشهد ذكر الشهادتين خاصة. و الصلاة على محمد (ص) و آله (ع) مما لا بد منه في التشهدين. و يصلى على أحوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس أو اضطجاع، و إن كان صلاته بالإيماء أحوط في حفظ الحدث و منعه من الخروج صلى مومناً، و يكون سجوده أخفض من ركوعه». و شيخنا الأعظم (ره) في حاشيته على نجاه العباد جعل الأحوط الجمع بين الصلاة المذكورة في زمن الفترة و بين الصلاة التامة في وقت آخر، و تبعه غيره، لكن قال في طهارته: «ظاهر الأخبار في السلس و نحوه أن له أن يصلى الصلاة المتعارفة، و أن هذا المرض موجب للنفو عن الحدث، لا الرخصة في ترك أكثر الواجبات تحفظاً عن هذا الحدث». و ما ذكره (ره) في محله، و هو الذي فهمه الأصحاب - رضى الله عنهم - و لو بنى على الغض عن النص و الفتوى كان مقتضى القاعدة ترجيح الطهارة على الأجزاء غير الركنية، و كذا الركنية التي لها بدل، فينتقل الفرض إلى أقل ما يمكن من الصلاة الاضطرارية.

(١) بلا اشكال ظاهر - لظهور النصوص في صحة صلاته و إجزائها، كغيره من المعذورين. مع قصور أدلة وجوب القضاء عن شمول المورد.

اللهم إلا أن يتمسك بالاستصحاب. لكن يتعين دفعه بظهور النصوص في الاجزاء، فيكون هو العمدة في نفي القضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٢، ص: ٥٧٨

نعم إذا كان في الوقت وجبت الإعادة (١).

[مسألة (١١): من نذر أن يكون على الوضوء دائماً إذا صار مسلوساً أو مبطوناً الأحوط تكرار الوضوء]

(مسألة ١١): من نذر أن يكون على الوضوء دائماً (٢) إذا صار مسلوساً أو مبطوناً الأحوط تكرار الوضوء بمقدار لا يستلزم الحرج. و يمكن القول بانحلال النذر، و هو الأظهر.

(١) لما عرفت في صدر الفصل من عدم الدليل على الاجزاء حينئذ.

(٢) تارة: يكون المنذور ذلك في وقت معين، فيكشف كونه حال السلس. و أخرى: يكون في جميع الأوقات، فيكون المنذور كونه على وضوء كلما أحدث. فعلى الأول حيث عرفت عدم الدليل على نفي ناقضية البول و الغائط فيهما، فعموم ما دل على ناقضيتهما محكم، و لا يزمه العجز عن الوفاء بالنذر، الموجب لانحلاله. و على الثاني إن أمكن الوضوء كلما أحدث بلا لزوم حرج عليه و جب،

وفاء بنذره، وإن لم يمكنه، أو كان حرجياً، انحل النذر أيضاً. هذا إذا كان المنذور ملحوظاً بنحو وحدة المطلوب - كما هو الظاهر - وإن كان ملحوظاً بنحو تعدد المطلوب وجب الوضوء مهما أمكن بلا حرج. وكأن احتمال ذلك هو الوجه في الاحتياط المذكور في المتن. والله سبحانه هو العالم بحقائق الاحكام، ومنه نستمد الاعتصام به في البدء والختام، والحمد لله تعالى أولاً وآخر.

تمّ المجلد الأول من مختصر شرح العروة الوثقى، في جوار الحضرة المرتضوية، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام، بقلم مؤلفه الأ-حقر (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الطباطبائي الحكيم، عشية الخميس، الواحد والعشرين من محرم الحرام، من السنة التاسعة والأربعين بعد الألف والثلاثمائة هجرية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وأزكى التحية. ويتلوه المجلد الثاني في شرح فصل الأغسال إن شاء الله تعالى.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الثالث

[تتمه كتاب الطهارة]

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[فصل في الأغسال]

إشارة

فصل في الأغسال والواجب منها سبعة (١): غسل الجنابة، والحوض، والنفاس، والاستحاضة، ومس الميت، وغسل الأموات، والغسل الذي وجب بنذر ونحوه، كأن نذر غسل الجمعة أو غسل الزيارة أو الزيارة مع الغسل. والفرق بينهما (٢) ان في الأول إذا أراد الزيارة يجب أن يكون مع الغسل ولكن يجوز أن لا يزور أصلاً، وفي الثاني يجب الزيارة فلا يجوز تركها.

وكذا إذا نذر الغسل لسائر الأعمال التي يستحب الغسل لها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصلاة والسلام على محمد سيد المرسلين، وآله الغر الميامين، واللعنة على أعدائهم أجمعين.

فصل في الأغسال

(١) سيجيء الدليل على وجوب كل واحد منها في محله، عدا المنذور فان دليل وجوبه من الكتاب والسنة والإجماع المذكور في محله من كتاب النذر.

(٢) سيجيء تفصيل الحال في المسألة الأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤

[مسألة ١]: النذر المتعلق بغسل الزيارة ونحوها يتصور على وجوه]

(مسألة ١): النذر المتعلق بغسل الزيارة ونحوها يتصور على وجوه: «الأول»: أن ينذر الزيارة مع الغسل (١)

(١) يعنى: يكون المنذور الزيارة، و الغسل لوحظ قيداً لها. و بذلك افترق هذا الوجه عن الوجه الرابع، فان المنذور فيه كل منهما. و حاصل الصور المتصورة فى نذر غسل الزيارة أنه (تارة): يكون المنذور الغسل بلا ضم شىء اليه (و أخرى): يكون مع ضم شىء إليه، و فى الصورة الأولى (تارة): يكون نذره معلقاً على الزيارة بنحو الشرط المتأخر عن المنذور (و أخرى): يكون منجزاً و يكون الغسل مقيداً بالزيارة بوجودها المطلق (و ثالثة): يكون مقيداً بوجودها من باب الاتفاق، نظير ما قيل فى إرجاع شرائط الوجوب إلى شرائط الواجب.

ففى الصورة الأولى و الأخيرة لا يجب فعل الزيارة، لكن لو اتفق أنه زار بداع من الدواعى لزمه الغسل، فاذا تركه لزمته كفارة، و إذا لم يزر لم يلزمه شىء. و فى الثانية تجب الزيارة لأنها شرط المنذور، فاذا تركها أو ترك الغسل أو تركهما معاً لزمته كفارة واحدة. و إذا ضم إلى نذر الغسل نذر الزيارة (فتارة): ينذرهما مقيداً بالغسل، و هو الوجه الخامس، (و أخرى):

ينذرهما مطلقاً، و هو الوجه الرابع، و فى كل من صورتين (تارة) يكون نذرهما على نحو وحدة المطلوب، (و أخرى): على نحو تعدده: فان كان على النحو الأول لزمه كفارة واحدة فى مخالفة النذر، سواء تركها أم ترك أحدهما فقط، و ان كان على النحو الثانى، ففى الصورة الأولى الرجعة إلى الوجه الخامس يلزمه فى مخالفة النذر كفارتان، سواء تركها معاً أم ترك أحدهما، و فى الصورة الثانية تلزمه كفارتان إن تركها معاً أو ترك الزيارة فقط، لأن تركها ترك للغسل بلحاظ ترك قيده، لأن الغسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥

فيجب عليه الغسل و الزيارة، و إذا ترك أحدهما وجبت الكفارة، «الثانى»: أن ينذر الغسل للزيارة بمعنى أنه إذا أراد أن يزور لا يزور إلا- مع الغسل (١)، فاذا ترك الزيارة لا كفارة عليه (٢) و إذا زار بلا- غسل وجبت عليه. «الثالث»: أن ينذر غسل الزيارة منجزاً (٣) و حينئذ يجب عليه الزيارة أيضاً و إن لم يكن مندوراً مستقلاً بل وجوبها من باب المقدمة، فلو تركها وجبت كفارة واحدة (٤) و كذا لو ترك أحدهما (٥) و لا يكفى فى

الذى أتى به لا يصدق عليه انه غسل الزيارة حتى تحصل الزيارة معه، و إذا ترك الغسل و جاء بالزيارة كان عليه كفارة واحدة.

ثم إن جعل الوجه الأول من وجوه نذر غسل الزيارة إنما كان بلحاظ كون الغسل قيداً للمنذور فهو مندور تبعاً.

(١) قد عرفت أن المراد من هذا الوجه إما الصورة الأولى أو الأخيرة من صور نذر الغسل منفرداً. و قد يتوهم أن المراد من هذا الوجه نذر أن لا يزور إلا مع الغسل. لكن عرفت فى مبحث الوضوء بطلان مثل هذا النذر، لعدم رجحان متعلقه.

(٢) إما لانتفاء النذر لانتفاء شرطه، أو لتعذر شرط المنذور الموجب لانحلال النذر.

(٣) بأن يؤخذ النذر مطلقاً لا مشروطاً بالزيارة، و المنذور مقيداً بالزيارة مطلقاً، فتجب الزيارة كما تجب سائر قيود الواجب المطلق. و هذا الوجه هو الصورة الثانية من صور نذر الغسل منفرداً.

(٤) لوحدة النذر المعلق بالغسل المقيد بالزيارة.

(٥) لأن فوات المقيد يكون بفوات ذاته و يكون بفوات قيده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦

سقوطها الغسل فقط (١) و ان كان من عزمه حينه أن يزور، فلو تركها وجبت، لأنه إذا لم تقع الزيارة بعده لم يكن غسل الزيارة. (الرابع): أن ينذر الغسل و الزيارة (٢) فلو تركها وجب عليه كفارتان، و لو ترك أحدهما فعليه كفارة واحدة (٣).

(الخامس): أن ينذر الغسل الذي بعده الزيارة، و الزيارة

(١) نعم لو كان المراد من المنذور الغسل المشروع للزيارة أمكن القول بسقوط الكفارة بفعل الغسل فقط مطلقاً، بناء على المشهور من وجوب مطلق المقدمة، أو في خصوص صورة ما إذا أراد ذا المقدمة، بناء على اختصاص وجوب المقدمة بتلك الحال. ولا يكفي في سقوطها مطلقاً بناء على المقدمة الموصلة، كما هو التحقيق. فيدور القول بالسقوط مدار القول بوجوب المقدمة. كما أنه لو كان المراد من المنذور الغسل المنوي به الزيارة كفي في سقوطها فعل الغسل بنية الزيارة وإن لم يزر.

(٢) يعنى: بنحو تعدد المطلوب، فيكون قد أنشأ بإنشاء واحد نذرين أحدهما تعلق بالغسل والآخر بالزيارة، ولذا تجب كفارتان لو تركهما معاً، لأن في تركهما معاً مخالفة لنذرين.

(٣) هذا ظاهر إذا ترك الغسل وفعل الزيارة، لأنه وفي بنذر الزيارة ولم يف بنذر الغسل، أما إذا فعل الغسل وترك الزيارة فغير ظاهر، لأن نذر الغسل المنضم إلى نذر الزيارة، إن كان بنحو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة فهو وإن كان يلزمه كفارة في الفرض لحث نذر الزيارة إلا أنه لا وجه لثبوت كفارتين في صورة تركهما معاً، وإن كان بنحو الوجه الثالث ففعل الغسل بلا زيارة لا يوجب سقوط كفارة نذره كما سبق في الوجه المذكور، فيكون حينئذ عليه كفارتان إحداهما لمخالفة نذر الزيارة، والأخرى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧

مع الغسل، و عليه لو تركهما وجبت كفارتان، و لو ترك أحدهما فكذلك، لأن المفروض تقييد كل بالآخر (١). وكذا الحال في نذر الغسل لسائر الاعمال (٢).

[فصل في غسل الجنابة]

إشارة

فصل في غسل الجنابة و هي تحصل بأمرين:

الأول: خروج المنى (٣) و لو في حال النوم (٤) أو الاضطراب (٥) و إن كان بمقدار رأس إبرة (٦)، سواء كان

لمخالفة نذر غسل الزيارة المنجز. نعم يتم ذلك لو كان المنذور الغسل المشروع للزيارة، بناء على المشهور من وجوب مطلق المقدمة، أو الغسل المنوي به الزيارة إذا كان قد نوى به الزيارة، على ما ذكرنا في شرح ذيل الوجه الثالث.

(١) فترك أحدهما يوجب مخالفة نذره و نذر المقيد به.

(٢) فإنه يجرى فيه الوجوه المذكورة على النحو المزبور.

فصل في غسل الجنابة

(٣) إجماعاً، كما عن الخلاف، والغنية، والمعتبر، والتذكرة، والذكري، وغيرها، بل عن بعضها إجماع المسلمين والنصوص به متواترة

«١». (٤) إجماعاً، حكاه جماعة، والنصوص به مستفيضة أو متواترة

«٢». (٥) بلا إشكال ظاهر، و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٦) بلا إشكال ظاهر، للإطلاق. و قد يظهر العدم من

صحيح معاوية

(١) الوسائل باب: ٢ و ٧ من أبواب الجنابة

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨

بالوطء أو بغيره (١) مع الشهوة أو بدونها (٢) جامعا للصفات أو فاقداً لها (٣) مع العلم بكونه منياً. و في حكمه الرطوبة

ابن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللاً قليلاً. قال (ع): ليس بشيء، إلا أن يكون مريضاً فإنه يضعف فعلية الغسل» (١)

فتأمل. و يتعين حمله على المشتبه. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، و

في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «عن المفخذ عليه غسل؟ قال (ع): نعم إذا أنزل» (٢).

(٢) إجماعاً، حكاه جماعة، بل عن المعتمد والذكرى: إجماع المسلمين.

نعم عن مالك و أبي حنيفة و أحمد: اعتبار الشهوة، و يظهر ذلك من بعض النصوص،

ففي صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل يلعب مع المرأة و يقبلها فيخرج منه المنى، فما عليه؟ قال (ع): إذا جاءت الشهوة و دفع و فتر لخروجه فعلية الغسل، و إن كان إنما هو شيء لم يجد له فترة و لا شهوة فلا بأس» (٣).

لكن يجب حمله على التقيّة، و عن الشيخ حمله على صورة الاشتباه. و لا ينافيه فرض المنى في السؤال، لإمكان الاعتماد على الظن في ذلك، كما عن المنتقى، و لا سيما و كون المذكور في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر (ع) ذكر «الشيء» بدل «المنى» (٤)، و كذا عن قرب الاسناد (٥)، و يناسبه التعبير بلفظ «الشيء» في الجواب فلا إشكال.

(٣) المراد من الصفات: الشهوة و الدفق و الفتور. و ظاهر بعض

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة ملحق حديث: ١

(٥) ص ٨٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩

.....

و صريح آخر: الإجماع على عموم الحكم. و في الحدائق: «الظاهر أنه لا- خلاف بين الأصحاب (رض)- كما نقله جملة منهم- في وجوب الغسل مع تيقن كون الخارج منياً و إن لم يكن على الصفات الآتية، و ان الرجوع إليها كلاً أو بعضها إنما هو مع الاشتباه»، و قد توهم عبارة المفيد و المرتضى و المبسوط و سلا و أبي الصلاح و غيرهم: اعتبار الدفق، حيث فسروا الماء الدافع بالمنى. لكن الظاهر أن التقييد بذلك للغلبة. فعن السرائر: «و ما يوجد في بعض كتب أصحابنا من تقييده بالدفق فغير واضح، إلا أنه لما كان الأغلب في أحواله الدفق قيد به»، لكن عبارة الوسيلة تأبى هذا الحمل كما قيل. و لا يخلو من تأمل.

ثم إن المحكى عن جماعة الإجماع على عدم الفرق بين الرجل والمرأة في ذلك. وفي محكى المعبر والمدارك دعوى إجماع المسلمين عليه.

نعم عن المقنع: «إن احتملت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل.

و

روى ان عليها الغسل إن أنزلت فان لم تنزل، فليس عليها شيء

«و كأنه كان اعتماداً منه على جملة من النصوص النافية للغسل عن المرأة إذا أنزلت المنى،

كصحيح عمر بن أذينة: «قلت لأبى عبد الله (ع):

المرأة تحتلم فى المنام فتتهريق الماء الأعظم؟ قال (ع): ليس عليها غسل» (١).

و

فى صحيح عمر بن يزيد: «فإن أمنت هى و لم يدخله؟

قال (ع): ليس عليها الغسل» (٢)

، و نحوه صحيحه الآخر

«٣» و رواية عبيد

«٤» و صحيح ابن مسلم

«٥» بل ظاهر الأخير المفروغية عند

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٢١

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ١٨

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٢٠

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٢٢

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ١٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠

المشبهة الخارجة بعد الغسل مع عدم الاستبراء بالبول (١).

و لا فرق بين خروجه من المخرج المعتاد أو غيره (٢)،

السائل. لكنها- كما ترى- لا تختص بنفى الغسل فى صورة الاحتلام.

و كيف كان فهى محمولة- كما فى الوسائل و غيرها- إما على الاشتباه و عدم تحقق كون الخارج منياً، أو على مجرد الرؤية فى النوم

بلا إنزال، أو على صورة انتقال المنى من محله بلا خروج، أو على التقيية لموافقته لبعض العامة، أو حرمة الاعلام بالحكم المذكور. أو

كراهته، أو غير ذلك، لما عرفت من الإجماع. و للنصوص الدالة على وجوب الغسل عليها كالرجل،

ففى صحيح ابن بزيع عن الرضا (ع): «عن الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج و تنزل المرأة، هل عليها غسل؟ قال (ع):

نعم» (١)

و

فى صحيح الحلبي: «إن أنزلت فعليها الغسل» (٢)

و

في صحيح إسماعيل بن سعد: «إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل» (٣)

و

في خبر محمد بن الفضيل: «إذا جاءتها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل» (٤)

الى غير ذلك من النصوص المدعى تواترها.

(١) كما سيأتي.

(٢) كما هو ظاهر جماعة حيث أطلقوا ولم يقيدوا بالاعتقاد نوعاً أو شخصاً، و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة و غيرها. و ظاهر القواعد:

اعتبار الاعتقاد في غير المخرج النوعي. و ظاهر محكى جامع المقاصد: اعتبار الاعتقاد في غير ثقبه الإحليل و الخصية و الصلب. و ظاهر آخر: اعتبار

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١

والمعتبر خروجه إلى خارج البدن (١)، فلو تحرك من محله و لم يخرج لم يوجب الجنابة، و أن يكون منه (٢) فلو خرج من المرأة منى الرجل لا يوجب جنابتها إلا مع العلم باختلاطه بمنيتها (٣).

انسداد الطبيعي عند الخروج من غيره. لكن الجميع طرح للإطلاق، و قد تكرر أن الغلبة و الاعتقاد لا يعول عليهما في ذلك. و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في نواقض الوضوء فراجع.

(١) كما حكى التصريح به عن الأكثر، بل الظاهر أنه لا إشكال فيه و هو الذى يقتضيه ظاهر النصوص.

(٢) بلا- خلافاً ظاهر، بل عن كشف اللثام و ظاهر التذكرة الإجماع عليه، خلافاً للحسن فأوجب الغسل على المرأة إذا خرج منها منى الرجل قياساً منه على منيتها. و هو- مع أنه مع الفارق- خلاف

مصحح عبد الرحمن: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة تغتسل من الجنابة ثم ترى نطفة الرجل بعد ذلك، هل عليها غسل؟ فقال (ع): لا» (١)

و نحوه صحيح سليمان بن خالد

(٢)، و قريب منهما صحيح عمر بن يزيد

(٣) و حينئذ فلو شكت في الخارج كانت كما لو شكت في أصل الخروج، عملاً بالأصل. و عن الدروس و البيان وجوب الغسل مع الشك. و عن نهاية الأحكام ذلك مع الظن، كما إذا كانت ذات شهوة. لا كالصغيرة و النائمة و المكروهة. و لا وجه له ظاهر.

(٣) و حينئذ يكون الغسل لخروج منيتها، فالاستثناء منقطع.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢

و إذا شك في خارج أنه منى أم لا اختبر بالصفات (١) من الدفق و الفتور و الشهوة (٢) فمع اجتماع هذه الصفات يحكم بكونه منياً و إن لم يعلم بذلك (٣)، و مع عدم اجتماعها و لو بفقد واحد

(١) بلا خلاف ظاهر. نعم قد يستظهر من السرائر الخلاف فيه و أن المدار على العلم. لكنه ضعيف. إنما الإشكال فيما يظهر من المتن من وجوب الاختبار، و لا دليل عليه ظاهر، لعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية. نعم وجب في بعض الموارد للدليل الخاص به، أو للزوم المخالفة القطعية الكثيرة لولاه. و كلاهما في المقام مفقود.

(٢) كما هو المذكور في كلام جماعة، و اقتصر في النافع على الأولين، و في القواعد على الأول و الأخير، و عن جماعة كثيرة من القدماء: الاقتصار على الأول، و عن الجامع: الاقتصار على اللون و الثخانة و الرائحة.

و الموجود في النصوص: الثلاثة الأول، و في صحيح معاوية المتقدم

«١» ذكر الكمية.

(٣) لا ينبغي التأمل في وجوب الحكم بكون الخارج منياً عند اجتماع الصفات المذكورة، كما يستفاد من

قول الكاظم (ع) في صحيح ابن جعفر عليه السلام المتقدم: «.. إذا جاءت الشهوة و دفع و فتر لخروجه فعليه الغسل» «٢».

و إنما الإشكال في اعتبار الاجتماع في الحكم المذكور بحيث يكون مجموع الصفات الثلاث طريقاً الى كونه منياً، كما قد يظهر من الجماعة، أو تكفي كل واحدة منها، كما في جامع المقاصد، بل نفى الخلاف في

(١) تقدم في أول الفصل

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣

.....

و وجوب الغسل مع وجود الرائحة فقط، معللاً له بتلازم الصفات إلا لعارض فوجود بعضها كاف. انتهى.

و التحقيق أن ظاهر صدر الصحيح و إن كان هو الأول و لكن ينافيه

صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: الرجل يرى في المنام و يجد الشهوة، فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئاً، ثم يمكث الهوين بعد فيخرج، قال (ع): إن كان مريضاً فليغتسل، و ان لم يكن مريضاً فلا شىء عليه. قلت: فما فرق بينهما؟ قال (ع): لان الرجل

إذا كان صحيحاً جاء الماء بدفقة قوية، و ان كان مريضاً لم يجيء إلا بعد» «١»

لظهوره في أن الفرق بين الصحيح و المريض ليس هو قصور شهوة الأول عن الطريقية و عدم قصور شهوة الثانى، بل هو أن عدم الدفق في الصحيح أمانة لعدم دون المريض مع تساوى شهوتيهما في الطريقية إلى كون الخارج منياً، فيكون الوجه في عدم الحكم بكون الخارج منياً- إذا خرج من الصحيح مع الشهوة بلا دفق- هو تعارض الأمارتين، و لا كذلك في الخارج من المريض مع الشهوة بلا دفق، لأن الشهوة فيه أمانة و عدم الدفق ليس بأمانة على عدم، فيحكم بكونه منياً عملاً بطريقية الشهوة.

و مثله

مصحح زرارة: «إذا كنت مريضاً فأصابتك شهوة فإنه ربما كان هو الدافع، لكنه يجيء مجيئاً ضعيفاً- ليست له قوة لمكان مرضك- ساعة بعد ساعة قليلاً قليلاً، فاغتسل منه» (٢).
فالمتحصل من هذين الصحيحين: أن الشهوة وحدها طريق الى كون الخارج منياً بلا حاجة الى انضمام الدفق أو الفتور، و أن عدم الدفق في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤

.....

الصحيح أمانة كونه ليس منياً.

كما ان المستفاد مما

في مرسل ابن رباط- من قول الصادق (ع): «فأما المنى فهو الذى تسترخى له العظام و يفتر منه الجسد» (١).

و مما ورد فى المنى «من أنه الماء الدافع»

«٢»- هو طريقية كل من الفتور و الدفق الى وجوده. و لا ينافيه ورودهما فى الشبهة المفهومية لا المصادقية التى هى محل الكلام، لأن مميز المفهوم مميز للمصادق أيضاً. نعم لو ثبت تحقق الفتور و الدفق لغير المنى أيضاً وجب حملهما على الغالب، و حيثئذ فلا مجال للتمييز بهما فى الشبهة المصادقية، لكنه غير ثابت. فظهور الدليلين فى كون كل منهما خاصة محكم.

إلا- أن هذا المقدار من التمييز لعله خارج عن محل الكلام. لأنه ليس من باب جعل الطريقية و الحجية. بل من باب الإرشاد إلى الملازمة بين وجود الصفة و وجود المنى، فيكون العلم بوجود الصفة موجباً للعلم بحقيقة وجود المنى حقيقة، لا أنه موجب للحكم بوجود المنى تعبداً، كما هو المقصود من كون الصفات المذكورة أمانة. و لعل مراد الأصحاب من كونها أمانة هذا المعنى بل هو ظاهر جامع المقاصد فلاحظ.

و أشكل من ذلك دعوى طريقية عدم الفتور الى عدم كون الخارج منياً نظير عدم الدفق، فقد تستفاد من مرسل ابن رباط بناء على ظهوره فى كونه خاصة لازمة. لكنه غير ظاهر، و لا سيما بملاحظة ترك الاستفصال عن وجوده و عدمه فى صحيحى ابن أبى يعفور و زرارة

المتقدمين فى المريض.

مضافاً الى ما عرفت من أنه لو ثبت كونه خاصة كان العلم بعدمه موجباً

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦ و باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ١٧

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥

منها لا يحكم به إلا إذا حصل العلم. و فى المرأة و المريض يكفى اجتماع صفتين و هما الشهوة و الفتور (١).

للعلم بالعدم، لا أنه موجب للعلم تعبداً بعدمه كذلك، كما هو معنى الطريقية. و كذا الإشكال فى طريقه عدم الشهوة إلى العدم. نعم

يستفاد من ذيل صحيح ابن جعفر (ع) المتقدم

«١» أن عدمهما معاً طريق الى العدم. فلو بنى على تلازمهما - كما فى الجواهر - كان ظهوره فى طريقه عدم كل منهما الى العدم محكماً.

و عليه يكون المتحصل من مجموع النصوص طريقه الشهوة الى وجود المنى، وكذا طريقه فتور الجسد بناء على ملازمته للشهوة، و طريقه عدم الدفق الى العدم فى الصحيح، و طريقه عدم الشهوة و عدم الفتور معا الى العدم، و طريقه كل من العدمين الى العدم بناء على تلازمهما، لكن التلازم غير ثابت، و ان كان الذى تطمئن به النفس: هو طريقه كل واحدة من الصفات الى الوجود، و عدم كل الى العدم، فلو اجتمعت حكم بكون الخارج منياً، و لو وجد بعضها و فقد الآخر تعارض الطريقتان، و لو وجدت واحدة و شك فى الأخرى أخذ بالموجودة، إذ لا اعتبار بالشك فى وجود المعارض. لكن المتيقن من صور التعارض صورة وجود الشهوة فى الصحيح و عدم الدفق المستفاد من صحيحى المريض، و صورة انتفاء الشهوة و الفتور و وجود الدفق المستفاد من ذيل صحيح ابن جعفر (ع) و غيرهما محل تأمل.

(١) بل ظاهر الصحيحين المتقدمين فى المريض الاكتفاء بالشهوة فقط و أما المرأة فلم تتعرض لها نصوص الباب. لكن عن بعض متأخرى المتأخرين الاكتفاء بالشهوة، لصحيح إسماعيل بن سعد و خبر ابن الفضيل المتقدمين

(١) تقدم فى أول الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦

الثانى: الجماع و إن لم ينزل (١) و لو بإدخال الحشفة

فى منى المرأة و نحوهما، و موردهما و ان لم يكن الشبهة المصدقية إلا أنه لا يبعد ظهورهما فى كون الشهوة أيضاً من خواص منى المرأة، و أما الفتور فالنصوص المتعرضة له ظاهر موردها الرجل. فلاحظ.

(١) «إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً كاد يكون متواتراً بل هو كذلك». كذا فى الجواهر. و يدل عليه كثير من النصوص،

كصحيح ابن بزيع: «سألت الرضا (ع) عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان، متى يجب الغسل؟. فقال (ع): إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال (ع):

نعم» (١).

و أما

خبر ابن عذافر: «سألت أبا عبد الله (ع): متى يجب على الرجل و المرأة الغسل؟ فقال (ع): يجب عليهما الغسل حين يدخله، و إذا

التقى الختانان فيغسلان فرجهما» (٢)

- فلا يبعد أن يكون قوله (ع):

«و إذا التقى ..»

تفسيراً لقوله (ع):

«حين يدخله»

لا أنه جملة مستأنفة، و إلا فلا وجه لدخول الفاء فى الجزاء، لأنه ليس من موارد دخول الفاء، لا أقل من وجوب حمله على ذلك لما

عرفت من الإجماع.

و أما ما

عن على (ع): «إنما الغسل من الماء الأكبر» (٣)

، فالحصر فيه إضافي بالنسبة إلى مجرد الاحتلام من دون خروج المنى، أو بالنسبة إلى المذى و نحوه،

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابة حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧

أو مقدارها من مقطوعها (١)

(١) و في مفتاح الكرامة: «أنه المعروف من مذهب الأصحاب».

و عن شرح الدروس: الظاهر الاتفاق عليه، لدعوى ظهور النصوص المتضمنة لذكر التقاء الختانيين و غيبوبة الحشفة في التقدير بذلك (لا يقال):

عليه يلزم حمل الحشفة على المتعارفة المتوسطة، كما في سائر موارد التقدير.

و لا يظن التزامهم به (لأننا نقول) المراد التقدير بالنسبة الى كل بحشفته.

و كيف كان فالحمل على التقدير خلاف الظاهر، و القرينة عليه مفقودة، و من هنا احتمال الاكتفاء بمجرد صدق الإدخال، أخذاً بإطلاق

صحيح ابن مسلم: «إذا أدخله فقد وجب الغسل» (١)

، مع الاقتصار في تقييده بغيبوبة الحشفة على واجدها، كما عن المدارك و كشف اللثام.

كما احتمال أيضا اعتبار إدخال تمام الباقي لظهور الإدخال في صحيح ابن مسلم

في إدخال الجميع. و يحتمل سقوط الغسل بالمرء، لانتفاء الشرط و هو التقاء الختانيين و غيبوبة الحشفة، مع عدم الاقتصار في التقييد على خصوص الواجد. و الأخير أوفق بقواعد الجمع بين الأدلة، إذ لا-وجه للاقتصار في التقييد على خصوص الواجد للحشفة فإنه خلاف إطلاق المقيد، فبعد حمل المطلق على المقيد يكون موضوع الحكم خصوص المقيد فمع انتفائه ينتفى، فالعمدة في الحكم المذكور كونه مظنة الإجماع.

و أما مقطوع بعض الحشفة فحيث لا مانع من تحكيم إطلاق المقيد فيه، يكون مقتضاه وجوب الغسل بغيبوبة المقدار الباقي منها كما عن التذكرة و الموجز الحاوي، و جامع المقاصد، و كشف اللثام. و عن جامع المقاصد: اشتراط ما يصدق معه الإدخال عرفا. و لعله مراد الجميع. و لا إجماع هنا على التقدير.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨

في القبل أو الدبر (١) من غير فرق

(١) كما هو المشهور- كما عن جماعة- و مذهب المعظم- كما عن المدارك- بل إجماع- كما عن المرتضى- بل عن الحلبي: إجماع بين المسلمين. و يشهد به

صحيح ابن عمير عن حفص بن سوقة عن أخبره:

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي أهله من خلفها؟ قال عليه السلام: هو أحد المأتين فيه الغسل» (١)

، لكن قد يناقش في الإجماع بظهور الخلاف من الصدوق في الفقيه، والكلينى، والشيخ في التهذيبين، و تردده في طهارة المبسوط و الخلاف كتردد المنتهى و كشف الرموز و بعض متأخرى المتأخرين، بل عن السيد نسبة الخلاف الى بعض معاصريه. و فى الخبر بالإرسال، و عدم ثبوت الجابر، لعدم ثبوت اعتماد المشهور عليه، لاحتمال اعتمادهم على إطلاق سبب الإدخال فى الفرج، بناء على عمومته للدبر، بل ذلك صريح غير واحد منهم. و مجرد موافقته للمشهور غير جابرة له كما حقق فى محله. مع معارضته

بمرفوع البرقى عن أبي عبد الله (ع): «إذا أتى الرجل المرأة فى دبرها فلم ينزلا- فلا- غسل عليهما، و إن أنزل فعليه الغسل و لا غسل عليها» (٢)

و ،

مرفوع بعض الكوفيين، و مرسل ابن الحكم عنه (ع): «فى الرجل يأتي المرأة فى دبرها و هى صائمة؟ قال (ع): لا ينقض صومها، و ليس عليها غسل» (٣).

و الانصاف أن هجر النصوص المذكورة مع ضعف سندها يسقطها عن الحجية.

و قد يستدل

بصحيح الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة حديث: ٣ و ملحقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩

بين الواطئ و الموطوء (١) و الرجل و المرأة (٢)

الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج. أ عليها غسل إن هو أنزل و لم تنزل هى؟. قال (ع): ليس عليها غسل، و إن لم ينزل هو فليس عليه غسل» (١)

، بناء على إرادة خصوص القبل من الفرج. لكن المبني المذكور غير ظاهر. فتأمل. و الإرسال فى الخبر المتقدم قد لا يقدر فيه كسائر مراسيل ابن أبي عمير. فتأمل. و المناقشة المذكورة فى الإجماع لا تمنع من حصول الاطمئنان بمطابقته للواقع و لا سيما و لم يعرف فيه مخالف على البت، كما فى الجواهر، فلا معدل عن المشهور.

و أما ما

فى صحيح زرارة- من قول على (ع): «أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا- توجبون عليه صاعا من ماء؟!، إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل» (٢)

- فرورده مورد الاحتجاج و الا لزم و إن كان يدل على تسليم الخصم للملازمة بين الوجوبين ثبوتاً أو إثباتاً لاتحاد لسان دليلهما، إلا أنه لا- إطلاق له يشمل المقام و نحوه مما هو خارج عن مورده، و لا سيما بملاحظة عدم إمكان الالتزام بالملازمة بين الوجوبين فى

كثير من الموارد.

- (١) أما فى القبل فلتصريح النصوص به، و أما فى الدبر فالكلام فى الموطوء هو الكلام فى الواطئ بعينه من حيث الإجماع و النص.
 (٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، و قد صرح السيد (ره) فى محكى كلامه بعدم الفرق فى الإجماع المتقدم بين الذكر و الأنثى، و كذا عن السرائر، بل عن العلامة و ولده و الشهيد و المقداد و الأحسانى و القطيفى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠

و الصغير و الكبير (١) و الحى و الميت (٢) و الاختيار و الاضطرار،

و غيرهم: أن كل من أوجب الغسل بالوطء فى دبر المرأة أوجب بالوطء فى دبر الغلام.

و ربما يستدل له أيضا

بحسن الحضرمى أو صحيحه عن الصادق (ع):

«قال رسول الله (ص): من جامع غلاماً جاء يوم القيامة جنباً لا يقيه ماء الدنيا» (١)

، بحمل ذيله على إرادة التغليظ، و هو أولى من حمله على ثبوت جنابه له غير الجنابة الموجبة للغسل. و لعل هذا المقدار كافى فى الحكم بالوجوب، و ان اختار عدم فى المعبر، و حكى عن الجامع و فى ظاهر الشرائع، و عن غيرها: التردد.
 و الكلام فى الموطوء بعينه الكلام فى الواطئ، إذ يصعب جداً التفكيك بينهما، و إن كان ظاهر بعض إمكانه.

(١) و كذا العاقل و المجنون، للإطلاق. و لا ينافيه حديث رفع القلم عن الصبى و المجنون

«٢» لظهوره فى رفع قلم المؤاخذه، فيختص برفع الإلزام و لا- يقتضى رفع عامة الأحكام حتى الوضعية كما فى المقام. و يترتب على ذلك ثبوت أحكام الجنب له، سواء أ كانت متعلقة به كبطلان عبادته بدون الغسل لو قيل بمشروعيتها، أم بغيره مثل عدم جواز إدخاله المسجد لو قيل بعدم جواز إدخال الجنب المسجد.

(٢) إجماعاً منا، كما فى الرياض، و عن ظاهر الخلاف، و المنتهى، و التذكرة، حيث نسب الخلاف فيها إلى الحنفية.

و استدل له فى الجواهر- مضافاً الى إطلاق النص و الفتوى و الإجماع المنقول- بالاستصحاب، و فحوى

قوله (ع): «أ توجبون عليه...؟!»

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النكاح المحرم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١

فى النوم أو اليقظة (١)، حتى لو أدخلت لو أدخلت حشفة طفل رضيع فإنهما يجنبان. و كذا لو أدخلت ذكر ميت أو أدخل فى ميت، و الأحوط فى وطء البهائم من غير إنزال الجمع بين الغسل و الوضوء (٢)

و لكن إطلاق النص و الفتوى غير ظاهر، لانصرافهما أو ظهورهما فى خصوص الأحياء، و الاستصحاب تعليقى و الاشكال فيه معروف. و الفحوى لا يمكن الاعتماد عليها كما عرفت. فالعمدة الإجماع المنقول المؤيد بإرسال الحكم فى لسان جماعة إرسال المسلمات. و

عليه فلا إشكال في ثبوت الجنابة للحى و ثبوت أحكامها المتعلقة به أو بغيره من الأحياء. إنما الإشكال في ثبوت الجنابة للميت، لعدم قيام إجماع عليه. وكذا في ثبوت أحكامها مثل حرمة إدخاله للمسجد. اللهم الا أن يعتمد على الاستصحاب التعليق في جميع ذلك.

(١) هذا- مع انه مما لا إشكال فيه ظاهراً- يقتضيه إطلاق الأدلة.

و حديث رفع الاضطرار

«١»، و رفع القلم عن النائم

«٢» لا يقيده كما عرفت.

(٢) للإشكال في إيجابه الجنابة الناشئ من الأصل النافى له، و من أنه يلوح من كلام السيد المرتضى دعوى الإجماع عليه، حيث قال (ره)- في ضمن كلام له:- «على أنهم يوجبون الغسل بالإيلاج في فرج البهيمة». و ربما يستفاد من

قول على (ع): «أ توجبون!؟» «٣»

و

من المرسل عن على (ع): «ما أوجب الحد أوجب الغسل» «٤»

،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة ملحق حديث: ٢. و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) كنز العمال ج: ٥ ص: ١٣٢ رقم ٢٧١٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢

إن كان سابقاً محدثاً بالأصغر (١) و الوطء في دبر الخنثى موجب للجنابة (٢) دون قبلها (٣) إلا مع الانزال فيجب الغسل عليه دونها إلا أن تنزل هي أيضاً. و لو أدخلت الخنثى في الرجل أو الأنتى مع عدم الانزال لا يجب الغسل على الواطئ و لا على الموطوء (٤)، و إذا أدخل الرجل بالخنثى و الخنثى بالأنتى

لكن دعوى الإجماع يمتنع التعويل عليها مع مخالفة الكثير، بل نسب العدم إلى الأكثر، و استظهر في الحدائق انه المشهور، و قد عرفت الإشكال في استفادته من قول على (ع). و المرسل غير ثابت و إنما حكي عن بعض كتب الفقهاء، و الظاهر أنه مصطاد من الخبر الذي عرفت إشكاله. فلا- معدل عن العمل بالأصل. نعم يمكن أن يتوهم أن مقتضى الأصول وجوب الجمع بين الغسل و الوضوء إذا كان محدثاً بالأصغر قبل و طء البهيمة.

و قد تقدم الكلام في نظيره في آخر مسائل فصل الاستبراء.

(١) و كذا لو كان شاكاً في حاله السابقة.

(٢) بلا إشكال- كما في الجواهر- لأنه دبر حقيقة فيجرى عليه حكمه المتقدم.

(٣) كما صرح به جماعة- كما في الجواهر- لاحتمال كونه ثقباً و ليس بفرج، و الأصل يقتضى الطهارة. و في محكى التذكرة جعل وجوب الغسل فيه وجهاً،

لقوله (ع): «إذا التقى الختانان ..» «١».

و فيه: أن منصرفه العضو الأصلي فلا يشمل الزائد و إن كان مشابهاً له.

(٤) لاحتمال كون ما أدخلته زائداً. و احتمال في محكى التذكرة أيضاً وجوب الغسل، للعموم. و عرفت ما فيه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣

وجب الغسل على الخنثى (١) دون الرجل والأُنثى (٢).

[مسألة ١: إذا رأى في ثوبه منيا و علم أنه منه و لم يغتسل بعده وجب عليه الغسل]

(مسألة ١): إذا رأى في ثوبه منيا و علم أنه منه و لم يغتسل بعده وجب عليه الغسل (٣) و قضاء ما يقين من الصلوات التي صلاها بعد خروجه، و أما الصلوات التي يحتمل سبق الخروج عليها فلا يجب قضاؤها (٤)، و إذا شك في أن هذا المنى منه أو من غيره لا يجب عليه الغسل (٥) و إن كان أحوط خصوصا إذا كان الثوب مختصا به (٦)، و إذا علم أنه منه و لكن

(١) للعلم بجنابتها، لأنها إما واطئة و إما موطوءة.

(٢) لاحتمال كون كل منهما لا واطئاً للعضو الأصلي و لا موطوءاً به.

نعم يجرى عليهما ما يجرى على واجدى المنى في الثوب المشترك، للعلم الإجمالى بجنابة أحدهما.

(٣) ضرورة حجية العلم.

(٤) كما هو المشهور. لقاعدة الفراغ، و لاستصحاب الطهارة. و عن المبسوط: وجوب قضاء كل صلاة صلاها بعد آخر غسل واقع. و علل بالاحتياط. و هو كما ترى.

(٥) لاستصحاب الطهارة.

(٦) فإن ظاهر جماعة و صريح آخر: وجوب الغسل حينئذ، عملا بظاهر الحال المستفاد حجيته من

موثق سماعه: «عن الرجل يرى في ثوبه المنى بعد ما يصبح، و لم يكن رأى في منامه أنه قد احتلم؟ قال (ع):

فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلاته» (١)

و ،

موثقه الآخر: «عن الرجل

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤

.....

ينام و لم ير في نومه أنه احتلم، فوجد في ثوبه و على فخذ الماء، هل عليه غسل؟ قال (ع): «نعم» (١).

لكن كما يحتمل فيهما السؤال عن الحكم الظاهري للمنى المشكوك كونه من المكلف، أو المعلوم كونه منه المشكوك كونه من جنابة جديدة، يحتمل أيضا أن يكون السؤال عن الحكم الواقعي للمنى المعلوم الخروج من المكلف إذا لم يكن خروجه عن احتلام بل عن أسباب اقتضاها المزاج، و حيث أنه يمتنع أن يكون السؤال عنهما معا- لعدم الجامع بينهما- و لا قرينه على تعيين أحدهما بعينه لا مجال للخروج بهما عن القاعدة المسلمة: من عدم نقض اليقين بالشك.

هذا مضافا الى معارضتهما

بموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يصيب ثوبه منيا و لم يعلم أنه احتلم؟ قال (ع): ليغسل ما وجد بثوبه و ليتوضأ» (٢) ، و كما يمكن الجمع بينهما بحمل الأولين على الثوب المختص - بقرينة ذكر الفخذ في أحدهما - و حمل الأخير على المشترك، يمكن أيضا حمل الأولين على صورة العلم بكون المنى من جنابه لم يغتسل منها و حمل الأخير على صورة العلم بكونه منه مع احتمال كونه من جنابه قد اغتسل منها، بقرينة اختلاف المتين في الخصوصيات المناسبة لذلك، فان قول السائل في موثق سماعة: «و لم يكن رأى في منامه ..»

ظاهر في السؤال عن خروج المنى بدون احتلام في النوم السابق على الرؤية فيكون السؤال فيه عن الحكم الواقعي. و أما قول السائل في موثق أبي بصير «و لم يعلم أنه احتلم» فظاهر في السؤال عن رؤية المنى مع عدم العلم بسببه،

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥

لم يعلم أنه من جنابه سابقة اغتسل منها أو جنابه أخرى لم يغتسل لها لا يجب عليه الغسل (١) أيضا. لكنه أحوط.

فإن كان غرض السائل السؤال عن صورة احتمال كونه عن جنابه سابقة قد اغتسل منها لم يكن منافيا لما سبق، و إن كان غرضه السؤال عن صورة العلم بخروج المنى مع عدم العلم بالاحتلام - فيكون سؤالا عن الحكم الواقعي - كان ظاهره غير معمول به. و على كل حال فالطائفة الأولى بعد ما كانت ظاهرة في الحكم الواقعي لا مجال للتمسك بها في الحكم الظاهري، فلا مجال لرفع اليد بها عن عموم دليل الاستصحاب و الله سبحانه أعلم.

(١) لاستصحاب الطهارة. و لا يجرى فيه ما تقدم و يأتي في مسألة من تيقن الطهارة و الحدث و شك في المتقدم منهما، لما ذكره في الجواهر من الفرق الواضح بين ما نحن فيه و بين تلك المسألة، لأنه في المقام لا يعلم حدوث جنابه غير الأولى فكان الأصل عدمها، كما هو الحال في كل ما شك في تعدده و اتحاده، بخلاف تلك المسألة فإن من المعلوم وقوع الحدث و الطهارة معا لكنه جهل صفة السبق و اللحق، و هنا لم يعلم أصل الوجود فضلا عن السبق و اللحق. انتهى.

و يمكن أن يقال: بعدم الفرق بينهما من هذه الجهة، إذ في المقام أيضا يعلم بوجود الجنابة حال خروج المنى الذي وجدته، و إنما يشك في انطباقها على الجنابة التي اغتسل منها و عدم انطباقها عليها بأن تكون جنابه جديدة بعد الغسل، فكما يمكن أن تستصحب الطهارة يمكن أن تستصحب تلك الجنابة المعلومه بالإجمال، فيتعارض الاستصحابان و يرجع الى قاعدة الاشتغال الموجبة للغسل، نظير ما قيل في تلك المسألة.

نعم تفترق المسألتان من جهة أخرى، و هي: أن في تلك المسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦

[مسألة ٢: إذا علم بجنابه و غسل و لم يعلم السابق منهما و يجب عليه الغسل]

(مسألة ٢): إذا علم بجنابه و غسل و لم يعلم السابق منهما و يجب عليه الغسل (١)، إلا- إذا علم زمان الغسل دون الجنابة فيمكن استصحاب الطهارة حينئذ.

[مسألة ٣: في الجنابة الدائرة بين شخصين لا يجب الغسل على واحد منهما]

(مسألة ٣): في الجنابة الدائرة بين شخصين لا يجب الغسل على واحد منهما (٢)،

يعلم بتكرار السبب و إنما الشك في أن السبب الثاني وقع بعد السبب الأول بلا فصل بالحالة المضادة أو مفصولاً بها، و هنا لا يعلم بتكرار السبب لاحتمال كون المنى الذى وجده هو المنى الذى أوجب الجنابة الاولى. و لأجل الفرق المذكور لا يمكن تصور صورة الجهل بتاريخ الغسل و العلم بتاريخ الجنابة، و لا الجهل بتاريخهما معاً، للعلم بتاريخ الغسل و الجنابة الأولى، فيتعين فيه فرض صورة واحدة و هى العلم بتاريخ الغسل و الجهل بتاريخ الجنابة. و قد عرفت أن التحقيق فيها هو استصحاب الغسل و عدم معارضته باستصحاب الجنابة لعدم جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ. نعم بناء على المشهور من جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ ينبغى أن يحكم فى المقام بتعارض الاستصحابين و الرجوع إلى قاعدة الاشتغال الموجبة لتجديد الغسل كما ذكرنا. فتأمل جيداً. و منه تعرف الوجه فى كون الأحوط الغسل. مضافاً الى احتمال كون مفاد موثقى سماعه و جوب الغسل فى المقام، و هو ما إذا علم أن المنى منه و كان يحتمل انه قد اغتسل منه، كما احتمله بعض. و به جمع بينهما و بين موثقى أبى بصير فحملة على ما إذا لم يعلم أن المنى منه.

(١) تقدم الكلام فى تمام هذه المسألة فى المسألة السابعة و الثلاثين من فصل شرائط الوضوء، فراجع.

(٢) اتفاقاً كما فى الحدائق، و فى الجواهر: «لم أعثر على خلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧

و الظن كالشك (١)، و إن كان الأحوط فيه مراعاة الاحتياط، فلو ظن أحدهما أنه الجنب دون الآخر اغتسل و توضأ إن كان مسبقاً بالأصغر (٢).

[مسألة ٤: إذا دارت الجنابة بين شخصين لا يجوز لأحدهما الاقتداء بالآخر]

(مسألة ٤): إذا دارت الجنابة بين شخصين لا يجوز لأحدهما الاقتداء بالآخر (٣). للعلم الإجمالى

فيه بين أصحابنا، بل لعله إجماعى كما عساه يظهر من المنقول فى السرائر من خلاف المرتضى، و به صرح بعض المتأخرين كصاحب المدارك و غيره» و كأن الوجه فيه أنه عمل كل واحد منهما باستصحاب طهارة نفسه. و لا يمنع عنه العلم الإجمالى المذكور، لخروج أحد طرفيه و هو جنابة الآخر عن محل الابتلاء. و قد تحقق فى محله ان مثل ذلك مانع من منجزية العلم و من منعه عن إعمال الأصل فى الطرف الذى هو محل الابتلاء. نعم إذا كان الشخص الآخر محل الابتلاء- و إن لم يكن من جهة الاقتداء به بل كان من جهة أخرى، مثل عدم جواز استنجاره لكنس المسجد بنفسه أو نحو ذلك- و جب الغسل، للعلم الإجمالى بوجوب الغسل أو بحرمة الإجارة مثلاً.

فالرجوع الى الأصل و عدم وجوب الغسل إنما هو إذا كان الآخر خارجاً عن محل الابتلاء أصلاً لا من جهة الاقتداء و لا من جهة أخرى.

(١) لأصالة عدم الحجية، فلا يقدر فى جريان الاستصحاب المتقدم.

و قد تحقق فى مبحث الاستصحاب ان الشك الذى لا- يجوز به رفع اليد عن اليقين يراد به ما يقابل اليقين، كما لعله معناه لغه، و

يساعده بعض القرائن المشتمل عليها أدلة الاستصحاب.

(٢) وكذا لو كان شاكاً في ذلك.

(٣) كما عن المعبر، والإيضاح، والبيان وجامع المقاصد، وحاشية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨

بجانبته أو جنابة إمامه (١)، ولو دارت بين ثلاثة يجوز لواحد أو الاثنين منهم الاقتداء بالثالث،

الشرائع، والمسالك، والروض، وكشف اللثام، وكثير ممن عاصرناه أو قارب عصرنا.

(١) الموجب للعلم الإجمالي بفساد إحدى الصلاتين الموجب للعلم التفصيلي ببطلان الاقتداء، إذ الاقتداء إنما يكون في الصلاة الصحيحة بالصلاة كذلك.

وعن المنتهى، والتذكرة، والتحرير، ونهاية الأحكام، والمدارك والحدائق، واللوامع، وغيرها: الجواز، بل نسب إلى معظم الطبقة الثالثة لصحة الصلاتين، لحصول الطهارة لكل من الإمام والمأموم، ولذا لم يجب عليهما الغسل كما تقدم، ولسقوط حكم هذه الجنابة في نظر الشارع، ولذا يجوز لكل منهما الدخول في المساجد وقراءة العزائم. ولأننا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه، ولذا ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة.

وهذه الوجوه متقاربة راجعة إلى إثبات صحة الصلاة ظاهراً بالإضافة إلى المصلى نفسه، وهو غير محل الكلام الذي هو صحة تمام الصلاتين بالإضافة إلى كل منهما مع العلم الإجمالي بخلاف ذلك الموجب للعلم التفصيلي ببطلان الائتمام. ولذا لو كان الإمام مستصحب الطهارة من الحدث فإنه تصح صلاته ظاهراً في حقه ولا يجب عليه الغسل، ويجوز له قراءة العزائم ودخول المساجد، ولكن لا يجوز لمن علم تفصيلاً بجنابته الائتمام به، فثبتت الأحكام المذكورة ظاهراً في حق المكلف نفسه لا يسوغ لغيره الائتمام به إذا كان عالماً تفصيلاً بجنابته. نعم قد يظهر من الوجه الأخير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩

.....

أن العلم بالإنزال من شخص بعينه شرط في تحقق الحدث واقعاً بالإضافة إليه. ولكنه مما لا ينبغي أن يتوهم، فإنه خلاف المتفاهم القطعي من النصوص. كما أنه لو ثبت كون الأحكام الظاهرية المذكورة في حق مكلف موضوعاً لجواز الائتمام به واقعاً، كان الحكم بجواز الائتمام في المقام وفي الفرض المذكور في محله. إلا أن الوجوه المذكورة أجنبيّة عن ذلك، بل لا يظن من أحد الالتزام بجواز الائتمام في الفرض المذكور.

وأما ما في الجواهر - من أن أقصى ما ثبت من الأدلة اشتراطه في الائتمام هو عدم علم المأموم بفساد صلاة الإمام، فوجود الجنابة واقعاً للإمام لا يمنع من جواز الائتمام به. ولذا لا خلاف ظاهراً في جواز ائتمام ثالث بأحد واجدى المنى في فرض وبالآخر في فرض آخر مع العلم بوقوع الائتمام بالجنب في أحد الفرضين. انتهى - فغير ظاهر. والإجماع على جواز الائتمام من ثالث بواجدى المنى في فرضين غير ثابت بنحو يصح الاعتماد عليه.

نعم قد يمكن الاستدلال عليه بما ورد في الأخبار الكثيرة: من عدم وجوب إعادة على المأمومين إذا تبين كون الإمام على غير طهارة

«١» أو كافراً

«٢»، أو غير مستقبل للقبلة

«٣»، أو غير ناو للصلاة

«٤» أو عرض له في أثناء الصلاة ما يمنعه من البقاء على الإمامة من موت

أو حدث

أو نحوهما

«٥». لكن - مع ان مورد بعضها صورة علم الامام بالفساد إنما يدل جميعها على صحة صلاة المأمومين و لا يدل

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة

(٥) الوسائل باب: ٤٣ و ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠

.....

على صحة الائتتمام. و لذا أفتى المصنف و غيره بفساد الجماعة لو تبين بعد الصلاة فساد صلاة الإمام.

فإن قلت: إطلاق النصوص - صحة صلاة المأمومين الشامل لصورة مخالفتها لصلاة المنفرد - يدل على صحة الائتتمام بالالتزام.

قلت: صحة صلاة المأموم حال مخالفتها لصلاة المنفرد - بترك القراءة أو الجهر بها في بعض المواضع أو نحوهما مما لا يقدح سهواً -

لا يلزم صحة الائتتمام بوجه، لجواز الإخلال سهواً بمثل ذلك في صلاة المنفرد.

و المخالفة بغير ذلك - مثل زيادة الركوع، و الرجوع الى الامام في الشك في الأوليين، و نحوهما مما يقدح بصلاة المنفرد عمداً و

سهواً، لو سلم إطلاق النصوص بنحو يشملها و لم يمنع، لقرب دعوى كون السؤال في تلك النصوص عن صحة صلاة المأموم من

حيث كونه مقتدياً بغير المصلى، لا من حيث وقوع الخلل المبطل لصلاة المنفرد - لا تدل على صحة الائتتمام أيضاً، إذ من الجائز عذر

الشارع للمأموم في وقوع مثل هذا الخلل و إن لم يصح له الائتتمام. مضافاً الى معارضة الإطلاق المذكور لإطلاق ما دل على قدح

الخلل المزبور، و الأخذ بهذا الإطلاق أولى من الأخذ بإطلاق النصوص المذكورة، لندرة وقوع الخلل في صلاة المأموم بالنحو

المسطور و لا سيما مع ما عرفت من ضعف إطلاقها لو سلم. و لأجل ذلك أفتى غير واحد ببطان صلاة المأموم إذا اختلفت بما يبطل

صلاة المنفرد فيما لو تبين فساد صلاة الإمام.

نعم يشكل ما ذكرنا بأن ظاهر النص و الفتوى عدم الفرق في صحة الصلاة بين ما يعتبر فيها الائتتمام كالجمعة و بين غيرها، و يصعب

الالتزام بصحة الأولى مع عدم صحة الائتتمام. لكن على تقديره يجب الاقتصار على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١

لعدم العلم حينئذ (١)، و لا يجوز لثالث علم إجمالاً بجناية أحد الاثنين أو أحد الثلاثة الاقتداء بواحد منهما أو منهم (٢)،

مورد النصوص، و هو خصوص صورة تبين الفساد بعد الفراغ، أو في الأثناء مع قيام الحجّة عند المأموم على صحة صلاة الامام، و لا

يجوز التعدى عنه إلى صورة عدم قيام الحجّة على صحتها، فضلاً عن صورة قيامها على فسادها، و لو كانت هي العلم الإجمالي كما

في المقام، بل المرجع في الصورتين المذكورتين الى عموم البطلان المستفاد من نصوص أبواب الجماعة الظاهرة في أن الائتتمام إنما

يكون في الصلاة الصحيحة المطابق لمرتكزات المتشعبة، أو الى أصالة البطلان لو لم يتم العموم المذكور، لما ذكرنا في مبحث

الجماعة من هذا الشرح من عدم الإطلاق الصالح للمرجعية في نفي الشك في اعتبار شرطية شيء للجماعة والائتمام. و كأنه لذلك لم يجر على لسان أحد ممن قال بجواز الاقتداء في المقام الاستدلال عليه بعدم اعتبار صحة صلاة الإمام في جواز الائتمام، بل إنما استدلووا عليه بما تقدم من الوجوه الراجعة إلى تصحيح صلاة الإمام فالقول بعدم جواز الائتمام في المقام هو المتعين. و الله سبحانه أعلم.

(١) العلم المتقدم و أن لم يكن حاصلًا لكنه يعلم إجمالاً بجنابته أحدهم و قد عرفت أنه مع العلم الإجمالي بالجنابة لا يجوز الاقتداء، للعلم إجمالاً بفساد الاقتداء بأحد صاحبيه، فيلحقه حكم الصورة الآتية

(٢) لما عرفت من العلم الإجمالي بالجنابة الموجب للعلم الإجمالي بفساد الاقتداء. و قد تقدم ما في الجواهر من عدم الخلاف ظاهراً في جواز الاقتداء في الفرض. كما تقدم أنه خلاف القاعدة المشار إليها، و لم يثبت إجماع يصح الاعتماد عليه في الخروج عنها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢

إذا كانا أو كانوا محل الابتلاء له (١) و كانوا عدو لا عنده (٢)، و إلا فلا مانع. و المناط علم المقتدى بجنابته أحدهما لا علمهما، فلو اعتقد كل منهما عدم جنابته و كون الجنب هو الآخر أو لا جنابة لواحد منهما و كان المقتدى عالماً كفى في عدم الجواز (٣). كما أنه لو لم يعلم المقتدى إجمالاً بجنابته أحدهما و كانا عالمين بذلك لا يضر باقتدائه (٤).

[مسألة ٥: إذا خرج المنى بصورة الدم وجب الغسل أيضاً]

(مسألة ٥): إذا خرج المنى بصورة الدم وجب الغسل أيضاً (٥) بعد العلم بكونه منياً.

(١) لما قد تقرر في محله: من أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا لم يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء. و إلا- فلا- مانع من جريان الأصل فيما هو محل الابتلاء، فيرجع كل من الامام و المأموم إلى استصحاب الطهارة فيه و في صاحبه. هذا إذا كان الخروج عن محل الابتلاء قبل العلم أو حاله، أما لو كان بعد العلم فكما لو لم يخرج عن محل الابتلاء، و قد أشرنا إلى ذلك كله في أحكام النجاسات.

(٢) أما لو كان أحدهما فاسقاً، أو مشكوك الفسق، فالعلم التفصيلي بعدم جواز الائتمام به موجب لانحلال العلم الإجمالي المتقدم، فلا- مانع من جريان الأصل فيما هو معلوم العدالة. و كذا الحال لو علم كون أحدهما فاقداً لبقية شرائط الإمامة، أو مشكوكاً كونه كذلك مع عدم الأصل المحرز لها، لعين الوجه المتقدم.

(٣) لأن علمه حجة عليه، و علم غيره لا يكون حجة إلا على العالم.

(٤) لعدم حجية علميهما عليه، فلا مانع له من إجراء أصل الطهارة في كل منهما. نعم إخبار الشخص عن جنابته نفسه يكون حجة.

(٥) و عن الذكري، و المدارك: أنه الأقرب. و عن جامع المقاصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣

[مسألة ٦: المرأة تحتلم كالرجل]

(مسألة ٦): المرأة تحتلم كالرجل، و لو خرج منها المنى حينئذ وجب عليها الغسل، و القول بعدم احتلامهن (١) ضعيف

[مسألة ٧: إذا تحرك المنى في النوم عن محله بالاحتلام و لم يخرج إلى خارج لا يجب الغسل]

(مسألة ٧): إذا تحرك المنى فى النوم عن محله بالاحتلام و لم يخرج إلى خارج لا- يجب الغسل كما مر (٢)، فإذا كان بعد دخول الوقت، و لم يكن عنده ماء للغسل هل يجب عليه حبسه عن الخروج أو لا؟ الأقوى عدم الوجوب (٣)، و إن لم يتضرر به، بل مع الضرر يحرم ذلك (٤)، فبعد خروجه يتيمم للصلاة (٥)، نعم لو توقف إتيان الصلاة فى الوقت على حبسه- بأن لم يتمكن

و الذخيرة: التردد فيه. و عن نهاية الأحكام: احتمال العدم لأن المنى دم فى الأصل فلما لم يستحل ألحق بالدماء. انتهى. و قد يظهر من كلامه التشكيك فى كونه منياً، و حينئذ فعدم الوجوب فى محله. لكن التشكيك لا وجه له فان اللون كسائر الصفات غالب الثبوت للمنى و قد تتخلف، فإطلاق أدلة وجوب الغسل لخروجه محكم.

(١) تقدمت حكايته عن المقنع فى أول الفصل، و تقدم وجه ضعفه.

(٢) و مر وجهه.

(٣) فإنه من صغريات ما فى المسألة الآتية فيشملة دليله. و احتمال الفرق بين الجماع و غيره موهون جدا.

(٤) لما دل على حرمة الضرر.

(٥) يعنى: و لا- إعادة عليه كما هو المشهور. و عن المقنعة، و الهداية و الخلاف: أن من تعمد الجنابة و جب عليه الغسل و ان خاف التلف. و عن المبسوط، و النهاية، و التهذيب، و الاستبصار، و غيرها: يتيمم و عليه الإعادة.

و سيأتى الكلام فى هذه المسألة فى مبحث التيمم إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤

من الغسل، و لم يكن عنده ما يتيمم به، و كان على وضوء بأن كان تحرك المنى فى حال اليقظة، و لم يكن فى حبسه ضرر عليه- لا يبعد وجوبه (١) فإنه على التقادير المفروضة لو لم يحبسه لم يتمكن من الصلاة فى الوقت و لو حبسه يكون متمكناً.

[مسألة ٨): يجوز للشخص إجناب نفسه]

(مسألة ٨): يجوز للشخص إجناب نفسه (٢)

(١) لوجوب الصلاة بالطهارة المتوقفة عليه، و لا موجب للخروج عن ذلك من إجماع أو سيرة أو غيرهما.

(٢) إجماعاً كما فى المستند، و فى الجواهر عن المعتمر. و يدل عليه

مصحيح إسحاق بن عمار عن الصادق (ع): «عن الرجل يكون معه أهله فى السفر لا- يجد الماء، أ يأتى أهله؟ قال (ع): ما أحب أن يفعل، إلا أن يخاف على نفسه. قال قلت: طلب بذلك اللذة، أو يكون شبقاً الى النساء؟ قال (ع): إن الشبق يخاف على نفسه. قال قلت: طلب بذلك اللذة قال (ع): هو حلال ..» (١).

و نحوه ما عن مستطرفات السرائر

«٢». و عن ظاهر عبارتى المفيد و ابن الجنيد: انه غير جائز.

و لو ثبت فلا وجه له الا بعض النصوص الدالة على وجوب الغسل على من أجنب نفسه و ان تضرر

«٣»، و لكن- مع أنه لا ملازمة بين وجوب الغسل و حرمة الجنابة، بل بعض تلك النصوص مورده جنابة الإمام (ع) نفسه

«٤» الذى يمتنع عليه فعل الحرام، فىكون دليلاً على الحل- لا مجال لتقديمها على المصحيح المتقدم، مع ما هو عليه من الصراحة فى الجواز،

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التيمم

(٣) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥

و لو لم يقدر على الغسل و كان بعد دخول الوقت (١). نعم إذا لم يتمكن من التيمم أيضاً لا- يجوز ذلك (٢)، و أما في الوضوء فلا يجوز لمن كان متوضئاً- و لم يتمكن من الوضوء لو أحدث- أن يبطل وضوءه إذا كان بعد دخول الوقت (٣)، ففرق في ذلك بين الجنابة و الحدث الأصغر، و الفارق النص (٤)،

[مسألة ٩: إذا شك في أنه هل حصل الدخول أم لا؟ لم يجب عليه الغسل]

(مسألة ٩): إذا شك في أنه هل حصل الدخول أم لا؟

لم يجب عليه الغسل (٥)، و كذا لو شك في أن المدخول فيه فرج أو دبر أو غيرهما فإنه لا يجب عليه الغسل،

[مسألة ١٠: لا فرق في كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة موجبا للجنابة بين أن يكون مجرداً أو ملفوفاً]

(مسألة ١٠): لا فرق في كون إدخال تمام الذكر أو الحشفة موجبا للجنابة بين أن يكون مجرداً أو ملفوفاً بوصله أو غيرها (٦)، إلا أن يكون بمقدار لا يصدق عليه الجماع.

و موافقته للإجماع المدعى.

(١) لإطلاق نص الجواز.

(٢) لأنه غير مورد النصوص، و قد عرفت أن المنع مقتضى القاعدة لأنه تفويت للصلاة.

(٣) لما عرفت الإشارة إليه من أن الجمع العرفي بين أدلة الوضوء و التيمم هو كون التيمم واجباً في ظرف سقوط وجوب الوضوء مع بقاء ملا-كه، فيكون وجوب الوضوء مطلقاً غير مشروط ملاكه بوجود الماء و حينئذ فتفويته اختياراً تفويت للواجب المطلق، فيكون حراماً.

(٤) يعنى: المسوغ في الجنابة لا غير، و أما عدم الجواز في الوضوء فليس مستنداً الى النص، بل إلى القاعدة التي أشرنا إليها.

(٥) لأصالة عدم السبب، و كذا الوجه فيما بعده.

(٦) كما صرح به جماعة كالعلامة، و ولده، و الشهيد، و المحقق الثاني

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦

[مسألة ١١: في الموارد التي يكون الاحتياط في الجمع بين الغسل و الوضوء]

(مسألة ١١): في الموارد التي يكون الاحتياط في الجمع بين الغسل و الوضوء الاولى أن ينقض الغسل بناقض من مثل البول و نحوه ثم يتوضأ، لأن الوضوء مع غسل الجنابة غير جائز (١)، و المفروض احتمال كون غسله غسل الجنابة.

و عن شرح المفاتيح: نسبتته الى الفقهاء، لكن تنظر فيه في القواعد. و عن النهاية: احتمال العدم، لعدم استكمال اللذة. كما احتتمل فيها أيضاً التفصيل بين اللينة التي لا تمنع وصول البلل و لا الحرارة و بين غيرها. هذا و يحتتمل التفصيل بين صورة كون الخرقه و نحوها ملحوظة عرفاً تابعة لأحد العضوين بحيث يصدق إدخال الذكر ملفوفاً، أو الإدخال في الفرج الموصول بالخرقة و بين غيرها التي لا يصدق معها الإدخال فيه، بل الإدخال في غيره، و كأن هذا هو مراد المصنف (ره) من الاستثناء، و إلا فالمذكور في النصوص لا يختص بالجماع، بل كما ذكر الجماع ذكر الإدخال و الإيلاج، و التقاء الختانين، و غيبوبة الحشفة، و نحوها، و إطلاقها اللفظي و ان كان شاملاً لجميع الصور، الا أن المنصرف اليه من الجميع ما لا يشمل صورة كون الخرقه ملحوظة في قبال كل من العضوين. و الله سبحانه أعلم.

(١) الظاهر من عدم جوازه عدم عنوان المشروعية لا حرمة ذاتاً، و حينئذ فالإتيان به براء المطلوبة لا يصدق معه التشريع، لكنه مشابه له صورة و لذا كان الأولى تركه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧

[فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة]

إشارة

فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة و هي أمور:

[الأول: الصلاة واجبة أو مستحبة]

الأول: الصلاة واجبة أو مستحبة (١)، أداء و قضاء لها و لأجزائها المنسية (٢)، و صلاة الاحتياط، بل و كذا سجدة السهو على الأحوط. نعم لا يجب في صلاة الأموات (٣)، و لا في سجدة الشكر و التلاوة (٤).

فصل فيما يتوقف على الغسل من الجنابة

(١) إجماعاً، بل ضرورة، و تقتضيه النصوص الكثيرة المتفرقة في أبواب العبادات، مثل

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور» (١)

، و

حديث: «لا تعاد ..» (٢)

، و ما ورد في قضاء من صلى بغير طهور

«٣»، و فيمن نسي غسل الجنابة في شهر رمضان و أنه يقضى صومه و صلاته

«٤» إلى غير ذلك.

(٢) كما تقدم في غايات الوضوء، و تقدم أيضاً وجه اعتباره في سجدة السهو و ضعفه. نعم قد ذكرنا في مبحث الخلل من هذا

الشرح: قرب دعوى استفادته مما دل على أنهما قبل الكلام.

(٣) لما يأتي - إن شاء الله تعالى - من النصوص الكثيرة الدالة على جواز إيقاعها على غير طهور، و على غير وضوء.

(٤) لإطلاق أدلتها من غير مقيد.

- (١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابة حديث: ٢
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨
 (٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الجنابة حديث: ٢
 (٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الجنابة حديث: ١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨

[الثاني: الطواف الواجب دون المندوب]

الثاني: الطواف الواجب (١) دون المندوب (٢) لكن يحرم على الجنب دخول المسجد الحرام (٣)، فتظهر الثمرة فيما لو دخله سهواً و طاف، فان طوافه محكوم بالصحة (٤). نعم يشترط في صلاة الطواف الغسل (٥) و لو كان الطواف مندوباً.

[الثالث: صوم شهر رمضان و قضاؤه]

الثالث: صوم شهر رمضان و قضاؤه، بمعنى أنه لا يصح إذا أصبح جنباً متعمداً أو ناسياً للجنابة (٦).

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في غايات الوضوء.

(٢) للأصل. و النص المتقدم في الوضوء لا يدل عليه، و إنما يدل على صحته مع الحدث الأصغر لا غير. و قاعدة حمل المندوب على الواجب تختص بالماهيات المخترعة، فلا تشمل مثل الطواف. و

صحيح ابن جعفر عليه السلام:- «عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو في الطواف؟

قال (ع): يقطع طوافه لا يعتد بشيء مما طاف، و سألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء؟ فقال (ع): يقطع طوافه و لا يعتد به»
 (١)

- ظاهر في الطواف الواجب بقريته ذيله. فلاحظ.

(٣) كما سيأتي.

(٤) كما نص على ذلك في الجواهر، نظير صحة الصلاة في الدار المغصوبة مع العذر في حرمة الغصب.

(٥) لعموم أدلة اعتباره في الصلاة. مضافاً إلى ما ورد فيها بالخصوص.

(٦) أما مع العمد في شهر رمضان فهو المشهور، بل عليه الإجماع عن جماعة، و في الجواهر: «يمكن دعوى تواتر نقله و أن الحكم فيه من القطعيات».

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩

.....

و يدل عليه جملة من النصوص

كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في رجل احتلم أول الليل، أو أصاب من أهله، ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح؟ قال

(ع): يتم صومه ذلك ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه «١».

و يعارضها جملة أخرى،

كالصحيح عن حبيب الخنعمي عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب، ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر» «٢».

و لكنها مطروحة، أو محمولة على التقيّة، كما يظهر من ملاحظة بعضها، وبعضها محمول على غير العمدة جمعاً.

و أما في قضاء شهر رمضان فهو المنسوب الى ظاهر المشهور، و يقتضيه بعض النصوص

كصحيح ابن سنان: «سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقضى شهر رمضان فيجنب من أول الليل و لا يغتسل حتى يجيء آخر الليل و هو يرى أن الفجر قد طلع؟ قال (ع): لا يصوم ذلك اليوم و يصوم غيره» «٣»

، لكن في المعبر: «لقاتل أن يخص هذا الحكم بمرضان دون غيره من الصيام». و لا وجه له ظاهر بعد ورود الصحيح المذكور و غيره.

و أما مع النسيان في شهر رمضان فهو المحكى عن الأكثر لجملة من النصوص

كصحيح الحلبي عن الصادق (ع): «عن رجل أجنب في شهر رمضان فنسى أن يغتسل حتى خرج رمضان؟ قال (ع): عليه أن يقضى الصلاة و الصيام» «٤»

و نحوه روايته الأخرى

«٥»، و قريب منه

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم ملحق حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠

و أما سائر الصيام ما عدا رمضان و قضاؤه فلا يبطل بالإصباح جنباً (١) و ان كانت واجبة.

رواية إبراهيم بن ميمون

«١». و عن الحلبي و جماعة الصحة، و في الشرائع «انه الأشبه» و كأنه لحديث رفع النسيان

«٢»، و لما دل على الصحة مع غلبة النوم، و لكنه كما ترى، و أما في قضاء شهر رمضان فلا دليل عليه بالخصوص. اللهم إلا أن يستفاد

مما دل على مساواة القضاء للأداء كما تقدمت الإشارة إليه، أو من إطلاق صحيح ابن سنان المتقدم

و نحوه، بل مقتضى إطلاقه البطلان مع الجهل و غيره من سائر الأعذار.

(١) لعدم الدليل عليه، و الأصل ينفيه.

و دعوى أن مقتضى القاعدة إلحاق المندوب بصوم رمضان فضلاً عن إلحاق سائر أفراد الصوم الواجب به، و على ذلك استقر بناء

الأصحاب في غير المقام، و قد أشرنا إلى وجهه في المباحث السابقة.

مندفعة بأن ذلك يتم لو لم يرد بيان من الشارع، فان ترك البيان قرينة على الاعتماد على بيانه للواجب، لكن قد ورد في بعض

النصوص جواز الصوم المندوب مع الإصباح جنباً عمداً

ففى خبر الخثعمى: «قلت لأبى عبد الله (ع): أخبرنى عن التطوع و عن هذه الثلاثة أيام إذا أجنبت من أول الليل فأعلم أنه قد أجنبت فأنام متعمداً حتى ينفجر الفجر، أصوم أو لا أصوم؟ قال (ع): صم» (٣) و قريب منه موثق ابن بكير و حينئذ فكما يمكن إلحاق الواجب عدا صوم رمضان و قضائه

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الخلل فى الصلاة حديث: ٢. و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١

نعم الأحوط فى الواجبة منها ترك تعمد الإصباح جنباً (١).

نعم الجنباء العمديّة فى أثناء النهار تبطل جميع الصيام (٢) حتى المندوبة منها. و أما الاحتلام فلا يضر بشيء منها (٣) حتى صوم رمضان.

بهما، يمكن أيضاً إلحاقه بالمندوب، و إذ لا معين فالمرجع أصالة البراءة الموجبة لمساواته للمندوب.

فان قلت: لم يرد فى الناسى بيان فى المندوب على خلاف البيان فى صوم رمضان، فاللازم إلحاق مطلق الصوم حتى المندوب به.

قلت: ما دل على جواز الصوم ندباً مع تعمد البقاء جنباً يصلح أن يكون بياناً لصحة المندوب مع نسيان الجنباء، و حينئذ يجرى فيه ما تقدم فى العمد بعينه. و تمام الكلام فى ذلك موكول الى محله من كتاب الصوم.

(١) كما لعله المشهور. إلحاقاً لمطلق الصوم برضمان و قضائه، و اقتصاراً فى خبر الخثعمى

، و نحوه على خصوص مورده.

(٢) إجماعاً بين المسلمين، بل لعله من ضروريات الدين، و يقتضيه الكتاب و السنة. نعم قد يظهر الخلاف أو التردد من بعض فى

البطلان بالوطء فى دبر الغلام و المرأة، و لعله - ك بعض النصوص - راجع الى المنع عن حصول الجنباء به. و تمام الكلام فيه فى محله.

(٣) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه كما فى الجواهر، و النصوص فيه صريحه كما يأتى فى محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢

[فصل فيما يحرم على الجنب]

إشارة

فصل فيما يحرم على الجنب و هى أيضاً أمور:

[الأول: مس خط المصحف]

الأول: مس خط المصحف (١) على التفصيل الذى مرّ فى الموضوع.

فصل فيما يحرم على الجنب

(١) إجماعاً محكياً عن جماعة. وقد تقدم في فصل غايات الوضوء المناقشة في الاستدلال عليه بقوله تعالى (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) «١» لظهوره - بقرينة السياق - في الاخبار لا- الإنشاء. و أن الظاهر من المطهر- بالفتح- المعصوم من الخبث و الحدث، فلا- يشمل المتطهر بالوضوء و الغسل فراجع. فاذن العمدة في إثبات هذا الحكم هو الإجماع المدعى. مضافاً الى ما دل على حرمة المس للمحدث بالأصغر. و قد تقدمت المناقشة في أدلته عدا مرسل حريز

«٢» و معتبر أبي بصير

«٣» الواردين في خصوص المحدث بالأصغر، و يلزم التعدى عنه الى المقام بالأولية القطعية. فتأمل. مضافاً الى إمكان كشفهما عن تمامية غيرهما من الأدلة الشاملة للمقام كآلية الشريفة أو الصريحة فيه كخبر إبراهيم بن عبد الحميد «٤». فراجع.

هذا و قال الشهيد في الذكرى «٥»: «و لا يمنع - يعنى: الجنب-

(١) الواقعة: ٧٩

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣

(٥) ص: ٣٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣

و كذا مس اسم الله (تعالى) و سائر أسمائه و صفاته (١)

من مس كتب الحديث و لا الدراهم الخالية من القرآن و المكتوب عليها القرآن

ففى خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع): «إني لأوتى بالدرهم فأخذه و إني لجنب» «١».

ثم ذكر أن عليه سورة من القرآن و فى خبر آخر

عن الصادق (ع): «فى الجنب يمس ..»

الى آخر ما يأتى من خبر أبي الربيع «٢». ثم استدل بعدم صدق المصحف، و بلزوم الحرج.

أقول: أما الخبر فيظهر من الأصحاب عدم العمل به، و أما الخبر الثانى فليس مما نحن فيه، و أما الحرج فغير ظاهر للزوم. نعم الدراهم

المسكوكة فى عصر الأئمة (ع) كانت مكتوباً عليها القرآن، و لو حرم المس للزوم الحرج المؤدى إلى الهرج و المرج، و لو كان ذلك

لكثر السؤال و انتفاء ذلك يدل على انتفاء الحرمة.

(١) بلا خلاف كما عن نهاية الأحكام، و عن الغنية، و ظاهر المنتهى:

الإجماع عليه

لموثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «لا يمس الجنب درهماً و لا ديناراً عليه اسم الله» «٣».

نعم قد يعارضه ما عن المحقق (ره)

عن كتاب الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع عن أبي عبد الله (ع): «فى الجنب يمس الدراهم و فيها اسم الله و اسم

رسوله؟ قال (ع): لا بأس ربما فعلت ذلك» «٤»

و حمله على الضرورة- كما ذكره بعض، أو على مس غير الكتابة من الدرهم، و حمل الأول على مس الكتابة، كما فى طهارة شيخنا

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤

.....

الأعظم (ره) وغيره، بقريته الحكم فيهما - خلاف الظاهر، بل الجمع العرفي يقتضى حمل الأول على الكراهة. و الطعن فى سند الثانى بعدم ثبوت وثاقه خالد و لا أبى الربيع مندفع - كما قيل - برواية الحسن الذى هو - مع أنه من أصحاب الإجماع - لا يروى إلا عن ثقة، و لا سيما مع تأيده

بمصحح إسحاق: «عن الجنب و الطامث يمسان بأيديهما الدراهم البيض؟ قال (ع):

لا بأس» (١)

و بمضمونه ما رواه المحقق عن جامع البزنطى عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) المتقدم فى كلام الشهيد فى الذكرى «٢»، و كأنه لأجل ذلك لم يتعرض لهذا الحكم فى الهداية، و لا غيره ممن تقدم على الشيخين كما قيل، بل ربما نسب إليهم العدم، و مال اليه بعض المتأخرين.

و الانصاف أنه لو تمت حجية رواية أبى الربيع

فى نفسها أمكن وهنأ باعراض الشيخين و من تأخر عنهما عنها. و لم ينقل خلاف صريح ممن تقدم عليهما ليكون جابراً للضعفها، و خلاف بعض المتأخرين لا يصلح لذلك، لابتناؤه على عدم حجية الموثق. و هو مضعف. و أما مصحح إسحاق و رواية البزنطى

فظاهر ذيل ثانيهما كون المكتوب على الدرهم الأبيض سورة من القرآن، و حينئذ يكونان معارضين لما دل على مس القرآن، و لا يمكن العمل بهما فى موردتهما من جهة إعراض الأصحاب عنهما فضلاً عن المقام.

نعم قد تحقق أن الدراهم المسكوكة فى عصر الأئمة (ع) كان مكتوباً عليها القرآن الشريف و الشهاداتان، فلو حرم مس اسم الله (تعالى) لزم الحرج و الهرج و المرج، و ذلك منتف، فيدل انتفاؤه على انتفاء الحرمة كلياً أو فى خصوص الدراهم، كما أشرنا الى ذلك آنفاً.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) تقدم فى التعليقة السابقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥

المختصة (١) و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة (عليهم السلام) (٢) على الأحوط.

[الثانى: دخول المسجد الحرام و مسجد النبى (صلى الله عليه و آله)]

الثانى: دخول المسجد الحرام و مسجد النبى (صلى الله عليه و آله) و إن كان بنحو المرور (٣).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٤٥

(١) لأن الظاهر من اسمه - تعالى - الاسم المختص بالذات المقدسة لا مطلق ما يستعمل فيها.
 (٢) كما عن المشهور و المحكى عن كثير من كتب القدماء و المتأخرين و عن شرح الجعفرية نسبتة إلى الأصحاب، بل عن الغنية: الإجماع عليه و ليس عليه دليل غير الإجماع المدعى، و ما دل على وجوب تعظيم شعائر الله، و كلاهما غير ظاهر.
 (٣) إجماعاً، كما عن الغنية، و المعتبر، و المدارك، و ظاهر التذكرة، و عن الحدائق نفى الخلاف فيه، و يدل عليه النصوص الكثيرة كمصحح جميل عن الصادق (ع): «عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال (ع): لا و لكن يمر فيها كلها إلا المسجد الحرام و مسجد الرسول (ص)» «١»
 و نحوه خبره الآخر
 «٢» و خبر محمد بن حمران
 «٣» و
 صحيح أبي حمزة:
 «قال أبو جعفر (ع): إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام و مسجد الرسول الأعظم فاحتلم فأصابته جنابة فليتمم، و لا يمر في المسجد إلا متمماً و لا بأس أن يمر في سائر المساجد. و لا يجلس في شيء من المساجد» «٤»
 و نحوه غيره. بل مقتضى حسن محمد بن مسلم عن أبي جعفر

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦

[الثالث: المكث في سائر المساجد]

الثالث: المكث في سائر المساجد (١)، بل مطلق الدخول (٢)

عليه السلام -

في حديث الجنب و الحائض -: «و يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه و لا يقربان المسجدين الحرميين» «١»
 حرمة مطلق الكون فيه و إن لم يصدق عليه المرور و لا - الاجتياز. و منه يظهر أن التعبير بالاجتياز و الجواز في المقام يراد منه مطلق الدخول فيه، كما عبر به جماعة، و إن كان قد يقتضى الاقتصار على ظاهره اختصاص التحريم بما يسمى اجتيازاً لا غير، لكنه ليس بمراد. و لذلك لم يتوهم أحد الاختلاف بين الأصحاب في ذلك، و لم يحزر بينهم النزاع فيه. مع أن ذلك لا يهم بعد ظهور الحسن

في حرمة مطلق الدخول فيه بأى نحو كان فلاحظ.

(١) هذا هو الموافق للتعبير باللبث في لسان جماعة.

(٢) كما عبر به جماعة أخرى، و عن التذكرة، و المختلف، و المهذب و غيرها للتعبير بالاستيطان، و في كلام بعض التعبير بالجلوس، و

مراد الجميع واحد لما عرفت من عدم تحريرهم للنزاع في ذلك. و الظاهر أن المراد هو اللبث كما تقتضيه الآية الشريفة بعد تفسيرها

في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «قلنا له الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟»

قال (ع): الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إن الله - تبارك و تعالى - يقول (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِينَ سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)

«٢» .. «٣»

و ربما يستفاد أيضاً من الاستدراك في مصحح جميل السابق و نحوه، فان الاستدراك بمنزلة الاستثناء. و عليه فيحرم ما لا يسمى

مروراً أو اجتيازاً فيه، كالتردد فيه و كالدخول في أوله ثم الخروج بلا فصل و ان لم يصدق

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ١٧

(٢) النساء: ٤٣

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧

فيها على غير وجه المرور. و أما المرور فيها بأن يدخل من باب و يخرج من آخر (١) فلا بأس به. و كذا الدخول بقصد أخذ شيء منها

فإنه لا بأس به (٢).

عليه القعود و الجلوس. و به يقيد إطلاق

خير جميل: «للجنب أن يمشى في المساجد كلها» (١)

الشامل للمرور و غيره، فإنه و إن كان بينهما عموم من وجه إلا- أن الأول أقوى، لاشتماله على الاستثناء مع أنه لو فرض تساويهما

فالمراجع عموم النهي عن إتيان المساجد للجنب.

(١) لا يبعد صدق المرور بالدخول و الخروج من باب واحد، لكنه يقيد بما في المتن، لظاهر الآية الشريفة، فإن عبور السبيل يختص

به، بل يتوقف مع ذلك على كون الباب الذى يخرج منه فى طريق غير طريق الباب الذى دخل منه، فلو كانا متصلين فى طريق واحد

لم يصدق عبور السبيل بل هو نظير الدخول من أحد جانبي الباب و الخروج من جانب آخر.

(٢) أما أصل الأخذ فى الجملة فلا خلاف فى جوازه ظاهراً، بل حكى عليه الإجماع، و عن المنتهى: أنه مذهب علماء الإسلام. و يدل

عليه

صحيح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال (ع): نعم و لكن لا يضعان

فى المسجد شيئاً» (٢)

و

صحيح زرارة و محمد عن أبي جعفر (ع)- فى الحائض و الجنب-: «و يأخذان من المسجد و لا يضعان فيه شيئاً قال زرارة: قلت له: فما

بالهما يأخذان منه و لا يضعان فيه؟ قال (ع):

لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه و يقدران على وضع ما بيدهما

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨

و المشاهد كالمساجد فى حرمة المكث فيها (١).

فى غيره» (١).

هذا و مقتضى الجمود على عبارة النص و الفتوى و إن كان هو تحليل الأخذ من حيث هو فى قبال تحريم الوضع كذلك، إلا أن التأمل فى النص يقتضى كون المراد منه تحليل الأخذ منه بلحاظ توقفه على الدخول المحرم، كما يظهر من ملاحظة سؤال زواره فى ذيل الصحيح الثانى، فإن الفرق المذكور فى الجواب إنما يصلح فارقاً بينهما بملاحظة تحقق الدخول المحرم فى كل منهما كما يظهر بأدنى تأمل. و حينئذ فما صرح به بعض من حرمة الدخول بقصد أخذ شىء منها و أن الجائر مجرد الأخذ غير ظاهر. ثم إن مقتضى إطلاق النص عدم الفرق بين المسجدين الحرميين و غيرهما، و حينئذ يكون بينه و بين حسن ابن مسلم الناهى عن قرب المسجدين

«٢» عموم من وجه، فيرجع فى مورد التعارض إلى أصالة البراءة المقتضية للحل.

اللهم إلا أن يدعى كون الحسن أظهر فى مورد الاجتماع فيجب العمل به.

لكنه محل تأمل. أو يدعى كون المرجع إطلاق بعض النصوص المانعة عن إتيان المساجد المذكورة فى الباب المعقود لها فى الوسائل «٣». ثم إن القمى (ره) فى تفسيره أرسل عن الصادق (ع): ما يدل على جواز الوضع و حرمة الأخذ، معللاً بأنهما يقدران على وضع الشىء فيه من غير دخول، و لا يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخل «٤». لكن لا يصلح لمعارضته ما تقدم من وجوه غير خفية. (١) كما عن المفيد فى الغرابة و الشهيدين و بعض المتأخرين، لتحقق

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) تقدم قريباً

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٧ و ٩ و ١٦

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٩

[الرابع: الدخول فى المساجد بقصد وضع شىء فيها]

الرابع: الدخول فى المساجد بقصد وضع شىء فيها (١)، بل مطلق الوضع فيها (٢) و إن كان من الخارج أو فى حال العبور.

معنى المسجدية فيها و زيادته. و للتعظيم. و للأخبار الدالة على المنع من دخول الجنب بيوت الأنبياء و الأئمة (ع) أحياء، بضميمة ما دل على أن حرمتهم أمواتاً كحرماتهم أحياء، بل هم أحياء عند ربهم يُرزقون. و قد عقد لها فى الوسائل باباً «١»، و رواها عن بصائر الدرجات للصفار

، و قرب الاسناد للحميرى

، و الإرشاد للمفيد

، و كشف الغمة لعلی بن عیسی الیربلی

و الخرائج و الجرائح للراوندى

، و كتاب الرجال للكشى

. و مقتضاها المنع من أصل الدخول فيكون حكمها حكم المسجدين. لكن في دلالة جملة منها على المنع تأمل أو منع، و لا سيما بملاحظة عدم مبادرة أبى بصير الداخل و هو جنب إلى الخروج، مع صراحة بعضها في تعمدته إلى الدخول ليطمئن قلبه، و من البعيد جداً تعمدته إلى ذلك. و أيضاً من البعيد أن لا يدخل في بيوتهم (ع) من يعولون به من أزواجهم و أولادهم و جواريتهم و خدامهم إذا كانوا جنباً. فتأمل. و كأنه لأجل ذلك- مع عدم ثبوت معنى المسجدية فيها، و عدم الدليل على وجوب التعظيم بمثل ذلك- توقف في الحكم جماعة و إن كان هو الأحوط.

(١) كما تقدم وجهه.

(٢) قد عرفت الاشكال فيه، و أن ما دل على حرمة الوضع لا يدل على حكم تأسيسى، فلا يضر إذا كان من الخارج أو في حال العبور. و المصنف (ره) فرق بين الأخذ و الوضع، فجعل تحليل الأخذ بلحاظ الدخول لا من حيث هو و تحريم الوضع من حيث هو، و هذا التفكيك غير ظاهر.

(١) و هو باب: ١٦ من أبواب الجنابة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٠

[الخامس: قراءة سور العزائم]

إشارة

الخامس: قراءة سور العزائم (١) و هى: سورة اقرأ، و النجم، و الم تنزيل، و حم السجدة، و إن كان بعض واحدة منها، بل البسمله أو بعضها بقصد إحداها على الأحوط، لكن الأقوى اختصاص الحرمة بقراءة آيات السجدة منها،

(١) إجماعاً، كما عن صلاة الخلاف، و السرائر، و التذكرة، و ظاهر المنتهى، و المعتبر، و الروض، و المدارك، و غيرها. و لعله ظاهر من أطلق المنع عن العزائم، كما يقتضيه ظاهر جملة من النصوص المفسرة للعزائم بالسور الأربع، و إن كان ظاهر جملة أخرى أنها نفس الآيات، فلاحظ أبواب قراءة العزيمة في الصلاة و غيرها «١».

نعم ظاهر ما عن الفقيه، و الهداية، و الغنية، و الانتصار- إلا العزائم التى يسجد فيها و هى: سجدة لقمان، و حم السجدة، و النجم، و سورة اقرأ. انتهى- إرادة آية السجدة لا غير، بل هو الظاهر من

صحيح زرارة المحكى عن العلل عن أبى جعفر (ع): «الحائض و الجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال (ع): نعم ما شاء إلا السجدة»

«٢»

و ما

في حسن محمد بن مسلم: «و يقرآن من القرآن ما شاء إلا السجدة» «٣»

فإن الظاهر من السجدة فيهما آية السجدة، لا واحدة السجود، كي يجب تقدير مضاف، و كما يحتمل كونه آية يحتمل كونه سورة، فتكون الروايتان مجملتين، كما ادعاه في الجواهر.

- (١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة، و باب: ٣٦ من أبواب الحيض، و باب: ٣٧ الى ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة. و باب: ٤٢ الى ٤٦ من أبواب قراءة القرآن
- (٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٤
- (٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٧
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥١
-

و يشهد بما ذكرنا

صحيح الحذاء عن أبي جعفر (ع): «عن الطامث تسمع السجدة؟ قال (ع): إن كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها» (١)

و

في موثق أبي بصير عن الصادق (ع): «و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة» (٢)

و ،

في مصحح عبد الرحمن عنه (ع): «عن الحائض هل تقرأ القرآن و تسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال (ع):

تقرأ و لا تسجد» (٣)

و ،

في موثق عمار: «في الرجل يسمع السجدة في الساعة

.. إلى أن قال:

و عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم؟ فقال (ع): إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها» (٤)

و

في صحيح ابن جعفر (ع): «في إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد» (٥)

.. إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة في أن السجدة اسم للآية. و بالجملة: ظهور الروايتين المذكورتين في جواز قراءة ما عدا آية

السجدة مما لا ينبغي المناقشة فيه. نعم يعارضهما ما عن المعتمر: «يجوز للجنب و الحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور العزائم

الأربع و هي:

أقرأ باسم ربك، و النجم، و تنزيل السجدة، و حم السجدة، روى ذلك البنزطي في جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن أبي عبد

الله (ع)

«٦» و دعوى: كون ما ذكره أولاً فتوى بمضمون الرواية لا نفسها، خلاف الظاهر جداً. كما أن القدح في السند بالمثنى و الحسن بن

زياد هين بعد كون الراوى عنهما البنزطي الذي هو من أصحاب الإجماع، و من الثلاثة

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٣

- (٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٤
 (٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣
 (٥) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥
 (٦) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ١١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٢

[مسألة (١): من نام فى أحد المسجدين و احتلم]

(مسألة ١): من نام فى أحد المسجدين و احتلم أو أجنب فيهما أو فى الخارج و دخل فيهما عمدًا أو سهوًا أو جهلًا و جب عليه التيمم للخروج (١) إلا أن يكون زمان الخروج أقصر

الذين قيل إنهم لا يروون إلا عن ثقة. نعم كما يمكن الجمع بينها و بين الرويتين السابقتين: بحمل السجدة فيهما على السورة، يمكن أيضا بحمل المنع فيها على المنع عن مجموع السورة، و يكون المنع بلحاظ آية السجدة منها. و الثانى إن لم يكن أظهر فلا أقل من مساواته للأول. و حينئذ فالترجيح مع الأولتين، لأنهما أصح سندًا و أكثر عددًا مع مطابقتهما للأصل.

(١) بلا خلاف فيه فى الجملة يعرف إلا من الوسيلة فجعله مستحبًا و عن المنتهى: أنه مذهب علمائنا. و يدل عليه صحيح أبى حمزة المتقدم «١»:

«قال أبو جعفر (ع): إذا كان الرجل نائمًا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول (ص) فاحتلم فأصابته جنابة فليتيمم، و لا يمر فى المسجد إلا تيممًا، و لا بأس أن يمر فى سائر المساجد و لا يجلس فى شىء من المساجد».

هذا و مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النص اختصاص الحكم بالمحتلم كما هو ظاهر المحكى عن جماعة: منهم: الشيخ فى المبسوط، و بنو زهرة، و إدريس، و سعيد و غيرهم، فلا يتعدى إلى من حدث له الجنابة فى المسجد و إن كانت عمدًا كما هو ظاهر الشرائع و القواعد و غيرهما فضلًا عن مطلق الجنب و إن كانت جنابته خارج المسجد فدخل كما عن الألفية، و شرحها و الدروس، و المسالك، و غيرها. و عدم الفرق بين التمكن من الغسل و عدمه، كما عن المحقق الثانى فى حاشيته و عن المدارك، و الدلائل، فلا يختص بصورة عدم التمكن من الغسل المساوى زمانه لزمان التيمم أو

(١) فى الأمر الثانى مما يحرم على الجنب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٣

.....

الناقص عنه، كما عن الدروس، و شرح الألفية، و الروض، و المسالك، و الذخيرة، و غيرها. حيث أوجبوا الغسل حينئذ، و عدم الفرق أيضا بين أن يكون زمان التيمم أطول من زمان الخروج، و مساويا، و أنقص، كما عن الذكرى، و غيرها. لكن عن شرح المفاتيح للوحيد: القطع بسقوط التيمم فى الأول.

و الانصاف ظهور النص فى كونه فى مقام بيان حرمة كون الجنب فى المسجدين و لو بنحو الاجتياز، و حينئذ فذكر الاحتلام لكونه السبب المتعارف للابتلاء بالجنابة لا لخصوصية فيه، بل تمام الموضوع للحكم كونه جنبا. و لذا جعل الصحيح المذكور من أدلة حرمة

كون الجنب في المسجدين و لو بنحو الاجتياز، و حلية اجتياز الجنب في غيرهما. كما أن إطلاق الأمر بالتييم فيه لتعذر الغسل في المسجدين غالباً بنحو يساوى زمانه زمان التيمم، فضلاً عن أن يكون أنقص، لعدم وجود الماء فيهما غالباً فضلاً عن الحياض الكبيرة حول النائم، بحيث لا يلزم من الغسل فيهما تلويت المسجد، و يكون زمانه مساوياً لزمان التيمم أو أنقص. و لا بد أيضاً من حمل إطلاق الأمر بالتييم على خصوص صورة كون زمانه أقصر من زمان الخروج، ليكون مقدمة لخروجه و هو بحكم الطاهر، فتجب المبادرة إلى الخروج بلا تيمم لو كان زمان التيمم أطول من زمان الخروج. بل لا يبعد التخيير بين التيمم و الخروج بلا تيمم لو كان زمانه مساوياً له بل لا يبعد.

جواز التيمم في حال الخروج لو كان زمان الخروج أطول، لأن اللبث بمقدار التيمم جائز قطعاً للاضطرار اليه، فيجوز الشروع في الخروج حاله و لا ملزم بالتييم أولاً ثم الخروج. و العمدة في ذلك كله ما عرفت من ظهور النص في كونه في مقام حرمة كون الجنب في المسجد و لو بنحو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٤

من المكث للتييم (١) فيخرج من غير تيمم أو كان زمان الغسل فيهما مساوياً أو أقل من زمان التيمم فيغتسل حينئذ، و كذا حال الحائض (٢) و النفساء.

الاجتياز، و أنه عند الابتلاء بذلك لا بد من التيمم ليكون الجنب بحكم الطاهر، فيكون تيممه بدلاً عن الغسل، لا أنه شيء في قبالة و جب في حال القرار فيهما مقدمة للاجتياز. و حينئذ يطرد الحكم المذكور في الكون في غير المسجدين مما لا يكون اجتيازاً و الله سبحانه أعلم.

(١) و لو كان مساوياً تخير، كما عرفت،

(٢) كما عن المنتهى، و التحرير، و الدروس، و الذكرى، و البيان، و الألفية، و غيرها، لما في ذيل الصحيح المتقدم

«١» المروى مرسلًا

في الكافي: «و كذلك الحائض إذ أصابها الحيض تفعل كذلك» «٢»

لكن إرساله يمنع من الاعتماد عليه، و لا سيما مع عدم حكاية التعرض له من أحد إلى زمان العلامة عدا أبي علي، و المعتبر، فاستجابه. و لا بأس به تسامحاً في أدلة السنن. و عمل العلامة و غيره به لا يوجب انجباره لكون الوجه فيه أنه مناسب للمذهب، كما عن المنتهى، التصريح بذلك. و المناسبة غير ظاهرة لعدم ارتفاع حدث الحائض بالتييم قطعاً. و خفته و إن كانت محتملة إلا أن ثبوتها و وجوبها محتاج إلى الدليل. و أما النفساء فالحكم فيها أشكل، لعدم التعرض لها في المرسل، لكن لو ثبت الحكم في الحائض أمكن التعدى إليها بناء على مساواتهما في الاحكام كما سيأتى التعرض له إن شاء الله تعالى. هذا في حال الحيض و النفساء، أما لو انقطع دمهما فالحاقهما بالجنب في

(١) و هو صحيح أبي حمزة المتقدم في الأمر الثاني مما يحرم على الجنب. و رواه في الوسائل مع ذيله في باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٥

[مسألة (٢): لا فرق في حرمة دخول الجنب في المساجد بين المعمور منها و الخراب]

(مسألة ٢): لا- فرق في حرمة دخول الجنب في المساجد بين المعمور منها و الخراب (١) و ان لم يصل فيه أحد و لم يبق آثار مسجديته. نعم في مساجد الأراضي المفتوحة عنوة إذا ذهب آثار المسجديّة بالمرّة يمكن القول بخروجها عنها (٢)، لأنها تابعة لآثارها و بنائها.

[مسألة ٣): إذا عين الشخص في بيته مكاناً للصلاة]

(مسألة ٣): إذا عين الشخص في بيته مكاناً للصلاة و جعله مصلى له لا يجرى عليه حكم المسجد (٣).

[مسألة ٤): كل ما شك في كونه جزءاً من المسجد من صحنه و الحجرات التي فيه و منارته و حيطانه و نحو ذلك لا يجرى عليه الحكم]

(مسألة ٤): كل ما شك في كونه جزءاً من المسجد من صحنه و الحجرات التي فيه و منارته و حيطانه و نحو ذلك لا يجرى عليه الحكم (٤) و إن كان الأحوط الاجراء إلا إذا علم خروجه منه.

[مسألة ٥): الجنب إذا قرأ دعاء (كميل)]

(مسألة ٥): الجنب إذا قرأ دعاء (كميل) الأولى و الأحوط أن لا يقرأ منها (أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ)

محله- بناء على المختار في حكمه- لموافقته للقاعدة، أما بناء على غيره فالإلحاق أيضا مشكل.

(١) لإطلاق الأدلة. نعم لو كان الخراب موجبا للخروج عن المسجديّة- كما عن بعض العامة- كان الفرق في محله، لكنه ضعيف لمخالفته للاستصحاب. و قد تقدم في أحكام النجاسات بعض الكلام في ذلك. فراجع.

(٢) لكنه ضعيف كما أشرنا إليه في أحكام النجاسات فراجع.

(٣) لظهور الأدلة في غيره.

(٤) لأصالة البراءة الجارية في الشبهة الموضوعية. نعم لو كانت أماره على الجزئية عمل عليها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٦

لأنه جزء من سورة حم السجدة (١). و كذا الحائض: و الأقوى جوازه، لما مر من أن المحرم قراءة آيات السجدة لا بقیة السورة.

[مسألة ٦): الأحوط عدم إدخال الجنب في المسجد]

(مسألة ٦): الأحوط عدم إدخال الجنب في المسجد (٢) و إن كان صبيّاً. أو مجنوناً أو جاهلاً بجنابه نفسه.

[مسألة ٧): لا يجوز أن يسأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته]

(مسألة ٧): لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال جنابته (٣)

(١) ولا ينافي ذلك نسبة الدعاء إلى الخضر (ع) لجواز أن يكون قد دعا به بعد نزول الآية المذكورة. ثم إن الآية الشريفة جزء من الم السجدة لا حم السجدة، كما في المتن. ولعله سهو من الناسخ.

(٢) ولعله يقتضيه إطلاق النهي عن الجلوس في المساجد من دون توجيهه إلى خصوص الجنب، فان ذلك يقتضى كراهة مكث الجنب فيه من كل أحد، فيكون المقام نظير قوله تعالى (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ..) «١» وحينئذ فكما لا يجوز إدخاله، يجب إخراجه لو دخل، ومنعه عن الدخول لو أراد، وان كان معذوراً في نفسه.

لكن يوهن الإطلاق المذكور تعارف التعبير عن نهى خصوص الفاعل بمثل ذلك. ويحتمل أن يكون الوجه في توقف المصنف احتمالاً أن يكون الفرض من قبيل التسيب إلى الحرام. وقد تقدم الكلام فيه في أحكام النجاسات فراجع.

(٣) يعني: يحرم تكليفاً، لأنه أمر بالمنكر و ترغيب في فعله، و حرمة ذلك مما لا- ينبغى الريب فيها. نعم تختص بصورة علم الأجير بجنابته، أما مع جهله بها فلا يصدق ذلك، و حينئذ يتوقف تحريمه على ما تقدم في المسألة السادسة.

(١) التوبة: ٢٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٧

بل الإجارة فاسدة (١). ولا يستحق أجره (٢). نعم لو استأجره مطلقاً (٣) ولكنه كنس في حال جنابته و كان جاهلاً بأنه جنب أو ناسياً استحق الأجره (٤) بخلاف ما إذا كنس عالماً فإنه

(١) إذ الكنس وان كان في نفسه مباحاً، إلا أن تحريم كون الجنب في المسجد يوجب سلب القدرة عليه شرعاً، و لا بد في صحة الإجارة من القدرة على العمل المستأجر عليه عقلاً و شرعاً، من دون فرق بين كون انتفاء القدرة الشرعية ناشئاً من تحريم نفس العمل المستأجر عليه، و بين كونه ناشئاً من تحريم مقدمته، أو لانه، أو ملازمه. و العمدة في هذا التعميم هو الإجماع، كما يظهر من كلماتهم في كتاب الإجارة.

(٢) أما عدم استحقاق الأجره المسماء فلا أنه مقتضى بطلان الإجارة، و أما عدم استحقاق أجره المثل فغير ظاهر، إذ هو خلاف قاعدة: «ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده». نعم لو كان الفساد ناشئاً من تحريم نفس العمل لم يستحق شيئاً، إذ العمل المحرم غير مضمون إجماعاً. و

لقوله عليه السلام: «إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه» [١]

، مضافاً إلى بعض النصوص الواردة في حرمة أجر المغنية، و النائحة بالباطل، و نحوهما

«١»، (٣) يعني: غير مقيد بحال الجنابة.

(٤) لأنه جاء بفرد العمل المستأجر عليه بالإجارة الصحيحة.

[١] لم يرد هذا المضمون في أحاديث الخاصة و إنما ورد من طريق العامة في حديث عن ابن عباس عن النبي (ص) كما في مسند أحمد ج ١ ص ٣٢٢ و غيره، و أورده الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف ج ١ ص ٢٢٥ و أورده سائر فقهاء الشيعة في كتبهم. إلا ان الوارد في معظم كتب العامة للحديث في رواية نفس الحديث- كما في سنن البيهقي ج ٦ ص ١٣ و سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٨٠ و مسند أحمد ج ١٤ ص ٢٤٧ و ٢٩٣ و غيرها- اللفظ الآتي: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه» و هو يوافق ما أورده

الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف ج ٢ ص ٢١٢ في إحدى النسختين.

(١) الوسائل باب: ١٥ و ١٧ من أبواب ما يكتسب به

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٨

لا يستحق لكونه حراماً (١) ولا يجوز أخذ الأجره على العمل المحرم. وكذا الكلام في الحائض والنفساء. ولو كان الأجير جاهلاً أو كلاهما جاهلين في الصورة الأولى (٢) أيضاً يستحق الأجره لأن متعلق الإجارة وهو الكنس لا يكون حراماً وإنما الحرام

(١) سيجيء الاعتراف منه بأن الكنس في نفسه ليس حراماً، وإنما الحرام هو المكث.

وربما يقال: الوجه في عدم استحقاق الأجره المسماة أن الكنس المأتي به ليس من أفراد العمل المستأجر عليه، لأن بطلان إجارته للكنس حال جنابته مانع من صحة الإجارة على الكنس المطلق، الشامل للكنس حال الجنابة المعلومه، فيكون الكنس حال العلم غير مستأجر عليه، فلا موجب لاستحقاقه الأجره المسماة. نعم لا يبعد الحكم باستحقاقه لأجره المثل، لما عرفت في الفرض السابق.

وفيه: أنه يكفي في حصول القدرة على الطبيعة المطلقة القدرة على بعض الأفراد، فلا مانع من صحة الإجارة على الكنس الشامل للكنس حال الجنابة. فإذا جاء به استحق المسمى، مع أنه لو سلم عدم صحة نسبة القدرة إلى الطبيعة المطلقة بمجرد القدرة على الفرد، فالقدرة المعتبرة في صحة الإجارة يكفي فيها ذلك، فتجوز الإجارة على الطبيعة بالقدرة على فرد منها. نعم لو استؤجر على الكنس في حال الطهارة لم يستحق الأجره المسماة ولا أجره المثل لو جاء بالكنس في حال الجنابة، لأنه غير مستأجر عليه. وكذا الحكم في الصورة السابقة بناء على عدم استحقاق الأجره المسماة ومن ذلك تعرف الإشكال في قول القائل المذكور: «نعم لا يبعد..».

(٢) يعني: ما لو كانت الإجارة مقيدة بحال الجنابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٥٩

الدخول والمكث (١) فلا يكون من باب أخذ الأجره على المحرم نعم لو استأجره على الدخول أو المكث كانت الإجارة فاسدة ولا يستحق الأجره ولو كانا جاهلين، لأنهما محرمان ولا يستحق الأجره على الحرام (٢) ومن ذلك ظهر أنه لو استأجره الجنب أو الحائض أو النفساء للطواف المستحب كانت الإجارة فاسدة ولو مع الجهل، وكذا لو استأجره لقراءة العزائم، فإن المتعلق فيهما هو نفس الفعل المحرم، بخلاف الإجارة للكنس فإنه ليس حراماً وإنما المحرم شيء آخر وهو الدخول والمكث فليس نفس المتعلق حراماً.

[مسألة ٨: إذا كان جنباً وكان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم]

(مسألة ٨): إذا كان جنباً وكان الماء في المسجد يجب عليه أن يتيمم ويدخل المسجد لأخذ الماء (٣)

(١) وتحریم ذلك غير مانع من صحة الإجارة، لعدم الدليل عليه وقد عرفت أن العمدة في دليل منع حرمة مقدمة العمل، أو لازمه، أو ملازمه هو الإجماع، والقدر المتيقن من معقده ما إذا كانت الحرمة منجزة فيرجع في صورة الجهل بها الذي يكون عذراً في مخالفتها إلى أصالة صحة العقود.

(٢) لا-الأجره المسماة، ولا-أجره المثل، لأن العمل المحرم لا يضمن مطلقاً كما عرفت. لكن إلحاق الجاهل بالعالم غير ظاهر، لأن الجاهل مرخص في الفعل. ومجرد الحرمة الواقعية مع الرخصة الظاهرية غير قادحة في استحقاق الأجره. والكلام في ذلك موكول

إلى محله.

(٣) قد تقدم جواز دخول الجنب في المساجد لأخذ شيء منها. نعم لو قيل بحرمة الأخذ من الحرمین اختص وجوب التيمم لأخذ الماء بهما فقط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٠

أو الاغتسال فيه (١) ولا يبطل تيممه لوجدان هذا الماء (٢)

(١) ووجه وجوب التيمم: أنه يتوقف عليه جواز الكون في المسجد الموقوف عليه الغسل.

(٢) إشارة إلى إشكال يورد، وهو أنه إذا تيمم الجنب لم يكن له مانع من الوصول إلى الماء، فيكون واجداً له، فينتقض تيممه، فيلزم من صحة التيمم عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

والجواب: أنه إن أريد من الوجدان ما هو بالإضافة إلى الكون في المسجد الموقوف عليه الغسل، فهو غير حاصل بالتيمم، وإن أريد ما هو بالإضافة إلى سائر الغايات، فهو حاصل قبل التيمم لقدرته عليه بالقدره على التيمم، ولا مانع من اختلاف الغايات في الوجدان و عدمه، نظير من ضاق وقته عن الغسل، فإنه غير واجد للماء بالإضافة إلى الصلاة، و واجد له بالإضافة إلى غيرها، فيستبيح بتيممه الصلاة ولا يستبيح سائر الغايات، لعدم الدليل على استباحة جميع الغايات بمجرد عدم الوجدان بالإضافة إلى غاية معينة فقط.

فإن قلت: التيمم مهما شرع في المقام كان بدلاً عن الغسل، فالالتزام بوجوبه غيرياً فرع الالتزام بوجوب الغسل غيرياً، مع أن ذلك ممتنع، لأن الغسل لا يكون مقدماً لغسل آخر، إذ المغتسل يستبيح به كل غاية، ولا يتوقف على غسل آخر، وحينئذ فيمتنع أن يكون التيمم خارج المسجد مقدماً للغسل في المسجد، بل يتعين وجوبه مقدماً للصلاة فيستبيح الصلاة بمجرد فعله.

قلت: وجوب التيمم خارج المسجد ليس مقدماً للغسل في المسجد ليلزم وجوب الغسل مقدماً له وهو ممتنع، بل إنما يجب في نظر العقل من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦١

إلا بعد الخروج (١) أو بعد الاغتسال، ولكن لا يباح بهذا التيمم إلا دخول المسجد، واللبث فيه بمقدار الحاجة (٢)،

جهة وجوب الجمع بين غرضي الشارع من تحريم كون الجنب في المسجد و وجوب الصلاة بالطهارة المائية، نظير شراء الدواء لعلاء المرض، فإن وجوب الشراء ليس مقدماً للعلاج، إذ العلاج كما يكون بالدواء المباح يكون بالمغصوب، بل لحكم العقل بوجوب الجمع بين غرضي الشارع من حرمة الغضب، و وجوب علاج المريض، و نظيره أيضاً ما لو غرق طفل في حوض المسجد بحيث توقف إنقاذه على دخول المسجد مع كون المنقذ جنباً، فإنه يجب عليه التيمم لدخول المسجد من باب وجوب الجمع بين الغرضين لا لمقدمية التيمم للانقاذ. نعم يتوقف ذلك على كون دخول المسجد من الغايات التي يشرع لها التيمم، كما هو الظاهر من مصحح مرازم المتقدم في غايات الوضوء

«١»، أما لو لم نقل بذلك فلا مصحح للتيمم لعدم الأمر به، لا من قبل الصلاة لعدم المقدمية، و لا من قبل الكون في المسجد لعدم الأمر به كما هو المفروض. اللهم إلا أن نقول باستحباب التيمم للكون على الطهارة كما هو غير بعيد. و سيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

ثم إن الظاهر عدم وجوب المبادرة إلى الغسل، لعدم مقتضى له بعد كونه بالتيمم بحكم الظاهر.

(١) راجع إلى أخذ الماء. وقوله: «أو بعد الاغتسال» راجع لقوله: «أو الاغتسال فيه».

(٢) لما أشرنا إليه. و ستأتي الإشارة إليه في محله.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢
مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٢
فلا يجوز له مس كتابة القرآن ولا قراءة العزائم، إلا إذا كانا واجبين فوراً (١).

[مسألة ٩: إذا علم إجمالاً جنابة أحد الشخصين لا يجوز له استئجارهما]

(مسألة ٩): إذا علم إجمالاً جنابة أحد الشخصين لا يجوز له استئجارهما (٢) ولا استئجار أحدهما لقراءة العزائم أو دخول المساجد أو نحو ذلك مما يحرم على الجنب.

[مسألة ١٠: مع الشك في الجنابة لا يحرم شيء من المحرمات المذكورة]

(مسألة ١٠): مع الشك في الجنابة لا يحرم شيء من المحرمات المذكورة (٣) إلا إذا كانت حالته السابقة هي الجنابة (٤).

(١) إذ حينئذ يصدق عدم الوجدان بالنسبة إليهما أيضاً.

(٢) للعلم الإجمالي بحرمه إجارة أحدهما وفسادها. هذا إذا فرض علم الجنب بجنابه نفسه، أما مع جهله بها فلا دليل على حرمة الإجارة تكليفاً لأن كلا منهما معذور في مخالفة حرمة الفعل. وإحداث الداعي إليه مع جهل الفاعل به لا دليل على حرمة. وأما فساد الإجارة فمبنى على فساد الإجارة على فعل الحرام مع جهل الأجير، من جهة عدم مضمونية فعل الحرام الواقعي، كما قد يستفاد من بعض النصوص المشار إليها آنفاً. لكن عرفت أن الترخيص حال الجهل مانع من صدق الحرام الفعلي، فلا بأس بالإجارة عليه.

(٣) لاستصحاب الطهارة، أو لأصالة البراءة.

(٤) فينبى عليها للاستصحاب، وإذا جهلت الحالة السابقة فالحكم كما في الوضوء. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٣

[فصل فيما يكره على الجنب]

إشارة

فصل فيما يكره على الجنب وهي أمور:

[(الأول): الأكل والشرب]

(الأول): الأكل والشرب (١) ويرتفع كراهتهما بالوضوء (٢) أو غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق (٣) فصل فيما يكره على الجنب

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً عن جماعة. وما عن الفقيه، والهداية - من التعبير «لا يجوز»، وعن المقنع من النهي - محمول على الكراهة، بقرينه ما حكى عنهما من التعليل بمخافة البرص، كالتعليق في خبر السكوني المعلل بخوف الوضع

- «١»، و في حديث المناهي المعلل بأنه يورث الفقر
- «٢» و على الإرشاد إلى ما يدفع الكراهة يحمل ما
- في مصحح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «الجنب إذا أراد أن يأكل و يشرب غسل يده و تمضمض و غسل وجهه و أكل و شرب»
- «٣»
- ، و ما
- في صحيح عبد الرحمن عن الصادق (ع): «أ يأكل الجنب قبل أو يتوضأ؟ قال (ع): إنا لنكسل و لكن ليغسل يده و الوضوء أفضل» «٤».
- (٢) كما
- في صحيح الحلبي: «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» «٥»
- ، و قد تقدم في صحيح عبد الرحمن «أنه الأفضل»
- . (٣) كما في خبر السكوني
- «٦»، لكن ترك فيه الاستنشق. و كذا

- (١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٢
- (٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٥
- (٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ١
- (٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٧
- (٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٤
- (٦) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٢
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٤
- أو غسل اليدين فقط (١).

[(الثاني): قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن ما عدا العزائم]

(الثاني): قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن (٢) ما عدا العزائم و قراءة ما زاد على السبعين

- في مصحح زرارة
- «١» بناء على حمل اليد فيه على اليدين معاً، لكن ترك فيه الاستنشق أيضاً، و ذكر فيه غسل الوجه. نعم يطابقه ما
- في الرضوي: «إذا أردت أن تأكل على جنبتك فاعسل يديك و تمضمض و استنشق ثم كل ..» «٢».
- (١) كما في مصحح عبد الرحمن
- «٣»، بناء على ظهوره في مجموع اليدين كما هو غير بعيد. و حينئذ فيكون اختلاف النصوص محمولاً على اختلاف مراتب الفضل
- فأدناها غسل اليدين فقط، و فوقها ذلك مع المضمضة، و فوقها ذلك مع غسل الوجه، و فوقها الوضوء. فتأمل. و لو بنى على العمل
- برواية السكوني
- قام الاستنشق مقام غسل الوجه. و كلمات الأصحاب في ذلك مضطربة جداً فراجعها. و الأمر سهل.
- (٢) أما جواز القراءة في الجملة فعن جماعة الإجماع عليه، و يدل عليه النصوص المتقدمة في حرمة قراءة العزائم على الجنب و غيرها.

و عن سلار التحريم، و كأنه

لرواية السكوني: «سبعة لا يقرأون القرآن» (٤)

و عد منهم الجنب، و

في رواية الخدرى: «من كان جنباً في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن فإني أخشى أن تنزل عليهما نار من السماء فتحرقهما» (٥)
، لكنهما لا يصلحان لمعارضه ما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ٧

(٤) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٥

أشد كراهة (١).

[الثالث: مس ما عدا خط المصحف]

(الثالث): مس ما عدا خط المصحف من الجلد، و الأوراق، و الحواشي، و ما بين السطور (٢).

و أما عدم الكراهة في السبعة فهو ظاهر الأصحاب، بل عن تخلص التلخيص الإجماع على انتفاء الكراهة فيما نقص عن السبع، و لعله أراد السبع فما نقص. لكن عن ابن سعيد في الجامع إطلاق الكراهة. و لعله في محله جمعاً بين الروايتين السابقتين و غيرهما، بل عن الشيخ في مجالسه: «كان رسول الله (ص) لا يحجزه عن قراءة القرآن إلا الجنابة» (١).

و أما جواز ما زاد على السبعة فهو المشهور شهرة عظيمة، و عن بعض المتقدمين التحريم و كذا عن ظاهر المذهب. و كأن مستنده دليل الكراهة عند المشهور من

رواية سماعة: «عن الجنب هل يقرأ القرآن؟»

قال (ع): ما بينه و بين سبع آيات» (٢)

، لكنه أيضاً لا يصلح لمعارضه ما دل بظاهره على الجواز من النصوص المتقدمة، لا سيما مع قول الشيخ (ره):

و

في رواية زرعة عن سماعة قال: «سبعين آية» (٣)

، لقرب دعوى كونها رواية واحدة مضطربة. لكن سيأتي أن اللازم حينئذ أيضاً إجراء حكم المتعارضين الموجب للرجوع إلى الترجيح الذي هو مع الأولى، لكون راويها عثمان بن عيسى الذي هو أوثق من زرعة، و لا سيما مع احتمال كون الثانية مرسلة. و من ذلك تعرف وجه المشهور من الكراهة.

(١) بناء على أنه وجه الجمع بين روايتي سماعة

، لكن عرفت قرب دعوى كونهما رواية واحدة.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة. نعم عن المرتضى المنع عن مس

- (١) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب الجنابة حديث: ٢
 (٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٩
 (٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ١٠
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٦

[الرابع: النوم]

(الرابع): النوم إلا أن يتوضأ (١) أو يتيمم - إن لم يكن له الماء

المصحف لقوله تعالى ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (١) و لرواية إبراهيم ابن عبد الحميد المتقدمة
 (٢)، لكن عرفت الإشكال في دلالة الآية.

مضافاً الى ظهورها في رجوع الضمير الى القرآن لا المصحف. و أما الرواية فمع ضعفها في نفسها، و وهنها بالاعراض قاصرة الدلالة
 كما سبق.

نعم

في صحيح ابن مسلم: «الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب» (٣)
 ، إلا أن إعراض المشهور عنه يمنع عن الاعتماد عليه، فليحمل على كونه أديباً.
 (١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً عن جماعة، للنصوص الدالة عليه

كموثق سماعه: «عن الرجل يجنب ثم يريد النوم؟ قال (ع): إن أحب أن يتوضأ فليفعل، و الغسل أحب إلى و أفضل من ذلك، فان هو
 نام و لم يغتسل فليس عليه شيء» (٤)

و بمضمونه غيره. فما عن المهذب من التحريم ضعيف، إلا أن يكون المراد منه الكراهة. نعم قد يعطى الموثق المذكور -
 كصحيح البصري: «عن الرجل يواقع أهله أ ينام على ذلك؟

قال (ع): إن الله يتوفى الأنفس في منامها، و لا يدرى ما يطرقه من البلية، إذا فرغ فليغتسل» (٥)
 - خفة الكراهة بالوضوء كما عن كشف اللثام، و الرياض. نعم ظاهر الأصحاب -

كصحيح الحلبي: «عن الرجل أ ينبغي له أن ينام و هو جنب؟ فقال (ع): يكره ذلك حتى يتوضأ» (٦)

(١) الواقعة: ٧٩

(٢) تقدم الاستدلال بها في أول هذا الفصل

- (٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٧
 (٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٦
 (٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٤
 (٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٧

بدلاً عن الغسل (١).

[(الخامس): الخضاب]

(الخامس): الخضاب (٢) رجلاً كان أو المرأة و كذا يكره للمختضب (٣) قبل أن يأخذ اللون (٤)

ارتفاعها بالوضوء. اللهم إلا أن يحمل على الأول جمعاً.

(١)

ففى خبر أبى بصير: «لا ينام المسلم و هو جنب، و لا ينام إلا على طهور، فان لم يجد الماء فليتميم بالصعيد» (١) و حيث أن الظاهر من الطهور الغسل، فالتيمم فيه بدل عنه. نعم لو لم يجد الماء للوضوء، أمكن القول بجواز التيمم بدلا عنه، لعموم بدليته عنه.

(٢) كما هو المشهور،

ففى خبر عامر بن جذاعة: «لا تختضب الحائض و لا الجنب، و لا تجنب و عليها خضاب، و لا يجنب هو و عليه خضاب، و لا يختضب و هو جنب» (٢)

، و بمضمونه غيره المحمول على الكراهة جمعاً بينه و بين ما دل على نفى البأس،

كخبر أبى جميلة: «لا بأس بأن يختضب الجنب و يجنب المختضب» (٣)

و نحوه غيره. فما عن المهذب من التحريم ضعيف، أو محمول على الكراهة، كتعليل الكراهة فى محكى المقنعة: من أنه يمنع من وصول الماء إلى ظاهر الجوارح التى عليها الخضاب، فإنه - مضافاً الى مخالفة النصوص - ممنوع، و لو تمّ اقتضى المنع و إجراء حكم الجبيرة حينئذ.

(٣) كما عن غير واحد، و دلت عليه النصوص.

(٤)

ففى خبر أبى سعيد: «قلت: فيجنب و هو مختضب؟ قال عليه السلام: لا. ثم مكث قليلاً ثم قال: يا أبا سعيد ألا أدلك على شىء تفعله؟ قلت: بلى. قال (ع): إذا اختضبت بالحناء و أخذ الحناء مأخذه

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٩

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٨

إجناب نفسه.

[(السادس): التدهين]

(السادس): التدهين (١).

[(السابع): الجماع إذا كانت جنابته بالاحتلام]

(السابع): الجماع إذا كانت جنابته بالاحتلام (٢).

[(الثامن): حمل المصحف]

(الثامن): حمل المصحف (٣)

[(التاسع): تعليق المصحف.]

(التاسع): تعليق المصحف.

[فصل غسل الجنابة مستحب نفسى و واجب غيرى للغايات الواجبة]

إشارة

فصل غسل الجنابة مستحب نفسى (٤) و واجب غيرى للغايات الواجبة،

و بلغ فحينئذ فجامع» (١)

و بمضمونه مرسل الكلينى

«٢»، و لعل مقتضى الحديث الأول

خفة الكراهة بذلك. فتأمل.

(١)

لخبر حريز: «قلت لأبى عبد الله (ع): الجنب يدهن ثم يغتسل؟ قال (ع): لا» (٣).

فتأمل.

(٢) للمروى

عن مجالس الصدوق و خصاله: «و كره أن يغشى الرجل المرأة و قد احتلم، حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى، فان فعل و خرج الولد

مجنوناً فلا يلو من إلا نفسه» (٤).

(٣) و ليس له مستند ظاهر إلا فتوى جماعة، كما عن المعتبر. نعم قد يستفاد من النهى عن تعليقه فى خبر إبراهيم

«٥» الذى هو مستند كراهة تعليقه.

فصل

(٤) لا إشكال ظاهر فى رجحان الغسل للكون على الطهارة، لعموم

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣
مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٦٩
و مستحب غيرى للغايات المستحبة. و القول بوجوبه النفسى (١).

قوله تعالى «وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (١) و
النبوى: «أكثر من الطهر يزد الله- تعالى- فى عمرك، و إن استطعت أن تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل، فإنك تكون- إذا مت
على طهارة- شهيداً» (٢).
و ما ورد فى تغسيل الملائكة لحنظلة الأنصارى حين استشهد
«٣». بل لا يبعد استحبابه لنفسه مع غض النظر عن الكون على الطهارة. لموثق سماعة
، و صحيح البصرى
المتقدمين فى نوم الجنب، بناء على استفادة الكلية منهما، و لكن الاستفادة محل تأمل، و إن كانت فى الثانى غير بعيدة. و ما فى
المروى فى الاحتجاج فى حديث الزنديق من
قول الصادق (ع): «كانت المجوس لا تغتسل من الجنابة، و العرب كانت تغتسل، و الاغتسال من خالص شرائع الحنفية» (٤)
و غير ذلك مما يتضمن الأمر به. لكن لا يبعد أن يكون منصرف جميع ذلك الأمر الغيرى من جهة الكون على الطهارة، و لا سيما
بملاحظة بعض النصوص، مثل
خبر ابن سنان: «علة غسل الجنابة النظافة، لتطهير الإنسان مما أصابه من أذاه ..» (٥)
، و نحوه غيره.
و قد تقدم فى مبحث الوضوء عدم ظهور الثمرة العملية بين المفادين، فراجع.
(١) حكى ذلك عن جماعة من الأساطين، كابن حمزة، و العلامة فى المنتهى، و المختلف و التحرير، و والده و ولده، و الأردبيلي، و
غيرهم. لقوله

(١) البقرة: ٢٢٢

- (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ٣
(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٢ و مستدرک الوسائل باب نوادر غسل الميت حديث: ٢ و ٣
(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ١٤
(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الجنابة حديث: ١
مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٠
تعالى «وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) و

قولهم (ع): «إذا التقى الختانان وجب الغسل» (٢)

، و:

«أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعاً من ماء؟!» (٣)

، و:

«إنما الماء من الماء» (٤)

و نحوها. ولأنه لو لم يجب لنفسه لم يجب قبل وقت المشروط به، و التالى باطل، لوجوب الغسل قبل الفجر فى الصوم، فالمقدم مثله. و

لخبر معاذ المروى عن محاسن البرقى عن الصادق (ع) «أنه سئل عن الدين الذى لا يقبل الله تعالى من العباد غيره ولا يعذرهم على جهله. فقال (ع):

شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول (ص) و الصلوات الخمس، و صيام شهر رمضان، و الغسل من الجنابة، و حج البيت، و الإقرار بما جاء من عند الله جملة، و الائتمام بأئمة الحق من آل محمد (ص)» (٥) و لبعض ما تقدم دليلاً على الاستحباب النفسى.

هذا و المنسوب إلى ظاهر الأصحاب- كما عن التذكرة- و إلى إجماع المحققين من أصحابنا و مصنفي كتب الأصول- كما عن السرائر- و إلى فتوى الأصحاب- كما عن المحقق- و إلى الأكثر و الشهرة- كما عن غيرهم- انتفاء الوجوب النفسى، و أنه إنما يجب شرطاً فى غيره، استضعافاً لتلك الأدلة.

إذ الآية لو لم تكن ظاهرة فى الوجوب الغيرى- كما يشهد به سياقها، بل ينبغى أن يكون من المقطوع به، و لا سيما بملاحظة العلم بشرطيته للصلاة، فإن حملها على الوجوب النفسى يوجب إهمال بيان وجوبه الغيرى فى مقام البيان-

(١) المائدة: ٦

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) كنز العمال ج ٥ ص: ٩٠ رقم: ١٩١٧ و هو قول الأنصار فى الحديث المتقدم

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧١

.....

فلا أقل من إجمالها و عدم صلاحيتها للدلالة على الوجوب النفسى.

و أما ما تضمن وجوبه عند تحقق سببه فالظاهر منه الإرشاد إلى السببية كما يظهر من ملاحظة نظائره مما ورد فى الحدث و الخبث مما لا يحصى.

فلاحظ أبواب منزوحات البشر، و أبواب النجاسات، و أبواب سائر الأغسال فإنه لم يعرف القول بوجوبها النفسى، بل ظاهر بعض و صريح آخر نفى الخلاف فى عدمه مع أنه ورد فيها التعبير بالوجوب، كما ورد فى غسل الجنابة. و لذا حكى عن المحقق: أن إخراج غسل الجنابة من دون ذلك كله تحكماً بارداً. و عن البيان: أنه تحكماً ظاهراً. و وجوبه قبل وقت المشروط به لا يدل على الوجوب النفسى و نفى الوجوب الغيرى، كما هو موضح فى محله من الأصول و الفقه. مع أن لازم وجوبه النفسى حينئذ حصول العصيان بالإضافة إلى وجوبه النفسى دون وجوب غيره المشروط به، و لا يظن التزام القائل به بذلك. و أن القائل بوجوبه النفسى لا يلتزم به مضيقاً، و لا دليل له عليه. و أن ذلك جار بعينه فى غسل الحيض مع عدم الالتزام بوجوبه النفسى. بل هو جار فى كثير من المقدمات التى يتعين فعلها قبل وقت ذبيها.

و خبر معاذ

ضعيف لا- يمكن الاعتماد عليه في ذلك، ولا- سيما بملاحظة إهماله لكثير من الواجبات المهمة. مع أنه وارد في مقام الإهمال فلا يظهر منه الوجوب النفسى ولا ينافى الوجوب الغيرى. نعم ذكره في عرض الواجبات النفسية يشعر بالوجوب النفسى، لكنه لا يبلغ حد الظهور. و موثق سماعه

صريح فى الاستحباب. و صحيح عبد الرحمن

يتعين حمله عليه للإجماع على عدم وجوب الغسل حين الفراغ، وإن كان المراد منه الغسل قبل النوم. إلا أن يكون محل الاستشهاد به على الوجوب استدلال الامام (ع) بالآية، فإن الظاهر أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٢

ضعيف. و لا يجب فيه قصد الوجوب و الندب (١) بل لو قصد الخلاف لا يبطل إذا كان مع الجهل، بل مع العلم إذا لم يكن بقصد التشريع (٢) و تحقق منه قصد القربة، فلو كان قبل الوقت و اعتقد دخوله فقصد الوجوب لا يكون باطلا (٣)، و كذا العكس و مع الشك فى دخوله يكفى الإتيان به بقصد القربة للاستحباب النفسى، أو بقصد إحدى غاياته المندوبة، أو بقصد ما فى الواقع من الأمر الوجوبى أو الندبى. و الواجب فيه بعد النية (٤)

المراد من الاستدلال بها تضيق الواجب عند خوف الموت. لكنه يشكل أيضاً بأن التضيق المذكور كما يكون للواجب يكون للمندوب فلا يدل على أحدهما.

هذا مضافاً إلى

صحيح الكاهلى أو حسنه: «عن المرأة يجامعها الرجل فتحيض و هى فى المغتسل فتغتسل أم لا؟ قال (ع): قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل» (١)

فان ظاهره أن غسل الجنابة إنما يكون للصلاة فلا يجب إذا لم تجب. هذا و قد أتعب نفسه الزكية شيخنا فى الجواهر فى تزييف أدلة القول بالوجوب النفسى، فراجع.

(١) كما تقدم فى شرائط الوضوء.

(٢) قد تقدم فى شرائط الوضوء أن مجرد التشريع فى مقام الامتثال لا يقدر فى التقرب ما لم يرجع إلى التشريع فى ذات الأمر الباعث له على الفعل، الموجب لفوات قصد القربة.

(٣) ما ذكره واضح، و لا سيما بملاحظة ما تقدم فى شرائط الوضوء.

(٤) يعنى: المعبرة فى العبادات، لأنه عبادة إجماعاً، فلا بد من

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٣

غسل ظاهر تمام البدن (١)

وقوعه على وجه قبرى. و قد تقدم فى ذلك المقام بيان ما له دخل فى ذلك فراجع.

(١) إجماعاً صريحاً، كما فى الخلاف، و التذكرة، و الذكري، و المدارك و ظاهراً، كما عن غيرها. و يدل عليه ما ورد فى تحريك السوار، و الدمليج أو نزعهما ليدخل الماء تحتها

«١» و ما ورد فى وجوب إعادة الماء على ما تركه من بعض ذراعه أو جسده و للمعة فى ظهره

«٢»، و أن من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو في النار

«٣»، بناء على أن المراد مقدار شعرة من بدنه. و ما

في صحيح زرارة: «ثمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك» «٤»

و ما

في صحيح البنزطي: «ثمَّ أفض على رأسك و سائر جسدك» «٥»

الى غير ذلك مما هو ظاهر أو صريح في وجوب الاستيعاب.

نعم عن المحقق الخونساري: أنه لا يبعد القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخل عرفاً بغسل جميع البدن إما مطلقاً أو مع النسيان، لصحيح إبراهيم بن أبي محمود: «قلت للرضا (ع): الرجل يجنب فيصيب جسده و رأسه الخلق و الطيب و الشيء اللكد و الطرب» «٦» و ما أشبهه فيغتسل، فاذا فرغ وجد شيئاً قد بقى في جسده من أثر الخلق و الطيب و غيره؟ قال (ع): لا بأس به» «٧».

لو لم يكن إجماع على خلافه.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابة

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٦

(٦) ظرب به كفرح لصق به - قاموس -

(٧) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٤

دون البواطن منه (١)، فلا يجب غسل باطن العين، و الأنف و الاذن، و الفم، و نحوها، و لا يجب غسل الشعر (٢)

لكن الأولى أن لا يجتزئ عليه. انتهى.

لكن الصحيح المذكور غير صريح في الحائل فيمكن حمله على صورة الشك، كحسن الحسين بن أبي العلاء المتقدم في الشك في

الوضوء بعد الفراغ

«١». و أضعف دلالة من الصحيح

خير السكوني: «كن نساء النبي (ص) إذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على أجسادهن» «٢»

لقرب حمله على اللون الذي لا يذهب بالدلك. و مثل ذلك يقال في موثق عمار

«٣» أيضاً الذي هو نحوه.

(١) بلا خلاف، كما في الحدائق، و حكاها عن المنتهى أيضاً. و يشهد به ما تضمن الاجتزاء بالارتماس

«٤»، و

في مرسل الواسطي: «قلت لأبي عبد الله (ع): الجنب يتمضمض و يستنشق؟ قال (ع): لا إنما يجنب الظاهر» «٥»

و

في رواية العلل زيادة: «و لا يجنب الباطن و الفم من الباطن» «٦»

و

في مرسل العلل: «لأن الغسل على ما ظهر لا على ما بطن»

وقد تقدم في الوضوء ما له نفع في المقام.

(٢) بلا خلاف، كما عن المنتهى وكشف اللثام، وعن المعبر والذكرى نسبتته إلى الأصحاب. ويشهد له ما

في روايتي غياث و محمد الحلبي: «لا تنقض

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥ و ١٢ و ١٣ و ١٥

(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٦) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابة حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٥

.....

المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابة» (١).

اللهم إلا أن يقال: عدم نقض الشعر أعم من عدم وجوب غسله لإمكان غسله مع عدم نقضه، كما يشهد به

موثق عمار: «عن المرأة تغتسل وقد امتشطت بقرامل ولم تنقض شعرها كم يجزئها من الماء؟ قال عليه السلام: مثل الذي يشرب

شعرها» (٢)

بل و

حسن الكاهلي: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن النساء اليوم أحدثن مشطاً: تعمد إحداهن إلى القرامل من الصوف تفعله الماشطة تصنعه مع

الشعر ثم تحشوه بالرياحين ثم تجعل عليه خرقة رقيقة ثم تخطه بمسلة ثم تجعلها في رأسها، ثم تصيبها الجنابة؟ فقال (ع): كان النساء

الأول إنما يمتشطن المقاديم فإذا أصابهن الغسل تعذر. مرها أن تروى رأسها من الماء تعصره حتى يروى فإذا روى فلا بأس عليها..»

(٣).

و حينئذ فما دل على وجوب غسله تبعاً مما تضمن وجوب غسل الرأس محكم، ولا سيما بملاحظة

صحيح حجر بن زائدة عن الصادق (ع): «من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو في النار» (٤)

و حمله على مقدار شعرة من البشرة خلاف الظاهر. ولأجل ذلك مال إلى الحكم بوجوب غسله في الحدائق، حاكياً له عن الحبل

المتين وبعض مشايخه.

ولكن الإنصاف أن ظاهر ذيل حسن الكاهلي الاكتفاء برى الرأس فقط، وأن وجوب عصر الرأس بما عليه من الشعر مقدمة لرى

الرأس، بقريته ما فرض في صدره من أحكام إبرام الشعر، فإنه يمتنع عادة نفوذ الماء فيه على نحو يستوعب سطوح كل شعرة شعرة،

لعدم نفوذ الماء في

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٣ و ٤

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٦

مثل اللحية (١) بل يجب غسل ما تحته من البشرة (٢).

الشعر كما ينفذ في اللبد. و من هذا يظهر وجه الاستدلال على العدم بما دل على عدم وجوب نقض الشعر. و حينئذ يمكن الخروج بذلك عما دل على وجوب غسله بالتبعية لو تمّ في نفسه. و أما موثق عمار فيمكن حمله على كون شرب الشعر مقدمة لرى الرأس، بأن يكون مجموعاً على الرأس. و حينئذ يتعين حمل صحيح حجر على ما عرفت، و لا سيما مع تعارف التعبير بذلك عنه، و من ذلك يظهر وجه الأمر بالمبالغة في الماء في صحيحى محمد و جميل،

قال الباقر (ع) في أولهما: «حدثني سلمى خادم رسول الله (ص) قالت: كانت أشعار نساء رسول الله (ص) قرون رؤوسهن مقدم رؤوسهن، فكان يكفيهن من الماء شيء قليل، فاما النساء الآن فقد ينبغي لهن أن يبالغن في الماء» (١) و قريب منه ما في الثاني (٢).

و بالجملة: التأمل في مجموع النصوص يعطى الجزم بصحة ما تسالم عليه الأصحاب من عدم وجوب غسل الشعر. و ما عن المقنعة من وجوب نقض الشعر مخالف لصريح النصوص فلا مجال له، و لا يؤبه به في منع الإجماع. و لذلك حمله الشيخ في محكى التهذيب على ما إذا لم يصل الماء إلى أصوله إلا بعد حله.

(١) النصوص تقصر عن الدلالة على نفى غسلها، فالعمدة في الخروج عما دل على وجوب غسلها تبعاً - لو تمّ - منحصر بالإجماع.
(٢) بلا خلاف كما في الحدائق، و عن المدارك: أنه مذهب الأصحاب بل إجماعاً، كما عن الغنية، و مجمع الفائدة، و كشف اللثام، و غيرها،

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٧

و لا يجزئ غسله عن غسلها. نعم يجب غسل الشعور الدقاق الصغار المحسوبة جزءاً من البدن مع البشرة (١) و الثقبه التي في الاذن أو الأنف للحلقة ان كانت ضيقة لا يرى باطنها لا يجب غسلها (٢)، و إن كانت واسعة بحيث تعد من الظاهر وجب غسلها. و له كيفيتان:

الاولى: الترتيب، و هو أن يغسل الرأس و الرقبه أولاً ثمّ الطرف الأيمن من البدن، ثمّ الطرف الأيسر (٣)،

لحسن الكاهلى المتقدم (١) مع أنه مقتضى ما دل على وجوب غسل الرأس و الجسد كله. نعم تأمل في مجمع الفائدة، لما دل على أجزاء الغرفتين أو الثلاث، للظن بأن هذا المقدار لا يصل الى ما تحت الشعر، و لا سيما إذا كان كثيفاً أو كثيراً. انتهى. لكن الظن لا يغنى بعد ما عرفت. و أما

الصحيح: «كل ما أحاط به الشعر..» (٢)

فقد عرفت في مبحث غسل اليد من الوضوء اختصاصه بشعر الوجه. فراجع.

- (١) لقصور النص و الإجماع عن شمولها، فيكون ما دل على وجوب غسلها بالتبعية محكما.
- (٢) لكونها من الباطن. و ما عن المحقق الثاني من وجوبه غير ظاهر الوجه، إلا أن يكون مراده خصوص الفرض الآتي.
- (٣) هذا تضمن حكيمين: أحدهما: وجوب استيعاب البدن و تقدم وجهه، و ثانيهما: وجوب الترتيب بين الأعضاء الثلاثة، و سيأتي الكلام فيه.

(١) ص: ٧٥

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢ و ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٨

و الأحوط أن يغسل النصف (١) الأيمن من الرقبة ثانيا مع الأيمن و النصف الأيسر مع الأيسر، و السرء و العورة يغسل نصفهما

(١) فان المشهور و ان كان هو غسل الرقبة مع الرأس، لتصريح جماعة كثيرة به، و ظاهر آخرين، حيث جعلوا الأعضاء الثلاثة الرأس و الجانبين الأيمن و الأيسر، فإن الظاهر منهم إلحاق الرقبة بالرأس، بل لم يعرف الخلاف في ذلك بين القدماء و المتأخرين و أكثر متأخريهم، و هو الذي يقتضيه ظاهر ما في صحيح زرارة: «ثمَّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثمَّ صب على رأسه ثلاث أكف، ثمَّ صب على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين» (١).

إلا أنه استشكل فيه جماعة - كالخراساني في الذخيرة، و صاحب رياض المسائل، و الشيخ عبد الله البحراني - لفقد صريح النص في ذلك. و عدم دخول الرقبة في مفهوم الرأس. و إشعار

خير أبي بصير: «و تصب الماء على رأسك ثلاث مرات، و تغسل وجهك و تفيض الماء على جسدك» (٢)

بعدم دخول الوجه في الرأس، فضلا عن دخول الرقبة فيه، و حينئذ تلحق بالجانبين. و لأجل ذلك كان الأحوط الجمع بينهما خروجاً عن شبهة الخلاف.

لكنها ضعيفة، لكفاية ظهور الصحيح المتقدم في وجوب غسلها مع الرأس، و لا يتوقف على وجود صريح النص به، و لا على دخولها في مفهوم الرأس عرفاً. و خير أبي بصير

لا يصلح حجة على شيء، لأن وجوب غسل الوجه مع الرأس مما لا كلام فيه من أحد، لاختصاص إشكالهم بالرقبة فقط.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٧٩

الأيمن مع الأيمن، و نصفيهما الأيسر مع الأيسر (١)، و الأولى أن يغسل تمامهما مع كل من الطرفين (٢). و الترتيب المذكور شرط واقعي (٣)، فلو عكس - و لو جهلاً أو سهواً - بطل

(١) كما لعله ظاهر الأصحاب و صرح به بعض، و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٢) أخذنا باحتمال التنصيف، و كونهما عضواً مستقلاً، و كونهما من الأيمن، و كونهما من الأيسر.

(٣) أما بين الرأس و الجانبين فهو إجماع صريحاً أو ظاهراً، حكاه جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين و متأخريهم، و يقتضيه عطف

المنكبين على الرأس ب «ثُمَّ» في صحيح زرارة السابق

«١»، و نحوه صحيح محمد ابن مسلم

«٢»، و موثق سماعه

«٣»، و بها يقيد إطلاق جملة أخرى، كما

في صحيح زرارة: «ثُمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدمك» «٤»

و نحوه غيره.

اللهم إلا أن يقال: المطلقات آية عن التقييد، فان مثل

صحيح زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن غسل الجنابة فقال (ع): تبدأ فتغسل كفيك، ثُمَّ تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك و

مرافقك، ثُمَّ تمضمض و استنشق، ثُمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك. ليس قبله وضوء. و كل شيء أمسسته الماء فقد

أنفثته. و لو أن رجلا جنبا ارتمس في الماء ارتماسه واحدة أجزاء ذلك و ان لم يدلك جسده» «٥»

(١) ص: ٧٨

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٨

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٠

.....

مع كون السؤال فيه عن غسل الجنابة- قد تعرض فيه لذكر أمور كثيرة خارجة عنه، و بعضها مستحب، و لم يتعرض فيه للترتيب بين

الأعضاء، فإبى جدا عن التقييد به، و لا سيما مع اشتغال المقيدات على ما لا يقول بوجوده المشهور، مثل الترتيب بين غسل الكفين، و

الفرج، و غسل الرأس و صب الماء على الرأس ثلاثا، و غير ذلك، فلاحظها، فان ذلك مما يوهن حملها على الوجوب جدا، فيكون

حمل النصوص المتقدمة على الاستحباب أو غيره أولى من تقييد المطلقات.

اللهم إلا أن يقال: الترتيب بين الرأس و الجانبين إن لم يكن واجبا فهو مستحب فإهماله في الصحيح المذكور لا بد أن يكون لنكتة، و

لعلها من جهة أن السؤال لم يكن عن كيفية غسل الجنابة و إنما كان عما يتعلق به، و حينئذ لا يكون الإهمال دالا على عدم الوجوب.

و قد استدل على الترتيب في المقام

بمصحح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثُمَّ بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بدا من إعادة الغسل» «١»

بضميمة عدم الفصل بين عدم جواز تقديم الجانبين و وجوب تأخيرهما. و فيه أن ظاهر قوله (ع):

«ثُمَّ بدا له»

أن ترك غسل الرأس أولا- كان عمدا، و لعل البطلان من جهة التشريع المنافي لقصد الامتثال المعبر في الغسل لا لفوات الترتيب.

اللهم إلا أن يقال: إن الحمل على العمد بعيد جدا، لبعد وقوع العمد من المسلم الذي هو في مقام التقرب.

و أما أمر الصادق (ع) الجارية التي أصاب منها في طريق مكة بغسل الرأس أولا- كما في صحيح ابن مسلم

«٢»- فلا يدل على الوجوب، لأنه

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨١

.....

ليس في مقام التشريع. مع أنه معارض بصحيح هشام بن سالم المتضمن لأمرها بغسل الجسد قبل الرأس «١». اللهم إلا أن يقال: المظنون قويا أن الثاني وهم، كما جزم به الشيخ (ره)، كما يظهر من ملاحظة الواقعة المحكية، وكون راوى المضمون الأول هشام عن محمد بن مسلم.

نعم

في رواية حريز. «و ابدأ بالرأس ثم أفض الماء على سائر جسدك» «٢»

، لكنها غير مسندة إلى المعصوم (ع). نعم عن الذكري أنه رواها الصدوق في مدينة العلم مسندة عن الصادق (ع) و لا يحضرني السند، فلاحظ. اللهم إلا أن يقال: رواية الشيخ (ره) للرواية، و رواية رجال السنند- و فيهم الأجلء و بعضهم من أصحاب الإجماع- شهادة منهم بأنها عن المعصوم.

و كيف كان فالعمدة في الترتيب المذكور هو الإجماع، إذ لم ينسب الخلاف فيه إلا الى الصدوقين و ابن الجنيد، و النسبة إلى الأولين محل تأمل أو منع، و خلاف الأخير غير قادح.

و أما الترتيب بين الجانبين فعليه الإجماعات السابقة، و عن جماعة دعوى الإجماع على عدم الفصل في الترتيب بين الرأس و الجانبين و فيما بينهما و عن الانتصار و الذكري: الإجماع على عدم الفصل بين الترتيب في الوضوء و بينه في أعضاء الغسل. و هو العمدة فيه إن تمّ، و الا فالنصوص خالية عن الإشارة إليه، فضلا عن الدلالة عليه، لأن ما تقدم مما دل على الترتيب بين الرأس و الجانبين خال عنه.

ظاهر في نفيه، فضلا عن ظهور المطلقات في نفيه، بل

في موثق سماعة: «ثم ليصب على رأسه ثلاث مرات ملء

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٢

و لا يجب البدء بالأعلى (١)

كفيه. ثم يضرب بكف من ماء على صدره، و كف بين كتفيه، ثم يفيض الماء على جسده كله» «١».

نعم قد يستدل عليه بما دل على الترتيب بين الجانبين في غسل الأموات بضميمه ما دل على أن غسل الأموات غسل الجنابة. و فيه أن ما دل على أنه غسل جنابة، إن كان المراد منه أنه غسل جنابة تنزيلا فمقتضاه ترتيب أحكام غسل الجنابة عليه لا ترتيب أحكامه على غسل الجنابة، و إن كان المراد انه غسل جنابة حقيقة فوجوب الترتيب فيه لا يوجب التعدى منه الى المقام، لإمكان الفرق بين جنابة الحي و الميت، و لذا لا يتوهم التعدى في غير الترتيب من الأحكام المختصة به كالسدر و الكافور و غيرهما.

و أضعف من ذلك ما يقال: من أنه لو كان غسل الميت كيفيته مخالفة لغسل الجنابة لوجب في كل مقام أمر فيه بالغسل الاستفصال عن أنه كغسل الجنابة أو غسل الأموات. إذ فيه أن غسل الأموات ليس من سنخ سائر الأغسال، لأنه غسل الإنسان غيره، فلا موجب لتوهم حملها عليه دون غسل الجنابة.

و لأجل ذلك مال الى النفي جماعة كالبهائي، و المجلسي، و أصحاب المدارك، و الذخيرة، و الوافي، و غيرهم، بل نسب الى ظاهر جماعة من القدماء: منهم الصدوقان. و الاحتياط سبيل النجاة.

(١) كما هو المشهور، بل ظاهر محكي المذهب البارع الإجماع عليه، فإنه - بعد ما حكى عن الحلبي الوجوب - قال: «و هو متروك». لكن حكى أيضاً عن ظاهر الغنية و الإشارة و السرائر، و كأنه لأمر بالصب على

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٨

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٨٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٣

في كل عضو، و لا الأعلى فالأعلى (١) و لا - الموالاة العرفية بمعنى التتابع، و لا بمعنى عدم الجفاف، فلو غسل رأسه و رقبتة في أول النهار، و الأيمن في وسطه، و الأيسر في آخره صح (٢)

المنكب الأيمن مرتين، و على المنكب الأيسر مرتين في مصحح زرارة
«١» و لما في صحيحه من

قول الصادق (ع): «ثمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك» «٢»
لكن الأول - مع أن الأمر فيه للاستحباب، بقريته قوله (ع):
«مرتين»

إذ لا - ريب في كون التعدد المذكور من الآداب، و أنه لا - يدل على ذلك في الرأس. لإطلاق الأمر بالصب عليه، فيه و في بقية النصوص - لا - يصلح لتقييد المطلق، لقرب احتمال إرادة تمام الجانب من المنكب فيه، بل لعله أولى من حمله على معناه، و الالتزام بالطى في العبارة. مضافاً الى أن المنكب ليس هو أعلى الجانب بل بعض أعلاه.

فتأمل جيداً. و قد عرفت الإشكال في صلاحية مثل هذا المصحح لتقييد المطلقات بالترتيب بين الأعضاء فضلاً عن اعتبار الأعلى. و أما الصحيح فالظاهر من الظرف فيه كونه مستقراً قيماً للجسد، لكون التعبير المذكور جارياً مجرى الأمثال لبيان الاستيعاب، و إلا فالقرن ليس هو أعلى الرأس بل جانبه.

(١) يظهر وجهه مما سبق. مضافاً إلى ما يأتي في الجزء المنسى. لكنه مختص بالنسيان.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل عن صريح جماعة و ظاهر آخرين:

الإجماع عليه، للإطلاقات. و لما ورد في قصة أم إسماعيل

«٣»، و لرواية

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٤

و كذا لا يجب الموالاة في أجزاء عضو واحد (١). و لو تذكر بعد الغسل ترك جزء من أحد الأعضاء رجوع و غسل ذلك الجزء (٢)، فان كان في الأيسر كفاه ذلك، و إن كان في الرأس أو الأيمن وجب غسل الباقي على الترتيب (٣).

إبراهيم اليماني عن أبي عبد الله (ع): «ان علياً (ع) لم ير بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوة و يغسل سائر جسده عند الصلاة» (١)

و نحوها ما عن المدارك عن عرض المجالس للصدوق عن الصادق (ع)

«٢»، و لرواية حريز «٣» فإنها بعد الحكم فيها بجواز غسل اللاحق و إن جف السابق:

«قلت: و ان كان بعض يوم؟ قال (ع): نعم».

(١) للإطلاق.

(٢) كما تقتضيه الأدلة الأولية. مضافاً الى

مصحح زرارة: «قلت له:

رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟ فقال (ع):

إذا شك و كانت به بلة و هو في صلاته مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بلة ..» (٤).

(٣) و ظاهر الأصحاب التسالم عليه، كما تقتضيه أدلة الترتيب. و لا ينافيها ترك الاستفصال في مصحح زرارة السابق، لأن السؤال كان

فيه من حيث وجوب الإعادة على المتروك و عدمه، لا من هذه الحيثية، فلا مجال لرفع اليد به عن أدلة الترتيب على تقدير تماميتها.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٥

و لو اشتبه ذلك الجزء وجب غسل تمام المحتملات (١) مع مراعاة الترتيب.

الثانية: الارتماس (٢) و هو غمس تمام البدن في الماء دفعة واحدة عرفية (٣)،

(١) عملاً بالعلم الإجمالي.

(٢) إجماعاً، كما عن جماعة كثيرة، للنصوص، كما

في صحيح زرارة عن الصادق (ع): «و لو أن رجلاً جنبا ارتمس في الماء ارتماساً واحدة أجزاءه ذلك و ان لم يدلك جسده» (١)

و

في رواية الحلبي: «إذا اغتمس الرجل في الماء اغتماسة واحدة أجزاءه ذلك من غسله» (٢)

و نحوهما غيرهما و عدم ذكر الارتماس في الغنية لا يدل على الخلاف فيه. مع أنه لا يهتم بعد ما عرفت.

(٣) كما هو المشهور، وفي الحدائق نسبتة الى كلام الأصحاب، و كأن الوجه فيه وصف الارتماس في النصوص بالوحدة، و بقرينة ذكر الارتماس في قبال الترتيب تحمل الوحدة على الارتماسه غير المجزأة على أعضاء الغسل على النحو المتعارف، فيكون المراد من الواحدة غير المجزأة، و إذ أن الوحدة الحقيقية غير معقولة، فلا- بد أن تحمل على العرفية بحيث يكون الارتماس غير مجز في نظر العرف. و في الحدائق اختار جواز التاني بنحو ينافي الدفعة العرفية، و احتمله في محكي كشف اللثام، و عن كشف الغطاء الميل إليه، و علله في الأول بأن التأمل في الأخبار يقضى بان المراد بالارتماسه الواحدة ما يقابل الارتماسات المتعددة، لأجل رسم كل عضو على حدة

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٦

و اللازم أن يكون تمام البدن تحت الماء في آن واحد (١) و إن كان غمسه على التدريج (٢)، فلو خرج بعض بدنه قبل أن ينغمس البعض الآخر لم يكف (٣) كما إذا خرجت رجله، أو دخلت في الطين (٤) قبل أن يدخل رأسه في الماء، أو بالعكس، بأن خرج رأسه من الماء قبل أن تدخل رجله. و لا يلزم أن يكون تمام بدنه أو معظمه خارج الماء بل لو كان بعضه خارجا فارتمس كفى (٥)

أو لأجل رسم المجموع ارتماسات متعددة.

أقول: من الواضح أن معنى الواحدة ما يقابل المتعددة لا ما يرادف الدفعة. و بقرينة المقابلة تحمل الوحدة على ما يقابل التعدد الوارد على الأعضاء الثلاثة، المعبر في الغسل الترتيبي، فمفاد النصوص حينئذ نفى اعتبار ذلك التعدد و أين هو من اعتبار الدفعة؟! و سيأتى في المسألة الرابعة ما له تعلق بالمقام. فانتظر.

(١) كما يقتضيه ظاهر الارتماس و الانغماس المذكورين في النصوص و الفتاوى.

(٢) يعنى: لا في آن واحد، فلا ينافى ما تقدم في المتن من اعتبار الدفعة العرفية.

(٣) بلا- خلاف ظاهر. نعم قد يوهم الخلاف الآتى- فيما لو خرج و في بدنه لمعة- الخلاف في المقام، لكنه ليس في محله، إذ الخلاف هناك مبنى على صدق الارتماس، و إلا فلا إشكال في البطلان. فلاحظ.

(٤) دخول الرجل في الطين لا- ينافى صدق الارتماس و كونه تحت الماء و إنما ينافى صدق استيلاء الماء على تمام بدنه في آن واحد، فحينئذ يجري الكلام الآتى في اللمعة فيها. فانتظر.

(٥) كما نسب الى المعروف. و عن الكفاية و غيرها العدم. و هو في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٧

بل لو كان تمام بدنه تحت الماء فنوى الغسل و حرك بدنه (١) كفى على الأقوى (٢).

محله، بناء على ما يظهر مما نسب إلى المشهور من انحصار الغسل الترتيبي في الوجه الأول من الوجهين الآتين في المسألة الرابعة، إذ لو لم يخرج لم يقع أول الارتماس بعنوان العبادة فلا يصح. أما بناء على جواز وقوعه على الوجه الثاني فلا موجب للخروج. فانتظر لما سيأتى في المسألة المذكورة.

(١) في وجوب التحريك تأمل، لما عرفت سابقا من عدم دخول الجريان في مفهوم الغسل، بل تمام مفهومه استيلاء الماء على المحل بنحو يوجب النظافة و دعوى اعتباره في المقام- لأجل النصوص الخاصة به، مثل:

«ما جرى عليه الماء فقد طهر» (١)

أو:

«فقد أجزأه» (٢)

- خلاف ظاهرهم من الاكتفاء بمجرد تحقق الغسل كما لا يخفى، ولا سيما وقد ورد أيضاً: «كل شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» (٣).

و يعضده ظاهر نصوص الارتماس

، لخلوها عن ذكر التحريك. و مثلها دعوى أن ظاهر أوامر الغسل كون المأمور به فعلاً وجودياً، فإذا كان في داخل الماء و نوى الغسل و لم يتحرك لم يتحقق منه فعل وجودى غير النية، فلزوم التحرك لأجل تحقيق هذا المعنى. وجه الاندفاع: أن المكث في داخل الماء حال النية أيضاً فعل وجودى صادر منه باختياره.

(٢) و لعله المشهور، بل عن مقتصر ابن فهد و معتمد النراقى الإجماع عليه، و فى المستند: «الظاهر اعتبار خروج الرأس و الرقبة، بل الأحوط خروج بعض آخر حتى يصدق عرفاً أنه ارتمس بعد ما لم يكن كذلك،

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٨

و لو تيقن بعد الغسل عدم انغسال جزء من بدنه وجبت الإعادة (١)

فإنه هو الظاهر المتبادر من الحديث»، و فيه منع الظهور المذكور، و التبادر بدائى لا يعول عليه فى رفع اليد عن الإطلاق. مع أنه لو سلم ظهور الدليل فى خصوص الحدوث فلا وجه لاعتبار خروج خصوص الرأس و الرقبة، بل يكفى خروج أى جزء كان. و كيف كان فما عن الكفاية و الغنائم و غيرهما من التأمل فى ذلك ضعيف.

(١) كما فى المنتهى، و حكاه عن والده، و نسب الى الدروس، و الذكري، و البيان، لظهور النصوص فى اعتبار غسل تمام البدن فى حال الارتماس.

و فى القواعد اجترأ بغسل الجزء مطلقاً، و اختاره فى المستند معللاً له بترك الاستفصال المفيد للعموم فى صحيح زرارة المتقدم فى من ترك بعض ذراعه أو جسده

«١»، و علله فى محكى المنتهى بسقوط الترتيب فى حقه بالارتماس فيجزئه الغسل،

لقول الصادق (ع): «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (٢)

و فى الأول: أن ظاهر قول السائل فى الصحيح: «ترك بعض ذراعه أو بعض جسده» الغسل الترتيبى، و لا سيما و كونه الشائع المتعارف فى تلك الأزمنة، فلا يصلح للتصرف فى ظهور نصوص الارتماسى الذى عرفته.

و فى الثانى: بأن سقوط الترتيب إنما يكون فى الارتماسى الحاصل معه غسل تمام البدن لا مطلقاً.

و قيل إنه يجرى عليه حكم الغسل الترتيبى، فيغسله فقط إن كان فى الأيسر، و يغسله و يعيد على الأيسر إن كان فى الأيمن. و هذا القول مبنى على كون الارتماسى. بحكم الترتيبى، كما عن بعض أصحابنا، و رتبوا عليه

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٨٩

و لا يكفي غسل ذلك الجزء فقط و يجب تخليل الشعر إذا شك في وصول الماء إلى البشرة التي تحته (١).

و لا- فرق في كيفية الغسل بأحد النحوين بين غسل الجنابة و غيره من سائر الأغسال الواجبة و المندوبة (٢) نعم في غسل الجنابة لا يجب الوضوء، بل لا يشرع، بخلاف سائر الأغسال

الثمرة في المقام و فيما لو نذر الغسل الترتيبي أو حلف عليه و أنه يجزئه الارتماس. و فيه أنه لم يتضح له معنى محصل، فضلا عن دلالة النصوص عليه، كيف؟ و قد عرفت أن ظاهر نصوص الارتماس لزوم استيلاء الماء على تمام البدن فكيف يكون مفادها صحة الغسل مع بقاء لمعته و جواز غسلها بعد الارتماس؟

و قيل بالاكْتفاء بغسله مع قصر الزمان و وجوب الإعادة مع طوله، نسب الى ظاهر المحقق الثاني و غيره، و كأنه لصدق الارتماس في الأول و عدمه في الثاني، و فيه ما عرفت. و ربما بترائي من الجواهر ابتناؤه على عدم اعتبار الدفعه. و لكنه كما ترى. فلاحظ.

(١) لقاعدة الاحتياط.

(٢) و عن الحدائق: أنه ظاهر الأصحاب، بل عن الذكري: «أنه لم يفرق أحد في ذلك بين غسل الجنابة و غيره». و يشهد به ظهور كلماتهم في كون الارتماسي أحد نوعي الغسل من الجنابة، و أن غسل غير الجنابة كغسل الجنابة في الكيفية. كما أن ظاهر قول الصادق (ع) في مصحح الحلبي: «أجزأه ذلك من غسله» (١)

أنه أحد فردي الغسل، لا- أنه شيء آخر يكفي عن الغسل. و إطلاق الأمر بالغسل في سائر المقامات يقتضى حمله على ما ذكر في الجنابة من مشروعية كل من فرديه. فالتوقف

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٠

كما سيأتى إن شاء الله (١).

[مسألة ١: الغسل الترتيبي أفضل من الارتماسي]

(مسألة ١): الغسل الترتيبي أفضل من الارتماسي (٢).

[مسألة ٢: قد يتعين الارتماسي]

(مسألة ٢): قد يتعين الارتماسي كما إذا ضاق الوقت عن الترتيبي (٣)، و قد يتعين الترتيبي كما في يوم الصوم الواجب (٤) و حال الإحرام، و كذا إذا كان الماء للغير و لم يرض بالارتماس فيه.

[مسألة ٣: يجوز في الترتيبي أن يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس]

(مسألة ٣): يجوز في الترتيبي أن يغسل كل عضو من أعضائه الثلاثة بنحو الارتماس (١)

فى ذلك- كما ربما يتراءى من محكى عبارة المنتهى - ضعيف.

(١) و يأتى وجهه.

(٢) نسبه فى الحدائق الى بعض محدثى متأخرى المتأخرين، و تبعه كثير ممن عاصرناه أو قارب عصرنا. و يدل عليه الأمر به فى نصوص الكيفية، المحمول على الاستحباب جمعا بينه و بين ما دل على إجزاء الارتماسى.

(٣) فان الترتيبى حينئذ و إن لم يخرج عن المقدمة لرفع الجنابة لكنه يخرج عن المقدمة الفعلية للموقت، و تنحصر المقدمة الفعلية بالارتماسى، فيجب وجوبا غيريا تعيينيا عند العقل.

(٤) فإن الارتماسى و إن لم يخرج عن المقدمة لرفع الحدث، و لا- للغايات الموقوفة عليه، لكنه لأجل وجوب الجمع بين غرضى الشارع الأقدس، من تحريم الإفطار بالارتماس و وجوب الغايات الموقوفة على الغسل، ينحصر الوجوب الغيرى بالترتيبى، بل يكون الارتماسى حراما يمتنع التقرب به، فيبطل لو جىء به. و كذا الحال فى الغسل حال الإحرام، فإنه يحرم على المحرم تغطية الرأس و لو بالماء فيجرى فيه ما ذكرنا. و منه يظهر الوجه أيضا فى الفرض الأخير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩١

، بل لو ارتمس فى الماء ثلاث مرات- مرة بقصد غسل الرأس، و مرة بقصد غسل الأيمن، و مرة بقصد الأيسر- كفى. و كذا لو حرك بدنه تحت الماء (٢)

(١) كما هو ظاهر كل من عبر بالغسل، بل لعل ظاهرهم الاتفاق عليه، فان المحكى عن عبارة جماعة من القدماء و إن كان قد اشتمل على الأمر بالصب و نحوه لكن عبارة كثير خالية عنه، و مع ذلك لم يتوهم الخلاف منهم فى ذلك، فدل على أن مراد الجميع واحد و هو مطلق الغسل، و يكون التعبير بالصب و نحوه فى كلمات الجماعة جريا على عبارة النصوص كما هو عادتهم.

و كيف كان ففى المستند: انه لا- ينبغى الريب فى اعتبار الصب فى الترتيبى، اعتمادا منه على النصوص البيانية المشتملة على الأمر بالصب و نحوه و فيه: أن الظاهر أن الوجه فى التعبير بذلك كونه الطريق المتعارف فى الغسل، لا أقل من حمله على ذلك بقربته قولهم (ع): «ما جرى عليه الماء فقد طهر» (١)

أو.

«فقد أجزأه» (٢)

أو:

«كل شىء أمسسته الماء فقد أنقىته» (٣)

فإن ظاهر الجميع كون المعيار هو غسل البشرة.

و يؤيد ذلك ورود الأمر بالصب فى النصوص البيانية للوضوء

«٤» مع ما عرفت من إطلاق الغسل فى الكتاب و السنة، و دعوى ظهور الإجماع على كفاية الارتماس فيه. فتأمل جيدا.

(٢) قد عرفت الإشكال فى وجوب التحريك. ثم إن المصحح للفروض

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٢

ثلاث مرات، أو قصد بالارتماس غسل الرأس و حرك بدنه تحت الماء بقصد الأيمن و خرج بقصد الأيسر. و يجوز غسل واحد من الأعضاء بالارتماس و البقية بالترتيب، بل يجوز غسل بعض كل عضو بالارتماس و بعضه الآخر بإمرار اليد.

[مسألة ٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين]

(مسألة ٤): الغسل الارتماسى يتصور على وجهين (١) (أحدهما): أن يقصد الغسل بأول جزء دخل فى الماء و هكذا الى الآخر فيكون حاصلًا على وجه التدرج (و الثانى): أن يقصد الغسل حين استيعاب الماء تمام بدنه، و حينئذ يكون آنيا، و كلاهما صحيح، و يختلف باعتبار المقصد، و لو لم يقصد أحد

المذكورة بأجمعها تحقق الغسل الذى عرفت أنه موضوع الحكم.

(١) قد ذكر فى الجواهر و غيرها أن فى المراد من الارتماس الذى يترتب عليه رفع الحدث و الطهارة و يجب وقوعه على نحو العبادة و جوها بل أقوالاً:

أحدها: أنه استيلاء الماء على جميع أجزاء البدن فى آن واحد حقيقة، و عن المحقق الثانى نسبتته إلى بعض الطلبة، و فى مفتاح الكرامة: أنه يتوهم من عبارة الشهيد فى الألفية.

ثانيها أنه غمس الأعضاء متواليًا بحيث يتحد عرفًا، فيكون أوله غمس أول جزء من البدن، و آخره غمس آخر الأجزاء، و هو المنسوب إلى المشهور.

ثالثها: أنه نفس غمس الأعضاء المتدرج و لو فى آنات متعددة بحيث لا تصدق معه الدفعة، و هو الذى احتمله كاشف اللثام، و اختاره فى الحدائق.

رابعها: إنه التغطية و الكتمان المقارن لانغماس آخر أجزاء البدن، فيكون أوله أول التغطية المذكورة و آخره انغماس آخر جزء فى تلك التغطية فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٣

.....

تدرجاً لا آنيا، و هذا هو الذى اختاره فى الجواهر.

فعلى الأول يمتنع فرض وقوع الحدث فى أثناءه، كما يمتنع أيضا وقوعه من ذى الشعر الكثيف و نحوه مما يمنع من وصول الماء إلى البشرة بغير التخليل لأنه يناهى كونه آنى الحصول. و كأنه لأجل ذلك جعله المحقق الثانى فى شرح الألفية مخالفاً لإجماع المسلمين، و فى محكى جامع المقاصد: «أهون من أن يتصدى لرده، لأنه لا يعلم قولاً لأحد من معتبرى الأصحاب، و لا يتوهم دلالة شىء من أصول المذهب عليه»، و قريب منه كلام غيره نعم إنما يتوجه الاشكال على هذا القائل لو كان غرضه انحصار الغسل الارتماسى بالآنى، أما لو كان مراده صدقه عليه فى الجملة - و حينئذ تجب مقارنة النيء له، بناء على اعتبار مقارنتها للعمل - فلا يتوجه الاشكال عليه بوجه و ليس حاله إلا - حال أول كل عمل تدرجى فإنه آنى، و لا بد من مقارنة النيء له عندهم. و أما الثانى المنسوب الى المشهور فإن أريد ظاهره من انحصار الارتماسى به، فيتوجه عليه أنه مناف لما ذكره من إمكان تحقق الغسل الارتماسى ممن كان تمام بدنه تحت الماء، كما تقدم نقل الإجماع عليه عن المقتصر و المعتمد، و ممن كان بعضه فى الماء من دونه أن يخرج منه، كما

نسب الى المعروف، فان الغسل على الحالين المذكورين مخالف له على هذا الوجه، كما هو ظاهر. ومن هنا يظهر أن مقتضى الجمع بين كلماتهم هو أن مرادهم أن الغسل الارتماسى يتحقق بأحد الأنحاء الثلاثة المذكورة و لا يختص بهذا الوجه. كما أن معنى الدفعة العرفية على هذا الوجه واضح، و هو توالى غمس الأعضاء بنحو يكون غمس مجموعها فى زمان واحد عرفاً، كما أنه على النحو الأول من النحويين الآخرين عبارة عن توالى غمس المقدار الخارج من الماء، أما على النحو الثانى منهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٤

.....

فلا بد أن يكون معنى الدفعة توالى غمس الأعضاء تحت الماء. لكن إقامة الدليل على اعتبار الدفعة بهذا المعنى فى النحو المذكور صعب جداً، إذ الجنب ما دام تحت الماء يصدق أنه مرتمس ارتماساً واحدة و لو طال زمان تخليل شعره الكثيف و إزالة الحواجب. هذا و فى صدق الارتماس الغسلى على غمس الاجزاء المتدرج إشكال لأن الظاهر من الارتماس كون تمام البدن تحت الماء فى زمان واحد حقيقة و لأجل ذلك امتنع تحققه برمس بعض البدن ثم إخراجهم و رمس الباقي كما تقدم، مع أنه يصدق رمس تمام البدن و لو تدريجاً. فرمس البدن ليس من قبيل غسل البدن ليكون من الوجود التدريجى يحصل برمس أول جزء و ينتهى برمس آخر جزء، كما يحصل غسل البدن بغسل أول جزء و ينتهى بغسل آخر جزء، بل المراد منه معنى لا- يحصل إلا- برمس تمام الأجزاء المعبر عنه بالارتماس تارة، و الانغماس أخرى، فحينئذ يمتنع صدقه على رمس أول جزء، فاذا رمس أعضاءه تدريجاً كان ذلك الرمس خارجاً عن الغسل الى أن يرتمس بتمامه، فيكون رمس ما قبل الجزء الأخير فى حال رمس الأخير هو الغسل لا ما قبله، فلا بد أن ينوى التقرب ببقاء ما قبل الأخير مرموساً لا بحدوث رسمه. فيتعين الوجه الأخير الذى اختاره فى الجواهر، و حينئذ قد يكون آنيا كما إذا تحقق استيلاء الماء على البشرة بمجرد الارتماس، و قد يكون تدريجياً كما إذا توقف الاستيلاء المذكور على التخليل و نحوه كرفع القدم عن الأرض ليستولى الماء على باطنها، فيكون أوله أول الارتماس و آخره مقارناً لانغماس تمام الأجزاء بالتخليل و غيره، إذ بعد خروج ارتماس ما قبل الجزء الأخير عن الغسل لا مجال للاعتبار الدفعة فيه، إذ لا يقتضيه النص. نعم يمكن اعتبار الدفعة بمعنى آخر ذكرناه آنفاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٥

الوجهين صح أيضاً و انصرف إلى التدريجى (١).

[مسألة ٥:] يشترط فى كل عضو أن يكون طاهراً حين غسله

(مسألة ٥): يشترط فى كل عضو أن يكون طاهراً حين غسله (٢) فلو كان نجساً طهره أولماً، و لا- يكفى غسل واحد لرفع الخبث و الحدث، كما مر فى الوضوء و لا يلزم طهارة

كما ذكرنا أيضاً أن إقامة الدليل عليه صعب جداً.

و مما ذكرنا يظهر أن المرتمس لا يجب عليه رفع الحواجب فى آن واحد، بل لو اتفق أنه حين رفع الحاجب عن عضو حدث حاجب فى عضو آخر كفى فى صحة ارتماسه، لأن العضو الذى حدث فيه الحاجب كان قد وصل إليه الماء فلا يضر حدوث الحاجب عليه.

(١) لأنه أسبق وجوداً فينطبق عليه المأمور به.

(٢) هذا أحد الأقوال فى المسألة، و قد تقدم فى شرائط الوضوء الإشارة إليها.

و العمدة في دليل القول المذكور وجهان: الأول: أصالة عدم التداخل المبرهن عليها في الأصول. و ثانيهما. أن الماء ينفعل بملاقاة العضو النجس فيمتنع رفع الحدث به، كما تقدم في المياه، و ستأتى الإشارة إليه.

لكن كلا- الوجهين لا يصلحان لإثباته، أما الأول فلأن مقتضاه عدم الاكتفاء بغسل واحد للحدث و الخبث لا شرطية رفع الخبث في صحة الغسل لرفع الحدث.

فان قلت: يعلم من مذاق الشارع أن رفع الخبث يكون بمجرد الغسل مطلقاً، فمقتضى أصالة عدم التداخل وجوب غسل آخر لرفع الحدث.

قلت: لا دليل على أصالة عدم التداخل حينئذ، لأن الموجب لعدم التداخل ظهور تعدد الشرط في تعدد الجزاء، فإذا بنى على رفع اليد عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٦

جميع الأعضاء قبل الشروع في الغسل و إن كان أحوط (١)

هذا الظهور بالنسبة إلى الخبث- و أنه يتحقق و لو بالغسل لرفع الحدث- فلا- مانع من الأخذ بإطلاق الإجزاء بالنسبة إلى الحدث، فيكتفى في رفعه بمجرد الغسل و إن ترتب عليه رفع الخبث.

و أما الثانى فلا يقتضى اعتبار طهارة العضو في صحة غسله زائداً على اعتبار طهارة الماء. مع أنه مبنى على نجاسة الغسالة أو عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في رفع الخبث و إن كان طاهراً. و أنه لا يطرد في الغسل بالكثير المعتصم و لا في الجزء الأخير الذى ينفصل عنه الماء الى خارج البدن، و لأجل ذلك فصل بعض بين الغسل فى الكثير و الجزء الأخير و بين غيرهما، و لأجل ما ذكرنا ذكر فى محكى المبسوط: أنه إن كان على بدنه نجاسة أزالها ثم اغتسل فان خالف و اغتسل أولاً فقد ارتفع حدث الجنابة، و عليه أن يزيل النجاسة إن كانت لم تزل بالغسل، و إن زالت بالاغتسال فقد أجزأ عن غسلها انتهى. نعم ظاهر صدر كلامه وجوب الإزالة تعبداً قبل الشروع فى الغسل. و لا وجه له ظاهر إلا النصوص المتضمنة للأمر بغسل الأذى،

كصحيح حكيم بن حكيم: «ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ثم اغسل فرجك و أفض على رأسك ..» (١)

و

رواية يعقوب بن يقطين: «ثم يغسل ما أصابه من أذى، ثم يصب على رأسه ..» (٢)

و ،

صحيح البيهقي: «ثم اغسل ما أصابك منه، ثم أفض ..» (٣)

لكن لو تمت دلالتها على الوجوب تعين حملها على الوجوب الغيرى- و إلا- كان الأقرب حملها على الاستحباب، كما عليه سيرة الفقهاء فى أمثال المقام- لا الوجوب التعبدى.

(١) بل ظاهر القواعد وجوبه، و كذا عن الحلبي، و ابني حمزة،

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٧

[مسألة ٦: يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء]

(مسألة ٦): يجب اليقين بوصول الماء الى جميع الأعضاء (١) فلو كان حائل وجب رفعه، و يجب اليقين بزواله مع سبق وجوده، و مع عدم سبق وجوده يكفى الاطمئنان بعدمه بعد الفحص (٢)

[مسألة ٧: إذا شك في شيء أنه من الظاهر أو الباطن يجب غسله]

(مسألة ٧): إذا شك في شيء أنه من الظاهر أو الباطن يجب غسله، على خلاف ما مر في غسل النجاسات (٣) حيث

و زهره، و سلار و الهداية، بل عن الثانى دعوى الإجماع عليه، و عن الأخير: أنه من دين الإمامية و عن شرح المفاتيح: أنه الظاهر من فتاوى الأصحاب. للأخبار المتقدمة و غيرها مما تضمن الأمر بغسل الفرج، بناء على ظهورها فى غسله من النجاسة. لكن عن الحلى عد ذلك من الآداب و السنن بغير خلاف، و عن كشف اللثام أنه من باب الاولى قطعاً، و نحوه ما عن جامع المقاصد. و حينئذ فالنصوص المذكورة لا تقوى على إثبات الوجوب لذلك، و لاشتمالها على كثير من السنن و الآداب، و قرب دعوى كون الأمر بالغسل إرشادياً إلى إيجاد الغسل بنحو أسهل. مضافاً إلى ما فى صحيح حكم بن حكيم: «فان كنت فى مكان نظيف فلا يضرك أن لا تغسل رجلك، و إن كنت فى مكان ليس بنظيف فاعسل رجلك ..» (١)

، فإنه ظاهر فى صحة الغسل فى حال نجاسة الرجلين لملاقاتهما للموضع.

و التفكيك بين النجاسة السابقة فيشترط التطهير منها، و الطارية فى الأثناء فلا يشترط ذلك بعيد جداً.

(١) لقاعدة الاشتغال فيه و فيما يأتى.

(٢) تقدم الكلام فيه فى غسل الوجه فراجع.

(٣) قد مر فى العاشر من المطهرات ذكر وجهين فى المسألة: تنجس

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٨

قلنا بعدم وجوب غسله. و الفرق أن هناك الشك يرجع إلى للشك فى تنجسه بخلافه هنا، حيث أن التكليف بالغسل معلوم فيجب تحصيل اليقين بالفراغ (١). نعم لو كان ذلك الشيء باطناً سابقاً و شك فى أنه صار ظاهراً أم لا فلسبقه بعدم الوجوب لا يجب غسله عملاً بالاستصحاب (٢).

الباطن بملاقاة النجاسة و عدمه. و مال فى المتن الى الثانى. فمع الشك يرجع الى أصالة الطهارة. و ذكرنا هناك بعض الكلام فى ذلك فراجع.

(١) مجرد العلم بالتكليف بالغسل غير كاف فى وجوب الاحتياط، لتردده بين الأقل و الأكثر، و التحقيق فيه الرجوع الى البراءة، بل الموجب له هو العلم بالتكليف بالطهارة التى هى الأثر الحاصل من الغسل، كما يقتضيه قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (١) فيرجع الشك فى المقام إلى الشك فى المحصل الذى هو مجرى قاعدة الاشتغال. و قد ذكرنا فى أوائل الموضوع بعض الكلام فى ذلك. فراجع.

(٢) لكن استصحاب عدم الوجوب لا- يثبت حصول الطهارة بغسل ما عداه إلا بناء على القول بالأصل المثبت، وإنما الذي يصلح لذلك هو استصحاب حصول الطهارة على تقدير غسل ما عداه، لكنه من الاستصحاب التعليقي، و حجته محل إشكال ذكرناه في محله. و أما استصحاب كونه باطناً فلا يجرى إذا كان الشك بنحو الشبهة المفهومية، كما أشرنا إلى ذلك مراراً. و إذا كان بنحو الشبهة الموضوعية فحاله حال استصحاب عدم الوجوب لا يجدى في إثبات الطهارة إلا على القول بالأصل المثبت. و قد تقدم في المسألة الخامسة عشرة من أوائل مباحث الضوء الكلام في ذلك أيضاً.

(١) المائدة: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٩٩

[(مسألة ٨): ما مر من أنه لا يعتبر الموالاة في الغسل الترتيبي إنما هو فيما عدا غسل المستحاضة]

(مسألة ٨): ما مر من أنه لا يعتبر الموالاة في الغسل الترتيبي إنما هو فيما عدا غسل المستحاضة، و المسلوس، و المبطون فإنه يجب فيه المبادرة اليه و إلى الصلاة بعده من جهة خوف خروج الحدث (١).

[(مسألة ٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيباً لا ارتماساً]

(مسألة ٩): يجوز الغسل تحت المطر و تحت الميزاب ترتيباً لا ارتماساً (٢). نعم إذا كان نهر كبير جارياً من فوق على نحو الميزاب لا يبعد جواز الارتماس تحته أيضاً إذا استوعب الماء جميع بدنه على نحو كونه تحت الماء.

(١) يظهر من هذا التعليل أن محل الكلام في هذه المسألة صورة وجود الفترة التي يمكن إيقاع الصلاة فيها على طهارة، أما إذا لم تكن فترة كذلك فلا موجب للمبادرة، لطرو الحدث على كل حال و لو مع المبادرة.

اللهم إلا أن يستفاد وجوب المبادرة في المستحاضة مما دل على لزوم الجمع بين الصلاتين فيها.

(٢) أما جوازه ترتيباً فلا خلاف فيه، كما في المستند و غيره، و تقتضيه النصوص البيانية، إذ قد عرفت أن خصوصية الصب على البدن مما لا- دخل لها. مضافاً إلى النصوص الآتية، إذ الترتيبي هو القدر المتيقن منها و أما المنع عن الارتماس فهو المحكى عن الحلوى و المحقق في المعبر و غيرهما، لعدم الدليل عليه، و ضعف ما يستدل به للقول بجوازه- كما عن الشيخ و العلامة و الشهيد و غيرهم- من الأصل و صدق الارتماس. و إطلاق مثل:

«ثمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدمك» (١)

و نحوه. و ما

في صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل تصيبه الجنابة و لا يقدر على

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٠

.....

الماء فيصبيه المطر، أ يجزئه ذلك أو عليه التيمم؟ فقال (ع): إن غسله أجزاءه وإلا تيمم» (١)

و

خبره الآخر: «عن الرجل يجنب هل يجزئه من غسل الجنابة أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال (ع): إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزاءه ذلك» (٢)

و

مرسل ابن أبي حمزة: «في رجل أصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده، أ يجزئه ذلك من الغسل؟ قال (ع): نعم» (٣)

إذ الأصل لا مجال له مع الدليل على الترتيب. و صدق الارتماس ممتنع.

و الإطلاق مقيد بما دل على الترتيب كما في غير المطر. و النصوص المذكورة لا- إطلاق لها، لورودها في مقام إلحاق المطر بسائر المياه و رفع توهم المنع عنه. و لو سلم فهو مقيد بما في خبر ابن جعفر (ع): «إن كان يغسله اغتساله ..» (٤).

فتأمل. بل و بأدلة الترتيب أيضاً. و لا- ينافي ذلك أن بينهما عموماً من وجه، لأن ظهورها في اعتبار الترتيب أقوى من ظهور هذه النصوص في نفيه. نعم لو سلم التساوي في الظهور يكون المرجع إطلاق النصوص الخالية عن التعرض للترتيب. ثم إنه لو سلم وفاء النصوص بسقوط الترتيب في المطر فلا وجه للتعدى منه إلى غيره كالميزاب و الإناء و المجرى و نحوها، كما عن الشيخ و العلامة. و إلغاء خصوصية المطر عرفاً غير ثابتة. نعم لا يبعد إلحاق النهر الكبير- كما ذكر في المتن- لصدق الارتماس فيه، فيستفاد حكمه من نصوص الارتماس. و انصراف غيره منها بدائي لا يمنع من العمل بإطلاقها.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١١

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٤

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠١

[(مسألة ١٠): يجوز العدول عن الترتيب إلى الارتماس في الأثناء، و بالعكس]

(مسألة ١٠): يجوز العدول عن الترتيب إلى الارتماس في الأثناء (١)، و بالعكس، لكن بمعنى رفع اليد عنه و الاستئناف على النحو الآخر.

[(مسألة ١١): إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس مع طهارة البدن]

(مسألة ١١): إذا كان حوض أقل من الكر يجوز الاغتسال فيه بالارتماس (٢) مع طهارة البدن، لكن بعده يكون من المستعمل في رفع الحدث الأكبر (٣)

هذا كله بناء على استفادة الترتيب من الأدلة اللفظية، أما لو انحصر الدليل بالإجماع فالحكم بسقوط الترتيب في المطر و ما أشبهه في محله، لخروجه عن متيقن معقد الإجماع، فيرجع فيه إلى الإطلاق المتضمن لغسل تمام البدن من دون تعرض للترتيب. اللهم إلا أن

يكون الخلاف ناشئاً عن شبهة بحيث لا ينافي الإجماع على الترتيب فيه على تقدير بطلانها. فتأمل جيداً.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) لإطلاق الأدلة أيضاً.

(٣) قد يشكل ذلك بأن العمدة في وجه الحكم في نفسه رواية ابن سنان المتقدمة في المياه المشتملة على عنوان ما يغتسل به الجنب «١»، و لعل ظاهرها المجتمع من غسله البدن لا- ما يرمس فيه. نعم ظاهر كلمات الأصحاب عدم الفرق بينهما. و لعلهم فهموا منها العموم. و أما

حديث محمد بن علي ابن جعفر: «من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه» «٢» فظاهرة الكراهة، و عدم الفرق بين القليل و الكثير و عدم اختصاص الحكم بالجنب، فلعلة محمول على الكثير جمعاً.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ١٣

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٢

فبناء على الاشكال فيه (١) يشكل الوضوء و الغسل منه بعد ذلك. و كذا إذا قام فيه و اغتسل بنحو الترتيب بحيث رجع ماء الغسل فيه (٢) و أما إذا كان كراً أو أزيد فليس كذلك (٣)، نعم لا يبعد صدق المستعمل عليه إذا كان بقدر الكر لا أزيد و اغتسل فيه مراراً عديدة (٤).

و كيف كان فالظاهر صدق كونه من المستعمل و لو بارتماس البعض و لا يتوقف على تمام الغسل. نعم لو تم الغسل فيه بلا انفصال للعضو أمكن القول بجوازه، إذ لا يقصر الماء المذكور عن الماء المصبوب على الرأس دفعه، حيث يجوز غسل الرأس و الرقبه به أولاً ثم ذلك الجنب الأيمن و الأيسر بتمامهما من دون حاجة إلى صب الماء لكل جزء. فتأمل.

(١) كما تقدم في المياه.

(٢) إلا أن يكون المقدار الراجع من البدن اليه مستهلكاً عرفاً فيه، نظير القطرات التي تسقط في الإناء التي تقدم أنها لا بأس بها.

(٣) للإجماع. و القصور دليل المنع عن شموله. و لأولوية اعتصامه عن المنع المذكور من اعتصامه من النجاسة، و لأن إهمال التحديد مع وضوح خروج بعض مراتب الكثير يوجب الرجوع إلى التحديد المذكور. و لاشتمال بعض نصوص اعتصام الكر على غسله الجنب، و قد تقدم في المياه بعض الكلام فيه.

(٤) مما سبق تعرف ضعفه. و كثرة الاستعمال و عدمها لا أثر لهما فيما نحن فيه، لأن موضوع الدليل صرف الاستعمال، فان تمّ عمومه للكثير اكتفى بالاستعمال مرة، و إن لم يتم لم تجد كثرة الاستعمال. نعم إذا كان بمقدار الكر لا أزيد دقة- و كان الاستعمال موجباً لنقصه- جرى عليه بعد الاستعمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٣

لكن الأقوى كما مر (١) جواز الاغتسال و الوضوء من المستعمل.

[مسألة ١٢: يشترط في صحة الغسل ما مر من الشرائط في الوضوء من النية]

(مسألة ١٢): يشترط في صحة الغسل ما مر من الشرائط في الوضوء من النية (٢)، و استدامتها إلى الفراغ، و إطلاق الماء و طهارته (٣)، و عدم كونه ماء الغسالة، و عدم الضرر في استعماله و إباحته، و إباحة ظرفه، و عدم كونه من الذهب و الفضة، و إباحة مكان الغسل، و

مصّب مائه، و طهارة البدن، و عدم ضيق الوقت، و الترتيب فى الترتيبى، و عدم حرمة الارتماس فى الارتماسى منه- كيوم الصوم، و فى حال الإحرام- و المباشرة فى حال الاختيار. و ما عدا الإباحة (٤)، و عدم كون الظرف من الذهب و الفضة، و عدم حرمة الارتماس من الشرائط واقعى لا فرق فيها بين العمد، و العلم، و الجهل، و النسيان، بخلاف المذكورات فان شرطيتها مقصورة على حال العمد و العلم (٥)

حكم الماء المستعمل، لكنه حينئذ ليس من الكثير.

(١) مر الكلام فيه فى المياه.

(٢) كما تقدم فى أوائل الفصل.

(٣) تقدم الكلام فى هذه المسألة فى الوضوء، و المياه، و الأوانى، و غير ذلك. فراجع.

(٤) قد تقدم فى الشرط السابع من شرائط الوضوء صحته مع الجهل بالضرر، و إن كان موجوداً فى الواقع، و الحكم فى المقام كذلك.

و سيأتى منه فى المسألة التاسعة عشرة من فصل التيمم ذلك أيضاً. فراجع.

(٥) لأنها شرط للتقرب، و مع الجهل يحصل التقرب و لو مع انتفائها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٤

[مسألة ١٣: إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه فاغتسل بالداعى الأول]

(مسألة ١٣): إذا خرج من بيته بقصد الحمام و الغسل فيه فاغتسل بالداعى الأول، لكن كان بحيث لو قيل له حين الغمس فى الماء: ما تفعل؟ يقول: اغتسل. فغسله صحيح (١) و أما إذا كان غافلاً بالمرّة بحيث لو قيل له: ما تفعل؟ يبقى متحيراً فغسله ليس بصحيح (٢).

[مسألة ١٤: إذا ذهب الى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شك فى أنه اغتسل أم لا يبنى على العدم]

(مسألة ١٤): إذا ذهب الى الحمام ليغتسل و بعد ما خرج شك فى أنه اغتسل أم لا يبنى على العدم (٣)، و لو علم أنه اغتسل لكن شك فى أنه على الوجه الصحيح أم لا يبنى على الصحة (٤).

[مسألة ١٥: إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت فتبين ضيقه و أن وظيفته كانت هو التيمم]

(مسألة ١٥): إذا اغتسل باعتقاد سعة الوقت فتبين ضيقه و أن وظيفته كانت هو التيمم، فان كان على وجه الداعى (٥)

(١) لما عرفت فى الوضوء من أن النية المعتبرة فى العبادة ما به يتقوم كون الفعل اختيارياً، و يكفى فى كون الفعل اختيارياً صدور عن الداعى المذكور، و لو مع عدم إخطار صورة الفعل بالبال،

(٢) لأن التحير أمانة انتفاء الداعى، و إلا لم يتحير، لكونه من الأمور الوجدانية التى تعرف بمجرد الالتفات إليها. نعم إذا كان منشأ التحير قسر النفس عن التوجه اليه- كما قد يتفق- أمكن أن يكون موجوداً و يكون الغسل صادراً عنه، لكن عدم العلم بذلك كافى فى الحكم بالبطلان ظاهراً.

(٣) لاستصحاب العدم.

(٤) لقاء الفراع.

(٥) يعنى: فإن كان غسله بقصد الأمر الفعلى المتوجه اليه- لاعتقاده أنه الأمر الوجوبى الغيرى الناشئ من الأمر بالموقت- كان الغسل صحيحاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٥

يكون صحيحاً، و إن كان على وجه التقييد يكون باطلاً.

و لو تيمم باعتقاد الضيق فتيين سعتة ففى صحته و صحة صلاته إشكال (١).

[مسألة ١٦: إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى فغسله باطل]

(مسألة ١٦): إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامى فغسله باطل (٢)، و كذا إذا كان بناؤه على النسيئة من غير

إذا لا خلل فيه لا من حيث ذاته، و لا من حيث التقرب به، لصدوره عن داعى امتثال أمره، و مجرد خطأه فى اعتقاده أن أمره الفعلى هو الوجوبى الغيرى للموقت لا يوجب خللاً فيه أصلاً. و إن كان غسله بقصد امتثال الأمر الغيرى- لاعتقاد توجهه اليه فعلاً، لاعتقاده سعة الوقت- كان الغسل فاسداً، لفقد التقرب به، لانتفاء الأمر الذى قصد التعبده به.

و قد تقدم مثل ذلك فى فصل الموضوعات المستحبة فراجع.

(١) ينشأ من الإشكال فى أن موضوع مشروعية التيمم هو ضيق الوقت واقعاً أو اعتقاد الضيق. هذا و لكن الظاهر الأول، لعدم الدليل على الثانى، كما سيأتى فى محله- إن شاء الله- فيكون الأظهر بطلان التيمم و الصلاة.

(٢) هذا يتم إذا كان الالتزام بإعطاء الأجرة من مقومات المعاملة مع الحمامى، كما إذا كان مضمونها إباحة التصرف فى الماء بشرط الالتزام بالإعطاء، فإن البناء على عدم الإعطاء منافع للمعاملة فلا يجوز التصرف.

و كذا لو كانت الإباحة معلقة على عدم الإعطاء الخارجى، فإنه مع البناء على عدم الإعطاء لم يحرز الإباحة فيحرم عليه التصرف. أما لو كان الإعطاء خارجاً عن قوام المعاملة كما إذا كانت إباحة بشرط الضمان أو إجارة بما فى الذمة- فالبناء على عدم الإعطاء لا ينافى تحقق المعاملة المصححة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٦

إحراز رضى الحمامى بذلك و ان استرضاه بعد الغسل (١)، و لو كان بناؤهما على النسيئة و لكن كان بانياً على عدم إعطاء الأجرة أو على إعطاء الفلوس الحرام ففى صحته إشكال.

[مسألة ١٧: إذا كان ماء الحمام مباحاً لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه]

(مسألة ١٧): إذا كان ماء الحمام مباحاً لكن سخن بالحطب المغصوب لا مانع من الغسل فيه، لأن صاحب الحطب

للتصرف. نعم ذلك ينافى الالتزام بالوفاء بها. لكن الالتزام المذكور لا يتوقف عليه جواز التصرف، فلا موجب للبطلان. و من ذلك تعرف وجه البطلان فى الفرض الثانى، فإنه لم يتحقق فيه المعاملة المجوزة للتصرف.

كما منه يظهر أن الأقوى الصحة فى الفرض الثالث، لتامية المعاملة بينهما المجوزة للتصرف.

(١) فان الرضا اللاحق لا يوجب انقلاب حكم الفعل حين وقوعه بحيث يخرج من الحرمة إلى الإباحة، لامتناع جعل الحكم التكليفى فى الأزمنة الماضية بالنسبة إلى زمان الجعل، للخروج عن محل الابتلاء. مع أنه لو صح لا يجدى فى كون الفعل حال وقوعه حالاً

يصح التعبد به. نعم قد يقال بأن الرضا اللاحق يكشف عن ثبوت الحل للفعل من حين وقوعه، لكون الرضا ملحوظاً بنحو يعم ما لو كان بنحو الشرط المتأخر. لكنه - مع أنه خلاف ظاهر قوله (ع): «لا يحل مال امرئ ..» (١)

، و نحوه، لظهوره في مقارنة الطيب للحل - إنما يوجب صحة الغسل حين وقوعه على تقدير العلم بالرضا اللاحق لا مع الشك، لأصالة عدم الرضا فيكون تجزئاً مانعاً من صحة الغسل، على ما هو التحقيق من إيجابه العقاب و إن تعقبه الرضا واقعا فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلي حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٧

يستحق عوض خطبه (١)، و لا يصير شريكاً في الماء (٢)، و لا صاحب حق فيه.

[مسألة ١٨: الغسل في حوض المدرسة لغير أهله مشكل]

(مسألة ١٨): الغسل في حوض المدرسة لغير أهله مشكل بل غير صحيح (٣)، بل و كذا لأهله، إلا إذا علم عموم الوقفية (٤) أو الإباحة.

[مسألة ١٩: الماء الذي يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه]

(مسألة ١٩): الماء الذي يسبلونه يشكل الوضوء و الغسل منه (٥) إلا مع العلم بعموم الإذن.

[مسألة ٢٠: الغسل بالمتزر الغصبي باطل]

(مسألة ٢٠): الغسل بالمتزر الغصبي باطل (٦).

[مسألة ٢١: ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس]

(مسألة ٢١): ماء غسل المرأة من الجنابة و الحيض و النفاس و كذا أجرة تسخينه إذا احتاج إليه - على زوجها على الأظهر (٧) لأنه يعد جزءاً من نفقتها.

(١) لأنه تالف فيستحق عوضه على متلفه.

(٢) لعدم الدليل على ذلك، و مجرد تحقق الحرارة في الماء غير كاف في ذلك. و لا مجال لقياسه على صبغ الثوب بصبغ مغصوب - بناء على عدم جواز الصلاة فيه - لأن اللون أثر للصبغ عرفاً، و الحرارة ليست أثراً للخطب.

(٣) لما تقدم في المياه من عدم ثبوت إذن المالك، و الأصل عدمها.

(٤) سواء علم حقيقة أم تعبداً بقيام حجة عليه، مثل إطلاق عبارة الوقف، أو الإباحة، أو ظهور يعول عليه عند العقلاء.

(٥) بل المنع متعين، لما عرفت.

(٦) هذا إذا كان وصول الماء إلى البشرة موجباً للتصرف في المتزر أو متحدداً معه، و إلا فلا موجب للبطلان. و فرض الأول غير واضح.

(٧) كما قربه الشهيد في الذكري، و حكاه العلامة في المنتهى عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٨

[مسألة ٢٢: إذا اغتسل المجنب في شهر رمضان أو صوم غيره أو في حال الإحرام ارتماساً نسياناً لا يبطل صومه]

(مسألة ٢٢): إذا اغتسل المجنب في شهر رمضان أو صوم غيره أو في حال الإحرام ارتماساً نسياناً لا يبطل صومه ولا غسله (١)، وإن كان متعمداً بطلاً معاً، ولكن لا يبطل إحرامه (٢) وإن كان آثماً. وربما يقال: لو نوى الغسل حال الخروج من الماء صح غسله. وهو في صوم رمضان مشكل، لحرمة إتيان المفطر فيه بعد البطلان أيضاً، فخروجه من الماء أيضاً حرام (٣) كمكثته تحت الماء، بل يمكن أن يقال: إن الارتماس فعل واحد مركب من الغمس والخروج (٤) فكله حرام،

جماعه، ونسب فيه إلى بعض التفصيل بين فقر الزوجة فعلى الزوج وغنائها فعليها، واختاره. وتوقف في الحقائق، لعدم النص. أقول: المنصوص بالخصوص بالنفقة هو الإطعام والكسوة والسكنى والتعدي منها إلى غيرها- لإطلاق الأمر بالنفقة في الكتاب المجيد وغيره وللإجماع- إنما يكون بالإضافة إلى ما يتعلق بالمعاش دون المعاد، والمقام من الثاني. وكذا الكفارة للإفطار وغيره، والضمان للإتلاف، ونحوهما.

(١) أما الأول فلا اختصاص مفطريته بحال العمد، ومنه يتضح وجه الثاني. مضافاً إلى أنه لو فرض كونه مفطراً واقعا كان معذوراً فيه لأجل النسيان، فلا مانع من إمكان التقرب به، كما أشرنا إليه مراراً. ومنه يظهر وجه بطلانها معاً في حال العمد. هذا كله مبنى على كون الارتماس من المفطرات، وإلا فلا إشكال في عدم بطلان الغسل به عمداً.

(٢) لأن تحريم تغطية الرأس في الإحرام نفسى، كغيره من محرمات الإحرام، فلا يلزم من فعله الفساد.

(٣) فلا يمكن التقرب به.

(٤) بأن يكون المفطر ليس صرف طبيعة الارتماس الصادق على أول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٠٩

و عليه يشكل في غير شهر رمضان أيضاً. نعم لو تاب ثم خرج بقصد الغسل صح (١).

[فصل في مستحبات غسل الجنابة و هي أمور]

إشارة

فصل في مستحبات غسل الجنابة و هي أمور: (أحدها): الاستبراء من المنى (٢)،

الارتماس الخارجى لا- غير، بل هو الوجود الخاص، فيكون تمامه مفطراً واحداً. لكن فيه أن ذلك خلاف الإطلاق. وقد يقال: إن لازمه أن لو ارتمس في الجزء الأخير من النهار وبقى تحت الماء حتى دخل الليل فخرج لم يفطر، إذ لم يقع منه الوجود الواحد في النهار. وهو كما ترى.

وفيه: أنه إذا وقع بعض هذا الوجود في النهار فقد وقع المفطر فيه، غاية الأمر أن تمامه يكون في الليل، لا أن الوجود لم يقع في النهار ليتوجه الاشكال.

(١) حيث لا يقع الخروج منه مبعداً، لمسبقيته بالتوبة، فكما أن التوبة اللاحقة توجب خروجه عن المبعديّة كذلك السابقة، وإن كان لا يخلو من إشكال يأتي في مبحث مكان المصلى.

فصل في مستحبات غسل الجنابة

(٢) كما هو مذهب أكثر علمائنا- كما عن التذكرة- و المشهور بين المتأخرين كما عن المدارك، و فى الحدائق. للأمر به فى مصحح البزنطى: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن غسل الجنابة. فقال (ع): تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك، و تبول إن قدرت على البول، ثم تدخل ..» (١)

و

مضمهر أحمد بن هلال: «سألته عن رجل اغتسل قبل

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦ و باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٠

بالبول قبل الغسل (١).

أن يبول، فكتب: إن الغسل بعد البول، إلا أن يكون ناسياً» (١)

المحمول على الاستحباب بعد امتناع حمله على الوجوب الغيرى، لظاهر الإجماع المحكى على صحة الغسل بدونه. و النصوص الدالة عليها كما سيأتى.

و حمله على الوجوب التعبدى خلاف الظاهر جداً كما فى أمثاله. و منه يظهر ضعف ما عن جماعة من القدماء من القول بالوجوب، و اختاره فى الحدائق اعتماداً على ظاهر الأمر المذكور الذى عرفت ما فيه، و لا سيما مع تقييده بالقدرة و عدم النسيان الذى هو خلاف إطلاق كلمات القائلين بالوجوب. فتأمل.

ثم إن المصرح به فى كلام جماعة- بل نسب الى المشهور- اختصاص استحباب الاستبراء بالبول من المنى، كما قيده فى المتن، لأنه منصرف النصوص المتقدمة. و لاختصاص فائدته من إخراج أجزاء المنى به. فلا يستحب لمن أجنب بالإيلاج، و أورد عليه فى محكى الذخيرة: بعموم الروايات و ثبوت الفائدة لاحتمال أن ينزل و لم يطلع و احتبس شىء فى المجارى، لكون الجماع مظنة الانزال. و هو كما ترى، لما عرفت من الانصراف، و لا سيما مع اشتمال الصحيح على

قوله (ع): «ثم اغسل ما أصابك منه ..» (٢)

و احتمال الانزال خلاف المفروض. فتأمل.

(١) قد تقدم فى آداب التخلّى استحباب الاستبراء من البول. و أما استحبابه لأجل الغسل فلا دليل عليه، و إن ذكره جماعة، ما بين مقتصر عليه، و ذاكر له مع الاستبراء من المنى، و مقيد لاستحبابه بما إذا لم يتيسر الآخر. و لعل هذا المقدار كاف فى الحكم باستحبابه، و لا سيما بملاحظة

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦ و باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١١

(الثانى): غسل اليدين ثلاثاً (١) الى المرفقين (٢) أو الى نصف الذراع (٣)، أو الى الزندين (٤)

ما عن الجعفى من إيجابه كالأستبراء من المنى.

(١)

لصحيح الحلبي عن الصادق (ع): «كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال (ع): واحدة من حدث البول واثنتان من حدث الغائط و ثلاث من الجنابة» (١)

و نحوه مرسل الفقيه

«٢». و رواية حريز

«٣». (٢)

ففى صحيح يعقوب بن يقطين عن أبى الحسن (ع): «يبدأ بغسل يديه الى المرفقين» (٤)

و

فى صحيح البزنطى المروى عن قرب الاسناد: «تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك» (٥).

و

فى صحيحه الآخر الذى رواه الشيخ: «تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك» (٦)

و الظاهر أن تشيئة المرفقين سهو، و قد ضرب عليها فى النسخة المصححة من الوسائل.

لكن عن الوافى: «فى بعض النسخ: تغسل يديك الى المرفقين.

و هو الصواب».

(٣)

ففى رواية يونس المتضمنة لغسل الميت: «اغسل يديه ثلاث مرات- كما يغتسل الإنسان من الجنابة- الى نصف الذراع» (٧).

(٤)

ففى صحيح ابن مسلم: «تبدأ بكفيك فتغسلهما» (٨)

و نحوه

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٦

(٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦ و باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٧) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٨) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٢

من غير فرق بين الارتماس و الترتيب (١)

موثق أبى بصير

«١». و الجمع بين النصوص المذكورة يقتضى حملها على اختلاف مراتب الفضل. و فى الجواهر: «لولا- مخافة الخروج عن كلام الأصحاب لأمكن دعوى: أنه يتحصل من النصوص أن استحباب غسل الكفين إنما هو من حيث مباشرة ماء الغسل، لمكان توهم

النجاسة، و لذا كان في بعضها أنه إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ..

«٢» و أما الغسل من المرفق فهو مستحب من حيث الغسل فيكون كالمضمضة مثلاً..» لكن لا يظهر وجه للفرق بين نصوص الكفين و غيرها في ذلك، لوحدة سياق الجميع. و ما ذكر في بعضها ظاهر في سقوط غسل اليد مع العلم بالطهارة مطلقاً لا خصوص الكف، فلا يصلح فارقاً بين النصوص. فالعمل بظاهر الجميع من استحباب غسل اليدين لأجل الغسل متعين. نعم لا يبعد أن تكون الحكمة في هذا الاستحباب هو الاحتياط من جهة النجاسة. فلاحظ.

(١) كما عن العلامة (ره) لإطلاق بعض النصوص، كصاحح زرارة

و محمد بن مسلم

و حكم بن حكيم

«٣». و ظاهر الشرائع الاختصاص بصورة الاغتسال بالاغتراف. و كأنه جمود منه على النصوص المتضمنة للأمر بغسلهما قبل غمسهما في الإناء، أو إدخالهما فيه

«٤»، مما لا- إطلاق لها. لكنه غير ظاهر. ثم إن الموجب لرفع اليد عن ظاهر الأمر بالغسل و حمله على الاستحباب هو الإجماع. مضافاً الى صحيح زرارة

المشار إليه في عبارة الجواهر المتقدمة.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٣

(الثالث): المضمضة و الاستنشاق (١) بعد غسل اليدين (٢) ثلاث مرات (٣) و يكفي مرة أيضاً (الرابع): أن يكون ماؤه في الترتيب بمقدار صاع (٤)

(١) إجماعاً، كما عن جماعة. للأمر بهما في صحيح زرارة

«١»، و موثق أبي بصير

«٢» و غيرهما، المحمول على الاستحباب، جمعاً بينهما و بين ما دل على نفى الوجوب صريحاً، معللاً في بعضها بأنه لا يجب الباطن

«٣». (٢) كما يقتضيه عطفهما ب «ثم» الدالة على الترتيب.

(٣) كما عن جماعة، و ليس لهم دليل ظاهر عدا ما

عن الرضوى: «و يروى: أن يتمضمض و يستنشق ثلاثاً. و روى: مرة تجزئه» «٤».

(٤) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاة جماعة، للنصوص الدالة عليه،

كصحيح زرارة الحاكي لاغتسال النبي (ص) مع زوجته بخمسة أمداد:

ثلاثة له و مدين لها المتضمن لقوله (ع): «و من انفرد بالغسل وحده فلا بد له من صاع» «٥»

المحمول على الاستحباب، للإجماع. و لما دل على الاكتفاء بمجرد جريان الماء على البدن و إمساكه به

«٦»، و أنه يكفي مثل الدهن

«٧»، كما أن مقتضى صدره- بل وغيره أيضاً اختصاص ذلك بحال الانفراد، وفي حال الاشتراك المستحب بثلاثة أمداد للرجل و مدين للمرأة. ولكنه خلاف إطلاق كلماتهم. اللهم إلا أن تكون محمولة على صورة الانفراد لا غير.

-
- (١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥
 (٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩
 (٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابة
 (٤) مستدرک الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ١
 (٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابة حديث: ٤
 (٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١ و ٢ و ٥
 (٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابة حديث: ٦
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٤
 وهو ستمائة و أربعة عشر مثقالاً و ربع مثقال (١) (الخامس):
 إمرار اليد على الأعضاء (٢) لزيادة الاستظهار (٣) (السادس):
 تخليل الحاجب غير المانع (٤) لزيادة الاستظهار
-

- (١) كما تقدم في الوضوء.
 (٢) أما عدم وجوبه إذا لم يتوقف عليه وصول الماء إلى البشرة فعليه الإجماع عن جماعة، كالشيخ والحلي والشهيد قدس سرهم. مضافاً إلى ما دل على الاكتفاء بامساس البدن للماء وإجرائه عليه
 «١»، و ما
 ورد من أن نساء النبي (ص) إذا اغتسلن من الجنابة يبقين صفرة الطيب على أجسادهن، وذلك أن النبي (ص) أمرهن أن يصبين الماء صباً على أجسادهن «٢».
 و أما رجحانه فيدل عليه- مضافاً إلى الإجماع- ما
 في خبر ابن جعفر (ع) الوارد في الغسل بالمطر من قوله (ع): «إلا- أنه ينبغي له أن يتمضمض و يستنشق و يمر يده على ما نالت من جسده» «٣»
 و
 خبر عمار: «ثم تمر يدها على جسدها كله» «٤».
 و منه يظهر الاختصاص بالترتيب كما صرح به بعض.
 (٣) بذاته جماعة. لكنه- مع أنه لا دليل على استحباب زيادة الاستظهار شرعاً- غير مطرد في جميع الأعضاء، كما هو ظاهر.
 (٤) ذكره جماعة. وليس له دليل ظاهر إلا زيادة الاستظهار التي عرفت حالها. و ما
 في صحيح ابن مسلم الوارد في حكم الشعر من قوله (ع): «فاما النساء الآن فقد ينبغي لهن أن يبالغن في الماء» «٥»
 ، و ما في
-

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١١

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٥

(السابع): غسل كل من الأعضاء الثلاثة ثلاثاً (١) (الثامن):

التسمية (٢) «بأن يقول: بسم الله. والأولى أن يقول: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* (التاسع) الدعاء المأثور في حال الاشتغال، وهو:

اللهم طهر قلبي و تقبل سعبي و اجعل ما عندك خيراً لى، اللهم اجعلنى من التوابين، و اجعلنى من المتطهرين (٣)
، مصحح جميل الوارد فى ذلك أيضاً من قوله (ع): «يبالغن فى الغسل» (١).

و فى استفادة ذلك منه تأمل ظاهر.

(١) لفتوى جماعة به. و أما الأمر بالصب على الرأس ثلاثاً- أو ثلاث مرات ملء كفيه، أو ثلاث أكف، أو نحو ذلك

«٢»- فلا يدل على تثليث الغسل. مضافاً الى خلو تلك النصوص عن التعرض للجانبين، أو التصريح بالمرتين فيهما.

(٢) كما عن جماعة. و لم يعرف لهم دليل. نعم

عن الرضوى: «و تذكر الله فإنه من ذكر الله على غسله و عند وضوئه فقد طهر جسده كله» (٣)

و

عن لب الألباب عن النبى (ص): «إذا اغتسلتم فقولوا: بسم الله اللهم استرنا بسترک» (٤)

، و أما

صحيح زرارة: «إذا وضعت يدك فى الماء فقل: بسم الله و بالله، اللهم اجعلنى من التوابين، و اجعلنى من المتطهرين» (٥)

فغير ظاهر فى المقام. و إطلاقه بنحو يشمله مشكل.

(٣) هذا الدعاء مذکور

فى موثق عمار: «قال أبو عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٢٦ و ٤٠ من أبواب الجنابة حديث:

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الجنابة حديث: ٤

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٦

أو يقول:

اللهم طهر قلبي و اشرح صدرى، و أجر على لسانى مدحتك و الثناء عليك، اللهم اجعله لى طهوراً و شفاه و نوراً، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ* (١).

و لو قرأ هذا الدعاء بعد الفراغ أيضاً كان أولى (٢) (العاشر): الموالاة (٣) و الابتداء بالأعلى في كل من الأعضاء في الترتيبى (٤).

[مسألة ١): يكره الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة]

(مسألة ١): يكره الاستعانة بالغير فى المقدمات القريبة، على ما مر فى الوضوء (٥).

إذا اغتسلت من الجنابة فقل: اللهم .. «١»

و ظاهره استحبابه بعد الغسل لا فى أثناءه. نعم

فى مرسل ابن الحكم: «تقول فى غسل الجنابة:

اللهم طهر قلبى و زك عملى، و تقبل سعى، و اجعل ما عندك خيراً لى» «٢»

و ظاهره حال الاشتغال.

(١) هذا محكى عن الشهيد فى النفلية «٣»، لكن بزيادة «لى» بين «أشرح» و «صدرى»، و جعله مستحباً فى أثناء كل غسل.

(٢) فى محكى النفلية جعل المستحب بعد الفراغ ما

فى مرسل ابن الحكم لكن بزيادة: «اللهم اجعلنى من التوابين، و اجعلنى من المتطهرين» «٤».

(٣) كما عن جمع. و كأنه لعموم الأمر بالمسارعة و الاستباق، و الكون على الطهارة، فإنه يقتضى استحباب الموالاة فيه بعين اقتضائه

المبادرة إليه.

(٤) كما يقتضيه الأمر بالصب على الرأس و المنكبين. فتأمل.

(٥) و مر وجهه.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٧

[مسألة ٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل ليس شرطاً فى صحته]

(مسألة ٢): الاستبراء بالبول قبل الغسل ليس شرطاً فى صحته (١)، و إنما فائدته عدم وجوب الغسل إذا خرج منه رطوبة مشتبهة بالمنى،

فلو لم يستبرئ و اغتسل و صلى ثم خرج منه المنى أو الرطوبة المشتبهة لا تبطل صلاته، و يجب عليه الغسل لما سيأتى.

(١) قطعاً، كما فى المستند، و فى الجواهر: «بلا- خلاف أجده بين أصحابنا»، بل قد يظهر من بعضهم الإجماع عليه، و يدل عليه

النصوص الواردة فى البلل الخارج بعد الغسل، فإنها ما بين ناف للغسل و مثبت له لحدوث جنابة جديدة بالبلل،

كصحيح محمد بن مسلم: «قال أبو جعفر (ع): من اغتسل و هو جنب قبل أن يبول، ثم وجد بللاً فقد انتقض غسله، و ان كان بال ثم

اغتسل ثم وجد بللاً فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء، لأن البول لم يدع شيئاً» «١»

، فإن التعبير فيه بالانتقاض و التعليل فى ذيله صريحان فيما ذكرنا.

نعم عن الحلبي و المنتهى حكاية القول بوجوب إعادة الصلاة التي صلاها بالغسل قبل خروج الليل عن بعض أصحابنا، لكنه غير معروف القائل.

و ربما يستدل له بما

في صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شيء. قال (ع): يغتسل و يعيد الصلاة، إلا أن يكون قد بال قبل أن يغتسل فإنه لا يعيد غسله» (٢)

و فيه عدم ظهوره في الصلاة قبل خروج الليل، فمن المحتمل قريبا إرادة ما صلاها بعد خروجه، فيجب حمله على ذلك جمعا.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٨

[مسألة ٣: إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال ثم خرج منه رطوبة مشتبهاً]

(مسألة ٣): إذا اغتسل بعد الجنابة بالإنزال ثم خرج منه رطوبة مشتبهاً بين البول و المنى، فمع عدم الاستبراء قبل الغسل بالبول يحكم عليها بأنها منى (١) فيجب الغسل،

(١) إجماعاً في الجملة عن الشيخ و الحلبي و العلامة و الشهيد و المحقق الثاني. و يدل عليه جملة من النصوص، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم

و ،

صحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللاً و قد كان بال قبل أن يغتسل. قال (ع): ليتوضأ، و ان لم يكن بال قبل الغسل فليعد الغسل» (١)

و نحوه ما موثق سماعه

(٢)، و خبر معاوية ابن ميسرة

(٣)، و مصحح الحلبي

(٤)، إلا أنه لم يتعرض في الأخير لإلغى الغسل على تقدير البول. و

في صحيح سليمان بن خالد: «عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول فخرج منه شيء؟ قال (ع): يعيد الغسل» (٥).

نعم يعارضها

خير زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل أجنب ثم اغتسل قبل أن يبول، ثم رأى شيئاً؟ قال (ع):

ليس ذلك الذي رأى شيئاً» (٦)

، و نحوه خبرا عبد الله بن هلال

و جميل

(٧) إلا أن مورد الأخير صورة نسيان البول،

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل تصيبه الجنابة فينسى أن يبول حتى يغتسل، ثم يرى بعد الغسل شيئاً أ يغتسل أيضاً؟ قال (ع): لا، قد تعصرت و نزل من الجائل».

- (١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١
 (٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٨
 (٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩
 (٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥
 (٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٠
 (٦) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٤
 (٧) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٣ و ١١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١١٩

.....

و قد تقدم في نسيان الاستبراء ما

في مضمهر أحمد بن هلال من قوله (ع) مكاتبه: «إن الغسل بعد البول، إلا أن يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل» (١) إلا- أن إعراض الأصحاب عنها مانع عن الاعتماد عليها. مع أن ظاهر الأخير شرطية البول للغسل فيجب تجديده إذا لم يبل، و ان لم يخرج منه شيء.

نعم عن الصدوق انه- بعد روايته

صحيح الحلبي المتقدم- قال: «و روى في حديث آخر: إن كان قد رأى بللا و لم يكن بال فليتوضأ و لا يغتسل، إنما ذلك من الجبائل» (٢).

قال مصنف هذا الكتاب: إعادة الغسل أصل، و الخير الثاني رخصة» (٣)، و ظاهره نفى وجوب الغسل.

لكن المرسل أيضاً غير ثابت الحجية. و احتمال- أن يكون أراد به خبر جميل المتقدم الذى لا يخلو من اعتبار- يدفعه خلو خبر جميل من الأمر بالوضوء، و اشتمال المرسل عليه، الذى ينافى الحكم فيه بأن البلل من الجبائل.

و عن ظاهر الاستبصار التفصيل بين ترك البول عمداً و تركه نسيانا، فيعيد فى الأول دون الثانى، حملا للنصوص الاولى على العمد و للثانية على النسيان، بشهادة خبرى جميل و ابن هلال. و فيه- مضافا الى ما عرفت فيها- ان التعليل فى صحيح ابن مسلم

يأبى الحمل على العمد. كما ان التعليل

فى خبر جميل المستفاد من قوله (ع): «قد تعصرت و نزل من الجبائل»

، يأبى الحمل على النسيان. و خبر أحمد بن هلال

قد عرفت انه ظاهر فى بطلان الغسل بدون البول من دون تعرض فيه للبلل.

ثم إنه لا- ينبغى التأمل فى أن مورد النصوص المتقدمه هو البلل المشتبه لا المعلوم من بول أو غيره مع احتمال خروج المنى معه، بل يظهر

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الفقيه ج: ١ باب صفة غسل الجنابة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٠

و مع الاستبراء بالبول و عدم الاستبراء بالخرطاط بعده يحكم بأنه بول فيوجب الوضوء (١) و مع عدم الأمرين (٢)

- من نفى غير واحد الإشكال فى وجوب الوضوء لو علم كون الخارج بولاً- الاتفاق عليه، و يساعده التعبير فى النصوص عن الخارج ب «البلل» و «الشىء» و نحو ذلك، الظاهر فى أنه مشتبه غير معلوم، و حينئذ فلو بال بعد الغسل و احتمال خروج شىء معه لم يجب الغسل. و لا ينافى ذلك ما

فى صحيح ابن مسلم من قوله (ع): «لأن البول لم يدع شيئاً» (١)

لأنه فى مقام بيان عدم الاعتناء باحتمال كون الخارج من المنى المتخلف، و لا يدل على أنه مهما احتمال خروج شىء من المنى مع البول و جب الغسل كما لعله ظاهر.

كما أن مقتضى إطلاق النصوص عدم الفرق بين المشتبه من كل وجه و بين المردد بين البول و المنى. و تخصيصها بالأول- كما قد يظهر من تمهيد القواعد، حيث أطلق فيه الحكم بوجوب الغسل و الوضوء لخروج المردد بين البول و المنى- غير ظاهر. نعم لا بد من احتمال كونه منياً، كما يظهر من صحيحى سليمان و منصور الآتين فى المسألة السادسة، و توهم أن العلم الإجمالى بالتكليف لا يجوز الترخيص فى بعض أطرافه، مندفع بأن الحكم الظاهرى بكون الخارج منياً موجب لانحلال العلم الإجمالى، و خروجه عن الحجية.

(١) كما تقتضيه نصوص المقام الآمرة بالوضوء إذا كان الغسل بعد البول، مضافاً الى النصوص المتقدمة فى فصل الاستبراء من البول.

(٢) الظاهر زيادة لفظ «عدم» لأنه إذا لم يستبرئ بالبول يجب

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢١

يجب الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء (١) إن لم يحتمل غيرهما، و ان احتمال كونها مذياً مثلاً- بأن يدور الأمر بين البول و المنى و المذى- فلا يجب عليه شىء (٢). و كذا حال الرطوبة الخارجة بدوا من غير سبق جنابة، فإنها مع دورانها

الغسل للمشتبه، سواء استبرأ بالخرطاط أم لم يستبرئ، كما تقدم فى المتن.

(١) إذ لا دليل على الاكتفاء بأحدهما، فإن ما دل على أن الرطوبة المشتبهة بالمنى منى، و ما دل على أن الرطوبة المشتبهة بالبول بول، قاصران عن شمول المقام، لاختصاص الأول بصورة عدم البول و المفروض حصوله و لاختصاص الثانى بصورة عدم الاستبراء بالخرطاط و المفروض حصوله أيضاً.

فالمتمتعين الرجوع الى القواعد، و هى مقتضية للاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، هذا لو كانت الحالة السابقة على خروج البول المشتبه الطهارة، كما فى مفروض المتن، أما لو كانت الحدث اكتفى بالوضوء، كما تقدم فى آخر فصل الاستبراء من البول.

فان قلت: مقتضى إطلاق النصوص- الآمرة بالوضوء من البول الخارج بعد الغسل إذا كان قد بال

- الاكتفاء بالوضوء فى المقام مطلقاً.

قلت: هى محمولة على صورة عدم الاستبراء بالخرطاط، جمعا بينها و بين ما دل على عدم الاعتناء بالبلل الخارج بعد البول إذا كان قد استبرأ بالخرطاط، فإنه و ان كان بينهما عموم من وجه إلا أن الثانية فى مورد الاجتماع أظهر من الاولى، و لو سلم تساويهما فى الظهور فاللازم الرجوع الى القواعد المقتضية للجمع. فلاحظ.

(٢) إذ لا- علم إجمالي بالحدث، فاستصحاب الطهارة السابقة محكم، و لو كانت الحال السابقة الحدث الأصغر فالعمل عليها، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٢

بين المنى و البول يجب الاحتياط بالوضوء و الغسل (١) و مع دورانها بين الثلاثة، أو بين كونها منياً أو مذياً، أو بولاً أو مذياً، لا شىء عليه.

[مسألة (٤): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل و شك في أنه استبرأ بالبول أم لا بنى على عدمه]

(مسألة ٤): إذا خرجت منه رطوبة مشتبهة بعد الغسل و شك في أنه استبرأ بالبول أم لا بنى على عدمه، فيجب عليه الغسل (٢)، و الأحوط ضم الوضوء أيضاً.

[مسألة (٥): لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص]

(مسألة ٥): لا فرق في جريان حكم الرطوبة المشتبهة بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار أو لأجل عدم إمكان الاختبار (٣) من جهة العمى أو الظلمة أو نحو ذلك.

[مسألة (٦): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها]

(مسألة ٦): الرطوبة المشتبهة الخارجة من المرأة لا حكم لها (٤)

(١) مما تقدم تعرف الوجه فيه و فيما بعده.

(٢) لأصالة عدمه فيترتب عليه أثره و هو وجوب الغسل.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ١٢٢

فان قلت: وجوب الغسل واقعا من آثار كون الخارج منياً، لا من آثار عدم الاستبراء بالبول، فكيف يترتب على أصالة عدمه؟! قلت: المقصود إثباته بالأصل وجوب الغسل ظاهراً، و هو من آثار عدم الاستبراء، كما يستفاد من النصوص، فيمكن إثباته بالأصل الجارى لإثبات العدم المذكور.

(٣) لإطلاق الأدلة، بل مقتضاه ثبوت حكمها بمجرد الشبهة و لو لعدم الفحص مع إمكانه.

(٤) كما هو المشهور، كما في المستند. لاختصاص النصوص بالرجل.

و لصحيح سليمان عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول فخرج منه شىء؟ قال (ع): يعيد الغسل. قلت: فالمرأة يخرج منها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٣

و إن كانت قبل استبرائها فيحكم عليها بعدم الناقضية و عدم النجاسة (١)، إلا إذا علم أنها إما بول أو منى (٢).

[مسألة ٧: لا فرق في ناقضية الرطوبة المشبهة الخارجة قبل البول بين أن يكون مستبرئاً بالخرطام أم لا]

(مسألة ٧): لا فرق في ناقضية الرطوبة المشبهة الخارجة قبل البول بين أن يكون مستبرئاً بالخرطام أم لا (٣). وربما

شيء بعد الغسل؟ قال (ع): لا تعيد. قلت: فما الفرق بينهما؟

قال (ع): لأن ما يخرج من المرأة إنما هو من ماء الرجل «١»

، ونحوه خبر منصور «٢»، فترجع فيه إلى الأصول. وقد لا يجب الغسل عليها وإن علمت أنه منى إذا احتملت كونه من منى الرجل و قد خرج من الرحم لا من مخرج منيها.

ثم إنه لم أفق على من نسب إليه الخلاف في الحكم المذكور عاجلاً كما لم أفق على مستنده. ولعله قاعدة الاشتراك المقتضية لإلحاق المرأة بالرجل التي لا مجال لها بعد ورود النص على خلافها. نعم يختص النص بما إذا كان الخارج من الرحم الذي هو موضع منى الرجل، أما إذا كان خارجاً من مخرج منيها فالإلحاق إذا علم كون كيفية خلقتها مثل كيفية خلقه الرجل. لكن العلم غير حاصل، لا سيما وأن ظاهر الصحيح أنه لا يحصل الشك في منيها وأن ما يخرج منها هو ماء الرجل.

(١) للأصل في المقامين.

(٢) وحينئذ يجب عليها الجمع بين الغسل والوضوء. هذا كله إذا كانت حالتها السابقة الطهارة، ولو كانت الحدث فالعمل عليها، كما عرفت.

(٣) لإطلاق النصوص المتقدمة الآمرة بالغسل على تقدير ترك البول.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابة حديث: ١ و باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابة ملحق حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٤

يقال: إذا لم يمكنه البول تقوم الخرطام مقامه (١). وهو ضعيف (٢).

[مسألة ٨: إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة]

(مسألة ٨): إذا أحدث بالأصغر في أثناء غسل الجنابة

(١) حكى هذا القول عن المقنعة، والمراسم، والسرائر، والجامع والتذكرة والبيان والدروس والذكري وجامع المقاصد، وعن الأخيرين نسبه إلى الأصحاب.

(٢) لعدم الدليل عليه. ومثله ما في الشرائع، وعن ظاهر المبسوط والنافع من قيام الاستبراء بالخرطام اختياراً مقام البول، فلا يجب الغسل للرطوبة المشبهة إلا مع انتفائهما معاً. والوجه في الأول ما ذكره في الذكري - ناسباً له إلى الأصحاب - من كونه وجهاً للجمع بين ما تقدم من النصوص الدالة على وجوب الغسل مع عدم البول، والنصوص الدالة على نفيه حينئذ. وفيه أنه جمع لا شاهد عليه. ومثله ما ربما يقال في وجه القول الثاني من أنه أيضاً وجه جمع بين النصوص المذكورة. وأضعف من ذلك ما عن التهذيب من نفي الغسل مع عدم البول في صورة عدم القدرة عليه، ولعله لتقييد نصوص وجوبه

بصحيح البنزطي: «و تبول إن قدرت على البول» «١»

لكنه غير ظاهر، لأنه إنما تضمن تقييد الأمر به بصورة القدرة عليه لا تقييد فائدته بذلك فتأمل. نعم مقتضى التعليل في صحيح ابن مسلم

«٢» ثبوت حكم البول لكل ما لا يدع شيئاً في المحل، سواء كان الاستبراء بالخرطام أم خروج المذى الكثير أم غير ذلك، فلا فرق بين البول وغيره مما لا يدع شيئاً في المحل.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٢) راجع ص: ١١٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٥

الأقوى عدم بطلانه. نعم يجب عليه الوضوء بعده (١).

(١) كما عن المرتضى و المحقق في كتبه الثلاثة و تلميذه اليوسفى و الشهيد الثانى و سبطه و البهائى و والده و كاشف اللثام و العلامة الطباطبائى و غيرهم.

أما عدم البطلان فلعدم الدليل عليه، و إطلاق الأدلة البيانية ينفيه.

و حملها على كونها فى مقام بيان الاجزاء و الشرائط دون الموانع غير ظاهر إلا أن يقال: الأدلة البيانية إنما تنفى احتمال المانع، لكن الظاهر التسالم على كون الحدث الأصغر ليس من قبيل الموانع المعتبر عدمها فى الصحة، و إنما الكلام فى كونه ناقضاً للغسل فى الأثناء كالحدث الأ- كبر الواقع فى الأثناء أو بعد الفراغ، و حيثئذ مع الشك فى ذلك لا مجال للرجوع إلى الأدلة المذكورة لعدم تعرضها لهذه الجهة. نعم لا بأس بالرجوع إلى أصالة عدم الانتقاض، كما فى سائر موارد الشك فى الانتقاض بنحو الشبهة الكلية أو الجزئية.

و بالجملة: إن كان المدعى أن الحدث الأصغر فى أثناء الغسل من موانع الغسل فالأخبار البيانية تنفيه، و إن كان المدعى أنه ناقض لأثر الاجزاء المأتى بها كالجنابة فى أثناء الغسل فالاستصحاب ينفيه.

و أما وجوب الوضوء فلعموم ما دل على وجوبه لأسبابه، و لا- ينافية ما دل على أن غسل الجنابة لا وضوء معه و أنه بدعة، لوروده بلحاظ رفع الحدث السابق على الشروع فى الغسل، و لا يدل على رفع ما يكون فى أثناءه، كما لا يدل على رفع ما يكون بعده.

فان قلت: قد تقدم فى مبحث تداخل الوضوء أنه لا دليل على وجوب الوضوء لكل فرد من السبب، و إنما الاستفادة من الأدلة كون الأسباب المذكورة نواقض للوضوء، و النقض لما لم يقبل التكرار و التأكد امتنع أن يكون لكل واحد منها أثر، بل الأثر إنما يكون للسابق فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٦

.....

هو الناقض لا- غير. و حيثئذ فلا- دليل على وجوب الوضوء فى المقام، لامتناع كون البول مثلاً ناقضاً ما دام حدث الجنابة، لاستناد الانتقاض إليه حال حدوثه فقط، و لا سيما إذا كان قد بال قبل الغسل، فان البول فى الأثناء يكون من البول بعد البول الذى لا أثر له جزماً.

قلت: نعم، لكن هذا الاشكال بعينه جار فى البول فى أثناء الوضوء و مقتضاه عدم وجوب الاستئناف، و كما يندفع هناك بأن ما دل على ناقضية البول للوضوء يدل على نقضه لكل جزء جزء منه، و لا يختص نقضه بالجزء الأخير فقط- و لذلك اقتضى وجوب تمام

أفعال الوضوء لو وقع بعد تمامه فاذا وقع في أثناء الوضوء اقتضى نقض الأجزاء السابقة كما يقتضى نقضها لو وقع بعد تمامها، إذ احتمال اختصاص انتقاض كل جزء به بصورة الاجتماع لا- الانفراد خلاف المقطوع به من الأدلة- نقول هنا أيضاً: إذا وقع في أثناء الغسل اقتضى انتقاض الأجزاء السابقة بعين اقتضائه لانتقاضها إذا وقع بعد تمام الغسل، فكما يقتضى الوضوء هناك يقتضى الوضوء هنا أيضاً، فلا- يتوقف القول بوجوب الوضوء هنا على عموم سبب كل فرد من الأسباب للوضوء، كى يتوجه الاشكال عليه بمنع العموم المذكور إجماعاً، بل يتوقف على عموم السبب لكل فرد ناقض و لو للجزء، و لا مانع عقلا من البناء على هذا العموم بعد دلالة الأدلة عليه.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الحلبي، و المحقق الثاني في كتبه الثلاثة و المحقق الداماد و الفاضل الخراساني من القول بصحة الغسل و عدم وجوب الوضوء، اعتماداً منهم فى الصحة على ما سبق. و فى عدم وجوب الوضوء على أنه لا أثر للحدث الأصغر مع الجنابة، و لما دل من النصوص على أن غسل الجنابة لا وضوء معه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٧

.....

هذا و عن الصدوق، و الشيخ، و العلامة، و الشهيد: وجوب استئناف الغسل لا غير، و وافقهم عليه جماعة ممن تأخر، كالوحيد فى حاشية المدارك بل فيها نسبة إلى المشهور. لاستصحاب الحدث. و لأنه لو تأخر عن تمام الطهارة لأبطل إباحتها للصلاة، فلبعض بطريق أولى. و لما

عن الرضوى: «فإن أحدث حدثاً من بول أو غائط أو ريح بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك، فأعد الغسل من أوله» (١).

و لما

فى المدارك عن كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق (ع) قال (ع): «فإن أحدث حدثاً من بول أو غائط أو ريح أو منى بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أول» (٢) و نحوهما ما عن الهداية له أيضاً التى قيل إنها متون أخبار (٣).

لكن الجميع كما ترى. فان استصحاب الحدث محكوم لأدلة رافعية الغسل للحدث. و نقضه لإباحة الصلاة مسلم، لكنه أعم من بطلان الغسل، إذ يمكن التفكيك بين النقض بلحاظ الجنابة و النقض بلحاظ الحدث الأصغر، فيلترم بالثانى دون الأول جمعاً بين الأدلة. و الرضوى غير ثابت الحجية. و مثله ما عن عرض المجالس، لعدم الوقوف على سنده، بل عن جماعة عدم العثور عليه فيه. و مثلها ما عن الهداية لو تم كونه متن رواية. و دعوى انجبار الجميع بالشهرة ممتنع، إذ لو سلم ثبوت الشهرة فى نفسها لم يثبت صلاحيتها للجبر، لعدم ثبوت الاعتماد عليها، بل الموثوق به عدمه، كما لعله ظاهر بأدنى مراجعة لكلماتهم.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابة حديث: ٤

(٣) باب غسل الجنابة ص: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٨

لكن الأحوط إعادة الغسل بعد إتمامه (١)، و الوضوء بعده أو الاستئناف (٢) و الوضوء بعده. و كذا إذا أحدث فى سائر الأغسال (٣).

ولا فرق بين أن يكون الغسل ترتيبياً أو ارتماسياً إذا كان على وجه التدرج (٤)، و أما إذا كان على وجه الآنية

(١) يعنى: فيأتى بكل منهما برجاء المطلوبة.

(٢) و حينئذ فيأتى بالافعال التى جاء بها أو لا برجاء المطلوبة. و بالباقي بالجزم بالمطوية مردداً بين كونه إتماماً للاول أو للثانى.

(٣) فإنه بناء على عدم احتياجها الى الوضوء يجرى فيها الخلاف السابق، كما صرح به فى المدارك و غيرها، و بناء على احتياجها اليه يكفى إتمامها مع الوضوء بغير إشكال، كما عن المسالك و الروضة. و استوجه بعض لزوم الوضوء ثانياً للمتخلل، و كأنه لعدم الدليل على رفع الوضوء المكمل للحدث المتخلل لأصالة عدم التداخل. لكن عرفت أن المستفاد من النصوص كون الوضوء الصحيح رافعاً للأصغر مطلقاً فلا- يحتاج الى فعله ثانياً، نعم لو قدم الوضوء فأحدث فى أثائه أو فيما بينه و بين الغسل أو فى أثناء الغسل و جب فعل الوضوء ثانياً، لما عرفت و هل يشرع إتمام الوضوء لو أحدث فى أثائه ثم تجديده ثانياً أولاً؟ و جهان مبنيان على أن الوضوء له دخل فى رفع الأكبر أو لا دخل له إلا فى رفع الأصغر، فعلى الأول لا مانع من إتمامه بقصد رفع الأكبر ثم تجديده بعد ذلك لرفع المتخلل، و على الثانى لا مجال له كما لو أحدث فى أثناء الوضوء للأصغر.

(٤) إما للقول بوقوعه على الوجه الأول من الوجهين المتقدمين، أو للبناء على إمكان امتداده لو قلنا بأنه عبارة عن كون تمام البدن تحت الماء، بأن يكون أوله أول التغطية و آخره انغسال آخر جزء من تلك التغطية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٢٩

فلا يتصور فيه حدوث الحدث فى أثائه (١).

[مسألة ٩: إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل]

(مسألة ٩): إذا أحدث بالأكبر فى أثناء الغسل، فان كان مماثلاً للحدث السابق- كالجنابة فى أثناء غسلها أو المس فى أثناء غسله- فلا إشكال فى وجوب الاستناف (٢)، و إن كان مخالفاً له فالأقوى عدم بطلانه (٣) فيتمه و يأتى بالآخر.

فلو أحدث فيما بين ذلك جرى الخلاف المذكور فيه.

(١) نعم يتصور فيه المقارنة، و حينئذ فإن قلنا هناك بالصحة و وجوب الوضوء كان القول بذلك هنا أظهر، أما لو قلنا بالبطلان ففى القول به هنا إشكال، لقصور بعض أدلة القول المذكور عن شمول الفرض إلا بإلغاء خصوصية المورد. و كذا الإشكال فى الاكتفاء بالإتمام لو قيل به هناك، إذ لم يثبت كون البول حينئذ- مثلاً- من قبيل البول على الجنابة، لاحتمال حصول الطهارة من الجنابة مقارنة للحدث الأصغر فيكون له أثر. فتأمل جيداً. و كذا الكلام فيما لو فرض مقارنة الحدث لآخر جزء من الغسل.

(٢) و عن كشف اللثام الاتفاق عليه. لما عرفت من أنه من قبيل البول فى أثناء الوضوء للأصغر.

(٣) لما عرفت من عدم الدليل عليه، و إطلاق الأدلة ينفى، فيحكم بصحة الغسل لرفع الحدث السابق، و وجوب استنافه لرفع المتخلل. و لا مجال هنا للقول بالاكتفاء بالإتمام، بدعوى: أنه لا أثر للمتخلل. لما يظهر من نصوص تداخل الأغسال و غيرها من كون الأسباب المختلفة لا تتداخل فى مقام التأثير، بل يكون لكل منها أثر مستقل، و حينئذ فلا مانع من التفكيك بينها فى الارتفاع و عدمه. و ما عن بعض- من دعوى الإجماع على بطلان غسل الجنابة لو تخلله الحدث الأكبر- غير ثابت، أو محمول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٠

و يجوز الاستناف (١) بغسل واحد لهما. و يجب الوضوء بعده (٢)

على تخلل خصوص الجنابة. نعم لو بنى على حجية رواية عرض المجالس كان اللازم الحكم ببطلان الغسل بتخلل الحدث الأكبر مطلقاً، للتصريح فيها بذكر المنى، ولزوم التعدى منه إلى سائر أقسام الحدث الأكبر، كالتعدى من البول و أخويه إلى غيرها. و سيأتى فى أحكام المستحاضة بعض الكلام فى تخلل بعضها فى غسل بعض. فانتظر.

(١) لإطلاق أدلة تداخل الأغسال الآتية فى المسألة الخامسة عشرة.

بل لو قلنا بكون التداخل عزيمة تعين الاستئناف لا غير.

(٢) للاحتياج إليه فى رفع المتخلل على كل حال، فيجب كما يجب الغسل. و منه يظهر الوجه فى وجوب الوضوء لو كان السابق هو الجنابة فأتى غسلها ثم استأنف غسلًا للمتخلل. أما لو استأنف غسلًا واحداً لهما فلا موجب للوضوء، لأن الغسل المنوى به رفع الجنابة و غيرها لا يجب معه الوضوء، كما سيأتى. و منه يظهر أن ما فى المتن من الجزم بجواز الاستئناف بغسل واحد لهما لا يلائم التوقف فى سقوط الوضوء لو كان السابق هو الجنابة بل الملائم له الجزم بسقوطه. كما أنه لا يظهر وجه للفرق بين كون الجنابة سابقاً أو لاحقاً، حيث جزم بسقوط الوضوء فى الثانى فى صورة استئناف الغسل لهما، و توقف فيه فى الأول حينئذ. اللهم إلا- أن يكون المراد من استئناف الغسل لهما، أن يأتى بالغسل ناوياً بغسل الأعضاء التى غسلها أولاً قبل الحدث المتخلل رفع ذلك المتخلل، و بغسل الأعضاء الباقية رفع المتخلل و السابق، فيكون تداخل فى بعض الغسل لا فى تمامه. لكن فى صحة مثل ذلك إشكال. مع أن الظاهر فى مثله وجوب الوضوء لعدم الدليل على ما يجزئ عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣١

إن كانا غير الجنابة، أو كان السابق هو الجنابة حتى لو استأنف و جمعها بنية واحدة على الأحوط، و إن كان اللاحق جنابة فلا حاجة إلى الوضوء، سواء أتمه و أتى للجنابة بعده (١) أو استأنف و جمعها بنية واحدة.

[مسألة ١٠: الحدث الأصغر فى أثناء الأغسال المستحبة أيضاً لا يكون مبطلاً لها]

(مسألة ١٠): الحدث الأصغر فى أثناء الأغسال المستحبة أيضاً لا يكون مبطلاً لها (٢). نعم فى الأغسال المستحبة لإتيان

و بالجملة: يظهر من المتن أجزاء حكم الحدث الأصغر الواقع فى أثناء غسل الجنابة على الحدث الأكبر الواقع فيه، و إجراء حكم الجنابة الواقعة فى أثناء الوضوء على الجنابة الواقعة فى أثناء الغسل من غيرها. و هو فى محله فى غير صورة الاستئناف لهما بناء على جزمه بصحته.

(١) سقوط الوضوء حينئذ للغسل المستأنف للجنابة ظاهر. أما سقوطه للأول المتخلل فى غسل الحدث فهو مبنى على ثبوت إطلاق ما دل على أن غسل الجنابة لا- وضوء معه، حتى بلحاظ حال غيره من الأحداث، فيكون غسل الجنابة رافعاً لكل حدث محتاج إلى الوضوء. و سيأتى إن شاء الله الكلام فيه.

(٢) لعدم الدليل عليه، فإنه لا يكون ناقضاً لو وقع بعده. و فى الجواهر عن المصاييح: «الإجماع على عدم إعادة شىء منها بالحدث..» ففى أثناءه بطريق أولى. مضافاً إلى

خبر ابن بكير: «سأل الصادق (ع) عن الغسل فى رمضان

.. الى أن قال:

و الغسل أول الليل. قلت: فان نام بعد الغسل؟ قال: هو مثل غسل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك» (١).

لكن لا يخفى أن الإجماع المدعى لو سلم فإنما يدل على

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٢

فعل - كغسل الزيارة و الإحرام - لا يبعد البطلان (١). كما أن حدوثه بعده و قبل الإتيان بذلك الفعل كذلك (٢) كما سيأتي.

عدم لزوم الإعادة، و هو أعم من عدم الانتقاض، لجواز أن يكون المأمور به صرف الوجود الصادق على مجرد حدوثه و ان انتقض بعد ذلك.

و منه تظهر المناقشة في دلالة الخبر أيضاً. فلم يبق إلا استصحاب عدم الانتقاض الذي لا فرق في صحته جريانه بين ما بعد الفراغ و ما في الأثناء.

و حينئذ فيمكن أن يكون محكوماً بالأخبار الآتية الظاهرة في انتقاض الغسل لدخول مكة أو للإحرام أو للزيارة بالحدث. و حملها على خصوص الغسل للمكان أو الفعل غير ظاهر، و لا سيما في صحيح ابن الحجاج لظهورها في المفروغية عن انتقاض الغسل في نفسه بالحدث الأصغر، و أن وجوب الإعادة لا اعتبار وقوع الفعل على حالة الغسل.

و عليه فلا فرق بين جميع أفراد الغسل في انتقاضها بالحدث الأصغر، غاية الأمر أنه إن كان المطلوب صرف الكون على حالة الغسل أنا ما - كما في الأغسال الزمانية - لم يقدح الانتقاض بالحدث الأصغر الواقع بعدها، و إن كان المطلوب كونه على حالة الغسل في حال الفعل و لو كان هو الدخول في مكان فلا بد من الإعادة. و على هذا فلو تخلله الحدث الأصغر انتقض مطلقاً. و سيأتي - إن شاء الله تعالى - في الأغسال المسنونة بقية الكلام فيما يتعلق بالمقام فانتظر.

(١) لما عرفت من أن الانتقاض بالمتخلل من لوازم الانتقاض بالمتأخر عرفاً.

(٢) كما لعله المشهور، بل لم يعرف الخلاف فيه في الجملة إلا من الحلّى لدلالة النصوص عليه،

كصحيح ابن الحجاج: سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثمّ ينام فيتوضأ قبل أن يدخل، أ يجزئه ذلك مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٣

[مسألة (١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة، أو في شرطه قبل الدخول في العضو الآخر رجع و أتى به]

(مسألة ١١): إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثة، أو في شرطه قبل الدخول في العضو الآخر رجع و أتى به (١)،

أو يعيده؟ قال (ع): لا يجزئه، لأنه إنما دخل بوضوء «١»

و نحوه صحيحه الآخر في غسل الزيارة

«٢»، و

صحيح النضر بن سويد عن أبي الحسن (ع): «عن رجل يغتسل للإحرام ثمّ ينام قبل أن يحرم.

قال (ع): عليه إعادة الغسل» «٣».

و

موثق إسحاق عن غسل الزيارة: «يغتسل الرجل بالليل و يزور بالليل بغسل واحد، أ يجزئه ذلك؟ قال (ع):

يجزئه ما لم يحدث ما يوجب وضوءاً، فإن أحدث فليعد غسله بالليل» «٤»

و قريب منه خبره الآخر

«٥». و موردها و إن كان خاصاً، لكن الظاهر عدم الفرق بين الأغسال المعبر مقارنتها لفعل، كما يشهد به التعليل في صحيحى ابن

الحجاج

، و عن بعض المحققين نسبته إلى الأصحاب.

و أما

صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة، و يلبس ثوبين ثمَّ ينام قبل أن يحرم، قال (ع): ليس عليه غسل» (٦)

فمع أنه مهجور عند الأصحاب غير ظاهر في عدم النقض، و إنما هو ظاهر في نفى الوجوب. و سيأتي - إن شاء الله تعالى - تمام الكلام في الأغسال المسنونة.

(١) لاستصحاب العدم، أو لقاعدة الاشتغال. نعم هذا في الشك في الجزء ظاهر، أما في الشك في الشرط بأن جاء بالجزء و شك في شرطه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب زيارة البيت حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب زيارة البيت حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب زيارة البيت حديث: ٢

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٤

و إن كان بعد الدخول فيه لم يعتن به و يبنى على الإتيان على الأقوى (١)، و إن كان الأحوط الاعتناء ما دام في الأثناء و لم يفرغ من الغسل، كما في الموضوع. نعم لو شك في غسل الأيسر أتى به و إن طال الزمان، لعدم تحقق الفراغ حينئذ، لعدم اعتبار الموالاة فيه (٢)، و إن كان يحتمل عدم الاعتناء إذا كان معتاد الموالاة.

[مسألة ١٢: إذا ارتمس في الماء بعنوان الغسل]

(مسألة ١٢): إذا ارتمس في الماء بعنوان الغسل، ثمَّ شك في أنه كان ناوياً للغسل الارتماسى حتى يكون فارغاً، أو لغسل الرأس و الرقبة في الترتيبى حتى يكون في الأثناء،

فيمكن الرجوع الى قاعدة الفراغ، فإنه لا فرق في جريانها بين الجزء المشكوك شرطه و الكل، و التخصيص بالثاني بلا مخصص، بعد عموم النص الموافق لارتكاز العقلاء.

(١) لعموم قاعدة التجاوز، كما تقدمت الإشارة إليه في الموضوع.

و الخروج عنه في الموضوع لا يقتضى الخروج عنه في الغسل أو التيمم.

و دعوى، ان الشارع قد اعتبر الطهارات الثلاث كعمل واحد بسيط، غير ثابتة. و القياس على الموضوع لوحدة المناط في غير محله، لعدم العلم بذلك.

فراجع ما تقدم في الموضوع.

(٢) قد عرفت في مبحث الموضوع أن الفراغ الذى هو موضوع عدم الاعتناء بالشك بعده هو الفراغ البنائى، فلا يعتنى بالشك في غسل

الأيسر بعد بنائه على الفراغ من الغسل. و أما احتمال عدم الاعتناء بالشك فيه لمعتاد الموالاة فمبنى على جريان قاعدة التجاوز بلحاظ التجاوز عن المحل العادى، و قد تقدم الاشكال فيه أيضاً. و لو سلم فاعتیاد الموالاة غير كاف،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٥

و يجب عليه الإتيان بالطرفين، يجب عليه الاستئناف (١).

نعم يكفيه غسل الطرفين بقصد الترتيبى، لأنه إن كان بارتماسه قاصداً للغسل الارتماسى فقد فرغ، و إن كان قاصداً للرأس و الرقبة فإتيان غسل الطرفين يتم الغسل الترتيبى.

[مسألة (١٣): إذا انغمس فى الماء بقصد الغسل الارتماسى]

(مسألة ١٣): إذا انغمس فى الماء بقصد الغسل الارتماسى ثم تبين له بقاء جزء من بدنه غير منغسل يجب عليه الإعادة ترتيباً أو ارتماساً، و لا يكفيه جعل ذلك الارتماس للرأس و الرقبة إن كان الجزء غير المنغسل فى الطرفين فيأتى بالطرفين الآخرين لأنه قصد به تمام الغسل ارتماساً لا خصوص الرأس و الرقبة. و لا تكفى نيتهما فى ضمن المجموع (٢).

بل لا بد من الدخول فى عمل مرتب على المشكوك عادة.

فإن قلت: قاعدة الشك بعد الفراغ و إن كانت جارية، إلا أن قاعدة الشك فى المحل أيضاً جارية، فيتعارضان و يرجع الى قاعدة الاشتغال.

قلت: قاعدة الفراغ مقدمة على قاعدة الشك فى المحل، كتقدمها على أصالة عدم الإتيان، لأن نسبة دليلها إلى دليلها نسبة الخاص إلى العام، و دليل المقتضى بالنسبة إلى دليل اللامقتضى.

(١) لقاعدة الاشتغال. لكن الظاهر عدم جواز استئناف الغسل الترتيبى، لسقوط الأمر بغسل الرأس و الرقبة على كل تقدير، فلا مجال للتقرب به. نعم يجوز استئناف الغسل الارتماسى رجاء أن يكون قد نوى الرأس و الرقبة. إذ بذلك لم يخرج عن كونه جنباً، فيشملة عموم ما دل على أجزاء الارتماسى للجنب، و قد تقدم جواز العدول من الترتيبى إلى الارتماسى.

(٢) فى إطلاقه نظر، لأن الرأس و الرقبة مأمور بغسلهما بأمر ضمنى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٦

[مسألة (١٤): إذا صلى ثم شك فى أنه اغتسل للجنب أم لا]

(مسألة ١٤): إذا صلى ثم شك فى أنه اغتسل للجنب أم لا يبنى على صحة صلاته (١) و لكن يجب عليه الغسل للأعمال الآتية (٢). و لو كان الشك فى أثناء الصلاة بطلت، لكن الأحوط إتمامها ثم الإعادة.

على كل تقدير، فإذا نوى امتثاله فى ضمن المجموع لا بنحو التقييد صح و إن لم يتم له فعل المجموع. نعم إذا كان بنحو التقييد فى الامتثال، بحيث يكون الغرض قائماً بامتنال المجموع بطل على تقدير عدم حصول المجموع لعدم القصد.

(١) لقاعدة الفراغ.

(٢) فإن قاعدة الفراغ الجارية لإثبات الغسل بالنسبة إلى الصلاة الماضية لا تصلح لإثبات وجوده بالإضافة إلى بقية الصلوات، لقصور

أدلتها عن إفادة ذلك. و بذلك افتردت قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز بناء على كونهما قاعدتين، كما هو التحقيق، فان مجرى الأولى الشك في صحة الموجود المعلوم الوجود، و مجرى الثانية الشك في أصل الوجود، و شرط الأولى حصول الفراغ البنائي و شرط الثانية الدخول في أمر مرتب على المشكوك شرعاً. و وجه الفرق بينهما فيما نحن فيه: أن الأولى إنما تضمن دليلها صحة الموجود لا غير، و الثانية تضمن دليلها ثبوت المشكوك بلحاظ جميع الآثار المترتبة عليه، كما يأتي توضيحه في أوائل مباحث الخلل إن شاء الله تعالى. هذا و قد تقدم منافي مبحث الاستنجاة نظير هذا المسألة، و قلنا هناك: ان قاعدة الفراغ تثبت الجزء بلحاظ سائر الآثار، و كأنه مبني على رجوع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، على خلاف التحقيق، و إن كان هو مذهب شيخنا الأعظم (ره) و غيره ممن تبعه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٧

[مسألة ١٥]: إذا اجتمع عليه أغسال متعددة

(مسألة ١٥): إذا اجتمع عليه أغسال متعددة فاما أن يكون جميعها واجباً أو يكون جميعها مستحباً أو يكون بعضها واجباً و بعضها مستحباً، ثم إما أن ينوي الجميع أو البعض، فإن نوى الجميع بغسل واحد صح في الجميع (١).

و منه يظهر حال الشك في الأثناء، فإن حال الأجزاء اللاحقة حال الصلوات الآتية، و لا مجال لتجديد الطهارة في الأثناء، لا لأنها منافية للصلاة بل لاعتبار استمرارها لأدلة قاطعية الحدث. ثم إن ما ذكر المصنف (ره) في وجوب الغسل مقتصر على ما إذا لم يحدث بالأصغر بعد الصلاة و إلا كان عليه الوضوء مع الغسل و إعادة الصلاة الأولى، لأنه لو اغتسل و صلى بلا وضوء يعلم بطلان إحدى الصلاتين، لأنه إن كان قد اغتسل أولاً احتاج في صلاته الثانية بعد الحدث الأصغر إلى الوضوء، فلو صلى بدونه بطلت، و إن كان لم يغتسل فصلاته الأولى باطلة، و إن شئت قلت:

إذا أحدث بالأصغر يعلم بأنه إما يجب عليه إعادة الصلاة السابقة أو الوضوء للصلاة اللاحقة، فيجب الجمع بينهما.

(١) إن كانت كلها واجباً و كان واحد منها غسل الجنابة بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر دخوله في معقد الإجماعات المحكية على الصحة إذا نوى الجنابة فقط، بل لعله أولى بالصحة من ذلك. نعم قد يوهم ما عن النهاية من كون الوجه الاجزاء، و ما عن الذخيرة من أنه أظهر، و جود الخلاف فيه. لكنه إن تم ففى غير محله، كيف؟! و قد قيل: انه القدر المتيقن من النصوص، كصحيح زرارة: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك للجنابة و الجمعة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة، فإذا اجتمعت لله - تعالى - عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد. و كذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٨

.....

المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيها» (١)

و

موتق عمار: «سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل. قال (ع): إن شاءت أن تغتسل فعلت و إن لم تفعل فلا شيء عليها، فإذا طهرت اغتسلت غسل واحد للحيض و الجنابة» (٢)

و

مرسل جميل: «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاءه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم» (٣)

و

خير شهاب: «فيمن غسل ميتاً ثم أتى أهله. قال (ع): و يجزئه غسل واحد لهما» (٤)

و جملة مما ورد في كفاية غسل واحد للحيض و الجنابة

«٥» و بها يرفع اليد عن أصالة عدم التداخل التي هي مقتضى ظهور أدلة السببية في كون كل سبب مستقلاً في تأثيره، مقتضياً لمسبب

غير ما يقتضيه السبب الآخر، كما هو محرر في محله. و كذا لو لم يكن واحد منها الجنابة بلا خلاف ظاهر أيضاً لإطلاق قوله (ع):

«فاذا اجتمع لله عليك ..»

. و أما إذا كانت كلها مستحبة فهو المشهور ظاهراً، كما قيل. و عن التحرير و القواعد و الإرشاد: العدم، و عن جامع المقاصد: أنه

أرجح، و عن ظاهر الدروس: الميل إليه. و كأنه لأصالة عدم التداخل، لعدم ما يوجب الخروج عنها، إذ ليس ما يوهم ذلك سوى قوله

(ع):

«فاذا اجتمع لله عليك ..»

، لكنه لا يصلح لذلك، لأن الظاهر من الحقوق هي الواجبة، لا أقل من عدم ظهوره في المستحبة. و فيه: أنه

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٧

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض، و باب: ٤٣ من أبواب الجنابة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٣٩

.....

لو سلم ذلك فبقريته الصدر و الذيل يراد منه ما يعم المستحبة. و ربما يستدل له أيضاً

برواية عثمان بن يزيد- الذي استظهر أنه عمرو بن يزيد فتكون صحيحة- عن الصادق (ع): «من اغتسل بعد الفجر كفاه غسله إلى الليل

في كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلاً كفاه غسله إلى طلوع الفجر» (١)

و ناقش فيه شيخنا الأعظم (ره) بأنها ظاهرة في أن من اغتسل لغاية في ليل أو نهار لم تلزم المبادرة إليها، بل جاز إيقاعها و لو في آخر

الليل أو النهار. لكن الاستظهار المذكور غير ظاهر. فلاحظها. نعم التعبير فيها بالوجوب يمنع من التمسك بها. و حملة على مجرد

الثبوت غير ظاهر. فتأمل.

و أما إذا كان بعضها واجباً و بعضها مستحباً فعن ظاهر المشهور الصحة عن الجميع، بل عن الخلاف الإجماع على الاجتزاء بغسل واحد

للجنابة و الجمعة و يقتضيه إطلاق ما تقدم أيضاً. و عن ظاهر القواعد و الإرشاد و صريح جامع المقاصد و التذكرة: البطلان. و

المتحصل من كلماتهم في وجهه: امتناع اجتماع الوجوب و الندب في شيء فيمتنع نيتهما معاً. لكن عرفت في فصل غايات الموضوع

اندفاع الاشكال المذكور هناك، فاندفاعه هنا أولى، إذ يمكن الالتزام في المقام بأن الغسل الواحد مجمع عناوين متكررة، يكون

بعضها واجباً و بعضها مندوباً، بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي، و لا يمكن الالتزام بذلك هناك، لأن جهة المقدمية للواجب أو

المستحب من الجهات التعليقية، فلا يمكن أن تكون منشأً لاجتماع الحكيم المتضادين في شيء واحد إجماعاً، لاختصاص الخلاف

في مسألة جواز الاجتماع و امتناعه بصورة اجتماع الجهات التقييدية لا غير، و إن كان التحقيق الامتناع مطلقاً. و بالجملة:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٠

وحصل امتثال أمر الجميع (١) وكذا إن نوى رفع الحدث (٢) أو الاستباحة إذا كان جميعها أو بعضها لرفع الحدث والاستباحة، وكذا لو نوى القربة (٣) وحينئذ فإن كان فيها غسل الجنابة لا حاجة إلى الوضوء بعده أو قبله (٤)،

الاشكال المذكور لا يهيم ولا يوجب رفع اليد عن ظاهر أدلة المقام. لإمكان الاعتماد عليها في رفع اليد عن القواعد المقتضية للبطلان، فضلا عما إذا لم تكن تقتضيه، كما عرفت في الوضوء. فراجع.

(١) على ما عرفت في الضمائم الراجحة في شرائط الوضوء.

(٢) بلا خلاف ظاهر - كما قيل - لرجوعه إلى نية الجميع. وكذا نية الاستباحة. هذا إذا كان الجميع لرفع الحدث، أما إذا كان بعضها كذلك فنية ذلك راجعة إلى نية البعض لا غير، فيرتب عليها حكمها الآتي. فانظر.

(٣) فإن نية القربة مطلقاً راجعة إلى نية الجميع مطلقاً. ثم إن مورد كلام المصنف وغيره في نية الرفع وغيره هو نيتها مطلقاً، أما إذا نواها لا مطلقاً بل من جهة دون جهة رجعت إلى نية البعض. فيجوز عليها حكمها الآتي.

(٤) كما هو ظاهرهم، كما في الغنائم والمستند. ويستدل له بأن غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن أى سبب، كما يشهد به قوله تعالى:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (١)، ولا سيما بملاحظة رواية ابن مسلم المتضمنة تكذيب الباقر (ع) نسبة القول بوجوب الوضوء إلى على

(ع) مستشهداً بالآية الشريفة على نفيه

﴿٢﴾. ولما دل على أن غسل الجنابة لا وضوء معه

(١) المائة: ٦

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤١

وإلا وجب الوضوء (١) وإن نوى واحداً منها وكان واجباً كفى عن الجميع أيضاً على الأقوى (٢) وإن كان ذلك الواجب غير غسل الجنابة وكان من جملتها، لكن على هذا يكون امتثالا

لا قبله ولا بعده

﴿١﴾. لكن لا يخفى أن الأمر بالتطهر في الآية لا يدل إلا على أن حدث الجنابة لا يحتاج إلى الوضوء، ومثله حال الروايات، وليس هو محل الكلام.

نعم لو تم أن الفارق بين غسل الجنابة وغيره أن الحدث الأصغر لا يجتمع مع حدث الجنابة، أو أن غسل الجنابة كما يرفع الجنابة يرفع الأصغر، بخلاف غسل غير الجنابة فإنه لا يرفع الأصغر، فيكون الوضوء في الاحداث الكبيرة غير الجنابة رافعاً للأصغر، كان سقوط الوضوء هنا في محله، لانتفاء الأصغر أو لارتفاعه بالغسل المنوي به الجنابة. أما لو كان الحدث الأكبر غير الجنابة لا يرفعه الغسل وحده بخلاف حدث الجنابة فيحتاج إلى الوضوء. أو أن حدث الجنابة لا يوجب الأصغر بخلاف غيره من الاحداث الكبيرة، كان اللازم فعل الوضوء في المقام. ولعله يأتي في المسألة السادسة والعشرين من فصل أحكام الحائض بعض ما له دخل في المقام. و كأن ما ذكرنا من الاشكال هو الوجه فيما عن المحقق الخونساري والمحقق القمي من التأمل في سقوط الوضوء في المقام لو لا-الإجماع فتأمل

جيداً.

- (١) لإطلاق ما دل على وجوبه مع كل غسل غير غسل الجنابة. هذا و ظاهرهم التسالم على الاكتفاء بوضوء واحد.
- (٢) أما إذا كان المنوى هو الجنابة و كان الجميع واجباً فلا خلاف في ذلك، كما عن شرحي الجعفرية و الموجز، بل عن السرائر و جامع المقاصد

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٢

.....

الإجماع عليه. و يقتضيه - مضافاً إلى ذلك - إطلاق النصوص. و دعوى كون الظاهر منها خصوص صورة نية الجميع، غير ظاهرة، بل تمكن دعوى ظهورها في نية واحد منها، فان صدر صحيح زرارة ظاهر في تشريع التداخل في ظرف الإتيان بالفعل جرياً على مقتضى الجعل الأولى، أعني عدم التداخل، و هو إنما يكون بنية واحد منها لا غير، بل مرسل جميل كالصريح في كون غسل الجنب للجنابة لا غير. و لا ينافي ما ذكرنا من ظهور صدر الصحيح في ذلك إطلاق قوله (ع) في ذيله:

«إذا اجتمعت ..»

و قوله (ع):

«و كذلك المرأة ..»

الشامل لصورة نية الجميع و نية واحد بعينه، و ذلك لأن الذيل يكون من قبيل الكبرى الشاملة لما في الصدر و لغيره نعم لو كان ما في الذيل ظاهراً في خصوص نية الجميع لزم التنافي بين الصدر و الذيل، و وجب صرف أحدهما إلى الآخر، لكن على هذا يكون اللازم صرف الذيل الى ما في الصدر، و حينئذ يشكل الاستدلال بالرواية على الاجزاء في صورة نية الجميع التي قيل: انها المتيقن من النصوص. نعم موثق عمار المتقدم

ظاهر في نية الجميع، لكنه لا يعارض الإطلاق المذكور و لا ما دل على الاجزاء بالغسل لواحد منهما.

أما إذا كان بعضها مستجماً ففي الاجتزاء بالغسل المنوى به الجنابة عنها و عدمه قولان: المشهور الأول، و المحكى عن جماعة من الأساطين الثاني، و ينبغي ابتناؤهما على ثبوت إطلاق النصوص و عدمه، و قد عرفت أن الظاهر ثبوت الإطلاق، و أنه ظاهر مرسل جميل

، فيكون الأول هو الأقوى و أما إذا كان المنوى به واجباً غير الجنابة، فالكلام فيه (تارة) من حيث صحته في نفسه، (و أخرى) في الاجتزاء به عن غسل الجنابة، لو كان عليه جنابة، (و ثالثة) في الاجتزاء عن غير غسل الجنابة من الأغسال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٣

.....

الواجبة و المندوبة.

أما الصحة في نفسه ففي محكى التذكرة الاستشكال فيها، قال: «فان نوت الجنابة أجزاء عنهما، و ان نوت الحيض فإشكال، ينشأ من عدم ارتفاع الحيض مع بقاء الجنابة لعدم نيتها»، بل عن بعض الجزم بالعدم. لكن الموجود في الذكري في أواخر مباحث الجنابة ما ظاهره الجزم بالصحة، و أن الاشكال إنما كان في ارتفاع حدث الجنابة به. فراجع. و كيف كان فعدم الاجزاء خلاف إطلاق الأمر به

المقتضى للاجزاء، كما صرح به غير واحد. و احتمال اعتبار عدم الجنابة في صحة غسل الحيض خلاف إطلاق الأدلة البيانية. مضافاً إلى موثق عمار المتقدم

. و أما الاجتزاء به عن غسل الجنابة- لو كان عليه جنابة- فهو الذي اختاره في الشرائع، و عن المعبر، و نسب الى الشهيدين و المحقق الثاني، بل الى المشهور، و العمدة فيه ما عرفت من إطلاق النصوص. و عن الشيخ و الحلبي و جماعة: العدم، لمنع الإطلاق، و المتيقن من النصوص خصوص صورة نية الجميع. و لو سلم فهو معارض

بموثق سماعة: «في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابة؟ قال (ع): غسل الجنابة عليها واجب» (١)

، لكن عرفت ثبوت الإطلاق. و الموثوق وارد في وجوب غسل الجنابة من حيث هو لرفع احتمال ارتفاع الجنابة بحدوث حدث الحيض، فلا ينافي الاجتزاء بغسل الحيض عنه، كما ذكر ذلك المحقق الخونساري فيما حكى عنه.

و أما الاجتزاء به عن غير الجنابة من الأحداث فالكلام فيه هو الكلام في إغناؤه عن الجنابة، لكن الظاهر ضعف الخلاف هنا لما عن الخونساري

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٤

بالنسبة إلى ما نوى و أداء بالنسبة إلى البقية (١)

من استظهار الاتفاق عليه، الا أن العمدة الإطلاق.

و أما الإغناء عن الأغسال المستحبة فالظاهر أن الكلام فيه هو الكلام في إغناء غسل الجنابة عنها، فان تمَّ الإطلاق- كما عرفت- كفي، و إلا فالأصل عدم التداخل. و ربما يحكى عن ظاهر بعض التفصيل، باغناء غسل الجنابة عن المندوب و عدم إغناء غيره عنه. لكنه غير ظاهر الوجه غير احتمال اختصاص نصوص التداخل بالجنابة لذكرها فيها. لكن عرفت الإشكال في ذلك، و أن الظاهر من ذكرها إنها أحد الأفراد، و لا سيما بعد قوله (ع):

«إذا اجتمعت لله عليك ..»

. (١) المحتمل بدوياً في نصوص التداخل أمور: (الأول): أن يكون من التداخل في الأسباب نظير التداخل في أسباب الوضوء، بأن تكون حقائق الأسباب واحدة و ليس لها إلا أثر واحد يستند إلى أسبقها وجوداً و لا أثر لللاحق، و يكون الغسل الواحد رافعاً لذلك الأثر. (الثاني): أن يكون لكل واحد من الأسباب أثر في قبال أثر الآخر مع وحدة الحقيقة، على نحو يتأكد وجود السابق بوجود اللاحق، و يكونان وجوداً واحداً متأكداً و يكون الغسل الواحد رافعاً لذلك الوجود المتأكد. (الثالث):

أن تكون الآثار متباينة ذاتاً و وجوداً، لكن الغسل الواحد رافعاً للجميع لأجل كونه رافعاً للجهة المشتركة، فترفع جميعها، لتقوم كل واحد بالجهة المشتركة، فإذا زالت زالت. (الرابع): أن تكون الأسباب مختلفة الحقيقة كآثارها، و تكون الأغسال كذلك، إلا أنها تنطبق على غسل واحد لكونه مجمع جهات متكررة متباينة. (الخامس): أن يكون الغسل الواحد رافعاً لواحد منها دون غيره، إلا أنه لا يمكن ارتفاع غيره فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٥

.....

إجزاؤه عن غيره بهذا المعنى.

لكن يدفع الأخير. أنه خلاف ظاهر التعبير بالاجزاء فى الصحيح وغيره «١». و يدفع الثالث الأول أنها خلاف ظاهر قوله (ع) فى الصحيح: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق ..» ، فان الظاهر من الحقوق الأغسال لا الأحداث، بقريته قوله (ع): «عليك ..»

إذ الأحداث لا تكون حقوقاً عليه بل هى نقص فيه. و كذا قوله (ع) فى المرسل: «أجزأه عنه ذلك الغسل من كل غسل ..» . و ما ورد فى الحائض و الجنب من قوله (ع): «تجعلهما غسلاً واحداً»

فان ذلك كله ظاهر فى تعدد الغسل. و كذا اتفاهم على جواز نية الجميع، فيتعين الوجه الرابع. نعم ظهور النصوص فى كون الإتيان بالغسل بنية واحد منها ينافيه إذ عليه يلزم سقوط أمر غير المنوى بدون قصد امتثاله، و هو خلاف ما دل على عباديته. اللهم إلا أن يقال: الالتزام بذلك أولى من الخروج عن ظاهر النصوص الدالة على التعدد كما عرفت. و هذا هو الأقرب، لأن حمل التعدد المستفاد من النصوص على تعدد السبب بعيد. ثم إنه يدفع الاحتمالين الأولين - مضافاً إلى ما ذكر - ما دل على اختلاف أحكام تلك الأحداث، فإنه يدل على اختلاف حقيقتها. كما أنه يدفع الأول - مضافاً إلى ذلك كله - أنه خلاف ظاهر أدلة السببية. فلاحظ. و مما ذكرنا تعرف أنه لو نوى بعضها كان امتثالاً بالنسبة إلى ما نواه، و أداء للمأمور به بلا امتثال لأمره بالنسبة إلى ما لم ينوه. نعم لو بنى على الثالث لم يكن بالنسبة إلى ما لم ينوه امتثالاً و لا أداءً، بل كان سقوطاً فقط.

(١) ارجع الى الصفحة: ١٣٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٦

و لا حاجة إلى الوضوء إذا كان فيها الجنابة (١)، و إن كان الأحوط مع كون أحدها الجنابة أن ينوى غسل الجنابة (٢). و إن نوى بعض المستحبات كفى أيضاً عن غيره من المستحبات (٣)

(١) أما إذا كان قد نوى الجنابة فلما عرفت، و أما إذا نوى غيرها فلائنه مقتضى إطلاق إجزائه عن غسل الجنابة. اللهم إلا أن يحمل الاجزاء على خصوصية رفع حدث الجنابة لا غير، لكنه غير ظاهر. (٢) لما عرفت من الاتفاق على الصحة فيه. (٣) الغسل المأتى به بقصد الأمر الاستحبابى (تارة) يكون معه غسل مستحب آخر، (و أخرى) معه غسل واجب آخر، (و ثالثة) معه واجب و مستحب.

فعلى الأول لا إشكال ظاهراً فى صحته فى نفسه، كما يقتضيه إطلاق الأمر به. و فى الاجترأ به عن غيره الذى لم ينوه - كما هو محل الكلام - خلاف، فعن المعتبر العدم، و عن ظاهر المنتهى الاجترأ، و تبعه عليه غيره. و قد عرفت أنه مقتضى إطلاق النصوص الواجب العمل به، المقدم على أصالة عدم التداخل.

و على الثانى قيل: لا- يجزئ عن الواجب لأصالة عدم التداخل، و لا- عن نفسه لأن المقصود منه التنظيف، و هو لا- يحصل مع بقاء الحدث و فى الأول ما عرفت من الإطلاق فيندفع الثانى. مضافاً إلى أن التنظيف المقصود من الغسل المستحب لا ينافى بقاء الحدث لعدم الدليل على ذلك، بل هو خلاف إطلاق الأمر. و لأجل ذلك قيل بأنه يصح و يجزئ عن الواجب. و فى الجواهر قوى إجزائه عن

نفسه، أخذاً بإطلاق الأمر به المقتضى للأجزاء، و عدم إجزائه عن الواجب، لأصالة عدم التداخل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٧

و أما كفايته عن الواجب ففيه إشكال (١) و إن كان غير بعيد، لكن لا يترك الاحتياط.

[مسألة ١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

(مسألة ١٦): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض (٢)، بل لا يبعد إجزاؤه عن غسل الجنابة، بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم.

لكن عرفت أنها خلاف الإطلاق. و يؤيده مرسل الفقيه، قال (ره):

«و

روى فى خبر آخر: من جامع فى شهر رمضان ثم نسى الغسل حتى خرج شهر رمضان أن عليه أن يغتسل و يقضى صلاته و صومه، إلا أن يكون قد اغتسل للجمعة فإنه يقضى صلاته و صيامه إلى ذلك اليوم و لا يقضى ما بعد ذلك» (١)

، و من ذلك تعرف الحكم فى الصورة الثالثة، و ان مقتضى إطلاق النصوص هو الاجزاء عن الجميع. ثم إن الظاهر أن الكلام فى الاحتياج إلى الوضوء و عدمه إذا كان معه جنابته هو الكلام فيما سبق بعينه. و الله سبحانه أعلم.

(١) كأن الوجه فى تخصيص المقام بالإشكال دون ما سواه- مع أن العمدة فى وجه الاجتزاء فيه و فى غيره هو الإطلاق المشترك بين الجميع- و ردد بعض الوجوه المقتضية للاجزاء فى غيره، مثل كون الاحداث حقيقة واحدة فراجع واحد منها رافع لغيره، و مثل كون المقصود من الأغسال المستحبة التنظيف، و هو يترتب على الغسل المقصود به رفع الحدث أو غيره قهراً، و عدم ورود مثل ذلك فى المقام، و لذا لم يقل بالاجزاء فيه من قال به فى غيره. فتأمل جيداً. و الله سبحانه أعلم.

(٢) كما عرفت فى الغسل المنوى به المستحب، و عرفت فيه أيضاً أن

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٨

[مسألة ١٧): إذا كان يعلم إجمالاً أن عليه أغسالا، لكن لا يعلم بعضها بعينه، يكفيه أن يقصد جميع ما عليه]

(مسألة ١٧): إذا كان يعلم إجمالاً أن عليه أغسالا، لكن لا يعلم بعضها بعينه، يكفيه أن يقصد جميع ما عليه، كما يكفيه أن يقصد (١) البعض المعين و يكفى عن غير المعين (٢) بل إذا نوى غسلا معيناً و لا يعلم- و لو إجمالاً- غيره و كان عليه فى الواقع كفى عنه أيضاً و إن لم يحصل امتثال أمره. نعم إذا نوى بعض الأغسال و نوى عدم تحقق الآخر ففى كفايته عنه إشكال (٣)، بل صحته أيضاً لا تخلو عن إشكال بعد كون (٤)

الأقوى إجزاؤه عن غيره. و هذه المسألة من صغريات ما سبق، و لم يتضح وجه لذكرها بالخصوص.

(١) لأنه على تقدير وجود أى غسل فى الواقع يكون منوياً بالغسل فيجزئ عنه.

(٢) لما عرفت من الاجتزاء بالغسل المنوى به البعض المعين عن غيره مطلقاً معلوماً كان الغير تفصيلاً أو إجمالاً، أم غير معلوم.

(٣) لقرب دعوى قصور النصوص عن شمول الفرض. لكن الإنصاف أن إطلاقها محكم لكون الانصراف بدائياً.
 (٤) الظاهر أن المراد الوجه الأول من الوجوه الخمسة المتقدمة، وهو المذكور في ظاهر كلام غير واحد منهم المحقق في المعبر، فإنه قال في مقام الاستدلال على إجزاء غسل الحيض عن غسل الجنابة: «إن الغسل بنية خصوص الحيض صحيح نوى به الاستباحة فيجزئ». وفي جامع المقاصد استدلال على عكس المسألة بأن الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكيمية متحد وإن تعددت أسبابه، فإذا نوى ارتفاعه بالسبب الأقوى ارتفع بالإضافة إلى غيره. وربما نسب هذا المعنى إلى صريح الأكثر. لكن عرفت مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٤٩

حقيقة الأغسال واحدة و من هذا يشكل البناء على عدم التداخل (١) بأن يأتي بأغسال متعددة كل واحد بنية واحد منها،

أنفأ أنه خلاف ظاهر الأدلة أو المقطوع به منها.

و كيف كان فالإشكال المذكور مبني على أن نية عدم رفع غيره راجعة إلى تقييد الغسل المنوي بكونه غير رافع للحدث المقصود رفعه، فإذا ثبت كونه رافعاً له فقد انتفى القيد، وانتفاؤه يوجب انتفاء المقيد، فيكون ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد، فيبطل. لكن ذلك يتوقف على كونه ملحوظاً بنحو وحدة المطلوب لا بنحو تعدد المطلوب. وإلا فهو مقصود بالقصد التحليلي وهو كاف في الصحة. وقد تقدم نظير ذلك في فصل غايات الوضوء. فراجع.

(١) لا يبعد أن يكون منصرف تعبير الفقهاء بالاجزاء في المقام كون التداخل رخصة، وأنه لذلك نسب ذلك إلى ظاهر الأصحاب. إلا أن التأمل في كلماتهم يعطى خلاف ذلك، وأنه عندهم عزيمة، كما أوضحه شيخنا الأعظم (ره). والمتحصل من الأدلة - سواء أ كان مفادها الوجه الرابع أم هذا الوجه الذي أشار إليه المصنف (ره) المنسوب إلى صريح الأكثر أو غيرهما من الوجوه - هو عدم مشروعية الغسل الثاني، لأن إجزاء الغسل المأتي به عن غيره ظاهر في وفائه بالعرض المقصود منه، وبعد حصول الغرض يسقط الأمر، فلا مجال للاشتغال بالغسل ثانياً. نعم قبل فعل المجزى يجوز فعل المبدل منه. ومنه يظهر أن البناء على التداخل لا يتوقف على كون حقيقة الأغسال واحدة. نعم البناء على كون حقيقة الأغسال واحدة يقتضى القول بالتداخل إذا كان المراد الوجه الأول، أما إذا كان المراد الوجه الثاني فالبناء على وحدة حقيقة الأغسال كوحدة حقيقة الحدث لا يقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٠

لكن لا إشكال إذا أتى (١) فيما عدا الأول برجاء الصحة والمطلوبية.

[فصل في الحيض]

إشارة

فصل في الحيض وهو دم خلقه الله - تعالى - في الرحم (٢) لمصالح،

التداخل، لجواز كون الحدث المتأكد محتاجاً في رفعه إلى الغسل المتعدد فيكون كل غسل رافعاً لرتبه من الحدث. ومن ذلك تعرف أن الأشكال على المصنف (ره) من جهتين: إحداهما: دعوى وحدة حقيقة الأغسال و ثانيتهما: دعوى اقتضاء ذلك للتداخل.
 (١) فإنه لا ساد لباب احتمال المطلوبية فيصح لأجله الاحتياط. والله سبحانه الموفق المعين. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.
 إلى هنا انتهى الكلام - فيما يتعلق بغسل الجنابة. في التاسع عشر من جمادى الأولى سنة الألف و الثلاثمائة و التاسعة و الأربعين.
 فصل في الحيض

(٢) بذأ عرفه جماعة، بل صريح غير واحد أنه في الشرع اسم للدم بل قيل: إنه اسم للدم لغه و شرعا. و ادعى أنه ظاهر كلام جماعة من أهل اللغة كأصحاب الصحاح، و القاموس، و المجمل، و المغرب، و مجمع البحرين لكن في الاستظهار تأمل يظهر وجهه من مراجعة كلماتهم، ففي القاموس:

«حاضت المرأة تحيض .. الى أن قال: سال دمها» و نحوه كلام غيره و لو كان المراد أنه اسم للدم كان المناسب أن يقال في تفسيره: إذا سال حيضها لا-دمها. بل في مجمع البحرين: «الحيض اجتماع الدم، و به سمي الحوض لاجتماع الماء فيه»، و قريب منه ما في القاموس، فإنه كالصريح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥١

و هو في الغالب (١) أسود أو أحمر (٢) غليظ (٣)

في أنه من أسماء المعنى لا-العين. بل يمكن أن يكون كذلك شرعاً، بشهادة إضافة الدم إليه في كثير من النصوص، فيقال: دم الحيض. و جعل الإضافة بيانية خلاف الظاهر. و الأمر في أمثال هذا سهل.

(١) إذ قد لا يكون واجداً للصفات كالمرثى في أيام العادة، كما سيأتي.

(٢) كما في النافع و شرحه و غيرهما، و يقتضيه الجمع بين النصوص،

ففي مصحح حفص عن أبي عبد الله (ع): «إن دم الحيض حار عيبط أسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة أصفر بارد» (١)

و

في مرسل يونس عن أبي عبد الله (ع): «إن دم الحيض أسود يعرف» (٢)

و نحوهما غيرهما.

في مرسل ابن عمير عن أبي عبد الله (ع): «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا أن تكون امرأة من قريش» (٣)

و

في المرسل عن ابن مسلم: «إن كان دمًا أحمر كثيراً فلا تصل، و إن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلا الوضوء» (٤)

فيكون المراد من كل منهما ما يعم الآخر، لأن المراد من السواد في المقام شديد الحمرة، و أما السواد الحالك فالظاهر أنه ليس من صفات دم الحيض. و يشهد بأن المراد من السواد ما ذكرنا مقابلته بالأصفر في النصوص. و كأن ذلك هو مراد من اقتصر على الأسود كالشرائع و القواعد و غيرهما، أو على الأحمر كما عن المقنعة و الغنية.

(٣) كما عن جماعة توصيفه به، و النصوص خالية عنه سوى ما عن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٢

طرى (١) حار يخرج بقوة و حرقة (٢) كما أن دم الاستحاضة بعكس ذلك (٣)، و يشترط أن يكون بعد البلوغ و قبل اليأس، فما كان قبل البلوغ أو بعد اليأس ليس بحيض (٤)

الدعائم: «دم الحيض كدر غليظ متن» (١)

و كأن وجهه كونه الغالب.

(١) هذا هو المراد من العبيط فى النصوص

، كما فسره به فى القاموس.

(٢) كما فى عبارات كثير، بل نسب إلى الأكثر. و يدل عليه مصحح حفص المتقدم

و ،

فى صحيح معاوية: «إن دم الحيض حار» (٢)

و

فى موثق إسحاق بن جرير عن أبى عبد الله (ع): «دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة» (٣).

(٣) تقدم

فى مصحح حفص: «دم الاستحاضة أصفر بارد»

و

فى صحيح معاوية عن أبى عبد الله (ع): «إن دم الاستحاضة بارد» (٤)

و

فى موثق إسحاق بن جرير عن أبى عبد الله (ع) «و دم الاستحاضة دم فاسد بارد» (٥)

و ستأتى بقية الكلام فيه.

(٤) إجماعاً فى الأول، حكاه جماعة، بل عن المعبر: انه إجماعى منا و من أهل العلم كافة. و قريب منه ما عن المنتهى و شرح

المفاتيح.

و عن المعبر و مجمع البرهان و المدارك و شرح المفاتيح: الاتفاق عليه فى الثانى و يدل عليه فيهما

صحيح ابن الحجاج: «قال الصادق (ع): ثلاث يتزوجن على كل حال. و عد منها التى لم تحض و مثلها لا تحيض - قال:

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٣

و إن كان بصفاته. و البلوغ يحصل بإكمال تسع سنين (١) و اليأس ببلوغ ستين سنة فى القرشية (٢) و خمسين فى غيرها.

قلت: و ما حدها؟ قال (ع): إذا أتى لها أقل من تسع سنين - و التى لم يدخل بها، و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض. قال:

قلت: و ما حدها؟ قال (ع): إذا كان لها خمسون سنة» (١).

ثم إن مقتضى النص و الفتوى أنه لو رأت الدم مقارناً لتمام التسع كان حيضاً. و حينئذ فما قد يظهر من صدر عبارة المتن من عدم

حيضية المقارن غير مراد بقريته ذيل العبارة. فلاحظ.

(١) إجمالاً، هنا، ويدل عليه الصحيح المتقدم. نعم عن صوم المبسوط و خمس الوسيلة: توقف البلوغ الذي هو شرط التكليف و نفوذ التصرف على العشر. لكنه- مع ضعفه في نفسه- ليس خلافاً فيما هنا.

(٢) كما عن الفقيه و المقنعة و الوسيلة و المبسوط و الجامع و المعبر و التذكرة و كتب الشهيدين و جامع المقاصد، بل عن جماعة نسبتها إلى المشهور، بل عن التبيان و مجمع البيان نسبتها إلى الأصحاب. لمرسل ابن أبي عمير السابق «٢» و نحو مرسل الفقيه

«٣»، بل الظاهر أنه هو. و لا يقدح فيهما عدم الصراحة في الحيض، لكفاية الظهور في الحجية. كما لا يقدح عدم تعرضهما للتحديد بالستين، لكفاية رواية الستين الآتية في ذلك. مضافاً إلى عدم القول بالفصل. بل في مرسل المبسوط التصريح بأنها ترى الدم الى ستين سنة

«٤» كما لا يقدح إرسال الجميع، للجبر بالعمل، بل مرسل ابن أبي عمير حجة

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب العدد حديث: ٤

(٢) تقدم في أول الفصل

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٤

.....

- على المشهور- كمسنده. و بذلك ترفع اليد عن إطلاق مصحح ابن الحجاج السابق

، و نحوه خبره الآخر

«١»، و مرسل البنظي

«٢». بل به أيضاً يجمع بين ما ذكر مما دل على أن سن اليأس الخمسون مطلقاً و بين ما دل على أنه الستون،

كموثق ابن الحجاج عن أبي عبد الله (ع): «إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض» «٣»

و نحوه مرسل الكليني

«٤» و بذلك يظهر ضعف القول بأن حده الخمسون مطلقاً، كما عن النهاية، و الجمل، و السرائر، و المهذب، و طلاق الشرائع، و كشف الرموز، و البيان و عن مجمع البرهان: الميل إليه. و كذا القول بأن حده الستون، كما هو ظاهر طهارة الشرائع و المنتهى، و مال إليه في المختلف، إذ في كل منهما طرح لبعض الأدلة من غير وجه ظاهر.

هذا و عن المفيد و جماعة: إلحاق النبطية بالقرشية، بل عن جماعة نسبتها إلى المشهور. و ليس له دليل ظاهر غير ما أرسله المفيد في محكي طلاق المقنعة من قوله: «روى أن القرشية من النساء و النبطية يريان الدم الى ستين سنة».

فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين «٥»، معتزداً بإطلاق رواية الستين المتقدمة، منجبراً بحكاية الشهرة عليه من جماعة.

لكن ثبوت الشهرة الجابرة محل إشكال حيث لم يتعرض له الصدوق و الشيخ و أضرابهما، بل ظاهر محكي المقنعة التوقف فيه، و حينئذ لا مجال لرفع اليد عن مرسل ابن أبي عمير، المحقق الحجية المقيد به إطلاق رواية الستين.

- (١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ١
 (٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٣
 (٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٨
 (٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٤
 (٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٥

و القرشية من انتسب إلى نصر بن كنانة (١)، و من سك في كونها

(١) ذكر ذلك جماعة من الأعظم مرسلين له إرسال المسلمات من غير إشارة منهم للخلاف فيه، كالمحدث البحراني في الحدائق، و شيخنا في الجواهر و النراقي في المستند، و شيخنا الأعظم في طهارته، و غيرهم، و هو المنقول عن الصحاح، و في النفحة العنبرية لابن أبي الفتوح: «و من ولد كنانة (النصر) و هو الملقب بقريش» و بعد ذكر أجداد النبي (ص) إلى النصر قال: «و هو قريش». لكن في مجمع البحرين - بعد أن ذكر ذلك - قال: «و قيل: قريش هو فهر بن مالك»، و عن سبائك الذهب: أنه النصر على المذهب الراجح و في العقد الفريد: «جد قريش كلها فهر بن مالك، فما دونه قريش و ما فوقه عرب .. إلى أن قال: و أما قبائل قريش فإنما تنتهي إلى فهر بن مالك لا تتجاوزة»، و في سبك الذهب: «كل من ولده (فهر) فهو قرشي و من لم يلد له فليس بقريشي»، و نحوه ما في المختصر من أخبار البشر لأبي الفداء، و ذكر ذلك أيضاً في الشجرة المحمدية لأبي علي الجواني النسابة، و كذا في السيرة النبوية لابن دحلان، و في السيرة الحلبيّة: «فهر اسمه قريش، قال الزبير بن بكار: أجمع النسابون من قريش و غيرهم أن قريشاً إنما تفرقت عن فهر».

و يظهر من غير واحد احتمال أنه قضى. لكنه ضعيف جداً، لأن أكثر قبائل قريش من غيره. إنما الإشكال في تعيين أحد الأولين، لتعارض النقل و عدم ثبوت الترجيح، فإجراء الاحكام على من انتسب لغير (فهر) ممن ينتمي إلى النصر في غاية الإشكال. لكن يهون الأمر خروج الفرض عن محل الابتلاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٦

قرشية يلحقها حكم غيرها (١) و المشكوك البلوغ

(١) إجماعاً محققاً، كما في المستند. و هو الذي تقتضيه أصالة عدم الانتساب المعول عليها عند الفقهاء في جميع المقامات - كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) - التي يقتضيها دليل الاستصحاب، فان التحيض بالدم بعد الخمسين إذا كان من أحكام القرشية كان الأصل الجارى لنفي القرشية نافياً له، على ما هو القاعدة في الأصول الجارية في نفي الموضوعات المقتضية لنفي أحكامها و دعوى أن العدم المذكور لا حالة له سابقة - إذ العدم قبل الوجود كان لعدم الموضوع، و هو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنه العدم لعدم المقتضى - مندفعاً بأن هذا المقدار لا يوجب تعدداً في ذات العدم لا دقة و لا عرفاً، فلا مانع من استصحابه. كدعوى أن وصف القرشية لما كان من عوارض الوجود كان متأخراً رتبة عنه، فنقيضه الذي يكون موضوعاً لعدم التحيض لا بد أن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع أيضاً، لاتحاد النقيضين رتبة، و العدم المذكور مما لا حالة له سابقة معلومة، فالمرأة الموجودة على تقدير وجودها مما لا يعلم أنها قرشية أو غير قرشية من الأزل، و عدم القرشية المعلوم سابقاً حال عدم المرأة ليس هو العدم المنوط، بل هو العدم المطلق، و إلا فالعدم المنوط غير معلوم لا سابقاً و لا لاحقاً.

و توضيح الاندفاع: أن الوصف و إن كان بحسب الوجود الخارجى منوطاً بوجود الموضوع و متأخراً عنه، إلا أنه يمكن أن يلحظ فى القضية منوطاً بالماهية و وصفاً لها كما يمكن أن يلحظ منوطاً بالوجود، و لذا تجد الفرق بين مفهوم قول القائل: وجد الرجل الأبيض، و مفهوم قوله:

وجد الرجل فصار أبيض. فان الأبيض فى القضية الأولى لوحظ وصفاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٧

محكوم بعدمه (١)، و المشكوك بأسها كذلك.

[مسألة (١): إذا خرج ممن شك فى بلوغها دم و كان بصفات الحيض يحكم بكونه حياً]

(مسألة ١): إذا خرج ممن شك فى بلوغها (٢) دم و كان بصفات الحيض يحكم بكونه حياً. و يجعل علامة على البلوغ، بخلاف ما إذا كان بصفات الحيض و خرج ممن علم عدم بلوغها فإنه لا يحكم بحيضته.

لنفس الماهية التى هى موضوع الوجود، و فى الثانية لوحظ منوطاً بوجودها و مترتباً عليه، و لو كان لحاظ الوصف فى القضية يجب أن يكون على النحو الذى يجب أن يكون عليه وجوده كان مفهوم القضية الأولى عين مفهوم الثانية، و هو باطل ضرورة. و قد تقدم فى مباحث المياه الكلام فى هذا الأصل. فراجع.

(١) للاستصحاب، فيحكم بكون الدم مرتباً قبل بلوغ المرأة تسعاً، إذا الجزء الأول معلوم وجداناً و الثانى محرز بالاستصحاب، فلا يكون حياً و كذا يجرى استصحاب عدم اليأس لو شك فيه، فيحكم بكون الدم المرئى كائناً قبل بلوغ الخمسين أو الستين، فيكون حياً. (٢) لا ينبغي التأمل فى أن لفظ الحيض من الألفاظ العرفية التى لها معنى متميز عند أهل العرف كسائر الألفاظ العرفية، مثل لفظ التمر، و الخمر، و الماء، و البول و المنى، و غيرها، و يشهد به قوله تعالى:

«وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذىٌ ..» (١) قيل: له أحكام خاصة فى الجاهلية و بعض الأمم السالفة قبل الشرع الأقدس.

فالتحديدات الشرعية له - مثل كونه لا يرى قبل التسع، أو بعد اليأس، أو دون ثلاثة أيام، أو أكثر من عشرة، أو غير ذلك مما لم يؤخذ

(١) البقرة: ٢٢٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٨

.....

حداً عند أهل العرف - إما أن يراد بها بيان اصطلاح للشارع فيه بأن يكون قد وضعه للمعنى المحدود بالحدود المذكورة كما عن بعض احتمالها، أو بيان اشتباه العرف فى تطبيقه على ما ليس مصداقاً له واقعاً، كما فى الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم و غيرهما، أو مجرد نفى الأحكام الخاصة واقعاً عما يفقد بعض الحدود الشرعية و إن كان من أفرادها واقعاً، أو مجرد نفى الأحكام الخاصة ظاهراً عند الشك لا واقعاً حتى مع العلم، فلو علم بكون الدم المرئى قبل البلوغ - أو بعد اليأس، أو دون الثلاثة، أو أكثر من عشرة - حياً جرت عليه أحكام الحيض جميعها، و إنما يحكم شرعاً بنفى حيضه الفاقد لبعض الحدود إذا كان مشكوكاً لا غير: وجوه.

اختار الأستاذ الأعظم (ره) - فى رسالته الدماء - الأخير، لبعده عدم ترتب أحكام الحيض على ما علم أنه حيض، بل لم يظن أن يلتزم به أحد، مستظهاً بذلك من المنتهى حيث قال فيه: «لو قيل فى الدم الذى تراه المرأة بعد الخمسين فى زمن عاداتها على ما كانت تراه قبل ذلك فالموجود هنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلاً، و لو قيل ليس بحيض مع وجوده و كونه على صفة الحيض كان

تحكما لا يقبل»، مؤيداً له بما عن الذكرى من: «أنه إذا اشتبه الدم بالاستحاضة اعتبر بالسواد والغلظة والحرارة و أضرارها .. الى أن قال: و بالثلاثة و العشرة اللذين هما أقل الحيض و أكثره باتفاق»، حيث جعل الرجوع الى الحدين في حال الاشتباه كالصفات. و لأن فيه جمعاً بين نصوص التحديد

«١» و رواية سماعه الدالة على التحيض برؤية الدم اليومين و الثلاثة إلى العشرة

«٢»، و رواية إسحاق

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٥٩

.....

الدالة على التحيض برؤية الدم اليوم و اليومين

«١»، و المرسله الدالة على التحيض مدة أيام الحيض عشرة أو أكثر

«٢» مضافاً إلى أن ظاهر نصوص التحديد بيان كون الحيض كذلك واقعاً، فيجب حملها على الغالب للقطع بالتخلف أحياناً.

هذا و لكن ما ذكره (قده) لا يخلو من خدش، فان مجرد البعد- لو سلم- لا يجدى في رفع اليد عن ظاهر الأدلة. و عدم الظن بالترام أحد به غير ظاهر الوجه، كيف؟ و هو خلاف المتسالم عليه بينهم ظاهراً كما يقتضيه ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها. فلاحظ كلماتهم في التحديدات و نقل مذاهب العامة و خلافاتهم فيها. و أما ما في المنتهى فظاهره منع التحديد بالخمسين و اختيار التحديد بالستين، كما يظهر من مراجعته المنتهى، بل العبارة المذكورة ظاهرة في ذلك، و كذا ما بعدها فراجع. و أما ما عن الذكرى فلا ينافي بناءه على كون التحديد واقعياً، بل ظاهر ذيل كلامه ذلك. نعم سوق التحديد بالثلاثة و العشرة مساق الصفات يشعر بذلك. لكن ذيل العبارة مانع عن العمل به. و أما الجمع بين النصوص بذلك فلا- شاهد له، لاتحاد سوقها و ألسنتها نفياً و إثباتاً. و أما الحمل على الغالب فموهون بمنع مطابقتها التحديدات للغلبة جداً، كما بظهر من ملاحظة أحوال النساء، و كيف يصح دعوى كون الغالب ذلك؟! مع أن الفرق بين المشتمل على الحد و غيره بمحض الآتات اليسيرة كما يظهر بأدنى تأمل. مع أن حمل النصوص على ذلك يوجب كونها و ارادة في مقام الاخبار عن القضية الواقعية، فكيف يستفاد منها قضية شرعية ظاهرة كما هو بصده؟! فالمتعين إذاً حمل النصوص

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٠

.....

على ظاهرها من نفي المصداق حقيقة إن أمكن، و إلا- كما لو علم بتحقق المصداق بدون التحديد- فاللازم حملها على نفي الاحكام بلسان الحكومة و طرح الأخبار المخالفة لذلك.

هذا و المصرح به في كلام جماعة- بل عن المسالك: نفي الخلاف فيه، و عن الذكرى: «لا نعلم فيه خلافا»، بل عن صوم الروضة: الإجماع عليه:- أن الحيض دليل على البلوغ. لكن المحكى عن حجر المبسوط و صومه و وصايا النهاية، و خمس الوسيلة و نكاحها، و

حجر الغنية و صوم السرائر و وصاياها و نواذر قضائها، و صوم الجامع، و حجر التحرير:

أن الحيض بنفسه بلوغ، بل عن الغنية الإجماع عليه. و هذا هو مدلول النصوص،

ففى موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال (ع): إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم. و الجارية مثل ذلك إذا أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم» «١»

و ،

فى مرسل الفقيه: «على الصبي إذا احتلم الصيام، و على المرأة إذا حاضت الصيام» «٢»

و

فى خبر يونس ابن يعقوب: «لا يصلح للحره إذا حاضت الا الخمار» «٣»

و ،

فى موثق ابن سنان: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه و كتبت عليه السيئه و عوقب. و إذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، و ذلك أنها تحيض لتسع سنين» «٤».

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦١

.....

لكن لو قلنا بامتناع تحقق الحيض قبل تمام التسع - كما هو ظاهر الأصحاب - امتنع أن يكون سبباً للبلوغ، لأنه لا يوجد إلا بعد تحقق شرطه و هو بلوغ التسع، فيستند البلوغ إليه لأنه أسبق. و لو قلنا بإمكانه فمقتضى إطلاق النصوص المذكوره و إن كان سبباً ما يعلم بتحقيقه قبل إكمال التسع لكن نصوص التحديد حاكمه عليها، فيختص موضوعها بما يكون بعد تمام التسع، و حينئذ يمتنع أيضاً جعله سبباً للبلوغ، للإشكال السابق بعينه. فيتعين أن يكون طريقاً على كلا الوجهين.

و إن كان يشكل على الثانى جعله طريقاً أيضاً بأن العلم بما هو موضوع الاحكام يتوقف على العلم بإكمال التسع، فلو كان طريقاً إلى تحقق التسع لزم الدور. و لا مجال للإشكال المذكور على الأول الذى هو ظاهر الأصحاب لإمكان العلم به بقيام القرائن القطعية الدالة على كونه الدم الذى هو طبيعى للمرأة، فيكون دليلاً على تحقق التسع دلالة وجود المعلول على وجود علته، و لا مجال لتقرير ذلك على القول الثانى، لأن القرائن المذكوره و ان كانت تدل على أنه الدم الطبيعى للمرأة لكن لا تدل على أنه موضوع الأحكام الشرعية إلا بتوسط العلم باجتماع الحدود فيه، و من جملة تلك الحدود كونه بعد إكمال التسع، فيمتنع حينئذ أن يكون دالاً على إكمال التسع للزوم الدور.

و أجاب جماعة عنه بأن إثبات كونه حياً يكون بالصفات، فإذا دلت على أنه حيض دل هو على البلوغ. و فيه: أن الاشكال المذكور فى العلم جار فى الدلالة بعينه، لأن الدلالة على المحدود فرع الدلالة على الحدود فيمتنع استفادة الدلالة عليها من الدلالة عليه. مضافاً إلى ما قد يقال من أن أدلة الصفات إنما تدل على حجيتها على الحيض فى ظرف تحقق البلوغ إذ لا إطلاق لها يشمل صورته عدمه،

فمع الشك فيه لا مجال للرجوع إليها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٢

و هذا هو المراد من شرطية البلوغ (١).

[مسألة ٢): لا فرق في كون اليأس بالستين والخمسين بين الحره و الأمه]

(مسألة ٢): لا فرق في كون اليأس (٢) بالستين والخمسين بين الحره و الأمه، و حار المزاج و بارده، و أهل مكان و مكان.

[مسألة ٣): لا إشكال في أن الحيض يجتمع مع الإرضاع]

(مسألة ٣): لا إشكال في أن الحيض يجتمع مع الإرضاع (٣)

بل استصحاب عدمه موجب لخروج المورد عن موضوع أدله الصفات.

لكن يشكل ذلك بأنه خلاف إطلاق النصوص. نعم إذا علم عدم البلوغ فقد علم أن الدم ليس موضوعاً للأثر فلا مجال لجعل الحكم الظاهري. فيصح اعتبار الحجية للصفات.

و من ذلك كله يظهر أنه لا بد من الأخذ بإطلاق النصوص المذكورة من دون تحكيم أدله الحدود عليها لئلا يلزم إلغاؤها. و حينئذ فإن أمكن الأخذ بظاهرها من السببية حكم بسببته للبلوغ مطلقاً و لو كان قبل التسع، و إلا فلا بد من حملها على الطريقيه للبلوغ تعبداً عند الشك فيه، إما لأجل وجوده بعد التسع أو لغير ذلك، فإذا علم بوجوده حكم شرعاً بتحقيق البلوغ تسعاً و لو في زمان سابق على الدم، و لا يلزم اشكال الدور و لا غيره.

لكن الحمل على السببية على هذا المبنى ممتنع، لأن وجود الحيض قبل التسع على هذا المبنى نادر، فالحمل على السببية يستلزم الحمل على النادر.

(١) يعنى: لا- أن المراد منه أنه إذا كان الدم بصفات الحيض لا- يحكم بكونه حيضاً حتى يعلم بكونه بعد البلوغ. لكن عرفت تحقيق الحال.

(٢) لإطلاق الأدلة. مع أنى لم أقف على مخالف في ذلك.

(٣) بلا خلاف ظاهر، بل لعله من الضروريات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٣

و في اجتماعه مع الحمل قولان (١)، الأقوى أنه يجتمع معه (٢)

(١) يعنى: بلحاظ النفي و الإثبات في الجملة، و إلا فالأقوال أربعة أو خمسة كما سنشير إليها.

(٢) كما عن الفقيه و المقنع و الناصريات و كثير من كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني، بل عن المدارك: أنه مذهب الأكثر،

و عن جامع المقاصد: انه المشهور، و يدل عليه كثير من الصحاح و غيرها،

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «عن الجبلى ترى الدم أ تترك الصلاة؟ فقال (ع): نعم إن الجبلى ربما قذفت بالدم» «١»

و ،

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا الحسن (ع) عن الجبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر، هل تترك

الصلاة؟ قال (ع):

تترك الصلاة إذا دام «٢»

و

صحيح صفوان: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام، تصلى؟

قال (ع): تمسك عن الصلاة» «٣»

و نحوها غيرها.

و عن الكاتب و المفيد (ره) و الشرائع و الوحيد فى شرح المفاتيح:

المنع، و ربما نسب إلى السرائر، و فى محكى النافع: الميل إليه.

لخبر السكونى عن جعفر (ع) عن أبيه (ع): انه قال: «قال النبى (ص) ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل. يعنى إذا رأت الدم و هى حامل

لا تدع الصلاة إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم تركت الصلاة» «٤»

و،

صحيح حميد بن المثنى: «سألت أبا الحسن الأول (ع)

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٤

.....

عن الحبلى ترى الدفقة و الدفقتين من الدم فى الأيام و فى الشهر و الشهرين فقال (ع): تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاة» «١»

و عن شرح المفاتيح: دعوى تواتر الاخبار فى ذلك، كالأخبار الواردة فى أن السبايا تستبرأ أرحامهن بحيضة

«٢»، و كذا الجوارى

«٣». و للإجماع على صحة طلاقها و لو فى حال الدم، بضميمة ما دل على بطلان طلاق الحائض

«٤». هذا و لكن الخبرين لا يصلحان لمعارضه ما سبق من وجوه كثيرة، لكثرة العدد، و أصحىة السند، و مخالفة العامة، و موافقة

المشهور. و لا سيما بملاحظة قرب دعوى كون المراد من النبوى الأول القضية الغالبية الامتنائية و كون التفسير من الراوى، و كون

الدفقة و الدفقتين فى الثانى ليس مما يحصل بهما أقل الحيض، كما يظهر ذلك من صحيحه الراوى المذكور

عن أبى عبد الله (ع): «فى الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم؟ قال (ع):

تلك الهراقة، إن كان دماً كثيراً فلا تصلين، و إن كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين» «٥»

و قريب منه المرسل عن محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)

«٦». مع أنه لو سلم ظهوره فيما جمع شرائط الحيض فهو مطلق يمكن تقييده بهذا الصحيح و نحوه. و أما ما ورد فى السبايا و الجوارى

فلا يدل على ما نحن فيه، لأن مفاده حكم ظاهرى، و يجوز أن يكون الوجه فيه الغلبة. و أما ما دل على بطلان طلاق الحائض فيجب

الخروج عنه بالإجماع المذكور إذا بنى على العمل

- (١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٨
 (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء
 (٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب نكاح العبيد و الإماء
 (٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائط
 (٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥
 (٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٥

سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها (١) و سواء كان فى العادة أو قبلها أو بعدها (٢) نعم فيما كان بعد العادة بعشرين يوماً الأحوط الجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضة (٣).

[مسألة ٤: إذا انصب الدم من الرحم إلى فضاء الفرج]

(مسألة ٤): إذا انصب الدم من الرحم إلى فضاء الفرج

بنصوص المقام. و أصالة العموم لا تصلح لإثبات الموضوع أو نفيه، لان العام لا يصلح لأن يكون حجة فى عكس نقيضه.
 (١) خلافاً لما عن طهارة الخلاف و عن السرائر و الإصباح حيث منعوا من حيض المستبينة الحمل، و عن الأول: الإجماع عليه، و عن الثانى:

نسبته إلى الأكثرين المحصلين. و هذا القول على ظاهره غير ظاهر الوجه، بل مخالف لإطلاق النصوص المتقدمة، و صريح صحيح حميد بن المثنى الثانى و خبر ابن مسلم

الواردين فى خصوص المستبينة الحمل و لو أريد من الاستبانة مضى عشرين يوماً من العادة رجع الى القول الآتى، و دليله دليله.

(٢) لإطلاق جملة من النصوص، و ظهور بعضها فى الأول. كصحيح ابن الحجاج المتقدم و غيره.

(٣) لما عن النهاية و الاستبصار و المدارك من الحكم بكون الدم المرئى بعد العادة بعشرين يوماً استحاضة، و عن المعتبر: الميل إليه. و يشهد له

مصحح الحسين بن نعيم الصحاف: «قلت لأبى عبد الله (ع): أن أم ولدى ترى الدم و هى حامل، كيف تصنع بالصلاة؟ فقال (ع) لى: إذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث، فلتتوضأ و تحتشى بكرسف و تصلى، و إذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٦

من الحيض، فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل « ١ »
 فترفع به اليد عن إطلاق الاخبار المتقدمة في خصوص المرثى بعد العادة بعشرين يوماً، و يرجع في المرثى فيما بعد العادة إلى العشرين
 إلى إطلاق غيره، لقصوره عن التعرض لحكمه، إذ كما يحتمل الحاقه بالمرثى بعد العشرين يحتمل الحاقه بالمرثى في العادة، فلا معدل
 عن الأخذ بالإطلاق.

و كأن منشأ توقف المصنف (ره) في الحكم المذكور توقفه في صلاحية تقييد الإطلاقات بالمصحح المذكور، بل استوضح شيخنا
 الأ-عظم (ره) في طهارته: منع ذلك، و كأنه لكثرة النصوص المطلقة، و اشتغال بعضها على بعض التعليقات بنحو تأبي عن التقييد. و
 لكن الإنصاف ان ذلك لم يبلغ حداً يوجب تعذر الجمع العرفي بالتقييد، فالبناء عليه غير بعيد.
 نعم قد يعارض المصحح المذكور الأخبار المتضمنة للتفصيل بين الواجد للصفات فيكون حيضاً و الفاقد فيكون استحاضة، كمصحح
 حميد

و خبر ابن مسلم
 المتقدمين، و

مصصح حميد عن إسحاق ابن عمار: «قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟ قال (ع):
 إن كان دمًا عبيطاً فلا تصل ذينك اليومين، و إن كان صفرةً فلتغتسل عند كل صلاتين» «٢».

و قد يظهر من محكى الفقيه الاعتماد عليها في التفصيل بين الواجد و الفاقد. و حيث أن التعارض بينهما بالعموم من وجه فالمرجع في
 مورد التعارض - و هو المرثى في العادة بدون الصفات و المرثى بعد العشرين منها واجداً للصفات - إطلاقات الباب المقتضية للحيضية.
 بل يمكن الرجوع في الأول إلى إطلاق ما دل على أن الصفرة في أيام الحيض حيض،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٧

و خرج منه شيء في الخارج و لو بمقدار رأس إبرة لا إشكال في جريان أحكام الحيض (١)، و أما إذا انصب و لم يخرج بعد - و إن
 كان يمكن إخراجها بإدخال قطنه أو إصبع - ففي جريان أحكام الحيض إشكال (٢)

فيبقى الفاقد المرثى بعد العادة بعشرين يوماً تحت الطائفتين معاً محكوماً بعدم الحيضية.

اللهم إلا أن تحمل نصوص الصفات على عدم جواز التحيض بمجرد الرؤية في الفاقد لا امتناع كونه حيضاً كما هو محل الكلام، كما
 يشهد به مصصح إسحاق الوارد في الدم المرثى يوماً أو يومين
 ، لامتناع كون دم الحيض كذلك. و حينئذ فلا تصلح لمعارضه مصصح الصحاف. لكن الإنصاف أن حمل المصحح على ما ذكر بعيد
 عن ظاهره، بقرينه ما في الجواب من قوله (ع):

«ذينك اليومين ..»

فطرحة لمعارضه نصوص التحديد أولى من حمله على ما ذكر ثم الاستشهاد به على ذلك. و أما غيره من النصوص فالجمع بينها
 حسب ما ذكرنا أولى. و عدم القائل بذلك لا يوجب وهنًا لإمكان استظهارهم منها خلافه.
 (١) لأنه القدر المتيقن من الأدلة.

(٢) ينشأ مما ذكر الجماعة في مبحث الاستبراء من الاكتفاء في بقاء الحيض بكونه في الفرج و إن لم ينصب عنه - كما هو صريح

نصوص الاستبراء

، و ادعوا عليه الإجماع، لقرب دعوى عدم الفرق بين حدوث الحيض و بقاءه- و من احتمال اختصاص ذلك بالبقاء، لاختصاص النصوص و الإجماع به، فيرجع في الحدوث إلى أصالة عدم الحيض. و لأجل ذلك استشكل في الحكم أيضاً في (نجاة العباد) و فيما وقفت عليه من حواشيتها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٨

فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض (١).

و لا فرق بين أن يخرج من المخرج الأصلي أو العارضى (٢).

[مسألة ٥]: إذا شك في أن الخارج دم أو غير دم

(مسألة ٥): إذا شك في أن الخارج دم أو غير دم- أو رأت دمًا في ثوبها و شكّت في أنه من الرحم أو من غيره- لا تجرى أحكام الحيض (٣). و إن علمت بكونه دمًا و اشتبه عليها فاما أن يشتهه بدم الاستحاضة أو بدم البكارة أو بدم القرحة، فإن اشتبه بدم الاستحاضة يرجع إلى الصفات (٤)

و حواشى المتن عدا شيخنا الجواهرى (قده) فإنه قوى الحكم بالحيض.

و كأنه لما عرفت من ظهور نصوص الاستبراء في عدم خصوصية للبقاء.

و الخروج عن الأصل بمجرد ذلك غير واضح، و إن لم أقف على كلام لأحد في تحرير ذلك.

(١) و فى بعض حواشى النجاة: لزوم الاحتياط بأحكام الاستحاضة.

و هو غير ظاهر، إذ المفروض العلم بكون الدم دم الحيض الخلقى فى المرأة الذى لا ريب فى عدم كونه موضوعاً لأحكام الاستحاضة.

(٢) للإطلاق. لكن ينبغى ملاحظة ما تقدم فى التخلّى و فى الجنابة، فإذا أمكن التفصيل فهما بين العارض المعتاد و غيره مطلقاً أو مع

انسداد الطبيعى أمكن فى المقام أيضاً، لعدم الفرق.

(٣) لأصالة عدم خروج دم الحيض فى الفرضين، لكنها لا تجدى فى إثبات عدم كون الخارج حياً إلا بناء على الأصل المثبت.

(٤) بلا خلاف فيه فى الجملة و لا إشكال، للأخبار المميزة بين الحيض و الاستحاضة بالصفات. و لغيرها مما يأتى التعرض له- إن شاء

الله تعالى- فى أحكام أقسام ذات الدم. إنما الإشكال فى أنه يستفاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٦٩

.....

من أخبار الصفات قاعدة كلية- و هى وجوب البناء على حيضية الواجد لصفات الحيض، و استحاضية الواجد لصفات الاستحاضة-

يجب العمل عليها، إلا أن يقوم دليل على خلافها. كما فى الصفرة فى أيام العادة و الدم الأسود بعد العادة عند تجاوز العشرة، أو لا

يستفاد منها ذلك؟

المشهور الثانى، بل هو المنسوب إلى الأصحاب، و عن المدارك و جماعة الأول.

و العمدة فى أخبار الصفات:

صحيح معاوية: «قال أبو عبد الله (ع): إن دم الاستحاضة و الحيض ليس يخرج من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد و إن دم

الحيض حار» (١)

و ،

مصحيح حفص: «دخلت امرأة على أبي عبد الله (ع): فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى أحيض هو أو غيره؟، فقال (ع) لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة. قال: فخرجت و هي تقول: و الله ان لو كان امرأة ما زاد على هذا» (٢)

و ،

موثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله (ع): «قال: سألتني امرأة منا أن أدخلها على أبي عبد الله (ع): فاستأذنت لها فدخلت .. إلى أن قال: قالت: فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال (ع): دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضة دم فاسد بارد. قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أ تراه كان امرأة؟» (٣)

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٠

.....

و أما مصحيح إسحاق بن عمار المتقدم في الحبلي

«١» فلا يظهر منه الكلية، و كذلك

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ثم طهرت وصلت ثم رأته دمًا أو صفرة؟ قال (ع): إن كانت صفرة فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاة» (٢).

مضافاً إلى وجوب حملها على التحيض بالرؤية و عدمه لا بعد استقرار الدم ثلاثة أيام لجريان قاعدة الإمكان في الفاقد كالواجب حينئذ. لكن قد يناقش في الصحيح: بأنه لم يظهر منه أنه في مقام حجية الصفات، بل من الممكن أن يكون في مقام بيان الصفات الخارجية الغالبية ليرتب عليها العلم أحياناً و لو بضميمة بعض القرائن غير المنضبطة.

و فيه: ان حمل الكلام على غير مقام التشريع مع الحاجة إليه خلاف الأصل في الكلام الصادر من الشارع. و دعوى: أنه ليس في مقام التشريع و لو بضميمة بعض القرائن - كما ذكر في الاشكال - خلاف الظاهر.

هذا و قد يناقش أيضاً في المصحح: بأن الاستدلال به إن كان من حيث اشتماله على قوله (ع):

«فإذا كان للدم ..»

، ففيه: أن الظاهر من الدم المستمر لا مطلقاً. و إن كان من حيث اشتماله على قوله (ع):

«إن دم الحيض ..»

- بدعوى ظهوره في التمييز بين الحيض و الاستحاضة مطلقاً بحسب ما هما عليه في الغالب - ففيه: أن التمييز الغالبى بينهما قطعى لا كلام فيه، لكنه لا - يلزم التمييز بينهما مطلقاً تعبدًا، كما تقدم في الاشكال على الصحيح. و إن كان من جهة اشتماله عليهما معاً - بدعوى أن قوله (ع):

«إن دم الحيض ..»

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ١٧٠
مسوق مساق التعليل و التمهيد لما بعده فيجب

(١) تقدم في أول المسألة

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧١

.....

التعدى عن مورده إلى غيره - ففيه: ان ذلك يختص بما إذا كان تعليلاً لأصل الحكم لا لخصوصيته، و الظاهر منه الثانى و هو خصوص الحكم فى الدم المستمر.

و فيه، أيضاً ما عرفت، من أن الأصل فى الكلام الصادر من الشارع مع الحاجة إلى التشريع أنه فى مقام التشريع. مضافاً إلى أن حمل الدم على خصوص المستمر مما لا قرينة عليه، إلا أنه مورد السؤال، لكن قرينة المناسبة للتعليل و التمهيد المقتضية للعموم أقوى من ذلك.

ثم إنه قد يستدل بالنصوص المذكورة بعد تسليم اختصاصها بمستمرة الدم، بتقريب: أن خصوصية الاستمرار من الخصوصيات الملغاة فى نظر العرف، كما هو كثير فى الأخبار و كلمات العرف. و فيه: ان ذلك خلاف الأصل فى القيود فما دام يحتمل دخل القيد فى الحكم لا- مجال للتعدى منه إلى غيره، و من القريب أن تكون الصفات طريقاً إلى التمييز عند الاختلاط حيث لا طريق كالعادة، و لا أصل كقاعدة الإمكان.

و مثله توهم أن الرواية و إن ذكر فيها الاستمرار، إلا أن قول المرأة:
«فلا تدرى أحيض هو أو غيره؟»

ظاهر فى احتمال أن يكون بتمامه حيضاً فيعم ما لم يتجاوز العشرة. إذ فيه: أن ظاهر السؤال ان الاستمرار هو الذى صار سبباً للجهل و التردد، و ذلك لا- يكون إلا- فيما خرج عن المتعارف كلية، و ما لم يتجاوز العشرة ليس منه و إن اتفق أنه خارج عن متعارف المرأة المعينة. و من ذلك تعرف أن تقريب الاستدلال بالموثق بما ذكر على الكلية فى غير محله. نعم تقريب الاستدلال به عليها بعين تقريب الاستدلال بالمصحح، فان قوله (ع) فى الجواب:

«ليس به خفاء ..»

و قولها:

«أتراه كان امرأة؟»

كالصريح فى عموم الدم للمستمر و غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٢

.....

ثم إنه لا مجال للمناقشة في الموثق المذكور بأن ذكر الصفات لأجل التنبيه على الصفات الغالبية الموجبة للعلم و لو بضميمة بعض القرائن كما تقدم فان ذلك لو سلم هناك لا مجال لتسليمه هنا، لأنه ذكر الإرجاع إلى الصفات فيه في الرتبة الثانية للعادة، فلو كان المراد العلم الحقيقي تعين تقديمه على العادة. و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره الأستاذ (قده) في رسالة الدماء، حيث ناقش في جميع نصوص الصفات بأنها واردة في مقام التنبيه على ما يوجب العلم، عدا مرسله يونس

«١» فإنها في مقام جعل الطريق إلا أن موضوعها الإقبال و الادبار و هو تغير الدم من الأقوى إلى الأضعف أو بالعكس، و هو غير التمييز بالصفات. نعم ما ذكره في المرسله في محله، لكن سيأتي - إن شاء الله - ما فيه في آخر المبحث. مع أن المرسله أيضاً قد اشتملت على مثل ما اشتملت عليه النصوص الأخرى، مثل

قوله (ع) «إن دم الحيض أسود يعرف»

، و لم يتضح التفكيك بين هذه الجملة فتكون ظاهرة في المعرفة التعبدية، و

قوله (ع) في موثق إسحاق: «دم الحيض ليس به خفاء ..»

فيدعى ظهوره في المعرفة الحقيقية.

ثم إن شيخنا الأعظم (ره) في طهارته أورد على استفادة الكلية من النصوص المذكورة و ما مائلها - مما تضمن أن دم الاستحاضة (كذا) مثل كونه أصفر أو بارد - : «بأن الظاهر من الاستحاضة في هذه النصوص - على ما يساعده تتبع الأخبار سؤالاً و جواباً، بل تصريح أهل اللغة - هو الدم المتصل بدم الحيض بل الكثير من أقسامها كما في شرح المفاتيح ..» و حينئذ فهذه النصوص قاصرة عن التعرض لغير المستمر المختلط بالحيض لأنه لا يصدق عليه الاستحاضة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٣

.....

و فيه: أنه و ان سلم ذلك - كما تساعده أيضاً هيئة الاستفعال - إلا أن الظاهر ان عنوان الاستحاضة ملحوظ في هذه النصوص مرآة لذات الدم الخاص المقابل لدم الحيض لا عنواناً له، كما هو الظاهر في أكثر أحكام الاستحاضة بأقسامها. و وجه الظهور في ذلك أن المميزات المذكورة في النصوص - مثل: «انهما لا يخرجان من مكان واحد»

و «إن دم الحيض غالباً أسود حار و دم الاستحاضة غالباً أصفر بارد»

«١»، و نحو ذلك - لا تختص بالدم المستمر بل تكون في غيره أيضاً. و أيضاً فإن مقابلة الاستحاضة بالحيض و عدم التعرض لقسم آخر تقتضى ان المراد بالاستحاضة ما يقابل الحيض سواء أ كان مختلطاً به و متصلاً به أم لا.

اللهم إلا أن يقال: المميزات الخارجية و إن كانت لا تختص بالدم المستمر لكن من الممكن أن تكون حجيتها مختصة به، فلا تكون حجة على غيره من أنواع الدم الذي لم يستمر. و أما المقابلة بالحيض فلا تكون قرينة على العموم، بل من الجائز أن يكون المراد من الحيض خصوص الحيض المختلط بالاستحاضة لا مطلق الحيض. و بالجملة: بعد اختصاص الاستحاضة بالدم المختلط بالحيض تقصر النصوص المتقدمة عن إثبات طريقتي الصفات إلى الحيض و الاستحاضة معاً.

هذا كله الكلام في النصوص المتقدمة التي هي العمدة في استفادة الكلية لو تمت، و هناك نصوص تتضمن أن الصفره في غير أيام الحيض ليس من الحيض، سيأتي - إن شاء الله - التعرض لها في المسائل الآتية.

نعم الظاهر انه لا إشكال عندهم في أن الأصل في الدم الجامع لصفات الحيض حيض كالمرئي في العادة. و الله سبحانه أعلم.

(١) تقدمت في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٤

فإن كان بصفه الحيض يحكم بأنه حيض (١) وإلا فإن كان في أيام العادة فكذلك (٢) وإلا فيحكم بأنه استحاضة (٣) وإن اشتبه بدم البكارة يختبر (٤)

(١) بناء على ما عرفت- من قصور نصوص الصفات عن إثبات طريقتها للحيض والاستحاضة في غير مستمرة الدم- يكون العمدة في الحكم المذكور قاعدة الإمكان التي سيجيء- إن شاء الله- قريباً الاستدلال عليها كلية، وفي بعض الموارد ولذا يختص الحكم المذكور بموردها لا غير.

(٢) بلا خلاف ولا إشكال، بل عن الناصريات، والخلاف:

الإجماع عليه، للمستفيضه الدالة على أن الصفرة في أيام الحيض حيض. منها:

مصحح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع): عن المرأة ترى الصفرة في أيامها؟ قال (ع): لا تصلى حتى تنقضى أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضع و صلت» «١».

(٣) هذا بإطلاقه يتوقف على ثبوت كلية طريقتة صفات الاستحاضة وقد عرفت الاشكال فيه. وسيأتي في المسائل الآتية تفصيل الكلام في ذلك وأنه لا يحسن من المصنف (ره) هذا الإطلاق.

(٤) بلا خلاف ظاهر في الحكم في الجملة، ويدل عليه ما

في الصحيح عن خلف بن حماد الكوفي قال: «دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) بمنى فقلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج جارية معصراً لم تطم، فلما افتضها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام، وإن القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهن: دم الحيض، وقال بعضهن: دم العذرة .. إلى أن قال:

فما تصنع؟ قال (ع): فلتتق الله (تعالى)

,

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٥

يادخال قطنه في الفرج والصبر قليلاً (١)

فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلمها. وإن كان من العذرة فلتتق الله و للتوضأ و لتصل و يأتيها بعلمها إن أحب ذلك .. إلى أن قال (ع):

تستدخل القطنه ثم تدعها ملياً ثم تخرجها إخراجاً رقيقاً، فإن كان الدم مطوقاً في القطنه فهو من العذرة، وإن كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض» «١»

، و رواه الشيخ بأدنى اختلاف «٢» و ما

فى الصحيح الآخر عن زياد بن سوقه قال: «سئل أبو جعفر (ع) عن رجل افتض امرأته أو أمته فرأت دمًا كثيرًا لا ينقطع عنها يومها (يومًا) كيف تصنع بالصلاة؟ قال (ع): تمسك الكرسف فان خرجت القطنه مطوقه بالدم فإنه من العذرة، تغتسل و تمسك معها قطنه و تصلى فإن خرج الكرسف منغمسًا بالدم فهو من الطمث، تقعد عن الصلاة أيام الحيض» «٣».

(١) و

فى الصحيح الأول: «ثم تدعها ملياً»

، و معناه: تركها طويلاً.

لكن الظاهر إرادة لزوم تركها مقدار ما ينزل على القطنه مما يغمسها أو يطوقها ثم إن ظاهر النص و الفتوى الاكتفاء بمطلق إدخال القطنه، لكن فى الروض:

أن إدخالها بعد أن تستلقى على ظهرها و ترفع رجليها، و أنها مخيرة بين الإصبع و الكرسف. و جعله مقتضى النصوص الأمر بعضها بإدخال القطنه من غير تقييد بالاستلقاء. و فى بعضها إدخال الإصبع مع الاستلقاء، التى يكون طريق الجمع بينها بحمل المطلق على المقيد، و التخيير بين الإصبع و الكرسف. لكن عرفت خلو نصوص المقام عن ذلك كله. مع أن الجمع بينها لا يكون

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٦

ثم إخراجها (١) فإن كانت مطوقه بالدم فهو بكاره (٢) و إن كانت منغمسه به فهو حيض (٣)

بذلك، بل بالتخيير بين وضع القطنه مطلقاً و بين الاستلقاء و وضع الإصبع.

و قد استظهر جماعة أن ذلك سهو من قلمه الشريف، إذا الاستلقاء و رفع الرجلين و وضع الإصبع إنما ذكر فى رواية اشتباه الحيض بالقرحة

- كما سيأتى - لا فى نصوص المقام.

(١) لا بد أن يكون برفق، لما تقدم فى الصحيح.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال عدا ما عن الأردبيلي (ره) من الرجوع الى الصفات. و هو فى غير محله. بعد ما عرفت من النصوص المعول عليها بل الظاهر الإجماع على مضمونها.

(٣) كما هو المحكى عن الأكثر. لكن فى الشرائع و النافع و القواعد و عن البيان و الموجز: الاقتصار على الحكم بالعذرة مع التطوق، الظاهر فى التوقف فى الحكم بالحيض للانغماس لاحتمال غيره، بل فى المعبر:

«لا ريب أنها إذا خرجت متطوقه كان من العذرة، أما إذا خرجت مستنقعاً فهو محتمل». و هو غير ظاهر، سواء أ كان مفروض كلامهم صورة دوران الأمر بينهما - كما هو ظاهر ما يحضرنى من الشرائع و النافع و القواعد - أم صورة ما لو احتمل ثالث غيرهما. أما على الأول فواضح، لأنه القدر المتيقن من النص. و أما على الثانى فلأنه مقتضى إطلاق الصحيح الثانى، بل لعله مقتضى إطلاق الأول. إذ مجرد اختلاف القوابل فى أنه دم حيض أو عذرة لا يدل على تردد الأمر بينهما، لعدم حجية قول القوابل فى ذلك، و لم يظهر من السؤال أن الرجوع إلى القوابل من جهة حجية قولهن حتى يكون سكوت الامام (ع) عن الردع عنه إمضاء لها، بل من الجائز أن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٧

و الاختبار المذكور واجب (١) فلو صلت بدونه بطلت و إن تبين بعد ذلك عدم كونه حياً (٢)، إلا إذا حصل منها قصد القربة بأن كانت جاهلة، أو عالمة أيضاً

ذلك لأجل تحصيل العلم و رفع الشك. بل لو كان قول القوابل حجة لم يكن وجه لتكرار العرض، إذ من الظاهر أن العرض على القوابل لم يكن في زمان واحد بل في زمانين مرة بعد أخرى.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى جواب الفقهاء لهم بلزوم الوضوء و الصلاة- معلنين بأنه إن كان الدم حياً لم تضرها الصلاة، و إن كان دم العذرة فقد أدت الفريضة- هو الانحصار و التردد بين الأمرين لا غير، و يكون قول الامام (ع): «إن كان مستقفا فهو من الحيض، و إن كان مطوقاً فهو من العذرة»

مبنياً عليه. لكن إطلاق الصحيح الثاني كاف في إطلاق الحكم بالحيض مع الانغماس، و يكون دليلاً على تمامية قاعدة الإمكان في المقام أو ما هو أوسع منها. و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره شيخنا الأعظم (ره)- انتصاراً للحق، و المحقق (ره)- من حمل كلامه على صورة احتمال ثالث غير الحيض و العذرة، و أن ظاهر الروايات دوران الأمر بينهما. غير ظاهر في الصحيح الثاني. فتأمل.

(١) نسبة في الجواهر و غيرها إلى ظاهر النص و الفتوى و هو كذلك.

(٢) كما صرح به جماعة. لكن الظاهر من الأمر بالاختبار المستفاد من النص في المقام كونه- من قبيل الأمر بالسؤال و التعلم- إرشادياً إلى تنجز التكليف المحتمل، و عدم صحة الرجوع إلى الأصول فيه لو فرضت، لا أنه إرشادي إلى شرطية الاختبار للعبادة ليرتب عليه بطلان العبادة بدونها لانتفاء المشروط بفقد شرطه، فان ذلك خلاف الظاهر. و عليه يكون حكم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٨

.....

العمل قبل الاختبار حكم العمل قبل الفحص في الشبهة الحكمية من الصحة على تقدير الموافقة للواقع، فلو توضحت المرأة و وصلت قبل الاختبار برجاء كون الدم للعذرة كان العمل صحيحاً على تقدير كون الدم كذلك واقعاً، إذ لا خلل في الفعل، لا من حيث نفسه لفرض موافقته للمأمور به، و لا من حيث نية القربة للاكتفاء في تحقق التقرب بصدور الفعل برجاء المطلوبية، كما هو المفروض. و على هذا فلا وجه لتخصيص الصحة بصورة الغفلة عن وجوب الاختبار، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) و لا بصورة المعذورية فيه، كما في الجواهر. نعم لو قيل بعدم جواز الامتثال الاحتمالي عقلاً عند التمكن من الامتثال العلمي كان لما ذكر وجه. لكن عرفت ضعفه في أوائل التقليد.

هذا كله بناء على كون حرمة العبادة على الحائض تشريعية، أما لو كانت ذاتية فالقول بالبطلان عند عدم العذر في مخالفة الواقع في محله، لأن العبادة قبل الاختبار محتملة للتحريم المنجز، فالإقدام عليها إقدام على محتمل المعصية موجب لاستحقاق العقاب، على ما هو التحقيق من استحقاق المتجرى للعقاب، و حينئذ يمتنع التقرب بالعبادة، لامتناع التقرب بما هو مبعده، فتبطل و إن كانت طاهراً واقعاً. نعم لو قيل بعدم ثبوت الحرمة الذاتية مع الإتيان بالفعل رجاء كما سيأتي- أو بعدم استحقاق المتجرى للعقاب- لم يكن مانع من تحقق التقرب بالفعل، و كان القول بصحته في محله. اللهم إلا أن يقال: عدم تعرض الامام (ع) لما ذكره الفقهاء من الأمر بالاحتياط، و أمره بالاختبار يدل على عدم مشروعية الاحتياط.

وفيه: أن ما ذكره الفقهاء لم يذكر في السؤال، فيدل أمره بالاختبار على عدم الاجتزاء به، و إنما ذكره الراوى لغير الامام، فلا يكون جواب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٧٩

إذا فرض حصول قصد القرية مع العلم أيضاً (١). و إذا تعذر الاختبار يرجع الى الحالة السابقة (٢) من طهر أو حيض،

الامام (ع) مبنياً عليه. و بالجملة: قول الامام (ع) في الجواب:

«فلتق الله سبحانه ..»

ظاهر في تنجز الأحكام الواقعية و مؤاخذتها بمخالفتها، فمع إمكان الاحتياط لا مجال للإشكال بتحقيق الموافقة بلا شبهة إلا من جهة ترك الاختبار. لكن ظاهر قوله (ع):

«فلتق الله ..»

عدم دخله. فلاحظ.

(١) قد عرفت سهولة الفرض المذكور.

(٢) للاستصحاب. نعم يتوقف ذلك على قصور أدلة وجوب الاختبار عن شمول صورة العجز عنه، أما إذا تم إطلاقها الشامل لذلك - كما هو غير بعيد - امتنع الرجوع إلى الأصول حينئذ كما امتنع الرجوع إليها عند التمكن منه، لتخصيص عموم أدلتها أو إطلاقها بأدلة الاختبار، و تعين الرجوع إلى أصالة الاحتياط. نعم إذا كانت الحالة السابقة الحيض فعموم الدليل لهذه الصورة لا يخلو عن إشكال، بل في طهارة شيخنا الأعظم (ره): «ان العمل بالاستصحاب من غير اختبار - يعني: مع التمكن منه - قوى، و أقوى منه عدم وجوبه مع الشك في الافتضاض»، و ذلك لأن مورد النصوص صورة رؤية الدم بعد الافتضاض، فيتعين الرجوع إلى الأصل في غيرها. ثم ذكر: «ان وجوب الاختبار مع عدم الشك في الافتضاض لا يخلو من وجه». لكن الوجه ضعيف. و منه يظهر ضعف ما في الجواهر: من التفصيل بين صورة سبق الحيض فيجب الاختبار، و بين صورة الشك في الافتضاض فالأقوى عدم وجوبه.

ثم لو فرض جواز الرجوع إلى الأصول فإنما يجوز الرجوع إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٠

و لإفتنى على الطهارة (١). لكن مراعاة الاحتياط أولى.

استصحاب الطهر، حيث لا - تجرى قاعدة الإمكان المقتضية للحكم بالحيضية و إلا - فهي المرجع دون الاستصحاب، و إطلاق بعض معاهد الإجماع يقتضى حجيتها في المقام، و سيأتى.

(١) كأن الوجه في ذلك إطلاق أدلة أحكام الطهارة، فإن موضوعها مطلق المرأة الشامل للطهارة و الحائض، فبعد تخصيصها بأدلة أحكام الحائض إذا شك في الحيض و عدمه يرجع الى عموم أدلة أحكام الطاهر لإحراز موضوعها و الشك في موضوع الحائض. لكنه مبنى على جواز الرجوع الى العام في الشبهة المصدقية، و التحقيق خلافه. و من هنا كان المتعين في المقام - بعد البناء على عدم مرجعية قاعدة الإمكان، لاختصاصها بما يعلم خروجه من الرحم - هو قاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالى بثبوت أحكام الطهارة أو الحائض، على ما سيأتى.

اللهم إلا أن يقال: العلم الإجمالى المذكور ينحل بأصالة عدم خروج الدم من الرحم - بناء على أن موضوع أحكام الحائض من يخرج دمها من الرحم - فيثبت لها أحكام الطاهر، لعموم أدلة الأحكام، فإنه يجوز الرجوع إلى العام إذا جرى أصالة عدم الخاص، و إذا ثبتت أحكام الطاهر بالأصل المذكور انحل العلم الإجمالى، كما أشرنا إلى ذلك في مباحث المياه و غيرها. و كأنه لذلك ذكر في نجاة العباد أن الأولى لها الاحتياط، و أمضاه جماعة من أهل الحواشى.

و لكنه يشكل: بأن أصالة عدم خروج هذا الدم من الرحم لا يصلح لإثبات عدم خروج دم الحيض من الرحم بنحو مفاد ليس التامة إلا بناء على حجية الأصل المثبت، لأن مفاد كان التامة يغير مفاد كان الناقصة و الأصل الجارى لإثبات أحدهما لا يصلح لإثبات الآخر. و

بالجملة: أصالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨١

و لا يلحق بالبكارة في الحكم المذكور غيرها (١) كالقرحة المحيطة بأطراف الفرج. و إن اشتبه بدم القرحة فالمشهور (٢) أن الدم إن كان يخرج من الطرف الأيسر فحيض و إلا فمن القرحة (٣)

عدم خروج هذا الدم من الرحم إنما يقتضى نفى أحكام الدم الخارج من الرحم، مثل عدم العفو عن قليله و نحوه، لا إثبات أحكام الطاهر، لأن تلك الأحكام موضوعها عدم خروج مطلق الدم من الرحم، و هذا يلزم عدم خروج هذا الدم من الرحم. و مثل الأصل المذكور- في عدم صلاحيته لإثبات أحكام الطاهر- أصالة عدم كون هذا الدم حيضاً، فإنه لا يثبت عدم كون المرأة حائضاً.

لما ذكرنا. مضافاً الى أنه من أصالة عدم الأزلى الذى لا يقول به بعض من أفتى بالطهارة في المقام. بل ربما كان الاشكال فيه أظهر. لعدم ثبوت كون الحيضية من لوازم الوجود، و يحتمل كونها ذاتية عرفاً للدم نظير دم الإنسان عرفاً في مقابل دم الحيوان، فلا يصح أن يقال: الأصل عدم كونه دم إنسان لنفى أحكام دم الإنسان. فتأمل.

(١) لعدم الدليل على ذلك بعد اختصاص الأدلة بالبكارة، و كون الحكم على خلاف القاعدة، و إلغاء خصوصية المورد، غير ظاهر.

(٢) كما عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع و المسالك و شرح المفاتيح، بل عن الأول: نسبته الى فتوى الأصحاب.

(٣) لما

رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن يحيى - مرفوعاً - عن أبان: «قلت لأبي عبد الله (ع): فتأء منا، بها قرحة في جوفها و الدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة؟ فقال (ع):

مرها فلتستلق على ظهرها، ثم ترفع رجليها و تستدخل إصبعها الوسطى،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٢

.....

فان خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض و إن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة» (١).

و عن الدروس و الذكري: عكس ذلك، بل في ثانيهما: حكايته عن الكاتب، و عن كشف الرموز: حكايته عن ابن طاوس، لهذه الرواية أيضاً على

رواية الكافي، حيث قال (ع) فيها: «فان خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، و ان خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة» (٢)

، بل عن الذكري: انه وجد كثيراً من نسخ التهذيب موافقاً لما في الكافي، و في الذكري عن ابن طاوس: إن الحيض من الأيسر في بعض نسخ التهذيب الجديدة، و انه قطع بأنه تدليس.

و عن المحقق و ظاهر المسالك و الأردبيلي و تلميذه: عدم اعتبار الجانب أصلاً، لإرسال الخبر و اضطرابه، و لجواز كون القرحة في الجانبين، و لأن الحيض من الرحم و ليس في جانب معين، و لا- يقتضى الاستلقاء و رفع الرجلين ذلك، كما تقتضيه شهادة النساء بذلك، فعن النراقي ان كل امرأة رأيناها و سألناها اعترفت بعدم ادراك الجانب للخروج. مع أن اللازم عدم الحكم بحيضية ما يخرج من غير جانب الحيض و لا باستحاضيته، لاتحادهما في المخرج، و إلا لميز بينهما بذلك.

هذا و لكن الإنصاف أن الإرسال منجبر بشهرة الرواية بين أهل الرواية و الفتوى. و الاضطراب إنما يقدر لو كان مستقراً، أما إذا ارتفع

بالقرائن أو القواعد فلا- أثر له في سقوط الرواية عن الحجية. و جواز كون القرحة في كل من الجانبين لا- يمنع من جعل الحجية لمصلحة ما،

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٣

.....

و لا سيما مع كون الجعل مطابقاً للغلبة، و من الجائز أن تكون الغلبة في القرحة أن تكون في جانب معين و ان دم الحيض يخرج من الجانب المقابل لجانب القرحة و لو لذات القرحة، و إنما يمنع ذلك من الطريقيّة الذاتية. و منه يظهر اندفاع ما بعده. و أما الأخير فيدفعه أنه خلاف مقتضى لزوم الاقتصار على مورد النص الجارى على خلاف القواعد المجعولة في الحيض. فالعمدة إذاً: النظر في القرائن الموجبة لارتفاع الاضطراب، فنقول:

إن أمكنت دعوى كون ما في الكافي و التهذيب روايتين- كما لم يستبعده في الوسائل، بأن تكون واقعتان في الخارج- فلا ينبغي التأمل في وجوب العمل برواية التهذيب إما لهجر رواية الكافي الموجب لسقوطها عن الحجية و إما لترجيحها عليها بالشهرة بناء على صحة الترجيح بها، لما عن حاشية المدارك من اتفاق المتقدمين و المتأخرين من المحدثين على موافقة المشهور. و يشهد به ما حكى من موافقتها لما ذكره المفيد، و الصدوق في المقنع و الفقيه و والده في رسالته. و لما ورد في الاستبراء من أنها ترفع رجلها اليسرى.

فتأمل. و لا يعارض ذلك ما عن البشرى من أن النسخ القديمة للتهذيب توافق الكافي، و كذا ما تقدم عن الذكرى. فان ذلك موهون بمخالفته لفتوى الشيخ نفسه في الكتب الفتوائية. و إطباق المحققين على اتفاق نسخ التهذيب على خلاف ما في الكافي. و عدم تعرض أحد من شراح التهذيب لغير ذلك، مع أن ديدنهم على نقل النسخ النادرة. و باتفاق جميع النسخ التي وجدناها على ذلك، و قد سألنا غيرنا فوجد كما وجدنا. انتهى ملخصاً ما عن حاشية المدارك.

و إن قطع بكونها رواية واحدة عن واقعة واحدة- كما هو الظاهر و ادعاه غير واحد- فان كان ما تقدم موجباً للقطع بتعيين أنها رواية التهذيب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٤

.....

دون الكافي- كما ادعاه الأستاذ (قده) في رسالة الدماء- فهو، و إلا أشكل الرجوع إلى أعمال قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير، لأنهما حكمان لتعارض الدليلين المفروغ عن دليليتهما لا لاشتباه الحجّة باللاحجة كما في المقام، حسب ما هو ظاهر شيخنا الأعظم (ره) حيث قال: «إن المقام ليس من مقام الانجبار و لا من قبيل تعارض الاخبار»، و هو صريح الأستاذ (قده) في رسالة الدماء.

اللهم إلا- أن يقال: إن ذلك يتم لو علم إجمالاً بسهو القلم من الكافي أو التهذيب، لأن قصد الحكاية من مقومات الخبر فاذا انتفى القصد انتفت الخبرية، أما إذا احتمل كون السهو من أحدهما في مبادئ الخبر الكتبي مع تحقق القصد من كل منهما إليه فأصالة القصد و عدم الخطأ في نفس الخبر محكمة، و مقتضاها كون كل ما في الكافي و التهذيب خبراً حقيقياً. و لا يعارضها أصالة عدم الخطأ في مبادئ الخبرين، لأنها لا أثر لها في نفي أحكام التعارض عنهما، لأن موضوع تلك الأحكام مطلق الخبرين، و ان علم إجمالاً

بالخطأ في مبادئ أحدهما، ولا يختص موضوعها بالخبرين اللذين لا خطأ في مباديهما أصلاً، إذ لو بنى على الاختصاص بما ذكر لزم اختصاص تلك الأحكام بالخبرين المتنافيين المعلوم تعمد الكذب في أحدهما. وهو كما ترى.

نعم قد يقال باختصاص تلك الأحكام بخصوص الروايتين عنهم (ع) لاختصاص بعض أدلة تلك الأحكام بذلك، وانصراف البعض الآخر إليه وفيه: أن الظاهر كون المراد من الرواية عنهم (ع) ما يعم الرواية بالواسطة ولذا ترجح إحدى الروايتين على الأخرى بملاحظة الوسائط، ولا يختص الترجيح بملاحظة حال الراوى عن الامام (ع) لا غير. وكأنه لأجل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٥

إلا أن يعلم أن القرحة في الطرف الأيسر (١). لكن الحكم المذكور مشكل فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أعمال الطاهرة و الحائض (٢). و لو اشتبه بدم آخر حكم عليه بعدم الحيضية (٣)،

ذلك استقر بناء الأصحاب على ترجيح رواية الكليني (ره) على رواية الشيخ عند اختلافهما، لما اشتهر من أضبطة الكليني (ره). فالتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن الرجوع إلى قواعد التعارض في المقام - بناء على انجبار سنديهما معاً - متعين. لكن في حجية رواية الكافي

إشكال. هذا كله ملخص ما ذكرناه في شرح التبصرة. فراجع.

والله سبحانه أعلم.

(١) هذا الاستثناء وإن لم يذكر في النص ولا في كلام الأكثر إلا أنه مفهوم منهما بملاحظة امتناع التمييز في هذا الفرض بما ذكر، و لذا نسبة في المتن إلى المشهور. لكن لم يتعرض لحكمه، و اللازم الرجوع فيه إلى القواعد، إذ لا يفهم من النص التعاكس بنحو الكلية بنحو يكون أماره الحيض أن يخرج من الجانب المقابل للقرحة حتى في المورد، فالعمل بالقواعد فيه متعين، و هي إما الاستصحاب إذا علمت الحالة السابقة، أو الاحتياط إذا لم تعلم. و أما قاعدة الإمكان ففي عمومها للمقام - مما لم يعلم فيه خروج الدم من داخل الرحم - إشكال تقدم في المسألة السابقة. كما عرفت أيضاً في المسألة السابقة احتمال إثبات أحكام الطاهر بأصالة عدم خروج الدم من الرحم، أو أصالة عدم كونه دم حيض، و تقدم الإشكال في ذلك. فراجع.

(٢) لكن لو بنى على عدم العمل بالنص كان اللازم العمل بالاستصحاب مع العلم بالحالة السابقة.

(٣) هذا مقتضى الاستصحاب لو كانت الحالة السابقة الطاهرة، أما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٦

إلا أن يكون الحالة السابقة هي الحيضية (١).

[مسألة ٦: أقل الحيض ثلاثة أيام، و أكثره عشرة]

(مسألة ٦): أقل الحيض ثلاثة أيام، و أكثره عشرة (٢)،

لو كانت مجهولة فلا وجه له ظاهر إلا عموم أدلة أحكام الطاهرة، أو أصالة عدم خروج الدم من الرحم، أو أصالة عدم حيضية هذا الدم.

لكن عرفت في المسألة السابقة الإشكال في جميع ذلك.

(١) يعني: فتستصحب.

(٢) بلا خلاف، كما عن السرائر، بل إجماعاً، كما عن الخلاف و الغنية و المنتهى و الذكري و التنقيح و جامع المقاصد و المدارك و

غيرها، و عن المعتمر: أنه مذهب فقهاء أهل البيت (ع)، و عن الأمامي: نسبه إلى دين الإمامية. و تدل عليه النصوص الكثيرة، كمصحح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام و أكثر ما يكون عشرة أيام» (١).

و

مصصح صفوان: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن أدنى ما يكون الحيض؟ فقال (ع): أدناه ثلاثة و بعده عشرة» (٢) و نحوهما غيرهما.

نعم قد يظهر من

مصصح حميد عن إسحاق بن عمار- قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين؟ قال (ع): إن كان الدم عيباً فلا تصل ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» (٣)

و

موثق سماعه: «عن الجارية البكر أول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثة، و يختلف عليها لا يكون طمها فى الشهر عدة أيام سواء؟ قال (ع): فلها أن تجلس و تدع الصلاة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٧

فإذا رأت يوماً أو يومين أو ثلاثة إلا ساعة- مثلاً- لا يكون حيضاً (١)

ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة» (١)

و

مرسله يونس الطويلة، و فيها: «و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشراً أو أكثر» (٢)

و

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال (ع): «إن أكثر ما يكون من الحيض ثمان و أدنى ما يكون منه ثلاثة» (٣) المنافاة لما ذكر، لكنها محمولة على غير ظاهرها، أو مطروحة، لما عرفت.

(١) كما عن الإسكافى، و الكافى و الغنية و السرائر و جامع المقاصد و فوائد الشرائع، و المحرر لابن فهد، و المنتهى و التذكرة و غيرها، بل ظاهر محكى الأخيرين: الإجماع عليه، ففى أولهما: «أقل أيامه ثلاثة بليالها و أكثره عشرة، و هو مذهب علمائنا أجمع»، و نسبه الى أبى يوسف و غيره، ثم نسب أيضاً الى أبى يوسف فى رواية أخرى: كفاية يومين و أكثر الثالث انتهى. و فى ثانيهما: «أقل الحيض ثلاثة أيام بليالها، بلا- خلاف بين فقهاء أهل البيت .. الى أن قال: و قال أبو يوسف: يومان و أكثر الثالث»، و عن الجامع: «لو رأت يومين و نصفاً لم يكن حيضاً لأنه لم يستمر ثلاثة أيام، بلا خلاف».

و قد استوضح الحكم المذكور جماعة من الأعظم، منهم: شيخنا فى الجواهر، و شيخنا الأعظم فى طهارته، و غيرهما، بناء على استفادة اعتبار التوالى من ظهور ما تضمن كون أقله ثلاثة أيام فى الاستمرار. و استشكل فيه بعضهم بناء على عدم ظهوره فى ذلك، بل قال شيخنا الأعظم (ره):

«مجرد اشتراط التوالى من دليل خارج لا يستلزم الاستمرار فى جميع آئات

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٨

.....

أيامها بل يكفي فيه وجوده في كل يوم».

لكن ما ذكره لا يخلو من إشكال، إذ الاستمرار إنما يقتضى اعتبار التوالى و دخول الليالى المتوسطة و لا يقتضى اعتبار الرؤية في تمام اليوم الأول و الأخير، فالعمدة في ذلك ظهور أدلة التحديد في التقدير، فإنه يقتضى اعتبار الرؤية في الأيام الثلاثة كاملة، لأن التقدير بالظرف ظاهر في المساواة في المقدار مع قطع النظر عن الاستمرار. و من هنا كان ظاهر غير واحد عدم الفرق بين القول باعتبار التوالى و القول بعدمه في اعتبار وجوده في مقدار ثلاثة أيام كاملة، فعن المعبر، و التذكرة: «لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دماً و ساعة طهراً و اجتمع ثلاثة أيام في عشرة كاملة كان الدم حيضاً على الرواية، و ما تخلله، و على القول الآخر استحاضة»، و نحوهما كلام غيرهما. و بالجملة: لا ملازمة بين الاستمرار و الاستيعاب، و لا يكون الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر.

و لعل وجه ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) هو أن الاستمرار إنما استفيد من الأدلة المذكورة لورودها مورد التقدير، و هو كما يقتضى الاستمرار يقتضى الاستيعاب فإذا لم تدل على الاستمرار فلا بد أن لا تدل على الاستيعاب.

وفيه: أنه لا تتوقف الدلالة على الاستمرار على ظهورها في التقدير بل استفادة الاستمرار إنما تكون من فهم وحدة المظروف، فان الواحد الموجود في الثلاثة أيام لا يكون واحداً إلا إذا كان مستمراً، إذ مع تخلل العدم لا يكون واحداً بل يكون متعدداً، و هذه الوحدة مفهومة في جميع الموارد التي تصلح للاستمرار، فإذا قلت: «جلست في المسجد ثلاثة أيام»، كان الظاهر منه وحدة الجلوس فيكون مستمراً، و إن كان لا يظهر منه الاستيعاب، لظهور الكلام في الظرفية لا التقدير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٨٩

كما أن أقل الظهر عشرة أيام (١).

و من ذلك يظهر ضعف ما عن جماعة- بل عن المدارك و شرح المفاتيح و الذخيرة و الحدائق: اختياره و نسبه إلى الأكثر- من الاكتفاء بوجوده في ثلاثة أيام في الجملة، بدعوى ظهور أدلة التحديد في الظرفية و لا تجب المطابقة بين الظرف و المظروف. إذ فيه: منع ذلك، بل من الواضح ظهورها في التقدير كوضوح لزوم المساواة بين المقدار و المقدر.

وقيل باعتبار وجوده في أول الأول و آخر الآخر و جزء من الثانى، نسب في بعض الحواشى إلى السيد حسن بن السيد جعفر، و لم يستبعده شيخنا البهائى فى محكى حاشية الاستبصار، و قواه فى المستند. و كأنه لاستظهار أن تكون ثلاثة كاملة من أول رؤيته إلى حين انقطاعه. قال شيخنا البهائى فى محكى حاشيته: «إذ لو لم يعتبر وجوده فى الطرفين المذكورين لم يكن الأقل ما جعله الشارع أقل فلا تغفل». و هو- كما ترى- لا يرجع إلى محصل واضح، لما عرفت من دوران الأمر بين التقدير و الظرفية، و كلاهما لا يقتضى القول المذكور.

و استدلل له فى المستند بأن المتبادر من

قولهم (ع): «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام»

عدم تحقق الحائضية في أقل من ثلاثة أيام تامة، و مرجعه ما ذكره البهائي (ره) و الاشكال فيه ظاهر. و بموثق ابن بكير في المبتدئة التي استمر بها الدم: «ثم تترك الصلاة في المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة، و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام» (١) و هو كسابقه في الاشكال المتقدم. فراجع.

(١) إجماعاً، حكاة جماعة من القدماء و المتأخرين و متأخريهم، و عن الأمالي:

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٠

و ليس لأكثره حد (١). و يكفي الثلاثة الملفقة (٢)، فإذا رأت في وسط اليوم الأول و استمر إلى وسط اليوم الرابع يكفي

انه من دين الإمامية، و تدل عليه النصوص،

ففي صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «لا يكون القرء أقل من عشرة أيام فما زاد، أقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم» (١)

و

في مصححه عنه (ع): «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الاولى و إن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» (٢) ، فتأمل. و نحوهما رواية ابن الحجاج ، [١]، و

في مرسل يونس: «أدنى الطهر عشرة أيام .. إلى أن قال (ع):

و لا يكون الطهر أقل من عشرة أيام» (٣).

(١) بلا خلاف، كما عن الغنية، بل إجماعاً، كما عن الخلاف و التذكرة لكن عن أبي الصلاح: حده بثلاثة أشهر. و هو شاذ كما عن المنتهى، و حمل على الغالب.

(٢) بلا- خلاف ظاهر، كما في المستند، و الوجه فيه: أن المحتمل بدواً في نصوص تحديد الأقل بثلاثة أيام معان خمسة: (الأول): محض المقدار، أعنى: ستاً و ثلاثين ساعة، و لازمه الاكتفاء بليلاً و نهارين و نهار و ليلتين. (الثاني): ذلك أيضاً لكن بملاحظة ما يتبعها من الليلتين المتوسطتين فيرجع التقدير بها الى التقدير بستين ساعة، و عليه يكتفى بثلاث ليال و نهارين. (الثالث): النهار التام على نحو الموضوعية من دون تبعية الليالي، فتكون

[١] الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١. و الراوى هو عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى كما سيأتى التصريح بذلك فى المسألة السابقة من هذا الفصل

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩١

فى الحكم بكونه حيضاً. و المشهور (١) اعتبروا التوالى فى الأيام الثلاثة (٢)، نعم بعد توالى الثلاثة فى الأول لا يلزم.

مثل أيام الصوم، و لازمه عدم لزوم الاستمرار، و هو خلاف ما يأتى.

(الرابع): النهار التام على نحو الموضوعية مع تبعية الليالى، فتكون كأيام الاعتكاف، و لا بد من أن يرى فى ثلاثة نهارات تامة، فلا يجتزأ بالليل و لا بالنهار الملقق منهما. (الخامس): النهار التام على نحو الطريقية إلى الساعات النهارية لا مطلق الساعات، فيراد ست و ثلاثون ساعة نهارية، فيجزى ثلاث نهارات تامة و ملفقة، و لا يجتزأ بالليل. و الأخير أقرب.

إذ الأولان - مع أنهما خلاف الإجماع - بعيدان جداً عن ظاهر العبارة المذكورة، و الثالث قد عرفت أنه خلاف ما دل على اعتبار التوالى كما يأتى، و الرابع و إن كان يناسبه الجمود على نفس التعبير، لكنه لا يناسب وروده مورد التحديد و التقدير، أما الأخير فهو وسط بين الطريقية المحضة و الموضوعية كذلك فيناسب تلك الجهتين، فهو المتعين. و عليه جرى الفقهاء فى المقام و أمثاله من موارد التقدير، مثل: إقامة العشرة، و مدة الاستبراء و العدد، و مدة الخيار، و نحوها.

(١) كما عن الذكري و المسالك و شرح المفاتيح، بل فى محكى الجامع دعوى اتفاق الكل.

(٢) يعنى: توالى الدم ثلاثة أيام فى مبدأ الحيض، لا اعتبار التوالى فى خصوص الأقل، فلا يعتبر فيما زاد عليه فتكون الأربعة المتفرقة حيضاً كما قد يترأى من ظاهر العبارة، و لا توالى ثلاثة أيام من أيام الدم مطلقاً و لو كانت فى أثائه ليكون تمام الدم المرئى يوماً ثم ينقطع ثم يرى ثلاثة متوالية حيضاً، كما قد يترأى من بعض العبارات. و العمدة فى وجه القول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٢

.....

المشهور نصوص تحديد الأقل بالثلاثة أيام، بدعوى ظهورها فى الوجود المستمر، إما لأن ورودها مورد التقدير يقتضى ذلك، لأن المقصود تقدير الأمر الواحد، و إما لأن الزمان المتعدد إذا أخذ ظرفاً لما هو صالح للاستمرار فالظاهر منه وحدة المظروف، كما تظهر من ملاحظة موارد ذكر الزمان قيماً لما من شأنه الاستمرار، مثل: «جلس زيد فى المسجد ثلاثة أيام»، فإنه ظاهر فى استمرار الجلوس ثلاثة أيام، كما أشرنا إليه آنفاً. كما أن ظهور الأقل و الأكثر فى التوالى و إن كان يقتضى اعتباره فيما بينهما من المراتب - و لازمه عدم الحكم بحيضية الدم المنفصل، كما لو رأت خمسة دماً ثم يوماً نقاء ثم يوماً دماً - إلا أن الإجماع و النصوص اقتضيا كونه حيضاً أيضاً تنزيلاً للنقاء المتخلل منزلة الدم، فان ذلك لا ينافى كون أكثره عشرة متوالية، لأن الإجماع المذكور لا يدل على أن الحيض قد يكون أكثر من عشرة متوالية ليكون منافياً له.

ثم إنه قد استدل شيخنا الأعظم (ره) على اعتبار التوالى - مضافاً إلى ذلك - بأصالة عدم الحيض. و يشكل بأن الأصل المذكور من قبيل الأصل الجارى فى المفهوم المردد، لأنه على تقدير اعتبار التوالى فالحيض منتف قطعاً، و على تقدير عدمه فالحيض موجود قطعاً، فالشك إنما يكون فى المردد بين الأمرين، و ليس هو موضوع الأثر ليجرى فى نفيه الأصل كما أشرنا إلى ذلك مراراً فى مطاوى هذا الشرح.

ثم إنه (ره) قال: «و لا يعارضها - يعنى: أصالة عدم الحيض - أصالة عدم الاستحاضة، لأنه إن قلنا بثبوت الوسطة بين الحيض و الاستحاضة فلا - تنافى، إذ لا يعلم إجمالاً بكذب أحدهما كى يكونا متعارضين، و إن لم نقل بثبوت الوسطة فأصالة عدم الحيض حاكمة على أصالة عدم الاستحاضة»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٣

.....

لأن المستفاد من الفتاوى بل النصوص: أن كل دم لم يحكم عليه بالحضية ولم يعلم أنه لقرحة أو عذرة أو نفاس فهو استحاضة، وحينئذ فإذا انتفى كونه حيضاً بحكم الأصل تعين كونه استحاضة، ثم أمر (ره) بالتأمل و أشار في الحاشية إلى وجهه بأن أصالة عدم الحيض لا- يثبت أن هذا الدم ليس بحيض، لأن الأول مفاد كان التامة والثاني مفاد كان الناقصة، والأصل المثبت لأول لا يصلح لإثبات الثاني. ثم قال (ره) في الحاشية: «فافهم» ولعله يشير بذلك إلى إمكان إرجاع المضمون المذكور إلى أن كل امرأة ليست بحائض فهي مستحاضة، وحينئذ يكون الأصل المذكور مثبتاً له، أو إلى أن أصالة عدم كون هذا الدم حيضاً لا تجرى، إما لأنها من قبيل الأصل في العدم الأزلي- لكنه (ره) يقول به- أو لأن حقيقة الحضية عرفاً من الصفات المقومة للماهية لا من صفات الوجود، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

ثم إنه (قده) ذكر وجهاً آخر لنفي المعارضة بين الأصلين المذكورين فقال: «و لو أغمضنا من استفادة ذلك من النصوص و الفتاوى قلنا أن نثبت أحكام الاستحاضة- يعنى: فينحل العلم الإجمالى- بأن نحكم بوجوب الصلاة بمقتضى أصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلاة (لأن أصالة عدم الاستحاضة لا تنفى وجوب الصلاة، لأن الصلاة واجبة على المستحاضة) فيجب الاغتسال مع غمس القطن، للقطع بطلان الصلاة واقعاً بدونه، لأنها إما حائض أو مستحاضة، و يجب تجديد الوضوء لكل صلاة مع عدم الغمس، لأن الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعاً، لأنه مردد بين الحيض و الاستحاضة». فكان المقام نظير ما لو توضأ بمائع مردد بين البول و الماء، فإنه لا بد له من تطهير أعضائه ثم الوضوء ثانياً، و لا مجال لجريان أصالة طهارة الأعضاء لأنها بلا فائدة. و إذا وجب الغسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٤

.....

و الوضوء عقلاً بمقتضى أصالة عدم الحيض انحل العلم الإجمالى بثبوت أحكام المستحاضة أو أحكام الحائض، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة عدم الحيض بلحاظ بقاء أحكام الحائض، من دخول المساجد، و قراءة العزائم، و نحو ذلك.

فان قلت: أصالة عدم الاستحاضة حاكمة على قاعدة الاشتغال الموجبة للغسل، فلا مجال للرجوع إليها إلا بعد سقوطها عن الحجية، و لا موجب لسقوطها عن الحجية تعيناً، لأن ترجيحها على أصالة عدم الحيض من دون مرجح، و إعمالهما معاً يوجب القطع بطلان الصلاة كما ذكر، فلا بد من تساقطهما و الرجوع إلى قاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالى.

قلت: أصالة عدم الاستحاضة غير معارضة بأصالة عدم الحيض ليحكم بتساقطهما، و إنما المانع عن العمل بها منافاتها لقاعدة الاشتغال بالتكليف الثابت بمقتضى أصالة عدم الحيض، و لذا لو فرض تساقط استصحاب طهارة الأعضاء من الخبث، و استصحاب بقاء الحدث في المثال المتقدم يكون المرجع قاعدة الطهارة في الأعضاء بلا معارض، و مع ذلك لا تجرى، لمنافاتها لقاعدة الاشتغال بالتكليف المعلوم، و لا فرق بين المعلوم بالوجدان و المعلوم بالأصل.

فإن قلت: أصالة عدم الحيض لا تدل على أن الصلاة مع غسل الاستحاضة صلاة مع الطهارة كى تجب بوجوبها بالأصل، فمع الشك في القدرة لا مجال للرجوع الى الأصل، لأنه لا يصلح لإثبات القدرة على الإطاعة.

قلت:- مع أن الشك في القدرة كاف في وجوب الاحتياط- ان القدرة على الإطاعة في المقام معلومة على تقدير ثبوت التكليف واقعاً، و إنما الشك فيها للشك في ثبوته، فلا مجال لرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل.

نظير ما لو شك في خروج دم الحيض، فإن أصالة عدم الحيض محكمة مع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٥

.....

الشك في القدرة على الإطاعة أيضاً.

هذا و لكن يشكل ما ذكره (قده) بأن قاعده الاشتغال إذا كانت متفرعة على أصالة عدم الحيض كانت المنافاة لها منافاة لها، و مع تنافيهما لا وجه لترجيح إحداهما على الأخرى. و إن شئت قلت: وجوب الصلاة الثابت بمقتضى أصالة عدم الحيض إن كان له إطلاق يقتضى الشمول لصورة كونها مستحاضة كان مقتضياً لوجوب الغسل أو تكرار الوضوء، فالأصل الميثب للوجوب المذكور يكون موجباً للغسل أو تكرار الوضوء، فيكون منافياً لأصالة عدم الاستحاضة و معارضاً له، فلا يصح ترجيح أحدهما على الآخر.

و الذى تحصل مما ذكرنا: أن أصالة عدم الحيض غير جارية في المقام في نفسها. و معارضة بأصالة عدم الاستحاضة بناء على عدم الواسطة بين الحيض و الاستحاضة. و أن العلم الإجمالى بثبوت أحكام الحيض و الاستحاضة على هذا المبنى لا- موجب لانحلاله، فيجب لأجله الاحتياط. هذا كله بناء على عدم تمامية قاعدة الإمكان عند الشك في الشرط بنحو الشبهة الحكمية، و إلا كانت محكمة على أصالة عدم الحيض لو جرت.

و ربما يستدل أيضاً

بالرضوى قال: «و إن رأيت يوماً أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة أيام متواليات» (١)

لكنه لا جابر له لعدم اعتماد المشهور عليه.

و عن الشيخ في التهذيبين و النهاية و القاضى فى المذهب: عدم اعتبار التوالى، و عن المبسوط حكايته عن بعض أصحابنا، و عليه جماعة من متأخرى المتأخرين كأردبيلى و كاشف اللثام و الحر فى رسالته، على ما حكى عنهم و استظهره فى الحدائق و حكاه عن بعض علماء البحرين. و تشهد لهم مرسله

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٦

.....

يونس القصيرة:

«و إن انقطع الدم بعد ما رأته يوماً أو يومين اغتسلت و صلت، و انتظرت من يوم رأته الدم إلى عشرة أيام، فإن رأته فى تلك العشرة أيام من يوم رأته الدم يوماً أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام، فذلك الدم الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة هو من الحيض، و إن مر بها من يوم رأته الدم عشرة أيام و لم تر الدم فذلك اليوم أو اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض إنما كان من علة ..» (١)

لكنها ضعيفة السند بالإرسال، و بإسماعيل بن مرار المجهول الحال.

و معرض عنها عند المشهور.

نعم قد يدفع الأول بأن يونس ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، كما نقله الكشى و تلقاه من بعده بالقبول. و الثانى بعدم استثناء القميين ممن يروى عن يونس غير محمد بن عيسى العبيدى، و قد روى إسماعيل عن يونس فى كتاب النوادر. فلاحظ حديث وجوب القصر على المكارى إذا أقام فى بلده عشرة أيام

«٢»، و بكون الراوى عن إسماعيل إبراهيم بن هاشم الجليل القدر الذى قيل فى حقه: انه أول من نشر حديث الكوفيين فى قم، و الثالث: باعتماد الشيخ (ره) فى كتبه الثلاثة و القاضى و من تأخر، كما ذكره الأستاذ (قده) فى رسالة الدماء. و فيه: أنه لم يثبت كون المراد من إجماع العصاة عدم التأمل فى من يروون عنه، كيف؟! و قد اشتهر الخلاف فى قبول مراسيل ابن أبى عمير مع كونه من أصحاب الإجماع أيضا، و قد نقل الشيخ (ره) أنه لا يرسل بل و لا يروى إلا عن ثقة، فكيف بمثل يونس؟! و قد تقدم فى

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٧

.....

مبحث العصير الزيبى ما له نفع فى المقام. و استثناء القميين إنما كان بالإضافة إلى نواذر الحكمة، فلا يدل على صحة كل حديث رواه إسماعيل عن يونس و إن لم يكن الحديث مرويا فى كتاب نواذر الحكمة. فتأمل. و أن اعتماد الشيخ (ره) عليها فى الكتب المذكورة معارض بإعراضه عنها فى غيرها من الكتب الفتوائية. مع أنه لم يظهر من كلامه فى التهذيب أقل اعتماد عليها فى ذلك، بل ظاهر قوله (ره) فيه: «و يؤيد ذلك ما أخبرنى به الشيخ ..» «١» عدم الاعتماد عليها، و لا يحضرنى الاستبصار، لكن حاله معلوم. و الظاهر من النهاية كونها مضمون روايات لا-فتاوى، و الأردبيلى غير معتمد عليها قطعاً، لما هو معلوم من مذهبه. مع أنه قال فى شرح الإرشاد: «و أما الحكم بأن الخارج أقل من الثلاثة المتوالية ليس بحيض- كما هو مذهب الأكثر- فلا يخلو عن إشكال، لأن الروايات خالية عن التوالى و عدمه، مع وجود خبر دال على عدم التوالى، فهى ظاهرة فى العدم. كما إذا نذر صوم ثلاثة أيام فإنه لا يجب التوالى. فرد مذهب من هو قائل بعدم اشتراط التوالى بمجرد عدم صحة خبره- و بأن الصلاة فى الذمة يقيناً فلا تسقط إلا باليقين- محل التأمل، فإن ظاهر الاخبار دليل مسقط للصلاة و عدم اشتراط التوالى. و الاحتياط لا يترك»، و هو- كما ترى- صريح فى أن اعتماده كان على إطلاق الأدلة. و مراده من الخبر ليس المرسله بل موثق ابن مسلم

«٢»، كما يظهر من حاشيته على الكتاب.

و استدل فى كشف اللثام على العدم بأصالة عدم الاشتراط، و إطلاق النصوص، و أصل البراءة من العبادات و بالمرسله المذكورة. و كأن ذكر

(١) التهذيب ج ١: ص: ٤٤

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٨

.....

المرسله من قبيل المؤيد، كذكر الأصل، فإنه لا مجال للأصل مع العلم الإجمالى، كما عرفت. و اعتماد الحر و البحرانى و أمثالهما من المحدثين لا يوجب جبراً، لما علم من مذهبهم من قطعياً صدور ما فى الكتب الأربعة. فحيث لا جابر للرواية لا مجال للعمل بها فى قبال ما عرفت.

و عن الراوندى فى الأحكام: التفصيل بين الحائل فيعتبر التوالى و الحامل فلا يعتبر. و استدل له بمصحح إسحاق قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلية ترى الدم اليوم و اليومين. قال (ع): إن كان دمًا عبيطًا فلا تصل ذينك اليومين، و إن كان صفرةً فلتغتسل عند كل صلاتين» (١).

و به يجمع بين ما دل على اعتبار التوالى مطلقاً و بين المرسله لكن ظاهره مناف لنصوص التحديد. و حملة على صورة رؤية الدم بعد ذلك ليم لها ثلاثة متفرقة ليس بأولى من حملة على صورة ما لم ينقطع، بل لعل الثانى أقرب، لأن السكوت عن التعرض لذكر اليوم المنفصل مع كونه مما له الدخلى فى الحكم بعيد جداً.

تنبيهان الأول: استقرب الأستاذ (ره)- فى رساله الدماء- كون مراد الأكثر من قولهم: «أقل الحيض ثلاثة أيام متواليه»، أقل حدث الحيض و قعود المرأة لا أقل الدم، و يكون المراد التنبيه على أن النقاء المتخلل بين الدمين حيض لا طهر، كما ذهب إليه فى الحدائق، لأن حملة على إرادة أقل الدم يوجب عدم التعرض لزمان القعود لو حمل قولهم: «و أكثره عشرة» على أيام الدم، أو عدم المقابلة بين الكلامين لو حمل على إرادة

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ١٩٩

.....

بيان أكثر القعود و كلا اللازمين بعيد. و حينئذ لا تكون الرواية مخالفة للمشهور. و فيه: أولاً: أن الظاهر من الحيض فى قول الأكثر: «أقل الحيض ثلاثة»، الدم الذى جعله عنواناً للباب، أعنى: الدم الذى يكون فى الأغلب أسود أو أحمر .. إلخ. و ثانياً: ان حملة على أقل القعود يوجب عدم تعرضهم لأقل أيام الدم بالمره. و أما ما ذكره من لزوم إهمال بيان أكثر القعود فغير ظاهر، لتعرضهم له فى مقام آخر، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم و سيأتى إن شاء الله. و من ذلك يظهر الاشكال عليه فى حمل ما فى النصوص و بعض الفتاوى من أن أقل الحيض ثلاثة من دون تقييد بالتوالى على ذلك- يعنى: أيام القعود- فإنه خلاف الظاهر، و لا سيما فى النصوص.

الثانى: انه بناء على كون النقاء المتخلل بين دمى الحيض الواحد حيضاً لا بد أن يكون أكثر الحيض متوالياً، لأن النقاء إذا كان بحكم الدم كان العشرة الملفقة من الدم الحقيقى و التنزىلى متوالية ضرورية. نعم لو فرض انها بحكم الدم من غير حيثية تحقق أكثر الحيض أمكن النزاع فى اعتبار التوالى و عدمه. و كذا بناء على أن النقاء المتخلل طهر، كما اختاره فى الحدائق. إلا أن الظاهر انه لا نزاع فى عدم اعتبار التوالى فى الأكثر، إذ لازم القول باعتباره فيه عدم تحقق أكثر الحيض بالعشرة غير المتواليه، فتكون المرأة التى ترى الدم ثلاثة أيام و ينقطع عنها تسعة ثم تراه يوماً ثم ينقطع تسعة أيضاً ثم تراه يوماً .. و هكذا، باقية فى الحيض الأول ما لم تطهر عشرة أيام. و هذا مما لا يمكن الالتزام به، بل تأباه النصوص و الفتاوى، بل ادعى شيخنا الأعظم (ره)- فى الجواب عن بعض أدلة طهر النقاء المتخلل- البدهاه على بطلانه. لكن مع ذلك قال فى (مسألة) أن أكثر الحيض عشرة: «و المراد بالأيام إما خصوص أيام الدم أو الأعم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٠

.....

منها و من أيام النقاء .. (الى أن قال): و على كل تقدير فهل المراد منها الأيام المتواليه نظير ما ذكرناه فى الأقل، أو الأعم؟ الظاهر الأول ..

(إلى أن قال): لكن الأقوى اعتبار التوالى، و إن قلنا فى مسألة أقل الطهر بأن المراد خصوص ما بين الحيضتين، لما عرفت من ظهور

الأدلة في العشرة المتواليه و لم أجد فيما ذكرنا مخالفاً، بل الظاهر من نهاية المصنف (قده) عدم القائل به، حيث قال في أحكام التلفيق: و إذا جاوز الدم بصفه التلفيق الأكثر فقد صارت مستحاضه كغير ذات التلفيق.

و لا قائل بالالتقاط من جميع الشهر و إن لم يزد مبلغ الدم عن الأكثر».

و الأستاذ (ره) في رساله الدماء- لما استظهر من شيخنا الأعظم في المقام الالتزام به- أورد عليه بما ذكر. لكن التأمل في عبارته يقضى بإرادته من التوالى معنى آخر، و هو أن يكون مرثياً بتمامه في عشره متواليه سواء أ قلنا بأن النقاء المتخلل بين الدمين طهر أو حيض، و خلافاً للحدائق، فإنه لما بنى على أن المتخلل بين الدمين طهر إذا كان دون العشره، ألحق الدم الثانى بالأول و إن كان مرثياً بعد تمام العشره من حين رؤيه الدم الأول.

فلو رأيت خمساً دمياً ثم خمساً نقاء ثم خمساً دمياً، كان النقاء طهراً و الدم الثانى ملحقاً بالأول، فيكون مجموع عشره الدم حيضاً واحداً عند الحدائق و لا يكون ملحقاً به عند شيخنا الأعظم (ره) لعدم توالى الأيام، بخلاف ما لو رأيت خمساً دمياً و ثلاثه نقاء و يومين دمياً، فان مجموع الدمين حيض واحد لتحقق التوالى، و يكون الحيض حينئذ سبعة بناء على طهر المتخلل.

فلا مجال للإشكال عليه بما ذكر. نعم تحريره للنزاع يوهم خلاف ذلك مما يرد عليه إشكال الأستاذ (ره) لكن بقرينه نسبة الخلاف إلى الحدائق، و استظهاره عدم الخلاف من محكى نهاية الأحكام، و سوجه لأدلة الحدائق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠١

التوالى في البقيه. فلو رأيت ثلاثه متفرقه في ضمن العشره لا يكفى.

و هو محل إشكال، فلا يترك الاحتياط بالجمع بين أعمال المستحاضه و تروك الحائض فيها. و كذا اعتبروا استمرار الدم في الثلاثه و لو في فضاء الفرج. و الأقوى كفايه الاستمرار العرفى (١)،

و جوابه عنها، و غير ذلك، يتضح حمله على ما ذكرنا.

نعم استدل شيخنا (ره) على اعتبار التوالى بالمعنى المذكور- بناء على كون النقاء المتخلل طهراً- بظهور الأدله في العشره المتواليه. و لكنه غير ظاهر الوجه، إذ التوالى المستفاد من الأدله المذكوره إنما هو بالمعنى المستفاد من قولهم (ع): «أقل الحيض ثلاثه»

، و لا بد من رفع اليد عنه، لامتناع الالتزام به كما عرفت. مضافاً إلى أن ذلك خلاف البناء على طهريه النقاء المتخلل.

و من الغريب أن الأستاذ (ره)- مع أنه تنبه للإشكال على شيخنا الأعظم (ره) بما سبق- قال في رساله الدماء: «ثم إنه لا إشكال في أن العشره لا- بد أن تكون متواليه، بناء على ما هو المشهور من كون النقاء المتخلل بين العشره حيضاً، و أما على ما ذهب اليه صاحب الحدائق من كون النقاء المتخلل ليس بحيض ففي كونها كذلك أيضاً أو ليس كذلك خلاف و إشكال: من دعوى انسباق التوالى من إطلاق

قوله (ع): «أكثره عشره»

، و لو منع فلا- أقل من كونه المتيقن منه، و من دعوى الإطلاق ..». و قد عرفت أن لا- خلاف في التوالى بالمعنى المعبر في الأقل، و بالمعنى الآخر لا مجال للاستدلال عليه بالانسباق كما عرفت.

و أما ما استدل به في الحدائق على عدم اعتبار التوالى بالمعنى المذكور فسيأتى الكلام فيه عند التعرض لمذهبه في أيام النقاء. فانظر و تأمل جيداً.

(١) يعنى: ما يكون استمراراً بحسب النظر العرفى المبني على المسامحه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٢

وعدم مضرية الفترات اليسيرة في البين، بشرط أن لا ينقص من ثلاثة، بأن كان بين أول الدم و آخره ثلاثة أيام و لو ملفقة، فلو لم تر في الأول مقدار نصف ساعة من أول النهار و مقدار نصف ساعة في آخر اليوم الثالث لا يحكم بحيضيته، لأنه يصير ثلاثة إلا ساعة مثلاً- و الليالي المتوسطة داخله فيعتبر الاستمرار العرفي فيها أيضاً، بخلاف ليلة اليوم الأول و ليلة اليوم الرابع، فلو رأت من أول نهار اليوم الأول إلى آخر نهار اليوم الثالث كفى.

[مسألة ٧: قد عرفت ان أقل الطهر عشرة]

(مسألة ٧): قد عرفت ان أقل الطهر عشرة فلو رأت الدم يوم التاسع أو العاشر بعد الحيض السابق لا يحكم عليه بالحيضية (١)، و أما إذا رأت يوم الحادي عشر بعد الحيض السابق فيحكم بحيضيته (٢) إذا لم يكن مانع آخر. و المشهور على اعتبار هذا الشرط- أى مضي عشرة من الحيض السابق في حيضية الدم اللاحق مطلقاً (٣)- و لذا قالوا: لو رأت ثلاثة- مثلاً- ثم انقطع يوماً

لكنه غير ظاهر الوجه، بل هو خلاف ظاهر الدليل. نعم لا بأس بالحمل على الاستمرار العادى، لأن حمل الكلام على غيره بعيد جداً. و لعله هو المراد، لكن في كون المعتاد تحقق الفترات إشكال.

(١) أما عدم الحكم بكونه حيضة ثانية فلعدم الفصل بأقل الطهر الذى لا إشكال نصاً و فتوى في اعتباره بين الحيضتين، و أما عدم الحكم بكونه من الحيضة الأولى فمبنى على اعتبار التوالى بالمعنى الذى سيحىء فيه الكلام.

(٢) لقاعدة الإمكان التى سيأتى الكلام فيها إن شاء الله

(٣) أى: سواء أ كان بين حيضتين أم بين أيام حيضة واحدة. لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٣

أو أزيد ثم رأت و انقطع على العشرة أن الطهر المتوسط أيضاً حيض، و إلا لزم كون الطهر أقل من عشرة. و ما ذكره محل إشكال (١)، بل المسلم أنه لا- يكون بين الحيضين أقل من عشرة، و أما بين أيام الحيض الواحد فلا. فالأحوط مراعاة الاحتياط بالجمع فى الطهر بين أيام الحيض الواحد، كما فى الفرض المذكور.

[مسألة ٨: الحائض إما ذات العادة أو غيرها]

(مسألة ٨): الحائض إما ذات العادة أو غيرها، و الأولى إما وقتية و عددية أو وقتية فقط، أو عددية فقط، و الثانية إما مبتدئة و هى التى لم تر الدم سابقاً و هذا الدم أول ما رأت، و إما مضطربة و هى التى رأت الدم مكرراً لكن لم تستقر لها عادة، و إما ناسية و هى التى نسيت عاداتها، و يطلق عليها المتحيرة أيضاً و قد يطلق عليها المضطربة، و يطلق المبتدئة على الأعم ممن لم تر الدم سابقاً و من لم تستقر لها عادة أى المضطربة بالمعنى الأول.

العبارة لا تخلو من تشويش، لأنه فى فرض مضي عشرة طهراً لا يتصور إلا صورة واحدة، و هى أن يكون الدم الثانى حياً ثانياً، وإنما يصح الإطلاق لو كانت العبارة هكذا: لا يكون الطهر أقل من عشرة. و الأمر سهل.

(١) بل منعه فى الحدائق- كما تقدمت الإشارة إليه- فالترزم بأن النقاء إذا كان لا يبلغ العشرة طهر و يكون الدمان حياً واحداً، و من دون فرق بين ما يتخلل بين الثلاثة- بناء على عدم اعتبار التوالى فيها- و بين ما يتخلل بينها و بين دم آخر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٤

.....

و قد يشهد له جملة من النصوص: منها: مرسله يونس القصيرة

«١» و موضع الاستدلال منها فقرتان: إحداهما: الفقرة المتقدمة دليلا على عدم اعتبار التوالى فى الثلاثة الأقل، فإن ظاهر قوله (ع):

«فذلك الذى رأته مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض»

قصر الحكم بالحيضية على خصوص أيام الدم. و ثانيتهما: قوله (ع) بعد ذلك:

«و لا يكون الطهر أقل من عشرة أيام، و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت و صلت، فإن رأت بعد

ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض، تدع الصلاة»

فإن قوله (ع):

«من يوم طهرت»

إما قيد لقوله:

«عشرة أيام»

فيكون المراد: لم يتم لها عشرة أيام كائنه من يوم طهرت، فتكون العشرة كلها طهراً. أو متعلق بقوله:

«يتم»

فيكون المعنى: لم يتم لها عشرة أيام دم حين طهرت، و على كل حال يتم الاستدلال، لأنها تدل على إلحاق هذا الدم اللاحق بالدم

السابق دون النقاء. لكن المتعين الاحتمال الأول، إذ على الثانى يكون القيد المذكور لغواً، لإغناء قوله (ع):

«و كان حيضها خمسة»

عنه. و أما ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) - من أن المراد أنه لم يتم لها من يوم طهرت إلى أن رأت الدم الثانى عشرة أيام من أول رؤيته

الدم الأول - فمخالف للظاهر لا مجال لارتكابه إلا عند الضرورة، من باب أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح. نعم يقربه قوله (ع)

بعد ذلك:

«و إن رأت الدم من أول ما رأت الثانى الذى رأته تمام العشرة، و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشرة أيام، ثم

هى مستحاضة ..»

إذ الظاهر من العشرة فيه العشرة من أول الدم لا من

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٥

.....

حين النقاء. و أن فى بعض النسخ المعبرة

«من يوم طمشت»

بدل من

«يوم طهرت»

. و منها:

موتق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام، وإذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى و إذا رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقلة» (١)

، فإن حمل العشرة في الشرطية الثانية على عشرة النقاء إجماعاً، يوجب حمل العشرة في الأولى عليها أيضاً، ومقتضى إطلاقه إلحاق الدم الثاني بالأول، و ان كان ما بينهما من النقاء تسعة فيمتنع جعل النقاء حياً، لأنه يلزم أن يكون مجموع الدمين و النقاء حياً واحداً، و هو أكثر من عشرة أيام.

و فيه: أنه على هذا يجب تقيده بصورة عدم تجاوز الدمين للعشرة، و تقييد

قولهم (ع): «أدنى الطهر عشرة»

، بخلاف ما لو حمل العشرة على عشرة الدم فإنه لا يلزم التقييد المذكور. نعم يلزم تقيدها بأن يكون ما بعد العشرة بينه و بين الدم الأول عشرة نقاء. و لعله أولى من التقييد الأولين و لا سيما بملاحظة ان قوله (ع): «أقل ما يكون الحيض ثلاثة»

يصلح قرينه على كون العشرة عشرة تلك الثلاثة لا غيرها. و أما احتمال أن تكون «من» في

قوله (ع): «فهو من الحيضة الأولى»

«ابتدائية» - يعنى: ان هذا الدم ناشئ من الحيضة الاولى - لا «تبعيضية» - و المراد أنه استحاضة ناشئة من الحيضة الأولى - فبعيد جداً مخالف للسياق. و مما ذكرنا يظهر الحال

في مصحح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الاولى. و إن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» (٢)

، و لا أقل من الاجمال الموجب لسقوط الرواية عن الحجية.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٦

.....

و منها:

رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون أملك بنفسها؟ فقال: إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي أملك بنفسها. قلت: فان عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال: إذا كان الدم قبل العشرة أيام فهو أملك بها، و هو من الحيضة التي طهرت منها، و إن كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي أملك بنفسها» (١)

فإنها كالصريحة في كون العشرة عشرة الطهر، إذا لا يصدق التعجيل المذكور في السؤال لو كان المراد عشرة الدم. لكنها - مع أنها ضعيفة بالمعنى بن محمد البصرى - قيل فيها: إن ارتكاب التقييد فيها بالحمل على ما كان مجموع الدمين و النقاء لا يزيد على العشرة أولى من ارتكاب التقييد فيما دل على أن أدنى الطهر عشرة، لأنها واردة مورد حكم آخر، فليس لها إطلاق معتد به. لكنه لا يخلو من تأمل.

و منها:

رواية يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبد الله (ع):

المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال (ع): تدع الصلاة. قلت:

فإنها ترى الطهر ثلاثة أو أربعة؟ قال (ع): تصلى. قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال (ع): تدع الصلاة. قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال (ع): تصلى. قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال (ع): تدع الصلاة، تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع الدم عنها، وإلا فهي بمنزلة المستحاضة» (٢)

و نحوها رواية أبي بصير

«٣». وفيه أنه يمتنع أن يكون جميع الدم المتفرق حيضاً، لزيادته على العشرة،

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٧

.....

فلا بد من حملها على الحكم الظاهري، كما عن المحقق، وعليه أيضاً يحمل كلام من أفتى بمضمونها، كما عن المقنع والفقير والنهاية والاستبصار والمبسوط بل هو ظاهر محكي الاستبصار.
ومنها:

رواية داود مولى أبي المعزى عن أخبره عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: فالمرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم، ثم تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم وتري البياض لا صفرة ولا دماً؟ قال (ع): تغتسل وتصلى. قلت: تغتسل وتصلى وتصوم ثم يعود الدم؟ قال (ع): إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة والصيام.
قلت: فإنها ترى الدم يوماً وتطهر يوماً؟ قال (ع): فقال (ع): إذا رأت الدم أمسكت، وإذا رأت الطهر صلت، فإذا مضت أيام حيضها واستمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة» (١).
لكنها ضعيفة السند بالإرسال، قاصرة الدلالة، لقرب دعوى كون الأمر بالعبادة في أيام النقاء ظاهرياً لا واقعياً، ويكون المراد من رؤية الدم والطهر يوماً بعد ما رأتها ثلاثة أيام.

هذا كله بملاحظة النصوص المذكورة أنفسها، وأما بملاحظة الإجماعات المدعاة على كون أدنى الطهر عشرة فلا مجال للأخذ بها. ومن ذلك يعلم أن ما عن غير واحد من تقييد معقد الإجماع بما كان بين الحيضتين، لا يراد منه جواز كون الطهر دون عشرة أيام بين أيام حيض واحد، بل لأن الطهر عندهم لا يكون إلا بين حيضتين، فإن العلامة في المنتهى - مع أنه قيد معقد الإجماع بما كان بين الحيضتين - قال في التذكرة: «فإن رأت ثلاثة أيام متواليه فهو حيض قطعاً، فإذا انقطع وعاد قبل العاشر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٨

[مسألة ٩: تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين]

(مسألة ٩): تتحقق العادة برؤية الدم مرتين متماثلتين (١)

كان الدمان و ما بينهما حيضاً، ذهب إليه علماؤنا أجمع». بل ظاهر بعض الفروع التي ذكرها في المنتهى ذلك أيضاً. فلاحظ. نعم ظاهر بعض العبارات وقوع الخلاف في ذلك. لكن لو تمّ فليس مما ينافي انعقاد الشهرة العظيمة على خلاف هذه الروايات الموهنة لها جداً. هذا مضافاً إلى ما يلزم الحدائق من اللوازم، مثل: أن يستمر حيض المرأة مدةً طويلةً، بل بناء على جواز التلفيق بالساعات يمكن فرض حيض واحد مدة العمر، فيشكل أمر طلاقها و عدتها. و مثل: أن لا يسقط عنها صوم و لا صلاة، بأن تراه في الليل ساعة ثم تنقى بقیة الليل و النهار و نحو ذلك، فإنه على تقدير تمامية دلالة النصوص المذكورة على طهر النقاء المتخلل، فهي أيضاً دالة على جواز التلفيق و لو بعد عشرة الدم، فعلى تقدير جواز العمل بها في الأول يجوز العمل بها في الثاني. اللهم إلا أن يكون إجماع على المنع عنه و لو على تقدير طهر النقاء، كما قد يظهر من محكى نهاية الأحكام، حيث قال: «و لا قائل بالالتقاط من جميع الشهر و إن لم يزد مبلغ الدم عن الأكثر..».

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف و التذكرة و جامع المقاصد و المدارك، و يدل عليه

موثق سماعة: «سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض ..

إلى أن قال: فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها» (١).

و ما

في مرسله يونس الطويلة: «.. فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء، حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن ان ذلك قد صار لها وقتاً و خلقاً معروفاً، تعمل عليه و تدع ما سواه، و تكون سنتها فيما يستقبل

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٠٩

فان كانتا متماثلتين في الوقت و العدد فهي ذات العادة الوقتية و العددية (١)، كأن رأت في أول شهر خمسة أيام و في أول الشهر الآخر أيضاً خمسة أيام، و إن كانتا متماثلتين في الوقت دون العدد فهي ذات العادة الوقتية (٢)، كما إذا رأت في أول شهر خمسة و في أول الشهر الآخر ستة أو سبعة مثلاً،

إن استحضت

.. إلى أن قال:

و إنما جعل الوقت أن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله (ص) للتي تعرف أيامها: دعى الصلاة أيام أقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول: دعى الصلاة أيام قرئك و لكن سن لها الأقرء، و أدناه حيضتان فصاعداً.. «(١)». و منه يظهر أن ما عن بعض أصحابنا من الاكتفاء بالمرءة ضعيف جداً.

(١) كما هو ظاهر المرسله

(٢) هذا غير ظاهر من الروايتين. إلا أن يكون إجماعاً، كما حكاها في المستند. أو استفاد من إطلاق ما دل على التحيض برؤية الدم في أيامها، فإنه و إن كان لا يصدق بتكرار الدم في وقت معين مرتين، بل يتوقف على تكرره مرات، لكن يمكن تطبيقه بالتكرار مرتين بتوسط مرسله يونس المتقدمة

، أو بعدم القول بالفصل بين المرتين و الزائد عليهما.

لكنه يتم لو لم يكن ظاهر الموثق المتقدم عدمه، و إلا و جب تقييده به.

(و دعوى): عدم دلالة الموثق على النفي لعدم تعرضه لإثبات كون العدة المتساوية أيامها، أما انحصار أيامها بذلك فلا دلالة فيه عليه.

(ممنوعة) لأنها خلاف ظاهر أداء الشرط. و قياس المقام على ما ورد في ضابط كثرة السهو - من قوله (ع): «إذا كان الرجل ممن يسهو

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٠

و إن كانتا متماثلتين في العدد فقط فهي ذات العادة العددية (١)، كما إذا رأت في أول شهر خمسة و بعد عشرة أيام أو أزيد رأت خمسة أخرى (٢).

في كل ثلاث فهو ممن كثر عليه السهو» (١)

- غير ظاهر، لأن قوله (ع):

«ممن كثر عليه السهو»

غير ظاهر في الانحصار، لوجود كلمة «من» فيه، بخلاف المقام، كما يظهر بالتأمل. فالعمدة إذن الإجماع المتقدم عن المستند المؤيد بما عن جامع المقاصد من نسبه إلى كلمات الأصحاب، إذ ما يستفاد من المرسله

- من أن التعدد مرتين كاف في صدق العادة، مستدلاً عليه بقول النبي (ص) - لا يصلح الموثق للحكومة عليه بل هو محكوم له، لأن ظاهر الاستدلال بقول النبي (ص) أنه لا تعبد في هذا الضابط إلا من حيث الاكتفاء بالترار مرتين، كما يظهر بالتأمل. و هل يعتبر في الوقتية تساوى الطهرين الواقعين بعد الدمين أو لا؟ خلاف، و الأظهر الثاني لصدق «أيامها» بدونه كما لا يخفى. (١) كما هو ظاهر الموثق.

(٢) حكى عن بعض: اشتراط الشهرين الهلاليين في تحقق العادة العددية لظاهر الخبرين المتقدمين. قال في الجواهر: «و هو ضعيف، لصدق اسم العادة. و لتصريح كثير من الأصحاب به». قلت: قد عرفت الإشكال في ذلك بناء على ظهور الموثق في المفهوم. و الحمل على الغالب - كما في كلام غير واحد من الأعظم - غير ظاهر. و مثله ما في المنتهى: «إذا عرفت المرأة شهرها صارت ذات عادة، و هو إجماع أهل العلم. و المراد بشهر المرأة المدّة التي دمها حيض و طهر و أقله ثلاثة عشر يوماً عندنا».

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١١

.....

نعم يتم ما ذكر بناء على ما عرفت من حكومة المرسله

على الموثق

. ثم إنه يظهر من قول المصنف (ره): - إن العادة في المثال المذكور عددية فقط - أنه يعتبر في الوقتية تعدد الشهر، كما اختاره في الجواهر تبعاً للمحقق الثاني، إذ لا يمكن اتحاد الوقت في الشهر الواحد، و لا يمكن تماثل زمانى الدم إلا بالشهرين الهلاليين، خلافاً للشهيد الثاني في الروض، لأن تكرار الطهر يحصل الوقت. و استحسنة شيخنا الأعظم (ره) قال:

«و توضيحه انه إذا تكرر طهران متساويان- كأن رأت ثلاثة حيضاً، ثم عشرة طهراً، ثم ثلاثة حيضاً، ثم عشرة طهراً، ثم ثلاثة حيضاً- يصدق على الدم المرئى بعد مضى مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث أنها رأت الدم فى أيام حيضها، لأنها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر ..»

و ما ذكره فى محله، لو قلنا بأن التماثل بين الحيضتين يكفى فيه التماثل بالجهات الزائدة، كما هو مبنى القول بالعادة المركبة كما يأتى، أما لو قلنا باعتبار التماثل بحسب الزمان فقط فما ذكره غير ظاهر، لأن التماثل بين الحيضتين فى الفرض المذكور ليس إلا من جهة الطهر المتعقب به. و بالجملة: فهذه المسألة و مسألة العادة المركبة بتبنيان على مبنى واحد، فالقائل بالعادة المركبة لا بد له من القول بعدم اعتبار تعدد الشهر الهلالى فى العادة الوقتية، و بالعكس. و أيضاً لازم القول بالاجتزاء بتماثل زمانى الدمين بلحاظ الطهر فى تحقق العادة الوقتية الاجتزاء بتماثلها بلحاظ حال أخرى من الحر و البرد و الخوف و الأمن، و كون القمر أو الشمس فى البرج الفلانى .. إلى غير ذلك من الاقترانات التى لا تحصى الموجبة لتماثل زمانى الدمين.

ثم إنه لو بنى على تحقق العادة الوقتية بتساوى زمانى الطهر، فالرجوع إليها مع استمرار الدم لا يخلو من إشكال، لعدم مساواة حالتى استمرار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٢

[(مسألة ١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الأولى تنقلب عاداتها]

(مسألة ١٠): صاحبة العادة إذا رأت الدم مرتين متماثلتين على خلاف العادة الأولى تنقلب عاداتها (١) إلى الثانية و إن رأت مرتين على خلاف الأولى لكن غير متماثلتين يبقى حكم الأولى (٢). نعم لو رأت على خلاف العادة الأولى مرات

الدم و النقاء، إذ النقاء الذى كانت ترى معه الدم من الخصوصيات المفقودة و أيضاً يشكل البناء عليها مع اتفاق الدمين فى الشهرين إذا كانا مختلفين فى الخصوصيات المذكورة، مثلاً: إذا رأتها فى أول الشهر الأول خمسة، و فى أول الثانى ثلاثة، و فى أول الثالث أربعة، فالطهران بعد الدمين الأولين لما لم يتساويا أوجب ذلك اختلافاً بين الدمين الأولين، فلم تستقر لها عادة وقتية حينئذ.

(١) اتفاقاً، كما فى المنتهى، بل ظاهره الاتفاق حتى من العامة، لأنه اقتصر على نقل الخلاف عن بعض العامة بدعواه الانقلاب بالمرّة.

و يساعده أدلة أحكام العادة، و لا سيما ما تقدم فى مرسله يونس الطويلة

«١» فإن الظاهر منها الفعلية و هى الثانية دون العادة السابقة الزائلة. فلا مجال للإشكال بأن تطبيق الدليل على العادة الثانية ليس بأولى من تطبيقه على الأولى.

(٢) للإطلاق، لصدق العادة و الخلق على الأولى. و أما استصحاب بقاء العادة أو حكمها فلا مجال لهما، إذ الأول من قبيل استصحاب المفهوم المردد، لأن منشأ الشك فى العادة الشك فيما به قوام العادة، و ان طرؤ الاختلاف المذكور رافع لها أو لا؟ و الثانى من الاستصحاب التعليقى.

و ما يظهر من الأستاذ (ره) فى رسالة الدماء- من عدم الارتباب فى زوال العادة بذلك- غير ظاهر. اللهم إلا أن يريد الفرض الآتى.

(١) تقدم ذكرها فى أول المسألة التاسعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٣

عديده مختلفة تبطل عاداتها (١) و تلحق بالمضطربة.

[مسألة (١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة]

(مسألة ١١): لا يبعد تحقق العادة المركبة (٢) كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثة و في الثاني أربعة و في الثالث ثلاثة و في الرابع أربعة، أو رأت شهرين متوالين ثلاثة و شهرين متوالين أربعة، ثم شهرين متوالين ثلاثة و شهرين متوالين أربعة، فتكون ذات عادة على النحو المزبور. لكن لا يخلو عن إشكال (٣) خصوصاً في مثل الفرض الثاني، حيث يمكن أن يقال: إن الشهرين المتوالين على خلاف السابقين يكونان ناسخين للعادة الاولى.

فالعامل بالاحتياط أولى. نعم إذا تكررت الكيفية المذكورة مراراً عديدة بحيث يصدق في العرف أن هذه الكيفية عادتتها و أيامها

(١) لانصراف الدليل عن ذلك.

(٢) كما عن المعبر و المنتهى و التذكرة و نهاية الأحكام و التحرير و حواشى الشهيد و البيان، و في القواعد و غيرها، لصدق «أيامها» على ما تقدم في تقريب العادة الوقتية. و اليه مال شيخنا الأعظم (ره) لذلك.

و في الجواهر اختار العدم، إلا إذا تكرر ذلك مراراً متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفي فإنه يمكن أن يدعى ذلك.

(٣) كما عن الذكري حيث احتمل نسخ كل عدد لما قبله، و منشؤه دعوى قصور الروايتين المتقدمتين

[١] عن إثبات العادة بذلك. و دعوى صدق العادة العرفية حينئذ قد عرفت أن لازمها البناء على تحقق العادة مع الاختلاف الناشئ عن اختلاف المأكل و المشرب و الصحة و المرض و الحر و البرد و الخوف و الأمن و نحو ذلك من الأحوال، التي يختلف الدم

[١] و هما موثقة سماعه و مرسله يونس المتقدمتين في أول المسألة التاسعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٤

.....

باختلافها وقتاً أو عدداً أو وقتاً و عدداً، فلو رأت في حال الصحة في أول شهرين خمسة، ثم رأت في حال المرض في وسط شهرين ثلاثة لم تكن الثانية ناسخة للأولى، بل اختصت العادة الأولى بالصحة، و الثانية بالمرض فلو استمر بها الدم في الشهر الخامس فان كانت صحيحة تحيضت في أوله بخمسة، و إن كانت مريضة تحيضت في وسطه بثلاثة. و لازم ذلك أيضاً أن لو رأت الدم في شهرين مستويين وقتاً و عدداً في حال معين من الأحوال التي يحتمل اختلاف الدم باختلافها، لم تحكم بثبوت العادة لها إلا بلحاظ تلك الحال لا غير، فلو استحضت في الثالث و تغيرت حالها إلى حال أخرى لم ترجع إلى العادة المذكورة إلا بعد تنقيح كونها عادة لها، و عدم دخل الحالة السابقة في كيفية رؤية الدم، و إلا فاحتمال كونها عادة بلحاظ الحالة التي كانت عليها مانع من جواز الرجوع إليها في حالة أخرى، فإذا كان أول الدور خمسة و ثانية أربعة و ثالثة ثلاثة، فالأولى إذا كانت دخيلة في كون العادة خمسة و الثانية دخيلة في كونها أربعة و الثالثة دخيلة في كونها ثلاثة فلم لا تكون سائر الجهات دخيلة في كون الخمسة في الشهرين المتوالين عادة؟ فلا يجوز الحكم بكونها عادة مطلقاً. و هذا و نحوه من اللوازم مما يصعب الالتزام بها جداً، و يأباه إطلاق الروايتين السابقتين «١» و غيرهما من نصوص أحكام العادة، حيث لم تقيد ببقاء الحال الاولى، و الاختلاف غالباً إنما يكون ناشئاً عن اختلاف الأحوال، و ليس لنصوص الرجوع الى العادة أو «أيامها» أو «أيام أقرائها» أو نحو ذلك الإطلاق الشامل لذلك و إلا لم يبق له مورد إلا نادراً، بل هو منصرف إلى الوقت من حيث الشهر لا غير.

(١) تقدمتا في أول المسألة التاسعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٥

لا إشكال في اعتبارها (١) فالإشكال إنما هو في ثبوت العادة الشرعية بذلك، و هي الرؤية كذلك مرتين.

[مسألة ١٢: قد تحصل العادة بالتمييز]

(مسألة ١٢): قد تحصل العادة بالتمييز (١) كما في المرأة المستمرة الدم إذا رأت خمسة أيام- مثلا- بصفات الحيض في أول الشهر الأول، ثم رأت بصفات الاستحاضة، وكذلك رأت في أول الشهر الثاني خمسة أيام بصفات الحيض ثم رأت بصفات الاستحاضة، فحينئذ تصير ذات عادة عددية وقتية، وإذا رأت في أول الشهر الأول خمسة بصفات الحيض و في أول الشهر الثاني ستة أو سبعة- مثلا- فتصير حينئذ ذات عادة وقتية، وإذا رأت في أول الشهر الأول خمسة- مثلا- و في العاشر من الشهر الثاني- مثلا- خمسة بصفات الحيض فتصير ذات عادة عددية.

هذا و الأستاذ (ره) في رسالة الدماء استظهر جريان بعض أحكام العادة، كالتحيز برؤية الدم و إن لم نقل به في المبتدئة لصدق «أيام أقرانها»، و منع من الرجوع إليها عند تجاوز الدم لصدق أنها ممن لا أيام لها أو أيامها متعددة. و هو كما ترى.

(١) لصدق «أيامها» عرفاً فيجرى عليها أحكامها. لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(٢) بلا خلاف يعرف، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)، و في المنتهى: «لا نعرف فيه خلافا»، و يقتضيه إطلاق أدلة التمييز الدالة على طريقته إلى الحيض، نظير طريقته العلم اليه، فكما ثبتت العادة بالعلم ثبتت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٦

.....

به. لكن استشكل شيخنا الأعظم (ره) فيما لو اختلف التمييز، كما لو رآته في المرة الأولى أسود و في الثانية أحمر، و نقل عن الذكرى: التردد فيه، و عن التحرير أنه قَرَّبَ العدم. و ليس له وجه ظاهر، لأن طريقته المختلف كطريقته المتفق.

و في الجواهر قال: «نقل عن العلامة في المنتهى: نفى الخلاف عن ثبوت العادة بالتمييز، فان تمَّ إجماعاً و إلا فلنظر فيه مجال»، و ذكر قبل ذلك وجه النظر في ذلك، و هو عدم تناول الخبرين السابقين له مع ظهور غيرهما في عدمه، كالأخبار الآمرة بالرجوع إلى الأوصاف، فإن إطلاقها يقتضى الرجوع إلى الأوصاف و لو مع التكرار مرتين.

أقول: إذا بنينا على تقييد أخبار الرجوع إلى الأوصاف بصورة فقد العادة، فإذا فرض أن تكرر الجامع للصفات طريق إلى العادة كان الإطلاق مقيداً بعدمه. نعم يمكن أن يقال: أدلة حجية الصفات إنما تقتضى ثبوت الحيض بلحاظ أحكام الحائض- من ترك الصلاة و نحوه- بلا- نظر فيها إلى حجيتها لإثبات الحيض بلحاظ إثبات العادة. و فيه: أن ذلك خلاف إطلاق دليل الحجية. و كذا يمكن أن يقال: إذا كانت حجية التمييز مشروطة بعدم العادة كانت العادة مانعة عن حجيتها، فكيف تكون حجيتها علة لثبوت العادة؟! لأن الشيء لا يكون علة لمانعة. و هذا نظير الاشكال على آية النبا في شمولها للأخبار بالواسطة. و فيه: ان حجية التمييز لما كانت منحلة إلى حجيات متعددة بتعدد أفراد التمييز- كسائر الأحكام الثابتة للعمومات الإفرادية- فحجية التمييز في الشهرين الأولين علة لثبوت العادة فيهما، و العادة المذكورة إنما تمنع عن حجيتها في الشهور اللاحقة لا عن حجيتها في الشهرين الأولين. فالأولى في تقرير الاشكال دعوى ظهور

نصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٧

[مسألة ١٣: إذا رأت حيضين متوالين متماثلين مشتملين على النقاء في البين]

(مسألة ١٣): إذا رأت حيضين متوالين متماثلين مشتملين على النقاء (١) في البين، فهل العادة أيام الدم فقط أو مع أيام النقاء أو خصوص ما قبل النقاء؟؟؟ الأظهر الأول (٢). مثلاً: إذا رأت أربعة أيام ثم طهرت في اليوم الخامس، ثم رأت في السادس كذلك في الشهر الأول والثاني، فعادتها خمسة أيام لا ستة ولا أربعة، فإذا تجاوز دمها رجعت إلى خمسة متواليه و جعلها حيضاً لا ستة، ولا بأن تجعل اليوم الخامس يوم النقاء و السادس أيضاً حيضاً ولا إلى الأربعة.

الرجوع الى التمييز في خصوص من لم تكن لها عادة في حال الاستقامة، لأن العادة في حال الاستقامة مقدمة على التمييز لا مطلقاً ولو في حال الاستحاضة و لعل ذلك مراد الجواهر. وربما يجيء في مستمرة الدم بعض الكلام في المقام. فانتظر.

ثم الظاهر انه لا إشكال في ثبوت العادة بقاعدة الإمكان، كما يظهر من تنصيص غير واحد عليه، من غير تعرض للخلاف فيه، لإطلاق الأدلة بل لعله ظاهر الروايتين المتقدمتين بلحاظ غلبة ثبوت الحيض بالقاعدة المذكورة.

(١) سواء كان النقاء فيهما على نهج واحد أم مختلف.

(٢) هذا لا يخلو من تأمل، إذ الظاهر من أيام القعود في موثق سماعه المتقدم

«١» أيام القعود عن الصلاة الشامل لمدة النقاء، كما هو المراد مما

في موثق سماعه في الجبلي: «فاذا زاد الدم على الأيام التي كانت تقعد» «٢»

و ما

في رواية الصحف: «فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت

(١) تقدم في أول المسألة السادسة

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٨

.....

تقعد في حيضها» «١»

و ،

النبوى: «تدع الصلاة قدر أقرانها» «٢»

فإن النقاء قرء، إذ المراد منه ما يقابل الطهر، و لا يكون الطهر أقل من عشرة. و من هنا قال شيخنا الأعظم (ره): «ان ظاهر أكثر النصوص العموم للنقاء. و جعله أيضاً ظاهر أكثر العبارات»، نعم جعل ما في مرسله يونس القصيرة: «كلما كبرت نقصت» «٣».

ظاهراً في خصوص الدم، و ادعى انصراف أيامها التي كانت تقعد فيها. و نحو ذلك إلى أيام الدم. ثم أمر بالتأمل، و كأنه أشار به إلى منع الانصراف المذكور بنحو يعتمد عليه في رفع اليد عن الإطلاق. نعم أيام الحيض في المرسله الطويلة

«٤» ظاهرة في أيام الدم. و كذلك

النبوى: «تدع الصلاة قدر حيضها» «٥»

لكن دليل تنزيل النقاء منزلة الدم قرينه على إرجاع هذا اللسان إلى الأول، و هو أولى من حمل الأول عليه بحمله على الدم. و الأستاذ (ره) فى رسالة الدماء فصل بين العديّة فالعبرة بأيام الدم و الوقتية فالعبرة بالأخذ و الانقطاع، لأن الظاهر من المضمرة و المرسلّة اعتبار تساوى أيام الدم فى العديّة، و ان الملاك فى الوقتية صدق مثل أيامها، و الظاهر صدقه مع تخلل النقاء. و فيه أولاً: انك عرفت ظهور المضمرة فيما يعم النقاء. و ثانياً: أنه إذا صدق مثل أيامها على ما يعم النقاء صدق ما فى ذيل المرسلّة عليه، و هو حاكم على صدرها. و ثالثاً: أن صدق ذلك موجب لدلالة المطلقات على ما يعم النقاء الشاملة للوقتية و للعديّة.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٣ و ٥ و ٧ و ٨ من أبواب الحيض

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢١٩

[مسألة ١٤]: يعتبر فى تحقق العادة العديّة تساوى الحيضين]

(مسألة ١٤): يعتبر فى تحقق العادة العديّة تساوى الحيضين (١)، و عدم زيادة إحدهما على الأخرى و لو بنصف يوم أو أقل فلو رأت خمسة فى الشهر الأول و خمسة و ثلث أو ربع يوم فى الشهر الثانى لا تحقق العادة من حيث العدد. نعم لو كانت الزيادة يسيرة لا تضر. و كذا فى العادة الوقتية تفاوت الوقت و لو بثلث أو ربع يوم يضر، و أما التفاوت اليسير فلا يضر. لكن المسألة لا تخلو عن إشكال (٢) فالأولى مراعاة الاحتياط.

[مسألة ١٥]: صاحبة العادة الوقتية – سواء كانت عديّة أيضاً أم لا]

(مسألة ١٥): صاحبة العادة الوقتية – سواء كانت عديّة أيضاً أم لا –، تترك العبادة بمجرد رؤية الدم فى العادة (٣)

هذا و عن بعض: الجزم بأن العبرة بالدم المتصل، و لا ينظر إلى المنفصل بعد النقاء، مدعيًا انه المستفاد من الفتاوى و النصوص بعد إمعان النظر، و هو أعلم بما قال.

(١) للتصريح به فى الموثق و المرسل.

(٢) لإمكان دعوى ظهورها فى اعتبار المساواة فى الأيام لا فى الساعات فلا يقدر الاختلاف فيها، و لا سيما و كونه غالبياً. و كأنه لذلك صرح فى محكى كشف الغطاء بعدم قدح الاختلاف ببعض يوم. لكن ذلك على إطلاقه مشكل، كما اعترف به شيخنا الأعظم (ره)، بل يختص بما إذا كان البعض غير مانع من صدق التعود فى أيام متساوية كما هو الغالب.

(٣) بلا خلاف، بل الإجماع عليه، كما عن المعتمد و المنتهى و التذكرة و غيرها.

ففى مصحح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٠

أو مع تقدمه (١)

ترى الصفرة في أيامها. فقال (ع): لا تصل حتى تنقضى أيامها» (١)

و

في خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن المرأة ترى الصفرة أيام طمثها كيف تصنع؟ قال (ع): تترك لذلك الصلاة بعدد أيامها التي كانت تقعد في طمثها» (٢)

و ،

في مرسله يونس الطويلة: «لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة و الكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضاً» (٣) و نحوه ما في مرسلته القصيرة (٤)، و مرسله المبسوط

«٥». بل عن جامع المقاصد: دعوى تواتر الأخبار عن النبي (ص) و الأئمة (ع) بوجوب الجلوس برؤية الدم أيام الأقرء. و أما عمومات الأمر بالتعود عن الصلاة أيام الحيض فلا تصلح للاستدلال بها على المقام لظهورها في الحكم الواقعي للحيض لا في التحيض بالرؤية. (١) اتفاقاً في الجملة، كما عن المنتهى. و يدل عليه ما

في مصحح الحسين بن نعيم الصحاف عن أبي عبد الله (ع) - في حديث -: «و إذا رأَت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل، أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة» (٦)

و

موثق سماعة: عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها، قال (ع): فلتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت» (٧)

و ،

مصحح إسحاق عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٩

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الحيض حديث: ١

(٧) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢١

.....

«في المرأة ترى الصفرة. فقال (ع): إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، و إن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» (١)

و نحوه رواية معاوية بن حكيم

«٢»، و

خبر علي ابن أبي حمزة: «عن المرأة ترى الصفرة. فقال (ع): ما كان قبل الحيض فهو من الحيض، و ما كان بعد الحيض فليس منه»

(٣).

و ظاهر الجميع صورة التقدم قليلا بحيث يصدق التعجيل، و تقدم دم العادة، للتقييد بالقليل فى الأول، و التعليل بالتعجيل فى الثانى، و الاقتصار على اليومين فى الثالث، و للمقابلة بين ما قبل الحيض و ما بعده فى الرابع، إذ لو لم يكن المراد التقدم قليلا لم يكن وجهه للمقابلة بينهما، إذ كل ما قبل الحيض اللاحق يصدق عليه انه بعد الحيض السابق، و بالعكس، بخلاف ما لو حمل على التقدم قليلا، كما لا يخفى. مع أنه لو سلم الإطلاق فى الرابع فالتعليل بالتعجيل فى الثانى حاكم عليه. فتأمل، فلا وجه لإطلاق الحكم - كما عن جماعة - كما لا وجه لتخصيصه بصورة الوجدان للصفات - كما عن المدارك - لعموم أدلة نفي حيضية فاقد الصفات. إذ قد عرفت فى أول الفصل منع العموم فيها. مضافا إلى وجوب تخصيصها بهذه النصوص، لصراحة بعضها فى الفاقد. مع أن المطلق منها أولى بالتقديم على تلك الأدلة - و ان كان بينه و بينها عموم من وجه - لأظهرته، و لا سيما مثل الموثق المشتمل على التعليل. و أما ذيل مصحح محمد بن مسلم المتقدم: «و إن رأيت الصفرة فى غير أيامها توضأت و صلت» (٤) - فتقيده بهذه النصوص

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٢

أو تأخره (١) يوماً أو يومين أو أزيد على وجه يصدق عليه تقدم العادة أو تأخرها و لو لم يكن الدم بالصفات، و ترتب عليه جميع أحكام الحيض، فان علمت بعد ذلك عدم كونه حيزاً لانقطاعه قبل تمام ثلاثة أيام تقضى ما تركته من العبادات و أما غير ذات العادة المذكورة - كذات العادة العددية فقط،

متعين، فإنه مقتضى الجمع العرفى لأنها أخص منه. و أما ما فى جامع المقاصد و المسالك - من إلحاقها بالمبتدئة و المضطربة - فغير ظاهر الوجه. و حمل النصوص المذكورة على صورة العلم بالحيض أو مضى ثلاثة أيام تصرف فيها بلا قرينه.

هذا و الظاهر أن تقدم الدم بمقدار العادة من موضوع النصوص، و عن كشف اللثام: الاتفاق على الحكم فيه. و تخصيص الحكم باليومين دون الزائد عليهما - للتقييد بهما فى مصحح إسحاق

و غيره الواجب حمل غيره عليه جمعاً بين المطلق و المقيد - غير ظاهر الوجه، إذ لا مفهوم للشرط فى الجملة المذكورة فيه لأنها مسوقة فى قبالة التأخر بيومين. و لو سلم ظهوره فى المفهوم فالتعليل فى الموثق أظهر منه، و مقتضاه - كما عرفت - عدم الفرق بين اليومين و الأزيد ما دام يصدق التعجيل.

(١) بأن لم تره فى العادة و رأته متأخراً. و الظاهر أنه لا خلاف فى التحيض برؤيته إذا كان واجداً للصفات، بل فى المستند دعوى الإجماع القطعى عليه. و استدلل له بأخبار الصفات - كما فى المستند - و بأن تأخره يزيده انبعاثاً - كما عن فوائد الشرائع و غيره - أو لقوة احتمال أن يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق إناطة الحكم بمطلق التخلف، كما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره). لكن الجميع لا يخلو عن نظر. إذ الأول مبنى على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٣

و المبتدئة و المضطربة و الناسية (١) - فإنها تترك العادة،

ثبوت عموم التمييز بالصفات، وقد عرفت انه محل إشكال. والثاني لا يصلح مستنداً لحكم شرعى. والثالث ممنوع جداً إلا أن يرجع الى قاعدة الإمكان وحينئذ لا خصوصية للمقام.

و أما إذا كان فاقداً للصفات فالمشهور فيه ذلك أيضاً، بل عن بعض الأجلة: الإجماع عليه، لما تقدم مما عرفت ضعفه، ولا سيما بملاحظة ما تقدم من النصوص المتضمنة أن الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض. وحملها على صورة رؤية الدم في العادة، واستمراره الى ما بعدها - بحمل الحيض فيها على الحيض المفروض الوجود - خلاف الظاهر. مع أن لازمه عدم جواز الاستدلال بها على التحيض برؤية المتقدم، لأنه يتوقف على العلم ببقائه إلى زمان العادة. مضافاً إلى ما فى مصحح ابن مسلم المتقدم: «و إن رأيت الصفرة فى غير أيامها توضأت و صلت».

و من هنا كان ما عن المدارك - من عدم التحيض بالفاقد - فى محله إن لم يتم إجماع على خلافه. و كأنه لهذا الإجماع جزم بالتحيض هنا من لم يحكم به فى المتقدم - كالمحقق الثانى - مع وضوح كون المستفاد من النصوص الواردة فى المقامين كون الحكم بالعكس. و فى المسالك احتمال هنا إجراء حكم المبتدئة - كما فى المتقدم على العادة - استظهاراً، أو للاختلاف و إلحاقه برؤيته فى العادة، لأن تأخره يزيد انبعثاً. و الظاهر - كما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره) و غيرها - أنه لا فرق فى التأخر بين القليل و الكثير، لأنه كلما طال الزمان ازداد الدم انبعثاً. فتأمل.

(١) و كذا ذات العادة الوقتية إذا رأته قبلها بكثير و كانت قد رأته فى العادة السابقة، أما لو لم تره فيها فهو من المرئى متأخراً عن العادة كما تقدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٤

و ترتب أحكام الحيض بمجرد رؤيته إذا كان بالصفات (١)

(١) كما لعله المشهور، لاخبار الصفات. لكن تقدم الإشكال فى عمومها للمقام. و مصحح إسحاق المتقدم: «عن الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين قال (ع): إن كان دماً عبيطاً فلا تصل ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» (١)

، و لا يقدح فيه البناء على ظهورها فى كون الحيض أقل من ثلاثة، لإمكان التفكيك بين دلالات الدليل فى الحجية. و

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم (ع): عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر، ثم طهرت و صلت، ثم رأته دماً أو صفرة. قال (ع):

إن كان صفرة فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاة» (٢)

فإن مفهومه يدل على أنه إن كان ليس بصفرة تمسك عن الصلاة. و يعضد المفهوم المذكور عدم التعرض فى الجواب لحكم الدم، مع أنه المذكور فى السؤال مع الصفرة، فإن ذلك قرينه على الاجتزاء بالشرطية المذكورة عن بيان حكمه. بل فى رواية الشيخ (ره) قد صرح بالمفهوم، حيث زاد فى آخره «فان كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام أفرائها، ثم لتغتسل و لتصل» (٣).

و

صحيح عبد الله بن المغيرة عنه (ع): «فى امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً، ثم طهرت، ثم رأته دم بعد ذلك. قال (ع):

تدع الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (٤)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٢٢٤

، و لا يقدح فيهما دلالتهما على أن النفاس يبلغ الثلاثين و الأكثر و هو خلاف ما يأتي، لما عرفت من إمكان التفكيك في الحجية، بل لعل في التعليل في

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٥

و أما مع عدمها فتحتاط بالجمع (١) بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة إلى ثلاثة أيام،

الأخير الإيماء إلى أن النفاس ليس تمام الثلاثين بل بعض الثلاثين طهر.

و مقتضى ترك الاستفصال فيها عدم الفرق بين الأقسام المذكورة في العنوان كما أن اختصاص موردها بالحلبى و النفساء لا يوجب الاقتصار عليه، لقرب دعوى إلغاء الخصوصية المذكورة عرفاً. مع أن الظاهر الإجماع على عدم الفصل. بل ظاهر قوله (ع) في الصحيح الأخير:

«لأن أيامها ..»

ان الموجب للحكم بالحيضية عدم المانع عنه، و هذا المعنى مطرد في غير مورد النص.

و من ذلك يظهر عدم وجه للتفصيل في المضطربة- كما عن البيان و الدروس- بين الظن به فيحكم به، و عدمه فيرجع إلى أصالة عدم الحيض اللهم إلا- أن يكون مبنياً على حمل النصوص المذكورة على خصوص صورة الظن. لكنه ممنوع. أو على إجراء مقدمات الانسداد. لكن بطلانها واضح لعدم الانسداد بعد وجود الدليل، و إمكان الاحتياط بالجمع. و مثله التفصيل في المبتدئة- كما عن جماعة من القدماء و المتأخرين منهم: الكليني في الكافي و الحلبي في السرائر، و المحقق في المعتمد، و العلامة في التذكرة، و غيرهم- بين ما قبل الثلاثة و ما بعدها، فإنه طرح لظاهر النصوص المذكورة من غير وجه ظاهر.

(١) لتصادم أدلة القولين بالتحيض و عدمه، أما الأول فهو المنسوب إلى الأشهر، و أما الثانى فمحمكى عن جماعة من المتأخرين. منهم: السيد فى المدارك، و اختاره شيخنا فى الجواهر، و شيخنا الأعظم.

و استدلل للأول بقاعدة الإمكان و بأخبار الصفات- بناء على عدم الفصل بين الواجد و الفاقد، كما عن الوحيد (ره) و به جزم سيدنا فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٦

.....

الرياض- و بإطلاق صحيح ابن المغيرة المتقدم فى حكم الواجد للصفات

و ،

مضمرة سماعاً: «سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها، لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء؟ قال (ع): فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة» (١) و ،

موثق ابن بكير: «إذا رأَت المرأة الدم في أول حيضها، و استمر الدم تركت الصلاة عشرة أيام» (٢) و ،

موثقة الآخر: «في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة. إنها تنظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض، فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة» (٣).

لكن الجميع لا يخلو من نظر: أما القاعدة فإنها إن كانت مستفاداً من الإجماع فلا مجال للأخذ بها في المقام مع وضوح الخلاف. اللهم إلا- أن يقال: الخلاف في المقام لشبهه عدم انطباقها في المقام، و سيجيء في محله الأشكال فيه. و إن كانت مستفاداً من النصوص كان حالها حال النصوص المذكورة- على تقدير تامة دلالتها- في وجوب تقيدها بصحيح ابن الحجاج و مصحح إسحاق

المتقدمين، المعتضدين بما دل على أن الصفرة في غير أيام الحيض ليست بحيض (٤)، بناء على عدم الفصل بين ما تراه المعتادة في غير عاداتها أو ما يقرب منها، و ما تراه غيرها.

هذا و قد استدل أيضاً بالنصوص الدالة على أن الصائمه تفتقر بمجرد رؤية الدم

(٥). و فيه: أنها واردة في مقام بيان مفطرية الحيض، لا فيما

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الحيض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٧

.....

نحن فيه من الحكم الظاهري بمفطرية مشكوك الحيضية. فلاحظها.

و أما الإشكال على القاعدة بأن مجراها الإمكان المستقر، و لا- يكون إلا- بعد ثلاثة أيام- ففيه: انه يمكن إثبات بقائه إلى الثلاثة بالأصل:

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم (ره)- من منع جريان أصالة البقاء في مثل ما نحن فيه، بل الأصل عدم حدوث الزائد على ما حدث،- كيف و لو ثبت بحكم الأصل بقاؤه إلى الثلاثة، لم يحتج إلى قاعدة الإمكان للاتفاق من الطرفين على أن الدم المستمر ثلاثة أيام حيض- فمشكل أولاً:

بأن الذي حقق في محله جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، و ان الوجود المتصل بلا تخلل العدم وجود واحد حقيقة و عرفاً، و التغير بين الوجودين في الزمانين من قبيل التغير بين مراتب الوجود الواحد. و ثانياً:

بأنه لم يظهر الوجه في عدم الحاجة إلى القاعدة على تقدير جريان الأصل المذكور، كيف و الإجماع؟ المذكور عين الإجماع على

القاعدة، و ليس هو إجماعاً على الحكم الواقعي كى يغير الإجماع على القاعدة.

و مثل ذلك فى الاشكال دعواه أن المراد من الاستقرار الواقعي المتيقن و بعبارة أخرى: الدم الموجود فى ثلاثة أيام، و ليس لفظ الإمكان و ارداً فى نص شرعى كى يترتب على المستصحب ما يترتب على المستقر الواقعي.

إذ وجه الاشكال: أن كون الموضوع هو الاستقرار الواقعي المتيقن لا يمنع من جريان الأصل، لما حقق فى محله من قيام الاستصحاب مقام للعلم الموضوعى على نحو الطريقة. و كذا بناء على ما تضمنته العبارة الأخرى، فإن الاستصحاب يثبت الوجود فى ثلاثة أيام. مع ما بين العبارتين من تغاير المراد. و عدم ورود الإمكان فى نص شرعى لا يمنع من جريان الأصل، إذ يكفى فى جريانه وقوعه فى معقد إجماع هو حجة شرعاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٨

.....

و فى الجواهر لم يتعرض لهذا الاستصحاب و إنما اقتصر على الاشكال على القاعدة بعدم استقرار الإمكان. ثم قال فى آخر كلامه: «و الحاصل ان التوالى شرط، فلا يحكم بالحضية بدونه، و التجاوز مانع يمكن نفيه بالأصل»، و هو مضمون ما ذكره المحقق فى الاشكال على القاعدة. و الاشكال عليه ظاهر مما ذكرنا، فإن الأصل يثبت التوالى، كما أنه يثبت التجاوز عن العشرة فلا مجال لأصالة عدمه. اللهم إلا أن يكون المراد من الإمكان الصفة الوجودية فى الدم، و هذه الصفة لا يمكن إثباتها بالأصل الجارى لإثبات الاستمرار إلى الثلاثة، إلا بناء على القول بالأصل المثبت، للملازمة بين الصفة و بين الاستمرار المذكور، إذ ليس مرجع الإمكان إلى وجود الشرط و عدم المانع، ليكون الأصل الجارى لإثبات الشرط و نفي المانع مثبتاً له. نعم لو كان الإمكان المذكور موضوعاً للقاعدة من أحكام ثبوت الشرط، و عدم المانع شرعاً، كان الأصل المثبت للشرط و النافى للمانع مثبتاً له. لكنه غير ظاهر. و لعل ذلك هو مراد شيخنا الأعظم (ره) بقوله: «و ليس لفظ الإمكان و ارداً...». نعم يشكل ذلك فيما لو علم باستمراره ثلاثة أيام فإنه لا يحرز بذلك إمكان كونه حياً، لاحتمال العبور عن العشرة لكن الإجماع على جريان القاعدة فى الفرض كاشف عن أن الإمكان المعتبر فى القاعدة يراد منه الإمكان من غير هذه الجهة، أعنى: جهة الامتناع من جهة التضاد بين التطبيقين على الدمين فى الحكم بالحضية. هذا و لكن الظاهر من الإمكان ليس هو العقلى بل القياسى، و هو الحاصل من اجتماع الشرائط و فقد الموانع، فهو أثر شرعى لذلك فالأصل الجارى لإثبات الشرط كاف فى إثباته. فلاحظ، و سيأتى - إن شاء الله تعالى فى مبحث قاعدة الإمكان - ان الروايات المستدل بها عليها موردها التحيز بالرؤية، إما لصحة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٢٩

فإن رأت ثلاثة أو أزيد تجعلها حياً (١). نعم لو علمت أنه يستمر إلى ثلاثة أيام تركت العبادة بمجرد الرؤية، و إن تبين الخلاف تقضى ما تركته.

الاستصحاب المذكور، أو لعدم اعتبار استقرار الإمكان من جهة استمرار الدم ثلاثة أيام، و انه لا مجال للتوقف فى جريان القاعدة فى أول الرؤية.

ثم انه قد يستشكل فى الأصل المذكور من جهة عدم جريان الأصل فى الأزمنة المتأخرة. كما صدر من بعض. و فيه: انه خلاف إطلاق دليله بل ظاهر شيخنا الأعظم (ره) فى غير المقام، و عن غيره فى بعض المقامات - مثل الشك فى الوقت - المفروغية عن صحة جريانه فيها. فراجع.

و أما أخبار الصفات، فقد عرفت فى أول المبحث الإشكال فى عمومها لغير المستمرة الدم، مع أن مقتضاها نفي حضية الفاقد، كما هو

محل الكلام و عدم القول بالفصل - لو تم - لا يصلح وجهاً لإلحاق الفاقد بالواجد في الحكم بالحضية، بل من الممكن إلحاق الواجد بالفاقد في الحكم بنفيها، و لا موجب للترجيح، و مع التعارض يرجع الى قواعد أخرى. مع أن في تمامية عدم الفصل إشكالا أو منعاً، كما في الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم (ره) بل استظهر فيهما - تبعاً للمدارك - أن ظاهر المنتهى و المختلف ان النزاع إنما هو في الجامع، و أما الفاقد فلا نزاع فيه.

و أما النصوص فلو تمت دلالتها فهي مقيدة بصحيح ابن الحجاج

، و مصحح إسحاق

المتقدمين كما عرفت. فتأمل. مع أنه يقرب الإشكال في دلالتها بلحاظ ظهورها في ورودها لبيان منتهى مدة التحيض بعد الفراغ عن أصل التحيض لا لبيان التحيض بمجرد الرؤية. فإذا القول بعدم التحيض أنسب بالأدلة.

(١) لأن الأصل في الثلاثة المتواليه أن تكون حيضاً بلا إشكال، كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٠

.....

في الجواهر، و عن التذكرة: «إذا رأته ثلاثه أيام متواليات فهو حيض قطعاً»، و الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً من غير واحد، فيما لو رأته الدم ثلاثه ثم انقطع ثم رأته قبل العشرة. و في محكى المنتهى و طهارة شيخنا الأعظم (ره): دعوى الاتفاق عليه صريحاً في المبتدئه، بل هو ظاهر كل من تعرض لنقل الأقوال، حيث لم ينقل أحد منهم القول بعدم التحيض فيها، و الظاهر بناؤهم على عدم الفرق بينها و بين غيرها من أقسام ذات الدم المشار إليها في المتن، كما صرح به غير واحد. و يقتضيه - مضافاً الى قاعدة الإمكان - جملة من النصوص،

كصحيح يونس بن يعقوب: «المرأة ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعة. قال (ع): تدع الصلاة» (١)

و

صحيح ابن سنان: «عن الجبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ قال (ع):

نعم، إن الجبلى ربما قذفت بالدم» (٢).

و نحوه صحيح صفوان

«٣»، و لأجل ذلك كله ترفع اليد عن إطلاق ما تقدم من عدم التحيض بالفاقد للصفة، فيحمل على عدم التحيض به قبل الثلاثة لا بعدها. و من ذلك يظهر الوجه في قوله (ره): «نعم لو علمت انه يستمر الى ..».

تنبيه قال العلامة (ره) في القواعد: «و كل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض و إن كان أصفر أو غيره». و مثله كلام غيره، و في جامع المقاصد: «هذا الحكم ذكره الأصحاب كذلك، و تكرر في كلامهم، و يظهر منهم انه مما أجمعوا عليه». و عن شرح الروضة: «ذكره الأصحاب

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣١

.....

قاطعين به على وجه يظهر منهم اتفاقهم عليه» و في الذخيرة: «لا أعرف في ذلك خلافاً بين الأصحاب، بل في كلام المحقق والعلامة انه إجماع» و عن شرح المفاتيح: أنه المعروف من مذهب الأصحاب، و عن حاشية المدارك: «انهم لم يعولوا على الإمكان و إنما عولوا على الإجماع» و في الرياض: نسبتة إلى الأصحاب من غير خلاف، بل عن الخلاف: «الصفرة و الكدره في أيام الحيض حيض، و في أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العادة أو الأيام التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً»، ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بأيام العادة، ثم قال: «دليلنا على ذلك إجماع الفرقة»، و عن نهاية الأحكام: «كل دم يمكن أن يكون حيضاً و ينقطع على العشرة فإنه حيض، سواء اتفق لونه أو اختلف، ضعيف أو قوي إجماعاً» و في المعبر: «و ما تراه المرأة بين الثلاثة إلى العشرة حيض إذا انقطع، و لا عبرة بلونه، ما لم يعلم انه لقرح أو لعذرة، و هو إجماع، و لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضاً فيجب أن يكون حيضاً» و نحوه ما في المنتهى غير انه قال: «و هو مذهب علمائنا أجمع». فإن ما ادعيه من الإجماع و ان كان في بعض موارد القاعدة، إلا أن استدلالهما عليه بالقاعدة يقتضى كونها بعمومها أوضح من معقد الإجماع، بحيث يستدل بها عليه.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكلام في القاعدة (تارة) يكون في معناها (و اخرى) في دليلها (و ثالثة) في موردها. (أما الأول) فهو أنه ليس المراد بالإمكان الإمكان الذاتي - أعني ما يكون الحكم به بالنظر الى الذات - و ذلك لأن خصوصية الحيضية إن كانت خارجة عن قوام الذات يلزم بطلان عموم القضية في جميع الموارد التي يحكم فيها بعدم الحيض، لتحقق الإمكان الذاتي، مع أن المفروض ان الدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٢

.....

فيها ليس بحيض، و لا- فرق في ذلك بين الإمكان العام و الخاص، و إن كانت داخله في قوام الذات، فان كان المقصود الإمكان الخاص - و هو ما يصح سلب الضرورة فيه عن الطرفين - بطلت القضية، لأن الدم إما حيض بالضرورة أو لا حيض كذلك، فيمتنع سلب الضرورة فيه عن الطرفين و ان كان المقصود العام منه - كما اختاره في المسالك و تبعه عليه في الذخيرة - و هو ما يصح سلب الضرورة فيه عن الطرف المخالف، فالقضية و إن كانت صحيحة إلا أنها تكون حقيقية واقعية، لأن كل دم لا يكون سلب الحيض عنه ضروريا فهو حيض واقعاً، و لا تكون قضية تعبدية ظاهرية كما هو المقصود. و كذا الحال لو أريد منه الإمكان القياسي بلحاظ حدوده الواقعية لأن ما جمع حدود الحيض واقعاً كان حيضاً ضرورياً. و كذا ليس المراد منه الإمكان الوقوعي - أعني: ما لا يلزم من الوقوع المحال - لعدم إمكان الإحاطة بذلك، فيتعذر العمل بالقاعدة. و حينئذ يدور الأمر بين أن يراد منه الإمكان الاحتمالي، و الإمكان القياسي بلحاظ ما علم اعتباره شرعاً، و الإمكان القياسي بلحاظ ما احتمل اعتباره فيه شرعاً واقعاً و ان لم يعلم.

و يفترق الأول عن الأخيرين في أول الرؤية إذا لم يمكن إحراز استمراره إلى الثلاثة، و يفترقان عنه فيما لو علم بكونه ليس بحيض مع اجتماع جميع ما يعتبر قطعاً أو احتمالاً فيه، و يفترق الثاني عن الثالث فيما لو أحرز جميع ما ثبت اعتباره فيه و فقد بعض ما يحتمل فيه اعتباره كالتوالي. هذا و حيث أن مورد افتراق الأخيرين عن الأول مما لا يحتمل دخوله في محل الكلام - لأن القاعدة المذكورة كسائر القواعد الظاهرية تختص بصورة عدم العلم - كانت المعاني الثلاثة مترتبة في العموم المطلق، فالأول أعم من الأخيرين، و الثاني أعم من الثالث، و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره الأستاذ (ره)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٣

.....

فى رسالة الدماء من أن المعنى الثانى أعم من الأول، بملاحظة مورد الافتراق المذكور، و بملاحظة خروجه عن محل الكلام يكون مساوقا له، و لا ينفك أحدهما عن الآخر.

ثم إنه قد يستظهر من كل من تمسك لتحيز المبتدئ و غيرهما بمجرد الرؤية بقاعدة الإمكان اختياره للمعنى الأول، لكن عرفت الإشكال فى ذلك. فراجع. نعم هو ظاهر المنتهى فى ذلك المقام، و غيره فى المقام.

كما أن المختار لشيخنا الأعظم (ره) هو الأخير، و لعله هو الظاهر من لفظ الإمكان بعد امتناع حمله على الذاتى و الوقوعى كما سبق. نعم مقتضى بعض معاهد الإجماعات، و جملة من الأدلة الآتية من النصوص، و غيرها- على تقدير تمامية الاستدلال بها عليها- هو الأول. و سيجىء تمام الكلام فى ذلك.

(و أما الثانى) فهو أمور. الأول: الأصل. ذكره جماعة. و فيه:

أنه إن كان بمعنى الغلبة فلا دليل على حجيته، و ان كان بمعنى الظاهر ففيه:

- مع ذلك- ان ثبوته مطلقاً و لو مع فقد الصفات محل تأمل. و ان كان بمعنى استصحاب عدم كونه من قرح أو عرق العاذل أو نحوهما- كما عن شرح المفاتيح- ففيه:- مع أنه يتوقف على جريان الاستصحاب فى عدم الأزل. فتأمل. و معارضته باستصحاب عدم الحيض- لا- يصلح لإثبات كونه حياً، إلا بناء على القول بالأصل المثبت. و ان كان بمعنى أصالة الصحة- لأن دم الاستحاضة إنما يكون من علة كما فى النص

«١»، كما قد يظهر من الرياض- فهو لا يصلح لإثبات كون الدم حياً، لأنه من اللوازم التى لا يصلح أصل الصحة لإثباتها، و القدر المتيقن من دليله اعتباره

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٤

.....

بلحاظ الآثار الشرعية للصحة لا غير.

الثانى: بناء العرف، فان المتعارف ان المرأة التى من شأنها أن تحيض متى ما رأت ما يمكن أن يكون حياً تبنى على كونه حياً، كما فى محكى شرح المفاتيح. و فيه: أن ذلك مسلم فيما يخرج من الرحم، لكن الظاهر انه تطبيق حقيقى- كما يساعده مادة اشتقاق الاستحاضة- لا- بنحو يكون قاعدة ظاهرياً- كما هو محل الكلام- بل يكون خطأً. و النصوص المتضمنة للفرق بين دم الحيض و الاستحاضة بمثل:

«إن دم الاستحاضة يخرج من عرق العاذل» [١]

، أو: «أنه من علة»

«١» رادعه عنه، و لو سلم ذلك فالنصوص النافية للتحيز بالفاقد

«٢» رادعه عنه. فتأمل.

الثالث: سيرة المتشرعة. و فيه: أنها و إن كانت مسلمة، لكنها فى الجملة و الموارد المتيقنة منها لعله مما قام الدليل على التحيز فيه. الرابع: ما فى كشف اللثام من انه لو لم يعتبر الإمكان لم يحكم بحيض إذ لا يقين. و فيه: أنه يتم لو لم يكن طريق الى الحيض أصلاً، لكن عرفت سابقاً الاتفاق من النص و الفتوى على أصالة الحيض فى كل ما يرى فى العادة، أو ما يقرب منها و إن لم يكن بالصفة «٣»، و كل ما يرى بالصفة و إن لم يكن فى العادة أو ما يقرب منها «٤»، و كل ما استمر

[١] لم نقف عليه بعد الفحص عنه في مظانه من كتب الحديث. نعم في نهاية ابن الأثير في مادة (عدل) هكذا: «في حديث ابن عباس: و سئل عن الاستحاضة فقال: ذلك العاذل يغذو.
ثم قال: العاذل اسم العرق الذي يسيل منه دم الاستحاضة، و يغذو اي يسيل» و نحوه في الصحاح.
و سيأتي قبل المسألة الاولى من فصل الاستحاضة ما يدل على نفي ورود الحديث في ذلك.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣ و ٤ من أبواب الحيض.

(٣) الوسائل باب: ٤ و ١٥ من أبواب الحيض

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٥

.....

ثلاثة أيام و إن لم يكن واجداً للصفات «١»، فكيف يتوقف الحكم بالحيض على قاعدة الإمكان؟! الخامس: جملة من النصوص قد أشار إلى أكثرها شيخنا الأعظم (ره) في طهارته، و غيره، مثل روايتي يونس بن يعقوب و أبي بصير

فيمن ترى الدم ثلاثة أو أربعة «٢» المتضمنتين:

«انها تدع الصلاة كلما رأت الدم و تصلى كلما رأت الطهر ما بينها و بين شهر»

، و روايتي ابن مسلم

«٣» و البصرى

«٤» المتضمنتين: «إن ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى و ما تراه بعدها فهو من حيضة مستقبله». المتقدمة كلها في مبحث

التوالى و رواية سماعة الواردة فيمن ترى الدم قبل العادة، الآمرة بالتحيض به، معللة بأنه ربما تعجل بها الوقت

. و قد تقدمت في التحيض بالدم المتقدم على العادة، و صحيحة ابن المغيرة الواردة فيمن رأت الدم بعد ما نفست ثلاثين يوماً و

تركت الصلاة، و الآمرة بالتحيض معللة بأن أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس

. و قد تقدمت في تحيض المبتدئة برؤية الدم الواحد للصفات، و رواية ابن سنان الواردة في الجبلى ترى الدم، الآمرة بالتحيض معللة

بأن الجبلى ربما قذفت بالدم، المتقدمة في التحيض بالمستمر ثلاثة أيام

، و نحوها موثقة أبي بصير

«٥»، و كذا مرسله حريز

«٦». إلا انها معللة بأنه ربما يبقى في الرحم الدم و لم يخرج و تلك الهراقة. فان

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢ و ٣

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٠

(٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٦

.....

ظاهر التعليقات المذكورة مجرد إبداء الاحتمال ليكون المورد من صغريات القاعدة. و ما ورد في أن الصائمه فطر بمجرد رؤية الدم

«١»، و ما ورد في المشتبه بدم العذرة أو القرحة من الحكم بالحيض بمجرد انتفاء علامه العذرة

أو القرحة

«٢»، و

روايه صفوان: «في الحبلى ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعة أيام. قال (ع): تمسك عن الصلاة» «٣»

، و ما ورد في الاستظهار عند تجاوز الدم عن العاده

«٤»، و

روايه العيص: «عن امرأة ذهب طمئها سنين ثم عاد إليها شيء. قال (ع): تترك الصلاة حتى تطهر» «٥».

و فيه: أن الروايات المذكورة على تقدير تمامية دلالتها مقيدة بما دل على عدم التحيض بالصفرة

«٦» كما تقدم فى تحيض المبتدئه بالرؤية. مع أن دلالتها على القاعدة لا تخلو من اشكال، إذ الأولتان لا يمكن حملهما على قاعدة

الإمكان، لامتناع الحيض فى تمام الشهر، فتكون متعارضه التطبيق بالإضافة الى كل واحد من الدماء. و خروج الدم السابق عن محل

الابتلاء- بالإضافة الى بعض الاحكام- لا يقدح فى التعارض و لو بالإضافة الى بعض الأحكام الأخر، مثل قضاء الصلاة. مضافا إلى أن

المفروض فى السؤال كون الدم يستمر ثلاثة أو أربعة، و قد تقدم الإجماع على الحكم بالتحيض فيه. فتأمل. و الثانيتان إنما هما فى

مقام إلحاق الدم المفروض الحيضية بالحيض الأول و الثانى. و روايه سماعه

إنما تدل على ان ما يقرب

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الحيض

(٢) الوسائل باب: ٢ و ١٦ من أبواب الحيض

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الحيض حديث: ١

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٧

.....

من أيام العاده أماره على الحيض كأيام العاده، لا فى مقام جعل أصل فى الدم، و إلا كان المناسب التعليل بأنه قد يجيء الدم فى غير

العاده. و صحيحه ابن المغيرة

فى مقام بيان عدم مانعيه الدم الأول عن حيضيه الدم الأخير التى قد توهمها السائل. و أما روايات التعليل فقد قيل: إنها واردة لدفع توهم مانعيه الحمل عن الحيض. و أخبار إفطار الصائمه برؤية الدم واردة لبيان مفطرية الدم مطلقاً، لا فى مقام جعل الحيضيه للمحتمل انه حيض، كما أشرنا إليه آنفاً. و أخبار الاشتباه بالعدرة أو القرحة لا عموم فيها لغير موردها. مع أن ما ورد فى الاشتباه بالقرحة مختص بصورة الدوران بين الحيض و القرحة، و لعل الخروج من جانب القرحة لازم مساو لها، فانفاؤه يقتضى انتفاءها و تعين الحيض. و مثله جار فى بعض أخبار الاشتباه بالعدرة المختص بصورة الدوران بين الحيض و العذرة، فيكون الانغماس أو عدم التطوق أماره على الحيض، فلا- يكون مما نحن فيه. نعم بعض أخباره شامل لصورة احتمال دم الاستحاضة، فيكون مفاده قاعدة الإمكان كما عرفت فى ذلك المقام. و رواية صفوان

موردها صورة بقاء الدم ثلاثة أو أربعة كما سبق فى روايتى يونس

و أبى بصير

. و أما أخبار الاستظهار فمن المحتمل أن يكون الوجه فيها الاستصحاب الجارى فى المرأة أو فى الدم، لا ثبوت قاعدة فى الدم. مع أنها مختصة بموردها. و أما رواية العيص

فالتعبير بالعود فيها يصلح قرينه على اختصاصها بصورة إحراز الحيض بالعلم أو العلمى، و كأن الوجه فى السؤال احتمال كون انقطاعه مدة طويلة مانعاً عنه شرعاً.

هذا و الانصاف ان بعض المناقشات المذكورة لا تخلو من ضعف و لا سيما المناقشة فى التعليقات، فان دلالتها على الكلية لا تقبل المناقشة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٨

.....

و ما ذكره شيخنا الأعظم (ره)، من أن الظاهر ان لفظ «ربما» للتكثير جىء به لرفع الاستبعاد، و لم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال. مع أن أخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريباً من وقتها. خلاف الظاهر فى لفظ «رب»، و خلاف الظاهر من سوجه مساق التعليل، و التعجيل و إن كان يختص بالوقت القريب، لكن الاستدلال كان بالتعليل به لا بمادته، فان التعليل بالتعجيل ظاهر فى أن المناط احتمال الحيض و عدم المانع. و يظهر من محكى المبسوط و الروض: الاستدلال على ذلك بما دل على أن الصفرة و الكدرة فى أيام الحيض حيض، بحمل أيام الحيض على الأيام التى يمكن أن يكون الدم فيها حيضاً، و عن السرائر و النهاية: تفسيره بذلك أيضاً. و لكنه- كما ترى- خلاف الظاهر جداً، بل الظاهر منه أيام العادة لا غير.

السادس: الإجماعات المتقدمة المتلقاة بالقبول من حاكياها، و كفى بها دليلاً عليها، و لا سيما مع تأيدها أو اعتضادها بما سبق. نعم تأمل فيه الأردبيلي لما ذكره فى تعريف الحيض، و خصه بما إذا لا يمكن كونه غير حيض. و فى المدارك استظهر اختصاص ذلك بما إذا كان الدم بصفة الحيض، لكن على مختار الأول تكون القضية ضرورية عقلية لا شرعية، و الثانى و إن كان يقتضيه ما عرفت من النصوص الدالة على أن الصفرة فى غير أيام الحيض ليست بحيض، لكنه لو لم ينعقد الإجماع على خلافها.

و كأنه لم يثبت عنده الإجماع المذكور، كما قد يقتضى ذلك الخلاف فى تحيض المبتدئة بالفاقد، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، و إن كان الذى يظهر من كلماتهم هناك ان الموجب للخلاف عدم انطباقها لا عدم حجيتها. فراجع.

(و أما الثالث) فلا ينبغى التأمل فى أن القاعدة المذكورة من قبيل الأصل، يجرى عليها ما يجرى على عامة الأصول، من عدم جواز الرجوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٣٩

.....

إليها في ظرف وجود الأمانة موافقة كانت أم مخالفة، و من وقوع التعارض بين أفرادها في موضوعين أو أكثر إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما، كما لو رأت الدم و علمت أنه يستمر إلى ما فوق العشرة، فإن جريانها فيما قبل العشرة معارض بجريانها فيما بعدها، و عليه فلو فرض جريان الاستصحاب لإثبات التجاوز عن العشرة يشكل التحيض بالدم بعد الثلاثة اعتماداً على قاعدة الإمكان، لأنه إذا جرى استصحاب بقائه إلى ما بعد العشرة تتعارض القاعدة بالإضافة إلى ما قبل العشرة و ما بعدها، فالوجه في التحيض حينئذ ينحصر بالإجماع، أو يكون نفس الإجماع مانعاً عن العمل بالاستصحاب المذكور. لكن ظاهرهم هو الثاني، لتمسكهم في وجوب التحيض في الفرض بالقاعدة. و أما التحيض بمجرد الرؤية فيتوقف التمسك بها فيه إما على حمل الإمكان على الإمكان الاحتمالي، أو حمله على الإمكان القياسي بأحد معنييه، مع البناء على جريان الاستصحاب لإثبات استمراره إلى الثلاثة و إلا أشكل التمسك بها لعدم إحرازه. هذا و قد يقال: إن مقتضى الأدلة حمل الإمكان على الاحتمالي، أما اقتضاء الأدلة الأربعة الأول فظاهر. و أما الأخبار فالعمدة فيها نصوص التعليل، و مقتضاها الاكتفاء بمجرد الاحتمال، و كذا مقتضى غيرها مما هو وارد في التحيض بالرؤية. و أما الإجماعات فالعمدة منها إجماع الخلاف و المعتبر و المنتهى، و ظاهر محكي معقد الأول سوق القاعدة مساق أيام العادة التي لا ريب في الاكتفاء في التحيض فيها بمجرد الاحتمال، و أما إجماع المنتهى فحاله أظهر، لأنه ذهب فيه إلى تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية متمسكاً بالقاعدة وحدها بلا نظر إلى الاستصحاب، و أما إجماع المعتبر فيمكن أن يكون محمولاً على ذلك، و لا ينافيه بناؤه على عدم تحيض المبتدئة بمجرد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٠

.....

الرؤية لتمسكه على ذلك بأصالة عدم الاستمرار، بناء منه على أنها بحكم اليقين بعدم الاستمرار في المنع عن القاعدة. فلاحظ كلامه. و بالجملة: العمدة في دليل القاعدة النص و الإجماع، و العمدة في النص التعليلات، و هي و أكثر معاهد الإجماعات ظاهرة في الإمكان الاحتمالي.

لكن الإنصاف أن هذا المقدار لا- يوجب سكون النفس، و لا سيما مع بعد توجيه كلام المحقق، و تصريح غير واحد من الأعظم باعتبار الإمكان القياسي، قال في شرح الروضة: «إن أمكن كونه حياً بالاستجماع لشرائطه و الخلو عن موانعه حكم بكونه حياً، كان بصفات الحيض أم لا.

كذا ذكره الأصحاب قاطعين به على وجه يظهر اتفاقهم عليه». بل تمكن المناقشة في دلالة التعليلات على الإمكان الاحتمالي، لأن الاحتمال المستفاد من كلمة: «رب» هو احتمال الحيض من جهة الموانع الخارجية التكوينية لا الموانع الشرعية، و إلا فهي واردة في مقام نفي المانع الشرعي عن الحيض من الجبل و غيره، و الحكم بالحيضية كان مبنياً على ذلك، فلا تصلح للجريان مع الشك فيه. و بالجملة: مفاد التعليلات التعليل بعدم المانع الشرعي، و احتمال عدم المانع التكويني، فلا بد من إحراز عدم المانع الشرعي فيها.

نعم الحكم في موردها بالتحيض بالرؤية يقتضى عدم الاعتناء باحتمال عدم استمرار الدم ثلاثة أيام. و أما معاهد الإجماع فالحال فيها كما في النصوص، إذ إجماع الخلاف كان على إلحاق أيام الإمكان بأيام العادة، و أيام العادة إنما تكون حجة مع الاحتمال فكذا أيام الإمكان، لكن كون الإمكان هو الاحتمالي غير ظاهر. و كذا إجماع المنتهى. نعم ظاهرهما التحيض بالرؤية- كنصوص التعليل- و إن لم يحرز الاستمرار، أما لإمكان إثبات الاستمرار بالأصل، أو لعدم اعتبار إحراز الإمكان من هذه الجهة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤١

.....

و المتحصل: انه لا- دليل على كفاية الإمكان الاحتمالي فلاقتصار على الإمكان القياسى متعين، كما اختاره شيخنا الأعظم (ره) تبعاً لجماعة من الأعظم، مع نسبه من بعضهم إلى الأصحاب. و من ذلك يظهر أنه لو شك في الحيض للشك في البلوغ أو اليأس لا مجال للقاعدة. كما يظهر أيضاً اختصاص القاعدة بالشبهة الموضوعية، فلو شك في الحيض للشك في اعتبار التوالى، أو نحو ذلك مما لم يدل الدليل على شرطية أو مانعته، فلا مجال للرجوع إلى القاعدة المذكورة لإثباته أو نفيه، لما عرفت من اختصاصها بالشك في الشروط التكوينية. و استشهد له شيخنا الأعظم (ره) برجوع المعظم في اعتبار التوالى إلى أصالة عدم الحيض، بعد منع الإطلاق و لم يتمسكوا بالقاعدة لنفى اعتباره. انتهى. و حينئذ فما عن جماعة من المتأخرين من إجرائها في الشبهة الحكمية ضعيف. و من ذلك يظهر أن المراد من الإمكان الإمكان القياسى بالمعنى الثانى لا الأول، لأنه مع الشك في مانعية الموجود تكون الشبهة حكمية، و لا يرجع فيها إلى القاعدة.

و الذى تحصل مما ذكرنا في القاعدة أمور (الأول): أن المراد بالإمكان فيها الإمكان القياسى، بالإضافة الى ما علم اعتباره شرعاً، و ما احتمل اعتباره شرعاً، مما لم يتم دليل على نفي اعتباره (الثانى): أن العمد في دليل القاعدة النصوص المعتمدة الاسناد، المشتملة على التعليل باحتمال الحيض مع عدم المانع الشرعى. (الثالث): أنها تجرى في أول الرؤية، و ان لم يعلم استمرار الدم إلى ثلاثة أيام إذا كان الدم واجداً للصفات أما إذا كان فاقداً فالتحيز به للقاعدة لا يخلو من إشكال، لما أشرنا إليه آنفاً من النصوص الدالة على عدم التحيز برؤية الدم الفاقد، فان الجمع بينها و بين نصوص التعليلات يقتضى التفصيل في التحيز بالرؤية بينهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٢

[مسألة ١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد إذا رأت العدد في غير وقتها]

(مسألة ١٦): صاحبة العادة المستقرة في الوقت و العدد إذا رأت العدد في غير وقتها و لم تره في الوقت تجعله حيضاً (١) سواء كان قبل الوقت أو بعده.

[مسألة ١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة جعلت المجموع حيضاً]

(مسألة ١٧): إذا رأت قبل العادة و فيها و لم يتجاوز المجموع عن العشرة جعلت المجموع حيضاً (٢)

نعم إذا استمر ثلاثة أيام جرت القاعدة فيه للإجماع، و لا إجماع على التحيز برؤية الفاقد. (الرابع): أن القاعدة المذكورة من قبيل الأصل لا يرجع إليها مع الدليل، كما أنه يجرى عليها ما يجرى على الأصول، من التعارض بين تطبيقها بلحاظ الدمين اللذين لا يمكن الجمع بينهما في الحكم بالحيضية فيهما فتسقط فيهما معاً، و يرجع الى دليل آخر. (الخامس): أنها لا تجرى في الشبهة الحكمية، و تختص بالشبهات الموضوعية لا غير.

(السادس): أنه يكفى في إحراز الإمكان الأصل الجارى لإثبات الشرط أو عدم المانع. كما إذا شك في اليأس و رأت الدم فإن أصالة عدم اليأس كافية في إحراز الإمكان بلحاظ شرطية عدم اليأس، فتجرب قاعدة الإمكان في الدم المرثى حينئذ. و الله سبحانه أعلم.

(١) اتفاقاً كما هو الظاهر. كذا في كشف اللثام و تقتضيه قاعدة الإمكان المتقدمة، و بعض النصوص المتقدمة دليلاً عليها. نعم الإشكال في التحيز بمجرد الرؤية في الفاقد للصفة أو انتظار الثلاثة، و الكلام فيه تقدم في المسألة السابقة. و لعل ما في ظاهر محكى

المبسوط- من أنه لو تأخر عن العادة بأكثر من عشرة أيام لم يحكم بحيضته- محمول على ذلك أعني: عدم التحيض بالرؤية، أو على ما إذا كان مجموع الدم أكثر من عشرة، كما في كشف اللثام، وإلا فضعفه ظاهر.

(٢) بلا خلاف معتد به أجده. كذا في الجواهر. وفي المنتهى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٣

و كذا إذا رأت في العادة (١) و بعدها و لم يتجاوز عن العشرة،

«الجميع حيض اتفاقاً»، وفي كشف اللثام: «الجميع عندنا حيض».

و تقتضيه النصوص الدالة على التحيض في أيام الحيض و ما قبلها و لو بالصفرة كما تقدمت في المسألة الخامسة عشرة.

(١) أما ما رآته في العادة فلما عرفت من كونها طريقاً إلى الحيض بإجماع النص و الفتوى. و أما ما رآته بعدها إلى العشرة فلإجماع المحكى عن الخلاف و المعتبر و المنتهى و النهاية على حيضية ما تراه بين الثلاثة و العشرة إذا انقطع عليها و هو المتيقن من موارد قاعدة الإمكان. و الاستدلال عليه- بما دل على أن ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى- قد عرفت ضعفه، لعدم إطلاقه، و أن الظاهر كونه وارداً لبيان إلحاق الدم المفروغ عن حيضته بالحيض الأول أو الثانى. نعم قد يشكل ذلك لما دل على أن الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض. بل يزيد الحكم إشكالا، ما دل على أن ما بعد أيام الاستظهار استحاضة، و بناء على انتهاء مدة الاستظهار قبل العشرة. و لأجل ذلك حكى عن المدارك و المفاتيح الاستشكال فى الحكم المذكور، و فى الحقائق- بعد ما استدل على إلحاق ما يرى قبل انتهاء العشرة بالحيض الأول، بمرسلة يونس الدالة على عدم اعتبار التوالى فى الثلاثة

«١»، و بموثقه ابن مسلم

«٢» و صحيفته

«٣» الداليتين على أنه إذا رأت الدم قبل تمام العشرة فهو من الحيضة الأولى، و نحوهما الفقه الرضوى

«٤»- قال: «نعم يبقى الإشكال فى أنه قد دلت الأخبار المتقدمة على أن

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٤

أو رأت قبلها و فيها (١) و بعدها، و إن تجاوز العشرة فى الصور المذكورة فالحيض أيام العادة فقط و البقية استحاضة (٢).

[مسألة ١٨: إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد]

(مسألة ١٨): إذا رأت ثلاثة أيام متواليات و انقطع ثم رأت ثلاثة أيام أو أزيد فإن كان مجموع الدمين و النقاء المتخلل

ما تراه المرأة بعد أيام العادة و الاستظهار، أو العادة خاصة- كما فى الأخبار الأخر- فهو استحاضة، أعم من أن ينقطع على العشرة أو يتجاوز.

و يمكن الجمع بتخصيص عموم الأخبار المشار إليها بهذه الأخبار، بأن يستثنى منها حكم ذات العادة».

للهم إلا أن يحمل ما دل على أن الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض - بقرينة ما سبق، ولا سيما ما هو صريح في الصفرة من أخبار الاستظهار - على خصوص الصفرة غير المسبوقة بالحيض، فيكون دليلاً على عدم التحيض بالرؤية، أو على ما بعد العشرة، ويكون وجه التخصيص بالصفرة مع اشتراكها مع السواد والحمرة في ذلك وقوعها في السؤال، أو كونها الغالب فيما يتجاوز عن العشرة في غير مستمرة الدم، ويحمل ما دل على الاستحاضة بعد أيام الاستظهار على كونها حكماً ظاهرياً لأجل ظهور حال الدم في التجاوز عن العشرة، لا - حكماً واقعياً وإن انقطع على العشرة، كما يقتضيه الجمع العرفي بين النصوص، فإن ما ورد في الاستظهار إلى العشرة كالصريح في التحاق ما قبل العشرة بالعادة. بل الظاهر من مادة الاستظهار ذلك، كما سيأتي في محله. وكيف كان فلا مجال لرفع اليد عما تسالم عليه الأصحاب، وتومئ إليه النصوص.

(١) يعلم وجهه مما سبق فيما قبله.

(٢) يأتي في الفصل اللاحق الاستدلال له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٥

لا يزيد عن عشرة كان الطرفان حيضاً (١) و في النقاء المتخلل تحتاط (٢) بالجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة و إن تجاوز المجموع (٣) عن العشرة فإن كان أحدهما في أيام العادة دون الآخر جعلت ما في العادة حيضاً (٤) و إن لم يكن واحد

(١) قال في التذكرة: «ثم إذا رأت ثلاثة أيام متواليه فهو حيض قطعاً، فإذا انقطع و عاد قبل العاشر و انقطع فالدمان و ما بينهما حيض، ذهب إليه علماءنا و به قال أبو حنيفة»، و به أفتى في التحرير، و في الجواهر:
«لا - خلاف فيه أجده، و عن ظاهر بعض و صريح آخر: الإجماع عليه» و استدلل له فيها بما دل على أن ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى.

لكن عرفت الإشكال في إطلاقه. فالعمدة في عموم الحكم فيه قاعدة الإمكان.

(٢) تقدم في المسألة السابعة أن مقتضى الأدلة التحيض بالنقاء، خلافاً للحدائق فراجع. لكن لو بنى على الاحتياط كان بالجمع بين أحكام الحائض و الطاهر لا المستحاضة، لعدم رؤية الدم.

(٣) يعني: بضميمة النقاء المتخلل بينهما.

(٤) يعني: و الآخر استحاضة، كما عن جماعة من المتأخرين، منهم جامع المقاصد و الروض و هو في محله، إذا كان ما في غير العادة فاقداً لصفات الحيض فان مقتضى ما دل على طريقتيه العادة للحيض مثل: - ما دل على أن الدم في أيام الحيض و لو صفرة حيض - حيضه ما في العادة، و لا يعارضه في الدم الآخر إلا قاعدة الإمكان، و هي كالأصل لا تصلح لمعارضه الامارة، أعني: العادة. بل الظاهر أنه كذلك أيضاً إذا كان ما في غير العادة واجداً لصفات الحيض. بل في المستند: «لو رأت في العادة و انقطع عليها، ثم رأت قبل مضى أقل الطهر لم تتحيز به إجماعاً»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٦

.....

لما عرفت في أول المبحث من عدم العموم الدال على طريقتيه الصفات مطلقاً و القدر المتيقن من النصوص خصوص المستمرة الدم، فالمرجع في حيضية الواجد ليس إلا قاعدة الإمكان، و قد عرفت انها لا تصلح لمعارضه العادة.

بل لو سلم أن نصوص طريقتيه الصفات شاملة للمقام فهي أيضاً لا تصلح لمعارضه العادة، لأن هذه النصوص مقيدة بما دل على أن الرجوع إلى التمييز فيها إنما يكون مع عدم العادة.

و أما ما تقدم في تحيض المبتدئة و أخواتها بالرؤية مما دل على ترك الصلاة برؤية الدم الواجد للصفة- كمصحح إسحاق (١)، و صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج

(٢)- فلو تمّ عمومه للمقام كان معارضاً لما دل على طريقيّة العادة بالعموم من وجه، و الجمع بينهما بحمله على غير المعتادة أقرب عرفاً من حمل دليل طريقيّة العادة على غير صورة المعارضه مع التمييز، لأقوائيه العادة، و لا سيما بملاحظة ما دل على تقدم العادة على التمييز في مستمرة الدم و ما تضمن أن الصفره في أيام الحيض حيض. مع أنك عرفت- في مبحث طريقيّة الصفات- أن دلالة الروايتين على الطريقيّة- لو تمت- فهي بلحاظ التحيض بالرؤية و عدمه، لا بعد استقرار الدم ثلاثة أيام، إذ لا ريب في جريان قاعدة الإمكان حينئذ حتى في الفاقد، و المقام من هذا القبيل، فلا مجال للرجوع للنصوص المذكورة. و من ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ في النهاية و المبسوط و الإصباح، من أن الصفة مقدمة على العادة، و ما عن الوسيلة من التخيير بين الأخذ بالصفات و بالعادة. و لعله خلافهم هذا في مستمرة الدم لا فيما نحن فيه. نعم ظاهر القواعد الحكم بحيضية الأول،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢ و ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٧

منهما في العادة فتجعل الحيض ما كان منهما واجداً (١) للصفات

و استحاضية الثانية مطلقاً و لو كان الثاني في العادة و بالصفة. و ظاهر نجاه العباد و الجواهر: اختياره، لما سيأتى. و يأتي ما فيه. هذا و لا يبعد اجراء حكم العادة على ما يقرب منهما، مما يصدق عليه عرفاً التعجيل، لظهور النصوص المتقدمة في كونه- كالعادة- طريقاً الى الحيض شرعاً و عرفاً.

(١) يعني: و الفاقد استحاضة. و في كشف اللثام: «انه ربما لم يكن الأول حيضاً إذا لم يصادف العادة أو التمييز»، يعني إذا كان الثاني مصادفاً للعادة أو التمييز، كان الثاني حيضاً، و الأول استحاضة. و كأنه لما تقدم من الصحيح و المصحح المتقدمين في تحيض المبتدئة بالرؤية بناء على دلالتهما على طريقيّة الصفات الى الحيض، التي لا تصلح لمعارضتها قاعدة الإمكان في الفاقد، لما عرفت من أنها بمنزلة الأصل لا تصلح المعارضه الامارة.

نعم اختار في نجاه العباد كون الثاني استحاضة و إن كان واجداً و الأول حيضاً و إن كان فاقداً. و هو الظاهر من القواعد، لما عرفت، و حكى أيضاً عن النهاية، و في الجواهر جعله الظاهر من إطلاق الأصحاب هنا، بل إجماعهم المدعى عليه، و استشهد له بمصحح صفوان عن أبي الحسن (ع): «إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم، ثمّ طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهراً ثمّ رأيت الدم بعد ذلك، أ تمسك عن الصلاة؟ قال (ع): لا، هذه مستحاضة» (١).

لكن استظهار ذلك من الأصحاب غير ظاهر. و أما دعوى الإجماع فلا مجال للتعويل عليها، و لا سيما مع وهنها بندرة التعرض لذلك في كلماتهم.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٨

و إن كانا متساويين في الصفات فالأحوط جعل أولهما حيضاً (١)

و أما المصحح فمن المحتمل أن يكون السؤال فيه عن جواز التحيض بالثاني في ظرف المفروغية عن حيضية الأول، لا في مقام السؤال عن تعيين ما هو الحيض من الدمين.

هذا ولأجل ما عرفت- من عدم الدليل على طريقة الصفات كلية و قصور الصحيح و المصحح عن إثبات ذلك فيما نحن فيه- يتعين إلحاق هذا الفرض بالفرض اللاحق في الحكم.

(١) يمكن أن يقال: إنه لا دليل في المقام على ثبوت أصل الحيض أما إذا كان كل من الدمين فاقداً للصفات فظاهر، إذ لا مقتضى للحيضية في كل منهما حينئذ إلا قاعدة الإمكان، فإذا سقطت للمعارضه كانت حيضية كل منهما مشكوكه بدواً، وإن كان كل منهما واجداً للصفات، فالصفات و إن كانت طريقاً إلى حيضية كل منهما، إلا أن العلم بعدم حيضية أحدهما يوجب تكاذب الطريقين إذ صفات كل دم كما تدل على حيضيته تدل على عدم حيضية الآخر، فيكون كل من الدمين قد قام الطريق على حيضيته و عدمها، و حيث لا- مرجح يسقط كل منهما عن الحجية، كما أوضحنا ذلك في حقائق الأصول في مبحث أصالة التساقط في الدليلين المتعارضين، فالمرجع في كل من الدمين الأصل الجارى في الدم المردد بين الحيض و الاستحاضه، من الاحتياط أو غيره، كما أشرنا إليه في مبحث التوالى مع أنه لو فرض العلم إجمالاً- بحيضية أحد الدمين، فالواجب الاحتياط في كل منهما عملاً بالعلم الإجمالى، المحقق في محله كونه منجزاً و إن كان مردداً بين التدريجيات، و لا- وجه حينئذ للتخير في التحيض بينهما فضلاً عن تعيين التحيض بالأول منهما.

فان قلت: إذا رأت الدم الأول جرت قاعدة الإمكان، فاقترضت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٤٩

.....

التحيض به، فإذا رأت الثانى امتنع جريان القاعدة فيه، لامتناع كونه حيضاً، بعد كون الأول محكوماً بالحيضية بالقاعدة، فتكون القاعدة في الأول حاكمه على القاعدة في الثانى، فيتعين التحيض بالأول دون الثانى.

قلت: نسبة القاعدة إلى الدمين نسبة واحدة، فلا موجب لترجيح تطبيقها في الأول ليكون مانعاً من تطبيقها في الثانى على تطبيقها في الثانى ليكون مانعاً عن تطبيقها في الأول، و كون الثانى ليس مورد الابتلاء حين الابتلاء بالأول مسلم، إلا أن هذا المقدار لا يمنع من جريان القاعدة في الثانى كما هو موضح في مبحث منجزية العلم الإجمالى بين التدريجيات.

فان قلت: هذا يتم لو علم بوجود الدم الثانى حين رؤية الأول، أما إذا شك فيه كان مقتضى أصالة عدم رؤية الثانى جريان القاعدة في الأول جزماً فإذا علم بجريان القاعدة في الأول لا- مجال لجريانها في الثانى، لأنه مانع من جريانها في الأول، و هو خلف، لكون المفروض جريانها فيه جزماً.

قلت: لا إشكال في جريانها في الأول مع الشك في وجود الثانى، لكنه جريان ظاهرى عملاً بأصالة عدم المعارض، فإذا علم بعد ذلك بالدم فقد علم بوجود المعارض، و ارتفع الحكم الظاهرى بالجريان للمعارضه، فالجريان في الأول عند رؤيته كان جريناً للحكم الظاهرى ظاهرياً لا- واقعياً فإذا انكشف وجود المعارض انكشف عدم الجريان من أول الأمر. مضافاً إلى أن جريانها في زمان لعدم المعارض لا- ينافى عدم جريانها في زمان آخر لوجود المعارض، فإذا انكشف وجود دم آخر في آن رؤية الثانى تعارض في ذلك الآن جريانها في الدم الأول مع جريانها في الدم الثانى، و مقتضى ذلك ترتيب آثار الأصل الجارى من أول الأمر لو لا القاعدة.

و من هنا يظهر أنه لو علم بعدم وجود دم آخر غير الدم الأول،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٠

.....

فتحيضت بمقتضى القاعدة، ثم انكشف خطأ العلم، رتبت من حين العلم آثار الأصل الجارى من أول الأمر. ثم إنه يمكن أن بوجه القول بالتخيير بأن مقتضى قاعدة الإمكان حيضية الدمين معاً، فاذا تعذر الأخذ بمقتضاها فيهما تعين الأخذ بمقتضاها في أحدهما، لأن إعمال المقتضى لازم مهما أمكن. وفيه: أنه مبنى على القول بالسببية في الأحكام الظاهرية، لكن المحقق في محله خلافه.

فالعمدة في المسألة ظهور الإجماع على وجوب التحيض بأحد الدمين، الموجب للخروج عن قاعدة الاحتياط في كل منهما، وإنما خلافهم في التخيير والتعيين، و إذ أن الأصل في مثله يقتضى حيضية الأول يتعين البناء على حيضيته. وبالجملة: القدر المتيقن في جواز الخروج عن قاعدة الاحتياط هو التحيض بالأول، و لا- فرق في ذلك بين أن تعلم بالدمين حين رؤية الأول و ان لا- تعلم، فتحيضت بالأول، فإنه إذا رأت الثانى رتبت أحكام المستحاضة، و لا شىء عليها إذا رتبت أحكام الحيض على الدم الأول إذا كان له أثر استقبالي، كقضاء الصوم و نحوه.

و المتحصل مما ذكرنا: أنه إذا كان أحد الدمين في العادة دون الآخر تحيضت بما في العادة دون الآخر، و إن كانا معاً في غير العادة تحيضت بالأول، من غير فرق بين الاختلاف في الصفة و عدمه. و يؤيد ذلك مصحح صفوان «١» بناء على أنه وارد في صورة تردد الحيض بين الدمين، كما ادعاه في الجواهر. و خروج صورة كون أحدهما في العادة عنه إما لانصرافه الى غيرها- كما يقتضيه سوق السؤال- أو محمول على ذلك، جمعاً بينه و بين ما دل على طريقته العادة، فإن تقييده بغير العادة أولى من تقييد دليل العادة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥١

و إن كان الأقوى التخيير، و إن كان بعض أحدهما في العادة دون الآخر (١) جعلت ما بعضه في العادة حيضاً (٢) و إن كان بعض كل واحد منهما في العادة فإن كان ما في الطرف الأول من العادة ثلاثة أيام أو أزيد جعلت الطرفين من العادة حيضاً (٣)

و هذا التفصيل الذى اخترناه ظاهر جامع المقاصد. لكن عرفت سابقاً إمكان استفادة حكم المقام مما ورد في مستمرة الدم بإلغاء خصوصية الاستمرار أو الفترة.

(١) كما لو كانت عاداتها العشرة المتوسطة من الشهر، فرأت الدم في الخمسة الاولى من الشهر، ثم نقت ثلاثة، و رأت الدم بعدها خمسة، أو رأت الخمسة الأخيرة و قد رأت قبلها بثلاثة خمسة أخرى.

(٢) و هو الخمسة الثانية في الفرض الأول، و الخمسة الأولى في الفرض الثانى، و الوجه فيه طريقته العادة إلى الحيض بنحو لا تصلح لمعارضتها الصفات أو قاعدة الإمكان في الدم الآخر، و أما الدم المتصل بالعادة فتجرى فيه القاعدة بلا معارض أيضاً. نعم لو كان المرئى في العادة دون أقل الحيض فقد يشكل الحكم بحيضيته، لأن العادة لا تصلح لإثبات حيضيته وحده لنقصانه، فيتوقف إثبات حيضيته على جريان قاعدة الإمكان معها في الدم المتصل به، و هى معارضة بجريانها في الدم الآخر. اللهم إلا أن تجعل العادة طريقاً أيضاً الى حيضية المتصل بها بالدلالة الالتزامية، لامتناع حيضية ما فيها بدونه، لأنها أماره يجرى فيها ما يجرى على غالب الامارات من حجيتها في المدلول الالتزامى كالمطابقى. و هذا الاشكال لا يجرى فيما لو كان الزائد على ما دون الأقل مما يصدق معه التعجيل، و إلا فقد عرفت ان ذلك طريق أيضاً كالعادة.

(٣) لطريقة العادة اليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٢

و احتاط في النقاء (١) المتخلل، و ما قبل الطرف الأول و ما بعد الطرف الثاني استحاضة (٢) و إن كان ما في العادة في

(١) قد عرفت ان الأقوى التحيض به أيضاً. فراجع.

(٢) فإنه لا مجال للتحيض بما قبل الطرف الأول أو بمقدار منه، حيث تكون العادة أقل من عشرة، فيكون ما قبلها معها متمماً العشرة، و ذلك لأن المرأة حينئذ تكون ممن تجاوز دمها العشرة، و حكمها الاقتصار على عاداتها فقط كما سيأتى. و لأجل ذلك يحكم باستحاضية ما بعد الطرف الثاني مطلقاً، و لا يضم إلى العادة منه ما يتممها عشرة، فإذا كانت عاداتها ثمانية من أول الشهر، فرأت ثلاثة من أول الشهر و يومين قبلها، ثم رأت النقاء ثلاثة ثم رأت خمسة دمًا، اقتصر في التحيض على الثمانية الاولى، و جعلت اليومين السابقين على الشهر و الثلاثة الأخيرة من الدم استحاضة.

و هذا الاشكال لا- يجرى في الفرض السابق، و هو ما إذا رأت بعض أحدهما في العادة دون الآخر، لأن من تجاوز دمها العشرة إنما تقتصر على العادة إذا كان الدم العابر عن العشرة مرثياً في العادة، و ليس كذلك في الفرض السابق.

هذا و الاشكال المذكور لا يخلو من خدش، لاختصاص ذلك بالدم الواحد، و المفروض ان المرثى دميان، فإذا لا يعد إلحاق ما قبل العادة بما فيها في الحكم بالحضية، لصدق التعجيل أو لقاعدة الإمكان. أما ما بعد الطرف الثاني فالظاهر انه لا بد من البناء على كونه استحاضة، لأن الدم المتجاوز عن العادة إذا لم يمكن جعله بتمامه حيضاً فهو استحاضة، و لا يفرق بين أبعاضه. و قد استفاد ذلك مما ورد في الاستظهار بعد انقضاء أيام العادة التي مورد كثير منها المستحاضة. فلاحظ.

هذا و في الشرائع: «لو رأت الدم ثلاثة أيام و انقطع، و رأت قبل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٣

الطرف الأول أقل من ثلاثة تحتاط (١) في جميع أيام الدمين و النقاء بالجميع بين الوظيفتين.

العاشر، كان الكل حيضاً، و لو تجاوز العشرة رجعت الى التفصيل الذي نذكره». و الظاهر أن مراده من التفصيل ما ذكره في مستمرة الدم في مبحث الاستحاضة، من رجوع ذات العادة إلى عاداتها فقط. و مقتضاه جريان الحكم المذكور في جميع صور المسألة. و في القواعد قال: «لو استمر ثلاثة و انقطع. و رآته قبل العاشر، فالدميان و ما بينهما حيض، و لو لم ينقطع عليه فالحيض الأول خاصة، و لو تجاوز الدم العشرة فإن كانت ذلك ..»، و ظاهره أن حكم الدمين ليس حكم الدم المستمر، و ان التحيض بالأول جار في جميع صور المسألة، و ان حكم تجاوز الدم يختص بالمستمر، و لذا في كشف اللثام وصف الدم المذكور في قوله: «و لو تجاوز الدم»، بالمستمر. و بالجملة: كلمات الجماعة في إجراء أحكام تجاوز الدم العشرة على الدمين المتخلل بينهما النقاء مختلفه، و التحقيق ما ذكرنا من البناء على حضية ما قبل العادة دون ما بعدها.

(١) لا- يبعد جريان حكم سابقه عليه أيضاً، لما عرفت من إمكان دعوى دلالة العادة على حضية ما قبلها المتمم للثلاثة بالدلالة الالتزامية، فيكون تمام ما في طرفي العادة من الدم و ما قبله المتمم لأوله ثلاثة حيضاً، و كذا النقاء بناء على ما عرفت من كونه حيضاً. نعم ما يكون قبل العادة مما لا يكون متمماً للثلاثة خارج عن الحيض و إن صدق عليه التعجيل، لما سيأتى من وجوب الاقتصار على العادة في من تجاوز دمها العشرة. اللهم إلا أن يقال: إن ذلك أيضاً مانع عن التحيض بالمقدار المتمم للثلاثة.

و كأن هذا هو الوجه في توقف المصنف (ره) في التحيض بما في الطرف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٤

[مسألة ١٩: إذا تعارض الوقت و العدد في ذات العادة الوقتية العددية يقدم الوقت]

(مسألة ١٩): إذا تعارض الوقت و العدد في ذات العادة الوقتية العددية يقدم الوقت (١) كما إذا رأت في أيام العادة أقل أو أكثر من عدد العادة و دماً آخر في غير أيام العادة بعددها، فتجعل ما في أيام العادة حيضاً و إن كان متأخراً، و ربما يرجح الأسبق (٢)، فالأولى فيما إذا كان الأسبق العدد في غير أيام العادة الاحتياط في الدمين بالجمع بينوظيفتين.

[مسألة ٢٠: ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد و لم يتجاوز العشرة]

(مسألة ٢٠): ذات العادة العددية إذا رأت أزيد من العدد و لم يتجاوز العشرة فالمجموع حيض (٣)،

الأول و ما قبله. اللهم إلا- أن يقال: ما دل على الاقتصار على العادة ظاهر في حيضية ما تدل العادة على حيضيته و إن كان بالدلالة الالتزامية.

لكنه كما ترى. ثم إنه لا وجه ظاهر للتوقف عن التحيض بما في الطرف الآخر من العادة إذا كان ثلاثة فصاعداً، لأن إطلاق ما دل على طريقة العادة دال على التحيض به من دون معارض.

(١) لظهور أيام العادة التي يكون الدم فيها- و لو كان صفرة- حيضاً، في خصوص الوقتية- عددياً كانت أم لا- فلا يشمل العددية، فينحصر وجه التحيض في الدم المرئي. موافقاً للعددية بقاعدة الإمكان التي لا مجال للعمل بها في قبال العادة، كما عرفت.

(٢) كما يظهر من الجواهر هنا و في الفرع السابق، و كذا من نجاه العباد لمصحح صفوان المتقدم «١» الذي عرفت الإشكال في دلالته.

(٣) لقاعدة الإمكان و كذا ما بعده. و قد تقدم.

(١) تقدم في أوائل المسألة الثامنة عشرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٥

و كذا ذات الوقت إذا رأت أزيد من الوقت (١).

[مسألة ٢١: إذا كانت عادتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر]

(مسألة ٢١): إذا كانت عادتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر و كانا بصفة الحيض فكلاهما (٢) حيض، سواء كانت (٣) ذات عادة وقتاً أو عدداً أو لا، و سواء كانا موافقين للعدد و الوقت (٤) أو يكون أحدهما مخالفاً.

[مسألة ٢٢: إذا كانت عادتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر]

(مسألة ٢٢): إذا كانت عادتها في كل شهر مرة فرأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر فان كانت إحداها في العادة و الأخرى في غير وقت العادة و لم تكن الثانية بصفة الحيض تجعل ما في الوقت (٥)- و إن لم يكن بصفة الحيض- حيضاً، و تحتاط في الأخرى (٦) و إن كانتا معاً في غير الوقت

- (١) الظاهر من ذات الوقت الوقتية فقط ففرض الزيادة عليه غير ظاهر إلا أن يكون المراد الزيادة على أكثر العددين.
- (٢) من غير ريب، لقاعدة الإمكان. و لقوله (ع)
- في رواية محمد ابن مسلم: «و إن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة» (١)
- كذا في الجواهر لكن تقدم الإشكال في إطلاق الخبر.
- (٣) لجريان القاعدة في الجميع.
- (٤) فرض موافقتها للوقت غير ظاهر.
- (٥) لطريقة العادة إلى الحيض مطلقاً.
- (٦) أما في أول الأمر فلما عرفت من عدم الدليل على التحيض

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ١
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٦
- فمع كونهما واجدتين ككلاهما حيض (١)، و مع كون إحداهما واجدة تجعلها حيضاً و تحتاط في الأخرى (٢)، و مع كونهما فاقدتين تجعل إحداهما حيضاً (٣)- و الأحوط كونها الأولى- و تحتاط في الأخرى.

[مسألة ٢٣: إذا انقطع الدم قبل العشرة]

- (مسألة ٢٣): إذا انقطع الدم قبل العشرة فإن علمت بالنقاء و عدم وجود الدم في الباطن اغتسلت و صلت (٤) و لا حاجة إلى الاستبراء (٥) و إن احتملت بقاءه (٦)

- بالرؤية، و أما بعد الثلاثة فمبنى على الإشكال في تمامية قاعدة الإمكان في الفاقد و لكنه في غير محله بعد ما عرفت من الإجماعات المنقولة المقبولة من حاكيها.
- (١) كما تقدم في المسألة السابقة.
- (٢) تقدم وجهه و إشكاله.
- (٣) يعني: مخيرة بينهما. لكن عرفت الإشكال في ذلك. فاللازم- على تقدير تمامية قاعدة الإمكان كما عرفت- البناء على حيضيتها معاً، و على تقدير عدمها الرجوع إلى الأصل الجارى في الدم المردد بين الحيض و الاستحاضة.
- (٤) إجماعاً. بل الظاهر أن دلالة النقاء على انتهاء الحيض- بحيث لا مجال للرجوع إلى استصحابه- من ضروريات مدلول النصوص الآتية و غيرها. فتعمل حينئذ عمل الطاهر بعد غسلها من حدث الحيض.
- (٥) كما نص عليه جماعة، بل ينبغي عده من المسلمات، إذ الظاهر من النصوص كون الغرض منه العلم بنقاء المحل، فإذا حصل كان الاستبراء تحصيلاً للحاصل.

- (٦) و كذا لو ظنت، لإطلاق النصوص و عدم الدليل على حجية الظن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٧

في الباطن و جب عليها الاستبراء (١) و استعمال الحال

- (١) كما هو المشهور، و عن الذخيرة: نسبته إلى الأصحاب. بل عن غير واحد: عدم معرفة الخلاف فيه. نعم عن الاقتصار: التعبير ب

«ينبغي» و هو مشعر بالاستحباب.

و كيف كان، فالعمدة في إثبات الوجوب

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه، فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل، وإن لم تر شيئاً فلتغتسل، وإن رأت بعد صفرة فلتتوضأ و لتصل» (١)

و أما

موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع):- «قلت له: المرأة ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشيء فلا تدري أ طهرت أم لا؟ قال (ع): فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق ..» (٢)

-

فالظاهر أنه في مقام بيان طريق العلم بانتفاء الحيض من دون دلالة له على وجوب شيء عليها. و أظهر منه في ذلك خبر شرحبيل الكندي عن أبي عبد الله (ع): «قلت: كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال (ع): تعمده ..» (٣)

و ،

مرسل يونس عن حدثه عن أبي عبد الله (ع): «قال: سئل عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري أ طهرت أم لا؟ قال (ع) تقوم ..» (٤).

ثم إنه لا- مجال لاحتمال حمل الصحيح على الوجوب النفسى التعبدى، بل و لا على الوجوب الغيرى للغسل و الصلاة و نحوهما من العبادات بحيث لا تصح بدونه، فان ذلك خلاف الظاهر جداً، فيتعين حمله على الإرشادى

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٨

.....

أما إرشاداً الى عدم حجية الانقطاع على النقاء الواقعى و أن الحجته خصوص الطريق المذكور- فيكون المعنى: أنه لا يجوز للحائض أن تعتمد على انقطاع الدم ظاهراً فتغتسل و ترتب أحكام الطاهر، بل الطريق إلى النقاء هو ما ذكر- أو إرشاداً إلى عدم جواز الاعتماد على الأصل و الانقطاع، فلا يجوز البناء على الحيض و لا على عدمه، فيكون وجوب الاستبراء نظير وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية. و الظاهر أن مراد الأصحاب من الوجوب هو الثانى، و إن كان الأنسب بتعليق الأمر بالاستبراء فى الصحيح على إرادة الاغتسال هو الأول، إذ لو كان المراد الثانى كان المناسب أن يقال: إذا نقت فلتستدخل القطنه. اللهم إلا أن يكون النقاء الظاهرى طريقاً عرفاً بالإضافة إلى إلغاء الاستصحاب، و يكون قوله (ع):

«إذا أرادت أن تغتسل»

إمضاء له فى الجهة المذكورة، لا بالإضافة إلى ثبوت النقاء الباطنى.

ثم إنه بناء على الأول يجوز لها ترك الغسل اعتماداً على أصالة بقاء الحيض إلى عشرة أيام. كما أنه على كل منهما يجوز لها

الاحتياط بترتيب أحكام الطاهر و الحائض معاً، كما يجوز الاحتياط في سائر موارد وجوب الفحص. نعم لو قلنا بحرمة العبادة على الحائض ذاتاً بنحو يوجب تعذر الاحتياط - كما سيأتى الكلام فيه - وجب الفحص فراراً عن الوقوع في المخالفة الواقعية من دون عذر، لإمكان الفحص، فلو اغتسلت و وصلت قبل الفحص، بطلت صلاتها، لفوات التقرب المعتبر فيها، لوقوعها على نحو التجري، و الاقدام على محتمل الحرمة المنجزة. و كذا يبطل غسلها بناء على حرمة على الحائض ذاتاً كالصلاة، إلا أنه غير ثابت. و لا فرق في بطلان العبادة حينئذ بين البناء على جريان أصالة بقاء الحيض و عدمه، لعدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٥٩

.....

الفرق بينهما في صدق التجري من جهة العلم بالتكليف و إمكان الموافقة القطعية بالفحص. نعم لو فرض الرجوع إلى أصل موضوعي أو حكمي مرخص في العبادة - كأصالة عدم الحيض - كان القول بالصحة في محله، لكن الأصل المذكور لا أصل له. ثم إنه حيث كان ظاهر النصوص ترتب وجوب الغسل و العبادة على النقاء الواقعي الذي جعل الاستبراء طريقاً إليه، فلو بنى على عدم وجوب الاستبراء المذكور يكون الأصل الجارى أصالة عدم النقاء و بقاء نبع الدم من الرحم، و حجية مثله موقوفة على جواز إجراء الاستصحاب في التدريجات، كما حقق في محله.

ثم إن مقتضى إطلاق النص عدم الفرق بين صورتى القدرة على الاستبراء و عدمها، فاذا تعذر عليها الاستبراء لم يجز الرجوع إلى الأصل و لا إلى الانقطاع في إثبات النقاء و عدمه. و تخصيص النص بحال القدرة غير ظاهر كما تقدم في الاشتباه بالعدرة و غيرها. و من جميع ما ذكرنا يظهر لك ما في كلمات شيخنا الأعمش (ره) في طهارته، حيث قال: «و الانصاف أنه لو لا فتوى الأصحاب بالوجوب كانت استفادته من هذه الأخبار مشكلة، لأن بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند إرادة الاغتسال، فيحتمل الإرشاد لثلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال و يحتمل الاشتراط شرعاً، إما لأن الأصل بقاء الحيض، و إما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبداً و إن قلنا بأصالة عدم حدوث الدم في الرحم»، و ظاهره أن الوجوب الذي أفتى به الأصحاب نفسى، و قد عرفت الاشكال فيه. كما أن صريحه احتمال الإرشاد إلى أمر عرفي، و أن أصالة بقاء الحيض تقتضى بطلان الغسل بدون الاستبراء، و أنه يحتمل اعتبار الجزم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٠

بإدخال قطنه (١) و إخراجها بعد الصبر هنيئاً، فإن خرجت نقيئة اغتسلت و وصلت و إن خرجت ملطخة - و لو بصفرة - (٢)

ببراءة الرحم تعبداً شرطاً في صحة الغسل. و كل ما ذكره فيه منع ظاهر.

و فى بقیة كلامه نوع تأمل يظهر بالتأمل فيما ذكرنا. فراجع.

(١) مقتصرة على ذلك، كما يقتضيه إطلاق الصحيح

[١]، و نسب الى المشهور، لكن الموجود

فى الموثق: «فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط و ترفع رجلها على حائط» (١)

و ،

فى خبر الكندى: «تعمد برجلها اليسرى على الحائط و تستدخل الكرسف بيدها اليمنى» (٢)

و

فى مرسل يونس: «تقوم قائمة و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنه بيضاء و ترفع رجلها اليمنى» (٣).

و لا تنافى بينها لإمكان تقييد بعضها بالآخر. نعم ظاهر قوله (ع):

«تعمد برجلها»

- في خبر الكندي- رفع الرجل اليسرى، و صريح مرسل يونس

: رفع اليمنى، و حمل الأول على غير الرفع بعيد جداً، و الجمع بالتخيير بينهما أقرب منه. لكن كلا- الخبرين ضعيف، فان بنى على التقييد تعيين التقييد بالموثق لا غير.

(٢) كما عن جماعة التصريح به، منهم: المراسم و الروض. و هو واضح لو كان في العادة لما عرفت، أما لو كان في غيرها فالعمدة فيه قاعدة الإمكان. مضافاً إلى إطلاق أخبار الاستظهار التي منها: خصوص صحيح سعيد بن يسار عن أبي عبد الله (ع): «عن المرأة تحيض ثم تطهر و ربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها.

[١] و هو صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) و قد تقدم قريباً في الاستدلال لوجوب الاستبراء

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦١

صبرت حتى تنقى أو تنقضى (١) عشرة أيام إن لم تكن ذات عادة أو كانت عاداتها عشرة (٢)، و إن كانت ذات عادة أقل

فقال (ع): تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلى» (١)

و حينئذ لا بد من حمل ما في صحيح ابن مسلم المتقدم

على ما يكون بعد مدة الاستظهار أو بعد العشرة، كإطلاق ما دل على أن الصفرة بعد الحيض ليست بحيض كما أشرنا إليه في المسألة السابعة عشرة. و أما ما في المرسل - من

قوله (ع): «فان خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط ..» (٢)

فغير جامع لشرائط الحجية، كما عرفت.

(١) بلا خلاف ظاهر، لقاعدة الإمكان. مضافاً في المبتدئة إلى النصوص

كموثق ابن بكير: «المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاة عشرة أيام» (٣)

و قريب منه موثقة الآخر

«٤» و

في مضمرة سماعه: «فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة» (٥)

و هو يقتضى ثبوت الحكم المذكور لكل من لم تستقر لها عادة.

(٢) إجماعاً. لوضوح طريقتي العادة. و لا استظهار حينئذ، و

في مرسل ابن المغيرة: «إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر، فاذا كانت أقل استظهرت» (٦)

و نحوه غيره.

- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨
 (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢
 (٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦
 (٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥
 (٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١
 (٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٢

من عشرة فكذلك، مع علمها بعدم التجاوز (١) عن العشرة، أما إذا احتملت التجاوز فعليها الاستظهار (٢) بترك العبادة

- (١) للحكم بحيضية الجميع بمقتضى القاعدة. بل الإجماع عليه بالخصوص، لما سبق.
 (٢) الظاهر أنه لا خلاف في ثبوته في الجملة و مشروعيته، قال في جامع المقاصد: «لا خلاف في ثبوته إنما الخلاف في وجوبه»، بل عليه الاتفاق، كما عن المعتمر و التذكرة و المدارك و المفاتيح و شرحها.
 و النصوص الدالة عليه متواترة أو متجاوزة حد التواتر على اختلاف مضامينها، إذ في بعضها: الأمر بالاستظهار من دون تعرض لمقداره، كمرسل ابن المغيرة المتقدم
 و ،

موثق يونس بن يعقوب: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: تجلس النفساء أيام حيضها التي كانت تحيض، ثم تستظهر و تغتسل و تصلى»
 «١».

- و في آخر: أنها تستظهر بيوم واحد،
 كموثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله (ع) - في حديث -: «في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها. قال (ع) «إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة» «٢».
 و نحوه مرسل داود مولى أبي المعزى
 «٣»، و رواية زرارة، و محمد بن مسلم
 «٤»، و موثقة مالك بن أعين عن أبي جعفر (ع) في النفساء
 «٥». و في ثالث:
 أنها تستظهر بيومين
 كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له:

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٨
 (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٣
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٤
 (٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٥
 (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٣

.....

النفساء متى تصلى؟ قال (ع): تفعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين «١»
و نحوه موثقه

«٢». و فى رابع: أنها تستظهر بثلاثة أيام،

كموثق سماعه: «فإن كان أكثر من أيامها التى كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلاثة أيام بعد ما تمضى أيامها» «٣»
و نحوه موثقة الآخر

«٤»، و رواية محمد بن عمر ابن سعيد

«٥». و فى خامس: أنها تستظهر بيوم أو يومين

كصحيح زرارة: «المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليلة ثلاث مرات» «٦»
و نحوه موثقه

«٧»، و صحيح ابن مسلم

«٨» و موثق البصرى

«٩»، و رواية إسماعيل الجعفى

«١٠». و فى سادس: أنها تستظهر يومين أو ثلاثة، كصحيح سعيد بن يسار المتقدم

«١١» و رواية حمران بن أعين

«١٢». و فى سابع: أنها تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة،

كصحيح البنزطى عن أبى الحسن الرضا (ع): «سألته عن الطامث كم تستظهر؟ قال (ع): تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» «١٣»
، و فى ثامن:

أنها تستظهر إلى تمام العشرة،

كموثق يونس بن يعقوب: «قلت لأبى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٠

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٢

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٤ و ١٣

(٨) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٥

(٩) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(١٠) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٧

(١١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨

(١٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١

(١٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٤

.....

عبد الله (ع): امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها أن تصلي؟ قال (ع): تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم

تستظهر بعشرة أيام «١»

و نحوه خبره الآخر

«٢»، و

في مرسل ابن المغيرة عن رجل عن أبي عبد الله (ع): «في المرأة التي ترى الدم. فقال: إن كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة، و

إن كانت أيامها عشرة لم تستظهر» «٣».

و في تاسع: أنها تستظهر بمثل ثلثي أيامها

كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك و

استظهرت بمثل ثلثي أيامها

.. إلى أن قال (ع):

و إن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثي ذلك» «٤».

نعم قد يستظهر من جملة أخرى من النصوص عدم ثبوت الاستظهار أصلا.

ففي مرسله يونس الطويلة: «.. ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا.

فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً و هي مستحاضة» «٥»

و

صحيح معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله (ع): «المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها و لا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها و رأت الدم

يثقب الكرسف اغتسلت و صلت» «٦»

و

موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر (ع) عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال (ع): ينظر الأيام التي كانت

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١١

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٥

.....

تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام من الشهر و يغشاها فيما سوى ذلك ..» (١).

و

موثق عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «المرأة المستحاضة التي لا تطهر. قال (ع): تغتسل عند صلاة الظهر .. (إلى أن قال):

و لا بأس بأن يأتيها بعلمها متى شاء إلا أيام قرئها» (٢)

و

موثق سماعة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المستحاضة. قال فقال (ع): تصوم شهر رمضان إلا الأيام التي كانت تحيض فيها» (٣) ، و نحوها غيرها. و قد اختلفت الأنظار في الجمع بينها.

فالمشهور بين المتأخرين حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب بقرينة أخبار الاقتصار على العادة. و فيه: أنه ليس أولى من العكس، فيحمل الأمر بالاقْتِصَار على العادة على الاستحباب و يحمل الأمر بالاستظهار على الترخيص في الاستظهار. و لا- ينافيه التعبير عن الاستظهار بالاحتياط في صحيح زرارة

و موثق البصري

و رواية الجعفي

، لإمكان كونه علة في الترخيص في ترك العادة الواجبة.

و ظاهر المعبر: حمل أخبار الاستظهار على الإباحة. و كأنه لورودها مورد توهم الحضر. و فيه: ما في سابقه من إمكان العكس، لكون المقام مظنة وجوب التحيض، للاستصحاب. و قاعدة الإمكان. و في الذخيرة اختار ذلك، لأنه بعد لزوم رفع اليد عن ظهور الأمر في الاستحباب- لأخبار الاقتصار على العادة- لا يمكن حمله على الاستحباب، لأن استحباب ترك العادة لا وجه له. و فيه: أنه لا مانع من استحباب ترك العادة كما في العبادات المكروهة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٦

.....

و عن الوحيد و غيره: حمل أخبار الاستظهار على الدور الأول، و حمل أخبار الاقتصار على الدامية في الدور الثاني. و مال إليه في الجواهر.

و فيه: أنه لا شاهد عليه، لأن بعض أخبار الاستظهار و إن كان مورده الدور الأول، إلا أن مثله يوجد في أخبار الاقتصار. كذيل

مرسل داود مولى أبي المعزى: «فاذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة» (١)

و

صحيح زرارة عن أحدهما (ع): «النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة»

(٢)

، و بعض أخبار الاقتصار و إن كان مورده المستحاضة الظاهرة في الدامية، إلا أن مثله موجود في أخبار الاستظهار، مثل روايات زرارة و ابن مسلم و الجعفي

و غيرهم، فالأخبار المذكورة متعارضة في كل من الموردين.

و دعوى: أن الشاهد عليه

موثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث:- «في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها.

قال (ع): إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد، ثم هي مستحاضة. قالت: فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال (ع): تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين» (٣).

مندفعة، بأن بعض أخبار الاقتصار آبية عن الحمل على الدور الثاني.

و بأن الظاهر من الدليل كونه (ع) في مقام بيان الحكم الواقعي للمستمر الدم.

و ربما يجمع بينهما بتخصيص اخبار الاقتصار على العادة بغير أيام

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٧

.....

الاستظهار، كما ذكره في الجواهر، حيث قال: «على أنه قد يقال:

بأنها مخصصة بغير أيام الاستظهار قطعاً، لكونه لازماً للقائلين بالجوب و الاستحباب». و فيه: أنه بعيد، بل في طهارة شيخنا الأعظم (ره) «ضعفه غنى عن البيان»، و في المدارك: «و يمكن الجمع بينهما: بحمل أخبار الاستظهار على الواجد للصفة، و أخبار الاقتصار على

الفاقد». و كأنه لما دل على أن الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض. و فيه: أنه مما ياباه صحيح سعد ابن يسار المتقدم في الاستبراء

، بل تأباه عامة نصوص الاقتصار، فان حمل جميعها على خصوص الصفرة بعيد جداً- و لا سيما في مرسل داود

- لظهور الدم فيه فيما يقابل الصفرة. بقرينة صدره.

و في الحدائق جمع بينهما بحمل أخبار الاستظهار على من تتخلف عاداتها أحياناً، و حمل أخبار الاقتصار على مستقيمة العادة، بقرينة

موثق عبد الرحمن البصرى قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المستحاضة أ يطؤها زوجها؟

و هل تطوف بالبيت؟؟ قال (ع): تقعد أيام قرنها التي كانت تحيض فيه، فان كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف

فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل ..» (١)

مضافاً إلى تقييد الحيض بالاستقامة في موثق مالك بن أعين

(٢) و هو من أخبار الاقتصار.

و الاشكال عليه بمنع ظهور الموثق في تقسيم المعتادة إلى قسمين.

و بظهور قوله (ع):

«وإن كان خلاف ..»

في كونها غير ذات عادة- كما صدر من الأستاذ (ره) في الرسالة- لعله في غير محله. أولاً:

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٨

.....

من جهة أن قوله (ع):

«فإن كان ..»

ظاهر في كونه تقسيماً لأيام القرء المفروضة لها، التي أمرت بالعود فيها. و ثانياً: من جهة أن الاحتياط بيوم أو يومين لا يمكن إلا إذا كانت ذات قرء معلوم محدود. ليمكن فرض الزيادة عليه.

و استشكل فيه شيخنا الأعظم (ره) أولاً بأن حمل أخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جداً. لكن لم يتضح وجه البعد بناء على تمامية ما في الحدائق من أن الأغلب وقوع الاختلاف في الحيض. و ثانياً بأن مورد الموثق الدامية، و قد اعترف في الحدائق بخروجها عن مورد الاستظهار انتهى. لكن هذا الاشكال على الحدائق لا على الجمع المذكور. نعم يمكن أن يقال: إن الموثق المذكور لما كان مورد الدامية إنما يصلح شاهداً على الجمع بين أخبار الاستظهار، و اخبار الاقتصار الواردة في الدامية، أما ما ورد منهما في أول الرؤية فلا يصلح شاهداً للجمع بينهما، إلا أن يتم بعدم القول بالفصل.

و قرب شيخنا الأعظم (ره) الجمع بينهما بحمل أخبار الاستظهار على راجية الانقطاع، و أخبار الاقتصار على غيرها. و الوجه فيه: اختصاص اخبار الاستظهار بصورة رجاء الانقطاع، كما تقتضيه مادة الاستظهار الذي هو بمعنى طلب ظهور الحال، و أن الدم ينقطع على العشرة أو ما دونها أو يتجاوزها. مضافاً إلى التعبير بالانتظار و الاحتياط المختصين بصورة الاحتمال. و إلى التعبير في صحيح زرارة بقوله (ع): «فإن انقطع الدم و إلا اغتسلت» (١)

، و نحوه مرسل داود

«٢»، و موثق سماعة

«٣»،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٦٩

.....

و رواية الجعفي

«١»، و رواية حمران

«٢». و أما أخبار الاقتصار، فهي و إن كانت شاملةً لصورة الرجاء و اليأس، لكن يجب حملها على الثاني جمعاً بين المطلق و المقيد، بل اليأس بنفسه استظهار لتجاوز الدم فلا يكون معه استظهار. و من ذلك يظهر الوجه في نفي الاستظهار على المستقيمة الحيض - كما في موثق البصرى

«٣»، و رواية مالك

«٤» - لأن استقامة الحيض اماره تجاوز الدم أيضاً.

و يحتمل أن يكون الحكم المذكور في أخبار الاقتصار حكماً واقعياً للمستحاضة، لا حكماً ظاهرياً على الدم بأنه استحاضة مع احتمال انقطاعه على العشرة، كى يكون معارضاً لأخبار الاستظهار، و يتكلف الجمع بينهما على أحد الأنحاء السابقة. بل هو المقطوع به في موثق ابن سنان المتقدم ، و مرسله يونس الطويلة

. بل هو الظاهر من غيرهما. و لو فرض ظهور بعضها في الحكم الظاهري تعين حمله على الحكم الواقعي جمعاً. و هذا الجمع أقرب مما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في وجه الجمع، و إن كان هو أقرب مما سواه.

و المتحصل مما ذكرناه: أن النصوص المعدودة معارضة لنصوص الاستظهار، منها ما هو صريح أو ظاهر في وروده لبيان الحكم الواقعي للمستحاضة الواقعية، و منها ما هو محتمل لذلك، و منها ما هو ظاهر في الحكم الظاهري بالاقتصار على أيام العادة مع اماره التجاوز، و الأقسام الثلاثة كلها لا مجال لتوهم المعارضة بينها و بين أخبار الاستظهار، و لو فرض

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٠

استحباباً (١) بيوم أو يومين (٢) أو إلى العشرة مخيرة بينها،

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٢٧٠

وجود قسم منها ظاهر في الحكم الظاهري أمكن حمله على الحكم الواقعي، أو على صورة اليأس من الانقطاع، حملاً للمطلق على المقيد. و من ذلك يظهر أنه لا تنتهي النوبة إلى طرح أخبار الاقتصار لموافقته لمذهب أكثر العامة، حيث نقل الاقتصار عن الجمهور عدا مالك، فأوجب الاستظهار إلى ثلاثة أيام. مضافاً إلى كون أخبار الاستظهار أكثر و أشهر، فإن ذلك إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفي، و قد عرفت سهولته. فتأمل جيداً.

(١) كما نسب إلى عامة المتأخرين، و قد عرفت وجهه و ضعفه. و في مجمع الفائدة و ظاهر المعبر و في الذخيرة: الإباحة، كما تقدم. و قد عرفت ضعفه أيضاً. و عن صريح الاستبصار و السرائر و ظاهر النهاية و الجمل و مصباح السيد و الوسيلة و الشرائع و التحرير و المختلف و الإرشاد و غيرها: الوجوب.

و هو الأقوى. و هناك أقوال أخر تعرف مما سبق فى وجه الجمع. فراجع.

(٢) كما نسب إلى المشهور أو مشهور المتأخرين، و حكى عن كثير من كتب الفاضلين و المحقق الثانى و غيرهم. و قيل: ثلاثة، حكى عن السرائر و المنتهى و المدارك، و عن ظاهر المفاتيح: انه الأشهر. و عن جماعة:

التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة. و عن ظاهر المقنعة و صريح الدروس و مجمع البرهان: انه إلى العشرة. و مبنى كل من الأول و الثانى و الثالث الاقتصار على بعض النصوص المشار إليها سابقاً، و مبنى الرابع حمل اختلافها على اختلاف العادات، فذات التسعة تستظهر بيوم، و ذات الثمانية بيومين و ذات السبعة بثلاثة، و هكذا. و لكنه خلاف الظاهر جداً، إذ اللازم حينئذ التعبير بالعشرة فى الجميع. فيتردد الأمر بين حمل اختلاف النصوص على التخيير فى مدة الاستظهار فتتخير بين جميع المراتب المنصوصة، و بين حمله مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧١

فان انقطع الدم على العشرة أو أقل فالمجموع حيض (١) فى الجميع، و إن تجاوز فسيجىء حكمه.

[مسألة (٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة و علمت أنه يتجاوز عن العشرة نعمل عمل الاستحاضة فيما زاد]

(مسألة ٢٤): إذا تجاوز الدم عن مقدار العادة و علمت أنه يتجاوز عن العشرة نعمل عمل الاستحاضة فيما زاد و لا حاجة إلى الاستظهار (٢).

[مسألة (٢٥): إذا انقطع الدم بالمرء و جب الغسل و الصلاة]

(مسألة ٢٥): إذا انقطع الدم بالمرء و جب الغسل و الصلاة (٣) و إن احتملت العود (٤) قبل العشرة بل و إن ظنت بل و إن كانت معتادة بذلك على إشكال. نعم لو علمت العود

على التريديد فى الزمان الذى يحصل به الظهور، فقد يكون يوماً و قد يكون أكثر إلى العشرة. و الثانى أظهر، فالمعنى: أنه يجب عليها أن تستظهر سواء حصل الظهور بيوم أم أكثر إلى العشرة.

(١) ذكره الأصحاب قاطعين به. كذا فى مفتاح الكرامة، و قد تقدم الكلام فى نظيره.

(٢) لاختصاص أخباره بصورة احتمال الانقطاع. مع أن العلم أقوى مراتب الظهور.

(٣) إجماعاً، كما عن صريح المدارك و ظاهر غيره، و تقتضيه النصوص الآمرة بالغسل و الصلاة، و منها نصوص الاستبراء. و المعروف عدم مشروعية الاستظهار لها حينئذ، و يظهر من محكى السرائر: وجود القائل بها بل و وجود خبر بذلك، لكن ضعفه هو بأنه من أخبار الآحاد. و كيف كان لا مجال لرفع اليد عن إطلاق تلك النصوص، بل صريح جملة من نصوص الاستظهار عدمه عند الانقطاع مطلقاً.

(٤) يقتضيه إطلاق النصوص المشار إليها. و كذا لو ظنت بالعود،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٢

فالأحوط مراعاة الاحتياط فى أيام النقاء، لما مر (١) من أن فى النقاء المتخلل يجب الاحتياط.

[مسألة (٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت]

(مسألة ٢٦): إذا تركت الاستبراء و صلت بطلت و إن تبين بعد ذلك كونها طاهرة (٢) إلا إذا حصلت منها نية القرية.

[مسألة ٢٧]: إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى فالأحوط الغسل]

(مسألة ٢٧): إذا لم يمكن الاستبراء لظلمة أو عمى فالأحوط الغسل و الصلاة إلى زمان حصول العلم بالنقاء (٣)

و إن حكى عن الشهيد ثبوت الاستظهار حينئذ، و لا وجه له ظاهر. و مثله ما عن المدارك و الذخيرة و المفاتيح من أن الظاهر ثبوته مع اعتياد العود، لا طراد العادة. و استلزام وجوب الغسل الحرج و الضرر. و اختاره بعض مشايخنا. إذ هو كما ترى، لأن اطراد العادة إنما يقتضى الظن بالعود لا ترك العادة. و ما دل على وجوب ترك العادة فى العادة فالمراد منه التحيض بالدم المرئى فيها، لا التحيض بالنقاء كما هو ظاهر. و أما الحرج و الضرر - فمع أنهما ممنوعان - لا يقتضيان ترك الصلاة و إنما يقتضيان ترك الغسل فتجب الصلاة بالتيمم. و فى الجواهر و غيرها خص ذلك بصورة الاعتياد الموجب للاطمئنان، للشك فى شمول الأدلة لمثله. و فيه: أن الشك المذكور لا يسوغ رفع اليد عن أصالة الإطلاق فى النصوص الآمرة بالاغتسال عند الانقطاع.

نعم لو فرض تمامية حجية الاطمئنان تعين القول بالانتظار اعتماداً عليه. و عليه فلا يفرق بين حصوله من الاعتياد و غيره.

(١) لكن مر الاشكال فيه.

(٢) قد تقدم الكلام فى ذلك عند الكلام فى أدلة الاستبراء

(٣) هذا يتم بناء على حرمة العادة على الحائض تشريعاً، أما بناء على حرمتها ذاتاً فيشكل كون ذلك أحوط، لأن استصحاب بقاء الحيض موجب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٣

فتعيد الغسل حينئذ و عليها قضاء ما صامت و الاولى تجديد الغسل فى كل وقت تحتل النقاء (١).

[فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشرة]

إشارة

فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشرة

[مسألة ١]: من تجاوز دمها عن العشرة

(مسألة ١): من تجاوز دمها عن العشرة سواء استمر إلى شهر أو أقل أو أزيد (٢) - إما أن تكون ذات عادة أو

للحرمة. نعم لو بنى على سقوط الاستصحاب المذكور بأدلة وجوب الاستبراء فالحكم التخيير عقلاً بين فعل العادة و تركها - كما فى سائر موارد الدوران بين المحذورين - لتعذر الموافقة القطعية، و حينئذ لا يكون أحدهما بعينه أحوط و لو بنى على وجوب الاستبراء شرطاً فوجوب الغسل مع تعذره مبنى على تمامية قاعدة الميسور، و هى غير ظاهرة، لعدم إحراز التكليف بالصلاة و الغسل. هذا و لأجل أن القدر المتيقن من أدلة الاستبراء الردع عن طريقه الانقطاع الى النقاء الواقعى، فالأقوى جواز العمل بالاستصحاب المذكور، و حينئذ يتعذر عليها الاحتياط بناء على حرمة العادة ذاتاً، بل مقتضى الاستصحاب ثبوت أحكام الحيض و عدم وجوب الغسل و لا الصلاة.

فلاحظ و سيجىء فى حرمة العادة ما له دخل فى المقام.

(١) هذا ينبغى أن يكون أحوط بعين الوجه فى الاحتياط السابق.

فتأمل جيداً. و الله سبحانه أعلم.

فصل فى حكم تجاوز الدم عن العشرة

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل ظاهر كلماتهم كونه من الواضحات. و هو الذى يقتضيه إطلاق كثير من النصوص الآتية فى أحكام الأقسام اللاحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٤

مبتدئة أو مضطربة أو ناسية، أما ذات العادة فتجعل عاداتها حيضاً (١) و إن لم تكن بصفات الحيض (٢) و البقية استحاضة (٣)

(١) بلا خلاف فيه فى الجملة، بل عن غير واحد: دعوى الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً، بل عن المعتبر: انه إجماع العلماء عدا مالك، و عن المنتهى: انه إجماع أهل العلم. و تدل عليه النصوص الدالة على حيضية الدم فى العادة. و ما تقدم فى مبحث الاستظهار من نصوص الاستظهار، و نصوص الاقتصار على العادة، و كثير من فقرات مرسله يونس الطويلة، منها: قوله (ع): «فهذه سنة التى تعرف أيام أقرائها لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت» (١).

(٢) كما يقتضيه إطلاق جملة من النصوص المشار إليها آنفاً. مع أنه لا إشكال فيه إذا كان ما فى خارج العادة فاقداً أيضاً، أما إذا كان واجداً فسيأتى الكلام فيه.

(٣) بلا خلاف فيه فيما عدا أيام الاستظهار، لصريح النصوص الدالة عليه المشار إليها آنفاً. و أما أيام الاستظهار فالمعروف فيها ذلك أيضاً. و عن المنتهى و البيان و الدروس و الموجز و جامع المقاصد و غيرها: التصريح بوجوب قضاء ما تركته فى أيام الاستظهار، بل عن المعتبر و الذكري: الإجماع عليه و تقتضيه النصوص الآمرة بالاقتصار على العادة. التى أشرنا إلى بعضها آنفاً بناء على ما عرفت من وجه الجمع بينها و بين نصوص الاقتصار على العادة لكن استشكل فى نهاية الأحكام فى ذلك، و عن المدارك و المفاتيح و الكفاية: التوقف فيه، بل فى الرياض: الأقرب إلحاقها بالحيض، حاكياً له عن مصباح المرتضى و ظاهر القواعد، لظهور نصوص الاستظهار فى ذلك.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٥

و إن كانت بصفاته (١) إذا لم تكن العادة حاصله من التمييز

وفيه: ما عرفت من ظهورها فى كون التحيض فى أيامه من باب الحكم الظاهري- كما أشرنا إليه فى مبحث الاستظهار- لا الحكم الواقعي. و منه يظهر ضعف ما عن النهاية من أن عدم وجوب الأداء أو حرمة مانع من وجوب القضاء، فان المنع عن وجوب القضاء إنما يسلم بالنسبة الى عدم وجوب الأداء أو حرمة الواقعيين لا الظاهريين.

(١) كما عن المفيد و السيد، و الشيخ فى الجمل و موضع من المبسوط و الحلى و ابن سعيد و الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم، بل هو المنسوب الى المشهور، لعموم ما دل على رجوع المستحاضة إلى عاداتها.

مع صراحة بعضه أو ظهوره فى تقدمها على التمييز،

ففى المرسله الطويلة: «لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم ..

(الى أن قال):

فاذا جهلت الأيام و عددها احتاجت حينئذ إلى النظر إلى إقبال الدم و إدباره ..» (١)

، و نحوها غيرها من فقراتها. و

فى موثق إسحاق بن جرير «قالت: فان الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟

قال (ع): تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة، و يتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال (ع): دم الحيض ليس به خفاء ..» (٢).

و منه يظهر ضعف ما عن الشيخ فى النهاية و الإصباح و موضع من المبسوط من تقديم التمييز- بل عن الخلاف: دعوى إجماع الفرقة عليه- لاخبار الصفات، لما عرفت من عدم صلاحيتها لمعارضه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٦

بأن يكون من العادة المتعارفة، و إلا فلا يبعد ترجيح الصفات على العادة (١) بجعل ما بالصفة حياً دون ما فى العادة الفاقده

أخبار العادة فضلاً عن وجوب تقديمها عليها. و نحوه فى الضعف ما عن الوسيلة من التخيير جمعاً بين الدليلين.

ثم إن ظاهر النصوص المتقدمة عدم الفرق فى وجوب تقديم العادة بين إمكان الجمع بينها، و بين التمييز- بجعل المجموع حياً واحداً بأن لم يتجاوز المجموع العشرة، أو حيزين مستقلين بأن فصل بينهما أقل الطهر- و بين ما لم يمكن الجمع بينهما أصلاً، و هو المحكى عن ظاهر جماعة و صريح آخرين لكن فى المستند: نسب إلى الأكثر فى الصورة الثانية التحيز بهما معاً، و فى الجواهر: انه نقل عن ظاهر المنتهى الاتفاق عليه، و كأنه لعدم التنافى بين الدليلين فيجب العمل بهما. و فيه: انه خلاف ظاهر النصوص المتقدمة. و مثله وجهاً و منعاً ما قيل من التحيز بهما فى الصورة الأولى، بل فى الرياض: حكى نقل الإجماع عليه، و فى الجواهر عن ظاهر التنقيح: نفى الخلاف فيه. لكن شيخنا الأعظم (ره) نفى القول به من أحد من الأصحاب، و أنهم بين مقدم للعادة و مقدم للتمييز و مخير بينهما، كصورة عدم إمكان الجمع، و تشهد له كثير من العبارات المحكية فى طهارته، فلاحظ المبسوط و الوسيلة و غيرهما. و كيف كان فلم يثبت ما يجب لأجله الخروج عن ظاهر النصوص المتقدمة الدالة على اعتبار العادة لا غير.

(١) كما عن المحقق الثانى الميل اليه، معللاً له بأن الفرع لا يزيد على أصله، مع احتمال الترجيح لصدق الأقرء. و فيه بعد لأنه خلاف المتعارف انتهى. و فيه: أن القاعدة الأولى ليست مما يصح الاعتماد عليها لعدم الدليل عليها من عقل أو نقل. و أما دعوى انصراف الأقرء إلى غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٧

و أما المبتدئة و المضطربة- بمعنى من لم تستقر لها عادة- فترجع إلى التمييز (١) فتجعل ما كان بصفة الحيض حياً و ما كان

ما ثبت بالتمييز، فمع أنها ممنوعة- لما تكرر من عدم قبح الغلبة فى حجية الإطلاق- أن مرجعها الى عدم ثبوت العادة بالتمييز أصلاً، فلا- تترتب عليها أحكام العادة مطلقاً حتى إذا لم يعارضها التمييز. لكنه على تقدير تماميته مناف لما ذكره أولاً، المبني على ثبوت العادة بالتمييز كما لا يخفى.

فالأولى: دعوى ظهور أدلة التمييز فى خصوص من لم تكن لها عادة بغيره، أما إذا كانت لها عادة به فعمومها محكم. لكنها لا تخلو من إشكال أو منع، و لعله لذلك استشكل فى الحكم فى الروض و كشف اللثام، كما حكى.

و قد تقدم فى بيان ما تتحقق به العادة بعض ما له دخل فى المقام. فراجع.

(١) و هو مذهب فقهاء أهل البيت (ع) - كما في محكى المعبر - و مذهب علمائنا، كما في محكى المنتهى، و عن الخلاف و التذكرة: الإجماع عليه فى المبتدئة، بل استظهر من الأول ذلك فى المضطربة أيضاً.

و يدل عليه فيهما إطلاق

حسن حفص: «دخلت على أبى عبد الله (ع) امرأة فسألته، عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى أحيض هو أو غيره؟ فقال (ع) لها: إن دم الحيض حار عيظ أسود له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة أصفر بارد، فاذا كان للدم حرارة و دفع و سواد فلتدع الصلاة» (١)

، و يدل عليه فى الثانية

مصحيح إسحاق بن جرير المتقدم: «فقلت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة، و يتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال (ع): دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار له حرقة، و دم الاستحاضة دم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٨

.....

فاسد بارد ..» (١).

نعم قد يظهر من ذيل مرسله يونس الطويلة - و هو

قوله (ع): «و أما السنة الثالثة فهى للتى ليس لها أيام متقدمة، و لم تر الدم قط، و رأت أول ما أدركت و استمر بها، فإن سنة هذه غير سنة الأولى و الثانية ..

(الى أن قال) (ع):

فقال - يعنى رسول الله (ص) -: تلجمى و تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلى غسلًا و صومى ثلاثة و عشرين ..» (٢)

- أن حكم المبتدئة الرجوع الى الروايات.

و بساعده إطلاق جملة من النصوص،

كموثق ابن بكير: «إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاة عشرة أيام، ثم تصلى عشرين يوماً، فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام و صلت سبعة و عشرين يوماً» (٣)

، و نحوه موثقه الآخر

«(٤)، و

موثق سماعة: «سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر و هى لا تعرف أيام قرنها. قال (ع): أقرأها مثل أقرأ نساءها، فإن كانت نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و أقله ثلاثة أيام» (٥).

و عليه يشكل الحكم برجوع المبتدئة إلى التمييز، بل لعل مقتضى الجمع العرفى بين مرسله يونس و النصوص السابقة تقييدها بها، لظهورها فى الفرق بين المبتدئة و الناسية، و أن الأولى ترجع الى العدد و الثانية إلى التمييز. اللهم إلا أن يقال: إن التأمل فى المرسله يقضى بأن السنة الثالثة مجعولة لمن لا تمييز لها

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٧٩

.....

بل هو كالصريح،

لقوله (ع) في ذيلها: «فان لم يكن الأمر كذلك، و لكن الدم أطبق عليها، فلم تزل الاستحاضة دارة، و كان الدم على لون واحد، فستها السبع و الثلاث» (١)

المعتضد بظاهر الصدر في حصر السنن في ثلاث، لا حصر المستحاضة فيها، مع

قوله (ع) في صدرها: «بين فيها كل مشكل ..»

. و لا ينافيه ما تقدم من الفقرة، لإمكان الحمل على الغالب - كما قيل - أو لصيرورتها اتفاقاً مورداً لتلك السنة، من جهة وقوعها جواباً عن حال فاقدة التمييز، كما يظهر من قولها: «أتجه ثجا».

و يومئ إليه أنه لو بنى على تقييد السنن الثلاث بمواردها بقيت من لم تستقر لها عادة خارجة عن أحكام الرواية، و هو خلاف ظاهر قوله (ع):

«بين فيها كل مشكل ..»

و حينئذ فكما يكون ذكر الناسية في السنة الثانية - لأنها مورد السؤال - من باب الاتفاق بلا خصوصية لها، كما يشير الى ذلك - مضافاً الى ما سبق - تعليل الرجوع الى العادة و عدم الاعتناء بالتمييز بقوله (ع):

«لأن السنة في الحيض»

الظاهر في وجود مقتضى الحجية في التمييز، لو لا المعارضة بالعادة السارى ذلك في جميع الاقسام، كذلك يكون ذكر المبتدئة في السنة الثالثة. مضافاً الى أن ظاهر

قوله (ص): تحيض في كل شهر في علم الله ..»

و

قول الصادق (ع): «ثمّ مما يزيد هذا بياناً قوله (ص): تحيض ..»

كون الحكم المذكور من قبيل الأصل، يرجع اليه حيث لا إمارة توجب العلم بالحيض. و حينئذ فإطلاق دليلية الصفات المتقدمة يكون حاكماً على المرسله و الموثقات، لعدم الفرق في مفاد الجميع. بل موثق سماعه

محكوم لها - مع قطع النظر عن ذلك - لفرض السائل فيه أنها لا تعرف أيامها، إذ ليس المراد منه أنها

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٠

.....

لا تعرف عاداتها- لكون المفروض أنها مبتدئة- بل المراد أنها لا تعرف حيضها، فإذا كانت ذات تمييز كانت أدلة التمييز موجبة لكونها ممن تعرف أيامها. و لو أغمض عما ذكرنا كله فلا أقل من ترجيح تقييد النصوص المذكورة على تقييد أدلة الصفات، لعلبة تساوى الدم فى المبتدئة- كما سبق-، و لكن إباء مثل قوله (ع):

«إن دم الحيض حار ..»

، عن التقييد ليس كإباء المعارض له، فيحمل على صورة فقد التمييز. فتأمل جيداً، و من ذلك كله يظهر ضعف ما فى الحدائق من الاشكال على المشهور فى حكمها برجوع المبتدئة إلى التمييز و مع فقد فالى العدد.

و أما الإشكال عليه- كما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره)- بأن غاية التعارض فى المقام الرجوع الى المرجحات السندية، و هى مع أخبار التمييز، لموافقته المشهور، و مخالفتها لأبى حنيفة من الجمهور، و لو أغمض فالمرجع لإطلاقات الحيض الصادقة عرفاً على الواجد المسلوب عن الفاقد لها. و لو أغمض فالمرجع الظن، لانسداد باب العلم و الامارات، و عدم إمكان الرجوع إلى الأصل، لأن الخصم لا يقول به، بل لم يقل به أحد عدا ما عن الغنية، من الرجوع إلى أكثر الحيض و أقل الطهر .. انتهى ملخصاً.

ففيه: أن الرجوع الى المرجحات السندية لا يكون فى المتعارضين بالعموم من وجه، كما حقق فى محله، و كون موافقة المشهور من المرجحات محل إشكال أو منع. مع معارضة ذلك بكون الرجوع الى العدد فى المبتدئة موافق للشهرة فى الرواية، لكثرة الروايات الدالة عليه، بخلاف الرجوع الى التمييز. و المخالفة لأبى حنيفة غير كافية فى الترجيح مع الموافقة لغيره، و لا سيما فى الأخبار الصادقة. و صدق الإطلاق على الواجد إنما يتم مع حجية الصفات عرفاً، و هو غير ثابت، بل قد ينافيه الشك و السؤال كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨١

بصفة الاستحاضة استحاضة بشرط أن لا يكون أقل من ثلاثة و لا يزيد من العشرة (١)

أشرنا إلى ذلك فى صدر المبحث. و مجرد عدم قول الخصم بالرجوع إلى الأصل- لاستظهاره من الأدلة الرجوع إلى العدد- لا يكفى دليلاً على بطلان الأصل. و كأنه (قده) لذلك أشار بقوله: «فتأمل».

(١) على المشهور، بل عن جامع المقاصد: نفى الخلاف فيه، و عن التذكرة و ظاهر المعبر: الإجماع عليه، لما دل على تحديد الحيض بذلك كما سبق. و استشكله فى الحدائق، بأنه لا تساعده الروايات الواردة فى هذه المسألة، فإنها مطلقه فى التحيض بما شابه دم الحيض، قليلاً كان أم كثيراً و فيه: المنع من إطلاقها، لأنها واردة فى مقام جعل الطريق إلى الحيض فتختص بصورة احتمال المطابقة، و أدلة التحديد تنفى احتمال المطابقة فى الفاقد لبعضها كما لا يخفى. نعم عن المبسوط القطع بتقييد الزائد على العشرة فتتحيز بالعشرة الأولى منه. و فى كشف اللثام: «و لا يبعد عندى ما ذكره الشيخ، و لا التحيض بالناقص مع إكماله» و تبعه فى الرياض، لعموم أدلة التمييز. و فيه: أنه لا يتم فى الفرض الثانى، للمعارضة بين وجدان الصفات الذى هو طريق الى الحيض و فقدان الذى هو طريق إلى الاستحاضة، و حيث لا- مرجح لأحدهما يتعين التساقط- كما هو الأصل فى المتعارضين- للتكاذب بين مدلوليهما. و تكميل الناقص راجع إلى إسقاط فقدان عن الحجية بلا مرجح.

و فى طهارة شيخنا الأعظم (ره) أورد عليه: «بأن مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة يوجب خروج المورد عن أدلة التمييز، إذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة، فلا يمكن تمييزها بجعل المجموع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٢

استحاضة، فيلزم من الرجوع إلى أدلة التمييز طرحها، بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحضية و على الضعيف بالاستحاضة إلا ما يحتاج إليه في تكميل الناقص، فإنه قد حصل التمييز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف و القوى من تقييده بصورة القابلية شرعاً. و يشكل:

بأن قابلية الدم الناقص للحضية محرزة لاحتمال تكملته من الفاقد، و إنما الشك في فعلية حيزيته، و إثبات حيزية المقدار المكمل له من الفاقد- لكونه مدلولاً التزامياً للوجدان في الواحد- ليس أولى من إثبات استحاضيته لكونها مطابقاً للوجدان، و مع عدم المرجح يسقطان معاً عن الحجية.

و مثله في الاشكال ما في رسالة الدماء للأستاذ (قده) من أنه ليس الادبار الذي يوجب البناء على الاستحاضة كالإقبال كى يعارض به، ضرورة أنه تبع الإقبال كما لا يخفى على المتأمل. إذ المراد من التبعية إن كان بمعنى أن الادبار حجة حيث لا يكون الإقبال حجة على خلافه- كما هو ظاهر- فهو ممنوع، فان لسان دليل الجعل في صفاتي الحيض و الاستحاضة واحد.

و إن كان بمعنى أن حجية الادبار على الاستحاضة في الفاقد من جهة عدم الإقبال. فهو- لو تم- لا يجدى فيما نحن فيه أيضاً، لكون المفروض تحقق الادبار في الفاقد، فيكون أماره على كونه استحاضة، فيتعارض مع الإقبال في الواحد و يرجع الاشكال.

نعم يجدى في رفع التعارض دعوى كون حجية صفات الاستحاضة في إثباتها من باب الأصل- نظير قاعدة الإمكان- فلا يرجع إليها مع الدليل. لكنه خلاف ظاهر الأدلة. مع أن لازمه البناء على التحيض إلى العشرة و لو مع الادبار، للاستصحاب. و لا يظن الالتزام به من أحد.

نعم لا تعارض في الفرض الأول- و هو ما لو كان الواحد أكثر من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٣

.....

أكثر الحيض- بين الدليلين، إذ في الاقتصار على المقدار الممكن في الحضية و البناء على استحاضية الزائد عليه ليس إلا طرح لأدلة حجية الصفات في ذلك المقدار الزائد، و لا بد منه لاعتبار القابلية في حجيتها كما تقدم.

و كأنه لذلك بنى الشيخ (ره) في المبسوط لزوم التنقيص هنا، و لم ينقل عنه القول بالتكميل في الفرض السابق. نعم عليه يقع التعارض بين التنقيص من الأول و من الآخر، فتسقط حجية الصفات في الطرفين معاً، لعدم المرجح. بل المرجح فيهما الأصل، و هو يقتضى في الأول البناء على الطهر لو كان مسبقاً بالضعيف الذي هو استحاضة، أو و لو كان مسبقاً بالنقاء بناء على الرجوع إلى استصحاب الطهر- في المردد بين الحيض و الاستحاضة- لا- إلى الاحتياط، كما تقدم الكلام فيه، و في الآخر البناء على الحيض للاستصحاب. لكنه خلاف ما عن المبسوط من البناء على حضية العشرة الأولى. و كأنه مبنى على أن التقدم الزماني يوجب ترجح تطبيقها على المتقدم بالنسبة إلى تطبيقها على المتأخر. و هو غير ظاهر.

و ليس هو أيضاً مقتضى قاعدة الإمكان، لمعارضتها بمثلها في الآخر أيضاً.

و لا هو مقتضى المرسله بدعوى ظهورها في أن حدوث الإقبال يوجب التحيض- كما ذكر الأستاذ (ره) في رسالته- لمنع ذلك، بل هي ظاهرة في أن نفس الإقبال أماره على الحيض حدوثاً و بقاء، و إلا- لأشكل الأمر في البقاء إلا أن يجعل الحدوث حجة على التحيض في الحدوث و البقاء. و هو كما ترى.

أو يجعل التحيض في البقاء اعتماداً على الاستصحاب.

و كيف كان فالتنقيص- لو بنى على كونه موافقاً للقواعد- لا مجال للبناء عليه، فإنه خلاف ظاهر المرسله، الحاصرة للسنن في ثلاث، المانعة من الرجوع إلى غيرها من أصل أو نحوه، الظاهرة في خصوص التمييز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٤

و أن لا يعارضه دم آخر واجد للصفات (١) كما إذا رأت خمسة أيام- مثلاً- دمًا أسود و خمسة أيام أصفر ثم خمسة أيام أسود.
و مع فقد الشرطين أو كون الدم لوناً واحداً

الجامع للشرطين المذكورين. فالبناء على كون المستحاضة فاقدة للتمييز عند فقدهما متعين كما هو المشهور.
(١) كما هو المشهور، بل في كشف اللثام: «لا خلاف فيه» و الوجه فيه ظاهر، لأن البناء على حيضية الدمين معاً متعذر لفرض التعارض، و البناء على حيضية أحدهما بعينه دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لاتحاد نسبتها إلى الدليل.
هذا و المشهور التعبير عن هذا الشرط، بأن لا ينقص الضعيف عن أقل الطهر، و هو المتعين بناء على المشهور من امتناع كون الطهر أقل من عشرة، حتى ما كان بين أجزاء الحيضة الواحدة، لشموله لصورة عدم تجاوز القويين و ما بينهما من الضعيف أكثر الحيض، كما لو رأت الأسود ثلاثة أيام، و بعده الأصفر ثلاثة، و بعده الأسود ثلاثة، ثم الأصفر بعدها فإنه لا تعارض بين حيضية القويين، لإمكان كونهما مع الضعيف حيضاً واحداً، كما عن الشيخ (ره) في المبسوط الجزم به. فعلى التعبير عن الشرط المذكور بما في المتن لا مانع من الرجوع إلى التمييز في الفرض. لعدم المعارضة بين الدمين، و على التعبير الثاني يمتنع الرجوع إلى التمييز فيه، لكون الضعيف أقل من عشرة، فعلى المشهور من أن الطهر لا يكون أقل من عشرة يمتنع الرجوع إلى التمييز فيه، لتعارض طريقتي الوجدان في القويين مع فقدان في الضعيف. نعم يمكن الرجوع إلى التمييز فيه بناء على احتمال تبعية الادبار للإقبال، بمعنى أنه حجة على الاستحاضة، حيث مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٥
ترجع إلى أقاربها في عدد الأيام (١)

لا يكون إقبال يدل على الحيض و لو في غير ذلك الدم، فإنه عليه يحكم بحيضية الجميع في الفرض المذكور و يسقط الادبار عن الحجية على الاستحاضة لكن عرفت ضعف المبنى المذكور.
و كيف كان فقد استشكل في الحدائق في الشرط المذكور زاعماً عدم الدليل عليه، بل ظاهر الاخبار يردده، و يؤيده موثقاً أبي بصير و يونس ابن يعقوب

المتقدمتان في اعتبار التوالى «١». و فيه: المنع من ظهور الاخبار في خلافه كما عرفت. و أما الموثقتان فظاهر موردتهما النقاء بين الدمين، و قد عرفت فيما سبق وجوب حملهما على التحيض ظاهراً بالدم، لا أنه حيض حقيقة، و النقاء طهر كذلك لتكونا مخالفتين للقواعد المتسالم عليها بين الأصحاب المستفادة من النصوص.

ثم إنه لو بنى على إعمال أدلة التمييز في المقام فاللازم الحكم بحيضية أحد القويين و استحاضة الضعيف مع القوى الآخر، و لا وجه لإلحاق الضعيف بأحد القويين، فإنه طرح لطريقة الادبار من غير وجه ظاهر.

(١) على المشهور في المبتدئة، و عن التذكرة: نسبتته إلى علمائنا، و عن التنقيح و ظاهر السرائر: نفى الخلاف فيه. و يدل عليه مضمرة سماعه [المجمع على العمل به كما عن الخلاف:

«سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر، و هي لا تعرف أيام أقرانها. فقال (ع):

أقراؤها مثل أقراء نساءها، فإن كن نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و أقله ثلاثة» (٢).

و هي و إن لم يصرح فيها بتأخر هذه المرتبة عن التمييز

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٦

.....

إلا أن قوله:

«لا تعرف أيامها»

لما كان المراد منه أيام حيضها المختلطة بالاستحاضة، كانت أدلة التمييز موجبة لخروجها عن مورد السؤال، لاقتضائها العلم بأيامها، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فيكون الرجوع إلى الأقارب مشروطاً بفقد التمييز. كما أن الرواية المذكورة وإن كانت معارضة بالمرسلة الطويلة الحاصرة للسنن في ثلاث، والدالة على الرجوع إلى العدد بمجرد فقد التمييز، إلا- أنه يجب تقييدها بها حملاً للمطلق على المقيد. بل يمكن أن تكون حاكمة عليها، لظهور المرسلة في كون الرجوع إلى العدد لفقد الامارة نظير الأصل، فإذا ثبت طريقته أقرأ الأقارب كانت مقدمة عليه، ويكون الحصر في الثلاث إضافياً، إما بلحاظ الغالب لغلبة اختلاف الأقارب، وإما لغير ذلك.

ثم المحكى عن الشيخ وابن حمزة والحلى والمحقق- في غير المعتمد- والعلامة- في غير المنتهى- والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم: ثبوت الحكم المذكور أيضاً لمن لم تستقر لها عادة. واستفادته من المضمرة المذكور لا يخلو من إشكال، لاختصاصه بالمبتدئة بالمعنى الأخص. وكون ذكر المبتدئة في السؤال لا لخصوصية لها- لظهور قول السائل:

«وهي لا تعرف أيامها»

في كون المناط في السؤال ذلك- ممنوع. مع أن البناء عليه يوجب إلحاق الناسية بهما، ولم يلتزم به الجماعة.

و أما

رواية زرارة و محمد عن أبي جعفر (ع): «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساءها، فتتدى بأقربائها، ثم تستظهر على ذلك يوم» «١»

و

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «النساء إذا كانت لا- تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست مثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، و استظهرت

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٧

بشرط اتفاقها (١)

بتلثي ذلك» «١»

فقد استشكل في كونها مما نحن فيه، لاحتمال كون التحيض بعادة الأقارب فيهما كالتحيز في أيام الاستظهار، فيكون حكماً ظاهرياً بلحاظ انقطاعه على العشرة لا حكماً واقعياً بلحاظ عبوره عنها، كما هو محل الكلام. مع أنهما غير ظاهرتين في تأخر ذلك عن التمييز أو تقدمه ولا- يعمان الناسية، فكيف يعتمد عليهما فيما نحن فيه؟؟ و كأنه لذلك كان ظاهر جماعة- منهم: الفاضلان في المعتمد و المنتهى- اختصاص الحكم المذكور بالمبتدئة بالمعنى الأخص.

لكن يدفع الأول أنه خلاف الظاهر، لأنه جعل في مقابل الاستظهار و يدفع الثاني الإجماع على تقدم التمييز عليه. مع أن مقتضى

قوله (ع) في رواية أبي بصير: «إذا كانت لا تعرف أيام نفاسها»

أن الرجوع إلى النساء مشروط بالجهل بأيام نفاسها، وأدلة التمييز حاكمه عليه، والمراد بأيام النفاس أيام عادة الحيض لا ما يقابل الحيض، إذ لا اعتبار بأيامه بالمعنى المقابل للحيض. فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر الشرائع، و عن ظاهر المعبر وغيره، حملا- للجمع على مجموع الافراد. و عن الذكرى: الاكتفاء باتفاق الأغلب، و كأنه لتعذر الرجوع الى الجميع أو تعسره غالباً. و يحتمل الاكتفاء بالواحد بحمل الجمع على صرف الطبيعة الصادقة على القليل، كقوله تعالى (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) * «٢» و لعله الأظهر، كما يظهر من ملاحظة نظائره الواردة في مقام الإرجاع إلى الحجج، مثل:

«سل العلماء ما جهلت»

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠

(٢) النحل: ٤٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٨

أو كون النادر كالمعدوم (١). و لا يعتبر اتحاد البلد (٢). و مع عدم الأقارب (٣) أو اختلافها ترجع إلى الروايات، مخيرة بين اختيار الثلاثة في كل شهر أو ستة أو سبعة (٤)

و تقتضيه الروايتان المذكورتان. و حينئذ فالرجوع الى العدد مع الاختلاف ناشى من تساقط الحججتين للتعارض، لا لعدم المقتضى للحجية.

(١) الإلحاق بالمعدوم لا بد أن يكون بالعناية، فلا مجال للبناء عليه. فتأمل.

(٢) لإطلاق الدليل. و ما عن ظاهر الذكرى من اعتباره، لاختلاف الأمزجة باختلاف البلدان، ضعيف، إذ لا يمكن الخروج عن إطلاق الدليل بمجرد الاعتبار على تقدير تماميته مطلقاً. و دعوى انصراف الإطلاق إليه ممنوعة.

(٣) يعنى: التى يمكن الرجوع إليها، و إلا فعدمها مطلقاً ممتنع. إذ لا أقل من الأمهات.

(٤) كما يقتضيه الجمع بين موثقتى ابن بكير (إحداهما): «فى المرأة

إذا رأَت الدم فى أول حيضها. فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام ثمّ تصلى عشرين يوماً «١»، فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام و صلت سبعة و عشرين يوماً

، و (ثانيتها):

«فى الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة: إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض، فاذا مضى ذلك- و هو عشرة أيام- فعلت ما تفعله المستحاضة، ثمّ صلت فمكثت تصلى بقیة شهرها، ثمّ تركت الصلاة فى المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة، و تجلس أقل ما يكون من الطمث، و هو ثلاثة أيام، فإن دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلاة التى صلت، و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٨٩

من الطهر، و تركها للصلاة أقل ما يكون من الحيض» (١)

، و بين ما

فى المرسله الطويله من حكاية قول النبى (ص) لحمنه بنت جحش: «تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلى غسلا و صومى ثلاثة و عشرين يوماً أو أربعة و عشرين» (٢)

بناء على أن المستفاد من الأولتين التحيض بالثلاثة لا غير، و يكون ما فى صدرهما من التحيض بال عشرة أول الدم من قبيل التحيض أيام الاستظهار، لاحتمال انقطاع الدم على العشرة- و لذلك بنى المشهور على تحيض المبتدئة فى أول رؤية الدم إلى العشرة، مستدلين بالموثقتين المذكورتين

– لا مما نحن فيه من التحيض بعد العلم باختلاط الحيض و الاستحاضة و عدم التمييز بينهما، و المستفاد من المرسله التخير بين الستة و السبعة لا- غير، فيجمع بينهما برفع اليد عن تعيين خصوصية كل منهما و تكون الوظيفة هى التخير بين الأعداد الثلاثة.

اللهم إلا أن يقال: التخير بين الستة و السبعة و ان ذكر فى الفقرة المتقدمه إلا أن بقية الفقرات اللاحقه داله على تعيين السبعة، مثل قول الصادق (ع): «أقصى وقتها سبع، و أقصى طهرها ثلاث و عشرون» و قوله (ع):

«فوقتها سبع و طهرها ثلاث و عشرون»

، و قوله (ع):

«فستها سبع و الثلاث و العشرون، لان قصتها كقصه حمه ..»

و غيرها، و ذلك مما يوجب اضطراب رواية الست جداً، إذ احتمال اعتماد الامام (ع) فى ترك ذكر الست على ما حكاه عن النبى (ص) بعيد. و أصالة عدم الزيادة فى الفقرة الأولى معارضة بأصالة عدم النقيصة فى بقية الفقرات. و كأنه لذلك اختار فى الجامع – على ما حكى عنه – التخير بين السبعة و الثلاثة.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٠

.....

لكن يعارض الروايات المذكورة موثق سماعه المتقدم فى الرجوع إلى الأقارب

«١»، و ظاهره التخير بين الثلاثة و العشرة فى كل شهر، كما اعترف به غير واحد من الأساطين. و لو سلم إهماله من هذه الجهة فلا أقل من الدلالة على التحيض بال عشرة فى الجملة، فلا يتجه التخير بين خصوص الثلاثة و السبعة أو مع إضافة الستة، و لا سيما بملاحظة رواية الحسن الخزاز عن أبى الحسن (ع): «عن المستحاضة كيف تصنع إذا رأت الدم و إذا رأت الصفرة، و كم تدع الصلاة؟ فقال (ع): أقل الحيض ثلاثة و أكثره عشرة» (٢).

و دعوى: أخصية المرسله

منهما فيقيدان بها، مندفعه بظهور المرسله فى جميع الاقسام، كما أشرنا إليه سابقاً. و دعوى: سقوط الروايتين عن الحجية، لضعف

السند، ممنوعة، أما في الأولى فلأنها وإن كانت مرفوعة في طريق الكليني و أحد طريقى الشيخ، لكنها موثقة في الطريق الآخر له، لأنه رواها- كما في الوسائل - (٣) عن زرعة عن سماعة
 ، و طريقه إلى زرعة صحيح و هو و سماعة ثقتان. و أما الثانية فطريقها ما بين موثق الحديث و حسنه، أو صحيحه، و هذا المقدار كاف في الاعتبار. و حينئذ فالمعتين الرجوع إلى مقتضى الجمع العرفي بين الجميع من الأخذ بظاهر موثق سماعة من التخيير بين المراتب التي بين الثلاثة و العشرة، و حمل ذكر السبعة في المرسله
 ، و الثلاثة في الموثقتين
 على بيان أفضل الأفراد، كما هو الحال في نظائره.
 اللهم إلا أن يقال: التخيير بين المراتب التي بين الثلاثة و العشرة، إنما استفيد من إطلاق موثق سماعة
 ، و حينئذ تكون المرسله الداله على تعيين

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض ملحق حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩١

و أما الناسية فترجع إلى التمييز (١)،

السبعة

مقيدة له، فيكون الحكم التخيير بين الثلاثة و السبعة و العشرة في كل شهر. و فيه: انه بعد حمل المقيد على أحد الافراد من جهة صراحة النصوص في جواز التحيض بالعشرة و الثلاثة، لا يقوى على تقييد المطلق بالإضافة الى ما بينهما من المراتب، فيتعين التخيير بين الثلاثة إلى العشرة في كل شهر، كما عن الصدوق و السيد.
 هذا كله في المبتدئة بالمعنى الأخص، أما من لم تستقر لها عادة، فقد يشكل الحكم فيها من جهة خلو النصوص عن التعرض لها. إلا أن يقال: ظهور المرسله

في حصر السنن في ثلاث، يقتضى أن يكون حكمها التحيض بالسبعة، و حينئذ فالجمع بينهما و بين رواية الخزاز يقتضى التخيير بين الثلاثة إلى العشرة كالمبتدئة. و يؤيده ما تقدم في المبتدئة، لبعده التفكيك في السبعة التي في المرسله ، بحملها على التعيين في المضطربة، و التخيير في المبتدئة، و لا سيما و كون المشهور تساويهما في الحكم. فلاحظ.
 و منه يظهر ضعف بقية الأقوال التي أنهاها في كشف اللثام- في كل من المبتدئة و المضطربة- إلى أربعة عشر قولاً، بل أنهاها في خصوص المبتدئة شيخنا الأعظم (ره) في طهارته إلى عشرين قولاً المبتدئة على طرح جميع الروايات- للمعارضه مع الرجوع إلى الأصل، أو قاعدة الإمكان، أو غيرها من القواعد- أو الأخذ ببعضها- للترجيح، أو التخيير، أو لضعف سند غيره، أو لدعوى الإجمال في دلالتها- أو استظهار غير ما ذكرنا. أو غير ذلك. فلاحظ.

(١) إجماعاً، بل نقل الإجماع عليه متكرراً، كذا في المستند. و في الجواهر: نفى وجدان الخلاف فيه إلا- ما عن أبي الصلاح من رجوعها إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٢

و مع عدمه إلى الروايات (١)، و لا ترجع إلى أقاربها (٢).

و الأحوط أن تختار السبع (٣)

النساء ثم إلى التمييز، و ما عن ابن زهرة، من التحيض بعشرة بعد فصل أقل الطهر. و يدل عليه مرسله يونس الطويلة ، بل هي القدر المتيقن منها.

مضافاً إلى نصوص الصفات المتقدمة في حكم المبتدئة. فإنها مقدمة على نصوص العدد، لأن نسبتها إلى نصوص العدد نسبة دليل الأمانة إلى دليل الأصل كما عرفت، و مقدمة على نصوص الرجوع إلى النساء، و إن كان الرجوع إلى النساء من قبيل الامارة أيضاً، لأن النسبة بينهما نظير تلك النسبة لما في رواية أبي بصير السابقة في الرجوع إلى النساء فيمن لم تستقر لها عادة من قوله (ع): «إذا كانت لا تعرف ..»

كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، و منه يظهر ضعف القولين المذكورين.

(١) قد كثر الاختلاف في العدد الذي ترجع إليه الناسية، كالاختلاف فيما سبق، و ربما تزيد الأقوال هنا على خمسة عشر قولاً، و الظاهر أنها كالمضطربة من حيث النصوص، لخروجها معاً عن مورد المرسله ، و موثقات سماعه

، و ابن بكير

، و دخولهما معاً في رواية الخزاز

، و حيث عرفت ظهور المرسله

في العموم للمضطربة فهي أيضاً عامه لها كعموم رواية الخزاز

لهما، فيكون الحكم فيهما واحداً و هو التخير بين الثلاثة إلى العشرة.

(٢) بلا خلاف ظاهر، إلا ما تقدم من أبي الصلاح، و قد عرفت ضعفه. نعم مقتضى إطلاق روايتي زرارة و محمد

و أبي بصير

رجوعها إلى الأقارب بعد فقد التمييز، لكن العمل بهما بعد ظهور الإجماع على خلافهما غير ممكن.

(٣) لما عرفت من الإشكال في الست، و نصوص الثلاث غير شاملة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٣

[مسألة ٢: المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم إلى ثلاثين يوماً]

(مسألة ٢): المراد من الشهر ابتداء رؤية الدم إلى ثلاثين يوماً (١) و إن كان في أواسط الشهر الهلالي أو أواخره.

[مسألة ٣: الأحوط أن تختار العدد (٢) في أول رؤية الدم]

(مسألة ٣): الأحوط أن تختار العدد (٢) في أول رؤية الدم إلا إذا كان مرجح لغير الأول.

لها بذاتها، لاختصاصها بالمبتدئة، و إنما بنى على شمولها بإلغاء خصوصية موردها، و لا ريب في أنه خلاف الاحتياط. و أما على المختار فلا يبعد أن يكون الأحوط ذلك أيضاً، لجريان بعض المناقشات في رواية الخزاز و غيرها من روايات العدد، التي موردها خصوص المبتدئة فلا تشملها. و يحتمل رجوع الاحتياط إلى أصل التخير، لا في خصوص

الست، للإشكال في رواية الست، و احتمال المعارضة بين المرسله

و الموثقات

، فيكون المرجع الترجيح و هو مع المرسله

كما قيل.

(١) الظاهر أنه لا خلاف فيه. و يدل عليه المرسله

و موثقتا ابن بكير

. (٢) كما في التذكرة: انه الأقرب، و في كشف اللثام: انه الأقوى و استدل له في الأول

بقول الصادق (ع): «تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلى عشرين» (١)

، و استدل له في الثاني - مضافا الى ذلك -

بقول الصادق (ع) في مرسل يونس: «عدت من أول ما رأيت الدم الأول و الثاني عشرة أيام، ثم هي مستحاضة» (٢)

و

بقوله (ع) في المرسله الطويله: «تحيضى فى كل شهر فى علم الله سته أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلى و صومى ثلاثة و عشرين يوما أو

أربعة و عشرين»

، و لأن عليها أول ما ترى الدم - و يجوز أن يكون حيضاً - أن تتحيض، لقاعدة الإمكان

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٤

[مسألة (٤): يجب الموافقة بين الشهور]

(مسألة ٤): يجب الموافقة بين الشهور (١) فلو اختارت في الشهر الأول أوله ففى الشهر الثانى أيضاً كذلك، و هكذا.

[مسألة (٥): إذا تبين بعد ذلك أن زمان الحيض غير ما اختارته وجب عليها قضاء ما فات]

(مسألة ٥): إذا تبين بعد ذلك أن زمان الحيض غير ما اختارته وجب عليها قضاء ما فات منها من الصلوات (٢).

و كذا إذا تبينت الزيادة و النقصه.

ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك و تركها العبادة و قضاء ما تركته سابقا من الصلاة.

لكن يشكل الآخر أنه مختص بالدور الأول، مع أنه قد لا تتحيض بالدور الأول عمداً أو لعذر. و أنه لا مانع من جواز رجوعها عن

ذلك عملاً بإطلاق التخيير. فالعمدة ظهور النصوص، و المناقشة فى بعضها لو تمت ففى الباقي كفاية. و من ذلك يظهر ضعف ما عن

الأصحاب - كما فى الحدائق، و عن الفاضلين، و المحقق و الشهيد الثانيين، و غيرهم التصريح به - من أن لها وضع العدد كيف شاءت.

بل لو أريد منه جواز وضعه فى أثناء مدة الطهر كان خلافه كالصريح من النصوص.

(١) فان النصوص كما تضمنت مدة التحيض تضمنت مدة التطهر، و مع اختلاف أزمنة الوضع يلزم اختلاف مدة الطهر.

(٢) لصدق الفوت واقعاً، إذ لا يمنع منه الحكم الظاهري على خلافه كما حقق في محله. هذا إذا كان التبين بالعلم، أما لو كان بالعادة- كما لو كانت ناسية للعادة فذكرتها- أو بالتمييز، فالحكم كذلك، أما في الثاني فظاهر، لأنه ينكشف أنه المرجع دون العدد، و أما في الأول فلأنها و إن لم تخرج عن كونها ناسية للعادة سابقاً، إلا أنه لا يبعد أن يستفاد من النصوص كون العادة الواقعية حجة واقعاً حتى حال النسيان، و يكون النسيان عذراً في الرجوع الى العدد. مضافاً الى أنها بتذكر العادة صارت هي مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٥

[مسألة ٦:) صاحبة العادة الوقتية إذا تجاوز دمه للعشرة في العدد حالها حال المبتدئة]

(مسألة ٦): صاحبة العادة الوقتية (١) إذا تجاوز دمه للعشرة في العدد حالها حال المبتدئة (٢) في الرجوع إلى الأقارب و الرجوع إلى التخيير المذكور مع فقدهم أو اختلافهم.

حجة لها حتى فيما مضى، لكونه من مدليلها. وكذا الحال في تبين الزيادة و النقصان. فتأمل.

(١) يعنى: العادة الوقتية فقط دون العددية، سواء أ كانت مضطربة العدد أم ناسيته، و عموم المتن للناسية بقريته قوله (ره): «و إذا علمت كونه ..» فان ذلك يختص بالناسية، فكلام المصنف (ره) شامل للمضطربة بالمعنى الأخص و للناسية،

(٢) كما صرح به غير واحد، لما عرفت الإشارة إليه فيما سبق، من أن جملة من الفقرات في المرسله

- مثل حصر السنن في ثلاث، و أنه بين فيها كل مشكل، و لم يدع لأحد فيها مقالا بالرأى، و نحو ذلك- داله على تعيين رجوع المستحاضة إلى إحدى السنن الثلاث، و حيث أنها معتادة في الوقت و جب رجوعها إليها فيه، لما أشرنا إليه من إطلاق ما دل على الرجوع إلى أيام الأقرء، و منه ما في المرسله من

قوله (ع): «و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنه في الحيض أن تكون الصفرة و الكدره فما فوقها في أيام الحيض- إذا عرفت- حياً» (١)

و لأجل هذا و نحوه مما دل على طريقيه الصفات للحيض عند فقد العادة، يحكم برجوعها في تعيين العدد الى التمييز. و أما الرجوع الى الأقارب عند فقد فم يستبعده في الجواهر، و هو في محله بناء على ما عرفت من ثبوته للمضطربة، كما أشرنا إليه آنفاً. و أما الرجوع إلى العدد فحالها فيه حال

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٦

.....

المضطربة و الناسية، لاشتراكها معهما في عموم الأدلة و خصوصها، فليراجع ما تقدم فيهما.

و لا وجه للرجوع إلى قواعد آخر، كقاعدة الإمكان أو الاستصحاب لمكان تيقن حيضيتها بالنسبة إلى أول الوقت، المقتضيين للتحيض بالعشرة، كما احتمله في الجواهر. أو الاحتياط فيما زاد على الثلاثة إلى العشرة، كما عن المبسوط و الجامع، و في الشرائع و العلامة في جملة من كتبه، ذكروا ذلك في ناسية العدد- كما هي إحدى صور المسألة- عملاً بالعلم الإجمالي. أو الاقتصار على المتيقن و الرجوع في غيره إلى عدم الحيض- و لا تجرى أصاله بقاءه، لعدم جريانها في التدريجات- كما عن الوسيلة و المعبر و البيان، و عن المدارك: أنه استحسنته، و قربه شيخنا الأعظم (ره). فان ذلك مناف لما في المرسله من حصر السنن في الثلاث

. و منه يظهر أن إهمال المصنف (ره) للتمييز- كما في الجواهر أيضاً- غير ظاهر، لظهوره في عدم الرجوع إليه في المقام، و هو خلاف ما عرفت اللهم إلا أن يكون الوجه فيه الاعتماد على ذكره له سابقاً فيكون مقصوده في هذه المسألة التنبيه على إلحاقها بالمبتدئة في الرجوع إلى الأقارب قبل التخيير لا غير.

كما أن بناءه على الرجوع إلى الأقارب فيها مبنى على ما تقدم منه من رجوع المضطربة إليها كما عرفت. لكنه يشكل فيما لو كانت ناسية العدد- كما عرفت أنها إحدى صور المسألة- إذ قد تقدم منه أن الناسية لا ترجع إلى الأقارب. اللهم إلا أن يختص بالناسية للوقت و العدد معاً، لأنه المتيقن من الإجماع، فالمرجع في غيره عموم الدليل المتقدم. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٧

و إذا علمت كونه أزيد من الثلاثة (١) ليس لها أن تختارها.

كما أنها لو علمت أنه أقل من السبعة ليس لها اختيارها.

[مسألة (٧): صاحبة العادة العددية ترجع في العدد إلى عاداتها]

(مسألة ٧): صاحبة العادة العددية ترجع في العدد إلى عاداتها (٢).

(١) بأن كانت حافظة لوقت العادة ناسية لعددتها، فليس لها أن تختار الثلاث إذا علمت إجمالاً كون العدد المنسى زائداً عليها، لوجوب العمل على العادة. و كذا لا يجوز لها اختيار الزائد على العدد المعلوم إجمالاً لمنافاته للعادة، و في المرسل الطويلة: «ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع. و كانت خمساً أو أقل من ذلك ما قال لها: تحيض سبعاً، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً و هي مستحاضة غير حائض. و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع، و كانت أيامها عشرة أو أكثر ما كان له أن يأمرها بالصلاة و هي حائض» «١».

و هكذا الكلام في الرجوع الى التمييز و الأقارب فلا- يجوز الأخذ بأحدهما إذا كان منافياً للوقت أو للعدد المعلوم إجمالاً لو كان اضطراب العدد لنسيانه. و احتمال الرجوع الى التمييز- لإطلاق المرسل الدالة على حجته، مع نسيان العادة، مع كون الغالب كونه معلوماً بالإجمال- ضعيف، إذ لا يصلح الإطلاق لمعارضة التعليل المتقدم. نعم لو كان اضطراب العدد لعدم الاستقرار، أو للاختلاف الموجب لزوال العادة، جاز اختيار الزائد على الوقت، لعدم المنافاة للعادة الواجبة العمل، بلا فرق بين كون الزيادة حافة بالوقت من الطرفين أو من طرف واحد.

(٢) لما دل على تحيض المستحاضة بعدد حيضها أو بقدره أو نحو ذلك مما يشمل العدد فقط. و منه ما في المرسل من

قوله (ع): «ألا ترى ..»

المتقدم فإنه و إن كان مورده العدد دون التمييز لكنه عام له و لغيره كما لا يخفى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٨

و أما في الزمان فتأخذ بما فيه الصفة (١)، و مع فقد التمييز تجعل العدد في الأول (٢) على الأحوط، و إن كان الأقوى التخيير (٣)،

فلا ترجع في العدد الى غير العادة.

(١) لما عرفت في المسألة السابقة.

(٢) و لا مجال للرجوع إلى الأقارب هنا، إذ أقرأهن طريق الى العدد لا غير، و المفروض أن لها عدداً معتاداً، فلا تكون أقرأهن طريق اليه.

(٣) و عن المدارك: نسبته إلى الأ-كثر، و حكى عن جملة من كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم، إذ ليس فى النصوص ما يدل على كون تمام طهرها فى كل دور بعد حيضها، كما كان فى التحيض بعدد الروايات على ما عرفت من بعض فقرات المرسله، فإطلاق ما دل على التحيض بقدر العادة محكم. و عن كشف اللثام: تعين الأول، كما فى عدد الروايات، لما تقدم منه من الوجه. و تقدم إشكاله. نعم فى جملة من النصوص الدالة على التحيض بعدد العادة ما يدل على أنه قبل الاستحاضة، حيث يؤمر فيها بعد التحيض بال غسل و عمل الاستحاضة. لكنه غير ظاهر فى تأخر تمام الطهر فى كل دور، بل فى التطهر فى الجملة، و هو مما لا ريب فيه. لكن لا يبعد كون سياقها ظاهراً فى الترتيب المذكور فى جميع الأدوار. مضافاً الى عدم ثبوت إطلاق يقتضى التخيير المذكور. فيدور الأمر مع الشك بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى الأول، لأنه القدر المتيقن فى الخروج عن قاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالى، كما تقدم ذلك فى نظيره فى المسألة الثامنة عشرة من الفصل السابق. فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال فيما عن المبسوط و المعبر و الإرشاد من وجوب الاحتياط على ناسية الوقت خاصة فى جميع أيام الدم، و تغتسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٢٩٩

و إن كان هناك تمييز لكن لم يكن موافقاً للعدد فتأخذه و تزيد مع النقصان (١) و تنقص مع الزيادة (٢).

[مسألة ٨: لا فرق فى الوصف بين الأسود و الأحمر]

(مسألة ٨): لا فرق فى الوصف بين الأسود و الأحمر (٣)، فلو رأته ثلاثة أيام أسود و ثلاثة أحمر ثم بصفه الاستحاضة تحيض بستة.

لانقطاع الحيض فى كل وقت تحتل الانقطاع. فإنه - كما عرفت - خروج عن السنن الثلاث المنحصر أمر المستحاضة فيها من غير وجه ظاهر، مع وفاء النصوص ب رجوع ذات العادة العديدية إليها، و من هذا يظهر الاشكال فيما عن الخلاف، من أن الناسية للوقت و لا تمييز لها تترك الصوم و الصلاة فى كل شهر سبعة أيام، و تغتسل و تصلى و تصوم فيما بعد، و لا قضاء عليها فى صوم و لا صلاة إجماعاً. و من الغريب دعواه الإجماع على نفي قضاء الصوم كمحتمل كلامه من دعوى الإجماع على الرجوع الى السبعة، مع أنه لم يحك القول به عن غيره، و أنه حكى فى الرياض الاتفاق على رجوع المضطربة الوقت إلى العادة العديدية. و الفرق بينها و بين الناسية للوقت بعيد جداً.

فلاحظ و تأمل.

(١) جمعاً بين دليلى التمييز و العادة.

(٢) جمعاً بين دليلى التمييز و الاقتصار على العادة.

(٣) المحكى عن غير واحد: منهم: العلامة و الشهيدين و المحقق الثانى:

أن القوة و الضعف اللذين يحصل بهما التمييز تحصيلان بصفات ثلاث: الاولى:

اللون، فالأسود قوى الأحمر، و هو قوى الأشقر، و هو قوى الأصفر، و هو قوى الأكد - كما فى المسالك - أو الأشقر قوى الأصفر و الأكد كما عن النهاية. الثانية: الرائحة، فذو الرائحة الكريهة قوى قليلها، و هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٠

قوى عديمها، و في المسالك: «فذو الرائحة الكريهة أشبه به مما لا رائحة له و مما نقص فيها عنه» الثالثة: الثخانة، فالثخين قوى الرقيق. و في المسالك:

«و لا يشترط في الإلحاق به اجتماع الثلاث، بل إن اجتمعت في واحد فهو أشبه به من ذي الاثنتين، كما أن ذا الاثنتين أشبه به من ذي الواحدة».

و كأن الوجه فيه التعبير في المرسله بالإقبال و الادبار، الحاصلين بمطلق القوة و الضعف، و لازم ذلك حصول التمييز بمجرد الاختلاف في مراتب الصفات، كشدة السواد و ضعفه، و شدة الحمرة و ضعفها، و شدة الثخانة و ضعفها، و شدة الحرارة و ضعفها، و شدة البرودة و ضعفها، لتحقق القوة و الضعف بذلك. لكن لم يظهر الوجه في إهمال ذكر الحرارة مع ذكرها في النصوص، و في ذكر الرائحة مع عدم التعرض لها في النصوص إلا في خبر الدعائم

«١». مضافا إلى أن ذكر الإقبال و الادبار في المرسله «٢» لا يجدى في إثباته مع اقترانه بقوله (ص): «و تغير لونه من السواد إلى غيره، و ذلك أن دم الحيض أسود يعرف»

و

قوله (ع): «إذا رأيت الدم البحراني فدعى الصلاة»

، فإن ذلك أن لم يوجب تخصيصاً بالصفات المنصوصة للحيض و الاستحاضة فلا أقل من اقتضائه الإجمال فيه، و عدم الإطلاق. و لو لوحظت بقیة نصوص الصفات كان الحال أظهر، لأن حمل تلك النصوص على إرادة الإقبال من كونه أسود حاراً، و الادبار من كونه أصفر بارداً، مما لا يمكن ارتكابه منها، لأنه على هذا يكون دم الحيض و دم الاستحاضة كلاهما أصفر، لكن أحدهما أشد صفرة، و كلاهما أسود لكن أحدهما أشد سواداً و كلاهما بارد و لكن أحدهما أشد برودة، و كلاهما حار و لكن

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠١

[مسألة ٩: لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام]

(مسألة ٩): لو رأت بصفة الحيض ثلاثة أيام، ثم ثلاثة أيام بصفة الاستحاضة، ثم بصفة الحيض خمسة أيام أو أزيد، تجعل الحيض الثلاثة الأولى (١)، و أما لو رأت بعد الستة الأولى ثلاثة أيام أو أربعة بصفة الحيض،

أحدهما أشد حرارة، مع أن صريح النصوص المذكورة المقابلة بين الدمين في السواد و الصفرة و الحرارة و البرودة، فكيف يمكن التصرف فيها برفع اليد عن صريحها؟؟ بخلاف حمل الإقبال و الادبار في المرسله على السواد و الصفرة و الحرارة و البرودة. فالاقتصار على الصفات المنصوصة متعين، فلو كان الدم بعضه أسود و بعضه أحمر لم يكن تمييز كما سيأتي من المصنف في المسألة الثانية عشرة.

و منه يظهر وجه ما ذكره المصنف من التحيض بالستة في الفرض - كما عن نهاية الاحكام و موضع من التذكرة - و ضعف ما عن المعبر و المنتهى و موضع آخر من التذكرة من أن الأسود فقط حيض. بل لو بنى على التمييز بمطلق القوة و الضعف لم يكن وجه للجزم بإلحاق الحمرة بالصفرة إذ كما هي ضعف بالنسبة إلى السواد هي قوة بالنسبة إلى الصفرة أيضاً، و لا مرجح، و مجرد الحكم

بطريقة الحمرة إلى الاستحاضة مع انفرادها مع السواد عن الصفرة لا يقتضى ذلك فى حال الانضمام إليها كما لا يخفى.

(١) هذا ينافى ما تقدم منه من اشتراط الرجوع الى التمييز، بأن لا يعارض الدم دم آخر، لحصول المعارضة فى المقام بين الدمين على النحو الذى كان يلزم فى المثال الذى ذكر سابقاً، فإذا البناء على التساقط، إذ أنه لا مرجح للأول و إن حكى ذلك عن الذكرى و المدارك و ظاهر المنتهى، و لا للأخير و ان حكى ذلك عن المبسوط، ثم الرجوع الى الروايات فيه متعين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٢

تجعل الحيض الدمين الأول و الأخير (١)، و تحتاط فى البين مما هو بصفة الاستحاضة، لأنه كالتقاء المتخلل بين الدمين (٢).

[مسألة ١٠: إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة، جعلتهما حيضين]

(مسألة ١٠): إذا تخلل بين المتصفين بصفة الحيض عشرة أيام بصفة الاستحاضة، جعلتهما حيضين إذا لم يكن كل واحد منهما أقل من ثلاثة (٣).

[مسألة ١١: إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة فى ضمن عشرة تحتاط فى جميع العشرة]

(مسألة ١١): إذا كان ما بصفة الحيض ثلاثة متفرقة فى ضمن عشرة تحتاط فى جميع العشرة (٤).

(١) قد عرفت أنه إنما يتم بناء على إمكان أن يتخلل فى أثناء الحيض الواحد طهر أقل من العشرة، إذ حينئذ لا تنافى بين الحكم على الطرفين بالحيضية، و الوسط بالاستحاضة، أما بناء على امتناعه يقع التعارض فى أدلة التمييز، فكما يكون الوجدان فى الطرفين طريقاً الى الحيض يكون الفقدان فى الوسط طريقاً إلى الاستحاضة، و حينئذ يمتنع صدقهما معاً، فيتكاذبان و يسقطان معاً عن الحجية، و تكون فاقدة للتمييز، كما جزم به فى نجاه العباد، و حكى عن المعبر و التذكرة. اللهم إلا أن يكون الفقدان طريقاً إلى الاستحاضة إلا حيث لا يكون الوجدان طريقاً الى الحيض، كما قواه شيخنا الأعظم (ره) فى طهارته، و تبعه الأستاذ (ره) فى رسالته الدماء، و ظاهر اختيار المصنف (ره) هنا، فلا يكون تكاذب بينهما. لكن عرفت فى المسألة الأولى فى شرائط التمييز أنه محل تأمل.

(٢) الذى تقدم من المصنف الإشكال فى حكمه.

(٣) قد تقدم فى شرائط التمييز احتمال الحكم بالحيضية على ما هو أقل من ثلاثة إذا كان بصفة الحيض. فراجع.

(٤) لما تقدم منه من الإشكال فى اعتبار التوالى، فتجمع بين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٣

[مسألة ١٢: لا بد فى التمييز أن يكون بعضها بصفة الاستحاضة، و بعضها بصفة الحيض]

(مسألة ١٢): لا بد فى التمييز أن يكون بعضها بصفة الاستحاضة، و بعضها بصفة الحيض، فإذا كانت مختلفة فى صفات الحيض فلا تمييز بالشدة و الضعف أو غيرهما (١)، كما إذا كان فى أحدهما وصفان و فى الآخر وصف واحد (٢)، بل مثل هذا فاقد التمييز. و لا يعتبر اجتماع صفات الحيض بل تكفى واحدة منها (٣).

وظيفتى الحائض و المستحاضة. و حيث أنها تحتل أن وظيفتها الرجوع الى عدد الروايات- لاحتمال عدم حجية التمييز- يتعين عليها نية التحيض بالعدد احتياطاً.

(١) لما تقدم في المسألة الثامنة.

(٢) فان واجد الوصفين و إن لم يكن أشد من الواحد للواحد، لكنه أشبه بدم الحيض من الثاني، إلا أنك عرفت أنه لا دليل على التمييز بمثل ذلك.

(٣) لظهور الأدلة في طريقه كل صفة في نفسها بلا اعتبار الاجتماع كما يشهد به اختلاف النصوص في التعريف بالصفات. و حينئذ فإذا كان بعض الدم واجداً لصفة و الآخر فاقداً للجميع كانت الصفة طريقاً إلى حيضية الواحد. و فقدان الجميع طريقاً إلى استحاضية الباقي. نعم قد يشكل بأن الواحد لصفة، الفاقد غيرها، إذا كانت الصفة طريقاً إلى حيضته كان فقدانها للباقي طريقاً إلى كونه استحاضة. اللهم إلا- أن يدعى- كما أشرنا إليه سابقاً:- أن طريقية فقدان إلى الاستحاضة مترتبة على عدم طريقية الوجدان إلى الحيض، فإذا كان في الدم صفة دالة على حيضته لا يكون فقدان غيرها طريقاً إلى استحاضته، فطريق الاستحاضة فقدان الجميع، و طريق الحيض وجدان واحدة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٤

[مسألة ١٣: ذكر بعض العلماء الرجوع إلى الأقران مع فقد الأقارب]

(مسألة ١٣): ذكر بعض العلماء (١) الرجوع إلى الأقران مع فقد الأقارب، ثم الرجوع إلى التخيير بين الأعداد، و لا- دليل عليه (٢)، فترجع إلى التخيير بعد فقد الأقارب.

و بالجملة: محتملات النصوص بدواً أربعة: الاكتفاء بواحدة في كل من الحيض و الاستحاضة، و اعتبار الجميع في كل منهما، و اعتبار الجميع في الأول و الاكتفاء بواحدة في الثاني، و عكس ذلك. فلو رأيت عشرة فاقداً لبعض و واحداً لآخر، و عشرة فاقداً للجميع، تكون فاقدة للتمييز على الأول لتعارض الحجيتين في الأول، و كذا على الثاني و الثالث لعدم تحقق الطريق، و على الرابع تكون واجدة للتمييز فتجعل ما بالصفة حياً و الآخر استحاضة. و مقتضى الجمود على عبارة النصوص هو الثاني. و لا تبعد دعوى دلالتها- بقرينة الجمود على عبارة النصوص هو الثاني. و لا تبعد دعوى دلالتها- بقرينة الارتكاز العرفي، و اختلاف النصوص في بيان الصفات- على الأول. و ظاهر عبارة المصنف (ره) اختيار الرابع.

و الثمرة بين الأول و الرابع في الفرض المذكور في المتن علمية، إذ على الأول يكون فقد التمييز فيه لتعارض الحجيتين، و على الرابع يكون من جهة عدم الحجية من الصفات على الاستحاضة.

(١) نسب إلى الأكثر، و إلى المشهور، و إلى ظاهر المتأخرين، و عن ظاهر السرائر: الإجماع عليه.

(٢) كما اعترف به غير واحد. نعم استدلل له بموافقته للاعتبار، لغلبة لحقوق المرأة في الطبع بأقرانها. و بعموم نساها- المذكور في موثق سماعه

«١»- للاقران. و بقراءة «أقارنها» في رواية زرارة

«٢»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٥

[مسألة (١٤): المراد من الأقارب أعم من الأبوين والأبي والأمى فقط]

(مسألة ١٤): المراد من الأقارب أعم من الأبوين والأبي والأمى فقط (١). ولا يلزم فى الرجوع إليهم حياتهم (٢).

[مسألة (١٥): فى الموارد التى تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره]

(مسألة ١٥): فى الموارد التى تتخير بين جعل الحيض أول الشهر أو غيره، إذا عارضها زوجها و كان مختارها منافياً لحقه و جب عليها مراعاة حقه (٣). و كذا فى الأمة مع السيد.

و إذا أرادت الاحتياط الاستحبابى فمنعها زوجها أو سيدها يجب تقديم حقهما. نعم ليس لهما منعها عن الاحتياط الوجوبى (٤).

[مسألة (١٦): فى كل مورد تحيضت من أخذ عادة]

(مسألة ١٦): فى كل مورد تحيضت من أخذ عادة، أو تميز، أو رجوع إلى الأقارب، أو إلى التخيير بين الأعداد المذكورة، فتبين بعد ذلك كونه خلاف الواقع يلزم عليها التدارك (٥) بالقضاء أو الإعادة.

«أقرانها» بالنون. و الجميع كما ترى. مع أنه لا يصلح لإثبات الترتيب المذكور. فتأمل جيداً.

(١) كما عن المعتمر و المنتهى و المسالك، بل قيل: مما لا خلاف فيه.

لصدق نساؤها على الجميع.

(٢) كما عن المسالك، لما سبق.

(٣) لعموم وجوب إطاعته. لكن لو اختارت عمداً عصياناً أو سهواً تعين كونها حائضاً، و جب عليه ترتيب أحكام الحائض عليها. و لا تنافى بين حرمة الاختيار و صحته كالبيع وقت النداء. و منه يظهر الحال فيما بعده.

(٤) لعدم وجوب الإطاعة فيما هو معصية أو بحكمها.

(٥) كما سبق فى المسألة الخامسة. و له الحمد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٦

[فصل فى أحكام الحائض]**إشارة**

فصل فى أحكام الحائض و هى أمور:

[(أحدهما): يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة]

(أحدهما): يحرم عليها العبادات المشروطة بالطهارة (١)، كالصلاة و الصوم و الطواف و الاعتكاف.

فصل فى أحكام الحائض

(١) إجماعاً، حكاها جماعة كثيرة، بل في المنتهى: «يحرم على الحائض الصلاة و الصوم، و هو مذهب عامة أهل الإسلام»، و عن شرح المفاتيح: انه ضرورى. و يدل عليه النصوص الكثيرة المتفرقة في أبواب الحيض و العبادات المذكورة. و هذا في الجملة مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أن الحرمة المذكورة ذاتية- كما قد يقتضيه ظاهر جملة من معاهد الإجماع المشتملة على التعبير بالحرمة و نحوها- أو تشريعية، كما يقتضيه ظاهر معقد إجماع محكى المعبر فإنه قال: «لا ينعقد للحائض صلاة و لا- صوم. و عليه الإجماع»، فإن إهمال التعرض للحرمة الذاتية شاهد بعدمها. نعم في التحرير جمع بين العبارتين فإنه قال: «يحرم على الحائض الصلاة و الصوم، و لا ينعقدان لو فعلتهما».

هذا و لا- ينبغى التأمل في أن موضوع الحرمة الذاتية- على تقدير القول بها- ليس نفس الفعل الذى هو موضوع الأمر الموجه الى الطاهر إذ لا يظن الالتزام من أحد بحرمة على الحائض، مع أنه مما لا تساعده الأدلة المساقفة لإثبات الحرمة الذاتية كما سيأتى. بل موضوعها الفعل المأتى به بنحو عبادى.

و حينئذ فثمره الخلاف المذكور أمران: أحدهما: حرمة الإتيان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٧

.....

بالصلاة بداعى أنها عبادة بالذات بناء على الحرمة الذاتية، و عدم حرمة بناء على الحرمة التشريعية، لاختصاص التشريع بصورة قصد الأمر التشريعى غير الحاصل فى الفرض. و ثانيهما: حصول الاحتياط المطلق عند تردد الدم بين الحيض و غيره، بإتيان الصلاة بداعى الأمر الاحتمالى، بناء على الحرمة التشريعية، لعدم التشريع حينئذ، لمباينته للاحتياط، و عدم حصوله بناء على الحرمة الذاتية، لدوران الفعل بين الوجوب و الحرمة، فلا يكون كل من الفعل و الترك موجباً للاحتياط المطلق، بل موجب للاحتياط من جهة دون جهة. لكن ترتب الثمرة الأولى موقوف على القول بالعبادة الذاتية فى قبال ما يكون عبادة بالأمر، كما لعله المشهور. و لكن المحقق فى محله عدمها، و أن الموجب لكون الفعل عبادة كونه واجداً لملاك المحبوبة، الذى ينكشف بالأمر تارة، و بغيره أخرى، فالفاعل إذا فعل تلك العبادة بما أنها واجدة لملاك المحبوبة للمولى، الراجع ذلك الى الفعل لأجل المولى و مراعاة جانبه كان متعبداً و آتياً بما هو من مظاهر عبوديته، و إلا فلا، و لا دخل للأمر فى هذه الجهة. نعم قد يلحظ بما أنه طريق و عبرة إلى ذلك الملاك. و عليه فلا فرق فى قبح التشريع عقلاً و حرمة شرعاً بين القسمين، فكما أنه لو فعل بقصد الأمر التشريعى يكون مشرعاً و آثماً كذلك لو فعل بقصد الملاك التشريعى لما عرفت من رجوع التعبد بالأول إلى التعبد بالثانى. و عليه فلا فرق بين القولين فى حرمة إتيان الحائض بالعبادة على أى النحوين المذكورين. نعم بناء على الحرمة الذاتية يكون الفعل على أى النحوين جىء به مخالفة من جهتين للحرمتين معاً، و على الحرمة التشريعية يكون مخالفة من جهة واحدة أعنى جهة حرمة التشريع لا غير. هذا ثم أنه لو قلنا بتحقيق العبادة الذاتية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٨

.....

امتنع النهى عنها، لأن حسنها الذاتى مانع عن ذلك. فتنتفى الثمرة المذكورة.

و أيضاً فإن القائلين بالحرمة التشريعية لا يظن منهم الالتزام بصحة العبادة الذاتية الصادرة من الحائض، فكيف يصح جعل ذلك ثمرة للخلاف المذكور؟؟

و هل يحتمل فى كلام المحقق- الظاهر فى الحرمة التشريعية- أن يكون مقصوده أن لا ينعقد للحائض صلاة و لا صيام، إذا كان مقصودها امتثال الأمر التشريعى، و أنه إذا جاءت بالصلاة بقصد عباديتها الذاتية تصح منها و تنعقد؟؟.

و أما الثمرة الثانية فيمكن منعها من جهة أنه مع تردد الدم بين الحيض وغيره، إذا صلت بوجاء الأمر الشرعي كان قصد الصلاة عن الأمر الشرعي منوطاً بوجود الأمر واقعاً، فمع عدمه واقعاً - لكونها حائضاً - لا تكون قاصدة للصلاة عن أمرها، ولا متقربة إلى الله سبحانه بامثال أمره، فلا وجه لاحتمال المخالفة للحرمة كي لا تتمكن من الاحتياط المطلق. وإن شئت قلت: الفعل بقصد امثال أمر الله سبحانه بوجوه طاعة و انقياد له تعالى، فيمتنع أن يكون حراماً منهاياً عنه، فإن الانقياد له تعالى حسن عقلاً لا يمكن أن يكون منهاياً عنه، فلا بد أن يكون تحريم العبادات على الحائض ذاتاً مختصاً بالعبادات المأتى بها بداعي امثال أمر تشريعي، فيتحد موضوع الحرمة الذاتية مع موضوع الحرمة التشريعية.

و كيف كان: يمكن أن يستدل للحرمة الذاتية - مضافاً إلى ظهور أكثر معاهد الإجماعات - كما عرفت - بظاهر الأخبار المشتملة على التعبير «تحرم»

«١»

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٧ و هو في كلام السائل، و في باب:

٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤ و في باب: ٥١ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٠٩

.....

و «لا يجوز» [١] و «لا تحل»

«١»، بل هو ظاهر النهي بمثل:

«دعى الصلاة أيام أقرائك» «٢»

و نحوه. و بظاهر جملة من النصوص الخاصة مثل ما ورد في أخبار الاستظهار من الأمر بالاحتياط بترك العبادة «٣»، إذ على الحرمة التشريعية يكون الاحتياط بفعالها لا بتركها.

فان قلت: تقدم أنه بناء على الحرمة الذاتية يكون كل من الفعل و الترك موافقاً للاحتياط من جهة، و مخالفاً له من أخرى، فكيف يكون الاحتياط بالترك؟! قلت: قد تقرر في محله أنه مع احتمال أهمية الحرمة المحتملة في الدوران بين الوجوب و الحرمة يكون الاحتياط بالترك، بل يتعين ذلك عقلاً.

و مثل

رواية الفضل المروية عن الرضا (ع)، المعللة نهى الحائض عن الصلاة و الصيام بقوله (ع): «لأنها في حد نجاسة، فأحب الله أن لا يعبد إلا طاهراً» «٤»

، فإنه ظاهر في وجوب ترك العبادة في حال النجاسة.

و ما

في رواية خلف بن حماد المتقدمة في اشتباه الحيض بالعدرة: «فلتق الله إن كان من دم الحيض، فلتمسك عن الصلاة .. إلى أن قال (ع):

و إن كان من العذرة فلتق الله و لتتوضأ ..» «٥».

و ما

في رواية مسعدة ابن صدقة: «إنى أمر بقوم ناصبة و قد أقيمت لهم الصلاة، و أنا على غير وضوء، فان لم أدخل معهم في الصلاة قالوا

ما شاءوا أن يقولوا، أفأصلى معهم ثم أتوضأ إذا انصرفت و أصلى؟ فقال جعفر بن محمد (ع): أ فَمَا

[١] لم نقف على هذا التعبير فى النصوص

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨ و ١٠ و ١٢

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٠

.....

يخاف من يصلى من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً» (١)

و بأن موضوع الحرمة التشريعية التشريع القلبي لا العمل الجوارحي، و ظاهر النصوص كون موضوع الحرمة هو الثانى. و يمكن الخدش فيما ذكر فان التعبير فى أكثر معاهد الإجماع لا يأبى الحمل على الحرمة التشريعية، كما هو كذلك فى بيانهم لسائر المحرمات البدعية مثل صوم الوصال و نحوه. فلاحظ. مع ما عرفت من أنه معارض بظاهر بعض معاهد الإجماع، للعلم باتحاد مراد الجميع، و حمل الأول على الثانى أسهل من العكس.

و منه يظهر حال ظاهر النصوص. و دعوى: أن ظاهرها كون موضوع الحرمة الصلاة مثلاً بعنوانها الخاص لا بعنوان البدعة. مندفعه بعدم بلوغ الظهور المذكور حد الاعتناء به، بحيث يكون حجة على الحرمة الذاتية، فإن النهى عن الصلاة للحائض و إن كان بمقتضى الجمود عليه دالاً على حرمة الصلاة من حيث كونها صلاة لا من حيث كونها بدعة، لكن إذا ثبت من الخارج تحريم الصلاة لكونها بدعة كان صالحاً لصرف النهى إلى كونه من حيث البدعة، نظير ما لو ورد النهى عن الخمر، و النهى عن شرب المسكر، فإنه لا يلتزم بتحريم الخمر لذاتها و لكونها مسكراً، أو ورد النهى عن السم و عن شرب المضر، فإنه لا يلتزم بحرمة شرب السم من وجهين فلاحظ. و أما ما اشتمل على التعبير بالاحتياط، فلأجل أنه لا يمكن الأخذ بظاهره- من الاحتياط المطلق-، دار الأمر بين الحمل على الاحتياط من جهة- كما تقدم فى الاستدلال- و بين حمله على الاحتياط بلحاظ بعض الأحكام، مثل الوطء و دخول المساجد و قراءة العزائم، و ليس الأول أولى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١١

.....

من الثانى، بل الذى يظهر من

موثقة البصرى: «عن المستحاضة أ يطؤها زوجها، و هل تطوف بالبيت؟ قال (ع): تقعد أيام أقرائها التى كانت تحيض فيه، فان كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين» (١)

هو الثانى. مع أن دعوى، كون الحرمة المحتملة أهم، غريبة، لأن الظاهر أن ترك الصلاة من أعظم الكبائر. و يحتمل كون وجه التعبير بالاحتياط أنه الموافق للاستصحاب، وقاعدة الإمكان. فتأمل.

ولعل الظاهر من رواية العلل

«٢» كون المراد: أحب الله أن يعبد فى حال الطهارة، لا أنه كره أن يعبد فى غير حال الطهارة وإلا لدل على عدم فائدة و خصوصية للطهارة و هو بعيد. و لمثل هذا النحو من التعبير نظائر كثيرة. و أما رواية خلف

«٣» فالظاهر أن الأمر بالاتقاء إنما هو بمعنى وجوب الفحص، و لذا قدمه على الشرطية الاولى، و يشهد به تأخير الأمر به عن الشرطية الثانية. و أما رواية مسعدة

، فلا يظن إمكان الالتزام بها فى موردها، فإن أدلة التقيّة مقدّمة على غيرها من الأدلة، مهما كان لموردها من الأهمية. و التشريع و إن كان جنائياً إلا أن الجرى عليه محرم أيضاً شرعاً، كما يفهم مما ورد فى البدعيات بل لعله محرم عقلاً. بل لعله أقبح فى نظر العقل من التشريع القلبي.

و مما ذكرنا فى منع الثمرة الثانية تعرف الإشكال فى دفع الحرمة الذاتية بدعوى: الاتفاق على إمكان الاحتياط المطلق للمضطربة، كما فى كلام شيخنا الأعظم (ره) و غيره. إذ قد عرفت أن إمكان الاحتياط التام لا ينافى احتمال الحرمة الذاتية. اللهم إلا أن يكون القائل بالحرمة الذاتية يلتزم بها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٢

[الثانى): يحرم عليها مس اسم الله و صفاته الخاصة]

(الثانى): يحرم عليها مس اسم الله (١) و صفاته الخاصة، بل غيرها أيضاً إذا كان المراد بها هو الله، و كذا مس أسماء الأنبياء و الأئمة

(٢) على الأحوط. و كذا مس كتابة القرآن (٣)

و إن أنيط التعبد بالأمر الواقعى الشرعى. و لكنه لا يظن منه ذلك، و لا مما تساعده عليه الأدلة. فتأمل جيداً. و الله سبحانه أعلم. (١) كما عن جماعة، منهم: العلامة و الشهيدان و المحقق الثانى فى جملة من كتبهم. و لم يتعرض له كثير، و كأنه لعدم الدليل عليه، إذ لا- دليل على وجوب التعظيم بنحو ينافى المس، و لا على مشاركة الحيض للجنازة فى أحكامها ليتعدى منها اليه. و ظهور الاتفاق عليه لو سلم لا يصلح لإثباته.

و

خبر سعيد بن يسار الوارد فى المرأة ترى الدم و هى جنب، من قوله (ع): «وقد أتاه ما هو أعظم من ذلك» (١)

- مع أنه ضعيف السند- غير ظاهر فيما نحن فيه. و ما

فى صحيح ابن فرقد فى التعويد: «تقرؤه و تكتبه و لا تصيبه يدها» (٢)

مما لا يمكن الالتزام بعمومه الناشئ من ترك الاستفصال، فيجب حمله على تعويد بعينه، و إجماله حينئذ ظاهر.

و التعدى. من مس المصحف الى المقام للفحوى لا يخلو من تأمل. فالحكم إذ لا يخلو من إشكال، لو لا موافقته لمرتكزات المشرعة

و كونه مظنة الإجماع. فتأمل.

(٢) الدليل عليه غير ظاهر، كما تقدم في الجنبه. بل هنا أخفى، لقله المتعرضين له.

(٣) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاة جماعة كثيرة، و لم ينسب الخلاف

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٣

على التفصيل الذى مر فى الضوء

[الثالث: قراءة آيات السجدة]

(الثالث): قراءة آيات السجدة (١)، بل سورها على الأحوط

[الرابع: اللبث فى المساجد]

(الرابع): اللبث فى المساجد (٢)

[الخامس: وضع شىء فيها إذا استلزم الدخول]

(الخامس): وضع شىء فيها إذا استلزم الدخول (٣)

[السادس: الاجتياز من المسجدين]

إشارة

(السادس): الاجتياز من المسجدين (٤) و المشاهد المشرفة كسائر المساجد (٥)

فيه إلا الى ظاهر الكاتب، و هذا هو العمدة فى إثباته. مضافاً إلى ما تقدم فى الضوء على نحو ما سبق فى الجنبه.

(١) إجماعاً محكياً متجاوزاً حد الاستفاضة. مضافاً الى النصوص المتقدمة فى الجنبه. كما تقدم الكلام أيضاً فى اختصاص التحريم بها و عمومها للسورة.

(٢) لما تقدم فى الجنبه، لاتحاد الدليل فى البابين. و كذا الحال فى وضع شىء فيها.

(٣) قد عرفت وجهه فيما تقدم فى الجنبه، و عرفت التأمل فيما فى المتن هناك من حرمة مطلقاً. مع أنه لا- يظهر وجه للفرق بين الحائض و الجنب، لاتحاد الدليل فى البابين.

(٤) كما نسب إلى الأصحاب، بل عن بعض: دعوى الإجماع عليه.

و يشهد به ما

في حسن محمد بن مسلم: «ولا يقربان المسجدين الحرمين» (١) و قد يشير إليه أيضاً ما في ذيل المرفوع عن أبي حمزة المروى عن الكافي (٢) و به يظهر ضعف ما عن جماعة من القدماء و المتأخرين من إطلاق جواز الجواز في المساجد. (٥) تقدم الاشكال فيه في الجنبه. و على تقدير ثبوته هناك فالتعدى

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنبه حديث: ١٧

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنبه حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٤

دون الرواق (١) منها، و إن كان الأحوط إلحاقه بها. هذا مع عدم لزوم الهتك، و إلا حرم (٢). و إذا حاضت في المسجدين تيمم و تخرج (٣) إلا إذا كان زمان الخروج أقل من زمان التيمم أو مساوياً.

[مسألة ١: إذا حاضت في أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت]

(مسألة ١): إذا حاضت في أثناء الصلاة و لو قبل السلام بطلت (٤)، و إن شكت في ذلك صحت (٥)، فان تبين بعد ذلك ينكشف بطلانها. و لا يجب عليها الفحص (٦) و كذا الكلام في سائر مبطلات الصلاة.

[مسألة ٢: يجوز للحائض سجدة الشكر]

(مسألة ٢): يجوز للحائض سجدة الشكر (٧)،

منه إلى المقام موقوف على مشاركة الحيض للجنبه في الأحكام، من إجماع أو غيره، كما تقدم في حرمة مس اسم الله تعالى. (١) إذ لا يصدق على الدخول فيه أنه دخول بيت النبي (ص) أو الإمام (ع) الذي هو موضوع نصوص التحريم، على تقدير القول به في الجنبه.

(٢) لحرمة هتكها قطعاً، بل هو في مرتكبات المتشعبة من أعظم المنكرات.

(٣) كما تقدم التعرض له بالخصوص في مبحث الجنبه.

(٤) لما سيأتي إن شاء الله في محله من قاطعية الحدث.

(٥) لاستصحاب الطهارة، أو لقاعدة الفراغ.

(٦) لما حرر في محله من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كما يقتضيه إطلاق أدلة الأصول.

(٧) بلا خلاف ظاهر، و إن كان مقتضى ما عن الشيخ - من الاستدلال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٥

و يجب عليها سجدة التلاوة إذا استمعت (١). بل أو سمعت (٢)

على حرمة سجود التلاوة بعدم جواز السجود لغير الطاهر اتفاقاً - الحرمة هنا أيضاً، إلا أنني لم أعثر على قائل بها، و ذلك مما يوهن

الاستدلال المذكور. مضافاً إلى وهنه في نفسه. وكيف كان فيدل على الجواز إطلاق أدلة المشروعية.

(١) كما عن السرائر والمختلف وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والمسالك وغيرها، لمصحح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ. قال (ع): لا يسجد إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها..» (١)

، وبضميمة قاعدة الاشتراك يثبت الحكم في المرأة وإن كانت حائضاً، مع عدم المعارض له، لاختصاص ما يتوهم معارضته له من مصحح البصرى وخبر غياث

الآيتين بصورة السماع الذي هو غير محل الكلام، وقد عرفت حال دعوى عدم جواز السجود لغير الطاهر. ومن هذا يظهر لك ضعف ما عن المقنعة والانتصار والتهذيب والوسيلة من الحرمة. ومثله ما عن الاستبصار والجامع من القول بالاستحباب. (٢) كما عن السرائر وغيرها مما تقدم آنفاً، لإطلاق أدلة وجوبها على السامع. مضافاً إلى صحيح الحذاء: «سألت أبا جعفر (ع) عن الطامث تسمع السجدة. فقال (ع): إن كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها» (٢) و

خير أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع وسمعتها فاسجد، وإن كنت على غير وضوء، وإن كنت جنباً، وإن كانت المرأة لا تصلى، وسائر القرآن أنت بالخيار، إن شئت

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٦

آيتها ويجوز لها اجتياز غير المسجدين (١)،

سجدت، وإن شئت لم تسجد» (١)

،

موثقه عنه (ع): «و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة» (٢).

نعم يعارضها

مصحح البصرى: «عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال (ع):

لا تقرأ ولا تسجد» (٣)

،

موثق غياث عن جعفر عن أبيه (ع) عن علي (ع): «لا تقضى الحائض الصلاة ولا تسجد إذا سمعت السجدة» (٤)

ولأجلهما قال بالتحريم هنا من لم يقل به في الاستماع. لكن فيه: انه يتوقف على عدم إمكان الجمع بينهما وبين ما سبق، مع رجحانهما عليه، وكلاهما غير ظاهر، لإمكان الجمع بحملهما على غير العزائم، لاختصاص الأولين بها، فيتعين القول بالوجوب، أو بحملهما على نفى الوجوب ويحمل الأولان على الاستحباب، فيتعين القول به. ولو سلم التعارض فالترجيح مع الأول لأنها أصح سنداً، وأكثر عدداً، وموافقة لعموم ما دل على وجوب السجود مع السماع مطلقاً، ومخالفة لأبي حنيفة والشافعي وأحمد وأكثر الجمهور على ما حكى، فالقول بالتحريم ضعيف جداً، بل يدور الأمرين بين القول بالوجوب والقول بالاستحباب المبنيين على الجمعين

المذكورين، و الأول أوفق بقواعد الجمع فهو المتعين. فتأمل. هذا كله بناء على وجوب السجود عند السماع - كما هو المشهور - و إلا فلا مجال للقول به هنا بل يتعين الجمع الثاني و الكلام فى ذلك موكول الى محله فى مباحث سجود الصلاة.

(١) على المشهور، و عن المعتبر: دعوى الاتفاق عليه. و فى صحيح

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٣

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٣١٦

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٧

لكن يكره (١) و كذا يجوز لها اجتياز سائر المشاهد المشرفة (٢).

[مسألة ٣: لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز]

(مسألة ٣): لا يجوز لها دخول المساجد بغير الاجتياز (٣)، بل معه أيضاً فى صورة استلزامه تلويثها (٤)

[(السابع): وطؤها فى القبل حتى يادخال الحشفة]

إشارة

(السابع): وطؤها فى القبل (٥) حتى يادخال الحشفة (٦)

زرارة و محمد: «الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين» (١)

و منه يظهر ضعف ما عن المقنع و الفقيه و الجمل و غيرها من إطلاق المنع عن الدخول.

(١) كما عن جماعة من الأجلء، بل عن بعض: دعوى الإجماع عليه، و

فى خبر الدعائم: «و لا يقربن مسجداً و لا يقرآن قرآناً» (٢)

، و هذا كاف بناء على التسامح.

(٢) لما تقدم من أنها بحكم سائر المساجد. لكن أشرنا فى مبحث الجنابة إلى أنه على تقدير تمامية دليية النصوص على إلحاق

المشاهد بالمساجد فالمستفاد منها إلحاقها بالمسجدين، لظهورها فى المنع من الدخول.

(٣) لما تقدم فى الجنب، لاتحاد الدليل فى البابين.

- (٤) فيحرم لحرمة ما يترتب عليه.
 (٥) إجماعاً من العلماء، أو من علماء الإسلام، حكاه جماعة كثيرة، بل في كلام جماعة: انه من ضروريات الإسلام، و يدل عليه الكتاب المجيد و السنة المتجاوزة حد التواتر.
 (٦) كما يقتضيه إطلاق الأدلة.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٨

من غير إنزال، بل بعضها (١) على الأحوط. و يحرم عليها أيضاً (٢) و يجوز الاستمتاع بغير الوطء من التقبيل و التفخيز و الضم (٣).

(١) كما عن ظاهر كشف الغطاء، لما في بعض النصوص من النهي عن الإيقاب

«١»، و الأمر باتقاء موضع الدم

«٢»، و اجتنابه

«٣»، و نحو ذلك مما يقتضى إطلاقه المنع من إدخال بعض الحشفة أيضاً، و اعتبار التقاء الختائين في وجوب الغسل للجنابة لا يوجب تقييد ما ذكر.

(٢) كما صرح به في الجواهر و غيرها، و عن الغنية: الإجماع عليه.

و استدلل له بحرمة المعاونة على الإثم، و مقتضاه جواز تمكينه مع العذر لجهل أو غفلة أو نوم أو نحوها، كما احتمله بعض. و لكن يدل عليه

خير محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «سألته عن الرجل يطلق امرأته متى تبين منه؟ قال (ع): حين يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها. قلت:

فلها أن تتزوج في تلك الحال؟ قال (ع): نعم، و لكن لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم» «٤».

و ربما يستفاد من غيره بعد سبر النصوص و لا سيما بملاحظة مرتكزات المتشريع، فإن بناءهم على حرمة عليها ذاتاً لا من باب المعاونة.

(٣) أما التقبيل و الضم و نحوهما من الاستمتاع بما فوق السرة و دون الركبة فلا إشكال فيه، بل عليه الإجماع المستفيض النقل، و عن جماعة دعواه من علماء المسلمين. و يدل عليه ما سيأتى من النصوص. و أما التفخيز و نحوه

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٨

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب العدد حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣١٩

.....

من الاستمتاع بما بين السرّة و الركبة حتى الوطاء في الدبر فالمشهور فيها ذلك أيضاً، بل عن ظاهر مجمع البيان و التبيان الإجماع عليه. و يدل عليه ما

في حسن عبد الملك بن عمرو. «سألت أبا عبد الله (ع): ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال (ع): كل شيء ما عدا القبل منها بعينه»
«١»

و ،

في روايته الأخرى: «كل شيء غير الفرج» «٢»

و ،

في موثق معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله (ع): «ما دون الفرج» «٣»

، و نحوه ما في خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)

«٤»، و

في مرسل ابن بكير عن أبي عبد الله (ع): «حيث شاء ما اتقى موضع الدم» «٥»

و

في موثق هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج و هي حائض. قال (ع): لا بأس إذا اجتنب بذلك الموضع» «٦»

و

في خبر عمر بن حنظلة عنه (ع): «ما بين الفخذين» «٧»

و

في حسن عمر بن يزيد عنه (ع): «ما بين إلتيتها و لا يوقب» «٨».

و من ذلك يظهر ضعف ما عن السيد (ره) في شرح الرسالة من تحريم الاستمتاع بما بين السرّة و الركبة، و عن الأردبيلي الميل اليه.

لصحيح الحلبي: «انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الحائض و ما يحل لزوجها منها.

قال (ع): تترز بإزار إلى الركبتين و تخرج سرتها ثمّ له ما فوق الإزار» «٩»

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٧) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٨) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٨

(٩) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٠

نعم يكره الاستمتاع بما بين السرّة و الركبة منها بالمباشرة (١)، و أما فوق اللباس فلا بأس (٢). و أما الوطاء في دبرها فجوازه محل

إشكال (٣)، وإذا خرج دمها من غير الفرج فوجوب الاجتناب عنه (٤) غير معلوم، بل الأقوى عدمه (٥) إذا كان من غير الدبر. نعم لا يجوز الوطء في فرجها (٦) الخالي عن الدم حينئذ.

و نحوه خبر أبي بصير

«١»، فإن الجمع العرفي بين النصوص بالحمل على الكراهة ممكن فيتعين.

(١) تقدم وجهه.

(٢) كما يظهر من نصوص الكراهة.

(٣) لاحتمال دخول الدبر في الفرج المستثنى في النصوص المتقدمة، بل لعل المنع عنه ظاهر حسن عمر بن يزيد

. لكنه ضعيف، للتنصيص على تحليل ما عدا القبل، و موضع الدم، و ذلك الموضوع، و هو مقدم على إطلاق الفرج لو سلم و هكذا إطلاق

قوله (ع): «لا يوقب»

في الحسن لو تمّ فالمتعين الجواز بناء على جوازه في الطاهر كما هو المشهور.

(٤) يعني عن مخرج الدم.

(٥) لما عرفت من النصوص الدالة على حلية ما عدا القبل، فإطلاقها محكم. و موضع الدم في مرسل ابن بكير

يراد به الفرج، فهو مرآة إليه لا عنوان لموضوع الحكم. فالتوقف فيه - كما في نجاه العباد - تورع عن الفتوى، و إلا فهو ضعيف.

(٦) لإطلاق الأدلة. و التوقف فيه. كما في نجاه العباد - أضعف مما سبق.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢١

[مسألة (٤): إذا أخبرت بأنها حائض يسمع منها]

(مسألة ٤): إذا أخبرت بأنها حائض يسمع منها (١)

(١) بلا خلاف و لا إشكال، كما استظهره في الحدائق و جزم به في غيرها، بل قيل: إنه مجمع عليه مع عدم التهمة. و يدل عليه

صحيح زرارة: «العدة و الحيض إلى النساء» (١)

و ،

في رواية الكليني زيادة «إذا ادعت صدقت» (٢)

مؤيداً أو معتضداً بقوله تعالى (وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (٣) و بأنه. مما لا يعلم إلا من قبلها و أنه مما يتعسر إقامة البينة عليه غالباً. و العمدة الصحيح. مضافاً إلى ما يستفاد من النص و السيرة من قبول إخبار ذى اليد عما في يده، إذ قبول إخباره عما في نفسه بطريق أولى، بل السيرة دالة عليه بنفسها.

و مقتضى إطلاق الصحيح عدم الفرق بين الاتهام لها و عدمه، و عن التذكرة و جامع المقاصد و الروض: تقييد القبول بعدم الاتهام، و كأنه

لرواية السكوني: «أن أمير المؤمنين (ع) قال في امرأة ادعت أنها حاضت في شهر ثلاث حيض، فقال (ع): كلفوا نسوة من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت، فان شهدن صدقت وإلا فهي كاذبة» (٤) وقريب منها مرسل الصدوق

«٥». لكن موردهما الدعوى البعيدة عن المتعارف جداً وبينهما وبين الدعوى مع الاتهام عموم من وجه. اللهم إلا أن يكون الحكم فيهما بذلك من جهة الاتهام. وكيف كان فهما من حيث السند يصلحان لتقييد ما سبق جمعاً بين المطلق والمقيد. وقد تقدم أيضاً في

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) البقرة: ٢٢٨

(٤) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض ملحق حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٢

كما لو أخبرت بأنها طاهر (١).

[مسألة (٥): لا فرق في حرمة وطء الحائض بين الزوجة الدائمة والمتعة]

(مسألة ٥): لا فرق في حرمة وطء الحائض بين الزوجة الدائمة والمتعة والحرمة والأمة والأجنبية والمملوكة (٢) كما لا فرق بين أن يكون الحيض قطعياً وجدانياً أو كان بالرجوع الى التمييز أو نحوه (٣). بل يحرم أيضاً في زمان الاستظهار إذا تحيضت.

مباحث النجاسات أن حجية قول ذي اليد تختص بما إذا لم يكن شيء يوجب اتهامه، وإلا فقوله أيضاً حينئذ ليس بحجة. فراجع. (١) والظاهر أنه لا خلاف فيه أيضاً. للروايتين السابقتين، لأن الظاهر من الرجوع إليهن في الحيض الرجوع في الوجود والعدم، لا خصوص الوجود. وكذلك ما دل على حجية إخبار ذي اليد. ومنه يظهر ضعف ما عن بعض من التوقف في صورة التهمة مع سبق الحيض، للاستصحاب مع عدم القطع بالمزيل. انتهى. فان الدليل المذكور إذا دل على حجية قولها في الطهر حصل القطع بالمزيل تعبداً، وهو كالمزيل حقيقة.

(٢) بلا خلاف ظاهر. ويدل عليه إطلاق أدلة المنع من الكتاب والسنة والإجماع.

(٣) لأن التمييز والعادة وغيرهما مما كان طريقاً إليه شرعاً يوجب تنجز الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، فيجب الاجتناب عقلاً حينئذ، كسائر الطرق القائمة على ثبوت موضوع محرم في اقتضائها المنع عنه. وأما التحيض بالعدد المروى في المضطربة فهو كذلك، لأن الظاهر من أدلته أنها باختيارها العدد المعين تكون حائضاً تعبداً، فيكون اختيارها بمنزلة أصل يثبت الحيضية. وكذا الحال في التحيض بقاعدة الإمكان، وفي أيام الاستظهار فيجوز عليه جميع أحكام الحيض الإلزامية وغيرها، متعلقه بها أم غيرها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٣

و إذا حاضت في حال المقاربة تجب المبادرة بالإخراج (١)

[الثامن: وجوب الكفارة بوطنها]

إشارة

(الثامن): وجوب الكفارة بوطنها (٢)

و فى بعض نصوص الاستظهار تصريح بما نحن فيه. فلاحظ.

(١) كما نص عليه شيخنا الأعظم (ره). لإطلاق الأدلة.

(٢) كما عن الصدوقين و الشيخين و علم الهدى و بنى حمزة و زهرة و إدريس و سعيد و غيرهم، و نسب الى المشهور بين المتقدمين،

و عن الخلاف و الانتصار و الغنية و الفوائد: الإجماع عليه، للنصوص

كرواية داود بن فرقد عن أبى عبد الله (ع): «فى كفارة الطمث أنه يتصدق إذا كان فى أوله بدینار و فى وسطه نصف دينار و فى آخره

ربع دينار. قلت: فان لم يكن عنده ما يكفر؟ قال (ع): فليصدق على مسكين واحد و إلا استغفر الله تعالى و لا يعود، فان الاستغفار

توبة و كفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شىء من الكفارة» «١»

و ،

مصحيح ابن مسلم: «سألته عن من أتى امرأته و هى طامث. قال (ع): يتصدق بدینار و يستغفر الله تعالى» «٢»

و ما

فى خبره الآخر: «عن الرجل يأتي المرأة و هى حائض قال (ع):

«يجب عليه فى استقبال الحيض دينار و فى استدباره نصف دينار» «٣»

و

موثق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «من أتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به» «٤»

و

صحيح عبد الله الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يقع على امرأته و هى حائض، ما عليه؟ قال (ع): يتصدق على مسكين بقدر

شبعه» «٥»

و ،

مرسل القمى فى تفسيره قال الصادق (ع):

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب بقیة الحدود حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٥) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٤

.....

«من أتى امرأته فى الفرج فى أول أيام حيضها فعليه أن يتصدق بدينار، و عليه ربع حد الزانى خمس و عشرون جلدة، و إن أتاها فى آخر أيام حيضها فعليه أن يتصدق بنصف دينار، و يضرب اثنتى عشرة جلدة و نصفاً» (١).

لكنها مع قصور دلالة بعضها- كرواية داود

- فإن الكفارة أعم من الواجبة، و ليس الكلام وارداً لبيان وجوبها. و مع اختلافها بنحو يصعب الجمع بينها معارضة بصحيح العيص «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل واقع امرأته و هى طامث. قال (ع): لا- يلتمس فعل ذلك، قد نهى الله تعالى أن يقربها. قلت: فان فعل ذلك أ عليه كفارة؟ قال (ع): لا أعلم فيه شيئاً يستغفر الله» (٢)

و

موثق زرارة عن أحدهما (ع): «عن الحائض يأتيها زوجها. قال (ع): ليس عليه شيء يستغفر الله و لا يعود» (٣)

و

موثق ليث: «سألت أبا عبد الله (ع) عن وقوع الرجل على امرأته و هى طامث خطأ. قال (ع): ليس عليه شيء و قد عصى ربه» (٤)
فان المراد من الخطأ- بقرينه قوله (ع):

«و قد عصى ..»

- الخطيئة، و استبعاد ذلك فى الجواهر ضعيف. و مثله طعنه فى الصحيح و الموثق الآخرين بمخالفتها للإجماعات التى هى بمنزلة الاخبار الصحيحة، و للأخبار، و موافقتها لفتوى الشافعى فى الجديد، و مالك و أبى حنيفة و أصحابه و غيرهم. وجه الضعف:
أن الإجماعات ليست حجة فضلاً عن أن تكون بمنزلة الاخبار الصحيحة.

و الموافقة للعامة على تقدير تماميتها فى المقام لا أثر لها مع إمكان الجمع العرفى و لذا كان خيرة النهاية و نكاح المبسوط و جملة من كتب الفاضلين و الشهيدين

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٥

و هى دينار فى أول الحيض (١)، و نصفه فى وسطه، و ربه فى آخره، إذا كانت زوجة (٢)، من غير فرق بين الحرّة

و المحقق الثانى و غيرهم- على ما حكى عنهم- الاستحباب، و اختاره فى الوسائل، و جعله شيخنا الأعظم (ره) الأقوى، جمعاً بين النصوص بالحمل على ذلك. و هو فى محله. و حمل نصوص النفى على نفى غير الكفارة لا يقبله المتفاهم العرفى.

(١) كما هو المشهور- كما عن جماعة- بل عليه الإجماع عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المعبر و المنتهى. و يدل عليه رواية داود

بن فرقد

، و مرسل المقنع

«١»، و كذا مصحح ابن مسلم بعد حمله على أول الحيض

، و موثق أبى بصير

بعد حمله على وسطه. و لا يعارضها صحيح الحلبي المتقدم

، لحمله على صورة تعذر الدينار أو تعسره، و بقريته ما فى رواية ابن فرقد . لكن ظاهر المقنع

«٢» الاعتماد عليه، لأنه ذكر مضمونه لا غير. و كأنه لترجيحه على غيره، بناء منه على تعذر الجمع العرفى.

نعم يعارضها

حسن الحلبي: «سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل واقع امرأته و هى حائض. فقال (ع): إن كان واقعها فى استقبال الدم فليستغفر الله، و يتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل نفر منهم ليومه و لا يعد ..» «٣».

كما يعارضها أيضاً مرسل القمى. لكن لم يعرف القائل بهما. و فى كشف اللثام: حمل الأول على كون قوت السبعة قيمة الدينار. و هو بعيد.

(٢) هذا هو المتيقن من النصوص. و إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الكفارات حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٦

و الأمة و الدائمة و المنقطعة. و إذا كانت مملوكة للواطئ فكفارته ثلاثة أمداد من طعام (١)، يتصدق بها على ثلاثة مساكين

الأقسام المذكورة فى المتن.

(١) كما عن الفقيه و المقنعة و الانتصار و النهاية و السرائر و غيرها، و عن السرائر: نفى الخلاف فيه، و عن الانتصار: الإجماع عليه. و

ظاهرهم الوجوب و دليله غير ظاهر، و فى الروض قال: «و المستند رواية لا تنهض بصحة المدعى». نعم

فى الرضوى: «و إن جامع أمتك و هى حائض فعليك أن تتصدق بثلاثة أمداد من طعام» «١».

لكن مجرد الموافقة لفتواهم غير كافية فى جبره. و لذلك اختار فى المعبر و المنتهى و جامع المقاصد الاستحباب. و هو فى محله-

بناء على قاعدة التسامح- بعد قيام الإجماع على انتفاء الكفارة بالدينار و نصفه و ربعه. و

لحسن عبد الملك بن عمرو: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أتى جاريته و هى طامث. قال (ع):

يستغفر الله تعالى ربه. قال عبد الملك: فان الناس يقولون: عليه نصف دينار أو دينار، فقال أبو عبد الله (ع): فليصدق على عشرة

مساكين» «٢»

و دلالاته على انتفاء وجوب الكفارة فى الأمة ظاهرة. و ما فى ذيله محمول على أفضل الفردين جمعاً بينه و بين ما سبق. قال فى كشف

اللثام: «و من الغريب استدلال السيد عليه مع الإجماع بأن الصدقة بر و قربة و طاعة لله تعالى فهى داخله تحت قوله تعالى (افْعَلُوا الْخَيْرَ)

» «٣» و أمره بالطاعة فيما لا- يحصى من الكتاب، و ظاهر الأمر الإيجاب، فيقتضى وجوب هذه الصدقة و إنما خرج ما خرج عن هذه

الظواهر بدليل، و لا دليل على الخروج هنا.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الحج: ٧٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٧

لكل مسكين مد (١) من غير فرق بين كونها قنة أو مدبرة أو مكاتبه أو أم ولد (٢)، نعم في المبعضة والمشاركة والمزوجة والمحللة إذا وطئها مالكا إشكال (٣)، ولا يبعد إلحاقها بالزوجة في لزوم الدينار أو نصفه أو ربعه. والأحوط الجمع بين الدينار والأمداد. ولا كفارة على المرأة (٤) وإن كانت مطاوعة. ويشترط في وجوبها العلم والعمد والبلوغ والعقل،

وهو صريح في الوجوب كظاهر الأكثر». وجه الاستغراب: أن العمومات المذكورة لا ريب أنها للاستحباب. ولو سلم أنها للوجوب فلا تدل على التخصيص بما ذكر.

(١) للإجماع المحكى، وإن كان الرضوى

خالياً عن هذا التقييد. وأما حسن عبد الملك فالظاهر منه كون الصدقة بعشرة أمداد.

(٢) لإطلاق الفتوى والدليل.

(٣) وجه الاشكال: عدم الدليل فيها بالخصوص، فيكون المرجع فيها الأصل، وإمكان استفادة حكمها من عموم ما دل على أن كفارة الطمث الدينار و نصفه و ربعه، خرج منه الأمة الموطوءة لمالكها حالاً، فيبقى غيرها داخلاً في العموم. هذا ولا يبعد إلحاق الأخيرتين بالأمة، لإطلاق دليلها الشامل للأمة، وانصرافه عنها بدوى. وإلحاق الأولتين بالزوجة، لما عرفت و سيأتي.

(٤) بلا خلاف ظاهر. لاختصاص النصوص بالرجل الواطئ، والأصل في المرأة يقتضى العدم، و ظاهر المنتهى: الإجماع عليه منا، و في الروض، الإجماع عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٨

فلا- كفارة على الصبي ولا المجنون (١) ولا الناسى ولا الجاهل بكونها في الحيض (٢)، بل إذا كان جاهلاً بالحكم أيضاً (٣) وهو الحرمة وإن كان أحوط. نعم مع الجهل بوجوب الكفارة بعد العلم بالحرمة لا إشكال في الثبوت (٤).

[مسألة ٦: المراد بأول الحيض ثلثة الأول، و بوسطه ثلثة الثانى]

(مسألة ٦): المراد بأول الحيض ثلثة الأول، و بوسطه ثلثة الثانى (٥)، و بآخره الثلث الأخير، فإن كان أيام حيضها ستة فكل ثلث يومان، وإن كانت سبعة فكل ثلث يومان و ثلث يوم، و هكذا.

(١) لاختصاص الأدلة بصورة المعصية المنتفية بالنسبة إليهما، لانتفاء التكليف، لحديث رفع القلم «١» وغيره.

(٢) لأن النسيان والجهل عذران في مخالفة التكليف، فيمنعان عن تحقق المعصية.

(٣) كما هو ظاهر جماعه، حيث اشترطوا في وجوب الكفارة العمد والعلم، منهم: الشيخ في الخلاف، والمحقق في الشرائع، والعلامة في جملة من كتبه، والشهيد في الذكرى، و عن ظاهر الأول: نفى الخلاف فيه.

وهو في محله إذا كان مع العذر، أما مع عدمه لكونه عن تقصير فإطلاق الأدلة يقتضى ثبوت الكفارة معه، لتحقق المعصية حينئذ.

(٤) لإطلاق الأدلة.

(٥) كما هو المصرح به في كلام جماعه، و ظاهر المشهور. و عن المراسم: «ان الوسط ما بين الخمسة إلى السبعة» و لازمه أنه إذا كان

دمها أربعة أيام فليس هناك وسط ولا آخر، وأنه إذا كان سبعة فليس له آخر

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٢٩

[مسألة (٧): وجوب الكفارة في الوطء في دبر الحائض غير معلوم]

(مسألة ٧): وجوب الكفارة في الوطء في دبر الحائض غير معلوم (١) لكنه أحوط.

[مسألة (٨): إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة فالأحوط التكفير]

(مسألة ٨): إذا زنى بحائض أو وطئها شبهة فالأحوط التكفير، بل لا يخلو عن قوة (٢).

[مسألة (٩): إذا خرج حيضها من غير الفرج فوطئها في الفرج الخالي من الدم فالظاهر وجوب الكفارة]

(مسألة ٩): إذا خرج حيضها من غير الفرج فوطئها في الفرج الخالي من الدم فالظاهر وجوب الكفارة،

و عن الراوندى: «ان التثليث بلحاظ أكثر الحيض، فذات الثلاثة ليس لحيضها وسط ولا آخر، وذات الستة ليس لحيضها آخر». و لكنها ضعيفان لمخالفتها لظاهر النصوص.

(١) لا يثبتانه على حرمة وطئها في الدبر، وقد تقدم منه الاشكال فيه.

لكن عرفت أن الحيض لا يمنع من وطئها فيه إذا كان يجوز ذلك حال الطهر فلا كفارة عليه.

(٢) كما اختاره في الذكري و المنتهى، قال في الأول: «لا فرق بين الزوجة و الأجنبية، لإطلاق بعض النصوص»، و نحوه في الثانى. و

في جامع المقاصد: «لو وطئ الأجنبية في الحيض زانياً أو لشبهته، فهل تترتب عليه الكفارة و جوبا أو استحباباً أم لا؟ وجهان، منشؤهما

عدم النص، و كونه أفحش فيناسبه التغليظ بطريق أولى. و به صرح في الذكري، و المصنف (ره) في المنتهى. و احتج له

برواية أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «من أتى حائضاً» (١)

حيث علق الحكم على المطلق من غير تقييد فكان كالعام.

انتهى. و ظاهره الميل إلى الإلحاق، و هو فى محله. للنص لا للأولوية فإنها ممنوعة. و دعوى انصراف النص إلى الزوجة ممنوعة. بل

يمكن دعوى ظهور غير ما ذكر فى العموم، و ان كان مورده الزوجة، لكن الخصوصية ملغاة بقريته

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٠

بخلاف وطئها فى محل الخروج (١).

[مسألة (١٠): لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة]

(مسألة ١٠): لا فرق في وجوب الكفارة بين كون المرأة حية أو ميتة (٢).

[مسألة (١١): إدخال بعض الحشفة كاف في ثبوت الكفارة على الأحوط]

(مسألة ١١): إدخال بعض الحشفة كاف في ثبوت الكفارة على الأحوط (٣).

[مسألة (١٢): إذا وطئها بتخييل أنها أمته فبان زوجته، عليه كفارة دينار]

(مسألة ١٢): إذا وطئها بتخييل أنها أمته فبان زوجته، عليه كفارة دينار، و بالعكس كفارة الأمداد. كما أنه إذا اعتقاد كونها في أول الحيض فبان الوسط أو الآخر أو العكس فالمناطق الواقع (٤).

مناسبة الحكم و الموضوع. و من ذلك يظهر ضعف التردد في الإلحاق - كما في الروض - فضلا عن الجزم بعدمه.

(١) لما تقدم من حرمة الوطء في الأول دون الثاني، و الكفارة تابعة للحرمة وجوداً و عدماً.

(٢) لاستصحاب حرمة الوطء الى حال الموت، لبقاء الموضوع عرفاً فاذا ثبتت الحرمة ثبتت الكفارة لأنها تابعة لها. اللهم إلا أن يقال: ان التبعية لها في حال الحياة لا تقتضى التبعية لها في حال الممات، و إلا بناء على الاستصحاب التعليقي، و هو محل إشكال أشرنا إليه في مبحث العصير من مباحث النجاسات و كون حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً غير ظاهر فيما نحن فيه.

(٣) لما سبق من الاشكال فيه.

(٤) لكونه ظاهر الدليل كسائر موضوعات الاحكام، و به صرح في كشف الغطاء و الجواهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣١

[مسألة (١٣): إذا وطئها بتخييل أنها في الحيض فبان الخلاف]

(مسألة ١٣): إذا وطئها بتخييل أنها في الحيض فبان الخلاف لا شيء عليه (١).

[مسألة (١٤): لا تسقط الكفارة بالعجز عنها، فمتى تيسرت وجبت]

(مسألة ١٤): لا تسقط الكفارة بالعجز عنها (٢)، فمتى تيسرت وجبت. و الأحوط الاستغفار (٣) مع العجز بدلا عنها ما دام العجز.

[مسألة (١٥): إذا اتفق حيضها حال المقاربة و تعمد في عدم الإخراج وجبت الكفارة]

(مسألة ١٥): إذا اتفق حيضها حال المقاربة و تعمد في عدم الإخراج وجبت الكفارة (٤).

[مسألة ١٦: إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها]

(مسألة ١٦): إذا أخبرت بالحيض أو عدمه يسمع قولها، فإذا وطئها بعد إخبارها بالحيض وجبت الكفارة (٥)

(١) لانتفاء موضوع الكفارة. و لا دليل على اقتضاء التجري ثبوتها.

(٢) كما هو ظاهر كلماتهم حيث أطلقوا وجوبها بالوطء، لكن في ذيل رواية داود

«١»: أنها يكفي عنها الصدقة على مسكين، و مع العجز عنه يسقط، و يكفي حينئذ الاستغفار. إلا أنه لضعفه و عدم الجابر له لا مجال للاعتماد عليه.

(٣) الظاهر أنه لا إشكال في وجوب الاستغفار كما في كل معصية.

و أما من حيث البدلية عن الكفارة فالأحوط العمل بما في رواية داود من التصديق على مسكين.

(٤) لإطلاق الدليل، قال في الروض: «و لو اتفق الحيض في أثناء الوطء وجب التخلص في الحال، فان استدأ فكالمتدئ».

(٥) يعنى: وجوباً ظاهرياً بمقتضى حجية قولها. نعم مع العلم بالكذب لا مجال لحجيته.

(١) تقدمت في المسألة الخامسة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٢

إلا إذا علم كذبها، بل لا يبعد سماع قولها في كونه أوله أو وسطه أو آخره (١).

[مسألة ١٧: يجوز إعطاء قيمة الدينار]

(مسألة ١٧): يجوز إعطاء قيمة الدينار (٢)،

(١) فان الجمود على عبارة النص و إن كان يقتضى الاقتصار في الحجية على أصل الحيض لا خصوصيته، لكن دعوى كون المفهوم عرفاً منها عموم الحجية لذلك أيضاً قريبة. مضافاً إلى ما عرفت من حجية أخبار ذى اليد.

(٢) كما حكاها في كشف اللثام عن الجامع، و استظهره من المقنعة و النهاية و المراسم و المهذب و الغنية. لتعذره غالباً، و لسوقه مساق النصف و الربع المراد بهما القيمة، لظهور عدم كونهما مضروبين في زمن صدور النصوص، لأن الدينار اسم للمسكوك من الذهب و إن كان صغيراً لو فرض وجوده. وفيه: أن التعذر في زمن الصدور ممنوع ضرورة، و التعذر اليوم لا يصلح قرينة كما هو ظاهر. و أن عدم ضرب النصف و الربع لا- يوجب فهم القيمة، لإمكان الصدقة بالكسر المشاع. فالجمود على ظاهر النص- كما في سائر موارد الكفارات- متعين، كما عن كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم من المحققين المتأخرين، قال في جامع المقاصد: «يعتبر في الدينار كونه خالصاً من الغش مضروباً، لأنه المتبادر من الإطلاق، فلا يجوز التبر و لا القيمة، لعدم تناول النص لهما، و كما في جميع الكفارات إلا مع التعذر». اللهم إلا أن يقال: إن الظاهر من نصف الدينار و ربه- بناء على عدم ضربهما كما هو الظاهر- هو المالية الموجودة في مطلق المسكوك- كما عليه بناء المعاملات اليوم- لا الكسر المشاع، فيكون المراد من الدينار ذلك أيضاً، لبعد

التفكيك بين المقامين في المراد. اللهم إلا أن يقال:

إذا كانت قرينة السياق مانعة من حمل الدينار على خصوص المسكوك، يدور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٣

و المناط قيمة وقت الأداء (١).

الأمر بين حمله على القيمة و حمله على المقدار من الذهب، و الثانى أولى، لأنه أقرب إلى الحقيقة و إلى الاحتفاظ بخصوصية الذهب، فيكون هو المتعين و لذا قال فى المنتهى: «لا فرق بين المضروب و التبر، لتناول الاسم لهما ..

(الى أن قال): و فى إخراج القيمة نظر، أقربه عدم الاجزاء، لأنه كفارة فاختص ببعض أنواع المال كسائر الكفارات». و هو فى محله، و إن كان تعليقه بما ذكر موضع نظر، كما عرفت.

ثم إن الدينار و إن كان ينطبق على الصغير و الكبير لكن المراد منه فى المقام خصوص المثقال الشرعى، لأنه الموجود فى زمان الصدور، بل الظاهر أنه لا خلاف فى أن المراد من الدينار ما يكون وزنه مثقالاً شرعياً فى جميع الموارد التى ذكر فيها الدينار موضوعاً للأحكام الشرعية، كما فى باب الزكاة و الديات و غيرها.

ثم إنه لو تعذر الدينار فلا كلام فى الاجتزاء بالقيمة، و العمدة فيه الإجماع المذكور، و لولاه أشكل الحكم، لأن قاعدة الميسور على تقدير تماميتها كلية، فاقضاءها وجوب القيمة غير واضح، لعدم صدق الميسور على القيمة. كما أنه بناء على الاجتزاء بالقيمة اختياراً، فظاهر كلماتهم الاجتزاء بكل قيمة و لو من غير التقدين و لا يختص بالنقد، فان كان إجماعاً فهو، و إلا فالأصل يقتضى الاختصاص به، للدوران بين التعيين و التخيير الموجب للاحتياط.

(١) لا وقت تشريع الحكم - كما عن جماعة - و لا وقت الوطاء - كما صرح به بعض، معللاً بأنه وقت الشغل - لأن الظاهر من الدينار بعد حمله على ماليته كون ماليته ملحوظة عنواناً له إلى حين الامتثال، فلا يجوز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٤

[(مسألة ١٨): الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين]

(مسألة ١٨): الأحوط إعطاء كفارة الأمداد لثلاثة مساكين (١)، و أما كفارة الدينار فيجوز إعطاؤها لمسكين واحد (٢)، و الأحوط صرفها على ستة أو سبعة مساكين (٣)

أن تنقص عنه، و إن ساوت ماليته بلحاظ وقت آخر. و حمله على أنه ملحوظ مرآة للقيمة المحدودة وقت التشريع أو الوطاء خلاف الظاهر. نعم إذا قلنا بأن الواجب بالأصل الدينار، و الانتقال إلى القيمة مشروط بالتعذر فان قلنا بأن القيمة واجبة بنفسها فى الذمة، و تردد الأمر بين الوجوه الثلاثة المذكورة، فلأجل إجمال الدليل على وجوب القيمة لانحصاره بالإجماع، فمع التردد بين الأقل و الأكثر يكون مقتضى الأصل البناء على الأقل، و هو أقل القيم الثلاث. و إن قلنا بأن القيمة مسقطه للواجب و هو الدينار، يكون مقتضى الأصل البناء على الأكثر، لأصالة عدم السقوط إلا بالأكثر.

(١) لما عرفت من الإجماع المدعى، و إن كان الرضى

«١» خالياً عنه.

(٢) بلا خلاف أجده كما فى الجواهر، و عن جماعة: التصريح به - تبعاً للروض - لإطلاق الدليل.

(٣) أما الاحتياط في السبعة فالحسن الحلبى المتقدم. لكن ينبغي حينئذ أن يكون مقدار ما يكفى لكل منهم قوت يومه، كما قيد به فيه. و أما الاحتياط بالسته فلم أقف على وجهه، و لذا لم يتعرض له فى النجاء، و إنما ذكر فيها العشرة مضافاً إلى السبعة، لحسن عبد الملك المتقدم

«٢». هذا و لا يخفى ضعف الاحتياط المذكور، لاختصاص النصوص بالأمة، و لم يقل أحد بالتعدى منها إلى الزوجه.

(١) تقدم ذكره عند الكلام فى مقدار الكفارة

(٢) ص: ٣٢٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٥

[(مسألة ١٩): إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث فعليه الدينار و نصفه و ربه]

(مسألة ١٩): إذا وطئها فى الثلث الأول و الثانى و الثالث فعليه الدينار و نصفه و ربه (١)، و إذا كرر الوطء فى كل ثلث فان كان بعد التكفير و جب التكرار (٢)، و إلا فكذلك أيضاً على الأحوط.

(١) بلا خلاف ظاهر، أخذاً بإطلاق الدليل فى الجميع.

(٢) على المشهور، بل استبعد شيخنا الأعظم (ره) وجود الخلاف فيه بعد أن حكى عن ظاهر الوحيد وجوده. لكن لو قيل فيما يأتى بالتداخل لأجل التداخل فى السبب كان اللازم القول به هنا، و عدم وجوب التكرار.

نعم لو قيل بالتداخل لأجل التداخل فى الامتثال لم يمكن القول به هنا، لامتناع امتثال التكليف اللاحق بالفعل السابق، فتأمل. فالعمدة فى وجوب التكرار- هنا و فيما يأتى- أصالة عدم التداخل، الراجعة إلى ظهور أدلة السببية فى كون كل فرد سبباً للجزاء، فتدل على تعدد الجزاء بتعدد أفراد السبب. و البناء على الاكتفاء بالمسبب الواحد، إن كان راجعاً إلى الاكتفاء عن المسببات المتعددة بوجود واحد، المعبر عنه بالتداخل فى المسبب أو فى الامتثال، فهو و إن كان مقتضى إطلاق الجزاء، لكنه خلاف ظاهر الشرطية فى كون كل فرد يقتضى جزاء مستقلاً، و إن كان راجعاً إلى إنكار سببية الوجود الثانى للسبب فهو خلاف الإطلاق.

و ما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره) من أن مقتضى الإطلاق كون السببية ثابتة لنفس الطبيعة من غير نظر الى الافراد، و الطبيعة كما تتحقق بالفرد الواحد تتحقق بالافراد المتعددة. فكأنه قال: من وطئ حائضاً مرة أو مرتين أو أزيد فعليه كذا، فكما يكون الفرد سبباً لأنه طبيعة تكون الافراد المتعددة كذلك، إذ لا فرق بين الفرد و الافراد بلحاظ نفس الطبيعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٦

[(مسألة ٢٠): ألحق بعضهم النساء بالحائض فى وجوب الكفارة]

(مسألة ٢٠): ألحق بعضهم النساء بالحائض فى وجوب الكفارة (١)، و لا دليل عليه (٢).

فيه: أنه إنما يتم لو كان مقتضى الإطلاق كون الوطء ملحوظاً بنحو صرف الوجود بمعنى خرق العدم، إذ هو إنما ينطبق على الوجود الأول، إذ الوجود الثانى وجود بعد الوجود لا وجود بعد العدم، فإذا لم ينطبق على الوجود الثانى لم تدل القضية على سببته. لكن

الظاهر في كلية أدلة السببية كون الموضوع فيها ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية، بقرينة كون المرتكز في الذهن أن السببية من لوازم الماهية التي لا تختص بوجود دون وجود، كما هو كذلك في كلية الأسباب الحقيقية الخارجية، فيجب العمل عليه إلا أن تكون قرينة على خلافه. مضافاً - في خصوص المقام - إلى أن الكفارة من تبعات المعصية التي لا فرق في تحققها بين الوطاء الأول والثاني. وتمام الكلام في المقام موكول إلى محله في الأصول.

(١) بل نسب إلى ظاهر الأصحاب، وفي التذكرة: «لا نعلم في ذلك خلافاً».

(٢) قيل: «إن دليله عموم النص و الفتوى: أن النفساء كالحائض».

و عموم الفتوى و إن كان محققاً إلا أن عموم النص لا يخلو من إشكال، إذ لم نقف على هذا العموم غير قوله (ع)

في صحيح زرارة في الحائض: «تصنع مثل النفساء سواء» (١).

و هو - مع أن مورده خصوص أحكام الاستحاضة - إنما يدل على إلحاق الحائض بالنفساء لا العكس. و أما

خبر مقرر عن أبي عبد الله (ع): «سأل سلمان (رض) علياً (ع) عن رزق الولد في بطن أمه فقال (ع): إن الله - تبارك و تعالی - حبس عليها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٧

نعم لا إشكال في حرمة وطئها.

[(التاسع): بطلان طلاقها و ظهارها إذا كانت مدخولاً بها]

إشارة

(التاسع): بطلان طلاقها (١) و ظهارها (٢) إذا كانت مدخولاً بها (٣)

الحیضة فجعلها رزقه في بطن أمه» (١)

فظاهره بيان قضية خارجية لا - تشريعية، فلا مجال للاستدلال به فيما نحن فيه، و إن كان هو ظاهر التذكرة و غيرها. فالعمدة عموم الفتوى. لكن في بلوغه حد الإجماع تأمل و سيأتي إن شاء الله في النفاس بعض ما له دخل في المقام. فانتظر.

(١) إجماعاً. للنصوص الكثيرة الدالة عليه،

كموثق اليسع عن أبي جعفر (ع): «لا طلاق إلا على طهر» (٢)

، و نحوه غيره.

(٢) إجماعاً.

ففي صحيح زرارة عنه (ع): «كيف الظهار؟

فقال (ع): يقول الرجل لامرأته و هي طاهر من غير جماع ..» (٣)

و نحوه غيره.

(٣) إجماعاً. لأن غير المدخول بها معدودة في الخمس اللاتي يطلقن على كل حال حسب ما استفاضت به النصوص،

ففى صحيح إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (ع): «خمس يطلقن على كل حال: المستئين حملها، و التى لم يدخل بها زوجها، و الغائب عنها زوجها، و التى لم تحض، و التى قد جلست من الحيض» (٤)
 و نحوه غيره، و بينها و بين ما دل على اشتراط الطهر و إن كان عموم من وجه، لكنها مقدمة عليه، لسوقها مساق الحاكم.
 و منه يظهر وجه اعتبار حضور زوجها، و أن لا- تكون حاملا- فان الحمل و الغائب عنها زوجها معدودتان فى الخمس فى النصوص المذكورة. نعم

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب شرائط الطلاق حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الظهار حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب شرائط الطلاق حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٨

و لو دبراً (١) و كان زوجها حاضراً أو فى حكم الحاضر (٢) و لم تكن حاملا فلو لم تكن مدخولا بها أو كان زوجها غائبا أو فى حكم الغائب بأن لم يكن متمكناً من استعمال حالها (٣) أو كانت حاملا يصح طلاقها. و المراد بكونه فى حكم الحاضر أن يكون مع غيبته متمكناً من استعمال حالها.

[مسألة (٢١): إذا كان الزوج غائبا و وكل حاضراً متمكناً من استعمال حالها لا يجوز له طلاقها فى حال الحيض]

(مسألة ٢١): إذا كان الزوج غائبا و وكل حاضراً متمكناً من استعمال حالها لا يجوز له طلاقها فى حال الحيض (٤).

لا بد فى جواز طلاق الغائب من مضى مدة شهر أو ثلاثة أشهر على اختلاف النصوص و الفتوى، أو بمقدار ما يعلم انتقالها من طهر الواقعة إلى غيره.

و الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

(١) لأنه أحد المأئين فتشمله أدلة الدخول.

(٢) فإنه لا يصح طلاقها حينئذ، لاختصاص أدلة استثناء الغائب بمن لا يتمكن من العلم- و لو بملاحظة صحيح ابن الحجاج الآتى

- فيرجع فى المتمكن منه الى عموم ما دل على اعتبار الطهر.

(٣)

فى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل تزوج امرأة سراً من أهلها و هى فى منزل أهلها، و قد أراد أن يطلقها، و ليس يصل إليها فيعلم طمئتها إذا طمئت، و لا يعلم طهرها إذا طهرت. قال: فقال (ع): هذا مثل الغائب عن أهله يطلق بالأهله و الشهور ..» (١).

(٤) لاختصاص نصوص الجواز بغير هذه الصورة، فالمرجع فيها عموم اعتبار الطهر.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب شرائط الطلاق حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٣٩

[مسألة ٢٢): لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضاً بطل]

(مسألة ٢٢): لو طلقها باعتقاد أنها طاهرة فبانت حائضاً بطل، و بالعكس صح (١).

[مسألة ٢٣): لا فرق في بطلان طلاق الحائض بين أن يكون حيضها وجدانياً أو بالرجوع إلى التمييز]

(مسألة ٢٣): لا فرق في بطلان طلاق الحائض بين أن يكون حيضها وجدانياً أو بالرجوع إلى التمييز أو التخيير بين الأعداد المذكورة سابقاً (٢)، و لو طلقها في صورة تخييرها قبل اختيارها فاخترت التحيض بطل (٣)، و لو اختارت عدمه صح، و لو ماتت قبل الاختيار بطل أيضاً (٤).

(١) لظهور الأدلة في كون الطهر شرطاً واقعياً تدور الصحة مداره وجوداً و عدماً، و لا أثر للاعتقاد الخطئى.
 (٢) لأن ذلك مقتضى دليل الحجية، غايه الأمر أنه في الحيض الوجدانى يكون البطلان وجدانياً، و فى الحيض التعبدى يكون تعبدياً ظاهرياً.
 (٣) لأن مقتضى صحة اختيارها المتأخر و نفوذه أن يحكم من حين الاختيار بكون الزمان المختار زمان حيض فيحكم بالبطلان. و لا مانع من تأخر زمان الحكم عن زمان المحكوم به، نظير الكشف المشهورى فى باب الإجازة.
 و كون الزمان الماضى خارجاً عن محل الابتلاء إنما يقدر لو كان الحكم المتأخر تكليفاً محضاً، أما إذا كان وضعياً، أو تكليفاً مشوباً بالوضع - بحيث يترتب على الحكم المتأخر به أثر عملى - فإنه لا مانع منه حينئذ. و منه يظهر وجه الحكم بالصحة لو اختارت عدمه، بأن اختارت زماناً للحيض غير زمان الطلاق.
 (٤) لعدم إحراز الشرط لا واقعاً و لا ظاهراً تعبدًا، لانحصار الحجة بالاختيار، و هو منتف. مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٠

[مسألة ٢٤): بطلان الطلاق و الظهار و حرمة الوطاء و وجوب الكفارة مختصة بحال الحيض]

(مسألة ٢٤): بطلان الطلاق و الظهار و حرمة الوطاء و وجوب الكفارة مختصة بحال الحيض (١)، فلو طهرت و لم تغتسل لا تترتب هذه الأحكام، فيصح طلاقها و ظهارها و يجوز وطؤها و لا كفارة فيه. و أما الأحكام الأخر (٢) المذكورة فهى ثابتة ما لم تغتسل (٣).

(١) ظاهر الروض و المسالك: الإجماع عليه، لأن الحائض حقيقة فى ذلك، و حمل الحائض على ذات حدث الحيض خلاف الظاهر. مضافاً فى الأخيرين إلى نصوص الجواز، و نفى الكفارة.
 (٢) يعنى الستة الأولى.

(٣) كما عن المشهور، و ظاهر الروض و المسالك: الإجماع عليه. لأن ظاهر أدلة الأحكام المذكورة عدا الأولين كونها أحكاماً للحدث الخاص، و لو مع انقطاع الدم، كما يشهد به جمع الحائض و الجنب فى كل منها، فان وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من الحائض ذات الحدث. و منه يظهر ضعف ما عن بعض من تقوية عدم وجوب الغسل لها، و الاكتفاء فى جوازها بانقطاع الدم، لعدم

التسمية بعده عرفا و لغه. و عن المدارك: انه غير بعيد، غير أن المشهور أقرب. و أما الأول- أعنى: حرمة العبادة- فإن قلنا بكونها ذاتية فلا ينبغي التأمل فى اختصاصها بحال الحيض كالأربعه، و إن كان مقتضى بعض أدلتها المنع مع بقاء الحدث، و إن قلنا بكونها تشريعية فعموم المنع ظاهر جداً. و صريح الروض و المسالك: اختصاص الخلاف بالصوم، و أن المشهور إلحاقه بالصلاة فى عدم صحته مع الحدث، و أن العلامة فى النهاية- تبعاً لابن أبى عقيل- اختار صحته مع الحدث. و سيأتى فى كتاب الصوم الكلام فى ذلك. و أما الثانى - أعنى حرمة المس- فقد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤١

[(العاشر): وجوب الغسل بعد انقطاع الحيض للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة]

إشارة

(العاشر): وجوب الغسل (١) بعد انقطاع الحيض للأعمال الواجبة المشروطة بالطهارة، كالصلاة و الطواف و الصوم، و استحبابه للأعمال التى يستحب لها الطهارة، و شرطيته للأعمال غير الواجبة التى يشترط فيها الطهارة.

[(مسألة ٢٥): غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى]

(مسألة ٢٥): غسل الحيض كغسل الجنابة مستحب نفسى (٢)

عرفت الإشكال فى ثبوته، لكن على تقدير تمامية أدلته فالظاهر منها كونه حكماً للحدث كالجنابة.

(١) لأنه مقتضى شرطية الطهارة. و كذا ما بعده.

(٢) أما عدم وجوبه النفسى فهو المعروف، بل عن ظاهر جماعة:

الإجماع عليه، قال فى جامع المقاصد: «لا خلاف فى أن غير الجنابة لا يجب لنفسه»، و قال فى الروض: «للإجماع على وجوب هذا الغسل لغيره، و إنما علق الوجوب على الانقطاع لأنه وقت تمام السبب، فأطلق الوجوب عند حصوله، و إن كان وجوب المسبب معلقاً على الشرط، كما تقول: يجب على الحائض القضاء، و إن كان لا يتحقق إلا مع الطهر».

لكن قال فى المنتهى: «للنظر فيه مجال، إذ الأمر ورد مطلقاً بالوجوب».

و عن المدارك: الميل اليه. و قد تقدم فى الجنابة ما به يظهر ضعف ذلك فراجع.

ثم إن المراد من الاستحباب النفسى ما يقابل الاستحباب للغايات الاختيارية، و الظاهر أنه لا مجال للإشكال فيه، لأنه طهارة، فيدل على استحبابه ما يدل على استحبابها من الكتاب و السنة، كما أشرنا الى ذلك فى الجنابة. و إن كان المراد منه الاستحباب مع قطع النظر عن كل غاية حتى التوليدية كالكون على الطهارة فى غاية الإشكال، لعدم الدليل عليه، و قد عرفت أن الأمر به محمول على الوجوب الغيرى أو الإرشاد إلى السببية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٢

و كفيته مثل غسل الجنابة (١) فى الترتيب و الارتماس (٢) و غيرهما مما مر (٣).

(١) بلا خلاف، و عن كثير: دعوى الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً و عن المدارك: «انه مذهب العلماء كافة»، و يدل عليه موثق الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «غسل الجنابة و الحيض واحد» (١) و نحوه مرسل الفقيه و المقنع (٢).

في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «أن الحائض هل عليها غسل مثل غسل الجنابة؟ قال (ع): نعم» (٣) ، مضافاً الى أن ترك بيانه أمانة الاتحاد، كما أشرنا الى ذلك في بعض المباحث السابقة. (٢) لما سبق، لكن في المنتهى: «يجب في الغسل الترتيب و هو مذهب علمائنا أجمع». ثم استدل عليه بموثق الحلبي المتقدم و غيره، و حكى عليه الإجماع. و لعل مراده الوجوب التخيري، بقريته دعواه الإجماع، و قوله بعد ذلك: «إن جميع الأحكام المذكورة في غسل الجنابة آتية هنا، لتحقق الوحدة، إلا شيئاً واحداً و هو الاكتفاء عن الوضوء فان فيه خلافاً». (٣) قد

روى محمد بن الفضيل: «سألت أبا الحسن (ع) عن الحائض: كم يكفيها من الماء؟ قال (ع): فرق» (٤) ، و عن أبي عبيدة:

الاتفاق على انه - أي: الفرق - ثلاثة أصوع. و حمل على كثرة الشعر و النجاسة، إذ في رواية الصيقل: انها تغتسل بتسعة أرتال (٥).

-
- (١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ١
 (٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٣ و ملحقة
 (٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٦
 (٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الحيض حديث: ٣
 (٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الحيض حديث: ١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٣

و الفرق أن غسل الجنابة لا يحتاج إلى الوضوء (١) بخلافه فإنه يجب معه الوضوء (٢)

ثم إنه بناء على انتقاض غسل الجنابة بالحدث الأصغر - لمرسل حريز [١] الظاهر في المانع - يجب البناء عليه هنا، لما تقدم من اتفاق النص و الفتوى على الاتحاد، و إن كان البناء على انتقاضه من جهة كونه رافعاً للأصغر، فالبناء عليه هنا غير ظاهر - بناء على وجوب الوضوء - لعدم ثبوت كونه رافعاً للأصغر، بل قد يكون الثابت خلافه. و أدلة الاتحاد لا مجال لها هنا، إذ الفرق إنما هو في وجوب الوضوء معه و عدمه، و لا بد من الخروج عنها بالإضافة إليه، بل يمكن المنع عن تعرضها لذلك لظهورها في الاتحاد في الكيفية لا غير، و لذا لا تصلح أدلة الاتحاد لنفي اعتبار الوضوء هنا، (١) كما تقدم.

(٢) و في المعبر و الذكرى: نسبتته إلى الأكثر، بل هو المشهور شهرة عظيمة، و عن أمالي الصدوق: «من دين الإمامية الإقرار بأن في كل غسل وضوء في أوله». و يدل عليه صحيح ابن عمير عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال: «كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة» (١).

و إرساله لا يقدر في العمل به بعد انجباره بالعمل، و كون المرسل له من أصحاب الإجماع و لا يرسل و لا يروى إلا عن ثقة، كما عن

الشيخ. و منه

صحيحه الآخر عن حماد بن عثمان أو غيره عن أبي عبد الله (ع) قال: «في كل

[١] لم نقف على حديث لحريز بهذا المضمون كما يظهر ذلك بمراجعة المسألة المذكورة

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٤

.....

غسل وضوء إلا الجنابة» (١)

، بل عن المختلف (٢) و في الذكري (٣):

روايته عن حماد بعينه، فيدخل في قسم الصحيح. و

خير علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول (ع): «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ ثم (و. خ ل) اغتسل» (٤).

لكن الأولين - مع أن أولهما متروك الظاهر، كما سيأتي - غير ظاهرين في الوجوب ظهوراً يعتد به، فلا يبعد حملهما على مجرد المشروعية في قبال الجنابة. و حال الثالث في ذلك أظهر. لكن مورده من المستحبات التي يحمل فيها الأمر بالمقيد على الاستحباب. مضافاً إلى أنه مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على نفى الوجوب،

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «الغسل يجزى عن الوضوء، و أى وضوء أظهر من الغسل؟» (٥).

و أجاب عنه المحقق في المعتمد بأن الخبر الأول مفصل، و العمل بالمفصل أولى. و كأنه يريد أن الأول مقيد فيحمل عليه الثاني لأنه مطلق. و فيه:

أن التعليل في الثاني يجعله آيياً عن التقييد. مع أن الحمل على خصوص الجنابة يلزم منه تخصيص الأكثر.

مع أن ذلك لا يتم

في موثق عمار. «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل اغتسل من جنابه أو يوم جمعة أو يوم عيد، هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟

فقال (ع): لا، ليس عليه قبل و لا بعد، قد أجزاء الغسل و المرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك، فليس عليها الوضوء

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) ج: ١ ص: ٤٠

(٣) ص: ٢٤ و ٢٦

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٥

.....

لا قبل و لا بعد، قد أجزاء الغسل» (١)

و ،

فى مكاتبة محمد بن عبد الرحمن الهمدانى إلى أبى الحسن الثالث (ع): «لا وضوء للصلاة فى غسل يوم الجمعة ولا غيره» (٢)

و ،

فى مرسل حماد عن رجل عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك، أ يجزيه من الوضوء؟ فقال أبو عبد الله (ع):
و أى وضوء أظهر من الغسل؟» (٣)

معتضداً ذلك كله أو مؤيداً بخلو الأخبار الآمرة بالغسل و الصلاة على كثرتها، فى الحيض و غيره حتى المندوب - كما قيل - عن
التعرض للوضوء بوجه. و مثلها ما ورد فى التيمم عند فقد الماء، حيث لم يتعرض فيه للتعدد. و قد تشهد له أيضاً نصوص التداخل،
حيث دلت على إجزاء بعضها عن بعض مطلقاً، بلا إشارة إلى الوضوء فيها.

و لأجل ذلك اختار قوم آخرون - منهم: السيد المرتضى (ره) - أجزاء الغسل و لو كان مندوبا عن الوضوء، كما حكاها فى المعبر، و
تبعهم عليه جماعة من متأخري المتأخرين، كالأردبيلي و أصحاب المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الحدائق و الوسائل، على ما حكى
عن بعضهم. و لا - بأس به لو لا - مخالفة المشهور، و إن كان بعض عباراتهم - كعبارة الأمالى المتقدمة - لا تأبى الحمل على مجرد
المشروعية، بل لعله المتعين بناء على ما يأتى.

و بالجملة: الجمع العرفى يقتضى حمل الأخبار الأول على مجرد ثبوت المشروعية، و مخالفة المشهور لا تقدر بعد ما لم تقدر فى
حجية الأخبار الثانية و لا سيما بعد تأييدها بما عرفت من خلو الأخبار الكثيرة فى الأبواب المتفرقة عن التعرض للوضوء على نحو يحصل
الاطمئنان بعدم وجوبه، و أن الشارع

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٦

قبله أو بعده (١)

شرع طهارتين - وضوءاً و غسلًا - يجزى كل منهما فى كل موضع يشرع فيه من دون حاجة إلى ضم الآخر. بل يعضدها النصوص
المتضمنة انتقاص الأغسال المستحبة للفعل - كالإحرام، و دخول مكة، و الزيارة - بالنوم أو مطلق الحدث (١) فإنها لو لم تكن رافعة
للحدث لم تنتقض به.

(١) كما هو المشهور، بل عن ظاهر محكى السرائر: نفي الخلاف فى عدم وجوب التقديم، فضلاً عن اشتراط صحة الغسل به، و فى
الرياض عن بعض مشايخه: نفي الخلاف فى عدم الشرطية. لكن ظاهر الصدوقين و المفيد و الحلبيين و غيرهم: وجوب التقديم و
شرطيته، كما هو ظاهر الصحيح الأول المعتضد بإطلاق روايتى عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله (ع)

«٢» و

صحيح سليمان بن خالد عن أبى جعفر (ع): «الوضوء بعد الغسل بدعة:» (٣).

و فى المعبر: أن ذلك مروى بعدة طرق

«٤»، فيجب لأجله رفع اليد عن إطلاق الصحيح الثانى، لو لا ما عرفت من نفي الخلاف فى عدمه، إلا أن يعارض بما فى الذكرى من
أن إيجاب التقديم أشهر.

و يساعده محكى الأمالى المتقدم، و ما عن الغنية من الإجماع عليه، و حينئذ فرفع اليد عن ظاهر ما دل على شرطية التقديم مشكل جداً. اللهم إلا أن يقال: إن الصحيح الأول مع الصحيح الثانى واحد، و حينئذ لم يثبت وجود القيد فيه لاختلاف النقل، فالمرجع أصل البراءة من وجوب التقديم. و خبر

(١) تقدم التعرض لذلك فى المسألة العاشرة من فصل مستحبات غسل الجنابة. من هذا المجلد و يأتى تفصيله فى الأغسال المسنونة فى المجلد الرابع.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٩

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٧

أو بينه (١) إذا كان ترتيباً، و الأفضل فى جميع الأغسال (٢) جعل الوضوء قبلها.

[مسألة ٢٦] إذا اغتسلت جاز لها كل ما حرم عليها بسبب الحيض

(مسألة ٢٦) إذا اغتسلت جاز لها كل ما حرم عليها بسبب الحيض (٣) و إن لم تتوضأ، فالوضوء ليس شرطاً فى صحة الغسل، بل يجب لما يشترط به كالصلاة و نحوها.

ابن يقطين قد اختلفت النسخ فيه. و فيه: أن دعوى الاتحاد غير ظاهرة، لاختلاف المتنين من غير هذه الجهة، فيجب البناء على التعدد و التقييد.

اللهم إلا أن يكون الاختلاف من باب النقل بالمعنى. نعم البناء على وحدة الصحيحين خلاف الأصل، و حينئذ يتعين التقييد.

(١) كما عن غير واحد: التنصيص عليه، منهم: جامع المقاصد، بل قال: «ما يفهم من القواعد من عدم جواز تخلل الوضوء ليس بمراد».

و لا بأس به بناء على العمل بالإطلاق، بل لعله أولى من التأخير، لسلامته من شبهة البدعة. بل لعله أولى من التقديم أيضاً لمخالفته

لمرسل نوادر الحكمة «ان الوضوء قبل الغسل و بعده بدعة» (١).

(٢) كما عن جمع. منهم: الشيخ فى المبسوط و النهاية. حملاً للصحيح الأول على الندب.

(٣) و فى الجواهر: «بلا إشكال فى ذلك بحسب الظاهر» و علة:

بظهور الأدلة فى استباحة ذلك كله بمجرد الغسل، فهى به تكون كغير الحائض غير المتوضئة. و لكنه غير خال عن الإشكال، فإن

نصوص وجوب الوضوء ظاهرة فى شرطية للغسل بنحو لا يترتب عليه أثر بدونه. فدعوى انه ليس شرطاً فى حصول الطهارة من الأكبر،

و إنما يكون شرطاً فى حصول

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٨

[مسألة ٢٧]: إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه

(مسألة ٢٧): إذا تعذر الغسل تيمم بدلا عنه (١)

الطهارة من الأكبر والأصغر، مخالفة لذلك الظهور. كما أن نفيه للإشكال في ذلك مناف لما حكاه عن المدارك والذكرى من مدخلية الوضوء في تحقق غايات الغسل. اللهم إلا أن يكون مراده نفى الاشكال عنده. وكذا ما في جامع المقاصد، حيث أنه - بعد ما نقل عن الذكرى: استبعاد كون كل من الطهارتين تستقل برفع أحد الحدين - قال: «لا ريب في ضعف القول بالتشريك». هذا ولكن الإنصاف أن ما تقدم وإن كان مقتضى الجمود على ظاهر النصوص، إلا أن مقتضى ملاحظة مرتكزات المتشعبة - وما يظهر بعد التأمل في نصوص الطهارة المائية - كون كل من الوضوء والغسل طهارة في نفسه، يترتب عليه أثره بمجرد وجوده، فلا يكون حال الحائض بعد الغسل أو الوضوء قبل فعل الآخر كحالها قبل فعلهما معاً، بل إذا فعلت أحدهما كانت على مرتبة من الطهارة وإذا فعلت الآخر كانت على مرتبة أخرى، وحينئذ فإذا اغتسلت أمكن لها ارتكاب الغايات غير الموقوفة على الوضوء. وما ذكره العلمان المذكوران (قدهما) من نفى الريب والاشكال - مضافاً إلى ظهور الاتفاق على عدم الحاجة إلى الوضوء أصلاً، فيما لو كان على المكلف أغسال متعددة ونوى الجنابة، وعلى الاكتفاء بوضوء واحد لو بنى على عدم التداخل، كما في بعض الفروض المذكورة في تلك المسألة - مما يوجب زيادة الاطمئنان بما ذكرنا. فلاحظ.

(١) كما عن الذكرى والموجز وغيرهما، بل في الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً ولا تردداً مما عدا الأستاذ في كشف الغطاء، فلم يجوز الوضوء بل يمكن تحصيل الإجماع عليه بملاحظة كلامهم في باب التيمم»، قال في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٤٩

و إن تعذر الوضوء أيضاً تيمم، وإن كان الماء بقدر أحدهما تقدم الغسل (١).

كشف الغطاء: «لو وجد من الماء ما يكفي الوضوء فقط تيمم عنهما تيممين وبطل حكم الماء على الأصح، وإن وجد من الماء ما يكفي الغسل اغتسل وتيمم للوضوء دون العكس» وتبعه في وجوب التيممين في الفرض الأول ولده في شرح البغية، على ما حكى عنه.

و كأنه لم يعهد ارتفاع الأصغر وبقاء الأكبر، والتيمم عن الغسل لا يرفع الأكبر فلا يكون الوضوء رافعاً للأصغر، فلما امتنع أن يكون رافعاً للأصغر بطل ويتعين التيمم بدلا عنه، وليس كذلك الحال لو أمكن الغسل - كما في الفرض - فإنه يمكن ارتفاع الأكبر وبقاء الأصغر، فيمكن الغسل والتيمم بدلا عن الوضوء. هذا ولكن عدم المعهودية لا يوجب تقييد إطلاق الأمر بالوضوء كما لا يخفى. نعم لو قلنا بالاشتراك في التأثير تعين البناء على لزوم التيمم في الفرضين معاً، لامتناع الرفع في أحد الأمرين من الوضوء والغسل المنضم إلى التيمم بدلا عن الآخر. إلا أن يقال: إن هذا أيضاً مناف لإطلاق الأمر بالوضوء والغسل، إذ لا مانع عقلاً من التبعض في الرافعية. بل لو قلنا بأن التيمم رافع أيضاً رافعاً ناقصاً - كما هو التحقيق - فالحكم أوضح وأسهل.

(١) لأهميته، ولذا يتوقف عليه كل ما يتوقف على الوضوء ولا عكس. لا أقل من احتمال الأهمية الموجب للتقديم في نظر العقل. و تقدم الوضوء زماناً لا يقتضى ترجيحه على الغسل، كما تحقق في محله. وسيأتي إن شاء الله تعالى التعرض لذلك في مبحث القيام من كتاب الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٠

[(مسألة ٢٨): جواز وطنها لا يتوقف على الغسل]

(مسألة ٢٨): جواز وطئها لا يتوقف على الغسل (١).

(١) إجماعاً في الجملة، كما عن الانتصار والخلاف والغنية وظاهر التبيان وجمع البيان وأحكام الراوندى والسراير وشرح المفاتيح. ويدل عليه - مضافاً إلى عموم ما دل على جواز وطئ الزوجة والمملوكة المانع من جريان استصحاب الحرمة الثابتة قبل النقاء -

موثق ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء» (١)

و نحوه مرسل ابن المغيرة

عن! على بن يقطين عنه (ع)

«٢»، و

موثق على بن يقطين عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن الحائض ترى الطهر، أيقع بها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال (ع): لا بأس و بعد الغسل أحب إلى» (٣).

نعم يعارضها

موثق سعيد بن يسار عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتتوضأ من غير أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال (ع): لا، حتى تغتسل» (٤).

و نحوه موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«٥»، لكنهما محمولان على الكراهة جمعاً عرفياً، كما يشير إليه ذيل موثق ابن يقطين

، و التعبير ب

«لا يصلح»

في بعض فقرات موثق أبي بصير.

و عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع: المنع قبل الغسل. لكن ذكر فيها بعد ذلك أنه إن كان زوجها شبقاً أو مستعجلاً و أراد وطأها قبل الغسل أمرها أن تغسل فرجها ثم يجامعها. انتهى. و ظاهره الكراهة.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٧

(٥) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥١

.....

لكن حكى عنه الأ-كثر القول بالمنع مطلقاً، و في المختلف عنه القول بالمنع، إلا- أن يكون قد غلبته الشهوة فأمرها بغسل فرجها و يطؤها، كما يشير إلى ذلك

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في المرأة ينقطع عنها الدم- دم الحيض- في آخر أيامها. قال (ع): إذا أصاب زوجها شبق

فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسه إن شاء قبل أن تغتسل» (١).

و

موثق إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن رجل يكون معه أهله في السفر فلا يجد الماء، يأتي أهله؟ فقال (ع): ما أحب أن يفعل ذلك إلا أن يكون شبقاً أو يخاف على نفسه» (٢).

لكنهما لا يصلحان للجمع بين النصوص المتقدمة، بأن تحمل الأولى منها على صورة الشبق والخوف على النفس، والأخيرة على غير ذلك، لبعد تقييد الأول بالشبق والخوف المذكورين، ولا سيما بملاحظة قوله (ع) في الموثق الأول:

«إن شاء»

فيتعين الحمل على خفة الكراهة أو انتفائها معهما، كما يشير إليه قوله (ع) في الموثق:

«ما أحب ..»

. مع أن موثق إسحاق

غير ظاهر فيما نحن فيه.

و أما قوله تعالى (وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ..) (٣)

فعلى قراءة «يطهرن» بالتشديد يكون دليلاً على المنع، لظهور التطهر في الغسل، وحينئذ يجب الخروج عن ظاهره بما عرفت، وعلى قراءة التخفيف يتعارض الصدر والذيل، لظهور الطهارة في النقاء، وكما يمكن التصرف في الأول بحمل الطهارة على الغسل يمكن في الثاني بحمل التطهر على النقاء

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) البقرة: ٢٢٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٢

لكن يكره قبله ولا يجب غسل فرجها (١) أيضاً قبل الوطء وإن كان أحوط، بل الأحوط ترك الوطء قبل الغسل.

أو حمل الأمر على الإباحة بالمعنى الأخص المقابل للحرمة والكراهة. والأخير أقرب لما فيه من المحافظة على التعليل بالأذى المختص بالدم وعلى اختلاف معنى الفعل المجعول غايةً والمجعول شرطاً في الجملة الثانية الذي يشهد به اختلافهما في الهيئة. نعم الأقرب من ذلك كله تقييد إطلاق الغاية بمفهوم الشرطية، ويتعين حينئذ الخروج عن ظاهرها بما عرفت من النصوص، فيتعين حمل الأمر على الإباحة بالمعنى الأخص.

(١) كما عن الفاضلين والشهيدين، وفي الروض: نسبتته إلى أكثر المجوزين، وعن شرح المفاتيح: نسبتته إلى المشهور، للأصل مع

عدم الدليل عليه. وما في صحيح ابن مسلم المتقدم - من الأمر بأمرها بغسل الفرج

- قيل: محمول على الاستحباب بقريته خلو غيره من النصوص عنه. وفيه:

أن مجرد ذلك غير كاف في رفع اليد عن ظاهره من الوجوب، ولذا قيل به، كما هو ظاهر أكثر كتب القدماء والمتأخرين - كما في مفتاح الكرامة - بل نسب إلى ظاهر الأكثر.

اللهم إلا أن يقال: قوله (ع):

«فليأمرها ..»

، إنما يكون ظاهراً في الوجوب لو كان من قبيل الأمر بالتبليغ كى يكون الأمر شرعياً لكنه غير ظاهر، نظير أمر الولي الصبي بالعبادات. نعم يدل على الرجحان و هو أعم من الوجوب، مضافاً إلى أن الحكم المشروط في الصحيح بغسل الفرج هو المشروط بشبق الزوج، و قد عرفت أنه الجواز بلا كراهة، أو مع خفتها. و حينئذ فلا يصلح من هذه الجهة لتقييد المطلقات. و منه يظهر الإشكال في الاستدلال على ذلك برواية أبي عبيدة قال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٣

[(مسألة ٢٩): ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى]

(مسألة ٢٩): ماء غسل الزوجة و الأمة على الزوج و السيد على الأقوى (١).

[(مسألة ٣٠): إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر لا يبطل تيممها]

(مسألة ٣٠): إذا تيممت بدل الغسل ثم أحدثت بالأصغر لا يبطل تيممها (٢) بل هو باق إلى أن تتمكن من الغسل (الحادى عشر): وجوب قضاء ما فات في حال الحيض من صوم شهر رمضان و غيره (٣)

«سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الحائض ترى الطهر في السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها، و قد حضرت الصلاة. قال (ع): إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فلتغسله ثم تيمم و تصلى. قلت: فيأتيها زوجها في تلك الحال؟ قال (ع): نعم إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس» (١).

و أما ما عن الجامع - من اشتراط الجواز به و بالوضوء معاً. و ما عن التبيان و مجمع البيان و أحكام الراوندى من اشتراطه بأحدهما تخيراً - فليس له دليل ظاهر. و الله سبحانه أعلم.

(١) تقدم الكلام فيه في غسل الجنابة.

(٢) لأنه مقتضى البدلية، فكما لا يبطل غسلها به لا يبطل ما هو بدل عنه، و سيأتى - إن شاء الله - الكلام فيه في مبحث التيمم.

(٣) أما الأول فالإجماع عليه مستفيض النقل، بل في المعتبر: انه مذهب فقهاء الإسلام، و نحوه في السرائر. و يدل عليه النصوص الخاصة به، مثل

مصحح زرارة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضى الصيام. قال (ع): ليس عليها أن تقضى الصلاة و عليها أن تقضى صوم شهر رمضان» (٢).

، و النصوص المطلقة، فإنه القدر المتيقن منها.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٤

و أما غيره ففي وجوب قضاءه و عدمه قولان، و التحقيق: أنه إن ثبت عموم يقتضى وجوب قضاء ما فات من الصوم فلا إشكال فى اقتضائه القضاء عليها و إلا ففي صلاحية ما دل على أنها تقتضى الصوم لإثبات وجوب قضائه عليها إشكال، لقرب دعوى انصرافه إلى خصوص صوم رمضان، كما هو مقتضى التعليل فى بعضه.

كرواية أبى بصير: «ما بال الحائض تقتضى الصوم و لا تقتضى الصلاة؟ قال (ع): لأن الصوم إنما هو فى السنة شهر و الصلاة فى كل يوم ..» (١)

، و نحوها حسن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع)

«٢» و لو بنى على الخدش فى ذلك بدعوى: أن التأمل فى التعليل يقتضى كونه من قبيل الحكمة لا العلة التى يدور الحكم مدارها. و بأن الانصراف بنحو يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق ممنوع، و لذا لم يدعه أحد فى مثل المقام من نصوص منع الحائض عن الصلاة و الصيام، مع أن سوقها سوق نصوص المقام، بل بعض النصوص تعرض للحكمين معا،

كرواية الفضل عن الرضا (ع) فى كتابه إلى المأمون: «و الحائض تترك الصلاة و لا تقتضى، و تترك الصوم و تقتضى» (٣)

– فلا أقل من دعوى كون النصوص المذكورة ليست واردة فى مقام تشريع قضاء الصوم على الحائض كى يصح التمسك بإطلاقها، بل واردة فى مقام بيان أن الفوات بالحيز كالفوات بغيره مما يوجب القضاء فلا إطلاق فيها يقتضى الوجوب مطلقا، و إن لم يجب قضاء ذلك الصوم لو فات بغير الحيز، فلا بد من إحراز وجوب القضاء لو فات بغير الحيز من دليل آخر. و يأتى – إن شاء الله – فى كتاب الصوم التعرض لذلك.

هذا كله فى الصوم الموقت، أما غيره فلا إشكال فى وجوب فعله،

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٨

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٥

من الصيام الواجب (١) و أما الصلوات اليومية فليس عليها قضاؤها (٢)، بخلاف غير اليومية مثل الطواف و النذر المعين و صلاة الآيات فإنه يجب قضاؤها على الأحوط، بل الأقوى (٣).

لدليل وجوبه الأولى.

(١) سواء كان موقتا بالأصل كصوم الكفارة لمن نام عن صلاة العشاء بناء على القول بوجوبه، أم بالعارض كما لو نذرت الصوم فى ثلاثة أيام فى شهر فأخرت الوفاء الى آخر الشهر فحاضت، أما لو نذرت الصوم يوم الخميس فحاضت فيه أو الصوم فى كل خميس فحاضت فى بعضها انكشف فساد النذر، لعدم مشروعية المنذور، فلا فوت و لا قضاء. و ما فى كلام شيخنا الأعظم (ره) – من أنه إذا لم يكن النذر تعلق بذلك الشخصى بل تعلق بنوعه، كما لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض فى بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر. انتهى – غير ظاهر. نعم إذا كان النذر على نحو تعدد المطلوب يصح فى غير ذلك الخميس و يبطل فيه.

(٢) إجماعا حكاه جماعة، بل عن المعتمد و السرائر: إجماع المسلمين عليه. و تدل عليه النصوص المتواترة مضموناً،

كمصحح الحسن بن راشد: «قلت لأبى عبد الله (ع): الحائض تقتضى الصلاة؟ قال (ع): لا.

قلت: تقتضى الصوم: قال (ع): نعم. قلت: من أين جاء هذا؟

قال (ع): إن أول من قاس إبليس «١»

و

صحيح الحلبي عنه (ع): «كن نساء النبي (ص) لا يقضين الصلاة إذا حضن» «٢».

(٣) أما في صلاة الطواف فلأن الظاهر أنها ليست من الموقت الذي

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٦

[مسألة (٣١): إذا حاضت بعد دخول الوقت]

(مسألة ٣١): إذا حاضت بعد دخول الوقت فإن كان مضى منه مقدار أقل الواجب من صلاتها بحسب حالها من السرعة و البطء و الصحة و المرض و السفر و الحضر و تحصيل الشرائط بحسب تكليفها الفعلي من الوضوء أو الغسل أو التيمم و غيرها من سائر الشرائط غير الحاصلة و لم تصل وجب عليها قضاء تلك الصلاة (١)

يفوت بفوات وقته، فلا تشملها أدلة نفى القضاء، بل يجب فعلها عملاً بأدلة وجوبها. و أما النذر المعين في وقت صادف الحيض فقد عرفت أن ذلك كاشف عن فساده. و أما المعين في وقت موسع قد أخرت فيه الفعل حتى حاضت فعن جامع المقاصد وجوب القضاء فيه. و هو مبنى على تمامية دعوى الانصراف في نصوص نفى القضاء عن الحائض و لو بملاحظة التعليل. لكن عرفت الأشكال فيها، فالبناء على عدم القضاء فيه متعين. اللهم إلا- أن يدعى الانصراف إلى صورة انحصار سبب الفوت بالحيض. و منه يظهر الحال في الموقت من صلاة الآيات، كالكسوفين على ما هو ظاهر المشهور و كذا الزلزلة. و لذا قال في جامع المقاصد: «و الظاهر أن الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لأنها موقته». هذا مضافاً إلى ما ذكر فيه من دعوى الاتفاق على عدم وجوب قضاء الصلاة الموقته، قال (ره): «عدم وجوب قضاء الصلاة الموقته موضع وفاق بين العلماء، و به تواترت الأخبار». اللهم إلا أن يقال: دعواه الإجماع مستندة إلى فهم إطلاق كلام الأصحاب، بقرينة دعواه تواتر الأخبار، فإن دعوى تواتر الأخبار بذلك مبنية على فهم عموم منها، أما بناء على عدم التوقيت فيها فاللازم وجوب القضاء، لعدم شمول أدلة نفى القضاء، كما عرفت.

(١) إجماعاً حكاه غير واحد، و يدل عليه- مضافاً إلى عموم قضاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٧

كما أنها لو علمت بمفاجأة الحيض وجب عليها المبادرة إلى الصلاة (١). و في مواطن التخيير يكفي سعة مقدار القصر (٢).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٣٥٧

و لو أدركت من الوقت أقل مما ذكرنا لا يجب عليها القضاء.

الفائت -

موثق يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (ع): «فى امرأة دخل عليها وقت الصلاة و هى طاهر فأخرت الصلاة حتى حاضت. قال (ع): تقضى إذا طهرت» «١»

و ،

حسن ابن الحجاج قال: «سألته عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس و لم تصل الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال (ع): نعم» «٢».

و النصوص الدالة على عدم قضاء الصلاة عليها لو فرض شمولها للفرض فهى مقيدة بما ذكر. و أما ما قد يظهر من موثق الفضل بن يونس عن أبي الحسن الأول (ع) - فى حديث قال: «.. و إذا رأَت المرأة الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس أربعة أقدام فلتمسك عن الصلاة، فإذا طهرت من الدم فلتقض صلاة الظهر، لأن وقت الظهر دخل عليها و هى طاهر و خرج عنها وقت الظهر و هى طاهر، فضيعة صلاة الظهر فوجب عليها قضاؤها» «٣»

، و قريب منه رواية أبي عبيدة عن أبي عبد الله (ع)

«٤». فمحمول على ما سبق، أو مطروح لعدم العثور على قائل به، بل فى كشف اللثام و عن غيره شدة وضوح و جوب القضاء فى فرض المتن.

(١) خروجاً عن عهدة التكليف.

(٢) كما عن التذكرة، و نهاية الاحكام، و الذكرى، و جامع المقاصد:

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٨

و إن كان الأحوط القضاء إذا أدركت الصلاة مع الطهارة و إن لم تدرك سائر الشرائط (١)

التصريح به. لعموم قضاء الفائت. و قصور نصوص السقوط عن الحائض عن شموله.

(١) بل ظاهر الشرائع و القواعد و غيرها و جوب القضاء حينئذ، فإنهم ذكروا: أنه إذا دخل وقت الصلاة فحاضت و قد مضى من الوقت مقدار أدائها و الطهارة و جب عليها القضاء. و لم يتعرضوا لغير الطهارة من الشرائط.

بل فى كشف اللثام نسبته إلى الأكثر. و كأنه لأن ما عدا الطهارة من الشرائط يختص باعتباره بصورة التمكن منها، فإذا فرض عدم التمكن منها كانت الصلاة مع الطهارة بدونها واجبة، فإذا تركتها فقد فاتت و وجب قضاؤها.

بل عن الفاضل الهندى فى شرح الروضة: أنه إن أوجبت الطهارة الترابية لضيق الوقت عن الطهارة المائية أمكن اعتبار مقدار التيمم و الصلاة. انتهى بل الظاهر صدق الفوت إذا مضى مقدار أداء نفس الفعل، و إن لم يمكن فعل الطهارة و نحوها من الشرائط المعبرة فى حالى الاختيار و الاضطرار لو كانت، لأن الاكتفاء بفعلها قبل الوقت كاف فى صدق الفوت لا من جهة الحيض فيجب لأجله القضاء. و كأنه لذلك لم يحك عن أحد قبل الفاضلين التعرض فى أول الوقت للطهارة، كما اعترف به الفاضل الهندى فى شرح الروضة على ما حكى عنه. و منه و من خلو كلام من تعرض لاعتبار مقدار الطهارة عن التقييد بالمائية يظهرهن استظهار الإجماع على اعتبار الطهارة

المائية، كما في الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم (ره).

و دعوى أن ذلك كله يتم بالنظر إلى عموم وجوب قضاء ما فات من الصلاة، لكن يجب الخروج عنه بالنصوص الدالة على عدم قضاء الحائض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥٩

.....

ما فاتها من الصلاة بسبب الحيض، الظاهرة في الصلاة بشروطها الاختيارية بعد الوقت.

مدفوعة بمنع ذلك، بل الظاهر منها خصوص ما ترك لعدم المشروعية لأجل الحيض، و المفروض أنه لا مانع من مشروعية الصلاة في الفرض، لإمكان فعل شرائطها قبل الوقت، فإطلاق ما دل على وجوب قضاء ما فات محكم. بل لعل وجوب القضاء مقتضى إطلاق روايتي ابني يعقوب و الحجاج المتقدمين، لشمولهما لما إذا كان التأخير للاشتغال بالمقدمات.

اللهم إلا أن يستفاد سقوط القضاء في ذلك من

رواية أبي الورد-: «عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر و قد صلت ركعتين ثم ترى الدم.

قال (ع): تقوم من مسجدها و لا- تقضى الركعتين، و إن كانت رأَت الدم و هي في صلاة المغرب و قد صلت ركعتين، فلتقم من مسجدها فإذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب» (١)

، و

موثق سماعة: «عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمئت و هي جالسة. فقال (ع):

تقوم من مكانها فلا تقضى الركعتين» (٢).

بناء على أن مقدار الركعتين الاختياريتين يساوي مقدار الصلاة الاضطرارية- أو من التعليل بالتضييع و التفريط في روايتي الفضل و أبي عبيدة

المتقدمتين. لكن الأول- مع أنه مشتمل على ما لا يمكن القول به- قاصر السند، و هو و الموثق قاصر الدلالة.

و التعليل في الخبرين لا مجال للأخذ به، لأن مورده صورة خروج الوقت، و لم يقل به أحد كما عرفت.

نعم المقدمات التي لا تمكن قبل الوقت و لا تشرع يعتبر في صدق

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٠

بل و لو أدركت أكثر الصلاة (١)، بل الأحوط قضاء الصلاة

الفوت لا- من قبل الحيض مضي زمان يسعها مع الصلاة، و لا- يعتبر ذلك في غيرها مما يمكن فعله قبل الوقت. كما أن الإبدال الاضطرارية لم تثبت بدليتها إلا في ظرف مشروعية المبدل منه الاختياري، فإذا فرض عدم مشروعيته لأجل الحيض المانع من وجوده لم تصلح أدلة الإبدال الاضطرارية لتشريعها. فالمدار في القضاء لا بد أن يكون على إمكان الصلاة الاختيارية فإذا لم تكن لا قضاء. نعم لما كان تقديم المقدمات قبل الوقت لا ينافي مشروعية الصلاة الاختيارية في الوقت مع ترك التقديم، لا يكون فوات الصلاة الاختيارية مستنداً إلى الحيض، بل مستند إلى المكلف، و حينئذ لا وجه لسقوط القضاء.

و المتحصل: أنه إذا أمكنت الصلاة الاختيارية و لو من جهة تقديم مقدماتها التي يمكن تقديمها قبل الوقت وجب القضاء، و إلا فلا، و ان أمكنت الصلاة الاضطرارية بالتيتم و غيره من الابدال. و ما ذكرناه احتمله في محكى نهاية الاحكام، و ظاهر من تقدم على الفاضلين ممن اقتصر في وجوب القضاء على التمكن من أداء الصلاة نفسها.

ثم إنها لو علمت قبل الوقت بأنها تحيض بعد دخول الوقت بمقدار أداء الصلاة نفسها، وجب عليها المبادرة إلى فعل المقدمات قبل الوقت، فلو تركت أئمت للتفويت اختياراً، و وجب عليها القضاء لما ذكرنا. و إذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية لم يشرع لها التيمم لما عرفت، و كذا سائر الابدال الاضطرارية، بل الظاهر ذلك حتى لو كان الماء مفقوداً إذا كان الوقت يضيق عن استعماله، لا طراد وجه المنع، و هو عدم الدليل على مشروعيتها.

(١) فقد حكى عن الفقيه و المقنع و جمل السيد: وجوب القضاء حينئذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦١

إذا حاضت بعد الوقت مطلقاً و إن لم تدرك شيئاً من الصلاة (١)

[مسألة (٣٢): إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت]

(مسألة ٣٢): إذا طهرت من الحيض قبل خروج الوقت، فإن أدركت من الوقت ركعة مع إحراز الشرائط وجب عليها الأداء، و إن تركت وجب قضاؤها (٢)، و إلا فلا،

و نسب إلى الإسكافي، و كأن مأخذه خبر أبي الورد المتقدم. لكنه - مع أنه غير ظاهر الدلالة، إذ لم يتعرض فيه لكون شروعاتها في الصلاة كان أول الوقت - قاصر السند، مخالف لإجماع الخلاف.

(١) فقد حكى عن النهاية و الوسيلة: القضاء حينئذ، و لم يتضح مأخذه، و مع مخالفته لما دل على سقوط القضاء عن الحائض الشامل لما نحن فيه. نعم قد يتوهم أنه مقتضى إطلاق رواية ابن الحجاج المتقدمة، لكنه غير ظاهر.

(٢) على المشهور، بل عن غير واحد: دعوى الإجماع عليه. لما يأتي في المواقيت - إن شاء الله - من أن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت «١»، فإذا ثبتت مشروعيتها الصلاة لها حينئذ وجب القضاء، لما عرفت.

و في مصحح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: «أما امرأة رأت الطهر و هي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة، ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى، كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها، و ان رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك، فجاز وقت صلاة و دخل وقت صلاة أخرى، فليس عليها قضاء و تصلى الصلاة التي دخل وقتها» (٢)

و موثق عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في المرأة

(١) يأتي التعرض الى ذلك في آخر فصل أوقات صلاة اليومية و نوافلها

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٢

و إن كان الأحوط القضاء إذا أدركت ركعة مع الطهارة (١)

تقوم في وقت الصلاة فلا تقضى طهرها. حتى تفوتها الصلاة و يخرج الوقت، أ تقضى الصلاة التي فاتتها؟ قال (ع): إن كانت تواتر قضتها و إن كانت دائبة في غسلها فلا تقضى» (١)

و ،

عن أبيه (ع) قال: «كانت المرأة من أهلى تطهر من حيضها ..» (٢)

، و في مفتاح الكرامة عن السرائر قال: «إذا طهرت الحائض قبل غروب الشمس في وقت متسع لفعل فرض الظهر و العصر معاً و الطهارة لهما و جب عليها أداء الصلاتين أو قضاؤهما» (و ظاهره- كما في مفتاح الكرامة- اعتبار إدراك تمام الفعل في وجوب الأداء و القضاء. و هو في محله بناء على أن إدراك الركعة بدل اضطرارى لما عرفت. اللهم إلا أن يقوم إجماع على خلافه كما عرفت.

(١) فان ظاهر الشرائع و النافع و القواعد و غيرها: وجوب الأداء، لما دل على أنها لا تسقط بحال، فيكون حالها حال غيرها ممن لم يدرك من سائر الشرائط عدا الطهارة الذى لا إشكال في وجوب الأداء عليه، فاذا فرض وجوبه و جب القضاء، لما عرفت من عموم قضاء ما فات، و اختصاص ما دل على سقوط القضاء عن الحائض بما إذا لم يشرع لها، بل لو توقفنا عن القول بوجوب فعل المقدمات قبل الوقت فلا مجال للتوقف هنا في وجوبها قبل النقاء، إذ بمجرد دخول الوقت يجب عليها الصلاة بعد النقاء بجميع مقدماتها، حتى الاختيارية، فتجب المقدمات قبل النقاء مقدمة للصلاة بعده، فالحيض حينئذ لا يكون مفوتاً للصلاة الاختيارية أصلاً

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٨

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٣

و إن لم تدرك سائر الشرائط، بل الأحوط القضاء إذا طهرت قبل خروج الوقت مطلقاً (١) و إذا أدركت ركعة مع التيمم

و احتمال كون الطهر من الحيض كالوقت شرطاً للوجوب بعيد جداً.

لكن حكى عن الدروس و الموجز و جامع المقاصد و الروض و الروضة و المسالك: العدم، و كأنه لما في رواية عبيد من قوله (ع): «فقامت في تهيئته ذلك»

و لعدم صدق التفريط فيها و التوانى في موثق الحلبي

المنوط بهما القضاء مع الاشتغال بالشرائط الاختيارية. و فيه: أن الظاهر أو المحتمل إرادة الغسل لا غير، فعموم القضاء محكم. نعم إذا لم تتمكن من الطهارة المائية و تمكنت من الطهارة الترابية لم يجب الأداء و لا القضاء كما يأتى. و كذا إذا لم تتمكن من بقية الشرائط الاختيارية قبل الوقت و لا- في الوقت. كل ذلك لما عرفت من أن الإبدال الاضطرارية إنما تشرع في ظرف مشروعية المبدل منه الاختيارى، فإذا كان الحيض مانعاً من مشروعيته لم تشرع، فلا يجب الأداء و لا القضاء. و قد أشرنا إلى ما ذكرنا في مبحث الجبائر و غيره من هذا الشرح، فراجع.

(١) فقد يقتضى الوجوب حينئذ جملة من النصوص،

كخبر منصور ابن حازم عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر، فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر» (١)

خير الكنانى عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلت الظهر والعصر» (٢) ، و نحوهما غيرهما، قال فى المعتبر: «ثم

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٦
 (٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٧
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٤
 لا يكفى فى الوجوب (١) إلا إذا كان وظيفتها التيمم (٢) مع قطع النظر عن ضيق الوقت، و ان كان الأحوط الإتيان مع التيمم. و تمامية الركعة بتمامية الذكر من السجدة الثانية (٣)

الذى يتبين من هذه الأحاديث أن المرأة إذا أدركت من وقت الصلاة قدر الغسل و الشروع فى الصلاة فأخرته حتى دخل وقت أخرى لزمها القضاء.

و لو قيل بذلك كان مطابقاً لمدلولها». أقول. مملوله أعم من ذلك. نعم يطابق مدلولها ما عن النهاية من أنه يلزمها قضاء الفجر إذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال. لكن عن الخلاف، و المختلف و جامع المقاصد كشف اللثام، و غيرها: ما هو ظاهر فى الإجماع على العدم، و لأجله لا مجال للأخذ بالنصوص لو تمت دلالتها فى نفسها و لم يصلح غيرها- مما أنيط فيه القضاء بالتفريط- للحكومة عليها.

(١) لما عرفت. و لظهور نصوص المقام فى ذلك. فلاحظ. و لأجل ذلك كان الاحتياط الآتى ضعيفاً.
 (٢) بناء على ما عرفت- من أن البديل الاضطرارى لا يشرع إلا فى مقام يكون المبدل منه الاختيارى مشروعاً لو لا العذر- لا يجدى كون وظيفتها التيمم لو لا الضيق، لأن الحيض مانع عن المشروعية مطلقاً. نعم يجدى ذلك فيما لو طرأ الحيض بعد دخول الوقت، لأن الاضطرار المفروض يسوغ التيمم قبل الوقت و لو لغير غاية الصلاة، فتكون الطهارة ممكنة قبل الوقت كغيرها من المقدمات.
 (٣) كما ذكره الشهيد الثانى فى الروضة و غيرها فى باب الشك فى الركعات. بل لا ينبغى التأمل فى دخوله فى معنى الركعة، لبعض الأدلة غير الجارى هنا، كما يظهر من ملاحظة ذلك المقام من هذا الشرح. نعم
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٥
 لا برفع الرأس منها (١).

[مسألة (٣٣): إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت]

(مسألة ٣٣): إذا كانت جميع الشرائط حاصلة قبل دخول الوقت يكفى فى وجوب المبادرة و وجوب القضاء مضى مقدار أداء الصلاة قبل حدوث الحيض (٢)، فاعتبار مضى مقدار تحصيل الشرائط إنما هو على تقدير عدم حصولها.

[مسألة (٣٤): إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك الركعة فتركت ثم بان السعة وجب عليها القضاء]

(مسألة ٣٤): إذا ظنت ضيق الوقت عن إدراك

ما عن المحقق في الفتاوى البغدادية، و ابن طاوس من أنها عبارة عن الركوع- كما هي كذلك لغة، و استعملت فيه في بعض النصوص، مثل ما ورد في صلاة الآيات: أنها عشر ركعات- جار هنا. إلا أنه من دفع في المقامين بشيوع استعمالها في النصوص فيما يشمل السجدين، بنحو يستكشف منه أنها مراد شرعي من الركعة حقيقة فيه، شرعية أو متشرعية فيجب العمل عليه، و لا سيما في مثل قوله (ع): «فان صلى ركعة من الغداة ..» (١)

، فإنه كالصريح في إرادة هذا المعنى. و لا أقل من الشك هنا الموجب للرجوع إلى عموم سقوط القضاء عن الحائض. (١) لأن السجود و إن كان جزءاً من الركعة إلا أنه ملحوظ بنحو صرف الوجود، فينطبق على أول الوجود و يكون الزائد مستجماً خارجاً عن الركعة. مع أنه لو علم كون الفرد الطويل بتمامه واجباً لكون الوجوب تخييرياً بين الأقل و الأكثر- و لأجل بناء المشهور عليه بنوا عليه أن الركعة إنما تتم بالرفع لا بالذکر- فلا مجال للبناء عليه هنا، لصدق إدراك الركعة أو صلاة ركعة بمجرد تمام الذکر. (٢) لإطلاق أدلة التكليف بالأداء و القضاء.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ١ و ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٦

الركعة فتركت ثم بان السعة و جب عليها القضاء (١).

[مسألة (٣٥): إذا شكت في سعة الوقت و عدمها وجبت المبادرة]

(مسألة ٣٥): إذا شكت في سعة الوقت و عدمها وجبت المبادرة (٢).

[مسألة (٣٦): إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض وجبت المبادرة]

(مسألة ٣٦): إذا علمت أول الوقت بمفاجأة الحيض وجبت المبادرة، بل و إن شكت على الأحوط (٣)، و إن لم تبادر و جب عليها القضاء إلا إذا تبين عدم السعة.

[مسألة (٣٧): إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلاتين صلت الثانية]

(مسألة ٣٧): إذا طهرت و لها وقت لإحدى الصلاتين صلت الثانية (٤)

(١) لصدق الفوت واقعاً، و الظن المنكشف خطأه غير مانع عنه.

(٢) كأنه لاستصحاب بقاء الوقت. و لا فرق في ذلك بين ما إذا دخل الوقت و هي طاهر و علمت بطرود الحيض في الأثناء و شكت في تقدمه و تأخره، و بين ما لو طهرت قبل خروج الوقت و شكت في سعة المقدار الباقي. لكن يشكل ذلك فيما إذا علم بمقدار الوقت و كان الشك في مدة العمل، كأن علمت أن الوقت عشر دقائق و لم تدر مقدار الصلاة، و أنه تكفيه العشر دقائق أو لا تكفيه، فإنه لا مجال لاستصحاب بقاء الوقت، لعدم الشك في مقداره. و الشك في بقائه إلى آخر الصلاة ليس شكاً في الامتداد كي يجري

فيه الاستصحاب. و دعوى لزوم الاحتياط من جهة الشك في القدرة، فيها: أن ذلك إذا علم ثبوت الملاك، و هو في المقام مشكوك. (٣) لأن الشك يوجب خوف الفوت، و من القريب كونه طريقاً عقلائياً إلى الفوت فيعمل عليه، و إن كان محل تأمل. نعم لا يبعد ذلك مع ظهور أمارات الفوت.

(٤) لكونها صاحبة الوقت، كما سيأتي - إن شاء الله - في محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٧

و إذا كان بقدر خمس ركعات صلتهما (١).

[مسألة (٣٨): في العشائين إذا أدركت أربع ركعات صلت العشاء فقط]

(مسألة ٣٨): في العشائين إذا أدركت أربع ركعات صلت العشاء فقط (٢)، إلا- إذا كانت مسافراً و لو في مواطن التخيير فليس لها أن تختار التمام (٣) و تترك المغرب.

(١) كما عن الفاضلين و الشهيدين و غيرهم، بل عن الخلاف: الإجماع عليه، بناء على ما تقدم من الاكتفاء في وجوب الأداء بإدراك ركعة، و هو حاصل بالنسبة إلى كل من الظهر و العصر، و لا مانع من تأخير العصر عن أول وقتها إذا كان عن عذر و هو أداء الظهر الواجب. و في المبسوط:

«و يستحب لها قضاؤهما إذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلى خمس ركعات»، و نحوه ذكر في العشائين إذا أدركت قبل الفجر مقدار خمس ركعات. و تبعه عليه في المهذب على ما حكى. و عن الفقيه: الوجوب إذا أدرك ستاً. و كلاهما غير ظاهر.

(٢) لخروج وقت المغرب.

(٣) لثلاث- يلزم تفويت المغرب. إلا- أن يقال: باختيارها للتمام يلزم فوات المغرب بخروج وقتها. و فيه: أن الوجوب التخييري المتعلق بصلاة العشاء لما كان له عدلان- قصير و طويل- تعين أن يكون الوقت المنوط بحضوره خروج وقت المغرب و هو وقت القصير، كما في اختلاف العشاء من حيث السور الطويلة و القصيرة. و منه يظهر أنه لو اختارت التمام بطلت لفوات شرط الترتيب بعد فرض اتساع الوقت للفرضين معاً. نعم لو كان اختيار التمام شرطاً في تعيينها، فبالاختيار يخرج الوجوب التخييري عن كونه كذلك و يكون تعييناً، و يحصل به خروج وقت الظهر، لكنه ليس كذلك- و ان قلنا بأن التخيير ابتدائي- لأن المقصود من ذلك تعين التمام بالشروع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٨

[مسألة (٣٩): إذا اعتقدت السعة للصلاطين فبين عدمها]

(مسألة ٣٩): إذا اعتقدت السعة للصلاطين فبين عدمها و أن وظيفتها إتيان الثانية و جب عليها قضاؤها. و إذا قدمت الثانية باعتقاد الضيق فبان السعة صحت (١) و وجب عليها إتيان الأولى بعدها، و إن كان التبين بعد خروج الوقت و جب قضاؤها.

[مسألة (٤٠): إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة]

(مسألة ٤٠): إذا طهرت و لها من الوقت مقدار أداء صلاة واحدة و المفروض أن القبلة مشتبهة تأتي بها مخيرة بين الجهات (٢)، و إذا

كان مقدار صلاتين تأتي بهما كذلك (٣)

[مسألة (٤١): يستحب للحائض أن تتنظف و تبدل القطننة و الخرقنة]

(مسألة ٤١): يستحب للحائض أن تتنظف و تبدل القطننة و الخرقنة (٤)،

فيها لا بمجرد الاختيار النفسى. فالفرق بين التخييرى الابتدائى و تعين التمام بالاختيار النفسى ظاهر، و الانقلاب إنما يكون بالثانى لا بالأول، لأن الشروع فى الصلاة بقصد التمام فاقد للترتيب فيبطل كما عرفت.

(١) لسقوط شرط الترتيب،

لحديث: «لا تعاد ..» (١)

و غيره.

(٢) كأنه لسقوط اعتبار الاستقبال. لكنه خلاف إطلاق ما دل على وجوب الصلاة إلى أربع جهات. أو لسقوط الاحتياط الواجب عقلاً فى الشبهة الوجوبية المقرونة بالعلم الإجمالى. لكن لا يدل ذلك على أجزاء المأتى به. و سيأتى - إن شاء الله - فى مبحث القبلة تمام الكلام فى ذلك.

(٣) بناء على وجوب المقدار الممكن من الاحتياط عند تعذر التام.

للاضطرار الى مخالفة العلم الإجمالى فى بعض الأطراف. و فيه كلام ذكرناه فى محله من التعليقة. و يأتى الإشكال السابق فى أجزاء المأتى به.

(٤) لم أقف فيما يحضرنى على من ذكرهما و لا على مستندهما. نعم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٦٩

و تتوضأ فى أوقات الصلاة اليومية (١)، بل كل صلاة موقتة (٢)، و تقعد فى مصلاها (٣)

أصل الاحتشاش محكى عن النهاية، و

فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «و كن نساء النبى (ص) لا- يقضين الصلاة إذا حضن، و لكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاة و يتوضأن، ثم يجلسن قريباً من المسجد فيذكرن الله عز و جل» (١).

(١) على المشهور، بل عن الخلاف: الإجماع عليه. و يدل عليه صحيح الحلبي المتقدم و غيره. و عن على بن بابويه، الوجوب. و يشهد له ما

فى مصحح زرارة: «و عليها أن تتوضأ وضوء الصلاة عند كل وقت صلاة، ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر الله - عز و جل - و تسبحه و تهله و تحمده كمقدار صلاتها، ثم تفرغ لحاجتها» (٢)

و،

مصحح معاوية عنه (ع): «توضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل، و إذا كان وقت الصلاة توضأت و استقبلت القبلة و هلكت و

كبرت و تلت القرآن و ذكرت الله عز و جل» (٣)

إلا أنه لا مجال للعمل بهما لإعراض الأصحاب عنهما، و دعوى الإجماع و السيرة على خلافهما، و يشير اليه التعبير «ينبغي»

في مصحح الشحام «٤».

(٢) فإنه مقتضى العموم في مصحح زرارة و الإطلاق في غيره.

(٣) كما عن الشيخ و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم. و ليس له وجه ظاهر. نعم ذكر في معقد إجماع الخلاف، و هو خلاف إطلاق النصوص و لذا قال في المنتهى - بعد ما نسب ذلك الى الشيخ -: «و قال المفيد:

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٥

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٠

مستقبلة (١) مشغولة بالتسبيح (٢) و التهليل (٣) و التحميد (٤) و الصلاة على النبي و آله (ص) (٥) و قراءة القرآن (٦) و إن كانت مكروهة في غير هذا الوقت (٧). و الأولى اختيار التسبيحات الأربع (٨) و إن لم تتمكن من الوضوء تميم بدلا عنه (٩)

تجلس ناحية من مصلاها. و أطلق باقى الأصحاب. و هو الأقوى». و لعل ما ذكره المفيد هو المراد مما تقدم في صحيح الحلبي، فيراد من المسجد مسجد الصلاة.

(١) كما عن الإصباح و النفلية و المسالك، و يدل عليه مصحح معاوية المتقدم

، و مثله مصححا الشحام

و محمد بن مسلم

«١». (٢) كما في مصحح زرارة

. (٣) كما في مصحح معاوية

و زرارة

. (٤) كما في مصحح زرارة

. (٥) كما عن النفلية، لدخولها في مطلق الذكر.

(٦) كما في مصحح معاوية

. (٧) كما سيأتي. لكن الجمع بين النصوص يقتضى تقييد إطلاق نهى الحائض عن قراءة القرآن بغير المقام، إذ الكراهة و لو كانت عبادية لا تناسب الأمر بالقراءة.

(٨) لاشتمالها على ما ذكر مع التكبير المذكور في مصحح معاوية

، مع خصوصية الترتيب الخاص المشروع.

(٩) لعموم ما دل على البدلية، و إن لم يعثر على قائل به في المقام، كما في الجواهر. و فى المنتهى و عن المعبر و جامع المقاصد و

المدارك: العدم

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٣ و ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧١

و الأولى عدم الفصل بين الوضوء أو التيمم و بين الاشتغال بالمذكورات (١) و لا- يبعد بديلة القيام (٢) و إن كانت تتمكن من الجلوس. و الظاهر انتقاض هذا الوضوء بالنواقض المعهودة (٣).

[مسألة (٤٢): يكره للحائض الخضاب]

(مسألة ٤٢): يكره للحائض الخضاب (٤)

لأن التيمم طهارة اضطرارية و لا اضطرار هنا. و لعدم تناول النص له.

انتهى. و لكنه كما ترى، إذ لو أريد الاضطرار إلى أصل الطهارة فالأول ممنوع، و لو أريد الاضطرار لفقد الماء فالثاني ممنوع. و يكفي في إثباته عموم دليل البدلية و إن لم يكن النص متناولاً له. و دعوى اختصاص البدلية بما لو كان الوضوء رافعاً ممنوعاً، إذ يكفي في البدلية كونه موجباً للطهارة في الجملة، و هو حاصل. مع أن بعض أدلة البدلية خال عن هذا التقييد.

(١) احتياطاً في احتمال اعتبار الوصل، و إلا فمقتضى الإطلاق عدمه.

و أما عطف الجلوس ب «ثم» فليس مما يحتمل كونه لاعتبار الفصل.

(٢) لإطلاق مصحح معاوية

و ابن مسلم

«١». لكن الأمر بالجلوس في غيرهما يوجب كونه من المستحب في المستحب، لا بديلة القيام عنه.

(٣) لعموم أدلة النواقض. و عن التذكرة: أنه استشكله، لاحتمال انصراف أدلة النقض الى الوضوء الرافع. لكنه غير ظاهر.

(٤) على المشهور، بل في المنتهى: «هو مذهب علمائنا أجمع» للنهي عنه

في رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبد الله (ع): «سمعت يقول: لا تختضب الحائض و لا الجنب» «٢»

، و نحوها غيرها، المحمول على الكراهة بقريته نفى البأس في جملة من النصوص،

كرواية سماعة: «سألت

(١) تقدما في أول المسألة

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الحيض حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٢

بالحناء أو غيرها (١) و قراءة القرآن (٢) و لو أقل من سبع آيات (٣)، و حمله (٤) و لمس هامشه و ما بين سطوره إن لم تمس الخط، و إلا حرم.

العبد الصالح (ع) عن الجنب و الحائض يختضبان؟ قال (ع): لا بأس» «١»

و نحوها روايتا اليسع

«٢» و على ابن أبي حمزة

«٣». و يشير إلى الكراهة تعليل المنع فى بعض نصوصه بمخافة الشيطان

«٤». و منه يظهر ضعف ما عن ظاهر الفقيه من الحرمة. و لعله يريد الكراهة، بقريته ما عن المنتهى من نسبة الكراهة إلى علمائنا أجمع، و نحوه ما عن غيره. و عن المفيد تعليل الكراهة بأن ذلك يمنع من وصول الماء إلى البشرة. و هو - كما ترى - ممنوع فى نفسه. و لو تم اقتضى المنع و لم يكن من أحكام الحيض. و لكان اللازم الحكم بوجوب إزالة اللون فى الغسل و الوضوء و التطهير من الخبث.

(١) لإطلاق النص و الفتوى، و عن المراسم: التخصيص بالحناء، و كأنه للانصراف. لكنه ممنوع.

(٢) لعد الحائض من السبعة الذين لا يقرؤن القرآن فى خبر الهداية عن على (ع)

«٥»، و

فى خبر الدعائم: «لا تقرأ الحائض قرآنا» «٦»

، و نحوهما غيرهما.

(٣) لإطلاق النصوص، و التحديد بالسبع إنما كان فى بعض روايات الجنب

(٤) بعلاقته، إجماعاً من الأصحاب كما فى المعبر. و يشهد له خبر

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٦) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٣

[مسألة ٤٣: يستحب لها الأغسال المندوبة]

(مسألة ٤٣): يستحب لها الأغسال المندوبة (١) كغسل الجمعة (٢) و الإحرام و التوبة و نحوها.

إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن (ع): «المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا تمس خطه و لا تعلقه، و إن الله - تعالى - يقول:

﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ «١».

و منه يظهر وجه كراهة ما يأتى، للإجماع على طرح ظاهره، و إن حكى عن المرتضى (ره) الحرمة.

(١) كما عن جماعة التصريح به، و فى المعبر: «يجوز لها أن تتوضأ لتذكر الله (سبحانه و تعالى)، و أن تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الإحرام و دخول مكة» و فى المنتهى: «يستحب لها الغسل للإحرام و الجمعة و دخول الحرم و غيرها من الأغسال المستحبة»، و فى الجواهر: «لا ينبغى الإشكال فيه، لإطلاق أدلة مشروعيتها»، و فى طهارة شيخنا الأعظم: «و هو حسن، لعموم الأدلة». و عن الخلاف و المبسوط العدم. و كأنه لدعوى عدم ترتب الأثر عليها. لكنها خلاف الإطلاق المتقدم، و لا سيما بملاحظة ما ورد من النص على

استحباب غسل الإحرام لها،

ففى صحيح العيص: «أ تحرم المرأة و هى طامث؟ قال (ع): نعم تغتسل و تلبى» «٢»

، و نحوه صحيح معاوية

«٣» و موثق يونس

«٤»، و رواية الشحام

«٥». (٢) لكن ظاهر

خير ابن مسلم:- «عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر الله تعالى؟ فقال (ع): أما الطهر فلا، و لكنها تتوضأ فى وقت

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٥

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٢

(٥) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٤

و أما الأغسال الواجبة فذكروا عدم صحتها منها (١)، و عدم ارتفاع الحدث مع الحيض (٢)، و كذا الوضوءات المندوبة (٣) و بعضهم قال بصحة غسل الجنابة دون غيرها (٤)، و الأقوى صحة الجميع (٥) و ارتفاع حدثها و إن كان حدث الحيض باقياً، بل صحة الوضوءات المندوبة لا لرفع الحدث.

الصلاة» «١»

- عدم مشروعية غسل الجمعة لها. و يحتمل أن يكون المقصود أن الوضوء لا يوجب الطهارة.

(١) قال فى المعتبر: و لا- يرتفع لها حدث، و عليه الإجماع. و لأن الطهارة ضد الحيض فلا تتحقق مع وجوده، و كذا ظاهر المنتهى

بالنسبة إلى غسل الجنابة، و إن قال بعد ذلك: «يلوح من كلام الشيخ فى التهذيب جواز الاغتسال من الجنابة، لموثق عمار».

(٢) فى الجواهر: «إنه ظاهر المبسوط و السرائر و الجامع و المنتهى و القواعد و غيرها ظهوراً كاد أن يكون كالصريح فى أكثرها».

(٣) هذا لم أقف على من نسبه الى الأصحاب، بل المنسوب لجماعة و المصرح به فى كلام غير واحد: جواز الوضوء غير الراجع

كالغسل المستحب.

(٤) و كأنه

لموثق الساباطى عن أبى عبد الله (ع): «عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل. قال (ع): إن شاءت أن تغتسل فعلت، و إن

لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحداً للحيض و الجنابة» «٢».

(٥) لإطلاق أدلتها المعتضد بالموثق المتقدم. و الطعن فيه بالضعف

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٥

.....

- كما في المنتهى وغيره - ضعيف. وبنائهم على إمكان التفكيك بين الأحداث الكبيرة في الارتفاع والبقاء، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في مبحث تداخل الأغسال حيث بنوا على عدم التداخل في بعض الصور. و أما النصوص المستدل بها على المنع - كمصحح الكاهلي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض و هي في المغتسل، تغتسل أو لا تغتسل؟ قال (ع): لا تغتسل، قد جاءها ما يفسد الصلاة» (١)

و،

موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن رجل أصاب من امرأته ثم حاضت قبل أن تغتسل. قال (ع): تجعله غسلًا واحدًا» (٢) - فقاصره الدلالة فضلا عن صلاحية المعارضة للموثق. و أما ما ذكره المحقق (ره) - من أن الطهارة ضد الحيض فلا - تتحقق مع وجوده - فإن أراد منه أن الطهارة من الحيض ضد الحيض فهو مسلم، لكنه لا - يثبت المنع من حصول الطهارة من الجنابة مثلا. و إن أراد الطهارة من الجنابة فهو ممنوع. و نحوه ما ذكره في المنتهى من أن الحدث ملازم لها، و لأجل ذلك يكون الإجماع الذي ادعاه موهونا، لاحتمال استنادهم الى الدليل المذكور. و حينئذ فالخروج عن الإطلاقات المعتضدة بالموثق غير ظاهر. و مما ذكرنا تعرف الوجه في البناء على صحة الوضوءات المندوبة لها. و الله - سبحانه - أعلم.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابة حديث: ١ و باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٦

[فصل في الاستحاضة]

إشارة

فصل في الاستحاضة دم الاستحاضة من الاحداث الموجبة للوضوء و الغسل (١) إذا خرج إلى خارج الفرج و لو بمقدار رأس إبرة، و يستمر حدثها ما دام في الباطن باقياً، بل الأحوط إجراء أحكامها إن خرج من العرق المسمى بالعاذل إلى فضاء الفرج (٢) و إن لم يخرج إلى خارجه. و هو في الأغلب أصفر بارد (٣) رقيق (٤) فصل في الاستحاضة

(١) على تفصيل يأتي.

(٢) تقدم في الحيض وجه الإشكال في إجراء أحكامه إذا خرج إلى فضاء الفرج، و لم يخرج الى الخارج، و الكلام فيه جار في المقام بعينه.

(٣) كما هو المشهور،

لمصحح حفص: «دم الاستحاضة أصفر بارد» (١)

، و قد وصف بالبرودة في صحيح معاوية

(٢)، و موثق إسحاق ابن جرير

(٣). و عن المقنعة (٤) عدم التعرض للصفرة.

(٤) ذكره مع الأولين جماعة كثيرة، منهم: الفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني فيما حكى عنهم. وقد يظهر من محكى المعبر و الذكري: التردد فيه، بل ظاهر ما عن المبسوط وغيره من الاقتصار على الأولين عدمه، وكأنه لعدم ظهور دليل عليه غير ما عن دعائم الإسلام: «دم الاستحاضة»

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٤) صفحة: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٧

يخرج بغير قوة (١) ولذع و حرقة (٢)، بعكس الحيض، وقد يكون بصفة الحيض (٣)، وليس لقليله ولا لكثيره حد (٤) و كل دم ليس من القرحة أو الجرح و لم يحكم بحيضته فهو محكوم بالاستحاضة (٥)، بل لو شك فيه

دم رقيق» (١)

و ،

عن الرضوى: «إن دمها يكون رقيقاً» (٢).

نعم

في صحيح على بن يقطين: «في النساء تدع الصلاة ما دامت ترى الدم عيباً إلى ثلاثين يوماً، فإذا رقت و كان صفره اغتسلت و صلت» (٣).

لكن لم يظهر منه كون الدم حينئذ استحاضة. مع أن الصحيح مهجور.

ولعل الوجه في ثبوته كونه الغالب، أو ملازمته للفساد المنصوص عليه في بعض النصوص.

(١) يعنى بفتور. و عن بعض: الظاهر نفى الخلاف فيه. و يدل عليه توصيف الحيض بالدفع في مقام التمييز بينه و بين الاستحاضة.

(٢) هذان راجعان الى وصف البرودة.

(٣) اتفاقاً، كما إذا كان فاقداً لحدود الحيض.

(٤) بلا خلاف، لإطلاق الأدلة.

(٥) كما في الشرائع والقواعد، و عن جملة من كتب العلامة، و البيان و جامع المقاصد و المدارك و الكفاية و كشف اللثام، بل عن شرح المفاتيح:

نسبته الى الفقهاء. نعم موضوع كلامهم ما ليس بحيض، لكنه راجع الى ما في المتن. و كأن عدم التعرض لدم النفاس لكون مورد كلامهم غير النساء، أو لاكتفائهم بذكر الحيض عن ذكره، كما في كشف اللثام.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٨

.....

و هذا الحكم واضح جداً بناء على انحصار دم المرأة في الدماء المذكورة لأن انتفاء ما عدا الاستحاضة يلازم كونه استحاضة. و حينئذ تكون القاعدة المذكورة قاعدة واقعية، و قصد التنبيه فيها على انحصار الدم في الأقسام المذكورة. و حينئذ لا يحكم بكونه استحاضة حتى يعلم بانتفاء ما عداها و لو بقيام حجة على انتفائه، أما مع الشك فيه فلا مجال للحكم بها، لأن أصالة عدمه لو تمت - بناء على حجية الأصل في عدم الأولى - لا تصلح لإثبات كونه استحاضة إلا بناء على القول بالأصل المثبت. مع أنها معارضة بأصالة عدمها. أما بناء على عدم الانحصار في الأقسام المذكورة فيشكل الحكم بالاستحاضة بنحو القاعدة الكلية، و إن علم أنه ليس بحيض و لا من جرح أو قرح.

و أغلبته في النساء بعد الحيض لا دليل على اعتبارها في المقام. و أصالة عدم وجود سبب غيرها قد عرفت أنها - لو تمت - فهي من الأصل المثبت و معارضة. و أخبار الاستظهار و المستمرة الدم - لو سلم إطلاق الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيض، بنحو يشمل صورة احتمال وجود دم آخر غير ما ذكر - فلا عموم فيها يشمل جميع أقسام ذات الدم. و إلغاء خصوصية موردها غير ظاهر. و منه يظهر الاشكال فيما قواه في الجواهر من الحكم بالاستحاضة عند انتفاء الحيض ما لم يعلم أنه من قرح أو جرح. و أضعف منه ما عن المدارك من الحكم بالاستحاضة للواجد لصفاتها لأدلة الصفات، دون ما عداه لعدم الدليل عليه. و وجه الضعف: ما عرفت في مبحث الحيض من عدم صلاحية تلك الأدلة لإثبات حجيتها مطلقاً عند التردد بينها و بين الحيض، فضلاً عن صورة التردد بينهما و بين غيرهما. و مثله ما عن بعض من التفصيل بين صورة العلم بوجود القرح أو الجرح فلا يحكم بالاستحاضة، و بين صورة مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٧٩

.....

الشك فيحكم بها، اعتماداً في الثاني على أصالة عدم غيرها، غير المعارضة بأصالة عدمها لمخالفتها للغلبة، و في الأول على عدم جريان أصالة عدم غيرها للعلم بوجوده. إذ فيه: ما عرفت من أن أصالة عدم غيرها لا تصلح لإثباتها و أن الغلبة ليست بحجة. و أن العلم بوجود الجرح لا ينافي أصالة عدم كون الدم منه. و مثله أيضاً التفصيل بين ما كان دون الثلاثة - فلا يحكم بها، لما في مرسل يونس:- فيمن رأت يوماً أو يومين و انقطع - من

قوله (ع) «ليس من الحيض، إنما كان من علة: إما قرحة في جوفها و إما من الجوف» «١»

، حيث لم يحكم (ع) بأنه استحاضة - و بين غيره للغلبة.

و فيه: ما عرفت من عدم حجية الغلبة. و عدم حجية المرسل. و عدم دلالة على نفى الاستحاضة لوروده في مقام نفى الحيض لا غير. هذا كله بناء على أن مراد الجماعة من القاعدة المذكورة بيان قاعدة خارجية، أما بناء على أن مرادهم قاعدة شرعية، فيكفي في ثبوت الاستحاضة جريان أصالة عدم كون الدم حيضاً، أو من جرح أو من قرح، لأن ذلك العدم بمنزلة الموضوع للاستحاضة، فالأصل الجارى فيه يكفي في ثبوت حكمه. و لا يعارضه أصالة عدم كونه استحاضة، لأنه أصل مسبب لا يصلح لمعارضة الأصل السببي. و أما ما ذكره المصنف (ره) فهو في بدو النظر يخالف ما ذكره الجماعة فإن ما لم يحكم بحيضته أعم مما حكم بعدم حيضته، لكن الظاهر رجوعه إليه، لأنه بناء على قاعدة الإمكان لا يوجد دم لم يحكم بحيضته إلا لوجود مانع عن الحكم بحيضته، فهذا المانع موجب للحكم بعدم حيضته، فكل ما لم يحكم بحيضته محكوم بعدم حيضته، و في الموارد الذي تتعارض فيه قاعدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٠

.....

الإمكان- كما تقدم فى مبحث قاعدة الإمكان- لما قام الإجماع على لزوم الاختيار فما تختاره يكون حياً، وغيره يمتنع أن يكون حياً، فىكون استحاضة. نعم الموارد التى لا- يحرز فيها الإمكان- بناء على أن المراد منه الإمكان القياسى- لا يدخل الدم فيها فى القاعدة، بناء على عبارة الأصحاب و يدخل فيها بناء على عبارة المصنف (ره)، و مقتضاه الحكم بالاستحاضة حينئذ و وجهه غير ظاهر. ثم إن حمل كلام الجماعة على كون مرادهم بيان انحصار الدم واقعاً فى الأقسام المذكورة غير بعيد، و حمله على إرادة بيان أن موضوع الاستحاضة هو الدم الذى ليس بحيض و لا من جرح و لا من قرح- على أن يكون العدم المذكور قيداً شرعياً فى موضوع الاستحاضة- بعيد، إذ لم يتضمن ذلك دليل كى يبنى عليه.

نعم إن مقتضى الإطلاقات المقامية لأدلة أحكام الاستحاضة- كإخبار مستمرة الدم. و أخبار الاستظهار، و غيرها، و عدم التعرض فيها لتحديد الاستحاضة بالحدود الذاتية أو العرضية إلا فى ظرف كون الدم غير دم الحيض المتكون فى الرحم، جرياً على مقتضى الخلقة الأصلية- هو أن دم الاستحاضة مطلق الدم الخارج من الرحم مقابل الحيض، ففى مصحح ابن مسلم عن أبى جعفر (ع): «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه.

فان خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل، و إن لم تر شيئاً فلتغتسل، و ان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ و لتصل» «١» و ،

فى مرسل يونس عن أبى عبد الله (ع)- فى حديث:- «.. فإذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة، فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهى حائض، و إن

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨١

.....

انقطع الدم بعد ما رآته يوماً أو يومين اغتسلت وصلت. ثم قال: فعليها أن تعيد الصلاة تلك (كذا) اليومين التى تركتها، لأنها لم تكن حائضاً» «١»

و

فى مصحح الحسين بن نعيم الصحاف الوارد فى الحامل: «إذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت .. الى أن قال (ع):

فإن ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث، فلتتوضأ و تحتش بكرسف و تصل» «٢»

و

فى رواية إسحاق بن عمار فى الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين: «و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» «٣»

، و نحوه مرسل إبراهيم عن محمد ابن مسلم الوارد فى الحامل

«٤»، و

صحيح صفوان عن أبى الحسن (ع): «فىمن رأت الدم عشرة أيام ثم رأت الطهر ثم رأت الدم بعد ذلك، أ تمسك عن الصلاة؟ قال

(ع): لا، هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلاتين بغسل «٥»

و ،

في خبر يونس عن أبي عبد الله (ع): «المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام، قال (ع) تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر، فان انقطع عنها الدم و إلا فهي بمنزلة المستحاضة» «٦»

و نحوه

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في المرأة ترى الدم خمسة أيام، و الطهر خمسة أيام، و ترى الدم أربعة أيام و ترى الطهر ستة أيام، قال (ع): فإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دمًا صبيًا اغتسلت و استتفرت و احتشت بالكرسف في وقت كل صلاة، فإن رأت صفرة توضأت» «٧»

و نحوها غيرها. و المستفاد منها هو الحكم بأن الدم

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣٠

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢

(٧) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٢

.....

الخارج من الرحم استحاضة بمجرد تعذر كونه دم حيض، من غير فرق بين كونه من جرح أو قرح داخل أو من غير ذلك. و يشير اليه ما

في مرسله يونس الطويلة من قول الصادق (ع): «و سئل عن المستحاضة فقال:

إنما ذلك عرق عابر أو ركضة من الشيطان» «١»

و ،

في رواية زريق: «فإنما ذلك من فتق في الرحم» «٢».

و لا-يبعد أن يكون مراد الجماعة من قولهم: «و ليس بجرح و لا-قرح» أنه ليس بجرح و لا-قرح كائنين في فضاء الفرج- كما تقدم فرضهما في أول الحيض- لا ما يشمل الجرح و القرحة الكائنين في داخل الرحم، و إلا فهو شيء لا دليل عليه، و إطلاق النصوص ينفيه.

و ما عن الصحاح و في القاموس- من أن دم الاستحاضة يخرج من عرق العاذل- غير ثابت.

و حينئذ فإذا علم بكون الدم خارجاً من الرحم و لم يكن حيضاً لفقد بعض حدوده حكم بأنه استحاضة، و إن علم أنه من جرح فيه أو قرح فيه. و إن تردد الدم بين كونه خارجاً من الرحم أو من الفرج لم يكن وجه للحكم بكونه استحاضة. و أخبار الاستظهار و المستمرة الدم و غيرها موردها خصوص الأول فلا تشمل الثاني. و قد عرفت حال الغلبة و الأصول.

نعم النصوص جميعها موردها البالغة غير اليائسة، فتعميم الحكم لدم غيرها غير ظاهر. هذا و الظاهر أن الصفرة المذكورة في بعض

النصوص ليست ملحوظة قيداً للموضوع و إنما لوحظت طريقاً اليه و الى نفى الحيض، فاذا علم بانتفاء الحيض فلا اعتبار بها.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٣

و لم يعلم بالأمارات كونه من غيرها (١) يحكم عليه بها على الأحوط.

(١) صورة ما إذا لم يعلم كونه من الحيض داخله فيما سبق، الذى جزم بالاستحاضة فيه. و أما صورة ما إذا لم يعلم أنه من جرح أو قرح، فان كان الجرح و القرح داخلين فقد عرفت الحكم بالاستحاضة، و إن علم أن الدم منهما، و إن كان فى فضاء الفرج فلا دليل على الحكم بالاستحاضة مع الاحتمال. لقصور النصوص عن شمول ذلك كما عرفت، و إن كان الأحوط إجراء حكم الاستحاضة عليه كما نبه عليه المصنف (ره).

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن عبارة المصنف لا توافق عبارة الأصحاب. (الثانى): أن الجرح و القرح المذكورين فى موضوع القاعدة لا بد أن يكون المراد منهما الخارجين الواقعيين فى فضاء الفرج، لا ما يعم الواقعيين فى داخل الرحم، فان ذلك خلاف إطلاق النصوص. (الثالث): أن هذه القاعدة ليست شرعية مستفادة من الدليل كى يمكن إثبات الاستحاضة بأصالة عدم الحيض أو الجرح أو القرح- بناء على صحة جريان الأصل المذكور- بل هى واقعية لازمة للمستفاد من الأدلة من انحصار الدم الداخلى فى الحيض و الاستحاضة فلا- يصلح الأصل لإثبات موضوعها. (الرابع): أنه مع الشك فى كون الدم خارجاً من الداخلى أو من الخارج جرحاً أو قرحاً لا يرجع الى قاعدة الإمكان، و لا إلى هذه القاعدة، للشك فى موضوعهما و هو الدم الداخلى، بل يرجع الى قواعد آخر مثل: استصحاب الطهارة، أو قاعدة الاشتغال، أو نحوهما من الأصول الموضوعية أو الحكيمية كما تقدمت الإشارة إليه فى مسألة اشتباه الحيض بدم القرحة أو العذرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٤

[مسألة ١: الاستحاضة ثلاثة أقسام]

(مسألة ١): الاستحاضة ثلاثة أقسام: قليلة، و متوسطة و كثيرة، فالأولى: أن تتلوث القطنة بالدم من غير غمس فيها (١)، و حكمها وجوب الوضوء لكل صلاة (٢)

(١) كما عن جملة من كتب العلامة و الشهيد و غيرهما، و عن الخلاف و الشرائع و الدروس و الذكرى و غيرها: التعبير بعدم الثقب، و عن المصباح و مختصره: التعبير بعدم الظهور على القطنة، و عن المقنعة و المبسوط و المراسم و غيرها: التعبير بعدم الرشح، و الظاهر أن مراد الجميع واحد، كما يشهد به عدم تحريرهم الخلاف المذكور. و فى جامع المقاصد و عن تلميذه شارح الجعفرية: الغمس و الثقب و الظهور واحد قطعاً.

(٢) فى المعتمد: نسبته إلى الخمسة، و لم ينقل الخلاف فيه إلا- عن بعض المخالفين، و عن جماعة: نسبته الى المشهور، و عن الناصريات و الخلاف و ظاهر الغنية و التذكرة: الإجماع عليه، و فى جامع المقاصد:

نسبة الخلاف فى وجوب الوضوء الى ابن أبى عقيل و فى نفى الغسل الى ابن الجنيد، و ادعى إجماع الأصحاب بعدهما على خلافهما. و يشهد له ما

في مصحح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد و صلت كل صلاة بوضوء» (١)

، و

موثق زرارة عن أبي جعفر (ع): «عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟ قال (ع): تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة، فلتغتسل و تستوثق من نفسها و تصلى كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم، فاذا نفذ اغتسلت و صلت» (٢)

، و بهما يقيد ما دل على وجوب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٥

.....

الاجتسال مرة

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» (١)

، أو ثلاث مرات،

كمصحيح ابن سنان: «المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلاة الظهر و تصلى الظهر و العصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر» (٢)

، و عليهما يحمل ما

في مصحح الصحاف عن أبي عبد الله (ع): «فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ و لتصل في وقت كل صلاة» (٣)

، و ما

في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع): «فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت و صلت» (٤)

، فيحتملان على ما إذا لم يثقب الدم الكرسف.

نعم قد يعارضها

موثق سماعة: «المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين و للفجر غسلا، و إن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة، و إن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل، هذا إن كان الدم عبيطا و ان كان صفرة فعليها الوضوء» (٥)

، و مقتضى ذيله وجوب الوضوء فقط للصفرة مطلقاً، و إن كان مع الانغماس أو السيلان. و مثله في ذلك

صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «و إن رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت و صلت» (٦)

، و

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة و تصل، و لا- غسل عليها من صفرة تراها إلا في أيام طمثها» (٧)

، و خبره

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥
 (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤
 (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧
 (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٣
 (٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٦
 (٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١
 (٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٨
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٦

.....

الآخر:

«فان رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزئها الوضوء عند كل صلاة» (١).

نعم يعارضها في ذلك

خبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع) المتقدم في الحبل: «و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» (٢).

، و نحوه صحيح ابن الحجاج في النفساء

«٣». لكن يتعين الجمع بينها بحمل الأخيرة على الصفرة الكثيرة، و الأولى على القليلة، بشهادة

خير محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) في الحبل: «و إن كان قليلا أصفر فليس عليها الا الوضوء» (٤).

و عليه فيكون مقتضى الجمع العرفي بين جميع النصوص: أن الدم إن كان حمرة ثابتة فعليةا أغسال ثلاثة و ان لم يجز الدم الكرسف، و إن كانت غير ثابتة فعليةا غسل واحد، و الصفرة إن كانت قليلة عرفا فعليةا الوضوء لكل صلاة و إن كانت كثيرة عرفا فعليةا الأغسال الثلاثة، كما ذكره الأستاذ (ره) في رسالة الدماء معترضا به على المشهور.

و يمكن الخدش فيه (أولا): بأن مقتضى التقابل بين الشرطيتين في موثق سماعه

كون إحداهما مفهوما للأخرى، و حينئذ كما يمكن حمل الشرط في الثانية على معنى عدم ثقب الدم للكرسف يمكن حمل الشرط في الأولى على معنى جواز الدم من الكرسف أيضا، بل الثاني أظهر، و حينئذ يكون إطلاق الشرطية الثانية مقيدا بما سبق حملا للمطلق على المقيد. (و ثانيا):

بأن ظاهر التعبير بالصفرة في ذيل الموثق إرادة القليلة بالمعنى المشهور، لظهوره في كون الدم لقلته لا يرى إلا لونا محضا بلا جوهرية له، فلا إطلاق له

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٧
 (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢
 (٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٧

فريضة كانت أو نافلة (١)

يشمل النافذ فضلا عن السائل حتى يتكلف للجمع بينه وبين غيره بالحمل على القليل العرفي. مضافا إلى أن خبر ابن مسلم لضعفه لا يصلح للشهادة على الجمع المذكور. (و ثالثا): بأن النصوص المتقدمة الدالة على وجوب الوضوء فقط كالصريحة في أن موضوعها هو موضوع وجوب الغسل، وأن الاختلاف في الحكم إنما جاء من جهة النفوذ وعدمه، فيمتنع حملها على خصوص الصفرة فلاحظ. نعم يبقى الاشكال فيما دل على وجوب الغسل للصفرة فإن حمله على المتوسطة والكثيرة خلاف الظاهر كما عرفت، لكن لا مجال للأخذ به بعد مخالفته المشهور، ولا سيما بعد دعوى الإجماع عليه ممن تقدم فإن ذلك موجب لوهم ما دل من النصوص على خلافه لو كان.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما عن العماني من نفى حديثه هذا القسم أصلا استصحابا للطهارة. و تمسكا بإطلاق حصر نواقض الوضوء بغيرها. و مثله ما عن الإسكافي من وجوب الغسل مرة اعتمادا على إطلاق مثل صحيح زرارة السابق، إذ قد عرفت أنه يجب حمله على ما سبق حملا للمطلق على المقيد.

(١) كما صرح به غير واحد، قال في كشف اللثام: «و لا فرق بين الفرائض و النوافل، فلا تجمع بين فريضة و نافلة بوضوء، وفاقا للتذكرة و المنتهى و نهاية الأحكام و المعبر». و في المنتهى: نسبتبه إلى الأشهر عندنا. و يدل عليه العموم في صحيح معاوية و موثق زرارة

. نعم قد يظهر من مصحح الصحاح

الاكتفاء بالوضوء في كل وقت صلاة، و قد يشير الى ذلك غيره أيضاً، و عليه عول في المبسوط، قال: «و إذا توضأت لفريضة صلت معها من النوافل ما شاءت»، و تبعه في المهذب. لكنه لا يصلح لمعارضته ما سبق، لإمكان حمله على ما سبق جمعا بينهما، و لا سيما كون التجديد لكل صلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٨

و تبديل القطن (١) أو تطهيرها. و الثانية: أن يغمس الدم في القطن و لا- يسيل إلى خارجها من الخرقه، و يكفي الغمس في بعض أطرافها (٢)، و حكمها- مضافاً إلى ما ذكر (٣)

مقتضى الأصل للشك في حصول الطهارة الحكيمية بدونه، فإن الظاهر من النص و الفتوى كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا.

(١) كما هو المشهور، بل عن ظاهر الناصريات و الغنية و التذكرة و جامع المقاصد: أنه إجماع، و في المنتهى: «لا خلاف عندنا في وجوب الابدال»، و ليس عليه دليل ظاهر كما اعترف به غير واحد، قال في كشف اللثام: «لم يذكره الصدوقان و القاضي و لا ظفرت بخبر يدل عليه».

نعم قد يستفاد مما ورد في المتوسطة «١»- لكنه موقوف على عدم الفصل- أو مما دل على المنع من حمل النجاسة في الصلاة. و قد عرفت أنه محل تأمل، و لا سيما في مثل المقام مما لا تتم به الصلاة و يكون من الباطن فالعمدة الإجماع لو تم.

(٢) يعني: ينفذ إلى بعض الأطراف من الجانب الآخر. و دليل الاكتفاء إطلاق النفوذ و الثقب المذكورين في النصوص.

(٣) يعني: الوضوء لكل صلاة و تبديل القطن. أما الأول فلا- إشكال و لا- خلاف في وجوبه لما عدا صلاة الغداة، و أما لها فعن المبسوط و الخلاف و غيرهما عدم وجوبه. و صريح جماعة وجوبه. و يقتضيه ما

في موثق سماعه من قوله (ع): «و إن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة» «٢».

و أما الثاني ففي مفتاح الكرامة: «كأنه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٢) تقدم في أحكام الاستحاضة القليلة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٨٩

غسل قبل صلاة الغداة (١). و الثالثة: أن يسيل الدم من القطن

مما لا خلاف فيه عندهم، و عن شرح الدروس الفخر الإسلام: إجماع المسلمين عليه. و يشهد له ما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المستحاضة .. إلى أن قال (ع):

فان ظهر عن الكرسف فلنغتسل، ثم تضع كرسفاً آخر، ثم تصلى، فإن كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلى صلاتين بغسل واحد» (١)

بناء على ظهور الفقرة الأولى فيما نحن فيه، بقريته المقابلة بينها وبين الفقرة الثانية الصريحة في الكثيرة، و هي و إن لم تكن ظاهرة في التغيير لكل صلاة لكن يمكن استفادة ذلك منها لظهورها في مانعية مثل هذا الدم عن الصلاة مطلقاً بلا خصوصية لصلاة دون أخرى. فلاحظ.

(١) بلا-خلاف، و عن جماعة الإجماع عليه. إنما الخلاف في الاكتفاء به و الاحتياج إلى غسلين آخرين فتكون المتوسطة كالكثيرة. المشهور الأول و عن العماني و الإسكافي، و في المعبر و المنتهى: الثاني. قال في المعبر:

«و الذي ظهر لي أنه إن ظهر الدم على الكرسف وجب ثلاثة أغسال، و إن لم يظهر لم يكن عليها غسل، و كان عليها الوضوء لكل صلاة»، و في المنتهى - بعد ما روى

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) في المستحاضة: «فإذا جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر، تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب. و العشاء غسلًا تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل للصبح ..» (٢)

- قال (ره): «و هذه رواية صحيحة و عليها أعمل»، و تبعهم جماعة من متأخري المتأخرين كالأردبيلي

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٠

.....

و تلميذيه و البهائي في الجبل المتين و غيرهم.

و يدل على الأول - مضافا الى ما تقدم من رواية عبد الرحمن المتقدمه

- ما

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) من قوله (ع): «فان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل، و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت:

و الحائض؟ قال (ع): مثل ذلك سواء» (١)

، فإن إطلاق الفقرة الثانية وإن كان يشمل القليلة لكن عرفت أنه يجب تقييده بما دل على وجوب الوضوء فقط إذا لم يثقب الكرسف، فتبقى صورة الثقب محكومة بوجود الغسل الواحد. ومثله الشرطية الثانية في موثق سماعه (٢)، بناء على ما عرفت من أن المراد عدم تعدى الدم من الكرسف الى ما وراءه لا عدم الثقب. وبها يقيد إطلاق ما دل على أن المستحاضة تغتسل ثلاث مرات، كمصحح ابن سنان المتقدم (٣) وغيره، وكذا مثل صحيح معاوية المتقدم

الموجب للأغسال الثلاثة عند ثقب الكرسف، فلا وجه لاعتماد الجماعة عليه في دعوى عدم الفرق بين المتوسطة والكثيرة في تثليث الأغسال. وأما ما في المنتهى - من الطعن في نصوص المشهور بالضعف، لأن في طريق بعضها واقفي وفي بعضها فطحي، وفي طريق بعضها مما لم يحضره حاله عدالة وجرحاً وبعضها مجهول المروي عنه، ومن الممكن أن لا يكون هو الامام - فضعيف كما يظهر بالتأمل، وإن سبقه في بعضه في المعتمد.

ثم إن النصوص المتقدمة وإن لم يصرح فيها بكون الغسل لصلاة الصبح إلا أنها ظاهرة في ذلك، لظهورها في كون وجوب الغسل غيراً للصلاة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥

(٢) تقدم ذيله في حكم الاستحاضة القليلة، وتقدم بيان مصدره هناك

(٣) تقدم في حكم الاستحاضة القليلة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩١

إلى الخرقه و يجب فيها - مضافاً إلى ما ذكر (١)

لا نفسياً، وفي كونه شرطاً في جميع صلوات اليوم لا في واحدة من صلواته وفي كونه ملحوظاً بنحو الشرط المتقدم، فإذا كانت دالة على وجوب فعله قبل صلوات اليوم بأجمعها تعين فعله قبل الصبح، لأنها أول صلوات اليوم بمقتضى الإطلاق، إذ لو أتى به بعد الصبح قبل الظهر أو بعدها كان مأتياً به قبل صلوات خمس من يومين لا من يوم واحد. مضافاً إلى أن وجوب فعله للغداة بخصوصها مما انعقد عليه الإجماع، بل الضرورة، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره). والله سبحانه أعلم.

(١) يعني: من الوضوء لكل صلاة، وتبديل القطنه، والغسل لصلاة الغداة.

أما الأول فنسب إلى المشهور وأكثر المتأخرين وعامتهم وجمهورهم، وعن الخلاف: الإجماع عليه، واستدل له بعموم قوله تعالى: (إِذِ انبأ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ..) (١)، وبأولوية وجوبه هنا من وجوبه في السابقتين.

وبأن الأصل عدم إغناء الغسل عنه. والجميع لا يخلو من خدش، إذ العموم - لو سلم - يمكن الخروج عنه بالنصوص الدالة على الاكتفاء بالغسل هنا كما في آية الجنابة (٢)، والأولوية بعد قيام الأدلة على الغسل ممنوعة. والأصل لا مجال له مع الدليل.

وعن المفيد والسيد في الجمل والمحقق في المعتمد وأحمد بن طاوس:

وجوب الوضوء مع كل غسل، واختاره جماعة من متأخري المتأخرين، وجعله شيخنا الأعظم خير الأقوال. اعتماداً على ما دل على وجوب الوضوء مع كل غسل. وقد تقدم الاشكال فيه فراجع. مضافاً إلى خلو نصوص

(٢) النساء: ٤٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٢

.....

الباب عن التعرض له مع تعرضها له في المتوسطة والقليلة، و بنحو تكون كالصريحة في نفيه، و تخصيص ما دل على وجوب الوضوء مع كل غسل لو تمّ. و كأنه لذلك كان ما حكى عن ظاهر الصدوقين و الشيخ و السيد في الناصريه و الحلبي و بنى زهرة و حمزة و البراج من عدم وجوبه أصلاً، و اختاره جماعة من أعظم المتأخرين.

اللهم إلا أن يستفاد من

مرسله يونس الطويلة، لقوله (ع) في سنه التي تعرف أيامها: «فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثمّ تغتسل و تتوضأ لكل صلاة. قيل: و إن سال؟ قال (ع): و إن سال مثل المثقب» (١)

، فإن إطلاقها و إن اقتضى عدم الاحتياج الى الغسل في جميع أفراد المستحاضة الا أنه مقيد بغيره مما دل عليه. و دعوى: أن الظاهر من الاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض، و الا لزم إهماله، مع أن بيانه أهم من بيان الوضوء، و حينئذ فمقتضى ظهوره في تعلق الظرف بالفعلين وجوب الغسل و الوضوء معاً لكل صلاة، فلا بد أن يحمل على الاستحباب لعدم القول بوجوبه. مندفعه: بأن الظاهر من الغسل غسل الحيض، كما يظهر من ملاحظه نظائره من النصوص. و لو سلم فالإجماع على عدم وجوب الغسل لكل صلاة لا- يصلح قرينه على صرف ظهوره في وجوب الوضوء لكل صلاة، كما تكرر بيانه في نظائره. مضافاً الى إمكان كون الإجماع قرينه على حمله على غسل الحيض، أو تعلق الظرف بالفعل الثاني لا غير. فتأمل جيداً.

و أما الثاني: فالظاهر أنه لا خلاف فيه. بل الظاهر دخوله في معتقد الإجماع في السابقتين، و يدل عليه ما سبق في المتوسطة بضميمة الأولوية.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٣

و إلى تبديل الخرقه (١) أو تطهيرها- غسل آخر للظهيرين (٢) تجمع بينهما (٣)، و غسل للعشائين تجمع بينهما. و الأولى كونه في آخر وقت (٤) فضيلة الأولى حتى يكون كل من الصلاتين

و يمكن أن يستفاد من

مصحيح صفوان: «هذه مستحاضة، تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه، و تجمع بين صلاتين بغسل» (١).

و أما الثالث: فيدل عليه ما يأتي مما دل على وجوب الأغسال الثلاثة.

(١) من غير خلاف ظاهر، بل عن بعض دخوله في معتقد إجماع الفخر. و يدل عليه ما دل على وجوب تبديل القطنه، فإنه أولى منه.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف و المعتبر و المنتهى و التذكرة و المدارك، و عن جامع المقاصد و شرح المفاتيح: نفى الخلاف فيه، قال في المعتبر: «و إن سال لزمها ثلاثة أغسال. و هذا متفق عليه عند علمائنا». و تدل عليه النصوص المستفيضة التي تقدم بعضها.

(٣) كما صرح به جماعة، بل يظهر من غير واحد أنه مما لا كلام فيه. و يدل عليه الأمر به

في صحيح ابن مسلم: «فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (٢)

، و نحوه موثق زرارة

و صحيح صفوان

«٣». نعم بناء على عدم وجوب معاقبة الصلاة للغسل يشكل وجوب الجمع، بل لا بد من جواز التفريق، لصعوبة التفكيك بين الصلاة الاولى والثانية. ولذا كان صريح بعض كون المسألتين من باب واحد، لكن ظاهر غيره خلافه كما عرفت.

(٤) بل هو الأفضل، لما فيه من إدراك وقت فضيلتهما كما ذكر. مضافاً إلى الأمر به في صحيح معاوية، حيث قال (ع): «تؤخر هذه و تعجل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٤

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٤

في وقت الفضيلة. و يجوز تفريق الصلوات و الإتيان بخمس غسل (١). و لا يجوز الجمع بين أزيد من صلاتين بغسل واحد (٢). نعم يكفى للنوافل أغسال الفرائض (٣).

هذه «١»

و ،

في صحيح البصرى: «فلتؤخر الصلاة الى الصلاة، ثمّ تصلى صلاتين بغسل واحد» «٢»

و ،

في خبر إسماعيل بن عبد الخالق: «فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها، ثمّ تغتسل ثمّ تصلى الظهر و العصر، فان كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها، ثمّ تغتسل ثمّ تصلى المغرب و العشاء» «٣»

، فان الظاهر من آخر وقتها آخر وقت فضيلتها المحمول على غير الوجوب إجماعاً.

(١) كما عن المنتهى و الشهيد و المحقق الثانيين، و عن المدارك: القطع بالجواز، و عن جماعة من متأخري المتأخرين متابعتهم في ذلك. لأن المنساق من الأمر بالجمع كونه للرخصة في الاكتفاء بالغسل الواحد للصلتين لا وجوبه تعبداً. و يشير إليه ما في رواية يونس: «فإن رأيت دماً صيباً فلتغتسل في وقت كل صلاة» «٤»

، و نحوها غيرها. خلافاً لظاهر كثير من العبارات و صريح بعضها من وجوب الجمع جموداً على ظاهر الأمر نفسه. ثمّ إنه بناء على جواز التفريق يكون الغسل الثاني كالأول مبيحاً، لعدم جواز إيقاع الصلاة الثانية إلا به، حيث أن الاكتفاء بالأول إنما هو مع الجمع لا مع التفريق، فيكون الغسل الثاني شرطاً في صحتها.

(٢) لأن فيه مخالفة لمقتضى النصوص.

(٣) للإجماع المدعى - في محكى الغنية و المعبر و المنتهى و التذكرة و شرح

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٥

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٥

لكن يجب لكل ركعتين منها وضوء (١).

[مسألة ٢: إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر]

(مسألة ٢): إذا حدثت المتوسطه بعد صلاة الفجر

الجعفريه و كشف الالتباس - على أنه إذا فعلت المستحاضه ما يلزمها من الوضوء و الغسل و غيرها ما كانت بحكم الطاهره، و عن المدارك و غيرها: نفى الخلاف فيه. و المصرح به في كلامهم أنها تستبيح كل غايه تتوقف على الطهاره من صلاة و طواف و غيرها. و هذه الإجماعات هي العمده، و الا فالنصوص قاصره عن إثبات ذلك. نعم قد يشير إليه بعضها، ففي رواية إسماعيل ابن عبد الخالق عن أبي عبد الله (ع) - في حديث: «.. فاذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تصلى ركعتين قبل الغدا، ثم تصلى الغدا» (١) «، فإنها ظاهره في الاكتفاء بغسل واحد للنافله و الفريضة.

(١) بناء على ما عرفت من وجوب الوضوء لكل صلاة. و لا- ينافيه قولهم: انها إذا فعلت وظيفتها كانت بحكم الطاهر، على أى معنى حمل، لأن من جمله الوظيفة الوضوء لكل صلاة، و هي أعم من الفريضة و النافله كما عرفت، و لذا حكى عن الموجز و شرحه: الجزم بلزوم تعدد الوضوء للطواف و صلاته. و عن الروض: «ليس للمستحاضه أن تجمع بين صلاتين بوضوء واحد، سواء فى ذلك الفرض و النفل، بل لا بد لكل صلاة من وضوء، أما غسلها فللوقت تصلى به ما شاءت من الفرض و النفل أداء و قضاء مع الوضوء لكل صلاة..» و نحوه كلام غيره.

لكن فى الجواهر - فى حكم المستحاضه بالنسبه إلى صلاة النوافل و القضاء و التحمل و نحو ذلك - قال: «و لعل قضيه قولهم: - انها مع الافعال تكون بحكم الطاهره - جواز ذلك كله من دون تجديد لغسل أو وضوء

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٦

لا يجب الغسل لها (١)، و هل يجب الغسل للظهيرين أم لا؟ (٢) الأقوى وجوبه (٣). و إذا حدثت بعدهما فللعشائين، فالمتوسطه توجب غسلها واحداً، فان كانت قبل صلاة الفجر و جب لها و إن حدثت بعدها فللظهيرين، و إن حدثت بعدهما فللعشائين

اللهم إلا- أن يفرق بين الصلاة و غيرها من الغايات، لما تقدم من الاخبار الآمره بالوضوء - مثلاً - عند كل صلاة. و فى شمولها لمثل المقام نظر».

و وجه النظر: أن الاخبار المذكوره إنما وردت فى غير الكثيره. لكن الدليل الذى استند إليه هو فيها فى إيجاب الوضوء لكل صلاة يقتضى عدم الفرق بين النفل و الفرض، و لا سيما مع تصريح غير واحد، و دعوى الإجماع على وجوب تجديد الوضوء للفرض و النفل كما نقله هو (ره). فراجع. هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً من قاعدة إلحاق النافله بالفريضة. فتأمل.

(١) قطعاً كما فى الجواهر، و وجهه ظاهر.

(٢) قال فى الجواهر: «ظاهر كلام الأصحاب العدم، كما صرح به فى جامع المقاصد فى مبحث الغايات، و الشهيد فى الروضه، بل لعل المتأمل يمكنه تحصيل الإجماع على ذلك، لتخصيصهم الغسل بكونه للغدا»، و قريب منه ما عن مصابيح الطباطبائى.

(٣) كما جزم به في الرياض، لما عرفت من ظهور الأدلة في كون الغسل الواحد شرطاً لجميع الصلوات، و أن وجوبه لصلاة الغداة ليس لخصوصية فيها. بل لظهور الأدلة في كونه ملحوظاً بنحو الشرط المتقدم، و لازمه وجوبه لو حدثت المتوسطة بعد الغداة. و منه يظهر أن تعجب الجواهر من المولى في الرياض - حتى أنه لم يستبعد كونه لبعض تلامذته، و اشتبهه النساخ فيها لخلو بعض نسخ الرياض عنه - ليس كما ينبغي، و دعوى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٧

كما أنه لو حدثت قبل صلاة الفجر و لم تغتسل لها عصياناً أو نسياناً وجب للظهرين (١) و إن انقطعت قبل وقتها بل قبل الفجر (٢)

اختصاص النصوص بصورة الرؤية قبل الغداة، فلا تشمل ما نحن فيه، لا يساعدها مذاق الفقهي. و كذا الحال فيما لو حدثت بعد الظهرين.

(١) كما اعترف به في الجواهر على إشكال فيه، لعدم ثبوت مشروعيته بعد فوات المحل الموظف شرعاً. و فيه: ما عرفت. مضافاً إلى إمكان مشروعيته بالاستصحاب.

(٢) لأن الظاهر من النصوص كون وجود الدم وقتاً ما حدثاً موجباً للوظيفة المقررة له في وقت الصلاة، و لا يعتبر وجوده في الوقت، و إن حكى عن جماعة منهم: الشهيد في الدروس و الذكرى: أن العبرة بالكثرة و القلة أوقات الصلاة، لكنه خلاف ظاهر النصوص. و أما ما

في مصحح الحسين بن نعيم الصحاف من قوله (ع): «فلتغتسل و لتصل الظهرين، ثم لتنظر، فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل و لا غسل عليها» (١)

، فلا يظهر منه ذلك، و إن قال في الذكرى: «هذا مشعر بأن الاعتبار بوقت الصلاة فلا أثر لما قبله».

و لم يتضح وجه الاشعار به، بل هو ظاهر في خلاف ذلك، لأن المفروض فيها أنها صلت الظهرين فيكون المراد نفي الغسل لصلاة المغرب إذا لم يسال الدم قبل الغروب، و مفهومه أنه إذا سال قبل الغروب وجب الغسل للمغرب. و لذا كان المشهور - المنسوب إلى العلامة و الشهيدين في البيان و الروضة و المحقق الثاني و جماعة من متأخري المتأخرين - ما ذكرنا، بل عن شرح الروضة: نسبتته إلى ظاهر النصوص و الفتاوى.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٨

أيضاً، و إذا حدثت الكثيرة بعد صلاة الفجر يجب في ذلك اليوم غسلان (١)، و إن حدثت بعد الظهرين يجب غسل واحد للعشائين.

[مسألة (٣): إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر]

(مسألة ٣): إذا حدثت الكثيرة أو المتوسطة قبل الفجر يجب أن يكون غسلهما لصلاة الفجر بعده (٢)،

(١) بلا- خلاف ظاهر، لما عرفت من ظهور الأدلة في شرطية الغسل لهما حينئذ كما لو حدثت قبل الفجر. ثم إنه لا إشكال في عدم وجوب الغسل للصباح، في الفرض، و في الجواهر: القطع به.

(٢) لعدم الدليل على مشروعيته قبله، إذ ليس هو طهارة في نفسه ليستحب. و لعدم الأمر به غيراً للموقت قبل وقته، لعدم الأمر بالموقت حينئذ لكون الوقت شرطاً لوجوبه. نعم لو فرض الانقطاع أيضاً قبل الوقت أمكن الإتيان به بقصد الاستحباب لكونه طهارة حينئذ. كما

أنه لو قيل بجواز التعبد بمقدمات الموقت قبل وقته، إما للالتزام بكون الواجبات المشروطة راجعة إلى الوجوبات المعلقة، أو لملازمتها لها عقلاً، أو لإمكان داعوية الوجوب المشروط بشيء إلى فعل ما يتوقف عليه الواجب قبل وجود الشرط فإن الترجيح النفسى التقديرى الذى هو المصحح لعبادية العبادات- كما أشرنا إلى ذلك فى ذيل البحث عن الترتب المتقدم فى مباحث النجاسات- لا فرق فى اقتضائه الداعوية بين الحالى و الاستقبالى، فيصح التعبد بالفعل بلحاظه و لو كان استقبالياً. و الرجوع إلى طريقه العقلاء أقوى شاهد على ذلك، فان العبد يتقرب إلى مولاه بفعل المقدمات قبل وقت الفعل و قبل حدوث الملاك بملاحظة حدوثه فى الاستقبال. و كيف يصح التفكيك بين البناء على حرمة تفويت المقدمات قبل الوقت عقلاً، و البناء على عدم جواز التعبد بها بلحاظ الأمر

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٣٩٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٩٩

فلا يجوز قبله إلا إذا أرادت صلاة الليل فيجوز لها أن تغتسل قبلها (١).

[مسألة (٤): يجب على المستحاضة اختبار حالها]

(مسألة ٤): يجب على المستحاضة اختبار حالها (٢)

الاستقبالى؟! و هل كان حكم العقل بحرمة التفويت إلا من جهة الأمر الاستقبالى، فلم لا يكون الأمر الاستقبالى مصححاً للتعبد كما صح أن يكون منشأ لحكم العقل؟! و هذا مما لا- ينبغى أن يكون محلاً- للإشكال. و لا- حاجة حينئذ إلى الالتزام بكون التعبد بالمقدمات العبادية- مثل غسل الجنابة قبل الفجر للصائم- بلحاظ الأمر النفسى الاستجابى، كما ذكرنا ذلك فى كتاب الصوم و إن كان هذا لا يتأتى فى المقام، لعدم مشروعية غسل الاستحاضة فى نفسه. فتأمل. و ربما ذكرنا فى كتاب الصوم بعض وجوه أخرى فى التخلص عن الاشكال فراجع.

و على هذا لا بأس بالإتيان بال غسل قبل الوقت متصلاً به، بناء على وجوب معاقبة الصلاة له أو و لو منفصلاً عنه، بناء على عدم وجوبه.

نعم قد يستفاد من مثل رواية إسماعيل بن عبد الخالق المتقدمة

«١»، و مرسله يونس و وجوب فعله فى الوقت و يمكن حملهما بشهادة إطلاق غيرهما على ما يحصل به المعاقبة. و كأنه لأجل ذلك ذهب جماعة- على ما حكى- إلى جواز فعله قبل الوقت. فتأمل.

(١) كما عن الصدوقين و السيد و الشيخين و جماعة من المتأخرين، بل عن الذخيرة: «لا- أعلم فيه خلافا»، و فى محكى الخلاف: الإجماع عليه و هو العمدة فيه، و لولاه لأشكال جوازه، لعدم الدليل على جواز الاكتفاء به بناء على وجوب معاقبة الصلاة له، نعم لا بأس به بناء على عدمه.

(٢) كما فى المنتهى و الذكرى، و عن جامع المقاصد. للزوم المخالفة

(١) تقدمت فى بيان وظيفة الاستحاضة الكثيرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٠

القطعية الكثيرة لولاه. و للإشارة إليه في بعض النصوص،

ففى صحيح ابن مسلم المروى فى المعتبر عن مشيخة ابن محبوب عن أبى جعفر (ع): «فى الحائض إذا رأت دمًا بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها. فلتتعد عن الصلاة يوماً أو يومين، ثم تمسك قطنه، فان صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع ..» (١) و

فى رواية عبد الرحمن عن أبى عبد الله (ع) فى المستحاضة: «و لتستدخل كرسفاً، فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلى، فإذا كان دمًا ..» (٢) و نحوهما غيرهما.

و المحتمل بدواً فى النصوص المذكورة، إما الوجوب النفسى، فلو تركته أثمت لا غير، أو الوجوب الغيرى على معنى كونه شرطاً فى صحة العبادة فلو تركته بطلت، أو الإرشادى إلى طريق معرفة حال الدم بلا زيادة على ذلك، أو بزيادة المنع من الرجوع إلى أصل البراءة، و نحوه من الأصول المفرغة، بناء على أن المرجع عند الشك فى المقام أصل البراءة من الغسل المحتمل، أو بزيادة المنع من الرجوع إلى استصحاب الحكم أو الموضوع، أو ذلك مع المنع من العمل بالاحتياط. و ظاهر الجواهر: الميل إلى الرابع قال (ره): «لكن ينبغى القطع بعدم إرادتهم أنها إن لم تعتبر حالها بطلت صلاتها، و لو كان ما فعلته موافقاً للواقع مشتملاً على نية التقرب، لعدم وضوح دليل عليه. كما أنه تشكل دعوى وجوب التعرف عليها حتى لو أرادت العمل بأسوأ الاحتمالات. و يشكل أيضاً دعوى الوجوب عليها لو كان معها استصحاب يشخص حالها». و اختار شيخنا الأعظم (ره) عدم جواز العمل بالاحتياط و لا بالاستصحاب، و جواز العمل المطابق لهما معاً. و كأنه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٤

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠١

و أنها من أى قسم من الأقسام الثلاثة بإدخال قطنه و الصبر قليلاً ثم إخراجها و ملاحظتها لتعمل بمقتضى وظيفتها، و إذا صلت من غير اختبار بطلت إلا مع مطابقتها للواقع (١) و حصول قصد القربة كما فى حال الغفلة. و إذا لم تتمكن من الاختبار يجب عليها الأخذ (٢) بالقدر المتيقن (٣).

مبنى على عدم جواز الامتثال الإجمالى مع إمكان الامتثال التفصيلى، لا لاستظهار الاحتمال الثانى من النصوص، قال (ره): «فلو لم تعتبره مع الإمكان فسدت عبادتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة». لكن المبنى ضعيف. نعم مقتضى إطلاق النصوص المنع من جريان الاستصحاب.

و أما المنع عنه من جهة الوجه الأول فضعيف، فان مجرد لزوم المخالفة القطعية الكثيرة لا يقتضى وجوب الفحص ما لم يكن بنحو يعلم بإيجاب الاحتياط، و هو غير حاصل.

و أما الاحتياط فالنصوص لا تقتضى المنع عنه، لعدم تعرضها للواقع على نحو تكون مقيدة له. و قد عرفت أن المنع عنه من جهة العبادة ضعيف.

(١) الوجه فى المستثنى و المستثنى منه ظاهر. و احتمال البطلان مطلقاً- لكون الاختبار شرطاً فى الصحة- فى غاية السقوط، لظهور ما دل على وجوبه فى كونه من قبيل وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية إرشادياً الى تنجز الواقع، و عدم عذرية الجهل، فاذا فرض

الإتيان بالواقع كان موجبا لسقوط الأمر به عقلا.

(٢) لا إشكال في سقوط وجوب الاختبار حينئذٍ للتعذر، كما لا إشكال في وجوب الصلاة، لأنها لا تسقط بحال.

(٣) لحصول الموافقة للواقع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٢

إلا أن يكون لها حالة سابقة من القلة أو التوسط فتأخذ بها (١). ولا يكفي الاختبار قبل الوقت (٢) إلا إذا علمت بعدم تغير حالها إلى ما بعد الوقت.

[مسألة ٥: يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة]

(مسألة ٥): يجب على المستحاضة تجديد الوضوء لكل صلاة (٣) و لو نافله و كذا تبديل القطنه (٤) أو تطهيرها، و كذا الخرقه إذا تلوثت، و غسل ظاهر الفرج إذا أصابه الدم، لكن لا يجب تجديد هذه الأعمال للأجزاء المنسية (٥)

(١) عملا بدليل الاستصحاب. اللهم إلا أن يقال: إطلاق دليل وجوب الاختبار موجب لسقوط الاستصحاب عن الحجية. وانصرافه إلى صورة القدرة عليه ممنوع، كما هو الحال في نظائره.

(٢) لانصراف دليل وجوبه إلى ما بعد الوقت. نعم مقتضى الانصراف يكون الاختبار حال العمل، فلا مانع من أن يكون قبل الوقت إذا كان أداء الوظيفة في الوقت مقارناً له، كما لا يكفي أن يكون في الوقت مع كون أدائها في آخر الوقت. فكان المناسب التعبير بأنه لا يكفي الاختبار منفصلاً عن أداء الوظيفة. فلاحظ.

(٣) تقدم الوجه فيه.

(٤) أما تبديل القطنه لكل صلاة و لو نافله فغير ظاهر في القليله، لما عرفت من قصور الدليل عليه في الفريضة فضلاً عن النافله. و أما في المتوسطه فيمكن دعوى إطلاق النص المتقدم بنحو يشمل النافله أو يستفاد حكم النافله من الفريضة. فتأمل. و منه يظهر الكلام في الخرقه.

(٥) إذ لا تخرج عن كونها أجزاءً صلاتيةً لا يجب التجديد لها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٣

و لا لسجود السهو إذا أتى به متصلاً بالصلاة (١)، بل و لا لركعات الاحتياط (٢) للشكوك، بل يكفيها أعمالها لأصل الصلاة.

نعم لو أرادت إعادتها احتياطاً أو جماعةً و جب تجديدها (٣)

[مسألة ٦: إنما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم]

(مسألة ٦): إنما يجب تجديد الوضوء و الأعمال المذكورة إذا استمر الدم، فلو فرض انقطاع الدم قبل صلاة الظهر يجب الأعمال المذكورة لها فقط، و لا تجب للعصر و لا للمغرب و العشاء (٤)، و إن انقطع بعد الظهر و جبت للعصر فقط و هكذا.

بل إذا بقي وضوؤها للظهر إلى المغرب لا يجب تجديده أيضاً مع فرض انقطاع الدم قبل الوضوء للظهر.

(١) لأنه من توابع الصلاة، و كذا لو جرى به منفصلاً عن الصلاة لأصل. نعم لو أمكن تحصيل الطهارة أو تخفيفها و جب التجديد حينئذٍ بناءً على وجوب ذلك فيه.

(٢) هذا غير ظاهر، سواء كانت مرددة بين الجزئية و النافلة أم كانت صلاة مستقلة مجزئة على تقدير النقص، أما على الثانى فلأن اللزوم إجراء أحكام الصلاة المستقلة عليها، و أما على الأول فلأنها على تقدير الجزئية و إن كان لا يلزم فيها التجديد لكن على تقدير النافلة يلزم ذلك لها.

اللهم الا أن يدعى ظهور النص فى غير مثل صلاة الاحتياط مما هو من توابع الصلاة، نظير الأجزاء المنسية.

(٣) يمكن منع التجديد بناء على عدم لزوم معاقبة الصلاة لأعمالها.

(٤) لأن الظاهر من النصوص كون دم الاستحاضة كسائر الأحداث يرفعه ما يتعاقبه من الوظيفة الخاصة، فإذا وجد بعد الوظيفة أو بعد الشروع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٤

[مسألة (٧): فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء يجوز لها تقديم كل منهما]

(مسألة ٧): فى كل مورد يجب عليها الغسل و الوضوء يجوز لها تقديم كل منهما (١)، لكن الأولى تقديم الوضوء.

فيها احتاج فى رفعه الى تجديد الوظيفة، و لا يكفى وجوده آنا ما فى وجوب وظائف اليوم جميعها، و إن قال فى الجواهر: «لو لا مخافة خرق ما عساه يظهر من الإجماع، و تشعر به بعض الاخبار، لأمكن القول بإيجابه الأغسال الثلاثة و ان لم يستمر لحظة بعد الغسل، للإطلاق، فيكون حينئذ هذا الدم حدثاً يوجب الأغسال الثلاثة و ان لم يستمر»، إذ الإطلاق الذى ادعاه ممنوع، لظهور النصوص فيما ذكرنا. كما أنه قد عرفت أنه لا يعتبر وجوده فى أوقات الصلاة بحيث لا يحتاج فى وجوب الوظيفة لرفعه إذا وجد قبل الوقت، فلو رآته قبل الصبح فاغتسلت و توضأت للصلاة ثم استمر و انقطع قبل الزوال لم يحتج الى تجديد الغسل و الوضوء للظهيرين، و ان كان ظاهر المحكى عن جماعة - منهم: الشهيد - ذلك، كما عرفت، إذ لا شاهد له من النصوص، لما عرفت من ظهورها فيما ذكرنا، و أن استظهار الذكري له من مصحح الصحاف -

لقوله (ع) فيه: «فان كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ..» (١)

- غير ظاهر، كما عن جماعة الاعتراف به، كيف و الفقرة المذكورة مسبوقة بفرض صلاة الظهرين؟! فالمتعين جعله دليلاً على الاعتبار بما قبل الوقت، كما أشرنا إليه آنفاً. و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى كون ظاهر النصوص ما ذكرناه.

(١) لإطلاق نصوص الباب. و قد تقدم فى المسألة الخامسة و العشرين من فصل أحكام الحائض بعض الكلام فيه و فى أفضلية تقديم الوضوء.

(١) تقدم فى آخر المسألة الثانية من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٥

[مسألة (٨): قد عرفت أنه يجب بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلى الصلاة]

(مسألة ٨): قد عرفت أنه يجب (١) بعد الوضوء و الغسل المبادرة إلى الصلاة (٢)، لكن لا ينافى ذلك إتيان الأذان

(١) هذا مما لم يتقدم منه، و إنما تقدم منه وجوب الجمع بين الصلاتين.

(٢) على المشهور. و العمدة فيه ما

في روايتي إسحاق و أبي المعزى من قوله (ع): «فلتغتسل عند كل صلاتين» (١)

، و ما

في مصحح ابن سنان «المستحاضة التي لا تطهر تغتسل عند صلاة الظهر» (٢)

، لظهور «عند» في المقاربة، و بذلك ترفع اليد عن إطلاق غيرها. و حمل الكلام على إرادة «عند» وقت الصلاة، بتقدير مضاف- عملاً بإطلاق غيرهما- لا يساعده الجمع العرفي و إن جعله شيخنا الأعظم (ره) هو الذي يقتضيه الانصاف و لا سيما بملاحظة ما عرفت مما دل على وجوب الجمع بين الصلاتين، إذ التفكيك بين المسألتين بعيد كما أشرنا إليه آنفاً. و من ذلك يظهر ضعف ما في كشف اللثام و عن العلامة الطباطبائي من نفى الوجوب، قال في الأول:

«و هل يجوز الفصل بين الغسل و الصلاة؟ الأقرب الجواز، للأصل و العمومات و

قول الصادق (ع) لإسماعيل بن عبد الخالق: «فاذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد الفجر، ثمّ تصلى ركعتين قبل الغداة، ثمّ تصلى الغداة» (٣) رواه الحميري في قرب الاسناد.

نعم إطلاق القول بوجوب المبادرة لا يخلو من إشكال، لأنها أخص من المقاربة المدلول عليها ب «عند»، و لأجل ذلك لم يكن بأس بالفصل بمثل الأذان و الإقامة و لبس الساتر الموجود و الاجتهاد في القبلة و نحو ذلك مما لا ينافي المقاربة، و منه انتظار الجماعة- كما عن الدروس- و الذهاب الى مكان الصلاة إذا كانا غير منافيين للمقاربة. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥ و ٦

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٦

و الإقامة و الأديعة المأثورة، و كذا يجوز لها إتيان المستحبات في الصلاة (١)، و لا- يجب الاقتصار على الواجبات، فإذا توضحت و اغتسلت أول الوقت و أخرت الصلاة لا تصح صلاتها (٢) إلا إذا علمت بعدم خروج الدم و عدم كونه في فضاء الفرج أيضاً من حين الوضوء إلى ذلك الوقت بمعنى انقطاعه (٣) و لو كان انقطاع فترة (٤).

[مسألة ٩: يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم]

(مسألة ٩): يجب عليها بعد الوضوء و الغسل التحفظ من خروج الدم (٥) بحشو الفرج بقطنه أو غيرها و شدها بحرقه، فان احتبس الدم، و إلا فبالاستئثار- أى شد وسطها (٦) بتكة (مثلاً) و تأخذ خرقة أخرى مشقوفة للرأسين تجعل

بل لا يبعد أن يكون فعل النافلة من ذلك أيضاً، كما تقدم في رواية إسماعيل ابن عبد الخالق . (١) للإطلاق.

(٢) لعدم فعل الطهارة عندها.

(٣) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه لحصول الطهارة.

(٤) هذا لدفع احتمال كون الانقطاع لفترة بمنزلة رؤية الدم، كما يظهر من الذكرى، قال: «فان كان انقطاع فترة فلا أثر له، لأنه بعوده كالموجود دائماً».

(٥) نسبة إلى ظاهر الأصحاب جماعة، بل قيل: إن الإجماع عليه ما بين ظاهر و صريح مستفيض. و يكفي فيه الأخبار الآمرة بالاحتشاء و الاستئفار و تبديل الكرسف.

(٦) هذا التفسير ذكره في الذكرى بتفاوت يسير، و كأنه من قبيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٧

إحداهما قدامها و الأخرى خلفها و تشدهما بالتكئة- أو غير ذلك مما يجبس الدم، فلو قصرت و خرج الدم أعادت الصلاة (١) بل الأحوط إعادة الغسل (٢) أيضاً، و الأحوط كون ذلك بعد الغسل و المحافظة عليه بقدر الإمكان تمام النهار إذا كانت صائمه (٣).

ذكر المعنى و لازمه، إذ الاستئفار إما مأخوذ من: «استئفر الكلب بذنبه» أى جعله بين فخذه، أو من ثفر الدابة الذى يجعل تحت ذنبها. (١) لظهور النصوص فى شرطيته لها.

(٢) بل هو الذى جزم به فى الذكرى، قال: «و لو خرج دم المستحاضة بعد الطهارة أعيدت بعد الغسل و الاستظهار إن كان لتقصير فيه و إن كان لغلبة الدم فلا، للخرج»، و عن نهاية الاحكام موافقته. و كأنه لحدثية الدم المذكور و لا دليل على العفو عنه حينئذ. لكن قال فى الجواهر «و فى استفادة ذلك من الأدلة نظر، بل مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة. نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة للصلاة خاصة، فلعل الأقوى حينئذ عدمها» و هو فى محله، لأن سوق الأمر به مساق الأمر بالوضوء و الغسل يقتضى كونه شرطاً للصلاة لا غير. مع أن إجمال النصوص فى ذلك موجب للرجوع إلى استصحاب عدم الانتقاض.

(٣) و عن نهاية العلامة و الذكرى و الروض: وجوب ذلك على الصائمه لبنائهم على قدحه فى الغسل المعتبر فى صحة صومها. قال فى الذكرى:

«و هذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلاة، و لو كانت صائمه فالظاهر وجوبه جميع النهار، لأن توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم، و به قطع الفاضل (ره)». لكن إذا منع قدحه فى الغسل - لعدم الدليل على حدثية الخارج مع عدم الاستظهار - لم يكن وجه لوجوب التحفظ عليها كذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٨

[مسألة ١٠: إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل فالأحوط تأخيرها إلى قريب الفجر]

(مسألة ١٠): إذا قدمت غسل الفجر عليه لصلاة الليل فالأحوط تأخيرها إلى قريب الفجر (١) فتصلى بلا فاصلة.

[مسألة ١١: إذا اغتسلت قبل الفجر لغاية أخرى ثم دخل الوقت]

(مسألة ١١): إذا اغتسلت قبل الفجر (٢) لغاية أخرى ثم دخل الوقت من غير فصل يجوز لها الاكتفاء به للصلاة.

مع أنه لو سلم قدحه فى الغسل فلا- دليل على اعتبار الطهارة تمام النهار فى صومها، و إنما الذى يمكن الالتزام به هو اعتبار الغسل للصلاة لا غير فيه، بحيث لو صحت صلاتها صح صومها، و ذلك لا يقتضى الاستظهار تمام النهار.

(١) احتياطاً فى حصول المعاقبة، لعدم الدليل على سقوطها مطلقاً، و لا إطلاق فى معقد الإجماع على جواز تقديم غسل الفجر للصلاة الليل، بل المصرح به فى محكى الخلاف أنها تؤخر صلاة الليل إلى قرب الفجر، بل هو الأقرب، لأنه المتيقن فى جواز الخروج عما دل على وجوب المعاقبة.

(٢) أما جواز الاغتسال قبل وقت الفريضة لغاية مشروطة بالطهارة فهو المصرح به في كلام جماعة، منهم الشهيد في الروض، قال: «لو أرادت الصلاة في غير الوقت اغتسلت لأول الورد، و عملت باقى الأفعال لكل صلاة»، و في كشف الغطاء قال: «و في غير الرواتب تجمع بين كل نافلتين بغسل، و لا يبعد الاكتفاء في الورد بالغسل الواحد، و لكل واحدة وضوء» و قال شيخنا الأعظم (ره): «الأقوى مشروعيتها العبادة لها قبل دخول الوقت، فتغتسل و يرتفع به حكم حدثها»، و ذلك لأن نصوص الباب كما تتكفل لحديثه الدم المذكور تتكفل ببيان رافعه و هو الغسل و الوضوء. و احتمال الاقتصار على خصوص مواردنا من الفريضة و الرجوع في غيرها إلى أصالة عدم المشروعية مما لا مجال له، لأنه خلاف المتفاهم العرفي منها، إذ المفهوم منها عرفاً أن حديثه الدم ترتفع بالغسل و الوضوء من دون خصوصية للفريضة اليومية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٠٩

[مسألة (١٢): يشترط في صحة صوم المستحاضة]

(مسألة ١٢): يشترط في صحة صوم المستحاضة (١)

نعم يمكن الإشكال في الغايات الموسعة، لأن ظاهر أدلة الرافعية أنها رافعية اضطرارية، و لذا لو انقطع الدم بعد فعل الوظائف و جب تجديد الطهارة، و الرافعية الاضطرارية تختص بحال الاضطرار، و هو منتف في الغايات الموسعة، بناء على التحقيق من عدم جواز البدار لذوى الأعذار.

اللهم إلا- أن يستفاد عموم الحكم للغايات الموسعة من بنائهم على مشروعيتها الغايات المشروطة بالطهارة بمجرد فعل الوظائف المذكورة للصلاة و إن كانت تلك الغايات موسعة. و احتمال اختصاص الرافعية بصورة الإتيان بها بقصد الفرائض اليومية لا مجال له في كلامهم. لكن في عموم كلامهم للغايات الموسعة إشكال، و إن كان ظاهر كلامهم هو العموم كما سيأتي. و من ذلك يظهر ضعف التأمل فيه كما في الجواهر، قال (ره):

«قد يشعر تصفح عباراتهم في المقام و في توقف الصوم على ذلك بأن طهارتها و استباحتها لتلك الغايات تابع للأفعال الصلواتية.. (الى أن قال): فلو استحاضت المرأة في غير وقت الصلاة لم يكن لها استباحة شيء من الغايات التي تتوقف على رفعه قبل أن يدخل وقت الصلاة، فتعمل ما عليها من الاعمال، ثم تستطيع بذلك غيرها، و لا يجوزها الاغتسال و الوضوء قبل ذلك لتلك الغاية مثلاً..». و أما الاكتفاء به للصلاة مع عدم منافاته لوجوب معاقبتها له فكذلك أيضاً على تقدير صحته، للإطلاق. نعم لو فرض عدم صحته لعدم فعل الغاية بعده الموجب لبطلانه- بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة- لم يكن وجه للاكتفاء به، و وجب تجديده للصلاة.

(١) بلا خلاف كما استظهره في الحدائق، و عن المدارك و الذخيرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٠

.....

و شرح المفاتيح: انه مذهب الأصحاب، و عن جامع المقاصد و الروض و حواشى التحرير و منهج السداد و الطالبية: الإجماع عليه. و

عن المبسوط، إسناده إلى رواية أصحابنا، و لعلها

صحيح ابن مهزيار: «كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان من غير أن تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين، فهل يجوز صومها و صلاتها أم لا؟ فكتب (ع): تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، لأن رسول الله (ص) كان يأمر فاطمة و المؤمنات من نسائه بذلك» «١».

و لا يقدح فيه الإضمار كما تكرر غير مرة. و لا ظهوره في أن فاطمة (ع) كانت تستحاض مع تكاثر الأخبار بأنها (ع) لم تر حمرة أصلاً لا حيضاً و لا استحاضة. لإمكان حملها على فاطمة بنت أبي حبيش، أو كون الأمر لها (ع) بذلك لتعلم المؤمنات. و لا باشماله على ما لا يقول به الأصحاب من عدم قضاء الصلاة، لإمكان التفكيك في الحجية بين فقرات الحديث الواحد. و من ذلك يظهر أن توقف المصنف (ره) في الحكم غير ظاهر الوجه.

ثمَّ الظاهر أنه لا-خلاف في توقف الصوم على الأغسال النهارية. نعم عن النهاية و في كشف اللثام: احتمال اختصاص التوقف بغسل الفجر، قال فيه: «فهل يتوقف صوم كل يوم على أفعال نهاره خاصة أو فجره خاصة أو الليلة اللاحقة خاصة أو السابقة خاصة أو الليلتين؟؟ أو وجه، أجودها الأول». و كأن وجه الاحتمال المذكور أنه يكفي في صحة الصوم الدخول فيه مع الطهارة، و لا يعتبر بقاؤها إلى آخر النهار. لكن مقتضاه وجوب تقديم الغسل على الفجر، و هو اجتهاد غير ظاهر. مع أنه لم يوجد قائل به. كما

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض ملحق حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١١

.....

قيل. و هل يتوقف مع ذلك على أغسال الليلة اللاحقة- كما هو ظاهر من أطلق القول بتوقفه على الأغسال- أو على أغسال الليلة الماضية مطلقاً، أو بشرط عدم تقدم غسل الفجر قبله- كما عن الذكري و في الروض- أو غسل الليلتين معاً؟؟ و جوه. هذا و مقتضى الجمود على عبارة النص من البطلان عند ترك الغسل للصلايين عدم استفادة التوقف على غسل الفجر، لعدم التعرض له. لكن الظاهر بل المعلوم إرادة تركها للغسل أصلاً حتى غسل الفجر، و حينئذ فالبطلان عند ترك الأغسال كلية أعم من توقفه على فعل جميعها و بعضها، فالرواية الشريفة لا تدل على شيء من ذلك بعينه. نعم يعلم إجمالاً بالتوقف إما على جميعها أو على بعضها المردد بين اثنين منها و واحد مردد بين الثلاثة، و حيث أنه لا- مجال لاحتمال التوقف على غسل العشاءين فقط يكون التوقف عليه مشكوكاً بدواً، فينحل العلم الإجمالي الشامل له بالعلم الإجمالي بالتوقف على ما عداه، فالمرجع فيه الأصل. أما التوقف على غسل النهار معاً فيقتضيه العلم الإجمالي أيضاً، لأنه يعلم بتوقفه إما على غسل الظهر أو على غسل الفجر أو عليهما، و مقتضاه الاحتياط بفعلهما معاً. نعم بالنظر إلى الفتاوى يكون التوقف على غسل الفجر متيقناً، إذ لم يقل أحد بعدم توقفه عليه، بخلاف التوقف على غسل الظهرين، فقد تقدم عن نهاية الأحكام و كشف اللثام احتمال عدم اعتباره فيكون المرجع في غسل الظهرين أصل البراءة. لانحلال العلم الإجمالي الشامل له بالعلم التفصيلي بالتوقف على غسل الفجر. لكن هذا المقدار من الاتفاق لا يوجب العلم التفصيلي بملاحظة كثرة الوجوه و الأقوال المستندة إليها، فلا- ينحل العلم الإجمالي المذكور. و إن شئت قلت: لا يمكن الرجوع إلى الأصل في غسل الفجر للاتفاق عليه، و لا إلى الأصل في غسل الظهرين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٢

على الأحوط إتيانها للأغسال النهارية، فلو تركتها فكما تبطل صلاتها يبطل صومها أيضاً على الأحوط. و أما غسل العشاءين فلا يكون شرطاً في الصوم و إن كان الأحوط مراعاته أيضاً و أما الوضوءات فلا دخل لها بالصوم (١).

[مسألة (١٣): إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها بعد ذلك إلى آخر الوقت]

(مسألة ١٣): إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها بعد ذلك إلى آخر الوقت انقطاع براء أو انقطاع فترة تسع الصلاة و جب عليها تأخيرها إلى ذلك الوقت (٢) فلو بادرت إلى الصلاة

لأنه المتيقن من الرواية. فتأمل جيداً.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا بين كون المنع للحدث و للتعبد. و دعوى:

أنه على الأول لا بد من اعتبار غسل الليلة السابقة أو من تقديم غسل الفجر عليه. غير ظاهرة، و إن صدرت من شيخنا الأعظم (ره) إذا لم يعلم كيفية منع حدث الاستحاضة عن الصوم كى يعتبر أحد الأمرين المذكورين كيف لا؟! و هى لا ريب فى كونها محدثة عند الفجر، و لو كانت قد اغتسلت لعشائى الليلة السابقة، فإذا أمكن القول بصحة صومها على تقدير غسلها لعشائى الليلة السابقة مع كونها محدثة عند الفجر قطعاً- و لذا احتاجت إلى تجديد الغسل لصلاته- أمكن القول بصحته و لو مع عدم الغسل فى الليلة السابقة، و عدم تقديم غسل الفجر.

(١) لعدم الدليل عليه، و الرواية قاصرة عنه. فما عن بعض العبارات الموهمة لذلك ضعيف. و كأن وجهه دعوى ظهور ما دل على أن كل غسل معه وضوء فى دخل الوضوء فى أثر الغسل رفعا و إباحة. لكن عرفت ضعفه مع أنه لا يقتضى إلا الوضوء مع كل غسل لا لكل صلاة. فتأمل جيداً.

(٢) كما عن العلامة فى النهاية و الشهيد و المحقق الثانى، و قال فى المنتهى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٣

.....

«إن اتسع وقت الانقطاع للطهارة و الصلاة انتظرتة». و ذلك لأنه لا إشكال نصاً و فتوى فى حديثه دم الاستحاضة، و لا إطلاق فى نصوص الاكتفاء بالغسل و الوضوء يشمل صورة وجود الفترة كسائر أدلة الابدال الاضطرارية فيكون مقتضى

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور» (١)

و جوب انتظار تلك الفترة، كما ذكرنا ذلك فى سائر موارد الاعذار.

نعم قد يشكل ذلك (أولاً): لعدم العموم الدال على حديثه الدم المذكور- حتى ما يخرج بعد الغسل قبل انتهاء الصلاة- غير نصوص الباب و هى لا تدل على عموم حديثه. و لذا قال فى محكى المعبر: «إن خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه، فلم يكن مؤثراً فى نقض الطهارة». لكن الانصاف ظهورها عرفاً فى كون وجوده مطلقاً حدثاً كسائر الاحداث. مع أنه لو سلم قصورها عن الدلالة على ذلك، فالمرجع فى صورة وجود الفترة إلى استصحاب حكم الحدث و عدم ارتفاعه بالغسل و الوضوء، بعد فرض عدم الإطلاق الدال على الإباحة فى صورة الفترة (و ثانياً): بأن وجود الفترة غالبى، فعدم تعرض النصوص لوجوب انتظارها و إطلاق الحكم فيها بالصلاة مع الوظائف المخصوصة يدل على عدمه. و فيه: أن الغلبة ممنوعة و لو سلم ثبوتها فثبوت الإطلاق المقامى بنحو يعتمد عليه فى رفع اليد عن القواعد ممنوع، لأن مصب النصوص بيان حكم الاستمرار، و لذا عبر بالوضوء لكل صلاة، و بالأغسال الثلاثة، و لذا لا نقول بجواز البدار فى المقام و إن قلنا به فى غيره من موارد الاعذار. (و ثالثاً): بأن وجود الفترة بمنزلة العدم، لأن حديثه الدم المذكور قائمة بوجوده بالقوة كما قد يظهر من بعض، فعن الشهيدين: الانقطاع للفترة لا يؤثر فى الطهارة، لأنه بعوده

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٤

بطلت، إلا إذا حصل منها قصد القربة، و انكشف عدم الانقطاع، بل يجب التأخير مع رجاء الانقطاع بأحد الوجهين (١) حتى لو كان حصول الرجاء فى أثناء الصلاة، لكن الأحوط إتمامها ثم الصبر إلى الانقطاع.

[مسألة ١٤: إذا انقطع دمها]

(مسألة ١٤): إذا انقطع دمها فاما أن يكون انقطاع براء أو فترة تعلم عوده أو تشكك في كونه لبراء أو فترة، و على التقادير إما أن يكون قبل الشروع في الأعمال أو بعده أو بعد الصلاة، فإن كان انقطاع براء و قبل الأعمال يجب عليها الوضوء فقط أو مع الغسل (٢) و الإتيان بالصلاة، و إن كان بعد الشروع

بعد ذلك كالموجود دائماً. انتهى. و فيه: أنه خلاف ظاهر الأدلة. و هذان الإشكالان على تقدير تماميتهما يختصان بالفترة و لا يعمان الانقطاع للبراء.

هذا و لو كانت الفترة لا تسع الطهارة و الصلاة فلا إشكال في عدم اعتبارها، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) و في الجواهر: «إنه لا يلتفت إليها قطعاً». فكأنه إجماع، و إلا لأمكن القول بالانتظار كما في المسلوس لما ذكر فيه. اللهم إلا أن يقال: إن غلبه وجود الفترات اليسيرة تقتضى ذلك، لئلا يلزم حمل الكلام على النادر. هذا و لكن الغلبة غير ظاهرة.

(١) حيث عرفت أنه لا دليل على صحة الفعل في حال وجود الدم مع وجود الفترة - لعدم الإطلاق في النصوص - كان الحكم بالصحة منوطاً في الواقع بعدم وجود الفترة واقعا، فمعها يبطل، و بدونها يصح، و لا فرق بين صورتى الرجاء و اليأس، و العلم بعدمها و العلم بها، فان فعلت في حال الدم و انكشف وجودها بطل الفعل مطلقاً، و إلا صح بلا فرق بين الصور.

(٢) كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و جماعة، لأن وجوده إذا كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٥

.....

يقتضى الوضوء فقط أو مع الغسل لا- يكون انقطاعه موجبا لتبديل مقتضاه، لأنه يكفى في لزوم مقتضاه وجوده قبل الانقطاع. نعم بناء على التفصيل بين وجوده في الوقت و عدمه يختلف و جوب مقتضاه باختلاف كون الانقطاع في الوقت أو قبله، فان انقطع في الوقت ترتب مقتضاه، و إن انقطع قبله لم يترتب عليه شيء. لكن عرفت ضعف التفصيل المذكور، و أن ظاهر الأدلة كون وجوده مطلقا حدثا بلا خصوصية لوجوده في الوقت.

و من ذلك تعرف ضعف ما عن الشيخ و العلامة في جملة من كتبه و غيرهما من إطلاق القول بأن الانقطاع للبراء موجب للوضوء فقط، قال في القواعد:

«و انقطاع دمها للبراء يوجب الوضوء». و عن نهاية الأحكام النص على عدم لزوم الغسل. كيف؟! و لا- يظهر أيضاً وجه للفرق بين الوضوء و الغسل فما يوجب الأول يوجب الثانى. و توجيهه بحمله على الانقطاع قبل الوقت - بناء على ان العبرة بوجوده في الوقت لا في خارجه - فيه - مع أنه خلاف ظاهر عباراتهم أو صريحها - أنه لا- وجه لا يجاب الوضوء على هذا المبني. و مثله توجيهه بما في كشف اللثام من منع وجوب الغسل للدم مطلقاً بل مع الاستمرار. انتهى. فان هذا المنع لو تم في الغسل تم في الوضوء أيضاً. و مما ذكرناه أولاً تعرف الوجه في وجوب الاستئناف إذا كان الانقطاع بعد الشروع في الأعمال، حيث لا دليل على صحة الأعمال على تقدير الانقطاع.

و كذا الوجه في وجوب الإعادة إذا كان الانقطاع بعد الصلاة، حيث لا دليل على صحة الصلاة حينئذ. لكن قوى في الجواهر و شيخنا الأعظم (ره) في طهارته عدم وجوب الإعادة إذا كان الانقطاع بعد الصلاة. و عله في الأول بحصول الامتثال، و اقتضاء الأمر الاجزاء. و إطلاق الأدلة. كما أنه حكى عن المعبر و الجامع عدم الاستئناف لو كان بعد الطهارة قبل الصلاة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٦

استأنفت. و إن كان بعد الصلاة أعادت إلا إذا تبين كون الانقطاع قبل الشروع فى الوضوء والغسل (١)، و إن كان انقطاع فترة واسعة فكذاك (٢) على الأحوط، و إن كانت شاكئة فى سعتها أو فى كون الانقطاع لبرء أم فترة لا يجب

خلافاً لما نسب الى المشهور. و عن الخلاف و المبسوط و المنتهى و البيان:

الصححة لو كان الانقطاع فى أثناء الصلاة. إلا- أن الجميع مبنى على إطلاق دليل العفو، و الاجزاء الشامل لصورة وجود الفترة، و قد عرفت أنه محل منع، و لذا قال فى كشف اللثام: «أبطل فى نهاية الأحكام صلاتها بالانقطاع فى الأثناء، و هو ظاهر إطلاق الكتاب و التحرير و مقرب الدروس، لأن الوضوء السابق طهارة اضطرارية و قد زالت الضرورة». و أما ما تقدم من الجواهر من حصول الامتثال، و اقتضاء الأمر الاجزاء، فمنعه ظاهر، إذ بعد انتفاء الإطلاق لا امتثال و لا مجال للاجزاء.

(١) هذا الاستثناء منقطع، مع أنه تقدم مضمونه.

(٢) يعنى: فيجب الوضوء أو الغسل مع الانقطاع قبل الاعمال، و الاستئناف إذا كان بعد الشروع، و الإعادة إذا كان بعد الصلاة. و وجه ذلك كله ما عرفت الانقطاع للبرء من عدم الإطلاق المقتضى للصححة حتى مع الفترة، و كونها للبرء أو لغيره لا يوجب اختلاف الحكم. و كأن الوجه فى توقف المصنف (ره) عن الجزم ما تقدم من كون وجود الفترة غالباً مع عدم التعرض فى النصوص لوجوب انتظارها فيكون مقتضى ذلك الصححة و لو مع وجودها. أو أن وجود الفترة بمنزلة العدم، لأن حدثية الدم المذكور تابعة لوجوده قوة، كما عرفت القول بذلك من جماعة. لكن عرفت ضعف ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٧

عليها الاستئناف أو الإعادة (١) إلا إذا تبين بعد ذلك سعتها أو كونه لبرء.

[مسألة ١٥]: إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى]

(مسألة ١٥): إذا انتقلت الاستحاضة من الأدنى إلى الأعلى كما إذا انقلبت القليلة متوسطة أو كثيرة، أو المتوسطة كثيرة- فإن كان قبل الشروع فى الأعمال فلا إشكال، فتعمل عمل الأعلى (٢). و كذا إن كان بعد الصلاة فلا يجب.

إعادتها (٣)، و أما إن كان بعد الشروع قبل تمامها فعليها الاستئناف (٤) و العمل على الأعلى، حتى إذا كان الانتقال

(١) أما إذا لم تعلم سعة الفترة فقد قواه فى الجواهر و شيخنا الأعظم (ره) لإطلاق الاخبار. و لزوم الحرج. لكن الأول لا مجال له، لأنه فى مقام الحكم الواقعى، و المقام مقام الحكم الظاهرى. و الثانى لا يطرد فى جميع الموارد فقاعدة وجوب الاحتياط عند الشك فى القدرة الموجبة للاستئناف و الإعادة محكمة. بل مقتضى الاستصحاب سعة الفترة، فيجب من أجله الاستئناف نعم إذا كان أمد الفترة معلوماً و كان الشك فى أمد الطهارة و الصلاة لم يجر الاستصحاب. و أما إذا لم تعلم أنه لبرء أو فترة، فإن كانت الفترة على تقديرها تسع الطهارة و الصلاة فاللازم وجوب الاستئناف و الإعادة، لما عرفت من عدم الفرق بينهما فى ذلك، و إن كانت لا تسعهما- كما هو المراد ظاهراً- أو قلنا بأنه لا اعتبار بالفترة، لكفاية الاستمرار بالقوة، فالحكم كما إذا لم تعلم سعة الفترة من وجوب الاحتياط.

(٢) عملاً بمقتضاه الذى يدخل فيه مقتضى الأدنى.

(٣) لأن الحدث الحادث شرط فى الأعمال اللاحقة لا السابقة.

(٤) لقدح الحادث فيها بمقتضى إطلاق دليله، فلا بد من إعمال مقتضاه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٨

من المتوسطة إلى الكثيرة فيما كانت المتوسطة محتاجة إلى الغسل و أتت به (١) أيضاً، فيكون أعمالها حينئذ مثل أعمال الكثيرة. لكن مع ذلك يجب الاستئناف، و إن ضاق الوقت عن الغسل و الوضوء أو أحدهما تميم بدله (٢)، و إن ضاق عن التيمم أيضاً استمرت على عملها (٣). و لكن عليها القضاء على الأحوط. و إن انتقلت من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها لصلاة واحدة (٤)، ثم تعمل عمل الأدنى (٥)، فلو تبدلت الكثيرة متوسطة قبل الزوال أو بعده قبل صلاة الظهر تعمل للظهر عمل الكثيرة، فتتوضأ و تغتسل و تصلى، لكن للعصر و العشاءين يكفي

(١) لأن إتيانها به قبل حدوث الكثيرة لا يجدي في رفع أثرها، فلا بد من رفعه بأعمال مقتضاها و هو الغسل ثانياً.
 (٢) لعموم دليل بدليته الذي لا فرق بين ما يكون المبدل منه رافعاً و مبيحاً كوضوء المسلسوس.
 (٣) كذا في نجاه العباد أيضاً. مع أن الظاهر إجراء حكم فاقد الطهورين عليها، و مختار المتن و النجاه سقوط الأداء عنه و وجوب القضاء عليه.
 (٤) لأن وجود الأعلى قبل الانقطاع يقتضى ذلك، و التبديل إلى الأدنى لا يكون مطهراً عنه. ثم إن إطلاق كلام المصنف (ره) يقتضى أنه لو تبدل الأعلى إلى الأدنى بعد عمل الأعلى قبل الصلاة و جب عليها الاستئناف كما يجب مع الانقطاع، للزوم تخفيف الحدث. و كذا لو تبدلت في أثناء الصلاة إلى الأدنى و جب استئناف الأعمال و الصلاة.
 (٥) إعمالاً لمقتضاها، و لا حاجة حينئذ إلى إعمال مقتضى الأعلى، لحصول الطهارة عنه بالعمل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤١٩

الوضوء. و إن أخرت العصر عن الظهر أو العشاء عن المغرب (١) نعم لو لم تغتسل للظهر عصيانياً أو نسيانياً يجب عليها للعصر (٢) إذا لم يبق الا وقتها، و إلا فيجب إعادة الظهر بعد الغسل (٣) و إن لم تغتسل لها فـلمغرب و إن لم تغتسل لها فـلعشاء إذا ضاق الوقت و بقي مقدار العشاء.

[مسألة ١٦: يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيرة إذا انقطع عنها بالمرّة الغسل للانقطاع]

(مسألة ١٦): يجب على المستحاضة المتوسطة و الكثيرة إذا انقطع عنها بالمرّة الغسل للانقطاع (٤)، إلا إذا فرض (٥) عدم خروج الدم منها من حين الشروع في غسلها السابق للصلاة السابقة.

(١) يعنى: و إن فصلت بين الظهر و العصر و المغرب و العشاء و لم تجمع بينهما، لأن الجمع في الكبرى إنما كان لأجل الاجتزاء بالغسل الواحد.

(٢) لأنه يعتبر فيها الطهارة عنه، المفروض عدم حصولها.

(٣) لبطلانها بترك الغسل. و منه يظهر الوجه فيما بعده.

(٤) لما عرفت من إطلاق دليل حديثه، فيجب إعمال مقتضاها. كما عرفت أنه حكى عن الشيخ و العلامة و غيرهما: الاكتفاء بالوضوء، و أنه غير ظاهر إلا بدعوى عدم الدليل على حديثه الدم مطلقاً، و وجوب الوضوء من جهة الإجماع عليه، و الأصل البراءة عن الغسل. و فيه: ان ظاهر الأدلة حديثه مطلقاً. مع قيام الإجماع عليها حتى ممن اكتفى بالوضوء، فإنه ادعى العفو عنه كما تقدم عن المحقق. و دعوى العفو مع الانقطاع محتاجة إلى دليل مفقود.

(٥) هذا الاستثناء غير متحصل، لأن مرجعه إلى عدم الاحتياج إلى غسل ثان بعد الغسل الواقع بعد الانقطاع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٠

[مسألة ١٧: المستحاضة القليلة كما يجب عليها تجديد الوضوء لكل صلاة]

(مسألة ١٧): المستحاضة القليلة كما يجب عليها تجديد الوضوء لكل صلاة ما دامت مستمرة كذلك يجب عليها تجديده لكل مشروط بالطهارة (١). كالتطواف الواجب و مس كتابة للقرآن إن وجب، و ليس لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع على الأحوط، و إن كان ذلك الوضوء للصلاة فيجب عليها تكراره

(١) كما عن التحرير و الموجز و شرحه و الروض و غيرها. لما عرفت من النص و الإجماع على عموم حديثه دم الاستحاضة، فيجب تجديد الوضوء لرفعه، للإجماع على الاكتفاء به. و لأجل ذلك لا مجال للرجوع إلى استصحاب الطهارة الحكيمية المتيقنة حال الفراغ من الوضوء أو الغسل، حيث يعلم حينئذ بجواز الدخول في كل غاية، إذ المقام مما يرجع فيه إلى عموم العام لا استصحاب حكم المخصص.

و قولهم: إنها إذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر، و إن كان بعد التأمل ظاهراً في عدم الحاجة إلى التجديد لأن الظاهر من اسم الإشارة هو الوظائف المأتي بها للصلوات، يعنى: إذا فعلت الوضوء لكل صلاة، و الغسل الواحد لصلاة الغداة، أو الأغسال الثلاثة للصلوات اليومية كانت بحكم الطاهر بالنسبة إلى سائر الغايات. و حمله على أنها بحكم الطاهر بالنسبة إلى الصلاة خلاف الظاهر جداً، كيف؟! و هو على هذا المعنى يكون تأكيداً، لأنه مفهوم من بيان الوظائف التي هي معتبرة في الصلاة. فهو نظير ما ذكره في التيمم من أنه إذا تيمم لغاية استباح به كل غاية. و لذا قال في الجواهر: «لا ينبغي الإشكال في ظهور عبارات الأصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها من الأفعال للصلاة، لأنها تكون حينئذ بحكم الطاهر من هذا الدم،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢١

بتكرارها حتى في المس يجب عليها ذلك لكل مس (١)

و لا يؤثر استمراره أثراً. نعم تحتاج إلى الوضوء و الغسل مع عروض أسباب آخر موجبة لهما من الجنابة و البول و نحوهما، و نحوه ما حكاه عن السيد الطباطبائي (قدس سره). و يؤيده عدم القول من أحد بوجوب تجديد الغسل للغايات الأخر، بل ادعى تحقق الإجماع على نفيه. و لم يعرف مأخذ لهذا الإجماع إلا كلامهم هذا- إلا أنه لا مجال للاعتماد على ظاهره بعد مخالفة من تقدم. اللهم إلا أن يكون خلافهم لشبهة عدم تحقق الإجماع، لكنه بعيد جداً.

و لأجل ذلك توقف في المتن عن الحكم بالوجوب. بل قال شيخنا الأعظم (ره) في طهارته: «فالمحصل من مجموع كلماتهم: أن الكافي من الأفعال التي تفعل للصلاة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط». و استشهد على ذلك بتصريحهم في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلاة فرضاً و نفلاً. لكن هذا الاستشهاد ضعيف، لأن الوضوء لكل صلاة على هذا يكون من جملة الوظائف التي تكون بفعالها بمنزلة الطهارة بالنسبة إلى غير الصلاة، فلا يدل على وجوب الوضوء للتطواف أو المس أو غيرهما مما يعتبر فيه الطهارة.

فالعمد ما ذكرنا من أن خلاف الجماعة المذكورين يمنع من الاعتماد على ظاهر الكلام المذكور في الخروج عن القواعد المقتضية لعدم مشروعيتها بدون الوضوء. بل تقتضى عدم مشروعيتها أصلاً إذا لم تكن مضيقة.

(١) كما صرح به في كشف الغطاء، و تردد في وجوب تكرار الوضوء مع استمرار المس. و هذا التردد منه غريب، لتعذر التفكيك بين الحدود و البقاء، إلا أن يريد استمراراً خاصاً. فتأمل. مع أن في جعل المس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٢

على الأحوط. نعم لا يجب عليها الوضوء لدخول المساجد و المكث فيها (١)، بل و لو تركت الوضوء للصلاة أيضاً.

[مسألة ١٨): المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها جاز لها جميع ما يشترط فيه الطهارة]

(مسألة ١٨): المستحاضة الكثيرة و المتوسطة إذا عملت بما عليها جاز لها جميع ما يشترط (٢) فيه الطهارة، حتى دخول المساجد و المكث فيها و قراءة العزائم و مس كتابة القرآن و يجوز وطؤها، و إذا أخلت بشيء من الأعمال حتى تغيير القطنة بطلت صلاتها (٣). و أما المذكورات سوى المس فتتوقف على الغسل فقط، فلو أخلت بالأغسال الصلواتية لا يجوز لها الدخول و المكث (٤)

من غايات الوضوء إشكالا تقدم في مبحث الوضوء.

(١) بلا خلاف يعرف، كما في الجواهر. لعدم منع الحدث الأصغر عنهما، و الأصل البراءة.

(٢) لما عرفت من الإجماع المتكرر في كلامهم على أنها إذا عملت وظيفتها كانت بحكم الطاهر. و ظاهر كلامهم هذا عدم الفرق بين الغايات الموسعة و المضيقه، و لأجله يخرج عن القواعد المقتضية للاقتصار على الغايات المضيقه - كما في سائر موارد الاضطرار - لأن الضرورة تقدر بقدرها.

و حينئذ كما تستباح الغايات المضيقه تستباح الغايات الموسعة.

(٣) كما سبق.

(٤) كما عن موضع من المصايح نسبتبه إلى ظاهر الأصحاب، بل استظهر فيه من حواشى التحرير و شرح النجاة: الإجماع على ذلك، و أنه يستفاد ذلك من الغنية و المعبر و التذكرة. و عن طهارة نهاية الشيخ و حج القواعد و المراسم و الوسيلة و الروض و مجمع البرهان و المدارك و الذخيرة و شرح المفاتيح:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٣

.....

الجواز. للأصل، مع عدم دليل ظاهر غير ما عرفت من ظهور الإجماع المدعى في محكى المصايح. و لكنه ضعيف المأخذ، إذ الظاهر أن مأخذه دعواهم الإجماع على أنها إذا فعلت وظيفتها كانت بحكم الطاهر، و تذييله في كلام جماعة بقولهم: «فيجوز لها الدخول في المساجد و قراءة العزائم و الوطء»، و انها إن لم تفعلها لا يجوز لها شيء من ذلك. و ينبغى القطع بأن مرادهم دعوى الإجماع على أنها بحكم الطاهر، لا دعواهم على عدم جواز الأمور المذكورة مع عدمه، كما يشهد به ذكر الوطء في المعبر و التذكرة مع بئانه على جوازه بدون الغسل، قال في المعبر: «مسألة: و إذا فعلت ذلك كانت طاهراً، مذهب علمائنا أجمع إن الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده، فمع الإتيان بما ذكر من الوضوء إن كان قليلاً و الاغتسال إن كان كثيراً يخرج عن حكم الحدث لا - محالة، و يجوز لها استحاضة كل ما تستيحه الطاهر من الصلاة و الطواف و دخول المساجد و حل وطئها، و لو لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً و لم يجز أن تستيحه شيئاً مما يشترط فيه الطهارة»، بل قوله (ره) في ذيل الكلام: «و لو لم تفعل ..» صريح في أن المراد عدم استحاضة ما يشترط فيه الطهارة بتركها الوظائف، لا الإجماع على اعتبار الطهارة من الاستحاضة في جواز دخول المساجد. و نحوه في التذكرة. هذا مضافاً الى أنه لا يعتبر فعل الوضوء في القليلة في جواز الدخول في المساجد بلا خلاف كما سبق. و لو تمّ ظهور الإجماع فليس بنحو يصح أن يعتمد عليه في رفع اليد عن الأصل المقتضى للجواز، و لا سيما بعد مخالفة الجماعة صريحا.

نعم قد يقال بأنها إذا كانت مسبوقه بالحوض يكون المنع مقتضى الاستصحاب و فيه: أنه على تقدير عدم الغسل للحوض يكون المنع

معلوماً، و على تقدير الغسل له لا إشكال فى الجواز بعد الغسل - بناء على التداخل - للاكتفاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٤

و للوطء (١)

بغسل الحيض حينئذ، فيكون الجواز مقتضى الاستصحاب لا المنع.

(١) كما عن ظاهر الصدوقين فى الرسالة و الهداية، بل فى الرياض:

نسبة توقفه على سائر أفعال المستحاضة - قليلة أو كثيرة، أغسالا كانت أو غيرها - إلى الشهرة العظيمة. و العمدة فيه: ما

فى موثق سماعة: «و ان أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل» (١)

، و ما

فى خبر قرب الاسناد: «قلت: يواقعها زوجها: قال (ع): إذ طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها إن أراد» (٢)

، و ما

فى خبر عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: «سألت أباً عبد الله (ع) عن المستحاضة، أ يطؤها زوجها؟ و هل تطوف بالبيت؟ قال (ع):

تقعده قرأها .. الى أن قال (ع): و كل شىء استحل به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت» (٣)

، و ما

فى موثق الفضيل و زرارة عن أحدهما (ع): «فاذا حلت لها الصلاة حل لزوجها أن يغشاها» (٤).

لكن الظاهر من الحل فى الأخير - بقرينة سوجه مساق حل الصلاة - الجواز مقابل الحرمه، لا الصحة مقابل الفساد، فتدل على جواز

الوطء متى جازت لها الصلاة. و الظاهر أنه هو المراد مما فى خبر البصرى، بقرينة السؤال فى صدره عن أصل جواز الوطء و الطواف

لا عن شرطهما، فيكون إطلاقهما دالا على الجواز كمصحح ابن سنان الآتى

. و أما ما فى خبر قرب الاسناد

فتعليق الجواز فيه على الطول يشهد بأن المراد تعليق جواز خاص

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٥

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٥

و قراءة العزائم (١) على الأحوط. و لا يجب لها الغسل مستقلا بعد الأغسال الصلواتية (٢) و إن كان أحوط.

لا - مطلق الجواز مقابل الحرمه، فلا يكون مما نحن فيه. و من ذلك تسهل المناقشة فى الموثق، فان حمل الأمر فيه على الاستحباب و

الإرشاد إلى رفع الكراهة لعله أولى من التصرف فى إطلاق مثل

مصحح ابن سنان: «و لا بأس أن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها» (١)

و نحوه غيره. و أما بقية النصوص المستدل بها على اعتبار الغسل أو مطلق الأفعال فقاصرة الدلالة على ذلك جداً. فالقول بعدم الاعتبار

مطلقاً - كما فى المعبر و التذكرة و التحرير و البيان و الدروس و المهذب و غيرها - لا يخلو من قوة.

و إن كانت صناعة الاستدلال تقتضى الأول، لأن تقييد المطلق أولى عندهم من حمل المقيد على الاستحباب. بل لا يبعد حمل مثل المصحح على إرادة الحل الذاتى، و إن كان مشروطاً بالغسل فلا ينافى الموثق. نعم قد يחדش فى الموثق بأنه ظاهر فى اعتبار معاقبة الوطء للغسل، لم يقل به أحد. و التصرف فيه بحمله على اعتبار الغسل للصلاة فى جواز الوطء ليس بأولى من حمله على الاستحباب، و لا- سيما بملاحظة جواز وطء الحائض قبل الغسل بعد انقطاع الدم، و ليس حدث الاستحاضة بأعظم من حدث الحيض. لكن الإنصاف أن الخدش المذكور ضعيف، لتعارف التعبير عن الشرطية المطلقة من دون معاقبة بمثل ذلك، فالمراد: «من حين تغتسل».

(١) الكلام فيها هو الكلام فى المكث فى المساجد من حيث الأصل و ظهور الإجماع، لعدم تعرض النصوص لها.

(٢) لكفاية الأغسال الصلواتية فى استباحتها إجماعاً، استظهره شيخنا

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٦

نعم إذا أرادت شيئاً من ذلك قبل الوقت وجب عليها الغسل مستقلاً (١) على الأحوط. و أما المس فيتوقف على الوضوء

الأعظم (ره) و غيره، و قد عرفت أنه المتيقن من معقد الإجماع، على أنها إذا فعلت وظيفتها فهى بحكم الطاهر. نعم المصرح به فى كلام غير واحد الاختصاص بالوقت، فلا يجتزأ بغسل الصلاة بعد خروج وقتها فى غاية أخرى. و عليه يكون المرجع فى غير الوقت عموم اعتبار الطهارة فى فعل تلك الغاية المقتضى لوجوب الغسل. اللهم إلا أن يقال: بعد أن لم يكن الغسل طهارة حقيقية بل تخفيف للحدث، فوجوبه لا بد أن يكون بدليل، إذ الأصل فيه البراءة. مع أن العدم مقتضى الاستصحاب. ثم إن الذى دعا إلى تقييد إطلاق كلامهم فى الاجتزاء بالغسل بخصوص الوقت ما ذكره من أنه إذا أرادت المستحاضة صلاة الليل قدمت غسل الفجر و صلت به صلاة الليل، و لو كان غسل العشائين يكفى للغايات و لو بعد الوقت لم تكن حاجة إلى التقديم. هذا و الجمع بين الكلامين يقتضى حمل كلامهم الأخير على ما لو لم تغتسل للعشائين لحدوث الاستحاضة بعدهما أو لغير ذلك، و إلا فكلامهم آب عن هذا التقييد جداً. فلاحظ.

(١) يعنى: الغسل لأجلها، أما مشروعية الغسل فلما عرفت الإشارة إليه، من أن ظاهر نصوص الاستحاضة كونها حدثاً، و أن رافعه الغسل و الوضوء، فإذا بنى على عدم جواز فعل الغايات المذكورة مع الحدث الأكبر لا بد من إيجاب الغسل عليها لأجلها، و حينئذ يجوز لها فعل الغاية. نعم قد يشكل التعبد بالغسل إذا لم يكن فعل الغاية راجحاً، إذ لا أمر غيرى به يصح لأجله التعبد، و الأمر به بما أنه طهارة مقطوع بعده. لكنه إشكال من جهة أخرى غير الاشكال فيه من جهة عدم مشروعية الغاية العبادية قبل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٧

و الغسل، و يكفيه الغسل للصلاة. نعم إذا أرادت التكرار يجب تكرار الوضوء و الغسل (١) على الأحوط، بل الأحوط ترك المس لها مطلقاً (٢).

[مسألة ١٩: يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل و سائر الأعمال لكل صلاة]

(مسألة ١٩): يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت مع الوضوء و الغسل و سائر الأعمال لكل صلاة. و يحتمل جواز اكتفائها بالغسل للصلوات الأدائية. لكنه مشكل (٣)

الوقت، الذى مال إليه فى الجواهر. كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) أما تكرار الوضوء فلما عرفت من عدم ثبوت الإجماع على عدم تجديده، و أما تكرار الغسل فغير ظاهر لعدم وجوب تجديده إجماعاً. اللهم إلا أن يختص ذلك بالغسل المأتى به لصلاة الفريضة لا مطلقاً، لعدم ثبوت الإجماع على عدم وجوب التجديد في غيره. لكن الأصل يقتضى عدم لزوم التكرار، كما عرفت في مسألة الاجتزاء بغسل الصلاة لفعل الغايات الأخرى خارج الوقت، لكون الشك في المقام كالشك في تلك المسألة.

(٢) لما عرفت الإشارة إليه، من أن مقتضى كون الغسل على النحو المذكور طهارة اضطرارية عدم جواز فعل الغايات الموسعة معه. لكن الظاهر منهم التسالم على الجواز، والنصوص صريحة في جواز الطواف و الوطء، و التأمل في قولهم: «انها إذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر» يقتضى أن يكون الجواز عندهم من الواضحات. و من ذلك يظهر الوجه في قوله (ره): «يجوز للمستحاضة قضاء الفوائت»، كما أشار الى ذلك في الجواهر.

(٣) لم يظهر الفرق بين القضاء وغيره، الذى قد تقدم احتياجه إلى تجديد الغسل للإجماع عليه، قال في الروض: «ليس للمستحاضة أن تجمع بين صلاتين بوضوء واحد، سواء في ذلك الفرض و النفل، أما غسلها فلوقت مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٨ و الأحوط ترك القضاء إلى النقاء (١).

[مسألة ٢٠: المستحاضة تجب عليها صلاة الآيات]

(مسألة ٢٠): المستحاضة تجب عليها صلاة الآيات (٢) و تفعل لها كما تفعل لليومية (٣)، و لا تجمع بينهما بغسل و إن اتفقت في وقتها (٤).

[مسألة ٢١: إذا أحدثت بالأصغر في أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى]

(مسألة ٢١): إذا أحدثت بالأصغر في أثناء الغسل لا يضر بغسلها على الأقوى (٥) لكن يجب عليها الوضوء بعده (٦) و إن توضأت قبله.

[مسألة ٢٢: إذا أجنب في أثناء الغسل أو مست ميتاً استأنفت غسل واحد لهما]

(مسألة ٢٢): إذا أجنب في أثناء الغسل أو مست ميتاً استأنفت غسل واحد لهما (٧) و يجوز لها إتمام غسلها و استئناها

تصلى به ما شاءت من النفل و الفرض، أداء و قضاء».

(١) لما عرفت من الإشكال في عموم الحكم للغايات الموسعة.

(٢) لإطلاق أدلة وجوبها.

(٣) لأن ذلك طهارتها من حدثها، التى لا يفرق في اعتبارها بين اليومية و غيرها كما عرفت.

(٤) هذا لا يخلو من إشكال، للإجماع على عدم الاحتياج إلى التجديد في الوقت، كما تقدمت الإشارة إليه في كلام شيخنا الأعظم

(ره). و قال في البرهان القاطع: «لم أجد من أفتى بوجوب تجديده بعد وقوعه لفريضة الوقت لغاية أخرى في وقتها، و هو المتيقن من

معقد الإجماع ..». نعم خارج الوقت محل الإشكال في عدم وجوب التجديد، كما تقدم في كلام الروض، و نحوه غيره، كما أشرنا إليه

آنفاً.

(٥) كما تقدم في غسل الجنابة.

(٦) لرفع أثر الحدث الأصغر.

(٧) تقدم الكلام في ذلك في مسألة تداخل الأغسال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٢٩

لأحد الحدثين إذا لم يناف المبادرة إلى الصلاة بعد غسل الاستحاضة، وإذا حدثت الكبرى في أثناء غسل المتوسطة استأنفت للكبرى (١).

[مسألة ٢٣: قد يجب على صاحبة الكثير، بل المتوسطة أيضاً خمسة أغسال]

(مسألة ٢٣): قد يجب على صاحبة الكثير، بل المتوسطة أيضاً خمسة أغسال، كما إذا رأت أحد الدمين قبل صلاة الفجر، ثم انقطع (٢)، ثم رأت قبل صلاة الظهر ثم انقطع، ثم رأت عند العصر ثم انقطع. وهكذا بالنسبة إلى المغرب والعشاء.

(١) بلا- إشكال ظاهر. لإطلاق دليل اقتضاء الكبرى فيجب إعماله، ولا مجال لإتمام الغسل الأول ثم الاستئناف للكبرى، لأن الكبرى تنقض رافع ما دونها، لكونها مع ما دونها من قبيل الأكثر والأقل، فيكون المقام من قبيل الجنابة في أثناء الغسل، والبول أثناء الوضوء، لا من قبيل الجنابة أو المس في أثناء غسل الاستحاضة.

(٢) يعني: انقطع قبل الغسل والصلاة. وهكذا في الباقي. ووجه وجوب الغسل: أن الدم في جميع الموارد المذكورة حدث يوجب الغسل، كما تقدم في المسألة الرابعة عشرة. ومثله ما لو كان الانقطاع بعد الغسل والصلاة، وكانت الفترة تسع الصلاة في الوقت، فإنه يجب عليها تجديد الغسل وإعادة الصلاة، لانكشاف فسادهما. لكن هذا الفرض خارج عن مورد الكلام، وإن كان الواجب فيه خمسة أغسال، والأغسال الخمسة المأتي بها باطله.

وإذا كانت الفترة في غير الوقت كما لو رأت الدم بعد الفجر فاغتسلت و صلت و بعد طلوع الشمس انقطع إلى الزوال، ثم رأت و كانت الاستحاضة متوسطة ففي وجوب الغسل للظهر إشكال، لأن الفترة لا تزيد على الاستمرار، والأصل يقتضى البراءة، كما عرفت. مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٠

و يقوم التيمم مقامه إذا لم تتمكن منه (١)، ففي الفرض المزبور عليها خمسة تيممات، وإن لم تتمكن من الوضوء أيضاً فعشرة (٢) كما أن في غير هذه إذا كانت وظيفتها التيمم ففي القليلة خمسة تيممات و في المتوسطة ستة (٣) و في الكثير ثمانية (٤) إذا جمعت بين الصلاتين، و إلا فعشرة (٥).

[فصل في النفاس]

إشارة

فصل في النفاس و هو دم يخرج مع ظهور أول جزء من الولد (٦)

(١) لما تقدم من إطلاق دليل البدلية.

(٢) يعني: خمسة بدل الأغسال، و خمسة بدل الوضوءات.

(٣) يعني: واحد بدل الغسل الواجب للفجر، و خمسة بدل الوضوءات الخمسة

(٤) ثلاثة منها بدل الأغسال الثلاثة، و خمسة بدل الوضوءات.

(٥) لأنها مع عدم الجمع يجب عليها خمسة أغسال و بدلها خمسة تيممات و بدل الوضوءات خمسة أخرى. و الله سبحانه أعلم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*. تَمَّ بِتَارِيخِ ١٨ صَفَرِ سَنَةِ ١٣٥٠.

فصل في النفاس

(٦) كما نسبه إلى المشهور جماعه، و عن الخلاف: أنه إجماع. و يدل عليه ما

في رواية زريق عن أبي عبد الله (ع): في الحامل ترى الدم، قال (ع): «تصلى حتى يخرج رأس الصبي فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة»

.. إلى أن قال (ع):

و هذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣١

أو بعده (١) قبل انقضاء عشرة أيام من حين الولادة (٢)، سواء كان تام الخلقه أو لا (٣) كالسقط و إن لم تلج فيه الروح،

بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس ..» (١)

و

رواية السكوني عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) «قال النبي (ص): ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل. يعني: إذا رأت الدم و هي حامل لا تدع الصلاة، إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم تركت الصلاة» (٢)

، بناء على أن التفسير من الامام (ع) - كما لعله الظاهر - لا من الراوي. و عن الوسيلة و الغنية و غيرهما: أنه الدم عقيب الولادة، و ظاهره عدم نفاسية المقارن، و نسب ذلك في المعبر إلى علم الهدى و أبي حنيفة. و قد يشهد له

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «في المرأة يصيبها الطلق أياماً أو يومين فتري الصفرة أو دماً. قال (ع): تصلى ما لم تلد» (٣).

لكن يجب حمله على إرادة نفي نفاسية ما قبل الولادة، جمعاً بينه و بين ما سبق. و في كشف اللثام احتمال أن يكون مراد السيد و الوسيلة و غيرهما من قوله:

«عقيب الولادة»

ابتداءها، أي ظهور شيء من الولد، فلا خلاف.

و يؤيده ظهور كلام الشيخ في الخلاف في دعوى الإجماع على نفاسية ما يرى مع الولادة. فتأمل.

(١) بلا خلاف، فإنه القدر المتيقن.

(٢) على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من أن أكثره عشرة أيام من حين الولادة.

(٣) استظهر في مفتاح الكرامة: أنه لا كلام لأحد فيه، لصدق

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٢

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٢

بل و لو كان مضغاً أو علقه (١) بشرط العلم بكونها مبدأ نشوء الإنسان. و لو شهدت أربع قوابل بكونها مبدأ نشوء إنسان كفى (٢).

الولادة فيهما بلا إشكال، كما في الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم (ره)، و حينئذ يشمله الإطلاق.

(١) كما هو المعروف، و عن المدارك: أنه مما قطع به الأصحاب، و في الجواهر و عن التذكرة و شرح الجعفرية: الإجماع عليه. و هو العمدة فيه.

و لولاه لأشكال، لعدم ثبوت صدق النفاس معهما، و لذا توقف الكركي في إلحاق العلقه، بل عن الأردبيلي: الجزم بعدم إلحاق المضغة و العلقه معاً.

لكن لا- يبعد الصدق، و إن كان لا يخلو من خفاء. و الكلام في النطفة ينبغي أن يكون هو الكلام في العلقه، و التفكيك بينهما غير ظاهر، و لكن لم يتعرض لها في كلام الأكثر. نعم عن الشهيد: احتمال الإلحاق بالعلقه و المضغة.

و كأن وجه التوقف فيها عدم وضوح صدق الولد فيها من جهة عدم التطور و التبديل عرفاً.

(٢) لا- إشكال في حجية شهادة القوابل الأربع في الجملة في إثبات الولادة و النفاس، و إنما الإشكال في حجية شهادة الاثنتين و الواحدة، فعن المفيد و غيره: ذلك، و يشهد به بعض النصوص

«١» الواجب حمله على الحجية بالنسبة إلى النصف أو الربع جمعاً بين النصوص

«٢»، و عن ابن إدريس و غيره: عدم حجية شهادة الأربع مع وجود الرجال. لكن ذلك مخالف لإطلاق النصوص الدالة على حجية شهادتهن. و الكلام في ذلك موكول إلى محله من كتاب الشهادات.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الشهادات حديث: ٢ و ٤٢ و ٥٢

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الشهادات حديث: ٦ و ٤٦ و ٤٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٣

و لو شك في الولادة أو في كون الساقط مبدأ نشوء الإنسان لم يحكم بالنفاس (١) و لا يلزم الفحص (٢) أيضاً. و أما الدم الخارج قبل ظهور أول جزء من الولد فليس بنفاس (٣). نعم لو كان فيه شرائط الحيض كأن يكون مستمراً من ثلاثة أيام فهو حيض (٤) و إن لم يفصل بينه و بين دم النفاس أقل الطهر على الأقوى (٥)

(١) بل تكون حاله حال الدم المشكوك الخارج من المرأة من الحكم عليه بأنه حيض إن أمكن، لقاعدة الإمكان، و إن لم يمكن، فان جرت فيه أصالة الاستحاضة- كما تقدم بيانها في مبحث الاستحاضة- فهو، و إلا كان المرجح فيه الأصل المختلف اقتضائه باختلاف كون الحالة السابقة المتيقنة هي الطهر أو غيره. أما لو علم بالولادة و احتمال كون الدم غير نفاس فالظاهر أنه لا إشكال في الحكم بنفاسيته، لأصالة النفاس في كل دم يخرج بعد الولادة، كما صرح به بعض الأعظم (ره). و العمدة في هذا الأصل- مضافاً إلى ظهور الإجماع- بناء العرف عليه.

(٢) كما هو الحال في جميع الشبهات الموضوعية، عدا الشاذ النادر الذي قام الدليل فيه بالخصوص على وجوب الفحص فيه. و الوجه في عدم وجوبه إطلاق أدلة الأصول المتقدمة، من قاعدة الإمكان في الحيض، أو الاستحاضة، أو استصحاب الطهر، أو غيره. فلاحظ.

(٣) إجماعاً، ادعاه غير واحد من الأعظم. مضافاً إلى النصوص المتقدمة من موثق عمار

و غيره.

(٤) لقاعدة الإمكان بناء على إمكان حيض الحامل.

(٥) كما عن التذكرة و المدارك و الذخيرة و حواشي الشهيد و غيرها، و في المنتهى: الميل اليه، و عن النهاية: احتمال. و استدله بإطلاقات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٤

.....

أحكام الحيض. وبقاعدة الإمكان. و بما دل على حيضية المرئى فى العادة أو بالصفة. لكن الإطلاق مقيد بما أتى. وقاعدة الإمكان و ما بعدها إنما يصح التمسك بهما فى الشبهة الموضوعية لا الحكمية كما فيما نحن فيه. و من هنا كان المشهور - كما قيل - هو اعتبار الفصل بأقل الطهر، و العمدة فيه إطلاق ما دل على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام. و دعوى:

انصرافه أو اختصاصه بما بين الحيضتين فلا يشمل ما بين الحيض و النفاس، ممنوعة، كما تقدم فى الحيض. كدعوى: أن بينه و بين إطلاقات أحكام الحيض عموماً من وجه، و ليس هو بأظهر منها. إذ لو سلم ذلك يكون المرجع الأصل المقتضى لنفى الحيضية.

ثم إن شيخنا الأعظم (ره) - بعد ما استشكل فى التمسك بأخبار أقل الطهر بأن الظاهر منها الطهر بين الحيضتين - قال: «مع أنها إنما تنفى كون الأقل طهراً فلعلة حيض أو نفاس أو حالة حدث بين الحدثين». و هو - كما ترى - غير واضح، لأن الكلام فى صورة الدم المنقطع قبل النفاس بأقل من عشرة أيام، و هذا النقاء الأقل من عشرة ليس بنفاس، لما سبق من أن النفاس الدم حال الولادة أو بعدها، فلا يشمل ما قبلها من الدم فضلاً عن النقاء، و ليس بحيض، لأن النقاء لا يكون حياً إلا إذا تخلل بين دميين محكومين بأنهما حيض واحد، و ليس هناك حدث ثالث إجماعاً. و بالجملة:

ما ذكره من الاحتمالات كلها خلاف الإجماع و لا تساعد الأدة. نعم إذا كان الدم و النقاء مجموعهما لا يتجاوز العشرة، فإن الأخبار المتضمنة أن أقل الطهر عشرة تقتضى الحاقه بالحيض، نظير ما يقال فى تقريب حيضية النقاء المتخلل بين أجزاء الحيضة الواحدة. لكن الأخذ بالأدلة فى هذه الصورة خلاف الإجماع ظاهراً على كون النقاء طهراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٥

خصوصاً إذا كان فى عادة الحيض (١) أو متصلاً بالنفاس، و لم يزد مجموعهما عن عشرة أيام (٢) كأن ترى قبل الولادة ثلاثة أيام و بعدها سبعة مثلاً. لكن الأحوط مع عدم الفصل بأقل الطهر مراعاة الاحتياط خصوصاً فى غير الصورتين من كونه فى العادة أو متصلاً بدم النفاس.

و قد يستدل له (تارة) بما دل على اعتبار الفصل بذلك فيما بين النفاس و الحيض اللاحق بضميمة عدم القول بالفصل بين اللاحق و السابق. و فيه:

عدم ثبوت عدم القول بالفصل، لتحقيق الخلاف. و لو سلم لم يجد ما لم يكن قولاً بعدم الفصل. و (أخرى) بما دل على أن النفاث كالحائض.

و فيه: أنه لو سلم ثبوته فظاهره خصوص أحكام الحيض و الحائض، لا أحكام الطهر و ان كانت راجعة إلى الحيض بوجه. و (ثالثة) بروايتى عمار

و زريق

«١». و فيه: أنهما مختصان بدم المخاض و لا تعرض فيهما لما نحن فيه. و ما فى كلام شيخنا الأعظم (ره) - من أن العمدة الروايتان - غير طاهر.

(١) قد عرفت أن ما دل على حيضية ما فى العادة لا يصلح لرفع الشك بنحو الشبهة الحكمية.

(٢) الحكم بحيضية الدم المرئى قبل الولادة فى الفرض المذكور لا ينافيه ما دل على كون أقل الطهر عشرة بوجه، و إنما ينافيه ما يدل على أن النفاس بحكم الحيض من جميع الجهات، فكما يعتبر الفصل بأقل الطهر بين الحيضتين يعتبر الفصل به بين الحيض و النفاس،

إلا أن ثبوت الدليل على ذلك محل إشكال أو منع. و على تقدير عدمه، فالدم المذكور إما أن يعلم بأنه من دم

(١) تقدمتا في أول الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٦

[مسألة ١: ليس لأقل النفاس حد]

(مسألة ١): ليس لأقل النفاس حد (١) بل يمكن أن يكون مقدار لحظة بين العشرة (٢)

الحيض المتكون خلقه في المرأة و إما أن يشك، ففي الأول يجري عليه حكم الحيض. لإطلاق أدلته النافى للتقييد الشرعى زائداً على الموضوع العرفي، كما هو الحكم في جميع موارد الشك في تقييد الموضوع الشرعى زائداً على ما عند العرف، فان مقتضى الإطلاقات المقامية العمل بما عند العرف.

و دعوى: تقييدها بروايتي زريق

و عمار

. مندفعه بظهورهما بدم المخاض، بل الاولى صريحة فيه، فلا- تعرض فيهما لمعلوم الحيضية. و لا- فرق في ذلك بين أن يزيد مجموعهما على عشرة أيام و بين أن لا يزيد، لإطلاق ما ذكرنا.

و ما دل أن الحيض لا يكون أكثر من عشرة و النفاس لا يكون أكثر من عشرة لا يقتضى أن يكون مجموع الحيض و النفاس المتصلين لا- يزيد على العشرة. إلا أن استفاد من الأدلة. أن الجماع لا يجوز أن يزيد على عشرة لكنه غير ظاهر. و في الثاني يرجع إلى أصالة الطهارة، إذ لا مجال لقاعدة الإمكان أو غيرها من أمارات الحيض، لما عرفت من اختصاصها بالشبهة الموضوعية. فتأمل.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف و الغنية و المعبر و المنتهى و التذكرة و الذكرى و كشف الالتباس و الروض و ظاهر المدارك و شرح المفاتيح.

(٢) كما قاله الأصحاب، و يقتضيه- مضافاً إلى إطلاق الأدلة-

رواية ليث المرادى عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلاة و كيف تصنع؟ قال (ع): ليس لها حد» (١)

، فإنها و إن كانت ظاهرة في نفي التحديد من طرف الكثرة،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٧

و لو لم ترداً فليس لها نفاس أصلاً (١)، و كذا لو رآته بعد العشرة من الولادة (٢)، و أكثره عشرة أيام (٣)

لكن يجب حملها على طرف القلة بقرينة الإجماع و النصوص على تحديد الكثرة. فتأمل.

(١) إجماعاً، حكاها جماعة كثيرة.

(٢) هذا بناء على أن أكثره عشرة، و أما بناء على أن أكثره أكثر من ذلك فهو نفاس على ما ذكره في المنتهى. نعم لو رآته بعد الولادة ثم انقطع و رآته بعد العشرة ففيه احتمالان ذكرهما في المنتهى: احتمال الحكم بالحيض، و احتمال الحكم بالنفاس.

(٣) كما هو المشهور، كما عن جماعة. و استدلل له بأمر:

الأول: أصالة عدم النفاس، أو أصالة عدم أحكامه. و لا يعارضه استصحاب موضوعه- لمنع جريانه فى التدريجيات- و لا استصحاب أحكامه لأنه فرع بقاء موضوعها، أعنى: النفاء شرعاً. مع أن الاستصحاب المذكور لا يجرى فى بعض الصور، كما لو حدث الدم بعد العشرة. كذا ذكره شيخنا الأعظم فى طهارته. و فيه: أولاً: أن أصالة عدم النفاس إن كان المراد بها أصالة عدم النفاس الشرعى العرفى فلا مجال لها، لأن الشك إن كان فهو من جهة الشك فى المفهوم، و معه لا مجال للاستصحاب كما عرفت مكرراً. و ثانياً: أن التحقيق صحة جريان الاستصحاب فى التدريجيات، كما حققه المستدل (ره) فى محله. و ثالثاً: أنه يكفى فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب صدق البقاء عرفاً، و هو حاصل فلا مانع من استصحاب الأحكام. نعم لو كان المرجع فى تشخيص الموضوع الاستصحابى هو الدليل، فالشك فى دلالة الدليل على تقييد النفاء بالعشرة يوجب الشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٨

.....

فى بقاء الموضوع الشرعى، لكن ذلك خلاف ما حققه المستدل نفسه (ره) و رابعاً: إمكان جريان الاستصحاب التعليقى فى صورة حدوث الدم بعد العشرة، فيقال: كان الدم بحيث لو رثى قبل العشرة لكان نفاساً و هو على ما كان. و قد حقق المستدل (ره) نفسه صحة الاستصحاب التعليقى فى محله. إلا أن يقال: القضية الشرطية المذكورة ليست مذكورة فى الدليل الشرعى، و إنما هى مستنبطة منه، لكونها من لوازم مضمونه، و ذلك غير كاف فى صحة الاستصحاب التعليقى، كما أشرنا إلى ذلك فى مبحث نجاسة العصير. هذا و أما استصحاب الحدث فهو و إن كان لا يتوقف على القول بصحة الاستصحاب فى الأمور التدريجية، لكون الظاهر أن الحدث من الأمور القارة المستند حدوثه الى وجود الدم، و بقاؤه إلى استعداد ذاته، إلا أنه لا يجدى فى ترتيب أحكام النفاء، بل إنما يجدى فى ترتيب أحكام الحدث و الفرق بينهما ظاهر.

الثانى: ما ورد من أن النفاس حيض محتبس [١]. و فيه- كما تقدم- أنه وارد لبيان قضية واقعية خارجية لا تشريعية تنزيلية، و لا سيما بملاحظة توصيفه بالاحتباس، إذ لا أثر للحيض المحتبس ليصح التنزيل منزلته، فلا مجال للمسك به فى أمثال المقام.

الثالث: مرسله المفيد المحكية فى السرائر عنه: «أنه سئل كم قدر ما تقعد النفاء عن الصلاة و كم مبلغ أيام ذلك؟ فقد رأيت فى كتاب أحكام النساء: أحد عشر يوماً، و فى رسالة المقنعة: ثمانية عشر يوماً، و فى كتاب الإعلام: أحد و عشرين يوماً. فعلى أيها العمل؟ فأجاب: الواجب على النفاء أن تقعد عشرة أيام .. (الى أن قال): و عملى فى

[١] تقدم التعرض لذلك فى المسألة العشرين من فصل أحكام الحيض. و يأتى الكلام فيه فى المسألة العاشرة من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٣٩

.....

ذلك على عشرة أيام، لقول الصادق (ع). لا يكون النفاس لزمان أكثر من زمان الحيض»

و فى المقنعة قال: «و قد جاءت أخبار معتمدة فى أن أقصى مدة النفاس هو عشرة أيام

«١»، و عليها أعمل لوضوحها عندى» بناء على أنه من عبارة المقنعة كما هو الطاهر، و عليه العلامة و كاشف اللثام و الوسائل

«٢» و غيرهما، خلافاً لما فى الذكرى من نسبة الكلام المذكور إلى التهذيب، قال: «و فى التهذيب قال: جاءت أخبار ..»، و نحوه فى

جامع المقاصد و عن الروض و ظاهر السرائر. و إن كان لا يهتم تحقيق ذلك. لأن إرسال الشيخ لا يقصر عن إرسال المفيد.

وفيه: وهن المرسلتين المذكورتين بعدم ذكرهما مسندتين في المجاميع فيقرب جدا كون المراد بهما الأخبار التي ذكرها في التهذيب دليلاً على كون الأ-كث عشرة أيام، التي قد روى أكثرها عن المفيد، المتضمنة أنها تقعد بقدر أيامها ثم تغتسل و تصلى و يغشاها زوجها إن أحب. و كأن وجه الاستدلال بها: أن غاية أيام العادة عشرة. و لا ينافيها ما تضمن منها الأمر بالاستظهار بيوم أو أكثر من جهة ظهوره في تجاوز النفاس عن العادة و لو كانت عشرة، لاختصاص الاستظهار بصورة كون العادة دون العشرة، كما تقتضيه مرسله ابن المغيرة: «إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر، فان كانت أقل استظهرت» (٣).

وفيه: - مع اختصاص تلك النصوص بالمعتادة- أنها إنما تدل على أن أكثر النفاس العادة التي تختلف باختلاف النساء مع أنها واردة في مقام بيان الحكم الظاهري عند اشتباه النفاس بالاستحاضة لا في مقام تحديد النفاس واقعاً بذلك، فهي كإخبار رجوع المستحاضة إلى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٠

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٠

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٠

.....

عادتها في الحيض الأجنبية عن مقام تحديد الحيض. و لأجل ذلك يظهر أن نفى الاستظهار بعد العشرة- كما في المرسله- لا يدل على أنها أكثر النفاس نظير الاستظهار بيوم واحد بعد العادة.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره الشيخ في التهذيب، فإنه بعد ما روى

رواية مالك بن أعين عن أبي جعفر (ع): «عن النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم قال (ع): نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها، ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (١)

قال: «وهذا الحديث يدل على أن أكثر أيام النفساء مثل أكثر أيام الحيض، لأنه لو كان زائداً على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها، كما قدمناه من أن النفساء لا يجوز وطؤها أيام نفاسها». فإنه كما ترى، فان جواز الوطء اعتماداً على الأمانة لا يدل على انتهاء مدة النفاس واقعاً، و لو سلم لكانت الرواية دالة على أن أكثر النفاس العادة، و يوم الاستظهار و إن لم يبلغ العشرة، و لو كان المنع يوم الاستظهار من جهة الاحتياط كان أكثر النفاس العادة لا غير، كما عرفت في أخبار الرجوع إلى العادة.

الرابع: ما

رواه يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (ع): «عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى. قال (ع): فلتقعد أيام قرئها التي كانت تجلس، ثم تستظهر بعشرة أيام..» (٢).

بناء على أن المراد أنها تستظهر إلى عشرة أيام- كما في التهذيب- لأن حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض. انتهى. و يشهد له روايته بهذا السند و بهذا المتن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤١

.....

فى الحائض

«١». و فيه: ما أشرنا إليه من أنها واردة فى بيان الحكم الظاهرى فلا يدل الأمر بالاستظهار إلى العشرة فيها على كونها أكثر النفاس، نظير الاستظهار بيوم أو يومين. مع أن جعل (الباء) بمعنى (إلى) خلاف الظاهر. والالتزام به فى رواية الأخرى بقربنه الإجماع والنصوص لا يقتضى الالتزام به فى المقام. هذا والمنسوب إلى المفيد فى المقنعة والسيد والصدوق والإسكافى - وفى الخلاف وعن المبسوط: نسبتة إلى قوم من أصحابنا - أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً. ويشهد له جملة من النصوص كرواية حنان بن سدير: «لأى علة أعطيت النفساء ثمانية عشر يوماً ولم تعط أقل ولا أكثر؟ قال (ع): لأن الحيض أقله ثلاثة، وأوسطه خمسة، وأكثره عشرة، فأعطيت أقله وأوسطه وأكثره» «٢» ، و نحوه مرسله الفقيه ، «٣». و

فى كتاب الرضا (ع) إلى المأمون: «و النفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً، فان طهرت قبل ذلك صلت، وان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوماً اغتسلت ..» «٤» ، و ، مرسله المقنع: «روى: أنها تقعد ثمانية عشر يوماً» «٥» ، و ، فى مرسله الصدوق الواردة فى قصة أسماء: «فأمرها رسول الله (ص) أن تقعد ثمانية عشر يوماً» «٦». و فيه: أنه يشكل العمل بالجميع، إذ هى ما بين ضعيف الاسناد و ضعيف بالإرسال، أو مما يشكل العمل فيه بأصالة الجهة، لكون المكتوب

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٣

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٢

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٤

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٦

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٢

.....

إليه مما يخاف منه لسلطته و جوره. و انجبار الضعف بدعوى السيد أنه مما انفردت به الإمامية، و بعمل مثله ممن لا- يعمل إلا بالقطعيات، غير ثابت، إذ دعواه غير ظاهرة المأخذ، و عمله متفرع عليها، فكيف يكون صالحاً للجبر؟! هذا مضافاً إلى المعارضة هذه النصوص

بمرفوع إبراهيم بن هاشم «سألت امرأة أبا عبد الله (ع) فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً. فقال أبو عبد الله (ع): و لم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذي روى عن رسول الله (ص) أنه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن أسماء سألت رسول الله (ص) وقد أتى له ثمانية عشر يوماً، و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل كما تفعل المستحاضة» (١)

و نحوه ما عن المنتقى نقلا عن كتاب الأغسال لأحمد بن محمد بن عياش الجوهري

«٢». اللهم إلا أن يضعف الأول بالرفع، و الثاني بما عن النجاشي من قوله: «رأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه و تجنبته».

ثم إنه قد يستدل على هذا القول بصحيح محمد و فضيل و زرارة

«٣» و موثق زرارة

«٤» المتضمنين أن أسماء نفست بمحمد بن أبي بكر حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة، و أنها لما قدمت مكة بعد ثمانية عشر يوماً بعد أن نسكت مناسك الحج أمرها رسول الله (ص) أن تغتسل و تطوف و تعمل عمل المستحاضة. و دلالتها - كما ترى - قاصرة، كما أشير إلى ذلك في الخبرين المتقدمين. و

بصحيح محمد بن مسلم: «عن النفساء كم تقعد؟»

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٩

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس ملحق حديث: ١٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٣

.....

فقال (ع): إن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله (ص) أن تغتسل لثمان عشرة، و لا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين» (١).

و فيه: أن الاستظهار بيوم أو يومين يقتضى جواز تجاوزه الثمانية عشر، بل تجاوزه العشرين لأنه لا يظهر منه أن أيام الاستظهار غاية أيام النفاس. و أيضاً يدل بمقتضى تأنيث العدد على أن المراد الليالي لا الأيام. و أيضاً فإن صريح صدره السؤال عن الحد و فى الجواب لم يتعرض لذلك، و حينئذ يشكل العمل بأصالة الجهة أو أصالة عدم النقصان، للعلم بوجود الخلل فى إحداهما. و

بصحيحه الآخر: «كم تقعد النفساء حتى تصلى؟ قال (ع): ثمان عشرة أو سبع عشرة، ثم تغتسل و تحتشى و تصلى» (٢).

و فيه: أن الترديد مانع من حمله على التحديد الشرعى، فلا يبعد أن يكون من الراوى، فيسقط عن الحجية على الثمانية عشر بل تأنيث العدد يدل على أن المراد الليالي. و بالجملة:

النصوص المتضمنة لقصة أسماء لا دلالة فيها على التحديد بالثمانية عشر، حتى صحيح محمد بن مسلم

، فإنه - و إن تضمن صدره السؤال عن الحد - قد عرفت جهات الاشكال فيه المانعة من صحة الاستدلال به على هذا القول. و أما غيرها من النصوص فالدال منها ضعيف السند أو ضعيف الجهة، و غيره لا يصلح للحجية. فالقول المذكور لا دليل عليه.

و عن المختلف: «أن ذات العادة ترجع إلى عاداتها فى الحيض، و المبتدئة تصبر ثمانية عشر يوماً»، و عن التنقيح: أنه استحسنته، و عن بعض متأخري المتأخرين: اختياره. و وجه الجمع بين ما دل على الرجوع إلى العادة و ما دل على الثمانية عشر، لاختصاص مورد

الأول بالمعتادة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٥

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٤

.....

فيكون مختصاً بها فيقيد به إطلاق الثاني. وفيه: ما عرفت من أن ما دل على الرجوع إلى العادة- ولا سيما بملاحظة اشتغال جملة منه على الاستظهار- وارد في مقام الحكم الظاهري، ولا تعرض فيه لتحديد أكثر النفاس واقعاً.

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في الاعتماد على ما دل على الثمانية عشر.

وأشكل منه ما ذكره في المنتهى من أن أكثر النفاس للمعتادة عشرة و للمبتدئة و المضطربة و الناسية لعادتها ثمانية عشر يوماً، جمعاً بين النصوص، إذ الحكم في كل من الشقين لا دليل عليه ظاهر.

ومن هنا يظهر أن تحديد أكثر النفاس من المشكلات بملاحظة صناعة الاستدلال، و لذلك قال في الذكرى: «الأخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها إلى عادتها في الحيض، و الأصحاب يفتون بالعشرة، و بينهما تناف ظاهر.. (إلى أن قال): و حينئذ فالرجوع إلى عادتها- كقول الجعفي في الفاخر و ابن طاوس و الفاضل رحمهم الله تعالى- أولى. و كذا الاستظهار كما هو هناك. نعم قال الشيخ (ره): لا خلاف بين المسلمين أن عشرة أيام إذا رأت المرأة الدم من النفاس، و الذمة مرتبهة بالعبادة قبل نفاسها فلا يخرج عنها إلا بدلالة، و الزائد على العشرة مختلف فيه.

فإن صح الإجماع فهو الحجّة. و لكن فيه طرح للأخبار الصحيحة».

وفيه: أن الأخبار لا- تنافي الإجماع- إن تمّ- لما عرفت من أنها واردة في مقام الحكم الظاهري لا غير، و لذا لا ينافي ذلك ما ذكره من أنه إذا تجاوز الدم العشرة اقتضت على العادة. كما لا ينافي قولهم: أكثر الحيض عشرة، لما ذكره من أن المستحاضة تقتصر على عادتها.

و كيف كان فالذي تظمن به النفس مذهب المشهور. و يشير إليه أن أخبار الرجوع إلى العادة و ما اشتمل على الاستظهار منها كلها مساقه مساقه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٥

و إن كان الأولى مراعاة الاحتياط بعدها أو بعد العادة (١) إلى ثمانية عشر يوماً من الولادة. و الليلة الأخيرة خارجة (٢)

أخبار الحائض. و كأن الوجه في إهمال التعرض له في النصوص ما علم من أن النفاس بمنزلة الحائض في جميع الأحكام إلا ما خرج، و ما تعرضت له النصوص كان مبنياً على التقية أو نحوها.

و من هنا تعرف أن ما دل على غير المشهور مطروح مثل ما دل على السبعة عشر، أو الثمانية عشر، أو على العشرين، أو على الثلاثين، أو على ما بين الثلاثين و الأربعين، أو على ما بين الأربعين إلى الخمسين، أو على ثلاثين يوماً أو أربعين إلى الخمسين، أو على نفى الحد بالمرّة، و أنها تقعد حتى تطهر، أو غير ذلك من المضامين.

ثمّ إنه حكى في المعتمد و التذكرة عن العماني: القول بأن أكثر النفاس أحد و عشرون يوماً، قال في الأول- بعد نقل ذلك: «و قد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام.. ثمّ قال (ره)- بعد ذلك-: و أما ما ذكره ابن أبي عقيل فإنه متروك و الرواية به نادرة». و تقدم عن السرائر عن المفيد:

القول بذلك أيضاً في كتاب الاعلام. كما تقدم القول بأنه أحد عشر يوماً في كتاب أحكام النساء. ولم يعرف له مستند. والله سبحانه أعلم.

(١) يعنى: بعد العشرة لغير ذات العادة، أو بعد العادة لذات العادة لما سيأتى من أنه إذا تجاوز الدم العشرة رجعت ذات العادة إليها و كان الباقي بعدها استحاضة.

(٢) لخروج الليل عن اليوم لغه و عرفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٦

و أما الليلة الأولى إن ولدت في الليل فهي جزء من النفاس (١) و إن لم تكن محسوبة من العشرة (٢). و لو اتفقت الولادة في وسط النهار يلق من اليوم الحادى عشر لا من ليلته (٣).

و ابتداء الحساب بعد تمامية الولادة (٤) و إن طالت لا من

(١) إذ الدم فيها من أظهر مصاديق النفاس، و ليس ما يوجب خروجه عنه.

(٢) لما عرفت من خروج الليل عن اليوم من غير فرق بين الليل السابق و اللاحق. هذا و لا منافاة بين عدم احتسابها من العشرة و ترتيب آثار النفاس على ما فيها كما هو ظاهر.

(٣) تقدم في الحيض الوجه في لزوم التلفيق من النهار دون الليل.

(٤) كما عن شرح البغية التصريح به، و ان لم يعثر على مصرح به ممن تقدم، و إلا أنه يفهم من كلامهم في مسألة التوأمين الآتية. مع أنه مما لا ينبغي الإشكال فيه، إذ لو كان الحساب من حين خروج أول جزء من الولد يلزم البناء على الطهر مع عدم تحقق الولادة فيما لو خرج جزء من الولد و بقى غير منفصل حتى مضى أحد عشر يوماً، و هو مقطوع بفساده، فقولهم:

«أكثر النفاس عشرة»، لا يراد منه أنه لا تكون مدة النفاس أكثر من عشرة، بل المراد أنه لا يزيد النفاس استمراراً و بقاء أكثر من عشرة من حين الولادة. و هذا و ان كان خلاف مقتضى الجمود على ظاهر العبارة بل خلاف مقتضى ما ذكره من مساواة النفاس للحيض، إلا أنه لا بد من الالتزام به لما عرفت. و يشير الى ذلك ما

في رواية مالك بن أعين عن أبي جعفر (ع): «إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها..» (١)

، و نحوه غيره. و الظاهر أن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٧

حين الشروع، و إن كان إجراء الأحكام من حين الشروع (١) إذا رأت الدم إلى تمام العشرة من حين تمام الولادة.

[مسألة (٢): إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رآه نفاس]

(مسألة ٢): إذا انقطع دمها على العشرة أو قبلها فكل ما رآه نفاس، سواء رأت تمام العشرة أو البعض الأول (٢) أو البعض الأخير (٣) أو الوسط أو الطرفين (٤)

وجه الفرق بين المقامين أن حال الحيض هو حال الدم فلا ينطبق إلا مع رؤية الدم، بخلاف حال النفاس فإنه الزمان المتصل بالولادة

فينطبق حتى مع عدم الدم، فنصوص التحديد راجعة إلى ذلك الحال و ان لم ير فيها الدم.

(١) كما سبق.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال، لعموم الأدلة لو علم كونه نفاساً، و لقاعدة الإمكان التي لا اشكال فيها هنا لو شك فيه.

(٣) و لو كان هو اليوم، العاشر، كما عن السرائر و الجامع و المعبر و المنتهى و التحرير و غيرها، و عن المدارك: انه مقطوع به في كلام الأصحاب، لكن استشكل فيه بعدم استناد هذا الدم إلى الولادة فيشك في كونه نفاساً. و هو في محله لو لا ظهور الإجماع على جريان قاعدة الإمكان فيه، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فيما لو رأت في الطرفين. فتأمل جيداً. و مما ذكرنا يظهر وجه الحكم بنفاسية الدم في الفروض الآتية.

(٤) إجماعاً، كما عن ظاهر الأردبيلي، و إجماعاً على الظاهر المستظهر من بعض العبائر، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) و صريح غير واحد:

نفى الخلاف فيه، و في جامع المقاصد: «لا بحث فيه». و هذا هو العمدة فيه. و صدق النفاس عليهما- كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)- غير ظاهر عرفاً في بعض الأحوال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٨

أو يوماً و يوماً لا، و في الظهر المتخلل بين الدم تحتاط بالجمع بين أعمال النفاس و الطاهر (١). و لا- فرق في ذلك بين ذات العادة العشرة أو أقل و غير ذات العادة (٢).

(١) كما تقدم في الحيض. لكن تقدم هناك أن الأقوى الحكم بحيضيته اعتماداً على إطلاق ما دل على أن أقل الطهر عشرة، و ينبغي أن يكون الحكم هنا كذلك، لذلك. و لما عرفت من نفى الخلاف و دعوى ظهور الإجماع من غير واحد. و ما عن الذخيرة- من التوقف فيه لعدم ثبوت الإجماع على الكلية و فقد النص الدال عليه- ضعيف. كما أن البناء على ثبوت أقل الطهر دون العشرة في مسألة التوأمين لا ينافي ما ذكرناه، لإمكان تخصيص القاعدة المذكورة كما هو ظاهر.

(٢) بلا- خلاف فيه ظاهر، لا طراد ما تقدم من الأدلة في جميع الصور المذكورة. نعم قال في الذكرى: «و لو رأت العاشر لا غير فهو النفاس، لأنه في طرفه. و على اعتبار العادة ينبغي أن يكون ما صادفها نفاساً دون ما زاد عليها. و يحتمل اعتبار العشرة هنا». و في الرياض: استشكل فيه للشك في صدق دم الولادة. مضافاً إلى أمرها بالرجوع إلى العادة التي لم تر فيها شيئاً بالمرء. و في الأول: ما عرفت من ضعف المبني، و في الثاني:

أنه غير ظاهر، لا اختصاص الأمر بالرجوع إلى العادة بصورة الرؤية فيها مع التجاوز. نعم الشك في صدق دم الولادة في محله، و ذلك يوجب الشك في جريان الأحكام. اللهم إلا أن يدعى الإجماع عليه مع إمكان النفاس و عدم الصارف عنه، كما يظهر من غير واحد، و قد ذكر في الرياض: أن بعض العبارات تشعر بالإجماع عليه. انتهى. و لعل وجهه ما عرفت من أن نصوص التحديد راجعة إلى تحديد الزمان المتصل بالولادة، فالدم المرئي فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٤٩

و إن لم تر دمًا في العشرة فلا نفاس لها (١) و إن رأت في العشرة (٢) و تجاوزها فان كانت ذات عادة في الحيض أخذت بعادتها سواء كانت عشرة أو أقل (٣) و عملت بعدها عمل المستحاضة،

يكون موضوعاً للأحكام قل أو أكثر ما لم يخرج عن الحد.

(١) للإجماع على أن مبدأ العشرة من حين الولادة، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) و غيرها. و قد يشهد له ما في رواية مالك بن

أعين المتقدمة

«١» و غيرها، مثل ما ورد من

قول النبي (ص) لأسماء: «منذ كم ولدت؟» «٢»

لكن شيخنا في الجواهر استشكل في ذلك، لظهور الروايتين في واجدة الدم، فلا تشملان ما لو رأته في العاشر أو فيما بعده. نعم قام الإجماع على نفي نفاسية ما بعده فيبقى العاشر، وحينئذ يحكم بتكلمته في المعتادة بما بعد العشرة، لما دل على أنها تأخذ بعادتها، بناء على ما يأتي من ظهورها في العادة العديدة التي مبدؤها الرؤية كالحائض، كما هو قضية مساواتها للحائض في الأحكام. و فيه: أنه لا مجال لذلك كله بعد كون الحكم المذكور من المسلمات. و غلبة رؤية الدم حين الولادة لا توجب الانصراف المعتد به، و إن ذكر شيخنا الأعظم في طهارته أنه غير بعيد.

(٢) مورده الرؤية في تمام العشرة. أما إذا رأته بعض العشرة فسيأتي بيان صورته في المسألة الآتية.

(٣) على المشهور كما في الرياض، سواء رأته متصلاً بالولادة أم منفصلاً عنها، لإطلاق ما دل على رجوع النفاس إلى عاداتها و جعل الباقي استحاضة.

و احتمال انصرافه عن صورة الانفصال بعيد، كما في طهارة شيخنا الأعظم.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٠

و إن كان الأحوط الجمع إلى الثمانية عشر كما مر، و إن لم تكن ذات عادة كالمبتدئة و المضطربة فنفاستها عشرة أيام (١) و تعمل بعدها عمل المستحاضة مع استحباب الاحتياط المذكور.

هذا و في المعبر قال: «و تعتبر حالها عند انقطاعه قبل العشرة، فإن خرجت القطنة نقيه اغتسلت، و إلا توقعت النقاء أو انقضاء العشرة»، و نحوه ما في النافع، و مقتضاه التحيض بالعشرة مع تجاوز الدم و لو كانت معتادة، بل صرح في الأول بأن النفاس لا ترجع مع تجاوز الدم إلى عاداتها في النفاس و لا إلى عاداتها في الحيض و لا إلى عادة نساءها، بل تجعل عشرة نفاساً و ما زاد استحاضة. انتهى. و استدلل له بأن أكثر النفاس عشرة. و برواية يونس المتقدمة

«١» المتضمنة للاستظهار بعشرة. و فيه: أن كون أكثر النفاس عشرة لا يقتضى البناء عليه مع الشك، فضلاً عن صلاحية معارضة ما تضمن الرجوع إلى العادة، كما هو كذلك في الحيض. و الرواية- لو تمّ كون المراد منها الاستظهار إلى العشرة- لا تقتضى ذلك إلا بناء على أن أيام الاستظهار من أيام النفاس، و هو ممنوع، لأنه خلاف ظاهر نصوصه، كما عرفت في مبحث الحيض. و لو كان المراد التنفس إلى العشرة لم يكن وجه لذكر عنوانين في النص: عنوان التنفس في العادة و عنوان الاستظهار، بل كان اللازم الأمر بالتنفس بعنوان واحد، كما لعله ظاهر.

(١) بلا- خلاف و لا إشكال، لقاعدة الإمكان المتسالم عليها في المقام كما عرفت. و عن البيان و ظاهر الذكرى: رجوع المبتدئة إلى

التمييز ثمّ إلى عادة أهلها، و المضطربة إلى التمييز ثمّ إلى الروايات. و قد يشير إليه في الجملة

خبير أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «النفاس إذا ما ابتليت

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥١

[(مسألة ٣): صاحبة العادة إذا لم تر في العادة أصلاً و رأت بعدها و تجاوز العشرة لا نفاس لها على الأقوى]

(مسألة ٣): صاحبة العادة إذا لم تر في العادة أصلاً و رأت بعدها و تجاوز العشرة لا نفاس لها على الأقوى (١) و إن كان الأحوط الجمع إلى العشرة، بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها. و إن رأت بعض العادة و لم تر البعض من الطرف الأول و تجاوز العشرة أتمتها بما بعدها إلى العشرة (٢) دون ما بعدها، فلو كان عاداتها سبعة و لم تر إلى اليوم الثامن

بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك، و استظهرت بمثل ثلثي أيامها .. إلى أن قال (ع):

و إن كانت لا- تعرف أيام نفاسها فابتليت، جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، و استظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة»

لكن في المعبر: «إن الرواية ضعيفة السند شاذة». مع أن ظاهرها الرجوع، إلى عاداتها في النفاس. و قد حكى الاتفاق جماعة- منهم جامع المقاصد- على أن العادة في النفاس ليست مرجعاً للنساء.

(١) كما في جامع المقاصد، و عن المدارك، قال شيخنا الأعظم (ره):

«و لعله لما تقرر عندهم في الحيض من أن الدم المتجاوز عن العادة إذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس بنفاس. لكن كان الأولى التمسك بما دل على رجوع النساء إلى عاداتها إذا تجاوز الدم العشرة لا التمسك بما ورد في الحيض ثم إلحاق المقام به، لأن النصوص في المقامين على نهج واحد».

و فيه: أن النصوص المذكورة مختصة بما إذا رأت في العادة و تجاوزها و عبر العشرة، لا- فيما إذا لم تره إلا بعد العادة فالبناء على نفاسيته- كما يقتضيه ظاهر كلمات الأكثر- أوفق بقاعدة الإمكان التي عليها المعول في هذه المسائل.

(٢) لإطلاق الأخبار الآمرة بالرجوع إلى عاداتها أو أيامها، لأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٢

فلا- نفاس، و إن لم تر اليوم الأول جعلت الثامن أيضاً نفاساً و إن لم تر اليوم الثاني أيضاً فنفاسها إلى التاسع، و إن لم تر إلى الرابع أو الخامس أو السادس فنفاسها إلى العشرة، و لا تأخذ التتمة من الحادي عشر فصاعداً (١). لكن الأحوط الجمع فيما بعد العادة إلى العشرة بل إلى الثمانية عشر مع الاستمرار إليها.

الظاهر من ذلك العادة العددية، و الظاهر من الرجوع إليها جعل مبدئها من حين رؤية الدم لا من حين الولادة، و عليه لو كانت عاداتها ثلاثة فرأته في رابع الولادة كان نفاسها إلى السابع و الباقي استحاضة، و لو كانت عاداتها أربعة فرأته في خامس الولادة فنفاسها إلى الثامن و الباقي استحاضة، و هكذا.

و حينئذ فلا- وجه لإطلاق الحكم السابق بأن ما يحدث بعد العادة ليس بنفاس لأن إطلاق الأخبار المذكورة محكم في الجميع على وجه واحد، و تخصيصه بما إذا رأت بعض العادة لا وجه له ظاهر.

هذا و في الروضة و الرياض: الاقتصار على العادة في الحكم بالنفاسية، حملاً للعادة العددية على العددية من حين الولادة. و لكنه خلاف الظاهر. نعم إذا لم تمكن التكملة على وجه التمام- كما إذا كانت عاداتها سبعة فرأت السابع من الولادة و عبر العشرة- فلا يمكن الأخذ بما دل على الأخذ بالعادة، و حينئذ يدور الأمر بين تقييده بما إذا كانت العادة في العشرة فيخرج الفرض عن الدليل

المذكور، و بين تخصيص العادة بخصوص الأيام التي في العشرة دون ما زاد عليها، فان كان الثاني أظهر فهو، و إن كان الأول أظهر فالفرض و ان لم يمكن فيه إثبات نفاسية ما زاد على العادة إلى العشرة بالدليل المذكور لكن يمكن إثبات نفاسيته بقاعدة الإمكان التي قد عرفت الإشارة إليها.

(١) أما عدم الأخذ فظاهر، حيث عرفت الإجماع على كون العشرة مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٣

[مسألة (٤): اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس]

(مسألة ٤): اعتبر مشهور العلماء فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس، و كذا بين النفاس و الحيض المتأخر فلا يحكم بحيضية الدم السابق على الولادة و إن كان بصفة الحيض أو في أيام العادة إذا لم يفصل بينه و بين النفاس عشرة أيام و كذا في الدم المتأخر، و الأقوى عدم اعتباره في الحيض المتقدم كما مر (١). نعم لا يبعد ذلك في الحيض المتأخر (٢) لكن الأحوط مراعاة الاحتياط.

التي هي أكثر النفاس مبدؤها الولادة. و أما إتمامها إلى العاشر فإما أن يكون اعتماداً على إطلاق ما دل على الرجوع إلى أيامها بعد تخصيص الأيام بما لا يزيد على العشرة، أو اعتماداً على قاعدة الإمكان بعد سقوط الإطلاق و على كلا الوجهين يتعين الحكم بنفاسيته لو لم تره إلا في الثامن في الفرض السابق، و لا يظهر وجه لقوله: «و لا نفاس لها». (١) و مر الكلام فيه.

(٢) أما عدم جواز اتصاله بالنفاس فيقتضيه - مضافاً إلى الإجماع المدعى - إطلاق ما دل على استحاضة الدم المتجاوز عن أكثر النفاس من النصوص الكثيرة، و أما وجوب كون الفصل بعشرة فيقتضيه - مضافاً إلى الإجماع - إطلاق ما دل على كون أقل الطهر عشرة، و المقتصر في تخصيصه على ما كان بين نفاسين لا غير، لما يأتي من الإجماع عليه. و يشير إلى الحكمين - بل هو كالصريح في أولهما - ما في صحيحة ابن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم رأت الدم من قوله (ع): «تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (١) فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٤

[مسألة (٥): إذا خرج بعض الطفل و طالت المدّة إلى أن خرج تمامه]

(مسألة ٥): إذا خرج بعض الطفل و طالت المدّة إلى أن خرج تمامه فالنفاس من حين خروج ذلك البعض إذا كان معه دم و إن كان مبدأ العشرة من حين التمام كما مر (١). بل و كذا لو خرج قطعة قطعة (٢) و إن طال إلى شهر أو أزيد، فمجموع الشهر نفاس إذا استمر الدم، و إن تخلل نقاء فان

(١) يعنى: في آخر المسألة الاولى. ثم إن لاقم الحكم بوحدة النفاس أن يكون النقاء المتخلل في الأثناء دون العشرة نفاساً، لعموم كون أقل الطهر عشرة، و الثابت من تخصيصه ما كان بين نفاسين، لا ما كان بين أيام نفاس واحد، فيرجع فيه إلى العموم المذكور.

(٢) إذ الدم المقارن لسقوط الجزء الأول معدود عرفاً من الدم المقارن للولادة، فيجرى عليه حكمه، وقد عرفت أن مبدأ حساب العشرة التي هي أكثر النفاس هو تمام الولادة، وحينئذ يكون مجموع ما بين رؤية الدم عند سقوط الجزء الأول، ومنتهاى انقطاع الدم على العشرة أو قبلها من حين سقوط الجزء الأخير نفاساً واحداً يجرى عليه حكم النفاس الواحد، فإذا تخلله نقاء أقل الطهر كان نفاساً أيضاً حسب ما عرفت، واحتمله في الذكرى وحكى عن الدروس. وعن نهاية العلامة: تعدد النفاس بتعدد القطع، وكأنه لما تقدم من الاكتفاء في الولادة المعبرة في النفاس بولادة الناقص. وفيه: أنه لو سلم ذلك يراد به الاكتفاء بها في تحقق النفاس في الجملة، لا في قبيل ولادة الجزء الآخر حتى تكون ولادة الأجزاء المتعددة ولادات متعددة، ولها نفاسات كذلك. نعم لا تبعد دعوى كون مبدأ العشرة سقوط معظم الأجزاء التي تصدق معها الولادة وإن بقي بعض الأجزاء كما لو وضعت الحمل وبقي منه بعض أصابعه أو نحوه، مما لا تناط الولادة بوضعه بل تصدق بدونه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٥

كان عشرة فطهر وإن كان أقل تحتاط بالجمع بين أحكام الطاهر والنفاس (١).

[مسألة ٦: إذا ولدت اثنتين أو أزيد فلكل واحد منهما نفاس مستقل]

(مسألة ٦): إذا ولدت اثنتين أو أزيد فلكل واحد منهما نفاس مستقل (٢)، فان فصل بينهما عشرة أيام واستمر الدم

(١) لما عرفت في النقاء المتخلل بين أيام الحيض أو النفاس الواحد.

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر. وما قد يظهر من عبارة الشرائع والقواعد وغيرهما - حيث عبر فيها بأن عدد أيامها من الثاني وابتدائه من الأول، من أنه نفاس واحد - غير مراد، لوضوح أن تعدد الولادة يوجب تعدد الأثر. وما عن المعبر من التردد في نفاسية الأول - نظراً إلى بقاء الحمل ولا نفاس معه كما لا - حيض معه - كما ترى، لمنعه في الحيض. مع أن العمدة في المساواة بينه وبين النفاس هو الإجماع، وهو غير ثابت في المقام بل الإجماع على عدمها. ولا ينافيه ما عن الانتصار من أنه لم يجد نصاً صريحاً في هذه المسألة، ونحوه ما عن السرائر. إذ يمكن استفادة الإجماع من ظهور كلماتهم، بل المقطوع به منها. فلاحظ. قال في المنتهى: «لو ولدت توأمين فما بعد الثاني نفاس قطعاً، ولكنهم اختلفوا، فذهب علماءنا إلى أن أوله من الأول وآخره من الثاني».

هذا ولا ينبغي التأمّل أيضاً في وجوب إجراء أحكام النفاسين لا النفاس الواحد، فالنقاء المتخلل بينهما طهر وإن لم يبلغ عشرة أيام. نعم حكى في المنتهى عن أبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين أن النفاس كله من الأول. فإذا ولدت الثاني بعد أكثر النفاس من الأول لم يكن نفاساً، وعن زفر أن ابتداء النفاس من الثاني. وضعفهما ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٦

فنفاسها عشرون يوماً لكل واحد عشرة أيام (١) وإن كان الفصل أقل من عشرة مع استمرار الدم يتداخلان في بعض المدة (٢) وإن فصل بينهما نقاء عشرة أيام كان طهراً، بل وكذا لو كان أقل من عشرة على الأقوى من عدم اعتبار العشرة بين النفاسين (٣)،

(١) إجماعاً فيتصل النفاسان وإن منع من اتصال الحيضين. وبه يخرج عن عموم المساواة بين الحيض والنفاس لو تمّ في نفسه.

(٢) وعليه فلو ولدت في أول الشهر فرأت دماً إلى نهاية الخامس فولدت في السادس ولم تر دماً ثمّ رأت في السابع فالنقاء في السادس نفاس بلحاظ الولادة الأولى، لأنه واقع بين دمها في الخمسة الأولى وفي السابع. وكذا لو رأت دماً يوماً واحداً من ولادة الأول ثمّ لم تر الدم حتى ولدت الثاني فرأت الدم فيه، فان النقاء المتخلل بين الدم ولادة الثاني واقع بين العشرة من ولادة الأول التي هي مدة نفاسه. ولا وجه لدعوى انقطاع النفاس الأول بولادة الثاني، ليحكم على النقاء بأنه طهر لأنه كان قبل النفاس الثاني، كما لو لم

تكن ولدت الأول. وإن حكى ذلك عن الروض و الذخيرة و حاشية الروضة و غيرها بناء على تعدد النفاس، فإنه لا دليل على هذا الانقطاع.

بل إطلاق الأدلة يقتضى بقاء أثر الأول إلى نهاية العشرة و إن لزم التداخل فى بعض المدة. نعم قد يشكل ثبوت إطلاق لما دل على أن أكثر النفاس عشرة بنحو يشمل ما نحن فيه - بحيث يدل على التداخل، و إلحاق الدم المرئى بعد ولادة الثانى بالدم السابق - ليكون النقاء متخللاً بين أجزاء نفاس واحد و يكون طهراً. و استصحاب بقاء الحدث لا يصلح لمعارضه ما دل على أن النفاس تصلى إذا رأت النقاء.

(٣) فى كلام شيخنا الأعظم (ره) و غيره: الإجماع عليه. و به يخرج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٧

و إن كان الأحوط مراعاة الاحتياط فى النقاء الأقل كما فى قطعات الولد الواحد.

عن عموم ما دل على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام. و لا سيما مع معارضة العموم المذكور فى بعض الصور بعموم ما دل على أن أكثر النفاس عشرة، أو عموم ما دل على التحيض للنفاس بعادتها لو كانت معتادة، أو عموم ما دل على التنفس بدم الولادة، كما لو ولدت و رأت الدم تسعة أيام ثم نقت تسعة ثم ولدت ثانياً و رأت الدم. فإنه لو لم يبين على تخصيص عموم: أقل الطهر عشرة، يجب إما رفع اليد عن عموم أكثر النفاس عشرة، أو عن عموم: تنفس النفاس بمقدار عاداتها، أو عن عموم التنفس بدم الولادة فى الثانى، و لا ريب أن تخصيص الأول أولى، لأن تخصيص أحد الثلاثة الأخرى من قبيل تخصيص القطعى، كما أفاد ذلك شيخنا الأعظم (ره).

وفيه: أنه يمكن رفع اليد عن التنفس بتمام الأول فيحكم بطهر المقدار المتمم للنقاء عشراً، بل هذا هو المتعين فى مقام الجمع بين الأدلة، إذ الموجب لنفاسية تمام الدم ليس إلا العادة أو قاعدة الإمكان، و هما من قبيل الطريق فى الشبهة الموضوعية، و هو لا يصلح المعارضة التحديدات الواقعية، لأن دليلها يوجب العلم بعدم مطابقة الطريق للواقع. بل لأجل ذلك يمكن رفع اليد عن نفاسية المقدار المتمم من الدم الثانى. و بالجملة: العامان الأولان يتضمنان حكيمين واقعيين، و الأخيران يتضمنان حكيمين ظاهرين فى مقام الشبهة الموضوعية فلا مجال لجعلها جميعاً متعارضة، لاختلاف المرتبة. و قد تقدم نظير ذلك فى تحديد أكثر النفاس. مضافاً إلى أن التقرير المذكور لا يتم لو كان مجموع الدم الأول و النقاء لا يزيد على عشرة. لكن لا يظن من أحد التفصيل بين الفرضين بناء على تعدد النفاس، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٨

[(مسألة ٧): إذا استمر الدم إلى شهر أو يزيد]

(مسألة ٧): إذا استمر الدم إلى شهر أو يزيد فبعد مضى أيام العادة فى ذات العادة و العشرة فى غيرها محكوم بالاستحاضة (١) و إن كان فى أيام العادة (٢) إلا - مع فصل أقل الطهر عشرة أيام بين دم النفاس و ذلك الدم، و حينئذ فإن كان فى العادة يحكم عليه بالحضية (٣) و إن لم يكن فيها فترجع إلى التمييز (٤) بناء على ما عرفت من اعتبار أقل الطهر بين النفاس و الحيض المتأخر، و عدم الحكم بالحضية مع عدمه و إن صادف أيام العادة. لكن قد عرفت أن مراعاة الاحتياط فى هذه الصورة أولى.

(١) لما يشير إليه من اعتبار الفصل بأقل الطهر بين النفاس و الحيض المتأخر.

(٢) يعنى: العادة الوقتية. و أما العادة السابقة فهى عديدة، فلا منافاة.

(٣) لإطلاق ما دل على طريقية العادة، الذى لا يفرق فيه بين المقام و غيره.

(٤) لما دل على الرجوع إليه عند استمرار الدم و فقد العادة، كما تقدم في الحيض. و احتمال اختصاصه بما لو علم الحيض و الاستحاضة و اشتبه أحدهما بالآخر- فلا يشمل ما لو لم يعلم الحيض أصلاً كما في المقام- مندفع بمنع ذلك. بل الظاهر أن مورده صورة اشتباه الاستحاضة بالحيض الامكاني- أعنى: ما يكون حيضاً بقاعدة الإمكان- لا الحيض الواقعي الحقيقي، و هو حاصل في المقام. نعم مورد تلك النصوص غير النفساء في أول رؤية الدم. لكن هذه الخصوصية غير ملحوظة في نظر العرف، و لا سيما بملاحظة قوله (ع) في المرسله: «أنه (ص) سن في الحائض ثلاث سنن لم يدع لأحد مقالاً فيه بالرأى» (١) كما تقدم ذلك في نظير المقام في مباحث

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٥٩

.....

الحيض. فراجع.

و مثله في السقوط احتمال كونها مستحاضة إلى أن ينقطع الدم، لإطلاق ما ورد من أنها تعمل عمل المستحاضة بعد العادة إلى أن ينقطع الدم. إذ فيه أن هذا الإطلاق ممنوع، بل الظاهر من النصوص المذكورة إثبات الاستحاضة في مقابل نفى النفاس السابق، لا إثبات كونه استحاضة دائماً و لو استمر الدم شهوراً، كما يظهر من ملاحظة نظائره مما ورد في الحائض. فيكون ما دل على طريقتيه العادة أو الصفات لمستمره الدم المقتضى للرجوع إليهما بعد عشرة الاستحاضة المعلومة الفاصلة بين النفاس و الحيض بلا معارض. و كذا الكلام فيما دل على الرجوع إلى الروايات، كما أشار إلى ذلك شيخنا الأعظم (ره).

نعم لو ثبت ظهور تلك النصوص في دوام كونها مستحاضة كان محكماً و لا يعارضه إطلاق ما تضمن رجوع المستحاضة إلى عاداتها أو الى الصفات أو الى الروايات، و إن كان بينهما عموم من وجه، لأن الإطلاق المذكور ظاهر في أن لموضوعه و هو النفساء خصوصية تستوجب إطلاق الحكم المذكور فيكون الجمع العرفي مقتضياً لتخصيص النصوص الأخرى به. فالمقام نظير التعارض البدوي بين إطلاق عموم اعتصام الجارى و إن لم يكن كراً، و إطلاق انفعال ما دون الكر و إن كان جارياً، فإن الأول مقدم عرفاً على الثانى، و لا- يرجع فيهما إلى أحكام تعارض العامين من وجه من التساقط في مورد المعارضة و الرجوع الى دليل آخر. بل يمكن أن يقال: إن الإطلاق المذكور لو ثبت فهو متضمن لحكم واقعي، فيكون مقدماً على أدلة العادة و غيرها، لأنها في مقام الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية. و بالجملة: الحكم بالاستحاضة بعد النفاس حكم واقعي فلا يعارض دليله دليل الطريق و الامارة. فتأمل جيداً. ثم إن ما ذكرنا من رجوعها إلى أحكام مستمره الدم من التحيض

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ٤٦٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٠

[مسألة ٨): يجب على النفساء إذا انقطع دمها في الظاهر الاستظهار]

(مسألة ٨): يجب على النفساء إذا انقطع دمها في الظاهر الاستظهار (١) بإدخال قطنه أو نحوها و الصبر قليلاً و إخراجها و ملاحظتها

على نحو ما مر في الحيض.

[مسألة ٩: إذا استمر الدم إلى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار]

(مسألة ٩): إذا استمر الدم إلى ما بعد العادة في الحيض يستحب لها الاستظهار (٢) بترك العبادت يوماً أو يومين أو إلى العشرة، على نحو ما مر في الحيض.

بالعادة و غيرها بمجرد مضي أقل الظهر هو المنسوب إلى المعبر و لم أجده فيه و احتمل في الجواهر: أن رجوعها إليها إنما يكون بعد مضي شهر. و كأنه لما دل على أن الحيض في كل شهر مرة. و فيه: أنه ليس بناء الفقهاء على العمل به إلا في عدد المستحاضة الفاقدة للعادة و التمييز اقتصاراً على مورده أما العادة و التمييز فبناؤهم على الأخذ بهما و لو تكرر في الشهر مرات أو كان في كل شهرين أو أكثر مرة، كما هو مقتضى إطلاق النصوص المتضمنة للرجوع إليهما. مع أنه لا يقتضى إلا امتناع اجتماع الحيضتين في شهر واحد لا امتناع اجتماع الحيض و النفاس فيه. و منه يظهر ضعف ما عن الروض من التفصيل بين المعتادة فترجع إلى عاداتها بعد عشرة الظهر مطلقاً، و بين المبتدئة و المضطربة فتنتظران الشهر. و ربما ينسب ذلك إلى غيره أيضاً.

(١) كما صرح به جماعة مرسلين له إرسال المسلمات، و يدل عليه ما يأتي في المسألة العاشرة. مضافاً إلى نصوص الاستبراء الشامل لها و للحائض لكن في دلالتها على الوجوب إشكال تقدم في الحيض.

(٢) للنصوص الدالة عليه هنا دلالتها عليه في الحيض. مضافاً إلى قاعدة المساواة الآتية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦١

[مسألة ١٠: النساء كالحائض]

(مسألة ١٠): النساء كالحائض (١)

(١) إجماعاً، كما عن الغنية و شرح المفاتيح و اللوامع، و في المسالك و عن المدارك و الكفاية: إنه قول الأصحاب. أو مذهبه، و في المعبر:

«هو مذهب أهل العلم لا يعرف فيه خلافاً»، و في المنتهى «لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم»، و نحوه عن التذكرة، و عن السرائر: نفى الخلاف فيه، بل الظاهر إنه إجماع عند الكل، إذ لم نقف على من تعرض لرده أو التوقف فيه. و هذا هو العمدة.

و أما ما اشتهر من أن النفاس حيض محتبس، فقد عرفت أنه مستفاد من رواية سلمان (رض)

«١»، لكن المقطوع به - كما تقدم - أن المراد منه بيان قضية خارجية لا شرعية تنزيلية، و يشهد به - مضافاً إلى ملاحظة مورده - توصيفه بالاحتباس، فلا يدل على ثبوت الأحكام الثابتة للحيض المقابل للنفاس، و إنما يدل على وحدتهما سنخاً، نظير ما لو قال الشارع:

البخار ماء متفرق الأجزاء.

و أما ما ورد في صحیحہ زرارة - بعد إرجاع النساء إلى العادة، و إيجاب الاستظهار عليها، و العمل بوظيفه المستحاضة من

قوله (ع): «و الحائض مثل ذلك سواء، فان انقطع عنها الدم و إلا فهي مستحاضة.

تصنع مثل النساء سواء ..» (٢)

- فإنما يدل على تنزيل الحائض منزلة النساء في خصوص الأحكام المذكورة في الصحيح لا مطلقاً، فضلاً عن تنزيل النساء منزلة

الحائض ليجدى فيما نحن فيه.

فان قلت: إذا نزلت الحائض منزلة النفساء و ثبت حكم للحائض وجب

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٢

.....

أن يثبت للنفساء، إذ لو ثبت خلافه كان التنزيل بلحاظ ما عدا ذلك، لثلا يلزم الخلف، و حينئذ إذا ثبت حكم للحائض و شك في ثبوته للنفساء أو ثبوت خلافه فإطلاق التنزيل يقتضى ثبوته للنفساء و عدم ثبوت خلافه، لأصالة عدم التخصيص.

قلت: أصالة عدم التخصيص في مثل المقام لا تصلح لإثبات الحكم لذى المنزلة، و إنما تصلح لإثبات الحكم للمنزل منزله عند الشك في ثبوته له أما مع العلم بثبوت الحكم له و الشك في ثبوته لذى المنزلة فلا تصلح أصالة عدم التخصيص لإثباته له، لعدم تعرض خطاب التنزيل لذلك، و حيث أن العمدة في المساواة المذكورة هو الإجماع فالقدر المتيقن منه هو المساواة في أحكام الحائض كحرمة الصلاة و الصوم و وجوب الغسل، و حرمة قراءة العزائم و نحو ذلك، لا أحكام الحيض مثل كون أقله كذا و أكثره كذا و دلالته على البلوغ و نحو ذلك، بل و لا أحكام غيرها مما يصح أن يرجع إليها بنحو من العناية، مثل حرمة وطئها و كراهة سؤرها و نحوهما. لكن وقوع الاستثناء من بعض نقل الإجماع لما يكون من قبيل القسمين الأخيرين يكشف عن أن المراد نقل الإجماع على المساواة مطلقاً، لكن الاعتماد عليه لا يخلو من إشكال، و لا سيما بعد عدول المحقق في المعتبر و الشرائع عن التعبير بذلك الى التعبير بقوله: «يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض»، أو بزيادة: «و يكره» كما في المعتبر. و علله في المسالك بعدم صحة إطلاق ما ذكره، لمخالفة النفاس للحيض في أمور كثيرة، و ذكر سته ثم قال: «و غير ذلك»، و في المنتهى ذكر المساواة في أمور مخصوصة فقال: «و حكم النفساء حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها، و يكره، و يباح، و يسقط عنها من الواجبات، و يستحب و تحريم و طئها، و جواز الاستمتاع بما دون الفرج، لا نعلم فيه خلافاً..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٣

في وجوب الغسل بعد الانقطاع أو بعد العادة أو العشرة في غير ذات العادة (١) و وجوب قضاء الصوم دون الصلاة (٢) و عدم جواز وطئها (٣) و طلاقها (٤) و مس كتابة القرآن و اسم الله (٥) و قراءة آيات السجدة (٦) و دخول المساجد و المكث فيها (٧)، و كذا في كراهة الوطء بعد الانقطاع و قبل الغسل (٨)، و كذا في كراهة الخضاب (٩)

فاذاً يلزم الاقتصار على المتيقن و هو ما ذكره في الشرائع، و الرجوع في غيره إلى دليل آخر.

(١) هذا منصوص عليه في جملة من النصوص

«١». (٢) منصوص عليه، في صحيح ابن الحجاج

«٢» و مكاتبه ابن مهزيار

«٣» (٣) منصوص عليه في جملة من النصوص

«٤». (٤) كما في جملة من النصوص

«٥». (٥) هذا و إن لم يكن منصوصاً عليه بالخصوص، إلا أنه يستفاد مما تقدم في الوضوء، نظير الحائض. و كذا مس اسم الله تعالى.

- (٦) لا نص عليه، وإنما يستفاد من قاعدة المساواة.
 (٧) قد يستفاد من بعض النصوص.
 (٨) يستفاد من النصوص، كما في الحائض.
 (٩) لكن
 عن مكارم الأخلاق عن كتاب اللباس للعايشي: «لا تختضب

- (١) الوسائل باب: ١ و ٣ من أبواب النفاس
 (٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب النفاس حديث: ١
 (٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤ و ١٧ و باب: ٧ من أبواب النفاس
 (٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب شرائط الطلاق
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٤
 و قراءة القرآن (١) و نحو ذلك، و كذا في استحباب الوضوء في أوقات الصلوات و الجلوس في المصلى و الاشتغال بذكر الله بقدر الصلاة (٢). و ألحقها بعضهم بالحائض في وجوب الكفارة إذا وطئها (٣). و هو أحوط. لكن الأقوى عدمه.

[مسألة (١١): كيفية غسلها كغسل الجنابة]

(مسألة ١١): كيفية غسلها كغسل الجنابة (٤) إلا أنه

- و أنت جنب، و لا تجنب و أنت مختضب، و لا الطامث فان الشيطان يحضرها عند ذلك. و لا بأس به للنساء» (١) و ،
 مرسله الآخر عن أبي عبد الله (ع) قال: «تختضب النساء» (٢).
 و ليس في النصوص ما يدل على النهي عنه.
 (١) ورد في صحيح الحلبي
 (٣) و غيره
 (٤) الترخيص فيها لها، و لم أقف على النهي عنها.
 (٢) وجه أصالة المساواة.
 (٣) قد عرفت نسبه إلى ظاهر الأصحاب، و عن التذكرة: «لا نعلم فيه خلافا». و يظهر من ذكر غير واحد له مرسلا له إرسال المسلمات و التعرض لفروعه أنه كذلك. فالخروج إذا عن أصالة المساواة غير ظاهر.
 (٤) إجماعا. لما عرفت غير مرة من أنه مقتضى الإطلاق المقامى لأمرها بالأغسال، بل هو مقتضى ما ورد في كيفية غسل الجنابة، بناء على حمله على بيان كيفية ماهية الغسل مطلقاً واجبة كانت - عن جنابة أو غيرها - أو مستحبة كما لعله الظاهر.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ١١

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابة حديث: ١٣

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ٦

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٥

لا يغنى عن الوضوء، بل يجب قبله أو بعده كسائر الأغسال (١)

[فصل فى غسل مس الميت]

إشارة

فصل فى غسل مس الميت يجب بمس ميت الإنسان (٢) بعد برده وقبل غسله،

(١) على ما عرفت فى الحيض. والله سبحانه أعلم.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*. انتهى فى الرابع عشر من شهر ربيع الأول سنة ألف و ثلاثمائة و خمسين للهجرة.

فصل فى غسل مس الميت

(٢) كما هو المشهور- كما عن جماعة- وعن الخلاف و ظاهر الغنية:

الإجماع عليه، للنصوص المستفيضة بل المتواترة، منها:

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «قلت: الرجل يغمض الميت أ عليه غسل؟ قال (ع):

إذا مسه بحرارته فلا، و لكن إذا مسه بعد ما برد فليغتسل ..» (١)

، و نحوه غيره.

و عن السيد فى المصباح و شرح الرسالة و ظاهر الجمل: الاستحباب، و لم نجد رواية مصرحة بمذهبه. نعم قد يستدل له

بخبر زيد عن على (ع): «الغسل من سبعة: من الجنابة و هو واجب، و من غسل الميت، و إن تطهرت أجزاءك» (٢).

و

بالتوقيع المروى عن الاحتجاج، قال: «مما خرج عن صاحب الزمان (ع) إلى محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى حيث كتب إليه:

روى لنا عن العالم (ع) أنه سئل عن إمام قوم يصلى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٦

دون ميت غير الإنسان (١)

بهم بعض صلاتهم و حدثت عليه حادثه، كيف يعمل من خلفه؟ قال (ع):

يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلاتهم و يغتسل من مسه. التوقيع: ليس على من مسه إلا غسل اليد» (١).

و بذكره فى سياق المندوبات فى جملة من النصوص

«٢». و بجعله من السنة فى قبال غسل الجنابة المجعول من الفرض

«٣». لكن الجميع كما ترى، إذ الأول- مع ضعف سنده وإجماله- لا ينافي الوجوب وإنما يدل على ثبوت بدل له. والثاني- مع أن مورده حال الحرارة- لا يصلح لمعارضته ما سبق، لإمكان حملته على ذلك، بل هو المتعين، كما يظهر من التوقيع الآخر: قال: «وكتب إليه: وروى عن العالم إن من مس ميتاً بحرارته غسل يده، و من مسه و قد برد فعليه الغسل، و هذا الميت في هذه الحال لا يكون إلا بحرارته، فالعمل في ذلك على ما هو؟ .. (الي أن قال):»

التوقيع: إذا مسه على هذه الحال لم يكن عليه إلا غسل يده» «٤».

و أما قرينة السياق فلا تجدى شيئاً في قبال ما سبق. و الفرض قد يراد به ما فرض في الكتاب في قبال ما شرعه النبي (ص). مع أنه يجب حمله على ذلك جمعاً.

(١) بلا خلاف يعرف كما في المنتهى، بل إجماع كما في كشف اللثام.

و

في صحيح محمد عن أحدهما (ع): «في رجل مس ميتة، هل عليه الغسل: قال (ع): لا، إنما ذلك من الإنسان» «٥» ، و نحوه صحيحاً

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونة

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة حديث: ١١

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٥

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل المس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٧

أو هو قبل برده (١) أو بعد غسله (٢). و المناطق برد تمام جسده (٣) فلا يوجب برد بعضه و لو كان هو الممسوس. و المعتبر في الغسل تمام الأغسال الثلاثة فلو بقي من الغسل الثالث

الحلبي

«١» و معاوية

«٢»، و قريب منهما غيرهما.

(١) و في المنتهى: إنه مذهب علماء الأمصار، و في كشف اللثام:

انه إجماع، و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يدل عليه صحيح ابن مسلم المتقدم و غيره مما هو مستفيض.

(٢) إجماعاً بقسميه كما في الجواهر، و في المنتهى: إنه مذهب علماء الأمصار،

لصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس» «٣»

و

في خبر ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «و لا بأس أن يمسه بعد الغسل و يقبله» «٤».

نعم قد يوهم تعليل عدم وجوب الغسل على من أدخل الميت في قبره بأنه إنما يمسه الثياب

«٥» الوجوب، بل هو ظاهر

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «و كل من مس ميتاً فعليه الغسل، و ان كان الميت قد غسل» «٦»

لكن لا مجال للعمل به بعد ما عرفت، فيحمل على الاستحباب - كما عن الشيخ (ره) - أو على بعض المحامل و لو كانت بعيدة.

(٣) لظهور البرد المضاف الى الميت في برد تمام بدنه، فيرجع في برد بعض

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل المس حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ١

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٢

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١ و ١٠ و ١٤ و باب: ٤ من أبواب غسل المس حديث: ٤

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٨

شئ لا يسقط الغسل بمسه و إن كان الممسوس العضو المغسول منه (١). و يكفي في سقوط الغسل إذا كانت الأغسال الثلاثة كلها

بالماء القراح لفقد الصدر و الكافور (٢) بل الأقوى كفاية التيمم (٣)

البدن إلى إطلاق نفى الغسل إذا لم يبرد - كما في خبر ابن جعفر (ع)

«١» - أو استصحاب طهارة الماس، أو أصالة البراءة من الوجوب. ثم إنه لا مجال للتمسك بمثل صحيح ابن مسلم

«٢»، لأن البرد فيه و إن كان ظاهراً في برد تمامه، لكن الحرارة المأخوذة شرطاً لنفى الغسل أيضاً ظاهرة في حرارة تمامه، و كلاهما لا

يشملان البعض.

(١) كما في المسالك و عن المدارك و الذخيرة، لصدق المس قبل الغسل إذ الظاهر من الغسل تمامه، و في القواعد و الذكرى و عن

التذكرة و التحرير و النهاية و الدروس و البيان و غيرها: عدم الوجوب، بناء منهم على تبعض أثر الغسل بتبعيضه. و لكنه غير ظاهر، بل

هو خلاف إطلاق أدلة المقام.

و منه يظهر ضعف التردد في الوجوب كما في جامع المقاصد و كشف اللثام.

(٢) لأن الظاهر من غسل الميت الموجب لسقوط أثر المس مطلق الغسل الصحيح و لو كان ناقصاً. و انصرافه إلى التام بدوى لا يعول

عليه في رفع اليد عن الإطلاق. و منه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد و المسالك من وجوب الغسل بمس من نقصت أغساله الثلاثة

و لو في بعض الأوصاف كالخليط.

(٣) كما عن كشف الغطاء، و لم أجده فيه في هذا المقام. و كأنه لأن دليل بدليته ظاهر في قيامه مقام الغسل مطلقاً حتى في رفع أثر

المس. اللهم إلا أن يقال: إن كان المراد من ذلك الدليل هو النص الوارد في المجدور «٣»

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١٨

(٢) تقدم في أول الفصل

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل المس حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٦٩

.....

فمع ضعفه في نفسه لا عموم فيه لغير مورده، وإن كان إطلاق أدلة بدلية التراب عن الماء، فالظاهر منها البدلية في آثار رفع الحدث، و لم يثبت كون الأثر في المقام مستنداً الى الحدث أو إلى الخبث أو إليهما، فكيف يبنى على ترتيبه بمجرد التيمم؟! كما أشار الى ذلك شيخنا الأعظم (ره). بل قد يدعى قصور النص الوارد في المجدور عن إثبات البدلية المطلقة. لكنه خلاف ظاهره. ولذلك يتجه ما اختاره في القواعد والمنتهى والدروس وجامع المقاصد وكشف اللثام وغيرها من وجوب الغسل بمس الميمم، واستدل له في المنتهى وغيره بإطلاق الاخبار. وباستصحاب عدم السقوط. وفيه:

أن عموم البدلية- لو تم- مقدم عليهما. مع أن الاستصحاب من الاستصحاب التعليق وإشكاله معروف. وقد يناقش في عموم البدلية باختصاصه بما لا يكون لغير الماء دخل فيه.

وفيه: أنه مبني على اعتبار خروج الماء في الغسل بالسدر والكافور عن الإطلاق، أما بناء على اعتبار بقائه على الإطلاق فالأثر للماء والخيط من قبيل الشرط كسائر شرائط الوضوء والغسل. مع أن هذا الاشكال- لو تم- كانت أدلة البدلية قاصرة عن الشمول لغسل الميت ولا تصلح لإثبات مشروعيته. مضافاً إلى أن الاشكال المذكور- على تقدير تماميته- يختص بما كان لسانه إثبات البدلية، مثل: ما دل على أنه أحد الطهورين

«١» وأن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً

«٢»، ولا يجري في مثل

قوله (ص): «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً» «٣».

اللهم إلا أن يقال بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاقه يتعين أن يكون المراد منه ما هو المراد من

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم حديث: ٢ و ٣ و ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٠

أو كون الغاسل هو الكافر بأمر المسلم لفقد المماثل (١)، لكن الأحوط عدم الاكتفاء بهما (٢). ولا فرق في الميت بين المسلم والكافر (٣) والكبير والصغير (٤) حتى السقط إذا تم له أربعة أشهر (٥)

غيره فيرجع الاشكال. و أما الإشكال الأول فهو مبني على عدم رفع التيمم الخبث، كما يظهر من كلماتهم التسالم عليه. لكنه خلاف إطلاق طهورية التيمم. والخروج عنه في الخبث غير الملازم للحدث لا يقتضى الخروج عنه في الملازم له كما فيما نحن فيه.

(١) الكلام فيه هو الكلام في الغسل الفاقد للخيط، إذ هما معاً من قبيل الغسل الناقص الذي عرفت أن إطلاق الدليل شامل له إذا كان صحيحاً وأن الانصراف إلى الغسل الكامل بدوى لا يعتد به. ومنه يظهر ما في الدروس وغيرها من وجوب الغسل فيه. (٢) قد عرفت وجهه.

(٣) كما في القواعد وعن التذكرة والدروس والبيان وغيرها، وفي جامع المقاصد والمنتهى: أنه أقرب. لإطلاق النص والفتوى، وفي المنتهى وعن نهاية الأحكام والتحرير وفي جامع المقاصد: يحتمل العدم، لأن قولهم:

«قبل تطهيره بالغسل»، إنما يتحقق في ميت يقبل التطهير. ولأنه لا يزيد على مس البهيمه والكلب. وفيه: أنه لو سلم قصور الفتوى فلا

قصور في النص، لإطلاق ما دل على سببية المس بعد البرد، المقتصر في تقييده على خصوص صورة التغيل. و أما ما ذكر أخيراً فهو تخرص لا يثبت حكماً شرعياً.

(٤) للإطلاق.

(٥) قطعاً، لتناول الأدلة له و لو لو لوجها بعد تمام أربعة أشهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧١

بل الأحوط الغسل بمسه و لو قبل تمام أربعة أشهر أيضاً (١) و إن كان الأقوى عدمه (٢).

[مسألة ١: في الماس و الممسوس لا فرق بين أن يكون مما تحله الحياة أولاً]

(مسألة ١): في الماس و الممسوس لا فرق بين أن يكون مما تحله الحياة أولاً (٣) كالعظم و الظفر،

كذا في الجواهر.

(١) لاحتمال كون المراد من الميت مطلق من قام به الموت في مقابل الحي لا- خصوص الميت بعد الحياة، و قد يشهد به ظهور الإجماع، بل دعواه صريحاً على نجاسته.

(٢) لظهور النصوص في الميت بعد الحياة، كما يشهد به اشتراط البرودة الظاهرة فيما بعد الحرارة، كما هو المصرح به في جملة من النصوص «١».

و ما

عن العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع): «إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهارة مما أصابه من نضح الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي منه أكثر آفته» «٢»

، و نحوه خبر ابن سنان

«٣» و لا ينافي ذلك البناء على نجاسته، للإجماع، أو دعوى الظهور في مطلق الميت مقابل الحي. فتأمل.

(٣) لإطلاق المس الصادق على الجميع، كما تقدم في مس المحدث.

و في الروض: اعتبار المس مما تحله الحياة لما تحله الحياة. و في جامع المقاصد:

التردد في المس بالسن، و جزم بالوجوب في المس بالظفر و العظم، ثم قال:

«و لو مس الحي شيئاً من هذه من الميت ففي وجوب الغسل تردد، و الظاهر الوجوب في العظم و الظفر بخلاف الشعر، و في السن

تردد». و في

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل المس

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١١

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٢

و كذا لا فرق فيهما بين الباطن و الظاهر (١). نعم المس بالشعر لا يوجبه و كذا مس الشعر (٢).

[مسألة ٢: مس القطعة المبانة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه]

(مسألة ٢): مس القطعة المبائة من الميت أو الحي إذا اشتملت على العظم يوجب الغسل دون المجرد عنه (٣)،

الذكرى تردد في السن إذا كان ممسوساً، وفي الدروس جزم بالعدم. و كأن الوجه في الأول طهارة ما لا تحله الحياة من الميت، فإذا لم يتأثر بالموت فأولى أن لا يتأثر بمس الميت. بل في رواية الفضل عن الرضا (ع)، الواردة في نفي الغسل بمس غير الإنسان قال (ع): «لأن هذه الأشياء كلها ملبسة ريشاً و صوفاً و شعراً و وبراً، و هذا كله ذكي لا يموت و إنما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي و الميت» (١). و فيه:

أن مجرد ذلك لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الأدلة، لإمكان كون الوجه في وجوب الغسل بالمس هو الحدث، كما قد يشهد به وجوب غسلها في التمسيل. بل يمكن أن يكون هو الخبث و لو في غير الجزء الممسوس. و التعليل لما لم يمكن الأخذ بظاهره - لعدم وجوب الغسل بمس ميت غير الإنسان و لو مع مباشرة الجلد و اللحم - لا بد أن يحمل على غير ظاهره، فلا مجال للعمل به. فتأمل. (١) للإطلاق.

(٢) لعدم صدق مس الميت، و لا سيما بملاحظة تعليق الحكم على مس الجسد في روايتي عاصم و الصفار

«٢». نعم لا يبعد الصدق فيما لو كان المس بأصول الشعر عند جزه. فتأمل.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة، بل عن الخلاف: الإجماع عليه صريحا

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل المس حديث: ٥

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٣ و ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٣

و أما مس العظم المجرد ففي إيجابه للغسل إشكال (١)

و عن ظاهر غير واحد: ظاهراً، و يشهد له

مرسل أيوب بن نوح عن أبي عبد الله (ع): «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة، فإذا مسه إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» (١)

المنجبر ضعفه بما سبق. و هو و إن كان في المبائة من الحي إلا أنه يمكن إثبات الحكم في المبائة من الميت، إما بنفس الرواية بقريته قوله (ع):

«فهي ميتة»

الظاهر في كون الحكم الذي بعده من أحكام كونها ميتة، الحاصل في المبائة من الميت، أو بالأولوية، أو بالاستصحاب التعليق بناء على حجيته. و في المعبر قال: «و الذي أراه التوقف في ذلك، فإن الرواية مقطوعة، و العمل بها قليل. و دعوى الشيخ (ره) في الخلاف الإجماع لم يثبت»، و عن المدارك: متابعتة.

و فيه: ما لا يخفى، فان ضعف الرواية تجبره الشهرة كما في جامع المقاصد و غيره. هذا لو كان موضوع كلامهما ما يسمى قطعة، أما ما يسمى الميت - كالبدن المقطوع الرأس و اليدين و الرجلين - فلا ينبغي التأمل في ثبوت الحكم فيه، لصدق مس الميت و جسده على

مسه فيدخل حكمه في مفاد النصوص المتقدمة. بل يصعب جداً التفكيك بينه وبين ما لو قد الحي أو الميت نصفين. فلاحظ.

(١) فعن الذكري و الدروس و الموجز و فوائد الشرائع و المسالك:

وجوب الغسل فيه، لدوران الحكم مداره وجوداً و عدماً. و عن التذكرة و المنتهى و نهاية الأحكام و التحرير و غيرها: عدمه، للأصل. و خروجه عن موضوع المرسل و دوران الحكم مداره في القطعة المبائة لا يوجب جريان

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٤

و الأحوط الغسل بمسه خصوصاً إذا لم يمض عليه سنة (١)، كما أن الأحوط في السن المنفصل من الميت أيضاً الغسل (٢). بخلاف المنفصل من الحي إذا لم يكن معه لحم معتد به (٣) نعم اللحم الجزئي لا اعتناء به (٤).

[مسألة ٣: إذا شك في تحقق المس و عدمه]

(مسألة ٣): إذا شك في تحقق المس و عدمه أو شك في أن الممسوس كان إنساناً أو غيره أو كان ميتاً أو حياً، أو

الحكم فيه. نعم لو كان العظم بحيث يصدق على مسه مس الميت تعين وجوب الغسل بمسه، كما سبق. (١)

ففي خبر إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن مس عظم الميت. قال (ع): إذا جاز سنة فليس به بأس» (١) ، و بمضمونه أفتى في محكي الفقيه و المقنع. إلا أن ضعف الخبر سنداً و إعراض المشهور عنه مانع عن العمل به. (٢) لأنه كان قبل الانفصال لو مس وجوب الغسل فهو على ما كان.

و منشأ توقف المصنف (ره) إما استشكله في صحة الاستصحاب التعليقي، و إما الدعوى الجواهر: أنه ينبغي القطع بعدم الوجوب في مثل السن و الظفر و نحوهما، سواء كانا من حي أم ميت، للسيرة القطعية. انتهى. لكن دعوى السيرة في الميت غير ظاهرة، فيبتنى القول بالوجوب فيه على الاستصحاب التعليقي. و من ذلك يظهر عدم وجوب الغسل بمس السن المنفصل من الحي، لعدم مجيء الأصل فيه لو جاء في الميت.

(٣) يعني: بنحو يصدق معه قطعة فيها عظم.

(٤) كما عن كشف الغطاء. لعدم صدق قطعة فيها عظم.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٥

كان قبل برده أو بعده أو في أنه كان شهيداً أم غيره، أو كان الممسوس بدنه أو لباسه أو كان شعره أو بدنه لا يجب الغسل في شيء من هذه الصور (١).

(١) أما في الأولى فلاصلة عدم المس.

و أما في الثانية فلائنه و إن لم يكن أصل يشخص به كون الممسوس إنساناً أو غيره، لأن الإنسانية من الذاتيات التي لا يجرى فيها أصل

العدم، إلا أنه يمكن جريان أصالة عدم تحقق مس الإنسان بنحو مفاد كان التامة.

و لو فرض الاشكال فيه كفى استصحاب الطهارة.

و أما فى الثالثة و الرابعة فلاستصحاب الحياة و الحرارة إلى حين المس.

هذا لو علم تأريخ المس و جهل تاريخ الحياة و الحرارة، أما لو جهل التاريخ فى الطرفين أو فى المس، فالمرجع استصحاب الطهارة.

و أما فى الرابعة فلأن الأصل و إن كان يقتضى كونه ليس شهيداً.

لأن الشهادة صفة وجودية حادثه حال الموت، إلا أنه لما كان سقوط الغسل عن الشهيد ليس مستفاداً من دليل بالخصوص و إنما كان من أجل أن أدلة وجوب الغسل بمس الميت مختصة بالميت المحدث النجس غير المنطبق على الشهيد، و حينئذ إذا شك فى الميت أنه محدث نجس يستصحب عدم كونه كذلك فلا يوجب مسه شيئاً، أو يرجع إلى أصالة عدم الحدث بمسه.

اللهم إلا أن يقال: عموم وجوب تغسيل كل ميت إلا الشهيد يقتضى عموم نجاسة كل ميت و حدثه إلا الشهيد، فإذا جرت أصالة عدم كونه شهيداً ثبتت نجاسة الميت و حدثه، و لا مجال للرجوع إلى استصحاب الطهارة لحكومة الاستصحاب الموضوعى على الأصل الحكيمى. و بالجملة: كما أنه إذا وجد ميت و لم يعلم أنه شهيد فلا يجب تغسيه أو غير شهيد فيجب تغسيه فيجى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٦

.....

أصالة عدم كونه شهيداً فيجب تغسيه ظاهراً، كذلك يجب غسل المس بمسه للأصل المذكور بعينه. و سيأتى من المصنف (ره) القول بعدم وجوب تغسيه فى الفرض كما التزم فى المقام بعدم وجوب الغسل بمسه، و كأنه لعدم جريان أصالة عدم كونه شهيداً، لأنه من قبيل الأصل الجارى فى العدم الأزلى، لأن مرجعها إلى أصالة عدم استناد موته إلى السبب الخاص. لكن التحقيق جريان الأصل فى العدم الأزلى كما عرفت فى مبحث المياه.

و نظير المقام ما لو شك فى التذكية، فإنه لا مجال للرجوع إلى أصالة طهارة اللحم الثابتة حال الحياة، لأنه لما ثبت عموم نجاسة كل لحم إلا المذكى كانت أصالة عدم التذكية موجبة لنجاسة اللحم و ارتفاع طهارته. و أصالة عدم التذكية و إن لم تكن من الأصل الجارى فى العدم الأزلى بالنسبة إلى الذبح و النحر، لعدم اعتبار استناد الموت فيهما إلى التذكية، لكن فى الصيد هى من الأصل الجارى فى العدم الأزلى، لاعتبار استناد الموت فيه إلى التذكية، فتأمل جيداً.

ثم إن المصنف (ره) لم يتعرض لعدم وجوب غسل المس فى مس الشهيد، و يظهر من عبارته المفروغية عنه. و فى مفتاح الكرامة حكى سقوط الغسل بمسه عن كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و استدلل له فى جامع المقاصد بأن بعض الأخبار مختص بمن من شأنه أن يغسل فلا يشمل الشهيد و الاخبار المطلقة محمولة على المقيد. و هو كما ترى، لعدم لزوم حمل المطلق على المقيد فى مثل المقام. و العمدة ظهور نصوص الغسل بالمس فى وجود أثر فى الممسوس من الحدث و الخبث، كما يشير الى ذلك رواية الفضل عن الرضا (ع): «إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعل الطهارة مما أصابه من نضح الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته» (١)

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٧

نعم إذا علم المس و شك فى أنه كان بعد الغسل أو قبله (١)

و نحوها رواية محمد بن سنان عنه (ع)

«١»، و هو مفقود في الشهيد، فان عدم وجوب تغسيه لطهارته و عدم وجود أثر الموت فيه فلا يدخل في تلك النصوص. و لأجل ذلك لم يعرف الخلاف في ذلك.

نعم في كشف اللثام: احتمال عدم السقوط. أو مال اليه، عملاً بإطلاق النصوص. مع احتمال المنع عن الطهارة. لكن المنع عن الطهارة خلاف ظاهر أدلة سقوط غسل الشهيد، و المطلقات حينئذ لا- مجال لها. و أشكل منه ما ذكره بقوله: «أما المعصوم فلا امتراء في طهارته، و لذا قيل بسقوط الغسل عن مسه. لكن (لى. خ) فيه نظر. للعمومات. و خصوص نحو خير الحسين ابن عبيد: كتبت إلى الصادق (ع): هل اغتسل أمير المؤمنين (ع) حين غسل رسول الله (ص) عند موته؟ فقال: كان رسول الله (ص) طاهراً مطهراً، و لكن فعل أمير المؤمنين (ع)، و جرت به السنة». أقول:

بمضمون الخبر المذكور خبر الصيقل

«٢». لكن العمومات قد عرفت إشكالها.

و الخبر ضعيف السند لإهمال الحسين، و ضعيف الدلالة لأن السنة أعم من الوجوب. مع أنه غير ظاهر في غسل المس. بل من المحتمل أن يكون المراد أن تغسيه للنبي (ص) لم يكن عن حدث. بل كان من السنة فجرت السنة في تغسيل المعصوم. فتأمل جيداً. و أما في الخامسة و السادسة فلاصلة عدم مس البدن بنحو مفاد كان التامة كما تقدم.

(١) يعنى: مع الشك في أصل الغسل، فإنه يجب الغسل، لأصالة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١٢

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس ملحق حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٨

وجب الغسل. و على هذا يشكل مس العظام المجردة المعلوم كونها من الإنسان (١) في المقابر أو غيرها. نعم لو كانت المقبرة للمسلمين يمكن الحمل على أنها مغسلة (٢).

[مسألة (٤): إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً أن إحداهما من ميت الإنسان]

(مسألة ٤): إذا كان هناك قطعتان يعلم إجمالاً أن إحداهما من ميت الإنسان، فان مسهما معاً و جب عليه الغسل،

عدم غسل الممسوس. و أما لو علم بتحقق الغسل و المس و شك في المتقدم و المتأخر، فإن علم تاريخ المس جرت أصالة عدم الغسل فيجب على الماس الغسل، أما مع العلم بتاريخ الغسل أو الجهل بتاريخهما فلا يجب الغسل على الماس، لجريان أصالة عدم المس إلى حين الغسل في الأول، و استصحاب طهارة الماس في الثاني، أو استصحاب عدم تحقق السبب، يعنى: مس من لم يغسل، بنحو مفاد كان التامة.

(١) للشك في الغسل الموجب لجريان أصالة عدمه الموجبة للغسل على الماس. و منشأ الاشكال احتمال كون العلم بالدفن موجباً للبناء على تحقق الغسل من جهة الترتب بينهما. ولكنه كما ترى.

(٢) كما جزم به في الدروس، و في الجواهر، و حكاه عن الموجز.

و الحدائق، معللاً له بأنه عمل بالظاهر المعتضد بالسيرة و قاعدة اليقين. انتهى.

لكن الظاهر لا دليل على حجيته. و قاعدة اليقين - بمعنى استحباب طهارة الماس - محكومة لاستصحاب عدم غسل الممسوس، و بمعنى آخر لا دليل على حجيتها. و أما السيرة فلا تخلو من تأمل و إن كانت غير بعيدة. نعم لو أحرز دفن المكلف لها بعنوان الامتثال أمكن إحراز تغسيلها بقاعدة التجاوز لكنها جارية في فعل الغير لا في فعل الشاك. و الظاهر عدم الفرق في مرتكز العقلاء بين كون الشاك هو الفاعل أو غيره. و لعل ذلك هو مبنى السيرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٧٩

و إن مس إحداهما ففي وجوبه إشكال (١) و الأحوط الغسل.

[مسألة ٥: لا فرق بين كون المس اختيارياً أو اضطرارياً]

(مسألة ٥): لا فرق بين كون المس (٢) اختيارياً أو اضطرارياً، في اليقظة أو في النوم، كان الماس صغيراً أو مجنوناً أو كبيراً عاقلاً، فيجب على الصغير الغسل بعد البلوغ و الأقوى صحته قبله أيضاً إذا كان مميزاً (٣)، و على المجنون بعد الإفاقة.

[مسألة ٦: في وجوب الغسل بمس القطعة المبائة من الحي لا فرق بين أن يكون الماس نفسه أو غيره]

(مسألة ٦): في وجوب الغسل بمس القطعة المبائة من الحي لا فرق بين أن يكون (٤) الماس نفسه أو غيره.

(١) بل الظاهر أنها راجعة إلى الصورة الثانية من صور المسألة السابقة فيجوز فيها أصالة عدم تحقق مس الإنسان. و مجرد العلم الإجمالي لا يوجب الفرق بعد عدم معارضة الأصل المذكور بأصل آخر في الطرف الآخر، لفرض عدم تحقق مسه. و بالجملة: حال المقام حال ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة.

(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) لما أشرنا إليه سابقاً من شرعية عبادات الصبي، لإطلاق أدلتها.

و حديث رفع القلم

«١» إنما يقتضى رفع الإلزام بقريته و روده مورد الامتنان كما أشرنا إلى ذلك في المباحث السابقة.

(٤) لإطلاق المرسل المتقدم

«٢»، و لا سيما بملاحظة قوله (ع):

«فهي ميتة»

. و احتمال اختصاص الحكم بغيره، لانصراف النص إليه، ضعيف، لان الانصراف المذكور بدائي، و الارتكاز العرفي على خلافه.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١

(٢) تقدم في أول المسألة الثانية من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٠

[مسألة ٧: ذكر بعضهم أن في إيجاب مس القطعة المبائة من الحي للغسل لا فرق بين أن يكون قبل بردها أو بعده]

(مسألة ٧): ذكر بعضهم أن في إيجاب مس القطعة المبائة من الحي للغسل لا فرق بين أن يكون قبل بردها أو بعده (١). و هو أحوط.

[مسألة ٨: في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت بمجرد مماسه لفرجها إشكال]

(مسألة ٨): في وجوب الغسل إذا خرج من المرأة طفل ميت بمجرد مماسه لفرجها إشكال (٢). و كذا في العكس بأن تولد الطفل من المرأة الميتة؟ فالأحوط غسلها في الأول و غسله بعد البلوغ في الثاني.

(١) جعله في الجواهر مما يقوى في النظر و كأنه لإطلاق النص.

لكن قوله (ع):

«فهي ميتة»

يصلح أن يكون قرينه على أن الحكم اللاحق له بما أنه ميتة، فإذا كان حكم الميتة مقيداً بحال البرودة يجب أن يكون الحكم المذكور كذلك. و لا ينافيه عدم الغسل مع عدم العظم، إما لأنه من قبيل الاستثناء من حكم الميتة أو لأن التنزيل إنما كان منزلة ميتة الإنسان التي لا تخلو من عظم، و بالجملة: لا إطلاق في النص يشمل صورة المس حال الحرارة، فالمرجع فيه استصحاب طهارة الماس أو أصالة البراءة من وجوب الغسل.

(٢) أما المماسه في الرحم فالظاهر أنه لا إشكال في عدم تأثيرها شيئاً لقصور النصوص عن شمولها. مع أن لازمه استمرار الحدث لو مات في بطنها إلى أن يخرج، و هو مقطوع بخلافه. و أما المماسه للفرج حين الخروج فمقتضى الاستصحاب أنها كذلك، و مقتضى العموم إيجابها الغسل.

لكن الظاهر وجوب الرجوع إلى العام لا- الاستصحاب. و أما الفرض اللاحق فمقتضى العموم تأثير المماسه حين موت الحامل قبل خروج الحمل. و لا يلزم منه المحذور المتقدم في الفرض السابق. لكن في عموم النصوص إشكال،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨١

[مسألة ٩: مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل]

(مسألة ٩): مس فضلات الميت من الوسخ و العرق و الدم و نحوها لا يوجب الغسل (١) و إن كان أحوط.

[مسألة ١٠: الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل]

(مسألة ١٠): الجماع مع الميتة بعد البرد يوجب الغسل (٢) و يتداخل مع الجنابة (٣).

[مسألة ١١: مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل]

(مسألة ١١): مس المقتول بقصاص أو حد إذا اغتسل قبل القتل غسل الميت لا يوجب الغسل (٤).

لاختصاصها بالمس بالخارج، فلا تشمل الداخل.

(١) للأصل، و عدم اقتضاء أدلة السببية له، لعدم مس الميت و لا القطعة منه.

(٢) للعموم.

(٣) كما سبق.

(٤) كما عن التذكرة و التحرير و النهاية و الدروس و البيان و جامع المقاصد و المسالك و المدارك و غيرها، بناء منهم على أن غسله المقدم قبل القتل هو غسل الميت، فيكون مسه بعد القتل مساً بعد الغسل أيضاً غير موجب للغسل. و عن السرائر أنه يوجب و تبعه في الحقائق، لانصراف ما دل على سقوط أثر المس بالغسل إلى الغسل بعد الموت، لأنه المتعارف. و فيه - مضافاً الى ما عرفت مكرراً من أن التعارف لا يوجب الانصراف المعتد به - أن مقتضى ما دل على مشروعية تقديم غسل الميت على القتل عدم تأثير القتل فيه ذلك الأثر الحاصل بالموت في غيره بحيث يكون كما لو غسل بعد الموت فيكون طاهراً فلا يترتب على مسه أثر، لاختصاص أدلة تأثيره بغيره مما يتأثر بالموت و يحتاج في رفع أثره إلى الغسل، كما عرفت ذلك في الشهيد. مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٢

[مسألة (١٢): مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل]

(مسألة ١٢): مس سره الطفل بعد قطعها لا يوجب الغسل (١).

[مسألة (١٣): إذا يبس عضو من أعضاء الحي و خرج منه الروح بالمره مسه ما دام متصلاً ببدنه لا يوجب الغسل]

(مسألة ١٣): إذا يبس عضو من أعضاء الحي و خرج منه الروح بالمره مسه ما دام متصلاً ببدنه لا يوجب الغسل، و كذا إذا قطع عضو منه و اتصل ببدنه بجلده مثلاً. نعم بعد الانفصال إذا مسه وجب الغسل بشرط أو يكون مشتملاً على العظم.

[مسألة (١٤): مس الميت ينقض الوضوء]

(مسألة ١٤): مس الميت ينقض الوضوء (٢) فيجب الوضوء مع غسله.

[مسألة (١٥): كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة]

(مسألة ١٥): كيفية غسل المس مثل غسل الجنابة (٣) إلا أنه يفتقر إلى الوضوء أيضاً.

[مسألة (١٦): يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر]

(مسألة ١٦): يجب هذا الغسل لكل واجب مشروط بالطهارة من الحدث الأصغر (٤)، و يشترط فيما يشترط فيه الطهارة.

(١) لعدم كون مسها مساً للميت و لا للقطعة المبانة. و كذا في الفرض اللاحق.

(٢) لا دليل عليه إلا ما دل على أن كل غسل معه وضوء. و قد تقدم الكلام فيه في الحيض.

(٣) لقاعدة الإلحاق المتكررة إليها الإشارة في هذا الشرح. مضافاً إلى

مصحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «من غسل ميتاً أو كفته اغتسل غسل الجنابة» (١).

فتأمل جيداً.

(٤) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل قيل: إنه اتفاق من القائلين

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب غسل المس حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٣

[مسألة ١٧): يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد والمشاهد]

(مسألة ١٧): يجوز للماس قبل الغسل دخول المساجد والمشاهد (١). و المكث فيها، و قراءة العزائم، و وطؤها إن كانت امرأة، فحال المس حال الحدث الأصغر إلا في إيجاب الغسل للصلاة و نحوها.

بوجوبه. و عن المدارك أنه توقف فيه، لأنه لم يقف على ما يقتضى اشتراطه فى شىء من العبادات، و لا- مانع من أن يكون واجباً لنفسه كغسل الجمعة و الإحرام عند من أوجبهما. و فيه: أن الأدلة و إن لم يصرح فيها بالاشتراط المذكور لكنها ظاهرة فى كون المس حدثاً ينحصر رافعه بالغسل، ظهور ما دل على وجوب غسل الثوب و البدن من ملاقة البول و غيره فى نجاستهما و ظهور ما دل على وجوب الوضوء بالنوم فى كون النوم حدثاً ينحصر رافعه بالوضوء. و الفرق- بين السنة أدلة المقام و بين ما تضمن الأمر بالغسل يوم الجمعة أو للإحرام- ظاهر، إذ لا مجال لتوهم حصول الحدث فيهما كما لا يخفى. و قد تقدم فى غسل الجنابة بعض ما له دخل فى المقام فراجع.

و عليه فكل ما كان صرف الحدث مانعاً عنه كان الغسل المذكور شرطاً فيه و كل ما لم يكن صرف الحدث مانعاً عنه أو لم يثبت ذلك فيه لم يكن شرطاً فيه. و الى هذا أشار فى المتن، فان ما يكون مشروطاً بالطهارة من الحدث الأصغر يكون مشروطاً بالطهارة من الأكبر مطلقاً كالصلاة و الطواف و مس القرآن و اسم الله تعالى.

(١) كما عن الروض و الموجز و غاية المرام و جامع المقاصد و غيرها، لعدم الدليل على حرمة ذلك له. و ثبوتها فى الجملة للجنب و الحائض لا يقتضى ثبوتها فى المقام، لإمكان التفكيك بين أنواع الحدث فى الاحكام. و منه يظهر ضعف ما يظهر من عبارتى الشرائع و القواعد و نحوهما- بل نسب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٤

[مسألة ١٨): الحدث الأصغر و الأكبر فى أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته]

(مسألة ١٨): الحدث الأصغر و الأكبر فى أثناء هذا الغسل لا يضر بصحته (١). نعم لو مس فى أثناءه ميتاً و جب استثنافه (٢).

[مسألة ١٩): تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل]

(مسألة ١٩): تكرار المس لا يوجب تكرار الغسل و لو كان الميت متعدداً كسائر الأحداث (٣).

[مسألة ٢٠): لا فرق فى إيجاب المس للغسل بين أن يكون مع الرطوبة أو لا]

(مسألة ٢٠): لا فرق فى إيجاب المس للغسل بين أن يكون مع الرطوبة أو لا (٤). نعم فى إيجابه للنجاسة يشترط أن يكون مع الرطوبة على الأقوى (٥) و إن كان الأحوط الاجتناب إذا مس مع اليبوسة، خصوصاً فى ميت الإنسان.

و لا فرق فى النجاسة مع الرطوبة بين أن يكون بعد البرد أو قبله (٦). و ظهر من هذا أن مس الميت قد يوجب الغسل و الغسل كما إذا كان بعد البرد و قبل الغسل مع الرطوبة، و قد

إلى الأشهر- من وجوب الغسل مطلقاً لما يجب له الوضوء و لدخول المساجد و قراءة العزائم.

(١) كما تقدم فى الجنابة.

(٢) لما أشرنا إليه فى مبحث الجنابة من أن كل مرفوع ناقص لرافعه لو وقع فى أثائه.

(٣) لعدم تكرر الحدث.

(٤) لإطلاق النصوص و الفتاوى.

(٥) كما سبق فى مبحث النجاسات.

(٦) كما سبق فى النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٤٨٥

لا يوجب شيئاً كما إذا كان بعد الغسل أو قبل البرد بلا رطوبة و قد يوجب الغسل دون الغسل كما إذا كان بعد البرد و قبل الغسل بلا رطوبة، و قد يكون بالعكس كما إذا كان قبل البرد مع الرطوبة.

و الحمد لله كما هو أهله، و الصلاة على خير خلقه محمد و آله الطاهرين.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الرابع

[تنمة كتاب الطهارة]

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[فصل فى أحكام الأموات]

إشارة

فصل فى أحكام الأموات

[فصل فى وجوب التوبة قبل الموت]

إشارة

اعلم أن أهم الأمور، و أوجب الواجبات التوبة (١) من المعاصى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* فصل في أحكام الأموات

(١) إجماعاً كما عن غير واحد. و ظاهر العلامة في شرح التجريد، و المجلسى في شرح أصول الكافى: دعوى إجماع الأمة: و فى الذخيرة:

«الظاهر أن التوبة من الذنب واجبة اتفاقاً من غير فرق بين الصغيرة و الكبيرة. قيل: و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى (تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ ..) الآية «١»، و قوله تعالى: (و تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) «٢»، و من السنة ما لا يحصى. و أما العقل فالظاهر أنه حكم بوجوبها عقلاً كل من قال بالحسن و القبح العقليين».

أقول: أما الآيات الشريفة المذكورة: فالظاهر منها الوجوب الإرشادى - كما يظهر من ذكر الغايات المترتبة عليها- و أما النصوص: فهى كثيرة، و قد عقد لها فى الوسائل أبواباً فى كتاب الجهاد، إلا أن

(١) التحريم: ٨.

(٢) النور: ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤

الجميع - عدا النادر منها - إنما تضمن ذكر الفوائد المترتبة عليها، منها:

.....

صحيح معاوية بن وهب: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا تاب العبد توبة نصوحاً أحبه الله تعالى فستر عليه فى الدنيا و الآخرة ..» «١»

و

مصحح أبى عبيدة «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إن الله تبارك و تعالى أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته و زاده فى ليلة ظلماء فوجدها ..» «٢»

،

خبر ابن قبيصة: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» «٣».

و بعضها و إن تضمن الأمر بها، إلا- أنه يتعين حمله على الإرشادى أيضاً إلى حكم العقل، إذ لو بنى على الوجوب المولوى يلزم أن يكون تركها معصية أخرى، فتجب التوبة عنها، فيكون تركها معصية ثالثة، و هكذا،- نظير ما يقرر فى وجوب الإطاعة لو كان مولوياً- فيلزم تكثر المعاصى و العقوبات بمجرد ترك التوبة فى زمان، و وجوب التوبات الكثيرة الطويلة، و هو مما لا- يظن الالتزام به، بل خلاف المقطوع به من الكتاب، و السنة، و مرتكزات المشرعة، فوجوبها- كوجوب الإطاعة، و حرمة المعصية- إما فطرى بملاك دفع الضرر المحتمل، أو عقلى- بناء على القول بالحسن و القبح العقليين- بملاك شكر المنعم. و يفترق الحكمان فى التوبة عن الصغيرة، فعلى الأول: ليست بواجبة، لتكفيرها بترك الكبيرة فيحصل الأمن من العقاب. و على الثانى:

واجبة، لعدم الفرق فى الحسن بين التوبة فى الكبيرة و الصغيرة، كعدم الفرق فى وجوب الإطاعة عقلاً بين الأمر فى الكبيرة و الأمر فى الصغيرة.

و من ذلك يظهر صحة ما ذكره العلامة فى شرح التجريد من وجوب التوبة

(١) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥

و حقيقتها: الندم (١). و هو من الأمور القلبية، و لا يكفي

عن كل معصية، و حكاه عن جماعة من المتكلمين، و ضعف ما حكاه عن جماعة من المعتزلة من أنها لا تجب عن الصغائر المعلوم أنها صغائر. هذا، و قال المجلسي في شرح الكافي: «سقوط العقاب مما أجمع عليه أهل الإسلام، و إنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى حتى لو عاقب بعد التوبة كان ظلماً، أو هو تفضل بفعله سبحانه كرمًا منه و رحمة بعباده؟»

المعتزلة على الأول، و الأشاعرة على الثاني، و اليه ذهب الشيخ أبو جعفر (ره) في كتاب الاقتصاد، و العلامة في بعض كتبه الكلامية، و توقف المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد .. (إلى أن قال): و الحق ما اختاره الشيخ (ره)، كما يظهر من كثير من كتب الأخبار، و أدعية الصحيفة الكاملة، و غيرها، و دليل الوجوب ضعيف». و نحوه ما ذكره في البحار.

أقول: الاستدلال بالأخبار و الأدعية غير ظاهر في الأحكام العقلية.

فالعمدة نفى الحكم العقلي، إذ ليست التوبة عقلاً- إلا- مرتبة من الانقياد و التذلل ليس من مقتضاها محو الاستحقاق، كغيرها من الطاعات.

(١) الظاهر من التوبة: الرجوع- كما صرح به أهل اللغة- و يشهد به ملاحظة موارد الاستعمال، منها: قوله تعالى (وَإِلَيْهِ مَتَابٌ) «١» فالتوبة إليه- سبحانه- معناها الرجوع إليه، إلا- أنه لما امتنع الرجوع الحقيقي كان المراد منها الرجوع الادعائي الحاصل بالندم، فكان العبد يفعل الذنب ذاهب عن الله تعالى و منصرف عنه، فإذا التفت إلى ما يترتب على فعله من الخسران و الهلاك فندم عليه فقد رجع إلى الله تعالى. و

في رواية أبي بصير عن الصادق (ع): «يا داود إن عبدى المؤمن إذا أذنب

(١) الرعد: ٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦

مجرد قوله: «استغفر الله» (١) بل لا حاجة اليه مع الندم القلبي (٢)، و إن كان أحوط. و يعتبر فيها العزم على ترك العود إليها (٣).

ذنباً ثم رجع و تاب من ذلك الذنب و أستحى منى عند ذكره غفرت له ..
الحديث «١».

(١) لعدم صدق التوبة عليه.

(٢) لعدم توقف مفهوم التوبة عليه، كما يشهد به

صحيح ابن عمير عن علي الجهمي (الأحمسي، كافي) عن أبي جعفر (ع): «كفى بالندم توبة» «٢»

بل يظهر من حديث سماعه المشتغل على بيان جنود العقل و الجهل «٣»: مغايرة الاستغفار للتوبة، حيث عدهما جندين للعقل، و جعل ضد التوبة الإصرار، و ضد الاستغفار الاعتزاز. و مثله بعض الأدعية و المناجات. و لا ينافي ذلك ما ورد من أنه

لا كبيرة مع الاستغفار «٤»

دواء الذنوب الاستغفار «٥»

، و نحو ذلك، لإمكان كون الاستغفار ماحياً كالتوبة، أو يراد منه ما سيحىء فى كلام أمير المؤمنين (ع).
(٣) كما عن ظاهر الأكثر، بل ظاهر البحار المفروغية عنه: و الظاهر أن المراد به بلوغ الندم- الذى هو نوع من التألم النفسانى- حداً
يوجب انزجار النفس عن المعصية بقول مطلق، بحيث يرى أن فعلها مرجوح على جميع التقادير، و العوارض الشهوية أو الغضبية
الموجبة لترجيح فعل

(١) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٨٣ من أبواب جهاد النفس حديث: ٦- و رواه بلفظ (الأحمسى) فى باب ٨٢ من أبواب جهاد النفس حديث: ١.

(٣) الكافى، كتاب العقل و الجهل، حديث: ١٤.

(٤) الوسائل، باب: ٤٧ من أبواب جهاد النفس، حديث: ١١.

(٥) الوسائل، باب: ٨٥ من أبواب جهاد النفس، حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧

.....

المعصية على تركها، فيوجب كراهتها فى الأزمنة اللاحقة. أما العزم- الذى هو فعل اختيارى للقلب زائداً على الإرادة و الكراهة- فلا
دليل على اعتباره لا فى مفهومها، و لا فى ترتب الأثر عليها. بل قد يظهر من بعض النصوص خلافه،
ففى رواية أبى بصير: «قلت لأبى عبد الله (ع):

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾، قال: هو الذنب الذى لا يعود فيه أبداً. قلت و أين لم يعد؟ فقال (ع): يا أبا محمد إن
الله يحب من عباده المفتن التواب» «١»

، و نحوها رواية أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد الله (ع)

«٢» بناءً على أن المراد بالمفتن من يتوب ثم يذنب ثم يتوب، كما احتمله المجلسى (ره) فى شرح الكافى، و احتمال أيضاً أن يكون
المراد منه من لا يعود إلى الذنب بعد التوبة، لكن الأول أظهر بقريته السؤال الثانى. نعم يظهر منهما اعتباره فى التوبة النصوح، بل هو
صريح

مرسل الصدوق: «روى أن التوبة النصوح هو أن يتوب الرجل من الذنب و ينوى أن لا يعود إليه أبداً» «٣».

و بالجملة: لا دليل على اعتبار العزم بهذا المعنى فى مفهوم التوبة، أو فى صحتها، بل قد يكون اعتباره فى ذلك موجباً لامتناع وقوعها
من أكثر المدنين الذين يثقون من أنفسهم بالعود، لامتناع العزم المذكور حينئذ. اللهم الا أن يقال: العود الصادر من المكلف بالاختيار
لا ينافى العزم المذكور، بل يؤكد، لأن العود حينئذ يكون من باب انتقاض العزم، و انتقاض الشيء فرع وجوده. نعم إذا كان العود لا
بالاختيار يكون مانعاً عن العزم على تركه، لأن الوثوق بالقدرة على الشيء شرط لتحقيق

(١) الوسائل، باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٣.

(٢) الوسائل، باب: ٨٦ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٤.

(٣) الوسائل، باب: ٨٧ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨

و المرتبة الكاملة منها ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام (١).

[مسألة ١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة]

(مسألة ١) يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة (٢) و رد الودائع، و الأمانات التي عنده مع

العزم على تركه، لكنه ليس مما نحن فيه. لكن الإنصاف: أنه لا فرق في امتناع العزم على الشيء مع العلم بعدم حصوله بين أن يكون لعدم القدرة عليه، أو لتبديل إرادة المكلف و كراهته. و مما ذكرنا يظهر أن ما حكى في الذخيرة و غيرها عن جمع من العلماء من عدم اعتبار العزم بهذا المعنى في التوبة في محله.

(١) على ما

رواه الشريف الرضى (ره) في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع): «إن قائلاً قال بحضرتة: أستغفر الله. فقال:

عليه السلام: ثكلتك أمك أ تدرى ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العليين و هو اسم واقع على ستة معان: أولها: الندم على ما مضى. و الثاني:

العزم على ترك العود إليه أبداً. و الثالث: أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله عز و جل أملس ليس عليك تبعه. و الرابع: أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها. و الخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم، و ينشأ بينهما لحم جديد. و السادس: أن تذيب الجسم ألم الطاعة كما أذقتة حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول: أستغفر الله» (١)

و هذا منه (ع) و ان كان بياناً للاستغفار الكامل، لا للتوبة، إلا أنه يصح أن يكون بياناً للتوبة الكاملة، لاشتماله على الندم و العزم، و زيادة.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و لا إشكال في الجملة، كما يستفاد من

(١) الوسائل، باب: ٨٧ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩

الإمكان، و الوصية بها مع عدمه، مع الاستحكام على وجه لا يعترىها الخلل بعد موته (١).

كلماتهم هنا. و في الوصية، و الوديعة، و في قضاء الصلوات. و كأن الوجه فيه استقرار سيرة العقلاء على عدم المعذورية في الفوات لو أخر مع ظهور أمارات عدم القدرة على الأداء على تقدير التأخير. و في الجواهر- في شرح ما في الشرائع في مبحث الوديعة من قوله: «و إذا ظهر للمودع اماره الموت و جب الاشهاد»- قال: «كما صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم». نعم عبر بعضهم بالإشهاد» و آخر بالوصية كما في القواعد، و المصنف (ره) عبر بالأداء في الحقوق و الودائع. لكن وجوب الأداء تعييناً إن أمكن في الحقوق الواجبة بحيث لا يجوز له الاعتماد على الوصي في ذلك غير ظاهر، إذ ليس حال الوصي إلا حال الوكيل في حال الحياة نعم لا بأس به فيما لو كان الحق فورياً، فإنه لا يجوز تأخيره إلى ما بعد الوفاة، لكنه لا يختص ذلك بما لو ظهرت أمارات الموت كما لا يخفى.

كما أنه لا بأس به أيضاً في الوديعة إذا علم من حال المالك عدم الرضا بتسليم الوديعة إلى غيره، كما يقتضيه عقد الوديعة- كما مال إليه في الجواهر- خلافاً لما في الشرائع من التعبير بالإشهاد، و لما في القواعد من التعبير بالوصية فإن ذلك منهما خلاف ما يقتضيه

عقد الوديعة كما عرفت. و بالجملّة:

وجوب أحد الأمرين من الأداء و الوصية مما لا ينبغي التأمل فيه، إنما التأمل في وجوب الأداء تعييناً مطلقاً إن أمكن، لعدم ظهور دليل عليه، فلا يبعد في الحقوق الواجبة جواز الوصية إلى الثقة بدفعها.

(١) لإحراز الأداء الواجب عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠

[مسألة ٢] إذا كان عليه الواجبات التي لا تقبل النيابة حال الحياة

(مسألة ٢) إذا كان عليه الواجبات التي لا تقبل النيابة حال الحياة (١) كالصلاة، و الصوم، و الحج، و نحوها- وجب الوصية بها إذا كان له مال (٢)، بل مطلقاً إذا احتمل وجود متبرع (٣) و فيما على الولي كالصلاة و الصوم التي فاتته لعذر يجب إعلامه، أو الوصية باستئجارها أيضاً (٤).

[مسألة ٣] يجوز له تملك ماله بتمامه لغير الوارث

(مسألة ٣) يجوز له تملك ماله بتمامه لغير الوارث (٥):

لكن لا يجوز له تفويت شيء منه على الوارث بالإقرار كذباً، لأن المال بعد موته يكون للوارث، فإذا أقر به لغيره كذباً فوّت عليه ماله (٦). نعم إذا كان له مال مدفون في مكان

(١) أما ما يقبلها فيدخل في المسألة الأولى من وجوب أدائه و لو بالاستنابة.

(٢) لما سبق.

(٣) لوجوب الاحتياط عقلاً عند الشك في القدرة.

(٤) لأنها لما كانت تقبل النيابة بعد الوفاء كان أداؤها ممكناً، فيجب عليه التسيب إليه مهما أمكن، و منه الوصية، فتجب لوجوب أدائها، إذ تكون بعد الوفاء نظير ما يقبل النيابة حال الحياة.

(٥) لقاعدة السلطنة.

(٦) يعنى: التفويت بنحو التسيب لا بنحو المباشرة. و تحريم ذلك يستفاد مما دل على وجوب إقامة الشهادة

«١»، و تحريم شهادة الزور

«٢» و تحريم الوصية بحرمان بعض الورثة من الميراث

«٣»، و نحو ذلك مما يدل

(١) الوسائل، باب: ٢ من كتاب الشهادات.

(٢) الوسائل، باب: ٩ من كتاب الشهادات.

(٣) الوسائل، باب: ٩٠ من كتاب الوصايا و يستفاد من باب: ٥ و ٨ و ١٠ و ١١ و ١٦ و ٣٨ من أبواب الوصايا بل و يستفاد من غيرها.

فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١

لا يعلمه الوارث يحتمل عدم وجوب إعلامه (١)، لكنه - أيضاً - مشكل. وكذا إذا كان له دين على شخص: والأحوط الإعلام. وإذا عد عدم الإعلام تفويتاً فواجب يقيناً.

[مسألة (٤) لا يجب عليه نصب قيم على أطفاله]

(مسألة ٤) لا يجب عليه نصب قيم على أطفاله (٢)، إلا

على تحريم مثل هذا التسيب. ويمكن أن يكون تحريم الإقرار المذكور لأنه تسبب إلى وقوع غيره في الحرام، لكن عرفت في مبحث وجوب الإعلام بالنجاسة الإشكال في حرمة التسيب المذكور، لعدم الدليل عليه إلا فيما علم من الشارع الأقدس كراهة ذلك الحرام من جميع المكلفين، كقتل النفس المحترمة. وحينئذ فيحرم كل ماله دخل في وقوع الحرام فعلاً كان أو تركاً، تسبباً كان أو غيره. أما ما لا يعلم من الشارع كراهة وقوعه من جميع المكلفين، فلا دليل على حرمة التسيب إلى وقوعه. نعم إذا كان المقر له عالماً بكذب الإقرار، يكون أخذه للمال المقر به حراماً عليه، فالإقرار كذباً حرام، لكونه إعانته له على الحرام. وأما تحريم الإقرار المذكور من جهة أنه كذب فلا ريب فيه ولا خلاف. ومن ذلك يظهر تحريم الإقرار المذكور في صورة علم المقر له بكذبه من وجوه ثلاثة: كونه كذباً، وكونه إعانته على الحرام، وكونه تفويتاً على الغير حقه.

(١) لعدم ثبوت كون ترك الإعلام تسبباً، وكذا في الفرض الآتي:

فما عن جامع المقاصد من وجوب الوصية على كل من له حق يخاف ضياعه، مبنى على كون تركه تسبباً، وكون التسيب إليه حراماً، وكلاهما محل إشكال. وقد اعترف بخلو ما وقف عليه من العبارات عنه. نعم قد يومي ما دل على وجوب أداء الشهادة إلى وجوب الإعلام في المقام.

(٢) للأصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢

إذا عد عدمه تضييعاً لهم أو لمالهم (١)، وعلى تقدير النصب يجب أن يكون أميناً. وكذا إذا عين على أداء حقوقه الواجبة شخصاً يجب أن يكون أميناً. نعم لو أوصى بثلثه في وجوه الخيرات غير الواجبة لا- يبعد عدم وجوب كون الوصى عليها أميناً (٢)، لكنه - أيضاً - لا يخلو عن إشكال (٣)، خصوصاً إذا كانت راجعة إلى الفقراء (٤).

(١) فإنه خلاف مقتضى ولايته عليهم بحفظهم، وحفظ مالهم.

ولأجل ذلك يجب في القيم أن يكون أميناً، وإلا بطل نصبه. ومنه يظهر حال ما بعده. ثم إن عده تضييعاً يختص بما إذا لم يوجد أمين يتولى أمورهم بعد وفاته، وإلا فلا يكون تضييعاً لهم،

(٢) لأن الثلث ماله، فكما له أن يتصرف فيه بأى وجه، له أن يجعل الولاية عليه لأى شخص، نظير إبداع الخائن، وتوكيله في صرف ماله في بعض وجوه الخير.

(٣) لاحتمال عدم صلاحية الخائن للولاية على أى أمر من الأمور، لأن فيه تعرضاً للندامة. ولكنه - كما ترى - ضعيف.

(٤) فإن الوصية بالمال إلى الفقراء موجبة لثبوت حق لهم فيه، فيكون الإيضاء إلى الخائن تولية له على حق الغير، الموجبة لضياعه، نظير تولية الخائن على مال الصغار. ودعوى: أن الموصى إنما جعل الحق للغير على هذا الوجه الخاص، ولم يجعل له الحق مطلقاً، حتى

تكون توليته عليه منافية لمراعاة مصلحته. مندفع: يمنع ذلك التقييد، ولذا لو بطلت الوصية المذكورة لموت الوصى، أو ظهور خيانه، بقيت الوصية للفقراء بحالها. فجعل الولاية المذكورة من قبيل الشرط في ضمن العقد، مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣

[فصل في آداب المريض و ما يستحب عليه]

فصل في آداب المريض و ما يستحب عليه، و هي أمور: (الأول): الصبر و الشكر لله تعالى. (الثاني): عدم الشكايه من مرضه إلى غير المؤمن. و حد الشكايه أن يقول: ابتليت بما لم يبتل به أحدا، و أصابني ما لم يصب أحدا. و أما إذا قال: سهرت

لا يجوز أن يكون منافياً لمقتضى العقد. و لأجل ما ذكر حكى عن بعض:

التفصيل - في اعتبار العدالة - بين ما يتعلق بحق الغير - و لو كان ثبوت الحق بنفس الوصية - و بين ما لا يتعلق بحق الغير أصلاً. لكن لم يتضح ما في المتن من الفرق بين ما يكون راجعاً الى الفقراء، و بين ما يكون راجعاً إلى غيرهم، لأن جعل الفقراء إذا كان يستوجب الحق للفقراء، كان كذلك بالنسبة إلى غيرهم. و أيضاً فإن ثبوت الحق المذكور غير ظاهر كلياً، إذ قد يكون جعل كذلك كما إذا قال: «ثلثي للفقراء أو للمسجد»، و قد لا يكون كذلك كما إذا قال: «أصرف ثلثي في المسجد أو في الفقراء»، و الكلام في الجميع بنحو واحد، و هو: أن الوصية للفقراء، أو للجهات أو فيها منافية للولاية المذكورة، فلا مجال للأخذ بها معها. و لا مجال لدعوى: أن جعل الولاية فيها راجع إلى الوصية بما زاد على مورد الخيانة فكأنه قال: «أعطى للفقراء الزائد على ما ترغب فيه». إذ فيها: أن جعل الولاية ليس فيه ترخيص في أخذ المال، و إلا كان خلفاً، و لم يكن خائناً و لا عاصياً كما هو ظاهر. و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله من كتاب الوصية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤

البارحة، أو كنت محموماً، فلا بأس به. (الثالث): أن يخفى مرضه إلى ثلاثة أيام. (الرابع): أن يجدد التوبة. (الخامس): أن يوصى بالخيرات للفقراء من أرحامه و غيرهم (السادس): أن يعلم المؤمنين بمرضه بعد ثلاثة أيام: (السابع): الاذن لهم في عيادته. (الثامن): عدم التعجيل في شرب الدواء و مراجعة الطبيب إلا مع اليأس من البرء بدونهما. (التاسع): أن يجتنب ما يحتمل الضرر. (العاشر): أن يتصدق هو و أقرباؤه بشيء

.....

قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم «داووا مرضاكم بالصدقة» (١)

(الحادي عشر): أن يقر - عند حضور المؤمنين - بالتوحيد، و النبوة، و الإمامة، و المعاد، و سائر العقائد الحققة. (الثاني عشر): أن ينصب قيماً أميناً على صغاره، و يجعل عليه ناظراً. (الثالث عشر):

أن يوصى بثلث ماله إن كان موسراً. (الرابع عشر): أن يهيء كفته. و من أهم الأمور: إحكام أمر وصيته، و توضيحه و إعلام الوصى و الناظر بها. (الخامس عشر): حسن الظن بالهف عند موته، بل قيل بوجوبه في جميع الأحوال، و يستفاد من بعض الاخبار وجوبه حال النزاع (٢).

[فصل عيادة المريض من المستحبات المؤكدة]

فصل عيادة المريض من المستحبات المؤكدة، و في بعض الاخبار.

(١) الوسائل، باب: ٢٢ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل: باب: ٣١ من أبواب الاحتضار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥

أن عيادته عيادة الله تعالى، فإنه حاضر عند المريض المؤمن

«١» ولا- تتأكد في وجع العين والضرس والدمل، وكذا من اشتد مرضه أو طال. ولا فرق بين أن تكون في الليل أو في النهار بل يستحب في الصباح والمساء ولا- يشترط فيها الجلوس، بل ولا السؤال عن حاله، ولها آداب: (أحدها) أن يجلس، ولكن لا يطيل الجلوس، إلا إذا كان المريض طالباً. (الثاني):

أن يضع العائد إحدى يديه على الأخرى، أو على جبهته حال الجلوس عند المريض. (الثالث): أن يضع يده على ذراع المريض عند الدعاء له، أو مطلقاً: (الرابع): أن يدعو له بالشفاء. والأولى أن يقول:

«اللهم اشفه بشفائك، وداوه بدوائك، وعافه من بلائك» (٢)

(الخامس): أن يستصحب هدية له من فاكهة أو نحوها مما يفرحه ويريحه. (السادس):

أن يقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين، أو أربعين مرة، أو سبع مرات، أو مرة واحدة،

فعن أبي عبد الله عليه السلام: «لو قرئت الحمد على ميت سبعين مرة ثم ردت فيه الروح ما كان ذلك عجباً» (٣).

و

في الحديث: «ما قرئت الحمد على وجع سبعين مرة إلا سكن بإذن الله، وإن شتم فجرىوا ولا تشكوا» (٤)

و

قال الصادق عليه السلام: «من نالته علة فليقرأ في جيبه الحمد سبع مرات، وينبغي أن ينفذ لباسه بعد قراءة الحمد

(١) الوسائل، باب: ١٠ من أبواب الاحتضار، حديث: ١٠-١١، وقد نقله في المتن بالمعنى.

(٢) مستدرک الوسائل، باب النوادر- ٣٩- من أبواب الاحتضار، حديث: ٢٢.

(٣) الوسائل، باب: ٣٧ من أبواب قراءة القرآن، حديث: ١.

(٤) الوسائل، باب: ٣٧ من أبواب قراءة القرآن، حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦

عليه» (١).

(السابع): أن لا يأكل عنده ما يضره و يشتهي.

(الثامن): أن لا يفعل عنده ما يغيظه، أو يضيق خلقه.

(التاسع): أن يلتمس منه الدعاء، فإنه ممن يستجاب دعاؤه

□

فعن الصادق صلوات الله عليه: «ثلاثة يستجاب دعاؤهم:

الحاج، والغازی، والمريض» (٢).

[فصل فيما يتعلق بالمحتضر]

إشارة

فصل فيما يتعلق بالمحتضر مما هو وظيفة الغير، و هي أمور:

[الأول: توجيهه إلى القبلة]

الأول: توجيهه إلى القبلة بوضعه على وجه لو جلس كان وجهه إلى القبلة (١). و وجوبه لا يخلو عن قوة (٢).
فصل فيما يتعلق بالمحتضر

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف، و التذكرة، و ظاهر كشف اللثام.

و في المعتمد نسبه إلى علمائنا أجمع. و قد صرح به النصوص، و سيأتي بعضها.

(٢) كما هو المشهور- كما في الروضة، و الكفاية، و عن المدارك- و نسب إلى الأشهر، و إلى الأكثر أيضاً. و يدل عليه موثق معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الميت. فقال: استقبل باطن قدميه القبلة» (٣)

(١) الوسائل، باب: ٣٧ من أبواب قراءة القرآن، حديث: ٧، و لكنه خال عن قوله:

(و ينبغي ..) و لم أعثر عليه في مظانه من الوسائل و المستدرک.

(٢) الوسائل، باب: ١٢ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار، حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧

.....

و المناقشة في سنده بعدم الصحة. و في دلالة باحتمال كون السؤال عن كيفية الاستقبال به، أو عن حكم الميت بعد موته، لظهور المشتق في المتلبس.

مندفعة بأن الموثق حجة. و بأن الظاهر من السؤال: السؤال عن حكم الميت نفسه، لا كيفية توجيهه. و بان المشتق و إن كان ظاهراً في المتلبس لكن يأبى حمله على ذلك الجواب، لعدم كون التوجيه إلى القبلة من أحكام الميت بعد الموت، و لذا

قال الصادق (ع) في الصحيح عن ذريح: «فاذا مات الميت فخذ في جهازه و عجله» (١).

فإطلاق الأمر بالاستقبال يقتضى إرادة المحتضر من الميت. لكن الإنصاف أن الاعتماد في القول بالوجوب على مثل هذا الظهور لا يخلو من إشكال، لقرب حمله على إرادة الأمر بكيفية الاستقبال ما دام في الأرض، كما يشهد به

مصحح سليمان بن خالد: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة، و كذلك إذا غسل، يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبل باطن قدميه و وجهه إلى القبلة» (٢)

فإن ظهور الأمر بالتسجئة تجاه القبلة فيما بعد الموت لا ينبغي أن ينكر.

(و حمله) على إرادة «إذا أراد أن يموت» بقرينة قوله (ع) في ذيله:

«و كذلك إذا غسل»

، لأن المراد منه «إذا أريد أن يغسل» بقرينه قوله (ع):

«يخفر له ..»

(بعيد). لأن القرينه المذكورة تقتضى حمل أداة الشرط على التوقيت محضاً من دون أن تكون مراداً منها الاشتراط و حمل أداة الشرط على ذلك فى الصدر بقرينه السياق يقتضى إرادة الأمر بالاستقبال حين الموت، فلا يشمل حال الاحتضار قبل الموت، و لا سيما بملاحظة الأمر بالتسجيه التى هى التغطية، إذ هى من أحكام الميت لا المحتضر

(١) الوسائل، باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨

.....

و حمل التسجيه على التوجيه إلى القبلة خلاف الظاهر.

و دعوى: أن التصرف فى الأداة بحملها على التوقيت ليس بأولى من التصرف فى الشرط بحمله على إرادة أن يغسل، فيكون معنى

«إذا غسل»

: إذا أشرف على التغيل، فيكون مقتضى السياق حمل:

«إذا مات»

على معنى: إذا أشرف على الموت، فيتم الاستدلال بالرواية على الوجوب حال الاحتضار.

يدفعها: أن الظاهر من أداة الشرط - حين لا يمكن حملها على الاشتراط - إرادة التوقيت، كما يظهر من ملاحظة النظائر، مثل:

«إذا صليت فأقبل على صلاتك»

، و

«إذا صمت فليصم سمعك و بصرك»

، و نحوهما، فيكون التصرف فيها لا- فى الشرط. مع أنه لو سلم عدم الظهور فيما ذكرنا فلا أقل من الاجمال الموجب للسقوط عن

الحجيه. مضافاً إلى ما أشار إليه شيخنا الأعظم (ره) من أن

قوله عليه السلام: «إذا مات لأحدكم ميت»

يجب حمل «الميت» فيه على المشرف على الموت، لامتناع تعلق الموت بالميت، نظير:

«من قتل قتيلاً»

. و حينئذ يمتنع أن يحمل

«إذا مات»

على معنى: إذا أشرف على الموت. إذ لو حمل على ذلك احتيج إلى تصرف آخر، لامتناع تعلق الاشراف على الموت بالمشرف على

الموت، نظير الإشكال فى:

«من قتل قتيلاً»

. و لزوم مثل ذلك بعيد فى الكلام، فلا مجال للعمل بقرينه السياق. لكن يشكل ما ذكره بأن التصرف فى:

«من قتل قتيلًا»

، و في قوله:

«إذا مات الميت»

ليس بحمل القتيل أو الميت على المشرف على القتل أو الموت، بل بحمل الوصف على كونه مرآة إلى الذات نفسها مجردة عن الوصف. و حينئذ لا مانع من حمل:

«إذا مات»

على معنى: إذا أشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩

بل لا يبعد وجوبه على المحتضر نفسه أيضاً (١). و إن لم يمكن

و كيف كان مما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على وجوب الاستقبال المذكور للمحتضر بالمصحح المذكور كما ذكره جماعة من القائلين بالوجوب و أضعف من ذلك الاستدلال على الوجوب بمرسَل الفقيه عن الصادق (ع): «أنه سئل عن توجيه الميت. فقال: استقبل بباطن قدميه القبلة. قال:

وقال: أمير المؤمنين (ع): دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق، وقد وجه إلى غير القبلة فقال صلى الله عليه وآله وسلم: وجهوه إلى القبلة فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة، و أقبل الله عز و جل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض» (١).

و عن العلل و ثواب الأعمال روايته مسنداً

«٢». إذ فيه - مضافاً إلى ما في الخبر من الضعف بالإسناد و الإرسال - أنه - بقرينة التعليل - ظاهر في الاستحباب. و أما صدره فأجنى عن الوجوب و لأجل ما ذكرنا اختار جمع من الأساطين - منهم السيد المرتضى، و الشيخ في الخلاف و النهاية، و المحقق في المعبر، و كثير من المتأخرين - الاستحباب و عن الخلاف: الإجماع عليه. و تردد فيه آخرون. و الاحتياط لا ينبغي تركه.

(١) كما في طهارة شيخنا الأعظم حاكياً التصريح به عن بعض، معللاً له: «بأن الظاهر من الأخبار أن المطلوب وجود التوجه في الخارج لا - عن مباشر». و ما في بعض الأخبار من توجيه الخطاب إلى غيره، إنما هو لظهور عجزه غالباً عن ذلك. و في طهارة شيخنا: «انه لا يبعد تقدمه في التكليف على غيره»، و قريب منه ما في الجواهر. و هو غير بعيد،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٥-٦

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار، ملحق الحديث السادس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠

بالكيفية المذكورة فبالمكن منها (١)، و إلا فتوجيهه جالساً، أو مضطجعاً على الأيمن، أو على الأيسر مع تعذر الجلوس.

و لا فرق بين الرجل و المرأة (٢)، و الصغير و الكبير، بشرط أن يكون مسلماً (٣). و يجب أن يكون ذلك بإذن وليه مع الإمكان (٤)،

و إن كان هو خلاف مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص.

(١) لا وجه له ظاهر غير قاعدة الميسور التي لا تخلو من إشكال، و كذا حال ما بعده.

(٢) للإطلاق، فإن الظاهر أن الميت أعم من الذكر والأنثى.

(٣) بلا إشكال على الظاهر. وقد صرح بذلك غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات. وهذا هو العمدة، وإلا فإطلاق بعض النصوص شامل لغيره. أما المخالف: فقد يقال - كما في الروض - بعدم وجوب توجيهه، لقاعدة الإلزام. لكن في حاشية الجمال: «الظاهر أن المناط رأى الحاضر لا الميت». وهو كما ترى، فان ذلك من حقوق الميت.

ولا سيما وأن لازمه عدم وجوب توجيه الموافق إذا كان الحاضر مخالفاً.

نعم قد يستشكل في شمول النصوص له وللکافر بأنه إكرام للميت، وتهيئة له للرحمة - كما يشير إلى ذلك المرسل المتقدم - وهما غير صالحين لذلك.

(٤) لما سيأتي من أن أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه، بناء على عمومها للمقام، كما يقتضيه عموم بعض معاهد الإجماع، حيث جعل موضوعها: جميع أحكام الميت. اللهم إلا أن تختص بالأحكام بعد الموت فلا تشمل ما نحن فيه. أو لعموم قوله تعالى وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ * «١». إلا أن يدعى اختصاصه بما يرجع فيه إلى معين،

(١) الأنفال: ٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١

و إلا فالأحوط الاستئذان من الحاكم الشرعى (١). والأحوط مراعاة الاستقبال بالكيفية المذكورة في جميع الحالات إلى ما بعد الفراغ من الغسل (٢).

وهو في المقام غير ثابت. أو يقال بأن التوجيه إلى القبلة تصرف في الميت لا دليل على جوازه بغير إذن الولي، والإطلاقات لا تصلح لإثبات الجواز لورودها في مقام وجوب التوجيه نفسه، إلا أن يدعى أن لازم ذلك عدم جواز توجيهه بغير إذن المحتضر نفسه، مع الإمكان، ومع عدمه فيأذن وليه إما الحاكم الشرعى أو الولي الخاص.

(١) لأنه ولي من لا ولي له، ولازمه تعيين استئذانه، كما في غيره من الأحكام - كما سيأتي - بل بناء عليه يجب الاستئذان من عدول المؤمنين لو تعذر الاستئذان من الحاكم.

(٢) قال شيخنا الأعظم: «و على القول بالوجوب ففي وجوب إبقائه كذلك إلى ما بعد الموت في أقل زمان، أو مطلقاً، أو ما لم ينقل عن محله، أو سقوطه بالموت، وجوه. ظاهر المرسله، بل صريحها: الأخير. قيل:

وكذا ظاهر الحسنه بناء على أن المراد بالميت: المشرف على الموت. وفيه تأمل». وفي الذكرى اختار السقوط بالموت، ناسباً له إلى ظاهر الأخبار قال في الجواهر: «و لعله لأنه فهم من الميت فيها ما قلناه سابقاً من المشرف على الموت»، وكأنه لأنه إذا مات خرج عن كونه مشرفاً، فيخرج عن حكمه. لكن عن المصاييح: أن ظاهر مصحح سليمان المتقدم

وجوب الاستقبال إلى ما بعد الغسل. وفيه: أنه غير ظاهر المأخذ، لأن ذكر الغسل فيه في مقابل الموت يدل على أن المقصود مجرد الوجود حال الموت بلا امتداد، وإلا كان المناسب أن يقول (ع): «إلى أن يغسل».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢

وبعد فالأولى وضعه بنحو ما يوضع حين الصلاة عليه إلى حال الدفن (١) بجعل رأسه إلى المغرب ورجله إلى المشرق.

[الثاني) يستحب تلقينه الشهادتين]

(الثاني) يستحب تلقيه الشهادتين، والإقرار بالأئمة الاثنى عشر (ع) (٢)،

فقوله (ع):

«و كذلك إذا غسل»

يدل على الانتفاء في غير هاتين الحالين. ولأجله لا مجال لجريان الاستصحاب. على أنه لا مجال له على تقدير رفع الجنازة، لعدم وجوبه حال الرفع فيستصحب العدم إلى ما بعد الوضع. نعم ربما يجرى بنحو الاستصحاب التعليق فيقال: كان قبل الرفع بحيث لو وضع وجب الاستقبال به فكذا بعد ما رفع. لكن الإشكال في الاستصحاب التعليق مشهور، وقد أشرنا إليه فيما مضى من المباحث. والمتحصل مما ذكرنا: أن ظاهر المصحح الاختصاص بحال الموت، فيسقط بأول آن منه. وكذلك ظاهر المرسله، بل صريحها، و ظاهر الموتى. و أما الاستصحاب فيقتضى وجوبه إلى أن يرفع. و مما ذكرنا تعرف وجه الاحتمالات الثلاثة الأخيرة المذكورة في كلام شيخنا الأعظم (ره) و أما الاحتمال الأول فكأن وجه الانصراف. كما تعرف أيضاً أن الأقوى منها الأخير، الذي اختاره في الذكرى، و تبعه عليه غيره، و أما حال الغسل فظاهر مصحح سليمان وجوبه من غير معارض.

(١) لما

في رواية يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن الرضا (ع) من قوله (ع): «فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره» (١)

: (٢) إجماعاً،

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا حضرت الميت قبل أن يموت فلقنه شهادة أن لا إله إلا الله وحده

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣

و سائر الاعتقادات الحقّة (١)، على وجه يفهم (٢). بل يستحب تكرارها إلى أن يموت، و يناسب قراءة العديلة.

[الثالث) تلقيه كلمات الفرج]

(الثالث) تلقيه كلمات الفرج (٣). و أيضاً هذا الدعاء «اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك،

لا شريك له، و أن محمداً عبده و رسوله» (١)

و ،

في مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «لو أدركت عكرمه عند الموت لنفعته. فقيل لأبى عبد الله (ع): بما ذا كان ينفعه؟ قال (ع): يلقيه

ما أنتم عليه» (٢)

: و نحوهما غيرهما. و الأمر بهما في جملة من النصوص محمول على الاستحباب بقريته الإجماع، و بعض التعليقات.

(١) لدخوله في مصحح زرارة

. (٢) لأنه المستفاد من النصوص. بل ظاهرها- أيضاً اعتبار متابعة المريض بلسانه، كما يقتضيه لفظ التلقين أيضاً.

(٣) إجماعاً،

ففي مصحح زرارة: «إذا أدركت الرجل عند النزاع فلقنه كلمات الفرج: لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، سبحان الله رب السماوات السبع، و رب الأرضين السبع، و ما فيهن، و ما بينهن، و رب العرش العظيم، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*» (٣)

و

في مصحح الحلبي: أن النبي (ص) لقنها لرجل من بني هاشم، فلما قالها الرجل قال النبي (ص): «الحمد لله الذي استنقذه من النار» (٤)

لكن فيه تقديم:

«العلي العظيم»

على:

«الحليم الكريم»

. و الأولى الأخذ

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٤) الوسائل، باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤

و اقبل مني اليسير من طاعتك»

(١). و أيضاً:

«يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل مني اليسير و اعف عنى الكثير، إنك أنت العفو الغفور»

(٢). و أيضاً:

«اللهم ارحمنى فإنك رحيم»

(٣).

[الرابع) نقله إلى مصلاه إذا عسر عليه النزاع]

(الرابع) نقله إلى مصلاه إذا عسر عليه النزاع (٤).

□

بالأول، لاعتضاده برواية عبد الله بن ميمون

«١»، و رواية أبي بصير الواردة في القنوت

«٢»، و إن كان مقتضى الجمع التخيير. و عن المفيد (ره) و غيره: زيادة «و سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ» قبل التحميد، و ليس له دليل ظاهر غير

ما يحكى عن بعض نسخ مرسل الصدوق «٣»، و فى الرضوى

«٤» كما أن فى المرسل: زيادة:

«و ما تحتهن»

بعد قوله:

«و ما بينهن»

و ،

□
في رواية أبي بصير «لا إله إلا الله رب السماوات»

بدل:

□
«سبحان الله رب السماوات»

(١) كما في رواية سالم بن أبي سلمة

«٥». (٢) كما في مرسله الصدوق

«٦». (٣)

□
فعن دعوات الراوندى: «أن زين العابدين (ع) لم يزل يردد ذلك حتى توفي صلوات الله عليه» «٧».

(٤) كما عن جماعة،

□
ففي صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت، حديث: ٤.

(٣) الفقيه، باب غسل الميت، حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل، باب: ٢٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٦) الوسائل، باب: ٣٩ من أبواب الاحتضار، حديث: ٣.

(٧) مستدرک الوسائل، باب: ٢٩ من أبواب الاحتضار، حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥

بشرط أن لا يوجب أذاه (١).

[(الخامس) قراءة سورة (ياسين) و (الصفات) لتعجيل راحته]

(الخامس) قراءة سورة (ياسين) و (الصفات) لتعجيل راحته (٢) و كذا آية الكرسي (٣)

«إذا عسر على الميت موته و نزعه قَرب الى مصلاه الذى كان يصلى فيه» «١»

و نحوه غيره. و

في مصحح زرارة: «إذا اشتد عليه النزاع فضعه في مصلاه الذى يصلى فيه، أو عليه» «٢»

و احتمال كون التردد من الراوى لأن لفظ المصلى لا يستعمل فى أكثر من معنى. فتأمل.

(١) لحرمة أذاه، فلا يعارضها الاستحباب.

(٢)

لرواية الجعفرى: «رأيت أبا الحسن (ع) يقول لابنه القاسم:

قم يا بنى فاقراً عند أخيك (وَ الصَّافَاتِ صِفًا) حتى تستمها، فقرأ، فلما بلغ (أ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا) قضى الفتى، فلما سجد و خرجاً أقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له: كنا نعهد الميت إذا نزل به الموت يقرأ عنده (يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ) فصرت تأمرنا ب (الصَّافَاتِ صِفًا) فقال: يا بنى لم تقرأ عند مكروب من موت قط إلا عجل الله راحته «(٣)»
و يستفاد منها، و من غيرها: استحباب قراءة (ياسين).

(٣)

فعن دعوات الراوندى: «روى أنه يقرأ عند المريض و الميت آية الكرسي، و يقول: اللهم أخرجه إلى رضى منك و رضوان، اللهم اغفر له ذنبه، جل ثناء وجهك. ثم يقرأ آية السخرة: (إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ ..) «(٤)» ثم يقرأ ثلاث آيات من آخر البقرة:

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ٤١ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٤) الأعراف: ٥٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦

إلى (هُم فِيهَا خَالِدُونَ) (١) و آية السخرة: و هى (إِنَّ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ..) إلى آخر الآية، و ثلاث آيات من آخر سورة البقرة: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ ..) إلى آخر السورة و يقرأ سورة الأحزاب، بل مطلق قراءة القرآن (٢).

[فصل فى المستحبات بعد الموت]

فصل فى المستحبات بعد الموت و هى أمور: (الأول): تغميض عينه (٣)،

(لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ) ثم يقرأ سورة الأحزاب «(١)» فتأمل.
(١) قد عرفت فى آداب التخلية: أن آخر آية الكرسي (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ).

(٢) كما

عن المعتمر، و الذكرى، و فى الرضوى: «فإذا حضر أحدهم الوفاة فاحضروا عنده بالقرآن، و ذكر الله، و الصلاة على رسول الله (ص)»
«(٢)».

فصل فى المستحبات بعد الموت

(٣) بلا خلاف، كما عن المنتهى،

لرواية أبى كهمش: «حضرت موت إسماعيل و أبو عبد الله (ع) جالس عنده، فلما حضره الموت شد

(١) مستدرک الوسائل، باب النوادر - ٣٩- من أبواب الاحتضار، حديث: ٣٥.

(٢) الباب الثانى من أبواب تجهيز الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧

و تطبيق فمه (١) (الثانى): شد فكيه (٢) (الثالث): مد يديه إلى جنبيه (٣) (الرابع): مد رجليه (الخامس): تغطيته بثوب (٤) (السادس):

الإسراج فى المكان الذى مات فيه (٥)

لحييه، و غمضه، و غطى عليه الملحفة» (١)

، و لما فى الإرشاد للمفيد من

قول الحسن (ع) لأخيه الحسين (ع): «فاذا قضيت نجبى فغمضنى و غسلنى» (٢).

(١) كما ذكره جماعة، و كأنه لما استفاد من الأمر بشد لحييه فى رواية أبى كهمش

(٢) كما فى الرواية المتقدمة

(٣) كما ذكره الأصحاب. و عن المعتمر: «لم أعلم أن فى ذلك نقلًا عن أهل البيت (ع)، و لعل ذلك ليكون أطوع للغاسل، و أسهل

للدراج فى الكفن». و منه يظهر حال مد رجليه.

(٤) بلا خلاف، كما عن المنتهى، و جامع المقاصد. و استفاد من رواية أبى كهمش

، و مصحح سليمان بن خالد المتقدم

فى الاستقبال، و من خبر الجعفرى

السابق فتأمل.

(٥) ذكره الشيخان، و الأصحاب، كما عن جامع المقاصد، و ان اختلفت عباراتهم المحكية فى مفتاح الكرامة فى بعض الخصوصيات.

و استدل له

بخبر عثمان بن عيسى عن عدة من أصحابنا قالوا: «لما قبض أبو جعفر عليه السلام أمر أبو عبد الله (ع) بالسراج فى البيت الذى كان

يسكنه حتى قبض أبو عبد الله (ع)، ثم أمر أبو الحسن (ع) بمثل ذلك فى بيت

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الدفن، حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨

إن مات فى الليل (السابع): إعلام المؤمنين (١) ليحضرُوا جنازته (الثامن): التعجيل فى دفنه (٢)، فلا ينتظرون الليل إن مات فى النهار، و

لا النهار إن مات فى الليل، إلا إذا شك فى موته فينتظر حتى اليقين (٣)، و إن كانت حاملا مع حياة

أبى عبد الله (ع) حتى أخرج به إلى العراق، ثم لا أدري ما كان» (١)

و دلالة قاصرة كما اعترف به جماعة، فلم يبق إلا الاعتماد على الفتوى، و لا بأس به بناءً على قاعدة التسامح، و جريانها فى المقام، و

كلاهما - و لا سيما الأول - محل إشكال.

(١) للنصوص، كما فى المستند، منها:

صحيح ابن سنان: «ينبغى لأولياء الميت منكم أن يؤذنوا إخوان الميت بموته» (٢).

و

فى الصحيح عن ذريح: «عن الجنازة يؤذن بها الناس؟ قال (ع): نعم» (٣)

و

فى مرسل القاسم بن محمد: «إن الجنازة يؤذن بها الناس» (٤).

(٢) بلا خلاف، كما عن جماعة، بل إجماعاً، كما عن آخرين،

ففى خبر جابر عن أبى جعفر (ع): «قال: قال رسول الله (ص): يا معشر الناس لا ألفين رجلا منكم مات: له ميت ليلا فانتظر به الصبح، و لا رجلا مات له ميت نهاراً فانتظر به الليل، لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس و لا غروبها، عجلوا بهم إلى مضاجعهم» (٥) و

فى مرسل الفقيه: «كرامة الميت تعجيله» (٦).

(٣)

ففى موثق عمار: «الغريق يحبس حتى يتغير، و يعلم انه قد

(١) الوسائل، باب: ٤٥ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ١ من أبواب صلاة الجنزة، حديث: ١.

(٣) الوسائل، باب: ١ من أبواب صلاة الجنزة، حديث: ٣.

(٤) الوسائل، باب: ١ من أبواب صلاة الجنزة، حديث: ٤.

(٥) الوسائل: باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٦) الوسائل، باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار، حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩

ولدها. فإلى أن يشق جنبها الأيسر (١) لإخراجه، ثم خياطته.

[فصل فى المكروهات]

فصل فى المكروهات و هى أمور: (الأول): أن يمس فى حال النزح، فإنه يوجب أذاه (٢).

مات، ثم يغسل و يكفن» (١)

و

فى رواية إسماعيل بن عبد الخالق:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: خمس ينتظر بهم إلا أن يتغيروا: الغريق، و المصعوق، و المبطون، و المهذوم، و المدخن» (٢)

و

فى رواية إسحاق: «عن الغريق أ يغسل؟ قال (ع): نعم، و يستبرأ. قلت: و كيف يستبرأ؟ قال (ع): يترك ثلاثة أيام قبل أن يدفن، و

كذلك - أيضاً - صاحب الصاعقة، فإنه ربما ظنوا أنه مات و لم يمت» (٣)

، و نحوها غيرها. و من الأخير يعلم عموم الحكم لكل مشتبه، و لا يبعد أن يكون ذكر الثلاثة أيام لأنها توجب العلم بالموت غالباً، كما

يشهد به - مضافاً إلى دعوى جماعة الإجماع على اعتبار العلم فى جواز الدفن - الاقتصار على اليومين

فى ذيل الموثق المتقدم: «و سئل عن المصعوق فقال (ع): إذا صعق حبس يومين، ثم يغسل و يكفن»

، بل هو مقتضى حكومة التعليل فى رواية إسحاق

على ذكر العدد. فلاحظ.

(١) كما سيأتى إن شاء الله فى أواخر فصل الدفن.

فصل فى المكروهات

(٢)

لموثق زرارة: «ثقل ابن لجعفر (ع) و أبو جعفر (ع) جالس

(١) الوسائل، باب ٤٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٤.

(٢) الوسائل، باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

(٣) الوسائل، باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار، حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠

(الثاني): تثقيب بطنه بحديد (١). أو غيره (٢) (الثالث):

إبقاؤه وحده (٣)، فان الشيطان يعبث في جوفه (الرابع):

حضور الجنب و الحائض (٤) عنده حالة الاحتضار (الخامس):

في ناحية، فكان إذا ذنى منه إنسان قال: لا تمسه، فإنه إنما يزداد ضعفا:

و أضعف ما يكون في هذه الحال، و من مسه على هذه الحال أعان عليه» (١) و مقتضاه حرمة المس، و لا سيما إذا كان يوجب أذاه، كما في المتن.

(١) إجماعاً عن الخلاف، و جامع المقاصد. و ليس عليه نص ظاهر بل الوجه فيه فتوى الجماعة، و ما عن التهذيب انه قال: «سمعناه مذاكرة من الشيوخ»، بناءً على قاعدة التسامح، و إن كان المحكى عن الفاخر انه أمر بجعل الحديد على بطنه، و عن ابن الجنيد انه يوضع شيء عليها. هذا لو أريد ذلك بعد الموت، كما لعله الظاهر من فحواي كلمات الأصحاب، كما في الجواهر، أما لو أريد حال الاحتضار فيمكن استفادته من النهي عن مسه. فتأمل:

(٢) كما عن المنتهى، و التذكرة، و المسالك.

(٣)

□
لرواية أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع): «ليس من ميت يموت و يترك وحده إلا لعب الشيطان في جوفه» (٢) و

في مرسل الفقيه: «لا تدعن ميتك وحده فان الشيطان يعبث به في جوفه» (٣).

(٤) و عن المعتمد بنسبته إلى أهل العلم، و

في رواية يونس: «لا تحضر الحائض الميت، و لا الجنب عند التلقين» (٤) و

في مرفوع العلل:

(١) الوسائل، باب: ٤٤ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ٤٢ من أبواب الاحتضار، حديث: ١.

(٣) الوسائل، باب: ٤٢ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

(٤) الوسائل، باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١

التكلم زائداً عنده (١) (السادس): البكاء عنده (السابع):
أن يحضره عمله الموتى (الثامن): أن يخلى عنده النساء وحدهن خوفاً من صراخهن عنده.

[فصل لا تحرم كراهة الموت]

فصل لا تحرم كراهة الموت (٢). نعم يستحب عند ظهور اماراته أن يحب لقاء الله تعالى (٣)، و يكره تمنى الموت و لو

«لا يحضر الحائض و الجنب عند التلقين لأن الملائكة تتأذى بهما» (١)

، و نحوه رواية ابن أبي حمزة في الحائض

«٢». و عن المقنع انه لا يجوز.

و لكن لا يساعده التعليل، و لا التسالم. و لعل مراده الكراهة.

(١) ذكره في كشف الغطاء في أحكام الاحتضار.

فصل

(٢) فقد

ورد في كلامه سبحانه المروى عن الأئمة (ع) بعدة طرق: «ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددى في وفاة المؤمن، يكره الموت و أكره مساءته» (٣).

(٣) لأنه يدخل تحت حب ما أحب الله تعالى له الذى يدل على رجحانه كثير من النصوص
«٤».

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب الدفن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢

كان في شدة و بلية (١)، بل ينبغي أن يقول:

«اللهم أحيى ما كانت الحياة خيراً لى، و توفنى إذا كانت الوفاة خيراً لى»

و يكره طول الأمل (٢)، و أن يحسب الموت بعيداً عنه. و يستحب ذكر الموت كثيراً (٣). و يجوز الفرار من الوباء و الطاعون (٤) و ما
فى بعض الأخبار من: أن الفرار من الطاعون كالفرار

(١) للنهى عنه فى النبوى

«١»، و

عن العلامة فى المنتهى عن النبى (ص) «لا يتمنى أحدكم الموت لضر نزل به، و ليقول: اللهم أحيى ما كانت الحياة خيراً لى، و توفنى
إذا كانت الوفاة خيراً لى» (٢).

(٢) لما ورد من النهى عنه

«٣»، و

في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام: «قال أمير المؤمنين (ع): ما أطال عبد الأمل إلا أساء العمل» «٤»
، و نحوها غيرها.

(٣)

ففي صحيح الحذاء عن أبي جعفر (ع): «أكثر ذكر الموت فإنه لم يكتر إنسان ذكر الموت إلا زهد في الدنيا» «٥»
، و نحوه غيره مما هو كثير.

(٤)

ففي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «عن الوباء يكون في ناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره. قال (ع): لا بأس، إنما نهى رسول الله (ص) عن ذلك لمكان ربيته كانت بحيال العدو، فوقع فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول الله (ص): الفار منه كالفار من الزحف، كراهية أن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الاحتضار.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣

من الجهاد مختص بمن كان في ثغر من الثغور لحفظه. نعم لو كان في المسجد و وقع الطاعون في أهله يكره الفرار منه (١).

[فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت]

إشارة

فصل الأعمال الواجبة المتعلقة بتجهيز الميت من التمسيل، و التكفين، و الصلاة، و الدفن - من الواجبات الكفائية (٢) فهي واجبة على جميع المكلفين، و تسقط بفعل البعض، فلو تركوا أجمع أثموا أجمع. و لو كان مما يقبل صدوره عن جماعة

يخلوا مراكزهم» «١»

، و نحوه مصحح أبان الأحمر في الطاعون

«٢». (١) للمرسل المروي

عن معاني الأخبار: «روى أنه إذا وقع طاعون في أهل مسجد فليس لهم أن يفروا منه إلى غيره» «٣»

، و

صحيح ابن جعفر (ع): «عن الوباء يقع في الأرض هل يصلح للرجل أن يهرب منه؟ قال (ع): يهرب منه ما لم يقع في مسجده الذي يصلح فيه فاذا وقع في أهل مسجده الذي يصلح فيه فلا يصلح له الهرب منه» «٤».

فصل

(٢) بلا خلاف، كما عن المبسوط والغنية. ولا نزاع فيه بين

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤

كالصلاة- إذا قام به جماعة في زمان واحد- اتصف فعل كل منهم بالوجوب. نعم يجب على غير الولي الاستئذان منه

المسلمين، كما عن مجمع البرهان، وإجماعاً، كما عن الذكرى، وقال في المعتبر: «غسل الميت، وتكفينه، والصلاة عليه، ودفنه فرض على الكفاية. وهو مذهب العلماء كافة»، ونحوه عن التذكرة، ونهاية الأحكام. وفي المنتهى في التغسيل: «وهو فرض على الكفاية، إذا قام به بعض سقط عن الباقيين، بلا خلاف فيه بين أهل العلم»، وفي مبحث الصلاة زاد قوله: «وإن لم يقم به أحد استحق بأسرهم العقاب، بلا خلاف بين العلماء». و يقتضيه إطلاق الأمر بها من دون توجيهه إلى شخص بعينه، مثل ما ورد: «غسل الميت واجب» (١)

، و

«صل على من مات من أهل القبلة» (٢)

، و «عجلوا بموتاكم»

[١]، و نحوه.

نعم استشكل فيه في الحدائق، لعدم الدليل عليه، ولا حديث يرجع فيه إليه، بل قال: «إن الذي يظهر لى من الأخبار أن توجه الخطاب يجمع هذه الأحكام ونحوها من التلقين ونحوه من المستحبات أيضاً إنما هو إلى الولي، كإخبار الغسل، وإخبار الصلاة، والدفن، والتلقين، ونحوها كما ستقف عليه ..».

أقول: المناقشة في الوجوب الكفائي (تارة): من جهة عدم الدليل عليه. (و أخرى): من جهة معارضة الدليل عليه- لو ثبت- بما دل على أولوية الولي، نحو

قوله (ع): «يغسل الميت أولى الناس به» (٣)

[١] الوسائل باب ٤٧ من أبواب الاحتضار حديث: ١. وقد نقله المؤلف- دام ظله- بالمعنى.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١ و ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥

ولا ينافى وجوبه وجوبها على الكل، لأن الاستئذان منه شرط صحة الفعل لا شرط وجوبه. وإذا امتنع الولي من المباشرة

«و يصلى على الجنائز أولى الناس بها، أو يأمر من يحب» (١)

، فيجب الجمع بينهما بحمل الأول على الإيجاب على الولي. (و ثالثة): من جهة أن ثبوت الولاية لبعض المكلفين مانع عقلا من ثبوت الوجوب الكفائي، لامتناع إناطة صحة الواجب برأى أحد، كما ذكر المحقق الثاني في جامع المقاصد قال (ره):- في شرح قول العلامة: «و لإقدام من يختاره»- «و لا يخفى أن إذن الولي إنما تعتبر في الجماعة، لا في أصل الصلاة، لوجوب ذلك على الكفاية، فكيف يناط برأى أحد من المكلفين؟ فلو صلوا فرادى بغير إذن أجزاء». لكن الجميع محل المنع.

أما الأول: فثبوت إطلاق جملة من أدلة الأحكام أو عمومها، كما اعترف به غير واحد، و يظهر ذلك للمتتبع في نصوص أبوابها، و تقدمت الإشارة إلى بعضها، و إن كانت المناقشة في دلالتها قريبة، فان ما ورد من: أن غسل الميت واجب ، ليس وارداً في مقام البيان من هذه الجهة و كذلك:

«صل على من مات من أهل القبلة»

، فإنه وارد للتعميم في المغسل - بالفتح - بقرينة قوله في ذيله:
«و حسابه على الله»

. و كذلك غيرهما فإن المناقشة في دلالة الجميع على عموم الوجوب الكفائي قريبة. فتأمل.

و أما الثاني: فلمنع المناقشة عرفاً بين الدليلين، حيث أن الظاهر من أدلة الولاية- و لا سيما بملاحظة ورودها مورد الإرفاق- ثبوت حق للولي، بل هو صريح

خبر السكوني عن جعفر (ع) عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: «قال: قال أمير المؤمنين (ع): إذا حضر سلطان من

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١ و ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦

.....

سلطان الله جنازة فهو أحق بالصلاة عليها إن قدمه ولي الميت، و إلا فهو غاصب» (١)

إذا الغصب إنما يكون في الحق لا في التكليف. فلا دلالة في أدلة الولاية على اختصاص التكليف بالولي، لتكون منافية لما دل على عمومته لغيره، فيجمع بينهما بالتقييد.

و أما الثالث: فلأن العمدة فيه ما أشار إليه المحقق الثاني- كما تقدم- من أن ولاية الأحكام إذا كانت حقاً من حقوق الولي كان الفعل بدون إذنه تصرفاً في حقه، فيحرم، و يبطل. فإذا كانت صحة الفعل مشروطة بإذن الولي الخارجة عن الاختيار كانت الصحة خارجة عن الاختيار، فلا- يجوز عقلا التكليف بالفعل، لاعتبار القدرة عقلا في صحته، و يختص بالولي لقدرة على الفعل، و لو فرض الاذن منه لغيره شاركه في التكليف دون غيره ممن لم يأذن له. و فيه: أن العجز المذكور و إن كان يوجب سقوط التكليف عن العاجز، لكن لقصور فيه، لا- في فعله، و إلا ففعله كفعل الولي- مشتمل على المصلحة، و ربما يكون ذلك العجز في الولي لنوم، أو غفلة، أو جهل بموت المولى عليه، و لا يصح في مثله أن يقال:

إن التكليف غير عام و مختص بالولي، أو من يأذن له الولي، و إلا كان اللازم أن يقال: إن التكليف مختص بالولي المنتبه، دون النائم، و الغافل و الجاهل. مضافاً إلى أنه يتم لو كانت الاذن شرطاً مطلقاً، لكنه ليس كذلك، ضرورة وجوب الفعل من غير الولي، و صحته مع عدم الاذن عند امتناع الولي منها في آخر الوقت، أو عدم حضوره. فالولي و غيره يشتركان في الوجوب، و يختلفان في وقت

الواجب، فيصح من الولي مطلقاً، ولا يصح من غيره إلا في آخر الوقت، وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧

.....

كون الوجوب في أول الوقت عينياً على الولي مع فرض قدرة غيره عليه في آخر الوقت. نعم لو بنى على امتناع الوجوب التعليقي - كما هو مذهب جماعة - كان القول باختصاص الوجوب في أول الوقت بالولي في محله.

لكن في ترتب الثمرة - أعني: جواز الاستئجار بناء على الاختصاص وعدمه بناء على الاشتراك، لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب ولو كان كفاًئياً - إشكال، لأنه إذا أجز الولي الغير فقد أذن له في الفعل، و صار مقدوراً، فيجب منجزاً، ولا يجوز أخذ الأجرة عليه بناء على امتناع أخذ الأجرة على الواجب. هذا إذا استأجره على أن يفعل عن نفسه، و أما إذا استأجره على أن يفعل نيابة عن الولي، فالظاهر صحة الإجارة على القولين، لاختصاص المنع عن أخذ الأجرة بما إذا كان الفعل بعنوان الأصالة، لا بعنوان النيابة. نعم قد يشكل من جهة الإجماع على عدم جواز النيابة عن الحي في الواجبات، لكن عمومها للواجبات الكفائية محل إشكال أو منع. ولعل السيرة الجارية اليوم على أخذ الأجرة على التمسك مبنية على ذلك.

كما أن ثمره الخلاف الأخرى - وهي: أنه على القول بالاختصاص لا يجب الفعل عقلاً إلا بعد العلم، أو الظن بامتناع الولي، أو فقده، إذ مع عدمها يكون الشك في التكليف، والأصل فيه البراءة، وعلى القول بالاشتراك يجب الفعل عقلاً - إلا - مع العلم، أو الظن بالامتناع، لكون الشك في الفراغ - أيضاً لا يخلو من إشكال، إذ الشك في الوجوب - على الاختصاص - إن كان للشك في الفعل فهو كالشك فيه على الاشتراك، لأصالة عدم الفعل على كل حال. و أصالة حمل الولي على الصحة ليس:

بنحو يصلح لإثبات فعله كما حقق في محله. فيجب الفعل على غير الولي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨

و الاذن يسقط اعتبار اذنه (١). نعم لو أمكن للحاكم الشرعي إجباره له أن يجبره على أحد الأمرين (٢)، و إن لم يمكن

على كل حال. هذا في آخر الوقت. و أما في أوله فلا يمكن الإتيان به بعنوان المشروع، إما للشك في التكليف، أو للشك في الاذن المعترفة في صحة الفعل.

فلا - فرق بين القولين من هذه الجهة. و كذا الحكم لو علم بعدم الفعل و شك في الاذن، فإنه أيضاً في آخر الوقت يجب على غير الولي المبادرة إلى الفعل، و في أوله لا - يجب، بل لا يشرع، إما لعدم التكليف، أو لأصالة عدم الاذن التي هي شرط الصحة. نعم يختلف القولان في بعض اللوازم، مثل: ما لو صلى غير الولي في أول الوقت باعتقاد إذن الولي، فعلى الاختصاص لا تجزئ، و على الاشتراك تجزئ. و سيأتي التعرض لبعض موارد الاختلاف.

(١) في الجملة بلا خلاف، و لا إشكال. و تشير إليه أخبار العراء الذين وجدوا ميتاً قد قذفه البحر

«١»، و ما ورد في تغسيل الذمي المسلم و الذمية المسلمة إذا لم يوجد مماثل، و لا ذو رحم

«٢»، و ما ورد في تغسيل بعض الميت

«٣»، و غير ذلك.

(٢) لتخلفه عن مقتضى ولايته. و في الذكرى: «إن في إجباره نظراً ينشأ من الشك في أن الولاية هل هي نظر له، أو للميت؟» و في

الجواهر: «لا- ريب في قوة العدم، للأصل، مع ما يستفاد من فحوى الأدلة»، و كأنه يشير بفحوى الأدلة إلى أنها تضمنت: أنه أحق و أولى

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنازة.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنازة.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٣٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩

يستأذن من الحاكم. و الأحوط الاستئذان من المرتبة المتأخرة أيضاً (١).

[مسألة ١) الإذن أعم من الصريح، و الفحوى، و شاهد الحال القطعي]

(مسألة ١) الإذن أعم من الصريح، و الفحوى، و شاهد الحال القطعي (٢).

مما يقتضى ثبوت الحق له إرفاقاً به، و تسلياً له، فتنفى الاخبار المنافية للإرفاق به، إذ لا يجبر ذو الحق على استيفاء حقه. لكن يمكن المناقشة فيه: بأنه لو سلم في الجملة فظاهاها- أيضاً- ثبوت الولاية له ثبوتها لسائر الأولياء إرفاقاً بالمولى عليه أيضاً، فيجرى عليه ما يجرى، على سائر الأولياء من لزوم نظره في أمر الميت أداء لحقه عليه، فيجبر مع الامتناع عنه. و لأجل ذلك يبنى على وجوب الاستئذان من الحاكم الشرعي مع عدم إمكان الإيجاب، لأنه ولي الممتنع، لكن وفاء الأدلة بالأمرين معاً لا يخلو من إشكال، كما سيأتي. (١) للتوقف في أن الولاية ثابتة لجميع الطبقات فعلاً، و إن ترجح بعضها على بعض، فلا يجوز لغير من في الطبقة المتأخرة تولى أمر الميت، كما يقتضيه الجمود على مدلول هيئة التفضيل، أو أنها منحصرة في الطبقة السابقة لا- غير. كما يقتضيه المفهوم من هيئة التفضيل عرفاً، يظهر ذلك من ملاحظة أمثاله من الموارد، فمع امتناعها يرجع الى الحاكم الشرعي، لأنه وليها، و سيأتي في البحث عن الولاية التعرض لذلك. و من هذا يظهر أن التوقف في وجوب الاستئذان من المرتبة المتأخرة يستلزم التوقف في وجوب الاستئذان من الحاكم الشرعي. لأن الحاكم الشرعي متأخر عنها، فلا يتضح وجه الجزم بالثاني، و التوقف في الأول. اللهم إلا أن يكون الاحتياط المذكور استجبائياً، لكنه خلاف الظاهر. فلاحظ.

(٢) لأن الجميع طريق إليها. و كذا شاهد الحال الظني إذا كان له

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠

[مسألة ٢) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة]

(مسألة ٢) إذا علم بمباشرة بعض المكلفين يسقط وجوب المبادرة. (١) و لا يسقط أصل الوجوب إلا بعد إتيان الفعل منه، أو من غيره،

فمع الشروع فى الفعل أيضاً لا يسقط الوجوب، فلو شرع بعض المكلفين بالصلاة يجوز لغيره الشروع فيها بنية الوجوب. نعم إذا أتم الأول يسقط الوجوب عن الثانى، فيتمها بنية الاستحباب.

ظهور معتد به عند العقلاء.

(١) الوجوب الكفائى و إن كان لا- يسقط إلا- بعد حصول متعلقه فى الخارج، إلا أنه تسقط محركيته بالنسبة الى ما قد حصل من المقدمات أو الأجزاء، وكذا تسقط محركيته الإلزامية بالنسبة الى ما لم يحصل منها، إذا علم بأنه سيحصل من الغير لو لم يفعله المكلف، و إن كان يصلح للمحركية غير الإلزامية بالنسبة الى ما ذكر، و لذا يجوز له التعبد بال غسل و الصلاة مع الشروع فيهما من الغير و إن علم أنه سيتمهما لو لم يفعله المكلف.

فان قلت: التكليف بالكل و إن لم يسقط لعدم حصول الكل، لكن التكليف بالجزء يسقط لحصول متعلقه، و حينئذ لا مقتضى لفعل الجزء ثانياً لسقوط الأمر به.

قلت: التكليف الضمنى المتعلق بالجزء لما كان ارتباطاً مع التكليف بالاجزاء الباقية، و التكاليف الارتباطية متلازمة فى مقام الثبوت و السقوط، فما دام التكليف بالباقي ثابتاً. فالتكليف بالجزء المأتى به ثابت أيضاً، و لذلك يصلح للدعوية إلى فعل الجزء ثانياً. فان قلت: الأمر بالجزء المأتى به و إن لم يسقط لما ذكر، لكن الجزء المأمور به لما كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود المنطبق على وجود

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١

[مسألة ٣) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة]

(مسألة ٣) الظن بمباشرة الغير لا يسقط وجوب المبادرة (١) فضلا عن الشك.

الجزء المأتى به فلا ينطبق على وجود الجزء ثانياً، لأنه وجود بعد وجود فكيف يمكن الامتثال ثانياً؟

قلت: الجزء المأتى به إنما ينطبق عليه صرف الوجود بالإضافة إلى الكل الصادر عن فاعل الجزء، لا بالإضافة إلى الكل الصادر عن غيره- كما هو محل الفرض- و لذلك لا يمكن أن يتألف منه الكل الذى يصدر عن غيره. فصرف وجود الجزء كما ينطبق على الجزء المأتى به ينطبق على الجزء المأتى الصادر عن الفاعل الثانى، و نسبة صرف الوجود إليهما نسبة واحدة بعين النسبة إلى الكل الصادر عنهما، إلا- أن يقال: صرف الوجود إذا كان ينطبق على الجزء المأتى به أو لا- امتنع انطباقه ثانياً على غيره ضرورة و إلا كان خلفاً، فالتحقيق: أن الإتيان بالجزء ثانياً ليس بداعى الأمر، بل بداعى ملاكته فان الملاك و الترجيح النفسانى موجود فى الجزء المأتى به ثانياً كما هو موجود فى المأتى به أولاً بنحو واحد، غاية الأمر أن يلتزم بأن موضوع الأمر غير موضوع الملاك، و لا مانع من ذلك، و قد يلتزم به فى الموارد التى يكون التكليف فيها حرجياً، فان التقرب فيها بالملاك لا بالأمر، و موضوع الملاك يكون أعم من موضوع الأمر. و من ذلك يظهر أنه بناء على هذا يمكن تبديل الامتثال بالجزء بالنسبة إلى نفس الفاعل الأول بخلاف الوجه السابق، فإنه يصحح تبديل الامتثال بالنسبة الى غير الفاعل الأول فقط. فلاحظ.

(١) كما عن تهذيب العلامة، و جامع المقاصد، لقاعدة الاشتغال.

و عن ظاهر الأردبيلى: الثانى. و ربما استدل له بأنه لو انحصر المسقط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢

[مسألة ٤: إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف ما لم يعلم بطلانه]

(مسألة ٤): إذا علم صدور الفعل عن غيره سقط عنه التكليف ما لم يعلم بطلانه و إن شك في الصحة، بل و إن ظن البطلان، فيحمل فعله على الصحة، سواء كان ذلك الغير عادلاً أو فاسقاً (١).

[مسألة ٥: كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطاً بقصد القربة]

(مسألة ٥): كل ما لم يكن من تجهيز الميت مشروطاً بقصد القربة كالتوجه إلى القبلة: و التكفين، و الدفن - يكفى صدوره من كل من كان من البالغ العاقل، أو الصبي، أو المجنون. و كل ما يشترط فيه قصد القربة - كالتغسيل و الصلاة - يجب صدوره من البالغ العاقل، فلا يكفى صلاة الصبي عليه إن قلنا بعدم صحة صلاته (٢)،

بالعلم لتعذر أو تعسر، إذ لا أقل من توقف صحته على النية التي لا تعلم قطعاً. و فيه: أن الكلام في الظن في أصل الفعل، لا في صحته، و الثانى مجرى لقاعدة الصحة و لو مع الشك أو ما دونه، فلا مجال لقياس الأول عليه. و الشك في النية و إن لم يكن مورداً لقاعدة الصحة، إلا أنه يمكن إحراز النية في كثير من الموارد ببعض الأمارات الشرعية من قول أو فعل.

و بالجملة: إثبات حجية الظن بدليل نفى الحرج و نحوه غير ظاهر. نعم لا يبعد دعوى السيرة على العمل بالظن الغالب المتأخم للعلم إذا كان الميت بين أهله أو غيرهم من المسلمين مع علمهم به. بل لا يبعد ذلك مع الظن مطلقاً، و إن قال فى الجواهر: «فيه نظر أو منع». (١) لقاعدة الصحة فى فعل الغير المبرهن عليها فى الأصول التى لا يفرق فى جريانها بين الظن بها، و الشك، و الظن بعدمها، و لا بين كون الفاعل عادلاً، أو فاسقاً.

(٢) إذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بالباطل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣

بل و إن قلنا بصحتها - كما هو الأقوى - (١) على الأحوط (٢) نعم إذا علمنا بوقوعها منه صحيحة جامعة لجميع الشرائط لا يبعد كفايتها، لكن مع ذلك لا يترك الاحتياط.

[فصل فى مراتب الأولياء]

إشارة

فصل فى مراتب الأولياء

[مسألة ١: الزوج أولى بزوجه من جميع أقاربها]

(مسألة ١): الزوج أولى بزوجه من جميع أقاربها (٣)

(١) قيد للقول بالصحة. وقد قربنا وجهه فيما سبق.

(٢) بل هو الذى استظهره فى الجواهر، و فى كشف الغطاء فى مبحث الصلاة: «و تصح من المميز و إن لم يكن مكلفاً على الأقوى، و لكن لم يسقط بفعله التكليف الظاهرى عن المكلفين» و علة فى الجواهر باستصحاب الشغل، و عدم معلومية أجزاء النذب عن الواجب. و فيه:

أن أجزاء النذب عن الواجب لا مجال للتوقف فيه مع العلم بكونه فرداً له و إن لم يكن بواجب، فإنك قد عرفت فى المباحث السابقة أن موضوع المشروعية فى الصبى هو موضوعها فى البالغ، و الاختلاف بينهما فى اللزوم و عدمه لا- غير، و حينئذ لا- مجال لجريان استصحاب الشغل. و من ذلك يظهر الوجه فى ما ذكره المصنف (ره) بقوله: «نعم إذا..»، لكن يظهر منه الفرق بين صورة العلم باجتماع الشرائط و صورة الجهل، و كأنه للتوقف فى جريان قاعدة الصحة فى فعل غير البالغ، و لكنه غير ظاهر، لعموم أدلتها.

فصل فى مراتب الأولياء

(٣) إجماعاً صريحاً و ظاهراً محكياً عن جماعة كثيرة. و يدل عليه خبر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤

.....

أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «عن المرأة تموت من أحق أن يصلى عليها؟ قال (ع): الزوج. قلت: الزوج أحق من الأب و الأخ و الولد؟

قال (ع): نعم». «١».

و قريب منه

خبره الآخر عنه (ع) و زاد قوله: «و يغسلها» «٢»

و،

خبر إسحاق بن عمار عنه (ع): «الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها» «٣»

و قصور السند مجبور بما عرفت نعم يعارضها

صحيح حفص عنه (ع): «فى المرأة تموت و معها أخوها و زوجها أيهما يصلى عليها؟ فقال (ع): أخوها أحق بالصلاة عليها» «٤»

و،

خبر عبد الرحمن عنه (ع): «عن الصلاة على المرأة الزوج أحق بها أو الأخ؟ قال (ع): الأخ» «٥»

، إلا أن إعراض الأصحاب عنهما يوجب طرحهما، أو حملهما، على التقيّة لموافقتهما العامة كما عن الشيخ.

و فى المنتهى حكى ذلك عن أبى حنيفة و عن أحمد فى إحدى الروايتين ثم إنك عرفت أن ظاهر النصوص المذكورة و غيرها هو الأولوية الوجوبية كما هو المشهور. و ظاهر مجمع البرهان أنها استجابية- و نسبة الى المنتهى و حكى عن المدارك، و كشف اللثام، و الذخيرة، و كذا عن الغنية فى الصلاة،- للأصل، مع ضعف دليل الوجوب سنداً و دلالة، و مع قيام السيرة على عدم تعطيل الفعل للاستئذان من الولي و عسر التوقف عليه.

و الجميع كما ترى، إذ الأصل لا- مجال له مع الدليل، و ضعف السند مجبور بالعمل، و ضعف الدلالة غير ظاهر بظهور الأولوية و الأحقية بذلك، كما فى سائر.

- (٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة، حديث: ٥
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥

.....

موارد الحقوق اللازمة، و السيرة المدعاة ممنوعة كمنع العسر في الانتظار. ثم إن النصوص المذكورة يحتمل أن يكون المراد منها مجرد جعل الولاية للولى على الميت، فيكون المجعول حكماً، و يحتمل أن يكون المجعول حقاً له، و هو النظر في أمر الميت. و قد تقدمت حكاية التردد عن الذكرى في أن الولاية المجعولة نظر للولى أو للميت، فيحتمل أن يكون مراده التردد في أن المجعول حكم أو حق، و يحتمل أن يكون مراده أن المجعول حكم، و هو الولاية، و تردده في أن الغرض من جعلها الإرفاق بالولى فلم يجز إجباره. و كيف كان فالظاهر من النصوص مجرد جعل الولاية بلا جعل حق للولى بحيث تكون إضافة خاصة بين الولى و شؤون التجهيز على نحو تكون تلك الشؤون مملوكة له، كما يقتضيه مفهوم الحق المقابل للحكم عند الأصحاب و الظاهر أن ذلك هو المفهوم من كلام الأصحاب. و بالجملة: الظاهر من النصوص و الفتاوى أن المجعول هو مجرد الولاية على الشؤون المتعلقة بالميت التى هى من الاحكام لا الحقوق، نظير السلطنة المجعولة للمالك على ماله.

و أما ما

فى رواية السكونى المتقدمه «١» من قوله: «فهو غاصب»

فهو و إن كان ظاهراً فى ثبوت الحق، لكنه أعم من أن يكون حقاً للولى أو حقاً للميت يحرم التصرف فيه بغير إذن وليه، فان ذلك يستوجب صدق الغصب.

و على كل حال لو صلى غير الولى بغير إذن الولى كان آثماً، إما لأنه تصرف فى حق الولى بغير إذنه، أو تصرف فى حق الميت بغير إذن وليه، و كلاهما حرام. و إذا حرمت الصلاة بطلت لمنافاه الحرمه للعباديه، و يشهد به التعبير بالغصب فى الخبر. لكن عن التراقى- فى اللوامع:- الصحه، لأن المنهى عنه خارج عن العباده. و كأنه يريد أن الحرام هو التصرف فى الحق

(١) تقدمت فى أول الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦

.....

لا الصلاة- مثلاً- و كأنه مبنى على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، و أن المجعول فى المقام حق وضعى. و فيه: أن ظاهرهم التسالم على بطلان الصلاة إذا اتحدت مع الغصب- حتى عند القائلين بالاجتماع- يظهر ذلك من كلماتهم فى مبحث المكان المغصوب و اللباس المغصوب.

هذا و لا- بأس بالتعرض فى المقام للفرق بين الحق و الحكم، فنقول قد ذكرنا فى حاشيتنا على مكاسب شيخنا الأعظم (قده)- نهج الفقاهه- أن الحق فى اللغة و العرف: هو الأمر الثابت فى قبال الباطل غير الثابت، و فى الاصطلاح: الحقيه عبارة عن نوع من الملكيه التى هى نحو خاص من الإضافة بين المالك و المملوك، و الاعتبار الخاص بينهما الذى هو معنى لام الملك فى مثل قولك: الفرس

لزید فان اللام حاكیة عن إضافة بین زید و الفرس على نحو خاص یرى فیہ، الفرس من توابع زید و شؤونہ و لواحقہ، یعبر عنها بملکیة زید للفرس. فاذا باع زید الفرس على عمرو، صار الفرس ملكا لعمرو، و كانت الإضافة المذكورة بین الفرس و عمرو بعد ما لم تكن. كما أنها حیثئذ لا تكون بین الفرس و زید بعد ما كانت.

و أما إضافة الحقیة: فهی نوع من الإضافة المذكورة تختلف معها باختصاصها بمورد خاص.

توضیح ذلك: أن المملوك فی الإضافة الملكية تارة: یكون عیناً متقومه بنفسها، كالفرس، و الدرهم، و الدار. و أخرى: یكون عرضاً و معنی، كالعقد، و الفسخ، و عمل الحر، و نحوها. و الأول: تارة: یكون خارجياً، كالفرس، و الدرهم الخارجیین. و أخرى: یكون ذمياً كالمیع فی السلم، و الثمن فی النسیئة. و ثالثة: لا یكون كذلك، كما فی حق الجنایة و حق الزكاة على بعض الأقوال. و یختلف الأول و الآخران فی أن وجود الأول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧

.....

قائم بنفسه، و وجودهما قائم بغيره. و فی أن اعتبار وجود الأول لا یتوقف على إضافته إلى مالك و وجود الآخرین - اعتباراً - یتوقف على إضافته إلى مالك، فیکون اعتباره ملازماً لاعتبار إضافته إلى المالك، فلو انتفى مصحح اعتبار إضافته إلى المالك امتنع اعتباره، فلو لا السلف لامتنع اعتبار شیء فی ذمة البائع، كما أنه لو لا النسیئة لامتنع اعتبار شیء فی ذمة المشتري و كذلك لو لا الجنایة و وجود سبب الزكاة لامتنع اعتبار شیء فی العبد، أو فی النصاب. فأقسام الأول - و هو العین - ثلاثة.

و أما الثاني - و هو المعنی - فأقسامه - أيضاً - ثلاثة لأنه تارة:

یكون ذمياً، كعمل الحر الأجير المملوك فی ذمته للمستأجر بالإجارة.

و أخرى: لا- یكون ذمياً بل هو أمر قائم بغيره، و هو تارة: لا- یكون اعتباره موقوفاً على إضافته إلى مالك، كما فی منافع الأعیان المملوكة كالدار و العبد، فان اعتبارها فی الخارج یكون تابعاً لقابلية العین للمنفعة سواء أ كان لها مالك أم لم یكن. و أخرى: یكون موقوفاً على ذلك، مثل حق الخيار القائم بالعقد، و حق الشفعة القائم بالمیيع، و حق القسم القائم بالزوج، و حق التحجير القائم بالأرض، و حق القصاص القائم بالجانی، و حق الرهانة القائم بالعین المرهونة، الى غیر ذلك، فإنها لو لم یكن مصحح لاعتبار إضافتها إلى المالك لم یصح اعتبارها. و منه منافع الأجير الخاص الذى یستأجر بلحاظ منفعه الشخصیة.

و لا یخفى أن إضافة المالکیة و المملوکیة بین المالك و كل واحد من المذكورات فی الجمیع على نحو واحد، فكما أن زیداً مالك للفرس و الدرهم الخارجیین، كذلك هو مالك بنحو تلك المالکیة للذین الذى فی ذمة من اشترى منه نسیئة، أو فی ذمة من باعه سلفاً، و لمنفعه إذا كان أجيراً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨

.....

و لمنافع الأعیان التى استأجرها، و لفسخ العقد إذ كان مغبوناً مثلاً، و لأخذ المبیع بالشفعة إذا كان شريكاً، و للاقتصاص من الجانی إذا جنى علیه عمداً و لاستيفاء دینه من العین المرهونة .. الى غیر ذلك من الأمثلة. و لا- تفاوت بین أفراد هذه الإضافة فی الموارد المذكورة قوةً و ضعفاً، بل هی فی الجمیع على نحو واحد و مرتبة واحدة، و إن كان بعضها یختص - اصطلاحاً - باسم الحقیة، و الآخر باسم الملكية، فلیس الاختلاف بین الملكية و الحقیة إلا بحسب المورد لا غیر.

و کیف كان فالحق - اصطلاحاً عین أو معنی متعلق بغيره، و قائم فیہ على نحو لا- یصح اعتباره إلا- فی ظرف اعتبار ملكيته لمالكه،

فيختص بالقسم الثالث من كل من القسمين، فيخرج منه الأعيان الخارجية المملوكة، وكذا الذميات من أعيان و معان، لعدم كونها قائمة بمن له الذمة، و انما هي في الذمة، كما تخرج عنه منافع الأعيان لصحة اعتبارها من دون اعتبار مالك لها كما عرفت، ولذا لا إشكال ولا خلاف في عدم سقوطها بالإسقاط نعم لا فرق بين الذميات- من أعيان و معان- في سقوطها بالإسقاط كالحقوق إلا أنها لا تسمى عندهم حقوقاً، لاختصاص الحق- كما عرفت- بالملك القائم بموضوع، و ليست هي كذلك. و من ذلك يظهر أن الدين في ذمة الحر ليس من الحقوق، و الاقتصاص القائم برقبة الحر الجاني منها، و لذا ينعدم الثاني بانعدام موضوعه، و لا ينعدم الأول بانعدام ذى الذمة، بل يستوفى من تركته أو من غيرها. و لا يقال للدين: إنه ثابت في المديون، و يقال: إنه ثابت في ذمته. و من ذلك يظهر أن قول شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه: «و أما الحقوق الأخر..» مبنى على المسامحة، و لذا ضرب في النسخ المصححة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩

.....

على لفظ: «الأخر» لظهوره في أن عمل الحر من الحقوق، و ليس هو منها كما عرفت. نعم عمل الحر إذ كان الحر من قبيل الأجير الخاص من الحقوق، فيسقط بالإسقاط. و الفرق بينه و بين منافع الرق و منافع سائر الأعيان المملوكة جاء من جهة الفرق بينهما بالمملوكية و اللامملوكية، و لذا لو حبس الحر لم يضمن منافعه، و إذا حبس الرق ضمن منافعه. فلاحظ. كما أن مما ذكرنا يظهر الفرق بين الحق و الحكم، فان الحكم لا يصح أن يضاف الى المحكوم عليه إضافة الملكية، كما يصح أن يضاف الحق إلى المستحق، مع أن الحق من أحكامه السقوط بالإسقاط، للقاعدة المقررة بين العقلاء من أن لكل ذى حق إسقاط حقه، كما ذكر ذلك شيخنا الأعظم (ره) في مسقطات خيار المجلس، و ليس كذلك الحكم، فان سقوطه إنما يكون بإسقاط الجاعل له، و لا يكون بإسقاط المحكوم عليه ضرورة. و صحة قولنا: «لزيد أن يشرب الماء، و ليس له أن يشرب الخمر» إنما هو لكون اللام فيه لام التعديّة المتعلقة بفعل مقدر مثل:

يجوز له، أو: يحل له، كما في قوله تعالى (أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) (١)، و نحوه غيره، و ليست اللام فيه للملك مثل قولنا:

«الخيار للمغبون» و لذا كان مجرورها ظرفاً مستقراً، بخلاف مجرور الأولى فإنه ظرف لغو. نعم لا تبعد دعوى كون الظاهر من اللام في مثل قولنا:

«لزيد أن يفعل» كونها للملك، فيكون الفعل من حقوق زيد، و حينئذ فان لم تقم قرينه حاليه، أو مقاليه، أو عقليه على كونه حكماً، بنى على كونه حقاً، و إن قامت قرينه على ذلك كان العمل عليها. و بالتأمل في ما ذكرنا يتضح لك وجه الفرق بين الحق و الملك، و وجه الفرق بين الحق

(١) البقرة: ١٨٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٠

حره كانت أو أمه (١) دائمة أو منقطعة (٢) و إن كان الأحوط في المنقطعة الاستئذان من المرتبة اللاحقة أيضاً.

و الحكم. و أما الفرق بين ما يسقط بالإسقاط و ما لا يسقط به، فهو أن الأول: ما يكون اعتبار وجوده تابعاً لاعتبار إضافته إلى مالك كالذميات أعياناً كانت، أو معاني كالحقوق بالمعنى الذى ذكرناه. و الثانى: ما لا يكون كذلك، بل اعتبار وجوده تابع لمنشأ آخر، كالأعيان الخارجية و منافعها. فلاحظ و تأمل.

(١) للإطلاق، قال في جامع المقاصد: «لا فرق في الزوجة بين الحرّة والأمة، والمدخول بها وغيرها». وفي طهارة شيخنا الأعظم (ره) «مقتضى إطلاق النص و كلام الأصحاب- كما في المدارك- عدم الفرق في الزوجة بين الحرّة والأمة، ولا بين الدائمة والمنقطعة». وفي الذخيرة:

«و اعلم أن إطلاق النصوص و الفتاوى يقتضى عدم الفرق في الزوجة بين الدائمة و المنقطعة، و الحرّة و الأمة». و ظاهر ذلك و نحوه من كلماتهم أنه من المسلمات، و لولاه لأمكن الإشكال في إطلاق النصوص، بدعوى انصرافه إلى الحرّة التي كانت مالكة نفسها في الحياة، و بالموت تكن نسبتها إلى كل من عداها نسبة واحدة، لا مثل المملوك للغير في الحياة و الممات، مع أن تقييد النصوص المذكورة أولى من تقييد قاعدة السلطنة على الأملاك.

(٢) للإطلاق، كما سبق. لكن في الجواهر قال: «على إشكال في المنقطعة، خصوصاً إذا انقضى الأجل بعد موتها، لبيوتها حينئذ منه، بل لا يبعد ذلك بمجرد موتها و ان لم ينقض الأجل، لكونها كالعين المستأجرة إذا ماتت. كما لا يخفى على من أحاط خبراً بأحكام المتعة في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥١

ثمّ بعد الزوج المالك أولى بعبدته أو أمته من كل أحد (١) و إذا كان متعدداً اشتركوا في الولاية. ثمّ بعد المالك طبقات الأرحام بترتيب الإرث (٢).

محلها». و هو- كما ترى- خلاف الإطلاق، و الزوجية تنقطع بالموت، لامتناع قيامها بالميت، و لا فرق بين انقضاء الأجل بعد الموت و عدمه، كيف؟! و قد ذهب صاحب الجواهر (ره) إلى أن الزوجية في الانقطاع بعينها في الدوام، خلافاً لمن قال باختلاف الزوجيتين و أنها في الانقطاع نظير ملك المنفعة في الإجارة، و إليه مال شيخنا الأعظم (ره)، فكيف يصح منه (قده) التفكيك بين الدائمة و المنقطعة؟

(١) قطعاً كما في البرهان القاطع، لما عرفت من أنه مقتضى قاعدة السلطنة على الملك.

(٢) لما ذكروه من أن أولى الناس بالميت في أحكامهم أولاهم بميراثه التي نفى في الحدائق الخلاف فيها نصاً و فتوى. فتأمل. و في جامع المقاصد:

«الظاهر أن الحكم مجمع عليه». و عن الخلاف و الجامع: الإجماع عليه صريحاً. و ترك التعرض من بعضهم لذلك في بعض الأحكام لا يقتضى الخلاف فيه، لعدم تعرض أحد منهم لتحرير الخلاف، بل الظاهر أن الوجه فيه الاتكال على ذكره له في غيره من الأحكام. بل ادعى بعض الإجماع على عدم الفرق بين الأحكام. و لأجل ذلك يصح التمسك على الكلية بما في المنتهى من قوله: «و أحق الناس بالصلاة عليه أولاهم بالميراث قاله علماؤنا» و نحوه كلام غيره.

و يستدل عليه بالنصوص الواردة في الغسل،

كخبر غياث بن إبراهيم الرزاهي عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع): «يغسل الميت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٢

.....

أولى الناس به» (١)

، و نحوه

مرسل الفقيه عن علي (ع) (٢) و زاد: «أو من يأمره الولي بذلك».

و الواردة في الصلاة عليه،

كمرسل بن أبي عمير «يصلى على الجنازة أولى الناس بها أو يأمر من يحب» (٣)

، ونحوه مرسل البنظي

«٤». و

□

خبر السكوني: «إذا حضر سلطان من سلطان الله تعالى جنازة فهو أحق بالصلاة عليها إن قدمه ولي الميت و إلا فهو غاصب» (٥)
فان المراد من الأولى ان كان الأولى بالإرث ثبت المطلوب و إن كان الأولى به من كل جهة- كما يقتضيه حذف المتعلق- يستكشف
من أولوية الوارث بالإرث كونه أولى بالميت في جميع الأمور، إذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك، و إلا لكان ذلك الغير وارثاً. و
يشهد- أيضاً- لحمل الأولى به على الأولى بالميراث ما ورد في قضاء الولي، ففي بعضه أطلق الأولى به

«٦»، و فسر في بعض آخر بالأولى بالميراث

«٧». كذا ذكره شيخنا الأعظم (ره).

و يشكل الأخير بأن تفسير الأولى بالأولى بميراثه في القضاء لا يقتضى تفسير الأولى به هنا، لعدم التلازم بين المقامين، مضافا الى أن
المشهور- بل كاد أن يكون مسلماً بينهم- تخصيص القضاء بالولد الذكر الأكبر فكيف يمكن حمل المقام عليه؟ و يشكل الأول بأن
الأولى به المذكور في نصوص المقام لا يراد به الأولى بالميت نفسه، بل المراد الأولى بشأن من

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة، حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلاة، حديث: ٦ و ١٢ و باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٣

.....

شؤونه، و حينئذ يمتنع أن يراد من ذلك الشأن ما يعم الحكم المجعول له في هذه النصوص من الغسل و الصلاة و نحوهما، و إلا يلزم
أخذ الحكم في موضوعه فيتعين إما حمل الأولى به على الأولى بالميراث و نحوه مما هو غير أحكام التجهيز، أو حمل الأولوية على
الأولوية العرفية (يعنى: أن الأولى شرعا بتغسيه هو الاولى عرفا به) و الثانى أقرب. و الظاهر أن هذا هو المراد مما حكى عن المدارك
من أن المراد من الأولى الأوس رحماً، لا أن معنى الأولى الأوس رحماً، ضرورة أن الأولى الأحق و الأجدر. لكن الأحقية بنظر العرف
تكون بالأقربية في الرحم. و يشهد له ما

في موثق زرارة: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) (١) إنما عنى بذلك أولوا
الأرحام في الموارث، و لم يعن أولياء النعم، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التى يجره إليها» (٢)

و دعوى استكشاف الأقربية بالإرث، ساقطة، إذ لعل حكمه الإرث مبتلية على شيء آخر- كما فى الجواهر- و لذا لا يرث الجد مع ولد
الولد مع أن الجد قد يكون أقرب من ولد الولد النازل، كما أن كثرة النصيب و قلته كذلك.

هذا و يحتمل أن يكون المراد من الغسل، و الصلاة، و الأمر لمن يجب بذلك: فعليه هذه الافعال، و يكون المراد من الاولى بالميت: من له ولاية ذلك شرعاً (يعنى: يغسل الميت- مثلاً- من له ولاية ذلك شرعاً أو يأمر بالتغسيل من له ولاية الأمر به). و حينئذ تكون النصوص مجملة لإجمال من له ولاية هذه الأفعال. نعم قد يكون مقتضى الإطلاق المقامى

(١) النساء: ٣٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب موجبات الإرث حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٤

.....

تنزيهه على من له ولاية ذلك عرفا الذى هو الأمس رحما، فيرجع الى ما سبق أيضاً. و أما ما يمكن أن يقال: من أن الآية- أعنى قوله تعالى (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) *- «١» رافعه لإجمال من له الولاية، شارحه له. ففيه: أن الآية الشريفة مذكورة في سورتي الأنفال و الأحزاب، و ظاهرها- و لا سيما في السورة الثانية- هو أولوية الأقارب من الأجانب، قال تعالى في الثانية (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيَّ أُولِيَاءُكُمْ مَعْرُوفًا ..) «٢»

و ظاهر الجملة الأولى الولاية في الحياة، و ظاهر السياق يقتضى حمل الثانية على ذلك، فيكون مفادها جعل الولاية للقريب دون الأجنبي، فلا تدل على الترتيب بين طبقات الميراث فى الولاية فى ما نحن فيه. مضافاً الى ان الاستثناء فيها يقتضى حملها على الميراث، فتكون الأولوية فيها من غير سنخ الأولوية المذكورة فى الجملة الأولى، فتكون أجنبية عما نحن فيه الذى هو الأولوية فى التصرف. و يشهد بذلك الاستشهاد بها فى كثير من النصوص على منع الأقارب الأجانب فى الإرث

«٣». نعم مقتضى الاستشهاد بها فى بعض النصوص على حجب الأقرب للقريب الأبعد فى الإرث

«٤»، و ما ورد فى الاستشهاد بها على إمامة ولد الحسين (ع) «٥»: أن يكون

(١) الأنفال: ٧٥.

(٢) الأحزاب: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ميراث الأعمام و الأخوال.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب ميراث الأعمام و الأخوال.

(٥) الكافي باب ثبات الإمامة فى الأعقاب حديث: ١ و باب نص الله و رسوله على الأئمة عليهم السلام حديث: ١، ٢ من كتاب الحجّة و هكذا فى الوافى باب ١٧ منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٥

فالطبقه الاولى- و هم الأبوان و الأولاد- مقدمون على الثانية و هم الأخوة و الأجداد، و الثانية مقدمون على الثالثة، و هم الأعمام و الأخوال. ثم بعد الأرحام المولى المعتك، ثم ضامن الجريمة (١)،

المراد بها ما يعم ترتيب أولوية الأقارب فى الإرث، و هو غير ما نحن فيه.

و أما

صحيح هشام بن سالم عن الكناسي عن أبي جعفر (عليه السلام): «ابنك أولى بك من ابن ابنك، وابن ابنك أولى بك من أخيك: قال: و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك، و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمك. قال: و ابن أخيك لأبيك و أمك أولى بك من ابن أخيك لأبيك، و ابن أخيك من أبيك أولى بك من عمك. قال:

و عمك أخو أبيك من أبيه و أمه أولى بك من عمك أخى أبيك من أبيه، و عمك أخو أبيك من أبيه أولى بك من عمك أخى أبيك لأمه. قال:

و ابن عمك أخى أبيك من أبيه و أمه أولى بك من ابن عمك أخى أبيك لأبيه. قال: و ابن عمك أخى أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمك أخى أبيك لأمه» - (١)

فمع انه لم يستوف تفصيل الاولى، لا يوافق الكلية المذكورة، لدلالته على أولوية المتقرب بالأب وحده على المتقرب بالأم وحدها من الاخوة، و الأعمام، و أولادهم مع اشتراكهم فى الميراث.

و المتحصل مما ذكرناه: ان العمدة فى الكلية المشهورة- أعنى: ان الأولى بأحكام الميت هو الاولى بميراثه- هو الإجماع المحكى صريحاً و ظاهراً عليها.

و لو أغمض عنه كان المدار فى ترتيب الأولياء هو الأقربى فى الرحم إلا ما خرج، و الطبقة الأولى غالباً أقرب من الثانية. و هى أقرب من الثالثة و سيأتى فى المسألة الثانية بعض الكلام فى ترتيب أهل كل طبقة فيما بينهم. و الله سبحانه الموفق.

(١) للكلية المتقدمة، دون آية (أولوا الأرحام)»، كما هو ظاهر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب موجبات الإرث حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٦

ثم الحاكم الشرعى، ثم عدول المؤمنين (١).

[مسألة ٢) فى كل طبقة الذكور مقدمون على الإناث]

(مسألة ٢) فى كل طبقة الذكور مقدمون على الإناث (٢)،

(١) هذا ظاهر بناءً على الكلية المتقدمة، إذ الولاية للإمام مع فقد من سبق، لأنه الوارث، و هما نائبان عنه من باب ولاية الحسبة، لأن ولايته مانعة من التصرف، و القدر المتيقن فى الخروج عن مقتضاها تصرف الحاكم الشرعى أو المأذون منه. و توهم كونهما نائبين عنه فى التصرف من حيث كونه ولياً وارثاً. فى غير محله، لعدم ثبوت ذلك لهما بالنسبة إلى سائر الوراث الأولياء فضلاً عن الامام. أما مع غض النظر عنها فيمكن القول بولايتها على الترتيب المذكور من باب ولاية الحسبة، لكنها تختص بما يكون مقتضى الأصل فيه المنع من التصرف، و فى كون مقتضى الأصل فى جميع أحكام الميت المنع اشكال ظاهراً، و لا سيما فى مثل الصلاة و التلقين اللهم إلا أن يفهم من دليل جعل الولاية للولى ان الاحكام المذكورة منع الشارع من وقوعها من كل أحد، فإذا فقد الولي الرحم كانا هما المرجع فيها لكونهما القدر المتيقن. لكن فهم ذلك لا يخلو من خفاء.

(٢) كما عن جماعة التصريح به. و فى القواعد: «الذكر من الوارث أولى من الأنثى»، و فى المنتهى: «البالغ أولى من الصبى كذلك و الرجل أولى من المرأة، كل ذلك لا خلاف فيه». و عن بعض نفى الريب فيه، و وجهه غير ظاهر، لأنه خلاف إطلاق القاعدة و الآية الشريفة. و كون الرجل أقوى جنبه، و أسد رأياً، و أقرب الى الصلاح، و نحو ذلك من التعليلات، لا يصلح مستنداً لحكم شرعى. و ما

ورد من نفى القضاء على الأنثى لا مجال للعمل به فى المقام. و تقديم الابن على الأم فى خبر الكناسى - على ما قيل - لم أجده فى ما يحضرنى من نسخ الوسائل، و الحدائق، مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٧ و البالغون على غيرهم (١)، و من مَّت الى الميت بالأب و الأم أولى ممن مَّت بأحدهما (٢)، و من انتسب إليه بالأب أولى ممن انتسب إليه بالأم (٣). و فى الطبقة الأولى الأب مقدم على الأم (٤) و الأولاد (٥)،

و الجواهر، و مرآة العقول، و غيرها. و لذا حكى عن بعض القول بمشاركتها للذكور.

(١) لقصور نظر غير البالغ فى حق نفسه، ففى حق غيره أولى، فتختص الولاية بالبالغ. و لا مجال لمشاركة ولى غير البالغ، لاختصاص ولاية ولىه فى ما هو له، و قد عرفت أنه ليس له ولاية النظر.

(٢) كما عن المشهور، و يستفاد من خبر الكناسى، لكنه خلاف إطلاق قولهم: «أولى بميراثه»، بل و إطلاق آية (أُولُوا الْأَرْحَامِ) لتساويهما فى الأقرية إلى الميت على بعض احتمالاتها الذى عليه يصح الاستدلال بها على ما نحن فيه.

(٣) كما يستفاد من خبر الكناسى

(٤) لما تقدم فى تقديم الذكر على الأنثى، و لما يستفاد من خبر الكناسى من أن جانب الأب أولى رعاية. قيل: «و لأنه أقرب إلى إجابة الدعاء لأنه أشفق و أرق». فتأمل.

(٥) ذهب إليه علماءنا، كما عن التذكرة، و مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً، كما عن المدارك. و استدلل له بانصراف إطلاق ما دل على أنه يصلى على الجنازة أولى الناس بها اليه. و فيه: أنه غير ظاهر. فإطلاق: «أولاهم بميراثه»، و آية (أُولُوا الْأَرْحَامِ) محكم لو لا كون الحكم مظنة الإجماع. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٨

و هم مقدمون على أولادهم (١). و فى الطبقة الثانية الجد مقدم على الاخوة (٢)، و هم مقدمون على أولادهم (٣). و فى الطبقة الثالثة العم مقدم على الخال (٤)، و هما على أولادهما (٥).

[مسألة ٣] إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث

(مسألة ٣) إذا لم يكن فى طبقة ذكور فالولاية للإناث (٤). و كذا إذا لم يكونوا بالغين، أو كانوا غائبين (٧)، لكن الأحوط

(١) لأنهم أولى بميراثه، و أقرب رحماً الى الميت، و لخبر الكناسى

(٢) كما عن الشيخ، و الحلوى، و لم يتعرض له جماعة. و كون الجد ولياً إجبارياً دون الأخ لا يصلح وجهاً للتقديم، و لا يطرد فى الجد من الأم. كما أن كون الجد أقرب غير ظاهر، لأن الأخ قد يتقرب بالأبوين فإطلاق: (أولاهم بميراثه) يقتضى مساواتهما فى الولاية. و ان كان الإنصاف انه لا يبعد كونه أقرب الى الميت عرفاً، فيشملة عموم (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ) .

(٣) لما سبق فى الأولاد.

(٤) كما عن الشيخ، و الحلوى. و دليله غير ظاهر، إلا ما قد يستفاد من خبر الكناسى من كون جانب الأب أولى بالرعاية من جانب الأم. فلاحظ.

(٥) لما تقدم في نظيره.

(٦) جزماً كما في جامع المقاصد، ونسبه بعض الى تصريح الأصحاب به ونفى الريب فيه، لأنهن أولى بميراثه، بناء على ما عرفت من القاعدة.

و يدل عليه - أيضاً -

صحيح زرارة: «المرأة تؤم النساء؟ قال (ع):

لا، إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها» (١).

(٧) وكذا في المجنون، كما قربه في الذكري، و جامع المقاصد،

(١) الوسائل، باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنائز، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٥٩

الاستئذان من الحاكم - أيضاً - في صورة كون الذكور غير بالغين أو غائبين (١).

[مسألة ٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم أولى]

(مسألة ٤) إذا كان للميت أم و أولاد ذكور فالأم أولى (٢) لكن الأحوط الاستئذان من الأولاد أيضاً.

[مسألة ٥) إذا لم يكن في بعض المراتب إلا الصبي أو المجنون أو الغائب فالأحوط الجمع بين إذن الحاكم و المرتبة المتأخرة]

(مسألة ٥) إذا لم يكن في بعض المراتب إلا -الصبي أو المجنون أو الغائب فالأحوط الجمع بين إذن الحاكم و المرتبة المتأخرة (٣) لكن انتقال الولاية إلى المرتبة المتأخرة لا يخلو عن قوة (٤).

و كشف اللثام. لأنهم بنقصهم كالمعدوم، فلا يشملهم الدليل، كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) لاحتمال ثبوت حق لهما، فمع قصور ولايتهما عن التصرف فيه يرجع الى وليهما. لكن عرفت ضعفه، و أنه ليس مفاد الأدلة إلا مجرد ثبوت الولاية، فإذا قصر عنها لم يشملها الدليل بالمرّة. نعم يتم ذلك بالنسبة إلى الغائب، إذ لا قصور في ولايته، و مقتضى ذلك اشتراكه مع الحاضر في ذلك، فلا يجوز التصرف إلا بعد مراجعة الحاكم الشرعي من باب ولاية الحسبة.

(٢) كأنه لبعض ما تقدم في تقديم الأب عليه مع أنها أقرب الى إجابة الدعاء لأنها أرق و أشفق. و لكنه - كما ترى - مناف لما تقدم من تقديم الذكر على الأنثى. و كأنه لأجل ذلك لم أقف في ما يحضرني على موافق لما في المتن، بل عرفت من بعض حكاية تقديم الولد على الأم في خبر الكناسي

و إن كنا لم نجد.

(٣) عرفت وجهه في المسألة الثالثة.

(٤) لعموم:

«أولاهم بميراثه»

، و قوله تعالى (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ) *

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٠
و إذا كان للصبي ولي فالأحوط الاستئذان منه أيضاً (١).

[مسألة ٦] إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين يشتركون في الولاية فلا بد من إذن الجميع

(مسألة ٦) إذا كان أهل مرتبة واحدة متعددين يشتركون في الولاية (٢) فلا بد من إذن الجميع، و يحتمل تقدم الأسن (٣).

[مسألة ٧] إذا أوصى الميت في تجهيزه الى غير الولي

(مسألة ٧) إذا أوصى الميت في تجهيزه الى غير الولي،

بعد البناء على سقوط القاصر عن مقام الولاية و عدم شمول الدليل له كالمعدوم لكن في جامع المقاصد قال: «و مع فقد الكامل في تلك الطبقة ففي الانتقال إلى الأبعد تردد». و في الجواهر: «ان الأقوى السقوط»، لان تنزيل القاصر منزلة المعدوم على نحو يكون دليل الولاية شاملاً للطبقة اللاحقة غير ظاهر، كيف؟ و لا ريب في أن القاصر أولى بالميراث و أمس رحماً بالميت ممن بعده، فاذا لم يشمله دليل الولاية لقصوره لا- يكون شاملاً لمن بعده بعد ما لم يكن موضوعاً له لعدم كونه وارثاً. نعم إذا كان غائباً يتعين الاستئذان من الحاكم الشرعي كما عرفت في المسألة الثالثة. و في غيره يجوز التصرف لكل أحد، إلا إذا تم ما ذكره أخيراً في ولاية الحاكم و العدول، و قد عرفت أنه لا يخلو من خفاء.

(١) قد عرفت وجهه

(٢) لكون نسبة الدليل الى الجميع نسبة واحدة.

(٣) كما هو ظاهر الحدائق حيث جعله المفهوم مما دل على اختصاص القضاء بالأكبر سناً. و فيه: أن ظاهر

قوله (ع) في الصحيح: «يقضى عنه أكبر وليه» (١)

هو ثبوت الولاية لهما معاً، و تخصيص القضاء به أعم من اختصاصه بالولاية، فإطلاق الدليل الدال على ولايتهما معاً لا موجب للخروج عنه.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦١

ذكر بعضهم عدم نفوذها إلا بإجازة الولي (١)، لكن الأقوى صحتها (٢) و وجوب العمل بها، و الأحوط إذنهما معاً.

(١) بل في المسالك: انه المشهور. و ظاهر محكي المختلف: انه مذهب العلماء. لقوله: «لم يعتبر علماؤنا ما ذكر ابن الجنيد من تقديم الوصي». و قريب منه ما في جامع المقاصد كما يأتي، لعموم دليل الولاية و لا يعارضه عموم نفوذ الوصية، لتخصيصه بغير الجنف، و هو حاصل، لأنها وصية بحق الغير، فيكون دليل الولاية حاكماً عليه.

(٢) و عن المدارك: نفى البأس فيه. و في جامع المقاصد الميل اليه، قال: «و اعلم أن ظاهر العبارة- يعني عبارة القواعد- حصر الولاية في من ذكر، فالموصى إليه بالصلاة من الميت لا ولاية له إلا أن يقدمه الولي لإطلاق الآية. و يمكن أن يقال: إطلاق وجوب الوفاء

بالوصية يقتضى ثبوت الولاية له، ولأن الميت ربما آثر شخصاً لعلمه بصلاحه فطمع في إجابة دعائه، فمنعه من ذلك وحرمانه ما أمله بعيد، وهو منقول عن ابن الجنيد». ولم يتعرض لدفع إشكال معارضة إطلاق الولاية مع إطلاق وجوب الوفاء بالوصية، وكأنه لقرب دعوى انصراف أدلة الولاية عن صورة الوصية، لأن ولاية الوصى بحسب ارتكاز العقلاء من باب ولاية الميت على نفسه مالا، وأدلة الولاية إنما تدل على أولوية الأقرب من القريب والأجنبي، لا على أولويته من الميت نفسه، فأدلة نفوذ الوصية بلا معارض، وأدلة الولاية إنما تمنع من تصرف الوصى من حيث نفسه ولا تمنع عنه من حيث كونه كالوكيل عن الميت، فعموم وجوب العمل بالوصية محكم.

وفي المسالك- في كتاب الوصية- قال: «الحاكم له الولاية على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٢

و لا يجب قبول الوصية على ذلك الغير (١) وإن كان أحوط.

[مسألة ٨] إذا رجع الولي عن إذنه في أثناء العمل لا يجوز للمأذون الإتمام

(مسألة ٨) إذا رجع الولي عن إذنه في أثناء العمل لا يجوز للمأذون الإتمام (٢).

الوصايا مع عدم الوصى، وليس له ذلك مع وجوده». واستظهر منه التفصيل بين ولاية الحاكم بتنفيذ الوصية على خلافها، وولاية غيره فلا تنفذ وفيه: ما أشرنا إليه في ذيل المسألة الأولى من أن ولاية الحاكم من باب الحسبة فرع ثبوت الولاية لغيره، ليتحقق المنع من التصرف الذى هو شرطها، فيتعذر التفصيل، لأن ولاية غيره تكون مانعة من الوصية، وولاية من باب آخر غير ثابتة.

(١) الظاهر أن المراد صورة الوصية بالفعل، بأن أوصى أن يباشر بتجهيزه شخص معين. وعليه فعدم وجوب القبول مقتضى أصالة البراءة، لعدم الدليل على الوجوب. ولو كان مراده صورة الوصية بالولاية، بأن جعل شخصاً معيناً وليه على التجهيز، فمقتضى عموم ما دل على عدم جواز رد الوصية وجوب القبول إذا لم يرد حال حياة الموصى، إذ لم يتضح للمورد خصوصية بالنسبة إلى غيره من الموارد في جواز الرد حال الحياة وعدمه بعد الوفاء، لإطلاق النصوص المتضمنة للحكمين الشاملة للمورد «١». اللهم إلا أن يدعى انصرافه الى خصوص صورة لزوم ضياع الوصية لو لم يقبل الوصى بل ذلك ظاهر بعض النصوص «٢»، فلا يشمل ما كان واجباً على عامة المكلفين كفاية، وقد جعل الشارع له ولياً. فتأمل.

(٢) عملاً بمقتضى ولايته. وكذا في ما بعده.

(١) الوسائل، باب: ٢٣ من أبواب الوصايا.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوصايا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٣

و كذا إذا تبدل الولي بأن صار غير البالغ بالغاً، أو الغائب حاضراً أو جن الولي، أو مات، فانتقلت الولاية إلى غيره.

[مسألة ٩] إذا حضر الغائب، أو بلغ الصبي، أو أفاق المجنون بعد تمام العمل

(مسألة ٩) إذا حضر الغائب، أو بلغ الصبي، أو أفاق المجنون بعد تمام العمل من الغسل أو الصلاة- مثلاً- ليس له الإلزام بالإعادة (١).

[مسألة ١٠] إذا ادعى شخص كونه ولياً، أو مأذوناً من قبله، أو وصياً فالظاهر جواز الاكتفاء

(مسألة ١٠) إذا ادعى شخص كونه ولياً، أو مأذوناً من قبله، أو وصياً فالظاهر جواز الاكتفاء بقوله ما لم يعارضه غيره (٢)، و إلا احتج الى البيئته، و مع عدمها لا بد من الاحتياط.

[مسألة ١١] إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التمسك أو الصلاة على الميت، فالظاهر صحة العمل إذا حصل منه قصد القرية

(مسألة ١١) إذا أكره الولي أو غيره شخصاً على التمسك أو الصلاة على الميت، فالظاهر صحة العمل إذا حصل منه قصد القرية، لأنه أيضاً - مكلف (٣) كالمكره.

[مسألة ١٢] حاصل ترتيب الأولياء: أن الزوج مقدم على غيره، ثم المالك

(مسألة ١٢) حاصل ترتيب الأولياء: أن الزوج مقدم على غيره، ثم المالك، ثم الأب، ثم الأم، ثم الذكور من الأولاد البالغين ثم الإناث البالغات، ثم أولاد الأولاد، ثم الجد، ثم الجدة،

(١) لوقوع العمل صحيحاً، فلا مجال للإعادة. نعم إذا كانت الغيبة غير موجبة لسقوط ولاية الغائب لعدم منافاتها لوجوب التجهيز، أمكن القول بوقوع العمل باطلاً، لوقوعه بدون إذن الولي.

(٢) كأنه لقيام السيرة على القبول، لكن في الإطلاق تأمل. نعم لا يبعد ثبوتها إذا كان ظاهر يصدق دعواه.

(٣) يعنى فيكون قد أدى ما هو الواجب عليه و على غيره كفاية.

لكن الإشكال فى نية التقرب، لأن امتثال الأمر يكون بداعى امتثال أمر المكره - بالكسر - و إشكال التقرب إذا كان بنحو داعى الداعى مشهور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٤

ثم الأخ، ثم الأخت، ثم أولادهما، ثم الأعمام، ثم الأخوال ثم أولادهما، ثم المولى المعتق، ثم ضامن الجريمة، ثم الحاكم، ثم عدول المؤمنين.

[فصل فى تغسيل الميت]

فصل فى تغسيل الميت يجب كفاية تغسيل كل مسلم، سواء كان اثني عشرياً (١)

لكن المصنف (ره) لا يعترف بالإشكال المذكور. و يحتمل أن يكون غرضه من حصول نية التقرب له صورة ما لو كان المكره - بالفتح - قد انبعث قبل الفعل عن أمر المكره - بالكسر - لكن مقارنا للفعل نوى التقرب غير ملتفت إلى أمر المكره، و هو بعيد. لكن الاشكال المذكور لا يختص بالمقام، بل يجرى فى جميع موارد الأمر بالمعروف إذا كان عبادة و يقوى الاشكال المذكور ما ذكره فى نية القرية من لزوم امتثال أمر الله تعالى، إما لأنه أهل، أو لخوف العقاب، أو لرجاء الثواب، أو نحو ذلك، و لم يذكروا صورة

امثال أمر الله تعالى بداعى أمر شخص خوفاً من إدخاله المكروه عليه، فان حصرهم الصور الصحيحة في غير ذلك يدل على بنائهم على البطالين في غيرها، ومنه المقام. فلا بد إما من الالتزام بامتناع الأمر بالمعروف إذا كان عبادة للزوم الخلف، أو الاجتزاء بمجرد صورة العبادة وإن لم تكن واقعة على وجه العبادية، أو الالتزام بأن الأمر بالمعروف لما كان واجباً شرعاً كان الانقياد اليه انقياداً لأمر الشارع. وبذلك افترق عن المقام، فإن أمر المولى هنا ليس من ذلك القبيل. فلاحظ والله سبحانه أعلم.

فصل في تغسيل الميت

(١) بلا خلاف ولا إشكال، بل الإجماع عليه قطعي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٥

أو غيره (١).

(١) على المشهور كما عن جماعة، منهم الشهيد في الذكري. بل ظاهر ما عن التذكرة ونهاية الاحكام من الإجماع على وجوب تغسيل كل مسلم:

الإجماع عليه. واستدل له بإطلاق بعض النصوص. مثل

موثق سماعه عن أبي عبد الله (ع): «غسل الميت واجب» (١)

و،

مضمراً أبي خالد قال: «اغسل كل الموتى الغريق وأكيل السبع وكل شيء إلا ما قتل بين الصفين» (٢).

وبما دل على وجوب الصلاة عليه

«٣» بضميمة عدم الفصل بينها وبين الغسل. ونوقش في إطلاق الأول بأنه وارد مورد أصل التشريع. وفي عموم الثاني بأنه وارد للعموم بلحاظ أنواع سبب الموت، لا- أنواع الاعتقاد، ولا الافراد، والإجماع على امتناع الفصل غير ثابت، مضافاً الى تعليل وجوب الغسل في بعض النصوص

«٤» بأنه تنظيف له، وجعله أقرب الى رحمة الله تعالى، وألقى بشفاعة الملائكة، وتلاقيه الملائكة وهو ظاهر، ونحو ذلك وهذا مما لا يقصد من تغسيل المخالف قطعاً، فلم يبق إلا دعوى الإجماع على وجوبه، لكن لا مجال للاعتماد عليها، لما عن المقنعة، والتهذيب والمراسم، والمهذب، والمعتبر من عدم وجوب تغسيله، واختاره جماعة من متأخري المتأخرين، منهم السيد في المدارك، وكاشف اللثام، بل ذكر فيه: أنه لم ير موافقاً لمصنفيه في التنصيص على الوجوب، واحتمل تنزيل الوجوب في كلام مصنفيه على الوجوب للتقية، وحكى عن المفيد النص على الحرمة لغير تقيه.

(١) الوسائل، باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل، باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل، باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنابة.

(٤) الوسائل، باب: ١ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣ و ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٦

.....

و أما ما يستدل به عليه مما ورد في وجوب المعاملة مع المخالف معاملة المسلم المؤمن

«١» في الأمور المتعلقة بالمعاشرة، التي من أهمها أن لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب، كما في كلام شيخنا الأعظم (ره). ففيه: أن غاية ما يقتضيه هو وجوب المعاملة ظاهراً بذلك مداراة لهم، و الظاهر أن هذا ليس من محل الكلام، بل محله وجوب الغسل لهم كوجوبه لغيرهم و ان لم يترتب عليه شيء من المداراة.

نعم قد يدفع الإشكال في التمسك للوجوب بإطلاق معقد الإجماع بأنه لا يقدح فيه مخالفة من سبق، لكون ظاهر بعض و صريح آخرين كون الوجه في خلافهم البناء على كفرهم، كما تقدم ذلك في مبحث نجاسة المخالف و لذلك استدل في التهذيب على ما في المقنعة- من أنه لا يجوز لأحد من أهل الايمان ان يغسل مخالفاً للحق في الولاية- بأن المخالف لأهل الحق كافر، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار. لكن عرفت في مبحث نجاسة المخالف أن مرادهم من الكافر معنى آخر غير هذا المعنى. فتأمل مضافاً الى أن الاعتماد على مثل هذا الإجماع التقديري غير ظاهر، و لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم في كشف اللثام من عدم الوقوف على ناص على الوجوب اللهم إلا أن يكون موهوناً بحكاية جماعة من الأساطين الشهرة على الوجوب. فتأمل.

و قد يستدل له أيضاً بما دل على وجوب الصلاة عليهم بضميمة ما دل على اشتراط الغسل في الصلاة. و فيه: أن دليل الترتيب و الشرطية إنما يدل على ذلك في ظرف مشروع الغسل، فلا يصلح للدلالة على أصل المشروعية. و بما علم من سيرة النبي (ص) و أمير المؤمنين (ع) و من بعده

(١) الوسائل، باب: ١ من أبواب أحكام العشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٧

لكن يجب أن يكون بطريق مذهب الاثنى عشرى (١).

من أئمة الهدى (ع) من عدم الردع عن وجوب تغسيل أحد المنافيين أو المخالفين. لكن ثبوت ذلك على نحو يمكن فيه الردع و أنه لم يردع غير واضح. و بالجملة: صناعة الاستدلال لا- تساعد القول بالوجوب و إن كان الظن يقتضى ذلك، بل هو الذي تطمئن به النفس. أما التعليل في بعض النصوص بما تقدم فلا يصلح للنفي لكونه من قبيل حكمة التشريع، فالمسألة لا تخلو من إشكال.

(١) كما ذكر في المستند، و الحقائق، و الجواهر، و غيرها. لكن في جامع المقاصد: «أن ظاهرهم أنه لا يجوز تغسيه غسل أهل الولاية، و لا نعرف لأحد تصريحاً بخلافه» و لكنه يتم لو كان المستند في وجوبه المداراة أما لو كان إطلاق رواية سماعه ، أو عموم رواية أبي خالد

، أو ما دل على وجوب الصلاة عليهم بضميمة ما دل على اشتراطها بالغسل، فالواجب تغسيه غسلنا، فإنه الغسل الصحيح المأمور به واقعاً. و أما الإجماع على وجوب تغسيل كل مسلم بإطلاقه و ان كان يقتضى ذلك، لكن بناء بعضهم على كون التغسيل على طريقة المخالف مانع من الأخذ بالإطلاق، بل في كون مقتضى المداراة تغسيه غسلهم منع إذا علم كون تغسيلنا مخالفاً لتغسيلهم إذ معه يعلم أننا نعتقد بطلان الغسل فيكون بمنزلة العدم عندنا. فتأمل.

و أما قاعدة:

«ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»

، فدلالتها على تغسيلهم غسلهم لا تخلو من قصور كما في طهارة شيخنا الأعظم، و محل مناقشة كما في الجواهر: «لكون التغسيل خطاباً للمغسل لا للميت». لكن يكفي في صدق الإلزام اعتقاده أن غسل الميت- حتى نفسه- بالكيفية الخاصة و إن لم يكن مخاطباً بذلك.

نعم قد تشكل القاعدة بعدم ظهور شمولها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٨

ولا يجوز تغسيل الكافر (١) و تكفينه و دفنه بجميع أقسامه من الكتابي، و المشرك، و الحربي، و الغالي، و الناصبي، و الخارجي و المرتد الفطري، و الملى إذا مات بلا توبة (٢)، و أطفال المسلمين بحكمهم (٣)، و أطفال الكفار بحكمهم (٤)، و ولد الزنا من المسلم بحكمه (٥)،

للأموات، و بعدم اقتضاها لزوم الإلزام لأنها واردة مورد الإرفاق.

(١) إجماعاً كما عن الشيخ، و العلامة، و الشهيد. بل قيل: إن دعواه متواترة. و يشهد به

موثق عمار عن الصادق (ع): «سئل عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت. قال (ع): لا يغسله مسلم و لا كرامة - و لا يدفنه، و لا يقوم على قبره و إن كان أباه» (١)

و

في رواية الاحتجاج لكلام وقع بين الحسين (ع) و معاوية (لع) قال الحسين (ع): «يا معاوية لكانا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم و لا غسلناهم و لا صلينا عليهم و لا دفناهم» (٢).

(٢) أما إذا مات بعد التوبة فالظاهر وجوب تغسيه بناء على قبول توبته ظاهراً و باطناً، كما تقدم ذلك في مبحث مطهريه الإسلام بعد الكفر فراجع.

(٣) بلا إشكال كما في الجواهر، بل حكى عليه الإجماع، و يدل عليه ما ورد في تغسيل الصبي و الصبية، كما سيأتي إن شاء الله.

(٤) بلا إشكال كما في الجواهر، و تقتضيه السيرة القطعية.

(٥) إجماعاً كما في الجواهر عن الخلاف. و يقتضيه العموم المتقدم في المخالف بناءً على تماميته، و الا فالأصل يقتضى العدم.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٦٩

و من الكافر بحكمه (١)، و المجنون إن وصف الإسلام بعد بلوغه مسلم (٢)، و إن وصف الكفر كافر، و إن اتصل جنونه بصغره فحكمه حكم الطفل في لحوقه بأبيه أو أمه. و الطفل الأسير تابع لآسره (٣) إن لم يكن معه أبوه (٤) أو أمه بل أو جدّه

(١) و لم يستبعد في الجواهر تغسيه، لعدم الحكم بكفره، فيدخل تحت عموم وجوب التغسيل المتقدم، و لا سيما مع ما دل على أن كل مولود يولد على الفطرة

[١]. و فيه: أن العموم قد عرفت إشكاله، و حديث الفطرة أعرض الأصحاب عن العمل بمقتضاه، كما اعترف به في لقطه الجواهر و غيرها.

(٢) إجماعاً كما في المستند، و تقتضيه العمومات. مع أن إجراء مثل هذا الحكم من مرتكزات المتشعبة و عليه سيرتهم، و لأجلهما يجري حكم الكافر على من وصف الكفر ثم جن. و كذا يجري حكم الطفل على من اتصل جنونه بصغره. مضافاً إلى الاستصحاب، إلا أنه تليقي.

(٣) كما عن الإسكافي، و الشيخ، و القاضي، و الشهيد. و ليس عليه دليل ظاهر، بل مقتضى الاستصحاب خلافه. و قد عرفت في مبحث المطهرات الإشكال في الوجوه المستدل بها على الطهارة بالتبعية المنسوبة إلى الأصحاب فضلاً عن المقام الذي يكون مقتضى الأصل فيه العدم. و العمدة فيه دعوى السيرة المستمرة في سائر الأعصار و الأمصار على إجراء حكم المسلم عليه حياً و ميتاً، في طهارة

غيرها، كما في لقطه الجواهر.

(٤) فإنه خارج حينئذ عن مورد السيرة. وقد تقدم عن الرياض

[١] الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الجهاد، حديث: ٣. وقد تقدم التعرض لسند هذا الحديث و متنه في مبحث مطهريه التبعية ص، ١٢٧ من الجزء الثاني.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٠

أو جدته. و لقيط دار الإسلام بحكم المسلم (١)، و كذا لقيط دار الكفر إن كان فيها مسلم يحتمل تولده منه. و لا فرق في وجوب تغسيل المسلم بين الصغير و الكبير، حتى السقط إذا تمَّ له أربعة أشهر (٢)،

و الجواهر: دعوى الوفاق و نفى الخلاف في البقاء على الكفر إذا كان مع أبيه أو جده. و في لقطه الجواهر نفى وجدان الخلاف في عدم الحكم بإسلامه إذا كان معه أحد أبويه الكافرين.

(١) في الدروس: «المراد بدار الإسلام ما ينفذ فيها حكم الإسلام فلا يكون فيها كافر إلا معاهداً». و عن غيره تعريفها بغير ذلك. و لا بهم تحقيق المراد منها بعد أن يكون الدار على وجود المسلم الذي يصلح لتولد اللقيط منه، إذ لا ينبغي التأمل في اعتبار ذلك مطلقاً، و حينئذ لا فرق بين دار الإسلام و دار الكفر بأى معنى. و لا دليل يصلح للاعتماد عليه في الحكم بإسلام اللقيط في دار الإسلام و دار الكفر إن كان فيها مسلم إلا الإجماع، أما حديث الفطرة فقد عرفت عدم عمل الأصحاب بمقتضاه، و

حديث: «الإسلام يعلو و لا يعلو عليه» [١]

قاصر الدلالة. و إذ كان المعتمد الإجماع فاللازم الاقتصار في مورده على المتيقن و الرجوع في غيره إلى الأصل. و تحقيق ذلك كله موكول الى محله من كتاب اللقطه. فراجع.

(٢) نسب إلى الأصحاب، كما في الذكري و جامع المقاصد و عن التنقيح بل عن الخلاف: الإجماع عليه. و في المعتبر: نسبه إلى علمائنا. و يشهد له

خبر زرارة عن أبي عبد الله (ع): «السقط إذا تمَّ له أربعة أشهر

[١] الوسائل، باب: ١ من أبواب موانع الإرث، حديث: ١١، و قد رواه في كنز العمال حديث: ٢٤٦ و ٣١١ خالياً عن كلمة (عليه) و نقله أيضاً خالياً عنها في الجامع الصغير باب الهمزة المحل بال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧١

.....

غسل» (١)

، و نحوه مرفوع أحمد بن محمد

(٢)، و ضعف السند مجبور بقبول الأصحاب كما في المعتبر، أو بإطباقهم على الحكم كما في جامع المقاصد مضافا الى موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن السقط إذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن؟ قال (ع): نعم. كل ذلك يجب عليه إذا استوى» (٣)، و رواه في الكافي عن سماعة عن أبي الحسن الأول (ع) (٤)

، لكن اقتصر في الجواب على قوله (ع):

«كل ذا يجب عليه»

، فيدل على الحكم المذكور بضميمة ما دل على تحقق الاستواء في الأربعة كجملة من النصوص التي رواها في الحدائق، منها: الموثق عن الحسن بن الجهم: «سمعت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) يقول: قال أبو جعفر (عليه السلام): إن النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً، ثم تصير علقه أربعين يوماً، ثم تصير مضغه أربعين يوماً، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله تعالى ملكين خلّاقين فيقولان يا رب ما تخلق ذكراً أو أنثى؟ فيؤمران ..» (٥)

، ونحوه غيره. ولأجلهما قال في الحدائق - بعد ما نقل ما عن المدارك من أن إثبات التلازم بين الأمرين مشكل -: «لا إشكال بحمد الله المتعال بعد ورود ذلك في أخبار الآل» ثم ادعى بعد ذلك صراحة النصوص بتمام الخلقة بتمام الأربعة أشهر. لكن في الجواهر: «لا دلالة في استئذان الملكين على التمامية، ولا سيما بعد ما عساه يظهر من خبر زرارة عن الصادق (ع): إذا سقط لسته أشهر فهو

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب غسل الميت، ملحق الحديث الأول.

(٥) الكافي باب بدء الخلق - باب: ٦ - من كتاب العقيقة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٢

و يجب تكفينه و دفنه على المتعارف (١)، لكن لا تجب الصلاة عليه (٢)، بل لا يستحب أيضاً. وإذا كان للسقط أقل من أربعة أشهر لا يجب غسله (٣)،

تام و ذلك أن الحسين بن علي (ع) ولد و هو ابن ستة أشهر ..» (١).

أقول: ظاهر الاستئذان في خلقه الذكر و الأنثى إن المخلوق قبل هذا الاستئذان المقدار المشترك بينهما دون ما به الامتياز بينهما، و ذلك يقتضى عدم تمامية الخلقة بالأربعة أشهر لنقصه عما به الامتياز، و حينئذ تستحكم المعارضة بين هذه النصوص و نصوص الأربعة، و لكن الجمع العرفي يقتضى حمل الاستواء على المقدار الحاصل بالأربعة أشهر حملاً للظاهر على الأظهر. هذا بالإضافة إلى المتن الذي رواه في التهذيب، أما متن الكافي فالشرط لما لم يذكر في الجواب و إنما ذكر في السؤال فقط لم يكن له مفهوم، و حينئذ لا يصلح لمعارضة غيره إلّا إذا تحقق الاستواء قبل الأربعة أشهر. و أما خبر زرارة فالمراد من التام فيه ما يقابل السقط، و هو المولود في أوانه بقريته الاستشهاد بولادة الحسين (ع)، لا مستوى الخلقة.

(١) كما في موثق سماعة المتقدم

. و التعبير باللف بخرقه - كما في الشرائع و عن التحرير - محمول على ذلك، و إلا فضعفه ظاهر، و أما التحنيط:

فعن جماعة إيجابه، و النص خال عنه إلا أن يكون مفهوماً بالتبعية.

(٢) كما سيأتي.

(٣) و هو مذهب العلماء خلا ابن سيرين، و لا عبرة بخلافه. كذا في المعبر. و عن التذكرة: انه مذهب العلماء كافة. و عن الخلاف و

الغنية:

الإجماع عليه. و يشهد له مفهوم الأخبار المتقدمة، و خبر محمد بن الفضيل

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٣

بل يلف في خرقه (١) و يدفن.

[فصل يجب في الغسل نية القربة]

فصل يجب في الغسل نية القربة (٢) على نحو ما مر في الوضوء

قال: «كتبت الى أبي جعفر (ع) أسأله عن السقط كيف يصنع به؟

فكتب إلي: السقط يدفن بدمه في موضعه» (١)

بعد حمله على ما دون الأربعة جمعاً.

(١) بلا خلاف كما عن مجمع البرهان، و في المعبر: نسبته الى العلماء خلا ابن سيرين، و في الحدائق: نسبته إلى الأصحاب، لكن قال:

«و لم أقف على مستنده، و المفهوم من عبارة كتاب الفقه أنه يدفن من غير تعرض للفه (٢) و كذا رواية محمد بن الفضيل»

. أقول: بل ظاهر الرواية عدم وجوبه. اللهم إلا- أن يعتمد على ذكره في معقد إجماع المعبر وغيره. و كذا في الدفن مضافاً إلى

المكاتبة: فصل

(٢) نسب الى المشهور، و الى الأ-كثر، و الى المعظم، و الى ظاهر المذهب، و في الرياض عن الخلاف: الإجماع عليه، و إن كان

محكى عبارته غير ظاهر في ذلك. و استدل له بمثل:

«لا عمل إلا بنية» (٣)

و ،

إنما

(١) الوسائل، باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل، باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٤

و الأقوى كفاية نية واحدة للأغسال الثلاثة (١). و إن كان الأحوط تجديدها عند كل غسل. و لو اشترك اثنان يجب على

الاعمال بالنيات» (١)

، و بقوله تعالى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ». (٢). و لا يخلو من إشكال كما أشرنا إليه في نية الوضوء. و بما دل على

أنه كغسل الجنابة، كما ذكر في الذكري و الرياض و غيرهما. لكنه يتوقف على عموم التشبيه لمثل النية التي هي خارجة عن الغسل

بالمرة، و إنما تكون شرطاً في ترتب الأثر لا- غير. فالعمدة: أن عباديته من مرتكزات المتشرعة، و لا- فرق عندهم بينه و بين بقية

الطهارات في كونها عبادة يعتبر فيها ما يعتبر في سائر العبادات، و هذا الارتكاز حجة على ثبوته في الشرع، و إلا لم ينعقد، لوجوب

الردع عنه. و لذلك قال في جامع المقاصد: «قطع الشيخ في الخلاف على وجوب النية في غسل الميت، و نقل فيه الإجماع، و تردد في

المعتبر نظراً إلى أنه تطهير للميت من نجاسة الموت. و باقى المتأخرين على الوجوب. و هو ظاهر المذهب لأنه عبادة..»، و فى الذكرى: «قد مر أنه كغسل الجنابة و تجب فيه قطعاً، و لأنه عبادة». و من ذلك يظهر ضعف ما عن مصريات السيد و المنتهى و جماعة- كما فى الرياض- من عدم اعتبارها، و ان كان الذى وجدته فيه أن الأصح الوجوب، و ما فى المعتبر عن جماعة من متأخرى المتأخرين من التردد فيه.

(١) كما عن صريح جماعة و ظاهر آخرين، لظهور الأدلة فى كونها عملاً واحداً يعبر عنه بغسل الميت. و فى الرياض، و عن الروض و الروضة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١٠.

(٢) البنية: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٥

كل منهما النية (١). و لو كان أحدهما معيناً و الآخر مغسلاً و جب على المغسل النية (٢)، و إن كان الأحوط نية المعين أيضاً. و لا يلزم اتحاد المغسل (٣) فيجوز توزيع الثلاثة على ثلاثة. بل يجوز فى الغسل الواحد التوزيع مع مراعاة الترتيب. و يجب حينئذ النية على كل منهم.

و غيرها: و جوب تعددها للأغسال الثلاثة، لعموم ما دل على أنه لا عمل إلا بنية، و وضوح كون كل واحد منها عملاً. بل لو لا الإجماع على الاكتفاء بنية واحدة لكل واحد منها كان المتجه تعددها بتعدد أجزائها، لصدق العمل على كل منها. و فيه: أنك عرفت أن دليل اعتبار النية ليس مثل ذلك العموم المتضمن أنه لا عمل إلا بالنية، ليكون مرجعاً فى المقام. و كيف كان فهذا الخلاف مبنى على كون النية الاخطار. و قد عرفت فى مبحث نية الوضوء أنها الداعى. فيجب أن يقع كل جزء من أجزاء الأغسال الثلاثة بعنوان العبادة و الطاعة لأمر الشارع الأقدس، و لا فرق بين الأول و الآخر، و لا أول جزء و آخره.

(١) لأنهما بمنزلة مغسل واحد.

(٢) لأنه فاعل الغسل فيجب صدوره عن نيته.

(٣) كما هو ظاهر كلماتهم فى المقام، بل يظهر منهم التسالم عليه، و يقتضيه إطلاق الأدلة. و احتمال اعتبار الانفراد، لتوجيه الخطاب الى الواحد فى جملة من النصوص: ضعيف جداً، لتوجيه الخطاب إلى الجماعة فى بعض النصوص أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٦

[فصل يجب المماثلة بين الغاسل و الميت]

إشارة

فصل يجب المماثلة بين الغاسل و الميت فى الذكورية و الأنوثة (١) فلا- يجوز تغسيل الرجل للمرأة، و لا العكس و لو كان من فوق اللباس (٢) و

[لم يلزم لمس أو نظر إلا فى موارد]

إشارة

لم يلزم لمس أو نظر إلا في موارد:

(١) فصل إجماعاً حكاه جماعة، منهم الشيخ والفاضلان والشهيد وغيرهم، ويدل عليه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سأله عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء. قال (ع): تدفن كما هي بثيابها. وعن الرجل يموت وليس معه إلا النساء ليس معهن رجال. قال (ع): يدفن كما هو بثيابه» (١)

و،

صحيح ابن أبي يعفور: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به؟ قال (ع): يلففنه لفاً في ثيابه ويدفنه، ولا يغسلنه» (٢)

و،

صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن امرأة ماتت مع رجال. قال (ع): تلف وتدفن، ولا تغسل» (٣) و نحوها غيرها.

(٢) لإطلاق معاهد الإجماعات والنصوص، بل ظهورها في عدمه.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٧

[أحدها: الطفل الذي لا يزيد سنه عن ثلاث سنين]

أحدها: الطفل الذي لا يزيد سنه عن ثلاث سنين، فيجوز لكل منهما تغسيل مخالفه (١).

نعم إذا تعذر المماثل أصلاً فعن المقتنعة، والتهذيب، والكافي، والغنية:

وجوب التغسيل كذلك. ويشهد به بعض النصوص. وسيأتي التعرض له في المسألة الرابعة.

(١) أما تغسيل الرجل للصبي: فعن التذكرة ونهاية الأحكام والروض الإجماع عليه، وفي المعتمد: «عندى في ذلك توقف» ثم قال: «والأولى المنع، والأصل حرمة النظر»: وفيه: أنه لا دليل على هذا الأصل، بل الأصل الجواز، ضرورة جواز النظر قبل الوفاة فيستصحب، مضافاً إلى أصل البراءة، وعمومات حرمة النظر لا شمول فيها للأموات كسائر الجمادات. ودعوى عدم الخلاف فيه. مع أن حرمة لا تقتضى اشتراط المماثلة حتى في ما يتوقف عليه، فاذن لا مانع من الأخذ بإطلاق ما دل على كيفية التغسيل الراجع للشك في اعتبار المماثلة. وأما إطلاق ما دل على اعتبارها فغير شامل للمقام. لكون موضوعه المرأة غير الشاملة للصبي أو المنصرفه عنها، نعم قد ينافيه ما

ما

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الصبي تغسله امرأة. قال (ع): إنما يغسل الصبيان النساء وعن الصبي تموت ولا تصاب امرأة تغسلها. قال (ع): يغسلها رجل أولى الناس بها» (١)

لكن لا مجال للأخذ به بعد إعراض الأصحاب عنه، و يمكن حمل التقييد فيه بالأولى على بيان الأولوية، لا على اعتبار المماثلة في الغسل.

و أما تغسيل المرأة للصبى: فقد حكى الإجماع عليه عن غير واحد:

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٨

.....

و فى الجواهر: «الإجماع عليه محصل». و يدل عليه □
خبر أبى النمير مولى الحرث بن المغيرة: «قلت لأبى عبد الله (ع): حدثنى عن الصبى إلى كم تغسله النساء؟ فقال (ع): الى ثلاث سنين»
(١)

، و ما فى صدر موثق عمار المتقدم

، المعتضدان بالإطلاق المتقدم.

ثم إن الظاهر من خبر أبى النمير

جواز تغسيل ابن ثلاث لكون الظاهر إرادة: إلى نهاية ثلاث، فيلحق الغاية حكم ما قبلها، و هذا هو المنسوب الى المشهور و المدعى عليه الإجماع فى كتب العلامة، لكن ظاهره و ظاهر الشرائع التحديد بما دون الثلاث، و لعل مرادهما ما هو المشهور. و عن المقنعة و المراسم: «إذا كان الصبى ابن خمس سنين غسله بعض النساء الأجنبية مجرداً عن ثيابه، و إن كان ابن أكثر من خمس سنين غسلته من فوق ثيابه، و صبى عليه الماء صباً، و لم يكشفن له عورة، و دفنوه بثيابه بعد تحنيطه. و إن ماتت صبياً بين رجال ليس لها فيهم محرم، و كانت بنت أقل من ثلاث سنين جردوها من ثيابها و غسلوها، و إن كانت أكثر من ثلاث سنين غسلوها فى ثيابها و صبوا عليها الماء صباً، و حنطوها بعد الغسل و دفنوها فى ثيابها». و عن المدارك دوران الجواز مدار جواز المس و النظر. و الأخير غير ظاهر، فإن حرمة المس و النظر تكليفاً لا ترتبط باعتبار المماثلة فى صحة الغسل كما هو محل الكلام. و أما ما قبله فلا يظهر له مستند.

نعم

روى فى التهذيب مرسلًا قال: «روى فى الجارية تموت مع الرجل فقال إذا كانت بنت أقل من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل»
(٢)

و

فى الفقيه عن جامع محمد بن الحسن فى الجارية تموت مع الرجال فى السفر

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٧٩

و لو مع التجرد (١) و مع وجود المماثل،

قال: «إذا كانت ابنة أكثر من خمس سنين أو ست دنت و لم تغسل، و إن كانت بنت أقل من خمس سنين غسلت» (١).
و الأول مضطرب كما اعترف به جماعة، و الثاني لا يدل عليه. نعم مقتضى إطلاق موثق عمار
: الجواز مطلقاً فى الصبى، المعتضد بإطلاق ما دل على كيفية الغسل لكن لا مجال له بعد انجبار ضعف خبر أبى النمير
بالعمل، الموجب لتقييد غيره به.

و من ذلك يظهر الحكم فى الصبية فإن حملها على الصبى - كما هو المشهور للأولوية، كما اعترف بها غير واحد - هو المتعين. و
بذلك ترفع اليد عن الإطلاق المقتضى للجواز مطلقاً. و لأجله يضعف ما عن الصدوق من تحديد الجواز بما إذا كانت أقل من خمس،
و كأنه اعتمد على ما عن الجامع، لكن مضمونه لا يوافق. كما أن الظاهر من النص و الفتوى كون المعيار فى التحديد الموت. فما قد
يظهر من جامع المقاصد من كون المعيار فيه الغسل - حيث قال: «و لا يخفى أن الثلاث سنين هى نهاية الجواز فلا بد من كون الغسل
واقعاً قبل تمامها بحيث يتم بتمامها، فإطلاق ابن ثلاث سنين يحتاج الى التنقيح، إلا أن يصدق على من شرع فى الثالثة انه ابن ثلاث» -
غير ظاهر، و لعل مراده الأول.

(١) إجماعاً كما عن التذكرة و النهاية. و اعترف غير واحد بعدم العثور على مخالف فيه. و يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. و ما تقدم
عن المقنعة و المراسم قد عرفت أنه لا- دليل عليه، و مثله ما عن المبسوط من أن الصبى إذا مات و له ثلاث سنين فصاعداً فحكمه
حكم الرجل سواء، و إن

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٠

و إن كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل (١).

[الثانى: الزوج و الزوجة]

الثانى: الزوج و الزوجة، فيجوز لكل منهما تغسيل الآخر (٢) و لو مع وجود المماثل (٣).

كان دونه جاز للجانيات غسله مجرداً عن ثيابه.

(١) بل عن ظاهر السرائر و الوسيلة: لزوم ذلك، بل حكى - أيضاً - عن النهاية و المبسوط فى المسألة الأولى أو مطلقاً، و كأن الوجه فيه
فى المسألة الأولى: ما فى موثق عمار من قول السائل:
«و لا تصاب امرأة»

، و فى الثانية: عدم الإطلاق فى خبر أبى النمير

لوروده مورد بيان الحد لا أصل الجواز. و فيه: ان غاية ما يقتضى ذلك عدم حجية الخبرين على الجواز فى صورة وجود المماثل، لا
صلاحيتهما مقيداً للإطلاق الذى قد عرفت أنه كاف فى الجواز، الذى هو - أيضاً مقتضى أصالة البراءة من شرطية المماثلة:

(٢) أما الجواز فى الجملة: فمن ظاهر الخلاف أو صريحه: الإجماع عليه، و النصوص متفقة عليه. نعم

فى صحيح زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يموت و ليس معه إلا النساء. قال (ع):

تغسله امرأته لأنها منه فى عدة، و إذا مات لم يغسلها لأنه ليس منها فى عدة» (١)

و حمل على التقية.

(٣) كما عن الأكثر، أو الأشهر، أو المشهور، أو فى الصدر الأول أو الأظهر عند أصحابنا، بل عن ظاهر الخلاف: الإجماع عليه. و يدل

عليه
 صحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل أ يصلح له أن ينظر إلى امرأته حين تموت، أو يغسلها إن لم يكن عنده

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨١

.....

من يغسلها؟ و عن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت؟

فقال (ع): لا بأس بذلك، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها» (١)

و التقييد في السؤال بفقد المماثل لا يقدر في الاستدلال به مطلقاً، لظهور التعليل في عموم الحكم، لأن ما يفعله أهل المرأة إنما هو في صورة وجود المماثل، فإذا كان ما يفعله أهل المرأة في هذه الصورة إنما كان من الملاحظات العرفية فقد دل على عدم المانع شرعاً في هذه الصورة. و نحوه

مصحيح محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل يغسل امرأته. قال (ع): نعم إنما يمنعها أهلها تعصباً» (٢)

، و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سئل عن الرجل يغسل امرأته. قال (ع): نعم من وراء الثوب، لا ينظر الى شعرها، و لا إلى شيء منها. و المرأة تغسل زوجها، لأنه إذا مات كانت في عدة منه، و إذا ماتت فقد انقضت عدتها» (٣)

، و نحوها غيرها.

و عن التهذيبيين و الغنية و غيرها: اعتبار فقد المماثل. و يشهد لهم

رواية أبي حمزة عن أبي جعفر (ع): «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة» (٤)

بناء على أن المراد بالمرأة الأولى الزوجه، و

رواية أبي بصير:

«قال أبو عبد الله (ع): يغسل الزوج امرأته في السفر، و المرأة زوجها في السفر إذا لم يكن معهم رجل» (٥)

المعتضدان بإطلاق ما دل على اعتبار المماثلة، و بما ورد في تعليل تغسيل أمير المؤمنين (ع) لفاطمه (ع)

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٢

و مع التجرد (١)، و إن كان الأحوط الاقتصار على صورة فقد المماثل

بأنها صديقه لا يغسلها إلا صديق،

□

ففى رواية المفضل بن عمر قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): من غسل فاطمة (ع)؟ قال ذاك أمير المؤمنين (ع)، فكأنما استفظعت ذلك من قوله. فقال لى: كأنك ضقت مما أخبرتك.

فقلت: قد كان ذلك جعلت فداك. فقال: لا تضيقن فإنها صديقه لم يكن يغسلها إلا صديق، أما علمت أن مريم لم يغسلها إلا عيسى (ع)» (١)

و نحوها مرسله الصدوق

«٢». وفيه:- مع أن الروايتين لا- تخلوان من ضعف فى سندهما- لا تصلحان لتقييد ما سبق، لقوة دلالة بالتعليقات الآيية عن التقييد بصورة فقد المماثل. و إطلاق ما دل على اعتبار المماثلة مقيد بما ذكر. و التعليل فى تغسيل فاطمة (ع) لا يبعد كونه تعليلاً للفعل نفسه لا- للجواز، فان استعظام السائل كان لمباشرته (ع) للتغسيل مع شدة تألمه للمصيبة، لا لجواز وقوع ذلك منه، فيكون الجواب تعليلاً لذلك لا للجواز، بل من البعيد جداً أن يكون غسلها (ع) فاقداً لبعض الشرائط.

(١) كما هو الأشهر كما فى الرياض و يدل عليه فى الزوجة

صحيح منصور قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج فى السفر و معه امرأته أ يغسلها؟ قال (ع): نعم، و أمه و أخته و نحو هذا يلقي على عورتها خرقة» (٣).

و فى الزوج

□

صحيح الكنانى عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه إلا النساء. قال (ع): يدفن و لا يغسل، و المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و لا تغسل

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٣

.....

إلا- أن يكون زوجها معها، فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع و يسكب الماء عليها سكباً، و لا ينظر الى عورتها، و تغسله امرأته إن ماتت و المرأة إن ماتت ليست بمنزلة الرجل. و المرأة أسوأ منظرًا إذا ماتت» (١)

فان ذكر الدرع فى الزوجة و تركه فى الزوج مع التعليل بأسوئية منظر المرأة صريح فى جواز تغسيلها له مجرداً. و نحوه خبر ابن سرحان عن أبى عبد الله (ع)

«٢». و مثلهما صحيح الحلبي المتقدم

«٣». و عن نهاية الشيخ و المنتهى و البيان و جامع المقاصد و الروضة و غيرها:

و جوب كونه من وراء الثياب. بل عن الروض: انه المشهور فى الأخبار و الفتاوى. و يدل عليه فى الزوجة- مضافاً الى صحيح الحلبي المتقدم

-

صحيح ابن مسلم: «عن الرجل يغسل امرأته؟ قال (ع): نعم من وراء الثوب» (٤)

و ما

في مصحح الحلبي: «و في المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها» «٥»

، و نحوه موثق سماعه

«٦» و في الزوج

خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل. فقال (ع): إن لم يكن له فيهن امرأة فليدفن

في ثيابه و لا يغسل، و إن كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير أن تنظر الى عورتها» «٧»

و

في خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله إلا النساء

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٧ و ملحق حديث: ١٢.

(٣) تقدم في التعليقة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٥.

(٧) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٤

و كونه من وراء الثياب. و يجوز لكل منهما النظر إلى عورة الآخر (١) و إن كان يكره. و لا فرق في الزوجة بين الحره و الأمة،

هل تغسله النساء؟ فقال (ع): تغسله امرأته و ذات محرمه، و تصب عليه الماء صباً من فوق الثياب» «١»

و

في موثق سماعه: «و لا تخلع ثوبه» «٢».

و فيه: أما ما ورد في الزوجة فمعارض بما سبق مما يوجب حمله على الفضل، و لا سيما بملاحظة التعليل بأسوئية منظرها. و منه يظهر

أيضاً تعيين حمل ما ورد في الزوج على ذلك جمعاً بينه و بين ما سبق، و لا سيما بملاحظة الأولوية الظاهرة من التعليقات، و عدم القول

بلزوم ذلك فيه دونها.

مع أن خبر الشحام

مضعف بأبي جميلة، و خبر عبد الرحمن

بالإرسال، و لقرب كون الأمر بالصب من فوق الثياب فيه و في موثق سماعه

من جهة حضور النساء.

و أضعف من ذلك ما عن الاستبصار من جواز التجريد في الزوج دون الزوجة اعتماداً منه على نصوص المنع عن التجريد فيها، و

ترجيحاً لها على صحيح منصور

. إذ فيه:- مع أن التعليل فيها ظاهر في عدم المنع - أنه لا وجه للترجيح مع إمكان الجمع العرفي.

(١) كما قواه في البرهان، لاستصحاب جواز النظر الثابت حال الحياة، ولإطلاق صحيح ابن سنان المتقدم فيهما

«٣»، و لظهور صحيحى الكنانى

و الحلبي

و خبر ابن سرحان

فى جواز نظر المرأة إلى عورة زوجها.

نعم ظاهرها المنع من نظر الزوج إلى عورة زوجته، لكن التعليل فيها يوجب الحمل على الكراهة، ولا سيما بملاحظة ما تقدم فى

صحيح ابن سنان

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٩.

(٣) تقدم فى التعليق على قوله (و لو مع وجود المماثل) فى هذا المورد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٥

و الدائمة و المنقطعة (١)، بل و المطلقة الرجعية (٢)، و إن كان الأحوط ترك تغسيل المطلقة مع وجود المماثل، خصوصاً إذا كان بعد

انقضاء العدة (٣)، و خصوصاً إذا تزوجت بغيره

صدراً و ذيلاً. و أما الأمر بإلقاء الخرقه على العورة فى صحيح منصور

فمن القريب - جداً - أن يكون راجعاً الى تغسيل الأم و الأخت و نحوهما. و أما ما فى خبر الشحام

من المنع من نظر كل منهما إلى عورة الآخر فقد عرفت الإشكال فى حجيته. فالقول بالكراهة متعين.

(١) للإطلاق مع عدم ظهور الخلاف فيه. نعم استشكل فى الجواهر فى المنقطعة كما تقدم منه فى الولاية، و عرفت ما فيه.

(٢) لإطلاق ما دل على أنها زوجة من النص و الفتوى، فيترتب عليها أحكامها، و لا خلاف فيه يوجد كما فى الجواهر و غيرها. نعم فى

المنتهى: «لو طلق الرجل امرأته فإن كان رجعيًا ثم مات أحدهما ففى جواز تغسيل الآخر له نظر». و كأنه لاحتمال انصراف دليل التنزيل

المتقدم الى غير هذا الحكم. و فيه: منع ذلك.

(٣) ففى الجواهر و غيرها عن بعض متأخرى المتأخرين انه استشكل فيه بصيرورتها أجنبية حينئذ، و لا سيما إذا تزوجت، و الظاهر أن

الاشكال - لو تم - لا يختص بالمطلقة، بل يعم الزوجة بعد خروجها عن عدة الوفاة. و فيه: أن صيرورتها أجنبية إنما كان بالموت لا

بالخروج عن العدة، لكنه لا يقدح فى ترتب الأحكام الثابتة للزوجة حين الموت أو ما هى بمنزلتها. اللهم إلا أن يدعى انصراف

الإطلاقات عن الفرض، و المتيقن منها التغسيل عند الموت كما هو المتعارف، فيرجع فى غيره الى عموم اعتبار المماثلة المقدم على

الاستصحاب. لكن الانصراف بدائى لا يعول عليه فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٦

إن فرض بقاء الميت بلا تغسيل إلى ذلك الوقت (١). و أما المطلقة بائناً فلا إشكال فى عدم الجواز فيها (٢).

رفع اليد عن الإطلاق، كما فى الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم (ره) و غيرهما.

نعم فى كشف اللثام - بعد ما حكى ما فى الذكرى من قوله: «انه لا عبرة بانقضاء عدة الوفاة عندنا، بل لو نكحت جاز لها تغسيله و إن

بعد الفرض» - قال: «قلت: قال الصادق (ع) فى صحيح زرارة ..» ثم ذكر صحيح زرارة المتقدم

، ثم صحيح الحلبي المتقدم

أيضاً. المتضمنين أنها في عدة و كأنه يشير إلى الإشكال بأن مقتضى التعليل بأنها في عدة: عدم الجواز بعد انقضاء العدة لكن عرفت أن المراد تعليل عدم تأكيد استحباب التمسك بثيابه، وإلا فلا ريب في جواز تغسيل الزوج لها مع أنه ليس منها في عدة كما في الصحيحين المذكورين.

(١) يشير به إلى ما ذكره في الذكرى من بعد الفرض. و في حاشية الروضة وغيرها: «يتحقق هذا الفرض بـدفن الميت بغير غسل، ثم تزوجت زوجته بعد مضي عدتها، آثم أخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على عينه، أو أخرجه السيل و لم يتغير بدنه». و في الجواهر: «تعارف في عصرنا بقاء الميت مدة طويلة جداً بسبب إرادة دفنه في أحد المشاهد المشرفة». أقول: العمدة في استبعاد الفرض من جهة تلاشي الميت في هذه المدة الطويلة على نحو يسقط غسله و تيممه، لكن في هذا العصر تعارف تحنيطه.

(٢) و في الجواهر: أنه واضح. لعدم الدليل على إجراء الحكم فيها، لكونها أجنبية قطعاً كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)، فإطلاق ما دل على اعتبار المماثلة محكم، و لأجله لا مجال للرجوع إلى الاستصحاب التعليق لو سلم جريانه في نفسه: مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٧

[الثالث: المحارم بنسب أو رضاع، لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماثل]

الثالث: المحارم بنسب أو رضاع (١)، لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماثل (٢)، و كونه من وراء الثياب (٣).

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاه جماعة.

(٢) نسبه في كشف اللثام إلى ظاهر الأكثرية، و في غيره إلى المشهور

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٨٧ □

لمصحح ابن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته، و إن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهن به، و تلف على يدها خرقة» (١)

فان تقديم المماثل أولى من تقديم الزوجه لما عرفت من الإشكال في كونها في مرتبة المماثل. و احتمال أن يكون للزوجه خصوصية اقتضى وجودها المنع من تغسيل الرحم لا من جهة كونها متقدمة عليه في المرتبة، خلاف الظاهر. فتأمل. و يعضد المصحح إطلاق ما دل على اعتبار المماثلة. و عن السرائر، و في المنتهى، و كشف اللثام و غيرها:

العدم، لإطلاق صحيح منصور المتقدم

، المعتضد بإطلاق وجوب التمسك، المؤيد بإطلاق صحيح الحلبي و غيره حيث ذكر فيه:

«تغسله امرأته أو ذات قرابته ..» (٢)

، المشعر بمساواة الزوجه للرحم. و فيه: أن الإطلاق مقيد بما ذكر، مع أن في إطلاق صحيح منصور

تأملاً، لقرب دعوى كون ذكر السفر فيه مما يصلح للقرينية على فرض فقد المماثل.

و إطلاقات التمسك مقيدة بما دل على اعتبار المماثلة فهو المرجع دونها. و صحيح الحلبي

لا يصلح لمعارضه المصحح لوجوب تقيده به.

(٣) كما عن ظاهر المشهور أو صريحه، بل في مفتاح الكرامة: «لم أجد فيه مخالفاً إلا ما يظهر من الغنية». و يقتضيه الأمر به في جملة

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٨

[الرابع: المولى و الأمة]

إشارة

الرابع: المولى و الأمة، فيجوز للمولى تغسيل أمته (١) إذا لم تكن مزوجاً، و لا في عدة الغير، و لا مبعوضاً، و لا مكاتباً. و أما تغسيل الأمة مولاهما: ففيه إشكال (٢)،

من النصوص كخبر عبد الرحمن

و موثق سماعاً

المتقدمين «١»، و نحوهما موثق عمار

«٢». نعم يعارضها صحيح منصور المتقدم

«٣». المعتضد بإطلاق

مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله إلا النساء. قال (ع): تغسله امرأته أو ذات قرابته إن كانت، و يصب النساء عليه الماء صباً» «٤».

و حمل الصحيح على خصوص المرأة بعيد جداً. و كأنه لذلك كان ظاهر الغنية و الكافي و الذكري - على ما حكى - الاستحباب، و حكى اختياره عن جماعة من متأخري المتأخرين، و لا بأس به لو لا مخالفة المشهور. فتأمل.

(١) قطعاً كما في جامع المقاصد و عن المدارك و حاشية الجمال، بل عن الأخير: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. و عن مجمع البرهان:

«الظاهر عدم الخلاف فيه، لإطلاق أو عموم ما دل على وجوب التغسيل المطابق لأصل البراءة عن شرطية المماثلة». و فيه: أن إطلاق ما دل على اعتبار المماثلة من النص و الفتوى مانع عن الرجوع الى إطلاق وجوب التغسيل أو أصالة البراءة، فالعمدة ما تقدم مما يؤذن بالإجماع لو تمّ.

و مورده من يجوز نكاحها، فلا يشمل الأقسام المذكورة.

(٢) بل أقوال: (أحدها): المنع مطلقاً - كما عن المدارك و غيرها -

(١) تقدم ذكرهما في المورد الثاني من موارد عدم اعتبار المماثلة.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت، حديث: ٥.

(٣) تقدم في المورد الثاني من موارد عدم اعتبار المماثلة.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت. حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٨٩

و إن جوزه بعضهم بشرط إذن الورثة (١)، فالأحوط تركه.

بل الأحوط الترك في تغسيل المولى أمته أيضاً.

[مسألة ١: الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها يزيد من ثلاث سنين فلا إشكال فيها]

(مسألة ١): الخنثى المشكل إذا لم يكن عمرها يزيد من ثلاث سنين فلا إشكال فيها (٢)، و إلا فإن كان لها محرم أو

لانتفاء العلقه بارتفاع الملك، إما بالانتقال الى الوارث في غير أم الولد، أو بالحرية فيها. (ثانيها): الجواز كذلك - كما في القواعد و

غيرها - لإطلاق كيفية التغسيل الموافق لأصل البراءة. (ثالثها): الجواز في أم الولد

لخبر إسحاق بن عمار عن جعفر (ع) عن أبيه (ع): «أن على بن الحسين (ع) أوصى أن تغسله أم ولد له إذا مات فغسلته» (١)

، و المنع في غيرها لما تقدم للأول كما في المعتبر و جامع المقاصد، و عن الروض و جماعة. هذا و الخبر المذكور - مع ضعفه في

نفسه مخالف لما دل على أن الامام، لا يغسله إلا امام، و ما تقدم من أن فاطمة عليها السلام صديقه و لا يغسلها إلا صديق

، و ما ورد في تغسيل الباقر (ع) لأبيه (ع) فلا مجال للعمل به. و حينئذ فالمرجع لإطلاق اعتبار المماثلة المقتضية للقول بالمنع مطلقاً.

و أما حديث ارتفاع العلقه فلا أثر له في المنع. إذ لو قلنا ببقاء الملك - كما لو أوصى بأمته ثلثاً، و قلنا بقاء الثلث على ملكية الميت

حقيقه - لم يكن ذلك كافياً في رفع اليد عن إطلاق اعتبار المماثلة. و كذا حال إطلاق كيفية الغسل، و أصالة البراءة المستند إليهما

في القول بالجواز مطلقاً، فإنهما لا يعارضان إطلاق شرطية المماثلة.

(١) لانتقالها إليهم، فيحرم فعلها بدون إذنهم.

(٢) لصحة غسل المخالف لها و المماثل.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٠

أمه - بناء على جواز تغسيل الأمة مولاه - فكذلك (١)،

(١) أما في الثاني: فظاهر. و أما في المحرم: فهو المصرح به في كلام جماعة، منهم العلامة في القواعد، و علله في الذكرى و جامع

المقاصد و كشف اللثام بأنه موضع ضرورة. و زاد في الثاني قوله: «لعدم الوقوف على المماثل». و يشكل بأنه غير ظاهر كما اعترف به

في الجواهر، للعلم بوجود المماثل، و إنما المفقود العلم به بعينه. نعم لو قلنا بعدم اعتبار فقد المماثل في صحة تغسيل المحرم - كما

تقدم عن جماعة - فلا اشكال كما هو ظاهر. و من ذلك يظهر أنه لا يناسب التعليل بذلك في كشف اللثام مع بنائه على جواز تغسيل

المحرم المخالف حتى مع وجود المماثل. و لعل تعليله بذلك بناءً على مذهب مصنفه من عدم الجواز إلا مع فقد المماثل، و بالجملة:

التعليل المذكور بناءً على هذا المبني ضعيف. و على هذا يكون حال فرض وجود المحرم حال فرض عدمه في الرجوع فيه إلى

القاعدة.

و في الجواهر: «إن المقام من قبيل واجدى المنى في الثوب المشترك فالأحوط لكل من الذكر و الأنثى أن يغسله و إن كان لا يلزمهم

ذلك».

و فيه: أنه يتم لو كان الخطاب بالتغسيل موجهاً الى المماثل لا غير، أما لو كان الخطاب بتغسيل المماثل موجهاً الى كل أحد مماثلاً

كان أو مخالفاً، كان الواجب على كل منهما تغسيه، لعلم كل منهما بتوجه الخطاب اليه إما بتغسيه نفسه أو بتغسيل غيره. و الظاهر الثاني لإطلاق دليل وجوبه.

و دليل اعتبار المماثلة إنما اقتضى تقييد الغسل لا تقييد الخطاب، و لا مانع من التكليف بفعل الغير و لو بالتسبيب اليه كما لا يخفى. بل لو قلنا بتوجه الخطاب الى المماثل كان مقتضى العلم الإجمالى بوجوب التغسيل على تقدير المماثلة و حرمة النظر على تقدير المخالفة الجمع بين الامتثالين حيث يمكن الجمع بينهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩١

و إلا فالأحوط تغسيل كل من الرجل و المرأة إياها (١) من وراء الثياب (٢)، و إن كان لا يبعد الرجوع الى القرعة (٣).

[مسألة ٢: إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبهاً بين الذكر و الأنثى فيغسله كل من الرجل و المرأة من وراء الثياب]

(مسألة ٢): إذا كان ميت أو عضو من ميت مشتبهاً بين الذكر و الأنثى فيغسله كل من الرجل و المرأة (٤) من وراء الثياب.

(١) بل هو الظاهر كما عرفت.

(٢) هذا غير ظاهر الوجه، و لا سيما إذا اقتضى خروجاً عن بعض القواعد. و احتمال حرمة النظر من كل منهما إليه منفي بأصل البراءة بناء على ما ذكرنا، للشك البدائي. نعم بناء على توجه الخطاب الى المماثل يحرم النظر حيث يمكن الجمع بين الامتثالين للعلم الإجمالى كما عرفت، لكنه غير اشتراط الستر في التغسيل. هذا و المحكى عن ابن البراج: أنه يميم. و عن ابن الجنيد: تُشرى له أمة من تركته أو من بيت المال و تغسله. و حكى ذلك عن بعض الشافعية. و فى الذكرى: انه بعيد لانتفاء الملك عن الميت.

(٣) كأنه متابعة للشيخ - فى الخلاف - من الرجوع الى القرعة فى الخنثى مع فقد الأمارات الدالة على الأنوثة و الذكورة، محتجاً بالإجماع و الأخبار. و فيه: عدم ثبوت هذا الإجماع، و لا - هذه الاخبار. و قد ورد غير ذلك مما تضمن أنه يعطى ميراث الرجال و النساء. و عليه عۆل فى النهاية و الإيجاز و المبسوط، و سبقه الى ذلك المفيد و الصدوق، و تبعهم جماعة من أعظم المتأخرين عنهم، و هو الأقوى كما يظهر من مراجعة مبحث ميراث الخنثى.

(٤) الكلام فيه هو الكلام فى الخنثى، فإنهما من واد واحد كما فى الجواهر تبعاً لجامع المقاصد، فالجزم بالاحتياط هنا و التردد فيه فى ما مضى غير ظاهر:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٢

[مسألة ٣: إذا انحصر المماثل فى الكافر أو الكافرة]

(مسألة ٣): إذا انحصر المماثل فى الكافر أو الكافرة من أهل الكتاب أمر المسلم المرأة الكتابية أو المسلمة الرجل الكتابي أن يغتسل أولاً و يغسل الميت بعده (١)

(١) على المشهور كما عن جماعة. و عن التذكرة: أنه مذهب علمائنا.

و فى الذكرى: «لا أعلم لهذا مخالفاً من الأصحاب سوى المحقق فى المعبر»

لموثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «فان مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأة مسلمة من ذوى قرابته، و معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينه و بينهن قرابة. قال (ع): يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطروا. و عن المرأة المسلمة تموت و ليس معها امرأة مسلمة و لا رجل مسلم من ذوى قرابته، و معها نصراوية و رجال مسلمون و ليس بينها و بينهم قرابة. قال (ع): تغتسل النصراوية ثم

تغسلها» (١)

و ،

خبر زيد بن علي (ع) عن آبائه (ع) عن علي (ع): «أتى رسول الله (ص) نفر فقالوا: إن امرأة توفيت معنا و ليس معها ذو محرم. فقال (ص):

كيف صنعتهم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صباً. فقال (ص): أ ما وجدتم امرأة من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا. قال (ص):
أ فلا يمتموها» (٢).

و في جامع المقاصد، و عن المدارك و شرح الجعفرية: التوقف فيه.

و في المعبر، و عن الروضة، و حاشية القواعد، و مجمع البرهان، و حاشية المدارك: سقوط الغسل. و قد يستظهر ذلك من ابن أبي عقيل و الجعفي و القاضي و ابني زهرة و إدريس و الخلاف لعدم ذكرهم له. قال في المعبر:

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٣

.....

«و الأقرب دفنها من غير غسل، لأن غسل الميت يفتقر إلى النية و الكافر لا تصح منه نية القربة» ثم طعن في الخبر الأول بأن رواه فطحية، و أنه مناف للأصل، و في الثاني بأن رواه زيدية. قال في الذكرى: «و جوابه:

منع النية هنا، أو بالاكفاء بنية الكافر كالتق من. و الضعف يجبر بالعمل .. إلى أن قال: و للتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد غيره الطهارة». بل فيه تنجيس لبدن الميت لتغسله بالماء النجس بمباشرة الكافر.

هذا و ظاهر الإشكالات التي تتوجه على العمل بالنصوص ترجع إلى أمور: (الأول): عدم تأتي النية من الكافر من جهة عدم اعتقاده بمشروعية التمسك. (الثاني): عدم صلاحية الكافر للتقرب. (الثالث):

أنها ضعيفة السند. (الرابع): أن الكافر نجس فلا يفيد غيره طهارة لأن الفاعل لا يعطى. لكن يدفع الأول: أن محل الكلام صورة تأتي النية من الكافر، إما لغفلته عن اعتقاده أو لرجاء المطلوبة. و يدفع الثاني: أن اعتبار صلاحية الفاعل للتقرب ليس مستفاداً من الأدلة العقلية التي لا تقبل التخصيص، بل هو مستفاد من الأدلة اللفظية و اللبية و هي تقبل ذلك. و يدفع الثالث: اعتبار سند الموثق و لو من جهة عمل الأصحاب به و يدفع الرابع: أن الكافر إنما يفيد غيره الطهارة بتوسط الماء، و لا مانع من تأثير الماء النجس في رفع حدث الميت و حصول الطهارة له، لاختلاف السنخ، فلا ينافي قاعدة:

(أن الفاعل لا يعطى). و أما الطهارة الخبثية الحاصلة من التمسك. فلأنها من آثار ارتفاع الحدث لا من تأثير الماء النجس، لأن النجاسة الخبثية قائمة بالحدث فتزول بزوال موضوعها. و أما تنجس بدن الميت بالماء النجس، فلا يهمل، لأن النجاسة عرضية، و هي أخف من النجاسة الذاتية الزائلة بالتمسك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٤

و الأمر ينوي النية (١). و إن أمكن أن لا يمس الماء و بدن الميت تعين (٢). كما أنه لو أمكن التمسك في الكر أو الجارى تعين (٣). و لو وجد المماثل بعد ذلك أعاد (٤). و إذا انحصر

و أما الارتكازيات العرفية فلا تصلح لرفع اليد عن النصوص، مع أن دخل الارتكاز العرفي في أسباب الحدث و روافعه بعيد. و بالجملة: ليس لنا ما يقتضى طرح النص المذكور و المنع من تخصيص العمومات به، و لا سيما بعد ما اشتهر من أنه ما من عام إلا و قد خص.

لكن الرواية من الموثق الحجة بلا حاجة الى انجباره بالعمل، و القواعد ليست بحيث لا تقبل التخصيص. و لا مجال لحمل النص على التقيّة لأن المنقول - كما فى الجواهر - عن جميع العامة - عدا سفيان الثورى - عدم جواز التخصيص، لعدم صحة العبادة من الكافر. (١) كما احتمله فى كشف اللثام لأن الكافر بمنزلة الآلهة. و فيه:

أن ظاهر النص و الفتوى أن المغسل هو الكافر، فيكون هو الفاعل، و المعتبر نية الفاعل لا - غيره، و الأمر ليس له فعل إلا أمر الكافر بالغسل، فلو كان الأمر من العبادات كان اللازم نية القربة به لا بالغسل الصادر من الكافر.

(٢) محافظة على طهارة الماء و بدن الميت اللازمين، و لا يقدح فى ذلك عدم تعرض النص لذلك، لإمكان أن يكون لندرة الفرض. (٣) يعنى: حيث يدور الأمر بين تغسيه فى أحدهما و تغسيه بالقليل المباشر له الكافر، أو مباشرة بدن الميت. أما لو أمكن عدم مباشرة الكافر للماء و بدن الميت فلا يتعين أحدهما.

(٤) قال فى الجواهر: «لم أجد فيه خلافاً بين من تعرض له.

نعم استشكل فيه فى القواعد كما فى التحرير». و يقتضيه قصور أدلة البدلية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٥

فى المخالف فكذلك (١)، لكن لا يحتاج الى اغتساله قبل التخصيص (٢) و هو مقدم على الكتابى على تقدير وجوده (٣).

[مسألة (٤): إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية سقط الغسل]

(مسألة ٤): إذا لم يكن مماثل حتى الكتابى و الكتابية سقط الغسل (٤) لكن الأحوط تغسيل غير المماثل (٥).

عن شمول الفرض، لاختصاصها بصورة عدم التمكن من تغسيل المماثل المسلم، فإذا وجد المماثل المسلم انكشف عدم صحة الغسل من أول الأمر، كما أشرنا إليه فى نظائره. و لأجل ذلك نقول بعدم جواز البدار إلا على تقدير استمرار العذر واقعاً. نعم ظاهر الدليل كون المأتى به فرداً ناقصاً، فيرتب عليه ما يرتب على صرف الطبيعة الشاملة للكامل و الناقص من الأحكام، و منها طهارة بدنه، فلا يلزم الغسل، و لا الغسل بمسه.

(١) للقطع بالأولوية و إن كان الدليل قاصراً عنه. و فى الجواهر لم يستبعد عدم الإلحاق، لكنه أمر بالتأمل.

(٢) لظهور دليل الاغتسال فى كونه من جهة النجاسة غير الحاصلة فى المخالف، و احتمال كونه من جهة احتمال النجاسة العرضية الموجود فى المخالف لا يساعده لفظ الاغتسال. لكن من الجائز أن يكون من جهة الجنابة الحاصلة فيه، بل هو أقرب، لأن الغسل من روافع الحدث لا الخبث مع أن القطع بالأولوية بدون الاغتسال غير حاصل.

(٣) لما عرفت من الأولوية.

(٤) كما تقدم فى أول الفصل.

(٥) لما فى جملة من النصوص من الأمر به،

كرواية جابر عن أبى جعفر (ع): «فى رجل مات و معه نسوة ليس معهن رجل: قال (ع):

يصبين عليه الماء من خلف الثوب، و يلففنه فى أكفانه من تحت الصدر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٦

.....

و يصلين عليه صفاً و يدخلنه قبره. و المرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة. قال (ع): يصبون الماء من خلف الثوب، و يلفونها في أكفانها و يصلون، و يدفنون» (١)

، و

رواية أبي حمزة: «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة» (٢)

، و نحوهما غيرهما. و قد عرفت حكاية القول بمضمونها عن جماعة. لكنها- مع أنها مرمية بضعف السند- لا تصلح لمعارضة ما يدل على سقوط الغسل مما تقدمت الإشارة إلى بعضه، فلتحمل على الاستحباب، كما عن الاستبصار و زيادات التهذيب، و لا ينافيه النهى عن التمسك في تلك النصوص، لوروده مورد توهم الوجوب، و في رواية زيد بن علي المتقدمة (٣): وجوب تيمم الميت حينئذ و عن التذكرة و ظاهر الخلاف: الاتفاق على نفيه. و

في حسنة المفضل بن عمر: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم و لا معهم امرأة، فتموت المرأة ما يصنع بها؟ قال (ع): يغسل ما أوجب الله سبحانه عليه التيمم» (٤).
و عن المبسوط و النهاية و التهذيب: جواز العمل به. و في صحيح ابن فرقد عن أبي عبد الله (ع) (٥)، و خبر جابر عنه (ع)- في المرأة:-

أنها يغسل كفها

(٦). و في خبر أبي بصير عنه (ع)- فيها:- أنها يغسل منها مواضع الوضوء

(٧). و الكل مرمى بالشذوذ، و عدم ظهور

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) تقدمت في المسألة الثالثة من هذا الفصل.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٧) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٧

من غير لمس و نظر (١) من وراء الثياب، ثم تنشيف بدنه قبل التكفين لاحتمال بقاء نجاسته (٢).

[مسألة ٥: يشترط في المغسل أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً اثني عشرياً]

(مسألة ٥): يشترط في المغسل أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً اثني عشرياً (٣) فلا- يجزئ تغسيل الصبي، و إن كان مميزاً و قلنا بصحة عباداته على الأحوط، و إن كان لا يبعد كفايته مع العلم بإتيانه على الوجه الصحيح، و لا تغسيل الكافر إلا إذا كان كتابياً في الصورة المتقدمة. و يشترط أن يكون عارفاً بمسائل الغسل، كما أنه يشترط المماثلة إلا في الصور المتقدمة.

- (١) لحرمتها، و عدم الدليل على الترخيص فيهما. نعم ظاهر بعض النصوص المتقدمة ذلك، إلا أنه لا مجال للعمل به، لما عرفت.
- (٢) يعنى: فيتنجس به الكفن الواجب فيه الطهارة.
- (٣) لبطلان عبادة الكافر و المخالف، و كذا المجنون، لعدم تأتى القصد منه. و أما الصبي: فقد تقدم الكلام فى عبادته فى المسألة الخامسة من الفصل السابع. ثم إنه بناء على وجوب تغسيل الميت المخالف لو غسله المخالف لا يحكم بوجوب إعادته من المؤمن، لقاعدة الإلزام بناء على عمومها للأموات. نعم لو غسله غسلنا كان اللازم القول بوجوب إعادته، عملاً بما دل على وجوب تغسيل المسلم، إذ لا مجال فيه لقاعدة الإلزام، فعموم ما دل على بطلان عبادة المخالف بلا معارض.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٨

[فصل]

إشارة

فصل قد عرفت سابقاً وجوب تغسيل كل مسلم لكن يستثنى من ذلك طائفتان:

[إحداهما: الشهيد المقتول فى المعركة]

إحداهما: الشهيد المقتول فى المعركة عند الجهاد مع الامام (ع) (١) أو نائبه الخاص (٢). و يلحق به كل من قتل فى حفظ بيضة الإسلام (٣) فى حال الغيبة، فصل

(١) اتفاقاً. و الظاهر أن المراد به ما يعم النبى (ص) كما عن جماعة.

(٢) كما عن المبسوط و النهاية و الوسيلة و السرائر و المنتهى. و عن مجمع البرهان: انه المشهور.

(٣) كما عن الغنية و المعبر و الدروس و جامع المقاصد و المدارك و غيرها.

و يقتضيه إطلاق

صحيح أبان بن تغلب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذى يقتل فى سبيل الله أ يغسل و يكفن و يحنط؟ قال (ع): يدفن كما هو فى ثيابه. إلا أن يكون به رمق، فان كان به رمق ثم مات فإنه يغسل و يكفن و يحنط و يصلى عليه. إن رسول الله (ص) صلى على حمزة و كفنه و حنطه لأنه كان قد جرد» (١).

و نحوه مصححه الآتى. أما التمسك بإطلاق الشهيد المذكور فى بعض النصوص، أو من قتل بين الصفيين كما فى بعض آخر - كما يأتى - فلا يخلو من إشكال، لإجمال الأول، و احتمال عدم ورود الثانى مورد البيان. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما عن

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت. حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٩٩

من غير فرق (١) بين الحر و العبد، و المقتول بالحديد أو غيره، عمدًا أو خطأ، رجلاً - كان أو امرأة أو صبيًا أو مجنوناً (٢)، إذا كان الجهاد واجباً عليهم (٣)، فلا يجب تغسيلهم بل يدفنون كذلك بشياهم (٤)،

الشيخين في المقنعة و المبسوط و النهاية من أنه يشترط في سقوط غسل الشهيد أن يقتل بين يدي إمام عادل في نصرته أو من نصبه، و لذلك قال في المعتمر: «فاشترط ما ذكره الشيخان زيادة لم تعلم من النص».

(١) كما عن جماعة أنه ظاهر الأصحاب. و يقتضيه إطلاق النص.

(٢) ظاهر المعتمر: الاتفاق منا عليه في الصبي، و نسب الخلاف فيه الى أبي حنيفة. و ظاهر كشف اللثام: الاتفاق عليه في الصبي و المجنون و استشهد له- مضافاً الى الإطلاق المتقدم- بما ورد من قتل بعض الصبيان في بدر و أحد و كربلاء و لم ينقل عن أحد تغسيلهم. و في طهارة شيخنا الأعظم (ره): «الظاهر من حسنة أبان

و صحيحته

المقتول في سبيل الله، فيختص بمن كان الجهاد راجحاً في حقه، أو جاهد به، كما إذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالأطفال و المجانين». و قريب منه ما في الجواهر و هو في محله. و إطلاق الشهيد، و ما قتل بين الصنفين لا يخلو من اشكال كما عرفت. (٣) هذا راجع الى أصل المسألة لا إلى الصبي و المجنون كما هو ظاهر و لم يتضح الوجه للتقييد بالوجوب، إذ يكفي في كونه في سبيل الله كونه راجحاً.

(٤) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة، بل في المعتمر، و عن التذكرة:

إجماع أهل العلم خلا سعيد بن المسيب و الحسن البصري. و يدل عليه من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٠

إلا إذا كانوا عراة فيكفونون (١) و يدفنون. و يشترط فيه أن يكون خروج روحه قبل إخراجه من المعركة (٢).

النصوص صحيح أبان بن تغلب المتقدم

، و نحوه

مصححه الآخر: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه و لا يغسل إلا أن يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فإنه يغسل و يكفن ..» (١)

، و

مصحح زرارة و إسماعيل عن أبي جعفر (ع): «قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال (ع): نعم ..» (٢)

و

خير أبي خالد: «اغسل كل الموتى الغريق و أكيل السبع و كل شيء إلا ما قتل بين الصنفين، فان كان به رمق غسل و إلا فلا» (٣) ، و غيرها.

(١) نفى وجدان الخلاف فيه، لعموم وجوب التكفين خرج من له ثياب و بقى غيره. و أما ما

في ذيل صحيح أبان: «إن رسول الله (ص) صلى على حمزة و كفته و حنطه لأنه كان قد جرد»

فمعارض بما في مصححه

و صحيح زرارة و إسماعيل

من أنه صلى الله عليه و آله كفن حمزة في ثيابه.

و احتمال أن مفاد نصوص الشهيد سقوط تكفينه، و أن دفنه بثيابه ليس لأنها كفته، بل هو حكم آخر، خلاف ظاهرها جداً.

(٢) المنسوب الى المشهور- بل قيل: نقل الإجماع عليه مستفيض:-

أن المعيار في سقوط الغسل عن الشهيد أن يموت في المعركة سواء أدركه المسلمون حياً أم لا. قال في المعتمر: «الشهيد إذا مات في المعركة لا يغسل ولا يكفن، وهو إجماع أهل العلم»، وفي الذكرى: «يسقط تغسيل عشرة: الأول: الشهيد إذا مات في المعركة، ولا يكفن أيضاً،

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠١

.....

باتفاقنا»، وفي جامع المقاصد: «والمعتبر في سقوط الغسل موته في المعركة سواء أدرك و به رمق أم لا، كما دل عليه إطلاق الأصحاب، ونقل المصنف (ره) فيه الإجماع في التذكرة». والمنسوب الى ظاهر المفيد و جماعة: ان المعيار أن لا يدركه المسلمون حياً، فلو أدركه المسلمون و به رمق غسل و إن مات في المعركة في حال العراك. و في مجمع البرهان و غيره: أنه ظاهر الأخبار. و في الذكرى قال: «و ظاهرها- يعني مصححه أبان

- أن المعتمر في غسله إدراك المسلمين له و به رمق، و كذا باقي الروايات في التهذيب».

أقول: نصوص المقام بين ما اشترط فيه السقوط بأن لا يكون به رمق، كصحيح أبان

و مصحح أبي مریم

«١» و خير أبي خالد

، و بين ما اشترط فيه أن لا يدركه المسلمون و به رمق، كمصحح أبان

. و الأول:

لا- مجال للأخذ بإطلاقه لندرة الموت بمجرد عروض السبب، فلا- بد أن يكون المراد أن لا- يكون به رمق في وقت خاص كوقت انقضاء الحرب، أو تفقد المسلمين للقتلى و الجرحى، أو غير ذلك، فيكون مجملاً. و أما الثاني: فلا يبعد أن يكون المراد منه- و لا سيما بملاحظة إضافته إلى الجمع المحلى باللام- إدراك المسلمين المقاتلين بعد انقضاء الحرب عند تفقد القتلى، فلا تدل على وجوب تغسيل من أدرك و به رمق ثم مات قبل انقضاء الحرب. بل لعل ذلك هو الظاهر من خير أبي خالد حيث جعل فيه أن يكون به رمق مقابلاً للقتل بين الصنفين المراد منه القتل وقت العراك.

نعم مقتضى إطلاق مصحح أبان

أن من مات بعد انقضاء الحرب قبل أن يدركه المسلمون لا يجب تغليله. لكن عن الخلاف: الإجماع على وجوب

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٢

أو بعد إخراجه مع بقاء الحرب و خروج روحه بعد الإخراج بلا فصل (١)، و اما إذا خرجت روحه بعد انقضاء الحرب فيجب تغليله و تكفيله.

تغسيل من مات بعد تقضى الحرب و ان لم يدركه المسلمون حياً، فيحمل المصحح على بيان الحكم الظاهري، و أنه إذا لم يدركه المسلمون و به رمق يحكم ظاهراً بموته قبل انقضاء الحرب فلا- يغسل و إن احتمل أنه مات بعد انقضائها، أو على أن المراد من الإدراك: الموت بعد انقضاء الحرب.

و لكن الاحتمالين المذكورين بعيدان، و لا سيما الثانى منهما. و رفع اليد عن الظاهر لأجل دعوى الإجماع المذكورة غير ظاهر بعد ما سبق مما نسب الى المشهور. نعم يعارض المصحح و غيره ما روى عن النبي (ص)- كما فى المنتهى و غيره كما يأتى «١»- الموافق لما ذكره المشهور، المعتضد بالسيرة، إذ الظاهر أنه لم يكن من دأب النبي (ص) و أمير المؤمنين (ع) تغسيل من تنقضى الحرب و به رمق ثم يموت فى المعركة و إن أدركه المسلمون و به رمق. و لعل محمل النصوص المذكورة ما إذا أدركوه و نقلوه من المعركة. فالمسألة من هذه الجهة لا تخلو من إشكال.

(١) هذا خلاف ما ادعى أن نقل الإجماع عليه مستفيض من اعتبار الموت فى المعركة. و قد حكى الإجماع عليه عن الخلاف و التذكرة و غيرهما.

و فى مجمع البرهان- بعد نسبته إلى الأصحاب- قال: «فكأنه إجماعى مأخوذ من قولهم (ع): إلا أن يكون به رمق، و إلا أن يدركه المسلمون و به رمق، و ليس بصريح فى المطلوب فكأنهم فهموا بقرائن آخر». و أيضاً هو خلاف ظاهر النص المتضمن انه إذا أدركه المسلمون و به رمق

(١) فى التعليقة اللاحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٣

[الثانية: من وجب قتله برجم أو قصاص]

الثانية: من وجب قتله برجم أو قصاص

غسل، لأنه إذا أخرج فقد أدرك و به رمق. نعم إذا خرج بنفسه ثم مات أمكن أن يدخل فى إطلاق النص أنه لا يغسل إذا لم يدركه المسلمون و به رمق، و إن كان ثبوت هذا الإطلاق له بعيداً، لأنصرافه الى خصوص الموت فى المعركة، بل هو ظاهر خبر أبى خالد، فحينئذ لا مجال لرفع اليد عن عموم وجوب تغسيل الميت. ثم إنه لو بنى على عدم الدليل على وجوب التغسيل فى الفرض لم يكن وجه ظاهر للتقييد بخروج الروح بعد الإخراج بلا فصل كما فى المتن.

ثم إنه قال فى المنتهى: «لو جرح فى المعركة و مات قبل أن تنقضى الحرب و ينقل عنها فهو شهيد، قاله الشيخ (ره)، و هو حسن. لما روى عن النبي (ص) انه قال يوم أحد: من ينظر ما فعل بسعد بن الربيع؟

فقال رجل: أنا انظر لك يا رسول الله (ص). فنظر فوجد جريحاً به رمق، فقال له: إن رسول الله (ص) أمرنى ان أنظر فى الاحياء أنت أم فى الأموات؟ فقال انا فى الأموات فأبلغ رسول الله (ص) عنى السلام قال: ثم لم أبرح أن مات، و لم يأمر النبي (ص) بتغسيل أحد منهم» «١»

أقول: الظاهر أن مورد الرواية صورة انقضاء الحرب- كما أشرنا إليه سابقاً- لا قبل انقضائها، فلا يدل على حكم المقام و كان الأولى الاستدلال له بصحيح أبان

و نحوه إن كان المراد صورة ما إذا لم يدركه المسلمون و به رمق، و إن كان المراد صورة ما إذا أدركه المسلمون و به رمق فقد

عرفت الكلام فيها. فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً حكاه جماعة. منهم الشيخ في الخلاف. و في

(١) الفرع السابع من مسألة عدم وجوب تغسيل الشهيد ج: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٤

أو نائبه الخاص أو العام- يأمره (١)

الذكرى: «لا نعلم فيه مخالفاً من الأصحاب»

لخبر مسمع كردين عن أبي عبد الله (ع): «المرجوم و المرجومة يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان و يصلى عليهما، و المقتص منه بمنزلة ذلك يغسل و يحنط و يلبس الكفن ثم يقاد و يصلى عليه» (١)

، و نحوه مرسل ابن راشد عن مسمع

(٢)، و مرسل الفقيه عن أمير المؤمنين (ع)

(٣). و ضعفها مجبور بالعمل. ثم إن المصرح به في كلام جماعة عموم الحكم لكل من وجب عليه القتل بهم- يعنى من وجب عليه الرجم أو القود- للمشاركة في السب، لكنه غير ظاهر، لاختصاص النص بالمرجوم و المقتص منه، فاللازم الاقتصار عليهما، كما نسبه في مفتاح الكرامة الى أكثر الأصحاب، و الرجوع في غيرهما الى عموم وجوب التغسيل، و مجرد المشاركة في القتل غير كافية في التعدى. و مثله في الاشكال ما عن المفيد و سلار من الاقتصار على المقتص منه، لأنه طرح للنص من غير وجه.

(١) كما في جامع المقاصد، و عن الروض. و لا يخلو التخصيص بهما من إشكال، لإطلاق النص، و كون تولى الحد للإمام أو نائبه لا يقتضى اختصاص الأمر بهما. و لا فرق بين أن يكون قوله (ع):

«يغسلان و يحنطان»

من باب الافتعال كما في التهذيب، أو من التفعيل كما عن الكافي حيث لا ريب في وجوب مباشرتهما لذلك، فيكون المراد من الهيئة مجرد الأمر، و حيث أطلق كان واجباً على كل أحد كفاية.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت، ملحق الحديث الأول.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت، ملحق الحديث الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٥

أن يغتسل غسل الميت (١) مرة بماء السدر، و مرة بماء الكافور، و مرة بماء القراح، ثم يكفن كتكفين الميت إلا أنه يلبس وصلتين (٢) منه و هما المنزور و الثوب قبل القتل، و اللفافة بعده، و يحنط قبل القتل كحنوط الميت، ثم يقتل فيصلى عليه و يدفن بلا تغسيل.

فان قلت: على تقدير كونهما من باب الافتعال فإنما تدل الهيئة على وجوب ذلك على المقتول لا على غيره، فلا موجب للأمر. قلت: إطلاق الخطاب و عدم توجيهه الى واحد بعينه يقتضى وجوبه كفاية على كل واحد، و التخصيص به بلا مخصص، و إن كان الغالب في أمثال هذه الخطابات توجيه الخطاب للفاعل دون غيره، لكن المقام ليس كذلك، فتأمل. ثم إن الظاهر أن الغرض من الأمر الفعل فاذا كان المقتول في مقام الفعل لا- يجب أمره به، و الا- يكن كذلك وجب أمره على ما يستفاد من النص كما عرفت. و منه يظهر

الإشكال في ما ذكره في الذكرى بقوله:

«و في تحتمه نظر. من ظاهر الخبر، و يمكن تخيير المكلف لقيام الغسل بعده بطريق أولى». و تبعه عليه في كشف اللثام.

(١) كما صرح به جماعة، منهم الشهيد في الذكرى، و المحقق الثاني في جامع المقاصد. و في القواعد: «فيه إشكال»، و في جامع المقاصد قال: «ينشأ من أنه غسل لحي و الأمر لا يقتضى التكرار، و من أن المأمور به غسل الأموات بقرينة التحنيط و لبس الكفن فلا بد من الغسلات الثلاث و هو الأصح». و قريب منه ما في كشف اللثام.

أقول: لا ينبغي التأمل في ظهور النص في غسل الميت بقرينة ما ذكر.

و منه يظهر ما عن المقنعة من انه يغتسل كما يغتسل من الجنابة.

(٢) في الجواهر: «انه لم يعثر على من تعرض لكيفية تكفين من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٦

و لا يلزم غسل الدم من كفته (١). و لو أحدث قبل القتل لا يلزم إعادة الغسل (٢). و يلزم أن يكون موته بذلك السبب، فلو مات أو قتل بسبب آخر يلزم تغسيله (٣). و نية الغسل من الأمر (٤)، و لو نوى هو - أيضاً - صح، كما أنه لو اغتسل

يراد منه القصاص و لعله يترك موضع القصاص ظاهراً». أقول: ظاهر النص ليس تمام الكفن، فاذا فرض امتناع الحد أو القصاص معه فليزج المقدار المنافي لهما.

(١) في الجواهر: «لم أجد من تعرض لغسله». و مقتضى ما يأتي في تكفين غيره وجوبه، إلا أن إهمال ذلك في النص مع لزومه غالباً شاهد بعدم الوجوب.

(٢) كما صرح به جماعة، و استظهره في الجواهر، لعدم الدليل عليه، و أصالة عدم الانتقاض محكمة. و منه يظهر أنه لا يقدر تخلل الحدث في أثائه. و احتمال في الذكرى إلحاقه في ذلك بغسل الجنابة، لكنه ضعيف لما ذكر.

(٣) أما في الأول: فقطعاً كما في الجواهر، و بلا إشكال كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)، لخروجه عن مورد النص، فالمرجع فيه عموم التجهيز. و أما في الثاني: فكذلك كما في الذكرى و جامع المقاصد، و عن الروض و الحدائق. و كأنه - أيضاً - لخروجه عن منصرف النص.

و لم يستبعد شيخنا الأعظم (ره) الاجتزاء في بعض الفروض. و في الجواهر:

انه الأقوى مطلقاً، و لا سيما مع اتفاق السبين. و كأنه لمنع الانصراف المعتد به، و نية المعين لا تعينه.

(٤) كأنه لأجل أن غسل الميت واجب على غير الميت يكون الغسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٧

من غير أمر الإمام (ع) أو نائبه كفى (١) و إن كان الأحوط إعادته.

[مسألة ٦: سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول بالرجم أو القصاص من باب العزيمة لا الرخصة]

(مسألة ٦): سقوط الغسل عن الشهيد و المقتول بالرجم أو القصاص من باب العزيمة لا الرخصة (٢) و أما الكفن فان كان الشهيد عارياً و جب تكفينه، و إن كان عليه ثيابه فلا يبعد جواز تكفينه فوق ثياب الشهادة (٣).

الصادر من المقتول بالمباشرة واجباً على الأمر، فتجب عليه النية كما تجب على المباشر في غير المقام. و فيه: أن الدليل على اعتبار

أصل النية ليس إلا الإجماع على كونه عبادياً، و مقتضى ذلك وجوب النية من الفاعل له ليكون منه عبادة، و لا وجه للاكتفاء بها من غيره، و قيام الأمر مقام التمسك بحيث يؤدي إلى الاكتفاء بنية الأمر كنية الغاسل لا دليل عليه، مع أنه لو تمّ لم تكف النية من المقتول. (١) لتحقق الواجب. و احتمال وجوب الأمر تعبداً شرطاً في صحة الغسل ضعيف كما عرفت آنفاً، و إن مال إليه في الجواهر و نجاة العباد.

(٢) بلا- إشكال ظاهر. و يقتضيه- مضافاً الى إطلاق السقوط في كلامهم- ظاهر النصوص في المسألتين، و لا مجال لاحتمال حمل نصوص الشهيد على إرادة نفي الوجوب، كما يظهر من ملاحظتها.

(٣) إذ ليس في النصوص النهى عن تكفينه، و إنما فيها أنه يكفن بثيابه، و ذلك لا- ينافي تكفينه فوقه. و لعل المراد من قولهم: «لا يكفن» أنه لا- يكفن على المتعارف من نزع ثيابه، لا- المنع من مطلق الكفن و لو فوق الثياب. لكن التكفين الزائد بعنوان كونه تكفيناً مشروعاً يحتاج الى دليل مفقود. و إطلاق ما في النص من أنه يكفن بثيابه يقتضى الانحصار بها و انتفاء غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٨

و لا- يجوز نزع ثيابه و تكفينه (١) و يستثنى من عدم جواز نزع ما عليه أشياء يجوز نزعها كالخف و النعل (٢) و الحزام إذا كان من الجلد (٣)، و أسلحة الحرب، و استثنى بعضهم الفرو (٤) و لا يخلو عن إشكال (٥). خصوصاً إذا أصابه دم (٦).

(١) إجماعاً محققاً و مستفيضاً كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره)، لما في النصوص من الأمر بدفنه بثيابه. و منه يظهر ضعف ما عن المفيد و ابن الجنيد من إيجاب نزع السراويل إلا أن يكون فيها دم. و كأنه للخبر الآتى، لكنه ضعيف غير مجبور، فلا يصلح لمعارضة ما دل على وجوب دفنه بثيابه الشاملة للسراويل.

(٢) مقتضى الاقتصار في النصوص على الدفن بالثياب جواز نزع غيرها، كما هو المشهور بين المتأخرين، كما في الحدائق. بل وجوبه إذا كان دفنه سرفاً و تضييعاً للمال.

(٣) أما إذا كان منسوجاً من القطن أو غيره فربما يدخل في الثياب التي لا يجوز نزعها.

(٤) نسب الى المشهور. و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه إذا لم يصبه الدم.

(٥) كأنه لاحتمال صدق الثياب عليه، أو لاحتمال أن يكون المراد من الثياب مطلق اللباس الذي يكون على هيئتها. و كلاهما ضعيف.

(٦) كما عن جماعة، منهم الحلبي. و كأنه لما في بعض النصوص من الأمر بدفنه بدمائه، أو للخبر الآتى. لكن لا يبعد أن يكون المراد عدم جواز غسلها عن بدنه. أو عما يدفن معه من ثيابه، لا أنه يجب دفن دمائه و لو كانت على ما لا يدفن معه كسلاحه و دراهمه. و أما الخبر فضعيف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٠٩

و استثنى بعضهم مطلق الجلود (١)، و بعضهم استثنى الخاتم.

و

عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢): «ينزع من الشهيد الفرو، و الخف، و القلنسوة، و العمامة، و الحزام، و السراويل» و المشهور لم يعملوا بتمام الخبر (٣)، و المسألة محل اشكال (٤)، و الأحوط عدم نزع ما يصدق عليه الثوب من المذكورات.

[مسألة (٧): إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها نزع]

(مسألة ٧): إذا كان ثياب الشهيد للغير و لم يرض بإبقائها تنزع. و كذا إذا كانت للميت لكن كانت مرهونة عند الغير و لم يرض بإبقائها عليه (٥).

[مسألة ٨): إذا وجد في المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيداً أم لا]

(مسألة ٨): إذا وجد في المعركة ميت لم يعلم انه قتل شهيداً أم لا فالأحوط تغسيله و تكفينه، خصوصاً إذا لم يكن (١) نسب الى المشهور لما عرفت. و كذا الخاتم.
(٢) كما

في رواية زيد بن علي (ع): «ينزع من الشهيد الفرو و الخف و القلنسوة و العمامة و المنطقة و السراويل إلا أن يكون أصابه دم، فإن أصابه دم ترك. و لا يترك عليه شيء معقود إلا حل» (١).
(٣) لما عرفت من بنائهم على دفنه بثيابه أجمع حتى السراويل و العمامة، و عدم دفنه بالخف و الفرو و القلنسوة و إن أصابها الدم. و حيث أن الخبر ضعيف في نفسه لا مجال للعمل به.
(٤) هذا الاشكال من جهة البناء على عموم الثياب و عدم استثنائهم مثل السراويل و العمامة كما في الخبر، و قد عرفت أنه لا ينبغي الإشكال في ذلك. لظهور النصوص في عموم الثياب، و ضعف الخبر.
(٥) لعدم صلاحية النصوص للترخيص في التصرف بمال الغير أو

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٠.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٠
فيه جراحة و إن كان لا يبعد اجراء حكم الشهيد عليه (١).

[مسألة ٩): من أطلق عليه الشهيد في الأخبار من المطعون، و المبطون، و الغريق]

(مسألة ٩): من أطلق عليه الشهيد في الأخبار من المطعون، و المبطون، و الغريق، و المهذوم عليه، و من ماتت عند الطلق، و المدافع عن أهله و ماله، لا يجرى عليه حكم الشهيد (٢)، إذ المراد التنزيل في الثواب.

موضوع حقه.

(١) بلا إشكال عند الأصحاب على الظاهر كما في الجواهر، أو بلا خلاف ظاهر كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) إذا كان قد وجد فيه أثر القتل. و لعله لمراعاة الظاهر. لكن لا دليل على حجية الظهور. اللهم إلا أن يدعى قيام السيرة عليه. و أما إذا لم يوجد فيه أثر القتل فعن الشيخ و الفاضلين: ذلك أيضاً، و عن ابن الجنيد: وجوب تغسيله عملاً بعموم وجوب التجهيز، لأصالة عدم الشهادة، و عدم ثبوت السيرة على خلافها. و هو الأقوى كما مال إليه في الجواهر. ثم إن كون الأحوط التغسيل غير ظاهر كلياً، حيث لا يجوز غسل ما على بدن الشهيد من الدم.
و أما في التكفين فالأحوط الجمع بين تكفينه بثيابه و غيرها.

(٢) قال في الذكرى: «أطلقت الشهادة في الأخبار على من قتل دون ماله و دون أهله، و على المطعون، و المبطون، و الغريق. و

المهدوم عليه، و النفساء، لا بمعنى لحوق أحكام الشهيد، بل بمعنى المساواة أو المقاربة في الفضيلة»، و نحوه ما في جامع المقاصد و غيره. و لا- إشكال في ذلك و لا- خلاف، كما يظهر من كلماتهم في معنى الشهيد في المقام. و تقتضيه السيرة القطعية، و قصور نصوص الشهيد عنه. و خبر أبي خالد المتقدم صريح في ذلك. فإطلاق الشهيد عليه في الأخبار محمول على التنزيل في الثواب. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١١

[مسألة ١٠]: إذا اشتبه المسلم بالكافر [

(مسألة ١٠): إذا اشتبه المسلم بالكافر فإن كان مع العلم الإجمالي بوجود مسلم في البين وجب الاحتياط (١) بالتغسيل و التكفين و غيرهما للجمع، و إن لم يعلم ذلك لا يجب شيء من ذلك (٢). و في رواية (٣)، يميز بين المسلم و الكافر بصغر الآلة و كبرها، و لا بأس بالعمل بها في غير صورة العلم الإجمالي (٤) و الأحوط إجراء أحكام المسلم مطلقاً بعنوان الاحتمال و برجاء كونه مسلماً.

[مسألة ١١]: مس الشهيد و المقتول بالقصاص بعد العمل بالكيفية السابقة لا يوجب الغسل [

(مسألة ١١): مس الشهيد و المقتول بالقصاص بعد العمل بالكيفية السابقة لا يوجب الغسل (٥).

- (١) عملاً بالعلم الإجمالي.
- (٢) لأصالة البراءة. و العموم لو ثبت لا يصلح للمرجعية لأن الشبهة مصداقية، و أصالة عدم الكافر لا أصل لها.
- (٣) و هي
- مصحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص) يوم بدر: لا- تواروا إلا- من كان كميثاً يعني: من كان ذكره صغيراً، و قال: لا يكون ذلك إلا في كرام الناس» (١).
- و عن جماعة، منهم الفاضلان و الشهيد: العمل بها. و موردها و إن كان واقعة بدر لكن التعليل في ذيلها يقتضى عموم الحكم. اللهم إلا أن يكون المقصود منه بيان وجه المناسبة و رفع الاستيحاش، لا التعليل للحكم.
- (٤) لموافقته للأصل، ففي الحقيقة يكون العمل به لا بها، إذ لو كان بها لوجب تجهيز كميث الذكر الذي هو خلاف الأصل.
- (٥) كما تقدم في غسل المس.

(١) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب الجهاد حديث: ١. و بهذا المضمون حديث: ٣ من باب: ٣٩ من أبواب الدفن فلاحظه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٢

[مسألة ١٢]: القطعة المبانة من الميت إن لم يكن فيها عظم لا يجب غسلها [

(مسألة ١٢): القطعة المبانة من الميت إن لم يكن فيها عظم لا يجب غسلها و لا غيره (١)، بل تلف في خرقه (٢) و تدفن (٣)، و إن كان فيها عظم و كان غير الصدر تغسل (٤)

(١) إجماعاً حكاها غير واحد. و لعله بذلك يخرج عن قاعدة الميسور مع أن في حجيتها في نفسها، و صحة تطبيقها في بعض الفروض إشكالا.

و كذا يخرج عن استصحاب وجوب الغسل أو غيره الثابت للقطعة قبل الانفصال، مع أنه قد يشكل صدق البقاء في بعض الفروض أيضاً.

(٢) كما عن المشهور، و ليس عليه دليل ظاهر. و قاعدة الميسور و الاستصحاب قد عرفت الاشكال فيهما، مع أن مقتضاهما المحافظة على الخصوصيات المعتبرة في الكفن، و هو خلاف ظاهرهم. و لذا اختار في المعتبر و غيره: العدم. بل ظاهر نسبة الأول إلى سائر انحصار المخالف فيه.

(٣) إجماعاً.

(٤) إجماعاً كما عن الخلاف و الغنية: و في المنتهى: نفي الخلاف فيه بين علمائنا. و في جامع المقاصد: نسبتته إلى الأصحاب. و احتج عليه في الخلاف بإجماعنا. مضافاً إلى

مرسل أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة، فإذا مسه إنسان فكلمها كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل» (١)

، فان مورده و إن كان الحي لكن يتعدى الى الميت بالأولوية. نعم يتوقف الاستدلال على ثبوت الملازمة بين وجوب الغسل بمسها و وجوب تغسيلها كما استظهره في الذكرى، أو على أن مقتضى إطلاق الحكم بأنها ميتة أنها كذلك في جميع الأحكام حتى وجوب التغليف، و إن كانا معاً- و لا سيما الأول-

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل المس، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٣

.....

محل تأمل. و أما قاعدة الميسور و الاستصحاب فقد عرفت إشكالهما. و استدلل له- أيضاً- في المنتهى و غيره

بصحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟»

قال (ع): يغسل و يكفن و يصلى عليه و يدفن» (١)

، لصدق العظام على التامة و الناقصة كما في الذكرى، و لا سيما بملاحظة أن أكيل السبع لا يبقى تمام عظامه غالباً. و استدلل له في الخلاف و المنتهى و غيرهما بتغسيل أهل مكة يد عبد الرحمن بن عتاب، ألقاها طائر من وقعة الجمل عرفت بنقش خاتمه، و كان قاطعها الأشر ثم قتله، فحمل يده عقاب أو نسر.

هذا و لكن العمل ليس بحجة، و العظام غير العظم.

(تنبيه): قال في المعتبر: «بعض المتأخرين عاب على الشيخ (ره) حكاية إلقاء يد عبد الرحمن بن عتاب بمكة، و قال: قد ذكر البلاذري أنها وقعت باليمامة. و هي الصحيح، فإن البلاذري أبصر بهذا الشأن.

و هو إقدام على شيخنا أبي جعفر (ره) و جرأه من غير تحقيق، فانا لا نسلم أن البلاذري أبصر منه بل لا يصل غايته. و الشافعي ذكر أنها ألقيت بمكة، و احتج لمذهبه بالصلاة عليها بمحضر الصحابة، و لا يقول أحد أن البلاذري أبصر من الشافعي في النقل. و شيخنا أورد منقول الشافعي فلا مأخذ عليه. نعم يمكن أن يقال للشافعي: كما روى أنها ألقيت بمكة فقد روى أنها ألقيت باليمامة، و لا حجة

فى فعل أهل اليمامة، و مع اختلاف النقل يخرج عن كونه حجة. و لو سلمنا وقوعها بمكة لم تكن الصلاة عليها حجة، لأنه لم يبق بها بعد خروج الجيش مع على من يعتد بفعله.

على أنه يحتمل أن يكون الذى صلى عليها ممن يرى الصلاة على الغائب،

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٤

و تلف فى خرقة (١) و تدفن (٢)، و إن كان الأحوط تكفينها بقدر ما بقى من محل القطعات الثلاث (٣)، و كذا إن كان عظماً مجرداً (٤). و أما إذا كانت مشتملة على الصدر، و كذا الصدر وحده

و سنين ضعفه».

(١) كذا فى عبارة جماعة. و فى عبارة آخرين: أنها تكفن. و جعله فى كشف اللثام هو الظاهر. و كأنه لأن العمدة فى دليله الإجماع، و لأجله كان الواجب مجرد اللف لأنه المتيقن. نعم لو تمت دلالة النصوص المتقدمة كان الواجب التكفين المعهود للميت التام، فتكفن بثلاثة أثواب. و ربما احتتمل أن ذلك إذا كان الجزء محلاً للأثواب الثلاثة، فإن كان محلاً للثنتين كفن بهما، و إن كان محلاً واحد كفن بواحد، بناء على أن التنزيل فى المرسل ملحوظ فيه الجزئية. و كذا لو تمت قاعدة الميسور و الاستصحاب.

(٢) إجماعاً.

(٣) قد عرفت وجهه، و أحوط منه التكفين بثلاثة أثواب مطلقاً.

(٤) كما عن الإسكافى و الشهيد و المحقق الثانى فى حاشية الشرائع، فإن مقتضى ما دل على طهارة ما لا تحله الحياة و إن كان عدم وجوب تغسيل العظام، إلا أن النصوص الدالة على وجوب تغسيل عظام من أكله الطير أو السبع تقتضى وجوب الخروج عنها و وجوب غسل العظم، بضميمة قاعدة الميسور أو استصحاب وجوب الغسل قبل الانفصال. لكن عرفت الاشكال فيهما، مع أن مقتضاهما وجوب الصلاة أيضاً، مضافاً الى إمكان منع ظهور تلك النصوص فى العظام المجردة من اللحم أصلاً كما قيل. و لأجله كان ظاهر جماعة: العدم. و قواه شيخنا الأعظم (ره). و هو فى محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٥

فتغسل و تكفن و يصلى عليها و تدفن (١).

(١) على المشهور. و فى المنتهى: نفى وجدان الخلاف المحقق بين المتقدمين و المتأخرين فيه. و عن الخلاف و التذكرة و النهاية: الاتفاق على وجوب الصلاة. و صريح غير واحد استلزام ذلك لوجوب الغسل و الكفن، بل لعل ظاهر الكتب المذكورة ذلك. و استدلاله - مضافاً الى الاستصحاب و قاعدة الميسور -

بمصحح الفضل بن عثمان الأعمش عن الصادق (ع) عن أبيه (ع): «فى الرجل يقتل فيوجد رأسه فى قبيلة، و وسطه و صدره و يده فى

قبيلة، و الباقي منه فى قبيلة. قال (ع): ديتة على من وجد فى قبيلته صدره و يده و الصلاة عليه» [١]

بناء على أن ذكر اليدين فى الجواب لذكرهما فى السؤال لا لخصوصية لهما، و

مرفوع البنظى قال: «المقتول إذا قطع أعضاؤه يصل على العضو الذى فيه القلب» [١]

بناء على أن المراد نفس العضو الذى هو مستقر القلب - أعنى: الصدر - بلا اعتبار لوجود القلب فعلاً.

و لكن كلا- المبنيين غير ظاهر. و لذا قال فى المعبر: «و الذى يظهر لى أنه لا تجب الصلاة إلا أن يوجد ما فيه القلب، أو الصدر و

اليدان، أو عظام الميت»، ثم استدل للأخير بصحيح على بن جعفر (ع) المتقدم الوارد في أكيل السبع. فلم يجعل الموضوع الصدر كما نسب الى المشهور، بل جعل الموضوع أحد العناوين الثلاثة: ما فيه القلب كما في المرفوع، و الصدر و اليدان كما في المصحح، و عظام الميت كما في صحيح ابن جعفر (ع) وغيره كما يأتي. و لعل التأمل يقضى برجوع الثاني إلى الأول، لأن الظاهر

[١] الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤. و في نسخة المؤلف - دام ظله - المصححة أشير الى عدم وجود لفظ (يداه) و لفظ (و الباقي منه في قبيلة) في التهذيب.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٦

.....

من مورد السؤال في المصحح هو ما اشتمل على القلب، فالحكم في الجواب بوجود الصلاة عليه لا إطلاق فيه يشمل صورة وجود الصدر و اليدين مجردة عما عداهما. فيكون المستفاد من النصوص أن موضوع وجوب الصلاة أحد عنوانين: ما فيه القلب، و عظام الميت. و يشير إلى الأول ما

في صحيح ابن جعفر (ع): «فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه» «١»

، و نحوه مرسل عبد الله بن الحسين

«٢» و لا يعارض ذلك

خبر طلحة عن أبي عبد الله (ع): «لا يصلى على عضو رجل من رجل أو يد أو رأس منفرداً، فاذا كان البدن فصل عليه و إن كان ناقصاً من الرأس، و اليد، و الرجل» «٣».

لإمكان كون الشرطية مسوقة في قبال نفى الصلاة على الرجل و اليد و الرأس لا إرادة اشتراط الصلاة بوجود البدن.

و أما ما

في مرسل محمد بن البرقي عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وجد الرجل قتيلاً فان وجد له عضو تام صلى عليه

و دفن، و إن لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه و دفن» «٤»

، و نحوه ما

عن ابن المغيرة: «أنه قال بلغني عن أبي جعفر (ع) أنه يصلى على كل عضو رجلاً كان أو يداً أو الرأس جزءاً فما زاد، فاذا نقص عن

رأس أو يد أو رجل لم يصل عليه» «٥»

، فمع الضعف في السند، و المعارضة بخبر طلحة، بل و بصحيح ابن جعفر (ع)

و غيره، لم يعرف قائل بمضمونها عدا الإسكافي على ما حكى عنه، فطرحهما أو حملهما على

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٧

و كذا بعض الصدر إذا كان مشتملاً على القلب (١)، بل و كذا عظم الصدر و إن لم يكن معه لحم (٢). و فى الكفن يجوز الاقتصار على الثوب و اللفافة (٣)، إلا- إذا كان بعض محل المتزر أيضاً موجوداً، و الأحوط القطعات الثلاث (٤) مطلقاً. و يجب حنوطها أيضاً (٥).

[مسألة ١٣: إذا بقى جميع عظام الميت بلا لحم]

(مسألة ١٣): إذا بقى جميع عظام الميت بلا لحم و جب اجراء جميع الأعمال (٦).

الاستحباب متعين.

فالعمدة إذن فى وجوب الصلاة على الصدر المجرد عن القلب هو استحباب الوجوب النفسى الضمنى الثابت له قبل الانفصال، بناء على صدق البقاء عرفاً معه. أما قاعدة الميسور فيشكل جريانها، لعدم كون الصلاة على الصدر بعضاً من الصلاة على الكل. فلاحظ.

(١) لما عرفت.

(٢) بناء على ما عرفت من عدم النص على موضوعية الصدر لم يكن فرق بين عظم الصدر و عظم غيره الذى تقدم حكمه.

(٣) لأنهما الثابتان قبل الانفصال.

(٤) كما نسب الى ظاهر الأصحاب. و وجهه: ما أشرنا إليه فى عظم الصدر.

(٥) كما عن الشيخ و سلار و غيرهما. و هو فى محله إن كان المحل باقياً أما إذا لم يكن باقياً فوجوبه غير ظاهر. و عن الشهيد و جماعة: لا إشكال فى عدمه مع عدم بقاء محله.

(٦) كما تقدم عن المحقق. و يشهد له صحيح ابن جعفر المتقدم

(١)

(١) تقدم ذكره فى المسألة الثانية عشرة من الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٨

[مسألة ١٤: إذا كانت القطعة مشتبهة بين الذكر و الأنثى الأحوط أن يغسلها كل من الرجل و المرأة]

(مسألة ١٤): إذا كانت القطعة مشتبهة بين الذكر و الأنثى الأحوط أن يغسلها كل من الرجل و المرأة (١).

[فصل فى كيفية غسل الميت]

فصل في كيفية غسل الميت يجب تغسيله ثلاثة أغسال (٢): «الأول»: بماء السدر، «الثاني»: بماء الكافور (٣)، «الثالث»: بالماء القراح،

و نحوه خبر خالد القلانسي عن أبي جعفر (ع)

«١». (١) تقدم هذا في المسألة الثانية من الفصل السابق مع اختلاف في المتن بين المقامين. فلاحظ.

فصل في كيفية غسل الميت

(٢) هو مذهب الأصحاب عدا سلالر كما في المعتمر، و عن كشف الرموز و المدارك و الذخيرة. و عن الخلاف، و الغنية: الإجماع عليه. و يدل عليه الأمر به في جملة من النصوص

«٢». و لأجله يضعف ما عن سلالر من وجوب الواحد بالقراح، للأصل، و لما دل على أنه كغسل الجنابة

«٣» و لما ورد في الميت الجنب من أنه يغسل غسلًا واحدًا

«٤» إذ الأول لا مجال له مع الدليل، و الثاني محمول على إرادة التشبيه بالكيفية، و الثالث على إرادة التداخل، بل لعله هو الظاهر منه.

(٣) كما هو المشهور. و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و يقتضيه

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١١٩

و يجب على هذا الترتيب (١)، و لو خولف أعيد على وجه يحصل الترتيب (٢) و كيفية كل من الأغسال المذكورة كما ذكر في الجنابة، فيجب أولاً غسل الرأس و الرقبة، و بعده الطرف الأيمن، و بعده الأيسر (٣). و العورة تنصف أو تغسل مع كل

الأمر بذلك في جملة من النصوص □

كصحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع): «سألت عن غسل الميت، فقال (ع): اغسله بماء و سدر ثم اغسله على أثر ذلك غسله أخرى بماء و كافور و ذريرة- إن كانت- و اغسله الثالثة بماء قراح. قلت: ثلاث غسلات لجسده كله؟ قال: نعم» (١)

و نحوه غيره. و لأجله يضعف ما عن ابني حمزة و سعيد من نفى اعتبار الخليطين. و كأنه لإطلاق ما دل على أنه كغسل الجنابة، و قد عرفت إشكاله.

(١) على المشهور المعروف و يقتضيه ظاهر النصوص المتقدمة و غيرها و ربما نسب الى ابن حمزة نفى اعتباره. و كأنه لإطلاق بعض

النصوص

□ كخبر الحلبي: «قال أبو عبد الله (ع): يغسل الميت ثلاث غسلات:

مرة بالسدر، و مرة بالماء يطرح فيه الكافور، و مرة أخرى بالماء القراح» (٢)

و فيه: أنه على تقدير إطلاقه مقيد بغيره.

(٢) لفوات الشرط الموجب لفوات المشروط، و عن التذكرة و النهاية:

فيه وجهان من حصول الإنقاء، و من مخالفة الأمر. و ضعفه ظاهر.

(٣) بلا خلاف كما عن كشف الالتباس، و مذهب علمائنا كما عن التذكرة و المدارك، و اتفاق فقهاء أهل البيت (ع) كما في المعتمر،

و إجماعاً كما عن الانتصار و الخلاف و الذكري. و يشهد به ما
في موثق عمار عن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٠

من الطرفين، و كذا السرة. و لا يكفى الارتماس (١) - على الأحوط - فى الأغسال الثلاثة مع التمكن من الترتيب.

□
أبى عبد الله (ع): «ثمَّ تبدأ فغسل الرأس و اللحية بسدر حتى تنقيه ثمَّ تبدأ بشقه الأيمن، ثمَّ بشقه الأيسر .. (الى أن قال):

يجعل فى الجرة من الكافور نصف حبة، ثمَّ تغسل رأسه و لحيته، ثمَّ شقه الأيمن، ثمَّ شقه الأيسر ..» (١)

، و ما

□
فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «ثمَّ تبدأ بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر، ثمَّ سائر جسده، و ابدأ بشقه الأيمن» (٢)

و

فى المرسل عن يونس: «ثمَّ اغسل رأسه بالرغوة

.. (الى أن قال):

ثمَّ أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه الى قدميه

.. (الى أن قال):

ثمَّ أضجعه على جانبه الأيمن و افعل به مثل ذلك» (٣)

و

□
فى خبر الكاهلى عن أبى عبد الله (ع): «ثمَّ تحول الى رأسه و ابدأ بشقه الأيمن من لحيته و رأسه، ثمَّ وثن بشقه الأيسر من رأسه و

لحيته و وجهه

.. (الى أن قال):

ثمَّ أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثمَّ اغسله من قرنه الى قدمه

.. (الى أن قال):

ثمَّ رده على جانبه الأيمن ليبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه الى قدميه» (٤).

و ما فيهما من غسل الرأس مع البدن زائداً على غسل الرأس أولاً، و ما فى الأخير من الترتيب بين جانبي الرأس، محمول على الفضل

بقريته ما سبق، و إن حكى عن الفقيه و المبسوط: و جوب الأول.

(١) خلافاً لما عن العلامة و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢١

نعم يجوز في كل غسل رمس كل من الأعضاء الثلاثة مع مراعاة الترتيب في الماء الكثير (١).

[مسألة (١): الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع في الغسل]

(مسألة ١): الأحوط إزالة النجاسة عن جميع جسده قبل الشروع في الغسل (٢)

لإطلاق تشبيهه بغسل الجنابة في النص و الفتوى،

ففي خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «غسل الميت مثل غسل الجنب» (١)

، ونحوه غيره. و عن التذكرة: أنه استشكله. و في كشف اللثام: الأقوى العدم.

وجعله في الجواهر الأظهر، لنصوص الترتيب التي بها يرفع اليد عن إطلاق التشبيه، و أضاف الى ذلك في كشف اللثام الاستدلال

بالأصل، و الاحتياط و ظواهر الفتاوى، و احتمال التشبيه بغسل الجنابة في الترتيب، بل ظهوره.

لكن الظهور في ذلك ممنوع، و النصوص التي فيه موردها الماء القليل كما هو المتعارف نظير ما ورد في غسل الجنابة.

(١) اتفاقاً كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره). لحصول الغسل و عدم منافاته للترتيب.

(٢) بل وجوبه محكى عليه الإجماع عن التذكرة و نهاية الأحكام و كشف اللثام و المفاتيح. و في المنتهى، و عن مجمع البرهان:

نفى الخلاف فيه و عن المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. و يقتضيه ما

في المرسل عن يونس عنه (ع): «امسح بطنه مسحاً رقيقاً فان خرج منه شيء فأنقه، ثم اغسل رأسه، ثم أضجعه على جنبه الأيسر..» (٢)

، و ما

□

في صحيح الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٢

و إن كان الأقوى كفاية إزالتها (١)

عن غسل الميت، فقال (ع): أقعده و اغمز بطنه غمزاً رقيقاً ثم طهره من غمز البطن» (١).

و أما الأمر بغسل فرجه في المرسل و غيره فالظاهر أنه ليس مما نحن فيه لعدم التعرض فيه للنجاسة، و يشهد به الأمر بغسله ثانياً قبل

الغسل بماء الكافور.

(١) لعدم ثبوت الإجماع على وجوب التقديم على الغسل، كيف؟

و عباراتهم مختلفة، فبعضها خال من ذكر التقديم، و بعضها خال من ذكر الوجوب، و بعضها خال من التعرض للإزالة أصلاً، و بعضها

و إن كان متعرضاً للوجوب و التقديم معاً إلا أن الاستدلال من المحقق و غيره عليه بصون ماء الغسل عن النجاسة إنما يقتضى تقديم

الإزالة على غسل محلها لا غير، كما أن الاستدلال عليه بأن إزالة النجاسة العينية أولى من إزالة النجاسة الحكمية إنما يقتضى وجوب

الإزالة في الجملة و لو بعد الغسل. فالقدر المتيقن من مجموع هذه الكلمات هو وجوب الإزالة في الجملة. و في كشف اللثام: «كأنه لا- خلاف في وجوب تطهيره من النجاسة و إن لم يتعرض له الأ-كثر و كأنه المعنى بالإجماع المحكى في التذكرة و نهاية الاحكام. (الى أن قال):

فالظاهر أن الفاضلين و كل من ذكر تقديم الإزالة أو التنجيه أرادوا إزالة العين لثلا- يمتزج بماء الغسل» و مع هذا لا- يبقى وثوق بالإجماع. و أما ما في الروايتين فلا يبعد حمله على الاستحباب كما هو محمل ما ورد مثله في غسل الجنابة، فإنه أولى من تقييد ما دل على أن غسل الميت كغسل الجنابة. و بالجملة: إذا ثبت أفضلية تقديم إزالة النجاسة على الغسل في الجنابة ثبت هنا بعموم التنزيل، و حينئذ يكون حمل الروايتين عليها أولى عرفا من حملهما.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٣

عن كل عضو قبل الشروع فيه (١).

[مسألة ٢): يعتبر في كل من السدر و الكافور أن لا يكون في طرف الكثرة بمقدار يوجب إضافته]

(مسألة ٢): يعتبر في كل من السدر و الكافور أن لا يكون في طرف الكثرة بمقدار يوجب إضافته و خروجه عن الإطلاق (٢).

على الوجوب و تقييد عموم التنزيل بغير ذلك، كما يظهر بالتأمل.

(١) الكلام في اعتبار ذلك و عدمه هنا هو الكلام فيه في الجنابة. فراجع.

(٢) كما في القواعد، و عن التذكرة و النهاية و البيان و جامع المقاصد و التنقيح و غيرها، فإن المذكور في صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع)

«١» و سليمان بن خالد عنه (ع)

«٢» و غيرهما: الغسل بماء و سدر، و بماء و كافور. و ظاهره اعتبار صدق الماء حقيقة عليه حين الغسل به. و أظهر منه ما

في صحيح يعقوب بن يقطين من قول العبد الصالح (ع): «ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات

.. (الى أن قال):

و يجعل في الماء شيء من سدر و شيء من كافور» «٣».

و لا ينافيه ما في خبر الكاهلي عن أبي عبد الله (ع)

«٤» من التعبير بماء السدر و ماء الكافور، إذ كما يحتمل أن تكون الإضافة فيه من قبيل إضافة الماء المضاف، يحتمل أن تكون لأجل

كون الماء فيه شيء من السدر أو الكافور، إذ يكفي في الإضافة أدنى ملابسة. و يشهد للثاني قوله (ع) في الخبر المذكور:

«فاغسله بماء من قرنه الى قدمه».

كما لا ينافيه- أيضاً- ما في صحيح الحلي عن أبي عبد الله (ع) من التعبير بالغسل بالسدر

«٥»، إذ لا مجال للأخذ

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.
 (٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢ و ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٤

و في طرف القلة يعتبر أن يكون بمقدار يصدق أنه مخلوط بالسدر أو الكافور (١).

بظاهره، فلا بد من حملة على إرادة الغسل بماء ممزوج بالسدر. وإطلاقه وإن كان يقتضى جواز الغسل بالضاف، لكنه مقيد بما عرفت.

و بالجملة: التأمل في مجموع النصوص يقتضى البناء على اعتبار الإطلاق كما ذكره الجماعة، و منه يظهر ضعف ما في الجواهر من أن ظاهر الأدلة خلافه. و نحوه ما عن المدارك و في الذكري: «المفيد قدر السدر برطل أو نحوه، و ابن البراج برطل و نصف، و اتفق الأصحاب على ترغيته، و هما يوهمان الإضافة و يكون المطهر هو القراح». و فيه: - كما في كشف اللثام - «أن الإرغاء لا يستلزم إضافة الماء الذي تحت الرغوة» و قد استظهر في مفتاح الكرامة من جماعة ممن ذكر الإرغاء أنهم يريدون غسل الرأس بالرغوة قبل الغسل الواجب. نعم قد يوهم المرسل عن يونس عنهم (ع)

«١» أن ذلك بعض الغسل الواجب، لكن قوله (ع): بعد ذلك:

«و اجتهد أن لا يدخل الماء منخريه و مسامعه»

ظاهر في غسله بالماء الذي كان في الإجابة الذي قد صب عليه ما تحت الرغوة، و في التعبير بلفظ الماء إشعار بإطلاقه.

(١) قد عرفت أن المذكور في النصوص: الغسل بماء السدر، و بالسدر، و بماء و سدر، و مقتضى الجميع أن يكون مقدار السدر بحيث يصدق معه الغسل به. و ما

في صحيح يعقوب بن يقطين من قوله (ع): «و يجعل في الماء شيء من سدر و شيء من كافور» (٢)

لا يصلح لمعارضه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٥

و في الماء القراح يعتبر صدق الخلوص منهما (١). و قدر بعضهم السدر برطل (٢). و الكافور بنصف مثقال تقريباً (٣). لكن المناط ما ذكرنا.

ما سبق، و لا سيما و في صدره الأمر بالغسل بالسدر. فتأمل. و أما ما في المتن من اعتبار صدق الخلط فلا وجه له، إلا أن يرجع الى ما ذكرنا.

و كذا ما في القواعد، و ظاهر غيرها من الاكتفاء بالمسمى. و في الشرائع:

«قيل: مقدار السدر سبع ورقات»، و في الجواهر: «لم نعرف قائله و لا من نسب اليه». و في خبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع):

الأمر بطرح ذلك المقدار بالماء القراح

«١»، و نحوه خبر عبد الله ابن عبيد عنه (ع)

«٢» لكنهما- مع أنهما في غير ما نحن فيه- لا يصلحان لإثبات ذلك، لظهور الاتفاق على خلافهما.

(١) لأن القراح هو الخالص عن إضافة شيء إليه. و

في صحيح الحلبي: «ثمَّ اغسله بماء بحت».

(٢) محكى عن المفيد في المقنعة: و عن القاضي في المهذب: تقديره برطل و نصف. و ليس عليهما دليل ظاهر.

(٣) المنقول عن الهداية و الفقيه و المقنعة و المراسم: تقدير الكافور بنصف مثقال. و ظاهره أنه تحقيق لا- تقريب. و لم نقف على وجهه.

نعم المذكور

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «نصف حبة» «٣»

و

في المرسل عن يونس عنهم (ع): «حيات كافور» «٤».

و في رواية

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت، حديث: ١٠.

(٤) الوسائل، باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٦

[مسألة ٣: لا يجب مع غسل الميت الوضوء قبله أو بعده و إن كان مستحباً]

(مسألة ٣): لا يجب مع غسل الميت الوضوء (١) قبله أو بعده و إن كان مستحباً (٢).

مغيرة مؤذن بنى عدى عن أبي عبد الله (ع): «قال: غسل على بن أبي طالب (ع) رسول الله (ص) بدأه بالسدر و الثانية بثلاثة مثاقيل من كافور» «١»

لكن الجميع لم يعرف القول به من أحد. و لعل الاختلاف لاختلاف مراتب الفضل.

(١) كما هو المشهور، بل عن بعض إنكار قائل صريح بالوجوب.

نعم نسب إلى المقنعة و المهذب و النزهاء و ظاهر الاستبصار و الكافي و المحقق الطوسي. و كأنه لما

في صحيح حرير عن أبي عبد الله (ع): «الميت يبدأ بفرجه ثمَّ يوضأ وضوء الصلاة» «٢»

و نحوه غيره. لكن عن السرائر:

نسبتها الى الشذوذ، و عن المبسوط و الخلاف: أن عمل الطائفة على ترك العمل بها. و حينئذ لا- مجال للعمل بها، و لا سيما مع

موافقتها للعامة كما قيل، و في المنتهى: «أطبق الجمهور على الوضوء». و قد يشير إليه ما

في صحيح ابن يقطين: «عن غسل الميت أ فيه وضوء الصلاة أم لا؟ فقال (ع):

غسل الميت يبدأ بمرافقه ..» (٣)

حيث لم يتعرض فيه لإثبات الوضوء ولا نفيه مع كونه المسؤول عنه، فيدل على نكته هناك، أو أنه ظاهر في نفيه، فيكون معارضاً لها. (٢) كما عن المشهور أو الأشهر، وعن كثير من كتب القدماء والمتأخرين وتأخيرهم: النص على استحبابه، حملاً لتلك النصوص عليه، ولا سيما مع تأيدها بما دل على أن كل غسل معه وضوء، وبناء على حمله على الاستحباب.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٧

والأولى أن يكون قبله (١).

[مسألة (٤): ليس لماء غسل الميت حد]

(مسألة ٤): ليس لماء غسل الميت حد (٢)، بل المناط كونه بمقدار يفي بالواجبات أو مع المستحبات. نعم

في بعض الأخبار أن النبي (صلى الله عليه وآله) أوصى إلى أمير المؤمنين عليه السلام أن يغسله بست قرب (٣)

، والتأسي به (ص) حسن (٤) مستحسن.

(١) كما تضمنته النصوص، بل يشكل البناء على مشروعيته بعده لو لا ما عن جماعة من التصريح بعدم الفرق بين فعله قبله وبعده، الموافق لإطلاق:

«في كل غسل وضوء إلا الجنابة».

فتأمل.

(٢) لإطلاق الأدلة، و

لمكاتبة الصفار إلى أبي محمد (ع): «كم حد الماء الذي يغسل به الميت، كما رووا: أن الجنب يغسل بسنته أرطال، والحائض بتسعة

أرطال، فهل للميت حد من الماء الذي يغسل به؟ فوقع (ع) حد غسل الميت أن يغسل حتى يطهر إن شاء الله تعالى» (١)

قال الصدوق في محكي الفقيه: «و هذا التوقيع في جملة توقعاته عندي بخطه في صحيفة».

(٣) كما

في رواية فضيل سكرة قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

جعلت فداك هل للماء الذي يغسل به الميت حد محدود؟ قال: إن رسول الله (ص) قال لعلي (ع): إذا أنا مت فاستق لي ست قرب من

ماء بئر غرس فاغسلني ..» (٢).

و

في مصحح حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: «بسع قرب» (٣).

(٤) بل ظاهر الرواية الأولى حكاية ذلك بعنوان التحديد لسبق السؤال

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ١٢٧

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب غسل الميت، حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٨

[مسألة ٥): إذا تعذر أحد الخليطين سقط اعتباره]

(مسألة ٥): إذا تعذر أحد الخليطين سقط اعتباره و اكتفى بالماء القراح بدله (١)، و يأتي بالأخيرين و إن تعذر كلاهما سقطا و غسل بالقراح ثلاثة أغسال، و نوى بالأول ما هو بدل الصدر، و بالثاني ما هو بدل الكافور (٢).

عنه، فتدل على رجحانه مع قطع النظر عن التأسى.

(١) أما أصل وجوب التمسك في الجملة فالظاهر أنه مما لا إشكال فيه لظهور التسالم عليه، نعم عن المبسوط و السرائر التعبير ب «لا بأس بالغسل بالماء القراح»، و قد يشعر ذلك بعدم الوجوب، لكن المظنون قويا إرادة الوجوب. و أما وجوب الغسل بالقراح بدله فهو المحكى عن العلامة و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم. و في المعتمد و الذكرى، و عن النافع و المدارك و مجمع البرهان و غيرها: عدمه. و ينبغي ابتناء الخلاف المذكور على اعتبار إطلاق الماء في الغسلين الأولين و اعتبار إضافته، فعلى الأول: يتعين الأول، لقاعدة الميسور، و الاستصحاب في وجه. و على الثاني:

يتعين الثاني، لعدم صدق الميسور عرفا، و لتعدد الموضوع كذلك، فلا مجال للقاعدة و الاستصحاب. و الاشكال على القاعدة بعدم حجيتها في غير محله، لظهور التسالم عليها في المقام، و لذا لا- إشكال في وجوب الغسل بالماء القراح. و كذلك الاشكال على الاستصحاب باختلاف الحدوث و البقاء في الحيثية، فإن ذلك لا يوجب تعدد الموضوع و لا يمنع من صدق البقاء.

اللهم إلا- أن يشكل الاستصحاب باختصاصه بصورة طرو و تعذر الخليط بعد الموت. و القاعدة بأن الإجماع على العمل بها في الماء القراح لا يقتضى الإجماع عليه في المقام، و لا سيما مع وضوح الخلاف.

(٢) كما في جامع المقاصد قال: «فاعلم أنه لا بد من تمييز الغسلات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٢٩

[مسألة ٦): إذا تعذر الماء ييمم ثلاثة تيممات بدلا عن الأغسال]

(مسألة ٦): إذا تعذر الماء ييمم ثلاثة تيممات (١) بدلا عن الأغسال على الترتيب و الأحوط تيمم آخر بقصد بدليه

بعضها عن البعض الآخر، لوجوب الترتيب بينها، وذلك بالنية»، و في الجواهر: «فيه تأمل بل منع». و كأنه لأن عنوان بديلة الناقص عن التام و إن كان عنواناً قصدياً إلا أن القاعدة لا تقتضى وجوبه. و عنوان الميسور إنما لوحظ مرآة للمقدار الممكن بشهادة التعبير بعدم السقوط الظاهر في وجوب ما كان واجباً قبل التعذر و هو ذات المقدار الممكن. و فيه:

أن ذلك إنما يتم لو فرض كون الأغسال الثلاثة حينئذ من قبيل أفراد طبيعته واحدة لا تمايز بينها، ولكنه غير ظاهر. و مجرد الاتفاق في الصورة لا يستوجب الاتفاق في الحقيقة. و مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم التعيين بالقصد، لاعتباره في عبادية العبادة، و مع عدم قصد التعيين يشك في وقوعه على وجه العبادة. إلا- أن يقال: الشك في المقام يرجع فيه إلى قاعدة البراءة كما لو شك في اعتبار وقوعه على وجه العبادة على ما حقق في مبحث التعبدى و التوصلى.

(١) أما أصل وجوب التيمم فإجماع كما عن جماعة. و عن الخلاف و التهذيب: انه إجماع المسلمين و الفقهاء عدا الأوزاعى. و يشهد له

خبر زيد بن على (ع) عن آبائه (ع) عن على (ع): «ان قوماً أتوا رسول الله (ص) فقالوا: يا رسول الله (ص) مات صاحب لنا و هو مجذور فان غسلناه انسلخ، فقال (ص): يمموه» (١)

بناء على إلغاء خصوصية مورده. مضافاً الى عموم بديلة التراب: (و الاشكال) فيه باختصاصه بصورة استقلال الماء بالمطهرية، فلا

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٠

.....

يشمل صورة اشتراكه مع غيره كالسدر و الكافور فيها. أو بصورة المطهرية من الحدث، فلا يشمل مطهرية الماء من الخبث. (مندفع): بأن الظاهر من أدلة المقام بضميمة ما دل على انحصار المطهر بالماء و التراب كون السدر و الكافور من قبيل شرط التأثير، نظير الترتيب و نحوه من شرائط الطهارة لا أنه جزء المقتضى. و بأن الظاهر من النصوص كون الميت محدثاً أيضاً، غاية الأمر أن الحدث و الخبث معاً يرتفعان بال غسل.

نعم يعارض ذلك ما عن المدارك من

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (ع): «ثلاثة نفر كانوا في سفر: أحدهم جنب، و الثانى ميت، و الثالث على غير وضوء، و حضرت الصلاة و معهم ماء يكفى أحدهم، من يأخذ الماء و يغتسل به، و كيف يصنعون؟ قال (ع):

يغتسل الجنب، و يدفن الميت، و يتيمم الذى عليه وضوء، لأن الغسل من الجنابة فريضة، و غسل الميت سنة، و التيمم للآخر جائز» (١).

لكن الموجود في الوسائل و الحدائق و الجواهر

عن الفقيه روايته بسند صحيح عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن أبي الحسن موسى (ع) - هكذا: «و يدفن الميت بتيمم» (٢) و كذا في الوسائل عن التهذيب عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن رجل عن أبي الحسن (ع) (٣).

نعم في الحدائق عن التهذيب روايتها عن ابن أبي نجران عن رجل حدثه عن أبي الحسن الرضا (ع) بإسقاط لفظ

«بتيمم»

، و نحوه في الجواهر عن أبي الحسن (ع)

(١) نقله في المدارك- مع اختلاف يسير في بعض العبارات- في أحكام الأموات في التعليق على قول الماتن: (و لو خيف من تغسيله تناثر جلده ..) و لكن نقله عن عبد الرحمن بن أبي نجران في الحكم السادس من احكام التيمم.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم، ملحق الحديث الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣١

المجموع. و إن نوى في التيمم الثالث ما في الذمة من بدلية الجميع أو خصوص الماء القراح كفى في الاحتياط (١).

[(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من الماء إلا بمقدار غسل واحد]

(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من الماء إلا بمقدار غسل واحد فان لم يكن عنده الخليطان أو كان كلاهما أو الصدر فقط صرف ذلك الماء في الغسل الأول (٢)

أما صحيح ابن الحجاج فلم يعثر عليه في كتب الحديث، و الظاهر أنه اشتباه و أما رواية ابن أبي نجران فان كانت متعددة و جب الأخذ برواية الفقيه لصحة السند، فتكون دليلاً على وجوب التيمم، و إن كانت واحدة فلا مجال للاعتماد على رواية الشيخ للإرسال و الاضطراب. نعم سوق التعبير يناسب جداً سقوط لفظ «بتيمم»

، كما هو فيما يحضرنى من نسخة من الفقيه معتبرة. فلا حظ. و كيف كان، فلا مجال لرفع اليد عما ذكرنا أولاً. فلاحظ. و أما وجوب ثلاثة تيممات فهو المحكى عن التذكرة و جامع المقاصد، لتعدد الأغسال الموجب لتعدد بدلها. و فيه: أن تعدد الأغسال لا يجدى مع وحدة الأثر، و الظاهر من أدلة بدلية التيمم حصول الأثر المقصود من استعمال الماء، لأنه أحد الطهورين، من غير فرق بين كفيات تطهير الماء من الحدث. و لذا كان المنسوب إلى الأصحاب- كما عن الذكري- أو إطلاق الأصحاب- كما في كشف اللثام- الاكتفاء بتيمم واحد. و اختاره في الجواهر، و شيخنا الأعظم.

(١) و يجوز ذلك في أحد الأولين، لعدم الفرق بينها في حصول الاحتياط.

(٢) أما وجوب الصرف في الجملة فقد نفى الخلاف و الاشكال فيه و أما وجوب صرفه في الأول فهو المحكى عن المحقق و الشهيد الثانيين، لأنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٢

.....

الميسور فيجب، فاذا فعل كان ما بعده معسوراً فيسقط. و لاشتراط التأخر في غير الأول، فإذا جرى به بلا سبق الأول عليه لم يؤت بما هو ميسور الواجب. و لا مجال لدعوى ذلك بالنسبة إلى الأول، فيقال إنه يشترط فيه التقدم، لأن التقدم لا يقتضى تعيين محل الفعل، و لذا لو جرى به متأخراً صح و وجب إعادة غيره مما يعتبر فيه التأخر. و إما لأن استعماله في القراح يوجب تفويت جهة زائدة و هي الغسل بالخليط إن أمكن كما في الصورة الثانية، مع أنها من الميسور فيجب فعلها.

و يمكن دفع الأول بأنه إذا لم يمكن فعل الجميع كانت نسبة القدرة الى كل واحد بدلية، بمعنى: أن كلا منها مقدور في ظرف ترك الآخر ولا- وجه لدعوى كون القدرة بالنسبة إلى الأول تعيينية دون ما بعده حتى يكون الأول ميسوراً و الآخر معسوراً. و الثانى بأن

الترتيب إضافة قائمة بالمرتبين على نحو واحد، فكونه شرطاً في الثاني دون الأول غير ظاهر. وجوب إعادة المتأخر لو جيء به متقدماً لا ينافي ذلك، إذ الوجه فيه إمكان حصول الترتيب المعتبر فيهما بذلك فيجب، لا لأنه شرط في المتأخر دون المتقدم. و الثالث بأن في صرفه في الغسل بالخليط - أيضاً - تفويت جهة زائدة معتبرة في الثالث و هي الخلوص من الخليلط، إذ كما يعتبر في الأولين الخليلط يعتبر في الثالث الخلوص منه. و هذا هو الوجه في احتمال التخيير الذي ذكره في المتن، و هو الأقوى. و عليه يتخير في الصورة الثانية بين صرفه في كل من الأولين و الثالث كما في الصورة الأولى. و في الذكرى: «لو وجد ماء لغسله واحدة فالأولى القراح، لأنه أقوى في التطهير، و لعدم احتياجه الى جزء آخر. و لو وجد لغسلين فالسدر مقدم لوجوب البدأ به، و يمكن الكافور لكثرة نفعه»، و التعليقات مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٣

و يأتي بالتيمم بدلا عن كل من الآخرين على الترتيب (١).

و يحتمل التخيير في الصورتين الأوليين في صرفه في كل من الثلاثة في الأولى. و في كل من الأولى و الثانية في الثانية. و إن كان عنده الكافور فقط فيحتمل أن يكون الحكم كذلك، و يحتمل أن يجب صرف ذلك الماء في الغسل الثاني مع الكافور، و يأتي بالتيمم بدل الأول و الثالث، فييممه أولاً، ثم يغسله بماء الكافور، ثم ييممه بدل القراح.

[مسألة ٨): إذا كان الميت مجروحاً أو محروقاً أو مجدوراً أو نحو ذلك مما يخاف معه تناثر جلده ييمم]

(مسألة ٨): إذا كان الميت مجروحاً أو محروقاً أو مجدوراً أو نحو ذلك مما يخاف معه تناثر جلده ييمم كما في صورة فقد الماء ثلاثة تيممات (٢).

[مسألة ٩): إذا كان الميت محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله في الغسل الثاني]

(مسألة ٩): إذا كان الميت محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله في الغسل الثاني (٣)

المذكورة تقتضى الترجيح على وجه الأولوية لا الوجوب، و إلا فاشكالها ظاهر.

(١) كما عن البيان و جامع المقاصد و الروض و غيرها، لعموم البدلية.

و فيه: أنه إنما يتم بناء على التعدد في المسألة السابقة، و إلا فلا وجه للجمع بينه و بين الغسل، و أدلة البدلية لا مجال لها مع صحة الغسل و لو بقاعدة الميسور، لأن موضوعها عدم التمكن من الغسل الصحيح، و لذا قال في الذكرى - في صورة ما إذا لم يجد الماء إلا لغسله واحدة أو لغسلتين -:

«و لا تيمم في هذين الموضوعين لحصول مسمى الغسل».

(٢) لما تقدم في تلك الصورة، و مر الكلام فيه.

(٣) إجماعاً كما عن الخلاف و الغنية و جامع المقاصد و مجمع البرهان، و في المنتهى: «ذهب إليه علماءنا أجمع، و به قال على (ع)».

و يدل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٤

إلا أن يكون موته بعد طواف الحج أو العمرة (١) و كذلك لا يحنط بالكافور (٢)، بل لا يقرب اليه طيب آخر (٣).

[مسألة ١٠: إذا ارتفع العذر عن الغسل أو عن خلط الخليطين أو أحدهما بعد التيمم]

(مسألة ١٠): إذا ارتفع العذر عن الغسل أو عن خلط الخليطين أو أحدهما بعد التيمم أو بعد الغسل بالقراح قبل

عليه جملة من النصوص
 كصحيح عبد الرحمن: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يموت كيف يصنع به؟ قال: إن عبد الرحمن بن الحسن (ع) مات بالأبواء مع الحسين عليه السلام وهو محرم ومع الحسين (ع) عبد الله ابن العباس و عبد الله بن جعفر و صنع به كما يصنع بالميت و غطى وجهه و لم يمسه طيباً، قال (ع): و ذلك كان في كتاب علي (ع)» (١) و

موثق سماعة: «عن المحرم يموت. فقال (ع): يغسل و يكفن بالثياب كلها و يغطى وجهه و يصنع به كما يصنع بالمحل غير أنه لا يمس الطيب» (٢)

و نحوهما غيرهما، و إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين إحرام الحج بأقسامه، و العمره مفردة و غيرها.
 (١) كما عن نهاية الأحكام و مجمع البرهان، و قرّبه في الجواهر و الحدائق، لحل الطيب للحى حينئذ، و ظاهر النصوص تحريم ما كان يحرم على الحى لا غير، فإطلاق ما دل على وجوب الغسل بالكافور محكم.
 (٢) إذ الكلام فيه كما قبله إجماعاً و نصوصاً.

(٣) لإطلاق النص و جملة من معاهد الإجماعات، بل هو ظاهر الاتفاق المحكى في جامع المقاصد، مع أن اختصاص بعضها بالكافور- كإجماع الخلاف- يقتضى الثبوت في غيره بالأولوية.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٥

الدفن تجب الإعادة (١)، و كذا بعد الدفن إذا اتفق خروجه بعده على الأحوط (٢).

[مسألة ١١: يجب أن يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت]

(مسألة ١١): يجب أن يكون التيمم بيد الحى لا بيد الميت (٣)، و إن كان الأحوط تيمم آخر بيد الميت إن أمكن، و الأقوى كفاية ضربة واحدة للوجه و اليدين (٤)، و إن كان الأحوط التعدد.

[مسألة ١٢: الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين أو أحدهما، أو الميمّم لفقد الماء]

(مسألة ١٢): الميت المغسل بالقراح لفقد الخليطين أو أحدهما، أو الميمّم لفقد الماء.

(١) كما في الذكرى و جامع المقاصد، و عن الروض، لما عرفت في نظائره من قصور أدلة البدلية حينئذ، فالمرجع عموم وجوب التمسك.

(٢) لاحتمال الانصراف عن مثله، و لما في الرياض من حكاية دعوى الإجماع على وجوب الإعادة بعد الدفن، لكن لا يبعد عدم بناء على فوريتها وجوب الدفن ثانياً في الفرض، إذ يلحقه حكم ابتداء الدفن من تمامية البدلية.

(٣) نسب التصريح به الى كل من تعرض للكيفية. و علل بأنه بدل التمسك الذي يكلف به الحى. و فيه: أنه إنما يتم لو كان الضرب و المسح باليدين خارجاً عن قوام التيمم، أما لو كان داخل فيه فتكليف الحى به إنما يقتضى ضرب الحى بيد الميت و المسح بهما لا بيديه. نعم يمكن أن تكون غلبة تعذر الضرب بيد الميت موجبة لانصراف النص الأمر بالتيمم الى الضرب بيد الحى، لكن لا مجال لدعوى ذلك بالنسبة إلى عمومات البدلية، كما أنه لا إشكال فيما لو تعذر الضرب بيد الميت أو كان حرجاً انتقل إلى يدى الحى.

(٤) بناء على ما أتى في التيمم من كفاية ذلك فيما هو بدل الغسل. و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٦

أو نحوه من الاعذار لا يجب الغسل بمسه (١)، و إن كان أحوط.

[فصل في شرائط الغسل]

إشارة

فصل في شرائط الغسل و هي أمور:

الأول: نية القربة (٢) على ما مر في باب الوضوء.

الثاني: طهارة الماء (٣).

الثالث: إزالة النجاسة (٤) عن كل عضو قبل الشروع في غسله، بل الأحوط إزالتها عن جميع الأعضاء قبل الشروع في أصل الغسل، كما مر سابقاً.

الرابع: إزالة الحواجب و الموانع عن وصول الماء إلى البشرة (٥). و تخليل الشعر و الفحص عن المانع إذا شك في وجوده.

الخامس: إباحة الماء (٦)، و ظرفه، و مصبه، و مجرى

(١) تقدم الكلام في ذلك في غسل المس، فراجع. و الله سبحانه أعلم.

فصل في شرائط الغسل

(٢) كما تقدم في الفصل الحادى عشر.

(٣) إجماعاً محققاً. و فى المستند: للإجماع و الاخبار.

(٤) كما تقدم في الفصل السابق.

(٥) فى كون هذا شرطاً زائداً على اعتبار غسل البشرة إشكال ظاهر.

(٦) هذا شرط التقرب المعتبر فيه و فى سائر العبادات، لامتناع التقرب بما هو معصية بناء على الامتناع، و قد تقدم فى شرائط الوضوء الكلام فيما يتعلق بهذا الشرط فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٧

غسلته، و محل الغسل، و السدة، و الفضاء الذى فيه جسد الميت، و إباحة الصدر و الكافور. و إذا جهل بغصية أحد المذكورات أو نسيها و علم بعد الغسل لا تجب إعادته (١)، بخلاف الشروط السابقة فإن فقدها يوجب الإعادة و إن لم يكن عن علم و عمد.

[مسألة (١): يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب]

(مسألة ١): يجوز تغسيل الميت من وراء الثياب (٢) و لو كان المغسل مماثلاً، بل قيل: إنه أفضل. و لكن الظاهر - كما قيل - أن الأفضل التجرد فى غير العورة مع المماثلة.

(١) لعدم كونه معصية حينئذ، فلا مانع من التقرب به، كما سبق.

(٢) كما هو المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و يشهد له جملة من النصوص كما سنشير إليها. و عن ابن حمزة: وجوب النزع. و يشهد له ما

فى المرسل عن يونس عنهم (ع): «فان كان عليه قميص فأخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته» (١).

لكن يعارضه ما فى جملة أخرى، مثل ما

فى صحيحى ابنى مسكان و خالد عن أبى عبد الله (ع): «إن استطعت أن يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص» (٢)

، و ما

فى صحيح ابن يقطين: «و لا يغسل إلا فى قميص يدخل رجل يده.» (٣)

و لأجله حكى عن العماني، و ظاهر الصدوق: استحباب التغسيل من وراء الثياب. و اختاره فى الحدائق. بل عن الأول: دعوى تواتر

الأخبار بأن النبى (ص) غسله على (ع) فى قميصه ثلاث غسلات

«٤». لكن عن المشهور

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١ و ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٨

[مسألة (٢): يجزئ غسل الميت عن الجنابة و الحيض]

(مسألة ٢): يجزئ غسل الميت عن الجنابة و الحيض، بمعنى: أنه لو مات جنباً أو حائضاً لا يحتاج الى غسلهما بل يجب غسل الميت فقط (١)،

استحباب التجريد. و كأنه كان حملاً لهذه النصوص على الجواز، و على إرادة جعل القميص على العورة. و كلاهما - و لا سيما الأول -

بعيد.

و منه يظهر ضعف ما عن المحقق الثاني من التخيير بين الأمرين جمعاً بين النصوص. و الأقرب ما قرّبه العمانى، لعدم صلاحية المرسل لمعارضه غيره لضعفه سنداً، و إمكان التصرف فيه بحمله على إرادته بيان كيفية تجريد الغاسل للميت فى ظرف بنائه على تجريده، لا إرادته الأمر بالتجريد فى ظرف البناء على إرادته عدمه. فتأمل جيداً.

(١) قد أجمع عليه كل أهل العلم إلا الحسن البصرى. كذا فى المنتهى. و يقتضيه - مضافاً الى أصالة البراءة من وجوب غيره -

صحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع) ميت مات و هو جنب كيف يغسل؟

و ما يجزيه من الماء؟ قال (ع): يغسل غسلًا واحداً، يجزئ ذلك للجنابة و لغسل الميت، لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة» (١) و

موثق عمار: «عن المرأة إذا ماتت فى نفاسها كيف تغسل؟ قال (ع): مثل غسل الطاهرة، و كذلك الحائض، و كذلك الجنب إنما يغسل غسلًا واحداً فقط» (٢)

، و نحوهما غيرهما. نعم

فى خبر العيص: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يموت و هو جنب، قال (ع): يغسل من الجنابة ثم يغسل بعد غسل الميت» (٣) و قريب منه خبره الآخر

«٤».

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢. و قد أشير فى النسخة المصححة للمؤلف - دام ظلّه - الى أن كلمة (فقط) لا توجد فى الفقيه.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٣٩

بل و لا رجحان فى ذلك (١) و إن حكى، عن العلامة (ره) رجحانه (٢).

[مسألة (٣): لا يشترط فى غسل الميت أن يكون بعد برده و إن كان أحوط]

(مسألة ٣): لا يشترط فى غسل الميت أن يكون بعد برده (٣) و إن كان أحوط (٤).

[مسألة (٤): النظر إلى عورة الميت حرام]

(مسألة ٤): النظر إلى عورة الميت حرام (٥)، لكن لا يوجب بطلان الغسل إذا كان فى حاله (٦).

[مسألة (٥): إذا دفن الميت بلا غسل جاز بل وجب نبشه لتغيبه أو تيممه]

(مسألة ٥): إذا دفن الميت بلا- غسل جاز بل وجب نبشه لتغسيه (٧) أو تيممه. وكذا إذا ترك بعض الأغسال و لو سهواً، أو تبين بطلانها، أو بطلان بعضها. وكذا إذا دفن بلا- تكفين، أو مع الكفن الغصبي. و أما إذا لم يصل عليه، أو تبين بطلانها فلا يجوز نبشه لأجلها، بل يصل على قبره.

لكنهما لا يصلحان لمعارضه ما سبق.

(١) لما في المعتبر من نسبة نفى الوجوب والاستحباب الى مذهب أكثر أهل العلم، ولأجله لا مجال لحمل خبري العيص المتقدمين عليه.

(٢) ذكر ذلك في المنتهى. وكذا عن الشيخ في التهذيبي: احتمال.

(٣) لإطلاق الأدلة.

(٤) لشبهه كون الحرارة من شؤون الحياة، كما تقدم القول به عن بعض في غسل المس:

(٥) بلا إشكال ظاهر. و يقتضيه- مضافا الى الاستصحاب- ما دل من نصوص الباب على النهي عن النظر إليها، و الأمر بسترها بخرقه أو نحوها.

(٦) لخروج النظر عن الغسل فلا يوجب تحريمه كى يمتنع التعبد به.

(٧) يأتي إن شاء الله تعالى الكلام في هذه المسألة في المستثنيات من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٠

[مسألة ٦: لا يجوز أخذ الأجره على تغسيل الميت]

(مسألة ٦): لا يجوز أخذ الأجره على تغسيل الميت، بل لو كان داعيه على التغسيل أخذ الأجره على وجه يناهى قصد القرية بطل الغسل أيضاً (١). نعم لو كان داعيه هو القرية و كان الداعى على الغسل بقصد القرية أخذ الأجره صح الغسل (٢)

حرمة النبش.

(١) لفوات التقرب المعتبر فيه كما تقدم. و الظاهر أن مراده صورة ما إذا لم يكن الغسل صادراً عن الأمر بل كان عن داعى الأجره.
(٢) لصدوره عن داعى الأمر، غاية الأمر أن الأجره من قبيل داعى الداعى و ذلك لا يناهى العباديه، لأن المقوم لها صدور الفعل عن داعى الأمر و هو حاصل. و فيه: أن القرية المعتبرة فى العبادات ليست عبارة عن مجرد الفعل عن داعى الأمر مطلقاً، بل بنحو يوجب استحقاق الثواب من الأمر، فاذا كان الداعى إلى امتثال أمر الشارع أمر المستأجر لأجل الأجره لم يكن الفعل موجباً عقلاً لاستحقاق الأجر و الثواب من الشارع، بل كان مستحقاً للأجر و الثواب من المستأجر لا غير، فينتفى التقرب المعتبر فى عباديه العباده. نعم لو كان الداعى إلى الإتيان بالغسل عن أمر الشارع إباحه الأجره و استحقاقها شرعاً لم يكن ذلك منافياً لوقوعه على وجه العباده، كما فى طواف النساء الذى يؤتى به بداعى إباحه النساء شرعاً.

و بالجملة: الإتيان بالغسل عن أمره (تارة) يكون بداعى أمر الولي (و أخرى) بداعى الأجره مع غض النظر عن أمر أمر. (و ثالثة) يكون بداعى إباحه الأجره شرعاً. و الثالث لا يناهى العباديه قطعاً. و الأول يناهها. و الثانى لا يبعد أن لا يناهها، فإنه من قبيل العباده لأجل تحصيل الثواب الدنيوى، و إن كان لا يخلو من اشكال، فلا يحصل التقرب المعتبر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤١

لكن مع ذلك أخذ الأجرة حرام (١) إلا إذا كان في قبال المقدمات غير الواجبة (٢)، فإنه لا بأس به حينئذ.

[مسألة (٧): إذا كان السدر أو الكافور قليلاً جداً]

(مسألة ٧): إذا كان السدر أو الكافور قليلاً جداً - بأن لم يكن بقدر الكفاية - فالأحوط خلط المقدار الميسور و عدم سقوطه بالمعسور.

و قد أوضحنا ذلك في محله من (حقائق الأصول).

(١) لم يتضح الدليل على حرمة أخذ الأجرة على الواجبات كليه، كما هو محرر في محله. فالعمدة في حرمة أخذ الأجرة هنا ما قد يدعى من أن المستفاد من أدلة وجوب التجهيز أنه حق من حقوق الميت على المكلفين الأحياء، فهو مملوك له عليهم. و ليس مملوكاً للفاعل كي يمكن أخذ الأجرة عليه و لكن ذلك محتاج إلى لطف قريحه كما اعترف به شيخنا الأعظم (ره) و غيره. أو ما يدعى من الإجماع على الحرمة حيث لم ينقل القول بالجواز عن أحد سوى المرتضى. و لعله لبنائه - كما قيل - على اختصاص الوجوب بالولي، فلا يجب على غيره، كي يكون أخذ الأجرة عليه من قبيل أخذ الأجرة على الواجب. و فيه: مع أن عدم نقل القول بالجواز ليس إجماعاً على عدمه، و أن القول باختصاص الوجوب بالولي مما لم ينقل عن المرتضى و لا عن غيره - ان ظاهر المحكى عن المرتضى الجواز مطلقاً حتى للولي. و قد تعرضنا في مبحث القراءة من كتاب الصلاة لبعض ما له نفع في المقام. فراجع.

(٢) أو في مقابل بعض الخصوصيات غير الواجبة، مثل حفر القبر الى حد معين من الطول و العرض و العمق، و وضع الميت في موضع معين للتغسيل، و نحو ذلك. لكن حمل السيرة على أخذ الأجرة في كثير من البلدان على ما ذكر بعيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٢

[مسألة (٨): إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو في أثناءه بخروج نجاسة أو نجاسة خارجة لا يجب معه إعادة الغسل]

(مسألة ٨): إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو في أثناءه بخروج نجاسة أو نجاسة خارجة لا يجب معه إعادة الغسل (١)، بل و كذا لو خرج منه بول أو منى (٢)، و إن كان الأحوط في صورة كونهما في الأثناء إعادته،

(١) بلا - كلام كما عن ظاهر المعبر و التذكرة. و في الجواهر: ينبغي القطع به. و يقتضيه - مضافاً الى الأصل و الى ما يستفاد من النصوص الآتية -

خير الكاهلي عن أبي عبد الله (ع): «إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشىء بعد الغسل و أصاب العمامة و الكفن قرص بالمقراض» (١).

و نحوه مرسل ابن أبي عمير

«٢»، فان الاقتصار على القرص ظاهر في نفى الإعادة. فتأمل.

(٢) على المشهور فيهما و في كل نجاسة حديثة، للأصل، و الموثق

روح ابن عبد الرحيم عن أبي عبد الله (ع): «إن بدا من الميت شىء بعد غسله فاغسل الذى بدا منه و لا تعد الغسل» (٣)

و ،

خير الكاهلي و الحسين ابن المختار عنه (ع): «عن الميت يخرج منه الشىء بعد ما يفرغ من غسله قال (ع): يغسل ذلك و لا يعاد عليه

الغسل « ٤ »

و ،

مرفوع سهل: «إذا غسل الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل» «٥».

و منها يظهر ضعف ما عن ابن أبي عقيل من وجوب الإعادة. لكن المحكى من كلامه ظاهر في اختصاص خلافه فيما لو خرج في الأثناء. و حينئذ فلو

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٣

خصوصاً إذا كان في أثناء الغسل بالقراح (١). نعم يجب إزالة تلك النجاسة عن جسده و لو كان بعد وضعه في القبر (٢) إذا أمكن بلا مشقة و لا هتك (٣).

[مسألة ٩: اللوح أو السرير الذى يغسل الميت عليه لا يجب غسله]

(مسألة ٩): اللوح أو السرير الذى يغسل الميت عليه لا يجب غسله بعد كل غسل من الأغسال الثلاثة (٤).

لم تشهد النصوص المذكورة بخلافه لاختصاصها بالخروج بعد الغسل كفى في رده الأصل و الإطلاق الوارد في بيان الكيفية، مضافاً الى ما فى مرسل يونس عنهم (ع) فإنه بعد الأمر بتغسيله بالكافور قال (ع): «و امسح بطنه مسحاً رقيقاً فان خرج شيء فأنقه ثم اغسل ..» «١».

و نحوه موثق عمار

«٢». و ربما يستشهد له بما دل على وجوب الاستئناف فى غسل الجنابة. لكن عرفت أنه غير ثابت هناك، مع إمكان دعوى وجوب الخروج عنه بالموثق و المرسل.

(١) لاحتمال كونه هو المطهر له دون الأولين.

(٢) لإطلاق النص المتقدم الأمر بغسلها و قرضها، و انصرافه الى ما قبل الدفن غير ظاهر بنحو يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق. و لو سلم جرى الاستصحاب التعليق بناء على حجيته.

(٣) إذ مع المشقة لا يجب شيء لدليل نفي الحرج. و كذا مع الهتك لأن حرمة الميت أهم من طهارة بدله.

(٤) لإهمال النصوص التعرض لذلك على وجه يظهر منها عدم وجوبه و كذا غسله بعد الغسل. و قد تقدم ذلك فى مبحث الطهارة بالتبعية.

□

فراجع. و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٤

نعم الأحوط غسله لميت آخر، وإن كان الأقوى طهارته بالتبع. وكذا الحال في الخرقه الموضوعه عليه، فإنها- أيضاً- تطهر بالتبع، و الأحوط غسلها.

[فصل في آداب غسل الميت]

فصل في آداب غسل الميت و هي أمور:

الأول: أن يجعل على مكان عال من سرير أو دكة أو غيرها. والأولى وضعه على ساجه و هي: السرير المتخذ من شجر مخصوص في الهند. و بعده مطلق السرير. و بعده المكان العالي مثل الدكة. و ينبغي أن يكون مكان رأسه أعلى من مكان رجليه.

الثاني: أن يوضع مستقبل القبلة كحالة الاحتضار، بل هو أحوط.

الثالث: أن ينزع قميصه من طرف رجليه و إن استلزم فتقه بشرط الاذن من الوارث البالغ الرشيد. و الأولى أن يجعل هذا ساتراً لعورته.

الرابع: أن يكون تحت الظلال من سقف أو خيمه، و الأولى الأول:

الخامس: أن يحفر حفيرة لغسالته.

السادس: أن يكون عارياً مستور العورة.

السابع: ستر عورته و إن كان الغاسل و الحاضرون ممن يجوز لهم النظر إليها.

الثامن: تليين أصابعه برفق، بل و كذا جميع مفاصله إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٥

لم يتعسر، و إلا تركت بحالها.

التاسع: غسل يديه قبل التغميل الى نصف الذراع في كل غسل ثلاث مرات، و الأولى أن يكون في الأول بماء الصدر و في الثاني بماء الكافور، و في الثالث بالقراح.

العاشر: غسل رأسه برغوة الصدر أو الخطمى مع المحافظة على عدم دخوله في أذنه أو أنفه.

الحادى عشر: غسل فرجيه بالصدر أو الأشتان ثلاث مرات قبل التغميل. و الأولى أن يلف الغاسل على يده اليسرى خرقه و يغسل فرجه.

الثاني عشر: مسح بطنه برفق في الغسلين الأولين إلا إذا كانت امرأة حاملا مات ولدها في بطنها.

الثالث عشر: أن يبدأ في كل من الأغسال الثلاثة بالطرف الأيمن من رأسه.

الرابع عشر: أن يقف الغاسل الى جانبه الأيمن.

الخامس عشر: غسل الغاسل يديه الى المرفقين بل الى المنكبين ثلاث مرات في كل من الأغسال الثلاثة.

السادس عشر: أن يمسح بدنه عند التغميل بيده لزيادة الاستظهار إلا أن يخاف سقوط شيء من أجزاء بدنه فيكتفى بصب الماء عليه.

السابع عشر: أن يكون ماء غسله ست قرب.

الثامن عشر: تنشيفه بعد الفراغ بثوب نظيف أو نحوه.

التاسع عشر: أن يوضأ قبل كل من الغسلين الأولين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٦

وضوء الصلاة مضافاً الى غسل يديه الى نصف الذراع.

العشرون أن يغسل كل عضو من الأعضاء الثلاثة في كل غسل من الأغسال الثلاثة ثلاث مرات.
 الحادى والعشرون إن كان الغاسل يباشر تكفينه فلغسل رجليه الى الركبتين.
 الثانى والعشرون: أن يكون الغاسل مشغولاً بذكر الله و الاستغفار عند التغسيل و الأولى أن يقول مكرراً:
 «رب عفوك عفوك»
 ، أو يقول:

«اللهم هذا بدن عبدك المؤمن و قد أخرجت روحه من بدنه و فرقت بينهما فعفوك عفوك»
 خصوصاً وقت تقليبه.
 الثالث والعشرون: أن لا يظهر عيباً فى بدنه إذا رآه.

[فصل فى مكروهات الغسل]

إشارة

فصل فى مكروهات الغسل (الأول): إقعاده حال الغسل. (الثانى): جعل الغاسل إياه بين رجليه. (الثالث): حلق رأسه أو عانته. (الرابع):
 نتف شعر إبطيه (الخامس): قص شاربه. (السادس):
 قص أظفاره، بل الأحوط تركه و ترك الثلاثة قبله. (السابع):
 ترجيل شعره. (الثامن): تخليل ظفره. (التاسع): غسله بالماء الحار بالنار أو مطلقاً إلا مع الاضطرار. (العاشر): التخطى عليه حين التغسيل.
 (الحادى عشر): إرسال غسلته الى بيت الخلاء، بل إلى البالوعة، بل يستحب أن يحفر لها بالخصوص حفيرة كما مر. (الثانى عشر):
 مسح بطنه إذا كانت حاملاً.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٧

[مسألة ١): إذا سقط من بدن الميت شىء]

(مسألة ١): إذا سقط من بدن الميت شىء من جلد أو شعر أو ظفر أو سن يجعل معه فى كفنه و يدفن، بل يستفاد من بعض الأخبار
 استحباب حفظ السن الساقط ليدفن معه،

كالخبر «١» الذى ورد: أن سناً من أسنان الباقر (ع) سقط فأخذه، و قال: الحمد لله، ثم أعطاه للصادق (ع) و قال:
 ادفنه معى فى قبرى.

[مسألة ٢): إذا كان الميت غير مختون لا يجوز أن يختن بعد موته]

(مسألة ٢): إذا كان الميت غير مختون لا يجوز أن يختن بعد موته.

[مسألة ٣: لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور]

(مسألة ٣): لا يجوز تحنيط المحرم بالكافور، ولا جعله في ماء غسله كما مر، إلا أن يكون موته بعد الطواف للحج أو العمرة.

[فصل في تكفين الميت]

إشارة

فصل في تكفين الميت يجب تكفينه (١) بالوجوب الكفائي (٢) رجلاً كان، أو امرأة، أو خنثى، أو صغيراً (٣) بثلاث قطع (٤): فصل في تكفين الميت

(١) إجمالاً، بل ضرورة. و يقتضيه جملة من النصوص.

(٢) كما تقدم في التغيل.

(٣) إجمالاً. و يقتضيه - مضافاً الى التصريح في بعض النصوص بالرجل و المرأة و الصغير كما سيأتى - إطلاق بعضها الآخر.

(٤) إجمالاً حكاها جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين، و استثنى في

(١) الوسائل باب: ٧٧ من آداب الحمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٨

الأولى: المتر (١).

بعضها سار، قال في المعبر: «هذا مذهب فقهاءنا أجمع خلا سار»، و في الذكرى: «انه عند الجميع إلا سار فإنه اكتفى بقطعة واحدة، و جعل الأسبغ سبع قطع، ثم خمساً، ثم ثلاثاً»، ثم استدلل على خلافه بالإجماع. و قد يستشهد لسار بصحيح زرارة المروى عن التهذيب عن أبي جعفر (ع) «العمامة للميت من الكفن هي؟ قال (ع): لا، إنما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنه» (١)

المطابق لمقتضى الأصل. و فيه - مع أنه معارض بما عن الكافي و في بعض نسخ التهذيب من روايته بالواو، و بما عن الروض و أكثر نسخ التهذيب من إسقاط العاطف و المعطوف، كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره) و بما عن أكثر النسخ المعتمدة من إسقاط حرف العطف كلياً، كما في الرياض - لا مجال للاعتماد عليه في قبال ما عرفت من الإجماع الموافق لجملة من النصوص، كخبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «الميت يكفن في ثلاثة سوى العمامة و الخرقه ..» (٢)

و ،

موثق سماعه: «سألته عما يكفن به الميت، قال (ع): ثلاثة أثواب» (٣)

و نحوهما غيرهما، و لا سيما و المحكى في المنتهى عن الجمهور كافة: الاجترأ بالواحد.

(١) على المشهور، بل عن الخلاف و الغنية و غيرهما: الإجماع عليه و عن الأردبيلي: التأمل في مستنده. و في المدارك: «و أما المتر فقد ذكره الشيخان و أتباعهما و جعلوه أحد الثلاثة المفروضة، و لم أقف في الروايات على ما يعطى ذلك، بل المستفاد منها اعتبار القميص و الثوبين الشاملين

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٢.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٤٩

.....

للجسد أو الأثواب الثلاثة، و بمضمونها أفتى ابن الجنيد فى كتابه .. (الى أن قال): و قريب منه عبارة الصدوق». و أشار بالأخير إلى
 صحيح زرارة
 و موثق سماعة

المتقدمين و نحوهما، و بالأول إلى مثل

خير يونس بن يعقوب: «إنى كفت أبى فى ثوبين شطوين كان يحرم فيهما و فى قميص من قمصه» (١)
 و كأن الوجه فى اعتبار الشمول فى الأثواب الثلاثة أو الثوبين - مع أن الثوب أعم من الشامل قطعاً و لذا يشمل القميص - هو أن ظاهر
 تكفين الميت بالثياب أو إدراجه فيها هو ستره بكل واحد منها على نحو الشمول، مضافاً الى ما
 فى حسن حمران: «ثم يكفن بقميص و لفافه و برد يجمع فيه الكفن» (٢)

بناء على أن اللفافة ما يلف جميع البدن. و فيه: أنه لو سلم كون الشمول مأخوذاً فى التكفين و الإدراج فى أنفسهما فلا نسلم ظهورهما
 لو أضيفا إلى المتعدد فى الشمول بالإضافة الى كل واحد من المتعدد، بل يجوز أن يكون على نحو التجزئة و التبعض، و ظهور اللفافة
 فيما يلف جميع البدن غير ظاهر المنشأ، بل توصيف البرد بأنه يجمع فيه الكفن يدل أو يشعر بتفرق ما عداه من أجزاء الكفن.

و أما القول المشهور فقد استدل له

بصحيح عبد الله بن سنان: «قلت لأبى عبد الله (ع) كيف أصنع بالكفن؟ قال (ع): تأخذ خرقة فتشدها على مقعدته و رجليه. قلت:
 فالإزار؟ قال (ع): إنها لا تعد شيئاً إنما تصنع لتضم ما هناك لثلا يخرج منه شىء ..» (٣)
 فان ظاهر السؤال الثانى توهم السائل كفاية الإزار عن الخرقة حيث أجاب (ع) بأن فائدة الخرقة الضم الذى لا يتأتى بالإزار، و حينئذ
 فلو لا كون المراد

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٥.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٠

.....

بالإزار المترر لم يكن وجه لهذا التوهم، لعدم المناسبة بين الخرقة المذكورة و بين اللفافة الشاملة ليتوهم إغناؤها عنها، فيكون المقام
 نظير ما ورد فى آداب الحمام، و فى ثوبى الإحرام، و فى الاستمتاع بالحائض، و فى الاتزار فوق القميص، و غير ذلك مما أريد من
 الإزار فيه المترر.

و منه يظهر إمكان الاستدلال بما اشتمل على ذكر الإزار في أجزاء الكفن على القول المشهور، كخبر معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «يكفن الميت في خمسة أثواب قميص لا يزر عليه، وإزار، وخرقة يعصب بها وسطه، وبرد يلف فيه، و عمامة يعتم بها» (١).

بل لعل في عدم توصيف الإزار بشيء و توصيف البرد بأنه يلف فيه إيماء الى أن الإزار لا يلف فيه بل يؤزر به. و بصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «يكفن الرجل في ثلاثة أثواب، والمرأة إذا كانت عظيمة في خمسة: درع و منطق، و خمار، و لفافتين» (٢).

فان المنطق كمنبر، و هو- كما في القاموس-: «شقة تلبسها المرأة و تشد وسطها، فترسل الأعلى على الأسفل إلى الأرض، و الأسفل ينجر على الأرض»، فيكون هو المترز.

و

بموتق عمار: «تبدأ فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة، ثم الإزار طولا حتى تغطي الصدر و الرجلين، ثم الخرقه عرضها شبر و نصف ثم القميص ..» (٣).

و هذا الاستدلال و إن كان لا يخلو من بعض المناقشات، لكن إيماء النصوص المذكورة إلى المذهب المشهور لا مجال للتأمل فيه، فهو- بضميمة الأصل المقتضى للاحتياط عند الدوران بين التعيين و التخير» و ظهور الإجماع عليه- يعين البناء عليه. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥١

و يجب أن يكون من السرة إلى الركبة (١)، و الأفضل من الصدر الى القدم (٢).

الثانية: القميص (٣). و يجب أن يكون

(١) كما هو الظاهر مما نسبه في الحدائق إلى الأصحاب من أنه ما يستر ما بين السرة إلى الركبة. و في جامع المقاصد: اعتبار سترهما. و في المقنعة و عن المراسم: من سرتة الى حيث يبلغ من ساقيه. و عن مختصر المصباح: من سرتة الى حيث يبلغ. و الجميع غير ظاهر- كما اعترف به في الجواهر- لصدق المترز بدون ذلك كله، و لا سيما و كون الأصل البراءة.

(٢) كما عن الذكرى، و لموتق عمار المتقدم

. و عن المسالك و الروضة.

و ظاهر النهاية و المبسوط: ما بين صدره و قدمه. و وجهه غير ظاهر.

و نحوه ما عن الوسيلة من استحباب أن يكون ساتراً من الصدر الى الساقين.

(٣) على المشهور، بل نسب إلى جماعة: الإجماع عليه. و تقتضيه النصوص المتقدمة في الإزار و غيرها. و اشتمال أكثرها على غير

الواجب لا يقدح في الدلالة على الوجوب، و لا سيما مع الاقتصار في بعضها على خصوص الواجب،

كحسن حمران: «قال أبو عبد الله (ع): إذا غسلت الميت منكم فارفقوا به ..

(الى أن قال):

قلت: فالكفن؟ فقال تؤخذ خرقة فيشد بها سفله و يضم فخذه بها ليضم ما هناك، و ما يصنع من القطن أفضل، ثم يكفن بقميص و لفافة و برد يجمع فيه الكفن» (١).

و عن الإسكافي، و المحقق في المعبر. و الشهيد الثاني، و جماعة ممن تأخر عنهم: التخيير بينه و بين ثوب شامل للبدن.

لخبر محمد بن سهل عن أبيه: «سألت أبا الحسن (ع) عن الثياب التي يصلى فيها الرجل و يصوم أ يكفن فيها؟

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٢

من المنكبين الى نصف الساق (١)، و الأفضل إلى القدم (٢).

الثالثة: الإزار. و يجب أن يغطي تمام البدن (٣). و الأحوط أن يكون في الطول بحيث يمكن أن يشد طرفاه (٤)، و في العرض بحيث يوضع أحد جانبيه على الآخر (٥). و الأحوط أن لا يحسب الزائد على القدر الواجب (٦)

قال (ع): أحب ذلك الكفن يعني: قميصاً. قلت: يدرج في ثلاثة أثواب؟ قال (ع): لا بأس به، و القميص أحب إلى» (١)

، و نحوه مرسل الفقيه

«٢»، بل لعلهما واحد. و لا- بأس بالخروج بهما عن ظاهر الروايات السابقة- فيحمل على بيان أفضل الأفراد- لو لا إعراض المشهور عنهما.

(١) كما عن المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهما. و علل بأنه المتعارف في ذلك الزمان. لكن لو تمّ ففى وجوب الأخذ به تأمل.

(٢) كما عن بعض. و فى الجواهر: أنه لم يثبت.

(٣) بلا خلاف فيه، لاتفاق النص و الفتوى عليه.

(٤) بل فى جامع المقاصد، و عن الروض و الرياض: تعين ذلك.

(٥) و أوجه فى الرياض حاكياً له عن الروض، معللاً له و لما قبله بعدم تبادل غيره. و فيه منع. نعم لا- بد من جمع الكفن فيه و لو بتوسط الشد بالخياط، و لذا جعل فى جامع المقاصد ذلك مما ينبغى.

(٦) هذا الاحتياط متفرع على ما قبله، لأن المستثنى من أصل التركة هو القدر الواجب لا غير.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٣

على الصغار (١) من الورثة، و إن أوصى به أن يحسب من الثلث (٢). و إن لم يتمكن من ثلاث قطعات يكتفى بالمقدور (٣).

و إن دار الأمر بين واحدة من الثلاث تجعل إزاراً، و إن لم يمكن فتوباً (٤)، و إن لم يمكن إلا مقدار ستر العورة تعين (٥)، و إن دار بين القبل و الدبر يقدم الأول (٦).

[مسألة ١: لا يعتبر فى التكفين قصد القرية]

(مسألة ١): لا يعتبر في التكفين قصد القرية (٧)

- (١) وكذا الكبار إلا إذا رضوا بذلك.
- (٢) يعنى: إلا إذا رضى الورثة فيحسب من الأصل إن كانوا بالغين.
- (٣) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر. و عن التذكرة: الإجماع عليه، لقاعدة الميسور، و للاستصحاب فيما لو طرأ التعذر بعد الموت، أو مطلقاً بناء على الاستصحاب التعليق.
- (٤) كما فى جامع المقاصد حيث قال: «و تقدم للفاة ثم القميص ثم المنزر». و كأنه لأنه أقرب إلى الواجب فى الفائدة فيكون هو الميسور و لأن احتمال الأهمية كاف فى وجوب التقديم عند التزام.
- (٥) كما استظهره فى الجواهر. و كأنه لرواية الفضل الآتية [١].

أما قاعدة الميسور فلو تمت لم يفرق بين العورة و غيرها من أجزاء البدن.

(٦) للعلم بأهميته، أو احتمالها.

(٧) كما نص عليه غير واحد، و فى الجواهر: «ينغى القطع به» مستظهاً من الأصحاب الإجماع عليه. و يقتضيه أصل البراءة بناء على جريانه فى أمثال المقام كما هو محرر فى محله من الأصول. و قد عرفت فيما سبق الإشكال فى العموم الدال على اعتبار النية فى كل واجب.

[١] تأتى فى المسألة الثانية من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٤
و إن كان أحوط (١).

[مسألة ٢: الأحوط فى كل من القطعات أن يكون وحده ساتراً لما تحته]

(مسألة ٢): الأحوط فى كل من القطعات أن يكون وحده ساتراً لما تحته، فلا- يكتفى بما يكون حاكياً له (٢) و إن حصل الستر بالمجموع. نعم لا يبعد كفاية ما يكون ساتراً من جهة طليه بالنشاء و نحوه لا بنفسه (٣)، و إن كان الأحوط كونه كذلك بنفسه.

(١) و عن الروض: ان النية معتبرة فيه لكن لو أخل بها لم يبطل.

ثم قوى- أيضاً- عدم الإثم. و تدافع كلامه ظاهر.

(٢) كما فى جامع المقاصد، و عن الروض. و علل بأنه المتبادر من إطلاق الثوب، لكنه ممنوع، كما فى طهارة شيخنا الأعظم و غيرها. و أما الإجماع الآتى على اعتبار كونه مما يصلى فيه فغير ظاهر العموم لما نحن فيه لو سلمت حجيته. و هل يعتبر حينئذ تحقق الستر بالمجموع أو لا؟ قولان.

حكى ثانيهما عن بعض متأخري المتأخرين، للإطلاق المطابق للأصل. ورد بأنه خلاف صريح المروى

عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع): «إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه طاهر الجسد، و لثلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه، و لثلا يظهر الناس على بعض حاله و قبح منظره ..» (١).

و خلاف ظاهر الموارد المأمور بها في صحيح زرارة

و ابن مسلم

المتقدم في تثليث الثياب، بل الظاهر أن الستر مأخوذ في مفهوم الكفن، أو معلوم من مذاق الشارع الأقدس.
(٣) لصدق الستر فيه.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التكفين، حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٥

[مسألة ٣: لا يجوز التكفين بجلد الميتة]

(مسألة ٣): لا يجوز التكفين بجلد الميتة (١)، و لا بالمغصوب (٢)، و لو في حال الاضطرار (٣) و لو كفن بالمغصوب و جب نزع بعد الدفن أيضاً (٤).

[مسألة ٤: لا يجوز اختياراً التكفين بالنجس]

(مسألة ٤): لا يجوز اختياراً التكفين بالنجس (٥)،

(١) لفقد الطهارة المعتبرة فيه كما سيأتي.

(٢) إجماعاً كما في الذكرى، بل إجماعاً محصلاً و منقولاً، و للهي عن التصرف كما في الجواهر. أقول: بعد ما تقدم من أن التكفين ليس عبادياً فالنهي عن التصرف في المغصوب إنما يقتضى حرمة لا بطلانه، و لا خروجه عن كونه مصداقاً. نعم بناء على الامتناع لا يكون التكفين به - بمعنى اللف بالكفن - واجباً و إن كان مصداقاً للتكفين لا بما هو واجب. اللهم إلا أن يقال: إن المراد من التكفين الواجب ليس مطلق فعل التكفين، و لذا لا يجب بذل الكفن، بل هو اللف بالكفن المبذول، فاللف بغيره ليس من أفراد الواجب و لو مع قطع النظر عن الوجوب. فتأمل جيداً.

(٣) لعدم وجوب التكفين عند انحصار الكفن بمال الغير، و حرمة التصرف فيه حينئذ على حالها. و أما بالنسبة إلى جلد الميتة فعدم جواز التكفين به في حال الضرورة يتوقف على عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقاً.

(٤) لوجوب تسليمه إلى أهله من غير مزاحم، كما يأتي إن شاء الله تعالى في مستثنيات حرمة النيش. لكن هذا الوجوب يختص بالمباشر للتكفين و لا يعم غيره. نعم إذا كان كفن مبذول و جب كفاية تكفينه به و لا يمكن إلا بنزعه.

(٥) إجماعاً كما عن المعبر و التذكرة. و تقتضيه النصوص الدالة على وجوب إزالة النجاسة عن الكفن بعد التكفين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٦

حتى لو كانت النجاسة بما عفى عنها في الصلاة على الأحوط (١)، و لا بالحرير الخالص (٢)

(١) بل هو المتعين كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى.

(٢) إجماعاً كما عن المعبر و التذكرة و النهاية و الذكرى و المدارك.

و استدل له

بمضمرة الحسن بن راشد: «سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز و قطن هل يصلح أن يكفن فيها الموتى؟ قال (ع): إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس» (١).

و في الذكرى عدها من المقبولات. بل بقرينة رواية محمد بن عيسى و روايتها في الفقيه مرسله عن أبي الحسن الثالث (ع) أن الحسن بن راشد هو مولى آل المهلب الثقة الذي هو من أصحاب الجواد (ع) و الهادي (ع)، لا مولى المنصور الضعف الذي هو من أصحاب الصادق (ع) و الكاظم (ع). و لكن سيأتي في المسألة السادسة أن هذه الرواية غير معمول بظاهرها. نعم ربما يشير إلى المنع النهي عن التكفين بكسوة الكعبة في جملة من النصوص

«٢» مع الاذن في بعضها بيعها و هبتها و تبرك بها، إذ الظاهر - كما في الذكرى - كون الوجه كونها حريراً. و بما عن الدعائم عن أمير المؤمنين (ع): «ان رسول الله (ص) نهى أن يكفن الرجال في ثياب الحرير» (٣).

و أما ما

□
في خبر السكوني: «قال رسول الله (ص) نعم الكفن الحلة» (٤)

فمطروح، أو محمول على التقيء لو كان المراد من الحلة الحرير. لكن أنكر ذلك في الذكرى، و حكى عن أبي عبيدة: أن الحلل برود اليمن.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) لاحظ الوسائل باب: ٢٢ من أبواب التكفين.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٤) الوسائل، باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٧

و إن كان الميت طفلاً أو امرأة (١)، و لا بالمذهب (٢)، و لا بما لا يؤكل لحمه (٣) جلدًا كان، أو شعراً أو وبراً.

(١) لإطلاق النص، و تصريح جملة من معاهد الإجماعات بعدم الفرق بين الرجل و المرأة. و في المنتهى: «عندى فيه إشكال ينشأ من جواز لبسهن له في الصلاة بخلاف الرجل، و من عموم النهي» و نحوه عن نهاية الأحكام. و هو كما ترى، إذ جواز اللبس في الصلاة لا يعارض عموم النهي.

(٢) كما عن كشف الغطاء. و ليس له وجه ظاهر إلا القاعدة - المحكى عن الغنية الإجماع عليها - من أنه لا يجوز أن يكون الكفن مما لا تجوز فيه الصلاة. و قد بنى عليها غير واحد منهم الفاضلان، و الشهيدان، و المحقق الثاني في جملة من كتبهم، و عن مجمع البرهان: «و أما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه و كونه غير جلد فكأن دليله الإجماع» و استدل له

برواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع): لا تجمروا الأكفان، و لا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم» (١)

، بضميمة ما دل على عدم جواز الإحرام بما لا تجوز فيه الصلاة

«٢». و يمكن أن يقال: إنما يتم الاستدلال بالرواية لوقيل بحرمة مسح الميت بالطيب. أما لوقيل بالكراهة - كما هو المشهور - كان ذلك قرينة على كون المراد التنزيل في مجرد المرجوحية لثلا يلزم تخصيص المورد المستهجن، و لا سيما مع بناء الأصحاب على عدم العمل بالعموم المذكور، و أن الرواية ضعيفة السند بطريقها معاً. فالعمدة حينئذ كون الحكم مظنة الإجماع.

(٣) يعرف وجهه مما سبق.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٢) لاحظ الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الإحرام، و باب: ٣٧، ٣٨ من أبواب تروك الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٨

و الأحوط أن لا يكون من جلد المأكول (١)، و أما من وبره و شعره فلا بأس (٢) و إن كان الأحوط فيهما - أيضاً - المنع (٣).

(١) لما عن المعتمر و التذكرة و الذكري و جامع المقاصد و المسالك و غيرها من المنع عنه، لعدم صدق الثوب عليه أو انصرافه عنه. و عن ظاهر الغنية و الدروس، و صريح الروضة: الجواز، بدعوى صدق الثوب عليه، و منع الانصراف عنه. مع أنه لو سلم ذلك كفى في الجواز لتعليل وجوب التكفين بما سبق في رواية الفضل

«١» المقتضى لعدم الفرق بين أفراد ما يوجب الستر و الموارد، المعتضد بإطلاق لفظ الإنزاع و القميص و اللفافة و نحو ذلك مما يصدق على الجلد قطعاً، و عدم الموجب لانصرافه عنه. اللهم إلا أن يقال:

الظاهر من رواية الفضل

أن المراد التعليل لأصل الوجوب في الجملة في مقابل عدمه، و لذا لا إشكال ممن عدا سلالر في عدم الاكتفاء بالستر بثوب واحد و إطلاق اللفافة و نحوها - لو سلم - مقيد بما دل على وجوب الأتواب، و صدقه على الجلد ممنوع، أو هو محل تأمل. فيكون المرجع أصالة الاحتياط بناء على كونها المرجع عند الدوران بين التعيين و التخيير، لكنها إنما تصلح مرجعاً بناء على عدم الإطلاق للفظ اللفافة، و إلا كان هو المرجع.

(٢) كما هو المشهور، لإطلاق الثياب.

(٣) لما عن الإسكافي من المنع فيهما، و يقتضيه ما

في موثق عمار: «الكفن يكون برداً، فان لم يكن برداً، فاجعله كله قطناً، فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابرياً». «٢» لكنه محمول على الاستحباب، لإعراض الأصحاب عنه، بل الإجماع - كما عن الرياض - على الجواز في الصوف،

(١) تقدمت في المسألة الثانية من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٥٩

و أما في حال الاضطرار فيجوز بالجميع (١).

[مسألة ٥: إذا دار الأمر في حال الاضطرار بين جلد المأكول و أحد المذكورات يقدم الجلد على الجميع]

(مسألة ٥): إذا دار الأمر في حال الاضطرار بين جلد المأكول و أحد المذكورات يقدم الجلد على الجميع (٢).

و ممن عدا الصدوق على جوازه في الكتان.

(١) كما استظهره شيخنا الأعظم. لما استفيد من أخبار علّة تكفين الميت

«١» و من كون حرمة ميتاً كحرمة حياً

«٢» و من أن أصل ستر بدنه مطلوب، مضافاً الى إطلاق ثلاثة أثواب، وانصراف أدلة المنع الى حال الاختيار، وفيه: أن أدلة التكفين- بعد ضم بعضها الى بعض- إنما اقتضت وجوب اللف بالكفن الجامع للشرائط لا غير. و حرمة ميتاً استحبابية إجماعاً، أو المراد منها حرمة هتكه كما في حال الحياة، و هو لا يقتضى لزوم التكفين مطلقاً. و كون ستر بدنه مطلوباً مصادرةً. و إطلاق الثلاثة أثواب محل منع أو تأمل بالنسبة إلى مثل الجلد، و مقيد بما دل على النهي عن مثل الحرير و النجس، و انصرافه الى حال الاختيار غير ظاهر كسائر المقيدات.

فالمتمتعين أن يقال: إذ لا إجماع على قاعدة الميسور في المقام، فان كان دليل المنع الإجماع- كما في المذهب و ما لا يؤكل لحمه- و جب التكفين لعدم الإجماع حال الاضطرار، فلا- مانع من الأخذ بإطلاق الأثواب و نحوه، و إن كان الدليل عليه النهي- كما في الحرير- سقط التكفين لإطلاق دليل المقيد.

و كذا لو كان أصالة الاحتياط الجارية عند الشك في التعيين، لكون الأصل الجارى في حال الاضطرار هو البراءة. فتأمل جيداً.
«٢» كما عن المدارك و الذكري معللاً في ثانيهما بعدم صريح النهي فيه.

(١) كرواية الفضل المتقدمة في المسألة الثانية من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الدفن حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٠

و إذا دار بين النجس و الحرير، أو بينه و بين أجزاء غير المأكول لا يبعد تقديم النجس (١) و إن كان لا يخلو عن إشكال.

أقول: نظراً الى أن الكلام في هذه المسألة بعد البناء على وجوب التكفين في كل واحد لو انفرد، نقول: بناء على التوقف في جواز التكفين بالجلد- كما تقدم في المتن- يتعين التكفين به لاحتمال جوازه اختياراً المانع من جواز التكفين بغيره. أما بناء على انصراف الثوب الى غيره أو اختصاصه بغيره فيشكل ترجيحه على غيره. اللهم إلا أن يحتمل تعينه بناء على الرجوع الى الاحتياط عند الدوران بين التعيين و التخير، فيتعين. هذا لو علم بعدم وجوب الجمع، و إلا- كان مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الجمع سواء احتمل تعين واحد بعينه أم لا.

(١) كما في الذكري لعروض المانع. و وجهه شيخنا الأعظم (ره):

بأن دليل اعتبار الطهارة متأخر عن دليل اعتبار كون الكفن من غير الحرير أو مما تجوز فيه الصلاة، بمعنى: أن الشارع لاحظ اعتبارها بعد اعتبار كون الكفن من غير الحرير مثلاً، فتكون معتبرة في خصوص ما لا يكون حريراً، فإذا فرض اختصاص اعتبارها حال الاختيار و سقوط اعتبارها في حال الاضطرار تعين فعل الفاقدها لا غير. و يشكل بأن لازمه عدم اعتبار الطهارة في الحرير و نحوه، و هو- كما ترى- خلاف النص و الإجماع، و عليه فلم يبق فرق بين الاعتبارين، إلا- أن اعتبار أن لا- يكون حريراً و نحوه ذاتي، و اعتبار الطهارة عرضي، و هذا المقدار لا يوجب الفرق في الترجيح عند الاضطرار، فيتعين الرجوع الى ما ذكرنا في ترجيح الجلد على غيره من أنه بعد البناء على وجوب التكفين حال الاضطرار فمع التردد يجب الاحتياط بالجمع، فإذا علم بعدم وجوب الجمع يتخير إلا أن يدور الأمر بين التعيين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦١

و إذا دار بين الحرير و غير المأكول يقدم الحرير (١)، و إن كان لا يخلو عن إشكال في صورة الدوران بين الحرير و جلد غير المأكول (٢)، و إذا دار بين جلد غير المأكول و سائر أجزائه يقدم سائر الأجزاء (٣).

[مسألة ٦): يجوز التكفين بالحرير غير الخالص]

(مسألة ٦): يجوز التكفين بالحرير غير الخالص بشرط أن يكون الخليط أزيد من الإبريسم على الأحوط (٤).

لأحدهما و التخيير بينهما، فيلزم الأخذ بمحتمل التعيين.

(١) كما عن الشهيدين، و علله أولهما بجواز صلاة النساء فيه. و رده في جامع المقاصد بأن ذلك لا يقتضى جواز التكفين به، لعدم الملازمة.

و لم يستبعد شيخنا الأعظم (ره) تقديم الحرير للنساء، و تقديم ما لا يؤكل لحمه للرجال. و كأن الوجه في الأول: ما ذكره الشهيد، و في الثاني:

الحرمة التكليفية. و لكنه غير ظاهر ما لم يرجع الى احتمال تعين الحرير للنساء و ما لا يؤكل لحمه للرجال، ليرجع فيه الى أصالة التعيين عند الدوران بينه و بين التخيير.

(٢) هذه الصورة أولى بوضوح تقديم الحرير من غيرها، لاشتمال، الجلد على مانعين: كونه جلدًا، و كونه من غير مأكول اللحم.

(٣) لصدق الثوب عليها جزماً.

(٤) لرواية ابن راشد المتقدمة

«١». و كأن وجه التوقف ظهور كلمات الأصحاب في خلافها، إذ هم ما بين مقيد للحرير بالمحض، و مطلق و معبر عنه بما لا تجوز الصلاة فيه الشامل له و لما لا يؤكل لحمه، و الجميع غير شامل للممزوج بما يعتد به فإنه لا يسمى حريراً محضاً، و لا حريراً،

(١) تقدمت في المسألة الرابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٢

[مسألة ٧): إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة، أو بالخروج من الميت وجب إزالتها]

(مسألة ٧): إذا تنجس الكفن بنجاسة خارجة، أو بالخروج من الميت وجب إزالتها (١).

و لا مما لا تجوز فيه الصلاة، فتكون الرواية مهجورة. و لذا ادعى في الجواهر القطع بخلاف مفهوم الرواية في بعض الأفراد.

(١) اتفاقاً ظاهراً كما في الجواهر. نعم عن الوسيلة: أنه عد في المندوبات قرض ما أصاب الكفن من النجاسة. و لعله يريد استحباب خصوص القرض لا نفس الإزالة، و إلا كان ضعيفاً جداً، لمخالفته لظهور الاتفاق، و للنصوص الآمرة بغسل النجاسة الخارجة من الميت «١» بناء على عمومها للكفن، و الأمر بقرض الكفن لو أصابته نجاسة خارجة من الميت «٢»، و اختصاص موردها بالخارجة من الميت لا يقدر في ظهورها في عموم الحكم لغيرها.

ثم إن المنسوب إلى الأ-كثر وجوب الغسل إلا أن تكون الملاقاة بعد طرحه في القبر فإنها تقرض حينئذ و في جامع المقاصد: «يجب غسل النجاسة على كل حال و إن وضع في القبر إلا-مع التعذر». و احتمال في الجواهر أن يكون ذلك مراد من أطلق. و كأن وجهه حمل نصوص الغسل على الاختيار، و نصوص القرض على الاضطرار. و هو غير ظاهر. و لأجل ذلك كان ما عن الشيخ و بنى حمزة و

سعيد و البراج: وجوب القرض مطلقاً، أخذاً بنصوص الأمر بالقرض، بناء منهم على عدم ورود الأمر بالغسل فى الكفن ليجب الجمع بينهما بما سبق. وفيه: أنه و إن سلم ذلك إلا أن ظهور نصوص الأمر بالقرض فى الوجوب غير ثابت، لورود الأمر به

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت و غيره.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت و باب: ٢٤ من أبواب التكفين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٣

و لو بعد الوضع فى القبر (١). بغسل، أو بقرض إذا لم يفسد الكفن (٢)، و إذا لم يمكن وجب تبديله (٣) مع الإمكان.

[مسألة ٨: كفن الزوجة على زوجها]

(مسألة ٨): كفن الزوجة على زوجها (٤)

مورد توهم الحظر، فيتعين الحكم بجواز كل من القرض و الغسل و لو مع إمكان الآخر.

(١) لإطلاق النص، و انصرافه الى ما قبل الوضع فى القبر غير ظاهر بنحو يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق. نعم لا ينبغى الإشكال فى عدم وجوب ذلك بعد الدفن.

(٢) كأنه لدعوى الانصراف، و إلا فمقتضى نصوص القرض جوازه و إن أفسد الكفن. نعم لا يبعد عدم صدق القرض لو كان موضع النجاسة واسعاً جداً.

(٣) لما عرفت من الاتفاق، و ظهور نصوص القرض فى اعتبار الطهارة.

(٤) إجماعاً صريحاً كما فى الذكرى، و عن الخلاف و نهاية الأحكام و التنقيح و مجمع البرهان و غيرها. و فى المعبر و الذكرى: نسبه الى فتوى الأصحاب. و عن التذكرة و المنتهى: نسبه الى علمائنا. و يدل عليه

خبر السكونى عن جعفر (ع) عن أبيه (ع): «أن أمير المؤمنين (ع) قال: على الزوج كفن امرأته إذا ماتت» «١».

و

□ □
عن الفقيه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال ثمن الكفن من جميع المال.

و

قال: كفن المرأة على زوجها إذا ماتت» «٢»

فيحتمل أن يكون القول الثانى

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب التكفين حديث: ١، و فيه نقل القول الأول و ينقل القول الثانى فى باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٤

و لو مع يسارها (١)، من غير فرق بين كونها كبيرة (٢) أو صغيرة، أو مجنونة أو عاقلة، حرة أو أمة (٣)، مدخولة أو غير مدخولة، دائمة أو منقطعة (٤)، مطيعة أو ناشزة،

من تتمه الصحيح كما جزم به فى الوسائل و حكى عن جماعة. و يحتمل - كما عن بعض - كونه رواية أخرى مرسله. و على كل حال يجب العمل بمضمونها لما عرفت.

(١) نسب الى فتوى الأصحاب كما فى المعبر و الذكرى و إلى علمائنا كما عن التذكرة و المنتهى. و فى الذكرى حكى عن الشيخ نقل الإجماع عليه و يقتضيه إطلاق النص، و لا يعارضه إطلاق ما دل على أن الكفن من جميع المال بالنسبة إلى ذات المال، لقوة ظهور الأول، لغلبة وجود المال.

و لأن عنوان الزوجية من العناوين الثانوية المقدم دليلها عرفاً على دليل العنوان الأولى. مضافاً الى ما فى الفقيه - بناء على أنه من تتمه الصحيح - إذ لا مجال للتأمل فى وجوب تقديمه على الصدر و البناء على كونه من قبيل الاستثناء.

(٢) لإطلاق النص و الفتوى فى جميع ذلك.

(٣) ربما يتوهم معارضة نص المقام بما دل على أن كفن المملوك على سيده. و فيه: أن ذلك الدليل ليس إلا الإجماع غير الثابت فى الزوجية.

(٤) عن الدروس و الكفاية: قصر الحكم على الدائمة، بل عن جماعة كثيرة: قصر الحكم على الدائمة غير الناشئة. و فى جامع المقاصد:

أنه - يعنى: سقوط الكفن - فى غير الدائمة الممكنة أظهر. و عن التنقيح:

التوقف فى غيرها. و فى الذكرى: «أما الناشئة فالتعليل بالإنفاق ينفى وجوب الكفن و إطلاق الخبر يشملها. و كذا المتمتع بها». و ربما يوجه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٥

بل و كذا المطلقة الرجعية (١) دون البائنة: و كذا فى الزوج لا فرق بين الصغير و الكبير، و العاقل و المجنون (٢)، فيعطى الولي من مال المولى عليه.

[(مسألة ٩): يشترط فى كون كفن الزوجة على الزوج أمور]

(مسألة ٩): يشترط فى كون كفن الزوجة على الزوج أمور:

أحدها: يساره (٣) بأن يكون له ما ينفق به أو ببعضه زائداً

بدعوى الانصراف إلى الدائمة كما احتمله فى المدارك. و فيه: أن الانصراف لو تمّ فى جميع أفراد المنقطعة فهو بدائى لا يعول عليه فى رفع اليد عن الإطلاق. نعم لو كان الوجه فى وجوب الكفن على الزوج كونه من النفقة الواجبة دار مدار وجوب الإنفاق، فتخرج الناشئة، و غير المدخول بها لو قلنا بعدم وجوب الإنفاق عليها، و حينئذ لا مجال للأخذ بإطلاق الخبر، لأن دليل سقوط النفقة بالنشوز مقدم على إطلاق وجوب النفقة للزوجة.

لكن الوجه المذكور ضعيف. لكنه ليس هو المستند كما عرفت، و إن كان ظاهر المعبر و الذكرى و جامع المقاصد و غيرها تعليقه به. لكنه فى غير محله، لانقطاع الزوجية بالموت، و عدم كون الكفن من النفقة الواجبة.

(١) لعموم تنزيلها منزلة الزوجة فى النص و الفتوى.

(٢) لإطلاق النص. و لا مجال لحديث: رفع القلم عن الصبي و المجنون

«١»، لاختصاصه بالتكليف، فلا- يشمل الوضع الذى هو ظاهر النص. و لأجل ذلك يجب على الولي إعطاؤه من مالهما كسائر موارد اشتغال ذمتها بالمال.

(٣) فيما قطع به الأصحاب كما فى المدارك، و نحوه كلام غيره. و احتمال فى المدارك شموله للمعسر لإطلاق النص.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٦

عن مستثنيات الدين، و إلا فهو أو البعض الباقي فى مالها (١).

أقول: إطلاق النص إنما يقتضى ثبوته فى الذمة، و لا يقتضى وجوب الأداء و لو بالاستقراض، و إنما الذى يقتضى ذلك قاعدة وجوب أداء الحق لأهله كقاعدة السلطنة. و لكن ما دل على لزوم انتظار المعسر

«١»، و ما دل على عدم لزوم بيع مستثنيات الدين - مثل

مصصح الحلبي: «لا تباع الدار و لا الجارية فى الدين و ذلك لأنه لا بد للرجل من ظل يسكنه و خادم يخدمه» «٢»

- مانع عن العمل به. و دعوى: عدم كون ذلك من الدين، أو انصرافه عن مثل ذلك مما يعد عرفاً من النفقة. غير ظاهرة.

اللهم إلا- أن يقال: موضوع تلك الأحكام المال الثابت فى الذمة مع قطع النظر عن وجوب الأداء، و ليس المقام منه، إذ لا- اعتبار لاستحقاق الكفن على الزوج مع عدم وجوب بذله، و لا تجوز مطالبه الوارث به، إذ لا ينتقل الى الوارث، فإذا كان ثبوته تابعاً لوجوب بذله بإطلاق دليل ثبوته يقتضى وجوب بذله من دون معارض. و لذلك تمسك فى المدارك بإطلاق دليل ثبوته على وجوب بذله، و لازم ذلك وجوب الاستقراض مع الإمكان. نعم إذا تعذر أو كان حرجياً سقط بذله فبطل ثبوته فى الذمة.

(١) لعموم ما دل على أنه فى جميع المال، و لا- يعارضه ما دل على أنه على الزوج، لأن تطبيقه إن كان بلحاظ وجوب البذل فالمفروض انتفاؤه، و إن كان بلحاظ اشتغال الذمة فيتوقف على اعتباره فى الذمة و إن لم يترتب عليه وجوب البذل. و هو منتف كما عرفت. و إذا امتنع تطبيق ما دل على أن كنفها على الزوج وجب الرجوع الى العموم المذكور.

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الدين.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الدين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٧

الثانى: عدم تقارن موتها (١).

الثالث: عدم محجورية الزوج قبل موتها بسبب الفلوس (٢).

الرابع: أن لا يتعلق به حق الغير من رهن أو غيره.

الخامس: عدم تعيينها الكفن بالوصية (٣).

فما احتمله فى الجواهر من دفنها بلا كفن ضعيف. ثم إن الوجه فى البناء على التبعض أن ظاهر ما دل على أنه على الزوج كونه كسائر الحقوق المالية من باب تعدد المطلوب، فإذا تعذر بعضه وجب عليه الممكن منه و يكون المتعذر من مالها كما سبق.

(١) كما فى الذكري، و عن جماعة، كالمقداد و الشهيد و المحقق الثانيين، لظهور الدليل فى الزوج الحى حال موتها.

(٢) لأن الحجر موجب لسلب قدرته شرعاً على التصرف فى ماله، و المنع الشرعى كالمنع العقلى. و منه يظهر الوجه فى الشرط الرابع.

لكن هذا التعليل إنما يقتضى سقوط الكفن عن الزوج بناء على اعتبار الشرط الأول، وإلا- ففيه إشكال كما عرفت. و يكفى فى السقوط تعذر بذل الكفن أو كونه حرجياً.

(٣) كما فى المستند وغيره، لعموم وجوب العمل بالوصية. اللهم إلا- أن يقال: مجرد العموم المذكور لا ينافى اشتغال ذمة الزوج بالكفن، لإمكان اعتبار الاشتغال بلحاظ وجوب التكفين على تقدير عدم عمل الوصى بالوصية، بل المنافى لاشتغال الذمة نفس العمل، فلا يسقط الكفن عن الزوج إلا فى ظرف العمل بالوصية، لأن وجوبه عليه بمعنى وجوب صرف الوجود فى مقابل كونها عارية، فإذا كفت بمقتضى الوصية فقد تحقق الموضوع، فيكون العمل بالوصية رافعاً لشرط الوجوب، ولذا لا يتنافى مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٦٨

[(مسألة ١٠): كفن المحللة على سيدها]

(مسألة ١٠): كفن المحللة على سيدها (١) لا المحلل له.

[(مسألة ١١): إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان ما يساوى كفن أحدهما قدم عليها]

(مسألة ١١): إذا مات الزوج بعد الزوجة و كان ما يساوى كفن أحدهما قدم عليها (٢)، حتى لو كان وضع عليها فينزح منها (٣)،

دليل الوصية و دليل كون الكفن على الزوج. و كذا لو تبرع به متبرع.

(١) على ما يأتى فى كفن المملوك، إذ ليست هى زوجة حتى يكون كنفها من المحلل له، لأن التحليل ليس تزويجاً، بل هو من قبيل ملك اليمين.

(٢) كما فى الجواهر وغيرها، للنص الآتى الدال على أن الكفن أول شىء يبدأ به.

(٣) اعلم أن

قوله (ع): «كفن المرأة على زوجها» «١»

تارة:

يكون بمعنى أنها تملك فى ذمته عين الكفن كما تملك فى حال الحياة النفقة الواجبة من الطعام و الكسوة و نحوهما. و أخرى: بمعنى أنها تملك عليه أن يكفنها، فيكون المملوك لها عليه لفها فى الكفن بلا ملك لها لنفس الكفن نظير ملكها عليه الإسكان فى حال الحياة من باب النفقة. و على الأول:

فاما أن يتعين ما فى الذمة بمجرد التكفين به نظير قبض الدائن الموجب تعيين ما فى ذمة المديون فى المقبوض، و إما أن لا يتعين بذلك. و كذا على الثانى إما أن يكون الكفن الموضوع عليها بخصوصيته موضوعاً لحقها فيتعين به موضوع الحق، و إما أن لا يكون كذلك. فعلى الأول من الأول: لا- مجال للإشكال فى عدم جواز تكفينه به لخروجه عن ملكه. كما أنه على الثانى منه لا- مجال للإشكال فى وجوب تكفينه به، لكون حاله حال سائر متروكاته. و على الأول من الثانى: يكون حاله حال سائر متروكاته التى

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

.....

تكون متعلقاً لحق الغير في الاشكال في جواز تكفينه بها، كما سيأتى في المسألة العشرين. و على الثانى منه: لا إشكال فى جواز تكفينه به، لتقديم الكفن على الدين فضلا عن الحق المالى. و الظاهر من النص المعنى الأول من المعنيين، كما يظهر من ملاحظة نظائره، مثل: «لزید على مال»، و لأجل ذلك قلنا بملك الزوجة على الزوج فى النفقة نفس الطعام و الكسوة لظهور قوله تعالى (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ) «١» فى ذلك، بخلاف المسكن، لقصور قوله تعالى (أَسَدِكُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنَّ) «٢» عن إفادة ذلك. و عدم صلاحية الميت للملك غير ثابت. كما أن القطع بجواز التبديل أعم من بقائه على ملكه، لجواز أن يكون ذلك لولايته على التجهيز. و حينئذ فلا يبعد أن يكون مقتضى الإطلاق المقامى تعينه بوضعه عليها و تكفينها به لأنه نحو من الأداء.

اللهم إلا أن يقال: مجرد تضمن النص لكون الكفن فى ذمة الزوج أعم من ملك الزوجة، إذ على المعنى الثانى - أيضاً - يكون فى ذمة الزوج لأنه يكفى فى اشتغال الذمة بالعين كونها موضوعاً لحق الغير، كما لو أتلّف الراهن العين المرهونة فإنه يضمنها مع أنها ملك له. نعم لو تضمن النص أن للزوجة على الزوج كفنها تعين المعنى الأول، لكن النص خال عن ذلك. و حينئذ فمقتضى أصالة عدم ملك الزوجة الكفن البناء على المعنى الثانى، و مقتضى الإطلاق المقامى المتقدم البناء على الوجه الأول منه، و سيأتى فى المسألة العشرين أن الحق تقديم الكفن على حق الغير المتعلق بمال الميت.

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الطلاق: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٠

إلا إذا كان بعد الدفن (١).

[مسألة ١٢: إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج]

(مسألة ١٢): إذا تبرع بكفنها متبرع سقط عن الزوج (٢).

[مسألة ١٣: كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه]

(مسألة ١٣): كفن غير الزوجة من أقارب الشخص ليس عليه و إن كان ممن يجب نفقته عليه (٣)، بل فى مال الميت. و إن لم يكن له مال يدفن عارياً.

[مسألة ١٤: لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة]

(مسألة ١٤): لا يخرج الكفن عن ملك الزوج بتكفين المرأة (٤)، فلو أكلها السبع أو ذهب بها السيل و بقى الكفن رجع إليه (٥) و لو كان بعد دفنها.

[مسألة ١٥]: إذا كان الزوج معسراً كان كفنها في تركتها]

(مسألة ١٥): إذا كان الزوج معسراً كان كفنها في تركتها (٦). فلو أيسر بعد ذلك ليس للورثة مطالبة قيمته (٧).

(١) لما في الجواهر من نفى الإشكال في اختصاصها به. و كأن وجهه قصور نص تقديم الكفن على الحقوق المالية عن شمول الفرض.

(٢) لتحقق الموضوع الواجب عليه كما أشرنا إليه في الشرط الخامس.

(٣) بلا خلاف ظاهر كما في الجواهر و طهارة شيخنا الأعظم (ره).

و ظاهر محكى الروض كونه مسلماً. و يقتضيه الأصل، و عدم الدليل عليه و ما عن موضع من التذكرة من وجوبه على من تجب عليه نفقته غير ظاهر إلا ما عرفت من كونه من شؤون النفقة الواجبة، و هو ممنوع صغرى و كبرى.

(٤) تقدم وجهه في المسألة الحادية عشرة.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ١٧٠

(٥) لانتفاء الحق بذهاب موضوعه.

(٦) كما سبق في الشرط الأول.

(٧) لعدم ثبوت كونه ملكاً للزوجة ليكون إرثاً. مع أنه - لو سلم ذلك - لا دليل على كونه موروثاً، لاختصاص أدلة الإرث بما كان ملكاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧١

[مسألة ١٦]: إذا كفنها الزوج فسرقه سارق وجب عليه مرة أخرى]

(مسألة ١٦): إذا كفنها الزوج فسرقه سارق وجب عليه مرة أخرى (١)، بل و كذا إذا كان بعد الدفن على الأحوط (٢).

[مسألة ١٧]: ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج على الأقوى]

(مسألة ١٧): ما عدا الكفن من مؤن تجهيز الزوجة ليس على الزوج على الأقوى و إن كان أحوط (٣).

في حال الحياة. و ثبوته في غير ذلك - كالدية أو غيرها - لا يقتضى الثبوت في المقام.

(١) لأن الكفن الواجب بذله على الزوج هو ما يجب على المكلفين لفه به. و كما يجب اللف بالكفن الى أن يدفن كذلك يجب بذله على الزوج فاذا فقد ما بذله أولاً قبل الدفن وجب عليه بذله ثانياً.

(٢) فإنه مقتضى استصحاب وجوب تكفينها عليه، و لولاه لجاز استرجاعه بعد الدفن.

(٣) بل عن المبسوط، و السرائر، و نهاية الأحكام، و الذكري، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوي، و التنقيح، و جامع المقاصد، و المسالك، و غيرها: الجزم به، و نسب إلى الأكثر، بل في الجواهر: «لا- أجد فيه خلافاً». و ليس له وجه ظاهر إلا دعوى وجوبها من باب الإنفاق، و فيها ما عرفت من الاشكال صغرى و كبرى. أو كون ذكر الكفن في النص من باب كونه أهم شؤون التجهيز لا- لخصوصية فيه كما يؤيده الاقتصار عليه فيما يدل على خروجه من أصل المال، و أنه مقدم على الدين. مع الإنفاق منهم على عموم ذلك لسائر مؤن التجهيز، و في معقد الإجماع المحكى عن غير واحد على كون تجهيز المملوك على سيده. و لا يبعد حينئذ أن يكون المراد من الكفن في معقد إجماعات المقام ما يعم مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٢

[مسألة ١٨): كفن المملوك على سيده]

(مسألة ١٨): كفن المملوك على سيده (١) و كذا سائر مؤن تجهيزه (٢)، إلا إذا كانت مملوكة مزوجة فعلى زوجها كما مرّ. و لا فرق بين أقسام المملوك. و في البعض يبيّض (٣)، و في المشترك يشترك (٤).

[مسألة ١٩): القدر الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة]

(مسألة ١٩): القدر الواجب من الكفن يؤخذ من أصل التركة (٥)

سائر مؤن التجهيز، كما يقتضيه إرسال غير واحد له إرسال المسلمات. لكن في كفاية هذا المقدار في الجزم تأملاً. و لذا توقف فيه في المدارك، و حكى عن الأردبيلي و غيره. و منه يظهر أنه يصعب الجزم بخلافه كما صدر من المصنف و غيره، و لا سيما بملاحظة ما في كلام بعض من دعوى عدم الفصل بين الكفن و غيره. (١) إجماعاً كما عن المعبر و التذكرة و الذكري و الروض و المدارك و المستند و غيرها، و هو العمدة فيه. (٢) إجماعاً كما في المستند، و لعله المراد من الإجماعات السابقة نظير ما تقدم. (٣) كما صرح به في الذكري و غيرها، بل استظهر في الجواهر من الذكري و غيرها: الإجماع عليه. (٤) لأن الشركاء مولى. (٥) إجماعاً كما عن الخلاف و المعبر و التذكرة و نهاية الأحكام و الروض و كشف اللثام و غيرها. و يدل عليه صحيح ابن سنان المتقدم: «ثمن الكفن من جميع المال» (١). و غيره مما يأتي.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٣

- في غير الزوجة و المملوك - مقدماً على الديون و الوصايا (١):

و كذا القدر الواجب من سائر المؤن (٢) من السدر و الكافور و ماء الغسل و قيمة الأرض، بل و ما يؤخذ من الدفن في الأرض المباحة

(٣) و أجره الحمال و الحفار و نحوها في صورة الحاجة الى المال. و أما الزائد عن القدر الواجب في جميع ذلك فموقوف

(١) إجماعاً صريحاً كما في الذكري، و عن الروض و كشف اللثام و شرح الجعفرية، و ظاهراً كما عن غيرها. و يدل عليه خبر السكوني عن أبي عبد الله (ع): «أول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث» (١)

و
مصحح زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل مات و عليه دين بقدر ثمن كفنه. قال (ع): يجعل ما ترك في ثمن كفنه، إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفونوه و يقضى ما عليه مما ترك» (٢)

بضميمة ما دل على تأخر الوصية عن الدين و تقدمها على الميراث مما هو مذكور في محله من كتاب الوصايا.

(٢) كما عن جماعة التصريح به، بل عن الخلاف، و في المدارك:

الإجماع عليه. و لعله المراد من الكفن في النص و معاهد الإجماعات على استثنائه، و هذا هو العمدة فيه، و إلا- فليس له شاهد من النصوص ظاهر.

(٣) كما يقتضيه إطلاق المؤنة في معقد إجماعي الخلاف و المدارك.

نعم قد يستشكل في استثناء المؤن التي تحصل بسبب مخالفة الشارع، مثل ما يأخذه الظالم من دفن الميت في الأرض المباحة. بل قوى في الجواهر

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٤

على إجازة الكبار من الورثة في حصتهم (١)، إلا مع وصية الميت بالزائد (٢) مع خروجه من الثلث، أو وصيته بالثلث من دون تعيين المصرف كلاً أو بعضاً، فيجوز صرفه في الزائد من القدر الواجب (٣).

عدم أخذها من أصل المال، للأصل مع عدم الدليل عليه، و إطلاق المؤنة في معقد الإجماع منصرف عنها. و فيه: منع الانصراف المعتد به، مع أن عدم أخذها من أصل المال يقتضى عدم أخذها من مال غير الميت بطريق أولى، و لازمه بقاء الميت بلا دفن حتى يتلاشى بدنه و يضمحل، و هو مقطوع بخلافه. فتأمل.

(١) كما في جامع المقاصد، إما لخروج المندوب عن الكفن فلا دليل على استثنائه، أو لأنه و إن كان جزءاً من الكفن الأفضل- بأن يكون الكفن الواجب ذا فردين أفضل و مفضل- إلا- أن ثبوت الجامع بين الفردين في التركة يقتضى جواز اقتصار الوارث على دفع أقلهما. و مجرد خطاب الولي بأخذ الجامع لا يكفي في جواز أخذه الفرد الأفضل، و إنما المقتضى لذلك جعل ولاية تعيين الجامع له، و الدليل قاصر عنه، فمطالبة الولي للوارث في الفرد الأفضل خلاف سلطنته على ماله. و أما الأمر بالتكفين بالكفن الأفضل فإنما يقتضى رجحانه فقط، و لا يقتضى جواز التصرف في التركة بدون رضى الوارث، كما لا يقتضى جواز التصرف في غيرها من الأموال.

(٢) و حينئذ يجب عملاً- بعموم نفوذ الوصية، و يكون مخرجه الثلث كسائر الوصايا، و لا- دخل فيه لما دل على أن الكفن من جميع المال.

(٣) إذا كان الوصي يرى ذلك، لأن أمر الثلث راجع إليه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٥

[مسألة ٢٠: الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة]

(مسألة ٢٠): الأحوط الاقتصار في القدر الواجب على ما هو أقل قيمة (١) فلو أرادوا ما هو أعلى قيمة يحتاج الزائد إلى إمضاء الكبار في حصتهم. وكذا في سائر المؤمن، فلو كان هناك مكان مباح لا يحتاج إلى بذل مال أو يحتاج إلى قليل لا يجوز اختيار الأرض التي مصرفها أزيد إلا بامضائهم، إلا أن يكون ما هو الأقل قيمة أو مصرفاً هتكاً لحرمة الميت، فحينئذ لا يبعد خروجه من أصل التركة (٢). وكذا بالنسبة إلى مستحبات الكفن، فلو فرضنا أن الاقتصار على أقل الواجب هتك لحرمة الميت يؤخذ المستحبات - أيضاً - من أصل التركة.

[مسألة ٢١: إذا كان تركه الميت متعلقاً لحق الغير مثل حق الغرماء في الفلس]

(مسألة ٢١): إذا كان تركه الميت متعلقاً لحق الغير مثل حق الغرماء في الفلس، وحق الرهانة، وحق الجنائية -

(١) الفرق بين هذه المسألة وما قبلها: أن ما قبلها كان في المندوب الذي يكون وجوداً زائداً على الواجب كالعمامة، وهذه المسألة فيما لو كان المندوب خصوصية في الواجب مثل كون الثوب قطناً أو حبرة، وعليه فما سبق في وجه اعتبار رضى الورثة من قصور الدليل عن إثبات ولاية تعيين الواجب للولى جار هنا أيضاً. ومنه يظهر أن الوجه في جزم المصنف في المسألة السابقة باعتبار رضى الورثة بناؤه على خروج المستحبات عن الكفن أصلاً، لا جزءاً من ماهيته، ولا من فرده.

(٢) كأنه لدعوى انصراف الدليل عما يوجب الهتك، وإلا فمجرد حرمة هتك الميت لا تقتضى تعين الكفن الثابت في التركة في خصوص الفرد الآخر الذي لا يلزم من التكفين به الهتك. وكذا الحال بالنسبة إلى مستحبات الكفن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٦

ففي تقديمه أو تقديم الكفن إشكال (١)، فلا يترك مراعاة الاحتياط.

(١) ينشأ من أن مقتضى إطلاق دليل الحق عدم جواز التصرف بالتركة بنحو ينافيه. ومن أن الحق إنما يتعلق بالتركة إذا وجب وفاء الدين فإذا فرض عدم وجوب وفائه لما دل على وجوب تقديم الكفن وجب البناء على سقوطه، فلا مانع من صرف التركة في التكفين، ولا سيما بملاحظة إطلاق النص والفتوى بخروج الكفن من أصل المال. وما في الجواهر من نفى معرفة الخلاف في تقديم الكفن على حق الغرماء.

اللهم إلا- أن يقال: ثبوت الحق إنما يتبع نفس الدين، لأن العين إنما كانت رهناً عليه، فما دام الدين موجوداً يكون الحق كذلك. و دليل تقديم الكفن لا يسقط الدين، ولا يوجب براءة ذمة الميت. و حينئذ يكون إطلاق البدأ بالكفن معارضاً لما دل على ثبوت الحق تعارض العامين من وجه، فيكون المرجع - بعد التساقط - أصالة بقاء الحق، فيقدم على الكفن لحرمة التصرف في حق الغير، ولا يصلح دليل وجوب التكفين للترخيص في التصرف فيه كما لا يخفى. و كأنه لذلك قال في محكى البيان و حواشى القواعد: «إن المرتهن و المجنى عليه يقدمان»، و كذلك ما عن الموجز الحاوى. و فى الذكرى: قدم المرتهن بخلاف غرماء المفلس. و لكن لم يتضح الفرق بينهما فى ذلك مع أن حق الغرماء نظير حق الرهن، و أما حق الجنائية فأولى منهما فى التقديم لعدم ثبوت الدين فيه ليجىء ما سبق من تأخر الدين عن الكفن. و فى جامع المقاصد: «يمكن الفرق بين المرهون و الجانى، لأن المرتهن إنما يستحق من قيمته و لا يستقل

بالأخذ، بخلاف الجاني، و يمكن الفرق بين الجناية خطأ و عمدًا. و الحكم موضع تردد، و إن كنت لا- أستبعد تقديم الكفن في الرهن». و الأظهر ما ذكره، فإن مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٧

[مسألة ٢٢): إذا لم يكن للميت تركه بمقدار الكفن فالظاهر عدم وجوبه على المسلمين]

(مسألة ٢٢): إذا لم يكن للميت تركه بمقدار الكفن فالظاهر عدم وجوبه على المسلمين (١)، لأن الواجب الكفائي هو التكفين لا إعطاء الكفن، لكنه أحوط.

تخصيص ما دل على ثبوت الحق أهون من تخصيص ما دل على أن الكفن مقدّم على الدين، فيكون أظهر منه في مورد الاجتماع. و لذا يظهر منهم التسالم على تقديم الكفن على حق غرماء المفلس.

و أما حق الجناية فالظاهر تقديمه على الكفن، لما عرفت من عدم صلاحية أدلّة تقديم الكفن على الدين لمزاحمته. و كذا دليل وجوب التكفين من أصل المال، فإنه لا يصلح لمزاحمة حقوق الناس. و منه يظهر ضعف ما قد يقال من أن مقتضى رواية السكوني تقدم الكفن على كل شيء، فيكون حال الجاني حال غيره، لا التقدم على خصوص الدين، ليفرق بين ما يكون فيه دين و ما لا يكون.

(١) هذا مما لا- خلاف فيه بين العلماء كما في المدارك، أو بلا خلاف ظاهر كما عن الذخيرة، أو إجماعاً كما عن اللوامع و شرح الوسائل و الرياض بل عن نهاية الأحكام أيضاً. و عن كشف اللثام: الإجماع على استحباب بذل الكفن، و هذا هو العمدة فيه. مضافاً الى أن إطلاق وجوب التكفين- بعد قيام الدليل على أن الكفن من جميع المال- لا- بد من حمله على إرادة وجوب اللف بالكفن المفروض، لا وجوب التكفين مطلقاً و لو ببذل الكفن، فان ذلك خلاف مقتضى الجمع العرفي بين المطلق و المقيد. و قد يشير الى نفي الوجوب

صحيح سعد: «من كفن مؤمناً فكأنما ضمن كسوته الى يوم القيامة» (١)

و ،

خبر الفضل بن يونس: «سأل أبا الحسن (ع) في رجل من أصحابنا يموت و لم يترك ما يكفن به أشتري له كفنه من الزكاة؟

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٨

و إذا كان هناك من سهم سبيل الله من الزكاة فالأحوط صرفه فيه (١). و الأولى بل الأحوط أن يعطى لورثته (٢) حتى يكفونوه من مالهم إذا كان تكفين الغير لميتهم صعباً عليهم.

[مسألة ٢٣): تكفين المحرم كغيره]

(مسألة ٢٣): تكفين المحرم كغيره فلا بأس بتغطيته رأسه و وجهه (٣)، فليس حالهما حال الطيب في حرمة تقريبه إلى الميت المحرم.

فقال (ع): أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه. قلت: فان لم يكن له ولد و لا أحد يقوم بأمره فأجهزه أنا

من الزكاة؟ قال (ع): كان أبى (ع) يقول: إن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حياً، فوار بدنه و عورته، و جهازه، و كفته، و حنطه، و احتسب بذلك من الزكاة، و شيع جنازته. قلت: فان اتجر عليه بعض إخوانه بكفن آخر و كان عليه دين أ يكفن بواحد و يقضى دينه بالآخر؟

قال (ع): لا، ليس هذا ميراثاً، إنما هذا شيء صار إليهم بعد وفاته فليكفونه بالذى اتجر عليه و يكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم» «١». (١) بل وجوبه محكى عن المنتهى و الذكري و جامع المقاصد و الروض و مجمع الفائدة، للخبر المتقدم. و فى دلالة نظر لعدم ظهور السؤال فى كونه سؤالاً عن الوجوب، و لاستدلالة بقول أبيه (ع) الظاهر فى الاستحباب، و لا سيما بملاحظة عدم وجوب كسوة الحى. (٢) للأمر به فى الخبر، لكنه محمول على الاستحباب، لعدم القول بوجوبه كما عن الروض. و لعل حكمته رفع المهانة عنهم كما أشار إليه فى المتن، و لذلك قيده به.

(٣) عن المختلف: أنه المشهور. و عن الخلاف: الإجماع فى الأول

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٧٩

[فصل فى مستحبات الكفن]

إشارة

فصل فى مستحبات الكفن و هى أمور:

[أحدها: العمامة للرجل]

أحدها: العمامة للرجل. و يكفى فيها المسمى طولاً و عرضاً و الأولى أن تكون بمقدار يدار على رأسه و يجعل طرفها تحت حنكه على صدره، الأيمن على الأيسر، و الأيسر على الأيمن من الصدر.

[الثانى: المقنعة للامراة بدل العمامة]

الثانى: المقنعة للامراة بدل العمامة. و يكفى فيها- أيضاً- المسمى.

لنصوص الحاكية لتجهيز عبد الرحمن بن الحسن (ع) إذ مات بالأبواء مع الحسين (ع) المتضمن جملة منها أنه صنع به كما يصنع بالميت، و أنه غطى وجهه و رأسه «١». و

فى موثق سماعه: «فى المحرم يموت قال (ع) يغطى وجهه و يصنع به كما يصنع بالمحل غير أنه لا يمس الطيب» «٢».

و نحوه صحيح ابن مسلم

«٣». و من جميع ذلك يظهر ضعف ما عن السيد و ابن أبى عقيل و الجعفى من انه لا يغطى وجهه و رأسه، للنهى عن تطييبه الدال على بقائه محرماً. و لما

□

عن الصادق (ع): «من مات محرماً بعثه الله مليئاً» «٤»

و ،

للخبر: «لا تخمروا رأسه،» «٥».

□

و الجميع - كما ترى - قاصر فى نفسه، غير صالح لمعارضه ما عرفت. و الله سبحانه أعلم.

-
- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١ و ٣ و ٥ و ٨
- (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.
- (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.
- (٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.
- (٥) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٠

[الثالث: لفافة لتديبها]

الثالث: لفافة لتديبها يشدان بها الى ظهرها.

[الرابع: خرقة يعصب بها وسطه]

الرابع: خرقة يعصب بها وسطه رجلا كان أو امرأة.

[الخامس: خرقة أخرى للفضدين]

الخامس: خرقة أخرى للفضدين تلف عليهما. و الأولى أن يكون طولها ثلاثة أذرع و نصفاً و عرضها شبراً أو أزيد، تشد من الحقوين، ثم تلف على فخذيه لفاً شديداً على وجه لا يظهر منهما شىء إلى الركبتين، ثم يخرج رأسها من تحت رجله إلى جانب الأيمن.

[السادس: لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة]

السادس: لفافة أخرى فوق اللفافة الواجبة. و الأولى كونها برداً يمانياً. بل يستحب لفافة ثالثة أيضاً، خصوصاً فى المرأة.

[السابع: أن يجعل شىء من القطن أو نحوه بين رجله]

السابع: أن يجعل شيء من القطن أو نحوه بين رجله بحيث يستر العورتين، و يوضع عليه شيء من الحنوط. و إن خيف خروج شيء من دبره يجعل فيه شيء من القطن. و كذا لو خيف خروج الدم من منخرينه. و كذا بالنسبة إلى قبل المرأة. و كذا ما أشبه ذلك،

[فصل في بقية المستحبات]

إشارة

فصل في بقية المستحبات و هي - أيضاً - أمور:

[الأول: إجادة الكفن]

الأول: إجادة الكفن، فان الأموات يتباهون يوم القيامة بأكفانهم و يحشرون بها، و قد كفن موسى بن جعفر (ع) بكفن قيمته ألفا دينار و كان تمام القرآن مكتوباً عليه

[١].

[١] المنقول في الوسائل عنه (ع): ان كفنه كان بقيمة ألفى دينار و خمسمائة راجع باب: ٣٠ من أبواب التكفين حديث: ١. و لا يوجد فيها روايته بما في المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨١

[الثاني: أن يكون من القطن]

الثاني: أن يكون من القطن.

[الثالث: أن يكون أبيض]

الثالث: أن يكون أبيض، بل يكره المصبوغ ما عدا الحبرة،

ففي بعض الأخبار: إن رسول الله (ص) كفن في حبرة حمراء «١».

[الرابع: أن يكون من خالص المال]

الرابع: أن يكون من خالص المال و طهوره لا من المشتبهات.

[الخامس: أن يكون من الثوب الذى أحرم فيه]

الخامس: أن يكون من الثوب الذى أحرم فيه أو صلى فيه.

[السادس: أن يلقى عليه شيء من الكافور و الذريرة]

السادس: أن يلقى عليه شيء من الكافور و الذريرة. و هي - على ما قيل - حب يشبه حب الحنطة له ريح طيب إذا دُق. و تسمى الآن قمحة، و لعلها كانت تسمى بالذريرة سابقاً. و لا يبعد استحباب التبرك بتربة قبر الحسين (ع) و مسحه بالضريح المقدس أو بضرائح سائر الأئمة (ع) بعد غسله بماء الفرات أو بماء زمزم.

[السابع: أن يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت]

السابع: أن يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت و الأيسر منها على أيمنه.

[الثامن: أن يخاط الكفن بخيوطه]

الثامن: أن يخاط الكفن بخيوطه إذا احتاج الى الخياطة.

[التاسع: أن يكون المباشر للتكفين على طهارة]

التاسع: أن يكون المباشر للتكفين على طهارة من الحدث و إن كان هو الغاسل له فيستحب أن يغسل يديه إلى المرفقين بل المنكبين ثلاث مرات، و يغسل رجليه إلى الركبتين. و الأولى أن يغسل كل ما تنجس من بدنه، و أن يغتسل غسل المس قبل التكفين.

[العاشر: أن يكتب على حاشية جميع قطع الكفن]

العاشر: أن يكتب على حاشية جميع قطع الكفن من

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٢

الواجب و المستحب حتى العمامة اسمه و اسم أبيه، بأن يكتب:

فلان بن فلان يشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أن محمداً رسول الله (ص)، و أن علياً، و الحسن، و الحسين، و علياً، و

محمدًا، وجعفرًا، وموسى، وعلياً، ومحمدًا، وعلياً والحسن، و الحجّة القائم أولياء الله و أوصياء رسول الله (ص) و أئمتي، و أن البعث و الثواب و العقاب حق.

[الحادى عشر: أن يكتب على كفته تمام القرآن]

الحادى عشر: أن يكتب على كفته تمام القرآن، و دعاء الجوشن الصغير و الكبير. و يستحب كتابة الأخير فى جام بكافور أو مسك ثم غسله و رشه على الكفن،

فعن أبى عبد الله الحسين (صلوات الله عليه): «أوصانى أبى بحفظ هذا الدعاء و تعظيمه و أن أكتبه على كفته، و أن أعلمه أهلى» (١) و يستحب- أيضاً- أن يكتب عليه البيتان اللذان كتبهما أمير المؤمنين (عليه السلام) على كفن سلمان (رضى الله عنه) و هما: و فدت على الكريم بغير زاد من الحسنات و القلب السليم و حمل الزاد أقبح كل شىء إذا كان الوفود على الكريم و يناسب أيضاً كتابة السند المعروف المسمى ب «سلسلة الذهب» و هو:

«حدثنا محمد بن موسى المتوكل، قال: حدثنا على بن إبراهيم، عن أبيه يوسف بن عقيل، عن إسحاق بن رَاهويه قال: لما وافى أبو الحسن الرضا (ع) نيشابور و أراد أن يرتحل إلى المأمون اجتمع عليه أصحاب الحديث فقالوا يا ابن رسول الله (ص) تدخل علينا و لا تحدثنا بحديث فنستفيده

(١) مستدرک الوسائل باب النوادر (٢٧) من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٣

منك و قد كان قعد فى العمارية فأطلع رأسه فقال (ع): سمعت أبى موسى بن جعفر (ع) يقول: سمعت أبى جعفر بن محمد (ع) يقول: سمعت أبى محمد بن على (ع) يقول: سمعت أبى محمد بن على (ع) يقول: سمعت أبى الحسين (ع) يقول: سمعت أبى الحسين بن على (ع) يقول: سمعت أبى أمير المؤمنين على بن أبى طالب (ع) يقول: سمعت رسول الله (ص) يقول: سمعت جبرائيل (ع) يقول: سمعت الله عز و جل يقول: لا إله إلا الله حصنى فمن دخل حصنى أمن من عذابى، فلما مرت الراحلة نادى أما بشروطها و أنا من شروطها» و إن كتب السند الآخر- أيضاً- فأحسن و هو:

«حدثنا أحمد ابن الحسن القطان قال: حدثنا عبد الكريم بن محمد الحسينى، قال: حدثنا محمد بن إبراهيم الرازى، قال: حدثنا عبد الله بن يحيى الأهوازى، قال: حدثنى أبو الحسن على بن عمرو، قال:

حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور، قال: حدثنى: على بن بلال عن على بن موسى الرضا- عليهما السلام- عن موسى بن جعفر (ع) عن جعفر بن محمد (ع) عن محمد بن على (ع) عن على بن الحسين (ع) عن الحسين بن على (ع) عن على بن أبى طالب (ع) عن رسول الله (ص) عن جبرائيل عن ميكائيل عن إسرافيل- عليهم السلام- عن اللوح و القلم، قال: يقول الله عز و جل: «ولاية على بن أبى طالب حصنى فمن دخل حصنى أمن من نارى».

و إذا كتب على فص الخاتم العقيق الشهادتان و أسماء الأئمة (ع) و الإقرار بإمامتهم كان حسناً، بل يحسن كتابة كل ما يرجى منه النفع من غير أن يقصد الورود. و الأولى أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٤

يكتب الأدعية المذكورة بتربة قبر الحسين عليه السلام. أو يجعل في المداد شيء منها، أو بتربة سائر الأئمة، و يجوز أن يكتب بالطين و بالماء بل بالإصبع من غير مداد.

[الثاني عشر: أن يهبي كفته قبل موته]

الثاني عشر: أن يهبي كفته قبل موته، و كذا السدر و الكافور، ففي الحديث: «من هيا كفته لم يكتب من الغافلين و كلما نظر إليه كتبت له حسنة»

[١].

[الثالث عشر: أن يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة]

الثالث عشر: أن يجعل الميت حال التكفين مستقبل القبلة مثل حال الاحتضار أو بنحو حال الصلاة.

[(تتمة)]

(تتمة): إذا لم تكتب الأدعية المذكورة و القرآن على الكفن بل على وصلة أخرى و جعلت على صدره أو فوق رأسه للأمن من التلويث كان أحسن.

[فصل في مكروهات الكفن]

فصل في مكروهات الكفن و هي أمور: (أحدها): قطعه بالحديد. (الثاني): عمل الأكام و الزرور له إذا كان جديداً، و لو كفن في قميصه الملبوس له حال حياته قطع أزراره، و لا بأس بأكامه. (الثالث): بل الخيوط التي يخاط بها بريقه. (الرابع): تبخيره بدخان الأشياء الطيبة الريح، بل تطيبه و لو بغير البخور. نعم يستحب تطيبه بالكافور و الذريرة كما مر. (الخامس): كونه أسود. (السادس): أن يكتب عليه بالسواد. (السابع): كونه من

[١] راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التكفين، و المستدرک باب: ٢١ من أبواب التكفين حديث: ١. و لكن المنقول في المتن يختلف - لفظاً - عن المنقول في المصدرين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٥

الكتان و لو ممزوجاً. (الثامن): كونه ممزوجاً بالإبريسم، بل الأحوط تركه إلا أن يكون خليطه أكثر. (التاسع): المماكسة في شرائه. (العاشر): جعل عمامته بلا حنك. (الحادي عشر):

كونه وسخاً غير نظيف. (الثاني عشر): كونه مخيطاً، بل يستحب كون كل قطعه منه و صلة واحدة بلا خياطة على ما ذكره بعض العلماء، و لا بأس به.

[فصل فى الحنوط]

إشارة

فصل فى الحنوط و هو مسح الكافور على بدن الميت. يجب مسحه (١) فصل فى الحنوط

الحنوط - كرسول - كل طيب يخلط للميت، كما فى القاموس.

أو طيب يصنع له، كما فى المجمع. و عليه: لا يحسن تفسيره بمسح الكافور على بدن الميت، بل ينبغى جعله تفسيراً للحنيط الذى هو استعمال الحنوط.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن ظاهر الخلاف و الغنية، و عن التذكرة و المنتهى و شرح الجعفرية و الروض و المفاتيح:

الإجماع عليه. و عن كشف اللثام: «أن ظاهر المراسم الاستحباب» و فى مفتاح الكرامة: «كأنه لحظ آخر عبارتها الموهمة لذلك و لو لحظ أول كلامه لظهر له أنه قائل بالوجوب فى مواضع ثلاثة». و يشهد به - مضافاً الى ذلك - جملة من النصوص تأتى الإشارة إليها و إن نوقش فى دلالتها على الوجوب - كما فى الجواهر و غيرها - باختلافها، و اشتغالها على كثير من المندوبات و وقوع بعضها بعد السؤال عن التحنيط، و غير ذلك، إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٦

على المساجد (١) السبعة و هى: الجبهة، و اليدان، و الركبتان، و إبهاما الرجلين. و يستحب إضافة طرف الأنف إليها أيضاً،

أنها لا تهم بعد الإجماع المحقق، كما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره).

و أما كونه بالمسح فهو المصرح به فى كلام جماعة، و المحكى عن معقد إجماع التذكرة و الروض، و يقتضيه ما فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فامسح به آثار السجود» (١)

، و ما

□
فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع): «عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود» (٢)
لكن المذكور فى كلام جماعة الوضع و الإمساس. و

□
فى موثق سماعه عن أبى عبد الله (ع): «و يجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه و مساجده» (٣)

و

□
فى حسن حمران بن أعين عن أبى عبد الله (ع): «يوضع فى منخره و موضع سجوده» (٤)

، و نحوهما غيرهما. و لعلهما من قبيل المقيد و المطلق فيحمل الثانى على الأول، و إن كان يأباه ما فى المرسل (٥) حيث عبر فى الجبهة بالوضع و عدل عنه الى التعبير بالمسح فى المفاصل. مضافاً الى المناقشة المتقدمة فى ظهور المقيدات فى الوجوب. اللهم إلا أن يكون بملاحظة الإجماع، لكن فى الاعتماد عليه مع تعبير جمع بالوضع و الإمساس تأمل.

(١) إجماعاً حكاها من تقدم ذكرهم. و يدل عليه

□
موثق عبد الرحمن ابن أبى عبد الله: «قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الحنوط للميت.

فقال (ع): اجعله في مساجده» (٦)

، و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٧

بل هو الأحوط (١). والأحوط أن يكون المسح باليد، بل بالراحة (٢). ولا يبعد استحباب (٣)

(١) لحكاية القول بوجوبه عن ابن أبي عقيل و المفيد و الحلبي و القاضي و المنتهى بدعوى كونه أحد المساجد. و يشهد به ما

عن الدعائم: «و اجعل الكافور و الحنوط في مواضع سجوده: جبهته، و أنفه، و يديه، و ركبتيه، و رجليه» (١).

لكن الدعوى غير ظاهرة، و خبر الدعائم ضعيف، و أصل البراءة يقتضى عدم الوجوب، و لا سيما بملاحظة ما عن الخلاف من الإجماع على وضع ما زاد على السبعة من الكافور على الصدر، و أنه لا يترك على أنفه، و لا أذنه، و لا فيه.

(٢) لم أقف عاجلا- فيما يحضرنى على قول به أو نص عليه أو متعرض له. و كأن وجهه انصراف المسح الى اليد و خصوص الراحة

منها. لكنه فى الراحة ممنوع، و فى اليد- يعنى: الكف كما هو المراد ظاهرا- ليس بنحو يجب رفع اليد به عن الإطلاق.

(٣) قد اختلفت النصوص فى مواضع الحنوط غير المساجد،

ففى مصحح الحلبي: «فامسح به آثار السجود منها، و مفاصله كلها، و رأسه و لحيته، و على صدره» (٢)

،

فى رواية الكاهلى و حسين بن المختار عن أبى عبد الله (ع): «يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد، و على اللب، و باطن

القدمين، و موضع الشراك من القدمين، و على الركبتين، و الراحتين، و الجبهة، و اللب» (٣)

،

فى حسن حمران: «يوضع فى منخره و موضع سجوده و مفاصله» (٤)

،

فى موثق عمار: «و اجعل

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٨

.....

الكافور في مسامعه، و أثر سجوده منه» (١)

و ،

في صحيح ابن سنان: «تضع في فمه و مسامعه، و آثار السجود من وجهه و يديه و ركبتيه» (٢)

و

في صحيح زرارة: «إذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود، و مفاصله كلها، و اجعل في فيه، و مسامعه، و رأسه، و لحيته من الحنوط، و على صدره و فرجه» (٣)

و ،

في مرسل يونس - على ما في الوافي -: «فضعه على جبهته موضع السجود، و امسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه، و في رأسه، و في عنقه و منكبيه و مرافقه، و في كل مفصل من مفاصله من اليدين و الرجلين، و في وسط راحتيه» (٤)

و ،

في موثق سماعة: «و يجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه و مساجده، و شيئاً على ظهر الكفن (الكفين خ ل)» (٥).
و المعروف عدم وجوب تحنيط ما ذكر فيها عدا السبعة، كما يقتضيه الأصل، و الإجماع المحكى عن الخلاف، و يشهد به موثق عبد الرحمن المتقدم فان في الاقتصار على المساجد في مقام البيان دلالة على عدم الوجوب فيما عداها. و حينئذ فلا مجال للأخذ بالنصوص المذكورة، لا أقل من إعراض الأصحاب عنها الموجب لسقوطها عن الحجية. مع ما هي عليه من الاختلاف الذي هو من أمارات الاستحباب. فما عن الفقيه: «و يجعل الكافور على بصره و أنفه، و في مسامعه، و فيه، و يديه، و ركبتيه، و مفاصله كلها، و على آثار السجود، فإن بقي منه شيء جعله على صدره» ضعيف، أو

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٨٩

مسح إبطيه (١) و لبتة (٢) و مغابنه (٣)

محمول على الاستحباب كالنصوص. لكن يختص الاستحباب بما لم يرد النهي عنه كالمنخرين، و البصر، و المسامع، و الوجه،

ففي المرسل (١): «و لا يجعل في منخرية، و لا في بصره و مسامعه، و لا على وجهه قطناً و لا كافوراً»

و ،

في مصحح عبد الرحمن: «لا تجعل في مسامع الميت حنوطاً» (٢)

و ،

في حسن حمران: «و لا تقربوا أذنيه شيئاً من الكافور» (٣)

و

في خبر عثمان النواء: «ولا تمس مسامعه بكافور» (٤)

فتعارض مع النصوص السابقة في المنخرين و المسامع، و الجمع بحمل الأمرة على وضع الكافور عليها بقرينه التعبير ب (على) في موثق سماعه

، و الناهية على وضعهما فيها- كما عن الشيخ- بعيد، و لا سيما بملاحظة روايتي حمران

و عثمان

، مع عدم جريانه في المنخر. فالأولى حمل الأمرة على التقيء- كما في الوسائل و غيرها- لموافقها للعامه.

(١) ليس عليه دليل ظاهر إلا أن يدخل في المفاصل أو المغابن.

(٢) كما في رواية الكاهلي و ابن المختار

(٣) ليس عليه دليل ظاهر إلا مرسل يونس- على ما في التهذيب حيث

رواه:- «و امسح بالكافور على جميع مغابنه من اليدين و الرجلين و من وسط راحته» (٥)

، و في القاموس و المجمع: انها الآباط. و حينئذ يشكل متن التهذيب كما يظهر بأقل تأمل.

(١) هو مرسل يونس المشار الى موضعه في صدر التعليقه.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٣) تقدمت الإشارة إلى موضعه في صدر التعليقه.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٥) التهذيب ج: ١- ط: نجف. حديث: ٥٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٠

و مفاصله (١) و باطن قدميه (٢) و كفيه (٣) بل كل موضع من بدنه فيه رائحة كريهة (٤). و يشترط أن يكون بعد الغسل أو التيمم

(٥)، فلا يجوز قبله. نعم يجوز قبل التكفين و بعده و في أثنايه (٦).

(١) كما تكرر في النصوص المتقدمه.

(٢) كما في رواية الكاهلي و ابن المختار

(٣) إن أراد به باطن الكف فهو أحد المساجد، و إن أراد ظهرها- كما تقدم في موثق سماعه

- كان اللازم التصريح به.

(٤) هذا لم تعرض له النصوص المتقدمه.

(٥) يعنى: تغسيل الميت أو تيممه. و هذا مما لا إشكال فيه، و تدل عليه النصوص.

(٦) كما في كشف اللثام، و اختاره في الجواهر، لإطلاق الأدله من دون مقيد، إذ ليس هو إلا ما يستشهد به لما في القواعد، و عن

الدروس و البيان و الذكري و غيرها من أنه قبل التكفين، و هو صحيح زراره المتقدم

، و مرسل يونس حيث أنه أمر فيه بالتحنيط بعد بسط الكفن ثم بعد التحنيط،

قال (ع): «ثمَّ يحمل فيوضع على قميصه».

لكن في صلاحيتهاما للتقييد تأمل، لعدم تعرض الأول للكفن، و مجرد الأمر به بعد التجفيف أعم من كونه قبله و بعده. و أما المرسل

فقاصر السند، ولاشتماله على كثير من الخصوصيات غير الواجبة موهون الدلالة على الوجوب جداً. و أما ما عن الفقيه من أنه بعد التكفين فليس عليه شاهد. و مثله ما عن جماعة من أنه بعد لبس المتزور، و ما عن بعض من أنه بعد لبس القميص و ما عن آخر من أنه بعد إلباس القميص و العمامة، أو بعد شد الخامسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩١

و الأولى أن يكون قبله (١). و يشترط في الكافور (٢) أن يكون طاهراً مباحاً جديداً، فلا يجزئ العتيق الذي زال ريحه، و أن يكون مسحوقاً.

[مسألة ١: لا فرق في وجوب الحنوط بين الصغير والكبير]

(مسألة ١): لا فرق في وجوب الحنوط (٣) بين الصغير والكبير، و الأثني و الخنثي و الذكر، و الحر و العبد. نعم لا يجوز تحنيط المحرم قبل إتيانه بالطواف كما مر (٤)، و لا يلحق به التي في العدة (٥)، و لا المعتكف و إن كان يحرم عليهما استعمال الطيب حال الحياة.

(١) لأنه أوفق بظاهر الروايتين.

(٢) لم أقف على من تعرض لهذه الشروط. و الظاهر أن الوجه في اعتبار الطهارة الإجماع، و الكلام في اعتبار الإباحة هو الكلام في اعتبارها في الكفن كما تقدم. و الوجه في اعتبار ذى الرائحة كون الحنوط نوعاً من الطيب، كما عرفته من القاموس و المجمع، و يستفاد من نصوص الميت المحرم وغيره. و أما اعتبار كونه مسحوقاً فللنص عليه في مرسل يونس عنهم (ع) ، مضافاً الى ظهور النصوص في اعتبار التلويث الذي لا يتأتى إلا بالمسحوق.

(٣) لإطلاق الأدلة. و

□
في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «و حنوط الرجل و المرأة سواء» «١».

(٤) يعنى: في التغسيل.

(٥) كما عن التذكرة و الموجز و جامع المقاصد و غيرها: التنصيص عليه من دون نقل خلاف منا فيه، كما يقتضيه إطلاق الأدلة. نعم عن

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٢

[مسألة ٢: لا يعتبر في التحنيط قصد القرية]

(مسألة ٢): لا يعتبر في التحنيط قصد القرية (١)، فيجوز أن يباشره الصبي المميز (٢) أيضاً.

[مسألة ٣: يكفي في مقدار كافور الحنوط المسمى]

(مسألة ٣): يكفي في مقدار كافور الحنوط المسمى (٣).

الشافعي: الخلاف في المعتدة.

(١) لما عرفت من أنه مقتضى الأصل من دون حاكم عليه أو وارد و مقتضى عدم التعرض له في كلامهم التسالم على ذلك.
(٢) بل وغيره لإطلاق النص فيكون حاله حال سائر التوصليات.

(٣) كما هو المشهور، بل عن جماعة: الإجماع عليه. لكن في الذكرى: «و اختلف الأصحاب في تقديره، فالشيخان و الصدوق: أقله مثقال و أوسطه أربعة دراهم. و الجعفي: أقله مثقال و ثلث. قال: و يخلط بتربة مولانا الحسين (ع). و ابن الجنيد: أقله مثقال». و قريب منه ما في جامع المقاصد إلا- انه لم يذكر ابن الجنيد. إلا- أن المحكي عن صريح الأكثر: «أن الاختلاف المذكور إنما هو في أقل الفضل».

و كيف كان فيدل على المشهور- مضافا الى أنه مقتضى أصالة البراءة- إطلاق غير واحد من النصوص، و لا سيما موثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع)

«١» فإنه تضمن تقدير القطن، و طول الخرقه و عرضها، و الإزار، و ذكر فيها الكافور و لم يتعرض لتقديره، فان ذلك ظاهر في عدم اعتبار القدر فيه. و أما

صحيح عبد الرحمن بن أبي نجران عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع): «أقل ما يجزئ من الكافور للميت مثقال و نصف» «٢»
فلا مجال للتقييد به لإرساله، و عدم القائل به. و مثله خبره
عن بعض أصحابه عنه (ع): «أقل ما يجزئ من الكافور للميت

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٣

و الأفضل أن يكون ثلاثة عشر درهماً و ثلث (١) تصير بحسب المثاقيل الصيرفيّة سبع مثاقيل و حمصتين إلا خمس الحمصة (٢).

مثقال» «١».

نعم لو ثبت عمل المشايخ به تعين التقييد به لانجباره، لكن عرفت أن المحكي عن صريح الأ-كثر: أن الخلاف في الفضل، و أولى بعدم صلاحية التقييد

رواية الكاهلي و حسين بن المختار عن أبي عبد الله (ع): «القص من الكافور أربعة مثاقيل» «٢»

و ،

مرفوع إبراهيم بن هاشم «السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً و ثلث أكثره» «٣»

، و نحوه مرفوع محمد ابن سنان بإسقاط لفظ «أكثره»

«٤»، و كذا ما ورد في تقسيم النبي (ص) الكافور الذي أتى به جبرائيل (ع) بينه (ص) و بين علي (ع) و فاطمة (ع)

«٥» لعدم الدلالة على الوجوب، بل وضح دلالة الأولين على عدمه.

(١) بلا خلاف كما عن المعبر، و إجماعا كما عن الخلاف، للنصوص المتقدمة. و عن القاضي: «انه ثلاثة عشر درهما و نصف». و عن المختلف «انه غريب». و هو في محله، إذ لم يعرف له موافق، و لا مأخذ و مخالف لما عرفت.

(٢) مقتضى ما تقدم من أن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية.

و أن المثقال الشرعى ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى أن تكون الثلاثة عشر درهماً و ثلث تسعة مثاقيل شرعية و ثلثاً و سبعة مثاقيل صيرفية، بلا زيادة عليها بشىء، كما نص عليه فى الحدائق و طهارة شيخنا الأعظم.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١ و ٦ و ٨ و ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٤

و الأقوى أن هذا المقدار لخصوص الحنوط (١) لاله و للغسل، و أقل الفضل مثقال شرعى (٢)، و الأفضل منه أربعة دراهم (٣)،

(١) كما عن المشهور أو الأ-كثر، أو ظاهر الأ-كثر، أو الأظهر بين الأصحاب. و عن المعبر: «لا أعلم فيه خلافاً». و يقتضيه ما فى المرفوعتين

و بعض ما ورد فيما أتى به جبرائيل (ع) الى النبى (ص)

. و إطلاق ما ورد فى المرتبتين الأخرين منزل على ذلك، لاتحاد موضوع الجميع. و عن السرائر عن بعض الأصحاب: مشاركة الغسل معه فيه. و عن الوافى:

الميل إليه، لإطلاق بعض نصوص التقدير و استبعاد تغسيل النبى (ص) بغير ما نزل به جبرائيل (ع). و فيه: أن الإطلاق مقيد كما عرفت، و الاستبعاد- لو تم- لا يقتضى المشاركة فى ذلك لإمكان نزوله بغيره. مع أنه لا يصلح مستنداً لحكم شرعى.

(٢) كما حكى التعبير به عن الفقيه، و الهداية، و المقنعة، و الجمل، و الإصباح، و الخلاف، و المراسم، و الكافى، و الجامع، و غيرها. و عن الخلاف: «أقل المستحب من الكافور للحنوط درهم، و أفضل منه أربعة دراهم، و أكمل منه ثلاثة عشر درهماً و ثلث. كذا ذكره الخمسة و أتباعهم ثم الإجماع عليه، لأحد مرسلى ابن أبى نجران». و لكن المحكى عن جماعة آخرين- منهم الحلى و الفاضلان- تقديره بدرهم، بل فى المعبر:

«لا أعلم للأصحاب فيه خلافاً». و ليس عليه شاهد من النصوص بل عرفت الشاهد على خلافه. اللهم إلا أن يكون المراد من المثقال الدرهم كما عن المنتهى، لكنه خلاف الظاهر.

(٣) كما عن الأكثر، و تقدم ما فى المعبر من أنه لا يعلم للأصحاب فيه خلافاً. و ليس له شاهد غير رواية الكاهلى و ابن المختار بناء على حمل المثقال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٥

و الأفضل منه أربعة مثاقيل شرعية (١).

[مسألة (٤): إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط]

(مسألة ٤): إذا لم يتمكن من الكافور سقط وجوب الحنوط (٢) و لا يقوم مقامه طيب آخر. نعم يجوز تطيبه بالذريرة (٣)،

فيها على الدرهم كما عن ابن إدريس. ولكنه تحكم، كما عن الدروس وغيرها، وفي الجواهر: القطع بأن الأربعة أفضل من السابق قضاء للتوزيع. وهو غير بعيد.

(١) كما عن الفقيه والمبسوط والنهاية ومختصر المصباح والوسيلة وغيرها لرواية الكاهلي (٢) قطعاً كما في الجواهر وعن ظاهر التذكرة: الإجماع عليه.

ويقتضيه الأصل. ولا مجال لقاعدة الميسور، لعدم صدقه على غير الكافور لمباينته له. وكون الواجب التطيب وكونه بالكافور غير ثابت. مع ما عرفت من الإشكال في حجية القاعدة.

(٣) قد أطال في الذكرى الكلام في معناها، ونقل عن البيان أنها فتاة قصب الطيب. وعن المبسوط والنهاية والجعفي: أنها القمحة، بضم القاف وتشديد الميم، أو بفتح القاف وإسكان الميم. وعن جماعة: أنها فتاة قصب الطيب. وعن الصنعاني: أنها ما يذر على الشيء، وقصب الذريرة دواء يجلب من الهند وباليمين أخلاط من الطيب يسمونها ذريرة. وعن المسعودي: أن من الأفوايه الخمسة والعشرين قصب الذريرة. وعن ابن إدريس: أنها نبات طيب غير الطيب المعهود يسمى القمحان. ثم قال:

«قال في المعتمر: وهو خلاف المعروف بين العلماء بل هي الطيب المسحوق، وعن الراوندي: أنه قيل إنها حبوب تشبه حب الحنطة التي تسمى بالقمح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٦

لكنها ليست من الحنوط (١) وأما تطيبه بالمسك والعنبر والعود ونحوها ولو بمزجها بالكافور فمكروه (٢)، بل الأحوط تركه.

تدق تلك الحبوب كالدقيق لها ریح طيب. قال: وقيل الذريرة هي الورد والسنبل والقرنفل والقسط والأشنه، وكلها نبات، ويجعل فيها اللادن ويدق جميع ذلك». وفي التذكرة: أنها الطيب المسحوق. وعن المسالك: أنه أضبط ما جاء فيها. وفي المدارك: «و الظاهر أنها طيب خاص معروف بهذا الاسم الآن في بغداد وما والاها». وكيف كان فجاوز تطيب الميت بها بل استحبابه مما لا إشكال فيه. ومن التذكرة: الإجماع عليه. و

في موثق عمار: «و ألق على وجهه ذريرة ثم قال (ع): ويجعل على كل ثوب شيئاً من الكافور وعلى كفته ذريرة» (١)

و

في موثق سماعة: «فذر على كل ثوب شيئاً من ذريرة و كافور» (٢)

الى غير ذلك

(١) لما

في صحيح داود بن سرحان: «قال أبو عبد الله (ع) لي في كفن أبي عبيدة الحذاء: إنما الحنوط الكافور ولكن اذهب فاصنع كما يصنع الناس» (٣)

، ونحوه ما في خبره أيضاً

«٤»، وما في مصحح عبد الله ابن المغيرة عن غير واحد

«٥». (٢) كما هو المشهور كما عن المختلف، بل ظاهر ما عن الخلاف والإصباح من حكاية الإجماع على كراهية جعل المسك و

العنبر مع الكافور

- (١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.
 (٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٨.
 (٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٧

[مسألة ٥: يكره إدخال الكافور في عين الميت أو أنفه أو أذنه]

(مسألة ٥): يكره إدخال الكافور في عين الميت أو أنفه أو أذنه (١).

و ما عن المعتمر من إجماع علمائنا على كراهية تجمير أكفان الميت، و على تطيبه بغير الكافور و الذريرة: كون الكراهة بالمعنى الأخص إجماعية. لكن في الشرائع، و عن جملة من كتب العلامة و الشهيد: التعبير ب «لا- يجوز» و عن الغنية: الإجماع عليه. و كأنه لما في جملة من النصوص

كخبر ابن مسلم المتقدم: «لا تجمروا الأكفان، و لا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا الكافور» (١)

و
 في خبر يعقوب بن يزيد عن عدة من أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «و لا يحنط بمسك» (٢)
 ، و قد تقدم «٣» ما

في صحيح داود بن سرحان من قوله (ع): «و لكن اذهب فاصنع كما يصنع الناس».

إلا- أن في الاعتماد عليها في الحرمة إشكالا ظاهراً، لقصور سند الأولين، و قصور دلالة الأخير و عدم ثبوت الجابر، لما عرفت من الإجماعات السابقة التي لأجلها يشكل الاعتماد على ظاهر التعبير بعدم الجواز، بل من القريب أن يكون المراد منه الكراهة. و في مرسل الفقيه: «هل يقرب الى الميت المسك و البخور؟ قال (ع): نعم.

قال: و كفن النبي (ص) في ثلاثة أثواب

.. (الى أن قال):

و روى: أنه حنط بمثقال مسك سوى الكافور» (٤)

و لأجل ذلك كان البناء على الكراهة متعيناً و إن كان الأحوط الترك.

(١) للنهي عن ذلك في مرسل يونس

و غيره كما سبق. و كان الأولى ذكر الوجه معها لاشتراكه معها في النهي في المرسل.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٣) تقدم فى التعليقة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٩-١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٨

[مسألة ٦: إذا زاد الكافور يوضع على صدره]

(مسألة ٦): إذا زاد الكافور يوضع على صدره (١).

[مسألة ٧: يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون]

(مسألة ٧): يستحب سحق الكافور باليد لا بالهاون (٢).

[مسألة ٨: يكره وضع الكافور على النعش]

(مسألة ٨): يكره وضع الكافور على النعش (٣).

(١) كما عن جماعة كثيرة التصريح به. و فى كشف اللثام: أنه المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و صريح الجميع وضع ما زاد على المساجد. و حينئذ ينافى ما تقدم من استحباب تحنيط غيرها، فلا بد إما من إرادة التخيير، أو وضع ما زاد على المساجد و غيرها مما يستحب تحنيطه، أو كون كلامهم مبنياً على عدم استحباب تحنيط غير المساجد. و كيف كان فاستدل فى كشف اللثام و غيره على ذلك بصحيح زرارة و مصحح الحلبي

المتقدمين «١». و فى المعبر استدلال بالثانى. و لكن ليس إلا الأمر بتحنيط الصدر كغيره من الأعضاء، فالاستدلال بها لما ذكر غير ظاهر. نعم

فى الرضوى: «تبدأ بجبهته و تمسح مفاصله كلها به و تلقى ما بقى منه على صدره» «٢».

(٢) كما عن جماعة. و فى المعبر: «ذكره الشيخان و لم أتحقق مستنده» و فى الذكري تعليقه بخوف الضياع و هو كما ترى. و مثله فى الاشكال ما عن المبسوط من أنه يكره سحقه بالحجر أو غير ذلك.

(٣)

□
لرواية السكونى عن أبى عبد الله (ع): «ان النبى (ص) نهى أن يوضع على النعش الحنوط» «٣».

و

□
فى رواية غياث بن إبراهيم عن أبى عبد الله (ع) عن أبيه: «و ربما جعل على النعش الحنوط و ربما لم يجعله» «٤».

(١) تقدم ذكرهما فى أول هذا الفصل فى البحث عن مواضع الحنوط.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التكفين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ١٩٩

[(مسألة ٩) يستحب خلط الكافور بشيء من تربة قبر الحسين (ع)]

(مسألة ٩) يستحب خلط الكافور بشيء من تربة قبر الحسين (ع) (١) لكن لا يسمح به المواضع المنافية للاحترام (٢).

[(مسألة ١٠) يكره إتباع النعش بالمجمرة]

(مسألة ١٠): يكره إتباع النعش بالمجمرة (٣) و كذا في حال الغسل (٤).

[(مسألة ١١) يبدأ في التحنيط بالجبهة]

(مسألة ١١): يبدأ في التحنيط بالجبهة (٥).

(١) للتوقيع الذى □
رواه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى: «قال كتبت الى الفقيه أسأله عن طين القبر يوضع مع الميت فى قبره هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب- و قرأت التوقيع و منه نسخت-: يوضع مع الميت فى قبره و يخلط بحنوطه إن شاء الله» (١).

(٢) لوجوب صونها عن مثل ذلك.

(٣) لما

□
فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «و أكره أن يتبع بمجمرة» (٢)

و ،

فى خبر غياث المتقدم: «و كان يكره أن يتبع الميت بالمجمرة» (٣)

و ،

□
فى خبر السكونى عن أبى عبد الله (ع): «ان النبى (ص) نهى ان تتبع جنازة بمجمرة» (٤).

(٤) لما

فى خبر أبى حمزة قال أبو جعفر (ع): «لا تقربوا موتاكم النار يعنى الدخن» (٥).

(٥) لم أقف على من تعرض له و لا على ما يدل عليه سوى النراقى فى المستند فأفتى باستجاباه لما

فى الرضوى المتقدم (٦): «تبدأ بجبهته

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

- (٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ١٤.
- (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.
- (٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ١٢.
- (٦) تقدمت الإشارة إلى موضعه في المسألة السادسة من هذا الفصل.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٠
- و في سائر المساجد مخير (١).

[مسألة ١٢: إذا دار الأمر بين وضع الكافور في ماء الغسل أو يصرف في التحنيط يقدم الأول]

(مسألة ١٢): إذا دار الأمر بين وضع الكافور في ماء الغسل أو يصرف في التحنيط يقدم الأول (٢). وإذا دار في الحنوط بين الجبهة و سائر المواضع تقدم الجبهة.

[فصل في الجريدتين]

إشارة

فصل في الجريدتين من المستحبات الأكيدة عند الشيعة (٣) وضعهما مع الميت صغيراً أو كبيراً (٤)، ذكراً أو أنثى، محسناً أو مسيئاً، كان ممن

و تمسح ..»

و حينئذ فما يظهر من المتن من وجوبه في غير محله، لمخالفته لإطلاق النص و الفتوى.

(١) للإطلاق.

(٢) هذا يتم لو علمت أهمية الأول أو احتملت، و إلا- فمبنى على ما تقدم في المسألة السابعة من فصل كيفية الغسل، و قد عرفت الاشكال فيه. و كذا تقديم الجبهة في الفرض الآتي، فإنه- أيضاً- مبنى على ما ذكر و على ما تقدم منه من وجوب تقديمها على سائر المساجد.

فصل في الجريدتين

(٣) فقد حكى الإجماع على استحبابهما عن الانتصار و الخلاف و الغنية و المعبر و التذكرة و المسالك و المدارك و غيرها. قال في الذكرى: «أجمع الإمامية على ذلك، و به أخبار كثيرة من طريقى الخاصة و العامة». و النصوص بها متجاوزة حد التواتر.

(٤) قاله الأصحاب كما في الذكرى و غيرها، لإطلاق النص. نعم قد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠١

يخاف عليه من عذاب القبر أو لا، ففي الخبر: «إن الجريدة تنفع المؤمن و الكافر

، و المحسن و المسيء

، و ما دامت رطبة يرفع عن الميت عذاب القبر»

(١)، و

في آخر: «ان النبي (ص) مرَّ على قبر يعذب صاحبه فطلب جريدة فشقها نصفين فوضع أحدهما فوق رأسه و الأخرى عند رجله، و قال: يخفف عنه العذاب ما داما رطبين»

، و في بعض الأخبار، ان آدم (ع) أوصى بوضع جريدتين في كفنه لأنسه، و كان هذا معمولاً بين الأنبياء و ترك في زمان الجاهلية فأحياه النبي (ص)

[مسألة ١: الأولى أن تكونا من النخل]

(مسألة ١): الأولى أن تكونا من النخل (٢).

يستشكل في مشروعيتهما للصغير و نحوه ممن يؤمن من عذاب القبر من جهة ما سيأتي من أن فائدتهم دفع العذاب. لكن يندفع- لو تم- بما أرسله في المقنعة و التهذيب و الذكري من أن آدم (ع) لما هبط من الجنة خلق الله تعالى من فضل طينته النخلة فكان يأنس بها في حياته، فأوصى بنيه أن يشقوا منها جريداً بنصفين و يضعوه معه في أكفانه، و فعل بعده الأنبياء الى أن درس في الجاهلية فأحياه نبينا (ص)

[١]

(١) لم أقف على خبر حاو لهذه المضامين، بل الأول مذكور في خبر الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبد الله (ع)

«١» و غيره، و الثاني في مرسل المقنعة عن الصادق (ع)

«٢»، و الثالث في غير واحد من الصحاح.

(٢) كما هو مورد أكثر النصوص. لكنه محمول على الفضل، لمكاتبة

[١] الذكري المسألة العاشرة من مسائل التكفين. و المنقول في الوسائل عن الشيخ في باب:

٧ من أبواب التكفين حديث: ١٠ يختلف نصاً عن الموجود في المتن و لكنه يشتمل عليه مضموناً.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٢

و إن لم يتيسر فمن السدر (١)، و إلا فمن الخلاف أو الرمان (٢)،

على بن بلال: «أنه كتب إليه يسأله- يعني أبا الحسن الثالث (ع)- عن الجريدة إذا لم يجد يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل. فكتب عليه السلام: يجوز إذا أعوزت الجريدة، و الجريدة أفضل، و به جاءت الرواية» (١).

إلا أن يقال: إنما تدل على أفضلية الجريدة في حال الإعواز لا مطلقاً، فلا تدل على جواز غيرها في حال الإمكان. لكن الظاهر من

قوله (ع): «و الجريدة أفضل»

أنها كذلك مع الإمكان.

و كيف كان فما قد يظهر من محكى الخلاف و السرائر و غيرهما من مساواة النخل لغيره فى حال الإمكان ليس فى محله.

(١) كما هو المشهور،

لمضممر سهل: «قلنا له جعلنا فداك إن لم نقدر على الجريدة؟ فقال (ع): عود السدر. قيل: فان لم نقدر على السدر فقال (ع): عود الخلاف» (٢).

و به يقيد إطلاق مكاتبه على ابن بلال

المتضمنة: انه إذا لم يمكن يجوز من شجر آخر رطب، لو لا- البناء على عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات، بل يحمل المقيد على تعدد المطلوب.

(٢) جمعاً بين المضممر المتقدم

و بين

مرسل على بن إبراهيم القمى: «يجعل بدلها عود الرمان» (٣).

لكن لم يظهر من المرسل كون المراد منه إذا لم يقدر على السدر، بل لعل الظاهر منه إرادة إذا لم يقدر على الجريدة فيكون الرمان فى رتبة السدر. و عن المفيد و سلار و ابن سعيد: تقديم الخلاف على السدر. و لم يعرف مستنده.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التكفين حديث ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب التكفين حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٣

و إلا فكل عود رطب (١).

[مسألة ٢): الجريدة اليابسة لا تكفى]

(مسألة ٢): الجريدة اليابسة لا تكفى (٢).

[مسألة ٣): الأولى أن تكون فى الطول بمقدار ذراع]

(مسألة ٣): الأولى أن تكون فى الطول بمقدار ذراع (٣)

(١) لإطلاق المكاتبه.

(٢) لاعتبار الرطوبة فى مفهوم الجريدة كما عن غير واحد من أهل اللغة، أو لفوات الفائدة و هى تجافى العذاب، لاختصاصه بحال الرطوبة.

و

لرواية محمد بن علي بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن السعفة اليابسة هل تجوز للميت توضع معه في حفرته؟ فقال (ع): لا يجوز اليابس» (١).

(٣) كما

في مرسل يونس عنهم (ع): «و تجعل له قطعتين من جريد النخل قدر ذراع» (٢)

و ،

خبر يحيى بن عباد عن أبي عبد الله (ع): «تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع ..» (٣)

، وفي الذكرى عن المشهور- بل عن الانتصار الإجماع عليه- أنهما قدر عظم ذراع و لم يعرف له مستند سوى ما في الرضوى: «روى أن الجريدتين كل واحدة بقدر عظم ذراع» (٤).

و لو تم ما عن كشف اللثام من أن الذراع حقيقة في عظمها كانت الروايتان- أيضاً- سنداً له. لكنه غير ظاهر. و في مصحح جميل: «ان الجريدة قدر شبر» (٥).

و لم يعرف قائل به بالخصوص مع أنه غير منسوب الى المعصوم. فتأمل. نعم عن الصدوق: «طول

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٤

و إن كان يجزئ الأقل و الأكثر (١). و في الغلط كلما كان أغلظ أحسن (٢) من حيث بطوء يسه.

[(مسألة ٤): الأولى في كيفية وضعهما أن يوضع إحداهما في جانبه الأيمن من عند الترقوة الى ما بلغت ملصقة ببدنه]

(مسألة ٤): الأولى في كيفية وضعهما أن يوضع إحداهما في جانبه الأيمن من عند الترقوة الى ما بلغت ملصقة ببدنه، و الأخرى في جانبه الأيسر من عند الترقوة فوق القميص تحت اللقافة إلى ما بلغت (٣).

كل واحدة قدر عظم الذراع، و إن كانت قدر ذراع أو شبر فلا بأس.

كأن وجهه الجمع بين النصوص مع البناء على كون عظم الذراع أفضل.

إلا- أن العرف لا- يساعد عليه، بل الظاهر من العرف عند اختلاف الأخبار حمل الأكثر على الأفضل. و عليه: فالأفضل الذراع، و دونه عظمه، و دونه الشبر.

هذا لو تمت قاعدة التسامح لإثبات حجية الخبر الضعيف، و إلا أشكل الحال في النصوص، لضعف ما يوافق المشهور، و إعراضهم عن غيره. و كذا الحال في الاشكال لو اقتضت قاعدة التسامح الاستحباب بعنوان البلوغ، لامتناع تطبيقها على الجميع للتنافي و تطبيقها على واحد دون آخر ترجيح بلا مرجح.

و و كأنه لذلك اختار في الذكرى جواز الكل معللاً بثبوت أصل المشروعية، و عدم القاطع على قدر معين. و تبعه بعض من تأخر عنه.

فتأمل جيداً.

(١) للإطلاق. و لو بنى على قدر معين لم يلزم التقييد لما عرفت من عدم البناء عليه فى المستحبات.

(٢) لم تتعرض لذلك النصوص.

(٣) كما هو المشهور، كما عن جماعة. و يشهد له

مصصح جميل: «توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلى الجلد، و الأخرى فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٥

و فى بعض الأخبار (١): أن يوضع إحداهما تحت إبطه الأيمن، و الأخرى بين ركبتيه بحيث يكون نصفها يصل الى الساق و نصفها

إلى الفخذ و فى بعض آخر (٢): يوضع كلتاهما فى جنبه الأيمن.

و الظاهر تحقق الاستحباب بمطلق الوضع معه فى قبره (٣).

الأيسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص» (١).

(١) و هو

مرسل يونس عنهم (ع): «يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف فى ما يلى الساق و نصف فى ما يلى الفخذ، و يجعل الأخرى تحت إبطه

الأيمن» (٢).

(٢) الظاهر أنه يشير الى

مصصح جميل الآخر: «عن الجريدة توضع من دون الثياب أو من فوقها؟ قال (ع): فوق القميص و دون الخاصرة، فسألته من أى جانب؟

فقال (ع): من الجانب الأيمن» (٣).

و ظاهره كون الجريدة واحدة كما عن الصدوق و فى الوسائل و الجواهر.

اللهم إلا أن يراد من الجريدة الجنس. هذا و لا معدل عن المشهور لدلالة المصحح عليه المؤيد أو المعتضد

برواية يحيى بن عباد قال (ع): «و توضع - و أشار بيده - من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه» (٤)

و قريب منها روايته الأخرى

«٥»، و كفى فى اعتمادهم عليه و إعراضهم عن غيره معيناً للعمل به.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٢٠٥

(٣) لإطلاق بعض النصوص

كموثق سماعه: «يستحب أن يدخل

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٦

[مسألة (٥): لو تركت الجريدة لنسيان و نحوه جعلت فوق قبره]

(مسألة ٥): لو تركت الجريدة لنسيان و نحوه جعلت فوق قبره (١).

[مسألة (٦): لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن]

(مسألة ٦): لو لم تكن إلا واحدة جعلت في جانبه الأيمن (٢).

[مسألة (٧): الأولى أن يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه]

(مسألة ٧): الأولى أن يكتب عليهما اسم الميت و اسم أبيه (٣)، و أنه يشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله و أن الأئمة من بعده أوصياؤه (ص)، و يذكر أسماءهم واحداً بعد واحد.

معه في قبره جريدة رطبة» (١).

و قد عرفت أنه مبنى على عدم التقييد في أمثال المقام.

(١)

للمرسل في الفقيه: «مر رسول الله (ص) على قبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه و الأخرى عند رجليه و أنه قيل له لم وضعتهما؟ فقال (ص): انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين» (٢).

(٢) كأن وجهه ما في مصحح جميل الثانى المتقدم.

(٣) ذكره جماعة كثيرة من الأصحاب، و فى محكى الغنية: يستحب أن يكتب على الجريدتين و على القميص و الإزار ما يستحب أن يلقيه الميت من الإقرار بالشهادتين و بالأئمة (ع) و بالبعث و الثواب و العقاب بدليل الإجماع.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٧

[فصل فى التشيع]

فصل فى التشيع يستحب لأولياء الميت إعلام المؤمنين بموت المؤمن ليحضرُوا جنازته، و الصلاة عليه، و الاستغفار له. و يستحب للمؤمنين المبادرة إلى ذلك. و فى الخبر: «انه لو دعى إلى وليمة و إلى حضور جنازة قدم حضورها لأنه مذكر للآخرة كما ان الوليمة مذكورة للدنيا»

- [١]. و ليس للتشييع حد معين، و الأولى أن يكون إلى الدفن، و دونه إلى الصلاة عليه. و الأخبار في فضله كثيرة ففي بعضها: «أول تحفة للمؤمن في قبره غفرانه و غفران من شيعه»
- [٢]. و في بعضها: «من شيع مؤمناً لكل قدم يكتب له مائة ألف حسنة، و يمحي عنه مائة ألف سيئة، و يرفع له مائة ألف درجة، و إن صلى عليه بشيعه حين موته مائة ألف ملك يستغفرون له إلى أن يبعث»
- [٣]. و
- في آخر: «من مشى مع جنازة حتى صلى عليها له قيراط من الأجر، و إن صبر إلى دفنه له قيراطان، و القيراط مقدار جبل أحد» [٤].
- و في بعض الأخبار: يؤجر بمقدار ما مشى معها
- [٥].

- [١] راجع الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الاحتضار، و المستدرک باب: ٢٤ من أبواب الاحتضار و المنقول في المتن يتفق في المعنى لا في اللفظ مع الأحاديث المذكورة في المصدر.
- [٢] راجع الوسائل و مستدرکة باب: ٢ من أبواب الدفن، و المنقول في المتن يختلف لفظاً مع الموجود في المصدر و يتفق معه معنى.
- [٣] لم أعر على مضمون هذا الحديث في المصادر المتداولة، و لكن يقرب منه ما رواه في الوسائل عن عقاب الأعمال باب: ٢ من أبواب الدفن حديث: ٦، إلا أن الموجود فيه: (مائة ألف ألف) في كل فقرات الحديث المنقولة في المتن.
- [٤] راجع الوسائل و مستدرکة باب: ٣ من أبواب الدفن، و المنقول في المتن مضمون الأحاديث الموجودة في المصدر.
- [٥] راجع الوسائل و مستدرکة باب: ٣ من أبواب الدفن، و المنقول في المتن مضمون الأحاديث الموجودة في المصدر.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٨

و أما آدابه فهي أمور:

أحدها: أن يقول إذا نظر إلى الجنازة: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

الله أكبر، هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ، وَ صَدَقَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ، اللهم زدنا إيماناً و تسليماً، الحمد لله الذي تعزز بالقدرة و قهر العباد بالموت»

. و هذا لا يختص بالمشي، بل يستحب لكل من نظر الى الجنازة، كما أنه يستحب له مطلقاً أن يقول:

«الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم».

الثاني: أن يقول حين حمل الجنازة:

«بسم الله و بالله و صلى الله على محمد و آل محمد اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات».

الثالث: أن يمشى، بل يكره الركوب إلا لعذر. نعم لا يكره في الرجوع.

الرابع: أن يحملها على أكتافهم لا على الحيوان إلا لعذر كبعد المسافة.

الخامس: أن يكون المشي خاشعاً متفكراً متصوراً أنه هو المحمول و يسأل الرجوع إلى الدنيا فأجيب.

السادس: أن يمشى خلف الجنازة أو طرفيها و لا يمشى قدامها. و الأول أفضل من الثاني. و الظاهر كراهة الثالث خصوصاً في جنازة غير المؤمن.

السابع: أن يلقي عليها ثوب غير مزين.

الثامن: أن يكون حاملها أربعة.

التاسع: ترييع الشخص الواحد بمعنى حمله جوانبها الأربعة. و الأولى الابتداء بيمين الميت يضعه على عاتقه الأيمن،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٠٩

ثم مؤخرها الأيمن على عاتقه الأيمن، ثم مؤخرها الأيسر على عاتقه الأيسر، ثم ينتقل إلى المقدم الأيسر واضعاً له على العاتق الأيسر يدور عليها.

العاشر: أن يكون صاحب المصيبة حافياً واضعاً رداءه أو يغير زيه على وجه آخر بحيث يعلم أنه صاحب المصيبة و يكره أمور: أحدها: الضحك و اللعب و اللهو.

الثاني: وضع الرداء من غير صاحب المصيبة.

الثالث: الكلام بغير الذكر و الدعاء و الاستغفار، حتى ورد المنع عن السلام على المشيع

«١». الرابع: تشييع النساء الجنازة و إن كانت للنساء.

الخامس: الإسراع في المشي على وجه ينافي الرفق بالميت، و لا سيما إذا كان بالعدو، بل ينبغي الوسط في المشي.

السادس: ضرب اليد على الفخذ أو على الأخرى السابع: أن يقول المصاب أو غيره: «ارفقوا به أو استغفروا له أو ترحموا عليه». و كذا قول: «قفوا به».

الثامن: اتباعها بالنار و لو مجمرة إلا في الليل فلا يكره المصباح التاسع: القيام عند مرورها إن كان جالساً إلا إذا كان الميت كافراً لثلاثا يعلو على المسلم.

العاشر: قيل: ينبغي أن يمنع الكافر و المنافق و الفاسق من التشييع.

(١) راجع الوسائل باب: ٤٢ من أبواب أحكام العشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٠

[فصل في الصلاة على الميت]

إشارة

فصل في الصلاة على الميت يجب الصلاة على كل مسلم (١) من غير فرق بين العادل فصل في الصلاة على الميت

(١) بلا خلاف كما عن المنتهى، بل إجماع كما عن التذكرة و مجمع البرهان، و عن كشف الرموز: أنه المذهب، و عن جماعة: نسبه الى المشهور: و يدل عليه

خبر طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (ع): «صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على الله» «١»

و ،

خبر غزوان السكوني عنه (ع): «قال رسول الله (ص): صلوا على المرجوم من أمتي، و على القاتل نفسه من أمتي لا تدعوا أحداً من

أمتي بلا صلاة» «٢»

و ضعفهما منجبر بالعمل. مع أنه ليس في سند الأول من يتأمل فيه سوى طلحة، و أما هو فقد نص الشيخ في الفهرست على أن كتابه معتمد، و لعل هذا المقدار- بضميمة رواية صفوان عنه في غير المقام، و أن في السند في المقام الحسن بن محبوب- كاف في كونه من الموثق. و من ذلك يظهر ضعف ما عن المقتنعة و الوسيلة و السرائر و الكافي و الإشارة و غيرهم من قصر الوجوب على المؤمن. و تبعهم عليه في كشف اللثام فقال: «و هو قوى». و في المدارك فقال: «و هو غير بعيد». كضعف ما عن الحلبي من المنع عن الصلاة على ولد الزنا. و المذكور في كلامهم أن الوجه في خلافهم بناؤهم على كفر غير المؤمن و ولد الزنا. لكن عرفت فيما سبق منعه.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١١

و الفاسق و الشهيد و غيرهم (١)، حتى المرتكب للكبائر، بل و لو قتل نفسه عمداً. و لا تجوز على الكافر (٢) بأقسامه حتى المرتد فطرياً أو ملياً مات بلا توبة (٣)، و لا تجب على أطفال المسلمين إلا إذا بلغوا ست سنين (٤).

(١) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. مضافاً إلى خبر السكوني المتقدم

، و إلى ما ورد في نصوص الشهيد مما يظهر منه وجوب الصلاة عليه

«١». نعم في موثق عمار: إن علياً (ع) لم يصل على عمار و لا هاشم

«٢». و لكنه مطروح، أو محمول على وهم الراوي أو غيره.

(٢) إجماعاً. و يشهد به ما

في خبر صالح بن كيسان المروي عن احتجاج الطبرسي من قول الحسين (ع) لمعاوية: «يا معاوية لكانا لو قتلنا شيعتك ما كناهم و لا صلينا عليهم و لا قبرناهم» «٣».

(٣) أما لو تاب قبل الموت فان كان ملياً قبلت توبته، و جرى عليه جميع أحكام الإسلام، و منها الصلاة عليه. و إن كان فطرياً فقد تقدم في المتن قبول توبته أيضاً فيصل على. و المشهور عدم القبول. و قد تقدم الكلام في ذلك في المطهرات.

(٤) كما هو مذهب الأ-كثر كما في المدارك، أو المشهور كما عن جماعة بل عن الانتصار و الغنية و المنتهى و ظاهر الخلاف: الإجماع عليه إذا بلغ ذلك. و استدلل عليه

بصحيح زرارة و عبيد الله بن علي و الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «انه سئل عن الصلاة على الصبي متى يصل على؟ قال (ع) إذا عقل الصلاة. قلت: متى تجب الصلاة عليه؟ قال (ع): إذا كان

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١ و ٧ و ٨ و ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٢

.....

ابن ست سنين و الصيام إذا أطاقه» «١»

، و ما

في صحيح زرارة الوارد في موت ابن لأبي جعفر (ع) قال (ع) فيه: «أما انه لم يكن يصلى على مثل هذا- و كان ابن ثلاث سنين- كان على (ع) يأمر به فيدفن و لا يصلى عليه، و لكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع مثله. قلت: فمتى تجب عليه الصلاة؟ قال (ع): إذا عقل الصلاة و كان ابن ست سنين» (٢)

و

مرسل الفقيه الوارد في ذلك: «و سئل أبو جعفر (ع) متى تجب الصلاة عليه؟ فقال (ع): إذا عقل الصلاة ..» (٣).
و يمكن الخدش في الأول بأن الفقرة الثانية موردها صلاته اليومية لا الصلاة عليه، و الفقرة الأولى خالية عن التحديد بالست، و حمل زمان عقل الصلاة عليه لا قرينه عليه، بل ياباه العدول عن التحديد به الى التحديد بالست في الفقرة الثانية. و دعوى أنه ظاهر العطف في ذيل صحيح زرارة ممنوعه.

بل ظاهر العطف المغايرة بينهما. و من ذلك يظهر الخدش في الاستدلال بالصحيح الثاني. مضافاً الى أن مورده صلاته لا الصلاة عليه. و مجرد كون مورد صدره الصلاة عليه لا- يكفي في صرف الذيل اليه، لجواز كون السؤال في الذيل لمناسبه يعلمها السائل. و أما المرسل فلفظ «عليه»

فيه و إن كان يمكن جعله قيداً للصلاة فيكون وارداً في الصلاة عليه، إلا أنه يمكن- أيضاً- جعله قيداً ل «تجب»

، فيكون وارداً في صلاته، فلا يكون مما نحن فيه مضافاً إلى ما عرفت من أن ظاهر العطف المغايرة. مع أن الظاهر كونه عين الصحيح الثاني، فلا- مجال للاعتماد عليه. و كأنه لذلك كان المحكى عن المفيد (ره) و المقنع. للتحديد بالعقل دون الست.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٣

.....

نعم

في صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «في الصبي متى يصلى؟

قال (ع): إذا عقل الصلاة. قلت: متى يعقل الصلاة و تجب عليه؟

قال (ع): لست سنين» (١).

و عليه فيجب حمل العقل في الصحيح الأول على الست، و حمل العطف في صحيح زرارة على العطف التفسيري بشهادة الصحيح المذكور، و يتم الاستدلال بهما على المشهور. و لعل مراد المفيد و المقنع ذلك أيضاً، كما يقتضيه دعوى الإجماع المتقدمة.

نعم قد ينافى التحديد بذلك

صحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «عن الصبي أ يصلى عليه إذا مات و هو ابن خمس سنين؟ قال (ع): إذا عقل الصلاة فصل عليه» (٢).

و جعل الشرطية من قبيل ما يكون شرطها محالاً - جمعاً بين الصحيح المذكور و صحيح محمد - ليس أولى من حمل التحديد بالست على كونه تحديداً غالبياً، بل الثانى أظهر عرفاً. فتأمل.

هذا و عن ابن أبى عقيل عدم وجوب الصلاة على من لم يبلغ، لأن الصلاة استغفار للميت و دعاء، و من لم يبلغ لا يحتاج الى ذلك. و هو كما ترى. نعم استدلال له

بمؤثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «عن المولود ما لم يجز عليه القلم هل يصلى عليه؟ قال (ع): لا، إنما الصلاة على الرجل و المرأة إذا جرى عليهما القلم» (٣).

و أظهر منه خبر هشام الوارد فى مقام تلقين الاحتجاج على العامة القائلين بوجوب الصلاة على الطفل،

قال (ع) فى ذيله: «إنما يجب أن يصلى على من وجبت عليه الصلاة و الحدود، و لا يصلى على من لم تجب عليه الصلاة و لا الحدود» (٤).

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٤

نعم تستحب على من كان عمره أقل من ست سنين (١)، و إن كان مات حين تولده بشرط أن يتولد حياً،

مضافاً إلى عدم ظهور النصوص المتقدمة فى الوجوب، و المتيقن منها مجرد المشروعية، و لا- عموم يقتضى وجوب الصلاة على الطفل، لاختصاص الخبرين السابقين بغيره. و الطعن فى سند المؤثق بعدم الصحة غير قادح فى الحجية. كما أن حمل جريان القلم فيه على جريان قلم الخطاب الشرعى و لو ترمينياً، أو قلم الثواب- بناء على شرعية عبادات الصبي كما هو التحقيق- خلاف الظاهر أيضاً. فالعمدة فى الطعن فى المؤثق

إعراض الأصحاب عنه، و خبر هشام

ضعيف فى نفسه. و يبقى الإشكال فى دلالة النصوص المتقدمة على الوجوب. و لعل الظاهر من الصلاة فيها الصلاة المفروضة على الأموات.

فتأمل جيداً.

(١) على المشهور كما عن جامع المقاصد و الكفاية و غيرهما، للنصوص الآمرة بالصلاة عليه،

كصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «لا يصلى على المنفوس و هو المولود الذى لم يستهل و لم يصح و لم يورث من الدية و لا من غيرها، و إذا استهل فصل عليه و ورثه» (١).

و نحوه صحيح على بن يقطين عن أبى الحسن (ع)

(٢)، و خبر السكونى عن جعفر (ع)

«٣» وغيرهما المحمولة على الاستحباب جمعاً بينها وبين ما سبق مما اقتضى التحديد بالست، ولا سيما صحيح زرارة المشتمل صدره على موت ابن لأبي جعفر (ع) كان عمره ثلاث سنين، وأنه (ع) صلى عليه و أنه قال لزرارة: «لم يكن يصلى على مثل هذا، كان على (ع) يأمر به

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٥

.....

فيدفن ولا يصلى عليه، ولكن الناس صنعوا شيئاً فنحن نضنع مثله» (١) و نحوه صحيحه الآخر

«٢». و

في خبر على بن عبد الله: «انه لما مات إبراهيم لم يصل عليه النبي (ص) فقال الناس نسي رسول الله (ص) أن يصلى عليه لما دخله من الجزع عليه. فقال (ع): أتانى جبرئيل بما قلت من زعمتم أنى نسيت أن أصلى على ابني لما دخلنى من الجزع، ألا وإنه ليس كما ظننتم .. إلى أن قال (ص):

و أمرنى أن لا أصلى إلا على من صلى» (٣).

و من هذه النصوص يظهر ضعف ما عن ابن الجنيد من القول بالوجوب، بل قد يشكل القول بالاستحباب، لظهور النصوص المذكورة في عدم مشروعيتها، و ان إيقاعها من أبي جعفر (ع) كان على وجه المجازاة لأهل المدينة، كما قد يومئ إليه أيضاً ما فى صحيح زرارة الثانى

: من أنه (ع) كبر أربع تكبيرات. ولأجل ذلك جزم فى الحدائق بعدم الاستحباب (و دعوى) أن غاية ما يستفاد من النصوص عدم استحباب الصلاة بعنوانها الأولى، و استحبابها بعنوانها الثانوى، و أن الحكمه فيه المجازاة و المداراة، و هو كاف فى دعوى الاستحباب مطلقاً. (مندفعه) بأن ذلك خلاف ظاهرها، و لا سيما ما تضمن أن أمير المؤمنين (ع) كان يأمر به فيدفن

و ،

قوله (ص): «أمرنى أن لا أصلى إلا على من صلى».

فلاحظ.

نعم لو تمت قاعدة التسامح بمجرد الفتوى- و لو مع قيام الدليل على نفي الاستحباب- كان الحكم بالاستحباب فى محله.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٦

و إن تولد ميتاً فلا تستحب أيضاً (١). و يلحق بالمسلم فى وجوب الصلاة عليه من وجد ميتاً فى بلاد المسلمين (٢)، و كذا لقيط دار

الإسلام (٣)، بل دار الكفر إذا وجد فيها مسلم يحتمل كونه منه.

[مسألة ١): يشترط في صحة الصلاة أن يكون المصلي مؤمناً]

(مسألة ١): يشترط في صحة الصلاة أن يكون المصلي مؤمناً (٤)، و أن يكون مأذوناً من الولي على التفصيل الذي مرَّ سابقاً، فلا تصح من غير إذنه (٥) جماعة كانت أو فرادى (٦).

-
- (١) لما في صحيح ابن سنان المتقدم وغيره.
 (٢) بلا خلاف ظاهر، و تقتضيه السيرة القطعية، و ما ورد في شراء الجلد من مجهول الإسلام من قوله (ع): «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «١».
 (٣) على ما تقدم في الغسل وغيره.
 (٤) لبطلان عبادة غيره للنصوص الدالة عليه، و قد عقد لها في الوسائل باباً في مقدمة العبادات «٢».
 (٥) على ما تقدم في فصل الولاية من عدم جواز العمل على خلافها. فراجع.
 (٦) خلافاً لما عن الروض - بل نسبه الى ظاهر الأصحاب. من أن إذن الولي إنما يتوقف عليها في الجماعة لا في أصل الصلاة لوجوبها على الكفاية فلا تناط برأى أحد. و قد تقدم في أول المبحث التعرض لهذا الاشكال. فراجع.

-
- (١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.
 (٢) و هو باب: ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٧

[مسألة ٢): الأقوى صحة صلاة الصبي المميز]

(مسألة ٢): الأقوى صحة صلاة الصبي المميز (١)، لكن في إجزائها عن المكلفين البالغين إشكال.

[مسألة ٣): يشترط أن تكون بعد الغسل و التكفين. فلا تجزئ قبلهما]

(مسألة ٣): يشترط أن تكون بعد الغسل و التكفين (٢).
 فلا تجزئ قبلهما (٣) و لو في أثناء التكفين، عمداً كان أو جهلاً أو سهواً (٤). نعم لو تعذر الغسل و التيمم أو التكفين

(١) قد تكرر في هذا الشرح الإشارة إلى وجه كون عبادات الصبي شرعية كعبادات غيره، و لأجل ذلك كان الأقرب إجزاءها عن المكلفين.

و قد تقدم من المصنف (ره) أنه لا يبعد كفايتها إذا علمنا بوقوعها صحيحة جامعة للشرائط.

(٢) بلا خلاف يعلم كما عن المنتهى، و بلا خلاف كما في كشف اللثام و هو قول العلماء كافة كما في المدارك، و هو العمدة فيه، لا

أصالة الاشتغال لعدم الدليل عليها، ولا أصالة عدم المشروعية لاختصاصها بالشك في أصل المشروعية لا في خصوصية المشروع، بل المرجع فيه أصالة البراءة من شرطية الترتيب المذكور. نعم يشعر به عطف الصلاة بالواو على التكفين والغسل في غير واحد من النصوص، لكن هذا المقدار لا يصلح حجة على الترتيب.

(٣) لفوات المشروط بفوات شرطه. وعن كشف اللثام: احتمال الاجزاء ولكنه في غير محله.

(٤) لإطلاق معقد الإجماع المقتضى للشرطية. واحتمل في الجواهر الاجزاء في الناسى لحديث رفع النسيان. وفيه: أن المحقق في محله عدم صلاحية الحديث للدلالة على صحة الناقص، فلا يصلح لتقييد إطلاق دليل الشرطية، ولذا لا يقتضى حديث رفع الاضطرار وجوب المقدار الممكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٨

أو كلاهما لا تسقط الصلاة (١)، فإن كان مستور العورة فيصلى عليه (٢)، وإلا يوضع في القبر ويغلى عورته (٣) بشيء من التراب أو غيره و يصلى عليه. و وضعه في القبر

بل يحتاج في إثباته إلى قاعدة الميسور. وأضعف منه ما في المستند من الجزم بالاجتزاء في الجاهل والناسى، لعدم ثبوت الإجماع. إذ فيه: أنه خلاف إطلاق معقده.

(١) بلا-خلاف ظاهر. و يقتضيه إطلاق دليل وجوب الصلاة على الأموات، ولا دليل على تقييده مع تعذر الغسل أو الكفن فيكون محكماً مع التعذر. ولا حاجة في البناء على وجوبها معه إلى تمامية قاعدة الميسور.

(٢) لإطلاق دليل وجوبها. ولا حاجة إلى وضعه في القبر لعدم الدليل عليه، والخبران الآتيان الدالان على ذلك موردهما الصورة الثانية.

و حينئذ فما قد يظهر من قول الأصحاب:- «ان لم يكن له كفن جعل في القبر و سترت عورته و صلى عليه بعد ذلك»- من أنه يجب وضعه في القبر حتى مع ستر عورته، غير مراد، بل مرادهم خصوص الصورة الثانية، وإلا فلا وجه له. ولذا قال في الذكرى: «إن أمكن ستره بثوب صلى عليه قبل الوضع في اللحد»، وفي المدارك: انه لا ريب في الجواز. فلاحظ.

(٣) في المدارك: «هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»

لموثق عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراة و ليس عليهم إلا إزار، كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس معهم فضل ثوب يلفونه فيه؟ قال (ع): يحفر له و يوضع في لحده و يوضع اللبن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢١٩

على نحو وضعه خارجه للصلاة (١)، ثم بعد الصلاة يوضع على كيفية الدفن.

[مسألة (٤): إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات]

(مسألة ٤): إذا لم يمكن الدفن لا يسقط سائر الواجبات (٢)

على عورته فيستر عورته باللبن و الحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن. قلت:

فلا يصلى عليه إذا دفن. فقال (ع): لا يصلى على الميت بعد ما يدفن و لا يصلى عليه و هو عريان حتى توارى عورته «١»

وقريب منه خير محمد بن أسلم عن رجل عن أبي الحسن (ع)

«٢». هذا ومقتضى الجمود على ظاهر النص عدم جواز الصلاة بدون وضعه في القبر وإن أمكن ستر عورته بالتراب ونحوه. لكن في كشف اللثام: «الظاهر أن لا خلاف في جواز الصلاة عليه خارجاً إذا سترت عورته بلبن أو تراب أو نحوهما». و كأن وجهه حمل الأمر بالوضع في اللحد على الرخصة لكونه مورد توهم الحظر. لكنه لا- يخلو من إشكال. فالجمود على ظاهر النص- كما هو ظاهر المتن- أقرب.

(١) لإطلاق دليله، والخبر لا يصلحان لمعارضته، لخلوهما عن التعرض لذلك، لسوقهما لبيان غير هذه الحيثية. نعم قد يشعر عدم التعرض في النص لتبديل كيفية الوضع بعد الصلاة، وإطلاق الأمر بالدفن بعدها بكون كيفية وضعه حالها هي كيفية حال الدفن، لكنه لم يبلغ حداً يعول عليه في رفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار، وإن ادعاه بعض الأعيان ناسباً له إلى ظاهر الفتاوى أيضاً.

(٢) بلا خلاف ظاهر لإطلاق أدلتها.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٠

من الغسل والتكفين والصلاة. والحاصل كلما يتعذر يسقط و كلما يمكن يثبت (١)، فلو وجد في الفلاة ميت و لم يمكن غسله و لا تكفينه و لا دفنه يصلى عليه و يخلى، و إن أمكن دفنه يدفن.

[مسألة ٥: يجوز أن يصلى على الميت أشخاص متعددون فرادى فى زمان واحد]

(مسألة ٥): يجوز أن يصلى على الميت أشخاص متعددون فرادى فى زمان واحد (٢). و كذا يجوز تعدد الجماعة و ينوى كل منهم الوجوب ما لم يفرغ منها أحد،

(١) هذا ظاهر إذا كان المتعذر اللاحق لعدم الارتباب فى عدم تقييد السابق به، فلا وجه لسقوطه بتعذره. و أما إذا كان المتعذر السابق، فقد يشكل البناء على وجوب اللاحق لفوات شرط الترتيب، إلا أن يبنى على قاعدة الميسور. لكن عرفت الوجه فى وجوب الصلاة مع تعذر الغسل و التكفين. و أما وجوب الدفن مع تعذرهما أو أحدهما، مع الصلاة أو مع إمكانها فلأن الظاهر أن مصلحة الدفن قائمة به بلا دخل لما قبله من شؤون التجهيز فيها، و إنما يجب بعدها لأن فعله قبلها يوجب فواتها، فلا وجه لسقوطه بتعذرها أو بعضها. و كذا يقال فى وجوب التكفين عند تعذر التغسيل هذا كله مضافاً إلى الاتفاق على عدم السقوط، و إلى بعض النصوص الواردة فى بعض الصور، كمن تعذر تغسيله لفقد المماتل «١» أو لفقد الماء «٢»، أو تعذر تكفينه لفقد الكفن «٣». فلاحظ.

(٢) لصلاحيه الخطاب الكفائى لبعث كل واحد من المكلفين إلى الامتثال، لصدق المأمور به على جميع أفعالهم و انطباقه عليها فى عرض واحد بلا ترتيب.

(١) راجع الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢١

و إلا نوى بالبقية الاستحباب (١)، و لكن لا يلزم قصد الوجوب، و الاستحباب، بل يكفي قصد القرية مطلقاً (٢).

[مسألة ٦: قد مر - سابقاً أنه إذا وجد بعض الميت]

(مسألة ٦): قد مر - سابقاً - (٣) أنه إذا وجد بعض الميت فان كان مشتملاً على الصدر أو كان الصدر وحده، بل أو كان بعض الصدر المشتمل على القلب، أو كان عظم الصدر بلا لحم وجب الصلاة عليه، و إلا فلا. نعم الأحوط الصلاة على العضو التام من الميت و إن كان عظماً كاليد و الرجل و نحوهما، و إن كان الأقوى خلافه (٤). و على هذا فان وجد عضواً تاماً و صلى عليه ثم وجد آخر فالظاهر الاحتياط بالصلاة عليه (٥) - أيضاً - إن كان غير الصدر، أو بعضه مع القلب، و إلا وجبت.

(١) بناء على مشروعية التكرار - كما سيأتي - و إلا بطلت. و الوجه في نية الاستحباب حينئذ سقوط الوجوب لحصول الأمور به بفراغ البعض.

و لو علم حين الدخول في الصلاة بفراغ غيره قبله نوى الاستحباب من أول الأمر، لعدم كون فعله حينئذ مصداقاً لصرف الطبيعة الواجبة. و عليه فمع احتمال كل واحد التقدم و التأخر ينوى الوجوب رجاء لا جزمًا. فتأمل جيداً.

(٢) كما تقدم في نية الوضوء و غيرها.

(٣) قد مر الكلام في صور هذه المسألة في الكلام في المسألة الثانية عشرة من فصل تغسيل الميت. فراجع.

(٤) كما هو المشهور للدلالة غير واحد من النصوص على عدم الوجوب الواجب تقديمه على معارضه مما سبق في التغسيل، و لا سيما مع ضعفه في نفسه، و إعراض المشهور عنه.

(٥) لاحتمال النص الدال على وجوب الصلاة على العضو في كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٢

[مسألة ٧: يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن]

(مسألة ٧): يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن (١).

[مسألة ٨: إذا تعدد الأولياء في مرتبة واحدة وجب الاستئذان من الجميع على الأحوط]

(مسألة ٨): إذا تعدد الأولياء في مرتبة واحدة وجب الاستئذان من الجميع على الأحوط (٢)، و يجوز لكل منهم الصلاة من غير الاستئذان من الآخرين، بل يجوز أن يقتدى بكل واحد منهم مع فرض أهليتهم جماعةً.

[مسألة ٩: إذا كان الولي امرأة يجوز لها المباشرة]

(مسألة ٩): إذا كان الولي امرأة يجوز لها المباشرة (٣)

ذلك من أحكام العضو في نفسه، فيجرب بالنسبة الى كل عضو، فإنه مقتضى إطلاقه الأحوالى و يحتمل أن يكون المراد منه أن يصلب على العضو الصلاة المفروضة على الميت فلا تجب الصلاة ثانياً على العضو التام لو وجد بعد ذلك لفرض تحقق الامتثال بالصلاة على الأول.

(١) إجماعاً، كما فى القواعد، و يدل عليه الخبران المتقدمان فى العارى

(٢) بل هو الظاهر المطابق لإطلاق دليل الولاية المقتضى لثبوت ولاية واحدة لصرف طبعه الولى، لا حقوق متعددة بتعدد أفراد الولى. ولأجله جزم فى فصل مراتب الأولياء بوجوب الاستئذان من الجميع. و هو فى محله. ولأجل ذلك يشكل جواز الصلاة من كل منهم مع عدم الاستئذان من غيره، لأن ذلك متفرع على كون كل واحد منهم ذا ولاية مستقلاً، لا كون المجموع ذا ولاية واحدة، إذ حينئذ تكون الصلاة من كل منهم بلا إذن من الآخر تصرفاً بلا إذن الولى. و أشكل منه جواز الاقتداء بكل منهم مع عدم إذن الآخر، إذ لا يتضح الفرق بين الصلاة فرادى و الصلاة مقتدياً فى وجوب الاستئذان من الجميع و عدمه. فلاحظ.

(٣) بلا خلاف ظاهر، بل عن السرائر و التحرير الإجماع عليه.

و يدل عليه- مضافاً الى إطلاق الأدلة- جملة من النصوص كصحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٣

من غير فرق بين أن يكون الميت رجلاً أو امرأة، و يجوز لها الاذن للغير كالرجل من غير فرق.

[(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بأن يصلب عليه شخص معين فالظاهر وجوب إذن الولى له]

(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بأن يصلب عليه شخص معين فالظاهر وجوب إذن الولى له (١)، و الأحوط له الاستئذان من الولى، و لا يسقط اعتبار إذنه بسبب الوصية و إن قلنا بنفوذها

زرارة عن أبى جعفر (ع): «قلت: المرأة تؤم النساء؟ قال (ع):

لا إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها، تقوم وسطهن فى الصف معهن فتكبر و يكبرن» (١).

و نحوه فى الدلالة على ذلك غيره. و عن ظاهر الحلى: اشتراط صلاتهن بعدم الرجال. و ليس له وجه ظاهر إلا

خبر جابر عن أبى جعفر (ع): «إذا لم يحضر الرجل الميت تقدمت امرأة وسطهن و قام النساء عن يمينها و شمالها و هى وسطهن تكبر حتى تفرغ من الصلاة» (٢).

لكنه- مع ضعفه فى نفسه و إعراض الأصحاب عنه- محتمل لإرادة إذا لم يحضر الرجل للصلاة معهن لامتناع ائتمامه بالمرأة، لا مجرد الحضور عند الميت. و من هنا يظهر أنه يجوز للولى الذكر أن يرخص المرأة فى الصلاة على ميتة، و لا يشترط فى جواز صلاتها عليه أن تكون هى الولى كما قد يتوهم من المتن. نعم اشترط فى الصحيح المتقدم صحة إمامتها بكونها الولى. لكن الظاهر عدم العمل به.

(١) عملاً بالوصية الواجب العمل بها على ما تقدم من أن دليل الوصية فى المقام مقدم على دليل الولاية، لكن فى المقدار المزاحم لها، فلو امتنع الولى من الاذن وجبت الصلاة بلا إذن منه بإذن الحاكم الشرعى بناء على

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٤

و وجوب العمل بها.

[مسألة (١١): يستحب إتيان الصلاة جماعة]

(مسألة ١١): يستحب إتيان الصلاة جماعة (١). والأحوط بل الأظهر اعتبار اجتماع شرائط الإمامة فيه (٢) من البلوغ، والعقل، والايان، والعدالة، و كونه رجلاً للرجال، وأن لا يكون ولد زنا. بل الأحوال اجتماع شرائط الجماعة أيضاً من عدم الحائل، و عدم علو مكان الامام، و عدم كونه جالساً مع قيام

ولايته حينئذ، أو بلا- إذنه لو قلنا بعدمها. و على هذا يجب على الموصى إليه بالصلاة الاستئذان من الولي مع الإمكان. و منه يظهر الاشكال فيما في المتن من التوقف في وجوب الاستئذان و الجزم بوجوب الإذن، إذ لا يخلو ذلك من تدافع. و كذلك الجزم بعدم سقوط اعتبار إذن الولي لأنه ينافى الاحتياط.

(١) بالإجماع و النصوص. كذا في كشف اللثام. و ليست شرطاً إجماعاً، كما في التذكرة و نهاية الأحكام و كشف اللثام. بل الإجماع

على استحبابها مستفيض بل كاد يكون متواتراً كذا في مفتاح الكرامة، و يدل على عدم شرطيتها

خبر اليسع بن عبد الله القمي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي على جنازة وحده؟ قال (ع): نعم.

قلت: فأتان يصليان عليها؟ قال (ع): نعم، و لكن يقوم الآخر خلف الآخر و لا يقوم بجنبه» (١)

، و نحوه غيره. أما ما يدل على استحبابها فلم أقف عليه في النصوص و إن تواترت في بيان أحكامها. و لعل هذا المقدار كاف في

الدلالة عليه، و لا سيما بملاحظة استحباب كلية الجماعة في الصلاة. فلاحظ.

(٢) لإطلاق بعض أدلة تلك الشروط، و إلغاء خصوصية مورد

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٥

المؤمنين، و عدم البعد بين المؤمنين و الامام و بعضهم مع بعض.

[مسألة (١٢): لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئاً عن المؤمنين]

(مسألة ١٢): لا يتحمل الإمام في الصلاة على الميت شيئاً عن المؤمنين (١).

[مسألة (١٣): يجوز في الجماعة أن يقصد الامام و كل واحد من المؤمنين الوجوب]

(مسألة ١٣): يجوز في الجماعة أن يقصد الامام و كل واحد من المؤمنين الوجوب (٢)، لعدم سقوطه ما لم يتم واحد منهم

[مسألة (١٤): يجوز أن تؤم المرأة جماعة النساء]

(مسألة ١٤): يجوز أن تؤم المرأة جماعة النساء (٣)،

البعض الآخر بدعوى كون المفهوم منه عرفاً هو كونه شرطاً لمفهوم الجماعة مطلقاً، أو للإطلاق المقامى لنصوص الجماعة في المقام حيث لم يتعرض فيها لبيان المفهوم، فان ذلك ظاهر في الاعتماد في بيانه على بيان مفهوم الجماعة في الصلاة. و الظاهر عدم الفرق فيما ذكرنا بين شروط الامام و شروط الائتمام فان المقامين من باب واحد. و لو كان الوجه في اعتبار الشرط هناك أصالة عدم تحقق الجماعة كان جارياً في المقام بعينه أيضاً نعم قد لا يقتضى في المقام بطلان صلاة المأموم لعدم تحمل الامام فيها شيئاً بخلافه في ذلك المقام، و إن كان قد يقتضى البطلان في المقام أيضاً لفوات بعض شروط الصلاة فرادى كالتقرب و عدم الحائل و نحوهما فتأمل جيداً.

(١) و عن بعض: أن الظاهر الإجماع عليه لعدم الدليل عليه مع اختصاص التحمل هناك بالقراءة و ليست معتبرة هنا. فعموم ما دل على اعتبار الدعاء بين التكبيرات بلا معارض.

(٢) بل لعله المتعين لأن انطباق صرف الطبيعة الواجبة على الجميع في عرض واحد، و قد تقدم فيما سبق ما له نفع في المقام. فراجع.

(٣) لما عرفت من إطباق النص و الفتوى عليه عدا ما عن ظاهر الحل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٦

و الأولى بل الأحوط أن تقوم في صفهن و لا تتقدم عليهن (١).

[مسألة ١٥): يجوز صلاة العرأة على الميت فرادى و جماعة، و مع الجماعة يقوم الإمام في الصف]

(مسألة ١٥): يجوز صلاة العرأة على الميت فرادى و جماعة (٢)، و مع الجماعة يقوم الإمام في الصف كما في جماعة النساء (٣)، فلا يتقدم و لا يتبرز.

(١) بل لعل ظاهر صحيح زرارة المتقدم

و غيره و جوب ذلك، لتضمنها الأمر به الظاهر في الوجوب من دون معارض ظاهر. و في كشف اللثام نسبة الوجوب الى ظاهر الأكثر، لكن لم يحك التصريح به عن أحد، بل في الشرائع و عن المدارك التصريح بكراهة التقدم. و كأن وجهه دعوى كون النصوص الآمرة به واردة في مقام بيان الوظيفة في الجماعة في صلاة الميت، و أنها غير الوظيفة الثابتة لها في سائر الصلوات، فيكون حكم هذه الوظيفة هو حكم بديلها، فاذا ثبت أن حكم بديلها الاستحباب كان حكمها كذلك. و هذا غير بعيد من النصوص.

(٢) بلا خلاف ظاهر: لإطلاق الأدلة، و لخصوص النصوص الواردة في القسمين و منها خبر اليسع القمي المتقدم

،

في رواية موسى بن يحيى ابن خالد: «أن أبا إبراهيم (ع) قال ليحيى: يا أبا علي أنا ميت و إنما بقي من أجلى أسبوع فإتكم موتى و اتنى يوم الجمعة عند الزوال و صل على أنت و أوليائي فرادى ..» (١).

(٣) قاله الشيخ و الأصحاب كما في جامع المقاصد، و كذا في فوائد الشرائع، و ذكر فيه: «انهم صرحوا بأن العرأة يجلسون في اليومية، و كأنه بناء على أن الستر ليس شرطاً في صلاة الجنزة و نحن نشترطه. أو للفرق بينها و بين اليومية بالاحتياج الى الركوع و السجود هناك بخلافه هنا،

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٧

و يجب عليهم ستر عورتهم (١)، و لو بأيديهم، و إذا لم يمكن يصلون جلوساً (٢).

[مسألة (١٦): في الجماعة من غير النساء و العراء الأولى أن يتقدم الامام و يكون المأمومون خلفه]

(مسألة ١٦): في الجماعة من غير النساء و العراء الأولى أن يتقدم الامام و يكون المأمومون خلفه (٣)، بل يكره وقوفهم إلى جنبه و لو كان المأموم واحداً.

و ليس بشيء لوجوب الإيماء. و المتجه فعلها من جلوس و استحباب عدم التقدم بحاله». و قريب منه ما في جامع المقاصد. و فيه: أنه لو أمكن الالتزام بوجوب الجلوس في اليومية للعراء مطلقاً حتى مع الأمن من المطلع - و لو من بعضهم على بعض - للنصوص الخاصة بها، فلا مجال للتعدى منها الى المقام، لعدم الدليل عليه، حيث لا إطلاق في نصوصها كما عرفت. و لا مجالاً لدعوى إلغاء خصوصية موردتها عرفاً، و لا لدعوى الإطلاق المقامى لنصوص الجماعة كما تقدم ذكره في شرائط الامام و الائتمام لاختصاص ما ذكر بشرائط الجماعة و بما كان له دخل في تحققها، لا ما كان من أحكامها، و بديلة الجلوس عن القيام من هذا القبيل، فإطلاق ما دل على وجوب القيام في صلاة الميت محكم. فتأمل.

(١) يعنى عن الناظر لما دل على وجوب الستر عنه.

(٢) لأن وجوب الستر مانع من القيام فيكون معسوراً فينتقل الى الميسور.

(٣) كما عن الفقيه و المبسوط و الوسيلة و غيرها، بل لم يعرف خلاف فيه. و يدل عليه ما

في خبر اليسع القمي المتقدم من قول الصادق (ع): «و لكن يقوم الآخر خلف الآخر و لا يقوم بجنبه»

المحمول على الندب لما تقدم في جماعة النساء. و جعله في الجواهر الظاهر من إطلاق النص و الفتوى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٨

[مسألة (١٧): إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب أن تقف خلفه]

(مسألة ١٧): إذا اقتدت المرأة بالرجل يستحب أن تقف خلفه (١)، و إذا كان هناك صفوف الرجال وقفت خلفهم (٢)، و إذا كانت حائضاً بين النساء وقفت في صف وحدها (٣).

(١) للخبر المتقدم. مضافاً الى ما دل على ذلك في جماعة اليومية بناء على ما عرفت من إلحاق المقام بها.

(٢) لا ريب فيه كما في المدارك، و في مفتاح الكرامة: لم أجد من خالف فيه. و يدل عليه هنا ما دل عليه في جماعة اليومية، و لخبر السكوني عن أبي عبد الله (ع): «قال: قال رسول الله (ص): خير الصفوف في الصلاة المقدم و خير الصفوف في الجنائز المؤخر. قيل يا رسول الله:

و لم؟ قال (ص): صار ستره للنساء» (١)

بناء على أن المراد أن ذلك صار سبباً لتأخر صف النساء فيكون ستره لهن، فيكون المراد من الجنائز صلاة الجنائز لا نفس الجنائز كي يكون المعنى: خير الصفوف من صفوف الجنائز الموضوعه بين يدي الإمام للصلاة عليها الصف المؤخر، يعنى:

ما كان أبعد عن القبلة و أقرب الى الامام كما عن المجلسي (ره)، إذ هو مع كونه بعيداً عن اللفظ غير مناسب للتعليل.
(٣) كما عن جماعة. و يدل عليه

مصحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحائض تصلى على الجنازة؟ قال (ع): نعم ولا تقف معهم» (٢) ،

عن الشيخ روايتها: «ولا تقف معهم تقف مفردة» (٣).

و
في خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة ملحق الحديث الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٢٩

[مسألة ١٨]: يجوز في صلاة الميت العدول من إمام إلى إمام في الأثناء]

(مسألة ١٨): يجوز في صلاة الميت العدول من إمام إلى إمام في الأثناء (١)، و يجوز قطعها أيضاً اختياراً (٢) كما يجوز العدول عن الجماعة إلى الانفراد (٣)، لكن بشرط أن لا يكون بعيداً عن الجنازة بما يضر، و لا يكون بينه وبينها حائل،

«و لا تقف معهم تقوم مفردة» (١).

في موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «تقوم وحدها بارزة في الصف» (٢)

و نحوها غيرها.

و ظاهر الموثق و غيره انفرادها عن صف النساء و الرجال كما في المتن، فما عن الذكرى من التنظر في انفرادها عن صف النساء لا يخلو من نظر.

(١) لا دليل على هذا الجواز، بل الشك في انعقاد الجماعة حيثئذ كاف في نفيه لأصالة عدم الانعقاد. نعم لا مانع من البناء على صحة صلاته إذا كانت جامعة لشرائط صلاة المنفرد كما لو انفرد في الأثناء.

(٢) كما قواه في الجواهر، و حكى عن أستاذه في كشفه الجزم به، لعدم الدليل على حرمة، إذ العمدة في دليل حرمة في الصلاة الإجماع و هو غير ثابت في المقام. و النهي عن إبطال العمل في القرآن المجيد (٣) غير ظاهر الانطباق على قطع الصلاة و نحوها، و لا سيما بملاحظة لزوم تخصيص الأكثر، و ما ورد في تفسيره بالإحباط (٤). فلاحظ.

(٣) لثبوته في اليومية الموجب لثبوته هنا بطريق أولى. مع أن عدم الدليل على بطلان الصلاة إذا جمعت شرائط صلاة المنفرد المشار إليها في المتن كاف في الجواز.

- (١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٥.
 (٣) يشير الى قوله تعالى (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) - محمد: ٣٣.
 (٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الذكر حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٠
 ولا يخرج عن المحاذاة لها.

[مسألة ١٩: إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول، له أن ينفرد و له أن يقطع و يجدده مع الامام]

(مسألة ١٩): إذا كبر قبل الإمام فى التكبير الأول، له أن ينفرد و له أن يقطع و يجدده مع الامام (١)، و إذا كبر قبله فيما عدا الأول له أن ينوى الانفراد و أن يصبر حتى يكبر الإمام (٢) فيقرأ معه الدعاء لكن الأحوط إعادة التكبير بعد ما كبر الإمام، لأنه لا يبعد اشتراط تأخر المأموم عن الإمام فى

(١) لما عرفت فى المسألة السابقة، و مقتضى تجويزه سابقاً العدول من إمام الى إمام الراجع الى جواز الائتتمام فى الأثناء أن له الصبر الى أن يلحق الامام فيتابعه فى التكبير الثانى.
 (٢) لعدم الدليل على بطلان الائتتمام بمجرد سبقه له بالتكبير و إن كان عمداً، فاستصحاب بقاء الائتتمام محكم بل بملاحظة ما ورد من النصوص

«١» فى من سبق الامام بفعل فى اليومىة الدال على بقاء الائتتمام يمكن البناء عليه هنا، لقاعدة الإلحاق المشار إليها آنفاً. و من ذلك يظهر ضعف عدم استبعاد بطلان الجماعة بمجرد التقدم نعم الظاهر عدم تحقق الائتتمام بالتكبير المأتى به قبل الامام كما هو الحال فى اليومىة، فإن ترك المتابعة فى بعض أفعالها إنما يوجب فوات الائتتمام فيه لا- بطلان الائتتمام من أصله كما أشرنا إليه فى مبحث الجماعة. و لأجل ما ذكر لم ينقل القول ببطلان الائتتمام من أحد هنا، بل هم بين مصرح باستحباب إعادة التكبير كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى القواعد و عن غيرها، و متوقف فى ذلك كما عن الذكرى و جامع المقاصد و الروض. و وجه الثانى: احتمال كون التكبير من قبيل الركن الفادحة زيادته، و وجه الأول: كونه ذكراً و عدم الدليل على ركنيته بهذا

(١) راجع الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣١

كل تكبير أو مقارنته معه و بطلان الجماعة مع التقدم (١) و إن لم تبطل الصلاة.

[مسألة ٢٠: إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الإمام، له أن يدخل فى الجماعة (٢) فيكبر بعد تكبير الإمام الثانى]

(مسألة ٢٠): إذا حضر الشخص فى أثناء صلاة الإمام، له أن يدخل فى الجماعة (٢) فيكبر بعد تكبير الإمام الثانى أو

المعنى، و لما

عن قرب الاسناد عن الحميرى عن على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يصلى له أن يكبر قبل الامام؟ قال (ع): لا يكبر إلا مع الإمام فإن كبر قبله أعاد التكبير» (١).

لكن الخبر لا دلالة له على ما نحن فيه إلا بدعوى الإطلاق، إذ انصرافه إلى اليومية قوى جداً، و مجرد إيراد الحميرى له فى باب صلاة الجنائز غير كاف فى الاعتماد عليه فيها، لاحتمال بنائه على إطلاقه الشامل لها. و منه يظهر أنه لو قلنا بجواز الإعادة لما ذكر أولاً فلا دليل على استحبابها إلا فتوى الجماعة به بناء على تمامية قاعدة التسامح بمجرد الفتوى. اللهم الا أن يقصد به مطلق الذكر. فلاحظ. و أما وجوب الإعادة- كما عن ظاهر جماعة خصوصاً القاضى (ره)- فلا دليل عليه.

(١) لكن إذا قلنا ببطالان الجماعة لا- فائدة فى إعادة التكبير، لما عرفت من أنها لا تنعقد فى الأثناء، و لو قلنا بالانعقاد كذلك ففى خصوص الأجزاء التى لم يؤت بها، أما ما أتى به فلا مجال للامثال به ثانياً.

(٢) بلا خلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا فى الجواهر. و يظهر من جملة من النصوص المفروغية عنه،

كصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «إذا أدرك الرجل التكبير و التكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقى متتابعاً» (٢)

و ،

صحيح العيص: «سألت

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٢

الثالث- مثلاً- و يجعله أول صلاته و أول تكبيراته (١) فىأتى بعده بالشهادتين و هكذا على الترتيب بعد كل تكبير من الامام يكبر و يأتى بوظيفته من الدعاء، و إذا فرغ الإمام يأتى بالبقية فرادى (٢)

□
أبا عبد الله (ع) عن الرجل يدرك من الصلاة على الميت تكبيره.

قال (ع): يتم ما بقى» (١)

و ،

فى خبر الشحام: «يكبر ما فاته» (٢)

و نحوها غيرها. و الظاهر أنه لا- إشكال فى جواز الدخول و لو كان الإمام فى أثناء الدعاء، و لا ينتظر تكبير الامام. و ظاهر محكى الخلاف: الإجماع عليه. و هذا هو العمدة فيه، و إلا فلا إطلاق فى النصوص المتقدمة يقتضى ذلك لورودها مورد حكم آخر كما لا يخفى، كما لا إطلاق فى أدلة الجماعة لإجمال مفهومها.

(١) بلا إشكال ظاهر، و يقتضيه ما فى الصحيحين الأولين

من قوله (ع): «فليقض - أو- يتم ما بقى»، و نحوها غيرهما. نعم قد ينافيه ما

فى خبر الشحام من قوله (ع): «يكبر ما فاته»

، فإنه ظاهر فى أن المأتى به بعد فراغ الامام التكبيرات السابقة و نحوه غيره.

لكنه لا يصلح لمعارضه ما سبق، فليحمل عليه.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل عن الخلاف و غيره: الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً، لما تقدم من النصوص. نعم قد يعارضها

خير إسحاق عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع): «ان علياً (ع) كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز» (٣).
لكنه لا يصلح لمقاومة ما سبق، فله جار مجرى التقيّة كما يناسبه نسبه الى علي (ع). فتأمل.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٣

و إن كان مخففاً (١). و إن لم يمهله أتي ببقية التكييرات ولاءً من غير دعاء. و يجوز إتمامها خلف الجنائز (٢) إن أمكن الاستقبال و سائر الشرائط.

(١) المصرح به في كلام جماعة من القدماء و المتأخرين: أنه يتم التكبير ولاء بعد فراغ الامام. و في المعتبر: «قال الأصحاب: يتم ما بقي متتابعاً». و في كشف اللثام: انه المشهور. و المصرح به في كلام جماعة من المتأخرين و متأخريهم: تقييد الموالاة بصورة الخوف. و عن البحار نسبه إلى الأكثر. و استدل في المعتبر على الأول بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) المتقدم المشتمل على الأمر بالتتابع و وجه الثاني: بتزيله على الغالب من خوف الفوات برفع الجنائز، أو إبعادها، أو تغيير هيئتها المعتبرة في الصلاة. و حيث أن في ثبوت غلبة عدم التمكّن من مسمى الدعاء و التكبير الواجبين تأملاً، و كذا في صلاحيتها على تقدير ثبوتها لتقييد المطلق كان الأول أوجه، فيقيد به إطلاق غيره. نعم

في صحيح ابن جعفر (ع): «يتم ما بقي من تكبير و يبادره دفعةً و يخفف» (١)

فيتعين حمل الأول على الجواز، بل لعل ذلك هو المتعين فيه في نفسه لوروده مورد توهم الحظر. و كذا الحال في صحيح ابن جعفر (ع)

، و لا يبعد إذن حمل الثاني على الاستحباب لما فيه من الدعاء الراجح الموجب ذلك لحمله عليه.

(٢)

لمرسل القلانسي عن أبي جعفر (ع): «في الرجل يدرك مع الإمام في الجنائز تكبيراً أو تكبيرتين. فقال (ع): يتم التكبير و هو يمشى معها، فان لم يدرك التكبير كبر عند القبر، فان كان أدركهم و قد دفن كبر على القبر» (٢).

و لا يبعد أن يدل على جواز الإتمام و لو مع

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٤

[فصل في كيفية صلاة الميت]

فصل فى كيفية صلاة الميت و هى أن يأتى بخمس تكبيرات (١).

فقد الشرائط، لندرة اجتماعها حينئذ، و لا سيما كيفية الوضع بل لعلها متعذرة، و الله سبحانه أعلم.

فصل فى كيفية صلاة الميت

(١) إجماعاً كما فى الانتصار و الغنية و التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و الروض و المدارك و غيرها، بل لعله من ضروريات المذهب. و يشهد به

صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «التكبير على الميت خمس تكبيرات» (١)

و

صحيح أبى ولاد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التكبير على الميت فقال (ع): خمساً» (٢)

و نحوهما غيرهما مما هو كثير جداً بل لعله متواتر، المشتمل بعضه على التعليل بأنه أخذ من كل من الصلوات الخمس تكبيراً (٣)، أو أنه أخذ من كل من الدعائم الخمس التى بنى عليها الإسلام تكبيراً

(٤). و ما

فى خبر جابر عن أبى جعفر (ع): «عن التكبير على الجنازة هل فيه شىء موقت؟ فقال (ع):

لا، كبر رسول الله (ص) إحدى عشرة و تسعاً و سبعمائة و خمسمائة و ستاً و أربعاً» (٥)

و

خبر عقبه: «ذلك الى أهل الميت ما شاءوا كبروا. فقل: إنهم يكبرون

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢ و ٣ و ٤ و ١٣ و ١٥ و ١٩ و ٢١.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١٤ و ١٦ و ١٧.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٥

يأتى بالشهادتين بعد الأولى (١)، و الصلاة على النبى (ص) بعد

أربعاً فقال (ع): «ذلك إليهم» (١)

و

خبر الحسن بن زيد: «كبر على (ع) على سهل بن حنيف سبع تكبيرات» (٢)

، شاذ- كما فى كشف اللثام- لا مجال للعمل به.

(١) أما وجوب أصل الدعاء بينها فى الجملة: فهو المشهور، أو مذهب الأكثر، أو ظاهر الأصحاب، بل عن الغنية و ظاهر الخلاف:

الإجماع عليه و فى الذكرى: «و الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك فى كيفية الصلاة كأنى بابويه و الجعفى و الشيخين و أتباعهما و

ابن إدريس، و لم يصرح أحد منهم بنذب الأذكار، و المذكور فى بيان الواجب ظاهر فى الوجوب».

و فى الشرائع: انه غير لازم. و لم يعرف له موافق. و كأن وجهه الأصل و إطلاق ما دل على أنها خمس تكبيرات. و الأول لا مجال

للعمل به مع الدليل. وكذا الثاني لاحتمال وروده مورد بيان عدد التكبير لا غير بل بعض تلك النصوص ظاهر في ذلك، ولو سلم فهو مقيد

□

بخبر أبي بصير «كنت عند أبي عبد الله (ع) جالساً فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنابة. فقال (ع): خمس تكبيرات. ثم دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنابة. فقال (ع) له: أربع صلوات. فقال الأول: جعلت فداك سألتك فقلت: خمساً و سألك هذا فقلت: أربعاً. فقال (ع):

إنك سألتني عن التكبير و سألتني هذا عن الصلاة. ثم قال (ع): إنها خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات» (٣) و ضعف السند لا يقدر بعد ما عرفت. و بأن إطلاق الصلاة عليها إنما هو بعناية اشتمالها على الدعاء،

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ١٨.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٦

.....

ففي رواية الفضل عن الرضا (ع): «إنما أمروا بالصلاة على الميت ليشفعوا له و ليدعوا له بالمغفرة» (١)

و

موثق يونس بن يعقوب: «تكبير و تسيح و تحميد و تهليل» (٢).

اللهم إلا أن يقال: إن رواية أبي بصير واردة في مقام بيان العدد في الصلاة لا في مقام التشريع و الإلزام. و أما ما بعدها فلا يدل على التكرار بعد كل تكبير. و أما الأخبار الآمرة بالدعاء قولاً- و فعلاً فلا بد أن لا يكون المراد بها الوجوب، لكثرة الاختلاف فيما بينها، فيتعين حملها على مجرد المشروعية، و استفادة وجوب الجامع بينها غير ظاهر.

و أما وجوبه على الترتيب المذكور في المتن: فهو المحكى عن الخلاف و الوسيلة و الجمل و العقود و كثير من كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم. و في الذكري و جامع المقاصد و الروض نسبتة الى المشهور. و عن الشيخ حكاية الإجماع عليه، لرواية محمد بن مهاجر عن أمه أم سلمة:

□

«قالت: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان رسول الله (ص) إذا صلى على ميت كبر و تشهد، ثم كبر و صلى على الأنبياء و دعا، ثم كبر و دعا للمؤمنين، ثم كبر الرابعة و دعا للميت، ثم كبر الخامسة و انصرف» (٣)

و ،

□ □

رواية إسماعيل بن همام عن أبي الحسن (ع): «قال أبو عبد الله (ع): صلى رسول الله (ص) على جنازة فكبر عليه خمساً و صلى على أخرى فكبر عليه أربعاً، فأما الذي كبر عليه خمساً فحمد الله تعالى و مجده في التكبير الأولى، و دعا في الثانية للنبي (ص)، و دعا في الثالثة للمؤمنين و المؤمنات و دعا في الرابعة للميت، و انصرف في الخامسة» (٤)

بناء على حمل الحمد

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجنابة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٧

.....

و التمجيد في الأولى على الشهادتين، و

رواية علي بن سويد عن الرضا (ع): «تقرأ في الأولى بأم الكتاب، و في الثانية تصلى على النبي (ص) و تدعو في الثالثة للمؤمنين و المؤمنات، و تدعو في الرابعة لميتك، و الخامسة تنصرف بها» (١)

بناء على كون الفاتحة بعد الأولى بدلا عن الشهادتين لأدائها مؤداها. لكن المبني في الاستدلال بالأخيرتين ضعيف، لأنه خلاف الظاهر فالعمدة رواية أم سلمة. و كأن المراد بالتشهد بعد التكبيرة الأولى الشهادتان و بالصلاة على الأنبياء ما يعم النبي (ص). مع أنه

رواها الصدوق في العلل، إلا أنه قال في التكبيرة الثانية: «ثمَّ كبر و صلى على النبي و آله (ص)» (٢) و كذلك أرسلها في الفقيه (٣).

لكن في التبصرة و المختلف و المدارك و الذخيرة و غيرها: عدم لزوم ذلك، لمعارضه الرواية غيرها من الروايات، مثل ما

رواه الكليني عن محمد بن مسلم و زرارة و معمر بن يحيى و إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (ع):

«قال: ليس في الصلاة على الميت قراءة و لا دعاء موقت تدعو بما بدا لك و أحق الموتى أن يدعا له المؤمن و أن يبدأ بالصلاة على

رسول الله (ص)» (٤)

و

صحيح أبي ولاد قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التكبير على الميت فقال: خمس تكبيرات تقول في أولهن: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، اللهم صل على محمد و آل محمد، ثمَّ تقول: اللهم إن هذا المسجى قدامنا عبدك و ابن عبدك و قد قبضت روحه إليك، و قد احتاج الى رحمتك و أنت غنى عن عذابه، اللهم إنا لا نعلم من ظاهره إلا خيراً،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة ملحق الحديث الأول.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة ملحق الحديث الأول.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٨

.....

و أنت أعلم بسريرته، اللهم إن كان محسناً فضعف حسناته و إن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته. ثمَّ تكبر الثانية و تفعل ذلك في كل تكبيرة» (١)

فقد ترك فيه الشهادة بالنبوة و الدعاء للمؤمنين في جميع التكبيرات، و جمع فيه بين الشهادة لله تعالى بالوحدانية و الصلاة على النبي (ص) و الدعاء للميت في جميعها، و

مصحح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «في الصلاة على الميت قال (ع) تكبر، ثمَّ تصلى على النبي (ص)، ثمَّ تقول: عبدك ابن عبدك ابن أمتك لا- أعلم منه إلا- خيراً و أنت أعلم به منا، اللهم إن كان محسناً فزد في إحسانه و تقبل منه و إن كان مسيئاً فاعفر له ذنبه و

افسح له في قبره واجعله من رفقاء محمد (ص)، ثم تكبير الثانية و تقول: اللهم إن كان زاكياً فزكه و إن كان خاطئاً فاغفر له، ثم تكبير الثالثة و تقول: اللهم لا- تحرمنا أجره و لا- تفتنا بعده، ثم تكبير الرابعة و تقول: اللهم اكتبه عندك في عليين و اخلف على عقبه في الغابرين و اجعله من رفقاء محمد (ص) ثم تكبير الخامسة و انصرف ﴿٢﴾

فترك فيه الشهادتين معا. و في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): الجمع بين الشهادتين و الصلاة على النبي (ص) و الدعاء للمؤمنين و للميت بعد كل تكبير من التكبيرات

﴿٣﴾ و في موثق سماعة: الجمع بين الشهادة لله تعالى و الصلاة على النبي (ص) و الدعاء للمؤمنين بعد التكبير الأولى، و الدعاء للميت

و المؤمنين بعد الثلاث الأخرى بعدها

﴿٤﴾. و في رواية كليب الأسدي عن أبي عبد الله (ع):

الدعاء للميت بعد كل تكبير

﴿٥﴾. و مثلها رواية إسماعيل بن عبد الخالق

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٣٩

الثانية، و الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بعد الثالثة. و الدعاء للميت بعد الرابعة. ثم يكبر الخامسة و ينصرف. فيجزي أن يقول بعد نية القربة و تعيين الميت- و لو إجمالاً:- «الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله، الله أكبر.

اللهم صل على محمد و آل محمد، الله أكبر. اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات، الله أكبر. اللهم اغفر لهذا الميت، الله أكبر».

و الأولى أن يقول بعد التكبير الأولى: «أشهد أن لا إله إلا

عنه (ع)

﴿١﴾ و في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): الصلاة على النبي (ص) و الأئمة (ع) و الدعاء للميت و المؤمنين بعد الأولى، و الدعاء

للميت و المؤمنين بعد الثلاث الأخرى بعدها، و الصلاة على النبي (ص) و الدعاء للمؤمنين بعد الخامسة

﴿٢﴾. و في بعضها غير ذلك.

و الجمع العرفي بينها يقتضى البناء على لزوم الدعاء للميت في بعضها، و التخيير بينه و بين الصلاة و الشهادتين و الدعاء للمؤمنين و التمجيد لله تعالى في غيره جمعاً أو على نحو الانفراد.

الى هنا انتهى الكلام في مباحث أحكام الأموات في النجف الأشرف بجوار الحضرة المقدسة العلوية على مشرفها أفضل الصلاة و السلام، في أواخر السنة الخمسين بعد الالف و الثلاثمائة هجرية، سائلاً منه سبحانه أن يرعاني بعين رعايته، و أن لا يحرمني من فضله و

عنايته، و أن يقبل مني هذا التضرع اليسير و يعفو عن زللي الكثير الخطير، إنه أكرم المسؤولين.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٠

الله، وحده لا شريك له، إلهاً واحداً واحداً فرداً صمداً حياً قيوماً دائماً أبداً، لم يتخذ صاحبةً ولا ولداً. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»، وبعد الثانية: «اللهم صل على محمد و آل محمد، وبارك على محمد و آل محمد، و ارحم محمداً و آل محمد. أفضل ما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و آل إبراهيم إنك حميد مجيد، و صل على جميع الأنبياء و المرسلين»، و بعد الثالثة: «اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات. و المسلمين و المسلمات، الأحياء منهم و الأموات، تابع اللهم بيننا و بينهم بالخيرات، إنك على كل شئ قدير»، و بعد الرابعة: «اللهم إن هذا المسجى قدامنا عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزل به، اللهم إنك قبضت روحه إليك و قد احتاج إلى رحمتك. و أنت غنى عن عذابه، اللهم إنا لا نعلم منه إلا خيراً و أنت أعلم به منا. اللهم إن كان محسناً فزد في حسناته و إن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته، و اغفر لنا و له.

اللهم احشره مع من يتولاه و يحبه، و أبعده ممن يتبرأ منه و يبغضه. اللهم ألحقه ببيك، و عرف بينه و بينه، و ارحمنا إذا توفيتنا يا إله العالمين. اللهم اكتبه عندك فى أعلى عليين، و اخلف على عقبه فى الغابرين، و اجعله من رفقاء محمد و آله الطاهرين، و ارحمه و إيانا برحمتك يا أرحم الراحمين». و الأولى أن يقول بعد الفراغ من الصلاة «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً، وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً، وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ» و إن كان الميت امرأة يقول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤١

بدل قوله: «هذا المسجى ..» الى آخره: «هذه المسجاة قدامنا أمتك و ابنة عبدك و ابنة أمتك» و أتى بسائر الضمائر مؤنثة. و إن كان الميت مستضعفاً يقول بعد التكبيرة الرابعة: «اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم. رَبَّنَا و أَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ و مَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ و أَرْوَاهُمْ و ذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، و إن كان مجهول الحال يقول: «اللهم إن كان يحب الخير و أهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه»، و إن كان طفلاً يقول: «اللهم اجعله لأبويه و لنا سلفاً و فرطاً و أجراً».

[(مسألة ١): لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا للتقية]

(مسألة ١): لا يجوز أقل من خمس تكبيرات إلا- للتقية، أو كون الميت منافقاً. و إن نقص سهواً بطلت و وجب الإعادة إذا فاتت الموالاة، و إلا أتمها.

[(مسألة ٢): لا يلزم الاقتصار فى الأدعية بين التكبيرات على المأثور]

(مسألة ٢): لا يلزم الاقتصار فى الأدعية بين التكبيرات على المأثور، بل يجوز كل دعاء بشرط اشتمال الأول: على الشهادتين، و الثانى: على الصلاة على محمد و آله، و الثالث:

على الدعاء للمؤمنين و المؤمنات بالغفران، و فى الرابع: على الدعاء للميت. و يجوز قراءة آيات القرآن و الأدعية الأخر ما دامت صورة الصلاة محفوظة.

[مسألة ٣: يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب]

(مسألة ٣): يجب العربية في الأدعية بالقدر الواجب، و فيما زاد عليه يجوز الدعاء بالفارسية و نحوها.

[مسألة ٤: ليس في صلاة الميت أذان و لا إقامة]

(مسألة ٤): ليس في صلاة الميت أذان و لا إقامة، و لا قراءة الفاتحة، و لا الركوع و السجود و القنوت و التشهد مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٢ و السلام، و لا التكبيرات الافتتاحية و أدعتها. و إن أتى بشيء من ذلك بعنوان التشريع كان بدعه و حراماً.

[مسألة ٥: إذا لم يعلم أن الميت رجل أو امرأة يجوز أن يأتي بالضمائر مذكرة]

(مسألة ٥): إذا لم يعلم أن الميت رجل أو امرأة يجوز أن يأتي بالضمائر مذكرة بلحاظ الشخص و النعش و البدن، و أن يأتي بها مؤنثة بلحاظ الجثة و الجنزة، بل مع المعلومية أيضاً يجوز ذلك. و لو أتى بالضمائر على الخلاف جهلاً أو نسياناً لا باللحاظين المذكورين فالظاهر عدم بطلان الصلاة.

[مسألة ٦: إذا شك في التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل]

(مسألة ٦): إذا شك في التكبيرات بين الأقل و الأكثر بنى على الأقل. نعم لو كان مشغولاً بالدعاء بعد الثانية، أو بعد الثالثة فشك في إتيان الأولى في الأولى أو الثانية في الثانية بنى على الإتيان، و إن كان الاحتياط أولى.

[مسألة ٧: يجوز أن يقرأ الأدعية في الكتاب، خصوصاً إذا لم يكن حافظاً لها]

(مسألة ٧): يجوز أن يقرأ الأدعية في الكتاب، خصوصاً إذا لم يكن حافظاً لها.

[فصل في شرائط صلاة الميت]**إشارة**

فصل في شرائط صلاة الميت و هي أمور: (الأول): أن يوضع الميت مستلقياً. (الثاني):

أن يكون رأسه إلى يمين المصلي و رجله إلى يساره. (الثالث):

أن يكون المصلي خلفه محاذياً له، لا- أن يكون في أحد طرفيه إلا- إذا طال صف المأمومين. (الرابع): أن يكون الميت حاضراً، فلا تصح على الغائب و إن كان حاضراً في البلد.

(الخامس): أن لا يكون بينهما حائل - كستر أو جدار - ولا يضر كون الميت في التابوت و نحوه. (السادس): أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٣

لا يكون بينهما بعد مفرد على وجه لا يصدق الوقوف عنده، إلا في المأموم مع اتصال الصفوف. (السابع): أن لا يكون أحدهما أعلى من الآخر علواً مفرداً. (الثامن): استقبال المصلى القبلة. (التاسع): أن يكون قائماً. (العاشر): تعيين الميت على وجه يرفع الإبهام، ولو بأن ينوى الميت الحاضر أو ما عينه الإمام. (الحادى عشر): قصد القرية. (الثانى عشر):

إباحة المكان. (الثالث عشر): الموالاة بين التكبيرات والأدعية على وجه لا تمحى صورة الصلاة. (الرابع عشر): الاستقرار بمعنى عدم الاضطراب على وجه لا يصدق معه القيام، بل الأحوط كونه بمعنى ما يعتبر في قيام الصلوات الأخرى. (الخامس عشر): أن تكون الصلاة بعد التغسيل والتكفين والحنوط، كما مر سابقاً. (السادس عشر): أن يكون مستور العورة إن تعذر الكفن ولو بنحو حجر أو لبنة. (السابع عشر):

إذن الولي.

[مسألة ١): لا يعتبر فى صلاة الميت الطهارة من الحدث والخبث وإباحة اللباس، و ستر العورة]

(مسألة ١): لا يعتبر فى صلاة الميت الطهارة من الحدث والخبث وإباحة اللباس، و ستر العورة. و إن كان الأحوط اعتبار جميع شرائط الصلاة، حتى صفات الساتر من عدم كونه حريراً أو ذهباً أو من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و كذا الأحوط مراعاة ترك الموانع للصلاة. كالتكلم والضحك والالتفات عن القبلة.

[مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً أصلاً يجوز أن يصلى جالساً]

(مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الصلاة قائماً أصلاً يجوز أن يصلى جالساً، و إذا دار الأمر بين القيام بلا استقرار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٤

و الجلوس مع الاستقرار يقدم القيام، و إذا دار بين الصلاة ماشياً أو جالساً يقدم الجلوس إن خيف على الميت من الفساد مثلاً، و إلا فالأحوط الجمع.

[مسألة ٣): إذا لم يمكن الاستقبال أصلاً سقط]

(مسألة ٣): إذا لم يمكن الاستقبال أصلاً سقط. و إن اشتبه صلى إلى أربع جهات، إلا إذا خيف عليه الفساد فيتخير. و إن كان بعض الجهات مظنوناً صلى إليه، و إن كان الأحوط الأربع.

[مسألة ٤): إذا كان الميت فى مكان مغصوب و المصلى فى مكان مباح صحت الصلاة.]

(مسألة ٤): إذا كان الميت فى مكان مغصوب و المصلى فى مكان مباح صحت الصلاة.

[**مسألة ٥): إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة و كان مأذوناً من ولي أحدهما دون الآخر أجزاءً بالنسبة إلى المأذون فيه دون الآخر.**]

(مسألة ٥): إذا صلى على ميتين بصلاة واحدة و كان مأذوناً من ولي أحدهما دون الآخر أجزاءً بالنسبة إلى المأذون فيه دون الآخر.

[**مسألة ٦): إذا تبين بعد الصلاة أن الميت كان مكبواً وجب الإعادة.**]

(مسألة ٦): إذا تبين بعد الصلاة أن الميت كان مكبواً وجب الإعادة بعد جعله مستلقياً على قفاه.

[**مسألة ٧): إذا لم يصل على الميت حتى دفن يصلى على قبره.**]

(مسألة ٧): إذا لم يصل على الميت حتى دفن يصلى على قبره، و كذا إذا تبين بعد الدفن بطلان الصلاة من جهة من الجهات.

[**مسألة ٨): إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه فالأحوط إعادة الصلاة عليه.**]

(مسألة ٨): إذا صلى على القبر ثم خرج الميت من قبره بوجه من الوجوه فالأحوط إعادة الصلاة عليه.

[**مسألة ٩): يجوز التيمم لصلاة الجنائز.**]

(مسألة ٩): يجوز التيمم لصلاة الجنائز و إن تمكن من الماء. و ان كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن من الوضوء أو الغسل أو صورة خوف فوت الصلاة منه.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٥

[**مسألة ١٠): الأحوط ترك التكلم في أثناء الصلاة على الميت.**]

(مسألة ١٠): الأحوط ترك التكلم في أثناء الصلاة على الميت، و إن كان لا يبعد عدم البطلان به.

[**مسألة ١١): مع وجود من يقدر على الصلاة قائماً في أجزاء صلاة العاجز عن القيام جالساً إشكال.**]

(مسألة ١١): مع وجود من يقدر على الصلاة قائماً في أجزاء صلاة العاجز عن القيام جالساً إشكال، بل صحتها أيضاً محل إشكال.

[**مسألة ١٢): إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالساً.**]

(مسألة ١٢): إذا صلى عليه العاجز عن القيام جالساً باعتقاد عدم وجود من يتمكن من القيام ثم تبين وجوده فالظاهر وجوب الإعادة، بل

و كذا إذا لم يكن موجوداً من الأول لكن وجد بعد الفراغ من الصلاة و كذا إذا عجز القادر القائم في أثناء الصلاة فتممها جالسا فإنها لا تجزى عن القادر، فيجب عليه الإتيان بها قائماً.

[مسألة ١٣]: إذا شك في أن غيره صلى عليه أم لا بنى على عدمها]

(مسألة ١٣): إذا شك في أن غيره صلى عليه أم لا بنى على عدمها، و إن علم بها و شك في صحتها و عدمها حمل على الصحة، و إن كان من صلى عليه فاسقاً. نعم لو علم بفسادها و جب الإعادة و ان كان المصلي معتقداً للصحة و قاطعاً بها.

[مسألة ١٤]: إذا صلى أحد عليه معتقداً بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب على من يعتقد فسادها بحسب تقليده أو اجتهاده.]

(مسألة ١٤): إذا صلى أحد عليه معتقداً بصحتها بحسب تقليده أو اجتهاده لا يجب على من يعتقد فسادها بحسب تقليده أو اجتهاده. نعم لو علم علماً قطعياً بطلانها و جب عليه إتيانها و إن كان المصلي أيضاً قاطعاً بصحتها.

[مسألة ١٥]: المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال]

(مسألة ١٥): المصلوب بحكم الشرع لا يصلى عليه قبل الانزال، بل يصلى عليه بعد ثلاثة أيام بعد ما ينزل، و كذا إذا لم يكن بحكم الشرع، لكن يجب إنزاله فوراً و الصلاة عليه، مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٦ و لو لم يمكن إنزاله يصلى عليه و هو مصلوب مع مراعاة الشرائط بقدر الإمكان.

[مسألة ١٦]: يجوز تكرار الصلاة على الميت]

(مسألة ١٦): يجوز تكرار الصلاة على الميت، سواء اتحد المصلي أو تعدد. لكنه مكروه، إلا إذا كان الميت من أهل العلم و الشرف و التقوى.

[مسألة ١٧]: يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن]

(مسألة ١٧): يجب أن تكون الصلاة قبل الدفن، فلا يجوز التأخير الى ما بعده. نعم لو دفن قبل الصلاة- عسياناً أو نسياناً، أو لعذر آخر- أو تبين كونها فاسدة- و لو لكونه حال الصلاة عليه مقلوباً- لا يجوز نبشه لأجل الصلاة، بل يصلى على قبره مراعيّاً للشرائط من الاستقبال و غيره، و إن كان بعد يوم و ليلة، بل و أزيد أيضاً، إلا أن يكون بعد ما تلاشى و لم يصدق عليه الشخص الميت، فحينئذ يسقط الوجوب، و إذا برز بعد الصلاة عليه بنش أو غيره فالأحوط إعادة الصلاة عليه.

[مسألة ١٨]: الميت المصلى عليه قبل الدفن يجوز الصلاة على قبره أيضاً ما لم يمض أزيد من يوم و ليلة]

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسهُ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٢٤٦

(مسألة ١٨): الميت المصلى عليه قبل الدفن يجوز الصلاة على قبره أيضاً ما لم يمض أزيد من يوم و ليلة، و إذا مضى أزيد من ذلك فالأحوط الترك.

[مسألة ١٩): يجوز الصلاة على الميت في جميع الأوقات بلا كراهة]

(مسألة ١٩): يجوز الصلاة على الميت في جميع الأوقات بلا كراهة، حتى في الأوقات التي يكره النافلة فيها عند المشهور من غير فرق بين أن يكون الصلاة على الميت واجبة أو مستحبة.

[مسألة ٢٠): يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت و ان كان في وقت فضيلة الفريضة]

(مسألة ٢٠): يستحب المبادرة إلى الصلاة على الميت و ان كان في وقت فضيلة الفريضة، و لكن لا يبعد ترجيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٧

تقديم وقت الفضيلة مع ضيقه. كما أن الأولى تقديمها على النافلة و على قضاء الفريضة. و يجب تقديمها على الفريضة - فضلاً عن النافلة - في سعة الوقت إذا خيف على الميت من الفساد. و يجب تأخيرها عن الفريضة مع ضيق وقتها و عدم الخوف على الميت، و إذا خيف عليه مع ضيق وقت الفريضة تقدم الفريضة، و يصلى عليه بعد الدفن. و إذا خيف عليه من تأخير الدفن مع ضيق وقت الفريضة يقدم الدفن و تقضى الفريضة و إن أمكن أن يصلى الفريضة مؤمياً صلى، و لكن لا يترك القضاء أيضاً.

[مسألة ٢١): لا يجوز على الأحوط إتيان صلاة الميت في أثناء الفريضة]

(مسألة ٢١): لا يجوز على الأحوط إتيان صلاة الميت في أثناء الفريضة و ان لم تكن ماحية لصورتها، كما إذا اقتصر على التكييرات و أقل الواجبات من الأدعية في حال القنوت مثلاً.

[مسألة ٢٢): إذا كان هناك ميتان يجوز أن يصلى على كل واحد منهما منفرداً]

(مسألة ٢٢): إذا كان هناك ميتان يجوز أن يصلى على كل واحد منهما منفرداً، و يجوز التشريك بينهما في الصلاة، فيصلى صلاة واحدة عليهما، و إن كان مختلفين في الوجوب و الاستحباب، و بعد التكبير الرابع يأتي بضمير التثنية. هذا إذا لم يخف عليهما أو على أحدهما من الفساد، و إلا وجب التشريك، أو تقديم من يخاف فساده.

[مسألة ٢٣: إذا حضر في أثناء الصلاة على الميت ميت آخر يتخير المصلي بين وجوه]

(مسألة ٢٣): إذا حضر في أثناء الصلاة على الميت ميت آخر يتخير المصلي بين وجوه: (الأول): أن يتم الصلاة على الأول ثم يأتي بالصلاة على الثاني. (الثاني): قطع الصلاة واستئنافها بنحو التشريك. (الثالث): التشريك في التكبيرات مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٨

الباقية، وإتيان الدعاء لكل منهما بما يخصه، والإتيان ببقية الصلاة للثاني بعد تمام صلاة الأول. مثلاً إذا حضر قبل التكبير الثالث يكبر ويأتي بوظيفة صلاة الأول- وهي الدعاء للمؤمنين والمؤمنات- والشهادتين لصلاة الميت الثاني، وبعد التكبير الرابع يأتي بالدعاء للميت الأول وبالصلاة على النبي (ص) للميت الثاني، وبعد الخامسة تتم صلاة الأول ويأتي للثاني بوظيفة التكبير الثالث، وهكذا يتم ببقية صلاته. ويتخير في تقديم وظيفة الميت الأول أو الثاني بعد كل تكبير مشترك. هذا مع عدم الخوف على واحد منهما، وأما إذا خيف على الأول يتعين الوجه الأول، وإذا خيف على الثاني يتعين الوجه الثاني أو تقديم الصلاة على الثاني بعد القطع، وإذا خيف عليهما معاً يلاحظ قلة الزمان في القطع والتشريك بالنسبة إليهما إن أمكن، وإلا فالأحوط عدم القطع.

[فصل في آداب الصلاة على الميت]

إشارة

فصل في آداب الصلاة على الميت وهي أمور:

الأول: أن يكون المصلي على طهارة من الوضوء أو الغسل أو التيمم. وقد مر جواز التيمم مع وجدان الماء أيضاً إن خاف فوت الصلاة لو أراد الوضوء، بل مطلقاً.

الثاني: أن يقف الامام والمنفرد عند وسط الرجل بل مطلق الذكر، وعند صدر المرأة بل مطلق الأنثى، ويتخير في الخنثى. ولو شرك بين الذكر والأنثى في الصلاة جعل وسط مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٤٩

الرجل في قبال صدر المرأة ليدرك الاستحباب بالنسبة إلى كل منهما.

الثالث: أن يكون المصلي حافياً، بل يكره الصلاة بالحذاء دون مثل الخف والجورب.

الرابع: رفع اليدين عند التكبير الأول، بل عند الجميع على الأقوى.

الخامس: أن يقف قريباً من الجنازة، بحيث لو هبت ريح وصل ثوبه إليها.

السادس: أن يرفع الامام صوته بالتكبيرات، بل الأدعية أيضاً، وأن يسرّ المأموم.

السابع: اختيار المواضع المعتادة للصلاة التي هي مظان الاجتماع وكثرة المصلين.

الثامن: أن لا توقع في المساجد، فإنه مكروه عدا مسجد الحرام التاسع: أن تكون بالجماعة، وإن كان يكفي المنفرد ولو امرأة العاشر: أن يقف المأموم خلف الامام وإن كان واحداً، بخلاف اليومية، حيث يستحب وقوفه إن كان واحداً إلى جنبه.

الحادي عشر: الاجتهاد في الدعاء للميت وللمؤمنين.

الثاني عشر: أن يقول قبل الصلاة: «الصلاة» ثلاث مرات.

الثالث عشر: أن تقف الحائض إذا كانت مع الجماعة في صف وحدها.

الرابع عشر: رفع اليدين عند الدعاء على الميت بعد التكبير الرابع، على قول بعض العلماء، لكنه مشكل إن كان مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٠
بقصد الخصوصية و الورود.

[(مسألة ١): إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحد منفرداً]

(مسألة ١): إذا اجتمعت جنازات فالأولى الصلاة على كل واحد منفرداً، وإن أراد التشريك فهو على وجهين:
الأول: أن يوضع الجميع قدام المصلي مع المحاذاة، والأولى مع اجتماع الرجل والمرأة جعل الرجل أقرب الى المصلي، حراً كان أو عبداً، كما أنه لو اجتمع الحر والعبد جعل الحر أقرب إليه. ولو اجتمع الطفل مع المرأة جعل الطفل أقرب إليه إذا كان ابن ست سنين و كان حراً. و لو كانوا متساوين فى الصفات لا بأس بالترجيح بالفضيلة و نحوها من الصفات الدينيه، و مع التساوى فالقرعة. و كل هذا على الأولوية لا الوجوب، فيجوز بأى وجه اتفق.
الثانى: أن يجعل الجميع صفاً واحداً، و يقوم المصلى وسط الصف، بأن يجعل رأس كل عند إلية الآخر شبه الدرج، و يراعى فى الدعاء لهم بعد التكبير الرابع تثنية الضمير أو جمعه و تكبيره و تأنيته، و يجوز التذكير فى الجميع بلحاظ لفظ الميت، كما أنه يجوز التأنيث بلحاظ الجنازة.

[فصل فى الدفن]

إشارة

فصل فى الدفن يجب كفاية دفن الميت، بمعنى مواراته فى الأرض، بحيث يؤمن على جسده من السباع، و من إيذاء ريحه للناس، و لا يجوز وضعه فى بناء أو فى تابوت- و لو من حجر- بحيث يؤمن من الأمرين مع القدرة على الدفن تحت الأرض. نعم مع عدم مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥١
الإمكان لا بأس بهما. و الأقوى كفاية مجرد المواراة فى الأرض، بحيث يؤمن من الأمرين من جهة عدم وجود السباع، أو عدم وجود الإنسان هناك، لكن الأحوط كون الحفيرة على الوجه المذكور و إن كان الأمن حاصلًا بدونه.

[(مسألة ١): يجب كون الدفن مستقبلاً القبلة]

(مسألة ١): يجب كون الدفن مستقبلاً القبلة، على جنبه الأيمن، بحيث يكون رأسه إلى المغرب، و رجله الى المشرق.
و كذا فى الجسد بلا رأس، بل فى الرأس بلا جسد، بل فى الصدر وحده، بل فى كل جزء يمكن فيه ذلك.

[(مسألة ٢): إذا مات ميت فى السفينة]

(مسألة ٢): إذا مات ميت فى السفينة فإن أمكن التأخير ليدفن فى الأرض بلا عسر و جب ذلك، و إن لم يمكن لخوف فساده، أو لمنع

مانع- يغسل و يكفن و يحنط و يصلى عليه و يوضع فى خاييه و يوكأ رأسها و يلقي فى البحر، مستقبل القبلة على الأحوط، و إن كان الأقوى عدم وجوب الاستقبال. أو ينقل الميت بحجر أو نحوه بوضعه فى رجله و يلقي فى البحر كذلك. و الأحوط مع الإمكان اختيار الوجه الأول. و كذا إذا خيف على الميت من نبش العدو قبره و تمثيله.

[(مسألة ٣): إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية و مات فى بطنها ولد]

(مسألة ٣): إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية و مات فى بطنها ولد من مسلم- بنكاح أو شبهة، أو ملك يمين- تدفن مستديرة للقبلة على جانبها الأيسر، على وجه يكون الولد فى بطنها مستقبلاً. و الأحوط العمل بذلك فى مطلق الجنين و لو لم تلج الروح فيه، بل لا يخلو عن قوة.

[(مسألة ٤): لا يعتبر فى الدفن قصد القرية]

(مسألة ٤): لا يعتبر فى الدفن قصد القرية، بل يكفى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٢

دفن الصبى إذا علم أنه أتى به بشراطه و لو علم أنه ما قصد القرية.

[(مسألة ٥): إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه و جب إحكام القبر بما يوجب حفظه]

(مسألة ٥): إذا خيف على الميت من إخراج السبع إياه و جب إحكام القبر بما يوجب حفظه، من القير و الآجر و نحو ذلك. كما أن فى السفينة إذا أريد إلقائه فى البحر لا بد من اختيار مكان مأمون من بلع حيوانات البحر إياه بمجرد الإلقاء.

[(مسألة ٦): مئونة الإلقاء فى البحر- من الحجر، أو الحديد، الذى ينقل به أو الخابية الذى يوضع فيها- تخرج من أصل التركة]

(مسألة ٦): مئونة الإلقاء فى البحر- من الحجر، أو الحديد، الذى ينقل به أو الخابية الذى يوضع فيها- تخرج من أصل التركة، و كذا فى الآجر و القير و الساروج فى موضع الحاجة إليها.

[(مسألة ٧): يشترط فى الدفن أيضاً إذن الولي]

(مسألة ٧): يشترط فى الدفن أيضاً إذن الولي كالصلاة و غيرها.

[(مسألة ٨): إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن]

(مسألة ٨): إذا اشتبهت القبلة يعمل بالظن، و مع عدمه أيضاً يسقط وجوب الاستقبال، إن لم يمكن تحصيل العلم و لو بالتأخير على

وجه لا يضر بالميت ولا بالمباشرين.

[مسألة ٩): الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين]

(مسألة ٩): الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين إذا كانا مسلمين، أو كان أحدهما مسلماً. و أما إذا كان الزنا من أحد الطرفين و كان الطرف الآخر مسلماً فلا إشكال في جريان أحكام المسلم عليه.

[مسألة ١٠): لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار]

(مسألة ١٠): لا يجوز دفن المسلم في مقبرة الكفار، كما لا يجوز العكس أيضاً. نعم إذا اشتبه المسلم و الكافر يجوز دفنهما في مقبرة المسلمين، و إذا دفن أحدهما في مقبرة الآخرين يجوز النباش، أما الكافر فلعدم الحرمة له، و أما المسلم فلأن مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٣ مقتضى احترامه عدم كونه مع الكفار.

[مسألة ١١): لا يجوز دفن المسلم في مثل المزبله و البالوعه]

(مسألة ١١): لا يجوز دفن المسلم في مثل المزبله و البالوعه و نحوهما مما هو هتك لحرمة.

[مسألة ١٢): لا يجوز الدفن في المكان المغصوب]

(مسألة ١٢): لا يجوز الدفن في المكان المغصوب، و كذا في الأراضي الموقوفة لغير الدفن فلا يجوز الدفن في المساجد و المدارس و نحوهما، كما لا يجوز الدفن في قبر الغير قبل اندراس ميتة.

[مسألة ١٣): يجب دفن الأجزاء المبانة من الميت حتى الشعر و السن و الظفر]

(مسألة ١٣): يجب دفن الأجزاء المبانة من الميت حتى الشعر و السن و الظفر. و أما السن أو الظفر من الحي فلا يجب دفنهما و إن كان معهما شيء يسير من اللحم. نعم يستحب دفنهما، بل يستحب حفظهما حتى يدفنا معه، كما يظهر من وصية مولانا الباقر للصادق عليهما السلام

. و عن أمير المؤمنين عليه السلام:

أن النبي صلوات الله عليه و آله أمر بدفن أربعة: الشعر و السن و الظفر و الدم

. و عن عائشة عن النبي (ص): أنه أمر بدفن سبعة أشياء: الأربعة المذكورة و الحيض و المشيمة و العلقه

[مسألة ١٤): إذا مات شخص في البئر و لم يمكن إخراجه يجب أن يسد و يجعل قبراً له]

(مسألة ١٤): إذا مات شخص في البئر و لم يمكن إخراجه يجب أن يسد و يجعل قبراً له.

[مسألة ١٥): إذا مات الجنين في بطن الحامل]

(مسألة ١٥): إذا مات الجنين في بطن الحامل و خيف عليها من بقائه و جب التوصل إلى إخراجه بالأرفق فالأرفق، و لو بتقطيعه قطعة قطعة. و يجب أن يكون المباشر النساء أو زوجها، و مع عدمهما فالمحارم من الرجال، فان تعذر فالأجانب حفظاً لنفسها المحترمة. و لو ماتت الحامل و كان الجنين حياً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٤

و جب إخراجه و لو بشق بطنها، فيشق جنبها الأيسر و يخرج الطفل، ثم يخاط و تدفن، و لا فرق في ذلك بين رجاء حياة الطفل بعد الإخراج و عدمه. و لو خيف مع حياتها على كل منهما انتظر حتى يقضى.

[فصل في المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده]**إشارة**

فصل في المستحبات قبل الدفن و حينه و بعده و هي أمور:

[الأول: أن يكون عمق القبر إلى الترقوة]

الأول: أن يكون عمق القبر إلى الترقوة، أو إلى قامته، و يحتمل كراهة الأزيد:

[الثاني: أن يجعل له لحد]

الثاني: أن يجعل له لحد مما يلي القبلة في الأرض الصلبة بأن يحفر بقدر بدن الميت في الطول و العرض، و بمقدار ما يمكن جلوس الميت فيه في العمق، و يشق في الأرض الرخوة وسط القبر شبه النهر، فيوضع فيه الميت و يسقف عليه.

[الثالث: أن يدفن في المقبرة القريبة]

الثالث: أن يدفن في المقبرة القريبة على ما ذكره بعض العلماء- إلا أن يكون في البعيدة مزية، بأن كانت مقبرة للصحاء، أو كان الزائرون هناك أزيد.

[الرابع: أن توضع الجنازة دون القبر بذراعين أو ثلاثة أو أزيد من ذلك]

الرابع: أن توضع الجنازة دون القبر بذراعين أو ثلاثة أو أزيد من ذلك، ثم ينقل قليلا و يوضع، ثم ينقل قليلا و يوضع ثم ينقل في الثالثة مترسلاً ليأخذ الميت أهبتة، بل يكره أن يدخل في القبر دفعه، فان للقبر أهوالا عظيمة.

[الخامس: إن كان الميت رجلا يوضع في الدفعة الأخيرة]

الخامس: إن كان الميت رجلا يوضع في الدفعة الأخيرة بحيث يكون رأسه عند ما يلي رجلى الميت في القبر، ثم يدخل مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٥
في القبر طولا من طرف رأسه، أى يدخل رأسه أولا، و إن كان امرأة توضع في طرف القبلة ثم تدخل عرضاً.

[السادس: أن يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة]

السادس: أن يغطى القبر بثوب عند إدخال المرأة.

[السابع: أن يسلم من نعشه سلا]

السابع: أن يسلم من نعشه سلا، فيرسل إلى القبر برفق.

[الثامن: الدعاء عند السل من النعش]

الثامن: الدعاء عند السل من النعش، بأن يقول:

«بسم الله و بالله و على ملة رسول الله (ص). اللهم إلى رحمتك لا إلى عذابك. اللهم افسح له في قبره، و لفته حجته، و ثبته بالقول الثابت، و قنا و إياه عذاب القبر»
، و عند معاينة القبر:

«اللهم اجعله روضة من رياض الجنة، و لا تجعله حفرة من حفر النار»
، و عند الوضع في القبر يقول:

«اللهم عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك نزل بك و أنت خير منزل به»
، و بعد الوضع فيه يقول:

«اللهم جاف الأرض عن جنبيه، و صاعد عمله و لقه منك رضواناً»

، و عند وضعه في اللحد يقول: »
بسم الله و بالله و على ملة رسول الله (ص)

، ثم يقرأ فاتحة الكتاب، وآية الكرسي والمعوذتين، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، ويقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم». و ما دام مشتغلاً بالتشريح يقول:

«اللهم صل وحدته، و آنس وحشته. و آمن روعته، و أسكنه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك، فإنما رحمتك للظالمين»

، و عند الخروج من القبر يقول
«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. اللهم ارفع درجته في عليين، و اخلف على عقبه في الغابرين، و عندك نحتسبه يا رب العالمين»

، و عند إهالة التراب عليه يقول:
«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. اللهم جاف الأرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٦

عن جنبيه، و أصدع إليك بروحه، و لقه منك رضواناً، و أسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك»
، و أيضاً يقول:

«إيماناً بك و تصديقاً ببعثك. هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ صَدَقَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ. اللهم زدنا إيماناً و تسليماً.»

[التاسع: أن تحل عقد الكفن بعد الوضع في القبر]

التاسع: أن تحل عقد الكفن بعد الوضع في القبر، و يبدأ من طرف الرأس.

[العاشر: أن يحسر عن وجهه]

العاشر: أن يحسر عن وجهه. و يجعل خده على الأرض و يعمل له وسادة من تراب.

[الحادى عشر: أن يسند ظهره بلبنة أو مدرة]

الحادى عشر: أن يسند ظهره بلبنة أو مدرة لئلا يستلقى على قفاه.

[الثانى عشر: جعل مقدار لبنة من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه]

الثانى عشر: جعل مقدار لبنة من تربة الحسين عليه السلام تلقاء وجهه، بحيث لا تصل إليه النجاسة بعد الانفجار.

[الثالث عشر: تلقينه بعد الوضع في اللحد]

الثالث عشر: تلقينه بعد الوضع في اللحد قبل الستر باللبن، بأن يضرب بيده على منكبه الأيمن، و يضع يده اليسرى على منكبه الأيسر

بقوة، و يدنى فمه إلى أذنه و يحركه تحريكاً شديداً ثم يقول: «يا فلان بن فلان اسمع افهم»

: ثلاث مرات:

«اللهم ربك، و محمد نبيك، و الإسلام دينك، و القرآن كتابك، و علي إمامك، و الحسن إمامك

.. (إلى آخر الأئمة)

أ فهمت يا فلان»

و يعيد عليه هذا التلقين ثلاث مرات، ثم يقول:

«ثبتك الله بالقول الثابت، هداك الله إلى صراط مستقيم، عرف الله بينك و بين أوليائك في مستقر من رحمته، اللهم جاف الأرض

عن جنبيه، و أصعد بروحه إليك، و لقه منك برهاناً.

اللهم عفوك عفوك»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٧

و أجمع كلمة في التلقين أن يقول: «اسمع افهم يا فلان ابن فلان» ثلاث مرات، ذاكراً اسمه و اسم أبيه، ثم يقول:

«هل أنت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أن محمد صلى الله عليه و آله عبده و

رسوله، و سيد النبيين، و خاتم المرسلين، و أن علياً أمير المؤمنين، و سيد الوصيين، و إماماً افترض الله طاعته على العالمين، و أن

الحسن و الحسين و علي بن الحسين و محمد بن علي و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و علي بن موسى و محمد بن علي و علي

بن محمد و الحسن بن علي و القائم الحجة المهدي صلوات الله عليهم، أئمة المؤمنين و حجج الله على الخلق أجمعين، و أئمتك أئمة

هدى بك أبرار. يا فلان بن فلان إذا أتاك الملكان المقربان رسولين من عند الله تبارك و تعالي و سألاك عن ربك و عن نبيك و

عن دينك و عن كتابك و عن قبلتك و عن أئمتك، فلا تخف و لا تحزن، و قل في جوابهما: الله ربي. و محمد صلى الله عليه و آله

نبيي، و الإسلام ديني، و القرآن كتابي، و الكعبة قبلي، و أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إمامي، و الحسن بن علي المجتبي إمامي، و

الحسين بن علي الشهيد بكر بلاء إمامي، و علي زين العابدين إمامي، و محمد الباقر إمامي، و جعفر الصادق إمامي، و موسى الكاظم

إمامي، و علي الرضا إمامي، و محمد الجواد إمامي، و علي الهادي إمامي. و الحسن العسكري إمامي و الحجة المنتظر إمامي، هؤلاء

صلوات الله عليهم أجمعين أئمتي و سادتي و قادتي و شفعايتي، بهم أتولى و من أعدائهم أتبرأ في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٨

الدنيا و الآخرة. ثم اعلم يا فلان بن فلان إن الله تبارك و تعالي نعم الرب، و أن محمد صلى الله عليه و آله نعم الرسول، و أن علي بن

أبي طالب و أولاده المعصومين الأئمة الاثني عشر نعم الأئمة، و أن ما جاء به محمد صلى الله عليه و آله حق، و أن الموت حق، و

سؤال منكر و نكير في القبر حق، و البعث حق، و النشور حق، و الصراط حق، و الميزان حق، و تطاير الكتب حق، و أن الجنة حق، و

النار حق، و أَنَّ السَّاعِيَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا، وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ، ثم يقول: «أ فهمت يا فلان»، و في الحديث انه يقول فهمت،

ثم يقول:

«ثبتك الله بالقول الثابت، و هداك الله الى صراط مستقيم، عرف الله بينك و بين أوليائك في مستقر من رحمته»

، ثم يقول:

«اللهم جاف الأرض عن جنبيه، و أصعد بروحه إليك، و لقه منك برهاناً، اللهم عفوك عفوك»

. و الأولى أن يلحق بما ذكر من العربي و بلسان الميت أيضاً إن كان غير عربي.

[الرابع عشر: أن يسد اللحد باللبن لحفظ الميت]

الرابع عشر: أن يسد اللحد باللبن لحفظ الميت من وقوع التراب عليه. و الأولى الابتداء من طرف رأسه و إن أحكمت اللبن بالطين كان أحسن.

[الخامس عشر: أن يخرج المباشر من طرف الرجلين]

الخامس عشر: أن يخرج المباشر من طرف الرجلين، فإنه باب القبر.

[السادس عشر: أن يكون من يضعه في القبر على طهارة مكشوف الرأس نازعاً عمامته و رداءه و نعليه]

السادس عشر: أن يكون من يضعه في القبر على طهارة مكشوف الرأس نازعاً عمامته و رداءه و نعليه، بل و خفيه إلا لضرورة. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٥٩

[السابع عشر: أن يهيل - غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف]

السابع عشر: أن يهيل - غير ذى رحم ممن حضر التراب عليه بظهر الكف قائلاً «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» على ما مر.

[الثامن عشر: أن يكون المباشر لوضع المرأة في القبر محارمها أو زوجها]

الثامن عشر: أن يكون المباشر لوضع المرأة في القبر محارمها أو زوجها، و مع عدمهم فأرحامها، و إلا فالأجانب. و لا يبعد أن يكون الأولى بالنسبة إلى الرجل الأجانب.

[التاسع عشر: رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة]

التاسع عشر: رفع القبر عن الأرض بمقدار أربع أصابع مضمومة أو مفرجة.

[العشرون: تريع القبر]

العشرون: تريع القبر بمعنى: كونه ذا أربع زوايا قائمة و تسطيحه. و يكره تسنيمه، بل تركه أحوط.

[الحادى و العشرون: أن يجعل على القبر علامة]

الحادى والعشرون: أن يجعل على القبر علامة.

[الثانى والعشرون: أن يرش عليه الماء]

الثانى والعشرون: أن يرش عليه الماء. و الأولى أن يستقبل القبلة و يتدئ بالرش عند الرأس الى الرجل، ثم يدور به على القبر حتى يرجع الى الرأس، ثم يرش على الوسط ما يفضل من الماء. و لا يبعد استحباب الرش إلى أربعين يوماً أو أربعين شهراً

[الثالث والعشرون: أن يضع الحاضرون بعد الرش أصابعهم مفرجات على القبر]

الثالث والعشرون: أن يضع الحاضرون بعد الرش أصابعهم مفرجات على القبر بحيث يبقى أثرها. و الأولى أن يكون مستقبل القبلة، و من طرف رأس الميت. و استحباب الوضع المذكور أكد بالنسبة إلى من لم يصل على الميت و إذا كان الميت هاشمياً فالأولى أن يكون الوضع على وجه يكون أثر الأصابع أزيد بأن يزيد فى غمز اليد. و يستحب أن يقول حين الوضع:

«بسم الله ختمتك من الشيطان أن يدخلك»

. و أيضاً يستحب أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٠

يقرأ مستقبلاً للقبلة سبع مرات: إنا أنزلناه، و أن يستغفر له و يقول:

«اللهم جاف الأرض عن جنبيه، و أصدع إليك روحه، و لقه منك رضواناً، و أسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من

سواك»

، أو يقول:

«اللهم ارحم غربته، و صل وحدته، و آنس وحشته، و آمن روعته، و أفض عليه من رحمتك، و أسكن إليه من برد عفوك و سعة

غفرانك و رحمتك ما يستغنى بها عن رحمة من سواك، و احشره مع من كان يتولاه»

. و لا تختص هذه الكيفية بهذه الحالة، بل يستحب عند زيارة كل مؤمن قراءه إنا أنزلناه سبع مرات، و طلب المغفرة و قراءة الدعاء

المذكور.

[الرابع والعشرون: أن يلقيه الولي أو من يأذن له تلقيناً آخر]

الرابع والعشرون: أن يلقيه الولي أو من يأذن له تلقيناً آخر بعد تمام الدفن و رجوع الحاضرين بصوت عال بنحو ما ذكر، فان هذا

التلقين يوجب عدم سؤال النكيرين منه.

فالتلقين يستحب فى ثلاثه مواضع: حال الاحتضار، و بعد الوضع فى القبر، و بعد الدفن و رجوع الحاضرين. و بعضهم ذكر استحبابه

بعد التكفين أيضاً. و يستحب الاستقبال حال التلقين. و ينبغى فى التلقين بعد الدفن وضع الفم عند الرأس و قبض القبر بالكفين.

[الخامس والعشرون: أن يكتب اسم الميت على القبر]

الخامس والعشرون: أن يكتب اسم الميت على القبر أو على لوح أو حجر، و ينصب عند رأسه.

[السادس والعشرون: أن يجعل في فمه فص عقيق]

السادس والعشرون: أن يجعل في فمه فص عقيق مكتوب عليه: «لا إله إلا الله ربي، محمد نبيي، علي و الحسن مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦١ و الحسين .. (إلى آخر الأئمة) أئمتي»

[السابع والعشرون: أن يوضع على قبره شيء من الحصى]

السابع والعشرون: أن يوضع على قبره شيء من الحصى على ما ذكره بعضهم و الأولى كونها حمرا.

[الثامن والعشرون: تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده]

الثامن والعشرون: تعزية المصاب و تسليته قبل الدفن و بعده، و الثاني أفضل و المرجع فيها إلى العرف، و يكفي في ثوابها رؤية المصاب إياه، و لا حد لزمانها و لو أدت إلى تجديد حزن قد نسي كان تركها أولى، و يجوز الجلوس للتعزية و لا حد له أيضاً، و حده بعضهم بيومين أو ثلاث، و بعضهم على أن الأزيد من يوم مكروه و لكن إن كان الجلوس بقصد قراءة القرآن و الدعاء لا- يبعد رجحانه.

[التاسع والعشرون: إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام]

التاسع والعشرون: إرسال الطعام الى أهل الميت ثلاثة أيام، و يكره الأكل عندهم، و في خبر انه عمل أهل الجاهلية.

[الثلاثون: شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير]

الثلاثون: شهادة أربعين أو خمسين من المؤمنين للميت بخير بأن يقولوا: «اللهم انا لا نعلم منه إلّا خيراً و أنت أعلم به منا».

[الواحد و الثلاثون: البكاء على المؤمن]

الواحد و الثلاثون: البكاء على المؤمن.

[الثانى و الثلاثون: أن يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبى (ص)]

الثانى و الثلاثون: أن يسلى صاحب المصيبة نفسه بتذكر موت النبى (ص) فإنه أعظم المصائب.

[الثالث و الثلاثون: الصبر على المصيبة]

الثالث و الثلاثون: الصبر على المصيبة و الاحتساب و التأسى بالأنبياء و الأوصياء و الصلحاء، خصوصاً فى موت الأولاد.

[الرابع و الثلاثون: قول إنا لله و إنا إليه راجعون كلما تذكر]

الرابع و الثلاثون: قول إنا لله و إنا إليه راجعون كلما تذكر.

[الخامس و الثلاثون: زيارة قبور المؤمنين]

الخامس و الثلاثون: زيارة قبور المؤمنين و السلام عليهم بقول:

«السلام عليكم يا أهل الديار ..»

الى آخره و قراءة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٢

القرآن و طلب الرحمة و المغفرة لهم، و يتأكد فى يوم الاثنين و الخميس خصوصاً عصره و صبيحة السبت للرجال و النساء بشرط عدم الجزع و الصبر، و يستحب أن يقول:

«السلام على أهل الديار من المؤمنين، رحم الله المتقدمين منكم و المتأخرين، و إنا إن شاء الله بكم لاحقون»

، و يستحب للزائر أن يضع يده على القبر و ان يكون مستقبلاً و أن يقرأ إنا أنزلناه سبع مرات، و يستحب أيضاً قراءة الحمد و المعوذتين، و آية الكرسي كل منها ثلاث مرات و الأولى أن يكون جالساً مستقبلاً القبلة و يجوز قائماً، و يستحب أيضاً قراءة يس، و يستحب أيضاً أن يقول:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*، السلام على أهل لا إله إلا الله، من أهل لا إله إلا الله، يا أهل لا إله إلا الله، كيف وجدتم قول لا إله إلا الله، من لا إله إلا الله، يا لا إله إلا الله، بحق لا إله إلا الله، اغفر لمن قال لا إله إلا الله، و احشرونا فى زمرة من قال لا إله إلا الله، محمد رسول الله، على ولى الله»

[السادس و الثلاثون: طلب الحاجة عند قبر الوالدين]

السادس و الثلاثون: طلب الحاجة عند قبر الوالدين.

[السابع والثلاثون: إحكام بناء القبر.]

السابع و الثلاثون: إحكام بناء القبر.

[الثامن و الثلاثون: دفن الأقارب]

الثامن و الثلاثون: دفن الأقارب متقاربين.

[التاسع و الثلاثون: التحميد و الاسترجاع]

التاسع و الثلاثون: التحميد و الاسترجاع و سؤال الخلف عند موت الولد.

[الأربعون: صلاة الهدية ليلئ الدفن]**إشارة**

الأربعون: صلاة الهدية ليلئ الدفن و هى على رواية ركعتان يقرأ فى الأولى الحمد و آية الكرسي، و فى الثانية الحمد و القدر عشر مرات، و يقول بعد الصلاة:

«اللهم صلى على محمد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٣

و آل محمد. و ابعث ثوابها إلى قبر فلان»

، و فى رواية أخرى فى الركعة الأولى الحمد و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مرتين، و فى الثانية الحمد و التكاثر عشر مرات، و إن أتى بالكيفيتين كان أولى و تكفى صلاة واحدة من شخص واحد و إتيان أربعين أولى لكن لا بقصد الورود و الخصوصية، كما أنه يجوز التعدد من شخص واحد بقصد إهداء الثواب، و الأحوط قراءة آية الكرسي إلى هُم فِيهَا خَالِدُونَ، و الظاهر أن وقته تمام الليل، و إن كان الأولى أوله بعد العشاء، و لو أتى بغير الكيفية المذكورة سهواً أعاد، و لو كان بترك آية من إنا أنزلناه، أو آية من آية الكرسي. و لو نسى من أخذ الأجرة عليها فتركها أو ترك شيئاً منها وجب عليه ردها إلى صاحبها. و إن لم يعرفه تصدق بها عن صاحبها و إن علم برضاه أتى بالصلاة فى وقت آخر و أهدى ثوابها إلى الميت لا بقصد الورود.

[(مسألة ١): إذا نقل الميت إلى مكان آخر]

(مسألة ١): إذا نقل الميت إلى مكان آخر كالعقبات أو آخر الدفن إلى مدة فصلاة ليلئ الدفن تؤخر إلى ليلئ الدفن.

[(مسألة ٢): لا فرق فى استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الرجال و النساء]

(مسألة ٢): لا فرق فى استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الرجال و النساء حتى الشابات منهن متحرزاً عما تكون به الفتنة، و لا بأس

بتعزية أهل الذمة مع الاحتراز عن الدعاء لهم بالأجر إلا مع مصلحة تقتضى ذلك.

[مسألة ٣): يستحب الوصية بمال لطعام مآتمه بعد موته]

(مسألة ٣): يستحب الوصية بمال لطعام مآتمه بعد موته.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٤

[فصل في مكروهات الدفن]

إشارة

فصل في مكروهات الدفن و هي أيضاً أمور:

الأول: دفن ميتين في قبر واحد، بل قيل بحرمة مطلقاً، وقيل بحرمة مع كون أحدهما امرأة أجنبية، والأقوى الجواز مطلقاً مع الكراهة. نعم الأحوط الترك إلا- لضرورة، و معها الأولى جعل حائل بينهما. وكذا يكره حمل جنازة الرجل و المرأة على سرير واحد، و الأحوط تركه أيضاً.

الثاني: فرش القبر بالساج و نحوه من الآجر و الحجر، إلا إذا كانت الأرض ندية. و أما فرش ظهر القبر بالآجر و نحوه فلا بأس به. كما أن فرشه بمثل حصير و قטיפه لا بأس به، و إن قيل بكراهته أيضاً.

الثالث: نزول الأب في قبر ولده خوفاً من جزعه و فوات أجره، بل إذا خيف من ذلك في سائر الأرحام أيضاً يكون مكروهاً، بل قد يقال بكراهة نزول الأرحام مطلقاً، إلا الزوج في قبر زوجته، و المحرم في قبر محارمه.

الرابع: أن يهيل ذو الرحم على رحمه التراب، فإنه يورث قساوة القلب.

الخامس: سد القبر بتراب غير ترابه. و كذا تطيينه بغير ترابه، فإنه ثقل على الميت.

السادس: تجسيصه أو تطيينه لغير ضرورة، و إمكان الإحكام المندوب بدونه، و القدر المتيقن من الكراهة إنما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٥

بالنسبة إلى باطن القبر لا ظاهره، و إن قيل بالإطلاق.

السابع: تجديد القبر بعد اندراسه، إلا قبور الأنبياء و الأوصياء و الصلحاء و العلماء.

الثامن: تسنيمه بل الأحوط تركه.

التاسع: البناء عليه، عدا قبور من ذكر. و الظاهر عدم كراهة الدفن تحت البناء و السقف.

العاشر: اتخاذ المقبرة مسجداً، إلا مقبرة الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و العلماء.

الحادى عشر: المقام على القبور، إلا الأنبياء و الأئمة (ع) الثاني عشر: الجلوس على القبر.

الثالث عشر: البول و الغائط في المقابر.

الرابع عشر: الضحك في المقابر.

الخامس عشر: الدفن في الدور.

السادس عشر: تنجيس القبور و تكثيفها بما يوجب هتك حرمة الميت.

السابع عشر: المشى على القبر من غير ضرورة.

الثامن عشر: الاتكاء على القبر.

التاسع عشر: إزال الميت في القبر بغطه من غير أن توضع الجنازة قريباً منه ثم رفعها ووضعها دفعات، كما مر.

العشرون: رفع القبر عن الأرض أزيد من أربع أصابع مفرجات.

الحادى والعشرون: نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٦

إلا إلى المشاهد المشرفة والأماكن المقدسة والمواضع المحترمة، كالنقل من عرفات إلى مكة، والنقل إلى النجف، فإن الدفن فيه يدفع عذاب القبر وسؤال الملكين، وإلى كربلاء والكاظمية وسائر قبور الأئمة، بل إلى مقابر العلماء والصلحاء. بل لا يبعد استحباب النقل من بعض المشاهد إلى آخر لبعض المرجحات الشرعية. والظاهر عدم الفرق في جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده. ومن قال بحرمة الثانى فمراده ما إذا استلزم النباش، وإلا فلو فرض خروج الميت عن قبره بعد دفنه بسبب من سبع أو ظالم أو صبي أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله إلى المشاهد مثلاً. ثم لا يبعد جواز النقل إلى المشاهد المشرفة وإن استلزم فساد الميت إذا لم يوجب أذية المسلمين، فإن من تمسك بهم فاز، ومن أتاهم فقد نجا، ومن لجأ إليهم أمن، ومن اعتصم بهم فقد اعتصم بالله تعالى، والمتوسل بهم غير خائب، صلوات الله عليهم أجمعين.

[مسألة (١): يجوز البكاء على الميت]

(مسألة ١): يجوز البكاء على الميت ولو كان مع الصوت بل قد يكون راجحاً كما إذا كان مسكناً للحزن وحرقة القلب، بشرط أن لا يكون منافياً للرضا بقضاء الله. ولا فرق بين الرحم وغيره، بل قد مر استحباب البكاء على المؤمن. بل يستفاد من بعض الأخبار جواز البكاء على الأليف الضال.

و الخبر الذى ينقل من أن الميت يعذب ببكاء أهله ضعيف، مناف لقوله تعالى «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» * (١). و أما

(١) الأنعام: ١٦٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٧

البكاء المشتمل على الجزع وعدم الصبر فجائر ما لم يكن مقروناً بعدم الرضا بقضاء الله. نعم يوجب حبط الأجر. ولا يبعد كراهته.

[مسألة (٢): يجوز النوح على الميت بالنظم والنثر ما لم يتضمن الكذب]

(مسألة ٢): يجوز النوح على الميت بالنظم والنثر ما لم يتضمن الكذب ولم يكن مشتملاً على الويل والثبور. لكن يكره فى الليل. و يجوز أخذ الأجره عليه إذا لم يكن بالباطل.

لكن الأولى أن لا يشترط أولاً.

[مسألة (٣): لا يجوز اللطم والخدش وجز الشعر]

(مسألة ٣): لا يجوز اللطم والخدش وجز الشعر، بل والصراخ الخارج عن حد الاعتدال على الأحوط. وكذا لا يجوز شق الثوب على

غير الأب و الأخ. و الأحوط تركه فيهما أيضاً.

[(مسألة ٤): في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان]

(مسألة ٤): في جز المرأة شعرها في المصيبة كفارة شهر رمضان، و في نتفه كفارة اليمين، و كذا في خدشها وجهها.

[(مسألة ٥): في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده كفارة اليمين]

(مسألة ٥): في شق الرجل ثوبه في موت زوجته أو ولده كفارة اليمين، و هي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام.

[(مسألة ٦): يحرم نبش قبر المؤمن]

(مسألة ٦): يحرم نبش قبر المؤمن و إن كان طفلاً أو مجنوناً، إلا- مع العلم باندراسه و صيرورته تراباً. و لا يكفي الظن به. و إن بقي عظماً فإن كان صلباً ففي جواز نبشه إشكال. و أما مع كونه مجرد صورة بحيث يصير تراباً بأدنى حركة فالظاهر جوازه. نعم لا يجوز نبش قبور الشهداء و العلماء و الصالحاء و أولاد الأئمة (ع) و لو بعد الاندراس و إن طالت المدة، سيما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٨

المتخذ منها مزاراً أو مستجاراً. و الظاهر توقف صدق النبش على بروز جسد الميت، فلو أخرج بعض تراب القبر و حفر من دون أن يظهر جسده لا يكون من النبش المحرم. و الأولى الإناطة بالعرف و هتك الحرمه. و كذا لا يصدق النبش إذا كان الميت في سرداب و فتح بابه لوضع ميت آخر، خصوصاً إذا لم يظهر جسد الميت. و كذا إذا كان الميت موضوعاً على وجه الأرض و بنى عليه بناء لعدم إمكان الدفن، أو باعتقاد جوازه، أو عصياناً- فإن إخراجة لا يكون من النبش. و كذا إذا كان في تابوت من صخرة أو نحوهما.

[(مسألة ٧): يستثنى من حرمة النبش موارد]

إشارة

(مسألة ٧): يستثنى من حرمة النبش موارد:

[الأول: إذا دفن في المكان المغصوب عدواناً أو جهلاً أو نسياناً]

الأول: إذا دفن في المكان المغصوب عدواناً أو جهلاً- أو نسياناً، فإنه يجب نبشه مع عدم رضا المالك ببقائه. و كذا إذا كان كفته مغصوباً، أو دفن معه مال مغصوب، بل لو دفن معه ماله المنتقل بعد موته الى الوارث فيجوز نبشه لإخراجه. نعم لو أوصى بدفن دعاء أو قرآن أو خاتم معه لا يجوز نبشه لأخذه، بل لو ظهر بوجه من الوجوه لا يجوز أخذه، كما لا يجوز عدم العمل بوصيته من الأول.

[الثاني: إذا كان مدفوناً بلا غسل]

الثاني: إذا كان مدفوناً بلا غسل أو بلا كفن أو تبين بطلان غسله أو كون كفنه على غير الوجه الشرعي - كما إذا كان من جلد الميتة أو غير المأكول أو حريراً - فيجوز نبشه لتدارك ذلك ما لم يكن موجباً لهتكه. و أما إذا دفن بالتميم لفقد الماء فوجد الماء بعد دفنه، أو كفن بالحريز لتعذر غيره، ففي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٦٩

جواز نبشه إشكال. و أما إذا دفن بلا صلاة أو تبين بطلانها فلا يجوز النبش لأجلها، بل يصلى على قبره. و مثل ترك الغسل في جواز النبش ما لو وضع في القبر على غير القبلة و لو جهلاً أو نسياناً.

[الثالث: إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤيته جسده]

الثالث: إذا توقف إثبات حق من الحقوق على رؤيته جسده.

[الرابع: لدفن بعض أجزاء المبانة منه معه]

الرابع: لدفن بعض أجزاء المبانة منه معه. لكن الأولى دفنه معه على وجه لا يظهر جسده.

[الخامس: إذا دفن في مقبرة لا يناسبه]

الخامس: إذا دفن في مقبرة لا يناسبه، كما إذا دفن في مقبرة الكفار، أو دفن معه كافر، أو دفن في مزبلة أو بالوعة أو نحو ذلك من الأماكن الموجهة لهتك حرمة.

[السادس: لنقله إلى المشاهد المشرفة و الأماكن المعظمة على الأقوى]

السادس: لنقله إلى المشاهد المشرفة و الأماكن المعظمة على الأقوى، و ان لم يوص بذلك، و ان كان الأحوط الترك مع عدم الوصية.

[السابع: إذا كان موضوعاً في تابوت و دفن كذلك]

السابع: إذا كان موضوعاً في تابوت و دفن كذلك، فإنه لا يصدق عليه النبش حيث لا يظهر جسده. و الأولى مع إرادة النقل إلى المشاهد اختيار هذه الكيفية، فإنه خال عن الإشكال، أو أقل إشكالا.

[الثامن: إذا دفن بغير إذن الولي]

الثامن: إذا دفن بغير إذن الولي.

[التاسع: إذا أوصى بدفنه في مكان معين]

التاسع: إذا أوصى بدفنه في مكان معين و خولف عصيانياً أو جهلاً أو نسياناً.

[العاشر: إذا دعت ضرورة إلى النبش]

العاشر: إذا دعت ضرورة إلى النيش، أو عارضه أمر راجح أهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٠

[الحادى عشر: إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو]

الحادى عشر: إذا خيف عليه من سبع أو سيل أو عدو.

[الثانى عشر: إذا أوصى بنبشه و نقله بعد مدء الى الأماكن المشرفة]

الثانى عشر: إذا أوصى بنبشه و نقله بعد مدء الى الأماكن المشرفة. بل يمكن أن يقال بجوازه فى كل مورد يكون هناك رجحان شرعى من جهة من الجهات، و لم يكن موجبا لهتك حرمة أو لأذية الناس. و ذلك لعدم وجود دليل واضح على حرمة النيش إلا الإجماع، و هو أمر لبي، و القدر المتيقن منه غير هذه الموارد. لكن مع ذلك لا يخلو عن إشكال.

[مسألة ٨): يجوز تخريب آثار القبور التى علم اندراس ميتها]

(مسألة ٨): يجوز تخريب آثار القبور التى علم اندراس ميتها، ما عدا ما ذكر من قبور العلماء و الصلحاء و أولاد الأئمة (ع)، سيما إذا كانت فى المقبرة الموقوفة للمسلمين مع حاجتهم، و كذا فى الأراضى المباحة. و لكن الأحوط عدم التخريب مع عدم الحاجة، خصوصاً فى المباحة غير الموقوفة.

[مسألة ٩): إذا لم يعلم أنه قبر مؤمن أو كافر]

(مسألة ٩): إذا لم يعلم أنه قبر مؤمن أو كافر فالأحوط عدم نبشه مع عدم العلم باندراسه، أو كونه فى مقبرة الكفار.

[مسألة ١٠): إذا دفن الميت فى ملك الغير]

(مسألة ١٠): إذا دفن الميت فى ملك الغير بغير رضاه لا يجب عليه الرضا ببقائه و لو كان بالعوض. و ان كان الدفن بغير العدوان- من جهل أو نسيان- فله أن يطالب بالنبش أو يباشره. و كذا إذا دفن مال للغير مع الميت. لكن الأولى بل الأحوط قبول العوض أو الأعراض.

[مسألة ١١): إذا أذن فى دفن ميت فى ملكه لا يجوز له أن يرجع فى اذنه بعد الدفن]

(مسألة ١١): إذا أذن فى دفن ميت فى ملكه لا يجوز له أن يرجع فى اذنه بعد الدفن، سواء كان مع العوض أو بدونه، لأنه المقدم على ذلك فيشملة دليل حرمة النيش. و هذا مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧١

بخلاف ما إذا أذن فى الصلاة فى داره، فإنه يجوز له الرجوع فى أثناء الصلاة، و يجب على المصلى قطعها فى سعة الوقت، فإن حرمة

القطع إنما هي بالنسبة الى المصلى فقط، بخلاف حرمة النيش فإنه لا يفرق فيه بين المباشر وغيره. نعم له الرجوع عن اذنه بعد الوضع فى القبر قبل أن يسد بالتراب. هذا إذا لم يكن الاذن فى عقد لازم، و الا فليس له الرجوع مطلقاً.

[مسألة ١٢]: إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير بإذنه بنش نابش]

(مسألة ١٢): إذا خرج الميت المدفون فى ملك الغير بإذنه بنش نابش أو سيل أو سبع أو نحو ذلك لا يجب عليه الرضا و الإذن بدفنه ثانياً فى ذلك المكان، بل له الرجوع عن إذنه، إلا إذا كان لازماً عليه بعقد لازم.

[مسألة ١٣]: إذا دفن فى مكان مباح فخرج بأحد المذكورات لا يجب دفنه ثانياً فى ذلك المكان]

(مسألة ١٣): إذا دفن فى مكان مباح فخرج بأحد المذكورات لا يجب دفنه ثانياً فى ذلك المكان، بل يجوز أن يدفن فى مكان آخر. و الأحوط الاستئذان من الولي فى الدفن الثانى أيضاً. نعم إذا كان عظماً مجرداً أو نحو ذلك لا يبعد عدم اعتبار اذنه، و ان كان الأحوط مع إمكانه.

[مسألة ١٤]: يكره إخفاء موت إنسان من أولاده و أقربائه]

(مسألة ١٤): يكره إخفاء موت إنسان من أولاده و أقربائه، إلا إذا كان هناك جهة رجحان فيه.

[مسألة ١٥]: من الأمكنة التى يستحب الدفن فيها و يجوز النقل إليها الحرم]

(مسألة ١٥): من الأمكنة التى يستحب الدفن فيها و يجوز النقل إليها الحرم، و مكة أرجح من سائر مواضعه، و فى بعض الأخبار ان الدفن فى الحرم يوجب الأمن من الفرع الأكبر «١»، و فى بعضها استحباب نقل الميت من عرفات

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٢

إلى مكة المعظمة [١].

[مسألة ١٦]: ينبغى للمؤمن إعداد قبر لنفسه]

(مسألة ١٦): ينبغى للمؤمن إعداد قبر لنفسه، سواء كان فى حال المرض أو الصحة، و يرجح أن يدخل قبره و يقرأ القرآن فيه.

[مسألة ١٧]: يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن]

(مسألة ١٧): يستحب بذل الأرض لدفن المؤمن، كما يستحب بذل الكفن له و ان كان غنياً ففي الخبر: من كفن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيامة «١».

[مسألة ١٨): يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن]

(مسألة ١٨): يستحب المباشرة لحفر قبر المؤمن، ففي الخبر: من حفر لمؤمن قبراً كان كمن بوأه بيتاً موافقاً الى يوم القيامة «٢».

[مسألة ١٩): يستحب مباشرة غسل الميت]

(مسألة ١٩): يستحب مباشرة غسل الميت،

ففي الخبر كان فيما ناجى به موسى عليه السلام ربه قال: «يا رب ما لمن غسل الموتى، فقال: أغسله من ذنوبه كما ولدته أمه» «٣».

[مسألة ٢٠): يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله في بيته و تكرار النظر إليه]

(مسألة ٢٠): يستحب للإنسان اعداد الكفن و جعله في بيته و تكرار النظر إليه، ففي الحديث قال رسول الله (ص): «إذا أعدد الرجل كفنه كان مأجوراً كلما نظر اليه» «٤»
و ،

في خبر آخر: «لم يكتب من الغافلين و كان مأجوراً كلما نظر إليه» «٥».

[١] الوسائل باب: ٤٤ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ٢. لكن الموجود النقل الى الحرم و لم نجد النقل الى خصوص مكة المعظمة.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التكفين حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٣

[فصل في الأغسال المندوبة]

فصل فى الأغسال المندوبه وهى كثيرة وعد بعضهم سبعاً و أربعين، و بعضهم أنهاها إلى خمسين، و بعضهم إلى أزيد من ستين، و بعضهم الى سبع و ثمانين و بعضهم الى مائة. و هى أقسام زمانية و مكانية و فعلية. اما للفعل الذى يريد أن يفعل، أو للفعل الذى فعله. و المكانية أيضاً فى الحقيقة فعلية، لأنها إما للدخول فى المكان أو للكون فيه. أما الزمانية فأغسال:

[(أحدها): غسل الجمعة]

إشارة

(أحدها): غسل الجمعة، و رجحانه من الضروريات، و كذا تأكد استحبابه معلوم من الشرع. و الأخبار فى الحث عليه كثيرة، و فى بعضها أنه يكون طهارة له من الجمعة إلى الجمعة

«١»، و فى آخر غسل يوم الجمعة طهور و كفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة إلى الجمعة
«٢». و فى جملة منها التعبير بالوجوب، فى الخبر: انه واجب على كل ذكر أو أنثى من حر أو عبد
«٣»، و

فى آخر عن غسل يوم الجمعة فقال (ع): «واجب على كل ذكر و أنثى من حر أو عبد» «٤»
و

فى ثالث: «الغسل واجب يوم الجمعة» «٥»
و ،

فى رابع قال الراوى: كيف صار غسل الجمعة واجباً، فقال (ع):

- (١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١٨.
- (٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١٤.
- (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٢٠.
- (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٦.
- (٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٤

«إن الله أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة»

.. (الى أن قال):

و أتم وضوء النافلة بغسل يوم الجمعة» «١»

و ،

فى خامس: «لا يتركه إلا فاسق» «٢»

و ،

في سادس عمن نسيه حتى صلى قال (ع): «إن كان في وقت فعلية أن يغتسل و يعيد الصلاة و إن مضى الوقت فقد جازت صلاته» «٣» .. الى غير ذلك و لذا ذهب جماعة إلى وجوبه، منهم الكليني و الصدوق و شيخنا البهائي، على ما نقل عنهم. لكن الأقوى استحبابه، و الوجوب في الأخبار منزل على تأكيد الاستحباب، و فيها قرائن كثيرة على إرادة هذا المعنى، فلا ينبغي الإشكال في عدم وجوبه، و إن كان الأحوط عدم تركه.

[مسألة ١): وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثاني إلى الزوال]

(مسألة ١): وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الثاني إلى الزوال، و بعده الى آخر يوم السبت قضاء. لكن الأولى و الأحوط فيما بعد الزوال الى الغروب من يوم الجمعة أن ينوى القربة من غير تعرض للأداء و القضاء كما أن الأولى مع تركه الى الغروب أن يأتي به بعنوان القضاء في نهار السبت لا في ليله. و آخر وقت قضاءه غروب يوم السبت. و احتمال بعضهم جواز قضاءه الى آخر الأسبوع، لكنه مشكل، نعم لا بأس به لا بقصد الورود، بل برجاء المطلوبة، لعدم الدليل عليه إلا الرضوى «٤»، الغير المعلوم كونه منه عليه السلام.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٧.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٥

[مسألة ٢): يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس]

(مسألة ٢): يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس، بل و ليلة الجمعة إذا خاف إعواز الماء يومها. أما تقديمه ليلة الخميس فمشكل. نعم لا بأس به مع عدم قصد الورود. و احتمال بعضهم جواز تقديمه حتى من أول الأسبوع أيضاً. و لا دليل عليه. و إذا قدمه يوم الخميس ثم تمكن منه يوم الجمعة يستحب إعادته، و إن تركه يستحب قضاؤه يوم السبت، و أما إذا لم يتمكن من أدائه يوم الجمعة فلا يستحب قضاؤه، و إذا دار الأمر بين التقديم و القضاء فالأولى اختيار الأول.

[مسألة ٣): يستحب أن يقول حين الاغتسال: «أشهد أن لا إله إلا الله»]

(مسألة ٣): يستحب أن يقول حين الاغتسال:

«أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أن محمدا عبده و رسوله، اللهم صل على محمد و آل محمد، و اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين».

[مسألة ٤): لا فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل و المرأة]

(مسألة ٤): لا- فرق في استحباب غسل الجمعة بين الرجل والمرأة، والحاضر والمسافر، والحر والعبد، ومن يصلي الجمعة ومن يصلي الظهر، بل الأقوى استحبابه للصبي المميز. نعم يشترط في العبد إذن المولى إذا كان منافيا لحقه، بل الأحوط مطلقا. وبالنسبة إلى الرجال أكد، بل في بعض الاخبار «١» رخصة تركه للنساء.

[مسألة ٥): استفاد من بعض الاخبار كراهة تركه]

(مسألة ٥): استفاد من بعض الاخبار كراهة تركه

«٢» بل في بعضها الأمر باستغفار التارك

«٣»، و

عن أمير المؤمنين

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٦

عليه السلام أنه قال في مقام التوبيخ لشخص: «و الله لأنت أعجز من تارك الغسل يوم الجمعة، فإنه لا يزال في طهر إلى الجمعة الأخرى» «١»

[مسألة ٦): إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة لا لإعواز الماء]

(مسألة ٦): إذا كان خوف فوت الغسل يوم الجمعة لا لإعواز الماء، بل لأمر آخر- كعدم التمكن من استعماله، أو لفقد عوض الماء مع وجوده- فلا يبعد جواز تقديمه أيضا يوم الخميس و ان كان الأولى عدم قصد الخصوصية والورود بل الإتيان به بجراء المطلوبة.

[مسألة ٧): إذا شرع في الغسل يوم الخميس من جهة خوف إعواز الماء يوم الجمعة]

(مسألة ٧): إذا شرع في الغسل يوم الخميس من جهة خوف إعواز الماء يوم الجمعة فتبين في الأثناء وجوده و تمكنه منه يومها بطل غسله، و لا يجوز إتمامه بهذا العنوان و العدول منه إلى غسل آخر مستحب إلا إذا كان من الأول قاصدا للأمرين

[مسألة ٨): الأولى إتيانه قريبا من الزوال]

(مسألة ٨): الأولى إتيانه قريبا من الزوال، و إن كان يجزى من طلوع الفجر إليه، كما مر.

[مسألة ٩): ذكر بعض العلماء أن في القضاء كلما كان أقرب إلى وقت الأداء كان أفضل]

(مسألة ٩): ذكر بعض العلماء أن في القضاء كلما كان أقرب إلى وقت الأداء كان أفضل، فإتيانه في صبيحة السبت أولى من إتيانه عند الزوال منه أو بعده، و كذا في التقديم، فعصر يوم الخميس أولى من صبحه، و هكذا. و لا يخلو عن وجه، و إن لم يكن واضحا. و أما أفضلية ما بعد الزوال من يوم الجمعة من يوم السبت فلا إشكال فيه و إن قلنا بكونه قضاء كما هو الأقوى.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٧

[مسألة (١٠): إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه]

(مسألة ١٠): إذا نذر غسل الجمعة وجب عليه، و مع تركه عمدا تجب الكفارة، و الأحوط قضاؤه يوم السبت، و كذا إذا تركه سهواً، أو لعدم التمكن منه، فإن الأحوط قضاؤه، و أما الكفارة فلا تجب الا مع التعمد.

[مسألة (١١): إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم]

(مسألة ١١): إذا اغتسل بتخيل يوم الخميس بعنوان التقديم، أو بتخيل يوم السبت بعنوان القضاء، فتبين كونه يوم الجمعة، فلا يبعد الصحة، خصوصا إذا قصد الأمر الواقعي و كان الاشتباه فى التطبيق. و كذا إذا اغتسل بقصد يوم الجمعة فتبين كونه يوم الخميس مع خوف الإعواز أو يوم السبت. و أما لو قصد غسلا آخر غير غسل الجمعة أو قصد الجمعة فتبين كونه مأموراً بغسل آخر ففى الصحة إشكال، إلا إذا قصد الأمر الفعلى الواقعي و كان الاشتباه فى التطبيق.

[مسألة (١٢): غسل الجمعة لا ينقض بشيء من الحدث الأصغر و الأكبر]

(مسألة ١٢): غسل الجمعة لا ينقض بشيء من الحدث الأصغر و الأكبر، إذ المقصود إيجاده يوم الجمعة و قد حصل.

[مسألة (١٣): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض]

(مسألة ١٣): الأقوى صحة غسل الجمعة من الجنب و الحائض، بل لا يبعد إجزاؤه عن غسل الجنابة، بل عن غسل الحيض إذا كان بعد انقطاع الدم.

[مسألة (١٤): إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم و يجزى]

(مسألة ١٤): إذا لم يقدر على الغسل لفقد الماء أو غيره يصح التيمم و يجزى. نعم لو تمكن من الغسل قبل خروج الوقت فالأحوط الاغتسال لإدراك المستحب.

[الثانى: من الأغسال الزمانية أغسال ليالى شهر رمضان]

إشارة

(الثانى): من الأغسال الزمانية أغسال ليالى شهر رمضان يستحب الغسل فى ليالى الافراد من شهر رمضان، و تمام ليالى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٨

العشر الأخيرة، و يستحب فى ليلة الثالث و العشرين غسل آخر فى آخر الليل. و أيضا يستحب الغسل فى اليوم الأول منه، فعلى هذا الأغسال المستحبة فيه اثنان و عشرون. و قيل باستحباب الغسل فى جميع لياليه حتى ليالى الأزواج، و عليه يصير اثنان و ثلاثون. و لكن

لا- دليل عليه. لكن الإتيان لاحتمال المطلوبية في ليالي الأزواج من العشرين الأوليين لا بأس به. و الأكيد منها ليالي القدر، و ليلة النصف، و ليلة سبعة عشر، و الخمس و العشرين، و السبع و العشرين، و التسع و العشرين منه.

[مسألة ١٥]: يستحب أن يكون الغسل في الليلة الأولى و اليوم الأول من شهر رمضان في الماء الجارى]

(مسألة ١٥): يستحب أن يكون الغسل في الليلة الأولى و اليوم الأول من شهر رمضان في الماء الجارى. كما أنه يستحب أن يصب على رأسه قبل الغسل أو بعده ثلاثين كفاً من الماء ليأمن من حكة البدن. و لكن لا دخل لهذا العمل بالغسل، بل هو مستحب مستقل.

[مسألة ١٦]: وقت غسل الليالى تمام الليل]

(مسألة ١٦): وقت غسل الليالى تمام الليل، و إن كان الأولى إتيانها أول الليل، بل الأولى إتيانها قبل الغروب أو مقارنا له ليكون على غسل من أول الليل إلى آخره. نعم لا يبعد في ليالى العشر الأخير رجحان إتيانها بين المغرب و العشاء لما نقل من فعل النبى (ص)

«١» و قد مر أن الغسل الثانى فى ليلة الثالثة و العشرين فى آخره.

[مسألة ١٧]: إذا ترك الغسل الأول فى الليلة الثالثة و العشرين فى أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثانى عنه]

(مسألة ١٧): إذا ترك الغسل الأول فى الليلة الثالثة و العشرين فى أول الليل لا يبعد كفاية الغسل الثانى عنه. و الأولى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٧٩

أن يأتى بهما آخر الليل برجاء المطلوبية، خصوصا مع الفصل بينهما. و يجوز إتيان غسل واحد بعنوان التداخل و قصد الأمرين.

[مسألة ١٨]: لا تنقض هذه الأغسال أيضاً بالحدث الأكبر و الأصغر]

(مسألة ١٨): لا تنقض هذه الأغسال أيضاً بالحدث الأكبر و الأصغر، كما فى غسل الجمعة.

[الثالث]: غسل يومى العيدين الفطر و الأضحى]

(الثالث): غسل يومى العيدين الفطر و الأضحى، و هو من السنن المؤكدة، حتى أنه ورد فى بعض الأخبار أنه لو نسى غسل يوم العيد حتى صلى إن كان فى وقت فعله أن يغتسل و يعيد الصلاة، و إن مضى الوقت فقد جازت صلاته

«١» و

فى خبر آخر عن غسل الأضحى فقال (ع): «واجب إلا بمنى» «٢»

، و هو منزل على تأكد الاستحباب لصراحة جملة من الاخبار «٣» فى عدم وجوبه

. و وقته بعد الفجر الى الزوال، و يحتمل إلى الغروب، و الأولى عدم نية الورود إذا أتى به بعد الزوال، كما أن الأولى إتيانه قبل صلاة

العيد لتكون مع الغسل:

و يستحب في غسل عيد الفطر أن يكون في نهر، و مع عدمه أن يياشر بنفسه الاستقاء بتخشع، و أن يغتسل تحت الظلال أو تحت حائط، و يبلغ في التستر، و أن يقول عند إرادته:

«اللهم إيماناً بك و تصديقاً بكتابك و اتباع سنة نبيك»

، ثمَّ يقول:

«بسم الله»

و يغتسل، و يقول بعد الغسل:

«اللهم اجعله كفارةً لذنوبي و طهوراً لديني، اللهم أذهب عني الدنس»

. و الأولى أعمال هذه الآداب في غسل يوم الأضحى أيضاً، لكن لا بقصد

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٠

الورود لاختصاص النص بالفطر.

و كذا يستحب الغسل في ليلة الفطر. و وقته من أولها إلى الفجر، و الأولى إتيانه أول الليل، و

في بعض الاخبار: «إذا غربت الشمس فاغتسل» (١).

و الأولى إتيانه ليلة الأضحى أيضاً لا بقصد الورود، لاختصاص النص بليلة الفطر.

[(الرابع): غسل يوم التروية]

(الرابع): غسل يوم التروية، و هو الثامن من ذى الحجة و وقته تمام اليوم.

[(الخامس): غسل يوم عرفة]

(الخامس): غسل يوم عرفة، و هو أيضاً ممتد إلى الغروب و الأولى عند الزوال منه، و لا فرق فيه بين من كان بعرفات أو سائر البلدان.

[(السادس): غسل أيام من رجب]

(السادس): غسل أيام من رجب، و هى أوله و وسطه و آخره، و يوم السابع و العشرين منه، و هو يوم المبعث. و وقتها من الفجر إلى الغروب، و عن الكفعمي و المجلسي استحبابه في ليلة المبعث أيضاً، و لا بأس به لا بقصد الورود.

[(السابع): غسل يوم الغدير]

(السابع): غسل يوم الغدير، و الأولى إتيانه قبل الزوال منه.

[الثامن: يوم المباهلة]

(الثامن): يوم المباهلة، و هو الرابع و العشرون من ذى الحجة على الأقوى، و إن قيل انه يوم الحادى و العشرين، و قيل يوم الخامس و العشرين، و قيل انه السابع و العشرين منه و لا بأس بالغسل فى هذه الأيام لا بقصد الورود.

[التاسع: يوم النصف من شعبان]

(التاسع): يوم النصف من شعبان.

[العاشر: يوم المولود]

(العاشر): يوم المولود، و هو السابع عشر من ربيع الأول

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨١

[الحادى عشر: يوم النيروز]

(الحادى عشر): يوم النيروز.

[الثانى عشر: يوم التاسع من ربيع الأول]

(الثانى عشر): يوم التاسع من ربيع الأول.

[الثالث عشر: يوم دحو الأرض]

(الثالث عشر): يوم دحو الأرض، و هو الخامس و العشرين من ذى القعدة.

[الرابع عشر: كل ليلة من ليلى الجمعة]

إشارة

(الرابع عشر): كل ليلة من ليالى الجمعة على ما قيل، بل فى كل زمان شريف على ما قاله بعضهم، ولا بأس بهما لا بقصد الورود.

[مسألة ١٩: لا قضاء للأغسال الزمانية]

(مسألة ١٩): لا- قضاء للأغسال الزمانية إذا جاز وقتها كما لا تتقدم على زمانها مع خوف عدم التمكن منها فى وقتها إلا غسل الجمعة كما مر. لكن عن المفيد استحباب قضاء غسل يوم عرفة فى الأضحى، و عن الشهيد استحباب قضائها أجمع و كذا تقديمها مع خوف عدم التمكن منها فى وقتها. و وجه الأمرين غير واضح. لكن لا بأس بهما لا بقصد الورود.

[مسألة ٢٠: ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا]

(مسألة ٢٠): ربما قيل بكون الغسل مستحبا نفسيا، فيشرع الإتيان به فى كل زمان من غير نظر إلى سبب أو غاية و وجهه غير واضح، و لا بأس به لا بقصد الورود.

[فصل فى الأغسال المكانية]

إشارة

فصل فى الأغسال المكانية أى الذى يستحب عند إرادة الدخول فى مكان، و هى الغسل لدخول حرم مكة، و للدخول فيها، و لدخول مسجدها و كعبتها، و لدخول حرم المدينة، و للدخول فيها، و لدخول مسجد النبى (ص)، و كذا للدخول فى سائر المشاهد المشرفة مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٢

للأئمة (ع): و وقتها قبل الدخول عند ارادته. و لا يبعد استحبابها بعد الدخول للكون فيها إذا لم يغتسل قبله، كما لا يبعد كفاية غسل واحد فى أول اليوم و أول الليل للدخول إلى آخره بل لا يبعد عدم الحاجة إلى التكرار مع التكرار. كما أنه لا يبعد جواز التداخل أيضاً فيما لو أراد دخول الحرم و مكة و المسجد و الكعبة فى ذلك اليوم، فيغتسل غسلا واحداً للجميع، و كذا بالنسبة إلى المدينة و حرمها و مسجدها.

[مسألة ١: حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف]

(مسألة ١): حكى عن بعض العلماء استحباب الغسل عند ارادة الدخول فى كل مكان شريف. و وجهه غير واضح، و لا بأس به لا بقصد الورود.

[فصل فى الأغسال الفعلية]

إشارة

فصل فى الأغسال الفعلية و قد مر أنها قسمان:

[القسم الأول: ما يكون مستحباً لأجل الفعل الذى يريد أن يفعله]

القسم الأول: ما يكون مستحباً لأجل الفعل الذى يريد أن يفعله، و هى أغسال:

(أحدها): للإحرام، و عن بعض العلماء وجوبه. (الثانى):

للطواف سواء كان طواف الحج، أو العمرة، أو طواف النساء، بل للطواف المندوب أيضاً. (الثالث): للوقوف بعرفات. (الرابع): للوقوف بالمشعر. (الخامس): للذبح و النحر. (السادس): للحلق. و عن بعضهم استحبابه لرمى الجمار أيضاً. (السابع): لزيارة أحد المعصومين من قريب أو بعيد. (الثامن): لرؤية أحد الأئمة (ع) فى المنام. كما نقل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٣

عن موسى بن جعفر (ع) أنه إذا أراد ذلك يغتسل ثلاث ليل و يناجيهم فيراهم فى المنام

«١». (التاسع): لصلاة الحاجة، بل لطلب الحاجة مطلقاً. (العاشر): لصلاة الاستخارة، بل الاستخارة مطلقاً و لو من غير صلاة. (الحادى عشر):

لعمل الاستفتاح المعروف بعمل أم داود. (الثانى عشر):

لأخذ تربة قبر الحسين (ع). (الثالث عشر): لإرادة السفر خصوصاً لزيارة الحسين (ع). (الرابع عشر): لصلاة الاستسقاء، بل له مطلقاً. (الخامس عشر): للتوبة من الكفر الأصلى أو الارتدادى، بل من الفسق، بل من الصغيرة أيضاً على وجه. (السادس عشر): للتظلم و الاشتكاء إلى الله من ظلم ظالم. فى الحديث عن الصادق (ع) ما مضمونه: إذا ظلمك أحد فلا تدع عليه، فان المظلوم قد يصير ظالماً بالدعاء على من ظلمه. لكن اغتسل و صل ركعتين تحت السماء ثم قل:

«اللهم إن فلان بن فلان ظلمنى، و ليس لى أحد أصول به عليه غيرك فاستوف لى ظلامتى الساعة الساعة بالاسم الذى إذا سألك به المضطر أجبته، و كشفت ما به من ضرر، و مكنت له فى الأرض و جعلته خليفتك على خلقك، فأسألك أن تصلى على محمد و آل محمد، و أن تستوفى ظلامتى الساعة الساعة فسترى ما تحب «٢»

(السابع عشر): للأمن من الخوف من ظالم، فيغتسل و يصلى ركعتين و يحسر عن ركبته و يجعلهما قريباً من مصلاه و يقول

(١) مستدرك الوسائل باب النوادر من أبواب الأغسال المسنونة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٤

مائة مرة:

«يا حى يا قيوم، يا حى لا إله إلا أنت برحمتك أستغيث فصل على محمد و آل محمد و أغنى الساعة الساعة»

، ثم يقول:

«أسألك أن تصلى على محمد و آل محمد و أن تطفى بى و أن تغلب لى و أن تمكر لى و أن تخدع لى و أن تكفينى مؤنة فلان بن

فلان بلا مؤنة»

. وهذا دعاء النبي (ص) يوم أحد. (الثامن عشر): لدفع النازلة يصوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و عند الزوال من الأخير يغتسل. (التاسع عشر): للمباهلة مع من يدعى باطلا. (العشرون): لتحصيل النشاط للعبادة، أو لخصوص صلاة الليل، فعن فلاح السائل أن أمير المؤمنين (ع) كان يغتسل في الليالي الباردة لأجل تحصيل النشاط لصلاة الليل «١» (الحادى و العشرون). لصلاة الشكر. (الثانى و العشرون): لتغسيل الميت و لتكفينه. (الثالث و العشرون): للحجامة على ما قيل. و لكن قيل انه لا دليل عليه. و لعله مصحف الجمعة. (الرابع و العشرون): لإرادة العود إلى الجماع، لما نقل عن الرسالة الذهبية أن الجماع بعد الجماع بدون الفصل بالغسل يوجب جنون الولد «٢». لكن يحتمل أن يكون المراد غسل الجنابة، بل هو الظاهر. (الخامس و العشرون): الغسل لكل عمل يتقرب به إلى الله، كما حكى عن ابن الجنيد. و وجهه غير معلوم، و إن كان الإتيان به لا بقصد الورود لا بأس به.

(١) مستدرک الوسائل باب النوادر من أبواب الأغسال المندوبة حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب النوادر من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٥

[القسم الثانى: ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله]

إشارة

القسم الثانى: ما يكون مستحبا لأجل الفعل الذى فعله، و هى أيضا أغسال:

[أحدها: غسل التوبة]

أحدها: غسل التوبة على ما ذكره بعضهم من أنه من جهة المعاصى التى ارتكبها، أو بناء على انه بعد الندم الذى هو حقيقة التوبة. لكن الظاهر انه من القسم الأول كما ذكر هناك، وهذا هو الظاهر من الاخبار و من كلمات العلماء. و يمكن أن يقال انه ذو جهتين، فمن حيث أنه بعد المعاصى و بعد الندم يكون من القسم الثانى، و من حيث ان تمام التوبة بالاستغفار يكون من القسم الأول. و خبر مسعدة بن زياد فى خصوص استماع الغناء فى الكنيف، و قول الامام (ع) له فى آخر الخبر

«قم فاغتسل فصل ما بدا لك» «١»

يمكن توجيهه بكل من الوجهين. و الأظهر انه لسرعة قبول التوبة أو لكمالها.

[الثانى: الغسل لقتل الوزغ]

الثانى: الغسل لقتل الوزغ. و يحتمل أن يكون للشكر على توفيقه لقتله، حيث انه حيوان خبيث. و الاخبار فى ذمه من الطرفين كثيرة ففى النبوى: «اقتلوا الوزغ و لو فى جوف الكعبة»

و ،

فى آخر: «من قتله فكأنما قتل شيطانا».

و يحتمل أن يكون لأجل حدوث قذاره من المباشرة لقتله.

[الثالث: غسل المولود]

الثالث: غسل المولود، و عن الصدوق و ابن حمزة و جوبه لكنه ضعيف. و وقته من حين الولادة حينا عرفيا، فالتأخير إلى يومين أو ثلاثة لا يضر. و قد يقال إلى سبعة أيام. و ربما قيل ببقائه إلى آخر العمر. و الأولى على تقدير التأخير عن الحين

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأغسال المندوبة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٦

العرفى الإتيان به برجاء المطلوبة.

[الرابع: الغسل لرؤية المصلوب.]

الرابع: الغسل لرؤية المصلوب. و ذكر أن استحبابه مشروط بأمرين: (أحدهما): أن يمشى لينظر متعمدا إليه، فلو اتفق نظره أو كان مجبوراً لا يستحب. (الثاني): أن يكون بعد ثلاثة أيام إذا كان مصلوباً بحق، لا قبلها، بخلاف ما إذا كان مصلوباً بظلم، فإنه يستحب معه مطلقاً و لو كان فى اليومين الأولين. لكن الدليل على الشرط الثانى غير معلوم، إلا دعوى الانصراف، و هى محل منع. نعم الشرط الأول ظاهر الخبر و هو:

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٢٨٦

«من قصد الى مصلوب فنظر إليه وجب عليه الغسل عقوبة» (١).

و ظاهره أن من مشى إليه لغرض صحيح - كأداء الشهادة أو تحملها - لا يثبت فى حقه الغسل.

[الخامس: غسل من فرط فى صلاة الكسوفين مع احتراق القرص]

الخامس: غسل من فرط فى صلاة الكسوفين مع احتراق القرص أى تركها عمداً، فإنه يستحب أن يغتسل و يقضيها. و حكم بعضهم بوجوبه، و الأقوى عدم الوجوب و إن كان الأحوط عدم تركه. و الظاهر انه مستحب نفسى بعد التفريط المذكور و لكن يحتمل أن يكون لأجل القضاء، كما هو مذهب جماعة فالأولى الإتيان به بقصد القربة لا بملاحظة غاية أو سبب، و إذا لم يكن الترك عن تفريط أو لم يكن القرص محترقاً لا يكون مستحباً، و إن قيل باستحبابه مع التعمد مطلقاً، و قيل باستحبابه مع احتراق القرص مطلقاً.

[السادس: غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها]

السادس: غسل المرأة إذا تطيبت لغير زوجها، ففى الخبر:

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأغسال المندوبة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٧

«أيما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها» (١) و احتمال كون المراد غسل الطيب من بدنها كما عن صاحب الحدائق بعيد، و لا داعى إليه.

[السابع: غسل من شرب مسكرا فنام]

السابع: غسل من شرب مسكرا فنام، ففي الحديث عن النبي (ص) ما مضمونه: ما من أحد نام على سكر إلا و صار عروساً للشيطان إلى الفجر، فعليه أن يغتسل غسل الجنابة (٢). الثامن: غسل من مس ميتاً بعد غسله.

[(مسألة ١): حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة]

(مسألة ١): حكى عن المفيد استحباب الغسل لمن صب عليه ماء مظنون النجاسة، و لا وجه له. و ربما يعد من الأغسال المسنونة غسل المجنون إذا أفاق، و دليله غير معلوم. و ربما يقال إنه من جهة احتمال جنابته حال جنونه. لكن على هذا يكون من غسل الجنابة الاحتياطية، فلا وجه لعهده منها. كما لا وجه لعهده إعادة الغسل لذوى الأعذار المغتسلين حال العذر غسلاً ناقصاً مثل الجبيرة، و كذا عد غسل من رأى الجنابة فى الثوب المشترك احتياطاً، فان هذا ليس من الأغسال المسنونة.

[(مسألة ٢): وقت الأغسال المكانية كما مر سابقاً قبل الدخول فيها]

(مسألة ٢): وقت الأغسال المكانية كما مر سابقاً قبل الدخول فيها أو بعده لإرادة البقاء على وجهه. و يكفى الغسل فى أول اليوم ليومه، و فى أول الليل لليلته، بل لا يخلو كفاية غسل الليل للنهار و بالعكس من قوة، و إن كان دون الأول فى الفضل. و كذا القسم الأول من الأغسال الفعلية، وقتها

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأغسال المندوبة حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب نواذر ما يتعلق بأبواب الجنابة حديث: ١٢ لكن المذكور فيه (وجب عليه كما يغتسل من الجنابة).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٨

قبل الفعل على الوجه المذكور، و أما القسم الثانى منها فوقتها بعد تحقق الفعل الى آخر العمر، و إن كان الظاهر اعتبار إتيانها فوراً ففوراً.

[(مسألة ٣): ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر من أى سبب كان]

(مسألة ٣): ينتقض الأغسال الفعلية من القسم الأول و المكانية بالحدث الأصغر من أى سبب كان، حتى من النوم على الأقوى. و يحتمل عدم انتقاضها بها مع استحباب إعادتها كما عليه بعضهم، لكن الظاهر ما ذكرنا.

[(مسألة ٤): الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء]

(مسألة ٤): الأغسال المستحبة لا تكفى عن الوضوء، فلو كان محدثاً يجب أن يتوضأ للصلاة و نحوها قبلها أو بعدها و الأفضل قبلها، و يجوز إتيانه فى أثناءها إذا جرى بها ترتيباً.

[مسألة ٥): إذا كان عليه أغسال متعددة زمانية أو مكانية أو فعلية أو مختلفة يكفى غسل واحد من الجميع إذا نواها جميعاً]

(مسألة ٥): إذا كان عليه أغسال متعددة زمانية أو مكانية أو فعلية أو مختلفة يكفى غسل واحد من الجميع إذا نواها جميعاً، بل لا يبعد كون التداخل قهرياً. لكن يشترط فى الكفاية القهرية أن يكون ما قصده معلوم المطلوبية، لا ما كان يؤتى به بعنوان احتمال المطلوبية، لعدم معلومية كونه غسلًا صحيحاً حتى يكون مجزياً عما هو معلوم المطلوبية.

[مسألة ٦): نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى - استحباب الغسل نفساً]

(مسألة ٦): نقل عن جماعة كالمفيد و المحقق و العلامة و الشهيد و المجلسى - استحباب الغسل نفساً و لو لم يكن هناك غاية مستحبة أو مكان أو زمان. و نظرهم فى ذلك إلى مثل قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) «١»، و

قوله: «إن استطعت أن تكون بالليل و النهار على طهارة

(١) البقرة: ٢٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٨٩

فأفعل «١»

، و

قوله: «أى وضوء أظهر من الغسل» «٢»

، «و أى وضوء أنقى من الغسل» «٣»

، و مثل ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات

«٤» من دون ذكر سبب أو غاية إلى غير ذلك. لكن إثبات المطلوب بمثلها مشكل.

[مسألة ٧): يقوم التيمم مقام الغسل]

(مسألة ٧): يقوم التيمم مقام الغسل فى جميع ما ذكر عند عدم التمكن منه.

[فصل فى التيمم]

إشارة

فصل فى التيمم

[فصل فى الأمور المحققة للعجز عن استعمال الماء]

إشارة

و يسوغه العجز عن استعمال الماء (١). و هو يتحقق بأمور: فصل فى التيمم

(١) قد اختلفت كلماتهم فى بيان مسوغ التيمم. ففى الشرائع:

«ما يصح معه التيمم ضروب: عدم الماء، و عدم الوصلة اليه، و الخوف» و فى القواعد: «مسوغاته يجمعها شىء واحد و هو العجز عن استعمال الماء» ثم ذكر أن أسباب العجز ثلاثة، و ذكر الأمور الثلاثة المذكورة. و نحوه ما ذكره فى التذكرة و المنتهى، و تبعه عليه جماعة منهم صاحب الجواهر و المصنف. و لكنه لا يخلو من إشكال، إذ موارد الحرج الذى يشرع معه التيمم ليست منه، و كذلك موارد الضرر الذى لا يحرم ارتكابه مثل الضرر المالى أو البدنى إذا كان غير ممنوع من ارتكابه عند العقلاء، و سيذكر

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابة حديث: ١ و ٤ و ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٠

.....

المصنف فى المسوغ الخامس ما لا يكون منه أيضاً.

و أما الآية الشريفة و هى قوله تعالى فى سورة المائدة «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (١)، و مثله فى سورة النساء، لكن صدره قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ» (٢). غير أنه ترك فيه قوله: (منه) فى آخره. فظاهره لا يخلو من إشكال، لأنه جمع فيه أموراً أربعة عطف بعضها على بعض.

ب (أو) المقتضية لاستقلال كل واحد منها فى السببية مع أن سببها أحد الأولين مشروطة بأحد الأخيرين.

و لذلك حكى الأردبيلي فى آيات الأحكام عن كشف الكشاف: أن الآية من معضلات القرآن، بعد أن ذكر الاشكال على نظمها- بحسب فهمنا- من وجوه: مثل ترك الحدث فى أولها، و ذكر الجنابة فقط بعده و الاجمال الذى لم يفهم أن الغسل بعد الإقامة إلى الصلاة أم لا، و ترك

«كنتم حاضرين صحاحا قادرين على استعمال الماء»

، ثم عطف (إِنْ كُنْتُمْ) عليه و ترك تقييد المرضى، و تأخير (فَلَمْ تَجِدُوا) عن قوله (أَوْ جَاءَ) * و ذكر (جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ) * مع عدم الحاجة إليهما، إذ يمكن الفهم مما سبق، و العطف ب (أو) و المناسب الواو، و الاقتصار

(١) المائة: ٦.

(٢) النساء: ٤٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩١

.....

فى بيان الحدث الأصغر على الغائط و التعبير عنه ب (لِجَاءِ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) * و الأكبر على (لَامَسْتُمْ) *، و التعبير عن الجنابة به. انتهى.

و العمدة الإشكال الأول. أما الإشكالات الباقية فموهونة. بعضها غير صحيح، و بعضها مقتضى البلاغة. و أما الإشكال الأول: فقد ذكر جماعة فى دفعه أن (أو) فيه بمعنى الواو نظير قوله تعالى (وَ أَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ)، و نحوه. و هو كما ترى غير ظاهر فى المورد و لا- فى نظيره. و الأولى فى دفعه ما ذكره فى الجواهر من أن المراد بالقيام إلى الصلاة القيام من النوم كما ورد فى النص، و يكون المراد من قوله تعالى «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا» صورة الاحتلام و يكون المرض و السفر متعلقين به، و إطلاق المرض من جهة غلبه الضرر باستعمال الماء، و إطلاق السفر من جهة غلبه فقد بذل الماء و الجميع متعلق بحدث النوم، فيصح عطف المجيء من الغائط و الملامسة- المراد بها الجماع- عليه. نعم هذا التوجيه لا يطرد فى الآية المذكورة فى سورة النساء. اللهم إلا أن يكون المراد من السكر سكر النوم. لكن لو تم لا يكفى فى اطراد الجواب، إذ ليس فيها القيام من النوم، إلا أن يحمل على ذلك.

و كيف كان فلا- إشكال و لا- خلاف فى أن العجز عن استعمال الماء مسوغ للتميم. و إنما الكلام فى انحصار المسوغ به. و الظاهر عدمه، و أن المسوغ سقوط وجوب الطهارة المائية سواء كان للعجز عن استعمال الماء أم لا. يستفاد ذلك مما ورد فى مشروعية التيمم عند لزوم الحرج من وجوب الطهارة المائية، أو الضرر المالى عند طلب الماء أو شرائه، أو الضرر البدنى الذى لا يعتد به عند استعماله كالشين، أو غير ذلك مما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٢

[(أحدها): عدم وجدان الماء بقدر الكفاية]**إشارة**

(أحدها): عدم وجدان الماء (١) بقدر الكفاية للغسل أو الوضوء فى سفر كان أو حضر (٢) و وجدان المقدار الغير الكافى كعدمه (٣).

(١) إجماعاً ادعاه جماعة كثيرة، و فى التذكرة و غيرها: نسبتها إلى إجماع العلماء، و يقتضيه الكتاب و السنة المتواترة.
(٢) هو مذهب علمائنا أجمع كما فى المنتهى، و عن الخلاف. و ما فى التذكرة عن السيد فى شرح الرسالة من وجوب الإعادة على الحاضر، ليس خلافاً منه فى ذلك، لبنائه على وجوب التيمم و الصلاة، و إنما خلافه فى الاجتزاء بها على نحو لا تجب عليه الإعادة. نعم عن أبى حنيفة و غيره:
أن الحاضر الفاقد للماء لا يصلى بل عن زفر. دعوى الإجماع عليه.
و إطلاق الآية فى وجه يردهم.

(٣) هو مذهب علمائنا كما فى المنتهى و ظاهر التذكرة و جامع المقاصد لظهور ما دل على مشروعية التيمم من الكتاب و السنة فى

كون موضوعه عدم الماء الكافي، وقاعده الميسور قد تقدم في بعض المباحث السابقة الإشكال في ثبوتها بنحو الكلية بحيث يرجع إليها عند الشك. مضافا الى إطلاق ما دل على وجوب التيمم للجنب إذا كان عنده ما يكفي للوضوء كصحيح عبد الله بن علي الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء للوضوء للصلاة أ يتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال عليه السلام: لا، بل يتيمم» (١) □
 ، و نحوه صحيح جميل و محمد بن حمران عن أبي عبد الله (ع)
 «٢»، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)
 «٣»

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٣

و يجب الفحص عنه (١)

و غيرها، و حينئذ فما عن الشيخ في بعض أقواله من التبعض، و ما عن العلامة في النهاية من احتمال ضعيف. و قد تقدم في الجائر ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) بلا إشكال ظاهر. و ذلك لأن مقتضى الجمود على قوله تعالى:

(فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) * و إن كان الاكتفاء بعدم العثور عليه، لكن الظاهر منه في المقام- بقرينه كون البديلة اضطرارية- إرادة عدم الوجود

المقدور، كما يتعارف كثيراً في استعمال هذا التركيب. و يشير إليه جملة من النصوص

كصحيح صفوان قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة

درهم أو بألف درهم و هو واجد لها ..» (١)

و ،

خبر الحسين بن أبي طلحة قال: «سألت عبداً صالحاً عن قول الله عز و جل (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِعِيداً طَيِّباً) * ما

حد ذلك؟ فان لم تجدوا بشراء و بغير شراء إن وجد قدر وضوئه بمائة ألف أو بألف و كم بلغ؟ قال:

ذلك على قدر جدته» (٢)

و ،

في خبر أبي أيوب المروى عن تفسير العياشي: «إذا رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض تيممه» (٣).

و بالجملة لا ينبغي التأمل في كون المراد من عدم الوجدان عدم الوجود المقدر مقابل الوجود الذي يكون تحت قدرته، لا مطلق

عدم الوقوف عليه كما في وجدان الضالة. و كأن ما يحكى عن المفسرين- بل ادعى عليه اطباقيهم- من أن المراد به عدم القدرة يراد

به ما ذكرنا- أعنى عدم الوجود المقدر-

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٤

.....

لا نفس عدم القدرة، وإلا فحمل الوجدان على معنى القدرة خلاف الظاهر جداً.

وحينئذ فإذا شك في وجود الماء قبل الفحص عنه فقد شك في الوجود الخاص فيشك في مشروعية التيمم فلا يجتزأ به في نظر العقل. بخلاف ما لو شك في الوجود بعد الفحص وعدم العثور عليه، إذ حينئذ يحرز عدم الوجود الخاص فيتحقق موضوع المشروعية. ولذلك قال في جامع المقاصد:

«لا ريب أن طلب الماء شرط لجواز التيمم، لظاهر قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) * و عدم الوجدان إنما يكون بعد الطلب». و كأنه لاحظ قرينه وروده مورد الاضطرار فيما ذكره، وإلا فعدم الوجدان يصدق بمجرد عدم الاستيلاء عليه وإن احتمل وجوده والعثور عليه مع الطلب. فاذن العمدة في دعوى كون المراد ذلك هو القرينة المذكورة، فالمراد عدم الوجدان الخاص.

اللهم إلا أن يقال: لو سلم ذلك كفى في إثبات المشروعية استصحاب عدم الوجود الخاص لكونه مسبقاً بالعدم. نعم لو كان المكلف مسبقاً بوجود الماء المقذور كان الاستصحاب نافياً للمشروعية. لكن وجوب الطلب عندهم لا يختص بذلك، بل يجب الطلب حتى مع الشك في وجود الماء، ومثله مجرى لاستصحاب العدم حتى لو كان قادراً على ماء غيره ثم نفذ ذلك الماء، لأن الماء النافذ غير الماء المشكوك، فجريان استصحاب وجود الماء المقذور يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى، والمرجع فيه استصحاب عدم وجود الماء.

فالعمدة إذن في وجوب الطلب بنحو الكلية ليس ما ذكرنا، بل هو ما أشرنا إليه مكرراً في هذا الشرح - مثل مبحث الوضوء من الإناء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٥

إلى اليأس (١) إذا كان في الحضر (٢)،

المغصوب، ومبحث وضوء الجبائر - من أن وجوب الطهارة المائية ليس مشروطاً بالوجدان. بل هو مطلق غير مشروط به. واشتراط وجوب الطهارة الترابية بعدم الوجدان لا يلزم اشتراطه بالوجدان. ومع الشك في القدرة على الواجب المطلق يجب الاحتياط، لبناء العقلاء عليه، أو لعموم دليل الوجوب بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لياً. فالطلب يكون واجباً من باب الاحتياط في امتثال وجوب الطهارة المائية. ولا مجال لإجراء استصحاب عدم القدرة لأن القدرة بالإضافة إلى وجوب الطهارة المائية ليست قيداً لموضوع الحكم الشرعي ليصح التعبد بوجودها أو عدمها بلحاظه، بل هي موضوع للبعث العقلي لا غير، فلا تكون مجرى للأصل الشرعي. نعم هي بالإضافة إلى مشروعية الطهارة الترابية مجرى للأصل الشرعي، لأنها موضوع للحكم الشرعي، إلا أن إثباتها بالأصل الظاهري لا يجدى في عذر العقل عن الطهارة المائية. ومن ذلك يظهر أن وجوب الطلب والفحص في المقام عقلي، لا شرعي نفسي ولا غيري، إذ لا وجه لذلك. لكن تقدم في بعض مباحث الماء المشكوك أن مشروعية التيمم لما كانت بعنوان كونه بدلا عن الطهارة المائية، فهذه البدلية توجب المعذورية عند العقل وإن كان نفس مشروعية التيمم لا توجب العذرية.

(١) اليأس ليس بحجة عقلا على العدم، فكأن التسالم منهم على الاجتزاء به في المقام من جهة لزوم الحرج لولاه، أو لأنه حجة عند العقلاء في الموارد التي لا يتيسر العلم فيها غالباً ومنها المقام.

(٢) الظاهر أن ذكر الحضر في المتن من باب المثال، وإلا فإن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٦

.....

معاهد الإجماع على وجوب الطلب ليست مختصة بالسفر، بل هي شاملة لجميع الأحوال. نعم التخصيص بالغلوة و الغلوتين يختص بالطلب في الأرض أما الطلب في غيرها كالقافلة و الرحل فلا حد له إلا اليأس. و لذا قال في التذكرة: «إن رأى خضرة أو شيئاً يدل على الماء قصد و استبرأه، و لو كان دونه حائل صعده عليه و طلب .. الى أن قال: و إن كان له رفقة طلب منهم، فان تعذر ذلك كله فليطلب من جوانبه الأربعة غلوة ..»، و في المنتهى: «لو كان يطلب الماء فظهرت قافلة كثيرة طلب الماء من جميعهم ما لم يخف فوت الصلاة فيطلبه حينئذ الى أن يبقى من الوقت قدر الفعل» و قال في روض الجنان: «و لو فقد (أى الماء) و جب عليه الطلب من أصحابه و مجاوريه فى ركبته أو رحله فان لم يجده و جب عليه الطلب غلوة ..»

و بالجملة: التحديد الآتى يختص بطلب المسافر الماء عند احتماله فى الأرض، أما إذا احتمل وجوده فى غيرها من جار أو رفقة أو غيرهما فيجب الطلب الى أن يحصل اليأس و إن كان مسافراً كما سيأتى فى كلام المصنف (ره). نعم لزوم الفحص الى آخر الوقت يختص بالقول بالمضيقة و عدم جواز البدار. أما على القول بجواز البدار- و لو لأجل النصوص الآتية فى محلها- فاللازم فى مقدار الفحص أن يحصل اليأس و يصدق معه عدم الوجدان.

ثم إن النص الآتى الوارد فى تحديد الطلب بالغلوة أو الغلوتين

و إن كان مورده المسافر لكن الظاهر منه المسافر العرفى لا خصوص المسافر الشرعى و إن احتمل أو قيل به. فما عدا المسافر العرفى يرجع فى تحديد طلبه الى العقل الحاكم بوجوبه الى أن يعلم بالعجز أو يحصل اليأس. بل لا يبعد التعدى من المسافر الى الحاضر، فيكون ذلك حكم مطلق الأرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٧

و فى البرية يكفى الطلب (١)

و إن كانت وطناً، فيكون حكم سكان البوادي و الجبال حكم المسافرين من حيث الطلب فى الأرض.

فالمتحصل: أنه يجب الطلب الى أن يعلم بعدم القدرة على الماء، أو يئس منه، أو يحصل حرج أو ضرر عليه، فإذا لم يحصل شيء من الأمور المذكورة و جب الطلب الى أن يحصل له عنوان عدم الوجدان عرفاً فيشرع له التيمم حينئذ بناء على القول بجواز البدار كما عرفت. نعم إذا علم بوجود الماء فى مكان بعيد و جب السعى عليه كما سيأتى، و يظهر منهم الإجماع عليه حتى على القول بجواز البدار و لو للنصوص الخاصة. و كذا لو علم بوجوده فى آخر الوقت، كما سيأتى فى مبحث جواز البدار. فانظر.

(١) أما وجوب الطلب فى البرية: فعن الشيخ و العلامة و المحقق الثانى و السيد فى المدارك و غيرهم: الإجماع عليه. و فى المنتهى: نسبه إلى علمائنا و فى التذكرة: نسبه إلى علمائنا أجمع. و يدل عليه- مضافاً الى ما عرفته فى الحضر-

مصحح زرارة المروى عن الكافى و أحد طريقى التهذيب عن أحدهما (ع): «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتميم و ليصل» (١)

، و

خير السكونى عن جعفر بن محمد (ع) عن أبيه عن على (ع) انه قال: «يطلب الماء فى السفر إن كانت الحزونة فغلوة و إن كانت سهولة فغلوتين لا يطلب أكثر من ذلك» (٢).

و إطلاق الأول لا ينافى الاستدلال به على أصل الوجوب. كما أن عدم صحة الثانى لا تقدر فيه بعد بناء الأصحاب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٨

.....

على العمل بروايات راويه و هو السكونى، و لا سيما بعد حكاية الإجماع على العمل به. و حمله على إرادة بيان مجرد تحديد الطلب و نفي وجوب الزائد على الحد لا الإلزام به خلاف الظاهر.

و ما

□
في صحيح داود الرقى عن أبي عبد الله (ع): «لا تطلب الماء و لكن تيمم فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك فضل و يأكلك السبع» (١)

و ما

□
في خبر يعقوب بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق و يساره غلوتين أو نحو ذلك.

قال (ع). لا أمره أن يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سبع» (٢)

لا يعارض ما سبق، للتعليل فيهما بالخوف و التغير، فيختصان بهما، و لا يشملان صورة الأمن كما هو محل الكلام. مع أن الثانى مورده صورة العلم بوجود الماء فلا يكون مما نحن فيه. و أما

خبر على بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت له: أتيتم .. الى أن قال: فقال له داود الرقى أ فأطلب الماء يمينا و شمالا؟ فقال (ع): لا تطلب الماء يمينا و شمالا و لا فى بئر، إن وجدته على الطريق فتوضأ منه و إن لم تجده فامض» (٣)

فهو و إن لم يكن مورده الخوف، لكن يجب حمله عليه جمعاً، و لا سيما بملاحظة قرب اتحاد الواقعة التى سأل فيها الرقى التى قد عرفت جوابه (ع) فيها مع الواقعة المحكية فى هذا الخبر، فان ذلك موهن لإطلاقه جداً، هذا مع ضعف السند لتردد على بن سالم بين المجهول و بين على بن أبى حمزة البطائنى الذى قيل فيه: «إنه أحد عمد الواقفة». مضافا الى ما عرفت من دعوى الإجماع على خلافه. و منه يظهر ضعف ما ذكره الأردبيلي من

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٢٩٩

.....

الميل الى الاستحباب، لأن خبر السكونى

ليس بصحيح و لا بصريح، و لمعارضته بخبر على بن سالم

، و انه أوضح دلالة و سنداً و إن كان على بن سالم مجهولاً. انتهى.

و هل الوجوب فى المقام نفسى؟- كما عن قواعد الشهيد و الحبل المتين و المعالم- أو غيرى لكون الطلب شرطاً فى صحة التيمم

تعبداً- كما اختاره في الجواهر و لعله المشهور- أو عقلي بمناط وجوب الاحتياط مع الشك في القدرة؟ وجوه: من كون الأصل في الأمر كونه نفسياً، و من كون الظاهر منه و من النهى الوارد في أمثال المقام كونهما إرشاداً إلى الشرطية و المانع، و من كون ارتكاز الوجوب العقلي يصلح قرينة على الإرشاد اليه، و الأظهر الأخير، إذ الأول خلاف الأصل الثانوي، و الثاني خلاف إطلاق الآية الدالة على مشروعيته بمجرد عدم الوجدان واقعاً، فهذا الإطلاق بمناسبة الارتكاز يوجب حمله على الإرشاد لا غير. و عليه فلا دخل للطلب في صحة التيمم لا ظاهراً و لا واقعاً. بل هو راجع الى تأمين المكلف عن خطر تفويت الطهارة المائية.

لكن الإنصاف أن ذلك بعيد عن ظاهر المصحح، فان ظهوره في ترتب التيمم على الطلب مما لا ينكر. فاذا بنينا على صحة جريان أصالة عدم الوجدان في نفسه- كما تقدم- فلا بد من الالتزام بكون الأمر بالطلب- من قبيل الأمر بالفحص في الشبهات الحكيمة- راجعاً إلى إلغاء الأصل المذكور، و تنجيز احتمال عدم مشروعية التيمم، فلا يحكم المكلف بصحة صلاته ظاهراً إلا في ظرف تحقق الطلب. و على هذا يكون الطلب شرطاً في الحكم الظاهري بصحة التيمم، لا شرطاً في الصحة واقعاً و لا واجباً نفسياً، و لا واجباً عقلياً بحتاً. و لا يبعد الالتزام بذلك أيضاً في الطلب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٠

غلوه سهم في الحزنة (١) و لو لأجل الأشجار (٢).

لغير المسافر، فيكون الإجماع عليه راجعاً إلى الإجماع على إلغاء الأصل المذكور فيه، بل الظاهر عدم الإشكال في ذلك عندهم، فيتعين المصير إلى إلغاء الأصل في المقامين.

(١) كما هو المشهور. و عن جماعة: الإجماع صريحاً أو ظاهراً عليه و عن الحلبي: دعوى تواتر الاخبار به، و إن كان لم يعثر في ذلك إلا على رواية السكوني المتقدمة

كما اعترف به غير واحد، فيقيد بها إطلاق مصحح زرارة المتقدم

، فيحمل على إرادة بيان اشتراط الطلب المحدود بالحد السابق ببقاء الوقت و سقوطه مع ضيقه، لا وجوب الطلب دائماً بدوام الوقت. و يشير الى ذلك إهمال بيان مبدأ الطلب فيه، إذ لا يظن إمكان الالتزام بأن مبدأه أول الوقت و يمتد الى وقت الفوت. كما لا يظن الالتزام بأن مبدأه إرادة الصلاة، لأن ذلك يؤدي الى عدم إرادة الصلاة إلا في آخر الوقت فراراً من كلفه الطلب، فيتعين حمله على ما ذكرناه. و منه يظهر ضعف ما عن المحقق من استحسان دوام الطلب ما دام الوقت، عملاً بالحسن إذ لا مجال لذلك مع وجود المقيد، و لا سيما و أن المروى في أحد طريقى التهذيب (فليمسك) بدل (فليطلب) «١». و أما ما عن النهاية و المبسوط من تحديده بالرمية أو الرميتمين مما ظاهره التخيير فلا وجه له ظاهر. و لعل مراده التفصيل المشهور، فتكون (أو) في كلامه للتقسيم لا التخيير.

(٢) كما نص عليه في الجواهر و غيرها. و في القاموس و المجمع: تفسير الحزنة- بالفتح فالسكون- بما غلظ من الأرض. و شموله لذلك لا يخلو من إشكال ظاهر. و حينئذ تعميم الحكم مبنى على الاستفادة من غير اللفظ

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم ملحق الحديث الثالث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠١

و غلوه سهمين في السهلة في الجوانب الأربعة (١)، بشرط احتمال وجود الماء في الجميع (٢)، و مع العلم بعدمه في بعضها يسقط فيه، و مع العلم بعدمه في الجميع يسقط في الجميع. كما أنه لو علم وجوده فوق المقدار و جب طلبه (٣)

و يكون الموضوع الموجب للاكتفاء بالغلوه سهوله الطلب، و عليه فيمكن التعدى الى غير الشجر مما يكون اشتغال الأرض به موجباً

لصعوبة الطلب.

(١) كما هو المشهور، و ظاهر التذكرة نسبه إلى علمائنا. و عن النهاية و الوسيلة: الاقتصار على اليمين و اليسار. و عن المقنعة: الاقتصار على الامام و اليمين و الشمال. لكن مقتضى إطلاق النص - و لا سيما بملاحظة كون مقتضى حكم العقل وجوب الاحتياط في المقام - هو وجوب الضرب في جميع الجهات بنحو يستوعب الطلب الدائرة المفروضة في مكانه، بحيث يكون مركزها مبدأ للطلب. و محيطها واقع في نهاية الغلوة أو الغلوتين، و لا وجه للتخصيص بجهة دون جهة. و يحتمل أن يكون المراد من كل من اليمين و اليسار - فيما عن النهاية و الوسيلة - نصف الدائرة، و أن الوجه في إهمال المقنعة جهة الخلف كونها وقع الطلب فيها بالمرور فيها إلى أن وصل إلى مكانه. فلاحظ.

(٢) و في الحدائق: «الظاهر عدم الخلاف فيه». لكن حكى عن قواعد الشهيد و الحبل المتين و المعالم: العدم، لبنائهم على كون وجوب الطلب نفسياً، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الدليل. لكن قد عرفت ضعفه و لا سيما و كون مفهوم الطلب مما لا مجال لاعتباره إلا في ظرف رجاء المطلوب و احتمال، لا مع العلم بعدمه.

(٣) كما عن نهاية الاحكام و جماعه. و في التذكرة: «لو دل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٢

مع بقاء الوقت. و ليس الظن به كالعلم (١) في وجوب الأزيد، و إن كان الأحوط خصوصاً إذا كان بحد الاطمئنان (٢)، بل لا يترك في هذه الصورة فيطلب إلى أن يزول ظنه و لا عبرة بالاحتمال في الأزيد.

ماء وجب قصده مع المكنة و إن زاد على الغلوة و الغلوتين». و كأنه لصدق الوجدان المانع من مشروعية التيمم، بإطلاق وجوب الطهارة المائية يقتضى فعليته، و نصوص التحديد لا - تنافي ذلك، لأن ظاهرها صورة الاحتمال لا غير، فمعه يسقط وجوب الطهارة المائية. كما أن الظاهر سقوطه إذا كان الماء بعيداً مثل فرسخ و نحوه، فان الظاهر صدق عدم الوجدان. فاذا بنينا على جواز البدار في السعة - كما سيأتي في أحكام التيمم - لا - مانع من صحة التيمم حينئذ، و إن علم بوجود الماء بعيداً بحيث يمكن الوصول إليه قبل خروج الوقت. و لا بد من ملاحظة كلماتهم، فان كان إجماع على وجوب السعي إلى الماء مطلقاً - كما هو الظاهر من بعض الكلمات - فهو، و إلا فاللازم جعل المدار على صدق عدم الوجدان عرفاً، بناء على القول بجواز البدار، و لو لأجل النصوص الخاصة كما عرفت. و سيأتي في مبحث جواز البدار اختصاص القول به بصورة عدم العلم بوجوده في الوقت و إلا - لم يجز إجماعاً، و إن كانت أدلة الموسعة شاملة لذلك حتى النصوص لو لزم من الطلب الحرج أو الضرر أو نحوهما مما يوجب سقوط التكليف.

(١) فلا يجب مع الظن الطلب زائداً على الحدين لعدم الدليل عليه، و ما في جامع المقاصد و عن الروض من إلحاقه به، و تعليقه بأن شرط التيمم العلم بعدم الماء، كما ترى خروج عن إطلاق دليل التحديد.

(٢) فقد تردد فيه في الجواهر كالمتمن، لاحتمال خروجه عن نصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٣

[**مسألة ١): إذا شهد عدلان بعدم الماء في جميع الجوانب أو بعضها سقط وجوب الطلب فيها أو فيه**]

(مسألة ١): إذا شهد عدلان بعدم الماء في جميع الجوانب أو بعضها سقط وجوب الطلب (١) فيها أو فيه، و إن كان الأحوط عدم الاكتفاء. و في الاكتفاء بالعدل الواحد إشكال (٢) فلا يترك الاحتياط بالطلب.

[**مسألة ٢): الظاهر وجوب الطلب في الأزيد من المقدارين إذا شهد عدلان بوجوده في الأزيد**]

(مسألة ٢): الظاهر وجوب الطلب في الأزيد من المقدارين إذا شهد عدلان بوجوده في الأزيد، ولا يترك الاحتياط في شهادة عدل واحد به.

[مسألة ٣: الظاهر كفاية الاستنابة في الطلب]

(مسألة ٣): الظاهر كفاية الاستنابة (٣) في الطلب و عدم وجوب المباشرة، بل لا يبعد كفاية نائب واحد عن جماعة،

التحديد لانصرافها عنه، بل هو المتعين بناء على حجيته، لما عرفت من كون موضوع الأمر في النصوص هو موضوع حكم العقل به من باب الاحتياط، و حيث لا مجال لحكم العقل مع وجود الحجة يكون خارجاً عن موضوع النصوص أيضاً.
(١) لأنه مع وجود الحجة على العدم لا مجال لحكم العقل فلا- تشمله النصوص. نعم لو بنى على كون الوجوب نفسياً أو غيرياً لم يسقط، لما سبق.

(٢) مبنى على الإشكال في حجيته في الموضوعات.

(٣) كما عن الشهيدين و ابن فهد و غيرهم. و في جامع المقاصد:

«و يجوز الاستنابة في الطلب و ينبغى اشتراط عدالة النائب، و يحسب لهما، لأن إخبار العادل يشمر الظن». و في التذكرة: «لو أمر غيره بالطلب لم يبيح له التيمم على إشكال ينشأ من الاعتماد على الظن و قد حصل من إخبار الثقة». و في المنتهى: «لو أمر غيره فطلب الماء فلم يجده لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٤

.....

يكتف به لأن الخطاب بالطلب للتيمم فلا يجوز أن يتولاه غيره كما لا يجوز له أن يتممه». و هذه الكلمات ليست جارية على مجرى واحد، فان كلام العلامة مبنى على عدم كون المقام مقام النيابة، و كلام جامع المقاصد مبنى على خلاف ذلك.
و تحقيق ذلك: أن النيابة تختص بالموارد الذي تكون نسبة الفعل فيه الى المخاطب دخيلة في ترتب الأثر مثل الصوم و الصلاة و نحوهما، فإن النائب بفعله بقصد النيابة يتحقق منه فعل منسوب الى المنوب عنه، فيترتب عليه أثره. و لو لم يقصد النيابة لا تتحقق النسبة إلى المنوب عنه فلا يترتب الأثر عليه. أما الموارد التي لا تكون النسبة فيها دخيلة في ترتب الأثر فلا مجال لاعتبار النيابة فيها و ليست من موارد.

و على هذا فالأولى أن يقال: إن بنى على كون الوجوب في المقام نفسياً أو غيرياً فظاهر الدليل وجوب فعل المكلف نفسه فيكون من موارد النيابة. و حينئذ يشكل الأمر في جواز النيابة فيه، لعدم ثبوت العموم الدال على جوازها كلية بحيث يرجع اليه عند الشك، و الدليل عليه بالخصوص مفقود، و بناء العرف عليه في كل مقام و إن كان حجة- كما تقتضيه الإطلاقات المقامية- إلا أن ثبوت بنائهم في المقام غير ظاهر. و إن بنى على كون الوجوب طريقياً- نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكمية راجعاً إلى إيجاب الاحتياط و إلغاء الأصل المؤمن- فظاهر الدليل عدم الخصوصية في الطلب المنسوب الى المكلف، و أن الواجب هو اليأس من وجود الماء فيما دخل الحد الحاصل من الطلب سواء أ كان الطلب و الفحص من المكلف أم من غيره فاذا علم بوقوع الطلب من غيره على أحسن وجوه اكتفى به و ان لم يكن بقصد النيابة، و إلا فلا و إن وقع بقصد النيابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٥

و لا يلزم كونه عادلاً (١) بعد كونه أميناً موثقاً (٢).

[مسألة ٤: إذا احتمل وجود الماء في رحله أو في منزله أو في القافلة وجب الفحص]

(مسألة ٤): إذا احتمل وجود الماء في رحله أو في منزله أو في القافلة وجب الفحص حتى يتيقن العدم أو يحصل اليأس منه، فكفاية المقدارين خاص بالبرية (٣).

[مسألة ٥: إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة ولم يجد ففي كفايته بعد دخول الوقت مع احتمال العثور عليه لو أعاده إشكال]

(مسألة ٥): إذا طلب قبل دخول وقت الصلاة ولم يجد ففي كفايته بعد دخول الوقت مع احتمال العثور عليه لو أعاده إشكال (٤)، فلا يترك الاحتياط بالإعادة. و أما مع انتقاله عن

(١) لإطلاق الطلب بعد فهم عدم خصوصية النسبة إلى المكلف فيه، لعدم الدليل عليه، ولذا لا يشترط في سائر موارد النيابة.
(٢) ليقبل خبره.

(٣) يعنى: خاص بطلب الماء الذى يكون فى البرية مثل الآبار و النابع و مجامع المياه و نحو ذلك، و لا يرتبط بالماء الذى يكون فى الرحل أو النزول أو القافلة أو نحوها مما لا يتعلق بالأرض، فإنه يجب الفحص عنه بلا تقدير، فيكون حاله حال الفحص فى الحضر لا بد فى سقوطه من حصول العلم بالعجز أو اليأس من الوصول إليه أو الحرج أو الضرر كما تقدمت الإشارة إليه فى أول المسألة، و تقدم نقل ما فى التذكرة و المنتهى و الروض، فراجع.

(٤) قال فى المعبر: «لو طلب قبل الوقت لم يعتد بطلبه و أعاده، و لو طلب بعد دخول الوقت اجتزأ به». و قال فى المنتهى: «لو طلب قبل الوقت لم يعتد به و وجبت إعادته لأنه طلب قبل المخاطبة بالتميم فلم يسقط فرضه كالشفيع لو طلب قبل البيع». ثم استدل له بمصحح زرارة المتقدم

، ثم قال: «لا يقال: إذا كان قد طلب قبل الوقت و دخل الوقت و لم يتجدد حدوث ماء كان طلبه عبثاً. لأننا نقول: إنما يتحقق مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٦

.....

أنه لم يحدث ماء إذا كان ناظراً الى مواضع الطلب و لم يتجدد فيها شىء و هذا يجزؤه بعد دخول الوقت لأن هذا هو الطلب، و أما إذا غاب عنه جاز أن يتجدد فيها حدوث الماء فاحتاج الى الطلب». و ظاهر ذيل كلامه - كظاهر ما فى المتن - الفرق بين الطلب قبل الوقت و بعده، و وجوب التجديد مع احتمال العثور فى الأول و عدمه فى الثانى. و استدل له فى الجواهر بأن الطلب واجب للإجماع و غيره، فلا ينطبق على ما قبل الوقت لأنه ليس بواجب. و لتوقف صدق عدم الوجدان على الطلب فى الوقت و لظهور الآيه فى إرادة عدم الوجدان عند إرادة التيمم للصلاة و القيام إليها. و لأنه لو اكتفى بما قبل الوقت لاكتفى بالطلب الواحد لأيام متعددة و هو معلوم البطلان. انتهى. هذا و المنساق من الأدلة المذكورة - كصدر كلام المنتهى - الفرق بين الطلب قبل الوقت و بعده فى الاجتزاء بالثانى مطلقاً دون الأول كذلك.

و كيف كان فإن أريد هذا فهو خلاف إطلاق خبر السكونى

، و الوجوه المذكورة لا تصلح لتقييده إذ هى مجال المناقشة، لأن عدم وجوب ما قبل الوقت لا يلزم عدم الاجتزاء به كما هو الحال فى جميع المقدمات المأتى بها قبل وقت ذبيها. و توقف عدم الوجدان على الطلب فى الوقت أول الكلام. و ظهور الآيه فى إرادة عدم الوجدان عند الصلاة مسلم، لكنه لا يقيد الطلب المعبر شرطاً فى صحة التيمم - بناء عليه - فى خصوص ما يكون فى الوقت. و العلم

ببطلان الاكتفاء بالطلب الواحد لأيام متعددة غير ظاهر.

و إن أريد الأول نقول: إن كان احتمال العثور على الماء لاحتمال الخطأ في الطلب، أو لاحتمال تجدد وجود الماء احتمالاً غير معتد به عند العقلاء،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٧

.....

فمقتضى النص عدم الاعتناء به وعدم وجوب تجديد الطلب لأجله، لأن الاحتمال المذكور لازم غالباً لا ينفك عنه، فلو بنى على التجديد لأجله لزم وجوب التجديد دائماً إلى آخر الوقت، وهو خلاف ظاهر النص من الاكتفاء بطلب واحد. وإن كان معتداً به عند العقلاء كنزول مطر ونحوه فالظاهر وجوب الطلب ثانياً، وإن وقع الأول في الوقت لظهور النص في أنه يعتبر في صحة التيمم والصلاة به بقاء المكلف على الحالة التي كان عليها وبعبارة أخرى: ظاهر النص الدال على اعتبار الطلب في صحة التيمم ظاهراً إنما هو اعتبار نفس الحالة التي تحصل للطلب بعد الطلب وهو اليأس من القدرة على الماء، لا اعتبار نفس السعي والطلب، فإذا فرض زوال تلك الحالة بحدوث ما يوجب رجاء القدرة عليه وجب تحصيلها ثانياً.

ولأجل ما ذكرنا يندفع ما يقال من أن أدلة وجوب الطلب إنما اقتضت إلغاء أصالة عدم الوجدان الجارية قبل الطلب، فإذا جرى الأصل المذكور بعد الطلب كفى في إحراز صحة التيمم ولم يحتج إلى الطلب. وجه الاندفاع أن ظاهر النص اعتبار نفس الحالة الحاصلة بالطلب في صحة التيمم، فلا بد من تجديد الطلب لتحصيل الحالة المذكورة، وإلا فلا يحرز صحته.

هذا ولو بنى على المناقشة فيما ذكرنا وعلى الحكم بعدم وجوب التجديد لو طلب في الوقت كان اللازم أيضاً الحكم بعدم وجوب التجديد لو وقع قبل الوقت، عملاً بالاستصحاب المذكور، لعدم الفرق بينهما في شمول الإطلاق وجريان الاستصحاب، فالفرق بينهما - كما ذكره الجماعة - غير ظاهر. ثم إنه لو بنى على الفرق بينهما في شمول الإطلاق وجريان الاستصحاب فقد عرفت الإشارة إلى أن عدم وجوب التجديد عملاً بالاستصحاب لو وقع بعد الوقت إنما يتم بالنسبة إلى إحراز صحة التيمم، لا بالنسبة إلى الأمن من تفويت الواجب المطلق أعني: الطهارة المائية كما ذكرنا ذلك آنفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٨

ذلك المكان فلا إشكال في وجوبه (١) مع الاحتمال المذكور.

[مسألة ٦: إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات]

(مسألة ٦): إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاة فلم يجد يكفى لغيرها من الصلوات فلا يجب الإعادة عند كل صلاة إن لم يحتمل العثور مع الإعادة، وإلا فالأحوط الإعادة (٢).

[مسألة ٧: المناطق في السهم والرمى والقوس والهواء والرامي: هو المتعارف المعتدل الوسط في القوة والضعف]

(مسألة ٧): المناطق في السهم والرمى والقوس والهواء والرامي: هو المتعارف المعتدل الوسط في القوة والضعف (٣)

(١) وفي كشف اللثام وغيره: القطع به، لإطلاق النص، ودعوى انصرافه عن صورة عدم انتقاض تيممه بحدث، ويكون المرجع فيها استصحاب صحة التيمم. غير ظاهرة.

(٢) الكلام في هذه المسألة بعينه الكلام فيما قبلها، وفي الذكرى صرح بالاكتفاء بالطلب مرة في الصلوات إذا ظن الفقد بالأولى مع

اتحاد المكان. ذكر ذلك بعد مباحث التخلي، ونحوه في جامع المقاصد إذا كان الظن قوياً، و مرادهم صورة بقاء الظن بحاله، بناء منهم على الاجتزاء بذلك في الطلب مطلقاً، و في التحرير: «لو دخل عليه وقت صلاة أخرى و قد طلب في الأولى ففي وجوب الطلب ثانياً إشكال أقربه عدم الوجوب.

و لو انتقل عن ذلك المكان و جب إعادة الطلب». و ظاهر إطلاقه المنافاة لما سبق، إلا أن يحمل على صورة عدم نقض تيممه بحدث، ليكون الوجه في عدم الوجوب استصحاب صحة التيمم بعد قصور الأدلة عن شمول المورد. و هو- مع بعده عن كلامه- لا- يتجه بالإضافة إلى احتمال تفويت الطهارة المائية. أو يكون المراد صورة ما إذا كان احتمال العثور على الماء- لو طلب ثانياً- غير معتد به عند العقلاء، فيكون اليأس من العثور على الماء الحاصل بالطلب الأول بحاله.

(٣) و في كشف اللثام: أنه المعروف، و يقتضيه الإطلاق المقامى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٠٩

[مسألة ٨): بسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت]

(مسألة ٨): بسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت (١)

[مسألة ٩): إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصي]

(مسألة ٩): إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصي (١)

المعول عليه في أمثال المقام من موارد التحديد. لكن حكى فيه عن العين و الأساس: أن الفرسخ التام خمس و عشرون غلوة. و عن ابن شجاع:

ان الغلوة ثلثمائة ذراع إلى أربعمائه. و عن الارتشاف: أنه مائة باع و أن الميل عشرة غلاء. انتهى. و لكنها- مع اختلافها فيما بينها- لا تصلح للخروج عن مقتضى الإطلاق المقامى و هو الأخذ بالمتعارف و معرفة مقداره موقوفه على الاختبار.

(١) بلا خلاف و لا إشكال ظاهر، و يظهر من كلام غير واحد كونه من الواضحات، فيتيمم و يصلى و لا قضاء عليه. و يشهد به صحيح زرارة السابق عن أحدهما (ع): «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم و ليصل في آخر الوقت، فان وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل» (١)

، و يشير اليه الخبران المتقدمان

«٢» الدالان على سقوط الطلب بالخوف.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و يظهر منهم الإنفاق عليه و وجهه- بناء على وجوب الصلْب نفسياً كما عرفت سابقاً أنه ظاهر جماعة- ظاهر. أما بناء على كون وجوبه إرشادياً إلى إلغاء أصالة عدم الوجدان الجارية لو لا- دليل وجوب الطلب، فيكون مفاده تنجز احتمال عدم مشروعية التيمم كما عرفت أنه الظاهر، فثبوت العصيان حينئذ غير ظاهر إلا بناء على القول

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم، حديث: ٣، و قد تقدم نقله من دون قوله (فان وجد ..).

(٢) هما خبرا داود الرقى و يعقوب بن سالم المتقدمان قريباً في البحث عن وجوب الطلب في البرية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٠

لكن الأقوى صحة صلاته حينئذ (١)

بفساد التيمم و الصلاة حينئذ، إذ لو قيل بصحتها- كما سيأتي- لم يكن وجه للعصيان. كما أنه لو قيل بكون صحتها منوطة بصدق عدم الوجدان واقعاً كان اللازم القول بالتجرؤ من جهة الإقدام على عدم اليقين بالفراغ لا العصيان الحقيقي لاحتمال الصحة و الموافقة. نعم لو كان عالمًا بأنه لو طلب لعثر كان عاصياً، لكن محل الكلام أعم من ذلك. و كذا الإشكال في تحقق العصيان من جهة تفويت الطهارة المائية- بناء على كون وجوبها مطلقاً لا مشروطاً بالوجدان- فان ذلك إنما يتم أيضاً لو كان يعلم بأنه لو طلب الماء لعثر عليه، أما لو كان يحتمل ذلك فليس منه إلا التجرؤ، من جهة الإقدام على تفويت الواجب مع احتمال القدرة عليه. و كأنه لأجل ما ذكرنا عبر جماعة بالخطأ- منهم المحقق في الشرائع و العلامة في القواعد- و لم يعبروا بالعصيان. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور كما في المدارك. و عن الروض: نسبه الى فتوى الأصحاب، كما يقتضيه قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا) * «١»، و إطلاق مصحح زرارة السابق

«٢». و احتمال انصرافهما الى خصوص صورة عدم التفريط ممنوع، كما هو كذلك في سائر موارد الأبدال الاضطرارية. و على هذا فما عن المشهور من شرطية الطلب للتيمم يراد بها الشرطية في السعة لا في الضيق، و إلا لم يكن وجه للصحة في المقام. و أما ما عن ظاهر النهاية و المبسوط و الخلاف و السرائر و النافع و الدروس من وجوب الإعادة، فمجرده لا يقتضى خلافاً منهم في الصحة، بل يحتمل خلافهم في الاجزاء. و حينئذ

(١) المائة: ٤.

(٢) تقدم ذكره في المسألة الثامنة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١١

و إن علم أنه لو طلب لعثر (١) لكن الأحوط القضاء خصوصاً في الفرض المذكور.

فضعفه أظهر، لصراحة أدلة مشروعية التيمم في اجزائه عن الطهارة المائية و عدم الحاجة الى الإعادة، و إن كان مقتضى الجمع بين ذلك و بين ما دل على تحريم تفويت الطهارة الالتزام بأن ما يفوت من الطهارة غير قابل للتدارك بالقضاء. و يحتمل- كما في المدارك- أن يكون مراد الشيخ من وجوب الإعادة صورة ما لو تيمم في السعة، الذي ادعى غير واحد الإجماع على وجوب الإعادة فيه، فلا خلاف له فيما نحن فيه. و لعله مراد غيره فلا بد من ملاحظة كلامهم.

(١) لعدم الفرق بين الصورة المذكورة و غيرها في صدق عدم الوجدان و عموم الصحيح المتقدم

[١]، إذ مجرد العلم المذكور لا يجدي بعد تعذر الطلب من جهة الضيق كما هو ظاهر. نعم استثنى في القواعد صورة ما لو وجد الماء في رحله أو مع أصحابه فأوجب الإعادة فيها. و في محكي البيان «لو أخل بالطلب حتى ضاق الوقت عصى و صحت الصلاة بالتيمم، فان وجده بعدها في رحله أو مع أصحابه الباذلين أو في الفلوات أعادها».

و قريب منهما ما يحكى عن غيرها. فان كان مرادهم صورة ضيق الوقت عن طلب الماء في الغلوة أو الغلوتين مع عدم ضيقه عن طلب الماء الذي وجده و إنما لم يطلبه لاعتقاد عدمه- كما لعله ظاهر المقنعة- فالحكم بوجوب الإعادة منهم مبنى على ما يأتي إن شاء الله في المسألة الثانية عشرة.

و إن كان مرادهم صورة الضيق عن طلب الماء مطلقاً حتى ما وجده في رحله أو عند أصحابه- كما لعله ظاهر عبارة البيان بل هو صريح المنتهى،

[١] هو صحيح زرارة الذي تقدم ذكره في المسألة الثامنة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٢

[مسألة ١٠:] إذا ترك الطلب في سعة الوقت و صلى بطلت صلاته

(مسألة ١٠): إذا ترك الطلب في سعة الوقت و صلى بطلت صلاته (١) و إن تبين عدم وجود الماء. نعم لو حصل

قال فيه: «لو كان بقرب المكلف ماء و أهمل حتى ضاق الوقت فصار لو مشى إليه خرج الوقت فإنه يتم و في الإعادة وجهان أقربهما الوجوب» - كان الحكم بوجوب الإعادة غير ظاهر» لما عرفت من أن بناءهم على وجوب الإعادة إن كان لأجل البناء على بطلان التيمم و الصلاة فهو خلاف إطلاق الآية و المصحح. و إن كان راجعاً إلى عدم الاجزاء مع البناء على صحة التيمم و الصلاة - كما هو ظاهر المنتهى و البيان - فهو خلاف ما دل على الاجزاء كما سيأتي إن شاء الله. نعم في الحدائق - بعد ما نسب إلى المشهور القول بوجوب القضاء في الفرض - قال (ره): «إسناداً إلى ما

رواه الشيخ (ره) عن أبي بصير قال: «سألته عن رجل كان في سفر و كان معه ماء فنسيه و تيمم و صلى، ثم ذكر أن معه ماء قبل أن يخرج الوقت. قال (ع): عليه أن يتوضأ و يعيد الصلاة» (١)

و أنت خبير بأن ظاهر الخبر المذكور أولاً - إنما هو النسيان و هو أخص من المدعى، و ثانياً إن تيممه وقع في السعة و هو خلاف المفروض في كلامهم» و سبقه في الاشكال الأول السيد في المدارك، و المناقشة في اختصاصه بالسعة كما ترى. و من ذلك يظهر أن ما عن السرائر و المهذب و ظاهر المقنع و الفقيه و النهاية من عدم لزوم الإعادة في محله.

(١) قطعاً و إجماعاً منقولاً إن لم يكن محصلاً كما في الجواهر. و في غيرها: «ان الإجماع عليه مستفيض النقل ما بين صريح و ظاهر و التبع مساعده»، لعدم الدليل على مشروعيته حينئذ، لأن دليل وجوب الطلب

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٣

منه قصد القرينة مع تبين عدم الماء فالأقوى صحتها (١).

[مسألة ١١:] إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيماً

(مسألة ١١): إذا طلب الماء بمقتضى وظيفته فلم يجد فتيماً و صلى ثم تبين وجوده في محل الطلب - من الغلوة أو الغلوتين أو الرحل أو القافلة - صحت صلاته و لا يجب القضاء أو الإعادة (٢).

مانع من صدق عدم الوجدان. بل لو قيل بكون وجوب الطلب غيراً كان دليلاً دليلاً على البطلان، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. (١) كما عن التحرير. و هو في محله بناء على كون وجوب الطلب إرشادياً، إذ عليه يكون الفعل مصداقاً للمأمور به واقعاً فيسقط الأمر به و اعتبار الجزم في التقرب لا شاهد عليه كما تقدم في أوائل مباحث التقليد، مع أنه قد يتفق حصول الجزم بسبب الغفلة عن التكليف بالطلب شرعاً و عقلاً. نعم بناء على كون وجوب الطلب غيراً لا بد من الحكم بالبطلان لكن عرفت ضعف المبنى المذكور.

(٢) اتفاقاً كما قيل، بل الظاهر كون الفرض من صغريات ما يأتي من أن من صلى بتيمم صحيح لم تجب عليه الإعادة، الذي دعى جماعة الإجماع عليه، المستدل عليه بالنصوص الكثيرة الصريحة في الاجزاء.

(و دعوى) أن موضوع تلك المسألة التيمم الصحيح، و هو أول الكلام فى الفرض، لأن وجود الماء فى الحد يوجب كونه واجداً له فى الواقع فلا يشرع له التيمم. (مندفعة) بما عرفت من أن موضوع المشروع عدم الوجود المقدور و هو حاصل، لأن عدم عثوره على الماء مع وقوع الطلب منه على وجهه ملزوم لعدم القدرة عليه. نعم لو كان الموضوع عدم الوجود مطلقاً تمّ ما ذكر، لكنه ليس كذلك. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٤

[(مسألة ١٢): إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى ثم تبين سعة الوقت لا يبعد صحة صلاته]

(مسألة ١٢): إذا اعتقد ضيق الوقت عن الطلب فتركه و تيمم و صلى ثم تبين سعة الوقت لا يبعد صحة صلاته (١) و إن كان الأحوط الإعادة (٢) أو القضاء، بل لا يترك الاحتياط بالإعادة. و أما إذا ترك الطلب باعتقاد عدم الماء فتبين وجوده

و مثلها دعوى كون عدم القدرة المأخوذ شرطاً فى مشروعيته ليس مجرد عدم القدرة الذى يصلح عذراً فى نظر العقل، ليشمل ما يكون ناشئاً من عدم الالتفات، لعدم الدليل على ذلك، بل عدم القدرة واقعاً مع قطع النظر عن العلم و الجهل، و ذلك منتف فى المقام. وجه الاندفاع:

أنك عرفت أن مقتضى الجمود على قوله تعالى «فَلَمْ تَجِدُوا»* هو الاكتفاء بمجرد عدم إصابة الماء و عدم استيلائه عليه، غاية الأمر أن المتعارف فى استعمال التركيب المذكور- بمناسبة كون البديل اضطرارياً و أنه مجعول فى ظرف الاضطرار، كما يشير الى ذلك صحيح صفوان المتقدم فى أول المبحث- هو إرادة عدم الإصابة المضطر اليه، فيكون المراد عدم الوجدان المقدور و هو صادق فيما نحن فيه، و إرادة أكثر من ذلك محتاجة إلى دليل مفقود.

(١) إما لأنه يستفاد من مصحح زرارة السابق

بالأولوية، أو لأن اعتقاد الضيق يوجب منعه من الطلب للمضادة بينه و بين الصلاة فلا يكون قادراً على الماء، فيشرع له التيمم بناء على كون عدم القدرة- و لو بتوسط جعل الشارع- موضوعاً للمشروعىة كما سيأتى.

(٢) لإمكان المناقشة فى الأول بأن المصحح لا يدل على الصحة فى ظرف انكشاف السعة ليتمكن إلحاق المقام بمورده بالأولوية، بل هو حكم ظاهرى بالصحة و نفى القضاء، فيجرى فيه ما يجرى فى سائر الأحكام الظاهرية من عدم الاجزاء على تقدير الخطأ. و فى الثانى بأن عدم القدرة المأخوذ موضوعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٥

.....

لمشروعىة التيمم لا يراد به ما يشمل ما ذكر مما كان ناشئاً عن اعتقاد خطئى لظهور الدليل فى غيره، و الأصل عدم المشروعىة. و فيه: أن المناقشة فى الأول إنما تتم لو كان الخوف طريقاً شرعاً الى الضيق، أو أن مقتضى الأصل ثبوت الضيق على خلاف استحباب بقاء الوقت، و كلاهما خلاف ظاهر المصحح، فان ظاهره كون الوجه فى التيمم لزوم ترجيح احتمال الفوت على احتمال إيقاع الصلاة بالطهارة المائية، فإن المكلف عند خوف فوت الوقت يحتمل السعة الموجبة للطلب، و يحتمل الضيق الموجب للمبادرة إلى الصلاة مع الطهارة الترابية، فحيث يدور أمره بينهما يترجح فى حقه العمل على الثانى لأهميته متعلقه، فيكون وجوب التيمم من باب الاحتياط فى الوقت. فاذا دل المصحح على المشروعىة حينئذ حتى على تقدير السعة واقعاً- كما يقتضيه إطلاقه- فقد دل على المشروعىة فيما نحن فيه بالأولوية. و لا ينافى ذلك

قوله (ع) فى المصحح: «و ليصل فى آخر الوقت»

، لأن المراد منه آخر الوقت الذي يخاف الفوت لو آخر عنه.

و يدفع المناقشة في الثاني: أن الموجب لسلب القدرة على الطلب ليس هو الاعتقاد ليدعى انصرافه الى غير الخطئى، بل هو حكم العقل، و لا يفرق فيه بين الاعتقاد الخطئى و غيره، لأن موضع الأحكام العقلية الموضوعات الاعتقادية. نعم إنما يتم التقريب المذكور بناء على أن عدم القدرة المعتبر في التيمم أعم من العقلى و الشرعى كما هو الظاهر.

و بالجملة: المحتمل بدواً في موضوعية عدم الماء لمشروعية التيمم و إن كان أحد أمور أربعة: (الأول): عدم الماء في مقابل وجوده. (الثاني):

عدم وجدان الماء مطلقاً في مقابل فقدانه. (الثالث): عدم وجدان الماء مع الاضطرار الى العدم، أعنى العدم الخاص في مقابل الوجدان و في مقابل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٦

و أنه لو طلب لعثر فالظاهر وجوب الإعادة (١) أو القضاء.

[مسألة (١٣): لا يجوز إراقة الماء الكافى للوضوء أو الغسل]

(مسألة ١٣): لا يجوز إراقة الماء الكافى للوضوء أو الغسل

عدم الوجدان غير الاضطرارى. و هذا على قسمين لأن العدم الاضطرارى (تارة): لقصور في الكلفة أو في الماء. (و أخرى): لا لقصور في إحدى الجهات بل لمجرد الخطأ في الاعتقاد. لكن الأول لا مجال له لعدم الدليل عليه و لا منشأ لاحتماله. و الثانى و إن كان هو يقتضى الجمود على قوله تعالى:

«فَلَمْ تَجِدُوا»* لكن المفهوم منه عرفاً- بملاحظة وروده مورد الاضطرار و بملاحظة دليل وجوب الطلب و مثل صحيح صفوان المتقدم في أول المبحث- يأباه، فلا مجال للأخذ به، و يتعين الحمل إما على الثالث و إما على الرابع.

و الذى يساعده المذاق العرفى هو الأخير، فإن المنع العقلى بعد ما كان موجباً لسلب القدرة، كان كالمنع الشرعى و سيأتى في المسألة التاسعة عشرة ما له نفع في المقام. و عليه فالبناء على ما فى المتن فى محله. نعم إذا كان الخطأ فى الاعتقاد لا يوجب منعاً عقلياً- كما فى الفرض الآتى- لم يكن وجهه للاجزاء. كما أنه أيضاً يبتنى على القول بجواز البدار، و إلا فلو انكشف اتساع الوقت انكشف عدم جواز البدار،

(١) لما عرفت من أن اعتقاد عدم الوجود لا يوجب صدق عدم الوجدان، و لا منع عقلى يستوجب ذلك أيضاً كما فى الفرض السابق. و أما مضمرة أبى بصير المتقدم

«١» فالتعدى عن مورده الى مثل المقام يحتاج الى لطف قريحة. و عن السيد المرتضى (ره) نفى الإعادة فى الناسى، و كأنه استضعاف للنص فى قبال عموم عدم الوجدان الصادق مع النسيان، و لكنه فى غير محله، لانجبار ضعف السند بالعمل. مع أنك عرفت أنه مقتضى

(١) تقدم فى المسألة التاسعة من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٧

بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر (١). و لو كان على وضوء لا يجوز له إبطاله إذا علم بعدم وجود الماء، بل الأحوط

القاعدة. هذا بناء على جواز التيمم فى السعة. و لو خص الجواز بالضيق كان الظاهر وجوب الإعادة مطلقاً بلا خصوصية للنسيان.

(١) كما نسب إلى الأصحاب، بل في الجواهر: دعوى ظهور الإجماع عليه، إذ لم يعرف فيه مخالف إلا ما في المعتمد. لإطلاق وجوب الطهارة المائية، كما هو ظاهر قوله تعالى. (إِذِ انبأ قَوْمٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا ..) وقوله تعالى (حَتَّى تَغْتَسِلُوا).

و دعوى: أنه وإن كان مقتضى ظاهرهما ذلك، إلا أن مقتضى الجمع بينه وبين ما بعده من قوله تعالى: (فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً ..) كون موضوع الطهارة المائية خصوص واجد الماء كما هو الحال في أمثاله مما ورد فيه مطلق ومقيد، كإطلاق أدلة وجوب التمام، فإنه وإن كان يقتضى وجوبه مطلقاً، إلا أن الجمع بينه وبين ما دل على القصر للمسافر يقتضى اختصاصه بغير المسافر، فيكون التمام والقصر حكمن لموضوعين: الأول: حكم الحاضر، والثاني: حكم المسافر، وكذا نقول في المقام، فإن مقتضى الجمع بين أدلة الطهارة المائية والترابية كون موضوع الأولى الواجد، وموضوع الثانية الفاقد. فكما لا مانع عقلاً من الانتقال من الحضر الى السفر وبالعكس كذلك في المقام يجوز الانتقال من الوجدان الى عدمه وبالعكس لو أمكن وأمثالهما في الفقه كثيرة. مندفعاً: بأن ذلك وإن سلم لكنه يختص بما إذا لم يكن عنوان المفيد عنواناً اضطرارياً، أما لو كان كذلك فالعرف يأبى عن الجمع بالتقيد، بل يكون المفهوم عنده من الدليلين هو وجود ملاك حكم المطلق مطلقاً غير مشروط مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٨

.....

بنقيض عنوان المقيد، وأنه في ظرف عذر المكلف عن موافقة حكم المطلق.

ولأجل الاضطرار يثبت حكم المقيد. والرجوع إلى العرف في القيود الاضطرارية يوجب الجزم بما ذكرنا. مضافاً إلى أن ارتكاز بدلية التيمم عن الوضوء أو الغسل عند المتشعبة لا يصح إلا من جهة وجود ملاكهما في ظرف مشروعته، إذ مع انتفاء ملاكهما لا معنى للبدلية عنهما، ولو كان الوجوب مشروطاً بالوجدان كان عدم الوجدان موجباً لانتفاء الملاك كما هو ظاهر. نعم قد يعارض ذلك ما دل على الاجزاء مثل

قوله (ع) «يكفيك الصعيد عشر سنين» (١)

،

قوله (ع): التيمم أحد الطهورين» (٢)

، ونحوهما، ولا سيما مثل

قوله (ع): «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» (٣).

لكن لا يخفى أن مفاد أدلة الاجزاء ليس إلا نفى الإعادة أو القضاء، ولا تدل على وفاء التيمم بتمام ما يفى به الوضوء أو الغسل، ومن الجائز أن يكون نفى الإعادة والقضاء لعدم إمكان تدارك الفائت، وأما التشبيه في الأخير وإنما وقع بين نفس الجعلين فيدل على تساويهما، لا بين نفس المجمعولين ليدل على تساويهما في المصلحة، ليمتنع الترتب بينهما. فلاحظ.

فان قلت: لو كانت مصلحة الطهارة المائية أهم وأعظم لزم عدم جواز فعل الغايات المشروطة بها إلا عند الضرورة مع بنائهم على أنه يستباح بالتيمم كل ما يستباح بالطهارة المائية ولو مع عدم الاضطرار، فلو تيمم عند عدم الماء أو الخوف من استعماله جاز له القضاء وغيره من

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ١. و يدل على المطلب المذكور في المتن سائر أخبار باب: ٢٣ و جملة من أخبار باب: ٢٠ و ١٤ من أبواب التيمم. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣١٩

عدم الإرافة و عدم الابطال قبل الوقت أيضاً مع العلم بعدم وجدانه بعد الوقت (١). و لو عصى فأراق

الواجبات و المستحبات و إن كانت موسعة، و جاز لغيره استتجاره لذلك، و جاز الاكتفاء بفعله في الكفائيات، و نحو ذلك، و لما جاز البدار مع أنه مذهب جماعة، بل هو الصحيح كما يأتي إن شاء الله تعالى.

قلت: مع أن جملة مما ذكر محل إشكال أو منع كما سيأتي، نقول إن تم إجماع في جميع ما ذكر أو قام دليل عليه أمكن أن يكون كاشفاً عن رفع الشارع الأقدس اليد عن المقدار الزائد من المصلحة لجهة اقتضت ذلك، لا أنه ترفع اليد عن إطلاق الوجوب الذي هو ظاهر الدليل كما عرفت.

فاذا ثبت إطلاق وجوب الطهارة المائية و جب عقلا حفظها و حفظ مقدماتها التي تفوت بفواتها. و لأجله لا تجوز إرافة الماء و لا نقض الوضوء. و جوز بعض الثاني دون الأول. و كأنه لظهور الإجماع على عدم الجواز في الأول و لم يثبت في الثاني. و هو غريب، إذ كيف يجوز الالتزام بوجوب حفظ الماء للوضوء للصلاة، ثم يحكم بجواز نقض ذلك الوضوء الذي و جب حفظ الماء لأجله؟! فلاحظ.

(١) كما نسب الجزم به إلى الوحيد. و يقتضيه حكم العقل بوجوب حفظ المقدمة قبل حصول شرط الواجب إذا علم بعدم القدرة عليها بعده، كالسفر الى الحج قبل زمانه، و التعلم قبل الوقت، و الغسل قبل الفجر، و نحو ذلك، و تفصيل الكلام فيه موكول الى محله في الأصول فراجع.

و ما اشتهر من عدم وجوب المقدمة قبل شرط الوجوب محمول على عدم الوجوب الشرعي، لبناء المشهور على عدم تقدم الوجوب على الشرط زماناً لكونه منوطاً بوجود الشرط الخارجي لا العلمى اللحاظي، لا عدم الوجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٠

أو أبطل يصح تيممه و صلته (١) و إن كان الأحوط القضاء.

مطلقاً و لو عقلا، و إلا فهو مما لا أصل له كما يظهر من بنائهم على وجوب فعل المقدمات المذكورة و غيرها. فلاحظ.

و أما بناؤهم في المقام على جواز الإرافة قبل الوقت بحيث لا يكون آثماً بذلك فالعمدة فيه دعوى ظهور الإجماع و عدم الخلاف الكاشف عن أن المقدمة ليس مطلق الوجود قبل الوقت بل خصوص الوجود من باب الاتفاق، فيمتنع أن يكون واجباً، لأنه إذ و جب كان الغرض من وجوبه وجوده، فيكون وجوبه داعياً الى وجوده، فاذا وجد عن دعى وجوبه لم يكن وجوده من باب الاتفاق، بل يكون بداعى الوجوب، و هو خلف. لكن في تمامية دعوى الإجماع تأمل ظاهر. و أما

قوله (ع) «إذا دخل الوقت و جب الطهور و الصلاة» (١)

، فغاية ما يقتضى توقيت الطهارة الواجبة بدخول الوقت، و هذا مما لا إشكال فيه، لأن الطهارة إنما تجب شرطاً في الصلاة مقارنة لها، و الصلاة لا- تجب إلا- بعد دخول الوقت، فكأنه قال: (إذا دخل الوقت و جبت الصلاة في حال الطهارة) و هذا المقدار أجنبي عن الترخيص في إرافة الماء أو نقض الوضوء قبل الوقت، بل مقتضى وجوبها حال الصلاة بعد الوقت حرمتها عقلا. فتأمل جيداً. ثم إنه لو فرض دلالة الحديث المذكور على عدم وجوب حفظ الطهارة قبل الوقت بترك الحدث لا بد من البناء على جواز إرافة الماء أيضاً إذ قد عرفت أن الالتزام بحرمه الإرافة و جواز إبطال الوضوء غريب.

(١) الظاهر أنه لا إشكال عندهم في صحتهما كما يظهر ذلك من ملاحظة كلماتهم. إنما الإشكال في الإعادة و القضاء، فالذى اختاره

فى كشف

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢١

[مسألة (١٤): يسقط وجوب الطلب إذا خاف على نفسه أو ماله]

(مسألة ١٤): يسقط وجوب الطلب إذا خاف (١) على نفسه أو ماله من لص أو سبع أو نحو ذلك كالتأخر عن القافلة (٢).
و كذا إذا كان فيه حرج و مشقة (٣) لا تتحمل.

اللثام عدم وجوبهما، و حكاه عن المنتهى و نهاية الأحكام و التحرير و التذكرة و كذلك فى جامع المقاصد قواه، و حكاه عن التذكرة و الذكرى. أما الأول: فلما عرفت فى المسألة التاسعة من أن العصيان فى تفويت الطهارة لا يمنع من صدق عدم وجدان الماء بعده، فيشملة دليل المشروعية و أما الثانى: فلظهور دليل المشروعية فى الاجزاء. فما فى المقنعة و عن الدروس و البيان من وجوب الإعادة عند التمكن من الماء ضعيف، سواء أ كان المراد من الإعادة ما يقابل القضاء أم ما يعمه. و دعوى: أن الصلاة بالطهارة المائية فاتت، و صحة الصلاة بالتيتم لا يقتضى سقوط التكليف بالفائت. مندفعة: بما عرفت من ظهور دليل مشروعية التيمم فى إجزائه عن الطهارة المائية كما يقتضيه التسالم على ذلك فى غير الفرض من سائر موارد مشروعية التيمم كما سيأتى إن شاء الله.

(١) كما عن غير واحد، بل فى الجواهر نفى الريب فيه. و يشهد له خبر الرقى

و يعقوب بن سالم

المتقدمان فى صدر الفصل المجبور ضعفهما بالعمل.

(٢) يعنى: إذا كان موجبا للخوف على نفسه أو ماله، و إلا فلا دليل على مسقطيته.

(٣) للدليل نفى الحرج [١] بناء على ما عرفت من الملازمة بين

[١] هو قوله تعالى (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) - الحج: ٧٨ - و قوله تعالى:

(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) - البقرة: ١٨٥ - و قوله تعالى (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) - المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٢

[مسألة (١٥): إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنه و فى بعضها سهله]

(مسألة ١٥): إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنه و فى بعضها سهله، يلحق كلاً حكمه (١) من الغلوة و الغلوتين.

[الثانى: عدم الوصلة إلى الماء الموجود]

إشارة

(الثانى): عدم الوصلة إلى الماء الموجود (٢) لعجز:

من كبر، أو خوف من سبع أو لص (٣)، أو لكونه فى بئر مع عدم ما يستقى به من الدلو و الحبل، و عدم إمكان إخراجه بوجه آخر و

لو يادخال ثوب و إخراجة بعد جذبہ الماء و عصره.

سقوط وجوب الوضوء و مشروعية التيمم.

(١) بلا-خلاف. و لو كان الجانب الواحد بعضه حزناً و بعضه سهلاً فالنص قاصر عن شموله. و مقتضى ما دل على وجوب الطلب وجوب الاحتياط بمعاملته معاملته السهلة. لكن قال فى جامع المقاصد: «و لو اختلفت فى ذلك توزع الحكم بحسبها». و كأنه لفهم المناط.

(٢) إجماعاً ادعاه جماعة منهم المحقق فى المعبر قال فيه: «و عدم الوصلة كعدم الماء، و هو إجماع». و يشهد له جملة من النصوص كصحيح الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (ع): «عن الرجل يمر بالركية و ليس معه دلو قال عليه السلام: ليس عليه أن يدخل الركبة لأن رب الماء هو رب الأرض فليتيمم» (١).

و نحوه حسن الحسين بن أبى العلاء عنه (ع)

«٢» و صحيح ابن أبى يعفور عنه (ع)

«٣» و زاد

فى الأخير: «و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم ماءهم».

(٣) إجماعاً كما فى كشف اللثام، كما يشهد به- مضافاً الى أدلة نفي الحرج و الضرر- خبر يعقوب بن سالم المتقدم . (و دعوى) أنه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٣

[مسألة ١٦: إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو]

(مسألة ١٦): إذا توقف تحصيل الماء على شراء الدلو أو الحبل أو نحوهما، أو استيجارهما، أو على شراء الماء أو اقتراضه وجب (١) و لو بأضعاف العوض (٢)

لا- مجال لأدلة نفي الضرر فى المقام كما يشهد به اتفاق النص و الفتوى على وجوب الشراء و لو بالمال الكثير. و الخبر ظاهر فى الخوف على النفس فلا- يشمل المال (لا تهم) للفرق بين الشراء، و بين تعريض النفس للصوم فى نظر العقلاء، حيث يقدمون على الأول و لا يقدمون على الثانى، لما فيه من الغضاضة و الحزارة التى لا تتحمل، و حينئذ يكفى نفي الحرج فى مشروعية التيمم و إن لم تف به قاعدة الضرر و لا الخبر. على أن تخصيص القاعدة فى الأول لا تقتضى تخصيصها فى الثانى. فما فى الحدائق من الإشكال فى الخوف على المال ضعيف جداً، و لا سيما بعد الاتفاق عليه كما اعترف به.

(١) بلا خلاف ظاهر، بل عن المنتهى نفي الخلاف عند العلماء فى وجوب شراء الماء، و فى كشف اللثام الاتفاق عليه. و الظاهر عدم الفرق بينه و بين غيره مما ذكر فى المتن عندهم. و تقتضيه- مضافاً الى صدق الوجدان- النصوص الآتية.

(٢) إجماعاً فى شراء نفس الماء كما عن الخلاف. و عن المهذب البارع أنه فتوى فقهاًنا. و عن غيرهم: نسبتة الى المشهور. لصدق

الوجدان أيضاً، فيتعين العمل بإطلاق أدلة الطهارة المائية. مضافاً الى

صحيح صفوان «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة درهم

أو بألف درهم و هو واجد لها يشتري و يتوضأ أو يتيمم؟ قال (ع): لا، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٤

.....

يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشترت، و توضأت و ما يشتري بذلك مال كثير» (١).

و قريب منه غيره. و

في خبر الحسين بن أبي طلحة: «سألت عبداً صالحاً عن قول الله عز و جل (أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) * (٢) ما حد ذلك؟ فان لم تجدوا بشراء و غير شراء، إن وجد قدر وضوئه بمائة ألف أو بألف و كم بلغ؟ قال (ع):

ذلك على قدر جدته» (٣).

و بذلك ترفع اليد عن عموم: «لا- ضرر» المقتضى لعدم وجوب الشراء بأكثر من ثمن المثل لكونه ضرراً مالياً اتفاقاً كما يظهر من

كلماتهم في خيار الغبن و غيره. أما لو كان الشراء بالقيمة فلا مجال لتطبيق «لا ضرر» بلحاظه، إذ لا ضرر في شراء الشيء بقيمته.

نعم يمكن تطبيقها بلحاظ وجوب الوضوء بالماء إذا كان ضرراً مالياً. لكن النصوص المذكورة كما يظهر منها وجوب الشراء و لو كان

ضرراً مالياً يظهر منها أيضاً وجوب الوضوء به، فتكون أيضاً هي المانع من تطبيق عموم: «لا ضرر» بلحاظ وجوب الوضوء الضروري.

فإن قلت: لا حاجة الى النصوص المذكورة في المقام، لأن وجوب الوضوء بالماء حكم ضررى، لاقتضائه إتلاف الماء الذى له مالیه،

فيكون دليله مخصصاً لقاعدة نفي الضرر، و حيث أنه يجب الأخذ بإطلاق الدليل المخصص يجب الأخذ بإطلاق وجوب الوضوء حتى

لو كانت قيمته مائة أو ألفاً.

قلت: الماء الذى يلزم صرفه فى الوضوء لا يعد إتلافه ضرراً عرفياً غالباً، فلا يكون دليله مخصصاً للقاعدة، بل يكون بينهما عموم من

وجه، فتكون القاعدة حاكمه عليه حكومتها على سائر العمومات التى قد تكون ضررية و قد لا تكون، فلا بد من الرجوع الى النصوص

المتقدمة لتكون

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٥

ما لم يضر بحاله (١). و أما إذا كان مضرراً بحاله فلا- كما أنه لو أمكنه اقتراض نفس الماء أو عوضه مع العلم أو الظن بعدم إمكان

الوفاء لم يجب ذلك (٢).

مخصصة للقاعدة. و اختصاصها بشراء الماء لا يمنع من التعدى عنه الى شراء الآلة أو استيجارها، لعدم الفرق بين الجميع. و أما ما عن

ابن الجنيد من عدم وجوب الشراء إذا كان غالباً بل يتيمم و يعيد، فضعيف.

(١) باتفاق الأصحاب كما عن شرح المفاتيح. و عن المنتهى: «لو كانت الزيادة كثيرة تجحف بماله سقط عنه وجوب الشراء و لا نعرف

فيه مخالفاً». نعم عن السيد المرتضى و ابن سعيد: إطلاق إيجاب الشراء، و كأنه لإطلاق النصوص المتقدمة. و فيه: أنه يتم لو لم يكن

الضرر بالحال حرجاً و ضيقاً لا يتحمل عادةً، و إلا فلا وجه للوجوب، لعموم نفي الحرج المقدم على الإطلاق. و من هنا يشكل إطلاق الضرر بالحال في كلام الأكثر، أو الإجحاف كما في كلام جماعة. و لا يبعد أن يكون مرادهم منهما ذلك. كما لا يبعد أن يكون مراد السيد و ابن سعيد غير صورة الحرج كما احتمله في كشف اللثام، و حينئذ فلا إشكال و لا خلاف. و الظاهر عدم الفرق في صدق الضيق و الحرج بين ما يكون مضرراً بحاله الحال و ما يكون مضرراً بحاله الاستقبالي كما عن التذكرة و الذكرى و غيرهما. و ما عن صريح المعبر: من تخصيص الاستثناء بالأول لعدم العلم بالبقاء الى وقته، و لإمكان حصول مال له على تقدير البقاء. ضعيف، فان مجرد احتمال حصول المال غير كاف في رفع الحرج إذا كان الاحتمال غير معتد به عند العقلاء، و كان احتمال البقاء قريباً جداً.

(٢) لأن القدرة على الأداء و إن لم تكن شرطاً في صحة القرض - كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٦

[مسألة (١٧): لو أمكنه حفر البئر بلا حرج و جب]

(مسألة ١٧): لو أمكنه حفر البئر بلا حرج و جب (١).

كما أنه لو وهبه غيره بلا منه و لا ذلة و جب القبول.

[الثالث: الخوف من استعماله على نفسه أو عضو من أعضائه]

إشارة

(الثالث): الخوف من استعماله على نفسه (٢) أو عضو من أعضائه، بتلف، أو عيب، أو حدوث مرض، أو شدته، أو طول مدته، أو بطء برئه، أو صعوبة علاجه، أو نحو ذلك

هو الظاهر من النصوص و الفتاوى، عدا ما عن الحلبي - إلا أن الاقدام على الدين مع العلم أو الظن بعدم القدرة على وفائه يوجب صدق الحرج عرفاً، لما فيه من المعرضية للمهانة و المنه. نعم لو أمن ذلك كان وجوب الوضوء بلا مانع.

(١) الحكم فيه و فيما بعده ظاهر.

(٢) إجماعاً كما عن الغنية. بل عن التذكرة و المنتهى انه ياجماع العلماء.

و في المعبر: «و يجوز التيمم لو منعه من استعمال الماء مرض. و هو قول أهل العلم إلا- طاوس»، و قال في الفرع الرابع: «يستبيح المريض التيمم مع خوف التلف إجماعاً و لا يستبيحه مع خوف المرض اليسير كوجع الرأس و الضرس. و قيل: يستبيحه بخوف الزيادة في العلة أو بطئها أو الشين. مذهبننا: نعم». و يشهد به - مضافاً الى قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى) * «١» و الى ما دل على نفي الضرر و الحرج، و الى خبر الرقي

و يعقوب بن سالم

المتقدمين - «٢» النصوص الدالة على مشروعية التيمم للمجروح، و المقروح، و المكسور، و المبطن، و من يخاف على نفسه البرد،

كصحيح البيزنطي عن الرضا (ع): «في الرجل تصيبه الجنابة و به

(١) المائة: ٦.

(٢) تقدم ذكرهما في أوائل الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٧

مما يعسر تحمله عادة، بل لو خاف من الشين الذى يكون تحمله شاقاً تيمم (١). و المراد به: ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة أو الموجبة لتشقق الجلد و خروج الدم.

قروح أو جروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد. فقال (ع):

لا يغتسل و يتيمم «(١)»

و مثله صحيح داود بن سرحان عن أبى عبد الله عليه السلام

«(٢)، و

□

مرسل ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله عليه السلام: «يؤم المجدور و الكسير إذا أصابتهما الجنابة» «(٣)»

، و نحوهما غيرهما. و قصور النصوص عن شمول بعض الفروض المذكورة، لا- يهمل بعد دخول الجميع تحت دليل نفي الحرج و الضرر.

(١) بلا- خلاف يعرف فى الجملة، و عن ظاهر جماعة: الإجماع عليه، و قد تقدم عن المعتبر نسبه الى مذهبا، كما أنه حكى عن المنتهى نسبه الى علمائنا. و إطلاقه فى كلامهم يقتضى عدم الفرق بين الشديد و الضعيف، إلا أنه لا يظهر عليه دليل. و إطلاق معاهد ظاهر الإجماع مما يشكل الاعتماد عليه، لتقييده فى كلام جماعة- منهم المنتهى و جامع المقاصد و الروضة- بالفاحش، و فى كلام آخر بما لا- يتحمل عادة. بل عن الكفاية دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التيمم فيما لا يغير الخلقة و يشوهها. و حينئذ مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن فى الدليل اللبى هو التخصيص بالشاق كما هو مورد أدلة نفي العسر و الحرج و الضرر، و يجب الرجوع فى غيره الى عموم وجوب الطهارة المائية بعد أن لم يعثر له على دليل سوى عمومات العسر و الحرج، كما فى الجواهر.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٨

و يكفى الظن بالمدكورات (١) أو الاحتمال الموجب للخوف، سواء حصل له من نفسه أو قول طبيب أو غيره و إن كان فاسقاً أو كافراً (٢). و لا يكفى الاحتمال المجرد عن الخوف (٣). كما أنه لا يكفى الضرر اليسير (٤) الذى لا يعتنى به العقلاء.

(١) بلا خلاف ظاهر. بل مقتضى ذكر الخوف فى معاهد الإجماعات أنه إجماع، لصدقه معه قطعاً. و حينئذ فيشهد له من النصوص ما ذكر فيه الخوف، و هو صحيحا البنظى

و داود بن سرحان

و صحيح الرقى

و خبر يعقوب بن سالم

المتقدمة كلها [١]. كما أن مقتضاها أيضاً الاكتفاء بالاحتمال المعتد به عند العقلاء- كما قواه فى الجواهر- لصدق الخوف معه أيضاً، كصدقه مع الظن.

(٢) بلا خلاف ظاهر إلا عن المنتهى حيث نفي قبول قول الذمى.

و هو غير ظاهر، إلا أن يكون مراده صورة التهمة المانعة من تحقق الخوف بقوله، كما ذكر في التذكرة قال: «أما الذمي فإن اتهمه في أمر الدين لم يقبل و إن ظن صدقه قبل». و المدار على صدق الخوف.

(٣) هذا ظاهر لو كان الموضوع للمشروعية الخوف لا غير، لعدم تحقق الخوف به، فيرجع حينئذ إلى عموم دليل الطهارة المائية. و إن كان الموضوع هو الضرر الواقعي فمع احتمالها - و لو ضعيفاً - يكون المورد من الشبهة المصدقية، فالرجوع إلى عموم الطهارة المائية بحيث يجدى في وجوبها و عدم وجوب التيمم يتوقف على الرجوع إلى العام عند الشك في المخصص و لو بتوسط جريان أصالة عدم الضرر إلى ما بعد الوضوء. فلاحظ.

(٤) كما عن صريح المبسوط و ظاهر الشرائع حيث قيد فيها المرض

[١] تقدم الأولان في التعليقة الأولى من المسوغ الثالث للتيمم و تقدم الأخيران في أوائل الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٢٩

و إذا أمكن علاج المذكورات بتسخين الماء و جب، و لم ينتقل إلى التيمم (١).

[مسألة ١٨: إذا تحمل الضرر و توضاً أو اغتسل]

(مسألة ١٨): إذا تحمل الضرر و توضاً أو اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات - من تحصيل الماء و نحوه - و جب الوضوء (٢) أو الغسل و صح، و إن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل (٣).

المسوغ للتيمم بالشديد. بل عن المبسوط: نفى الخلاف فيه. و تقدم عن المعتبر التصريح بذلك. و كأنه لعدم صدق الحرج معه و انصراف الضرر عنه، كانصراف الآية و النصوص المتقدمة عنه أيضاً. و منه يظهر ضعف ما في الذكرى من الاستشكال في ذلك حيث قال: «و يشكل بالعسر و الحرج و

بقول النبي (ص): لا ضرر و لا ضرار

». فان ذلك خارج عن محل كلامهم ظاهراً. و أضعف من ذلك ما عن جامع المقاصد من أن عدم اعتبار اليسير لا يخلو عن قوة. و جزم به في محكي إرشاد الجعفرية و كشف الالتباس، لصدق الحرج و الضرر و المرض. إذ صدق الأول ممنوع. و الأخيران منصرفان عنه. و لعل مرادهم باليسير ما يكون معتداً به عند العقلاء و لو لاحتمال انجراره إلى الشديد، لا ما لا يكون معتداً به عندهم. و حينئذ فلا خلاف. و في الذكرى: «أما الألم الخالي فلا».

يعنى: لا يشرع معه التيمم. و الظاهر أن مراده ما لا يكون حرجياً و إلا فدليل نفى الحرج يقتضى مشروعيته.

(١) لقصور الأدلة عن شمول مثله، فيرجع فيه إلى عموم وجوب الطهارة المائية.

(٢) كما نص عليه في الجواهر و غيرها، لصدق الوجدان بعد ارتكاب المقدمات المحرمة فلا مجال لمشروعية التيمم.

(٣) كما في الجواهر، لأن حرمة استعمال الماء مانعة من إمكان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٠

و أما إذا لم يكن استعمال الماء مضرراً، بل كان موجباً للحرج و المشقة كتحمّل ألم البرد أو الشين مثلاً - فلا تبعد الصحة (١)

التقرب به، لا تمتناع التقرب بما هو معصية، لأن المعصية مبعدة، و المبعدية و المقريية ضدان في نظر العقلاء لا يمكن اجتماعهما في محل واحد و لو من جهتين، كما هو محرر في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

فان قلت: هذا يتم لو كان استعمال الماء محرماً نفسياً و لو لانطباق عنوان محرم عليه. أما لو كان محرماً غيرياً لكون الحرام النفسى هو الضرر المترتب عليه فقد تقرر فى مبحث مقدمة الواجب أن الوجوب الغيرى لا- يصلح للمقريبه، و كذا الحرمة الغيرية لا- تصلح للمبعدية، بل المقريبه و المبعدية إنما تكونان بنفس فعل الواجب أو الحرام المترتبين عليهما، و إذا لم يكن استعمال الماء مبعداً لا مانع من أن يكون مقرباً.

قلت: الوجوب و الحرمة الغيريان إنما لا يوجبان قرباً و بعداً بلحاظ نفسيهما فى قبال الوجوب و الحرمة النفسيين. أما بلحاظ كونهما من شؤونهما فهما يوجبان القرب و البعد أيضاً، إذ لا ريب فى كون السعى إلى إنقاذ ولد المولى انقياداً إلى أمره بانقاذ ولده، كما أن السعى إلى قتل ولد المولى تمرداً عن نهى المولى عن قتل ولده، و القرب و البعد إنما ينتزعان عند العقلاء من الانقياد و التمرد، و لذا بنى الأصوليون بطلان العبادة إذا كانت ضداً للواجب على كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده. و تحقيق ذلك كله يطلب من محله. فراجع.

(١) كما مال إليه فى الجواهر، لأن أدلة الحرج لما كانت امتنانية لم تصلح أن ترفع إلا فعليه وجوب الوضوء الحرجى، و لا ترفع ملاكته، إذ ليس فى رفع الملاك امتنان، و إذا كان الملاك باقياً أمكن التعبد به

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣١

و إن كان يجوز معه التيمم (١) لأن نفى الحرج من باب الرخصة لا العزيمة (٢)، و لكن الأحوط ترك الاستعمال (٣) و عدم الاكتفاء به على فرضه فيتيمم أيضاً.

و التقرب بموافقته فيصح الوضوء و الغسل عبادة.

(١) لما أشرنا إليه فى صدر المبحث من أن سقوط وجوب الطهارة المائية ملزوم لمشروعية التيمم كما يظهر من النص و الفتوى، فيدل نفى الحرج عليها بالالتزام.

(٢) لأن كونه للامتنان ينافى كونه من باب العزيمة، لأن العزيمة كلفة على خلاف الامتنان.

(٣) بل هو الذى قواه بعض الأعظم مدعياً القطع بعدم التخيير بين الطهارة المائية و الترابية، لأن أدلة الحرج و الضرر موجبة لتقييد متعلقات الأحكام بأن لا- تكون حرجية أو ضرورية. و فيه: أنه إن أريد أن مفادها تقييد ملاكاتها بذلك فهو مما لا تقتضيه الأدلة المذكورة كما عرفت، إذ هى ظاهرة فى نفي ما يؤدى الى الحرج و الضرر لا- غير، و المؤدى إليهما ليس إلا- الإلزام بمتعلقاتها، و الملاكات مما لا- أثر لها فى وجودهما، لانتفائهما بمجرد الترخيص فى مخالفة تلك الأحكام، فإذا كانت ظاهرة فى نفي الإلزام كان الملاك باقياً بحاله و هو كاف فى صحة التقرب. بل قد عرفت فى نية الوضوء أن الملاك فى المقريبه ليس إلا موافقة تلك الملاكات حتى مع فعليه تلك الأحكام، و لا فرق فى التقرب بين صورة وجود الأمر الفعلى و عدمه.

فان قلت: دليل الحرج- مثلاً- إذا كان دالاً على انتفاء الإلزام لم يكن دليل على وجود الملاك ليكون هو المقرب، إذ العلم بوجوده إنما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٢

.....

كان بتوسط العلم بوجود الإلزام، فإذا فرض البناء على انتفاء الإلزام كان وجود الملاك مما لا دليل عليه.

قلت: الأدلة الأولية كما تدل على وجود الحكم الفعلى مطلقاً حتى فى صورة وجود الحرج تدل على وجود الملاك مطلقاً حتى فى الصورة المذكورة، فإذا دل دليل نفي الحرج على انتفاء الإلزام و لم يدل على انتفاء الملاك، وجب الحكم بعدم حجيه دليل الحكم

الفعل على ثبوته وبقاء حجته على ثبوت الملاك، فيحصل التفكيك في الحجية بين الدالتين، وهو مما لا بأس به، كما يظهر من كلماتهم في كثير من المقامات: منها: باب التعارض حيث يظهر منهم الاتفاق على حجية المتعارضين في نفي الدليل الثالث ولو بناء على التسايط. ومنها: باب قضاء الفائت حيث يتمسكون بما دل على وجوب قضاء الفائت في موارد الفوت للخرج أو الاضطرار أو نحوهما، فلو لا بناؤهم على وجود الملاك للأدلة الأولية لم يكن وجه للتمسك المذكور إذ مع عدم الملاك لا يصدق الفوت. و بالجملة: بناء الأصحاب على ما ذكر لا ينبغي التأمل فيه.

ولأجل ما ذكرنا من كون المقرب وجود الملاك يندفع الاشكال على صحة الوضوء، بأنه بعد ارتفاع الوجوب بدليل الحرج لا مجال للالتزام بوجود الطلب في الجملة، لعدم الدليل عليه، ومراتب الطلب لا دليل على كونها استقلالية، ليصح الالتزام ببقاء مرتبة منه دون الإلزام، بل من الجائز أن تكون ارتباطية متلازمة ثبوتاً و سقوطاً.

وجه الاندفاع: أن الالتزام بارتفاع الطلب من أصله لا يهم، ولا يقدر في إمكان التقرب، لكفاية وجود الملاك فيه كما هو موضح في باب الضد الأهم، حيث التزم المحققون بإمكان التقرب بالمهم مع التزامهم بانتفاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٣

.....

أصل الطلب عنه عند المزاحمة بالأهم، لمنافاة طلبه - بأى مرتبة و لو استجابية - لطلب الأهم بناء على عدم الترتب. مع أن الاشكال في بقاء مرتبة من الطلب بعد ارتفاع مرتبة الإلزام بدليل نفي الحرج أو الضرر إنما يبتنى على القول بأن اختلاف الوجوب و الاستجاب إنما هو لاختلاف مرتبتي الطلب قوة و ضعفاً. لكن أوضحنا في محله ضعفه، و أن الاختلاف بينهما إنما هو باختلافهما بالترخيص و عدمه فان تحقق أضعف طلب من المولى يوجب حكم العقل بوجوب موافقته إلا أن يرد من المولى ترخيص في مخالفته. و حينئذ فأدلة نفي الحرج لا ترفع شيئاً من الطلب و لا مرتبة منه، و إنما تقتضى الترخيص فيرفع الوجوب، فالطلب يكون بحاله باقياً بلا نقص فيه أصلاً، فيكون التقرب به و إن لم نقل بصحة التقرب بالملاك.

و أما ما قد يقال من أن أدلة الحرج و الضرر إذا كانت امتنانية لم تجر في مورد إقدام المكلف على الامتثال، إذ لا امتنان على المكلف برفع التكليف في ظرف إقدامه على موافقته، كما هو الحال في الإقدام على المعاملة المحابائية مع العلم بالتفاوت، فكما لا تجرى أدلة نفي الضرر لرفع لزوم المعاملة حينئذ لا تجرى أدلة نفي الحرج في المقام أيضاً، فيكون الوضوء و الغسل الحرجيان واجبين على المكلف في ظرف إقدامه عليهما، و لا دليل على رفع وجوبهما حينئذ. ففيه: أن ذلك يتم في غير العباديات كالإنفاق و نحوه.

أما هي: فيعتبر في صحتها صدورها عن داعي الأمر، فيكون الأمر مؤدياً إلى الحرج، و تبطل في صورة الإقدام عليها لا من جهة الأمر بنحو لا يكون الوقوع في الحرج مستنداً إليه، لفقد التقرب المعبر فيها حينئذ.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أنه يكفي في عبادية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٤

[مسألة ١٩: إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه فتبين عدمه صح تيممه و صلاته]

(مسألة ١٩): إذا تيمم باعتقاد الضرر أو خوفه فتبين عدمه صح تيممه و صلاته (١). نعم لو تبين قبل الدخول في الصلاة

الطهارة المائية وجود الملاك. (الثاني): انه يمكن إثبات وجود الملاك بأدلة وجوب الطهارة المائية بنحو الدلالة الالتزامية. (الثالث): أنه لو بنى على عدم صحة التعبد بالملاك فيمكن التقرب بالطلب الفعلى. (الرابع): أن أدلة نفي الحرج لا تنفى الطلب و إنما تنفى

الإلزام. (الخامس): أن الاقدام على الفعل لا يمنع من تطبيق أدلته نفى الحرج في العبادات و إن كان يمنع عنه في غيرها.

(١) كما صرح به في كشف الغطاء قال: «و لو انكشف عدم الضيق أو عدم الخوف صح ما فعله». و يقتضيه تعليق مشروعية التيمم على الخوف من البرد

في صحيحى البنزطى و داود بن سرحان: «فى الرجل تصيبه الجنابة و به قروح أو جروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد.

فقال (ع): لا يغتسل و يتيمم» (١)

المعتضدين بخبرى يعقوب بن سالم

و داود الرقى

المتقدمين «٢»، فإنه إذا ثبت مشروعية التيمم مع الخوف ثبت مع الاعتقاد بطريق أولى. و إذا صح التيمم كان مجزئاً إجماعاً حكاة جماعه كما يأتى إن شاء الله فى محله و أما

صحيح ابن سنان: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل تصيبه الجنابة فى الليلة الباردة و يخاف على نفسه التلف إن اغتسل. فقال (ع): يتيمم و يصلى فإذا أمن البرد اغتسل و أعاد الصلاة» (٣)

، فهو أجنبى عما نحن فيه، و إنما يقتضى الإعادة عند ارتفاع الضرر. و سيجىء ما يدل على خلافه من النص و الإجماع بل صدره- بضميمة ما يأتى مما يدل على الاجزاء- يقتضى الاجزاء فيما

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٧- ٨.

(٢) تقدم ذكرهما فى أوائل الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التيمم، حديث: ١،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٥

.....

نحن فيه كغيره مما دل على المشروعية مع الخوف.

نعم قد يعارض ذلك ما دل على كون موضوع المشروعية نفس الضرر الواقعى مثل دليلى نفى الضرر و الحرج، و قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ) ﴿١﴾ و ما دل على مشروعية التيمم للمكسور و المجروح و المبطون و المقروح، بتقريب أنه يمتنع أن يكون الموضوع كلا- من الضرر و خوف الضرر، لأنه يلزم اجتماع المثليين، فلا بد من التصرف إما بالطائفة الأولى أو الثانية، لكن الأول متعين، لأن التصرف فى الثانية- بحملها على إرادة كون الموضوع هو الخوف أو الاعتقاد- بعيد جداً، فلا بد من التصرف بالطائفة الأولى بحملها على إرادة جعل حكم ظاهرى فى ظرف احتمال الضرر، كما فى سائر موارد الأحكام الظاهرية المجمولة فى الشبهات الموضوعية، فيكون وجوب التيمم أو جوازه فى حال خوف الضرر حكماً ظاهرياً. و حينئذ فاجزأؤه عن الواقع فى صورة انكشاف الخطأ خلاف التحقيق كما حرر فى مسألة الاجزاء. و أما وجوب التيمم فى حال اعتقاد الضرر أو جوازه فليس إلا حكماً عقلياً، و لا ينبغي التأمل فى عدم اقتضاء موافقته الاجزاء عند انكشاف الخلاف كما هو موضح فى تلك المسألة. نعم لو كان احتمال الضرر موجباً لكون الاقدام معه على استعمال الماء حرجاً و ضيقاً على المكلف، كان القول باجزاء التيمم معه فى محله، كما فى سائر الموارد التى يكون فيها وجوب الوضوء مؤدياً إلى الحرج، لكن محل الكلام فى المقام أعم من ذلك كما هو ظاهر.

وفيه: أن حمل الطائفة الأولى على إرادة جعل الحكم الظاهرى- أعنى:

جعل مشروعية التيمم ظاهراً فى ظرف الشك فى مشروعيته واقعاً للشك فى تحقق الضرر و عدمه- خلاف ظاهرها، فإن الأمر بالتيمم

فى صحیحى

(١) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٦

وجب الوضوء أو الغسل (١). وإذا توضأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر ثم تبين وجوده صح (٢)،

البزنطى

و داود بن سرحان

وقع فى سياق الأمر بالتيمم لذى القروح و الجروح و الثانى لا مجال للتأمل فى كونه حكماً واقعياً كما يقتضيه السؤال فىهما عن ذلك، بل غيرهما من النصوص كالصريح فى ذلك، و التفكيك بين المقامين بعيد جداً. و حينئذ فليس التصرف فى الطائفة الأولى - بحملها على الحكم الظاهرى بأسهل من التصرف بالطائفة الثانية، و عليه لا مجال للتصرف فى كل من الطائفتين، و يتعين العمل بهما و الأخذ بظاهرهما.

و أما محذور لزوم اجتماع المثليين فى صورة المصادفة - لو بنى على العمل بهما - فغاية ما يقتضى امتناع الالتزام بمشروعيتين للتيمم، فيمكن أن يلتزم بمشروعية واحدة لجهتين كما فى جميع موارد اجتماع العناوين المتعددة فى مورد واحد. و قد أشرنا فى المسألة الثانية عشرة الى أن المستفاد من الأدلة: أن موضوع المشروعية العجز الواقعى بتوسط المنع الشرعى، و فى موارد خوف الضرر لما كان يحرم الارتكاب من جهة طريقه الخوف أو من جهة وجوب الاحتياط، فهذا التحريم الشرعى يوجب التحريم العقلى فتسلب القدرة على الفعل و يتحقق العجز. و قد سبق تقرير ذلك فى المسألة المذكورة، و سيأتى إن شاء الله فى المسوغ السادس. و إذا كان العجز الظاهرى لا يوجب حبس قدرة المكلف - كما لو قامت إماره على عدم وجود الماء، أو علم ذلك فانكشف الخلاف - لم يجز التيمم.

(١) لعدم الدليل على إجزاء التيمم حينئذ، و المتيقن منه هو الاجزاء ما دام موضوع المشروعية باقياً، فيرجع فى حال ارتفاعه الى عموم وجوب الطهارة المائية.

(٢) هذا ظاهر لو كان موضوع مشروعية التيمم منحصراً باعتقاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٧

لكن الأحوط مراعاة الاحتياط فى الصورتين. و أما إذا توضأ أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه لم يصح (١) و إن تبين عدمه. كما أنه إذا تيمم مع اعتقاد عدم الضرر لم يصح و إن تبين وجوده (٢).

الضرر و خوفه، إذ عليه يكون المشروع له واقعاً هو الطهارة المائية لا غير.

و أما لو كان الضرر الواقعى موضوعاً أيضاً لمشروعية التيمم فقد يشكل الوضوء أو الغسل، لكون المشروع فى حق المكلف التيمم. لكن عرفت فيما سبق أن الطهارة المائية واجدة لملاكها فى جميع موارد مشروعية التيمم، فتصح لو جىء بها إذا لم يكن مانع من التقرب، و لا مانع منه مع جهل المكلف بالضرر الواقعى كما هو المفروض، بخلاف الصورة الآتية.

(١) لما تقدم فى الصورة الثانية من المسألة الثامنة عشرة من أن وقوع الوضوء أو الغسل على وجه المعصية مانع عن صحة التقرب به فيبطل، و تبين عدم الضرر واقعاً و إن كان يكشف عن عدم الحرمة واقعاً، لكنه يقتضى وقوعها بعنوان التجرد الذى هو كالمعصية الحقيقية فى كونه مبعداً و مانعاً من التقرب. هذا و عليه فيختص الحكم المذكور بما لو كان الضرر المعتقد وجوده أو المحتمل مما يحرم ارتكابه، كما هو ظاهر المتن. أما إذا كان يجوز ارتكابه فلا موجب للبطلان. كما أنه إنما يتم ما ذكر فى صورة الخوف بناء على

وجوب الاحتياط معه، وإلا فلا معصية ولا تجرؤ، ولا ملازمة بين مشروعية التيمم معه ووجوب الاحتياط كما لا يخفى.
(٢) هذا يتم لو لم يكن الضرر الواقعي موضوعاً لمشروعية التيمم، وقد عرفت أن ذلك مفاد قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى) * «١»، و أدلة

(١) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٨

[(مسألة ٢٠): إذا أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضرًا وجب التيمم و صح عمله]

(مسألة ٢٠): إذا أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضرًا وجب التيمم و صح عمله (١)، لكن لما ذكر بعض العلماء وجوب الغسل في الصورة المفروضة

نفى الضرر و الحرج، و نصوص المجدور

«١». اللهم إلا أن يستشكل في أدلة نفى الحرج و الضرر بأنها امتنانية لا تشمل صورة اعتقاد عدم الضرر، إذ ليس في شمولها لذلك امتنان. و يندفع بأنه يكفي في الامتنان جريانها في مثل المقام، فإن صحة العمل و أجزاء أثر امتناني جزماً. نعم يمكن الاستشكال فيها بأن الوقوع في الضرر من جهة فعل الوضوء في المقام ليس مستنداً الى وجوب الوضوء الضرري، بل مستنداً الى جهل المكلف بالضرر و اعتقاده عدم الضرر، و لذا لو لم يجب الوضوء الضرري لتوضاً المكلف لاعتقاده عدم الضرر. و أما دعوى كون الظاهر من الآية و نصوص المجدور كون الموضوع هو الذي يعتقد بالضرر أو يخاف منه، لا مطلق المريض و لو كان آمناً منه، فيدفعها أن الظاهر من الجميع كون الموضوع المتضرر الواقعي، بل عن مجمع البيان تفسير الآية بذلك عن الصادقين (ع).

و ما ورد من النصوص في من غسل فكثر فمات

«٢»، كالصريح فيه.

فالبناء على الصحة في الفرض مع تأتي نية القربة في محله.

(١) كما هو المشهور، لعدم الفرق بينه و بين غير العامد في الدخول تحت إطلاق الأدلة. و في كشف اللثام عن المقنعة: «ان على المتعمد الغسل و إن خاف على نفسه، و لا- يجزؤه التيمم، و حكي عن ظاهر أبي علي و في الهداية و الخلاف و إن خاف التلف، و يحتمله كلام المفيد». و اختار

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٣٩

.....

في الوسائل وجوب الغسل مع المشقة الشديدة. و كأن الخلاف منهم للإجماع المدعى في الخلاف على ذلك، و لصحيح سليمان بن خالد و أبي بصير و عبد الله ابن سليمان جميعاً عن أبي عبد الله (ع): «انه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع؟

قال (ع): يغتسل و إن أصابه ما أصابه. قال: و ذكر انه كان وجعاً شديداً الوجع فأصابته جنابةً و هو في مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني. فقالوا: إنا نخاف عليك. فقلت: ليس بد. فحملوني و وضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني» (١)

و ،

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل تصيبه الجنابة في أرض باردة و لا يجد الماء و عسى أن يكون الماء جامداً. فقال (ع):

يغتسل على ما كان. حدثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً من البرد

فقال (ع): اغتسل على ما كان فإنه لا بد من الغسل. و ذكر أبو عبد الله (ع) أنه اضطر اليه و هو مريض فأتوه به مسخناً فاغتسل. و قال: لا بد من الغسل» (٢)

و ،

مرفوع على بن أحمد عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن مجذور أصابته جنابة قال (ع): إن كان أجنب هو فليغتسل و إن كان احتلم فليتميم» (٣)

و نحوه مرفوع إبراهيم بن هاشم

«٤». و فيه: أنه لا مجال للخروج عن أدلة نفي الضرر و الحرج، و ما دل على حرمة الإضرار بالنفس، و إطلاق الآيه، و النصوص الواردة في المجذور

«٥»

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٥) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٠

و إن كان مضراً فالأولى الجمع بينه و بين التيمم (١)، بل الأولى مع ذلك إعادة الغسل و الصلاة بعد زوال العذر (٢).

و نحوه بالنصوص المذكورة بعد إعراض المشهور عنها، و لا سيما بملاحظة اتفاق النص و الفتوى على جواز تعمد الجنابة مع عدم الماء كما سيأتي. مع أن المرفوعين غير صالحين للحجبة. و الصحيحان ظاهران في غير العامد.

و حملهما على العامد بقرينة حكاية الإمام (ع) فعله المختص بالعمد لكونه منزهاً عن الاحتلام يمنعهُ بعد وقوع العمد إلى الجنابة منه (ع) و هو في الحال المذكورة التي يعجز فيها عن مباشرة الغسل، و لا سيما بملاحظة علمه (ع) بأن الجماع يؤدي إلى التكليف بالغسل الموجب للخوف على بدنه من الضرر و الخطر. فالمتعين طرهما أو حملهما على صورة حصول المشقة بالغسل بنحو لا ينفى دليلاً الحرج و الضرر، لكونها مما تتحمل عادة كما احتمل ذلك في كشف اللثام. فلاحظ.

(١) بل المتعين حرمة الغسل لما دل على حرمة الضرر. و مثله ما احتمله في المعتمد و حكاة عن التهذيب من حمل الصحيحين على الاستحباب.

(٢) فعن التهذيب والاستبصار والنهاية والمبسوط والمهذب والإصباح والروض: ان متعمد الجنابة يتيمم و يصلى، فاذا ارتفع العذر أعاد الصلاة بعد الغسل. وقد يشهد له صحيح ابن سنان: «انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة فيخاف على نفسه التلف إن اغتسل. فقال (ع): يتيمم و يصلى فإذا أمن من البرد اغتسل و أعاد الصلاة» (١).
لكن يجب التصرف فيه، لما سيأتى من أجزاء التيمم الصحيح. مع أنها غير مختصة بالعمد. فلاحظ. و من ذلك يظهر الوجه فى أولوية الإعادة مع

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤١

[مسألة ٢١]: لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت إبطال وضوئه بالحدث الأصغر

(مسألة ٢١): لا يجوز للمتطهر بعد دخول الوقت إبطال وضوئه بالحدث الأصغر إذا لم يتمكن من الوضوء بعده كما مر (١). لكن يجوز له الجماع مع عدم إمكان الغسل (٢).
و الفارق وجود النص فى الجماع. و مع ذلك الأحوط تركه أيضاً.

الجمع بين الغسل و التيمم، فلا وجه للإشكال عليها بأن الجمع مطابق للاحتياط فلا حاجة الى الإعادة.
(١) و مرّ وجهه.

(٢) إجماعاً كما فى المعتبر. و يشهد له

مصحح إسحاق بن عمار المروى فى الوسائل عن التهذيب قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يكون مع أهله فى السفر فلا يجد الماء يأتى أهله؟ فقال (ع): ما أحب أن يفعل ذلك إلا أن يكون شبقاً أو يخاف على نفسه» (١).
و

زاد فى محكى مستطرفات السرائر: «قلت: يطلب بذلك اللذة. قال (ع):

هو حلال» (٢)

و

خير السكونى عن جعفر (ع) عن آبائه (ع) عن أبى ذر: «أنه أتى النبى (ص) فقال: يا رسول الله هلكت، جمعت أهلى على غير ماء. قال: فأمر النبى (ص) بمحمل فاستترنا به و بماء فاغتسلت أنا و هى. ثم قال (ص): يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين» (٣).
فان الظاهر من قوله:

«يا أبا ذر»

كونه ردعاً لأبى ذر عن اعتقاده الهلاك، بأنه لا هلاك مع وجود البدل، و لو كان حراماً لم يجد وجود البدل.

نعم يمكن أن يتأمل فى دلالتهم على المقام، لظهورهما فى جواز الجماع حيث لا ماء أصلاً، لا للوضوء و لا للغسل، بحيث كانت وظيفة

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٢

[الرابع: الحرج فى تحصيل الماء]

(الرابع): الحرج فى تحصيل الماء (١) أو فى استعماله و إن لم يكن ضرر أو خوفه.

[الخامس: الخوف من استعمال الماء على نفسه]

إشارة

(الخامس): الخوف من استعمال الماء على نفسه (٢)

المكلف التيمم على كل حال، غاية الأمر أنه إن جامع كان تيممه بدلا عن الغسل، و إن لم يجمع كان بدلا عن الوضوء، و هو غير ما نحن فيه من جواز نقض الطهارة المائية بالجماع، لأن جواز تبديل الأصغر بالأكبر لا يلازم جواز تبديل الطهارة المائية بالتريية، إذ الثانى على خلاف قاعدة لزوم حفظ الشروط الوجودية، و الأول ليس كذلك، فالأصل يقتضى جوازه. اللهم إلا أن يكون المراد من «غير ماء»

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٣٤٢

عدم الماء الكافى للغسل، فيعم المقام. أو يتمسك بترك الاستفصال عن أن الجماع على طهارة أو على الحدث الأصغر الدال على عموم الحكم للمقامين، و إن كان الظاهر الاختصاص بالثانى لكونه الغالب المنساق الى الذهن. ثم إن الظاهر أن قول أبى ذر: «هلكت»

ليس المراد منه تفويت الطهارة المائية، بل تفويت الصلاة، بقرينة قوله (ص):

«يكفيك الصعيد».

فلا يكون مما نحن فيه. فلاحظ.

(١) كما يقتضيه دليل نفى الحرج، فإنه إذا نفى وجوب الطهارة المائية يدور الأمر بين سقوط وجوب الصلاة، و وجوبها بلا طهارة، و وجوبها بطهارة غير المائية و الترابية، و وجوبها و لو بالترابية، و ما عدا الأخير معلوم البطلان فيتعين هو. مع أن هذه الملازمة تستفاد من النصوص كما سنشير إليه فى المسوِّغ السادس.

(٢) بلا خلاف ظاهر فيه فى الجملة. و عن المعتمد نسبتبه الى أهل العلم. و يشهد به

صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «انه قال فى رجل أصابته جنابة فى السفر و ليس معه إلا ماء قليل و يخاف إن هو اغتسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٣

أو أولاده و عياله أو بعض متعلقيه أو صديقه (١)،

أن يعطش. قال (ع): إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة و ليتيمم بالصعيد فان الصعيد أحب الي» (١)

و ،

صحيح الحلبي: «قلت لأبي عبد الله (ع): الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش أ يغتسل به أو يتيمم؟ فقال (ع): بل يتيمم. و كذلك إذا أراد الوضوء» (٢)

و نحوهما

موثق سماعه قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف: قلته. قال (ع): يتيمم بالصعيد و يستبقى الماء فان الله عز و جل جعلهما طهوراً للماء و الصعيد» (٣)

و ،

خبر ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجنب و معه من الماء قدر ما يكفيه لشربه أ يتيمم أو يتوضأ؟ قال (ع): يتيمم أفضل، ألا ترى أنه إنما جعل عليه نصف الطهور» (٤).

(١) كأن وجهه دعوى إطلاق النصوص بنحو يشمل جميع ما ذكر.

و لا يخلو عن إشكال، فإن الصحيحين الأولين

ظاهراً في عطش نفسه، و كذلك خبر ابن أبي يعفور

، و أما موثق سماعه

فهو و إن كان يقتضى العموم لما ذكر، لأن الظاهر من قلته الماء قلته بنحو لا يفى بما يحتاج اليه مما حمل لأجله، سواء كان رى نفسه، أم عياله، أم رفقائه و أصحابه الذين معه، أم دوابه، أم حيوانه مما كان مقصوداً له ربه و رفع عطشه، إلا أنه لا مجال للأخذ بإطلاقه، لاقتضائه جواز التيمم مع خوف قلته الماء عن استعماله في سائر حوائجه، كطبخه و غسل ثيابه و أوانيهِ و نحو ذلك مما يقطع

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٤

فعلاً، أو بعد (١) ذلك من التلف بالعطش، أو حدوث مرض (٢)، بل أو حرج أو مشقة لا تتحمل (٣). و لا يعتبر العلم بذلك، بل و لا الظن، بل يكفي احتمال يوجب الخوف (٤) حتى إذا كان موهوماً، فإنه قد يحصل الخوف مع الوهم إذا كان المطلب عظيماً (٥)

بعدم مشروعيته لأجله، و لأجل ذلك اقتصر بعض على عطش نفسه كما في الشرائع و في المعتمد و القواعد، أو عطش رفيقه أو حيوان له حرمة. و خص بعضهم الرفيق بالمسلم. و عممه بعضهم للكافر الذي يضر به تلفه أو ضعفه. و زاد في التذكرة الذمي و المعاهد. و الذي تقتضيه القواعد التعميم لكل ما يلزم من صرف الماء فيه الوقوع في الحرام أو الضرر البدني أو المالي أو الحرج، و عدم التعدى الى غير ذلك كما ذكر في المنن ظاهراً. و أما الموثق فالإشكال عليه بما ذكر غير ظاهر، لانصرافه إلى صورة لزوم المحذور من قلته الماء كانصراف المريض في الآيه، و الكسير و الجريح و القريح في النصوص الى المتضرر، و لا فرق بين المقامين.

(١) متعلق بالعطش المتعلق بالتلف المتعلق بالخوف.

(٢) يعنى: معتد به بحيث يحرم الوقوع فيه، أو يلزم منه الحرج.

(٣) لاختصاص دليل نفي الحرج بذلك.

(٤) الاكتفاء بذلك مبنى على الأخذ بالموثق الذى عرفت إشكاله، و لو بنى على عدم الأخذ به و الرجوع الى القواعد فإنما يقتضى سقوط الطهارة المائية إذا كانت موجبة للاحتياط مع الخوف كما إذا خاف على نفسه من المرض أو التلف.

(٥) بل و إن لم يكن كذلك و المعيار فى صدق الخوف الاحتمال المعتد به للأمر المكروه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٥

فيتيمم حينئذ. و كذا إذا خاف على دوابه (١) أو على نفسه محترمة و إن لم تكن مرتبطة به (٢). و أما الخوف على غير المحترم كالحربى، و المرتد الفطرى، و من وجب قتله فى الشرع فلا- يسوغ التيمم. كما أن غير المحترم الذى لا يجب قتله بل يجوز كالكلب العقور، و الخنزير، و الذئب، و نحوها لا يوجب و إن كان الظاهر جوازه (٣). ففى بعض صور خوف العطش يجب حفظ الماء و عدم استعماله كخوف تلف النفس أو الغير ممن يجب

(١) هذا داخل فى الموثق، و لولاه لأشكل الأمر لعدم وجوب حفظ المال عند خوف التلف، و لا سيما إذا أمكن الانتفاع بالدابة بالذبح.

و كذلك الحكم فى النفس المحترمة، فإنه لا يجب الاحتياط فى حفظها عند خوف تلفها.

(٢) دخوله فى النصوص غير ظاهر كاقضاء احترام النفس مشروعياً التيمم، لأنه إنما يتم لو وجب الاحتياط، و هو محل إشكال. بل لو كان الخوف من غير التلف بل لحدوث مرض أو حرج أو مشقة فلا- ينبغى التأمل فى عدم وجوب الاحتياط حينئذ و عليه فلا وجه للخروج عن عموم وجوب الطهارة المائية.

(٣) كأنه لما ورد من قوله (ع): «لكل كبد حرى أجر»

«١» و نحوه. و لكنه- كما ترى- لا يصلح لمعارضه دليل وجوب الطهارة المائية بعد عدم صلاحية ما ذكر لإثبات المشروعية، و ليس هو من المحاذير التى ينصرف إليها الموثق. و لذا لم أقف على موافق له فى ذلك. نعم أو اتفق

(١) ورد هذا المضمون فى بعض النصوص. راجع الوسائل باب: ١٩- ٤٩ من أبواب الصدقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٦

حفظه، و كخوف حدوث مرض و نحوه. و فى بعضها يجوز حفظه و لا يجب مثل تلف النفس المحترمة التى لا يجب حفظها (١) و إن كان لا يجوز قتلها أيضاً. و فى بعضها يحرم حفظه، بل يجب استعماله فى الوضوء أو الغسل كما فى النفوس التى يجب إتلافها. ففى الصورة الثالثة لا يجوز التيمم و فى الثانية يجوز و يجوز الوضوء أو الغسل أيضاً. و فى الأولى يجب و لا يجوز الوضوء أو الغسل.

[مسألة ٢٢: إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه]

(مسألة ٢٢): إذا كان معه ماء طاهر يكفى لطهارته و ماء نجس بقدر حاجته الى شربه لا يكفى فى عدم الانتقال الى التيمم (٢) لأن وجود الماء النجس حيث أنه يحرم شربه كالعدم

كون الحيوانات المذكورة من توابع المسافرين بحيث يهمله شأنها و سقايتها فلا يبعد دخولها فى الموثق.

(١) إذا كانت لا يجب حفظها فلا دليل على مشروعية التيمم إذا خاف عطشها، إلا أن تكون من توابع المكلف فتدخل في الموثق.
(٢) في المدارك نسبتته الى قطع الأصحاب، و في المعتمر و عن غيره التصريح به. و في المدارك: «هو جيد إن ثبت حرمة شرب النجس».

و الوجه فيه: ما أشار إليه في المتن - تبعاً للمعتبر - من أن الماء الذي يحرم شربه بمنزلة العدم، لأن حرمة شربه تقتضى وجوب حفظ الماء الطاهر و المنع من استعماله في الوضوء، و مع هذا المنع يكون المكلف عاجزاً عن استعماله في الوضوء فيشرع له التيمم. و ما قد يظهر من المدارك من التأمل في حرمة شرب النجس مخالف للإجماع و النصوص، كما اعترف به في الحدائق و الجواهر و غيرهما، و قد تقدم في النجاسات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٧

فيجب التيمم و حفظ الماء الطاهر لشربه. نعم لو كان الخوف على دابته لا على نفسه يجب عليه الوضوء أو الغسل (١) و صرف الماء النجس في حفظ دابته. بل و كذا إذا خاف على طفل من العطش فإنه لا دليل على حرمة إشرابه الماء المتنجس (٢). و أما لو فرض شرب الطفل بنفسه فالأمر أسهل (٣)، فيستعمل الماء الطاهر في الوضوء مثلاً و يحفظ الماء النجس ليشربه الطفل. بل يمكن أن يقال: إذا خاف على رفيقه أيضاً يجوز التوضؤ و إبقاء الماء النجس لشربه، فإنه لا دليل على وجوب رفع اضطرار الغير من شرب النجس (٤). نعم لو كان رفيقه عطشاناً فعلاً لا يجوز إعطاؤه الماء النجس ليشرب مع وجود الماء الطاهر،

(و دعوى) معارضة حرمة شرب النجس بوجوب الطهارة المائية، فترجيح الحرمة على الوجوب يتوقف على أهميتها منه. (مندفعة) بأن أهمية حرمة شرب النجس من وجوب الطهارة المائية - مع أنها معقد ظاهر الإجماع - تستفاد من تسويغ التيمم في جملة من الموارد المنصوصة، مثل خوف ضياع المال القليل، و تلف الدابة من العطش، و نحوهما، فإذا ثبتت أهميتها سقط وجوب الطهارة المائية، و يستكشف مشروعية التيمم كما سبق. مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه، و يأتي في المسوغ السادس من أن لزوم أى محذور كاف في مشروعية التيمم و إن لم تثبت الأهمية.

(١) لجواز صرف الماء النجس في الشرب كالماء الطاهر.

(٢) تقدم الكلام فيه في الماء النجس. فراجع.

(٣) لأن عدم وجوب منعه أوضح من جواز سقيه النجس.

(٤) قد يستفاد هذا الوجوب مما ورد في بيع الدهن المتنجس من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٨

كما أنه لو باشر الشرب بنفسه لا يجب منعه.

[(السادس): إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهم]

إشارة

(السادس): إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجب أهم (١)، كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً و لم يكن عنده من الماء إلا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث،

الأمر بالإعلام، و كذا وجوب المنع لو باشره. و قد تقدم ذلك في أحكام النجاسات.

(١) فإن أهميته توجب ترجيح فعليته على فعلية وجوب الوضوء أو الغسل، فإذا سقط وجوبهما عن الفعلية ثبت مشروعية التيمم، لما عرفت من أنه يستفاد مما ورد في مشروعيته عند عدم الوجدان، أو المرض، أو خوف البرد، أو خوف العطش، أو خوف اللص أو السبع على تقدير طلب الماء، أو نحو ذلك الملازمة بين سقوط وجوب الطهارة المائية و مشروعية التيمم، ألا ترى الى قول الصادق (ع): «لا تطلب الماء و لكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف ..» (١) ، فان التعليل إنما يصلح تعليلاً لنفى الطلب لا لمشروعية التيمم، فلو لا الملازمة بينهما لم يكن وجه للاكتفاء به، و الى قوله (ع) فى خبر ابن سالم: «لا أمره أن يغزر بنفسه ..» (٢) ، حيث اقتصر (ع) عليه و لم يتعرض لوجوب التيمم، فلو لا الملازمة المذكورة لم يكن أيضاً وجه للاقتصار عليه، و نحوهما صحيح الحلبي: «ليس عليه أن يدخل الركبة لأن رب الماء ..» (٣) ، و مثله حسن الحسين بن أبى العلاء (٤) .

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٩

.....

و بالجملة: ظهور النصوص المذكورة فى الملازمة بتوسط المناسبات الارتكازية العرفية مما لا ينبغي التأمل فيه. و قد سبق تقريب الملازمة المذكورة بأنه إذا سقط وجوب الوضوء فأما أن يلتزم بسقوط الصلاة، و هو - مع أنه خلاف الإجماع - خلاف ما دل على أنه لا تترك الصلاة بحال، أو بوجوب الصلاة بلا طهارة و هو أيضاً - مع أنه خلاف الإجماع - خلاف قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور» (١) .

، أو يلتزم بمشروعية طهارة غير المائية و الترابية، و هو خلاف الضرورة، فيتعين المصير إلى مشروعية التيمم، و لأجل ذلك بنى الأصحاب على مشروعيته بمجرد لزوم حرج أو ضرر فى استعمال الماء، أو فى طلبه، أو فى شرائه، أو نحو ذلك بحيث مهما دل دليل على نفى وجوب الوضوء كفى عندهم فى الدلالة على مشروعية التيمم، و لم يحتاجوا فى إثباتها إلى دليل آخر دال على مشروعيته بالخصوص. و لعل ذلك هو الموافق لإطلاق تنزيل التراب منزلة الماء، و أنه أحد الطهورين.

و عليه فلا تتوقف مشروعيته على ثبوت أهمية الواجب المزاحم للطهارة المائية، بل يكفى فيها عدم ثبوت أهميتها بالنسبة الى ذلك الواجب، لأنه مع التساوى فى الاهتمام يحكم العقل بالتخير بين الطهارة المائية و الواجب الآخر، فيجوز تركها بنظر العقل و فعل ذلك الواجب، فإذا جاز الترك جاءت المشروعية للملازمة. و كذا إذا احتملت الأهمية فى كل واحد منهما بعينه لحكم العقل بالتخير أيضاً نعم لو علمت أهمية الطهارة المائية لم يكن وجه للمشروعية، لحكم العقل بوجوب الطهارة المائية بعينها، و كذا إذا احتملت أهميتها بناء على أن احتمال الأهمية كاف فى حكم العقل بالتعيين - كما هو التحقيق - و لو لأجل الدوران فى حكم العقل بين التعيين و التخير.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٠

.....

و لأجل أن العلم بأهمية الطهارة المائية أو احتمالها بعينها فرض نادر لم يتعرض الفقهاء (رض) للتمييز بين ما يكون من الواجبات أهم من الطهارة المائية، و ما تكون أهم منه، و ما يستويان.

هذا بناء على أن الوجدان المأخوذ عدمه موضوعاً لبدلية التيمم هو الوجدان العقلي. أما إذا أريد منه عدم الوجدان الأعم من الشرعى و العقلي فالوجدان العقلي الذى يلزم منه محذور شرعى كلا وجدان، لأن المحذور الشرعى لما كان موجباً لصرف قدرة المكلف الى غيره و مانعاً عن صرف قدرة المكلف فيه فقد اقتضى سلب القدرة على الماء إذا كان فى استعماله محذور، و إن لم يكن أهم من الطهارة المائية، لأن الأهمية إنما تقتضى الترجيح فى نظر العقل لأجل الاضطرار، و إلا فالمحذور مانع من الطهارة فى نفسه، و موجب لصدق عدم الوجدان، فان ترجيح الأهم عقلاً- راجع الى إلغاء المهم و عدم الاعتداد به، و إلا فالمهم لا قصور فى منعه عن الأخذ بالأهم، فلذلك يصدق معه عدم الوجدان بالنسبة الى الأهم. فالمراد من الوجدان الذى أخذ عدمه موضوعاً لمشروعية التيمم خصوص ما لا يلزم منه محذور أصلاً. فاللازم البناء على تقديم سائر الواجبات و المحرمات على الطهارة المائية عند التراحم، لأنه إذا كان فى استعمال الماء محذور ترك الواجب أو فعل الحرام فقد تحقق موضوع مشروعية التيمم فيجب، و يحرم عقلاً ارتكاب الحرام أو ترك الواجب المزاحمين له.

و قد عرفت فى صدر المبحث فى شرح المسألة الثانية عشرة أن دعوى انصراف الوجدان فى الآية الشريفة الى الثانى قريبه جداً، كيف؟! و لو لا ذلك لزم صدق الوجدان بمجرد وجدانه للماء و لو كان أمانة. و هو- كما ترى- لا ينسب الى الذهن من الآية الشريفة و أمثالها مما علق فيه الحكم على عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥١

ففى هذه الصورة يجب استعماله فى رفع الخبث (١) و تيمم، لأن الوضوء له بدل (٢)، و هو التيمم بخلاف رفع الخبث.

الوجدان، مثل ما ورد فى الكفارة المرتبة. (و دعوى): أن حرمة التصرف فى الأمانة لما كانت أهم من وجوب الطهارة المائية سقط وجوبها كما تقدم.

(مندفعة) بأن ذلك مسلم، إلا أن الكلام فى صدق ما ينصرف الى الذهن من الوجدان بذلك، لا فى سقوط الطهارة المائية و عدمه، فالبناء على كون المراد من الوجدان ما لا محذور معه ينبغى أن يكون واضحاً. و يظهر ذلك من عبارة المنتهى الآتية.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، محكياً عن المعبر، و المنتهى، و التذكرة، و الذخيرة، و حاشية الإرشاد. قال فى المعبر: «و لو كان على جسده نجاسة و معه ماء يكفيه لإزالتها أو للوضوء أزالها به و تيمم بدلا من الوضوء، و لا- أعلم فى هذه خلافاً بين أهل العلم، لأن للطهارة بدلا هو التيمم و لا كذلك إزالة النجاسة». و فى المنتهى: «لو كان على بدنه نجاسة و معه من الماء ما يكفى إحداهما صرفه إلى الإزالة لا إلى الطهارة، لأن الطهارة واجب لها بدل بخلاف إزالة النجاسة. لا نعرف فيه خلافاً. و كذا لو كانت النجاسة على ثوبه، و قال أحمد: إنه يتوضأ و يدع الثوب لأنه واجد للماء. و هو ضعيف إذ المراد بالوجدان التمكن من الاستعمال و هذا غير متمكن منه شرعاً».

(٢) هذا التعليل و إن ذكره غير واحد- منهم الفاضلان فى المعبر و المنتهى، كما تقدم فى كلامهما- غير ظاهر، إذ لا يدل جعل البدل على عدم الأهمية، و لا عدمه على الأهمية بوجه، بل جعل و عدمه تابعان لوجود البدل و عدمه، و لا دخل للأهمية و عدمها فيهما

أصلاً. و أما ما فى طهارة شيخنا الأعظم (ره) فى مبحث الشبهة المحصورة من أنه علل فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٢

مع أنه منصوب فى بعض صوره (١). و الأولى أن يرفع الخبث أولاً ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم (٢). و إذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل، لأنه مأمور بالتيمم، و لا أمر بالوضوء أو الغسل (٣).

بعض الأخبار مراعاة سائر الواجبات و المحرمات على الطهارة المائية، بأن الله تعالى جعل للماء بدلا. فلم أقف عاجلا عليه. نعم يمكن أن يكون المراد من التعليل ما أشرنا إليه آنفاً من أن منصرف الوجدان فى المقام و أمثاله الوجدان الذى لا محذور فيه لا مطلقاً. (١) يشير بهذا الى

خبر أبى عبيدة قال: «سألت أباً عبد الله (ع) عن المرأة الحائض ترى الطهر و هى فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة. قال (ع): إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم و تصلى» (١) حيث أمر فيه بغسل النجاسة الخبيثة مطلقاً و إن أمكن الوضوء. و فيه: أنه مبنى على اعتبار الوضوء مع غسل الحيض، و قد عرفت أنه محل إشكال. مضافا الى أن محتمل السؤال المفروغية عن وجوب الغسل إذا كان الماء يكفى له، و لا- يجب غسل الفرج حينئذ، فالسكوت فى الجواب عن الردع عنه دليل على عدم الأهمية المذكورة. فتأمل. (٢) فيكون الفقد العقلى منضمماً الى الفقد الشرعى.

(٣) فيه ما لا يخفى، لأن المقام من صغريات مسألة الضد، فيمكن الالتزام فيه بالأمر بالوضوء على نحو الترتب، على ما هو التحقيق من إمكانه عقلاً، كما هو محرر فى محله. مضافا إلى أن صحة الوضوء يكفى فيها وجود

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٣

نعم لو لم يكن عنده ما يتيمم به أيضاً يتعين صرفه فى رفع الحدث (١)، لأن الأمر يدور بين الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب أو مع الحدث و فقد الطهورين، فمراعاة رفع الحدث أهم. مع أن الأقوى بطلان صلاة فاقد الطهورين فلا ينفعه رفع الخبث حينئذ (٢).

ملاكه و إن لم يكن مأموراً به عقلاً، و قد عرفت أن ملاك الوضوء غير مشروط بالوجدان و لا بغيره.

لا- يقال: إن ما ذكر إنما يتم لو كان ملاك الطهارة الحديثية أجنياً عن ملاك الطهارة الخبيثة، بأن كان كل منهما مستقلاً فى تأثير الوجوب المستقل و ليس كذلك، فإنهما معاً شرط فى صحة الصلاة و ترتب ملاكها عليها، فعصيان الأمر بأحدهما ملازم لعصيان الأمر بالآخر، فكيف يلتزم بصحة الوضوء التى هى فرع إطاعة أمره مع الالتزام بعصيان الأمر بإزالة الخبث؟

لأننا نقول: هما ليسا شرطاً فى مطلق الصلاة، و لذا تصح بالتيمم مع النجاسة عند الاضطرار، و إنما هما شرط لصحة الصلاة التامة، فإذا توضأ صحت صلاته مع النجاسة، لكنه فوت الصلاة التامة فيكون بذلك عاصياً و إن كان مطيعاً فى شرطية الطهارة المائية.

نعم لما كان حفظ الماء واجباً لأجل تحصيل الطهارة الخبيثة فإن اتفق انطباق إتلافه على نفس الغسل به كان حراماً فيمتنع التقرب به لكن قد لا يتفق ذلك فلا مانع من التقرب به.

(١) لأن العجز فى الفرض ليس موضوعاً لمشروعية التيمم، و لا يترتب عليه ذلك، فيقع الدوران كما ذكر فى المتن.

(٢) و حينئذ يسقط الأمر به، فيبقى الأمر بالصلاة مع الطهارة من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٤

[مسألة ٢٣: إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضاً يلزم الصلاة مع النجاسة]

(مسألة ٢٣): إذا كان معه ما يكفيه لوضوئه أو غسل بعض مواضع النجس من بدنه أو ثوبه بحيث لو تيمم أيضاً يلزم الصلاة مع النجاسة، ففي تقديم رفع الخبث حينئذ على رفع الحدث إشكال، بل لا يبعد تقديم الثاني (١). نعم لو كان بدنه و ثوبه كلاهما نجساً، و كان معه من الماء ما يكفي لأحد الأمور من الوضوء أو تطهير البدن أو الثوب، ربما يقال بتقديم تطهير البدن و التيمم، ثم الصلاة مع نجاسة الثوب أو عرياناً على اختلاف القولين. و لا يخلو ما ذكره من وجه (٢).

الحدث بلا مزاحم.

(١) هذا مما لا ينبغي التأمل فيه بناء على أن النجاسة الملحوظة مانعاً في الصلاة يراد منها صرف الوجود، فإن إزالة البعض لا تجدى في رفع المانع فلا-تجب، و يجب صرف الماء في الوضوء. أما إذا كانت ملحوظة بنحو الطبيعة السارية يكون كل جزء ملحوظاً مانعاً مستقلاً، فإذا دار الأمر بين الوضوء و بين إزالة جزء واحد كان الحال كما لو لم يكن إلا ذلك الجزء و قد تقدم منه أن إزالته أهم، لا أقل من تساويهما في الاهتمام أو في احتمال الأهمية، فيتخير بينهما عقلاً. و قد عرفت أنه مع سقوط وجوب الوضوء يشرع التيمم. هذا و مقتضى التعليل في الفرض الأول بأن الوضوء له بدل:

لزوم البناء على وجوب التيمم في جميع الفروض المذكورة في هذا المقام، و لا يرجع الى قواعد التزاحم فيها كما صنع في المتن و تبعه بعض المحشين.

و حيث عرفت آنفاً توجيه التعليل المذكور، فالبناء على وجوب التيمم في هذه الفروض كلها و عدم الرجوع الى قواعد التزاحم هو الأقوى.

(٢) قد عرفت هذا الوجه. لكن الاشكال منه سابقاً في تقديم رفع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٥

[مسألة ٢٤: إذا دار أمره بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس]

(مسألة ٢٤): إذا دار أمره بين ترك الصلاة في الوقت أو شرب الماء النجس كما إذا كان معه ما يكفي لوضوئه من الماء الطاهر، و كان معه ماء نجس بمقدار حاجته لشربه، و مع ذلك لم يكن معه ما يتييم به بحيث لو شرب الماء الطاهر بقى فاقد الطهورين - ففي تقديم أيهما إشكال (١).

[مسألة ٢٥: إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر]

(مسألة ٢٥): إذا كان معه ما يمكن تحصيل أحد الأمرين من ماء الوضوء أو الساتر لا يبعد ترجيح الساتر (٢) و الانتقال إلى التيمم، لكن لا يخلو عن إشكال،

بعض الخبث على رفع الحدث آت هنا أيضاً، فإن تطهير البدن إنما يتضح ترجحه على تطهير الثوب عند الدوران بينهما، و لا موجب لوضوح ترجحه على رفع الحدث مع عدم الفرق بينه و بين ما سبق. فتأمل.

(١) للإشكال في تعيين المهم منهما. لكن مقتضى ما ورد من الحث على الصلاة في القرآن المجيد و السنة المطهرة من أنواع التأكيد، و الذم على تركها، و أنها عمود الدين: هو كونها أهم بمراتب كثيرة من ترك شرب النجس لا أقل من كونها محتملة الأهمية، فيلزم

تقديمها و شرب النجس. و على تقدير التساوى و احتمال الأهمية فى كل منهما فالحكم التخيير كما عرفت.
 (٢) بل هو المتعين بناء على وجوب الصلاة عارياً على من لم يجد إلا ثوباً نجساً، فان البناء سابقاً على وجوب صرف الماء فى إزالة النجاسة عند الدوران بينه و بين الوضوء يقتضى البناء على ترجيح الساتر على الطهارة المائية.
 أما بناء على وجوب الصلاة فى النجس فلا- طريق الى ترجيح الساتر، لكنه لا يخرج عن كونه محتمل الأهمية، لاحتمال كون ترجح وصفه- أعنى:

الطهارة من النجاسة- على الطهارة المائية يقتضى أولوية ترجيح نفسه عليها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٦

و الأولى صرفه فى تحصيل الساتر أولاً (١) ليتحقق كونه فاقد الماء ثم يتيمم. و إذا دار الأمر بين تحصيل الماء أو القبلة فى تقديم أيهما إشكال (٢).

[(السابع): ضيق الوقت عن استعمال الماء]

إشارة

(السابع): ضيق الوقت عن استعمال الماء (٣) بحيث لزم

(١) هذه الأولوية لإحراز صحة التيمم و مشروعيته، لا- احتياط فى التكليف، لاحتمال أن صرف الماء فيه مخالفة لوجوب الطهارة المائية.

(٢) لعدم وضوح ما يوجب ترجح أحدهما على الآخر. و قد عرفت أن مقتضى تعليقه فيما سبق بأن له بدلا: الجزم بترجيح القبلة فى المقام.

كما أن مقتضى ما عرفت من التخيير عقلا بين المتراحمين عند احتمال أهمية كل منهما: هو التخيير فى المقام.

(٣) كما عن المنتهى و التذكرة و المختلف و الروضة. و عن الرياض:

أنه الأشهر بل ظاهر ما عن المنتهى من نسبة القول بالعدم الى بعض العامة الإنفاق عليه. و اختاره فى الجواهر. و العمدة فيه: أولاً: ما عرفت من أن ظاهر النصوص و الفتاوى الملازمة بين سقوط الطهارة المائية و مشروعية التيمم، و حيث أن ضيق الوقت يسقطها ضرورة فلا- بد من التيمم. نعم هنا لا إجماع على عدم السقوط كما كان فى موارد الحرج، لكن يكفى فى عدم السقوط عموم: «لا تسقط الصلاة بحال» بناء على ثبوته كما سيأتى فى فاقد الطهورين و ثانياً: ما أشرنا إليه أيضاً آنفاً من أن الوجدان المأخوذ عدمه موضوعاً لمشروعية التيمم يختص بما لا محذور به من استعمال الماء، فاذا كان ضيق الوقت موجباً للزوم المحذور من استعمال الماء الموجود، كان موجباً لصدق عدم الوجدان الذى هو موضوع المشروعية. و دعوى اختصاص التقريب الأول بصورة كون السقوط لا من جهة ضيق الوقت، و التقريب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٧

.....

الثانى بصورة كون القدرة لا- من جهته أيضاً. خلاف الظاهر، و لو بملاحظة المناسبات الارتكازية العرفية التى يعول عليها فى مقام البيان.

و أما ما فى الجواهر من الاستدلال على الحكم بعموم تنزيل التراب منزلة الماء،

«١» و عدم سقوط الصلاة، و ظهور مساواة الفرض لما لو خاف فوت الوقت بالسعى اليه، و ظهور كون أصل مشروعية التيمم للمحافظة على الوقت، فهو أهم فى نظر الشارع من المحافظة على الطهارة المائية كسائر الشرائط التى تسقط عند الضيق، و ما ورد من الأمر بالتيمم عند الزحام يوم الجمعة و عرفه

«٢». فلا يخلو من خدش- و إن كان مجموعه يوجب الاطمئنان بالحكم حسب المذاق الفقهي- إذ العموم لا يجدى بعد تقييده بعدم الوجدان. و عدم سقوط الصلاة- لو ثبت بنحو الكلية- لا- يقتضى مشروعية التيمم التى هى خلاف الأصل، اللهم إلا- أن تستفاد بالملازمة بين ثبوت الصلاة فى المقام و مشروعية التيمم. و مساواة الفرض لما لو خاف ضيق الوقت عن الطلب لا يخلو من خفاء، لأن المستند فى الثانى إن كان هو الإجماع فهو غير حاصل فى المقام، و إن كان مصحح زرارة «٣»- بناء على جواز العمل بروايته على بعض الطرق الذى فيه:

«فيلطلب»

بدل:

«فليمسك»

كما هو الظاهر- فالتعدى منه الى المقام يحتاج الى لطف قريحة. و كون العلة فى تشريع التيمم المحافظة على الوقت- لو سلم- يختص بما إذا صدق عدم الوجدان. و أهمية الوقت إنما تقتضى سقوط الوضوء لا مشروعية التيمم إلا بتوسط الملازمة بينهما. و التعدى من الزحام يوم الجمعة و عرفه الى المقام غير ظاهر، و لا سيما بملاحظة كون الزحام

(١) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب التيمم.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ١، و قد تقدم ذكره و الإشارة إليه مكرراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٨

من الوضوء أو الغسل خروج وقت الصلاة و لو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت (١). و ربما يقال: إن المناط عدم

موجباً لعدم القدرة على الماء مع قطع النظر عن الوقت. فتأمل.

فإذاً العمدة فى وجوب التيمم ما عرفت من التقريبين. و منهما يظهر ضعف ما عن المعبر و جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك من عدم مشروعية التيمم لضيق الوقت، لصدق الوجدان. قال فى المدارك: «لو كان الماء موجوداً عنده: فأحل باستعماله حتى ضاق الوقت عن الطهارة المائية و الأداء، فهل يتطهر و يقضى، أو يتيمم و يؤدى؟ فيه قولان.

أظهرهما الأول. و هو خيرة المصنف (ره) فى المعبر، لأن الصلاة واجب مشروط بالطهارة، و التيمم إنما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء و الحال ان المكلف واجد للماء، متمكن من استعماله، غاية الأمر أن الوقت لا يتسع لذلك، و لم يثبت كون ذلك مسوغاً للتيمم. و قال العلامة فى المنتهى:

يجب التيمم و الأداء،

لقوله (ع) فى صحيحه حماد بن عثمان: (هو بمنزلة الماء) «١»

.. و فيه: ما عرفت من أنه يكفى فى المشروعية سقوط الوضوء و إن صدق الوجدان، مع أن الوجدان الذى هو منصرف الآية الشريفة و النصوص غير صادق. كيف؟! و قد بنوا على مشروعية التيمم إذا احتاج الماء فى إزالة النجاسة، و كذا إذا لزم من وجوب الوضوء

حرج في استعماله، أو من شرائه، أو في طلبه، أو في شراء الآلة التي يستقى بها، أو نحو ذلك، مع صدق الوجدان بالمعنى المدعى صدقه هنا. و للتفكيك بين المقام و ما ذكر تحكّم. فلاحظ.

(١) إذ لا فرق بين الجزء الأخير وغيره في وجوب إيقاعه في الوقت.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٥٩

إدراك ركعة منها في الوقت، فلو دار الأمر بين التيمم وإدراك تمام الوقت أو الوضوء وإدراك ركعة أو أزيد، قدم الثاني، لأن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت. لكن الأقوى ما ذكرنا، والقاعدة مختصة بما إذا لم يبق من الوقت فعلاً إلا مقدار ركعة (١)، فلا تشمل ما إذا بقي بمقدار تمام الصلاة و يؤخرها إلى أن يبقى مقدار ركعة. فالمسألة من باب الدوران بين مراعاة الوقت و مراعاة الطهارة المائية، و الأول أهم.

و من المعلوم أن الوقت معتبر في تمام أجزاء الصلاة فمع استلزام الطهارة المائية خروج جزء من أجزائها خارج الوقت لا يجوز تحصيلها، بل ينتقل إلى التيمم. لكن الأحوط القضاء مع ذلك، خصوصاً إذا استلزم وقوع جزء من الركعة خارج الوقت (٢).

(١) لأن

قوله (ع) «من أدرك ..» (١)

ظاهر في صورة فوات الوقت إلا ركعة، و لا يدل على جواز تفويت الوقت إلا ركعة، و حينئذ لا مخصص لما دل على وجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت، فيشرع لأجله التيمم. إلا أن يقال: ذلك مسلم، إلا أنه يدل على بديلية مقدار الركعة عن مقدار تمام الصلاة، و حينئذ يكون فعل الصلاة بتمامها في الوقت مما له بدل، فيدور الأمر بين واجبين كل واحد له بدل، و لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر. إلا أن يدعى ان الوقت بالنسبة الى كل جزء أهم من الطهارة المائية، و كأنه الى هذا أشار المصنف بقوله: «و الأول أهم».

(٢) كأنه من جهة ان النقص من حيث الوقت وارد على الصلاة

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت - كتاب الصلاة - حديث: ٢ و ٤ و ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٠

[مسألة (٢٦): إذا كان واجداً للماء و آخر الصلاة عمداً إلى أن ضاق الوقت عصى]

(مسألة ٢٦): إذا كان واجداً للماء و آخر الصلاة عمداً إلى أن ضاق الوقت عصى، و لكن يجب عليه التيمم (١) و الصلاة و لا يلزم القضاء، و إن كان الأحوط احتياطاً شديداً (٢)،

[مسألة (٢٧): إذا شك في ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء]

(مسألة ٢٧): إذا شك في ضيق الوقت و سعته بنى على البقاء (٣) و توضأ أو اغتسل. و أما إذا علم ضيقه و شك في كفايته لتحصيل الطهارة و الصلاة و عدمها، و خاف الفوت إذا حصلها،

على كل حال.

(١) لما تقدم بعينه.

(٢) لاحتمال انصراف أدلة المشروعية عن صورة التفريط والتقصير، كما عن بعض. لكنه ضعيف.

(٣) إما لاستصحاب بقاء الوقت الى ما بعد الصلاة و الطهارة المائية و قد عرفت في الحيض في مبحث التحيض برؤية الدم أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الأزمنة المستقبلية. إلا أن يقال: الواجب إيقاع الصلاة في زمان هو وقتها من ليل أو نهار، و استصحاب بقاء الوقت لا- يصلح لإثبات كون الزمان الخارجى وقتاً إلا بناء على الأصل الميثب، نظير استصحاب بقاء الكر في الحوض لإثبات كرية الماء الموجود فيه. و هكذا الحال في كل ما هو مفاد كان التامة، فان استصحابه لا يثبت مفاد كان الناقصة. نعم لو كان مفاد القضية الشرعية أنه تجب الصلاة ما دام الوقت الكذائى موجوداً كان استصحابه كافياً في جواز الصلاة. لكنه خلاف الظاهر من القضايا الشرعية الآمرة بالصلاة في وقتها.

اللهم إلا- أن يقال: الصلاة في الوقت لا- يراد منه كون الوقت بنفسه ظرفاً للصلاة، إذ لا ظرفية بينهما، بل المراد منه وقوع الصلاة في الأمد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤١

فلا يبعد الانتقال إلى التيمم (١): و الفرق بين الصورتين (٢):

أن في الأولى يحتمل سعة الوقت، و في الثانية يعلم ضيقه، فيصدق خوف الفوت فيها دون الأولى. و الحاصل أن المجوز للانتقال إلى التيمم خوف الفوت الصادق في الصورة الثانية دون الأولى.

الموهوم الذى يكون ظرفاً للوقت كما يكون ظرفاً لها، نظير الصلاة في الطهارة. و حينئذ كما يجرى استصحاب الطهارة لإثبات كون الصلاة في حالها كذلك يجرى استصحاب الوقت لإثبات كونها في الوقت. لأن مرجع ظرفية الزمان للزمانيات مجرد وجودها في حاله. و منه يظهر صحة جريان استصحاب النهار و استصحاب رمضان لإثبات وجوب الصوم. فتأمل جيداً. و إما لقاعدة الشك في القدرة المقتضية للاحتياط، لأن الشك في ضيق الوقت يرجع الى الشك في القدرة على الصلاة بالطهارة المائية و عدمها، و قد تقدمت الإشارة الى أن الشك في القدرة على الواجب يقتضى الاحتياط في فعله إما لبناء العقلاء عليه، أو لعموم ما دل على وجوبه المقتصر فى الخروج عنه على القدر المتيقن، و هو فرض العلم بالعجز دون العجز الواقعى على ما هو القاعدة فى الشبهة المصادقية إذا كان المخصص ليلاً.

(١) لقاعدة وجوب المبادرة إلى الموقت عند خوف فوته، التى يدل عليها- مضافا الى ظهور تسالم الفقهاء و العقلاء عليها، و إن خالف فيها بعض الأعظم من المتأخرين- مصحح زرارة السابق

«١»، بناء على جواز العمل ببعض طرق روايته، و جواز التعدى عن مورده الى غيره.

و منه يظهر ضعف بعض الحواشى على المقام من أن الأقرب عدم الانتقال.

(٢) حاصل الفرق: أن فى الصورة الأولى يتردد الوقت بين القصير و الطويل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ١. و قد تقدم ذكره فى صدر المبحث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٤٢

[(مسألة ٢٨): إذا لم يكن عنده الماء، و ضاق الوقت عن تحصيله مع قدرته عليه]

(مسألة ٢٨): إذا لم يكن عنده الماء، و ضاق الوقت عن تحصيله مع قدرته عليه- بحيث استلزم خروج الوقت و لو فى بعض أجزاء الصلاة، انتقل أيضاً إلى التيمم. و هذه الصورة أقل إشكالا من الصورة السابقة، و هى: ضيقه عن استعماله مع وجوده، لصدق عدم الوجدان (١) فى هذه الصورة، بخلاف السابقة. بل يمكن أن يقال بعدم الإشكال أصلا، فلا

فيمكن جريان الاستصحاب فيه. و فى الصورة الثانية لا تردد فى ذلك، بل يعلم مقداره لكن لا يعلم مقدار الصلاة مع الطهارة المائية، فلأجل ذلك يخاف الفوت. و لأجل أن الاستصحاب لا يجرى فى هذه الصورة، لاختصاصه بصورة الشك فى الامتداد، و المفروض عدمه، يتعين الرجوع الى قاعدة خوف الفوت. و هذا الفرق و إن كان ظاهراً، إلا أن كونه فارقاً بينهما فى العمل بقاعدة خوف الفوت و عدمه غير ظاهر. بل الظاهر أن العمل بها فى الصورتين على حد واحد. نعم لو كان دليل القاعدة منحصرأً بالمصحح أمكن دعوى انصرافه الى خصوص الصورة الثانية لا- غير. لكن عرفت عدم انحصار الدليل فيه، و دعوى الانصراف ممنوعة. و يحتمل أن يكون غرضه فى الفرق بين الصورتين: أنه فى الصورة الأولى يتردد الأمر فى الوقت بين الطويل و القصير، و فى الصورة الثانية يعلم أنه قصير و إن كان يتردد أيضاً بين الزائد و الناقص بأن لا يدري أنه عشر دقائق أو خمس عشرة دقيقة، فالشك فى الصورتين يكون فى الامتداد و عدمه. و الاشكال فيه أظهر، فإن الفرق المذكور لا- يصلح فارقاً فى جريان الاستصحاب و عدمه، و لا فى تحقق خوف الفوت و عدمه، و لا فى العمل بالقاعدة و عدمه.

(١) هذا يتم إذا كان عدم الوجدان بمعنى الفقدان، لا بمعنى عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٣

حاجه إلى الاحتياط بالقضاء هنا.

[(مسألة ٢٩): من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء، إذا خالف و توضأ أو اغتسل بطل]

(مسألة ٢٩): من كانت وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء، إذا خالف و توضأ أو اغتسل بطل، لأنه ليس مأموراً بالوضوء لأجل تلك الصلاة (١). هذا إذا قصد الوضوء لأجل تلك الصلاة. و أما إذا توضأ بقصد غاية أخرى من غاياته، أو بقصد الكون على الطهارة صح على

القدرة على الوجود، و إلا فهو غير صادق. و لازم الأول: أن لزوم تحصيل الماء للدليل الخاص بخلاف الثانى فإن لزوم تحصيله عليه يكون لأجل تحقيق عدم الوجدان. و كأنه لذلك يمكن أن يقال بعدم الإشكال، لأنه إذا صدق عدم الوجدان فقد تحقق معه موضوع المشروعية، غاية الأمر أنه يجب تحصيل الماء للدليل، لكنه يختص بصور سعة الوقت، و لا يشمل الفرض.

ثم إن المحقق الثانى فى جامع المقاصد التزم فى المقام بوجود التيمم اعتماداً على ما عرفت من صدق عدم الوجدان، و لم يلتزم به فى الصورة السابقة، لصدق الوجدان. و قد عرفت إشكاله. و فى المستند: فصل كذلك، مع بناءه على صدق الوجدان فى الصورتين معاً، و لكنه اعتمد

مرسل حسين العامرى عن سألته: «عن رجل أجنب فلم يقدر على الماء و حضرت الصلاة فتيتم بالصعيد، ثم مر بالماء و لم يغتسل، و انتظر ماء آخر وراء ذلك، فدخل وقت الصلاة الأخرى و لم ينته الى الماء، و خاف فوت الصلاة. قال (ع): يتيمم و يصلى» (١). لكن إرساله مانع عن العمل به.

(١) يعنى لا يصح امتثالاً للأمر الآتى من قبل الصلاة فى الوقت،

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٤

ما هو الأقوى من أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده.

و لو كان جاهلاً بالضيق و أن وظيفته التيمم فتوضاً فالظاهر أنه كذلك، فيصح إن كان قاصداً لإحدى الغايات الأخرى، و يبطل إن قصد الأمر المتوجه إليه من قبل تلك الصلاة.

[مسألة (٣٠): التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التي ضاق وقتها]

(مسألة ٣٠): التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التي ضاق وقتها، فلا ينفع لصلاة أخرى غير تلك الصلاة و لو صار فاقداً للماء حينها. بل لو فقد الماء في أثناء الصلاة الأولى أيضاً لا تكفى لصلاة أخرى، بل لا بد من تجديد التيمم لها، و إن كان يحتمل الكفاية في هذه الصورة (١).

لأنه لا واقع له. و لا يصح امتثالا للأمر المتعلق بالصلاة و لو قضاء، أو للأمر المتعلق بغير الصلاة من الغايات الأخرى، لعدم قصده، و العبادية المعتبرة في صحة العبادة لا بد فيها من وقوع الفعل بداعي أمره، و هو غير حاصل. و كأن ما في بعض الحواشي على المقام من أن الأقوى الصحة مبنى على إطلاق الصلاة في عبارة المصنف. لكن مراده خصوص الصلاة في الوقت.

كما أنه لو بنى على كون عبادية المقدمات العبادية إنما هي لقصد أمرها النفسى لا الغيرى الآتى من قبل الأمر بذاتها، بل يكون هو داعياً الى امتثال الأمر النفسى، لكان الوجه الصحة. لكن عليه يكون من قبيل الصورة الثانية.

و لا- فرق في ذلك كله بين صورة العلم بالضيق و الجهل به، لاتحاد مناط الصحة و البطان في المقامين. نعم يختلفان في أن قصد الأمر الآتى من قبل الصلاة تشريعى في الأولى دون الثانية.

(١) بل لا يخلو من قوة، لأن وجوب المبادرة إلى التيمم و الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٥

[مسألة (٣١): لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة]

(مسألة ٣١): لا يستباح بالتيمم لأجل الضيق غير تلك الصلاة من الغايات الأخرى (١) حتى في حال الصلاة،

التي ضاق وقتها موجب للعجز عن الوضوء للصلاة الثانية، و حينئذ يكون المقام من صغريات مزاحمة الوضوء بواجب أهم، فيصدق عدم الوجدان من حين وقوع التيمم الى حين فقد الماء، فاذا فقد الماء في أثناء الصلاة فقد استمر عدم الوجدان إلى حين الصلاة الثانية، فلا مانع من إيقاعها بالتيمم الأول، لصدق عدم الوجدان من حين التيمم بالإضافة إلى الصلاة الثانية أيضاً، فيكون التيمم مشروعاً بالنسبة إليها فلا مانع من استباحتها به و كذا الحكم لو كان فقدان الماء بعد الصلاة بمقدار لا يسع الوضوء. و من ذلك تعرف أن الاحتمال الذى ذكره المصنف هو الموافق للقواعد. و ببالي أن بعضهم قوى ذلك، و هو فى محله كما ذكرنا.

(١) من غير خلاف ظاهر، و لا ما يوجب توهم الخلاف إلا ما طفحت به عباراتهم و حكى عليه الاتفاق و نفى الخلاف من أنه يستباح بالتيمم لغاية ما يستبيحه المتطهر من سائر الغايات. إلا أنه ينبغى الجزم بأن مرادهم عدم الاحتياج فى فعل كل غاية إلى إيقاع التيمم لها، و تجديده عند فعلها، لا أنه إذا شرع لغاية لصدق عدم الوجدان بالإضافة إليها يستباح به كل غاية و إن لم يصدق عدم الوجدان

بالإضافة إليها، فإن ذلك مقطوع بفساده من ملاحظة كلمات الأصحاب كما في الجواهر، لعدم الدليل عليه، فإن أدلة المشروعية إذا دلت على إناطتها بعدم الوجدان، و فرض أنه يختلف صدقه باختلاف الغايات، فلا بد من اختلاف المشروعية باختلافه، فيكون مبيحاً بالإضافة إلى غاية غير مبيح بالإضافة إلى أخرى، لا أقل من أن ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٦

فلا يجوز له مس كتابه القرآن (١) و لو في حال الصلاة، و كذا لا يجوز له قراءة العزائم إن كان بدلاً عن الغسل. فصحته و استباحته مقصورة على خصوص تلك الصلاة،

(١) اختار بعض جواز المس فيما لو كان التيمم لصلاة الفريضة، لما سبق من أن الأمر بالمبادرة إلى التيمم و الصلاة موجب للعجز عن استعمال الماء بالإضافة إلى المس، فيصدق عدم الوجدان بالإضافة إليه: نعم لو كان التيمم لصلاة النافلة لم يكن مانع من الوضوء للمس، لأن الأمر بالتيمم لها لا يوجب العجز عن استعمال الماء، لكون الأمر استجبائياً، كما أن الدخول في النافلة لا يوجب ذلك، لجواز قطعها، بخلاف الفريضة.

وفيه: أن العجز في مدة الصلاة لا يوجب صدق عدم الوجدان عرفاً كما يفهم ذلك مما دل على وجوب الطلب غلوة أو غلوتين، و مما حكى الاتفاق عليه من وجوب السعي إلى الماء في خارج الحد إذا علم وجوده.

و لو بنى على تحقق عدم الوجدان بالعجز عن الماء في الأمد القصير مع العلم بحصوله بعده و التمكن منه، لجاز التيمم لمن كان في السطح إذا كان الماء في السرداب و بالعكس، و لجاز التيمم لمن كان على شفير بئر إذا كان يستطيع الاستقاء منه، لحصول العجز في مدة التحصيل، و هو كما ترى.

نعم لو وجبت المبادرة إلى المس استباحه بالتيمم، لصدق عدم الوجدان بالنسبة إليه أيضاً. و سيأتي نقل الإجماع على وجوب الانتظار و الصبر إذا علم بوجود الماء في الوقت حتى على القول بجواز البدار، و أن القول المذكور يختص بصورة الاحتمال، و إن كانت نصوص الموسعة و جواز البدار شاملة لصورة العلم، لكن يخرج عنها بالإجماع المذكور. و من ذلك يعلم الحكم في قراءة العزائم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٧

[(مسألة ٣٢): يشترط في الانتقال إلى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط]

(مسألة ٣٢): يشترط في الانتقال إلى التيمم ضيق الوقت عن واجبات الصلاة فقط (١)، فلو كان كافياً لها دون المستحبات و جب الوضوء و الاقتصار عليها، بل لو لم يكف لقراءة السورة تركها و توضأ (٢)، لسقوط وجوبها في ضيق الوقت.

[(مسألة ٣٣): في جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته إشكال]

(مسألة ٣٣): في جواز التيمم لضيق الوقت عن المستحبات الموقته إشكال (٣)، فلو ضاق وقت صلاة الليل مع وجود الماء و التمكن من استعماله يشكل الانتقال إلى التيمم.

(١) إذ الأمر بمستحباتها لا يوجب عدم القدرة على الطهارة المائية، فتجب و يسقط هو للعجز عنها.

(٢) لظهور دليل سقوطها في مثل الفرض بنحو لا يصلح دليل بدليته لمعارضته،

ففي صحيح الحلبي: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة، أو تخوف

و نحوه غيره. فإنه يكفى فى صدق الحاجة الطهارة المائية.

و بالجملة: المقام من قبيل تعارض المقتضى و اللامقتضى.

(٣) كأنه للإشكال فى أهمية الوقت من الطهارة المائية فى المستحبات الموقته، إذ أهميته فى الواجب الموقت لا تقتضى أهميته فى المستحب الموقت.

نعم لو كان الوجه فى مشروعية التيمم لضيق الوقت هو عدم القدرة على الطهارة المائية للموقت، لصدق عدم الوجدان معه - كما عرفت - كانت المشروعية فى المستحب فى محلها. لكن التشكيك فى الأهمية غير ظاهر الوجه، و لا سيما فى المستحبات التى لا تقضى بعد الوقت. نعم يمكن الإشكال فى النوافل الموقته التى تقضى، بأن الوقت قيد استجابى، و استحبابه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٨

[مسألة (٣٤): إذا توضعاً باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه]

(مسألة ٣٤): إذا توضعاً باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه فقد مرّ أنه إذا كان وضوءه بقصد الأمر المتوجه إليه من قبل تلك الصلاة بطل، لعدم الأمر به، و إذا أتى به بقصد غاية أخرى أو الكون على الطهارة صح. و كذا إذا قصد المجموع من الغايات التى يكون مأموراً بالوضوء فعلاً لأجلها. و أما لو تيمم باعتقاد الضيق فبان سعته بعد الصلاة فالظاهر وجوب إعادتها (١)،

لا يمنع من صدق الوجدان. لكن المذاق العرفى و ملاحظة ما تقدم عن الجواهر يستوجب ضعف الاشكال المذكور.

(١) لانكشاف عدم مشروعيته واقعاً للقدرة على الطهارة المائية.

إلا أن يقال:- فى صورة كون الانكشاف بعد خروج الوقت، أو بقاء مقدار منه لا تمكن معه الصلاة- إن اعتقاد الضيق موجب لحكم العقل بوجوب المبادرة إلى الصلاة بالتيمم، فيكون استعمال الماء غير خال عن المحذور، لكونه تجريباً، فيكون ذلك موجباً لصدق عدم الوجدان واقعاً فى حال الاعتقاد كالمعصية الحقيقية، فإذا انكشف سعة الوقت كان وجوب الإعادة مبنياً على عدم جواز البدار. فلو قيل بجواز البدار و كفاية عدم القدرة على الماء فى كل وقت لمشروعية التيمم فيه كانت الصلاة صحيحة. مضافاً إلى إمكان استفادة الصحة من

مصحح زرارة: «إذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم ..» (١)

بناء على إمكان التعدى من مورده إلى المقام، كما يظهر من المصنف فى بعض الفروع السابقة، نظير ما تقدم فى المسألة الثانية عشرة،

و كذا من مرسل العامرى المتقدم

«٢»، بناء على ظهوره فى الحكم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ٢ تقدم فى المسألة الثامنة و العشرين من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٩

و إن تبين قبل الشروع فيها و كان الوقت واسعاً توضعاً وجوباً، و إن لم يكن واسعاً فعلاً بعد ما كان واسعاً أولاً و جب إعادة التيمم (١).

[الثامن: عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى]**إشارة**

الثامن: عدم إمكان استعمال الماء لمانع شرعى (٢) كما إذا كان الماء فى آنية الذهب أو الفضة، و كان الظرف منحصرأ فيها بحيث لا يتمكن من تفریغه فى ظرف آخر، أو كان فى إناء مغصوب كذلك، فإنه ينتقل الى التيمم. و كذا إذا كان محرم الاستعمال من جهة أخرى.

[مسألة (٣٥): إذا كان جنبأ و لم يكن عنده ماء و كان موجودأ فى المسجد]

(مسألة ٣٥): إذا كان جنبأ و لم يكن عنده ماء و كان موجودأ فى المسجد، فإن أمكنه أخذ الماء بالمرور و جب و لم ينتقل الى التيمم (٣). و إن لم يكن له آنية لأخذ الماء، أو كان عنده و لم يمكن أخذ الماء إلا بالمكث، فإن أمكنه الاغتسال فيه بالمرور و جب ذلك. و إن لم يمكن ذلك أيضاً، أو كان الماء فى أحد المسجدين (٤) - أى: المسجد الحرام أو مسجد النبى (ص) -

الواقعى، كما هو غير بعيد.

(١) قد عرفت أنه موقوف على عدم جواز البدار، و أن المراد منه عدم صحة الفعل قبل آخر الوقت. و لو كان المراد عدم صحته على تقدير ارتفاع العذر - فلو بادر و انكشف استمرار العذر صح - يتعين البناء على عدم لزوم إعادة التيمم فى الفرض، لانكشاف استمرار العذر.

(٢) قد تقدم الكلام فى المسوغ السادس. فراجع.

(٣) لعدم المقتضى للانتقال اليه بعد عدم المانع من أخذ الماء أو الاغتسال فى حال المرور.

(٤) لحرمة المرور فيهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٠

فالظاهر وجوب التيمم (١) لأجل الدخول فى المسجد و أخذ الماء أو الاغتسال فيه. و هذا التيمم إنما يبيح خصوص هذا الفعل (٢) - أى: الدخول و الأخذ أو الدخول و الاغتسال - و لا يرد الإشكال (٣) بأنه يلزم من صحته بطلانه، حيث أنه يلزم منه كونه واجداً للماء فيبطل كما لا يخفى.

(١) تقدم الكلام فيه فى المسألة الثامنة من فصل ما يحرم على الجنب.

(٢) لكونه غير واجد للماء بالإضافة إلى ذلك و واجداً له بالإضافة إلى غير ذلك، و إن كان وجدانه للماء بالقدرة على التيمم كما أشرنا إليه سابقاً فى المسألة المذكورة.

(٣) هذا تفریع على قوله: «إنما يبيح خصوص ..». يعنى:

أن التيمم المذكور لا يوجب صدق الوجدان بالإضافة إلى الكون فى المسجد إلى أن يتحقق الاغتسال، بل يصدق بالإضافة إليه عدم الوجدان حتى بعد التيمم، نعم يصدق كونه واجداً بالإضافة إلى غيره، و لكن التيمم لم يشرع له كما أشرنا إليه فيما سبق.

و يمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن الوجدان الآتى من قبل التيمم يمتنع أن يكون مبطلأ للتيمم، لأن معلول الشىء يمتنع أن يكون علته لعدمه.

و لا يعارض ذلك بأن التيمم يمتنع أن يكون علته للوجدان لأن الوجدان علته لعدمه، فان رفع اليد عن معلولية بطلان التيمم للوجدان

ليس بأولى من رفع اليد عن معلولية الوجدان له، وحينئذ فلا دليل على معلولية الوجدان للتيمم، فإذا لم يعلم ترتب الوجدان عليه لم يجز الدخول في المسجد بعد التيمم، لأصالة عدم ترتب الأثر عليه. وجه الاندفاع: أن المعارضة إنما تتم لو كانت العلية في المقامين عقلية مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧١

[مسألة ٣٦]: لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء إلا في موضعين

إشارة

(مسألة ٣٦): لا يجوز التيمم مع التمكن من استعمال الماء إلا في موضعين:

[أحدهما: لصلاة الجنازة]

أحدهما: لصلاة الجنازة، فيجوز مع التمكن من الوضوء أو الغسل على المشهور (١) مطلقاً،

حيث أنه لا طريق للعقل إلى ترجيح أحد الطرفين. أما إذا كانت شرعية - كما فيما نحن فيه - تعين رفع اليد عن دليل معلولية البطلان للوجدان، للعلم بعدم حجته، إما للتخصص أو للتخصيص، فلا يكون مرجعاً في المقام على كل حال، فيبقى دليل عليه التيمم للوجدان بلا معارض. نعم لما لم يكن وجوب التيمم غيرياً، لعدم كونه مقدمة للدخول، بل عقلية من باب وجوب الجمع بين غرضي الشارع مهما أمكن، فلا بد أن يكون الأمر المصحح للتعبد به غير أمر الدخول، بل الأمر الاستجابي لدخول المساجد متطهراً، ولأجل ذلك قلنا في مبحث غسل الجنابة: إن وجوب التيمم في المقام يتوقف على كون دخول المساجد من الغايات الشرعية للطهارة. فلو لم نقل بذلك تعذرت صحة التيمم للدخول لعدم الأمر المتعبد به، بل يجب التيمم للصلاة ولا يجب عليه الدخول وإن كان يجوز له، لكن هذا الجواز لا يوجب الوجدان الناقض للتيمم، لثلا يلزم الخلف، حيث أن المفروض أن المقصود بالتيمم استباحة الصلاة. فتأمل جيداً.

(١) نقلاً و تحصيلاً، بل في الذكري: نسبتته إلى الأصحاب، و التذكرة:

إلى علمائنا، و ظاهره الإجماع كما عنه في المنتهى ذلك أيضاً، بل في الخلاف:

دعوى الإجماع صريحاً. كذا في الجواهر. و استدلاله - مضافاً إلى الإجماع المحكى -

بمؤثق سماعه قال: «سألته عن رجل مرت به جنازة و هو على غير وضوء كيف يصنع؟ قال (ع): يضرب بيده على حائط اللبن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٢

لكن القدر المتيقن صورة خوف فوت الصلاة منه (١) لو أراد أن يتوضأ أو يغتسل. نعم لما كان الحكم استجابياً (٢) يجوز أن يتيمم مع عدم خوف الفوت أيضاً، لكن برجاء المطلوبة، لا بقصد الورد و المشروعية.

[الثاني: للنوم]

الثاني: للنوم، فإنه يجوز أن يتيمم مع إمكان الوضوء

فليتيمم» (١)

و ،

مرسل حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله (ع) قال: «الطامث تصلى على الجنازة لأنه ليس فيها ركوع و لا سجود، و الجنب يتيمم و

يصلى على الجنازة» (٢).

(١) بل عن جمل المرتضى و المبسوط و النهاية و سلالر و القاضى و الدروس و البيان: الاقتصار على ذلك. و عن المعتمر: الميل اليه، لعدم تمامية الإجماع و لعدم صحة سند الموثق و المرسل، و انسباق الفوت من أولهما، فلا موجب للخروج عما دل على اعتبار عدم الوجدان فى مشروعية التيمم. و فيه: أن الموثق من قسم الحجّة. لكن دعوى الانسباق فيه الى صورة الخوف غير بعيدة، كما ورد فى مصحح الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل تدركه الجنازة و هو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلاة. قال (ع): يتيمم و يصلى» (٣).

نعم لا بأس بالحكم بمشروعيته مطلقاً بناء على قاعدة التسامح، و على جواز تطبيقها بمجرد الفتوى.
(٢) إذ لو كان وجوبياً كان الاجتزاء بالتيمم محتاجاً الى دليل، لأنه خلاف قاعدة الاشتغال.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٣

أو الغسل على المشهور أيضاً مطلقاً (١) و خص بعضهم بخصوص الوضوء: و لكن القدر المتيقن من هذا أيضاً صورة خاصة، و هى: ما إذا آوى الى فراشه فتذكر أنه ليس على وضوء فيتيمم من دثاره، لا أن يتيمم قبل دخوله فى فراشه متعمداً مع إمكان الوضوء، نعم هنا أيضاً لا بأس به لا بعنوان ورود بل برجاء المطلوبية، حيث أن الحكم استجابى.
و ذكر بعضهم موضعاً ثالثاً و هو ما لو احتلم فى أحد المسجدين (٢) فإنه يجب أن يتيمم للخروج و إن أمكنه الغسل.
لكنه مشكل، بل المدار على أقلية زمان التيمم أو زمان الغسل أو زمان الخروج، حيث أن الكون فى المسجدين جنباً حرام،

(١) بل فى محكى الحدائق: «الظاهر عدم الخلاف فيه»: و كأنه للمرسل الذى

رواه الصدوق فى الفقيه عن الصادق (ع): «من تطهر ثم آوى الى فراشه بات و فراشه كمسجده، فان ذكر أنه ليس على وضوء فيتيمم من دثاره كائناً ما كان لم يزل فى صلاة ما ذكر الله» (١).

لكن مورده المحدث بالأصغر الناسى فالتعدى إلى غيره يحتاج الى دليل، و لا سيما و

فى خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) عن آباءه عن أمير المؤمنين (ع) قال: «لا ينام المسلم و هو جنب و لا ينام إلا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد..» (٢).

اللهم إلا أن تتم قاعدة التسامح، و يكتفى فيها بالفتوى.

(٢) تقدم الكلام فيه فى المسألة الأولى من فصل ما يحرم على الجنب. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٤

فلا بد من اختيار ما هو أقل زماناً من الأمور الثلاثة، فإذا كان زمان التيمم أقل من زمان الغسل يدخل تحت ما ذكرنا من مسوغات التيمم من أن من مورده ما إذا كان هناك مانع شرعى من استعمال الماء، فإن زيادة الكون فى المسجدين جنباً مانع شرعى من

استعمال الماء.

[مسألة ٣٧: إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي لوضوئه أو غسله]

(مسألة ٣٧): إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي لوضوئه أو غسله، و أمكن تميمه بخلط شيء من الماء المضاف الذي لا يخرج عن الإطلاق، لا يبعد وجوبه (١). و بعد الخلط يجب الوضوء أو الغسل و إن قلنا بعدم وجوب الخلط (٢) لصدق وجدان الماء حينئذ.

(١) لصدق وجدان المانع من مشروعية التيمم. فان قلت: الظاهر من الوجدان وجود ما يكفي للوضوء و المفروض انتفاؤه. قلت: المراد من كفايته للوضوء كفايته بحسب قدرة المكلف - يعنى بحيث يقدر أن يتوضأ به - و هو حاصل، فكما يجب الوضوء إذا كان يكفي بتوسط تبريد أعضاء الوضوء أو تقليل ماء الغسل أو نحو ذلك من الوسائط التي تدخل تحت قدرة المكلف فكذا في المقام. و دعوى الانصراف عما نحن فيه ممنوعه.

(٢) يعنى: إن قلنا بعدم وجوب الخلط و مشروعية التيمم، أو خلط من باب الاتفاق يجب الوضوء أو الغسل، لصدق الوجدان. مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٥

[فصل في بيان ما يصح التيمم به]

إشارة

فصل في بيان ما يصح التيمم به يجوز التيمم على مطلق وجه الأرض على الأقوى (١)،

فصل في بيان ما يصح التيمم به

(١) كما هو المشهور، كما في الجواهر و عن غيرها، بل عن الخلاف و مجمع البيان: الإجماع عليه. و يدل عليه إطلاق الكتاب بناء على أن الصعيد اسم لمطلق وجه الأرض - كما هو المشهور بين أهل اللغة. و عن المنتهى و النهاية: نسبه إليهم. و عن الزجاج: «لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك».

قال في المعبر «١» «و الصعيد هو وجه الأرض بالنقل عن فضلاء اللغة ذكر ذلك الخليل و ثعلب عن ابن الأعرابي. و يدل عليه قوله تعالى:

﴿فَتَصْبِحُ صَعِيداً زَلَقاً﴾ «٢» أى: أرضاً ملسة مزلقة. و مثله

قوله (ع): يحشر الناس يوم القيامة عراء حفاة على صعيد واحد

، أى: أرض واحدة» [١] و إطلاق النبوى المشهور المروى في الوسائل و غيرها بعدة طرق: «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً» «٣».

و نحوه ما ورد من

قوله (ع): «رب الماء هو رب الأرض» «٤»

و ،

قوله (ع): «و ان فاتك الماء لم تفتك الأرض» «٥»

، وغيرهما، و الموثق المتقدم فيمن مرت به جنازة
«٤»،

[١] لم نعثر في المصادر على هذا النص نعم وجدنا ما يشتمل على محل الاستشهاد. راجع مجمع البيان في تفسير آية ٣٣- الرحمن

(١) المعتبر، المسألة الأولى من فصل ما يتيمم به.

(٢) الكهف: ٤٠

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ١-٤

(٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ١

(٦) تقدم في المسألة السادسة و الثلاثين من الفصل السابق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٦

.....

المدال على جواز التيمم بحائط اللبن، و

خبر السكوني عن جعفر (ع) عن أبيه عن علي (ع): «انه سئل عن التيمم بالجص فقال (ع): نعم، فقيل: بالنورة؟ فقال (ع): نعم. فقيل:
بالرماد؟ فقال (ع):

لا، إنه ليس يخرج من الأرض إنما يخرج من الشجر» «١»

، و نحوه ما عن نوادر الراوندي

«٢» مع التصريح فيه بجواز التيمم بالصفاء العالية، و عن السيد في شرح الرسالة و أبي علي و الحلبي و الغنية: المنع عن غير التراب، بل
عن الأخير: الإجماع عليه: و كأنه لما عن جماعة من أهل اللغة من تفسير الصعيد بالتراب، كما يساعده جملة من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) الوارد في بيان ما يمسح في التيمم حيث قال فيه أبو جعفر (ع): «فلما أن وضع الوضوء عن لم يجد
الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال تعالى (بُوجُوهِكُمْ) ثم وصل بها (وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ) أي: من ذلك التيمم، لأنه علم أن ذلك
أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها» «٣»

و،

النبي المروي مرسل و مسنداً عن الخصال و العلل بتفاوت يسير: «جعلت لى الأرض مسجداً و ترابها طهوراً» «٤».

و

في صحيح محمد بن حمران و جميل ابن دراج جميعاً عن أبي عبد الله (ع)- في حديث:- «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء
طهوراً» «٥»

و:

في حديث رفاعه بن موسى عن أبي عبد الله (ع): «إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ٢. لكن الموجود فيه (الصفة الناتية) و ذكر (الثابتة) نسخة بدل.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١

(٤) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٤

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٧

.....

فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه» (١)

، و نحوه غيره، فيقيد بها إطلاق النبوي

و غيره. و الموثق يمكن البناء على اختصاصه بمورده و نحوه مما لا يشترط فيه الطهارة. و خبر السكوني

ظاهر في جواز التيمم بالجص و النورة بعد الإحراق مما هو خلاف المشهور فيكون موهوناً. و خبر النوادر

ضعيف غير مجبور، و لا يكفي في جبره مجرد موافقته للمشهور ما لم يكن معتمداً لهم كما لا يخفى.

لكن قد يقال: بناء على ما هو التحقيق من إعمال قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير مع اختلاف نقل اللغويين يتعين الاعتماد على

الأول لأنه أشهر، و لو بنى على التساوي جاز الاعتماد عليه و أما صحيح زرارة

فلا يمكن الأخذ بظاهر التعليل فيه، و لا سيما بملاحظة نصوص الأمر بالنفض، فلا بد من حمله على إرادة تلقين الاستدلال لزرارة في

قبال العامة، و لعله مبنى على مقدمات مطوية مسلمة عندهم، كما لا يبعد أن يكون المراد من السؤال في صدر الصحيح أيضاً ذلك، و

عليه فلا يقوى على تقييد المطلق.

و النبوي غير ثابت الحجية، إذ لم أقف على روايته كذلك إلا مرسلاً في الغوالي عن فخر المحققين

«٢»، و مسنداً في الخصال و العلل بطريق في غاية الضعف

«٣». نعم

عن مجالس المفيد الثاني روايته بطريق لا يخلو عن اعتبار: «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً أينما كنت أتيمن من تربتها» (٤)

لكن في صلاحيته للتقييد تأملاً ظاهراً، لأنه من قبيل المثبت الذى لا ينافى الإطلاق. و مثله حديث محمد بن حمران و جميل بن دراج

. و أما حديث

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٤.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٨.

(٣) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٤) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٨

سواء كان تراباً أو رملاً- أو حجراً أو مدرراً أو غير ذلك و إن كان حجر الجص و النورة (١) قبل الإحراق. و أما بعده فلا يجوز على

الأقوى (٢).

فالظاهر من قوله (ع):

«ليس فيها ..»

أنه تفسير للمبتلة لا شرطاً زائداً كى يدل على عدم جواز التيمم بالصخر. فتأمل. وغيره قاصر الدلالة أو ضعيف السند، فالعمل بالإطلاق متعين.

(١) كما هو المشهور بل عن مجمع البرهان: «لا ينبغي النزاع فيه» لصدق الأرض. وعن السرائر: المنع عنه في النورة. وقد يظهر من محكى كلامه أن الوجه فيه كونها من المعادن. وضعفه ظاهر، لأنه لو سلم عموم المعدن لمثله فلا ينافى صدق الأرض عليه كالرمل. كضعف ما عن النهاية من اشتراط الجواز فيهما بفقد التراب، إذ لو كانا من الصعيد جاز مطلقاً فيهما، وإلا لم يجز كذلك، فالتفصيل بلا فاصل ظاهر.

(٢) كما عن الأكثر. وفي المعبر، وعن التذكرة و مجمع البرهان:

الجواز. بل في الأول حكاية ذلك عن علم الهدى في المصباح - إما لصدق الأرض. أو لاستصحابها، أو لاستصحاب جواز التيمم، أو لخبر السكوني المتقدم

. و الأول غير ظاهر لقرب انصرافها الى غيرهما. و الثاني من قبيل استصحاب المفهوم المردد، وفيه إشكال محرر في محله من استصحاب الكلى، و أشرنا إليه فيما تقدم من هذا الشرح. و الثالث من الاستصحاب التعليقي، لأن الجواز بالمعنى التكليفي المحض معلوم، و بمعنى ترتب الطهارة عليه معلق على وجوده، و الاشكال في الاستصحاب التعليقي مشهور. و الخبر موهون بمخالفة المشهور، بل بمخالفة الإجماعات المحكية على اعتبار الأرضية فلا يمكن رفع اليد عنها به. إلا أن يقال: لم يثبت الاعراض الموهن،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٧٩

كما أن الأقوى عدم الجواز بالطين المطبوخ (١)، كالخزف و الآجر و إن كان مسحوقاً مثل التراب. و لا يجوز على المعادن (٢) كالمح و الزرنيخ و الذهب و الفضة و العقيق و نحوها مما خرج عن اسم الأرض. و مع فقد ما ذكر من وجه الأرض يتيمم بغبار الثوب أو اللبد أو عرف الدابة و نحوها مما فيه غبار (٣)

لاحتمال كون منشئه دعوى مخالفة الإجماع، و هي غير ثابتة، لأن الظاهر من معاهد الإجماعات إرادة إخراج المعدن و الثلج، و إلا فذهاب جماعة من الأساطين إلى الجواز أعظم قادح في الإجماع كما هو ظاهر. فالاعتماد على النص - المعبر في نفسه الكاشف عن أن المراد من الأرض ما يعم مثل ذلك - غير بعيد.

(١) كما عن جماعة. و عن آخرين: الجواز. و يظهر وجه القولين مما سبق في الجص و النورة.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف و الغنية و ظاهر المفاتيح و في المنتهى:

«هو مذهب علمائنا أجمع» لخروجه عن مفهوم الصعيد. و عموم التعليل في خبر السكوني

«١» مما لا مجال للعمل به. فما عن الحسن من الجواز ضعيف.

(٣) هو مذهب علمائنا كما في المعبر، و عند علمائنا كما في التذكرة، و نحوه في غيرهما. و يشهد به

صحيح زرارة قال: «قلت لأبي جعفر (ع):

أ رأيت المواقف. إن لم يكن على وضوء كيف يصنع و لا يقدر على النزول؟

قال (ع): يتيمم من لبدته أو سرجه أو عرف دابته، فإن فيها غباراً، و يصلى» (٢)

، و

موثقه عن أبي جعفر (ع): «قال: إن كان أصابه الثلج فليظن لبد سرجه فيتيمم من غباره أو من شيء معه، و إن كان في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم، حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٠

.....

حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم منه» (١)

و،

في صحيح رفاعه عن أبي عبد الله (ع) قال- في حديث:- «فان كان في تلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شيء مغبر، وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم منه» (٢)

و،

صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا كنت في حال لا تقدر إلا على الطين فتيمم به فان الله أولى بالعدر إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد تقدر أن تنفضه وتيمم به» (٣)

و نحوها غيرها، و عن السيد: مساواة الغبار للتراب. و في المنتهى قال: «و فيه قوة» بعد أن جعل الوجه الاشتراط بفقد التراب. و عن إرشاد الجعفرية: الميل إليه، لأن الغبار تراب فاذا نفص أحد هذه الأشياء عاد إلى أصله. و فيه:

- كما عن كشف اللثام- أن مورد النص و الفتوى الغبار غير الجامع للشرائط إذ الفرق بين الغبار و التراب هو الفرق بين الرطوبة و الماء.

و عن المذهب: اشتراط فقد الوحل في جواز التيمم بالغبار. و يشهد له

خير زرارة عن أحدهما (ع) قلت: «رجل دخل الأجمة ليس فيها ماء و فيها طين. قال (ع): يتيمم فإنه الصعيد. قلت: فإنه راكب و لا يمكنه النزول من خوف و ليس هو على وضوء. قال (ع): إن خاف على نفسه من سبع أو غيره و خاف فوت الوقت فليتيمم، يضرب بيده على اللبد أو البرذعة و يتيمم و يصلى» (٤).

لكنه- مع ضعفه في نفسه- قاصر عن معارضة ما سبق.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٤

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٧

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨١

إن لم يمكن جمعه تراباً بالنفض، و إلا وجب (١) و دخل في القسم الأول. و الأحوط اختيار ما غباره أكثر (٢). و مع فقد الغبار يتيمم بالطين (٣) إن لم يمكن تجفيفه، و إلا- وجب (٤) و دخل في القسم الأول. فما يتيمم به له مراتب ثلاث: (الأولى): الأرض مطلقاً غير المعادن. (الثانية): الغبار. (الثالثة): الطين. و مع فقد الجميع يكون فاقد الطهورين، و الأقوى فيه سقوط الأداء (٥).

(١) كما تقتضيه الأدلة الأولية لوجوب مقدمه الواجب المطلق، و مورد النصوص المذكورة صورة الاضطرار.

(٢) كما قواه في الجواهر ونسبه إلى ظاهر جماعة. و كأنه لقاعدة الميسور. وفيه: أنها- مع عدم ثبوتها في نفسها- منافية لإطلاق الأخبار في المقام، ولا سيما بملاحظة اختلاف المذكورات في النصوص في كمية الغبار.

(٣) إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً، صريحاً و ظاهراً كما في الجواهر.

و يشهد له النصوص المتقدمة.

(٤) و قدم على الغبار قطعاً كما في المدارك، و ليس محل خلاف كما عن الرياض. و في المنتهى و غيره التصريح به، و تقتضيه الأدلة الأولية كما سبق. و الظاهر من قولهم (ع):

«لا يجد إلا الطين»

: أنه لا يتمكن إلا منه، و لا سيما بملاحظة

قول الصادق (ع) في صحيح أبي بصير: «فان الله أولى بالعدر»

. و لا ينافيه قوله (ع): «إنه الصعيد»، إذ المراد منه: أن مادته الصعيد. فلاحظ.

(٥) كما هو المشهور، بل عن جامع المقاصد: أنه ظاهر مذهب أصحابنا، و في المدارك: «أنه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً صريحاً»، بل عن الروض: «لا نعلم فيه مخالفاً»، للعجز عن أداء الواجب الناشئ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٢

.....

من العجز عن شرطه. و المنع من الشرطية في هذه الحال خلاف إطلاق أدلتها و خبر: «الصلاة لا تسقط بحال»

لم يتحقق بنحو الاعتماد عليه في المقام. نعم

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) الوارد في النفساء حيث قال (ع) فيه: «و لا تدع الصلاة على حال فإن النبي (ص) قال: الصلاة عماد دينكم» (١).

و دللته على ما نحن فيه غير ظاهرة، لاختصاص الفقرة الأولى بموردها، و التعليل ليس وارداً في مقام التشريع، بل في مقام التأكيد و الحث على فعل المشروع، فلا يصلح للتأسيس. و قاعدة الميسور قد تقدم مراراً أنه لا دليل عليها يجب العمل به. و ثبوتها هنا، و لا سيما و كون خلافها هنا مظنة الإجماع، و هذا هو الفارق بين المقام و سائر موارد تعذر الجزء أو الشرط، لا ما قيل من أن لسان دليل الشرطية في المقام شامل لصورتى الاختيار و الاضطرار، بخلاف سائر الموارد، فان لسان دليله الأمر به، و هو مختص بحكم العقل بصورة الإمكان. إذ فيه: أن الأمر في أمثال المقام إما إرشادي إلى الجزئية أو الشرطية أو مولوى دال بالالتزام عليها، و الأول: لا اختصاص له بحال دون حال. و الثانى:

و إن كان مختصاً بحال الاختيار إلا أن مدلوله الالتزامى غير مختص فيجب العمل به، و التفكيك بين المدلول المطابقى و الالتزامى في الحجية و عدمها غير عزيز كما أشرنا إليه مراراً في هذا الشرح و أوضحناه في محله.

و مما ذكرنا يظهر ما فيما نسب الى المبسوط و النهاية من وجوب الأداء و القضاء، و حكى عن الشافعى و غيره من المخالفين. و ما نسب الى جد السيد من وجوب الأول فقط. مع أن النسبة إلى الجميع محل تأمل فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥

و وجوب القضاء (١)، و إن كان الأحوط الأداء أيضاً. و إذا وجد فاقد الطهورين ثلجاً أو جمداً، قال بعض العلماء بوجوب مسحه على أعضاء الوضوء أو الغسل (٢)، و إن لم يجز،

نعم لو فرض طروء الفقدان فى الوقت أو قبله بناء على ثبوت الوجوب قبله أمكن الرجوع الى استصحاب وجوب ذات الصلاة الثابت قبل طروء الفقدان. اللهم إلا- أن يقال: إطلاق دليل الشرطية رافع لاحتمال الوجوب. و موجب للعلم باشتراط جميع مراتب الصلاة بالطهارة. فتأمل.

(١) كما عن المشهور، لعموم ما دل على قضاء ما فات، إذ يكفي فى صدق الفوت وجود الملا-ك فى الفعل بلا مزاحم، و هو فى المقام حاصل كذلك. و لا مجال للنقض فى مثل الحائض و نحوها، لإمكان كون ذلك من باب التخصيص لدليل مفقود فى المقام. و منه يظهر ما فى الشرائع، و عن الجامع و العلامة- فى جملة من كتبه- و الكركى و غيرهم من أصحابنا، و حكى عن مالك من سقوط الأداء و القضاء معاً. لكن اختار فى المنتهى سقوط الأداء و وجوب القضاء- كما فى المتن- و نسبه إلى أبى حنيفة و الثورى و الأوزاعى. فالأقوال فى المسألة أربعة: سقوط الأداء و القضاء، و وجوبهما، و سقوط الأول دون الثانى، و ثبوت الأول دون الثانى.

(٢) يظهر ذلك من محكى المقنع و المبسوط و الوسيلة و نهاية الأحكام و غيرها. قال فى المنتهى- بعد أن نقل عن الشيخ فىمن لم يجد إلا- الثلج من أنه يمسح به أعضاء الوضوء:- «و الذى أذهب إليه أنه إن بلغت الندوة حداً يجرى على العضو المغسول بحيث يسمى غسلاً فليغتسل الجزء من الماء على جزء من البدن الى آخر ما وجب عليه و كان مقدماً على التراب. و إن لم يكن فالأقرب ما قاله الشيخ (رحمه الله) من استعمال الثلج».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٤

.....

و قد يستشهد لهم بجملة من النصوص، مثل

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) فى الوضوء: «إذا مس جلدك الماء فحسبك» (١)

،

خبر هارون بن حمزة عن أبى عبد الله (ع): «يجزئك من الغسل و الاستنجاء ما بليت يمينك» (٢)

،

خبر معاوية بن شريح قال: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) و أنا عنده فقال: يصيينا الدمق و الثلج و نريد أن نتوضأ و لا نجد إلا ماء جامداً فكيف أتوضأ؟ أدلك به جلدى؟ قال (ع):

نعم» (٣)

،

صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجنب فى السفر لا يجد إلا الثلج. قال (ع): يغتسل بالثلج أو ماء النهر» (٤).

مضافاً الى قاعدة الميسور كما استدل بها فى المنتهى.

وفيه: أنه لو تمّ ظهور الأولين فيما نحن فيه كان مقتضاه جواز ذلك اختياراً. و لو تمّ ظهور الأخيرين فيه كان مقتضاه تقديم ذلك على التراب كما هو صريح

صحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا- يكون معه ماء و هو يصيب ثلجاً و صعيداً أيهما أفضل أ يتيمم أم يمسح بالثلج و وجهه؟ قال (ع): الثلج إذا بلّ رأسه و جسده أفضل، فان لم يقدر على أن

يغتسل به فليتميم» (٥)

و نحوه خبره الآخر

«٦» و كذا مقتضى قاعدة الميسور. و لذلك حمل ما فى المنتهى على وجوب تقديمه على التراب، لاستدلالة عليه بقاعدة الميسور. لكنه خلاف ظاهر عبارته. فالقول بوجوب ذلك بشرط فقد الطهورين

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ١

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٥

و مع عدم إمكانه حكم بوجوب التيمم بهما (١). و مراعاة هذا القول أحوط، فالأقوى لفاقد الطهورين كفاية القضاء، و الأحوط

مما لا دليل عليه.

و أما النصوص المذكورة: فالأولان منهما قد عرفت أن حالهما حال غيرهما مما يوهم عدم اعتبار تحقق مفهوم الغسل فى الوضوء و الغسل، محمولة على إرادة المبالغة فى عدم الحاجة فى تحقق الغسل الى الماء الكثير. و قد تقدم ذلك فى محله. و أما الأخيران: فلا يظهر منهما أقل تصرف فى الأدلة الأولية، و لا سيما بملاحظة ذيل ثانيهما. و أما قاعدة الميسور، فلا دليل على جواز العمل بها بعد مخالفتها لدليل وجوب التيمم. لمن لم يتمكن من الطهارة المائية. فالقول المذكور مما لم يتضح له وجه.

(١) يظهر من العبارة أن الحاكم هو القائل السابق. و لم أفق عليه.

نعم فى القواعد: «لو لم يجد إلا الثلج فان تمكن من وضع يده عليه باعتماد حتى ينتقل من الماء ما يسمى به غاسلاً و جب و قدمه على التراب و إلا- تيمم به بعد فقد التراب»: و هو- كما ترى- خال عن ذكر المسح. و فى مفتاح الكرامة و فى المراسم و البيان و الموجز الحاوى: أنه إذا لم يتمكن من الغسل بالثلج بحيث يسمى غاسلاً تيمم به. و نقل ذلك عن مصباح السيد و الإصباح و ظاهر الكاتب. و كأن مرادهم ما فى القواعد من كون التيمم به بعد فقد التراب.

و كيف كان فلم يتضح وجه للقول بالتيمم بالثلج سوى

مصحيح ابن مسلم: «عن رجل أجنب فى سفر و لم يجد إلا الثلج أو ماء جامداً.

فقال (ع). هو بمنزلة الضرورة تيمم و لا أرى أن يعود الى هذه الأرض التى توبق دينه» (١).

لكنه غير ظاهر فى التيمم بالثلج، بل ظاهر فى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٦

ضم الأداء أيضاً، و أحوط من ذلك مع وجود الثلج المسح به أيضاً.

هذا كله إذا لم يمكن إذابة الثلج أو مسحه على وجه يجرى، و إلا تعين الوضوء (١) أو الغسل و لا يجوز معه التيمم أيضاً.

[مسألة ١): و إن كان الأقوى - كما عرفت - جواز التيمم بمطلق وجه الأرض]

(مسألة ١): و إن كان الأقوى - كما عرفت - جواز التيمم بمطلق وجه الأرض، إلا أن الأحوط مع وجود التراب عدم التعدي عنه، من غير فرق فيه بين أقسامه (٢)، من الأبيض و الأسود و الأصفر و الأحمر، كما لا فرق في الحجر و المدر أيضاً بين أقسامهما (٣). و مع فقد التراب الأحوط الرمل (٤)،

التيمم بالتراب، لأن قول السائل:

«لم يجد إلا الثلج أو ماء جامداً»

يراد منه عدم التمكن من الطهارة بالماء، لا- عدم التمكن من الطهارة بالماء و التراب معاً. و لكن بعضهم لما فهم الأخير حملة على التيمم بالغبار، كما يقتضيه الجمع بينه و بين ما سبق من النصوص. و لا ينافي ما ذكرنا قوله (ع):

«و لا أرى ..»

، لإمكان أن يكون ذلك لفوات الطهارة المائيّة أو الطهارة من الخبث. و أضعف من ذلك الاستدلال على القول المذكور بخبر:

«لا تسقط الصلاة بحال»

و استصحاب التكليف بها. فان ذلك- لو تمّ- لم يقتض جواز التيمم بالثلج، كما لا يقتضى مشروعية التيمم بغيره من الجامدات غير الأرض و إبدالها كما لا يخفى.

(١) كما تقتضيه الأدلة الأولية من غير معارض كما سبق.

(٢) بإجماع العلماء كما عن التذكرة، لإطلاق التراب.

(٣) لخروج الجميع عن مفهوم التراب،

(٤) لاحتمال كون المراد ما يعمه كما ادعى، و إن حكى عن الجمهور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٧

ثمّ المدر (١)، ثمّ الحجر.

[مسألة ٢): لا يجوز في حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ و الآجر و الخزف]

(مسألة ٢): لا- يجوز في حال الاختيار التيمم على الجص المطبوخ و الآجر و الخزف و الرماد و إن كان من الأرض (٢)، لكن في حال الضرورة بمعنى: عدم وجدان التراب و المدر و الحجر- الأحوط الجمع (٣) بين التيمم بأحد المذكورات- ما عدا رماد الحطب و نحوه- و بالمرتبة المتأخرة من الغبار أو الطين، و مع عدم الغبار و الطين الأحوط التيمم بأحد المذكورات و الصلاة ثمّ إعادتها أو قضاؤها.

[مسألة ٣): يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط]

(مسألة ٣): يجوز التيمم حال الاختيار على الحائط المبنى بالطين و اللبن و الآجر إذا طلى بالطين (٤).

عن أبي عبيدة: «ان الصعيد هو التراب الخالص الذى لا يخالطه سبخ و لا رمل».

(١) و هو: الطين اليابس غير المعمول، لكونه أقرب الى التراب من الحجر.

(٢) قد عرفت إمكان دعوى الجواز فى غير الرماد. أما هو فلا و إن كان من الأرض لخروجه عن مفهوم الأرض، و التعليل فى خبر السكونى

«١» قد عرفت إشكاله. و عن نهاية الأحكام: «الأقرب جواز التيمم برماد التراب بخلاف رماد الشجر». و كأنه اعتمد على خبر السكونى . (٣) وجه الاحتياط يظهر من ملاحظة الأقوال و الاحتمالات المتقدمة.

(٤) لصدق الأرض، و للموثق المتقدم فيمن تمر به جنازة «٢».

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) هو موثق سماعاً المتقدم فى المسألة السادسة و الثلاثين من الفصل السابق مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٨

[مسألة ٤): يجوز التيمم بطين الرأس و إن لم يسحق]

(مسألة ٤): يجوز التيمم بطين الرأس و إن لم يسحق و كذا بحجر الرحى، و حجر النار، و حجر السن، و نحو ذلك، لعدم كونها من المعادن الخارجة عن صدق الأرض و كذا يجوز التيمم بطين الأرمنى (١).

[مسألة ٥): يجوز التيمم على الأرض السبخة إذا صدق كونها أرضاً بأن لم يكن علاها الملح]

(مسألة ٥): يجوز التيمم على الأرض السبخة إذا صدق كونها أرضاً بأن لم يكن علاها الملح.

[مسألة ٦): إذا تيمم بالطين فلصق بيده يجب إزالته أولاً ثمَّ المسح بها]

(مسألة ٦): إذا تيمم بالطين فلصق بيده يجب إزالته أولاً ثمَّ المسح بها (٢)، و فى جواز إزالته بال غسل إشكال (٣).

[مسألة ٧): لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره من التبن أو الرماد أو نحو ذلك]

(مسألة ٧): لا يجوز التيمم على التراب الممزوج بغيره من التبن أو الرماد أو نحو ذلك (٤). و كذا على الطين الممزوج بالتبن، فيشترط فيما يتيمم به عدم كونه مخلوطاً بما لا يجوز التيمم به إلا إذا كان ذلك الغير مستهلكاً.

(١) كما فى جامع المقاصد، لأن الظاهر صدق الأرض عليه. و نحوه طين الخاوة، و طين البصرة. و وجود خصوصية فيها لا توجد فى بقية أنواع الطين غير قاذح بعد صدق الأرض عليها كغيرها.

(٢) ليتحقق المسح باليد المعتبر فيه المباشرة و عدم الحائل.

(٣) كأنه لاحتمال عدم صدق المسح بأثر الأرض، بل يكون بأثر الماء، كما ادعاه بعض المحشين. لكنه غير ظاهر، لمنافاته للإطلاق.

مع أن لازمه عدم جواز مسح اليدين بغير الأرض من ثوب أو نحوه، و هو خلاف ظاهرهم حيث لم يتعرضوا لهذا الشرط.

(٤) المزج تارة: يكون بلا تمييز للاجزاء، بحيث يصدق على كل جزء عرفى أنه تراب و غيره، كخلط التراب الناعم بالرماد كذلك. و

قد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٨٩

.....

يكون مع التمييز كالخلط بالتبن و الحشيش.

و الأول: لا- إشكال في المنع عنه إذا كان التراب مستهلكاً عرفاً، بحيث لا يصدق عليه أنه تراب و لو في الجملة. أما لو كان الخليط

مستهلكاً في التراب: فالمشهور جواز التيمم به، و اختاره في المبسوط، للإطلاق و لا- سيما بملاحظة غلبه وجود الأجزاء الأجنبية

المستهلكة في الأرض، كما يقتضيه الاختلاف بالخصوصيات و الآثار، خلافاً لما عن صريح الخلاف و ظاهر الغنية من المنع. و ضعفه-

على تقدير صدق النسبة- ظاهر. و أما لو لم يستهلك أحدهما في الآخر: ففي الشرائع، و عن المبسوط و الذكري و جامع المقاصد و

غيرها: المنع، لعدم صدق الأرض أو التراب حينئذ.

و صدق أنه تراب و خليط غير كاف، لظهور الأدلة في اعتبار الصدق مطلقاً. و في المنتهى- بعد ما حكى عن بعض الشافعية اعتبار

الغلبة- قال:

«و هو الأقوى عندي لبقاء الاسم، و لأنه يتعذر في بعض المواضع (يعنى):

التراب الخالص)». و فيه: ما عرفت من أن بقاء الاسم في الجملة غير كاف و التعذر في بعض المواضع لا يجدى في رفع اليد عن ظاهر

الأدلة.

و أما المزج على النحو الثاني: فقدحه مبنى على كون ظاهر الأدلة استيعاب الكف بالضرب. و لو بنى على عدمه لم يكن قادحاً. و كأنه

الى الثانى يومئ ما فى المنتهى فى الفرع الرابع: «لو اختلط التراب بما لا يعلق باليد كالشعير جاز التيمم منه، لأن التراب موجود فيه و

الحائل لا يمنع من التصاق اليد به فكان سائغاً». و فى كشف اللثام: «لعله يعنى: أنه بالاعتماد يندفن بالتراب، أو الكف تماس التراب إذا

حركت لأنه لا يعلق بها». و كيف كان لما كان ظاهر الأدلة لزوم الاستيعاب عرفاً كان اللازم البناء على قبح المزج المانع عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٠

[مسألة ٨: إذا لم يكن عنده إلا الثلج أو الجمد و أمكن إذابته وجب]

(مسألة ٨): إذا لم يكن عنده إلا- الثلج أو الجمد و أمكن إذابته وجب كما مر، كما انه إذا لم يكن إلا الطين و أمكنه تجفيفه وجب

(١).

[مسألة ٩: إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله]

(مسألة ٩): إذا لم يكن عنده ما يتيمم به وجب تحصيله و لو بالشراء (٢) أو نحوه.

[مسألة ١٠]: إذا كان وظيفته التيمم بالغبار: يقدم ما غباره أزيد]

(مسألة ١٠): إذا كان وظيفته التيمم بالغبار: يقدم ما غباره أزيد كما مر (٣).

[مسألة ١١]: يجوز التيمم اختياراً على الأرض النديّة و التراب الندي]

(مسألة ١١): يجوز التيمم اختياراً على الأرض النديّة و التراب الندي (٤)، و إن كان الأحوط مع وجود اليابسة تقديمها.

(١) كما تقدم.

(٢) لإطلاق وجوب الطهارة. نعم قد يشكل ذلك لو كان الشراء موجباً للضرر المالى المعتمد به عرفاً، لعموم نفي الضرر الموجب لرفع

اليد عن دليل الوجوب. و ثبوت ذلك فى شراء ماء الوضوء للنص لا يلزم منه ثبوته فى المقام. اللهم إلا أن يستفاد من

قوله (ع) فى بعض تلك النصوص: «و ما يسرنى به مال كثير» (١)

أهمية الطهارة مطلقاً بالنسبة إلى الضرر لا خصوص الطهارة المائية. أو لأن أدلة التنزيل تقتضى ذلك.

(٣) هذا لم يمر بعنوان الفتوى، و إنما مر بعنوان الاحتياط، و مر الكلام فيه. نعم يمكن أن يستفاد من صحيح أبى بصير المتقدم

(٢). لكنه كما ترى.

(٤) كما عن جماعة التصريح به. و عن التذكرة: «ليس من شرط

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) تقدم فى البحث عن التيمم بالغبار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩١

[مسألة ١٢]: إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه بطل]

(مسألة ١٢): إذا تيمم بما يعتقد جواز التيمم به فبان خلافه بطل، و إن صلى به بطل (١) و وجبت الإعادة أو القضاء. و كذا لو اعتقد أنه

من المرتبة المتقدمة فبان أنه من المتأخرة مع كون المتقدمة وظيفته.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٣٩١

[مسألة ١٣]: المناط فى الطين الذى من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد]

(مسألة ١٣): المناطق في الطين الذي من المرتبة الثالثة كونه على وجه يلصق باليد (٢)، ولذا عبر بعضهم عنه بالوحد فمع عدم لصوقه يكون من المرتبة الأولى ظاهراً، وإن كان الأحوط تقديم اليابس والندى عليه.

التراب اليبوسة، فلو كان ندياً لا يعلق باليد منه جاز التيمم به عند علمائنا وخالف الشافعي فمنع منه اختياراً واضطراراً. وفي كشف اللثام: «يجوز اتفاقاً كما يظهر من التذكرة»، ويقتضيه إطلاق الأدلة. نعم في صحيح رفاعه: «فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه» (٢).

وربما كان ظاهره اعتبار اليبوسة. وكأنه لذلك مال بعض المحدثين الى اعتبارها على ما حكى.

اللهم إلا أن يحمل - بقرينة

قوله (ع): «مبتلة ليس فيها ماء ولا تراب»

- على الطين الذي هو غير ما نحن فيه، ولا سيما بملاحظة أن الجفاف عدم البلل لا اليبوسة، لا أقل من لزوم الحمل على ذلك من جهة ظاهر إجماع التذكرة. ومن ذلك تعرف وجه الاحتياط الآتي.

(١) لعدم ثبوت الاجزاء.

(٢) لأن الظاهر من الطين المعلق عليه الحكم في النصوص على تقدير تعذر الأرض والغبار هو ذلك، ولا سيما بملاحظة ما تقدم من جواز التيمم بالأرض الندية.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٢

[فصل يشترط فيما يتيمم به أن يكون طاهراً]

إشارة

فصل يشترط فيما يتيمم به أن يكون طاهراً (١)، فلو كان نجساً بطل وإن كان جاهلاً بنجاسته أو ناسياً (٢)، وإن لم يكن عنده من المرتبة المتقدمة إلا النجس ينتقل إلى اللاحقة (٣)، وإن لم يكن من اللاحقة أيضاً إلا النجس كان فاقد الطهورين ويلحقه حكمه. ويشترط أيضاً عدم خلطه بما لا يجوز التيمم به كما مر. ويشترط أيضاً إباحته (٤)، فصل

(١) بلا خلاف كما عن المنتهى، بل إجماعاً كما عن الناصريات والغنية وجامع المقاصد وإرشاد الجعفرية وغيرها. وفي التذكرة: «ذهب إليه علماءنا أجمع، وهو قول الجمهور». وهو الحجج فيه، مضافاً الى قرب دعوى دخول الطهارة في مفهوم الطيب المأخوذ قيماً للصعيد في الآية الشريفة كما جزم به في التذكرة وحكى التفسير به عن أكثر المفسرين. والى انصراف الأدلة إليه بقرينة ارتكاز أن فاقد الشيء لا يعطيه، بل في جامع المقاصد تعليقه بأن النجس لا يعقل كونه مطهراً. فتأمل.

(٢) لإطلاق ما تقدم.

(٣) لتعذر المشروط بتعذر شرطه.

(٤) فلا يجوز التيمم بالمغصوب، وفي التذكرة: «ذهب إليه علماءنا أجمع»، لأن حرمة التصرف فيه مانعة من إمكان التقرب بالضرب

عليه على نحو ما تقدم في اعتبار إباحة ماء الوضوء. لكنه يتوقف على دخول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٣

و إباحة مكانه (١)، و الفضاء الذى يتيمم فيه (٢) و مكان المتيمم (٣) فيبطل مع غصبيه أحد هذه مع العلم و العمد. نعم لا يبطل مع الجهل و النسيان (٤).

[(مسألة ١): إذا كان التراب أو نحوه فى آنية الذهب أو الفضة فتيتم به مع العلم و العمد بطل]

(مسألة ١): إذا كان التراب أو نحوه فى آنية الذهب أو الفضة فتيتم به مع العلم و العمد بطل لأنه يعد استعمالاً لهما عرفاً (٥).

الضرب فى مفهوم التيمم، و هو محل إشكال كما سيأتى.

(١) هذا يتم إذا كان الضرب عليه موجباً للتصرف فى مكانه عرفاً.

أما إذا لم يكن كذلك، كما لو كان التراب فى ظرف عميق مملوء منه، فإن الضرب على سطح التراب لا يعد تصرفاً فى الظرف، فلا يكون التيمم حراماً و لا مانعاً من التقرب به.

(٢) لأن غصب الفضاء موجب لحرمه حركة اليد المعتبرة فى مسح الأعضاء، لأنها تصرف فيه.

(٣) حرمة مكان المتيمم لا توجب حرمة فعل التيمم بوجه، لأن جلوس المتيمم فى مكان لا يدخل فى مفهوم التيمم.

(٤) لأنهما عذران عقلا- فى جواز مخالفة الحرمة، فلا يترتب عليها عقاب، و حينئذ لا مانع من التقرب بفعل التيمم، لأن المانع كونه مبعداً فيمتنع أن يكون مقرباً، و مع العذر لا يكون مبعداً. فيصح أن يكون مقرباً، كما أشرنا إليه سابقاً. و تحقيقه يطلب من الأصول.

(٥) يعنى: فيحرم التيمم، و لا يمكن التقرب به. و قد تقدم فى مبحث الأوانى ما له نفع فى المقام. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٤

[(مسألة ٢): إذا كان عنده ترابان مثلاً أحدهما نجس يتيمم بهما]

(مسألة ٢): إذا كان عنده ترابان مثلاً أحدهما نجس يتيمم بهما (١). كما أنه إذا اشتبه التراب بغيره يتيمم بهما. و أما إذا اشتبه المباح بالمغصوب اجتنب عنهما (٢). و مع الانحصار انتقل إلى المرتبة اللاحقة. و مع فقدها يكون فاقد الطهورين كما إذا انحصر فى المغصوب المعين.

[(مسألة ٣): إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبيه أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم]

(مسألة ٣): إذا كان عنده ماء و تراب و علم بغصبيه أحدهما لا يجوز الوضوء و لا التيمم (٣). و مع الانحصار يكون فاقد الطهورين. و أما لو علم نجاسة أحدهما أو كون أحدهما مضافاً يجب عليه مع الانحصار الجمع بين الوضوء و التيمم (٤) و صحت صلاته.

[(مسألة ٤): التراب المشكوك كونه نجساً يجوز التيمم به]

(مسألة ٤): التراب المشكوك كونه نجساً يجوز التيمم به إلا مع كون حالته السابقة النجاسة.

(١) لوجوب الاحتياط عقلاً من جهة العلم الإجمالى بوجوب التيمم بالطاهر بينهما. وكذا فى الفرض الآتى.

(٢) للعلم الإجمالى بحرمة التصرف فى المغصوب منهما.

(٣) للعلم الإجمالى المتقدم. وما يتوهم من أن أصالة الحل فى الماء توجب الوضوء به، ويخرج التراب عن كونه محلاً للابتلاء، لعدم صحة التيمم به، فلا يكون مجرى لأصالة الحل كى تعارض أصالة الحل فى الماء.

مندفع بأن الابتلاء بالتراب لا يختص بالتيمم به، بل يكفى فيه كونه معرضاً للتصرف فيه ولو بالمس ونحوه.

(٤) للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، وقد عرفت أن الابتلاء بالتراب لا يختص بالتيمم به، فأصالة الطهارة فى الطرفين متعارضة. نعم

لو فرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٥

[مسألة ٥) لا يجوز التيمم بما يشك فى كونه تراباً و غيره مما لا يتيمم به]

(مسألة ٥) لا يجوز التيمم بما يشك فى كونه تراباً و غيره مما لا يتيمم به (١) كما مرّ، فينتقل إلى المرتبة اللاحقة إن كانت (٢).

عدم الابتلاء بالتراب إلا- من جهة التيمم فأصالة الطهارة فى الماء بلا- معارض لأنها ترفع الابتلاء بالتيمم، فلا مجال لجريان أصالة الطهارة فى التراب كى تعارضها.

ثمّ إنه فى فرض العلم بنجاسة أحدهما و الابتلاء بهما يجب تقديم التيمم لأنه لو توضحاً أولاً يعلم بعدم صحة التيمم بعده إما لنجاسة أعضائه و إما لنجاسة التراب، الملازمة لصحة الوضوء و عدم مشروعية التيمم. و نجاسة الأعضاء و إن لم تمنع من صحة التيمم عند الاضطرار. لكنها توجب نقضه بنحو لا يجوز إيقاع النفس فيه. كما أنه لو قدم التيمم يلزمه مسح الأعضاء عن الغبار، لثلا يتنجس الماء بملاقاة الأعضاء. و احتمال نجاسة الأعضاء لنجاسة الماء غير قادح على ما هو مقرر فى ملاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة.

(١) إلا أن تكون حالته السابقة كونه تراباً فتستصحب، و يصح التيمم به إذا كانت الشبهة موضوعية. أما إذا كانت مفهومية فلم يجر الاستصحاب، لما عرفت من عدم جريانه فى المفهوم المردد.

(٢) لأصالة عدم وجود التراب. و العلم الإجمالى بوجوب التيمم إما بالمشكوك أو بالمرتبة اللاحقة منحل بالأصل المذكور، لأن الحكم بوجوب التيمم بالمرتبة اللاحقة موضوعه عدم وجود التراب، و هو يثبت بالأصل المذكور، و إذا ثبت التكليف تعبداً فى أحد أطراف الشبهة انحل العلم الإجمالى و أمكن الرجوع الى أصالة البراءة فى الطرف الآخر. نعم لو كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٦

و إلا فالأحوط الجمع بين التيمم به و الصلاة ثمّ القضاء خارج الوقت أيضاً (١).

[مسألة ٦): المحبوس فى مكان مغصوب يجوز أن يتيمم فيه]

(مسألة ٦): المحبوس فى مكان مغصوب يجوز أن يتيمم فيه

موضوع وجوب التيمم بالمرتبة اللاحقة أن لا يكون المشكوك تراباً بنحو مفاد ليس الناقصة، فحيث لا أصل ينفي كونه تراباً لم يثبت التكليف في الطرف الآخر تعبداً كى ينحل به العلم الإجمالى، فلا بد من الاحتياط، لكن عرفت أن ظاهر الأدلة أن موضوع وجوب التيمم بالمرتبة اللاحقة أن لا يكون تراب بنحو مفاد ليس التامة. اللهم إلا أن يقال: وجوب التيمم بالمرتبة السابقة لما كان من قبيل الوجوب المطلق وجب في نظر العقل الاحتياط في موافقته مع الشك في القدرة عليه، وأصالة عدم المرتبة السابقة لا تنفي ذلك و ان ترتب عليها وجوب المرتبة اللاحقة. وقد تقدم نظير ذلك في أول المبحث، و ذكرنا هناك: أن الأصل المذكور لما كان يثبت التيمم في المرتبة الثانية بعنوان البدلية كان موجباً للعدر عند العقل، و لا مجال لجريان أصالة الاحتياط عند الشك في القدرة. فتأمل جيداً.

(١) أما الجمع فهو مقتضى العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين، و عدم الجزم به ناشئ من احتمال كون المقام من قبيل الفرض الأول، بأن يكون وجوب القضاء مرتباً على عدم وجود ما يتطهر به الذى هو مجرى للأصل، و إذا ثبت وجوب القضاء بالأصل انحل العلم الإجمالى. وهذا و لكن ترتب القضاء على عدم وجود ما يتطهر به ليس شرعياً، إذ لم يثبت في القضايا الشرعية، و إنما هو عقلى، لأنه إذا لم يوجد ما يتطهر به فات الأداء و وجب القضاء، فإذا لم يثبت ما يوجب انحلال العلم الإجمالى وجب الاحتياط. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٧

على إشكال، لأن هذا المقدار (١) لا يعد تصرفاً زائداً (٢) بل لو توضع بالماء الذى فيه و كان مما لا قيمة له يمكن أن يقال بجوازه (٣). و الاشكال فيه أشد، و الأحوط الجمع فيه بين

(١) تعليل لجواز التيمم.

(٢) كما يظهر من جامع المقاصد، فإنه قال: «و لو حبس المكلف في مكان مغصوب و لم يجد ماء مباحاً أو لزم من استعماله إضرار بالمكان يتيمم بترابه الطاهر و إن وجد غيره، لان الإكراه أخرجه عن النهى فصارت الأكوان مباحة، لامتناع التكليف بما لا يطاق إلا ما يلزم منه ضرر زائد على أصل الكون، و من ثمَّ جاز له أن يصلى و ينام و يقوم».

لكنه إنما يتم بالنسبة إلى القضاء حيث أن اليد لا بد أن تشغل المقدار الذى يسعها من القضاء، سواء كان المتصل بالأرض أم غيره، أما بالنسبة إلى الأرض فلا يتم، لأن الضرب على الأرض تصرف فيها زائد على التصرف فى القضاء، فلا يجوز الاضطرار الى شغل القضاء بالجسم. و من ذلك يظهر الإشكال فى جواز الصلاة و النوم.

(٣) مجرد كون الشيء مما لا قيمة له لا يسوغ التصرف فيه إذا كان ملكاً للغير، فلا يجوز التصرف فى حبه من حنطة الغير و إن كانت مما لا قيمة له. و كأن هذا القول مبنى على أن دليل تحريم التصرف بما له قيمة. فإن

التوقيع الشريف المشهور: «فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره ..» (١)

و ،

موثق سماعة: «لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه» (٢)

موضوعهما المال، و هو يختص بما له قيمة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٨

الوضوء و التيمم و الصلاة ثمَّ إعادتها أو قضاؤها بعد ذلك (١).

[(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به ما يكفي لكفيه معاً يكرّر الضرب حتى يتحقق الضرب بتمام الكفين عليه]

(مسألة ٧): إذا لم يكن عنده من التراب أو غيره مما يتيمم به ما يكفي لكفيه معاً يكرّر الضرب حتى يتحقق الضرب بتمام الكفين عليه (٢). وإن لم يمكن يكتفى بما يمكن و يأتي بالمرتبة المتأخرة أيضاً إن كانت و يصلح. و إن لم تكن فيكتفى به و يحتاط بالإعادة أو القضاء أيضاً.

[(مسألة ٨): يستحب أن يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد]

(مسألة ٨): يستحب أن يكون على ما يتيمم به غبار يعلق باليد (٣)،

و لا- يشمل ما لا- قيمة له. لكن الذي يظهر من كلامهم الاتفاق على عدم جواز غضب ما لا ماله له و حرمة التصرف فيه. فلاحظ كلامهم في مبحث اعتبار إباحة الماء في الوضوء و التراب في التيمم. فالمنع عن الوضوء متعين كما في غير المحبوس. (١) هذا أحوط بالإضافة إلى التكليف بالصلاة لا بالإضافة إلى حرمة الغضب. (٢) هذا و إن لم يتضح وجهه سوى قاعدة الميسور التي لم تثبت كلية، إلا أن الظاهر أنه لا إشكال فيه، و إن لم أقف عاجلاً على من تعرض له.

و من ذلك تعرف الوجه في الاحتياط الآتي.

(٣) بل الذي اختاره جماعة لزومه، منهم السيد و البهائي و والده و الكاشاني و البهبهاني و البحراني على ما حكى عنهم، بل حكى عن أكثر الطبقة الثالثة، للأصل و لظهور أدلة الطهورية في كون التراب كالماء، و لقوله تعالى: (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) «١» لظهور «من» في التبعض كما يظهر من

(١) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٩٩

و يستحب أيضاً نفضها بعد الضرب (١).

ملاحظة النظائر. فعن الكشاف: «لا يفهم أحد من العرب من قول القائل: (مسحت برأسي من الدهن و من الماء و من التراب) إلا معنى التبعض». و منه يظهر الاستدلال بما في بعض الصحاح من قولهم (ع): «فليمسح من الأرض» «١».

و لما

في صحيح زرارة المتقدم من قول أبي جعفر (ع): «لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجز على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها» (٢).

لكن الجميع لا يخلو من خدش إذ الأصل مقطوع بالأدلة البيانية.

و كذا أدلة الطهورية. و لأجل تلك الأدلة البيانية تحمل الآية و نحوها من النصوص على إرادة المسح من أثر الصعيد لا من نفسه، فان التصرف المذكور أقرب من حمل تلك الأدلة على اعتبار العلوق، و لا سيما مع كون ما يعلق باليد مما لا يعد صعيداً عرفاً، و لا يجوز

التيمم به اختياراً، ولا سيما بملاحظة ما دل على استحباب النفض من النص «٣» والإجماع. و به أيضاً يشكل ما فى صحيح زرارة. مضافاً الى إشكال ظاهره فى نفسه كما أشرنا إلى ذلك فى أول المبحث. فراجع و مما ذكرنا يظهر وجه ما هو المشهور من عدم اعتبار العلق. بل فى جامع المقاصد: نسبة اعتبار العلق الى ابن الجنيد لا غير. و عن ظاهر المنتهى الإجماع على العدم. بل مما ذكرنا يشكل الحكم باستحبابه إلا بناء على قاعدة التسامح، و الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه. فلاحظ و تأمل.

(١) فى المدارك: «انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً. و أسنده

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١

(٣) يأتى ذكرها فى التعليقه الآتية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٠

[مسألة ٩: يستحب أن يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها]

(مسألة ٩): يستحب أن يكون ما يتيمم به من ربي الأرض و عواليها (١)، لبعدها عن النجاسة.

[مسألة ١٠: يكره التيمم بالأرض السبخة]

(مسألة ١٠): يكره التيمم بالأرض السبخة (٢) إذا لم

فى المنتهى الى علمائنا. و عن المختلف: انه مذهب الأصحاب عدا ابن الجنيد: و يشهد له

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «تضرب بيديك مرتين ثمّ تنفضهما، نفضة للوجه و مرة لليدين» [١]

، و

خبر ليث: «تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثمّ تنفضهما و تمسح بهما.» [١]

، و

خبر زرارة: «تضرب بكفيك الأرض ثمّ تنفضهما» [٢]

، و غيرها المحمولة على الاستحباب بقريته ما سبق. و ما يظهر من المقاصد العلية من القول بوجوبه ضعيف. قال فى المدارك: «و قد

أجمع الأصحاب على عدم وجوبه. قاله فى التذكرة».

(١) إجماعاً كما عن الخلاف و المعتبر و ظاهر التذكرة و جامع المقاصد.

و فى محكى الرضى: تفسير الصعيد بالموضع المرتفع

«٣». (٢) أما الجواز: فعليه الإجماع صريحاً- كما عن المعتبر و التذكرة- و ظاهراً كما عن غيرها. و فى المدارك: نسبه إلى علمائنا

أجمع عدا ابن الجنيد.

و يشهد له إطلاق الأدلة. و ما عن ابن الجنيد من المنع ضعيف غير ظاهر الوجه. و ما عن أبى عبيدة من أن الصعيد التراب الذى لا

يخالطه سيخ ولا رمل لا يعارض ما عن غيره من أهل اللغة. و أما الكراهة: فعلها الإجماع

[١] الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٤. هكذا وردت هذه الرواية في النسخ المصححة و لكن رواها في المعبر هكذا (مرة للوجه و مرة للدين) راجع مسألة: ١٨ من فصل كيفية التيمم.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠١

يكن يعلوها الملح، و إلا فلا يجوز. و كذا يكره بالرمل (١).

و كذا بمهبط الأرض (٢). و كذا بتراب يوطأ (٣)، و بتراب الطريق (٤).

أيضاً عن جماعة. و تقتضيها قاعدة التسامح بناء على الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه.

(١) أما الجواز فيه: فإجماع صريحاً و ظاهراً عن جماعة. و في جامع المقاصد: «أما الرمل فيجوز عندنا على كراهية». لما سبق من الإطلاق و عن الحلبي في الإشارة: للعدم مع وجود التراب. و تبعه في كشف الغطاء و لكنه غير ظاهر. و ما عن أبي عبيدة قد عرفت حاله. و أما ما

رواه محمد ابن الحسين: «أن بعض أصحابنا كتب الى أبي الحسن الهادي (ع) يسأله عن الصلاة على الزجاج، قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت و قلت هو مما أنبت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه. قال: فكتب إلي: لا تصل على الزجاج و إن حدثتك نفسك أنه مما أنبت الأرض، و لكنه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» (١).

فضعيف في نفسه، غير معمول به في الرمل، و معارض بما

عن الحميري في دلائل على بن محمد العسكري (ع) قال: «و كتب اليه محمد بن الحسين بن مصعب .. الى أن قال:

فإنه من الرمل و الملح و الملح سبخ» (٢).

و احتمال تعدد السؤال بعيد. مع أنه لا يدفع التعارض. فتأمل جيداً.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف و المعبر.

(٣)

لخبر غياث: «قال أمير المؤمنين (ع): لا وضوء من موطأ» (٣)

قال النوفلي: «يعنى ما تطأ عليه برجلك».

(٤) لخبر غياث المتقدم

و،

لخبره الآخر: «نهى أمير المؤمنين (ع)

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يسجد عليه ملحق حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٢

[فصل فى كيفية التيمم و يجب فيه أمور]

إشارة

فصل فى كيفية التيمم و يجب فيه أمور:

[الأول: ضرب باطن اليدين معاً دفعة على الأرض]

الأول: ضرب باطن اليدين معاً دفعة على الأرض، فلا يكفى الوضع بدون الضرب (١)، فصل فى كيفية التيمم

أن يتيمم الرجل بتراب من أثر الطريق» (١).

(١) فى كشف اللثام: نسبة ذلك الى المشهور. و فى الذكرى: نسبتته الى معظم عبارات الأصحاب. للأمر بالضرب فى أكثر النصوص، و

هو ظاهر فى الوجوب، فيجب حمل ما دل من النصوص على الاكتفاء بالوضع

«٢» عليه حملاً للمطلق على المقيد، لأن الظاهر أن الضرب أخص مفهوماً من الوضع، فتكون النسبة بين الدليلين هى النسبة بين المقيد و

المطلق. فما فى ظاهر الشرائع و القواعد، و حكى عن الشهيد فى الذكرى و الدروس، و اختاره المحقق الثانى فى جامع المقاصد و

حاشية الإرشاد من الاكتفاء بالوضع، و تبعهما الأردبيلي و غيره، ضعيف. قال فى جامع المقاصد: «و اختلاف الأخبار و عبارات

الأصحاب فى التعبير بالضرب و الوضع يدل على أن المراد بهما واحد فلا يشترط فى حصول مسمى الضرب كونه بدفع و اعتماد كما

هو المتعارف».

و ما ذكره خلاف قاعدة حمل المطلق على المقيد، اللهم إلا أن يكون مراده:

أن الوضع المماسه بغير دفع و اعتماد، فيكون المفهوم متباينين، فيكون

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢-٤-٥-٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٣

و لا الضرب بإحدهما (١)، و لا بهما على التعاقب (٢)،

الجمع بين دليليهما بالتخير. لكن المبنى المذكور ضعيف، لأنه خلاف المفهوم منهما عرفاً، و لذا لا يتوهم من اقتصر على التعبير

بالوضع المنع من الدفع و الاعتماد.

(١) إجماعاً محصلاً و منقولاً، و نصوصاً كما فى الجواهر. نعم قد يظهر مما عن التذكرة و النهاية من احتمال الاجتزاء بالمسح بكف

واحدة- و عن الأردبيلي استظهاره- الاجتزاء بضرب واحدة. لكنه لو تمّ ففي غير محله لتواتر النصوص في الأمر بضربهما معاً، أو حكاية ذلك في فعل المعصومين عليهم السلام: نعم
 في موثق زرارة: «سألت من أبي جعفر (ع) عن التيمم، فضرب بيده الى الأرض، ثمّ رفعها فنفضها، ثمّ مسح بها جبينه و كفيه مرة واحدة» (١).

و روايته الأخرى عن أبي جعفر (ع) و فيها: «فضرب بيده على الأرض، ثمّ ضرب إحداها على الأخرى، ثمّ مسح بجبينه، ثمّ مسح كفيه كل واحدة على الأخرى، مسح باليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى» (٢).

و فى رواية الخزاز: «فوضع يده على المسح» (٣).

لكن ظاهر الأولين: اليدان، بقريته ما فى ذيلهما من مسح الكفين. و على ذلك تحمل الأخيرة.

(٢) كما عن الحدائق نسبته الى ظاهر الأخبار و الأصحاب. لكنه لا يخلو من تأمل، فإن إطلاق الضرب فى النص و الفتوى يقتضى الأعم من ذلك. و قد يستفاد ذلك من أخبار الضربة و الضربتين، فان الوحدة العرفية إنما هى بملاحظة الدفعة، فإن المراد من الوحدة ما يقابل التعدد لا ما يقابل التعاقب

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٤

و لا الضرب بظاهرهما (١) حال الاختيار. نعم حال الاضطرار يكفى الوضع (٢). و مع تعذر ضرب إحداها يضعها و يضرب بالأخرى. و مع تعذر الباطن فيهما أو فى إحداها ينتقل الى الظاهر (٣) فيهما، أو فى إحداها (٤). و نجاسة الباطن. لا تعد عذراً (٥)، فلا ينتقل معها الى الظاهر.

أيضاً. فتأمل.

(١) كما عن جماعة التصريح به، منهم المفيد و المرتضى و الحلّى. و فى المدارك: «انه المعهود من الضرب و الوضع». و فى الذكري: «لأنه المعهود من الوضع و المعلوم من عمل صاحب الشرع». بل عن بعض المحققين: أنه وفاقى، و عليه عمل المسلمين فى الأعصار و الأمصار من دون شك انتهى. و لعل هذا المقدار كاف فى منع الظاهر. مضافاً الى انصراف النصوص الى الباطن. إلا- أن يقال: الانصراف المذكور منشؤه التعارف و مثله لا يقدر فى الإطلاق كما أشرنا إليه مراراً.

(٢) إجماعاً ظاهراً كما يظهر من غير واحد. و هو العمدة فيه، و أما قاعدة الميسور كلية فغير ثابتة.

(٣) للإطلاق. و الإجماع على اعتبار الباطن مختص بالاختيار.

(٤) يعنى يضرب بباطن الأخرى كما قواه فى الجواهر، و جعل الاقتصار على الضرب بباطن إحداها وجهاً. و فى المستند: جعل الأقوى الأول أو الاكتفاء بضرب الظاهر فيهما للإطلاق. و هو فى محله لو لا ما يظهر منهم من أن اعتبار الباطن لا يختص بصورة الإمكان فيهما معاً.

(٥) مع عدم التعدى، بلا- خلاف أجده بين الأصحاب كما فى الجواهر لإطلاق الأدلة. و دليل اعتبار الطهارة لا يقتضى اعتبارها مع

الاضطرار كما سيأتي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٥

[الثاني: مسح الجبهة بتمامها]

الثاني: مسح الجبهة بتمامها (١)،

(١) إجماعاً محصلاً و منقولاً، مستفيضاً بل متواتراً كما في الجواهر.

و في المستند: «هو محل الوفاق بين المسلمين بل هو ضروري الدين».

و نحوه ما عن المصايح. و في كشف اللثام: «ادعى الحسن تواتر الأخبار بأنه (ص) حين علم عماراً مسح بهما جبهته

«لكن لم يعثر على رواية متضمنة للجبهة - كما اعترف به غير واحد - غير

موثق زرارة المروى في التهذيب عن المفيد عن أبي جعفر (ع) عن التيمم: «فضرب بيده الأرض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبهته»

«١».

لكن في الوسائل عن الكافي و عن التهذيب عنه روايته:

«جيبه»

«٢». و من الغريب ما في جامع المقاصد قال: «و مسح الجبهة من قصاص الشعر في مقدم الرأس إلى طرف الأنف الأعلى - و هو الذي

يلي آخر الجبهة - متفق على وجوبه بين الأصحاب و الأخبار الكثيرة داله عليه مثل

قول الصادق (ع) في موثق زرارة: (ثم مسح بها جبهته و كفيه مرة واحدة) «٣».

و كأنه أراد من الأخبار الكثيرة ما تضمن المسح على الجبينين أو الجبين، كما يقتضيه ما ذكره في الذكرى في الدليل على وجوب

مسح الجبهة، فإنه قال: «و قد روى من طرق شتى

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - في قضية عمار - (ثم مسح جيبه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى) «٤»

و ،

موثق زرارة عنه (ع): (ثم مسح جبهته و كفيه مرة واحدة) «٥».

و مثله رواية

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم الملحق الثاني للحديث الثالث

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣ و ملحقة الأول

(٣) هو الموثق المتقدم في صدر التعليقة

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨

(٥) هو الموثق المتقدم في صدر التعليقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٦

و الجبينين (١)

عمرو بن أبي المقدام»

«١». ورواية عمرو إنما تضمنت الجيينين. وكذلك غيرها من الأخبار، ففي بعضها ذكر الوجه

«٢». وفي جملة ذكر الجيين مفرداً في بعضها

«٣» وثنى في أخرى

«٤»: ومقتضى الجمع العرفي وغيره حمل أخبار الوجه على الجيين، فيخلو مسح الجبهة عن النص عليه غير الموثق المتقدم المعارض بما هو أوثق. لكن الإجماعات المتقدمة كافية في ثبوته.

وما عن الهداية والفقهاء من الاقتصار على الجيينين لا بد أن يكون محمولاً على ما يعم الجبهة. فلاحظ.

(١) كما في جامع المقاصد والمسالك والمدارك وشرح المفاتيح وغيرها.

و يشهد له موثق زرارة المتقدم

«٥»- على رواية الكافي والتهديب عنه- و موثقه الآخر المروى عن السرائر

«٦»، و صحيحه المروى عن الفقيه

«٧» وغيرها

«٨». و عن ظاهر الفاضلين والشهيديين وغيرهم: عدم وجوب مسحهما لاقتصارهم على ذكر الجبهة. و تبعهم في الحدائق والرياض و

المستند. و هو محتمل كل من عبر بالوجه من القصاص الى طرف الأنف، كالمفيد والسيد والحلبى والطوسى والحلى وغيرهم. و

كأنه لاستظهار ذلك منهم نسب القول

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ١-٢-٣-٤-٥-٧

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣-٨-٩

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٦

(٥) تقدم في التعليقة السابقة

(٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩

(٧) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨

(٨) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٧

.....

بالاختصاص بالجبهة إلى الأصحاب في الحدائق، و إلى المشهور كما عن غيرها.

و استدلل له بالأصل، لعدم الدليل على الوجوب فيهما. و الأخبار المذكورة لا تدل عليه، إذ ليس فيها إلا أنه مسح على جبينه، و الفعل

محتمل للاستحباب، و لذا ذكر في جملة منها نفى اليدين الذى لا إشكال فى استحبابه. مع أن الأخذ بظاهر الأخبار المذكورة من

الاكتفاء بمسح الجيين مما لا يمكن، لما عرفت من الإجماع على وجوب مسح الجبهة، فلا بد إما من طرحها و هو خلاف قاعدة أولوية

الجمع. أو حملها على ما يعم الجبهة، أو حملها على خصوص الجبهة. و الأخير متعين، لثلا يخلو تخصيص مسح الجبهة عن الدليل، و

لشروع التعبير عنها بالجيين كما

في الموثق: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» (١).

و نحوه غيره.

و الجميع كما ترى: فان ظهور الأخبار البيانية في الوجوب لا- مجال لإنكاره. و الفعل و ان كان يحتمل الاستحباب لكن حكاية المعصوم في مقام البيان تدل على الوجوب، و الاشتغال على ما ثبت استحبابه من الخارج غير قادح. و لزوم خلو تخصيص الجبهة عن الدليل- لو لم يحمل الجبين على الجبهة- مندفع بإمكان حمل الجبهة في كلام الجماعة على ما يعم الجبين.

و استعمال الجبين في خصوص الجبهة في الموثق و غيره غير ظاهر، لإمكان إرادة ما يعمها. كيف؟! و هو أقرب عرفاً من مجاز المجاورة.

و بالجملة: نصوص الجبين لا- مجال لرفع اليد عن ظاهرها. و موثق الجبهة لا يصلح لمعارضتها بعد روايته في الكافي بلفظ الجبين، فالعمل بها متعين، و لأجله يمكن حمل الجبهة في النص على ما يعم الجبينين.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٨

بهما (١)، من قصاص الشعر الى طرف الأنف الأعلى (٢) و الى الحاجبين

(١) كما هو المشهور كما عن المختلف و الذكري و الكشف، و في الجواهر:

«لعله مجمع عليه». و تقتضيه الأخبار البيانية المشتغل بعضها على الأمر بذلك

كخبر ليث: «و تمسح بهما وجهك» (١).

فما عن التذكرة و النهاية من احتمال الا-جترأ بواحدة- و عن الأردبيلي استظهاره- غير ظاهر و الأصل لا- مجال له بعد الدليل، كالإطلاق مع المقيد. و ما في بعض الصحاح من أفراد اليد لا يعارض ما سبق، كما سبق في ضرب اليدين، لإمكان حمله على الجنس.

(٢) إجماعاً كما عن الانتصار و الغنية و الروض و الروضة و غيرها. و عن أمالي الصدوق: «انه من دين الإمامية»، و في بعضها: لم يقيد طرف الأنف بالأعلى. و كيف كان فالذي يقتضى التحديد المذكور في المتن:

أنه مقتضى تحديد الجبهة و الجبينين الواجب مسحهما بذلك.

و عن رسالته على بن بابويه: وجوب استيعاب الوجه. و يشهد له ظاهر كثير من النصوص المتضمنة للأمر بمسح الوجه

«٢» التي تبلغ أكثر من أحد عشر. لكن حمله على الجبهة و الجبين- بقرينه نصوصهما و الإجماع المتقدم، و قوله تعالى (فَأَمْسِـحُوا

بُؤُوجُوهِكُمْ) * (٣) بناء على ظهور الباء في التبويض، أو بعد ملاحظة تفسيرها في صحيح زرارة بذلك

«٤»- متعين و لأجله يسهل حمل كلام ابن بابويه عليه، لتعارف تعبيره بمتون الاخبار كغيره من القدماء.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١-١٢-١٣

(٣) المائدة: ٦

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٠٩

و الأحوط مسحهما (١) أيضاً. و يعتبر كون المسح بمجموع الكفين على المجموع (٢)، فلا يكفي المسح ببعض كل من اليدين، و لا

مسح بعض الجبهة و الجبين، نعم يجزئ التوزيع فلا يجب المسح بكل من اليدين على تمام أجزاء الممسوح.

و أما ما فى المعتبر من أن الجواب الحق العمل بالخبرين، فيكون مخيراً بين مسح الوجه و بعضه- و عن كشف الرموز: أنه قربه. و فى المدارك:

أنه حسن- فهو بعيد عن ظاهر مجموع النصوص. نعم لا يبعد عن صناعة الجمع بين النصوص حمل نصوص الوجه على الاستحباب، فإنه أقرب من حمل الوجه على الجبهة. ثم إن المصرح به فى كلام الجماعة أن طرف الأنف هو الأعلى. و عن السرائر: الإجراء ببعض المتفقه حيث ظن أنه الأسفل.

و هو كذلك لعدم ظهور وجهه، لا من النص و لا من الفتوى. كما أن لازم التحديد المذكور و جوب مسح ما بين الحاجبين. و العمدة فيه الإجماعات السابقة، و إلا فدخوله فى الجبهة عرفاً أو لغة محل إشكال، و لذا لا يجوز السجود عليه. فتأمل.

(١) و عن الصدوق: وجوبه. و تبعه فى الذكري و جامع المقاصد ناقلاً فى الثانى عن الصدوق أن به روايه. و قد يظهر مما فى المنتهى من قوله: «إنه لا- يجب مسح ما تحت الحاجبين» أنه مسلم. و فيه: أنه لا دليل عليه لخروجهما عن الجبهة و الجبين، فالأصل و الأخبار البيانية تنفيه.

و الرواية التى قد يظهر من محكى كلام الصدوق اعتبارها غير ثابتة كذلك.

نعم يجب مسح شىء منهما من باب المقدمة.

(٢) الوجوه المتصورة فى مسح الجبهة باليدين خمسة، كما ذكره بعض:

(الأول): أن يمر كل جزء من الكفين بكل جزء من الممسوح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٠

.....

(الثانى): أن يمر تمام كل منهما على تمام الممسوح. (الثالث): أن يمر تمام إحداهما على بعضه و تمام الأخرى على الباقي. (الرابع): أن يمر كلا- من الكفين فى الجملة- و لو بعضاً من كل منهما- على جميع أجزاء الممسوح. (الخامس): أن يمر كلا من اليدين فى الجملة- و لو بعض كل منهما- على بعض الممسوح بحيث لا يبقى منه جزء إلا و قد مر عليه بعض الماسح.

و الأول: متعذر أو متعسر، لتوقفه على إمرار كل من اليدين مرات متعددة بتعدد الخطوط الطولية للجبهة و الجبين. و لذا لم ينسب الى أحد.

و الثانى: منسوب الى ظاهر المدارك و غيرها، و فى صحة النسبة تأمل و هو يتوقف أولاً: على ظهور الأدلة فى استيعاب الماسح، و على ظهورها فى لزوم مسح تمام أجزاء الجبهة بكل منهما. و هما معاً غير ثابتين، بل الأول منهما خلاف

قول الباقر (ع) فى صحيح زرارة: «ثم مسح جبينه بأصابعه» «١».

و يتوقف حصوله على المسح بكل من اليدين تدريجاً.

و هو غير ظاهر منها لو لم يكن الظاهر الدفعة.

و أما الثالث: فنسب الى ظاهر لوامع النراقى. و فيه الإشكال الأول مضافاً الى أن لازمه تكرار المسح، لأن الغالب أن الكفين أوسع من مجموع الجبهة و الجبين، فلا يحصل المسح بتمام كل من الكفين بالمسح مرة واحدة، و ظاهر النصوص البيانية الاجتزاء بمسح واحد.

و أما الرابع: فنسب الى بعض و يرد عليه الإشكال الأخير. فيتعين الخامس، فإنه الذى يساعده الظاهر.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١١

[الثالث: مسح تمام ظاهر الكف]

الثالث: مسح تمام (١) ظاهر الكف

و أما عبارة المتن: فالظاهر منها إرادة الثالث، فان قوله: «فلا يكفى المسح ..» ينفى الأخيرين، للاكتفاء بالبعض فيهما. وقوله بعد ذلك: «فلا- يجب المسح ..» ينفى الأولين. وقد عرفت إشكال الثالث: ثم إن قوله: «بمجموع الكفين على المجموع» غير ظاهر في لزوم استيعاب الكفين، ولا في لزوم استيعاب الجبهة و الجبينين، فتفريع قوله: «فلا يكفى ..» على مضمون العبارة غير ظاهر. و العبارة التي يتفرع عليها ذلك هكذا: «و يعتبر كون المسح بتمام مجموع الكفين على تمام المجموع» فلاحظ.

(١) أما أصل مسح اليدين في الجملة: فالظاهر أنه إجماعى بين المسلمين، ثابت بالكتاب و السنة. و أما وجوب مسح المقدار المذكور و عدم وجوب الزائد عليه: فهو المعروف بين أصحابنا. و ادعى جماعة الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً. و يشهد له الاخبار البيانية المتضمنة للمسح على الكفين بظهورها في تمام الكف لا غير، و المناقشة في دلالتها على الوجوب قد عرفت اندفاعها. و ما في بعضها من ذكر اليد محمول على الأول، و لا سيما بملاحظة عطف الأيدي في الآية الشريفة على الوجه المراد منه البعض بقريته الباء، كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) الوارد في الوضوء و التيمم «١». نعم عن علي بن بابويه وجوب مسح الذراعين. و يشهد له صحيح ابن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التيمم فضرب بكفيه إلى الأرض ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها، ثم ضرب بيمينه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٢

.....

الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه» «١».

و

في صحيح ليث عن أبي عبد الله (ع): «و تمسح بها وجهك و ذراعيك» «٢».

و

في موثق سماعة: «فمسح بها وجهه و ذراعيه» «٣».

لكن الجميع لا يصلح لمعارضة ما سبق - و لا سيما مثل

صحيح زرارة قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول:- و ذكر التيمم

.. إلى أن قال:

و مسح وجهه و كفيه و لم يمسح الذراعين بشيء «٤»

، و

صحيحه الآخر عنه (ع): «ثم مسح بجبينه بأصابعه و كفيه إحداهما بالأخرى ثم لم يعد ذلك «٥»

، و الصحيحين الآتين

- لوجوب تقديمها عليها عرفاً. مضافاً الى ما عرفت من دعوى الإجماع على خلافها. نعم مقتضى قواعد الجمع الحمل على الاستحباب كما عن كشف الرموز. و عن المنتهى و المدارك: احتمالاه. و إلا أن الأقرب الى الذهن ورودها مورد التقيّة. و عن السرائر عن قوم من أصحابنا: أن المسح من أصول الأصابع.

و يشهد له

مرسل حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال (ع): «فامسح على كفيك من حيث موضع القطع «٦»»

لكن إرساله و إعراض الأصحاب عنه يمنعان عن العمل به. فالعمل على المشهور لازم. و ما في صحيح داود بن النعمان عن أبي عبد الله (ع): «فمسح وجهه و يديه و فوق الكف قليلاً «٧»» و نحوه مصحح أبي أيوب

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٥

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٥

(٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨

(٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٧) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٣

(١) اليمنى بباطن اليسرى (٢)، ثم مسح تمام ظاهر اليسرى بباطن اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع. و يجب من باب المقدمة (٣) إدخال شيء من الأطراف. و ليس ما بين

الخزاز عنه (ع)

«١»، محمول على كون المسح كذلك من باب المقدمة و إن حكى عن ظاهر الفقيه الفتوى به. و لعله محمول على ذلك أيضاً فلاحظ.

(١) إجماعاً ظاهراً كما عن جماعة و لم يعرف فيه مخالف. و يشهد له ما

في حسن الكاهلي: «ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى «٢»»

و نحوه

موثق زرارة عن أبي جعفر (ع) المروى عن مستطرفات السرائر قال فيه: «ثم مسح بجبينه، ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى «٣»».

لكن في النسخة المصححة من الوسائل قد ضرب على لفظ «الظهر» كما هو كذلك فيما يحضرنى من نسخة السرائر، و يناسبه ما بعده من قوله:

«فمسح باليسرى على اليمنى و اليمنى على اليسرى».

(٢) المسح بالباطن هنا و فى الوجه تابع لضرب الباطن الذى تقدم الكلام فيه. و يشير الى تعين الباطن ما فى حسن الكاهلى.
(٣) ليس المقام من باب المقدمة العلمية التى تجب عقلا من باب وجوب الاحتياط، لأن تلك يجب أن يكون موضوعها محتمل الواقع بحيث يحتمل أن يكون التكليف به عين التكليف بالواقع، و لا من باب المقدمة الخارجية، لعدم المقدمية بين مسح ما دخل فى الحد و ما خرج عنه، بل المقام من باب آخر كما تقدم ذلك فى الموضوع.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٤

الأصابع من الظاهر (١) فلا يجب مسحها، إذ المراد به ما يماسه ظاهر بشرة الماسح. بل الظاهر عدم اعتبار التعميق (٢) و التدقيق فيه، بل المناطق صدق مسح التمام عرفا.

و أما شرائطه: فهى أيضاً أمور: (الأول): النية (٣)، مقارنة لضرب اليدين (٤)

(١) لان الموجود فى النص ظهر الكف، و هو لا يصدق على ما بين الأصابع.

(٢) كما هو الظاهر من التيممات البيانية، للاكتفاء فيها بالمسح مرة واحدة. و فى مجمع البرهان: «لو مسح ظهر الكف بالبطن بحيث ما تهاون و ما قصر فى الاستيعاب يكفيه ذلك و إن لم يستوعب جميع الظهر حيث يبقى ما بين الأصابع، و لا سيما ما بين السبابة و الإبهام و بعض الخلل، لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة و لا التأكيد و التخليل.

و قال الأصحاب: لا- يستحب التخليل و يجب الاستيعاب. و لعله يراد إيصال البطن على جميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير و العلم بعدم الإيصال». و ما ذكره غير بعيد بملاحظة أن بقاء بعض الخلل بلا مسح من لوازم المسح مرة غالباً، لعدم التسطیح الحقيقى فى السطح الماسح و الممسوح.

(٣) إجماعاً ادعاه جماعة. بل عن المعبر و التذكرة و جامع المقاصد و الروض: دعوى إجماع علماء الإسلام. و يقتضيه مرتكزات المتشعبة، فإن رافع الحدث عبادة عندهم بخلاف رافع الخبث.

(٤) لكونه أول أفعاله كما هو المشهور، و يقتضيه ظاهر النصوص البيانية. و عن نهاية العلامة و الجامع: وجوب مقارنتها لمسح الجبهة. و ظاهره

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٥

.....

كونه أول الاجزاء كما عن صريح المفاتيح. و يساعده ظاهر الآية الشريفة و

خبير زرارعة عن أحدهما (ع)- فى حديث:- «من خاف على نفسه من سبع أو غيره أو خاف فوت الوقت فليتمم يضرب يده على اللبد و البرذعة و يتيمم و يصلى» (١).

و لا ينافيه قوله (ع):

«يضرب»

عقيب قوله:

«فليتيمم»

، لظهوره في كونه بياناً له، فان ذلك يتم لو لم يقل (ع) ثانياً:

«و يتيمم»

، فإنه ظاهر حينئذ في اتحاد المراد منهما، ويكون الضرب مقدمة له. كما أنه لا يقتضى ذلك جواز تلقيه الريح بجهته المجمع على بطلانه. فان ذلك يتم لو لم تدل النصوص و الإجماع على وجوبه، لكن وجوبه أعم من جزئيته.

وفيه: أن تركه في الآية يدل على عدم وجوبه، فاذا دلت النصوص على وجوبه و جزئيته وجب التصرف في ظاهر الآية. و أما الخبر: فليس فيه إلا استعمال التيمم فيما عدا الضرب، و الاستعمال أعم: نعم يبقى الإشكال في دلالة النصوص على الجزئية، أما ما كان بياناً بالفعل: فلا وجه لدعوى دلالة عليها، لكون الفعل أعم منها و من الشرطية. و أما ما دل بالقول: مثل

خبر ليث في التيمم «تضرب بكفيك على الأرض مرتين ..» (٢)

فمن المحتمل أن يكون المقصود منه بيان التيمم بما له من الشرائط اللازمة، كما يقتضيه الارتكاز، فان البدلية قائمة بمسح الجبهة و اليدين و الضرب مقدمة لذلك. نعم ارتكاز المتشعبة في أثر الضرب من طهارة اليد يناسب كونه عبادياً، كما أن ما ذكره من لزوم إباحة التراب يقتضى ذلك، و حمله على التكليف المحض بعيد. هذا و لو بنى على الرجوع

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٥

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٦

على الوجه الذى مر فى الموضوع (١) و لا- يعتبر فيها (٢) قصد رفع الحدث، بل و لا الاستباحة (الثانى): المباشرة حال الاختيار (٣) (الثالث): الموالاة (٤)

الى الأصل فهو يقتضى البراءة بناء على أن الأصل التوصيلية، كما هو الظاهر حسبما حرر فى محله.

(١) لأن الإجماع قام على عباديته بالمعنى المعتبر فى الموضوع.

(٢) كما سبق فى الموضوع.

(٣) بلا- خلاف كما عن المنتهى، و بلا- ريب كما فى المدارك، و إجماعاً ظاهراً كما عن كشف اللثام. و يقتضيه ظاهر الأمر به بناء

على أصالة عدم جواز النيابة فى العبادات و إن جازت فى غيرها. أما بناء على أصالة الجواز فيها فالعمدة فى وجوبها الإجماع.

(٤) إجماعاً صريحاً و ظاهراً كما عن الغنية و التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و الحدائق و غيرها. و فى المدارك: «قد

قطع الأصحاب باعتبارها» و هذا هو العمدة فى وجوبها، لا أدلة البدلية. و لا النصوص البيانية فعلاً أو قولاً- كما عن الذكرى- لقصور

الأولى، و إجمال الثانية، و إطلاق الأخيرة. و لا الفاء فى قوله تعالى (فَتَيَمَّمُوا) * كما عن المنتهى، لأنها فاء الجزاء، و هى لا تدل على

أكثر من الترتب بالعلية. مع أن التيمم فى الآية بمعنى القصد، و هو غير ما نحن فيه. مع أنه لا فوريه فيه إجماعاً.

و منه يظهر حال الاستدلال بالفاء فى قوله تعالى (فَأَمْسِ حُوا) *، فقد قال فى جامع المقاصد: «و مما يدل عليه- يعنى: على الموالاة-

العطف بالفاء فى قوله تعالى (فَأَمْسِ حُوا بُوْجُوْهِكُمْ) *، لدلالاتها على التعقيب فى مسح الوجه، و يلزم فيما عدا ذلك لعدم القول

بالفصل». مع أنه لو تمت دلالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٧

و إن كان بدلاً عن الغسل، و المناط فيها عدم الفصل المخل بهيئته عرفاً بحيث تمحو صورته (١) (الرابع): الترتيب على الوجه المذكور (٢).

الفاء على ذلك في الوجه دلت عليه في غير الوجه كما يقتضيه العطف في الممسوح، نظير قولك: «جاء زيد فجاء بكر و خالد». و بأن الأمر للفور. مع أنه ليس للفور كما حقق في محله.

هذا و في المدارك: «لو قلنا باختصاص التيمم بآخر الوقت بالمعنى الذى ذكره كانت الموالاة من لوازم صحته لتقع الصلاة في الوقت»، و فيه: أنه إن أريد من آخر الوقت العرفى فهو لا يقتضى الموالاة. و إن أريد منه الحقيقى - كما هو مقتضى كون التيمم بدلا سوغته الضرورة- فلا تقتضى الموالاة بالمعنى المراد منها هنا، بل يكون المراد منها الحقيقى التى لا يقول بها أحد. فلاحظ.

هذا و مقتضى إطلاق معاهد الإجماعات عدم الفرق بين ما هو بدل الوضوء و ما هو بدل الغسل، فما فى الدروس من عدم اعتبارها فى الثانى - و عن النهاية احتمالها - ضعيف. و كأنه اعتمدا فى القول بوجوبها على دليل البدلية الذى قد عرفت ضعفه و أن العمدة فيه الإجماع. اللهم إلا أن يكون ذلك منهما قادحاً فى إطلاق الإجماع. و لكنه بعيد، لظهور معاقده فى كون الموالاة شرطاً فيه من حيث هو. نعم هو دال على عدم تماميته عندهما.

(١) لأنه الظاهر منها عرفاً. و حملها على المعنى المعتبر فى الوضوء لا معنى له إلا بالتقدير، و هو خلاف المقطوع به منهم.

(٢) إجماعاً كما عن الغنية و المنتهى و إرشاد الجعفرية و المدارك و المفاتيح و ظاهر التذكرة و الذكري و غيرها، حتى حكى عن اثنى عشر كتاباً ما بين صريح و ظاهر. و فى جامع المقاصد: حكى إجماع علمائنا على أنه لو نكس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٨

(الخامس): الابتداء بالأعلى (١) و منه الى الأسفل فى الجبهة و اليدين.

استأنف ما يحصل معه الترتيب. و ما عن المرتضى من الفرق بين الوضوء و التيمم فى وجوب الترتيب فقد خرق فيه الإجماع. و فى جامع المقاصد:

«يجب تقديم اليمنى على اليسرى بإجماعنا». و هذا هو العمدة فى دليله.

و أما الأخبار البيانية الفعلية: فهى و إن اشتملت على العطف ب «ثم» أو الفاء بين الضرب و المسح، أو بين الوجه و اليدين، لكنها لا تدل على الوجوب، لأن مجرد وقوع الترتيب بين الأفعال لا يدل على وجوبه، لأنه من ضروريات الأفعال التى لا يمكن الجمع بينها. و

بالجملة: الفعل مجمل لا يدل على الوجوب. نعم فيما حكاه أبو جعفر (ع) من فعل النبى (ص)

فى رواية مستطرفات السرائر من قوله (ع): «فضرب بيده على الأرض ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه ..

(١)»

مما فيه حكاية الترتيب من الامام (ع) دلالة على اعتباره، لكنه خال عن الترتيب بين اليدين.

(١) على المشهور كما عن الكفاية و الحدائق، بل عن شرح المفاتيح:

نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن ظاهر جامع المقاصد: الإجماع عليه فى اليدين، و عن التذكرة و النهاية و الذكري و الدروس: التصريح به، و عن الصدوق و السيد و الشيخين و الحلبي و ابن حمزة و الحلبي: التنصيص على وجوب مسح الجبهة من القصاص الى طرف الأنف. و استظهر منها رجوع القيد الى المسح - كما هو الأصل فى القيود التى يتردد الأمر بين كونها قيداً للحكم و كونها قيداً

للموضوع، فيجب عندهم الابتداء من الأعلى - لا- الى الممسوح، ليكون المقصود به التحديد. لكن في كفاية هذا المقدار للفتوى بوجوبه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤١٩

(السادس): عدم الحائل بين الماسح و الممسوح (١): (السابع):

طهارة الماسح و الممسوح (٢)

تأمل ظاهر. و الاستدلال بأدلة المنزلة و البدلية - كما في المدارك - ضعيف لعدم ظهورهما في مثل ذلك، و لا سيما مع الاختلاف في الغسل و المسح و كثير من الخصوصيات، إذ يكون حينئذ ذلك من قبيل تخصيص الأكثر. و كذا الاستدلال بالتيممات البيانية فإنها لم يتعرض فيها للابتداء من الأعلى و على تقدير التعرض لذلك فدالاتها غير ظاهرة، فان مجرد الفعل لا يدل على اللزوم لإجمال الفعل، و مجرد كون الفعل في مقام البيان لا يقتضى ظهوره في ذلك، لأنه لا بد أن يقع الفعل على أحد الوجهين. و لأجل ذلك لو قال - بعد أن ابتدأ من الأعلى -: «الابتداء من الأعلى غير شرط». لا يكون مناقضاً لفعله، و لا معارضاً له في المدلول، و هذا هو المعيار في الأفعال البيانية، فإذا كان الفعل معارضاً للقول كان دالاً و إذا لم يكن معارضاً له لا يكون دالاً.

و بالجملة: لو اشتملت الأخبار البيانية على الابتداء بالأعلى فظهورها في ذلك ممنوع جداً. فإطلاق المسح الواقع في الكتاب و السنة غير ثابت التقييد، فالقول بعدم وجوبه - كما عن الأردبيلي - أوفق بالعمل بالإطلاق.

و لذا جعله في المدارك أحوط. و في كشف اللثام: «هل يجب الابتداء من الأعلى؟ قطع به في التذكرة و النهاية الأحكام و هو خيرة الذكرى و الدروس تسوية بينه و بين الوضوء، و تمسكاً بالبياني. و فيهما نظر، و الأصل العدم».

(١) بلا إشكال، فإنه المقطوع به من النصوص.

(٢) كما عن جماعة التصريح به. و عن شرح المفاتيح: نسبتته الى الفقهاء. و عن حاشية الشهيد على القواعد: الإجماع على اعتبار طهارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٠

حال الاختيار (١).

[مسألة ١): إذا بقي من الممسوح ما لم يمسح عليه]

(مسألة ١): إذا بقي من الممسوح ما لم يمسح عليه و لو كان جزءاً يسيراً - بطل (٢) عمداً كان أو سهواً أو جهلاً.

لكن قد مر أنه لا يلزم المدافعة و التعميق.

أعضاء التيمم. و عن جامع المقاصد: القطع به. لكن في الجواهر:

«لم أعر على مصرح بشيء منه من قدماء الأصحاب». و عليه ففي ثبوت الإجماع على الاعتبار إشكال. و لذا اختار ابن فهد و السيد العميدى في حواشيه: العدم. و مال إليه في مجمع البرهان و الحدائق - على ما حكى عنهم - عملاً بإطلاق الأدلة. و أدلة البدلية و المنزلة قاصرة عن إثبات الاعتبار. قال في المدارك: «ذكر جمع من الأصحاب أن من الواجبات طهارة مواضع المسح من النجاسة، و

استدل عليه في الذكرى بأن التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيباً، و بمساواة أعضاء الطهارة المائية.

و لا يخفى أن الدليل الأول أخص من المدعى. و الثاني قياس محض.

و مقتضى الأصل عدم الاشتراط. و المصرح بذلك قليل من الأصحاب. إلا أن الاحتياط يقتضى المصير الى ما ذكره. و كأن مراده

بمواضع المسح الأعم من الماسح و الممسوح، و لو أراد الثاني لم يتوجه الدليل الأول، لاختصاصه بالماسح.

(١) لا إشكال ظاهر في اختصاص شرطية الطهارة بحال الاختيار كما صرح به في كلماتهم، و يقتضيه الإطلاق كما هو ظاهر.

(٢) لعدم الإتيان بالمأمور به. لكن مع عدم فوات الموالة يحصل الامتثال بالتدارك على نحو الترتيب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢١

[مسألة ٢: إذا كان في محل المسح لحم زائد يجب مسحه أيضاً]

(مسألة ٢): إذا كان في محل المسح لحم زائد يجب مسحه (١) أيضاً، و إذا كانت يد زائدة فالحكم فيها كما مر في الوضوء (٢).

[مسألة ٣: إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه]

(مسألة ٣): إذا كان على محل المسح شعر يكفى المسح عليه (٣) و إن كان في الجبهة بأن يكون منبته فيها. و أما إذا كان واقعاً عليها من الرأس فيجب رفعه، لأنه من الحائل.

[مسألة ٤: إذا كان على الماسح أو الممسوح جيرة يكفى المسح بها أو عليها]

(مسألة ٤): إذا كان على الماسح أو الممسوح جيرة يكفى المسح بها أو عليها (٤).

(١) لأنه معدود جزءاً منه عرفاً.

(٢) و مر الكلام فيه فراجع.

(٣) قد يشكل ذلك بما سبق في مسح الرجلين من أن الشعر خارج عن الجبهة و الكفين، فالاجتراء بمسحه خلاف ظاهر ما دل على

وجوب مسحهما. اللهم إلا أن يقال: البناء على وجوب مسح البشرة و إزالة الشعر بالحلق و نحوه حرجى نوعاً، لغلبة نبات الشعر في ظهر

الكف و كثرته في الجبهة، فلو بنى عليه لكثير الهرج و المرج، فإهمال السؤال عن مثل ذلك يدل على وضوح كون المراد من

الممسوح ما يعم الشعر. و كأنه الى ذلك أشار في الجواهر حيث استدل على عدم وجوب استبطان الشعر في الأغم بالعسر و الحرج، و

لو أراد العسر و الحرج الشخصيين - كما هو ظاهره - ففي إطلاقه تأمل ظاهر.

(٤) بلا- خلاف يعرف كما في الجواهر. و في غيرها: دعوى الاتفاق عليه. و هذا هو العمدة فيه، و إلا فقد عرفت الإشكال في قاعدة

الميسور كلية، كما عرفت الإشكال في مثل رواية عبد الأعلى

«١» و نحوها مما ورد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٢

[مسألة ٥): إذا خالف الترتيب بطل]

(مسألة ٥): إذا خالف الترتيب بطل و إن كان لجهل أو نسيان (١).

[مسألة ٦): يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة]

(مسألة ٦): يجوز الاستنابة عند عدم إمكان المباشرة (٢) فيضرب النائب بيد المنوب عنه و يمسح بها وجهه و يديه (٣).
و إن لم يمكن الضرب بيده فيضرب بيده نفسه.

في وضوء الجبيرة، و أنها إنما تدل على نفى جزئية ما هو حرجى لا وجوب الباقي. و قد تقدم في وضوء الجبيرة ما له نفع في المقام.
فراجع.

(١) لإطلاق دليل اعتباره.

(٢) بل تجب بلا خلاف. و فى المدارك: نسبه إلى علمائنا. و يشهد له ما ورد فى الكسير و المجدور مثل ما
فى مصحح ابن أبى عمير عن ابن مسكين و غيره من قول الصادق (ع): «ألا يمموه إن شفاء العى السؤال» (١) «
و ،

مرسله: «ييمم المجدور و الكسير إذا أصابتها جنابة» (٢).

و نحوه مرسل الفقيه

«٣». (٣) كما فى ظاهر الذكرى و فى جامع المقاصد و المدارك، بل فى الجواهر: «لم أقف على قائل بغيره. نعم فى الذكرى عن
الكاتب: أنه يضرب الصحيح بيده ثم يضرب [١] ييدى العليل. ثم قال: و لم نقف على مأخذه» انتهى ما فى الجواهر و وجهه ظهور
الأدلة فى قيام النائب مقام المنوب عنه فيما يعجز عنه لا غير، فمع إمكان الضرب بيده العليل يجب، لأنه بعض الواجب، و مع العجز عنه
يضرب النائب بيده. و إطلاق

[١] يعنى: يضرب بيديه على يدي العليل منه مد ظله

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١٠

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٣

[مسألة ٧): إذا كان باطن اليدين نجساً وجب تطهيره إن أمكن]

(مسألة ٧): إذا كان باطن اليدين نجساً وجب تطهيره إن أمكن، و إلا سقط اعتبار طهارته (١)، و لا- ينتقل الى الظاهر إلا إذا كانت نجاسته مسرية الى ما يتيمم به و لم يمكن تجفيفه (٢).

الأمر بالتولية في كلامهم منزل على ذلك أيضاً. و لا ينافيه ما ورد من أمر الصادق (ع) الغلمة بأن يغسلوه لما كان شديد الوجع «١»، حيث أن الظاهر منه توليهم الغسل مع تمكن الغلمة من مباشرة بعض الغسل بيديه (ع). للفرق بأن اليد في الغسل ليست دخيلة في مفهومه بخلاف اليد في التيمم، فمع إمكان المسح بها لا مجال للاكتفاء بيد النائب. و من ذلك يظهر الاشكال فيما في الجواهر حيث توقف في الترتيب المذكور في المتن لما ذكر. فراجع.

و لو تمكن من المسح بيدي العليل و لم يتمكن من الضرب بهما، ففي كشف اللثام: «لا- يبعد وجوب ضرب الصحيح يديه على الأرض، ثم ضربهما على يدي العليل، ثم المسح بيدي العليل على أعضائه كما قال أبو علي». وفيه: - كما في الجواهر - أنه لا يصدق المسح حينئذ بالأرض أي: بما ضربها به.

(١) لعدم انعقاد الإجماع عليها في الفرض لو فرض في غيره.

(٢) لإطلاق دليل اعتبار طهارة ما يتيمم به، فيتعين الضرب بالظاهر لعدم الدليل على اعتبار الباطن حينئذ، بل قد عرفت الإشكال في اعتباره اختياراً.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٤

[مسألة ٨: الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى]

(مسألة ٨): الأقطع بإحدى اليدين يكتفى بضرب الأخرى (١) و مسح الجبهة بها ثم مسح ظهرها بالأرض، و الأحوط الاستنابة لليد المقطوعة، فيضرب بيده الموجودة مع يد واحدة للنائب و يمسح بهما جبهته، و يمسح النائب ظهر يده الموجودة و الأحوط مسح ظهرها على الأرض أيضاً. و أما أقطع اليدين: فيمسح بجبهته على الأرض و الأحوط مع الإمكان الجمع بينه و بين ضرب ذراعيه و المسح بهما و عليهما.

(١) أما وجوب التيمم في الجملة: فالظاهر أنه لا إشكال فيه في الأول. و هذا هو العمدة فيه لا قاعدة الميسور، و لا قوله: «لا تسقط الصلاة بحال» و لا استصحاب بقاء التكليف، مما عرفت إشكاله. إذ القاعدة لا دليل عليها. و الخبر تقدم الكلام فيه في فاقد الطهورين. و الاستصحاب محكوم بأدلة الشرطية و الجزئية. و أما وجوب التيمم في أقطع اليدين:

ففي المبسوط: أنه يسقط عنه فرض التيمم انتهى. و حينئذ تشكل دعوى الإجماع عليه. و أما كفيته: فغير ظاهرة من الأدلة، و مقتضى العلم الإجمالي: وجوب الاحتياط في الفرض الأول بالجمع بين الكيفيات المحتملة من مسح الكف بالأرض، و الضرب بالذراع بدلاً عن الكف المقطوعة، و الاستنابة. و في الفرض الثاني: الجمع بين مسح الجبهة بالأرض، و ضرب الذراعين بدلاً عن الكفين، و مسح الجبهة بهما، و الاستنابة. و الجزم بالاكتفاء بالأول في الأول مشكل. و أشكل منه جعل الأحوط الأخير.

مع أن الثاني أقرب منه. و أشكل من ذلك التفرقة في المتن بين أقطع اليد الواحدة و أقطع اليدين، حيث لم يذكر الثاني في الأول، و لم يذكر الثالث في الثاني. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٥

[مسألة (٩): إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلاً]

(مسألة ٩): إذا كان على الباطن نجاسة لها جرم يعد حائلاً و لم يمكن إزالتها فالأحوط الجمع بين الضرب به و المسح به و الضرب بالظاهر و المسح به (١).

[مسألة (١٠): الخاتم حائل]

(مسألة ١٠): الخاتم حائل فيجب نزع حاله التيمم.

[مسألة (١١): لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه]

(مسألة ١١): لا يجب تعيين المبدل منه مع اتحاد ما عليه.
و أما مع التعدد كالحائض و النفساء فيجب تعيينه (٢) و لو بالإجمال.

[مسألة (١٢): مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها]

(مسألة ١٢): مع اتحاد الغاية لا يجب تعيينها (٣)،

(١) حيث عرفت أن مقتضى الإطلاق الاكتفاء بضرب الظاهر فالإكتفاء بضربه هنا في محله. و الاحتياط حسن على كل حال.
(٢) لاختلاف حقيقة التيمم باختلاف المبدل منه، نظير اختلاف صلاتي الظهر و العصر و صلاة الفجر و نافلتها. إذ مع اختلاف الحقيقة لا بد من القصد، ليتحقق القصد إلى المأمور به المعتبر في وقوعه عبادة مقرباً و عليه لا فرق في وجوب التعيين بين اتحاد ما عليه و تعدده. نعم مع الاتحاد يكفي في التعيين قصد ما عليه، و لا يكفي ذلك مع التعدد. أما مع عدم الاختلاف فيها فلا موجب للقصد، بل لا مجال له، لأنه فرع التعيين الواقعي، و المفروض عدمه، كما تكرر التعرض لذلك في هذا الشرح.
(٣) قصد الغاية إنما يحتاج إليه بما أنه عبرة لقصد أمرها المصحح لعبادة التيمم، حيث أنه لا أمر به نفسى ليتقرب به، فالمقرب إنما هو الأمر بالغاية، فقصد ما راجع إلى قصد الأمر بها، فمع اتحاد الغاية يكفي قصدها إجمالاً و لا مجالاً للتعيين، لأنه فرع التعدد و الاختلاف. و مع تعددها لا بد إما من قصد الجميع أو قصد واحدة بعينها، لأن قصد الواحدة المرددة يرجع إلى قصد الأمر المردد واقعاً، و هو مما لا وجود له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٦

و مع التعدد يجوز قصد الجميع، و يجوز قصد ما في الذمة (١)، كما يجوز قصد واحدة منها فيجزئ عن الجميع (٢).

[مسألة (١٣): إذا قصد غايته فبين عدمها بطل]

(مسألة ١٣): إذا قصد غايةً فتيين عدمها بطل (٣).

و إن تبين غيرها صح له إذا كان الاشتباه في التطبيق (٤)، و بطل إن كان على وجه التقييد.

[مسألة ١٤): إذا اعتقد كونه محدثاً بالأصغر فقصد البدلية عن الموضوع فتيين كونه محدثاً بالأكبر]

(مسألة ١٤): إذا اعتقد كونه محدثاً بالأصغر فقصد البدلية عن الموضوع فتيين كونه محدثاً بالأكبر، فإن كان على وجه التقييد بطل، و إن كان من باب الاشتباه في التطبيق أو قصد ما في الذمة صح. و كذا إذا اعتقد كونه جنباً فبان عدمه و أنه ماس للميت مثلاً.

[مسألة ١٥): في مسح الجبهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح]

(مسألة ١٥): في مسح الجبهة و اليدين يجب إمرار الماسح على الممسوح (٥)، فلا يكفى جر الممسوح تحت الماسح. نعم لا تضر الحركة اليسيرة في الممسوح إذا صدق كونه ممسوحاً.

(١) هذا راجع الى قصد الجميع إجمالاً.

(٢) لأنه بقصد غاية واحدة يصح فيترتب عليه عامة آثاره.

(٣) لانتهاء مشروعيته.

(٤) تقدم الكلام في ذلك في الموضوع و غيره. فراجع. و كذا المسألة الآتية.

(٥) كما تقدم منه في الموضوع. و قد تقدم أنه لا يخلو عن إشكال، لصحة قولنا: «مسحت يدي بالجدار أو بالأرض» بلا عناية و لا تجوز. و حمل على القلب خلاف المرتكز منه عرفاً، إذ المصحح لدخول الباء على آلة المسح ليس هو مرورها على الممسوح مع سكونه، بل المصحح كون الآلة غير مقصودة بالأصالة، فإذا كانت الأرض قدره صح قولنا: «امسح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٧

[مسألة ١٦): إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعها بلا فصل و أتم]

(مسألة ١٦): إذا رفع يده في أثناء المسح ثم وضعها بلا فصل و أتم، فالظاهر كفايته (١)، و إن كان الأحوط الإعادة.

[مسألة ١٧): إذا لم يعلم أنه محدث بالأصغر أو الأكبر يكفيه تيمم واحد بقصد ما في الذمة]

(مسألة ١٧): إذا لم يعلم أنه محدث بالأصغر أو الأكبر يكفيه تيمم واحد بقصد ما في الذمة.

[مسألة ١٨): المشهور على أنه يكفي فيما هو بدل عن الموضوع ضربة واحدة للوجه و اليدين]

(مسألة ١٨): المشهور على أنه يكفي فيما هو بدل عن الوضوء ضربة واحدة للوجه واليدين (٢). و يجب التعدد فيما هو بدل عن الغسل والأقوى كفاية الواحدة فيما هو بدل عن الغسل أيضاً، وإن كان الأحوط ما ذكره، وأحوط منه التعدد في بدل الوضوء أيضاً. والأولى أن يضرب يديه و يمسح بهما

الأرض بيدك»، ولا يصح قولنا: «امسح يدك بالأرض». وإذا كانت اليد قدرة كان الأمر بالعكس. وإذا أريد تطهير الجبهة باليد لما في اليد من الأرض صح قولنا: «امسح الجبهة بيدك»، ولا يصح:

«امسح يدك بالجبهة» وإذا أريد العكس كان الأمر بالعكس، فالمصحح لدخول الباء على الشيء كونه ملحوظاً آلة لإحداث أثر في الممسوح، لا مروره و حركته على الممسوح مع سكونه، كما يظهر بالتأمل في موارد الاستعمال. فتأمل جيداً. (١) لإطلاق الأدلة. و دعوى ظهورها في كون المسح وجوداً واحداً متصلاً، غير ظاهرة.

(٢) كما في المنتهى و كشف اللثام، و عن المختلف و مجمع البرهان و غيرها بل عن الأمالي أنه من دين الإمامية، و عن ظاهر التهذيب و التبيان و مجمع البيان: أنه مذهب الشيعة. و عن السيد المرتضى: أنه ضربة واحدة في الجميع. و حكى أيضاً عن المفيد في الغرية و ابني الجنيد و أبي عقيل. و عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٨

.....

على بن بابويه: أنه ضربتان في الجميع. و حكى عن جماعة من القدماء و منهم المفيد في الأركان. و الوجه في الأول: أنه مقتضى الجمع بين النصوص الدال بعضها على الاكتفاء بالضربة الواحدة مطلقاً، كموثق زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الى الأرض، ثم رفعها فنفضها، ثم مسح بها جبينه و كفيه مرة واحدة» (١).

و نحوه خبر عمرو بن أبي المقدام

«٢»، و حسن الكاهلي

«٣»، و صحيح أبي أيوب الخزاز

«٤»، و خبر زرارة

«٥»، و صحيحه المروى في الفقيه

«٦»، و الآخر المروى في التهذيب

«٧»، و موثقه المروى في مستطرفات السرائر

«٨»، و خبر داود ابن النعمان

«٩»، و أكثرها أخبار بيانية بالفعل. و الدال بعضها على اعتبار الضربتين،

كصحيح إسماعيل بن همام عن الرضا (ع): «التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين» (١٠)

و،

مصصح محمد عن أحدهما (ع): «عن التيمم فقال (ع): مرتين مرتين للوجه و اليدين» (١١)

و،

صحيحه الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التيمم. فضرب بكفيه الأرض،

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣
 (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٦
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ١
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢
 (٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧
 (٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨
 (٧) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٥
 (٨) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩
 (٩) الوسائل باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٤
 (١٠) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٣
 (١١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ١
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٢٩

.....

ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة على ظهرها و واحدة على بطنها، ثم ضرب
 بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ..» (١)

و

خير ليث في التيمم: «تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعيك» (٢).
 و الشاهد على الجمع المذكور ما في المنتهى: أنه

روى الشيخ في الصحيح عن الصادق (ع): «أن التيمم للوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان» (٣)

، و المرسل المستفاد مما عن جمل المرتضى و الغنية و غيرهما من نسبة التفصيل إلى رواية أصحابنا
 «٤». و في السرائر: نسبته إلى الأظهر في الروايات «٥»، و

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له:

كيف التيمم؟ قال (ع): هو ضرب واحد للوضوء، و الغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين ..»
 «٦»

بناء على أن الواو في قوله (ع):

«و الغسل من ..»

استثناوية لا عاطفة للغسل على الوضوء.

هذا و في صلاحية ما ذكر للشهادة بالجمع المذكور تأمل ظاهر. أما صحيح المنتهى

: فقد طعن فيه جماعة - منهم السيد في المدارك - بأنه لا وجود له في كتب الشيخ و لا في غيرها، و إنما هو توهم من عبارة الشيخ في
 التهذيب توهم ذلك، فإنه بعد ما جمع بين الأخبار المتقدمة بالحمل على التفصيل المذكور، قال (ره): «مع أنا أوردنا خبرين مفسرين
 لهذه الأخبار،

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٥
 (٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٨
 (٤) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٣
 (٥) السرائر باب التيمم صفحة: ٢٦
 (٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٤
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٠

أحدهما عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع)، و الآخر عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن مسلم عن أبي عبد الله (ع): أن التيمم من الوضوء مرة واحدة و من الجنابة مرتان ..» و من الظاهر بل المقطوع به أن ما ذكره حاصل ما فهمه من معنى الخبرين لا متنبهما، إذ المراد من الأول صحيح زرارة المتقدم في بيان شاهد التفصيل ، و من الثانى

صحيح ابن مسلم المتقدم في نصوص التعداد المذيل بقوله (ع): «هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين، و ألقى ما كان عليه مسح الرأس و القدمين فلا ييمم بالصعيد». و احتمال أن العلامة (ره) قد وقف على الخبر فى كتب الشيخ من دون أن يقف عليه أحد سواه مما لا مجال للاعتماد عليه، و لا سيما مع اعتبار الوثوق فى حجية الرواية. و أما المراسيل: فالظاهر أنها هى المسانيد التى أشار إليها الشيخ و فهم منها التفصيل، إذ من البعيد عثور هؤلاء الجماعة عليها من دون أن يعثر عليها أحد سواهم. مع أن الإرسال مانع من الاعتماد عليها، و مجرد الموافقة لفتوى المشهور غير كافية فى الجبر. و أما صحيح زرارة : فدلالتة غير ظاهرة، بل الظاهر من قوله (ع):

ضرب واحد أنه نوع واحد. و الغسل معطوف على الوضوء، إذ حمل الواو على الاستئناف يوجب كون المراد: أن الغسل هو أن تضرب لا- التيمم و هو كما ترى. مع أنه لا- داعى إلى ارتكاب دعوى حذف «ان» أو غيرها ليصح الحمل، و لا- إلى دعوى اختلاف سياق الجواب، حيث أن حمل الضرب على الضربة يوجب مخالفة بيان التيمم فى الوضوء لبيانه فى الغسل. نعم رواه المحقق (ره) فى المعبر هكذا: «ضربة واحدة للوضوء و للغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه و مرة مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣١

للبيدين» (١).

و دلالتة على التفصيل ظاهرة. غير أن المحقق انفرد بروايته كذلك فلا مجال للاعتماد عليه، و إن كان يؤيده دعوى الشيخ أنه شاهد على التفصيل، و أن قوله (ع) فيه: «هو ضرب واحد»

لو كان المراد منه أنه نوع واحد لم يكن جواباً عن السؤال، بل كان ذكره تطفلاً، وحينئذ لا يناسب وقوعه في صدر الجواب. و أيضاً فإن استعمال الضرب بمعنى النوع نادر، فلا يحمل عليه الكلام، ولا سيما إذا لزم منه المخالفة لقريته السياق. لكن هذا المقدار لا يوجب دخوله في موضوع الحجة، ولا صلاحيته لمعارضة ما في التهذيب الذي قد عرفت ظهوره في التعدد في بدلي الوضوء والغسل من الجنابة.

و أما صحيح ابن مسلم

الذي ادعى الشيخ أنه مفسر للنصوص: فدلالته موقوفة على كون الغسل بالضم مقابل الوضوء، وقوله (ع): «و في الوضوء ..»

جملة استثنائية، ويكون وجه المقابلة بين الغسل والوضوء تعدد الضرب في الأول والاتحاد في الثاني. لكن ذلك كله خلاف الظاهر فان الظاهر كون الغسل بالفتح مقابل المسح، ويكون المراد: التيمم إنما يكون للأعضاء المغسولة لا الممسوحة. ولا سيما بناء على روايته بإسقاط حرف العطف، كما في بعض الكتب. ويشهد له أيضاً جر الوجه واليدين لكونهما بدلا عن «ما» المجرورة ب «على» في الجملة السابقة. و البناء على التقدير فيه، كما ترى. فيكون الصحيح المذكور كالصريح في التعدد في الوضوء.

ثم إن العلامة في المختلف جمع بين النصوص المذكورة بذلك معللاً بأنه لا يمكن صرف الكثرة الى ما هو بدل الوضوء، فان وجوب الاستيعاب

(١) المعبر صفحة: ١٠٧- مسألة: ٣ من الفصل الثالث في كيفية التيمم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٢

.....

في الغسل يناسب كثرة الضربات، و عدم استيعابها في الوضوء يناسب وحدتها. ولأنهما حدثان مختلفان في المبدل فيختلفان في البدل. انتهى.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٤٣٢

و تبعه على ذلك في جامع المقاصد وغيره. و هو كما ترى، إذ هو استحسان محض لا يصلح للحجة. فالمتعين إذاً الجمع بين النصوص بغير ما ذكر، إما بتقييد الأولى بالثانية، أو حمل الثانية على الاستحباب، أو التقييد. و الأول و إن كان يقتضيه صناعة الجمع العرفي لتقدمه على الأخيرين - و عليه بنى القول بالضربتين مطلقاً - لكنه بعيد عن سياق نصوص الاتحاد، فان خلوها عن التعرض للضربة الثانية يوجب ظهورها في كون مسح الكفين بأثر الضربة الأولى لا بغيرها، فهي ليست من قبيل المطلق كي تقوى نصوص التعدد على تقييده. اللهم إلا أن تحمل - بواسطة نصوص التعدد - على أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، و لأجل ذلك أهمل فيها بعض ما يعتبر في التيمم، كغيرها من الأخبار البيانية في الوضوء وغيره. ثم إنه قد يتوهم أن مصحح زرارة المتقدم في نصوص الوحدة

صريح في الاكتفاء بالضربة الواحدة، و نحوه ما رواه ابن أبي المقدم

. و لكنه كما ترى، لأن المتيقن رجوع القيد الى المسح، و رجوعه الى الضرب غير ظاهر. و عدم معرفة الخلاف في الاكتفاء بالمسحة

الواحدة غير كاف في الإرجاع إلى الضرب، لإمكان أن ينقذ التعدد في ذهن السائل لأي سبب كان كما لا يخفى. كما أنه قد يورد على التفصيل المتقدم بأنه خلاف ما دل على التسوية بين ما هو بدل الوضوء و ما هو بدل الغسل، كموثق عمار: «عن التيمم من الوضوء و الجنابة و من الحيض للنساء سواء؟ فقال (ع): نعم» (١).

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٣

جبهته و يديه، ثم يضرب مرة أخرى و يمسح بها يديه (١). و ربما يقال: غاية الاحتياط أن يضرب مع ذلك مرة أخرى يده اليسرى و يمسح بها ظهر اليمنى، ثم يضرب اليمنى و يمسح بها ظهر اليسرى (٢).

و فيه: أنه يمكن حمل التسوية فيه على التسوية في الممسوح و إن كان خلاف الظاهر، لكن لا بأس بارتكابه إذا اقتضاه الجمع العرفي. و لكن الشأن في ذلك، فان المتحصل من جميع ما ذكرنا سقوط القول بالتفصيل، لأنه خلاف صحيحي زرارة و محمد

المتقدمين في شاهد الجمع عليه كما عرفت، و خلاف ظاهر موثق عمار

المتضمن للتسوية، فيتعين الجمع بالتصرف في نصوص الوحدة، كما عليه العمل في غير المقام من النصوص البيانية قولية أو فعلية فإنه أولى من حمل نصوص التعدد على الاستحباب، فإنه بعيد عن سياقها جداً: كما أنه أولى من حملها على التقيّة. و من القريب جداً أن تكون النصوص البيانية واردة لدفع توهم لزوم مباشرة البدن للتراب، و لزوم الاستيعاب لمواضع الغسل كما وقع من عمار (رض)، فاشتملت على بيان الضرب و عدم الاستيعاب، فتحمل النصوص على ذلك جمعاً. فلا مجال - على هذا - لحمل نصوص التعدد على التقيّة لموافقته للعامة. إذ فيه:

أن الترجيح بمخالفة العامة فرع تعذر الجمع العرفي بأحد الوجهين السابقين.

مع أن الاقتصار على الضربة الواحدة و الاكتفاء بمسح الكف منقول عن بعض الصحابة و التابعين، و عن جماعة من فقهاء المخالفين و جمهور محدثيهم. فلاحظ.

(١) الوجه في الأولوية احتمال أن يكون الضرب الثاني موجباً لكون مسح اليدين بأثره لا بأثر الضرب الأول كما هو معتبر على القول الأول.

(٢) الوجه فيه صحيح ابن مسلم المتقدم «١» الدال على التفريق في

(١) تقدم في أول المسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٤

.....

الضربة الثانية. و عن والد الصدوق و المجالس: العمل به، و عن بعض المتأخرين: أنه استحسنة. لكن الصحيح لا يصلح لإثباته، لندرة القائل به و إعراض المشهور عنه، اللهم إلا أن يكون الوجه في الاعراض بناءهم على أن اشتماله على مسح الذراعين قرينة على وروده مورد التقيّة، فحينئذ لا يسقطه عن الحجية إذا منعت تلك القرينة، و لا سيما إذا عمل به مثل الصدوق و والده. و كذا مثل المحقق، حيث خير بين الدفعة و التفريق، عملاً به و بغيره، بناء منه على ظهور غيره في الدفعة، و أن الجمع العرفي بينهما يقتضى التخيير. لكن

منع القرينة غير ظاهر، فإنه خلاف مبنى العقلاء في أصالة الجهة، فلا مجال لرفع اليد عما دل على اعتبار الدفعة. تنبيه إذا بنى على اختلاف كيفية التيمم قد يشكل الحال في غير الجنابة من أسباب الغسل، بناء على كون شاهد الجمع صحيح المنتهى ومراسيل الجماعة المتقدمة و صحيح زرارة ، لاختصاص الجميع بالجنابة، والتعدى عنها الى غيرها من أسباب الغسل يحتاج الى فهم عدم الخصوصية، أو ثبوت إطلاق مقامى لدليل التيمم لسائر الأسباب، لينزل على التيمم للجنابة لا للوضوء، لصلاحيته للاعتماد عليه دون ما للوضوء. لكن فهم عدم الخصوصية محتاج إلى عناية كما لا يخفى، والدليل على التيمم لكل سبب سبب بالخصوص مفقود، وأدلة البدلية الكلية مجملَةٌ من هذه الحيثية. نعم

في صحيح أبي بصير: «سألته عن تيمم الحائض و الجنب سواء إذا لم يجد ماء؟ قال (ع): نعم» «١».

و هو كاف في إلحاق الحيض بالجنابة. فيبقى

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٥

[مسألة ١٩]: إذا شك في بعض أجزاء التيمم بعد الفراغ منه لم يعتن به و بنى على الصحة]

(مسألة ١٩): إذا شك في بعض أجزاء التيمم بعد الفراغ منه لم يعتن به و بنى على الصحة، و كذا إذا شك في شرط من شروطه (١). و إذا شك في أثنائه قبل الفراغ في جزء أو شرط: فان كان بعد تجاوز محلته بنى على الصحة (٢)، و إن كان قبله أتى به و ما بعده، من غير فرق بين أن يكون بدلا عن الوضوء أو الغسل، لكن الأحوط الاعتناء به مطلقاً و إن جاز محلته، أو كان بعد الفراغ ما لم يقم عن مكانه، أو لم ينتقل الى حالة أخرى على ما مر في الوضوء، خصوصاً فيما هو بدل عنه (٣).

[مسألة ٢٠]: إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود اليه]

(مسألة ٢٠): إذا علم بعد الفراغ ترك جزء يكفيه العود اليه (٤) و الإتيان به و بما بعده مع عدم فوت الموالاة، و مع فوتها وجب الاستيناف. و إن تذكر بعد الصلاة وجب إعادتها

الإشكال في غيره من الأسباب. إلا أن يدفع بما في الجواهر من حكاية الإجماع على عدم الفرق بين أسباب الغسل. فتأمل جيداً.

(١) لقاعدة الفراغ المشار إليها في الوضوء.

(٢) لقاعدة التجاوز. و سقوطها في الوضوء للدليل الخاص به لا يقتضى سقوطها هنا، لعدم الدليل على هذا الإلحاق. و دعوى: أن الوجه في سقوطها في الوضوء كون الأثر المقصود منه هو الطهارة و هو أمر بسيط فلو حظ كأنه عمل بسيط، و هذا المعنى مشترك بين الطهارات كلها. غير ثابتة، فالخروج عن إطلاق دليل قاعدة التجاوز في غير محلته، كما تقدمت الإشارة إليه في الوضوء: فراجع.

(٣) لاحتمال كون البدلية لها دخل في الإلحاق.

(٤) لإطلاق الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٦

أو قضاؤها (١). و كذا إذا ترك شرطاً مطلقاً ما عدا الإباحة في الماء أو التراب فلا تجب إلا مع العلم (٢) و العمد كما مر.

[فصل في أحكام التيمم]**إشارة**

فصل في أحكام التيمم

[مسألة ١): لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها]

مسألة ١): لا يجوز التيمم للصلاة قبل دخول وقتها (٣)

(١) لبطلان الصلاة بفقد الطهور.

(٢) كما سبق.

فصل في أحكام التيمم

(٣) إجماعاً كما عن المعتمد والنهية والتحرير والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والروض وغيرها، وفي الذكرى والقواعد والمدارك والجواهر والمستند وغيرها. و كأنه لهذا الإجماع يجب الخروج عن مقتضى القواعد الأولية المقتضية لوجوب الطهارة قبل الوقت كغسل الجنب والمستحاضة للصوم قبل الفجر، إما للبناء على كون الوقت شرطاً للواجب لا للوجوب فيكون الوجوب من قبيل الوجوب المعلق لا-المشروط، فيكون حالياً قبل الوقت والواجب استقبالياً. فيترشح منه وجوب غيرى حالى أيضاً فيبعث الى فعل المقدمة. أو للبناء على كون الوجوب النفسى مشروطاً بالوقت لكن الوجوب الغيرى غير مشروط به. أو للبناء على كون الوجوب الغيرى و إن كان مشروطاً بالوقت أيضاً كالوجوب النفسى لكنه على نحو الشرط المتأخر، و إن كان اشتراط الوجوب النفسى به على نحو الشرط المتقدم، فيختلف الوجوبان فى نحو الاشتراط و إن كانا متفقين فى أصل الاشتراط، و ذلك الاختلاف ناشئ من اختلاف ملاكيهما فى نحو الإناطة.

أو للبناء على كون الوجوب النفسى مشروطاً بالوقت بوجوده اللحظى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٧

.....

الذهنى لا-الخارجى الحقيقى، فقبل تحقق الشرط فى الخارج يكون الوجوب حاصلًا لكنه منوط لا-مطلق، و إذا كان موجوداً قبل تحقق الشرط خارجاً كان الوجوب الغيرى كذلك، فيكون باعثاً الى فعل المقدمة قبل تحقق الشرط. أو للبناء على كون المقدمة قبل الوقت واجبة وجوباً تهيئياً. و هذه الوجوه كلها مذكورة فى تقريب عبادية المقدمات العبادية قبل الوقت مع قطع النظر عن الأمر بها من جهة أخرى.

لكن يشكل الأخير: بأنه لا معنى للوجوب التهيئي إلا الوجوب الغيرى، كما عن كشف اللثام الاعتراف به. و يشكل ما قبله: بأنه لو سلم وجود الوجوب النفسى قبل الوقت منوطاً بوجود الوقت فلا يجدى فى البعث الى متعلقه ما لم يتحقق المنوط به. فاذا لم يصلح للبعث الى متعلقه قبل الشرط لا يصلح للبعث الى مقدمته كذلك. و يشكل ما قبله: بأن مصلحة المقدمة و إن كانت منوطة بالوقت بنحو الشرط المتأخر لترتب ذى المقدمة عليها إذا جىء بها قبل الوقت، لكن ذلك غير كاف فى البعث إليها بعد ما كان ملاك الوجوب الغيرى تابعاً للوجوب النفسى، و المفروض أنه منوط بالشرط لأن معلول المعلول معلول. و منه يظهر الاشكال فيما قبله. و يشكل الوجه الأول: بأن إرجاع الوجوب المشروط الى الوجوب المعلق إن كان فى مقام الثبوت فهو غير معقول، لأن ما يناط به الحكم و يكون قيماً له غير ما يكون قيماً للموضوع، و لا يجوز إرجاع أحدهما إلى الآخر، كما أوضحناه فى الأصول. و إن كان الإرجاع فى مقام الإثبات فهو خلاف ظاهر الأدلة الدالة على الاشتراط. على أن فى معقولة الوجوب المعلق إشكالا و خلافاً، و إن كان التحقيق معقولته، لكن الأخذ بظاهر الأدلة متعين. و على هذا فوجوب المقدمة قبل وقت الموقت لا بد أن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٨

.....

وجوباً عقلياً من باب وجوب الاحتفاظ بغرض المولى. و من هذه الجهة لا فرق بين التيمم و غيره من الغسل و الوضوء فى عدم صحة تعلق الوجوب الغيرى به، و كون الوجوب المتعلق به عقلياً محضاً.

و كأن الفرق بين التيمم و غيره عند الأصحاب: أن التيمم لا- يجوز الإتيان به قبل الوقت بداعى الأمر الغيرى و إن قيل بذلك فى الوضوء و الغسل. قال فى جامع المقاصد: «و ينبغى أن يراد بعدم جواز التيمم قبل دخول الوقت ما إذا تيمم لفعل الفريضة قبل وقتها. أما تيممه لمطلق الفعل أو للكون على الطهارة مثلاً- مع فقد الماء فيجوز على احتمال فى الثانى» و لذا قال فى المنتهى: «و هل يجوز للجنب إذا تعذر عليه الغسل قبل الفجر؟ أقربه عدم الوجوب. و كذا الحائض و المستحاضة فيصح صومهم و إن كانوا محدثين من غير تيمم إذا لم يجدوا ماء». و نحوه ما فى المدارك و حكى عن غيرهما، و إن كان يحتمل أن يكون ذلك لعدم ثبوت عموم البدلية عندهم- كما سيأتى- لا لأنه قبل الوقت، فرقاً بينه و بين الوضوء و الغسل فى ذلك.

و يحتمل أن يكون الوجه فى فرق الأصحاب بين التيمم و الوضوء و الغسل. أن الوضوء و الغسل مستحبان فى أنفسهما- و لو للكون على الطهارة- مع قطع النظر عن الموقت، فيمكن الإتيان بهما قبل الوقت بداعى الأمر النفسى و يصحان لذلك، و لا كذلك التيمم، لأنه عندهم مبيح لا مطهر، فلا أمر به، فلا يصح قبل دخول الوقت. لعدم مشروعيته حينئذ. و إن كان هذا أيضاً لا يخلو من نظر، لأن القائلين بصحة المقدمات العبادية قبل الوقت اعتماداً على أحد الوجوه المذكورة يلزمهم أن يقولوا بصحة التيمم قبل الوقت، لجريان الوجوه المذكورة فيه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٣٩

.....

الموجب لتعلق الأمر الغيرى، المصحح لعبادته كما تجرى فى الغسل و الوضوء مع ما عرفت من دعوى الإجماع على عدم الصحة حتى من القائل بصحة الوجوه المذكورة. و أيضاً فإن التحقيق قيام التيمم مقام الوضوء أو الغسل حتى المأمور بهما لأنفسهما، أو للكون على الطهارة- كما سيأتى فى المسألة العاشرة- سواء أ قلنا بأنه مفيد للطهارة فى الجملة أم لم نقل بذلك، فيكون أيضاً مشروعاً قبل الوقت كالوضوء و الغسل، فلا وجه لعدم صحته حينئذ.

و بالجملة: الفرق بين الوضوء و الغسل و بين التيمم فى صحتهما قبل الوقت و عدم صحته غير منطبق على القواعد إذا كان المراد به

ذلك.

هذا و يحتمل قوياً أن نظر الأصحاب في الإجماع على عدم صحة التيمم قبل الوقت ما يقابل صحته آخر الوقت و صحته في السعة، فإن عباراتهم في بيان الحكم المذكور هكذا: «لا يصح التيمم قبل الوقت إجماعاً، و يصح في آخر الوقت إجماعاً، و في صحته في سعة الوقت خلاف». فكأن نظرهم الى أن فقدان الماء قبل الوقت غير مجزى في صحة التيمم و صحة الصلاة به إجماعاً، و فقدانه في سعة الوقت محل الخلاف، و فقدانه في آخر الوقت مجزى في الصحة إجماعاً. فكأنهم قصدوا الإجماع على اعتبار فقدان في الوقت في مقابل فقدان قبله، فإنه لا يكفي في صحة التيمم - و لو قلنا بتعلق الأمر الغيرى به - لعدم الدليل على الاجتزاء بذلك. و أدلة التشريع واردة في فقدان الماء في الوقت لا غير، فلا يشمل كلامهم صورة ما لو تيمم لغاية قبل الوقت - و لو كانت الكون على الطهارة - فدخل الوقت و استمر فقدان الماء، فإنه يصح تيممه و تصح صلاته به حينئذ. و أوضح منه: ما لو علم بفقد الطهورين بعد الوقت، فإنه لا ينبغي الإشكال في وجوب التيمم عليه قبل الوقت، كما اختاره في الجواهر و حكاها عن شرح المفاتيح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٠

.....

لكن الظاهر وجوب الإتيان به بداعي الأمر النفسى، أو بداعي الكون على الطهارة، لما عرفت من أن الأمر بالموقت لا يصلح للبعث اليه قبل الوقت، و إنما الباعث العقل و هو لا يصلح للداعوية اليه على وجه يكون عبادة.

اللهم إلا- أن يقال: إنه يكفي في عبادية العبادة كونها مشروعة في نفسها، و كون الإتيان بها على وجه يستحق فاعلها الثواب و إن لم يقصد الفاعل الأمر الشرعى، بل لو لا ذلك لم يصح الوضوء المأتى به بعد الوقت بداعي الصلاة، لأن الأمر الغيرى المترشح من قبل الأمر النفسى بالصلاة إنما يتعلق بالطهارة المقارنة للصلاة، و هو بقاء الطهارة، و بقاء الطهارة ليس مستنداً الى الوضوء فان الوضوء إنما يحدث الطهارة، و الحدوث ليس علة للبقاء، و لا البقاء معلول له، لأن العلية و المعلولية تستتبع الاثنية و لا اثنية بين الحدوث و البقاء، بل هما وجود واحد مستمر. فالأمر بالصلاة مع الطهارة لا يترشح منه أمر غيرى بالوضوء و إنما يترشح منه أمر غيرى ببقاء الطهارة لا غير، فلو بنى على اعتبار الأمر الغيرى في صحة الوضوء للصلاة كان باطلاً، و هو مما لا يمكن الالتزام به ضرورة.

و قد أشار الى ما ذكرنا في الجواهر قال: «فحينئذ لو تيمم قبل الوقت لذات الوقت لم يكن مشروعاً بالنسبة الى ذلك، لكن قد يقال بعدم فساد التيمم في نفسه بعد فرض استحبابه للكون على الطهارة، إذ هو حينئذ كالوضوء لغاية لم يشرع لها، لأن ملاحظة الغاية أمر خارج عنه.

اللهم إلا أن يقال بعدم حصول التقرب فيه، لأنه قصد ما لم يشرع له و ترك ما شرع له. فتأمل جيداً». و الذى يتحصل مما ذكرنا: أنه لم يتحقق من الأصحاب إجماع بنحو يخرج به عن القواعد، فالعمل عليها متعين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤١

و إن كان بعنوان التهيؤ. نعم لو تيمم بقصد غاية أخرى واجبة أو مندوبة يجوز الصلاة به بعد دخول وقتها (١)، كأن يتيمم لصلاة القضاء أو للنافلة إذا كان وظيفته التيمم.

[(مسألة ٢): إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة يجوز إتيان الصلوات]

(مسألة ٢): إذا تيمم بعد دخول وقت فريضة أو نافلة يجوز إتيان الصلوات التي لم يدخل وقتها بعد دخوله (٢) ما لم يحدث أو يجد ماء، فلو تيمم لصلاة الصبح يجوز أن يصلى به الظهر. و كذا إذا تيمم لغاية أخرى غير الصلاة.

(١) كما يأتي في المسألة اللاحقة.

(٢) ولا حاجة الى تجديد التيمم بلا إشكال ظاهر. وفي الذخيرة:

«الظاهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب». وفي محكى الخلاف: «لا بأس أن يجمع بين صلاتين بتيمم واحد، فرضين كانتا أو نفلين، أدائيتين أو فائتين، وعلى كل حال في وقت واحد أو وقتين بإجماع الفرقه». وفي المعبر: «أنه مذهب علمائنا أجمع». و يقتضيه جملة من النصوص،

كصحيح حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل لا يجد الماء أ يتيمم لكل صلاة؟ فقال (ع): لا، هو بمنزلة الماء» (١)

و

صحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «في رجل تيمم قال (ع):

يجزؤه ذلك الى أن يجد الماء» (٢)

و،

صحيحه الآخر: «قلت لأبي جعفر عليه السلام يصلى الرجل يتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها؟ فقال (ع):

نعم ما لم يحدث أو يصب ماء» (٣)

، و نحوها غيرها. نعم عن الإيضاح أنه ذكر وجهاً أو قولاً بوجود التجديد. ولكنه في غاية الضعف عندنا

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٢

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٢

[مسألة ٣: الأوقى جواز التيمم في سعة الوقت]

(مسألة ٣): الأوقى جواز التيمم في سعة الوقت (١) و إن احتمل ارتفاع العذر في آخره بل أو ظن به.

كما في الجواهر. ولأجل ذلك يتعين حمل ما

في رواية أبي همام عن الرضا عليه السلام: «قال: يتيمم لكل صلاة حتى يوجد الماء» (١)

إما على التقيّة أو على الاستحباب. و في المعبر: حكى ذلك عن الشافعي بالنسبة إلى الفرائض دون النوافل، فلا يحتاج عنده الى تجديد التيمم بالنسبة إليها قياساً منه على المستحاضة. و ضعفه في المعبر بأن المستحاضة حدثها متجدد فجاز أن يمنع عما زاد على صلاة واحدة، و لا كذلك التيمم. انتهى.

نعم

روى السكوني عن أبي عبد الله (ع): «لا يتمتع بالتيمم إلا صلاة واحدة و نافلتها» (٢).

لكن لا مجال للعمل بها بعد ما عرفت من الإجماع.

على أن الجمع العرفي يقتضى حملها على الاستحباب - كما في المعبر - أو على التقيّة.

(١) مطلقاً كما عن جملة من كتب الأساطين، كالمنتهى و التحرير و الإرشاد و البيان و مجمع البرهان و المفاتيح. و عن حاشية الإرشاد و المدارك و حاشيتها: أنه قوى. و فى الجواهر: أنه الأقوى فى النظر. و نسب الى الصدوق و ظاهر الجعفى و البزنطى. و قد يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): فإن أصاب الماء و قد صلى بتيتم و هو فى وقت. قال (ع): تمت صلاته و لا إعادة عليه» «٣»
و

مصحيح أبى بصير قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل تيمم و صلى ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت. فقال (ع): ليس عليه إعادة

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٤

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٦

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٣

.....

«الصلوة» (١)

و ،

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب فتيتم بالصعيد و صلى ثم وجد الماء. قال (ع): لا يعيد، إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين» «٢»

و ،

خير على ابن سالم عن أبى عبد الله (ع) قال: «قلت له: أتيمم و أصلى ثم أجد الماء و قد بقى على وقت. فقال: لا تعد الصلاة، فإن رب الماء هو رب الصعيد» «٣»

و ،

خبر معاوية بن ميسرة قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل فى السفر لا يجد الماء تيمم و صلى ثم أتى الماء و عليه شىء من الوقت أ يمضى على صلاته أم يتوضأ و يعيد الصلاة؟ قال (ع): يمضى على صلاته، فإن رب الماء هو رب التراب» «٤»
و نحوها غيرها.

و ظهور الجميع فى صحة التيمم فى السعة مما لا مجال لإنكاره. مضافاً الى إطلاق أدلة البدلية.

و دعوى: أن إطلاقها يقتضى وجوب التأخير، لأن مفادها، بدلية التيمم عند تعذر الوضوء، و تعذره إنما يكون بالتعذر فى جميع الوقت لا فى بعضه.

مندفعة: بأن مقتضى إطلاقها الزمانى الاكتفاء بتعذر جميع أفراد الوضوء فى كل زمان، و هو حاصل بتعذر الماء فى أول الأزمنة، فدعوى اعتبار التعذر فى جميع الأزمنة محتاج إلى قرينه مفقودة.

و المشهور - مطلقاً أو عند المتقدمين - وجوب التأخير إلى آخر الوقت و عن الناصريات و الانتصار و شرح جمل القاضى و الغنية: الإجماع عليه.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١١

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٥

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٧

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٤

.....

و في الكفاية: نقل جماعة الاتفاق عليه. و يشهد له جملة أخرى،

كصحيح زرارة عن أحدهما (ع): «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام في الوقت فاذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم و ليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل» (١)

و ،

صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): سمعته يقول- في حديث-: إذا لم تجد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الأرض» (٢)

و ،

موثق عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام «فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في آخر الوقت فان فاته الماء فلن يفوته الأرض» (٣)

و ،

موثقه الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب فلم يجد ماء يتيمم و يصلى؟ قال (ع): لا حتى آخر الوقت، إن فاته الماء لم تفته الأرض» (٤).

مضافاً الى ما دل على وجوب الإعادة إذا وجد الماء في الوقت،

كصحيح يعقوب بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل تيمم و صلى فأصاب بعد صلاته ماء أ يتوضأ و يعيد الصلاة أم تجوز صلاته؟ قال (ع): إذا وجد الماء قبل أن يمضى الوقت توضأ و أعاد فان مضى الوقت فلا إعادة عليه» (٥).

و حينئذ يجب حمل الأخبار السابقة على صورة اعتقاد الضيق خطأ، أو على صورة وجدان الماء قبل الفراغ من الصلاة بالتيمم، أو على كون التيمم كان قبل الوقت لغاية فدخل وقت الصلاة فصلاها في السعة، أو على صورة الجهل بأن الحكم المضايقة مع احتمال كون الوقت في الصحيح الأول

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ٤

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٥

.....

قيداً للصلاة لا لاصابة الماء، فلا يكون مما نحن فيه. و يحتمل الجمع بينها بحمل آخر الوقت في الطائفة الثانية على الآخر العرفي الذي لا ينافيه وجدان الماء فيه بعد الصلاة. فتدل النصوص الأخيرة على المنع من السعة في الجملة. و أما أدلة البديلة: فإطلاقها الزماني و إن اقتضى التوسعة، لكن عرفت غير مرة أن جعل البديل لأجل الاضطرار ظاهر - بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع - في كون المصحح للبديلة هو التعذر مطلقاً و أنها مختصة بصورة حكم العقل بسقوط التكليف بالمبدل منه رأساً، و ذلك لا يحصل إلا بالتعذر في تمام الوقت.

و فيه: أن حمل النصوص على ما ذكر مما لا- مجال لارتكابه، إذ الثاني و الثالث خلاف المقطوع به من النصوص الأول، و الباقي خلاف ظاهرها، بل الأخير خلاف ظاهر الطائفتين معاً لو لم يكن خلاف المقطوع به من بعض كل منهما، فلا يمكن ارتكابه من دون شاهد عليه.

و عن المعتمد و التذكرة و النهاية و المختلف و اللمعة و الموجز و شرحه و غيرها: جواز التقديم مع العلم باستمرار العجز و عدمه مع عدمه. و اختاره في القواعد و جامع المقاصد، و نسبه في الثاني إلى أكثر المتأخرين. و عن الروضة: أنه الأشهر بينهم. و وجهه ظهور الصحيحين و الموثقين بصورة احتمال وجدان الماء، فتكون أخص مطلقاً من الطائفة الأولى، فلتحمل على صورة العلم بالعدم، و لأجل ذلك تكون أخص مطلقاً مما دل على وجوب الإعادة مطلقاً، فيحمل على صورة الرجاء جمعاً. و هذا نحو من الجمع العرفي كما حرر في محله: إذ أنه يدور الأمر فيها بين الطرح و التخصيص و الثاني أولى. و فيه: أنه لا يتضح وجه هذا الظهور. أما صحيح زرارة

: فعلى تقدير روايته

«فيلطلب»

دال على وجوب الطلب في تمام الوقت،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٦

.....

و حيث أنه خلاف الإجماع لا- بد أن يحمل على معنى: انه فيطلب إن كان الوقت يسع الطلب و إلا فليتمم بلا طلب. فلا يدل على وجوب التأخير فضلاً عن اختصاصه بصورة الرجاء. و على تقدير روايته

«فيلمسك»

- كما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد- فلا يدل على الاختصاص بصورة الرجاء بوجه. و أما صحيح ابن مسلم و الموثقان: فالذيل فيها و إن كان يناسب الرجاء من جهة «أن» الشرطية التي تكون غالباً للشك، لكن من المحتمل [١] قريباً في مثل هذا التركيب أن لا يكون كذلك، نظير: إن فاتك اللحم لم يفتك المرق. و لا- سيما و أن حمل الطائفة الأولى على خصوص صورة العلم بالعدم مما تظمن النفس بخلافه، لندرة حصول الأسباب الموجبة للعلم المذكور، فيبعد جداً عدم تعرض السائل للسبب المسوغ للتيمم، كما يبعد ترك الاستفصال فيها عن وجوده، و لا- سيما بملاحظة التعليل الموجود في الكثير منها بأن رب الماء هو رب الصعيد، فإنه آب عن التخصيص.

و على هذا فالجمع على النحو المذكور تصرف في الطائفتين معاً من دون شاهد قوى. فالأقرب العمل بإطلاق الطائفة الأولى الدالة على الصحة في السعة- كما هو مبنى القول الأول- و حمل الأمر بالتأخير إلى آخر الوقت على الاستحباب. كما يشير إليه ما في رواية محمد بن حمران عن أبي عبد الله (عليه السلام): «و اعلم أنه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلا في آخر الوقت» «١»

، و

رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «في رجل تيمم فصلى ثم أصاب الماء. فقال (ع): أما أنا فكنت فاعلاً، إنى كنت أتوضأ و

أعيد» (٢).

و الله سبحانه أعلم.

[١] هذا الاحتمال خلاف الظاهر، و عليه فلا مانع من البناء على خروج صورة الرجاء من النصوص السابقة و يبقى تحتها صورتا العلم باستمرار العذر و اليأس من ارتفاعه. (منه مد ظله)

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٧

نعم مع العلم بالارتفاع يجب الصبر (١). لكن الأحوط التأخير إلى آخر الوقت مع احتمال الرفع و إن كان موهوماً. نعم مع العلم بعدمه و بقاء العذر لا إشكال في جواز التقديم (٢).

فتحصل: أنه إما عالم ببقاء العذر الى آخر الوقت، أو عالم بارتفاعه قبل الآخر أو محتمل للأمرين، فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء، و يجب التأخير مع العلم بالارتفاع، و مع الاحتمال الأقوى جواز المبادرة خصوصاً مع الظن بالبقاء، و الأحوط التأخير خصوصاً مع الظن بالارتفاع.

[(مسألة ٤): إذا تيمم لصلاة سابقة و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل وقت صلاة أخرى]

(مسألة ٤): إذا تيمم لصلاة سابقة و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل وقت صلاة أخرى يجوز الإتيان بها في أول وقتها و إن احتمل زوال العذر في آخر الوقت على المختار، بل و على القول بوجوب التأخير في الصلاة الأولى (٣) عند بعضهم لكن الأحوط التأخير في الصلاة الثانية أيضاً، و إن لم يكن

(١) إجماعاً كما في هداية الكاظمي و البرهان القاطع و ظاهر الجواهر.

و يظهر ذلك من كلماتهم في مسألة وجوب الطلب زائداً على الحد إذا علم بوجود الماء فيه. فان تمّ فهو، و إلا فإطلاق أدلة التوسعة يقتضى جواز البدار. و دعوى انصرافها عن هذه الصورة غير ظاهرة،

(٢) بل التأخير فيه أحوط - كما نص عليه في الجواهر - خروجاً عن شبهة القول بالمنع مطلقاً المدعى عليه الإجماع من جماعة، فعن الشيخ في الخلاف: لا يجوز قبل آخر الوقت طمع في الماء أو يئس. انتهى. نعم الاحتياط فيه أضعف منه فيما قبله.

(٣) فان المحكى عن صريح جماعة و ظاهر آخرين: أن محل الخلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٨

مثل الاحتياط السابق، بل أمره أسهل. نعم لو علم بزوال العذر وجب التأخير كما في الصلاة السابقة.

[(مسألة ٥): المراد بآخر الوقت الذي يجب التأخير إليه]

(مسألة ٥): المراد بآخر الوقت الذي يجب التأخير إليه

في جواز البدار وعدمه غير المتيمم. و عن الشيخ (ره) في المبسوط: الجواز مع قوله في المسألة بالمضايقة، لاختصاص النصوص الدالة على المضايقة به و لما دل على الاكتفاء بتيمم واحد لصلوات متعددة. لكن عن السيد في المصباح: عدم جواز الصلاة بهذا التيمم، و عن الشهيد في البيان: متابعتة.

و كأنه لأن النصوص الأول على تقدير تمامية دلالتها على المضايقة ظاهرة في عدم جواز الصلاة بالتيمم في سعة الوقت، لا مجرد عدم جواز التيمم حينئذ. فتأمل. مع أنه لو سلم اختصاصها بما ذكر فنصوص التوسعة أيضاً مختصة به، فالمرجع في التيمم القاعدة التي قد عرفت الإشكال في دلالتها على التوسعة. و ما دل على الاكتفاء بتيمم واحد للصلوات المتعددة أجنبي عما نحن فيه، لظهوره في عدم الحاجة الى تجديد التيمم لكل صلاة- كما سبق نقله عن بعض العامة- و لا تعرض فيه لجواز الصلاة بهذا التيمم في السعة. و على هذا فإجراء حكم غير المتيمم عليه أوفق بالعمل بالأدلة لو لا- إمكان التمسك باستصحاب الطهارة بناء على اقتضاء التيمم لها، أما لو كان مجرد إباحة للغاية فنبوت الإباحة بالنسبة الى هذه الصلاة مشكوك من الأول. اللهم إلا أن يكون استصحابه من قبيل استصحاب الشرائع السابقة و يكون مقدماً على مثل: «لا صلاة إلا بطهور». نظير استصحاب الطهارة. فتأمل جيداً. لكن الخروج بالاستصحاب عن عموم ما دل على اشتراط الطهارة المائئة- التي هي الطهارة التامة- غير ظاهر و إن قلنا بأن التيمم موجب للطهارة الناقصة، لأن الاستصحاب لا يعارض العام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٤٩

أو يكون أحوط: الآخر العرفي، فلا تجب المداقفة فيه (١)، و لا الصبر الى زمان لا يبقى الوقت إلا بقدر الواجبات (٢)، فيجوز التيمم و الإتيان بالصلاة مشتملة على المستحبات أيضاً، بل لا ينافي إتيان بعض المقدمات القريبة بعد الإتيان بالتيمم قبل الشروع في الصلاة بمعنى إبقاء الوقت بهذا المقدار،

[مسألة ٦: يجوز التيمم لصلاة القضاء و الإتيان بها معه، و لا يجب التأخير إلى زوال العذر]

(مسألة ٦): يجوز التيمم لصلاة القضاء (٣) و الإتيان بها معه، و لا يجب التأخير إلى زوال العذر. نعم مع العلم بزواله

(١) لأنه المنصرف اليه من النصوص في المقام، و كأن منشأ تعذر العمل على الحقيقي غالباً، و إن كان ظاهر صحيح زرارة إرادة الحقيقي، لكن عرفت الإشكال في صحة الاستدلال به، و طريقه الآخر لا يخلو من ضعف. فتأمل.
(٢) لا تبعد دعوى انصراف النصوص الى التحديد بلحاظ ما يتعارف من الصلاة من حيث الاشتمال على بعض المستحبات الجزئية، و بعض المقدمات من السرعة و البطء و نحو ذلك، و إن كان ظاهر صحيح زرارة المشتمل على التعبير بفوت الوقت أقل ما لا بد منه في فعل الواجبات.
و أما ما في المتن من إطلاق جواز الاشتمال على المستحبات فبعيد، إلا أن يريد ما ذكرنا من المستحبات المتعارفة عند عامة الناس. فلاحظ.

(٣) و في كلام بعض عدم وجدان الخلاف فيه. و في الذكرى:

«لو تيمم لفائتة صح التيمم و يؤديها به و غيرها ما لم ينتقض تيممه عندنا» لكن عن البيان: العدم، لأن وقتها العمر فتشملها أخبار التأخير إلى آخر الوقت. و فيه: أن تلك الأخبار ظاهرة في الموقت بوقت بخصوصه.
نعم لا تشملها أيضاً نصوص التوسعة، و قد عرفت الإشكال في اقتضاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٠

عما قريب يشكل الإتيان بها قبله. وكذا يجوز للنوافل الموقته (١) حتى في سعة وقتها بشرط عدم العلم بزوال العذر إلى آخره.

القاعدة لها، فيشكل الاكتفاء بالتييم ما لم تجب المبادرة بظن الموت أو غيره. اللهم إلا أن يستفاد حكمها من الفرائض الموقته التي قد عرفت أن الأظهر فيها الموسعة، فإن التعليل الذي اشتملت عليه نصوصها صالح للتعدى عن مورده إلى المقام. ثم إنه لو بنى على الموسعة لأدلتها فلا فرق بين صورة العلم بزوال العذر في الزمان اللاحق و عدمه، لعدم الفرق بينهما في ترك الاستفصال. والإجماع السابق منتف هنا، فإن إطلاق الجواز في كلامهم يقتضى الشمول لهذه الصورة فإنها الغالب الشائع. اللهم إلا أن يكون كلامهم وارداً لمجرد الإلحاق لخفاء الحكم في الفوائت، فإذا كان الحكم في الملحق به يختص بغير صورة العلم بالقدرة فلا يكون الحكم في الملحق أوسع منه. فلاحظ.

(١) لعين ما سبق في الفرائض الموقته، فإن أدلة الموسعة و المضايقة جارية في المقامين، لأن لسان الأدلة شامل لهما معاً. نعم في المعتبر:

«يتيم للفائتة و إن لم يكن وقت فريضة حاضرة، و النافلة بعد دخول وقتها دون الأوقات المنهى عنها». و استثناءه الأوقات المنهى عنها غير ظاهر، و في الجواهر: «لا نعرف له وجهاً».

و أما النوافل غير الموقته فقد نص غير واحد على جواز التيمم لها.

و في المعتبر: «فيه تردد، و الجواز أشبه، لعدم التوقيت، و المراد بها تعجيل الأجر في كل وقت، و فواته بالتأخير متحقق». و ما ذكره في محله إذ لا توسعه فيها فهي مضيقه تفوت بفوات الوقت، فلو لم يؤدها في وقت فقدان الماء فاتت، لأن الأمر بها كان على وجه التكرار لا صرف الطبعه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥١

[مسألة (٧): إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتييم و صلى ثم بان السعة فعلى المختار صحت صلاته]

(مسألة ٧): إذا اعتقد عدم سعة الوقت فتييم و صلى ثم بان السعة فعلى المختار (١) صحت صلاته و يحتاط بالإعادة، و على القول بوجود التأخير تجب الإعادة (٢).

[مسألة (٨): لا تجب إعادة الصلاة التي صلاها بالتييم]

(مسألة ٨): لا تجب إعادة الصلاة التي صلاها بالتييم

ليجرى فيها ما تقدم في الفوائت. نعم يختص ذلك بما إذا كان أمد القدرة بعيداً، أما إذا كان قريباً فلا يصدق معه اللاوجدان، و المدار على صدقه عرفاً، و لأجل ذلك لا يصح لمن خرج من بيته بقصد الاغتسال في الحمام أن يتيمم و يتنفل، و كذا في أمثاله من الموارد التي لا يصدق فيها عدم الوجدان عرفاً. هذا و في الجواهر: «لا تقتضى تلك الأدلة وجوب التأخير في غير فقد الماء من أسباب التيمم كالمرض و نحوه، فقضية القاعدة أو العموم الجواز فيه حتى مع السعة حتى على القول بالتضييق. لكن قد عرفت أن الشهيد في الروض حكى الإجماع على عدم الفرق بينها، و يشهد له التسبغ لكلمات الأصحاب».

أقول: بعد ما عرفت من أن المراد بعدم الوجدان في الآيه عدم القدرة عليه و لو لمانع شرعى، فالسؤال في الروايات المذكورة منزل عليه.

أو يقال: إن عدم الوجدان المذكور في النصوص المذكور من باب المثال للسبب الموجب للتميم، أو أن عدم التعرض لبقية الأسباب في النصوص كان اعتماداً على النصوص المذكورة، لأن الحكم في الجميع على نسق واحد.

(١) يعنى: جواز التيمم في السعة. و وجه الصحة حينئذ ظاهر.

(٢) لأن موافقة الأمر الاعتقادي الخطئى لا تقتضى الاجزاء، كما حرر في محله. و قد تقدم في المسألة الثانية عشرة من الفصل الأول ما للتأمل فيه نفع في المقام. فراجع و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٢

الصحيح بعد زوال العذر (١)، لا في الوقت و لا في خارجه مطلقاً. نعم الأحوط استحباباً إعادتها في موارد: (أحدها): من تعمد الجنابة مع كونه خائفاً من استعمال الماء، فإنه يتيمم و يصلى، لكن الأحوط إعادتها (٢) بعد زوال العذر و لو في خارج الوقت.

(١) كما هو المعروف، بل المدعى عليه الإجماع في محكى كلام جماعة.

و يقتضيه ظاهر أدلة البدلية، و خصوص النصوص الدالة على نفى الإعادة لو وجد التيمم الماء، المتقدمة في مسألة الموسعة و المضايقة. نعم عن ابن الجنيد و أبى على: وجوب الإعادة مع وجدان الماء في الوقت. و قد يشهد لهما صحيح ابن يقطين و موثق منصور بن حازم

المتقدمان هناك «١»، إلا أنهما غير صريحين بمنافاة القاعدة المذكورة، بل ظاهرهما بطلان التيمم فلو بنى على صحة التيمم في السعة- لما تقدم مما دل على عدم الإعادة- تعين حملهما على الاستحباب، بل الثانى منهما مما لا مجال للأخذ بإطلاقه، لعدم القائل بالإعادة لو وجد الماء خارج الوقت مña و لا من غيرنا إلا طاوس على ما حكى.

(٢) فعن التهذيب و الاستبصار و النهاية و المبسوط و المهذب و الإصباح و الروض: وجوب الإعادة. و عن المدارك: أنه لا يخلو من رجحان، بعد أن جعل الأجود الحمل على الاستحباب،

لصحيح عبد الله بن سنان- كما عن الفقيه- و المرسل عنه- كما عن الكافى و التهذيب:- «سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة و يخاف على نفسه التلف إن اغتسل. فقال (ع): يتيمم و يصلى فإذا أمن البرد اغتسل

(١) تقدم ذكرهما في المسألة الثالثة من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٣

(الثانى): من تيمم لصلاة الجمعة عند خوف فوتها لأجل الزحام و منعه (١).

و أعاد الصلاة» (١).

و فيه: أن إطلاق الخبر لا مجال للعمل به، لعدم القائل به و منافاته لما دل على نفى الإعادة عن أجنب فتيمة ثم وجد الماء، فإنه و إن كان في فاقد الماء إلا أن اشتماله على تعليل نفى الإعادة بأن رب الماء رب الصعيد مانع من تخصيصه بمورده. و حمله على المتعمد لا قرينة عليه، بل لعله خلاف ظاهره. فالمتعين حمله على التقية أو الاستحباب. و تقييد الاحتياط بالمتعمد لأجل تقييد الفتوى به.

(١) فعن النهاية و المبسوط و الوسيلة و غيرها: وجوب الإعادة. و فى كشف اللثام: أنه أقوى.

لخبر السكونى عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع): «أنه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس. قال (ع): يتيمم و يصلى معهم و يعيد إذا انصرف» «٢».

و نحوه موثق سماعاً

«٣». و ظهورهما في الصلاة مع المخالفين لكونها المتعارف في ذلك الزمان- لو سلم- غير قادح في صحتها، لعموم أدلة التقيّة المقتضية للصحة. و منه يظهر ضعف ما هو المشهور من نفى وجوب الإعادة، للأصل، و قاعدة الاجزاء و البدلية، و التعليل باتحاد رب الماء و رب الصعيد، و إطلاق معقد الإجماع على نفى الإعادة على من صلى صلاة صحيحة، و إطلاق ما دل على عدم إعادة الصلاة بالتيمم عند وجدان الماء. إذ لا مجال لجميع ذلك بعد ورود الخبرين الحجّتين في نفسهما المعول عليهما عند جماعة من الأساطين.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التيمم حديث: ١

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٤

(الثالث): من ترك طلب الماء عمداً الى آخر الوقت و تيمم و صلى ثمّ تبين وجود الماء في محل الطلب (١).

(الرابع): من أراق الماء الموجود عنده مع العلم أو الظن بعدم وجوده بعد ذلك. و كذا لو كان على طهارة فأجنب مع العلم أو الظن بعدم وجود الماء (٢).

(الخامس): من أصر الصلاة متعمداً الى أن ضاق وقته فتيمم لأجل الضيق (٣).

[مسألة ٩: إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر]

(مسألة ٩): إذا تيمم لغاية من الغايات كان بحكم الطاهر (٤)

(١) فعن الذكري و جامع المقاصد و المسالك: وجوب الإعادة. كما أشرنا إليه في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الأول.

(٢) للتفريط المعلل به وجوب الإعادة في الفرض السابق.

(٣) فقد تقدم عن بعض وجوب القضاء حينئذ. و قد تقدم وجهه فيما سبق.

(٤) كما هو المشهور المحكى عن كثير من كتب الأساطين. قال في المبسوط: «إن تيمم جاز أن يفعل جميع ما يحتاج فعله إلى الطهارة مثل دخول المساجد و سجود التلاوة و مس المصحف و الصلاة على الجنابة و غير ذلك» و هو الذى يقتضيه إطلاق أدلة البدلية و المنزلة: و عن الفخر: أنه استثنى دخول المسجدين و اللبث في المساجد و مس كتابة القرآن. و استدل عليه في الإيضاح بقوله تعالى (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) * «١» بناء على أن المعنى النهى عن قرب مواضع الصلاة- أى المساجد- إلا اجتيازاً، فإنه غياه بالاعتسال، و لو أباحه التيمم لكان أيضاً غاية. و كذا مس كتابة القرآن، لأن الأمانة لم تفرق بين المس و اللبث في المساجد. انتهى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٥

.....

و في كشف اللثام: «و يؤيد قوله الاتفاق على أن التيمم لا- يرفع الحدث و إنما أثره رفع منعه و ليس لنا قاطع برفع منعه من كل ما يمنعه، و لا- يفيد العمومات المتقدمة، فالأولى الاقتصار على اليقين من الصلاة و الخروج من المسجدين». و ظاهر الاستدلال: أن خلافه في جواز التيمم للغايات المذكورة، لا استباحة الغايات المذكورة به عند فعله لغيرها من الغايات، فلا يكون خلافاً فيما نحن فيه. مع أنه لو سلم فالإشكال في دليله واضح، لأن جعل الغسل غاية لا ينافي ما دل على بديلة التيمم، لأنه حاكم عليه حكومته على ما دل على اعتبار الوضوء أو الغسل في الصلاة كقوله تعالى:

(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..) «١». و من ذلك يظهر الاشكال فيما حكاه في كشف اللثام عن التذكرة من أنه لو تيمم- يعني الجنب- لضرورة ففي جواز قراءة العزائم إشكال. انتهى. و كذا الاشكال فيما ذكره في التذكرة أيضاً من قوله: «لا خلاف في أنه إذا تيمم للنفل استحباب مس المصحف و قراءة القرآن إن كان تيممه عن جنابه، و لو تيمم المحدث لمس المصحف أو الجنب لقراءة القرآن استحباب ما قصد، و في استباحة صلاة الفرض أو النفل للشافعي وجهان»، فان تقيده بما كان عن جنابه غير ظاهر و كذا اقتضاره على الاستباحة فيما قصد.

نعم بناء على المضايقة تشكل تمامية إطلاق استباحة كل غاية، بل يتعين تقيده بخصوص الغاية المضيقه التي يلزم فواتها على تقدير عدم استباحتها بالتيمم، كما تقدم في شرح المسألة الرابعة. و في الجواهر:

«ان المدار في الغايات التي تستباح بالتيمم الواقع لغاية خاصة أن تكون الغاية مما يشرع لأجله التيمم». و كأنه (ره) يريد من الغايات في كلامه

(١) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٦

ما دام باقياً لم ينتقض (١) و بقي عذره، فله أن يأتي بجميع ما يشترط فيه الطهارة، إلا- إذا كان المسوغ للتيمم مختصاً بتلك الغاية، كالتيمم لضيق الوقت، فقد مر أنه لا يجوز له (٢) مس كتابه القرآن، و لا قراءة العزائم، و لا الدخول في المساجد، و كالتيمم لصلاة الميت، أو للنوم مع وجود الماء.

[مسألة ١٠: جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضاً]

(مسألة ١٠): جميع غايات الوضوء و الغسل غايات للتيمم أيضاً (٣)، فيجب لما يجب لأجله الوضوء أو الغسل،

ما يشرع التيمم له في الجملة. فلا يشمل مثل المس مما يحرم على المحدث، بناء على عدم كونه غاية للوضوء، و لا للتيمم، كما تقدم في مبحث الوضوء، بل الحكم في مثله الاستباحة و إن لم يشرع له التيمم، لاختصاص حرمة بناء على هذا المبنى- بمن لم يكن على طهارة بالإضافة إلى غاية أخرى و هو غير حاصل بالنسبة الى من تيمم للصلاة إذا كان فاقداً للماء. نعم لو كان تيممه لضيق الوقت لا يشرع له المس، لأنه واجد بالإضافة إليه و ان لم يكن واجداً بالإضافة إلى الصلاة، و في مثله لا يكون عموم البديلة محكماً، كما تقدم في مسوغات التيمم. فراجع.

(١) كما تقدم في شرح المسألة الثانية. فراجع.

(٢) و مر وجهه في المسألة الواحدة و الثلاثين من الفصل الأول.

(٣) كما هو المعروف المشهور، بل قيل: لم يعرف فيه خلاف إلا ما عن الفخر، كما عرفت أنه ظاهر كلامه المحكى. و قد يظهر من كلام جماعة الخلاف فيه أيضاً. ففي الجواهر: «يظهر من غايات الكتاب و المنتهى، و عن التذكرة و نهاية الأحكام: عدم وجوب التيمم إلا للصلاة و الخروج من المسجدين. و كذا القواعد، و عن التحرير و الإرشاد، لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٧

و يندب لما يندب له أحدهما، فيصح بدلا عن الأغسال المندوبة و الوضوءات المستحبة، حتى وضوء الحائض (١)، و الوضوء التجديدي (٢) مع وجود شرط صحته من فقد الماء و نحوه.

مع زيادة الطواف فيها. و عن الفخر: أن والده لا يجوز التيمم من الحدث الأكبر للطواف و لا مس كتابة القرآن. و في المنتهى: النص على عدم مشروعية التيمم لصوم الجنب و الحائض و المستحاضة. و عنه في النهاية:

الإشكال فيه- كالشهيد في الذكرى- بالنسبة إلى صوم الجنب و وطء الحائض بعد انقطاع الحيض. لكن عنه في الألفية: الميل الى العدم.

و عن كشف الغطاء: المنع من مشروعية التيمم للجنب لدخول المسجدين و اللبث في المساجد و كتابة القرآن، بل في كل ما كان الموجب لرفع الحدث فيه الاحترام من مس أسماء الله تعالى و قراءة العزائم و الوضع في المساجد و نحو ذلك». انتهى ملخصاً. لكن ذلك كله ضعيف مخالف لإطلاق أدلة البدلية و المنزلة. و قد عرفت الإشكال في دليل الفخر.

(١) فعن التحرير و المنتهى و جامع المقاصد في باب الحيض و غيرها:

عدم قيام التيمم مقام وضوئها للذكر، لعدم كونه رافعاً و لا مبيحاً. و فيه أن إطلاق أدلة البدلية يقتضى قيامه مقامه مطلقاً في كل أثر و إن لم يكن رافعاً أو إباحةً.

(٢) كما عن المعتمد و المنتهى و الجامع و النقلة النص عليه، بل في الجواهر: «هو داخل في ظاهر إجماع المنتهى، حيث قال: يجوز التيمم لكل ما يتطهر به من فريضة و نافله و مس مصحف و قراءة عزائم و دخول مساجد و غيرها. و لم ينقل خلافاً فيه إلا عن أبي محرمة فلم يجوزه إلا لمكتوبة، و الأوزاعي فكره أن يمس المصحف به» فتأمل. و قد عرفت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٨

نعم لا يكون بدلا عن الوضوء التهيئي (١) كما مر. كما أن كونه بدلا عن الوضوء للكون على الطهارة محل إشكال (٢)،

أنه مقتضى إطلاق أدلة البدلية و المنزلة، فما عن نهاية الأحكام و البيان من الاشكال فيه ضعيف.

(١) على ما تقدم في المسألة الأولى من هذا الفصل.

(٢) و إن نص على جوازه في الجواهر، و لم أقف على مخالف فيه صريحاً. و كأن وجه الاشكال: أن التيمم غير رافع فلا مجال لقصد الكون على الطهارة بفعله. و فيه: أنه و إن لم يكن رافعاً لكنه بحكم الرفع بمقتضى إطلاق أدلة البدلية و المنزلة، فكما تقتضى تلك الإطلاقات التوسعة في موضوع الأوامر الغيرية بالإضافة إلى الغايات الاختيارية، كذلك تقتضى التوسعة بالإضافة إلى الغايات التوليدية، فلا وجه للفرق بينهما، إذ الطهارة المذكورة في جميع ذلك بمعنى واحد، فإذا كان دليل البدلية حاكماً على مثل:

«لا صلاة إلا بطهور» (١)

. يكون أيضاً حاكماً على مثل (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (٢)، فالفرق بين الطهارتين بلا فارق.

و بالجملة: الطهارة التي اعتبرت في صحة الصلاة اعتبرت في جواز مس المصحف، و في رفع حرازة وطء الحائض، و في كمال قراءة القرآن و في حصول الكمال النفساني المترتب على الوضوء للكون على الطهارة، و لا فرق في معنى الطهارة في الجميع، فاذا كان دليل البدلية حاكما على اعتبار الطهارة في بعضها كان حاكما عليه في الباقي، و التفكيك بين الموارد بلا وجه ظاهر. هذا و لا يتضح وجه الجزم بمشروعية التيمم بدلا عن التجديدي

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابة حديث: ٢

(٢) البقرة: ٢٢٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٥٩

نعم إتيانه برجاء المطلوبة لا مانع منه، لكن يشكل الاكتفاء (١) به لما يشترط فيه الطهارة، أو يستحب إتيانه مع الطهارة.

[مسألة (١١): التيمم الذي هو بدل عن غسل الجنابة حاله كحالته في الإغناء عن الوضوء]

(مسألة ١١): التيمم الذي هو بدل عن غسل الجنابة حاله كحالته (٢) في الإغناء عن الوضوء، كما أن ما هو بدل عن سائر الأغسال يحتاج الى الوضوء أو التيمم بدله مثلها، فلو تمكن من الوضوء توفراً مع التيمم بدلها، و إن لم يتمكن تيمم تيممين: أحدهما بدل عن الغسل، و الآخر عن الوضوء.

و التوقف في مشروعيته بدلا عن الوضوء للطهارة، و كان الأنسب العكس بدعوى: أن أدلة البدلية ربما تنصرف الى صرف طبيعته الأثر، فلا تشمل التجديد، لأنه يوجب أثراً بعد أثر، و إن كانت هذه الدعوى ضعيفة أيضاً.

(١) للإشكال في حصول الطهارة التنزيلية به، الذي قد عرفته اندفاعه بالإطلاق.

(٢) من الواضح أن ملاحظة مجموع أدلة التشريع - و لا سيما الآيتين الشريفتين - تقتضي البناء على بدلية التيمم على الوضوء و الغسل، لا بدلية التراب عن الماء، فاذا كان المشروع في حق المكلف غسل واحد أو وضوء كذلك كان عليه تيمم واحد، و إذا كان عليه أغسال أو وضوءات أو أغسال و وضوءات كان عليه تيممات بعددها، و إذا كان عليه أغسال متعددة و يغنى عنها غسل واحد كان اللازم الاكتفاء بالتيمم الواحد المأتي به بدلا عن ذلك الغسل، و عدم الاكتفاء بالمأتي به بدلا عن غيره إجراءً لحكم الأصل على البديل بمقتضى إطلاق أدلة التنزيل. نعم لو كان مفاد الأدلة تنزيل التراب منزلة الماء أمكن الاكتفاء بتيمم واحد إذا كان على المكلف غسل و وضوء، لكنه خلاف ظاهر الأدلة. و لو سلم فلا إطلاقاً لدليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٠

[مسألة (١٢): ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث]

(مسألة ١٢): ينتقض التيمم بما ينتقض به الوضوء و الغسل من الأحداث (١).

البدلية على نحو يقتضى بدلية التراب عن الماء بالإضافة الى كل فعل يتعلق به، و المتيقن البدلية عنه بالإضافة إلى فعل واحد من غسل أو وضوء، و المرجع في مورد الشك دليل اعتبار الطهارة كما لعله ظاهر. و بما ذكرنا صرح في القواعد، و تبعه عليه في جامع المقاصد

و كشف اللثام، و هو المحكى عن تصريح جماعة، بل فى الجواهر فى مسألة الضربة و الضربتين:
«قد يشعر كشف اللثام بعدم خلاف فيه». و من ذلك يظهر ضعف ما عن المفيد و ظاهر المقنعة من الاجتزاء بتيمم واحد فى غسل
الحيض بلا حاجة الى تيممين، و استدل له الشيخ (ره) كما فى المدارك- بما روى من أن تيمم الجنب و الحائض سواء
«١»، و عن الذكرى أنه ظاهر الأصحاب إذ فيه: أن الصحيح ظاهر فى المساواة فى الكيفية، و لا يشمل ما نحن فيه لا أقل من الاجمال
فيه الموجب للرجوع الى عموم و جوب الطهارة كما عرفت.

و مثله فى الضعف ما فى المدارك من أن الأظهر الاكتفاء بالتيمم الواحد بناء على ما اخترناه من اتحاد الكيفية و عدم اعتبار نية البدلية.
إذ فيه: المنع من الابتداء المذكور، إذ مع تعدد الأصل لا بد من تعدد البدل، و الاتحاد فى الكيفية لا يأباه كما لا يأباه فى المبدل منه.
(١) بلا خلاف و ادعى عليه جماعة الإجماع، و يشهد له

صحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها؟»

فقال (ع): نعم ما لم يحدث أو يصب ماء» (٢)

و نحوه خبر السكونى

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٧

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦١

كما أنه ينتقض بوجودان الماء (١)، أو زوال العذر (٢)، و لا- يجب عليه إعادة ما صلاه كما مر و إن زال العذر فى الوقت، و الأحوط
الإعادة حينئذ، بل و القضاء أيضاً فى الصور الخمسة المتقدمة.

[مسألة ١٣: إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح أن يصلى به]

(مسألة ١٣): إذا وجد الماء أو زال عذره قبل الصلاة لا يصح أن يصلى به (٣).

(١) بلا خلاف فيه أيضاً، و عن جماعة: الإجماع عليه، بل عن التذكرة: أنه قول العلماء إلا ما نقل عن أبى سلمة و الشعبى. و يشهد له
الخيران السابقان

[١] و غيرهما. مضافا الى إطلاق أدلة الطهارة المائية، لانتفاء تقييدها بأدلة البدلية، لاختصاصها بصورة فقدان المقدم على استصحاب
بقاء الطهارة الترابية و ان قلنا أنها طهارة تامة، فضلا عما لو قلنا بأنها طهارة ناقصة، أو أن التيمم لا يوجب الطهارة أصلا بل هو مبيح-
كما هو المعروف- إذ على الأول يعتضد بالإطلاق المذكور بإطلاق ما دل على لزوم الطهارة التامة، و على الأخير يعتضد بذلك، و بما
دل على اعتبار الطهارة، فإن الإطلاقات الثلاثة حينئذ تكون متعاضدة و مقدمة على الاستصحاب.

(٢) بلا إشكال ظاهر. و قد استفاد من النصوص المتقدمة، لظهورها فى كون الإصابة ملحوظة بما أنها من أسباب التمكن من الطهارة
المائية.

مضافا الى إطلاق أدلة الطهارة المائية كما سبق.

(٣) إجماعا كما عن الخلاف و المعبر و المنتهى و التذكرة و المختلف و النهاية و غيرها، بل عن الأربعة الأول: دعوى إجماع أهل

العلم سوى شذاذ من العامة. و يدل عليه ما دل على انتقاض التيمم بإصابة الماء مما تقدم في

[١] هما خبرا زرارة و السكوني المتقدمان في التعليقة السابقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٢

و إن فقد الماء أو تجدد العذر (١) فيجب أن يتيمم ثانياً. نعم إذا لم يسع زمان الوجدان أو زوال العذر للوضوء أو الغسل بأن فقد أو زال العذر بفصل غير كاف لهما لا يبعد عدم بطلانه (٢) و عدم وجوب تجديده، لكن الأحوط التجديد (٣) مطلقاً. و كذا إذا كان وجدان الماء أو زوال العذر في ضيق الوقت،

المسألة السابقة المستفاد منها حكم زوال العذر.

(١) لإطلاق تلك النصوص.

(٢) كما عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع و المسالك و مجمع البرهان و غيرها، تنزيلاً لإطلاق ما في النصوص و معاهد الإجماعات من الانتقاض بإصابة الماء على خصوص الإصابة بنحو يمكن الطهارة المائية، بل قال في جامع المقاصد: «و المقتضى للنقض هو التمكن من فعلها لا مطلق التمكن، للقطع بأنه لو علم من أول الأمر أنه لا يتمكن من فعلها لا ينتقض تيممه».

و هو في محله، فان منصرف الجميع ليس هو الانتقاض بالإصابة تعبدًا، بل الانتقاض بارتفاع السبب المسوغ له، فالمراد من الإصابة ما كان عدمها شرطاً في مشروعية التيمم، و هي إنما تكون في صورة القدرة على الاستعمال عقلاً و شرعاً، و لذا لا يظن من أحد الالتزام بالانتقاض بمجرد وجود الماء و لو كان مغسوباً. و منه يظهر الحكم فيما لو وجدته في وقت يضيق عن استعماله، فإنه لا ينتقض به تيممه كغيره مما هو مقرون بمانع شرعى أو عقلى. و يؤيد ذلك

خير أبي أيوب المروى عن تفسير العياشى: «إذا رأى الماء و كان يقدر عليه انتقض التيمم» (١).

(٣) وجهه: احتمال إطلاق النص و الفتوى البطلان بإصابة الماء الشامل

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٣

فإنه لا يحتاج إلى الإعادة حينئذ للصلاة التي ضاق وقتها.

[مسألة (١٤): إذا وجد الماء في أثناء الصلاة]

(مسألة ١٤): إذا وجد الماء في أثناء الصلاة فإن كان قبل الركوع من الركعة الأولى بطل تيممه (١) و صلاته، و إن كان بعده لم يبطل و يتم الصلاة.

لهذه الصورة أيضاً.

(١) كما عن النهاية و مجمع البرهان و المفاتيح و شرحها و غيرها، و حكى عن الصدوق و مصباح السيد و جملة و الجعفى. و يشهد له - مضافاً إلى إطلاق ما دل على الانتقاض بإصابة الماء -

صحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): إن أصاب الماء و قد دخل في الصلاة. قال (ع): فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، و إن كان قد

ركع فليمض في الصلاة فإن التيمم أحد الطهورين» (١)

و ،

خبر عبد الله بن عاصم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم و يقوم في الصلاة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء. فقال (ع): إن كان لم يركع فليصرف و ليتوضأ و إن كان قد ركب فليمض في صلاته» (٢).

قال في المدارك: «و هذه الرواية مروية في التهذيب بثلاثة طرق أقربها إلى الصحة: ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن الحسين اللؤلئي، عن جعفر ابن بشير، عن عبد الله بن عاصم. و في الحسن بن الحسين اللؤلئي توقف و إن وثقه النجاشي، لقول الشيخ: إن ابن بابويه ضعفه».

وقيل - كما نسب إلى الأكثر في كلام بعض، بل إلى المشهور كما في جامع المقاصد و عن المسالك و الروض و مجمع البرهان، بل عن الحلبي: دعوى

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٤

.....

الإجماع عليه:- إنه يمضى و إن تلبس بتكبيره الإحرام فقط. و يشهد له

صحيح زرارة و محمد بن مسلم أنهما قالوا- لأبي جعفر (ع): «في رجل لم يصب الماء و حضرت الصلاة فتييمم و صلى ركعتين ثم أصاب الماء أ ينقض الركعتين أو يقطعهما و يتوضأ ثم يصلى؟ قال (ع): لا، و لكنه يمضى في صلاته فتييممها و لا ينقضها، لمكان أنه دخلها و هو على طهر بتيمم» (١)

فان مورده و إن كان الإصابة بعد الركعتين إلا أن التعليل فيه دال على أن السبب في عدم نقض الصلاة مجرد دخوله فيها بالتيمم، و خبر محمد بن سماعه عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله (ع): قال: «قلت له: رجل تيمم ثم دخل في الصلاة و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلاة. قال (ع): يمضى في الصلاة. و اعلم أنه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلا في آخر الوقت» (٢).

و اشتراك محمد بن سماعه و محمد بن حمران بين الثقة و غيره- كما في الجواهر- غير قادح في حجية السند، إذ لا يبعد انصراف الأول عند الإطلاق إلى الثقة الجليل ابن موسى بن نسيط والد الحسن و إبراهيم و جعفر، و الثاني إلى النهدي الجليل لشهرتهما، و لذا لم أقف على طاعن في سند الرواية المذكورة، بل في المعتبر:

ترجيحها على رواية عبد الله بن عاصم

بأن محمد بن حمران أشهر في العدالة و العلم من عبد الله بن عاصم، و الأعدل مقدم، انتهى. و هذه شهادة منه بصحة الرواية، و لا سيما بملاحظة كون الراوى عنهما البنظي الذي هو من أصحاب الإجماع، و ممن قيل في حقه: إنه لا يروى إلا عن ثقة. مع أن في دلالة صحيح زرارة

كفاية. و حمل الدخول فيهما على الدخول في الركوع

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم ملحق الحديث الرابع

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٥

.....

- كما فى الجواهر- لأنه الدخول الكامل، و لا سيما بملاحظة ما ورد من أن الصلاة أولها الركوع

«١»، و أنها ثلاث طهور، و ثلاث ركوع، و ثلاث سجود

«٢»، و أن إدراك الركعة بإدراك الركوع

«٣»- كما ترى- خلاف الظاهر جداً. و ما ورد من أن أولها الركوع، و تثليثها الى الأثلاث المذكورة فهو بملاحظة بعض الجهات التى

نظر إليها الإمام (ع)، و لا يصلح قرينه عليه حيث ورد فى كلام السائل، و ما ورد من أن إدراك الركعة بإدراك الركوع أجنبى عما

نحن فيه، إذ المراد منه أن آخر ما تدرك به الركعة الركوع- كما ذكرناه فى مبحث الجماعة- فهو على خلاف المقصود أدل، لا أن

أول ما تدرك به الركعة الركوع. فلاحظ.

و مثله فى الاشكال ما فى الجواهر أيضاً من الحمل على ضيق الوقت- كما يشعر به ذيله- إذ فيه: أن خصوصية ضيق الوقت لو كانت

فى مورد السؤال لم يناسب إهمال التعرض لها فيه لأهميتها جداً، بل لا يناسب معها أصل السؤال المذكور، لوضوح كونه مانعاً من

نقض التيمم و لو قبل الدخول فى التكبير. و الدليل لو لم يشعر بالسعة لمناسبتها لها- كما هو الظاهر- فلا أقل من عدم إشعاره بالضيق.

و حينئذ فيتعين الجمع بين النصوص بالحمل على استحباب النقض لو أصاب الماء قبل الركوع- كما عن جماعة التصريح به- فإنه

أقرب جمع عرفى بينها. و لا مجال لدعوى كون صحيح زارة الأول

فى أعلى درجات الصحة، فلا مجال لتقديم خبر ابن حمران

عليه، إذ الترجيح إنما يرجع اليه بعد تعذر الجمع العرفى. مع أن صحيح زارة الثانى

أيضاً هو فى أعلى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الركوع حديث: ٦

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الركوع حديث: ١

(٣) راجع الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٦

.....

درجات الصحة. و كما أن الأول معتضد بخبر عبد الله بن عاصم

كذلك الثانى معتضد بخبر محمد بن حمران

، و مع التساوى فالحكم التخير، و هو يقتضى جواز الأخذ بالأخيرين، و الموجب للبناء على جواز الإنتمام بالتيمم.

و أضعف من ذلك دعوى كون نسبة الأولين إلى الأخيرين نسبة المقيد الى المطلق. إذ فيها: أن الدخول لو سلم إطلاقه فى الصحيح

بنحو يشمل حال الركوع فيكون قابلاً للتقييد- و لو كان بلحاظ الإطلاق الاحوالى- لكن التعليل فى ذيله المسوق مساق العلل العرفية

مما يابى ذلك جداً. مع أن ذلك لا يتأتى فى قول السائل

فى خبر محمد بن حمران: «حين يدخل».

لأنه ظاهر في خصوص الزمان الأول لا غير، لا أنه مطلق قابل للتقييد.

و بالجمله ما هو المشهور متعين.

و أما ما عن ابن الجنييد من أنه إن وجد الماء قبل أن يركع الركعة الثانية قطع و ان وجده بعد الأولى و خاف ضيق الوقت جاز أن لا يقطع فليس له دليل ظاهر. و أما

خبر حسن الصيقل: «أنه سأل الصادق (ع) عن رجل تيمم ثم قام يصلى فمر به نهر و قد صلى ركعة. قال (ع):

فليغتسل و ليستقبل الصلاة» (١)

، فمع ضعفه في نفسه، و عدم صلاحيته لإثبات تمام دعواه، معارض بما سبق مما دل على الإتمام إذا كان قد ركع أو مطلقاً، و صحيح زرارة و محمد

و ان كان يدل على الإتمام إذا أصاب الماء بعد الركعتين، لكن التعليل فيه يدل على الإتمام مطلقاً كما عرفت.

و أضعف منه ما عن سائر من نقض الصلاة إلا أن يكون وجده بعد القراءة فإنه لا شاهد له أصلاً، و احتمال صدق الدخول في الصلاة بذلك كما ترى و مثله ما عن ابن حمزة في الواسطة من وجوب القطع مطلقاً إذا غلب على

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٧

لكن الأحوط مع سعة الوقت الإتمام و الإعادة مع الوضوء (١).

و لا فرق في التفصيل المذكور بين الفريضة و النافلة على الأقوى (٢)،

ظنه عدم ضيق الوقت و إن لم يمكنه لم يقطعها إذا كبر. فإنه لا شاهد له إلا عموم انتقاض التيمم بوجود الماء، لكنه مقيد بما سبق من أدلة القولين.

نعم لا- يبعد أن يكون مبناه عدم جواز التيمم في السعة فيكون وجدان الماء في أثناء الصلاة موجباً لبطلان التيمم من أول الأمر، لا انتقاضه بعد الصحة كما هو مبنى الخلاف في المقام. فلاحظ.

ثم إنه حيث عرفت أن مقتضى الجمع العرفي بين النصوص هو حمل ما دل على الانتقاض لو وجده قبل الركوع على الاستحباب، يتعين الخروج عما دل على حرمة القطع بذلك. على أن العمدة في دليله الإجماع و هو غير منعقد في الفرض، لحكاية القول باستحباب القطع عن جماعة منهم المحقق في ظاهر المعبر.

(١) كأن وجهه الخروج عن شبهة خلاف ابن حمزة كما سبق.

(٢) كما عن المبسوط و المنتهى و التحرير و القواعد و المسالك و غيرها.

و يقتضيه ترك الاستفصال في النصوص المتقدمة، المعتضد بقاعدة إلحاق النوافل بالفرائض، كما تقدمت الإشارة إلى وجهها في المباحث السابقة.

و في جامع المقاصد. «يحتمل تعين القطع هنا لأدن إبطال النافلة غير ممنوع منه فيتحقق التمكن من استعمال الماء». و فيه: أن مجرد الفرق بينهما في عدم جواز القطع اختياراً في الفرائض و جوازه في النوافل لا يوجب فرقاً بينهما في عموم الأدلة، و لا سيما بملاحظة التعليل في النصوص، و أن المقام ليس من صغريات حرمة القطع، إذ لو كان التيمم ينتقض بوجود الماء انقطعت الصلاة بنفسها. (و دعوى) أن ظهور الأمر بالإتمام في الوجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٨

و ان كان الاحتياط بالإعادة فى الفريضة أكد من النافلة (١).

[مسألة ١٥]: لا يلحق بالصلاة غيرها إذا وجد الماء فى أثناءها

(مسألة ١٥): لا يلحق بالصلاة غيرها (٢) إذا وجد الماء فى أثناءها، بل تبطل مطلقاً و ان كان قبل الجزء الأخير منها، فلو وجد فى أثناء الطواف و لو فى الشوط الأخير بطل (٣)

قرينة على اختصاص النصوص بالفرائض لعدم وجوب الإتمام فى النوافل.

(مندفعة) بأن الأمر بالإتمام إرشادى إلى صحة التيمم و الصلاة، لا مولوى ليجىء فيه ما ذكر.

(١) هذا بالنظر الى كون الفريضة واجبة. و أما بالنظر الى الدليل فالاحتياط فى النافلة أكد، لضعف دليل الصحة فيها بالإضافة إلى دليلها فى الفريضة.

(٢) لاختصاص النصوص المتقدمة بالصلاة، فالتعدى إلى غيرها منها محتاج الى دليل مفقود، و المرجع عموم انتفاض التيمم بوجدان الماء.

(٣) لما عرفت. و ما ورد من أن الطواف صلاة فلم أقف عليه عاجلاً مروياً إلا

فى حديث أبى حمزة عن أبى جعفر (ع): «أنه سئل أ ينسك المناسك و هو على غير وضوء؟ فقال (ع): نعم إلا الطواف بالبيت فان فيه صلاة» (١)

، و هو على تقدير ظهوره فى إرادة كون الطواف صلاة يشكل الأخذ بإطلاقه مع مخالفته للصلاة فى كثير من الأحكام و لا سيما و كون الحكم فى المقام من أحكام التيمم، و أنه لا- ينتقض بوجدان الماء. و إرجاعه إلى الصلاة و إن كان ممكناً. لكن دعوى عموم التنزيل لمثله محتاجة إلى لطف قريحة.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٦. و قد ورد هذا المضمون فى روايتى معاوية بن عمار و رفاعه بن موسى

المذكورتين فى باب: ١٥ من أبواب السعى حديث: ١-٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٦٩

و كذا لو وجد فى أثناء صلاة الميت بمقدار غسله بعد أن يمم لفقد الماء، فيجب الغسل و إعادة الصلاة (١)،

(١) أما وجوب الغسل فاختره فى المعبر و غيره، و حكى عن المنتهى و نهاية الأحكام و الإيضاح و الدروس و البيان و الموجز و جامع المقاصد، و هو ظاهر بناء على المضايقة، إذ وجدان الماء كاشف عن فساد التيمم من حين وقوعه، و حينئذ تجب إعادة الصلاة سواء أ كان الوجدان فى أثناءها أم بعد الفراغ منها. و إلحاق المقام بما سبق لا دليل عليه: أما بناء على الموسعة- كما هو المشهور- فالظاهر أيضاً وجوب تغسيله، لأن الظاهر من دليل وجوبه اعتبار طهارة الميت حدوثاً و بقاءً الى أن يدفن، فلا يكفى مجرد الحدوث و لو مع الانتفاض بعد ذلك، و احتمال ذلك بعيد و ان قال فى القواعد: «و فى تنزيل الصلاة على الميت منزلة التكبير نظر». و كأن وجه النظر- على ما ذكر فى كشف اللثام- هو الشك فى أن غسله للصلاة عليه أو لتطهيره فى آخر أحواله، لكن فيه: أن إطلاق الأمر بالغسل يقتضى وجوبه نفسياً لا غيراً للصلاة عليه، كما أشار الى ذلك فى الكشف.

و أما وجوب إعادة الصلاة على هذا المبني: ففى غاية الإشكال لو كان الوجدان بعد الفراغ لوقوعها صحيحة، و لا ملازمة بين وجوب

الغسل و إعادتها كما هو ظاهر. و لذا قرب في جامع المقاصد و كشف اللثام أنها لا تعاد، و حكى عن نهاية الاحكام و الإيضاح. و لو كان الوجدان في أثنائها فلا يبعد وجوب الاستئناف. و احتمال العدم من أجل التعليل في بعض النصوص السابقة بأنه دخلها و هو على طهر تيمم ضعيف، لاختصاص لفظه تيمم المكلف نفسه، فالتعدى منه الى المقام محتاج إلى عناية غير ظاهرة. و لذا اختار في البيان و الدروس و الموجز أنها تعاد. و ما في المعتبر مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٠ بل و كذا لو وجد قبل تمام الدفن (١).

[مسألة ١٦: إذا كان واجداً للماء و تيمم لعذر آخر]

(مسألة ١٦): إذا كان واجداً للماء و تيمم لعذر آخر من استعماله فزال عذره في أثناء الصلاة، هل يلحق بوجدان الماء في التفصيل المذكور؟ إشكال (٢)، فلا يترك الاحتياط بالإتمام و الإعادة إذا كان بعد الركوع من الركعة الأولى. نعم لو كان زوال العذر في أثناء الصلاة في ضيق الوقت أتمها (٣).

من أن الوجه أنه لا يقطع صلاته، لأنه دخل في الصلاة دخولاً مشروعاً فلم يجز إبطالها، غير ظاهر، لما عرفت، إذ كما يعتبر أن يكون الدخول مشروعاً يجب أن يكون البقاء مشروعاً، فإذا لم يكن البقاء كذلك لوجوب الترتيب بين تمام الصلاة و الغسل لم يكن الدخول مشروعاً واقعاً، و إن اعتقد المصلي حين الدخول أنه مشروع، و حينئذ تكون الصلاة باطلة من أول الأمر. مع أنه لو فرض أنها صحيحة أول الأمر فهي باطلة في الأثناء، فلا تكون مورداً لحرمة قطع الصلاة، كما عرفت.

(١) أما بعد تمامه: فعلى المضايقة يجب نبشه و تغسيله - كما لو دفن بلا غسل - لانكشاف فساد التيمم من حين وقوعه. و أما على الموسعة:

فلا يبعد العدم، لعدم الدليل على كون مثل هذا الوجدان ناقضاً أو لعدم الدليل على وجوب الغسل حينئذ بعد دفنه على الوجه الصحيح الشرعي فتأمل.

(٢) مقتضى التعليل المتقدم عدم الإشكال في الإلحاق، بل يمكن أن يستفاد من نفس النصوص، من جهة فهم عدم الخصوصية لوجدان الماء بل موضوع الحكم مطلق القدرة على استعمال الماء كما سبق في انتقاضه بزوال العذر.

(٣) فان ضيق الوقت عذر أيضاً مسقط للأمر بالطهارة المائية كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧١

و كذا لو لم يف زمان زوال العذر للوضوء، بأن تجدد العذر بلا فصل، فان الظاهر عدم بطلانه (١)، و ان كان الأحوط الإعادة،

[مسألة ١٧: إذا وجد الماء في أثناء الصلاة بعد الركوع ثم فقد في أثنائها أيضاً أو بعد الفراغ منها بلا فصل]

(مسألة ١٧): إذا وجد الماء في أثناء الصلاة بعد الركوع ثم فقد في أثنائها أيضاً أو بعد الفراغ منها بلا فصل (٢)، هل يكفي ذلك التيمم لصلاة أخرى أو لا؟ فيه تفصيل: فاما أن يكون زمان الوجدان وافياً للوضوء أو الغسل على تقدير عدم كونه في الصلاة أو لا، فعلى الثاني: الظاهر عدم بطلان ذلك التيمم بالنسبة إلى الصلاة الأخرى (٣) أيضاً، و أما على الأول:

فالأحوط عدم الاكتفاء به (٤) بل تجديده لها،

(١) للعجز عن الطهارة المائية، فيكون زوال العذر كعدمه، كما سبق في المسألة الثالثة عشرة، و تقدم الوجه في الاحتياط الذي ذكره فراجع.

(٢) يعنى: بلا فصل عن الفراغ يفى بالوضوء و الغسل.

(٣) لما سبق من العجز المانع من الأمر بالطهارة المائية، فيكون الوجدان كعدمه.

(٤) بل عن المبسوط و الموجز و الإيضاح: الجزم به، و عن المنتهى و التذكرة:

الميل إليه، لإطلاق ما دل على انتقاض التيمم بوجدان الماء. مضافاً إلى إطلاق أدلة وجوب الطهارة المائية. و مجرد الحكم بالصحة بالإضافة إلى الصلاة التي هو فيها لا يقتضى الحكم بها مطلقاً، لانتفاء الملازمة بينهما. و فيه:

ما عرفت من أن الظاهر من الوجدان الناقض ما يمكن معه الطهارة المائية عقلاً و شرعاً، و هو منتف، لحرمة قطع الصلاة. و استدل له فى المستند بأن مقتضى الآية وجوب الوضوء أو التيمم عند إرادة كل صلاة، خرج ما خرج بدليل شرعى، فيبقى الباقي. مع أن المخرج - مثل صحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٢

.....

زرارة: «يصلى الرجل بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها؟ فقال (ع):

نعم ما لم يحدث أو يصب ماء» (١)

- مخصوص بغير المورد. انتهى.

و فيه: أن الظاهر من قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (٢) و قوله تعالى (وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) (٣): أن الواجب لكل صلاة هو الطهارة، و كذا يستفاد ذلك من أدلة النواقض للطهارات و من غيرها، فإذا دل الدليل على كون التيمم طهارة ما لم ينتقض احتيج فى وجوب إعادته إلى إثبات الناقض، و كون الصحيح مخصوصاً بغير المورد غير ظاهر بعد ما كان الظاهر من إصابة الماء ما لم تكن مقرونة بمانع عقلى أو شرعى، فإذا كانت الإصابة فى الفرض مقرونة بالمانع الشرعى من جهة حرمة قطع الفريضة كان الفرض داخلاً فى صدر الصحيح. نعم يتم ما ذكر لو كان الوجدان فى صلاة النافلة، لصدق الوجدان حقيقة بالإضافة إلى غيرها حيث لا مانع من الوضوء له، لجواز قطعها. و عليه كان اللازم الجزم بعدم الاكتفاء به. و لما ذكرنا و نحوه اختار فى المعتبر و الدروس و البيان و الذكري و جامع المقاصد و المسالك و المدارك و غيرها- على ما حكى عن بعضها- عدم انتقاض التيمم، و الاكتفاء به لغير تلك الصلاة من الغايات:

قال فى المعتبر: «لو رأى الماء و هو فى الصلاة ثمَّ فقدته قبل فراغه، قال الشيخ (ره): ينتقض تيممه فى حق الصلاة المستأنفة. و لو قيل لا يبطل تيممه لكان قوياً، لأن وجدان الماء لا يبطل التيمم ما لم يتمكن من استعماله، و الاستعمال هنا ممنوع عنه شرعاً، ضرورة وجوب المضى فى صلاته، لأننا نتكلم على هذا التقدير». و ظاهره - كغيره - تخصيص ذلك بالفريضة.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) المائدة: ٦

(٣) المائدة: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٣

لأن القدر المعلوم من عدم بطلان التيمم إذا كان الوجدان بعد الركوع إنما هو بالنسبة إلى الصلاة التي هو مشغول بها (١) لا مطلقاً.

[مسألة ١٨]: في جواز مس كتابة القرآن و قراءة العزائم حال الاشتغال بالصلاة

(مسألة ١٨): في جواز مس كتابة القرآن و قراءة العزائم حال الاشتغال بالصلاة التي وجد الماء فيها بعد الركوع اشكال، لما مر (٢) من أن القدر المتيقن من بقاء التيمم و صحته إنما هو بالنسبة إلى تلك الصلاة. نعم لو قلنا بصحته الى تمام الصلاة مطلقاً- كما قاله بعضهم- جاز المس و قراءة العزائم ما دام في تلك الصلاة. و مما ذكرنا ظهر الإشكال في جواز

كما أن اللازم تخصيصه بما بعد الركوع، إذ قد عرفت جواز القطع بل استحباب لو وجد قبله. فلا حظ.

(١) إذا كان وجدان الماء ناقضاً للتيمم حقيقة فالبناء على التفكيك بين الصلاة التي هو فيها و بين غيرها في ذلك- بأن لا يكون ناقضاً بالنسبة إلى الصلاة التي هو فيها و يكون ناقضاً بالنسبة إلى غيرها- لا مانع منه عقلاً و لا عرفاً، بناء على أنه مبيح، لأن معنى نقضه رفع أثره و هو الإباحة، و التفكيك بين الغايات في الإباحة لا- غرابه فيه. أما بناء على أنه مطهر فالتفكيك غريب، لأن الطهارة إذا كانت حاصلة بالنسبة إلى الصلاة التي هو فيها كانت حاصلة بالنسبة إلى الغاية الأخرى. نعم إذا كانت طهارته ناقصة فالتفكيك بين الغايات قريب.

(٢) بناء على ما عرفت ينبغي الجزم بالعدم لو كان قبل الركوع أو كانت الصلاة نافلة. و الظاهر ذلك أيضاً لو كانت فريضة و علم ببقائه بعد الصلاة بنحو يمكن استعماله، لما عرفت في مبحث التيمم لضيق الوقت من أن العجز عن استعمال الماء في الأمد القصير لا يصدق معه عدم الوجدان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٤

العدول من تلك الصلاة الى الفائتة التي هي مترتبة عليها (١)، لاحتمال عدم بقاء التيمم بالنسبة إليها.

[مسألة ١٩]: إذا كان وجدان الماء في أثناء الصلاة بعد الحكم الشرعي بالركوع

(مسألة ١٩): إذا كان وجدان الماء في أثناء الصلاة بعد الحكم الشرعي بالركوع- كما لو كان في السجود و شك في أنه ركع أم لا، حيث أنه محكوم بأنه ركع- فهل هو كالوجدان بعد الركوع الوجداني أم لا؟ إشكال (٢)، فالاحتياط بالإتمام و الإعادة لا يترك.

[مسألة ٢٠]: الحكم بالصحة في صورة الوجدان بعد الركوع ليس منوطاً بحرمة قطع الصلاة

(مسألة ٢٠): الحكم بالصحة في صورة الوجدان بعد الركوع ليس منوطاً بحرمة قطع الصلاة (٣)، فمع جواز القطع

المأخوذ موضوعاً لمشروعية التيمم. فراجع. و لو علم بعدم بقاءه كذلك ينبغي الجزم بالجواز.

(١) الدليل إنما دل على صحة الصلاة التي هو فيها، فالعدول الى غيرها يتوقف على إحراز عدم الوجدان بالإضافة إليه، و هو- كما عرفت- يتوقف على حرمة القطع، و عدم بقاء الماء بعد الفراغ على تقدير الإتمام فإن حصل أمكن العدول، و إلا فلا.

(٢) مبناه إطلاق دليل قاعدة التجاوز بحيث يثبت جميع آثار وجود الركوع حتى ما نحن فيه- أعنى: صحة الصلاة على تقدير الوجدان

بعده- و عدم إطلاقه. لكن إطلاقه- كما في سائر المقامات- محكم. و دعوى انصرافه الى خصوص صحة الأجزاء اللاحقة ممنوعة، و لا سيما بملاحظة التنصيص على الشك في القراءة و قد ركع، إذ ليس لذلك الجعل أثر إلا نفى سجود السهو. فلاحظ ما علقناه على مباحث الخلل من الكتاب.

(٣) لإطلاق الدليل، و لذا عممناه للنافلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٥

أيضاً كذلك ما لم يقطع. بل يمكن أن يقال في صورة وجوب القطع أيضاً إذا عصى و لم يقطع الصحة باقية، بناء على الأقوى من عدم بطلان الصلاة مع وجوب القطع إذا تركه و أتم الصلاة (١).

[مسألة ٢١): المجنب التيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه.]

(مسألة ٢١): المجنب التيمم بدل الغسل إذا وجد ماء بقدر كفاية الوضوء فقط لا يبطل تيممه. و أما الحائض و نحوها ممن تيمم تيممين إذا وجد بقدر الوضوء بطل تيممه الذي هو بدل عنه. و إذا وجد ما يكفي للغسل و لم يمكن صرفه في الوضوء بطل تيممه الذي هو بدل عن الغسل، و بقي تيممه الذي هو بدل عن الوضوء من حيث أنه (٢) حينئذ يتعين صرف ذلك الماء في الغسل، فليس مأموراً بالوضوء.

و إذا وجد ما يكفي لأحدهما و أمكن صرفه في كل منهما بطل كلا التيممين. و يحتمل عدم بطلان ما هو بدل عن الوضوء من حيث أنه حينئذ يتعين صرف ذلك الماء في الغسل (٣)،

(١) لابتناء البطلان على القول بحرمة الضد إذا وجب ضده، و لا نقول بها كما هو محرر في مسألة الضد. نعم لو كان وجوب القطع من جهة حرمة الإتمام من باب الاتفاق كان البطلان في محله، لامتناع التقرب بالصلاة حينئذ، لكن المفروض في المتن الأول، و سيأتي في مبطلات الصلاة التعرض لذلك.

(٢) الأولى أن يقول لعدم إمكان الوضوء كما هو المفروض.

(٣) لأهمية الحدث الأكبر، لا أقل من احتمال أهميته، فيترجح رفعه في نظر العقل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٦

فليس مأموراً بالوضوء، لكن الأقوى بطلانها (١).

[مسألة ٢٢): إذا وجد جماعة تيممون ماءً مباحاً لا يكفي إلا لأحدهم بطل تيممهم أجمع]

(مسألة ٢٢): إذا وجد جماعة تيممون ماءً مباحاً لا يكفي إلا لأحدهم بطل تيممهم أجمع (٢) إذا كان في سعة الوقت و إن كان في ضيقه بقي تيمم الجميع. و كذا إذا كان الماء المفروض للغير و أذن لكل في استعماله (٣). و أما إن أذن للبعض دون الآخرين بطل تيمم ذلك البعض فقط (٤). كما

(١) لم يتضح وجهه بعد فرض تعيين صرف الماء في الغسل- كما يظهر مما سبق في المسوغ السادس- فان ذلك يوجب العذر عن الوضوء فلا يجب، فلا ينتقض التيمم الذي هو بدله، و ينتقض ما هو بدل الغسل لارتفاع العذر عنه.

(٢) لتحقق القدرة عليه لكل واحد منهم في عرض تحقق القدرة لغيره عليه، و مع القدرة على الطهارة المائية ينتقض التيمم الذي هو بدلها.

هذا إذا لم يكن أحدهم مريداً لحيازته و الوضوء به. أما مع تحقق الإرادة من كل منهم الى ذلك، فتسابقوا اليه و سبق بعضهم اليه فحازه بطل تيمم السابق، و بقي تيمم غيره، لانتهاء قدرته حينئذ. و إذا سبقوا اليه جميعاً لم يبطل تيممهم جميعاً، لعدم القدرة لكل واحد منهم، لابتلائه بالمزاحم.

و إذا كان بعضهم مريداً لحيازته دون غيره فمن حازه بطل تيممه، و أما من لم يحزه فان كان قادراً على التغلب عليه بطل تيممه، من لم يقدر على ذلك لم يبطل تيممه.

(٣) فإن الإذن بمنزلة الإباحة الأصلية. و حينئذ تجرى الأحكام المتقدمة للأقسام.

(٤) دون غيره، لأن حرمة التصرف بدون الإذن مانعة من القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٧

أنه إذا كان الماء المباح كافياً للبعض دون الآخر - لكونه جنباً و لم يكن بقدر الغسل - لم يبطل تيمم ذلك البعض.

[مسألة ٢٣: المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء لا يكفي إلا لواحد]

(مسألة ٢٣): المحدث بالأكبر غير الجنابة إذا وجد ماء لا يكفي إلا لواحد من الوضوء أو الغسل قدم الغسل (١) و تيمم بدلاً عن الوضوء، و إن لم يكف إلا للوضوء فقط توضعاً و تيمم بدل الغسل.

[مسألة ٢٤: لا يبطل التيمم الذي هو بدل عن الغسل]

(مسألة ٢٤): لا يبطل التيمم الذي هو بدل عن الغسل (٢)

و من ذلك يظهر وجه باقى المسألة.

(١) لما عرفت من أهمية الحدث الأكبر أو احتمال أهميته.

(٢) كما عن السيد (ره) فى شرح الرسالة حيث قال: «إن الجنب إذا تيمم ثم أحدث بالأصغر و وجد ما يكفيه للوضوء توضعاً به، لأن حدثه الأول قد ارتفع و جاء ما يوجب الصغرى، و قد وجد من الماء ما يكفيه لها.

فيجب عليه استعماله و لا- يجزيه تيممه». و تبعه عليه بعض المتأخرين كالكاشاني فى المفاتيح، و هو ظاهر كشف اللثام و الذخيرة. و وجهه: أن التيمم عن الغسل بمنزلة، فكما لا ينتقض الغسل بالأصغر لا ينتقض هو به.

و أورد عليه جماعة بمنافاته للمستفاد من الأخبار و الإجماع على كون التيمم مبيحاً لا- رافعاً، فلا يصح قوله: «لأن حدثه الأول قد ارتفع»، و

لصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «و متى أصبت الماء فعليك الغسل إن كنت جنباً و الوضوء إن لم تكن جنباً» (١)

، و لما دل من النصوص على أمر الجنب بالتيمم إذا كان معه ما يكفيه للوضوء (٢)، و لما دل على

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٨

.....

انتقاضه بالحدث من النصوص المتقدمة آنفاً «١». و في المختلف: «لو أحدث المتيمم من الجنابة حدثاً أصغر انتقض تيممه إجماعاً».

هذا، ولا يخفى أن المستفاد من قوله تعالى في ذيل آية التيمم:

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ «٢»، و ظاهر

قوله (ص): «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً» «٣»

و

قوله (ع) «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» «٤»

، و نحو ذلك أن التيمم مطهر كالماء، غاية الأمر أن ورود ذلك مورد الاضطرار يقتضى أن يكون مطهراً طهارة ناقصة لا أنه مبيح.

و أما أنه المستفاد من الإجماع: فهو كما ذكر. قال فى المعبر:

«التيمم لا يرفع الحدث. و هو مذهب العلماء كافة. و قيل: يرفع.

و اختلف فى نسبة هذا القول، فقوم يسندونه الى أبى حنيفة، و آخرون الى مالك. لنا الإجماع، فإن الحكاية المذكورة لا تقدر فيه، و

قال ابن عبد البر من أصحاب الحديث منهم: أجمع العلماء على أن طهارة التيمم لا يرفع الحدث». و فى جامع المقاصد «أجمع علماء

الإسلام- إلا شاذاً- على أن التيمم لا يرفع الحدث و إنما يفيد الإباحة». و نحوه كلام غيره. و قد اشتهرت دعوى الإجماع على ذلك

فى كلام أصحابنا و غيرهم.

إلا أن الاعتماد على الإجماع المذكور غير ظاهر، لتعليقهم له- كما فى المعبر و غيره- بأن المتيمم تجب عليه الطهارة عند وجود الماء

بحسب الحدث السابق، فلو لم يكن الحدث السابق باقياً لكان وجوب

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١- ٥

(٢) المائدة: ٦

(٣) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٧٩

.....

الطهارة بوجود الماء، إذ لا وجه غيره، و وجود الماء ليس حدثاً بالإجماع. انتهى.

و هو كما ترى، إذ الطهارة التى يقتضيها التيمم ناقصة اجترى بها للضرورة، فمع وجود الماء ترتفع الضرورة، فتجب الطهارة التامة،

فيجب لأجلها الغسل أو الوضوء، و لا يدل ذلك على انتفاء الطهارة الناقصة.

اللهم إلا أن يقال: إذا كان التيمم يوجب طهارة ناقصة، و إصابة الماء لا توجب حدثاً، فإذا فقد الماء بعد التمكن منه لم يجب تجديد

التيمم، لبقاء الطهارة الناقصة بحالها، مع أنه خلاف الإجماع.

فالأولى أن يقال: إن كان المراد من كون إصابة الماء حدثاً أنها حدث كسائر الأحداث فهو ممنوع كما ذكر، لكن وجوب الوضوء أو

الغسل عند التمكن من الماء لا- يتوقف على ذلك، وإن كان المراد أنها توجب انتقاض التيمم لأن مشروعيته مشروطة بفقد الماء حدوثاً وبقاء فلا مانع من الالتزام به، ولا غرابة فيه، لأن طهوية التيمم مجهولة الهوية و من الجائز أن تكون مشروطة بعدم وجود الماء بقاء كما هي مشروطة به حدوثاً، وعلى هذا فإنكار طهوية التيمم غير ظاهر، ولعل مرادهم إنكار طهوريته بنحو طهوية الماء وإن كان بعيداً عن كلامهم.

و كيف كان فكون التيمم مبيحاً أو رافعاً لا يصلح أن يكون مبنى للمسألة، لإمكان البناء على كونه رافعاً مع انتقاضه بالأصغر كوجدان الماء.

و على كونه مبيحاً مع عدم انتقاضه به. كما قال به السيد و من تبعه.

فالعمدة في مبنى المسألة: هو أن الحدث الأصغر يوجب كون التيمم كأن لم يكن، و يرجع المكلف الى حالته الأولى، أو لا يوجب ذلك، بل إنما يقتضى أثراً خاصاً به كما لو وقع بعد الغسل، فعلى الأول: يتم المشهور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٠

.....

و على الثانى: يتم مذهب السيد (ره). و كون التيمم لا- يرفع الحدث لا- يصلح لإثبات الأول، و لذا قال فى كشف اللثام- بعد ذكر الإيراد المذكور:-

«و يندفع بأنه لا خلاف فى رفعه مانعية الجنابة، و لم يتجدد إلا حدث أصغر لا بد من رفع مانعته، و لا دليل على عود مانعية الجنابة به».

و أما صحيح زرارة

: فمورده صورة وجدان الماء الكافى فى رفع الحدث السابق، و هو ناقض للتيمم إجماعاً و نصوصاً، و ليس مما نحن فيه. و يشكل ما بعده بأن مورده المحدث بالجنابة قبل التيمم. و أما النصوص المتقدمة آنفاً فإنما دلت على عدم جواز الصلاة بالتيمم مع الحدث بعده، و ليس هذا مورد الاشكال من أحد، إنما هو فى أن هذا الحدث يوجب الوضوء أو التيمم، فهذه النصوص و ما يطابقها مضموناً من الإجماعات لا مجال للاستدلال بها على القول المذكور. و يوضح ذلك ملاحظة صدر

صحيح زرارة المتضمن لذلك: «قلت لأبى جعفر (ع): يصلى الرجل بوضوء واحد صلاة الليل و النهار كلها؟ قال (ع): نعم ما لم يحدث. قلت:

فيصلى بتيمم واحد صلاة الليل و النهار كلها؟ قال (ع): نعم ما لم يحدث أو يصب ماء» (١).

و أما إجماع المختلف: فالمراد منه الإجماع على عدم استحابة الغايات بتيممه لو أحدث بالأصغر، لا وجوب التيمم عليه. و لذلك قال- بعد ذلك:- «فان وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل و كفاه للوضوء و جب عليه إعادة التيمم و لم يجز له الوضوء، و هو اختيار الشيخ (ره) و ابن إدريس و أكثر علمائنا. و قال السيد المرتضى: يتوضأ بذلك الماء و لا يجوز له التيمم». ثم شرع فى الاستدلال للقولين.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨١

من جنابة أو غيرها (١) بالحدث الأصغر، فما دام عذره عن

و بالجملة: الأدلة المذكورة لا تصلح لإثبات القول المشهور، و لا لإبطال قول السيد. نعم قد يقال: انه لا دليل على عدم انتقاض التيمم

بالحدث الأصغر، و الاستصحاب و إن كان يقتضى الثانى، إلا أنه معارض بأصالة عدم مشروعية الوضوء فى حقه الثابت قبل التيمم، و فيه: أولاً:

أن عموم المنزلة المستفاد من مثل

صحيح حماد: «عن الرجل لا يجد الماء أ يتيمم لكل صلاة؟ فقال (ع): لا، هو بمنزلة الماء» (١)

يقتضى عدم الانتقاض كالغسل سواء أ كان مفاده الطهارة- كما ذكرنا- أم الإباحة المحضه كما هو المشهور. اللهم إلا أن يقال: عموم البدلية ظاهر فى البدلية فى مجرد إيجاده الطهارة، و لا نظر فيه الى انتقاضه بالحدث و عدمه. كما أن مفاده مجرد الحدوث فلا مجال للرجوع اليه عند الشك فى البقاء.

فالعمدة حينئذ فى المقام هو الاستصحاب، سواء أ كان بمعنى استصحاب الطهارة أم استصحاب الإباحة، و ثانياً: أنه لا مجال لجريان أصالة عدم مشروعية الوضوء لمنافاته لعموم سببية الحدث له، و تخصيص العموم بالحدث على الجنابة قبل التيمم لا يوجب سقوط العام عن الحجية بعده. و ثالثاً:

أنه لو سلم التعارض فاللازم الاحتياط بالجمع بين الوضوء و التيمم للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، فكما لا يتم مذهب السيد (ره) لا يتم المذهب المشهور.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا دليل على انتقاض التيمم الذى هو بدل الغسل بالحدث الأصغر، و مقتضى عموم المنزلة بضميمة الاستصحاب عدمه، و مقتضى عموم سببية الأصغر وجوب الوضوء له أو التيمم بدلا عنه.

(١) كلام السيد (ره) و إن كان مورده الجنابة إلا أن الدليل الذى

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٢

الغسل باقياً تيممه بمنزلته، فان كان عنده ماء بقدر الوضوء توضاً و إلا تيمم بدلاً عنه. و إذا ارتفع عنده عن الغسل اغتسل، فان كان عن جنابة لا حاجة معه الى الوضوء و إلا توضاً أيضاً. هذا و لكن الأحوط إعادة التيمم أيضاً، فإن كان عنده من الماء بقدر الوضوء تيمم بدلاً عن الغسل و توضاً، و إن لم يكن، تيمم مرتين مرة عن الغسل و مرة عن الوضوء. هذا إن كان غير غسل الجنابة، و إلا يكفيه مع عدم الماء للوضوء تيمم واحد بقصد ما فى الذم.

[مسألة (٢٥): حكم التداخل الذى مرّ سابقاً فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضاً]

(مسألة ٢٥): حكم التداخل الذى مرّ سابقاً فى الأغسال يجرى فى التيمم أيضاً (١)، فلو كان هناك أسباب عديدة للغسل يكفى تيمم واحد عن الجميع، و حينئذ فإن كان من جملتها الجنابة لم يحتج الى الوضوء أو التيمم بدلاً عنه، و إلا وجب الوضوء أو تيمم آخر بدلاً عنه.

[مسألة (٢٦): إذا تيمم بدلاً عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها صح بالنسبة إلى الباقي]

(مسألة ٢٦): إذا تيمم بدلاً عن أغسال عديدة فتبين عدم بعضها صح بالنسبة إلى الباقي. و أما لو قصد معيناً فتبين أن الواقع غيره فصحته مبنية على أن يكون من باب الاشتباه فى التطبيق لا التقييد كما مرّ نظائره مراراً.

ذكره شامل لغيره، وكذا بعض أدلة المشهور، فالخلاف جار في الجميع بنحو واحد. وما يوهمه بعض العبارات من اختصاص الخلاف بالجنابة ليس مراداً.

(١) كما صرح به في جامع المقاصد، واستوجهه في الجواهر في مبحث اتحاد الضرب و تعدده، لإطلاق أدلة البدلية أو المنزلة، و احتمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٣

[(مسألة ٢٧): إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر و كان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم]

(مسألة ٢٧): إذا اجتمع جنب و ميت و محدث بالأصغر و كان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم، فإن كان مملوكاً لأحدهم تعين صرفه لنفسه (١)، و كذا إن كان للغير و أذن لواحد منهم. و أما إن كان مباحاً (٢)

العدم- للشك في تناول أدلة البدلية لمثل ذلك، و لا سيما بملاحظة كون التيمم مباحاً لا رافعاً، و الأصل عدم التداخل - ضعيف، لإطلاق أدلة البدلية، و كونه مباحاً لا رافعاً لا ينافيه، و لذا حكم في التداخل في أغسال المستحاضة، و الأصل لا مجال له مع الدليل. و مقتضى ذلك جريان جميع الأحكام المتقدمة في الغسل فيه، فيجزئ ما هو بدل غسل الجنابة عن غيره لو كان و إن لم ينو إن قلنا بذلك في الغسل. و عن الشيخ: أنه اعتبر التعرض لتعيين الحدث هنا، و قد عرفت ضعفه بإطلاق دليل البدلية.

كما أنه لو نوى غير الجنابة و قلنا بالاجتزاء به عن غيرها كفى ذلك هنا أيضاً. و في جامع المقاصد: احتمال العدم، لأن التيمم طهارة ضعيفة، مع انتفاء النص و عدم تصريح الأصحاب، فيتعين الوقوف مع اليقين. انتهى.

و فيه: أنه يكفي في النص أدلة المنزلة و البدلية، و لا يقدح حينئذ كونه طهارة ضعيفة، و لا عدم تصريح الأصحاب في العمل به. (١) لإطلاق ما دل على وجوب الطهارة المائية المانع عن جواز بذله للغير. و النصوص الآتية - كالفتاوى - غير شاملة لهذه الصورة، و كذا الصورة الآتية التي هي مثلها حكماً و دليلاً.

(٢) إذا كان الماء مباحاً و أمكن أحدهم السبق إليه بالحيازة و جب، لما عرفت من إطلاق دليل وجوب الطهارة المائية، فاذا حازه و ملكه صار داخلاً في الصورة الأولى و يجرى عليه حكمها. و أما لو سبقوا إليه جميعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٤

أو كان للغير و أذن لكل فيتعين للجنب فيغتسل (١) و ييمم الميت، و يتيمم المحدث بالأصغر أيضاً.

صار مشتركاً بينهم، و لا اختصاص لأحدهم به دون صاحبه. و كذا الحال فيما لو أذن لهم المالك في استعماله، فإنه إن أمكن أحدهم السبق إليه في الاستعمال و جب، و إن تعذر ذلك كان الحكم حينئذ ما يأتي. و بالجملة:

الظاهر أن محل الكلام في الحكم الآتي صورة سقوط الطهارة المائية بالنسبة الى كل منهم، لعدم إمكانها في حق كل منهم لا على سبيل الاجتماع، لقله الماء، و لا على سبيل الانفراد، لتزاحمهم، أو لكونه تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه. أما صورة إمكانها لواحد منهم بعينه فالظاهر خروجها عن مورد الحكم الآتي، لعدم شمول النصوص الآتية لها، لكون المفروض فيها عدم أولوية أحد بالماء، و كونهم بالإضافة إليه على السواء، و إنما السؤال عن الأولوية التعبدية من جهة الحدث، لا أقل من وجوب حملها على ذلك جمعاً بينها و بين إطلاق وجوب الطهارة المائية. و أما كلمات الأصحاب فهي و إن كان يوهم بعضها العموم لغير هذه الصورة، لكن الظاهر أنه غير مراد،

إذ الظاهر فرضهم ما هو المفروض فى النصوص لا غير، و لو سلم فلا يهـم بعد ما عرفت من مضمون النصوص.

(١) كما هو المشهور كما عن الروض،

لصحيح ابن أبى نجران المحكى عن الفقيه: سأل أبى الحسن موسى بن جعفر (ع) عن ثلاثة نفر كانوا فى سفر أحدهم جنب، و الثانى ميت، و الثالث على غير وضوء، و حضرت الصلاة و معهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم من يأخذ الماء؟ و كيف يصنعون؟ قال (ع):

يغتسل الجنب، و يدفن الميت بتيـم، و يتيمم الذى هو على غير وضوء، لأن الغسل من الجنابة فريضة، و غسل الميت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٥

.....

سنه، و التيمم للآخر جائز» (١)

، و نحوه مرسله الآخر عن الرضا (ع) المروى عن التهذيب

«٢»، و كذا خبر الحسين بن النضر الأرمنى

«٣» و خبر الحسن التفليسى

«٤»، لكن لم يذكر فيهما الحدث الأصغر.

و قيل - كما فى الشرائع، و لم يعرف قائله كما اعترف به فى الجواهر - إله يختص به الميت. و يشهد له

مرسل محمد بن على عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (ع): «قلت له: الميت و الجنب يتفقان فى مكان لا يكون فيه الماء إلا بقدر

ما يكتفى به أحدهما، أيهما أولى أن يجعل الماء له؟ قال (ع): يتيمم الجنب، و يغسل الميت بالماء» (٥).

لكنه لا- يصلح للاعتماد عليه فى نفسه للإرسال، فضلا عن صلاحية معارضته ما عرفت مع كثرة العدد، و أصحية السند، و اعتماد

الأصحاب عليه، و الاشتمال على التعليل.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٤، ص: ٤٨٥

و فى خبر أبى بصير

«٦» فى فرض اجتماع الجنب و المحدث بالأصغر ترجيح الثانى. و هو - مع أنه لا قائل به - معارض بجميع ما عرفت، فلا مجال للاعتماد

عليه، فلا بد من حمله - كما قبله على بعض الصور السابقة.

و قال الشيخ فى المبسوط: «إذا اجتمع جنب و حائض و ميت، أو جنب و حائض، أو جنب و محدث، و معهم من الماء ما يكفى

أحدهم و لم يكن ملكاً لأحدهم، كانوا مخيرين فى استعمال من شاء منهم، فان كان ملكاً لأحدهم كان أولى به». و حكى عنه فى

جامع المقاصد: تعليله بأنها

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم ملحق الحديث الأول

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٤

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٣

(٥) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٥

(٦) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٦

.....

فروض قد اجتمعت و لا أولوية لأحدها، و لا دليل يقتضى التخصيص.

و لاختلاف الروايات فى الترجيح، فى رواية محمد بن على عن بعض أصحابنا: أنه يتيمم الجنب و يغسل الميت. و يؤيدها أن غسله خاتمة طهارته فىنبغى إكمالها، و الحى قد يجد الماء فىغتسل. و أيضاً القصد فى غسل الميت التنظيف و لا يحصل بالتيمم، و فى الحى الدخول فى الصلاة و هو حاصل به.

و قد تقدمت رواية التفليسى بترجيح الجنب. و يؤيدها أنه متعبد بالغسل مع وجود الماء، و الميت قد خرج عن التكليف بالموت. و لأن الطهارة من الحى تبيح فعل الطهارات على الوجه الأكمل بخلاف الميت. ثم قال فى جامع المقاصد: «و ما ذكر ضعيف، لأن رواية التفليسى أرجح من الأخرى، فإنها مقطوعة، مع اعتضاها بصحيفة عبد الرحمن بن أبى نجران عن الصادق (ع)!

، فالمعتمد استحباب تخصيص الجنب». و ما ذكره فى محله كما عرفت آنفاً.

هذا و ظاهر النصوص - عدا الأخيرين - كون الترجيح بنحو اللزوم.

لكن قال فى المعتمد - بعد نقل التخيير عن الشيخ -: «و الذى ذكر الشيخ ليس موضع البحث، فانا لا نخالف أن لهم الخيرة، لكن البحث فى الأولى أولوية لا تبلغ اللزوم و لا ينافى التخيير». و مثله المحكى عن ابن فهد فى المهذب البارع، و المحقق الثانى، و سبط الشهيد الثانى، و غيرهم.

و يشير اليه التعليل فى الصحيح و فى كلماتهم كما عرفت. و عليه فلا بد من حمل النصوص على الاستحباب، و لذا صرح به غير واحد، منهم العلامة فى القواعد، و إن كان المحكى عن جماعة التعبير بالاختصاص من دون إشارة إلى الاستحباب، و مثله ما فى المتن، و هو ظاهر فى الوجوب، لكنه محمول عليه، و لذا لم يتعرض أحد للخلاف المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٧

[مسألة (٢٨): إذا نذر نافلة مطلقاً أو موقتة فى زمان معين، و لم يتمكن من الوضوء فى ذلك الزمان تيمم بدلاً عنه]

(مسألة ٢٨): إذا نذر نافلة مطلقاً أو موقتة فى زمان معين، و لم يتمكن من الوضوء فى ذلك الزمان تيمم بدلاً عنه (١) و صلى. و أما إذا نذر مطلقاً لا مقيداً بزمان معين فالظاهر وجوب الصبر الى زمان إمكان الوضوء (٢).

[مسألة (٢٩): لا يجوز الاستنجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم مع وجود من يقدر على الوضوء]

(مسألة ٢٩): لا يجوز الاستنجار لصلاة الميت ممن وظيفته التيمم (٣) مع وجود من يقدر على الوضوء بل لو استأجر من كان قادراً ثم عجز عنه يشكل جواز الإتيان بالعمل المستأجر عليه مع التيمم، فعليه التأخير إلى التمكن مع سعة الوقت، بل مع ضيقه أيضاً يشكل كفايته، فلا يترك مراعاة الاحتياط.

(١) لدليل البدلية.

(٢) لما عرفت من الإشكال في اقتضاء دليل البدلية جواز البدار، و ما دل على جوازه من النصوص موضوعه الموقت، كما تقدمت الإشارة الى ذلك في جواز البدار. نعم إذا بنى على التعدى من موردها إلى الفوائت لعموم التعليل فاللازم التعدى في المقام، لعدم الفرق.

(٣) الاستئجار للصلاة عن الميت. تارة: يكون تبرعاً. و أخرى:

يكون من الوصى الموصى بذلك. و ثالثة: يكون من الولي لوجوب القضاء عليه عن ميتة، فإن كان على الأول: كان جوازه و عدمه مبنيين على مشروعية صلاة الأجير في حال كون وظيفته التيمم و عدمه، فعلى الأول:

لا- مانع من جواز الاستئجار، لأنه استئجار على عمل صحيح مرغوب للعقلاء يبذل بإزائه المال، و على الثانى: لا يجوز الاستئجار لبطلانه، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل. و لا ينبغي الإشكال في المشروعية إذا انحصر القضاء بمن كانت وظيفته التيمم كما سيأتى إن شاء الله في مبحث

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٨

.....

القضاء. أما إذا أمكن القضاء بالطهارة المائية فقد يشكل من جهة أن الأمر بالقضاء عن غيره كفائى، و الأمر الكفائى - كالأمر العيى - لا يجوز امتثاله بالفرد الاضطرارى إلا مع تعذر الفرد الاختيارى، فكما أن دليل البدلية بالإضافة الى الأمر العيى إنما يجعل البدل في ظرف الاضطرار و تعذر الاختيارى، كذلك بالإضافة الى الأمر الكفائى لا يجعل البدل إلا في ظرف المذكور، فلا يشرع في غيره، إذ أفعال المكلفين في الكفائى أفراد واجب واحد، كأفعال مكلف واحد في العيى، و مجرد الاختلاف في الكفائى و العيى غير فارق بينهما في ذلك أعنى: في اختصاص مشروعية البدل بحال تعذر الفرد الاختيارى، فإذا لم تشرع الصلاة من التيمم مع إمكان الصلاة من المتوضى لا يجوز الاستئجار عليها.

فان قلت: هذا يتم لو كان المكلف المتمكن من الطهارة المائية في مقام الصلاة عن ذلك الميت، أما إذا فرض وجود الصارف له عنها فلا يمكن الفرد الاختيارى، و يشرع حينئذ البدل الاضطرارى.

قلت: مجرد وجود الصارف غير كاف في تعذر الفرد الاختيارى إذا أمكن إحداث الداعى إلى فعل الكامل و تبديل الصارف بضده، فمن لا يتمكن من الصلاة على الميت إلا صلاة ناقصة إذا أمكنه ترغيب من يصلى صلاة تامة في جزء من الوقت لا تشرع له الصلاة الناقصة، و يكون عاصياً في ترك الصلاة التامة و لو من جهة تقصيره في إقناع الغير و ترغيبه، و إن لم يقدر على ذلك و فرض وجود الصارف لغيره الى آخر الوقت شرعت له الصلاة الناقصة و لو أول الوقت. و كذا الحكم في المقام. فتأمل جيداً.

و من ذلك يظهر عدم جواز الاستئجار مع وجوبه من جهة الوصى أو أمر الولي بالقضاء إلا في الفرض الذى عرفته أخيراً. مضافاً الى أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٨٩

[مسألة ٣٠: المجنب التيمم إذا وجد الماء في المسجد و توقف غسله على دخوله و المكث فيه لا يبطل تيممه]

(مسألة ٣٠): المجنب التيمم (١) إذا وجد الماء في المسجد و توقف غسله على دخوله و المكث فيه لا يبطل تيممه بالنسبة إلى حرمة المكث، و إن بطل بالنسبة إلى الغايات الأخرى، فلا- يجوز له قراءة العزائم، و لا- مس كتابة القرآن. كما أنه لو كان جنباً و كان الماء

منحصرأ في المسجد و لم يمكن أخذه إلا- بالمكث و جب أن يتيمم للدخول و الأخذ كما مرّ سابقاً، و لا يستباح له بهذا التيمم إلا المكث، فلا يجوز له المس و قراءة العزائم.

[مسألة (٣١): قد مرّ سابقاً (٢) أنه لو كان عنده من الماء ما يكفي لأحد الأمرين]

(مسألة ٣١): قد مرّ سابقاً (٢) أنه لو كان عنده من الماء ما يكفي لأحد الأمرين من رفع الخبث عن ثوبه أو بدنه و رفع الحدث، قدم رفع الخبث و تيمم للحدث، لكن هذا إذا لم يمكن صرف الماء في الغسل أو الوضوء و جمع الغسالة في إناء نظيف لرفع الخبث، و إلا تعين ذلك (٣)،

جوازه موقوف على إطلاق الوصية بنحو يشمل صلاة المتيمم و إن كانت صحيحة ناقصة.

(١) تقدم الكلام في ذلك في الفرع الثاني في فصل ما يحرم على الجنب، فاذا وجب على الجنب التيمم لأجل دخول المسجد و الاغتسال فيه و لا- يستباح غيره من الغايات التي يكون واجداً للماء بالإضافة إليها، فالمتيمم لا يبطل تيممه لأجل دخول المسجد و الاغتسال فيه و إن كان لا- يستباح به غيره من الغايات، فيكون بمنزلة الباطل بالإضافة إلى غيره من الغايات، فان الكلام في الفرعين على و تيرة واحدة، و التعبير بالبطلان مبني على نحو من العناية. فراجع.

(٢) يعنى: في المسوغ السادس. فراجع.

(٣) لما فيه من الجمع بين الحقوق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٠

و كذا الحال في مسألة اجتماع الجنب و الميت و المحدث بالأصغر (١)، بل في سائر الدورانات.

[مسألة (٣٢): إذا علم قبل الوقت أنه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به]

(مسألة ٣٢): إذا علم قبل الوقت أنه لو أخر التيمم الى ما بعد دخوله لا يتمكن من تحصيل ما يتيمم به فالأحوط أن يتيمم قبل الوقت (٢) لغاية أخرى غير الصلاة في الوقت، و يبقى تيممه الى ما بعد الدخول فيصلى به، كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الوضوء إذا أمكنه قبل الوقت و علم بعدم تمكنه بعده، فيتوضأ- على الأحوط- لغاية أخرى، أو للكون على الطهارة.

[مسألة (٣٣): يجب التيمم لمس كتابة القرآن إن وجب]

(مسألة ٣٣): يجب التيمم لمس كتابة القرآن إن وجب كما أنه يستحب إذا كان مستحباً و لكن لا يشرع إذا كان مباحاً (٣). نعم له أن يتيمم لغاية أخرى ثمّ يمسح المسح المباح.

(١) حيث أن التكليف في المقام ليس متعلقاً بمكلف واحد، كان الواجب على كل واحد منهم البذل لغيره بشرط أن يجمعه و يرجعه الى البازل، أو الاستئذان منه في الاستعمال بشرط أن يجمعه المستعمل و يرجعه الى الآذن، و يجب على كل القبول، لأن فيه خروجاً عن عهدة التكليف المتوجه اليه، و لا يجوز لهم التعاسر.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الأولى من فصل أحكام التيمم فراجع. وقد ذكرنا هناك أن مقتضى القاعدة وجوب التيمم المذكور عقلاً من باب حرمة تفويت الغرض و وجوب تحصيله. و الإجماع على عدم صحة التيمم قبل الوقت لا مجال للاعتماد عليه.
 (٣) لأن التيمم من العبادات التي لا تشترع بدون الأمر بها، و مع إباحة الغاية لا أمر بها ليرشح منها الأمر به. لكن الظاهر أنه في صورة مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩١

[مسألة (٣٤): إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة]

(مسألة ٣٤): إذا وصل شعر الرأس إلى الجبهة، فإن كان زائداً على المتعارف وجب رفعه (١) للتيمم و مسح البشرة، و إن كان على المتعارف لا يبعد كفاية مسح ظاهره عن البشرة (٢) و الأحوط مسح كليهما.

[مسألة (٣٥): إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم]

(مسألة ٣٥): إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم حاله حال الوضوء و الغسل في وجوب الفحص (٣) حتى يحصل اليقين أو الظن بالعدم.

وجوب المس أيضاً يتيمم لغاية أخرى غير المس، لأن التيمم ليس مقدمة للمس، بل مقدمة لجوازه، ففعله واجب عقلي من باب وجوب الجمع بين الغرضين، لا غيرى ليكون الإتيان به بقصد الواجب الأصلي. و كذا الحكم في صورة استحباب المس. نعم لو كان الوجوب أو الاستحباب متعلقاً بالمس على حال الطهارة كانت الطهارة شرطاً في الواجب أو المستحب فيكون الأمر به داعياً إلى فعلها. و قد أشرنا إلى ذلك في مباحث الطهارة المائية.

(١) يعنى مقدمة لمسح البشرة الواجب.

(٢) لأن التعارف يوجب كونه مراداً من مسح الجبهة. و الظاهر أنه لا إشكال في ذلك في الموارد التي يلزم الحرج لو وجب مسح البشرة و رفع الشعر المتدلى عليها، كما إذا مضى على حلق الرأس مقدار شهر تقريباً، فإنه يتدلى شعر الرأس على الجبهة فيستر منها مقدار نصف إصبع تقريباً بنحو يصعب جداً رفعه، مع استمرار السيرة على المسح عليه و عدم رفعه.

(٣) لما سبق في الوضوء. فراجع ما علقناه هناك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٢

[مسألة (٣٦) في الموارد التي يجب عليه التيمم بدلاً عن الغسل و عن الوضوء]

(مسألة ٣٦) في الموارد التي يجب عليه التيمم بدلاً عن الغسل و عن الوضوء كالحائض و النفساء و ماس الميت- الأحوط تيمم ثالث بقصد الاستباحة من غير نظر إلى بدليته عن الوضوء أو الغسل، بأن يكون بدلاً عنهما، لاحتمال كون المطلوب تيمماً واحداً من باب التداخل (١). و لو عين أحدهما في التيمم الأول و قصد بالثاني ما في الذمة أغنى عن الثالث.

[مسألة (٣٧): إذا كان بعض أعضائه منقوشاً باسم الجلالة أو غيره من أسمائه تعالى أو آية من القرآن، فالأحوط محوه]

(مسألة ٣٧): إذا كان بعض أعضائه منقوشاً باسم الجلالة أو غيره من أسمائه تعالى أو آية من القرآن، فالأحوط محوه حذراً من وجوده على بدنه في حال الجنابة أو غيرها من الأحداث، لمناظر حرمة المس على المحدث (٢). وإن لم يمكن محوه أو قلنا بعدم وجوبه فيحرم إمرار اليد عليه حال الوضوء أو الغسل، بل يجب إجراء الماء عليه من غير مس، أو الغسل ارتماساً، أو لف خرقة بيده و المس بها. وإذا فرض عدم إمكان الوضوء أو الغسل إلا بمسه فيدور الأمر بين سقوط حرمة المس أو سقوط وجوب المائبة و الانتقال الى التيمم (٣)، و الظاهر سقوط حرمة المس (٤)، بل ينبغي القطع به إذا كان

(١) قد عرفت في المسألة الحادية عشرة ضعف الاحتمال المذكور جداً.

(٢) تعليل للاحتياط. و الظن بالمناظر المذكور قوى جداً.

(٣) هذا الدوران إنما يكون مع عدم إمكان المحو، و إن كان قد يترأى من العبارة غير ذلك.

(٤) هذا إنما يتم لو تعذر التيمم مقدمة لجواز المس الموقوف عليه الوضوء، و إلا وجب التيمم، كما لو توقف الغسل من الجنابة على دخول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٣

في محل التيمم لأن الأمر حينئذ دائر بين ترك الصلاة (١) و ارتكاب المس، و من المعلوم أهمية وجوب الصلاة، فيتوضأ أو يغتسل في الفرض الأول و ان استلزم المس، لكن الأحوط مع ذلك الجبيرة أيضاً (٢) بوضع شيء عليه و المسح عليه باليد المبللة، و أحوط من ذلك أن يجمع بين ما ذكر و الاستنابة أيضاً بأن يستناب متطهراً يباشر غسل هذا الموضع، بل و أن يتيمم مع ذلك أيضاً إن لم يكن في مواضع التيمم. و إذا كان ممن وظيفته التيمم و كان في بعض مواضعه و أراد الاحتياط جمع بين مسحه بنفسه، و الجبيرة، و الاستنابة، لكن الأقوى - كما عرفت - كفاية مسحه و سقوط حرمة المس حينئذ.

تمّ كتاب الطهارة.

المسجد الذي تقدم منه وجوب التيمم فيه، و لا فرق بينه و بين المقام.

و أيضاً فإن سقوط حرمة المس يتوقف على أهمية وجوب الطهارة المائبة منها و هو محل إشكال، كما تقدم أيضاً في المسوغ السادس الإشكال في أعمال قواعد التراحم في المقام، و أن عدم الوجدان يصدق بمجرد لزوم فعل الحرام من الطهارة المائبة، إذ عليه يلزم في المقام التيمم، إلا إذا كانت الكتابة في مواضعه، فإنه حينئذ تجب عليه الطهارة المائبة، لما ذكره بقوله: «لأن الأمر...».

(١) يعني: بناء على القول بسقوط الأداء عن فاقد الطهورين.

(٢) لاحتمال كون المانع الشرعي كالمانع العقلي في إجراء حكم الجبيرة.

و كذا احتمال الاستنابة. لكنه ضعيف غير ظاهر من أدلة الجبائر، و لا من أدلة اعتبار المباشرة: نعم إذا كان مقتضى الأصل جواز الاستنابة و أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٤٩٤

.....

اعتبار المباشرة من جهة الإجماع فلا بأس بالبناء على الاستنابة في المقام، لعدم انعقاد الإجماع على المنع عنها، و الله سبحانه العالم.

تمّ تسويده في النجف الأشرف في جوار الحضرة العلوية، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام والتحية، على يد مؤلفه الحقير الفقير إلى رحمة ربه المنان الكريم (محسن) ابن العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم، عصر الخميس، رابع عشر صفر، من السنة الثانية والخمسين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية، على مهاجرها أفضل السلام و أكمل التحية. و تمّ تبييضه في سادس ربيع الأول من السنة المزبورة. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و الصلاة والسلام على محمد و آله الطاهرين، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الخامس

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الصلاة]

إشارة

كتاب الصلاة مقدمة في فضل الصلاة اليومية و أنها أفضل الأعمال الدينية: اعلم أن الصلاة أحب الأعمال إلى الله تعالى و هي آخر وصايا الأنبياء (ع)

«١». و هي عمود الدين، إذا قبلت قبل ما سواها، و إن ردت ردّ ما سواها

«٢». و هي أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم فان صحت نظر في عمله، و إن لم تصح لم ينظر في بقية عمله

«٣» و مثلها كمثل النهر الجاري

«٤» فكما أن من اغتسل فيه في كل يوم خمس مرات لم يبق في بدنه شيء من الدرن، كذلك كلما صلى صلاة كفر ما بينهما من

الذنوب و ليس ما بين المسلم و بين أن يكفر إلا أن يترك الصلاة

«٥» و إذا كان يوم القيامة يدعى بالعبء فأول شيء يسأل عنه الصلاة فإذا جاء بها تامة و إلا زُخَّ في النار

«٦» و

في الصحيح: قال

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٢) وردت بهذا المضمون أحاديث كثيرة منها حديث: ١٠ من باب ٨: من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣ و الحديث في المتن منقول بالمعنى.

(٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٦ و ٧.

(٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤

مولانا الصادق (عليه السلام): «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة ألا ترى إلى العبد الصالح عيسى بن مريم (عليه السلام) قال: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (١)

و

روى الشيخ فى حديث عنه (ع) قال: «و صلاة فريضة تعدل عند الله ألف حجة و ألف عمره مبرورات متقبالات» (٢).
وقد استفاضت الروايات فى الحث على المحافظة عليها فى أوائل الأوقات
«٣»، و أن من استخف بها كان فى حكم التارك لها
، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «ليس منى من استخف بصلاته» (٤).

و

قال: «لا ينال شفاعتى من استخف بصلاته» (٥).

و

قال: «لا تضيعوا صلاتكم، فان من ضيع صلاته حشر مع قارون و هامان و كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين» (٦).

و

ورد: «بيننا رسول الله (صلى الله عليه و آله) جالس فى المسجد إذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه و لا سجوده فقال (ع): نقر كنقر الغراب لئن مات هذا و هكذا صلاته ليموتن على غير ديني» (٧).
و عن أبى بصير

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣٤.

(٣) راجع الوسائل و المستدرک فى أوائل أبواب أعداد الفرائض و أبواب المواقيت.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١ و ٥ و ٧ و ٨.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

(٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥

قال: «دخلت على أم حميدة أعزبها بأبى عبد الله (عليه السلام) فبكت و بكيت لبكائها، ثم قالت: يا أبا محمد لو رأيت أبا عبد الله عند الموت لرأيت عجباً، فتح عينيه ثم قال: اجمعوا كل من بينى و بينه قرابة قالت: فما تركنا أحداً إلا- جمعناه، فنظر إليهم ثم قال: إن شفاعتنا لا تنال مستخفاً بالصلاة» (١)

و بالجملة ما ورد من النصوص فى فضلها أكثر من أن يحصى. و لله در صاحب الدرّة حيث قال:

تنهى عن المنكر و الفحشاء أقصر فهذا منتهى الثناء

[فصل فى أعداد الفرائض و نوافلها]

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.
 كتاب الصلاة فصل في أعداد الفرائض و نوافلها
 (١) و عدها بعضهم سبعاً، كالشهيد- في كتبه الثلاثة- وغيره، و هي:

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦

و الآيات، و الطواف الواجب، و الملتزم بنذر أو عهد أو يمين

اليومية، و الجمعة، و العيدين، و الآيات، و الطواف، و الجنائز، و ما يوجه الإنسان على نفسه بنذر و شبهه. و بعضهم عدها تسعاً، قال في
 المعتمر:

«فالواجب تسع: الصلوات الخمس، و صلاة الجمعة، و العيدين، و الكسوف، و الأموات، و الزلزلة، و الآيات، و الطواف، و ما يلتزمه
 الإنسان بنذر و شبهه». و نحوه ما في القواعد. و في كشف اللثام: «انها تسع: الفرائض اليومية- و منها الجمعة- و السادسة العيدين، و
 السابعة صلاة الكسوف و الزلزلة و الآيات، و الثامنة صلاة الطواف، و التاسعة المنذور و شبهه». و الاختلاف في ذلك ناشئ من
 اختلاف أنظارهم في دخول بعض و خروجه، و إدخال بعضها في بعض و إخراجها، و لا يهم التعرض لذلك. نعم لم يعترض المصنف
 (ره) لذكر العيدين، و لعله لبنائه على دخولها في اليومية كالجمعة.

لكن- مع أنه غير ظاهر الوجه- كان اللازم التنصيص على ذلك، فإنه أخفى من دخول الجمعة فيها. و يحتمل أن يكون نظره إلى
 تعداد ما هو واجب في زمان الغيبة، و العيدين ليس منه، بخلاف الجمعة على مذهبه، و الأمر سهل.

ثم إن الدليل على وجوب كل واحدة من المذكورات موكول إلى محله في بابها. و أما عدم وجوب ما عداها فهو إجماع، حكاة
 جماعة كثيرة، منهم الشيخ و المحقق و العلامة و الشهيد و صاحب المدارك. و في المعتمر: «هو مذهب أهل العلم. و قال أبو حنيفة:
 الوتر واجب. و هو عنده ثلاث ركعات بتسليمه واحدة لا- يزداد عنها و لا ينقص. و أول وقته بعد المغرب، و العشاء مقدمة، و آخره
 الفجر». و يشهد له

خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «الوتر في كتاب على واجب، و هو وتر الليل، و المغرب وتر النهار» (١).

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧

أو إجارة، و صلاة الوالدين على الولد الأكبر (١)، و صلاة الأموات.

أما اليومية: فخمسة فرائض (٢): الظهر أربع ركعات و العصر كذلك، و المغرب ثلاث ركعات، و العشاء أربع ركعات و الصبح
 ركعتان. و تسقط في السفر من الرباعيات ركعتان (٣) كما أن صلاة الجمعة أيضاً ركعتان. و أما النوافل: فكثيرة، أكدها الرواتب
 اليومية (٤)، و هي- في غير يوم الجمعة-

لكنه لا يصلح لمعارضة الإجماع و النصوص التي منها

صحيح الحلبي، قال أبو عبد الله (ع) في الوتر: «إنما كتب الله الخمس و ليست الوتر مكتوبة، إن شئت صليتها، و تركها قبيح» (١).

(١) يعني: صلاة القضاء عن الوالدين التي تجب على الولد الأكبر، على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث صلاة القضاء.

(٢) إجماعاً، بل ضرورة من الدين. و النصوص بذلك متواترة.

(٣) إجماعاً، بل ضرورة عندنا كما سيأتي. و كذا ما بعده.

(٤) و عن جماعة كثيرة: التصريح به. و في الجواهر: أنه لا - ريب فيه. و في كلام بعض: أنه من المسلمات بين الأصحاب. و لم أقف

على ما يدل عليه صريحاً. نعم قد يستفاد مما ورد من كثرة الحث على فعلها و مزيد الاهتمام بها، و أنها من علامات المؤمن، و أنها

مكملات للفرائض و ما ورد في بعضها - كصلاة الليل و الوتر و ركعتي الفجر - أنها واجبة، بل في الصحيح الآتي: «إن ترك الست و

العشرين منها معصية»

. لكن في ثبوت الأفضلية بهذا المقدار - لو لا ظهور الإجماع عليه تأملاً ظاهراً،

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨

أربع و ثلاثون ركعة (١):

و لذلك احتمال كون مثل صلاة جعفر (ع) أفضل منها. و أما ما

رواه محمد ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع): «عن أفضل ما جرت به السنة من الصلاة. قال (ع): تمام الخمسين» (١)

فالمراد به أفضلية التمام لا كل صلاة منها. و نحوه ما

رواه يحيى بن حبيب: «سألت الرضا (ع) عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله تعالى من الصلاة، قال (ع): ست و أربعون ركعة فرائضه

و نوافله. قلت: هذه رواية زرارة. قال: أ و ترى أحداً كان أصدع بالحق منه؟» (٢).

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً ادعاه جماعة كثيرة، و الأخبار الدالة عليه مستفيضة. نعم في بعضها: أنها ثلاث. و ثلاثون، بإسقاط الوتيرة،

كموثق حنان: «سأل عمرو بن حريث أبا عبد الله (ع) و أنا جالس، فقال له جعلت فداك أخبرني عن صلاة رسول الله (ص). فقال

(ع): كان النبي (ص) يصلي ثمان ركعات الزوال، و أربعاً الأولى، و ثمانياً بعدها، و أربعاً العصر، و ثلاثاً المغرب، و أربعاً بعد المغرب،

و العشاء الآخرة أربعاً، و ثمانى صلاة الليل، و ثلاثاً الوتر، و ركعتي الفجر، و صلاة الغداة ركعتين.

قلت: جعلت فداك و إن كنت أقوى على أكثر من هذا أ يعذبني الله تعالى على كثرة الصلاة؟ قال (ع): لا. و لكن يعذب على ترك

السنة» (٣).

و يوافقه خبر محمد بن أبي عمير المتقدم

. و في بعضها: أنها تسع و عشرون، بإسقاط أربع من نافلة العصر مع الوتيرة،

كخبر أبي بصير: «سألت

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩

.....

أبا عبد الله (ع) عن التطوع بالليل والنهار. فقال (ع): الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند الزوال، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان، و بعد المغرب ركعتان، و قبل العتمة ركعتان، و فى السحر ثمان ..» (١) و يطابقه خبر يحيى بن حبيب المتقدم وغيره، و فى بعضها:

أنها سبع و عشرون، بإسقاط ركعتين من نافلة المغرب مع ذلك،

كصحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): إني رجل تاجر أختلف و أتجر فكيف لى بالزوال و المحافظة على صلاة الزوال؟ و كم نصلى؟ قال (ع): تصلى ثمان ركعات إذا زالت الشمس، و ركعتين بعد الظهر، و ركعتين قبل العصر فهذه اثنتا عشرة ركعة، و تصلى بعد المغرب ركعتين، و بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة- منها الوتر و منها ركعتا الفجر- و ذلك سبع و عشرون ركعة سوى الفريضة، و إنما هذا كله تطوع و ليس بمفروض، إن تارك الفريضة كافر، و إن تارك هذه ليس بكافر، و لكنها معصية، لأنه يستحب إذا عمل الرجل عملاً من الخير أن يدوم عليه» (٢).

هذا و لكنه لا- مجال للعمل بهذه النصوص فى قبال ما عرفت من الإجماع و النصوص. فلا بد إما من حملها على اختلاف مراتب الفضل- كما عن جماعة- أو على الجعل الأولى و الثانوى- كما يشير اليه موقق سليمان الآتى بالنسبة إلى سقوط الوتر-، أو على اختلاف الجهات المزاحمة العرضية- كما يشير إليه خبر عبد الله بن زرارة عن أبى عبد الله (ع). قال فى حديث طويل: «و عليك بالصلاة الست و الأربعين، و عليك بالحج أن تهل بالإفراد و تنوى الفسخ إذا قدمت مكة ثم قال: و الذى أتاك به أبو بصير من صلاة

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠

ثمان ركعات (١) قبل الظهر، و ثمان ركعات قبل العصر، و أربع ركعات بعد المغرب و ركعتان بعد العشاء من جلوس تعدان بركعة (٢)، و يجوز فيهما القيام (٣) بل هو الأفضل (٤)

الإحدى و خمسين، و الإهلال بالتمتع إلى الحج، و ما أمرناه به من أن يهل بالتمتع، فلذلك عندنا معان و تصارييف لذلك، ما يسعنا و يسعكم و لا يخالف شيء منه الحق و لا يضاده» (١) أو على غير ذلك. و الله سبحانه أعلم.

(١) بهذا الترتيب استفاضت النصوص لو لم تكن قد تواترت.

(٢)

ففى مصحح الفضيل عن أبى عبد الله (ع): «قال: الفريضة و النافلة إحدى و خمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدان بركعة»

«٢»

و

فى حسن البنظى عن أبى الحسن (ع): «و ركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام» (٣).

و نحوهما غيرهما.

(٣) كما عن جماعة التصريح به، منهم الشهيدان و المحقق الثاني و الأردبيلي

لموثق سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية، قائماً أو قاعداً و القيام أفضل، و لا تعدهما من الخمسين» (٤).

و

في خبر الحرث بن المغيرة: «و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبي يصليهما و هو قاعد و أنا أصليهما و أنا قائم» (٥).

(٤) كما عن الروض و يقتضيه موثق سليمان

، بل ظاهر خبر الحرث

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٦.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١

و إن كان الجلوس أحوط (١)، و تسمى بالوتر، و ركعتان قبل صلاة الفجر، و إحدى عشرة ركعة صلاة الليل، و هي ثمان ركعات، و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة واحدة. و أما في يوم الجمعة: فيزداد على الست عشرة أربع ركعات (٢)،

و لا ينافيه ما فيه من مواظبة أبيه (ع) على الجلوس فيهما، لقرب حمله على العذر، كما يشير إليه

خبر سدير: «قلت لأبي جعفر (ع): أ تصلى النوافل و أنت قاعد؟ فقال (ع): ما أصليهما إلا و أنا قاعد منذ حملت هذا اللحم و بلغت هذا السن» (١).

نعم قد ينافي ذلك ما دل على أنهما تعدان بركعة فإن ذلك إنما يكون مع الجلوس فيهما. اللهم إلا أن يقال: إنهما في حال القيام أيضاً تعدان بركعة مع غض النظر عن فضل القيام، فإن القيام له فضل في نفسه لا يرتبط بالركعتين، لأنه مستحب نفسي، و ليس كالقيام المشروع في غيرهما من النوافل، فإنه مستحب غيري. أو يراد أن ذلك.

إنما هو في أصل التشريع، فلا ينافي أفضلية القيام بدلا عن الجلوس، و إن عدت بالقيام ركعتين، و تكون النوافل حينئذ خمسا و ثلاثين، فإن ذلك العدد بالعرض لا بالأصل، كما أن جواز الجلوس في عامة النوافل يوجب رجوع النوافل إلى سبع عشرة ركعة بالعرض. فلاحظ.

(١) لما قد يظهر من كلام جماعة - حيث اقتصروا على فعلها جالسا - من تعيين الجلوس فيهما. و مثله ظاهر بعض النصوص.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة و يشهد به النصوص، فقد روى ذلك الفضل بن شاذان

«٢» و البنزطي

«٣» و يعقوب بن يقطين

«٤» و مراد بن

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب القيام حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٦.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١٠.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢
 فعدد الفرائض سبع عشرة ركعة، و عدد النوافل ضعفها بعد عدّ الوتيرة بركعة، و عدد مجموع الفرائض و النوافل إحدى و خمسون.
 هذا و يسقط في السفر نوافل الظهرين (١) و الوتيرة على الأقوى (٢).

خارجة

- «١» و غيرهم. و عن الإسكافي: إنها تزيد ست ركعات. و يشهد له صحيح سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع): «سألته عن الصلاة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال؟ قال (ع): ست ركعات بكرة، و ست بعد ذلك اثنتي عشرة ركعة، و ست ركعات بعد ذلك ثمانى عشرة ركعة، و ركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة، و ركعتان بعد العصر فهذه ثنتان و عشرون ركعة» (٢).
 و عن الصدوقين: أنه كسائر الأيام، و يشهد له صحيح الأعرج: «عن صلاة النافلة يوم الجمعة. فقال (ع): ست عشرة ركعة قبل العصر ثم قال (ع): و كان على (ع) يقول: ما زاد فهو خير» (٣).

و قريب منه صحيح سليمان بن خالد

«٤». لكن الأول مهجور، فلا مجال للعمل به إلا أن يبنى على قاعدة التسامح.

و الأخيرين لا ينافيان دليل زيادة، كما لعله ظاهر.

- (١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً حكاه جماعة كثيرة. و تشهد به النصوص المتجاوزة حد الاستفاضة، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الصلاة تطوعاً في السفر. قال (ع): لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئاً نهراً». (٢) كما هو المشهور، و عن المنتهى: نسبه إلى ظاهر علمائنا (رض)

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١٢.
 (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٥.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٩.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣

.....

بل عن السرائر: الإجماع عليه، لإطلاق مثل

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء إلا المغرب ثلاث» (١).

و نحوه

صحيح أبي بصير، إلا أنه قال: «إلا المغرب فان بعدها أربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر» (٢).

و

في خبر أبي يحيى الحنات: «سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة النافلة بالنهار في السفر. فقال: يا بني لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» (٣).

و عن النهاية و المذهب البارع: جواز فعلهما. و نسب إلى ظاهر الفقيه و العلل و العيون، و الروضة: أنه قوى. و عن الذكرى: أنه قوى إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه. و عن مجمع البرهان: أنه جيد لو لا الإجماع

لرواية الفضل عن الرضا (ع): «و إنما صارت العتمة مقصورة و ليست تترك ركعاتها لأن الركعتين ليستا من الخمسين و إنما هي زيادة في الخمسين تطوعاً ليتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع» (٤).

و طريق الفقيه إلى الفضل عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و على بن محمد ابن قتيبة، و الأول: من مشايخ الصدوق المعبرين الذين أخذ عنهم الحديث كما في المدارك. و الثاني: من مشايخ الكشي و عليه اعتمد في رجاله، كما في النجاشي و الخلاصة. و في الثاني - في ترجمة يونس بن عبد الرحمن - روى الكشي حديثاً صحيحاً عن علي بن محمد القتيبي .. إلى أن قال:

«و في حديث صحيح عن علي بن محمد القتيبي ..» و قد ذكره في الخلاصة في قسم الموثقين، فالرواية معتبرة يمكن الخروج بها عما عرفت، كما تقدم

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤

[مسألة ١) يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين]

(مسألة ١) يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين (١)

عن الشهيد و غيره. و أما نقل الإجماع فموهون بمخالفة من عرفت. و عن كشف الرموز: أنه ممنوع. و إعراض المشهور عنها لا يقدح بعد احتمال بنائهم على كون المقام من التعارض بين الرواية و غيرها، و أن الترجيح مع الثاني لصحة السند و كثرة العدد.

فالتأمل يقضى بعدم سقوط الرواية عن الحجية، لا سيما مع تأييدها أو اعتضاها

بصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الصلاة تطوعاً في السفر. قال (ع): لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئاً نهاراً» (١)

و بقاعدة التسامح. و لا يعارضها ما دل على السقوط، إذ به لا يخرج المورد عن صدق كونه مما بلغ عليه الثواب. نعم لو كان مفاد أدلة السقوط الحرمة الذاتية اقتضت خروجه عن ذلك، لاختصاصها بما بلغ المكلف عليه الثواب محضاً. لكن أدلة السقوط لا تفيد ذلك. و

بما

في رواية رجاء بن أبي الضحاك المروية عن العيون: «ان الرضا (ع) كان يصلي الوتيرة في السفر» [١].

و في مفتاح الكرامة: «الرواية معتمد عليها، مقبولة مشتهرة، مشتملة على أحكام معلومة مفتى بها عند الفقهاء». و بإمكان دعوى

انصراف نصوص السقوط عن الوتيرة، لعدم كونها من الرواتب بل إنما زيدت ليتم بها عدد النوافل، كما في بعض النصوص فلاحظ.

(١) كما هو المشهور، و عن ظاهر الغنية و صريح إرشاد الجعفرية:

الإجماع عليه. و يشهد له

خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن

[١] لم أعر عليه في مظان وجوده في الوسائل، نعم يذكره صاحب الجواهر في هذه المسألة و لكنه ذكر انه لم يعثر عليه في نسخته من العيون فلاحظ ص ٤٧ و ٥٠ من ج ٧ ط نجف.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥

.....

جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل يصلى النافلة أ يصلح له أن يصلى أربع ركعات لا يسلم بينهما؟ قال (ع): لا إلا أن يسلم بين كل ركعتين» «١»

و

رواية أبي بصير المروية عن مستطرفات السرائر عن كتاب حرير: «قال أبو جعفر (ع) - في حديث -: و افصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم» «٢».

لكنهما لا يدلان على عدم مشروعية صلاة ركعة، بل في عمومهما لما عدا الرواتب تأمل. و لذلك قال في محكي مجمع البرهان: «الدليل على عدم الزيادة و النقيضة غير ظاهر، و ما رأيت دليلاً صريحاً صحيحاً على ذلك، نعم ذلك مذكور في كلام الأصحاب، و الحكم به مشكل، لعموم مشروعية الصلاة. و صدق التعريف المشهور على الواحدة و الأربع ..». لكن عموم المشروعية ليس وارداً لبيان الكيفية، فلا مجال للتمسك بإطلاقه و إن صدق التعريف على الواحدة و الأكثر. و حينئذ لا بد في إثبات الكيفية من الرجوع إلى دليل آخر، و الأصل عدم المشروعية.

فإن قلت: لا إشكال في أصل مشروعية الركعة، و إنما الشك في مشروعيتها مفصولة بالتشهد و التسليم و موصولة بركعة أخرى، فيرجع الشك إلى الشك في جزئية الركعة الثانية، و الشك في مانعية التشهد و التسليم، و الأصل البراءة.

قلت: لا مجال للرجوع إلى البراءة في هذه المقامات، لا العقلية، للعلم بعدم العقاب. و لا مثل حديث الرفع الامتاني، لعدم الامتنان في الرفع المذكور، بل هو خلاف الامتنان، نظير رفع الاستحباب الحرجي مع أنهما لا يثبتان مشروعية المقدار المعلوم. و لأجل ذلك أيضاً لا يجري استصحاب

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦

إلا الوتر فإنها ركعة (١) و يستحب في جميعها القنوت، حتى

العدم، فلا يمكن التعبد بالمقدار المعلوم مع التشهد و التسليم.

فان قلت: أدلة المشروعية وإن لم تكن واردة في مقام بيان الكيفية، لكن عدم بيان الكيفية فيها يقتضى الاعتماد على بيان الكيفية في غيرها، و حيث أن الكيفية في غيرها مختلفة، لكونها بعضها وترأ، كصلاة الوتر و صلاة الاحتياط، و بعضها ثنائية كالصبح، و بعضها ثلاثية كالمغرب، و بعضها رباعية كالظهرين و العشاء، كان الظاهر هو التخيير بين الكيفيات المذكورة.

قلت: هذا الظهور ممنوع، إذ من الجائز قريباً أن يكون قد اعتمد على خصوص الثنائية، لأنها الغالب الشائع، لكون النوافل الرواتب كذلك، و كذا الفرائض في أصل التشريع، و الصبح، و الجمعة، و العيدان، و الآيات، و لا سيما بملاحظة أن محل الكلام النوافل غير الرواتب، و حملها على خصوص الرواتب أولى من حملها على غيرها، فالإطلاق المقامى يوجب البناء على كون النوافل غير الرواتب ثنائية كالرواتب. هذا كله مضافاً إلى رواية الفضل عن الرضا (ع) بالسند المتقدم في المسألة السابقة الذى قد عرفت اعتباره قال (ع) «الصلاة ركعتان ركعتان فذلك جعل الأذان مثنى مثنى» (١).

(١) يعنى: مفصولة عن الشفع بالتسليم. إجماعاً صريحاً و ظاهراً، كما عن الخلاف و المنتهى و التذكرة و غيرها. و تدل عليه النصوص، كصحيح معاوية بن عمار: «قال لى: اقرأ فى الوتر فى ثلاثين ب (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، و سلم فى الركعتين، توقظ الراقد، و تأمر بالصلاة» (٢)

و،

مصحيح سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (ع): «الوتر ثلاث ركعات و تفصل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧

الشفع على الأقوى (١) فى الركعة الثانية. و كذا يستحب فى مفردة الوتر.

بينهن» (١)

و،

مصحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «الوتر ثلاث ركعات ثنتان مفصولة و واحدة» (٢).

و نحوها غيرها. لكن

فى خبر كردويه الهمدانى: «سألت العبد الصالح عن الوتر. فقال (ع): صلاة» (٣)

و

فى صحيح يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التسليم فى ركعتى الوتر. فقال (ع): إن شئت سلمت و إن شئت لم تسلم»

(٤)

و نحوه صحيح معاوية بن عمار

(٥). و لأجلها قال فى محكى مجمع البرهان:

«الجمع بالتخيير حسن كما هو مذهب العامة». و فى المدارك: «لوقيل بالتخيير بين الفصل و الوصل و استحباب الفصل كان وجهاً قوياً». إلا أنه لا مجال للعمل بهذه النصوص بعد حكاية الإجماع على خلافها، فيتعين حملها على التقيّة، أو غيرها.

(١) كما عن جماعة التصريح به، بل عن بعض: نفى الخلاف فيه إلا من شيخنا البهائى - فى حواشى مفتاح الفلاح - و بعض من تبعه.

لعموم ما دل على مشروعيته في كل صلاة فرضاً و نفلًا، و خصوص
 خبير رجاء بن أبي الضحاك في حكاية فعل الرضا (ع) في طريقه إلى خراسان قال: «ثُمَّ يقوم فيصلى ركعتي الشفع .. إلى أن قال: و
 يقنت في الثانية قبل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٨.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٦.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨

[مسألة ٢) الأقوى استحباب الغفيلة]

(مسألة ٢) الأقوى استحباب الغفيلة (١) و هي: ركعتان

الركوع» (١).

لكن شيخنا البهائي قال في محكي حواشيه: «القنوت في الوتر إنما هو في الثالثة، و أما الأوليان المسماتان بالشفع فلا قنوت فيهما».
 و استدل على ذلك

بصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «القنوت في المغرب في الركعة الثانية، و في الغداة و العشاء مثل ذلك، و في الوتر في الركعة
 الثالثة» (٢).

و ناقشه جماعة ممن تأخر عنه بحمل الصحيح على محامل كلها خلاف الظاهر، مثل الحمل على التقيّة. أو على كون:

«في المغرب»

خبير المبتدأ و قوله (ع):

«في الركعة الثانية»

بدل بعض من كل، و كذا ما بعده، فلا يدل على حصر قنوت الصلوات المذكورة في الركعات المزبورة و إنما يدل على حصر مواضع
 القنوت في الصلوات المذكورة، الذي لا- إشكال في وجوب الخروج عنه، بالحمل على مزيد الاهتمام بها و الأفضلية. أو على كون
 المراد بالوتر الموصولة للتقيّة لا المفصولة. أو نحو ذلك. و الذي دعاهم إلى هذه المحامل ظهور التسالم على ثبوت القنوت في الشفع.
 و في كفاية ذلك في جواز رفع اليد عن ظاهر الصحيح تأمل. نعم لو بنى على قاعدة التسامح و الاكتفاء بها بفتوى الفقيه أمكن الفتوى
 بالاستحباب. لكن ثبوت القاعدة محل إشكال أو منع كما سبق. و أما عموم مشروعية القنوت في كل صلاة فلا يكفي في تطبيق قاعدة
 التسامح لو بنى عليها، إذ بعد التقييد بالصحيح يكون المراد من العام ما عدا الشفع، فلا يتحقق البلوغ، نظير التخصيص بالمتصل. فتأمل
 جيداً.

(١) التي تدل عليها رواية هشام بن سالم المروية في محكي مصباح

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩

بين المغرب والعشاء- ولكنها ليست من الرواتب- يقرأ فيها في الركعة الأولى بعد الحمد (وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاظِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ)، وفي الثانية بعد الحمد: (وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ

الشيخ

«١»، و

في محكي فلاح السائل عن الصادق (ع): «من صلى بين العشاءين ركعتين قرأ في الأولى الحمد وقوله تعالى (وَذَا التُّونِ .. إلى قوله وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ)، وفي الثانية الحمد وقوله تعالى:

(وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ .. إلى قوله تعالى إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)، فاذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال: (اللهم إني أسألك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا أنت أن تصلى على محمد وآل محمد وأن تفعل بي كذا وكذا) ثم تقول: (اللهم أنت ولي نعمتي والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فأسألك بحق محمد وآل محمد إلا (لما) قضيتها لي) ويسأل الله جل جلاله حاجته أعطاه الله تعالى ما سأل» [١]. و ظاهر الأكثر ما في المتن من كونها غير نافلة المغرب، ويشهد له- كما في الجواهر- «عدم رجحان قراءة الآيتين في نافلة المغرب لخلو النصوص والفتاوى عنها، بل الموجود فيها قراءة غير ذلك من السور كما لا يخفى على من لاحظها». وعن بعض: إنكار ذلك، لقاعدة توقيفية العبادة، و لحرمة التطوع في وقت الفريضة، و لما ورد من أنهم (ع)

[١] مستدرک الوسائل باب: ١٥ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ٣ و المنقول في المتن فيه نقصان عما هو في المصدر.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠

مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) ويستحب أيضاً بين المغرب والعشاء

ما كانوا يصلون غير نافلة المغرب

. و الجميع كما ترى، إذ الأولان لا مجال لهما مع الدليل، فان طريق الشيخ إلى هشام صحيح كما يظهر من ملاحظة الفهرست. و الثالث يمكن أن يكون وارداً لبيان عدد النوافل المتعلقة بالفرائض لا غير، و إلا فقد ورد أنهم (ع) يصلون في اليوم و الليل ألف ركعة . فالعمدة ملاحظة الرواية المذكورة، و أنها ظاهرة في صلاة أخرى مباينة لها خارجاً، أو مفهوماً- مع إمكان اتحادهما خارجاً- أو واردة لتشريع خصوصية في نافلة المغرب لا غير. و لازم الأول جواز فعلهما معاً قدم الغفيلة أو النافلة. و لازم الأخير عدم جواز فعلهما معاً مطلقاً، إذ مع تقديم الغفيلة يكون قد جاء بالنافلة فلا مجال لفعلها ثانياً لسقوط الأمر بها، و مع تقديم النافلة لا مجال لفعل الغفيلة، لسقوط مشروعيتها خصوصية بسقوط الأمر بذات النافلة، و المفروض أن دليل الغفيلة لا يشرع أصل الصلاة، و إنما يشرع الخصوصية في صلاة مشروعة، فتسقط الخصوصية بسقوط الأمر بالصلاة. و لازم الوسط جواز احتسابها من نافلة المغرب و عدمه، إذ المفروض عليه إمكان اتحادهما خارجاً، فمع قصد الأمرين بفعل الغفيلة يكون امتثالاً لأمرها و لأمر نافلة المغرب، و مع قصد أمرها لا غير يشرع الإتيان بالنافلة بعدها. و أظهر الوجوه أوسطها، لإطلاق كل من دليلي النافلة و الغفيلة، الموجب لجواز اتحادهما خارجاً، فيسقط الوجه

الأول. ولأن ظاهر دليل الغفيلة تشريع الصلاة المقيدة بالخصوصية لا تشريع الخصوصية فقط في ظرف مشروعيتها الصلاة، فيسقط الوجه الأخير.

هذا و

قد أرسل الصدوق في الفقيه عن النبي (ص) أنه قال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١

.....

□

«تفعلوا في ساعة الغفلة ولو بركتين خفيفتين فإنهما تورثان دار الكرامة قيل: يا رسول الله و ما معنى الخفيفتين؟ قال (ص): الحمد وحده.

قيل: و ما ساعة الغفلة؟ قال (ص): بين المغرب والعشاء» [١].

و رواه مسنداً في العلل، و ثواب الأعمال، و معاني الأخبار. و رواه الشيخ و غيره بتفاوت يسير.

و في الذكرى قال: «تستحب ركعتان ساعة الغفلة و قد رواه الشيخ» [١]، ثم نقل الرواية المذكورة ثمى قال: «و يستحب أيضاً بين

المغرب والعشاء ركعتان»، و روى رواية هشام السابقة

، و ظاهره أن هذه هي صلاة الغفلة، و ما سبق صلاة أخرى غيرها. و كأنه لاختلافهما ذاتاً بالاشتغال على الآيتين و عدمه، و أثراً بكون

الأولى لقضاء الحاجة و الثانية لزيادة الثواب. لكن من المحتمل أن يكون الاختلاف بينهما من قبيل الاختلاف بين المطلق و المقيد،

لعدم اعتبار الخفة في هذه كما تشهد به (لو) الوصلية، و من الجائز أن يكون للمقيد خصوصية موجبة لقضاء الحاجة زائداً على الأثر

الأخرى، و حينئذ فمقتضى إطلاق دليل هذه أنها عين الأولى منطبقاً عليها قهراً انطباق المطلق على المقيد. و يشهد بذلك أنه

زاد في محكي فلاح السائل على رواية هشام المتقدمة قوله: «فإن النبي (ص) قال: لا تتركوا ركعتي الغفلة و هما ما بين العشاءين».

بناء على أنه من تنمة الحديث لا من كلام ابن طاموس.

ثم إن الظاهر من قولهم (ع):

«ما بين العشاءين»

ما بين الفرضين

□

[١] الوسائل باب: ٢٠ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ١، و ليس في الفقيه و لا- الوسائل قوله: (قيل يا رسول الله ..) و إنما

المذكور فيهما: (و ساعة الغفلة بين المغرب والعشاء الآخرة) و نقل المؤلف- دام ظلّه- في نسخته من الوسائل ان هذه الجملة ذكرها

المؤلف في العلل منه لا جزء من الحديث. و قد نقل صاحب الحدائق قوله (قيل يا رسول الله .. الى قوله: وحده) عن فلاح السائل، و

نقل قوله (و ما ساعة الغفلة ..) عن التهذيب.

(١) راجع الذكرى- التنبيه- السادس عشر من فصل أعداد الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢

صلاة الوصية (١)، و هي أيضاً ركعتان يقرأ في أولهما- بعد الحمد- ثلاث عشرة مرة سورة: (إِذْ قَالَ لُوطُ لَأَرْضِ).

و في الثانية- بعد الحمد- سورة التوحيد خمس عشرة مرة.

[مسألة ٣) الظاهر أن الصلاة الوسطى التي تتأكد المحافظة عليها هي الظهر]

(مسألة ٣) الظاهر أن الصلاة الوسطى التي تتأكد المحافظة عليها هي الظهر (١)، فلو نذر أن يأتي بالصلاة الوسطى في المسجد، أو في أول وقتها- مثلاً- أتى بالظهر.

فإنه المتعارف في إطلاق اللفظ المذكور في النصوص و الفتاوى، لا ما بين الوقتين، كما يشير إليه أيضاً ما في بعض أخبار الباب من قوله (ع): «ما بين المغرب والعشاء الآخرة».

لكن في جواز الإتيان بها و لو مع تأخير العشاء عن وقتها الفضيلي تأملاً، لإمكان دعوى انصراف النصوص إلى المتعارف في ذلك الزمان من إيقاع المغرب عند غروب الشمس و العشاء وقت الشفق، و لا سيما بملاحظة أن في بعض النصوص توقيتها بما بين المغرب و العشاء، و من المحتمل قريباً إرادة ما بين الوقتين، فالأحوط عند تأخير العشاء عن وقتها المذكور الإتيان بالغفيلة برجاء المطلوبة.

(١)

روى ذلك الشيخ في المصباح مرسلًا عن الصادق (ع) كما في المتن، و زاد: «فان من فعل ذلك في كل شهر كان من الموقنين، فان فعل ذلك في كل سنة كان من المحسنين، فان فعل ذلك في كل جمعة كان من المخلصين فان فعل ذلك في كل ليلة زاحمني في الجنة و لم يحص ثوابه إلا الله تعالى» (١).

و الكلام في أنها نافلة مستقلة غير نافلة المغرب. أو أنها يمكن احتسابها منها، هو الكلام في صلاة الغفيلة، بل يمكن الإتيان بالآيتين السابقتين فتحسب صلاة الغفيلة. فلاحظ.

(٢) كما هو المشهور، بل عن الخلاف: إجماع الطائفة عليه. و يشهد

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣

[مسألة ٤) النوافل المرتبة و غيرها يجوز إتيانها جالساً]

(مسألة ٤) النوافل المرتبة و غيرها يجوز إتيانها جالساً (١)

به جملة من النصوص، منها صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)- في حديث- «قال (ع): و قال تعالى ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (١) و هي صلاة الظهر» (٢).

و نحوه صحيحه الآخر

«٣»، و مصحح أبي بصير

«٤» و غيرهما، و عن السيد: أنها العصر مدعيًا إجماع الشيعة أيضاً. و يشهد له ما

رواه الصدوق عن الحسن بن علي (عليهما السلام)، قال (ع): «و أما صلاة العصر فهي الساعة التي أكل آدم .. إلى أن قال:

و أوصاني أن أحفظها من بين الصلوات» (٥).

و نحوه مرسل على بن إبراهيم. لكن الإجماع ممنوع جداً، كيف؟! و لم يعرف القول بذلك لغيره. و الخبران ضعيفان في نفسيهما لا يقاومان ما سبق. و عن العامة أقوال كثيرة، فعن بعض: أنها الظهر، و عن آخر: أنها المغرب، و عن ثالث: أنها العشاء، و عن رابع، أنها الصبح، و عن خامس: أنها مجموع الصلوات. و مستند الجميع اعتبارات لا تستحق ذكراً و لا رداً، فراجع المطولات.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الخلاف و المعبر و التذكرة و المنتهى و غيرها دعوى الإجماع عليه، و يشهد به النصوص الكثيرة

كمصحح سهل بن اليسع: «سأل أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يصلى النافلة قاعداً و ليست به علة في سفر أو حضر. فقال (ع):

(١) البقرة: ٢٣٨.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

(٣) لعل المراد منه ما في المستدرک باب: ٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها الحديث الأول أو غيره مما يرويه عن زرارة.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤

و لو في حال الاختيار، و الأولى حينئذ عدّ كل ركعتين بركعة (١)، فيأتي بنافلة الظهر مثلاً ست عشرة ركعة، و هكذا في نافلة العصر. و على هذا يأتي بالوتر مرتين، كل مرة ركعة.

لا بأس به» (١)، و

خير أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «إنا نتحدث نقول: من صلى و هو جالس من غير علة كانت صلاته ركعتين بركعة و سجدين بسجدة. فقال (ع): ليس هو هكذا هي تامة لكم» (٢).

و نحوهما غيرهما. و عن الحلبي (ره): منع ذلك إلا في الوتيرة و على الراحلة مدعياً خروجهما بالإجماع، للأصل مع شذوذ الرواية المجوزة. لكن في الذكرى قال: «دعوى الشذوذ هنا مع الاشتهار بيننا عجيب» و هو كما ذكر لاستفاضه النصوص المعتمدة بذلك، مع تكثر دعوى الإجماع على العمل بها.

(١)

فقى خبر محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكسل أو يضعف فيصلى التطوع جالساً. قال (ع): يضعف كل ركعتين بركعة» (٣)

و ،

في صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع) قال: «سألته عن المريض إذ كان لا يستطيع القيام كيف يصلى؟ قال (ع): يصلى النافلة و هو جالس و يحسب كل ركعتين بركعة. و أما الفريضة فيحسب كل ركعة بركعة و هو جالس إذ كان لا يستطيع القيام» (٤)

و ،

في خبره عنه (ع): «عن رجل صلى نافلة و هو جالس من غير علة كيف يحسب صلاته؟

قال (ع): ركعتين بركعة» (٥).

و قريب منها غيرها.

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب القيام حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب القيام حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب القيام حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب القيام حديث: ٥.
 (٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب القيام حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥

[فصل فى أوقات اليومىة و نوافلها]

إشارة

فصل فى أوقات اليومىة و نوافلها وقت الظهرين ما بين الزوال (١)

فصل فى أوقات اليومىة و نوافلها

(١) بإجماع المسلمين، كما عن الخلاف. و المعتبر و التذكرة و نهاية الأحكام. و بلا خلاف بين أهل العلم، كما عن المسائل الناصرية و المنتهى و مجمع البرهان و شرح رسالة صاحب المعالم. و إجماعاً، كما عن الغنية و الذكري. نعم عن ابن عباس و الحسن و الشعبي: أجزاء صلاة المسافر لو صلى قبل الزوال. و خلافهم - لو ثبت - لا يعول عليه، لمخالفته لقوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ عَلَيْكَ الشَّمْسُ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ ..) «١»

و الدلوک هو الزوال، كما عن جماعة من أهل اللغة. و لو ثبت أن معناه غير ذلك فلا ينطبق على ما ذكروه. و يدل على ذلك أيضاً جملة من النصوص

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر» «٢»

و ،

مصحيح عبيد بن زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر و العصر. فقال (ع): إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت فى وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس» «٣»

و ،

خبر مالك الجهنى: «سألت

(١) الاسراء - ٧٨.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦

.....

أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر، فقال (ع): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «١»

.. إلى غير ذلك.

نعم قد يظهر من جملة من النصوص خلاف ذلك،
 كمصحح إسماعيل ابن عبد الخالق: «سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر فقال (ع):
 بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك، إلا في يوم الجمعة أو في السفر فإن وقتها حين تزول الشمس» (٢)
 - ونحوه موثق سعيد الأعرج

«٣»- و

خير زرارة: «وقت الظهر على ذراع» (٤).

و نحوها غيرها. وقد سرد في الجواهر جملة كثيرة استظهر منها المنافاة لما سبق. لكن بعضها ظاهر في تحديد الآخر،
 كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «أنهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدمان و وقت العصر بعد ذلك قدمان»
 «٥».

و نحوه في ذلك

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن وقت الظهر. فقال: ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراعان من وقت الظهر،
 فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس ..» (٦)

و نحوهما مضمرا بن أبي نصر
 «٧» و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

[١]

[١] الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٤ و يحتمل ان يريد به الحديث ٢٣ من الباب المزبور لكن الظاهر إرادة الأول و ان
 ذكر الثاني في الجواهر، لأن الثاني لا يتكفل تحديد الآخر.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٩.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧

و المغرب (١)

و بعضها محتمل لذلك كمصحح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)

«١» و إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (ع)

«٢»، و موثق زرارة الحاكي رواية عمر بن سعيد

«٣». و بعضها ظاهر في أفضلية الصلاة على القدم و القدمين من الصلاة على القدمين و الأربعة أقدام، كصحيح ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (ع)

«٤». و بعضها ظاهر في نهاية وقت الفضيلة، كصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع)

«٥». و بعضها محتمل لأول وقت الفضيلة، كخبر ابن بكير الحاكي قصة دخول عمه زرارة على الصادق (ع) و خروجه عنه من غير أن يجيبه

«٦». إذ لم يعلم أن الذراع و الذراعين اللذين سبق ذكرهما لزرارة كانا تحديداً لأول وقت الفضيلة أو الاجزاء.

و بالجملة: أكثر النصوص المذكورة في الجواهر غير ظاهرة المنافاة لما سبق، أو ظاهرة فيما هو أجنبي عنه. و كيف كان يجب حمل النصوص المنافية على وجه لا ينافي ما عرفت، لما عرفت من دعوى الإجماع على التوقيت بالزوال، بل ادعى عليه ضرورة المذهب أو الدين.

(١) على المشهور شهرة عظيمة. بل في الجواهر: نفى الخلاف المعتد به عندنا. و يشهد له جملة من النصوص، كمصحح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع): «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٢.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٥.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨

.....

إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل هذه» (١)

و

خبره: «لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس. و لا تفوت صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» (٢)

و،

خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «أحب الوقت إلى الله عز و جل أوله حين يدخل وقت الصلاة فصَلِّ الفريضة فان لم تفعل فإنك في وقت منهما حتى تغيب الشمس» (٣)

و مرسل داود بن فرقد الآتي

«٤». و عن المبسوط: انتهاء وقت الظهر للمختار بصيرورة الظل مثل الشاخص.

و عن القاضي: ذلك أيضاً حتى للمضطر. و عن ابن أبي عقيل: انتهاء وقت المختار بالذراع. و نحوه عن المقنعة. و عن أبي الصلاح:

انتهاء وقته بأربعة أسباع. و نحوه ما عن نهاية الشيخ و عمل يوم و ليلة. و عن التهذيب:

ذلك مطلقاً. كما أنه عن المقنعة: انتهاء وقت العصر للمختار باصفرار الشمس.

و عن أكثر كتب الشيخ و القاضي و الحلبي و الطوسي: انتهاء وقته إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه. و عن ابن أبي عقيل: انتهاء وقته

بالذراعين.

ومستند هذه الأقوال أخبار غير ظاهرة، أو ظاهرة لكنها محمولة على وقت الفضيلة جمعاً - كما يشير إليه بعضها - وغيره، ففي صحيح ابن سنان عن الصادق (ع): «لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنه وقت من شغل أو نسي أو أسها أو نام، وليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو علة» «٥»
، و مرسل

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.

(٤) يأتي ذكره في التعليقة اللاحقة.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩

و يختص الظهر بأوله مقدار أداؤها (١) بحسب حاله، و يختص

الفقيه: «أوله رضوان الله و آخره عفو الله و العفو لا يكون إلا عن ذنب» «١»

و

مصحيح الحلبي: «ان رسول الله (ص) قال: الموتور أهله و ماله من ضيع صلاة العصر. قلت: و ما الموتور أهله و ماله؟ قال (ص): لا يكون له في الجنة أهل و لا مال يضيعها فيدعها متعمداً حتى تصفر الشمس و تغيب» «٢»

و

خبر ربي: «إنا لنقدم و نؤخر و ليس كما يقال: من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، و إنما الرخصة للناسي و المريض و المدنف و المسافر و النائم في تأخيرها» «٣».

فان ملاحظة مجموع النصوص المذكورة و نحوها توجب الجزم بامتداد الوقت إلى الغروب غير أن الأفضل التقديم على ما سيأتي إن شاء الله في الوقت الفضيلي. فلاحظ و تأمل.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن المنتهى:

نسبته إلى علمائنا، و عن نجيب الدين: أنه نقل الإجماع عليه جماعة، و عن العلامة و الشهيد: نسبة الخلاف إلى الصدوق، و عن جامع المقاصد و المدارك:

نسبته إلى الصدوقين. و نوقش في النسبة المذكورة. و كيف كان فيدل على المشهور

مرسل داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلى المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلى أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر حتى تغيب الشمس» «٤»

، و صحيح الحلبي - في

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

- (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.
 (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠

.....

حديث-

قال: «سألته عن رجل نسى الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر عند غروب الشمس. فقال (ع): إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم يصلى العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعاً، ولكن يصلى العصر فيما قد بقي من وقتها ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها» (١)
 ، فإن الظاهر من تأخير العصر المنهى عنه هو فعل الظهر أولاً ثم فعلها وحينئذ فالحكم بفوتها حينئذ معاً لا بد أن يكون لبطان الظهر من جهة وقوعها في غير الوقت.

وهذان الحديثان هما العمدة في أدلة الاختصاص. أما

صحيح ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع): «إن نام رجل أو نسي أن يصلى المغرب والعشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصليهما وإن خشي أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة» (٢)
 ، ونحوه موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«٣». فالأمر بفعل العشاء فيهما أعم من خروج وقت المغرب، لجواز أن يكون لأهمية العشاء حينئذ. ونحو الأمر بفعل العصر في جملة من النصوص الواردة في الحائض إذا طهرت في وقت العصر

«٤» ولعل هذا الوجه في نسبة الوقت إلى العصر فيها وفي غيرها. ومن ذلك يظهر حال

صحيحه إسماعيل بن أبي همام عن أبي الحسن الرضا (ع): «فى الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر: أنه يبدأ بالعصر ثم يصلى الظهر» (٥)

هذا و يعارض هذه النصوص

مصحح عبيد المتقدم: «إذا زالت الشمس

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٨.
 (٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.
 (٤) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض.
 (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت: حديث: ١٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١

.....

فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس» (١)

و دلالتها على الاشتراك ظاهرة، بل متكررة و متأكدة، فإنه ظاهر الجزء مؤكداً بقوله (ع):

«جميعاً»

، و بالاستثناء أيضاً، فإن الاستثناء مما يؤكد العموم، و لا سيما إذا كان منقطعاً كما فى الرواية، فإن الظاهر من قوله (ع):
«إلا أن هذه ..»

مجرد الترتيب، فلا يكون الاستثناء متصلاً لعدم منافاة ما قبله حينئذ له بوجه و قوله (ع):

«ثم أنت ..»

ظاهر فى أنه إذا دخل وقتها جميعاً تكون فى وقت منهما جميعاً إلى الغروب، فتكون نسبة جميع أجزاء الوقت المذكور إلى كل واحدة من الصلاتين نسبة واحدة بلا فرق بين الصلاتين أصلاً و

صحيح زرارة المتقدم: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء» «٢»
و

رواية سفيان ابن السمط عن أبى عبد الله (ع): «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» «٣».

و نحوها رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح (ع)

«٤» و مالك الجهنى عن أبى عبد الله (ع)

«٥»، و إسماعيل بن مهران عن الرضا (ع)

«٦». و الجمع بين رواية ابن فرقد

و بينها كما يكون بحمل دخول الوقتين على دخول مجموعهما على الترتيب فلا ينافى الاختصاص، نظير

رواية عبيد فى قوله تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ): قال (ع): إن الله تعالى

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢

.....

افترض أربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل» «١»

يكون أيضاً بحمل رواية ابن فرقد

على دخول الوقت الفعلى بملاحظة اعتبار الترتيب بين الصلاتين، نظير

خبر زرارة: «و إذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٢»

و

رواية ابن أبى منصور «إذا زالت الشمس فصليت سبحتك فقد دخل وقت الظهر» «٣»

و ،

خير مسمع: «إذا صليت الظهر فقد دخل وقت العصر» «٤»

و

رواية ذريح: «متى أصلى الظهر؟ فقال (ع): صلّ الزوال ثمانية ثم صلّ الظهر» «٥».

و استضعاف هذا الحمل في الجواهر من أجل أنه لا يختص بمقدار الأربع، بل هو مطرد في عامة الوقت. ضعيف من أجل أن مقدار أداء الظهر بعد الزوال لا يمكن فيه فعل العصر أصلاً، بخلاف ما بعده، فإنه يمكن فعلها فيه و لو من جهة فعل الظهر في أول الوقت. و لا تبعد دعوى كون الحمل الثاني أقرب، بل لعله مراد جماعة من القائلين بالاختصاص كما يظهر من أدلتهم عليه، مثل ما في المختلف: «لأن الإجماع واقع على

أن النبي (ص) صلى الظهر أولاً و قال: صلوا كما رأيتموني أصلى» «٦»

و ما عنه أيضاً من أن القول بالاشتراك حين الزوال مستلزم إما للتكليف بما لا يطاق أو خرق الإجماع. و ما عن الروض من أن ضرورة الترتيب تقتضى الاختصاص. و ما عن المدارك من أنه لا معنى لوقت الفريضة إلا

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٦) المختلف المسألة الثالثة من فصل الأوقات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣

.....

ما جاز إيقاعها فيه، و لا يجوز إيقاع العصر عند الزوال لا عمداً و لا مع النسيان، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، و عدم ما يدل على الصحة.

و نحو ذلك. فإن ملاحظه أمثال هذه الأدلة تقتضى بأن مراد القائلين بالاختصاص ما يكون ملازماً لاعتبار الترتيب لا ما يكون بالمعنى الملازم للتوقيت. و لعله إلى هذا يشير الحل في محكي كلامه، من أن الاختصاص قول المحصلين من أصحابنا الذين يلزمون الأدلة و المعاني لا العبارات و الألفاظ يعنى: أن الاشتراك غير معقول مع البناء على اعتبار الترتيب.

نعم يبقى الإشكال في صحيح الحلبي المتقدم

«١»، لظهوره في فوت الظهر إذا لم يبق من الوقت إلا مقدار أداء العصر و إن صليت الظهر فيه الذي لا يكون ذلك إلا لوقوعها في غير وقتها. و حملة على كون تطبيق الفوت على الظهر من جهة سقوط الأمر بها و لو من جهة مزاحمتها بالعصر التي هي أهم منها، لا من جهة خروج وقتها بعيد، لكنه لا- يدل على بطلان الظهر الذي جعلوه من ثمرات الاختصاص. و أيضاً يتوقف الاستدلال به على الاختصاص على القول بعدم الفصل، و إلا- أمكن الاقتصار على مورده لا غير، لكن ظاهر الجماعة عدم الفصل للاستدلال به على الاختصاص مطلقاً و عليه فلا بد من التصرف في رواية عبيد

و غيرها بالحمل على دخول مجموع الوقتين و لو بنحو الترتيب و يكون المراد من

قوله (ع): «إلا أن هذه ..»

أن وقت هذه قبل وقت هذه، ويكون الاستثناء متصلاً - كما هو الأصل في الاستثناء - لا منقطعاً، كما لو حمل على الترتيب لا غير حسب ما عرفت وهذا مؤيد آخر للحمل المذكور. وعلى هذا فالجمع العرفي بين مجموع الأدلة يساعد الاختصاص، وإن كان في النفس منه شيء، والله سبحانه أعلم.

(١) تقدم في صدر التعليق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤

.....

ثم إن المذكور في رواية ابن فرقد

: تحديد وقت الاختصاص بمقدار أربع ركعات. ومثله ما عن المبسوط والخلاف والجمل والناصريات وغيرها. قال العلامة في التحرير: «يدخل وقت الظهر بزوال الشمس .. (إلى أن قال): إلى أن يمضي مقدار أربع ركعات ثم يشترك الوقت بينها وبين العصر إلى أن يبقى لغروب الشمس مقدار أربع ركعات فيختص بالعصر. روى ذلك داود بن فرقد». والمحكى عن جماعة كثيرة: التعبير بمقدار الأداء. قال العلامة في الإرشاد: «وقت الظهر إذا زالت الشمس ..

(إلى أن قال): إلى أن يمضي مقدار أدائها ثم تشترك مع العصر إلى أن يبقى للمغرب مقدار أداء العصر». بل هو المحكى عن معقد إجماع الغنية وجملة من معاهد الشهرة. ولا ينبغي التأمل في أن مراد الجميع واحد، لعدم تحرير الخلاف المذكور من أحد، ولم يتعرض لإثبات أحد الوجهين ورد الآخر، والظاهر أن المراد هو الثاني، بل ربما قيل: إنه مقطوع به. حملاً للمرسل

[١] على الغالب، ويشهد له التعبير في صحيح الحلبي المتقدم

[٢] بالفوت، فإن الظاهر منه أن وقت الاختصاص عبارة عن المقدار المحتاج إليه في أداء الصلاة.

فلا بد حينئذ من ملاحظة أحوال المكلف التي يختلف مقدار الصلاة باختلافها، سواء أكانت مأخوذة موضوعات للأحكام المختلفة في لسان الشارع - مثل السفر والحضر والخوف ونحوها - أم لا، كطلاقة اللسان وعينه، والإبطاء في الحركات، والاستعجال، وغير ذلك، فيقدر الوقت بقدر الصلاة الذي يختلف بلحاظها. كما لا فرق أيضاً بين أن تكون حاصله قبل الصلاة وطارئة

[١] يريد به مرسل ابن فرقد.

[٢] تقدم في صدر التعليق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥

.....

في أثنائها، فلو صلى الظهر في أول الوقت فنسى بعض الأجزاء غير الركنية فقد دخل الوقت المشترك بالفراغ، وكذا لو طرأ له في الأثناء ما يوجب خفة اللسان أو الحركات الصلاة، ولو عرض له ما يوجب الإبطاء - كالعنى في اللسان، أو الثقل في الحركات الصلاة، أو نسي فقرأ بعض السور الطوال، أو نحو ذلك - كان التقدير بتلك الصلاة. ولو كان التطويل مستنداً إلى الاختيار - كما لو اختار قراءة السور الطوال، أو القنوت ببعض الأدعية كذلك. أو نحو ذلك - كان ذلك خارجاً عن التقدير، لأن الظاهر من رواية

الحلبى

التقدير بأداء صرف الطبيعة الحاصل بأداء أقل المقدار الواجب. و لو لم يصل الظهر لكن علم بأنه لو صلى طراً عليه ما يوجب له الإبطاء أو السرعة- كنسيان بعض الأجزاء أو نحوه- لم يبعد دخول ذلك في التقدير، لأن تقدير النسيان مثلاً أو نحوه لا بد أن يكون راجعاً إلى حالة فعلية للمكلف لا فرق بينها وبين سائر الحالات الفعلية من السفر والحضر ونحوهما، كما لعله ظاهر بالتأمل. و لو صلى قبل الوقت فدخل الوقت قبل التسليم فدخل وقت الاشتراك بمجرد الفراغ مبنى على ما سيأتى فى نظيره من وقوع العصر قبل الظهر. (و دعوى): دخول الوقت المشترك من جهة الضابط المتقدم، لأن نسيان الوقت أو الجهل به من قبيل الحالات التى يختلف مقدار الصلاة باختلافها- كما فى الجواهر- (غير ظاهرة) إذ لا يرتبط ذلك باختلاف الصلاة بالمرّة، وإنما يرتبط بعدم اعتبار الوقت فى تمام الصلاة لا غير.

و أيضاً الظاهر من المرسله أن التقدير بلحاظ نفس الفعل دون مقدماته، فاعتبار المقدمات فى التقدير- كما عن المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما، بل عن بعض: أنه مفروغ عنه- غير ظاهر الوجه، و الفوت فى رواية الحلبي و إن كان يتحقق بترك بعض الشرائط إلا أن الشرائط فى آخر الوقت لازمة مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦

.....

التحصيل على كل حال لكل واحدة من الفريضتين، فلم يثبت كون زمانها ملحوظاً زماناً للعصر فقط. فتأمل جيداً. كما أن دخول الأجزاء المنسية و ركعات الاحتياط و سجود السهو فى التقدير مبنى على اعتبارها جزءاً فى الصلاة، و لو بنى على خروجها عنها كان اللازم البناء على خروجها عن مورد التقدير.

هذا و ثمره الخلاف: أنه لو صلى العصر غفلة فى أول الزوال، فعلى الاشتراك تصح، إذ لم تفقد إلا الترتيب، و هو غير معتبر فى حال النسيان

لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١).

و على الاختصاص تبطل، لفوات الوقت المستثنى فى حديث: «لا تعاد»

. و لو دخل الوقت المشترك فى الأثناء لحقه حكم الصلاة فى الوقت على الاختصاص، فتصح كما تصح على الاشتراك لما سبق. و لو ذكر فى الأثناء أنه لم يصل الظهر عدل على الاشتراك، و أشكل ذلك على الاختصاص، لاختصاص العدول بصورة وقوع الصلاة صحيحة لو لا الترتيب، فالتعدى إلى غيرها محتاج إلى دليل، و هو مفقود.

و لو صلى العصر قبل الظهر لاعتقاد فعل الظهر أو لاعتقاد ضيق الوقت عنهما، فانكشف سعة الوقت لهما، فلا ينبغى التأمل فى صحة العصر بناء على عموم:

«لا تعاد»

لمثل الفرض كما هو الظاهر، و حينئذ فهل يجب عليه فعل الظهر فوراً أداء، أو يجوز فعلها قضاء فى الوقت و خارجه، أو لا يصح فعلها إلا فى خارج الوقت؟ وجوه. إذ على الاشتراك يتعين الأول كما هو ظاهر. أما على الاختصاص، فقد قيل أيضاً بالأول، لاختصاص أدلة الاختصاص بصورة اشتغال ذمة المكلف بالعصر، فمع فراغها عنه يكون المرجح أدلة الاشتراك. و فيه: أن النسبة بين أدلة الاختصاص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧

.....

و أدلة الاشتراك ليست من قبيل النسبة بين الخاص و العام- كى يرجع إلى أدلة الاشتراك عند عدم صلاحية أدلة الاختصاص للمرجعية- بل هما متباينان، لورودهما معاً فى مقام التحديد للوقت، فاذا جمع بينهما بحمل أدلة الاشتراك على ما يوافق الاختصاص فاذا فرض قصور أدلة الاختصاص عن شمول المورد كانت أدلة الاشتراك كذلك، و كان المرجع الأصل.

فإن قلت: مقتضى أدلة الاشتراك أن كل حصة من الزمان بين الزوال و الغروب مشتركة بين الفرضين، و أدلة الاختصاص إنما تنافىها فى الجزء الأول و الأخير لا غير، فنسبتها إليها نسبة الخاص إلى العام، فإذا أجمل الخاص فى بعض الأحوال كان المرجع العام، و كذا فى المقام.

قلت: قد عرفت أن أدلة الاشتراك واردة فى مقام تحديد الوقت للفرضين، و أن مقتضى الجمع بينها و بين أدلة الاختصاص حملها على معنى لا ينافى الاختصاص، لا تخصيصها بأدلتها، كما يظهر ذلك بملاحظة ما سبق فى وجه الجمع، فلو اختصت أدلة الاختصاص بغير الفرض كانت أدلة الاشتراك كذلك، فلا بد من الرجوع إلى الأصل، و ليس هو استصحاب بقاء الوقت المشترك، لأنه من الاستصحاب الجارى فى المفهوم المردد الذى تكرر فى هذا الشرح التنبيه على عدم حجيته.

مع أنه يتوقف على البناء على أنه يكفى فى صحة الصلاة أداء بقاء الوقت بنحو مفاد كان التامة، أما لو اعتبر وقوعها فى وقت هو وقتها بنحو مفاد كان الناقصة فلا يجدى الأصل المذكور، إلا بناء على الأصل المثبت. و منه يظهر الإشكال فى استصحاب بقاء الاشتراك. أما إثبات كون الوقت المعين وقتاً لها بالأصل فغير ممكن، لعدم الحالة السابقة له، اللهم إلا- أن يلحظ بعضاً مما سبق فيقال: كان مشتركاً فهو على ما كان. فتأمل جيداً. و أما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨

.....

استصحاب وجوب الأداء فلا يثبت القدرة على الأداء و صحتها أداء، و لو فرض سقوط الاستصحاب عن المرجعية كان المرجع أصل البراءة من وجوب الفعل فى الوقت المعين. هذا إذا جوزنا فعلها قضاء على تقدير القول بالاختصاص و إلا- كان من الدوران بين المتباينين، للعلم بوجوب فعلها فى باقى الوقت أداء أو فى خارجه قضاء، فيجب الاحتياط.

ثم إنه لو بنى على الاختصاص حتى فى الفرض، لم يبعد جواز إيقاع الظهر قضاء. و دعوى: أن الظاهر من الاختصاص عدم صحة الشريكة مطلقاً و لو قضاء- كما فى الجواهر- غير مجدية و إن سلمت، إذ لم يقع لفظ الاختصاص فى لسان الأدلة، ليرجع إلى ظهوره، و إنما المرجع أدلة القول به، و ليس مقتضاها إلا خروج وقت الظهر إذا بقى من الوقت مقدار أداء العصر، و هذا المقدار لا يقتضى بطلانها قضاء. و قد عرفت أن مضمحل الحلبى المتقدم

فى أدلة الاختصاص لا يقتضى ذلك أيضاً «١»، فإطلاق ما دل على جواز القضاء محكم.

و مما ذكرنا تعرف حكم الفرع السابق و هو: ما لو صلى الظهر قبل الوقت و قد دخل و هو فى الصلاة، و أنه لو صلى العصر بعدها لم يكن دليل على صحتها، للشك فى وقوعها فى وقتها مع العلم بأنها موقته بوقت، فقاعدة الاشتغال تقتضى وجوب الإعادة.

و لو بقى من الوقت مقدار خمس ركعات و جب فعل الظهر أولاً لعموم:

«من أدرك»

. و لا- يزاومه وجوب فعل العصر فى وقتها، لاعتبار الترتيب فى العصر الموجب لفعل الظهر قبلها ليحصل الترتيب، فضلاً عن اقتضاء

وجوب فعل الظهر ذلك. و مما ذكرنا يظهر أنه لا حاجة إلى إثبات

(١) راجع صدر التعليق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩

.....

أهمية صلاة الظهر، لكونها الصلاة الوسطى. كما أنه لا يختلف القول بالاختصاص و القول بالاشتراك في ذلك. نعم يختلفان - بناء على التفكيك - في تطبيق: «من أدرك»

بين العصر و الظهر، فيطبق في الأول للنص و لا يطبق في الثاني لعدمه، إذ على الاختصاص، لا وجه حينئذ لفعل الظهر، لعدم صحتها، لعدم وقوعها في وقتها، فلا يعتبر الترتيب بينها و بين العصر. نعم أو بقي من وقت العشاءين مقدار أربع ركعات يختلف القولان إذ على الاختصاص يتعين فعل العشاء و لا يجوز فعل المغرب، لخروج وقتها.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٣٩

و على الاشتراك يتعين فعل المغرب، لما سبق من اعتبار الترتيب في العشاء بعد تطبيق: «من أدرك»

بالنسبة إليها. كما يختلفان أيضاً لو حاضت المرأة بعد مضي مقدار إحدى الفريضتين، فعلى الاختصاص، لا تقضى إلا الظهر. و على الاشتراك يكون قضاؤها بعينها موقوفاً على بقاء شرطية الترتيب في العصر. و لو بنى على سقوطه بقاعدة الميسور و نحوها، أو دعوى انصراف دليله عن مثل الفرض - كما يشير إليه بناؤهم على الاقتصار على العشاء إذا لم يبق من الوقت إلا أربع ركعات - كان اللازم قضاء واحدة من الفريضتين تخييراً. و لو طهرت الحائض في آخر الوقت لزم فعل العصر لا غير، للنصوص الخاصة المتقدمة في مبحث الحيض

«١»، و لا يرجع إلى ما ذكرنا.

كما أنه مما ذكرنا تعرف - بعد التأمل - حكم ما لو أفاق المجنون الأدوارى في أول الوقت، أو في آخره، أو في وسطه بمقدار أداء إحدى الفريضتين. فتأمل جيداً.

(١) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠

العصر بآخره كذلك و ما بين المغرب و نصف الليل وقت المغرب (١)

(١) أما دخول وقت صلاة المغرب بالغروب في الجملة فمما لا - خلاف فيه - كما عن جماعة، أو لا - ريب فيه - كما عن آخرين، أو إجماعى كما عن غيرهم و في الجواهر: «هو من ضروريات الدين». و يدل عليه النصوص المتواترة التي منها

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) «و إذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» (١).
و أما انتهاء وقتها بانتصاف الليل مطلقاً فهو المشهور كما عن جماعة و يشهد له جملة من النصوص
كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) - في قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ ..) -: «و منها صلاتان أول وقتها من غروب الشمس
إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه» (٢)

و

روايته الأخرى: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل هذه» (٣)

و

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عز و جل من الصلوات. فقال (ع): خمس صلوات في الليل و النهار
.. إلى أن قال (ع):

و فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات، سماهن الله و بينهن و وقتهن، و غسق الليل هو انتصافه» (٤)

و

مرسل ابن فرقد: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد
دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١

.....

مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات، و إذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء إلى انتصاف الليل» (١).

و عن الخلاف: انتهاء وقتها مطلقاً بذهاب الشفق، و كأنه لإطلاق مثل

صحيح زرارة و الفضيل قالان: «قال أبو جعفر (ع): إن لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها، و وقت فوتها
سقوط الشفق» (٢).

و نحوه غيره. و عن المقنعة و النهاية: ذلك للحاضر، و يجوز تأخيرها للمسافر إلى ربع الليل، لمثل

مصحيح عمر بن يزيد: «وقت المغرب في السفر إلى ربع الليل» (٣).

و عن جماعة من أساطين القدماء - منهم الشيخ في المبسوط و غيره و السيد في المصباح و الإصباح -: ذلك للمختار، و أما للمعذور

فيجوز تأخيرها إلى ربع الليل. و كأنه لمثل

خير عمر بن يزيد: «أكون مع هؤلاء و انصرف من عندهم عند المغرب فأمر بالمساجد فأقيمت الصلاة فإن أنا نزلت أصلى معهم لم

أستمكن من الأذان و الإقامة و افتتاح الصلاة.

فقال (ع): ائت منزلتك و انزع ثيابك و إن أردت أن تتوضأ فتوضأ و صل فإنك في وقت إلى ربع الليل» (٤).

و في جميع الأقوال الثلاثة طرح لنصوص النصف، لأنها نص في جواز التأخير في الجملة إلى النصف. كما أن في أولها طرحاً أيضاً

لنصوص الأخيرين و في كل من الأخيرين أيضاً طرح لنصوص الآخر. و الجميع غير ظاهر.
مضافاً إلى منافاتها لنصوص أخرى
كمصحح عمر بن يزيد قال: «قال أبو عبد الله (ع): وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل» «٥»
، و صحيح

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢

و العشاء (١) و يختص المغرب بأوله بمقدار أدائه.

أبي همام إسماعيل بن همام: «رأيت الرضا (ع) - و كنا عنده - لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم ثم قام فصلى بنا على باب دار ابن
أبي محمود» «١»

، و

خبر داود الصرمي: «كنت عند أبي الحسن الثالث (ع) يوماً فجلس يحدث حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع و هو جالس يتحدث فلما
خرجت من البيت نظرت و قد غاب الشفق قبل أن يصل المغرب ثم دعا بالماء فتوضأ و صلى» «٢».
و دعوى كون الأخيرين حكاية فعل مجمل يمكن لذلك حملهما على العذر. مما لا يصغى إليها، فإن عدم إبدائه للعذر في التأخير و
عدم أمره للحاضرين بالمبادرة إلى الصلاة، مانع عن الحمل المذكور.

و احتمال اطراد العذر في الحاضرين أيضاً مما لا مجال له، و إلا كان على الراوى بيانه. (و بالجملة): ظهور النصوص المذكورة في
جواز التأخير اختياراً مما لا ينبغي التأمل فيه. مع أن في ظهور نصوص الأخير في العذر الذي هو ظاهر القائل تأملاً ظاهراً. و لأجل ذلك
كله يتعين حمل نصوص ذهاب الشفق على وقت الفضيلة أو كراهة التأخير عنه، و نصوص الربع و الثلث على نفى الكراهة في التأخير
في السفر أو العذر، فان ذلك مقتضى الجمع العرفي بين جميع النصوص المذكورة. فلاحظ.

(١) أما أن أول وقت العشاء المغرب في الجملة - على الخلاف الآتي في الاختصاص و الاشتراك - فهو المشهور و المنسوب إلى
السيد و التقى و القاضي و ابني زهرة و حمزة و سائر المتأخرين. و يشهد له كثير من النصوص، منها ما تقدم في وقت المغرب من
روايات زرارة

و ابنه

و ابن فرقد

، و نحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣

.....

و بعضه و إن لم يكن ظاهراً فى دخول الوقت بالغروب أو بعده بمقدار أداء المغرب، لكنه صريح فى دخوله قبل ذهاب الشفق، كموثق زرارة عن أبى عبد الله (ع): «صلى رسول الله (ص) بالناس المغرب و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة فى جماعة، و إنما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته» «١»

و ،

رواية إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع):

يجمع بين المغرب و العشاء فى الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة؟

قال (ع): لا بأس» «٢»

و ،

خير زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) و أبا عبد الله عن الرجل يصلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق. فقال (ع):

لا بأس به» «٣».

و عن المقنعة و المبسوط و الخلاف و غيرها: أول وقتها غروب الشفق، لظاهر جملة من النصوص،

كصحيح بكر بن محمد عن أبى عبد الله (ع):

«قال و أول وقت العشاء ذهاب الحمرة و آخر وقتها إلى عَسَقِ اللَّيْلِ» «٤»

و ،

خبره: «ثم سألته عن وقت العشاء فقال (ع): إذا غاب الشفق» «٥»

و

صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) متى تجب العتمة؟ قال (ع):

إذا غاب الشفق و الشفق الحمرة» «٦»

و نحوها غيرها- الواجب حمل الجميع على الفضل جمعاً عرفياً بينه و بين ما سبق.

هذا، و من موثق زرارة

و رواية إسحاق

يظهر ضعف ما عن النهاية من

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

.....

أنه يجوز للمسافر والمعدور تقديمها على ذهاب الشفق ولا يجوز لغيرهما. ومثله ما عن التهذيب من أنه يجوز تقديمها إذا علم أو ظن بعدم التمكن منها لو أخرها. وأما أن آخر وقتها مطلقاً نصف الليل فهو المشهور. ويشهد له النصوص المتقدمة في المغرب وغيرها. وعن المقنعة وجملة من كتب الشيخ وغيره: أن آخره ثلث الليل مطلقاً، ويشهد له جملة من النصوص كرواية زرارة: «و آخر وقت العشاء ثلث الليل» (١) و

خبر معاوية بن عمار: «وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل» (٢). ونحوهما غيرهما. لكن لا مجال للأخذ بظاهرها، لما سبق، فلا بد من الجمع بينها بالحمل على اختلاف مراتب الفضل، لصراحة تلك في جواز التأخير إلى النصف. وأما ما عن التهذيب والاستبصار والمبسوط والوسيلة من التفصيل بين المختار فالى الثلث، وبين غيره فالى النصف، جمعاً بين النصوص، فغير ظاهر، لعدم الشاهد للجمع. والمتعين ما ذكرنا، كما يشير إليه موثق الحلبي «العتمة إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل وذلك التضييع» (٣) و

خبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «قال رسول الله (ص): لو لا أنى أخاف أن أشق على أمتى لأخرت العتمة إلى ثلث الليل. و أنت في رخصة الى نصف الليل» (٤).

نعم يبقى الإشكال في ظاهر مثل هذا الخبر، حيث أنه يقتضى استحباب إيقاع العشاء بعد الثلث، وهو مما لا يمكن الالتزام به. ويمكن

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥

والعشاء بآخره كذلك (١). هذا للمختار. وأما المضطر- لنوم أو نسيان أو حيض أو نحو ذلك من أحوال الاضطرار- فيمتد وقتها الى طلوع الفجر (٢). ويختص العشاء من آخره بمقدار أدائها دون المغرب من أوله أى: ما بعد نصف الليل. والأقوى

حملة على إرادته جعل آخر وقتها ثلث الليل لا أكثر فيطبق ما سبق، أو على إرادته أن ذلك- أعنى: استحباب التأخير- بحسب العناوين الأولية لا الثانوية، وإلا فمقتضاها عدم الفضل في التأخير إليه- كما يقتضيه الشرط- بل الفضل في التقديم، كما يشهد به. مواظبته (ص) على ذلك. و

مرسلة الكليني- بعد أن روى عن أبي بصير أنه إلى ثلث الليل- قال: «و روى الى ربع الليل» (١)

المحمول على الفضل جزماً، فيكون للعشاء ثلاثة أوقات ربع الليل، و ثلثه، و نصفه. و الله سبحانه أعلم.

(١) الكلام هنا هو الكلام في الظهرين قولاً، و قائلًا، و دليلاً، فقد ورد في مرسلة ابن فرقد

نحو ما ورد هناك، كما ورد في رواية عبيد

و غيرها مثل ما ورد و الجمع في المقامين بنحو واحد، فلاحظ.

(٢) كما عن المعتمر. و في المدارك: انه المعتمد. و يشهد له جملة من النصوص

كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إن نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء الآخرة أو نسي فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم

العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس ..» (٢)

، و نحوه صحيح ابن سنان المروي في التهذيب

(٣)

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت ملحق الحديث الرابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦

أن العامد في التأخير الى نصف الليل أيضاً كذلك- أي: يمتد وقته الى الفجر- و إن كان آثماً بالتأخير لكن الأحوط أن

أو ابن مسكان المروي في الاستبصار

«١»، و

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)- في الحائض-: «و إن طهرت في آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء» (٢)

، و نحوه خبر داود الدجاجي عن أبي جعفر (ع)

«٣» و

خبر عمر بن حنظلة عن الشيخ (ع) قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء» (٤).

و المناقشة في دلالتها على امتداد الوقت في غير محلها، و لا سيما ما ورد في الحائض.

و الاشكال عليها بأنها خلاف ما ورد

«٥» في تفسير قوله تعالى:

(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ ..) «٦»، و أنها موافقة للعامه، و مخالفة لما دل على ذم النائم عن الصلاة

«٧»، و أمره بالقضاء بعد الانتصاف و صوم اليوم الذي بعده عقوبة، و أن مضمونها مما لم يتعرض له في غيرها من النصوص. (سهل

الاندفاع) فان المخالفة بين الأدلة اللفظية لا تقدر مع إمكان الجمع العرفي. و كذا الموافقة للعامه. و ذم النائم إنما يقتضى الإثم فلا

ينافي ما دل على بقاء الوقت، و لا سيما لو خص الثاني بالعدر، إذ لا ذم حينئذ و لا إثم. و التعبير بالقضاء

في مرفوعة ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٦) الاسراء - ٧٨.

(٧) راجع الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧

لا ينوى الأداء و القضاء، بل الأولى ذلك في المضطر أيضاً.

و ما بين طلوع الفجر الصادق إلى طلوع الشمس وقت الصبح (١)

«من نام قبل أن يصلى العتمة فلم يستيقظ حتى يمضى نصف الليل فليقض صلاته و ليستغفر الله» (١)

و ،

في مرسل الفقيه: «يقضى و يصبح صائماً عقوبة» (٢).

غير ظاهر في القضاء بالمعنى المصطلح. مع أن الخبرين ضعيفان و مختصان بغير المعذور. و ليس من شرط حجية الحجة تعرض غيرها لمضمونها.

نعم قد يחדش في الأخبار المذكورة إعراض المشهور عنها. لكنه لم يثبت كونه بنحو يوهن الحجية، لجواز أن يكون وجهه بعض ما سبق مما عرفت اندفاعه.

نعم في التعدى عن موردها إلى مطلق المعذور تأمل، و إن كان غير بعيد، إذ بعد إلغاء خصوصية مورد كل منها يكون الانتقال الى جامع الاضطرار أولى من الانتقال الى الجامع بين موردها. و أشكل منه التعدى إلى غير المعذور مع الالتزام بالإثم كما يقتضيه الأمر بالاستغفار و بالصوم عقوبة. و إن كان يساعده إطلاق

رواية عبيد عن أبي عبد الله (ع): «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» (٣).

فالاتياط فيه متعين. و الله سبحانه أعلم.

(١) أما أن أول وقت الصبح طلوع الفجر: فلا خلاف فيه - كما عن

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨

.....

جماعة - و إجماع - كما عن آخرين - و إجماع أهل العلم أو العلماء كما عن غيرهم. و يشهد له كثير من النصوص المعتمدة.

ففى مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) - فى حديث - : «إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة» (١)

، و خبره عنه (ع). وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس»

«٢». و نحوهما غيرهما.

و أما انتهاؤه بطلوع الشمس فهو مذهب الأكثر - كما عن جماعة - و الأشهر - كما عن آخرين - و المشهور بين الأصحاب كما عن غيرهم، بل في الجواهر وصف الشهرة بالعظيمة. و عن السرائر و الغنية: الإجماع عليه.

و يشهد له خبرا زرارة

و عبيد

المتقدمان «٣».

و عن الشيخ في كثير من كتبه: أن ذلك للمضطر، أما المختار فوقته الى أن يسفر الصبح، لمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «وقت الفجر حين ينشق الفجر الى أن يتجلل الصبح السماء و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً و لكنه وقت لمن شغل أو نسي أو نام» «٤»

، و

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً و لكنه وقت من شغل أو نسي أو سها أو نام» «٥».

و فيه: أن الظاهر من الصحيح كون قوله (ع): «و وقت الفجر..»

من قبيل الصغرى للكبرى التي تضمنها الصدر كما يشهد به قوله (ع) في

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٣) تقدم ذكرهما في البحث عن وقت المغرب.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩

و وقت الجمعة من الزوال إلى أن يصير الظل مثل الشاخص (١)

ذيله:

«و وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتاً إلا من عذر أو عله»

إذ لا ريب في كونه من قبيل الصغرى لا من قبيل الاستثناء، و حينئذ يتعين حمل:

«لا ينبغي»

فيه على الكراهة. و كذا قوله (ع) في ذيله

«و ليس لأحد..»

فيكون الصحيح المذكور قرينه على إرادة بيان الوقت الأول الأفضل في المصحح. و كذا

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل إذا غلبت عينه أو عاقه أمر أن يصلى المكتوبة من الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن

تطلع الشمس» «١»

، لا أقل من وجوب الحمل على ذلك، و لو بقرينة إطلاق رواية زرارة

و عبيد

، و بقرينه وجود مثل هذا التعبير في بقية الصلوات. فتأمل جيداً.

ثم إن الظاهر أنه لا إشكال ولا خلاف ظاهر في أن الفجر الذي هو أول وقت الصبح هو الفجر الصادق، كما تدل عليه النصوص الآتية إن شاء الله في التمييز بينه وبين الكاذب.

(١) كما عن الأ-كثر، أو أكثر أهل العلم، أو المشهور، أو عليه المعظم على اختلاف عبارات النسبة. و عن المنتهى: الإجماع عليه. و مستنده غير واضح كما عن المسالك و الروض و الذخيرة. و عن الروضة: «لا شاهد له».

بل قد يقال: إن النصوص الدالة على أن وقتها حين تزول الشمس تشهد بخلافه،

كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع): «قال: إن من الأشياء أشياء موسعة و أشياء مضيقه، فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة و تؤخر أخرى، و الجمعة مما ضيق فيها فان وقتها يوم الجمعة ساعة تزول، و وقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها» (٢).

و نحوه صحيح زرارة

«٣»، و صحيح ابن مسكان

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠

فإن أخرها عن ذلك مضى وقته و وجب عليه الإتيان بالظهر.

أو ابن سنان

«١»، و غيرهما. و لذلك اختار الحلبيان أن وقتها أول الزوال.

لكن فيه أن أكثر النصوص الواردة بهذا اللسان موردها صلاة الظهر يوم الجمعة أو ما يعمها و الجمعة،

ففي خبر أبي سيار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر في يوم الجمعة في السفر. فقال (ع): عند زوال الشمس و ذلك وقتها يوم الجمعة في غير السفر» (٢)

و ،

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «وقت الجمعة زوال الشمس و وقت صلاة الظهر في السفر زوال الشمس، و وقت العصر

يوم الجمعة في الحضر نحو من وقت الظهر في غير يوم الجمعة» (٣)

و ،

مصحيح ابن سنان: «إذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة» (٤)

و ،

خبر إسماعيل بن عبد الخالق: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الصلاة فجعل لكل صلاة وقتين إلا الجمعة في السفر و الحضر

فإنه قال: وقتها إذا زالت الشمس» (٥).

و نحوها غيرها.

و المتعين حمل الجميع على استحباب المبادرة إلى الصلاة من جهة عدم المزاحمة بالنافلة لتقدمها على الزوال. مع أن التضييق

الحقيقي - كما هو ظاهرها - مما لا يمكن الالتزام به، و التضييق العرفي - مع أنه خلاف ظاهرها، و أنه مما يصعب جداً الالتزام به أيضاً -

مناف لبعض النصوص،

ففى رواية زرارة عن أبى جعفر (ع) - المحكية عن المصباح - : «قال: أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضى ساعة فحافظ عليها، فان رسول الله (ص) قال: لا يسأل الله عز و جل عبد فيها خيراً إلا

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ١٥.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١

.....

أعطاه الله» (١).

و نحوها غيرها. فان التحديد بالساعة فيها ظاهر فى كون الوقت أوسع من الفعل بنحو معتد به. مع أن ظاهر التعليل فيها استحباب إيقاعها فى الساعة لا وجوبه. و من ذلك يشكل أيضاً جعلها سنداً لفتوى المشهور. مضافاً الى عدم ظهور كون المراد بالساعة المثل. و ربما توجه فتوى المشهور بأن النصوص المشار إليها آنفاً قد تضمنت أن الجمعة لها وقت واحد، و أنها من الأمر المضيق، و تضييقها كما يحتمل أن يكون من جهة تحديدها بالزوال يحتمل أن يكون من جهة أن ليس لها إلا الوقت الأول من الوقتين المجمعولين لغيرها، و الأول مما لا- يمكن الالتزام به لأنه حرج غالباً فيتعين الثانى، و هو المثل. و فيه: أن هذه النصوص لم تهمل تحديد ذلك الوقت الواحد ليتردد الأمر بين الاحتمالين، و إنما حددته بالزوال، فاذا امتنع البناء عليه كان اللازم حمله على الاستحباب، و لا سيما بملاحظة ما عرفت من كون مورد تلك النصوص الظهر، و لا سيما مع صراحة بعضها بلزوم المبادرة إليها بمجرد الزوال و المنع من فصلها عنه بركعتين.

فلاحظها.

و لأجل ذلك كله اختار الحلّى و الشهيد فى الدروس و البيان أن وقتها وقت الظهر فضيلةً و أجزاء. قال فى الدروس: «و وقت الجمعة وقت الظهر بأسره»، لعدم دليل على توقيتها بعينها، فيرجع فى توقيتها الى ما دل على توقيت الظهر، لأنها عين الظهر جعل فيها الخطبتان بدل الركعتين. و هذا و إن كان الأوفق بالقواعد الأولية، لكنه بعيد جداً، لعدم الإشارة الى ذلك فى السنة قولاً و لا فعلاً، بل هو خلاف المرتكز بين المسلمين من توقيتها بوقت دون ذلك. و لذلك لم يعهد وقوعها من النبى (ص) و لا من غيره

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها حديث: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢

و وقت فضيلة الظهر (١) من الزوال الى بلوغ الظل الحادث بعد

من أئمة المسلمين (ع) فى آخر وقت الظهر مع كثرة الطوارئ و العوارض التى تكون عذراً فى تأخير الظهر كالسفر و المرض و غيرهما.

بل الإنصاف يقتضى القطع بأن لها وقتاً معيناً أقل من ذلك. و حينئذ نقول: حيث أجمل كان المرجع فى غير المتيقن من وقتها عموم العام، أو استصحاب حكم المخصص، فان المقام من صغريات تلك المسألة. (و بالجمله):

عموم ما دل على وجوب الظهر قد خصص فى يوم الجمعة بما دل على بدلية الجمعة، و الفعل فى أول الزوال متيقن البدلية، و فيما بعده من الأوقات المشكوكه يشك فى بدلية الجمعة إذا وقعت فيها، فيحتمل الرجوع الى استصحاب البدلية، و يحتمل الرجوع الى عموم وجوب الظهر. لكن المختار فى مسألة استصحاب حكم المخصص هو الرجوع الى عموم العام. و الله سبحانه أعلم.

(١) قد اختلفت الأخبار الدالة على وقت الفضيلة اختلافاً كثيراً.

فبعضها: دال على انتهائه بالقدمين و الأربعة أقدام،

كصحيح الفضلاء: «وقت الظهر بعد الزوال قدما، و وقت العصر بعد ذلك قدما» (١)

و

رواية عبيد بن زراره قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أفضل وقت الظهر. قال (ع): ذراع بعد الزوال. قلت: فى الشتاء و الصيف سواء؟ قال (ع): نعم» (٢)

و،

مكاتبة محمد بن الفرغ: «إذا زالت الشمس فصل سبحتك و أحب أن يكون فراغك من الفريضة و الشمس على قدمين، ثم صل سبحتك و أحب أن يكون فراغك من العصر و الشمس على أربعة

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣

.....

أقدام» (١).

و بعضها: ظاهر فى دخوله بعد القدمين و الأربعة،

كصحيح زراره عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن وقت الظهر. فقال (ع): ذراع من زوال الشمس. و وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثم قال (ع): إن حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامه و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر. ثم قال (ع): أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعين؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال (ع): لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فاذا بلغ فيؤك ذراعاً بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيؤك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» (٢)

فإن الصدر و إن كان ظاهراً فى كونه من القسم الأول لكن الذيل يوجب حمله على القسم الثانى

كرواية إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (ع): «كان رسول الله (ص) إذا كان ألقى فى الجدار ذراعاً صلى الظهر و إذا كان ذراعين صلى العصر.

قلت: الجدران تختلف منها قصير و منها طويل قال (ع): إن جدار مسجد رسول الله (ص) كان يومئذ قامه، و إنما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوع فى وقت فريضة» (٣).

و نحوها غيرها.

و بعضها: ظاهر في انتهائه بالقامة،

كصحيح البيهقي: «سألته عن وقت الظهر و العصر. فكتب: قامة للظهر و قامة للعصر» (٤)

و ،

خبر محمد بن حكيم: «سمعت العبد الصالح يقول: إن أول وقت الظهر زوال

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٨.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤

.....

الشمس و آخر وقتها قامة من الزوال، و أول وقت العصر قامة و آخر وقتها قامة. قلت: في الشتاء و الصيف سواء؟ قال (ع): نعم» (١)

و ،

حسنه أحمد بن عمر عن أبي الحسن (ع): «قال: سألته عن وقت الظهر و العصر. فقال (ع): وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب

الظل قامة، و وقت العصر قامة و نصف الى قامتين» (٢).

و بعضها: ظاهر في دخوله بعد المثل،

كموثق زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم يجبني، فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال:

إن زرارة سألتني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك فقرأه مني السلام و قل له: إذا كان ظلك مثلك فصل

الظهر و إذا كان ظلك مثلك فصل العصر» (٣).

و نحوها رواية ابن بكير

«٤»، غير أنها صريحة في الفرق بين الصيف و غيره، و أن في غيره تكون الصلاة على ذراع و ذراعين.

و بعضها: ظاهر في دخول وقت الظهر بعد القدم أو نحوه،

كخبر إسماعيل بن عبد الخالق قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر فقال (ع): بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة

أو في السفر فان وقتها حين تزول» (٥).

و نحوه موثق سعيد الأعرج

«٦». و بعضها: ظاهر في أن وقت الظهر إلى أربعة أقدام. كخبر إبراهيم

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٩.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣٣.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥

.....

الكرخي

قال: «سألت أبا الحسن موسى (ع): متى يدخل وقت الظهر؟

قال (ع): إذا زالت الشمس. فقلت: متى يخرج وقتها؟ فقال (ع):

من بعد ما يمضى من زوالها أربعة أقدام، إن وقت الظهر ضيق ليس كغيره قلت: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال (ع): إن آخر وقت

الظهر هو أول وقت العصر. فقلت: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال (ع): وقت العصر إلى أن تغرب الشمس ..» (١)

و هناك نوع أو أنواع أخرى نشير إليها إن شاء الله تعالى.

و الاختلاف فيما بين هذه الأنواع يرجع إلى جهتين: أولاهما:

الاختلاف في المقدار من القدم و القدمين و الأربعة، و الذراع و الذراعين في الصيف و الشتاء، أو في خصوص الشتاء، و المثل و

المثلين في الصيف و الشتاء، أو في خصوص الصيف. و ثانيتهما: اختلافها من حيث أن وقت الفضيلة يدخل بعد القدم أو القدمين أو

المثل، أو يدخل بالزوال إلى نهاية القدم أو القدمين أو المثل، أو مع زيادة مقدار أداء الفعل.

أما الكلام في الثانية: فهو أن الظاهر من رواية القدم نفسها دخول الوقت بعدها لا كونها وقتاً، بقريته دخول الباء، كما تقول: بعد الزوال

بساعة. و أما روايات القدمين و الذراع: فبعضها ظاهر - في نفسه - في ذلك، مثل

صحيح زرارة: «وقت الظهر على ذراع» (٢).

و

في مكاتبه عبد الله بن محمد: «وقت الظهر على قدمين من الزوال و وقت العصر على أربعة أقدام من الزوال» (٣).

و نحوهما غيرهما. و بعضها محمول على ذلك

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٩.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦

.....

و إن كان ظاهراً في أن الذراع نفسه وقت. و المقتضى لهذا الحمل التعليل بقوله (ع) -

في رواية إسماعيل الجعفي - «ثلاثا يكون تطوع في وقت فريضة» (١)

، و الاستدلال على ذلك بفعل النبي (ص) في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) و أنه كان إذا صار فيء مسجده ذراعاً صلى الظهر

«٢» فان ذلك قرينه على أن المراد من قوله (ع):

«ذراع»

أو

«قدمان»

: أنه على ذراع و على قدمين، أو بذراع و بقدمين. و كأن إرادة هذا المعنى من هذه العبارة كان شائعاً رائجاً، و لذلك عبر في صدر صحيح زرارة بالذراع ثم استشهد بفعل النبي (ص)

. و من ذلك ربما يسهل الجمع بين روايتي المثل و القائمة فتحمل رواية القائمة على إرادة أنه على قامه. إلا أنه لا مجال للالتزام به، لمخالفته لصريح حسنة أحمد بن عمر

و رواية محمد بن حكيم

المتقدمتين، المعتضدين بخبر إبراهيم الكرخي المتقدم الذي يرويه عنه ابن محبوب

، فإنه صريح أيضاً في دخول وقت الفضيلة بالزوال. فلا بد من حمل جميع ما دل على تأخر وقت الفضيلة بذراع أو بقامة أو نحو ذلك على إرادة الوقت الذي يجوز الانتظار فيه و التأخير إليه، و يكون المراد من

قوله (ع) في التعليل: «لثلا يكون تطوع في وقت فريضة»

: لثلا يكون تراحم بين النافلة و الفريضة. فالمراد من وقت الفريضة وقتها الذي لا يمكن أن تتأخر عنه.

و أما الكلام في الجهة الأولى: فيمكن أن يكون الوجه اختلاف مراتب الفضيلة، فيكون غاية الوقت الفضيلي المثل، و أفضل منه لثلا القائمة عدا وقت الفعل.

ففي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «الصلاة

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٨.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣ و هو منقول بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧

.....

في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك و بين أن يذهب ثلثا القائمة، فإذا ذهب ثلثا القائمة بدأت بالفريضة» (١)

، و أفضل منه أربعة أقدام كما في رواية الكرخي

، و أفضل منه القدمان عدا وقت الفعل، و أفضل منه أن يكون الفراغ من الفريضة و الشمس على قدمين كما في مكاتبة محمد ابن الفرج

. و أفضل منه القدم عدا وقت الصلاة.

ففي رواية ذريح المحاربي: «سأل أبا عبد الله (ع) أناس و أنا حاضر

.. (الي أن قال):

فقال بعض القوم: إنا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين و العصر على أربعة أقدام. فقال أبو عبد الله (ع): النصف من ذلك أحب إلي» (٢).

و نحوها روايتا سعيد الأعرج عن أبي عبد الله (ع)

و إسماعيل بن عبد الخالق عنه (ع)

«٣». و أفضل منه ما قبل ذلك بمجرد الفراغ من النافلة، كما يقتضيه

مرسل الفقيه: «قال الصادق (ع): أوله رضوان الله» (٤)

، و ما دل على حسن المسارعة و الاستباق الى الخيرات «٥»، و
 صحيح زرارة قال: «قال أبو جعفر (ع): اعلم أن أول الوقت أبدأ أفضل، فعجل الخير ما استطعت» «٦»
 ، و
 رواية أبي بصير: «ذكر أبو عبد الله (ع) أول الوقت و فضله، فقلت: كيف أصنع بالثمان ركعات؟ فقال (ع):
 خفف ما استطعت» «٧»
 ، و نحوها.

-
- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٣.
 (٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٢.
 (٣) تقدم ذكرهما في هذه التعليقة.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.
 (٥) كما هو مفاد الآية: ١٤٨ من سورة البقرة، و: ١٣٣ من سورة آل عمران و: ٢١ من سورة الحديد.
 (٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.
 (٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ٩.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨

.....

و أما مواظبة النبي (ص) على الصلاة على الذراع- كما في كثير من النصوص
 «١»- و انتظاره الوقت المذكور، فيمكن أن يكون الوجه فيه انتظار فراغ المسلمين من نوافلهم، و لعله لا يتيسر لهم أجمع فعلها في أول
 الوقت. و لعله على ذلك أيضاً يحمل ما
 في «نهج البلاغة» في كتاب أمير المؤمنين (ع) إلى الأمراء: «أما بعد فصلوا بالناس الظهر حين تفيء الشمس مثل مريض العنز» [١].
 و أما

رواية زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع) أصوم فلا أقبل حتى تزول الشمس فإذا زالت الشمس صليت نوافلي ثم صليت الظهر ثم صليت
 نوافلي ثم صليت العصر ثم نمت و ذلك قبل أن يصلى الناس. فقال (ع):
 يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت و لكنى أكره لك أن تتخذة وقتاً دائماً» «٢»
 فيمكن أن يكون الوجه فيه جهة راجعة إلى زرارة خوفاً عليه.
 و أما موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع) الدال على الأمر بإيقاع الصلاة بعد المثل و المثليين
 ، و نحوه خبر ابن بكير

. فهو مختص بالصيف فيمكن الأخذ به فيه و لو من جهة استحباب الإبراد في الصلاة، لحفظ الإقبال عليها، أو لغير ذلك لا من جهة
 خصوصية الوقت. و لكنه خلاف المشهور بين الفقهاء (رض)، بل في رواية القاسم بن عروة: «و لم أسمع أحداً من أصحابنا يفعل
 ذلك غيره (يعنى: غير زرارة) و غير ابن بكير».

و حينئذ لا يخلو الأخذ به عن إشكال. و قد تقدم في خبر محمد بن حكيم

[١] الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ١٣ و في نهج البلاغة (حتى) بدل (حين) و لكن في نسخة المؤلف المصححة تصحيحها ب (حين) بدل (حتى).

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩

.....

التصريح بعدم الفرق بين الصيف و الشتاء. و يدل على عموم الحكم موثق معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) الوارد في إتيان جبرئيل بمواقيت الصلاة. إذ

فيه: «فأتاه (ص) حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر ..

(إلى أن قال):

ثم أتاه من الغد حين زاد في الظل قامه فأمره فصلى الظهر

.. (إلى أن قال)

ثم قال: ما بينهما وقت «١»

، فهو غير مختص بالصيف. لكن في بعض أسانيد الرواية المذكورة. و في بعض الروايات: التعبير بالذراع و الذراعين

«٢»، و القدمين و الأربعة أقدام

«٣» و هذا مما يهون الأمر.

ثم إنه ورد

في روايتي علي بن حنظلة «٤» و علي بن أبي حمزة «٥» عن أبي عبد الله (عليه السلام): «كم القامة؟ فقال (ع): ذراع»

، و لعل مثلهما

مرسل يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع): «سألته عما جاء في الحديث: أن صل الظهر إذا كانت الشمس قامه و قامتين و

ذراعاً و ذراعين و قدماً و قدمين من هذا و من هذا فمتى هذا و كيف هذا؟

و قد يكون الظل في بعض الأوقات نصف قدم. قال (ع): إنما قال:

ظل القامة، و لم يقل قامه الظل، و ذلك أن ظل القامة يختلف، مرة يكثر و مرة يقل، و القامة قامه أبداً لا تختلف. ثم قال: ذراع و

ذراعان و قدم و قدمان، فصار ذراع و ذراعان تفسيراً للقامة و القامتين في الزمان الذي يكون فيه ظل القامة ذراعاً، و ظل القامتين

ذراعين، فيكون ظل القامة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٦.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠

الانعدام أو بعد الانتهاء مثل الشاخص. و وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثليين على المشهور (١)،

و القامتين و الذراع و الذراعين متفقين في كل زمان، معروفين مفسراً أحدهما بالآخر، مسدداً به، فإذا كان الزمان يكون فيه ظل القامة ذراعاً، كان الوقت ذراعاً من ظل القامة، و كانت القامة ذراعاً من الظل، و إذا كان ظل القامة أقل أو أكثر كان الوقت محصوراً بالذراع و الذراعين، فهذا تفسير القامة و القامتين و الذراع و الذراعين» (١).

لكن الجميع مخالف لصريح النصوص المتقدمة و غيرها، فلا بد من طرح الجميع، و لا سيما مع ما عليه الأخير من الاشكال من جهات أخرى تظهر بالتأمل. و من العجيب أنه اعتمد عليه جماعة في قولهم بأن المماثلة بين الظل الباقي و الفيء الزائد، لا بين الشاخص و الفيء كما نسب إلى المشهور، و عن الخلاف: نفى الخلاف فيه، و هو ظاهر النصوص.

(١) و نسبه في مفتاح الكرامة إلى جمع منهم المحقق في المعتبر، و العلامة في المنتهى و التذكرة، و الشهيدان في الدروس و اللمعة و حواشي القواعد و الروضة و المسالك و غيرها، و المحقق الثاني في جامع المقاصد، و غيرهم.

و في الحدائق: «و المشهور في كلام المتأخرين أفضلية تأخير العصر الى أول المثل الثاني». و يشهد له جملة من النصوص، كخبر يزيد بن خليفة: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن عمر بن حنظلة أتانا عنك، فقال عليه السلام: إذن لا يكذب علينا. قلت ذكر أنك قلت: إن أول صلاة .. إلى أن قال:

فإذا صار الظل قامه دخل وقت العصر، فلم تزل في وقت حتى يصير الظل قامتين (٢)

، و صحيح البنزطي

و خبر محمد بن حكيم

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١

و لكن لا يبعد أن يكون من الزوال إليهما (١) و وقت فضيلة

المتقدمان في المسألة السابقة، و

موثق معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) المشار إليه آنفاً (١): «أتى جبرئيل رسول الله (ص) بمواقيت الصلاة فاتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد الظل قامه فأمره فصلى العصر .. إلى أن قال:

ثم أتاه من الغد حين زاد في الظل قامه فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد في الظل قامتان فأمره فصلى العصر

.. إلى أن قال:

فقال: ما بينهما وقت»

، و ما

في رواية المجالس لعهد أمير المؤمنين (ع) الى محمد بن أبي بكر من قول النبي (ص): «ثم أراني وقت العصر و كان ظل كل شيء

مثله «٢»

، و ما ورد في المستحاضة: انها تؤخر الظهر و تعجل العصر

«٣». و قريب منه ما ورد في الحائض

«٤». (١) لمعارضه تلك النصوص بما دل على دخول وقتها بالذراع، و

موثق سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): العصر على ذراعين فمن تركها حتى يصير ستة أقدام فذلك المضيع» «٥»

، و

خير منصور عن أبي عبد الله (ع) «صل العصر على أربعة أقدام» «٦»

، و

في خبر سليمان بن جعفر: «قال الفقيه (ع): آخر وقت العصر ستة أقدام و نصف» «٧»

، و

رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع)

(١) أشير إليه في أواخر التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضة حديث: ١ و ٨ و ١٥.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٢

.....

قال: «سألته عن صلاة الظهر. فقال (ع): إذا كان الفىء ذراعاً.

قلت: ذراعاً من أى شىء؟ قال (ع): ذراعاً من فيئك. قلت:

فالعصر. قال (ع) الشطر من ذلك. قلت: هذا شبر. قال (ع):

و ليس شبر كثيراً» «١»

، و رواية ذريح عن أبي عبد الله (ع) المتقدمة المتضمنة لكون فعل صلاة الظهر و العصر على القدم و القدمين أحب إليه (ع) من فعلها

على القدمين و الأربعة أقدام

«٢»، و

روايته الأخرى: «متى أصلى الظهر؟ فقال (ع): صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت أو قصرت ثم صل العصر» «٣».

و نحوها جملة أخرى ذكرها في الوسائل - في باب استحباب الصلاة في أول وقتها

«٤» و ما بعده من الأبواب - بضميمة ما دل على فضل المبادرة إلى الصلاة في أول وقتها «٥»، و المسارعة إلى المغفرة، و المسابقة إلى

الخيرات، مما هو آب عن التخصيص. و لذا قال في المدارك: «و يستفاد من رواية ذريح و غيرها أنه لا يستحب تأخير العصر عن

الظهر إلا- بمقدار ما يصلى النافلة، و يؤيده الروايات المستفيضة الدالة على أفضلية أول الوقت .. إلى أن قال: و ذهب جمع من الأصحاب إلى استحباب تأخير العصر الى أن يخرج وقت فضيلة الظهر و هو المثل أو الأقدام، و ممن صرح بذلك المفيد فى المقنعة .. إلى أن قال: إن أكثر الروايات يقتضى استحباب المبادرة بالعصر عقب نافتها من غير اعتبار للإقدام و الأذرع». و فى البحار استظهر حمل أخبار المثل

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٨.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) باب: ٣ من أبواب المواقيت.

(٥) تقدم ذكرها فى البحث عن وقت فضيلة الظهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٣

.....

و المثلين على التقية. و فى الحدائق: أنها أظهر ظاهر فى المقام، و كأنه من جهة بناء المخالفين فى عملهم على ذلك. لكن لو تمّ يبقى الإشكال فى وجه الجمع بين نصوص دخول وقت العصر بالذراع و غيرها مما دل على دخوله بالزوال. و مثله فى ذلك حمل القامة فى النصوص الأول على الذراع، كما فى جملة من النصوص المتقدمة آنفاً، فإنه يأباه ما فى ذيل رواية يزيد بن خليفة عن عمر بن حنظلة من قوله (ع): «فلم تزل فى وقت العصر حتى يصير الظل قامتين و ذلك المساء» «١».

و كذلك غيرها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

و يحتمل الجمع بينها بحمل التأخير فى نصوص المشهور على كونه مبنياً على فعل الظهر فى آخر وقت فضيلتها، و إلا فوقت الفضيلة للعصر لا من حيث الترتيب قامتان من الزوال. و لكن يأباه جداً ما ورد فى المستحاضة من أنها تؤخر الظهر و تعجل العصر «٢» و غيره مما ورد فيها و فى الحائض إذا نقت بعد الزوال

«٣»، إلا أن يحمل على ما يتعارف من التفريق بين الصلاتين. و أما التعيين فى كتبه (ع) الى الأمراء

«٤» فيجوز أن يكون لمصلحة اقتضت ذلك، إذ لا- ريب فى أن التعيين فى جزء معين من وقت الفضيلة لا- بد أن يكون لذلك. فان التصرف بنحو ذلك أهون من التصرف فيما هو صريح فى رجحان التعجيل.

و يحتمل أن يكون استحباب التعجيل فى النصوص الثانية لا لخصوصية راجعة للوقت- كما يقتضيه ظاهر التوقيت- بل لجهات ثانوية مثل خوف.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضة حديث: ١ و ٨ و ١٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض.

(٤) من ذكر النص الذى يتضمنه فى البحث عن وقت فضيلة الظهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٤

المغرب من المغرب إلى ذهاب الشفق أى: الحمرة الغربية (١) و وقت فضيلة العشاء من ذهاب الشفق إلى ثلث الليل (٢)، فيكون لها

وقتا إجزاء، قبل ذهاب الشفق، و بعد الثلث إلى النصف. و وقت فضيلة الصبح من طلوع الفجر إلى حدوث الحمرة في المشرق (٣).

الفوت، و حصول الشواغل المانعة عن فعلها في وقت الفضيلة، أو نحو ذلك، فيكون المقام من باب التزاحم و ترجيح الأهم، أو نحو ذلك مما لا ينافي استحباب التأخير عن القامة لخصوصية الوقت الذي قد عرفت أنه مفاد النصوص السابقة، كما يشير إلى ذلك صحيح سعد بن سعد عن الرضا (ع): «قال يا فلان إذا دخل الوقت عليك فصلها فإنك لا تدري ما يكون» (١).

و بالجملة: الجمع بين النصوص في المقام بنحو تظمن به النفس من أشكال المشكلات. لكن الذي تقتضيه قواعد العلم حمل أخبار المثل على التيقن، لمعارضتها بأخبار الذراع، و كلاهما في مقام التقدير المانع من الجمع العرفي و الأولى موافقة للعامّة. أما أخبار التقدير بالذراع فالجمع بينها و بين أخبار التعجيل هو حمل الأول على العنوان الأولى و الثانية على العنوان الثانوي، كما هو المشار إليه أخيراً في وجوه الجمع. لكن الإنصاف أن رفع اليد عن أخبار التأخير على القدمين على كثرتها و روية الأجلاء و الأعيان لها في غاية الإشكال، فالعمل عليها متعين، و حمل أخبار التعجيل على الطوارئ الاتفاقية لا غير. و الله سبحانه و لى التوفيق.

(١) كما سبق بيانه في وقت المغرب. فراجع.

(٢) كما سبق أيضاً

(٣) كما سبق، إلا أن التحديد بالحمرة لم يعثر على نص فيه، و إنما

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٥

[مسألة ١): يعرف الزوال بحدوث ظل الشاخص المنصوب معتدلاً في أرض مسطحة بعد انعدامه]

(مسألة ١): يعرف الزوال بحدوث ظل الشاخص المنصوب معتدلاً في أرض مسطحة بعد انعدامه (١)، كما في

المذكور في النصوص أن يتخلل الصبح السماء، كما في مصحح الحلبي

و صحيح عبد الله بن سنان

المتقدمين (١) و

في موثق معاوية بن وهب: «ثم أتاه حين نور الصبح» (٢).

و

في رواية معاوية بن ميسرة: «فقال: أسفر بالفجر فأسفر» (٣).

و هذه العناوين لا تخلو من إجمال في نفسها، فضلاً عن ملازمتها لحدوث الحمرة المشرقية، و لذلك خلت جملة من العبارات عنها، و اشتملت على التعبير بالأسفار و التنوير. و مع ذلك فقد صرح جماعة - كما في مفتاح الكرامة - بأن المراد بالأسفار في الكتاب و الأخبار ظهور الحمرة. و يشهد لهم في الأول عدم تحرير الخلاف في ذلك مع اختلاف تعبيرهم كما عرفت، و لكن في استفادة ذلك من الأخبار تأملاً ظاهراً بل قد يظهر من

صحيح ابن يقطين: - «عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة ..» (٤)

- عدمه. و حمل العطف على التأكيد خلاف الأصل. إلا أن يقال: الاستعمال أعم من الحقيقة. فالعمدة في ذلك ظهور الإجماع عليه.

(١) من الواضح أنه إذا طلعت الشمس حدث لكل شاخص على سطح الأفق - أى: على وجه الأرض - ظل طويل إلى جهة المغرب، ثم

لا يزال ينقص ذلك الظل كلما ارتفعت الشمس حتى تبلغ وسط السماء و تصل إلى دائرة نصف النهار و هي: دائرة عظيمة موهومة، مارة بقطبي

(١) تقدم ذكرهما في ص ٤٨.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٦

البلدان التي تمر الشمس على سمت الرأس

الشمال و الجنوب، قاطعةً لدائرة الأفق، قاسمةً للعالم نصفين متساويين شرقي و غربي، فإذا وصلت الشمس إلى الدائرة المذكورة، فإن كانت مسامتةً لذلك الشاخص واقعةً فوق رأسه انعدم الظل بالمرّة، و إن لم تكن مسامتةً له بل مائلةً عنه جنوباً أو شمالاً بقي له ظل شمالي في الأول و جنوبي في الثاني.

و المسامتة إنما تكون في الأماكن الواقعة فيما بين الميل الجنوبي إلى الميل الشمالي في زمان يكون مدار الشمس مساوياً لذلك المكان في البعد عن خط الاستواء و الى جهته، فان لم يكن مدار الشمس مساوياً لذلك المكان في البعد عن خط الاستواء أو لم يكن الى جهته لم ينعدم الظل، بل كان له ظل جنوبي إن كان المدار شمالياً لذلك المكان، و شمالي إن كان جنوبياً له. و أما الأماكن الخارجة عما بين الميلين فالظل لا- ينعدم فيها أصلاً، بل يكون للشاخص ظل شمالي إن كان المكان في شمال الميل الشمالي، و جنوبي إن كان في جنوب الميل الجنوبي. فإذا زالت الشمس عن دائرة نصف النهار، و صارت في قوس المدار الغربي، فإن كان الظل منعماً حدث إلى جهة المشرق، و إن كان باقياً قد انتهى نقصه زاد إليها، ثم لا يزال يزيد كلما قربت الشمس الى المغرب حتى يرجع الظل في المقدار الى ما كان عليه حين الطلوع الى أن تغيب.

هذا و لأجل أن صورة انعدام الظل عند الزوال نادرة لم يتعرض في النصوص و لا في كلمات الأكثر لذكر حدوث الظل بعد عدمه علامة للزوال، بل ذكر زيادة الظل بعد نقصه.

ففي مرفوع أحمد بن محمد بن عيسى عن سماعة: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك متى وقت الصلاة؟»

فأقبل يلتفت يميناً و شمالاً كأنه يطلب شيئاً، فلما رأيت ذلك تناولت عوداً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٧

ك (مكة) في بعض الأوقات (١)، أو زيادته بعد انتهاء نقصانه كما في غالب البلدان، و (مكة) في غالب الأوقات.

و يعرف أيضاً بميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمن واجه نقطة الجنوب (٢)،

فقلت: هذا تطلب؟ قال (ع): نعم، فأخذ العود و نصبه بحيال الشمس، ثم قال: إن الشمس إذا طلعت كان الفء طويلاً ثم لا يزال ينقص حتى تزول، فإذا زالت زاد، فإذا استتبت الزيادة فصل الظهر، ثم تمهل قدر ذراع و صل العصر» (١)

و،

في رواية علي بن أبي حمزة: «تأخذون عوداً طوله ثلاثة أشبار و إن زاد فهو أبين فيقام، فما دام ترى الظل ينقص فلم تزل، فإذا زاد الظل بعد النقصان فقد زالت» (٢)

و ،

في مرسل الفقيه: «فاذا نقص الظل حتى يبلغ غايته ثم زاد فقد زالت الشمس و تفتح أبواب السماء و تهب الرياح و تقضى الحوائج العظام» (٣).

(١) و هو - كما عن المقاصد العلية حاكياً له عن أهل الفن - يكون عند الصعود إذا كانت الشمس في الدرجة الثامنة من الجوزاء، و عند الهبوط إذا كانت في الدرجة الثالثة و العشرين من السرطان، لمساواة الميل في الموضعين لعرض (مكة).

(٢) كما عن جماعة من الأصحاب، و عن جامع المقاصد نسبه إليهم مع التقييد بقولهم: «لمن يستقبل القبلة»، و قيده بعض بقبلة العراق، و آخر بما إذا كانت القبلة نقطة الجنوب. و كأنه مراد من أطلق، و إلا ففساده

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٨

و هذا التحديد تقريبي (١)، كما لا يخفى. و يعرف أيضاً بالدائرة الهندية (٢)،

أظهر من أن يحتاج إلى بيان. لكن التقييد بالأول لا يخلو من مساهلة، لاختلاف القبلة في العراق باختلاف البلدان، فيمتنع أن يكون الجميع بنحو واحد، كما هو ظاهر - و لذلك قيده في المتن بالثاني - كظهور الوجه في كونه علامة على الزوال حينئذ، إذ المواجهة لنقطة الجنوب توجب كون دائرة نصف النهار مسامتة لما بين الحاجبين، فإذا مالت الشمس عن دائرة نصف النهار إلى المغرب فقد مالت إلى الحاجب الأيمن، فيكون أحدهما عين الآخر.

(١) كونه تقريبياً إنما هو بلحاظ مقام الإثبات، لأن ظهور ميل الشمس للمستعلم لا يكون بمجرد تحققه، بل يحتاج إلى مضي زمان، فان الحس لا يقوى على إدراك أول مراتبه، فلا يدرك منه إلا المرتبة المعتد بها، و هي إنما تكون بعد الزوال لا معه. و أما في مقام الثبوت: فهو تحقيقي، لما عرفت من ملازمة الميل للزوال. نعم بناء على الاكتفاء بتقييده بمن يستقبل القبلة في العراق يكون تقريبياً حتى في مقام الثبوت بالنسبة إلى أكثر بلاد العراق الذي تكون قبلته منحرفة عن نقطة الجنوب إلى المغرب، إذ تحقق الميل إلى الحاجب الأيمن لمن يستقبل نقطة القبلة يدل على تحقق الزوال قبله مدة قليلة تارة و كثيرة أخرى. و يمكن أن يقال بكونه تقريبياً مع التقييد بما في المتن حتى بلحاظ مقام الثبوت، من جهة أن قوس المواجهة الحقيقية غير منضبط كقوس الاستقبال على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٢) و كیفيتها: أن تساوى موضعاً من الأرض بحيث لا يكون فيه انخفاض و ارتفاع، و تدوير عليه دائرة بأي بعد، و تنصب على مركزها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٩

.....

مقياساً مخروطاً محدد الرأس يكون طولُه قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً، بحيث يحدث عن جوانبه أربع زوايا قوائم متساوية، و علامة استقامته أن يقدر ما بين رأس المقياس و محيط الدائرة من ثلاثة مواضع، فان تساوت الأبعاد فهو عمود، فاذا طلعت الشمس و حدث لذلك المقياس ظل إلى جهة المغرب، تنتظر حتى ينقص الظل و يصل طرفه إلى محيط الدائرة للدخول فيها فتعلم عليه علامة، ثم تنتظر خروجه بعد الزوال، فاذا وصل طرفه إلى محيط الدائرة من جهة المشرق تعلم عليه علامة أخرى، ثم تصل ما بين العلامتين

بخط مستقيم. ثم تنصف ذلك الخط، ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط آخر فهو خط نصف النهار. فإذا أردت معرفة الزوال في غير يوم العمل تنظر إلى ظل المقياس، فمتى وصل إلى هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء، فإذا مال رأس الظل إلى جهة المشرق فقد زالت.

وأسهل من هذا الطريق طريق آخر: وهو أن ينصب مقياساً في الأرض بعد تسويتها فإذا طلعت الشمس وحدث له ظل رسم خطأ على ذلك الظل إلى جهة المغرب مبدؤه من قاعدة المقياس، ثم ينتظر إلى حين الغروب في رسم خطأ على ظله إلى جهة المشرق مبدؤه من قاعدته أيضاً. فإن كان الخطان خطأً واحداً مستقيماً - كما في يومى الاعتدالين - نصّف ذلك الخط بخط مستقيم على نحو تحدث من تنصيفه زوايا، وإن كان الخطان خطين متقاطعين - كما في غير اليومين المذكورين - فلا بد من أن يحدث من تقاطعهما زاوية، فلينصفها بخط آخر نصفين متساويين، وهذا الخط المنصف في صورتين هو خط نصف النهار، فإذا مال ظل الشاخص عنه إلى المشرق فقد زالت الشمس. ولا يعتبر في صحته أن يكون رسم الخط المنطبق على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٠

وهي أضبط وأمتن (١).

الظل عند الطلوع والغروب، بل يكفى فيه أن يكون الرسم في زمانين متساويين النسبة إلى الطلوع والغروب في البعد والقرب. (١) لكونه أقرب إلى الإحساس مما سبق، ومع ذلك ربما لا يستقيم هذا الطريق في بعض الأحيان، بل يحتاج إلى تعديل حتى يستقيم - كما عن الوافى - لاختلاف مدارى الشمس حال مدخل الظل الغربى ومخرج الظل الشرقى. نعم يستقيم لو اتفق الميل حال الزوال فيتحد المداران حينئذ في الوقتين، لكن الأمر سهل. لأن اختلاف المدار كذلك يوجب الاختلاف بزمان يسير جداً. هذا وفي الجواهر: «إنما الكلام في اعتبار مثل هذا الميل في دخول الوقت بعد أن علقه الشارع على الزوال الذى يراد منه ظهوره لغالب الأفراد حتى أنه أخذ فيه استبانته - كما سمعته في الخبر السابق - وإناطته بتلك الزيادة التى لا تخفى على أحد على ما هي عادته في إناطة أكثر الأحكام المترتبة على بعض الأمور الخفية بالأمور الجلية كى لا يوقع عباده في شبهة ..».

وفيه: أن مفهوم الزوال كسائر المفاهيم المأخوذة موضوعاً للأحكام الشرعية يترتب عليه حكمه واقعاً بمجرد وجوده كذلك، ولا يعتبر فيه ظهوره لأحد، فضلاً عن ظهوره لغالب الأفراد، والاستبانة لم تؤخذ في موضوعيته للحكم، وإنما أخذت طريقاً إليه جمعاً بين الخبر المتقدم وما دل على كون الوقت هو الزوال الواقعى، وإناطته بالزيادة لا تنافى ذلك بل تثبتته لأن الزيادة الواقعية ملازمة للزوال واقعاً وإن كان المحسوس منها يكون بعد الزوال بقليل. فلاحظ.

هذا و

في صحيح عبد الله بن سنان المروى عن الفقيه عن أبي عبد الله (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧١

ويعرف المغرب بذهاب الحمرة المشرقية (١)

«تزول الشمس في النصف من (حزيران) على نصف قدم، وفي النصف من (تموز) على قدم ونصف، وفي النصف من (آب) على قدمين ونصف، وفي النصف من (أيلول) على ثلاثة أقدام ونصف، وفي النصف من (تشرين الأول) على خمسة أقدام ونصف، وفي النصف من (تشرين الآخر) على سبعة ونصف، وفي النصف من (كانون الأول) على تسعة ونصف، وفي النصف من (كانون الآخر) على سبعة ونصف، وفي النصف من (شباط) على خمسة ونصف، وفي النصف من (آذار) على ثلاثة ونصف، وفي النصف

من (نيسان) على قدمين و نصف، و في النصف من (أيار) على قدم و نصف و في النصف من (حزيران) على نصف قدم» (١).
 و عن الخصال و التهذيب روايته أيضاً. و إطلاقه ليس مراداً قطعاً، لاختلاف الأمكنة في ذلك اختلافاً فاحشاً، و لذا قال في محكي
 التذكرة و المنتقى: «إن النظر و الاعتبار يدلان على أن هذا مخصوص بالمدينة». و عن المنتهى و شيخنا البهائي: «أنه مختص بالعراق و
 ما قاربها لأن عرض البلاد العراقية يناسب ذلك، و لأن الراوي لهذا الحديث- و هو عبد الله ابن سنان- عراقي». هذا و قد يشكل الحديث لما فيه من اختلاف الشهور الثلاثة الأول بزيادة القدم و الثلاثة التي بعدها بزيادة القدمين، و كذا نقصان
 الثلاثة الأخيرة عن التي قبلها، مع أن الاختلاف بالزيادة و النقصان إنما يكون تدريجياً. و حمله على كونه تقريباً فلا ينافيه ذلك، كما
 ترى خلاف الظاهر. و الله سبحانه أعلم.
 (١) إجماعاً كما عن السرائر، و عليه عمل الأصحاب كما في المعتمر، و نسبة جماعته إلى المشهور، و آخرون إلى الأكثر و منهم السيد
 في المدارك.

و مقتضى الجمود على ما يفهم من العبارة و ملاحظة سياقه مساق علامات

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٢

.....

الزوال الاتفاق على كون المراد من غروب الشمس غروبها عن أفق المصلى فتكون العلامة المذكورة مرجعاً عند الشك في غروبها
 عن الأفق، لاحتمال حجبها بضباب أو سحاب أو جبل أو غير ذلك، فاذا علم بغروبها عن الأفق جاز ترتيب الأثر و إن لم تذهب
 الحمرة، فيكون مراد المخالف الاكتفاء في ترتيب الأثر بمجرد الغياب عن النظر و إن احتمل ذلك. لكن ليس مرادهم ذلك، بل
 تحديد الغروب بذهاب الحمرة، فيكون المراد من غروب الشمس وصولها تحت الأفق إلى درجة تقارن ذهاب الحمرة، كما يظهر
 بأدنى تأمل في كلماتهم. و في المدارك عن المبسوط و الاستبصار و علل الشرائع و الاحكام و ابن الجنيدي و المرتضى في بعض
 مسائله: «انه يعلم باستتار القرص و غيبته عن العين مع انتفاء الحائل بينهما». و حكى عن المنتقى و الاثنا عشرية و شرحها.
 و في المدارك: انه لا يخلو من قوة. و عن ظاهر حاشيتها و الوافي و البحار و الكفاية و المفاتيح و المستند و عن الجبل المتين: نفى
 البعد عنه. و نسب الى معتمد النراقي أيضاً، بل عنه نسبه الى أكثر الطبقة الثالثة، و ربما نسب الى غيرهم أيضاً.
 و استدلل للأول بأخبار كثيرة:
 منها:

مصحح بريد بن معاوية عن أبي جعفر (ع): «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب- يعني من المشرق- فقد غابت من شرق الأرض و
 غربها» (١).

و فيه: أن الترتيب في القضية ليس بلحاظ الوجود الخارجي، إذ لا ترتب للجزء على الشرط، بل بلحاظ الوجود العلمي، و ترتب العلم
 بالجزء على العلم بالشرط لا- يقتضى اقترانهما حدوثاً، بل يجوز أن يتقدم حدوث الجزء على حدوث الشرط كما تقول: «إذا
 استطعمك

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٣

.....

زيد فهو جائع».

و منها:

مرسل على بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام): «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك قلت: لا. قال (ع): لأن المشرق مطل على المغرب هكذا- و رفع يمينه فوق يساره- فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا» (١)

فان ظهور صدره في إرادة الغروب بالمرتبة المقارنة لذهاب الحمرة مما لا مجال لإنكاره. و كذا التعليل، إذ الذي يصح أن يكون علة لذهاب الحمرة ليس إلا الغروب بتلك المرتبة لا غير. و مثله
مرسل ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله (ع): «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (٢).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٧٣

و منها:

خبر أبان: «قلت لأبي عبد الله (ع): أي ساعة كان رسول الله (ص) يوتر؟ فقال (ع): على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب» (٣).
و فيه: أن ذكر نفس الصلاة لا وقتها يمكن أن يكون من جهة فصل الصلاة عن المغيب غالباً بالسعى إلى المسجد و الأذان و الإقامة و لا يدل على تأخر وقتها عن المغيب.

و منها:

مصحيح بكر بن محمد عن أبي عبد الله (ع): «سأله سائل عن وقت المغرب. فقال (ع): إن الله تعالى يقول ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ و هذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٤

.....

و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل.

يعنى: نصف الليل» (١)

و فيه: أن رؤية الكوكب قد تكون قبل الغروب، و قد تكون معه، و قد تكون بعده، و قد تكون بعد ذهاب الحمرة و الغالب رؤية الكوكب قبل ذهاب الحمرة بكثير، و البناء عليه أو على إطلاق الرواية مخالفة للقولين. مضافاً إلى أن سوق الأول مساق الآخر يقتضى

عدم ظهورها فى الوجود،

كرواية شهاب بن عبد ربه: «قال أبو عبد الله (ع): يا شهاب إنى أحب إذا صليت المغرب أن أرى فى السماء كوكباً» (٢).

مع معارضتهما بما

رواه الصباح و أبو أسامة قالوا: «سألوا الشيخ (ع) عن المغرب، فقال بعضهم: جعلنى الله فداك ننتظر حتى يطلع كوكب؟ فقال (ع):

خطابية إن جبرائيل نزل بها على محمد حين سقط القرص» (٣).

و منها:

خير محمد بن على: «صحبت الرضا (ع) فى السفر فرأيتة يصلى المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق. يعنى: السواد» (٤).

وفيه:

أن العمل مجمل لا يدل على التوقيت الوجودى، و حكايته ليست من المعصوم لتدل عليه، كما لا يخفى.

و منها:

خير عمار عن أبى عبد الله (ع): «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس فجعل هو الحمرة التى

من قبل المغرب و كان يصلى حين يغيب الشفق» (٥).

وفيه: أنه لا يظهر منها كون أمره (ع) لأبى الخطاب بالصلاة حين

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٥

.....

زوال الحمرة كان للوجود أو للاستحباب أو للاحتياط، كما قد يشهد للأخير خبر عبد الله بن وضاح الآتى، و للثانى

مرسل الفقيه: «ملعون ملعون من آخر المغرب طلباً لفضلها» (١).

و نحوه مرسل محمد بن أبى حمزة

(٢). فافهم.

و منها:

مكاتبة عبد الله بن وضاح الى العبد الصالح (ع): «يتوارى القرص و يقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعاً، و تستتر عنا الشمس، و ترتفع

فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذن، فأصلى و أفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب الى:

أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك» (٣).

وفيه: أن التعبير بالاحتياط شاهد بأن التأخير إنما هو لاحتمال عدم سقوط القرص لا لوجوبه تعبداً، فهى على خلاف المشهور أدل. و

دعوى أن اختياره (ع) للتعبير عن وجوب التأخير واقعاً تعبداً بقوله (ع):

«أرى»

و قوله (ع):

«بالحائطة»

لأجل التقيّة، لا داعى إليها، ولا شاهد عليها. مضافاً الى عدم ظهور الحمرة التى ترتفع فوق الجبل فى الحمرة المشرقية. بل ظاهر قوله: «و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً»

تبدل الحمرة المشرقية بالسواد وزوالها عن الأفق الشرقى، فتكون الرواية مناسبة لمذهب الخطابية.

و منها

خير جارود: «قال لى أبو عبد الله (ع): يا جارود ينصحون فلا يقبلون، و إذا سمعوا بشىء نادوا به أو حدثوا بشىء أذاعوه. قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلاً فتركوها حتى اشتبكت النجوم فأنا الآن أصليها إذا سقط

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت: حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٠.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٦

.....

القرص» (١).

و فيه: أن الظاهر أن قوله (ع):

«مسوا ..»

بيان لصغرى قوله (ع):

«ينصحون فلا يقبلون»

. و حينئذ تكون صلاته (ع) عند سقوط القرص ردعاً لما قد يختلج فى أذهان الشيعة من رجحان الانتظار الى أن تشتبك النجوم. و حينئذ تكون على خلاف المشهور أدل، لامتناع ردعهم عن ذلك التوهم بفعل الصلاة قبل وقتها، فان ذلك إيقاع لهم بخلاف الواقع على وجه أعظم، إذ ليس فى التأخير إلا- فوات الفضل و فى التقديم على الوقت فوات الصحة كما لا- يخفى. و حمله على كونه من صغريات الإذاعة لتكون الصلاة عند سقوط القرص من باب التقيّة من العامة و الفرار من خطر الإذاعة فتدل على المشهور- كما فى الوسائل- لا وجه له، لاختصاص ذلك بصورة إذاعة الحق الذى سمعوه لا الباطل الذى شرعوه كما هو ظاهر الرواية. فقوله (ع):

«قلت ..»

راجع الى قوله (ع):

«ينصحون فلا يقبلون»

و صغرى له، لا صغرى لما بعده. و ليس فى قوله (ع):

«قلت ..»

إشارة إلى الإذاعة بوجه.

و منها

صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله (ع): «قال لى:

مسوا بالمغرب قليلا، فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا» (٢).

و فيه: أنه إن كان المراد من التعليل أنها تغيب عن الأفق حقيقة قبل أن تغيب من عندهم، فهو كاف في جواز الصلاة ولا يعتبر غيابها عن جميع الآفاق بالضرورة،

ففي رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: «سمعتة يقول: صحبني رجل كان يمسي بالمغرب و يغلس بالفجر و كنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس و أصلي الفجر

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٧

.....

إذا استبان لي الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟

فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنا و هي طالعة على قوم آخرين بعد. قال (ع): فقلت: إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا و إذا طلع الفجر عندنا و ليس علينا إلا ذلك، و على أولئك أن يصلوا إذا غربت عنهم» (١).

و إن كان المراد أنها تغيب بحسب النظر الخطئي لوجود حائل و نحوه عنها، فوجوب الانتظار لا- يدل على المشهور بوجه كما لا يخفى.

و منها

خبر محمد بن شريح عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن وقت المغرب فقال (ع): إذا تغيرت الحمره في الأفق و ذهب الصفره و قبل أن تشبك النجوم» (٢).

و فيه: أن تغير الحمره غير زوالها، و مدعى المشهور هو الثاني دون الأول. فلم يبق ما يصلح دليلا للمشهور غير المرسلتين لا بنى أشيم و أبي عمير

. مع أن التعليل في أولتهما ظاهر في كون الحكم جارياً على المعنى العرفي في الغياب أعني: الغياب عن دائرة الأفق لا الغياب عن دائرة أخرى تحتها، و زوال الحمره إنما يقارن وصول الشمس تقريباً إلى الدرجة الرابعة تحت الأرض، فلا يبعد الحمل على إرادته أن زوال الحمره طريق قطعي إلى غياب الشمس عن دائرة الأفق، بحيث لا يبقى احتمال كونها طالعه و أنها محجوبه بحائل من جبل أو غيره، و لا سيما و أن تصرف الشارع الأقدس في الغروب و في الليل و نحوهما مما جعل مبدأ الوقت لو كان ثابتاً لاشتهر النقل عنه، لتوفر الدواعي إليه، للابتلاء به في كل يوم، فحمل لزوم الانتظار على كونه حكماً ظاهرياً عند الشك أولى من حمله على كونه

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٨

.....

حكماً واقعياً لتصرف الشارع الأقدس في مفهوم الغروب.

ولا سيما مع معارضة تلك النصوص بنصوص أخرى مضافاً إلى ما تقدم منها:

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» (١).

و

صحيح زرارة: «قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك و تكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً» (٢)

و

خير جابر عن أبي جعفر (ع) قال: «قال رسول الله (ص): إذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصلاة» (٣)

و

صحيح داود بن فرقد: «سمعت أبي يسأل أبا عبد الله (ع) متى يدخل وقت المغرب؟ فقال (ع): إذا غاب كرسيتها. قلت: و ما كرسيتها؟ قال (ع): قرصها. قلت: متى يغيب؟ قال (ع) إذا نظرت إليه فلم تره» (٤)

- و نحوه صحيح علي بن الحكم عن حدثه عن أحدهما عليه السلام

«٥»- و

رواية إسماعيل بن الفضل: «كان رسول الله (ص) يصلي المغرب حين تغيب الشمس حين يغيب حاجبها» (٦)

و

خبر عمرو بن أبي نصر: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في المغرب: إذا توارى القرص كان وقت الصلاة و أفطر» (٧)

و

خبر الربيع بن سليمان و أبان

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٠.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت ملحق حديث: ٢٥.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٥.

(٦) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٧.

(٧) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٧٩

.....

ابن أرقم و غيره: «قالوا: أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلي و نحن ننظر الى شعاع الشمس فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي و نحن ندعو عليه حتى صلى ركعة و نحن ندعو عليه و نقول:

هذا من شباب أهل المدينة. فلما أتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد (عليهما السلام)، فنزلنا فصلينا معه و قد فاتتنا ركعة فلما قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك هذه الساعة تصلي؟ فقال (ع): إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت» (١).

و حملة على التقيّة- مع أنه لا داعي إليه- بعيد جداً، و لا سيما بالنسبة إلى الجماعة الذين اقتدوا به مع عدم ظهور ذلك لهم بوجه. نعم

صدرها ظاهر في اعتقادهم عدم دخول الوقت بغياب القرص، و لعله لأنهم من أهل الكوفة الذين دخلت عليهم الشبهة من أبي الخطاب لعنه الله. و

مصحح محمد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: «كان رسول الله (ص) يصلي المغرب، و يصلي معه حتى من الأنصار يقال لهم: (بنو سلمة)، منازلهم على نصف ميل فيصلون معه، ثم ينصرفون الى منازلهم و هم يرون موضع سهامهم» (٢)

فان الظاهر أنه لا ينطبق على ما هو المشهور.

رواية صفوان بن مهران: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن معي شبه الكرش فأؤخر صلاة المغرب حتى غيبوبة الشفق ثم أصليهما جميعاً يكون ذلك أرفق بي. فقال (ع):

إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالك لله سبحانه» (٣)

و

رواية الشحام: «قال رجل لأبي عبد الله (ع): أوخر المغرب حتى

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٣.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٠

.....

تستين النجوم. فقال (ع): خطابية، إن جبرئيل نزل بها على محمد (ص) حين سقط القرص» (١)

و

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - «قال: وقت المغرب حين تجب الشمس الى أن تشتبك النجوم» (٢)

و

رواية أبي بصير: «وقت المغرب حين تغيب الشمس» (٣)

و

رواية الفضل: «إنما جعلت الصلاة في هذه الأوقات و لم تقدم و لم تؤخر لأن الأوقات المشهورة المعلومة التي تعم أهل الأرض

فيعرفها الجاهل و العالم أربعة غروب الشمس مشهور معروف تجب عنده المغرب» .. (٤)

الى غير ذلك مما هو كثير.

(و ترجيح) الأولى على الأخيرة بأنها أقرب إلى الاحتياط، و أن فيه جمعاً بين الأدلة، و أنه من حمل المجمل على المبين، و المطلق على المقيد، و لاحتمال الثانية للتقية لموافقها للعامة، و للنسخ، و لأن الأولى أشهر فتوى بين الأصحاب و لكونها أوضح دلالة إذ لم

يصرح في الثانية بعدم اشتراط ذهاب الحمرة، فما دل على اعتباره أوضح دلالة و أبعد عن التأويل - كما في الوسائل - (كما ترى). إذ الترجيح بالأحوطية - لو سلم - إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفي. و الأخبار الثانية ليست من قبيل المجمل أو المطلق، لأن قولهم (ع):

حين تغيب الشمس، أو قرصها، أو نحو ذلك، لما كان وارداً في مقام التوقيت فهو ظاهر في أول وجود الغياب لا غير، و بعضها نص في ذلك.

و احتمال الثانية للتقية أو للنسخ لا يكفي في رفع اليد عنها، و لا سيما مع بعد الثاني جداً، بل لعله ممتنع، لصدورها من المعصوم في

مقام البيان للحكم

- (١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٨.
 (٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.
 (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٢٨.
 (٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ١١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨١
 عن سمت الرأس (١)،

الأولى. و الأولى و إن كانت أشهر فتوى، لكن الثانية أشهر رواية و أصح سنداً. و كون الثانية لم يصرح فيها بعدم اشتراط ذهاب الحمرة مع أنه لا يسلم بالنسبة إلى بعضها، فالأولى لم يصرح فيها بكون الانتظار على نحو الوجوب، فيمكن الحمل على الاستحباب، كما جرى عليه العمل في كثير من تحديدات الأوقات المتقدمة التي استفيد منها وقت الفضيلة، لكونه أوفق بالاحتياط، لاحتمال عدم الغياب و وجود الحائل، كما يشير إليه اختلافها في التعبير عنه، تارة بزوال الحمرة، و أخرى بتغيرها، و ثالثة بالتأخير قليلاً كما في رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة
 «١» و ملاحظة التعليقات الواردة فيها.

و عليه فتجوز الصلاة بمجرد عدم رؤية القرص إذا لم يعلم أنه خلف جبل أو نحوه. و يدل عليه صحيح حرير عن أبي أسامة أو غيره قال: «صعدت مرة جبل أبي قبيس أو غيره و الناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله (ع) فأخبرته بذلك. فقال لي: و لم فعلت ذلك؟ بس ما صنعت، إنما تصليتها إذا لم ترها خلف جبل غابت أو غارت ما لم يتجللها سحاب أو ظلمة تظلمها، و إنما عليك مشرقك و مغربك، و ليس على الناس أن يبحثوا»
 «٢».

لكن هجره مانع عن العمل به، فيتعين طرحه. و عليه فيجب الانتظار إلى أن يعلم بغيوبة القرص. و الظاهر حصوله بمجرد تغير الحمرة و ميلها إلى السواد، فلاحظ. و الله سبحانه أعلم،
 (١) كما في مرسل بن أبي عمير
 «٣».

- (١) تقدمت في اخبار اعتبار ذهاب الحمرة المشرقية.
 (٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المواقيت حديث: ٢.
 (٣) المتقدم في اخبار اعتبار ذهاب الحمرة المشرقية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٢

و الأحوط زوالها من تمام ربع الفلك (١) من طرف المشرق و يعرف نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار إلى طرف المغرب، و على هذا فيكون المناط نصف ما بين غروب الشمس و طلوعها (٢). لكنه لا يخلو عن إشكال لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر، كما عليه جماعة (٣)،

(١) لاحتمال أن يكون المراد من جانب المشرق النصف الشرقي المقابل للنصف الغربي. بل في الجواهر ادعى أن ارادته ضرورية. ولا يخلو من تأمل.

(٢) كما نسب إلى شردمة، منهم الأعمش، و ظاهر محكى الكفاية اختياره، و نسب أيضاً إلى ظاهر الذكري و المفاتيح و شرحها. و استدلل له بما عن بعض أهل اللغة من تفسير النهار بما بين الطلوع و الغروب، و الليل بما بين الغروب و الطلوع. و بما ورد في جملة من النصوص من استعمال النهار بذلك، فيدل على أن ما عده ليل لانتفاء الواسطة، مثل ما ورد: «كان رسول الله (ص) لا يصلى من النهار شيئاً حتى تزول الشمس» (١).

و بما

رواه الصدوق عن عمر بن حنظلة: «سأل أبا عبد الله (ع) فقال له: زوال الشمس نعرفه بالنهار فكيف لنا بالليل؟ فقال (ع). لليل زوال كزوال الشمس. قال: فبأى شيء نعرفه؟ قال (ع): بالنجوم إذا انحدرت» (٢).

و

بخبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «دلوك الشمس زوالها، و غسق الليل بمنزلة الزوال من النهار» (٣).

(٣) إما بناء منهم على أن ما بين طلوع الفجر و طلوع الشمس لا من

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٣

.....

الليل و لا من النهار، كما يشهد به جملة من النصوص، مثل

خبر أبي هاشم الخادم: «قلت لأبي الحسن الماضى (ع): لم جعلت صلاة الفريضة و السنة خمسين ركعة لا يزداد فيها و لا ينقص منها؟ قال (ع): إن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، و فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، فجعل لكل ساعة ركعتين، و ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق» (١)

،

خبر أبان الثقفى: «عن الساعة التى ليست من الليل و لا من النهار. فقال (ع): ساعة الفجر» (٢).

أو بناء منهم على أنها من النهار كما هو المنسوب إلى أكثر أهل اللغة، و المفسرين، و الفقهاء، و المحدثين، و الحكماء الإلهيين، و الرياضيين.

و فى الجواهر: «لا- ينبغى أن يستريب عارف بلسان الشرع و العرف و اللغة أن المنساق من إطلاق اليوم و النهار و الليل فى الصوم و الصلاة و مواقف الحج و القسم بين الزوجات و أيام الاعتكاف و جميع الأبواب أن المراد بالأولين من طلوع الفجر الثانى إلى الغروب و منه إلى طلوعه بالثالث، كما قد نص عليه غير واحد من الفقهاء و المفسرين و اللغويين فيما حكى عن بعضهم ..

إلى أن قال- بعد نقل كلام جماعة من الفقهاء و المفسرين و اللغويين و الاستدلال عليه بجملة و افره من الآيات و النصوص-: و تفصيل الكلام فيها بل و فيما ذكرنا من الآيات يفضى إلى إطناب تام لا يناسب وضع الكتاب، كما أنه لا يناسب أيضاً ذكر جميع ما يدل على ذلك، أو يشعر به من النصوص، و لا سيما و هى أكثر من أن تحصى، و أوسع من أن تستقصى، و قد جمع

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢٠.

(٢) مستدرک الوسائل باب النواذر من أبواب المواقيت حديث: ٥. و هو منقول هاهنا بالمعنى، كما ان الراوى عمر بن أبان. و لكن ما هاهنا يتفق مع ما فى الجواهر سنداً و متنأ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٤

.....

المجلسى فى البحار شرطاً منها يقرب إلى المائة من كتب متفرقة، كالكافى و التهذيب، و الفقيه، و فقه الرضا، و قرب الاسناد، و دعائم الإسلام، و الاحتجاج، و العلل، و الخصال، و تفسير على بن إبراهيم، و العياشى، و معانى الاخبار، و تحف العقول، و إرشاد القلوب، و ثواب الاعمال، و عدة الداعى، و مجالس، الصدوق، و التوحيد، و العيون، و المصباح للشيخ، و مسأّر الشيعة للمفيد، و الإقبال، و المقنعة، و مجالس الشيخ، و الخلاف له و المعتمر، و الذكرى، و غياث سلطان الورى، و مصباح الكفعمى، و دعوات الراوندى، و السرائر فى مقامات متشعبة، كالصلاة الوسطى، و الصوم، و صلاة الليل، و الحج، و تفسير بعض الآيات، و الأذان، و القسم بين الزوجات، و الأغسال للجمعة و العيدين و غير ذلك، و إن كان فى جملة مما تخيل دلالاته على المطلوب مناقشة، لكن فى الجملة الأخرى و وضوح الأمر مغناة ..».

هذا و مرجع الاستدلال بأكثر الآيات و الروايات إلى الاستدلال باستعمال الليل فيما بين الغروب و طلوع الفجر، و النهار و اليوم فيما بين طلوع الفجر و الغروب. و المحقق فى محله عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة، خلافاً للسيد المرتضى (ره). نعم لا تبعد دعوى كون الاستعمال فى المقامات المذكورة بلا ملاحظة علاقة و مناسبة، بل جرياً على حقيقة اللفظ.

نعم بعضها تام الدلالة مثل المروى عن الفقيه من

جواب أبى الحسن الأول (ع) ليحيى بن أكثم القاضى حين سأله عن صلاة الفجر لِم يجهر فيها بالقراءة و هى من صلاة النهار، و إنما يجهر فى صلاة الليل؟ فقال (ع):

«لأن النبى (ص) كان يغلس بها لقربها لليل» «١».

و نحوه ما عن العلل

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣ و لكن فيها و فى الفقيه (قربها) لا: (لقربها). نعم أشار المؤلف فى نسخه المصححة من الوسائل الى ان الموجود فى العلل (لقربها).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٥

.....

ناسباً الجواب إلى على بن محمد (ع)

«١». إذ لو لا- كون ما بين طلوعى الفجر و الشمس من النهار لم يكن للسؤال المذكور معنى و لتعين الجواب عنه بالنفى لا بما ذكر. و مثل ما ورد فى الصلاة الوسطى أنها وسطى بين صلاتين بالنهار. لكن وضوح المعنى أغنى عن الاستدلال له بما ذكر و غيره. و منه يظهر ضعف القول بالواسطة تمسكاً بالنصوص السابقة، إذ هى- مع عدم صلاحيتها لمعارضه ما ذكر- لا تصلح للإثبات، إلا بناء على إثبات الاستعمال للحقيقة.

كما أنه لذلك يظهر ضعف القول الأول. و أما نقل بعض أهل اللغة فمعارض بنقل أكثرهم المعتضد بما عرفت، بل لا مجال للرجوع إلى النقل بعد وضوح المعنى. و أما خبر ابن حنظلة: فإن كان الاستدلال بقوله (ع):

فيه: «الليل زوال كزوال الشمس»

فهو لا يدل على أكثر من أن ليل دائرة كدائرة نصف النهار تنصفه نصفين، فاذا مال الكوكب عنها إلى الغروب تحقق الزوال، فاذا كان آخر الليل الفجر - كما هو المفهوم منه عرفاً و لغة - فالدائرة الموهومة لا بد أن تكون مفروضة بنحو يتحقق تنصيف المقدار المذكور عند وصول الكوكب إليها، و لا يدل على أن الآخر هو الفجر. و من ذلك تعرف الخدش في الاستدلال برواية أبي بصير . و إن كان

بقوله (ع): «بالنجوم إذا انحدرت»

فاجماله مانع عن الاستدلال به، إذ لا ريب في أنه لا يراد مطلق النجوم، لاختلافها بالطلوع و الغروب. و إرادة خصوص النجوم التي تطلع عند الغروب بعيد جداً، لتعسر تعيينها غالباً، و لا سيما بملاحظة عدم ظهور النجوم حول الأفق غالباً، و إنما تظهر مرتفعة مقدار قامه أو أكثر، و الأولى الحمل على إرادة الإشارة إلى ما

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة ملحق الحديث الثالث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٦

و الأحوط مراعاة الاحتياط هنا في صلاة الليل التي أول وقتها بعد نصف الليل. و يعرف طلوع الفجر باعتراض البياض (١)

يعرف به النصف في الجملة و لو بعد تحققه بمقدار ساعة أو أكثر، فلا ينافي كون الآخر الفجر، كما لا يخفى. و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً كما عن جماعة كثيرة. و يشهد له

صحيح ليث المرادى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) فقلت: متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال

(ع): إذا اعتراض الفجر فكان كالقبطية البيضاء، فثم يحرم الطعام على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر ..» (١)

و ،

خبر علي بن عطية عن أبي عبد الله (ع): «الصبح هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سورا» (٢)

و ،

خبر هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي (ع) قال: «سألته عن وقت صلاة الفجر. فقال عليه السلام: حين يعترض الفجر فتراه مثل

نهر سورا» (٣)

و ،

خبر علي بن مهزيار: «كتب أبو الحسن بن الحسين إلى أبي جعفر الثاني (ع):

جعلت فداك، قد اختلف موالوك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلى إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء، و منهم من يصلى إذا

اعترض في أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلى فيه، فان رأيت أن تعلمنى أفضل الوقتين، و تحدّه لى و كيف

أصنع مع القمر، و الفجر لا يتبين معه حتى يحمر و يصبح؟ و كيف أصنع مع الغيم؟ و ما حد ذلك في السفر و الحضر؟ فقلت إن شاء

الله. فكتب (ع) بخطه - و قرأته -:

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٧

الحادث في الأفق المتصاعد في السماء، الذي يشابه ذنب السرحان، و يسمى بالفجر الكاذب (١)، و انتشاره على الأفق و صيرورته كالبطيئة البيضاء، و كنهه سوراء بحيث كلما زدته نظراً أصدقك بزيادة حسنه و بعبارة أخرى: انتشار البياض على الأفق بعد كونه متصاعداً في السماء.

[مسألة ٢: المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر]

(مسألة ٢): المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و هكذا في المغرب و العشاء - عدم صحة الشريكة في ذلك الوقت مع عدم أداء صاحبه (٢)، فلا مانع من إتيان

الفجر - يرحمك الله تعالى - هو الخيط الأبيض المعترض و ليس هو الأبيض صعداً، فلا تصل في سفر و لا حضر حتى تتبينه، فان الله تبارك و تعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا، فقال تعالى (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)، فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل و الشرب في الصوم، و كذلك هو الذي يوجب به الصلاة « (١) ».

(١)

ففي رسالة الكليني: «و أما الفجر الذي يشبه ذنب السرحان فذلك الفجر الكاذب، و الفجر الصادق هو المعترض كالباطي» « (٢) ». هذا و الضمير في قوله: (و يسمى) راجع إلى (المتصاعد) الذي هو صفة للبياض، فالبياض المعترض المتصاعد هو الفجر الصادق، و خصوص المقدار المتصاعد هو الكاذب. و قوله: (و انتشاره) معطوف على (اعتراض). (٢) تقدم الكلام في هذه المسألة في ثمره الاختصاص و الاشتراك. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣. لكن نسب الرواية للصدوق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٨

غير الشريكة فيه، كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت في أول الزوال، أو في آخر الوقت. و كذا لا مانع من إتيان الشريكة إذا أدى صاحبه الوقت، فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت في أثنائها - و لو قبل السلام حيث أن صلاته صحيحة - لا مانع من إتيان العصر أول الزوال و كذا إذا قدم العصر على الظهر سهواً و بقي من الوقت مقدار أربع ركعات، لا مانع من إتيان الظهر في ذلك الوقت و لا - تكون قضاء، و إن كان الأحوط عدم التعرض للأداء و القضاء، بل عدم التعرض لكون ما يأتي به ظهراً أو عصرًا، لاحتمال احتساب العصر المقدم ظهراً (١) و كون هذه الصلاة عصرًا.

[مسألة ٣: يجب تأخير العصر عن الظهر، و العشاء عن المغرب]

(مسألة ٣): يجب تأخير العصر عن الظهر (٢)، و العشاء عن المغرب، فلو قدم إحداهما على سابقتهما عمداً بطلت، سواء كان في الوقت

المختص أو المشترك. و لو قدم سهواً: فالمشهور على أنه إن كان في الوقت المختص بطلت (٣)، و إن كان في

(١) كما سيأتي في المسألة اللاحقة.

(٢) بلا خلاف، لما يستفاد من

قولهم (ع) في النصوص المتقدمة: «إلا أن هذه قبل هذه» (١)

الظاهر في اعتبار الترتيب بينهما، فلو تركه عمداً بطلت الصلاة، لفوات الشروط لفوات شرطه.

(٣) لفوات الوقت الذي هو شرط مطلقاً، كما تقتضيه الأدلة الأولية، و

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: من صلى في غير وقت فلا صلاة له» (٢)

، و

حديث: «لا تعاد الصلاة..»

(١) تقدمت في البحث عن وقت الظهرين و العشاءين.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٨٩

الوقت المشترك، فان كان التذکر بعد الفراغ صحت (١)، و إن كان في الأثناء عدل بنيته إلى السابقة (٢) إذا بقي محل

(١) إذ ليس الفأنت إلا الترتيب و ليس هو بشرط مع السهو، لإطلاق

حديث: «لا تعاد الصلاة».

و عن كشف اللثام: الإجماع على عدم قدح مخالفة الترتيب نسياناً.

(٢) وجوباً إجماعاً كما عن حاشية الإرشاد للمحقق الثاني و غيرها، و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - في حديث: - «و إن ذكرت أنك لم تصل الأولى و أنت في صلاة العصر و قد صليت منها ركعتين

فانوها الأولى، ثم صل الركعتين الباقيتين و قم فصل العصر

.. إلى أن قال:

و إن كنت ذكرتها- يعني: المغرب- و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين، أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل

العشاء الآخرة» (١)

، و

حسن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أمّ قوماً في العصر فذكر و هو يصلى بهم أنه لم يكن صلى الأولى. قال (ع):

فليجعلها الأولى التي فاتته و يستأنف العصر، و قد قضى القوم صلاتهم» (٢)

، و

خير الحسن بن زياد الصيقل قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر. قال (ع): فليجعلها

الأولى و ليستأنف العصر. قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر. قال (ع) فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب.

قال: قلت له: جعلت فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر و هو في العصر: يجعلها الأولى ثم يستأنف، و قلت لهذا: يتم

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٠

العدول، وإلا- كما إذا دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء- بطلت (١) وإن كان الأحوط الإتمام والإعادة بعد الإتيان بالمغرب. وعندى فيما ذكره إشكال، بل الأظهر في العصر المقدم على الظهر سهواً صحتها واحتسابها ظهراً إن كان التذكر بعد الفراغ

لقوله (ع): «إنما هي أربع مكان أربع»

في النص الصحيح (٢)، لكن الأحوط الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمة من دون تعيين أنها ظهر أو عصر، وإن كان صلاته بعد المغرب. فقال (ع): ليس هذا مثل هذا إن العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة» (١).

وما فيه من حكم نسيان المغرب مطروح، لضعفه في نفسه، ومعارضته لما سبق، وهجره عند الأصحاب فلا بد من تأويله إن أمكن، أو إيكال معرفته المراد منه إلى قائله (ع) كما أمرنا بذلك (٢).

(١) كما هو ظاهر الجواهر- في مبحث قضاء الصلوات- لاختصاص اغتفار فوات الترتيب بما بعد الفراغ. وفيه: أن النصوص المتقدمة وإن كانت مختصة بما ذكر، لكن حديث: «لا تعاد الصلاة»

شامل لصورة الذكر في الأثناء، ولا مانع من التعويل عليه. ويأتى في المسألة السادسة من ختام خلل الصلاة ما له نفع في المقام. فما في محكى كشف اللثام من الجزم بالصحة في محله، وإن كان في بعض أدلته عليها نظر.

(٢) وهو بعض ما اشتمل عليه

صحيح زرارة السابق عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هي أربع مكان

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام القضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩١

في الأثناء عدل، من غير فرق في صورتين بين كونه في الوقت المشترك أو المختص (١). وكذا في العشاء إن كان بعد الفراغ صحت، وإن كان في الأثناء عدل مع بقاء محل العدول- على ما ذكره- لكن من غير فرق بين الوقت المختص والمشارك أيضاً. وعلى ما ذكرنا يظهر فائدة الاختصاص فيما إذا

أربع» (١).

ونسب في الجواهر القول به إلى نادر لا يقدر خلافه، وفي غيرها إلى المفاتيح. وعن الأردبيلي: «انه حسن لو كان به قائل»، ويظهر منه عدم العثور على قائل به. بل عن بعض دعوى الاتفاق على خلافه. وعليه يشكل الاعتماد عليه، بل لو بنى على العمل بما أعرض عنه الأصحاب لحصل لنا فقه جديد، فالمتعين تأويله أو طرحه، وإن كان يعضده

مضمحل الحلبى قال: «سألته عن رجل نسي أن يصلى الأولى حتى صلى العصر، قال (ع): فليجعل صلاته التى صلى الأولى ثم ليستأنف

العصر» (٢).

و ربما يتوهم معارضته

بصحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلى العصر. قال: كان أبو جعفر (ع)، أو كان أبي يقول:

إن أمكنه أن يصلها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها و إلا صلى المغرب ثم صلاها» (٣).

وفيه: أن مورده الذكر خارج الوقت.

(١) لإطلاق الأدلة. مضافاً- في الصورة الثانية- إلى أن نية العدول في الأثناء تكشف عن كونها السابقة في وقت اختصاصها، فلا

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٢

مضى من أول الوقت مقدار أربع ركعات فحاضت المرأة، فإن اللازم حينئذ قضاء خصوص الظهر (١). و كذا إذا طهرت من الحيض و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات، فإن

فوات للوقت على تقدير القول بالاختصاص. و فيه: أن موضوع الأدلة المتقدمة هو الصلاة الصحيحة من جميع الجهات عدا حيثية الترتيب، فإذا كانت باطله لفقد شرط الوقت- و لو بوقوعها بتمامها في الوقت المختص بصاحبها- لا تكون مشمولة للأدلة، كما لو كانت باطله لفقد جزء أو شرط ركني غير الترتيب، أو وجود مانع، فالتمسك بالإطلاق في غير محله، كدعوى كون نية العدول تكشف عن كونها المعدول إليها من أول الأمر، لعدم الدليل عليها، بل ظاهر الأدلة خلافها، و أنها بالنية تنقلب إلى المعدول إليها كما لا يخفى. و من ذلك يظهر ضعف ما في الشرائع من التفصيل بين صورتين، حيث بنى على بطلان اللاحقة لو أتى بها في الوقت المختص بالسابقة، و إطلاق جواز العدول لو ذكره في الأثناء.

(١) المرأة إما أن تعلم حين الزوال بطرود الحيض عليها بعد مضى مقدار أربع ركعات، و إما أن تجهل ذلك فيفاجئها الحيض في الوقت المذكور فان علمت ذلك فلا إشكال في وجوب أداء خصوص الظهر بناء على الاختصاص، لدخول وقتها، و عدم دخول وقت العصر إلا في حال الحيض.

و كذا على الاشتراك لو بنى على اعتبار الترتيب في العصر، فإنه حينئذ لا يجب فعل العصر لعدم صحتها لفقد الشرط. أما بناء على سقوط اعتباره فيها لقصور أدلة اعتباره عن شمول الفرض، أو لقاعدة الميسور، فيقع التراحم بين الفريضتين فيحتمل التخيير بينهما، و يحتمل تعين الظهر لاحتمال أهميتها، و لا سيما لو كان المستند في عدم اعتبار الترتيب قاعدة الميسور،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٣

اللازم حينئذ إتيان العصر فقط (١). و كذا إذا بلغ الصبي و لم يبق إلا مقدار أربع ركعات، فإن الواجب عليه خصوص العصر فقط. و أما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك عن أربع ركعات فلا يختص بإحدهما، بل يمكن أن يقال بالتخيير

إذ يبعد أن تكون العصر الناقصة مساوية في الأهمية للظهر التامة كما لا يخفى.

و على كل حال فإذا أدت الظهر لم يبعد وجوب قضاء العصر حينئذ، لأن وجوبها في أول الوقت يوجب صدق الفوت على تركها، و

إن كان المكلف معذوراً في تركها من جهة المزاحمة بالظهر. نعم لو قلنا ببقاء اعتبار الترتيب في هذه الحال لم يجب القضاء، لاستناد فوات العصر حينئذ إلى وجود الحيض، ومثله لا يوجب القضاء كما تقدم. ومن ذلك تعرف حكم ما لو فاجأها الحيض بعد مضى مقدار أداء الظهر، ولم تكن قد صلّتها، وأنه على تقدير اعتبار الترتيب في العصر تقضى الظهر لا- غير سواء أقلنا بالاختصاص أم الاشتراك. وكذا على تقدير عدم اعتباره بناء على الاختصاص.

أما بناء على الاشتراك فلا يبعد وجوب قضائهما معاً، لصدق الفوت بالنسبة إلى كل منهما في عرض الأخرى، ومجرد عدم إمكان فعلهما معاً لا يوجب كون الصدق عليهما على البدل، كي يلزم قضاء إحداهما تخييراً. وكذا الحكم فيما لو علمت قبل الوقت بالحيض في الوقت المذكور ولم تؤد عصباناً.

(١) هذا على الاختصاص، وأما على الاشتراك: فيجرب في الكلام السابق في أول المسألة، إلا أن يستفاد من النصوص الواردة في الحائض لو طهرت في آخر الوقت «١»، فيكون عليها أداء العصر، وقضاؤها على تقدير تركها، وليس عليها قضاء الظهر.

(١) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٤

بينهما (١)، كما إذا أفاق المجنون الأدوارى في الوقت المشترك مقدار أربع ركعات (٢)، أو بلغ الصبي في الوقت المشترك ثم جنّ أو مات بعد مضى مقدار أربع ركعات، ونحو ذلك.

[مسألة (٤): إذا بقي مقدار خمس ركعات إلى الغروب قدم الظهر]

(مسألة ٤): إذا بقي مقدار خمس ركعات إلى الغروب قدم الظهر (٣)، وإذا بقي أربع ركعات أو أقل قدم العصر (٤) وفي السفر إذا بقي ثلاث ركعات قدم الظهر، وإذا بقي ركعتان قدم العصر. وإذا بقي إلى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب، وإذا بقي أربع أو أقل قدم العشاء (٥). وفي السفر

(١) قد عرفت وجهه، كما عرفت وجه تعيين الظهر.

(٢) يعرف حكم ما لو أفاق المجنون بمقدار أربع ركعات أول الزوال أو قبل الغروب، أو فيما بينهما مما سبق. وكذا حكم ما لو بلغ الصبي أول الوقت أو في الأثناء ثم جنّ أو مات. فلاحظ وتأمل.

(٣) قد عرفت سابقاً أنه يكفي في إثبات ما ذكر كون أداء الظهر من قبيل سائر الشرائط المعبرة في العصر التي يجب مزاحمتها بها عند إمكان ركعة منها. لكنه لا يخلو من تأمل، لاحتمال سقوط الشرطية في الضيق.

فالعمدة في ذلك وقوع المزاحمة بين فعل الظهر مع إدراك ركعة من العصر، وبين فعل العصر بتمامها في الوقت، والأول أهم فيجب.

(٤) ولو قلنا بالاشتراك، لاستفادة ذلك من نصوص الاختصاص بعد حملها على الاشتراك.

(٥) لأنه بخروج الوقت المشترك صارت المغرب قضاء، وفعلها قضاء ليس شرطاً في صحة العشاء، فلا وجه لمزاحمتها بالمغرب، فدلّل وجوب إيقاع تمام العشاء في وقتها لا معارض له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٥

إذا بقي أربع ركعات قدم المغرب (١)، وإذا بقي أقل قدم العشاء (٢). ويجب المبادرة إلى المغرب بعد تقديم العشاء إذا بقي بعدها ركعة أو مزيد، والظاهر أنها حينئذ أداء (٣)، وإن كان الأحوط عدم نية الأداء والقضاء.

[مسألة ٥): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة]

(مسألة ٥): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة (٤).

و يجوز العكس، فلو دخل في الصلاة بنية الظهر ثم تبين له في الأثناء أنه صلاها، لا يجوز له العدول إلى العصر. بل يقطع و يشرع في العصر. بخلاف ما إذا تخيل أنه صلى الظهر فدخل في العصر، ثم تذكر أنه ما صلى الظهر، فإنه يعدل إليها.

(١) لما تقدم في أول المسألة.

(٢) لأن فعل المغرب يوجب تفويت العشاء بالمرّة، و لا يكون مقدمة لها، كي يجرى فيه ما سبق.

(٣) هذا مبنى على ما سبق من أن اختصاص الآخر باللاحقة يختص بصورة عدم أدائها، و مع أدائها بوجه صحيح يكون الوقت مشتركاً بينهما فمع أداء العشاء في الفرض، يكون مقدار الركعة وقتاً للمغرب، فتجب المبادرة إلى فعلها فيه أداء. و منه يظهر أنه لم يتضح الوجه فيما قد يظهر من العبارة من جزمه بوجوب المبادرة إلى المغرب في الفرض و عدم جزمه بكونها أداء.

(٤) لأن صحة العدول مطلقاً على خلاف القاعدة، لأن في انقلاب الصلاة المأتي بها لأمرها إلى صلاة أخرى غير منوية، و لا نوى أمرها، مخالفة لما دل على اعتبار نية الفعل عن أمره في العبادات، فاذا دل عليه دليل في مورد وجب الاقتصار عليه، و الرجوع في غيره إلى القاعدة المقتضية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٦

[مسألة ٦): إذا كان مسافراً و قد بقي من الوقت أربع ركعات]

(مسألة ٦): إذا كان مسافراً و قد بقي من الوقت أربع ركعات، فدخل في الظهر بنية القصر ثم بدا له الإقامة فنوى الإقامة بطلت صلاته، و لا يجوز له العدول إلى العصر فيقطعها و يصلى العصر.

و إذا كان في الفرض نواياً للإقامة فشرع بنية العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثم بدا له فعزم على عدم الإقامة، فالظاهر أنه يعدل بها إلى الظهر قصرًا (١).

[مسألة ٧): يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين في الوقت]

(مسألة ٧): يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين في الوقت (٢) كالظهرين و العشاءين. و يكفي مسماه. و في الاكتفاء به بمجرد فعل النافلة وجه، إلا أنه لا يخلو عن إشكال.

للمنع. و مورد نصوص جواز العدول هو العدول من اللاحقة إلى السابقة، فلا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة. و من ذلك يظهر وجه الحكم في المسألة اللاحقة.

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لقصور الدليل عن شموله و اختصاصه بغيره، مما كان المعدول اليه مكلفاً به قبل الشروع في المعدول منه. اللهم إلا أن يستفاد العموم بإلغاء خصوصيته عرفاً. فلاحظ.

(٢) كما نسب الى المشهور، بل في الذكرى: «انه كما علم من مذهب الإمامية جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً، علم منه استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص و المصنفات بذلك». و يدل عليه ما في الذكرى نقلاً

عن كتاب عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إن رسول الله (ص) كان في السفر يجمع بين المغرب و العشاء، و الظهر و العصر و

إنما يفعل ذلك إذا كان مستعجلاً. قال: وقال (ع): و تفريقهما أفضل» (١)

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٧

.....

و

رواية معاوية بن ميسرة: «قلت لأبي عبد الله (ع): إذا زالت الشمس في طول النهار للرجل أن يصلي الظهر و العصر؟ قال (ع):

نعم، و ما أحب أن يفعل ذلك في كل يوم» (١)

و

رواية زرارة: «أصوم فلا أقيل حتى تزول الشمس، فإذا زالت صليت نوافلي ثم صليت الظهر، ثم صليت نوافلي، ثم صليت العصر، ثم نمت، و ذلك قبل أن يصلي الناس فقال (ع): يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، و لكني أكره لك أن تتخذة وقتاً دائماً» (٢). لكن ظاهر الروايتين الأخيرتين كراهة المداومة على ذلك لا فضل التفريق في كل يوم، و حينئذ فمن القريب أن تكون تلك الكراهة لجهة راجعة إلى معاوية و زرارة خوفاً عليهما،

ففي رواية سالم أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع) قال: «سأله إنسان و أنا حاضر- فقال: ربما دخلت المسجد و بعض أصحابنا يصلون العصر و بعضهم يصلي الظهر. فقال (ع): أنا أمرتهم بهذا، لو صلوا على وقت واحد عرفوا فأخذوا برقابهم» (٣).

و لو سلمت دلالتهما كانت مع الأول معارضة لما دل على استحباب التعجيل و المسارعة، مما تقدمت الإشارة إليه في مسألة وقت فضيلة الظهرين، فرفع اليد به عنها لا يخلو من إشكال لو لا الشهرة المحكية على العمل بها. إلا أن يقال: إن نسبتها الى ذلك نسبة الخاص الى العام فيخصص بها، بل قد يقال: بحكومتها عليه لأنها تجعل الخير هو الصلاة المفارقة لا الموصولة. فتأمل. و عليه فلا بأس بالاكْتفاء في حصول التفريق بمجرد فعل النافلة، لما دل على أن الجمع بين

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٨

.....

الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع، فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع» (١).

نعم لو كان المستند في استحباب التفريق رواية زرارة

كان اللازم عدم الاكتفاء به.

و التحقيق: أن نصوص التفريق المذكورة- عدا رواية ابن سنان المتقدمة عن الذكرى

- و كذلك النصوص الكثيرة التي عقد لها في الوسائل باين: باب جواز الجمع بين الصلاتين في وقت واحد جماعة و فرادى لعذر

«٢»، و باب جواز الجمع بين الصلاتين بغير عذر أيضاً «٣»، فإنها بأجمعها تدل على أن الجمع خلاف الوظيفة الأولى جاز لعذر و لغير

عذر، بل لمجرد التوسيع على الأمة، لكن لا- من حيث كونه جمعاً يقابل التفريق، بل من حيث كونه إيقاعاً للصلاة الثانية قبل وقت فضيلتها. (و بالجملة):

مفهوم الجمع مقابل التفريق، غير مفهوم التعجيل مقابل انتظار وقت الفضيلة و النصوص إنما تدل على مرجوحية الثاني لا الأول، فمن شرع في الصلاة الأولى في أول وقتها و جاء بها على الوجه الأكمل حتى دخل وقت الفضيلة للثانية فشرع فيها، كان مؤدياً للأفضل، و إن كان قد جمع بين الصلاتين و لم يفرق بينهما، فالجمع المفضول هو التعجيل بالثانية قبل وقت فضيلتها لا- مجرد الوصل بين الصلاتين.

و من ذلك تعرف أنه بناء على دخول وقت فضيلة العصر بالزوال- كما اختاره المصنف (ره)- لا مجال للحكم باستحباب التفريق في الظهريين بهذا المعنى، و لا بد له من حمل النصوص المذكورة على المعنى الأول.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب المواقيت.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٩٩

[مسألة ٨: قد عرفت أن للعشاء وقت فضيلة]

(مسألة ٨): قد عرفت أن للعشاء (١) وقت فضيلة، و هو من ذهاب الشفق إلى ثلث الليل، و وقتا أجزاء من الطرفين و ذكروا: أن العصر أيضاً كذلك فله وقت فضيلة و هو من المثل إلى المثليين، و وقتا أجزاء من الطرفين، لكن عرفت نفى البعد في كون ابتداء وقت فضيلته هو الزوال. نعم الأحوط في إدراك الفضيلة الصبر إلى المثل (٢).

[مسألة ٩: يستحب التعجيل في الصلاة في وقت الفضيلة و في وقت الأجزاء]

(مسألة ٩): يستحب التعجيل في الصلاة (٣) في وقت الفضيلة و في وقت الأجزاء، بل كلما هو أقرب إلى الأول يكون أفضل إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة (٤) أو نحوه.

كما أنه بناء على تأخر فضيلة العصر يمكن حمل رواية ابن سنان المتقدمة

على المعنى الثاني. لكنه بعيد. فيكون استحباب التفريق غير استحباب المحافظة على وقت الفضيلة.

(١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة و المسألة اللاحقة. فراجع.

(٢) كون الأحوط ذلك غير ظاهر، لما عرفت من القول بالتقدير بالذراع و الذراعين الذي سبق أنه أقرب في مقام الجمع بين النصوص، فان انتظار المثل يوجب خروج وقت الفضيلة.

(٣) قد تقدم ما يدل على ذلك في مبحث وقت الفضيلة للعصر. و قد عقد في الوسائل، باب استحباب الصلاة في أول الوقت

«١»، و ذكر فيه روايات كثيرة دالة على استحباب التعجيل، ذكرنا بعضها في المبحث المتقدم.

(٤) كما سيأتي وجهه في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الآتي.

(١) و هو باب: ٣ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٠

[مسألة ١٠]: يستحب الغسل بصلاة الصبح

(مسألة ١٠): يستحب الغسل بصلاة الصبح (١)، أى:

الإتيان بها قبل الاسفار فى حال الظلمة.

[مسألة ١١]: كل صلاة أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعة فهو أداء

(مسألة ١١): كل صلاة أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعة فهو أداء، و يجب الإتيان به (٢)، فان من أدرك ركعة من الوقت فقد

أدرك الوقت، لكن لا يجوز التعمد فى التأخير إلى ذلك.

(١) كما يقتضيه ظاهر النصوص،

ففى مصحح إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): أخبرنى عن أفضل المواقيت فى صلاة الفجر.

فقال (ع): مع طلوع الفجر ..» «١»

و ،

رواية زريق عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه كان يصلى الغداة بغسل عند طلوع الفجر الصادق أول ما يبدو قبل أن يستعرض ..» «٢».

و نحوهما غيرهما.

(٢) كما هو المعروف، و عن التذكرة و المدارك: أنه إجماعى.

و عن المنتهى: لا خلاف فيه بين أهل العلم. و قد يستشعر الخلاف فى ذلك أو يستظهر من الحلى فى السرائر أو غيره. لكنه - لو سلم -

لا يقدح فى دعوى الإجماع، و لا سيما مع شهادة النصوص به،

ففى خبر الأصعب بن نباتة: «قال أمير المؤمنين (ع): من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة» «٣»

و ،

موثق عمار: «فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته» «٤».

و نحوه حديثه الآخر «٥» مع زيادة قوله (ع):

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠١

.....

«و إن طلعت الشمس قبل أن يصلى ركعة فليقطع الصلاة، و لا يصلى حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها»

و ،

النبوى المرسل فى الذكرى: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» (١)

و

الآخر: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» (٢).

نعم قد يستشكل فى دلالة النصوص المذكورة. أما فى الأخير:

فلأن الظاهر منه إدراك المأموم ركعة من صلاة الإمام، فلاحظ آخر الباب المعقود فى الوسائل لهذا العنوان فى كتاب الجماعة [١]. و أما ما قبله- و لا سيما الموثق-: فظاهر فى من صلى ركعة بقصد الإتيان بالصلاة تامة ثم خرج الوقت، لا من لم يصل و قد بقى من وقت صلاته مقدار ركعة، لأن الظاهر من إدراك الصلاة فعلها. مضافاً الى اختصاصها بالغداة و العصر نعم لو كانت العبارة: «من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت» كان المراد مقدار ركعة منه، فيصدق قبل تحقق الركعة. لكن الروايات التى ذكرناها لفظها الأول لا غير. نعم روى العبارة الثانية فى المدارك (٣) و لم تثبت.

اللهم إلا- أن يقال: المراد من الإدراك ما يقابل الفوت، و مع بقاء مقدار ركعة من الوقت يصدق الفوت بالإضافة الى ما زاد على الركعة، و لا يصدق بالإضافة إليها. و إذ لم يصدق لا بد أن يصدق الإدراك فيكفى فى تحقق الإدراك القدرة على المدرك لا غير. فتأمل. فإذا ثبت الحكم

[١] لم تعثر فى الوسائل فى أبواب صلاة الجماعة على باب بهذا العنوان. نعم فى آخر باب:

٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث يتضمن ذلك إذ فيه: (إذا جئتم إلى الصلاة و نحن فى السجود فاسجدوا و لا تعدوها شيئاً، و من إدراك الركعة فقد أدرك الصلاة).

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) راجع المدارك فى البحث عن هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٢

[فصل فى أوقات الرواتب]

إشارة

فصل فى أوقات الرواتب

[مسألة ١]: وقت نافلة الظهر من الزوال إلى الذراع

(مسألة ١): وقت نافلة الظهر من الزوال إلى الذراع، و العصر إلى الذراعين (١)

فى الغداه ثبت فى غيرها، لعدم القول بالفصل، و لا يهه حينئذ دفع المناقشات الباقية.

ثم إن الظاهر من النص و الفتوى تنزيل الصلاة الواقع منها فى الوقت ركعة منزلة الصلاة الواقع تمامها فيه، و مقتضاه ترتيب أحكامها عليها، لا تنزيل خارج الوقت المساوى لثلاث ركعات مثلاً منزلة نفس الوقت، ليكون مفاده ترتيب أحكامه عليه. فلاحظ.

فصل فى أوقات الرواتب

(١) كما هو المشهور. لما

فى رواية إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (ع): «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قال: قلت: لم؟ قال (ع): لمكان الفريضة، لثلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه» (١).

و قريب منها روايته الأخرى

(٢) و صحاح زرارة

(٣). و

موثق عمار: «فان مضى قدمان قبل أن يصلى ركعة بدأ بالأولى و لم يصل الزوال إلا بعد ذلك

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٨.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣ و ٢٠ و ٢٧ و ٣٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٣

.....

و للرجل أن يصلى من نوافل العصر ما بين الأولى الى أن يمضى أربعة أقدام فإذا مضت الأربعة أقدام و لم يصل من النوافل شيئاً فلا يصل النوافل» (١)

الى غير ذلك.

و عن جماعة من الأساطين - منهم الشيخ فى الخلاف، و الفاضلان فى المعتبر و التبصرة، و المحقق و الشهيد الثانى فى جامع المقاصد

و الروض و الروضة: الامتداد الى المثل و المثلىن. و استدل لهم بإطلاق أدله النوافل و بما استفاض من: أنه

إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلا أن بين يديها سبعة، و ذلك إليك إن شئت طولت و إن شئت قصرت (٢).

بل فى بعضها التصريح بنفى القدم و القدمين

(٣). و بما دل على أن حائط مسجد النبى (ص) قائمة، فإذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر

(٤)، بناء على أن المراد من القائمة الذراع، كما فى جملة من النصوص

(٥). و بالمنقول عن المعصومين (ع) من فعل نافله العصر متصله بها

(٦). بناء على أن وقت الفضيلة بعد المثل و بأنه الحكمة فى توسعه وقت الفضيلة إلى المثل و المثلىن.

و الجميع لا يخلو من إشكال. إذ الإطلاق - مع أنه مقيد بأخبار الذراع - يقتضى الامتداد إلى الأكثر من المثل و المثلىن. و كذا حال

المستفيض مع أن التأمل فيه يقتضى أن يكون مساقاً لنفى الانتظار الى القدم و القدمين

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

- (٢) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.
 (٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣ و ٧ و ١٠ و ٢٧ و ٢٨.
 (٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٤ و ١٥ و ٢٦ و ٣٤.
 (٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٤

.....

لا امتداد وقت النافلة. فلاحظ

ما فى رواية ابن مسكان: «كنا نقيس الشمس فى المدينة ..» (١) «
 ، بل قد يشعر به

قوله (ع): «إن شئت طولت و إن شئت قصرت»

، و لم يعبر بقوله: «إن شئت قدمت و إن شئت أخرت». و قد عرفت الإشكال فى حمل القامة على الذراع، و أنه مما تشهد القرائن القطعية بخلافه. فلاحظ ما

فى رواية يعقوب بن شعيب من قوله (ع): «ذراعاً من فيئك» (٢) «
 ، و

قوله (ع) فى رواية زرارة «فإذا بلغ فيؤك ذراعاً» (٣) «

، و غيرهما. و ما أبعد ما بين هذا و بين إرجاع أخبار القامة و القامين الى الذراع و الذراعين من ظل قامة الإنسان، كما هو ظاهر
 خير على بن حنظلة: «القامة و القامتان: الذراع و الذراعان» (٤) «

و نحوها رواية على بن أبى حمزة

«٥». و إن كان هو أيضاً لا يتم فى جملة من النصوص التى جمعت بين التعبير بالقامة و الذراع، مثل

صحيح زرارة و غيره: «إن حائط مسجد رسول الله (ص) كان قامة فإذا مضى منه ذراع ..» (٦) «.

و فعل المعصوم- مع أنه لا يثبت الامتداد إلى نهاية المثل- قد عرفت ضعف مبنى الاستدلال به، بل الثابت من فعل النبى (ص) خلافه.
 و منه يظهر الإشكال فى الأخير كما سبق فى مسألة تعيين وقت الفضيلة للعصر. فالقول المذكور غير ظاهر.
 و أما القول الأول المشهور: فالظاهر من نصوصه أن المنع من فعل

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٨.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٥.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٥

.....

النافلة عند انتهاء الذراع و الذراعين عرضى من جهة المزاحمة بفضيلة الفريضة لا انتهاء وقت النافلة، و من المعلوم أن التعليل بذلك لا يقتضى انتفاء المشروعية بانتهاء الوقت، فليس فى فعل النافلة عند انتهاء القدر المعين إلا تفويت فضيلته، و ذلك لا يقتضى المنع عن فعل النافلة، و لا عدم صحتها أداء.

و لعل هذا هو المراد من القول الثالث المنسوب إلى الحلبي - و إن قال فى المدارك: «انه مجهول القائل» - من امتداد وقت النافلة بامتداد وقت أجزاء الفريضة. و حينئذ لا حاجة الى التمسك لإثباته بما دل على أن النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت «١». مع أنه لا يصلح لإثبات كونها أداء، و إنما يصلح لإثبات صحتها لا غير، و هو مما لا يحتاج فى إثباته إلى التمسك بهذا و نحوه، بل هو من الوضوح بمكان بناء على جواز التطوع فى وقت الفريضة. مع أن فى تلك النصوص ما يظهر منه كون الصحة لا بعنوان الأداء، مثل رواية القاسم بن الوليد الغسانى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل فى كم هى؟ قال عليه السلام: ست عشرة ركعة فى أى ساعات النهار شئت أن تصليها صليتها، إلا أنك إذا صليتها فى مواقيتها أفضل» «٢».

و بالجملة: إن كان الكلام فى تعيين الوقت الذى يفضل فيه فعل النافلة على الفريضة، فلا ينبغى التأمل فى تعيين أخبار الذراع و الذراعين للمرجعية. و إن كان الكلام فى تعيين الوقت الذى يجوز فيه فعل النافلة عما لا يجوز، فالمرجع فيه أيضاً تلك الأخبار، بضميمة ما دل على جواز التطوع فى وقت الفريضة و عدم جوازه. و إن كان الكلام فى تعيين ما تكون

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣ و ٧ و ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٦

أى: سبعى الشاخص و أربعة أسباعه، بل إلى آخر وقت أجزاء الفريضتين على الأقوى، و إن كان الأولى بعد للذراع تقديم الظهر، و بعد الذراعين تقديم العصر، و الإتيان بالنافلتين بعد الفريضتين. فالحدان الأولان للأفضلية، و مع ذلك الأحوط بعد الذراع و الذراعين عدم التعرض لنية الأداء و القضاء فى النافلتين.

[مسألة ٢: المشهور عدم جواز تقديم نافلتى الظهر و العصر]

(مسألة ٢): المشهور عدم جواز تقديم نافلتى الظهر و العصر (١)

فيه أداء عما تكون فيه قضاء، فالمرجع إطلاق أدلتها أو استحباب بقاء الوقت. نعم فى إحدى روايتى إسماعيل الجعفى التعليل

بقوله (ع): «لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه» «١»

، و الظاهر منه خروج وقت النافلة فى الذراع. لكن لا بد من حملة على غيره، فيراد من الوقت:

الوقت الذى يرجح فيه فعل النافلة على الفريضة. فتأمل جيداً.

(١) كما يقتضيه ظاهر كثير من النصوص،

كصحيح ابن أذينة عن عدة أنهم سمعوا أبا جعفر (ع) يقول: «كان أمير المؤمنين (ع) لا يصلى من النهار شيئاً حتى تزول الشمس، و لا

من الليل بعد ما يصلى العشاء حتى ينتصف الليل» «٢»

، و

صحيح زرارة عنه (ع): «كان رسول الله (ص) لا يصلى من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلى من النهار حتى تزول الشمس» [١]
 ، بل دلالة النصوص عليه فى غاية من

[١] الوسائل باب: ٣٦ من أبواب المواقيت حديث: ٦. لكن فيه: (كان على (ع) ..) و كأن ما هنا مأخوذ من الجواهر حيث روى فيها هكذا.

(١) تقدمتا فى صدر هذه التعليقة.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٧

.....

الوضوح، حتى عبر عنها فيها بالزوال و صلاة الزوال.

و عن جماعة: جوازه مطلقاً، منهم الشهيد فى الذكرى و الأردبيلي و السيد فى المدارك، لجملة من النصوص،

كرواية محمد بن عذافر: «قال أبو عبد الله (ع): صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت فقدم منها ما شئت و آخر منها ما شئت» [١]

و ،

رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (ع): «قال: اعلم أن النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت» [٢] و نحوهما غيرهما.

و عن التهذيب: الجواز لمن خاف الفوت،

لرواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجل من أول النهار؟ قال (ع): نعم إذا علم أنه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها» [٣]

و ،

رواية إسماعيل بن جابر: «قلت لأبى عبد الله (ع):

إنى أشتغل. قال (ع): فاصنع كما نضع صل ست ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها من صلاة العصر، يعنى: ارتفاع الضحى الأكبر، و اعتد بها من الزوال» [٤].

هذا و لو لا إعراض المشهور عن النصوص الأول تعين العمل بها، و لا مجال للبناء على تقييدها بالنصوص الأخيرة، لإبائها عن ذلك. اللهم إلا أن يحتمل كون الاعراض للبناء على معارضتها لما سبق، فلا يكون قادحاً فى الحجية. هذا و لو بنى على العمل بها كان اللازم البناء على كون التقديم من باب التعجيل لا أداء و قضاء، فلاحظها و تأمل.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٨

في غير يوم الجمعة (١) على الزوال و إن علم بعدم التمكن من إتيانها بعده. لكن الأقوى جوازه فيهما، خصوصاً في الصورة المذكورة.

[مسألة ٣): نافلة يوم الجمعة عشرون ركعة]

(مسألة ٣): نافلة يوم الجمعة عشرون ركعة (٢)، و الأولى تفريقها بأن يأتي ستاً عند انبساط الشمس، و ستاً عند ارتفاعها، و ستاً قبل الزوال و ركعتين عنده (٣).

[مسألة ٤): وقت نافلة المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى زوال الحمرة المغربية]

(مسألة ٤): وقت نافلة المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى زوال الحمرة المغربية (٤).

(١) فإنه يجوز فيه التقديم، للنصوص المصرحة به.

(٢) كما تقدم.

(٣) هذا ذكره المشهور، و ليس عليه دليل ظاهر، بل ظاهر النصوص خلافه،

ففي صحيح البنزطي عن أبي الحسن (ع): «قال: النوافل في يوم الجمعة ست ركعات بكرة، و ست ركعات ضحوه، و ركعتين إذا زالت الشمس، و ست ركعات بعد الجمعة» (١)

، و نحوه غيره. نعم

في رواية سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع): «ست ركعات بكرة، و ست بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة، و ست ركعات بعد ذلك ثمان عشرة ركعة، و ركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة» (٢)

و في دلالتها على ما ذكر خفاء.

(٤) كما هو المشهور عن جماعة، و عن المعتمر: نسبته إلى علمائنا، و في المدارك: «انه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً». و ليس عليه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٠٩

[مسألة ٥): وقت نافلة العشاء و هي الوتيرة - يمتد بامتداد وقتها]

(مسألة ٥): وقت نافلة العشاء و هي الوتيرة - يمتد بامتداد وقتها (١).

دليل ظاهر. نعم استدلل له بالأخبار المتضمنة أن المفيض من عرفات إذا صلى العشاء بالمزدلفة يؤخر النافلة إلى ما بعد العشاء

«١». و بما ورد من أن النبي (ص) كان يصلي المغرب ثلاثاً و بعدها أربعاً، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء الآخرة

«٢»، و بأن سائر النوافل لا يمتد وقتها بامتداد وقت الفريضة، فمن المستبعد أن لا تكون نافلة المغرب كذلك، و الجميع كما ترى. إذ الأول لعله لاستحباب الجمع بين الصلاتين في خصوص المورد. و فعل النبي (ص) لو تمّ دليلاً لدل على أن وقتها بعد المغرب بلا فصل قبل ذهاب الشفق. و الاستبعاد- مع أنه ليس بحجة- لا يقتضى التحديد بذلك. و الاعتماد على تحديد الأصحاب لو صح لم يحتج إلى التمسك بالاستبعاد. و لذلك اختار أو مال إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة فيما عن الذكرى، و الدروس، و الحبل المتين، و كشف اللثام، و الذخيرة، و غيرها. و فى المدارك: «انه متجه، تمسكاً بإطلاق أدلة المشروعية». اللهم إلا أن يتمسك للأول بما دل على النهى عن التطوع فى وقت الفريضة «٣»، بناء على أن المراد من وقت الفريضة وقت الفضيلة كما هو غير بعيد، لكنه لا يدل على التوقيت، بل على مجرد المنع من النافلة، أو ترجيح الفريضة لا غير على الخلاف الآتى.

(١) و هو مذهب علمائنا كما عن المعتمد. و فى المنتهى بزيادة «أجمع» و عن الحقائق: ان ظاهرهم الإجماع عليه لإطلاق دليلها.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ٢ و ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٦.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٠

و الأولى كونها عقيبها من غير فصل معتد به (١). و إذا أراد فعل بعض الصلوات الموظفة فى بعض الليالى بعد العشاء جعل الوتيرة خاتمتها (٢).

[مسألة ٦: وقت نافلة الصبح بين الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقية]

(مسألة ٦): وقت نافلة الصبح بين الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقية (٣).

(١) ففى الجواهر: «قد يقال بالبعديّة العرفية فى الوتيرة بالنسبة إلى صلاة العشاء، لأنه المنساق بل المعهود، فلا يجوز صلاة العشاء مثلاً فى أول الوقت و تأخير الوتيرة من غير اشتغال بنافلة إلى قريب النصف أو طلوع الفجر بناء على امتداد الوقت اليه ..». و حيث لم يتضح ما ذكر كان الأولى العمل على الإطلاق. نعم قد يستفاد من

قولهم (ع): «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر» «١»

أفضلية المبادرة إليها قبل صدق البيوتته، و استفادة التوقيت منه بذلك لا يخلو من إشكال.

(٢) كما عن الشيخين و أتباعهما. و عن جماعة: أنه المشهور. و ليس له دليل ظاهر. نعم استدل له- كما عن الحقائق- برواية زرارة: «و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك» «٢».

و فيه: أن الظاهر من الوتر صلاة الوتر لا الوتيرة. كما أنه قد يستدل له

بصحيح زرارة و غيره: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر» «٣».

و فيه: أن الظاهر منه مجرد فعل الوتر سواء أ كان المراد من البيات النوم أم الأعم.

(٣) أما أن المبدأ الفجر الأول: فهو المحكى عن جماعة منهم السيد

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ١١٠

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١١

.....

و الشيخ و المحقق. و ليس له دليل ظاهر إلا

خير ابن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع) عن أول وقت ركعتي الفجر. فقال (ع): سدس الليل الباقي» (١)

بناء على أن أول السدس هو الفجر الأول، و

صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج: «قال أبو عبد الله (ع): صلحما بعد ما يطلع الفجر» (٢)

و ،

صحيح يعقوب بن سالم البزاز: «قال أبو عبد الله (ع): صلحما بعد الفجر» (٣)

بناء على رجوع الضمير إلى ركعتي الفجر، و كون المراد من الفجر: الأول، لئلا يلزم حمل الأمر على الرخصة أو التقيء و كلاهما

خلاف الأصل. لكن البناء الأول لا دليل عليه. و حمل الأمر على الرخصة قد يقتضيه الجمع العرفي بين الأمر المذكور و بين مثل

مصحح زرارة قال: «قلت لأبي جعفر (ع): الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال عليه السلام: قبل طلوع الفجر فإذا طلع الفجر

فقد دخل وقت الغداة» (٤).

كما أن الحمل على التقيء قد يقتضيه ما

في رواية أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله (ع): متى أصلى ركعتي الفجر؟ فقال لي: بعد طلوع الفجر، قلت له: إن أبا جعفر (ع) أمرني أن

أصليهما قبل طلوع الفجر. فقال لي:

يا أبا محمد إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بمر الحق و أتوني شكاً فأفتيتهم بالتقيء» (٥).

و أما انتهاء وقتها بطلوع الحمرة المشرقية - كما هو المشهور، و عن ظاهر الغنية و السرائر: الإجماع عليه - فقد يستدل عليه بصحيح على

بن

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٢

و يجوز دسها في صلاة الليل (١) قبل الفجر، و لو عند النصف (٢)، بل و لو قبله إذا قدم صلاة الليل عليه (٣)

يقطين

قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتى الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال عليه السلام: يؤخرهما» (١).

و في دلالتة على التوقيت تأمل ظاهر. نعم هو ظاهر في المنع عنهما، أو رجحان الفريضة على ما يأتى من الخلاف فى التطوع فى وقت الفريضة.

(١) كما هو المشهور. و يدل عليه النصوص،

كصحيح البنظى: «سألت الرضا (ع) عن ركعتى الفجر. فقال (ع): احش بهما صلاة الليل» (٢).

و نحوه المكاتبه التى رواها على بن مهزيار إلى أبى جعفر عليه السلام (٣)، و

فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «انهما من صلاة الليل» (٤).

(٢)

ففى رواية زرارة: «إنما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصلى صلاته جملة واحدة ثلاث عشرة ركعة. ثم إن شاء جلس فدعا، و إن شاء نام، و إن شاء ذهب حيث شاء» (٥).

و يقتضيه إطلاق ما دل على أنهما من صلاة الليل و جواز دسهما فيها (٦).

(٣) للإطلاق المذكور، و

لخبر أبى حريز بن إدريس القمى عن أبى الحسن موسى (ع): «صل صلاة الليل فى السفر من أول الليل فى المحمل

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب التعقيب حديث: ٢.

(٦) تقدم ذكر بعض هذه النصوص فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٣

إلا أن الأفضل إعادتها فى وقتها (١).

[مسألة (٧): إذا صلى نافلة الفجر فى وقتها أو قبله و نام بعدها يستحب إعادتها]

(مسألة ٧): إذا صلى نافلة الفجر فى وقتها أو قبله و نام بعدها يستحب إعادتها.

[مسألة (٨): وقت نافلة الليل ما بين نصفه و الفجر الثانى]

(مسألة ٨): وقت نافلة الليل ما بين نصفه و الفجر الثاني (٢).

و الوتر و ركعتي الفجر» (١).

هذا و لا- إطلاق في النصوص يقتضى جواز تقديمهما على النصف و إن لم يقدم صلاة الليل. كما أن إطلاق ما دل على جواز تقديمهما وحدهما على الفجر مقيد برواية ابن مسلم المتقدمة الدالة على أن أول وقتها السدس الأول (٢). فلاحظ.

(١) كما عن الشيخ و جماعة،

لصحيح حماد بن عثمان: «قال لى أبو عبد الله (ع): ربما صليتهما و على ليل فان قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» (٣)

و ،

موثق زرارة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إنى لأصلى صلاة الليل و أفرغ من صلاتى و أصلى الركعتين و أنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر فان استيقظت عند الفجر أعدتهما» (٤).

لكن مورد الروايتين النوم، فاستحباب الإعادة مطلقاً لا يخلو من إشكال. إلا أن يعتمد فيه على الفتوى، و تكون الروايتان هما الوجه في المسألة الآتية، فإن إطلاقهما يقتضى عدم الفرق بين أن يصليهما بعد الفجر و قبله.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف و المعتبر و المنتهى. و عن جماعة: نسبتها إلى الأصحاب. و عن غيرهم: نفي الخلاف فيه. و يشهد له مرسل الفقيه:

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) تقدمت في أول هذه المسألة.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٤

و الأفضل إتيانها في وقت السحر (١)، و هو الثلث

«قال أبو جعفر (ع): وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» (١).

و أما ما تضمن حكاية فعل النبي (ص) و أنه كان يصلى بعد ما ينتصف الليل ثلاث عشرة ركعة

(٢)، أو أنه كان لا يصلى من الليل شيئاً حتى ينتصف الليل

(٣)، فلا يدل على أن ما قبل النصف ليس وقتاً، لجواز كون الحكاية في مقام بيان الأفضل.

و أما

رواية سماعة: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله إلى آخره إلا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل» (٤)

و ،

مكاتبة الحسين بن على ابن بلال: «كتب إليه في وقت صلاة الليل. فكتب: عند زوال الليل و هو نصفه أفضل» (٥)

و ،

مكاتبة محمد بن عيسى: «روى عن جدك (ع):

أنه قال: لا بأس بأن يصلى الرجل صلاة الليل فى أول الليل. فكتب (ع) فى أى وقت صلى فهو جائز» (٦) فهى ما بين مطروح أو محمول على العذر لما عرفت من الاتفاق على خلافها.

(١) كما هو المستفاد من النصوص الموقته به،

كرواية الأعمش المروية فى الخصال عن جعفر بن محمد (ع) قال (ع) فيها. «و ثمان ركعات فى السحر و هى صلاة الليل» (٧). وفى رواية الفضل عن الرضا (ع)

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المواقيت حديث: ١ و ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

(٦) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٥

الأخير من الليل (١). و أفضله القريب من الفجر (٢).

المروية عن العيون: «و ثمان ركعات فى السحر» (١).

و قريب منها ما فى المروية عن العلل عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع)

«٢». (١) كما عن بعض و كأنه لأنه مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة و بين ما دل على أن وقت صلاة الليل الثلث الأخير،

كرواية المروزى: «فإذا بقى ثلث من آخر الليل و ظهر بياض

.. الى أن قال (ع):

و هو وقت صلاة الليل» (٣).

و قد يستفاد أيضاً من

صحيح إسماعيل: «و سألته عن أفضل ساعات الليل. فقال (ع): الثلث الباقي» (٤).

لكن - مع أن الأخير قاصر الدلالة، و الأول قاصر السند - لا موجب للجمع بذلك، بل من الجائز أن يكون السحر أقل من الثلث، و يكون أفضل الثلث.

فالعمدة الرجوع الى كلمات اللغويين و غيرهم فى معناه، و كلماتهم لا- تخلو من إجمال، ففى بعضها: أنه آخر الليل، و فى آخر: أنه قبيل الصبح، و فى آخر: أنه قبل الصبح. نعم المحكى عن جماعة من الأكابر:

أنه السدس الأخير، بل عن بعض: نسبه الى ظاهر الأكثر، و أنه لم يوجد أحد من المعبرين من حدده بأكثر من ذلك. انتهى. فاذن العمل على ذلك متعين.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف و المعبر و ظاهر التذكرة و حاشية المدارك و غيرها. و يدل عليه ما

فى رواية مرازم عن أبى عبد الله (ع) قال:

- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢٣.
 (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢١.
 (٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المواقيت حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب المواقيت حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٦

.....

«قلت له: متى أصلى صلاة الليل؟ قال (ع): صلها آخر الليل» (١)

و ما

في موثق سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «و ثمان ركعات في آخر الليل» (٢)
 المحمولة كلها على الفضل. كما تشهد به

رواية أبي بصير: «و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» (٣).

نعم. ما ذكره الأصحاب (رض) من اختلاف مراتب الفضل باختلاف القرب من الفجر - كما يقتضيه ظاهر قولهم: «كلما قرب من الفجر كان أفضل» - ليس عليه دليل ظاهر، إلا ما قد يستشعر من الأخبار المذكورة. و كأنه لذلك عدل المصنف الى ما في المتن.
 نعم ينافيهما جميعاً ما تقدمت الإشارة إليه مما تضمن أن النبي (ص) كان يصلى بعد ما ينتصف الليل، أو أنه كان لا يصلى من الليل شيئاً حتى ينتصف الليل

«٤»، لظهوره في أنه (ص) يصلى عند النصف. و مثله ما في صحيح الحلبى و معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): من أنه (ص) كان يصلى أربعاً ثم ينام ما شاء، ثم يقوم فيصلى أربعاً ثم ينام ما شاء، ثم يقوم فيوتر، ثم يصلى الركعتين «٥». و احتمال كون ذلك من خصائصه - مع أنه ينافيه ظاهر الحكاية من الامام (ع) - مخالف لما في صحيح الحلبى من قوله (ع): «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ». فلعل الأولى في الجمع: ما ذكره غير واحد من كون الأفضل التفريق

(١) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٤) راجع البحث عن تقديم نافلتى الظهر و العصر فى المسألة الثانية.

(٥) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب المواقيت حديث: ١ و ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٧

[مسألة: ٩): يجوز للمسافر و الشاب الذى يصعب عليه نافلة الليل فى وقتها تقديمها على النصف]

(مسألة: ٩): يجوز للمسافر و الشاب الذى يصعب عليه نافلة الليل فى وقتها تقديمها على النصف (١).

على النحو الذى يصنعه النبى (ص)، و لو أريد الجمع فالأفضل أن يكون فى آخر الليل. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما نسب إلى الأشهر و الأكثر و المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و يشهد له كثير من النصوص، كموثق سماعة بن مهران: «أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل في السفر. فقال (ع): من حين تصلى العتمة الى أن ينفجر الصبح» (١)

و ،

رواية أبي حريز بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: «قال: صل صلاة الليل في السفر أول الليل في المحمل و الوتر و ركعتي الفجر» (٢)

و ،

رواية محمد بن حمران عن أبي عبد الله (ع): «عن صلاة الليل أصلها أول الليل؟ قال (ع): نعم إنى لأفعل ذلك، فإذا أعجلني الجمال صليتها في المحمل» (٣)

و ،

صحيح ليث قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة الليل في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أول الليل؟ فقال (ع): نعم نعم ما رأيت و نعم ما صنعت يعني: في السفر..» (٤).

و نحوه

صحيح يعقوب الأحمر بزيادة قوله: «ثم قال (ع): إن الشاب يكثر النوم فأنا أمرك به» (٥).

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٨

و كذا كل ذي عذر (١) كالشيخ، و خائف البرد أو الاحتلام، و المريض. و ينبغي لهم نية التعجيل لا الأداء (٢).

نعم في جملة من النصوص التقييد بخوف الفوت، أو خوف البرد أو كانت به علة (١). و مقتضى الجمع التقييد بذلك، لا- بما في المتن من الصعوبة، إلا- أن يكون سبباً في خوف الفوت. أو حمل التقييد على غير المسافر و الشاب و حينئذ لا وجه للتقييد بالصعوبة. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور كما عن الذكرى و جامع المقاصد. و يشهد له ما

في صحيح ليث عن أبي عبد الله (ع) قال: «و سألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو في البرد فيعجل صلاة الليل و الوتر في أول الليل؟

فقال (ع): نعم» (٢)

و ،

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إن خشيت أن لا تقوم في آخر الليل، أو كانت بك علة، أو أصابك برد، فصل و أوتر من أول الليل في السفر» (٣).

- و نحوه صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (ع)
 «٤» .. الى غير ذلك. فما عن الحلّى فى السرائر من المنع ضعيف.
 (٢) كما هو الظاهر من النصوص، كرواية ليث
 «٥»، و يعقوب بن سالم
 «٦»، و غيرهما، المعبر فيها بالتعجيل، فتكون الصلاة فاقدة لمصلحة

- (١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١ و ٢ و ٣ و ملحق الحديث الخامس.
 (٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ٢.
 (٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٢.
 (٥) تقدم ذكرها فى التعليقة السابقة.
 (٦) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١١٩

[(مسألة ١٠): إذا دار الأمر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالأرجح القضاء]

(مسألة ١٠): إذا دار الأمر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالأرجح القضاء (١).

وقتها، شرعت كذلك لمصلحة أخرى، لا أنها واقعة فى وقتها، و واجدة لمصلحته، لتكون أداء، كما يظهر من رواية سماعه المتقدمة
 «١»، فالمراد من الوقت فيها مجرد الزمان الذى يصح فيه الفعل لا غير، إذ حملها على بقاء النصوص أولى من العكس. فلاحظ.
 (١) اتفاقاً كما عن كشف اللثام، و الرياض، و ظاهر المدارك، و المفاتيح و يشهد له جملة وافرة من النصوص،
 كصحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام: أنه قال: «قلت له: إن رجلاً من مواليك من صلحائهم شكى إلى ما يلتقى من
 النوم. و قال: إنى أريد القيام بالليل فيغلبنى النوم حتى أصبح فربما قضيت صلاتى فى الشهر المتتابع و الشهرين أصبر على ثقله.
 فقال (ع): قره عين و الله قره عين و الله، و لم يرخص فى النوافل أول الليل. و قال (ع): القضاء بالنهار أفضل» «٢».
 و زاد

فى رواية الشيخ: «قلت: فان من نساننا أباكراً
 .. الى أن قال:

فرخص لهن فى الصلاة أول الليل إذا ضعفن و ضيعن القضاء» «٣».

و
 فى صحيح محمد عن أحدهما: «الرجل من أمره القيام بالليل تمضى عليه الليلة و الليلتان و الثلاث لا يقوم فيقضى أحب إليك أم
 يعجل الوتر أول الليل؟ قال (ع):
 لا بل يقضى و إن كان ثلاثين ليلة» «٤».

و
 فى روايته الأخرى: «عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل حتى يمضى لذلك العشر و الخمس عشرة فيصلّى

(١) تقدم ذكرها في صدر هذه المسألة.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٠

[مسألة (١١): إذا قدمها ثم انتبه في وقتها ليس عليه الإعادة]

(مسألة ١١): إذا قدمها ثم انتبه في وقتها ليس عليه الإعادة (١).

[مسألة (١٢): إذا طلع الفجر و قد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها مخففة]

(مسألة ١٢): إذا طلع الفجر و قد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها مخففة (٢).

أول الليل أحب إليك؟ قال (ع): بل يقضى أحب إلي، إنى أكره أن يتخذ ذلك خلقاً، و كان زرارة يقول: كيف يقضى صلاة لم يدخل وقتها إنما وقتها بعد نصف الليل» (١).

(١) لظهور النصوص في كون المعجل أداء للمأمور به، و امثالاً لأمره فلا مجال للإعادة. و دعوى انصراف النصوص عن هذه الصورة ممنوعة.

(٢) كما هو المشهور. و عن المدارك: أنه مذهب الأصحاب. و عن المصابيح: الإجماع عليه. و يشهد له خير أبي جعفر الأحمول محمد بن النعمان: «قال أبو عبد الله (ع): إذا كنت أنت صليت أربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر فأتم الصلاة طلع أو لم يطلع» (٢).
و ضعفه - لو تم - مجبور بالعمل.

هذا و ظاهر النص و الفتوى الإتمام على الترتيب الموظف، لكن

في خير يعقوب البزاز قال: «قلت له: أقوم قبل الفجر بقليل فأصلي أربع ركعات ثم أتحوف أن ينفجر الفجر أبدأ بالوتر أو أتم الركعات؟ فقال (ع):

لا بل أوتر و آخر الركعات حتى تقضيها في صدر النهار» (٣).

و لعل الأمر بفعل الوتر لأن يدر كها في وقتها، فلا يكون منافياً لما قبله. نعم

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢١

و إن لم يتلبس بها قدم ركعتي الفجر (١) ثم فريضته، و قضاها

ما فى ذيله من تأخير قضاء الباقي الى صدر النهار مناف له. و مقتضى الجمع تقييد الأول بغير الصورة المفروضة. ثم إن اعتبار التخفيف محكى عن الأكثر، بل مقتضى تقييد معقد الإجماع أو نفي الخلاف به عدم الخلاف فيه. و النص المتقدم خال عن التقييد به. نعم استدل له

برواية إسماعيل بن جابر أو عبد الله بن سنان: «قلت لأبي عبد الله (ع): «إني أقوم آخر الليل و أخاف الصبح.

قال (ع): اقرأ الحمد و اعجل و اعجل» (١)

و لذلك فسر التخفيف - كما عن الدروس و غيره - بالاقصرار على الحمد. و فيه: أن مورد الرواية غير ما نحن فيه.

(١) كما هو المشهور. و فى المعتبر: «هو مذهب علمائنا». و يقتضيه مفهوم الشرط فى خبر الأحوال المتقدم

(٢) - بناء على ظهوره فى المنع - المعتضد بغيره

كصحيح إسماعيل بن جابر «قلت لأبي عبد الله (ع):

أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال (ع) لا» (٣).

و نحوه صحيح سعد بن سعد

(٤). نعم صريح جملة من النصوص خلاف ذلك

كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن صلاة الليل و الوتر بعد طلوع الفجر. فقال (ع): صلها بعد الفجر حتى تكون

فى وقت تصلى الغداة فى آخر وقتها و لا تعتمد ذلك فى كل ليلة. و قال (ع): أوتر أيضاً بعد

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) تقدم ذكره فى التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٢

و لو اشتغل بها أتم ما فى يده (١)، ثم أتى بركعتى الفجر و فريضته، و قضى البقية بعد ذلك.

فراغك منها» (١).

و نحوه روايته الأخرى عن أبي عبد الله (ع)

(٢) و صحيح سليمان بن خالد عنه (ع)

(٣)، و خبر إسحاق بن عمار عنه (ع)

(٤). و عن الشيخ فى الخلاف و المحقق فى المعتبر: العمل بها.

و الجمع بينها و بين ما سبق بالحمل على التخيير. قال فى المعتبر - بعد ذكر الروايتين -: «و اختلاف الفتوى دليل التخيير». و عن جماعة

من متأخري المتأخرين متابعتهم فى ذلك.

و الحمل على الرخصة قريب جداً، بل لعل سياقها لا يقتضى أكثر من ذلك، لورودها مورد توهم المنع. و صحيح إسماعيل

و نحوه محمول على كون المنع لإدراك الأفضل، نظير أخبار المنع عن التطوع فى وقت الفريضة على ما سيأتى إن شاء الله. و حملها

على الفجر الأول بعيد جداً، كحملها على صورة التلبس بأربع ركعات. و كثرة النصوص المعارضة لها - لو سلمت - لا تقدر فى

حجيتها بعد إمكان الجمع العرفي، وكذا الشهرة العظيمة على خلافها، لإمكان أن يكون الوجه فيها اعتقاد التعارض و تعذر الجمع العرفي و من ذلك أيضاً تعرف عدم قدح الموافقة للعامة و المخالفة للاحتياط. و مما ذكرنا تعرف مواقع التأمل فى كلام شيخنا فى الجواهر. فلاحظ.

(١) هذا ظاهر إذا كان قد صلى ركعته، لعموم:

«من أدرك».

أما لو لم يصل ركعته فينبغى أن يكون حكمه حكم ما لو لم يتلبس أصلاً.

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المواقيت: حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٣

[مسألة ١٣: قد مر أن الأفضل فى كل صلاة تعجيلها فنقول: يستثنى من ذلك موارد]

(مسألة ١٣): قد مر أن الأفضل فى كل صلاة تعجيلها (١) فنقول: يستثنى من ذلك موارد: (الأول): الظهر و العصر لمن أراد الإتيان بنافلتهما (٢) و كذا الفجر إذا لم يقدم نافلتها قبل دخول الوقت (٣). (الثانى): مطلق الحاضرة لمن عليه فائتة (٤)

(١) قد مر «١» الاستدلال له بما دل على حسن المسارعة و الاستباق إلى المغفرة و الخير، و

بصحيح زرارة: «أول الوقت أبداً أفضل، فعجل الخير ما استطعت»

، و غير ذلك.

(٢) إجماعاً، و لما دل على الأمر بنافلتهما قبلهما.

(٣) أما لو قدمها، أو كانت الفريضة ليست بذات نافلة- كالظهرين فى السفر- أو قدمها على الوقت- كالظهرين يوم الجمعة- فالأفضل

أول الوقت، كما يقتضيه العموم المتقدم، و النصوص الخاصة بيوم الجمعة المعللة بذلك «٢».

(٤) للنصوص التى لأجلها قيل بالمضايقة فى القضاء، مثل

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا دخل وقت صلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التى قد

حضرت» «٣»

و نحوه غيره. و يعارضها

صحيح ابن مسكان عن أبى عبد الله (ع): «قال إن نام رجل أو نسي أن يصلى المغرب و العشاء الآخرة

.. الى أن قال عليه السلام:

و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثمَّ المغرب ثمَّ العشاء

(١) مر ذلك فى البحث عن وقت فضيلة الظهر فى هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨ و ١١ و ١٣ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها و حديث: ١١ و ١٧

(٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٤

و أراد إتيانها (١) (الثالث): في التيمم مع احتمال زوال العذر أو رجائه (٢)، و أما في غيره من الأعذار فالأقوى وجوب

الآخرة قبل طلوع الشمس» (١)

و نحوه صحيح ابن سنان

«٢»، و صحيح أبي بصير عنه (ع)

«٣». و ما في المتن مبنى على حمل الأول على الفضل و الثانية على الجواز. و هو غير ظاهر. و سيأتي الكلام فيه في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى.

(١) لأن المستحب البدء بالفائتة لا مجرد تأخير الحاضرة، فإذا لم يرد فعل الفائتة استحب له المبادرة إلى الحاضرة.

(٢) تقدم وجهه في مبحث التيمم في مسألة جواز التيمم في السعة، كما تقدم فيها و في غيرها أيضاً الوجه في أصالة عدم جواز البدار لأولى الأعذار.

و محصله: أن المفهوم عرفاً من أدلة الأحكام الاضطرارية- و لو بمناسبة الحكم و الموضوع- هو كون الحكم الاضطراري ثابتاً في ظرف عذر المكلف عقلاً عن الحكم الاختياري، و سقوطه عن مقام الفعلية أصلاً، و هو إنما يكون كذلك في ظرف استمرار العجز، و لا- يكفي في سقوطه مجرد العجز آنأماً. و لأجل ذلك لا يكون حال دليل الحكم الاضطراري بالإضافة إلى دليل الحكم الاختياري حال سائر الأدلة المخصصة للعمومات، كى يكون في عرضه، و لأجل منافاته يجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد، نظير دليل حكم المسافر بالإضافة إلى عمومات الأحكام بل المفهوم عرفاً أنه في طوله فلا يكون منافياً له أصلاً، بل يكون مثبتاً لبدله في ظرف العجز عنه و سقوطه عن الفعلية. و لأجل ذلك لا يجوز

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت: ملحق الحديث الرابع.

(٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٥

التأخير و عدم جواز البدار. (الرابع): لمدافعة الأخيثن و نحوهما فيؤخر لدفعهما (١) (الخامس): إذا لم يكن له إقبال فيؤخر إلى حصوله (٢)

للمكلف تعجيز نفسه عن الواجب الأولى، لأن فيه تفويت الواجب و هو محرم عقلاً.

و بالجملة: حرمة التعجيز و اعتبار استمرار العذر في مشروعية البدل كلاهما ناشئان عما ذكرنا من أن المفهوم عرفاً من دليل البدلية ثبوتها في ظرف سقوط المبدل منه عن الفعلية بالمرء، و وجود العذر عقلاً عنه، و ذلك إنما يكون في ظرف استمرار العجز، فلو بادر المكلف إلى فعل البدل في أول آتات العجز كان الاكتفاء به مراعى باستمرار العجز، فان كان مستمراً صح البدل من أول الأمر، و إلا بطل كذلك، و لا فرق بين صورتى رجاء زوال العذر و عدمه. و قد تكرر بيان ذلك في مواضع من كتاب الطهارة.

(١) لما

في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع): «لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة و هو بمنزلة من هو في ثوبه» (١)

المحمول على الكراهة لدلالة غيره على الجواز كما يأتي إن شاء الله في محله.

(٢) لما

في رواية عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع): أكون في جانب المصر فتحضر المغرب و أنا أريد المنزل، فإن أخرت الصلاة حتى أصلى في المنزل كان أمكن لي و أدركني المساء، أفأصلى في بعض المساجد؟ قال (ع): صل في منزلك» (٢).

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٦

(السادس) لا انتظار الجماعة (١) إذا لم يفض إلى الإفراط في التأخير (٢). و كذا لتحصيل كمال آخر كحضور المسجد (٣)، أو كثرة المقتدين، أو نحو ذلك (٤) (السابع): تأخير الفجر عند مزاحمة صلاة الليل إذا صلى منها أربع ركعات (٥) (الثامن): المسافر المستعجل (٦)

(١) لما

في رواية جميل بن صالح: «أنه سأل أبا عبد الله (ع):

أيهما أفضل أ يصلى الرجل لنفسه في أول الوقت أو يؤخر قليلا و يصلى بأهل مسجده إذا كان إمامهم؟ قال (ع): يؤخر و يصلى بأهل مسجده إذا كان هو الامام» (١)

و موردها الامام و التأخر قليلا، و لا يبعد التعدى منه الى المأموم، و الى التأخير كثيراً، لما ورد في فضل الجماعة من الحث عليها مما يدل على زيادة فضلها على مثل الصلاة في أول الوقت.

(٢) كأنه لخروجه عن مورد النص. لكن عرفت أن ما ورد في فضل الجماعة يصلح للتعدى به الى المقام.

(٣) لم نقف على ما يدل عليه بالخصوص. نعم قد يستفاد مما دل على أن الصلاة في المسجد وحده أفضل من الصلاة في المنزل جماعة

«٢»، بضميمة رواية جميل السابقة

(٤) هذا لم أقف على دليله. نعم يتم لو يتم لو استفيد من دليل المكمل أهميته من التعجيل. فلاحظ.

(٥) للأمر بإتمام صلاة الليل في خبر الأحوال المتقدم

«٣». (٦) كما يظهر من جملة من النصوص «٤» الموقته للمغرب في السفر

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام المساجد.

(٣) تقدم في المسألة السابقة المتكفلة لحكم ما إذا طلع الفجر قبل إكمال صلاة الليل.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٧

(التاسع): المربية للصبي تؤخر الظهرين لتجمعهما مع العشاءين بغسل واحد لثوبها (١) (العاشر): المستحاضة الكبرى تؤخر الظهر و

المغرب إلى آخر وقت فضيلتهما لتجمع بين الأولى و العصر، و بين الثانية و العشاء بغسل واحد (٢) (الحادى عشر):
العشاء تؤخر إلى وقت فضيلتها (٣) و هو بعد ذهاب الشفق بل الأولى تأخير العصر إلى المثل (٤)، و إن كان ابتداء وقت فضيلتها من
الزوال. (الثانى عشر): المغرب و العشاء لمن أفاض من عرفات إلى المشعر (٥)،

بريع الليل

أو ثلثه

، أو إلى أن يغيب الشفق

، أو إلى خمسة أميال من بعد غروب الشمس

، أو نحو ذلك. و لا يبعد أن يكون منصرفها المستعجل الذى لا يسهل عليه النزول. بل قد يظهر مما

فى رواية عمر بن يزيد المتقدمة من قوله (ع): «إذا كان أرفق بك و أمكن لك فى صلاتك و كنت فى حوائجك فلك أن تؤخرها
إلى ربع الليل» (١)

استثناء مطلق المستعجل فى حاجته.

(١) ليس عليه دليل. نعم ذكر جماعة أن الأولى لها ذلك. و احتمال بعض وجوبه. و إطلاق الدليل الوارد فى المربية ينفيه كما تقدم
فى محله.

(٢) كما تقدم فى حكم المستحاضة.

(٣) كما تقدم.

(٤) كأنه للخروج عن شبهة الخلاف كما سبق. فتأمل.

(٥)

فى صحيح ابن مسلم: «لا تصل المغرب حتى تأتى (جمعاً) و إن ذهب ثلث الليل» (٢)

و

فى موثق سماعة: «عن الجمع بين المغرب

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٨

فإنه يؤخرهما و لو إلى ربع الليل (١)، بل و لو إلى ثلثه.

(الثالث عشر): من خشى الحر يؤخر الظهر إلى المثل ليبرد بها (٢) (الرابع عشر): صلاة المغرب فى حق من تتوق نفسه إلى الإفطار (٣)،
أو ينتظره أحد (٤).

و العشاء الآخرة ب (جمع) فقال (ع): لا تصلهما حتى تنتهى إلى (جمع) و إن مضى من الليل ما مضى ..» (١).

(١) كما فى الخبر المروى عن مقنع الصدوق

«٢». (٢) قال فى الذكري: «يستحب تأخير صلاة الظهر إذا اشتد الحر»، و استدل عليه من طريق الأصحاب بما

رواه معاوية بن وهب عن أبى عبد الله (ع) قال: كان المؤذن يأتى النبى فى الحر فى صلاة الظهر فيقول له رسول الله صلى الله عليه و

آله أبرد أبرد ..» (٣)

و مقتضى الرواية التأخير بمقدار ما يحصل الإبراد. و فى المبسوط عبر بالتأخير قليلا، و خصه بالجماعة و المسجد. و التخصيص غير ظاهر. و لعل المراد بالقليل ما يحصل به الإبراد.

(٣)

ففى رواية الفضل و زرارة: «و إن كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و تشغلك شهوتك عن الصلاة. فابدأ بالإفطار ليذهب عنك و سواس النفس اللوامة» (٤)

غير أن ذلك مشروط بأن لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة إلى أن يخرج وقت الصلاة.

(٤)

ففى صحيح الحلبي: «سئل عن الإفطار أ قبل الصلاة أو بعدها؟ قال (ع): إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم،

-
- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ٢.
- (٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ٣.
- (٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٥ و أيضاً باب: ٤٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ٥.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٢٩

[مسألة ١٤]: يستحب التعجيل فى قضاء الفرائض]

(مسألة ١٤): يستحب التعجيل فى قضاء الفرائض (١)، و تقديمها على الحواضر. و كذا يستحب التعجيل فى قضاء النوافل (٢) إذا فاتت فى أوقاتها الموضفة. و الأفضل قضاء الليلية فى الليل و النهارى فى النهار (٣).

[مسألة ١٥]: يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها لذوى الأعذار]

(مسألة ١٥): يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها لذوى الأعذار مع رجاء زوالها أو احتمالها فى آخر الوقت ما عدا التيمم (٤)

و إن كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر» (١).

(١) لما أشرنا إليه من النصوص التى اعتمد عليها أهل القول بالمضايقة.

و

فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «يقضيها إذا ذكرها فى أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار» (٢).

مضافاً إلى ما دل على حسن المسارعة و الاستباق إلى المغفرة و الخير» (٣).

(٢) لبعض ما سبق.

(٣)

ففى موثق إسماعيل الجعفى قال: «قال أبو جعفر (ع): أفضل قضاء النوافل قضاء صلاة الليل بالليل و قضاء صلاة النهار بالنهار» (٤)

(٤) قد عرفت الإشارة إلى أنه لو بادر إلى فعل الصلاة الناقصة برجاء استمرار العذر صحت إذا انكشف استمرار العذر و لو ظن بارتفاعه إذا أمكنت نية القربة كما هو الظاهر.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) تقدم ذكره مفصلاً في البحث عن وقت فضيلة الظهر.

(٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٠

كما مر هنا و في بابه. و كذا يجب التأخير لتحصيل المقدمات غير الحاصلة (١) كالطهارة و الستر و غيرهما. و كذا لتعلم أجزاء الصلاة و شرائطها (٢)، بل و كذا لتعلم أحكام الطوارئ من الشك و السهو و نحوهما مع غلبة الاتفاق، بل قد يقال مطلقاً لكن لا وجه له. و إذا دخل في الصلاة مع عدم تعلمها بطلت إذا كان مترزلاً (٣) و إن لم يتفق. و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امتثال أمر الله فالأقوى الصحة.

نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته (٤)، لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع. و أيضاً يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر مضيق كإزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدرة على أدائه، أو حفظ النفس المحترمة أو نحو ذلك. و إذا خالف و اشتغل بالصلاة عصي في ترك ذلك

(١) كما يقتضيه وجوب الصلاة التامة.

(٢) ليس تعلم الأجزاء من قبيل المقدمات الوجودية، بل إنما هو مقدمة للجزم بالنية، فإذا لم نعتبره في صحة العبادة - كما هو الظاهر - لم يكن واجباً. نعم يجب عقلاً - العلم بالفراغ، و هو يحصل بالتعلم و لو بعد الصلاة، كما يحصل بالاحتياط. و كذا حال تعلم أحكام السهو و الشك.

(٣) قد عرفت الاشكال فيه، و أنه لا - يعتبر في صحة العبادة الجزم بالنية مع إمكان تحصيله، بل إنما يجب عقلاً العلم بالفراغ و لو بالسؤال بعد الصلاة.

(٤) قد عرفت إشكاله، بل لا يناسب قوله: «لكن له أن يبنى ..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣١

الواجب لكن صلاته صحيحة على الأقوى (١) و إن كان الأحوط الإعادة.

[مسألة ١٦: يجوز الإتيان بالنافلة و لو المبتدأه في وقت الفريضة]

(مسألة ١٦): يجوز الإتيان بالنافلة و لو المبتدأه في وقت الفريضة (٢)

(١) لعدم الدليل على أن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، و لا - على بطلان الترتب. مع أنه يكفي في صحة العبادة التقرب بالملاك، و قد تقدم الكلام في ذلك في أحكام النجاسات، و قد عرفت في نية الوضوء أن المصحح لباً لجميع العبادات هو ذلك. فراجع. و من هنا يظهر أن وجوب التأخير المذكور في المتن عرضي لا حقيقي، بل ليس الواجب إلا فعل الضد الأهم لا غير. فلاحظ.

(٢) كما عن الذكرى، و الدروس، و جامع المقاصد، و حاشية الإرشاد و المسالك، و الروض، و مجمع الفائدة، و المدارك، و

الذخيرة، و المفاتيح، و غيرها. و فى الدروس: «ان الأشهر انعقاد النافلة فى وقت الفريضة أداءً كانت أو قضاءً». و نسب المنع الى الشيخين و أتباعهما. و عن جامع المقاصد و الروض: أنه المشهور. بل عن الوحيد: وصف الشهرة بالعظمة. و فى الذكرى: «اشتهر بين متأخرى الأصحاب منع صلاة النافلة لمن عليه فريضة». و فى ظاهر المعبر: «أن المنع مذهب علمائنا». و استدلل له - مضافاً الى أصالة عدم مشروعية العبادة لأنها توقيفية - بجملة من النصوص

كصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) - فى حديث - : «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لا. قال (ع): من أجل الفريضة إذا دخل وقت الذراع و الذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» (١)

، و رواية

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٢

.....

إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (ع): «و إنما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوع فى وقت فريضة» (١). و نحوه روايته الأخرى

«٢». و

فى موثقته عن أبى جعفر (ع): «لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه» (٣)

، و

صحيح زرارة الثانى عن أبى جعفر (ع) قال: «سألت عن ركعتى الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال (ع): قبل الفجر إنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل، أ تريد أن تقايس؟

لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوع؟ إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (٤)

، و

صحيحه الثالث «٥» المروى عن الروض و فى المدارك و غيرهما: «قلت لأبى جعفر (ع): أصلى النافلة و على فريضة أو فى وقت فريضة؟ قال (ع): لا، لأنه لا تصلى نافله فى وقت فريضة رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟

قال: قلت: لا قال (ع): فكذلك الصلاة» (٦)

، و

صحيحه الرابع المحكى عن السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبى جعفر (ع): «لا تصل من النافلة شيئاً فى وقت الفريضة فإنه لا تقضى نافله فى وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (٧)

، و موثق ابن مسلم

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢١.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٥) مستدرك الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٦) نقله في المدارك في هذا المبحث و نقله في الذكرى في آخر تنمئة مسألة: ٢ من الفصل الرابع في مواقيت القضاء.

(٧) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٣

.....

عن أبي جعفر (ع): «قال: قال لى رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر ما لى لا أراك تتطوع بين الأذان والإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت: إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا فى غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع» (١)

و ،

خبر أبى بكر الحضرمى عن جعفر بن محمد (ع):

«قال: إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع» (٢)

و ،

خير أديم بن الحر: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة. و قال (ع): إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها»

«٣»

و ،

خبر زياد بن أبى غياث عن أبى عبد الله (ع) قال: «سمعتة يقول: إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضرك أن تترك ما قبلها من

النافلة» (٤)

و

خير نجية: «قلت لأبى جعفر (ع): تدركنى الصلاة و يدخل وقتها فابدأ بالنافلة؟ فقال أبو جعفر (ع): لا، و لكن ابدأ بالمكتوبة و اقض

النافلة» (٥).

هذا و الجميع لا يخلو الاستدلال به من إشكال:

أما أصالة عدم مشروعية العبادة. فبنيها إطلاق دليل المشروعية.

و أما صحيح زرارة الأول

و نحوه: فلا يدل على المنع، إذ يكفى فى مصلحة التشريع مرجوحية التطوع فى وقت الفريضة و إن كان بنحو الكراهة.

مضافاً الى أن ما تقدم من دخول وقت الفضيلة بالزوال - كما يقتضيه الجمع

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٤

.....

بين النصوص - يوجب حملها على إرادة المنع عن التطوع في آخر وقت الفضيلة، لا- وقت الا-جزاء، و لا- مطلق وقت الفضيلة، فيكون المراد من وقت الفريضة الوقت الذي يتعين إيقاعها فيه لتحصيل الفضيلة و أين هذا من دعوى المشهور؟! و أما صحيح زرارة الثاني : فلاجل أنك قد عرفت جواز إيقاع نافله الفجر بعده في وقت فريضته، فلا بد أن يحمل الأمر بإيقاع النافلة قبله على الرخصة أو الرجحان، و يكون الغرض من المقايسة تعليم زرارة كيفية المناظرة مع المخالفين الذين يرون أن نافله الفجر بعده، تنبيهاً لهم إما على فساد القياس الذي جعلوه من أصولهم، أو على فساد مذهبهم في وقت ركعتي الفجر. و من ذلك يظهر الإشكال في صحيحه الثالث، لقرب دعوى كونه عين الثاني، و لذا لم يعثر عليه في كتب الحديث، كما اعترف به بعض. مضافاً الى إمكان حمله على وقت فوات الفضيلة بقرينه ما سبق.

و منه يظهر الإشكال في الرابع و لا سيما بقرينه

قوله (ع): «فابدأ بالفريضة»

المناسب جداً للرواتب اليومية و إن كان لا يناسبه التعبير بالقضاء.

و أما موثق ابن مسلم

: فمع إمكان دعوى منافاته لما دل على استحباب الفصل بين الأذان و الإقامة بركعتين. فتأمل. ليس ظاهراً في المنع ظهوراً يعتد به. أما

قوله (ع): «إنا إذا أردنا أن ..»

فعدم ظهوره ظاهراً. و أما قوله (ع):

«فلا تطوع»

فمن القريب جداً أن يكون المراد منه: فلا تطوع منا، الذي هو أعم من الحرمة و الكراهة. و مما ذكرنا بتمامه يظهر إمكان حمل الباقي من النصوص على خصوص فوت الفضيلة. و يكون ذلك حكماً أدبياً محافظةً على فضل الوقت للفريضة التي هي أهم في نظر الشارع الأقدس. مضافاً الى موثق سماعة الذي رواه المشايخ الثلاثة «قدس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٥

.....

سرهم)

قال: «سألته (و في التهذيب سألت أبا عبد الله) عن الرجل يأتي المسجد و قد صلى أهله أبيتديء بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال (ع):

إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة، و هو حق الله، ثم ليتطوع ما شاء» (١)

و ،

زاد في الكافي و التهذيب: «الأمر موسع أن يصلى في أول دخول وقت الفريضة النوافل إلا أن يخاف فوت الفريضة، و الفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها، ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحظور عليه أن يصلى النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت».

و دعوى اختصاصه بالرواتب فلا يعم غيرها، مندفعه بقوله (ع):

«و الفضل ..»

، لعدم إمكان حمله على الرواتب. كما أن دعوى أن قوله:

«الأمر موسع ..»

من كلام الكليني بقرينه عدم روايته في الفقيه مندفعه بروايته في التهذيب عن كتاب محمد بن يحيى العطار الذي هو في طريق الكليني (ره) أيضاً. مع أن فتح هذا الباب يوجب سد باب الاستنباط.

كما لا يخفى. و عدم روايته في الفقيه أعم من ذلك، كما هو ظاهر، فهذه الرواية الشريفه توجب حمل النواهي المذكورة على كونها عرضية للاهتمام بفضيلة الفريضة، لصراحتها في ذلك.

و مثلها في الاشكال في دعوى المشهور

صحيحه عمر بن يزيد: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرواية التي يروون أنه لا يتطوع في وقت فريضة ما حد هذا الوقت؟ قال (ع): إذا أخذ المقيم في الإقامة. فقال: إن الناس يختلفون في الإقامة. فقال (ع): المقيم الذي يصلي معه» (٢)

،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٦

.....

فهي و إن كانت غير صالحة للحكومة على جميع نصوص النهي لصراحة جملة منها في عموم الحكم للمنفرد، لكنه لا بد من حمل الحكم فيها على من يريد الصلاة جماعة. فتدل على جواز تطوعه في وقت الفريضة ما لم يأخذ المقيم في الإقامة. و لعل مناسبة الحكم و الموضوع تساعد على حمل النهي على كونه عرضياً من جهة فضيلة الجماعة في أول الصلاة لا- ذاتياً، و لا- إرشادياً إلى نفى المشروعية، و لا الى نقص في الماهية. و يؤيد ذلك أو يعضده

صحيح سليمان بن خالد: «عن رجل دخل المسجد و افتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن و أقام الصلاة. قال (ع): فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام» (١).

و قد يدل على الجواز في الجملة جملة من النصوص الواردة في قضاء النوافل

كموثق أبي بصير: «قال أبو عبد الله (ع): إن فاتك شيء من تطوع الليل و النهار فاقضه عند زوال الشمس و بعد الظهر و عند العصر و بعد المغرب و بعد العتمة و من آخر السحر» (٢)

و ،

خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) «عن رجل نسي صلاة الليل و الوتر فيذكر إذا قام في صلاة الزوال. فقال (ع): يبدأ بالنوافل فإذا صلى الظهر صلى صلاة الليل و أوتر ما بينه و بين العصر أو متى أحب» (٣)

و ،

مصحح الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال (ع): متى شاء إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (٤).

و نحوه صحيح ابن

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٧

ما لم تضيق، و لمن عليه فائته (١) على الأقوى. و الأحوط

مسلم

«١» بناء على أن المراد من صلاة النهار نوافله كما يظهر من ملاحظة غيرها من النصوص. فلاحظ.

(١) كما عن الصدوق، و الإسكافي، و الشهيدين، و الأردبيلي، و تلميذه في المدارك، و الكاشاني، و غيرهم، خلافاً للفاضلين و جماعة، و قد تقدم عن الذكرى: أنه المشهور بين المتأخرين. و عن الرياض: أنه الأشهر الأقوى. بل عن المختلف و غيره: أنه المشهور.

للمرسل المروي عن المبسوط و الخلاف: «لا صلاة لمن عليه صلاة» [١]

و في الذكرى قال:

(للمرسل عنهم (ع): «لا صلاة لمن عليه صلاة» [٢])

و

صحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلها أو نام عنها. فقال (ع): يقضيها إذا ذكرها .. إلى أن قال (ع):

و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة» [٢]

و

صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبرز الشمس أ يصلى حين يستيقظ أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ فقال (ع): يصلى حين يستيقظ. قلت: يوتر أو يصلى الركعتين؟ قال (ع): بل يبدأ بالفريضة» [٣].

و صحيح زرارة الثالث المتقدم في التنفل في وقت الفريضة

.

[١] رواه في المبسوط في أواسط فصل قضاء الصلاة و رواه في الخلاف عن النبي (ص) في مسألة: ١٣٩ من قضاء الصلاة.

[١] لاحظ الذكرى مسألة: ١١ من الفصل الثالث في أحكام الرواتب و رواه عن النبي (ص) في الفصل الرابع في مواقيت القضاء المسألة: ٢.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٨

.....

و الجميع لا يخلو من خدش: أما الأخير: فقد عرفت الاشكال عليه. و التفكيك بين موردى السؤال فيه غير ممكن عرفاً. و أما صحيح يعقوب: فيعارضه فى موردہ □

موتق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «عن رجل نام عن الغداه حتى طلعت الشمس. فقال (ع) يصلى ركعتين ثم يصلى الغداه» «١»
، و ما دل على قضاء النبى (ص) ركعتى الفجر قبل صلاته

«٢» الذى ذكر فى الذكرى: أنه لم يقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح فى العصمة» «٣». لكن التحقيق وجوب قبولها فى الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة و إن لم يجز قبولها فى الدلالة على نومه (ص) عن الصلاة، المخالف لأصول المذهب، و أن نومه من الشيطان الذى دل على فساده العقل و الكتاب و الأخبار كما عن الوحيد (ره)، فيحمل الأمر بالبداهة فى الفريضة على الرخصة. و أما صحيح زرارة الأول
: فيعارضه

صحيحه عن أبى جعفر (ع) المروى عن ابن طاوس فى كتاب (غياث سلطان الورى) قال: «قلت له: رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف أن يدرکه الصبح و لم يصل صلاة ليلته تلك. قال (ع): يؤخر القضاء و يصل صلاة ليلته تلك» «٤»
، المؤيد بوحده سياق النهى المذكور فى الصحيح الأول مع النهى عن التطوع فى وقت الفريضة الذى قد عرفت المراد منه. مضافاً إلى ما فى الذكرى من قوله: »

روى زرارة فى الصحيح عن أبى جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص): إذا دخل وقت صلاة

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) ذكر ذلك فى تتمه المسألة: ٢ من الفصل الرابع فى مواقيت القضاء.

(٤) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٣٩

.....

المكتوبة فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبة، قال: قدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة و أصحابه فقبلوا ذلك منى، فلما كان فى القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام فحدثنى أن رسول الله (ص) عرس فى بعض أسفاره و قال:

من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس فقال:

يا بلال ما أرفدك؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسى الذى أخذ بأنفاسكم.

فقال رسول الله (ص): قم (قوموا) فتحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة، و قال: يا بلال أذن، فأذن، فصلى رسول الله (ص) ركعتى الفجر و أمر أصحابه فصلوا ركعتى الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح، ثم قال: من نسى شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها فان الله عز و جل يقول (وَ أقم الصلاة لِتذكرى). قال زرارة: فحملت الحديث الى الحكم و أصحابه فقال: نقضت حديثك الأول، قدمت على أبى جعفر (ع) فأخبرته بما قال القوم. فقال: يا زرارة إلا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً و أن ذلك كان قضاء من رسول الله (ص) «١».

هذا و مقتضى الصحيح المذكور الفرق بين الأداء و القضاء، و إذ قد بنينا على جواز التطوع فى الأداء فلا بد أن يحمل وجه الفرق على كون التفويت فى الأول أعظم منه فى الثانى، و لعله لأن خصوصية وقت الفضيلة فى الفضل للأداء أكثر من خصوصية المبادرة فى

القضاء.

و أما المرسل: ففيه- مع إرساله- أنه غير ظاهر في التنفل، و حمله عليه ليس بأولى من حمله على غيره، فاجماله مانع من الاستدلال به. هذا و المتحصل من ملاحظة مجموع النصوص في المسألتين: أن خصوصية وقت الفضيلة في الأداء و المبادرة في القضاء أهم من التنفل، فملاحظتها

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٠

الترك بمعنى: تقديم الفريضة و قضائها.

[مسألة ١٧: إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها في وقت الفريضة]

(مسألة ١٧): إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها في وقت الفريضة و لو على القول بالمنع. هذا إذا أطلق في نذره (١). و أما إذا قيده بوقت الفريضة فأشكال على القول بالمنع و إن أمكن القول بالصحة، لأن المانع إنما هو وصف النفل، و بالنذر يخرج عن هذا الوصف، و يرتفع المانع. و لا يرد أن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحاً، و على القول بالمنع لا رجحان فيه، فلا ينعقد نذره. و ذلك لأن الصلاة من حيث هي راجحة، و مرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس النذر، و لا يعتبر في متعلق النذر الرجحان قبله (٢)، و مع قطع النظر عنه حتى يقال بعدم تحققه في المقام.

أولى، إلا- أن يؤدي إلى فوات النافلة بالمرء كصلاة الليل كما في رواية (غياث سلطان الوري)، أو كون النافلة من شؤون الفريضة المقضية كركعتي الفجر بالنسبة إلى قضاء صلاته. و الله سبحانه أعلم.

(١) لا فرق بين صورتى الإطلاق و التقييد في ورود الاشكال و عدمه، لأنه إذا امتنع نذر المقيد من جهة عدم الرجحان فلا بد أن يمتنع نذر المطلق أيضاً لعدم الرجحان، لأن الجامع بين ما يكون راجحاً و ما يكون غير راجح يمتنع أن يكون راجحاً. و بعبارة أخرى: الجامع بين الراجح و المرجوح لا راجح و لا مرجوح، فالمطلق الراجح لا بد أن يكون جميع أفراده كذلك، كما لعله ظاهر.

(٢) فيه- مع أنه خلاف ظاهر الأدلة- أنه خلاف مضمون صيغة النذر فان الظاهر من اللام في قول الناذر: (لله على أن أفعل كذا) انها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤١

[مسألة ١٨: النافلة تنقسم إلى مرتبة و غيرها]

(مسألة ١٨): النافلة تنقسم إلى مرتبة و غيرها، و الأولى:

هي النوافل اليومية التي مرّ بيان أوقاتها.

الثانية: إما ذات السبب كصلاة الزيارة، و الاستخارة، و الصلوات المستحبة في الأيام و الليالي المخصوصة. و إما غير ذات السبب، و تسمى بالمبتدأة.

لام الملك، و الظرف مستقر، فيكون الناذر قد جعل الفعل لله سبحانه، و ملكاً له تعالى، نظير قول المخبر: (لزيد على أن أفعل كذا)، لما تحقق في محله من أن معنى الكلام الإنشائي عين معنى الكلام الاخباري، و إنما يختلفان في قصد الحكاية عن ذلك المعنى في

الخبر و قصد إنشائه و جعله في الإنشاء، فإذا كان معنى اللام التمليك و جب أن يكون متعلقها محبوباً للمجعول له الملك، و لا يجوز أن يكون مرجوحاً أو مباحاً. و لذا لا يصح أن يقول:

(لزيد على أن أهلك عرضه، أو أن اشتمه، أو أن أغضب ماله) إذا كانت هذه الأمور المذكورة مبعوضة لزيد، كما لا يصح أن تقول: (لزيد على أن أتفسد في كل يوم مائة ألف نفس) إذا لم يتعلق غرض لزيد بذلك يوجب كونه محبوباً له، فإذا لم يكن المنذور راجحاً امتنع إنشاء معنى صيغة النذر، بل لو سلم كون اللام لام الصلة و الظرف لغواً، فتكون اللام متعلقة ب (الترتم) يعنى: (الترتم لله سبحانه أن أفعل كذا) فالواجب في الملتزم به أن يكون محبوباً للملتزم له، فلو لم يكن كذلك لا معنى لجعل الالتزام له، فلا يصح أن تقول: (الترتم لزيد أن أتفسد مائة ألف نفس) فضلاً عن أن يصح قولك: (الترتم لزيد أن أهلك عرضه) و بالجملة: لازم مفاد صيغة النذر أن يكون المنذور راجحاً، سواء أ كان الظرف مستقراً أم لغواً، و اللام للملك أو الصلة. نعم يختلفان من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٢

لا إشكال في عدم كراهة المرتبة في أوقاتها (١)

جهة أخرى و هي قصر سلطنة الناذر على الأول و عدمه على الثاني، لكنها لو تمت لا ترتبط بما نحن فيه.

هذا و قد يقال في دفع الإشكال. بأن الصلاة في نفسها راجحة يصح نذرها، وإنما المنهى عنه هو التطوع في وقت الفريضة، و هو أمر آخر زائد على نفس الصلاة، بل هو متأخر رتبة عن الأمر بها كعنوان الإطاعة، بل هو هو، و النذر لم يتعلق بالتطوع، وإنما تعلق بنفس الصلاة التي هي موضوع الأمر، فإذا تعلق بها النذر كانت إطاعة الأمر النذري ليست من التطوع، لاختصاصه بالنفل و لا يشمل الواجب. و فيه: أن التطوع كالطاعة يمتنع تعلق النهي به حتى لو قلنا بكون أوامر الإطاعة مولوية شرعية لا إرشادية عقلية، لأن حكم العقل بحسن الإطاعة من المستقلات العقلية التي لا يمكن تعلق النهي على خلافها، و يلزم منه التناقض مع أن التحقيق أن أوامر الإطاعة إرشادية إلى حكم العقل بحسنها و لا يجوز أن تكون مولوية، كما أشرنا إلى وجهه في ما علقناه على مباحث الانسداد من الكفاية. فراجع. فالنهي عن التطوع لا بد أن يكون راجعاً إلى النهي عن الصلاة، إما لمفسدة فيها لو قلنا بالحرمة الذاتية، أو لعدم المصلحة لو قلنا بمجرد الحرمة التشريعية. فتأمل جيداً. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما قد يستفاد- في الجملة- من محكي ظاهر الإجماع عن الناصريات على نفى الكراهة في مطلق ما له سبب من النوافل. و من محكي الخلاف من الإجماع على عدم البأس و الكراهة في ذوات الأسباب من قضاء نافله، أو تحية مسجد، أو صلاة زيارة، أو صلاة إحرار، أو طواف في ما كرهه لأجل الفعل، يعنى بعد صلاة الصبح و بعد العصر. و مما في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٣

و إن كان بعد صلاة العصر أو الصبح (١). و كذا لا إشكال في عدم كراهة قضائها في وقت من الأوقات (٢).

المنتهى من قوله: «لا بأس بقضاء السنن الراتبه بعد العصر ذهب إليه علماءنا أجمع».

لكن نصوص الكراهة شامله للرواتب في أوقاتها،

كموثق الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا- صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، فان رسول الله (ص) قال: إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان، و تغرب بين قرني الشيطان. و قال (ع): لا صلاة بعد العصر حتى المغرب» (١)

و نحوه غيره. و توقيتها بالوقت المعين لا ينافي الكراهة بلحاظ الوقوع بعد الصبح و العصر كما لا يخفى. نعم يستفاد نفى الكراهة مما يأتي في عدم كراهة قضائها في أي وقت.

(١) الأمر منحصر بالصورتين المذكورتين، و ليس هناك صورة ثالثة، إذ لا تنطبق أوقات الرواتب على المشهور مع الأوقات الثلاثة

الأخر.

نعم بناء على امتداد وقت نافله الظهرين بامتداد وقت إجزائهما تكون لهما صورة ثالثة.

(٢) كما يستفاد مما سبق من دعوى الإجماع صريحاً و ظاهراً. لكن في محكى المقنعة: «و لا يجوز ابتداء النوافل، و لا قضاء شىء منها عند طلوع الشمس و لا عند غروبها». و عن النهاية: كراهة صلاة النوافل و قضائها في هذين الوقتين. و لا ينبغي التأمل في عموم مستند الكراهة مما مضى و يأتى لما نحن فيه.

نعم يدل على نفي الكراهة مثل

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ١٤٣

رواية عبد الله بن أبي يعفور عن أبي

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٤

.....

عبد الله (ع): «في قضاء صلاة الليل و الوتر تفوت الرجل أ يقضيها بعد صلاة الفجر و بعد العصر؟ فقال (ع): لا بأس بذلك» (١).

و نحوها

رواية جميل بن دراج: «سألت أبا الحسن الأول (ع) عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس. فقال: نعم و بعد العصر إلى الليل فهو من سر آل محمد (ص) المخزون» (٢).

و مثلهما غيرهما.

نعم هذه الطائفة - مع أنها معارضة بمثل

مكاتبة على بن بلال: «في قضاء النافلة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و من بعد العصر إلى أن تغيب الشمس. فكتب: لا يجوز

ذلك إلا للمقتضى فأما لغيره فلا» (٣)

- مختصة بنفي الكراهة بعد الصبح و العصر. و ليس ما يدل على نفيها في بقية الموارد سوى

رواية حسان بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قضاء النوافل قال (ع): ما بين طلوع الشمس إلى غروبها» (٤).

و نحوها غيرها. لكن في دلالتها على نفي الكراهة تأمل، و إن اشتمل بعضها على التعبير

بقوله (ع): «كل ذلك سواء» (٥)

، لقرب دعوى كون الجميع وارداً مورد الاجزاء في مقابل تعيين وقت للقضاء نعم يمكن أن يستفاد نفي الكراهة عند غروب الشمس

مما

في رواية جميل الواردة في قضاء صلاة الليل قال (ع): «و بعد العصر إلى الليل»

كما أنه يمكن أيضاً استفادة نفي الكراهة عند قيام الشمس في وسط السماء من رواية

- (١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.
- (٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.
- (٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.
- (٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ٩.
- (٥) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٥

و كذا في الصلوات ذوات الأسباب (١).

و أما النوافل المبتدأة التي لم يرد فيها نص بالخصوص، وإنما يستحب الإتيان بها لأن الصلاة

خير موضوع

و ،

قربان كل تقى

و ،

معراج المؤمن

، فذكر جماعة: أنه يكره الشروع فيها في خمسة أوقات (٢).

أبي بصير: «إن فاتك شيء من تطوع النهار و الليل فاقضه عند زوال الشمس» (١).

(١) كما يستفاد من إجماع الناصريات و الخلاف. لكن عن الخلاف:

ثبوت الكراهة لأجل الوقت. و قد تقدم ما عن المقنعة و النهاية. و دليل نفي الكراهة فيها الذي يخرج به عن عموم ما دل على ثبوتها غير ظاهر. مع أن في بعض أخبار الاستخارة بالرقاع ما يظهر منه كراهة إيقاع صلاتها بعد الفجر إلى أن تنبسط الشمس و بعد العصر (٢). (٢) إجماعاً صريحاً و ظاهراً محكياً عن الناصريات و الخلاف و الغنية و التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و غيرها. و يدل عليه - مضافاً إلى ما سبق -

خبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «لا صلاة بعد العصر حتى تصلى المغرب و لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس» (٣)

، و مكاتبة علي بن بلال المتقدمة

«٤» و ما

في حديث المناهى: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند استوائها» (٥)

و

خبر سليمان بن جعفر الجعفرى قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: لا

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الاستخارة بالرقاع حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) تقدمت في صفحة: ١٤٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٦

.....

ينبغي لأحد أن يصلى إذا طلعت الشمس لأنها تطلع بقرنى شيطان فاذا ارتفعت وصفت فارقتها، فتستحب الصلاة ذلك الوقت و القضاء و غير ذلك، فاذا انتصفت النهار قارنها، فلا ينبغي لأحد أن يصلى فى ذلك الوقت لأن أبواب السماء قد غلقت، فاذا زالت الشمس وهبت الريح فارقتها» (١).

و نحوها أو قريب منها غيرها. و ظاهر النفى فى بعضها و إن كان هو التحريم- كما عن السيد (ره)- لكنه محمول على الكراهة كما يظهر من التعبير ب «لا- ينبغي» و «يكره» (٢)، و من التعليل فى بعضها الآخر، فلا مجال لاحتمال الحرمة، و لا سيما بملاحظة دعوى مخالفته للإجماع، كما عن المختلف أو الاتفاق، كما عن كشف الرموز.

نعم يعارض النصوص المذكورة

التوقيع المروى عن الحجّة (عجل الله تعالى فرجه) كما عن إكمال الدين، و فى غيره عن محمد بن عثمان العمري (قده): «و أما ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها فلئن كان كما يقول الناس: إن الشمس تطلع بين قرنى شيطان و تغرب بين قرنى شيطان فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة فصلهما و أرغم أنف الشيطان» (٣).

و عن الصدوق: العمل به و طرح ما سبق (٤). و فى الوسائل: «أنه الأقرب» (٥). لكن رفع اليد عن تلك النصوص الكثيرة التى هى ما بين صريح، و ظاهر، و ملوح إلى الكراهة، المتفرقة فى أبواب كثيرة، كقضاء الفرائض، و النوافل (٦)،

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب الطواف حديث: ٧ و ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٤) يحكيه فى الوسائل عنه فى ذيل الحديث السابق.

(٥) الوسائل آخر باب: ٣٨ من أبواب المواقيت.

(٦) تقدم ذكرها فى صفحة: ١٤٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٧

أحدها: بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس.

الثانى: بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس.

الثالث: عند طلوع الشمس حتى تنبسط (١).

و صلاة الطواف

(١)، و الاستخارة

(٢)، و صلاة الجنائز

(٣)، و تعداد الصلوات

(٤)، و غير ذلك، مع اعتماد أساطين الفرقة عليها، و دعوى الإجماع المتكررة على العمل بها صعب جداً، بل الأولى التصرف فى

التوقيع إما بحمله على إرادته مجرد إبطال المنع، أو الكراهة من جهة التعليل المذكور كما هو غير بعيد. ولذا حكى عن المفيد (ره) في كتاب (افعل ولا تفعل) ما يوافق التوقيع، ومع ذلك بنى على العمل بالنصوص كما عرفت. وإما بحمله على إرادة إبطال الأخذ بظاهر التعليل، وأن المراد منه معنى آخر كنى بظاهر التعليل عنه. أو نحو ذلك مما يظهر بالتأمل.

(١) وفي رواية الجعفرى المتقدمة

«٥» التحديد بالصفاء، وفي روايتي أبي بصير

«٦» و زرارة

«٧» الواردتين في قضاء الفريضة التحديد بذهاب الشعاع، ونحوهما رواية عمار الواردة في سجود السهو

«٨». و الجميع متقارب المفاد.

(١) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب الطواف حديث: ٧ و ٨.

(٢) تقدمت الإشارة إلى مواضعها في التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجنازة.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٧.

(٥) تقدم ذكرها في التعليقة السابقة.

(٦) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل في الصلاة: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٨

الرابع: عند قيام الشمس حتى تزول (١).

الخامس: عند غروب الشمس (٢) أى: قبيل الغروب.

و أما إذا شرع فيها قبل ذلك فدخل أحد هذه الأوقات و هو فيها فلا يكره إتمامها (٣). و عندي في ثبوت الكراهة في المذكورات إشكال.

[فصل فى أحكام الأوقات]

إشارة

فصل فى أحكام الأوقات

[مسألة ١]: لا يجوز الصلاة قبل دخول الوقت، فلو صلى بطلت

(مسألة ١): لا يجوز الصلاة قبل دخول الوقت، فلو صلى بطلت (٤)

(١) كما يقتضيه التعبير عنه بالاستواء فى رواية المناهى

«١»، و عبر عنه فى رواية الجعفرى

بانتصاف النهار، و بقرينه قوله (ع):

«فاذا زالت ..»

لا يراد منه انتصاف ما بين الطلوع و الغروب، فلا يبعد أن يكون المراد نصف ما بين الفجر و الغروب.

(٢) المعبر عنه بالاصفرار و الاحمرار في روايات صلاة الطواف «٢»

(٣) كما صرح به في الجواهر و حكاه عن بعض، لأن المنساق من الأدلة كراهة الشروع في النافلة في هذه الأوقات. و فيه: أن مقتضى الإطلاق- و لا سيما بملاحظة التعليل في بعضها- كراهة صرف وجود الصلاة فيها لا مجرد الشروع. نعم قد يزاحم ذلك كراهة قطع النافلة.

فتأمل جيداً.

فصل في أحكام الأوقات

(٤) بلا خلاف و لا إشكال، و يقتضيه- مضافاً الى ما دل على اعتبار

(١) تقدم ذكرها في صفحة: ١٤٥.

(٢) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب الطواف حديث: ٧ و ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٤٩

و إن كان جزء منها قبل الوقت. و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها (١) و لا يكفي الظن (٢)

الوقت-

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «من صلى في غير وقت فلا صلاة له» (١)

و

حديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» (٢)

التي هو أحدها. و إطلاق الجميع يقتضى عدم الفرق بين الكل و الجزء.

(١) لقاعدة الاشتغال العقلية الموجبة لتحصيل العلم بالفراغ. مضافاً الى

رواية عبد الله بن عجلان: «قال أبو جعفر (ع): إذا كنت شاكاً في الزوال فصل ركعتين فإذا استيقنت أنها قد زالت بدأت الفريضة» (٣)

و ما

في رواية علي بن مهزيار عن أبي جعفر (ع) الواردة في الفجر: «فلا تصل في سفر و لا حضر حتى تتبينه ..» (٤)

و

رواية علي ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع): «في الرجل يسمع الأذان فيصلى الفجر و لا يدري طلع أم لا غير أنه يظن لمكان الأذان

أنه قد طلع.

قال (ع): لا يجوز حتى يعلم أنه قد طلع» (٥).

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن مجمع الفوائد و المفاتيح و كشف اللثام: الإجماع عليه. و يقتضيه ما تقدم من القاعدة و

النصوص.

نعم حكى عن ظاهر الشيخين في المقنعة و النهاية: الاكتفاء به. و محكى عبارة الأولى غير ظاهر قطعاً، و محكى عبارة الثانية لا يبعد فيه

ذلك. نعم عن الحدائق اختياره

للصحيح عن إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله (ع):

- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المواقيت حديث: ٧ و ١٠.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٠

لغير ذوى الأعذار. نعم يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى (١)

«إذا صليت و أنت ترى أنك في وقت و لم يدخل الوقت فدخل الوقت و أنت في الصلاة فقد أجزأت عنك» (١)

، و للأخبار المستفيضة الدالة على جواز الاعتماد على أذان المؤذنين و إن كانوا من المخالفين

«٢»، إذ غاية ما يفيد الأذان هو الظن، و إن تفاوتت شدة و ضعفاً باعتبار اختلاف المؤذنين و ما هم عليه من زيادة الوثاقة و الضبط في معرفة الأوقات و عدمه. و فيه:

أن الرؤية في الصحيح غير ظاهرة في الظن، و لو سلم فلا إطلاق لها، لورود الكلام مورد بيان حكم آخر، و لو سلم فهو مقيد بالظن الخاص جمعاً بينه و بين ما تقدم مما دل على اعتبار العلم. اللهم إلا أن يدعى أنه حاكم عليه فيقدم و يؤخذ بإطلاقه، لكنه لا يتم بالإضافة إلى خبر ابن جعفر (ع)

و أما أخبار الأذان فلو وجب العمل بها لم يمكن أن يستفاد منها جواز العمل بالظن مطلقاً.

(١) كما عن جماعة، بل عن الذخيرة: عليه الأكثر. و كأنه لما عن الأكثر من عموم حجية البيئته في الموضوعات الذي يمكن استفادته من النصوص الخاصة بالدالة على حجيتها في موارد كثيرة جداً. مضافاً إلى روايته مسعدة بن صدقة
 «٣» التي قد تقدم في المياه تقريب استفادة عموم الحجية منها «٤». فراجع. و إلى ما دل على حجية خبر الثقة حتى في الموضوعات من

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

(٤) راجع مسألة: ٦ في ذيل ماء البئر في الجزء الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥١

و كذا على أذان العارف (١)

بناء العقلاء. نعم لو تم الاستدلال على العموم برواية مسعدة

كان- بمقتضى الاستثناء الموجب للحصر- رادعاً عن البناء المذكور، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في المباحث السابقة. و عليه فحجية البيئته لا بد من الالتزام بها إما لرواية مسعدة

أو لبناء العقلاء. نعم على الثاني لا تكون خصوصية للبيئته بما هي بل بما أنها خبر ثقة.

(١) قال في المعتمر: «لو سمع الأذان من ثقة يعلم منه الاستظهار قلده

لقوله (ع): (المؤذن مؤتمن) «١»

، ولأن الأذان مشروع للإعلام بالوقت فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض به». و عن الذخيرة: الميل اليه. و يشهد له صحيح ذريح المحاربي قال: «قال لى أبو عبد الله (ع): صل الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشد شىء مواظبة على الوقت» «٢» و

صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- قال: «فقال النبي (ص) إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل فاذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتى تسمعوا أذان بلال» «٣»

، فإنه و إن كان وارداً فى الصوم إلا- أن الظاهر منه أن أذان (بلال) حجة على دخول الوقت مطلقاً، و لا سيما بملاحظة أنه وارد فى مقام الردع عن أذان ابن أم مكتوم. و نحوه غيره و صحيح حماد بن عثمان عن محمد بن خالد القسرى: «قلت لأبى عبد الله (ع):

أخاف أن نصلى يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس. فقال (ع): إنما ذلك على المؤذنين» «٤»

و ،

خير سعيد الأعرج المحكى عن تفسير العياشى:

(١) اشتملت عليه رواية الهاشمى الآتية فى نفس هذه التعليقة.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٢

.....

«دخلت على أبى عبد الله (ع) و هو مغضب و عنده جماعة من أصحابنا و هو يقول: يصلون قبل أن تزول الشمس، قال: و هم سكوت. قال: فقلت:

أصلحك الله ما نصلى حتى يؤذن مؤذن مكة قال (ع): فلا بأس، أما إنه إذا أذن فقد زالت الشمس» «١»

و ،

رواية الهاشمى عن على (ع): «المؤذن مؤتمن و الامام ضامن» «٢»

و ،

مرسل الفقيه فى المؤذنين: «إنهم الأمناء» «٣»

و ،

رواية عبد الله بن على عن بلال- فى حديث:-

«سمعت رسول الله (ص) يقول: المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائمهم لا يسألون الله عز و جل شيئاً إلا أعطاهم ..» «٤»

و دلالتها على حجية أذان المواظب على الوقت مما لا- ينبغى إنكاره. و إطلاق بعضها محمول عليه جمعاً بينه و بين رواية ابن جعفر

المتقدمة في مسألة اعتبار العلم

«٥». و الظاهر من التعليل بالمواظبة على الوقت هو الموثوق به في معرفة الوقت، و كون أذانه فيه لا قبله.

و الخدش في النصوص من جهة إعراض المشهور عنها لا يهم، لا مكان كون المنشأ فيه بناءهم على معارضتها برواية ابن جعفر (ع) المتقدمة

المعتضدة بما دل على اعتبار العلم مما تقدمت الإشارة إليه الموجب لحملها على التقيّة أو على صورة العذر، أو على صورة حصول العلم. و قد عرفت أن الجمع العرفي يقتضى ما ذكرنا من اعتبار أذان الثقة و لا تنتهي النوبة الى ما ذكر.

و أما

خير على بن جعفر (ع) عن أخيه: «عن رجل صلى الفجر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٧.

(٥) راجع أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٣

العدل (١). و أما كفاية شهادة العدل الواحد فمحل إشكال (٢)

في يوم غيم أو بيت و أذن المؤذن و قعد و أطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر أم لا؟ فظن أن المؤذن لا- يؤذن حتى يطلع الفجر قال (ع):

أجزأه أذانهم» (١)

فلا يبعد ظهوره في حصول اليقين بدخول الوقت من الأذان و طروء الشك بعد ذلك، فلا يكون مما نحن فيه من الاعتماد على الأذان، و إلا كان مورده مورد روايته السابقة.

(١) لم يظهر وجه لاعتبار العدالة لإطلاق النصوص المتقدمة، بل ظاهر صحيح المحاربي

العدم، لأن الظاهر أن المراد من «هؤلاء» المخالفون.

و في الجواهر: «إن المصنف (ره) و صاحب الذخيرة يريدان من الثقة الموثوق به لا العدل الشرعي لعدم نصبه للأذان في تلك الأزمان غالباً فتأمل» نعم

في موثق عمار: «عن الأذان هل يجوز أن يكون من غير عارف؟

قال عليه السلام: لا- يستقيم الأذان و لا- يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف فان علم الأذان و أذن به و لم يكن عارفاً لم يجزئ أذانه و لا إقامته و لا يقتدى به» (٢).

لكن الظاهر من العارف المؤمن لا خصوص العادل.

و لو سلم فمن المحتمل أن يكون المراد بعدم أجزاء أذانه عدم الاكتفاء به في سقوط الأذان، لا عدم الاعتماد عليه.

(٢) للإشكال في تمامية دلالة آية النبي و غيرها على عموم حجية خبر العادل. نعم قد عرفت الإشارة إلى استقرار سيرة العقلاء على

العمل بخبر الثقة، فلا بأس بالبناء عليه، إلا أن يتم الاستدلال على عموم حجية البيئة برواية مسعدة

فتكون رادعة عنه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأذان حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأذان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٤

و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله، و لا شهادة العدلين، أو أذان العدل بطلت (١)، إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القربة منه.

[مسألة ٢: إذا كان غافلاً عن وجوب تحصيل اليقين أو ما بحكمه فصلى ثم تبين وقوعها فى الوقت بتمامها صحت]

(مسألة ٢): إذا كان غافلاً عن وجوب تحصيل اليقين أو ما بحكمه فصلى ثم تبين وقوعها فى الوقت بتمامها صحت (٢) كما أنه لو تبين وقوعها قبل الوقت بتمامها بطلت. و كذا لو لم تتبين الحال (٣). و أما لو تبين دخول الوقت فى أثنائها ففى الصحة إشكال (٤)، فلا يترك الاحتياط بالإعادة.

و أما دعوى استفادة حجية خبر الثقة من أخبار الأذان، لأن الأذان خبر فعلى، و الخبر القولى أولى بالحجية منه. فهى و إن كنا قد بنينا عليها فى شرح التبصرة، لكن فى النفس منها شىء، لأن الأذان عبادة مبنية على الإعلان غالباً، و يتحقق الاستظهار فيه بنحو لا يحصل فى الأخبار بالوقت.

(١) يعنى: ظاهراً، لقاعدة الاشتغال، أو استصحاب عدم دخول الوقت. و هو المراد من النصوص المتقدمة المتضمنة لاعتبار العلم، جمعاً بينها و بين ما دل على كون شرط الصلاة واقعاً هو الوقت لا غير.

(٢) لمطابقتها للواقع. و قد عرفت أن العلم بالوقت ليس شرطاً لها واقعاً شرعاً بل ظاهراً عقلاً.

(٣) لكن البطلان هنا ظاهرى عقلى لا واقعى كما فى الصورة السابقة.

(٤) ينشأ من أن مقتضى اعتبار الوقت فى تمام أجزاء الصلاة هو البطلان، و ليس ما يوجب الخروج عنها إلا- رواية ابن رباح، و الموضوع فيها من يرى أنه فى وقت، و هو غير حاصل، إذ المفروض كون الصلاة فى حال عدم اليقين بالوقت، غاية الأمر أنه صلى غافلاً عن وجوب تحصيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٥

[مسألة ٣: إذا تبين دخول الوقت فصلى أو عمل بالظن المعبر كشهادة العدلين و أذان العدل العارف]

(مسألة ٣): إذا تبين دخول الوقت فصلى أو عمل بالظن المعبر كشهادة العدلين و أذان العدل العارف، فإن تبين وقوع الصلاة بتمامها قبل الوقت بطلت (١) و وجب الإعادة.

و إن تبين دخول الوقت فى أثنائها و لو قبل السلام صحت (٢)

اليقين، فإذا لم يدخل الفرض فى الرواية بقى داخلاً تحت القاعدة الموجبة للبطلان. و من احتمال كون المراد من قوله (ع): «و أنت ترى ..»

مجرد الإتيان بالصلاة بقصد الامتثال و تفرغ الذمة، و لو لأجل الغفلة عن وجوب تحصيل اليقين، بلا خصوصية لرؤية أنه في وقت، لكن الاحتمال المذكور خلاف الظاهر، فلا مجال للاعتماد عليه.

(١) إجماعاً محصلاً و منقولاً، كما في الجواهر. و يقتضيه - مضافاً الى ما دل على اعتبار الوقت، و حديث: «لا تعاد» (١)

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في رجل صلى الغداة ليل غزّه من ذلك القمر و نام حتى طلعت الشمس فأخبر أنه صلى ليل. قال (ع): يعيد صلاته» (٢)

و صحاحه الآخر: «قال أبو جعفر (ع): وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيت بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك» (٣).

و من ذلك يظهر أنه لا مجال في المقام للاعتماد على قاعدة الاجزاء في الامتثال الظاهري لو تمت في نفسها. مع أنها في نفسها غير تامة.

(٢) على الأشهر بل المشهور كما في الجواهر،

لصحيح ابن أبي عمير عن إسماعيل بن رباح المتقدم: «إذا صليت و أنت ترى أنك في وقت

(١) تقدم ذكره أول هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٦

و أما إذا عمل بالظن غير المعتمد فلا تصحح و إن دخل الوقت في أثنائها. و كذا إذا كان غافلاً على الأحوط، كما مر (١). و لا فرق في الصحة في الصورة الأولى بين أن يتبين دخول الوقت في الأثناء بعد الفراغ أو في الأثناء (٢)، لكن بشرط أن يكون الوقت داخلاً حين التبين. و أما إذا تبين أن

و لم يدخل الوقت فدخل الوقت و أنت في الصلاة فقد أجزأت عنك» (١).

و عن المرتضى، و الإسكافي، و العماني، و العلامة في أول كلامه في المختلف، و ابن فهد في موجزه، و الصيمري في كشفه، و الأردبيلي، و تلميذه و غيرهم: البطلان، بل عن المرتضى: نسبه إلى محقق أصحابنا و محصلهم للقاعدة المتقدمة، و ضعف النص، لجهالة إسماعيل. و فيه: أن عمل الأصحاب و كون الراوي عن إسماعيل ابن أبي عمير الذي قيل: «إنه لا يروى إلا عن ثقة»، و كون الخبر مروياً في الكتب الثلاثة، و في بعض أسانيد أحمد بن محمد بن عيسى المعروف بكثرة التثبت، و جميع أسانيد مشتملة على الأعيان و الأجلاء، كاف في إدخال الخبر تحت القسم المعتمد. و ظاهر قوله (ع) «و أنت ترى»

و إن كان هو العلم، إلا أن دليل حجية الظن و تنزيه منزلة العلم يوجب إلحاقه به حكماً، كما في سائر أحكام العلم الموضوع على نحو الطريقة حسبما حرر في محله. أما الظن غير المعتمد فحيث لا دليل على تنزيه منزلة العلم لا وجه لا إلحاقه بالعلم في الحكم المذكور. (١) و مر وجهه.

(٢) لإطلاق النص الشامل للصوريتين.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المواقيت حديث: ١. وقد تقدم ذكره في المسألة الأولى من هذا الفصل. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٧
الوقت سيدخل قبل تمام الصلاة فلا ينفع شيئاً (١).

[مسألة ٤: إذا لم يتمكن من تحصيل العلم أو ما بحكمه لمانع في السماء من غيم أو غبار]

(مسألة ٤): إذا لم يتمكن من تحصيل العلم أو ما بحكمه لمانع في السماء من غيم أو غبار، أو لمانع في نفسه من عمى أو حبس أو نحو ذلك، فلا يبعد كفاية الظن (٢). لكن الأحوط التأخير حتى يحصل اليقين، بل لا يترك هذا الاحتياط.

(١) إذ في الفرض المذكور يكون بعض الصلاة واقعاً منه ولا يرى أنه في وقت، و ظاهر النص كون موضوع الحكم خصوص ما إذا كانت الصلاة بقصد الامتثال لاعتقاد كونها في الوقت.

(٢) كما هو المشهور، بل في المدارك و عن غيرها: «قيل: إنه إجماع» بل عن التنقيح: أنه إجماع. و استدلل له بالأصل الذي لا أصل له و بنفى الحرج الذي لا مجال له في المقام، لا مكان الصبر الى أن يعلم الوقت كما هو محل الكلام. و بتعذر اليقين الذي لا يوجب الانتقال الى الظن إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد، لكنها غير تامة، لأن الشك في الوقت يوجب الشك في أصل التكليف بناء على أنه شرط الوجوب، و من جملة المقدمات أن يكون التكليف معلوماً. و لو كان شرطاً للواجب فالاحتياط ممكن بالصبر و الانتظار، و من جملة المقدمات عدم التمكن من الاحتياط. و بالإجماع المحكى عن التنقيح الممنوع حصوله لتحقيق الخلاف. و بقبح التكليف بما لا يطاق الذي لا موضوع له في المقام، لما سبق من الشك في التكليف و إمكان الاحتياط. و بنصوص الأذان المتقدمة التي لا طريق للتعدى عن موردها. و بالمرسل في بعض الكتب: «المرء متعبد بظنه» الذي لا دليل على حجته، و لا سيما مع عدم العمل به في أكثر موارد، و كون لسانه شاهداً بأنه عبارة فقيه لا معصوم. و بنصوص الديكة التي لو وجب العمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٨

.....

بها كانت كنصوص الأذان يقتصر على موردها. مع أن اعتبار ارتفاع أصواتها و تجاوبها أو الصياح ثلاثه أصوات ولاء يأبى عن استفادة الكلية المذكورة منها، لظهورها في الطريقة التعبدية. و

بموثق سماعة: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم. فقال عليه السلام: تجتهد رأيك و تعمد القبلة جهدك» (١)

الظاهر في وروده في القبلة كما قد يظهر من السؤال أيضاً، لا أقل من عدم ظهوره في المقام و

بخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق (ع) عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع) - في حديث: «إن الله تعالى إذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلاً على أوقات الصلاة فموسع عليهم تأخير الصلاة ليتبين لهم الوقت ..» (٢)

الذي هو - مع ضعفه لجهالة سنده - غير ظاهر في حجية الظن، و قوله (ع):

«فموسع عليهم ..»

لو سلمت دلالاته على جواز التقديم و ليس هو حثاً على التأخير، فلا إطلاق له يدل على جواز العمل بالظن. و

بموثق ابن بكير: «ربما صليت الظهر في يوم غيم فانجلت فوجدتني صليت حين زوال النهار. فقال (ع): لا تُعَدِّدْ ولا تُعَدِّدْ» (٣) الذي هو على خلاف المطلوب أدل، فإن النهي عن العود وإن كان يدل على أن ابن بكير كان قد عمل بالظن يدل على عدم جواز ذلك منه لا جوازه وأما نفي الإعادة فهو لوقوعها في الوقت. نعم يدل على الاكتفاء بالموافقة الظنية مع المطابقة للواقع وإن أمكنت الموافقة الجزئية. و

بصحيح زرارة:

«قال أبو جعفر (ع): وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيتَه بعد

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب القبلة: حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٥٩

[مسألة (٥): إذا اعتقد دخول الوقت فشرع، و في أثناء الصلاة تبدل يقينه بالشك]

(مسألة ٥): إذا اعتقد دخول الوقت فشرع، و في أثناء الصلاة تبدل يقينه بالشك لا يكفي في الحكم بالصحة (١)

ذلك و قد صليت أعدت الصلاة و مضى صومك» (١)

، الذي لا- يظهر منه كون الصلاة كانت بظن الغياب إلا من جهة بُعد الخطأ مع العلم به، و هو كما ترى. و لو سُئِلَ فهو غير ظاهر في جواز العمل. و

بخبر الكنانى: «عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت و في السماء علة فأفطر ثم إن السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب. قال (ع): قد تمَّ صومه و لا يقضيه» (٢)

الذى- مع أن الاستدلال به مبنى على عدم الفصل بين الصوم و الصلاة و هو غير ظاهر، للاتفاق على حجية الظن في الأول و الاختلاف في الثانى- لا إطلاق له يشمل كل ظن، لجواز أن يكون المراد من الظن فيه ظناً خاصاً تثبت حجيته عند السائل، بشهادة ترتب الإفطار عليه بقريته فاء الترتيب الظاهر في الترتيب الطبيعى لا الزمانى. فلاحظ. و بخبر القروى الحاكى عن الامام موسى بن جعفر (ع): «أنه كان في حبس الفضل بن الربيع يقوم للصلاة إذا أخبره الغلام بالوقت»

(٣) الذى فيه- مع ضعف السند- أنه لم يعلم كون الحاصل من قول الغلام هو الظن، كما لا يظهر منه (ع) أنه كان عاجزاً عن العلم بالوقت، بل الظاهر خلافه، لأنه كان تحت السماء في صحن السجن.

(١) لعدم الدليل على كفاية الاعتقاد الزائل بالشك.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٠

إلا- إذا كان حين الشك عالماً بدخول الوقت (١)، إذ لا أقل من أنه يدخل تحت المسألة المتقدمة من الصحة مع دخول الوقت في

الأثناء (٢).

[مسألة ٦: إذا شك بعد الدخول في الصلاة في أنه راعى الوقت و أحرز دخوله أم لا؟]

(مسألة ٦): إذا شك بعد الدخول في الصلاة في أنه راعى الوقت و أحرز دخوله أم لا؟ فان كان حين شكه عالماً بالدخول فلا يبعد الحكم بالصحة (٣) و إلا وجبت الإعادة بعد الإحراز (٤).

(١) يعنى: بكونه في الوقت. أما لو كان عالماً بأنه يكون في الوقت قبل الفراغ فالظاهر البطلان كما تبين في آخر المسألة الثالثة.

(٢) إذ هنا يحتمل دخول الوقت حين الشروع، و هناك يعلم بعدمه حينه.

(٣) لقاعدة الصحة التي استقر عليها بناء العقلاء في كل ما يحتمل فيه الصحة و الفساد، عبادة كان أو معاملته، بعضاً كان أو كلاً. مضافاً الى دخوله تحت

قوله (ع) في رواية ابن مسلم: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه و لا إعادة عليك فيه» (١) بناء على عمومته للبعض و الكل، كما هو الظاهر.

(٤) لقاعدة الاشتغال الموجبة لتحصيل اليقين بالامتثال. نعم له المضى على الشك برجاء دخول الوقت، و بعد الفراغ لا تجب الإعادة إن أحرز دخوله و لو في أثناء الصلاة قبل حدوث الشك، و تجب إن لم يحرز ذلك.

نظيره ما لو شك في الوقت قبل الشروع في الصلاة فشرع فيها برجاء دخوله، و بعد الفراغ تبين دخوله، فإنه لا حاجة الى الإعادة.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦١

[مسألة ٧: إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا]

(مسألة ٧): إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا، فان علم عدم الالتفات الى الوقت حين الشروع وجبت الإعادة (١)، و إن علم أنه كان ملتفتاً و مراعيها له و مع ذلك شك في أنه كان داخلاً أم لا بنى على الصحة (٢). و كذا إن كان شاكاً في أنه كان ملتفتاً أم لا.

هذا كله إذا كان حين الشك عالماً بالدخول و إلا لا يحكم بالصحة مطلقاً، و لا تجرى قاعدة الفراغ، لأنه لا يجوز له حين الشك الشروع في الصلاة (٣) فكيف يحكم بصحة ما مضى مع هذه الحالة؟

(١) لقاعدة الاشتغال، و لا تجرى قاعدة الصحة أو قاعدة الفراغ، لعدم جريانها مع إحراز الغفلة و عدم الالتفات. لكن عرفت في الوضوء

الإشكال في ذلك «١» و إمكان دعوى عموم الدليل لصورة الغفلة. و لخصوص حسن الحسين بن أبى العلاء

«٢». (٢) لقاعدة الفراغ. و كذا في الفرض الآتى، لعموم دليلها له أيضاً.

(٣) هذا غير كاف في المنع عن القاعدة بعد عموم دليلها، كما لو شك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فإنه يبنى على صحة الصلاة و لا يجوز له الدخول في صلاة أخرى.

نعم هنا شيء و هو أنه بناء على كون الوقت شرطاً للوجوب لا للوجود

(١) تقدم في المسألة الخمسين من فصل شرائط الوضوء و تعرض له مفصلاً في المسألة الحادية عشرة من فصل الماء المشكوك.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٢

[مسألة ٨: يجب الترتيب بين الظهرين بتقديم الظهر، و بين العشاءين بتقديم المغرب]

(مسألة ٨): يجب الترتيب بين الظهرين (١) بتقديم الظهر، و بين العشاءين بتقديم المغرب، فلو عكس عمداً بطل. و كذا لو كان جاهلاً بالحكم (٢). و أما لو شرع في الثانية قبل الأولى غافلاً أو معتقداً لا تيانها، عدل بعد التذكر إن كان محل العدول باقياً، و إن كان في الوقت المختص بالأولى على الأقوى كما مر (٣)، لكن الأحوط الإعادة في هذه الصورة. و إن تذكر بعد الفراغ صح و بنى على أنها الأولى في متساوى

يمكن أن يستشكل في جريان قاعدة الفراغ، لاختصاص دليلها بالشك في تمامية الوجود في ظرف الفراغ عن تعلق الأمر به، و كونه في عهدة المكلف فلا تشمل صورة ما لو كان الشك في الصحة من جهة تعلق الأمر به، و كونه موضوعاً للغرض مع إحراز تماميته في نفسه، لكن لو تم لم تجر القاعدة في جميع الفروض المذكورة في هذه المسألة. فلاحظ.

(١) تقدم الكلام فيه في المسألة الثالثة من فصل الأوقات فراجع.

(٢) هذا مبنى على إلحاق الجاهل بالحكم بالعمد في عدم شمول حديث:

«لا تعاد» (١)

كما هو ظاهر المشهور، إذ حينئذ لا بد من البناء على البطلان فيه، لعموم ما دل على اعتبار الترتيب، لكن في المبنى المذكور إشكال، لعموم الحديث، و تخصيصه بالناسي مما لا قرينة عليه، كما أشرنا الى ذلك في مبحث الخل. نعم يختص بمقتضى الانصراف بمن صلى بانياً على صحته صلواته و أنه في مقام الامتثال، فلا يشمل العامد و لا المتردد سواء أ كان تردده للجهل بالحكم أم الموضوع. (٣) في المسألة الثالثة من فصل أوقات اليومية، و قد مر الاشكال فيه.

(١) تقدمت الإشارة إلى موضعه في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٣

العدد- كالظهرين تماماً أو قصراً- و إن كان في الوقت المختص على الأقوى، و قد مر أن الأحوط أن يأتي بأربع ركعات أو ركعتين بقصد ما في الذمة. و أما في غير التساوي- كما إذا أتى بالعشاء قبل المغرب و تذكر بعد الفراغ- فيحكم بالصحة و يأتي بالأولى، و إن وقع العشاء في الوقت المختص بالمغرب (١) لكن الأحوط في هذه الصورة الإعادة.

[مسألة ٩: إذا ترك المغرب و دخل في العشاء غفلةً أو نسياناً أو معتقداً لا تيانها فتذكر في الأثناء عدل]

(مسألة ٩): إذا ترك المغرب و دخل في العشاء غفلةً أو نسياناً أو معتقداً لا تيانها فتذكر في الأثناء عدل، إلا إذا دخل في ركوع الركعة الرابعة (٢)،

و كذا ما بعده.

(١) لا بأس بهذا التعميم هنا، لدخول الوقت قبل الفراغ، فتصح معه الصلاة.

(٢) أما جواز العدول قبل الركوع- وإن قام إلى الرابعة و جاء بالتسيح الواجب- فنسبه في الجواهر الى ظاهرهم. و العمدة فيه إطلاق خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى. فقال (ع): إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها، فإن ذكرها و هو في الصلاة بدأ بالتى نسي و إن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب ..» (١) بناء على ظهور قوله (ع): «بدأ ..»

في العدول.

و إطلاقه شامل لصورتى تجاوز القدر المشترك و عدمه كإطلاق، قوله (ع): «أتمها بركعة» الشامل لصورة كونه في التشهد.

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٤

فإن الأحوط حينئذ إتمامها عشاء ثم إعادتها بعد الإتيان بالمغرب (١).

[مسألة ١٠: يجوز العدول في قضاء الفوائت أيضاً من اللاحقة إلى السابقة]

(مسألة ١٠): يجوز العدول في قضاء الفوائت أيضاً من اللاحقة إلى السابقة (٢) بشرط أن يكون فوت المعدول

نعم قد يمنع من العمل به ضعف سنده، أو ظهور الفقرة الأولى- بقرينة السؤال- في إرادة وقت الصلاة لا فيها نفسها. و فيه: أن المعلى ابن محمد معتبر الحديث. و الفقرة الأولى ظاهرة في إرادة نفس الصلاة. و السؤال لا يصلح قرينة كما يظهر من ملاحظة الفقرة الثانية. مع أن فيها كفاية في إثبات المطلوب. و ظاهر الحديث العدول بتمام ما هو موضوع المعدول اليه فلا عدول بالزيادة، بل تبقى زيادة غير قادمة.

و بذلك يندفع الإشكال بأنه إن أريد منه العدول بتمام المأتى به حتى الزيادة فهو مما لا يلتزم به، و إن أريد العدول ببعض ما أتى به، لزم أيضاً مالا يمكن الالتزام به، فلا بد أن يكون المراد العدول بتمام المأتى به في ظرف الإمكان، فيختص بصورة عدم تجاوز القدر المشترك، إذ مع التجاوز لا يمكن العدول بالجميع. فلاحظ.

(١) قد تقدم منه في المسألة الثالثة من فصل أوقات اليومية الجزم بالبطلان في الفرض، و تقدم وجهه و ضعفه، و أن الأوجه صحتها عشاء

لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١).

و يمكن القول بجواز العدول أيضاً، لأن الركوع حين ما وقع وقع صحيحاً للإتيان به بقصد العشاء، و بالعدول لا دليل على قدح مثله. و الإجماع- لو تم- إنما قام على قدح زيادة الركوع بقصد الصلاة الخارج هو عنها لا مطلقاً.

(٢) بلا خلاف أجده فيه كما في الجواهر، بل عن حاشية الإرشاد

(١) تقدمت الإشارة إلى موضعه في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٥

عنه معلوماً. و أما إذا كان احتياطياً فلا يكفي العدول في البراءة من السابقة و إن كانت احتياطية أيضاً، لاحتمال اشتغال الذمة واقعاً بالسابقة دون اللاحقة، فلم يتحقق العدول من صلاة إلى أخرى. و كذا الكلام في العدول من حاضرة إلى سابقتها فان اللازم أن لا يكون الإتيان باللاحقة من باب الاحتياط، و إلا لم يحصل اليقين بالبراءة من السابقة بالعدول، لما مر.

[مسألة (١١): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة]

(مسألة ١١): لا يجوز العدول من السابقة إلى اللاحقة (١) في الحواضر و لا في الفوات، و لا يجوز من الفائتة إلى الحاضرة. و كذا من النافلة إلى الفريضة و لا من الفريضة إلى النافلة، إلا في مسألة إدراك الجماعة (٢). و كذا من فريضة

للمحقق الثاني: الإجماع عليه. و النصوص غير وافية به، و إنما تضمنت العدول من الحاضرة إلى الحاضرة أو إلى الفائتة. نعم ربما استفيد المقام بالأولوية، أو بإلغاء خصوصية موردها، أو لأن القضاء عين الأداء فيجوز عليه حكمه.

و لكن الجميع غير ظاهر، و لا سيما الأخير، فإن إطلاق دليل القضاء إنما يقتضى مماثلته للأداء موضوعاً لا حكماً، فيجوز أن يكون الشيء الواحد باختلاف كونه في الوقت و في خارجه مختلف الحكم. فالعمدة فيه ظهور الإجماع عليه المؤيد بما ذكر، فافهم.

(١) لما عرفت من أنه خلاف الأصل، و لا دليل عليه في الموارد المذكورة لما تقدم من اختصاص نصوصه بالعدول من الحاضرة إلى السابقة الحاضرة أو الفائتة لا غير. و التعدى منهما إلى هذه الموارد المذكورة في المتن يحتاج إلى إلغاء خصوصيتهما عرفاً، و هو غير ثابت.

(٢)

ففي صحيح سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٦

إلى أخرى إذا لم يكن بينهما ترتيب. و يجوز من الحاضرة إلى الفائتة (١)، بل يستحب في سعة وقت الحاضرة.

[مسألة (١٢): إذا اعتقد في أثناء العصر أنه ترك الظهر فعدل إليها ثم تبين أنه كان آتياً بها]

(مسألة ١٢): إذا اعتقد في أثناء العصر أنه ترك الظهر فعدل إليها ثم تبين أنه كان آتياً بها فالظاهر جواز العدول منها إلى العصر ثانياً، لكن لا يخلو عن إشكال (٢)، فالأحوط بعد الإتمام الإعادة أيضاً.

عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلى إذ أذن المؤذن و أقام الصلاة. قال (ع): فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام و ليكن الركعتان تطوعاً «١»

و نحوه موثق سماعاً

«٢». (١) بلا خلاف، لخبر عبد الرحمن المتقدم

«٣» و صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)

«٤». (٢) أما إذا تبين له ذلك قبل الإتيان ببعض الأفعال بقصد الظهر:

فلا ينبغي الإشكال في الصحة، إذ لا دليل على قدح هذه النية المحضة في بطلان العصر و عدم إمكان إتمامها. و أما إذا تبين ذلك بعد الإتيان ببعض الأفعال بقصد الظهر: فلا ينبغي الإشكال في الفساد، بناء على ما عرفت من عدم إمكان التعدى عن مورد نصوص العدول الى غيره. إلا أن يقال بعد بطلان العدول إلى الأولى لم يكن ما يوجب القدح في الصلاة المعدول عنها إلا وقوع بعض الأجزاء بنية الأولى فيها، و في بطلان الصلاة بذلك إذا وقع سهواً إشكال كما يأتي في مبحث القواطع.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٧

[مسألة ١٣]: المراد بالعدول، أن ينوى كون ما بيده هي الصلاة السابقة]

(مسألة ١٣): المراد بالعدول، أن ينوى كون ما بيده هي الصلاة السابقة بالنسبة إلى ما مضى منها و ما سيأتي (١).

[مسألة ١٤]: إذا مضى من أول الوقت مقدار أداء الصلاة بحسب حاله في ذلك الوقت]

(مسألة ١٤): إذا مضى من أول الوقت مقدار أداء الصلاة بحسب حاله في ذلك الوقت من السفر و الحضر، و التيمم و الوضوء، و المرض و الصحة، و نحو ذلك، ثم حصل أحد الأعذار المانعة من التكليف بالصلاة- كالجنون، و الحيض و الاغماء- و جب عليه القضاء، و إلا لم يجب. و إن علم بحدوث العذر قبله و كان له هذا المقدار و جبت المبادرة إلى الصلاة. و على ما ذكرنا فان كان تمام المقدمات حاصله في أول الوقت يكفى مضى مقدار أربع ركعات للظهر، و ثمانية للظهرين، و في السفر يكفى مضى مقدار ركعتين للظهر و أربعة للظهرين، و هكذا بالنسبة إلى المغرب و العشاء. و إن لم تكن المقدمات أو بعضها حاصله لا بد من مضى مقدار الصلاة و تحصيل تلك المقدمات (٢). و ذهب بعضهم إلى كفاية مضى مقدار الطهارة

(١) كما هو الظاهر من قوله (ع) في قوله (ع)

في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فانوها الأولى»

، و قوله (ع):

«فانوها العصر»

و قوله عليه السلام:

«فانوها المغرب»

، و قوله (ع):

«فانوها العشاء» (١)

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) «فليجعلها الأولى» (٢)

، و غير ذلك.

(٢) قد عرفت في مبحث الحيض الإشكال في اعتبار مضي مقدار

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٨

و الصلاة في الوجوب و إن لم يكن سائر المقدمات حاصلة.

و الأقوى الأول. و إن كان هذا القول أحوط.

من الوقت يسع المقدمات في وجوب القضاء، و أن الظاهر وجوبه بمجرد سعة الوقت لنفس الفعل، لأن الظاهر من دليل نفي القضاء على الحائض و المجنون و المغمى عليه اختصاصه بصورة استناد الفوت إلى الأعذار المذكورة فلو استند إلى أمور أخرى لم يكن مجالاً لتحكيمه، بل كان المرجح فيه عموم وجوب قضاء الفائت، و إذا مضى من الوقت مقدار أداء الصلاة التامة الأجزاء، ثم طرأ أحد الأعذار المذكورة فقد تحقق الفوت مستنداً إلى غيرها لا إليها، و لذا لو هيا المقدمات قبل الوقت فصلى عند دخوله لم تفته ففواتها عند عدم فعل المقدمات قبل الوقت لم يكن مستنداً إلى العذر، و المحكم حينئذ دليل وجوب قضاء الفائت، لا دليل نفي القضاء عن المعذورين.

و هذا ظاهر بناء على كون دليل نفي القضاء عنهم مخصصاً لدليل وجوب قضاء ما فات، بأن يكون الفوت متحققاً بالنسبة إليهم و غير موجب للقضاء. أما إذا كان مخصصاً لدليل التكليف بالصلاة- بأن كان كاشفاً عن عدم المصلحة في صلاتهم، و مانعاً عن صدق الفوت بالإضافة إليهم، فيكون وارداً على دليل قضاء الفائت، رافعاً لموضوعه- فقد يشكل وجوب القضاء، لعدم إحراز الفوت في الفرض المذكور.

و يندفع الإشكال بأنه إذا كان دليل نفي القضاء مختصاً بصورة استناد الترك إلى أحد الأعذار المذكورة، و لم يكن مجالاً لتطبيقه في الفرض المذكور فلا بد أن يكون المرجح عموم التكليف، و مقتضاه ثبوت المصلحة فيه حينئذ فلا بد من صدق الفوت، لأنه منوط وجوداً و عدماً بوجود المصلحة و عدمها فإذا صدق وجب القضاء، لصوم وجوب قضاء الفائت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٦٩

[مسألة (١٥): إذا ارتفع العذر المانع من التكليف في آخر الوقت]

(مسألة ١٥): إذا ارتفع العذر المانع (١) من التكليف في آخر الوقت، فإن وسع للصلايتين وجبتا، و إن وسع لصلاة واحدة أتى بها، و إن لم يبق إلا مقدار ركعة وجبت الثانية فقط، و إن زاد على الثانية بمقدار ركعة وجبتا معاً، كما إذا بقي إلى الغروب في الحضر مقدار خمس ركعات، و في السفر مقدار ثلاث ركعات، أو إلى نصف الليل مقدار خمس ركعات في الحضر، و أربع ركعات في السفر. و منتهى الركعة تمام الذكر الواجب من السجدة الثانية (٢). و إذا كان ذات الوقت واحدة- كما في الفجر- يكفي بقاء مقدار ركعة.

و لا فرق فيما ذكرنا بين المقدمات المطلقة كالطهارة، و المختصة بحال الاختيار، لجريان ما ذكرنا في الجميع بنحو واحد. كما لا فرق أيضاً فيه بين القول بوجوب تحصيل المقدمات شرعاً أو عقلاً- قبل الوقت إذا علم بعدم التمكن منها بعده للبناء على

الوجوب المعلق أو للبناء على حرمة التفويت عقلاً، و بين القول بعدمه، إذ عدم حرمة التفويت لا يلزم عدم صدق الفوت الذى و موضوع القضاء. نعم لو ثبت توقيت المقدمات بالوقت كأصل الواجب، كان اللازم الحكم بنفى القضاء، لاستناد عدم الى العذر لا غير، فيرتفع موضوع القضاء أعنى: الفوت أو حكمه.

لكنه يختص حينئذ بالمقدمات المعتبرة مطلقاً كالطهارة، لا غيرها مما يسقط فى حال الاضطرار، فان اعتبار سعة الوقت له مما ليس له وجه ظاهر. و من ذلك تعرف وجه القول باعتبار سعة الوقت للطهارة. فلاحظ و تأمل.

(١) تقدم الكلام فى هذه المسألة فى فصل الأوقات. فراجع.

(٢) لأن الظاهر من الركعة فى لسان الشارع مجموع الأفعال حتى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٠

[مسألة ١٦: إذا ارتفع العذر فى أثناء الوقت المشترك بمقدار صلاة واحدة]

(مسألة ١٦): إذا ارتفع العذر فى أثناء الوقت المشترك بمقدار صلاة واحدة. ثم حدث ثانياً- كما فى الإغماء و الجنون الأدوارى- فهل يجب الإتيان بالأولى، أو الثانية، أو يتخير وجوه (١).

[مسألة ١٧: إذا بلغ الصبى فى أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد]

(مسألة ١٧): إذا بلغ الصبى فى أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد (٢).

السجدتين، لا واحدة الركوع، كما قد يتوهم من الهيئة، و لا ما ينتهى بمسمى السجود، لأن الذكر و إن كان خارجاً عن السجود غير خارج عن الركعة. و لا يدخل فيها رفع الرأس من السجود، لكونه من المقدمات العقلية لما بعده من الأفعال، لا من الواجبات الصلاةية. و لا- تتوقف على إتمام السجود و إن قلنا بالوجوب التخييري بين السجود القصير و الطويل لأن الظاهر من إدراك الوقت بإدراك الركعة إدراك أقل الواجب منها لا غير. و قد تعرضنا فى الخلل لتحديد الركعة فراجعها فان له نفعاً فى المقام.

(١) قد تقدم فى فصل الأوقات ترجيحه للأخير. كما تقدم أيضاً بيان وجهه و وجه الأول. و لم يتضح لى وجه الثانى إلا ما ربما يمكن أن يقال:

بأن وقت الاختصاص بالعصر يراد به آخر وقت بعد الوقت الأول يمكن فيه فعل العصر، فيكون الوقت المذكور وقت اختصاص العصر يتعين فعلها فيه.

(٢) لعموم دليل التكليف بالصلاة من غير مخصص. مع عموم:

«من أدرك ركعة ..» «١».

(١) راجع مسألة: ١١ من فصل أوقات اليومية فى هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧١

و لو صلى قبل البلوغ، ثم بلغ فى أثناء الوقت فالأقوى كفايتها (١)، و عدم وجوب إعادتها و إن كان أحوط. و كذا الحال لو بلغ فى أثناء الصلاة.

[مسألة ١٨: يجب فى ضيق الوقت الاقتصار على أقل الواجب]

(مسألة ١٨): يجب في ضيق الوقت الاقتصار على أقل الواجب إذا استلزم الإتيان بالمستحبات وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فلو أتى بالمستحبات مع العلم بذلك يشكل صحة صلاته، بل تبطل على الأقوى (٢).

(١) لما عرفت غير مرة من أن عموم حديث: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» (١) بمناسبة وروده في مقام الامتنان، إنما يرفع التكليف و الإلزام لأنه الذي في رفعه الامتنان لا غير، فيكون فعل الصبي كفعل البالغ من جميع الجهات إلا من حيث الإلزام، فإنه غير ملزم به و إن كان واجداً لملاك الإلزام كفعل البالغ، فإذا جاء به الصبي في حال صباه فقد حصل الغرض و سقط الأمر، فلا مجال للامتنان ثانياً. وكذا الحال فيما لو بلغ في أثناء الصلاة.

(٢) إن كان البطلان من جهة النهي فهو- مع أنه مبني على أن الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده- إنما يقتضى بطلان ذلك المستحب لا أصل الصلاة. و إن كان من جهة الزيادة فهو مبني على أن الاجزاء الاستحبابية مأتى بها بقصد الجزئية، و قد أشرنا في مبحث الخلل إلى أن التحقيق خلافه، و إلا لم تكن مستحبة، بل كانت واجبة، فإن جزء الشىء عينه فلا بد أن يكون له حكمه. و إن كان من جهة التشريع لعدم استحباب ما يفوت به الوقت فالإتيان به بقصد العبادة تشريع محرم، فهو مبني على إبطال التشريع، و التحقيق خلافه، لعدم الدليل عليه، و لا

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٢

[مسألة ١٩: إذا أدرك من الوقت ركعة أو أزيد يجب ترك المستحبات]

(مسألة ١٩): إذا أدرك من الوقت ركعة أو أزيد يجب ترك المستحبات (١) محافظة على الوقت بقدر الإمكان. نعم في المقدار الذي لا بد من وقوعه خارج الوقت لا بأس بإتيان المستحبات.

[مسألة ٢٠: إذا شك في أثناء العصر في أنه أتى بالظهر أم لا]

(مسألة ٢٠): إذا شك في أثناء العصر في أنه أتى بالظهر أم لا، بنى على عدم الإتيان و عدل إليها إن كان في الوقت المشترك، و لا تجرى قاعدة التجاوز (٢). نعم لو كان

ينافى التعبد بالصلاة. و إن كان من جهة كونه من الكلام المبطل عمداً، فهو- مع أنه مختص بالمستحب الكلامي، و لا يجرى في الفعل المستحب كجلسة الاستراحة و نحوها- لا يتم، لأن المستحبات الكلامية كلها من قبيل الذكر و الدعاء، و مثله غير مبطل، و قد عرفت أن تحريمه غير ثابت كى تمكن دعوى الابطال به بناء على إبطال الدعاء و الذكر المحرمين.

(١) قد عرفت أن هذا الوجوب عرضي جاء من وجوب إيقاع الركعة في الوقت.

(٢) إما لأن الترتيب شرط ذكرى لا واقعى، و المفروض في الشك أن الظهر على تقدير تركها متروكة نسياناً فلا ترتيب و لا تجاوز. و إما لأن الترتيب كما يعتبر في الأجزاء السابقة على الشك يعتبر في الأجزاء اللاحقة له أيضاً فاجراؤها لإثبات صحة الأجزاء السابقة لا يجدى في إحراز صحة الأجزاء اللاحقة.

وفيه: أنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز شرطية الترتيب بلحاظ الجعل الأولى و إن انتفت بلحاظ الجعل الثانوى الثابت من جهة

النسيان وقد صرح في صحيح زرارة بجريانها إذا شك في القراءة و هو في الركوع (١)

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب خلل صلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٣

في الوقت المختص بالعصر يمكن البناء على الإتيان باعتبار كونه من الشك بعد الوقت.

مع أن القراءة ليست جزءاً في حال النسيان. و أن الترتيب منتزع من فعل العصر بعد الظهر، و البعدية للظهر و إن كانت معتبرة في جميع أجزاء العصر، و لا تختص بجزء دون جزء، إلا أن الظهر لما كان لها موضع معين و محل مخصوص يصدق التجاوز عنها بالإضافة الى جميع الأجزاء بمجرد التعدى عن موضعها و الشروع في العصر، و لا يحتاج الى الدخول في جميع الأجزاء و الفراغ من العصر بتمامها. فالأقوى إذن صحة جريان قاعدة التجاوز، و إتمام الصلاة بعنوان العصر، و لا يجوز العدول منها الى الظهر. بل لا تبعد دعوى عدم الحاجة الى فعل الظهر بعد إتمام العصر، لأن الظاهر من دليل القاعدة إثبات الوجود المشكوك فيه بلحاظ جميع الآثار العملية، لا خصوص صحة ما بعد المشكوك كما قد يظهر ذلك من إجراءاتها في صحيح زرارة في الشك في القراءة و هو في الركوع ، فإن إثبات القراءة إنما يكون بلحاظ وجوب سجود السهو الذي هو أثر عملي خارج عن الصلاة، و إلا فالركوع صحيح في ظرف ترك القراءة نسياناً. بل يمكن أن يكون إجراؤها في صحيح زرارة في الشك في الأذان و الإقامة إذا كبر من ذلك القبيل، بأن يكون المقصود إثباتهما بلحاظ سقوط الأمر بهما، لا بلحاظ تصحيح الصلاة، لصحتها و لو علم ترك الأذان و الإقامة. و لا بلحاظ كمالها، لإمكان دعوى كون استحبابهما لذاتهما لا لتكميل الصلاة. فتأمل.

فإن قلت: لا يزم ذلك أنه لو شك بعد الفراغ من الصلاة و هو في التعقيب في كون الصلاة في حال الطهارة تجرى قاعدة التجاوز لإثبات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٤

[فصل في القبلة]

إشارة

فصل في القبلة و هي المكان الذي وقع فيه البيت - شرفه الله تعالى - من تخوم الأرض إلى عنان السماء (١)، للناس كافة، القريب و البعيد، لا خصوص البنية.

الطهارة، و لا يحتاج الى تجديدها بالإضافة إلى صلاة أخرى.

قلت: الدخول في صلاة أخرى ليس من الآثار العملية لثبوت الطهارة حال الصلاة التي فرغ منها، و إنما هو أثر عملي لكونه على طهارة في حال الدخول في الصلاة الثانية، و كونه على طهارة في تلك الحال ملازم لكونه على طهارة في حال الصلاة الأولى، فإثباتها بقاعدة التجاوز موقوف على القول بالأصل المثبت. هذا و لا بأس بمراجعته ما كتبناه في مبحث الخلل فان له نفعاً في المقام.

فصل في القبلة

(١) بلا خلاف، كما عن المفاتيح. و عن المنتهى: «لا نعرف فيه خلافاً بين أهل الحل». و في كشف اللثام: «إنه إجماع من المسلمين».

و يشهد له

مرسل الفقيه: «قال الصادق (ع): أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا» (١)

و ،

خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «سأله رجل قال: صليت فوق أبي قبيس العصر

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القبلة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٥

و لا يدخل فيه شيء من حجر إسماعيل (١) و إن وجب إدخاله

فهل يجزى ذلك و الكعبة تحتي؟ قال (ع): نعم إنها قبله من موضعها الى السماء» (١)

و ،

خبر خالد بن أبي إسماعيل: «قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يصلى فوق أبي قبيس مستقبل القبلة. فقال (ع): لا بأس» (٢)

(١) كما عن الأكثر،

لصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجر أ من البيت هو أم فيه شيء من البيت؟ قال (ع):

لا و لا قلامه ظفر، و لكن إسماعيل دفن فيه أمه فكره أن يوطأ فجعل عليه حجراً، و فيه قبور أنبياء» (٣).

و مثله فى الدلالة على أن فيه قبر إسماعيل

أو عذارى بناته

، أو قبور أنبياء

جملة وافرة من النصوص المذكورة فى أبواب الطواف من الوسائل «٤». و منه يظهر ضعف ما عن نهاية الأحكام و التذكرة:

من جواز استقباله لأنه عندنا من الكعبة. و ما فى الذكرى: من أن ظاهر الأصحاب أن الحجر من الكعبة بأسره، و أنه قد دل النقل على

أنه كان منها فى زمن إبراهيم و إسماعيل الى أن بنت قريش الكعبة، فأعوزتهم الآلات فاخترصروها بحذفه، و كذلك كان فى عهد

النبي (ص) و نقل عنه (ص) الاهتمام بإدخاله فى بناء الكعبة، و بذلك احتج ابن الزبير حيث أدخله فيها ثم أخرجه الحجاج بعده و رده

الى ما كان. و لأن الطواف يجب خارجه، و للعامه خلاف فى كونه من الكعبة بأجمعه أو بعضه أو ليس منها و فى الطواف خارجه. و

بعض الأصحاب له فيه كلام أيضاً مع إجماعنا على وجوب إدخاله فى الطواف انتهى. و عن جماعة من علمائنا الاعتراف بعدم الوقوف

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القبلة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الطواف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٦

فى الطواف (١). و يجب استقبال عينها (٢)، لا المسجد أو الحرم و لو للبعيد.

على النقل الذى ادعاه من طريق الأصحاب. قال فى المدارك: «و ما ادعاه من النقل لم أفق عليه من طرق الأصحاب». و فى كشف

اللثام قال: «و ما حكاه إنما رأيناه فى كتب العامة و تخالفه أخبارنا»، ثم ذكر صحيح معاوية بن عمار المتقدم

و غيره.

(١) لعدم الملازمة بين الطواف و ما نحن فيه.

(٢) كما عن السيد، و ابن الجنيد، و أبي الصلاح، و ابن إدريس، و المحقق في النافع. و نسب إلى المتأخرين بل إلى الأ-كثر و المشهور. و كلام أكثرهم و إن كان: «الكعبة قبله القريب و جهتها قبله البعيد»، لكن مرادهم من الجهة ما سيأتي، فيرجع الى أنها قبله مطلقاً. و يشهد له النصوص المستفيضة بل المتواترة التي عقد لها في الوسائل باباً و إن لم يستوفها فيه «١». فراجع. و في حاشية المدارك: «إن كون الكعبة قبله من ضروريات الدين و المذهب حتى أن الإقرار به يلحق الأموات فضلاً عن الأحياء كالإقرار بالله تعالى». و نحوها غيرها. و في الجواهر: «يعرفه الخارج عن الإسلام فضلاً عن أهله». و مع ذلك حكى عن الشيخين و جماعة من القدماء و بعض المتأخرين:

أن الكعبة قبله لمن في المسجد، و هو قبله لمن في الحرم، و هو قبله لمن خرج عنه. و في الشرائع: انه الأظهر. و في الذكري: نسبه الى أكثر الأصحاب. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و استدل له - مضافاً الى الإجماع المذكور، و ما عن مجمع البيان من نسبه الى أصحابنا - بمرسل

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٧

.....

عبد الله بن محمد الحجال عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع): «إن الله تعالى جعل الكعبة قبله لأهل المسجد، و جعل المسجد قبله لأهل الحرم و جعل الحرم قبله لأهل الدنيا» «١».

و نحوه مرسل الفقيه عن الصادق (ع)

«٢» و خبر بشر بن جعفر الجعفي عن جعفر بن محمد (ع)

«٣»، بل لا يبعد اتحاد الأولين. و يعضدهما

خبر أبي عزة: «قال لى أبو عبد الله (ع): البيت قبله المسجد، و المسجد قبله مكة، و مكة قبله الحرم، و الحرم قبله الدنيا» «٤».

و يشير إليهما ما ورد في استحباب التياسر لأهل العراق

«٥». و لكن الجميع كما ترى، إذ الإجماع لا مجال للاعتماد عليه مع ظهور الخلاف.

و لذا قال في المعتمد - في الجواب عن احتجاج الشيخ (ره) في الخلاف بإجماع الفرقة - : «أما الإجماع فلم نتحققه لوجود الخلاف من جماعة من أعيان فضلائنا». و أما الأخبار فمع ما هي عليه من الضعف بالإرسال و غيره و اختلافها فيما بينها، بل قيل بعدم القائل بمضمون الأخير منها، لا تصلح لمعارضة ما سبق، لكثرة العدد، و صحة السند، و الاعتضاد بما عرفت، فلا يبعد حملها على إرادة بيان اتساع جهة المحاذاة للبعيد - كما يشير اليه بعض القائلين بمضمونها. فعن المقنعة: «القبلة هي الكعبة، ثم المسجد قبله لمن نأى عنها، لأن التوجه اليه توجه إليها» - أو على إرادة المواجهة من الاستقبال، فمن كان خارج المسجد إنما يواجه المسجد، و من كان خارج مكة إنما يواجه مكة، و من كان خارج الحرم إنما يواجه الحرم. و لعل

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب القبلة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب القبلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٨

ولا- يعتبر اتصال الخط من موقف كل متصل بها (١)، بل المحاذاة العرفية كافية غاية الأمر أن المحاذاة تتسع مع البعد، وكلما ازداد بعداً ازدادت سعة المحاذاة، كما يعلم ذلك بملاحظة الأجرام البعيدة كالنجوم ونحوها، فلا يقدح زيادة عرض صف المستطيل عن الكعبة في صدق محاذاتها كما نشاهد ذلك بالنسبة إلى الأجرام البعيدة. والقول بأن القبلة للبعيد سمت الكعبة و جهتها راجع في الحقيقة إلى ما ذكرناه. وإن كان مرادهم الجهة العرفية المسامحية فلا وجه له.

ترك مكة في الخبرين الأولين لا مكان مواجهه المسجد لمن بعد عن البلد، لارتفاع جدرانها، وإلا فالالتزام بظاهرها من جواز استقبال أى طرف من المسجد وإن لزم الانحراف عن الكعبة كثيراً- وكذا في استقبال طرف الحرم- غريب في مذاق المتشرعة، ولا يظن من أهل القول المذكور التزامهم به، وإن كان هو المحكى عن ظاهر جملة من كتبهم. فالبناء على أن الكعبة قبله مطلقاً هو المتعين. (١) قد عرفت الإشارة الى أن الموجود في كلام المتأخرين والمنسوب إليهم القول بأن الكعبة هي القبلة أن جهتها قبله البعيد. قال في المعبر:

«القبلة هي الكعبة مع الإمكان وإلا جهتها». وقد اختلفت عباراتهم في تفسير الجهة، ففي المعبر: «أنها سمت الذى فيه الكعبة»، وعن التذكرة والنهية: «أنها ما يظن أنها الكعبة»، وفي الذكرى وعن الجعفرية «أنها سمت الذى يظن كون الكعبة فيه»، وعن المقداد: «أنها خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة، فالمصلى يفرض من نظره خطأ يخرج الى ذلك الخط، فان وقع على زاوية قائمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٧٩

.....

فذلك هو الاستقبال، وإن كان على حادة أو منفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب». ونحوه ما عن شرح الألفية للمحقق الثاني. وعن المسالك والروضه والروض وغيرها: «أنها القدر الذى يجوز على كل جزء منه كون الكعبة فيه، ويقطع بعدم خروجها عنه لأماره شرعية»، ومثله- بإسقاط القيد الأخير- ما عن جامع المقاصد وفوائد الشرائع.. الى غير ذلك من العبارات التى لا يخلو ظاهرها عن الإشكال، فإن الظن والاحتمال مما لا دخل لهما في مفهوم الجهة أصلاً، بل ما هو جهة الكعبة جهتها سواء أظن أو احتمل كون الكعبة فيه أم لا، وما لا يكون جهة الكعبة ليس جهتها سواء أظن أو احتمل كون الكعبة فيه أم لا، فان الظن والاحتمال- على تقدير دخلهما- دخيلان في الجهة الظاهرية التى تجوز الصلاة إليها ظاهراً لا فى ما هو جهة الكعبة واقعاً.

و أما ما ذكره المقداد فهو غريب (أولاً) من جهة أن الخط الخارج ما بين المشرق والمغرب الاعتداليين يمتنع أن يكون ماراً بسطح الكعبة، لانحرافها عنه الى الشمال. (و ثانياً) بأن لازم ما ذكره أن يكون جميع البلاد الشماليه بالإضافة إلى مكة قبلتها نقطة الجنوب، فان الخط الخارج من موقف المصلى إلى الخط المذكور المقاطع له على زوايا قوائم هو خط نصف النهار المفروض ما بين نقطتى الجنوب والشمال، وهذا إن لم يكن خلاف الضرورة من الدين فلا- أقل من كونه خلاف ضرورة الفقه، و منافياً لجعل العلامات المختلفة باختلاف الأقاليم المخالفة طولاً و عرضاً لمكة. (و ثالثاً) بأنه خال عن التعرض للجهة بالإضافة إلى البلاد الشرقية بالإضافة إلى مكة أو الغربية الواقعة فى ذلك الخط المفروض بين المشرق والمغرب الاعتداليين.

نعم تعريف المعبر لا بأس به بناء على أن يكون المراد من سمت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٠

.....

خصوص نقطة من الأفق يكون الخط الخارج من موقف المصلى إليها مسامتاً للكعبة.

و السبب في عدول الأصحاب عن التعبير بما في النصوص من كون الكعبة الشريفة قبله مطلقاً الى التعبير بأن قبله البعيد الجهة، هو امتناع مقابلة البعيد للكعبة بناء على كروية الأرض، بل الخط الخارج من موقف البعيد إلى الكعبة إنما هو شبه القوس المختلف كبراً و صغراً باختلاف بعد المصلى عنها وقربه، لا ما قد يظهر من المصنف (ره) من أن الوجه في العدول الإشارة منهم إلى اتساع المحاذاة مع البعد، إذ الاتساع المذكور لا يختص بالبعد بل يكون مع القرب و المشاهدة للبيت الشريف، كما أشرنا إليه في محمل نصوص المسجد و الحرم. نعم الاتساع المذكور ليس برهانياً واقعياً بل هو حسى وجدانى، و لا ينبغي التأمل في كون موضوع أدلة وجوب الاستقبال هو الاستقبال على النحو المذكور- أعنى: الاستقبال الحسى الوجدانى- لا العقلى البرهانى. و نظيره تغير لون الماء و ريحه و طعمه الذى أخذ موضوعاً لأدلة الانفعال. و منه يظهر كون الصف المستطيل المنعقد بعيداً عن الكعبة- و لو مع مشاهدتها- كله مستقبل الكعبة حساً و وجداناً و إن كان بعضه منحرفاً عنها واقعاً و برهاناً. نعم يختلف ذلك باختلاف مراتب البعد، فان كان بعيداً عن الكعبة بمقدار ميل أمكن أن يكون تمام الصف مستقبلاً لها، و إن كان يزيد طوله على طولها بمقدار نصفه أو مثله و إن كان عشرة أميال يكون كذلك و إن كان يزيد بأمثاله .. و هكذا.

و معيار الاستقبال على النحو المذكور أن ينظر المصلى إلى قوس من دائرة الأفق يكون بحسب حسه و نظره- بعد التأمل و التدقيق- مستقبلاً لجميع أجزائه، ثم يفرض خطين يخرجان من جانبيه إلى طرفى القوس،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨١

.....

فكل ما يكون في هذا الانفراج فهو مستقبل- بالفتح- و لما كان هذا الانفراج يضيق من جانب المصلى و يتسع من جانب القوس، فكلما يكون المستقبل- بالفتح- من جانب المصلى أقرب تكون المحاذاة أضيق، و كلما كان أبعد كانت المحاذاة أوسع. و لعل مراد المصنف (ره) من المحاذاة العرفية هذا المعنى. يعنى: المحاذاة الحسية لا المحاذاة المسامحية.

هذا و قد ذكر بعض مشايخنا- دام تأييده- فى درسه: «إن قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته إليها نسبة قوس الجبهة إلى مجموع دائرة الرأس، و لما كان الغالب أن قوس الجبهة خمس من دائرة الرأس تقريباً، فقوس الاستقبال من دائرة الأفق خمس تقريباً الذى يبلغ اثنتين و سبعين درجة و عليه فلا يضر الانحراف ثلاثين درجة تقريباً». و ما ذكره مما لا يشهد به عرف و لا لغة، و لا تساعده كلماتهم، فاستظهاره من الأدلة غير ظاهر الوجه.

و مثله فى الاشكال ما عن المحقق الأردبيلي من عدم اعتبار التدقيق فى أمر القبلة، و ما حاله إلا كحال أمر السيد عبده باستقبال بلد من البلدان النائبة الذى لا ريب فى امتثاله بمجرد التوجه الى تلك البلد من غير حاجة الى رصد و علامات و غيرها، مما يختص بمعرفته أهل الهيئة، المستبعد و الممتنع تكليف عامه الناس من النساء و الرجال- خصوصاً السواد منهم- بما عند أهل الهيئة الذى لا يعرفه إلا الأوحى منهم، و اختلاف العلامات التى نصبوها، و خلو النصوص عن التصريح بشىء من ذلك سؤالاً و جواباً، عدا ما ستعرفه مما ورد فى الجدى من الأمر تارة بجعله بين الكتفين، و أخرى بجعله على اليمين، مما هو- مع اختلافه، و ضعف سنده، و إرساله- خاص بالعراقى، مع شدة الحاجة لمعرفة القبلة فى أمور كثيرة، خصوصاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٢

و يعتبر العلم بالمحاذاة (١) مع الإمكان. و مع عدمه يرجع الى العلامات و الأمارات المفيدة للظن (٢).

فى مثل الصلاة التى هى عمود الأعمال و تركها كفر، و لعل فسادها و لو بترك الاستقبال كذلك أيضاً، و توجه أهل مسجد قبا فى أثناء الصلاة لما بلغهم انحراف النبى (ص)، و غير ذلك مما لا يخفى على العارف بأحكام هذه الملة السهلة السمحة، أكبر شاهد على شدة التوسعة فى أمر القبلة و عدم وجوب شىء مما ذكره هؤلاء المدققون انتهى. و نحوه ما فى المدارك و عن غيرها. إذ فيه: ما عرفت من أن ظاهر أدلة الاستقبال و وجوب الاستقبال بالمعنى المتقدم، و الخروج عنه مما لا موجب له. و كذا الحال فى المثال الذى ذكره، و الاكتفاء فيه بمجرد التوجه فى الجملة ممنوع، إلا أن تقوم قرينه عليه. نعم تعذر العلم بها غالباً أو صعوبته يجوز الرجوع الى الظن - كما سيأتى - لأنه يكون دليلاً على التوسع فى معنى الاستقبال. فلاحظ. و الله سبحانه أعلم.

(١) لأن شغل الذمة اليقينية يستدعى الفراغ كذلك.

(٢) استظهر فى الجواهر جواز العمل بالأمارات الشرعية و لو مع التمكن من العلم، لإطلاق دليل العمل بها، و ظهور اتفاق الأصحاب على إرادتها من العلم المأمور به للقبلة. و فيه: أنه إن كان المراد من الأمارات الشرعية ما ورد به النص مثل وضع الجدى على المنكب أو بين الكتفين، ففيه: أن ظاهر السؤال فى المرسل الآتى صورة العجز، و كذا ظاهر المسند. مع أن فى جعل الجدى من الأمارات الشرعية - بناء على استفادته من النص - إشكالا، لأنه إذا كان علامة فى صقع معين يمتنع أن يكون مخالفاً، لأنه يلزم من الأمر بالعمل به الأمر بمخالفة الواقع دائماً. مع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٣

و فى كفاية شهادة العدلين مع إمكان تحصيل العلم إشكال (١) و مع عدمه لا بأس بالتعويل عليها (٢) إن لم يكن اجتهاده على خلافها (٣)

أنه خلاف كونه علامة على القبلة، فيتعين كونه مصيباً لها دائماً و يكون من الامارات المفيدة للعلم. نعم لو بنى على عدم استفادة كونه علامة من النص من جهة قصور دلالته، و أن ذلك مأخوذ من قول أهل الخبرة، خرج عن كونه من الأمارات الشرعية و يكون حاله غير مما يفيد الظن. و إن كان المراد مثل قبله البلد و محاريب المسلمين و إخبار ذى اليد فالحكم بإطلاق أدلتها غير ظاهر، إذ هى استفادة من السيرة و الإجماع.

و دعوى شمولها لصورة التمكن من العلم محتاجة إلى تأمل. و سيأتى التعرض لذلك إن شاء الله.

(١) وجهه: أن دليل حجية البيئنة و إن كان شاملاً للمقام - على ما عرفت من إمكان استفادة عموم الحجية من رواية مسعدة بن صدقة

«١» - إلا أن فى شمولها للأخبار عن حدس تأملاً، لقرب دعوى انصرافها الى الاخبار عن حسن أو ظهورها فيه.

و أما ما فى الجواهر من أنه بين دليل اعتبارها و ما دل على وجوب الاجتهاد عموم من وجه. ففيه: أن دليل اعتبارها حاكم على ما دل على وجوب الاجتهاد عند تعذر العلم، لأن دليل اعتبارها يجعلها علماً تنزيلاً فلا مجال للاجتهاد معه. و منه يظهر أن الأقوى التفصيل بين إخبارها عن حس فتكون حجة، و عن حدس فلا تكون حجة.

(٢) لدخولها حينئذ فى التحرى الواجب عند عدم إمكان العلم بالقبلة.

(٣) إذ حينئذ يكون العمل على اجتهاده، لأنه أقرب إلى مطابقتها

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٤

و إلا فالأحوط تكرار الصلاة (١)، و مع عدم إمكان تحصيل الظن يصلى الى أربع جهات (٢) إن وسع الوقت، و إلا فيتخير بينها

الواقع فيدخل في التحرى دونها. هذا إذا كان أخبار البيئه عن حدس.

أما إذا كان عن حس فالبيئه مقدمه على اجتهاده كما عرفت.

(١) فيصلى مرة على طبق اجتهاده، و أخرى على طبقها. و ظاهره التوقف. لكن عرفت الاجتراء بالعمل باجتهاده.

(٢) الترتيب المذكور هو المشهور. و عن ظاهر الشيخين فى المقنعة و النهاية و المبسوط و غيرهما: أنه مع فقد الأمارات السماوية لا

يجوز العمل بالظن، بل يصلى الى أربع جهات مع الإمكان، و مع عدمه يصلى الى جهة واحدة. و فيه: أنه مخالف

لصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «يجزئ التحرى أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة؟» «١»

و ،

موثق سماعة: «سألته عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و القمر و لا النجوم. قال (ع): اجتهد رأيك و تعد القبلة جهدك»

«٢»

بناء على ظهورها فى الاجتهاد فى القبلة لا فى الوقت، ضرورة صدق التحرى و الاجتهاد على مطلق الظن. نعم يعارضهما

مرسل خراش عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (ع): «إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف

السما كنا و أتم سواء فى الاجتهاد. فقال (ع) ليس كما يقولون، إذا كان كذلك فليصل لأربع وجوه» «٣»

إلا أنه لا مجال للعمل به لإرساله و إعراض المشهور عنه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٥

.....

و كيف كان فالمشهور شهرة عظيمة أنه مع فقد العلم و الظن يصلى الى أربع جهات، بل فى المعبر و عن المنتهى و التذكرة: نسبه

إلى علمائنا و عن صريح الغنية: الإجماع عليه. و يشهد له مرسل خراش المتقدم

و ،

مرسل الكافى: «روى أيضاً أن المتحير يصلى الى أربعة جوانب» «١»

و

مرسل الفقيه: «روى فى من لا يهتدى إلى القبلة فى مفازة أن يصلى الى أربعة جوانب» «٢».

و ضعفها منجر بما عرفت.

نعم يعارضها

صحيح زرارة و محمد عن أبى جعفر (ع): «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «٣»

و ،

مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قبلة المتحير. فقال (ع): يصلى حيث يشاء» (٤)»

و ،

صحيح معاوية بن عمار: «أنه سأل الصادق (ع): عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف يمينا أو شمالا. فقال (ع):

قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبله. و نزلت هذه الآية في قبلة المتحير (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (٥)» (٦).

و المناقشة في الأول سنداً بجهالة طريق الصدوق إلى زرارة و محمد مجتمعين، و متناً من جهة أن في بعض النسخ ذكر «التحري» بدل

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ٤ و في الوسائل عن الكافي (انه) بدل (ان المتحير).

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ٢.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ١٨٥

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٥) البقرة- ١١٥.

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٦

.....

«المتحير». مع أنه مناف لما دل على وجوب التحري عند عدم العلم.

و في الثاني بالإرسال. و في الثالث بأنه قد احتمل جماعة من المحققين كون قوله: «نزلت ..»، من كلام الصدوق لا من الرواية. مندفعاً بأن نص الصدوق على طريقه الى زرارة و الى محمد مع عدم تعرضه لطريقة إليهما مجتمعين يقتضى أن طريقه إليهما مجتمعين هو طريقه الى كل منهما منفرداً. و ما في بعض النسخ لا يعول عليه بعد كون النسخة الشائعة ما ذكرنا و لا سيما مع عدم مناسبة المتن لما في بعض النسخ. و الجمع بينه و بين ما دل على وجوب التحري ممكن بالتقييد، بل لعل ما دل على وجوب التحري يدل على حجية الظن، و يكون بمنزلة العلم، فيكون حاكماً على الرواية المذكورة و مرسل ابن أبي عمير كمسندة حجة عند المشهور، فإنه لا يرسل إلا عن ثقة. فتأمل. و احتمال جملة من المحققين لا مجال للاعتماد عليه في رفع اليد عن الظاهر. و كأن الوجه في مناسبه لصدر الرواية هو التنظير، و أنه كما لا يضر الانحراف عن القبلة خطأ كذلك لا يضر مع التحير.

و ورود جملة من النصوص في نزول الآية الشريفة المذكورة في النافلة

«١» لا ينافي نزولها أيضاً في المتحير.

و كأنه لذلك اختار جماعة من المتأخرين الاكتفاء بالصلاة لجهة واحدة منهم المحقق الأردبيلي. و عن المختلف و الذكري: الميل

اليه. و نسب أيضاً الى العماني و الصدوق. و هو في محله لو لا شبهة إعراض الأصحاب عن النصوص المذكورة و إن لم يكن متحققاً، لاحتمال كون الوجه في بنائهم على الصلاة للجهات الأربع كونه أوفق بقاعدة الاحتياط. و أما ما عن

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٨ و ١٩ و ٢٣ و باب: ١٣ من أبواب القبلة حديث: ٧ و راجع المستدرک باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٥ و ٦.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٧

[مسألة (١): الامارات المحصلة للظن التي يجب الرجوع إليها عند عدم إمكان العلم]

إشارة

(مسألة ١): الامارات المحصلة للظن التي يجب الرجوع إليها عند عدم إمكان العلم كما هو الغالب بالنسبة إلى البعيد - كثيرة:

[منها: الجدى]

(منها): الجدى (١) الذى هو المنصوص فى الجملة (٢) بجعله فى أواسط العراق - كالكوفة و النجف و بغداد و نحوها -

السيد ابن طوس (ره) فى (أمان الأخطار) من الرجوع الى القرعة ففيه: أنه طرح لنصوص الطرفين من غير وجه ظاهر.
(١) بفتح الجيم و سكون الدال المهملة كما ضبطه جماعة، منهم الحلبي فى السرائر، و حكاها عن إمام اللغة ببغداد ابن العطار، و استشهد له بقول مهلهل:

كأن الجدى جدى بنات نعش يكب على اليمين فيستدير
و عن المغرب: «أن المنجمين يصغرونه فرقاً بينه و بين البرج».
و فى القاموس: «أن الجدى بمعنى البرج لا تعرفه العرب». و عليه يكون مختصاً بالكوكب عندهم.
(٢)

ففى موطى محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن القبلة فقال (ع): ضع الجدى فى قفاك و صل» (١) ،

مرسل الفقيه: «قال رجل للصادق (عليه السلام): أنى أكون فى السفر و لا أهدى الى القبلة بالليل. فقال (ع): أ تعرف الكوكب الذى يقال له جدى؟

قلت: نعم. قال (ع): اجعله على يمينك، و إذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك» (٢).
و ما

عن تفسير العياشى عن إسماعيل بن أبى

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٨

.....

زياد السكوني عن جعفر (ع): «قال رسول الله (ص) (وَ بِاللَّجَمِ هُمْ يَهْتَدُونَ)» (١) قال (ص): هو الجدى لأنه نجم لا يزول، و عليه بناء القبلة، و به يهتدى أهل البر و البحر» (٢).

و نحوه خبره الآخر

«٣». و لا- يخفى أنه لا- يمكن الأخذ بإطلاق النصوص المذكورة. و حملها على صقع معين تناسبه مما لا قرينة عليه. و مجرد كون السائل في الأول من أهل الكوفة غير كاف في القرينية على إرادتها بالخصوص، و لا سيما لو ثبت مخالفتها لبلد السؤال. مع أن ذلك مناف لما ذكره المحققون من انحراف قبلة الكوفة عن نقطة الجنوب الى المغرب، و أنه مما يبعد السؤال عن قبلة الكوفة التي هي من أعظم الأمصار الإسلامية المشتملة على كثير من المساجد، و منها المسجد الأعظم، فإنه مما يبعد جداً جهل محمد بن مسلم بقبلتها الى زمان السؤال. فتأمل جيداً. فالبناء على إجمال النصوص المذكورة متعين. نعم يستفاد منها و من غيرها- كموثق سماعه المتقدم في وجوب التحرى و الاجتهاد

- جواز الاعتماد على الكواكب في معرفة القبلة و ليس هو محلاً للإشكال. فلا بد في معرفة قبلة كل بلد بعينه من الرجوع الى قواعد الهيئة و غيرها.

و لا بأس بالإشارة إلى شيء مما ذكره مهرة الفن- على ما حكاها جماعة- فنقول: إن تساوى البلد و مكة- شرفها الله تعالى- طولاً- بأن يكون الخط الواقع بين الشمال و الجنوب المار بأحدهما ماراً بالآخر- فان زاد عليها عرضاً فقبلته نقطة الجنوب، و إن نقص عنها عرضاً فقبلته

(١) النحل - ١٦

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب القبلة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٨٩

.....

نقطة الشمال. و إن تساوى معها عرضاً- بأن يكون خط المشرق و المغرب المار بأحدهما ماراً بالآخر- فان نقص طولاً فقبلته نقطة المشرق، و إن زاد طولاً فقبلته نقطة المغرب. و إن اختلف معها طولاً و عرضاً، فبعد تسوية الأرض و رسمه دائرة عليها و تقسيم الدائرة أقواساً أربعة متساوية، بإخراج خطين متقاطعين على زوايا قوائم أربع، أحدهما من نقطة المشرق إلى نقطة المغرب، و الآخر من نقطة الجنوب إلى نقطة الشمال، يسمى الأول خط المشرق و المغرب و الآخر خط نصف النهار، ثم تقسيم كل من تلك الأقواس الأربعة إلى تسعين قسماً متساوية يسمى كل منها درجة، ليكون مجموع الدائرة ثلاثمائة و ستين درجة، ثم ينظر فان زاد البلد على مكة المشرفة طولاً و عرضاً يحسب من نقطتي الجنوب و الشمال الى المغرب بقدر التفاوت بين الطولين و يوصل بين النھاتين بخط، و من نقطتي المشرق و المغرب الى الجنوب بقدر التفاوت بين العرضين و يوصل بين النھاتين بخط، ثم يخرج خط مستقيم من مركز الدائرة الى محيطها ماراً بنقطة التقاطع بين الخطين، فما بين نقطة تقاطع الخط المذكور و المحيط و بين نقطة الجنوب هو مقدار انحراف قبلة

البلد عن نقطة الجنوب الى المغرب. و إن نقص طولاً و عرضاً يحسب من نقطتي الجنوب و الشمال الى المشرق و من نقطتي المشرق و المغرب الى الشمال .. الى تمام العمل السابق. فمقدار انحراف قبله البلد عن نقطة الشمال هو مقدار ما بين نقطة التقاطع و نقطة الشمال. و إن نقص طولاً و زاد عرضاً، يحسب من نقطتي الجنوب و الشمال الى المشرق و من نقطتي المشرق و المغرب الى الجنوب .. الى آخر العمل. و إن زاد طولاً و نقص عرضاً يحسب من نقطتي الشمال و الجنوب الى المغرب، و من نقطتي المشرق و المغرب الى الشمال الى آخر العمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٠

.....

و لعل الأولى من ذلك أن ترسم الدائرة المذكورة و تفرض مكة المشرفة في مركزها، ثم يوضع البلد في موضعها من الدائرة من حيث الطول و العرض ثم يرسم خط مستقيم من البلد، إلى مكة، إلى المحيط، ثم ينظر مقدار ما بين موضع تقاطع الخط مع المحيط، و بين إحدى النقاط الأربع فذلك المقدار هو مقدار الانحراف.

و هناك طريق آخر و محصله: استقبال قرص الشمس عند زوالها في مكة في اليوم الذي تكون فيه فوق رؤوس أهلها، فخط الاستقبال المذكور هو خط القبلة. و هو يتوقف على معرفة أمرين: أحدهما: الوقت الذي تكون فيه الشمس فوق رؤوس أهل مكة، و ثانيهما: وقت زوال مكة.

و طريق الأول: أن تحسب درجات العرض للمكان الذي يكون فيه الميل الشمالي فتوزع عليه درجات الميل الشمالي التي هي تسعون. فإذا كان عرض المكان اثنتين و عشرين درجة و ثلاثين دقيقة، كان لكل درجة أربع درجات من دائرة معدل النهار التي فيها مدارات الشمس، ثم يعرف عرض مكة، فإذا كان خمس عشرة درجة كانت الشمس مسامتة لرؤوس أهلها عند ما تبعد من نقطة الاعتدال الى الميل الشمالي ستين درجة، و يكون ذلك عند ما تكون في نهاية برج الثور صاعدة، و نهاية برج السرطان هابطة. و المذكور في كلامهم أن الشمس تسامت رؤوس أهل مكة عند ما تكون في الدرجة الثامنة من الجوزاء صاعدة، و في الثالثة و العشرين من السرطان هابطة.

و طريق الثاني: هو أنه لما كانت الشمس تدور في كل يوم- الذي هو أربع و عشرون ساعة- ثلاث مائة و ستين درجة كان لكل ساعة خمس عشرة درجة، فإذا كان المكان أكثر من مكة طولاً بخمس عشرة درجة كان زواله قبل زوال مكة بساعة، و زوال مكة بعد زواله بساعة، فقبلته

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩١

خلف المنكب الأيمن (١). و الأحوط أن يكون ذلك في غاية ارتفاعه و انخفاضه (٢). و المنكب ما بين الكتف و العنق (٣). و الأولى وضعه خلف الاذن.

على خط مواجهة قرص الشمس بعد ساعة من زواله. و إذا كان المكان أنقص من مكة طولاً بخمس عشرة درجة كان زوال مكة قبل زواله بساعة فقبلته خط مواجهة قرص الشمس قبل ساعة من زواله. و إذا كان طول المكان أكثر من طول مكة بعشر درجات فقبلته خط مواجهة قرص الشمس بعد زواله بأربعين دقيقة. و إذا كان أنقص من طول مكة بعشر درجات فقبلته خط مواجهة قرص الشمس قبل زواله بأربعين دقيقة. و على هذا القياس. و ما ذكره الأصحاب في المقام مبنى على الرجوع الى الطريقتين المذكورين و غيرهما.

(١) لزيادتها على مكة طولاً الموجب لانحراف قبلتها عن نقطة الجنوب الى المغرب. و المذكور في كلام جماعة- اعتماداً على بعض المحققين من علماء الهيئة- أن انحراف قبله الكوفة عن نقطة الجنوب الى المغرب يساوي اثنتي عشرة درجة و إحدى و ثلاثين دقيقة،

و انحراف قبله بغداد يساوي اثنتي عشرة درجة و خمساً و أربعين دقيقة. و الذي يقتضيه الاختبار أن انحرافهما يكون عشرين درجة تقريباً.

(٢) هذا الاحتياط غير ظاهر، إذ لا يوجب ذلك قوة الظن بالقبلة الدقيقة الحقيقية حينئذ، و الاحتمالات كلها متساوية. نعم يمكن أن يكون الوجه التسالم على صحة كونه علامة حينئذ، لتقييد أماريته بالحال المذكورة في كلام بعض.

(٣) كما عن نسخة من مختصر النهاية الأثيرية و صريح جامع المقاصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٢

و في البصرة و غيرها من البلاد الشرقية في الاذن اليمنى (١).

و ربما نسب الى ظاهر نهاية الأحكام و التنقيح و إرشاد الجعفرية. و في القاموس و مجمع البحرين و عن الصحاح: أنه مجمع عظمى العضد و الكتف. و عن جماعة من الفقهاء الجزم به، بل نسب الى أكثر من تعرض لتفسيره من الفقهاء. و يشهد له ما في كلام جماعة من جعل العلامة لأهل العراق جعل الفجر أو المشرق على المنكب الأيسر، و المغرب أو الشفق على المنكب الأيمن. إذ لا يتأتى ذلك إلا على التفسير الثاني. و يناسبه جداً ملاحظة مادة الاشتقاق. و لعل مراد من فسر بالاول أنه المراد منه في خصوص المقام بملاحظة القواعد التي عملها في تعيين القبلة، لا أنه معناه لغة أو عرفاً و إلا فمعناه الثاني لا غير.

و كيف كان فلا مجال لحمله في المقام على الأول، إذ عليه يكون الانحراف خمس درجات تقريباً، و هو خلاف ما عرفت الذي ذكره المحققون في كتب الهيئة على ما حكاه عنهم في البحار و غيره. و منه يظهر الإشكال في جعله خلف الاذن اليمنى. إلا أن الشأن في صحة الاعتماد على ما ذكره المحققون، مع أن فيه من الغرائب ما لا يخفى على من له أدنى خبرة بالبلاد فقد ذكر فيه أن انحراف البحرين من الجنوب الى المغرب بسبع و خمسين درجة و ثلاث و عشرين دقيقة، مع أن الاختبار يقضى بأن منامة عاصمه البحرين تنحرف عن الجنوب الى المغرب ست و ستين درجة تقريباً. و أن التفاوت بين المدائن و بغداد يكون بأربع درجات تقريباً، فان ذلك أمر غريب، لأن المدائن تبعد عن بغداد بفراخ لا تزيد على العشرة فلاحظه.

(١) يعنى في ثقب الاذن اليمنى. و المذكور في الجدول: أن انحراف البصرة من الجنوب الى المغرب ثمان و ثلاثون درجة، و هما متقاربان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٣

و في الموصل و نحوها من البلاد الغربية بين الكتفين (١). و في الشام خلف الكتف الأيسر (٢). و في عدن بين العينين (٣).

و في صنعاء على الاذن اليمنى. و في الحبشة و النوبة صفحة الخد الأيسر (٤).

[و منها: سهيل]

(و منها): سهيل و هو عكس الجدوى.

(١) و مقتضاه أن قبلته نقطة الجنوب، و الاختبار يقضى بأن انحراف الموصل عن الجنوب الى المغرب باثنتي عشرة درجة. و منه يظهر الإشكال أيضاً فيما ذكر في الجدول: من أن انحراف الموصل من الجنوب الى المشرق أربع درجات و اثنتان و خمسون دقيقة.

(٢) المذكور في الجدول: أن انحراف دمشق من الجنوب الى المشرق ثلاثون درجة و إحدى و ثلاثون دقيقة. و هو مخالف لما في المتن. و الاختبار يقتضى أن انحرافه من الجنوب الى المشرق خمس عشرة درجة.

(٣) مقتضاه أن القبلة في عدن نقطة الشمال. و المذكور في الجدول:

أن انحراف عدن من الشمال الى المشرق خمس درجات و خمس و خمسون دقيقة و هو مخالف لما ذكر. و كلاهما مخالف للاختبار، فان انحراف عدن عن الشمال الى المغرب بتسع و عشرين درجة. و أن انحراف صنعاء أقل من ذلك أعني: درجة و خمس عشرة دقيقة. و في المتن جعل الانحراف فيها من الشمال الى المغرب بقدر انحراف الكوفة. و الذي يقتضيه الاختبار أن الانحراف فيها من الشمال الى المغرب ثلاث و ثلاثون درجة.

(٤) المذكور في الجدول: أن جرم دار ملك الحبشة تنحرف من الشمال الى المشرق سبعاً و أربعين درجة و خمساً و عشرين دقيقة. و الذي يقتضيه الاختبار أن انحراف (أديس أبابا) عاصمة الحبشة أربع درجات من الشمال مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٤

[(و منها): الشمس لأهل العراق]

(و منها): الشمس لأهل العراق إذا زالت عن الأنف إلى الحاجب الأيمن (١) عند مواجهتهم نقطة الجنوب.

[(و منها): جعل المغرب على اليمين و المشرق على الشمال]

(و منها): جعل المغرب على اليمين و المشرق على الشمال لأهل العراق أيضاً في مواضع يوضع الجدى بين الكتفين كالموصل.

[(و منها): الثريا و العيوق لأهل المغرب]

(و منها): الثريا و العيوق لأهل المغرب يضعون الأولى عند طلوعها على الأيمن و الثاني على الأيسر (٢).

[(و منها): محراب صلى فيه معصوم]

(و منها): محراب صلى فيه معصوم، فان علم أنه صلى فيه من غير تيامن و لا تياسر كان مفيداً للعلم، و إلا فيفيد الظن (٣).

[(و منها): قبر المعصوم]

(و منها): قبر المعصوم فاذا علم عدم تغيره و أن ظاهره مطابق لوضع الجسد أفاد العلم، و إلا فيفيد الظن (٤).

[(و منها): قبلة بلد المسلمين]

(و منها): قبلة بلد المسلمين (٥) في صلاتهم و قبورهم و محاريبهم إذا لم يعلم بناؤها على الغلط .. الى غير ذلك كقواعد

الى المشرق. و لعله يخالف ما ذكر.

(١) مقتضى ما سبق أن تجعل الشمس مقابل الاذن اليمنى فتخرج عن مقابلة الحاجب الأيمن بالمرء.

(٢) ذكر ذلك أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمي (ره) فى رسالته (إزاحة العلة فى معرفة القبلة)، و كأن المراد أن يكون موقف المصلى بينهما.

(٣) حملاً للفعل على الصحة.

(٤) و ذلك لأجل أن بناء المسلمين على الاستقبال فى شق القبر و بنائه.

(٥) إجماعاً كما عن التذكرة و كشف الالتباس. و تقتضيه السيرة القطعية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٥

الهيئة، و قول أهل خبرتها.

و هو فى الجملة مما لا إشكال فيه. إنما الإشكال فى اختصاصه بحال عدم التمكن من تحصيل العلم بالقبلة- كما هو ظاهر المنتهى، بل ظاهر قولهم:

«فان جهلها عول على الأمارات المفيدة للظن»، و اختاره فى المدارك- أو يعم صورة التمكن منه- كما اختاره فى الجواهر- قولان، أولهما أقوى، لعدم الدليل على الثانى بعد عدم ثبوت إطلاق الإجماع و السيرة، بل لا يبعد الاختصاص بصورة عدم التمكن من تحصيل الظن الأقوى، و إن كان عموم الحكم لذلك لا يخلو من قوة، لأن الظاهر ثبوت السيرة فىهما معاً كإطلاق معقد الإجماع. نعم لو اتفق حصول الظن الأقوى على الخلاف تعين العمل به دونها، لإطلاق ما دل على وجوب التحرى من دون مقيد.

و ما فى الذكرى و جامع المقاصد من أنه لا يجوز الاجتهاد فى الجهة قطعاً. غير ظاهر بعد ما عن المبسوط و المهذب من وجوب الرجوع الى الأمارات إذا ظن بعدم صحة قبله البلد. و لا فرق بين أن يكون الظن على خلافها بالجهة أو بمجرد التيامن و التياسر. و الفرق بينهما بالعمل بالظن المخالف فى الثانى- كما فى الذكرى و جامع المقاصد و غيرهما- دون الأول غير ظاهر. قال فى الذكرى: «و لا يجوز الاجتهاد فى الجهة قطعاً، و هل يجوز فى التيامن و التياسر؟ الأقرب جوازه، لأن الخطأ فى الجهة مع استمرار الخلق و اتفاقهم ممتنع، أما الخطأ فى التيامن و التياسر فغير بعيد». و نحوه ما فى جامع المقاصد. و قال فى المدارك: «قد قطع الأصحاب بعدم جواز الاجتهاد فى الجهة- و الحال هذه- لأن استمرار الخلق و اتفاقهم ممتنع أما فى التيامن و التياسر فالأظهر جوازه لعموم الأمر بالتحرى. و ربما قيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٦

[(مسألة ٢): عند عدم إمكان تحصيل العلم بالقبلة يجب الاجتهاد فى تحصيل الظن]

(مسألة ٢): عند عدم إمكان تحصيل العلم بالقبلة يجب الاجتهاد فى تحصيل الظن، و لا يجوز الاكتفاء بالظن الضعيف مع إمكان القوى (١)، كما لا يجوز الاكتفاء به مع إمكان الأقوى. و لا فرق بين أسباب حصول الظن، فالمدار على الأقوى للأقوى، سواء حصل من الامارات المذكورة أو من غيرها، و لو من قول فاسق، بل و لو كافر، فلو أخبر عدل و لم يحصل الظن بقوله، و أخبر فاسق أو كافر بخلافه و حصل منه الظن من جهة كونه من أهل الخبرة يعمل به.

[(مسألة ٣): لا فرق فى وجوب الاجتهاد بين الاعمى و البصير]

(مسألة ٣): لا فرق في وجوب الاجتهاد بين الاعمى والبصير (٢).

بالمعنى منه، لأن احتمال إصابة الخلق الكثير أقرب من احتمال إصابة الواحد ومنعه ظاهر». لكن ظاهر الكلمات المذكورة أن نزاعهم في الموضوع، وهو إمكان حصول الظن الأقوى من الظن الحاصل من استقرار سيرة المسلمين. وعليه فلا يبعد اختلاف ذلك باختلاف الموارد، ولا نزاع في الحكم حينئذ. هذا كله في قبلة بلد المسلمين. أما غيرها من الامارات فسيأتى الكلام فيه في المسألة الآتية.

(١) لمنافاته لما

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «يجزئ التحرى أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١) ، و لما

في موثق سماعة: «اجتهد رأيك و تعمد القبلة جهدك» (٢).

(٢) لإطلاق أدلته الشامل للأعمى والبصير. و ما فى كلامهم من أن

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٧

غاية الأمر أن اجتهاد الاعمى هو الرجوع الى الغير فى بيان الأمارات (١)، أو فى تعيين القبلة.

[مسألة ٤): لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن]

(مسألة ٤): لا يعتبر إخبار صاحب المنزل إذا لم يفد الظن (٢)، و لا يكتفى بالظن الحاصل من قوله إذا أمكن تحصيل الأقوى.

الأعمى يعول على غيره، إن أريد منه التعويل الذى هو نوع من الاجتهاد و التحرى فى محله، و إن أريد منه التعويل الذى هو من باب التقليد نظير رجوع الجاهل الى العالم فى الأحكام تبعداً و إن لم يحصل منه ظن أو كان الظن على خلافه، فهو مما لا دليل عليه، و لا وجه للمصير اليه. و ما دل على جواز الانتماء بالأعمى إذا كان له من يوجهه، أجنبى عن إثباته، لوروده مورد حكم آخر. مع أن الظاهر منه التوجيه على سبيل اليقين بالاستقبال، لا مجرد التوجيه تبعداً و لو مع الظن بالخلاف. و بذلك يظهر سقوط البحث عن وجوب كونه مؤمناً عادلاً، ذكراً، بالغاً، حراً، طاهر المولد. غير مفضول لغيره .. الى غير ذلك من شرائط التقليد.

كما يظهر منه أيضاً ضعف ما عن الخلاف من وجوب الصلاة على الأعمى إلى أربع جهات. و ربما استظهر من غيره أيضاً، فإن ذلك أيضاً خلاف إطلاق صحيح زرارة

(١) . يعنى: فإذا عرفها من الغير توصل إلى القبلة بنفسه.

(٢) لعدم صدق التحرى حينئذ. و كذا الوجه فيما بعده. و أما ما دل على حجية إخبار ذى اليد من النصوص «١» المعتزدة بالسيرة فهو مختص بصورة عدم ما يوجب اتهامه: مع أنه مختص بأحكام ما فى اليد مثل الطهارة

(١) تقدم ذكرها فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٨

[مسألة ٥: إذا كان اجتهاده مخالفاً لقبله بلد المسلمين]

(مسألة ٥): إذا كان اجتهاده مخالفاً لقبله بلد المسلمين في محاريبهم و مذابحهم و قبورهم، فالأحوط تكرار الصلاة (١) إلا إذا علم بكونها مبنية على الغلط.

[مسألة ٦: إذا حصر القبلة في جهتين]

(مسألة ٦): إذا حصر القبلة في جهتين بأن علم أنها لا تخرج عن إحداهما و جب عليه تكرار الصلاة (٢) إلا إذا كانت إحداهما مظنونة و الأخرى موهومة فيكتفى بالأولى. و إذا حصر فيهما ظناً فكذلك يكرر فيهما (٣). لكن الأحوط إجراء

و النجاسة و الملكية و نحوها، و في شموله للمقام منع، إذ الحكم في المقام راجع الى أن القبلة في النقطة الكذائية من الأفق، و ليس هو حكماً للدار أو البيت فتأمل جيداً.

(١) لما تقدم من دعوى الجماعة القطع بعدم جواز العمل بالاجتهاد و لكن قد عرفت لزوم العمل على اجتهاده إذا كان الظن الحاصل منه أقوى، عملاً بما دل على وجوب التحرى و الاجتهاد.

(٢) عملاً بالعلم الإجمالى. هذا إذا ترددت القبلة بين نقطتين معينتين بحيث يعلم بأن الصلاة إليهما صلاة إلى القبلة. و أما إذا ترددت القبلة بين تمام نقاط الجهتين فقد يشكل الاكتفاء بالصلاة مرتين، بل لا بد من تكرار الصلاة مرات كثيرة الى أن يعلم بالصلاة إلى القبلة ما لم يلزم الحرج. اللهم إلا أن يستفاد الاكتفاء بالصلاتين مما دل على الاكتفاء بالصلاة إلى أربع جهات عند الجهل بالقبلة كما هو غير بعيد. لكن في المستند: «لو اشتبهت القبلة في نصف الدائرة أو أقل من النصف و جبت الصلاة الى أربع لشمول دليل الأربع لذلك». و هو كما ترى، لمنع الشمول.

(٣) هذا إنما يتم لو ثبتت حجية الظن مطلقاً كالعلم، إذ حينئذ يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ١٩٩

حكم المتحير فيه بتكرارها إلى أربع جهات.

[مسألة ٧: إذا اجتهد لصلاة و حصل له الظن لا يجب تجديد الاجتهاد لصلاة أخرى ما دام الظن باقياً]

(مسألة ٧): إذا اجتهد لصلاة و حصل له الظن لا يجب تجديد الاجتهاد لصلاة أخرى ما دام الظن باقياً (١).

الفرض كالفرض السابق في الحكم، لكن الثابت حجية الظن التفصيلي الذي به يحصل التحرى، فغيره يرجع فيه الى ما دل على وجوب الصلاة الى أربع جهات، كما هو ظاهر الجواهر. و لذلك جعل الأحوط إجراء حكم التحير.

(١) كما لعله المشهور، لأن المقصود من الاجتهاد هو الظن، و هو حاصل. و فيه: أنه يتم لو لم يعلم أو يحتمل تجدد الاجتهاد المخالف، إذ مع ذلك لا يحرز تحقق التحرى و تعمد القبلة حسب الجهد كما في الصحيح

و الموثق

المتقدمين «١». و من هنا قال في محكى المبسوط: «يجب على الإنسان أن يتبع أمارات القبلة كلما أراد الصلاة عند كل صلاة. اللهم إلا أن يكون قد علم أن القبلة في جهة بعينها أو ظن ذلك بأمارات صحيحة ثم علم أنها لم تتغير جاز حينئذ التوجه إليها من غير أن

يجدد الاجتهاد».

بل مقتضى ذلك أنه لو طرأ في الأثناء ما يوجب احتمال تغير الاجتهاد احتمالاً معتداً به وجب التجديد، فإذا لم يمكن إلا بإبطال الصلاة أبطلها، ولا مانع من هذا الإبطال مع الشك في كون الفعل موضوعاً للامثال بلا محرز حقيقي ولا تعبدى. وكذا لو طرأ قبل الدخول فلا يدخل فيها إلا بعد تجديد الاجتهاد. ولا مجال لاستصحاب حكم الاجتهاد الأول، لمنافاته للدليل وجوب التحرى. ولا لدعوى صدق الصلاة بالاجتهاد، لقيام الدليل على خلافها، إذ الظاهر من قوله (ع): «و تعمد القبلة جهداً» حال الصلاة لا آناً كما لا يخفى.

(١) تقدماً في المسألة الثانية من هذا الفصل في البحث عن الاكتفاء بالظن الضعيف مع إمكان القوى. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٠

[مسألة ٨:] إذا ظن بعد الاجتهاد أنها في جهة فصلى الظهر - مثلاً - إليها ثم تبدل ظنه إلى جهة أخرى وجب عليه إتيان العصر إلى الجهة الثانية [الثانية]

(مسألة ٨): إذا ظن بعد الاجتهاد أنها في جهة فصلى الظهر - مثلاً - إليها ثم تبدل ظنه إلى جهة أخرى وجب عليه إتيان العصر إلى الجهة الثانية (١). وهل يجب إعادة الظهر أو لا؟ الأقوى وجوبها (٢) إذا كان مقتضى ظنه الثانى وقوع الاولى مستدبراً، أو الى اليمين، أو اليسار. وإذا كان مقتضاه وقوعها ما بين اليمين واليسار. وإذا كان مقتضاه وقوعها ما بين اليمين واليسار لا يجب الإعادة (٣).

(١) بلا خلاف ظاهر، فإنه مقتضى التحرى، وتعمد القبلة بحسب الجهد. والاجتهاد الأول بعد زواله زال حكمه.
(٢) لا لحجية الظن حتى بالنسبة إلى إثبات صحة الأولى وعدمها، ليكون الظن الثانى بمنزلة العلم بالاستدبار فى الأولى، أو كونها الى اليمين أو اليسار، فإنه يتوقف على إطلاق يقتضى حجته كذلك، وهو مفقود إذ لا تعرض فى الموثق والصحيح السابقين لذلك. بل لأن المكلف لما لم يجز له إلا العمل بالاجتهاد الثانى صار عالماً إجمالاً ببطان إحدى الصلاتين فلا بد له من إعادة الأولى فراراً عن مخالفة العلم المذكور. وعليه فوجوب الإعادة مدلول التزامى لما دل على وجوب الاجتهاد لا لنفس الاجتهاد.
و لو كانت الصلاتان مترتبتين كان الحال أوضح، لأنه يعلم ببطان الثانية على كل حال، إما لفوات الترتيب، أو لفوات الاستقبال. نعم يتوقف ذلك على البناء على طريقية الاجتهاد، إذ لو بنى على موضوعيته فلا علم، لصحة كل من الصلاتين واقعاً. لكنه خلاف ظاهر الأدلة، بل لعله خلاف ما دل على الإعادة لو تبين الخطأ.
(٣) لصحتها واقعاً كما يقتضيه الاجتزاء بها لو تبين ذلك على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠١

[مسألة ٩:] إذا انقلب ظنه فى أثناء الصلاة إلى جهة أخرى [مسألة ٩]

(مسألة ٩): إذا انقلب ظنه فى أثناء الصلاة إلى جهة أخرى انقلب الى ما ظنه إلا- إذا كان الأول الى الاستدبار، أو اليمين واليسار بمقتضى ظنه الثانى، فيعيد (١).

[مسألة ١٠:] يجوز لأحد المجتهدين المختلفين فى الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما يسيراً [مسألة ١٠]

(مسألة ١٠): يجوز لأحد المجتهدين المختلفين في الاجتهاد الاقتداء بالآخر إذا كان اختلافهما يسيراً (٢) بحيث لا يضر بهيئة الجماعة (٣)، ولا يكون بحد الاستدبار (٤)، أو اليمين و اليسار.

[مسألة ١١): إذا لم يقدر على الاجتهاد]

(مسألة ١١): إذا لم يقدر على الاجتهاد أو لم يحصل له الظن بكونها في جهة و كانت الجهات متساوية صلى إلى أربع جهات إن وسع الوقت (٥)،

- (١) لما تقدم في المسألة السابقة، بل الإعادة في الفرض الثاني أولى، للعلم بفساد الثانية هنا على كل حال.
- (٢) لصحة صلاة الإمام واقعاً بحسب نظره و نظر المأموم، فلا مانع من صحة الاقتداء. اللهم إلا أن يشكك في صحة الاقتداء حينئذ، و لا إطلاق في باب الجماعة يرجع إليه لنفي الشك في الشرطية و المانعية، و مقتضى الأصل الفساد. لكن الشك من هذه الجهة بالخصوص منفي بالنص الدال على صحة الاقتداء، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الجماعة في مسألة حكم الاقتداء مع اختلاف الامام و المأموم اجتهاداً أو تقليداً.
- (٣) و إفسدت الجماعة، لفوات الهيئة المعبرة فيها.
- (٤) لبطلان صلاة الإمام بنظر المأموم، بل لبطلان إحدى الصلاتين الموجب لبطلان الجماعة.
- (٥) تقدم وجهه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٢

و الا فبقدر ما وسع (١)، و يشترط أن يكون التكرار على وجه يحصل معه

(١) قد أشرنا في تعليقتنا على الكفاية الى أن العمدة في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عند الاضطرار الى ارتكاب بعض غير معين من الأطراف - كما إذا علم بنجاسة أحد إنايين و اضطر الى ارتكاب أحدهما لا بعينه - هو أن دليل نفي الاضطرار يقتصر في تقييده لإطلاق الأحكام على القدر اللازم في رفع الاضطرار، و لا يجوز التعدي عن المقدار اللازم الى ما هو أوسع منه، و حيث أنه يكفي في رفع الاضطرار تقييد وجوب الاجتناب عن النجس بحال ارتكاب الآخر المشتبه به، يكون التكليف في حال الاضطرار إلى أحدهما باقياً بحاله، غاية أنه لا يجب الاجتناب عنه مطلقاً، بل في خصوص حال ارتكاب الآخر، فان مثل هذا التكليف المقيد على النحو المذكور لا- يوجب الوقوع في الضرر، فيبقى بحاله، و إنما الموجب له بقاؤه على إطلاقه، فيرفع إطلاقه، و حينئذ فلا- يجوز ارتكابهما معاً، إذ في ذلك مخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال، إذ المفروض ثبوت التكليف في ظرف ارتكاب الآخر، و قد ارتكبه، فيكون معصية قطعياً.

هذا و قد أشرنا في التعليقة الى أن الارتكاب المأخوذ شرطاً لثبوت التكليف ليس مطلق الارتكاب، بل خصوص الارتكاب الراجع للاضطرار و لذا لو ارتكب أحدهما ثم ارتفع الاجمال فتبين ارتكاب النجس و بقاء الطاهر لم يحرم الطاهر حينئذ لثلا يلزم مخالفة التكليف المشروط بشرط حاصل بل يجوز ارتكابه، لأن ارتكابه حينئذ ليس ارتكاباً رافعاً للاضطرار، لارتفاع الاضطرار بارتكاب الأول النجس، فلا يكون ارتكاب الطاهر الشرط في ثبوت التكليف بالنجس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٣

و العمدة في ذلك: أن الارتكاب إنما أخذ شرطاً للتكليف من جهة أنه رافع للاضطرار، فلا مانع من ثبوت التكليف معه، بخلاف الارتكاب غير الرفع للاضطرار، فإنه إذا فرض غير رافع للاضطرار لا يجدى التقييد به في كون التكليف غير اضطرارى، بل هو على حاله اضطرارى فلا يمكن ثبوته.

و عليه فالتقريب المذكور إنما يقتضى المنع من ارتكابهما دفعه لتحقيق الارتكاب الرفع للاضطرار فيتحقق معه التكليف كما عرفت، و لا يمنع من ارتكابهما تدريجاً، فإنه إذا ارتكب أحدهما ارتفع اضطراره حينئذ فلا يكون ارتكاب الثاني ارتكاباً رافعاً للاضطرار، فتكون المخالفة فيه احتمالية، من أجل احتمال كونه النجس، لا-قطعية، لاحتمال كون النجس هو الذى ارتكبه أولاً، و التكليف باجتنابه منتف، لعدم تحقق شرطه و هو ارتكاب غيره الرفع للاضطرار كما لا يخفى بالتأمل.

و لازم ذلك وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية إذا اضطر المكلف الى ترك الاحتياط فى واحد منها، لأن رفع اليد عن العمل فى غير المقدار المضطر الى ترك العمل فيه مخالفة للتكليف المعلوم، لتحقيق شرطه و هو الارتكاب الرفع للاضطرار، فلو وجب عليه إعطاء درهم لزيد و تردد زيد بين أربعة أشخاص، و كان عنده ثلاثة دراهم وجب عليه أن يدفعها إلى ثلاثة منهم من باب الاحتياط، و يقتصر على المقدار المضطر اليه، و هو ترك إعطاء واحد منهم فقط، و لا يجوز له أن يعطى اثنين منهم درهمين و يترك اثنين منهم، لأن ترك إعطاء أحد الاثنين ارتكاب يندفع به الاضطرار فيثبت التكليف لثبوت شرطه، فترك إعطاء ثانيا الاثنين يحتمل أنه مخالفة للتكليف المنجز فيحرم عقلاً، فلا بد حينئذ من الاحتياط التام فى أطراف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٤

.....

الشبهة الوجوبية إلا بالمقدار المضطر الى تركه.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المقنعة، و جمل السيد، و المبسوط، و الوسيلة، و السرائر من الاكتفاء بواحدة لقولهم: «فان لم يقدر على الأربع فليصل الى أى جهة شاء» أو ما يقرب منه. اللهم الا أن يكون مرادهم ما إذا لم يقدر إلا على واحدة، أو أنهم اعتمدوا على الصحاح المتقدمة الدالة على الاكتفاء بواحدة مطلقاً «١» مع الاقتصار فى الخروج عنها على خصوص صورة التمكّن من الأربع. و فيه: أن ظاهر المرسل وجوب الصلاة الى القبلة مع الاشتباه الذى لا فرق فيه بين التمكّن من الأربع و عدمه كسائر أدلة الأحكام.

هذا و ظاهر الأصحاب الاكتفاء بالممكن من غير حاجة الى القضاء بلا فرق بين وجود العذر فى التأخير و عدمه، بل فى الجواهر عدم وجدان الخلاف الصريح فى الأول. نعم عن المقاصد العلية: النظر فى الاجتزاء فى الثانى. و عن نهاية الأحكام: احتمالاً مطلقاً، أو فى صورة ظهور الخطأ فيقضى الفائت. و استشكله فى الجواهر بعدم شمول أدلة القضاء للمقام، و لقاعدة الاجزاء. و يمكن الخدش فيه بأن دليل قضاء الفائت لا-قصور فى عمومه إلا- من جهة الشبهة الموضوعية للشك فى الفوت، لكن يمكن إثباته بأصالة عدم الإتيان بالواجب. و قاعدة الشك بعد الوقت لا تشمل المقام قطعاً. و بأن قاعدة الاجزاء لا مجال لها لا بالنسبة إلى دليل وجوب الصلاة الى القبلة الواقعية للشك فى الامتثال، و لا بالنسبة إلى دليل المقام الدال على وجوب الأربع للعلم بعدمه. نعم لو فرض الاستناد فى وجوب المقدار الممكن الى نص بالخصوص كان ظاهراً فى الاجتزاء به، كظهور دليل الأربع

(١) تقدمت فى البحث عن الصلاة الى أربع جهات مع عدم إمكان الظن بالقبلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٥

.....

فى الاجتزاء بها، لكنه مفقود، بل المستند ما عرفت من حكم العقل بوجوب الاحتياط مهما أمكن، و لا حكم للعقل بالأجزاء. إلا أن يقال: أصالة عدم الإتيان بالصلاة إلى القبلة من قبيل الأصل الجارى فى الفرد المردد بين معلوم الثبوت و معلوم الانتفاء، لأن الواجب إن انطبق على المتروك كان معلوم الانتفاء، و إن انطبق على المأتى به كان معلوم الثبوت.

و الفرق بين المقام و بين سائر موارد الشك فى الأجزاء و الشرائط - حيث يجرى فيها أصالة عدم الإتيان بالواجب بلا تأمل -: هو أن القبلة التى يجب استقبالها فى الصلاة جهة معينة فى الخارج، و ليست من قبيل الكليات التى تنطبق على الخارجيات كسائر الشرائط و الأجزاء، فالشك فى الصلاة إليها لا يمكن أن يتعلق بها بما أنها خارجية متعينة، لأن المفروض كون بعض الجهات المعينة علم بتحقيق الصلاة إليها، و بعضها علم بعدم تحققها إليها، و إنما يصح تعلق الشك فيها بلحاظ انتزاع عنوان مردد بين الجهتين الخارجيتين أو الجهات كذلك، و ذلك المفهوم المردد لا- يجرى الأصل فيه، و لا- فى كل فعل مفروض التعلق به، لعدم كونه موضوعاً للأحكام الشرعية، إذ المفاهيم إنما تكون موضوعاً لها بما هى منطبقة على الخارج و المفهوم المردد غير صالح لذلك.

و بالجملة: إن أخذنا ذلك المفهوم عنواناً لإحدى الجهتين الخارجيتين تعييناً لم يكن مشكوكاً، بل هو إما معلوم الثبوت أو معلوم الانتفاء. و ان أخذناه عنواناً لإحدهما على التردد كان مشكوكاً، إلا أنه غير موضوع لحكم شرعى.

و لأجل ذلك لو صلى المكلف الى الجهات الأربع ثم علم بفساد إحدى الصلوات تعييناً لا تجرى قاعدة الفراغ فى الصلاة الى القبلة المرددة، لا من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٦

اليقين بالاستقبال (١) فى إحداها، أو على وجه لا- يبلغ الانحراف الى حد اليمين و اليسار. و الأولى أن يكون على خطوط متقابلات (٢).

جهة العلم التفصيلى بفساد إحداها، إذ لا أثر للعلم مع الجهل بكون متعلقه الصلاة الى القبلة، بل لما ذكرنا من أن الصلاة الى القبلة التى تجعل موضوعاً لقاعدة الفراغ مرددة بين معلوم الصحة و معلوم الفساد، و لو علم بفساد إحداها إجمالاً من دون تعيين للفاسدة جرت قاعدة الفراغ فى كل واحدة منها تعييناً على تقدير كونها إلى القبلة، و لا يقدر العلم الإجمالى بفساد إحداها لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء. و لا تجرى أيضاً قاعدة الفراغ فى الصلاة الى القبلة المرددة، لما سبق. فلا مجال للبناء على القضاء من جهة أصالة عدم الإتيان. نعم لو بنى على كون الأمر بالقضاء عين الأمر الأول بالأداء أمكن القول بوجوبه للاستصحاب، أو لقاعدة الاشتغال، إلا أن ينعقد إجماع على خلافه كما هو غير بعيد فلاحظ.

(١) كما لو علم بأن القبلة فى إحدى نقاط أربع فى الجهات.

(٢) كما يقتضيه منصرف النص و الفتوى. و لأجله صرح فيما عن حاشيتى الميسى و الروضة و الروض و المسالك و غيرها بأن الجهات تكون متقاطعة على زوايا قوائم. قال فى المدارك: و على المشهور فيعتبر فى الجهات الأربع كونها على خطين مستقيمين وقع أحدهما على الآخر بحيث يحدث عنهما زوايا قائمة، لأنه المتبادر من النص، و ربما قيل بالاجتزاء بالأربع كيف اتفق، و هو بعيد جداً، لكن لما كان الغرض من التكرار هو اليقين بالامتنال لم يعتبر فى المتن - تبعاً لما فى نجاه العباد و غيرها - ذلك، بل اكتفى بمجرد حصول اليقين بالصلاة إلى القبلة أو الانحراف بنحو لا يبلغ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٧

[(مسألة ١٢): لو كان عليه صلاتان فالأحوط أن تكون الثانية إلى جهات الأولى]

(مسألة ١٢): لو كان عليه صلاتان فالأحوط أن تكون الثانية إلى جهات الأولى (١).

[مسألة ١٣: من كان وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات]

(مسألة ١٣): من كان وظيفته تكرار الصلاة إلى أربع جهات أو أقل و كان عليه صلاتان يجوز له أن يتم جهات الأولى ثم يشرع في الثانية، ويجوز أن يأتي بالثانية في

اليمن و اليسار. وفيه: - مع أنه يتوقف على عموم دليل جواز الانحراف إلى ما لا يبلغ الحد المذكور للمقام، إذ مورده غيره كما سيأتي في أحكام الخلل - أنه لو كفى الانحراف المذكور لم يحتج إلى أربع صلوات، بل اكتفى بالثلاث إلى زوايا مثلث مفروض في دائرة الأفق، إذ القوس الذي يكون بين كل زاويتين مائة و عشرين درجة يكون الانحراف معه ستين درجة تقريباً، و هو أقل من الانحراف الذي لا يبلغ اليمن و اليسار، لأنه تسعون درجة تقريباً. نعم لو كان المراد باليمن و اليسار ربع المحيط تسعين درجة كان غاية الانحراف إليهما خمساً و أربعين درجة تقريباً، و لا يمكن اليقين بالامتثال حينئذ إلا بالأربع، إلا أنه لا بد أن تكون على نقاط متقابلة و إلا تعذر العلم بالاستقبال أو بالانحراف إلى ما لا يبلغ اليمن و اليسار كما هو ظاهر.

(١) بناء على ما سبق لا- ينبغي التأمل في جواز إيقاع الثانية إلى غير جهات الأولى، لتحقق اليقين بالاستقبال في كل منهما على كل حال. نعم لو كان مفاد الدليل الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بالأربع الذي لازمه جواز إيقاعها أجمع إلى نصف المحيط تعين إيقاع الثانية إلى جهات الأولى، إذ لو لا ذلك يعلم إجمالاً ببطان إحدى الصلاتين، بل لو كانتا مرتبتين يعلم تفصيلاً ببطان الثانية كما سبق في المسألة الثامنة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٨

كل جهة صلى إليها الأولى إلى أن تتم. و الأحوط اختيار الأول (١). و لا يجوز أن يصلى الثانية إلى غير الجهة التي صلى إليها الأولى (٢). نعم إذا اختار الوجه الأول لا يجب أن يأتي بالثانية على ترتيب الأولى (٣).

[مسألة ١٤: من عليه صلاتان]

(مسألة ١٤): من عليه صلاتان كالظهرين مثلاً- مع كون وظيفته التكرار إلى أربع إذا لم يكن له من الوقت

(١) فقد عينه ابن فهد و الشهيد الثاني و الصيمري - على ما حكى عنهم - و نسب إلى ظاهر بعض الإجماعات. و جعله في الجواهر أقوى، لتوقف الجزم الذي هو من مقومات النية عليه، و سقوط اعتبار الجزم من جهة اشتباه القبلة لا يوجب سقوطه من حيث شرطية الترتيب. وفيه: ما عرفت غير مرة من عدم الدليل على اعتبار الجزم في النية، و الرجوع إلى العقلاء يقضى بعدم اعتباره، إذ هم لا يفرقون في تحقق الإطاعة و العبادة بين صورتى الجزم و عدمه، بل ربما تكون الإطاعة في الثاني أعلى و أعظم، و لو سلم فلا دليل على اعتباره من حيثية إذا تعذر من حيثية أخرى مع تلازم الحثيتين في الخارج كما في المقام، حيث أنه لو صلى إحدى صلوات الظهر إلى جهة ثم صلى أولى العصر إليها، فإن كانت الظهر إلى القبلة فالعصر إليها أيضاً و الترتيب حاصل، و إن كانت الظهر إلى غير القبلة فالعصر باطله من جهتي القبلة و الترتيب معاً، و قد أشرنا إلى ذلك في مباحث التقليد.

(٢) للعلم بفساد الثانية حينئذ إما لفقد الترتيب أو لفقد الاستقبال.

(٣) لأن الإتيان بها أربعاً على كل حال يوجب اليقين بالفراغ منها فيجوز له أن يجعل أولى الثانية إلى جهة رابعة الأولى، كما له أن

يجعلها إلى جهة الأولى منها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٠٩

مقدار ثمان صلوات، بل كان مقدار خمسة، أو ستة، أو سبعة، فهل يجب إتمام جهات الأولى (١) و صرف بقية الوقت في الثانية، أو يجب إتمام جهات الثانية و إيراد النقص على الأولى؟
الأظهر الوجه الأول. و يحتمل وجه ثالث و هو التخيير. و إن لم يكن له إلا مقدار أربعة أو ثلاثة

(١) كما عن الموجز و الحاوى و كشف الالتباس، لأن الأولى متقدمة في الرتبة على الثانية، فلا- وجه لرفع اليد عن احتمالاتها و الاشتغال بالثانية بلا ضرورة تدعو الى ذلك، فرفع اليد عنها مخالفة للتكليف بها من غير عذر، و لا مجال لمعارضة ذلك بمثله في العصر، لأنه إذا تم احتمالات الظهر- مثلاً- فاشتغل بمحتملات العصر فعدم إتمامها يكون لعذر و هو ضرورة ضيق الوقت. فان قلت: إذا فعل بعض محتملات الظهر- مثلاً- حتى لم يبق إلا مقدار أربع صلوات يكون قد اجتمع على المكلف وجوبان، وجوب الظهر و وجوب العصر، فمع تزامهما و عدم الأهمية لإحدهما من الأخرى يحكم العقل بالتخيير. و تقدم الظهر رتبة لا أثر له في ترجيح امتثال وجوبها على امتثال وجوب العصر، بل ترجيح إحدهما على الأخرى يتوقف على تقدم وجوبها رتبة على وجوب الأخرى، و حيث لا تقدم لأحد الوجوبين رتبة على الآخر و كونهما في رتبة واحدة لا بد من البناء على التخيير بين امتثالهما. و حينئذ فإن اختار الظهر صلاحها الى غير الجهات السابقة، و إن اختار العصر صلاحها إلى إحدى الجهات السابقة، فلو صلاحها الى غيرها علم بطلانها إما لانتفاء القبلة أو لانتفاء الترتيب.

قلت و إن لم تحرز أهمية إحدى الصلاتين من الأخرى، إلا أن الظهر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٠

فقد يقال يتعين الإتيان بجهات الثانية (١) و تكون الأولى قضاء لكن الأظهر وجوب الإتيان بالصلاتين، و إيراد النقص على الثانية، كما في الفرض الأول. و كذا الحال في العشاءين، و لكن في الظهرين يمكن الاحتياط (٢) بأن يأتي بما يتمكن من الصلوات بقصد ما في الذمة فعلاً، بخلاف العشاءين،

لما كانت شرطاً في صحة العصر فوجوب العصر يدعو الى فعلها كما يدعو الى فعل العصر، ففعل الظهر امتثال لأمرها و لأمر العصر معاً، فكيف مع ذلك يجوز العقل فعل العصر و ترك الظهر و ليس في فعلها إلا امتثال وجوبها لا غير؟! فهذه الجهة كافية في ترجح فعل الظهر على فعل العصر في نظر العقل.

و أما دعوى كون وقت الاختصاص يراد منه الوقت الذي تفعل فيه الفريضة بمقدماتها العلمية. فساقطة جداً و ان احتملها بعض الأساطين أو جعلها الأقرب، لظهور أدلته في غير ذلك قطعاً. و مما ذكرنا يظهر لك وجه ما استظهره في المتن و ضعف الوجهين الآخرين.

(١) و قد عرفت مبناه و ضعفه، و أن اللازم البناء على بقاء الاشتراك الى أن يبقى مقدار أداء إحدى الصلاتين، فيختص بالعصر، و عليه فلا- ينبغى التأمل في فساد الأولى من الأربع أو ما دونها لو جرى بها بعنوان العصر، للعلم بفوات الترتيب، فيتعين عليه إتيانها بعنوان الظهر، و حينئذ يجرى ما تقدم فيما يمكنه من غير الأخيرة من الصلوات من ترجيح فعله بعنوان الظهر، لما فيه من جهتي الامتثال، و يتعين في الأخيرة فعلها بعنوان العصر و كأن هذا هو ما جعله في المتن أظهر، و إن كانت العبارة غير ظاهرة فيه.

(٢) يعنى: الاحتياط في موافقة القولين المذكورين، فيصلى الأربع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١١

لاختلافهما في عدد الركعات.

[مسألة ١٥]: من وظيفته التكرار الى الجهات]

(مسألة ١٥): من وظيفته التكرار الى الجهات إذا علم أو ظن بعد الصلاة الى جهة أنها القبلة لا يجب عليه الإعادة (١). ولا إتيان البقية (٢). ولو علم أو ظن بعد الصلاة إلى جهتين أو ثلاث أن كلها إلى غير القبلة، فإن كان فيها ما هو ما بين اليمين و اليسار كفى (٣)، و إلا وجبت الإعادة.

[مسألة ١٦]: الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم]

(مسألة ١٦): الظاهر جريان حكم العمل بالظن مع عدم إمكان العلم و التكرار إلى الجهات مع عدم إمكان الظن في سائر الصلوات غير اليومية (٤)

- مثلاً- إلى أربع جهات و يقصد ما في ذمته المردد عنده- لأجل القولين المذكورين- بين الظهر و العصر. و كذا في الفرض الأول، يأتي بما هو مكمل للأولى أربعاً مردداً بين الصلاتين، خروجاً عن شبهة الخلاف.

(١) لموافقته للتحري المأمور به الجاهل. مع أنه لو أعاد لا عاد إليها بلا فائدة.

(٢) لقصور الدليل حينئذ عن اقتضاء ذلك.

(٣) قد عرفت اختصاص دليل الاجزاء مع الانحراف الى ما دون اليمين و اليسار بغير المقام، فالتعدى منه الى المقام- مع أنه غير ظاهر- مناف لما دل على وجوب الصلاة الى أربع جهات مع عدم إمكان الاجتهاد كما تقدم في المسألة الحادية عشرة.

(٤) لإطلاق دليل الحكمين الشامل لليومية و غيرها من الصلوات التي منها صلاة الأموات. و المناقشة في ذلك ضعيفة، فان الظاهر أن تطبيق الصلاة عليها كتطبيقها على غيرها أيضاً. نعم قد يستشكل في عموم الحكم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٢

بل غيرها مما يمكن فيه التكرار كصلاة الآيات (١) و صلاة الأموات، و قضاء الأجزاء المنسية، و سجدتي السهو، و إن قيل في صلاة الأموات بكفاية الواحدة عند عدم الظن (٢) مخيراً بين الجهات أو التعيين بالقرعة. و أما فيما لا يمكن فيه التكرار- كحال الاحتضار، و الدفن، و الذبح، و النحر- فمع عدم الظن يتخير (٣)، و الأحوط القرعة.

لها، و للأجزاء المنسية، و سجدتي السهو، من جهة قصور الدليل عن الشمول لها، لكن

قوله (ع): «يجزئ التحري أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١)

شامل للصلاة و غيرها، فالبناء على حجية الاجتهاد في الجميع في محله. و أما رواية خراش

«٢» فدعوى القصور فيها بالنسبة الى غير الصلاة ظاهرة، إلا أن استفاد الحكم فيه منها بإلغاء خصوصية المورد، بأن يكون المراد بيان كيفية تحصيل العلم بالاستقبال المعبر في أى مقام كان، و ذكر الصلاة لأنها الفرد الغالب. و لا يخلو من تأمل. و لو بنى على عدم ثبوت ذلك، فالمرجع قاعدة الاحتياط.

(١) تمثيل لسائر الصلوات.

(٢) ضعفه ظاهر لما عرفت من كونها داخله في إطلاق الصلاة في رواية خراش

. اللهم إلا أن يمنع أصل الإطلاق فيها لورودها مورد حكم آخر، وحينئذ فلا وجه لرفع اليد عن قاعدة الاحتياط.
(٣) كما هو الأصل في الأولين للدوران مع عدم المرجح لو لا أدلة

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب القبلة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٣

[مسألة (١٧): إذا صلى من دون الفحص عن القبلة إلى جهة غفلة أو مسامحة يجب إعادتها]

(مسألة ١٧): إذا صلى من دون الفحص عن القبلة إلى جهة غفلة أو مسامحة يجب إعادتها إلا إذا تبين كونها القبلة (١) مع حصول قصد القرية منه.

[فصل فيما يستقبل له]

إشارة

فصل فيما يستقبل له يجب الاستقبال في مواضع:

[أحدها: الصلوات اليومية]

إشارة

أحدها: الصلوات اليومية (٢)،

القرعة (١). لكن وجوب العمل بها في المقام - كغيره مما لم يتعرض له الأصحاب - مشكل، لإعراض الأصحاب عنها في غالب الموارد، الكاشف عن اقترانها بما يمنع عن العمل بإطلاقها. و أما في الأخيرين فالأصل المنع لكن الظاهر من دليل اعتبار الاستقبال فيهما غير الفرض، كما يظهر من ملاحظة ذلك المقام. فلاحظ.

(١) سيأتي في أحكام الخلل الصحة في الغفلة مع تبين الانحراف الى ما دون اليمين و اليسار. و أما في المسامحة فالظاهر عدم دخوله في ذلك الدليل و المرجع فيه القواعد الأولية المقتضية للبطلان إلا إذا انكشفت المطابقة للواقع.

فصل فيما يستقبل له

(٢) إجماعاً من المسلمين - كما قيل - بل لعله من ضروريات الدين

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية الحكم، و باب: ٣٤ من أبواب العتق و باب: ١٠ من أبواب ميراث ولد الملائنة، و باب: ٤ من أبواب ميراث الخنثى و المستدرك باب: ١١ من أبواب كيفية الحكم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٤

أداء وقضاء (١)، و توابعها من صلاة الاحتياط للشكوك (٢) وقضاء الأجزاء المنسية (٣)، بل وسجدتى السهو (٤)

و يشهد له - بعد الكتاب العزيز كقوله تعالى (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ * ..) «١» بضميمه ما ورد فى تفسيره من النصوص الكثيرة المتجاوزة حد التواتر

«٢» كما قيل -

صحيح زرارة: «لا صلاة الا الى القبلة» «٣»

و

صحيح: «لا تعاد الصلاة» «٤»

، و غيرهما مما سيمر عليك بعضه.

(١) بلا شبهة للإطلاق.

(٢) للإطلاق المتقدم. و لا ينافيه احتمال كونها نفلا- بناء على عدم وجوب ذلك فيه- لأن الظاهر من

قوله (ع) فى بعض أخبارها: «و إن ذكرت أنك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت» «٥»

أنها لا بد أن تقع على نحو يجوز أن تكون واجبة، فيجب فيها ما يجب فى الصلاة الواجبة.

(٣) لأن الظاهر من دليل قضائها وجوب الإتيان بها بما أنها جزء صلاتى، و مقتضى ذلك مطابقتها لما فات فى جميع الخصوصيات

التي يكون عليها حال امتثال أمره، سواء أ كان جزءاً له، أم شرطاً، أم واجباً مقارناً له، و من ذلك الاستقبال، فإنه و إن لم يكن شرطاً

للسجود، بل هو شرط للصلاة، لكنه واجب مقارن للسجود، فيجب كما فى الأداء.

(٤) لما فى بعض الأخبار المتضمنة لسهو النبى (ص) قال (ع):

(١) البقرة- ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ و ٢ و ٦ و ٩ من أبواب القبلة و المستدرك باب: ٢ و ٦ من أبواب القبلة.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القبلة حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب خلل الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٥

و كذا فيما لو صارت مستحبة بالعارض كالمعادة جماعة (١) أو احتياطاً (٢). و كذا فى سائر الصلوات الواجبة (٣) كالأيات بل و كذا

فى صلاة الأموات. و يشترط فى صلاة النافلة فى حال الاستقرار (٤).

«فاستقبل القبلة و كبر و هو جالس ثم سجد سجدتين» «١».

و قد تنظر المصنف (ره) فى مبحث الخلل فى وجوب ذلك و غيره، و يأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه. فانظر.

(١) لأن إعادة الشيء فعله ثانياً كفعله أولاً.

(٢) إذ لا معنى للاحتياط إلا رفع احتمال عدم الإتيان بالواقع، و لا يكون ذلك إلا بالإتيان بالفعل واجداً لجميع ما يعتبر فيه.

(٣) لإطلاق الأدلة المتقدمة فى اليومية.

(٤) كما عن غاية المراد نسبتته إلى الأكثر. وفي كشف اللثام: أنه المشهور. وفي مفتاح الكرامة: «و به صرح في جميع كتب الأصحاب إلا ما قل».

والعمدة فيه أمران: أحدهما: ارتكاز المتشرعة، فإنهم يقطعون ببطلان صلاة من يستدبر القبلة و يصلى جالساً أو قائماً مستقراً بنحو لا يمكن ردعهم عن ذلك. وبذلك يفترق عن سائر المرتكزات المستندة إلى السماع من أهل الفتوى التي لا مجال للاعتماد عليهم في إثباتها. وثانيهما:

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة» (٢) الشامل للفريضة و النافلة.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب خلل الصلاة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب القبلة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٦

.....

(و دعوى) اختصاص ذيله بالفريضة:

«قلت: أين حد القبلة؟»

قال (ع): ما بين المشرق و المغرب قبله كله. قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت. قال (ع): يعيد».

(ضعيفة) لتوقفها على كون:

«يعيد»

. للوجوب المولوى كى يختص بالفريضة، و الظاهر أنه إرشادى إلى فساد الصلاة، فلا يختص بالفريضة. مع أن تخصيص الذيل بدليل منفصل لا يقتضى تخصيص الصدر به.

و مثلها دعوى أن قيام الأدلة الآتية على عدم وجوب الاستقبال فى النافلة فى حالى الركوب و المشى يقتضى خروج النافلة عن عموم الصحيح المذكور بالمره، لأن بقاءها فى غير الحالىين المذكورين تحته يقتضى حمله على العموم الأفرادى، حتى يكون له إطلاق أحوالى مضافاً الى العموم الأفرادى، فيكون ما دل على عدم اعتبار الاستقبال فى الحالىين المذكورين مقيداً لذلك الإطلاق فقط، بلا تصرف فى العموم، لوجوب الاستقبال فى النافلة فى الجملة. و لو حمل على الجنس كان موضوعه صرف طبيعة الصلاة بلا تكثر فيه و لا عموم، فاذا خرج الحالىان المذكوران أدى ذلك الى خروجهما فى الفريضة أيضاً، و حيث أنه لا يمكن الالتزام به فلا بد أن يخص موضوع النفى بخصوص الفريضة لا- مطلق الصلاة. و الحمل على العموم الأفرادى خلاف الأصل فى أسماء الأجناس، لا يرتكب إلا عند قيام القرينة و هى مفقودة.

و وجه الضعف أن ثبوت خلاف حكم المطلق لفرد فى بعض الأحوال يصلح أن يكون قرينه على ملاحظة المطلق بنحو الطبيعة السارية لا صرف الماهية، فلا يكفى التقريب المذكور لرفع اليد عن حكم العام للفرد فى غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٧

.....

حال التقييد. فالعمل بالصحيح متعين، و لا سيما مع اعتضاده بقاعدة إلحاق النوافل بالفرائض التى استقر بناء الأصحاب على العمل بها

في أكثر المقامات. وقد أشرنا إلى وجهها غير مرة. وربما تشير إليه النصوص الواردة في جواز ترك الاستقبال في النوافل في السفر أو المشى

«١»، لسوقها مساق الاستثناء من حكم وجوب الاستقبال في الصلاة فلاحظها.

و أما

حديث: «لا تعاد الصلاة..» «٢»

: فلا يصلح دليلاً على الاعتبار في النافلة، لأنه ليس وارداً في مقام تشريع الاعتبار، ليكون له إطلاق يقتضى عموم الاعتبار للنافلة، بل

في مقام سقوطه المتفرع على ثبوته على إجماله من عموم و خصوص. و مثله

خير زارة: «عن الفرض في الصلاة فقال (ع): الوقت، و الطهور، و القبلة» «٣»

، إذ الظاهر منه الفرض في قبال السنة بعد الفراغ عن موضوع الاعتبار، فلا إطلاق له في موضوعه.

و قد يستدل على القول بعدم الوجوب بالأصل. و بما

في صحيح زارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال: «استقبل القبلة بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فان الله عز و

جل يقول لنبيه في الفريضة:

﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ «٤» «٥»

لظهوره في اختصاص الحكم بالفريضة. و بما

عن قرب الاسناد عن علي (ع): «عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ فقال (ع): إذا كانت الفريضة

(١) سيأتي ذكرها عن قريب.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٤) البقرة- ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٨

.....

و التفت الى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى و لا يعتد به، و إن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» «١».

و نحوه ما عن جامع البرنطى عن الرضا (ع)

«٢». و

مصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كانت الالتفات فاحشاً» «٣».

و ما

عن تفسير العياشي: «الصلاة في السفر في السفينة و المحمل سواء

.. الى أن قال:

فأتوجه نحوها في كل تكبيرة. فقال (ع):

أما في النافلة فلا، إنما تكبر على غير القبلة: الله أكبر، ثم قال (ع):

كل ذلك قبله للمتفل (فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ) «٤» «٥».
و الجميع لا يخلو من اشكال، إذ الأصل لا مجال له مع الدليل.
و أن مقتضى صحيح زرارة
اختصاص الآية بالفريضة لا اختصاص الحكم بها.
و ما عن قرب الاسناد

- مع ضعفه - إنما يدل على عدم قدح الالتفات في الأثناء، و هو أعم من جواز الصلاة الى غير القبلة، كما ورد في جواز الالتفات الى أحد الجانبين في الفريضة، كما يشير اليه التقييد بالخلف فيه.
و منه يظهر الحال فيما بعده. و أما ما عن تفسير العياشى
، فمع ضعفه في نفسه، لا إطلاق له، لاختصاص مورده بالسفينة. و الاستشهاد بالآية بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاقها لا بد من الاقتصار فيه على مورده، و لا يبعد أن يكون المراد من قوله تعالى (تَوَلَّوْا): تذهبوا، فتختص بحال السعى سواء أ كان في سفينة، أم على دابة، أم ماشياً، كقوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة ملحق الحديث الثامن.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٤) البقرة- ١١٥.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القبلة حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢١٩

لا في حال المشى أو الركوب (١)

(وَلَوْ أَلِ إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ) «١». و ليس المراد: تولوا وجوهكم. و منه يظهر عدم صحة الاستدلال بما

عن تفسير العياشى أيضاً عن حريز قال أبو جعفر عليه السلام: «أنزل الله تعالى هذه الآية في التطوع خاصة» «٢».

مضافاً الى ظهور وروده لنفى عمومها للفريضة فلا إطلاق له أيضاً. و ما قبل من استفاضة النقل في تفسير الآية الشريفة بأنها نزلت في النافلة مطلقاً غير ثابت سوى ما ذكر مما عرفت إشكاله. مع معارضته بما في الوسائل عن نهاية الشيخ «٣» و مجمع البيان «٤»، و ما في الجواهر عن تفسير القمى «٥» من أنها نزلت في النافلة في السفر. و الجمع بينهما يقتضى حمل الأول على الأخير، و الله سبحانه أعلم.

(١) بلا خلاف فيه ظاهر في السفر، بل عن المعتمد و المنتهى:

الإجماع عليه في الثاني، و عن الثاني: نفي الخلاف في الأول. و يشهد له

صحيح الحلبي: «سأل أبا عبد الله (ع) عن صلاة النافلة على البعير و الدابة فقال (ع): نعم، حيث كان متوجهاً، و كذلك فعل رسول الله (ص)» «٦»

و

الصحيح عن إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال له:

إني أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل فقال (ع): هذا الضيق، أما لكم في رسول الله أسوة؟» «٧»

و ،

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

(١) الأحقاف - ٢٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٢٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٩.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٨.

(٥) الجواهر ج ٨ ص ٦ طبع النجف الحديث.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٢ و في التهذيب (ما هذا الضيق).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٠

.....

قال: «لا بأس بأن يصلى الرجل صلاة الليل فى السفر و هو يمشى، و لا بأس إن فاتته صلاة الليل أن يقضيها بالنهار و هو يمشى، يتوجه إلى القبلة ثم يمشى و يقرأ، فإذا أراد أن يركع حول وجهه إلى القبلة و ركع و سجد ثم مشى» «١»
و ،

صحيح يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله (ع)

. إلى أن قال:

قلت: يصلى و هو يمشى؟ قال (ع): نعم يومئ إيماء و ليجعل السجود أخفض من الركوع» «٢».

و نحوها غيرها مما هو متجاوز حد التواتر، و إن كان أكثرها غير ظاهر فى وروده لتشريع عدم الاستقبال فى النافلة، بل فى مجرد عدم مانعية المشى و الركوب فراجعها. لكن قد يستفاد ذلك من غلبة كون طرق المسير على غير القبلة، بل الغالب انحراف ما يكون منها على القبلة عنها يميناً و شمالاً و لو فى الأثناء، بل تمكن دعوى عدم وجود ما يكون منها على القبلة مستقيماً من أوله إلى آخره، فيكون عدم التعرض لذكر الاستقبال فيها دليلاً على عدم اعتباره. مع أن فى التصريح فى بعضها كفاية.
و إطلاق جملة منها يقتضى إلحاق الحضر بالسفر كما هو المشهور.

مضافاً إلى تصريح بعضها،

كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «فى الرجل - أو أنه سأل أبا عبد الله عن الرجل - يصلى النوافل فى الأمصار و هو على دابته حيث ما توجهت به؟ قال (ع): نعم لا بأس» «٣»

و ،

صحيح حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأول (ع): «فى الرجل يصلى النافلة و هو على دابته فى الأمصار؟ قال (ع):

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢١

.....

لا بأس» (١)

، و

الصحيح الآخر لابن الحجاج عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة .. الى أن قال (ع):

فان صلاتك على الأرض أحب الي» (٢).

نعم ليس فيها ما يدل صريحاً على سقوط الاستقبال في حال المشي في الحضر بالخصوص بل فيها ما هو مطلق في جواز الصلاة ماشياً، لكنه يمكن أن يستفاد ذلك منه كما عرفت، أو يستفاد مما ورد في الركوب في الحضر بالأولوية. و كيف كان فما عن ابن أبي عقيل وغيره من اعتبار الاستقبال مطلقاً في الحضر غير ظاهر، إلا من جهة ذكر السفر في جملة من نصوص الجواز و ما في بعض الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا..) في النافلة في السفر

«٣». لكن الأول لا يصلح لتقييد غيره، لعدم التنافي فضلاً عن أن يصلح لمعارضه الصريح كصحيح ابن الحجاج

و غيره. و من ذلك يظهر اندفاع الثاني، فيكون ذكر السفر لأجل كونه الغالب في موارد الابتلاء، أو أنه مورد النزول لا مورد اختصاص الحكم. فلاحظ.

ثم إن المحكى عن الشيخ: الإجماع على عدم اعتبار الاستقبال في الركوع و السجود، و ما في صحيح معاوية المتقدم

«٤» من تحويل الوجه إلى القبلة فيهما محمول على الاستحباب، كما قد يشهد به صحيح يعقوب المتقدم

«٥» و صحيح عبد الرحمن بن أبي نجران الآتي

، و غيرهما مما أهمل فيه ذلك.

فتأمل. و كذا ما دل على عدم لزومه في التكبير، كما هو ظاهر المشهور

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٢.

(٣) تقدمت الإشارة إليها في آخر التعليقة السابقة.

(٤) تقدم في صدر هذه التعليقة.

(٥) تقدم في صدر هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٢

.....

أيضاً. و يقتضيه إطلاق النصوص و خصوص

خير الحلبي المتقدم المروي عن الكافي بزيادة: «قلت: على البعير و الدابة؟ قال (ع): نعم حيث ما كان متوجهاً، قلت: استقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال (ع): لا، و لكن تكبر حيث ما كنت متوجهاً، و كذلك فعل رسول الله (ص)» (١).

و منها يظهر ضعف ما عن جماعة من وجوبه فيه لما في صحيح معاوية المتقدم

، و ما

في صحيح عبد الرحمن بن أبي نجران قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل. قال (ع): إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر و صل حيث ذهب بعيرك ..» (٢) إذ يجب - بقرينة ما ذكر - حملهما على الاستحباب مضافاً الى كون المورد من المندوبات التي اشتهر فيها عدم وجوب حمل المطلق على المقيد. فتأمل.

ثم إن المحكى عن صريح الصيمري، و ظاهر العلامة في جملة من كتبه و جماعة: أن قبلة الراكب طريقه و مقصده. و صريح البيان و غيره: أن قبلته رأس دابته. و الظاهر أن المراد واحد و هو وجوب استقبال الجهة التي يمشى إليها، سواء أ كان فيها المقصد أم لا، و كأنهم فهموا مما في النصوص من قولهم (ع):

«حيث ذهب بعيرك»

و

«حيث ما كان متوجهاً»

، و

«حيث ما توجهت به»

، و نحوها: أنه يجب استقبال الجهة التي توجه إليها الدابة، و لا يجوز الانحراف عنها. و لا يخفى بعد التأمل أن المراد أنه لا يحتاج الى أن يوجه دابته إلى القبلة، بل يصلى مطلقاً أينما توجهت الدابة و لو أريد بيان المعنى المدعى كان اللازم التعبير بقولهم (ع): «يصلى الى حيث توجهت»، لتدل كلمة (الى) على أن مدخولها مستقبل - بالفتح -

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٣

و لا يجب فيها الاستقرار (١) و الاستقبال و إن صارت واجبة بالعرض (٢) بنذر و نحوه.

و يشهد بذلك ما

في خبر الكرخي المتقدم: «هذا الضيق ..» (١)

إذ أو كان يجب استقبال رأس الدابة كان أيضاً ضيقاً. فتأمل. لا - أقل من الاجمال الموجب للرجوع إلى أصالة البراءة من وجوب استقبال الجهة التي توجهت إليها الدابة. و أما قوله تعالى: (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا ..) (٢) - بناء على أن معناها: أينما تذهبوا فالمراد منه بيان أن وجه الله تعالى يكون في كل جهة، لا أنه مختص بخصوص الجهة التي تتوجهون إليها لا غير. و على هذا فلا بأس بالصلاة إلى أحد جانبي الدابة أو خلفها، كما قواه في الجواهر و النجاة، و أمضاه المحققون من أهل الحواشي عليها.

(١) لوفاء النصوص المتقدمة.

(٢) لأن النذر و الإجارة و نحوهما لا يصلحان لتشريع أحكام في النافذة غير أحكامها الثابتة لها لولاها، فإذا كان من أحكامها جواز إيقاعها اختياراً ماشياً أو راكباً فهي على ذلك بعد النذر.

لكن عن بعض: التصريح بثبوت حكم الفريضة بعد النذر، بل في الجواهر: «لا خلاف أجده فيه». و كأنه لإطلاق ما دل على المنع من ذلك في الفريضة، و لا يعارضه إطلاق ما دل على الجواز في صلاة الليل و الوتر الشامل لحال النذر، للانصراف إلى حال كونها نفلاً

كما هو الغالب و لو سلم فالمرجع عموم وجوب الاستقبال.
و فيه- مضافاً الى ما قيل من أن عنوانى الفريضة و النافلة قد غلب

(١) تقدم فى صدر هذه التعليقة.

(٢) البقرة- ١١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٤

[(مسألة ١): كيفية الاستقبال فى الصلاة]

(مسألة ١): كيفية الاستقبال فى الصلاة قائماً أن يكون وجهه و مقاديم بدنه الى القبلة حتى أصابع رجليه (١) على الأحوط، و المدار على الصدق العرفى. و فى الصلاة جالسا

عليهما المعنى الاسمى فيتبادر منهما ذوات الصلوات المخصوصة لا بقيد و صفى النفل و الفرض -

خير على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع): «سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلى كذا و كذا هل يجزئه أن يصلى ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال (ع): نعم» (١).

و التوقف فيه لأن فى سنده محمد بن أحمد العلوى غير ظاهر، لتصحيح العلامة حديثه فيما عن المختلف و المنتهى، و عدم استثناء القميين حديثه من كتاب نواتر الحكمه، و وصف الصدوق له- فيما عن إكمال الدين- بالدين و الصدق، و رواية جملة من الأجلء عنه، و كفى بهذا المقدار دليلاً على الوثاقه. مضافاً الى ما فى الجواهر «٢» من رواية الشيخ الحديث أيضاً من كتاب ابن جعفر (ع) و طريقه اليه صحيح. و يؤيده ما يعضده ما روى من صلاة النبى (ص).

صلاة الليل و هو على راحلته

«٣» مع ما اشتهر من وجوبها عليه (ص) هذا لو نذر الصلاة الصحيحة. أما لو نذر فعلها على الأرض اتبع قصد الناذر، و هو غير محل الكلام.

(١) بل الظاهر عدم توقف الاستقبال على ذلك، و ليس الرجلان إلا كالدين، و كذا الركبتان فى استقبال الجالس، و القيام و الجلوس لا- يختلفان فى هذه الجهه و لا- فى غيرها، و لا فرق بين أن يكون الجلوس على الرجلين و على الأرض، فقولته: (لا بد أن يكون ..) محل تأمل.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ٦.

(٢) الجواهر ج ٧ ص ٤٢٢ طبع النجف الحديث. و لم أعر عليه فى مظان وجوده فى التهذيب.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٢٠ و ٢١ و ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٥

أن يكون رأس ركبتيه إليها مع وجهه و صدره و بطنه. و إن جلس على قدميه لا بد أن يكون وضعهما على وجه يعد مقابلاً لها. و إن صلى مضطجعا يجب أن يكون كهيئته المدفون (١).

و إن صلى مستلقياً فكهيئته المحتضر.

[(الثاني): في حال الاحتضار]

(الثاني): في حال الاحتضار (٢)، وقد مر كيفيته.

[(الثالث): حال الصلاة على الميت يجب أن يجعل على وجه يكون رأسه إلى المغرب ورجلاه إلى المشرق]

(الثالث): حال الصلاة على الميت يجب أن يجعل على وجه يكون رأسه إلى المغرب ورجلاه إلى المشرق (٣).

[(الرابع): وضعه حال الدفن على كيفية مرت]

(الرابع): وضعه حال الدفن على كيفية مرت.

[(الخامس): الذبح والنحر]

إشارة

(الخامس): الذبح والنحر (٤) بأن يكون المذبح

(١) العرف يقصر عن إثبات هذه الحدود للاستقبال، وإنما تستفاد من النصوص، والكلام في ذلك كله يأتي إن شاء الله في مبحث القيام.

(٢) قد تقدم دليل وجوبه في أحكام الاحتضار. وكذا الثالث والرابع فان محلها مبحث الصلاة والدفن. والمراد وجوب الاستقبال بالميت حال الاحتضار، وحال الصلاة عليه، وحال الدفن.

(٣) يعني: إذا كانت القبلة في ذلك المكان في الجنوب. أما إذا كانت في الشمال - كما في المكان الذي يكون في جنوب مكة - فيجب الاستقبال بالميت بأن يكون رأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب. والمدار في استقباله أن يكون رأسه إلى يمين المصلي حينما يستقبل القبلة ورجلاه إلى يساره. فراجع.

(٤) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر، للنصوص المستفيضة

كحسن ابن مسلم: «استقبل بذبحتك القبلة» (١).

ونحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الذبائح حديث: ١ ويشتمل على غيره ولكن موضوعه المتعمد خاصة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٦

و المنحر و مقادير بدن الحيوان إلى القبلة (١). و الأحوط كون الذابح أيضا مستقبلا (٢)، و إن كان الأقوى عدم وجوبه.

[(مسألة ٢): يحرم الاستقبال حال التخلي بالبول أو الغائط]

(مسألة ٢): يحرم الاستقبال حال التخلي بالبول أو الغائط. و الأحوط تركه حال الاستبراء و الاستنجاء كما مر.

[مسألة ٣: يستحب الاستقبال في مواضع]

(مسألة ٣): يستحب الاستقبال في مواضع: حال الدعاء، و حال قراءة القرآن، و حال الذكر، و حال التعقيب و حال المرافعة عند الحاكم، و حال سجدة الشكر و سجدة التلاوة، بل حال الجلوس مطلقاً.

[مسألة ٤: يكره الاستقبال حال الجماع]

(مسألة ٤): يكره الاستقبال حال الجماع، و حال لبس السراويل، بل كل حالة تنافي التعظيم.

(١) لأنه الظاهر من الاستقبال بها.

(٢) لما عن جماعة من وجوب استقبال الذابح، بدعوى كون الباء في الحسن للمصاحبة، أى: استقبال مع ذبيحتك القبلة. و لما

عن دعائم الإسلام: «إذا أردت أن تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة أحد الشفرة و استقبال القبلة» (١)

بناء على كون المراد استقبال الذابح. لكن الدعوى ممنوعة مع أن مصاحبة المستقبل لا تقتضى استقبال الصاحب: و إنما اقتضته في مثل:

(ذهبت بزيد) لخصوصية المادة. و الظاهر أن الباء هنا للتعدي، مثل قوله تعالى (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) «٢». و حديث الدعائم

- مع ضعفه في نفسه و لا جابر له- يلزم حمله على الاستقبال بالبهيمة لئلا يلزم عدم التعرض له مع وجوبه، و تعرضه لما ليس بواجب. و الله سبحانه أعلم.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب الذبائح حديث: ١.

(٢) البقرة- ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٧

[فصل في أحكام الخلل]

إشارة

فصل في أحكام الخلل

[مسألة ١) لو أخل بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً]

(مسألة ١) لو أخل بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً (١). و إن أخل بها جاهلاً (٢) أو ناسياً أو غافلاً (٣) أو مخطئاً في اعتقاده أو في ضيق الوقت، فإن كان منحرفاً عنها الى ما بين اليمين و اليسار صححت صلاته (٤)، فصل في أحكام الخلل

(١) إجماعاً محققاً ومستفيضاً، كما في المستند، لفوات المشروط بفوات شرطه، و
لحديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» (١).

و نحوه غيره، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الاستدبار وغيره.

(٢) يعنى: بالحكم قاصراً أو مقصراً.

(٣) متعلقهما أعم من الحكم والموضوع. و سيجيء التعرض لحكهما إن شاء الله.

(٤) كما هو المشهور، بل عن جماعة الإجماع عليه،

لصحيح معاوية ابن عمار: «أنه سأل الصادق (ع) عن الرجل يقوم فى الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا. فقال (ع) له:

قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» (٢)

،

خبر الحسين

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٨

.....

ابن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (ع): «أنه كان يقول: من صلى على غير القبلة و هو يرى أنه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» (١)

، المعتضدين

بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «لا صلاة إلا الى القبلة. قال: قلت أين حد القبلة؟ قال (ع): ما بين المشرق و المغرب قبله كله» (٢).

لكن عن الناصريات و المقنعة و المبسوط و الخلاف و النهاية و المراسم و الوسيلة و الغنية و السرائر: إطلاق وجوب الإعادة فى الوقت إذا صلى لغير القبلة باجتهاده. بل عن الخلاف: الإجماع عليه. و عن السرائر: نفى الخلاف فيه. و يشهد لهم إطلاق جملة من النصوص كصحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله البصرى عن أبى عبد الله (ع): «إذا صليت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنك صليت و أنت على غير القبلة و أنت فى وقت فأعد، و إن فاتك الوقت فلا تعد» (٣)

،

صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت عبداً صالحاً (ع) عن رجل صلى فى يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس و هو فى وقت أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلى على غير القبلة و إن كان قد تحرى القبلة بجهده أ تجزؤه صلاته؟ فقال (ع): يعيد ما كان فى وقت، فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه» (٤).

و نحوهما غيرهما. و الجمع بين هذه النصوص و ما قبلها كما يمكن بحمل هذه النصوص على غير ما بين المشرق و المغرب، يمكن بحمل تلك على نفى الإعادة فى خارج الوقت، و مع تعارض وجوه الجمع يرجع الى عموم ما دل على اعتبار القبلة و وجوب الإعادة

بتركها

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٢٩

.....

و لذلك استشكل في الحدائق في نفى الإعادة مطلقاً.

هذا و التأمل يقضى بأنه لا وقع لهذا الاشكال لا لحكومة قوله (ع):

«ما بين المشرق ..»

على هذه النصوص، لأن لفظ القبلة مستعمل في أكثر هذه النصوص في كلام السائل لا في كلام الامام (ع)، و إرادة للسائل عن القبلة تمام ما بين المشرق و المغرب بعيد جداً. و لا لكون المرجع بعد التعارض قاعدة الاجزاء، أو إطلاق الصلاة، أو أصالة البراءة، لمنع ذلك، بل المتعين للمرجعية لإطلاقات الشرطية و وجوب الإعادة. بل لأن الجمع الأول بالتصرف في الموضوع أظهر من الثانى بالتصرف في متعلق الحكم، لظهور النصوص الأول في كون ما بين المشرق و المغرب ذا خصوصية يمتاز بها عن غيره، و لا- يتم ذلك على الجمع الآخر، و قد مر لذلك نظائره.

و كيف كان فالنصوص المتقدمة بنوعها متفقة على نفى القضاء. و مع ذلك فقد حكي عن بعض وجوبه، و يشهد له

خير معمر (عمرو خ ل) ابن يحيى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت القبلة و قد دخل وقت صلاة أخرى. قال (ع): يعيدها قبل أن يصلى هذه التي قد دخل وقتها» «١».

و فيه- مع الغض عن إشكال سنده و إعراض الأصحاب عنه- أنه لا يصلح لمعارضه ما هو صريح في نفىه إذ مقتضى الجمع العرفي الحمل على الاستحباب. مضافاً الى قرب دعوى إرادة وقت الفضيلة من وقت الأخرى، كما يشير اليه عدم تصريح السائل بخروج وقت الأولى، أو دعوى كون الغرض مشروعياً القضاء قبل ذات الوقت لا وجوب القضاء في نفسه. فتأمل جيداً.

ثم إن ظاهر قول السائل في الصحيح:

«ثم ينظر فيرى ..» «٢»

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ٥.

(٢) انظر صدر هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٠

و لو كان في الأثناء مضى ما تقدم و استقام في الباقي (١) من

أن العلم بكون الصلاة الى غير القبلة لم يكن حال الصلاة، و إنما حدث بعد ذلك، فلا يدخل في عموم الصحيح الناشئ عن ترك الاستفصال الجاهل بالحكم قاصراً كان أو مقصراً، و كذا الناسي له مع علمهما بجهة القبلة، كما لا يدخل العالم العامد. و أما الجاهل بالقبلة إذا كان متردداً- كما إذا بنى على الصلاة الى جهة ثم يسأل بعد ذلك- ففي دخوله في الصحيح إشكال لانصرافه الى من صلى

بانياً على كون صلاته فرداً للمأمور به، و مثله ما لو صلى إلى إحدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة و بعد الفراغ انكشف له الانحراف كذلك، فيمكن دعوى وجوب الإعادة على الأول عملاً بمقتضى الشرطية، و كذا في الثاني إذا تبين كون الانحراف أكثر من ثمن الدائرة، أما إذا لم يكن انحرافه كذلك فيمكن الاجتزاء بصلاته عملاً بدليل الاجتزاء بالأربع، بناء على ما عرفت من ظهوره في حصول اليقين بالاستقبال لو اقتصر عليها، فان ذلك لازم لاغتفار الانحراف المذكور واقعاً. و كذا حكم من صلى إلى واحدة في ضيق الوقت بناء على وجوب إيقاع الثلاث بعد الوقت أما بناء على الاجتزاء بها فليس مما نحن فيه، لأن حكمه الواقعي ذلك في اعتقاده في الدخول تحت عموم الصحيح. و أما ناسى القبلة و الغافل فلا ينبغي التأمل في دخولهما تحت عموم الصحيح أيضاً كالمخطئ. و الله سبحانه أعلم.

(١) بلا خلاف كما صرح به جماعة، بل عليه الإجماع في جملة من كلماتهم، كما في المستند. و يشهد له موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «في رجل صلى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته. قال (ع): إن كان متوجهاً فيما بين المشرق و المغرب فيحول وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣١

غير فرق بين بقاء الوقت و عدمه، لكن الأحوط الإعادة في غير المخطئ في اجتهاده مطلقاً (١). و إن كان منحرفاً إلى اليمين و اليسار، أو إلى الاستدبار، فان كان مجتهداً مخطئاً أعاد في الوقت دون خارجه (٢)

ثم يحول وجهه إلى القبلة ثم يفتح الصلاة» (١).

و

خبر القاسم بن الوليد قال: «سألته عن رجل تبين له و هو في الصلاة أنه على غير القبلة.

قال (ع): يستقبلها إذا ثبت ذلك، و إن كان فرغ منها فلا يعيدها» (٢)

بناء على أن المراد: يستقبل القبلة- كما هو الظاهر- لا الصلاة. مضافاً إلى إمكان استفادته من ذيل صحيح معاوية بناء على ظهوره في عدم الخصوصية للفراغ. إلا أن يشكل من جهة فوات الاستقبال حين الالتفات في الأثناء إلى حين الاستقامة. فتأمل.

(١) لاقتصار جماعة كثيرة على المجتهد، بل في كلام بعض نسبه إلى الأصحاب. و لكونه القدر المتيقن من النصوص.

(٢) أما الإعادة في الوقت: مما لا إشكال فيه و لا خلاف، إذ يقتضيها- مضافاً إلى أدلة الشرطية، و إلى حديث: «لا تعاد الصلاة»

و نحوه- الأخبار الكثيرة المتقدم بعضها.

و أما عدم وجوب القضاء في الأولين: فهو المشهور، و يشهد له النصوص المتقدم بعضها، الصريحة في نفي الإعادة بعد خروج الوقت. و حكى عن بعض أصحابنا أو قوم منهم: إطلاق وجوب الإعادة. و ليس صريحاً في المخالفة لذلك، و لا دليل عليه ظاهراً إلا خبر معمر بن يحيى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٢

.....

الذى قد تقدم الكلام فيه.

و أما عدم وجوبه فى الاستدبار: فهو المحكى عن كثير- منهم السيد والحلى، و ابن سعيد، و العلامة و الشهيد فى جملة من كتبهما، و ابن فهد، و الميسى، و الشهيد الثانى، و ولده، و سبطه، و الخراسانى، و الأصبهانى، و غيرهم- أخذاً بإطلاق النصوص النافية للإعادة فى خارج الوقت. و عن الشيخين و سلار و ابن زهرة، و العلامة فى جملة أخرى من كتبه، و اللمعة و التنقيح و جامع المقاصد و غيرهم، بل عن الروضة نسبتة الى المشهور وجوب القضاء. و ليس لهم شاهد ظاهر. نعم استدلل له بخبر معمر بن يحيى و ذيل موثق عمار

المتقدمين، بناء على إطلاق الثانى الشامل لما بعد الوقت، و عدم الفصل بين الأثناء و ما بعد الفراغ، و

مرسل الشيخ فى النهاية: «رويت رواية انه إذا كان صلى الى استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة» (١). و نحوه ما عن الناصريات و الجمل و السرائر.

و قد عرفت الإشكال فى الأول. مع أن حملة على الاستدبار مما لا قرينة عليه. و أما الثانى فعلى تقدير عدم ظهوره فى الوقت فلا أقل من إمكان حملة عليه بقرينة تلك النصوص لقرب حملة عليه جداً، لا أنه يرجع الى أدلة الشرطية من جهة كون التعارض بالعموم من وجه. مع أن الظاهر من الاستدبار فيه- بقرينة المقابلة- ما يعلم اليمين و اليسار، فلو كان له إطلاق يشمل ما بعد الوقت كانت تلك النصوص السابقة- بعد حملها على غير ما بين اليمين و اليسار- أخص فيتعين التصرف فيه بالحمل على الوقت، لئلا يلزم طرح تلك النصوص بالمرّة. فتأمل جيداً. مع أن

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٣

و إن كان الأحوط لإعادة مطلقاً (١)، لا- سيما فى صورة الاستدبار، بل لا ينبغي أن يترك فى هذه الصورة (٢). و كذا إن كان فى الأثناء (٣). و إن كان جاهلاً

عدم الفصل بين الأثناء و بعد الفراغ محل تأمل. و أما الثالث: فضعيف جداً حيث أنه نقل بالمضمون لرواية مجهولة العين لم يعتمد نقلها عليها، إذ ما عدا النهاية من كتب الشيخ محكى عنه العدم. و أما هى فالمحكى عنها قوله: «و هذا هو الأحوط و عليه العمل»، و هو غير ظاهر فى الاعتماد.

إلا من جهة الاحتياط، كما أنه قد يظهر من استدلاله فى التهذيب و الاستبصار و الخلاف برواية عمار

أنها المراد بالمرسل فى النهاية

، كما أن استدلال بعض أهل هذا القول بخبر معمر

و آخر بأدلة الشرطية عدم الاعتماد على المرسل بنحو يكون جابراً لضعفه. فلاحظ.

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف الأول المحكى عن بعض أصحابنا أو قوم منهم.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٢٣٣

(٢) لقوة شبهة الخلاف المحكى عن المشهور.

(٣) يعنى: إذ التفت فى الوقت أعاد إذا كان الانحراف الى اليمين أو اليسار أو الاستدبار كما هو المعروف. و تقتضيه أدلة الشرطية، و حديث: «لا تعاد»

، و موثق عمار

، و النصوص المتقدمة بناء على الأولوية أو عدم الفصل. و أما خبر القاسم بن الوليد المتقدم فلا- بد أن يكون محمولاً على غير الفرض، بقرينه ما فيه من نفي الإعادة بعد الفراغ، و لعله أيضاً هو المراد من إطلاق ابن سعيد الانحراف إن تبين الخطأ فى الأثناء، و كذا ما عن المبسوط من قوله: «فان كان فى حال الصلاة ثم ظن أن القبلة عن يمينه أو شماله بنى عليه و استقبل القبلة و يتمها، و إن كان مستدبراً للقبلة أعادها من أولها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٤

أو ناسياً أو غافلاً فالظاهر وجوب الإعادة فى الوقت و خارجه (١)

بلا خلاف»، و يشير الى الحمل المذكور نفيه الخلاف بناء على رجوعه إلى الأول أيضاً، فيكون ذلك منه فتوى بمضمون موثق عمار . و إلا فهو محجوج بما عرفت.

نعم يشكل حال الالتفات فى الأثناء إذا كان فى آخر الوقت بحيث لو استأنف كان قضاء فهل يستقيم و يتم صلاته؟- كما عن المدارك و الذخيرة و الرياض و اختاره فى الجواهر، بل عن الأول حكايته عن الشهيدين- إما لاستفادته من النصوص النافية للقضاء المتقدمة فيما لو تبين الخطأ بعد الفراغ، إما لإطلاق بعضها الشامل لصورة التبين فى الأثناء، أو للأولوية، لأن فوات الاستقبال فى بعض الصلاة أولى بنفى القضاء من فواته فى جميعها. إما لأن فوات الوقت أولى من مراعاة الاستقبال. أو يقطع صلاته و يستأنف؟
إما لمنع الإطلاق فى النصوص المتقدمة، و كذا الأولوية، فيكون المرجع إما إطلاق موثق عمار على تقدير تماميته، أو إطلاق أدلة الشرطية، و

حديث: «لا تعاد»

، و إما لتسليم الإطلاق فى النصوص المتقدمة مع البناء على معارضته.

بإطلاق موثق عمار

، فيكون المرجع الأدلة الأولية. و عن الشهيد فى الذكرى: التردد فى الحكم، لعدم ظهور المباني المذكورة. و الأقرب الى الذهن عاجلاً هو الأول كما يظهر بعد التأمل فى وجهه. و لا يعارضه إطلاق الموثق، فإنه لو سلم يسهل حمله على خصوص صورة إمكان الإعادة فى الوقت. و المسألة محل تأمل.

(١) لاختصاص نصوص نفي القضاء بالمجتهد المخطئ فى اجتهاده كما يظهر من ملاحظة ما فيها من ذكر الغيم

«١» و السحاب

«٢»

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٤ و ٦ و ٨.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٥

.....

و العمى

«١»، و

قوله (ع): «فحسبه اجتهاده» «٢».

و فيه: أن بعضها مطلق كصحيح عبد الرحمن المتقدم

«٣»، و

صحيح زرارة: «إذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل أن تصبح أنك صليت على غير القبلة فأعد صلاتك» «٤»

، إذ لا فرق بينهما و بين صحيح معاوية المتقدم في المسألة السابقة

«٥»، فالبناء على إطلاقه الشامل لجميع الأحوال دون إطلاقهما غير ظاهر. و حينئذ لا بد من الرجوع الى ما ذكرناه من عدم الشمول

للجاهل بالحكم، و الناسى له، و الغافل عنه، و الشمول لناسى الموضوع و الغافل عنه حسبما سبق.

تنبيه المذكور في النصوص لفظ المشرق و المغرب كما سبق في صحيح معاوية

و موثق عمار

و غيرهما، و قد عبر غير واحد- منهم الفاضلان في جملة من كتبهما- بهما، و الأكثر عبروا باليمين و اليسار، بل في كشف اللثام: «لم

أر ممن قبل الفاضلين اعتبار المشرق و المغرب». و الأخير هو المتعين، لاختصاص الأول بمن قبلته نقطة الجنوب أو الشمال، أما من

كانت قبلته نقطة المشرق فقوس الاجزاء في حقه يكون ما بين الشمال و الجنوب من جانب المشرق، و من كانت قبلته نقطة المغرب

فقوس الاجزاء

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٦.

(٣) تقدم في أوائل هذا الفصل.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب القبلة حديث: ٢٣.

(٥) راجع أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٦

.....

في حقه يكون ما بين الشمال و الجنوب من جانب المغرب، و قد يكون غير ذلك في البلدان الأخر على اختلافها في الطول و العرض.

و كأن التعبير بالمشرق و المغرب في كلام الجماعة اتباعاً للنصوص، و التعبير فيها كان لأن الراوى قبلته في جهة الجنوب، لكن متابعه

النصوص مع لزوم الإبهام المحل ليس كما ينبغي.

و كيف كان فالظاهر من المشرق و المغرب في النصوص و الفتاوى- و كذا اليمين و اليسار- النقطتان المتقابلتان من دائرة الأفق

القاسمتان لها قسمين متساويين، فالقوس الذى يكون من جانب القبلة هو قوس الاجزاء.

و أما الاستدبار فالبحت عن المراد منه غير مهم، إذ لا حكم له بالخصوص، و ليس له تعرض في النصوص سوى موثق عمار

«١» و مرسل النهاية

«٢»، و الأول قد عرفت أن الظاهر منه- بقرينه المقابلة- إرادة ما يعم اليمين و اليسار، لثلا يلزم إهمال الجواب، و هو خلاف الظاهر جداً

و الثانى لا ينبغي التأمل في ظهوره فيما يقابل القبلة. و لو بنى على متابعه الأصحاب الذين خصوه بحكم الإعادة و القضاء فالظاهر منهم

أنهم يريدون به ما يقابل القبلة، كما عن الشهيد الثانى فى الروض و المسالك و الروضة و فوائد القواعد، كالمرسى الذى ذكر مستنداً لهم. و ما بينه و بين اليمين و الشمال ملحق بهما، لا به، لأنهم إنما ذكروا اليمين و اليسار تحديداً لقوس الاجزاء، و لم يذكروهما موضوعاً لحكم التفصيل، كى يشكل إلحاق ما بينهما و بين الاستدبار بهما، و إنما ذكروا الاستدبار فقط، فخصوه بوجوب القضاء و جعلوا ما عداه و ما عدا الانحراف فيما بين اليمين و اليسار موضوعاً للتفصيل

(١) تقدم فى البحث عما لو التفت الى انحرافه عن القبلة فى الأثناء.

(٢) تقدم فى البحث عما لو استدبر القبلة عن اجتهاد مخطئ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٧

[مسألة ٢: إذا ذبح أو نحر الى غير القبلة عالمياً عامداً حرم المذبوح والمنحور]

(مسألة ٢): إذا ذبح أو نحر الى غير القبلة عالمياً عامداً حرم المذبوح (١) و المنحور. و إن كان ناسياً أو جاهلاً أو لم يعرف جهة القبلة لا يكون حراماً (٢). و كذا لو تعذر

بينه و بين الإعادة، فراجع كلماتهم و تأمل تجد فى تحرير الخلاف فى معنى الاستدبار ما لا ينبغى. و الله سبحانه الموفق.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، و تقتضيه نصوص الشرطية،

كمصحح الحلبي: «عن الذبيحة تذبيح لغير القبلة. فقال (ع): لا بأس إذا لم يتعمد» (١).

و نحوه صحيح ابن مسلم

و ابن جعفر (ع)

«٢». (٢) أما فى الأول: فموضع وفاق، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بل حكى الإجماع عليه غير واحد». و يقتضيه نفي البأس فى الصحاح المشار إليها آنفاً، و أما فى الأخيرين: فهو المحكى عن تصريح كثير من الأصحاب، و عن الأردبيلي نسبتة إلى الأصحاب. و هو فى الأخير ظاهر، لصدق عدم العمدة الذى أخذ فى النصوص موضوعاً للحل، و لذا قال فى كشف اللثام: «لا نعرف خلافاً فى أن من أخل بالاستقبال بها ناسياً أو جاهلاً بالجهة حلت ذبيحته». لكنه يشكل فى الأول، لعدم ظهور صدقه فيه.

و

رواية الدعائم فى من ذبح لغير القبلة: «إن كان خطأ أو نسي أو جهل فلا شىء عليه و تؤكل ذبيحته ..» (٣)

ضعيفة غير مجبورة. و مجرد الموافقة لفتوى الجماعة غير كاف فى الجبر ما لم يظهر الاعتماد عليها، و هو غير ثابت أو معلوم العدم.

نعم استدلل له

بصحيح ابن مسلم: «عن رجل

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الذبائح حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الذبائح حديث: ٤ و ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الذبائح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٨

استقباله كأن يكون عاصياً أو واقعاً فى بئر أو نحو ذلك مما لا يمكن استقباله (١)، فإنه يذبحه و إن كان الى غير القبلة.

[مسألة ٣): لو ترك استقبال الميت وجب نبشه]

(مسألة ٣): لو ترك استقبال الميت وجب نبشه (٢) ما لم يتلاش و لم يوجب هتك حرمة، سواء كان عن عمد أو جهل أو نسيان كما مر سابقاً.

ذبح ذبيحة فجعل أن يوجهها إلى القبلة. فقال (ع): كل منها. فقلت له: فإنه لم يوجهها. فقال (ع) فلا تأكل منها» (١) بناء على ظهوره في أن المقابلة بين السؤالين مع اشتراكهما في عدم الاستقبال هو فرض الجهل في الأول و العلم في الثاني، كما هو غير بعيد، لا هو الاستقبال في الأول و العدم في الثاني مع الاشتراك في الجهل.

(١) بلا خلاف فيه ظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه لكثير من النصوص،

كصحيح الحلبي: «في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسياهم و سموا فأتوا علياً (ع). فقال: هذه ذكاه وحيه، و لحمه حلال» (٢) و ،

خير زارة: «عن يعير تردى في بئر ذبح من قبل ذنبه. فقال (ع): لا بأس إذا ذكر اسم الله تعالى عليه» (٣) و ،

حسن الحلبي: «في رجل ضرب بسيفه جزوراً أو شاة في غير مذبحها و قد سمى حين ضرب .. فأما إذا اضطر اليه و استصعب عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك» (٤).

و نحوها غيرها.

(٢) يعني: مقدمة للاستقبال الواجب، و حرمة النباش ليس لدليلها

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الذبائح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الذبائح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الذبائح حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الذبائح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٣٩

[فصل في الستر و الساتر]

إشارة

فصل في الستر و الساتر

[اعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم في نفسه، و ستر مخصوص بحالة الصلاة]

إشارة

اعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم في نفسه، و ستر مخصوص بحالة الصلاة.

[فالأول: يجب ستر العورتين القبل و الدبر]

إشارة

فالأول: يجب ستر العورتين (١) القبل و الدبر، عن كل مكلف من الرجل و المرأة، عن كل أحد من ذكر أو أنثى، و لو كان مماثلاً محرماً أو غير محرّم. و يحرم على كل منهما أيضاً النظر إلى عورة الآخر. و لا يستثنى من الحكمين إلا الزوج و الزوجة و السيد و الأمة إذا لم تكن مزوجة و لا محللة بل يجب الستر عن الطفل المميز، خصوصاً المراهق. كما أنه يحرم النظر إلى عورة المراهق، بل الأحوط ترك النظر إلى عورة المميز. و يجب ستر المرأة تمام بدنها (٢).

إطلاق يشمل المقام، فإطلاق دليل وجوب الاستقبال بالميت محكم. نعم لو تلاشى انتفى موضوع الاستقبال، كما أنه لو لزم هتكه حرم النبش، لأن حرمة الهتك أهم من وجوب الاستقبال به و أعظم. و الله سبحانه أعلم. فصل في الستر و الساتر

(١) تقدم الكلام في وجوب ستر العورتين و حرمة النظر إليهما في أحكام التخلي. فراجع.

(٢) إجماعاً، بل ضرورة من الدين، و يشير إليه قوله تعالى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٠

.....

وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ (١)، و قوله تعالى (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ لِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ) (٢)، و

صحيح الفضيل: «عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ)؟ قال (ع): نعم» (٣)

و ،

صحيح البنزنى: «لا تغطي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الغلام» (٤).

و نحوهما غيرهما مما ورد في هذه الأبواب. و ما ورد في حرمة النظر إلى الأجنبية

«٥» بناء على الملازمة بين حرمة النظر و وجوب الستر، المفروغ عنها في ظاهر النص و الفتوى و لأجل وضوح الحكم في وجوب التستر

و حرمة النظر لم يتعرض أكثر النصوص لهما إلا عرضاً بملاحظة حكم موارد الاستثناء أو توهمه، كالقواعد

«٦»، و المملوك

«٧»، و الخصى

«٨»، و الأعمى

«٩»، و عند العلاج

«١٠»، و الصبي و الصبية

«١١»، و الوجه و الكفين

«١٢»، و من يريد تزويجها

«١٣»

(١) النور: ٢٤.

(٢) النور: ٦٠.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٤.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح.

(٦) راجع الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمة النكاح.

(٧) راجع الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمة النكاح.

(٨) راجع الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمة النكاح.

(٩) راجع الوسائل باب: ١٢٩ من أبواب مقدمة النكاح.

(١٠) راجع الوسائل باب: ١٣٠ من أبواب مقدمة النكاح.

(١١) راجع الوسائل باب: ١٢٦-١٢٧ من أبواب مقدمة النكاح.

(١٢) راجع الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح.

(١٣) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمة النكاح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤١

عمن عدا الزوج و المحارم (١)، إلا الوجه و الكفين (٢) مع عدم التلذذ و الريبة

و نساء أهل تهامة و نحوهم ممن لا ينتهين إذا نهين

«١»، و المرأة التي تموت ليس معها محرم

«٢»، و غير ذلك من الموارد المتفرقة التي يعثر المتتبع على مقدار وافر منها جداً. فلاحظ.

(١) أما استثناء الأول فواضح. و أما الثاني: فسيأتى الكلام فيه.

(٢) كما عن الشيخ في النهاية و التبيان و التهذيب و الاستبصار، و اختاره جماعة ممن تأخر عنه، و منهم شيخنا الأعظم (ره) في شرح

كتاب النكاح من الإرشاد. و يشهد له

خبير على بن جعفر (ع) المروى في قرب الاسناد: «عن الرجل ما يصلح له أن ينظر من المرأة التي لا تحل له؟ قال (ع):

الوجه و الكفان و موضع السوار» «٣»

و ،

خبير مسعدة بن زياد «سمعت جعفرأ (ع)- و سئل عما تظهر المرأة من زينتها- قال (ع): الوجه و الكفين» «٤»

و ،

مرسل مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال

(ع): الوجه و الكفان و القدمان» «٥»

و ،

خير زرارة عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله عز وجل (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا). قال (ع): الزينة الظاهرة الكحل والخاتم» (٦).
و نحوه

(١) راجع الوسائل باب: ١١٣ من أبواب مقدمة النكاح.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت.

(٣) قرب الاسناد ج: ١ باب ما يجب على النساء في الصلاة.

(٤) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٢.

(٦) الوسائل: باب ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٢

.....

خير أبي بصير

«١»، إلا أن فيه الخاتم والمسكة و هي القلب (و القلب بالضم السوار). و

خير المفضل بن عمر: «في المرأة تموت في السفر مع رجال ليس فيهم ذو محرم. قال (ع): و لا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله سبحانه بسترها. قلت: فكيف يصنع بها؟ قال (ع): يغسل بطن كفيها، ثم يغسل وجهها، ثم يغسل ظهر كفيها» (٢).

و

في صحيح داود بن فرقد: «يغسلون كفيها» (٣).

و قريب منه خير جابر

«٤»، و

خير أبي سعيد: «في الرجل يموت مع نسوة ليس فيهن له محرم. فقال أبو عبد الله (ع): بل يحل لهن أن يمسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه اليه و هو حي» (٥)

بناء على عدم الفصل بين الرجل و المرأة، المؤيد ذلك كله أو المعتضد بما ورد من نظر سلمان (ره) لكف الزهراء (ع) دامية [١]، و نظر جابر (رض) و جهها أصفر تارة و أحمر أخرى

«٦»، و تعرض جملة من النصوص (٧) الواردة في باب حكم النظر في جملة من الموارد التي هي مظنة الاستثناء للذراعين و الشعر و الرأس دون الوجه و الكفين مع أنهما أولى بالتعرض، لغلبة الابتلاء، فالسكوت

[١] في البحار ج: ٤٣ ص: ٢٨ الطبعة الحديثة هكذا: (روى أن سلمان قال: كانت فاطمة (ع) جالسة قدامها رحي تطحن بها الشعير و على عمود الرحي دم سائل و الحسين (ع) في ناحية الدار يتضور من الجوع فقلت: يا بنت رسول الله دبرت كفاك ..).

(١) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

- (٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.
- (٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.
- (٦) الوسائل باب: ١٢٠ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٣.
- (٧) تقدمت الإشارة إلى مواضعها عن قريب.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٣

.....

عنه يوجب الاطمئنان بوضوح حكمه و هو الجواز. و مثلها ما تضمن كشف المرأة وجهها في الإحرام
«١». و بذلك كله يمكن الخروج عن عموم أدلة التحريم لو تم. كيف لا؟

و قوله تعالى (وَلْيُضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) مشعر باختصاص الحكم بالجيوب فلا يعم الوجه. و قوله تعالى: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ
..)

مخصص بغير الظاهرة، و إجماله مانع عن العموم. و الأمر بالغض «٢» لا عموم في متعلقه، و حذفه لا يقتضيه، إذ حمله على العموم لكل
شئ ممتنع، و لا سيما بملاحظة التعبير بقوله تعالى (مِنْ أَبْصَارِهِمْ) أو بقوله تعالى: (أَبْصَارِهِمْ)، فان كلمة (من) ظاهرة في التبعض، و
الظاهر كونه بلحاظ المتعلق. و تقدير كل شئ من بدن المرأة لا قرينه عليه، بل المناسب جداً بقرينه ما بعده أن يكون متعلقه الفروج.
مع أن كون المراد من الغض الغمض غير ظاهر. و ما دل على أن المرأة عى و عورة

«٣» ظاهر في كونها عورة و لو كانت متستره، و لذا أمر بسترهن في البيوت. و عموم غير ما ذكر مما هو ضعيف السند غير مجد. نعم
يحتمل في خبر ابن جعفر عليه السلام كون المراد من المرأة التي لا تحل له المحرم لا الأجنبية، إلا أنه لو تم كفى غيره في الإثبات. و
الاشتمال على السوار و القدمين التي لا قائل بالجواز فيها لا يقدح في حجيتها في غيرها.
و من ذلك يظهر ضعف ما عن التذكرة و غيرها من المنع، و قواه في الجواهر، لإطلاق آية الغض، و معلومية كون المرأة عورة. و عن
كنز

(١) الوسائل باب: ٤٨ و ٥٩ من أبواب تروك الإحرام.

(٢) النور: ٣٠-٣١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٤

.....

العرفان: دعوى إطباق الفقهاء عليه. و لسيرة المتدينين على التستر. و لما ورد من أنه ما من أحد إلا يصيب حظاً من الزنا فزنا العين النظر
«١». و لما

ورد في مكاتبة الصفار الى أبي محمد (ع): «في الشهادة على المرأة هل تجوز أن يشهد عليها من وراء الستر و هو يسمع كلامها إذا
شهد عدلان بأنها فلانة بنت فلان أو لا تجوز له الشهادة حتى تبرز من بيتها بعينها؟

فوقع (ع): تتنقب و تظهر للشهود» «٢»

، و لما ورد من أن النظر سهم من سهام إبليس مسموم

«٣». و لخبر سعد الإسكاف عن أبي جعفر (ع) المتضمن أن شاباً من الأنصار استقبل امرأة بالمدينة و كان النساء يتقنعن خلف آذانهن، فنظر إليها و هي مقبله، فلما جازت نظر إليها فدخل في زقاق و جعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة رأى الدماء تسيل على صدره و ثوبه، فجاء إلى النبي (ص) فأخبره، فهبط جبرئيل (ع) بالآية «٤». و لأن الستر أبعد عن الوقوع في الزنا و الافتتان و نحوهما. المعلوم من الشارع الأقدس إرادة عدمها، و لذا حرم ما يحتمل من النظر إيصاله إليها. و تقييد المجوز بعدم خوف الفتنة و الريبة قاض بعدم الجواز غالباً. و دليله قاض بالإطلاق على وجه لو حمل على الأفراد غير الغالبة كان من المؤل الذي لا حجية فيه. و تفسير (مَا ظَهَرَ مِنْهَا) بما عرفت كاف في عدم الوثوق به، لاختلافه اختلافاً لا يرجى جمعه. مع ضعف السند في جملة منها. و لما ورد من صرف النبي (ص) وجه الفضل بن العباس عن الخثعمية «٥».

(١) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٢.

(٢) الفقيه باب: ٢٩ من أبواب القضاء (باب الشهادة على المرأة) حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٤.

(٥) المستدرک باب: ٨٠ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٥

.....

هذا و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك وجه المناقشة في جميع ما ذكر.

إذ إطلاق آية الغض غير معلوم. و كذا كون جميع بدن المرأة عورة بالمعنى الذى هو محل الكلام. و الإطباق عليه ممنوع. و سيرة المتدينين أعم من وجوب الستر. و زنا العين النظر مجمل المتعلقة. مع أن من القريب إرادة النظر بالتلذذ. و مثله ما ورد من أنه سهم من سهام إبليس لعنه الله. و كذا ما هو مورد خبر سعد الإسكاف

. مع أن النظر فيه كان الى ما يزيد على الوجه. و مكاتبه الصفار غير ظاهرة في وجوب التستر شرعاً. فلعله لدفع الحزازه العرفية. مع أن النقاب لا يستر تمام الوجه. فجواز النظر الى بعض الوجه مع إمكان العلم بها بطريق غير النظر شاهد بالجواز. و يكفى في البعد عن الزنا حرمة النظر مع التلذذ و الريبة لا مطلقاً. و كونه الغالب ممنوع جداً و لو سلم فحمل دليل الجواز على غيره لا يجعله من المؤل، لوروده من حيث النظر ذاته لا من حيث آخر من تلذذ أو ريبة. و اختلاف الأخبار في بيان الزينة لأجل ورودها مورد بيان التمثيل و لو ببعض الأفراد. و ضعف السند ممنوع، إذ الأول صحيح كما فى المستند، لكن الذى وجدته فيه روايته بتوسط عبد الله بن الحسن عن جده على بن جعفر (ع) (و عبد الله) مهمل لم يذكره إلا بعض المتأخرين. و لم يعرف بقدرح و لا مدح غير اعتماد الحميرى عليه فى رواية كتاب جده، و لعل هذا المقدار كاف فى اعتباره فى المقام عندهم. و الثانى فيه هارون بن مسلم و مسعدة و كلاهما ثقة كما عن النجاشى و الخلاصة. و الثالث فيه (مروك) الذى قيل فيه: إنه شيخ صدوق. و إرساله ربما لا يهم، لأن فى سنده أحمد بن محمد بن عيسى الذى أخرج البرقى من (قم) لأنه يعتمد الضعفاء و يروى المراسيل. و الرابع ليس فيه من يחדش فيه إلا القاسم بن عروة و قد صحح حديثه فى المواقيت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٦

.....

المعدود من أدلة الاشتراك. و الخامس ليس فيه من يتوقف في روايته إلا سعدان بن مسلم. و رواية كثير من الأجلاء عنه توجب اعتبار حديثه.

و خبر المفضل فيه عبد الرحمن بن سالم. إلا أن في السند أحمد بن محمد ابن عيسى الذى عرفت حاله، و البنظى الذى هو من أصحاب الإجماع و ممن قيل فى حقه: إنه لا يروى إلا عن ثقة. و لعل الاعتبار بهذا المقدار من الأخبار فى المسألة كاف فى الحكم عندهم. و صرف النبى (ص) وجه الفضل لكون نظره مما يخاف منه الفتنة، كما يظهر من تعليقه (ص) بخوف دخول الشيطان بينهما، فهو من أدلة الجواز لا المنع. و قد يستدل على الجواز أيضاً

بصحيح على بن سويد: «قلت لأبى الحسن الرضا (ع): إنى مبتلى بالنظر الى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها فقال (ع): يا على لا بأس إذا عرف الله سبحانه من نيتك الصدق، و إياك و الزنا» (١) و فيه: أن ظاهر التعبير بالابتلاء هو الاضطرار، و كأن الوجه فى السؤال ما يدخله بعد النظر المعبر عنه بقوله: «فيعجبني ..»

. و فى الشرائع و عن العلامة فى أكثر كتبه: التفصيل بين النظرة الأولى فيجوز، و الثانيةً فتحرم. و كأنه للجمع بين ما دل على المنع و الجواز، و للنبوى: «لا تتبع النظرة بالنظرة فإن الأولى لك و الثانيةً عليك» (٢) و قريب منه مرسلنا الفقيه (٣)، و

خبر الكاهلى: «النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة» (٤). و فيه: أنك

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النكاح المحرم حديث: ٣.
(٢) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ١٤. لكن فيه: (فان لك الأولى و ليس لك الأخيرة) و لم نثر على ما فى المتن.

(٣) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديثا: ٨ و ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٧

و أما معهما فيجب الستر (١). و يحرم النظر حتى بالنسبة إلى

عرفت ما يقتضيه التأمل فى الجمع بين أدلتى المنع و الجواز. و النظر فى النبوى و ما بعده مجمل المتعلق. و لا يبعد أن يكون المراد من النظرة الأولى النظرة غير العمدية.

و ما ذكرناه من تقريب القول بالجواز و المناقشة فى دليل المنع و إن كان أكثره مذكوراً فى كلام شيخنا الأعظم فى كتاب النكاح - و لأجله اختار القول بالجواز - لكن الخروج به عن مرتكزات المتدينين، بل مرتكزات المشرعة فى غير النساء المتبذلات لا يخلو من إشكال. فلاحظ و تأمل. و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً محققاً ادعاه جماعة كثيرة على ما حكى عن بعضهم. و يشير إليه ما تقدم من خبر سعد الإسكاف

، و خبر الكاهلي ،
 ، و ما تضمنه صرف النبي (ص) وجه الفضل عن الخثعمية
 بملاحظة التعليل بخوف أن يدخل الشيطان بينهما، و غيرهما، و
 فيما عن العلل و العيون: «و حرم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالأزواج و الى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما
 يدعو اليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يجمل و كذلك ما أشبه الشعور إلا الذي ..» (١).
 هذا و فسرت الريبة- كما في المسالك- بخوف الوقوع في الحرام، و جعل خوف الفتنة عبارة عن ذلك. و حكى عن التذكرة ما
 استظهر منه أن الريبة غير خوف الافتتان. و في كشف اللثام: فسر الريبة بما يخطر بالبال عند النظر. و جعل الفرق بينها و بين خوف
 الافتتان ظاهراً. و التعليل في خبر الفضل مع الخثعمية
 كاف في إثبات الجميع، إذ في جميعها يخاف

(١) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٨

المحارم و بالنسبة إلى الوجه و الكفين. و الأحوط سترها عن المحارم (١) من السرة إلى الركبة مطلقاً، كما أن الأحوط ستر الوجه و
 الكفين عن غير المحارم مطلقاً.

[مسألة (١): الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر]

(مسألة ١): الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر (٢)

من الشيطان، و العمدة التسالم على التحريم المعتضد بارتكازات المتشعبة على وجه لا يقبل الشك و الارتباب.
 (١) لما عن التحريم من أنه ليس للمحرم التطلع في العورة و الجسد عارياً. و عن ظاهر التنقيح: المنع عنه إلا الثدي حال الإرضاع. و عن
 بعض: المنع في غير المحاسن و هو مواضع الزينة. و دليل الجميع غير ظاهر بعد ما دل الكتاب الشريف على جواز إبداء الزينة غير
 الظاهرة، و رواية السكوني الدالة على جواز النظر الى شعر الأم و الأخت و البنت
 «١». و الجواز في غير ذلك مقتضى الأصل. مضافاً الى التسالم عليه فيما بينهم.
 هذا و لا يظهر الوجه في تخصيص الاحتياط بما بين السرة و الركبة حيث لا ينقل قول بذلك في المقام. نعم عن بعض: تحديد العورة
 بذلك مطلقاً حتى بالنسبة الى الرجل، و عن بعض: تحريم نظر المرأة الى الرجل في خصوص ما بين السرة و الركبة، و عليه فالأحوط
 وجوب ستره مطلقاً.

هذا و مما سبق يظهر لك وجه الاحتياط الآتي. و الله سبحانه أعلم.

(٢) لا يخلو من إشكال، لأن ما ورد من النهي عن النظر الى الشعر و الأمر بستره

«٢» ظاهر في الشعر الأصلي فلا يعم الموصول. نعم إذا كان

(١) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٧.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمة النكاح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٤٩

سواء كان من الرجل أو المرأة، و حرمة النظر اليه. و أما القرامل من غير الشعر و كذا الحلى ففى وجوب سترهما و حرمة النظر إليهما مع مستورية البشرة إشكال (١) و إن كان أحوط.

[مسألة (٢): الظاهر حرمة النظر الى ما يحرم النظر إليه في المرأة و الماء الصافى مع عدم التلذذ]

(مسألة ٢): الظاهر حرمة النظر الى ما يحرم النظر إليه في المرأة و الماء الصافى (٢) مع عدم التلذذ. و أما معه فلا إشكال فى حرمة.

من المرأة و كانت أجنبيةً أمكن القول بحرمة النظر اليه، لاستصحاب حرمة النظر الثابتة قبل الانفصال. لكن فى وجوب ستره على المرأة الواصلة له بشعرها إشكال، لاختصاص وجوب الستر بالمرأة ذات الشعر لا غيرها. و وجوبه عليها من باب الأمر بالمعروف لا- يختص بها، بل يعم كل مكلف كما لا يخفى. لكن فى محكى كشف الغطاء: «و الزينة المتعلقة بما لا يجب ستره فى النظر- على الأصح- و الصلاة- من خضاب، أو كحل، أو حمرة، أو سوار، أو حلى، أو شعر خارج وصل بشعرها و لو كان من شعر الرجال و قرامل من صوف، و نحوه- يجب ستره عن الناظر دون الصلاة على الأقوى». و ظاهره تحريم إبداء مطلق الزينة حتى الظاهرة و لكنه غير ظاهر.

(١) يظهر عدم البأس من النظر الى القرامل مما سبق فى الشعر الموصول و أما الحلى: فقد يقتضى ظهور الآية «١» وجوب سترها، لأنها من الزينة المحرم إداؤها. و ما يظهر من النصوص «٢» من تفسيرها بمواضع الزينة لا ينافى ذلك لجواز أن يكون المراد من الزينة ما يعم الذاتية و العرضية، و ما ورد من ذكر المواضع غير ظاهر فى الحصر فيها بالتأمل. (٢) خلافاً لما فى المستند حيث استظهر الجواز فيهما، لانصراف النظر

(١) النور- ٢٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمة النكاح و قد تقدم ذكر بعضها فى أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٠

[مسألة (٣): لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص]

(مسألة ٣): لا يشترط فى الستر الواجب فى نفسه ساتر مخصوص، و لا كيفية خاصة (١)، بل المناطق مجرد الستر و لو كان باليد و طلى الطين و نحوهما.

[(و أما الثانى):- أى الستر حال الصلاة]

إشارة

(و أما الثانى):- أى الستر حال الصلاة فله كيفية خاصة (٢). و يشترط فيه ساتر خاص. و يجب مطلقاً سواء كان هناك ناظر محترم أو غيره أم لا (٣).

إلى الشائع المتعارف، و لعدم العلم بكونه نظراً الى المرء و المرأة، لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع. و فيه: أنه لو سلم فالظاهر من الأدلة عدم الخصوصية لغير الفرض، و أن موضوع الحكم هو الإحساس الخاص، و إلا جاز النظر بالآلة النظارة، و لا يمكن الالتزام به.

نعم قد يشكل الحكم فى الماء الصافى من جهة عدم تمامية حكايته. فتأمل.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٣) إجماعاً كما عن المنتهى و التذكرة و الذكرى و ظاهر المعبر و التحرير و غيرها. و فى الجواهر: «الإجماع بقسميه منا و من أكثر العامة على اشتراط الصحة معه». و قد يستدل له

بصحيح محمد بن مسلم - فى حديث - قال: «قلت لأبى جعفر (ع): الرجل يصلى فى قميص واحد؟ فقال (ع):

إذا كان كثيفاً فلا بأس به» (١)

، و بنصوص العارى

«٢» المشتملة على إبدال الركوع و السجود بالإيماء، و القيام فى بعض الأحوال بالجلوس، فلو لا شرطية التستر لما جاز ذلك عند فقده. و بالنهاى عن الصلاة فيما شف أو

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥١

.....

وصف

«١»، و بالأمر بغسل الثوب من النجاسة و الصلاة فيه مع الإمكان و الصلاة فيه معها مع عدم الإمكان

«٢». و بما ورد من أمر المرأة بالتستر و بيان ما تستتر به

«٣». لكن الأول ليس وارداً فى مقام تشريع شرطية التستر، بل فى مقام الاجتزاء بالواحد فى مقابل اعتبار التعدد - كما يظهر من رواية أبى مريم: «صلى بنا أبو جعفر (ع) فى قميص بلا إزار و لا رداء فقال (ع): إن قميصى كثيف فهو يجزئ أن لا يكون على إزار و

لا رداء» (٤)

فلا- يقتضى إطلاق الشرطية حتى مع عدم الناظر. و نصوص العارى مضطربة و سيأتى القول من بعض بجواز الصلاة تامة مع أمن المطلاع. و النهى عن الصلاة فيما شف أو وصف مقتضى إطلاقه الشامل لصورة التعدد أن يكون محمولا على الكراهة، كما يشهد به خير الخصال عن على (ع): «عليكم بالصفيق من الثياب فإن من رق ثوبه رق دينه». و لا يقوم أحدكم بين يدى الرب (جل جلاله) و عليه ثوب يشف» (٥).

و الأمر بغسل النجاسة إرشادى الى مانعتها، و الأمر بالصلاة فيه مع إمكان تطهيره لم يثبت البناء عليه منهم كما تقدم فى أحكام النجاسات، فالاستدلال به يتوقف على القول بذلك، و لا- يتم بناء على القول بالآخر. و الأمر للمرأة بالتستر مختص بمورده، فإثبات عموم الحكم لصورتى وجود الناظر و عدمه بالنصوص غير ظاهر. و العمدة فى الإجماع المحقق.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢١ و ٢٨ من أبواب لباس المصلى.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٢

و يتفاوت بالنسبة الى الرجل و المرأة.

أما الرجل: فيجب عليه ستر العورتين أى: القبل من القضيب و البيضتين و حلقة الدبر لا غير (١)، و إن كان الأحوط ستر العجان (٢) أى: ما بين حلقة الدبر إلى أصل القضيب، و أحوط من ذلك ستر ما بين السرة و الركبة (٣).

(١) هذا هو المتيقن من الأدلة إجماعاً و غيره.

(٢) لما عن حاشية الإرشاد للكركي: «من أن الأولى إلحاق العجان بذلك فى وجوب الستر». و أصل البراءة يقتضى عدمه بعد عدم الدليل عليه أو على كونه عورة، بل صريح النصوص الآتية خروجه من العورة كما هو كذلك عرفاً.

(٣) لما عن القاضى و التقى من أن العورة من السرة إلى الركبة. و كأنه لما

عن الخصال عن على (ع): «ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم» (١)

و ،

خير الحسين بن علوان عن أبى جعفر (ع): «إذا زوج الرجل أمتة فلا ينظر الى عورتها، و العورة ما بين السرة و الركبة» (٢).

و الأول ضعيف الدلالة. مضافاً الى قصور السند كالتانى.

مضافاً الى معارضته بغيره

كمرسل أبى يحيى الواسطى: «العورة عورتان القبل و الدبر، و الدبر مستور بالأليتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة» (٣)

و ،

خير محمد بن حكيم عن الصادق (ع): «الفخذ ليست من العورة» (٤).

و نحوه مرسل الصدوق

«٥»، و

فى خبر محمد بن حكيم

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٣

و الواجب ستر لون البشرة (١)، و الأحوط ستر الشبح (٢) الذى يرى من خلف الثوب من غير تميز للونه، و أما الحجم - أى: الشكل - فلا يجب ستره.

الآخر: «ان الركبة ليست من العورة» (١)

مما هو معول عندهم دونه.

(١) إجماعاً.

(٢) لم يتعرض الجماعة لذكر الشيخ بخصوصه، وإنما تعرضوا لذكر الحجم في مقابل لون البشرة، فعن المعتمر والتذكرة والمهذب البارع وكشف اللباس والمدارك وغيرها: عدم وجوب ستره. وفي الذكري: «لو كان الثوب رقيقاً يبدو منه الحجم لا- اللون فالاحتفاء به أقوى لأنه يعد ساتراً».

وعن البحار أنه أظهر. وفي جامع المقاصد وفوائد الشرائع وفوائد القواعد:

الوجوب، لقاعدة الاحتياط، وتبادره من الستر الواجب، و

لمرفوع أحمد ابن حماد الى أبي عبد الله (ع): «لا تصل فيما شف أو وصف» (٢)

بناء على ضبطه بواوين كما هو المعروف، مأخوذ من الوصف كما عن الذكري، ومعنى (وصف) حكي الحجم. وفصل في المستند بين صورة رؤية الشيخ بنفسه كما يرى الشيء من وراء الزجاج الكثيف أو من وراء ثوب قريب من العين وان لم يتميز لونه، وبين عدم رؤيته وإنما يرى الحائل لا غير وإن حكي حجم الشيء، ففي الأول يجب الستر وفي الثاني لا يجب. و مرجعه الى التفصيل بين الشيخ فيجب ستره والحجم فلا يجب.

وهو كلام متين. وقاعدة الاحتياط غير جارية في أمثال المقام. وتبادر

(١) لم أعر في مظان وجوده في الوسائل ومستدرکها والحدائق نعم هو مذكور في الجواهر ويظهر منها تعدد خبر محمد بن حكيم كما في المتن فراجع ج: ٨ ص ١٨٣ طبع النجف الحديث.
(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٤
و أما المرأة: فيجب عليها ستر جميع بدنها (١)

ستر الحجم من أدلة وجوب الستر ممنوع. ومرفوع أحمد بن حماد

- مع ضعفه وإمكان حمله على الكراهة كما عرفت- لا يقتضى وجوب ستر الحجم، كيف؟! والحجم يرى مع التستر بالجلد الذى لا ريب فى كفايته. نعم إذا كانت رؤية الشيخ ناشئة من حيلولة ذى الشيخ بين الناظر والنور المرتسم بالساتر فلا بأس بعدم ستره، إذ لا رؤية له فى الحقيقة، وإنما هو يمنع من ارتسام النور المحجوب به.

هذا والمصنف (ره) فى المقام توقف فى وجوب ستر الشيخ، وفى باب التخلّى جزم بوجوده، لأنه يرجع فى الحقيقة إلى ستر اللون. ولا يخلو من تدافع. اللهم الا أن يقال: لا دليل فى المقام يدل على وجوب هذه المرتبة من ستر اللون، إذ هو إما إطلاق معقد الإجماع على وجوب التستر أو ما دل على وجوب كون الثوب كثيفاً. والأول لا يجدى بعد تحقق الخلاف منهم فى وجوب ستر الشيخ. وكذا الثانى، لأن الكثافة الغلظ وهو قد لا ينافى حكاية الشيخ، فأصالة البراءة عن وجوب ستره محكمة. فافهم.

(١) فعن المنتهى: «بدن المرأة البالغة الحرة عورة بلا خلاف بين كل من يحفظ عنه العلم». وعن المعتمر والمختلف والتذكرة: «عورة المرأة الحرة جميع بدنها الا الوجه بإجماع علماء الإسلام». وكأن عدم استثناء الوجه فى الأول اعتماداً على ما ذكره بعد ذلك من عدم وجوب ستره الدال بالالتزام على أنه ليس بعورة، إذ احتمال كونه عورة ولا- يجب ستره ساقط وإن استظهره فى مفتاح الكرامة، للاتفاق القطعى على وجوب ستر العورة فى الصلاة.

و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال في وجوب ستر بدن المرأة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٥

.....

في الجملة، و تشهد له جملة من النصوص،

كصحيح علي بن جعفر (ع): «انه سأل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلى؟ قال (ع): تلتف فيها و تغطي رأسها و تصلى فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس» (١).
و قريب منه غيره. و ما عن ابن الجنيد من اتحاد الرجل و المرأة في العورة ضعيف جداً لو ثبت.
إنما الإشكال في مواضع:

(منها): الشعر، فعن القاضي: عدم وجوب ستره، و عن الكفاية التأمل فيه، و عن ألفية الشهيد: ما ظاهره التوقف فيه، و في المدارك و عن البحار: «ليس في كلام الأكثر تعرض لذكره»، بل في المدارك:
«ربما ظهر منها- يعنى: من عبارات أكثر الأصحاب- أنه غير واجب».

و استدل على وجوب ستره

بمصحيح الفضيل عن أبي جعفر (ع): «صلت فاطمة (ع) في درع و خمارها على رأسها ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها و أذنيها»
(٢)

بناء على ظهوره في تحديد الواجب لا مجرد نفى وجوب الزائد على ما ذكر. فتأمل. و

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما تصلى فيه المرأة. فقال (ع): درع و ملحفة تنشرها على رأسها و تجلل بها» (٣)
، و نحوه غيره مما دل على وجوب تغطية الرأس، بناء على شموله للشعر و لو للتبعية، بل ظاهر التجلل في الصحيح ذلك. اللهم إلا أن يكون الأمر محمولاً على الاستحباب، لعدم

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٦

.....

اعتبار تجليل الجسد، و التبعية في أطراف الشعر الطويل النازل عن الرأس ممنوعه. و ربما استدل عليه أيضاً بما دل على وجوب الصلاة في الخمار، بناء على ظهور الخمار فيما يستر جميع الشعر. و فيه تأمل ظاهر. و أما

خبر عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرة أن تصلى و هي مكشوفة الرأس» (١)
فهجره مانع عن العمل به. و عدم تقييد المقنعة بالكثيفة

في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «المرأة تصلى في الدرع و المقنعة إذا كان كثيفاً
(يعنى: ستيراً)» (٢) من جهة أن المتعارف طى المقنعة بحيث تكون ستيرة و إن كانت رقيقة.

(و منها): الرأس فعن ابن الجنيد عدم وجوب ستره. و يشهد له خبر ابن بكير المتقدم

، و إطلاق خبره الآخر الذى لم يقيد بالحره
 «٣». لكن الأول قد عرفت أنه مهجور، و الثانى يمكن حمله على غير الحره جمعاً.
 فما دل على لزوم تغطية الرأس و الاختمار كاف فى وجوب ستره.
 (و منها): العنق، فعن الألفية: ما ظاهره التوقف فى وجوب ستره لجعله الأولى، و لعله غير مراد منه الخلاف، ففى الذكرى: «أما العنق فلا شك فى وجوب ستره من الحره». و يشهد له صحيح زرارة الأمر بالتجل بالملحفه
 «٤». فتأمل. و ما دل على لزوم الخمار بناء على أن المتعارف فى استعماله ستر العنق كالرأس. و لا ينافيه مصحح الفضيل السابق
 «٥» من جهة الاقتصار فيه على الشعر و الأذنين، لقرب حمله على إرادة نفى وجوب ستر الوجه، لغلبه ستر العنق بالخمار.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٤) تقدم قبل قليل فى البحث عن ستر الشعر.

(٥) تقدم قبل قليل فى البحث عن ستر الشعر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٧

حتى الرأس و الشعر، إلا الوجه (١)، المقدار الذى يغسل فى الوضوء (٢)،

(١) فقد استثنى فى معاقد جملة من الإجماعات. و عن المنتهى و الروض و التنقيح: الإجماع على عدم وجوب ستره. و فى الذكرى:
 «أجمع العلماء على عدم وجوب ستر وجهها إلا أبا بكر بن هشام». و يشهد له - مضافاً الى مصحح الفضيل السابق
 و نحوه مما دل على الاكتفاء فى الساتر بالدرع و الخمار أو المقنعة اللذين لا يستران الوجه بحسب المتعارف -
 موثق سماعه قال: «سألته عن المرأة تصلى متنقبة. قال (ع): إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به و إن أسفرت فهو أفضل» (١).
 فما عن الغيبة و الجمل و العقود من وجوب ستر جميع البدن من غير استثنائه، و عن الوسيلة من الاقتصار فى الاستثناء على موضع
 السجود. ضعيف، أو غير مراد الظاهر.

(٢) إذ الظاهر من دليل التحديد فى الوضوء هو التحديد للموضوع العرفى، لا لبيان المراد الشرعى ليقصر فيه على مورد لا غير. و فى
 الذكرى: «و فى الصدغين و ما لم يجب غسله من الوجه نظر لتعارض العرف اللغوى و الشرعى».
 و مرجعه الى مخالفة الموضوع العرفى للتحديد الشرعى، و عليه فلا وجه للتعدى عن مورد، لعدم إطلاق دليل التحديد بحيث يشمل
 المقام. مضافاً إلى أن الوجه لم يذكر إلا - فى معاقد الإجماع، و النصوص خالية عن ذكره، و إنما تضمنت الاكتفاء بستر الشعر و
 الأذنين، أو بما يكون تحت الخمار أو المقنعة إذا استعمل على النحو المتعارف، و ما يستفاد منهما عدم وجوب ستره غير مطابق للوجه
 الواجب الغسل فى الوضوء، فاللازم الرجوع فى غير ما قام الإجماع على وجوب ستره إلى أصالة البراءة.

(١) الوسائل باب ٣٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٨

و إلا اليمين الى الزندين (١)، و القدمين الى الساقين (٢)

(١) فلا- يجب سترهما عندنا- كما عن المختلف- أو عند علمائنا- كما عن المعتمر و المنتهى- أو إجماعاً- كما عن التذكرة و جامع المقاصد و الروض- بل في الذكري: «إجماع العلماء إلا أحمد و داود». و كفى بهذا دليلاً على العدم. أما نصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار فإثبات العدم بها موقوف على عدم ستر الدرع للكفين و هو غير ثابت، بل في الحدائق:

«إن من الجائز كون دروعهن في تلك الأزمنة واسعة الأكماء طويلة الذيل كما هو المشاهد الآن في نساء أهل الحجاز بل أكثر بلدان العرب، فإنهم يجعلون القمص واسعة الأكماء مع طول زائد بحيث يجر على الأرض، ففي مثله يحصل ستر الكفين و القدمين». و لو شك كفى في البناء على العدم أصالة البراءة. أما صحيح زرارة المتقدم الأمر بالتجلل فلا يصلح لمعارضته ما دل على الاكتفاء بالدرع في ستر الجسد و لا- يقتضى وجوب ستر ما يزيد على ما يستره الدرع، فالأمر به إما لستر الرأس و الشعر و العنق، أو محمول على الاستحباب. و أصالة وجوب التستر غير ثابتة كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) كما نص عليه جماعة كثيرة على ما حكى عنهم. و في الذكري و عن جامع المقاصد و الروض و غيرها: انه المشهور. و العمدة فيه أصل البراءة بعد عدم ما يدل على وجوب سترها. و نصوص الدرع غير صالحه لإثباته، لعدم ثبوت كون المتعارف منه ما يكون ساتراً لهما، و لا سيما ما كان مستعملاً في البيوت لا عند الخروج. و صحيح زرارة الأمر بالتجلل «١» قد عرفت إشكاله كأصالة وجوب الستر. نعم

في صحيح ابن جعفر (ع): «عن المرأة ليس لها إلا ملحفة واحدة كيف تصلى؟ قال (ع): تلتف

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٥٩

ظاهرهما و باطنهما (١)، و يجب ستر شيء من أطراف هذه المستنثيات من باب المقدمة (٢).

فيها و تغطي رأسها و تصلى، فإن خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس» (١) ، و مقتضى مفهوم ذيله وجوب ستر الرجل. و كأنه لذلك تردد في الشرائع. اللهم (٢) إلا- أن يكون الاعراض موجبا لسقوطه عن الحجية، فيتعين العمل على المشهور.

و أما دعوى عدم الفصل بين الكفين و القدمين، فغير ثابتة، و لا سيما بملاحظة دعوى الإجماع من جماعة على العدم في الأولين و عدم دعواه من أحد فيما أعلم عليه في الأخيرين، بل ظاهر نسبة العدم الى المشهور في الثاني وجود الخلاف فيه، بل في الذكري: نسبه الى الشيخ فيه، و إن كان قد نسب الخلاف إليه في الكفين أيضاً. لكن في صدر كلامه دعوى إجماع العلماء في الكفين كما تقدم، و التردد من المحقق في العدم فيه دون الكفين شاهد بذلك أيضاً.

(١) كما نص على ذلك في الدروس. و عن السرائر و التذكرة و التبصرة و الإرشاد و التلخيص و نهاية الاحكام: استثناء القدمين. و ظاهره العموم للباطن. و في القواعد، و عن المبسوط و المعتمر و الإصباح و الجامع: التخصيص بظهر القدمين. و مقتضى الأصل عموم الحكم، و لا دليل يقتضى التفصيل.

نعم لو كان المستند في عدم وجوب الستر الإجماع لا غير كان التخصيص بالأول في محله، لعدم انعقاده في الثاني كما هو ظاهر.

(٢) تقدم الكلام فيه في نظائر المقام.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) أو يحمل على غير القدم، العدم الإطلاق فيه، لعدم روده في مقام وجوب ستر الرجل، كما يظهر بالتأمل. (منه مد ظله)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٠

[مسألة (٤): لا يجب على المرأة (١) حال الصلاة ستر ما في باطن الفم]

(مسألة ٤): لا يجب على المرأة (١) حال الصلاة ستر ما في باطن الفم من الأسنان و اللسان، و لا ما على الوجه من الزينة - كالكحل و الحمرة و السواد و الحلى - و لا الشعر الموصول بشعرها و القرامل و غير ذلك و إن قلنا بوجوب سترها عن الناظر (٢)

[مسألة (٥): إذا كان هناك ناظر ينظر بريئة إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها]

(مسألة ٥): إذا كان هناك ناظر ينظر بريئة إلى وجهها أو كفيها أو قدميها يجب عليها سترها، لكن لا من حيث الصلاة، فإن أتمت و لم تسترها لم تبطل الصلاة. و كذا بالنسبة إلى حليها و ما على وجهها من الزينة. و كذا بالنسبة إلى الشعر الموصول و القرامل في صورة حرمة النظر إليها.

[مسألة (٦): يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة]

(مسألة ٦): يجب على المرأة ستر رقبتها حال الصلاة (٣). و كذا تحت ذقنها، حتى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها على الأحوط (٤).

(١) للأصل، بل عدم التعرض في النصوص له دليل على عدمه. و ما في كشف الغطاء من احتمال إلحاق ما في باطن الفم من اللسان و الأسنان و نحوهما بعورة الصلاة للمرأة في وجه قوى. ضعيف.

(٢) لعدم الملازمة بين المقامين. و كم من واجب نفسى لا يكون شرطاً في الصلاة أو غيرها، و ما يظهر من كشف الغطاء من قوله: «و مع كشفها للناظر في غير محل الرخصة عمداً لا يبعد البطلان» غير ظاهر. و منه يظهر الحال في المسألة الآتية. (٣) تقدم الكلام فيه.

(٤) لإطلاق كلماتهم وجوب الستر لما عدا الوجه و الكفين و القدمين المقتضية لوجوب ستر الذقن من دون فرق بين ما يظهر عند الاختمار و عدمه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦١

[مسألة (٧): الأمة كالحرّة في جميع ما ذكر من المستثنى و المستثنى منه]

(مسألة ٧): الأمة كالحرّة في جميع ما ذكر (١) من المستثنى و المستثنى منه، لكن لا يجب عليها ستر رأسها (٢) و لا شعرها و لا عنقها (٣)

لكن إقامة الدليل عليه لا تخلو من صعوبة كما سبق.

(١) لإطلاق أدلة المستثنى و المستثنى منه الشاملة للحرّة و الأمة. فما في محكى المبسوط من وجوب ستر الأمة ما عدا رأسها ضعيف، أو غير مراد الظاهر. و لعله في قبال بعض الشافعية و أحمد من أنها بمنزلة الرجل في جواز كشف ما عدا العورة كما احتمله في الجواهر و عن كشف اللثام.

(٢) إجماعاً محصلاً، و منقولاً - مستفيضاً، عنا و عن غيرنا من علماء الإسلام، عدا الحسن البصرى فأوجهه على الأمة إذا تزوجت أو

اتخذها لنفسه و قد سبقه الإجماع و لحقه. كذا في الجواهر. و يشهد له كثير من النصوص

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: «قلت له:

الأمه تغطي رأسها إذا صلت؟ فقال (ع): ليس على الأمه قناع» (١)

و

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (ع) - في حديث - قال: «ليس على الإمام أن يتقنع في الصلاة» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(٣) كما يقتضيه سقوط التقنع عنها نصاً و فتوى، إذ قد عرفت أن استفادة وجوب سترهما إنما كانت بما دل على وجوب الصلاة بالقناع

أو الخمار، و لم يعرف في ذلك خلاف. نعم عن الروض: احتمال عدم دخول الرقبه في الرأس و وجوب سترها. و لكنه ضعيف جداً،

و لا سيما بملاحظة ما دل على أنه لا بأس أن تصلى في قميص واحد

«٣».

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٢

من غير فرق بين أقسامها (١) من القننه، و المدبره، و المكاتبه، و المستولده.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى، بل استثناء الحسن البصرى في الزوجه و السريه كالصريح في عموم الإجماع للجميع، و

في صحيح محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «قال: ليس على الأمه قناع في الصلاة و لا على المدبره قناع في الصلاة، و لا على

المكاتبه إذا اشترط عليها مولاها قناع في الصلاة و هي مملوكه حتى تؤدى جميع مكاتبها

.. (إلى أن قال):

و سألته عن الأمه إذا ولدت عليها الخمار؟ فقال (ع): لو كان عليها لكان عليها إذا حاضت و ليس عليها التقنع في الصلاة» (١).

نعم

في صحيحه عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: الأمه تغطي رأسها؟ فقال (ع): لا و لا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها

ولد» (٢)

، و مفهومه يقتضى إلحاق أم الولد إذا كان لها ولد بالحره و معارضته بخبره السابق بالعموم من وجه، المقتضية لترجيح حمله على غير

الصلاة على تقييد الخبر به بحمل الخبر على صورة فقد الولد موقوفه على كون المراد من قوله (ع) - في الخبر -:

«إذا ولدت»

أنها ولدت من مولاها، و هو غير ظاهر، بل قيل: ذيله يشهد بأن المراد مجرد الولادة في مقابل عدمها، لتوهم السائل أن الولادة دخيلة

في إجراء أحكام الحره، لأنها من أمارات البلوغ، و لذا أجاب (ع) بأنه لو كان عليها الخمار إذا ولدت لكان عليها إذا حاضت. فالعمده

في رفع اليد عن ظاهر الصحيح ظهور الإجماع الذى هو كالصريح في عدم الفرق بين أنواع الأمه

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٣

و أما المبعضة: فكالحره (١) مطلقاً. و لو أعتقت في أثناء الصلاة و علمت به و لم يتخلل بين عتقها و ستر رأسها زمان صحت صلاتها (٢)، بل و إن تخلل زمان إذا بادرت الى ستر رأسها للباقي من صلاتها بلا فعل مناف (٣).

بل عن الخلاف: الإجماع على أن أم الولد كغيرها. إذ مع ذلك كيف يمكن الاعتماد على الصحيح؟!

(١) اتفاقاً ظاهراً، لاختصاص الأمة في النص و الفتوى بغير المبعضة فتبقى هي داخله تحت إطلاق وجوب التستر على المرأة. و ما في بعض النصوص «١» من التقييد بالحره لا يوجب تقييد غيره بها، كي يرجع في المبعضة الى الأصل، بل إنما يوجب سقوط إطلاق ذلك النص بالخصوص.

هذا مضافاً الى

مصحح حمزة بن حمران عن أحدهما (ع): «قلت: فتغطي رأسها منه حين أعتق نصفها؟ قال (ع): نعم، و تصلى و هي مخمرة الرأس» (٢).

و قد يظهر أيضاً من صحيح ابن مسلم السابق

(٣). فلاحظ.

(٢) بلا إشكال، لوقوعها على وجهها بلا خلل فيها.

(٣) بلا- خلافاً يعرف كما اعترف به في الجواهر. نعم في كشف اللثام عن ابن إدريس: البطلان، لكن في محكي السرائر: «إن بلغت الصبية بغير الحيض وجب عليها ستر رأسها و تغطيته مع قدرتها على ذلك. و كذلك حكم الأمة إذا أعتقت في أثناء الصلاة». و هو ظاهر في المشهور.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤ و ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ١٢.

(٣) تقدم ذكره في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٤

.....

و العمدة فيه: إما أصالة البراءة عن شرطية التستر في الآن المتخلل إذ الأدلة اللفظية الدالة عليها إنما تدل على شرطية للأفعال الصلواتية، لا مطلق الأكوان الصلواتية حتى ما يكون بين الأفعال، و الإجماع و إن قام على قبح التكشف في أثناء الصلاة، إلا أنه لا يشمل المقام، لما عرفت من انعقاد الشهرة على الصحة فيه. و إما

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

بناء على شموله لمطلق الخلل و إن كان عن غير سهو ما لم يكن عن عمد و اختيار، و على جواز تطبيقه و لو في أثناء الصلاة، فلا يقدح فوات التستر في الزمان المتخلل بين عتقها و بين وقوعه. و إما

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن الرجل صلى و فرجه خارج لا يعلم به هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال (ع): لا إعادة عليه و قد تمت صلاته» (٢)

بناء على إطلاقه الشامل لصورة الالتفات في الأثناء، الدال بالملازمة العرفية على عدم قدح التكشف من زمان العلم الى زمان وقوع التستر منه، فيتعدى منه الى المقام.

و يمكن المناقشة في جميع ما ذكر بأن الظاهر من النصوص الناهية عن الصلاة بغير خمار قدح ترك الاختمار حال الصلاة أعنى: ما بين المبدأ و المنتهى لا خصوص حال الأفعال. فتأمل. و بأن منصرف حديث: «لا تعاد»

خصوص الفعل المأتى به بعنوان الامتثال، فلا يشمل صورة ما لو كان الفعل في نظر المكلف ليس مصداقاً للمأمور به، فلو علم في أثناء الصلاة أنه مضطر إلى ترك جزء أو شرط لا يجوز له إتمام الصلاة اعتماداً على حديث: «لا تعاد»

و الملازمة العرفية بين الصحة من حيث فوات التستر حال الجهل به و بينها من حيث فواته من حين العلم به الى زمان التستر إنما تسلم لو كان

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٥

و أما إذا تركت سترها حينئذ بطلت (١). و كذا إذا لم تتمكن من الستر إلا بفعل المنافي (٢)، و لكن الأحوط الإتمام ثم إعادة.

مورد الصحيح خصوص صورة الالتفات في الأثناء، أما لو كان مورده مطلقاً لإطلاقه إنما يقتضى الصحة من حيث فوات التستر حال الجهل و لو كان في الأثناء، و لا يقتضى الصحة من حيث فواته حال العلم.

(١) لتفويت التستر عمداً، و هو قادح نصاً و فتوى. لكن عن الخلاف:

«إذا أعتقت فأتمت صلاتها لم تبطل صلاتها»، ثم نسب التفصيل بين التستر فتصح و تركه فتبطل إلى الشافعي. و ظاهره الصحة مطلقاً. و هو غير ظاهر، بل مناف لما دل على اعتبار التستر في غير الأمة. و لأجله لا مجال لجريان استصحاب الحكم الأول قبل العتق، لأن الدليل المذكور حاكم على الاستصحاب. و في المدارك: «التستر إنما ثبت وجوبه إذا توجه التكليف قبل الشروع في الصلاة». و هو كما ترى.

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما، إذ حينئذ يدور الأمر بين فوات التستر و فعل المنافي، و كلاهما قادح بمقتضى الإطلاق، و لا دليل على الصحة حينئذ. و عن جامع المقاصد و المنتهى: التردد، من ذلك، و من تساوى المانع الشرعى و العقلى مع انعقاد الصلاة صحيحة، و عموم:

«وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» (١)، و أصالة البراءة. و فيه ما لا يخفى، إذ المراد من المانع العقلى إن كان ما كان في تمام الوقت فلا وجه لإلحاق المانع الشرعى به، لكون المفروض إمكان التدارك بلا فعل مناف، و إن كان ما كان في خصوص تلك الصلاة فالحكم فيه ممنوع، و لو ثبت دليل فلا وجه للتعدى منه الى المقام. و عموم (لَا تُبْطَلُوا) غير منطبق للانبطال.

(١) محمد- ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٦

نعم لو لم تعلم بالعتق حتى فرغت صحت صلاتها على الأقوى (١) بل و كذا لو علمت لكن لم يكن عندها ساتر (٢)، أو كان الوقت

ضيقةً (٣). و أما إذا علمت عتقها لكن كانت جاهلةً بالحكم- و هو وجوب الستر- فالأحوط إعادتها (٤).

و أصالة البراءة لا مجال لها مع الدليل. و منه يظهر ما عن المبسوط و المعتبر من أنها تستمر على صلاتها و تصح. و لأجل ذلك تعرف وجه الاحتياط الآتى.

(١) كما عن المعتبر و المنتهى و البيان و غيرها. و عن شرح الوحيد:

أنه لا تأمل فيها. و استدلاله بامتناع تكليف الغافل. و هو- كما ترى- لا يقتضى صحة الناقص و أجزاءه. فالأولى الاستدلال له بحديث: «لا تعاد الصلاة»

الحاكم على إطلاق دليل وجوب التستر، و به ترتفع مناقشة الجواهر فى الصحة بأنها خلاف الأخذ بالإطلاق.

(٢) بأن كان يشترع لها الصلاة ابتداءً، فإنها تستمر على صلاتها بإجماع علماء الأعصار كما فى المنتهى. أما لو كان الساتر مفقوداً فى ذلك الآن لا غير أشكال الحال بناء على عدم جواز البدار لذوى الأعذار.

(٣) فعن التذكرة و التحرير و نهاية الأحكام: الاستمرار، لسقوط الشرطية مع الضيق. و اختاره فى كشف اللثام لسقوط الستر مع ضيق الوقت.

(٤) لما يظهر من محكى التذكرة و المنتهى من المفروغية عن البطالان حينئذ، فإنهم ذكروه من دون ذكر خلاف فيه، و توقف المصنف لذلك و لدخوله فى حديث:

«لا تعاد»

الذى لا مانع من شموله للجاهل بالحكم.

و الإجماع على عدم معذوريته إذا كان عن تقصير ممنوع الشمول لما نحن فيه، و المتيقن منه حيثية العقاب لا غير. و سيأتى فى مبحث الخلل إن شاء الله ما له نفع فى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٧

[مسألة ٨: الصبية غير البالغة حكمها حكم الأمة فى عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها]

(مسألة ٨): الصبية غير البالغة حكمها حكم الأمة فى عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها (١) بناء على المختار من صحة صلاتها و شرعيتها (٢).

(١) إجماعاً محققاً. و تشير إليه

مصحةً يونس بن يعقوب: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى فى ثوب واحد؟ قال (ع):

نعم. قلت: فالمرأة؟ قال (ع): لا، و لا يصلح للمرأة إذا حاضت إلا الخمار» (١)

و ،

خبر أبى البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على (ع): «إذا حاضت الجارية فلا تصلى إلا بخمار» (٢)

و ،

خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «و على الجارية إذا حاضت الصيام و الخمار» (٣)

بناء على إرادته شرطيته للصلاة بقربنه تخصيص الخمار بالذكر كما أن الاستدلال بها جميعاً يتوقف على إرادة البلوغ من الحيض، كما يشير إليه تعليق وجوب الصيام عليه فى الخبر الثانى، و بذلك كله يخرج عن عموم شرطية التستر. و إنكار العموم من جهة أن أدلة

الشرطية موضوعها المرأة غير الصادقة على الصبيبة ليس على ما ينبغي، إذ يكفي في عموم الحكم للصبيبة قاعدة الإلحاق التي يعول عليها في أمثال المقام. و مثله في الضعف الاستدلال على الحكم المذكور بحديث: «رفع القلم عن الصبي»
 «٤». و وجه الضعف ظهور الحديث في رفع الإلزام، لا رفع الشرطية و الجزئية للعبادة المشروعة و لو ندباً. فتأمل.
 (٢) إلحاق الصبيبة بالأمه لا يتوقف على شرعية عبادة الصبي، بل

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلي حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلي حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلي حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٨

و إذا بلغت في أثناء الصلاة فحالها حال الأمه المعتقدة في الأثناء (١) في وجوب المبادرة إلى الستر، و البطالان مع عدمها إذا كانت عالمة بالبلوغ.

[مسألة ٩: لا فرق في وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات]

(مسألة ٩): لا فرق في وجوب الستر و شرطيته بين أنواع الصلوات (٢) الواجبة و المستحبة. و يجب أيضاً في توابع الصلاة من قضاء الأجزاء المنسية (٣)، بل سجدة السهو على الأحوط (٤). نعم لا يجب في صلاة الجنازة (٥) و إن كان هو الأحوط فيها أيضاً. و كذا لا يجب في سجدة التلاوة و سجدة الشكر.

[مسألة ١٠: يشترط ستر العورة في الطواف أيضاً]

(مسألة ١٠): يشترط ستر العورة في الطواف أيضاً (٦)

يتم و لو بناء على كونها تمرينية، لإطلاق النص و الفتوى. هذا و قد تقدمت الإشارة إلى وجه كونها شرعية لا تمرينية مراراً.

(١) لاتحاد الأدلة بأنواعها في البابين. فراجع.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل حكى عليه الإجماع، و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٣) لا اعتبار المطابقة بين القضاء و المقضى في جميع الخصوصيات، فإذا كان التستر شرطاً في سجود الصلاة كان شرطاً في قضاؤه.

(٤) يأتي في الخلل - إن شاء الله - الإشارة إلى وجهه، و قد سبق مكرراً أيضاً في القبلة و غيرها.

(٥) لعدم ثبوت شمول الأدلة لها، و الأصل يقتضى البراءة فيها، كما يقتضيتها أيضاً في سجدة التلاوة، كما يقتضيتها الإطلاق فيها و في سجدة الشكر.

(٦) كما عن جماعة،

للنبوي: «لا يطوف بالبيت عريان» (١)

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الطواف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٦٩

[مسألة ١١: إذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة]

(مسألة ١١): إذا بدت العورة كلا أو بعضاً لريح أو غفلة لم تبطل الصلاة (١)، لكن إن علم به في أثناء الصلاة وجبت المبادرة إلى سترها وصحت (٢) أيضاً، وإن كان الأحوط الإعادة بعد الإتمام، خصوصاً إذا احتاج سترها إلى زمان معتد به.

و عن المختلف: «للمانع أن يمنعه، و الرواية بالاشتراط غير مسنده من طرفنا». لكن عن كشف اللثام: «إن الخبر يقرب من التواتر من طريقنا و طريق العامة». و في الجواهر: «قد تمنع دلالة ذلك على اعتبار الستر فيه للرجل و المرأة على حسب اعتباره في الصلاة، ضرورة أعمية النهي عن العراء منه .. اللهم إلا- أن يقال: إن المراد من العراء ستر العورة للإجماع- في الظاهر- على صحة طواف الرجل عارياً مع ستر العورة». و تمام الكلام فيه موكول إلى محله.

(١) يعني: مع الجهل الى الفراغ أو الى حصول التستر له من باب الاتفاق، و الظاهر أنه لا إشكال فيه و لا خلاف، إلا ما يحكى عن ابن الجنيد (ره) حيث قال: «لو صلى و عورتاه مكشوفتان غير عامد أعاد في الوقت فقط». و يدل عليه صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل صلى و فرجه خارج لا يعلم به هل عليه إعادة؟ أو ما حاله؟ قال (ع): لا إعادة عليه و قد تمت صلاته» «١».

(٢) أما وجوب المبادرة: فالظاهر أنه من القطعيات، و إن كانت استفادته من الأدلة موقوفة على شرطية التستر في جميع الأ-كوان الصلاةية، التي لا يخلو إثباتها بالأدلة اللفظية من تأمل- كما أشرنا إليه فيما لو أعتقت

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٠

[مسألة ١٢: إذا نسي ستر العورة ابتداء أو بعد التكشف في الأثناء فالأقوى صحة الصلاة]

مسألة ١٢): إذا نسي ستر العورة ابتداء أو بعد التكشف في الأثناء فالأقوى صحة الصلاة (١)، و إن كان الأحوط العادة. و كذا لو تركه

الأمة في أثناء الصلاة- و إن كان غير بعيد. و أما صحة الصلاة حينئذ:

فالظاهر أنه المشهور. و في الجواهر نفى وجدان مخالف صريح فيه. نعم ظاهر التحرير: احتمال البطلان، لإطلاق صحيح ابن جعفر (ع) السابق

لكن عرفت الإشارة الى أن الصحيح و إن كان شاملاً لصورة الالتفات في الأثناء إلا أنه غير متعرض إلا لحكم التكشف حال الجهل، فلا- يمكن استفادة حكمه من حال الالتفات الى زمان التستر، و الملازمة العرفية بين الحكمين إنما تسلم لو كان وارداً في خصوص صورة الالتفات في الأثناء، لا ما لو كان شاملاً لها بإطلاقه. كما عرفت أيضاً الإشكال في التمسك

بحديث: «لا تعاد الصلاة»

. فلا- بد في البناء على الصحة من عدم ثبوت إطلاق لفظي لأدلة وجوب التستر، كى يكون المرجع عند الشك أصالة البراءة من الشرطية.

و قد عرفت المناقشة في ثبوت الإطلاق المذكور في صدر المبحث. نعم في النصوص ما يدل بإطلاقه على وجوب الاختمار و لم يثبت في غيره. فلاحظ.

(١) كما عن المدارك و الرياض و شرح الوحيد. و عن الشهيد و غيره:

البطلان. و عن ظاهر التذكرة و المنتهى و المحكى عن المعتبر: الإجماع عليه ظهوراً كالصريح. كذا فى الجواهر. و لم يتضح وجهه بعد عموم

حديث: «لا تعاد الصلاة»

. و من الغريب عدم التعرض للاستدلال على الصحة به و الاستدلال عليها بصحيح ابن جعفر (ع) المتقدم

، إما بدعوى شموله للناسى، أو بتنقيح المناط المشترك بينه و بين مورده، مع وضوح منع الوجهين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧١

من أول الصلاة أو فى الأثناء غفلة (١). و الجاهل بالحكم كالعامد على الأحوط (٢).

[مسألة ١٣: يجب الستر من جميع الجوانب]

(مسألة ١٣): يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها، إلا من جهة التحت فلا يجب (٣).

نعم إذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر فالأقوى و الأحوط وجوب الستر من تحت

أيضاً (٤)، بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر

جميعاً أو خفائهما. و أضعف من القول بالبطلان ما يظهر من عبارة ابن الجنيد المتقدمة من التفصيل بين الوقت و خارجه.

(١) لكونه حينئذ من الجاهل الذى هو مورد صحيح ابن جعفر (ع)

، و مشمول

لحديث: «لا تعاد الصلاة»

. أيضاً.

(٢) كما هو المشهور بناء منهم على عدم عموم حديث:

«لا تعاد»

له. فتشمله أدلة الشرطية. و قد ذكرنا فى مبحث الخلل ما يمكن اقتضاؤه لمنع الشمول له. فراجع.

(٣) إجماعاً أو ضرورة، و يقتضيه ما دل على الاكتفاء بالدرع و القميص اللذين لا يستران العورة من جهة التحت، و خلو النصوص عن

الأمر بلبس السراويل أو الاستئثار و نحوه.

(٤) فان مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص و إن كان عدم الوجوب، لخلوها عن التعرض لذلك، إلا أن مناسبة الحكم و

الموضوع تساعد على أن موضوع الشرطية أن لا يكون المكلف على حالة ذمياً مهتوكاً ستره و حجاب، و مقتضى ذلك أنه لا فرق فى

اعتبار الستر بين الجهات، و الاكتفاء فى النصوص بالقميص إنما هو لكون الصلاة على الأرض غالباً الذى لا يكون

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٢٧٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٢

و الفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر فى البئر فيصدق الستر عرفاً، و أما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر إذا كان

بحيث يرى، فلو لم يستر من جهة التحت بطلت صلاته و إن لم يكن هناك ناظر، فالمدار على الصدق العرفي، و مقتضاه ما ذكرنا.

معه المصلى فى معرض النظر من تحت، فلو كان فى معرض النظر كالإمام و الخلف- بأن وقف على مخرم أو على طرف سطح- فلا بد من التستر من تحت بالسراويل أو الاستئثار مثلاً و إلا بطلت الصلاة، كما عن غير واحد منهم العلامة فى التذكرة و النهاية، و الوحيد فى حاشية المدارك. فما فى الذكرى من التردد فى الحكم فيما لو وقف على طرف سطح، و الجزم بالصحة فيما لو قام على مخرم، غير ظاهر. و المراد من كونه فى معرض النظر صلاحيته لأن ينظر اليه بلحاظ خصوصية المكان و إن علم بعدم وجود الناظر أو امتناع النظر عقلاً، فلا تجوز الصلاة بلا ساتر لمن كان فى سجن قد بنيت أبوابه بحيث يمتنع عقلاً دخول الناظر فيه، فالمدار فى صدق التستر الواجب عرفاً كونه غير مكشوف فى مكان من شأنه أن يكون فيه ناظر و إن امتنع وجوده فيه من جهة أنه لا باب له، و لا فرق بين التحت و غيره من الجهات.

و بذلك يظهر الفرق بين طرف السطح و شفير البئر، فإن خصوصية البئر مانعة من وجود الناظر. نعم إذا كانت البئر قريبة القعر و من شأنها أن يكون فيها ناظر كان شفيرها كطرف السطح.

لكن يشكل ذلك بأن مقتضاه جواز الصلاة عارياً فى الحفيرة التى يساوى فراغها بدن المصلى، و جواز الصلاة عارياً فى المكان إذا كان فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٣

[مسألة ١٤): هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً، أم المدار على الغير؟]

(مسألة ١٤): هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً، أم المدار على الغير؟ قولان-الأحوط الأول، و إن كان الثانى لا يخلو عن قوة (١)، فلو صلى فى ثوب واسع الجيب بحيث يرى عورة نفسه عند الركوع لم تبطل على ما ذكرنا، و الأحوط البطلان. هذا إذا لم يكن بحيث قد يراها غيره أيضاً، و الا فلا إشكال فى البطلان.

[مسألة ١٥): هل اللازم أن يكون ساترته فى جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاة الى آخرها]

(مسألة ١٥): هل اللازم أن يكون ساترته فى جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاة الى آخرها، أو يكفى الستر بالنسبة الى كل حالة عند تحققها؟ مثلاً إذا كان ثوبه مما يستر حال القيام لا حال الركوع فهل تبطل الصلاة فيه و إن كان فى حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً، أو يتستر عنده بساتر آخر، أو لا- تبطل؟ وجهان، أقواهما الثانى (٢)، و أحوطهما الأول. و على ما ذكرنا فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث تنكشف عورته فى بعض الأحوال لم يضر إذا سد ذلك الخرق

جدار و كان المصلى متصلاً بالجدار حال القيام و مكشوف القبل، و هكذا، و ذلك كله مما لا يمكن الالتزام به. و لعل ذلك يقوى ما تقدم عن الذكرى من صحة الصلاة على المحرم. و ينبغى إلحاق طرف السطح به. فلاحظ.

(١) لعدم الدليل على اعتبار التستر بلحاظ نفسه، و منصرف النص و الفتوى التستر بلحاظ الغير.

(٢) لصدق الصلاة متسترأ فى جميع الأحوال، و عدم التستر على تقدير مفقود لا دليل على قدحه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٤

فى تلك الحالة بجمعة أو بنحو آخر و لو بيده على اشكال فى الستر بها (١).

[مسألة ١٦): الستر الواجب فى نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر]

(مسألة ١٦): الستر الواجب في نفسه من حيث حرمة النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر (٢)، و لو كان بيده، أو يد زوجته، أو أمته. كما أنه يكفي ستر الدبر بالألتيين (٣) و أما الستر الصلاتي: فلا يكفي فيه ذلك (٤) و لو حال الاضطرار بل لا يجزئ الستر بالطلبي بالطين أيضاً حال الاختيار. نعم يجزئ حال الاضطرار على الأقوى و إن كان الأحوط خلافه و أما الستر بالورق و الحشيش: فالأقوى جوازه حتى حال الاختيار، لكن الأحوط الاقتصار على حال الاضطرار.

و كذا يجزئ مثل القطن و الصوف غير المنسوجين، و إن كان الأولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الألبسة المتعارفة.

(١) ينشأ من ظهور النص و الفتوى في اعتبار التستر بما هو خارج عن المصلى. و من أن المتيقن اعتبار التستر بالخارج في الجملة، أما وجوب استقلاله في الستر به فمما لا- دليل عليه، و الأصل البراءة. و استترب في محكى الذكرى البطلان. و ظاهر محكى نهاية الأحكام: الصحة. و هو الأقوى. و لذا لا- يظن الاشكال من أحد في الاكتفاء بوضع خرقة فوق القبل إذا كان مستوراً من الجانبين بالفخذين، و لا يتوقف حصول التستر الواجب على لفه بالخرقة.

(٢) هذا مما لا إشكال فيه بأقل تأمل في أدلته.

(٣) كما في النص.

(٤) بلا خلاف و لا إشكال، لما يظهر من النصوص من اعتبار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٥

.....

التستر بشيء من ثوب أو نحوه. و قد اختلفت كلماتهم في تعيينه اختياراً و اضطراراً، ففي محكى المبسوط: «إن لم يجد ثوباً يستر العورة و وجد جلدًا طاهرًا أو قرطاسًا أو شيئًا يمكنه أن يستر به عورته و جب عليه ذلك.

فان وجد طيناً و جب أن يطين به عورته». و نحوه ما عن السرائر و المنتهى و التحرير و النهاية و البيان. و ظاهرها- كما عن المحقق الثاني و جماعة الاعتراف به- أنه لا يجوز التستر بالحشيش و الطين إلا عند الضرورة و فقد الثوب.

لكن عن البحار: «ذهب الأكثر- و منهم الشيخ و الفاضلان و الشهيد في البيان- إلى أنه مخير بين الثوب و الورق و الطين»، فاستظهر من العبارات المذكورة التخيير و عدم الترتيب. و تبعه عليه في مفتاح الكرامة و الجواهر، بقريته ذكر الجلد و الخرق في جملة منها. و عن الدروس و غاية المرام و حاشية الإرشاد و حاشية الميسى و الروض و المسالك: التصريح بأنه لا يجوز التستر بالحشيش و الورق إلا عند تعذر الثوب، و أنه إذا تعذر الحشيش تعين الطين. و نحوه ما عن المدارك إلا أنه ذكر أنه إذا تعذر الحشيش انتقل إلى الإيماء، فلم يجعل الطين ساتراً صلاتياً في جميع المراتب. و عن المهذب البارع و الموجز: أن الحفيرة مقدمة على الماء الكدر، و هو مقدم على الطين و عن المسالك و غيرها: تقدم الماء الكدر على الماء الحفيرة. و عن جامع المقاصد:

احتمال التخيير، و احتمال تقدم كل على الآخر. و في غيرها غير ذلك.

و ملخص ما ينبغي أن يقال في المقام: إن نصوص اعتبار الساتر المشتملة على الثوب و القميص و الدرع و الملحفة و القناع و الخمار و نحوها مما لا مجال لأن يستفاد منها جواز التستر بمثل الحشيش و الورق اختياراً، بل لا يستفاد منها كونها ساتراً صلاتياً و لو في بعض الأحوال، لخروجها عن العناوين المذكورة فيها، و التعدي منها إليهما محتاج إلى قرينة مفقودة. كما لا يستفاد منها عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٦

.....

الجواز أيضاً، لعدم ظهورها في التقويد بغيرهما، لقرب احتمال كون العناوين المذكورة فيها مثلاً لمطلق الساتر، فلا تصلح دليلاً لنفي ساتريتهما. ومثلها

صحيح ابن جعفر (ع): «عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً و حضرت الصلاة كيف يصلى؟ قال (ع): إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ و هو قائم» (١)

، فإن فقد الثوب و نحوه فيه لم يؤخذ قيداً لجواز التستر بالحشيش في كلام الامام (ع)، و إنما ذكر في مفروض السؤال، و ذلك إنما يقتضى الإجمال. و حينئذ فالمرجع في جواز التستر بالحشيش و الورق الأصل و لأجل أن الظاهر أن منشأ الشك هو الشك في اعتبار هيئة مخصوصة للساتر منهما، لا الشك في جواز التستر بمادتهما- إذ لا يظن الاشكال من أحد في جواز التستر بالثوب المصنوع من الحشيش أو الورق كالمنسوج من سعف النخل و نحوه- يكون المقام من الشك في الشرطية الذي يكون المرجع فيه أصل البراءة، و مقتضاه جواز التستر بهما اختياراً، لا من الشك في التعيين و التخيير ليكون المرجع فيه أصالة الاحتياط، بناء على ما هو المشهور من أنها المرجع فيه.

و أما الطين و الوحل و نحوهما: فلا دليل على كونهما ساتراً صلاتياً فضلاً عن كونهما ساتراً في حال الاختيار. و لأجل أن الشك هنا في تعيين ما عداهما من أنواع الساتر يكون المقام من الشك في التعيين و التخيير، لا في اعتبار خصوصية فيهما ليكون من الشك في الشرطية كما في الحشيش و الورق فالمرجع فيه أصالة الاحتياط لا أصالة البراءة، فلا يجوز التستر بهما في حال الاختيار. و أما في حال الاضطرار فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب التستر

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٧

.....

بهما لأجل الصلاة. نعم لما كان التستر بهما موجباً للأمن من المطلاع الموجب للصلاة قائماً مؤمناً أو راعياً و ساجداً، فلا بأس بدعوى وجوبه مقدمة للقيام الواجب وحده، أو مع الركوع و السجود. و هو واضح بناء على وجوب إتمام الركوع و السجود على العارى إذا أمن المطلاع، أما بناء على أنه يومئ لهما و إن أمن المطلاع، فقد يقال بوجوب الجمع عليه، للعلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين من إتمامهما و الإيماء لهما، إذ على تقدير كونهما ساتراً صلاتياً يتعين الأول، و على تقدير عدمه يتعين الثانى، و حيث لا دليل على أحد الأمرين يجب الجمع بينهما. و لا فرق بين أمن المطلاع من جهة التستر بهما، و أمنه من غير جهته، كما إذا كان في بيت وحده. نعم على الأول يعلم بوجوب التستر بهما تفصيلاً، إما لأنه ستر صلاتى، أو لأنه مقدمة للقيام و فى الثانى، لا يعلم بذلك، بل يتردد بين لزوم التستر بهما و إتمام الصلاة، و بين الصلاة مؤمناً و لو بدون تستر بهما. لكن فرض إمكان إتمام الصلاة فى الوحل و نحوه بعيد جداً، بل من جهة ذكر الركوع و السجود ممتنع.

هذا و قد يدعى انحلال العلم الإجمالى بأن الإيماء فى صلاة العارى على تقدير القول به يمكن إثباته بإثبات موضوعه، سواء أ كان موضوعه عدم وجود الساتر الشرعى أم عدم ساتريه الموجود شرعاً، فان كلا من العدمين مما يمكن إثباته بالأصل، فإذا ثبت وجوب الإيماء انحل العلم الإجمالى على ما تقرر فى محله من أنه إذا ثبت التكليف فى أحد أطراف العلم الإجمالى يسقط العلم الإجمالى عن المنجزية، فيرجع فى الطرف الآخر إلى أصالة البراءة، فلا يجب التستر به، و لا إتمام الركوع و السجود. (و فيه):

أن حكم العارى ليس موضوعه عدم ساتريه الموجود، بل موضوعه عدم وجوده، و أصالة عدم وجوده لا تجرى لأنها من قبيل الأصل

الجارى فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٨

[فصل فى شرائط لباس المصلى]

إشارة

فصل فى شرائط لباس المصلى و هى أمور:

[(الأول): الطهارة فى جميع لباسه]

(الأول): الطهارة فى جميع لباسه، عدا ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً، بل و كذا فى محموله على ما عرفت تفصيله فى باب الطهارة (١).

[(الثانى): الإباحة]

إشارة

(الثانى): الإباحة، و هى أيضاً شرط (١) فى جميع لباسه من غير فرق بين الساتر و غيره.

الفرد المردد بين معلوم البقاء و معلوم الانتفاء.

نعم قد يقال إن مقتضى إطلاق

قول الكاظم (ع) فى صحيح ابن جعفر (ع): «و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته ..»

كون الطين ساتراً صلاتياً، لأنه مما يستر به العورة، فيكون موضوعاً لإتمام الركوع و السجود، و لا- مجال للرجوع إلى أصالة عدم ساترته شرعاً. اللهم إلا أن يدعى انصرافه إلى مثل الحشيش، و لو بقريته غلبة وجود الطين لمن غرق متاعه، لكنها غير ظاهرة، فدعوى ساترية الطين فى حال الاضطرار غير بعيدة. لكن فى ثبوت ذلك فى الوحل و الماء الكدر تأملاً، لانصراف الصحيح عنهما جداً. و الله سبحانه أعلم.

فصل فى شرائط لباس المصلى

(١) و عرفت أيضاً الاستدلال له. فراجع.

(٢) إجماعاً فى الجملة، كما عن الناصريات و الغنية و نهاية الاحكام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٧٩

.....

و التذكرة و الذكرى و كشف الالتباس و غيرها. و استدلل له (تارة):

بعدم الدليل على الصحة بدونها- كما عن السيد (ره)- (و أخرى):

بأن التصرف فى الثوب المغصوب قبيح، و لا تصح نية القربة فيما هو قبيح- كما عن الخلاف- (و ثالثة): بأنه مأمور بإبائه المغصوب و

رده إلى مالكة فإذا افتقر إلى فعل كثير كان مضاداً للصلاة، والأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، والنهى يقتضى الفساد - كما حكاه فى المدارك عنهم - (و رابعة):

برواية إسماعيل بن جابر الجعفى عن أبى عبد الله (ع): «لو أن الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله تعالى عنه فأنفقوه فيما أمرهم الله تعالى به ما قبله منهم» (١) و بما

عن تحف العقول المحكى عن بعض نسخ النهج عن أمير المؤمنين (ع) فى وصيته لكميل: «يا كميل انظر فيم تصلى و على م تصلى، إن لم يكن من وجهه و حله فلا قبول» (٢).

(و خامسة): بأن النهى عن المغصوب نهى عن وجوه الانتفاع به، و الحركات فيه انتفاع فتكون محرمة منهيًا عنها و من الحركات القيام و القعود و الركوع و السجود، و هى أجزاء الصلاة، فتكون منهيًا عنها، فتفسد. كذا ذكر فى المعبر.

و هذه الوجوه لا تخلو بظاها من الإشكال، إذ يكفى فى الحكم بالصحة الظاهرية أصالة البراءة عن الشرطية. و نية القرية المعتبرة فى الصلاة إنما هى فى أفعال الصلاة لا فى التصرف فى الثوب. و التستر بالثوب و إن كان تصرفاً فيه، إلا أنه ليس من أفعال الصلاة، بل من شرائطها، و لذا لا إشكال ظاهر فى صحة الصلاة مع الغفلة عن التستر أصلاً، و القصد شرط

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٠

.....

فى صحة العبادة. و قد تحقق فى محله أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده. مع أن النهى على تقديره غيرى، و فى اقتضاء النهى الغيرى للفساد إشكال معروف. مع أن الرد قد لا يجب، لتعذره (فتأمل). أو يجب و لا يكون ضدًا منافيًا للصلاة، لحضور المالك أو الوساطة فى الإيصال إليه مع أنه لا يختص هذا الحكم بالساتر و لا بالملبوس، بل كل مغصوب يمكن رده إلى مالكة لا تجوز الصلاة به مع الابتلاء به. و الإنفاق فى رواية إسماعيل

ظاهر فى غير ما نحن فيه. مع أنها لا تدل على أكثر من كون الإباحة شرطاً فى القبول. و كذا رواية تحف العقول. مع أنها ضعيفة غير مجبورة بالعمل. و مجرد موافقة المشهور غير جابرة. و كون القيام و القعود و الركوع و السجود من قبيل الحركات لا يخلو عن تأمل أو منع، فإن المفهوم منها عرفاً أنها من قبيل الهيئة القائمة بالجسم، فتكون من مقولة الوضع، لا من قبيل الحركة لتكون من مقولة الفعل. نعم الحركة من قبيل المقدمة لوجودها، و حرمة المقدمة لا- توجب النهى عن ذيها و لا- فساده، و ما ذكرنا هو المطابق للمرتكز العقلانى، فإن التذلل و الخضوع و استشعار مشاعر العبودية إنما يكون بالهيئة الخاصة التى يكون عليها العبد فى مقام عبادة مولاه، لا بالحركة المحصلة لها، كما لا يخفى.

فان قلت: الظاهر من أدلة وجوب الركوع و السجود و نحوهما كون الحدوث بخصوصه واجباً لا- ما يعم الحدوث و البقاء، و من المعلوم أن الحدوث لا يكون دفعياً بل تدريجياً، فلو هوى من القيام إلى الركوع لا بقصد الصلاة لم يجزئ، و إذا كان الهوى صلاة جاء ما سبق من امتناع كونه محرماً مبعداً.

قلت: لو سلم ذلك فإنما يقتضى كون أول مراتب الانحناء جزءاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨١

.....

صلاتياً، وكذا ما هو أقوى منه من مراتب الانحناء إلى المرتبة الخاصة التي هي حد الركوع الواجب، ولا يقتضى كون الحركة المحصلة لجميع المراتب المذكورة صلاةً ليجيء الاشكال، فالانحناء من أوله المتصل بالانتصاب الى آخره المنتهى إلى حد الركوع أجزاء صلاتية، إلا أنه ليس عين الحركة المحصلة له في الخارج بل غيرها، فلا مانع من التعبد به، والتقرب بفعله مع العصيان بالحركة والبعد بها.

ثم إنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا: إن الواجب الصلاتي نفس الحركة من أول الانحناء عن القيام الى أن ينتهي إلى حد الركوع، وهكذا في غير الركوع، فلا وجه للالتزام بأن المقام من صغريات مسألة الاجتماع، ضرورة أن الحركة الصلاتية الواجبة قائمة بالبدن، والحركة الغصبية المحرمة قائمة بالمغصوب، فتكون إحداها غير الأخرى في الخارج، ضرورة أن تباين المغصوب وبدن المكلف يستلزم تباين الحركة القائمة بأحدهما والحركة القائمة بالآخر، فيمتنع أن تكون الحركة الصلاتية عين التصرف في المغصوب في الخارج كي يكون المقام من صغريات مسألة الاجتماع. نعم حركة البدن الصلاتية علة لحركة المغصوب والتصرف فيه، نظير حركة اليد التي هي علة لحركة المفتاح. فاذا قلنا بأن علة الحرام حرام، تكون الحركة الصلاتية محرمة بالتحريم الغيرى. لكن في كون مخالفة التكليف الغيرى موجبة للبعد والعقاب إشكال، بل هو الذى منعه جماعة من المحققين، وإن كان التحقيق أنه يوجب العقاب، لأنه تلمذ على المولى، نظير التجرد الذى ذكرنا أنه يوجب العقاب أيضاً، بل لعله أولى منه. وعليه: فهذا هو العمدة في البناء على بطلان الصلاة في المغصوب.

لكن عرفت أنه لا تنتهى النوبة إليه، إذ لا ملزم به. وكأنه لذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٢

.....

قال فى المعبر: «و الأقرب إن كان ستر به العورة أو سجد عليه أو قام فوفقه كانت الصلاة باطله، لأن جزء الصلاة يكون منهياً عنه و تبطل الصلاة بفواته. أما إذا لم يكن كذلك لم تبطل و كان كلبس خاتم مغصوب».

و فى المدارك: أنه المعتمد. و عن الذكرى و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية و المقاصد العلية و الروض و كشف اللثام: أنه قوى. و ظاهر عبارة المحقق بناؤه على الجزئية فى الموارد الثلاثة المذكورة. و لأجل ذلك تفسد الصلاة إذا كانت محرمة. و هو فى الثانى فى محله، و فى الأول و الأخير لا- يخلو من إشكال، فإن مجرد وجوب التستر فى الصلاة فى الجملة لا- يقتضى جزئيته، بل ظاهر بعض المفروغية عن عدم اعتبار النية فيه، و مقتضاه عدم جزئيته كما سبق، و إذا كان التستر شرطاً لم يكن تحريمه مانعاً من التقرب بالصلاة كسائر شرائط العبادة، إذ التعبد اللازم فيها إنما يكون فى أجزائها الداخلة فيها لا الشرائط الخارجة عنها. بل لو شك فى كونه جزءاً يجب التقرب به أو شرطاً لا- يجب التقرب به، فالأصل البراءة من وجوب التقرب، بناء على ما هو التحقيق من أصالة التوصل فى الواجبات الشرعية. و كذا الكلام فى الأخير، فإن الظاهر أن وجوب القيام على شىء و إن كان مما لا إشكال فيه، إلا أن فى اعتبار هذه الخصوصية على وجه الجزئية منعاً ظاهراً.

ثم إنه قد يدعى فساد الصلاة فى الساتر المغصوب من جهة انصراف أدلة وجوب الساتر الى المباح. أو عدم إطلاقها الموجب للرجوع إلى أصالة الاحتياط. أو لأن فعلية الحرمة تمنع من الأمر بالصلاة المقيدة به، فلا أمر بالصلاة المقيدة بالمغصوب، بل الأمر يختص بالصلاة بالفرد المقيد بالمباح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٣

و كذا فى محموله (١)، فلو صلى فى المغصوب و لو كان خيلاً منه (٢) عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن كان جاهلاً بكونه مفسداً (٣)، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أيضاً، و إن كان الحكم بالصحة لا يخلو عن قوة (٤).

و فيه: أن دعوى الانصراف ممنوعة كدعوى الاجمال، و لو سلمت فأصالة البراءة من اشتراط الساتر بالإباحة جارية كسائر موارد الشك فى الشرطية. و انتفاء الأمر الفعلى بالمقيد بالمغصوب لا يقدر فى إمكان التقرب لجواز التقرب بالملاك، فيسقط الأمر بالمقيد بالمباح قهراً، لحصول الغرض.

فالبناء على عدم الفرق بين الساتر و غيره فى الحكم بالصحة فى محله، لو لا- ظهور الإجماع على البطلان فيه، و إن كان فى الاعتماد على مثل هذا الإجماع تأمل للعلم بالمستند الذى قد عرفت حاله.

(١) قد ألحق جماعة من المتأخرين- أو لهم العلامة كما يظهر من الجواهر- المحمول بالملبوس فى البطلان، و استدلو له بما تقدم فى الملبوس مما عرفت إشكاله.

(٢) كما نص عليه بعض لإطلاق دليل حرمة التصرف فى المغصوب.

(٣) لأن الجهل بالمفسدية لا يرفع المبعديّة الحاصلة من العلم بالغصب و الحرمة.

(٤) كما هو ظاهر جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية و الروض و المقاصد العلية و مجمع البرهان و المدارك على ما حكى، لامتناع تكليف الغافل. و فى القواعد، و عن المنتهى و التحرير: البطلان مع جهل الحكم، لأن التكليف لا يتوقف على العلم، و إلا لزم الدور المحال. و مقتضى إطلاقهم الصحة و البطلان عدم الفرق بين القاصر و المقصر.

و التحقيق: أن الالتفات و الغفلة و العلم و الجهل مما لا دخل لها فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٤

و أما مع النسيان أو الجهل بالغصبيّة فصحيحة (١).

التكليف، لتأخرها عنه رتبة، بل التكليف مشترك بين الملتفت و الغافل و العالم و الجاهل، فإنه يغفل عنه مرة و يلتفت إليه أخرى، و يعلم به تارة و يجهل أخرى. و انما العناوين المذكورة دخيلة فى تنجز التكليف و عدمه، و استحقاق العقاب على مخالفته و عدمه، و لكن لما كان الوجه فى بطلان العبادة المحرمة هو المبعديّة المنافية للمقربية اختصاص الحكم بصحة صلاة الجاهل بالقاصر، لعدم مبعديّة فعله، و الحكم بالبطلان بالمقصر، لمبعديّة فعله، و لا وجه للإطلاق صحة و فساداً. و دعوى أن عقاب الجاهل إنما هو على ترك التعلم لا على نفس الفعل، إذ ليس فعله مبعداً. قد تحقق فى محله بطلانها و إن كان هو مذهب بعض من نسب اليه القول بالصحة مطلقاً. و مثلها دعوى عدم اعتبار صلاحية الفعل للمقربية فى صحة العبادة، و أن المعتبر صدوره عن داعى القربة، و هو حاصل فى الجاهل و لو كان مقصراً، إذ هى مخالفة لبناء العقلاء فى العبادية، و أنه لا بد أن تكون العبادة واقعة على وجه غير مبعده. فلاحظ.

(١) أما ناسى الغصب. فمقتضى حكم العقل إلحاقه بجاهل الحكم، فتصح صلاته مع القصور و تفسد مع التقصير. لكن مقتضى إطلاق حديث الرفع

«١» الصحة مطلقاً. و تقييد الحديث بالقاصر بالنسبة إلى الجهل لقيام الأدلة القطعية على عدم معذورية الجاهل المقصر، لا يقتضى تقييده بالنسبة إلى الناسى، لأنه قياس محرم.

فالبناء على الصحة مطلقاً- و لو كان مقصراً- عملاً بالحديث الشريف فى محله، خلافاً لإطلاق جماعة كالعلامة فى جملة من كتبه، و ولده

(١) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب خلل الصلاة و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٥

.....

و الشهيد الثانى فى الروض، و غيرهم على ما حكى عنهم من الحكم بالبطلان مطلقاً، لأن هذا الستر كالعري، و كالتستر بالظلمة و باليد. و لأنه مفرط بالنسيان، لأنه قادر على التكرار الموجب للتذكار. و لأنه لما علم كان حكمه المنع و الأصل بقاؤه، و لم يعلم زواله بالنسيان. و فيه: المنع من الأول، لأنه خلاف إطلاق الدليل، و مجرد الحرمة الواقعية لا يقتضى تقييده.

و التفریط بالنسيان - مع أنه ممنوع فى بعض الأحوال - لا يقدح فى حصول العذر به بعد دلالة حديث الرفع عليه، كما فى جهل الموضوع. و الاستصحاب لا مجال له، للعذر بملاحظة حكم العقل، و حديث الرفع، و إن علم بعدم العذر حال العلم قبل النسيان. مع أن استصحاب حكم العقل قد تحقق فى محله بطلانه.

و عن الدروس و ظاهر الذكري و غيرهما: الإعادة فى الوقت، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، لا فى خارجه، لأن القضاء محتاج إلى أمر جديد، و هو غير ثابت. و فيه: أنه لا نقص فى المأتى به لا فى موضوع الأمر، لعدم اعتبار الإباحة شرطاً فى الصلاة، و لا فى نية القربة، لحصول التقرب به بلا مانع، و على تقديره يكفى فى وجوب القضاء إطلاق ما دل على وجوب قضاء الفائت.

و مما ذكرنا تعرف ما فى كلمات الجماعة من الاضطراب، و لا سيما ما يظهر منهم من أن المقصود من تطبيق حديث الرفع رفع شرطية الإباحة فإن المقصود منه رفع الحرمة، ليصح وقوع الفعل عبادة، و لو كان المقصود ما ذكره لكان التمسك

بحديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

متعيناً فراجع و تأمل.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٦

و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلى الناسى هو الغاصب أو غيره (١)، لكن الأحوط الإعادة بالنسبة إلى الغاصب (٢) خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالى على فرض تذكرة أيضاً (٣).

[مسألة ١: لا فرق فى الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعتة له]

(مسألة ١): لا فرق فى الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير أو كون منفعتة له (٤)، بل و كذا لو تعلق به حق الغير (٥) بأن يكون مرهوناً.

و مما ذكرنا تعرف حكم نسيان الحرمة فإنه يجرى ما سبق بعينه فيه.

و أما الجاهل بالغصب: فالظاهر أنه لا إشكال فى صحة صلاته مطلقاً.

(١) لاشتراك المناط المصحح فى القسمين معاً.

(٢) خروجاً عن شبهة الخلاف المتقدم، فان مورده خصوص الغاصب على ما يظهر من الجواهر، و إن كان ما ذكر من وجه البطلان مشتركاً بينه و بين غيره كما لا يخفى.

(٣) إذ يشكل الحال في كونه معذوراً بالمخالفة، لعدم جريان حديث الرفع في حقه، لاختصاصه بما إذا كانت المخالفة ناشئة من النسيان، و المفروض خلافه، و أنه مقدم عليها على كل حال. و كذا الحال في حكم العقل بل حكمه بعدم معذورية المقصر - كما هو الغالب - قطعي.

(٤) لإطلاق دليل حرمة التصرف في مال الغير، و كون المناطق الحرمه الموجوده في الجميع.

(٥) يعنى: إذا كان ذلك الحق يستتبع حرمة التصرف و لو كان بالمقدار الذى يحصل بالصلاة فيه، مثل حق الرهانه، لا ما لا يقتضى الحرمه لعدم منافاه التصرف حق، كما لو شرط عليه أن يبيعه الثوب يوم الجمعة، فإن الشرط استتبع حقاً للشارط فى الثوب، فملك عليه أن يبيعه، لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٧

[(مسألة ٢): إذا صبغ ثوب بصغ مغسوب، فالظاهر أنه لا يجرى عليه حكم المغسوب]

(مسألة ٢): إذا صبغ ثوب بصغ مغسوب، فالظاهر أنه لا يجرى عليه حكم المغسوب (١)، لأن الصبغ يعد تالفاً، فلا يكون اللون لمالكه، لكن لا يخلو عن إشكال أيضاً.

الصلاة فيه يوم الخميس لما لم تكن منافية للحق المذكور لم تكن محرمة، بل لعل الصلاة فيه يوم الجمعة كذلك، لعدم كونها تصرفاً فى الحق، و إن كان ترك البيع حينئذ حراماً. فلا بد من التأمل فى مقتضى الحق، و أن التصرف فى الثوب بالصلاة فيه تصرف فى الحق الثابت فيه أم لا؟

(١) من الظاهر وضوح كون المرتكز العرفى العقلانى أن تولد شىء من شىء يوجب إلحاقه به فى الإضافة إلى مالكه، فثمره الشجرة لمالكها و ولد الحيوان لمالكه، و الحصيد لمالك البذر، و لا فرق فى ذلك بين العين و الأثر، عيناً خارجياً كان - مثل اللون كالبياض و السواد - أو واقعياً خارجياً مثل طحن الحنطة، و غزل الصوف، و نسج الغزل، و صياغة النقرة، و نحو ذلك. و مقتضى ذلك أن يكون اللون الحاصل فى الثوب ملكاً لمالك الصبغ، و الهيئة الحاصلة للحنطة بالطحن، و للصوف بالغزل، و للثوب بالنسج، و للنقرة بالصياغة، ملكاً للطاحن و الغازل و الناسج و الصانع.

لكن يمنع من العمل بالارتكاز المذكور ظهور الاتفاق على عدم الاستحقاق مع عدم زيادة قيمة العين، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى كتابى الغصب و الفلس، فقد ذكروا: أن الغاصب إذا أحدث فى العين صفة محضة كانت - كالصياغة - أو عينية - كاللون - فليس له مطالبه المالك بشىء. و كذا المفلس إذا اشترى عيناً فأحدث فيها صفة محضة أو عينية ثم فليس، جاز للبائع أخذها، و ليس للغرماء فيها شىء. بل عدم الاستحقاق بمجرد إحداث صفة لا تزيد مالىة العين ينبغى أن يعد من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٨

.....

الضروريات، و ليس فرض عدم زيادة المالىة خارجاً عن محل الكلام. لأن صحة الإضافة لا تتوقف على المالىة، فإن حبه الحنطة مملوكة لمالك البذر و إن لم تكن ذات مالىة، فالاتفاق على عدم صحة الإضافة عند عدم زيادة مالىة المحل بالصفة مانع عن العمل بالارتكاز المذكور.

بل الذى يظهر من الجواهر الإنفاق على عدم استحقاق الغاصب شيئاً و إن زادت المالىة، من دون فرق بين الصفة المحضة - كالصياغة -

و العينية- كاللون- و يختص استحقاقه بصورة كون الزيادة عيناً محضه، كالزرع و الشجر و الصبغ الذي يكون عيناً لا مجرد تمويه و نحو ذلك. بل قيل بعدم استحقاق المفلس في مثل الصفة المحضه- مثل النسج و الغزل- و إن زادت المايه. و قد اختاره في الجواهر حاكياً له عن العلامة في القواعد خلافاً لما في الشرائع و التذكرة من الاستحقاق، معللاً له في الثاني بأنها زيادة حصلت بفعل متقوم محترم، فوجب أن لا- يضيع عليه. و لعل هذا الخلاف جار في اللون أيضاً، و إطلاقهم استحقاق المفلس للزيادة في الصبغ الموجب لزيادة المايه لا يبعد أن يكون المراد من الصبغ فيه الصبغ الذي هو من قبيل العين لا مثل اللون. فلاحظ كلماتهم.

مع أنه لو بنى على ملك هذه الصفات لأشكل التخلص عنه إلا بالمصالحة عليه، إذ البناء على الشركة في العين غير ظاهر الوجه. إذ لا دليل على مثل هذه الشركة. و مثلها الشركة في القيمة، لأن القيمة مجعولة في مقابل العين لا في مقابل الذات و الصفة معاً كما في بيع الصفقة. و أشكل منه الشركة في المايه، إذ مايه الشيء من الاعتبار القائمة بالعين المنتزعه من حدوث الرغبة الموجبة لبذل المال بإزاء العين، فليست مملوكة لمالك العين فضلاً عن صلاحيتها لوقوع الاشتراك فيها، و الاشتراك إنما يكون في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٨٩

نعم لو كان الصبغ أيضاً مباحاً لكن أجبر شخصاً على عمله

المال لا في المايه. مع أن تعليل الاستحقاق الذي ذكره في التذكرة إنما يقتضى ضمان العمل لا استحقاق ما يتولد منه، كما يشير إليه أيضاً بناؤهم على الفرق بين الغاصب و المفلس، لبنائهم على احترام عمل الثاني دون الأول فلو بنى على استحقاق العامل شيئاً فالبناء على كون المضمون هو العمل أولى من البناء على استحقاق نفس الصفة.

مع أن في البناء على استحقاق العامل لقاعده الاحترام إشكالا، لظهور أدله احترامه في حرمة اغتصابه، لا وجوب تدارك ماليته في ظرف تلفه.

و لو سلم فقد تختلف قيمة العمل مع المقدار الزائد من المايه الذي ذكر أنه راجع الى العامل، فاذا كان أقل لم تقتضى القاعده ضمان الزائد، و إذا كان أكثر كان مقتضاها ضمان الزيادة. فتأمل. و لازم ما ذكرنا أنه لو أجبر غاصب العين صائغاً على صياغتها جاز للمالك التصرف فيها، لأن عمل الصائغ متدارك بضمان الغاصب. كما أن الغاصب لو صبغ العين بصبغ مغصوب جاز للمالك التصرف فيها، لضمان الغاصب لقيمة الصبغ، و لو صبغ الثوب مالكة بصبغ مغصوب جاز أيضاً له التصرف فيه لضمانه للصبغ التالف بالصباغة.

و بالجملة: قاعده احترام مال المسلم و عمله لو اقتضت الضمان في المقام فإنما تقتضى ضمانهما لا غير، كان هناك ضامن لهما غير المالك- كما إذا اغتصب غاصب الثوب صبغاً فصبغه به أو أجبر شخصاً على خياطته فليس على المالك ضمان أصلاً، و جاز له التصرف فيه- أو كان الضمان على المالك، كما لو أجبر المالك شخصاً على خياطه ثوبه أو غصب صبغاً فصبغ به ثوبه كان هو ضامناً لقيمة الخياطة و الصبغ، و لا مانع من تصرفه في الثوب أيضاً و كذا الحال في الجبر على مثل الصياغة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٠

و لم يعطى أجرته لا إشكال فيه. بل و كذا لو أجبر على خياطة ثوب أو استأجر و لم يعط أجرته إذا كان الخيط له أيضاً، و أما إذا كان للغير فمشكل، و إن كان يمكن أن يقال:

أنه يعد تالفاً فيستحق مالكة قيمته (١)، خصوصاً إذا لم يمكن رده بفتقه. لكن الأحوط ترك الصلاة فيه قبل إرضاء مالك الخيط، خصوصاً إذا أمكن

(١) يعنى: و إن استحق القيمة كان الخيط ملكاً للضامن، كما استجوده في الجواهر في هذه المسألة من كتاب الغصب، و حكاه عن مجمع البرهان معللاً له باقتضاء ملك المالك القيمة خروج المغصوب عن ملكه، لكونها عوضاً شرعياً عنه، و حكى ذلك عن ظاهر

الدروس فيما لو غصب ساجه فأدخلها في بنائه أو لوحاً فأثبتته في سفينة بنحو لا ينتفع بإخراجهما، وكذا عن صريح المبسوط، بل عن المسالك نسبته إلى ظاهرهم و أن العين تنزل منزلة المعدومة. لكن عن المسالك: «و لو قيل بوجوب إعطائها كان حسناً و إن جمع بين القيمة و العين». قال في الجواهر: «لكنه مناف لقاعدة:

«لا ضرر و لا ضرار»، و مناف أيضاً لملك القيمة التي هي عوض شرعى يقتضى ملك معوضه للدافع، اللهم إلا أن يقال: إنها عوض ماليته و إن بقى هو مملوكاً، لكنه كما ترى».

و قال في مسألة الخيط المغصوب: «و قد تقدم سابقاً في وطء حيوان الغير الموجب لدفع القيمة ما يؤكد ذلك في الجملة، بل قد تقدم أيضاً أن من كان في يده المغصوب لو رجع المالك عليه و غرمه كان له الرجوع على من استقر التلف في يده على وجه يملك ما كان في ذمته للمالك عوض ما أداه، بل ستمسك الغاصب المغصوب إذا أدى قيمته للحيلولة و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩١

.....

كان متزلزلاً، بل كأن ذلك مفروغ عنه عند التأمل في كلماتهم في مقامات متعددة ظاهرة أو صريحة في أن المؤدى عن المضمون عوض شرعى عنه على وجه يقتضى الملك للطرفين من غير فرق بين الموجود من العين مما لا قيمة له و بينها إذا كانت كذلك لو انتزعت، كما في الفرض الذى يتعذر فيه الرد لنفس العين المغصوبة، بل لعل قول المصنف (ره) و غيره:

«و كذا لو خاط بها جرح حيوان له حرمة لم تنزع إلا- مع الأمن عليه تلفاً و شيئاً و إلا ضمنها» مؤيد لذلك، ضرورة اقتضائه جواز التصرف للآدمى بما خيط به جرحه، و ليس ذلك إلا للخروج عن ملكه بضمان القيمة له بتعذر الرد لاحترام الحيوان».

و حكى في المقام عن جامع المقاصد و المسالك عدم الخروج عن ملك المالك بضمان القيمة. و ربما ينافيه ما ذكره في مسألة ضمان الحيلولة. قال أولهما: «اعلم أن هنا إشكالا فإنه كيف تجب القيمة و يملكها بالأخذ و يبقى العبد على ملكه؟ و جعلها في مقابل الحيلولة لا يكاد يتضح معناه». و قال ثانيهما- بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبة على ملك المالك و أن ملك القيمة للحيلولة:- «و لا يخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من غير دليل واضح». بل ربما ينافى ما تقدم من الجواهر في مسألتي وضع الساجه المغصوبة في البناء و الخيط المغصوب ما ذكره في مسألة ضمان الحيلولة حيث قال- بعد حكاية الإشكال المتقدم عن جامع المقاصد و المسالك:- «لكنه مخالف لما عرفته من الاتفاق المؤيد بمعلومية عدم اعتبار توقف ملكية المالك القيمة على الغاصب على خروج المغصوب عن قابلية التملك .. إلى أن قال: فالقيمة المدفوعة حينئذ مملوكة و العين باقية على الملك،

للأصل، و لأنها مغصوبة و كل مغصوب مردود، و أخذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٢

.....

القيمة غرامة للدليل الشرعى لا ينافى ذلك .. إلى أن قال في الاستدلال على ذلك: مضافاً الى أصالة بقائه على ملكه، و الى ما عرفته من الاتفاق عليه، و لذا لم يذكروا خلافاً بل و لا إشكال في ملك نمائه المنفصل له.

و دعوى أنه من الجمع بين العوض و المعوض عنه الممنوع عنه شرعاً واضحة الفساد».

و كيف كان فمقتضى الأصل بقاء الخيط على ملك مالكة، و القاطع لهذا الأصل إن كان أدلة نفي الضرر فيه: أنها لا تقتضى الخروج عن الملك أو جواز التصرف فيه بغير إذن المالك. و إن كان أدلة الضمان بالقيمة من جهة ظهورها في أنها عوض عن العين شرعاً ففيه: أن الملحوظ في الضمان عوضية القيمة عن العين من حيث المالية، فهي جبر للخسارة المالية الواردة على المالك، لا عوض عن

العين فى إضافة الملكية ليقضى خروج العين عن ملك المالك، و لا معاوضة من الطرفين فيها ليقضى دخول كل من الطرفين فى ملك مالك الآخر، إذ العين قد تخرج عن صلاحية التملك بالتلف و الاستهلاك. و إن كان الإجماع فيه: أنه لا مجال لدعواه مع مخالفة الأساطين.

لكن الإنصاف أن دعوى كون المرتكز العرفى فى باب الضمان ذلك قريباً جداً. و ما ذكر فى كلام الجماعة- و منهم شيخنا الأعظم- من أن وجوب البدل من باب الغرامة يقصد به تدارك التالف لا ينافى ذلك، لأن تدارك التالف كما يكون بنحو المعاوضة يكون بنحو العوضيه، و لا يتعين أن يكون على النحو الثانى.

فإن قلت: العين التالفة لا تقبل الملك و لا غيره من العناوين التى يقصد قيام البدل مقامها فيه، فكيف يمكن اعتبار البدلية فيها؟ و كيف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٣

رده بالفنق صحيحاً، بل لا يترك فى هذه الصورة (١).

[مسألة ٣): إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب]

(مسألة ٣): إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب فلا إشكال فى جواز الصلاة فيه بعد الجفاف، غاية الأمر أن ذمته تشتغل بعوض الماء. و أما مع رطوبته فالظاهر أنه كذلك (٢) أيضاً، و إن كان الأولى تركها حتى يجف.

[مسألة ٤): إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره فى الصلاة فيه مع بقاء الغصبيه صحت]

(مسألة ٤): إذا أذن المالك للغاصب أو لغيره فى الصلاة فيه مع بقاء الغصبيه صحت (٣)، خصوصاً بالنسبة الى غير الغاصب (٤). و إن أطلق الإذن فى جوازه بالنسبة

تمكن دعوى كون ذلك مقتضى الارتكاز العرفى؟

قلت: المدعى هو المعاوضة من الطرفين على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية، نظير شراء من ينعق على المشتري، فإنه لا يستوجب معاوضة فعلية من الطرفين. مع أن البيع من أظهر المعاوضات كما ذكرنا ذلك فى حاشيتنا على مكاسب شيخنا الأعظم (ره) فى مبحث بدل الحيلولة. فراجع

(١) بل الظاهر أنه لا خلاف بيننا فى وجوب الرد حينئذ. و إن تعسر و لا يلزم المالك بالقيمة. نعم عن أبى حنيفة و الشيبانى القول بملك الغاصب للعين فلا يجب عليه ردها، و لكن يلزمه قيمتها، و فى الجواهر: «لا ريب فى مخالفة ذلك قواعد الإسلام».

(٢) إذا كانت الرطوبة معدودة عرفاً من قبيل العين فالكلام فيها هو الكلام فى الخيط، و إن كانت من قبيل العرض و اللون فالكلام فيها هو الكلام فى الصبغ. فتأمل جيداً.

(٣) بلا إشكال، لارتفاع الحرمة الموجبة للبعد.

(٤) هذه الخصوصية غير ظاهرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٤

الى الغاصب إشكال، لانصراف الاذن الى غيره (١). نعم مع الظهور فى العموم لا إشكال.

[مسألة ٥: المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات الصلاة يوجب البطلان]

(مسألة ٥): المحمول المغصوب إذا تحرك بحركات (٢) الصلاة يوجب البطلان وإن كان شيئاً يسيراً.

[مسألة ٦: إذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه]

(مسألة ٦): إذا اضطر الى لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب عن التلف صحت صلاته فيه (٣).

[مسألة ٧: إذا جهل أو نسى الغصبيّة و علم أو تذكر في أثناء الصلاة]

(مسألة ٧): إذا جهل أو نسى الغصبيّة و علم أو تذكر في أثناء الصلاة، فإن أمكن نزعها فوراً (٤) و كان له

(١) في دعوى الانصراف كلياً منع، بل يختلف الحال باختلاف المقامات من حيث اقترانها بما يوجب صرف الاذن الى غير الغاصب، بل قد يكون فيها ما يوجب انصراف الاذن عن خصمه أو عدوه أو غيرهما.

(٢) لا يبعد عدم الفرق بين السكون والحركة، فإذا حمله في حال القيام و ألقاه قبل الركوع بطلت صلاته أيضاً، لأن كونه في النقطة الخاصة من الفضاء في حال القيام مستند أيضاً الى قيام المصلي، فيكون منهياً عنه و لا يصح قياسه بما لو وضعه في الصندوق، فإن الكون في الصندوق في الآن الثاني مستند الى استعداد ذات المغصوب لا الى المكلف، فلا يكون متصرفاً إلا بالوضع و الأخذ لا غير، و ليس كذلك في المقام.

(٣) لارتفاع الحرمة.

(٤) بناء على أن القادح خصوص حركة المغصوب بحركة المصلي لا يعتبر نزعها فوراً في صحة الصلاة، فلو بقى عليه و لم يتحرك بحركته - كما لو التفت إليه في حال القيام ثم نزعها قبل أن يهوى الى الركوع - لم يكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٥

ساتر غيره صحت الصلاة، و إلا ففي سعة الوقت و لو بإدراك ركعة يقطع الصلاة (١)، و إلا فيشتغل بها في حال النزاع.

[مسألة ٨: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه]

(مسألة ٨): إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام، فعن بعض العلماء: أنه يكون من المغصوب (٢)، بل عن بعضهم: أنه لو لم ينو الأداء أصلاً لا من الحلال و لا من الحرام أيضاً كذلك. و لا يبعد ما ذكرناه. و لا يختص بالقرض و لا بالثوب بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء العوض أيضاً كذلك.

وجه لبطلان صلاته، لأنه يكون كالمحمول الذي لا يتحرك بحركة المصلي.

(١) لبطلان الصلاة بامتناع إتمامها صحيحة.

(٢) كأنه لما

فى خبر أبى خديجة عن أبى عبد الله (ع): «أىما رجل أتى رجلاً فاستقرض منه مالا و فى نيته أن لا يؤديه فذلك اللص العادى» (١) و

فى مرسل ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (ع) قال: «من استدان ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزلة السارق» (٢) و ظاهرهما بطلان القرض. قال فى الجواهر- فى المسألة الثالثة من أحكام القرض:-
«قد يستفاد من نصوص السرقة أن عدم نية القضاء حال القرض مفسدة لعقده فيحرم على المقرض التصرف بالمال حينئذ .. (الى أن قال): لكن لم أجده محرراً فى كلامهم، بل ربما كان ما ينافيه، كعدم ذكرهم له فى الشرائط، و جعلهم وجوب العزم هنا كالواجب الموسع، و غير ذلك،

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الدين و القرض حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الدين و القرض حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٦

[مسألة ٩): إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس]

(مسألة ٩): إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاة مع عدم أدائها من مال آخر حكمه حكم المغصوب (١).

[الثالث): أن لا يكون من أجزاء الميتة]

إشارة

(الثالث): أن لا يكون من أجزاء الميتة (٢)، سواء كان حيوانه محلل اللحم أو محرمة،

و عليه فينبغى الاقتصار فيه على خصوص القرض، أما الابتياح مع عدم نية الوفاء فلا يقتضى فساد البيع». أقول: قد تقدم فى غسل الجنابة أن نية الأداء من قبيل نية الوفاء بالعقد ليست من مقومات العقد بحيث ينتفى بانتفائها، فاعتبارها فى صحته موقوف على دليل، و الأخبار المذكورة لا تخلو من إشكال فى السند، و لا يظهر لها جابر، بل قد يظهر من عدم تعرض الفقهاء (رض) لذلك فى شروط القرض إعراضهم عنها فيكون موهناً لها، كما أشار إليه فى الجواهر، فالاعتماد عليها فى القرض لا يخلو من إشكال فضلاً عن التعدى منه الى غيره من أنواع المعاملات. نعم نية الوفاء فى القرض واجبة عندهم كما صرح به جماعة، و فى الجواهر: «إجماعاً محكياً إن لم يكن محصلاً».

و استدل عليه فى الجواهر بالنصوص الدالة على أن من استدان ديناً فلم ينو قضاءه فهو سارق. و لم أعثر على هذا المضمون إلا فى المرسل المتقدم الذى عرفت الإشكال فى سنده، فلا يبعد كون نية الوفاء كنية أداء سائر الواجبات من الواجبات الأخلاقية. فتأمل.

(١) يأتى التعرض لذلك فى المسألة الثالثة عشرة من مبحث مكان المصلى. و الله سبحانه أعلم.

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر، بل و لا إشكال، فقد حكى الإجماع عن الخلاف، و الغنية، و المعتبر، و المنتهى، و التذكرة، و الذكري، و

كشف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٧

.....

الالتباس، و جامع المقاصد، و الروض، و مجمع البرهان، و المدارك، و المفاتيح و غيرها على عدم جواز الصلاة في جلدها، و الظاهر بل المعلوم منهم عدم الفرق بينه و بين غيره من أجزاء الميتة. و ما عن الذكرى من استثناء من شذ منا لم يعلم المراد منه، بل عن المجمع: الإجماع على المنع حتى ممن قال بالطهارة. و هو الذي تشهد به النصوص المدعى تواترها، كصحيح محمد ابن مسلم قال: «سألته عن الجلد الميت أ يلبس في الصلاة إذا دُبغ؟ قال (ع): لا و لو دُبغ سبعين مرة» (١)

، و

في صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع) في الميتة: «لا تصل في شيء منه و لا شسع» (٢) ، و ظاهرهما- كغيرهما- كون الميتة مانعاً من صحة الصلاة، كما أن ظاهر ما

في موثق ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) الوارد في عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه من قوله (ع): «إذا علمت أنه ذكي و قد ذكاه الذبج» (٣)

، و

رواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله و أبي الحسن (ع): «عن لباس الفراء و الصلاة فيها. قال (ع):

لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً. قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال (ع): بلى إذا كان مما يؤكل لحمه» (٤)

اشتراط التذكية و حيث ان الظاهر من النصوص الواردة في استعمال الجلود و في بعض شرائط التذكية كون التقابل بين الميتة و المذكي تقابل العدم و الملكة، فما دل على بطلان الصلاة في الميتة يراد منه البطلان لفقد الشرط. نعم لو كان التقابل بينهما تقابل الضدين أشكل الأمر في المراد من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب لباس المصلي حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٨

بل لا فرق بين أن يكون مما ميتته نجسة أولاً (١)، كميته السمك

مجموع النصوص، و هل هو كون التذكية شرطاً حينئذ؟ و يكون النهي عن الصلاة في الميتة عرضياً، فيتصرف في ظاهر الطائفة الأولى، أو أن الموت مانع؟ و يكون الأمر بالصلاة في المذكي عرضياً، فيتصرف في الثانية أو تكون التذكية شرطاً و الموت مانعاً؟ فيؤخذ بظاهر كل من الطائفتين.

فعلى الثاني: يكون مقتضى الأصل الصحة، لأصالة عدم الموت. و على الأول: يكون مقتضى الأصل الفساد، لأصالة عدم التذكية. و كذا على الأخير، و لا يعارضها أصالة عدم الموت، لعدم التنافي بينهما، إذ لا علم إجمالي منجز بكذب إحداهما كي ينافيانه معاً

فيسقطان بالمعارضة، و لو سلم التساقت. فلا أصل يحرز التذكية التي هي الشرط الذي لا بد من إحرازه.

و يشهد بجريان أصالة الصحة

موثق سماعة: «عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال (ع): لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» (١).

و نحوه غيره. و يشهد لأصالة الفساد ما تقدم من رواية ابن بكير

. لكن لما عرفت من أن التقابل تقابل العدم و الملكة فلا بد من حمل الموثق و نحوه على صورة وجود أماره على التذكية من سوق و

غيره، كما يشير اليه بعض النصوص الآتية.

(١) كما عن البهائي و والده، لإطلاق النصوص. و طهارة ميتة ما لا نفس له سائلة لا تمنع من العمل بها، لأن ظاهر النصوص اعتبار

التذكية من حيث هي لا من حيث النجاسة، و لذا قال باعتبارها من قال بطهارة الجلد بالدبغ. كما أن ما في بعض النصوص من ذكر

الدبغ الذي يعتاد في خصوص ذى النفس لا يوجب انصراف غيره إلى ذى النفس، و ما في

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٢٩٩

.....

مكاتبة على بن مهزيار الى أبي محمد (ع): من جواز الصلاة في القرمز

«١»- و هو صبغ أرمنى من عصارة دود يكون في آجامهم- ليس مما نحن فيه لجواز كون الصبغ من قبيل اللون لا العين، و إلا فهو مما

لا يؤكل لحمه.

و السيرة على جواز الصلاة في القمل و البق و البرغوث تختص بموردها.

و ما عن المعتمد من دعوى الإجماع على الجواز غير ثابت النسبة، بل قيل:

إنه توهم، و لو سلم فالاعتماد عليه مع إطلاق الفتوى بالمنع، و عدم تعرض الأساطين لاستثناء غير ذى النفس غير ممكن.

نعم الأشكال كله في ثبوت هذا الإطلاق الشامل لغير ذى النفس، فإن أكثر النصوص وارد في مقام الحكم الظاهري في الشبهة

الموضوعية من دون نظر فيه الى موضوع الحكم الواقعي، و الوارد منها لبيان الحكم الواقعي لم نثر على شيء منه إلا على ما سبق من

صحيحى ابن مسلم

و ابن أبى عمير

و رواية ابن أبى حمزة

، و إطلاقها غير ظاهر، إذ الصحيح الأول إنما ورد للسؤال عن حال الدبغ. و أنه يرفع حكم الميتة أم لا؟، و الثانى وارد في مقام تعميم

الحكم لأجزاء الميتة. نعم ظاهر الرواية أن كلامه (ع) السابق على القول كان في أمور تتعلق بالميتة، و لا يدري أن الميتة أى ميتة هي؟

فلعله كان في حمار ميت أو نحوه كما يشهد له الضمير المذكور، و رواية ابن أبى حمزة

مشملة على التذكية بالحديد المختص به أيضاً. و على

خير أبى تمامة قال: «قلت لأبى جعفر الثانى (ع): إن بلادنا بلاد باردة فما تقول فى لبس هذا الوبر؟ قال (ع): البس منها ما أكل و

ضمن» (٢)

، إلا أنه لو فرض كون المراد السؤال عن اللبس فى الصلاة، و أن المراد من الضمان ضمان

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٠

و نحوه مما ليس له نفس سائلة على الأحوط. و كذا لا فرق بين أن يكون مدبوغاً أولاً (١). و المأخوذ من يد المسلم و ما عليه أثر استعماله بحكم المذكى (٢)،

التذكية، فموضوع السؤال فيه هذا الوبر، و المراد منه غير ظاهر. و لم أعر على غيرها مما هو مظنة الإطلاق. و عليه فالتخصيص بذي النفس هو الموافق لأصالة البراءة عن شرطية التذكية في غيره.

(١) بلا خلاف ظاهر، للصحيح السابق و غيره.

(٢) قد أشرنا سابقاً، و في كتاب الطهارة إلى أن النصوص قد اختلفت في حلية لبس الجلد في الصلاة مع الشك في كونه من مذكى أو ميتة، فبعضها: يظهر منه الجواز،

كموثق سماعه: «عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الفرا و الكيمخت. فقال (ع): لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» (١)

و

مصحح على ابن أبي حمزة: «إن رجلاً سأل أبا عبد الله (ع) - و أنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف و يصلى فيه. قال (ع): نعم. فقال الرجل: إن فيه الكيمخت. قال (ع): و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً و منه ما يكون ميتة. فقال (ع): ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه» (٢)

و ،

رواية جعفر بن محمد بن يونس: «إن أباه كتب الى أبي الحسن (ع) يسأله عن الفرو و الخف ألبسه و أصلى فيه و لا أعلم أنه ذكى؟ فكتب: لا بأس به» (٣).

و بعضها: يظهر منه المنع كموثق ابن بكير السابق

. و الجمع العرفي بينها يتعين بحمل الأول على ما إذا

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠١

.....

كان أماره على التذكية أو أصل يحرزها. و الثانية على ما عدا ذلك، بشهادة النصوص الواردة في جواز الصلاة في الجلد إذا اشترى من سوق المسلمين

كصحيح الحلبي: «عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال (ع):

اشتر و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» (١)

و ،

صحيح البنزطي: «عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أ ذكية هي أم غير ذكية، أ يصلى فيها؟ قال (ع): نعم ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر (ع) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك» «٢»
، و نحوه صحيح ابن جعفر (ع) [١]، و

مصحيح إسحاق: «لا بأس في الصلاة في الفراء اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت:
فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال (ع): إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «٣»

و ،

صحيح البنزطي الآخر: «عن الخفاف يأتي إلى السوق فيشتري الخف لا يدري أ ذكي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه؟
و هو لا يدري أ يصلى فيه؟ قال (ع): نعم أنا أشتري الخف من السوق و يصنع لي و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة» «٤»

و ،

خبر إسماعيل بن عيسى: «عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير
عارف؟ قال (ع): عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا

[١] لم يتضح المراد به إذ لم نجد حديثاً يناسب المقام. و انما المذكور في الوسائل في باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى ملحق
الحديث الأول حديث لسليمان بن جعفر الجعفرى عن موسى بن جعفر عليه السلام يناسب المقام و لعله مراد المؤلف مد ظله.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٢

.....

عنه «١»

و ،

خير الحسن بن الجهم: «أعترض السوق فأشتري خفاً لا أدري أ ذكي هو أم لا؟ قال (ع): صل فيه. قلت: فالنعل؟
قال (ع): مثل ذلك. قلت: إنى أضيق من هذا. قال (ع): أ ترغب عنا، كان أبو الحسن (ع) يفعل» «٢»
.. الى غير ذلك.

و المتحصل من مجموع النصوص المذكورة: هو أن تصرف المسلم تصرفاً يتوقف شرعاً على التذكية - كالصلاة و البيع بناء على عدم
جواز بيع الميتة - أو بحسب الدواعى النوعية - كاللبس و نحوه بناء على جواز الانتفاع بالميتة - يكفى في الحكم بالتذكية و ترتيب
آثارها و إن لم تعلم، و يشهد للأول: قوله (ع)

في رواية إسماعيل: «إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه»

، و غيره من النصوص الدالة على الاكتفاء بمجرد الشراء من المسلمين. و يشهد للثانى: ما دل على الاكتفاء بصنع المسلم كما في
صحيح البنزطي

و رواية إسحاق

. أما مجرد كونه تحت يد المسلم، أو استعماله له في شيء ما و لو لم يكن مقتضى الدواعى النوعية طهارته- مثل أن يتخذ ظرفاً للنجاسة أو فراشاً لموضعها كالكنيف- أو كونه في يد المسلم مع العلم بأنه يقصد إلقاءه في المزبلة، أو يشك في ذلك، فلا دليل على الحكم معه، و ليس في النصوص إطلاق يشمل ذلك. و

قوله (ع) في رواية إسحاق: «و فيما صنع في ..»

مورده خصوص الفراء و نحوه مما يصلى فيه. فإطلاق ما في المتن من الاكتفاء بكونه في يد المسلم أو كونه عليه أثر استعماله محل إشكال.

و أشكل منه ما في كلام بعض من الاكتفاء بمجرد الأخذ من سوق المسلمين و لو أخذ من يد الكافر، في قبال الأخذ من يد المسلم، إذ السوق

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٣

.....

الموجود في النصوص إن بنى على الجمود على ما تحت لفظه كان اللازم إطلاق السوق و إن كان سوقاً للكافرين، و إن بنى على انصرافه الى سوق المسلمين فالظاهر منه خصوص ما لو كان البائع مسلماً، كما يشهد به

قوله (ع) «إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك ..»

، بل الظاهر أن الداعى لذكره كونه الموضع المعتاد لوقوع المعاملة فيه، لا لخصوصية فيه في قبال الدار، و الصحراء، و نحوها، فالمراد من الشراء من السوق الشراء من المسلم الذى هو أحد التصرفات الدالة على التذكية، و لا خصوصية له، فهو راجع الى الاستعمال المناسب للتذكية.

ثم إن مقتضى

رواية محمد بن الحسين الأشعري: «كتب بعض أصحابنا الى أبى جعفر الثانى (ع) ما تقول فى الفرو يشتري من السوق؟

فقال (ع): إذا كان مضموناً فلا بأس» (١)

اعتبار إخبار البائع بالتذكية فى الحكم بها، لكنه يتعين حملها على الاستحباب بقريته ما دل على عدم وجوب السؤال من النصوص المتقدمة.

ثم إنه حكى عن بعض جواز الحكم بالتذكية بمجرد الشك فيها، اعتماداً على

قوله (ع): «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٢)

وفيه: أنه لو سلم كون ظاهر الحديث جعل الحل المقابل للحرمة و لو كان من جهة أنه مفاد أصل موضوعى يقتضيه من استصحاب أو تصرف المسلم- كما يساعده ذكر الأمثلة- لوجب الخروج عن عمومه بما دل على الحكم بالميتة حتى تعلم التذكية، فإنه أخص منه، و لو بنى على معارضته بما دل على الحكم بالتذكية إلا أن يعلم

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٤

بل وكذا المطروح في أرضهم و سوقهم (١)، و كان عليه أثر الاستعمال، وإن كان الأحوط اجتنابه، كما أن الأحوط اجتناب ما في يد المسلم المستحل للميتة بالدبغ (٢)

أنه ميتة فقد عرفت أن الجمع العرفي ما ذكرنا.

(١) قد يستدل له

برواية السكوني: «أن أمير المؤمنين (ع) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها، و فيها سكين. فقال أمير المؤمنين (ع): يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى؟ فقال (ع): هم في سعة حتى يعلموا» (١).

لكن لا يبعد كون الرواية في مقام بيان أصالة الطهارة، للشك في نجاسة ما في السفرة من جهة ملاقاته المجوسى، و ليست مما نحن فيه. فالأولى الاستدلال له بمصحيح إسحاق المتضمن جواز الصلاة في أرض يكون الغالب عليها المسلمين . كما منه أيضاً يعلم وجه الحكم بالتذكية إذا أخذ الجلد من مجهول الحال في بلاد يكون الغالب عليها المسلمين.

(٢) فعن العلامة (ره): التوقف في طهارة ما في يد مستحل الميتة بالدبغ، بل عنه و عن المحقق الثاني: الجزم بالنجاسة. و ربما يستفاد من

خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الفراء.

فقال (ع): كان على بن الحسين (ع) رجلاً - صرداً لا تدفنه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك فقال (ع): إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون أن

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٥

و يستثنى من الميتة صوفها و شعرها و وبرها و غير ذلك مما مر في بحث النجاسات (١).

[مسألة ١٠: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر]

(مسألة ١٠): اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر (٢)،

دباغ ذكاته» (١).

وفيه - مع أنه غير صريح في اللزوم، و أن الشراء إنما يصح مع الحكم بالتذكية و لو ظاهراً، و كذا اللبس بناء على عدم جواز الانتفاع بالميتة - أنه لا يقوى على تقييد تلك النصوص بالحمل على غير المستحل، و لا سيما مع ندرة العلم بمذهبه، و كيف يصح حمل:

«ما صنع في أرض الإسلام» (٢)

على أرض يكون أهلها لا يستحلون الميتة بالدبغ؟ و كذا خبر ابن الجهم

«٣»، فإن الظاهر أن الضيق الذى حكاه السائل بقوله:

«قلت: إنى أضييق من هذا»

إنما هو من مثل هذه الجهة. فلاحظ.

مع أن الخبر ضعيف لا يصلح للاعتماد عليه.

(١) مر هناك الكلام فيه.

(٢) لا- ينبغى التأمل فى وجوب الحكم بعدم تذكىء ما فى يد الكافر، لعدم الدليل على الحكم بها، إذ لو سلم شمول أخبار السوق

للكافر فما فى رواية إسماعيل بن عيسى من

قوله (ع): «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك» «٤»

و قريب منه خبر إسحاق المتقدم

«٥»

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) راجع مصحح إسحاق المتقدم فى البحث عن المأخوذ من يد المسلم.

(٣) تقدم ذكره فى البحث عن المأخوذ من يد المسلم.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٥) تقدم ذكره فى البحث عن المأخوذ من يد المسلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٦

أو المطروح فى بلاد الكفار، أو المأخوذ من يد مجهول الحال فى غير سوق المسلمين (١)، أو المطروح فى أرض المسلمين إذا لم

يكن عليه أثر الاستعمال (٢) محكوم بعدم التذكىء، ولا يجوز الصلاة فيه، بل وكذا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنه أخذه من يد

الكافر مع عدم مبالاته بكونه من ميته أو مذكى (٣)

– مقيد له. بل استظهر فى الجواهر منهما كون يد الكافر أمانة على عدم التذكىء، وجعل الحكم بطهارة ما فى يد المسلم المسبوقه بيد

الكافرين من باب تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى، لأقوائيتها أو أقوائية دليلها. وإن كان ما ذكره فى غاية الإشكال، إذ مجرد

الحكم بعدم تذكىء ما فى يده لا يدل على كونه لطريقه يده، بل يجوز أن يكون لأصالة عدم التذكىء بل ظاهر الأمر بالسؤال هو عدم

كونها أمانة على شىء، لأن السؤال يناسب الجهل. وعدم الامارة. فلاحظ. ومما ذكرنا يظهر أن ما يشتري من الكافر مع العلم بسبق

تصرف المسلم فيه محكوم بالتذكىء، وكذا المطروح فى بلاد الكفار، والمأخوذ من يد مجهول الحال إذا لم تكن غلبه تلحقه

بالمسلمين فإنه مع العلم بسبق تصرف المسلم فيه أيضاً محكوم بالتذكىء.

(١) أما لو كان المجهول فى سوق المسلمين حكم عليه بالإسلام ظاهراً فيحكم بتذكىء الجلد المأخوذ منه، ومستنده رواية إسحاق

. لكن الاستفادة منها كون المعيار أرض المسلمين ولو كان السوق الخاص لغيرهم، فمجهول الإسلام إذا وجد فى سوق اليهود فى

بغداد مثلاً التى يغلب عليها الإسلام فهو محكوم بالإسلام ولو كان الغالب فى السوق غيره. فتأمل.

(٢) لما عرفت من اختصاص دليل الحكم بالتذكىء بما كان عليه أثر استعمالهم، فيرجع فى غيره إلى أصالة عدم التذكىء.

(٣) كأنه لانصراف النصوص المتقدمة عن الفرض، أو لأن عمومها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٧

[مسألة (١١): استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها]

(مسألة ١١): استصحاب جزء من أجزاء الميتة في الصلاة موجب لبطلانها (١) و إن لم يكن ملبوساً.

له بترك الاستفصال، و من الجائر أن تكون أسواق المسلمين في عصر صدور هذه النصوص تباع فيها الجلود غير المأخوذة من أيدي الكافرين، و حينئذ لا يحسن الاستفصال، لظهور الحال، فلا مجال للعموم. و فيه: أن الانصراف ممنوع. و احتمال ظهور ذلك بنحو يكون قرينة بحيث لا يحسن الاستفصال غير كاف في رفع اليد عن العموم الناشئ من تركه، نظير احتمال وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة، فإنه لا يوجب رفع اليد عن أصالة الحقيقة. مع أن هذا الاحتمال ساقط، بل غير حاصل لكثرة وجود الكفار في بلاد الإسلام من اليهود و النصارى و غيرهم، و لا سيما مع البناء على كفر الخوارج و النواصب و الغلاة، و تداول ذبحهم للحيوانات، و أكلهم لها، و بيع جلودها. فاحتمال عدم اتفاق العلم بسبق يد الكافر على يد المسلم ساقط جداً. مضافاً الى أن عموم بعض النصوص ليس بترك الاستفصال، بل بالإطلاق مثل: «ما صنع في أرض الإسلام»

و لا سيما مع فرض السائل وجود الكفار فيها، و لا ريب في أن ما صنع في أرض الإسلام يشمل ما لو أخذ من الكافر و غيره. و كذا مبالأة المسلم المأخوذ منه و عدمها، و لا يكاد يظهر الفرق بين غير المبالي و بين المستحل للميتة بالدبغ في الدخول تحت إطلاق الأدلة. (و بالجملة): البناء على التذكية فيما هو محل تصرف المسلم نظير البناء على صحة عمل المسلم، لا يفرق فيه بين حصول الظن بالصحة، و حصول الظن بالفساد، و بين عدم حصول الظن بشيء، فالبناء على عموم الحكم لازم. و قد تقدم في مبحث نجاسة الميتة التعرض لجملة من هذه الأحكام. فراجع.

(١) تقدم الكلام في المحمول النجس في أحكام النجاسات، كما تقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٨

[مسألة (١٢): إذا صلى في الميتة جهلاً لم يجب الإعادة]

(مسألة ١٢): إذا صلى في الميتة جهلاً- لم يجب الإعادة نعم مع الالتفات و الشك لا تجوز و لا تجزئ. و أما إذا صلى فيها نسياناً فإن كانت ميتة ذى النفس أعاد في الوقت و خارجه و إن كان من ميتة ما لا نفس له فلا تجب الإعادة.

[مسألة (١٣): المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه]

(مسألة ١٣): المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاة فيه (١).

[(الرابع): أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه]

(الرابع): أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه (٢)

الكلام أيضاً فى المسألة الآتية. فراجع.

(١) لأصالة البراءة عن اشتراط تذكيتة، أو عن مانعته.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال، وقد استفاض فيه نقل الإجماع.

و يدل عليه

موثق عبد الله بن بكير: «سأل زرارة أبا عبد الله (ع) عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (ص): إن الصلاة فى وبر كل شىء حرام أكله فالصلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله تعالى أكله. ثم قال: يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شىء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكه» «١» و قريب منه غيره.

و فى المدارك قال: «و الروايات لا تخلو من ضعف فى سند أو قصور

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٠٩

و إن كان مذكى أو حياً، جلدأ كان أو غيره (١)، فلا يجوز الصلاة فى جلد غير المأكول، و لا شعره و صوفه و ريشه و وبره و لا فى شىء من فضلاته، سواء كان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولاً، حتى شعرة واقعة على لباسه (٢)، بل حتى عرقه

فى دلالة، و المسألة محل إشكال». و فيه: أن بالموثق حجة فى نفسه، و لا سيما مثل الموثق المذكور المشتمل سنده على عظيمين من أصحاب الإجماع و من أعيان أصحاب الحديث، و لا سيما مع اعتضاده بغيره مما ورد فى مطلق غير المأكول «١»، أو فى قسم منه كالسباع

«٢»، و دعوى الإجماع عن جماعة على الحكم المذكور على ما ذكره، فلا ينبغى التأمل فى المسألة.

(١) إجماعاً فى الجملة كما عن غير واحد. و يشهد له الموثق السابق.

(٢) كما نسب إلى الأكثر، و المشهور. و ظاهر الفقهاء، و إطلاق كلامهم. و يقتضيه الموثق المتقدم. و دعوى أن صدق الصلاة فيه يتوقف على تحقق اشتماله على المصلى و لو على بعضه - مثل الخاتم و القلادة - فلا صدق مع عدم الاشتمال، و إن كانت صحيحة فى نفسها - كما أشرنا الى ذلك فى أحكام النجاسة من كتاب الطهارة - لكنها مندفعة فى المقام بذكر البول و الروث اللذين لا يتصور فيهما الاشتمال. فيراد من الصلاة فى الملابس التى تشمل الظرفية و المعية، و التفكيك بين البول و الروث و بين الصوف و الشعر خلاف الظاهر. مضافاً إلى

خير إبراهيم بن محمد الهمداني كتبت اليه: «يسقط على ثوبى الوبير و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيئه و لا ضرورة. فكتب (ع): لا تجوز الصلاة فيه» «٣»

، و ليس

- (١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى.
 (٢) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب لباس المصلى.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٠

.....

فى سنده من يتوقف منه عدا عمر بن على بن عمر، و فى رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه مع عدم استثناء القميين روايته من كتاب نواذر الحكمة نوع شهادة على وثاقته.

نعم يعارض ذلك

صحيح محمد بن عبد الجبار: «كتبت الى أبى محمد (ع) أسأله هل يصلى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكه حرير محض أو تكه من وبر الأرانب؟ فكتب (ع): لا تحل الصلاة فى الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله» (١).
 لكن فى تقييد الوبر بالذكى إشكالا، فإنه إن أريد منه ذكى الجلد فلا إشكال فى عدم اعتبار ذكاه الجلد فى حل الوبر، و إن أريد منه الطاهر فلا إشكال فى جواز الصلاة فى النجس الذى لا تتم فيه الصلاة، و إن أريد ما كان من محلل الأكل - كما يحتمله ما فى رواية على بن أبى حمزة قلت: «أ و ليس الذكى مما ذكى بالحديد؟ فقال (ع): بلى إذا كان مما يؤكل لحمه» - (٢) فهو يتوقف على كون الأرانب قسمين محلل الأكل و محرمة، و ليس كذلك، و حمل التقييد على كونه تقييدا لمطلق الوبر، لا لمورد السؤال خلاف الظاهر.

و حيث يدور الأمر بين هذه الاحتمالات التى لا يخلو كل واحد منها من إشكال، فلا يبعد الحمل على الأخير جمعاً بين الصحيح

و موثق ابن بكير المتقدم

. (و بالجملة): رفع اليد عن الموثق بمثل هذا الصحيح لا يخلو من إشكال.

فلا يبعد إذاً وجوب العمل عليه.

نعم يقع الإشكال فى دلالة الموثق على المنع عن مثل الشعرات و المحمول فان الظاهر - كما عرفت فى مبحث النجاسات - من قوله: «لا تصل فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١١

و ريقه و إن كان طاهراً ما دام رطباً، بل و يابساً إذا كان له عين. و لا فرق فى الحيوان بين كونه ذا نفس أو لا (١)، كالسمك الحرام أكله.

كذا المنع عن خصوص ما لو كان مدخول (فى) ظرفاً للمصلى، و لو لاشتماله على بعضه كالقلنسوة و الخاتم و الجورب، و تعميمه لغيره - مثل الشعرات الواقعة على الثوب فضلاً عن مثل قبضة السكين و قاب الساعة و أمثالهما من المحمولات المحضة - يحتاج إلى قرينة، و ذكر البول و الروث لا يصلح قرينة على إرادة معنى المصاحبة من (فى)، لإمكان فرض الاشتمال فيهما على المصلى و لو بلحاظ بعضه، أو بلحاظ محللها من الثوب المشتمل عليه إذا كان ملوثاً بهما، فان المشتمل على المشتمل مشتمل، و لا ملجئ إلى حمل

(في) على معنى المصاحبة. مع أن الحمل على ذلك يستلزم المنع عن الصلاة في محل أجزاء ما لا- يؤكل لحمه- مثل المخازن و السفن الحاملة له- و في المكان المفروش بها، لصدق المصاحبة قطعاً بذلك و نحوه. اللهم إلا أن يراد مصاحبة خاصة، نظير ما في بعض روايات ما لا تتم به الصلاة من

قوله (ع): «كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز فيه الصلاة ..» (١).

لكن يبقى الاشكال من جهة عدم الملزم به، فالبناء على المنع في مطلق المحمول لا يخلو من إشكال، و الأصل يقتضى البراءة. (١) كما هو ظاهر الفتوى. و استدل له بإطلاق النصوص. و فيه:

أن الإطلاق الذي يصح الاعتماد عليه غير متحصل، إذ العمدة في النصوص الموثق، و ما في ذيله من قوله (ع): «ذكاه الذبح أو لم يذكه»

يصلح قرينه على اختصاصه بما له نفس، لاختصاصه بتذكية الذبح. و احتمال كون

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٢

[مسألة (١٤): لا بأس بالشمع، و العسل، و الحرير الممتزج]

(مسألة ١٤): لا- بأس بالشمع، و العسل، و الحرير الممتزج، و دم البق و القمل و البرغوث، و نحوها من فضلات أمثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها (١).

المراد التعميم لغير ذى النفس- يعنى: سواء كانت تذكيته بالذبح أم بغيره- مندفع بأن الظاهر من مقابلة هذه الفقرة بما قبلها من قوله (ع): «إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح».

أن يكون المراد: ذبح أم لم يذبح، فظهور اختصاص هذه الفقرة بما يكون ذكاته بالذبح لا ينبغى أن ينكر، فلا يصلح ما قبلها لإثبات عموم الحكم. و مثله رواية على بن أبي حمزة و أما رواية إبراهيم الواردة في الشعر

فلا إطلاق فيها، لورودها في حكم الشعر مفروغاً عن حكم ذى الشعر. و بقیة النصوص لا يخلو من ضعف في سند أو قصور في دلالة. فالبناء على التعميم في غاية الإشكال.

(١) فإن الموثق الذي هو عمدة النصوص لا إطلاق له يشمله

لقوله عليه السلام فيه: «فان كان مما يؤكل لحمه»

فإنه يصلح قرينه على اختصاص قوله (ع):

«حرام أكله»

وقوله (ع):

«مما قد نهيت عن أكله»

بما كان له لحم. هذا مضافاً الى ما عرفت من عدم الإطلاق فيه بنحو يشمل ما لا نفس له فضلاً عما لا لحم له. و بقیة النصوص مختص بذى اللحم لا غير. مضافاً الى الإجماع المحقق في الحرير الممتزج و دم البق و البراغيث و القمل، و الى

صحيح الحلبي: «عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال (ع): لا وإن كثرت» (١)

و ،

صحيح ابن مهزيار: «عن الصلاة في القرمز و أن أصحابنا يتوقفون فيه. فكتب عليه السلام: لا بأس به» (٢)

و ،

عن نوادر الراوندي: «عن الصلاة

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٣

و كذا الصدق، لعدم معلومية كونه جزءاً من الحيوان (١)، و على تقديره لم يعلم كونه ذا لحم (٢). و أما اللؤلؤ فلا إشكال فيه (٣) أصلاً، لعدم كونه جزءاً من الحيوان.

[مسألة (١٥): لا بأس بفضلات الإنسان]

(مسألة ١٥): لا بأس بفضلات الإنسان (٤) و لو لغيره، كعرقه، و وسخه، و شعره، و ريقه، و لبنه، فعلى هذا لا مانع في الشعر الموصول بالشعر، سواء كان من الرجل أو المرأة. نعم لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان فيه إشكال، سواء كان ساتراً أو غيره، بل المنع قوي، خصوصاً الساتر.

في الثوب الذي فيه أبوال الخنافس و دماء البراغيث. فقال (ع):

لا بأس» (١).

(١) و ما

في صحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «و سألته عن اللحم الذي يكون في أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال (ع): ذلك لحم الضفادع لا يحل أكله» (٢)

لا- يدل على أنه جزء من الحيوان، بل الظاهر أنه خارج عنه ظرف لتولده فيه، و مجرد انعقاد الحيوان فيه لا يستلزم جزئيته له كما هو ظاهر.

(٢) بل ظاهر الصحيح السابق أنه ذو لحم.

(٣) بل عن بعض الاشكال فيه لكونه جزءاً من الصدق، لكن عرفت حال الصدق. و أما اللؤلؤ فهو مخلوق في الصدق لا جزؤه. و لو سلم فصدق اللؤلؤ غير صدق الحيوان. مع أن الظاهر تحقق السيرة على لبسه، فالإشكال فيه في غاية الوهن.

(٤) هو ظاهر بناء على ما عرفت من قصور الموثق

و رواية ابن أبي حمزة

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٤

.....

المتقدمة

عن شمول ما لم يذك بالذبح، إذ غيرها قد عرفت عدم صلاحيته لإثبات المنع في غير الإنسان مما لا يؤكل لحمه فصلا عن الإنسان. أما بناء على عموم الموثق

لكل ما لا يؤكل لحمه و إن لم يذك بالذبح فقد يشكل خروج الإنسان إلا بدعوى الانصراف عنه. و بالسيرة على مص ريق الزوجة، و مباشرة النساء لفضلات الأطفال بالرضاع وغيره، و الصلاة في ثياب بعضهم بعضاً و إن كان فيها من العرق وغيره. و

بالصحيح: «هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفضه من ثوبه: فوق (ع): يجوز» «١» و ،

بالخبر: «عن البزاق يصيب الثوب. قال (ع): لا بأس به» «٢»

و ،

بموثق الساباطى: «لا بأس أن تحمل المرأة صبيها و هى تصلى أو ترضعه و هى تشهد» «٣»

و ،

بالخبر: «عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه. قال (ع): لا بأس» «٤»

و

بالآخر: «عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤوسهن يصلنه بشعورهن.

فقال (ع): لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها» «٥»

و ،

بالآخر: «و كره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غيرها» «٦»

و ،

بالآخر: «إذا كان صوفاً فلا بأس و إن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة و الموصولة» «٧»

لكن بعض هذا لا يخلو عن إشكال، إما لأنه ممنوع من أصله، أو غير متعرض للمقام أصلاً، أو متعرض لما لا يصدق معه الصلاة فيه. و يكفى

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٠١ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١٠١ من أبواب مقدمة النكاح حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٥.

[مسألة ١٦: لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه]

(مسألة ١٦): لا فرق في المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه، أو واقعاً عليه، أو كان في جيبه، بل ولو في حقه هي في جيبه (١).

[مسألة ١٧: يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص]

(مسألة ١٧): يستثنى مما لا يؤكل الخبز الخالص (٢)،

في خروج الإنسان ما ذكرناه أولاً. ولأجله لا بأس بالقول بجواز الصلاة في لباس متخذ من شعر الإنسان ساتراً كان أم غيره. نعم بناء على كون المرجع قاعدة الاشتغال عند الشك في جنس الساتر الواجب للإجماع على وجوبه، ولا إطلاق يرجع إليه عند الشك، فيكون الشك فيه من قبيل الدوران بين التعيين والتخير، يكون مقتضى الأصل المنع في الساتر منه لا غير. والله سبحانه أعلم. (١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة في حكم الشعرات الملقاة. فراجع.

(٢) إجماعاً في الوبر- كما هو المراد من المتن- حكى عن المعتمر، ونهاية الأحكام، والتذكرة، والذكري، وجامع المقاصد، وحاشية الإرشاد، والروض، والمسالك، وغيرها. وعن التنقيح: نفى الخلاف فيه. ويشهد له النصوص الكثيرة الظاهرة أو الصريحة فيه، كصحيح البيهقي عن الرضا (ع): «إن علي بن الحسين (ع) كان يلبس الجبة الخبز بخمسمائة درهم والمطرف الخبز بخمسين ديناراً» (١) و

مصحيح زرارة: «خرج أبو جعفر (ع) يصلي على بعض أطفالهم وعليه جبة خبز صفراء ومطرف خبز أصفر» (٢) و

صحيح العيص عن يوسف بن إبراهيم: «دخلت علي أبي عبد الله (ع) وعلني عباءة خبز وبطانتة خبز وطيلسان خبز

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلي حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب لباس المصلي حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٦

.....

مرتفع فقلت: إن علي ثوباً أكره لبسه. فقال (ع): وما هو؟ قلت:

طيلساني هذا. فقال (ع): وما بال طيلسان؟ قلت: هو خبز. قال:

وما بال الخبز؟ قلت: سداه إبريسم قال: وما بال الإبريسم؟ قال:

لا تكره أن يكون سدا الثوب إبريسم» (١)

.. الى غير ذلك.

و أما الجلد: فالأكثر- كما عن جماعة- استثناءه أيضاً. وفي البحار:

نسبته الى المشهور بين المتأخرين، و عن كشف الالتباس: أنه المشهور، بل لم ينقل التصريح بالمنع عنه إلا من الحلبي والمنتهي و

التحرير. نعم استفيد المنع من اقتصار جماعة في الاستثناء على الخز الخالص الظاهر في خصوص الوبر. و كيف كان فيدل على الجواز فيه

خبر ابن أبي يعفور قال: «كنت عند أبي عبد الله (ع) إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخز؟ فقال (ع): لا بأس بالصلاة فيه.

فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت و هو علاجي و أنا أعرفه. فقال له أبو عبد الله (ع): أنا أعرف به منك. فقال له الرجل: إنه علاجي و ليس أحد أعرف به مني. فتبسم أبو عبد الله (ع) ثم قال له: أ تقول إنه دابةٌ تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات؟

فقال الرجل: صدقت- جعلت فداك- هكذا هو. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فإنك تقول: إنه دابةٌ تمشي على أربع و ليس هو على حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء. فقال له الرجل: إي و الله هكذا أقول. فقال له أبو عبد الله (ع): فان الله تعالى أحله و جعل ذكاته موته كما أحل الحيتان و جعل ذكاتها موتها» «٢»
، فان تعليل الحل بتحقيق

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٧

.....

التذكية فيه كالصريح في أن موضوع السؤال هو الجلد، فإنه الذي يعتبر في جواز الصلاة فيه التذكية دون الوبر. و في الجواهر: الاستدلال عليه

بمؤثق معمر بن خلاد: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الصلاة في الخز. فقال: صلّ فيه» «١».

فان ترك الاستفصال قرينه على عموم الحكم للجلد و الوبر. و يشكل بأن ذلك إنما يتم لو كان المراد من الخز فيه الحيوان، و هو غير ظاهر، بل من المحتمل إرادة المنسوج من وبره، فإنه من معانيه أيضاً كما يظهر من مكاتبة جعفر بن عيسى الى الرضا (ع): «أسأله عن الدواب التي يعمل الخز من وبرها ..» «٢».

و نحوه خبر يوسف بن إبراهيم

«٣». و منه يظهر الإشكال في استدلاله

بخبر يحيى بن عمران: «كتبت الى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب و الفنك و الخز. قلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب إلى بخطه: صلّ فيها» «٤».

اللهم إلا أن تكون قرينه السياق تقتضى كون المراد منه الحيوان.

و أما الاستدلال

بصحيح سعد بن سعد: «سألت الرضا (ع) عن جلود الخز. فقال (ع): هو ذا نحن نلبس. فقلت: ذاك الوبر- جعلت فداك- فقال (ع):

إذا حل وبره حل جلده» «٥»

، بناء على أن المراد:

نحن نلبس الجلود، و «هو ذا» كلمة واحدة مفادها الاستمرار و الاتصال و أن استمرار لبسهم للجلود كالصريح في شموله لحال الصلاة.

ففيه أولاً:

- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.
 (٣) تقدم في صدر هذه التعليقة.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.
 (٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٨

.....

أن قول السائل:

«ذاك الوبر»

وقوله (ع):

«إذا حل وبره ..»

صريح في أنهم (ع) كانوا يلبسون الوبر، لا أنهم يلبسون الجلود. و ثانياً:

أن كون «هو ذا» كلمة واحدة معناها الاستمرار إن صح في نفسه فهو غير ظاهر. و ثالثاً: أن استمرار اللبس عرفاً لا ينافيه النزاع حال الصلاة.

و الاستدلال بقوله (ع):

«إذا حل وبره ..»

بناء على إطلاقه الشامل للحل التكليفي و الوضعي يتوقف على ثبوت هذا الإطلاق، و لكنه محل تأمل أو منع، فإن السؤال عن الجلود و إن كان مجملاً من حيث الجهة المسؤول عنها، لكن قوله (ع):

«نحن نلبس»

شاهد بأن المراد السؤال عن حيثية اللبس، و عن حكمه التكليفي النفسى لا غير. و تحليل اللبس من حيث هو مطلقاً حتى حال الصلاة لا يستلزم عدم المانع. فتأمل.

و من ذلك يظهر لك ما في دعوى كون التعارض بين الصحيح و ما دل على المنع عما لا يؤكل لحمه بالعموم من وجه و الترجيح للأول، إذ لا- أصل لهذه المعارضة، و لو سلمت فلا- وجه لترجيح الصحيح، بل إخراج حال الصلاة منه أولى من إخراج الخبز من المعارض، لظهوره في أن عنوان ما لا- يؤكل لحمه من العناوين الاقتصائية للمنع التي يبعد عرفاً التفكيك بين أفرادها، فيكون دليله أظهر في شمول مورد المعارضة، كما مر في نظائره.

مع أنه لا ملجئ الى التشبث بالترجيح بذلك أو بالشهرة لإثبات الجواز، إذ يكفي فيه أصل البراءة بعد سقوط الدليلين عن الحجية في مورد المعارضة.

و الشهرة في الفتوى ليست من مرجحات الدلالة، و استبعاد أن يكون السؤال عن اللبس من حيث هو لظهور عدم المنع من لبس ما لا يؤكل لحمه، و إنما الشك في المنع عنه من حيث الصلاة، لا يكفي في الترجيح، لخروجه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣١٩

.....

عن مدلول الكلام. و من ذلك يظهر ضعف الاستدلال على المقام

بصحيح ابن الحجاج: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن جلود الخنزير. فقال (ع):

ليس بها بأس. فقال الرجل: إنها علاجى و إنما هى كلاب تخرج من الماء. فقال أبو عبد الله (ع): إذا خرجت من الماء تعيش خارجة

من الماء؟ فقال الرجل: لا. فقال: ليس بها بأس» (١)

، بدعوى كون السؤال عن حيثية الصلاة. نعم لا يبعد كون ترك الاستفصال عن الجهة المسئول عنها يقتضى نفى البأس عن الجهتين

معاً. و احتمال وجود قرينة تعين جهة اللبس لا الصلاة مدفوع بالأصل، كما أشرنا إليه آنفاً، فإذا لا يبعد إلحاق الجلد بالوبر كما هو

المشهور، و لا سيما بضميمة خبر ابن أبي يعفور الذى لا تبعد دعوى انجبار ضعفه بالشهرة.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٣١٩

و أما الاستدلال على المنع

بالتوقيع المروى عن الاحتجاج: «كتبت إليه (ع): روى لنا عن صاحب العسكر (ع) أنه سئل عن الصلاة فى الخنزير الذى يغش بوبر

الأرانب فوق (ع): يجوز، و روى عنه أيضاً أنه لا-يجوز، فبأى الخبرين نعمل؟ فأجاب (ع): إنما حرم فى هذه الأوبار و الجلود، و أما

الأوبار وحدها فكل حلال» (٢).

ففيه: أن مقتضى تنزيل الجواب على السؤال كون الموضوع خصوص المغشوش بوبر الأرانب و هو غير محل الكلام.

ثم إن مقتضى أصالة عدم النقل هو كون ما يسمى خنزراً فى عرفنا اليوم هو موضوع الأحكام المذكورة. قال المجلسى (ره) فى البحار:

«فاعلم أن فى جواز الصلاة فى الجلد المشهور فى هذا الزمان بالخنزير و شعره

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٠

غير المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب (١)

و وبره إشكالا، للشك فى أنه هل هو الخنزير المحكوم عليه بالجواز فى عصر الأئمة (ع) أم لا؟ بل الظاهر أنه غيره، لأنه يظهر من الأخبار:

أنه مثل السمك يموت بخروجه من الماء و ذكاته إخراج منه، و المعروف بين التجار: أن المسمى بالخنزير الآن دابة تعيش فى البر و لا

تموت بالخروج من الماء. إلا أن يقال: إنهما صنفتان برى و بحرى، و كلاهما تجوز الصلاة فيه. و هو بعيد. و يشكل التمسك بعدم

النقل و اتصال العرف من زماننا إلى زمانهم (ع)، إذ اتصال العرف غير معلوم، إذ وقع الخلاف فى فى حقيقته فى أعصار علمائنا

السالفين أيضاً (رض)، و كون أصل عدم النقل فى مثل ذلك حجة غير معلوم». و فى الجواهر: «يمكن حمل الأخبار على إرادة أنه لا

يعيش خارج الماء زماناً طويلاً كما يشهد به ما فى خبر حمران من أنه سبع يرعى فى البر و يأوى فى الماء»

(١). ثم إن الظاهر أن الحيوان المذكور كما يسمى بالخنزير يسمى بكلب الماء، كما يشير إليه صحيح ابن الحجاج المتقدم

«٢»، و

خير ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أكل لحم الخبز. قال (ع): كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه و إلا فاقربه» «٣»
و الله سبحانه أعلم.

(١) فلا تجوز الصلاة بالمغشوش بأحد البوبرين على المشهور، بل في مفتاح الكرامة: نقل الإجماع على اشتراط الخلوص من هذين عن التذكرة و نهاية الأحكام و كشف الالتباس و جامع المقاصد و غيرها، و في المعبر قال:

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٢.

(٢) تقدم ذكره في وسط هذه التعليقة.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢١

و كذا السنجاب (١)

«و الوجه ترجيح الروايتين الأولتين و إن كانتا مقطوعتين، لاشتهار العمل بهما بين الأصحاب و دعوى أكثرهم الإجماع على العمل

بمضمونهما». و نحوه ما عن المنتهى. و المراد بالروايتين الأولتين مرفوعاً أحمد بن محمد و أيوب بن نوح، فالأول: ما

رواه الكليني (ره) عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد رفعه عن أبي عبد الله (ع): «الصلاة في الخبز الخالص لا بأس به، فأما

الذي يخلط فيه و بر الأرناب و غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه» «١»

و مثله مرفوع أيوب بن نوح

«٢». نعم

في خبر داود الصرمي: «أنه سأل رجل أبا الحسن الثالث (ع) عن الصلاة في الخبز يغش بوبر الأرناب فكتب: يجوز ذلك» «٣».

و

رواه الشيخ أيضاً عن داود الصرمي عن بشر بن بشار قال: «سألته ..» «٤»

الحديث بلفظه. و كذا رواه الصدوق. و لكنه لا يصلح لمعارضه الخبرين المعتضدين بعمومات المنع، لضعفه، و دعوى الإجماع على

خلافه. هذا و لم يعرف القول بالجواز إلا عن الصدوق (ره) في الفقيه فإنه- بعد أن أورد الرواية المذكورة- قال: «و هذه الرخصة

الآخذ بها مأجور و رادها مأثوم. و الأصل ما ذكره أبي (رحمه الله) في رسالته إلى: و صل في الخبز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرناب»

«٥».

(١) يعنى: تجوز الصلاة فيه و إن لم يكن من مأكول اللحم. و عن

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب لباس المصلى ملحق الحديث الأول.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب لباس المصلى ملحق الحديث الثانى.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٥) الفقيه ج ١ ص ١٧١ طبع النجف الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٢

.....

جامع المقاصد: عليه جمع من كبراء الأصحاب. و نسب إلى الأ-كثر- و لا- سيما بين المتأخرين - تارة، و الى المشهور أخرى، و الى عامتهم ثالثه، بل عن أمالي الصدوق: «إن من دين الإمامية الرخصة فيه و فى الفنك و السمور، و الأولى الترك»، و فى الذكري عن المبسوط: «لا خلاف فى جواز الصلاة فى السنجاب و الحواصل الخوارزمية». و يشهد له جملة من النصوص كصحيح أبى على الحسن بن راشد: «قلت لأبى جعفر (ع) ما تقول فى الفراء. أى شىء يصلى فيه؟ قال (ع): أى الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور. قال (ع): فصل فى الفنك و السنجاب، و أما السمور فلا تصل فيه» (١)

، و

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «أنه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب. فقال (ع): لا بأس بالصلاة فيه» (٢)

و

صحيحه الآخر عنه (ع): «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه. قال (ع): لا بأس بالصلاة فيه» (٣).

و نحوها غيرها.

و مع ذلك فقد حكى المنع عن الصدوق فى الفقيه، و والده فى الرسالة و الشيخ فى الخلاف و أطمعته النهاية، و الحلبي فى السرائر، و جماعة من المتأخرين و متأخريهم، بل عن الروض: نسبه إلى الأكثر، و فى الذكري، و عن غيرها: نسبه الى ظاهر الأكثر، لضعف جملة من نصوص الجواز، و اشمال الصحيح منها على غيره مما لا تجوز الصلاة فيه، و معارضتها بموثق ابن بكير المتقدم المخالف للعامة المعتضد بغيره مما دل على عموم المنع عما لا يؤكل لحمه. و فيه: أن اشمال الصحيح على غير السنجاب لا يقدح فى العمل به فيه. و لو

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٣

و أما السمور، و القاقم، و الفنك، و الحواصل: فلا يجوز الصلاة فى أجزاءها (١) على الأقوى

سلم فصحيح الحلبي الأول

لم يذكر فيه معه إلا الفراء الذى هو حمار الوحش و هو مما يؤكل و تجوز الصلاة فيه. و صحيح أبى على

لم يذكر .. فيه إلا الفنك، و لا مانع من القول بجواز الصلاة فيه، كما هو مذهب جماعة.

و المعارضة بالموثق ممنوعة لا مكان الجمع العرفى. و مجرد ذكره فى السؤال لا يقتضى المعارضة، لا مكان الجمع بين الكلامين بنحو الاستثناء المتصل بلا تدافع و لا تناقض، كما هو المعيار فى عدم المعارضة، و حينئذ لا تصلح مخالفة العامة للترجيح. و عمومات المنع - لو تمت حجيتها فى نفسها - صالحة للتخصيص. و عليه فالبناء على الجواز فيه أنسب بقواعد العمل بالأدلة و إن كان فى النفس منه شىء، لعدم بناء أكثر القدماء عليه، و للظن بورود الرخصة فيه مورد التقيّة كغيره. فلاحظ، و الله سبحانه أعلم.

(١) السمور: كتنور دابة تشبه السنور على ما قيل. و عدم الجواز فيه مشهور، بل عن المفاتيح: عليه الإجماع، و يشهد له - مضافاً الى

عموم موثق ابن بكير

- صحيح ابن راشد المتقدم

«١»، و

خبر بشر بن بشار: «و لا تصل في الثعالب و السمور» «٢».

و

في صحيح سعد بن سعد عن الرضا (ع): «سألته عن جلود السمور. قال (ع): أى شىء هو ذاك الأدبس؟ فقلت: هو الأسود. فقال (ع): يصيد؟ فقلت:

نعم، يأخذ الدجاج و الحمام. فقال (ع): لا» «٣»

و نحوها غيرها.

(١) تقدم ذكره في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٤

.....

و عن الصدوق في المقنع و الأمالى و المجالس: الجواز، و يشهد له صحيح الحلبي المتقدم

«١». و أما

صحيح ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود.

قال (ع): لا بأس بذلك» «٢»

فليس دالا على الجواز، لظهوره فى جواز اللبس تكليفاً. و مثله

صحيح الريان بن الصلت قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن لبس فراء السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها .. قال (ع): لا

بأس. بهذا كله إلا بالثعالب» «٣».

(اللهم) إلا أن يكون بقرينة الاستثناء. نعم

فى خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر قال: «سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنك.

فقال (ع): لا يلبس و لا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً» «٤».

إلا أنه لا مجال للعمل بها بعد هجرها عند الأصحاب و إعراضهم عنها مع صحة السند، و لأجله لا تصلح لمعارضه الموتق، لسقوطها

عن الحجية. و ما فى المعتبر- بعد ذكر صحيحى الحلبي

و ابن يقطين

- من قوله: «و طريق هذين الخبرين أقوى من تلك الطرق و لو عمل بها عامل جاز» ضعيف.

و القاقم- عن المصباح:- «حيوان ببلاد الترك على شكل الفأرة إلا أنه أطول و يأكل الفأرة». و الظاهر أنه لا إشكال فى كونه من غير

مأكول اللحم، كما لا إشكال فى عدم جواز الصلاة فيه و لم ينسب الى أحد القول بالجواز فيه. نعم

عن قرب الاسناد و كتاب المسائل عن على بن جعفر (ع): «عن لبس السمور و السنجاب و الفنك و القاقم. قال (ع):

(١) تقدم ذكره فى التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٥

.....

لا يلبس ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً» (١).

إلا- أنى لم أجد الخبر المذكور فى كتاب مسائل الرجال، و الذى حكاه فى الوسائل عن قرب الاسناد خال عن ذكر القاقم. مع أنه لا مجال للعمل به بعد الاعراض عنه و مخالفته لعموم المنع. اللهم إلا أن لا يثبت كونه غير مأكول اللحم.

و الفنك- بفتحيتين- قيل: نوع من الثعلب الرومى، و قيل: نوع من جراء الثعلب التركى. و عن بعض: أنه يطلق على فرخ ابن آوى.

قيل: جلده يكون أبيض و أشقر و أبلق، و حيوانه أكبر من السنجاب.

نسب المنع فيه الى المشهور، و عن المفاتيح: الإجماع عليه، و يشهد له موثق ابن بكير

. و عن مجالس الصدوق و أماليه: الجواز، و عن المنتهى:

أنه استوجهه. و هو فى محله، للتصريح به فى جملة من النصوص، كصحيحى ابن راشد

و يقطين

، و خبر ابن جعفر (ع) المتقدمه

. و فى مكاتبه يحيى بن أبى عمران الى أبى جعفر الثانى (ع)

التصريح بجواز الصلاة فيه و فى السنجاب و الخز. و

فى خبر الوليد بن أبان: «قلت للرضا (ع): أصلى فى الفنك و السنجاب؟ قال (ع): نعم» (٢).

لولا أنها مهجورة ساقطة عن مقام الحجية، كما سبق فى السمور، و وجود المعارض المعتد به هناك- غير الموثق- و عدمه هنا، لا يصلح فارقاً بين المقامين.

و الحواصل: قيل: طيور كبار لها حواصل عظيمة. و عن صريح النهاية و الإصباح و المبسوط و الجامع: جواز الصلاة فيها. و كذا عن

ظاهر غيرها. بل تقدم عن المبسوط: أنه لا خلاف فى جواز الصلاة فيه و فى السنجاب. و كأنه

لخبر بشر بن بشار: «صل فى السنجاب و الحواصل

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٦

[(مسألة ١٨): الأقوى جواز الصلاة فى المشكوك كونه من المأكول أو من غيره]

(مسألة ١٨): الأقوى جواز الصلاة في المشكوك كونه من المأكول أو من غيره (١)،

الخوارزمية، و لا تصل في الثعالب و لا السمور» (١)

، و لصحيح الريان المتقدم في السمور

«٢»، و لما

في التوقيع المروى عن الخرائج: «و إن لم يكن لك ما تصلى فيه فالحوصل جائز لك أن تصلى فيه» (٣)

و ،

صحيح ابن الحجاج - على نسخة الاستبصار-: «عن اللحاف من الثعالب أو الخوارزمية أ يصلى فيها أم لا؟ قال (ع): إن كان ذكياً فلا

بأس به» (٤)

: لكن الأول ضعيف. و الثانى غير ظاهر فى الصلاة كما عرفت. و الثالث مرسل. مع أن الجواز فيه مشروط بفقد ما يصلى فيه. و الرابع نسخة التهذيب «٥» (فيه الجرذ منه) قيل الجرذ - بكسر الجيم و تقديم المهملة على المعجمة - من لباس النساء، و كلمة (منه) ظرف ضميره راجع الى الثعالب، و لا مجال للعمل به مع اختلاف النسخ من ناسخ واحد. مع أن فى اقتراحه بالثعالب نوعاً من التوهين. فلاحظ. و كأنه لذلك كان المشهور المنع اعتماداً على ما دل بإطلاقه على المنع عما لا يؤكل لحمه. اللهم إلا أن يدعى كونها من مأكول اللحم، كما يقتضيه إطلاق ما دل على حلية ما له حوصلة. فلاحظ.

(١) كما عن جماعة من المتأخرين، منهم المحقق الأردبيلي، و تلميذه فى المدارك، و المحقق الخوانسارى، و المحدثان المجلسى و البحرانى، و النراقيان

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) راجع صدر هذه التعليقة.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ١١ و الاستبصار ج ١ ص ٣٨٢ طبع النجف الحديث.

(٥) التهذيب ج ٢ ص ٣٦٧ طبع النجف الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٧

.....

فى المعتمد و المستند، و هو المشهور بين المعاصرين. خلافاً للمشهور، بل عن الشافعية: نسبتة إلى الأصحاب، و عن المدارك: نسبتة الى قطعهم، و عن الجعفرية و شرحها: «لو جهل من صلى فى جلد أو ثوب من شعر حيوان أو كان مستصحباً فى صلاته عظم حيوان و لم يعلم كون ذلك الجلد و ذلك الشعر و العظم من جنس ما يصلى فيه فقد صرح الأصحاب بوجوب الإعادة مطلقاً (يعنى: أن الحكم بوجوب الإعادة إجماعى للأصحاب)» و فى الجواهر - بعد قول ماتنه فى مبحث الخلل: «إذا لم يعلم أنه من جنس ما يصلى فيه و صلى أعاد» - قال (ره): «بلا خلاف معتد به أجده، بل فى المدارك: هذا الحكم مقطوع به بين الأصحاب».

هذا، و الذى يظهر من كلام الأكثر أن مبنى المنع و الجواز هو القول بشرطية مأكولية اللحم فى لباس المصلى و القول بمانعية محرمية الأكل فيه.

و فى المدارك عن المنتهى أنه قال: «لو شك فى كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه. لأنها مشروطة

بستر العورة بما يؤكل لحمه و الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط، و موضوع كلامه و إن كان هو الساتر، إلا أن عموم المنع مما لا يؤكل لحمه لما كان عاماً لمطلق اللباس فاذا تأتت استفادة الشرطية منه بالنسبة إلى الساتر جرى الكلام بعينه بالنسبة إلى مطلق اللباس. فتأمل.

و كيف كان فالذى ينبغى هو التعرض فى الجملة لما يستفاد من كلام الجماعة فى المقام من نقض و إبرام، فنقول: الكلام يقع فى مقامات.

(المقام الأول)

ما هو مفاد النصوص من حيث الشرطية و المانع، فنقول: يمكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٨

.....

بدائياً استفادة الشرطية المذكورة من أمور:

(الأول): قوله (ع)

فى موثق ابن بكير المتقدم: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله تعالى أكله» (١) ، فإنه ظاهر فى إناطة القبول بحلية الأكل، و ليست الشرطية إلا عين الإناطة المذكورة و المراد بالقبول فيه الاجزاء، بقريته بقيه الفقرات.

(الثانى): قوله (ع)

فى الموثق المذكور: «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز» ، فإنه صريح فى إناطة الجواز بكونه محلل اللحم كما سبق، و المراد من الجواز فيه ما هو ملازم للصحة.

(الثالث): ما

فى رواية أبى تمامة: «ألبس منها ما أكل و ضمن؟» (٢).

(الرابع): ما

فى رواية على بن أبى حمزة: «لا- تصل إلا- فيما كان منه ذكياً قلت: أو ليس الذكى مما ذكى بالحديد؟ فقال (ع): بلى إذا كان مما يؤكل لحمه» (٣)

، فان كونه من مأكول اللحم إما داخل فى مفهوم الذكاه المقيد بها ما يصلى فيه، أو يكون قيلاً آخر كالذكاه.

(الخامس): ما تضمن النهى عن الصلاة فى غير المأكول

«٤»، فإن المفهوم منه عرفاً تقييد الصلاة المأخوذة فى موضوع الأمر بكونها فى مأكول اللحم إذا صلى فى حيوان، كما ادعى ذلك فى

مثل قوله: «أكرم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١ و قد تقدم ذكره فى أول البحث عن الشرط الرابع من شرائط لباس المصلى.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٢٩

.....

العالم» و «لا تكرم الفاسق»، حيث قيل: إن المفهوم منه عرفاً كون موضوع وجوب الإكرام العالم العادل.

هذا و يمكن أيضاً استفادة المانعية من أمور:

(منها): صدر موثق ابن بكير و هو

قوله (ع): «إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد»

، فإنه ظاهر في إناطة الفساد بمحرمة الأكل التي هي عين إناطة العدم بالوجود التي هي من لوازم المانعية، فإن المانع ما يلزم من وجوده العدم.

(و منها):

قوله (ع): «و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد» «١»

و الاستفادة منها بعين ما سبق.

(و منها): ما

في رواية إبراهيم بن محمد الهمداني الواردة فيما يسقط على الثوب من وبر و شعر ما لا يؤكل لحمه. قال (ع): «لا تجوز الصلاة فيه»

«٢»

، فان الظاهر مما لا يؤكل ما يحرم أكله، فترتب عدم الصلاة على حرمة الأكل من قبيل ترتب عدم الممنوع على وجود المانع.

(و دعوى) أن ما لا يؤكل هو ما لا يحل لحمه فترتب عدم الصلاة عليه من قبيل ترتب العدم على العدم الذي هو من لوازم شرطية الوجود. (فيها):

أن مقتضى تسلط النفي على نفس الأكل كون الأكل ممنوعاً محرماً، و لذا استفيد التحريم من الجمل المنفية الواردة في مقام الإنشاء

مثل: (لا يقوم) (و لا يقعد) و كما لا يصح الحمل فيها على معنى: لا يحل أن يقوم، و لا يحل أن يقعد

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٠

.....

لا يصح التقدير هنا أيضاً.

(و منها):

خبر حماد بن عمرو و أنس بن محمد: عن أبيه عن جعفر ابن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلي (ع): «قال: يا علي لا

تصل في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه» «١»

بالتقريب المتقدم. و مثله

خير محمد بن إسماعيل: «لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ» «٢»

، بل التعليل فيه صريح في المانعية لأنه من تعليل العدم بالوجود.

(و منها): الأخبار الخاصة الناهية عن الصلاة في الثعالب

و الأرناب

«٣» و السمور و الفنك

«٤» و السباع

«٥» و غير ذلك.

(و منها): تعليل جواز الصلاة في السجاب بأنه دابة لا تأكل اللحم

«٦»، فان الظاهر أن المراد منه أنه ليس من السباع، فيكون من قبيل تعليل الصحة بالعدم الذي هو من لوازم المانع، كتعليل الفساد بالوجود.

هذا، و إثبات الشرطية من الأمور المتقدمة لا يخلو من إشكال.

أما الأول: فلأن الظاهر من

قوله (ص): «لا تقبل تلكك ..»

أنه خبر للصلاة بعد خبر، و يكون بياناً لمضمون الخبر الأول - أعني: قوله (ص):

«فاسدة»

- بقرينة كون موضوعه اسم الإشارة، الرجوع إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فكأنه قال (ص): «الصلاة فيما لا يؤكل

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٧.

(٣) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب لباس المصلي.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب لباس المصلي.

(٥) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب لباس المصلي.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلي حديث: ٢ و ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣١

.....

لحمه فاسدة غير مقبولة» و أين هو من الدلالة على الشرطية؟! و إنما تتم الدلالة لوقيل ابتداء: «لا تقبل الصلاة إلا فيما يؤكل لحمه». و حينئذ يكون الظاهر من قوله (ص):

«حتى تصلي في غيره»

أن الوجه في القبول انتفاء المانع.

و أما الثاني: فالظاهر أن قوله (ع):

«فان كان مما يؤكل لحمه ..»

إنما سيق تمهيداً لبيان اعتبار التذكية و إناطة الجواز بها، فيكون شرطاً لإناطة الجواز بالتذكية، لا شرطاً للجواز كالتذكية، و يكون مقيداً للإطلاق المستفاد من قوله (ع):

«حتى تصلي في غيره»

، فهو أجنبي عن الدلالة على الشرطية.

و أما الثالث: فمع أنه ضعيف السند، و أنه لا تعرض فيه للصلاة أن مفاده- بقرينه السؤال عن الجواز و عدمه- هو جواز لبس المأكول دون غيره، و أين هو من الظهور فى الشرطية؟! و أما الرابع: فمع الرمى بالضعف، فيه: أن ما فى ذيله من قوله: «قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال (ع): لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب»

كالصريح فى أن المنع إنما يكون من جهة أنه يأكل اللحم، أو كونه ذا ناب و مخلب، فالحديث- بملاحظة الذيل- مما يتمسك به على المانع كما سبق.

و أما الخامس: ففيه أن كون الخاص مما يوجب تقييد العام بقيد و جودى ممنوع جداً، و لم يلتزم به فى غير المقام أهل القول بالشرطية نعم لا بأس بدعوى تقييده بقيد سلبى و هو عدم الخاص. على أنها لا تخلو من إشكال مذكور فى مبحث التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٢

.....

و من ذلك يظهر أن دعوى دلالة النصوص على الشرطية ضعيفة جداً و البناء عليها فى غير محله، بخلاف دعوى المانع فإنها قوية جداً، و البناء عليها متعين.

ثم إنه قد يستشكل على الشرطية- بناء على تمامية دلالة النصوص عليها- بأنه لا يمكن الأخذ بإطلاق الشرطية، ضرورة جواز الصلاة فى غير ما يؤكل لحمه من القطن و الكتان و غيرهما من أنواع النباتات. فلا بد إما من الالتزام بكون شرطية المأكول تخيرية- يعنى: أن الشرط إما القطن أو الكتان أو ما يؤكل لحمه من الحيوان أو غيرها عدا غير المأكول اللحم من الحيوان- أو تكون الشرطية منوطاً بكون اللباس حيوانياً.

و الأول خلاف ظاهر الأدلة. و الثانى- مع أنه خلاف ظاهر الأدلة- غير جائز، لأن اللباس الحيوانى المفروض وجوده منوطاً به الشرطية إن كان من مأكول اللحم. فالشرط حاصل، فالأمر به أمر بتحصيل الحاصل و إن كان من غير مأكول اللحم فالشرط ممتنع، و الأمر به أمر بالممتنع.

و فيه: أن المنوط به الشرطية ليس اللباس الحيوانى المتشخص بل نفس اللباس الحيوانى، و هو يمكن أن يكون على نحوين و إن كان المتشخص منه لا يكون إلا على أحد النحوين بعينه. و كونه خلاف ظاهر الأدلة ممنوع، بل هو ظاهر الموثقة التى هى عمدتها و خبرى على بن أبى حمزة

و أبى تمامة

المتقدمين.

ثم إنه قد يبنى على المانع فيدعى اختصاصها بصورة العلم، (إما) لدعوى: اختصاص أدلتها بصورة العلم باللباس و قصورها عن شمول صورة الجهل به. (و إما) لدعوى: كون الظاهر من العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام خصوص المعلوم منها دون نفس الطبيعة. (و إما)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٣

.....

لدعوى أن العلم شرط فى صحة التكليف كالبلوغ و العقل فلا تكليف بالمانعية بدونه (و إما) لدعوى: أن مقتضى الجمع العرفى بين

إطلاقات المانعية في المقام و بين مثل

صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال (ع): إن كان لم يعلم فلا يعيد» (١)
تخصيص المانعية بصورة العلم فلا مانعية مع عدمه.

و فى الجميع ما لا يخفى، إذ الدعوى الأولى: خلاف ظاهر الأدلة، فإن عمدتها الموثق، و السؤال إنما كان فيه عن نفس الموضوعات الواقعية التى تكون موضوعاً للعلم و الشك. (و أما) الدعوى الثانية: فغريبه جداً، إذ الظهور المذكور إن كان مستنده الوضع فهو خلاف ضرورة العرف و اللغة، و إن كان مستنده الانصراف فلا منشأ له. (و أما) الدعوى الثالثة: ففيها أن العلم إنما يكون شرطاً فى حسن العقاب عقلاً لا فى المصلحة و إلا فلا دليل عليه من عقل أو شرع. (و أما) الدعوى الرابعة: ففيها أن الصحيح إنما تضمن صحة الصلاة مع الغفلة أو اعتقاد عدم و ليس له تعرض لما نحن فيه- أعنى: صورة الالتفات و الشك- كما لا يخفى.
و قياس المقام عليه قياس مع الفارق.

(المقام الثانى)

فيما هو مقتضى الأصول العقلية، فنقول: على تقدير استفادة الشرطية

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٤

.....

من النصوص يتعين الاحتياط بترك الصلاة فى المشكوك كونه من محرم الأكل و محلله، و على تقدير استفادة المانعية تجوز الصلاة فيه، و يكتفى بها فى مقام الامتثال كما تقدم فى كلام العلامة (ره).

أما الأول: فلأنه مع الشك فى حل الأكل و حرمة يشك فى حصول الشرط، و معه يجب الاحتياط، للعلم باشتغال الذمة به الموجب عقلاً للعلم بحصول الامتثال، لما اشتهر من أن شغل الذمة اليقينية يستدعى الفراغ اليقينية نعم يختص ذلك بما لو أحرز كون اللباس حيوانياً لما عرفت من أن الظاهر من نصوص الشرطية على تقدير تماميتها كون الشرطية منوطه بما إذا كان اللباس حيوانياً، و عليه فإذا شك فى كونه كذلك كانت الشرطية مشكوكه، و الأصل فيها البراءة. نعم لو قلنا بالشرطية التخيرية- بمعنى: أن الشرط إما القطن أو الكتان أو الحيوانى المأكول- فمع الشك فى حيوانيته و كونه من مأكول اللحم يجب الاحتياط، لقاعدة الاشتغال، لكن المبنى المذكور ضعيف.

و ربما يتوهم عدم وجوب الاحتياط بناء على الشرطية، بدعوى أن مقتضى تعلق الشرط بأمر خارجى هو إناطة التقييد به بوجود ذلك الخارجى قياساً على التكليف النفسية مثل: (أكرم العالم) و نحوه، فكما أنه ظاهر فى إناطة وجوب الإكرام بوجود العالم، كذلك فى المقام يكون التقييد باللبس منوطاً بوجود وصف المأكول، فمع الشك فيه يكون الشك فى الشرطية، و الأصل البراءة. و ضعفه ظاهر، إذ وصف المأكول إذا أخذ منوطاً به الشرطية كيف يكون موضوعاً لها؟ و ثبوت ذلك فى مثل:

(أكرم العالم) و (أهن الفاسق) ليس مقتضى التركيب اللغوى، بل هو مقتضى القرائن الخاصة، و لذا لا يلتزم به فى مثل: (أعتق رقبة مؤمنة) نعم قد تقوم القرينة على ذلك فى بعض الموارد، مثل: (أكرم العالم)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٥

.....

و (أهن للفاسق) و (تصدق على الفقير)، و لا مجال لقياس غيره عليه و لا سيما مع امتناعه كما عرفت.

و أما الثاني: فلأنه مع الشك في المأكولية يكون الشك في مانعية ذلك اللباس، و الأصل البراءة.

فإن قلت: هذا يتم لو كان موضوع المانعية ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية بحيث يكون كل ما يفرض من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه مانعاً مستقلاً في قبال غيره من الأفراد، إذ حينئذ يرجع جعل المانعية إلى جعل مانعيات متعددة بتعدد أفراد الحيوان المذكور، فإذا علم بفردية اللباس للحيوان المذكور فقد علم بالمانعية، و إذا شك فيها فقد شك في أصل مانعيته، فيرجع إلى أصل البراءة كما يرجع إليه لو شك في المانعية للشبهة الحكمية. أما لو كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود فلا يكون شك في المانعية، إذ يعلم بجعل مانعية واحدة لصرف الوجود الصادق على القليل و الكثير، و إنما الشك في انطباق المانع عليه، فلا مجال لأصل البراءة، لاختصاص مجراه بالشك بالتكليف، و هو مفقود. و كما يفترق للناظرين بما ذكر - أعني: جواز الرجوع إلى البراءة في الشك في الأول و عدمه في الثاني - يفترقان أيضاً في أنه لو اضطر إلى ارتكاب بعض الأفراد يجب الاجتناب عن بقية الأفراد على الأول، لأن ارتكاب ما عدا المقدار المضطر إليه ارتكاب للمانع بلا ضرورة مسوغه، و ليس كذلك على الثاني، إذ ليس للمقدار الزائد على المضطر إليه منع غير المنع الحاصل منه المفروض جوازه للضرورة. هذا و حيث يدور الأمر بين اللحاظين فمقتضى الإطلاق هو الثاني لأن اسم الجنس موضوع لنفس الماهية، فملاحظة خصوصيات حصص الأفراد بحيث يكون كل واحد منها ملحوظاً في قبال غيره يحتاج إلى قرينة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٦

.....

قلت: أولاً: أنه يمكن الرجوع إلى البراءة فيما لو كان الموضوع ملحوظاً على النحو الثاني أيضاً، لأن صرف الوجود الملحوظ موضوعاً للمانعية لما كان يتحد مع تمام الأفراد، فالفرد المشكوك على تقدير فرديته يكون موضوع الانطباق، فيكون موضوع الانطباق موضوعاً للمانعية، و على تقدير عدمها لا يكون كذلك، فالشك في الفرد يستتبع الشك في اتساع المانعية بنحو تشمله، فيكون الشك في التكليف به. و العلم بوحدة المانعية لوحدة موضوعها، لا يخرج المقام عن كونه من الشك في التكليف و عن كون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كما أشرنا إلى ذلك في تعليقتنا على الكفاية في مبحث الشبهة الموضوعية التحريمية. و ثانياً: أن مقتضى الإطلاق و إن كان هو الثاني، إلا أن الظاهر في النواهي النفسية و الغيرية هو الأول، لغبلة كون المفسدة الباعثة عليها موجودة في كل فرد لنفسه في قبال غيره، و لذا بنى عليه في عامة النواهي النفسية، مثل: (لا تشرب الخمر) و (لا تأكل النجس) و (لا تكذب) .. إلى غير ذلك من الموارد التي لا تدخل تحت الحصر، مع عدم البناء منهم على وجود قرينة خاصة، كما يظهر بأقل تأمل في الموارد.

(المقام الثالث)

فيما يقتضيه أصل الحل، فنقول: قد يقال: إن مقتضى جريان أصالة الحل في الحيوان المأخوذ منه اللباس صحة الصلاة فيه، سواء استفيد من النصوص الشرعية أم المانعية.

أما على الأول: فواضح، لأن الأصل المذكور يثبت الشرط فيترتب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٧

.....

عليه صحة المشروط.

و أما على الثاني: فلأن الحل و إن كان ضداً للحرمة، و جعل أحد الضدين ظاهراً لا يستلزم نفي الآخر كذلك، إلا أن الظاهر من دليل

الأصل - مثل

صحيح ابن سنان: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١)

و ،

خبر مسعدة بن صدقة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» (٢)

- جعل الحل بلحاظ كل من أثر الحل و أثر الحرمة. و بعبارة أخرى: الظاهر منه جعل الحل بلحاظ أثره و نفي الحرمة بلحاظ أثرها، فيقتضى نفي أثر الحرمة كما يقتضى ثبوت أثر الحل، فإذا كان المنع عن الصلاة من آثار حرمة الأكل كان منفيًا بمقتضى الأصل، و إذا انتفى المنع صحت الصلاة.

فإن قلت: هذا يتم لو كان الحيوان محلاً للابتلاء بالأكل، أما إذا كان خارجاً عن الابتلاء - كما هو الغالب من كون الحيوان مفقوداً منذ دهر طويل و الابتلاء إنما هو باللباس المعمول من صوفه أو جلده مثلاً - فلا معنى لأصالة حل الأكل.

قلت: يكفي في صحة جريان الأصل المذكور في الحيوان الابتلاء باللباس المعمول منه، فإنه كاف في رفع لغوية الجعل المذكور و صحته، و هذا نظير ما لو غسل الثوب بماء ثم شك في طهارة ذلك الماء، فإنه يكفي في صحة جريان أصالة الطهارة في الماء الابتلاء بالثوب و إن كان الماء المغسول به معدوماً.

أقول: الشك في الحل و الحرمة: (تارة): يكون من جهة

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٨

.....

الشبهة الموضوعية، (و أخرى): من جهة الشبهة الحكمية، مثل أن لا يعلم كون السمور مما يحل أكله أو لا؟ و الأول: (تارة): يكون مع تعيين الحيوان خارجاً و تردده بين عنوانين، كأن لا- يعلم أن الحيوان المعين أرنب أو غزال. (و أخرى): مع تردده بين معلومين، كأن لا يدري أن هذا الوبر أخذ من هذا الأرنب أو من ذلك الغزال؟

هذا و لا يخفى أن إجراء أصالة الحل في الأول من نوعي الشبهة الموضوعية يتوقف (أولاً): على كون الأثر الشرعي في المقام مترتباً على نفس حلية الأكل لا على نفس موضوعاتها. (و ثانياً): على كون المراد من الحلية الحلية الفعلية بمعنى: الرخصة فعلاً في الأكل، لا بمعنى الحلية الأولية الثابتة للموضوعات بالنظر إليها أنفسها من حيث كونها حيواناً.

أما التوقف على الأول: فلأنه لو كان الأثر في المقام ثابتاً لنفس موضوعات الحلية بحيث يكون في عرضها بلا دخل لها فيه، فلا مجال للأصل المذكور، لأن المقصود من إجرائه ترتب الأثر الذي هو محل الكلام عليه، و ترتبه موقوف على كونه أثراً لمجره، فإذا فرض أنه ليس أثراً لمجره لم يمكن أن يترتب بإجرائه إلا على القول بالأصل المثبت.

و أما التوقف على الثاني: فلأن الظاهر من الحل المجعول بالأصل المذكور هو الحلية الفعلية - أعني: الرخصة فعلاً - فإن كان الأثر المقصود إثباته في المقام أثراً لتلك الحلية ترتب بإجراء الأصل، أما إذا كان أثراً لغيرها - أعني: الحلية الأولية الثابتة للحيوان من حيث كونه حيواناً التي لا- تنافي المنع الفعلي لأجل كون الحيوان مغصوباً أو مضرراً للأكل مثلاً - امتنع أن يترتب بإجراء الأصل المذكور، حيث أنه لا يثبت موضوعه كي يترتب بإجرائه، و إنما يثبت موضوعاً آخر غير موضوعه. مذاهب، و كلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٣٩

.....

الأمرين غير ثابت.

أما الأول: فلأن جملة من نصوص المقام قد جعل فيها موضوع الأثر ذوات العناوين الأوليئة، التي هي موضوع الحرمة مثل ما دل على المنع عن الصلاة في الثعالب

و الأرنب

«١» و السمور

«٢» و السباع

«٣». و نحوها، و لم يتعرض فيها لكون الحرمة دخيلة في موضوع الأثر. و بعضها و إن تعرض لها مثل الموثق و غيره، إلا أن التعليل في هذا البعض بمثل:

«أن أكثرها مسوخ»

«٤» و بمثل: «إنه دابة تأكل اللحم»

«٥» يعين حمله على الطائفة الأولى بأن يكون عنوان محرم الأكل لوحظ مرآة إلى ذوات الموضوعات الأوليئة، لا على أن يكون بنفسه موضوعاً للأثر في المقام.

و أما الثاني: فلأنه لو كان المراد من الحلية في المقام الرخصة الفعلية لزم عدم جواز الصلاة فيما لا تحله الحياة من ميتة الغنم، و جواز الصلاة فيما يؤخذ من الأرنب- مثلاً- عند الاضطرار إلى أكله، لعدم الرخصة الفعلية في الأول و ثبوتها في الثاني، و هو مما لا يمكن الالتزام به فدل على أن المراد من الحلية و الحرمة الأوليتان الثابتتان للموضوعات الأوليئة من حيث كونها حيواناً، و الأصل المذكور لا يصلح لإثبات الحلية بهذا المعنى و لا لنفي الحرمة كذلك، لما عرفت من أن مفاده ليس إلا جعل الرخصة الفعلية و نفي المنع الفعلي، و لذا لا يجرى مع العلم بالحلية من جهة الاضطرار و لا مع العلم بالحرمة من جهة

(١) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب لباس المصلي.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب لباس المصلي.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب لباس المصلي.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب لباس المصلي حديث: ٢ و ٣ و باب: ٤ حديث: ١ و باب: ٦ حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٠

.....

الإضرار بالنفس لا غير. و من ذلك كله تعرف عدم صحة إجراءاته في الشبهة الحكمية لأجل ترتب الأثر المذكور، فإذا شككنا في الحواصل الخوارزمية أنها مما يؤكل لحمه أو لا، لا مجال لجريان أصالة الحل لإثبات كونه حلال الأكل ليرتب عليه جواز الصلاة في اللباس المأخوذ منه، و إن قلنا بجواز إجراءاته لإثبات جواز أكله ظاهراً.

و أما النوع الثاني: من الشبهة الموضوعية- أعني: ما لو كان المأخوذ منه اللباس مردداً بين فردين من معلومي الحكم- فإجراء أصالة الحل في الحيوان المردد لإثبات جواز الصلاة في المأخوذ منه يشكل- مضافاً إلى ما ذكر- بأن موضوع الأصل إن كان العنوان الذي له

الأثر، فليس هو بمشكوك، لأن المفروض كون كل من الحيوانين المتعينين معلوم الحكم، وإن كان عنواناً آخر- مثل أن نقول في المقام: (الحيوان الذى أخذ منه هذا اللباس)- فهو وإن كان مشكوكاً، إلا أنه ليس موضوعاً للأثر، كما أشرنا إلى ذلك في غير موضع من هذا الشرح مما يكون مجرى الأصل المفهوم المردد أو الفرد المردد، و توضيح ذلك موكول إلى محله من مبحث الاستصحاب. فتحصل مما ذكرنا كله: أنه لا مجال لإجراء أصالة الحل في الحيوان لإثبات صحة الصلاة في المأخوذ منه.

و هناك تقريبات أخرى لأصل الحل في المقام أوضح إشكالا مما سبق.

منها: أن يقال: إن الحل في دليل القاعدة يراد منه الحلية الوضعية، بمعنى: النفوذ و ترتب الأثر، مثل (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) «١» فيقال الصلاة في المشكوك لا يعلم أنها مما يترتب عليها الأثر المقصود من الصلاة،

(١) البقرة- ٢٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤١

.....

فهى محكومة بأنها يترتب عليها الأثر إلى أن يعلم خلاف ذلك. وفيه- مع أن حمل دليل القاعدة على هذا المعنى خلاف المقطوع به منه كما يشهد به

قوله (ع) فى رواية مسعدة: «و ذلك مثل الثوب ..»

الظاهر بل الصريح فى أن موضوع تطبيق القاعدة نفس الثوب و إخوته، و ليس هو مما له أثر يشك فى ترتبه عليه و عدمه و كذا قوله (ع):

«فتدعه ..»

- أنه يلزم من ذلك البناء على صحة كل عقد أو إيقاع يشك فى ترتب الأثر عليه عند الشارع، و كذا البناء على الصحة ظاهراً مع الشك فى الشرط الذى لا إشكال فى أنه مجرى لقاعدة الاشتغال، فاذا شك فى الطهارة من الحدث يجوز له أن يصلى للشك فى ترتب الأثر على الصلاة المذكورة، و كل ذلك مما لا يمكن الالتزام به.

و منها: أن الشك فى اللباس يستلزم الشك فى مشروعية التعبد بالصلاة فيه و حليته، فاذا جرت القاعدة و ثبتت حلية التعبد بها ثبت ظاهراً أنه ليس بمانع. و فيه: (أولاً): أن الأثر المقصود فى المقام- أعنى:

إجزاء الصلاة و كونها فرداً من الأمور به- ليس من الآثار الشرعية لحلية التعبد كى يترتب بإثباتها بالأصل، بل هو من اللوازم الخارجية، فإثباته بها مبنى على القول بالأصل المثبت. (و ثانياً): أن موضوع أصالة الحل هو الشك فى الحلية و الحرمة، و كون المقام منه موقوف على كون جواز التعبد و عدمه من أحكام ثبوت المشروعية واقعاً و عدمها حتى يكون الشك فيه شكاً فيه، و ليس كذلك، لأن التحقيق عدم جواز التعبد بما لم يُعلم تشريع، فتكون الحرمة ثابتة بنفس الشك فى المشروعية، فلا مجال لأصالة الحل، لعدم الشك فى الحل و الحرمة.

و بالجملة: المستفاد من أدلة حرمة التشريع عقليها و نقلها: أن موضوعها عدم العلم بالمشروعية لا عدم المشروعية واقعاً، فمع الشك فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٢

.....

المشروعية يتحقق موضوع حرمة التشريع واقعاً، فثبت، لا أنه مع الشك في المشروعية يشك في حرمة التشريع كى يتحقق موضوع قاعدة الحل و تكون هي المرجع. و لو سلم كون موضوع حرمة التشريع هو عدم المشروعية واقعاً، فالشك في المشروعية و عدمها و إن كان يستوجب الشك في الحل و الحرمة، إلا أنه لا مجال لإجراء أصالة الحل (أولاً): من جهة جريان أصالة عدم المشروعية، فإنه على هذا القول لا- مانع من إجرائها لترتب الأثر على مجراها، و هي حاكمة على أصالة الحل. (و ثانياً): من جهة أنه على هذا القول يتعين حمل ما دل على عدم جواز التعبد بما لم يعلم على كونه حكماً ظاهرياً لا واقعياً- كما هو مبنى القول الأول- و إذا ثبت مثل هذا الحكم الظاهري و جب رفع اليد عن عموم أصالة الحل، لتخصيص دليلها بدليله. و بالجملة: فهذا التقريب موهون جداً.

و منها ما قيل من أن مرجع الشك في المانع إلى الشك في منع الشارع عن إيقاع الصلاة فيه و ترخيصه فيه، فإذا جرت أصالة الحل فقد ثبت ترخيص ظاهري في جواز الصلاة فيه، و لازم ذلك الترخيص الاكتفاء بالصلاة فيه. (و توهم) اختصاص قاعدة الحل بالحل النفسى (مدفوع) بأنه خلاف إطلاق دليلها. و لا يجرى هذا التقريب على القول بالشرطية، لعدم انتزاعها من المنع كى يكون الشك فيها شكاً فى المنع و الرخصة كى يكون من موارد قاعدة الحل.

أقول: التحقيق أن الشرطية و المانع كليهما إما منتزعتان من الأمر بالمقيد بالوجود أو العدم، أو من نفس التقييد بالوجود أو العدم فى رتبة سابقة على الأمر به، و لا دخل للنهى فى انتزاع المانع بوجه. و ما ورد فى النصوص مثل قولهم (ع): «لا تحل الصلاة فى حرير محض» [١]

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٣

.....

و

قوله (ع) فى الحرير: «فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» [١]

و نحوهما مما هو كثير، محمول على النهى العرضى، لأن الأمر بالصلاة بالمقيد بالعدم يستلزم النهى عن ضده العام، و هو ترك الصلاة المقيدة بالعدم، و هذا الترك لازم للصلاة المقيدة بالوجود، كما هو الحال فى الضد الوجودى فإنه ملزوم للضد العام الحرام، كما هو محرر فى محله من مسألة الضد.

و من الغريب دعوى ثبوت هذا النهى، فضلاً عن دعوى كونه منشأ انتزاع المانع. مع أنه لو سلم اقتضاء الأمر بالمقيد بالعدم النهى عن المقيد بالوجود لم يكن فرق بين الشرطية و المانع فى ذلك، إذ يقال أيضاً: إن الأمر بالمقيد بالوجود يقتضى النهى عن المقيد بالعدم بعين الاقتضاء السابق، فىكون الشك فى وجود الشرط مستتبعاً للشك فى حرمة الفاعل و الترخيص فيه، فىكون مجرى لقاعدة الحل أيضاً.

نعم هنا شىء و هو أن الأمر بالمقيد بالعدم لما كان مستتبعاً للأمر الغيرى بالمقيد بالعدمى كان مستتبعاً للنهى الغيرى عن نقيضه و هو الوجود، لقاعدة أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، فمع الشك فى المانع يشك فى حرمة المشكوك و حلته، فىكون من هذه الجهة مورداً لقاعدة الحل. و لا يطرد ذلك على الشرطية، لأن القيد الوجودى إذا كان واجباً فمع الشك فى وجوده يكون الشك فى فعل الواجب، فىجب اليقين بالفراغ لا فى حلته و حرمة. ليرجع إلى قاعدة الحل.

لكن التقريب على النهج المذكور يتوقف على كون القيد العدمى للصلاة اختيارياً للمكلف، ليمكن تعلق الأمر الغيرى به و النهى الغيرى

[١] لم أعر عليه في مظان وجوده في الوسائل و مستدرکها و الحدائق و الجواهر. نعم وردت هذه العبارة في الذهب، كما في حديث موسى بن أکیل الآتی فی لبس الذهب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٤

.....

بنقيضه، بأن يكون الموضوع الواجب الصلاة المقيده بعدم لبس ما لا يؤكل لحمه، فان اللبس مما يمكن تعلق النهي به نفسياً أو غيرياً. أما إذا لم يكن كذلك مثل عدم ما لا يؤكل لحمه، فيكون الواجب الصلاة المقيده بعدم ما لا يؤكل لحمه، فلا مجال لتعلق الأمر الغيرى به و النهى الغيرى بنقيضه و لا لأن يكون موضوعاً للشك في الحل و الحرمة ليكون موضوعاً للقاعدة.

و المستفاد من أدلة الباب هو الثانى، فإنها إنما تضمنت الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، لا الصلاة لابساً ما لا يؤكل لحمه، فحرف الظرفية هو حرف التقييد و مدخوله هو القيد لا غير. هذا مضافاً إلى أن نقيض القيد العدمى للواجب و إن كان موضوعاً للنهى الغيرى، إلا أنه لا ينطبق على مطلق الوجود، بل خصوص الوجود الذى يكون علته لعدم المأمور به أعنى:

المقيد، فلو صلى في أول الوقت فيما لا يؤكل لحمه لم يكن مثل هذا القيد حراماً و لا مبغوضاً، لا مكان أن يصلى بعد ذلك بما لا يكون مما لا يؤكل كما هو ظاهر. نعم يتم ذلك لو صلى في آخر الوقت. فلاحظ.

(المقام الرابع) فيما يقتضيه الاستصحاب فنقول: (تارة): يقصد إجراؤه في نفس الحيوان المأخوذ منه اللباس، فيقال: الأصل عدم كونه محرم الأكل. (و أخرى):

في نفس اللباس، فيقال: الأصل عدم كونه مأخوذاً من محرم الأكل.

(و ثالثة): في نفس المصلى، فيقال: الأصل عدم كونه لابساً مما يؤكل لحمه. (و رابعة): في نفس الصلاة، إما بأن يقال: كانت الصلاة قبل لبس هذا اللباس صحيحة فهي بعد لبسه باقية على ما كانت. أو بأن يقال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٥

.....

الأصل عدم تحقق الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، بنحو مفاد ليس التامة. أو بأن يقال: الأصل عدم كون الصلاة الواقعة كائنه فيما لا يؤكل لحمه.

و الأول: يجرى فيه الاشكال المتقدم في جريان أصالة الحل في الحيوان من التوقف على كون التحريم ملحوظاً موضوعاً لا طريقاً، إذ لو كان طريقاً إلى العناوين الأولية فأصالة عدم كون الحيوان الخاص أرنباً أو غيره لا تجرى و لو قلنا بجريان أصالة العدم الأزلى، لاختصاص ذلك بغير الذاتيات كما يأتى. و أيضاً موقوف على كون الحيوان معيناً لا مردداً بين فردين معلومى الحال حسبما عرفت.

و الثانى: يتوقف على جريان الاستصحاب في العدم الأزلى الذى قد اشتهر الاشكال فيه.

فان قلت: لو قيل بصح استصحاب العدم الأزلى فإنما ذلك فيما كان من عوارض الوجود، أما الذاتيات و عوارض الماهية فلا حالة لها سابقة إذ هي من الأزل إما متصفة بها أو غير متصفة، فلا يقين سابق بعدم الاتصاف كى يصح استصحابه، و كون المقام من الأول يتوقف على كون الحرمة ملحوظة موضوعاً للمانع، أما إذا كانت ملحوظة مرآة إلى الذوات الخاصة و كأنه قيل: (لا تصل فى وبر الأرنب) - مثلاً - فالوبرية ذاتية للأرنب، فلا يصح أن يقال: قبل أن يوجد هذا اللباس لم يكن وبراً للأرنب كى يستصحب هذا العدم.

قلت: وبرية الوبر ذاتية، لكن وصف وبرية الأرنب الناشئ من منشأ اعتبار الإضافة إلى الأرنب ليس ذاتياً للوبر، و لا من لوازم ماهيته إذ

ليس حقيقة وبر الأرنب غير حقيقة سائر أنواع الوبر، بل الحقيقة واحدة، وإنما الاختلاف في بعض الخصوصيات الزائدة على الذات الناشئة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٦

.....

من نبات الوبر في جلده، وهكذا الحال في بقية أجزاء الأرنب.

فإن قلت: موضوع الحكم يكون تارة: الصلاة لا فيما يحرم أكله، فيكون العدم قيماً للصلاة، وأخرى: الصلاة فيما لا يحرم أكله، فيكون العدم قيماً للباس. وأصالة عدم كون اللباس مما يحرم أكله إنما تنفع على الثاني، لأنها تثبت قيماً للموضوع بلا واسطة، أما على الأول- كما لعله ظاهر الأدلة- فإنما تثبته بالملازمة بينه وبين مجراها، لأنه إذا ثبت كون اللباس ليس مما يحرم فقد ثبت عدم كون الصلاة فيما يحرم، فاجراؤها يتوقف على القول بالأصل المثبت.

قلت: الحرمة على الأول أخذت قيماً للصلاة، لأنها قيد للموصول الذي هو قيد للعدم، الذي هو قيد للصلاة، وإذا كانت كذلك صح جريان الأصل فيها وجوداً وهدماً، فكما أنه لو جرى استحباب الحرمة لم يكن من الأصول المثبتة، كذلك استحباب عدم الحرمة، وقد عرفت أنه لم يستشكل أحد في جريان أصالة الحل في الحيوان من هذه الجهة، ولا فرق بينها وبين أصالة عدم الحرمة كما هو ظاهر. والمآثر بين الأصل المثبت وغيره:

أن المثبت ما لا يكون مجراه قيماً في القضية الشرعية، وغيره ما يكون مجراه قيماً فيها، بأن يكون واقعاً في سلسلة التقييد.

و الثالث: يتوقف على كون القيد المذكور قيماً للمصلي، وهو خلاف ظاهر الأدلة كما عرفت.

و الرابع: يختص بما لو كان اللبس في الأثناء. لكن الإشكال في استحباب الصحة مشهور. نعم لو كان المراد استحباب عدم كونها فيما لا يحل أكله كان الاستصحاب في محله.

و الخامس: ليس مجراه موضوعاً للأثر، إذ العلم بعدم تحقق الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٧

.....

فيما لا يحل أكله لا يجدي في حصول الفراغ عقلاً، فضلاً عن استحبابه، وإنما الذي يجدي في ذلك إحراز كون الصلاة الواقعة في الخارج لا فيما لا يؤكل، وإثبات ذلك بالأصل المذكور يتوقف على القول بالأصل المثبت.

و السادس: لا غبار عليه، لأنه محرز للواجب كسائر الأصول المحرزة، كاستصحاب الطهارة، وقاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، ونحوها إلا أنه من قبيل الأصل الجارى في العدم الأزلى الذي قد اشتهر الاشكال فيه، وقد تعرضنا في كتاب الطهارة لجهات الاشكال فيه و دفعها. وعليه فلا بأس بالبناء عليه فيما كان من عوارض الوجود، والعرف لا يأباه، وإن كان لا يخلو من خفاء. وكذلك مذاق الفقه كما يظهر من كلماتهم فيما لو شك في المرأة أنها قرشية، فراجع. فلا مانع في المقام من الرجوع إلى أصالة عدم كون الصلاة فيما يحرم أكله.

ثم إن الأصول المذكورة على اختلافها لو سلم جريانها في نفسها فإنما تجرى بناء على المانع، ولا مجال لجريانها بناء على الشرطية، لأن الأصل العدمي لا يحرز الشرط الوجودي. نعم استحباب صحة الصلاة لو تمّ يجرى على البناءين، لأن الصحة تكون من حيث وجدان القيد الوجودي كما تكون من حيث وجدان القيد العدمي.

هذا وقد كنا عزمنا حين الشروع في هذه المسألة أن نخرج بها عن وضع هذا المختصر، لكثرة الاهتمام بها، غير أنه لم يساعدنا التوفيق،

لكثرة الشواغل الفكرية، الداخلية والخارجية، النوعية والشخصية، ولذلك اعتمدنا في جملة مما ذكرنا على رسالة لبعض الأعيان في هذه المسألة نسأله سبحانه مزيد العناية و كامل الرعاية، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٨

فعلى هذا لا بأس بالصلاة في الماهوت. و أما إذا شك في كون شيء من أجزاء الحيوان أو من غير الحيوان فلا إشكال فيه (١).

[(مسألة ١٩): إذا صلى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحة صلاته]

(مسألة ١٩): إذا صلى في غير المأكول جاهلاً أو ناسياً فالأقوى صحة صلاته (٢).

العظيم، و الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على رسوله الأكرم و آله الطاهرين.

(١) كأنه من جهة أن مبنى الاشكال هو القول بالشرطية، و على القول بها فليست شرطية مطلقة، بل منوطه باللباس الحيواني، فمع الشك فيه يشك في الشرطية، و حينئذ يكون الأصل البراءة منها، كما في سائر موارد الشك في الشرطية. لكن عرفت أنه بناء على المانع لا- يكون جواز الصلاة فيه بذلك الوضوح، لما عرفت من الإشكال في جريان كل من أصل البراءة و أصل الحل و الاستصحاب، فليس مبنى الاشكال مختصاً بالقول بالشرطية، كما عرفت أيضاً الإشارة إلى أنه على تقدير القول بالشرطية يحتمل كون الشرطية تخيرية لا منوطه، و على هذا التقدير لا يفرق الحال في وجوب الاحتياط- على تقدير القول به- بين إحراز حيوانية اللباس و الشك فيها. فراجع. و لو قال بدله: (فالإشكال حينئذ أخف) كان أولى.

هذا و الظاهر أن المراد مما في المتن صورة الشك في الحيوانية مع الشك في المأكولية على تقديرها. و لو علم بعدم المأكولية على تقديرها فالحكم فيها كما سبق أيضاً. و لو علم بالمأكولية على تقدير الحيوانية فلا إشكال أصلاً.

(٢) أما في الجاهل- يعنى: الجاهل بالموضوع- فلصحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٤٩

.....

عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى في ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال (ع):

إن كان لم يعلم فلا يعيد» (١).

و أما في الناسي:

فلحديث: «لا تعاد الصلاة» (٢)

، بل بناء على عموم الحديث للجاهل يكون دليلاً على عدم الإعادة فيه أيضاً.

هذا و عن المشهور وجوب الإعادة في الناسي، و استدلل له بما في موثق ابن بكير من

قوله (ع): «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله تعالى اكله» (٣)

، لظهور كونه في بيان حكم الصلاة الواقعة من المكلف، كأنه قيل: (إذا صلى فعلية الإعادة)، و بينه و بين حديث:

«لا تعاد»

و إن كان هو العموم من وجه لاختصاص الحديث بالنسيان و عمومه للخلل من حيث لا يؤكل و سائر موارد الخلل، و عموم الموثق

للسيان و الجهل و اختصاصه بالخلل من حيث لا يؤكل، إلا أنه بعد خروج الجاهل عن الموثق بمقتضى الصحيح السابق يبقى مختصاً بالناسى، فتقلب النسبة بينه و بين حديث: «لا تعاد»

، و يكون أخص مطلقاً منه فيقدم عليه. و لو فرض بقاء النسبة فمقتضى أصالة تساقط العامين من وجه فى مورد المعارضة الرجوع إلى أصالة الفساد، لفوات المشروط بفوات شرطه. و توهم: أن ظاهر السؤال كونه سؤالاً عن أصل المانع، و مقتضى تنزيل الجواب على السؤال كون قوله (ع): «فاسدة لا تقبل ..» وارداً فى مقام تشريع المانع بالجعل الأولى، كأنه قال: (لا تجوز

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٠

.....

الصلاة فيما يحرم أكله) فلا يكون منافياً

لحديث: «لا تعاد ..»

الوارد فى مقام التشريع الثانوى.

مندفع: بأن السؤال و إن كان ظاهراً فيما ذكر إلا أن بيان المانع لا ينحصر بلسان التشريع الأولى الدال بالمطابقة على المانع أو بالالتزام مثل: (صل لا فيما لا يؤكل لحمه) أو (لا تصل فيما يحرم أكله)، بل يكون أيضاً بلسان التشريع الثانوى مثل: (لو صلى فيما لا يؤكل فسدت صلاته)، و كم من مانعية استفيدت من مثل ذلك، فتتزيل الجواب على السؤال لا يقتضى صرف ظهور قوله (ع): «فاسدة لا تقبل ..»

فى التشريع الثانوى إلى كونه فى مقام التشريع الأولى، ليخرج عن صلاحية المعارضة

لحديث: «لا تعاد ..»

، بل المعارضة بينهما محكمة.

نعم يمكن أن يقال: الموثق شامل للجاهل بالموضوع و بالحكم، قاصراً و مقصراً، و للعالم بهما الناسى و الملتفت، و للغافل، و صحيح عبد الرحمن

مختص بالغافل و الجاهل بالموضوع، فإذا بنى على تخصيص الموثق به كان الباقي بعد التخصيص العالم الناسى و الملتفت، و الجاهل بالحكم بقسميه، و بينه و بين حديث: «لا تعاد»

- بناء على اختصاصه بالناسى - أيضاً نسبة العموم من وجه، فلو بنى على العمل بالحديث فى الناسى كان الموثق حجة فيما عداه، و حينئذ لا وجه لدعوى أنه لو عمل بالحديث فى الناسى يبقى الموثق بلا مورد. بل اللازم العمل بالحديث فى الناسى، لوضوح دلالة، و تأكدها بالاستثناء و بذيله الذى هو كالتعليل، و يبقى الموثق حجة فيما عداه. نعم بناء على ما هو الظاهر من عموم الحديث لكل من هو

فى مقام تفرىغ ذمته بالناقص، لنسيان أو غفلة أو جهل يعذر فيه بالحكم أو الموضوع- كما هو الظاهر فى الموثق أيضاً- يكون الموثق أخص مطلقاً من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥١

[مسألة (٢٠): الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض]

(مسألة ٢٠): الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض (١) كالموطوء و الجلال- و إن كان لا يخلو عن إشكال.

الحديث فىخصص به، و لأجل أنه أعم مطلقاً من صحيح عبد الرحمن

يخصص بالصحيح أيضاً، و نتيجة ذلك الصحة مع عدم العلم بالموضوع و البطلان فىما عداه.

ثم إنه ربما يتوهم دلالة صحيح عبد الرحمن

أيضاً على البطلان فى صورة العلم بالمفهوم الشامل للناسى و الغافل و العامد، و فىه: أن المفهوم و إن دل على البطلان فىه، لكن لا يظهر منه كونه لأجل النجاسة، أو لأجل حرمة الأكل، فأجماله مسقط له عن الحجية. فلاحظ.

(١) كما يقتضيه إطلاق الأدلة، من غير فرق بين أن تكون الحرمة ملحوظة مرآة لموضوعاتها، أو ملحوظة فى نفسها عنواناً و موضوعاً للحكم.

(و دعوى) أنه على الأول تكون مرآة لخصوص العناوين الأولية، و لا مجال حينئذ لدعوى المانعية فىما هو محرم بالعارض، حتى جعل ذلك مبنى للإشكال فى المسألة. (غير ظاهرة) فإن المرآئية لا- تلازم الاختصاص بالمحرم بالأصل، إذ يمكن جعل الحرمة عنواناً للعنوان المحرم بالعارض مثل الموطوء، كما يمكن جعلها عنواناً للمحرم بالأصل، مثل الأرنب بعينه.

فالعمدة حينئذ فى الإشكال فى المسألة الذى أشار إليه فى المتن دعوى الانصراف الآتية على الوجهين. لكنها ممنوعة، فالعمل بالإطلاق لازم.

(فان قلت): لازم البناء على الإطلاق المذكور بطلان الصلاة فىما كان محرماً للضرر أو الغضب أو نحو ذلك، و لا يمكن الالتزام به (قلت):

الظاهر من النصوص بطلان الصلاة فى الحيوانات المحرم حيوانه بما أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٢

[(الخامس): أن لا يكون من الذهب للرجال]

إشارة

(الخامس): أن لا يكون من الذهب للرجال (١). و لا يجوز

حيوان، سواء أ كانت جهة التحريم عنواناً أولياً أو ثانوياً، و الحيوان المضر أو المغصوب ليس تحريمه بما أنه حيوان، بل بما أنه مضر أو مغصوب ملغى فىه جهة حيوانيته، بخلاف الموطوء و الجلال و شارب لبن الخنزيرة. فلاحظ.

(١) كما هو المعروف، بل في الجواهر: «نفى وجدان الخلاف في الساتر منه، بل ولا فيما تتم الصلاة به منه وإن لم يقع الستر به». و يشهد له

موثق عمار عن الصادق (ع): «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه لأنه من لباس أهل الجنة» (١) ،

و ما خبر موسى بن أكيل عنه (ع): «جعل الله الذهب في الدنيا زينة للنساء فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (٢) ،

في خبر جابر: «يجوز للمرأة لبس الديباج .. الى أن قال:

و يجوز أن تتختم بالذهب و تصلى فيه، و حرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد» (٣).

و المناقشة في سند الأول ضعيفة، لأن التحقيق حجية الموثق. و في الأخيرين لا تهم، لكفاية الأول، و لا سيما مع اعتماد الأصحاب عليه، كالمناقشة في دلالة من جهة التعليل في ذيله إذ الظاهر أن المراد من التعليل في ذيله: ان الله سبحانه خص لباس الرجال إياه في الجنة فلا يجوز لبسهم إياه في الدنيا. و هذا هو العمدة في إثبات المانعة.

أما حرمة لبس الذهب إجماعاً أو ضرورة فلا تقتضى الفساد نظير حرمة النظر إلى الأجنبية.

و ما عن المنتهى من الاستدلال على البطلان بأن الصلاة فيه استعمال

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٣

لبسه لهم في غير الصلاة أيضاً (١). و لا فرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً (٢)،

له فتحرم، و حرمة العبادة تقتضى الفساد. مدفوع بالمنع من حرمة استعمال الذهب كلياً، و إن أريد من الاستعمال خصوص اللباس فالحرمة مسلمة، لكن اللبس ليس عين الصلاة و لا- قيدها، و لو كان قيدها- كما لو كان لبساً للساتر- فحرمة القيد لا توجب فساد العبادة، لعدم اعتبار العبادة في القيود، إذ هي إنما تعتبر في الصلاة التي تتحد مع أجزائها دون قيودها. و مثله في الاشكال دعوى أن حرمة اللبس منافية لإطلاق الأمر بالتستر فلا بد من تقييد التستر الذي هو موضوع الأمر بغير الذهب، فالتستر به كالعراء. إذ فيها أيضاً أن المنافاة إنما تسلم بناء على الامتناع. و عليه فالساتر من الذهب إنما يكون خارجاً عن موضوع الأمر الفعلي لا عن ملاكته، و مع حصول الملاك الموجود في غيره من أنواع الساتر تصح الصلاة، و لا يكون التستر به كعدمه، و قد عرفت أن التستر الصلاة ليس عبادة حتى يكون النهي عنه مانعاً عن عبادته. مضافاً إلى أن غاية مقتضى ما ذكر المنع من التستر به، لا مطلق اللبس في الصلاة.

(١) إجماعاً كما عن جماعة كثيرة، و في الجواهر: «إجماعاً أو ضرورة» و يدل عليه ما سبق من النصوص، و يستفاد أيضاً مما تضمن النهي عن التختم بالذهب،

كخبر جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع): «لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب» (١).

و نحوه غيره.

(٢) كأنه لصدق لبس الذهب فيشملة إطلاق التحريم، لكنه يختص بما لو كان للذهب وجود ممتاز في الخارج، مثل الثوب الذي يكون سداه

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٤

بل الأقوى اجتناب الملحم به و المذهب بالتمويه و الطلى (١) إذا صدق عليه لبس الذهب. و لا فرق بين ما تتم فيه الصلاة

أو لحمته ذهباً. أما إذا كان المزج مانعاً من امتياز الوجود- مثل ما لو ميع الذهب بالنحاس ثم عمل منهما قلادة أو سوار أو درع أو نحوها- فالمنع تابع للصدق العرفي، فقد يسمى نحاساً مذهباً، و قد يسمى ذهباً مغشوشاً، و قد يسمى شيئاً آخر. على أنه في المستند استشكل في المنع في القسم الأول، معللاً بأن ما لبسه ليس ذهباً، و ما هو ذهب لم يلبسه.

و فيه: أن عدم صدق الذهب على نفس اللباس لأنه جزءه لا كله لا يمنع من صدق لبس الذهب، إذ يكفي في صدق اللبس تحقق الاشتمال، و كل من السدا و اللحمه مشتمل على البدن، فهو ملبوس. هذا من حيث الحكم التكليفي و أما من حيث الحكم الوضعي: فلا ينبغي التأمل في المانع حينئذ لصدق الصلاة فيه.

(١) كما نسب إلى العلامة و الشهيدين و غيرهم، و في محكي كشف الغطاء:

«الشرط الثالث: أن لا يكون هو أو جزءه- و لو جزئياً- أو طليه مما يعد لباساً أو لبساً و لو مجازاً بالنسبة إلى الذهب من المذهب، إذ لبسه ليس على نحو لبس الثياب، إذ لا- يعرف ثوب مصبوغ منه، فلبسه إما بالمزج أو التذهيب أو التحلى ..». و ظاهر محكي الغنية و الإشارة و الوسيلة: الجواز.

للتعبير فيها بالكراهة. و هو الأقرب، لعدم صدق لبس الذهب بمجرد ذلك و لا سيما في التمويه، لأنه معدود عرفاً من الألوان. و الوجه الذي ذكره كاشف الغطاء إنما يتم لو كان قد ورد: (لا تلبس الثوب من الذهب) أما على ما ورد في النصوص فلا يتم، لإمكان تحقق اللبس حينئذ في مثل السوار و القلادة و الخاتم و نحوها. فلاحظ. نعم لو بنى على حرمة التزيين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٥

و ما لا تتم كالخاتم (١) و الزر و نحوهما

بالذهب- كما ادعى في الجواهر في كتاب الشهادات الإجماع بقسميه عليه و يستفاد من بعض النصوص الآتية- أمكن المنع في الملحم إذا كان ذلك تزييناً عرفاً، أما المذهب بالتمويه: ففيه إشكال، لما عرفته من عدم صدق الذهب فيه، لأنه لون عرفاً. هذا من حيث الحرمة النفسية. أما من حيث صحة الصلاة: فسيأتي الكلام فيه.

(١) أما عدم الفرق في حرمة اللبس تكليفاً فالظاهر أنه لا إشكال فيه، لصدق اللبس حقيقة على لبس ما لا تتم به الصلاة، كصدقه على ما تتم، بإطلاق دليل حرمة لبس الذهب بلا معارض. و أما بطلان الصلاة فيه: فهو المشهور. لكن في المعتبر: «لو صلى و في يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاة تردد، و أقربه أنها لا تبطل، لما قلناه في الخاتم المغصوب و منشأ التردد رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله (ع) ..»

«١» و مقتضى كلامه: عدم اختصاص القول بالصحة بمثل الخاتم، بل يجري في مطلق اللباس غير الساتر، لاطراد ما ذكره من الوجه في الجميع من أن النهى عن لبسه لا- يقتضى النهى عن الصلاة. و فيه: أنه إن بنى على الإغماض عن النصوص المتضمنة للمانع كان الوجه الصحة حتى في الساتر كما أشرنا إليه آنفاً. و إن بنى على العمل بها لم يكن فرق بين الجميع في البطلان، لإطلاقها. و حيث أن

نص المانعية لا يختص بخبر موسى بن أكيل

الضعيف كى يجوز الاعراض عنه، بل فيه الموثق المتقدم الداخل تحت موضوع حجية خبر الثقة، فلا وجه للتردد فى المسألة فضلاً عن جعل الأقرب عدم البطلان.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٦

.....

و أما الأزرار و نحوها مما بعد جزءاً من اللباس: فالإشكال فيها هو الاشكال المتقدم فى الملحوم بالذهب. و منشأ الاشكال: أن المحرم تكليفاً هو خصوص اللبس - كما تضمنه موثق عمار

«١» - أو مطلق التزين - كما هو الظاهر، و ادعى عليه الإجماع، و يستفاد من

خبر حنان بن سدير عن أبى عبد الله (ع) قال: «سمعتة يقول: قال النبى (ص) لعلى (ع): إياك أن تتختم بالذهب فإنه حليتك فى الجنة» «٢»

و ،

خبر أبى الجارود عن أبى جعفر (ع): «أن النبى (ص) قال لعلى (ع) .. الى أن قال: لا تتختم بخاتم ذهب فإنه زينتك فى الآخرة» «٣».

و نحوه خبر روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد الله (ع)

«٤» و خبر أبى بصير الآتى فى تحلية الصبيان بالذهب

«٥»، بناء على أن المراد من الغلمان البالغون - فان قيل بالثانى: فالمنع فى محله، لصدق التزين فى الموارد المذكورة، و إن قيل بالأول

لضعف سند النصوص المذكورة: فلا وجه للمنع، لعدم صدق اللبس فيها، لفقد الاشتمال الذى يدور عليه صدق اللبس عرفاً. ثم نقول:

إن كان موضوع المانعية هو موضوع الحرمة النفسية - كما هو ظاهر الجواهر - كان الوجه صحة الصلاة أيضاً فى الموارد المذكورة، و

إن كان غيره فالبطلان تابع لصدقه.

و تحقيق ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً من أن حرف الظرفية فى قولهم (ع):

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤ و يأتى ذكر نصه فى أواخر هذه التعليقة.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٧

نعم لا بأس بالمحمول منه (١)

(يصلى فى كذا) أو (لا يصلى فى كذا) هل يراد منه الظرفية أو المعية.

المحكى عن الوحيد (ره): الثانى، لامتناع ظرفية مدخولها للفعل و هو الصلاة، فيتعين حملها على المعية، كما قيل فى قوله تعالى

(فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) «١». و عليه فالوجه البطلان حتى في المحمول لو لم يقد الدليل على الصحة فيه. و ظاهر غيره: الأول على ما هو الأصل في معناه تجوزاً، و لو بلحاظ الظرفية للفاعل، فلا يشمل المحمول، بل يختص بما له نحو اشتغال على المصلي و لو على بعضه و هو الملبوس عرفاً. و هذا هو الأظهر بل لو بنى على الأول، فالظاهر من

قوله (ع) في الموثق: «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلي فيه لأنه من لباس أهل الجنة» «٢»

تخصيص المانع بخصوص اللباس، لا من جهة رجوع الضمير المجرور بحرف الظرفية إلى اللباس المتصيد من قوله (ع): «لا يلبس»

، فان الظاهر رجوعه الى الذهب، بل من جهة التعليل بأنه لباس أهل الجنة، الظاهر في أن الله سبحانه خص لباسه بأهلها، فإن ذلك يوجب تقييد الضمير بخصوص اللباس فلا يعم غيره.

و المتحصل من ذلك كله: هو حرمة لبس الذهب و حرمة التزين فيه تكليفاً، و أما مانعيته عن الصلاة فتختص باللباس، و لا تعم التزين، لاختصاص الموثق باللباس، فالتزين بالذهب لا يبطل الصلاة و إن كان حراماً تكليفاً. و أما اللبس: فيختص بما له نوع اشتغال على المصلي و لو بعضه، و لا يكون في غيره.

(١) قيل: بلا ريب و لا إشكال سوى ما عن الوحيد (ره) في أول

(١) القصص - ٧٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب لباس المصلي حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٨

مسكوكا أو غيره، كما لا بأس بشد الأسنان به (١). بل الأقوى أنه لا بأس بالصلاة فيما جاز فعله فيه من السلاح (٢) كالسيف و الخنجر و نحوهما، و إن أطلق عليهما اسم اللبس، و لكن الأحوط اجتنابه.

كلامه، لاستظهاره من (في) معنى المعية. لكن قيل: آخر كلامه ظاهر في الجواز. و هو الذي تقتضيه السيرة، و ما ورد من أمر الحاج بشد نفقته على بطنه، المطابقين لمقتضى الأصل، بعد قصور أدلة المنع عن شمول المحمول، بل غير الملبوس، كما عرفت.

(١) للأصل، و

في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «إن أسنانه (ع) استرخت فشدّها بالذهب» «١».

و قريب منه غيره

. (٢) أما جواز التحلية: فلا خلاف فيه ظاهر، و يشهد له

مصحح ابن سنان: «ليس بتحلية السيف بأس بالذهب و الفضة» «٢»

و

خبر ابن سرحان: «ليس بتحلية المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس» «٣»

و أما جواز لبس المحلى بالذهب: فهو مستفاد من النصوص المذكورة بالالتزام العرفي. و أما جواز الصلاة فيها: فهو المحكى عن

المحقق الخونساري في حاشية الروضة، للأصل، و ضعف خبر الساباطي

و النميري

. و فيه: أن خبر الساباطي

من الموثق الحجة، فالبناء على الجواز لا بد أن يكون إما لمنع صدق اللبس حقيقة كما هو الظاهر، و ما ورد من أن السيف بمنزلة

الرداء تصلى فيه ما لم تر فيه دماً
«٤»، و ما ورد من عدم جواز الصلاة

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب أحكام الملابس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٥٩

و أما النساء: فلا إشكال في جواز لبسهن و صلاتهن فيه (١).

و أما الصبي المميز فلا يحرم عليه لبسه (٢)،

في السيف إذا كان فيه (الكيمخت) الميت

«١»، محمول على المجاز، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة. و إما لدلالة ما دل على جواز التحلية، لغلبة الابتلاء بذلك بنحو يغفل عن وجوب النزح حين الصلاة. و إما لظهور الموثق في التلازم بين المنع تكليفاً و وضعاً، لذكرهما في كلام واحد، و تعليهما بأمر واحد. و هذا هو الأظهر.

(١) إجماعاً كما عن التذكرة. و يقتضيه الأصل و بعض النصوص. و عن الصدوق: المنع من صلاتهن، لإطلاق النهي. و هو كما ترى.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و يشهد له

صحيح أبي الصباح قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذهب يحلى به الصبيان؟ فقال (ع): كان على (ع) يحلى ولده و نساءه بالذهب و الفضة» «٢»

و ،

صحيح داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذهب و الفضة يحلى به الصبيان؟

فقال (ع): إنه كان أبي ليحلى ولده و نساءه الذهب و الفضة فلا بأس به» «٣».

و أما

خير أبي بصير: «عن الرجل يحلى أهله بالذهب؟

قال (ع): نعم النساء و الجوارى، و أما الغلمان فلا» «٤»

فمع ضعفه غير صالح لمعارضة ما سبق، فلا بد من طرحه، أو حملة على ما لا ينافي ذلك مثل كونه مظنة الضرر و فساد الأخلاق، أو الغلمان البالغين. و أما حملة

(١) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أحكام الملابس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٠

و لكن الأحوط له عدم الصلاة فيه (١).

[مسألة ٢١: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً]

في الصلاة (٢) و غيرها.

[مسألة ٢٢: إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها]

(مسألة ٢٢): إذا صلى في الذهب جاهلاً أو ناسياً فالظاهر صحتها (٣).

على الكراهة: فينفيه فعلهم (ع) له.

(١) إذ دليل تشريع عبادته إن كان هو الأدلة الخاصة به فموضوعها عبادة البالغ كأنه قيل: (فليصل الصبي صلاة البالغ) وهكذا. فإذا فرض شرطية عدم الذهب في صلاة البالغ فهو كذلك في صلاة الصبي.

و إن كان الأدلة العامة - بناء على شمولها للبالغ وغيره. و أن

حديث: «رفع القلم ..» (١)

إنما يرفع الإلزام فقط كما هو الظاهر الذي أشرنا إليه مراراً في هذا الشرح - فدليل المانعية يشمل. و ذكر الرجل فيه، إنما هو في قبال المرأة، لا في قبال الصبي، كأنه قيل: (الذكر يصلى بلا ذهب). و كأنه للاستشكال في ذلك و احتمال خصوصية الرجل - مضافاً الى ما

دل على جواز لبس الصبي، بضميمة ما تقدم في الصلاة في المحلى بالذهب - توقف المصنف (ره) عن الفتوى بالمانعية.

(٢) لأصالة البراءة من مانعيته.

(٣) لإطلاق

حديث: «لا تعاد الصلاة» (٢).

و الاستشكال فيه من جهة ظهور الحديث في الخلل الناشئ من فوات وجودي، فلا يشمل الموانع، في غير محله، لأنه خلاف إطلاقه، و لا قرينة عليه. و كون

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦١

[مسألة ٢٣: لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب]

(مسألة ٢٣): لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب إذ لا يصدق عليه الآنية، و لا بأس باستصحابها أيضاً في الصلاة إذا كان في جيبه حيث أنه يعد من المحمول. نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب و علقه على رقبته أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم

لأنه تزيين بالذهب (١) و لا تصح الصلاة فيه أيضاً.

الخمسة المستثناة من الوجودى لا يصلح قرينه عليه. و مثلها دعوى الاختصاص بالنسيان فلا يشمل الجاهل بأنواعه، فإنه خلاف إطلاقه. و ما ادعى كونه قرينه عليه غير ظاهر كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى مبحث الخلل. نعم الظاهر عدم شموله للجاهل بالحكم إذا كان شاكاً حين الدخول فى الصلاة مع عدم طريق شرعى أو عقلى يقتضى الاجزاء فى نظره، لظهور الحديث فيمن صلى بعنوان الامتثال و تفرغ الذمة، لا- مطلق من صلى و لو كان بناياً على الإعادة، أو غير مبال أصلاً، فالشاك المذكور خارج عنه كالعامد، و يدخل فيه الناسى للموضوع أو الحكم، و الغافل، و الجاهل المركب و البسيط إذا كان له طريق يقتضى الاجتراء بالفعل، قاصراً كان أو مقصراً.

(١) قد عرفت دلالة النصوص على حرمة التزيين و ضعفها منجبر بالإجماع، بل ما فى الجواهر فى كتاب الشهادات من دعوى الإجماع بقسميه على حرمة التحلى به كاف فى البناء على الحرمة. و أما عدم صحة الصلاة فيه: فلا تخلو من إشكال، لما عرفت من أن التزيين بالذهب لا دليل على مانعته من صحة الصلاة، و اختصاص المانعية باللبس. و احتمال أن تعليق الزنجير لبس له ممنوع، و إلا لزم كون الساعة الذهبية ملبوسة إذا علق بقيطان، بل يلزم أن يكون القيطان ملبوساً، فاذا كان حريراً يحرم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٢

[مسألة (٢٤): لا فرق فى حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً]

(مسألة ٢٤): لا فرق فى حرمة لبس الذهب بين أن يكون ظاهراً مرئياً أو لم يكن ظاهراً (١).

[مسألة (٢٥): لا بأس بافتراش الذهب]

(مسألة ٢٥): لا بأس بافتراش الذهب (٢)، و يشكل التدثر به.

[(السادس): أن لا يكون حريراً محضاً للرجال]

إشارة

(السادس): أن لا يكون حريراً محضاً للرجال (٣)

نعم إذا وضعه فى رقبتة يكون ملبوساً، و هو غير الفرض.

(١) لإطلاق الأدلة. نعم الظاهر أن التزيين مختص بالظاهر و لا يكون بالمستور. فتأمل.

(٢) لعدم صدق اللبس المحرم، و الأصل يقتضى البراءة. و منه يظهر ضعف ما عن التحرير من المنع من افتراشه، و ما عن المبسوط و الوسيلة من أن ما يحرم عليه لبسه يحرم عليه فرشه و التدثر به.

و أما التدثر به: فإن أريد منه معناه اللغوى الذى هو قريب من الالتحاف و الالتفاف- و منه قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ «١»، و قال فى القاموس «تدثر بالثوب اشتمل به» و نحوه كلام غيره- فالظاهر حرمة، لصدق اللبس عليه. و لا يحضرنى كلام لهم فى المقام. و إن أريد معناه العرفى و هو التغطى بالغطاء الغليظ أو الكثير فصدق اللبس عليه غير ظاهر، بل ممنوع فيكون جائزاً. و لعله يأتى فى التحرير ما

له نفع في المقام، فانتظر.

(٣) فتبطل صلاتهم به إجماعاً، كما عن الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى وغيرها. ويشهد له

مصحح إسماعيل بن سعد الأخص - في حديث - قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع): هل يصلى الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال (ع) له: لا» (٢)

و،

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٣٦٢

مكاتبة محمد بن عبد الجبار

(١) المدثر - ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٣

سواء كان ساتراً للعودة أو كان الساتر غيره (١)، و سواء كان مما تتم فيه الصلاة أولاً على الأقوى (٢)، كالتكة والقلنسوة ونحوهما.

الى أبي محمد (ع): «هل يصلى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟

فكتب (ع): لا تحل الصلاة في حرير محض» (١).

و نحوهما غيرهما.

نعم يعارضها

صحيح إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الصلاة في الديباج. فقال (ع): ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس» (٢)

إلا - أنه بالاعراض ساقط عن الحجية، فليحمل على بعض المحامل الصحيحة مثل حال الحرب. أو حال الضرورة. أو لغير الرجال، أو على غير المحض، أو نحو ذلك، أو على التقيّة.

(١) صرح بذلك كثير من علمائنا. بل يكاد يفهم من الروض وغيره أنه مما انعقد عليه إجماعنا. كذا في مفتاح الكرامة. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٢) كما عن الفقيه. و المنتهى و المختلف و البيان و الموجز. و مجمع البرهان و المدارك و الكفاية و غيرها. و يشهد له مكاتبة محمد بن عبد الجبار المتقدمة

و،

مكاتبة الأخرى: «هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرناب؟ فكتب (ع): لا تحل الصلاة في الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» (٣).

و ما قيل من احتمال إرادة الثوب من الحرير إن لم نقل بأنه المنساق منه - كما عن المختلف و الشهيد الاعتراف به - بل قيل: إن الحرير المحض

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٤

.....

لغة هو الثوب المتخذ من الإبريسم، و عليه يكون الجواب عن السؤال متروكاً، و لعل ذلك لإشعار الحكم بالصحة فيه بالبطلان في غيره، و هو مخالف للتقية، لصحة الصلاة عندهم و إن حرم اللبس، من غير فرق بين ما تتم الصلاة فيه و غيره. فعدل الامام (ع) الى بيان حرمة الصلاة المسلمة عندهم و إن اقتضى ذلك الفساد عندنا دونهم، بل في التعبير بنفى الحل دون نفي الصحة إيماء الى ذلك (كما ترى) إذ الاحتمال مخالف للظاهر بلا- قرينه. و كونه المنساق ممنوع. و ما قيل من معناه لغة مخالف لوصف القلنسوة و التكة فيهما بالحرير المحض، لا أقل من وجوب الحمل على الجنس الشامل لما يصنع منه الثوب و غيره، بقرينه كونه جواباً عن القلنسوة و التكة و احتمال كون الجواب متروكاً لا يؤبه به. و إشعار الحكم بالصحة فيه بالبطلان في غيره و هو مخالف للتقية ليس بأقوى من ظهور

قوله (ع): «لا تحل الصلاة في حرير محض»

في حرمة نفس الصلاة زائداً على اللباس، و الذى يظهر أنهم يخصون الحرمة باللباس فتأمل. مع أن الظاهر من التحريم فى المقام الإرشاد إلى المانعية الذى لا يفرق فيه بين أهل المذاهب. و حمل الحل على حل اللبس غير ظاهر. و مثله حمل نفي الحل على نفي الإباحة المصطلحة فيكون أعم من الكراهة، فإنه بعيد جداً.

و عن الشيخ و الحلبي و الفاضلين و الشهيدين و الكركي و غيرهم: الجواز.

و نسب إلى الأشهر، و إلى المتأخرين، و إلى أجلاء الأصحاب،

لخبر الحلبي: «كل ما لا- تجوز الصلاة فيه وحده فلا- بأس بالصلاة فيه مثل التكة الإبريسم و القلنسوة، و الخف، و الزنار يكون فى السراويل و يصلى فيه» (١)

فيقيد به إطلاق الصحيحين. و دعوى أنه من قبيل تخصيص المورد و هو مستهجن

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٥

.....

ممنوعه، فإن الاستهجان إنما يسلم لو كان بحيث لو ضم هذا المقيد الى المطلق لكان الكلام متدافعاً، و لو قيل: (لا تحل الصلاة فى حرير محض إلا فى القلنسوة و نحوها) لم يكن كذلك، فالتقييد هو مقتضى الجمع العرفي.

و ضعف سند الخبر بأحمد بن هلال العبرتائى المذموم الملعون- كما عن الكشى- الغالى المتهم فى دينه- كما عن الفهرست- الذى رجح عن التشيع الى النصب- كما عن سعد بن عبد الله الأشعري- الذى لا نعمل على ما يختص بروايته- كما عن التهذيب- أو روايته غير مقبولة- كما عن الخلاصة- (مدفوع)- كما فى الجواهر- بما عن الخلاصة من أن ابن الغضائرى لم يتوقف فى حديثه عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب لأنه قد سمع كتابيهما جل أصحاب الحديث و اعتمدوه فيهما، و بأن التأمل فى كلام الأصحاب هنا حتى بعض المانعين يرشد الى عدم الإشكال فى حجته ضرورة كونهم بين عامل به، و بين متوقف متردد من جهته، و بين مرجح لغيره، و

الجميع فرع الحجية.

اللهم إلا- أن يقال: إن ما ذكره ابن الغضائري يختص بما رواه عن نوادر ابن أبي عمير و مشيخة ابن محبوب، ولا- يعم كل ما رواه عنهما، و أن المتردد من الأصحاب لم يثبت أن تردده من جهة بنائه على حجيته، بل البناء المذكور يمنع من التردد، إذ اللازم تخصيص الصحيحين به، بل المناسب للتردد هو التردد في حجيته و كذا المانع، فان الظاهر منه عدم الاعتداد به لا ترجيح الصحيحين عليه، إذ ليس المقام مقام الترجيح.

و بالجملة: ما أرشد إليه بعض الأصحاب غير ظاهر.

نعم يمكن البناء على حجية الخبر المذكور أولاً: بما عن النجاشي- في ترجمة أحمد بن هلال المذكور- من أنه صالح الرواية يعرف منها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٦

.....

و ينكر. انتهى. فان الظاهر من كونه صالح الرواية جواز الاعتماد على روايته، و أنه ثقة في نفسه. و لا- ينافيه الطعن فيه بما سبق، إذ يكون حاله حال جماعة من العامة، و الفطحية، و الواقفية و غيرهم من المخالفين للفرقة المحقة مع بناء الأصحاب على العمل برواياتهم. و ثانياً: بأن الذي يظهر مما ذكر في ترجمته أنه كان في أول أمره مستقيماً، بل كان من أعيان هذه الطائفة و وجوهها و ثقاتها، حتى أن أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا عنه و لم يقبلوا ما ورد في ذمه، حتى حملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع في أمره مرة بعد أخرى، فوردت فيه ذموم هائلة طاحنة شديدة.

و كان ذلك في أواخر عمره بتر الله سبحانه عمره بدعوة الحجة عجل الله تعالى فرجه، بل المصرح به فيما روى عن أبي همام أن ذلك كان بعد وفاة عثمان بن سعيد (ره)، و من البعيد جداً أن يرجع إليه أحد من الشيعة بعد ورود تلك الذموم، و لا سيما الراوى عنه الحديث المذكور- أعنى: موسى بن الحسن الأشعري- الذي قيل في ترجمته: إنه ثقة عين جليل، و أن الراوى عن موسى المذكور سعد بن عبد الله الأشعري الذي هو أحد الطاعنين فيه كما تقدم كلامه، فذلك كله قرينة على كون رواية موسى عنه كانت في حال الاستقامة، نظير ما عن إكمال الدين:

«حدثنا يعقوب بن يزيد، عن أحمد بن هلال في حال استقامته، عن ابن أبي عمير». على أن المذكور في ترجمته لا يخلو من تدافع، فان المحكى عن النجاشي: أن الذموم وردت عن العسكري (ع)، و عن الكشي:

أنها من الناحية المقدسة، و عن كتاب الغيبة: أن ذلك كان بعد وفاة عثمان ابن سعيد. و قد تقدم رمية بالغلو تارة، و بالنصب أخرى، و رمى بالرجوع عن الإمامة إلى القول بالوقف على أبي جعفر (ع). و مستند الأخير ما عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٧

بل يحرم لبسه في غير حال الصلاة أيضاً (١)

كتاب الغيبة من التوقف في وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري (ره)، و هو أجنبي عن النسبة المذكورة، و كأن منشأ الاشتباه تكنية محمد بن عثمان بأبي جعفر. فلاحظ.

هذا و قد خرجنا عن وضع الكتاب هنا مع أنا لم نؤد المسألة حقها من الفحص، حيث لم يحضرنا تمام كلمات المجوزين تفصيلاً، لنعرف أنهم اعتمدوا على الخبر المذكور، و كيف كان اعتمادهم عليه؟ نعم في المعتبر قال: «و في التكة و القلنسة من التحرير تردد أظهره الجواز. إلى أن قال: وجه الجواز ما رواه الحلبي» و ذكر الرواية المذكورة. و قريب منه ما في الذكري. و في جامع المقاصد قال:

«فيه- أى فيما لا تتم به الصلاة- قولان: أقربهما الكراهة، لرواية الحلبي
 « ثم ذكر الرواية، ثم قال: «الثانى: العدم لمكاتبة محمد بن عبد الجبار السالفه
 ، و حملها على الكراهة وجه جمع بين الأخبار». و الذى يظهر من نقل وجه القول بالجواز اعتماد القائلين به على الرواية المذكورة، و
 عليه فلا بأس بالاعتماد عليها فى المقام، و إن كان لا يخلو من شبهة و إشكال، و الله سبحانه أعلم.
 ثم إنه لا ينبغي التأمل فى عدم الفرق بين أفراد ما لا تتم به الصلاة سواء أ قيل بالمنع أم الجواز، لإطلاق الصحيحين
 و عموم خبر الحلبي
 ، فما عن بعض من الاقتصار على ذكر التكة و القلنسوة، و آخر من زيادة الجورب و النعلين و الخفين لعله من باب التمثيل، و إلا فلا
 وجه له.

(١) إجماعاً كما عن جماعة، بل عن كثير دعوى إجماع علماء الإسلام عليه بل قيل: إنه من ضروريات الدين. و يشهد له جملة من
 النصوص،

كمرسل ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (ع) قال: «لا يلبس
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٨

إلا مع الضرورة (١) لبرد أو مرض، و فى حال الحرب (٢) و حينئذ تجوز الصلاة فيه أيضاً (٣)،

الرجل الحرير و الديباج إلا فى حال الحرب» (١).
 و نحوه فى المنع غيره.

(١) إجماعاً حكى عن جماعة كثيرة. و يقتضيه

قولهم (ع): «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (٢)

و ،

قولهم (ع): «و ليس شىء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر اليه» (٣)

، و حديث رفع التسعة المشهور و منها الاضطرار

(٤). و لو أريد من الاضطرار ما ترتفع به القدرة عقلاً كفى حكم العقل بقبح التكليف. كما هو ظاهر.

(٢) إجماعاً كما عن جماعة كثيرة أيضاً، و يشهد له مرسل ابن بكير المتقدم

و ،

موثق سماعة: «عن لباس الحرير و الديباج. فقال (ع):

أما فى الحرب فلا بأس به و إن كان فيه تماثيل» (٥).

و نحوهما غيرهما.

(٣) أما فى الضرورة: فالظاهر أنه لا إشكال فيه، لأن الصلاة لا تسقط حينئذ قطعاً، و سيأتى التعرض له فى المسألة الثامنة و الثلاثين.

و أما فى حال الحرب: فهو المعروف، بل حكى الإجماع على عدم الفصل بين الجوازين. و دليله غير ظاهر، إذ النصوص المتضمنة
 لاستثناء الحرب ظاهرة فى الحكم التكليفي. (و ما فى الجواهر) من عمومها للوضعي المقدم على عموم المانع- و إن كان بينهما
 العموم من وجه- بفهم الأصحاب، و مناسبة التخفيف. (فى غير محله)، فالبناء على نفي المانع

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٦ و ٧.

(٤) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١ و ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٦٩

و إن كان الأحوط أن يجعل ساتره من غير الحرير (١). و لا بأس به للنساء (٢)،

حينئذ إما لدعوى عدم الفصل، أو لدعوى انصراف نصوصها الى غير حال الحرب، أو خصوص المحرم من اللبس و لا عموم فيها للمحلل منه.

و الأولان- و لا سيما الثانى- لا يخلوان من إشكال، و الأخير لا يخلو من وجه، و لا سيما مع اعتضاده بدعوى كون نصوص الرخصة و إن اقتضت بمدلولها اللفظى رفع التكليف، لكن بإطلاقها المقامى- حيث لم تتعرض لوجوب الترع حال الصلاة مع أنه مما يغفل عنه- قد دلت على رفع المانع أيضاً فتأمل.

(١) لاحتمال كون أدلة التحريم مقيدة لإطلاق أدلة وجوب الساتر، و أدلة الرخصة لا إطلاق فيها يشمله. لكنه ضعيف، لاتحاد اللسان فى المقامين. نعم ربما يتوهم من بعض تعليقات الرخصة الاختصاص بما كان بطانة للدرع ليدفع ضرر زره عند الحركة، لكنه تخرص مخالف لإطلاق الأدلة.

(٢) إجماعاً كما عن جماعة، بل بإجماع أهل العلم كافة كما عن المعبر و المنتهى و التحرير و جامع المقاصد. و يشهد له غير واحد من النصوص،

كخبر ليث: «قال أبو عبد الله (ع): إن رسول الله (ص) كسا أسامة ابن زيد حلة حرير فخرج فيها، فقال (ص): مهلا يا أسامة إنما يلبسها من لا خلاق له فاقسمها بين نساءك» (١)

و

خبر جابر الجعفى عن أبى جعفر (ع)- فى حديث:- «و يجوز للمرأة لبس الديباج و الحرير فى غير صلاة و إحرام» (٢)

و

خبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٠

بل تجوز صلاتهن فيه أيضاً على الأقوى (١).

جعفر (ع) قال: «سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال (ع):

لا بأس» (١).

و نحوها غيرها.

(١) كما نسب إلى الأكثر، و الى المشهور، و إلى فتوى الأصحاب، و إلى عمل الناس فى الأعصار و الأمصار. و عن الفقيه: المنع. و عن

مجمع البرهان: أنه أولى. و عن البهائي في الحبل المتين: أنه أوجه. و عن جماعة: التوقف.

و استدل للمنع بإطلاق أدلة المانعية الشامل للنساء، مثل:

«لا تحل الصلاة في حرير محض»

في صحيحى ابن عبد الجبار المتقدمين (٢)، و ذكر القلنسة التي هي من لباس الرجل في السؤال لا- يوجب اختصاص الجواب به. و مثل

التوقيع: «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان» (٣)

، و خصوص خبر جابر المتقدم

«٤»، و

خبر زرارة: «سمعت أبا جعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، و إنما يكره الحرير المحض للرجال و النساء» (٥)

، و ما دل على أنه لا يجوز للمرأة الإحرام في الحرير

«٦». بضميمة ما دل من النص و الفتوى على أن ما تجوز الصلاة فيه يجوز الإحرام فيه

«٧». بل و بما دل على أنه لا تجوز في الحرير

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٩.

(٢) تقدما في أوائل البحث عن حرمة الحرير للرجال.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٨.

(٤) تقدم في التعليقة السابقة.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

(٦) يدل على ذلك مرسل ابن بكير الآتى فى أواخر هذه التعليقة.

(٧) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧١

.....

للرجال، بضميمة ما دل على قاعدة الاشتراك.

و يمكن الإشكال فى الجميع: أما فى الأخير: فلأن العمدة فى قاعدة الاشتراك الإجماع، و فهم عدم الخصوصية للرجل حين ما يؤخذ موضوعاً للأحكام، و الإجماع فى المقام منتف. و فهم عدم الخصوصية بعد عدم مساواة الرجل و المرأة فى جواز لبس الحرير تكليفاً غير حاصل، بل قد عرفت أن مناسبة الحكم و الموضوع ربما تساعد على فهم الاختصاص بالرجل و أن المانعية من جهة الحرمة النفسية و هى مفقودة فى المرأة. و أما فيما قبله:

فيتوقف أولاً- على المنع من لبسها الحرير فى الإحرام، و هو محل إشكال أو منع ربما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى. و ثانياً على أن القضية حجة فى عكس نقيضها- أعنى: كل ما لا- يجوز الإحرام فيه لا- تجوز الصلاة فيه- و هو غير ظاهر كما حرر فى محله فى الأصول. و أما فيما قبله: فظاهره المنع عن اللبس تكليفاً، و حملة على المانعية عن الصلاة من المأول الذى ليس بحجة، لجواز حملة على المرجوحية لبس تكليفاً، و إن كان للرجال على نحو التحريم و للنساء على نحو الكراهة. و أما خبر جابر

: فضيف السند و أما إطلاق أدلة المانعية: فقد يجاب عنه بمعارضته بإطلاق ما دل على جواز لبسهن للحريير الشامل للصلاة بالعموم من وجهه، و الترجيح له بفهم الأصحاب و لو فرض التساوى فالحكم التساوى و الرجوع الى أصالة عدم المانعية. و فيه: أن إطلاق جواز اللبس إنما يتعرض لحكم اللبس تكليفاً- كما أشرنا إليه سابقاً- فشموله لحال الصلاة لا ينافي المانعية، نظير إطلاق ما دل على جواز لبس المذكى مما لا يؤكل لحمه.

فالعمدة حينئذ في رفع اليد عن الإطلاق الدال على المانعية هو التمسك بمرسل ابن بكير عن أبي عبد الله (ع): «النساء تلبس الحرير و الدياتج مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٢ بل و كذا الخنثى المشكل (١).

الإلا فى الإحرام» (١)

، فإن استثناء الإحرام قرينه على إرادة الأعم من التكليف و الوضع فى المستثنى منه، و لا يقدر إرساله، لانجباره بالعمل، و لأن المرسل من أصحاب الإجماع، و فى السند أحمد بن محمد الظاهر فى ابن عيسى الأشعري. فتأمل. و لعله مثله موثق سماعاً: «لا ينبغى للمرأة أن تلبس الحرير المحض و هى محرمة، فأما فى الحر و البرد فلا بأس» (٢) ، فإنه لا يبعد أن يراد ما عدا حال الإحرام من سائر الأحوال. و بينها و بين إطلاق أدلة المانعية و إن كان هو العموم من وجهه، لكنهما مرجحان عليهما بقرينه مناسبة الحكم و الموضوع، و بما ربما قيل من الإطلاق المقامى لأدلة جواز اللبس المشار إليها آنفاً، و لا سيما بملاحظة ما ورد فى بعض النصوص من السؤال عن خصوص الرجال. إذ الظاهر أنه لوضوح حكم النساء، و وضوح المانعية بعيد جداً، فيتعين وضوح عدمها. مع أنه لو بنى على التساوى فالمرجع أصالة عدم المانعية كما عرفت. و بالجملة: التأمل فى نصوص الباب يشرف بالفقيه على القطع بالجواز. فتأمل جيداً.

(١) يعنى: يجوز لبسها للحرير، و تصح صلاتها فيه، كما اختاره فى الجواهر، معللاً للأول بأصالة براءة الذمة، و للثانى بصدق الامتثال و عدم العلم بالفساد. و عن التذكرة: المنع تغليماً لجانب الحرمة. و فى المستند: جواز اللبس، لاختصاص المنع بالرجال إجماعاً نصاً و فتوى، و لا تصح صلاته فيه، لإطلاقات المنع خرجت النساء فيبقى الباقي. أقول: لأجل أن المستفاد من الكتاب و السنة أن الخنثى ليست قسماً

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٣

و كذا لا بأس بالمرتج بغيره (١)

برأسه، بل هو إما ذكر أو أنثى، فاما مكلف بأحكام الرجال أو بأحكام النساء، و هذا العلم الإجمالى يقتضى الاحتياط بفعل كل ما يحتمل وجوبه على الرجال أو النساء، و لا- وجه للرجوع إلى أصالة البراءة، أو صدق الامتثال أو تغليب الحرمة على الحل، مع أن الأخيرين لا- أصل لهما. و أما ما ذكره فى المستند من اختصاص المنع بالرجال: فلا يجدى فى الجواز، لاحتمال كونه رجلاً. كما أن إطلاق المنع عن الصلاة فيه لا يجدى فى المنع مع احتمال كونه من النساء المعلوم خروجهن، فلا بد مع ذلك من الرجوع إلى الأصل و قد عرفت أن المورد من موارد العلم الإجمالى بالتكليف التى لا يرجع فيها إلى الأصول النافية كما حرر فى محله. و كأن كلامهم فى

المقام مبنى على ملاحظة التكليف بالحرير تكليفاً أو وضعاً مع الغض عن العلم الإجمالى الحاصل من ملاحظة التكليف بغيره، لكن إطلاق الفتوى فى المتن يمتنع حملة على ذلك، للابتلاء غالباً بالعلم الإجمالى، لا أقل من العلم إما بوجود ستر الجسد أو بوجود الاجتناب عن الحرير، ولذا قال فى الذكرى: «يحرم على الخنثى لبسه أخذاً بالاحتياط».

(١) إجماعاً فى الجملة حكاه جماعة كثيرة. و يشهد له جملة من النصوص

كصحيح البزنطى: «سأل الحسين بن قياما أبا الحسن (ع) عن الثوب الملحم بالقز و القطن و القز أكثر من النصف أ يصلى فيه؟ قال (ع): لا بأس، قد كان لأبى الحسن (ع) منه جبات» (١)

و،

خبر إسماعيل ابن الفضل عن أبى عبد الله (ع): «فى الثوب يكون فيه الحرير.

فقال (ع): إن كان فيه خلط فلا بأس» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٤

من قطن أو غيره (١) مما يخرج عن صدق الخلوص و المحوضة.

و إطلاق بعضها يقتضى الجواز بمطلق الممتزج و بما لم يكن حريراً محضاً و لو كان الخليط أقل من العشر. و ربما يتوهم من كلام المعبر حيث قال:

«و لو كان عشراً» اعتبار أن لا يكون الخليط أقل من العشر. لكنه ضعيف مخالف لإطلاق الأدلة، مع أن ظاهره كون المراد عدم الاستهلاك.

(١) يعنى مطلق ما تجوز الصلاة فيه، من دون فرق بين القطن، و الكتان، و الخز، و الصوف، و الوبر مما يؤكل لحمه، و غيرها مما تجوز الصلاة فيه. و عن المعبر و التذكرة: نسبتبه إلى علمائنا. و هو الذى يقتضيه خبر إسماعيل بن الفضل المتقدم، و الاقتصار فى المنع على الحرير المحض، لانتفاء المحوضة بالخلط فى جميع ذلك.

نعم ربما يوهم الاختصاص بالقطن و الكتان

خبر عبيد بن زرارته عن أبى عبد الله (ع): «قال: لا بأس بلباس القز إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتان» (١)

و،

التوقيع الشريف عن صاحب الزمان (ع) - فى حديث - «لا تجوز الصلاة إلا فى ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتان» (٢).

أو الاختصاص بهما مع الخز

خبر زرارته الآخر: «سمعت أبا جعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن» (٣).

لكنه محمول - كما فى الجواهر و غيرها - على إرادة المثال، لغلبة الخلط بها، كما يشير اليه - مضافاً إلى اختلافها فى نفسها - ما فى ذيل خبر

- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٥
 وكذا لا بأس بالكف به (١)

زرارة الأخير من قول أبي جعفر (ع): «وإنما يكره الحرير المحض للرجال والنساء».

ونحوه ذيل خبر يوسف بن إبراهيم

«١». و على هذا يحمل اختلاف كلماتهم فى التعميم و التخصيص، فعن بعضها: الاقتصار على القطن و الكتان، كالمقنع و المراسم و النهاية و الخلاف و غيرها. و عن المقنعة و المبسوط: إضافة الخبز إليهما. و عن آخرين: زيادة الصوف بدله و فى الجواهر: «لا ريب فى إرادة المثال بشهادة ظهور دعوى الإجماع من المعتبر و التذكرة على التعميم. مع أن هذه الاقتصارات بمرأى منهم و مسمع» و ما ذكره (ره) فى محله كما يقتضيه أيضاً- مضافاً إلى ما ذكر- عدم تحرير الخلاف، و عدم الاستدلال لكل من الأقوال، و لو كان بينهم خلاف لم يكن وجه لإهمالهم ذلك كما لا يخفى.

(١) كما نسب إلى الأكثر، و الأشهر، و المشهور، و فتوى الأصحاب.

و مذهب الأصحاب، و فى المدارك: «هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب». بل قيل: لا خلاف فيه إلا من القاضى، فقد حكى عنه أنه نص على بطلان الصلاة فى المدبج بالدباج و الحرير المحض. و لعل مراده غير ما نحن فيه. و كيف كان فقد حكى المنع أيضاً عن السيد فى بعض رسائله، و الميل إليه عن الأردبيلي و كاشف اللثام، و التردد فيه عن المدارك و الكفاية و المفاتيح و يمكن أن يستدل له بإطلاق ما دل على المنع من لبس الحرير و الصلاة فيه «٢». و

بموثق عمار عن أبي عبد الله (ع)- فى حديث-: «عن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢ و غيره مما تقدم فى البحث عن مانعية الحرير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٦

.....

الثوب يكون علمه دباج قال (ع): لا يصلى فيه «١»

، و

خبر جراح المدائنى عنه (ع): «أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالدباج و يكره لباس الحرير و لباس الوشى» «٢». و فيه: أن عموم المنع من لبس الحرير لا- يراد منه- بقرينة اتفاق النص و الفتوى على جواز لبس المخلوط بغيره- إلا- المنع عن لبس الموضوعات التى تلبس استقلالاً إذا كانت حريراً محضاً، مثل الثوب و القبا و السروال و نحو ذلك. إذ لا يمكن دعوى أن المراد من النهى عن لبس الحرير مطلق اللبس، و يكون خروج السدا أو اللحمه إذا كان الآخر منهما غير حرير عنه من باب التخصيص، فان ذلك مما لا- يساعده المتفاهم العرفى فى مقام الجمع بين الأدلة، فلبس الثوب من القطن المكفوف بالحرير ليس لبساً لثوب حرير. نعم

بالإضافة إلى الكف يصدق لبس الحرير، لكن عرفت أن المراد من عموم المنع ما لا يشمل مثل ذلك، وليس الكف إلا كالسدا أو اللحمه، فالمرجع فيه أصل البراءة.

و أولى بالإشكال المذكور عموم المنع من الصلاة فيه، إذ قد عرفت انحصاره بما

في مكاتبة محمد بن عبد الجبار من قوله (ع): «لا تحل الصلاة في حرير محض» «٣».

وجه الاشكال: أن التوصيف بالمحض مانع من شموله لما نحن فيه، فإن انتفاء المحوضه كما يكون بالخلط بمثل السدا و اللحمه يكون أيضاً باشتمال الثوب على القطع من الحرير و من غيره، إذ لا يكون مثل ذلك الثوب حريراً محضاً. مضافاً إلى خبر الحلبي المتقدم فيما لا تتم فيه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٧

.....

الصلاة

. لكنه يختص بالكف بالمقدار الذي لا تتم الصلاة فيه وحده كما هو الغالب، و احتمال التفكيك بين المستقل باللبس و التابع بعيد جداً، فإن الثاني أولى بعدم المانع، مع أنه خلاف العموم المذكور في الخبر. و مضافاً أيضاً إلى

خبر يوسف بن إبراهيم: «لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زره و علمه حريراً، و إنما كره الحرير المبهم للرجال» «١»

، فإن إطلاق نفى البأس فيه يشمل الصلاة و غيرها. مع أنه لو فرض اختصاصه بغيرها فقد عرفت أن مناسبة الحكم و الموضوع تمنع من عموم المانع لما لا يحرم لبسه.

و مثله

خبره الآخر: «لا يكره أن يكون سدا الثوب إبريسم و لا زره و لا علمه، إنما يكره المصمت من الإبريسم للرجال و لا يكره للنساء» «٢»

فان ذيلهما دال على عدم مانعية الحرير إذا كان جزءاً. و المناقشة في سندهما بجهالة يوسف بن إبراهيم ضعيفة، لأن الراوى عنه الأول صفوان، بل و الثاني أيضاً بتوسط العيص بن القاسم، و صفوان أحد الأعلام من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم. مضافاً إلى اختصاصه مع ابن أبي عمير و الحسن بن محبوب بالنص عليهم بأنهم لا يروون إلا- عن ثقة فلا- مجال لذلك التشكيك في حجيتهما بعد كون المظنون اعتماد الأصحاب عليهما في المقام في الحكم بالجواز.

و أما موثق عمار

، فكفى موهناً له إعراض المشهور عن ظاهره، بل قيل: إنه خلاف اتفاقهم على جواز كون علم الثوب حريراً. مضافاً إلى أنه ظاهر في المنع، فيمكن حمله على الكراهة بقرينه ما سبق، و الجمع بينهما بالمنع في خصوص الصلاة موجب للتفكيك بين الصلاة و مطلق اللبس و هو

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٨

و إن زاد على أربع أصابع (١)، و إن كان الأحوط ترك ما زاد عليها. و لا بأس بالمحمول منه (٢) أيضاً و إن كان مما تتم فيه الصلاة.

بعيد جداً عن لسان المنع فى الصلاة، لما أشرنا إليه من ظهوره فى خصوص ما يحرم لبسه. و أما خبر جراح المدائنى : فالكرهه فيه غير ظاهرة فى المنع بل ادعى ظهورها فى الجواز حتى جعل الخبر دليلاً عليه فيما حكى عن المعتبر و التذكرة و غيرهما. فالقول بالجواز أقوى،

(١) كما صرح به غير واحد، و يقتضيه ظاهر ما عن الأكثر من خلو كلامهم عن التقييد بالأربع، و لم نقف له على مستند فى أخبارنا كما عن الروض و غيره. نعم

روى العامة عن عمر: «أن النبى (ص) نهى عن الحرير إلا فى موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع» (١).

و الاعتماد عليها مع عدم ظهور الجابر لها غير ظاهر. و فتوى الجماعة بالمنع عن الزائد لا تصلح للجبرية، لتعليل بعضهم له بالاختصار على القدر المتيقن فى الخروج عن دليل المنع، لا بالاعتماد على الرواية، و التعليل أيضاً كما ترى. نعم الأحوط الاختصار عليها و لو بنى على خلافه. فالأحوط الاختصار على ما لا تتم به الصلاة. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل جواز حمله فى غير الصلاة ينبغى عده من القطعيات. نعم عن بعض: أنه بنى جواز حمله فى الصلاة على جواز حمل ما لا يؤكل لحمه فيها، لأن الحرير معدود من فضلات ما لا يؤكل لحمه.

وفيه: أن المنع على تقديره مختص بما له لحم، فلا يشمل مثل دود القز

(١) كنز العمال ج ٨ حديث: ١١٥٧. و سنن البيهقى ج: ٢ ص ٤٢٣ و يروى مثله فى مستدرک الوسائل باب ١٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ١ فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٧٩

[مسألة ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالفتراش]

(مسألة ٢٦): لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالفتراش (١)، و الركوب عليه، و التدر به (٢)،

و الإبريسم، و لو سلم فالنصوص الدالة على جواز لبس الحرير الممزوج بغيره و نحوه دالة على استثنائه.

(١) كما هو المشهور، و فى المدارك: أنه المعروف من مذهب الأصحاب، للأصل بعد عدم الدليل على حرمة، إذ أدلة المنع مختصة باللبس صريحاً أو ظاهراً كما اعترف به غير واحد، و إطلاق بعض النصوص منزل عليه للانصراف إليه. مضافاً إلى صحيح على بن جعفر (ع) قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الفراش الحرير، و مثله من الديباج، و المصلى الحرير و مثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه و التكاة و الصلاة؟ قال (ع):

يفترشه و يقوم عليه و لا يسجد عليه» (١).

و

فى خبر مسمع: «لا بأس أن يؤخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحف أو يجعله مصلى يصلى عليه» (٢)

فما عن المبسوط من المنع من فرشه و التدر به و الاتكاء و أسبالة سترأ ضعيف، و من ذلك تعرف جواز الركوب عليه.

(٢) فعن غير واحد- منهم جامع المقاصد و المسالك- جوازه، و عن مجمع البرهان: «إن كان عموم يدل على تحريم اللبس حرم التدثر به و الالتحاف». و فى المدارك: «و فى حكم الافتراض التوسد عليه و الالتحاف به. أما التدثر: فالأظهر تحريمه، لصدق اسم اللبس عليه». و فى حاشيتها:

«هذا لا يخلو من تأمل و لذا حكم جده بأنه مثل الافتراض. فتأمل».

و منشأ الخلاف اختلافهم فى صدق اللبس و عدمه، و فى الجواهر: «الظاهر

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٠

و نحو ذلك فى حال الصلاة و غيرها، و لا بزّر الثياب و أعلامها (١) و السفائف و القياطين الموضوعه عليها و إن تعددت و كثرت.

[مسألة (٢٧): لا يجوز جعل البطانة من الحرير للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه]

(مسألة ٢٧): لا يجوز جعل البطانة من الحرير (٢) للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه. و كذا لا يجوز لبس الثوب الذى أحد نصفيه حرير. و كذا إذا كان طرف العمامة منه إذا كان زائداً على مقدار الكف (٣)،

عدم صدقه على الالتحاف و التدثر». و هو فى محله إن أريد منه التغطى بالدثار و اللحاف حال الاضطجاع، و لو أريد سائر الأحوال من جلوس و قيام و مشى فالظاهر صدق اللبس. و لعل المراد مما فى المتن الأول.

(١) بلا- خلاف ظاهر عدا ما عن الكاتب من المنع من كون علم الثوب حريراً، و خلافه غير معتد به و إن كان يطابقه موثق عمار المتقدم

«١» لكن عرفت أنه لا مجال للعمل به بعد إعراض المشهور عنه، على أنه معارض بخبر يوسف بن إبراهيم المتقدم، فيتعين حمله على الكراهة، فإنه أولى من تقييد خبر يوسف بغير الصلاة. فلاحظ.

(٢) كما نص عليه فى الجواهر معللاً له بأنها ملبوسة كالظاهرة. و قد عرفت أن المستفاد من العمومات حرمة ما يكون ملبوساً مستقلاً إذا كان حريراً، و حلية ما يكون ملبوساً تبعاً أو بعض الملبوس. نعم قد يشكل الحكم فى الثوب الذى يكون نصفه الأعلى قطناً و الأسفل حريراً، و قد صرح فى الجواهر بالمنع عنه، لكن الحل أظهر، إذ لا يصدق على النصف الأسفل إنه ملبوس تام.

(٣) يعنى: كفه الثوب، و هذا التقييد غير ظاهر، إذ ليس جواز

(١) تقدم ذكره فى البحث عن الكف بالحرير فى المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨١

بل على أربع أصابع على الأحوط (١).

[مسألة (٢٨): لا بأس بما يرفع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف]

(مسألة ٢٨): لا بأس بما يرفع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف (٢). وكذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها غير حرير إذا لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف. وكذا لا بأس بالثوب الملقق من قطع بعضها حرير و بعضها غيره بالشرط المذكور.

[مسألة ٢٩): لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته]

(مسألة ٢٩): لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته (٣) عوض القطن و نحوه. و أما إذا جعل

كون كفة الثوب حريراً مستنداً إلى دليل بالخصوص عليه كى يقتصر فى الخروج عن عموم المنع عليه، و يكون الحكم بالجواز فيما يساويه فى المقدار مستفاداً من دليل جوازه، لما عرفت من مجموع ما ذكرنا أن المستفاد من الأدلة حرمة الحرير المبهمة لا غير، و لأجل عدم انطباقه على كفة الثوب قلنا بالجواز فيها، و بعين ذلك نقول فى حكم أبعاض الثوب و إن كانت أكثر مقداراً من الكف، فالتقييد بمقدار الكف فى غير محله.

(١) تقدم وجهه.

(٢) قد عرفت الإشكال فى هذا التقييد.

(٣) كما عن التنقيح الجزم به، و فى الذكرى: أنه غير بعيد، و عن المجلسى الأول: الميل اليه، و نقله عن شيخه التستري. و يشهد له، صحيح الريان: «أنه سأل الرضا (ع) عن أشياء، منها المحشو بالقز. فقال (ع):

لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب» (١).

و عدم ظهوره فى الصلاة لا يقدرح

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢ و يذكره أيضاً فى باب: ٤٧ حديث: ٢ بإسقاط كلمة (الا بالثعالب).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٢

.....

لما عرفت من إمكان دعوى اختصاص دليل المانعية بالمحرم بالخصوص.

و

صحيح الحسين بن سعيد: «قرأت فى كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا عليه السلام يسأله عن الصلاة فى ثوب حشوه قز. فكتب اليه- و قرأته:-

لا بأس بالصلاة فيه» (١).

و قريب منه خبر سفيان ابن السمط

(٢). و

مصحيح إبراهيم بن مهزيار: «كتبت إلى أبى محمد (ع): الرجل يجعل فى جيبه بدل القطن قرأً هل يصلى فيه؟ فكتب (ع): نعم لا بأس

به» (٣)

و هذه النصوص و إن كان موردها القز، لكن بعدم الفصل، و بما دل على أنه و الإبريسم سواء ثبت الحكم فى الإبريسم. و ما فى المعبر عن الصدوق من حمل القز على قز الماعز لا قز الإبريسم خلاف الظاهر.
و عن الفقيه، و فى المعبر، و عن المنتهى و التذكرة و الدروس و جامع المقاصد و الروض و المسالك و غيرها: المنع. لعموم النهى عن لبس الحرير.

اللهم إلا أن يستشكل فى صدق الحرير على غير المنسوج. و لأنه سرف.

إلا- أنه لو تم لا يقتضى حرمة اللباس بعد التحشية، و لو سلم فلا يصلح لمعارضه النصوص المذكورة. اللهم إلا أن يكون إعراض المشهور مسقطاً لها عن الحجية، بل لا يعرف القول بمضمونها إلى زمان الذكرى و إن حكى فيها عن الصدوق أنه روى مصحح إبراهيم

و أورده بصيغة الجزم، إذ لا يجدى ذلك بعد حمله القز على قز الماعز، كما تقدمت حكايته عنه فى المعبر.

لكن هذا المقدار غير كاف فى ثبوت الوهن، فإنه لم يعرف القول بخلافها من القدماء، و المحقق فى المعبر لم يتعرض لغير مصحح إبراهيم

، و طعن فيه

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٣

و صلة من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه.

[مسألة ٣٠: لا بأس بعصابة الجروح و القروح]

(مسألة ٣٠): لا بأس بعصابة الجروح و القروح، و خرق الجبيرة، و حفيظة، المسلوس و المبطن إذا كانت من الحرير (١).

[مسألة ٣١: يجوز لبس الحرير لمن كان قملاً]

(مسألة ٣١): يجوز لبس الحرير لمن كان قملاً (٢)

بالضعف، لإسناد الراوى إلى ما وجدته فى كتاب لم يسمعه من محدث.

لكن الطعن كما ترى: و بالجملة: الصحاح المذكورة لم يتحقق لنا إعراض موهن لها، فالعمل بها متعين.

نعم قد عرفت. أن موردها القز، و عدم الفصل بينه و بين الإبريسم غير ثابت، و الرواية الدالة على مساواتهما ضعيفة، فالتعدى إلى الإبريسم غير ظاهر. اللهم إلا- أن يكون الجواز فيه مقتضى الأصل بناء على اختصاص أدلة المنع بالمنسوج. أو لدعوى عدم صدق اللباس على الحشو. نظير ما فى المسألة الآتية، فتأمل.

(١) كما نص على ذلك فى الجواهر، لعدم صدق اللبس فى جميع ذلك، و قد عرفت أنه بالخصوص موضوع الحرمة.

(٢) كما عن المنتهى، وفي الذكرى و جامع المقاصد و غيرها. قال في جامع المقاصد: «لما روى أن النبي (ص) رخص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير بن العوام في لبس الحرير لما شكوا اليه القمل». و في الذكرى:

رواها عن صحيح مسلم عن أنس «١». و

عن الفقيه: «لم يطلق النبي (ص) لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف

(١) الذكرى المسألة الخامسة من الأمر الثالث من فصل الساتر. و ورد في صحيح مسلم ج: ٦ الباب الثاني من كتاب اللباس. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٤ على خلاف العادة لدفعه، و الظاهر جواز الصلاة فيه حينئذ (١).

[مسألة (٣٢): إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة]

(مسألة ٣٢): إذا صلى في الحرير جهلاً أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعادة (٢) و إن كان أحوط.

و ذلك أنه كان رجلاً قملاً «١».

و نحوه ما عن الراوندى «٢» في الشرائع. قال في المعتمد بعد نقله: «و المشهور أن الترخيص لعبد الرحمن و الزبير و لم يعلم من الترخيص لهما بطريق القمل الترخيص لغيرهما بفحوى اللفظ، و يقوى عندى عدم التعديء». و يظهر منه المفروغية عن ثبوت الترخيص كما يظهر من غيره أيضاً، فالرواية و إن لم تكن من طرقنا كما اعترف به غير واحد، لكنها منجيرة بتسالم الأصحاب على ثبوت مضمونها نعم الذى ينبغى هو الإشكال فى دلالتها، لأنها من قبيل حكاية الأحوال التى يتطرق إليها الاحتمال كما أشار إليه فى المعتمد، فيجوز أن تكون الشكاية من جهة الاضطرار، لا مجرد الزيادة على العادة، و معه لا مجال لرفع اليد عن العمومات زائداً على موارد الاضطرار التى تقدم جواز اللبس فيها فلاحظ.

(١) وجهه يظهر مما تقدم فى جواز صلاة المحارب و النساء فى الحرير، فراجع.

(٢) لعموم

حديث: «لا تعاد» «٣»

الشامل للخلل بفقد الشرط العدمى شموله للخلل بفقد الشرط الوجودى، و تخصيصه بالثانى لا قرينة عليه و منه يظهر وجه القول بالإعادة. ثم إن بنى على عموم الحديث للناسى، و الجاهل بالحكم و الموضوع، و الغافل عمّ الحكم بعدم وجوب الإعادة تمام

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) المعتمد المقدمة الرابعة فى لباس المصلى صفحة: ١٥١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٥

[مسألة (٣٣): يشترط فى الخليط أن يكون مما تصح فيه الصلاة]

(مسألة ٣٣): يشترط في الخليط أن يكون مما تصح فيه الصلاة، كالقطن و الصوف مما يؤكل لحمه، فلو كان من صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه لم يكف في صحة الصلاة (١) و إن كان كافياً في رفع الحرمة. و يشترط أن يكون بمقدار يخرج عن صدق المحوضة فإذا كان يسيراً مستهلكاً بحيث يصدق عليه الحرير المحض لم يجز لبسه و لا الصلاة فيه، و لا يبعد كفاية العشر في الإخراج عن الصدق.

[مسألة ٣٤): الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم]

(مسألة ٣٤): الثوب الممتزج إذا ذهب جميع ما فيه من غير الإبريسم من القطن أو الصوف - لكثرة الاستعمال و بقي الإبريسم محضاً لا يجوز لبسه بعد ذلك.

[مسألة ٣٥): إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة]

(مسألة ٣٥): إذا شك في ثوب أن خليطه من صوف ما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل فالأقوى جواز الصلاة

الصور المذكورة، و إن اختص بالناسى للموضوع اختص به، و وجبت الإعادة في غيره، عملاً بإطلاق أدلة الشرطية الموجبة لفوات المشروط بفوات شرطه، و إن اختص بما لا يمكن ثبوت التكليف معه كالناسى للموضوع و الغافل عنه اختص بالحكم بالعدم به، و لزم الإعادة في غيره، (و بالجملة): عموم الحكم بالإعادة و خصوصه تابع عموم الحديث و خصوصه على اختلاف الأذواق في ذلك، فلاحظ. و لعله يأتي في مباحث الخلل التعرض لذلك.

(١) بلا خلاف ظاهر، لإطلاق دليل مانعية الخليط. هذا و الحكم في بقية المسألة و المسألة الآتية ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٦

فيه (١)، و إن كان الأحوط الاجتناب عنه.

[مسألة ٣٦): إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط جاز لبسه]

(مسألة ٣٦): إذا شك في ثوب أنه حرير محض أو مخلوط جاز لبسه و الصلاة فيه على الأقوى (٢).

[مسألة ٣٧): الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه]

(مسألة ٣٧): الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه و لا الصلاة فيه (٣).

(١) الفرض من فروض الشك في كون اللباس مما يؤكل و لا يؤكل التي تقدم أن الأقوى فيها الجواز.

(٢) للشك في حرمة و مانعته و ذلك من موارد أصالة البراءة، و لا فرق بين كون المانعية ملحوظة بنحو صرف الوجود أو بنحو

الوجود السارى كما تقدم فى اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل لحمه. نعم يمكن أن يقال: المرجع أصالة عدم الحرير ممزوجاً و مخلوطاً، لأن المزج طارئ على الحرير فيستصحب عدمه. وفيه: أنك عرفت أن الذى يظهر من الأدلة أن موضوع المانعية كون تمام الملبوس التام حريراً، و من الواضح أن الملبوس التام- أعنى: الثوب الخاص- مما ليس له حالة سابقة فى الحريرية و عدمها، بل هو من الأزل إما حرير، أو بعضه حرير و بعضه غير حرير. و بعبارة أخرى: المانع هو الحرير المبهم، و لا أصل يحرز ذلك فى الثوب، لأن الحريرية من الذاتيات التى لا يجرى الأصل فى عدمها و لو قلنا بصحة استصحاب العدم الأزلى. نعم لو كان موضوع المانعية صرف وجود الحرير غير المنضم إليه شىء جرت أصالة عدم الانضمام. لكنه ليس كذلك. (٣) لأنه لبس للذهب و صلاة فيه. و أما الحرير: فليس من المبهم المصمت بل من الممزوج فلا يقدر لبسه فى الصلاة. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٧

[مسألة (٣٨): إذا انحصر ثوبه فى الحرير]

(مسألة ٣٨): إذا انحصر ثوبه فى الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه (١)، و إلا- لزم نزعها و إن لم يكن له ساتر غيره فيصلح حينئذ عارياً (٢). و كذا إذا انحصر فى الميتة أو المغصوب أو الذهب.

(١) بلا خلاف ظاهر، بل فى المستند: «لا شك فيه». و نحوه ظاهر غيره، بل ظاهر كلماتهم فى المقام أنه من الواضحات. و يقتضيه ما أشرنا إليه من أن أدلة المانعية بقريته مناسبة الحكم و الموضوع منصرفاً إلى اللبس المحرم، و لو لا ذلك أشكل انطباقه على القواعد، لأن إطلاق دليل المانعية يقتضى البطلان حتى مع الاضطرار، «و ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (١)

و نحوه إنما يقتضى ارتفاع الإثم لا ارتفاع المانعية، فالعمدة ظهور الإجماع عليه.

(٢) عندنا كما فى الذكري، و بلا خلاف أجده كما فى الجواهر.

و علله فى الذكري بأن وجوده كعدمه. و تنظر فيه فى مفتاح الكرامة بأن الصلاة عارياً تستلزم فوات واجبات كثيرة ركن و غير ركن و ترك الواجب حرام. و فيه: أن ما دل على كفاية صلاة العارى موضوعه من لم يجد ساتراً، و عدم الوجدان كما يكون بفقد أصل الساتر يكون بوجدان الساتر المحرم اللبس كالحريير و المغصوب و الذهب. مع أن لزوم فوات الركن و غيره مبنى على أحد القولين فى صلاة العارى، و على القول الآخر لا يلزم ذلك إلا مع عدم الأمن من المطع، أما مع الأمن منه فلا يلزم إلا فوات التستر. و عليه فالكلام تارة) بالنظر إلى القواعد الأولية (و أخرى) بالنظر إلى القواعد الثانوية.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٨

و كذا إذا انحصر فى غير المأكول (١). و أما إذا انحصر فى النجس

فعلى الأول: يتعين البناء على حرمة لبس الحرير و سقوط الصلاة، أما الأول: فلا إطلاق دليله. و أما الثانى: فلتعذر الصلاة إما لفقد الشرط إن صلى عارياً، أو لوجود المانع إن صلى لابساً للحرير.

و على الثانى: فمقتضى ما دل على وجوب الصلاة الناقصة فى هذه الحال يدور الأمر بين الصلاة عارياً و الصلاة متسترراً بالحرير، و

المتعين الصلاة عارياً، إذ ليس في العراء إلا فوات التستر، و في الصلاة في الحرير خلل المانع، مضافاً إلى مفسدة الحرمة التكليفية، و إلى احتمال عدم حصول التستر به فتكون الصلاة فاقدة للساتر. و الثاني إن لم يكن أهم فلا أقل من كونه محتمل الأهمية الواجب عقلاً تقديمه كمعلوم الأهمية. نعم يشكل الحال لو استلزم العراء فوات الركوع و السجود، فإن أهميتهما محتملة كأهمية مفسدة الحرير الوضعية و التكليفية، و مع احتمال الأهمية في كل من المتزاحمين يجب الاحتياط بالجمع إن أمكن، و إلا فالتخيير. لكن ذلك كله مبنى على الغض عما ذكرنا أولاً من أن أدلة حرمة لبس الحرير تستوجب العجز عن الساتر و إجراء حكم العارى عليه على الخلاف في حكمه، إذ عليه لا مجال للعمل بالاحتمالات المذكورة، و لا سيما بملاحظة ما عرفت من الإجماع على إجراء حكم العارى.

و هذا الكلام بعينه جار في الذهب و المغصوب و الميتة بناء على حرمة لبسها، و لو بنى على جوازه كان حكمه حكم ما لا يؤكل. (١) ما سبق في الحرير و نحوه مما يحرم في نفسه غير آت هنا، لعدم حرمة لبس غير المأكول حتى تكون تلك الحرمة موجبة لسلب قدرة المكلف على لبسه، كى يصدق عدم وجدان الساتر. و قد عرفت أن مقتضى القواعد الأولية سقوط الصلاة لتعذرها، لكن الظاهر الإجماع على وجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٨٩

.....

الناقصة، قال في المعتبر: «لا يسقط فرض الصلاة مع عدم الساتر، و عليه علماء الإسلام». و حينئذ يدور الأمر بين الخلل الحاصل من وجود المانع على تقدير لبس غير مأكول اللحم و بين الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط على تقدير نزع، أو مع فوات الركوع و السجود لو فرض أن حكم العارى الإيماء، فيرجع حينئذ إلى قواعد التزاحم من ترجيح الأهم المعلوم الأهمية، و كذا محتمل الأهمية، و مع التساوى يتخير، و مع احتمال الأهمية في كل منهما يحتاط بالتكرار مع الإمكان، و مع عدمه يتخير في الاقتصار على أحدهما في الوقت و يؤتى بالآخر بعد خروج الوقت إن لم يمكن الفرد التام و إلا قضى بفعله على إشكال في وجوب القضاء، لعدم إحراز الفوت بفعل الناقص في الوقت، و أصالة عدم الإتيان بالواجب غير جارية، لأنها من الأصل الجارى في المردد بين ما يعلم الإتيان به و ما يعلم عدمه. اللهم إلا- أن يقال: الواجب الأولي لم يؤت به قطعاً، و ما أتى به لم يعلم بدليله عنه شرعاً، و يكفي في وجوب القضاء عدم الإتيان بالواجب الأولي مع عدم إحراز سقوط الأمر بفعل البدل، فتأمل جيداً.

هذا و يمكن أن يقال: حيث عرفت في المسألة السادسة عشرة من فصل الساتر أنه لا إطلاق يحرز به ساتريه ما يشك في كونه ساتراً، ففي المقام يدور الأمر بين لبسه فيعلم بالخلل من حيث وجوده، و بين نزع فلا يعلم بخلل من نزع، لاحتمال عدم كونه ساتراً صلاتياً، فتكون الصلاة مختلة بفقد الساتر على كل حال نزع أو لبسه، و مع الدوران بين معلوم القادحية و محتملها يترجح الأول عقلاً، و لازمه وجوب الصلاة عارياً. نعم لو فرض كون نزع سبباً لفوات الركوع و السجود يدور الأمر بين فعل المانع و ترك الجزء، و لا ينبغي التأمل في أهمية الثاني في المقام لركنيته، و مقتضاه لبسه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٠

فالأقوى جواز الصلاة فيه (١) و إن لم يكن مضطراً إلى لبسه و الأحوط تكرار الصلاة، بل و كذا في صورة الانحصار في غير المأكول فيصلى فيه ثم يصلى عارياً.

[مسألة ٣٩: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس، و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميتة، و المغصوب، قدم النجس على الجميع]

(مسألة ٣٩): إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس، و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميتة، و المغصوب، قدم النجس على الجميع (٢) ثم غير المأكول (٣)،

و الصلاة بالركوع و السجود، إلا أن يدعى أن ظاهر دليل بدلية الإيماء عن الركوع و السجود أن موضوعه عدم وجدان الساتر الذي تصح به الصلاة فيتحقق موضوع البدلية في حال انحصار الساتر بما لا تصح به الصلاة، و يكون الحكم العراء و الصلاة عارياً مومياً. لكنه بعيد.

(١) قد تقدم الكلام في ذلك في أحكام النجاسات. فراجع.
 (٢) هذا ظاهر بناء على جواز الصلاة في النجس عند الانحصار، فان ذلك يدل على أهوية النجاسة من غيرها من الموانع التي لا تجوز الصلاة فيها مع الانحصار. و أما بناء على وجوب الصلاة عارياً فيشكل التقديم المذكور بعدم ما يوجب الأهمية أو احتمالها. نعم علله في الجواهر - تبعاً لما في الذكرى - بأن النجاسة مانع عرضي بخلاف غير المأكول. و فيه:
 أن هذا المقدار لا يوجب ذلك. مع إمكان معارضته بصحة الصلاة في غير المأكول مع النسيان بخلاف الصلاة في النجس.
 (٣) لجواز لبسه تكليفاً و حرمة لبس ما عداه، و لا - مسوغ لمخالفة الحرمة. نعم بناء على جواز لبس الميتة - كما تقدم اختياره من المصنف (ره) في أحكام النجاسات - يشكل وجه تأخيرها عن غير المأكول. اللهم إلا أن يكون مزيد التأكيد في المنع عن لبسها في الصلاة منشأ لاحتمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩١

ثم الذهب و الحرير، و يتخير بينهما (١)، ثم الميتة (٢)، فيتأخر المغصوب عن الجميع (٣).

[مسألة ٤٠: لا بأس بلبس الصبي الحرير]

(مسألة ٤٠): لا بأس بلبس الصبي الحرير (٤)،

أهمية مانعيتها.

(١) بناء على الترجيح باعتبار عرضية المانعية و ذاتيتها قد يرجح الحرير، لأن مانعته من جهة الإبهام، و هي جهة عرضية، فإن المقدار الخاص من الحرير المبهم لو فرض خلطه بالقطن لم يكن مانعاً من الصلاة.
 (٢) يشكل تأخيرها عن الذهب و الحرير لحرمة لبسهما تكليفاً، و مخالفتها بلا مسوغ غير جائزة.
 (٣) لأنه - مضافاً إلى حرمة تكليفاً - من حقوق الناس المقدمة على حقوق الله تعالى، و هذه الكلية و إن لم تكن صحيحة بعمومها، إلا أنها في المقام غير بعيدة، لكثرة التأكيد في حرمة الغضب و الظلم و العدوان، لا أقل من اقتضاء ذلك احتمال الأهمية.
 (٤) أما عدم حرمة عليه: فضروري. و أما عدم الحرمة على الولي:

فهو الذي جزم به في جامع المقاصد، و جعله الأقرب في الذكرى، و حكاها عن التذكرة. و جعله في المعتبر أشبه. و يقتضيه أصل البراءة، لعدم دليل على الحرمة، و ليس المقام من قبيل ما علم من الشارع كراهة وجوده في الخارج حتى من الصبيان ليتوجه الخطاب إلى أوليائهم بمنعهم عنه كما أشار إلى ذلك في الجواهر. و ما

عن جابر: «كنا نزرعه عن الصبيان و نتركه على الجوارى» (١)

إن صح فهو محمول على التورع.

مع أنه لا يصلح للحجية. و منه يظهر ضعف القول بالحرمة كما حكى في المدارك.

(١) المعتبر الفرع الثالث من المسألة الثامنة من المقدمة الرابعة في لباس المصلى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٢

فلا يحرم على الولي إلباسه إياه، و تصح صلاته فيه (١) بناء على المختار من كون عباداته شرعية.

[مسألة (٤١): يجب تحصيل الساتر للصلاة]

(مسألة ٤١): يجب تحصيل الساتر للصلاة و لو بإجاره أو شراء، و لو كان بأزيد من عوض المثل (٢) ما لم يجحف بماله، و لم يضر بحاله. و يجب قبول الهبة أو العارية ما لم يكن فيه حرج. بل يجب الاستعارة و الاستيهاب كذلك.

(١) يشكل بأنه خلاف إطلاق

قوله (ع): «لا تحل الصلاة في حرير محض» «١».

نعم قد يدعى انصرافه - بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع - إلى خصوص اللبس المحرم، فإذا حل اللبس لم يكن مانعاً من الصلاة، كما تقدم في صحة الصلاة في الحرير في الحرب و للنساء. لكن ذلك لو تمّ اختص بما إذا كان الحل لعدم مقتضى الحرمة - كما في الموردین المذكورین - لا لمزاحمتها بما يوجب الترخيص كالضرورة و للصبى، فالبناء على البطلان أوفق بإطلاق أدلة المانعية. نعم لو كان دليل بالخصوص على جواز لبسه أمكن التمسك بإطلاقه المقامى على جواز لبسه فى الصلاة، فتأمل جيداً.

(٢) فان ذلك كله مقتضى إطلاق دليل شرطية للواجب المطلق الذى يجب تحصيل مقدماته على كل حال. نعم قد يقال: إن الشراء بأكثر من ثمن المثل ضرر مالى منفى بقاعدة الضرر فيسقط. و يشكل بأنه يتم لو لم يكن وجوب التستر فى الصلاة من الأحكام الضرورية، إذ حينئذ تكون قاعدة الضرر حاكمة على دليله، مقتضية لتخصيصه بغير صورة لزوم الضرر المالى كما فى سائر الموارد، لكنه ليس كذلك، فإنه حكم ضررى، فيكون دليله

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٣

[مسألة (٤٢): يحرم لبس لباس الشهرة]

(مسألة ٤٢): يحرم لبس لباس الشهرة (١) بأن يلبس خلاف زيّه من حيث جنس اللباس، أو من حيث لونه، أو من

أخص مطلقاً من أدلة القاعدة، فيقدم عليها و يؤخذ بإطلاقه من حيث مراتب الضرر، فيجب التستر بأى مرتبة كان لزوم الضرر. نعم إذا كان بحيث يجحف بحاله و يضر به يسقط لدليل نفي الحرج، فيختص وجوب التستر بما إذا لم يكن حرجياً، و يسقط إذا كان حرجياً. و من ذلك تعرف الوجه فى قوله (ره): «و يجب قبول...». هذا و لكن الإنصاف يقتضى المنع من كون وجوب التستر من الأحكام الضرورية نوعاً، فالعمدة فى وجوب الشراء بأكثر من ثمن المثل دعوى الإجماع على وجوبه، فتأمل جيداً.

(١) للنهي عنه في جملة من النصوص

كمصحح أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (ع): «إن الله يَغْضُ شهره اللباس» (١)

و ،

مرسل ابن مسكان عنه (ره): «كفى بالمرء خزيًا أن يلبس ثوبًا يشهره أو يركب دابةً تشهره» (٢)

و ،

مرسل عثمان بن عيسى عنه (ع): «الشهرة خيرها و شرها في النار» (٣)

و ،

خير أبي الجارود عن أبي سعيد عن الحسين (ع): «من لبس ثوبًا يشهره كساه الله سبحانه يوم القيامة ثوبًا من النار» (٤)

و

خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (ع): «قال أمير المؤمنين (ع): نهاني رسول الله (ص) عن لبس ثياب الشهرة» (٥).

و العمدة المصحح

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الملابس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٤

حيث وضعه و تفصيله و خياطته، كأن يلبس العالم لباس الجندي أو بالعكس مثلاً- و كذا يحرم- على الأحوط- لبس الرجال ما يختص بالنساء (١) و بالعكس، و الأحوط ترك الصلاة فيهما، و إن

الأول، و الظاهر منه حرمة اللباس الموجب لشهرة لابسه بين الناس، و لم أقف عاجلاً على كلماتهم في المقام. نعم ظاهر الرياض و مفتاح الكرامة في مسألة تزيين الرجل بما يحرم عليه عدم الخلاف في حرمة، لكن صريح الوسائل في أحكام الملابس الكراهة، و لا بد من مراجعة كلماتهم، فراجع.

(١) على الأشهر الأظهر المحتمل فيه الإجماع كما في الرياض. و يشهد له ما

عن الكافي عن عمر بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (ع): «قال رسول الله (ص) في حديث: لعن الله المحلل و المحلل له، و من تولى غير مواليه، و من ادعى نسباً لا يعرف، و المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال ..» (١)

. لكن استشكل فيه غير واحد بأن الظاهر من التشبه التذكر و التأنت، كما يشير إليه ما

عن العلل عن زيد بن علي عن علي (ع): «أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله (ص) فقال (ع) له أخرج من مسجد رسول الله (ص) يا لعنة رسول الله (ص)، ثم قال علي (ع): سمعت رسول الله (ص) يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (٢).

لكن الاستظهار المذكور غير ظاهر، و ما عن العلل على تقدير حججه غير ظاهر في تفسير الحديث المذكور بذلك. نعم تطبيقه على مورده يدل على عمومته له، فالبناء على عمومته للتشبه باللباس في محله. نعم ظاهر التشبه

- (١) الوسائل باب: ٨٧ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٨٧ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٥
 كان الأقوى عدم البطلان (١).

[مسألة (٤٣): إذا لم يجد المصلي ساتراً حتى ورق الأشجار والحشيش]

(مسألة ٤٣): إذا لم يجد المصلي ساتراً حتى ورق الأشجار والحشيش (٢)، فإن وجد الطين، أو الوحل، أو الماء

فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها، فلبس الرجل مختصات النساء لا بقصد مشابهتهن ليس تشبهاً بهن ولا منهياً عنه، بل يحتمل انصراف النص عن التشبه اتفاقاً في مدة يسيرة لبعض المقاصد العقلية.

(١) لعدم الملازمة بين الحرمة النفسية و المانعية، فلا يصلح دليلها لإثباتها. و ما عن كشف الغطاء من الحكم ببطلان الصلاة به ضعيف.
 (٢) قد عرفت في المسألة السادسة عشرة من فصل الساتر تقريب جواز التستر بهما اختياراً، كما عرفت أن الطين ليس ساتراً حال الاختيار و إن كان ساتراً حال الاضطرار، و أن في إلحاق الوحل و الماء الكدر به إشكالا. نعم لا يبعد إلحاق الوحل به إذا أمكن الاطلاع به بنحو يستر البشرة و إن لم يستر الحجم، بناء على ما عرفت من الاكتفاء بذلك في صحة الصلاة، كما عرفت أن مقتضى الأصل فيما لم يثبت كونه ساتراً و لو اضطرارياً هو الاحتياط بتكرار الصلاة من جهة العلم الإجمالي، فراجع، و أن العمدة في ساترية ما ذكر

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع): «عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً و حضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال (ع): إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما و هو قائم» (١) و أما الحفيرة: فهي و إن لم يشملها عموم ذيل الصحيح المذكور يستفاد حكمها من مرسله أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع): «العارى

- (١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٦

الكدر، أو حفرة يلج فيها و يتستر بها أو نحو ذلك مما يحصل به ستر العورة (١) صلى صلاة المختار قائماً مع الركوع و السجود. و إن لم يجد ما يستر به العورة أصلاً، فإن أمن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلاً، أو كان و كان أعمى، أو في ظلمة، أو علم بعدم نظره أصلاً، أو كان ممن لا يحرم نظره إليه كزوجته أو أمته فالأحوط تكرار الصلاة بأن يصلي صلاة المختار تارة و مومياً للركوع و السجود أخرى قائماً (٢) و أن لم يأمن من الناظر

الذي ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع» (١).

و إرسالها غير قادح، لاعتماد جماعة من الأكابر عليها كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم.

(١) كل ذلك لإطلاق مفهوم ذيل الصحيح المتقدم.

(٢) المشهور- كما عن جماعة كثيرة-: أن من لا- يجد ساتراً إن كان أمن من المطلع صلى قائماً مومياً وإلا صلى جالساً مومياً. و مستندهم فى ذلك الجمع بين ما دل على وجوب القيام والإيماء مطلقاً- كصحيح ابن جعفر (ع) المتقدم ،

موثق سماعه على رواية التهذيب: «سألته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض فأجنب و ليس عليه إلا ثوب واحد فأجنب فيه و ليس يجد الماء. قال (ع) يتيمم و يصلى عرياناً قائماً يومئى إيماء» (٢) ،

صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) فى حديث: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و يصلى قائماً» (٣) - و بين ما دل على وجوب الجلوس و الإيماء مطلقاً-

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٧

.....

كموثق سماعه المتقدم على رواية الكافى

«١»، حيث رواه

(قاعدا)

بدل

(قائماً)

، و

مصحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلى فيه، فقال (ع):

يصلى إيماء، و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، و إن كان رجلاً- وضع يده على سواته، ثم يجلسان فيومئان إيماء، و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما، تكون صلاتهما إيماء برؤوسهما ..» (٢) ،

خبر أبى البخترى عن جعفر بن محمد (ع): «من غرقت ثيابه فلا ينبغى له أن يصلى حتى يخاف ذهاب الوقت، يبتغى ثياباً فإن لم يجد صلى عرياناً جالساً يومئى إيماء، يجعل سجوده أخفض من ركوعه» (٣) ،

خبر محمد بن على الحلبي عن أبى عبد الله (ع) فيمن لا يجد إلا ثوباً واحداً فأجنب فيه. قال (ع): «يتيمم و يطرح ثوبه فيجلس مجتمعاً فيصلى فيومئى إيماء» (٤) ،

- بحمل الأول على من أمن المطلع و الأخيرة على غيره بشهادة مرسل الفقيه

«٥» الظاهر اتحاده مع

مرسل ابن مسكان عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة قال (ع): يصلى عرياناً قائماً إن لم

يره أحد، فإن رآه أحد صلى جالساً» (٦)

، و مسنده الحسن أو الصحيح

عن أبي جعفر (ع): «في رجل عريان ليس معه ثوب. قال (ع): إذا كان حيث لا يراه أحد

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٨

.....

فليصل قائماً» (١)

، و ما

عن نوادر الراوندى: «قال على (ع) فى العارى: إن رآه الناس صلى قاعداً، و إن لم يره الناس صلى قائماً» (٢)

و فى المعتمد: احتمال التخيير بين القيام مومياً و الجلوس كذلك، و حكاه عن ابن جريح، حملاً لنصوصهما على التخيير، لضعف ما

يصلح لشهادة الجمع المشهور بينها، إذ ما عدا مسند ابن مسكان

ظاهر الضعف، و أما هو فقد اعترف غير واحد بغرابة ما فيه من رواية ابن مسكان عن أبى جعفر عليه السلام، فان المذكور فى ترجمته

أنه قليل الرواية عن أبى عبد الله (ع) و أنه من أصحاب الكاظم (ع)، بل عن يونس أنه لم يسمع عن أبى عبد الله عليه السلام إلا

حديث: «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج»

، و مرسله كان عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (ع). فالموثوق به أنه مرسل عن أبى جعفر (ع). و فيه: أن المراسيل حجة إذا كانت

مجبورة بعمل المشهور و لذا قال فى الذكري فى المقام: «و أما المراسيل فاذا تأيدت بالشهرة صارت فى قوة المسانيد».

و مثله فى الاشكال ما عن السرائر فى بحث لباس المصلى من تعين القيام و الإيماء مطلقاً، ترجيحاً لنصوصه على نصوص الجلوس، بناء

منه على تعارضها و عدم الشاهد على الجمع بينها. و كذا ما عن الصدوق فى الفقيه و المقنع، و السيد فى الجمل و المصباح، و

الشيخين فى المقنعة و التهذيب من تعين الجلوس و الإيماء مطلقاً، لما ذكر.

هذا و عن ابن زهرة: أن العريان إذا كان بحيث لا يراه أحد صلى قائماً و ركع و سجد و إلا صلى جالساً مومياً مدعياً عليه الإجماع. و

جعل.

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٧.

(٢) البحار كتاب الصلاة باب صلاة المرأة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٣٩٩

.....

الأصح في نجاه العباد، وقواه في الجواهر للأصل، و خبر الحفيرة

«١» و

موتق إسحاق: «قلت لأبي عبد الله (ع): قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراء و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال (ع):

يتقدمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء للركوع و السجود، و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم» «٢».

و للإجماع المنقول، و لأن الذي يسوغ له القيام المقتضى لانكشاف قبله الأمن من المطلع فليقتض أيضاً وجوب الركوع و السجود و

إن استلزم أيضاً انكشاف العورة، و لا سيما و ظاهر نصوص التفصيل بين الأمن من المطلع و غيره جواز كشف العورة من جهة الصلاة.

و بذلك يظهر و هن الصحيح و الموتق، لا سيما و كان الثاني مروياً في الكافي

(قاعداً)

بدل

(قائماً)

كما عرفت. و الأول موهون بعدم العمل بإطلاقه من حيث الأمن من المطلع و عدمه، و باحتمال إرادة أول مراتب الركوع من الإيماء

فيه، و بظهوره في لزوم التشهد و التسليم قائماً، و لم يعرف دليل عليه و لا مصرح به، و في المنع من الإيماء جالساً بدل السجود و لو مع

عدم بدو العورة، مع أنه أقرب إلى هيئة الساجد. و لذا حكى في الذكري عن السيد العميدى وجوب الإيماء جالساً.

و فيه: أن الأصل لا- مجال له مع الدليل حتى لو كان المراد به إطلاق دليل وجوب الركوع و السجود، فإنه مقيد بالصحيح. و خبر

الحفيرة مختص بها. و موتق إسحاق

مورده المأمومون لا المنفرد. و الإجماع لا حجية فيه مع العلم بمخالفته للواقع. و لا ملازمة بين جواز بدو القبل و جواز بدو الدبر بحيث

يرفع بها اليد عن ظاهر الدليل. و سقوط اعتبار التستر مسلم، لكن لا يقتضى رفع اليد

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٠

.....

عن الصحيح، فإنه أيضاً يدل على ذلك و إن دل على عدم جواز بدو الدبر و مجرد ذلك لا يوجب و هن الصحيح. و كذا الموتق، و

رواية الكافي

(قاعداً)

لا يمنع من التمسك به و إن كان الكافي أضبط، لما حكى من نص الشيخ في الاستبصار على رواية الكافي له

(قاعداً)

و التفاته إلى ذلك

«١» و روايته

(قائماً)

الظاهر في اطلاعه على ما يوجب خطأ الكافي، فتأمل.

مع أن في الصحيح كفاية، ولا- يقدح فيه عدم العمل بإطلاقه. و احتمال إرادة أول مراتب الركوع من الإيماء فيه غريب، ولا سيما بملاحظة كونه في مقابل ما ذكر في صدره من إتمام الركوع و السجود إذا أصاب حشيشاً و ظهوره في الإيماء للسجود الذي لا يمكن حمله على السجود التام أصلاً.

و كفى به دليلاً- على لزوم التشهد و التسليم قائماً، و على عدم جواز الإيماء جالساً بدل السجود. (و بالجملة): دلالة الصحيح على وجوب الإيماء قائماً لا مدافع لها، فالعمل عليها متعين، و توهينه بعدم ثبوت شهرة العمل به موهون، فان الصحيح حجة و إن لم يعمل به المشهور. نعم لو ثبت إعراضهم عنه كان موهوناً، لكنه غير ثابت، بل عرفت شهرة القول بالإيماء شهرة عظيمة و إن اختلف في القعود و القيام و التفصيل.

هذا و ربما يستشكل في التفصيل بين الأمن و عدمه مع أن نصوصه تضمنت الفرق بين أن يراه أحد، و أن لا يراه أحد، و بين العنوانين فرق ظاهر. و يندفع بأن الظاهر من

مسند ابن مسكان: «إذا كان حيث لا يراه ..»

. أن يكون في مكان هو في معرض أن يراه أحد، فليحمل غيره عليه. مع قرب احتمال إرادة ذلك منه، و لا سيما بملاحظة ما دل على وجوب التحفظ في ستر العورة- يعنى: وجوب التستر مع عدم الأمن-

(١) الاستبصار باب: ١٠١ ذيل الحديث الثاني ج ١ صفحة ١٦٩ طبع النجف الحديث

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠١

المحترم صلى جالساً و ينحنى للركوع و السجود بمقدار لا تبدو عورته (١)، و إن لم يمكن فيومئ برأسه، و إلا فبعينه (٢).
و يجعل الانحناء أو الإيماء للسجود أزيد من الركوع (٣)،

فان ذلك الارتكاز كقرينة على صرف الكلام إلى ما ذكر. كما أن مقتضى إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق بين من يحرم نظره و من يحل كالزوجة و الأمة. و به جزم في كشف الغطاء على ما حكى، لكن لا يبعد دعوى الانصراف إلى الأجنبي، لأنه الذي يحرم نظره و يجب التستر عنه الملحوظان في وجوب الجلوس كما استوضحه في الجواهر، و حكاها عن الرياض.

(١) كما في الذكرى و عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع و غيرها، لقاعدة الميسور. و فيه: أنه خلاف إطلاق النص، بل لعله خلاف ظاهر

قوله (ع) في مصحح زرارة: «إيماء برؤوسهما» (١)

، كما لا يخفى.

(٢) كما صرح به في الذكرى، و نص عليه في الجواهر و غيرها، لأنه من مراتب الإيماء كما يظهر مما

ورد في المريض إذا صلى مستلقياً، قال (ع) فيه: «إذا أراد الركوع غمض عينيه ثم سبح، فاذا سبح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع ..» (٢)

، بناء على اتحاد كيفية الإيماء في كل مقام يجب، أو أن المقام أولى من المريض كما في الذكرى.

(٣) كما في الذكرى نسبتة إلى الأصحاب. و يشهد له خبر أبي البختری المتقدم

«٣». لكنه ضعيف، و اعتماد الأصحاب عليه بنحو ينجبر غير ظاهر. و في الذكرى عله بتحصيل الافتراق.

(١) تقدم في صدر التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٣.

(٣) تقدم ذكره في صفحة: ٣٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٢

و يرفع ما يسجد عليه و يضع جبهته عليه (١). و فى صورة القيام يجعل يده على قبله (٢) على الأحوط.

[مسألة (٤٤): إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففى وجوب تقديم القبل، أو الدبر]

(مسألة ٤٤): إذا وجد ساتراً لإحدى عورتيه ففى وجوب تقديم القبل، أو الدبر، أو التخيير بينهما وجوه، أو جهها: الوسط (٣).

(١) كما فى الذكرى و غيرها، لما ورد فى المريض مما تضمن ذلك

«١» بل هنا أولى كما عن الذكرى. لكن

فى صحيح الحلبي فى المريض: «و أن يضع جبهته على الأرض أحب إلى» (٢)

مما يظهر منه الاستحباب.

مع أن فى التعدى منه إلى المقام مع خلو الأخبار عنه إشكالا.

(٢) فقد تضمن ذلك مصحح زرارة

، لكنه - مع مخالفته لإطلاق النصوص و الفتاوى - ظاهر فى الستر من جهة الناظر، كما يقتضيه عطف قوله (ع):

«يجلسان عليه»

ب

«ثم»

الموجب لظهوره فى كونه قبل الصلاة، إذ حملة على كون الستر باليد حال القراءة قائماً ثمَّ يجلسان بعدها للإيماء للركوع و السجود غريب لا قائل به، فأصالة البراءة من وجوب الستر باليد محكمة. و به يندفع احتمال كونه من الستر الصلاتى الواجب بعد عدم إطلاق دليل وجوب الساتر بنحو يشمله، بل ظاهر النصوص عدمه.

(٣) كما عن البيان احتمال له لاستتمام الركوع و السجود بستره، و زاد فى الجواهر بأن الدبر لم يسقط اعتبار مستورته فى حال من الأحوال، بخلاف القبل. و عن الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم: ترجيح القبل لبروزه، و كونه إلى القبلة، و لأن الدبر مستور بالأيتين. و عن حواشى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٥ و ١١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٣

.....

الشهيد (ره): أنه احتمال كلا منهما. و ما عدا الأول من وجوه الترجيح غير ظاهر. و الأول إنما يقتضى وجوب ستر الدبر حال الركوع و السجود لا- غير، فالبناء عليه متعين، و يتخير فى سائر الأحوال. اللهم إلا- أن يلزم من نقله من موضع إلى آخر الكشف، فيتعين حينئذ

عليه الوضع على الدبر في جميع الأحوال. و منه يظهر ضعف إطلاق التخيير كما نسب إلى قوم، و قد يظهر من محكى المبسوط. تنبيه المرأة العارئة حكمها حكم الرجل في بدلية الإيماء عن الركوع و السجود مطلقاً، لأنها أولى من الرجل بالاحتفاظ على بدو العورة، مضافاً إلى مصحح زرارة المتقدم

«١». و لأجل اختصاصه بصورة عدم الأمن من المطلع - بقرينه ما فيه من الأمر بوضع اليد على الفرج قبل الصلاة، و وحدة سياقها مع الرجل المحمول جلوسه على خصوص الصورة المذكورة - يكون حكمها القيام مع الأمن، لقاعدة الاشتراك المعول عليها عند الأصحاب، كما يظهر من إطلاقهم حكم العارئة من دون تعرض لحكم المرأة بالخصوص مما هو ظاهر في الاتفاق على إلحاقها بالرجل، بل لعل ذلك بنفسه كاف في وجوب القيام عليها مع الأمن كالرجل، و إن كان مقتضى القواعد و وجوب الجلوس عليها حيث يجب - كما في التشهد و التسليم - مع التحفظ من بدو العورة. و من ذلك يظهر أنها لو وجدت ما يستر العورتين و جبت عليها صلاة المختار، إذ لا وجه لرفع اليد عن القواعد الأولية حينئذ، و الله سبحانه أعلم.

(١) تقدم ذكره في المسألة الثالثة و الأربعين من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٤

[مسألة ٤٥]: يجوز للعراة الصلاة متفرقين

(مسألة ٤٥): يجوز للعراة الصلاة متفرقين (١)، و يجوز بل يستحب لهم الجماعة (٢) و إن استلزمت للصلاة جلوساً و أمكنهم الصلاة مع الانفراد قياماً، فيجلسون و يجلس الإمام (٣)

(١) بلا- خلاف و لا- إشكال في أصل مشروعية الصلاة فرادى لهم بل عن ظاهر المقنع، و صلاة الخوف و المطاردة من الخلاف: و جوبها لهم و كأنه لخبر أبي البختری المتقدم «١» إذ في ذيله - عطفاً على ما سبق - : «فان كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى». لكنه - مع ضعفه و إعراض الأصحاب عنه - محمول على إرادة أنهم إذا أرادوا الصلاة فرادى فليتبعوا ليامنوا من المطلع فيتأتى لهم الصلاة قياماً. فتأمل.

(٢) إجماعاً كما عن المنتهى و المختلف و التذكرة و في الذكرى، لإطلاق ما دل على استحباب الجماعة في الصلاة، مضافاً إلى النصوص الآتية التي بها يخرج عما دل على وجوب القيام مع الإمكان.

(٣) المحكى عن النهاية و الوسيلة و المعبر و المنتهى و الدروس و غيرها:

أنهم يجلسون جميعاً و يتقدمهم إمامهم بركبته فيومئ للركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون خلفه. و مقتضى إطلاقهم عدم الفرق بين الأمن من المطلع و عدمه، اعتماداً منهم على إطلاق

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن قوم صلوا جماعة و هم عراة. قال (ع): يتقدمهم الامام بركبته و يصلى بهم جلوساً و هو جالس» «٢»

، و

موثق إسحاق ابن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراة و حضرت الصلاة كيف يصنعون؟

فقال (ع): يتقدمهم

(١) تقدم ذكره في المسألة الثالثة والأربعين من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٥

وسط الصف (١) و يتقدمهم بركبتيه و يومنون للركوع و السجود (٢)، إلا إذا كانوا في ظلمة آمنين من نظر بعضهم

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٤٠٥

إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم» (١).

لكن لما كان بينهما و بين نصوص وجوب القيام على العارى مع أمن المطلاع عموم من وجه، دار الأمر بين التصرف فيهما بحملهما على صورة عدم الأمن من المطلاع و بين التصرف فيها بحملها على خصوص المفرد، و لأجل أن التصرف الأول أقرب، لأن الاجتماع - غالباً - ملازم لعدم الأمن من المطلاع كان التصرف فيهما أولى و كأنه لذلك اختار جماعة وجوب القيام مع الأمن لظلمة أو عمى أو نحوها بل عن المدارك و الذخيرة: نسبتته إلى الأكثر. و هو في محله.

(١) كما يظهر من

قوله (ع) في الصحيح: «يتقدمهم الامام بركبتيه»

و منه يظهر وجه ما بعده.

(٢) كما عن الحلبي، و نسب أيضاً إلى المقنعة و غيرها. بل في محكي السرائر الإجماع عليه، و أن قول الشيخ (ره): «إن الامام يومئ فقط و المأمومين يركعون و يسجدون جلوساً» مخالف للإجماع. انتهى. و في الجواهر: نسبتته إلى القواعد و البيان و المدارك و غيرها من كتب متأخرى المتأخرين. و كأنهم اعتمدوا في ذلك على إطلاق ما دل على وجوب الإيماء على العارى المعتضد بإجماع الحلبي. و فيه: أن الإجماع لا يعول عليه مع شهرة الخلاف. و إطلاق ما دل على الإيماء مقيد بالموثق، فإنه أخص مطلقاً منه، و لذا قال في المعبر: «و هذه - يعنى: الرواية - حسنة، و لا يلتفت إلى من يدعى الإجماع على خلافها». و ما في الذكرى من استبعاد أن يكون

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٦

إلى بعض فيصلون قائمين صلاة المختار تارة و مع الإيماء أخرى (١) على الأحوط.

[مسألة (٤٦): الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر]

(مسألة ٤٦): الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر (٢) و احتمال وجوده في آخر الوقت.

[مسألة (٤٧): إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب]

(مسألة ٤٧): إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما (٣)،

للمأمومين خصوصية عن غيرهم من العراء. لا- يسوغ رفع اليد عن الموثق و لا- سيما بعد اعتماد جماعة من الأساطين عليه. و ما عن كشف اللثام من احتمال إرادة الإيماء من قوله (ع):
«و هم يركعون ..»
بعيد جداً مخالف للظاهر، فالعمل على الموثق متعين.

(١) الوجه في الجمع بين الصلاتين على النحو المذكور قد تقدم في المسألة الثالثة و الأربعين.
(٢) كما عن السيد و سلالر، و مال إليه في المعتبر. و عن الشيخ في النهاية: جواز الصلاة في سعة الوقت. و قد أشرنا مكرراً إلى أن إطلاق أدلة البدلية يقتضى جواز البدار لذوى الأعذار. إلا أن مناسبة الحكم و الموضوع و كون البدلية من جهة الاضطرار قرينة على إرادة جعل البدلية حيث يتعذر الامتثال الاختياري في تمام الوقت. و عليه فالصحة في أول الوقت أو في أثنائه تدور على استمرار الاضطرار إلى آخر الوقت، فان استمر صح الفعل الاضطراري أول الوقت و إن احتمل حاله ارتفاع الاضطرار، و إن لم يستمر لم يصح الاضطراري و إن علم حاله باستمرار الاضطرار.

(٣) لأن العلم الإجمالي بالتكليف بالاجتناب عن الذهب أو الحرير أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٧

بل يصلى عارياً. و إن علم أن أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول، أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين (١). و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلى عارياً في الصورة الأولى (٢) و يتخير بينهما في الثانية.

المغصوب بعد ما كان منجزاً للواقع موجب عقلاً ترك كل من احتملات الواقع فلو صلى في واحد منها لم يجتزئ بها، لعدم العذر على تقدير الثبوت واقعاً. نعم إذا انكشف أن ما صلى فيه ليس مانعاً صحت صلاته، لأن حرمة اللبس عقلاً من جهة العلم الإجمالي و حصول التجرؤ به لا ينافي صحة العبادة و حصول التقرب بها.

(١) ليحصل له اليقين بفعل الصلاة الصحيحة

(٢) كما في نجاه العباد، و حكاة في الجواهر عن بعض، و كأنه لأن العلم الإجمالي بعد ما كان منجزاً للواقع يكون كل واحد من احتملاته بمنزلة المعلوم بالتفصيل، فكما يصلى عارياً مع الانحصار في المعلوم كونه من غير مأكول اللحم، كذلك مع الانحصار في احتملات المعلوم بالإجمال. لكن قد يشكل بأن وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار بالمعلوم من جهة أنه يصدق أنه لا يجد ساتراً يستر به عورته، كما أشرنا إليه سابقاً، و لا يصدق ذلك مع العلم الإجمالي، للعلم بوجود الساتر الشرعي أيضاً في الاحتمالات، و حينئذ لو صلى في واحد منها فقد احتمل الموافقة و المخالفة، و لو تركهما و صلى عارياً قطع بالمخالفة، فيتعين الأول. و فيه: أن المنع العقلي كالمنع الشرعي في سلب القدرة، فهو لا يقدر على الصلاة في الساتر الشرعي، فقد تحقق المنع العقلي من جهة العلم الإجمالي. نعم في الصورة الثانية لما لم يكن منع عن الصلاة في واحد، بل كان علم بوجوب الصلاة في واحد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٨

[مسألة ٤٨): المصلى مستلقياً أو مضطجعاً، لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً]

(مسألة ٤٨): المصلى مستلقياً أو مضطجعاً، لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول (١) إذا كان له ساتر غيرهما. و أن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة (٢).

مردد، وجب عليه أن يصلى فى واحد من باب الاحتياط. لكن فى الاكتفاء به عن القضاء إشكالا، إذ لا دليل على سقوط التكليف بالصلاة التامة، و الجهل لا يوجب سلب القدرة عليها، فيجب عليه بعد الوقت إتيان الصلاة بالثوب الآخر، أو فى ثوب معلوم أنه من مأكول اللحم، أو معلوم الطهارة، ليحصل له اليقين بالفراغ.

(١) لعدم صدق اللبس فيما ذكر، و لا الصلاة فيه.

(٢) كأنه لاحتمال صدق الصلاة فيه. لكنه غير ظاهر، إذ الفارق بين الصورتين لا يقتضى الفرق بينهما فى ذلك. نعم يمكن أن يقال: لما لم يكن إطلاق فى دليل الساتر يصلح أن يستدل به على ساترية ما يشك فى ساتريته لا يجوز التستر بالحرير، و ما لا يؤكل لحمه فى هذا الحال، للشك فى كونهما من الساتر، و قاعدة الاشتغال تقتضى الاحتياط بالتستر بغيرهما.

و أما النجس: فلما علم أنه ساتر فى نفسه لو لا النجاسة، فالشك يرجع إلى الشك فى مانعية النجاسة فى هذه الحال، و الأصل البراءة، و ما دل على عدم جواز الصلاة فى النجس لا مجال للتمسك به، لأن الكلام مبنى على عدم صدق الصلاة فى النجس. اللهم إلا أن يدعى عدم وجوب التستر على المضطجع أو المستلقى مع وضع الغطاء عليه، لا أن الغطاء ساتر له، و إلا فلا يمكن دعوى كونه متسترًا من تحته بالأرض التى افترشها، فكما لا يجب عليه التستر من تحت لا يجب التستر من فوق مع التغطية، و أدلة مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٠٩

[مسألة ٤٩: إذا لبس ثوباً طويلاً جداً]

(مسألة ٤٩): إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو مما لا يؤكل، فالظاهر عدم صحة الصلاة ما دام يصدق أنه لابس ثوباً كذائياً (١). نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه، بل يقال: لبس هذا الطرف منه - كما إذا كان طوله عشرين ذراعاً، و لبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة و كان الطرف الآخر مما لا تجوز الصلاة فيه - فلا بأس به.

[مسألة ٥٠: الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم]

(مسألة ٥٠): الأقوى جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم و لا يغطى الساق (٢) كالجورب و نحوه.

وجوب التستر غير شامله لمثله. لكنه مجال تأمل ظاهر.

(١) هذا لا يتم فى المغصوب، إذ لا دليل على مانعيته بالخصوص، و إنما هى على تقدير القول بها من جهة المنافاة لقصد التقرب، و ذلك يختص بما إذا كانت الصلاة فيه تصرفاً فيه، و الواقع على الأرض الذى لا يتحرك بحركات المصلى لا يصدق على الصلاة فيه أنها تصرف فيه، فلا وجه لبطلان الصلاة فيه و إن صدق أنه لابس له، أو أنه صلى فيه. و أما فى الذهب فقد عرفت أن موضوع المانعية هو موضوع الحرمة. فإذا كان مثله لبساً محرماً أبطل. و أما ما لا يؤكل لحمه و الحرير: فالمانعية دائرة مدار الصلاة فيه، لا مدار اللبس له، فجعل الجميع دائراً مدار اللبس غير ظاهر، إلا أن يراد ما ذكرنا.

(٢) كما عن العلامة في المنتهى و التحرير، و المحقق و الشهيد الثانيين، و الميسى و المدارك و المفاتيح، و نسب أيضاً إلى المبسوط و الوسيلة و غيرها، و عن المفاتيح: نسبه إلى أكثر المتأخرين، و عن البحار: أنه أشهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٠

.....

للأصل، و لما

عن الاحتجاج أن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى كتب إلى صاحب الزمان- عجل الله تعالى فرجه-: «هل يجوز للرجل أن يصلى و فى رجليه بطيط لا يغطى الكعيبين أم لا يجوز؟ فوقع (ع):

جائز» (١).

و البطيط- كما فى القاموس- رأس الخف بلا ساق.

لكن الاستدلال به يتوقف إما على كون المراد بالكعيبين العظمين فى جانبى الساق، أو على كون المراد مما لا يستر ظهر القدم ما لا يستر تمامه و لا بعضه.

هذا و المنسوب إلى كبراء الأصحاب، أو المشهور، أو الأشهر، أو مذهب الأكثر، أو أكثر القدماء: المنع، و إن كانت النسبة إلى جماعة لا تخلو من خدشة، لأن المنقول عنهم الاقتصار على خصوص الشمشك و النعل السندية. (و كيف كان) فاستدل للمنع

بالمرسل عن الوسيلة: «روى أن الصلاة محظورة فى النعل السندية و الشمشك» (٢)

و ،

خبر سيف ابن عميرة: «لا يصلى على جنازة بحذاء» (٣).

بناء على أن صلاتها أوسع. و بما فى المعتبر و عن التذكرة من عدم فعل النبى (ص) و الصحابة و التابعين، و

لقوله (ص): «صلوا كما رأيتمونى أصلى» (٤).

و الجميع كما ترى، إذ المرسل قاصر السند، و لا سيما مع عدم عمل مرسله به، و مجرد الموافقة لفتوى المشهور غير جابرة، و اعتمادهم عليه غير ثابت. مع أنه لا يظهر منه دلالة على المقام، إذ من الجائز أن يكون وجه المنع فى مورده عدم التمكن من وضع الإبهامين على

الأرض. و خبر سيف بن عميرة

- مع قصوره سنداً- غير معمول بظاهره. كما فى الجواهر و غيرها. و عدم

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٧ و الوسيلة صفحة: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

(٤) كنز العمال ج: ٤ حديث: ١١٩٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١١

[فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة]

فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة و هى أمور: (أحدها): الثوب الأسود، حتى للنساء عدا الخف و العمامة و الكساء، و منه العباءة.

و المشبع منه أشد كراهة. و كذا المصبوغ بالزعفران أو العصفر، بل الأولى اجتناب مطلق المصبوغ. (الثانى): الساتر الواحد الرقيق.

(الثالث): الصلاة في السروال وحده و إن لم يكن رقيقاً.

كما أنه يكره للنساء الصلاة في ثوب واحد و إن لم يكن رقيقاً.

(الرابع): الاتزار فوق القميص. (الخامس): التوشح، و تتأكد كراهته للإمام، و هو إدخال الثوب تحت اليد اليمنى و إلقاءه على المنكب الأيسر، بل أو الأيمن. (السادس):

فعل النبي (ص) مع أنه لا- شاهد عليه- أعم من المنع، و النبوى يختص بما يظهر أن فعله (ص) أو تركه له بعنوان كونه دخيلاً- في الصلاة، فما لم يحرز ذلك لا مجال للتمسك به، و منه ما نحن فيه لو سلم تركه (ص) له كما هو ظاهر. فالبناء على الجواز قوى. نعم لا بأس بالقول بالكراهة بناء على تمامية قاعدة التسامح، و جريانها بمجرد فتوى الفقيه و لو كان المفتى به الكراهة. و إن كان الجميع محل إشكال، و القول بالكراهة في خصوص الشمشك و النعل السندية لقاعدة التسامح يتوقف على عدم المانع من لبسهما، و هو يتوقف على تحقيق المراد منهما، و هو غير حاصل لنا فعلا و الله سبحانه العالم بحقائق الأمور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٢

في العمامة المجردة عن السدل و عن التحنك أى: التلحى. و يكفى فى حصوله ميل المسدول إلى جهة الذقن. و لا يعتبر إدارته تحت الذقن و غرزه فى الطرف الآخر، و إن كان هذا أيضاً إحدى الكيفيات له. (السابع): اشتمال الصماء بأن يجعل الرداء على كتفه و إدارة طرفه تحت إبطه و إلقاءه على الكتف.

(الثامن): التحزم للرجل. (التاسع): النقاب للمرأة إذا لم يمنع من القراءة، و إلا- أبطل. (العاشر): اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءة.

(الحادى عشر): الخاتم الذى عليه صورة. (الثانى عشر): استصحاب الحديد البارز.

(الثالث عشر): لبس النساء الخلخال الذى له صوت.

(الرابع عشر): القباء المشدود بالزرور الكثيرة أو بالحزام.

(الخامس عشر): الصلاة محلول الأزرار. (السادس عشر):

لباس الشهرة إذا لم يصل إلى حد الحرمة، أو قلنا بعدم حرمة.

(السابع عشر): ثوب من لا يتوقى من النجاسة خصوصاً شارب الخمر. و كذا المتهم بالغضب. (الثامن عشر):

ثوب ذو تماثيل. (التاسع عشر): الثوب الممتزج بالإبريسم.

(العشرون): ألبسة الكفار و أعداء الدين. (الحادى و العشرون):

الثوب الوسخ. (الثانى و العشرون): السنجاب. (الثالث و العشرون): ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطى الساق.

(الرابع و العشرون): الثوب الذى يوجب التكبير. (الخامس و العشرون): لبس الشائب ما يلبسه الشبان. (السادس و العشرون):

الجلد المأخوذ ممن يستحل الميتة بالدباغ. (السابع و العشرون):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٣

الصلاة فى النعل من جلد الحمار. (الثامن و العشرون): الثوب الضيق اللاصق بالجلد. (التاسع و العشرون): الصلاة مع الخضاب قبل أن

يغسل. (الثلاثون): استصحاب الدرهم الذى عليه صورة. (الواحد و الثلاثون): إدخال اليد تحت الثوب إذا لاصقت البدن. (الثانى و

الثلاثون): الصلاة مع نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة، كالخاتم و التكة و القلنسوة و نحوها.

(الثالث و الثلاثون): الصلاة فى ثوب لاصق و بر الأرناب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به.

فصل فيما يستحب من اللباس و هي أيضاً أمور: (أحدها): العمامة مع التحنك.

(الثاني): الرداء خصوصاً للإمام، بل يكره له تركه.

(الثالث): تعدد الثياب، بل يكره في الثوب الواحد للمرأة كما مر. (الرابع): لبس السراويل. (الخامس): أن يكون اللباس من القطن أو

الكتان. (السادس): أن يكون أبيض (السابع): لبس الخاتم من العقيق. (الثامن): لبس النعل العربيّة. (التاسع): ستر القدمين للمرأة.

(العاشر): ستر الرأس في الأمة و الصبيّة، و أما غيرهما من الإناث فيجب كما مر (الحادي عشر). لبس أنظف ثيابه. (الثاني عشر):

استعمال الطيب ففي الخبر ما مضمونه: الصلاة مع الطيب تعادل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٤

سبعين صلاة. (الثالث عشر): ستر ما بين السرة و الركبة.

(الرابع عشر): لبس المرأة قلاذتها.

[فصل في مكان المصلى]

إشارة

فصل في مكان المصلى و المراد به ما استقر عليه (١) و لو بوسائط، و ما شغله فصل في مكانه المصلى

(١) حكى عن جماعة - منهم فخر الدين و جامع المقاصد و الأردبيلي - التصريح بأن المكان في عرف الفقهاء مشترك بين معنيين: أحدهما باعتبار إباحته، و الآخر باعتبار طهارته. قال في جامع المقاصد: «و من شروط الصلاة المكان المخصوص بالاتفاق، و يراد به باعتبار إباحة الصلاة فيه و عدمها:

الفراغ الذي يشغله بدن المصلى أو يستقر عليه بوسائط، و باعتبار اشتراط طهارته و عدمه ما سنذكره بعد إن شاء الله تعالى. و الشارح الفاضل ولد المصنف عرف المكان باعتبار الأول في نظر الفقهاء بأنه ما يستقر عليه المصلى و لو بوسائط، و ما يلاقي بدنه و ثيابه، و ما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلاة، كما يلاقي مساجده و يحاذى بطنه و صدره». و أورد عليه فيما عن جامع المقاصد و الروض و المدارك و غيرها بأنه يقتضى بطلان صلاة ملاصق الحائط المغصوب كما في المدارك، و كذا واضح الثوب المغصوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٥

.....

الذي لا هواء له بين الركبتين و الجبهة، إذ الأول مما يلاقي بدنه، و الثاني مما يتخلل بين مواضع الملاقاة. و لأجل ذلك عدل الجماعة عن تعريفه بذلك إلى تعريفه بأنه الفراغ الذي يشغله بدن المصلى أو يستقر عليه و لو بوسائط الراجع إليه تعريف المتن. و فيه: أن الاشكال الأول غير ظاهر، لأن المراد من اسم الموصول في التعريف المكان بما له من المفهوم العرفي، و هو لا ينطبق على الجدار الملاصق لبدن المصلى. و كان الأولى إبدال الاشكال المذكور بأن لازمه صحة الصلاة في الفضاء المغصوب إذا كان القرار مباحاً مع المقدار الذي يتخلل بين مواضع الملاقاة.

ثم إنه قد استشكل في التعريف الثاني في جامع المقاصد بأن لازمه صحة الصلاة تحت السقف و الخيمة المغصوبين و نحوهما. و أجاب بأن الفساد لو سلم ليس لعدم إباحة المكان، بل لأنه تصرف في المغصوب. أقول: سيأتى إن شاء الله منع صدق التصرف في الخيمة بالصلاة تحتها، و كذا السقف، و عدم بطلان الصلاة على سطح الجدار إذا كان في أساسه حجر مغصوب، لعدم صدق

التصرف فيه. فالتعريف المذكور أيضاً لا يخلو عن إشكال.

هذا و عن الإيضاح و فى المدارك تعريفه باعتبار الطهارة بما يلقى بدنه و ثوبه. و ربما فسر بما يكون مسقط كل البدن، أو بما هو مسقط أعضاء السجود.

و حيث أن لفظ المكان لم يقع فى لسان دليل معتبر فى المقامين - أعنى شرطى الإباحة و الطهارة - فلا يهتم التعرض لتحقيق مفهومه و معناه، و ذكره فى معاهد الإجماعات على اشتراط الإباحة لا يقتضى ذلك أيضاً، للعلم بأن مراد المجمعين منه ما يكون التصرف فيه متحداً مع الصلاة، و لو بلحاظ بعض أجزائها، بحيث يكون تحريمه تحريماً لها. فالعمدة حينئذ تشخيص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٦

من الفضاء فى قيامه، و قعوده، و ركوعه، و سجوده، و نحوها.

و يشترط فيه أمور.

[(أحدها): إباحته]

إشارة

(أحدها): إباحته، فالصلاة فى المكان المغصوب باطلة (١).

مصاديق ذلك المفهوم ليرتب عليه الحكم بالبطان. هذا من حيث الإباحة.

و أما من حيث الطهارة فالمرجع فى تحقيقه الأدلة الدالة على اعتبار الطهارة، و أن الموضوع فيها خصوص مسجد الجبهة، أو موضع المساجد، أو موضع تمام بدن المصلى، و سيأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله.

(١) للإجماع محكيه و محصله، صريحاً و ظاهراً، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً، كما فى الجواهر. و فى مفتاح الكرامة: حكاية الإجماع عليه ظاهراً عن نهاية الأحكام، و الناصرية، و المنتهى، و التذكرة، و المدارك، و الدروس، و البيان، و جامع المقاصد، و الغرية. قال فى جامع المقاصد: «تحرم الصلاة فى المكان المغصوب بإجماع العلماء إلا من شذ، و تبطل عندنا و عند بعض العامة». و قريب منه ما فى المدارك، ثم قال: «لأن الحركات و السكنات الواقعة فى المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض، فلا تكون مأموراً بها، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً به و منهيّاً عنه». و نحوه ما فى غيرها.

أقول: امتناع اجتماع الأمر و النهى بمجرد غير كاف فى بطلان العبادة، لإمكان التقرب بالملاك، إذ المصحح للعبادة لا ينحصر بالأمر. و لذا بنى على صحة الضد المهم إذا زاحمه الضد الأهم بناء على امتناع الترتب مع أنه لا يعقل الأمر بالضدين المتزاحمين، فليس الوجه فى صحته إلا البناء على إمكان التقرب بالملاك، كما هو محرر فى مسألة الضد من الأصول.

فالعمدة فى بطلان العبادة فى مسألة الاجتماع عدم إمكان التقرب بما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٧

.....

معصية، لأن القرب و البعد ضدان لا يجتمعان، و لأجل أن المعصية مبعده يمتنع أن تكون مقربة. و لو كان الملاك صالحاً لأن يتقرب به.

نعم يبقى الكلام في المقدمة الأولى من أن أجزاء الصلاة تتحد مع الغضب في الخارج، فتكون محرمة، فإنها لا تخلو من إشكال، إذ الأقوال منها- مثل تكبيرة الافتتاح والقراءة والتسيح والتشهد والتسليم- من قبيل الكيفيات القائمة بالصوت، تحدث بواسطة حركات اللسان، والكيفية ليست من التصرف في المغضوب فتحرم، ولو سلم أنها عين حركات اللسان فشمول ما دل على حرمة التصرف في المغضوب لمثلها محل إشكال، بل منعه غير واحد من المحققين.

و أما القيام والجلوس والركوع: فقد عرفت في مبحث اللباس أنها هيئات قائمة بالبدن نظير الاستقامة والانحناء، وليست عبارة عن النهوض والهوى لتكون من التصرف في المغضوب المحرم.

و أما السجود: فهو الانحناء الخاص مع مماسة الجبهة للأرض، والانحناء من قبيل الهيئة التي قد عرفت أنها ليست متحدة مع التصرف المحرم، و أما المماسه، فإنما هي تصرف في المتماسين فاذا كانا مباحين كانت مباحة.

(و دعوى): أن المأخوذ في السجود الوضع، وهو لا يصدق إلا بأن يكون رفع، فمقدار من الهوى- وهو ما يكون قبيل وصول الجبهة إلى الأرض- داخل في حقيقة السجود، فاذا كان حراماً- لأنه تصرف في المغضوب- امتنع التعبده به. (مندفعة): بمنع ذلك جداً، بل الوضع ليس إلا نفس المماسه للأرض على النحو المخصوص، ولذا يصدق على البقاء بعين صدقه على الحدوث، فلو وضع جبهته على الأرض ساعة فهو في كل آن ساجد بعين السجود الذي ينطبق في الآن الأول مع أنه في الآن الثاني

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٨

.....

لا يكون الوضع عن رفع، وانسباق ذلك إنما يكون من جهة أن صرف الوجود مسبوق بالعدم. و منه يظهر الحال في دعوى ذلك في الركوع. نعم يعتبر في الركوع الواجب في الصلاة أن يكون عن قيام، وذلك لا يقتضى كون الهوى داخلاً في حقيقته. و من ذلك يظهر أن من سجد على أرض مغضوبه بطل سجوده و إن كان الفضاء مباحاً له، و من سجد على أرض مباحة صح سجوده و إن كان الفضاء مغضوباً، فمن صلى في الدار المغضوبه لا تفسد صلاته إلا إذا كان وضع جبهته و مساجده على مواضعها تصرفاً في المغضوب.

فان قلت: يعتبر في الصلاة القرار على شيء و لو كان مثل الطيارات الجوية الدائرة الاستعمال في هذه الأعصار، فمن صلى في الهواء بين السماء و الأرض لا تصح صلاته لفقد القرار، و حينئذ فالصلاة في الدار المغضوبه باطله، لاتحاد القرار على الأرض في القيام الجلوس و الركوع مع التصرف في المغضوب.

قلت: لو سلم اعتباره فلا دليل على كونه بنحو الجزئية، و لِمَ لا يكون بنحو الشرطية؟ و شروط العباده- من حيث هي شروط عباده- لا يعتبر فيها التقرب، فكونه محرماً- لأنه تصرف في المغضوب- لا يقتضى فساد الصلاة كما هو ظاهر. فينحصر الحكم بطلان الصلاة في المغضوب بما لو كان وضع المساجد على محالها تصرفاً فيه، فلو اتفق عدم كونه كذلك لم يكن وجه للفساد، كما لو صلى على تخت مملوك مثبت في الدار المغضوبه بناء على عدم كفاية الاعتماد على المغضوب في صدق التصرف فيه.

و لأجل ذلك قد يشكل إطلاق الأصحاب اعتبار إباحة المكان في صحة الصلاة. و الاعتماد على الإجماعات المنقولة أشكال، لوضوح مستند المجمعين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤١٩

سواء تعلق الغضب بعينه أو بمنافعه (١)، كما إذا كان مستأجراً و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك، أو تعلق به حق، كحق الرهن (٢) و حق غرماء الميت (٣)،

و لا سيما مع نقل الخلاف عن الفضل بن شاذان، بل ظاهر محكى كلامه أن القول بالصحة كان مشهوراً بين الشيعة كما اعترف به فى محكى البحار.

و أشكال منه الاستدلال عليه برواية إسماعيل الجعفى

و المرسل عن تحف العقول

المتقدمين فى مبحث اللباس، فراجع. و بالمرسل

عن غوالى اللثالى عن الصادق (ع) و فيه: «بل نبيح لهم المساكن لتصح عبادتهم» (١).

فان ضعف السند من غير جابر و قصور الدلالة مانع عن صلاحية الاستدلال كما لا يخفى. هذا و الانصاف أن التشكيك فى الإجماع فى غير محله، كيف؟

و قد اتفقوا على شرطية الإباحة مع اختلافهم فى جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه، فأفتى بشرطية الإباحة من لا- يقول بامتناع الاجتماع، و لا يعارض ذلك خلاف الفضل و لا نقله، فلاحظ كلماتهم فى شرطية الإباحة فى الصلاة و كلامهم فى مبحث الاجتماع تراهم متفقين على الأول مختلفين فى الثانى.

(١) لعدم الفرق فى حرمة التصرف بين المذكورات.

(٢) للدليل الدال على حرمة تصرف الراهن فى العين المرهونة بدون إذن المرتهن، و العمدة فيه الإجماع المستفيض النقل و النص، و إلا فحق الراهن بنفسه لا اقتضاء له فى ذلك.

(٣) هذا بناء على أن المال المقابل للدين باق على ملك الميت أو

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٠

و حق الميت إذا أوصى (١) بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه، و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى (٢)، و نحو ذلك. و إنما تبطل الصلاة

بحكم ملكه كما هو المنسوب إلى جماعة كثيرة، و لعله الظاهر الذى يقتضيه ما دل من النصوص على الترتيب بين الكفن و الدين و الوصية و الميراث «١» المقدم على عموم ما دل على إرث الوارث ما ترك الميت ظاهراً، لأن التصرف فيه تصرف فى مال الغير بغير إذنه. و أما بناء على أنه مملوك للوارث و يتعلق به حق الغرماء- كما هو مذهب جمع من المحققين، و اختاره فى الجواهر- فلا يخلو من إشكال، لأن التصرف بمثل الصلاة ليس منافياً لحقهم، إذ ليس هو أعظم من حق المرتهن الذى قد عرفت أنه لا اقتضاء له فى نفسه للمنع عن التصرف لو لا الدليل الخاص. و تمام الكلام فى المسألة موكول إلى محله من كتاب الحجر.

(١) فان المال الموصى به باق على ملك الميت، فلا يجوز التصرف فيه بغير إذن وصيه. هذا لو أوصى بجزء مشاع، و لو أوصى بنحو الكلى فى المعين- كعشرة دراهم من تركته- لم يكن مانع من التصرف، كما لو باع عشرة على النحو المذكور، فإنه يجوز للبائع التصرف فيما زاد على العشرة، لعدم منافاة ذلك لحق المشتري.

(٢) كما هو ظاهر جماعة، بل المشهور، و عن جامع المقاصد.

و الكفاية: أنه الوجه. و يقتضيه ظاهر النص أيضاً،

ففى مرسل محمد بن إسماعيل عن أبى عبد الله (ع) قلت له: «نكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواضع التى يرمى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجىء آخر

(١) يأتي ذكر بعضها في المسألة الرابعة عشرة من هذا الفصل، و تقدم ذكر بعضها في المسألة التاسعة عشرة من مبحث التكفين في الجزء الرابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢١

.....

فيصير مكانه. قال (ع): من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه و ليلته» (١)

و

خبر طلحة بن زيد: «قال أمير المؤمنين (ع): سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل» (٢).
و عن التذكرة: «لو دفعه عن مكانه أثم و حل له مكثه فيه و صار أحق من غيره به».

و في الجواهر: «أما حق السبق في المشتركات - كالمسجد و نحوه - ففي بطلان الصلاة بغصبه و عدمه و جهان، بل قولان، أقواهما الثاني، وفاقاً للعلامة الطباطبائي في منظومته، لأصالة عدم تعلق الحق للسابق على وجه يمنع الغير بعد فرض دفعه عنه، سواء كان هو الدافع أم غيره، و إن أثم بالدفع المزبور لأولويته، إذ هي أعم من ذلك قطعاً. و ربما يؤيده عدم جواز نقله بعقد من عقود المعاوضة، مضافاً إلى ما دل على الاشتراك الذي لم يثبت ارتفاعه بالسبق المزبور، إذ عدم جواز المزاحمة أعم من ذلك، فتأمل».

و فيه: أن الأصل لا- مجال له مع النص. و عدم جواز النقل بعقد المعاوضة غير ثابت، و لو سلم فهو أعم من نفى الحق، إذ ليس من لوازم الحق جواز النقل إلى الغير، إذ لا- دليل عليه. نعم جواز الاسقاط من لوازمه، و هو بلا- مانع. مضافاً إلى أنه لم يتضح اقتضاء الأولوية لحرمة الدفع، و لو علل الحرمة بأن الدفع عدوان على نفسه كان أولى. و المناقشة في النص بضعف السند- لإرسال الأول و ضعف طلحة- يمكن اندفاعها أولاً: بظهور الاعتماد عليهما في الجملة. و ثانياً: بأن الظاهر من محمد بن إسماعيل أنه ابن بزيع الذي هو أحد الأعيان، و الراوى عنه أحمد بن محمد

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٢

.....

الظاهر عند الإطلاق في أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي أخرج أحمد ابن محمد بن خالد البرقي من (قم) لأنه يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و طلحة قيل: إن كتابه معتمد، و الراوى عنه هذا الحديث جماعة من الأعيان، و منهم ابن عيسى المتقدم، و لعل هذا المقدار كاف في إدخال الروايتين تحت خبر الثقة. و أضعف من ذلك المناقشة في الدلالة من جهة أن الأحقية في المقام يراد منها مجرد الأولوية بقربنة صيغة التفضيل، لا كما في موارد الحقوق مثل ملك الانتفاع كى يكون التصرف في المكان تصرفاً في حق الغير. إذ يدفعها أيضاً: أن صيغة التفضيل تستعمل كثيراً مع عدم الاشتراك في المبدأ نظير ما ورد من أن الزوج أحق بزوجه، و الميت أحق بماله ما دام فيه الروح، و نحو ذلك. (و بالجملة): دلالة الكلام على منع الغير من التصرف ظاهرة، و منعها مكابرة، و الحمل على الاستحباب محتاج إلى قرينة صارفة، و هي مفقودة.

نعم قد يوهنهما عدم ظهور العمل بالتحديد المذكور فيهما، و تعارضهما فيه، و عدم ظهور القول بإطلاقهما من حيث وجود الرجل و

عدمه، بل و إطلاق الثاني من حيث نية العود و عدمها. قال في الجواهر: «لا خلاف و لا إشكال في سقوط الحق لو قام مفارقاً رافعاً يده عنه». و قال فيها أيضاً: «لا خلاف في سقوط حقه مع عدم الرجل و إن نوى العود و كان قيامه لضرورة من تجديد طهارة و نحوها». نعم حكى بعد ذلك عن التذكرة القول بثبوتها. أما إذا كان القيام لغير ضرورة فلا ريب و لا خلاف في سقوط حقه كما في الجواهر أيضاً. (و بالجملة): مراجعته كلامهم في كتاب الاحياء تقتضى البناء على وهن الحديتين لو جمعا شرائط الحجية في أنفسهما، فراجع. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٣

إذا كان عالماً عامداً، و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل (١). نعم لا- يعتبر العلم بالفساد، فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصية كفى في البطلان. و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك (٢) على الأصح.

نعم لا خلاف و لا إشكال في أن من سبق إلى مكان من المسجد فهو أحق به ما دام جالساً. و في مفتاح الكرامة: «إجماعاً محصلاً بل كاد يكون ضرورياً». إلا أن كون معنى الأحقية ثبوت حق له في المكان بحيث يكون التصرف فيه غضباً للحق لو كان قد دفعه عنه ظلماً غير ظاهر فتأمل جيداً.

(١) تقدم الكلام في ذلك في مبحث اعتبار إباحة اللباس، و أن المعيار في مبطلية الغضب للعبادة عدم المعذورية في مخالفة النهي فان كان معذوراً صحت العبادة، فراجع.

(٢) كما هو ظاهر الأصحاب حيث أطلقوا اعتبار الإباحة في الصلاة.

و عن المحقق: صحة النافلة في المغصوب معللاً بأن الكون ليس جزءاً منها و لا شرطاً فيها.

أقول: لو لا- تعليقه بما ذكر لأمكن توجيهه بما عرفت من أن القول بفساد الصلاة في المكان المغصوب ليس إلا من جهة أن وضع المساجد على محلها المغصوب تصرف فيه فيبطل و تبطل الصلاة، و النافلة لا يعتبر فيها الوضع المذكور، بل يجزئ أقل مراتب الانحناء الحاصل بالإيماء الذي قد عرفت أنه ليس تصرفاً عرفياً في المغصوب كالركوع. لكن تعليقه بذلك موجب لتوجه الاشكال عليه بأن غاية الفرق بين النافلة و الفريضة أنه لا يعتبر فيها الاستقرار، و لا الركوع و السجود، فيجزئ فعلها ماشياً مومناً، مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٤

[مسألة ١): إذا كان المكان مباحاً و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته]

(مسألة ١): إذا كان المكان مباحاً و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته، و كذا العكس (١).

[مسألة ٢): إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً]

(مسألة ٢): إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً، فان كان السقف معتمداً على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه (٢)، و إلا فلا.

و الإيماء أيضاً تصرف في المغصوب كالركوع و السجود. اللهم إلا أن يمنع حرمة بخلاف الركوع و السجود كما هو ظاهر محكي كشف اللثام، حيث اختار صحة فعل النافلة في المغصوب ماشياً مومياً للركوع و السجود، و بطلانها مع الركوع و السجود. (و كيف كان) فالظاهر أن مراد المحقق من صحة النافلة في المغصوب صحتها في الجملة، بأن يأتي بها ماشياً مومياً، لا صحتها و لو ركع و سجد

فيها، فان بطلان الركوع و السجود موجب لبطلانها، اللهم إلا أن يجترئ بالإيماء الحاصل في ضمنها و إن لم يقصد منه البدلية. فتأمل.

(١) لأن السجود على الفراش تصرف فيه و في الأرض معاً، فاذا حرم أحدهما حرم السجود و بطل، فتبطل الصلاة.

(٢) كأنه لصدق التصرف في المغصوب و لو بالواسطة، نظير الصلاة على فراش مباح مفروش على أرض مغصوبة. و فيه: منع ذلك جداً، فان الكون على السقف تصرف فيه و ليس تصرفاً فيما يعتمد عليه السقف، و إنما هو انتفاع به، و الانتفاع بالمغصوب غير محرم، لعدم الدليل عليه، فان أدلة التحريم ما بين مصرح فيه بحرمة التصرف مثل التوقيع الشريف: «فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه» (١) ، و بين ما هو

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٥

.....

محمول عليه مثل

موثق سماعة: «لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه» (١).

إذ هو إما ظاهر في حرمة الإتلاف، أو التصرف، أو مجمل محمول على ذلك، كيف؟ و تحليل الانتفاع الحاصل بالمجاورة- كالاصطلاء بنار الغير و الاستئصال بجداره- أو بالنظر- كالتلذذ بالنظر إلى التماثيل الجميلة و الصور الغريبة، و البساتين و الحدائق النضرة- أو بالسمع- كالتلذذ بالأصوات المفرحة- أو بالشم- كما في الطيب و الرياحين- أو بغير ذلك مما لا يحصى كثرة كاد أن يكون من الضروريات الشرعية و العقلانية. و ما دل على حرمة الظلم و العدوان غير شامل لذلك قطعاً.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما هو ظاهر الجواهر من حرمة الانتفاع بمال الغير كحرمة التصرف فيه، و إن قوى الصحة في الفرض و نحوه بناء منه على عدم اتحاد الانتفاع بمال الغير مع الأجزاء الصلاةية بخلاف التصرف بمال الغير. قال (ره)- في مسألة الصلاة تحت الخيمة و السقف المغصوبين:-

«قد تقوى الصحة وفقاً للشهيدتين في البيان و المحكى عن الروض و المحقق الجزائري في شافيته و العلامة المجلسي في البحار، للفرق الواضح بين الانتفاع حال الصلاة و بين كون الصلاة نفسها تصرفاً منهيماً عنه، و المتحقق في الفرض الأول، إذ الأكوان من الحركات و السكنات في الفضاء المحلل و يقارنها حالها الانتفاع بالمحرم، و هو أمر خارج عن تلك الأكوان لا أنها من أفرادها، ضرورة عدم حلول الانتفاع فيها حلول الكلي في أفرادها كما هو واضح بأدنى تأمل». و نحوه كلامه بعد ذلك أيضاً. مضافاً إلى أن الانتفاع و إن لم يتحد مع الأفعال للصلاة فهو متحصل بها و هي محصلاته، فتحريمه تحريم لها، لأن علة الحرام حرام، فيرجع المحذور. و بذلك أيضاً يندفع إشكاله على

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٦

لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء فوقاني الذي يقع فيه بدن المصلى مغصوباً بطلت في صورتين (١)

[(مسألة ٣): إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغصوب]

(مسألة ٣): إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغصوب، فان كان التصرف في ذلك المكان يُعد تصرفاً في السقف بطلت الصلاة فيه (٢)، و إلا فلا، فلو صلى في قبة سقفيها أو جدرانها مغصوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن سقف أو جدار (٣)، أو كان عسراً و حرجاً

بعض الأعيان حيث اعتبر في المكان الإباحة بحيث لا- يتوجه اليه منع التصرف أو الانتفاع بوجه من الوجوه. فالعمدة في وجه صحة الصلاة ما ذكرنا من عدم صدق التصرف المحرم، و لا يجدي صدق الانتفاع، لعدم كونه محرماً، فلاحظ. و تقدم في شرائط الوضوء ماله نفع تام في المقام، فراجع.

(١) أما في الصورة الثانية: فظاهر على ما سبق. و أما في الأولى:

فغير ظاهر إذ الأفعال الصلواتية ليست تصرفاً في الفضاء و إن كانت تصرفاً في السقف، فان مماسسته بالجلوس عليه أو السجود عليه أو الركوع عليه أو نحوها تصرف فيه عرفاً، و مماسه الفضاء ليست كذلك، بل لا معنى لتطبيق المماسه بالنسبة إليه.

(٢) قد أشرنا سابقاً إلى أن الصلاة تحت السقف ليست تصرفاً فيه مطلقاً فالوجه الصحة مطلقاً، كما في الجواهر و حكاها عن جماعة كما سبق.

(٣) ما ذكر إنما يناط به صدق الانتفاع، فان تحقق صدق، و إلا فلا، لا صدق التصرف فإنه غير صادق مطلقاً. و كذا الحال في الخيمة المغصوبة و الأطناب و المسامير. و لأجل ما عرفت من عدم الدليل على حرمة الانتفاع بالمغصوب إذا لم يكن تصرفاً فيه لا وجه للحكم بالبطان في جميع ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٧

- كما في شدة الحر أو شدة البرد- بطلت الصلاة، و إن لم يعد تصرفاً فيه فلا و مما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة فإنها تبطل إذا عدت تصرفاً في الخيمة، بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصباً كما هو الغالب، إذ في الغالب (١) يعد تصرفاً فيها، و إلا فلا.

[(مسألة ٤): تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة]

(مسألة ٤): تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة (٢)، بل و كذا إذا كان رحلها أو سرجها أو وطاؤها غصباً، بل و لو كان المغصوب نعلها.

[(مسألة ٥): قد يقال ببطان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب]

(مسألة ٥): قد يقال ببطان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب و لو بفصل عشرين ذراعاً، و عدم بطانها إذا كان شيء آخر مدفوناً فيها، و الفرق بين الصورتين مشكل (٣)، و كذا الحكم بالبطان، لعدم صدق التصرف في ذلك

(١) لا تخلو العبارة من تشويش، و كان الأولى أن يقال: إذا كان بحيث يتوقف الاستئصال بالخيمة على الطنب أو المسمار المغصوب، بأن يكون محتاجاً إليه في نصبها، و لو لم يكن كذلك بحيث لا يتوقف الاستئصال بها حال الصلاة عليه لا يقدح كونه مغصوباً في صحة الصلاة.

(٢) إذا كان السجود بالإيماء لا- وجه للبطلان، إذ لا تصرف في الدابة ينطبق على أفعال الصلاة كما سبق. نعم لو قلنا بأن الجلوس الصلاتي ينطبق على الكون على الدابة، وأن الاستقرار على شيء من أجزاء الصلاة التي يجب فيها التعبد كان البطلان متعيناً. وكذا الحال في السرج والوطاء، بل وكذا النعل وإن كان صدق التصرف فيه لا يخلو من خفاء.

(٣) يمكن أن يكون الفرق: أن المدفون لا اعتماد عليه ولو بالواسطة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٨

التراب أو الشيء المدفون. نعم لو توقف الاستقرار (١) والوقوف في ذلك المكان على ذلك التراب أو غيره يصدق التصرف و يوجب البطلان.

[مسألة ٦: إذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت]

(مسألة ٦): إذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت (٢) وقد يقال بالبطلان إذا كان لوح منها غصباً. وهو مشكل على إطلاقه، بل يختص البطلان بما إذا توقف الانتفاع بالسفينة على ذلك اللوح (٣).

[مسألة ٧: ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب]

(مسألة ٧): ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط جرحها بخيط مغصوب. وهذا أيضاً مشكل، لأن الخيط يعد تالفاً (٤) و يشغل ذمّة الغاصب بالعوض، إلا إذا أمكن رد الخيط إلى مالكه مع بقاء ماليته (٥).

بخلاف التراب المغصوب، فإذا بنى على صدق التصرف بالاعتماد ولو بالواسطة صدق في التراب دون المدفون.

(١) قد عرفت أن هذا ليس معياراً لصدق التصرف وإنما هو معيار لصدق الانتفاع.

(٢) بعين الوجه المتقدم في الأرض المغصوبة.

(٣) فيه الاشكال المتقدم من أن صدق الانتفاع لا يستلزم صدق التصرف والمحرّم هو التصرف دون الانتفاع.

(٤) تقدم الكلام فيه في مبحث اللباس.

(٥) بل لو أمكن ذلك لا يقتضى للبطلان، إذ ليس الركوع على الدابة تصرفاً فيه، بل ولا انتفاعاً به، إلا إذا امتنع سير الدابة بدون الخيط، وحينئذ يتوقف البطلان على حرمة الانتفاع بالمغصوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٢٩

[مسألة ٨: المحبوس في المكان المغصوب يصلى فيه قائماً]

(مسألة ٨): المحبوس في المكان المغصوب يصلى فيه قائماً مع الركوع والسجود (١) إذا لم يستلزم تصرفاً زائداً على الكون فيه على الوجه المتعارف كما هو الغالب. و أما إذا استلزم تصرفاً زائداً فيترك ذلك الزائد و يصلى بما أمكن

(١) لأن المحبوس مضطر إلى شغل مقدار من الفراغ يساوي بدنه لا يمكنه أن يشغل ما يزيد عليه، كما لا يمكنه أن يقتصر على ما

دون سواء أ كان قائماً، أم قاعداً، أم راکعاً، أم ساجداً، أم مضطجعاً، أم مستلقياً، أم مكبواً على وجهه، أم غير ذلك من الكيفيات، فهو في جميع الحالات المذكورة شاغل مقداراً واحداً لا يزيد عليه بتمدد الجسم ولا ينقص عنه بتقلصه، و حيث أنه لا معين لواحد من الأكوان المذكورة يتخير عقلاً بينها، فإذا أراد الصلاة وجوباً أو استحباباً لم يكن مانع من أن يصلى صلاة المختار نعم لو كان ذلك يستلزم تصرفاً زائداً- كما لو كان المكان ضيقاً يتوقف القيام فيه أو الركوع أو السجود على هدم موضع منه أو حفرة أو نحوهما- لم يجز له ذلك التصرف، و اقتصر على المقدار الممكن.

قال في الجواهر: «من الغريب ما صدر من بعض متفهمي العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه إن قائماً فقائماً، و إن جالساً فجالساً، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه. و لم يتفطن أن البقاء على السكون الأول تصرف أيضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف».

أقول: ما ذكر إنما يتم بالإضافة إلى الفضاء، أما بالإضافة إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٠

من غير استلزام. و أما المضطر إلى الصلاة في المكان المغصوب فلا إشكال في صحة صلاته (١).

[مسألة ٩: إذا اعتقد الغصبي و صلى فتبين الخلاف]

(مسألة ٩): إذا اعتقد الغصبي و صلى فتبين الخلاف فان لم يحصل منه قصد القربة بطلت، و إلا صحت (٢).
و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبي فهي صحيحة (٣) من غير إشكال.

[مسألة ١٠: الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم]

(مسألة ١٠): الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم

الأرض فالتصرف فيها بالجلوس أكثر من التصرف فيها بالقيام، و كذا التصرف فيها بالسجود. و كذا الحال في الاستنجاء و الوضوء و الغسل، فإن إراقة الماء في الأرض تصرف فيها غير التصرف في الفضاء بنفس الفعل، و عليه فلا يجوز له الوضوء و لا الغسل و لا الاستنجاء إذا استلزم إراقة الماء في الأرض، فتأمل جيداً. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مباحث التيمم.

(١) لم يتضح الفرق بين المضطر و المحبوس مع أن المحبوس من أفرادهم، فتخصيصه بأنه لا إشكال في صحة صلاته غير ظاهر، بل هما واحد إشكالا و وضوحاً.

(٢) حصول قصد القربة مع كون الفعل مبعداً غير كاف في صحة العبادة، و لأجل ذلك بنى على بطلان العبادة بناء على الامتناع و لو حصلت نية القربة بلحاظ الملاك، و عليه فان بنى على قبح التجرؤ و استحقاق فاعله العقاب عليه يتعين القول بالبطلان و إن حصلت نية القربة، و إن بنى على غير ذلك تعين القول بالصحة إذا حصلت نية القربة.

(٣) لأن اعتقاد الخلاف يكون عذراً في مخالفة النهي، فلا يكون الفعل مبعداً، و لا يكون مانع من صحة العبادة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣١

الشرعي و هي الحرمه، و إن كان الأحوط البطلان، خصوصاً في الجاهل المقصر (١).

[مسألة ١١): الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة]

(مسألة ١١): الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة (٢)، و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعى (٣). و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالك، فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى.

[مسألة ١٢): الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف فيها إلا بإذن الباقي]

(مسألة ١٢): الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف فيها إلا بإذن الباقي (٤).

(١) بل البطلان فيه متعين، لعدم كونه معذوراً فى مخالفة النهى، فيكون فعله مبعداً، فلا يمكن أن يصح عبادة. و ليس الحال كذلك فى القاصر.

(٢) لإطلاق ما دل على حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه.

(٣) لثبوت ولايته على مثل ذلك،

لقوله (ع): «قد جعلته قاضياً» (١)

أو

«حاكماً» (٢).

بناء على أن الولاية على مثل ذلك من وظائف القضاء و الحكام فى عصر الجعل المذكور، و

للتوقيع المشهور: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا»

، بناء على ظهوره فى أمثال ذلك من الوقائع الخارجية التى يتحير فى كيفية العمل فيها لا من حيث الحكم الكلى. لكن المبنيين غير ظاهرين. و قد تعرض لوجه الحكم المذكور فى المتن فى كتاب الخمس فى مبحث الكنز، فراجع.

(٤) لإطلاق ما دل على حرمة التصرف فى مال الغير الشامل

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القضاء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٢

[مسألة ١٣): إذا اشترى داراً من المال غير المزكى أو غير الخمس]

(مسألة ١٣): إذا اشترى داراً من المال غير المزكى أو غير الخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً (١)، فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء

للمشترك وغيره.

(١) أما في الزكاة: فلظاهر الإجماع على تعلقها بالعين، وإن اختلف في كونه بنحو الشركة والإشاعة، أو الكلى في المعين، أو من قبيل حق الرهانة، أو على نحو آخر، وعلى كل فالتصرف في المال بالبيع أو غيره تصرف في مال الغير أو في موضوع حقه بغير إذنه يتوقف نفوذه على إذنه ويشهد له

مصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل لم يترك إبله أو شاته عامين فباعها، على من اشتراها أن يزيها لما مضى؟

قال (ع): نعم تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع، أو يؤدي زكاتها البائع» (١).

و أما في الخمس: فالمعروف أنه متعلق بالعين على سبيل الإشاعة.

و يقتضيه ظاهر أدلته. نعم قد يظهر من بعض النصوص جواز بيع المالك و يتعلق الخمس بثمنه،

ففي رواية الحرث بن حصيرة الأزدي قال (ع) لمن وجد كنزاً فباعه بغنم: «أد خمس ما أخذت، فإن الخمس عليك، فإنك أنت الذي

وجدت الركاز و ليس على الآخر شيء لأنه إنما أخذ ثمن غنمه» (٢).

و ،

في مصحيح الريان بن الصلت: «ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رحي أرض في قطعة لي، و في ثمن سمك و بردى و قصب

أبيعه من أجمه هذه القطيعة؟ فكتب (ع): يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله» (٣).

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٣

و السادات يكون لهم، فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم، و إذا لم يرض بطل و تكون باقية على ملك المالك الأول.

[(مسألة ١٤): من مات و عليه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس - لا يجوز لورثته التصرف]

(مسألة ١٤): من مات و عليه من حقوق الناس - كالمظالم أو الزكاة أو الخمس - لا يجوز لورثته التصرف في تركته (١) - و لو بالصلاة

في داره - قبل أداء ما عليه من الحقوق.

و

في رواية أبي بصير المروية عن السرائر: «فيمن يكون في داره البستان فيها الفاكهة، منها ما يأكله العيال، و منها ما يبيعه، هل عليه

الخمس؟

فكتب (ع): أما ما أكل فلا، و أما البيع فنعم، هو كسائر الضياع» (١).

لكن الأولى ضعيفة السند، و الأخيرتان غير ظاهرتين في البيع بعد استقرار الخمس بكمال السنة، بل و لا إطلاق لهما يقتضيه، لعدم

ورودهما لبيان هذه الجهة. فالخروج عن عموم ما دل على عدم جواز التصرف بغير إذن المالك، و مثل

قولهم (ع): «و لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس حتى يصل إلينا حقنا» (٢).

غير ظاهر. و تمام الكلام فى كتاب الخمس و كتاب الزكاة.

(١) لوضوح أن الحقوق المذكورة من قبيل الدين كما تضمنه خبر عباد الآتى، و هو مانع عن التصرف فى التركة فى الجملة بلا إشكال و لا خلاف.

نعم فى اقتضائه إطلاق المنع تأمل.

و محصل ما يقال فى المقام: هو أنه لا خلاف و لا إشكال فى انتقال التركة إلى الوارث بمجرد موت الموروث إذا لم يكن وصية و لا دين، كما لا خلاف أيضاً فى انتقال ما يزيد على الدين و الوصية معهما، و لكن اختلفوا

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٤

.....

فى انتقالها إليه مع الدين المستوعب، و فى انتقال تمامها مع الدين غير المستوعب على قولين: (أحدهما): أنها تنتقل، و هو المحكى عن كثير من كتب العلامة و جامع المقاصد و غيرها، و عن ظاهر التذكرة: الإجماع عليه، و اختاره فى الجواهر. (و ثانيهما): أنها لا تنتقل، و نُسب إلى الحلوى و المحقق و العلامة فى الإرشاد و غيرهم، و عن المسالك و المفاتيح: نسبه إلى الأكثر. و قد استدلل لكل من القولين بأدلة لا تخلو من خدش أو منع و الأظهر: الأخير.

و العمدة فيه: النصوص المتضمنة للترتيب بين الكفن، و الدين، و الوصية، و الميراث، مثل

خبر محمد بن قيس: «قال أمير المؤمنين (ع): إن الدين قبل الوصية، ثم الوصية على أثر الدين، ثم الميراث بعد الوصية، فإن أول القضاء كتاب الله» (١)

و ،

خبر السكونى: «أول شيء يُبدأ به من المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الميراث» (٢)

و ،

خبر عباد بن صهيب: «فى رجل فرط فى إخراج زكاته فى حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له. قال (ع): جائز يخرج ذلك من جميع المال إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة» (٣).

و نحوها غيرها.

و لا- ينافيها الإجماع على ملك الوارث للزائد على المقدار المساوى للوصية و الدين، بتوهم: أنها ظاهرة فى نفى أصل الميراث مع أحدهما كى

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٥

.....

يتصرف فيها بحملها على إرادة بيان أن سهام الوارث ليس مخرجها أصل المال، بل مخرجها المقدار الزائد على الدين و الوصية، فلا تدل على حكم، المقدار المساوي لهما، وأنه باق على ملك الميت أو موروث للوارث، فإذا خلت عن التعرض لذلك وجب الرجوع في تعيين حكمه إلى عموم: «ما ترك الميت فهو لورثته» (١) كما صنعه في الجواهر.

و وجه عدم المنافة: أن ظاهر النصوص المذكورة ليس هو الترتيب الزماني ضرورة بطلانه، بل الترتيب بمعنى الترجيح و الأهمية، فيختص بصورة التزاحم، و هو إنما يكون في خصوص المقدار المساوي للدين أو الوصية، فتدل على أن مقدار الدين لا مجال للعمل بالوصية فيه و لا- توارث فلا تنافي إرث الزائد على الدين، و لا وجوب العمل بالوصية فيه. كما أن مقدار الوصية لا توارث فيه، فلا تنافي ثبوت التوارث في الزائد عليه.

و بالجملة: لما كان مفاد النصوص هو الترجيح يختص نفى التوارث فيها بما كان فيه تزاحم، و هو خصوص ما كان مساوياً للدين، و بخصوص الثلث الذي هو مورد وجوب العمل بالوصية، و لا تعرض فيها لنفى الإرث في الزائد على الدين و الوصية كما لا يخفى. و حملها على تحديد السهام- مع أنه يختص بما ذكر فيه السهام كالأية (٢)، و لا- يجرى في غيره كالنصوص المتقدمة- أنه يقتضى اختصاص الإرث بمخرج السهام، إذ لا إرث لغيره، و ذلك مناف للبناء على موروثية الجميع. و دعوى إهمالها من هذه الجهة، و أنها متعرضة لحكم الزائد، و أن توارثه على النحو المذكور من التسهيم، فلا ينافي ثبوت الإرث في غيره- مع أنها خلاف الظاهر-

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوصايا حديث: ٤ و ١٤ و قد نقله في المتن بالمعنى.

(٢) النساء: ١١-١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٦

.....

لازمها البناء على كون إرث المقدار المساوي للدين لا على نحو التسهيم، إذ لا دليل حينئذ على هذا التسهيم، و مقتضى الرجوع إلى عموم: «ما ترك الميت فهو لوارثه» في إثبات إرث المقدار المساوي للدين أن يكون ذلك على نحو الشركة، فتأمل جيداً. و بالجملة: ظاهر النصوص المذكورة عدم إرث المقدار المساوي للدين و الوصية و الكفن، فالبناء عليه متعين، و لأجل أنه لا مانع من البناء على ملك الميت عقلاً و لا عقلاً تعين البناء على كونه باقياً على ملك الميت. و عليه فلا ينبغي التأمل في عدم جواز تصرف الورثة في التركة، لأنه تصرف بغير الملك، كما أنه على القول الأول لا إشكال في تعلق الدين بالتركة في الجملة. و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه» كما لا إشكال في عدم جواز التصرف بالإتلاف و نحوه مما يوجب ذهاب موضوع الحق المذكور.

ثم إن كان الحق قائماً بالتركة بما هي مملوكة للوارث لم يجز له التصرف الناقل للعين عن الملك، لأن الحق كما يمنع عن إذهاب الموضوع يمنع عن إذهاب قيده، و إن كان قائماً بذات العين لا بالقيود المذكور جاز التصرف الناقل، و حينئذ فهل للديان حق الفسخ على تقدير تعذر الوفاء من غير العين- كما هو المشهور في حق الجناية- أو لا؟ و جهان ينشأن من كون الحق المملوك للديان هو أخذ العين من الورثة، أو مطلقاً، فعلى الأول:

يكون له الفسخ فيرجع المشتري بالثمن على الوارث. و على الثاني: لا يكون له الفسخ فيأخذ العين من كل من وجدها عنده.

و كيف كان فلو قيل بالمنع من البيع و نحوه فلا- وجه ظاهر للمنع عن مطلق التصرف، و لا سيما إذا لم يكن له قيمة معتد بها عند

العقلاء كالصلاة و الوضوء، بحيث تكون التركة كمال الغير لا يجوز مطلق التصرف فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٧

[مسألة ١٥]: إذا مات و عليه دين مستغرق للتركة]

(مسألة ١٥): إذا مات و عليه دين مستغرق للتركة لا يجوز للورثة و لا لغيرهم التصرف فى تركته قبل أداء الدين بل و كذا فى الدين غير المستغرق (١) إلا إذا علم رضا الديان (٢)

و تمام الكلام فى المسألة موكول إلى محله. ثم إنه قد

ورد فى صحيح ابن سنان: «فى الرجل يموت و عليه دين فيضمنه ضامن للغرماء. قال (ع) إذا رضى الغرماء فقد برئت ذمة الميت» (١) ، و عليه فلا مانع من التصرف كما لو لم يكن دين من الأول.

(١) كما عن جامع الشرائع، و ميراث القواعد، و حجر الإيضاح و رهنه، و غيرها، فلم يفرق فيها بين الدين المستغرق و غيره فى المنع عن التصرف، إذ لا أولوية لبعض من بعض فى اختصاص التعلق به، و لأن الأداء لا يقطع بكونه بذلك البعض لجواز التلف، و لما دل على تعليق الإرث على مطلق الدين. و عن جامع المقاصد و غيره: الفرق بينهما، و يشهد له صحيح البرزنى: «عن رجل يموت و يترك عيالا- و عليه دين أ ينفق عليهم من ماله؟ قال (ع): إن استيقن أن الذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» (٢).

و نحوه غيره. و موردهما التصرف المتلف، فالتعدى إلى غيره أولى، و لا سيما مع إمكان المناقشة فيما ذكر دليلاً للأول بالتأمل فيما ذكرنا آنفاً. فتأمل.

(٢) إذا بنينا على بقاء التركة على ملك الميت لم يجد رضا الديان فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الديون حديث: ١ و باب: ٩١ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٨

بأن كان الدين قليلاً و التركة كثيرة و الورثة بانين على أداء الدين غير متسامحين، و إلا فيشكل حتى الصلاة فى داره. و لا فرق فى ذلك بين الورثة و غيرهم. و كذا إذا لم يكن عليه دين و لكن كان بعض الورثة قصيراً أو غائباً أو نحو ذلك (١)

[مسألة ١٦]: لا يجوز التصرف - حتى الصلاة فى ملك الغير إلا بإذنه الصريح]

(مسألة ١٦): لا يجوز التصرف - حتى الصلاة - فى ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو (٢) الفحوى أو شاهد

جواز تصرف الوارث، لأن المانع كونه ملكاً للميت، و هو حاصل و إن رضى الديان بالتصرف. اللهم إلا أن يرجع رضاه إلى إبراء ذمة الميت من الدين، فيكون المال حينئذ ملكاً للوارث، كما لو لم يكن دين من الأول.

نعم بناء على انتقالها إلى الوارث يجدى رضا الديان فى جواز التصرف، إذ المانع حقه لا غير فيرتفع برضاه لكن عرفت أنه على هذا

المبنى لا وجه للمنع عن التصرف بمثل الصلاة مما لا مجال فيه لتوهم المزاحمة مع الدين.

(١) لما تقدم من عدم جواز التصرف في المشترك إلا بإذن جميع الشركاء.

(٢) أقول: ظاهر التوقيع الشريف المروي عن الاحتجاج «١» اعتبار الاذن الظاهر في الاذن الإنشائية، و عدم الاكتفاء بالرضا النفسى. و ظاهر مثل موثق سماعه «٢» اعتبار الرضا النفسى و مقتضى الجمع العرفى اعتبارهما معاً، لكن لما كانت الاذن من قبيل الطريق العرفى إلى الرضا كان الجمع العرفى بين الدليلين حمل الأول على الحكم الظاهرى، و الثانى على الحكم الواقعى، فيكون الموضوع للحكم الواقعى هو الرضا الباطنى، و الموضوع للحكم الظاهرى هو الاذن، كما هو الحال فى كل ما كان من هذا القبيل مما علق فيه الحكم

(١) تقدمت الإشارة إلى محله فى المسألة الثانية.

(٢) تقدمت الإشارة إلى محله فى المسألة الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٣٩

الحال، و الأول كأن يقول: (أذنت لك بالتصرف فى دارى) بالصلاة فقط أو بالصلاة و غيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه (١)، بل يكفى الظن الحاصل بالقول المزبور، لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء. و الثانى: كأن يأذن

تارة على الطريق و أخرى على ذى الطريق، فالمدار فى الرخصة واقعاً هو الرضا الباطنى، فلو أذن المالك بالتصرف مع العلم بعدم الرضا لم يجز، و لو علم الرضا مع عدم إنشاء الإذن جاز التصرف. ثم إن ظاهر النصوص اعتبار الرضا الفعلى فلا- يكتفى بالرضا التقديرى المتوقف على الالتفات.

لكن ظاهر الأصحاب التسالم على كفايته. و كأنهم فهموا من النصوص أنها مسوقة مساق الإرفاق بالمالك، و لا إرفاق فى المنع عن التصرف مع الرضا التقديرى. أو أنهم حملوها على ذلك اعتماداً على السيرة العملية على التصرف إذا أحرز الرضا التقديرى، أو السيرة الارتكازية على جوازه معه.

نعم لو كان المالك ملتفتاً إلى القضية الخارجية فلم يأذن بالتصرف غفلة عن أن التصرف صلاح له، أو جهلاً منه بذلك، أو لاعتقاده كون المتصرف عدواً، أو نحو ذلك من الأمور الزائدة على الالتفات فى الجملة إلى القضية الخارجية، لم يجز التصرف و إن كان راضياً تقديراً، إذ لا دليل على الجواز حينئذ بحيث ترفع به اليد عن إطلاق دليل المنع.

(١) لما عرفت أن شرط جواز التصرف فى مال الغير رضاه. فلا بد فى جوازه عقلاً من إحرازه، إذ مع الشك فيه يكون المرجع أصالة عدم الرضا المترتب عليها عدم الجواز، و إحراز الرضا إما بالعلم حقيقة أو حكماً بقيام حجة عليه، كالبينه أو خبر العادل بناء على حجيته فى الموضوعات، أو نحو ذلك و لو كانت حجيته فى خصوص المورد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٠

فى التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله، ففى الصلاة بالأولى يكون راضياً (١). و هذا أيضاً يكفى فيه الظن على الظاهر، لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفاً (٢) و إلا فلا بد من العلم بالرضا، بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً. و الثالث: كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضاييف المفتوحة الأبواب، و الحمامات، و الخانات، و نحو ذلك. و لا بد فى هذا القسم من حصول القطع بالرضا (٣)،

(١) يعنى رضىً تقديرياً إذ قد لا يكون ملتفتاً إلى الصلاة.

(٢) الاستفادة العرفية موقوفة على كون المستفاد إما تمام المعنى، أو بعضه، أو لازمه لزوماً بيناً بالمعنى الأخص بحيث ينتقل الذهن اليه

بمجرد حضور المعنى فيه، و الصلاة بالنسبة إلى القيام و القعود و الأكل و النوم ليست من هذا القبيل، و عليه فلا تجوز الصلاة في ملك الغير بمجرد إذنه في النوم و القيام إذا كانت الاذن الإنشائية غير موجبة للعلم بالرضا بالمأذون به. نعم إذا كانت موجبة للعلم به جازت الصلاة، لاستلزام العلم المذكور العلم بالرضا بالصلاة من جهة الأولوية. (فإن قلت): إذا كانت الاذن بالنوم مثلاً موجبة للظن بالرضا به استلزم الظن المذكور الظن بالرضا بالصلاة، و كما يكفي الظن بالرضا بالنوم في جوازه لأنه مستند إلى اللفظ، فليكيف الظن بالرضا بالصلاة لأنه مستند إليه أيضاً. (قلت): حجية الدلالة اللفظية مختصة بالمدايل اللفظية - أعني: ما يكون بإحدى الدلالات الثلاث - لا - مطلق المدلول و لو كان عقلياً، لأن حجية الدلالة اللفظية مستفادة من بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم عليها في مطلق المدلول، فتأمل.

(٣) كما عن صريح المدارك و ظاهر كثير، لما في المتن من عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤١

لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ، و لا دليل على حجية الظن غير الحاصل منه (١).

الدليل على حجية الظن الحاصل من غير اللفظ، و دلالة الأفعال ليست كدلالة الألفاظ، إذ دلالة الألفاظ من أجل أنها مجعولة طرقاً إلى المعاني بخلاف الأفعال، فإن دلالتها من أجل المقارنة الغالبية بين الفعل و المدلول، و لأجل أن الاقتران الغالبى غير كاف في البناء على وجود أحد المقتربين بمجرد العلم بوجود المقارن الآخر، بل لا - بد من الملازمة بينهما في ذلك، لا يجوز البناء على وجود ما يقارن الفعل غالباً بمجرد العلم بوجود الفعل.

نعم إذا كان الفعل مجعولاً - طريقاً إلى شيء كاللفظ كان الاعتماد عليه في محله، لبناء العقلاء على الحجية فيه كالألفاظ، و يختلف ذلك باختلاف العادات كاختلاف اللغات، و لا يبعد أن يكون فتح أبواب المضائف و المسابيل من هذا القبيل، فيجوز الدخول في المضيف و الصلاة فيه بمجرد فتح بابه، كما يجوز الضوء و الاستقاء من السبيل بمجرد فتح بابه أيضاً، و نحوهما غيرهما، و لا يصح قياسهما بسائر الأفعال الموجبة للظن بالرضا من جهة غلبة اقترانها به.

(١) قد عرفت بناء العقلاء على حجية الفعل المجعول طريقاً إلى الشيء كبنائهم على حجية اللفظ، و لو لا هذا البناء لكان جعل لغواً كما في وضع اللفظ.

هذا و المحكى عن الذخيرة و البحار: جواز الصلاة في كل موضع لا يتضرر المالك بالكون فيه، و كان المتعارف بين الناس عدم المضايقة في أمثاله و إن فرض عدم العلم برضا المالك، إلا أن تكون أمانة على الكراهة و أيده في الحدائق بما دل على جعل الأرض مسجداً له (ص) و لأتمته

«١»، لمناسبة

(١) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم. و باب: ١ من أبواب مكان المصلى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٢

[مسألة (١٧): يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة]

(مسألة ١٧): يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة (١)

الامتنان للاكتفاء بالظن. و استدل في محكى المستند- بعد ما قواه- بأصالة جواز التصرف في كل شىء. و الإجماع على المنع غير ثابت في صورة الظن، و التوقيع

[١] ضعيف السند، و مثله

خبر محمد بن زيد الطبرى: «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله» (١)

، و لضعف الاستدلال بموثق سماعه المتقدم المتضمن عدم حل مال المسلم إلا بطيب نفسه

(٢). و فيه: أن حرمة التصرف في مال الغير مما أجمع عليه جميع الأديان و الملل كما اعترف به، و كفى بذلك حجة عليه، و لا حاجة إلى التمسك بالتوقيع

ليورد عليه بضعف السند. مع أنه اعترف في محكى كلامه بانجباره بالشهرة، و الخلاف في المقام إنما كان في حجية الظن لا في تخصيص حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه بغير صورة الظن، فان الخلاف في الحكم الظاهري لا يلازم الخلاف في الحكم الواقعي، و موثق سماعه ظاهر في التصرف، و حمله على خصوص الإلتلاف غير ظاهر.

و بالجملة: بعد الاتفاق على الحكم الواقعي - يعنى: حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه- يكون المرجع عند الشك في الرضا أصالة العدم، إلا أن تقوم حجة عليه، و مع الشك في الحجية يبنى على عدمها.

(١) كما صرح به جماعة و العمدة في السيرة القطعية على التصرف من دون استئذان من ملاكها. و فى عموم الحكم لصورة العلم بالكراهة إشكال، للشك فى ثبوت السيرة فيها، و إن كان غير بعيد. أما أدلة نفى الحرج

[١] يريد به التوقيع المتقدم فى المسألة الثانية من هذا الفصل و هو قوله (ع): (فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه).

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٢.

(٢) تقدم فى المسألة الثانية من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٣

اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملاكها، بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين بل لا يبعد ذلك و إن علم كراهة الملاك، و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان.

و الضرر «١»: فلا مجال للتمسك بها، لا اختصاصها بالحرج و الضرر الشخصيين و هما غير محل الكلام، و لو سلم فلا تصلح لإثبات الجواز، لأنها امتنانية، و الأدلة الامتنانية لا تجرى إذا لزم من جريانها خلاف الامتنان فى حق الغير.

و أما ما يقال من أن أدلة نفى الحرج و الضرر لا تصلح لتحليل أموال المسلمين المحرمة بالكتاب و السنة و فطره العقل مجاناً بلا عوض، و إلا لاقتضى ذلك إباحة كثير من المحرمات، و لعله بعموم التحريم يستكشف أنه لا حرج لا يتحمل فى الحرمة المزبورة. فضعيف أولاً: بأن محل الكلام مجرد الجواز لا نفى العوض. و ثانياً: بأنه لا محذور فى تحليل المحرمات بأدلة نفى الحرج، إذ لا يتضح فرق بين الواجبات و المحرمات، فكما أنها تقتضى نفى الوجوب لو كان حرجياً كذلك تقتضى نفى التحريم لو كان حرجياً.

و ثالثاً: بأن تطبيق أدلة الحرج يتوقف على إحراز ثبوته كما هو المفروض، و معه لا مجال لأن يستكشف عدمه من عموم التحريم. فالعمدة فى عدم جواز تطبيق أدلة نفى الحرج و نحوها فى المقام ما ذكرنا من لزوم خلاف الامتنان. و لو جرت لم تصلح لإثبات كون التصرف مجاناً، إذ لا حرج فى ثبوت القيمة، فعموم ضمان مال المسلم بحاله غير محكوم عليه بها. هذا كله إذا فرض ثبوت الحرج فى ترك التصرف، لكنه ليس محل الكلام أيضاً، بل محله ما يلزم من تركه حرج نوعاً، فإنه المراد مما فى المتن من

(١) تقدمت الإشارة إليها في الجزء الأول صفحة: ٧٠ و ٢٠٣ فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٤

[مسألة (١٨): تجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن]

(مسألة ١٨): تجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن (١) مع عدم العلم بالكراهة (٢) كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العممة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق. و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضاً (٣).

قوله (ره): «بحيث يتعذر أو يتعسر».

(١) لأن تجوز الشارع الأقدس للأكل مع عدم الاذن الثابت كتاباً و سنه بل و إجماعاً- كما في الجواهر- راجع إلى حجية ظهور الحال في الرضا من المالك بالأكل، فيكون حجة على الرضا بالصلاة، لأنها أولى، فتأمل. و الآية الكريمة هي قوله تعالى (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَأْرُجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ مَمْلُوكَاتِكُمْ مَفَاتِحُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً) «١».

(٢) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر.

(٣) بل ظاهر محكي كشف اللثام الإجماع على المنع معه، لانصراف الآية الشريفة عنه فيرجع إلى أصالة المنع. لكن لا- يظهر لانصراف وجه غير الغلبة، و في اقتضائها للانصراف المعتد به في رفع اليد عن الإطلاق إشكال أو منع، فالإطلاق محكم، المقتصر في الخروج عنه على خصوص العلم بالكراهة، لظهور الإجماع الكاشف عن أن الحكم المذكور ظاهري، و الحكم الظاهري لا مجال له مع العلم بالواقع. (فان قلت): إذا كان

(١) النور- ٦١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٥

[مسألة (١٩): يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب]

(مسألة ١٩): يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب (١)، و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها (٢)

الحكم المذكور ظاهرياً فملاكه جعل الظهور الحالى طريقاً إلى الرضا، فمع الظن بالكراهة لا طريق إلى الرضا ليثبت لأجله الترخيص. (قلت):

الظهور الحالى المجعول طريقاً هو الظهور النوعي الذي لا ينافيه الظن بالخلاف، و تخصيصه بالظهور الشخصي خلاف الظاهر، و لو سلم كان اللازم اعتبار الظن بالرضا، فلا يجوز الأكل مع الشك فيه، كما لا يجوز مع الظن بالكراهة، فلاحظ.

(١) الخروج: عبارة عن الحركة إلى المكان المباح، وهذه الحركة لما كانت في المغصوب كانت محرمة، وحيث أنها بالاختيار الملازم لاختيار الدخول كانت معصية كما ذهب إليه أبو هاشم. وما عن المنتهى من أن هذا القول باطل عندنا، وما عن التحرير من أنه أجمع الفضلاء على تخطئه أبي هاشم في هذا المقام غير ظاهر، كما هو موضح في الأصول. وحينئذ فوجوب الخروج لا يراد منه الوجوب النفسى، لما عرفت من أنه غصب كالدخول، ولا الوجوب الغيرى، إذ ليس هو إلا مقدمة للكون في خارج المغصوب، وليس هو بواجب، بل الواجب ترك الكون في المغصوب، لكن لما كان يلازمه الكون في المباح كان الكون المذكور واجباً بالعرض، فتكون مقدمته - أعنى: الخروج - واجباً كذلك، فوجوب الخروج ليس إلا مقدمى عرضى.

(٢) الصلاة المذكورة باطلة، فكأن المراد وجوب قطعها بالخروج، لكن الخروج قد لا يقتضى قطعها لعدم استلزامه لبعض المنافيات لها. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٦

و إن كان فى ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج (١)

(١) على المشهور، بل قيل: يظهر من بعض أنه لا خلاف فيه.

و كأن ذلك منهم لبنائهم على كون التصرف بالخروج مباحاً، و حينئذ لا مانع من صحة الصلاة لا مكان التقرب بها، و لأجل أن الركوع و السجود يوجبان مزيد المكث فى المغصوب و جب الانتقال إلى الإيماء، و لا يجب حينئذ القضاء، لأنه فرع الفوت و هو غير حاصل بفعل الصلاة الناقصة، لأن المراد من الفوت فوت أصل الفريضة لا الفريضة الكاملة. لكن فى اقتضاء الركوع المكث الزائد منع ظاهر، لعدم استلزامه الاستقرار بخلاف السجود، فالبناء على إطلاق بدلية الإيماء عنه غير ظاهر. مضافاً إلى ما عرفت من فساد المبنى، و أن الخروج محرم كالدخول، فوقوعه من الغاصب مبعده، و يمتنع معه التقرب بالتصرف فى حاله. اللهم إلا - أن يمنع من شمول التحريم لمثل التصرف بالقراءة و الإيماء، لكنه فى غير محله كما سبق.

فان قلت: قد سبق أن الظاهر أن القراءة ليس تصرفاً فى المغصوب لأنها كيفية قائمة بالصوت، و كذلك الإيماء يراد منه الهيئة القائمة بالجسم، و ليست من التصرف المحرم.

قلت: هو مسلم، لكنهما موقوفان على حركة الفم و الرأس و يمتنع التكليف بما يتوقف على الحرام، إلا أن ترفع اليد عن حرمة، لكنه فى المقام ليس كذلك قطعاً. و على هذا أيضاً يشكل الوجه فى وجوب الصلاة بالكيفية المذكورة.

إلا - أن يقال: بعد اضطراره إلى الغضب - و لو بسوء الاختيار - يجب عليه عقلاً - الصلاة بالقراءة و الإيماء فراراً عن محذور المعصية بترك الصلاة، لأن المانع من وجوبها ليس عدم إمكان التقرب بها، لكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٧

مع الإيماء للركوع و السجود، و لكن يجب عليه قضاؤها أيضاً إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم، بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفريغ للمالك (١).

المفروض عدم انطباق الواجب على ما هو الحرام، بل المانع توقفها على الحرام، فإذا فرض الوقوع فى الحرام على كل حال و الاضطرار اليه و جب عقلاً - الوقوع فى خصوص الفرد المترتب عليه الواجب تحصيلاً لغرض الشارع اللهم إلا أن يكون فرضه فى مثل هذه الحال الصلاة بمحض الاضطرار، لأن كل ما عداها من المراتب يمتنع التكليف به، و الصلاة لا تترك بحال (١).

لكن لم يتحقق هذا الحديث، فيشكل الاكتفاء بالصلاة الاضطرارية، و البناء على عدم وجوب القضاء. هذا و لأجل الإشكال فى صحة الصلاة بالإيماء لم يكتف بها فى المتن، بل أُلزم بوجوب القضاء، لكن كان المناسب أن يجعل وجوب الأداء أو القضاء من باب الاحتياط، لا من باب الفتوى بالوجوب كما لعله ظاهر.

(١) ربما فصل بين كون الخروج صادراً عن توبة و ندم، و كونه لا- عن ذلك، فيحكم بوجوده في الأول، لعدم كونه محرماً، و لا معصية بعد سبقه بالتوبة، بخلاف الثاني فيكون محرماً لا غير بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهي. هذا بناء على كونه مقدمة للتخلص الواجب، أما بناء على بطلان ذلك- كما تقدم تحقيقه- يكون حاصل التفصيل أنه حرام في الثاني دون الأول، فتصح الصلاة فيه. و فيه: أن التوبة لا ترفع الحرمة، و لا ترفع كونه معصية، لأن كونه محرماً و معصية من قبيل الموضوع لها، فيمتنع

(١) ينقل المؤلف- دام ظلّه- هذا الحديث في الجزء السادس بلفظ (لا تسقط الصلاة بحال) و يذكر عدم وجدانه إلا في الجواهر. مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٨

[(مسألة ٢٠): إذا دخل في المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الإذن ثم التفت]

(مسألة ٢٠): إذا دخل في المكان المغصوب جهلاً أو نسياناً أو بتخيل الإذن ثم التفت و بان الخلاف، فان كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة (١)،

ارتفاعها بها، و إنما ترفع حسن العقاب، و حينئذ فإن كان المانع من صحة العبادة كون الخروج محرماً و معصية فالتوبة لا تجدى في صحة العبادة، و إن كان المانع كون الفعل يحسن العقاب عليه كانت التوبة مجدية في صحة العبادة و حيث أن الأظهر الثاني فالتفصيل في الصحة و عدمها بين التوبة و عدمها في محله. هذا و قد يظهر من الجواهر أن التوبة إنما يترتب عليها الأثر إذا كانت بعد الفعل لا قبله. و لكنه غير ظاهر في مثل الفرض، أعنى: ما لو فعل ما هو علة تامة في الوقوع في المعصية.

(١) لمنافاته لوجوب التخلص عن التصرف في مال الغير بغير إذنه، فيحرم عقلاً. لكن لو تشاغل بالصلاة أمكن القول بصحتها إذا كان زمانها مساوياً لزمان الخروج أو أقل منه، لأن ذلك المقدار من التصرف مضطر إليه لا عن سوء الاختيار، فلا يكون حراماً، فلا مانع من صحته إذا كان معنوياً بعنوان الصلاة، غاية الأمر أنه لو صلى كذلك وقع في التصرف في المغصوب زائداً على المقدار المضطر إليه، لكن التشاغل بالصلاة ليس مقدمة لذلك، بل هو ملازم له، لأن الخروج مقدمة للكون في المكان المباح الملازم لترك الغضب، فترك الخروج علة لعدم الكون في المكان المباح الملازم للتصرف في المغصوب، و التشاغل بالصلاة ملازم لترك الخروج الملازم للحرام.

نعم إذا كان زمان الصلاة يزيد على زمان الخروج فبعض الصلاة يكون تصرفاً غير مضطر إليه محرماً. و كذا لو أذن له المالك بالخروج و نهاه عن التشاغل، إذ الإذن المذكورة رافعة للاضطرار إلى الحرام، فالتشاغل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٤٩

.....

و إن كان مشتغلاً بها و جب القطع (١) و الخروج، و إن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج (٢) سالكاً أقرب الطرق، مراعيّاً للاستقبال بقدر الإمكان، و لا يجب قضاؤها و إن كان أحوط (٣) لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة، و إلا فيصلى ثم يخرج. و كذا الحال إذا كان مأذوناً من المالك في الدخول ثم ارتفع الأذن (٤) برجوعه عن إذنه، أو بموته و الانتقال إلى غيره.

[مسألة ٢١: إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت]

(مسألة ٢١): إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت (٥)،
بالصلاة تصرف محرم.

(١) بناء على ما ذكرنا من إمكان دعوى صحة الصلاة فوجب القطع للمزاحمة بين حرمة القطع و حرمة الغصب، و الثانية أهم. نعم
على تقدير البطلان تكون الصلاة باطلة منقطعة.

(٢) و يسقط وجوب الاستقرار و السجود، لمنافتهما للخروج الواجب، المقدم دليلاً على دليلهما، و يومئ حينئذ إلى السجود. و أما
الركوع فان كان مستلزماً لزيادة المكث أو ما بدلا عنه، و إلا وجب فعله.

(٣) لما سيأتى عن ابن سعيد و غيره.

(٤) فان التصرف حينئذ يكون عن عذر فيجوز عليه ما تقدم كما سيذكره فى المسألة الآتية.

(٥) هذا القيد غير ظاهر، لأن الخروج واجب فى السعة و الضيق، غاية الأمر أنه فى السعة يصلى بعد الخروج، و فى الضيق يصلى حال
الخروج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٠

و فى الضيق يصلى حال الخروج (١) على ما مر. و إن كان

فكان السعة قيد لأمر مقدر.

(١) كما هو المشهور، لما سبق فى المسألة السابقة. و عن ابن سعيد:

أنه نسب صحة هذه الصلاة إلى القيل، و قد يظهر منه التوقف فيها. و مثله ما عن منظومة الطباطبائي. قال فى الجواهر: «لعله لعدم ما
يدل على صحتها، بل قد يدعى وجود الدليل على العدم باعتبار معلومية اعتبار الاستقرار و الركوع و السجود و نحو ذلك، و لم يعلم
سقوطها هنا، و الأمر بالخروج بعد الاذن فى الكون و ضيق الوقت و تحقق الخطاب بالصلاة غير مجد، فهو كما لو أذن له فى الصلاة و
قد شرع فيها و كان الوقت ضيقاً مما ستعرف عدم الإشكال فى إتمام صلاته، فالمتجه حينئذ عدم الالتفات إلى أمره بعد فرض كونه
عند الضيق الذى هو محل الأمر بصلاة المختار و المرجح على أمر المالك بسبق التعلق، فلا جهة للجمع بينهما بما سمعت، بل يصلى
صلاة المختار مقتصرراً فيها على الواجب مبادراً فى أدائها على حسب التمكن لكن لم أجد قائلاً بذلك، بل و لا أحد احتمله». و لا
يخفى ما فيه، لأن قاعدة حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه تقتضى عجزه عن كل شرط و جزء للصلاة مناف للخروج، فيسقط، فان
كان له بدل- كالسجود- انتقل إلى بدله، و إلا- سقط بلا- بدل. و قياس المقام على ما لو رجع فى أثناء الصلاة- مع أنه قياس مع
الفارق- لا يجدى للمنع فى المقيس عليه.

و ليس ذلك من باب ترجيح أمر المالك على الأمر بصلاة المختار، ليرجح العكس للسبق، بل هو لورود دليل النهى عن التصرف بغير
إذن المالك على دليل الشرائط و الأجزاء الذى عليه العمل فى جميع الموارد. مع أن السبق الزمانى من حيث هو ليس من المرجحات
كما هو ظاهر، و لا فرق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥١

ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً (١) و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان فى سعة الوقت إلا إذا كان موجباً
لضرر عظيم على المالك. لكنه مشكل، بل الأقوى وجوب القطع فى السعة (٢)، و التشاغل بها خارجاً فى الضيق

بين أن يكون الأمر بالخروج رجوعاً عن الأمر السابق أولاً، لجريان ما ذكرنا في المقامين. و الفرق بينهما- كما يظهر من الجواهر في كلام له بعد ذلك- غير ظاهر.

(١) قال في الذكرى: «لو نهى الآذن في القرار عن الصلاة لم يصل فان نهى في الأثناء فالإتمام قوى للاستصحاب، ولأن الصلاة على ما افتتحت عليه». و حكى ذلك عن البيان. و في حاشية المدارك: «في شمول النهى- يعنى نهى المالك- لهذه الصورة تأمل، لأن المفروض أن المالك رخصه و أذن له بقدر الصلاة و يعلم قدر الصلاة و يعلم أنه يجب عليه إتمام الصلاة و يحرم عليه قطعها، على أنه لعله في هذا القدر يدخل في أمر لا يمكن شرعاً قطعه، كما لو كان مشغولاً بجماع أو غيره مما لا يتيسر له القطع، لأنه ربما يقتله أو يضره ضرراً عظيماً أو غير عظيم، إذ لا ضرر و لا ضرار، فيمكن أن تكون الصلاة أيضاً من قبيل الأمور المذكورة..».

(٢) كما عن كتب كثيرة- منها جامع المقاصد و الروض و المسالك و مجمع البرهان و المدارك- عملاً بما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه و عن الإرشاد، و نسب إلى جماعة: أنه يصلى في حال الخروج و لو في سعة الوقت.

و محصل الكلام: أن المقام مورد طوائف ثلاث: إحداها: ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه. ثانيها: ما دل على حرمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٢

.....

قطع الصلاة. ثالثها: ما دل على وجوب صلاة المختار. و هذه الطوائف الثلاث لما لم يمكن العمل بها أجمع، يدور الأمر بين طرح الأولى فيتعين القول الأول، و طرح الثانية فيتعين القول الثانى، و طرح الثالثة فيتعين القول الثالث. لكن الطائفة الثانية لا تصلح لمعارضة الطائفتين الأخريين، لأن موضوع حرمة القطع العمل الصحيح، و مع حرمة التصرف يمتنع التقرب فيبطل العمل. و كذا مع وجوب صلاة المختار لا تكون الصلاة في حال الخروج موضوعاً للامتناع لتصح و يحرم قطعها. و عليه يتعين القول الثانى كما عرفت. نعم لو فرض حرمة القطع في المقام يتعين سقوط القاعدة الثالثة، لأن حرمة التصرف توجب العجز عن الصلاة المختار، فيتعين القول الثالث. و أما القول الأول المبني على سقوط القاعدة الأولى فما سبق من وجهه ضعيف جداً، كما يظهر بأقل تأمل فيما ذكرنا. و أما قياس المقام على الآذن في الرهن و الدفن حيث لا يجوز الرجوع فيهما عن الآذن- بمعنى:

أن لو رجع لا- يترتب أثر عليه- ففيه: أن الرهن يوجب حقاً للمرتهن في العين ثابتاً بإذن المالك، فالرجوع لما لم يكن موجباً لزوال الحق، إذ لا دليل عليه، بل هو خلاف قاعدة السلطنة على الحقوق نظير السلطنة على الأموال، لم يؤثر الرجوع أثراً. و ثبوت حق الصلاة للمأذون في الصلاة غير ظاهر، بل لا يظن التزامه من أحد. و في الدفن قام الإجماع على حرمة نبش من دفن بوجه مشروع حال الدفن، و لما لم يكن الرجوع عن الآذن رافعاً لذلك الموضوع، لامتناع انقلاب ما وقع عما وقع عليه، لم يؤثر الرجوع في جواز النبش. و ليس المقام كذلك، لاعتبار الإباحة في جميع أجزاء الصلاة، و لا يختص اعتبارها بأول الأجزاء. و أما قاعدة أن الآذن في الشيء آذن في لوازمه: فلو صحت فغاية ما تقتضيه أن لوازم الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٣

خصوصاً في فرض الضرر على المالك.

[(مسألة ٢٢): إذا أذن المالك في الصلاة، و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه]

(مسألة ٢٢): إذا أذن المالك في الصلاة، و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه، و أن إذنه من باب الخوف أو غيره لا يجوز أن

يصلى (١)، كما أن العكس بالعكس.

[مسألة ٢٣: إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي]

(مسألة ٢٣): إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج وإدراك ركعة أو أزيد، فالظاهر وجوب الصلاة في حال الخروج، لأن مراعاة الوقت أولى (٢) من مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الاختياريين.

تكون بالاذن اللازم للإذن في الصلاة، وأين هذا من إثبات جواز المضي في الصلاة بعد الرجوع عن الاذن فيها؟! نعم لو كان إتمام الصلاة من لوازم الشروع فيها جاز بمجرد الاذن في الشروع، لكن عرفت منع ذلك و أن إباحة المكان شرط في الإتمام على نحو شرطيتها في الشروع، فمع انتفائها يمتنع الإتمام. فلاحظ و تأمل.

(١) تقدم أن موضوع الجواز واقعاً هو الرضا الواقعي، و أن الجواز مع الاذن جواز ظاهري إنما يعمل عليه مع الشك في الرضا الباطني، لا مع العلم بالحال وجوداً أو عدماً. فراجع.

(٢) هذا في الجملة من القطعيات، و يقتضيه جميع ما دل على لزوم الانتقال إلى الأبدال الاضطرارية في الوقت عند عدم التمكن من الفرد الاختياري فيه و إن تمكن منه في خارج الوقت. نعم قد يشكل من جهة ما دل على أن من أدرك ركعة من الصلاة في الوقت فقد أدرك الصلاة فيه «١». لكن تقدم اختصاصه بصورة ما لو فات الوقت إلا مقدار ركعة

(١) راجع المسألة: ١١ من فصل أوقات اليومية و نافلتها في هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٤

[(الثاني): من شروط المكان: كونه قاراً]

إشارة

(الثاني): من شروط المكان: كونه قاراً فلا تجوز الصلاة على الدابة (١)،

فلا يدل على جواز التأخير إلى أن تبقى ركعة، فعموم ما دل على وجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت بحاله، و مقتضى الجمع بينه و بين ما دل على الأبدال الاضطرارية وجوب البديل.

فان قلت: المراد من الركعة الركعة التامة و مقدارها يسع الصلاة الاضطرارية، و حينئذ فدليل:
«من أدرك ركعة»

يقتضى تعين إيقاع ركعة تامة في الوقت و الباقي خارج الوقت، و عدم الاكتفاء بالبديل الاضطراري و إن وقع تمامه في الوقت.

قلت: هذا مسلم، لكنه يختص بخصوص مورد:

«من أدرك»

و هو ما لو لم يبق من الوقت إلا- مقدار ركعة تامة، لا- في مثل المقام مما بقي منه أكثر من ذلك. وقد تقدم نظير ذلك في بعض مسائل التيمم لضيق الوقت. فراجع.

(١) لا إشكال و لا خلاف في عدم جواز الصلاة على الدابة إذا كان يفوت بعض ما يعتبر فيها من استقبال أو قيام أو طمأنينة أو غيرها مما يعتبر في الصلاة، بل ادعى عليه إجماع المسلمين. و يقتضيه ما دل على اعتبار ذلك في صحتها، المعتضد بما دل بالخصوص على عدم جواز فعل الفريضة على الدابة،

كصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع): «لا يصلى على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، و تجزؤه فاتحة الكتاب، و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ في النافلة إيماء» (١) و

رواية عبد الله بن سنان: «قلت لأبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٥

أو الأرجوحة (١)،

أ يصلى الرجل شيئاً من المفروض ركباً؟ قال (ع): لا، إلا من ضرورة» (١) و نحوهما غيرهما.

هذا و ليس في النصوص المذكورة دلالة على اعتبار الاستقرار في الصلاة بمعنى الطمأنينة، فضلاً عن اعتباره بمعنى آخر، لأنه إن بنى على الجمود على ما تحت العبارة فيها دلت على مانعية الكون على الدابة تعديداً من حيث هو، فيكون عدم الكون على الدابة شرطاً في قبالة سائر الشرائط، فلا ربط له بالاستقرار و لا بغيره. و إن بنى على ظهورها في كون وجه النهي كون الصلاة على الدابة فاقدة لما يعتبر فيها، فالفقدان لا يختص بالاستقرار، فإن الصلاة على الدابة على النحو المتعارف فاقدة للاستقرار و القيام و الاستقبال و السجود على المساجد السبعة، و لا- قرينة على كون النهي من جهة خصوص فقد الاستقرار، كي تكون دليلاً على شرطيته. فالعمدة في اعتبار الاستقرار- بمعنى الطمأنينة- ما دل على اعتباره بالخصوص من الإجماع و النص، الآتي التعرض لهما في محله من أفعال الصلاة، فانظر.

(١) لا إشكال أيضاً في عدم صحة الصلاة على الأرجوحة إذا كان يفوت بعض ما يعتبر في الصلاة، لأدلة الاعتبار كما في الدابة، و يشير إليه

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل هل يصلح له أن يصلى على الرف المعلق بين نخلتين؟ فقال (ع): إن كان مستويًا يقدر على الصلاة عليه فلا بأس» (٢)

، لظهوره في اعتباره تمامية الصلاة لو وقعت فوقه.

نعم بناء على ظهوره في المسمر بالمسامير يدل على حكم الأرجوحة بالأولوية.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٦

أو في السفينة (١) و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي.

(١) المحكى عن جامع المقاصد والجعفرية و شرحها: أنه لا تجوز الصلاة في السفينة مع عدم التمكن من استيفاء الأفعال. و عن ظاهر المبسوط و النهاية و الوسيلة و نهاية الأحكام و المدارك: الجواز مطلقاً. و كأنهم اعتمدوا على إطلاق بعض النصوص كصحيح جميل: «أنه قال لأبي عبد الله (ع):

تكون السفينة قريبة من الجدد فاخرج و أصلي؟ قال (ع): صل فيها، أما ترضى بصلاة نوح (ع)؟» (١)

و

موثق المفضل بن صالح: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الفرات و ما هو أضعف منه من الأنهار في السفينة فقال (ع): إن صليت فحسن و إن خرجت فحسن» (٢).

و نحوهما غيرهما.

و فيه: أن الظاهر منها السؤال عن حيثية الصلاة في السفينة، و أن كونها في السفينة مانع عن صحتها أم لا؟ كما يقتضيه القياس بنظائره، كما لو سئل عن الصلاة ضاحكاً أو متكثفاً أو ملتفاً أو نحو ذلك، فالجواب بنفى البأس إنما يقتضى الصحة من هذه الجهة و لا يقتضى الصحة من الجهات الأخر كما لا يخفى، فلا إطلاق فيها يقتضى الجواز و لو مع عدم استيفاء سائر الواجبات. نعم الظاهر من تخصيص السفينة بالسؤال دون سائر الأماكن التي يصلى فيها كون حيثية المنظورة بالسؤال ملازمتها دائماً للحركة التبعية، فمرجع السؤال عن الصلاة في السفينة إلى السؤال عن مانعية الحركة المذكورة، فالجواب بنفى البأس يقتضى عدم قدحها في صحة الصلاة و لا تعرض في النصوص لسائر الجهات.

هذا، مضافاً إلى معارضتها بغيرها مما دل على عدم جواز الصلاة في

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القبلة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٧

نعم مع الاضطرار- و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً- لا مانع (١)، و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال

السفينة اختياراً مثل

مصحح حماد بن عيسى: «سمعت أبا عبد الله (ع) يسأل عن الصلاة في السفينة فيقول (ع): إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد فاخرجوا، فإن لم تقدرُوا فصلوا قياماً، فإن لم تستطيعوا فصلوا قعوداً و تحروا القبلة» (١)

و ما

في خبر علي بن إبراهيم: «و لا يصلى في السفينة و هو يقدر على الشط» (٢).

فان الجمع بينهما يتعين إما بحمل الأخيرة على الاستحباب، أو بالحمل على صورة عدم إمكان الصلاة تامة، و الثاني هو المتعين، لأن الأول خلاف الترغيب عليها بمثل

قوله (ع): «أما ترضى بصلاة نوح (ع)؟»

بل لعل الترغيب المذكور بنفسه قرينه على إرادة خصوص الصلاة التامة، فلاحظ. و بالجملة دعوى جواز الصلاة في السفينة و لو ناقصة ضعيفة جداً.

(١) بلا- خلاف ظاهر، كما صرح به في خبر ابن سنان السابق، ونحوه غيره مما هو مصرح بالجواز فيه، أو ظاهر فيه، مثل ما تضمن الجواز للمريض، أو يوم الوحل، أو المطر. و أما
 خبر منصور بن حازم قال: «سأله أحمد بن النعمان فقال: أصلى في محملى و أنا مريض؟ فقال (ع): أما النافلة فنعم، و أما الفريضة فلا.
 قال: و ذكر أحمد شدة وجعه. فقال (ع):
 أنا كنت مريضاً شديد المرض فكنت أمرهم إذا حضرت الصلاة فينحوني فاحتمل بفراشي فأوضع و أصلى ثم احتمل بفراشي فأوضع
 في محملى» (٣)

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القبلة حديث: ١٤.
 (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القبلة حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ١٠.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٨
 و الاستقرار بقدر الإمكان، فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة (١). و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة. و الأذكار و السكوت
 خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحى للصورة، و إلا فهو مشكل (٢).

[مسألة (٢٤): يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة]

(مسألة ٢٤): يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة (٣) أو على الدابة (٤) الواقفتين مع إمكان مراعاة جميع الشروط من الاستقرار و
 الاستقبال و نحوهما، بل الأقوى جوازها مع

فمحمول على صورة عدم الضرورة بقريته غيره مما عرفت، و لا وجه لحمله على الاستحباب كما عن الشيخ.
 (١) لأن الضرورة تقدر بقدرها، و
 لخبر محمد بن عذافر: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل يكون في وقت الفريضة لا تمكنه الأرض من القيام عليها و لا السجود عليها من
 كثرة الثلج و الماء و المطر و الوحل أ يجوز له أن يصلى الفريضة في المحمل؟ قال (ع): نعم هو بمنزلة السفينة إن أمكنه قائماً، و إلا
 قاعداً و كل ما كان من ذلك فالله أولى بالعذر، يقول الله عز و جل (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) (١) «١» (٢).
 (٢) بل الظاهر وجوب التشاغل بالذكر و القراءة، لأن مانعية السكوت الماحى للصورة أهم من شرطية الاستقرار.
 (٣) قال في جامع المقاصد: «أما السفينة الواقفة فيجوز اتفاقاً مع عدم الحركات الفاحشة». و تقتضيه النصوص المتقدمة بالإطلاق أو
 بالأولوية لظهور بعضها في السائرة.
 (٤) قال في القواعد: «و في صحة الفريضة على بعير معقول أو

(١) القيامة- ١٤.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٥٩

.....

أرجوحة معلقة بالحبال نظرًا. و قال في مفتاح الكرامة: «منع من الصلاة عليهما في المنتهى والإيضاح و الموجز الحاوي و الجعفرية و شرحها و حاشية الفاضل الميسي، لكونه في الأول بمعرض الزوال كالدابة». و يظهر من التعليل المفروغية عن المنع في الدابة الواقعة. (و كيف كان) فالمنع إما لما ذكر الموجب لعدم الجزم بالنية، أو لمخالفته لقوله تعالى ﴿لَا تَلْفُتُوا عَلَى الصَّلَاةِ﴾ (١) - كما عن الإيضاح - لأن المراد بالمحافظة عليها المداومة و حفظها عن المفسدات و المبطلات، و إنما يتحقق ذلك في مكان اتخذ للقرار و إما لقوله (ص): «جعلت لى الأرض مسجداً» (٢)

- أى: مصلى - فلا - يصح إلا - فيما معناها، و إنما عديناها إليه بالإجماع، و غيره لم يثبت كما عن الإيضاح أيضاً، أو لإطلاق النصوص النهائية عن الصلاة على الدابة. لكن الأول مبنى على اعتبار الجزم بالنية، و المبنى ممنوع، مع أنه لا يقتضى المنع مطلقاً. و الثانى: ممنوع، لأن الظاهر منه الإتيان بها على الوجه الصحيح.

و الثالث: يراد من الأرض فيه ما يقابل المسجد، فالمراد عدم اعتبار وقوع الصلاة فى المساجد. و الرابع: و إن كان مقتضى الجمود عليه هو مانعية الكون على الدابة عن صحة الصلاة كما أشرنا إليه سابقاً، إلا أن التأمل فى النصوص يشرف على القطع بأن المراد إيقاعها على الدابة على النهج المتعارف المستلزم لفوات كثير من الواجبات، فان

قوله (ع) فى مصحح عبد الرحمن: «لا يصلى على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة، و تجزؤه فاتحة الكتاب، و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء، و يومئ فى النافلة إيماء» (٣) لا يراد منه عدم جواز إيقاع الفريضة تامة لغير المريض

(١) البقرة - ٢٣٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب مكان المصلى.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٠

كونهما سائرتين إذا أمكن مراعاة الشروط و لو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة و الذكر مع الشرط المتقدم و يدور إلى القبلة إذا انحرفتا عنها، و لا تضر الحركة التبعية بتحركهما (١) و إن كان الأحوط القصر على حال الضيق و الاضطراب.

[مسألة (٢٥): لا تجوز الصلاة على صبرة الحنطة و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار]

(مسألة ٢٥): لا تجوز الصلاة على صبرة (٢) الحنطة و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار. و كذا ما كان مثلها.

و جوازه له. و كذا ما فى

خير ابن سنان: «أ يصلى الرجل شيئاً من المفروض ركباً؟ قال (ع): لا، إلا من ضرورة» (١) ، لا يراد منه ذلك أيضاً.

و يشهد له ما ورد فى جواز النافلة على الدابة و الفريضة عند الضرورة من الثلج و الوحل و الماء و المطر و غير ذلك (٢)، فإنه صريح فى الجواز على النحو الممكن و إن كانت ناقصة، و لو لم يكن إلا غلبه وقوعها ناقصة لكفى بها قرينة على ما ذكر. و ليس ذلك من الانصراف للغلبة كى يقال: إن التحقيق عدم كون الغلبة موجبة للانصراف المعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق بل هو من

أجل أن الغلبة موجبة لتزليل السؤال و الجواب على كون الجهة المسؤول عنها هو صحة الصلاة من أجل النقص الوارد عليها من جهة الركوب على ما هو المتعارف، و صرفها عن مقتضى الجمود عليها من الحمل على مانعية الكون على الدابة من حيث هو مع استيفاء تمام الواجبات فيها سائرة كانت أو واقفة.

- (١) كما نص عليه غير واحد، لعدم الدليل عليه، حيث أنها لا تنافي الاطمئنان المعتبر نصاً و إجماعاً.
(٢) مع عدم الاستقرار وجهه ظاهر.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب القبلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦١

[الثالث: أن لا يكون معرضاً لعدم إمكان الإتمام]

(الثالث): أن لا يكون معرضاً لعدم إمكان الإتمام و التزلزل في البقاء إلى آخر الصلاة (١) كالصلاة في الزحام المعرض لإبطال صلاته، و كذا في معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوها، فمع عدم الاطمئنان بإمكان الإتمام لا يجوز الشروع فيها على الأحوال. نعم لا يضر مجرد احتمال عروض المبطل.

[الرابع: أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه]

(الرابع): أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه (٢) كما بين الصفيين من القتال، أو تحت السقف أو الحائط المنهدم، أو

(١) كأنه لوجوب النية الجزئية، و توضيح ذلك: أن إرادة الصلاة لما كانت متعلقة بالصلاة التامة، و الصلاة الناقصة ليست مرادة، فمع كون الصلاة في معرض النقصان تكون الإرادة لها غير فعلية، بل معلقة على تقدير عدم عروض المبطل، و يعتبر في صحة العبادة الإرادة الفعلية. نعم إذا كان احتمال النقصان غير معتد به عند العقلاء لكونه ضعيفاً لم يكن منافياً لتحقيق الإرادة الفعلية. و فيه: أولاً: أنه مع وجود التقدير المعلق عليه الإرادة واقعاً تكون فعلية و إلا كان خلفاً. و ثانياً: أنه لا دليل على اعتبار الإرادة الفعلية في حصول التعبد عند العقلاء، فكما تكفي الإرادة الفعلية في حصوله تكفي الإرادة الاحتمالية التقديرية فيه كما في جميع موارد الاحتياط. و دعوى أن الاكتفاء بها إنما يكون في ظرف امتناع الإرادة الجزئية ممنوعة جداً، و الرجوع إلى العقلاء أقوى شاهد عليه، و قد تقدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار و إن لم يكن عن اجتهاد أو تقليد، فالشرط المذكور غير ظاهر.

(٢) هذا الشرط مبنى على أن أفعال الصلاة و واجباتها من قبيل الأكوان لتتحد مع الكون المحرم، و يمتنع التقرب بها، و قد تقدم الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٢

في المسبغة، أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس.

[الخامس: أن لا يكون مما يحرم الوقوف و القيام و القعود عليه]

(الخامس): أن لا يكون مما يحرم الوقوف و القيام و القعود عليه (١) كما إذا كتب عليه القرآن، و كذا على قبر المعصوم (ع) أو غيره

ممن يكون الوقوف عليه هتكاً لحرمة.

[(السادس): أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلي]

(السادس): أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلي (٢)، فلا تجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب، أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر. نعم في الضيق والاضطرار يجوز، ويجب مراعاتها بقدر الإمكان، ولو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومتأ، وفي الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالساً، فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة، وفي الضيق لا يبعد التخيير.

[(السابع): أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم]

(السابع): أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم (٣)

(١) هذا أيضاً مبني على كون الوقوف على شيء من واجبات الصلاة، أما إذا كان من شرائطها فلا مقتضى لاعتبار الشرط المذكور، لعدم اعتبار التقرب في شرائط الصلاة وإنما يعتبر في أجزائها لا غير، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في اللباس والمكان المغصوبين. (٢) هذا ليس شرطاً في قبال وجوب الأفعال كما هو ظاهر.

(٣) المحكى عن البهائي والمجلسي والكاشاني وبعض المتأخرين عنهم المنع من التقدم على قبر أحد الأئمة (ع). و مستندهم في ذلك

صحيح محمد ابن عبد الله الحميري: «كتبت إلى الفقيه (ع) أسأله عن الرجل يزور قبور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٣

.....

الأئمة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ و هل يجوز لمن صلى عند قبورهم (ع) أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبله، و يقوم عند رأسه و رجله؟

و هل يجوز أن يتقدم القبر و يصلى و يجعله خلفه أم لا؟ فأجاب- و قرأت التوقيع و منه نسخت:- أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة و لا فريضة و لا زيارة، بل يضع خده الأيمن على القبر. و أما الصلاة فإنها خلفه و يجعله الامام، و لا يجوز أن يصلى بين يديه لأن الإمام لا يتقدم، و يصلى عن يمينه و شماله» (١).

لكن المنسوب إلى المشهور: الكراهة، بل عن بعض المحققين: الظاهر اتفاقهم على ترك العمل بظاهر الصحيح، بل عن بعض عدم وجدان الخلاف فيه. و كأنه للحدش في الصحيحة من وجوه: الأول: أنها رواها الشيخ عن محمد بن أحمد بن داود، و لم يذكر طريقه إليه في مشيخته. و الثاني:

أنها مروية عن الفقيه (ع) و الظاهر منه الكاظم (ع)، و نظراً إلى أن الحميري متأخر عن زمانه (عليه السلام) فالسند فيه سقط، فتكون مقطوعة.

الثالث: أنها مضطربة المتن، لأنها مروية في الاحتجاج للطبرسي هكذا:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٤٦٣

«هذا ولا يجوز أن يصلى بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لأن الإمام لا يتقدم ولا يساوى» (٢).

الرابع: أنها مخالفة للمشهور.

ويمكن دفع الأول بأن الشيخ (ره) ذكر في محكى الفهرست فى ترجمه محمد بن أحمد بن دواد أنه أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن نعمان، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون كلهم، ولذا قال الأردبيلي فى رساله تصحيح الاسناد: «إن طريقه اليه صحيح فى الفهرست».

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى ملحق الحديث الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٤

.....

لكن قال فيها: «والمشيخة». وهو غير ظاهر، لما عرفت من عدم ذكر طريقه إليه فى المشيخة كما اعترف به غير واحد. ويمكن أيضاً أن يستفاد طريقه اليه من ذكر طريقه إلى أبيه أحمد بن داود، ولكونه فيه، وإن تنظر فيه فى نهج المقال، وكأنه لعدم الملازمة بين الطريقتين. ويدفع الثانى: أن قول الحميرى: كتبت إلى الفقيه (ع) قرينه على أن الفقيه من ألقاب الحجة (عجل الله تعالى فرجه)، و سياتى فى مبحث السجود على التربة الحسينية ما يشهد به، أو أن المراد منه معناه الوصفى ولم يبق دليل على عدم صحته استعماله إلا فى الكاظم (ع) ليكون ذلك قرينه على السقط فى السند. ويدفع الثالث: أن رواية الاحتجاج

مرسلة لا تصلح لمعارضه الصحيح، مع احتمال كونهما روايتين عن واقعيتين، فتأمل. ويدفع الرابع:

أن إعراض المشهور إنما يقدر فى الحجية لو كان كاشفاً عن اطلاعهم على عدم الصدور، أو على وجه الصدور، أو على قرينه تقتضى خلاف الظاهر بحيث لو اطلعنا عليها لكانت قرينه عندنا، والجميع غير ثابت فى المقام، لجواز كون الوجه فى الاعراض عدم فهمهم منها الوجوب.

فالعمدة إذاً النظر فى دلالة الصحيحة فنقول: قوله (ع):

«ولا يجوز أن يصلى بين يديه»

ظاهر ظهوراً لا ينكر فى المنع، لكن قرينه مورد السؤال تعين حمل «الإمام» فى قوله (ع):

«يجعله الامام»

على الامام المعصوم لا إمام الجماعة، فىكون الضمير فى قوله (ع):

«يجعله»

راجعاً إلى القبر، وحينئذ يكون قوله (ع):

«لأن الإمام لا يتقدم»

مراداً منه المعصوم، و حيث أن التقدم على المعصوم فى الموقف ليس حكماً إلزامياً، بل أدبياً قطعاً. يكون التعليل قرينه على الكراهة. و دعوى:

أن التقدم على المعصوم في الموقف غير الصلاة وإن كان أديباً، لكن التقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٥

و لا مساوياً له (١) مع عدم الحائل المانع الراجع لسوء الأدب

فيه في الصلاة غير ظاهر في كونه أديباً. مندفعاً بأن الظاهر من التعليل مطلق التقدم لا في خصوص الصلاة، لعدم القرينة عليه. و بالجملة: ظهور التعليل في كونه أديباً لا إلزامياً يوجب صرف قوله (ع): «لا يجوز..»

إلى الكراهة. و أضعف من ذلك الاستدلال بما ورد من الأمر بالصلاة خلف القبر كما في رواية هشام

«١»، أو خلفه و عند رأسه كما في غيرها

«٢» فان ذلك كله وارد مورد آداب الزيارة، فهو محمول على الفضل.

(١) كما عن بعض متأخري المتأخرين. و لا وجه له بناء على كراهة التقدم، أما بناء على المنع منه فوجهه إما

قوله (ع) في الصحيح: «أما الصلاة فإنها خلفه»

، لظهوره في الحصر، و لا ينافيه قوله (ع):

«و يصلى عن يمينه و يساره»

و إن بنى على كونه جملة مستأنفة لا منصوباً معطوفاً على «يصلى»، و لا مبنياً للمفعول معطوفاً على «يتقدم»، لكونهما خلاف الظاهر. و

وجه عدم المنافاة: إمكان حمله على صورة عدم المحاذاة، لأن المراد من الخلف ما يقابل التقدم و المحاذاة. و إما رواية الاحتجاج

، لصراحتها في كون اليمين و اليسار كالتقدم. و في الأول: أن الاقتصار في نفي الجواز على خصوص التقدم، و الاقتصار في التعليل

على أن الامام لا يتقدم و

قوله (ع): «و يصلى عن يمينه و يساره»

بقرينة تقدم السؤال عن الصلاة عند رأسه و رجليه، قرينة على اختصاص المنع بصورة التقدم و على جواز المحاذاة، و أن الحصر

بالخلف إما إضافي في مقابل التقدم، أو للفضل في قبال التقدم و المحاذاة. و الأخير هو الأظهر.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٧.

(٢) يأتي ذكره في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٦

.....

و بالجملة: دلالة الصحيح على جواز المحاذاة مما لا ينبغي أن ينكر، و تؤيدها رواية ابن فضال التي تأتي

. و أما رواية الاحتجاج

: فمع عدم صلاحيتها في نفسها لإثبات المنع من المحاذاة، لضعفها، معارضه بالصحيح الواجب تقديمه عليها عرفاً.

ثم إن ظاهر جماعة ممن قال بجواز المحاذاة عدم الكراهة فيها، و يقتضيه أيضاً ما

في رواية ابن فضال في وداع أبي الحسن (ع) لقبر النبي (ص) و فيها: «فقام إلى جانبه يصلى فألرزق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من

الأسطوانة المخلفة التي عند رأس النبي (ص)» (١)

، وإطلاق جملة من النصوص الواردة في باب الزيارات مثل

رواية جعفر بن ناجية: «صل عند رأس الحسين (ع)» (٢)

، و

رواية الثمالي: «ثم تدور من خلفه إلى عند رأس الحسين (ع) و صل عند رأسه ركعتين، و إن شئت صليت خلف القبر و عند رأسه أفضل» (٣)

و

رواية صفوان: «فصل ركعتين عند الرأس» (٤)

.. إلى غير ذلك. اللهم إلا أن يحمل الجميع على صورة عدم المحاذاة، لكنه لا يأتي في رواية ابن فضال

. و احتمال أن المراد من المحاذاة: المحاذاة لوسط القبر غير ظاهرة، بل هي خلاف ظاهر النص و الفتوى، اللهم إلا أن تحمل على أن ذلك من خواص النبي (ص)، أو من خواص المعصوم كأبي الحسن (ع)، أو كون المقدار الذي أُلزق منكبه الشريف به زائداً على مقدار القبر. نعم يبقى الإشكال في وجه الكراهة.

اللهم الا أن يكون رواية الاحتجاج

بناء على التسامح في أدلة السنن. و على

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلي حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب المزار حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المزار حديث: ٣.

(٤) تروى هذه الرواية عن مصباح المتهدج للشيخ (قده) فراجع كتب الأدعية و الزيارات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٧

على الأحوط. و لا يكفي في الحائل الشباييك (١) و الصندوق الشريف و ثوبه.

[(الثامن): أن لا يكون نجساً نجاسة متعدية الى الثوب أو البدن]

(الثامن): أن لا يكون نجساً نجاسة متعدية الى الثوب أو البدن (٢)،

هذا كله فالمراد من الخلف في صحيح الحميري

: خط الخلف، و الصلاة الى جانب الرأس منه أفضل من الصلاة على بقيته.

و المحكى عن المشهور: كراهة استقبال القبر. و عن المفيد و الحلبي:

المنع عنه. لكن ظاهر ما عرفت من النصوص العدم، غاية الأمر أن الصلاة عند الرأس أفضل. و كذا

رواية أبي اليسع في قبر الحسين (ع): «أجعله قبلة إذا صليت؟ قال (ع): تنح هكذا ناحية» (١).

و كأن منشأ المنع ما ورد من النهي عن اتخاذ القبر قبلة، و

في صحيح زرارة: «فإن رسول الله (ص) نهى عن ذلك، و قال (ص): لا تتخذوا قبري قبلة و لا مسجداً» (٢).

لكن الظاهر منها قصد كونه قبلة كالكعبة الشريفة، لا مجرد جعل المصلي له أمامه. و أما الكراهة فلا وجه لها ظاهر إلا فتوى الجماعة

بناء على التسامح في أدلة السنن. و الله سبحانه أعلم.

(١) لكون الأمور المذكورة معدودة من توابع القبر فهي كتياب المصلى المعدودة من توابعه، وجميع مشموله لإطلاق النص و الفتوى. نعم إذا كان الحائل مستقلاً- كجدار أو ستار- كان خارجاً عن النصوص، ولا سيما بملاحظة كون العلة فيه- ارتكازاً- هو التأدب غير الحاصل منفيه مع الحائل على النحو المذكور.

(٢) هذا ليس شرطاً زائداً على شرطية طهارة البدن و اللباس كما هو ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب المزار حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٨

و أما إذا لم تكن متعدية فلا مانع إلا مكان الجبهة فإنه يجب طهارته (١) و إن لم تكن نجاسته متعدية، لكن الأحوط طهارة ما عدا مكان الجبهة أيضاً مطلقاً، خصوصاً إذا كانت عليه عين النجاسة.

[(التاسع): أن لا يكون محل السجدة أعلى أو أسفل من موضع القدم]

(التاسع): أن لا يكون محل السجدة أعلى أو أسفل من موضع القدم بأزيد من أربع أصابع مضمومات على ما سيجيء في باب السجدة (٢).

[(العاشر): أن لا يصلى الرجل و المرأة في مكان واحد]

إشارة

(العاشر): أن لا يصلى الرجل و المرأة في مكان واحد (٣) بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له

(١) سيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لذلك في مبحث السجود.

(٢) و يجيء إن شاء الله تعالى التعرض لوجهه.

(٣) نسب المنع الى أكثر المتقدمين، و الى الشيخين و أتباعهما، و الى أكثر علمائنا، و الى المشهور. و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه،

لصحيح إدريس بن عبد الله القمي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و بحياله امرأة نائمة (قائمة خ ل) على فراشها جنباً (جنبه خ ل).

فقال (ع): إن كانت قاعدة فلا يضر ك و إن كانت تصلى فلا» (١)

و ،

خير عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و المرأة بحذاه عن يمينه و يساره. فقال (ع): لا بأس إذا كانت لا تصلى» (٢)

و ،

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن المرأة ترامل الرجل في المحمل يصليان جميعاً؟ قال (ع): لا، و لكن يصلى الرجل

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٦٩

.....

فاذا فرغ صلت المرأة» (١)

و ،

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع): «عن إمام كان فى الظهر فقامت امرأة بحياله تصلى و هى تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة فى صلاتها معهم و قد كانت صلت الظهر؟ قال (ع): لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة» (٢) - بناء على أن الموجب للإعادة تقدمها على صفوف الرجال و قيامها بحذاء الامام. لكنه غير ظاهر فيحتمل أن يكون لعدم تقدم الامام عليها الذى هو شرط فى صحة الائتمام، أو لعدم جواز الائتمام فى العصر بالظهر، و يحتمل غير ذلك - و

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «عن المرأة تصلى عند الرجل.

فقال (ع): لا تصلى المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها و لو بصدرة» (٣)

و

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع) - فى حديث - : «أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلى و بين يديه امرأة تصلى؟ قال (ع): إن كانت تصلى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه» (٤).
 و نحوها غيرها.

و قيل بالجواز مع الكراهة، كما عن السيد و الحللى و أكثر المتأخرين، بل عن شرح نجيب الدين: أنه مذهب عامة المتأخرين، و اختاره فى الشرائع و القواعد. أما الجواز:

فلصحيح جميل عن أبى عبد الله (ع): «لا- بأس أن تصلى المرأة بحذاء الرجل و هو يصلى فإن النبى (ص) كان يصلى و عائشة مضطجعة بين يديه و هى حائض، و كان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد» (٥)

و ،

خير الحسن بن فضال

- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.
 (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٠

.....

عمن أخبره عن جميل عن أبي عبد الله (ع): «فى الرجل يصلى و المرأة تصلى بحذاه. قال (ع): لا بأس» (١)

و ،

صحيح الفضيل عن أبي جعفر: «إنما سميت مكة بكه لأنه يبتك فيها الرجال و النساء و المرأة تصلى بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك، و إنما يكره فى سائر البلدان» (٢)

بناء على عدم الفصل بين مكة و غيرها فى المنع و الجواز و إن فصل بينهما فى الكراهة. و أما الكراهة: فلنصوص المنع بعد حملها عليها جمعا بينها و بين نصوص الجواز.

و قد يستشكل فى ذلك باضطراب الصحيح الأول، و احتمال التصحيف فيه بقريته التعليل لاستفاضة النصوص بالتفصيل بين كون المرأة مصلية و عدمه فى المانعية فى الأول و عدمها فى الثانى. و ضعف المرسل بالإرسال.

و عدم ثبوت عدم الفصل ليتم الاستدلال بالثالث. مع عدم صراحته فى كون مورده صلاة الرجل، فمن المحتمل إرادة غير حال الصلاة فلا يكون مما نحن فيه. و بأن الجمع بالكراهة ليس بأولى من الجمع بنحو آخر، لاستفاضة النصوص بالتفصيل بين صورتى التباعد و عدمه، فلتحمل نصوص الجواز على الأولى و نصوص المنع على الثانية بشهادة تلك النصوص.

وفيه: أن احتمال التصحيف لا يعول عليه بعد جريان أصالة عدم السهو و التعليل لا يصلح قريته عليه، لا مكان عدم الفصل واقعاً بين حالتى الصلاة و عدمها فى المانعية، و إن كان بينهما فصل فى الكراهة الذى هو المراد بنصوص التفصيل و لو بقريته الصحيح المزبور و غيره من نصوص الجواز. و الإرسال غير قادح فى الحجية بعد الانجبار بالعمل، فتأمل. و لا سيما و كون الرواية

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧١

.....

من روايات بنى فضال الذين

قال العسكرى (ع) فى كتبهم: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (١)

، فتأمل. و عدم الفصل يمكن أن يستفاد من إطلاق المانعين و المجوزين، و احتمال إرادة غير حال الصلاة بعيد لا يعول عليه، و لا سيما بملاحظة قوله (ع):

«أو معك»

. و نصوص التفصيل بين التباعد و عدمه لا تصلح شاهداً للجمع لاختلافها فيه، ففى بعضها الاكتفاء بالشبر

كصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «أنه سأله عن الرجل و المرأة يصليان فى بيت واحد قال (ع): إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها و هو وحده لا بأس» (٢).

و فى بعضها شبر أو ذراع

كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل و المرأة يصليان فى بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال (ع): لا، إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» (٣).

و

في روايته الأخرى: «شبر أو ذراع أو نحوه» «٤».

و في بعضها موضع رحل

كمصحح حريز عن أبي عبد الله (ع): «في المرأة تصلى إلى جنب الرجل قريباً منه. فقال (ع): إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس» «٥».

و نحوه صحيح زرارة المروى عن مستطرفات السرائر

«٦». و في بعضها ما لا يتخطى، أو قدر عظم الذراع فصاعداً

كصحيح زرارة المروى عن الفقيه عن أبي جعفر (ع): «إذا كان بينها وبينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس» «٧». و نحوه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القضاء حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١٢.

(٧) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٢

.....

صحيحه المروى عن المستطرفات

«١». و في بعضها أكثر من عشرة أذرع

كموثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلى و بين يديه امرأة تصلى؟ قال (ع): لا يصلى حتى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع، و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك، فان كانت تصلى خلفه فلا بأس..» «٢».

و

في خبر علي ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «عن الرجل يصلى ضحى و أمامه امرأة تصلى بينهما عشرة أذرع. قال (ع): لا بأس ليمض في صلاته» «٣».

و هذا الاختلاف قرينه الكراهة، بل لا بد من الالتزام بها في الزائد على الشبر، لصراحة نصوصه بارتفاع المانع به، فليحمل هو على الكراهة أيضاً لوحدة السياق، و لا سيما فيما عطف عليه الذراع وحده أو مع «نحوه»، بل يمكن أن تؤيد بالتعبير ب «لا ينبغي»

في رواية المحمدين الحلبي

«٤» و الثقفى

«٥»، و ب

«يكره»

فى صحيح الفضيل

وب

«لا يستقيم»

فى موثق عمار

المتقدمين «٦».

نعم فى الحدائق قرب حمل نصوص التقدير بما دون العشرة على صورة تقدم الرجل على المرأة لا المحاذاة بقريته صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «عن المرأة تصلى عند الرجل. فقال (ع): لا تصلى المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدامها و لو بصدرة» «٧»

، و

موثق ابن فضال عمن أخبره

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب مكان المصلى حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٦) تقدما فى صدر هذه التعليقة.

(٧) تقدم فى صدر هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٣

.....

عن جميل عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يصلى و المرأة بحذاه أو الى جنبه. فقال (ع): إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» «١» بناء على.

أن المراد منه التقدير للتباعد فى المكان لا فى الزمان. و نحوه مرسل ابن بكير عن أبى عبد الله (ع) «٢» فان ما ذكر فيها مما يقرب من الشبر.

وفيه: أن نصوص التقدير آبية عن الحمل على ما ذكر، فلتلحظ صحيحة معاوية بن وهب

و رواية أبى بصير

المتقدمين «٣»، فان لازم ذلك التصرف فى المحاذاة الظاهرة فى أن يكونا على خط واحد عرفاً، و التباعد بمقدار الشبر ينافيه. مضافاً الى التصرف فى البيئية الظاهرة فى البيئية فى جميع الأحوال، إذ على ما ذكره تكون البيئية بين الموقفين لا غير، و مع التباعد بدون العشرة تكون البيئية بين خط موقفه و خط موقفها، و كلاهما خلاف الظاهر. و أيضاً فإن المقدار المذكور فى النصوص التى اتخذها قرينه على ما ذكر من التصرف أكثر من شبرين لا كما ذكر.

و أبعد من ذلك ما حكى عن بعض من حمل أخبار الشبر و نحوه على إرادة تقدير الحائل بذلك - يعنى: إذا كان بينهما حائل ارتفاعه

بمقدار شبر أو ذراع أو نحوهما- فان ذلك خلاف ظاهر النصوص المذكورة جداً، ولا سيما مصحح حريز و صحيح زرارة المتقدمان. فاذلاً معدل عما هو المشهور من البناء على الكراهة مع عدم التباعد، و أنها تخف به و تختلف باختلاف مراتبه زيادة و نقيصة. و أما ما عن الجعفي من المنع إلا مع الفصل بقدر عظم الذراع. ففيه: أنه عمل ببعض النصوص و طرح لما سواه من غير وجه ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلي حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلي حديث: ٥.

(٣) تقدماً في هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٤

إلا مع الحائل (١)،

ثم إن صورة تقدم المرأة قد تعرضت لها نصوص المنع كموثق عمار ، بل و صحيح إدريس

المتقدمين، كما تعرضت لها نصوص الجواز كصحيح جميل

، فإن المحاذاة فيه و إن كان الظاهر منها المساواة إلا- أن الظاهر من جميل، فإن المحاذاة فيه و إن كان الظاهر منها المساواة إلا أن الظاهر من التعليل فيه جواز تقدمها عليه، و كصحيح الفضيل بناء على عدم الفصل.

و الجمع العرفي أيضاً يقتضى الحمل على الكراهة. مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين التقدم و المحاذاة، و الظاهر انحصار ارتفاع المنع أو الكراهة بالعشرة أذرع، كما في موثق عمار و صحيح ابن جعفر

، و لا تكفى المقادير المذكورة في النصوص من الشبر و غيره، لعدم شمولها لهذه الصورة. فلاحظ.

(١) قال في محكي المعبر: «و لو كان بينهما حائل سقط المنع إجماعاً منا». بل الظاهر أنه لا خلاف في زوال الكراهة على القول بها مع الحائل لاختصاص أدلتها بصورة عدمه. و يشهد له

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في المرأة تصلي عند الرجل. قال (ع): إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» (١)

و ،

خير محمد الحلبي: «لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر فان كان بينهما ستر أجزاء» (٢)

و ،

خبر ابن جعفر: «عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة تصلي بحياله و هو يراها و تراه؟ قال (ع): إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» (٣)

و ،

صحيحه عن أخيه موسى بن جعفر (ع)- في حديث- قال: «سألته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوي كله قبلته و جانبه

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مكان المصلي حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مكان المصلي حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٥

أو البعد عشرة أذرع (١) بذراع اليد على الأحوط، وإن كان الأقوى كراهته إلا مع أحد الأمرين. والمدار على الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة (٢) أو التقدم، دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع. والأولى في الحائل كونه مانعاً (٣) عن المشاهدة وإن كان لا يبعد كفايته مطلقاً، كما أن الكراهة أو الحرمة المختصة بمن شرع في الصلاة لا حقاً (٤) إذا كانا

و امرأته تصلى حياله يراها ولا تراه. قال (ع): لا بأس «١».

(١) فيزول المنع معه إجماعاً، كما عن المعتمد والمنتهى، بل الكراهة على تقدير القول بها إجماعاً، كما عن جامع المقاصد وإرشاد الجعفرية ويشهد له خبر ابن جعفر (ع) المتقدم ، بل و موثق عمار

بناء على أن المراد منه العشرة فما زاد نظير قوله تعالى (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) «٢»، أو كون الزيادة لأجل الإحراز.

(٢) كما عن جماعة التصريح به، بل نسب إلى الأكثر. وعن الإيضاح و جامع المقاصد و الروض: احتمال العموم للباطلة لصدق الصلاة على الفاسدة وفيه: أنه لو سلم فالانصراف إلى الصحيحة يقتضى الاختصاص بها.

(٣) كما يقتضيه إطلاق الساتر في رواية الحلبي

لكن عرفت التصريح بالاكْتفاء بما لا يكون مانعاً عن الرؤية، فالعمل عليه متعين. اللهم إلا أن يحمل الثاني على خفة الكراهة، فتأمل.

(٤) كما عن جماعة الجزم به، أو الميل اليه، منهم الشهيدان و المحقق الثاني و ابن فهد و سيد المدارك و كاشف اللثام. و ربما يستدل له (تارة):

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) النساء - ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٦

.....

باستبعاد بطلان الصلاة التي انعقدت صحيحة بفعل الغير. (و أخرى): بأن المتأخرة المختصة بالنهي المقتضى للفساد، و مع عدم انعقادها فكيف تبطل بها صلاة انعقدت؟ و لا كذلك مع الاقتران، لعدم الأولوية هنا بخلافه ثمة.

كذا ذكر في جامع المقاصد. (و ثالثة): بأن المتأخرة ليست بصلاة، لبطلانها بالمحاذاة، فلا تصلح لإبطال السابقة. (فإن قلت): الفساد الناشئ من قبل هذا الحكم لا يعقل أن يكون مانعاً من تحقق موضوعه كما في نهى الحائض عن الصلاة، إذ ليس موضوعه إلا الصلاة الصحيحة من غير جهة مانعية الحيض، و لو أريد الصلاة الصحيحة حتى من جهة المحاذاة امتنع البطلان في صورة الاقتران. (قلنا): إنما يصار إلى التأويل المذكور بالنسبة إلى الصلاة الواقعة في حيز المنع بقربته عقلياً كما في صلاة الحائض، و كذا في صورة الاقتران، لا بالنسبة إلى الصلاة اللاحقة، إذ لا مانع عقلا من أن يراد من

قوله (ع): «و امرأته تصلى بحذاءه»

الصحيحة المبرئة لذمتها، فيجوز أن يصرح الشارع بأنه يشترط في صحة صلاة الرجل أن لا تصلى امرأته بحذاءه صلاة صحيحة مبرئة لذمتها. من جميع الجهات كما أشار إلى ذلك في مصباح الفقيه. (و رابعة): لصحيح ابن جعفر (ع) المتقدم في أدلة المنع

. وفيه: أن الاستبعاد المحض لا يصلح لإثبات الحكم الشرعي. و أن النهي لا يختص بالأخيرة. و أن دليل مانعية المحاذاة إما أن يكون المراد منه المحاذاة في الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذاة، أو حتى من جهة المحاذاة فعلى الأول: لا فرق بين صورتى الاقتران و الترتيب في البطلان بالنسبة إليهما و على الثانى: لا فرق بينهما فى عدمه كذلك، و حيث يمتنع الثانى يتعين الأول و استفادة الأول منه فى صورة الاقتران و الثانى فى صورة الترتيب غير ممكن.

و مثل ذلك دعوى اختصاص النصوص بصورة الاقتران، إذ فيها- مع أنها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٧

مختلفين فى الشروع، و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضاً بتأخر المرأة مكاناً بمجرد الصدق (١)، و إن كان الأولى تأخرها عنه فى جميع حالات الصلاة، بأن يكون مسجدها وراء موقفه.

خلاف الإطلاق- أن صورة الاقتران نادرة جداً فكيف يدعى اختصاص النصوص بها؟ فالعمل بالإطلاق متعين. و أما صحيح ابن جعفر (ع):

فقد عرفت إجماله و تكثر احتمالاته. و لذلك حكى عن جماعة عدم الفرق بين صورتى الاقتران و الترتيب فى المنع أو الكراهة. بالنسبة إلى الصلاتين معاً.

و عن بعض: نسبه إلى المشهور. و فى جامع المقاصد: نسبه إلى إطلاق كلام الأصحاب. و كذا فى الحدائق.

و الأولى أن يقال- و لعل فيه حل الاشكال:- إن المانع من صحة الصلاة أو كمالها إن كان هو المحاذاة فنسبتها إلى السابق و اللاحق نسبة واحدة نظير المنع عن الجمع بين الأختين، و إن كان هو أن يصلى الرجل و بحذائه المرأة أو تصلى المرأة و بحذائها رجل يصلى اختص المانع باللاحق، و النصوص قد اشتملت على المفادين معاً فلاحظها، و الجمع يقتضى الأخذ بالأول، و لا سيما و أنه لو بنى على الأخذ بالمفاد الثانى يلزم عدم تعرض النصوص لصورة الاقتران، و هو كما ترى. و ما فى المدارك من أنه ينبغى القطع بصحة الصلاة المتقدمة لسبق انعقادها و فساد المتأخرة خاصة، فغير ظاهر، إذ سبق الانعقاد لا يمنع من طروء الفساد إذا اقتضاه الدليل. و لذا قال فى الذكري: «و لو سبقت إحداهما أمكن بطلان الثانية لا غير، لسبق انعقاد الأولى فيمتنع انعقاد الثانية، و يحتمل بطلانها معاً، لتحقق الاجتماع فى الموقف المنهى عنه».

(١) كأنه لاختصاص نصوص المنع أو الكراهة بصورة المساواة فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٨

.....

الموقف، لاشتمالها على التعبير بالمحاذاة و ما يؤدي معناها فلا تشمل صورة التأخر. و فيه: أنه مناف لما

فى صحيح زرارة المتقدم من قوله (ع): «إلا أن يكون قدامها و لو بصدرة» (١)

، و ما

فى خبرى جميل و ابن بكير: «إذا كان سجودها مع ركوعه» (٢)

- بناء على إرادة تقدير التباعد بالمكان كما هو ظاهر- و ما

فى موثق عمار: «إن كانت تصلى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه» (٣).

بناء على أن الظاهر منه إرادة كون موضع صلاتها بتمامه خلفه و إن كانت متصله به بحيث تصيب ثوبه- كما هو الظاهر- لا أن موقفها خلف موقفه. فالمتعين بناء على الكراهة القول بخفة الكراهة بما فى الصحيح، ثم بما فى الخبرين، و ترتفع بما فى الموثق، و بناء على

المنع ارتفاعه بالأول مع الكراهة، و تخف بالثاني، و ترتفع بالثالث.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما هو ظاهر جملة من كلمات الأصحاب، ففي الشرائع: «و لو كانت وراءه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذياً لقدمه سقط المنع». و نحوها عبارتا المقنعة و اللمعة على ما حكى و فى القواعد:

«و لو كانت وراءه صحت صلاتهما». و نحوهما غيرهما. و فى محكى المنتهى - بعد حكاية الإجماع على صحة صلاتهما مع الحائل و الأذرع-: «و كذا لو صلت متأخرة و لو بشبر أو قدر مسقط الجسد». و فى جملة: الاقتصار على مسقط الجسد. و فى غيرها: غير ذلك. و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ما فيها فلاحظ. نعم بناء على المانعة يكون ما دل على ارتفاعها بالشبر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٣ و ٥.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٧٩

كما أن الظاهر ارتفاعها أيضاً بكون أحدهما فى موضع عال على وجه لا يصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم يبلغ عشرة أذرع (١).

فى المحاذاة دالا- عليه مع التأخر حينئذ و لو قليلا، فيكون الجمع بينه و بين ما دل على اعتبار التقدم بالصدر حمل الثانى على صورة عدم الانفصال بالشبر و منه يعرف الحكم لو قلنا بالكراهة. فلاحظ.

(١) حيث ان النصوص الدالة على المنع أو المحتملة الدلالة عليه مشتملة على التعبير بالإمام، و بين يديه، و قدامه، و حياله، و حذاءه، و يمينه، و يساره، و نحوها، و يستفاد منه كون الموضوع للمانعة هو التقدم أو المساواة، فإذا كان أحدهما فى مكان مرتفع عن مكان الآخر بحيث لا- يصدق معه أحد العنوانين لم يكن المورد داخلا- فى النصوص المذكورة، بل يكون المرجع فيه الأصل الجارى فى الشك فى المانعة أو الكراهة. نعم إذا كان الارتفاع قليلا بمقدار ذراع و نحوه لم يكن مانعاً من صدق التقدم و المحاذاة، فيكون المورد مشمولاً للنصوص المذكورة، فيثبت المنع أو الكراهة.

نعم قد يشكل الحال فيما هو المعيار فى صدق العنوانين و عدمه، فيمكن أن يقال: إن المعيار كون الارتفاع بمقدار قامه الآخر بحيث تكون الخطوط الخارجة من أحدهما مستقيمة إلى جهة الآخر غير مارة به، أو دونها بحيث تكون مارة، و يحتمل أن يكون المعيار تعدد المكان عرفاً و وحدته. و لعل الأقوى الأول. فتأمل.

و كيف كان فلو صدق أحد العنوانين فالبعد الراجع للنقص هل يراد منه البعد ما بين موقف أحدهما و ما يسامته من أساس موقف الآخر، أو مجموع ما بين الموقف و الأساس، أو ما بين الأساس و موقف الآخر، أو ضلع المثلث الخارج من موقف أحدهما و موقف الآخر؟ وجوه، أقواها: الأخير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٠

[مسألة (٢٦): لا فرق فى الحكم المذكور كراهة أو حرمة - بين المحارم و غيرهم]

(مسألة ٢٦): لا فرق فى الحكم المذكور (١)- كراهة أو حرمة- بين المحارم و غيرهم، و الزوج و الزوجة و غيرهما، و كونهما بالغين أو غير بالغين (٢) أو مختلفين بناء على المختار من صحة عبادات الصبي و الصبية.

- كما في الجواهر، وقبله محكى كشف اللثام- لظهور البينية في المسافة بين الجسمين. و في محكى الروض: استظهر ذلك مع إيرائه زاوية حادة، و لو كانت قائمة ففيه الاحتمالات، و لو كانت منفرجة ضعف الاحتساب إلى الأساس لا غير. انتهى و ضعفه يظهر مما ذكرنا.

(١) بلا خلاف ظاهر، لإطلاق أكثر النصوص، و خصوص بعضها المشتمل على التعبير بالزوجة و البنت.

(٢) و عن المشهور: الاختصاص بالبالغين، لاختصاص النصوص بالرجل و المرأة المختصين بهما. و فيه: أن مقتضى الإطلاق المقامى لدليل تشريع عبادة الصبي مع عدم بيان كيفية عبادته الاعتماد على بيانها للبالغ، فالعبادة المشروعة لغيره هي العبادة المشروعة له إلا أن يقوم دليل على الخلاف، و حيث لا دليل في المقام على الخلاف يتعين البناء على العموم.

اللهم إلا أن يقال: إنما يتم ذلك بناء على استفادة مشروعية عبادة الصبي بالأدلة الخاصة مثل: «مروهم بالصلاة»

[١] و نحوه، أما لو كان دليل المشروعية منحصراً بالأدلة العامة المثبتة للتكاليف- لعدم اقتضاء حديث رفع القلم عن الصبي «١» أكثر من رفع الإلزام، فتبقى الدلالة

[١] الوسائل باب: ٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٥، و قد نقله في المتن بالمعنى إذا لم أعثر على هذا النص في مظان وجوده، و المنصوص هو: (مروا صبيانكم بالصلاة). فراجع

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨١

[مسألة ٢٧: الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة و الفريضة]

(مسألة ٢٧): الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة و الفريضة (١).

[مسألة ٢٨: الحكم المذكور مختص بحال الاختيار]

(مسألة ٢٨): الحكم المذكور مختص بحال الاختيار، ففي الضيق و الاضطرار لا مانع و لا كراهة (٢). نعم إذا كان الوقت واسعاً

الالتزامية للأدلة العامة على ثبوت الملاك في فعل الصبي، الموجب لرجحانه و مشروعيته بحالها- فيشكل ثبوت الإطلاق المقامى المذكور، لأن الأدلة العامة حسب الفرض موضوعها الرجل و المرأة، فلا تعم الصبي لا بإطلاقها اللفظي و لا بإطلاقها المقامى، لعدم تمامية مقدمات الحكمه بالنسبة إليه، كما هو ظاهر. لكن حيث أن الظاهر تمامية الأدلة الخاصة بالصبي في الدلالة على مشروعية عبادته فالتمسك بالإطلاق المقامى في محله.

نعم الإطلاق المقامى المذكور إنما يقتضى إلحاق الصبي بالرجل في قدح محاذاته للمرأة في صلاته و إلحاق الصبية بالمرأة في قدح محاذاتها للرجل في صلاتها، أما قدح محاذة الرجل للصبية في صلاتها، أو قدح محاذة المرأة للصبى في صلاتها، أو قدح محاذة كل من الصبي و الصبية للآخر في صلاته، فشىء لا يقتضيه الإطلاق المذكور، إذ مقتضاه أن الكيفية المشروعة للبالغ تثبت للصبى، فإذا كانت محاذة المرأة مانعة من صحة عبادة البالغ كانت مانعة أيضاً من صحة عبادة الصبي، أما محاذة البالغ للصبية فلم تثبت مانعتها

لصلاة البالغ فكيف يحكم بثبوتها لصلاة الصبي؟ و هكذا الكلام فى بقية الصور، كما أشار إليه فى الجواهر.

(١) للزوم سراية حكم الفريضة إلى النافلة كما قررناه فى مواضع من هذا الشرح. مضافاً الى إطلاق جملة من نصوص المقام الشامل للفريضة و النافلة معاً.

(٢) كما نسب إلى الأكثر، بل إلى الأصحاب، لقاعدة الميسور المجمع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٢

يؤخر أحدهما صلاته (١). و الأولى تأخير المرأة صلاتها (٢).

عليها فى المقام و أمثاله من موارد الاضطرار، التى بها يقيد إطلاق المانعية و بها يظهر الاشكال فيما ذكره فى جامع المقاصد، فإنه بعد ما حكى عن الشارح الفاضل أن هذا البحث إنما هو فى حال الاختيار، أما فى الاضطرار فلا كراهة و لا تحريم، قال: «و يشكل بأن التخاذى إن كان مانعاً من الصحة منع مطلقاً، لعدم الدليل على اختصاص الإبطال بموضع دون آخر».

نعم يتم ما ذكره بناء على الكراهة، إذ لا دليل على تقييد أدلتها، فالبناء عليها فى حال الاضطرار كحال الاختيار متعين. اللهم إلا أن يستفاد نفيها من أدلة نفي الاضطرار بناء على شمولها لمثل المقام، لكن شمولها للكراهة مشكل، فضلاً عن الكراهة العبادية. فلاحظ.

(١) وجوباً أو استحباباً فراراً عن المانعية أو الكراهة.

(٢)

لصحيح محمد بن مسلم: «عن المرأة تزامن الرجل فى المحمل يصليان جميعاً؟ فقال (ع): لا، و لكن يصلى الرجل فاذا فرغ صلت المرأة» (١).

و نحوه خبر أبى بصير

«٢»، المحمول معه على الاستحباب حتى بناء على المانعية، جمعاً بينهما و بين

صحيح بن أبى يعفور: «أصلى و المرأة إلى جنبى و هى تصلى؟ قال (ع): لا، إلا أن تتقدم هى أو أنت» (٣)

بناء على إرادة التقدم فى الزمان بقريضة المنع عن تقدمها فى المكان، فيكون ظاهراً فى التخيير و جواز كل منهما. مضافاً الى ما عن المنتهى عن الإجماع على صحة صلاتهما لو تقدمت المرأة. و من ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ (ره)

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٣

[مسألة ٢٩: إذا كان الرجل يصلى و بحذائه أو قدامه امرأة]

(مسألة ٢٩): إذا كان الرجل يصلى و بحذائه أو قدامه امرأة من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة و لا إشكال (١)، و كذا العكس (٢)، فالاحتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالها بالصلاة.

[مسألة ٣٠: الأحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة و فى جوفها اختياراً]

(مسألة ٣٠): الأحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة و في جوفها اختياراً (٣)،

من الوجوب تعبداً أو شرطاً، إذ الأول: خلاف ظاهر الخبرين، و الثاني:
خلاف الإجماع المذكور. فتأمل.

(١) لصراحة النصوص في جواز ذلك، منها ما تقدم في أدلة المنع و الجواز، و منها
صحيح ابن أبي يعفور: «لا بأس أن تصلى و المرأة بحذاك جالسة أو قائمة» [١].
و غيره.

(٢) يشير اليه و الى ما قبله روايتا ابن مسلم
و أبي بصير

الواردتان في المرأة تزامن الرجل، و ليس موردهما الضرورة، لجواز إيقاع النافلة اختياراً على الراحلة.
(٣)

لصحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي عن أحدهما (ع):
«قال: لا تصل المكتوبة في الكعبة» [٢]

و ،

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة، فإن

[١] الوسائل باب: ٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٥ و الظاهر انه ذيل الحديث المتقدم في التعليقة السابقة و قد وردت روايته في
التهذيب: (و لا بأس ان تصلى و هي ..)

[٢] الوسائل باب: ١٧ من أبواب القبلة حديث: ١ و قد رواه الشيخ (ره) - بهذا المتن أيضاً- في التهذيب في الجزء الثاني باب: ١٧ من
الزيارات حديث: ٩٦ ص ٣٧٦ طبع النجف الحديث. فلاحظ.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٤

.....

النبي (ص) لم يدخل الكعبة في حج و لا عمرة و لكنه دخلها في الفتح فتح مكة و صلى ركعتين بين العمودين و معه أسامة بن زيد
«١».

و لأجلهما اختار في الخلاف و التهذيب و حج النهاية و المهذب: المنع، مدعياً في الأول الإجماع عليه. و قد يقتضيه ظهور الاستقبال
الواجب في الصلاة بالإجماع و الضرورة في غير ما يكون عليه المصلى في جوف الكعبة، لا أقل من الانصراف عنه.

و فيه: أن الصحيحين معارضان

بموتق يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبد الله (ع): حضرت الصلاة المكتوبة و أنا في الكعبة فأصلى فيها؟

قال (ع): «صل» [٢]

، و الجمع العرفي يقتضى حمل الأولين على الكراهة.

مضافاً الى أن الصحيح الأول

رواه الشيخ: «لا تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة» (٣)

و ،

رواه أيضاً بطريق آخر: «تصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة» (٤)

، و الأول لو لم يصلح دليلاً- على الجواز مع الكراهة فلا يصلح دليلاً على المنع، و الثاني صريح في الجواز. و أما حمل الموثق على صورة الاضطرار فبعيد عن مساق السؤال لا شاهد له. و الإجماع المدعى غير حجة بعد شهرة الخلاف، بل عدم اعتماد ناقله عليه في المبسوط على ما حكى. و ما ذكر أخيراً لا يصلح لمعارضه الموثق. و أما دفعه بعدم الدليل على وجوب الاستقبال لمن كان في جوف الكعبة، و لا إجماع و لا ضرورة

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القبلة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القبلة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القبلة حديث: ٥ و قد ورد في التهذيب. هكذا (لا تصلح ..) فراجع الجزء الثاني ص ٣٨٣ طبع النجف الحديث و لكن نسب في الوسائل حذف كلمة (لا) الى نسخة قولت بخط الشيخ (ره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٥

و لا بأس بالنافلة (١)، بل يستحب أن يصلى فيها قبال كل ركن ركعتين (٢).

عليه. ففيه: أنه مخالف لإطلاق مثل:

«لا صلاة إلا الى القبلة» (١)

مع أن لازمه عدم وجوب استقبال جزء منها إذا صلى في جوفها، و لا يظن التزامه من أحد، فلاحظ. هذا فالجواز- كما عن الأكثر بل نسب إلى الأصحاب- أنسب بالعمل بالأدلة.

و أما الصلاة على سطح الكعبة: فلم يعرف الخلاف في جوازها اختياراً إلا من القاضى، فخص الجواز بالاضطرار. و كأن مستند الجواز أصالة البراءة من مانعية الكون على السطح. و أما

حديث المناهى: «نهى رسول الله (ص) عن الصلاة على ظهر الكعبة» (٢)

، فضعيف في نفسه، مهجور عندهم، فلا يصلح دليلاً على المنع. لكن عرفت أن ما دل على اعتبار الاستقبال في الصلاة ظاهر في غير ذلك أو منصرف عنه. اللهم إلا- أن يستفاد حكم المقام مما دل على جواز الصلاة في جوفها، لعدم إمكان التفكيك بين الفوق و التحت من حيثية الاستقبال، و احتمال مانعية الكون على السطح تعبداً منفى بأصل البراءة.

(١) بإجماع العلماء كافة، كما عن المعتمد و المنتهى و المدارك.

(٢)

ففى صحيح معاوية بن عمار: «إذا أردت دخول الكعبة

.. الى أن قال:

ثمّ تصلى ركعتين بين الأسطوانتين على الرخامة الحمراء

.. الى أن قال (ع)

و تصلى في زواياها» (٣)

و ،

صحيح إسماعيل بن همام: «قال

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب القبلة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٦

و كذا لا بأس بالفريضة في حال الضرورة (١). و إذا صلى على سطحها فاللزام أن يكون قبالة في جميع حالاته شيء من فضائها (٢) و يصلى قائماً. و القول بأنه يصلى مستلقياً متوجهاً الى البيت المعمور (٣) أو يصلى مضطجعاً ضعيفاً.

أبو الحسن (ع): دخل النبي (ص) الكعبة فصلى في زواياها الأربع و صلى في كل زاوية ركعتين «(١)».

(١) بلا خلاف كما عن البحار، و إجماع أصحابنا كما عن الذكري، و إجماع العلماء كافة كما عن المعتمد و المنتهى و المدارك.

(٢) على المشهور، ليتحقق الاستقبال الواجب بإطلاق أدله و جوبه.

(٣) هذا القول محكى عن الفقيه و الخلاف و النهاية و المذهب و الجواهر، و استدلل له

برواية عبد السلام عن الرضا (ع): «في الذى تدركه الصلاة و هو فوق الكعبة قال (ع): إن قام لم يكن له قبله و لكن يستلقى على قفاه و يفتح عينيه الى السماء و يعقد بقلبه القبلة التى فى السماء البيت المعمور و يقرأ، فإذا أراد أن يركع غمض عينيه، و إذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه، و السجود على نحو ذلك» (٢)

و عن الشيخ: دعوى الإجماع على العمل بمضمونه. و عن المبسوط: نسبة الحكم إلى رواية أصحابنا. و الظاهر أنها عين المسند المذكور. لكن ضعفها فى نفسها و إعراض المشهور عنها، بل إعراض الصدوق و الشيخ فى باقى كتبهما، بل عدم نسبة القول بمضمونها الى أحد فيما لو صلى فى جوفها مع كون المقامين من باب واحد. بل عن الروض الإجماع على خلافها يمنع من الاعتماد عليها فى تخصيص الأدلة القطعية

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٧

[فصل فى مسجد الجبهة من مكان المصلى]

إشارة

فصل فى مسجد الجبهة من مكان المصلى يشترط فيه - مضافاً إلى طهارته (١) - أن يكون من الأرض أو ما أنبتته (٢)

على وجوب القيام و الركوع و السجود و الاستقبال. و من هنا كان الأقوى ما عليه المشهور، و أما القول بأنه يصلى مضطجعاً فلم أقف على قائل به.

و كأن وجهه أن الوقوف مخالف للأدب، فيحرم. و هو كما ترى صغرى و كبرى، و الله سبحانه أعلم.

فصل فى مسجد الجبهة

(١) يأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه فى السجود.

(٢) إجماعاً مستفيض النقل أو متواتراً، و قد حكى فى مفتاح الكرامة دعواه عما يزيد على ثلاثة عشر كتاباً للقدمات و المتأخرين من أصحابنا (رض) و النصوص الدالة عليه وافر،

كصحيح هشام بن الحكم: «أنه قال لأبى عبد الله (ع): أخبرنى عما يجوز السجود عليه و عما لا يجوز؟ قال (ع): لا يجوز السجود إلا على الأرض أو على ما أنبت الأرض إلا ما أكل أو لبس. فقال له: جعلت فداك ما العلة فى ذلك؟ قال (ع): لأن السجود خضوع لله عز و جل فلا ينبغى أن يكون على ما يؤكل و يلبس، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد فى سجوده فى عبادة الله عز و جل فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها» (١).

و

صحيح حماد بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام):

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٨

غير المأكول و الملبوس (١). نعم يجوز على القرطاس (٢)

«أنه قال: السجود على ما أنبت الأرض إلا ما أكل أو لبس» (١)

و

خير الأعمش عن جعفر بن محمد (ع): «لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلا المأكول و القطن و الكتان» (٢)

و

خير الفضل بن عبد الملك: «قال أبو عبد الله (ع): لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلا القطن و الكتان» (٣). و قريب منها غيرها.

(١) بلا- خلاف، بل إجماعاً كما عن الخلاف و الغنية و الروض و المقاصد العلية و غيرها، و عن الأمالى: نسبتبه إلى دين الإمامية. و تدل عليه النصوص المتقدمة و غيرها. و بالتأمل يظهر لزوم حمل ما لا يفى بالدلالة على ذلك على ما هو واف بها. نعم ورد فى القطن و الكتان الرخصة فى السجود، و مقتضى الجمع العرفى بينه و بين ما دل على المنع عنه فيها حمل الثانى على الكراهة، و حيث أنهما الغالب فيما لبس يتعين حمل المنع فيما لبس على الكراهة. و يطرد ذلك فيما أكل، لوحدة السياق، و لا سيما مع مناسبة التعليل فى صحيح هشام للكراهة جداً، لكن لا مجال لذلك كله بعد الإجماعات المتقدمة و الاشكال فى نصوص الرخصة كما يأتى إن شاء الله، فلاحظ.

(٢) إجماعاً كما عن الجامع و المسالك و المفاتيح، و عن التذكرة و الروض و المدارك و كشف اللثام نسبتبه إلى علمائنا و إلى الأصحاب. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح ابن مهزيار: «سأل داود بن فرقد أبا الحسن (ع) عن القرطيس و الكواغد المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليها أم لا؟

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٨٩

أيضاً، فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب (١) و الفضه و العقيق و الفيروزج و القير (٢) و الزفت

فكتب (ع): يجوز» (١)

و،

صحيح صفوان الجمال: «رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) في المحمل يسجد على القرطاس و أكثر ذلك يومئ إيماء» (٢)

و

صحيح جميل عنه (ع): «أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة» (٣)

بناء على ظهوره في الكراهة المصطلحة، بل بناء على مفهوم الوصف يدل على جواز السجود على غير المكتوب و إن حملت الكراهة فيه على الحرمة.

و سيجيء إن شاء الله بقیة الكلام فيه.

(١) حيث عرفت اتفاق النص و الفتوى على عدم جواز السجود على ما ليس بأرض و لا ما أنبتت الأرض تعرف عدم جواز السجود على المعادن التي لا يصدق عليها الأرض و لا ما أنبتته، مثل الأمور المذكورة في المتن.

أما ما كان من المعدن يصدق عليه اسم الأرض فلا- ينبغي التأمل في جواز السجود عليه، إذ لم يؤخذ في الدليل مفهوم المعدن موضوعاً لعدم جواز السجود كي يدور المنع مدار صدقه، أو يحسن التعرض لتحقيق مفهومه كما صنعه جماعة، فلاحظ،

(٢) عن المدارك نسبة المنع فيه إلى قطع الأصحاب، و عن البحار:

أنه المشهور، بل لا يظهر فيه مخالف. و يشهد له- مضافاً إلى ما دل على عدم جواز السجود على غير الأرض-

صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): «قلت له: أ يسجد على الزفت يعني: القير؟ قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٠

و نحوها. و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد (١) و الفحم (٢) و نحوهما. و لا على المأكول و الملبوس كالخيز و القطن و الكتان

لا» (١)

و،

خير محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا (ع): «لا يسجد على القير و لا على القفر و لا على الصاروج» (٢).

نعم يدل على الجواز روايات معاوية بن عمار

(٣) و رواية إبراهيم بن ميمون

(٤) و في رواية منصور بن حازم: أنه من نبات الأرض

«٥»، لكن الجميع لا مجال للعمل بها بعد وهنأا يعراض الأصبأاب، فهى مأمولة على التقية لأتفاق العامة على الجواز- كما قيل- أو على حال الضرورة. و الكلام فى الزفت هو الكلام فى القير، لأخروجه عن مفهوم الأرض، بل قيل: إنه نوع منه. و يشهد له صحيح زرارة المتقدم

. (١) كما عن غير واحد- منهم المبسوط و السرائر- التصريح بالمنع عنه، و فى كشف اللثام: «كأنه لا خلاف فى أنه لا يسجد على النبات إذا صار رماداً». و فى مفتاح الكرامة: «يظهر من المعتبر و نهاية الأحكام و التذكرة و الذكرى و كشف اللباس التأمل فى ذلك حيث اقتصروا فيها على حكايته عن الشيخ (ره)». و كيف كان فالمتعين المنع عنه، لعدم صدق الأرض عليه. (٢) لما سبق فى الرماد، و لا- أقل من الانصراف إلى غيره. و فى الجواهر: «قد يقوى الجواز فيه، للأصل و عدم طهارة المتنجس بالاستحالة

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٤، ٥، ٦.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩١

و نحوها و يجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن (١).

[مسألة ١: لا يجوز السجود فى حال الاختيار على الخرف و الأجر]

(مسألة ١): لا يجوز السجود فى حال الاختيار على الخرف (٢)، و الأجر (٣)،

إليه». و فيه: أنه لا- مجال للأصل بعد ما عرفت، و لا ملازمة بين ارتفاع جواز السجود بصيرورة الحطب فحماً و عدم ارتفاع النجاسة بذلك، إذ يكفى فى ارتفاع الأول ارتفاع موضوعه و لو بارتفاع صفته المقومة له، و لا يكفى فى الثانى ذلك، بل لا بد من صدق الاستحالة الموجبة لتعدد الموضوع ذاتاً و صفة عرفاً، مثلاً لو ثبت حكم للعجين ارتفاع بصيرورته خبزاً و إن كانت نجاسته لا ترتفع بذلك.

(١) قد عرفت أن المعيار أن يصدق عليها اسم الأرض.

(٢) فى المدارك: نسبة الجواز إلى قطع الأصبأاب. و عن الروض:

«لا نعلم فى ذلك مخالفاً من الأصبأاب». و قد يظهر من محكى المعتبر و التذكرة المفروغية عنه. و ينبغى أن يكون كذلك، لصدق الأرض عليه عرفاً، كصدقها على العين، و إن اختلفا فى الوضوح و عدمه، إذ الإجزاء الأرضية التى أخذت موضوعاً للسجود لم تتغير و لم تتحول، و إنما تغير بعض صفاتها- مثل التماسك و عدمه- شدة و ضعفاً، و ذلك لا يوجب اختلافاً فى موضوع الأرض، بشهادة انطباقه على التراب و الصخر على نحو واحد و كون التماسك بعمل الله سبحانه أو بعمل العبد لا أثر له فى الفرق. مع أن الشك كاف فى الحكم بالجواز اعتماداً على استصحابه. و أما استصحاب مفهوم الأرض فلا مجال له، لأنه من قبيل استصحاب المفهوم المردد بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع، المحقق فى محله عدم صحته.

(٣) حكى فى مفتاح الكرامة عن صريح النهاية و المبسوط و ظاهر الأكثر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٢
و النورة و الجص المطبوخين (١). و قبل الطبخ لا بأس به.

[مسألة ٢): لا يجوز السجود على البلور و الزجاجه]

(مسألة ٢): لا يجوز السجود على البلور و الزجاجه (٢)

جواز السجود عليه، و عن التنقيح. الميل اليه، و عن البحار: أنهم لم ينقلوا فيه خلافاً. و الكلام فيه هو الكلام فى الخزف.
(١) المحكى عن الشيخ فى النهايه و المبسوط: التصريح بجواز السجود على الجص. و عن جماعة من متأخري المتأخرين: الميل اليه. و يقتضيه

صحيح الحسن ابن محبوب: «سأل أبا الحسن (ع) عن الجص يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثمَّ يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب اليه بخطه:

إن الماء و النار قد طهراه» (١)

، فإن السؤال يظهر منه المفروغية عن جواز السجود على الجص فى نفسه، و إنما كان الاشكال من السائل من جهة شبهة النجاسة، فقله (ع):

«إن الماء ..»

- مهما كانت المناقشة فيه- ظاهر فى تقرير السائل على اعتقاده من جواز السجود عليه فى نفسه، و فى رفع إشكاله فيه من جهة شبهة النجاسة. مع أن فيما دل على جواز السجود على الأرض كفاية، لصدقها عليه كصدقها على الخزف و الآجر، بل هنا أظهر. و كذلك الكلام فى النورة. نعم فى خبر محمد بن عمرو بن سعيد

«٢) النهى عن السجود على الصاروج و هو- كما عن الكاشانى- النورة بإخلاطها. و فى الذكرى: أنه يستلزم المنع من النورة بطريق أولى. و فيه: أنه يتوقف على كون الأخلط أجزاء أرضية و هو غير ثابت، بل الظاهر أن ما يسمى فى زماننا بالصاروج من جملة أجزاء الرماد.

(٢) لخروجهما عن مفهوم الأرض عرفاً. مضافاً فى الثانى إلى صحيح

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٢) تقدم فى صفحة ٤٩٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٣

[مسألة ٣): يجوز على الطين الأرمنى و المختوم]

(مسألة ٣): يجوز على الطين الأرمنى (١) و المختوم.

[مسألة ٤): فى جواز السجدة على العقاقير و الأدوية]

(مسألة ٤): فى جواز السجدة على العقاقير و الأدوية مثل لسان الثور و غنب الثعلب و الخبة و أصل السوس و أصل الهندباء- إشكال،

بل المنع لا يخلو عن قوة (٢). نعم لا بأس

محمد بن الحسين: «إن بعض أصحابنا كتب الى أبي الحسن الهادي (ع) يسأله عن الصلاة على الزجاج. قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت:

هو مما أنبتت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه. قال: فكتب إلي:

لا تصل على الزجاج و إن حدثتك نفسك أنه مما أنبتت الأرض و لكنه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» (١).

و لعل المراد أنهما ممسوخان بالمزج، لا أن الرمل في نفسه ممسوخ، إذ لا إشكال في كونه أرضاً، و لا في جواز السجود عليه، لكن عن الصدوق و علي بن عيسى روايته: «فإنه من الرمل و الملح و الملح سيخ» (٢).

(١) هو طين أحمر لم يخرج بحمرته عن كونه أرضاً يؤتى به من (إبروان) علي ما في التحفة الفارسية، و في الجواهر في مبحث الربا:

جزم بأنه الذي يؤتى به من قبر ذى القرنين. و يشهد له روايتا المصباح (٣) و مكارم الأخلاق

(٤). و الطين المختوم: طين أبيض - علي ما رأيت - لم يخرج عن كونه أرضاً، و بيالى أن في التحفة ذكر أنه يؤتى به من بعض جزائر الغرب، و ذكر وجهاً لتسميته بالمختوم - فراجع.

(٢) نسبة الأكل و اللبس في

قوله (ع): «إلا ما أكل و لبس»

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يسجد عليه ملحق الحديث الأول.

(٣) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب الأطعمة المحرمة ملحق الحديث الثالث.

(٤) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٤

بما لا يؤكل منها شائعاً و لو في حال المرض و إن كان يؤكل نادراً عند المخمصة أو مثلها.

إما أن يراد بها نسبة الأكل و اللبس فعلا، أو نسبتها استعداداً، و على الأول: لا يمكن أن يكون المراد من الموصول الشخص المتلبس بفعليته المبدأ لا امتناع ذلك عقلا - بالنسبة الى ما أكل، فيمتنع أيضاً عرفاً بالنسبة الى ما لبس لبعده التفكيك بينهما، بل المراد به إما الشخص بلحاظ قيام المبدأ بأمثاله، فالمعنى: «إلا - ما أكل أو لبس أمثاله» أو الجنس بلحاظ قيام المبدأ ببعض أفراده فالمعنى: «إلا الجنس الذي أكل بعض أفراده أو لبس كذلك».

و على الثاني: فالاستعداد إما أن يكون بلحاظ نفسه بأن يكون فيه من خصوصيات الطعم و الرائحة ما يحسن لأجله أن يؤكل في قبال ما لا - يكون كذلك، ضرورة اختلاف الأشياء في ذلك اختلافاً بيناً، و كذلك الحال فيما لبس، أو يكون بلحاظ إعداد الناس إياه للأكل أو اللبس سواء أ كان مستعداً في نفسه لذلك أم لا. و الظهور الأولى للجمله المذكورة إرادة الشخص المتلبس بالمبدأ. لكن - حيث عرفت امتناعه - يدور الأمر بين إرادة الفعلية بالمعنيين الأخيرين و بين إرادة الاستعداد، و الثاني منهما أيضاً أظهر، كما أن الأظهر الحمل على الاستعداد الذاتى لا العرضى، لاحتياج الثاني إلى عناية زائدة لا قرينة عليها. نعم يساعده التعليل في صحيح هشام: «لأن أهل الدنيا إنما يعبدون ما أعدوه لأكلهم و لبسهم»

(١) و لا يكفي في كون الشيء معبوداً لهم كونه مستعداً للأكل أو اللبس في نفسه. لكن التعليل لما لم يمكن الأخذ بظاهره - لاقتضائه

المنع فى غير المأكول و الملبوس

(١) تقدم ذكر الصحيح فى البحث عن اشتراط كون مسجد الجبهة من الأرض و نباتها فى أول هذا الفصل. و نص التعليل: (لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون) و النقل هاهنا بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٥

.....

من المفروض و غيره من حاجياتهم التى يعبدونها عبادة المأكول و الملبوس، و اقتضائه الجواز فى المأكول و الملبوس اللذين ما أعدوهما للأكل و اللبس، و إن أكل و لبس لغيرهم من صلحاء العباد- يكون مجملاً، و يسقط عن مقام القرينية، فتحمل الجملة على معناها الظاهر- أعنى: الاستعداد الذاتى- و لا سيما و قد وردت الجملة فى صحيح حماد غير مقرونة بالتعليل «١» المذكور. و على هذا يجوز السجود على العقاقير و الأدوية مثل المذكورة فى المتن- كما قطع به فى الجواهر- لخلوها عن الاستعداد المذكور. نعم بناء على إرادة ما أعده الناس لأكلهم أو لبسهم يكون المنع فى محله، لأنها معدودة للأكل و لو بلحاظ حال المرض. نعم إذا كان الاحتياج اليه نادراً لا يصدق الاعداد و الاستعداد عرفاً فلا بأس بالسجود عليه، و لذا قال فى المتن: «نعم لا بأس ..».

ثم إن المرجع فى تعيين الاستعداد الذاتى نوع الإنسان الذى لا يقدر فيه مخالفة النادر، إذ الإطلاق لا بد أن يكون منزلاً على ذلك، و لو فرض الاختلاف فالمرجع عموم جواز السجود على ما أنبت الأرض الذى تضمنه صحيح الفضيل و يريد «٢» للشك فى تخصيصه. و لو شك فى اختلاف النوع و اتفاقه، فلأجل أن الشبهة حينئذ مصداقية، فالمرجع فيها إما عموم الجواز بناء على الرجوع الى العام فى الشبهة المصداقية، أو الأصل الجارى فى الشك فى التعيين و التخيير من أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة، لكون المقام منه كما لا يخفى. لكن فرض الاختلاف غير ممكن كما نشير إليه فى المسألة الحادية عشرة.

(١) بل نقل صحيح هشام فى التهذيب غير مشتمل على الذيل فراجع ج: ٢ صفحة ٢٣٤ طبع النجف الحديث.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٦

[مسألة ٥): لا بأس بالسجود على مأكولات الحيوانات كالتبن و العلف]

(مسألة ٥): لا بأس بالسجود على مأكولات الحيوانات (١) كالتبن و العلف.

[مسألة ٦): لا يجوز السجود على ورق الشاي]

(مسألة ٦): لا يجوز السجود على ورق الشاي و لا على القهوة (٢). و فى جوازها على الترياك إشكال.

[مسألة ٧): لا يجوز على الجوز و اللوز]

(مسألة ٧): لا يجوز على الجوز و اللوز (٣). نعم

(١) بلا إشكال ظاهر، لأن المنصرف اليه مما أكل ما كان كذلك بالنسبة إلى الإنسان، ولا سيما بقربنة اقترانه بما لبس.
 (٢) بناء على أن المراد مما أكل ما أعدده الناس لذلك لا ينبغي التأمل في عدم جواز السجود على الشاي و على القهوة، لاعدادهم إياهما للأكل و لو بالنحو الخاص. لأن الظاهر أن المراد من الأكل في المقام ما يعم استعماله و لو بنحو يكون به مائناً. أما بناء على ما عرفت من استعداده في نفسه لذلك فغير بعيد بالنسبة إلى الشاي، أما بالنسبة إلى القهوة فمحل إشكال أو منع، لعدم كونها واجدة لذلك الاستعداد. و شيوع استعمالها إنما نشأ من جهة وجود خواص أخرى فيها، كما يشهد لذلك شدة التنفر منها في الاستعمال الأول لها مع جهل المستعمل بها. و الحال في الترياك أظهر. و لا يتضح الوجه في توقف المصنف في عدم جواز السجود عليه مع تقويته العدم في مثل العقاقير و الأدوية مع أن الترياك أشيع منها استعمالاً و أكثر اعتباراً، فعلى ما يظهر منه من اعتبار الاعتياد يكون أولى بالمنع.

(٣) لأن الجبهة و إن كانت تلاصق القشر الذي ليس بمأكول، إلا أن القشر عند اشتماله على اللب لما كان يلحظ تبعاً له عرفاً يصدق السجود على المأكول. لكن في تمامية التبعية المذكورة في مثل قشر اللوز و الجوز إشكالا ظاهراً، لاستقلال القشر في نفسه، فهو كالصندوق من الخشب المملوء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٧

يجوز على قشرهما بعد الانفصال (١). و كذا نوى المشمش و البندق و الفستق.

[مسألة ٨): يجوز على نخالة الحنطة و الشعير و قشر الأرز]

(مسألة ٨): يجوز على نخالة الحنطة (٢) و الشعير و قشر الأرز.

[مسألة ٩): لا بأس بالسجدة على نوى التمر]

(مسألة ٩): لا بأس بالسجدة (٣) على نوى التمر، و كذا على ورق الأشجار و قشورها، و كذا سعف النخل.

[مسألة ١٠): لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس و قبله مشكل]

(مسألة ١٠): لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس و قبله مشكل (٤).

ذهباً. نعم يتم ذلك في مثل قشر الحنطة و الشعير الذي لا استقلال له و يرى جزءاً من اللب، و إن حكى عن التذكرة و المنتهى و نهاية الأحكام و السرائر و الموجز: جواز السجود على الحنطة و الشعير، لأن القشر الذي ليس بمأكول حاجز بين المأكول و الجبهة، و السجود واقع عليه. لكنه ضعيف.

(١) لعموم جواز السجود على ما لا يؤكل، و لا مجال لاستصحاب المنع الثابت قبل الانفصال، لأن ذلك المنع ليس تخصيصاً لعموم الجواز كي يندرج المورد في مسألة استصحاب حكم المخصص، و إنما هو تخصص لأجل صدق السجود على المأكول. مع أن الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً في تلك المسألة غير ظاهر.

(٢) لعدم إعدادها للأكل و لا استعدادها له، و لا ينافيه أكلها مخلوطة بالدقيق كثيراً، لعدم كونها مقصودة بالأكل أصالة، فلاحظ.

(٣) وجهه ظاهر مما سبق.

(٤) بناء على ما عرفت الأظهر عدم جواز السجود عليه لتحقيق الاستعداد الأكلية فيه. بل يشكل الحكم مع اليبس، لأنه من الطوارئ مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٨

[مسألة (١١): الذى يؤكل فى بعض الأوقات دون بعض لا يجوز السجود عليه مطلقاً]

(مسألة ١١): الذى يؤكل فى بعض الأوقات دون بعض لا يجوز السجود عليه مطلقاً (١). و كذا إذا كان مأكولاً فى بعض البلدان دون بعض (٢).

المانعة من الأكل كما فيما وجد الاستعداد.

(١) بناء على ما استظهرناه من اعتبار الاستعداد الذاتى فالمدار فى جواز السجود و عدمه على فقدان الاستعداد و وجدانه، فان فقد جاز و إن وجد لم يجز، سواء أ كان مأكولاً- دائماً أم فى وقت أم لم يكن مأكولاً- أصلاً. و كذا بناء على اعتبار إعداد الناس إياه للأكل يكون المدار عليه، و حينئذ فى الوقت الذى لا يؤكل فيه إن كان فاقداً للإعداد لبعده الوقت جداً جاز السجود عليه، و إن كان واجداً له لقرب الوقت امتنع السجود عليه، فإطلاق المنع - كما فى المتن - غير ظاهر على كل حال.

(٢) بناء على اعتبار الاستعداد يمتنع فرض اختلاف البلدان فيه لامتناع اختلاف مذاق النوع الإنسانى فى الاستعداد المذكور. نعم يمكن اختلاف الناس فى إدراك ذلك الاستعداد لأوهام تقليدية أو عادات جارية، فترى قوماً لا يرون الجراد واجداً لوصف المأكولية، و آخرين يرون الترياك واجداً له، و هذا الاختلاف لا- اعتبار به، لأنه ناشئ عن أمور زائدة عن ملاحظة الذات، و العبرة بأن يعرض الشئ على الأكل مع جهله به و عدم أكله له قبل ذلك كى لا يتأثر بتقليد غيره و لا بعادة جارية له، فان حكم بأنه مأكول أو لا مأكول جرى حكم المنع و الجواز، كما أشرنا إليه سابقاً. نعم بناء على اعتبار الإعداد يمكن فرض اختلاف البلدان. لكن فى الاكتفاء بإعداد بعض البلدان إشكالا، و إن حكى عن جماعة كثيرة أنه لو أكل شائعاً فى قطر دون غيره عم التحريم، و التمسك بإطلاق ما أكل مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٤٩٩

[مسألة (١٢): يجوز السجود على الأوراد غير المأكولة]

(مسألة ١٢): يجوز السجود على الأوراد غير المأكولة.

[مسألة (١٣): لا يجوز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها]

(مسألة ١٣): لا يجوز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها (١).

[مسألة (١٤): يجوز السجود على الثمار غير المأكولة أصلاً كالحنظل و نحوه]

(مسألة ١٤): يجوز السجود على الثمار غير المأكولة (٢) أصلاً كالحنظل و نحوه.

و إن كان يقتضيه، إلا أنه يقتضى أيضاً الاكتفاء بالواحد و الاثنين من الناس، اللهم إلا أن يدعى الانصراف عن مثله، و لا سيما مع ندرة ما لا يكون كذلك من النباتات. فتأمل جيداً.

(١) لأن الظاهر مما أكل - و لو بقرينه ما دل على النهى عن السجود على كدس الحنطة و الشعير و الطعام و نحوه - أعم مما كان يحتاج

فى أكله إلى علاج بالطبخ و النضج بالنار أو بالشمس أو لا.

(٢) كما يقتضيه النص و الإجماع المتقدمان. نعم

فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «قلت له: أسجد على الزفت - يعنى: القير-؟»

فقال (ع): لا، و لا- على الثوب الكرفس، و لا- على الصوف، و لا- على شىء من الحيوان، و لا- على طعام، و لا- على شىء من ثمار الأرض، و لا على شىء من الرياش» (١)

و .

صحيح ابن مسلم: «لا بأس بالصلاة على البوريا و الخصفه و كل نبات إلا الثمرة» (٢).

و نحوهما المرسل عن تحف العقول

«٣». و إطلاق الثمرة فيها و إن كان يقتضى عموم الحكم لغير المأكول يجب تقييده بالمأكول للإجماع.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٠

[مسألة ١٥]: لا بأس بالسجود على التباك]

(مسألة ١٥): لا بأس بالسجود على التباك (١).

[مسألة ١٦]: لا يجوز على النبات الذى ينبت على وجه الماء]

(مسألة ١٦): لا يجوز على النبات الذى ينبت على وجه الماء (٢).

[مسألة ١٧]: يجوز السجود على القبقاب]

(مسألة ١٧): يجوز السجود على القبقاب و النعل المتخذ من الخشب مما ليس من الملابس المتعارفة، و إن كان لا يخلو عن إشكال

(٣). و كذا الثوب المتخذ من الخوص (٤).

(١) لعدم كونه من المأكول و الملبوس.

(٢) لعدم كونه من نبات الأرض و ظاهر النصوص المتقدمة اعتبار أن يكون على الأرض أو نباتها. و ما فى بعض النصوص من إطلاق

النبات - كصحيح ابن مسلم المتقدم فى الثمرة

و ،

خبر الحسين بن أبى العلاء عن أبى عبد الله (ع): «أن رجلاً أتى أباً جعفر (ع) و سأله عن السجود على البوريا و الخصفه و النبات. قال

(ع) نعم» (١)

- مقيد بنصوص الحصر فى الأرض و نباتها، و لا سيما مع غلبه كون النبات الذى يسأل عن السجود عليه من نبات الأرض.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٥٠٠

(٣) للإشكال في عموم اللباس الممنوع من السجود عليه لمثل القبقاب.

بل المنع أشبه وإن كان متعارفاً في لباس الرجل، إذ هو أشبه بالموطوء لا بالملبوس. و مثل القبقاب القلادة و السوار و الخلخال من الخشب فان ذلك ليس منصرف اللبس المانع كما لا يخفى. مع أنه بناء على ما استظهرناه من اعتبار الاستعداد لا إشكال، لفقد ذلك في الخشب.

(٤) صدق اللبس على قلنسوة الخوص و ثوبه ليس فيه الاشكال المتقدم في القبقاب فهما أولى منه بالمنع، فعلى ما ذكرنا من اعتبار الاستعداد الذاتى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يسجد عليه حديث. ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠١

[مسألة ١٨: الأحوط ترك السجود على القنب]

(مسألة ١٨): الأحوط ترك السجود على القنب (١).

[مسألة ١٩: لا يجوز السجود على القطن]

(مسألة ١٩): لا يجوز السجود على القطن (٢)، لكن يجوز على خشبه و ورقه.

لا- منع، لانتفاء ذلك الاستعداد في الخوص. أما بناء على كفاية الاعداد في المنع فقد يشكل حينئذ وجهه. إلا أن لا يكتفى بهذا المقدار من الاعداد أو يتمسك بما ورد في جواز السجود على المروحة. و كذا الخمرة و الخصفه فإنهما يعملان من الخوص، بل و الحصر، فإنه يعمل منه غالباً.

(١) فقد حكى في الذكرى عن الفاضل جواز السجود عليه، لعدم اعتبار لبسه، و توقف فيما لو اتخذ منه ثوب، ثم قال: «و الظاهر القطع بالمنع لأنه معتاد اللبس في بعض البلدان». و ينبغي الجزم بالمنع بناء على ما ذكرنا من أن الاعتبار بالاستعداد للباس، لكونه كذلك. بل و كذا بناء على اعتبار الاعداد، حيث أن الظاهر أن ما يسمى في زماننا ب «الشعيرى» متخذ منه.

(٢) على المشهور فيه شهرة عظيمة، بل عن التذكرة و المهذب البارع و المقتصر: نسبتبه إلى علمائنا، بل عن الخلاف و المختلف و البيان: الإجماع عليه. و يشهد به - مضافاً الى النصوص المانعة من السجود على ما لبس، فإنها كالنص في القطن و الكتان، لندرة غيرهما في ذلك الزمان أو عدمه، و الى خبرى الفضل و الأعمش

المتقدمين في صدر المسألة (١)، و الى صحيح زرارة المتقدم (٢) في الثمرة المتضمن للمنع عن السجود على الثوب الكرسف و هو القطن كما في القاموس و المجمع -

خبر ابن جعفر (ع): «عن الرجل

(١) تقدما فى أول الفصل.

(٢) تقدم فى المسألة الرابعة عشرة من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٢

.....

يؤذيه حر الأرض و هو فى الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال (ع): إذا كان مضطراً فليفعل «١».

و عن السيد فى الموصليات و المصريات الثانية: الجواز على الثوب المعمول منهما، و ظاهر محكى كلامه المفروغية عن صحة الصلاة لو سجد عليهما. و هو غريب، إلا أن يريد الصحة فى الجملة و لو عند الاضطرار. نعم يشهد للجواز

خير ياسر الخادم: «مرّ بى أبو الحسن (ع) و أنا أصلى على الطبرى و قد ألقىت عليه شيئاً أسجد عليه. فقال (ع) لى: ما لك لا تسجد عليه أليس هو من نبات الأرض؟» «٢»

و ،

خبر داود الصرمى: «سألت أبا الحسن الثالث (ع) هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقيه؟ فقال (ع): جاز» «٣»

و ،

خبر الحسين بن على بن كيسان الصنعانى: «كتب الى أبى الحسن الثالث (ع) أسأله عن السجود على القطن و الكتان من غير تقيه و لا ضرورة. فكتب (ع) إلى: ذلك جائز» «٤».

لكن الطبرى فى الأول مجمل، و ظهور كلمات جماعة فى أنه من القطن و الكتان غير كاف فى حجيته، و لا سيما مع ما حكى عن المولى مراد من أنه الحصر الذى يعمله أهل طبرستان. و داود الصرمى لم يثبت اعتبار حديثه، إذ لم ينص على توثيقه، بل و لا على مدحه بنحو يعتد به. و الصنعانى مهمل، فلا يمكن التعويل على النصوص المذكورة فى رفع اليد عن ظاهر ما سبق من المنع، و لا سيما مع إعراض الأصحاب عنها، و بنائهم على التصرف فيها بالحمل على التقيه أو الضرورة. و مقتضى إطلاق المنع عدم الفرق بين كونه مغز و لا

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٣

[مسألة (٢٠): لا بأس بالسجود على قراب السيف]

(مسألة ٢٠): لا- بأس بالسجود على قراب السيف و الخنجر إذا كان من الخشب (١) و إن كانا ملبوسين، لعدم كونهما من الملابس المتعارفة.

[مسألة ٢١: يجوز السجود على قشر البطيخ و الرقى و الرمان بعد الانفصال على إشكال]

(مسألة ٢١): يجوز السجود على قشر البطيخ و الرقى و الرمان بعد الانفصال على إشكال (٢)، و لا يجوز على قشر الخيار و التفاح (٣) و نحوهما.

[مسألة ٢٢: يجوز السجود على القرطاس]

(مسألة ٢٢): يجوز السجود على القرطاس و إن كان متخذاً من (٤) القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شيء من النورة، سواء كان أبيض، أو مصبوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق، أو مكتوباً عليه إن لم يكن مما له جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه كالممداد المتخذ من الدخان و نحوه. و كذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل.

و غيره. نعم في مرسل تحف العقول

«١»: الجواز قبل الغزل. و عن التذكرة و النهاية: الاستشكال فيه حينئذ. لكنه غير ظاهر، لضعف المرسل.

(١) الكلام فيه مثل الكلام في القبقاب و القلادة.

(٢) كأنه ينشأ من استصحاب المنع. لكن عرفت في قشر الجوز و اللوز الكلام فيه. و حيث أن القشور المذكورة لا استعداد فيها للأكل و لا معدة له فلا إشكال.

(٣) حال قشر التفاح حال النحالة. و قد تقدم منه الجواز فيها.

و أما قشر الخيار فلاجل أنه مستعد للأكل يكون المنع عنه متعيناً.

(٤) كما يقتضيه إطلاق الأكثر، بدعوى إطلاق النصوص المتقدمة في

(١) تقدم في المسألة الرابعة عشرة من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٤

.....

صدر المسألة. لكن في القواعد و عن نهاية الأحكام و اللمعة و البيان و حاشية النافع: التقييد بالمتخذ من النبات. و عن حاشية الإرشاد و الجعفرية و إرشادها و الغرية: التقييد بما إذا كان من جنس ما يسجد عليه. قيل: و كلاهما غير ظاهر، فإنه تقييد للنص و الفتوى من غير مقيد. و توهم أن المقيد ما دل على أنه لا يجوز السجود إلا على الأرض أو على ما أنبتته غير الملبوس و المأكول، فيه: أن بينه و بين نصوص المقام عموماً من وجه و الترجيح لها، لظهورها في أن للقرطاسية خصوصية لأجلها يجوز السجود عليه. مع أن تقييدها بما يصح السجود عليه حمل على النادر. نعم لو سلم عدم الترجيح بذلك كان مقتضى التساقط الرجوع الى أصالة الاحتياط بناء على جريانها عند الدوران بين التعيين و التخيير، لكون المقام منه.

هذا و لكن في ثبوت إطلاق النصوص المتقدمة «١» تأملاً، أما صحيح صفوان

: فلاجمال الواقعة المحكية فيه، فضلاً عن إجمال القرطاس، و أما صحيح ابن مهزيار

: فوارد مورد السؤال عن مانعية الكتابة عن جواز السجود على ما يصح السجود عليه من أنواع القرطاس لا- في مقام تشريع جواز

السجود على القرطاس، و مثله صحيح جميل بناء على ظهوره فى الجواز، إما بحمل الكراهة فيه على الكراهة المصطلحة، أو لأن المنع عن خصوص المكتوب يدل على الجواز فى غيره. و إذ لا- إطلاق فى النصوص يشكل جواز السجود على القرطاس اختياراً حتى المتخذ مما يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض أو ما أنبتت عليه. اللهم إلا أن يكون المستند فيه الإجماع، لكن مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن منه الاختصاص بخصوص المتخذ مما يصح السجود عليه، بإطلاق المتن غير ظاهر. و أشكل منه التقييد

(١) تقدمت فى أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٥

[مسألة (٢٣): إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه]

(مسألة ٢٣): إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه- من الأرض أو نباتها أو القرطاس- أو كان و لم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقيء أو غيرها سجد على ثوبه (١)

بالمتخذ من النبات و إن كان مما يؤكل أو يلبس، إذ لا يتم سواء أ كان لنصوص القرطاس إطلاق أم لم يكن، إذ على الثانى يتعين ما ذكرنا.

و كذا على الأول بناء على معارضته بإطلاق المنع عن السجود على ما لم يكن أرضاً و لا- نباتها على معارضته بإطلاق المنع عن السجود على ما لم يكن أرضاً و لا نباتها غير المأكول و الملبوس، و بناء على العمل به و عدم معارضته بما ذكر يتعين ما فى المتن، فلاحظ.

(١) الذى ذكره غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات من دون تعرض لخلاف فيه: وجود بدل شرعى اضطرارى لمن لم يتمكن من المسجد الاختيارى. و يشهد له

خير أبى بصير عن أبى جعفر (ع): «قلت له:

أكون فى السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرمضاء على وجهى كيف أصنع؟

قال (ع): تسجد على بعض ثوبك. فقلت: ليس على ثوب يمكننى أن أسجد على طرفه و لا- ذيله. قال (ع): أسجد على ظهر كفك فإنها أحد المساجد» (١).

و ضعف سنده- لو تم- لا يقدح فى حجته بعد اعتماد الأصحاب عليه. و حمله على أن ذكر الثوب و اليد للتنبية على ما يمكنه السجود عليه خلاف الظاهر جداً. و مثله

خبره الآخر المروى عن الفقيه: «عن رجل يصلى فى حر شديد فيخاف على جبهته من الأرض. قال (ع): يضع ثوبه تحت جبهته» (٢).

و

صحيح منصور عن غير واحد من أصحابنا (رض): «قلت لأبى

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٦

.....

جعفر (ع): إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟

قال (ع): لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً» (١).

و الحمل على أن المنع عن السجود على الثلج لعدم الاستقرار لا لعدم كونه مسجداً، و أن

قوله (ع): «قطناً أو كتاناً»

وارد لبيان المثال لما يحصل به الاستقرار كأنه قال (ع): «قطناً أو كتاناً أو غيرهما» أيضاً خلاف الظاهر. و دعوى: أن ظاهر الصحيحة

جواز السجود على القطن و الكتان اختياراً، لأن كون الأرض باردة يكثر فيها الثلج لا يلزم الاضطراب الى غير الأرض و نباتها، بل

الحمل على ذلك حمل على النادر.

ضعيفة، لظهورها في إرادة السؤال عن جواز السجود على الثلج حيث لا يكون أرض ليسجد عليها، لكون الثلج النازل من السماء

مستوعباً وجه الأرض و ما عليها من النبات كثيراً بحيث لا يمكنه نبشه و السجود على وجه الأرض، و لعله ظاهر بأقل تأمل.

و

خير أحمد بن عمر: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يسجد على كم قميصه من أذى الحر و البرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو

غيره ما لا يسجد عليه. فقال (ع): لا بأس به» (٢).

فإنه ظاهر في مفروغية السائل عن عدم جواز السجود على المسح و غيره مما لا يسجد عليه، و احتمال جواز السجود على الثوب

لخصوصية فيه، فقله (ع):

«لا بأس»

- مقتصرأ عليه - تقرير للسائل على ما في ذهنه من عدم جواز السجود على المسح في هذه الحال. و لعل مثله

صحيح محمد بن القاسم بن الفضيل: «كتب رجل إلى أبي الحسن (ع) هل يسجد الرجل على الثوب

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٧

القطن أو الكتان (١)، و إن لم يكن سجد

يتقى به وجهه من الحر و البرد و من الشيء يكره السجود عليه؟ فقال (ع):

نعم لا بأس به» (١).

و ما ذكرنا هو العمدة في إثبات البدل الاضطراري أما

خير عينه بياع القصب: «أدخل المسجد في اليوم الشديد الحر فأكره أن أصلى على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ قال (ع): نعم

ليس به بأس» (٢).

و نحوه غيره، فلا دلالة لها إلا على جواز السجود على الثوب عند الضرورة، و هو أعم من التعيين كما هو ظاهر.

(١) قد عرفت من النصوص السابقة أن الثوب هو البدل الأول.

و إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كونه من القطن أو الكتان أو غيرهما، لكنه مقيد بصحيح منصور
 «٣» بخصوص القطن أو الكتان، و لازمه الانتقال إلى الكف الذى تضمنته رواية أبى بصير
 «٤» بمجرد فقد الثوب المذكور.

و يحتمل تقييد بدلية الثوب بصورة فقد القطن و الكتان، فيكون البدل الأول القطن و الكتان، و الثانى الثوب من غيرهما، و الثالث الكف. و فيه: أن لازمه تقييد الثوب المذكور فى النصوص بما كان من غيرهما ليصح جعله فى الرتبة الثانية، و إذا دار الأمر بين تقييد الموضوع فقط و بين تقييده مع تقييد الحكم يكون الأول أولى، و لا سيما و أن فى جملة من النصوص ذكر الكم و القميص الغالب كونه منهما. فما قواه بعض من كون المراتب ثلاث غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٣) تقدم فى التعليقة السابقة.

(٤) تقدم فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٨

على المعادن (١) أو ظهر كفه، و الأحوط تقديم الأول.

[مسألة (٢٤): يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه]

(مسألة ٢٤): يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه، فلا يصح على الوحل و الطين أو التراب الذى لا تتمكن الجبهة عليه (٢). و مع إمكان التمكين لا بأس

(١) كأنه للنصوص المشار إليها آناً الدالة على جواز السجود على القير، الواجب حملها على الضرورة، جمعاً بينها و بين ما دل على المنع عنه.

لكن لو بنى على التعدى عن مواردنا إلى مطلق المعادن فحملها على صورة تعذر السجود على الثوب لا شاهد له، بل بعيد جداً، و لا سيما بالنسبة إلى بعضها، فالأولى تقييد نصوص الثوب بها فيكون مقدماً عليه، و أولى منه عدم العمل بها فى المقام، لإجمال موردها، و الله سبحانه أعلم.

(٢) لا اعتبار ذلك فى السجود على الشيء كما يأتى إن شاء الله. و

فى موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن حد الطين الذى لا يسجد عليه ما هو؟ فقال (ع): إذا غرقت الجبهة و لم تثبت على الأرض» «١».

و

موثقه الآخر: «عن الرجل يصيبه المطر و هو فى موضع لا يقدر أن يسجد فيه من الطين و لا يجد موضعاً جافاً. قال (ع): يفتح الصلاة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى، فإذا رفع رأسه من الركوع فليومئ بالسجود إيماء و هو قائم، يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة، و يتشهد و هو قائم» «٢».

و مثله صحيح هشام بن الحكم

«٣» المروى عن مستطرفات السرائر.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٠٩

بالسجود على الطين (١)، و لكن إن لصق بجبهته يجب إزالته للسجدة الثانية. و كذا إذا سجد على التراب و لصق بجبهته يجب إزالته لها (٢). و لو لم يجد إلا الطين الذى لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد (٣).

[مسألة ٢٥: إذا كان فى الأرض ذات الطين]

(مسألة ٢٥): إذا كان فى الأرض ذات الطين بحيث يتلطح به بدنه و ثيابه فى حال الجلوس للسجود و التشهد جاز له الصلاة مومياً للسجود و لا يجب الجلوس للتشهد (٤)

(١) بلا إشكال كما فى الجواهر، و يفهم من موثق عمار السابق

(٢) لكونه معدوداً من توابع الجبهة، حائلاً بينها و بين الأرض، فلا يصدق السجود على الأرض. فتأمل.

(٣) لقاعدة الميسور التى يظهر منهم التسالم على العمل بها فى أمثال المقام إلا- أن يقوم دليل على البدلية، و هو فى مثل الفرض مفقود، و موثق عمار السابق

و نحوه مورده المسألة الآتية و هى ما إذا كان مكان المصلى فيه الطين لا مسجده فقط. و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره غير واحد فى هذا المقام من قولهم: «لا يجوز السجود على الوحل لعدم تمكن الجبهة فإن اضطر أوماً». فإن إطلاقه شامل لهذه المسألة مع أنها غير مشمولة لنصوص الإيماء. نعم فى محكى نهاية الأحكام: «إن أمن من التلطيخ فالوجه وجوب إلصاق الجبهة به إذا لم يتمكن من الاعتماد عليه». و هو فى محله.

(٤) كما ذكر جماعة كثيرة، لموثق عمار

و صحيح هشام

السابقين.

و مقتضى الجمود على قول السائل

«لا يقدر..»

و إن كان هو عدم القدرة عقلاً- و لو لعدم القدرة على الاعتماد على المسجد و تمكين الجبهة منه-

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٠

لكن الأحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما و إن تلطح بدنه و ثيابه (١)، و مع الحرج أيضاً إذا تحمله صحت صلاته (٢).

[مسألة ٢٦: السجود على الأرض أفضل من النبات]

(مسألة ٢٦): السجود على الأرض أفضل من النبات (٣)

لكن الظاهر منه - بقرينة قوله:

«و لم يجد موضعاً جافاً»

، و ندره عدم وجود موضع صلب يمكن الاعتماد عليه - إرادة عدم القدرة من جهة تلطخ ثيابه و تلوثها بالطين فيكون ذلك هو موضوع الحكم بدلية الإيماء و عدم وجوب الجلوس له و لا - للتشهد، من دون فرق بين أن يكون السجود و الجلوس له و للتشهد حرجياً و أن لا يكون. و ما في جامع المقاصد، و عن فوائد الشرائع و المسالك، و في المدارك و كشف اللثام من وجوب الانحناء إلى أن تصل الجبهة إلى الوحل، لقاعدة الميسور التي لا يخرج عنها بالخبرين المذكورين غير ظاهر إذ القاعدة لا دليل عليها ظاهر غير الإجماع، و هو مفقود، و الخبران صحيح و موثق و كلاهما حجة. و مثله ما حكى من وجوب الجلوس للإيماء و للتشهد فإنه طرح للخبرين من غير وجه، و حملهما على صورة تعذر الجلوس - مع أنه بعيد في نفسه - خلاف الظاهر كما عرفت.

(١) لاحتمال تنزيل الخبرين على خصوص صورة الحرج في السجود و الجلوس.

(٢) لأن أدلة الحرج لا تصلح لنفي الاقتضاء، و إنما تنفي الإلزام، و مع وجود المقتضى تصح العبادة. مع أن في ظرف الاقدام على الحرجي لا مجال لتطبيق أدلة الحرج لعدم الامتنان في تشريعها حينئذ. فتأمل جيداً.

(٣) لما

في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع): «السجود على الأرض أفضل لأنه أبلغ في التواضع و الخضوع لله عز و جل» «١». و سأل إسحاق بن الفضيل أبا عبد الله (ع) عن السجود على الحصر و البواري.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١١

و القرطاس، و لا يبعد كون التراب أفضل من الحجر (١).

و أفضل من الجميع التربة الحسينية، فإنها تخرق الحجب السبع (٢) و تستنير إلى الأرضين السبع.

فقال (ع): «لا بأس و أن يسجد على الأرض أحب إلي ..» «١».

(١)

ففي خبر دعائم الإسلام: «ينبغي للمصلي أن يباشر بجبهته الأرض و يعفر وجهه في التراب لأنه من التذلل لله عز و جل» «٢».

و

في الآخر: «أفضل ما يسجد عليه المصلي الأرض النقية» «٣».

و في التعليل في صحيح هشام

دلالة عليه.

(٢) كما

في رواية الشيخ في المصباح عن معاوية بن عمار قال: «كان لأبي عبد الله (ع) خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله (ع)، فكان إذا حضرته الصلاة صبه على سجاده و سجد عليه، ثم قال (ع): إن السجود على تربة أبي عبد الله (ع) تخرق الحجب السبع» «٤».

و نحوه مرسل الطبرسي في مكارم الأخلاق

«٥». و

في مرسل الفقيه عن الصادق (عليه السلام): «السجود على طين قبر الحسين (ع) ينور إلى الأرضين السبع» «٦».

و في المسالك: و يستحب التسييح بها استحباباً مؤكداً،
فروى الشيخ (ره) في التهذيب في الصحيح عن عبد الله بن جعفر الحميري قال:

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يسجد عليه ملحق الحديث الأول.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التعقيب حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٢

.....

«كتبت إلى الفقيه أسأله هل يجوز أن يسبح الرجل بطين القبر؟ و هل فيه فضل؟ فأجاب- و قرأت التوقيع و منه نسخت:- سبح به فما من شيء من التسييح أفضل منه، و من فضله أن المسبح ينسى التسييح و يدير السبحة فيكتب له ذلك التسييح» (١).

و

روى الشيخ في المصباح عن عبد الله بن علي الحلبي عن أبي الحسن موسى (ع): «لا- يخلو المؤمن من خمسة: سواك و مشط و سجادة و سبحة فيها أربع و ثلاثون حبة و خاتم عقيق» (٢).

و

روى أيضاً عن الصادق (ع): «من أدار الحجر من تربة الحسين (ع) فاستغفر به مرة واحدة كتب الله له سبعين مرة، و إن أمسك السبحة بيده و لم يسبح بها ففي كل حبة منها سبع مرات» (٣).

و المراد من طين القبر في الخبر الأول طين قبر الحسين (ع) كما يشير إليه ما

في مكارم الأخلاق عن إبراهيم بن محمد الثقفي: «أن فاطمة (ع) بنت رسول الله (ص) كانت سبحتها من خيوط الصوف مفتل معقود عليه عدد التكبيرات فكانت تديرها بيدها تكبر و تسبح إلى أن قتل حمزة بن عبد المطلب (رضى الله عنه) سيد الشهداء فاستعملت تربته و عملت التسييح فاستعملها الناس، فلما قتل الحسين (ع) عدل إليه بالأمر فاستعملوا تربته لما فيها من الفضل و المزية» (٤).

و منه يظهر أن المراد بالسبحة في الخبر الثاني ما كانت من طين قبر الحسين (ع). و قريب منه في الدلالة على ذلك ما

رواه عن كتاب الحسن بن محبوب: «ان أبا عبد الله (ع) سئل عن استعمال الترتين من طين قبر حمزة (ع) و الحسين (ع) و التفاضل بينهما.

(١) الوسائل باب: ٧٥٠ من أبواب المزار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التعقيب حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التعقيب حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التعقيب حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٣

[مسألة ٢٧: إذا اشتغل بالصلاة و في أثناءها فقد ما يصح السجود عليه قطعها في سعة الوقت]

(مسألة ٢٧): إذا اشتغل بالصلاة و في أثناءها فقد ما يصح السجود عليه قطعها في سعة الوقت (١)، و في الضيق يسجد على ثوبه القطن أو الكتان أو المعادن أو ظهر الكف على الترتيب.

فقال (ع): السبحة التي من طين قبر الحسين (ع) تسبح بيد الرجل من غير أن يسبح «١». ثم إن الخبر الأول رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر «٢»: أنه كتب إلى صاحب الزمان (ع).

و يظهر منه أن الفقيه من ألقابه (ع)، و إن كان المشهور أنه من ألقاب الكاظم (ع).

(١) إذا فقد ما يسجد عليه في أثناء صلاته فتارة: يقدر عليه لو قطع صلاته لوجوده عنده في مكان آخر، و أخرى: لا يكون كذلك فلا يقدر عليه إلا بانتظار وقت آخر. فعلى الأول: لا يجوز إتمام صلاته بالسجود على الثوب أو الكف مثلاً لقدرته على الأرض أو ما أنبتته. و ما يترأى من النصوص من الشمول لصورة القدرة مقيد بما

في خبر ابن جعفر (ع): «عن الرجل يؤذيه حر الأرض و هو في الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال (ع):

إذا كان مضطراً فليفعل» «٣».

و ما يقال من أن حرمة قطع الصلاة توجب سلب قدرته عليهما مندفع بأن الصلاة حينئذ باطله في نفسها، لعدم مشروعيتها على الحال المذكورة. و على الثاني: تكون المسألة من صغريات

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب التعقيب حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب المزار ملحق الحديث الأول.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٤

[مسألة ٢٨: إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز]

(مسألة ٢٨): إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز فان كان بعد رفع الرأس مضى و لا شيء عليه (١)، و إن كان قبله جر جهته (٢) إن أمكن، و إلا قطع الصلاة في السعة (٣)، و في الضيق أتم على ما تقدم (٤) إن أمكن، و إلا اكتفى به.

مسألة وجوب الانتظار لذوى الأعذار و جواز البدار، و المختار فيها الأول إلا أن يكون لدليل البدلية خصوصية يقتضى جواز البدار، و نصوص المقام من هذا القبيل، بل هي كالصريحة فيه، لأن حرارة الرمضاء إنما تكون في أوائل وقت الظهر، و حمل النصوص على آخر الوقت أو أول الوقت مع العلم ببقاء الحرارة إلى آخر الوقت بعيد جداً لا مجال لارتكابه، فلاحظ.

(١) هذا- بناء على ما يظهر منهم الإجماع عليه من كون الوضع على ما يصح السجود عليه من واجبات السجود- ظاهر، لفوات المحل بمجرد رفع الرأس، لأن محله صرف الوجود المنقطع برفع الرأس، فيدور الأمر بين رفع اليد عن الصلاة من رأس و بين البناء على صحتها، و لأجل أن

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

شامل للبعض و التمام يتعين القول بالصحة. و لو قيل بأن ذلك من قيود السجود الواجب فاللازم إعادة السجود، لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، و يأتي لذلك تنمة في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى،
(٢) لبقاء المحل.

(٣) لوجوب الصلاة التامة.

(٤) يعنى: من الانتقال إلى البدل الاضطرارى، و إن لم يمكن سقط

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٥

[فصل فى الأمكنة المكروهة]

إشارة

فصل فى الأمكنة المكروهة و هى مواضع: (أحدها): الحمام (١) و إن كان نظيفاً،

للاضطرار. و الله سبحانه أعلم وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*. إلى هنا انتهى ما أردنا تحريره من شرح مباحث مكان المصلى من كتاب (العروة الوثقى)، و ذلك فى (النجف الأشرف)، فى جواز الحضرة العلوية المقدسة على مشرفها أفضل الصلاة و السلام، فى شهر شعبان من السنة الرابعة و الخمسين بعد الالف و الثلاثمائة هجرية على مهاجرها أفضل الصلاة و السلام و أكمل التحية، بقلم محررة الأحقر (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الطباطبائي الحكيم قدس سره.

فصل فى الأمكنة المكروهة

(١) على المشهور، و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليها،

لمرسل عبد الله بن الفضل عن أبي عبد الله (ع): «عشرة مواضع لا يصلى فيها: الطين، و الماء، و الحمام، و القبور، و مسان الطريق، و قرى النمل و معادن الإبل، و مجرى الماء، و السبخ، و الثلج» (١).

و نحوه مرسل ابن أبي عمير

«٢». و

فى خبر النوفلى: «الأرض كلها مسجد إلا الحمام و القبر» (٣).

المحمولة على الكراهة جمعاً بينها و بين

موثق عمار: «عن

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مكان المصلى الحديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مكان المصلى ملحق الحديث السادس.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٦

حتى المسلخ منه عند بعضهم (١). ولا بأس بالصلاة على سطحه (٢) (الثاني): المزبلة. (الثالث): المكان المتخذ للكنيف، و لو سطحاً متخذاً لذلك. (الرابع): المكان الكسيف الذي يتنفر منه الطبع. (الخامس): المكان الذي يذبح فيه الحيوانات

الصلاة في بيت الحمام. فقال (ع): إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس» (١).

و نحوه صحيح على بن جعفر (ع)

«٢». و حمل البيت فيهما على المسلخ- بقرينه ما في الفقيه من زيادة (يعنى: المسلخ) بعد روايته الصحيح- في غير محله، لكون الظاهر أنها من كلام الصدوق كما عن جماعة. مع أنه لو ثبت أنها من كلام ابن جعفر (ع) و صح كونه صارفاً للصحيح فلا يصلح صارفاً للموثق. اللهم إلا أن يقال: ظاهر إضافته البيت إلى الحمام المغايرة، فلا يصلح الموثق و الصحيح لمعارضته ما تقدم. فالعمدة في الحمل على الكراهة دعوى الإجماع على الجواز، لا أقل من منعها عن حجيتها و لا سيما مع ضعفه في نفسه بالإرسال و غيره.

(١) حكى ذلك عن النهاية و الأردبيلي و ظاهر غيره، لكن عن صريح جماعة كثيرة: العدم، لاختصاص الحمام بما عدا المسلخ، و لنفى البأس في الصحيح و الموثق المتقدمين عن الصلاة في بيت الحمام، و هو المسلخ كما فسر به على بن جعفر (ع). لكن الأشكال على الجميع ظاهر، إذ عرفنا اليوم يقتضى شمول الحمام للمسلخ، و بيت الحمام غير ظاهر فيه، و تفسير على بن جعفر (ع) غير ثابت. (٢) عن جماعة: التصريح به، لعدم الدليل على الكراهة.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٧

أو ينحر. (السادس): بيت المسكر. (السابع): المطبخ، و بيت النار. (الثامن)، دور المجوس إلا إذا رشها ثم صلى فيها بعد الجفاف. (التاسع): الأرض السبخة. (العاشر):

كل أرض نزل فيها عذاب أو خسف. (الحادي عشر):

أعطان الإبل و إن كنست و رشت. (الثاني عشر): مرابط الخيل و البغال و الحمير و البقر، و مرابض الغنم. (الثالث عشر):

على الثلج و الجمد. (الرابع عشر): قرى النمل و أوديتها و إن لم يكن فيها نمل ظاهر حال الصلاة. (الخامس عشر):

مجارى المياه و إن لم يتوقع جريانها فيها فعلا- نعم لا- بأس بالصلاة على ساباط تحته نهر أو ساقية، و لا- في محل الماء الواقف. (السادس عشر): الطرق و إن كانت في البلاد ما لم تضر بالمارة، و إلا حرمت و بطلت. (السابع عشر): في مكان يكون مقابلاً لنار مضرمة أو سراج. (الثامن عشر):

في مكان يكون مقابله تمثال ذى الروح من غير فرق بين المجسم و غيره، و لو كان ناقصاً نقصاً لا يخرج عن صدق الصورة و التمثال. و تزول الكراهة بالتغطية. (التاسع عشر): بيت فيه تمثال و إن لم يكن مقابلاً له. (العشرون): مكان قبلته حائط ينز من بالوعة يبال فيها أو كنيف. و ترتفع بستره.

و كذا إذا كان قدامه عذرة. (الحادي و العشرون): إذا كان قدامه مصحف أو كتاب مفتوح أو نقش شاغل، بل كل شىء شاغل.

(الثاني و العشرون): إذا كان قدامه إنسان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٨

مواجه له. (الثالث و العشرون): إذا كان مقابله باب مفتوح.

(الرابع و العشرون): المقابر. (الخامس و العشرون): على القبر. (السادس و العشرون): إذا كان القبر في قبلته و ترتفع بالحائل. (السابع و

العشرون): بين القبرين من غير حائل، و يكفى حائل واحد من أحد الطرفين. و إذا كان بين قبور أربعة يكفى حائلان أحدهما فى جهة اليمين أو اليسار، و الآخر فى جهة الخلف أو الامام. و ترتفع أيضاً ببعده عشرة أذرع من كل جهة فيها القبر. (الثامن و العشرون): بيت فيه كلب غير كلب الصيد. (التاسع و العشرون): بيت فيه جنب. (الثلاثون): إذا كان قدامه حديد من أسلحة أو غيرها. (الواحد و الثلاثون): إذا كان قدامه ورد عند بعضهم. (الثانى و الثلاثون): إذا كان قدامه بيدر حنطة أو شعير.

[مسألة ١): لا بأس بالصلاة فى البيع و الكنائس]

(مسألة ١): لا بأس بالصلاة فى البيع و الكنائس و إن لم ترش، و إن كان من غير إذن من أهلها كسائر مساجد المسلمين.

[مسألة ٢): لا بأس بالصلاة خلف قبور الأئمة (ع) و لا على يمينها و شمالها]

(مسألة ٢): لا بأس بالصلاة خلف قبور الأئمة (ع) و لا على يمينها و شمالها، و إن كان الأولى الصلاة عند جهة الرأس على وجه لا يساوى الامام (ع).

[مسألة ٣): يستحب أن يجعل المصلى بين يديه ستره]

(مسألة ٣): يستحب أن يجعل المصلى بين يديه ستره إذا لم يكن قدامه حائط أو صف للحيلولة بينه و بين من يمر بين يديه إذا كان فى معرض المرور و إن علم بعدم المرور فعلا. و كذا إذا كان هناك شخص حاضر. و يكفى فيها عود أو حبل مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥١٩ أو كومة تراب، بل يكفى الخط. و لا يشترط فيها الحليء و الطهارة. و هى نوع تعظيم و توقير للصلاة، و فيها إشارة إلى الانقطاع عن الخلق و التوجه الى الخالق.

[مسألة ٤): يستحب الصلاة فى المساجد و أفضلها المسجد الحرام، فالصلاة فيه تعدل ألف صلاة]

(مسألة ٤): يستحب الصلاة فى المساجد و أفضلها المسجد الحرام، فالصلاة فيه تعدل ألف صلاة، ثم مسجد النبى (ص) و الصلاة فيه تعدل عشرة آلاف، و مسجد الكوفة و فيه تعدل ألف صلاة، و المسجد الأقصى و فيه تعدل ألف صلاة أيضاً، ثم مسجد الجامع و فيه تعدل مائة، و مسجد القبيلة و فيه تعدل خمسا و عشرين، و مسجد السوق و فيه تعدل اثنى عشر. و يستحب أن يجعل فى بيته مسجداً- أى: مكاناً معدداً للصلاة فيه- و إن كان لا يجرى عليه أحكام المسجد. و الأفضل للنساء الصلاة فى بيوتهن، و أفضل البيوت بيت المخدع أى: بيت الخزانة فى البيت.

[مسألة ٥): يستحب الصلاة فى مشاهد الأئمة (ع)]

(مسألة ٥): يستحب الصلاة فى مشاهد الأئمة (ع) و هى البيوت التى أمر الله تعالى أن تُزَفَّعَ وَ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ، بل هى أفضل من المساجد، بل قد ورد فى الخبر أن الصلاة عند على (ع) بمائتى ألف صلاة «١». و كذا يستحب فى روضات الأنبياء و مقام الأولياء و

الصلحاء و العلماء و العباد، بل الأحياء منهم أيضاً.

[مسألة ٦: يستحب تفريق الصلاة في أماكن متعددة]

(مسألة ٦): يستحب تفريق الصلاة في أماكن متعددة

(١) أبواب الجنان: للشيخ خضر الشلال الفصل الثامن من الباب الثالث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٠

لتشهد له يوم القيامة،

ففي الخير: «سأل الراوى أبا عبد الله (ع) يصلى الرجل نوافله فى موضع أو يفرقها؟ قال (ع): لا بل هاهنا و هاهنا فإنها تشهد له يوم القيامة» (١)

و ،

عنه (ع) «صلوا من المساجد فى بقاع مختلفة فإن كل بقعة تشهد للمصلى عليها يوم القيامة» (٢).

[مسألة ٧: يكره لجار المسجد أن يصلى فى غيره لغيره كالمطر]

(مسألة ٧): يكره لجار المسجد أن يصلى فى غيره لغيره كالمطر،

قال النبى (ص): «لا صلاة لجار المسجد إلا فى مسجده» (٣).

و يستحب ترك مؤاكلة من لا يحضر المسجد، و ترك مشاربته و مشاورته و مناكحته و مجاورته.

[مسألة ٨: يستحب الصلاة فى المسجد الذى لا يصلى فيه و يكره تعطيله]

(مسألة ٨): يستحب الصلاة فى المسجد الذى لا يصلى فيه و يكره تعطيله،

فعن أبى عبد الله (ع): ثلاثة يشكون الى الله عز و جل مسجد خراب لا يصلى فيه أهله، و عالم بين جهال، و مصحف معلق قد وقع

عليه الغبار لا يقرأ فيه» (٤).

[مسألة ٩: يستحب كثرة التردد الى المساجد]

(مسألة ٩): يستحب كثرة التردد الى المساجد

فعن النبى (ص): «من مشى الى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات و محى عنه عشر

سيئات و رفع له عشر درجات» (٥).

[مسألة ١٠: يستحب بناء المسجد]

(مسألة ١٠): يستحب بناء المسجد، و فيه أجر عظيم

- (١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب مكان المصلى حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢١

قال رسول الله (ص): «من بنى مسجداً في الدنيا أعطاه الله بكل شبر منه مسيرة أربعين ألف عام مدينة من ذهب و فضة و لؤلؤ و زبرجد» «١».

و
 عن الصادق (ع): «من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة» «٢».

[مسألة (١١): الأحوط إجراء صيغته الوقف بقصد القرية في صيرورته مسجداً]

(مسألة ١١): الأحوط إجراء صيغته الوقف بقصد القرية في صيرورته مسجداً، بأن يقول: (وقفته قرية الى الله تعالى). لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني، فيجوز عليه حينئذ حكم المسجدية و إن لم تجر الصيغة.

[مسألة (١٢): الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجداً دون البناء و السطح]

(مسألة ١٢): الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجداً دون البناء و السطح. و كذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجداً، أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحو ذلك خارجاً، فالحكم تابع لجعل الواقف و الباني في التعميم و التخصيص. كما أنه كذلك بالنسبة إلى عموم المسلمين أو طائفة دون أخرى على الأقوى.

[مسألة (١٣): يستحب تعمیر المسجد إذا أشرف على الخراب]

(مسألة ١٣): يستحب تعمیر المسجد إذا أشرف على الخراب، و إذا لم ينفع يجوز تخريبه و تجديد بنائه. بل الأقوى جواز تخريبه مع استحكامه لإرادة توسيعه من جهة حاجة الناس.

- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٤ و قد نقله عن عقاب الاعمال فراجعه صفحة: ٥١ و عبارة الوسائل تزيد على الأصل و ما في المتن يختلف عنهما معاً فلاحظ.
 (٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٢

[فصل في بعض أحكام المسجد]

إشارة

فصل فى بعض أحكام المسجد (الأول): يحرم زخرفته أى: تزيينه بالذهب، بل الأحوط ترك نقشه بالصور. (الثانى): لا يجوز بيعه ولا بيع آلاته وإن صار خراباً ولم يبق آثار مسجديته، ولا إدخاله فى الملك، ولا فى الطريق، فلا يخرج عن المسجدية أبداً، ويبقى الأحكام من حرمة تنجيسه ووجوب احترامه. و تصرف آلاته فى تعميره، وإن لم يكن معمر تصرف فى مسجد آخر وإن لم يمكن الانتفاع بها أصلاً يجوز بيعها و صرف القيمة فى تعميره أو تعمير مسجد آخر. (الثالث): يحرم تنجيسه. وإذا تنجس يجب إزالتها فوراً وإن كان فى وقت الصلاة مع سעתه. نعم مع ضيقه تقدم الصلاة. و لو صلى مع السعة أثم لكن الأقوى صحة صلاته. و لو علم بالنجاسة أو تنجس فى أثناء الصلاة لا يجب القطع للإزالة وإن كان فى سعة الوقت، بل يشكل جوازه. و لا بأس بإدخال النجاسة غير المتعدية، إلا إذا كان موجباً للتهتك كالكثيرة من العذرة اليابسة مثلاً. و إذا لم يتمكن من الإزالة بأن احتاجت الى معين و لم يكن سقط وجوبها. و الأحوط إعلام الغير إذا لم يتمكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٣

و إذا كان جنباً و توقفت الإزالة على المكث فيه فالظاهر عدم وجوب المبادرة إليها، بل يؤخرها الى ما بعد الغسل، و يحتمل وجوب التيمم و المبادرة إلى الإزالة.

[مسألة ١: يجوز أن يتخذ الكنيف و نحوه من الأمكنة التى عليها البول و العذرة و نحوهما مسجداً]

(مسألة ١): يجوز أن يتخذ الكنيف و نحوه من الأمكنة التى عليها البول و العذرة و نحوهما مسجداً، بان يطم و يلقى عليها التراب النظيف، و لا تضر نجاسة الباطن فى هذه الصورة و إن كان لا يجوز تنجيسه فى سائر المقامات، لكن الأحوط إزالة النجاسة أولاً، أو جعل المسجد خصوص المقدار الطاهر من الظاهر. (الرابع): لا يجوز إخراج الحصى منه، و إن فعل رده الى ذلك المسجد أو مسجد آخر، نعم لا بأس بإخراج التراب الزائد المجتمع بالكف أو نحوه. (الخامس):

لا يجوز دفن الميت فى المسجد إذا لم يكن مأموماً من التلويث، بل مطلقاً على الأحوط. (السادس): يستحب سبق الناس فى الدخول الى المساجد، و التأخر عنهم فى الخروج منها.

(السابع): يستحب الإسراع فيه، و كنهه، و الابتداء فى دخوله بالرجل اليمنى و فى الخروج باليسرى، و أن يتعاهد نعله تحفظاً عن تنجيسه، و أن يستقبل القبلة، و يدعو، و يحمد الله، و يصلى على النبى (ص)، و أن يكون على طهارة.

(الثامن): يستحب صلاة التحية بعد الدخول، و هى ركعتان و يجزى عنها الصلوات الواجبة أو المستحبة. (التاسع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٤

يستحب التطيب و لبس الثياب الفاخرة عند التوجه الى المسجد (العاشر): يستحب جعل المطهرة على باب المسجد.

(الحادى عشر): يكره تعليقه جدران المساجد، و رفع المنارة عن السطح، و نقشها بالصور غير ذوات الأرواح، و أن يجعل لجدرانها شرفاً، و أن يجعل لها محاريب داخله. (الثانى عشر):

يكره استطراق المساجد إلا أن يصلى فيها ركعتين، و كذا إلقاء النخامة و النخاعة و النوم إلا لضرورة، و رفع الصوت إلا فى الأذان و نحوه، و إنشاد الضالة، و حذف الحصى، و قراءة الأشعار غير المواعظ و نحوها، و البيع و الشراء، و التكلم فى أمور الدنيا، و قتل القمل، و إقامة الحدود، و اتخاذها محلاً للقضاء و المرافعة، و سل السيف، و تعليقه فى القبلة، و دخول من أكل البصل و الثوم و نحوهما مما له رائحة تؤذى الناس، و تمكين الأطفال و المجانين من الدخول فيها، و عمل الصنائع و كشف العورة و السرقة و الفخذ و الركبة، و إخراج الريح.

[مسألة ٢): صلاة المرأة في بيتها أفضل]

(مسألة ٢): صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد.

[مسألة ٣): الأفضل للرجال إتيان النوافل في المنازل]

(مسألة ٣): الأفضل للرجال إتيان النوافل في المنازل و الفرائض في المساجد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٥

[فصل في الأذان و الإقامة]**إشارة**

فصل في الأذان و الإقامة

[لا إشكال في تأكد رجحانها في الفرائض اليومية]

لا إشكال في تأكد رجحانها في الفرائض اليومية (١) أداء و قضاء، جماعة و فرادى، حضراً و سافراً، للرجال و النساء و ذهب بعض العلماء الى وجوبها (٢)، فصل في الأذان و الإقامة

(١) قال في المدارك: «أجمع العلماء كافة على مشروعية الأذان و الإقامة للصلوات الخمس». و قال في الحدائق: «لا ريب و لا إشكال في رجحان الأذان و الإقامة في الصلوات الخمس المفروضة أداء و قضاء، لجملة المصلين ذكوراً و إناثاً، فرادى و جماعة». و قال في المستند:

«لا- ريب في مشروعيتها و مطلوبيتها لكل من الفرائض الخمس اليومية و منها الجمعة إلا- فيما يأتي الكلام فيه، للرجال و النساء، فرادى و جماعة، أداء و قضاء، حضراً و سافراً، بل هي إجماع من المسلمين، بل ضرورى الدين». و يظهر ذلك كله من كلماتهم هنا في مقام نقل الأقوال في المسألة.

فراجع. و إطلاق النصوص الآتية كاف فيه. فانظر.

(٢) المحكى عن المشهور- كما عن جماعة كثيرة-: استحباب الأذان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٦

و خصه بعضهم بصلاة المغرب و الصبح، و بعضهم بصلاة الجماعة و جعلها شرطاً في صحتها، و بعضهم جعلها شرطاً في حصول ثواب الجماعة. و الأقوى استحباب الأذان مطلقاً (١)

و الإقامة مطلقاً. و عن الجمل و شرحه و المقنعة و النهاية و المبسوط و الوسيلة و المذهب و كتاب أحكام النساء للمفيد (ره): أنهما واجبان على الرجال في الجماعة. و عن القاضى: نسبتته إلى الأكثر. و عن الغنية و الكافي و الإصباح:

إطلاق وجوبها في الجماعة من دون تقييد بكونه على الرجال. و عن الشيخ (ره) ما نصه: «متى صليت جماعة بغير أذان و لا إقامة لم تحصل فضيلة الجماعة و الصلاة ماضية». و عن جمل السيد و ابن أبى عقيل و ابن الجنيد: وجوب الإقامة في الصلوات مطلقاً. أما

الأذان: فعن الأولين:

اختصاص وجوبه بالصبح والمغرب. و عن الأخير: ذلك أيضاً على الرجال خاصة. هذا ما عثرت عليه من الأقوال. و أما القول بوجوبهما مطلقاً- كما يظهر من المتن- فغير ظاهر، و لعل مراده الوجوب في الجملة و ما بعده تفصيل له. نعم قال في المختلف: «القول باستحباب الأذان في كل المواطن و وجوب الإقامة في بعضها خارق للإجماع و خرق للإجماع باطل». و مقتضاه عدم الفصل بين الأذان و الإقامة في الوجوب و الاستحباب، فمن قال بوجوب الإقامة لزمه القول بوجوب الأذان و إلا لزم خرق الإجماع. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة. و يشهد له من النصوص

«١» ما تضمن أن من صلى بأذان و إقامة صلى خلفه صفان من الملائكة، و من صلى بإقامة بلا أذان صلى خلفه صف واحد، أو ملكان عن يمينه و شماله،

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الأذان و الإقامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٧

.....

أو ملكان، أو ملك، و في بعضها

قال (ع): «اغتنم الصفين»

، فإنها ظاهرة أو صريحة في كون فوات الأذان لا يوجب إلا فوات بعض مراتب كمال الصلاة. نعم في خبر أبي بصير عن أحدهما (ع): «أ يجزئ أذان واحد؟ قال (ع): إن صليت جماعة لم يجزئ إلا أذان و إقامة، و إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك جزؤك إقامة، إلا- الفجر و المغرب فإنه ينبغي أن تؤذن فيهما و تقيم من أجل أنه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات» (١)

، و

في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) «يجزؤك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان» (٢)

، و

في صحيح عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع): «أنه كان إذا صلى وحده في البيت أقام إقامة و لم يؤذن» (٣)

، و

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يؤذن و يقيم ليصلي وحده فيجيء رجل فيقول له: تصلي جماعة؟ هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان و الإقامة؟

فقال (ع): لا و لكن يؤذن و يقيم» (٤).

و على هذه النصوص عول القائلون باعتباره في الجماعة مع الإقامة. مع أنه مقتضى أصالة الاحتياط في كل ما يحتمل دخله في الجماعة، لعدم الإطلاق الصالح لنفي الشك في الشرطية كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و فيه: أن ظاهر الأول السؤال عن أجزاء الإقامة عن الأذان و الإقامة و حينئذ فالجواب بعدم الاجزاء إنما يقتضى الوجوب لو كان وجوب الأذان

- (١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١ و ذيله في باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.
- (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
- (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.
- (٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٨

.....

و الإقامة مفروغاً عنه، و هو عين المدعى، بل لا يقول به المدعى إلا في خصوص الجماعة، فالخبر ليس في مقام جعل الوجوب تعبداً أو وضعاً لهما في الجماعة أو مطلقاً، بل في مقام بيان الاكتفاء عن المشروع ببعضه و عدمه و أين هو من المدعى؟! و من ذلك يظهر الإشكال في الاستدلال بصحيح ابن سنان

. مضافاً الى عدم وضوح دلالة على الجماعة. فتأمل. و أما صحيح الحلبي

: فهو مجمل من حيث الوجوب و الاستحباب، و إنما يدل على أصل المشروعية. و أما موثق عمار : فالإشكال المتقدم فيه أظهر، إذ هو كالصريح في السؤال عن الاجتزاء بالأذان و الإقامة المأتي بهما سابقاً عن الأذان و الإقامة الموظفين في الجماعة و لو على سبيل الاستحباب. مضافاً الى معارضته بما دل على انعقاد الجماعة بلا أذان و لا إقامة إذا كان الامام قد سمعهما،

ففي خبر أبي مريم الأنصاري: «صلى بنا أبو جعفر (ع) في قميص بلا- إزار و لا رداء و لا أذان و لا إقامة. الى أن قال: فقال (ع): إني مررت بجعفر (ع) و هو يؤذن و يقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك» «١».

مع معارضة الجميع

بصحيح علي بن رثاب: «سألت أبا عبد الله (ع) قلت: تحضر الصلاة و نحن مجتمعون في مكان واحد أ تجزؤنا إقامة بغير أذان؟ قال (ع): نعم» «٢»

و ،

خبر الحسن بن زياد: «قال أبو عبد الله (ع): إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا بإقامة واحدة» «٣» و بذلك ترفع اليد عن أصالة الاحتياط المتقدمة، و يتعين حمل النصوص المتقدمة منطوقاً و مفهوماً على تأكيد الاستحباب. و احتمال الجمع بحمل

- (١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
- (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٠.
- (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٢٩

.....

الطائفة الأولى على صورة الانتظار لبعض المأمومين، بشهادة خبر الحسن بن زياد

- مع أنه لا يوافق القول المذكور- بعيد، و لا سيما في موثق عمار ، و لو سلم فظاهر الحسن كون الفائدة المقصودة منه حضور المنتظرين بلا دخل له في الصلاة، فلاحظ. و أما القائلون باعتباره في الصبح و المغرب: فيشهد لقولهم ذيل خبر أبي بصير المتقدم «١»، و ما

في صحيح صفوان بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «و لا بد في الفجر و المغرب من أذان و إقامة في الحضر و السفر لأنه لا يقصر فيهما في حضر و لا سفر، و تجزؤك إقامة بغير أذان في الظهر و العصر و العشاء الآخرة، و الأذان و الإقامة في جميع الصلوات أفضل» «٢»

و ، صحيح الصباح بن سيابة: «قال لى أبو عبد الله (ع): لا تدع الأذان في الصلوات كلها، فان تركته فلا تتركه في المغرب و الفجر فإنه ليس فيهما تقصير» «٣»

و ، صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «تجزؤك في الصلاة إقامة واحدة إلا الغداة و المغرب» «٤».

و نحوها غيرها. لكن يعارضها في المغرب

صحيح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإقامة بغير الأذان في المغرب. فقال (ع): ليس به بأس و ما أحب أن يعتاد» «٥».

فيتعين حمل ما سبق على تأكيد الاستحباب في المغرب. و لأجل اشتماله على التعليل الذى يمتنع فيه عرفاً التفكيك بين المغرب و الصبح، إذ لا بد أن يكون المقصود منه التعليل بجهة واحدة ذات اقتضاء واحد فيهما معاً، بحمل ما سبق على تأكيد الاستحباب في الصبح

(١) تقدم في صدر هذه التعليقة.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٠

و الأحوط عدم ترك الإقامة للرجال (١)

أيضاً. مضافاً الى اشتمالها على:

«ينبغي»

«١» و

«يجزؤك»

[١] مما لا يكون ظاهراً في الوجوب.

(١) إذ قد عرفت ذهاب السيد (ره) و ابن أبي عقيل و ابن الجنيد الى وجوبها إما مطلقاً- كما عن الثاني- أو على خصوص الرجال-

كما عن الآخرين - و اختاره في الحدائق، و حكى عن الوحيد: الميل اليه، و في البحار قال: «فاعلم أن الأخبار في ذلك مختلفة جداً و مقتضى الجمع استحباب الأذان مطلقاً و أما الإقامة ففيه إشكال، إذ الأخبار الدالة على جواز الترك إنما هي في الأذان، و تمسكوا في الإقامة بخرق الإجماع المركب و فيه ما فيه. و الأحوط عدم ترك الإقامة مطلقاً، و الأذان في الغداة و المغرب و الجمعة و الجماعة و لا سيما في الحضر». و قد ادعى استفاضة النصوص الدالة على الوجوب.

منها: ما تضمن التعبير باجزاء الإقامة، إما في السفر

«٢»، أو إذا صلى وحده

«٣»، أو في الظهرين و العشاء

«٤»، أو إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً

«٥»، أو نحو ذلك مما هو ظاهر في أن الإقامة أدنى ما يجزئ. و فيه: ما عرفت من أن هذا التعبير لما لم يكن في مقام التشريع الابتدائي بل في مقام بيان ما يجتزأ به عن المشروع و ما لا يجتزأ

[١] لم أجد هذا التعبير في أحاديث الباب و الموجود فيها: أدنى ما يجزئ: فراجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣١

.....

به عنه، لا يصلح للدلالة على الوجوب و لا على الاستحباب.

و منها: موثق عمار المتقدم

«١». و فيه: أنك عرفت ما فيه.

و منها:

موثقه الآخر قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا بد للمريض أن يؤذن و يقيم إذا أراد الصلاة و لو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلم به. سئل فإن كان شديد الوجع؟ قال (ع): لا بد من أن يؤذن و يقيم لأنه لا صلاة إلا بأذان و إقامة» «٢».

و فيه: أن نفى الصحة بالإضافة إلى الأذان غير ممكن لما عرفت من الأدلة على استحبابه، فاما أن يحمل على نفى الصحة بالإضافة إلى الإقامة و نفى الكمال بالإضافة إلى الأذان، أو على نفى الكمال بالإضافة إليهما، و الأول ممتنع لأنه استعمال في معنيين، و الثاني يوجب

نفى دلالة على المدعى، و نحوه في الاشكال ما في صحيح صفوان المتقدم

«٣» و نحوه.

و منها: ما دل على أن الإقامة من الصلاة

كخبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله (ع) - في حديث: «و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة» (٤)

و ،

خبر يونس الشيباني عن أبي عبد الله (ع) - في حديث: «إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنك في الصلاة» (٥)

و ،

خبر أبي هارون المكفوف: «قال أبو عبد الله (ع): يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقمت فلا تتكلم ولا تومئ بيدك» (٦).
وفيه: - مع ضعف سنده - أنه مخالف لما دل

(١) تقدم في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٣) تقدم في التعليقة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٢

.....

على خروج الإقامة عنها مثل ما تضمن أن افتتاحها التكبير

«١» وغيره، بل هو خلاف ضروري نصوص الإقامة نفسها - فلاحظ أبوابها، و لا سيما باب ما تضمن أحكام ناسي الأذان و الإقامة ، أو الإقامة وحدها

«٢» - فضلاً عن وضوح خلاف ذلك في نفسه، فلا - بد أن يحمل على التنزيل بلحاظ الأحكام - مثل لزوم التمكن و الترسل و حرمة الكلام و الإيماء باليد التي هي مورد النص المذكور و نحوها من الأحكام - لا الوجوب، فان النص المذكور ليس في مقام بيان ذلك، كما هو ظاهر بأقل ملاحظة.

و منها: ما دل على حرمة الكلام بعدها

«٣»، و على اعتبار الطهارة

«٤» و الاستقبال

«٥» و التمكن و القيام و نحوها من شرائط الصلاة فيها. و فيه: أن ذلك أعم كما هو ظاهر. مع معارضة الأول بما دل على جواز الكلام بعدها كما سيأتي إن شاء الله.

و منها: ما دل على أنه لا أذان و لا إقامة على النساء

«٦»، بضميمة ما دل على مشروعيتها لها، إذ هو يقتضى حمله على نفى اللزوم، فيدل بالمفهوم على اللزوم للرجال، بل مقتضى حرف الاستعلاء كونه ظاهراً بنفسه في نفى اللزوم. و فيه: أن الاستدلال إن كان من أجل المفهوم فهو من مفهوم اللقب و ليس بحجة. و إن كان من جهة ظهوره في كونه من قبيل الاستثناء من عموم الحكم للرجال و النساء فلا ظهور فيه بنحو يعتد به في كون الحكم المستثنى منه على نحو الوجوب، كما يشهد به

- (١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام.
 (٢) راجع الوسائل باب: ٢٨ و ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة.
 (٣) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة.
 (٤) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة.
 (٥) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة.
 (٦) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٣

.....

ذكر الأذان و الجماعة و غيرهما من المستحبات فى سياق الإقامة بنحو واحد.
 و منها: ما تضمن الأمر بقطع الصلاة عند نسيان الإقامة وحدها أو مع الأذان
 «١». و فيه: أن الأمر فيها يراد منه الجواز أو الاستحباب بقريته ما دل على جواز المضى و أن جواز القطع أو استحبابه أعم من المدعى
 كما لا يخفى.

و بالجملة: ليس فى النصوص ما هو ظاهر فى وجوب الإقامة بنحو معتد به. نعم
 فى موثق عمار: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن و أقم، و افصل بين الأذان و الإقامة بقعود أو كلام أو تسبيح» «٢»
 و ظهوره فى وجوب كل من الأذان و الإقامة لا مجال لإنكاره، و قيام الدليل على جواز ترك الأذان غير كاف فى رفع اليد عن ظهوره
 فى وجوب الإقامة، لإمكان التفكيك بينهما كما يظهر من ملاحظته نظائره. لكن مع أن ذكره فى سياق الأمر بالفصل بينه و بين الإقامة
 المراد منهما الاستحباب يوجب شيئاً من الوهن أنه يمكن معارضته بما دل على أن من صلى بإقامة صلى خلفه صف واحد «٣» و نحوه
 مما هو ظاهر فى أن الفائدة فى مشروعية الإقامة اتمام الملائكة بالمقيم، لكمال صلاته بحيث يكون تركها موجباً لفوات ائتمامهم به لا
 بطلان صلاته، كأنه قيل: (و من صلى بلا إقامة لم يصل خلفه أحد) بل حكى تذييله بذلك فى روايات أهل الخلاف. و الانصاف أن
 هذا اللسان فى دليل التشريع أب عن الحمل على الوجوب جداً، بل الظاهر أنه لا نظير له فى الواجبات، و هذا المقدار من الظهور فى
 الاستحباب كاف فى صرف ظهور الموثق أو نحوه لو وجد.

- (١) الوسائل باب: ٢٨ و ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
 (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأذان و لإقامة حديث: ١ و غيره.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٤

.....

و هذا هو العمدة فى نفي الوجوب لا صحيح حماد بن عيسى
 «١» المشهور المتضمن لبيان كيفية الصلاة من أجل أنه لم يتعرض فيه للإقامة، إذ ليس هو وارداً إلا لبيان نفس الصلاة و ما فيها من
 الآداب - أعنى:

ما بين التكبير و التسليم- لا ما كان خارجاً عنها و إلا فالإشكال محكم على الصحيح على كل حال، إذ لا يظهر الوجه حينئذ في ترك الأذان و الإقامة و لو كان من المستحبات، فان حالهما حال غيرهما منها مما ذكر فيه. و لا خبر أبي بصير: «عن رجل نسي أن يقيم الصلاة حتى انصرف أ يعيد صلاته؟ قال (ع): لا يعيد و لا يعود لمثلها» (٢)

، فان حمل لنسيان على الترك عمداً- كما عن ظاهر الشيخ و الحلبي و ابن سعيد- غير ظاهر، و النهي عن العود لمثله لا يصلح قرينه عليه، لإمكان حمله على وجوب التحفظ حتى لا- يقع في النسيان. مع أن عدم وجوب إعادة الصلاة إنما ينافي الوجوب الغيرى لا النفسى التعبدى الذى لا يأبى كلام بعض القائلين بالوجوب عن إرادته، و إن نص بعضهم على إرادة الأول. و لا صحيح زرارة أو حسنه عن أبي جعفر (ع): «عن رجل نسي الأذان و الإقامة حتى دخل فى الصلاة. قال (ع): فليمض فى صلاته فإنما الأذان سنة» (٣)

- بناء على أن المراد من الأذان ما يعم الإقامة بقرينه السؤال- إذ لا يظهر كون المراد من السنة المندوب، لاحتمال كون المراد بها مقابل الفريضة كما أطلقت على القراءة و التشهد بذلك المعنى. و لا الإجماع على عدم التفكيك بين الأذان و الإقامة فى الوجوب و الاستحباب الذى ادعاه فى المختلف، و حكى عن غيره ممن تأخر

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٥

فى غير موارد السقوط (١)، و غير حال الاستعجال (٢) و السفر و ضيق الوقت. و هما مختصان بالفرائض اليومية (٣).

عنه، لعدم ثبوت ذلك، بل الثابت خلافه. و مما ذكرنا كله يظهر لك قوة القول المشهور.

(١) يأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى.

(٢) الأدلة المستدل بها على الوجوب على تقدير تمامية دلالتها شاملة لحالى الاستعجال و السفر و غيرهما، و لا دليل على السقوط فى الحالىين المذكورين، فالجزم بعدم الوجوب فيهما و التوقف فيه فى غيرهما غير ظاهر.

نعم سيأتى التعرض لجواز الاقتصار على فصل واحد من كل من فصول الأذان و الإقامة فى السفر و فى الاستعجال. لكنه لا ينافى إطلاق وجوب الإقامة بوجه. و كذا حال ضيق الوقت. مع أنه لم يرد فيه نص بالقصر، إلا أن يلحق بالاستعجال، و لا يخلو من تأمل.

(٣) إجماعاً كما فى المعبر و المنتهى، و عن التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و الغرئة، بل فى الأول. أنه إجماع علماء الإسلام. و فى الثانى:

أنه قول علماء الإسلام. و بذلك يخرج عن إطلاق بعض النصوص الشامل لغير الفرائض، مثل ما تقدم

فى موثق عمار: «لا صلاة إلا بأذان و إقامة» (١)

أو غير اليومية مثل

موثقه الآخر: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن و أقم ..» (٢).

و يشهد له فى الجملة

مصصح زرارة: «قال أبو جعفر (عليه السلام): ليس فى يوم الفطر و الأضحى أذان و لا إقامة. أذانهما طلوع الشمس» (٣).

و

خبر إسماعيل الجعفي: «أرأيت صلاة العيدين

(١) تقدم صفحة ٥٣١.

(٢) تقدم صفحة ٥٣٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة العيد حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٦

و أما في سائر الصلوات الواجبة فيقال: (الصلاة) ثلاث مرات (١). نعم يستحب الأذان في الأذان اليمنى من المولود (٢) و الإقامة في أذنه اليسرى يوم تولده (٣)

هل فيهما أذان و إقامة؟ قال (ع): ليس فيهما أذان و لا إقامة، و لكنه ينادى: الصلاة ثلاث مرات «(١)».

(١) كما عن الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني. و كأنه لخبر إسماعيل المتقدم

بإلغاء خصوصية مورده، و لا يخلو من إشكال، إلا بناء على قاعدة التامح و على شمولها للفتوى، لكن مقتضى ذلك التعميم لغير الواجبة- كما عن التذكرة و نهاية الأحكام- لاتحاد الوجه في الجميع. و كيف كان، فالقول المذكور إنما يشرع بقصد الاعلام بفعل الصلاة، لا أذان الإعلام بالوقت، و لا لأجل الصلاة على ما يقتضيه ظاهر النص، فيختص بما يرغب فيه بالاجتماع كما لعله ظاهر.

(٢)

ففي رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص): من ولد له مولود فليؤذن في أذنه اليمنى بأذان الصلاة و ليقم في أذنه اليسرى فإنها عصمة من الشيطان الرجيم» «(٢)».

و نحوه ما في خبر أبي يحيى الرازي

«(٣)»، و مرسل الفقيه

«(٤)». و لعله المراد بما في خبر حفص الكناسي من الإقامة في أذنه اليمنى

«(٥)». (٣) كما

في الخبر عن الرضا (ع) و فيه: «أن رسول الله (ص)

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة العبد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الأذان و الإقامة: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٧

أو قبل أن تسقط سرتة (١). و كذا يستحب الأذان في الفلوات عند الوحشة (٢) من الغول و سحرة الجن، و كذا يستحب الأذان في أذن من ترك اللحم أربعين يوماً (٣).

أذن في أذن الحسين (ع) بالصلاة يوم ولد» (١).

(١) كما في خبر أبي يحيى الرازى

«٢»، و الجمع بينه و بين ما قبله ظاهر.

(٢)

ففى مرسل الفقيه: «قال الصادق (ع): إذا تولعت بكم الغول فأذنوا» (٣)

و ،

فى خبر جابر: «إذا تغولت بكم الغيلان فأذنوا بأذان الصلاة» (٤).

و نحوه ما عن الجعفریات

«٥» و الدعائم

«٦». و عن الهروى: «ان العرب تقول: إن الغيلان فى الفلوات ترائى الناس تغول تغولا- أى: تلون تلوناً- تضلهم عن الطريق و تهلكهم و

روى فى الحديث (لا غول)

. و فيه إبطال لكلام العرب» [١] فيمكن أن يكون الأذان لدفع الخيال الذى يحصل فى الفلوات و إن لم يكن له حقيقة، فكأن ذكر

سحرة الجن فى المتن من باب التفسير.

(٣)

ففى مصحح هشام بن سالم عن أبى عبد الله (ع): «اللحم ينبت اللحم و من تركه أربعين يوماً ساء خلقه و من ساء خلقه فأذنوا فى أذنه»

«٧».

و

خير أبى حفص: «كلوا اللحم فان اللحم من اللحم و اللحم ينبت اللحم. و قال:

[١] ذكره الهروى فى الغريين المجلد الأول من المجلد الثانى ورقة: ١٠٨ مصور فى مكتبة آية الله الحكيم العامة و ما فى المتن منقول

بالمعنى عما هو مذكور فى المصدر المزبور مع تقديم تأخير

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٦) مستدرک الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأظعمة المباحة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٨

و كذا كل من ساء خلقه (١). و الأولى أن يكون فى أذنه اليمنى (٢)، و كذا الدابة إذا ساء خلقها (٣).

ثم إن الأذان قسمان أذان الاعلام و أذان الصلاة (٤).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٥٣٨

من لم يأكل اللحم أربعين يوماً ساء خلقه فإذا ساء خلق أحدكم من إنسان أو دابة فأذنوا في أذنه الأذان كله» (١).
و نحوهما غيرهما.

(١) كما يستفاد من النصوص السابقة.

(٢) كما قيد به في خبر الواسطي (٢).

(٣) كما في خبر أبي حفص المتقدم.

(٤) كما صرح به غير واحد. و يشهد للأول النصوص الكثيرة المتعرضة لأجر المؤذنين مثل

صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع):

«قال: قال رسول الله (ص): من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة» (٣)

و ،

خبر سعد الإسكاف: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من أذن سبع سنين احتساباً جاء يوم القيامة و لا ذنب له» (٤)

و ،

خير سعد بن طريف عن أبي جعفر (ع): «من أذن عشر سنين محتسباً يغفر الله مد بصره و صوته في السماء، و يصدقه كل رطب و

يابس سمعه، و له من كل من يصلي معه في مسجده سهم، و له من كل من يصلي بصوته حسنة» (٥)

و نحوها غيرها مما هو كثير.

و الجميع ظاهر في رجحان الأذان في الأوقات من حيث نفسه لا من حيث الصلاة.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأئمة المباحة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأئمة المباحة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٣٩

و يشترط في أذان الصلاة - كالإقامة - قصد القربة (١)، بخلاف أذان الاعلام (٢) فإنه لا يعتبر فيه،

و يشهد للثاني المستفيضة (١) المتضمنة: أن من صلى بأذان و إقامة صلى خلفه صفان من الملائكة و من صلى بإقامة بلا أذان صلى

خلفه صف واحد، أو ملكان. أو غير ذلك كما تقدمت الإشارة إليها. و مثلها النصوص الكثيرة المتضمنة لحكم الصلاة بالأذان و

الإقامة المتقدم بعضها في أدلة الوجوب و الاستحباب مثل:

«لا صلاة إلا بأذان وإقامة» (٢).

و حينئذ فما عن جماعة من أنه إنما شرع للاعلام، و شرعه للقضاء بالنص. غير ظاهر.

و كذا ما عن ظاهر حواشى الشهيد من أنه إنما هو مشروع للصلاة خاصة و الاعلام تابع.

(١) للإجماع ظاهراً على كونه عبادة لا يصح إلا بقصد القربة، و الارتكاز المتشريعى شاهد به.

(٢) كما صرح بذلك فى الجواهر- تبعاً للعلامة الطباطبائى فى منظومته- لحصول الغرض بفعله مطلقاً، و كأنه مما لا إشكال فيه

عندهم. و لولاه أشكل ذلك بأنه لا إطلاق يقتضى عدم الاعتبار، لعدم كون القربة من القيود للموضوع الشرعى. و منه يظهر عدم

جريان الأصول الشرعية النافية مثل حديث الرفع و نحوه، بل الأصول العقلية، لعدم العقاب على كل حال. مع أن ما ذكر لا يناسب ما

ذكره الجماعة فى تعليل اعتبار الذكورة فى أذان الاعلام من أن النهى عنه مفسد له، إذ النهى إنما يفسد العبادة لا غير.

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الأذان و الإقامة.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٠

و يعتبر أن يكون أول الوقت (١)، و أما أذان الصلاة فمتصل بها (٢) و إن كان فى آخر الوقت.

[و فصول الأذان ثمانية عشر]

□

و فصول الأذان ثمانية عشر: الله أكبر. أربع مرات (٣)

(١) لأنه شرع للاعلام بدخوله.

(٢) على ما يأتى.

(٣) إجماعاً. أو مذهب علمائنا، أو مذهب الشيعة و من و الأهم، أو عليه عمل الأصحاب، أو عمل الطائفة، أو مذهب الأصحاب لا يعلم

فيه مخالف، أو الأصحاب لا يختلفون فيه فى كتب فتاواهم، أو نحو ذلك من كلماتهم المحكية فى المقام. و يدل عليه من النصوص

خير الحضرمى و كليب الأسدى جميعاً عن أبى عبد الله (ع): «أنه حكى لهما الأذان فقال: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر.

أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله. أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله. حى على الصلاة، حى على

الصلاة. حى على الفلاح، حى على الفلاح. حى على خير العمل، حى على خير العمل. الله أكبر، الله أكبر. لا إله إلا الله، لا إله إلا

الله» (١).

و الإقامة كذلك، و

خير المعلى: «سمعت أبا عبد الله (ع) يؤذن فقال: الله أكبر..» (٢)

إلى آخر ما ذكر فيما قبله. لكنه فعل مجمل لا يمنع من احتمال أن يكون ما فعله (ع) بعض الأفراد. و

فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات و تختمه بتكبيرتين و تهليلتين» (٣)

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤١

.....

و

خبر إسماعيل الجعفي: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: الأذان والإقامة خمسة و ثلاثون حرفاً، فعد ذلك بيده واحداً واحداً، الأذان ثمانية عشر حرفاً، و الإقامة سبعة عشر حرفاً» «١».

و هو ينطبق على ما في الخبر الأول. و

في علل الفضل عن الرضا (ع) في الأذان: «و إنما جعل مثنى مثنى ليكون .. إلى أن قال (ع):

و جعل التكبير في أول الأذان أربعاً لأن أول الأذان ..» «٢».

نعم يعارضها

صحيح صفوان: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الأذان مثنى مثنى، و الإقامة مثنى مثنى» «٣».

و

صحيح عبد الله بن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الأذان. فقال (ع) تقول: الله أكبر الله أكبر. أشهد ..»

إلى آخر ما ذكر في الخبر الأول من الفصول يقول (ع) كل واحد من الفصول مرتين «٤». و مثله

صحيح زرارة و الفضيل الحاكي لأذان النبي (ص) لما أسرى به إلى البيت المعمور، و في آخره قال (ع): «و الإقامة مثلها إلا أن فيها: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة. بين: حي على خير العمل، و بين: الله أكبر. فأمر بها رسول الله (ص) بلالا فلم يزل يؤذن بها حتى قبض الله تعالى رسوله» «٥»

و

صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «الأذان مثنى مثنى و الإقامة واحدة» «٦»

،

خبر عبد السلام: «قال رسول الله (ص)

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٢

و أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمداً رسول الله، و حي على الصلاة، و حي على الفلاح، و حي على خير العمل و الله أكبر، و لا إله إلا الله، كل واحد مرتان.

[و فصول الإقامة سبعة عشر]

و فصول الإقامة سبعة عشر: الله أكبر (١) في أولها مرتان،

- في حديث:- إنه لما عرج بي إلى السماء أذن جبرئيل (ع) مثني مثني و أقام مثني مثني» (١)». و نحوها غيرها. و الجمع العرفي يقتضى حمل ما دل على الأقل على الاجزاء و ما دل على الأكثر على الفضل. بل لعل الأفضل ما روى عن النهاية

«٢» و المصباح

«٣» من أن الأذان و الإقامة اثنان و أربعون فصلا، فيكون التكبير أربع مرات في أول الأذان و آخره و أول الإقامة و آخرها و التهليل مرتين فيهما. لكن لا مجال لذلك بعد حكاية ظاهر الإجماعات على العمل بالأول. نعم عن الخلاف عن بعض الأصحاب: أنه عشرون كلمة و أن التكبير في آخره أربع. لكنه غير معتد به. قال في مفتاح الكرامة: «إن الشيعة في الأعصار و الأمصار، في الليل و النهار، في المجامع و الجوامع و رؤوس المآذن يلهجون بالمشهور، فلا يصغى بعد ذلك كله إلى قول القائل بخلاف ذلك». (١) حكى عليه الإجماع، و أنه مذهب العلماء، و أنه لا يختلف فيه الأصحاب، و أن عليه عمل الأصحاب، و عمل الطائفة، و أنه مذهب الشيعة و أتباعهم، و نحو ذلك مما هو ظاهر في الإجماع. و ليس في النصوص ما يشهد له إلا خبر إسماعيل الجعفي المتقدم. مع أنه محتاج في تميم الدليل.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٣

و يزيد بعد حى على خير العمل: (قد قامت الصلاة) مرتين و ينقص من لا إله إلا الله في آخرها مرة. و يستحب الصلاة على محمد و آله عند ذكر اسمه (١).

إلى إجماع أو نحوه كما هو ظاهر. و أما النصوص الأخر: فمنها: ما دل على أن الإقامة مثني مثني كالأذان، مثل صحيح صفوان و خبر عبد السلام ابن صالح

. و منها: ما دل على أنها واحدة مثل صحيح معاوية بن وهب

. و منها: ما دل على أنها مرة مرة إلا قول: (الله أكبر) فإنه مرتان

«١» و منها: ما تضمن أنها كالأذان إلا في زيادة: (قد قامت الصلاة)، بعد بيان تشية التكبير في أوله و التهليل في آخره كصحيح زرارة و الفضيل

. و منها: ما دل على أنها كالأذان بعد بيان ترييع التكبير في أوله و تشية التكبير في آخره كخبر الحضرمي و الأسدي

. و كذا خبر يزيد بن الحسن الذي قد ترك فيه ذكر: (حى على خير العمل). في الأذان

«٢». و منها: ما عرفت حكايته عن النهاية و المصباح. و قد عرفت أن الجمع العرفي بين النصوص المذكورة يقتضى حمل ما دل على الأقل على أقل مراتب الفضل و ما دل على الزائد عليه على الأفضل على اختلاف مراتبه.

لكن لا مجال لذلك بعد وضوح خلافه عند المتشرعة، فالعمل على المشهور لازم. نعم لا بأس بالإتيان بغيره برجاء المطلوبة، ولا سيما مع ما عن النهاية من جواز تريبع التكبير في آخر الأذان و أول الإقامة و آخرها. و الله سبحانه أعلم.

(١)

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و صل على النبي كلما

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٨ و باقى النصوص المشار إليها فى هذه التعليقة تقدم ذكرها و الإشارة إلى مصدرها فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٤

و أما الشهادة لعلى (ع) بالولاية و إمرة المؤمنين فليست جزءاً منهما (١).

ذكرته أو ذكره ذاكر عندك فى أذان أو غيره» (١).

مضافاً إلى عموم ما تضمن الأمر بالصلاة عليه عند ذكره.

(١) بلا خلاف و لا إشكال قال فى محكى الفقيه- بعد ذكر حديث الحضرمي و الأسدى المتقدم

-: «هذا هو الأذان الصحيح لا يزداد فيه و لا ينقص منه، و المفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخباراً زادوا بها فى الأذان:

(محمد و آل محمد خير البرية) مرتين، و فى بعض رواياتهم بعد أشهد أن محمداً رسول الله: (أشهد أن علياً ولي الله) مرتين، و منهم من روى بدل ذلك: (أشهد أن علياً أمير المؤمنين حقاً) مرتين، و لا شك فى أن علياً ولي الله و أمير المؤمنين حقاً و أن محمداً و آله صلى الله عليهم خير البرية، لكن ليس ذلك فى أصل الأذان». قال: «و إنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون أنفسهم فى جملتنا» (٢) و قال الشيخ (ره) فى محكى النهاية: «فأما ما روى فى شواذ الأخبار من قول: (ان علياً ولي الله و آل محمد خير البرية) فمما لا يعمل عليه فى الأذان و الإقامة فمن عمل به كان مخطئاً». و قال فى المبسوط: «و أما قول:

(أشهد أن علياً أمير المؤمنين و آل محمد خير البرية)- على ما ورد فى شواذ الأخبار- فليس بمعمول عليه فى الأذان، و لو فعله الإنسان لم يأنم به، غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لا كمال فصوله». و فى المنتهى: «و أما

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢٥- الفقيه ج ١ صفحة:

١٨٨ طبع النجف الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٥

و لا بأس بالتكرير فى: (حى على الصلاة) أو: (حى على الفلاح) (١) للمبالغة فى اجتماع الناس، و لكن الزائد ليس جزءاً من الأذان.

ما روى من الشاذ من قول: (إن علياً ولي الله) و (أن محمداً و آله خير البرية) فمما لا يعول عليه». و نحوه كلام غيرهم. و الظاهر من المبسوط إرادة نفي المشروعية بالخصوص، و لعله أيضاً مراد غيره.

لكن هذا المقدار لا يمنع من جريان قاعدة التسامح على تقدير تماميتها فى نفسها، و مجرد الشهادة بكذب الراوى لا يمنع من احتمال الصدق الموجب لاحتمال المطلوبة. كما أنه لا بأس بالإتيان به بقصد الاستحباب المطلق لما

في خبر الاحتجاج: «إذا قال أحدكم: لا إله إلا الله، محمد رسول الله.

فليقل: على أمير المؤمنين» [١].

بل ذلك في هذه الأعصار معدود من شعائر الايمان و رمز إلى التشيع، فيكون من هذه الجهة راجحاً شرعاً بل قد يكون واجباً، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان. و من ذلك يظهر وجه ما في البحار من أنه لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الاجزاء المستحبة للأذان، لشهادة الشيخ والعلامة و الشهيد و غيرهم بورود الأخبار بها، و أيد ذلك بخبر القاسم بن معاوية المروى عن احتجاج الطبرسى عن الصادق (ع) و ما في الجواهر من أنه كما ترى. غير ظاهر.

(١) اتفاقاً كما في المختلف و ظاهر غيره،

لموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «لو أن مؤذناً أعاد في الشهادة، أو في حي على الصلاة أو حي على الفلاح، المرتين و الثلاث و أكثر من ذلك إذا كان إنما يريد

[١] رواه في الاحتجاج عن القاسم عن معاوية عن الصادق (ع) في طي احتجاجات على (ع) مع المهاجرين و الأنصار في ذيل تفصيل

ما كتب على العرش و غيره صفحة: ٧٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٦

و يجوز للمرأة الاجتزاء (١)

به جماعة القوم ليجمعهم لم يكن به بأس» [١].

و

في صحيح زرارة:

«قال لى أبو جعفر (ع) - في حديث: - «إن شئت زدت على التشويب حتى على الفلاح. مكان: الصلاة خير من النوم» [٢].

و من الأول يظهر عموم الحكم للشهادة، و لا يختص بما ذكر في المتن.

(١) لا إشكال ظاهراً في مشروعية الأذان و الإقامة للنساء. و عن المدارك و في الحدائق: دعوى الإجماع عليه. و عن الذكرى: نسبه

إلى علمائنا و عن كشف اللثام: الظاهر أنه اتفقي. و كذا ظاهر محكى المعبر و المنتهى و التذكرة. و يشهد له

صحيح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة تؤذن للصلاة. فقال (ع): حسن إن فعلت، و إن لم تفعل أجزأها أن تكبر و أن

تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله (ص)» [٣]

و

في مرسل الفقيه: «قال الصادق (عليه السلام): ليس على المرأة أذان و لا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة، و يكفيها الشهادتان، و لكن إذا

أذنت و أقامت فهو أفضل» [٤].

و بذلك يخرج عما دل على أنه لا أذان و لا إقامة عليها، مثل

صحيح جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة أ عليها أذان و إقامة؟ فقال (ع): لا» [٥].

و مثله خبر جابر

«٦»، و خبر وصية النبي (ص) لعلی (ع)

«٧». و يشهد لما

- (١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
- (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.
- (٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
- (٦) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
- (٧) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٧

عن الأذان بالتكبير و الشهادتين، بل بالشهادتين (١). و عن الإقامة بالتكبير و شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد عبده و رسوله (٢). و يجوز للمسافر و المستعجل الإتيان بواحد من كل فصل منهما (٣)،

فى المتن من اجتزائها عن الأذان بالتكبير و الشهادتين صحيح ابن سنان المذكور.

(١) كما فى مرسل الفقيه المتقدم

و.

فى صحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): النساء عليهن أذان؟ فقال (ع): إذا شهدت الشهادتين فحسبها» (١).

(٢) كما يشهد به

صحيح أبى مريم الأنصارى: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إقامة المرأة أن تكبر و تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده و رسوله» (٢).

بل قد يظهر من المرسل المتقدم الاكتفاء عنها بالشهادتين فقط.

(٣) كما عن جماعة من الأصحاب التصريح به، بل عن الذخيرة نسبة الحكم فى الأول إلى الأصحاب،

ففى خبر بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام: الأذان يقصر فى السفر كما تقصر الصلاة، الأذان واحداً واحداً، و الإقامة واحدة» (٣).

و لعل ذيله قرينه على إرادة الإقامة من الأذان فى أوله كما هو الظاهر من صحيح عبد الرحمن الآتى

و،

خبر نعمان الرازى: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: يجرؤك من الإقامة طاق طاق فى السفر» (٤)

و

صحيح أبى عبيدة: «رأيت أبا جعفر (ع)

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٨
كما يجوز ترك الأذان و الاكتفاء بالإقامة (١). بل الاكتفاء

يكبر واحدة واحدة في الأذان. فقلت له (ع): لم تكبر واحدة واحدة؟
فقال (ع): لا بأس إذا كنت مستعجلاً «(١)».

لكن لم يتعرض فيه للإقامة، بل و لا لغير التكبير، إلا أن يكون المراد من التكبير تمام الفصول بقريته قوله:
«واحدة واحدة»

، لأن التكرار في الوحدة لا يكون إلا بلحاظ الفصول غير التكبير. فتأمل.
(١)

ففي صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق (ع): «يجزئ في السفر إقامة بغير أذان» (٢).
و

صحيحه الآخر: «يقصر الأذان في السفر كما تقصر الصلاة، تجزئ إقامة واحدة» (٣).
و

مرسل بريد مولى الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سمعتة يقول: لأن أقيم مثني مثني أحب إلي من أن أؤذن و أقيم واحداً
واحداً» (٤).

و منه يستفاد أن الاقتصار على الإقامة أفضل من فعل الأذان و الإقامة فصلاً فصلاً.
بل منه يظهر أيضاً حكم الاستعجال بناء على مشروعية أفراد الفصول منهما معاً فيه. مضافاً إلى
خير أبي بصير المتقدم: «إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزؤك إقامة إلا الفجر و المغرب فإنه ينبغي أن تؤذن فيهما و
تقيم من أجل أنه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات» (٥)
لكنه مختص بغير الفجر و المغرب.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧. و تقدم في البحث عن استحباب الأذان في صدر هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٤٩
بالأذان فقط. و يكره الترجيع (١) على نحو لا يكون غناء،

هذا و لعل الظاهر من عبارة المتن إرادة بيان جواز ترك الأذان و الاكتفاء بالإقامة مطلقاً، لا في خصوص حال السفر كما يقتضيه
استحبابه مستقلاً. و

صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل هل يجزؤه في السفر و الحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال (ع): نعم لا بأس به» (١).
و قريب منه غيره. لكن الحمل على هذا المعنى يقتضى أيضاً حمل ما بعده من الاكتفاء بالأذان فقط على مطلق الحال لا خصوص

الحالين المذكورين و هو لا- يوافق ما سبق من الاحتياط اللزومى فى فعل الإقامة. كما أن الحمل على خصوص الحالين أيضاً يوجب الاشكال عليه بعدم الدليل بالخصوص على الاكتفاء بالأذان فقط لا فى حال السفر و لا فى حال الاستعجال، كما أشرنا إليه سابقاً. فلاحظ.

(١) يعنى: ترجيع الصوت فيه. و لا يظهر عليه دليل - كما اعترف به غير واحد- إلا ما يحكى

عن الرضى حيث قال فيه بعد ذكر فصول الأذان و عددها: «ليس فيها ترجيع و لا ترديد..» [١]

بناء على أن المراد منه ترجيع الصوت كما عن البحار احتماله. نعم ذكر الأصحاب (رض) الترجيع فى المقام، و اختلفوا فى حكمه و مفهومه، فهم بين قائل بكراهته، و آخر بحرمة و عدم جوازه، و آخر ببدعيته، و آخر بعدم كونه مسنوناً و لا مستحباً. و بين مفسر له بتكرير التكبير و الشهادتين فى أول الأذان، و آخر بأنه تكرير الشهادتين مرتين أخريين، و آخر بأنه تكرير الشهادتين برفع

[١] مستدرک الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١ و لكن المذكور فيه «تردد» مكان «ترديد» و هكذا الموجود فى الحدائق.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٠

و إلا فيحرم (١)، و تكرار الشهادتين جهراً بعد قولهما سراً أو جهراً (٢)، بل لا يبعد كراهة مطلق تكرار واحد من الفصول إلا للإعلام.

[مسألة ١: يسقط الأذان فى موارد]

(مسألة ١): يسقط الأذان فى موارد: (أحدها):

أذان عصر يوم الجمعة إذا جمعت مع الجمعة (٣) أو الظهر

الصوت بعد فعلهما مرتين بخفض الصوت، أو برفعين، أو بخفضين، و آخر بأنه تكرير الفصل زيادة على الموظف. و عن جماعة من أهل اللغة: أنه تكرير الشهادتين جهراً بعد إخفاتهما. و عن بعض العامة: أنه الجهر فى كلمات الأذان مرة و الإخفات أخرى من دون زيادة. و تعيين واحد من المعانى المذكورة لا يهيم بعد عدم ذكر لفظ الترجيع فى النصوص. نعم خبر أبى بصير المتقدم فى مسألة تكرير: (حى على الصلاة)

«١» يدل على ثبوت البأس بإعادة ما عدا الشهادة و الحيعلتين الأولتين مطلقاً، و بإعادة الشهادة و الحيعلتين لغير الاعلام، و ذلك فى أمثال المقام من المندوبات ظاهر فى الكراهة. و أما قاعدة التسامح- على تقدير تماميتها- فهى تقتضى كراهة جميع المعانى المذكورة بناء على صدق بلوغ الثواب بمجرد الفتوى حتى لو كانت بالحرمة أو الكراهة. هذا كله لو لم يؤت بالزائد بقصد المشروعية و إلا كان تشريعاً محرماً.

(١) هذا بناء على حرمة الغناء مطلقاً، و إلا اختص بصورة تحريمه لا غير.

(٢) مما سبق فى الترجيع تعرف الكلام هنا.

(٣) بلا خلاف معتد به أجده فيه كما فى الجواهر. و عن الذكرى:

نسبته إلى الأصحاب. و عن الغنية و السرائر و المنتهى: الإجماع عليه. و استدل

(١) راجع صفحة ٥٤٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥١

.....

له

برواية حفص بن غياث عن جعفر (ع) عن أبيه (ع): «الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة» (١)

بناء على تفسيره بأذان العصر - كما عن بعض - لأنه ثالث الأذان والإقامة للظهر، أو ثالث الأذنين للصبح والظهر.

ولكنه كما ترى مجمل غير ظاهر. وقد حمل بعض على الأذان الثاني للظهر الذي قيل: إنه ابتدعه عثمان. كما عن مجمع البيان رواية

ذلك عن السائب ابن زيد

. و عن بعض: أنه ابتدعه معاوية.

هذا و عن الشيخ (ره) الاستدلال له بصحيح رهط منهم

الفضيل و زرارة عن أبي جعفر (ع): «إن رسول الله (ص) جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و جمع بين المغرب و العشاء بأذان

واحد و إقامتين» (٢)

و في المدارك و غيرها: الاشكال عليه بأنه إنما يدل على ترك الأذان للعصر و العشاء مع الجمع بين الفرضين مطلقاً سواء أ كان يوم

الجمعة أم غيره، و هو غير المدعى. و دفعه غير واحد بأنه لم يظهر من المستدل اختصاص الدعوى بالجمعة، و لذا قال في المعبر:

«يجمع يوم الجمعة بين الظهرين بأذان و إقامتين - كذا قاله الثلاثة و أتباعهم - لأن الجمعة تجمع صلواتها و تسقط ما بينهما من النوافل».

و في محكي كشف اللثام: «يسقط الأذان بين كل صلاتين جمع بينهما - كما قطع به الشيخ و الجماعة - لأنه المأثور عنهم بل عن

الخلافاً لإجماع على أنه ينبغي لمن جمع بين الصلاتين أن يؤذن للأولى و يقيم للثانية».

قلت: إشكال المدارك مبنى على ما هو الظاهر من ذكر عصر الجمعة مورداً لسقوط الأذان بالخصوص في قبال سائر موارد من كونه

بخصوصه

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاذن و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٢

.....

مورداً للسقوط، كالأذان لعصر عرفه، و عشاء المزدلفه، و غيرهما من موارد السقوط، و الصحيح المذكور خال عن الدلالة على ذلك.

مع أن فهم الكلية المذكورة - أعنى: سقوط الأذان في مورد الجمع - منه غير ظاهر، إذ مجرد وقوع ذلك من النبي (ص) لا يدل عليه،

لجواز تركه للمستحب كتركه للنافلة، و حكاية الإمام (ع) له يمكن أن يكون المقصود منها التنبيه على جوازه كالجمع بين الصلاتين،

كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع): «إن رسول الله (ص) جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و جمع بين المغرب و العشاء في

الحضر من غير علة بأذان واحد و إقامتين» (١).

و لذا تعرضت جملة من النصوص لجمعه (ص) بين الصلاتين من دون تعرض للأذان،

كموثق زرارة عن أبي عبد الله (ع): «صلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) بالناس الظهر و العصر حين زالت الشمس في جماعة من

غير علة، و صلى بهم المغرب و العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علة في جماعة، و إنما فعل رسول الله (ص) ليتسع الوقت على أمته» (٢).

و

خبر عبد الملك القمي عن أبي عبد الله (ع): «أجمع بين الصلاتين من غير علة؟ قال (ع): قد فعل ذلك رسول الله (صلى الله عليه و آله) أراد التخفيف عن أمته» (٣).

و نحوهما غيرهما و من التعليل المذكور في هذه النصوص و غيرها يظهر ضعف ما ذكره بعض من استبعاد أن يكون المقصود من الترك بيان استحباب الترك و عدم وجوب الفعل، لأن الترك الذي يمكن أن يكون لجهات عديدة مجمل الدلالة

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٣

.....

لا يستكشف منه أن المتروك مستحب، و لا شبهة أن القول أبلغ في بيان المقصود و أظهر. (انتهى). وجه الضعف: أن الاستدلال ليس بالترك، بل بالتعليل لصراحته في كون الترك للدلالة على نفي الوجوب لا نفي المشروعية. و عليه فكلية سقوط مشروعية الأذان في حال الجمع المستحب أو مطلقاً غير ظاهرة من النصوص و إن نسبت إلى المشهور، بل قد عرفت عن الخلاف دعوى الإجماع عليها، و كذا في ظاهر المعبر و كشف اللثام.

و لذلك قوى في الجواهر عدم السقوط فيما لو صلى الظهر أربعاً في يوم الجمعة فضلاً عن الجمع بين الظهرين في غيره، و إن اختار السقوط فيما لو صلى الظهر جمعة اعتماداً منه على الإجماعات صريحة أو ظاهرة على السقوط فيه، المحكية عن الغنية و السرائر و المنتهى و غيرها، التي بها ترفع اليد عن إطلاقات الاستحباب أو عموماته، و لا سيما مع اعتضاد دعوى الإجماع باستمرار سيرة النبي (ص) و التابعين و تابعي التابعين على تركه، و لم يقدح في هذه الإجماعات على السقوط فيما لو صلى الظهر أربعاً يوم الجمعة، فقد حكى العدم فيه عن المقنعة و الأركان و الكامل و المهذب و السرائر و غيرها، فضلاً عن كلية الجمع بين الصلاتين و لو في غيره، و لم تثبت سيرة المعصومين (ع) على الترك فيها، فالعمل فيها على إطلاقات المشروعية بلا مانع، بل في السقوط في الصورة الأولى تأمل و إشكال حيث لم يتحقق إجماع يجب العمل به، لحكاية القول بالعدم فيها عن جماعة منهم سيد المدارك و أستاذه الأردبيلي. و من ذلك يظهر الاشكال على المصنف (ره) حيث لم يتعرض لسقوط الأذان في مطلق الجمع، الظاهر منه بناؤه على عدمه، و مع ذلك بنى على سقوط أذان العصر يوم الجمعة إذا جمعت مع الظهر من دون ظهور دليل عليه بالخصوص. و في الجواهر: «و أولى منه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٤

و أما مع التفريق فلا يسقط (١). (الثاني): أذان عصر يوم عرفه إذا جمعت مع الظهر (٢) لا مع التفريق.

في عدم السقوط الجمع في غير محل استحبابه». و ما ذكره في محله. فلاحظ.

(١) لإطلاق دليل المشروعية من دون مقيد من نص أو إجماع، و يشهد له - بناء على منافاة النافذة للجمع -

خبر زريق المروي في الوسائل عن مجالس الشيخ (ره) عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): و ربما كان يصلي يوم الجمعة ست ركعات إذا

ارتفع النهار و بعد ذلك ست ركعات أخر و كان إذا ركدت الشمس في السماء قبل الزوال أذن و صلى ركعتين فما يفرغ إلا مع الزوال ثم يقيم للصلاة فيصلى الظهر و يصلى بعد الظهر أربع ركعات ثم يؤذن و يصلى ركعتين ثم يقيم و يصلى العصر» (١).

لكن الخبر ضعيف السند، و متضمن لمشروعية تقديم أذان الظهر على الزوال.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل عن جماعة كثيرة: دعوى الإجماع صريحاً و ظاهراً عليه. و يشهد له

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «السنة في الأذان يوم عرفه أن يؤذن و يقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، و كذلك في المغرب و العشاء بمزدلفة» (٢)

و ،

مرسل الفقيه: «إن رسول الله (ص) جمع بين الظهر و العصر بعرفة بأذان و إقامتين و جمع بين المغرب و العشاء ب (جمع) بأذان واحد و إقامتين» (٣).

و مقتضى إطلاق الصحيح عدم الفرق بين عرفه و غيرها من المواضع، لظهوره في كون موضوع السقوط هو يوم عرفه، لكن عن ظاهر السرائر

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٥

(الثالث): أذان العشاء في ليلة المزدلفة (١) مع الجمع أيضاً لا مع التفريق (٢) (الرابع): العصر و العشاء للمستحاضة التي تجمعهما مع الظهر و المغرب (٣)

اختصاص الحكم بعرفة، و في الجواهر: «لعله المنساق من النص».

و يناسبه جداً كونه في سياق المزدلفة، فيكون المطلق من قبيل المقرون بما يصلح للقريئة، فيسقط إطلاقه.

هذا و مقتضى إطلاقه عدم الفرق في السقوط بين صورتى الجمع و التفريق. لكن لا تبعد دعوى كون المنسبق من عبارته خصوص صورة الجمع. فما قد يظهر من إطلاق جملة من العبارات من عموم الحكم للتفريق أيضاً ضعيف.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يشهد له - مضافاً إلى ما تقدم -

صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «صلاة المغرب و العشاء ب (جمع) بأذان واحد و إقامتين و لا تصل بينهما شيئاً. و قال (ع): هكذا صلى رسول الله (ص)» (١)

و ،

مصحح الحلبي عنه (ع): «لا تصل المغرب حتى تأتي (جمعاً) فصل بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان و إقامتين» (٢).

(٢) إذ النصوص المتقدمة الدالة على السقوط ما بين مختص بصورة الجمع و بين منصرف إليها، لأن الجمع هو الوظيفة الدارجة.

(٣) ليس في النصوص الواردة في أحكام المستحاضة تعرض لسقوط الأذان في الفريضة الثانية، و إنما تضمنت الجمع بين الظهرين بغسل و بين

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٦

(الخامس): المسلوس (١) و نحوه فى بعض الأحوال التى يجمع بين الصلاتين (٢). كما إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد. و يتحقق التفريق بطول الزمان بين الصلاتين (٣) لا بمجرد قراءة تسبيح الزهراء، أو التعقيب و الفصل القليل

العشاءين بغسل، فالبناء على السقوط يتوقف على تمامية كليه سقوط الأذان مع الجمع. و ما فى الجواهر من ورود السقوط فى المستحاضة فى النصوص لم نقف عليه.

(١)

لصحيح حريز عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم إذا كان فى حين الصلاة أخذ كيساً و جعل فيه قطناً ثمّ علقه عليه و أدخل ذكره فيه ثمّ صلى يجمع بين صلاتين الظهر و العصر، يؤخر الظهر و يعجل العصر بأذان و إقامتين، و يؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان و إقامتين» (١).

(٢) إلحاق مثل المبطن و المسلوس سلس الريح بالمسلوس بالبول يتوقف إما على ثبوت كليه سقوط الأذان فى الجمع بين الصلاتين، أو إلغاء خصوصية المورد. و إذ أن ظاهر المصنف (ره) عدم ثبوت الكليه المذكورة يتعين كون الوجه عنده الثانى. و لا يخلو من تأمل.

(٣) قد يظهر من غير واحد ممن علل سقوط الأذان فى الجمع بأن الأذان للوقت و لا وقت للعصر، أو أن الوقت لواحدة منهما: أن الجمع عبارة عن فعل الفريضتين فى وقت إحداهما، فيكون التفريق عبارة عن فعلهما فى وقتها. لكن يرد ما ورد فى المسلوس من تأخير الظهر و تعجيل العصر و تأخير المغرب و تعجيل العشاء، الظاهر منه حصول الجمع بفعل

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٧

.....

الفريضتين فى وقتها معاً. كما أن المنسوب لجماعة من المحققين: أن الجمع عبارة عن وصل الصلاة الثانية بالأولى على نحو يصدق عرفاً إيقاعهما فى زمان واحد، اعتماداً منهم على كون ذلك هو المفهوم منه عرفاً و يقابله التفريق. و ما ذكره هؤلاء فى محله. نعم المحكى عن السرائر و الروض و ظاهر غيرهما: أن الجمع عبارة عن عدم التنفل بين الفريضتين، و التفريق عبارة عن التنفل بينهما. و قد يشهد له

خبر محمد بن حكيم: «سمعت أبا الحسن (ع) يقول: الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع، فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع» (١) و ،

خبره الآخر عنه (ع): «إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوع بينهما» (٢).

و

خبر الحسين بن علوان عن جعفر (ع): «رأيت أبى و جدى القاسم بن محمد يجمعان مع الأئمة المغرب و العشاء فى الليلة المطيرة و لا يصليان بينهما شيئاً» (٣).

لكن لا يخفى أن الظاهر من الخبرين الأولين قدح التطوع فى الجمع، لا أن المراد من الجمع عدم التطوع و لو مع الفصل الطويل، كما

يقتضيه ظاهر القول المذكور، ولا بأس بالالتزام بمنافاة التطوع للجمع، فإنه مناف لمفهومه عرفاً. مضافاً إلى ظهور نصوصه في ذلك كصحيح ابن سنان المتقدم في يوم عرفه

و صحيح حريز في المسلوس

، فلاحظهما. بل هو صريح صحيح منصور الوارد في المزدلفة الناهي عن التطوع بين العشاءين، وأنه خلاف ما فعل رسول الله (ص) . نعم قد ينافي ذلك

صحيح أبان بن تغلب: «صليت خلف أبي عبد الله (ع) المغرب بالمزدلفة فلما انصرف أقام الصلاة

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٨

.....

فصلي العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلي المغرب ثم قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلي العشاء الآخرة» (١).

لكن لإجماله لأنه حكاية عن واقعه لا يصلح لمعارضه ما سبق. و أما

خبر عبد الله بن سنان: «شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله (ص) فحين كان قريباً من الشفق نادوا و أقاموا الصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلوا العشاء، ثم انصرف الناس إلى منازلهم فسألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك، فقال (ع): نعم قد كان رسول الله (ص) عمل بهذا» (٢).

فلا يظهر منه أن ترك الأذان كان لأجل تحقق الجمع بين الفريضتين ليدل على عدم قبح النافلة فيه، لجواز أن يكون لأجل الاستعجال أو المطر أو غيرهما مما اقتضى ترك الأذان للمغرب أيضاً. ومثله

صحيح أبي عبيدة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: كان رسول الله (ص) إذا كانت ليلة مظلمة و ربح و مطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ثم أقام مؤذنه ثم صلى العشاء الآخرة ثم انصرفوا» (٣).

و حملة على كون المراد من الإقامة ما يعم الأذان، أو كون المراد من قوله (ع):

«قدر ما يتنفل الناس»

مقداراً من الزمان بلا تنفل، أو كونه (ص) لم يتنفل و العبرة بصلاته، بعيد. مع أن كون العبرة بصلاته أول الكلام، إذ لا نيابة في الأذان.

و أما خبر الحسين بن علوان

فاجماله ظاهر، و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف بقوله: «بل لا يحصل ..».

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٥٩

بل لا يحصل بمجرد فعل النافلة (١) مع عدم طول الفصل.

و الأقوى أن السقوط في الموارد المذكورة رخصة لا عزيمة (٢) و إن كان الأحوط الترك، خصوصاً في الثلاثة الأولى.

(١) قد عرفت ظهور النصوص في منافاته للجمع.

(٢) أما في الأول: فالمحكي عن البيان و الروضة و كشف اللثام و غيرها:

أنه حرام، و عن المبسوط و العلامة في جملة من كتبه، و الذكرى، و جامع المقاصد و تعليقه النافع و غيرها: أنه مكروه، و عن الدروس: أنه مباح.

و إذ عرفت أن عمدة المستند في السقوط هو الإجماع و السيرة يتعين البناء على الأخير، لعدم ثبوت الإجماع على واحد منها بعينه، و السيرة أعم من كل منهما، و مع إجمالهما تكون إطلاقات التشريع الدالة على وجود المصلحة المصححة للتعبد به و التقرب بفعله بلا مقيد لها.

و أما ما في الجواهر من أنه لا- جهة للتمسك بإطلاق أوامر الأذان أو عموماته. ضرورة الاتفاق على عدم شمولها للمفروض، و إلا لاقتضيا بقاء ندبه، فالمرجع أصالة عدم المشروعية المقتضية للحرمة. ففيه: أن البناء على انتفاء البعث اليه بظهور السيرة في ذلك لا يقتضى البناء على عدم المصلحة المصححة للتشريع و التعب، لاحتمال ملازمته لعنوان مرجوح، فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الأدلة العامة على رجحانه و وجود المصلحة فيه، لأن دلالة الأوامر العامة على البعث و الحث عليه بالمطابقة، و على وجود المصلحة المصححة للتشريع بالالتزام، و لا تلازم بين الداليتين في الحجية، فسقوط الأولى عن الحجية لظهور السيرة في خلافها لا يقتضى سقوط الثانية عنها، كما أشرنا إلى ذلك مراراً في مطاوى هذا الشرح. و لذا بنى على أصالة التساقط في المتعارضين، و على كونهما حجة في نفى الثالث. و حصول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٠

.....

القطع بمرجوحيته بنحو ينافي مشروعيته من الإجماع و السيرة ممنوع جداً.

نعم لو كان المستند في السقوط خبر ابن غياث كان البناء على الحرمة التشريعية- كما هو لازم كونه بدعة- في محله. لكن عرفت عدم تماميته.

و أما في الثاني: فاستظهر في الجواهر كون السقوط عزيمة ناسباً الوفاق فيه إلى صريح بعض، و إلى ظاهر التعبير بالبدعة. و عن الشهيد في بعض كتبه و المحقق: أنه مكروه، و عن الدروس: الإباحة. و ظاهر ما تضمنه صحيح ابن سنان «١» السابق من أن السنة إيقاع الصلاة الثانية بلا أذان أنه تخصيص لعموم المشروعية، فيتعين كونه عزيمة، لانتفاء الأمر به. و كذا الكلام بعينه في الثالث، لاتحاد لسان السقوط فيهما.

و أما الرابع: فلأنك عرفت أنه لا دليل على السقوط فيه فاطلاقات المشروعية فيه بلا معارض. نعم قد يشكل فعله من جهة ظهور ما دل على أنها تجمع بين الظهرين بغسل و بين العشاءين بغسل في البعدية على نحو ينافيها الأذان. لكنه لو تم لأشكال الأذان في الأولى أيضاً مع أنه في غير محله كما تقدم في غسل المستحاضة. بل عن الشهيد: أنه لا إشكال في مشروعية الأذان لها.

و أما في الخامس: فمقتضى الجمود على صحيح حرير

«٢» عدم جواز الفصل بين الوضوء و الصلاتين إلا بما ذكر في الصحيح من الأذان للأولى و الإقامة لها و للثانية، بمعنى: أنه لو فصل لم تبق طهورية الوضوء للصلاة المفصولة بالأذان. لكن لو تم فهو أجنبي عن عدم المشروعية، بل من جهة لزوم تحصيل الطهارة في

الصلاة، فهو نظير ما لو كانت له

(١) تقدم في المورد الثاني لسقوط الأذان.

(٢) تقدم في المورد الخامس لسقوط الأذان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦١

[مسألة ٢: لا يتأكد الأذان لمن أراد إتيان فوائت في دور واحد]

(مسألة ٢): لا يتأكد الأذان لمن أراد إتيان فوائت في دور واحد (١)

فترة لا- تسع إلا- الوضوء و نفس الصلاة من دون مقدماتها، فإنه حينئذ للمزاحمة بين شرط نفس العمل و شرط الكمال، لا لأنه غير مشروع، فلو جدد وضوءه ثانياً شرع الأذان للصلاة الثانية، كما لعله ظاهر.

(١) أما أصل السقوط في الجملة: فالظاهر أنه لا خلاف فيه، و يشهد له

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى الصلوات و هو جنب اليوم و اليومين و الثلاثة ثم ذكر بعد ذلك. قال (ع):

يتطهر و يؤذن و يقيم في أولاهن ثم يصلى و يقيم بعد ذلك في كل صلاة فيصلى بغير أذان حتى يقضى صلاته» (١)

و ،

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع):

«قال: إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولاهن فأذن لها و أقم ثم صل ما بعدها بإقامته لكل صلاة» (٢).

و

في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) «سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق. قال (ع): يقضى ما فاتته يؤذن في الأولى و يقيم في البقية» (٣)

و أما

مكاتبة موسى بن عيسى: «رجل يجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب (ع): يعيدها بإقامته» (٤).

فليست مما نحن فيه لظهورها في الفعل ثانياً بعد فعله أولاً. فتأمل. مع أنها غير ظاهرة في المتعدد. و مثلها

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان و الإقامة؟ قال (ع): نعم» (٥).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٢

لما عدا الصلاة الأولى، فله أن يؤذن للأولى منها، و يأتي بالبواقي بالإقامة وحدها لكل صلاة.

[مسألة ٣: يسقط الأذان والإقامة في موارد]

(مسألة ٣): يسقط الأذان والإقامة في موارد:

أحدها: الداخل في الجماعة التي أذنوا لها (١)

و هل السقوط فيما عدا الأولى عزيمة- كما عن المدارك و غيرها بدعوى ظهور الصحاح المتقدمة في عدم مشروعية الأذان لها- أو رخصة- كما نسب إلى المشهور بل حكى عليه الإجماع صريحاً و ظاهراً-؟ الأظهر الثاني عملاً بعمومات المشروعية التي لا يعارضها الصحاح المذكورة بعد إمكان الجمع بينها بحمل الصحاح على نفى التأكيد تسهيلاً و تخفيفاً على المصلي، كما في نظائره من المستعجل و المسافر. و دعوى: أنه ينافيه قوله (ع): «بغير أذان»

في الصحيح الأول. مندفعاً بأنه وارد مورد الرخصة و التخفيف، و لا ينافي المشروعية. نعم لو بنى على السقوط على نحو العزيمة في مطلق الجمع بين الفريضتين تعين البناء عليه في المقام، لأنه من صغريات، و نصوصه من جملة نصوصه.

(١) بلا إشكال ظاهر و إن قل من تعرض له، و يشهد له- مضافاً إلى السيرة القطعية

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يؤذن و يقيم ليصلي وحده فيجىء آخر فيقول له: نصلي جماعة. هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان و الإقامة؟ قال (ع): لا، و لكن يؤذن و يقيم» (١)

لظهوره في مفروغية السائل عن الاكتفاء بأذان الامام و إقامته، و خبر أبي مريم الأنصاري الآتي في المورد الثالث ،

خبر ابن عذافر عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أذن خلف من قرأت خلفه» (٢)

و ،

خبر معاوية

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٣

و أقاموا و إن لم يسمعهما، و لم يكن حاضراً حينهما، أو كان مسبقاً، بل مشروعية الإتيان بهما في هذه الصورة لا تخلو عن إشكال (١).

ابن شريح عن أبي عبد الله (ع): «و من أدرك الامام و هو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، و من أدرك و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو في التشهد فقد أدرك الجماعة و ليس عليه أذان و لا إقامة، و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الإقامة» (١).

فإنه ظاهر في أن حكم من أدرك الجماعة أن لا أذان عليه و لا إقامة. و تدل عليه أيضا النصوص الآتية في المورد الثاني.

(١) لظهور قوله (ع)

فى خبر معاوية: «ليس عليه أذان ولا إقامة».

فى انتفاء الأمر بهما، بل هو ظاهر التعبير بالأجزاء فى خبر أبى مريم

. تنبيه الظاهر أنه لا إشكال فى سقوط الأذان والإقامة عن الداخل فى الجماعة وإن لم يسمع. و فى جواز اكتفاء الإمام بأذان بعض

المؤمنين وإقامتهم وإن لم يسمعهما إشكال. و الذى يظهر من بعض النصوص ذلك أيضاً،

كخبر حفص بن سالم عن أبى عبد الله (ع): «إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة. أ يقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتى يجيء

إمامهم؟

قال (ع): لا بل يقومون على أرجلهم فإن جاء إمامهم، وإلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم» (٢)

و ،

خبر معاوية بن شريح عن أبى عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٤

الثانى: الداخل فى المسجد للصلاة (١)

فى حديث:- «إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة. ينبغى لمن فى المسجد أن يقوموا على أرجلهم ويقدموا بعضهم ولا ينتظروا الامام»

(١)

و ،

خبر إسماعيل بن جابر: «إن أباً عبد الله (ع) كان يؤذن و يقيم غيره. قال:

و كان يقيم و قد أذن غيره» (٢).

و نحوه مرسل الصدوق عن على (ع)

(٣) و

خير السكونى عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن على: «إن النبى (ص) كان إذا دخل المسجد و بلال يقيم الصلاة جلس» (٤).

و قد يراد ذلك من النصوص المتضمنة: أنه لا بأس أن يؤذن الغلام الذى لم يحتلم

(٥). يعنى: يكتفى الامام بأذانه إذا كان مأموماً لبالغ. و كذا ما تضمن أن علياً (ع) و أباً عبد الله (ع) ربما يؤذنان و يقيم غيرهما، و ربما

يقيمان و يؤذن غيرهما

(٦). فلاحظ.

(١) بلا خلاف أجده فى ذلك فى الجملة، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه. كذا فى الجواهر. و يشهد له جملة من النصوص،

كموثق أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قلت له: الرجل يدخل المسجد و قد صلى القوم أ يؤذن و يقيم؟ قال (ع): إن كان

دخل و لم يتفرق الصف صلى بأذانهم و إقامتهم، و إن كان تفرق الصف أذن و أقام» (٧)

و ،

خبر زيد بن على (ع): «دخل رجلان المسجد و قد صلى الناس، فقال لهما

- (١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.
- (٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٣.
- (٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٢.
- (٥) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الأذان والإقامة.
- (٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٣، ١.
- (٧) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٢.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٥

.....

على (ع): إن شئتما فليؤم أحكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم» (١)

و،

خير السكوني عن علي (ع): «انه كان يقول: إذا دخل رجل المسجد وقد صلى أهله فلا يؤذن ولا يقيم، ولا يتطوع حتى يبدأ بصلاة الفريضة ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصل في» (٢)

و،

خير أبي علي: «كنا جلوساً عند أبي عبد الله (ع) فأتاه رجل فقال له: جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك. فقال أبو عبد الله (ع): أحسنت، ادفعه عن ذلك و امنعه أشد المنع. فقلت: فان دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال (ع): يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام» (٣)

و،

خير أبي بصير: «سألته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم. فقال (ع): ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان» (٤).

و

عن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع): «إذا أدركت الجماعة و قد انصرف القوم و وجدت الامام مكانه و أهل المسجد قبل أن يتفرقوا أجزاء أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك، و إذا وافيتهم و قد انصرفوا من صلاتهم و هم جلوس أجزاء إقامة بغير أذان، و إن وجدتهم قد تفرقوا و خرج بعضهم من المسجد فاذن و أقم لنفسك» (٥).

و هذه النصوص بعد اعتضاد بعضها ببعض و الاتفاق على العمل بها لا مجال للمناقشة في حجيتها.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب الأذان صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.

(٥) مستدرك الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٦

منفرداً أو جماعة (١) وقد أقيمت الجماعة حال اشتغالهم (٢)

و ما عن المدارك من الاستدلال للحكم بروايتي أبي بصير الأولى

و أبي علي

، والاستشكال فيه لا شراك راوى الأولى بين الثقة والضعيف، و جهالة راوى الثانية، فى غير محله، و لا سيما و أن المحقق أن أبى بصير ثقة سواء أ كان ليثاً أم يحيى، و ابن أبى عمير الراوى عن أبى علي فى طريق الصدوق (ره) لا يروى إلا عن ثقة كما عن الشيخ، فتأمل. و أما ما فى الجواهر من أن أبى علي الحرانى سلام بن عمر الثقة، فلم أعرف مأخذه، إذ ليس فىمن يسمى سلاماً من ينسب الى حران. نعم سلامه بن ذكاء الحرانى يكنى أبى الخير صاحب التلعكبرى. و كذا ليس فىهم من هو ثقة عندهم سوى سلام بن أبى عمرة الخراسانى. و مثله فى الاشكال ما ذكره من أن الحسين ابن سعيد الراوى عن أبى علي فى طريق الشيخ (ره) من أصحاب الإجماع. و هذا شىء ما احتمله أحد، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى عددهم و اختلافهم فيه. فراجع.

(١) لإطلاق جملة من النصوص المتقدمة، و اختصاص بعضها بمن يريد الصلاة جماعة مع القوم لا ينافيه، لكونهما مثبتين فلا يحمل المطلق منهما على المقيد. كما أن دعوى انصراف المطلقات الى خصوص من يريد الائتمام بإمام الجماعة لكونه الغالب، ممنوعة، لمنع كون الغلبة - لو سلمت - صالحة لصرف المطلقات الى موردها.

(٢) يمكن استفادة حكم الفرض من خبر معاوية بن شريح المتقدم فى المورد الأول

، لكنه يختص بصورة قصد الائتمام بالإمام. و أما النصوص فى هذا المورد فلا إطلاق لها يشمله. نعم يمكن استفادته منها بالأولوية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٧

و لم يدخل معهم، أو بعد فراغهم مع عدم تفرق الصفوف (١) فإنهما يسقطان، لكن على وجه الرخصة لا العزيمة (٢) على

(١) قد صرح باشتراط ذلك فى خبرى أبى بصير

، و إطلاق غيرهما مقيد بهما. و أما خبر زيد النرسى

فلو سلمت حجيته لا يخلو من إجمال.

نعم مقتضى إطلاق خبرى أبى بصير

السقوط بمجرد ذهاب البعض، لأن الظاهر من التفرق فىهما تفرق الجمع، و هو يحصل بتفرق كل من آحاده و لو بلحاظ بعضهم، لا

تفرق كل من آحاده عن كل منها، فان ذلك خلاف الإطلاق. نعم مقتضى خبر أبى علي

عدم السقوط بذلك، فيحمل عليه الخبران. لكن فى تمامية حجيته بمجرد رواية ابن أبى عمير عنه تأملاً.

اللهم إلا أن يكون ذلك بملاحظة طريق الصدوق (ره) اليه المشتمل على جماعة من الأعظم و فىهم ابن الوليد، و روايه الشيخ (ره)

لهذا الحديث بتوسط أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد يوجب الوثوق بالصدق، فيدخل الخبر بذلك فى موضوع

الحجيه، و يتعين تقييد غيره به.

(٢) كما لعله المشهور، و لعله

لموثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل أدرك الإمام حين سلم. قال (ع): عليه أن يؤذن و يقيم و يفتتح الصلاة» «١»

، و لما

فى خبر معاوية بن شريح المتقدم: «و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الإقامة» (٢).
و طرحهما لمعارضته لما سبق مما هو ظاهر فى عدم المشروعية غير ظاهر بعد إمكان الجمع العرفى بجملهما على الرخصة. و أما حملهما على ما بعد التفرق - كما قيل - فبعيد جداً. هذا و لكن الإنصاف أن ما فى خبر أبى على من قوله (ع) - بعد قول الرجل:

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

(٢) تقدم فى المورد الأول لسقوط الأذان و الإقامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٨

الأقوى سواء صلى جماعة إماماً أو مأموماً أو منفرداً (١).

و يشترط فى السقوط أمور:

أحدها: كون صلاته و صلاة الجماعة كلتاهما أدائيه، فمع كون إحداهما أو كليهما قضائيه عن النفس أو عن الغير على وجه التبرع أو الإجارة لا يجرى الحكم (٢).

الثانى: اشتراكهما فى الوقت (٣)، فلو كانت السابقة

«فمنعناه و دفعناه عن ذلك»:- ... «أحسنست ادفعه عن ذلك و امنعه أشد المنع»

ينافى الرخصة، فالخبران إما أن يحملا - على ما لا ينافى ذلك، أو يطرحا و يرد علمهما إليهم (ع) فالبناء على العزيمة - كما قرره فى الجواهر و حكى عن بعض - أنسب بقواعد العمل بالنصوص.

(١) أما فى الأول: فلخبرى زيد

و أبى على

. و أما فى الثانى: فلما عداهما من النصوص الشاملة بإطلاقهما لهما. و ما ربما ينسب الى المشهور من تخصيص الحكم بالأول غير ظاهر الوجه. اللهم إلا أن يكون لبنائهم على عدم حجية ما عدا الخبرين، لمعارضتهما بالموتق و خبر معاوية

. لكنه كما ترى. مع إمكان التعدى فى السقوط من الأول الى الثانى بالأولوية. فتأمل.

(٢) لانصراف النصوص الى الأدائيتين. لكن استشكل فيه فى الجواهر من ذلك و من إطلاق النصوص. و فى الحدائق تعرض فى الاشكال لخصوص صورة كون صلاة الداخل قضائيه. و ليس منشأ الانصراف الغلبة ليتوجه عليه أن الغلبة لا توجب الانصراف المعتد به، بل هو التوظيف.

(٣) كما ربما نسب الى المعظم. و وجهه ما سبق فى الشرط الأول.

مضافا الى عدم مشروعية الأذان قبل الوقت و عدم الاجتزاء به، فإن غاية ما تفيده أدلة السقوط فى المقام أن يفرض أذان الجماعة أذناً له، فاذا كان أذانه قبل الوقت لا يجوز فكيف يجوز أذان غيره؟

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٦٩

عصراً و هو يريد أن يصلى المغرب لا يسقطان.

الثالث: اتحادهما فى المكان عرفاً (١)، فمع كون إحداهما داخل المسجد و الأخرى على سطحه يشكّل السقوط.

و كذا مع البعد كثيراً، الرابع: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان و الإقامة (٢)، فلو كانوا تاركين لا يسقطان عن الداخلين و إن كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسمع من الغير (٣).

الخامس: أن تكون صلاتهم صحيحة (٤)، فلو كان الامام فاسقاً مع علم المأمومين لا يجرى الحكم. وكذا لو كان البطلان من جهة أخرى.

السادس: أن يكون في المسجد فجران الحكم في الأمكنة الأخرى محل إشكال (٥).

- (١) كما جزم به في الجواهر، لكونه المنساق الى الذهن من النصوص و هو في محله.
- (٢) كما جزم به في الجواهر لما يظهر من النصوص - خصوصاً خبرى أبى بصير - من أن الوجه في السقوط الاجتزاء بأذان الجماعة الأولى و إقامتها، و إن كان ظهور غير الخبرين ممنوعاً.
- (٣) لأن الظاهر من أذانهم و إقامتهم في الموثق ما لا- يشمل ذلك، و ما في كلام بعض من أنه لا ينبغي التردد في اطراد الحكم في الفرض غير ظاهر.
- (٤) لأنها هي الظاهر من النصوص.
- (٥) ينشأ من إطلاق خبر أبى بصير الثانى
- «١». و من كون الغالب

(١) تقدم في المورد الثانى لسقوط الأذان و الإقامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٠

و حيث أن الأقوى كون السقوط على وجه الرخصة فكل مورد شك في شمول الحكم له الأحوط أن يأتى بهما (١)،

إقامة الجماعة في المساجد الموجب ذلك لانصراف الإطلاق المذكور، و لا سيما و أن الحكم بالسقوط في خبر السكونى قد عبر عنه بصورة القضية الشرطية و جعل شرطها الدخول في المسجد، و يدل مفهومها على عدم السقوط في غيره. اللهم إلا أن يقال: الدخول في المسجد لم يجعل شرطاً في خبر السكونى للسقوط فقط، بل ضم إليه أحكام آخر تخص المسجد، و من الجائز أن يكون للمسجدية دخل في اجتماع تلك الأحكام، فمع عدمها ينتفى مجموعها لأكل واحد منها. مثلاً إذا قيل: (إن جاءك زيد ركباً فخذ ركبته و اخلع عليه، و إذا جاءك زيد فاخلع عليه) لا يقيد إطلاق الجزء في الثانية بمفهوم الشرطية الأولى ليختص وجوب الخلعة بصورة المجيء ركباً و أما الغلبة: فقد عرفت عدم اقتضاها الانصراف المعتد به. فالبناء على عموم الحكم لغير المسجد - كما عن الذكري و فوائد الشرائع و حاشية الإرشاد و حاشية الميسى و مجمع البرهان و المدارك و ظاهر جملة أخرى - في محله.

نعم لا يبعد اختصاص الخبر بمن قصد الائتمام بإمام الجماعة، فالتعدى عنه في غير المسجد الى غيره لا يخلو من إشكال.

(١) إذا شك في ثبوت الحكم في مورد من الموارد، فان كان الشك بنحو الشبهة الحكمية فالمرجع عموم المشروعية، و إن كان بنحو الشبهة الموضوعية فالمرجع الأصول الموضوعية أو الحكمية، و لو انتفت و أريد الاحتياط في استحباب الأذان و الإقامة جىء بهما بقصد المشروعية بناء على الرخصة، و برجاء المشروعية بناء على العزيمة، و لا يختص كون الاحتياط بالإتيان بهما بمعنى دون آخر، و إنما يختلف المبنيان في كيفية الاحتياط من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧١

كما لو شك في صدق التفرقة (١) و عدمه، أو صدق اتحاد المكان و عدمه، أو كون صلاة الجماعة أدائية أو لا، أو أنهم أذنوا و أقاموا لصلاتهم أم لا. نعم لو شك (٢) في صحة صلاتهم حمل على الصحة، الثالث: - من موارد سقوطهما: - إذا سمع الشخص أذان غيره أو إقامته (٣)

حيث قصد المشروعية أو رجائها، وكذلك لو كان الشك بنحو الشبهة الحكمية ولم يسع الفقيه الفحص واستقصاء النظر الذي هو شرط صحة الفتوى فلو أراد هو أو مقلدوه الاحتياط كان بالإتيان بهما على أحد النحويين.

(١) الظاهر أن مراده الشك من حيث الشبهة المفهومية، فالشبهة حكمية، وقد عرفت الرجوع فيها إلى عموم التشريع. لكن لو أريد الاحتياط كان على أحد النحويين. ويحتمل أن يكون مراده الشبهة الموضوعية، والمرجع فيها أصالة عدم التفرق المثبتة للسقوط، ولو أريد الاحتياط كان على أحد النحويين أيضاً. وكذا الحال في الشك في اتحاد المكان، لكن لو كانت الشبهة موضوعية فالأصل يقتضى المشروعية، لأصالة عدم الاتحاد. وكذا لو شك في كون الصلاة أدائية أم لا، أو أنهم أذنوا لها وأقاموا أم لا، اللذان هما من الشبهة الموضوعية.

(٢) لا يظهر الفرق بين الفرض وما قبله في جريان الأصول المسقطه أو المثبتة، فلا يتضح وجه الاستدراك.

(٣) بلا خلاف فيه في الجملة، ويشهد له

خبر أبي مريم: «صلى بنا أبو جعفر (ع) في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة .. إلى أن قال:

وإني مررت بجعفر (ع) وهو يؤذن و يقيم فلم أتكلم فأجزأني

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٢

فإنه يسقط عنه سقوطاً على وجه الرخصة (١)، بمعنى: أنه

ذلك» (١)

و،

خبر عمر بن خالد عن أبي جعفر (ع): «كنا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة فقال (عليه السلام): قوموا فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة، وقال (ع): يجوزكم أذان جاركم» (٢)

و،

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إذا أذن مؤذن فنقص الأذان و أنت تريد أن تصلى بأذانه فأتهم ما نقص هو من أذانه» (٣).

وقد تشير إليه النصوص المتضمنة: أنه لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم

(٤)، وما تضمن صلاة النبي (ص) بأذان جبرئيل وإقامته

(٥)، وما تضمن أن أبا عبد الله (ع) كان يؤذن و يقيم غيره، وكان يقيم و يؤذن غيره

(٦)، وكان على (ع) كذلك

(٧). لكن يقرب إرادة الاكتفاء بنفس الأذان والإقامة للجماعة ولو مع عدم السماع أو مع قطع النظر عنه، كما أشرنا إليه في المورد

الأول. ثم إن ظاهر صحيح ابن سنان

و خبر ابن خالد

بدلية أذان الغير في حال السماع، فالسقوط بالأذان و السماع شرطه، لا بالسماع، و خبر أبي مريم

محتمل لذلك بل لعله ظاهر فيه، فكان الأولى التعبير بالسقوط بأذان الغير عند سماعه، لا بالسماع. و الأمر سهل.

(١) كما عن جماعة من المتأخرين، لقصوص النصوص عن المنع، فعموم المشروعية بحاله. بل صحيح ابن سنان

ظاهر في أن ذلك موكول إلى إرادة

- (١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
 (٤) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الأذان و الإقامة.
 (٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤، ٥، ٦.
 (٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
 (٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٣

يجوز له أن يكتفى بما سمع إماماً كان الآتى بهما أو مأموماً أو منفرداً (١). و كذا في السامع (٢). لكن بشرط أن لا يكون

المصلى، و عن المبسوط: المنع عنه. و اختاره في المستند، لأنه مقتضى التعبير بالاجزاء، فإن الظاهر منه الاجزاء عن المأمور به في سقوط الأمر.

نعم ربما يفهم منه الرخصة بقربنة وروده مورد التسهيل، أو يكون هناك ما يدل على المشروعية، فيجمع بينهما بالحمل على الرخصة، و ليس منه المقام.

فان قلت: عموم دليل التشريع يقتضى المشروعية، فيجمع بينهما بذلك.

قلت: الجمع العرفي يقتضى بديهة الأذان المسموع عن الأذان الموظف، و مقتضاها سقوط الأمر. و أما صحيح ابن سنان : فالمراد به ما يقابل عدم إرادة الصلاة بعد السماع، إما لأنه صلاحها، أو لأنه عازم على التأخير، لا ما يقابل إرادة الصلاة بالأذان، إذ لا إطلاق فيه من هذه الجهة. و لو سلم اختصاص الجواز بمورده- أعنى: خصوص الناقص- و لا يشمل التام.
 (١) لإطلاق الخبرين الأولين.

(٢) أما الامام: فلا خلاف فيه- كما قيل- لأنه مورد الخبرين.

و أما المأموم: فالظاهر من النصوص المشار إليها في المورد الأول- و منها الخبران المذكوران هنا- كون صلاته تبعاً لصلاة الإمام فإذا اكتفى الامام بالسماع كفى ذلك للمأموم، بل هو صريح الخبرين المذكورين. و أما إذا لم يسمع الامام و لم يؤذن فالمأموم كالمنفرد، و المشهور أن سماعه أيضاً كاف قيل: لإطلاق الصحيح. و فيه: أن الصحيح لا إطلاق له، لأنه وارد مورد حكم آخر، و لما في خبر عمر بن خالد من قوله (ع): «يكفيكم»

لكنه غير ثابت الحجية. نعم يمكن أن يستفاد بالأولوية من ثبوت الحكم في الإمام. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٤

ناقصاً (١)، و أن يسمع تمام الفصول (٢). و مع فرض النقصان يجوز له أن يتم ما نقصه القائل (٣)، و يكتفى به. و كذا إذا لم يسمع التمام يجوز له أن يأتي بالبقية (٤) و يكتفى به، لكن بشرط مراعاة الترتيب (٥). و لو سمع أحدهما لم يجزئ للآخر (٦) و الظاهر أنه لو سمع الإقامة فقط فأتى بالأذان لا يكتفى بسماع الإقامة، لفوات الترتيب حينئذ بين الأذان و الإقامة.
 الرابع: إذا حكى أذان الغير أو إقامته، فان له أن يكتفى بحكائيهما (٧).

(١) لعدم شمول الأدلة له.

(٢) فإنه الظاهر من سماع الأذان و الإقامة، و لا ينافيه ما فى خبر أبى مريم من جهة استبعاد سماع تمام فصول الأذان و الإقامة بمجرد المرور. إذ مجرد الاستبعاد لا يصحح رفع اليد عن الظاهر. مع أن أصل الاستبعاد ممنوع فى بعض أنحاء المرور كما لا يخفى.

(٣) لصحيح ابن سنان السابق

(٤) يفهم من صحيح ابن سنان

أيضاً.

(٥) لإطلاق أدلة الترتيب التى لا يعارضها نصوص المقام، لعدم تعرضها لهذه الجهة:

(٦) لعدم الدليل على الاجزاء.

(٧) كما ذكر فى نجاه العباد. و لم أفق على ما يدل عليه. نعم ما دل على الاكتفاء بالسماع يدل على الاكتفاء بالحكاية، لأنها إنما تشرع بعد السماع لا مطلقاً. لكنه لا ينبغى عدها قسماً برأسه فى مقابل السماع.

و يحتمل أن يكون الوجه فيه: أن الحكاية أذان بقصد المتابعة نظير صلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٥

[مسألة ٤: يستحب حكاية الأذان عند سماعه]

(مسألة ٤): يستحب حكاية الأذان عند سماعه (١)

المأموم، فلو لم يدل على الاكتفاء بالسماع دليل أمكن الاكتفاء بها، لأنها مصداق حقيقى للأذان. و دعوى: أن الحكاية ليست من الأذان، لأن المؤذن يقصد معنى الفصول و الحاكي يقصد لفظ الفصول. فيها: أن التعبير بالحكاية إنما كان فى كلمات الأصحاب، و أما النصوص فإنما اشتملت على أن يقول مثل ما يقول المؤذن، و فسرها بذلك الأصحاب، و الظاهر إرادتهم قصد معنى الفصول كما يظهر ذلك مما ورد أنه ذكر الله تعالى

«١». لكن فى ظهور نصوص الحكاية فى كونها أذاناً بقصد المتابعة نظير صلاة المأموم تأملاً أو منعاً. بل الظاهر منها أن استحبابها من باب الذكر. فلاحظ و لو سلم لم يناسب قوله (ره): «له أن يكتفى ..». الظاهر فى الرخصة. مضافاً إلى أنه ينبغى تخصيص الاكتفاء بصورة حكاية جميع الفصول من دون تبديل بالحوالفة. فلاحظ.

(١) إجماعاً حكاها جماعة كثيرة. و يشهد له جملة من النصوص

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٥٧٥

كصحيح ابن مسلم عن أبى جعفر (ع): «كان رسول الله (ص) إذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول فى كل شيء» «٢»

و ،

صحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله عز و جل على كل حال، و لو سمعت المنادى ينادى بالأذان و

أنت على الخلاء فاذكر الله عز و جل و قل كما يقول المؤذن» «٣».

و نحوهما غيرهما. و فى بعضها:

أنه يزيد في الرزق

«٤».

(١) يأتي في التعليق الآتية.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٦

سواء كان أذان الإعلام أو أذان الإعظام (١)، أى أذان الصلاة جماعة، أو فرادى، مكروهاً كان (٢) أو مستحباً. نعم لا يستحب حكاية الأذان المحرم (٣). والمراد بالحكاية: أن يقول مثل ما قال المؤذن (٤) عند السماع، من غير فصل معتد به (٥) وكذا يستحب حكاية الإقامة (٦) أيضاً. لكن ينبغي إذا قال

(١) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٢) للإطلاق أيضاً. والمراد بالمكروه: الأذان في بعض موارد السقوط.

(٣) كما عن نهاية الأحكام والتذكرة وكشف الالتباس والروض والمسالك وجامع المقاصد حيث خصوا الاستحباب بالأذان المشروع، وكأنه لانصراف النصوص إليه. لكن التعليل في بعضها بأن ذكر الله تعالى حسن على كل حال «١»، يقتضى العموم كما عن بعض التصريح به.

(٤) كما هو المأخوذ موضوعاً للحكم في النصوص، وليس فيها ذكر الحكاية كما عرفت. وفي الشرائع وعن المبسوط والوسيلة وغيرها: يستحب أن يحكيه مع نفسه. والظاهر منه إرادة الحكاية بنحو كأنه يتكلم مع نفسه و دليله غير ظاهر. وعن فوائد الشرائع: تفسيره بأن لا يرفع صوته كالمؤذن. قال في محكى كلامه: «و سمعت من بعض من عاصرناه من الطلبة استحباب الإسرار بالحكاية ولا يظهر لى وجهه الآن». و كما لم يظهر له وجه استحباب الاسرار لم يظهر لنا وجه استحباب أن لا يرفع صوته كالمؤذن.

(٥) كما يظهر من النصوص، ولا سيما ما اشتمل منها على حرف المعية.

(٦) كما عن بعض الأصحاب. ولا دليل عليه ظاهر، لاختصاص النصوص بالأذان. وإرادة ما يعم الإقامة منه. غير ظاهرة. ولذا صرح

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٧

المقيم: (قد قامت الصلاة) أن يقول هو:

(اللهم أقمها و أدمها و اجعلنى من خير صالحى أهلها)

(١). و الأولى تبديل الحيعلات بالحولقه (٢) بأن يقول: (لا حول و لا قوة إلا بالله).

جماعة على ما حكى بالاختصاص بالأذان دون الإقامة، بل نسب ذلك الى المشهور. نعم يمكن أن يستفاد التعميم من التعليل فى بعض النصوص بأن ذكر الله تعالى حسن، لكنه لا- يشمل الحيعلات. اللهم إلا- أن يستفاد الشمول لها من جعله علة لحكاية تمام الفصول أن تمامها من الذكر. و مثله

مرسل الدعائم عن أبي عبد الله (ع): «إذا قال المؤذن: الله أكبر. فقل:

الله أكبر، فإذا قال: أشهد أن محمداً رسول الله (ص) فقل: أشهد أن محمداً رسول الله (ص) فإذا قال: قد قامت الصلاة. فقل: اللهم أقمها و أدمها و اجعلنا من خير صالحى أهلها عملاً» (١).

بل تمكن المناقشة فى دلالة على استحباب حكاية جميع أذكار الإقامة أيضاً. فلاحظ.

(١) لما فى خبر الدعائم المتقدم.

(٢) كما تضمنه

مرسل الدعائم عن على بن الحسين (ع): «ان رسول الله (ص) كان إذا سمع المؤذن قال كما يقول، فإذا قال: حى على الصلاة حى على الفلاح حى على خير العمل. قال: لا حول و لا قوة إلا بالله» (٢)

و نحوه خبر الآداب و المكارم

«٣» على ما حكاها العلامة الطباطبائى فى منظومته لكن فى صلاحيتها لمعارضه الصحاح المتقدمة الدالة على استحباب حكاية الحيعلات تأملاً ظاهراً. فالجمع بينها- بعد البناء على قاعدة التسامح-

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٨

[مسألة ٥): يجوز حكاية الأذان و هو فى الصلاة]

(مسألة ٥): يجوز حكاية الأذان و هو فى الصلاة (١) لكن الأقوى حينئذ تبديل الحيعلات بالحوالقة (٢).

يقتضى البناء على استحباب كل منهما جمعاً.

(١) كما صرح به جماعة و حكى عن ظاهر آخرين، و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة، الشامل لحال الصلاة و غيرها. و دعوى عدم الإطلاق فيها ممنوعة جداً. و ما عن صريح المبسوط و الخلاف و التذكرة و نهاية الاحكام و البيان و جامع المقاصد و الروض و غيرها من نفى استحباب الحكاية فى الصلاة، معللاً بأن الإقبال على الصلاة أهم. غير ظاهر أولاً: لعدم ثبوت الأهمية و ثانياً: لأن الأهمية لا تنافى الاستحباب.

(٢) يعنى: لو لم يبدل الحيعلات بالحوالقة بطلت صلاته- كما نص عليه جماعة- لأن الحيعلات من كلام الأدميين المبطل، و حينئذ فلو حرم الابطال حرمت الحكاية، و لو جاز- كما فى النافلة- جازت. و دعوى:

أنها ليست من كلام الأدميين بل هى من الذكر غير المبطل، كما يظهر من نصوص الحكاية. ممنوعة جداً. كيف؟! و الظاهر أنه لا إشكال فى الإبطال بها فى غير مورد الحكاية. و أضعف منها دعوى: أن ما بين ما دل على استحباب الحكاية مطلقاً و ما دل على البطلان بكلام الأدميين عموم من وجه، فالبناء على البطلان يتوقف على ترجيح الثانى، و هو غير ظاهر، فىكون المرجع فى مورد المعارضة الأصل. إذ فيها: أن الأول لا يدل على عدم البطلان بوجه و إنما يتعرض لحيثية الاستحباب لا غير، فإطلاق الثانى محكم. نعم فى مورد يحرم الابطال فيه يقع التعارض بين إطلاق الاستحباب و إطلاق حرمة الإبطال. لكن فى مثل ذلك يجمع العرف بين الدليلين بحمل الأول على كونه وارداً لبيان حكمه بالنظر الى عنوانه الأولى فلا يصلح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٧٩

[مسألة ٦: يعتبر في السقوط بالسمع عدم الفصل الطويل بينه وبين الصلاة]

(مسألة ٦): يعتبر في السقوط بالسمع عدم الفصل الطويل بينه وبين الصلاة (١).

[مسألة ٧: الظاهر عدم الفرق بين السماع والاستماع]

(مسألة ٧): الظاهر عدم الفرق بين السماع والاستماع (٢).

[مسألة ٨: القدر المتيقن من الأذان الأذان المتعلق بالصلاة]

(مسألة ٨): القدر المتيقن من الأذان الأذان المتعلق بالصلاة (٣)، فلو سمع الأذان الذي يقال في أذان المولود أو وراء المسافر عند خروجه (٤) الى السفر لا يجزؤه.

لمعارضة إطلاق الدليل المتعرض لحكمه بالنظر الى عنوانه الثانوى و هو عنوان الابطال، فيكون التعارض من قبيل تعارض اللامقتضى مع المقتضى المقدم فيه الثانى. و لذلك يتعين القول بحرمه الحكاية حيث يحرم الابطال و بجوازها حيث يجوز. ثم إنه بناء على عدم جواز حكاية الحيعلات قد يستشكل فى مشروعية حكاية ما عداها من الفصول، لأنه بعض الأذان، و لا دليل على مشروعية حكاية البعض، و لا دليل معتد به على بدلية الحولقة كى يكون الإتيان بها مع بقية الفصول حكاية لتمام الأذان. و فيه: أنه مبنى على عدم تمامية قاعدة التسامح الدالة على البدلية. مع أن الظاهر من أدلة استحباب الحكاية هو استحباب حكاية كل فصل لنفسه لا أنه ارتباطى بين جميع الفصول فلاحظ.

(١) إذ لا تفى أدلة كفاية السماع إلا ببديته عن المسموع، فما دل على اعتبار عدم الفصل بين الأذان و الإقامة و بين الصلاة محكم.

(٢) الموضوع فى الأدلة السماع، و الاستماع من جملة أفراده.

(٣) لأنه الظاهر من نصوص البدلية، و لا سيما بملاحظة ذكر الإقامة معه فيها.

(٤) قال فى الجواهر: «قد شاع فى زماننا الأذان و الإقامة خلف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٠

[مسألة ٩: الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل والمرأة]

(مسألة ٩): الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل و المرأة (١)، إلا- إذا كان سماعه على الوجه المحرم، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرم.

[مسألة ١٠: قد يقال: يشترط فى السقوط بالسمع أن يكون السامع من الأول قاصداً للصلاة]

(مسألة ١٠): قد يقال: يشترط فى السقوط بالسمع أن يكون السامع من الأول قاصداً للصلاة، فلو لم يكن قاصداً و بعد السماع بنى على الصلاة لم يكف فى السقوط. و له وجه (٢).

المسافر، حتى استعمله علماء العصر فعلا و تقريراً، إلا أنى لم أجد به خبراً، و لا من ذكره من الأصحاب».

(١) لا يخلو من إشكال، إذ لا إطلاق في النصوص يشمل المرأة.

(١) لا يخلو من إشكال، إذ لا إطلاق في النصوص يشمل المرأة.

و أما ما

في خبر ابن خالد من قوله (ع): «يجزؤكم أذان جاركم» (١)

- لو سلم شموله للمرأة- فضعيف السند. وقاعدة الاشتراك- لو سلمت- اختصت بما إذا كان الرجل موجهاً إليه الحكم، لا ما إذا كان قيداً لموضوعه كما تقدم في بعض المباحث السابقة.

ثم إنه لو بنى على التعميم اختص بالأذان و السماع المحللين، لأنهما مورد النصوص كما تقدم في المسألة السابقة، لا أقل من عدم الإطلاق الشامل لغيرهما.

(٢) كأنه من جهة أن اعتبار التعيين في الأذان- كما سيأتى- يقتضى اعتباره في السماع المنزل منزلته. لكنه يتوقف على كون البدل هو السماع لا نفس الأذان المسموع، و يلزمه اعتبار تعيين الصلاة المقصودة أيضاً، لا مجرد قصد الصلاة في الجملة.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨١

[فصل يشترط في الأذان و الإقامة أمور]

إشارة

فصل يشترط في الأذان و الإقامة أمور

[الأول: النية]

الأول: النية ابتداء و استدامة (١) على نحو سائر العبادات، فلو أذن أو أقام لا بقصد القربة لم يصح. و كذا لو تركها في الأثناء. نعم لو رجع إليها و أعاد ما أتى به من الفصول لا مع القربة معها صح (٢)، و لا يجب الاستئناس.

فصل

يشترط في الأذان و الإقامة أمور

(١) بلا خلاف يحكى في ذلك في الجملة، لكونهما من العبادات.

و العمدة في عبادتيهما: أنها المرتكز في أذهان المتشرعة بنحو لا- يقبل الردع فان ذلك الارتكاز كاشف عن كونهما كذلك عند الشارع كما في نظائره.

و بذلك يندفع احتمال عدم عبادتيهما، لا بما ذكره في الجواهر من أصالة العبادية في كل ما أمر به، مع عدم ظهور الحكمة في غير الإعلامى. إذ فيه: أن الأصل المذكور ممنوع كما هو محرر في الأصول، و عدم ظهور الحكمة غير كاف في العبادية.

(٢) لأن الفصول الفاسدة بفقد نية القربة لا دليل على كونها قاطعة بل إطلاق أدلة الكيفية تنفى قاطعتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٢

هذا في أذان الصلاة. و أما أذان الإعلام: فلا يعتبر فيه القربة (١) كما مر. و يعتبر أيضاً تعيين الصلاة التي يأتي بهما لها (٢) مع الاشتراك، فلو لم يعين لم يكف. كما أنه لو قصد بهما صلاة لا يكفي لأخرى بل يعتبر الإعادة و الاستئناف.

[الثاني: العقل]

الثاني: العقل (٣).

(١) كما تقدم. فراجع.

(٢) كما نص عليه في الجواهر، لأن عبادية كل من الأذان و الإقامة إنما تكون بقصد الأمر النفسى المتعلق بالصلاة المقيدة بهما، و تعيين الأمر المذكور إنما يكون بتعيين الصلاة، لاختلاف الأمر باختلاف موضوعه، و لازم ذلك أنه لو قصد بهما صلاة فعدل إلى أخرى لم يكتف بهما، لفوات قصد الامتثال. هذا بناء على وجوب المقدمة الموصلة. أما بناء على وجوب مطلق المقدمة: فيمكن القول بالاكْتفاء بهما، لصحة التعبد بهما حينئذ، إلا إذا كانت الصلاة المقصودة بالأذان و الإقامة غير مأمور بها، لانتفاء الأمر المقصود به التعبد بهما.

ثم إنه - بناء على ما أشرنا إليه في مبحث الوضوء و في مبحث الخلل من أن الأمر بالقيود الكمالية و الأجزاء المستحبة نفسى لا غيرى - لا بد أن يكون الوجه في اشتراط تعيين الصلاة في صحتها دعوى أن الأمر بهما نفسياً مقيد بكل صلاة لنفسها في مقابل الأخرى، نظير الأمر بصوم الاثنين و الجمعة، فيكون تعيين الصلاة طريقاً إلى تعيين الأمر. لكن في تمامية الدعوى المذكورة إشكال. لأن إطلاق دليل الأمر ينفي اعتبار خصوصية الصلاة في موضوعه.

(٣) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة. و هو العمدة فيه. و أما عدم تأتى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٣

و الايمان (١). و أما البلوغ

القصد من المجنون الى نفس الأذان أو الى الأمر به فغير مجد في عموم الحكم، لجواز تحقق ذلك منه في بعض الأحيان. فتأمل. على أن أذان الإعلام ليس عبادياً.

(١) كما عن غير واحد من الأصحاب. و يشهد له

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن الأذان هل يجوز أن يكون من غير عارف؟

قال (ع): لا. يستقيم الأذان و لا يجوز أن يؤذن به إلا رجل مسلم عارف، فان علم الأذان و أذن به و لم يكن عارفاً لم يجز أذانه و لا إقامته و لا يقتدى به» (١)

بناء على أن المراد من العارف المؤمن كما هو الظاهر منه، و لا سيما بملاحظة موارد استعماله في النصوص. و أما

خبر محمد بن عذافر: «أذن خلف من قرأت خلفه» (٢)

و ،

خبر معاذ بن كثير: «إذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتي بصاحبه و قد بقى على الإمام آية أو آيتان فخشى إن هو أذن و أقام أن يركع فليقل: قد قامت الصلاة الله أكبر لا إله إلا الله» (٣)

فالظاهر منهما عدم سقوط الأذان و الإقامة في الجماعة الباطلة و إن كان المؤذن و المقيم مؤمناً، لا. نفى حكم الأذان عن أذان

المخالف.

هذا وقد يظهر ممن اقتصر في الاشتراط على اعتبار الإسلام: عدم اعتبار الايمان. و لعله لصحيح ابن سنان المتقدم: «إذا نقص المؤذن الأذان و أنت تريد أن تصلى بأذانه فأتم ما نقص هو» «٤». لكن في دلالة على ما نحن فيه تأمل ظاهر، لتعرضه لجهة النقصان لا غير، فلا إطلاق له من

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٤) تقدم في المورد الثالث لسقوط الأذان و الإقامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٤

فالأقوى عدم اعتباره (١)، خصوصاً في الأذان (٢)، و خصوصاً في الإعلامى (٣)، فيجزئ أذان المميز و إقامته (٤) إذا سمعه، أو حكاها، أو فيما لو أتى بهما للجماعة. و أما

هذه الجهة. و دعوى ظهوره في أذان المخالف الناقص: «حى على خير العمل» غير ظاهر، إذ لا قرينة عليه، و مجرد كونه الغالب غير كاف في الحمل، فلا معدل عن العمل بالموثق المعترض بما دل على كون الأذان عبادة، و هى لا تصح من المخالف إجماعاً. نعم لا يطرد ذلك في أذان الإعلام بناء على ما تقدم من عدم اعتبار عباديته، بل قرب في الجواهر حمل الموثق أيضاً على غيره، لحصول حكمه المشروعية و لو صدر من المخالف، و معروفية الاجتزاء به في أزمنة التقيّة. و لعل ذكر الإقامة في ذيله قرينة على اختصاص الأذان فيه بأذان الصلاة.

(١) لكون التحقيق مشروعياً عبادته.

(٢) ففي الجواهر: أن الإجماع محصل و منقول مستفيضاً بل متواتراً على عدم اعتبار البلوغ فيه، و يشهد له

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس أن يؤذن الغلام الذى لم يحتلم» «١»

، و نحوه غيره. و منها يظهر أن ذكر الرجل في موثق عمار السابق

لإخراج المرأة، لا لإخراج الصبى.

(٣) الذى قد عرفت أنه لا يعتبر صدور على وجه التعبد.

(٤) لو قلنا بعدم مشروعية عبادة الصبى كان البناء على الاجتزاء بإقامة الصبى مشكلاً، لعدم شمول ما تقدم في الأذان من النص و الإجماع لها، و التعدى من الأذان إليها غير ظاهر، و لا سيما بملاحظة مخالفتها معه في بعض الأمور الآتية.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٥

إجزاؤهما لصلاة نفسه فلا إشكال فيه (١). و أما الذكورية:

فتعتبر في أذان الإعلام (٢) و الأذان و الإقامة لجماعة الرجال غير المحارم. و يجزيان لجماعة النساء (٣)

(١) إذ هما حينئذ يكونان كسائر أجزاء صلاته و شرائطها مجزية له بناء على الشرعية و التمرينية.

(٢) لاختصاص نصوصه بالرجال وضعاً وانصرافاً، و لو بمناسبة مطلوية الستر للنساء. وهذا هو العمدة في عدم الاجتزاء بأذانهم للإعلام و لجماعة الرجال الذي سيذكره المصنف (ره)، لا ما قيل - كما عن غير واحد من الأعيان - بأنه إذا أسرت المرأة به بحيث لا يسمعون لا اعتداد به، و إن جهرت كان أذاناً منهياً عنه، لأن صوتها عورة، فيفسد، للنهي. لتوجه الاشكال عليه - كما في مفتاح الكرامة و الجواهر و غيرهما - بعدم الدليل على اعتبار السماع في الاعتداد، فتأمل. و لا على كون صوتها عورة، و لا على كون النهي عنه مفسداً له، لعدم ثبوت كونه عبادة ينافيها النهي، أو لأن النهي في المقام ليس عن العبادة بل عن رفع الصوت فلا يكون من مسألة الاجتماع. و باحتمال كون المقام - و كذا الذكر و تلاوة القرآن - مستثنى كاستثناء الاستفتاء من الرجال كما عن الذكرى. مع أنه لا يتم فيما لو كانت لا تعلم بسماع الأجنبي، أو كان السامع من المحارم لا غير.

(٣) بلا إشكال ظاهر، و يقتضيه عدم تعرض الشارع الأقدس لكيفية جماعة النساء و مالها من الأحكام، فان ذلك ظاهر في اكتفائه في ذلك بيانه لأحكام جماعة الرجال، و عليه فكل حكم لجماعة الرجال يتعدى به إلى جماعة النساء. كما أشرنا إلى نظائره في مواضع من هذا الشرح، فاذا كان يجزئ في جماعة الرجال أذان الإمام أو بعض المأمومين لا بد من البناء على الاجتزاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٦

و المحارم على إشكال في الأخير (١)، و الأحوط عدم الاعتداد نعم الظاهر إجزاء سماع أذانهم بشرط عدم الحرمة كما مر (٢) و كذا إقامتهم.

[الثالث: الترتيب بينهما]

الثالث: الترتيب بينهما بتقديم الأذان على الإقامة (٣).

في جماعة النساء بأذان إمامهن أو إحداهن.

(١) ينشأ من فتوى جماعة بالا-جتزاء به للرجال المحارم، و أنه مقتضى التعليل السابق. و من عدم الدليل على السقوط عنهم بأذانها، فالمرجع أصالة عدم السقوط. و هو الأقوى كما في الجواهر.

(٢) في المسألة التاسعة، لكن مر الاشكال فيه.

(٣) كما عن جماعة كثيرة: النص عليه، و في الحدائق: نفي الخلاف و الاشكال فيه، و عن كشف اللثام: دعوى الإجماع عليه. قال في الجواهر:

«يشترط الترتيب بين الأذان و الإقامة نفسيهما فمع نسيان حرف من الأذان يعيد من ذلك الحرف إلى الآخر للإجماع بقسميه أيضاً، و الأصل، و التأسى إذ هو الثابت من الأدلة، بل تمكن دعوى القطع باستفادته من تصفح النصوص». و من تلك النصوص صحيح زرارة المتضمن لعدم الاعتناء بالشك في الأذان و هو في الإقامة

«١». لكن

في موثق عمار: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل نسي من الأذان حرفاً فذكره حين فرغ من الأذان و الإقامة. قال (ع): يرجع إلى الحرف الذي نسيه فليقله و ليقل من ذلك الحرف إلى آخره، و لا يعيد الأذان كله و لا الإقامة» (٢).

و لا بأس بالعمل به في مورده، فيكون أشبه بقضاء الأجزاء المنسية. كما

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٧

و كذا بين فصول كل منهما (١)، فلو قدم الإقامة عمداً أو جهلاً أو سهواً أعادها بعد الأذان (٢). و كذا لو خالف

أن

موثقه الآخر: «إن نسي الرجل حرفاً من الأذان حتى يأخذ في الإقامة فليمض في الإقامة و ليس عليه شيء، فان نسي حرفاً من الإقامة عاد إلى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع إلى آخر الإقامة» (١).

لا بد أن يكون محمولاً على عدم قدح ذلك في الإقامة، لجواز الاختصار عليها.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً حكاه جماعة، و في الجواهر: «إجماعاً بقسميه». و يقتضيه النصوص المتعرضة للكيفية. مضافاً إلى

صحيح زرارة: «من سها في الأذان فقدم و أخر أعاد على الأول الذي أخره حتى يمضي على آخره» (٢).

و

مرسل الفقيه: «تابع بين الوضوء

.. إلى أن قال:

و كذلك الأذان و الإقامة فابدأ بالأول فالأول فإن قلت: (حي على الصلاة) قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت: (حي على الصلاة)» (٣).

(٢) ليحصل له الترتيب بينهما. ثم إن الظاهر من الأصحاب أن استحباب كل من الأذان و الإقامة ليس ارتباطياً بالإضافة إلى الآخر،

فيجوز الاختصار على أحدهما دون الآخر. لكن الاختصار على الأذان دون الإقامة لم أقف على دليله من النصوص، و إن كان ظاهر

الجواهر: أنه مفروغ عنه عندهم و عليه فاشترط الترتيب بين الأذان و الإقامة يختص بحال الجمع، و حينئذ إن كان هو شرطاً استجبانياً

لتحصيل مرتبة من الفضيلة زائدة على ما يحصل من كل منهما من المصلحة فلو قدم الإقامة على الأذان امتنع التدارك بفعل

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٨

الترتيب فيما بين فصولهما، فإنه يرجع إلى موضع المخالفة (١) و يأتي على الترتيب إلى الآخر. و إذا حصل الفصل الطويل المخل

بالموالة يعيد من الأول (٢) من غير فرق أيضاً بين العمد و غيره (٣).

الإقامة بعد الأذان لسقوط الأمر بها، و إن كان شرطاً لزومياً اقتضى بطلانها معاً لفقد الترتيب، إذ المراد منه أن يكون الأذان قبل الإقامة

و تكون الإقامة بعد الأذان، و هذا المعنى مفقود في كل منهما. نعم يمكن تداركه بفعل الإقامة ثانياً، فإنه يصدق على الأذان المتوسط

أنه قبل الإقامة، و على الإقامة أنها بعد الأذان فيحصل الترتيب. نعم لو كان المراد من الترتيب في الأذان أن لا يكون قبله إقامة لم

يمكن التدارك بما ذكر. لكنه غير مراد من الترتيب.

(١) كما تقدم في صحيح زرارة

. (٢) لأن فوات الموالة يوجب البطلان من الأول.

(٣) لعدم الفرق في اعتبار الموالة بين الفصول في الصورتين. و في الجواهر خصه بالعمد. قال (ره): «ثم إن ظاهر النصوص المزبورة

عدم مراعاة الموالة، ضرورة اقتضاء صحة تدارك الحرف الثاني من الأذان مثلاً و إن كان قد ذكره بعد الفراغ منه و من الإقامة، و لعله

لا- بأس به عملاً بإطلاق النصوص .. إلى أن قال: و أما الخلل عمداً فقد يقوى فيه مراعاة الموالاة العرفية لعدم المعارض لما دل على اعتبارها». انتهى ملخصاً.

و فيه: أن النصوص الدالة على التدارك بما يحصل معه الترتيب لا- إطلاق فيها من حيث لزوم فوات الموالاة و عدمها، فلا تصلح لمعارضة دليل اعتبارها و كأنه لذلك اختار العلامة الطباطبائي (قده) ما في المتن فقال:

و من سها فخالف الترتيب في عد الفصول فليعد حتى يفي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٨٩

[الرابع: الموالاة بين الفصول]

الرابع: الموالاة بين الفصول (١) من كل منهما على وجه تكون صورتها محفوظة بحسب عرف المتشعبة. و كذا بين الأذان و الإقامة، و بينهما و بين الصلاة، فالفصل الطويل المخل بحسب عرف المتشعبة بينهما، أو بينهما و بين الصلاة مبطل.

[الخامس: الإتيان بهما على الوجه الصحيح بالعربية]

الخامس: الإتيان بهما على الوجه الصحيح بالعربية (٢) فلا يجزئ ترجمتهما، و لا مع تبديل حرف بحرف.

[السادس: دخول الوقت]

السادس: دخول الوقت (٣)، فلو أتى بهما قبله و لو

إلا إذا فات بذلك الولا إذ طال فصل فليعد مستقبلاً

و سيأتي بقية الكلام فيه.

(١) استدل عليه في الجواهر بالأصل، و أنه الثابت من فعلهم (ع)، و المستفاد من الأدلة الخالية عن المعارض. و يشكل بأن الأصل لا يعارض الإطلاق الدال على عدم الاعتبار، و الثابت من فعلهم لا دلالة فيه، لا جماله و الاستفادة من الأدلة غير واضحة. نعم الفصل بالسكوت الطويل و الأعمال الأجنبية إذا كان بحيث يوجب محو الصورة عند المتشعبة قادح، لعين ما يأتي إن شاء الله في قدح ما حي الصورة في الصلاة. لكن ذلك غير اعتبار الموالاة العرفية الذي ذكره في الجواهر. و سيأتي إن شاء الله أن الموالاة العرفية غير معتبرة في الصلاة، فأولى أن لا تكون معتبرة هنا. فانتظر.

(٢) كما يقتضيه ظاهر نصوص الكيفية.

(٣) إجماعاً في- غير الصبح- كما عن نهاية الاحكام و المختلف و كشف اللثام، بل عن المعبر و المنتهى و التحرير و التذكرة و جامع المقاصد: أنه إجماع علماء الإسلام. و يشهد له

صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- قال: «لا تنتظر بأذانك و إقامتك إلا دخول وقت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٠

لا عن عمد لم يجزأ بهما و إن دخل الوقت في الأثناء. نعم لا يبعد جواز تقديم الأذان قبل الفجر (١).

الصلاة» (١).

و تشير إليه النصوص الآتية.

(١) على المشهور، و في المنتهى: نسبته إلى فتوى علمائنا، و عن ابن أبي عقيل: «إنه بذلك تواترت الأخبار عنهم (ع)، و قالوا: كان لرسول الله صلى الله عليه و آله مؤذنان أحدهما بلال، و الآخر ابن أم مكتوم و كان أعمى، و كان يؤذن قبل الفجر، و بلال إذا طلع الفجر، و كان (ص) يقول: إذا سمعتم أذان بلال فكفوا عن الطعام و الشراب»
و أشار بذلك إلى

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «كان بلال يؤذن للنبي (ص)، و ابن أم مكتوم و كان أعمى يؤذن بليل، و يؤذن بلال حين يطلع الفجر» (٢).

و

خير زارة عن أبي عبد الله (ع): «ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: هذا ابن أم مكتوم و هو يؤذن بليل، فإذا أذن بلال فعند ذلك فأمسك» (٣).

و

صحيح معاوية ابن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام): «لا تنتظر بأذانك و إقامتك إلا دخول وقت الصلاة و احذر إقامتك حدرًا ، قال: و كان لرسول الله (ص) مؤذنان أحدهما بلال و الآخر ابن أم مكتوم، و كان ابن أم مكتوم أعمى، و كان يؤذن قبل الصبح، و كان بلال يؤذن بعد الصبح. فقال النبي (ص): إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتى تسمعوا أذان بلال فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته، و قالوا إنه (ص) قال: إن بلالا

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩١

.....

يؤذن بليل، فإذا سمعتم أذانه فكلوا و اشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم (١).

لكن في ظهورها في مشروعية الأذان قبل الفجر إشكال، لإمكان كون المراد منها أن ابن أم مكتوم إنما كان يؤذن قبل الفجر لأنه أعمى، فيخطئ الصبح، لا أنه موظف لذلك، فالأمر بالأكل عند أذانه اعتماداً على استصحاب الليل، لا أن أذانه أمانة الليل، و لا سيما بملاحظة صحيح معاوية

، حيث أطلق في صدره المنع من تقديم الأذان على الوقت، ثم نقل فعل ابن أم مكتوم الظاهر في أنه (ع) أراد الاستشهاد على إطلاق المنع، و دفع توهم الجواز من أذان ابن أم مكتوم من جهة كونه أعمى لا- يبصر الوقت و إلا- كان الأنسب استثناء الصبح من إطلاق المنع و الاستشهاد للاستثناء بفعل ابن أم مكتوم. و كذا

صحيح ابن سنان عن الصادق (ع): «إن لنا مؤذناً يؤذن بليل قال (ع): أما إن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، و أما السنة فإنه ينادى مع طلوع الفجر (٢)

، فإنه ظاهر في حصر المشروعية بحال الفجر. و مثله

صحيحه الآخر. و قوله (ع) فيه: «لا بأس» (٣)

لعله محمول على فعله لا بقصد المشروعية، بقرينة قوله (ع):

«و أما السنة فمع الفجر».

و أما ما

في صحيح عمران بن علي الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الأذان قبل الفجر. فقال (ع): إذا كان في جماعة فلا، و إذا كان وحده فلا بأس» (٤)

، فغير معمول به، مع أنه لا يخلو من إجمال في المراد. و لهذا و نحوه ذهب السيد في المسائل المصرية، و الحلبي

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٢

للإعلام (١)، و إن كان الأحوط إعادته بعده (٢).

[السابع: الطهارة من الحدث في الإقامة على الأحوط]

إشارة

السابع: الطهارة من الحدث في الإقامة على الأحوط، بل لا يخلو عن قوة (٣)،

في السرائر، و الجعفي، و الحلبي إلى المنع على ما حكى عنهم. و

في المستدرک عن أصل زيد النرسي عن أبي الحسن (ع): «عن الأذان قبل طلوع الفجر. فقال (ع): لا، إنما الأذان عند طلوع الفجر أول ما يطلع» (١)

و

فيه أيضاً عنه (ع): «أنه سمع الأذان قبل طلوع الفجر. فقال:

شيطان، ثم سمعه عند طلوع الفجر فقال (ع): الأذان حقاً».

(١) المذكور في صحيح ابن سنان: أنه

ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة.

(٢) ظاهر القائلين بجواز الأذان قبل الفجر أنه أذان الفجر قدم على وقته، فيجزئ عن الأذان عند الفجر. لكن النصوص المذكورة لا

تدل على ذلك لو سلمت دلالتها على مشروعيتها، و إنما تدل على أنه مشروع في قبال أذان الفجر، غير مرتبط به.

(٣) كما عن جماعة من القدماء و المتأخرين، للنصوص الدالة على اعتبارها فيها،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «تؤذن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أو قاعداً أو أينما توجهت، و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة» (٢)

و ،

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس أن يؤذن الرجل من غير وضوء ولا يقيم إلا وهو على وضوء» (٣).
و نحوه

- (١) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٣
بخلاف الأذان (١).

[مسألة ١: إذا شك في الإتيان بالأذان بعد الدخول في الإقامة]

(مسألة ١): إذا شك في الإتيان بالأذان بعد الدخول في الإقامة لم يعتن به (٢) و كذا لو شك في فصل من أحدهما بعد الدخول في الفصل اللاحق (٣). و لو شك قبل التجاوز أتى بما شك فيه (٤).

صحيح ابن سنان عنه (ع)

«١»، و

خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) و قال في ذيل ثانيهما: «فإن أقام و هو على غير وضوء أ يصلى بإقامته؟
قال (ع): لا» (٢).

و ظاهر النصوص المذكورة شرطية الطهارة للإقامة، و حملها على شرطية الكمال - كما عن المشهور - غير ظاهر.
(١) للنصوص المشار إليها و غيرها.

(٢)

لصحيح زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الأذان و قد دخل في الإقامة. قال (ع) يمضى. الى أن قال (ع): يا زرارة إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٣).

مضافاً الى بعض ما يستدل به على قاعدة التجاوز كلية.

(٣) لقاعدة التجاوز المشار إليها آنفاً. و يأتي في مبحث الخلل التعرض إن شاء الله لبعض الإشكالات في جريانها في أجزاء الأفعال، مثل فصول الأذان و الإقامة، و آيات الفاتحة و السورة، فانتظر.

(٤) لمفهوم صحيح زرارة السابق، المستفاد منه قاعدة الشك في المحل المطابقة لقاعدة الاشتغال، و استصحاب بقاء الأمر، و أصالة عدم الإتيان بالمأمور به.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٤

[فصل يستحب فيهما أمور]

إشارة

فصل يستحب فيهما أمور:

الأول: الاستقبال (١) فصل

يستحب فيهما أمور

(١) بلا خلاف ولا إشكال في أصل الرجحان، بل حكى عليه الإجماع جماعة. ويشهد له - مضافاً إلى ذلك - أما في الأذان: فخير الدعائم عن علي (ع): «يستقبل المؤذن القبلة في الأذان والإقامة فإذا قال: (حي على الصلاة. حي على الفلاح) حول وجهه يميناً وشمالاً» (١).

و أما في الإقامة:

فخير سليمان بن صالح عن أبي عبد الله (ع): «وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة، فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة» (٢) و

خير يونس الشيباني عن أبي عبد الله (ع): «إذا أقيمت الصلاة فأقم مترسلاً فإنك في الصلاة» (٣).

ولا مجال لحملهما على تنزيل الإقامة منزلة الصلاة في خصوص الترسل والتمكن، فان ذلك - مع أنه خلاف إطلاق التنزيل - مخالف لما في ذيله المتضمن استشكال السائل على الامام (ع) في

(١) دعائم الإسلام ج: ١ صفحة: ١٧٥ طبع دار المعارف بمصر.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٥

.....

تجوز المشى في الإقامة مع عدم جوازه في الصلاة، و جواب الامام (ع) له أنه يجوز المشى في الصلاة، فلو لم يدل الكلام على عموم التنزيل لم يكن وجه لاستشكال السائل. و كأنه لذلك اختار المفيد (ره) و السيد (ره) و غيرهما القول بوجوبه في الإقامة. و اختاره في الحدائق. لكن ضعف الخبرين سنداً مانع عن جواز الاعتماد عليهما، وقاعدة التسامح - لو تمت - لا تقتضى أكثر من الأفضلية، و أن التنافي بين المطلق و المقيد إنما كان في الواجبات من أجل إحراز اتحاد الحكم و هو غير حاصل في المستحبات، إذ لا مانع عرفاً من أن يكون استحبابان أحدهما قائم بالمطلق و الآخر قائم بالمقيد، فلا تنافي بينهما، و لأجل ذلك اشتهر بينهم عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، ففي المقام يلتزم باستحباب الإقامة مطلقاً و استحباب كونها على حال الاستقبال. مضافاً الى

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن رجل يفتح الأذان والإقامة و هو على غير القبلة ثم يستقبل القبلة.

قال (ع): لا بأس» (١).

اللهم إلا أن يقال: ضعف السند مجبور بالعمل. وقاعدة عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات - لو تمت و ثبت الفرق بينها و بين الواجبات - فإنما هو إذا كان الحكم في المطلق و المقيد بلسان الأمر النفسى مثل: (أعتق رقبة). (و أعتق رقبة مؤمنة)، لا في مثل ما

نحن فيه ما ورد في مقام شرح الماهيات و بيان ما يعتبر فيها، فإنه لا فرق بين الماهيات الواجبة و المستحبة في كون ظاهر الأمر بها الإرشاد إلى الشرطية و الجزئية، و لا مجال للحمل فيه على تعدد المطلوب في المقامين. و خبر ابن جعفر (ع) - لو تمّ سنده - فمنصرفه النسيان و لا يشمل العمد. و على هذا فالعمدة في مشروعيتها الإقامة

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٦

الثاني: القيام (١).

الثالث: الطهارة في الأذان (٢).

الى غير القبلة فتوى المشهور بناء على تمامية قاعدة التسامح بنحو تشمل الفتوى. لكن الإنصاف: يقتضى أن الاعتماد على الخبر الضعيف في الفتوى بالاستحباب لا يصلح جابراً لضعف الخبر. و عليه فإطلاق استحباب الإقامة بدون الاستقبال محكم. و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً كما عن غير واحد، و يشهد له - مضافاً الى ذلك في الأذان -

خير حمران: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الأذان جالساً قال (ع): لا يؤذن جالساً إلا راكباً أو مريضاً» (١)

، المحمول على الاستحباب، بقرينه مثل

صحيح زرارة عنه (عليه السلام): «تؤذن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أو قاعداً و أينما توجهت و لكن إذا أقيمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة» (٢)

و ،

صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله (ع): يؤذن الرجل و هو قاعد؟ قال (ع): نعم و لا يقيم إلا و هو قائم» (٣).

و نحوهما غيرهما. و منها يستفاد رجحان القيام في الإقامة. نعم ليس في النصوص ما يدل على جواز ترك القيام فيها و مقتضى ما سبق في الاستقبال تقييد المطلقات بنصوص القيام فلا دليل على مشروعيتها بدونها. اللهم إلا أن يعتمد على فتوى المشهور كما سبق في الاستقبال.

(٢) إجماعاً محكياً عن جماعة، و يشهد له

المرسل المروي عن كتب الفروع «لا تؤذن إلا و أنت طاهر» (٤).

و

خير الدعائم: «لا بأس

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

(٤) ورد ما هو قريب من مضمونه في سنن البيهقي باب: لا يؤذن إلا طاهر ج: ١ صفحة: ٣٩٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٧

و أما الإقامة: فقد عرفت أن الأحوط بل لا يخلو عن قوة (١) اعتبارها فيها. بل الأحوط اعتبار الاستقبال و القيام أيضاً فيها و ان كان

الأقوى الاستحباب.

الرابع: عدم التكلم في أثنائهما (٢).

أن يؤذن الرجل على غير طهر، و يكون على طهر أفضل» (١).

(١) كما عرفت. هذا، ولا يظهر الفرق بين الطهارة والقيام في عدم المعارض لنصوص التقييد، فالجزم بالعدم في القيام، والفتوى بالشرطية في الطهارة غير واضح.

(٢) كما هو المشهور، بل عن المنتهى: نفى الخلاف فيه بين أهل العلم في الإقامة. ويشير إليه في الأذان

موثق سماعة: «عن المؤذن أ يتكلم و هو يؤذن؟ فقال (ع): لا بأس حين يفرغ من أذانه» (٢).

وظاهره كراهة الكلام لا استحباب تركه كما يظهر من عبارة المتن وغيره ويشهد له في الإقامة نصوص كثيرة

كخبر عمرو بن أبي نصر: «قلت لأبي عبد الله (ع): أ يتكلم الرجل في الأذان؟ قال (ع): لا بأس.

قلت: في الإقامة؟ قال (ع): لا» (٣)

و،

خير أبي هارون:

«قال أبو عبد الله (ع): يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقمت فلا تتكلم و لا تومئ بيدك» (٤)

المحمولين على الكراهة، جمعاً بينهما و بين ما دل على الجواز

كخبر الحسن بن شهاب: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا بأس أن يتكلم الرجل و هو يقيم الصلاة، و بعد ما يقيم إن شاء» (٥)

و،

صحيح محمد الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل

(١) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٨

بل يكره بعد (قد قامت الصلاة) (١) للمقيم، بل لغيره أيضاً في صلاة الجماعة (٢) إلا في تقديم إمام، بل مطلق ما يتعلق بالصلاة (٣)

كتسوية صف و نحوه، بل يستحب له إعادتها حينئذ (٤)

يتكلم في أذانه أو في إقامته. قال (ع): لا بأس» (١).

و ربما يجمع بينهما بحمل الثانية على الاضطرار، أو على ما قبل قوله: (قد قامت الصلاة)، بشهادة ما

رواه ابن أبي عمير قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم في الإقامة؟ قال (ع): نعم فإذا قال المؤذن: (قد قامت الصلاة) فقد

حرم الكلام على أهل المسجد إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى و ليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم يا فلان»

«٢».

و نحوه غيره، أو على خصوص الكلام المتعلق بالصلاة أو حملها على الجواز التكليفي و حمل الأولى على المنع الوضعي، أو حمل الأولى على ما بعد قول: (قد قامت الصلاة) في الجماعة و حمل الثانية على ما عداه. لكن الجميع أبعد مما ذكرنا، بل بعضه خلاف الظاهر جداً.

(١) لما عرفت من النصوص المفصلة بين ما قبل ذلك و ما بعده، كما عرفت أن اللازم التعبير بتأكد الكراهة حينئذ كما عبر بذلك في المنتهى.

(٢) للنص المتقدم و غيره.

(٣) بناء على أن ذكر تقديم الإمام في النصوص لأجل كونه الغالب في الكلام المتعلق بالصلاة، و لذا قال في المنتهى: «لا خلاف في تسويغ الكلام بعد: (قد قامت الصلاة) إذا كان مما يتعلق بالصلاة كتقديم إمام أو تسوية صف».

(٤)

ففي صحيح ابن مسلم: «لا تتكلم إذا أقيمت الصلاة فإنك إذا

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٥٩٩

الخامس: الاستقرار في الإقامة (١).

السادس: الجزم في أواخر فصولهما (٢) مع التأنى في الأذان و الحذر في الإقامة (٣) على وجه لا ينافي قاعدة الوقف.

تكلت أعدت الإقامة» (١).

(١) كما يشير إليه خير سليمان بن صالح المتقدم

«٢» في الاستقبال.

(٢)

لخبر خالد بن نجیح عن الصادق (ع): «الأذان و الإقامة مجزومان» (٣).

و

في الوسائل: «قال ابن بابويه: و في حديث آخر: موقوفان» (٤).

و

في مصحح زرارة: «قال أبو جعفر (ع): الأذان جزم بإفصاح الألف و الهاء و الإقامة حذر» (٥).

و

في خبر خالد ابن نجیح الآخر عنه (ع): «التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء و الالف» (٦).

و لعل تخصيص الأذان فيها بالجزم لتأكد الاستحباب فيه، و يحتمل أن يكون المراد منه طول الوقف على الفصول.

(٣)

ففي خبر الحسن بن السري عن أبي عبد الله (عليه السلام): «الأذان ترتيل و الإقامة حذر» (٧).

و

في صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «و احذر إقامتك حذراً» (٨).

و قد تقدم في مصحح زرارة: أن الإقامة حدر
«٩». و المراد من الحدر الإسراع.

- (١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
(٢) راجع صدر هذا الفصل.
(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.
(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
(٧) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.
(٨) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
(٩) تقدم في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٠

السابع: الإفصاح بالألف و الهاء (١) من لفظ الجلالة في آخر كل فصل هو فيه.

الثامن: وضع الإصبعين في الأذنين في الأذان (٢).

التاسع: مد الصوت في الأذان و رفعه (٣)، و يستحب الرفع في الإقامة أيضاً إلا أنه دون الأذان (٤).

العاشر: الفصل بين الأذان و الإقامة بصلاة ركعتين (٥)

(١) للنصوص المتقدمة و غيرها، لكن الجميع غير ظاهر الشمول للإقامة، كما أنه غير مختص بلفظ الجلالة الذي يكون في آخر
الفصل.

(٢)

ففي خبر الحسن بن السرى عن أبي عبد الله (ع): «قال السنه أن تضع إصبعيك في أذنيك في الأذان» (١).

(٣)

ففي صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «عن الأذان فقال (ع): اجهر به و ارفع به صوتك، و إذا أقمت فدون ذلك» (٢).

و

في صحيح عبد الرحمن: «إذا أذنت فلا تخفين صوتك، فان الله تعالى يأجرك مد صوتك فيه» (٣).

و

في صحيح زرارة: «و كلما اشد صوتك من غير أن تجهد نفسك كان من يسمع أكثر، و كان أجرك في ذلك أعظم» (٤).
إلى غير ذلك.

(٤) كما في صحيح معاوية المتقدم

(٥).

ففي صحيح سليمان بن جعفر الجعفرى: «سمعتة يقول: افرق

- (١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠١

.....

بين الأذان و الإقامة بجلوس أو بركعتين «١».

و

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «و افضل بين الأذان و الإقامة بقعود أو بكلام أو بتسبيح» «٢»

و ،

خير بكر بن محمد عن أبي عبد الله (ع): «كان أمير المؤمنين على بن أبي طالب (ع) يقول لأصحابه: من سجد بين الأذان و الإقامة فقال في سجوده: سجدت لك خاضعاً خاشعاً ذليلاً. يقول الله تعالى: ملائكتي و عزتي و جلالتي لأجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين و هيئته في قلوب المنافقين» «٣»

و

خبر الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله (عليه السلام): «لا بد من قعود بين الأذان و الإقامة» «٤».

و

في مرسل ابن فرقد عن أبي عبد الله (ع): «بين كل أذنين قعدة إلا المغرب فان بينهما نفساً» «٥».

و كأنه من الأخير استفيد الفصل بالسكوت لكنه لا إطلاق فيه. و كذا الخطوة لم يعرف لها دليل إلا ما

في الرضوى: «و إن أحببت أن تجلس بين الأذان و الإقامة فافعل فان فيه فضلاً كثيراً و إنما ذلك على الامام و أما المنفرد فيخطو تجاه القبلة خطوة برجله اليمنى ثم يقول: بالله استفتح، و بمحمد (صلى الله عليه و آله) أستنجح و أتوجه اللهم صل على محمد و آل محمد، و اجعلني بهم و جيبها في الدنيا و الآخرة و من المُقَرَّبِينَ» «٦».

و هو كما ترى.

و أما الذكر و الدعاء: فلم أقف في النصوص على ما يدل على الفصل بهما بالخصوص، و لعل الثاني منهما استفيد من خبر بكر بن

محمد

و غيره

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٤.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.
 (٦) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٢

أو خطوة، أو قعدة أو سجدة، أو ذكر، أو دعاء، أو سكوت، بل أو تكلم، لكن في غير الغداة، بل لا يبعد كراهته فيها (١).

مما اشتمل على الدعاء في حال السجود أو الجلوس أو التخطي كما يأتي في المسألة الآتية، والمذكور في الموثق التسييح، فكان الأولى ذكره بدلا عنهما.

(١) هذا الاستدراك راجع إلى الكلام فقط، ووجهه

الخبر المروى في الفقيه والمجالس في وصية النبي (ص) لعلی (ع): «وكره الكلام بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة» (١). ومقتضاه الكراهة، وبه يخرج عن إطلاق الفصل بالكلام.

هذا وقال في الشرائع: «السادس: أن يفصل بينهما بركعتين أو جلسة أو سجدة أو خطوة إلا في المغرب فان الأولى أن يفصل بخطوة أو سكتة». وكذا في محكي المعتبر. وفي المنتهى بإضافة تسيحه إلى الخطوة والسكتة، ونسب ذلك فيهما إلى علمائنا. وكان منشأ ذلك خبر ابن فرقد المتقدم

. لكنه - مع أنه غير واف بتمام المقصود - معارض بما دل على استحباب الجلوس بينهما في المغرب

كخبر إسحاق الجريري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من جلس فيما بين أذان المغرب والإقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله» (٢)

و،

خبر زريق عن أبي عبد الله (ع): «من السنة الجلسة بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة و صلاة المغرب و صلاة العشاء ليس بين الأذان والإقامة سبحة، و من السنة أن يتنفل بركعتين بين الأذان والإقامة في صلاة الظهر والعصر» (٣). ونحوهما

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٣

[مسألة ١: لو اختار السجدة يستحب أن يقول في سجوده]

(مسألة ١): لو اختار السجدة يستحب أن يقول في سجوده: (رب سجدت لك خاضعاً خاشعاً)

(١)، أو يقول:

(لا إله إلا أنت سجدت لك خاضعاً خاشعاً)

(٢). و لو اختار القعدة يستحب أن يقول:

(اللهم اجعل قلبي باراً و رزقي داراً و عملي ساراً، و اجعل لي عند قبر نبيك قراراً و مستقراً)

(٣). و لو اختار الخطوة أن يقول:

(بالله أستفتح و بمحمد صلى الله عليه و آله أستنجح و أتوجه، اللهم صل على محمد و آل محمد، و اجعلني بهم و جيباً في الدنيا و

الْآخِرَةَ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ)

(٤).

غيرهما. اللهم إلا أن يكون الإجماع هو عمدة المستند، فلا يعارضه ما ذكر.

(١) تقدم ذلك في خبر بكر بن محمد

«١»، لكنه خال عن ذكر (رب) و مزيد فيه (ذليلاً) في آخره.

(٢)

ففي رواية محمد بن أبي عمير عن أبيه عن أبي عبد الله (ع): «من أذن ثم سجد فقال: (لا- إله إلا- أنت ربي سجدت لك خاضعاً خاشعاً) غفر الله تعالى له ذنوبه» «٢».

(٣)

ففي مرفوعة محمد بن يقطين: «يقول الرجل إذا فرغ من الأذان و جلس: اللهم اجعل قلبي باراً و رزقي داراً و اجعل لى عند قبر نبيك (ص) قراراً و مستقراً» «٣».

(٤) كما تقدم في الرضوى.

(١) تقدم في صفحة ٦٠١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٤

[مسألة ٢: يستحب لمن سمع المؤذن]

□
(مسألة ٢): يستحب لمن سمع المؤذن يقول «أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمداً رسول الله». أن يقول:

«و أنا أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله (ص) أكتفى بها عن كل من أبى و جحد و أعين بها من أقر و شهد» (١).

[مسألة ٣: يستحب فى المنصوب للأذان أن يكون عدلاً، رفيع الصوت]

(مسألة ٣): يستحب فى المنصوب للأذان أن يكون عدلاً (٢)، رفيع الصوت (٣)،

(١)

ففى خبر الحارث بن المغيرة النضرى عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: «من سمع المؤذن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله. فقال مصداقاً محتسباً: و أنا أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله أكتفى بها عن كل من أبى و جحد و أعين بها من أقر و شهد. كان له من الأجر عدد من أنكر و جحد و عدد من أقر و شهد» «١».

(٢) بلا خلاف، و عن كتب كثيرة: دعوى الإجماع عليه. و يشهد له

مرسل الفقيه: «قال على (ع): قال رسول الله (ص): يؤمكم أقرأكم و يؤذن لكم خياركم» «٢».

فتأمل و عن الكاتب: عدم الاعتداد بأذان غير العارف. و شاهده غير واضح. و النبوى

لا يدل عليه، لأن الخطاب فيه لغير المؤذن بالترجيح، فلا يدل على التعيين، فضلاً عن أن يصلح لمعارضة إطلاقات مشروعية الأذان و إطلاق ما دل على الاجتزاء به.

(٣) بلا خلاف ظاهر لما

عن النبي (ص) أنه قال: «القه على بلال فإنه أندى منك صوتاً» (٣).
و يؤيده ما تقدم مما دل على استحباب رفع الصوت به.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

(٣) سنن البيهقي ج: ١ صفحة: ٤٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٥

مبصراً (١)، بصيراً بمعرفة الأوقات (٢)، و أن يكون على مرتفع (٣) منارة أو غيرها.

[مسألة (٤): من ترك الأذان أو الإقامة أو كليهما عمدًا حتى أحرم للصلاة لم يجز له قطعها لتداركهما]

(مسألة ٤): من ترك الأذان أو الإقامة أو كليهما عمدًا حتى أحرم للصلاة لم يجز له قطعها لتداركهما (٤). نعم إذا كان عن نسيان جاز له القطع ما لم يركع (٥)،

(١) كما عن المشهور، بل عن التذكرة: الإجماع عليه. و هو العمدة فيه.

(٢) بلا خلاف، بل نسب إلى فتوى العلماء. و هو العمدة فيه. قال في الجواهر: «و ليس ذلك شرطاً قطعاً لجواز الاعتداد بأذان الجاهل بلا خلاف في كشف اللثام بل إجماعاً في المسالك».

(٣) لما

في صحيح ابن سنان: «أنه (ص) كان يقول لبلال إذا أذن:

اعل فوق الجدار و ارفع صوتك بالأذان» (١).

(٤) كما عن غير واحد: بل نسب إلى الأكثر، لحرمة قطع الفريضة و اختصاص النصوص الآتية الدالة على جواز القطع لتداركهما بصورة النسيان نعم عن الشيخ في النهاية و الحلى: أنه إن نسيهما و دخل في الصلاة مضى و لم يرجع، و إن تركهما متعمداً رجع ما لم يركع. و وجهه غير ظاهر.

(٥) كما هو المشهور،

لصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

«قال: إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذن و تقيم ثم ذكرت قبل أن تركع فانصرف و أذن و أقم و استفتح الصلاة، و إن كنت قد ركعت فأتهم على صلاتك» (٢).

نعم يعارضه

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل نسي الأذان و الإقامة حتى دخل في الصلاة. قال (ع):

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٦

.....

فليمض في صلاته فإنما الأذان سنه» (١)

و ،

صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل نسي الأذان و الإقامة حتى دخل في الصلاة. قال (ع): ليس عليه شيء» (٢)

و ،

خبر زرارة عنه (ع): «قلت له: رجل ينسى الأذان و الإقامة حتى يكبر. قال (ع): يمضي على صلاته و لا يعيد» (٣).
لكنها محمولة على جواز المضي جمعاً بينها و بين الصحيح، بل لعل الثاني منهما ظاهر في ذلك نفسه، بل الأول أيضاً بقرينة التعليل في ذيله، بل الجميع بمناسبة كون المورد مورد توهم و جوب القطع، فتأمل جيداً. و مثلها
خير نعمان الرازي: «فيمن نسي أن يؤذن و يقيم حتى كبر و دخل في الصلاة. قال (عليه السلام): إن كان دخل المسجد و من نيته أن يؤذن و يقيم فليمض في صلاته و لا ينصرف» (٤).

إذ احتمال حمل صحيح الحلبي عليه بتقييد الرجوع فيه بصورة عدم دخول المسجد و من نيته أن يؤذن و يقيم بعيد جداً. و مما ذكر أيضاً يظهر وجه الجمع بين

صحيح الحلبي و صحيح ابن مسلم: «في الرجل ينسى الأذان و الإقامة حتى يدخل في الصلاة. قال (ع): إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصل على النبي (ص) و ليقيم، و إن كان قد قرأ فليتم صلاته» (٥).

و نحوه

خير زيد الشحام، إلا أنه قال فيه: «و إن كان قد دخل في القراءة» (٦)

، فإنه لا مانع من حملها على الرخصة في المضي، لكون

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٧

منفرداً كان أو غيره (١) حال الذكر لا ما إذا عزم على الترك زماناً معتداً به ثم أراد الرجوع (٢)،

الصحيح نصاً في جواز الرجوع.

نعم يعارضه

صحيح علي بن يقطين: «عن الرجل ينسى أن يقيم الصلاة و قد افتتح الصلاة. قال (ع): إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمت صلاته، و

إن لم يكن فرغ من صلاته فليعد» (١).

وحمله على ما قبل الركوع بعيد جداً. بل الجمع العرفي يقتضى حمل صحيح الحلبى على جواز المضى كما سبق فى النصوص الأولى، ومقتضى ذلك جواز الرجوع قبل الفراغ. و عن الشيخ فى التهذيب والاستبصار: القول به، و عن المفاتيح: متابعتة عليه. لكنه لما كان صحيح ابن يقطين مهجوراً عندهم بل فى المختلف دعوى الإجماع على خلافه، إذ لا قائل بالإعادة بعد الركوع كان المتعين طرحه.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. و ما فى الشرائع و عن المبسوط و غيره من التقييد بالمنفرد غير ظاهر. و دعوى أنه المتبادر من النصوص ممنوعة. و لذلك قال فى المسالك: «لا فرق فى ذلك بين المنفرد و الامام لإطلاق النص و الأصحاب، فتقيده بالمنفرد هنا ليس بوجه». و عن الإيضاح و حاشية الميضى: «انه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى لا للتقييد»

(٢) قال فى الجواهر: «ثم إن المتيقن من النص و الفتوى الرخصة فى الرجوع عند الذكر، أما إذا عزم على تركه و إن لم يقع منه فعل لم يجز له الرجوع، اقتصاراً فى حرمة الإبطال على المتيقن، بل الأحوط له ذلك إذا مضى له زمان فى التردد فى الرجوع و عدمه بعد الذكر». و ما ذكره

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٨

بل و كذا لو بقى على التردد كذلك. و كذا لا يرجع لو نسى أحدهما (١)،

(قده) مخالف لإطلاق النص و الفتوى، و كون غيره المتيقن منهما غير كاف فى رفع اليد عن الإطلاق، كما لعله ظاهر.

(١) قال فى الشرائع: «و لو صلى منفرداً و لم يؤذن ساهياً رجع الى الأذان..» و قال فى المسالك: «و كما يرجع ناسى الأذان يرجع ناسيهما بطريق أولى دون ناسى الإقامة لا غير على المشهور، اقتصاراً فى إبطال الصلاة على موضع الوفاق». و ظاهره أن جواز القطع فى ناسى الأذان وحده وفاقى، و كذا فى ناسية مع الإقامة، و أن المشهور عدم جواز القطع فى نسيان الإقامة. لكن دعوى الوفاق على الجواز فى الأول غير ظاهرة، فإن المحكى عن صريح جماعة و ظاهر آخرين: العدم، بل عن الإيضاح و غاية المرام و غيرهما: الإجماع عليه. و لذا احتمل فى الجواهر أن يكون المراد من الأذان فى عبارة الشرائع الأذان و الإقامة، بقرينة معرفية موضوع المسألة بين الأصحاب، كما أن نسبة العدم فى ناسى الإقامة فقط الى المشهور غير ظاهرة، فقد حكى الجواز فيه عن جماعة كثيرة، و عن ظاهر النقلة:

أنه المشهور.

و كيف كان فلا- دليل على جواز القطع فى نسيان الأذان فقط، بل و لا على جوازه لاستدراكه فقط إذا كان قد نسيه مع الإقامة، لاختصاص النصوص بغير ذلك، فعموم ما دل على حرمة إبطال الفريضة بحاله، فتأمل و أما ناسى الإقامة: فيدل على جواز قطعه الصلاة حسن الحسين بن أبى العلاء عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة ثم يذكر أنه لم يقم. قال (ع): فان ذكر أنه لم يقم قبل أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦٠٩

أو نسى بعض فصولهما (١)، بل أو شرائطهما على الأحوط.

يقرأ فليسلم على النبى (ص) ثم يقيم و يصلى، و إن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم على صلاته» (١).

لكنه مانع من القطع إذا ذكر بعد ما قرأ و حينئذ فإن تم عدم الفصل بين أفراد الذكر قبل الركوع يتعين حمله على الرخصة، و لا

يعارض بأن عدم الفصل أيضاً يقتضى إلحاق ما قبل القراءة بما بعدها، فإذا دل على المنع فى الثانى فقد دل بالالتزام على المنع فى الأول لأنه صريح فى الجواز قبل القراءة، فإلحاق ما قبلها بما بعدها يلزم منه طرح الخبر، بخلاف العكس، لإمكان حمله على الرخصة كما تقدم فى صحيح محمد وخبر الشحام

. و إن لم يتم عدم الفصل يتعين القول بجواز القطع قبل القراءة دون ما بعدها.
و يمكن أيضاً الاستدلال بصحيح محمد و خبر الشحام فإنهما و إن ذكر فى السؤال فيهما فرض نسيان الأذان و الإقامة، لكن قول الامام (ع) فى الجواب «و ليقيم». ظاهر فى أن المصحح للقطع هو تدارك الإقامة لا غير.
و احتمال اختصاص ذلك بصورة نسيانها معاً مما لا يعتد به العرف، لأن النسيان إنما يذكر فى الأسئلة توطئة لفرض التدارك، فتمام الموضوع هو تدارك المنسى، فإذا كان المصحح للقطع هو تدارك الإقامة لم يكن فرق بين نسيان الأذان معها و عدمه. فافهم.
(١) الفرض المذكور و ما بعده خارج عن مدلول النصوص، فالمرجع فيه عموم المنع من قطع الفريضة. و جزم بذلك العلامة الطباطبائي فى منظومته بقوله (ره):
و لا رجوع للفصول فيهما و لا بشرط فيهما قد عدما

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٠

[مسألة ٥): يجوز للمصلى فيما إذا جاز له ترك الإقامة تعمد الاكتفاء بأحدهما]

(مسألة ٥): يجوز للمصلى فيما إذا جاز له ترك الإقامة تعمد الاكتفاء بأحدهما، لكن لو بنى على ترك الأذان فأقام ثم بدا له فعله أعادها بعده (١).

[مسألة ٦): لو نام فى خلال أحدهما أو جن أو أغمى عليه أو سكر ثم أفاق جاز له البناء]

(مسألة ٦): لو نام فى خلال أحدهما أو جن أو أغمى عليه أو سكر ثم أفاق جاز له البناء (٢) ما لم تفت الموالاة (٣) مراعىاً لشرطية الطهارة فى الإقامة (٤).

و فى الجواهر قال: «اللهم إلا أن يقال مع فرض النسيان الذى يكون بسببه الفساد يتجه التدارك لما علم من الشارع من تنزيل الفاسد منزلة العدم فى كل ما كان من هذا القبيل، و هو لا يخلو من قوة». و ما قواه فى محله، لأنه المطابق للمرتكزات العرفية.

(١) لما تقدم من اعتبار الترتيب بينهما لو أريد الجمع بينهما.
(٢) كما صرح به جماعة، لإطلاق الأدلة الرافع لاحتمال قاطعية الأمور المذكورة. و ما عن نهاية الأحكام من احتمال الاستئناف فى الإغماء و نحوه من روافع التكليف و إن قصر لخروجه عن التكليف، و غير ظاهر، لما عرفت.
و مثله فى الضعف ما ربما قيل من أن عروض بعض ما ذكر يوجب فوات استدامة النية المعتبرة فى العبادات. إذ فيه - كما فى الجواهر - أن المراد من الاستدامة عدم وقوع جزء من العمل بدونها، لا عدم خلو المكلف عنها الى تمام العمل.
(٣) كما صرح به غير واحد، إذ بناء على اعتبارها فيهما يكون فواتها موجباً لبطلانها.

(٤) على ما سبق في المتن من اعتبارها فيها فلو أراد البناء جدد الطهارة و بنى فتكون إقامته في حال الطهارة، و لا يقدر تخلل الحدث بين الفصول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١١

لكن الأحوط الإعادة فيها مطلقاً (١)، خصوصاً في النوم (٢) و كذا لو ارتد عن مله ثم تاب (٣).

لعدم الدليل على قاطعيته، فإنه خلاف الإطلاق.

(١) يعنى: في الإقامة و إن لم تفت الموالات، لما تقدم في بعض النصوص «١» من أن الإقامة من الصلاة، و أنه في حال الاشتغال في الإقامة كأنه في حال الاشتغال في الصلاة، مما يظهر منه أن حال الإقامة كحال الصلاة، فكما أن الحدث قاطع للصلاة لو وقع بين أجزائها يكون قاطعاً للإقامة إذا وقع بين فصولها. و

في خبر ابن جعفر (ع): «عن المؤذن يحدث في أذانه أو في إقامته. قال (ع): إن كان الحدث في الأذان فلا بأس و ان كان في الإقامة فليتوضأ و ليقم إقامة» (٢).

فإن ظاهره الأمر باستئناف الإقامة بمجرد وقوع الحدث في أثنائها على ما هو شأن القاطع.

(٢) لم يتضح وجه الخصوصية في النوم إلا- من حيث وضوح حديثه، و كان الأولى إبداله بالجنون و نحوه، لما تقدم عن نهاية الاحكام من احتمال الاستئناف فيه.

(٣) يعنى: يبنى على ما مضى من أذانه، لعدم الدليل على قاطعيته إذ هو كالارتداد بعد الفراغ في أنه لا يوجب بطلان ما وقع، للإطلاق. و في الشرائع حكاية القول بالاستئناف، و نسبه غيره الى المبسوط و أبى العباس و في القواعد: الجزم به، و عن الذكري و النهاية: أنه أقوى، و عن كشف الالتباس: أنه أشهر. و وجهه غير ظاهر. و في أشهريته تأمل كما في مفتاح الكرامة و غيره. هذا، و لا يظهر وجه التخصيص بالارتداد الملى، و التقيد به خال عنه كلام النافى و المثبت.

(١) تقدمت في أول هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٢

[مسألة (٧): لو أذن منفرداً و أقام ثم بدا له الإمامة يستحب له إعادتهما]

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٥، ص: ٦١٢

(مسألة ٧): لو أذن منفرداً و أقام ثم بدا له الإمامة يستحب له إعادتهما (١).

[مسألة (٨): لو أحدث في أثناء الإقامة أعادها بعد الطهارة بخلاف الأذان]

(مسألة ٨): لو أحدث في أثناء الإقامة أعادها بعد الطهارة (٢)، بخلاف الأذان. نعم يستحب فيه أيضاً الإعادة بعد الطهارة (٣).

(١) على المشهور كما عن غير واحد،

لموثق عمار المتقدم عن أبي عبد الله (ع) عن الرجل يؤذن و يقيم ليصلى وحده فيجىء رجل آخر فيقول له نصلى جماعة هل يجوز أن يصليا بذلك الأذان والإقامة؟

قال (ع): لا و لكن يؤذن و يقيم» (١).

و نوقش فيه: تارة:

بضعف السند، لاشتماله على الفطحية، و أخرى: بمعارضته برواية أبي مريم المتقدمة فى سماع الأذان، المتضمنة لاجتراء إمام الجماعة بسماع الأذان من غير أحد المأمومين. و يدفع الأولى: أن التحقيق حجية خبر الثقة و إن كان فطحياً. مع أن الضعف - لو تم - منجبر بالعمل. و الثانية: بإمكان أن يكون الاكتفاء بالسماع كان من جهة نية الجماعة، و ليس فى الخبر دلالة على الاجتراء بالسماع مطلقاً و لو لم يكن قاصداً للجماعة حال السماع، كما أشار الى ذلك فى محكى الذكري.

(٢) تقدم الكلام فيه فى المسألة السادسة. لكنه أجاز البناء فى الإقامة هناك، و هنا جزم بالإعادة. و الفرق بين المسألتين غير ظاهر. فتأمل.

(٣) قال فى الشرائع فى المسألة الأولى: «من نام فى خلال الأذان أو الإقامة ثم استيقظ يستحب له استئنافه و يجوز البناء». و قال فى

المسألة التاسعة: «من أحدث فى أثناء الأذان و الإقامة تطهر و بنى، و الأفضل أن

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٣

[مسألة ٩): لا يجوز أخذ الأجرة على أذان الصلاة]

(مسألة ٩): لا يجوز أخذ الأجرة على أذان الصلاة (١) و لو أتى به بقصدها بطل. و أما أذان الإعلام:

يعيد الإقامة». و ظاهره عدم استحباب الإعادة فى الأذان فيخالف ما سبق منه، و فى القواعد: «و لو نام أو أغمى عليه استحباب الاستئناف - يعنى: استئناف الأذان - و يجوز البناء». و قال بعد ذلك: «و المحدث فى أثناء الأذان و الإقامة بينى و الأفضل إعادة الإقامة». و كأن موضوع المسألة الأولى فى الكتاب خصوص الحدث الموجب للخروج عن التكليف، و فى المسألة الثانية فيه ما لا يخرج به عن التكليف، فيرتفع التنافى بين المسألتين فيهما. و يبقى الإشكال فى وجه استحباب إعادة الأذان الذى ذكره الجماعة و غيرهم فى المسألة الأولى. و التعليل - كما سبق - بالخروج عن التكليف كما ذكره فى التذكرة و غيرها عليل، كما اعترف به غير واحد منهم كاشف اللثام كما سبق. و المصنف (ره) لم يتعرض لاستحباب إعادة الأذان فى المسألة السادسة التى موضوعها الحدث المخرج عن التكليف و تعرض له فى هذه المسألة المختصة بغيره. و لعل الوجه فى فتواه بالاستحباب قاعدة التسامح بناء على صحتها و عمومها للفتوى. لكن عرفت أن فتوى الجماعة المختصة بالحدث المخرج عن التكليف.

(١) على المشهور، بل فى المختلف: نسبه الى فتوى الأصحاب إلا من شذ. و فى جامع المقاصد: نسب التحريم الى أكثر الأصحاب. و

فى كتاب المكاسب: نسبه الى الإجماع. و عن حاشية الإرشاد: أنه لا خلاف فيه. و استدلل له

بخبر السكونى عن على (ع) «انه قال: آخر ما فارقت عليه حبيب قلبى. أن قال (ص): يا على إذا صليت فصل صلاة أضعف من

خلفك، و لا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً» (١).

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٤

.....

و

مرسل الفقيه: «أتى رجل أمير المؤمنين (ع) فقال: يا أمير المؤمنين و الله إنى لأحبك فقال (ع) له: و لكنى أبغضك قال: و لم؟ قال (ع): لأنك تبغى فى الأذان كسباً، و تأخذ على تعليم القرآن أجراً» (١).

و دلالتها غير ظاهرة، فان المنع عن اتخاذ المؤذن الذى يأخذ الأجر أعم من حرمة ذلك. و ابتغاء الكسب يشمل الأذان بداعى الارتزاق من بيت المال. نعم ما

عن الدعائم عن على (ع): «أنه قال: من السحت أجر المؤذن» (٢).

ظاهر الدلالة، لكنه غير مجبور سنده بعمل و اعتماد، و مجرد الموافقة لفتوى المشهور غير كافية فى الجبر.

هذا، و لو أغمض عن قصور السند و الدلالة فى الجميع فهى مختصة- كظاهر الفتوى- بأذان الاعلام دون أذان الصلاة.

نعم يمكن أن يكون الوجه فيه منافاة قصد الأجر لقصد الامتثال المعتبر فى العبادة، لكنه يتوقف على كونها ملحوظة داعياً فى عرض امتثال الأمر، إذ لو كانت ملحوظة فى طوله بنحو داعى الداعى فلا تمنع من عبادة العبادة، كما التزم به الماتن (ره) فى قضاء الأجر، و إن كان التحقيق خلافه. أو كانت الأجر ملحوظة فى طوله على نحو ترجع إليه سبحانه، بأن يكون الداعى إلى امتثال الأمر استحقاق الأجر شرعاً على المستأجر، أو إباحة الأجر شرعاً فلا مانع منه حينئذ، و لا ينافى عبادة العبادة، نظير فعل طواف النساء بداعى إباحة النساء.

أو الوجه ما أشار إليه فى الجواهر من عدم صحة النيابة فى الأذان الصلاتى، لظهور أدلة مشروعيتها فى كون الخطاب به كخطاب الصلاة

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٥

فقد يقال بجواز أخذها عليه (١). لكنه مشكل (٢). نعم لا بأس بالارتزاق من بيت المال (٣).

[مسألة ١٠: قد يقال إن اللحن فى أذان الإعلام لا يضر]

(مسألة ١٠): قد يقال إن اللحن فى أذان الإعلام لا يضر (٤)، و هو ممنوع

و قنوتها و تعقيها يراد منه المباشرة من المكلف، فلا تصح الإجارة عليه.

وفيه: أن ذلك لو سلم فإنما يمنع من وقوع الإجارة على الأذان بعنوان النيابة، أما لو كانت على الأذان المأتى به لصلاة الأجر لغرض للمستأجر فى ذلك، كأن يريد أن يصلى بصلاته، أو نحو ذلك من الأغراض، الدنيوية و الأخروية، فلا يصلح للمنع عنها. فالعمدة فى المنع: أن الأذان و غيره من العبادات مما كان البعث الى فعله بعنوان كونه للفاعل لا- لغيره، و الإجارة عليه تستوجب كونه ملكاً

للمستأجر، فلا تكون حينئذ موضوعاً للطلب.

فاذا لم تكن الإجازة منافيةً لذلك لم يكن موجباً للبطان.

(١) كما عن السيد والكاشاني. و عن الذكري و البحار و تجارة مجمع البرهان: أنه متجه. و عن المدارك: أنه لا بأس به. لما عرفت من عدم كونه عبادةً عندهم فلا يجرى فيه ما سبق. نعم إذا جرى به على أنه عبادة امتنع أخذ الأجرة عليه على ما عرفت.

(٢) كأنه لاحتمال صلاحية ما سبق من الإجماع المحكى وغيره للدليلية على المنع من كل وجه.

(٣) إجماعاً صريحاً و ظاهراً حكاه جماعة كثيرة، لأنه من مصالح المسلمين المعد لها بيت المال. و ليس ارتزاق المؤذن إلا كارتزاق أمثاله من الموظفين لمصالح المسلمين العامة كالقاضي و الوالي و غيرهما.

(٤) حكى في الجواهر احتمال عدم قدحه فيه عن بعض، و قال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٦

[فصل ينبغى للمصلى]

فصل ينبغى للمصلى بعد إحراز شرائط صحة الصلاة و رفع موانعها- السعى فى تحصيل شرائط قبولها و رفع موانعه، فإن الصحة و الاجزاء غير القبول، فقد يكون العمل صحيحاً و لا يعد فاعله تاركاً بحيث يستحق العقاب على الترك، لكن لا يكون مقبولاً للمولى، و عمدة شرائط القبول إقبال القلب على العمل فإنه روحه و هو بمنزلة الجسد، فان كان حاصلًا فى جميعه فتمامه مقبول و إلا فبمقداره فقد يكون نصفه مقبولاً، و قد يكون ثلثه مقبولاً، و قد يكون ربعه، و هكذا. و معنى الإقبال: أن يحضر قلبه و يتفهم ما يقول و يتذكر عظمة الله تعالى، و أنه ليس

«لا يخلو عن نظر أو منع». و كأن وجه الاحتمال حصول الاعلام المقصود منه. و فيه: أن المقصود هو الإعلام بالأذان العربى على ما هو ظاهر الأدلة و إلا كان اللازم الاكتفاء بالترجمة و سائر ما يقتضى الاعلام، و بطلانه ظاهر.

نعم فى الروض: «أما اللحن: ففى بطلانهما به وجهان، و قد اختلف كلام المصنف فيه فحرمه فى بعض كتبه و أبطل به، و المشهور العدم. نعم لو أخل بالمعنى- كما لو نصب لفظ (رسول الله) صلى الله عليه و آله، الموجب لكونه وصفاً و تفسيراً لجملة خالية عن الخبر، أو مد لفظ (أكبر) بحيث صار على صيغة (أكبر) جمع (كبير) و هو الطبل له وجه واحد- اتجه البطلان.» و لكنه- كما ترى- مخالف لظاهر الأدلة و الله سبحانه أعلم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٧

كسائر من يخاطب و يتكلم معه، بحيث يحصل فى قلبه هيئته منه، و بملاحظة أنه مقصر فى أداء حقه يحصل له حالة حياء، و حالة بين الخوف و الرجاء بملاحظة تقصيره مع ملاحظة سعة رحمته تعالى. و للإقبال و حضور القلب مراتب و درجات، و أعلاها ما كان لأمر المؤمنين- صلوات الله عليه- حيث كان يخرج السهم من بدنه حين الصلاة و لا يحس به.

و ينبغى له أن يكون مع الخضوع و الخشوع و الوقار و السكينة، و أن يصلى صلاة مودع، و أن يجدد التوبة و الإنابة و الاستغفار، و أن يكون صادقاً فى أقواله كقوله (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، و فى سائر مقالاته، و أن يلتفت أنه لمن يناجى و ممن يسأل و لمن يسأل.

و ينبغى أيضاً أن يبذل جهده فى الحذر عن مكاييد الشيطان و حبائله و مصائده، التى منها إدخال العجب فى نفس العابد، و هو من موانع قبول العمل. و من موانع القبول أيضاً حبس الزكاة و سائر الحقوق الواجبة، و منها الحسد و الكبر و الغيبة، و منها أكل الحرام و شرب المسكر، و منها النشوز و الإباق، بل مقتضى قوله تعالى (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) «١» عدم قبول الصلاة و غيرها من كل عاص و فاسق. و ينبغى أيضاً أن يجتنب ما يوجب قلة الثواب و الأجر على الصلاة، كأن يقوم إليها كسلاً ثقيلًا فى سكره النوم أو الغفلة، أو

كان

(١) المائدة: ٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٥، ص: ٦١٨

لاهيأ فيها، أو مستعجلاً، أو مدافعاً للبول أو الغائط أو الريح، أو طامحاً ببصره إلى السماء، بل ينبغي أن يخشع ببصره شبه المغمض للعين، بل ينبغي أن يجتنب كل ما ينافي الخشوع، و كل ما ينافي الصلاة في العرف و العادة، و كل ما يشعر بالتكبر أو الغفلة. و ينبغي أيضاً أن يستعمل ما يوجب زيادة الأجر و ارتفاع الدرجة، كاستعمال الطيب، و لبس أنظف الثياب، و الخاتم من عقيق، و التمشط، و الاستياك، و نحو ذلك.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء السادس

[تنمة كتاب الصلاة]

[فصل واجبات الصلاة أحد عشر]

إشارة

فصل واجبات الصلاة أحد عشر: النية (١)، و القيام، و تكبيرة الإحرام، و الركوع، و السجود، و القراءة، و الذكر و التشهد، و السلام، و الترتيب، و الموالاة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و اللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

فصل

(١) أما وجوب النية في الجملة: فمما لا خلاف فيه و لا إشكال، بل ينبغي عده من الضروريات، بل لا كلام ظاهر في بطلان الصلاة بتركها عمداً و سهواً، و في الجواهر: «إجماعاً منا محصلاً و منقولاً مستفيضاً أو متواتراً، بل من العلماء كافة في المحكى عن المنتهى و التذكرة، بل عن التنقيح:

لم يقل أحد بأنها ليست بركن» و قد أطلوا البحث في أنها جزء أو شرط و لهم في ذلك وجه لا تخلو من إشكال أو منع. هذا و لأجل أنه لا ريب في صحة قولنا: (أردت الصلاة فصلية) بلا عناية و لا تجوز، لا تكون جزءاً من المسمى و لا شرطاً له، إذ على الأول يلزم اتحاد العارض و المعروض، و على الثاني يلزم تقدم الشيء على نفسه، لأن قيد المعروض كذاته مقدم على العارض. كما أنها ليست جزءاً من موضوع الأمر و لا شرطاً له، لأنها ليست اختيارية، و يمتنع تعلق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤

و الخمسة الأولى أركان (١)، بمعنى أن زيادتها و نقيصتها عمداً و سهواً موجبة للبطلان، لكن لا يتصور الزيادة في النية - بناء على

الداعي (٢) و بناء على الاخطار غير قاذحة (٣)

الأمر بما لا يكون اختيارياً، سواء أ كان لعدم اختيارية جزئه أم لعدم اختيارية شرطه وقيدته، فلو فرض قيام دليل على كونها جزءاً أو شرطاً لما ذكر وجب التصرف فيه و تأويله. نعم لا- مانع من كونها شرطاً لموضوع المصلحة بأن تكون الصلاة بما هي مقتضياً للمصلحة، و بما هي مرادة علة تامه لها، فلا تكون النية حينئذ جزء المؤثر، بل هي شرط لتأثيره لا غير. فان كان مراد القائل بالشرطية ذلك فنعم الوفاق، و إلا ففيه ما عرفت. و لأجل أنه لا ثمره مهمة في تحقيق كونها جزءاً أو شرطاً كان الاقتصار على هذا المقدار من البحث عن ذلك أولى. هذا و سيجيء إن شاء الله تعالى التعرض للدليل وجوب كل واحد من الواجبات الأخر المذكورة في الفصل المعد له.

ثم إن عد الواجبات أحد عشر لا يخلو من مناقشة، فإن من واجبات الصلاة الطمأنينة، و الاعتماد على المساجد السبعة في السجود، و غير ذلك.

إلا- أن يكون المراد عد الواجبات العرضية لا- الواجبات في الواجبات، لكن عليه لا ينبغي عد القيام من الواجبات في قبال التكبير و القراءة و الركوع لوجوبه حالها. اللهم إلا أن يكون المراد منه القيام بعد الركوع. فتأمل. و الأمر سهل.

(١) كما يأتي في محله، و يأتي أيضاً المراد من الركن، فقد اختلفت فيه كلماتهم، و خصه بعضهم بما تقدح نقيصته عمداً و سهواً.

(٢) لاعتبار استمراره المانع من صدق الزيادة.

(٣) إجماعاً، بل لعلها راجحة لأنها نحو من كمال العبادة. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥

و البقية واجبات غير ركنية، فزيادتها و نقصها عمداً موجب للبطلان لا سهواً.

[فصل في النية]

إشارة

فصل في النية و هي القصد إلى الفعل (١) بعنوان الامتثال (٢) و القرية و يكفى فيها الداعي القلبي (٣)، فصل في النية

(١) كما عن جماعة، و فسرت أيضاً بالعزم و بالإرادة، و المقصود من الجميع: الإشارة إلى المعنى المفهوم منها عرفاً، و إلا فليست النية مرادفة للقصد و لا للعزم و لا للإرادة، لاختلافها في المتعلقات الملازم للاختلاف في المفهوم.

(٢) يعنى: موافقة الأمر، و الظاهر أنه مأخوذ من قولهم: مثل بين يديه مثولاً: إذا انتصب قائماً تعظيماً له و إجلالاً لشأنه، فهو كناية عن استشعار مشاعر العبودية و البروز بمظهر من مظاهرها، و أما القرية فهي من غايات ذلك الامتثال كما يأتي.

(٣) كما عن جماعة من محققى المتأخرين، منهم الأردبيلي و البهائي و الخوانساري و صدر الدين الشيرازي، بل استقر عليه المذهب في الأعصار الأخيرة، و مرادهم من الداعي: الإرادة الإجمالية المرتكزة في النفس، التي بها يكون الفعل اختيارياً عمدياً، و إن لم يكن موضوعها ملتفتاً إليه فعلاً، و التعبير عنها بالداعي لا يخلو من مسامحة، إذ الداعي عبارة عن الجهة المرجحة لوجود الشيء على عدمه التي تكون بوجودها العلمي علة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦

و لا يعتبر فيها الاخطار (١)

لتعلق الإرادة به.

(١) يعنى: إخطار صورة الفعل و إحضارها فى الذهن تفصيلاً بوجهه الأولى المأخوذ موضوعاً للأمر، كما يظهر من كلام غير واحد، أو لو إجمالاً بوجه من الوجوه الحاكية، و المشهور بين الأصحاب اعتبار ذلك، و اعتبار مقارنتها للفعل و لو باتصال آخر جزء منها بأول جزء منه كما فى القواعد قال: «و يجب انتهاء النية مع ابتداء التكبير بحيث لا يتخللها زمان و إن قل» أو أنها تقارن أول جزء من التكبير كما عن بعض، قال فى الذكري: «و من الأصحاب من جعل النية بأسرها بين الألف و الراء». أو أنها تقارن أول جزء من التكبير مستمرة إلى انتهائه كما فى الذكري قال: «فاعلم أنه يجب إحضار الذات و الصفات، و القصد إليها أن يجعل قصده مقارناً لأول التكبير و يبقى على استحضاره إلى انتهاء التكبير». أو أن ابتداءها مقارن لأول جزء من التكبير و انتهاءها بانتهائه- كما فى التذكرة- قال فيها: «الواجب اقتران النية بالتكبير بأن يأتى بكمال النية قبله ثمَّ يتدئ بالتكبير بلا فصل، و هذا تصح صلاته إجماعاً و لو ابتداءً بالنية بالقلب حال ابتداء التكبير باللسان ثمَّ فرغ منهما دفعه فالوجه الصحة».

هذا، و لأجل أن حدوث الإرادة فى النفس يتوقف على تصور المراد بماله من الفوائد تفصيلاً أو إجمالاً، فالنزاع بين المشهور و غيرهم لا يكون فى اعتبار الاخطار فى الجملة و عدمه، بل إنما يكون فى اعتبار مقارنته لأول الفعل بأحد الوجوه المذكورة و غيرها و عدمه. هذا، و لا دليل ظاهر على اعتبار مقارنة الاخطار لأول الفعل، إذ الثابت بالإجماع ليس إلا وجوب إيقاع الصلاة و نحوها من العبادات على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧

بالبال و لا التلفظ (١)، فحال الصلاة و سائر العبادات حال سائر الأعمال و الأفعال الاختيارية كالأكل و الشرب و القيام و القعود و نحوها من: حيث النية. نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها (٢)،

وجه العبادة، و من الواضح أنه يكفى فى تحقق العبادة صدور الفعل عن إرادة الفاعل بداعى أمر الله سبحانه، و لو كانت الإرادة ارتكازية غير ملتفت إلى موضوعها حال الفعل، و يشهد له عدم اعتبارهم استمرار النية بالمعنى المذكور الى آخر الفعل، و اكتفاؤهم بالاستمرار الحكيمى- يعنى بقاء الإرادة و لو بحسب الارتكاز- مع أن من المعلوم أن عنوان العبادة كما يكون لأول الفعل يكون لآخره، فإذا كان يكفى فى عبادة آخره الإرادة الارتكازية المعبر عنها بالداعى فلم لا تكفى هى فى عبادة أوله؟ و التفكيك بين الأول و الآخر فى ذلك غير ظاهر، بل الظاهر من ارتكاز العقلاء خلافه.

(١) فى ظاهر التذكرة: الإجماع على عدم اعتباره، و قال فى الذكري:

«و محل النية القلب لأنها إرادة و لا يستحب الجمع عندنا بينه و بين القول للأصل، و لعدم ذكر السلف إياه و صار اليه بعض الأصحاب لأن اللفظ أشد عنواً على إخلاص القصد، و فيه منع ظاهر، و عن البيان: أن الأقرب كراهته لأنه إحداث شرع و كلام بعد الإقامة». و إن كان لا يخلو من نظر، لأنه إن كان إحداث شرع فهو حرام، و الكلام بعد الإقامة منصرف عن مثل ذلك، بل من المحتمل دخوله فى الكلام المتعلق بالصلاة المستثنى من عموم المنع عن الكلام.

(٢) فإنه لا بد منه عندنا- كما فى التذكرة و عن المنتهى- بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨

بأن يكون الداعى و المحرك هو الامتثال (١) و القربة. و لغايات الامتثال درجات:

أحدها- و هو أعلاها- (٢): أن يقصد امتثال أمر الله لأنه تعالى أهل للعبادة و الطاعة، و هذا ما

أشار إليه أمير المؤمنين (ع) بقوله: «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» (٣).

إجماعاً- كما عن المدارك والإيضاح والمنتهى- بل ظاهر الاعتذار عن ترك التعرض لها في الخلاف والمبسوط بأنه اعتماد على ضروريته أنه ضروري، وما عن ابن الجنيد من استحبابه غير ثابت كما في الجواهر. نعم عن الانتصار صحة الصلاة المقصود بها الرياء وإن لم يكن عليها ثواب، واحتمل في الجواهر تنزيهه على صورة ضم الرياء إلى الأمر وهو بعيد، وكيف كان فلا ينبغي التأمل في اعتبارها وخلاف السيد إن ثبت فهو لشبهة.

(١) يعني أن يكون الموجب لإرادة الفعل أمر الله سبحانه، وهو المعبر عنه بالامتثال كما عرفت، وعرفت أيضاً أن عطف القربة عليه لا يخلو من مساهلة.

(٢) لخلوه عن الجهات الراجعة إلى العبد.

(٣) في حاشية الحر على وسائله: «أنه لا تحضره روايته من طرقنا ولكن رواه بعض المتأخرين، وكأنه من روايات العامة» [١]. نعم في

[١] لم توجد هذه العبارة على هامش النسخ المطبوعة. وإنما هو فيما صححه الشارح- دام ظله- من الوسائل على هامش باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات.

هذا وقد روى صاحب الوافي هذا الحديث مرسلًا عند شرح الحديث: ١ من الباب: ١٨ (نية العبادة) من أبواب جنود الإيمان من الفصل الرابع من الجزء الثالث: ج: ١ ص: ٣٢٦ الطبعة الحجرية.

وكذلك في مرآت العقول: ج: ٢ صفحة: ١٠١. و بحار الأنوار: كتاب الخلق صفحة: ٨٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج: ٦، ص: ٩

الثاني: أن يقصد شكر نعمة التي لا تحصى.

الثالث: أن يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه.

الرابع: أن يقصد به حصول القربة إليه (١).

نهج البلاغة: «إن قوماً عبدوا الله تعالى رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله تعالى رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله تعالى شكرًا فتلك عبادة الأحرار» (١).

في رواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله (ع): «العبادة ثلاثة قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء وقوم عبدوا الله عز وجل حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة» (٢)

وقريب منها ما في رواية يونس بن ظبيان،

(٣) وقد تقدم في نية الوضوء ما له نفع في المقام فراجع.

(١) الظاهر أن المراد به في كلام الأصحاب وفيما ورد في الكتاب المجيد والسنة والأدعية القرب المكانية الادعائي بملاحظة ما يترتب على القرب المكانية الحقيقي من الفيوضات الخيرية فهو نظير قوله تعالى «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»، (٤) لا القرب المكانية الحقيقي كما هو ظاهر، ولا القرب الروحاني الناشئ من مزيد التناسب في الكمالات، فإنه خلاف الظاهر منه، وإن قيل إنه المراد. هذا والقرب المكانية الادعائي راجع إلى بعض ما ذكر من الغايات، لا أنه في عرضها فلا يحسن عده في قبال كل واحد منها.

- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢.
 (٤) الأعراف: ٥٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠

الخامس: أن يقصد به الثواب ورفع العقاب (١)، بأن يكون الداعي إلى امتثال أمره رجاء ثوابه و تخليصه من النار، و أما إذا كان قصده ذلك على وجه المعاوضة (٢) من دون أن يكون برجاء إثابته تعالى فيشكل صحته، و ما ورد من صلاة الاستسقاء و صلاة الحاجة إنما يصح إذا كان على الوجه الأول.

[مسألة ١: يجب تعيين العمل إذا كان ما عليه فعلا متعدداً]

(مسألة ١): يجب تعيين العمل (٢) إذا كان ما عليه فعلا متعدداً،

(١) المشهور بطلان العبادة المأتى بها بداعي ما ذكر، بل عن العلامة (رحمه الله) في جواب المسائل المهنية اتفاق العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك، و عن تفسير الرازي اتفاق المتكلمين على البطلان، و فيه أنه مخالف لسيرة العقلاء و المشرعة، و لما ورد في الكتاب و السنة من بيان مراتب الجزاء من ثواب و عقاب على الطاعات و المعاصى خصوصاً ما ورد في بعض العبادات كصلوات الحاجات و صومها، و لعل مرادهم الصورة الآتية.

(٢) بأن يقصد الامتثال مقيداً بالثواب و رفع العقاب فيكونان ملحوظين على وجه التقييد كما هو الحال في فعل الأجير الذى يفعل بقصد الأجرة لا على نحو الداعي كما ذكر أولاً و الظاهر عدم صحة العبادة بذلك، فإنه ليس من مظاهر العبودية، و لا فرق في البطلان بين صورتى العلم بالترتب و عدمه، كما لا فرق بينهما في الصحة لو أخذ على نحو الداعي.

(٣) كما هو المشهور المعروف، و عن المنتهى نفى الخلاف فيه، و عن التذكرة و المدارك الإجماع عليه، إذ قد عرفت أن قوام العبادية صدور الفعل عن إرادة و اختيار بداعي الأمر المتعلق به، فإذا كان الواجب قد اعتبر فيه خصوصية فمع عدم قصدها لم يقع تمام الواجب عن اختيار، كما أنه يمتنع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١

.....

صدوره عن أمره، لأن الأمر إنما يدعو الى ما تعلق به فلا يدعو الى غيره، فإذا كان على المكلف ظهر و عصر و فرض أن الظهر غير العصر بشهادة صحة إحداها بعينها دون الأخرى، فإذا قصد إتيان إحدى الصلاتين لا بعينها بطلت، لفوات قصد الخصوصية الموجب لفوات حيثية الصدور عن الاختيار و عن داعى الأمر.

نعم يمكن أن يقال: إن اعتبار الاختيار في العبادات ليس فى قبال اعتبار صدوره على وجه العبادة، إذ لا دليل على ذلك و إنما اعتباره لأجل دخله فى ذلك لتوقف العبادية على صدور الفعل عن اختيار، و على هذا فالوجه فى اعتبار التعيين هو توقف العبادية عليه، لأنه لا يمكن صدور الفعل عن داعى الأمر إلا مع التعيين كما ذكرنا، فلو فرض عدم التوقف عليه لأجل خطأ المكلف و اشتباهه كما سيأتى

فى المسألة الثالثة، فلا دليل على وجوبه، فقولهم: يجب التعيين. على إطلاقه لا يخلو من نظر، كما أن من ذلك ظهر أيضاً أنه لا يتوقف اعتباره فى عبادة العباد على تعدد المأمور به، فلو كان متحداً اعتبر تعيينه أيضاً وقصد تمام خصوصياته.

نعم تفرق صورة التعدد عن صورة الاتحاد بأنه يتأتى له قصد الخصوصية إجمالاً فى الثانية بمجرد قصد ما هو الواجب عليه فعلاً، ولا يتأتى ذلك فى الأول، لكنه فرق فى مقام الفراغ لا فى مقام الوجوب على ما يظهر من المتن وغيره، كما أن اعتبار التعيين فرع وجود التعيين فى المأمور به فإذا لم يكن له تعيين كما لو وجب عليه صوم يومين لم يجب التعيين لعدم التعيين ومن هذا القبيل ما لو تعدد المأمور به لتعدد سببه سواء اتحد السبب بحسب الحقيقة كما لو نذر صوم يوم إن شفى ولده، ونذر صوم يوم آخر إن رزق مالا، فإنه إذا شفى ولده ورزق مالا وأراد الوفاء بالنذر لم يجب عليه التعيين، بأن بقصد الصوم الواجب لشفاء الولد أو لرزق المال، بل مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢

ولكن يكفى التعيين الإجمالى، كأن ينوى ما وجب عليه أولاً من الصلاتين مثلاً أو ينوى ما اشتغلت ذمته به أولاً أو ثانياً، ولا يجب مع الاتحاد.

[مسألة ٢: لا يجب قصد الأداء والقضاء]

(مسألة ٢): لا يجب قصد الأداء والقضاء (١)،

لا مجال لذلك التعيين، لأن المفروض أن المنذور مجرد صوم اليوم، والخصوصية المذكورة ليست مندورة، ولا قيماً للمنذور، ومثله ما لو سها فى الركعة الأولى ثم فى الثانية، فإنه لا مجال لتعيين السجود الواجب للسهو بالسهو الخاص، بأن يقصد سجدة السهو عن السهو الواقع فى الركعة الأولى مثلاً. لأن تلك الخصوصية غير دخيلة فى المأمور به فلا معنى لقصدتها. أم اختلف السبب بحسب الحقيقة كما لو نذر أن يصوم يوماً، وحلف أن يصوم يوماً آخر، فإنه حينئذ يكون كما لو وجب عليه صوم يومين.

ثم إن اعتبار الخصوصية فى موضوع (تارة) يستفاد من ظاهر الدليل لأخذها قيماً فى موضوع الأمر (و أخرى) يستفاد من اللوازم والآثار مثل الظهر والعصر و نافلة الفجر وفريضته وصلاة الزيارة ونحوها، فإنها وان تشاكلت بحسب الصورة لكنها مختلفة فى الخصوصيات، بشهادة صحة واحدة بعينها إذا نواها بعينها وعدم صحة الأخرى، فإن ذلك يكشف عن انطباق ما صحت على المأتى وعدم انطباق الأخرى عليه، وليس ذلك إلا لأجل الاختلاف فى الخصوصيات التى تنطبق ولا تنطبق - كما هو ظاهر - هذا وكلماتهم فى المقام لا تخلو من تشويش واضطراب.

(١) كما اختاره جماعة لعدم الدليل على اعتباره وعدم توقف العبادة عليه خلافاً للمشهور. بل ظاهر محكى التذكرة الإجماع عليه: من اعتبار ذلك. وعلل بأن الفعل مشترك فلا يتخصص لأحدهما إلا بالنية. وفيه أن ذلك لو تم لم يكن اعتباره زائداً على اعتبار التعيين، فلا مقتضى لجعله فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣

ولا القصر والتمام (١)، ولا الوجوب والندب إلا مع توقف التعيين على قصد أحدهما، بل لو قصد أحد الأمرين فى مقام الآخر صح إذا كان على وجه الاشتباه فى التطبيق، كأن قصد

قبال شرط التعيين - مع أن توقف التعيين عليه مطلقاً غير ظاهر. وكذا الحال فى اعتبار قصد الوجوب والندب دعوى ودليلاً.

(١) بلا خلاف أجده مع عدم التعدد فى الذمة ولا التخيير، بل فى المدارك نسبتته إلى قطع الأصحاب كما عن شرح النفلية الاتفاق

عليه، كذا في الجواهر. و دليله غير ظاهر، فان القصر و التمام من القيود المأخوذة في موضوع الأمر، فقصدها لا بد منه، كقصد الجزء، لما عرفت من وجوب التعيين. و ما في الجواهر من أن القصرية و التمامية من الأحكام اللاحقة كما ترى، لوضوح دخلهما في الموضوع، فان القصر و التمام عبارة عن كون الصلاة ركعتين بشرط لا أو أربع ركعات، فكيف يكونان من الأحكام اللاحقة؟ و لو بنى على كون صلاتي القصر و التمام حقيقتين مختلفتين كان الأمر أظهر.

نعم قد عرفت الإشارة إلى أنه لا- يعتبر قصد المأمور به بخصوصياته تفصيلاً، و أنه يكفي قصده إجمالاً. فلو قصد القصر أو التمام إجمالاً كما لو جهل أن حكمه القصر أو التمام فأتى بمن يعلم أنه يؤدي مثل ما وجب عليه، فقصد أن يفعل مثل فعل إمامه فقصر الإمام أو أتى و تابعه المأموم في تمام الصلاة صح لكونه قاصداً للقصر أو التمام إجمالاً، و لعل مراد المشهور من القصر و التمام عنواني صلاة المسافر و الحاضر، إذ هما من العناوين الطارئة الزائدة على ذات المأمور به التي لا يجب قصدها، لا تفصيلاً و لا إجمالاً، لكنه خلاف ظاهر التعبير و إن كان ذلك يقتضيه حسن الظن بمقامهم قدس الله أرواحهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤

امثال الأمر المتعلق به فعلاً و تخيل أنه أمر أدائي فبان قضائياً أو بالعكس، أو تخيل أنه وجوبى فبان نديماً أو بالعكس و كذا القصر و التمام (١)، و أما إذا كان على وجه التقييد فلا يكون صحيحاً، كما إذا قصد امثال الأمر الأدائي ليس إلا، أو الأمر الوجوبى ليس إلا، فبان الخلاف فإنه باطل.

(١) يعنى إذا لفظ أحدهما تفصيلاً عنواناً للمقصود خارجاً عنه بأن قصد إتيان ما هو الواجب عليه فعلاً معتقداً أنه قصر أو تمام، فان القول بالصحة حينئذ في محله لأنه قد قصد المأمور به على ما هو عليه من الخصوصيات التي منها القصر أو التمام، فهما ملحوظان إجمالاً قيماً للمأمور به، و ملاحظة خلاف ذلك تفصيلاً غير قادحة. نظير ما لو قصد إتيان الفريضة الواجبة عليه فعلاً معتقداً أنها عصر أو ظهر، فإنها تصح و إن انكشف أنها على خلاف ما اعتقد.

و مما ذكرنا يظهر أن البناء على الصحة في الفرض لا ينافى ما تقدم منا من وجوب قصد القصر أو التمام قيماً للمأمور به تفصيلاً أو إجمالاً، و ليست الصحة في الفرض من لوازم عدم اعتبار قصد القصر أو التمام قيماً للمأمور به، كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر لك الاشكال على من بنى على البطلان في الفرض لبنائه على وجوب قصد أحدهما لأنهما من قيود المأمور به، كما يظهر أيضاً لك الاشكال على ما في المتن حيث بنى على عدم وجوب قصد القصر أو التمام مفرعاً عليه الصحة في الفرض الذي لوحظ فيه أحدهما عنواناً خارجاً عن المقصود من باب الخطأ في التطبيق، إذ قد عرفت أن الصحة ليست من متفرعات عدم اعتبار قصد أحدهما بل تكون حتى بناء على اعتباره كما عرفت منا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥

[مسألة ٣: إذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر]

(مسألة ٣): إذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر، يجوز له أن يعدل إلى التمام و بالعكس (١) ما لم يتجاوز محل العدول، بل لو نوى أحدهما و أتى على الآخر من غير التفات إلى العدول فالظاهر الصحة (٢)

(١) لأجل أن الظاهر من أدلة القصر أن القصر و التمام حقيقة واحدة، و ليس الفرق بينهما إلا الفرق بين الشيء بشرط شيء و الشيء بشرط لا، فالقصر ركعتان بلا زيادة و التمام أربع ركعات، فالتخيير بين القصر و التمام يكون من قبيل التخيير بين الركعتين بشرط لا، و

الركعتين مع ركعتين آخرين لا مانع من الأخذ بإطلاق دليل التخيير الشامل للابتدائي و الاستمراري، فكما يكون المكلف مخيراً بين القصر و التمام قبل الدخول في الصلاة يكون مخيراً بعده.

نعم لو كان القصر و التمام حقيقتين مختلفتين نظير الظهر و العصر احتيج في جواز العدول من أحدهما إلى الآخر الى دليل، و الإطلاق لا يصلح لإثباته، إذ لا تعرض فيه لإثبات قدرة المكلف على قلب الصلاة من ماهية إلى أخرى، و لما كان الأصل عدم صحة العدول كان الحكم المنع عن العدول في الأثناء. نعم إطلاق التخيير الشامل للابتدائي و الاستمراري يقتضى جواز العدول في الأثناء إلى التمام باستثناء التمام.

(٢) قد عرفت في المسألة الأولى: أن التعيين إنما يجب إذا توقف صدور الفعل عن داعي الأمر عليه، و ليس وجوبه في عرض وجوبه، فإذا أمر المولى عبده أن يشرب الماء فاعتقد أنه أمره بشرب الخل فاعتقد أن مائعاً معيناً خل فشربه فكان ماء كان شرب الماء المذكور طاعة و عبادة للمولى و إن لم يكن مقصوداً له، و قوام العبادية الصدور بداعي أمر المولى لا غير، و عليه لا مانع من صحة العبادة في الفرض، إذ لم يفت منها إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦

و لا يجب التعيين حين الشروع أيضاً (١). نعم لو نوى القصر

قصد خصوصيتها- أعنى القصرية أو التمامية- و ذلك غير قادح لحصول قوام عباديتها- أعنى الصدور بداعي أمر المولى- و ليس قصد خصوصيتها مما له دخل في عباديتها.

نعم لو بنى على دخله في العبادة في عرض قصد الامتثال كان البناء على البطلان في محله. لكن المبني غير ظاهر، و مراجعته بناء العرف و العقلاء شاهد على خلافه، و لذا لا خلاف عندهم في حسن الانقياد و ترتب الثواب على الفعل المنقاد به و إن وقع الخلاف في قبح التجرؤ و ترتب العقاب على الفعل المتجرأ به.

و على هذا فلو التفت بعد الثالثة أو بعد الرابعة قبل السلام جاز له العمل على التمام، و لا تلزم زيادة الركعة أو الركعتين لأن الإتيان بالركعة أو الركعتين كان عن أمرها فتكون في محلها، و قد كان يختلج في البال:

التفصيل بين ما لو كان يتخيل الاشتباه في العدد لاعتقاده أنه لم يأت بالثانية فتبطل الصلاة، لأنه جاء بالركعة بعنوان كونها ثانية و ليست كذلك فلم يؤت بها عن أمرها، و بين ما لو كان الإتيان بالزائد على الركعتين لتخيل أنه حاضر و أنه عليه التمام فتصح الصلاة، لأن الإتيان بالركعة كان عن أمرها و لو للخطأ في كونه حاضرًا، لكنه في غير محله، لأن عنوان الركعة الثانية ليس من العناوين التقييدية ليفوت القصد بفواتها، و لذا لو صلى الركعة الثانية باعتقاد أنها الأولى ثم تبين بعد إكمالها أنها الثانية صحت الصلاة- كما أشرنا الى ذلك مفصلاً في مباحث الوضوء- و سيأتي أيضاً في محله إن شاء الله تعالى، فالبناء على الصحة في الجميع لا ينبغي الإشكال فيه.

(١) لأنه بعد ما عرفت من أن القصر و التمام حقيقة واحدة، و أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧

فشك بين الاثنين و الثلاث بعد إكمال السجدين يشكل العدول إلى التمام و البناء على الثلاث (١)

الاختلاف بينهما من قبيل الاختلاف في الخصوصيات الفردية، نظير الاختلاف بين الصلاتين، في كون المقروء في إحداها سورة التوحيد، و في الأخرى سورة العصر، فالأمر المتعلق بالركعتين شخصي قائم بموضوع واحد، فيمكن أن ينبعث المكلف إليهما من قبل ذلك الأمر الشخصي بهما بلا حاجة الى التعيين، و لا توقف عليه، لما عرفت من أن الوجه في اعتبار التعيين دخله في عبادة العبادة، و في المقام يمكن التعب بالركعتين من دون تعيين تلك الخصوصية.

نعم لو بنى على وجوب التعيين فى عرض وجوب قصد الامتثال وجب حين الشروع، بمناط وجوبه فى سائر الموارد الأخرى، لعدم الفرق، فعدم وجوب التعيين فى المقام ليس لعدم التعيين، ضرورة ثبوت التعيين بالخصوصيات المميزة بين القصر و التمام، بل لما ذكرنا من أن وجوبه لأجل تحصيل العبادية و فى المقام لا يتوقف حصولها على حصوله.

(١) الاشكال يحتمل أن يكون من جهة الشك فى كونه فى محل العدول لاحتمال بطلان الصلاة بزيادة ركعة، و فيه أن أصالة عدم زيادة الركعة محكمة، و البناء على عدم جريانها مع الشك فى عدد الركعات لا ينافى جريانها هنا لإثبات الصحة و نفي البطلان- مع إمكان دعوى جريان أصالة الصحة فى نفسها، مع قطع النظر عن أصالة عدم الزيادة، فإنها أصل برأسها. و يحتمل أن يكون من جهة أن الشك المذكور بمجرد حدوثه فى الثنائية مبطل لها فلا موضوع للعدول. و فيه: أن الظاهر مما دل على عدم صحة الشك فى الثنائية هو عدم جواز المضى على الشك فيها، لا أنه بنفسه مبطل كالحديث. و حينئذ بالعدول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨

و إن كان لا يخلو من وجه (١) بل قد يقال بتعيينه و الأحوط العدول و الإتمام مع صلاة الاحتياط و الإعادة.

[مسألة ٢: لا يجب فى ابتداء العمل حين النية تصور الصلاة تفصيلاً]

(مسألة ٢): لا يجب فى ابتداء العمل حين النية تصور الصلاة تفصيلاً بل يكفى الإجمالى (٢). نعم يجب نية المجموع

يرتفع موضوع الحكم المذكور.

(١) كما حكى عن جماعة بل ظاهر العلامة الطباطبائى المفروغية عنه.

و التحقيق أن يقال: إن القصر و التمام إن كانا من حقيقة واحدة لم يجز له التسليم على الثنتين مع الشك المذكور، لأنه مضى على الشك فى الثنائية، و له أن يختار التمام و يعمل عمل الشك بين الثنتين و الثلاث، و فى وجوب ذلك- كما عليه العلامة الطباطبائى (رحمه الله)- فراراً عن لزوم الابطال المحرم و عدم وجوبه- كما عن غيره- وجهان مبنيان على عموم حرمة إبطال العمل لمثل المقام و عدمه أفواهما الثانى، و إن كانا حقيقتين مختلفتين بطلت الصلاة، لأن السلام على القصر مضى على الشك فى الثنائية و العدول الى التمام لا- دليل على جوازه- كما عرفت فى صدر المسألة-، و لو فرض تمامية إطلاقات التخيير لإثباته أمكن الرجوع إليها فى إثبات جواز التمام، و إن لم يجز له القصر، و يكون المقام نظير ما لو تعذر أحد فردى التخيير فان تعذره مانع من فعلية التخيير و إن لم يكن مانعاً من وجود مقتضية، فيتمسك بالإطلاق لإثباته.

(٢) لما عرفت من أن دليل اعتباره فى العباد- سواء أ كان فى عرض قصد الامتثال أم فى طوله- لا- يقتضى أكثر من اعتباره فى الجملة، و لا يقتضى اعتبار خصوص التصور التفصيلى كما سبق فى تضعيف ما ذكره المشهور من اعتبار الاخطار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩

من الأفعال جملة أو الأجزاء على وجه يرجع إليها، و لا يجوز تفريق النية على الأجزاء على وجه لا يرجع إلى قصد الجملة (١) كأن يقصد كلا منها على وجه الاستقلال من غير لحاظ الجزئية.

[مسألة ٥: لا ينافى نية الوجوب اشتمال الصلاة على الأجزاء المندوبة]

(مسألة ٥) لا ينافي نية الوجوب اشتمال الصلاة على الأجزاء المندوبة (٢).

(١) لأن كل واحد من الأجزاء مستقلاً ليس موضوعاً للأمر فنيته كذلك ليست نية للمأمور به، و كما أن وجوب كل منها في حال الانضمام كذلك تكون نية كل واحد منها فينويه في حال الانضمام لا غير.

(٢) لأن الاشتمال على الأجزاء المندوبة لا يوجب كون الفرد المشتمل عليها مستحباً محضاً ليكون ذلك مانعاً من نية الوجوب، بل المشتمل عليها يكون واجباً كغير المشتمل، غاية الأمر: أنه يكون أفضل الفردين الواجبين تخييراً فيكون واجباً وجوباً مؤكداً بناء على أن الأجزاء المستحبة وإن لم تكن أجزاء حقيقة لا من الماهية ولا من الفرد، وإنما هي أمور مستحبة في الصلاة وغيرها من العبادات يؤتى بها بداعي استحبابها لكنها توجب تأكيداً في مصلحة الصلاة فتوجب تأكيداً في وجوبها كما هو الظاهر. أما بناء على عدم ذلك فلا تأكد في وجوب الصلاة بوجه. ثم إن الظاهر أنه لا فرق في صحة الصلاة المشتملة على الأجزاء المندوبة بين أن ينوي بفعل الأجزاء الوجوب و أن ينوي الندب.

و دعوى البطلان في الأول من جهة التشريع. مندفعه: بأن البطلان في التشريع يختص بما لو كان التشريع ملازماً للانبعث من قبل الأمر التشريعي و مجرد تشريع الوجوب للأجزاء المندوبة لا يقتضى كون الانبعث الى الأجزاء الصلانية الأصلية من قبل الأمر التشريعي، لجواز الانبعث إليها من قبل الأمر الوجوبي المتعلق بها، غاية الأمر أنه يشرع أمراً وجوبياً للأجزاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠

و لا يجب ملاحظتها في ابتداء الصلاة (١) و لا تجديد النية على وجه الندب حين الإتيان بها.

[مسألة ٦: الأحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك]

(مسألة ٦): الأحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة (٢) خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك، و إن كان الأقوى الصحة معه (٣).

[مسألة ٧: من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه]

(مسألة ٧): من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه (٤) فيأتي بها جزءاً فجزءاً و يجب عليه أن ينويها أولاً على الإجمال.

[مسألة ٨: يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلو عن الرياء]

إشارة

(مسألة ٨): يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلو عن الرياء (٥) فلو نوى بها الرياء بطلت، بل هو

المندوبة أو أنه تشريع في توصيف الأمر الندبي بها بأنه وجوبي و ذلك لا يقتضى المحذور المتقدم.

(١) كما تقدم في مسألة عدم وجوب تعيين القصر و التمام في أماكن التخيير، بل هنا أظهر لعدم كونها أجزاء حقيقة كما عرفت.

(٢) لم أقف على قائل بالتحريم. نعم تقدم عن البيان أن اللفظ إحداث شرع، لكن صرح (رحمه الله) بالكراهة، فراجع ما تقدم في أول

مبحث النية.

(٣) قد توقف المصنف (رحمه الله) في مبحث صلاة الاحتياط في جواز فعل منافيات الصلاة بينها وبين صلاة الاحتياط، فالجزم منه بالصحة هنا لا بد أن يكون من جهة دعوى عدم عموم الكلام المنافى للتلفظ بالنية، لكنه غير ظاهر.

(٤) هذا الوجوب من باب وجوب المقدمة العلمية.

(٥) على المشهور المعروف شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١

من المعاصي الكبيرة لأنه شرك بالله تعالى.

[ثم إن دخول الرياء في العمل على وجوه]

إشارة

ثم إن دخول الرياء في العمل على وجوه:

[أحدها: أن يأتي بالعمل لمجرد إرادة الناس]

أحدها: أن يأتي بالعمل لمجرد إرادة الناس من دون

عن غير واحد دعوى الاتفاق عليه إلا- من المرتضى (رحمه الله) في الانتصار فذهب الى عدم بطلان العبادة بالرياء، بل هي مجزية مسقطه للأمر و ان لم يترتب عليها الثواب، و كأن مراده عدم منافات الرياء بنحو الضميمة و إلا فاعتبار القرية في الصلاة و غيرها من العبادات من الضروريات التي لا- ريب فيها فضلاً عن الفتوى بخلافها. و كيف كان فقد عقد في الوسائل باباً طويلاً لبطلان العبادة بالرياء «١»، و آخر لتحريم قصد الرياء و السمع بالعبادة «٢» لكن أكثر الأخبار المذكورة فيهما غير خال عن المناقشة.

نعم ما يدل منها على حرمة الفعل المقصود به الرياء الملازمة لبطلان

صحيح زرارة و حمران عن أبي جعفر (ع): «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله تعالى و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً» «٣»

و

صحيح علي بن جعفر (ع): «قال رسول الله (ص): يؤمر برجال الى النار

.. الى أن قال:

فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء ما كان حالكم؟ قالوا: كنا نعمل لغير الله فقيل لنا: خذوا ثوابكم ممن عملتم له» «٤».

و

رواية السكوني: «قال النبي (ص): إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به فإذا صعد بحسناته يقول الله عز و جل: اجعلوها في (سجين) إنه ليس إياي أراد به» «٥»

، و نحوها غيرها. و دلالة الجميع

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢

أن يقصد به امتثال أمر الله تعالى، وهذا باطل بلا إشكال (١) لأنه فاقد لقصد القربة أيضاً.

[الثاني: أن يكون داعيه و محركه على العمل القربة]

الثاني: أن يكون داعيه و محركه على العمل القربة و امتثال الأمر و الرياء معاً، و هذا أيضاً باطل سواء كانا مستقلين (٢) أو كان أحدهما تبعاً و الآخر مستقلاً أو كانا معاً و منضمًا محركا و داعياً.

[الثالث: أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء]

الثالث: أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء،

على الحرمة غير قابلة للمناقشة، و عرفت مكرراً أن من لوازم الحرمة البطلان لامتناع التقرب بما هو حرام.

(١) يعنى حتى من السيد (رحمه الله) لما عرفت من أنه لا خلاف له فى كون الصلاة عبادة و لا فى اعتبار القربة فى العبادة مطلقاً.
(٢) لأجل أن الظاهر أنه يكفى فى كون الفعل عبادة صلاحية الأمر للاستقلال فى الداعوية إلى الفعل المأمور به و ان كانت معه ضميمه مستقلة أو غير مستقلة لا بد فى إثبات دعوى البطلان فى هذه الصورة، و كذا فى أحد قسمي الصورة الثانية- أعنى ما لو كان الأمر صالحاً للاستقلال فى الداعوية و الرياء لوحظ منضمًا الى الأمر مع كونه غير صالح للاستقلال- من الرجوع الى النصوص المشار إليها آنفاً، و دلالة صحيح حمران و زرارة

على البطلان فيهما لا- قصور فيها، و كذا دلالتها على البطلان فى القسم الثانى من الصورة الثانية- أعنى ما لو كان الرياء صالحاً للاستقلال فى الداعوية و القربة غير صالحه لذلك- و كذا فى الصورة الثالثة، و إن كان يكفى أيضاً فى دعوى البطلان فيها القواعد الأولية لعدم حصول قصد الامتثال على النحو المعبر فى العبادة كما تقدم فى الموضوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣

و هذا أيضاً باطل و إن كان محل التدارك باقياً (١). نعم فى مثل الأعمال التى لا يرتبط بعضها ببعض، أو لا ينافيها الزيادة فى الأثناء كقراءة القرآن و الأذان و الإقامة إذا أتى ببعض الآيات أو الفصول من الأذان اختص البطلان به فلو تدارك بالإعادة صح.

[الرابع: أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء]

الرابع: أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء كالفنوت فى الصلاة، و هذا أيضاً باطل على الأقوى (٢).

[الخامس: أن يكون أصل العمل لله لكن أتى به فى مكان و قصد بإتيانه فى ذلك المكان الرياء]

الخامس: أن يكون أصل العمل لله لكن أتى به فى مكان و قصد بإتيانه فى ذلك المكان الرياء كما إذا أتى به فى

(١) مقتضى ظاهر النصوص: حرمة نفس العمل الذى وقع الرياء فيه، فإذا كان الرياء فى الجزء نفسه اختص بالبطلان، و لا وجه لسراية البطلان الى غيره من الأجزاء، اللهم إلا أن يدعى أنه يصدق على مجموع العمل أنه مما وقع فيه الرياء فيبطل. و فيه أن صدق ذلك

مبنى على المسامحة وإلا فموضوعه حقيقة نفس الجزء فيقدح فيه لا غير. نعم إذا بطل الجزء فان صدق أنه زيادة في المركب عمداً و كانت الزيادة فيه مبطله له سرى البطلان إلى بقية الأجزاء، ولا يجدى التدارك، وإن لم تصدق الزيادة، أو كانت غير مبطله لعدم الدليل على إبطالها إمكان التدارك بفعل الجزء ثانياً مع الإخلاص و صح المركب.

(٢) مقتضى ما سبق هو بطلان القنوت لا غير فيكون الحال كما لو صلى بلا قنوت فان صلاته صحيحة، فالبناء على بطلان الصلاة إنما هو من جهة أن القنوت المرئى فيه مأتى به بقصد الجزئية، فإذا بطل لزم الزيادة العمديّة التي لا يفرق في اقتضاها بطلان الصلاة بين أن تكون بالجزء الواجب و الجزء المستحب، لكن عرفت أن الأجزاء المستحبة ليست أجزاء للماهية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤

المسجد أو بعض المشاهد رياء، وهذا أيضاً باطل (١) على الأقوى، وكذا إذا كان وقوفه في الصف الأول من الجماعة أو في الطرف الأيمن رياء.

[السادس: أن يكون الرياء من حيث الزمان]

السادس: أن يكون الرياء من حيث الزمان (٢) كالصلاة في أول الوقت رياء، وهذا أيضاً باطل على الأقوى.

[السابع: أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل]

السابع: أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل.

كالإتيان بالصلاة جماعة (٣) أو القراءة بالتأني

ولا- أجزاء للفرد، وإنما هي أمور مستحبة ظرفها الفعل الواجب فلا- يؤتى بها بقصد الجزئية كى تلزم الزيادة العمديّة على تقدير بطلانها. نعم لو كان المستحب من الدعاء أو الذكر أمكن القول ببطلان الصلاة من جهة الكلام بناء على أن الدعاء و الذكر المحرمين من الكلام المبطل، و سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه. أما مثل جلسة الاستراحة فلا يأتى فيها مثل ذلك فلا موجب فيها للبطلان فلاحظ.

(١) لأن موضوع الرياء: عنوان «الصلاة المقيدة بالمكان الخاص» المتحد مع ذات الصلاة في الخارج، فتحرم به و تفسد لأجله، و لا يتوهم:

أن موضوعه نفس الخصوصية، فلا يسرى الى الصلاة، فلا تسرى الحرمة إليها و لا الفساد، إذ فيه أن الخصوصية المكانية ليست من الأفعال الاختيارية لتكون موضوعاً للرياء تارة و الإخلاص أخرى، فيتعين أن تكون قيداً لموضوعه المتحد مع ذات الصلاة في الخارج، و كذا الحال فيما بعده فان الجميع من قبيل الخصوصية المكانية كما لا يخفى.

(٢) الخصوصية الزمانية كالخصوصية المكانية فيجرى فيها الكلام المتقدم.

(٣) خصوصية الجماعة لما لم تكن من الأفعال المستقلة يجرى عليها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥

أو بالخشوع أو نحو ذلك (١) وهذا أيضاً باطل على الأقوى.

[الثامن: أن يكون في مقدمات العمل]

الثامن: أن يكون في مقدمات العمل كما إذا كان الرياء في مشيه إلى المسجد لا في إتيانه في المسجد. و الظاهر عدم البطلان في هذه

الصورة (٢).

[التاسع: أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة]

التاسع: أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة كالتحنك حال الصلاة و هذا لا يكون مبطلا (٣)، إلا إذا رجع إلى الرياء في الصلاة متحنكاً (٤).

[العاشر: أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث]

العاشر: أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث يعجبه أن يراه الناس

حكم خصوصية المكان و الزمان بعينها.

(١) الخشوع و الخضوع و البكاء و نحوها لما كانت من الأفعال الاختيارية المقارنة للفعل أمكن أن تكون بنفسها موضوعاً للرياء كما يمكن أن تكون قيداً لموضوعه، فعلى الأول تحرم هي و تفسد و لا تسرى الحرمة إلى الصلاة و لا الفساد، و على الثاني تحرم الصلاة و تفسد لاتحاد العنوان المحرم معها، و على هذا الفرض كان إطلاق البطلان في المتن، و على الأول يكون من قبيل التاسع في الحكم لأنها منه، و أما الثاني فالظاهر أنه من قبيل وصف الجماعة يكون الرياء في الصلاة معه لا فيه نفسه.

(٢) لأن العمل خال عن الرياء فلا وجه للبطلان إلا دعوى عموم العمل في النصوص لما يكون الرياء في بعض مقدماته، لكنها ضعيفة.

(٣) لعدم سريانه الى العمل، و قد عرفت ضعف دعوى عموم العمل المرائي فيه لما يكون الرياء في مقدمته فضلاً عما كان في مقارنة.

(٤) كما عرفت في الوجه السابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦

يعجبه أن يراه الناس، و الظاهر عدم بطلانه أيضاً (١) كما أن الخطور القلبي لا يضر (٢) خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور، و كذا لا يضر الرياء بترك الأضداد (٣).

[(مسألة ٩): الرياء المتأخر لا يوجب البطلان]

(مسألة ٩): الرياء المتأخر لا يوجب البطلان (٤) بأن كان حين العمل قاصداً للخلوص ثم بعد تمامه بدا له في ذكره أو عمل عملاً يدل على أنه فعل كذا

(١)

ففي مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) «عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك، قال (ع): لا بأس ما من أحد إلا و

هو يجب أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك» (١)

(٢) لعدم منافاته للإخلاص: أعنى كون صدور الفعل عن قصد الامتثال محضاً.

(٣) ترك الأضداد قد يكون بنفسه موضوعاً للرياء و قد يكون قيداً لموضوعه كأن يرائي في الصلاة المتروك فيها الضد، فعلى الأول

يصح العمل و على الثاني يبطل نظير ما سبق في الخشوع و التحنك، فإطلاق الصحة ليس كما ينبغي و إن حكى عن الإيضاح الإجماع

عليها، و لعل المراد الصورة الأولى.

(٤) لعدم الدليل عليه بعد كون العمل صادراً على وجه العبادة، والإجماع والنصوص إنما يدلان على حرمة العمل الصادر على وجه الرياء لا غير. نعم

في مرسل على بن أسباط عن أبي جعفر (ع): «الإبقاء على العمل أشد من العمل، قال: وما الإبقاء على العمل؟ قال (ع): يصل الرجل بصلته وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فكتبت له سرّاً ثمّ يذكرها فتمحى فكتبت له علانية ثمّ يذكرها فتمحى فكتبت له رياء» (٢)

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧

.....

لكنه ضعيف مهجور لا مجال للاعتماد عليه في ذلك، فليحمل على نحو من الإحباط كما تقدم في الموضوع. تنبيه فيه أمران الأول: أن الرياء - على ما ذكره غير واحد من علماء الأخلاق - طلب المنزلة في قلوب الناس بإراءتهم خصال الخير، و عليه فلو كان المقصود من العبادة دفع الذم عن نفسه أو ضرر غير ذلك لم يكن رياء.

و يشهد له

خبر سفيان بن عيينة عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «الإبقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد أن يحمدك عليه أحد إلا الله عز و جل» (١)

و

خير السكوني: «قال أمير المؤمنين (ع): ثلاث علامات للمرائي ينشط إذا رأى الناس و يكسل إذا كان وحده و يحب أن يحمد في جميع أموره» (٢).

و

خبر جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز و جل: «(فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) قال (ع): الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله إنما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يسمع به الناس فهذا الذي أشرك بعبادة ربه» (٣).

و

في رواية العلاء المروية عن تفسير العياشي في تفسير الآية الشريفة المذكورة قال (ع): «من صلى أو صام أو اعتق أو حج يريد محمداً الناس فقد أشرك في عمله» (٤).

و يشير إليه

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٦. و الآية آخر سورة الكهف.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨

.....

ما

في مصحح زرارة و حمران السابق: من قوله (ع): «و أدخل فيه رضا أحد من الناس» «١».

و ما تضمن أمر المرائي يوم القيامة أن يأخذ أجره ممن عمل له

«٢». و ما تضمن الأمر بحفظ الإنسان نفسه من أن يكون في معرض الذم و الاغتياب

«٣» و ظهور إطباق الفقهاء على أن الإسرار في الصدقة المستحبة أفضل، إلا مع التهمة فالاعلان أفضل.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الشهيد في القواعد: «من أن الرياء يتحقق بقصد مدح المرائي أو الانتفاع به أو دفع ضرره. فان قلت:

فما تقول في العبادة المشوبة بالتيقن. قلت: أصل العبادة واقع على وجه الإخلاص و ما فعل منها تقيئة فإن له اعتبارين بالنظر إلى أصله و

هو قرينة، و بالنظر إلى ما طرأ من استدفاع الضرر و هو لازم لذلك فلا يقدر في اعتباره، أما لو فرض إحداثة صلاة مثلاً تقيئة فإنها من

باب الرياء».

الثاني: الرياء - كما ذكره غير واحد - إنما يكون في خصال الخير القائمة بالبدن تارة، و بالزى أخرى، و بالعمل ثالثاً، و بالقول رابعاً، و

بالاتباع و الأمور الخارجة عن المرائي خامسة، و المستفاد من النصوص المتضمنة لحرمة أن موضوع الحرمة هو العمل الذي يرى

الناس أنه متقرب به إلى الله تعالى، فتكون المنزلة في نفوسهم المقصودة له بتوسط اعتقادهم أنه ذو منزلة عند الله تعالى، و عليه فلو

عمل عملاً من أحد الأنحاء الخمسة السابقة بقصد أن يكون له منزلة في قلوبهم بالعمل نفسه لا بعنوان كونه عبادة لله تعالى لم يكن

محرمًا، فلو عاشر السلطان بقصد أن يكون له منزلة

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١. و قد تقدم في أول المسألة: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب أحكام العشرة. و باب: ٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩

[مسألة ١٠: العجب المتأخر لا يكون مبطلا]

(مسألة ١٠): العجب المتأخر لا يكون مبطلا (١) بخلاف المقارن فإنه مبطل على الأحوط، و إن كان الأقوى خلافه.

في قلوب الرعية لم يكن رياء محرمًا، و لو عاشر الفقراء بقصد أن يرى الناس أنه يتقرب إلى الله تعالى بمعاشرتهم فتكون له منزلة في

قلوب من يراه من الناس كان رياء محرمًا، و هكذا الحال في بقيه أمثلة الأنواع.

(١) كما لعله ظاهر الأصحاب حيث أهملوا ذكره في المبطلات، و هو الذي يقتضيه الأصل بعد عدم الدليل على البطلان به. و ما في

جملة من النصوص: من أنه من المهلكات

«١»، و أنه مانع من صعود العمل إلى الله تعالى و مانع من قبوله

«٢»، لا يقتضى البطلان فإنه أعم، و كذا ما يظهر من كثير منها: من أنه محرم، فإنه لا ينطبق على العمل لوجب امتناع التقرب به كما لا

يخفى. نعم

في خبر علي بن سويد عن أبي الحسن (ع): «سألته عن العجب الذي يفسد العمل، فقال (ع): العجب درجات: منها أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه و بحسب أنه يحسن صنعا، و منها أن يؤمن العبد بربه فيمن على الله عز و جل و لله عليه فيه المن» (٣).

لكن الظاهر أن المراد من الفساد فيه عدم القبول، إذ الأول مجرد ارتكاب السيئات، و الثاني محله مما لا يقبل الصحة و الفساد. مضافا إلى

خبر يونس ابن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب، فقال (ع): إذا كان أول صلاته نية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض في صلاته و ليخسأ الشيطان» (٤). و من ذلك تعرف حكم العجب المقارن و أنه غير مبطل،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٢ و ٢١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠

[مسألة (١١): غير الرياء من الضمائم إما حرام أو مباح أو راجح]

(مسألة ١١): غير الرياء من الضمائم إما حرام أو مباح أو راجح، فان كان حراما و كان متحداً مع العمل أو مع جزء منه بطل كالرياء (١)، و إن كان خارجا عن العمل مقارنا له لم يكن مبطلا (٢)، و إن كان مباحا أو راجحا فان كان تبعا و كان داعي القربة مستقلا فلا إشكال في الصحة (٣)

و الاحتياط المذكور في إبطاله من أجل ما في الجواهر عن بعض مشايخه: من القول بإبطاله. فلاحظ.

(١) لما تقدم من أن الحرمة تمنع من التقرب بالعبادة.

(٢) هذا أيضاً تأتي فيه الصورة الآنية من صلاحية كل منهما للاستقلال في الداعوية، و عدمها في كل منهما، و صلاحية أحدهما لذلك و تبعية الآخر فيجري فيه ما يأتي من الصحة و الفساد، فكأن إطلاق عدم البطلان راجع إلى حيثية الحرمة لا غير. و مع ذلك أيضاً يشكل بأنه إذا لوحظ غاية للفعل أيضاً يكون مبطلا على كل حال، و إن لوحظ تبعاً لأن الفعل المأتي به بقصد الغاية المحرمة حرام عقلا أو شرعا و عقلا فلا يصلح أن يكون مقربا و عبادة.

(٣) لكن عن العلامة في بعض كتبه- تبعاً لجماعة-: إطلاق البطلان في الضميمة المباحة، و عن فخر الدين و الشهيدان في البيان و القواعد و الروض و المحقق الثاني و صاحب الموجز و غيرهم: متابعتهم، بناء منهم على منافاة ذلك للإخلاص المعتبر في العبادة. اللهم إلا- أن يحمل كلامهم على صورة استقلال كل من الأمر و الضميمة. و كيف كان، فالظاهر: الصحة إذ لا- دليل على اعتبار الإخلاص بنحو ينافيه وجود الضميمة و لو تبعاً، أما الإجماع على اعتباره فموهون بمصير الأكثر- كما قيل- إلى الصحة مع الضميمة، بل إطلاقهم الصحة يقتضى عدم الفرق بين استقلال الأمر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١

و إن كان مستقلا و كان داعى القربة تبعا بطل (١) و كذا إذا كانا معا منضمين (٢) محركا و داعيا على العمل و إن كانا مستقلين فالأقوى الصحة (٣) و إن كان الأحوط الإعادة.

و عدمه، و أما النصوص فالظاهر من الإخلاص فيها ما يقابل الرياء، فلاحظ رواية سفيان بن عيينة المتقدمة فى ذيل المسألة التاسعة . و دعوى منافاة ذلك للتعبد المعتبر ممنوعه، إذ الظاهر بل المقطوع به من طريقة العقلاء الاكتفاء فى صدق العبادة و استشعار مشاعر العبيد بكون أمر المولى صالحا للاستقلال فى الداعوية لا غير، و لا يعتبر فيه خلو العبد عن الجهات النفسانية المرجحة لفعل الأمور به على تركه، كما أشرنا الى ذلك فى شرائط الموضوع من هذا الشرح، فراجع.

(١) لأن المعلوم من طريقة العقلاء: اعتبار صلاحية الأمر للاستقلال بنظر العبد فى الباعثية إلى الأمور به فى صدق العبادة، و عدم الاكتفاء بمجرد الاستناد إليه فى الجملة، و مما ذكرنا يظهر: أن المراد البطان بالإضافة إلى الأمر التابع، أما بالإضافة إلى الضميمة الراجعة فالفعل صحيح و يكون عبادة و طاعة بالنسبة إلى أمرها، كما يظهر بأقل تأمل.

(٢) لما عرفت، فيبطل حينئذ مطلقاً حتى بالإضافة إلى الضميمة الراجعة.

(٣) قد عرفت آنفاً الإشارة إلى وجهه، و قد تقدم ذلك فى الموضوع فراجع. هذا كله حكم الضميمة المقصودة فى عرض قصد الامتثال، أما إذا كانت مقصودة فى طوله بأن كانت مترتبة على الإتيان بالصلاة بقصد الامتثال فلا ينبغى التأمل فى عدم قادحيتها فى عبادة العبادة، مثل أن يطوف طواف النساء لتحل له النساء، أو يغتسل للجنابة ليجوز له الدخول فى المسجد و قراءة العزائم و مس خط المصحف، أو نحو ذلك، أو يتوضأ للطهارة قبل الوقت لتجوز له الصلاة أول الوقت، أو ليتمكن من الصلاة جماعة أو نحو ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢

[مسألة ١٢: إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة و غيرها]

(مسألة ١٢): إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة و غيرها (١)

من الغيات المترتبة على الإتيان بالفعل المأتى به على وجه العبادة. و البناء على عدم صحة العبادة عند ملاحظة الغيات المذكورة ضعيف، إذ لا منافاة بين العبادية و ملاحظة الغيات المذكورة. و الرجوع الى طريقة المتشرعة و العقلاء كاف فى إثبات الصحة.

(١) قال فى محكى الإيضاح: «أجمع الكل على أنه إذا قصد ببعض أفعال الصلاة غير الصلاة بطلت و الفائدة فى المأموم و عدم اعتبار الكثرة لأن إجماع المتكلمين على ان المتعلقين - بالكسر - إذا اتحد متعلقهما - بالفتح - و تعلق أحدهما على عكس الآخر تضادا، فلذلك أجمع الفقهاء على أنه إذا نوى ببعض أفعال الصلاة غيرها بطلت». و قال فى الجواهر: «ينبغى أن تعرف أن هذه المسألة غير مسألة الضميمة، و لذا لم يشر أحد من معتبرى الأصحاب إلى اتحاد البحث فيهما، بل من حكم هناك بالصحة مع الضم التبعي أو كان كل منهما علة مستقلة أطلق البطان فى المقام، كما أنهم لم يفرقوا هنا بين الضميمة الراجعة و غيرها. و الظاهر أن وجه الفرق بين المسألتين بالفرق بين موضوعيهما، فان موضوع الضميمة الفعل الواحد الذى له غايات و أراد المكلف ضمها بنية واحدة، فالتحقيق فيها البطان مع منافاة الإخلاص و الصحة مع العدم، لتبعية الضم أو لرجحان الضميمة أو غير ذلك. و موضوع ما نحن فيه قصد المكلف كون الفعل الواحد المشخص مصداقا لكليين متغايرين لا يمكن اجتماعهما فى مصداق واحد عقلا أو شرعا فلو نواه حينئذ لكل منهما لم يقع لشيء منهما شرعا - كما فى كل فعل كذلك - لأصالة عدم التداخل فى الأفعال عقلا و شرعا فلو نوى بالركعتين الفرض و

النفل لم يقع لأحدهما».

أقول: العبارة المذكورة وإن كانت ظاهرة فيما ذكره (قدس سره)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣

- كأن قصد بركوعه تعظيم الغير و الركوع الصلاتي (١)، أو بسلامه سلام التحية و سلام الصلاة- بطل (٢) إن كان من

لكن تعليل البطلان في محكى كلام بعضهم بعدم تمحض القربة. و في كلام آخر بعدم استمرار النية أو بحصول نية الخروج، و تمثيله بالتكبير بقصد الافهام قرينة على اتحاد موضوع المسألتين عندهم، فلاحظ المعبر و الذكري و جامع المقاصد و المدارك و كشف اللثام و غيرها. و يشير إليه أيضاً عدم تعرضهم في المقام لنية الضميمة، فلو لم يكن المراد من نية غير الصلاة ما يشملها لم يكن لإهمال حكمها وجه. و الاكتفاء بذكرهم لها في الوضوء لا- يناسب تكرار التعرض للرياء في المقام. و كيف كان، فغير الصلاة المنوى مع الصلاة إن كان من قبيل الغاية المترتبة على الفعل الصلاتي كافهام الغير و تعليمه المقصودين بالكلام و الفعل فحكمه حكم الضميمة، بل هو منها فتجربى فيه أحكام الصور المذكورة في المسألة المتقدمة، و كذا إذا كان من قبيل العنوان المتحد مع نفس الأفعال الصلاتية إذا لم يكن بينه و بين نفس الصلاة تناف في الانطباق و التصديق على موضوع واحد، و إن كان بينهما تناف كذلك بطل الجزء لأن صيرورته للصلاة ترجح بلا مرجح، و صيرورته لهما ممتنع حسب الفرض، فتبطل الصلاة حينئذ للزيادة إن كانت عمديّة و إلا تداركه و أتم الصلاة.

(١) هذا المثال و ما بعده من باب العوائين غير المتصادقين، و كأن الوجه في دعوى عدم تصادقهما- مضافاً إلى أنه مقتضى ارتكاز المتشرعة- أصالة عدم التداخل. فتأمل.

(٢) هكذا فيما يحضرنى من النسخ، و الظاهر أن الصواب (أبطل) بدل (بطل) و ذلك للزيادة القادحة في مثل الركوع مطلقاً عمداً و سهواً، أما لو كانت في غيره مما لا تقدر زيادته سهواً اختص البطلان بصورة العمد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤

الأجزاء الواجبة قليلاً كان أم كثيراً أمكن تداركه أم لا، و كذا في الأجزاء المستحبة (١) غير القرآن و الذكر (٢) على الأحوط، و أما إذا قصد غير الصلاة محضاً فلا يكون مبطلا (٣) إلا إذا كان مما لا يجوز فعله في الصلاة (٤) أو كان كثيراً (٥).

[مسألة (١٣): إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير]

(مسألة ١٣): إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير (٦) لم يبطل إلا إذا كان قصد الجزئية تبعاً (٧)

(١) قد عرفت أن الأجزاء المستحبة لا يقصد بفعلها الصلاة كي تصدق الزيادة عمديّة أو سهويّة.

(٢) القرآن و الذكر المأتى بهما بقصد الجزئية حالهما حال سائر الأجزاء المأتى بها كذلك في أن زيادتها عمداً مبطله، لعموم ما دل على قدح الزيادة.

نعم- بناء على ما عرفت من أن الأجزاء المستحبة ليست أجزاء و لا يؤتى بها بقصد الجزئية و إنما يؤتى بها بقصد امتثال أمرها لا غير- لا يكون فعلها عمداً في غير محلها زيادة و لا مبطلا للصلاة. نعم يكون تشريعاً و لكنه غير مبطل.

(٣) لعدم المقتضى للبطلان، و المفروض عدم قصد الجزئية لتصدق الزيادة.

(٤) كالسلام على قول يأتي إن شاء الله تعالى.

(٥) فيكون من الفعل الكثير الماحى لصورة الصلاة فيكون مبطلا كما يأتي في مبحث القواطع.

(٦) هذا من مسائل الضميمة فيجربى عليه حكمها السابق.

(٧) وحينئذ يبطل الجزء بفقد قصد امتثال الأمر الصلاتي فتبطل الصلاة للزيادة، فالمراد من قصد الجزئية تبعاً قصد امتثال أمر الصلاة تبعاً الذى قد عرفت أنه غير كاف فى صدق التعبد. هذا، وقد يقال: فوات قصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥

و كان من الأذكار الواجبة (١)، و لو قال «الله أكبر» مثلاً بقصد الذكر المطلق لإعلام الغير لم يبطل مثل سائر الأذكار التى يؤتى بها لا بقصد الجزئية (٢).

[مسألة ١٤): وقت النية ابتداء الصلاة]

(مسألة ١٤): وقت النية ابتداء الصلاة، و هو حال تكبير الإحرام و أمره سهل بناء على الداعى، و على الاخطار

الامتثال فى رفع الصوت لا يقتضى فواته فى أصل الذكر، فيكون أصل الذكر وقع جزءاً على نحو العبادة و الرفع غير واقع على ذلك النحو فلا يكون عبادة بل الرفع لما لم يؤخذ جزءاً للصلاة يتمتع التعبد به، و حينئذ إذا قصد فى أصل الذكر الصلاة لأمرها، و بالرفع قصد الافهام محضاً صح الذكر جزءاً فصحت الصلاة. فإن قلت: الرفع و الذكر واحد فى الخارج فكيف يختلفان قصداً. قلت: هما و إن كانا وجوداً واحداً لكنه ذو مراتب، فيجوز اختلاف مراتبه فى الحكم و القصد.

(١) و كذا المستحبة إذا جاء بها بقصد الجزئية بناء على ما يظهر منه (قدس سره) فى المسألة السابقة و غيرها: من كون الأجزاء المستحبة مقصوداً بها الجزئية. نعم بناء على ما ذكرناه يكون التقيد بالواجب فى محله.

(٢) كما تضمنه جملة من النصوص

كصحيح الحلبي: «عن الرجل يريد الحاجة و هو فى الصلاة قال (ع): يومئ برأسه و يشير بيده و يسبح» (١)

و نحوه روايات عمار

«٢» و ابن جعفر (ع)

«٣» و أبى جرير

«٤».

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦

اللازم اتصال آخر النية المخطرة بأول (١) التكبير و هو أيضاً سهل.

[مسألة ١٥): يجب استدامة النية إلى آخر الصلاة]

(مسألة ١٥): يجب استدامة النية إلى آخر الصلاة.

بمعنى عدم حصول الغفلة بالمرّة بحيث يزول الداعي على وجه لو قيل له ما تفعل يبقى متحيراً (٢) و أما مع بقاء الداعي في خزانه الخيال فلا تضر الغفلة ولا يلزم الاستحضار الفعلي (٣).

[مسألة ١٦): لو نوى في أثناء الصلاة قطعها]

(مسألة ١٦): لو نوى في أثناء الصلاة قطعها (٤) فعلا أو بعد ذلك أو نوى

(١) هذا على ظاهر التعبير متعذر أو متعسر جداً، و كأن المراد غير ظاهر كما يظهر من ملاحظة كلماتهم، و ذلك أن النية التفصيلية لما كانت غالباً تدريجية الوجود فالمراد المقارنة بين تمام وجودها و بين أول التكبير، و لو قيل بدله: حضور النية بتمامها أول التكبير. لسلم من الإشكال.

(٢) فإن وجود الداعي في النفس من الأمور الوجدانية التي لا- تقبل الشك و التحير، فوجود التحير أماره على عدم وجود الداعي، فيكون الفعل من قبيل فعل الغافل فلا يصح. نعم إذا كان منشأ التحير وجود المانع من توجه النفس الى ما في الخزانه، لم يكن التحير حينئذ دليلا على عدم وجود الداعي.

(٣) إذ الواجب في العبادة صدورها عن الداعي، و لا يعتبر الالتفات الى ذلك الداعي، كما سبق في أول المبحث.

(٤) إذا نوى في أثناء الصلاة قطعها ثم رجع الى نيته الأولى قبل أن يفعل شيئاً من أفعالها ففي الشرائع: أنها لا تبطل، و عن مجمع البرهان و المفاتيح و ظاهر البيان: موافقته، و المحكى عن جماعة كثيرة- منهم الشيخ «رحمه الله» و العلامة و الشهيدان و المحقق الثاني في جملة من كتبهم و غيرهم:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧

.....

البطلان، قال في القواعد: «و لو نوى الخروج في الحال أو تردد فيه كالشاك بطلت صلاته».

و استدلل لهم: بأن النية الأولى إذا زالت فاذا رجع الى النية بعد ذلك لم يكتف بها لفوات المقارنة لأول العمل. و فيه: أن المقارنة حاصله، و إنما الإشكال في أن زوال النية و عودها كاف في حصول النية أولاً، و الظاهر الكفاية، إذ الثابت من الإجماع على اعتبار وقوع الصلاة على وجه العبادة هو لزوم الإتيان بكل جزء من أجزائها عن إرادة ضمنية تحليلية تنحل إليها إرادة الجملة، المنبعثة تلك الإرادة عن داعي امتثال أمر الشارع، و هذا المعنى حاصل في المقام بعد الرجوع الى النية الأولى.

و بأن زوال النية الأولى يوجب خروج الأجزاء السابقة عن قابلية انضمام الأجزاء اللاحقة إليها. و فيه: أنه غير ظاهر.

و بالإجماع على اعتبار استدامة النية المنتفية بنية الخروج. و فيه: أن المراد من الاستدامة المعبرة إجماعاً صدور كل واحد من الأجزاء عن داعي امتثال الأمر الضمني كما تقدم، لا بالمعنى المقابل للزوال و العود.

و بأن ظاهر

قوله (ص): «و لا عمل إلا بنية» «١»

اعتبار وجود النية في جميع آتات العمل، نظير

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور» (٢)

فكما يقدح الحدث في أثناء الصلاة يقدح زوال النية كذلك. وفيه: منع كون ذلك هو الظاهر، و البناء على قدح الحدث في الأثناء ليس مستنداً إلى

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور..»

، بل إلى النصوص الخاصة الدالة على قدح الحدث في الأثناء، ولذا عد من القواطع في مقابل الشروط مع أن المستند في اعتبار النية ليس هو الحديث المذكور كما تقدم في نية الوضوء.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢ و ٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨

.....

و بأن البناء على البطلان مقتضى قاعدة الاشتغال، التي يجب البناء عليها في مثل المقام مما يحتمل وجوبه عقلا لاحتمال دخله في الغرض و علم بعدم وجوبه شرعا لامتناع دخله في موضوع الأمر. وفيه: أن المحقق في محله الرجوع الى البراءة في مثل ذلك أيضاً. و بأن المعلوم من النص و الفتوى و ارتكاز المتشرعة أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها قصد الخروج عن الصلاة. وفيه: منع المنافاة، لعدم الدليل عليها، و لا يساعدها ارتكاز المتشرعة كما لعله ظاهر.

و بأنه إذا رجع الى النية الأولى و أتم الصلاة كان من توزيع النية. وفيه:

أن التوزيع الممنوع عنه هو نية كل جزء على وجه الاستقلال لأعلى وجه الانضمام كما تقدم، و ليس منه ما نحن فيه. فإذا القول بعدم البطلان بمجرد نية الخروج في محله.

و مثله: ما لو نوى قطعها بعد ذلك كأن نوى و هو في الركعة الأولى قطعها عند ما يكون في الثانية، بل الصحة هنا أولى، و لذا اختار في القواعد الصحة هنا لو رجع الى النية قبل البلوغ إلى الثانية مع بنائه على البطلان فيما سبق، و أولى منهما بالصحة ما لو تردد في القطع فعلا أو بعد ذلك و عدمه، فإن أكثر الوجوه المتقدمة للبطلان و إن كان موضوعها زوال النية الأولى الحاصل بمجرد التردد، و لكن بعضها يختص بنية الخروج و لا يشمل صورة التردد.

و مثله: ما لو نوى فعل القاطع أو المنافي فعلا أو بعد ذلك، لإمكان أن يكون ذلك غفلة عن مانعيته أو قاطعيته، فلا يستلزم نية الخروج بوجه، فلا موجب للبطلان. نعم، مع الالتفات الى مانعيته أو قاطعيته تكون نيته ملازمة لنية عدم الصلاة، لأن تنافي الشئيين مع الالتفات الى تنافيهما يوجب تنافي إرادتهما معاً عرضاً، لأن العلم بعدم القدرة مانع عن الإرادة، و من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩

القاطع و المنافي فعلا أو بعد ذلك فإن أتم مع ذلك بطل (١).

و كذا لو أتى ببعض الأجزاء بعنوان الجزئية ثم عاد إلى النية الأولى (٢). و أما لو عاد إلى النية الأولى

هنا قال في محكي كشف اللثام: «إذا قصد فعل المنافي للصلاة، فإن كان متذكراً للمنافاة لم ينفك عن قصد الخروج، و إن لم يكن متذكراً لها لم تبطل إلا معه على الأقوى». و عليه، فاللازم البناء على البطلان، بناء على كون قدح نية الخروج في الصحة من جهة زوال النية كما يقتضيه أكثر الوجوه المتقدمة، فإطلاق الصحة - كما عن الأ- كثر - غير ظاهر بناء على قدح نية الخروج، كما أن إطلاق

البطلان- كما عن الفخر والشهيدين والعليين وابن فهد وغيرهم- غير ظاهر مع عدم الالتفات إلى المانعية، وإن بنى على البطلان بنية الخروج لما عرفت من عدم الملازمة.

(١) ظاهر عبارة المتن ولا سيما بقريته ما يأتي أن المراد الإتمام بعنوان الصلاة، ولأجل ما عرفت من تنافي نية الصلاة ونية الخروج يتعين أن يكون الوجه في إتمام الصلاة الذهول عن نية الخروج، وعن المبادئ المقتضية لها، فيكون الإتمام بالنية الأولى، فيتحد الفرض مع الفرض الآتي وهو عود النية الأولى قبل أن يفعل شيئاً الذي أفتى فيه بالصحة وعدم البطلان. ولو كان المراد الإتمام لا بعنوان الصلاة بل بعنوان آخر اتجه بطلان الصلاة من جهته فعل السلام فإنه من المبطلات كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولو أراد الإتمام لا بعنوان الصلاة ولا بعنوان آخر بل ذهولاً وغفلةً بالبطلان حينئذ غير ظاهر لعدم مبطلية السلام حينئذ. اللهم إلا أن يكون الإتمام فعلاً كثيراً ماحياً لصورة الصلاة، لكن عرفت أن الظاهر إرادة الأول الذي قد عرفت الإشكال في فرضه.

(٢) وقد عرفت إشكال الفرض. نعم لا مانع منه فيما لو نوى القطع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠

قبل أن يأتي بشيء لم يبطل (١) وإن كان الأحوط الإتمام والإعادة ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الأجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد إلى النية الأولى بالبطلان موقوف على كونه فعلاً كثيراً، فإن كان قليلاً لم يبطل (٢) خصوصاً إذا كان ذكراً أو قرآناً (٣). وإن كان الأحوط الإتمام والإعادة أيضاً.

أو القاطع بعد ذلك كما لو كان في الركعة الأولى فنوى القطع أو القاطع آخر الركعة الثانية فإن ذلك لا ينفك عن قصد فعل أجزاء الركعة الثانية بعنوان الجزئية، والمصحح للجمع بين القصدتين المذكورين، أما الغفلة عن كون ركعات الصلاة ارتباطية فيقصد فعل ركعتين لا أكثر منها أو يعتقد ذلك تشريعاً منه، وفي هذا الفرض لا مانع من صحة الصلاة إذا عدل عن نية القطع أو القاطع، إذ لا موجب للبطلان من زيادة، أو فعل كثير، أو غير ذلك. نعم لو كان فعل الركعة الثانية عن أمر تشريعي غير أمر الصلاة الارتباطية الضمني، بأن شرع في الأمر لا في نفى الارتباط - كما ذكرنا أولاً - كان البناء على البطلان في محله للزيادة العمدية، ومن ذلك تعرف أن إطلاق البطلان في الفرض الظاهر رجوعه إلى جميع صور المسألة غير ظاهر.

(١) كما عرفت في أول المسألة.

(٢) ربما يقال بالبطلان من جهة صدق الزيادة، كما يشهد به ما ورد في النهي عن قراءة سور العزائم في الفريضة

«١»، معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة. لكن التحقيق عدم صدق الزيادة إلا بالقصد إلى الجزئية، والرواية الشريفة محمولة على التجوز في التطبيق، كما سيأتي إن شاء الله التعرض لذلك في أوائل الفصل الآتي.

(٣) لما دل على جواز إيقاعها عمداً في الصلاة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١

[مسألة (١٧): لو قام لصلاة و نواها في قلبه فسبق لسانه]

(مسألة ١٧): لو قام لصلاة و نواها في قلبه فسبق لسانه (١) أو خياله خطوراً إلى غيرها صحت على ما قام إليها ولا يضر سبق اللسان ولا الخطور الخيالي.

[مسألة ١٨]: لو دخل في فريضة فأتىها بزعم أنها نافلة غفلة أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه]

(مسألة ١٨): لو دخل في فريضة فأتىها بزعم أنها نافلة غفلة أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه (٢).

(١) قد عرفت أن التلطف لا دخل له في النية بوجه، فسبقه غير قادح إلا بلحاظ حكايته عن الخطور، ولأجل ما عرفت من أن النية التي بها قوام العمل هي الإرادة النفسية الارتكازية، فالمدار يكون عليها، ولا أثر للخطورات الزائدة التي لا أثر لها في الفعل.

(٢) لأن الإتمام كان يبعث النية الأولى لا- غير، فغاية الأمر أنه أخطأ في تعيين المنوى، وذلك مما لا دخل له في الإتمام، وليس وجوده مستنداً إليه، ويشهد بذلك

مصحح عبد الله بن المغيرة: قال: في كتاب «حريز» أنه قال: «انى نسيت أنى فى صلاة فريضة حتى ركعت و أنا أنويها تطوعاً قال: فقال (ع): هى التى قمت فيها إذا كنت قمت و أنت تنوى فريضة ثم دخلك الشك فأنت فى الفريضة، و ان كنت دخلت فى نافلة فنويتها فريضة فأنت فى النافلة، و ان كنت دخلت فى فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت فى الفريضة «١».

و

خبر معاوية: قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قام فى الصلاة المكتوبة فسها فظن أنها نافلة، أو قام فى النافلة فظن أنها مكتوبة، قال (ع): هى على ما افتتح الصلاة عليه «٢».

و

خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل قام فى صلاة فريضة فصلى ركعة و هو ينوى أنها نافلة، قال عليه السلام: هى التى قمت فيها

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النية حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النية حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢

[مسألة ١٩]: لو شك فيما فى يده أنه عينها ظهراً أو عسراً]

(مسألة ١٩): لو شك فيما فى يده أنه عينها ظهراً أو عسراً مثلاً، قيل: بنى على التى قام إليها (١)، و هو مشكل (٢)

و لها، و قال: إذا قمت و أنت تنوى الفريضة فدخلك الشك فأنت فى الفريضة على الذى قمت له، و ان كنت دخلت فيها و أنت تنوى نافلة ثم إنك تنويها بعد فريضة فأنت فى النافلة، و إنما يحسب للعبد من صلاته التى ابتدأ فى أول صلاته «١».

و استظهر فى الجواهر شمول الأول و الآخر لصورة العمد، فيما لو نوى ببعض الأجزاء غير ما نوى عليه الجملة من الوجه أو الأداء أو القضاء تخيلاً منه صحه ذلك، أو عبثاً، أو جهلاً منه بوجوب ذلك الجزء أو ندبه. لكنه غير ظاهر، فان ذكر النسيان فى الأول و دخول الشك فى الجواب فيهما مانع من الشمول للعمد.

(١) حكى ذلك عن البيان، و المسالك، و جامع المقاصد، و ظاهر كشف اللثام، و المدارك و غيرها. و استدلل له بأنه مقتضى الظاهر،

و بأصالة عدم العدول، و لخبر ابن أبي يعفور المتقدم «٢».

(٢) إذ لا دليل على حجية الظاهر المذكور، و أصالة عدم العدول من الأصل المثبت، فان العدول ليس موضوعاً لحكم شرعى، و خبر ابن أبي يعفور ظاهر فى المسألة السابقة، فإن القيام فى الفريضة ظاهر فى الشروع فيها بعنوان الفريضة لا القيام إليها، و يشهد له أيضاً قوله (ع) بعد ذلك: «و إن كنت دخلت فيها و أنت تنوى ..».

و قوله (ع) فى آخره:

«و إنما يحسب للعبد ..»

، و لأجل ذلك جزم فى الشرائع فى مبحث الخلل بالاستئناف، و حكى ذلك عن المبسوط. نعم استوضح فى الجواهر فى أول كلامه بطلان إطلاق وجوب الاستئناف فى الفرض مع الوقوع فى الوقت

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النية حديث: ٣.

(٢) تقدم ذكره فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣

فالأحوط الإتمام و الإعادة. نعم لو رأى نفسه فى صلاة معينة و شك فى أنه من الأول نواها أو نوى غيرها بنى على أنه نواها و إن لم يكن مما قام إليه لأنه يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل (١).

المشترك، إذ له العدول من العصر إلى الظهر ثم قال: «و دعوى اختصاص ذلك فى المعلوم أنه العصر لا- المشكوك فيه يدفعها وضوح أولوية المقام منه».

و مثله كلام غير واحد، و عليه بنى المصنف (رحمه الله) فى أول مسائل ختام الخلل. و بالجملة: ينبغى أن يقال: «إذا علم أنه صلى الظهر قبل أن يشتغل بهذه الصلاة فعليه الإعادة لا غير، و إذا لم يعلم ذلك أو علم بعدم الإتيان بالظهر فعليه العدول إليها و الإتمام ثم إعادة العصر».

(١) كما ذكر فى الجواهر فى ذيل تنبيهات قاعدة الشك بعد التجاوز.

و يشكل: بأن صدق عنوان الشك بعد التجاوز يتوقف على أن يكون للمشكوك فيه محل موظف له، بحيث يكون تركه فيه تركاً لما ينبغى أن يفعل، و ذلك غير حاصل مع الشك فى النية. فإن من شرع فى عمل صلاتى بقصد تعليم الغير أو عبثاً أو غفلة، لا يكون تركه لنية الصلاة مقارنة لأول العمل تركاً لما ينبغى أن يفعل فى ذلك المحل، و كذا من نوى صلاة الظهر لا يكون تركه لنية نافلتها تركاً لما ينبغى أن يفعل. فإذا رأى نفسه فى أثناء عمل بانياً على أنه صلاة، و شك فى أنه كان بانياً على ذلك أول العمل أو بانياً على الإتيان به للتعليم لا يكون الشك شكاً فى وجود شىء ينبغى أن يوجد، و كذا إذا رأى نفسه فى أثناء نافلة الظهر و شك فى أنه نواها من الأول نافلة أو نواها ظهراً، لا يكون عدم نية النافلة تركاً لما ينبغى أن يفعل، و السر فى ذلك أن كون الشىء مما ينبغى أن يفعل أولاً كذلك تابع لعنوان العمل الذى قد فرض فيه المحل و التجاوز عنه، و تحقق العنوان تابع للنية، فالنية تكون من مقدمات جريان القاعدة، فلا تصلح القاعدة لإثباتها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤

[(مسألة ٢٠): لا يجوز العدول من صلاة إلى أخرى إلا فى موارد خاصة]

إشارة

(مسألة ٢٠): لا يجوز العدول من صلاة إلى أخرى (١) إلا في موارد خاصة:

[أحدها: في الصلاتين المرتبتين]

أحدها: في الصلاتين المرتبتين كالظهرين والعشاءين إذا دخل في الثانية قبل الأولى عدل إليها بعد التذکر في الأثناء إذا لم يتجاوز محل العدول (٢)، و أما إذا تجاوز كما إذا دخل في ركوع الرابعة من العشاء فتذکر ترك المغرب فإنه لا يجوز العدول لعدم بقاء محله، فيتمها عشاء ثم يصلى المغرب و يعيد

و كذلك الحال في قاعدة الفراغ. و يأتي في نية صلاة الجماعة ما هو نظير المقام.

(١) لما عرفت من أن قوام العبادية المعبرة في العبادات كون الإتيان بالفعل بداعي أمره، فإذا فرض أن الصلاة المعدول عنها غير الصلاة المعدول إليها فالأمر المتعلق بإحدهما غير الأمر المتعلق بالأخرى، فالإتيان بإحدهما بقصد امتثال أمرها لا يكون امتثالا لأمر الأخرى و لا- تعبداً به، كما أن الإتيان ببعض إحدهما امتثالا- للأمر الضمنى القائم به لا يكون امتثالا للأمر الضمنى القائم ببعض المماثل له من الأخرى، و مجرد بناء المكلف على ذلك غير كاف في تحقيقه. نعم ثبت ذلك في بعض الموارد بدليل خاص، فيستكشف منه حصول الغرض من المعدول اليه بمجرد بناء المكلف عليه، فيسقط لذلك أمره و لا يجوز التعدى إلى غيره من الموارد. و توهم أنه يمكن أن يستكشف من الدليل كفاية مثل ذلك في حصول التعبد، و حينئذ يتعدى الى غير مورده. مندفع بأن ذلك خلاف الإجماع على اعتبار النية مقارنة لأول الفعل العبادى. و الخلاف هنا لا يقدر في الإجماع المذكور، لكونه عن شبهة.

(٢) قد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من فصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥

العشاء أيضاً احتياطاً، و أما إذا دخل في قيام الرابعة و لم يركع بعد فالظاهر بقاء محل العدول، فيهدم القيام و يتمها بنية المغرب.

[الثانى: إذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء]

الثانى: إذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء فشرع في اللاحقة قبل السابقة يعدل إليها مع عدم تجاوز محل العدول (١) كما إذا دخل في الظهر أو العصر فتذکر ترك الصبح القضائى السابق على الظهر و العصر، و أما إذا تجاوز أتم ما بيده على الأحوط و يأتي بالسابقة و يعيد اللاحقة كما مر في الأدائيتين.

و كذا لو دخل في العصر فذکر ترك الظهر السابقة فإنه يعدل.

[الثالث: إذا دخل في الحاضرة فذکر أن عليه قضاء]

الثالث: إذا دخل في الحاضرة فذکر أن عليه قضاء.

فإنه يجوز له أن يعدل إلى القضاء إذا لم يتجاوز محل العدول (٢).

و العدول في هذه الصورة على وجه الجواز، بل الاستحباب (٣)

أوقات اليومية و نوافلها. فراجع.

(١) تقدم الكلام فيه في المسألة العاشرة من فصل أحكام الأوقات.

(٢) بلا إشكال ولا خلاف،

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث: «.. و ان كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثم ذكرت العصر فانوها العصر، ثم قم فأتمها ركعتين، ثم تسلم. ثم تصلى المغرب .. الى أن قال (ع):

فان كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة» (١).

(٣) هذا بناء على مختاره من الموسعة و عدم الترتيب بين الفائتة و الحاضرة و إلا فلو بنى على أحدهما كان العدول واجباً، كما أن الاستحباب مبنى على

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦

بخلاف الصورتين الأولتين فإنه على وجه الوجوب (١).

[الرابع: العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي قراءة الجمعة]

الرابع: العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي قراءة الجمعة (٢)، و قرأ سورة أخرى - من التوحيد أو غيرها - و بلغ النصف أو تجاوز، و أما إذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة و لو كانت هي التوحيد إلى سورة الجمعة فيقطعها و يستأنف سورة الجمعة.

[الخامس: العدول من الفريضة إلى النافلة لإدراك الجماعة]

الخامس: العدول من الفريضة إلى النافلة لإدراك الجماعة (٣)، إذا دخل فيها و أقيمت الجماعة و خاف السبق، بشرط عدم تجاوز محل العدول بأن دخل في ركوع الركعة الثالثة.

استحباب تقديم الفائتة، و لو بنى على استحباب تقديم الحاضرة كان المستحب ترك العدول و إتمام الحاضرة. و تمام الكلام في المسألة في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى.

(١) لتحصيل الترتيب الواجب.

(٢)

لخبر صباح بن صبيح: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أراد أن يصلى الجمعة فقرأ ب (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) قال (ع): يتمها ركعتين ثم يستأنف» (١).

و تمام الكلام في المسألة يأتي في مبحث القراءة.

(٣)

ففى صحيح سليمان بن خالد: «عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فيبينما هو قائم يصلى إذا أذن المؤذن و أقام الصلاة، قال (ع): فليصل ركعتين، ثم ليستأنف مع الامام و لتكن الركعتان تطوعاً» (٢).

و نحوه موثق سماعاً

«٣».

(١) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧

[السادس: العدول من الجماعة إلى الانفراد لعذر أو مطلقاً]

السادس: العدول من الجماعة إلى الانفراد (١) لعذر أو مطلقاً كما هو الأقوى.

[السابع: العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للأول عارض]

السابع: العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للأول عارض.

[الثامن: العدول من القصر إلى التمام إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيام]

الثامن: العدول من القصر إلى التمام إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيام.

[التاسع: العدول من التمام إلى القصر إذا بدا له في الإقامة بعد ما قصدها]

التاسع: العدول من التمام إلى القصر إذا بدا له في الإقامة بعد ما قصدها.

[العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير]

العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير.

[(مسألة ٢١): لا يجوز العدول من الفائتة إلى الحاضرة]

(مسألة ٢١): لا يجوز العدول من الفائتة إلى الحاضرة فلو دخل في فائتة ثم ذكر في أثنائها حاضرة ضاق وقتها أبطلها واستأنف، ولا يجوز العدول على الأقوى.

[(مسألة ٢٢): لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض]

(مسألة ٢٢): لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض، ولا من النفل إلى النفل حتى فيما كان منه كالفرائض في التوقيت و السبق و اللحق.

[(مسألة ٢٣): إذا عدل في موضع لا يجوز العدول بطلنا]

(مسألة ٢٣): إذا عدل في موضع لا يجوز العدول بطلتا (٢)،

(١) هذا ليس من موارد العدول من صلاة إلى أخرى كما هو موضوع الكلام في هذه المسألة، و يأتي الكلام فيه في الجماعة إن شاء الله تعالى. وكذا الكلام في السابع، و أما بقیة الموارد فیأتی الكلام فیها فی صلاة المسافر، كما أن الوجه في المسألتين الآتيتين أصالة عدم جواز العدول لعدم الدليل عليه بالخصوص.

(٢) أما بطلان المعدول عنها فللعدول عنها الموجب لفوات نيتها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨

كما لو نوى بالظهر العصر و أتمها على نية العصر.

[مسألة ٢٤): لو دخل في الظهر بتخيل عدم إتيانها فبان في الأثناء أنه قد فعلها لم يصح له العدول الى العصر]

(مسألة ٢٤): لو دخل في الظهر بتخيل عدم إتيانها فبان في الأثناء أنه قد فعلها لم يصح له العدول الى العصر (١).

[مسألة ٢٥): لو عدل بزعم تحقق موضع العدول]

(مسألة ٢٥): لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء لا يبعد صحتها على النية الأولى، كما إذا عدل بالعصر إلى الظهر ثم بان أنه صلاها فإنها تصح عصراً (٢)، لكن الأحوط الإعادة.

[مسألة ٢٦): لا بأس بترامى العدول]

(مسألة ٢٦): لا بأس بترامى العدول (٣) كما لو عدل في الفوات الى سابقة فذكر سابقة عليها فإنه يعدل منها إليها وهكذا.

و أما بطلان المعدول إليها فلأن المفروض عدم جواز العدول. لكن يمكن أن يقال بالصحة مع رجوعه إلى نية المعدول عنها، إذ ليس فيه إلا فعل بعض أجزاء المعدول إليها في الأثناء، و هو غير قادح إذا كان سهواً.

(١) لما عرفت من عدم الدليل على جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة، و الأصل عدمه.

(٢) هذا غير ظاهر، لما عرفت من أن العدول عن العصر مفوت لنيته فكيف تصح بلا نية.

(٣) كما عن الشهيدين في البيان و الروضة. لكن عرفت في مباحث الأوقات أن النصوص غير متعرضة للعدول في الفوات من لاحقة إلى سابقة فضلاً عن ترامى العدول فيها، و إنما تعرضت النصوص للعدول من الحاضرة إلى الحاضرة أو الى الفائتة لا غير، فإذا بنى على

التعدى من ذلك الى العدول عن الفائتة إلى فائتة سابقة عليها أمكن البناء على الترامى المذكور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩

[مسألة ٢٧): لا يجوز العدول بعد الفراغ إلا في الظهرين]

(مسألة ٢٧): لا يجوز العدول بعد الفراغ (١) إلا- في الظهرين إذا أتى بنية العصر بتخييل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها، حيث أن مقتضى رواية صحيحة أنه يجعلها ظهراً، وقد مر سابقاً (٢).

[مسألة ٢٨): يكفى فى العدول مجرد النية]

(مسألة ٢٨): يكفى فى العدول مجرد النية (٣) من غير حاجة الى ما ذكر فى ابتداء النية.

[مسألة ٢٩): إذا شرع فى السفر و كان فى السفينة أو العربء مثلاً فشرع فى الصلاة بنية التمام]

(مسألة ٢٩): إذا شرع فى السفر و كان فى السفينة أو العربء مثلاً فشرع فى الصلاة بنية التمام قبل الوصول الى حد الترخص فوصل فى الأثناء إلى حد الترخص (٤)، فان لم يدخل

أيضاً، لكن المبنى لا يخلو من تأمل. اللهم إلا أن يستفاد مما دل على تبعية القضاء للأداء فى الاحكام.

(١) لأنه خارج عن مورد النصوص، و قد عرفت أن العدول خلاف الأصل فى العبادات.

(٢) مر الكلام فيه أيضاً فى مبحث المواقيت.

(٣) كما صرح به فى الجواهر، و وجهه- بناء على ما سبق من كفاية الوجود الارتكازى فى القرية و الإخلاص و غيرهما مما يعتبر فى النية- ظاهر، لحصول جميع ذلك حين العدول، أما بناء على اعتبار الاخطار فينحصر وجهه بإطلاق دليل العدول.

(٤) لا إشكال فى أن التمام حكم الحاضر و القصر حكم المسافر، و إنما الإشكال فى أن من كان حاضراً و شرع فى الصلاة ثم صار مسافراً قبل أن يتم صلاته هل يكون مكلفاً بإكمال صلاته قصرأ أم لا؟ و وجه الاشكال:

أن الحضور المأخوذ شرطاً فى وجوب التمام إن كان المراد منه صرف الوجود

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠

فى ركوع الثالثة فالظاهر أنه يعدل الى القصر، و إن دخل فى ركوع الثالثة فالأحوط الإتمام و الإعادة قصرأ (١). و إن كان فى السفر و دخل فى الصلاة بنية القصر فوصل الى حد الترخص يعدل الى التمام.

و لو آناً كان اللازم البناء على أنه مكلف بالتمام و لو بعد الخروج عن حد الترخص لتحقق الحضور كذلك. و إن كان المراد الوجود المستمر الى أن يتم الامتثال امتنع أن يكون مكلفاً بالتمام من حين الشروع، لكون المفروض عدم استمرار الحضور كذلك، فلا بد أن يكون مكلفاً بالقصر من حين الشروع بالصلاة، مع أنه حينئذ حاضر و من الضرورى أن الحاضر تكليفه التمام لا القصر.

أقول: إذا كان الحضور الى زمان حصول الامتثال هو الذى يكون شرطاً فى وجوب التمام، فإذا فرض انتفاؤه فى المقام لخروجه عن حد الترخص فى أثناء الصلاة فلا بد أن يكون تكليفه القصر، و لا ينافيه أن الحاضر حكمه التمام بالضرورة، إذ المراد من الحاضر فيه الحاضر الى تمام الامتثال، و هو غير حاصل فى الفرض. و على هذا فلا مانع من قصد القصر فى الفرض من حين الشروع، لعلمه بأنه يخرج عن حد الترخص فى أثناء الصلاة، فلو جهل فاعتقد أنه يتم صلاته قبل الوصول الى حد الترخص فنوى التمام ثم تبين له الخطأ فخرج عن حد الترخص قبل إكمال صلاته، فان كان القصر و التمام حقيقتين مختلفتين بطلت صلاته، و لا يمكن العدول الى القصر لأنه خلاف الأصل كما عرفت، و إن كانا حقيقة واحدة أمكن العدول، إذ لا خلل فى امتثال الأمر بوجه لأن المقدار المأتى به من

الصلاة وقع بقصد أمره الضمنى فله إكمال صلاته قصراً من دون مانع.
(١) بل الأقوى البطلان و الاستئناف قصراً، لإطلاق ما دل على وجوب
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١

[مسألة ٣٠: إذا دخل فى الصلاة بقصد ما فى الذمة فعلا و تخيل أنها الظهر مثلا]

(مسألة ٣٠): إذا دخل فى الصلاة بقصد ما فى الذمة فعلا و تخيل أنها الظهر مثلا ثم تبين أن ما فى ذمته هى العصر أو بالعكس فالظاهر الصحة، لأن الاشتباه إنما هو فى التطبيق.

[مسألة ٣١: إذا تخيل أنه أتى بركعتين من نافلة الليل مثلا فقصد الركعتين الثانيةين أو نحو ذلك فبان أنه لم يصل الأولتين صحت]

(مسألة ٣١): إذا تخيل أنه أتى بركعتين من نافلة الليل مثلا فقصد الركعتين الثانيةين أو نحو ذلك فبان أنه لم يصل الأولتين صحت و حسبت له الأولتان، و كذا فى نوافل الظهرين و كذا إذا تبين بطلان الأولتين، و ليس هذا من باب العدول بل من جهة أنه لا يعتبر قصد كونهما أولتين أو ثانيتين (١)، فتحسب على ما هو الواقع نظير ركعات الصلاة، حيث أنه لو تخيل أن ما بيده من الركعة ثانية مثلا فبان أنها الأولى، أو العكس، أو نحو ذلك لا يضر و يحسب على ما هو الواقع.

[فصل فى تكبيره الإحرام]

إشارة

فصل فى تكبيره الإحرام و تسمى تكبيره الافتتاح (٢)

القصر على المسافر، فإذا وجب عليه القصر لم يصح ما فعله، لعدم إمكان العدول به اليه من جهة الزيادة.
(١) هذا لا يجدى فى الصحة إذا قصد على نحو التقييد، فإنه مدار البطلان فى جميع موارد الخطأ فى القصد، و لعل المراد الإشارة إلى أنه لم يقصد على نحو التقييد، بل من باب الخطأ فى التطبيق، و قد تقدم فى مباحث نية الوضوء ما له نفع فى المقام فراجع، و الله سبحانه أعلم.

فصل فى تكبيره الإحرام

(٢) كما فى غير واحد من النصوص، كما سيأتى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢

و هى أول الأجزاء الواجبة للصلاة (١) بناء على كون النية شرطا، و بها يحرم على المصلى المنافيات (٢)، و ما لم يتمها يجوز له قطعها. و تركها عمداً و سهواً مبطل (٣)،

(١) كما تقتضيه النصوص المتضمنة أن افتتاحها التكبير

«١». لكن قد يشكل ذلك بالنسبة إلى القيام- بناء على أنه جزء لا شرط- فإنه حينئذ يكون مقارناً للتكبير كالنية، بناء على أنها جزء للصلاة لا شرط. إلا أن يقال: بناء على أن القيام جزء للصلاة إنما يجب في حال التكبير، فيكون التكبير مقدماً رتبةً عليه، وبهذه العناية صار أول الأجزاء. وفي القواعد والإرشاد: جعل أول أفعال الصلاة القيام، و كأنه لوجوب القيام آنأ ما قبل الشروع في التكبير من باب المقدمة. فتأمل.

(٢) كما يقتضيه ما تضمن أن تحريمها التكبير، وما تضمن أنها مفتاح الصلاة، وأن بها افتتاحها

«٢». (٣) إجماعاً، كما في الذكرى وعن غيرها. وفي الجواهر: «إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً». نعم في مجمع البرهان بعد ما حكى عن المنتهى نسبه إلى العلماء إلا نادراً من العامة- قال: «فكأنه إجماعى عندنا». وقد يشعر أنه محل توقف عنده، وهو غير ظاهر. ويشهد له جملة من النصوص

كصحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال (ع): يعيد الصلاة» «٣»

و ،

موثق عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل سها خلف الامام فلم يفتح الصلاة، قال (ع): يعيد، ولا صلاة بغير افتتاح» «٤» ونحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام. و باب: ١ من أبواب التسليم.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام. و باب: ١ من أبواب التسليم.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣

.....

نعم يعارضها

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة، فقال (ع): أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم. قال (ع): فليمض في صلاته» «١»

و ،

موثق أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر، فبدأ بالقراءة، فقال (ع): إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبر، و إن ركع فليمض في صلاته» «٢»

و ،

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال (ع): إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع، و إن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة. قلت: فان ذكرها بعد الصلاة. قال (ع): فليقضها و لا شيء عليه» «٣».

هذا و لا يخفى أنه لا مجال للاعتماد على هذه النصوص في صرف النصوص السابقة إلى الاستحباب، و إن كان هو مقتضى الجمع العرفي لمخالفتها للإجماع المحقق المسقط لها عن الحجية. مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالة بعضها، كالصحيح الأول: لاحتمال أن يراد من التكبير فيه التكبير في آخر الإقامة.

كموثق عبيد: «عن رجل أقام الصلاة ففسى أن يكبر حتى افتتح الصلاة قال (ع): يعيد» (٤) ،
و كالصحيح الأخير لاحتمال أن يراد منه أول تكبيرة من تكبيرات الافتتاح السبع كما فى الوسائل «٥»، فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٣.

(٥) يذكر ذلك تعليقا على صحيحة زرارة عن ابى جعفر. بعد ما ينقل عن الشيخ كلاماً و حمله على قضاء الصلاة فراجع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤

كما أن زيادتها أيضاً كذلك (١)، فلو كبر بقصد الافتتاح، و أتى بها على الوجه

(١) كما هو المشهور. بل فى الحدائق نفى الخلاف فيه، لكن دليله غير ظاهر. و فى مجمع البرهان: «ما رأيت ما يدل عليه». و الإجماع على كونها ركناً لا يستلزمه، إلا إذا فسر الركن بما تقدر زيادته عمداً و سهواً كتقيصته، لكنه غير ثابت و ان نسب الى المشهور، كيف؟! و ظاهر ما فى الشرائع و القواعد و غيرها فى مبحث القيام و النية و التكبيرة و غيرها من قولهم: «ركن تبطل بالإخلال به عمداً و سهواً» مقتصرين عليه: أن ليس معنى الركن الا ما تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً لا غير كما هو معناه لغةً و عرفاً.

بل قد لا تتصور الزيادة عمداً فيها- بناء على المشهور من بطلان الصلاة بنية الخروج- فان قصد الافتتاح بها مستلزم لنية الخروج عما مضى من الصلاة، فتبطل الصلاة فى رتبة سابقة على فعلها. اللهم الا أن يبنى على عدم الاستلزام المذكور، أو على أن المبطل نية الخروج بالمرّة لا فى مثل ما نحن فيه. فتأمل.

و مثله فى الاشكال الاستدلال له بعموم ما دل على قدح الزيادة فى الصلاة «١»، و لعله اليه يرجع ما عن المبسوط من تعليل قدح الثانية بأنها غير مطابقة للصلاة، إذ فيه- مع أنه لا- يختص ذلك بتكبيرة الافتتاح بل يجرى فى عامة الأقوال و الأفعال المزيده-: أن العموم المذكور محكوم

بحديث: «لا تعاد الصلاة الا من خمسة» (٢)

فان الظاهر عمومها للزيادة، فيختص العموم الأول بالزيادة العمديّة لا غير.

و أشكل من ذلك ما فى التذكرة و نهاية الأحكام من تعليل قدح الثانية

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخل فى الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥

.....

بأنها فعل منهى عنه فيكون باطلاً و مبطلاً للصلاة، فإنه ممنوع صغرى و كبرى و لعله راجع إلى ما قبله- كما احتمله فى كشف اللثام- فيتوجه عليه حينئذ ما سبق. و أغرب من ذلك ما ذكره بعض مشايخنا (ره): من أن فعل التكبيرة الثانية بقصد الافتتاح و رفع اليد عن

الأولى مانع من بقاء الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة بين التكبير الأولى و ما بعدها بنظر العرف - إذ فيه - مع وضوح منعه: - أنه لا يظن الالتزام به في سائر موارد تكرار الأجزاء الصلواتية من الأقوال و الأفعال، و لا سيما إذا صدر ذلك غفلة عن فعله أولاً.

و كذا ما في الجواهر: من ابتناء ذلك على القول بإجمال العبادة، و أنها اسم للصحيح. إذ فيه: أنه يتم لو أريد الرجوع في الصحة إلى إطلاق الأمر بالصلاة لكن يكفي فيها أصل البراءة عن المانع. مع أنه لو بنى على قاعدة الاشتغال عند الشك في الشرطية و المانع فلا مجال لذلك بعد ورود مثل

حديث: «لا تعاد الصلاة»

، بناء على ما عرفت من عمومته للزيادة أيضاً.

و مثله أيضاً ما عن شيخنا الأعظم (ره) من تعليل القدر في العمدة:

بأنها زيادة واقعة على جهة التشريع، فتبطل الصلاة بها مع العمدة اتفاقاً. إذ فيه: أن التشريع في نفسه غير قاذح، و الاتفاق المدعى على قدره مستنده عموم ما دل على قذح الزيادة في الصلاة، فيكون هو المعتمد لا غير. مع أن فعله بعنوان تبديل الامتثال - كما ورد في بعض الموارد - لا ينطبق عليه عنوان التشريع، الذي هو الفعل بقصد امتثال أمر تشريعي لا شرعي. فلم يبق دليل على الحكم المذكور على إطلاقه إلا دعوى ظهور الاتفاق عليه، الذي قد تأمل فيه غير واحد من محققى المتأخرين، و في الاعتماد عليه حينئذ إشكال. نعم لا مجال للتأمل فيه في العمدة للزيادة المبطله نصاً و فتوى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦

الصحيح ثم كبر بهذا القصد ثانياً (١) بطلت (٢) و احتاج الى ثالثة، فإن أبطلها بزيادة رابعة احتاج الى خامسة. و هكذا تبطل بالشفع و تصح بالوتر. و لو كان في أثناء صلاة فنسى و كبر لصلاة أخرى، فالأحوط إتمام الأولى و إعادتها (٣).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٥٦

(١) اعتبار نية الافتتاح بالثانية في حصول البطلان مبنى على أن الوجه فيه زيادة الركن، لأن الركن من التكبير مختص بتكبير الافتتاح كما صرح بذلك في الجواهر. و لو كان الوجه في البطلان نفس الزيادة أو التشريع كفى في البطلان قصد الجزئية، أو حصول التشريع و ان لم يقصد به الافتتاح.

(٢) لعدم مشروعيتها، بل مع العمدة تكون منهيها عنها لحرمة الابطال.

نعم بناء على بطلان الصلاة بنية الخروج الملازمة لنية الافتتاح بالثانية تصح و يكتفى بها، كما أشار إلى ذلك في الجواهر.

(٣) وجه توقفه احتمال صدق الزيادة في المقام، فيدخل في معقد الإجماع على البطلان بزيادة الركن و لو سهواً. و قد يشير إليه ما في بعض النصوص النهائية عن قراءة العزيمة في الفريضة، معللاً بأن السجود زيادة.

وفيه: أنه لا ينبغي التأمل في عدم صدق الزيادة مع عدم قصد الجزئية للصلاة التي هو فيها، فلا يدخل في معقد الإجماع السابق لو تم وجوب العمل به، لا - أقل من الشك في شموله لذلك، فيرجع فيه الى أصالة البراءة من المانع و أما التعليل بأن السجود زيادة في المكتوبة، فبعد البناء على عدم صدق الزيادة حقيقة عليه، يدور الأمر بين حمل الزيادة في الكبرى المتصيدة منه على ما يشمل الزيادة الصورية فيكون التجوز في الكبرى، و بين التصرف في تطبيق الزيادة الحقيقية على الزيادة الصورية، فيكون التصرف في الصغرى، و إذ أن أصالة الحقيقة في التطبيق لا أصل لها للعلم بالمراد، فأصالة الحقيقة في الكبرى بلا معارض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧

و صورتها: «الله أكبر» من غير تغيير ولا تبديل (١)،

و نظير المقام أن يقال: احذر زيداً فإنه أسد، فإنه لا يصح أن يتصيد منه كبرى وجوب الحذر عن مطلق الشجاع ولو كان عمراً أو خالداً أو غيرهما من أفراد الشجاع، بل يحكم بأن الكبرى وجوب الحذر عن الحيوان المفترس، و يقتصر في التنزيل منزلته على زيد لا غيره. مع أنه لو بنى على التصرف في الكبرى و استفادة قدح الزيادة الصورية فمقتضى حديث: «لا تعاد الصلاة»

تخصيصه بالعمد- كما هو مورده- لأن سجود العزيمة عمدى، فلا يشمل السهو. و قد عرفت أن الإجماع على قدح زيادة التكبير و لو سهواً لو تمّ لا يشمل الزيادة الصورية، فالبناء على صحة الصلاة في الفرض أقرب الى صناعة الاستدلال، فلاحظ.

(١) هو قول علمائنا- كما في المعبر- و عليه علماؤنا كما في المنتهى- لأنه المتعارف، و

لمرسل الفقيه: «كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاةً و أجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (١) بضميمة

قوله (ص): «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٢)

، و ما

في خبر المجالس: «و أما قوله: و الله أكبر .. الى أن قال: لا تفتح الصلاة إلا بها» (٣).

و الجميع كما ترى، إذ التعارف لا يصلح مقيداً للإطلاق لو كان، و لا دليلاً على المنع من زيادة شىء، مثل تعريف «أكبر»- كما عن الإسكافي- أو تقديمه على لفظ الجلالة- كما عن بعض الشافعية- أو الفصل بينهما بمثل «سبحانه» أو «عز و جل» أو نحو ذلك، أو تبديل إحدى الكلمتين أو كليهما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١١.

(٢) كنز العمال ج: ٤ صفحة: ٦٢ حديث: ١١٩٦.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨

و لا يجزئ مرادفها، و لا ترجمتها بالعجمية أو غيرها، و الأحوط عدم وصلها بما سبقها من الدعاء (١)،

بمرادفها من اللغة العربية. و كذلك الكلام في المرسل، بل لعله ظاهر في جواز ذلك، غاية الأمر أنه لا يكون من الموجز، و لأجل ذلك لا يصلح دليل التأسى للتقييد بالموجز لو صلح في نفسه للتقييد. مع أن الاشكال فيه مشهور ظاهر، لأن المشار إليه لا بد أن يكون فرداً خارجياً من الصلاة، و من المعلوم أن الخصوصيات المحددة له لا تكون كلها دخيلة في الصلاة، و إرادة بعض منها بعينه لا قرينة عليه من الكلام، فلا- بد أن يكون مقروناً بما يدل على تعيين بعض تلك الحدود، و هو غير متحصل لدينا فيكون مجملاً. و خبر المجالس قد اشتمل على ذكر حرف العطف، فهو على خلاف المدعى أدل.

فالعمدة حينئذ في ذلك الإجماع، الذى به يقيد الإطلاق لو كان، و يرفع اليد عن أصالة البراءة من الشرطية أو المانعية، و أصالة الاحتياط لو شك في جواز تبديل إحدى الكلمتين بمرادفها من اللغة العربية أو غيرها، بناء على المشهور من أن المرجع في الدوران بين التعيين و التخيير هو الاحتياط.

(١) قال في الذكري: «لو وصل همزة (الله) فالأقرب البطلان، لأن التكبير الوارد من صاحب الشرع إنما كان بقطع الهمزة، ولا يلزم من كونها همزة وصل سقوطها، إذ سقوط همزة الوصل من خواص الدرج بكلام متصل، ولا كلام قبل تكبيرة الإحرام، فلو تكلفه فقد تكلف ما لا يحتاج إليه، فلا يخرج اللفظ عن أصله المعهود شرعاً». ونحوه ما عن جامع المقاصد وكشف الالتباس والروض والمقاصد العلية وغيرها. وفيه - كما في الجواهر -: «إذ دعوى أن النبي (ص) لم يأت بها إلا مقطوعة عن الكلام السابق لا شاهد لها». مضافاً إلى ما عن المدارك: من أن المقتضى للسقوط كونها في الدرج سواء كان ذلك الكلام معتبراً عند الشارع أم لا .. انتهى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩

أو لفظ النية، وإن كان الأقوى جوازه، ويحذف الهمزة من «الله» حينئذ، كما أن الأقوى جواز وصلها بما بعدها (١) من الاستعاذة، أو البسملة، أو غيرهما، ويجب حينئذ إعراب راء «أكبر» (٢)، لكن الأحوط عدم الوصل. ويجب إخراج حروفها من مخارجها (٣)،

مع أنه لو سلم اختصاصه بالكلام المعتبر عند الشارع جاء الكلام في وصلها بتهيل الإقامة أو بعض الأدعية الواردة بالخصوص، ومن هنا اختار المصنف (ره) - تبعاً لبعض - جواز الوصل بما قبلها لأصالة البراءة من قادحية الوصل، فيترتب عليه سقوط الهمزة جرياً على قانون اللغة العربية، بناء على ما هو الصحيح المشهور بين النحويين من كونها همزة وصل لا قطع كما عن جماعة منهم. اللهم إلا أن يقال: التردد في المقام بين التعيين والتخير والمرجع فيه الاحتياط، والإطلاق الراجع للشك المذكور غير ثابت. فتأمل.

(١) لعدم الدليل على قادحيته، فلا ترفع اليد عن أصالة البراءة منها، أو أصالة الإطلاق لو كان، خلافاً لما في القواعد وعن غيرها من البطلان بذلك، اقتصاراً على المتيقن من فعله (ص)، أو دعوى انصراف الإطلاق عنه. إذ لا يخفى توجه الاشكال عليه. نعم عرفت أنه لم يتحصل لنا إطلاق يرجع إليه، والمقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخير، والمرجع فيه قاعدة الاحتياط. نعم بناء على جواز الوصل مع السكون يكون المقام من باب الأقل والأكثر.

(٢) لعدم جواز الوصل مع السكون، وسيأتي الكلام فيه في مباحث القراءة.

(٣) كي لا يلزم التغيير الممنوع عنه إجماعاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠

والموالاة بينها وبين الكلمتين (١).

[مسألة ١: لو قال: «الله تعالى أكبر» لم يصح]

(مسألة ١): لو قال: «الله تعالى أكبر» لم يصح (٢) و لو قال: «الله أكبر من أن يوصف» أو «من كل شيء» فالأحوط الإتمام والإعادة، وإن كان الأقوى الصحة إذا لم يكن بقصد التشريع (٣).

[مسألة ٢: لو قال: «الله أكبر» بإشباع فتحه الباء حتى تولد الألف بطل]

(مسألة ٢): لو قال: «الله أكبر» بإشباع فتحه الباء حتى تولد الألف بطل (٤) كما أنه لو شدد راء «أكبر» بطل أيضاً.

(١) كما عن النهاية والتذكرة والموجز وغيرها التصريح به، محافظة على الهيئة الكلامية التي يفوت الكلام بفواتها.

(٢) لما عرفت من الإجماع على أن صورتها «الله أكبر» المخالفة لصورة ما في المتن، وليس كذلك إضافة «من أن يوصف» أو «من كل شيء» فإنه لا ينافي صورة التكبير، وإنما هو محض زيادة عليها، فلا إجماع على بطلانه، وإن صرح به جماعة فان دليلهم عليه غير ظاهر. ولذلك قوى في المتن الصحة. لكن عليه يكون الأقوى وجوب الإتمام، والأحوط الإعادة، لكن عبارة المتن لا تساعد عليه.

(٣) قد تقدم أن التشريع من حيث هو ليس من المبطلات للعبادة، صلاة كانت أم غيرها، ما لم يلزم منه خلل فيها، من زيادة ممنوع عنها، أو فوات قصد الامتثال، أو نحو ذلك. فالاستثناء ليس على إطلاقه.

(٤) كما عن المبسوط، والسرائر، والجامع، والشرائع، والدروس، وتعليق النافع، والروض، والمسالك، والمدارك، وغيرها. لأنه تغيير للصورة وخروج عن قانون اللغة. وفي المعتمر، والمنتهى، وعن نهاية الأحكام مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١

[(مسألة ٣): الأحوط تفخيم اللام من «الله»]

(مسألة ٣): الأحوط تفخيم اللام من «الله»، والراء من «أكبر»، ولكن الأقوى الصحة مع تركه أيضاً (١).

[(مسألة ٤): يجب فيها القيام]

(مسألة ٤): يجب فيها القيام (٢)

والتذكرة، والسرائر: تخصيص البطلان بصورة قصد الجمع أعني جمع «كبر» وهو الطبل، فلو قصد الأفراد صح. وفي القواعد: «و يستحب ترك المد في لفظ الجلالة و أكبر»، ونحوه عبارة الشرائع، وما عن النافع، والمعتبر، والإرشاد. والظاهر بل المقطوع به إرادة صورة قصد الأفراد.

وعلل الجواز في المنتهى: بأنه قد ورد الإشباع في الحركات الى حيث ينتهي إلى الحروف في لغة العرب، ولم يخرج بذلك عن الوضع، وفسره في كشف اللثام - بعد نقله يعنى ورد الإشباع كذلك - في الضرورات ونحوها من المسجعات، وما يراعى فيه المناسبات، فلا يكون لحناً وإن كان في السعة.

وفي الحدائق: «ان الإشباع بحيث يحصل به الحرف شائع في لغة العرب».

أقول: إن تم ذلك - كما يشهد به سيرة المؤذنين - كان القول بالصحة في محله، ولو شك فالمرجع قاعدة الاحتياط للدوران بين التعيين والتخيير، لا لكون الشك في المحصل، لأنه إنما يقتضى الاحتياط مع وضوح المفهوم لا مع إجماله، والمقام من الثانى.

(١) لأن الظاهر كونه من محسنات القراءة، لا من شرائط الصحة.

(٢) كما صرح به جماعة كثيرة. بل عن إرشاد الجعفرية، والمدارك:

الإجماع عليه. ويشهد له - مضافاً إلى ما دل على وجوب القيام فى الصلاة الظاهر فى وجوبه فى التكبير كوجوبه فى القراءة، لأنهما جميعاً من الصلاة

صحيح أبى حمزة عن أبى جعفر (ع): «الصحيح يصلى قائماً» (١)

و،

صحيح زرارة: قال أبو جعفر (ع) - فى حديث - : «تم استقبال القبلة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٢

و الاستقرار (١)، فلو ترك أحدهما بطل، عمدًا كان أو سهوًا.

[مسألة ٥): يعتبر في صدق التلفظ بها]

(مسألة ٥): يعتبر في صدق التلفظ بها بل وبغيرها

بوجهك، ولا تقلب وجهك عن القبلة

.. إلى أن قال:

وقم منتصبًا، فان رسول الله (ص) قال: من لم يقيم صلبه في الصلاة فلا صلاة له «١»

و

موثق عمار- في حديث- قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل

.. إلى أن قال (ع):

و كذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فبفسى حتى افتتح الصلاة و هو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته، و يقوم فيفتح الصلاة و هو قائم،

و لا يعتد بافتتاحه و هو قاعد» «٢»

و عن المبسوط و الخلاف:

«إذا كبر المأموم تكبيرة واحدة للافتتاح و الركوع، و أتى ببعض التكبير منحنيًا صحت صلاته»، مستدلا عليه: «بأن الأصحاب حكموا

بصحته هذا التكبير، و انعقاد الصلاة به، و لم يفصلوا بين أن يكبر قائمًا أو يأتي به منحنيًا، فمن ادعى البطلان احتاج إلى دليل». و فيه-

مضافا إلى ضعف دليله- مخالفته لما سبق، و

لصحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل إذا أدرك الامام و هو راکع، و كبر الرجل و هو مقيم صلبه، ثم ركع قبل

أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة» «٣»

فتأمل.

(١) للإجماع على اعتباره في القيام كما عن غير واحد، و في الجواهر:

«الإجماع متحقق على اعتباره فيه»، و يشهد له ما

في خبر سليمان بن صالح: «و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة، فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة» «٤»

بناء على أن المراد من التمكن الاستقرار و الطمأنينة كما هو الظاهر

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القيام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٣

من الأذكار والأدعية والقرآن أن يكون بحيث يسمع نفسه (١) تحقيقاً أو تقديراً، فلو تكلم بدون ذلك لم يصح.

لكنه معارض بما دل على جواز الإقامة ماشياً «١»، وبعد حمله على الاستحباب لا- مجال للبناء على الوجوب في الصلاة. ورواية السكوني فيمن يريد أن يتقدم الى و هو في الصلاة

قال (ع): «يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذي يريد ثم يقرأ» «٢»

وفيه: انه لا يشمل ما نحن فيه.

وما قد يدعى من دخوله في مفهوم القيام الواجب نصاً و فتوى، و لذا لم يتعرض الأكثر لوجوبه في المقام مع ما عرفت من إجماعهم عليه. فيه:

أنه ممنوع، و عدم التعرض له أعم من ذلك. فالعمدة إذاً في دليله الإجماع، و القدر المتيقن منه صورة العمدة. فدعوى ركنيته- كما عن الشهيد و تبعه عليه المصنف (ره) و جماعة، فتبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً- غير ظاهرة نعم لا بأس بدعوى ذلك في القيام، لما عرفت من موثق عمار

فيخصص به

حديث: «لا تعاد الصلاة».

(١) المعروف بين الأصحاب أن أقل الجهر أن يسمع القريب منه، تحقيقاً أو تقديراً، و حد الإخفات أن يسمع نفسه كذلك، قال في المعبر:

«و أقل الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعاً، و هو إجماع العلماء». و قال في المنتهى: «أقل الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب، أو يكون بحيث يسمع لو كان سامعاً، بلا خلاف بين العلماء. و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سامعاً و هو وفاق». و قال الشيخ (ره) في محكي تبيان: «حد أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه بأن يسمع غيره، و المخافتة بأن يسمع نفسه». و علله

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٤

.....

في المعبر و المنتهى: بأن ما لا يسمع لا يعد كلاماً و لا قراءة، و لا يخلو من تأمل.

نعم يشهد له

مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «لا يكتب من القراءة و الدعاء إلا ما أسمع نفسه» «١»

و،

موثق سماعه: «سألته عن قول الله عز و جل (وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا) «٢» قال (ع):

المخافتة ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديداً» «٣»

و نحوه ما عن تفسير القمي عن أبيه عن الصباح عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

«٤»، و

صحيح الحلبي عنه (ع): «سألته هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ قال (ع): لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة» «٥»
، بناء على أن الهمهمة الصوت الخفى كما عن القاموس.
لكن عن نهاية ابن الأثير: انها كلام خفى لا يفهم. و حينئذ ينافى ما سبق إلا من جهة أن مورده من كان ثوبه على فمه المانع من سماع
صوته، أو المراد أنه لا يفهمه الغير.
و أما

صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته، و يحرك لسانه في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال (ع):
لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما» «٦»
فلا مجال للعمل به، للإجماع بل للضرورة على اعتبار حركة اللسان التي هي قوام النطق، فلا بد من

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الإسراء: ١١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٥

[مسألة ٦: من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم و لا يجوز له الدخول]

(مسألة ٦): من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم (١) و لا يجوز له الدخول (٢)

طرحه، أو حمله على القراءة خلف من لا يقتدى به، كما في غير واحد من النصوص
«١». هذا و قد يستشكل في عموم الحكم المذكور للمقام، لأن النصوص - عدا موثق سماعه
- غير شامل للتكبير، و الموثق وارد في تفسير الآية المنصرفة إلى القراءة، فلم يبق حجة فيه إلا ما سبق عن المعتمد و المنتهى الذى قد
عرفت أنه محل نظر. و فيه أنه لو سلم عدم إمكان التعدى من مورد النصوص إلى المقام كفى موثق سماعه
. و دعوى انصراف الآية ممنوعة، فالعمل بما فى المنن متعين. و يأتى إن شاء الله فى مبحث الجهر بالقراءة ما له نفع فى المقام.
(١) إجماعاً ظاهراً، و فى الجواهر نفى الخلاف فيه. و المراد منه إن كان تمرين اللسان على النطق بها صحيحه - كما يظهر من ملاحظة
كلماتهم - فوجوب التعليم غيرى شرعى، لأنه مقدمة لذلك، و إن كان المراد تحصيل العلم بالكيفية الصحيحة فإن قلنا بوجوب الامتثال
التفصيلى مع التمكن منه فالوجوب أيضاً غيرى، لكنه عقلى، للمقدمة للامتثال التفصيلى الذى هو واجب عقلى، و إن لم نقل بذلك و
اكتفينا بالامتثال الإجمالى مطلقاً فان لم يمكن الاحتياط بالتكرار فالوجوب عقلى من باب وجوب المقدمة العلمية، و إن أمكن
الاحتياط بالتكرار لم يجب التعلم تعييناً، بل وجب تحييراً بينه و بين الاحتياط بالتكرار.

(٢) يعنى مع إمكان التعلم و قدرته عليه. و المراد منه على المعنى الأول من معنى التعلم أنه لا تصح صلاته لخلوها عن التكبير

الصحيح، و لا ينافيه القول بجواز البدار لذوى الأعذار، فإن ذلك إنما هو إذا كان للواجب

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة فى الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٦

فى الصلاة قبل التعلم إلا إذا ضاق الوقت فأتى بها ملحونة (١)،

بدل شرعى يمكن أن يدعى إطلاقه فيشمل أول الوقت، لا فى المقام الذى ينحصر دليل لبدلية فيه بالإجماع و نحوه غير الشامل لأول الوقت قطعاً.

هذا و على المعنى الثانى فالمراد من عدم جواز الدخول عدم الاكتفاء بالفعل عند العقل، لعدم إحراز أداء المأمور به.

(١) على قدر الإمكان إجماعاً، لفحوى ما ورد فى الأئغ و الأليغ و الفأفاء و التمتام، و ما ورد فى مثل بلال و من مائله، و فى الأخرس الذى لا يستطيع الكلام أبداً. كذا فى الجواهر «١».

و أما

موثقة مسعدة بن صدقة: «سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس فى القراءة فى الصلاة و التشهد و ما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم، و المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح» «٢»

و ما

ورد من: «أنه كلما غلب الله تعالى عليه فهو أولى بالعدر» «٣»

و ما

ورد من أنه: «ليس شىء ما حرم الله تعالى إلا و قد أحله لمن اضطر إليه» «٤»
فإنما تصلح لنفى وجوب التام لا إثبات وجوب الناقص. و أما حديث:
«لا تسقط الصلاة بحال»

«٥» فلا يدل على كيفية الواجب. و أما

حديث: «لا يترك الميسور بالمعسور» «٦»

فغير ثابت الحجية فى نفسه و لا باعتماد الأصحاب

(١) الطبعة الحديثة ج ٩ صفحة ٣١١.

(٢) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٦-٧.

(٥) حديث مستفاد مما ورد بشأن المستحاضة: «انها لا تدع الصلاة بحال». راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٥.

(٦) غوالى اللثالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٧

و إن لم يقدر فترجمتها من غير العربية (١)، و لا يلزم أن يكون بلغته (٢) و إن كان أحوط، و لا يجزى عن الترجمة غيرها من الأذكار

و الأدعية و إن كانت بالعربية (٣)، و إن أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفا فحرفا قدم على الملحون و الترجمة (٤).

عليه. فالعمدة الإجماع المؤيد أو المعتضد بالفحوى.

(١) و هو مذهب علمائنا- كما فى المدارك- لإطلاق ما دل على أن مفتاح الصلاة التكبير، و أن تحريمها التكبير الشامل للترجمة، و لا ينافيه تقييده ب «الله أكبر»، لأن العمدة فى دليل التقييد الإجماع، و هو يختص بحال القدرة، فىبقى الإطلاق بحاله فى العجز. اللهم إلا أن يكون الإطلاق منصرفا إلى ما كان باللغة العربية فلا يشمل الترجمة، أو أن هذه النصوص و نحوها ليست واردة فى مقام التشريع، بل فى مقام إثبات أثر للمشروع، من أنه مفتاح، و به تحرم المنافيات، فلا إطلاق لها. فالمرجع يكون أصل البراءة كما عن المدارك احتماله.

(٢) كما صرح به غير واحد، و هو فى محله لو كان إطلاق يرجع إليه فى بدلية الترجمة. لكن عرفت إشكاله، و أن العمدة الإجماع. و حينئذ يدور الأمر بين التخيير و التعيين. و المشهور فيه الاحتياط و العمل على التعيين. و لعله لذلك قال فى القواعد: «أحرم بلغته»، و نحوه ما عن المبسوط و غيره. و فى المعتبر: «انه حسن لأن التكبير ذكر، فاذا تعذر صورة لفظه روعى معناه». لكن التعليل لا يقتضى التقييد بلغته.

(٣) لعدم الدليل على البدلية، و الأصل عدمه. و فى كشف اللثام:

«لا يعدل إلى سائر الأذكار- يعنى ما لا- يؤدى معناه- و إلا- فالعربى منها أقدم نحو: الله أجل و أعظم». لكن فى معنى ذلك التكبير إشكال ظاهر.

(٤) لأنه الواجب الاختيارى، فلا ينتقل الى بدله مع إمكانه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٨

[(مسألة ٧): الأخرس يأتى بها على قدر الإمكان]

(مسألة ٧): الأخرس يأتى بها على قدر الإمكان (١) و إن عجز عن النطق أصلا أخطرها بقلبه و أشار إليها مع تحريك لسانه (٢) إن أمكنه.

(١) لما سبق فيمن لا يقدر على التعلم و قد ضاق الوقت.

(٢) كما عن الروض، و عن البيان و غيره ذلك، مع تقييد الإشارة بالإصبع. و عن المبسوط و غيره الاقتصار على الإشارة بالإصبع. و عن الإرشاد و المدارك ذلك مع الأول. و عن التذكرة و الذكرى ذلك مع الأخير. و عن نهاية الأحكام: «يحرك لسانه و يشير بأصابعه أو شفته و لهاته مع الإشارة و تحريك اللسان» و فى غيرها غير ذلك.

و العمدة فيه

خبر السكونى عن أبى عبد الله (ع): «تليى الأخرس و تشهد و قراءته للقرآن فى الصلاة تحريك لسانه و إشارته بإصبعه» (١)

بناء على فهم عدم الخصوصية للموارد الثلاثة المذكورة فيه- كما هو غير بعيد- فىكون المراد: أن الأخرس يؤدى عباداته القولية بما يؤدى به مراداته و مقاصده من تحريك اللسان و الإشارة بالإصبع، و إهماله ذكر عقد القلب من أجل أنه ليس فى مقام بيان تمام ما يجب عليه، بل فى مقام بيان ما هو بدل عن اللفظ المتعذر عليه. بل لما كان اللفظ فى الناطق إنما يكون بعنوان كونه مرآة للمعنى فلازم بدلية تحريك اللسان و الإشارة بالإصبع عنه أنهما مستعملان مرآة للمعنى أيضاً، فالمعنى لا بد من لحاظه للأخرس كما لا بد من

لحاظه للنطاق بنحو واحد، و لعل ما ذكر هو الوجه في إهمال ذكره في المبسوط و التذكرة و الذكرى و النهاية- كما حكى - لانباءهم على عدم لزومه، و أما عدم تقييد الإشارة بالإصبع في المتن تبعاً لغيره فلعل الوجه

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٩

[مسألة ٨: حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيره الإحرام]

(مسألة ٨): حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيره الإحرام (١) حتى في إشارة الأخرس.

[مسألة ٩: إذا ترك التعلم في سعة الوقت حتى ضاق أتم و صحت صلاته]

(مسألة ٩): إذا ترك التعلم في سعة الوقت حتى ضاق أتم و صحت صلاته (٢) على الأقوى، و الأحوط القضاء بعد التعلم.

فيه ما في كشف اللثام: من أن الإصبع لا- يشار بها الى التكبير غالباً، و إنما يشار بها الى التوحيد. و فيه منع ظاهر كما يشير اليه خبر السكوني

، و دعوى أن ما في الخبر راجع الى التشهد خاصة ممنوعه. فالأخذ بظاهره متعين.

(١) لاشتراكهما في الوجه المتقدمه.

(٢) أما الإثم فلأن الظاهر من أدلة الابدال الاضطرارية ثبوت البدلية في ظرف سقوط التكليف بالمبدل منه الاختياري، للعجز المسقط عقلا للتكاليف، لا تقييد الحكم الاختياري بالقدرة بنحو تكون القدرة شرطاً للوجوب شرعاً، ليكون منوطاً بها إناطة الوجوب المشروط بشيء بوجود ذلك الشيء، كى لا يجب حفظها عقلا، كما لا يجب حفظ شرائط الوجوب على ما تقرر في محله من الأصول من أن الوجوب المشروط لا يقتضى حفظ شرطه لأن ذلك خلاف الظاهر منها عرفاً، فيكون الوجوب الثابت للمبدل منه مطلقاً غير مشروط، فتفويت مقدمته معصية له عقلا موجبة لاستحقاق العقاب، كما أشرنا الى ذلك في التيمم و وضوء الجبائر و غيرهما من المباحث.

و أما الصحة فلاطلاق البدلية المستفاد من الأدلة المتقدمه. نعم- بناء على ما عرفت من الإشكال في أدلتها و أن العمدة فيها الإجماع-

يشكل القول بالصحة. اللهم الا أن يقال: صحة الصلاة في الجملة مما تستفاد من حديث: «لا تسقط الصلاة بحال»

«١»، فالإشكال إنما يكون في وجوب

(١) مر الكلام فيه في أواخر المسألة السادسة من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٠

[مسألة ١٠: يستحب الإتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيره الإحرام]

(مسألة ١٠): يستحب الإتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيره الإحرام (١)، فيكون المجموع سبعة و تسمى بالتكبيرات الافتتاحية (٢).

بدل التكبير مع التقصير في التعلم، لا- في أصل الصحة، فما عن نهاية الأحكام و كشف الالتباس من التصريح بعدم صحة الصلاة ضعيف. لكن الإشكال في ثبوت الحديث المذكور، إذ لم أعر عليه في كتب الحديث لا مسنداً ولا مراسلاً، وإنما هو مذكور في كلام بعض المتأخرين من الفقهاء، منهم صاحب الجواهر في موارد كثيرة: منها مسألة فاقد الطهورين. و لعله يأتي في بعض المباحث التعرض له إن شاء الله تعالى.

(١) إجماعاً كما عن الانتصار و المختلف، و في المنتهى: «لا خلاف بين علمائنا في استحباب التوجه بسبع تكبيرات». و نحوه ما عن جامع المقاصد و الحدائق. و النصوص الدالة عليه كثيرة،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال (ع): «أدنى ما يجزى من التكبير في التوجه إلى الصلاة تكبيرة واحدة، و ثلاث، و خمس، و سبع أفضل» (١)

و ،

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله (ص) كان في الصلاة، و إلى جانبه الحسين ابن علي (ع) فكبر رسول الله (ص) فلم يحرك الحسين (ع) بالتكبير، ثم كبر رسول الله (ص) فلم يحرك الحسين (ع) بالتكبير، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه و آله يكبر و يعالج الحسين (ع) التكبير فلم يحرك حتى أكمل سبع تكبيرات فأحار الحسين (ع) التكبير في السابعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فصارت سنة» (٢).

و نحوه ما غيرهما مما يأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) كما تضمنته النصوص.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧١

و يجوز الاقتصار على الخمس، و على الثلاث (١)، و لا يبعد التخيير في تعيين تكبيرة الإحرام (٢)

(١) كما تقدم في صحيح زرارة

و .

في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة، و ان شئت ثلاثاً، و ان شئت خمساً، و ان شئت سبعمائة، فكل ذلك مجز عنك، غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة» (١).

(٢) كما صرح به غير واحد، و ظاهر المنتهى و الذكرى: نسبتته إلى أصحابنا، و عن المفاتيح و البحار: انه لا خلاف فيه، و في كشف اللثام:

«قد يظهر من المراسم و الغنية و الكافي أنه يتعين كونها الأخيرة، و ربما نسب الى المبسوط أيضاً» و عن البهائي في حواشي الاثنى عشرية، و الجزائري و الكاشاني في الوافي، و المفاتيح، و البحراني في الحدائق: الظاهر أنها الأولى.

و استدلل له في الحدائق

بصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ثم ابسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات» (٢)

بتقريب أن الافتتاح إنما يصدق بتكبيرة الإحرام و الواقع قبلها من التكبيرات- بناء على ما زعموه- ليس من الافتتاح في شيء.

وفيه: أن ظاهر الصحيحة- بقرينه جعل الجزاء رفع الكفين، و بسطهما، و التكبيرات الثلاث، و الأدعية، و بقيه التكبيرات السبع- أن المراد: إذا أردت الافتتاح، و حينئذ يكون ما ذكر بعده بياناً لما به الافتتاح فتكون ظاهرة في وقوع الافتتاح بتمام التكبيرات السبع، فإن أمكن الأخذ به تعين ما حكى عن والد المجلسي (ره): من كون الجميع تكبيرات الافتتاح، و إلا- كانت الرواية خالية عن التعرض لتعيين تكبيرة الإحرام، و أنها الاولى

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٢

.....

أو الأخيرة أو غيرها.

و استدل أيضاً

بصحيحة زرارة: «قال أبو جعفر (ع): الذي يخاف اللصوص و السبع يصلى صلاة الموافقة إيماء

.. الى أن قال:

و لا يدور إلى القبلة و لكن أينما دارت به دابته، غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه» (١).

و فيه أن الاستدلال إن كان من جهة الأمر بالاستقبال بأول تكبيرة فهو أعم من كون الأولى تكبيرة الإحرام، لجواز كون غيرها تكبيرة الإحرام و مع ذلك اكتفى بالاستقبال حالها لكونها من الأجزاء المستحبة المتعلقة بالصلاة، مع أنه لا ينفي ما ذهب اليه والد المجلسي (ره)، و كذا لو كان الاستدلال من جهة قوله (ع):

«حين يتوجه»

، مع أنه يتوقف على كونه بدلا من الأول لا قيلاً للتكبيرة المضاف إليها كما لا يخفى بالتأمل، و

بصحيحة زرارة الأخرى عن أبي جعفر (ع) الواردة بتعليل استحباب السبع بإبطاء الحسين (ع) عن الكلام حيث قال (ع) فيه: «اففتح رسول الله صلى الله عليه و آله الصلاة فكبر الحسين (ع)، فلما سمع رسول الله (ص) تكبيره عاد فكبر (ص) فكبر الحسين (ع)، حتى كبر رسول الله (ص) سبع تكبيرات و كبر الحسين (ع)، فجرت السنة بذلك» (٢).

بتقريب أن التكبير الأول الذي كبره النبي (ص) هو تكبيرة الإحرام التي وقع الدخول بها في الصلاة، لإطلاق الافتتاح عليها، و العود الى التكبير ثانياً و ثالثاً إنما وقع لتمرين الحسين (ع) على النطق. و فيه أن ذلك كان قبل تشريع السبع فلا يدل على ذلك بعد تشريعه، مع أن الفعل لإجماله لا يدل على تعين ذلك كلياً، و الحكاية من المعصوم لم تكن لبيان هذه الجهة كي ترفع إجماله.

نعم قوله (ع):

«فجرت بذلك السنة»

يدل على التعيين لو كان راجعا

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة الخوف حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٣

.....

الى هذه الجهة. لكن الظاهر رجوعه إلى أصل تشريع السبع، لا أقل من احتمال ذلك، المانع من صحة الاستدلال به. و بصحيحه زرارة الثالث عن أبي جعفر (ع): «قلت: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح ..» (١) إلى آخر الرواية المتقدمة في نسيان تكبيرة الإحرام. وفيه - مع أنها ظاهرة فيما ذهب إليه والد المجلسي (ره) - أن الجواب بصحة الصلاة يقتضى حملها على كون المنسية ليست تكبيرة الإحرام، فإن نسيانها موجب للبطلان كما تقدم، فتكون دليلاً على بطلان القول المذكور. و أما القول بأنه الأخيرة فقد استظهره في الجواهر من النصوص المتضمنة لاختفات الامام بست و الجهر بواحدة، بضميمة ما دل على إسماع الإمام المأمومين كلما يقوله في الصلاة، فإنه لو كان الافتتاح غير الأخيرة يلزم تخصيص الدليل المذكور، بخلاف ما لو بنى على كونها الأخيرة فإن عدم الاسماع يكون فيما قبل الصلاة. وفيه ما عرفت من أن أصالة عدم التخصيص ليست حجة في تشخيص الموضوع. و

من المرسل: «كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاة، و أجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال (ص): الله أكبر بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (٢).

و فيه أن ظاهره اتحاد التكبير، كما يقتضيه أيضاً أنه في مقام بيان الإيجاز، و لو حمل على إرادة بيان ما يجهر به (ص) - كما يشير إليه خبر الحسن بن راشد الآتي في إجهار الامام بالتكبيرة - فلا يدل على موقع الست التي يخفت بها، و لو سلم أنه يدل على أنها كانت قبل التكبير الذي يجهر به فهو حكاية لفعل مجمل، و كونها حكاية من المعصوم في مقام البيان غير ظاهرة من المرسل. و أما ما في الرضوى: «و اعلم أن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٤

في أيتها شاء، بل نية الإحرام بالجميع (١) أيضاً،

السابعة هي الفريضة، و هي تكبيرة الافتتاح، و بها تحريم الصلاة» (١) فلا يصلح للحجية عليه. و كأنه لذلك قال في كشف اللثام: «لا- أعرف لتعيينه- يعنى لتعين الأخير أو فضله- علة ..». و أما القول بالتخير، فاستدل له في الجواهر بإطلاق الأدلة، و لم أقف على هذا الإطلاق. نعم مقتضى أصالة البراءة عدم قدح تقديم التكبير المستحب عليها، و لا تأخيرها عنها، و لا تقديم بعضه و تأخير آخر. لكن في ثبوت التخير بذلك تأمل.

(١) كما عن المجلسي الأول، و هو الذي تشهد له النصوص التي منها- مضافاً إلى ما تقدم

صحيح زيد الشحام: «قلت لأبي عبد الله (ع):

الافتتاح؟ فقال: تكبيرة تجزئك. قلت: فالسبع؟ قال (ع): ذلك الفضل» (٢)

و

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزئ، و الثلاث أفضل، و السبع أفضل كله» (٣)

و ،

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «الامام تجزئه تكبيرة واحدة، و تجزئك ثلاث مترسلا إذا كنت وحدك» (٤)

و ،

خبر هشام بن الحكم عن أبي الحسن موسى (ع): «قلت له: لأى علة صار التكبير فى الافتتاح سبع تكبيرات .. الى أن قال (ع):

فتلك العلة يكبر للافتتاح فى الصلاة سبع تكبيرات» (٥)

، الى غير ذلك.

و بالجملة نصوص الباب ما بين ما هو ظاهر فى ذلك و صريح فيه، و ما هو

(١) فقه الرضا صفحہ: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٥

.....

غير آب له فيتعين البناء عليه. و ما فى الجواهر: من أنه يجب الخروج عن ذلك لإجماع الأصحاب على اتحاد التكبير غير ظاهر، لإمكان دعوى تواتر النصوص تواتراً إجمالياً أو معنوياً، و القطع بإرادة خلافها غير متحقق، و الاعراض عنها بنحو يوجب سقوطها عن الحجية غير حاصل، لإمكان أن يكون لشبهه، و التخيير بين الأقل و الأكثر لا مانع منه عقلاً، فيما لو كان للأكثر هيئة اتصالية عرفية توجب صحة انطباق الطبيعة على الأكثر بنحو انطباقها على الأقل، كالخط الطويل و القصير، و المشى الكثير و القليل، و الكلام الكثير و القليل. مع أنه لو بنى على امتناع الوجوب التخييري بين الأقل و الأكثر مطلقاً، تعين البناء على كون الأولى واجبة و الباقية مستحبة، مع كون الجميع للافتتاح، لا أن واحدة منها للافتتاح و الزائد عليها لغيره، كما هو المشهور.

اللهم إلا- أن يكون مرجع المنع من التخيير بين الأقل و الأ-كثر هنا الى المنع من تحقق الافتتاح بكل من القليل و الكثير، فالافتتاح لا بد أن يكون بواحدة و الزائد عليها ليس للافتتاح. و حينئذ فإن كانت تكبيرة الافتتاح ليس لها عنوان مخصوص بل مجرد التكبيرة كانت هى الأولى لا غير، و ما بعدها ليس للافتتاح، كما اختاره فى الحدائق و غيرها. و إن كان لها عنوان مخصوص تمتاز به عما عداها تخير المكلف فى جعلها الأولى و جعلها غيرها، كما هو المشهور. لكن المبنى المذكور- أعنى امتناع الوجوب التخييري بين الأقل و الأكثر ضعيف.

فان قلت: إمكان ذلك مسلم، إلا أن الدليل إذا دل على أن الأكثر أفضل كان ظاهراً فى أن صرف طبيعته المصلحة يترتب على الأقل، و أن الأ-كثر موضوع لزيادة المصلحة، لأن أفضلية شىء من شىء معناها كون الأفضل أكثر مصلحة من المفضول. فالأقل إذا كان فيه مصلحة و الأكثر أكثر مصلحة منه كان تزايد المصلحة ناشئاً من تزايد الوجود، فصرف وجود

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٦

.....

التكبير فيه مصلحة، و الوجود الكثير منه أكثر مصلحة فيكون كل مرتبة من وجود التكبير موضوع لمرتبة من وجود المصلحة. فموضوع الوجود صرف طبيعة التكبير، و موضوع الاستحباب الوجود الزائد على صرف الطبيعة الذي هو موضوع المصلحة الزائدة غير الملزمة. و على هذا يكون ما في النصوص: من أن السبع أفضل قرينه على صرف ما ظاهره التخيير الى أن الأولى واجبة لا غير، و الزائد عليها مستحب لا- غير، لا- أن الأ-كثر يكون كله واجباً، و يكون أفضل الفردين، كما هو معنى التخيير بين الأقل و الأ-كثر الذي مال إليه المجلسي (ره).

قلت: هذا قد يسلم في مثل قوله: «سبح في الركوع واحدة أو ثلاثاً، و الثلاث أفضل» لا في مثل المقام من قولهم (ع): «افتتح الصلاة بتكبيره واحدة، أو ثلاث، أو خمس، أو سبع و هي أفضل»

«١». فإن ظهوره في كون الافتتاح يكون بالأقل و الأكثر لا معدل عنه، و مجرد كون السبع أفضل لا يصلح قرينه على أن الافتتاح يكون بالأولى من السبع لا- غير، لأن هذا اللسان يتضمن الوضع زائداً على التكليف، و اللسان الأول لا- يتضمن إلا التكليف، فلا مجال للمقايسة بينهما. فلا موجب لرفع اليد عن ظاهر النصوص، فلاحظ.

ثم إن المصنف (ره)- مع أنه لم يستبعد القول المشهور- جَوَز العمل على ما هو مذهب المجلسي (ره)، مع أن مبني القولين مختلف. فإن الأول مبني على أن تكبيره الإ-حرام مخالفة للتكبيرات الست بحسب الخصوصية اختلاف الظهر و العصر، و إن كانت مشتركة بحسب الصورة.

و مبني الثاني أنها جميعاً متحدة الحقيقة. كما أن لازم الأول- كما سبق- أنه لو نوى الإ-حرام بأكثر من واحدة بطلت الصلاة لزيادة الركن، و ليس.

(١) مضمون صحيحة زرارة المتقدمة في أول المسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٧٧

لكن الأحوط اختيار الأخيرة، و لا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين (١) و الظاهر عدم اختصاص استحبابها في اليومية، بل تستحب في جميع الصلوات الواجبة و المندوبة (٢). و ربما يقال بالاختصاص بسبعة مواضع (٣)

كذلك على الثاني، كما هو ظاهر. و من ذلك تعرف الإشكال في قوله (ره):

«لكن الأحوط اختيار الأخيرة» فإنه إنما يناسب الفتوى بمذهب المشهور.

(١) إذ هو لا خارجية له و لا مصداق، فلا يتحقق الافتتاح به.

(٢) كما عن صريح جماعة و ظاهر آخرين، حيث جعلوه من مسنونات الصلاة كالمحقق و غيره في الشرائع و غيرها. و في الجواهر: «لعله المشهور بين المتأخرين»، و حكى عن المفيد و الحلبي، لإطلاق جملة من النصوص المتقدمة. و دعوى الانصراف الى الفريضة أو خصوص اليومية- كما عن الحدائق- ممنوعه بنحو يعتد بها في رفع اليد عن الإطلاق، و لو سلم، فقد عرفت مكرراً أن مقتضى الإطلاق المقامي إلحاق النوافل بالفرائض فيما يجب و ما يستحب، فما عن السيد (ره) في (محمدياته): من التخصيص بالفرائض. غير واضح.

(٣) حكى ذلك عن الشيخين، و القاضي، و التحرير، و التذكرة، و نهاية الاحكام، و كذا عن سائر، مع إبدال صلاة الإ-حرام بالشفع.

و عن رسالة ابن بابويه: الاقتصار على الستة الأولى بإخراج الوتيرة، بل ربما نسب الى المشهور، و عن الشيخ (ره): الاعتراف بعدم وقوفه على خبر مسند يشهد به، و كذا حكى عن الفاضل، مع أنهما ممن نسب اليه القول بالعموم للسبع، و ما

عن «فلاح السائل» عن أبي جعفر (ع): «افتتح في ثلاثه مواطن بالتوجه و التكبير: في أول الزوال، و صلاة الليل، و المفردة من الوتر، و

قد يجزيك فيما سوى ذلك من التطوع أن
مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٧٨
و هي: كل صلاة واجبة، و أول ركعة من صلاة الليل، و مفردة الوتر، و أول ركعة من نافلة الظهر، و أول ركعة من نافلة المغرب، و
أول ركعة من صلاة الإحرام، و الوتيرة.
و لعل القائل أراد تأكدها في هذه المواضع (١).

[مسألة (١١): لما كان في مسألة تعيين تكبيره الإحرام إذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات]

(مسألة ١١): لما كان في مسألة تعيين تكبيره الإحرام إذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات، بل أقوال:
تعيين الأول، و تعيين الأخير، و التخيير، و الجميع، فالأولى لمن أراد إحراز جميع الاحتمالات و مراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن
يأتي بها بقصد أنه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا، و يعين في قلبه ما شاء، و إلا فهو ما عند

تكبير تكبيرتين لكل ركعة» (١)
لا ظهور فيه في الاختصاص، و كذا ما
عن الفقه الرضوي: «ثم افتتح بالصلاة و توجه بعد التكبير، فإنه من السنة الموجهة في ست صلوات و هي: أول ركعة من صلاة الليل، و
المفردة من الوتر، و أول ركعة من نوافل المغرب، و أول ركعة من ركعتي الزوال، و أول ركعة من ركعتي الإحرام، و أول ركعة من
ركعات الفرائض» (٢)
مع أنه لا يخلو من إجمال، و الأول مورده الثلاثة، و الثاني غير متعرض للوتيرة.
(١) كما هو ظاهر عبارة المقنعة، فإنه بعد ما ذكر استحبابها لسبع قال: «ثم هو فيما بعد هذه الصلاة يستحب، و ليس تأكده كتأكده
فيما عددها».

(١) مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ١

(٢) فقه الرضا صفحة: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٧٩

الله من الأول أو الأخير أو الجميع (١).

[مسألة (١٢): يجوز الإتيان بالسبع ولاء من غير فصل بالدعاء]

(مسألة ١٢): يجوز الإتيان بالسبع ولاء من غير فصل بالدعاء (٢) لكن الأفضل (٣) أن يأتي بالثلاث، ثم يقول:

(اللهم أنت الملك الحق، لا إله إلا أنت، سبحانك إني ظلمت نفسي، فأغفر لي ذنبي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت)

ثم يأتي باثنتين و يقول:

(ليبك و سعديك، و الخير في يديك و الشر ليس إليك، و المهدي من هديت، لا ملجأ منك إلا إليك، سبحانك و حنانك،

تباركت و تعاليت، سبحانك رب البيت)

ثُمَّ يَأْتِي بَاثْنَتَيْنِ وَيَقُولُ: (وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، -عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، -حَنِيفًا مُسْلِمًا، -وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ - إِنَّ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ

(١) ولا ينافيه كون قصده تقديرياً، للاكتفاء به في العبادة، ولا سيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالتقدير.

(٢) كما يقتضيه إطلاق بعض النصوص. و

في موثق زرارة: «رأيت أبا جعفر (ع)، أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء» (١).

(٣) كما

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ثم ابسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات، ثم قل: اللهم أنت ..

إلى آخر الدعاء الأول كما في المتن، ثم كبر تكبيرتين، ثم قل: ليبيك و سعديك .. إلى آخر الدعاء الثاني كما في المتن، ثم تكبر تكبيرتين، ثم تقول وَجَّهْتُ وَجْهِي .. إلى آخر الدعاء الثالث كما في المتن، ثم تعوذ من الشيطان الرجيم، ثم اقرأ فاتحة الكتاب» (٢).

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٠

رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ثم يشرع في الاستعاذة و سورة الحمد.

و يستحب أيضاً أن يقول قبل التكبيرات (١):

(اللهم إليك توجهت، و مرضاتك ابتغيت، و بك آمنت، و عليك توكلت صل على محمد و آل محمد، و افتح قلبي لذكرك، و ثبتني على دينك، و لا ترغ قلبي بعد إذ هديتني، و هب لي من لدنك رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) . و يستحب أيضاً أن يقول بعد الإقامة قبل تكبيرة الإحرام (٢):

(اللهم رب هذه الدعوة التامة، و الصلاة القائمة، بلغ محمداً صلى الله عليه و آله الدرجة و الوسيلة، و الفضل و الفضيلة، بالله استفتح، و بالله أستنجح، و بمحمد رسول الله صلى الله عليه و عليهم أتوجه، اللهم صل على محمد و آل محمد، و اجعلني بهم عندك و جيباً في الدُّنْيَا و الآخِرَةِ

(١) ، لم أجده فيما يحضرنى من الوسائل، و المستدرک، و الحدائق، و الجواهر. نعم قال

في مفتاح الفلاح: «تقول بعد الإقامة» و ذكر الدعاء، لكنه قال: «و مرضاتك طلبت، و ثوابك ابتغيت، و عليك توكلت، اللهم صل ..».

(٢) كما

عن ابن طاوس في فلاح السائل بسنده عن ابن أبي نجران عن الرضا (ع) قال (ع): «تقول بعد الإقامة قبل الاستفتاح في كل صلاة:

اللهم ..» (١)

إلى آخر ما في المتن.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨١

وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

، و أن يقول بعد تكبيرة الإحرام (١):

(يا محسن قد أتاك المسىء، و قد أمرت المحسن أن يتجاوز عن المسىء، أنت المحسن و أنا المسىء، بحق محمد و آل محمد، صل على محمد و آل محمد، و تجاوز عن قبيح ما تعلم منى)

[مسألة (١٣): يستحب للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام على وجه يسمع من خلفه، دون الست]

(مسألة ١٣): يستحب للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام على وجه يسمع من خلفه (٢)، دون الست، فإنه يستحب الإخفات بها (٣).

(١) المحكى

عن فلاح السائل بسنده عن ابن أبي عمير عن الأزدي عن الصادق (ع) - في حديث: «.. كان أمير المؤمنين (ع) يقول لأصحابه: من أقام الصلاة و قال قبل أن يحرم و يكبر: يا محسن .. إلى آخر ما فى المتن

يقول الله تعالى: يا ملائكتى اشهدوا أنى قد عفوت عنه، و أرضيت عنه أهل تبعاته» (١) ، و عن الشهيد فى الذكرى: أنه قد ورد هذا الدعاء عقيب السادسة، إلا أنه لم يذكر فيه: «بحق محمد و آل محمد»

و إنما فيه:

«و أنا المسىء فصل على محمد و آل محمد ..»

الى آخر الدعاء، و كلاهما لا يوافق المتن.

(٢) كما لعله الظاهر من الأمر بالجهر، و يقتضيه عموم ما دل على استحباب إسماع الإمام من خلفه كل ما يقول.

(٣) بلا خلاف ظاهر لخبر أبى بصير المتقدم فى أوائل المسألة العاشرة، و لما

فى صحيح الحلبي: «و إن كنت إماماً فإنه يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها، و تسراً» (٢)

، و

خير الحسن بن راشد: «سألت أبا الحسن

(١) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب القيام حديث: ٢ لكن فيه: «و أنت المحسن» و «فبحق محمد و آل محمد».

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٢

[مسألة (١٤): يستحب رفع اليدين بالتكبير]

(مسألة ١٤): يستحب رفع اليدين بالتكبير (١)

الرضا (ع) عن تكبيرة الافتتاح، فقال (ع): سبع، قلت: روى عن النبي (ص) أنه كان يكبر واحدة، فقال (ع): إن النبي (ص) كان يكبر واحدة يجهر بها ويسر سراً» (١).

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل بغير خلاف بين العلماء - كما في المعبر - أو بين أهل العلم - كما في المنتهى - أو علماء أهل الإسلام - كما عن جامع المقاصد - وعن الانتصار: وجوبه في جميع تكبيرات الصلاة، مدعياً عليه إجماع الطائفة. وربما يستشهد له - مضافاً إلى الإجماع الذي ادعاه - بظاهر النصوص، كصحيح الحلبي المتقدم

«٢»، و

صحيح زرارة: «إذا قمت إلى الصلاة فكبرت، فارفع يديك، ولا تجاوز بكفيك أذنيك أي حياك خديك» (٣)

، و

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْخَرْ» قال (ع): «هو رفع يديك حذاء وجهك» (٤)

، ونحوه خبراً عمر بن يزيد

«٥» وجميل

«٦» المرويان عن مجمع البيان، و

خير الأصابع عن علي (ع): «لما نزلت على النبي (ص):

«فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْخَرْ» قال (ص): يا جبرئيل ما هذه النحية التي أمرني بها ربي؟ قال (ع): يا محمد أنها ليست نحية، ولكنها رفع الأيدي في الصلاة» (٧).

و

رواه في مجمع البيان كذلك، إلا أنه قال:

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٢.

(٢) تقدم في أول المسألة الثانية عشرة.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٦.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٧.

(٧) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٣

.....

«ليست بنحية، ولكنه يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يدك إذا كبرت و إذا ركعت، و إذا رفعت رأسك من الركوع، و إذا سجدت، فإنه صلاتنا و صلاة الملائكة في السماوات السبع، و إن لكل شيء زينة و إن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة»

، و

صحيح معاوية في وصية النبي (ص) لعلي (ع): «و عليك برفع يديك في صلاتك و تقليبيهما» (١).

هذا، و لكن الإجماع غير ظاهر، بل قد عرفت دعواه على الاستحباب و صحيح الحلبي

وارد في مقام بيان الافتتاح الكامل لا أصل الافتتاح، بقريته ذكر بسط الكفين، و تكرار التكبير و ذكر الأدعية. و صحيح ابن سنان و ما بعده

مما ورد في تفسير الآية إنما يجدى في عموم الحكم بضميمة قاعدة الاشتراك، و هي غير ظاهرة، فتأمل، فلم يبق إلا صحيح زرارة ، و صحيح معاوية

. و يمكن رفع اليد عن ظاهرهما بقريته ما في النصوص من التعليل:

بأنه زينه

«٢»، و بأنه

«ضرب من الابتهاج و التبتل و التضرع، فأحب الله عز و جل أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتلاً متضرعاً مبتهلاً» «٣»

و بأن في رفع اليدين إحضار النيء و إقبال القلب، مما هو ظاهر في الاستحباب مضافاً الى

صحيح ابن جعفر (ع): «على الامام أن يرفع يده في الصلاة، ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة» «٤».

فإن النفي عن غير الإمام يقتضى النفي عنه بضميمة عدم القول بالفصل، و لا يعارض بأن الأمر للإمام بالرفع يقتضى الأمر لغيره بقريته عدم القول بالفصل أيضاً،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ٨.

(٢) تقدم في أول الصفحة.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٤

إلى الأذنين (١)، أو إلى حيال الوجه (٢)،

لأن ذلك يؤدي الى طرح النفي بالمرء، بخلاف الأول فإنه يؤدي الى حمل الأمر على الاستحباب، و هو أولى عرفاً من الطرح، و احتمال حمل الرفع في الصحيح على رفع اليدين بالقنوت خلاف الظاهر منه، و لو بقريته مناسبة الحكم و الموضوع، فإنها تقتضى كون رفع الإمام للإمام للإعلام بالافتتاح، لا أقل من أن يكون خلاف إطلاقه الشامل للقنوت و التكبير، فلاحظ.

(١) كما عن بعض، و في الشرائع، و عن غيرها: «الى حذاء أذنيه»، و في القواعد، و عن غيرها: «إلى شحمتي الاذن» و ظاهر المعتبر، و المنتهى: اختياره، و عن الخلاف: الإجماع عليه، و لعل مراد الجميع واحد. و ليس في النصوص ما يشهد له. نعم في المعتبر - بعد ما حكى عن المبسوط المحاذاة لشحمتي الاذن - قال: «و هي

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): إذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز أذنيك» «١»

و نحوه ما في المنتهى. لكن دلالة الرواية قاصرة. نعم

في الرضوى: «و ارفع يديك بحذاء أذنيك» «٢».

(٢) كما عن النافع، و ربما نسب إلى الأشهر، و لعل المراد الأشهر رواية، فقد تقدم ذلك في روايات زرارة

، و ابن سنان

، و يزيد

و جميل ،

«٣» و

في صحيح ابن سنان الآخر: «رأيت أبا عبد الله (ع) يصلي، يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح» «٤»
و نحوه روى منصور بن حازم

«٥»

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٧.

(٣) تقدمت في أول المسألة.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٥

أو إلى النحر (١)، مبتدئاً بابتدائه، و منتهياً بانتهاؤه (٢)، فإذا انتهى التكبير و الرفع أرسلهما. و لا فرق بين الواجب منه و المستحب في ذلك (٣)،

و

في صحيح زرارة الآخر: «ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك» «١»

و

في صحيح صفوان: «رأيت أبا عبد الله (ع) إذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ أذنيه» «٢».

(١) كما عن الصدوق، و يشهد له المرسل

عن مجمع البيان: «و عن علي (ع) في قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ): أن معناه رفع يدك الى النحر في الصلاة» «٣»

و يشير إليه ما

في صحيح معاوية بن عمار: «رأيت أبا عبد الله (ع) حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلاً» «٤».

(٢) كما يقتضيه ظاهر التعبير في كلماتهم، حيث يقولون برفعهما بالتكبير، كأنه لوحظ التكبير آلة للرفع، و إنما يكون آلة حال وجوده

لا بعد انتهائه، فلا بد أن ينتهي بانتهاؤه. لكن في استظهار ذلك من النصوص إشكال، بل مقتضى اقتران الرفع بالتكبير أن يكون بعد

انتهاء الرفع. و أما ما قيل من أن المستحب التكبير حال الإرسال فغير ظاهر الوجه و استظهاره من صحيح الحلبي المتقدم

«٥» في أدعية التكبير تكلف بلا داع إليه.

(٣) لإطلاق جملة من النصوص.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١٥.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٢.

(٥) تقدم في أول المسألة الثانية عشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٦

و الأولى أن لا يتجاوز بهما الأذنين (١). نعم ينبغي ضم أصابعهما (٢) حتى الإبهام و الخنصر (٣)، و الاستقبال بباطنهما القبلة (٤)،

(١) للنهي عنه في صحيح زرارة المتقدم

«١» في أدلة وجوب الرفع و نحوه خبر أبي بصير

«٢». (٢) قد يظهر من الذكرى الاتفاق على استحباب ضم ما عدا الإبهام قال (ره): «و لتكن الأصابع مضمومة، و في الإبهام قولان، و

فرقه أولى، و اختاره ابن إدريس تبعاً للمفيد و ابن البراج، و كل ذلك منصوص» و قال في المعتمر: «و يستحب ضم الأصابع .. الى أن

قال: و قال علم الهدى و ابن الجنيد: يجمع بين الأربع و يفرق بين الإبهام»، و نحوه ما في المنتهى، و دليله غير ظاهر إلا المرسل المشار

إليه في كلامه. و اشتمال صحيح حماد

«٣» على ضم الأصابع في القيام و السجود و التشهد لا يفيد في المقام فالاستدلال به عليه - كما في المعتمر و المنتهى - غير ظاهر.

(٣) قد يستشهد على ضم الأول بما

عن أصل زيد النرسى: أنه رأى أبا الحسن الأول (ع): «إذا كبر في الصلاة ألزق أصابع يديه الإبهام و السبابة و الوسطى و التي تليها و

فرج بينها و بين الخنصر» «٤».

و على ضم الثاني بما تقدم عن الذكرى، و لا يعارض بذيل ما عن النرسى لشذوذه. فتأمل.

(٤) نص عليه غير واحد، منهم المعتمر، و المنتهى، من غير نقل خلاف،

لرواية منصور: «رأيت أبا عبد الله (ع) افتتح الصلاة، فرفع

(١) تقدم في أول المسألة.

(٢) تقدم في صفحة: ٨٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٧

و يجوز التكبير من غير رفع اليدين (١)، بل لا يبعد جواز العكس (٢).

[مسألة ١٥]: ما ذكر من الكيفية في رفع اليدين إنما هو على الأفضلية]

(مسألة ١٥): ما ذكر من الكيفية في رفع اليدين إنما هو على الأفضلية و إلا فيكفى مطلق الرفع (٣) بل لا يبعد جواز رفع إحدى اليدين

دون الأخرى.

[مسألة ١٦]: إذا شك في تكبيرة الإحرام]

(مسألة ١٦): إذا شك في تكبيرة الإحرام، فإن كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم (٤)، و إن كان بعد الدخول فيما بعدها من

دعاء التوجه أو الاستعاذة أو

يديه حيال وجهه، و استقبل القبلة بطن كفيه» (١)

و

خبر جميل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله عز وجل (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) فقال (ع) بيده: هكذا» (٢)

يعنى استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة.

(١) كما عرفت، و عرفت خلاف السيد (ره) فيه.

(٢) للتعليل في بعض النصوص

«٣»: بأن رفع اليدين ضرب من الابتهاال و التبتل و التضرع.

(٣) تقدم في مبحث الأذان الكلام في حمل المطلق على المقيّد في المستحبات و يمكن أن يستفاد استحباب مطلق الرفع هنا من

التعليل المشار اليه آنفاً، و منه يستفاد حكم ما بعده، و ان استشكل فيه في الجواهر: لاحتمال اعتبار الهيئة، لكنه ضعيف، و لعله للإشارة الى ذلك أمر بالتأمل.

(٤) لقاعدة الشك في المحل التي تقتضيها أصالة العدم، أو قاعدة الاحتياط أو المفهوم المستفاد من الشرطية التي تضمنها بعض

نصوص قاعدة التجاوز

«٤».

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١٧.

(٣) تقدمت في صفحة: ٨٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٨

القراءة بنى على الإتيان (١). و إن شك بعد إتمامها أنه أتى بها صحيحةً أولاً بنى على العدم (٢)، لكن الأحوط إبطالها بأحد المنافيات

(٣)، ثم استئنافها. و إن شك في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة (٤).

(١) لقاعدة التجاوز، بل صرح في صحيح زرارة

«١» الوارد في بيان القاعدة المذكورة بعدم الاعتناء بالشك في التكبير و قد قرأ.

(٢) لقاعدة الشك في المحل التي يقتضيها ما عرفت، لكن لا يبعد جريان أصالة الصحة المعول عليها عند العقلاء في كل ما يشك في

صحته و فساده، من عقد، أو إيقاع، أو عبادة، سواء أ كان فعلاً له أم لغيره، و ربما يشير إليها

موثق محمد بن مسلم: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٢).

(٣) لاحتمال صحة التكبير، فيكون التكبير الثاني مبطلاً له على ما سبق فإذا أبطله بأحد المنافيات فقد أحرز صحة التكبير الثاني.

(٤) هذا يتم لو كان منشأ الشك في الصحة الشك في وجود شرط أو جزء، إذ يمكن أن يقال بعموم دليل قاعدة التجاوز للجزء و

الشرط المشكوكين لصدق الشك في الشيء بعد التجاوز عنه. أما إذا كان منشأ الشك في الصحة الشك في وجود مانع فغير ظاهر، إذ

لا عموم في دليل القاعدة يشمل العدم، بل يختص بالوجود الذي له محل معين، و قد تجاوز عنه. و ملاحظة وصف الصحة مجرى لها

غير صحيحة، لأنه وصف اعتباري فالعمدة في البناء على الصحة قاعدة الصحة، التي لا يفرق في جريانها بين الدخول في الغير و عدمه كما في الفرض السابق. وهذا من وجوه الفرق بين

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٨٩

و إذا كبر ثم شك في كونه تكبيراً للإحرام، أو تكبير الركوع بنى على أنه للإحرام (١).

[فصل في القيام]

إشارة

فصل في القيام وهو أقسام: إما ركن وهو القيام حال تكبير الإحرام والقيام المتصل بالركوع (٢)، بمعنى أن يكون الركوع عن قيام، فلو كبر للإحرام جالساً،

القاعدتين، فان القيود العدمية تجرى فيها قاعدة الصحة، ولا تجرى فيها قاعدة التجاوز.

(١) لأن الشك المذكور راجع الى الشك في القراءة وهو في المحل، فعليه فعلها لقاعدة الشك في المحل.

فصل في القيام

(٢) قد أطلق في كلام الأصحاب أن القيام ركن. قال في المعتبر:

«وهو واجب، و ركن مع القدرة، و عليه إجماع العلماء». و في المنتهى:

«القيام واجب، و ركن مع القدرة عليه، ذهب اليه كل علماء الإسلام» و في كشف اللثام- بعد قول مصنفه: «إنه ركن في الصلاة

الواجبة، لو أخل به عمداً أو سهواً مع القدرة بطلت صلاته»- قال: «بالنصوص و الإجماع». و نحو ذلك ما عن جامع المقاصد، و إرشاد

الجعفرية، و الروض و غيرها. و عن العلامة (ره): التصريح بأنه ركن كيف اتفق.

و استدلل له- مضافاً الى الإجماع- بإطلاق ما دل على وجوبه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٠

.....

مثل

مصحيح ابن حمزة عن أبي جعفر (ع) في قول الله عز و جل:

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» (١) قال (ع):

«الصحيح يصلى قائماً، و المريض يصلى جالساً» (٢)

، و ما

في صحيح زرارة: «قال أبو جعفر (ع): و قم منتصباً، فان رسول الله (ص) قال: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (٣)

و ،

خبر الهروى:

«قال رسول الله (ص): إذا لم يستطع الرجل أن يصلى قائماً فليصل جالساً» (٤)

، ونحوها. واستشكل فيه غير واحد من المتأخرين: بأن ناسى القراءة صلاته صحيحة، مع فوات بعض القيام المستلزم لفوات المجموع. أقول: الأولى النقض بترك القيام بعد الركوع ناسياً، أما النقض بنسيان القراءة فيمكن الجواب عنه: بأن القيام يجب حال القراءة، فإذا سقط وجوب القراءة بالنسيان لا يجب القيام كى يكون ركناً أو غير ركن، فتأمل.

و كيف كان، فلاجل ذلك عدلوا عن إطلاق الركنية إلى أنه تابع لما وقع فيه، فالقيام إلى النية شرط، و القيام فى النية مردد بين الركن و الشرط كحال النية، و القيام فى التكبير ركن كالتكبير، و القيام فى القراءة واجب غير ركن، و القيام المتصل بالركوع - و هو الذى يركع عنه - ركن قطعاً، و القيام من الركوع واجب غير ركن، و القيام فى القنوت مستحب كالقنوت، حكى ذلك عن الشهيد فى بعض فوائده، و تبعه جماعة ممن تأخر عنه، منهم ابن فهد فى المهذب البارع، و الشهيد الثانى فى غاية المرام، و الروض، قال فى الثانى:

(١) آل عمران: ١٩١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩١

.....

«و اعلم أن إطلاق القول بركنية القيام بحيث تبطل الصلاة بزيادته و نقصانه سهواً لا يتم، لأن القيام فى موضع القعود و عكسه سهواً غير مبطل اتفاقاً، بل التحقيق أن القيام ليس بجميع أقسامه ركناً، بل هو على أنحاء» ثم ذكر ما ذكرناه. و عن الوحيد فى حاشية المدارك: «أنه مراد الفقهاء».

و فى الجواهر: جعل الركن مجموع القيام الواجب فى الركعة، نظير ركنية السجود، فنقصه إنما يكون بفقد الركعة للقيام أصلاً، و زيادته إنما تكون بزيادة تمام القيام حتى المتصل بالركوع وحده أو مع التكبير المستلزم لزيادتهما. و فيه مع أن عليه يكون موضوع الركنية الذى تضاف إليه الزيادة تارة و النقيضة أخرى لا يخلو من إشكال و إجمال كما سيأتى فى السجود:-

أن لازمه أن لو كبر جالساً ساهياً ثم قام و قرأ ثم جلس و ركع و هو جالس ساهياً لم تفسد صلاته، لعدم فقد القيام أصلاً، و هو كما ترى. و لأجل ذلك جرى فى المتن على ما ذكره الشهيد، فجعل الركن من القيام القيام حال تكبيره الإحرام، و القيام المتصل بالركوع. و الدليل على الأول - مضافاً الى الإجماع المدعى فى كلام جماعة - ما

فى موثق عمار عن الصادق (ع): «و كذلك إذا وجب عليه الصلاة من قيام فنسى حتى افتتح الصلاة و هو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته، و يقوم فيفتتح الصلاة و هو قائم، و لا يعتد بافتتاحه و هو قاعد» (١)

، لكنه إنما يدل على وجوب الاستئناف لعدم القيام فى التكبير، و كما يمكن أن يكون ذلك لركنية القيام يمكن أن يكون لأجل أنه شرط فى التكبير، فيكون فواته موجباً لفواته. بل لعل ظاهر الموثق الثانى، كما هو مقتضى أخذ القيام و القعود أحوالاً - للصلاة و الافتتاح، فلا يصلح للحجية على ركنية القيام فى عرض التكبير.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القيام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٢

أو في حال النهوض بطل (١) و لو كان سهواً، و كذا لو ركع لا عن قيام، بأن قرأ جالساً ثم ركع، أو جلس بعد القراءة أو في أثنائها و ركع (٢)، و إن نهض متقوساً إلى هيئة الركوع القيامي، و كذا لو جلس، ثم قام متقوساً (٣) من غير أن

و أما الثاني: فدليله منحصر بالإجماع المدعى صريحاً و ظاهراً في كلام جماعة. و ما في المستند و عن غيره من أن القيام المتصل داخل في مفهوم الركوع، لأنه الانحناء عن قيام. فيه: أن الركوع من الجالس ركوع قطعاً عرفاً. نعم يحتمل أن يكون الهوى بعنوان التعظيم داخل في مفهوم الركوع المجعول جزءاً من الصلاة، لكنه غير ما نحن فيه كما هو ظاهر. مع أنه لو تم ذلك كانت ركنية القيام عرضية بلحاظ كونه مقوماً للركن، فلا يحسن عده ركناً في قبال الركوع.

و المتحصل من ذلك كله: أن دعوى كون القيام ركناً في قبال ركنية التكبير و الركوع ليس مستندها إلا الإجماع، مع أن من المحتمل إرادة المجمعين الركنية العرضية الغيرية، كما يومئ إليه الاستناد إلى الموثق، و إلى دعوى دخل القيام في الركوع فلاحظ.

(١) قد تقدم خلاف الشيخ (ره) في ذلك، و دليله و ضعفه فراجع.

(٢) يظهر منهم المفروغية عن البطلان في الفرض، و الخلل فيه من وجهين: أحدهما: عدم القيام المتصل بالركوع. و ثانيهما: كونه واقعاً في حال الجلوس لا في حال انتصاب الفخذين و الساقين. و المتعين في وجه البطلان الثاني، إذ مانعية الأول محل إشكال - كما يأتي في الفرض الثاني - و كأن العمدة في مانعية الثاني هو الإجماع، إذ دعوى عدم صدق الركوع في حال الجلوس كما ترى، ضرورة صدقه حقيقة.

(٣) يعني: كان تقوسه غير بالغ حد الركوع ثم انحنى زائداً حتى بلغ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٣

ينتصب، ثم يركع و لو كان ذلك كله سهواً. و واجب غير ركن، و هو القيام حال القراءة (١) و بعد الركوع. و مستحب و هو القيام حال القنوت (٢)، و حال تكبير الركوع.

حد الركوع. و في الجواهر استشكل في بطلان الصلاة في الفرض: بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة بطلان الصلاة بفقد أصل القيام في الركعة، لا جزء منه، و أنه يكفي حال السهو تعقب الركوع للقيام و لو مع تخلل العدم.

و فيه: أن إطلاق الأدلة نفسه أيضاً لا يقتضى تعقب الركوع للقيام و لو في الجملة لما عرفت من

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

، و البناء على البطلان في الفرض لا بد أن يكون ناشئاً من الإجماع على اعتبار اتصال الهوى إلى الركوع بالقيام، و لا فرق بين الفرض و بين ما لو كبر قائماً ثم نسي و جلس و ركع و سجد.

و بالجملة إن بنى على الاعتماد على الإجماع المدعى في لسان الجماعة فمقتضاه ركنية القيام المقارن للهوى للركوع، و بطلان الصلاة بفواته، و إن بنى على عدم الاعتناء بالإجماعات و الرجوع إلى الإطلاقات فمقتضاها عدم ركنية القيام أصلاً، عدا القيام حال التكبير للنص المتقدم. و التفكيك بين الإجماعات المدعاة بالثبوت و عدمه غير ظاهر.

(١) أما وجوبه فلا إطلاق ما دل على وجوب القيام في الصلاة الشامل للقراءة كغيرها، و أما كونه غير ركن فلما عرفت من أنه مقتضى

حديث: «لا تعاد الصلاة»

المدال على صحة الصلاة مع فقد كل ما يعتبر فيها من جزء أو شرط عدا ما استثني، و كذا الحال في القيام بعد الركوع. أما وجوبه

فسيأتى دليله فى مبحث الركوع.

(٢) عن المحقق الثانى الاستشكال فيه: بأنه قيام متصل بقيام القراءة فهما قيام واحد، و لا يكون الواحد واجباً و مندوباً. و أجيب عنه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٤

.....

فى الروض و عن المدارك: «بأنه ممتد يقبل الانقسام إلى الواجب و الندب، و اتصاله بالواجب مع وجود خواص الندب فيه لا يدل على الوجوب».

و استشكل فيه فى الجواهر: بأن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه لا يقتضى الندب، بعد أن كان الترك إلى بدل و هو الفرد الآخر من القيام الذى هو أقصر من هذا الفرد، كما هو شأن سائر الواجبات التخييرية. بل يمكن أن يقال لا جزء مندوب فى الصلاة أصلاً، و مرجع الجميع إلى أفضل أفراد الواجب التخييرية، لأنه لا تجوز مخالفة حكم الأجزاء للجمله، فالأمر إذا تعلق بكل ذى أجزاء جزء إلى أجزائه قطعاً.

و فيه - أولاً - أن لازم ما ذكر لزوم الإتيان بالقنوت و نحوه من الأجزاء المندوبة بنية الوجوب لا الندب، و هو - مع أنه خلاف الإجماع ظاهراً - مخالف لمركزات المشرعة.

و ثانياً: أن ذلك خلاف المستفاد من أدلة مشروعتها، إذ هى ما بين ظاهر فى الاستحباب مثل: أحب أن تفعل كذا. و ينبغى أن تفعل كذا و نحوها و ما بين ما هو محمول عليه كالأمر بشىء منها المعارض بما يدل على جواز تركه. و بين مثل الأمر بالصلاة معه و الأمر بالصلاة بدونه، الذى قد عرفت فى مبحث تكبيرات الافتتاح أن الجمع العرفى بينهما يقتضى أن يكون للزائد مصلحة غير ملزمة زائدة على مصلحة الصلاة الملزمة التى يحصلها مجموع الأجزاء، فالأمر به يكون نفسياً استجبياً، لا - غيرياً، و لا - إرشادياً إلى دخله فى المصلحة، و لا نفسياً ضمناً فلاحظ ما سبق فى مبحث تكبيرات الافتتاح.

و العجب من شيخنا (ره) فى الجواهر كيف رد ظهور نصوص الافتتاح فى الوجوب التخييرية بين الواحد و الأكثر بمخالفته للإجماع، و لم يوافق المجلسى (ره) على الأخذ به، و مع ذلك التزم فى المقام بأن الأجزاء المندوبة واجبة بالوجوب التخييرية من غير فرق بين القنوت و تكبيرات الافتتاح الست

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٥

و قد يكون مباحاً و هو القيام بعد القراءة، أو التسبيح، أو القنوت، أو فى أثنائها مقداراً من غير أن يشتغل بشىء (١).

و ذلك فى غير المتصل بالركوع، و غير الطويل الماحى للصورة (٢)

[مسألة ١: يجب القيام حال تكبيرة الإحرام من أولها إلى آخرها]

(مسألة ١): يجب القيام حال تكبيرة الإحرام من أولها إلى آخرها، بل يجب من باب المقدمة قبلها و بعدها (٣)،

و أدعتها و غيرها. نعم ما ذكره من امتناع المخالفة بين الجزء و الكل فى الحكم مسلم لا غبار عليه، و قد أشرنا إليه مراراً، لكن المتعين حينئذ رفع اليد عن كونها أجزاء، و الالتزام بأنها أمور مستحبة فى الكل، لا الالتزام بوجوبها التخييرية الذى عرفت الاشكال عليه.

نعم ما ذكره: من أن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه لا يقتضى الندب فى محله، لأن المندوب ما يجوز تركه مع وجود شرط ندبه، لا ما يجوز تركه فى حال ترك شرط ندبه، فان جميع الواجبات المشروطة بشرط يجوز تركها بترك شرط وجوبها، و لا- يصح أن يقال: هى مندوبة فإذا كان شرط وجوب القيام الواجب حال القنوت هو القنوت فجواز تركه بترك القنوت لا يقتضى ندبه، فإطلاق المندوب على القيام فى حال القنوت مسامحة ظاهرة.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٩٥

(١) إذ لا أمر بالقيام فى الموارد المذكورة و نحوها، لا وجوباً، و لا استحباباً. لعدم الدليل عليه، فلا يجوز الإتيان به بقصد المشروعية.
(٢) فإن الأول ركن كما سبق، و الثانى مبطل، فيكون حراماً لو كانت الصلاة فريضة.
(٣) تقدم الإشكال فى وجوب ذلك من باب المقدمة العلمية لاختصاصه بالفرد المشتبه بالواجب، و كذا من باب المقدمة الوجودية لاختصاصه بما يتوقف عليه الوجود، و تقدم أن الوجوب فى المقام عرضى، للتلازم خارجاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٦

فلو كان جالساً و قام للدخول فى الصلاة، و كان حرف واحد من تكبيره الإحرام حال النهوض قبل تحقق القيام بطل، كما أنه لو كبر المأموم و كان الرء من أكبر حال الهوى للركوع كان باطلاً، بل يجب أن يستقر قائماً (١)، ثم يكبر، و يكون مستقراً بعد التكبير، ثم يركع.

[(مسألة ٢): هل القيام حال القراءة و حال التسيحات الأربع شرط فيهما أو واجب حالهما؟]

(مسألة ٢): هل القيام حال القراءة و حال التسيحات الأربع شرط فيهما أو واجب حالهما؟ وجهان (٢)، الأحوط الأول، و الأظهر الثانى، فلو قرأ جالساً نسياناً، ثم تذكر بعدها، أو فى أثنائها صحت قراءته و فات محل القيام، و لا

بين القيام قبلها أو بعدها آنأ ما، و بين القيام حالها، و الوجه فى بقية المسألة ظاهر.

(١) لما تقدم من وجوب الاستقرار فى التكبير.

(٢) يشآن من ظهور كلمات الأصحاب فى الجزئية فى عرض سائر الأجزاء، و كذا بعض النصوص مثل

صحيح زارة المتقدم فى صدر المبحث: «وقم منتصباً»

. و من ظهور أكثر نصوص الباب فى الشرطية للأجزاء.

و قد تقدم بعضها فى صدر المبحث. و البناء عليهما - أخذاً بظاهر كلا الدليلين - بعيد جداً، و العمل على ظاهر الثانى و صرف ظاهر الأول إليه لعله أقرب. فإن صحيح زارة ظاهر فى إرادة الإلزام بالانتصاب، لا تشريع وجوب القيام فى الصلاة، فليس له ظهور قوى فى وجوب القيام مستقلاً.

اللهم إلا- أن يكون بملاحظة الارتكاز العرفى، فإن القيام فى نفسه من مظاهر العبودية، فوجوبه يكون لنفسه لا شرطاً لغيره. لكن فى كفاية هذا المقدار فى رفع اليد عن ظاهر الأدلة تأمل ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٧

يجب استئناف القراءة (١)، لكن الأحوط الاستئناف قائماً (٢).

[مسألة (٣): المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت أنه يجوز تركه بتركه]

(مسألة ٣): المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت أنه يجوز تركه بتركه (٣) لا أنه يجوز الإتيان بالقنوت جالساً عمداً.

(١) إذ وجوب استئنافها إنما يكون لعدم صحتها و وقوعها زيادة في غير محلها، و لأجل أنه لا قصور في القراءة في نفسها، فلا بد أن يكون ذلك لعدم الإتيان بالقيام مقارناً لها، و هو لو اقتضى إعادتها اقتضى إعادة سائر الأجزاء المأتي بها، لعدم الفرق بينها في مطابقتها لموضوع الأمر بها و عدم انضمام القيام إليها. و حينئذ يتعين الاستئناف من رأس، و حيث أنه منفي بحديث: «لا تعاد الصلاة»

يجب البناء على سقوط أمر القيام، و عدم لزوم انضمامه إلى غيره من الأجزاء في هذا الحال. نعم لو بنى على كون القيام شرطاً في القراءة تعين استئنافها لعدم الإتيان بها مطابقة لموضوع أمرها الضمني لفقد شرطها، و لا وجه لا عادة بقيه الأجزاء، و سيأتي إن شاء الله في مبحث الخلل ما له نفع في المقام.

(٢) فيأتي بها بقصد القرية المطلقة لاحتمال كونها شرطاً، بل عرفت أنه أقرب بالنظر إلى النصوص.

(٣) كما تقدم في عبارة الجواهر، و عن غيرها بنحو يظهر منه المفروغية عنه. و هو مما لا ينبغي الإشكال فيه، لما عرفت من أنه إذا كان واجباً في حال خاص كانت تلك الحال بمنزلة شرط وجوبه، فلا- يجب مع عدمه و عرفت أن إطلاق المستحب على مثل ذلك مسامحة. نعم الإشكال في اختصاص جواز تركه بترك القنوت بحيث لا يجوز تركه مع فعل القنوت، و كأن دليله

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر. قال (ع): ليس عليه شيء، و قال (ع): إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٨

لكن نُقل عن بعض العلماء (١) جواز إتيانه جالساً، و أن القيام مستحب فيه لا شرط. و على ما ذكرنا فلو أتى به جالساً عمداً لم يأت بوظيفة القنوت، بل تبطل صلاته للزيادة (٢).

ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً و ليقتت، ثم ليركع «(١)».

و يمكن الاستدلال له بما دل على أن الصحيح يصلى قائماً

«٢». بناء على ما سبق من أن القنوت صلاة، و إن لم يكن جزءاً من المفهوم الواجب أو فرده. اللهم إلا أن يقال: الظاهر من القيام في الموثق ما يقابل الانحناء لا ما يقابل الجلوس كما هو محل الكلام، فتأمل. و أنه لو سلم كون القنوت و نحوه من الصلاة فالمنصرف إليه دليل اعتبار القيام خصوص الصلاة الأصلية، فتأمل.

(١) لم أعر على هذا القائل. و كأن مستنده ما سبق من المناقشة في دليل وجوبه في القنوت، فيرجع إلى إطلاق دليل مشروعيته لنفي الشرطية أو أصالة البراءة من وجوبه في القنوت بناء على وجوبه مستقلاً فيه.

(٢) قد تقدم الإشكال فيه، و أن القنوت و غيره من المندوبات لو أتى بها في غير المحل على النحو الذي شرعت عليه في المحل لم تكن زيادة، لعدم مشروعيتها على نحو الجزئية، بل مشروعته على نحو الضميمة للمأمور به. فالإتيان بها كذلك يكون نظير إدخال صلاة في صلاة فراجع.

نعم إذا كان القيام واجبا صلاتيا في حال القنوت، فاذا قنت جالساً فقد ترك الواجب عمداً فتبطل صلاته لذلك لا للزيادة. هذا و

مقتضى تعليل المصنف (ره) البطلان في المقام بالزيادة أن القيام شرط في القنوت عنده

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ١ و قد تقدم في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٩٩

[مسألة ٤: لو نسي القيام حال القراءة و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته]

(مسألة ٤): لو نسي القيام حال القراءة و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته (١)، و لو تذكر قبله فالأحوط الاستئناف على ما مر (٢).

[مسألة ٥: لو نسي القراءة أو بعضها و تذكر بعد الركوع صحت صلاته إن ركع عن قيام]

(مسألة ٥): لو نسي القراءة أو بعضها و تذكر بعد الركوع صحت صلاته إن ركع عن قيام، فليس المراد من كون القيام المتصل بالركوع ركناً أن يكون بعد تمام القراءة.

[مسألة ٦: إذا زاد القيام كما لو قام في محل القعود - سهواً لا تبطل صلاته]

(مسألة ٦): إذا زاد القيام كما لو قام في محل القعود - سهواً (٣) لا تبطل صلاته، و كذا إذا زاد القيام حال القراءة بأن زاد القراءة سهواً. و أما زيادة القيام الركني فغير متصورة من دون زيادة ركن آخر، فان القيام حال تكبيره

كما يأتي تصريحه بذلك في مبحث القنوت - و هو خلاف ما اختاره في القيام حال القراءة، و الفرق بين المقامين غير ظاهر. و موثق
عمار المتقدم

لا يدل على اعتباره بنحو الشرطية.

(١) لأنه يدور الأمر بين بقاء الأمر بالقراءة فيلزم زيادة الركوع الذي فعله لفوات الترتيب فتبطل الصلاة، و بين سقوط الأمر بها فيصح الركوع و تصح الصلاة. و إذ أن الأول يستلزم وجوب الإعادة، ينتفى
بحديث: «لا تعاد الصلاة»

، فيتعين البناء على الثاني. و سيأتي التعرض لذلك في مباحث الخلل. ثم إن هذا إذا قام بعد القراءة جالساً فرجع عن قيام، أما إذا ركع عن جلوس فصلاته باطله، لفوات القيام المتصل بالركوع الذي هو الركن كما سبق.

(٢) يعني في المسألة الثانية، و قد تقدم أن الأقوى عدمه.

(٣) قد عرفت الإشكال في كون القيام للقراءة و التسييح جزءاً أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٠

الإحرام لا يزداد إلا بزيادتها، و كذا القيام المتصل بالركوع لا يزداد إلا بزيادته. و إلا فلو نسي القراءة أو بعضها، فهوى للركوع، و تذكر

قبل أن يصل إلى حد الركوع، رجع و أتى بما نسي، ثم رقع و صحت صلاته، و لا- يكون القيام السابق على الهوى الأول متصلاً بالركوع حتى يلزم زيادته إذا لم يتحقق الركوع بعده فلم يكن متصلاً به. و كذا إذا انحنى للركوع فتذكر قبل أن يصل إلى حده أنه أتى به، فإنه يجلس للسجدة، و لا يكون قيامه قبل الانحناء متصلاً بالركوع

شرطاً لهما، فعلى تقدير الشرطية لا يتصور زيادته سهواً، لأن الساهى إنما يأتي به سهواً في غير المحل على وجه مشروعته في المحل، فإذا كان تشريعه في محله على وجه الشرطية لا الجزئية فالإتيان به سهواً لا بد أن يكون أيضاً على وجه الشرطية لا الجزئية، و قد عرفت أن الزيادة متقومة بقصد الجزئية و على تقدير الجزئية فهو إنما يكون جزءاً في حال الأفعال الصلاتية لا غير فالإتيان به سهواً من دون اقترانه بقراءة أو تسييح ليس زيادة سهوية، لما عرفت من أن الساهى إنما يأتي بالفعل في غير المحل على نحو مشروعته في المحل، فإذا كان القيام قبل القراءة أو التسييح ليس جزءاً فالإتيان به سهواً ليس زيادة في الصلاة.

نعم تتصور زيادة القيام بعد الركوع بأن ينتصب بعد الركوع و يهوى للسجود فيسجد ثم يتخيل أنه لم ينتصب بعد ركوعه فيقوم ثانياً بقصد الانتصاب بعد الركوع فهذا القيام زيادة سهوية. أما لو نسي السجود أو التشهد فقام ثم ذكر فرجع إلى المنسى فليس ذلك القيام زيادة، لأنه لم يشرع جزءاً مع الالتفات، فكذا في حال السهو كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠١

ليلزم الزيادة.

[مسألة (٧): إذا شك في القيام حال التكبير، بعد الدخول فيما بعده]

(مسألة ٧): إذا شك في القيام حال التكبير، بعد الدخول فيما بعده، أو في القيام المتصل بالركوع بعد الوصول إلى حده، أو في القيام بعد الركوع بعد الهوى إلى السجود، و لو قبل الدخول فيه لم يعتن به، و بنى على الإتيان (١).

[مسألة (٨): يعتبر في القيام الانتصاب]

(مسألة ٨): يعتبر في القيام الانتصاب (٢)،

(١) كل ذلك لقاعدة التجاوز، بناء على شمولها لمطلق الفعل المرتب على المشكوك. و لو قيل باختصاصها بالأفعال المعهودة المفردة بالتبويب، أو بالأفعال الأصلية، فلا- تشمل مقدمات الأفعال امتنع جريانها في الشك في القيام بعد الركوع بعد الهوى إلى السجود قبل الدخول فيه، بناء على أن الهوى من المقدمات للسجود. لكن القولين المذكورين ضعيفان مخالفان لإطلاق الأدلة- كما أشرنا إلى ذلك في بعض مباحث الأذان. و يأتي إن شاء الله في مبحث الخلل- و

في صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أ ركع أم لم يركع قال (ع): قد ركع» (١)

، و التفكيك بين الركوع و القيام بعده غير ظاهر.

(٢) كما صرح به جمهور الأصحاب كما في مفتاح الكرامة، و يشهد له

صحيح زرارة: «و قم منتصباً فان رسول الله (ص) قال: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (٢)

و ،

صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع):
قال أمير المؤمنين (ع): من لم يقم صلته في الصلاة فلا صلاة له» (٣)

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٢

و الاستقرار (١)،

بل في الجواهر، و عن نهاية الأحكام، و التذكرة، و الذكري: اعتبره في مفهوم القيام عرفاً. قال في نهاية الأحكام: «لو انحنى و لم يبلغ حد الراكعين فالأقرب عدم الجواز لعدم صدق القيام» و حينئذ يدل عليه كل ما دل على اعتبار القيام في الصلاة من الإجماع و النصوص. لكنه لا يخلو من تأمل. و إن كان يساعده بعض موارد الاشتقاق مثل: قام الأمر: اعتدل و استقام كذلك، و قوم الأمر: عدله، و القوام: العدل، فان ذلك كله بحسب أصل اللغة لا العرف، إذ الظاهر صدق القائم عرفاً على المنحنى ببعض مراتب الانحناء، و عدم صدق المنتصب عليه كما يشير اليه الصحيح الأول.

و دعوى أن ذلك مساهلة من أهل العرف غير مسموعة. فالعمدة فيه النصوص المتعرضة لوجوبه بالخصوص.

(١) نسب إلى غير واحد دعوى الإجماع عليه، و في الجواهر: «الإجماع متحقق على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة». و استدل له بالإجماع، و بدخوله في مفهوم القيام، و

بخبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله (ع): «و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة» (١)

و ،

بخبر السكوني - فيمن يريد أن يتقدم و هو في الصلاة - حيث قال (ع): «يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد، ثم يقرأ» (٢).

و قد تقدم في تكبير الإحرام منع الثاني، و عدم تمامية الثالث، و عدم صلاحية الرابع لإثبات الكلية.

و استدل له أيضاً

بخبر هارون بن حمزة الغنوي: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في السفينة، فقال (ع): إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الأذان حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٣

و الاستقلال (١) حال الاختيار، فلو انحنى قليلاً، أو مال إلى أحد الجانبين بطل،

لم تتحرك فصل قائماً، و إن كانت خفيفة تكفاً فصل قاعداً» (١)

بناء على ظهوره في تقديم الاستقرار جالساً على القيام متحركاً، فلو لا وجوبه لم يكن لترجيحه على الواجب وجه. و فيه: أن الظاهر من

قوله (ع):

«لم تتحرك»

- بقرينة الشرطية الثانية- أنها لا تكفأ، فتدل على ترجيح الجلوس بلا انكفاء على القيام مع الانكفاء، فتكون أجنبية عما نحن فيه.
و دعوى: أن الظاهر من قوله (ع):

«تكفأ»

هو التحرك، إذ من الواضح عدم انقلاب السفينة بقيام واحد فيها. من دفعة: بأن المراد من
«تكفأ»

أنها تكفأ من قام فيها، لا- أنها هي تنكفي. و الوجه في انكفاء القائم هو حركتها بنحو لا يقوى على القيام، كما يظهر ذلك لمن قام
على ظهر الدابة و كأن هذا نشأ من توهم أن معنى
«تكفأ»

تنكفي. فإذا العمدة في دليله الإجماع كما سبق.

و ليعلم أن اعتبار الاستقرار في القيام في تكبيرة الإحرام و القراءة مساوق لاعتباره فيهما، فذكر اعتباره فيهما كاف عن ذكر اعتباره فيه.
و هذا بخلاف القيام بعد الركوع، فإنه واجب فيه لنفسه كما هو ظاهر.

(١) على المشهور، بل عن المختلف: دعوى الإجماع عليه، لدخوله في مفهوم القيام- كما قد يظهر من القواعد و الذكرى و نسب إلى
ظاهر المحقق الكركي و فخر المحققين- أو لانصراف نصوص اعتبار القيام اليه أو لأنه المعهود من النبي (ص) فيدخل تحت
قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٢)

، أو

لصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لا تمسك

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ٢.

(٢) كنز العمال ج: ٤ صفحة: ٦٢ حديث: ١١٩٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج: ٦، ص: ١٠٤

.....

بخمرك و أنت تصلي، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلي، إلا أن تكون مريضاً» (١)

و

خبر ابن بكير المروى عن قرب الاسناد، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط، قال عليه السلام:
لا، ما شأن أبيك و شأن هذا، ما بلغ أبوك هذا بعد» (٢)

أو مفهوم

الخبر المروى عن دعوات الراوندي: «فان لم يتمكن من القيام بنفسه اعتمد على حائط أو عكازة» (٣).

لكن الجميع لا يخلو عن إشكال، لمنع الأولين، و عدم تمامية الثالث و معارضة الصحيح و غيره

بصحيح ابن جعفر (ع): «سأل أخاه موسى بن جعفر (ع): «عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلي، أو يضع
يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا عله؟

فقال (ع): لا بأس. و عن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين، هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علة؟ فقال (ع): لا بأس به» (٤)

، و

موثق ابن بكير عن أبي عبد الله: «عن الرجل يصلى متوكئاً على عصا أو على حائط، فقال (ع): لا بأس بالتوكؤ على عصا و الاتكاء على الحائط» (٥)

و نحوهما غيرهما.

و حمل الأخيرة على صورة عدم الاعتماد، و الأولى على صورة الاعتماد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القيام، حديث: ٢. و الخمر - بالفتح و التحريك - ما وراء ك من شجر و غيره.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٢٠.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القيام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القيام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٥

و كذا إذا لم يكن مستقراً أو كان مستنداً على شىء من إنسان أو جدار، أو خشبة، أو نحوها. نعم لا بأس بشىء منها حال الاضطرار (١). و كذا يعتبر فيه عدم التفريح بين الرجلين فاحشاً بحيث يخرج عن صدق القيام (٢)، و أما إذا كان بغير الفاحش فلا بأس (٣).

لا شاهد عليه، فلا يكون جمعاً عرفياً. بل الجمع العرفى حمل الأول على الكراهة، و الأخذ بظاهر الثانية من الجواز، و لو فرض التعارض فالتريح للثانية، لأنها أكثر و أشهر. و كأنه لذلك اختار أبو الصلاح الجواز على كراهة، و عن المدارك، و الكفاية، و البحار، و التنقيح، و فى الحدائق، و المستند: تقويته. و الطعن فى النصوص الأخيرة بموافقة العامة، غير قادح فى الحجية، و لا موجب للمرجوحية إلا بعد فقد التريح بالأشهرية. نعم العمدة: و هنها بالشذوذ، و إعراض الأصحاب عنها المسقط لها عن الحجية. فتأمل.

(١) إجماعاً كما فى المستند، و فى الجواهر: «لا تأمل لأحد من الأصحاب فى اعتبار الاختيار فى شرطية الاقلال، أما لو اضطر اليه جاز بل و جب و قدم على القعود، بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل عن ظاهر المنتهى الإجماع عليه». و يشهد له ذيل صحيح ابن سنان و صريح خبر الدعوات

، و يشير اليه ذيل خبر ابن بكير

(٢) كما عن جماعة التصريح به، لأن ذلك مخالفه لما دل على وجوب القيام.

(٣) فى الذكرى، و جامع المقاصد، و عن الألفية، و الدروس، و الروض، و غيرها: أن التباعد بين الرجلين إذا كان فاحشاً يخل بالقيام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٦

و الأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع و أصل القدمين (١)

و عن البحار: «أنه المشهور» و هو غير بعيد. و عن المقنعة، و المقنع:

التحديد بالشبر، و كأنه

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «إذا قمت في الصلاة فلا تلتصق قدمك بالأخرى، دع بينهما فصلاً، إصبغاً أقل ذلك إلى شبر أكثره»
 (١)

، و احتمله في الحدائق لأنه المفهوم من النصوص.
 وفيه: أن النصوص المتعرضة لذلك ظاهرة في كونها في مقام الآداب و السنن لا-الأجزاء و الشرائط، فلا- يعول عليها في دعوى الوجوب، و لا سيما مع ظهور اتفاق الأصحاب على الاستحباب.

(١) فقد أوجبه في الجواهر للأصل و التأسى، و لأنه المتبادر المعهود و لعدم الاستقرار بالوقوف على الأصابع لا القدمين، و
 لخبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «كان رسول الله (ص) يقوم على أطراف أصابع رجله فأنزل الله سبحانه (طه) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ
 لِتَشْقَى (٢)» (٣)

و قريب منه خبره الآخر (٤) المحكى عن تفسير القمى
 . وفيه: أنه لا- مجال للأصل مع إطلاق دليل اعتبار القيام، مع أن الأصل البراءة، و دليل التأسى قد عرفت إشكاله، و التبادر بدوى لا
 يعول عليه في رفع اليد عن الإطلاق، و عدم الاستقرار ممنوع كلياً، و خبر أبي بصير

إنما يجدي لو دل على نفى المشروعية لا نفى الإلزام، و لعل الظاهر منه الثانى، نظير قوله تعالى:
 ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (٥) و

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القيام حديث: ٢.

(٢) طه: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب القيام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب القيام حديث: ٣.

(٥) المائدة: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٧

و إن كان الأقوى كفايتهما أيضاً، بل لا يبعد أجزاء الوقوف على الواحدة (١).

[(مسألة ٩): الأحوط انتصاب العنق أيضاً]

(مسألة ٩): الأحوط انتصاب العنق أيضاً (٢)، و إن كان الأقوى جواز الاطراق.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (١).

(١) للإطلاق الموافق لأصل البراءة، و فى الذكرى: «الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً فى القيام، و لا- تجزئ الواحدة مع
 القدرة» و نحوه فى الدروس، و اختاره فى كشف اللثام، و استظهره فى الجواهر، و جزم به فى كشف الغطاء، بل فى مفتاح الكرامة: «لا
 إشكال فى البطلان لو اقتصر على وضع واحدة منهما». لما تقدم من أن الأصل و التأسى، و لأنه المتبادر، و لعدم الاستقرار، و للمروى
 عن قرب الاسناد عن ابن بكير عن أبي عبد الله (ع): «أن رسول الله (ص) بعد ما عظم أو بعد ما ثقل كان يصلى و هو قائم، و رفع
 إحدى رجله حتى أنزل الله تعالى (طه) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (٢) فوضعها» (٢)
 و فى الجميع ما عرفت. فرفع اليد عن الإطلاق غير ظاهر.

(٢) لما عن الصدوق (ره) من القول بوجوبه، و لم يعرف ذلك لغيره. و المصرح به فى كلامهم العدم، و يشهد للصدوق مرسل حريز عن رجل عن أبى جعفر (ع): قلت له: « فَصَيِّ لِّ لِرَبِّكَ وَ أَنْحَرْ » «٣» قال (ع): النحر: الاعتدال فى القيام، أن يقيم صلبه و نحره «٤»

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب القيام حديث: ٤.

(٣) الكوثر: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٨

[(مسألة ١٠): إذا ترك الانتصاب]

(مسألة ١٠): إذا ترك الانتصاب، أو الاستقرار، أو الاستقلال ناسياً صحت صلاته و إن كان ذلك فى القيام الركنى (١)، لكن الأحوط فيه الإعادة.

لكن لإعراض المشهور عنه و ضعفه فى نفسه لا مجال للاعتماد عليه. بل عن الحلبي: استحباب إرسال الذقن إلى الصدر، و إن كان وجهه غير ظاهر.

(١)

لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

المدال بإطلاقه على صحة الصلاة مع الإخلال بجزء منها، أو شرط لها، أو لجزئها عدا الخمسة المذكورة، الحاكم على ما دل على الجزئية أو الشرطية، الشامل بإطلاقه للعمد و السهو، و منه المقام. نعم لو تمّ القول بدخول الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال فى مفهوم القيام عرفاً كان انتفاؤه موجباً لانتفاء القيام فاذا كان القيام ركناً - كالقيام فى التكبير أو المتصل بالكوع - بطلت الصلاة لفوات الركن، لكن عرفت أن القول المذكور ضعيف، و لا سيما بالنسبة إلى الأخيرين.

فإن قلت: إذا لم يكن واحد من الأمور المذكورة داخلاً فى مفهوم القيام، فقد تقدم أن كل واحد منها شرط فيه، فاذا انتفى انتفى القيام لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فاذا كان القيام ركناً بطلت الصلاة لفواته.

قلت: يتم هذا لو كان موضوع الركنية هو القيام المشروط، لكنه غير ثابت، فان دليل ركنية القيام فى التكبير موثق عمار المتقدم

«٢»، و الموضوع فيه ذات القيام. و دليل ركنية المتصل بالكوع الإجماع، و المتيقن منه ذلك أيضاً.

هذا كله لو كانت شرطية الأمور المذكورة مستفادة من دليل لفظى مطلقاً، أما لو كانت مستفادة من الإجماع - كما فى الاستقرار على ما عرفت -

(١) تقدم مراراً. راجع أول فصل تكبيره الإحرام.

(٢) تقدم ذكره فى أول فصل القيام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٠٩

[مسألة ١١): لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد]

(مسألة ١١): لا- يجب تسوية الرجلين في الاعتماد (١) فيجوز أن يكون الاعتماد على إحداهما، و لو على القول بوجوب الوقوف عليهما.

فلا يحتاج في تصحيح الصلاة إلى

حديث: «لا تعاد»

، بل إجمال دليله و عدم إطلاقه الشامل لحال السهو كاف في الرجوع إلى أصالة البراءة من شرطيته في حال السهو، كما هو ظاهر، و أشرنا إليه في مسألة و جوب الاستقرار في تكبير الإحرام، فإن ذلك من صغريات المقام- أعنى ترك الاستقرار سهواً في القيام الركني- لما عرفت في هذه المسألة. من أن و جوب الاستقرار في القيام المقارن للتكبير و القراءة مساوق لوجوب الاستقرار في حالي التكبير و القراءة.

و من هنا يظهر التنافي بين فتوى المصنف (ره) بوجوب الاستقرار حال التكبير على نحو الركنية فتبطل الصلاة بفواته سهواً، و بين فتواه هنا بصحة الصلاة بفوات الاستقرار سهواً حال القيام الركني، مع أن الدليل في المقامين واحد، فاما أن يكون له إطلاق يشمل السهو أولاً، أو يكون الإطلاق على تقدير وجوده محكوماً

بحديث: «لا تعاد الصلاة»

أولاً، فتأمل جيداً.

(١) تسوية الرجلين في الاعتماد. تارة: يراد منها التسوية في مرتبة الاعتماد، بأن يكون الاعتماد على إحداهما بمقدار الاعتماد على الأخرى. و أخرى:

يراد منها التسوية في أصل الاعتماد، بأن يكون الاعتماد على كل منهما لا على إحداهما مع مجرد مماسه الأخرى للموقف. إما التسوية بالمعنى الأول فالظاهر أنه لا إشكال في عدم وجوبها، كما يقتضيه إطلاق أدلة و جوب القيام. و أما التسوية بالمعنى الثاني فنسب القول بوجوبها إلى الذكري، و جامع المقاصد، و الجعفرية، و شرحها و الروض، و المدارك، و كشف اللثام، لما فيها من أن الأقرب و جوب الاعتماد على الرجلين معاً، مستدلين على ذلك بالتأسي، و أنه المتبادر، و بعدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٠

[مسألة ١٢): لا فرق في حال الاضطرار بين الاعتماد على الحائط، أو الإنسان، أو الخشبة]

(مسألة ١٢): لا- فرق في حال الاضطرار بين الاعتماد على الحائط، أو الإنسان، أو الخشبة (١). و لا- يعتبر في سناد الأقطع أن يكون خشبته المعدة لمشيئه، بل يجوز له الاعتماد على غيرها من المذكورات.

[مسألة ١٣): يجب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطرار أو استجاره مع التوقف عليهما]

(مسألة ١٣): يجب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطرار أو استجاره مع التوقف عليهما (٢).

الاستقرار، و

بقوله (ص): «صلوا كما رأيتموني أصلي» (١).

و استشكل في جميع ذلك في الجواهر- تبعاً لما في مفتاح الكرامة- و هو في محله كما عرفت. و لأجله احتمل فيها أن يكون مرادهم منها ما يقابل رفع إحدى الرجلين بالكلية، فإنها واجبة حينئذ. و لذا فرع في الذكرى، و جامع المقاصد على ذلك بقوله: «و لا تجزئ الواحدة مع القدرة»، و قد عرفت أن المسألتين من باب واحد، و الأدلة المذكورة إن تمت في الثانية تمت في الأولى، فالتفكيك بينهما في ذلك غير ظاهر.

(١) كما صرح بذلك كله في الجواهر. و العمدة فيه ظهور الإجماع على عدم الفرق، و إلا فلو احتمل تعين واحد من ذلك كانت المسألة من موارد الشك في التعيين و التخيير، التي يكون المرجع فيها أصالة الاحتياط، المقتضية للتعين كما هو المشهور. و ليس في صحيح ابن سنان أو غيره- مما سبق- (٢) إطلاق ينفيه.

(٢) لأجل أن الاعتماد على الشيء في الصلاة ليس تصرفاً صلاتياً، فإذا كان الاعتماد محرماً لكونه اعتماداً على المغصوب لا تفسد الصلاة، فالشراء و الاستئجار الراجعان الى ملك العين أو المنفعة مما لا تتوقف عليهما الصلاة،

(١) كنز العمال ج: ٤ صفحة: ٦٢ حديث: ١١٩٦.

(٢) تقدم ذكرها في المسألة: ٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١١

[مسألة ١٤: القيام الاضطراري بأقسامه]

(مسألة ١٤): القيام الاضطراري بأقسامه من كونه مع الانحناء، أو الميل إلى أحد الجانبين، أو مع الاعتماد، أو مع عدم الاستقرار، أو مع التفرج الفاحش بين الرجلين (١) مقدم على الجلوس (٢).

فلا- يجبان بالوجوب الغيرى، و إنما يجبان عقلاً فراراً عن الوقوع في الحرام، فالمقام نظير شراء الدابة أو استعارتها أو نحو ذلك، من أسباب استباحة التصرف في ركوبها في سفر الحج عند عدم القدرة على سلوك طريقه إلا بركوبها، و ليس وجوب الشراء أو نحوه من الوجوب الغيرى، بل هو عقلي بملاك وجوب الجمع بين غرضي الشارع. و قد أشرنا إلى ذلك في مسألة وجوب التيمم على الجنب للوصول الى الماء الكائن في المسجد لا غير، بقصد الاغتسال منه. فراجع.

(١) ستأتى دعوى الجواهر: عدم معرفة الخلاف في تقديمه على الجلوس، و الاعتماد عليها في الخروج عن إطلاق ما دل على وجوب الجلوس على من لم يستطع القيام لا يخلو من إشكال. و استفادة ذلك من صحيح ابن يقطين الآتى - كما ادعاه في الجواهر- غير ظاهرة، للفرق بين الحالتين و دعوى أنه ميسور القيام فيقدم على القعود لا تجدى إلا بعد ثبوت هذه الكلية بحيث يعارض بها إطلاق بدلية الجلوس عن القيام. و دليبه غير ظاهر.

(٢) بلا إشكال ظاهر إلا في بعض صورته كما ستأتى الإشارة اليه.

و يمكن أن يستفاد تقديم القسم الأول من القيام- أعنى الفاقد للانتصاب- من صحيح على بن يقطين عن أبي الحسن (ع): «سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام، يصلى فيها و هو جالس يومئ أو يسجد، قال (ع): يقوم و إن حنى ظهره» (١).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٢

.....

كما يمكن أيضاً أن يستفاد تقديم القسم الثانى- أعنى الفاقد للاستقلال- من صحيح ابن سنان المتقدم (١) فى وجوب الاستقلال، بضميمة الإجماع على أنه إذا جاز وجب. و يقتضيه ظاهر المروى عن دعوات الراوندى (٢) و إطلاق ما دل على وجوب القيام، و ما دل على اختصاص مشروعية الجلوس بمن لا يتمكن من القيام. و أما تقديم القسم الثالث من القيام- أعنى الفاقد للاستقرار- فالوجه فيه أظهر، إذ قد عرفت أن العمدة فى دليل وجوبه الإجماع، و المتيقن منه فى غير حال الاضطرار، فالمرجع فيه إطلاق ما دل على وجوب القيام. فوجوب الصلاة قائماً حينئذ ليس من باب قاعدة الميسور، و جعل البدل الاضطرارى، كى يحتاج الى دليل- كما فى الفرضين السابقين و غيرهما من موارد جعل البدل الاضطرارى- بل هو من باب الوجوب الأولى فى عرض الوجوب حال الاختيار. و لو سلم إطلاق دليل وجوبه فإطلاق ما دل على اختصاص مشروعية الجلوس بمن لا يقدر على القيام يقتضى تعيين القيام و لو بلا استقرار. و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره الشهيد (ره) فى الذكرى: من ترجيح القعود الواجد للاستقرار على القيام الفاقد له. قال: «و من عجز عن القيام مستقراً، و قدر على القيام ماشياً أو مضطرباً من غير معاون، ففى جواز ترجيحه على القيام ساكناً بمعاون، أو على القعود لو تعذر معاون نظر، أقربه ترجيحهما عليه، لأن الاستقرار ركن فى القيام، إذ هو المعهود من صاحب الشرع». و تبعه عليه العلامة الطباطبائى (قده) حيث قال:

«و من قرار فى القيام عدماً فللجلوس بالقيام قدماً»

(١) فى المسألة: ٨ من أحكام القيام. و مرت الإشارة إليه فى المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

(٢) المتقدم فى مسألة: ٨ من أحكام القيام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٣

.....

و يمكن أن يستشهد له برواية الغنوى عن الصلاة فى السفينة «فقال (ع): إن كانت محملة ثقيلة قمت إذا فيها لم تتحرك فصل قائماً، و إن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعداً» (١).

وفيه: انك عرفت فى مبحث الاستقرار فى القيام عدم صلاحية الرواية لإثبات اعتباره، فلا تدل على ترجيح القعود على القيام الفاقد له. و وجهه فى الجواهر: بأن الاستقرار مأخوذ فى مفهوم القيام، فالعجز عنه عجز عن القيام الذى هو موضوع بديلة الجلوس. و لكن

استشكل فيه أيضاً: بمنع ذلك، و أن الاستقرار واجب آخر زائد على القيام فيكون المقام من تعارض وجوب القيام و وجوب الاستقرار كما في الفرضين الآخرين و وجوب القيام مقدم على وجوب الاستقرار كتقديمه على وجوب الانتصاب و الاستقلال، خصوصاً بعد ما ورد في بعض نصوص السفينة

«٢» من تقديم القيام فيها مع انحناء الظهر و لو بما يخرج عن صدق القيام. بل لم يعرف خلاف بين الأصحاب في تقديم كل ما يقرب الى القيام من التفخج الفاحش و نحوه على القعود. هذا و لكن الاحتياج الى ذلك كله إنما يكون بعد فرض إطلاق دليل وجوب الاستقرار، و إلا فالمرجع إطلاق وجوب القيام كما عرفت.

و المتحصل من ذلك كله: أنه يقدم القيام الفاقد للاستقرار على القعود الواجد له. و وجهه: إما عدم الدليل على وجوب الاستقرار في حال الاضطرار فلا يكون القيام حينئذ بدلاً اضطرارياً. أو لأن الدليل على وجوبه زائداً على وجوب القيام و إن كان شاملاً لحال الاضطرار، لكنه لا مجال لتشريع الجلوس، لاختصاص دليل مشروعته بالعجز عن القيام، و هو غير حاصل. أو لأنه داخل في مفهوم القيام، إلا أنه يستفاد مما ورد

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ٥. و تقدمت في أول التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٤

و لو دار الأمر بين التفريغ الفاحش و الاعتماد، أو بينه و بين ترك الاستقرار قدما عليه (١)، أو بينه و بين الانحناء، أو الميل إلى أحد الجانبين قدم ما هو أقرب إلى القيام (٢). و لو دار

في السفينة و من الإجماع أن القيام الناقص مقدم على القعود.

ثم إن الدوران بين الأحوال المذكورة في هذا المقام ليس من باب التراحم الذي يكون الحكم عقلاً فيه الترجيح، إذا علمت الأهمية في واحد بعينه، أو احتملت كذلك، و التخيير، إذا احتملت الأهمية في كل من الطرفين، أو علمت المساواة بينهما، لاختصاص ذلك بصورة تعدد المقترضات و تزاوجها في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على ذلك. و ليس المقام كذلك، إذ مصلحة الصلاة واحدة، و إنما التردد فيما يكون محصلاً لتلك المصلحة، و الحكم فيه عقلاً- وجوب الاحتياط بالتردد إلا- أن يقوم دليل بالخصوص على الاجتزاء بأحد الطرفين، من إجماع أو غيره، أو يكون هو مقتضى الجمع بين الأدلة، فإذا لم يكن الأمر كذلك تعين الاحتياط بالجمع و التكرار. و على هذا يجب الجرى في المسائل المذكورة في هذا المقام.

(١) لما سبق في تقديمهما على الجلوس.

(٢) قد عرفت أن الانحناء في الجملة. و كذا الميل الى أحد الجانبين لا يمنع من صدق القيام. و حينئذ لا مجال للتأمل في تقديمهما على التفريغ الفاحش، إذ غاية ما يقتضى الاضطرار سقوط اعتبار الانتصاب، و لا وجه لرفع اليد عن القيام، فإطلاق دليل وجوبه محكم. نعم إذا كان الانحناء و الميل يمنعان عن صدق القيام فقد يشكل الترجيح، لاحتمال التعيين في كل من الطرفين كما يحتمل التخيير و اللازم في مثل ذلك الاحتياط بالتكرار.

و ترجيح ما هو أقرب الى القيام بقاعدة الميسور يتوقف على وضوح الأقرية على وجه يصدق الميسور عليه عرفاً لا غيره، و لكنه غير ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٥

الأمر بين ترك الانتصاب و ترك الاستقلال قدم ترك الاستقلال (١) فيقوم منتصباً معتمداً، و كذا لو دار بين ترك الانتصاب و ترك

الاستقرار قدما ترك الاستقرار (٢) و لو دار بين ترك الاستقلال و ترك الاستقرار قدم الأول، فمراعاة الانتصاب أولى من مراعاة الاستقلال و الاستقرار، و مراعاة الاستقرار أولى من مراعاة الاستقلال.

(١) هذا ظاهر لو كان الانتصاب داخلا فى مفهوم القيام، لأنه حينئذ يدور الأمر بين ترك القيام و ترك الاستقلال. و مشكل لو بنى على وجوبه فى القيام، إذ حينئذ يكون كالاستقلال، و ترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح ظاهر. اللهم إلا أن يحتمل تعيينه و لا يحتمل تعيين الاستقلال، فيدور الأمر بين التعيين و التخيير، أو يدعى أن المفهوم من صحيح ابن سنان «١» المسوغ للاعتماد للمريض مشروعية الاعتماد للمضطر و لو بلحاظ فوات الانتصاب. لكن لو سلم يرد مثله فى صحيح ابن يقطين «٢» المشرع للانحناء مع الاضطرار.

(٢) لما عرفت من إجمال الدليل الدال على وجوبه، و عدم إطلاقه الشامل لهذا الحال، بخلاف دليل الانتصاب. لكن عليه يشكل الوجه فى تقديم الاستقرار على الاستقلال الذى ذكره بعد ذلك، بل يتعين تقديم الاستقلال عليه، و كأن ما فى المتن مبنى على إطلاق أدلة الوجوب فى الجميع، و أن الموارد المذكورة من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير. أو لأن تقديم ما ذكره فيها لأنه أقرب إلى أداء المأمور به، بناء على ثبوت الكلية المذكورة و لو بالإجماع، لكنه غير ظاهر ما لم يصدق الميسور عرفا.

(١) تقدم فى مواضع منها: فى المسألة: ٨ من احكام القيام.

(٢) تقدم فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٦

[مسألة ١٥]: إذا لم يقدر على القيام كلا و لا بعضاً مطلقاً

(مسألة ١٥): إذا لم يقدر على القيام كلا- و لا- بعضاً مطلقاً (١) حتى ما كان منه بصورة الركوع (٢) صلى من جلوس (٣) و كان الانتصاب جالساً

(١) قد عرفت الإشكال فى تقديم مثل التفخج الفاحش على الجلوس.

(٢) كما يفهم من صحيح ابن يقطين المتقدم فى المسألة السابقة

. و يظهر من حكاية الخلاف فى ذلك عن الشافعى فى أحد قولييه: أنه لا مخالف فيه منا.

(٣) هو مذهب علمائنا كما فى المعتبر، و عليه إجماع العلماء كما فى المنتهى، و بالنصوص و الإجماع كما فى كشف اللثام، و يشهد له جملة من النصوص،

كالنبوى المروى عن الفقيه: «المريض يصلى قائماً، فان لم يستطع صلى جالساً، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، فان لم يستطع استلقى و أوماً إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» «١»

و ،

الصادقى المروى عنه أيضاً: «يصلى المريض قائماً، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً» «٢»

و

صحيح جميل: «سألت أبا عبد الله (ع): ما حد المرض الذى يصلى صاحبه قاعداً؟ فقال (ع): إن الرجل ليوعكك و يخرج و لكنه أعلم

بنفسه، إذا قوى فليقم» (٣)

و

موتق زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم، ويدع الصلاة من قيام، فقال (ع):
بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَيَّ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَطِيقُهُ» (٤)
، لظهورهما في أن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب القيام حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب القيام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٧

بدلاً عن القيام فيجرب فيه حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتماد وغيره (١)،

موضوع الجلوس أن لا يقوى على القيام ولا يطيقه. ونحوها مصحح ابن أذينة عن أبي عبد الله (ع)
«١»، و

في صحيح الحلبي - في حديث - أنه سأل أبا عبد الله (ع): «عن الصلاة في السفينة فقال (ع): إن أمكنه القيام فليصل قائماً، وإلا فليقعد
ثمَّ يصلي» (٢)

و

في خبر سليمان بن خالد: «سألته عن الصلاة في السفينة، فقال (ع): يصلي قائماً، فإن لم يستطع القيام فليجلس و يصلي» (٣)

و

في صحيح حماد بن عيسى: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان أهل العراق يسألون أبي عن الصلاة في السفينة فيقول: إن استطعتم أن
تخرجوا إلى الجدد فافعلوا، فإن لم تقدرُوا فصلوا قياماً، فإن لم تقدرُوا فصلوا قعوداً» (٤)

، ونحوها غيرها مما يتضمن الانتقال إلى الجلوس عند عدم التمكن من القيام.

(١) كما استظهره في الجواهر: كما يومئ إليه المرسل الآتي، ولأنه بدله، وبعض قيام. ثمَّ قال (ره): «وإن كان لا يخلو من بحث،
لاختصاصه بالدليل دونه». والظاهر أن مراده بالمرسل النبوي المتقدم في صدر المسألة

، و كأن وجه إيمائه ظهوره في بديلة الجلوس عن القيام.

أقول: أما البديلة فلا ريب فيها، لكنها إنما تنفع في وجوب الشرائط المذكورة لو كانت مجعولة بلحاظ جميع الأحكام، وهو غير ظاهر.
بل الظاهر البديلة عن القيام في وفائه بمصلحته في الجملة، بحيث يثبت له

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القيام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب القيام حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٨

و مع تعذره صلى مضطجعا (١)

وجوبه لا- غير. و أولى منه بالإشكال التعليل بأنه بعض قيام، و مثله ما ذكره أخيراً من اختصاص أدلة اعتبارها بغيره، مع أن ما دل على وجوب الانتصاب- مثل: «لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة»

«١» و ما دل على وجوب الاستقلال من صحيح ابن سنان المتقدم

«٢»- مطلق شامل للجلوس. و دعوى انصرافه الى القيام غير ظاهرة. و كذا ما دل على وجوب الاستقرار من إطلاق معاهد الإجماعات على وجوبه في أفعال الصلاة: من التكبير، و القراءة، و التسبيح، و الذكر، و رفع الرأس من الركوع، و غيرها لا فرق فيه بين حالى القيام و الجلوس فلاحظ.

(١) بلا خلاف فيه بين الأصحاب كما عن المدارك، و البحار، و الحدائق و في المعبر: «هو مذهب علمائنا»، و نحوه في المنتهى، و بالنصوص و الإجماع كما في كشف اللثام.

و يشهد له النصوص الكثيرة

كمصحح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) في تفسير قوله تعالى (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ). «٣» قال (ع): «وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ:

الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلى جالساً» «٤»

و ،

موثق سماعة: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس. قال (ع): فليصل و هو مضطجع و ليضع على جبهته شيئاً إذا سجد» «٥»

و ،

خير علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود

(١) مضمون صحيح زرارة. الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ١ و تقدم في أول المسألة الثامنة.

(٢) تقدم في المسألة: ٨ من هذا الفصل. الوسائل باب: ١٠ من أبواب القيام حديث: ٢

(٣) آل عمران: ١٩١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١١٩

على الجانب الأيمن (١) كهيئة المدفون،

و لا الإيماء كيف يصلى و هو مضطجع؟ قال (ع): يرفع مروحة إلى وجهه «١»

و النبوى المتقدم في صدر هذه المسألة

و غيرها. و كلها متفق على وجوب الصلاة مضطجعا.

و في بعض النصوص: أنه يصلى مستلقياً،

كخبر عبد السلام الهروى عن الرضا (ع) عن آبائه: «قال: قال رسول الله (ص): إذا لم يستطع الرجل أن يصلى قائماً فليصل جالساً، فان

لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجليه بحيان القبلة يومئ إيماء» «٢»

، و نحوه مرسل محمد بن إبراهيم عن حدثه عن أبي عبد الله (ع)

«٣»، و مرسل الفقيه عن الصادق (ع)

«٤»، و غيرهما. و الجميع يتعين تقييده بما سبق إن أمكن، أو بالحمل على التقيّة.

(١) كما عن جماعة كثيرة. بل عن البحار: أنه المشهور، و في كشف اللثام: «عليه المعظم»، بل هو المذكور في معقد إجماع المعبر و المنتهى، حملاً منهم للمطلق على المقيد كالنبوي المروي عن الفقيه المتقدم في صدر المسألة

و ،

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «المريض إذا لم يقدر أن يصلى قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومي إيماء، و قال (ع): يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه، و ينام على جنبه الأيمن، ثمّ يومي بالصلاة إيماء، فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز، و ليستقبل بوجهه جانب القبلة، ثمّ يومي بالصلاة إيماء» «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام ملحق حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٠

.....

و ظاهر الشرائع. التخيير بين الجانبين، و حكي عن المقنعة، و جمل السيد، و الوسيلة، و النافع، و غيرها. و كأنهم اعتمدوا في ذلك على المطلقات الآمرة بالاضطجاع لضعف المقيد سنداً كالنبوي أو دلالة كموثق عمار

. نعم في المعبر «١»: أنه استدل بما

رواه أصحابنا عن حماد عن أبي عبد الله (ع): «المريض إذا لم يقدر أن يصلى قاعداً يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يومي بالصلاة، فان لم يقدر على جانبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه جائز، و يستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومي بالصلاة إيماء»

و في الذكرى «٢»، و عن الروض: موافقته في ذلك، بل حكي عن بعض نسخ التهذيب، و دلالتها خالية عن القصور.

لكن استظهر في الجواهر أنها رواية عمار عبر فيها ب «حماد» سهواً من القلم، فان تمّ ذلك لم يجد في تمامية الدلالة للاضطراب، و إلا فهي رواية مرسله عن حماد. اللهم إلا أن ينجر ضعفها بما عن المعبر: من أنها أشهر و أظهر بين الأصحاب، و ما في الذكرى: من أن عليها عمل الأصحاب لكن الظاهر أن مرادهما من الرواية التي هي أشهر و أظهر و عليها العمل سنخ الرواية الدالة على الترتيب بين الأيمن و الأيسر لا خصوص رواية حماد.

هذا و لكن الإنصاف أن إرسال الفقيه بمثل: «قال رسول الله (ص)» يدل على غاية الاعتبار عنده و كفى به سبباً للوثوق. و متن رواية عمار و إن كان لا يخلو من تشويش و قصور إلا أن قوله (ع):

«يوجه ..»

و قوله (ع) بعد ذلك:

«فان لم يقدر ..»

ظاهر ان فى تعيين الاضطجاع على الأيمن، فيمكن لذلك رفع اليد عن إطلاق المطلق من تلك النصوص، و العمدة موثق سماعه
 (٣) لظهور عدم ورود غيره فى مقام البيان من هذه الجهة فلاحظها

(١) فى المسألة الثالثة من احكام القيام. صفحة: ١٧٠.

(٢) فى المسألة التاسعة من احكام القيام.

(٣) تقدم فى صدر التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢١

فإن تعذر فعلى الأيسر (١) عكس الأول. فإن تعذر صلى مستلقياً (٢) كالمحتضر. و يجب الانحناء للركوع و السجود (٣) بما أمكن، و مع عدم إمكانه يومئ برأسه (٤)

فإذا العمل على المشهور أقوى، مع أنه أحوط.

(١) كما نسب إلى المشهور، و يشهد له النبوى المرسل فى الفقيه

، و به يقيد إطلاق ما فى موثق عمار من

قوله (ع): «كيفما قدر»

، مع إمكان المناقشة فى إطلاقه: بقرينه وقوع مثله فى صدره، فكأن المراد أنه لا يكلف بغير المقدور بل على حسب القدرة، و ليس المراد أنه يصلى كيف شاء ليكون مخيراً بين الكيفيات المقدورة. و من ذلك يظهر ضعف ما قيل: من أنه إذا عجز عن الاضطجاع على الأيمن صلى مستلقياً، إذ الظاهر أن مستنده الموثق الذى لو تمَّ إطلاقه فهو مقيد بالمرسل.

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر. و يشهد له النبوى و غيره مما دل على وجوب الصلاة مستلقياً عند تعذر الجلوس، بناء على حملة على صورة تعذر الاضطجاع.

(٣) إذا أمكن له الركوع و السجود فلا ينبغى التأمل فى وجوب فعلهما، لإطلاق أدلة وجوبهما. و ما فى النص و الفتوى من الإيماء يراد به صورة عدم إمكانهما كما هو الغالب فى موردتهما، و لو أمكن له مسور الركوع و السجود لأنفسهما قيل: وجب بلا شبهة، و هو كذلك لو كان بحيث يصدق الركوع و السجود و لو الفاقدان لشرطهما. و فى المنتهى: «لو عجز عن السجود رفع ما يسجد عليه و لم يجز الإيماء إلا مع عدمها أو عدم التمكّن، خلافاً للشافعى ..» و ظاهره الإجماع عليه، و نحوه كلام غيره.

و يشهد به خبر إبراهيم الكرخى الآتى. نعم قد ينافيه صحيحا الحلبي

و زرارة

الآتيان فى وضع الجهة على شىء فلاحظ. و سيأتى الكلام فيه.

(٤) بلا خلاف، و يشهد له النصوص المتقدمة و غيرها كمرسل الفقيه:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٢

و مع تعذره فبالعينين بتغميضهما (١)

«قال أمير المؤمنين (ع): دخل رسول الله (ص) على رجل من الأنصار، و قد شبكته الريح فقال: يا رسول الله كيف أصلى؟ فقال (ص): إن

استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه، وإلا فوجهوه إلى القبلة و مروه فليومئ إيماء، و يجعل السجود أخفض من الركوع» (١)

و ،

خبر إبراهيم الكرخي: «رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه، و لا يمكنه الركوع و السجود، فقال (ع):

ليومئ برأسه إيماء، و إن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فان لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه» (٢)

، الى غير ذلك.

(١) كما نسب إلى المشهور، و يشهد له

مرسل الفقيه عن الصادق (ع): «يصلى المريض قائماً، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فان لم يقدر أن يصلى جالساً صلى مستلقياً:

يكبر ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه ثم سبح، فاذا سبح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد أن يسجد

غمض عينيه ثم سبح فاذا سبح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود، ثم يتشهد و ينصرف» (٣)

، و نحوه في ذلك خبر محمد بن إبراهيم عن حدثه عن أبي عبد الله (ع)

«٤». و مورد الخبرين خصوص المستلقى، كما أنه لم يذكر فيهما الإيماء بالرأس. و مثلها خبر عبد السلام

«٥» الوارد فيمن تدركه الصلاة و هو فوق الكعبة.

و مقتضى الجمود على ذلك انحصار بدل الركوع و السجود في المستلقى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام ملحق حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القبلة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٣

.....

بالغميض لا غير، كما هو ظاهر القواعد، و عن النهاية و المبسوط، و الوسيلة و المراسم، و الغنية، و السرائر، و جامع الشرائع، و الموجز،

حيث لم يذكر فيها أن الإيماء بالرأس مقدم على تغميض العينين، بل اقتصر على ذكر تغميض العينين بدلا عن الركوع و السجود، و

مال إليه في الحدائق، بل و الى انحصار البدل في المضطجع بالإيماء بالرأس لا- غير عكس المستلقى قال فيها- بعد ما ذكر: «إن

التغميض مستفاد من مرسله محمد بن إبراهيم، إلا أن موردها الاستلقاء، و مورد الإيماء بالرأس في الروايات المتقدمة الاضطجاع على

أحد الجانبين، و الأصحاب قد رتبوا بينهما في كل من الموضعين، و الوقوف على ظاهر الأخبار أولى».

أقول: الإيماء كما ورد في المضطجع ورد في المستلقى أيضاً، كما صرح به في الجواهر و غيرها فلاحظ النبوي المروي عن الفقيه

، و خبر عبد السلام

المتقدمين «١»، و

في موثق سماعة المروي عن الفقيه: «عن الرجل يكون في عينيه الماء، فينزح الماء منها، فيستلقى على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً،

أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة إلا إيماء و هو على حاله، فقال (ع):

لا بأس بذلك» (٢).

بل يمكن أن يستفاد أيضاً من موثق عمار

، و مرسل الفقيه عن أمير المؤمنين (ع)

المتقدمين «٣» و غيرهما.

و من ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره غير واحد: من أن الاختصار على ذكر التغميض في المستلقى لأنه لمزيد الضعف فيه لا يمكنه الإيماء بالرأس غالباً. هذا و الجمع العرفي بين هذه النصوص يقتضى الحمل على التخيير لا الترتيب، كما هو المشهور.

(١) الأول في صفحة: ١١٦. و الثاني في صفحة: ١١٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام ملحق حديث: ٦.

(٣) الأول في صفحة: ١١٩. و الثاني في صفحة: ١٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٤

و ليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه (١)، و يزيد في غمض العين للسجود على غمضها للركوع (٢)،

و دعوى: اختصاص نصوص الإيماء في المستلقى بصورة إمكانه، فتكون أخص مطلقاً من خبري التغميض لشمولهما لصورتى إمكان الإيماء و عدمه، فيتعين الجمع بحمل خبري التغميض على صورة عدم إمكان الإيماء، و يثبت الترتيب المذكور في المضطجع بعدم القول بالفصل. معارضة:

باختصاص خبري التغميض أيضاً بصورة إمكانه، فتكون من هذه الجهة أخص من نصوص الإيماء، فيكون التعارض بالعموم من وجه، و لا وجه لترجيح تخصيص أحدهما على تخصيص الآخر. مع أن دعوى عدم الفصل بين المستلقى و المضطجع عهدتها على مدعيها.

(١) عن الذكرى: نسبته إلى الأصحاب، و يشهد له النبوى «١» المرسل في الفقيه

الذى ذكر فيه الإيماء في المستلقى، و العلوى

«٢» الشامل له و للمضطجع المتقدمان، و كفى بهما حجة، و لا سيما بعد اعتماد الأصحاب عليهما، و تأييدهما بغيرهما مما تضمن الأمر بذلك لمن يصلى ماشياً أو على راحلته: من روايات سماعه

، و يعقوب بن شعيب

المذكورة في الوسائل في باب جواز الفريضة ماشياً و جواز النافلة في المحمل «٣».

(٢) كما عن ابن حمزة، و سلالر، و ابن سعيد، و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم، للفرق، و لايماء الأمر به في الإيماء اليه. و هو كما

ترى. إذ الفرق غير ظاهر الوجوب، و لو سلم فلا ينحصر بذلك. و إيماء الأمر ليس بحجة بنحو يقيد إطلاق النص، مع أن الغمض لا

يقبل الزيادة إلا في المدة، و هى

(١) تقدم في صفحة: ١١٦.

(٢) تقدم في صفحة: ١٢٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القبلة حديث: ١٤ و ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٥

و الأحوط وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة (١)،

غير مرادة لهم ظاهراً و ان حكيت عن الموجز الحاوى، فتأمل جيداً. و لذا نفى فى كشف اللثام الدليل على هذا الحكم.

(١) لما عن جماعة، منهم الشهيدان، و الكركى، و المقداد، و الصيمرى:

من وجوب تقريب جبهته الى ما يصح السجود عليه، أو تقريبه إليها، لأن ملاقاته الجبهة له واجبة، فلا تسقط بتعذر غيرها. و يشهد لهم موثق سماعة: «عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال (ع): فليصل و هو مضطجع، و ليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنه يجزئ عنه، و لن يكلف الله ما لا طاقة له به» (١)

و

مرسل الفقيه: «سئل عن المريض لا يستطيع الجلوس، أ يصلى و هو مضطجع و يضع على جبهته شيئاً؟ قال (ع): نعم، لم يكلفه الله إلا طاقته» (٢)

فيقيد بهما إطلاق الإيماء لو كان.

و ربما يجمع بينهما بالتخير بين الإيماء المجرد و الوضع كذلك، لظهور الخبرين المذكورين فى بدلية الوضع المجرد عن الإيماء تعييناً، و ظهور نصوص الإيماء فى بدليته تعييناً مجرداً عن الوضع، فترفع اليد عن ظهورهما فى التعيين، بشهادة

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): قال «سألته عن المريض، قال (ع): يسجد على الأرض، أو على مروحة، أو على مسواك يرفعه، و هو أفضل من الإيماء» (٣)

و،

مصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «عن المريض إذا لم يستطع القيام و السجود. قال (ع): يومئ برأسه إيماء، و إن يضع جبهته على الأرض أحب الى» (٤).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٦

.....

و قيل: بأن الوضع بدل عند تعذر الإيماء، حملاً لنصوص الوضع على ذلك، بشهادة

خبر ابن جعفر (ع): «عن المريض الذى لا يستطيع القعود و لا الإيماء، كيف يصلى و هو مضطجع؟ قال (ع): يرفع مروحة إلى وجهه، و يضع على جبينه، و يكبر» (١).

و ربما حكى القول بوجوب الوضع فقط للمضطجع و المستلقى، و عدم وجوب الإيماء عليه، عملاً- بالموثق و المرسل، و طرحاً لنصوص الإيماء.

أقول: أما القول الأخير ففى غاية الضعف، إذ الطرح و الترجيح فرع التعارض و عدم إمكان الجمع، لكنه ممكن كما سيأتى. و لو سلم فنصوص الإيماء أرجح، لأنها أصح سنداً و أشهر رواية، بل لعلها متواترة إجمالاً، و لا سيما مع تأييدها بنصوص الإيماء فى الموارد الكثيرة، مثل ما ورد فى الراكب

و الماشى

«٢»، و العارى

«٣»، و من يخاف الرعاف

«٤»، و من يخاف على عينه

«٥»، و غير ذلك. فكيف يرجح الموثق و المرسل عليها؟! و أما القول الذى قبله ففيه: أن خبر ابن جعفر (ع)

- مع أنه لا يخلو من إشكال، لظهوره فى أن وضع المروحة على الجبين إنما هو حال التكبير فلا يكون مما نحن فيه - لا يصلح شاهداً للجمع، لعدم منافاته لكل من الطائفتين، فكيف يصلح للجمع بينهما؟! مع أن الموثق ظاهر فى أن الوضع على الجبهة حال الإيماء المراد من قوله (ع):

«إذا سجد»

فكيف يحمل على حال العجز عن الإيماء؟! و أما المرسل فغير ظاهر فى وجوب الوضع،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القبلة حديث: ١٤ و ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب القيام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب القيام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٧

.....

لأن الظاهر من السؤال - بقرينه قوله (ع) فى الجواب:

«نعم لم يكلفه ..»

هو السؤال عن جواز الاجتزاء بذلك، فلا يصح الاستدلال به على الوجوب، لا - جمعاً مع الإيماء، و لا تخيراً بينهما، و لا تعييناً، و لا ترتيباً، كما لا يخفى.

و أما القول الذى قبله ففيه: أن ظهور كل من الدليلين فى البدلية على الاستقلال - لو سلم - فهو ضعيف جداً، لا يقوى على مدافعة ظهور كل من الطائفتين فى الوجوب التعيينى، بل الثانى أقوى فيقدم عليه، و لازمه وجوب الجمع. و أما الصحيح و المصحح فلا يصلحان للشهادة على التخيير، لأن السجود على الأرض و وضع الجبهة عليها إنما يكونان بالإيماء، فكيف يصح أن يدعى دلالة على الاكتفاء بمجرد الوضع؟! نعم لو كانت العبارة هكذا: «و أن يضع على جبهته شيئاً أحب إلى أو أفضل من الإيماء» كان للتوهم المذكور مجال، لكنه ممنوع جداً فى المصحح، لظهوره فى أن الوضع مع الإيماء أحب إليه من الإيماء وحده، لا أن الوضع المجرّد أحب إليه من الإيماء المجرّد. نعم لا - يبعد ذلك فى الصحيح، و إن كان لا - يخلو من تأمل، و لو تمّ فإنما هو فى العبارة الفرضية لا الفعلية، إذ قد عرفت أن الظاهر من قوله:

«يسجد على الأرض»

أنه يومئ الى أن تصل جبهته إلى الأرض.

و أما القول الأول فقد عرفت أن المرسل لا يصلح حجة له لعدم ظهوره فى وجوب الوضع. و أما الموثق فهو - و إن دل على وجوبه -

معارض بضحك زرارة

و مصحح الحلبي

لظهورهما في استجاب الوضع زائداً على الإيماء، كما عرفت، و حملهما على مثل قوله تعالى: (قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ ..) و قولهم: «السيف أمضى من العصا» لا داعى اليه.

و مخالفتها للإجماع المحكى عن المنتهى و ظاهر غيره ممنوعه، لاختصاص الإجماع بصورة الانحناء الكثير الذى لا يبلغ المقدار الواجب، و لا يشمل صورة الإيماء بالرأس على نحو يلاقى المروحة و نحوها. و الخبران إن لم يكونا ظاهرين فيه، مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٨

و الإيماء بالمسجد الأخر أيضا (١) و ليس بعد المراتب المزبورة حد موظف (٢)، فيصلى كيف ما قدر، و ليتحر الأقرب إلى صلاة المختار (٣)، و إلا فالأقرب إلى صلاة المضطر على الأحوط.

فلا أقل من إمكان حملهما عليه، فيرتفع التنافى. و دعوى: أن ظاهر معقد الإجماع الشمول للصورة الثانية. مندفعه: بوضوح الخلاف فيها، فإذا الاكتفاء بالإيماء المجرد أقوى.

(١) كما فى حاشية النجاة لشيخنا الأعظم، و لم أقف عليه لغيره.

و كأن وجهه: احتمال كون موضوع الإيماء جميع المساجد لا خصوص الجبهة و فيه: أنه خلاف المصرف من الإيماء المذكور فى النصوص، و لا سيما بعد اشتمال بعض النصوص على التقييد بالرأس، فلا محل للتوقف فيه.

ثم إنه لا- ينبغى التأمل فى اختصاص ذلك على تقدير القول به بصورة إمكانه، كما فى المضطجع أما الجالس فلا يتأتى ذلك منه بالنسبة إلى الركبتين و إبهامى الرجلين، و كذا المستلقى فإنه قد لا يستطيع الإيماء بها الى القبلة.

(٢) لخلو النصوص عن التعرض لغير ما سبق.

(٣) إن كان الوجه فيه قاعدة الميسور فقد عرفت الإشكال فى الدليل عليها، و الإجماع عليها فى المقام بنحو يقتضى وجوب بدل آخر قريب من بدله غير ثابت، فان الظاهر منها الميسور للأصل لا لبدله. و منه يظهر ضعف ما عن كشف الغطاء: من أنه لو تعذر الإيماء بالرأس و العين انتقل إلى الإيماء بباقي الأعضاء. انتهى، و إن قال فى الجواهر: «و هو لا- يخلو من وجه و إن كان ظاهر الأصحاب خلافه». و إن كان الوجه فيه أصالة التعيين لكون المورد من قبيل ما يتردد فيه بين التعيين و التخير ففى محله، فإذا شك فى وجوب الإيماء بباقي الأعضاء فالمرجع أصل البراءة، و إذا لم يتمكن من الجلوس و لا الاضطجاع و لا الاستلقاء، و يتمكن من أن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٢٩

[مسألة ١٦: إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس و ركع جالساً]

(مسألة ١٦): إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس و ركع جالساً (١)، و إن لم يتمكن من الركوع و السجود صلى قائماً و أوماً للركوع و السجود (٢) و انحنى لهما بقدر الإمكان (٣)، و إن تمكن من الجلوس جلس لايماء السجود (٤)،

مكبوباً على وجهه، و تردد فى وجوب أن يكون مكبوباً على أحد الجانبين بحيث يصير قريباً من المضطجع، و عدمه فيتخير، كان اللازم الأول، عملاً بأصالة الاحتياط المقتضية للتعيين عند الدوران بينه و بين التخير، فليست الفروض كلها على نسق واحد.

(١) لأنه الميسور له، هذا إذا لم يتمكن من الانحناء أصلاً، أما إذا تمكن منه فى الجملة- و إن لم يكن على الوجه المعبر- فسيأتى فى

مبحث الركوع أنه يجتزئ بالانحناء اليسير الممكن، و يأتي وجهه إن شاء الله.

(٢) لما سبق من بدلية الإيماء عنهما.

(٣) قد تقدم في المسألة السابقة اختصاص ذلك بصورة صدق الركوع الناقص، لا السجود كذلك و لو بدفع ما يسجد عليه، فإذا لم يصدق ذلك أجزأ الإيماء، لعموم بدليته، و لا تجب زيادة الانحناء، للأصل.

(٤) كما هو أحد القولين في المسألة، و اختاره العلامة الطباطبائي في منظومته، قال (قدس سره):

و كل إيماء عن السجود من غير قيام ما خلا العارى الأمن.

و كأنه لقاعدة الميسور. و فيه: أن الجلوس لا يعتبر في السجود لا شرطاً و لا ظرفاً، إذ السجود الواجب وضع المساجد على الأرض، فإذا فرض تعذر ذلك و بدلية الإيماء لم يكن وجه لوجوب الجلوس إلا كونه أقرب الى حال الساجد، و قد عرفت أن هذا المقدار لا تصلح قاعدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٠

و الأحوط وضع ما يصح السجود عليه على جبهته (١) إن أمكن.

[مسألة (١٧): لو دار أمره بين الصلاة قائماً مومياً أو جالساً مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة]

(مسألة ١٧): لو دار أمره بين الصلاة قائماً مومياً أو جالساً مع الركوع و السجود فالأحوط تكرار الصلاة (٢)، و فى الضيق يتخير بين الأمرين.

الميسور لإثباته. نعم يشكل الحال فى الجلوس بين السجدين، فان مقتضى القاعدة المذكورة وجوبه حال تعذر السجود و بدلية الإيماء. و سقوط السجود بالتعذر لا يقتضى سقوطه، لكن لم أفق على من تعرض له و لعل نظر القائل بوجوب الجلوس اليه لا الى الجلوس حال السجود. فتأمل.

(١) تقدم الكلام فيه.

(٢) اختار فى الجواهر فى أول كلامه تعيين الأول، حاكياً عن بعض التصريح به، مستظهراً من آخر انه المشهور بل المتفق عليه، حاكياً عن الرياض عن جماعة دعوى الاتفاق عليه، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام فى النصوص، و لأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب، فإعراى كل جزء حال الخطاب به بالنسبة اليه و بدله، ثم الجزء الثانى، و هكذا الى تمام الصلاة.

و لما كان القيام أول أفعالها و جب الإتيان به مع القدرة عليه، فإذا جاء وقت الركوع و السجود خوطب بهما، فان استطاع، و إلا فبدلهما، ثم قال:

«و يحتمل - كما مال إليه فى كشف اللثام - تقديم الجلوس و الإتيان بالركوع و السجود» بل قال: «و كذا إذا تعارض القيام و السجود وحده، و لعله لأنهما أهم من القيام، خصوصاً بعد أن ورد: «أن الصلاة تلت طهور و تلت ركوع و تلت سجود»

«١»، «و أن أول الصلاة الركوع»

«٢» و نحو ذلك. و لأن أجزاء الصلاة و إن كانت مترتبة فى الوقوع إلا أن الخطاب

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الركوع، حديث: ١ و الحديث منقول - هنا - بالمعنى

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الركوع حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣١

.....

بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة، فمع فرض تعذر الإتيان بها كما هي اختياراً وجب الانتقال الى بدلها الاضطراري، و لما كان متعدداً- ضرورة كونه إما القيام وحده، أو الجلوس مع استيفاء باقى الأفعال- وجب الترجيح بمرجح شرعى، و لعل الأهمية و نحوها منه، و أنها أولى بالمراعاة من السابق لما عرفت، و مع فرض عدم المرجح أو عدم ظهور ما يدل على الاعتداد به يتجه التخيير، كما احتمله فى كشف اللثام هنا تبعاً للمحكى عن المحقق الثانى». ثم حكى عبارة جامع المقاصد الظاهرة فى تردده فى التخيير و ترجيح الجلوس. ثم قال: «و المسألة لا تخلو من إشكال و إن كان احتمال تقديم الجلوس قوياً».

أقول: لا ينبغى التأمل فى أنه لو استفيد من نصوص الباب- مثل

صحيح أبى حمزة: «الصحيح يصلى قائماً» (١)

، و

صحيح جميل: «إذا قوى فليقم» (٢)

، و نحوهما:- أن القدرة شرط شرعى لوجوب القيام و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء الاختيارية، وجب تقديم السابق على اللاحق و إن كان اللاحق أهم، لحصول القدرة على السابق فى حاله، فيثبت وجوبه، و لا يزاحم بوجوب اللاحق، لعدم وجوب إبقاء القدرة عليه الى زمان فعله، لأن الوجوب المشروط لا يقتضى حفظ شرطه، فاذا لم يجب شرعاً و لا عقلاً إبقاء القدرة إلى زمان فعل الثانى لم يكن للمكلف عذر فى ترك الأول و الانتقال الى بدله لحصول شرط وجوبه، فتركه معصية له جزماً. و إن لم يستفد من النصوص المذكورة شرطية القدرة للوجوب شرعاً لعدم دخلها فى ملاكها بل كانت شرطاً عقلياً لتنجز التكليف بالجزء لا غير جاء الإشكال، لأن التكليف بالجزء الأول يقتضى صرف قدرة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب القيام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٢

.....

المكلف فيه، و التكليف بالجزء الثانى يقتضى أيضاً حفظ القدرة لتصرف فيه، فان كان مرجح لأحد الاقتضائين لأهمية الملاك قدم و إن كان متأخراً زماناً، و إلا يتخير، و التقدم الزمانى لا أثر له فى الترجيح فى نظر العقل. نعم لو قيل بعدم وجوب حفظ القدرة إلى زمان الفعل وجب القول بتعيين فعل الأول، لعدم المزاحم له حال فعله. لكنه خلاف التحقيق، إذ لا فرق فى نظر العقل فى حرمة تفويت الواجب بتفويت مقدمته بين ما قبل وقته و ما بعده، و الرجوع الى العقلاء شاهد بذلك. اللهم الا أن يقال:

التكليف الثانى لا يوجب سلب القدرة الخارجية على الأول قطعاً، كما أنه إنما يوجب سلب القدرة التشريعية عليه لو كان الثانى أهم، أما لو كان مساوياً للأول فى الاهتمام فلاجل مزاحمته بالأول لا يصلح لسلب القدرة عليه تشريعاً، و مع وجود القدرة الخارجية و التشريعية للمكلف على الأول لا عذر له فى تركه فكيف يسوغ له تركه؟!.

فان قلت: ما الفرق بين المتزاحمين العرضيين و التدريجين، مع أنه لا-ريب فى التخيير بين الأولين. قلت: الفرق بينهما أن القدرة

الخارجية في العرضيين ليست عرضية حاصلة بالإضافة الى كل منهما في عرض الآخر بل بديلة حاصلة بالإضافة الى كل في ظرف عدم الآخر، ومنتفية عن كل في ظرف وجود الآخر، فإذا فعل المكلف أحدهما و ترك الآخر صح له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة الخارجية عليه، و ليس الحال كذلك في التدريجين، فإن الأول منهما مقدور بالقدرة الخارجية بلا شرط، و الثاني مقدور بشرط عدم فعل الأول، فإذا ترك الأول لم يصح الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه، و إذا فعله و ترك الثاني صح له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه، و قد عرفت أنه لا-نقص في القدرة التشريعية أيضاً إذا لم يكن الثاني أهم، فإذا كان الأمر بالثاني لا يوجب نقصاً في القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٣

.....

الخارجية و لا التشريعية على الأول لعدم الأهمية لم يكن للمكلف عذر في تركه. هذا غاية ما يقال في تقريب وجوب تقديم الأول. وفيه: أنك عرفت أن التكليف بالثاني إذا كان يقتضى حفظ القدرة عليه- كما هو مقتضى البناء على حرمة تفويت المقدمات قبل الوقت- فالمكلف في زمان الأول ليس له قدرة عرضية خارجية على فعله و على حفظ قدرته للثاني، بل القدرة الخارجية عليهما بديلة كالعرضيين، و حينئذ يتخير بين فعل الأول جرياً على مقتضى التكليف به و بين حفظ قدرته للثاني جرياً على مقتضى التكليف به، و لا وجه لترجيح الأول على الثاني، كما لا وجه لترجيح الثاني على الأول. فالعمدة في وجوب ترجيح الأول دعوى كون القدرة شرطاً في الوجوب كما يقتضيه الجمود على عبارة النصوص المشار إليها آنفاً، لكن فيها: أنها خلاف المرتكزات العرفية، فالأخذ بإطلاق ما دل على وجوب القيام و الركوع و السجود و غيرها، و حمل النصوص المذكورة على أنها في مقام بيان موضوع التكليف الفعلي إرشاداً الى ما عند العقل أولى من تقييد تلك الإطلاقات كما هو ظاهر، و عليه العمل في أكثر المقامات. نعم لو لم يكن في المقام ذلك الإطلاق كان البناء على شرطية القدرة للوجوب في محله، لكنه خلاف الواقع و عليه يتعين القول بالتخير إلا إذا كان الثاني أهم فيتعين الأخذ به.

هذا و أما فرض المسألة، فالدوران فيه بين الجلوس فيفوته ركنان:

القيام حال التكبير، و القيام المتصل بالركوع، و واجب غير ركن: و هو القيام حال القراءة، و بين القيام فيفوته ركنان: الركوع و السجود. و لا تبعد دعوى أهمية الركوع و السجود كما يقتضيه ما تضمن: «أن الصلاة ثلاث ركوع و ثلاث سجود»

«و أن أول الصلاة الركوع»

«١»، «و أنه لا تعاد

(١) تقدماً في صدر التعليق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٤

[مسألة (١٨): لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً، فالأحوط التكرار أيضاً]

(مسألة ١٨): لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً، فالأحوط التكرار أيضاً (١).

الصلاة إلا من الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود»

«١»، كما أشار الى ذلك في محكى كشف اللثام، و يساعده ارتكاز المتشعبة، و المقام و ان لم يكن من باب التراحم كى يحكم العقل بوجوب ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية- كما أشرنا إليه آنفاً- بل من باب الدوران فى تعيين البدل الاضطرارى، للتردد فى تطبيق قاعدة الميسور الدالة على وجوب الميسور و بدليته عن التام، فالتردد فى أن كلام من الأمرين ميسور أو أحدهما بعينه هو الميسور دون الآخر، و الوجوه المذكورة تستدعى كون الميسور هو الثانى فيتعين، لا الأول فلا يجترأ به فى البدلية. و لا ينافى ما ذكرنا ما دل على اشتراط بدلية الجلوس بتعذر القيام، لاختصاص ذلك بغير المقام.

هذا و ظاهر كلمات الجماعة: أن المقام من باب التراحم، فإن الأخذ بالأهم أو الأسبق إنما يكون فى المتراحمات، لكنه ليس كذلك، و لعل مرادهم ما ذكرنا و إن بعد. نعم يبقى الإشكال فى إطلاق قاعدة الميسور، لأجل أن دليلها الإجماع الذى لا مجال له مع وجود الخلاف. و يدفع: بأن الخلاف ليس فى القاعدة، و إنما الخلاف فى مورد تطبيقها، فالعمل بها مع العلم بالانطباق لازم.

(١) المحكى عن جماعة منهم المفيد، و الفاضل، و الشهيد (قدس سرهم):

ترجيح الصلاة ماشياً على الصلاة قاعداً، و ربما يستشهد لهم

برواية سليمان ابن حفص المروزي: «قال الفقيه (ع): المريض إنما يصلى قاعداً إذا صار بالحال التى لا يقدر فيها على أن يمشى مقدار صلاته .. الى أن يفرغ

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع، حديث: ٥ و تقدم نقله مراراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٥

.....

قائماً» (١)

- مضافا الى أن الماشى إنما فقد الاستقرار و هو كفقده الاستقلال مقدم على القعود الرافع لأصل القيام.

و أورد عليه بضعف الرواية سنداً بعدم توثيق سليمان، و دلالة باحتمال أن يكون المراد تحديد العجز المسوغ للجلوس تعبداً، بأن لا يتمكن من المشى بقدر صلاته كما حكى عن المفيد و محتمل النهاية، أو الكناية عن العجز عن القيام، لغلبة تلازم القدرتين، أو أنه إذا لم يقدر على المشى قدر الصلاة جاز له الجلوس و إن قدر على القيام بمشقة، فالمقصود تحديد المشقة التى تكون فى القيام بالعجز عن المشى مقدار الصلاة، و بأن القيام الحاصل فى المشى غير القيام المعبر فى الصلاة، إذ المراد منه الوقوف الذى تنافيه الحركة فضلاً عن المشى.

وفيه: أن الذى صرح به فى المختلف فى مبحث مفطرية الغبار وثاقه سليمان، و المعنى الأول مخالف للأخبار الصحيحة المتضمنة نفي تحديد العجز، و إيكال معرفته الى نفس المصلى، و غلبة تلازم القدرتين ممنوع جداً. كيف و المشى مقدار الصلاة فيه من المشقة ما يزيد كثيراً على القيام مقدار الصلاة؟

مع أن القدرة على المشى مقدار الصلاة أخفى من القدرة على القيام ذلك المقدار، فكيف يجعل الأخصى طريقاً لمعرفة الأجلى؟ و أما المعنى الثالث فبعيد جداً، و لا قرينة عليه، فكيف تحمل عليه الرواية؟ و كون المراد من القيام ما تنافيه الحركة فضلاً عن المشى ممنوع جداً، بل المستفاد من النصوص و الفتاوى أن المشى إنما ينافى الاستقرار المعبر فى أفعال الصلاة لا أصل القيام و لذا استدل على وجوب الاستقرار برواية السكونى الواردة فى من يريد أن يتقدم و هو فى الصلاة

قال (ع): «فليكيف عن القراءة» (٢)

و لم يستدل

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القيام حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٦

[مسألة ١٩]: لو كان وظيفته الصلاة جالساً و أمكنه القيام حال الركوع وجب ذلك]

(مسألة ١٩): لو كان وظيفته الصلاة جالساً و أمكنه القيام حال الركوع وجب ذلك (١).

[مسألة ٢٠]: إذا قدر على القيام فى بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز]

(مسألة ٢٠): إذا قدر على القيام فى بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز (٢)، و كذا

بها على وجوب القيام فى القراءة. هذا و الانصاف أن الرواية من حيث السند لا قصور فيها بعد اعتماد جماعة من الأعيان عليها، و رواية الأجلاء لها، و ظاهرها و إن كان تحديد العجز المسوغ للجلوس تعبدًا، لكن بقرينة معارضتها تحمل على إرادة عدم جواز الصلاة جالساً إن أمكن فعلها قائماً فإنه أقرب المعانى بعد المعنى الأول و لا سيما بعد مساعدة القاعدة المشار إليها فى ذيل الاستدلال، فالبناء على وجوب الصلاة ماشياً فى فرض المسألة قوى جداً.

(١) تحصيلاً للقيام المتصل بالركوع الذى عرفت أنه ركن، و للقيام ما دام الركوع الذى هو واجب، فان ذلك مقتضى قاعدة الميسور المعول عليها فى مثل المقام. نعم يشكل ذلك فيما لو تجددت القدرة على القيام بنحو يمكن استئناف الصلاة قائماً، إذ يمكن أن يقال حينئذ إن ذلك يكشف عن فساد الصلاة من أول الأمر، فيجب الاستئناف و لا يجزئ القيام للركوع فقط، و هذا يتم لو لم يكن إطلاق لأدلة البدلية يقتضى ثبوت البدلية فى جميع آتات العجز و إن لم يستمر - كما هو مبنى القول بجواز البدار لذوى الأعذار - و لو فرض ثبوت الإطلاق المذكور كان القول بالاستئناف مخالفاً لقاعدة الاجزاء، هذا و قد عرفت غير مرة من هذا الشرح الإشكال فى ثبوت الإطلاق المذكور لأدلة البدلية، فإطلاق وجوب المبدل منه المقتضى لوجوب الاستئناف محكم.

(٢) قد عرفت فى المسألة السابعة عشرة أن المرجع: قاعدة الميسور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٧

إذا تمكن منه فى بعض الركعة لا- فى تمامها. نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة، أو بعضها، و إذا جلس أو لا يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً، لا يبعد وجوب تقديم الجلوس، لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة، كما أن الأحوط فى صورة دوران الأمر بين إدراك أول الركعة قائماً و العجز حال الركوع أو العكس أيضاً تكرار الصلاة (١).

[مسألة ٢١]: إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً، قدم المشى على الركوب]

(مسألة ٢١): إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً، قدم المشى على الركوب (٢).

و الظاهر أن الميسور يحصل بالقيام ثمّ الجلوس، و بالجلوس أولاً- ثمّ القيام، و لا ترجيح لأحد الفردين على الآخر بالنظر الى نفس الميسور، و لكن الظاهر من العقلاء ترجيح التطبيق الأول على الثاني، و مع الشك يكون المقام من موارد الدوران بين التعيين و التخيير و المرجع فيه الاحتياط.

(١) اختار في الجواهر- فيما لو قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة و الركوع- تقديم القراءة و الجلوس للركوع، حاكياً التصريح به عن بعض و حكايته عن آخرين، و عن المبسوط و النهاية و السرائر و المهذب و الوسيلة و الجامع أنهم قدموا الركوع على القراءة، و عن المبسوط نسبته إلى رواية أصحابنا، لكن الرواية لم تثبت، و القاعدة التي أشرنا إليها تقتضى ما ذكر في الجواهر، و لعل الرواية التي أشار إليها في المبسوط: ما ورد من أن الجالس إذا قام في آخر السورة فرجع عن قيام يحسب له صلاة القائم، لكنها في غير ما نحن فيه.

(٢) هذا لا إشكال فيه بناء على تقديم المشى على الجلوس، و كذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٨

[مسألة ٢٢: إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير]

(مسألة ٢٢): إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير، بل و كذا مع الاحتمال (١).

بناء على تقديم الجلوس عليه، من أجل أهمية الاستقرار الجلوسى من القيام بلا- استقرار، لفوات الاستقرار حال الركوب، فيتعين المحافظة على القيام أما بناء على أن تقديم الجلوس عليه لأن المشى غير القيام، كما تقدم احتمالاً أو القول به فيرجع الى عموم: «من لا يستطيع الصلاة قائماً يصلى جالساً»

«١» يتعين في الفرض تقديم الركوب على المشى، لأن الركوب جلوس بلا استقرار، لكن عرفت ضعف الأخير، فما في المتن قوى.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ١٣٨

(١) لا ريب في أن مقتضى إطلاق دليل الواجب الاختيارى أنه لو تعذر فعله في جزء من الوقت يتعين عليه في الجزء الآخر، فان تعذر في الأول تعين التأخير، و إن تعذر في الآخر تعين البدار، و أما أدلة الابدال الاضطرارية فإن كان لها إطلاق يقتضى ثبوت البدلية بمجرد تحقق الاضطرار في جزء من الوقت و إن لم يستمر الى آخر الوقت، جاز الانتقال الى البدل لو تحقق الاضطرار في أول الوقت، و ان علم بارتفاعه في آخر الوقت، و إن لم يكن لها هذا الإطلاق لم يحكم بثبوت البدلية بمجرد ذلك و حينئذ يتعين الرجوع الى إطلاق أدلة الواجب الاختيارى الذى قد عرفت أن مقتضاه وجوب التأخير. هذا و قد عرفت قريباً الإشارة الى عدم ثبوت هذا الإطلاق لأدلة الابدال الاضطرارية، فيتعين التأخير مع العلم بالزوال.

نعم مع احتمال لا بأس بالمبادرة إلى فعل البدل الاضطرارى، لاحتمال استمرار العذر، فان انكشف الاستمرار انكشفت الصحة، و إن انكشف زوال العذر انكشف البطلان، بل لو قطع باستمرار العذر فبادر الى فعل البدل الاضطرارى ثمّ انكشف زوال العذر انكشف البطلان أيضاً. و على

(١) هذا مستفاد من عدة أحاديث. راجع الوسائل باب: ١ و ١٤ و غيرهما من أبواب القيام. مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٣٩

[مسألة (٢٣): إذا تمكن من القيام، لكن خاف حدوث مرض أو ببطء برئه جاز له الجلوس]

(مسألة ٢٣): إذا تمكن من القيام، لكن خاف حدوث مرض أو ببطء برئه جاز له الجلوس (١)، و كذا إذا خاف من الجلوس جاز له الاضطجاع، و كذا إذا خاف من لص أو عدو أو سيع أو نحو ذلك.

[مسألة (٢٤): إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة الأول]

(مسألة ٢٤): إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة الأول (٢).

هذا فوجوب التأخير مع الاحتمال يراد منه عدم الحكم بالاجتزاء لو بادر الى البدل، لا الحكم بعدم الاجتزاء واقعاً.

(١) بلا خلاف ظاهر ولا إشكال، ويشير اليه

صحيح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء فيقولون: نداويك شهراً أو أربعين ليلةً مستلقياً كذلك يصلي؟ فرخص في ذلك وقال (ع): فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (١)

ونحوه غيره. بل لمستفاد من النص والفتوى أن الإبدال الاضطراريه أبدال عند سقوط الواجب الاختياري سواء أ كان المسقط الاضطرار أم الحرج، فلو كان القيام مقدوراً لكنه حرجي انتقل الى الجلوس أيضاً، وهكذا في بقية المراتب.

ففى خبر عبد الله بن جعفر (ع): «عن رجل نزع الماء من عينيه أو يشتكى عينيه و يشق عليه السجود هل يجزئه أن يومي و هو قاعد؟ أو يصلى و هو مضطجع؟ قال (ع): يومي و هو قاعد» (٢).

(٢) لأهمية الاستقبال من القيام كما يشير اليه

صحيح: «لا تعاد الصلاة» (٣)

حيث استثنى فيه فقد الاستقبال و لم يستثن منه فقد القيام.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب القيام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب القيام حديث: ٢.

(٣) تقدم فى آخر مسألة: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٠

[مسألة (٢٥): لو تجدد العجز فى أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس]

(مسألة ٢٥): لو تجدد العجز فى أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس (١) و لو عجز عنه انتقل إلى الاضطجاع و لو عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء و يترك القراءة أو الذكر فى حال الانتقال إلى أن يستقر (٢).

لكنه معارض بما دل على ركنية القيام، بل ما دل على صحة الصلاة مع الانحراف الى ما بين اليمين و اليسار، يدل على عدم ركنية الاستقبال مطلقاً و حينئذ فلو دار الأمر بين القيام مع الانحراف الى ما بين اليمين و اليسار و بين ترك القيام و استقبال نقطة القبلة يتعين الأول، لعدم فوات الركن فيه بخلاف الثانى، و لو دار الأمر بين القيام مع الاستدبار و بين الاستقبال و ترك القيام، لم يكن مرجح لأحدهما على الآخر، لكن عرفت سابقاً أن المدار فى الترجيح تطبيق قاعدة الميسور، و لا- يبعد أن يكون تطبيقها على واجد تمام الأجزاء فاقد الشرط، أولى من تطبيقها على فاقد الجزء واجد الشرط و مقتضى ذلك ترجيح القيام على الاستقبال مطلقاً. بل لو قيل بأن القيام شرط فترجح مثله مما كان له وجود خارجى عينى على ما لم يكن كذلك بل كان إضافة خارجية كالأستقبال غير بعيد.

(١) و لا- يجب عليه الاستئناف، بلا خلاف ظاهر، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى المقام. نعم عن بعض العامة القول بالاستئناف و عدم الاجتزاء بصلاة ملفقة من الأحوال. و فيه: أنه خلاف إطلاق أدلة البدلية الشامل للعجز الطارئ فى الأثناء شموله للعجز الطارئ قبل الدخول فى العمل. بل لا يجوز الاستئناف لأنه تفويت للجزء الاختيارى المأتى به قبل طروء العجز.

(٢) كما عن جماعة منهم الكركى و الأردبيلي و سيد المدارك، لأن الاستقرار شرط مع القدرة، و لم يحصل فى الهوى، لكن عن الأكثر أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤١

[مسألة ٢٦: لو تجددت القدرة على القيام فى الأثناء انتقل اليه]

(مسألة ٢٦): لو تجددت القدرة على القيام فى الأثناء انتقل اليه (١)، و كذا لو تجدد للمضطجع القدرة على الجلوس

يقرأ فى حال الانتقال. بل عن الذكري نسبه إلى الأصحاب، و استدلل لهم بأن الهوى أقرب الى القيام فتجب المبادرة حاله الى الإنيان بما أمكن من القراءة و الذكر، و فوات الاستقرار لا يقدح، لأنه شرط مع الاختيار لا مطلقاً، و مع الدوران بينه و بين ما هو أقرب الى القيام يتعين الأخذ بالثانى، لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف. و فيه: أنه إنما يتم لو كان الهوى من القيام، إذ يكون الفرض من قبيل ما لو دار الأمر بين القيام مضطرباً و الجلوس الذى لا إشكال فى وجوب تقديم الأول، لكن من الواضح أن الهوى ليس من القيام فى شىء. نعم هو أقرب الى القيام من الجلوس، لكن مجرد ذلك غير كاف فى رفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب الجلوس لمن لا يتمكن من القيام، و قاعدة الميسور بنحو تقتضى ذلك غير ثابتة، و لذا لو دار الأمر مع تعذر القيام بين الصلاة فى حال النهوض أو الهوى، و بينها فى حال الجلوس يتعين الثانى، أخذاً بدليل بدلية الجلوس من غير معارض.

(١) بلا خلاف فيه منا ظاهر. نعم عن بعض العامة لزوم الاستئناف كما فى المسألة السابقة، لما سبق مما عرفت ضعفه. نعم يتوجه بناء على عدم جواز البدار لذوى الأعذار، فإن تجدد القدرة مع اتساع الوقت للاستئناف كاشف عن عدم مشروعية الفعل من أوله، كما أنه لو بنى على جواز البدار كان البناء على عدم وجوب الاستئناف فى محله، و كذا لو كان الوقت يضيق عن الاستئناف، لأن الفعل حينئذ مشروع من أول وقوعه فلا- موجب لاستنفاه. هذا و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق المصنف (ره) الحكم بالانتقال فى هذه المسألة لا يناسب ما سبق فى المسألة الثانية و العشرين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٢

أو للمستلقى القدرة على الاضطجاع و يترك القراءة أو الذكر فى حال الانتقال (١).

[مسألة ٢٧]: إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع، و ليس عليه إعادة القراءة]

(مسألة ٢٧): إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع، و ليس عليه إعادة القراءة (٢)، و كذا لو تجددت في أثناء القراءة لا يجب استئنافها و لو تجددت بعد الركوع فان كان بعد تمام الذكر انتصب للارتفاع منه (٣)، و إن كان قبل تمامه ارتفع منحنيًا إلى حد الركوع القيامي (٤)، و لا يجوز له الانتصاب ثم الركوع (٥)، و لو تجددت بعد رفع الرأس من الركوع لا يجب عليه القيام للسجود لكون انتصابه الجلوسى بدلا عن الانتصاب القيامي (٦)، و يجزئ عنه لكن الأحوط القيام للسجود عنه.

- (١) الظاهر أنه لا إشكال هنا فيما ذكره، لعدم تأتى ما فى المسألة السابقة لإمكان الإتيان بالواجب الأصلي الاختيارى كما هو ظاهر.
 (٢) عدم لزوم إعادة القراءة، بل عدم لزوم استئناف الصلاة مبنى على ما فى المسألة السابقة إطلاقاً و تقييداً كما هو ظاهر.
 (٣) تحصيلاً للقيام بعد الركوع.
 (٤) تحصيلاً للذكر حال الركوع القيامي.
 (٥) لئلا تلزم زيادة الركوع.

(٦) فاذا وقع منه بقصد امتثال الأمر الاضطرارى أجزأ عن المبدل منه الاختيارى، و الفرق بينه و بين القيام قبل الركوع - الذى تقدم وجوب فعله لو تجددت القدرة بعد القراءة - أن ذلك القيام لا يتشخص بدلا إلا باتصاله بالركوع، فما لم يتحقق الركوع لم يتحقق، فيجب فعله لو تمكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٣

[مسألة ٢٨]: لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام]

(مسألة ٢٨): لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام فان كان بعد تمام الذكر جلس منتصباً ثم سجد، و إن كان قبل الذكر هوى متقوساً إلى حد الركوع الجلوسى ثم أتى بالذكر.

[مسألة ٢٩]: يجب الاستقرار حال القراءة و التسيحات و حال ذكر الركوع و السجود]

(مسألة ٢٩): يجب الاستقرار حال القراءة و التسيحات و حال ذكر الركوع و السجود (١)، بل فى جميع أفعال الصلاة و أذكارها، بل فى حال القنوت و الأذكار المستحبة (٢)،

منه قبل الركوع و ليس القيام بعد الركوع كذلك، بل هو مجرد قيام فاذا تحقق بدله و هو مجرد الانتصاب أجزأ عنه. نعم لو كان القيام بعد الركوع هو القيام المتصل بالهوى الى السجود كان الواجب تداركه عند تجدد القدرة ما لم يسجد، كما فى القيام المتصل بالركوع.

و بالجملة: إن كان القيام بعد الركوع من توابع الركوع فقد حصل بدله، و إن كان من توابع السجود لم يحصل، و وجب فعله مع الإمكان، و سيأتى الكلام فى ذلك فى مباحث الركوع و السجود.

(١) قد تقدم فى تكبيره الإحرام و القيام الإشارة إلى وجهه و أن العمدة فيه الإجماع.

(٢) إجماعاً كما في الجواهر ذكره في مبحث القيام مستشهداً بما ذكره العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته حيث قال:

«لا تصلح الصلاة في اختيار إلا من الثابت ذى القرار

و ذاك في القيام و القعود فرض و في الركوع و السجود

يعم حال فرض تلك الأربعة الندب بالإجماع في فرض السعة

و هي بمعنى الشرط في المندوب فلا ينافي عدم الوجوب»

لكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع و إن عظم ناقلاه لا يخلو من إشكال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٤

كتكبيره الركوع و السجود. نعم لو كبر بقصد الذكر المطلق في حال عدم الاستقرار لا بأس به، و كذا لو سبح، أو هلل، فلو كبر بقصد

تكبير الركوع في حال الهوى له أو للسجود كذلك (١) أو في حال النهوض يشكل صحته فالأولى لمن يكبر كذلك أن يقصد الذكر

المطلق. نعم محل قوله: بحول الله و قوته، حال النهوض للقيام.

[مسألة (٣٠): من لا يقدر على السجود يرفع موضع سجوده إن أمكنه]

(مسألة ٣٠): من لا يقدر على السجود يرفع موضع سجوده إن أمكنه و إلا وضع ما يصح السجود عليه على جبهته كما مر (٢).

إذ لم أقف على من تعرض لذلك في مباحث القنوت و الأذكار المستحبة، بل المنسوب الى المشهور عدم اعتبار الاستقرار في جلسة

الاستراحة، فكيف يحصل الوثوق بنقله؟ و لا سيما و أن الطمأنينة ليست شرطاً عندهم في جميع ما تجب فيه، فكيف تكون شرطاً في

القنوت و الأذكار المستحبة و غيرها من المستحبات في الصلاة؟ و لا بد من المراجعة و التأمل.

(١) الخلل في التكبير في حال الهوى ليس من أجل فقد الاستقرار، بل من جهة فقد المحل، فان محل التكبير للركوع و السجود حال

الانتصاب لا حال الهوى، فالإتيان به في حال الهوى إتيان به في غير محله، و حينئذ يقع الكلام في صدق الزيادة القادحة بمجرد ذلك

و عدمه، و قد تقدم منه في المسألة الثالثة الجزم ببطلان الصلاة للزيادة لوقت جالساً، و قد تقدم في أوائل هذا الفصل الاشكال فيه

فراجع.

(٢) الذي مر منه: التوقف في وجوب الوضع، و قد مر الكلام فيه في المسألة الخامسة عشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٥

[مسألة (٣١): من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس]

(مسألة ٣١): من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس (١). نعم يستحب له أن يجلس جلوس القرفصاء (٢)، و هو أن يرفع فخذه و

ساقه، و إذ أراد أن يركع ثنى رجله (٣)، و أما بين السجدين و حال التشهد فيستحب أن يتورك (٤).

(١) لإطلاق الأمر بالجلوس له - مضافاً الى

صحيح عبد الله ابن المغيرة و صفوان و ابن أبي عمير عن أصحابهم عن أبي عبد الله عليه السلام في الصلاة في المحمل «صل متربعا و

ممدود الرجلين و كيف أمكنك» (١).

(٢) المصرح به في القواعد وغيرها استحباب أن يتربع حال القراءة، و عن المعتمر نسبه الى مذهبنا، و عن المدارك إلى علمائنا، بل عن الخلاف انه إجماعى،

لحسن حمران عن أحدهما (ع): «كان أبى إذا صلى جالساً تربيع فاذا ركع ثنى رجليه» (٢)

و المذكور فى كلام جماعه، بل نسب الى المشهور تفسيره بنصب الساقين و الفخذين و هو القرفصاء، و كأن الوجه فى حملهم له على هذا المعنى - مع أنه أحد معانيه - كونه أقرب الى القيام و أنسب بمقام العباده.

(٣) استحبابه حال الركوع من حيث الفتوى كسابقه، و يشهد له حسن حمران السابق

، و عن عدة من الأصحاب التصريح بأنه افتراش الرجلين تحته بحيث إذا قعد يقعد على صدرهما بغير إقعاء.

(٤) عن كشف الرموز حكاية استحبابه فى التشهد عن الشيخ (ره) فى المبسوط و أتباعه، و عن غيره نسبه أيضاً الى سائر المتأخرين.

نعم فى الشرائع نسبه الى القبل، و عن جامع ابن عمه التصريح باستحباب التربع،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القيام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب القيام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٦

[مسألة (٣٢): يستحب فى حال القيام أمور]

(مسألة ٣٢): يستحب فى حال القيام أمور: (أحدها):

إسدال المنكبين (١). (الثانى): إرسال اليدين. (الثالث):

وضع الكفين على الفخذين قبال الركبتين اليمنى على الأيمن و اليسرى على الأيسر. (الرابع): ضم جميع أصابع الكفين.

(الخامس): أن يكون نظره إلى موضع سجوده. (السادس):

أن ينصب فقار ظهره و نحره (٢).

و كأنه لإطلاق حسن حمران السابق

، لكنه قيل إنه لا يصلح لمعارضه ما دل على استحباب التورك فى مطلق التشهد كصحيح زرارة الآتى إن شاء الله فى محله، و العمدة

أن ظاهر الحسن استحباب التربع فيما قبل الركوع لا مطلقاً، فتأمل. و أما استحبابه بين السجدين فاستظهره فى الجواهر، و يشهد له

صحيح حماد الوارد فى بيان كيفية الصلاة، و قد عرفت الإشكال فى حسن حمران

(١).

ففى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا قمت فى الصلاة فلا تلتصق قدمك بالأخرى دع بينهما فصلاً أصبغاً أقل ذلك الى شبر

أكثره و أسدل منكبيك و أرسل يديك و لا تشبك أصابعك و ليكونا على فخذيك قباله ركبتيك و ليكن نظرك الى موضع

سجودك» (١)

و منه و من صحيح حماد يستفاد أكثر ما ذكر من المستحبات قال فى الثانى:

«فقام أبو عبد الله (ع) مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذه قد ضم أصابعه و قرب بين قدميه حتى كان بينهما ثلاث

أصابع مفرجات و استقبال بأصابع رجليه جميعاً القبلة لم يحرفهما عن القبلة بخشوع و استكانة ..» (٢).

(٢) لما تقدم من مرسل حريز في تفسير قوله تعالى: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٧

(السابع): أن يصف قدميه (١) مستقبلاً بهما متحاذيتين بحيث لا تزيد إحداهما على الأخرى ولا تنقص عنها. (الثامن):

التفرقة بينهما بثلاث أصابع مفرجات، أو أزيد إلى الشبر.

(التاسع): التسوية بينهما في الاعتماد. (العاشر): أن يكون من الخضوع والخشوع، كقيام العبد الذليل بين يدي المولى الجليل.

[فصل في القراءة]

إشارة

فصل في القراءة يجب في صلاة الصبح والركعتين الأولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد (٢)،

وَأَنْحَرُ) قال (ع): «النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحوه» (١).

(١) في محكي الرضوى: «فصف قدميك .. إلى أن قال: ولا تتكئ مرة على رجلك و مرة على الأخرى» (٢) و منه يظهر وجه

المستحب التاسع.

فصل في القراءة

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف والوسيلة والغنية والمنتهى والتذكرة والذكرى والروض والمدارك والبحار والحدائق وغيرها، و

في الجواهر: «يمكن دعوى تواتر الإجماع عليه». واستفادته من النصوص المتفرقة في أبواب القراءة قطعية

كصحيح محمد بن مسلم: «عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب القيام حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٨

و سورة كاملة غيرها (١) بعدها

قال (ع): لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات» (١)

و

موثق سماعة: «عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب. قال (ع):

فليقل أستعذ بالله من الشيطان الرجيم إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو

إخفات» (٢)

و نحوهما غيرهما. نعم ليس فيها تعرض ظاهر لوجوبها في كل ركعة من الأولتين، لكن وضوح الحكم يمنع من التوقف فيه لذلك.
 (١) كما هو الظاهر من المذهب، أو مذهب الأصحاب، أو الأظهر من مذهبهم، أو إجماعى، أو نحو ذلك من العبارات المحكية عنهم
 فى مقام نقل فتوى الأصحاب، و عن جماعة نسبتبه الى المشهور.
 و استدل له بجملة من النصوص. منها:

صحيح منصور: «قال أبو عبد الله (ع): لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر» «٣».

و فيه: أنه ظاهر فى النهى عن تبعض السورة و القران بين السورتين، و لا تدل على وجوب السورة التامة.
 و منها:

مصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها؟ و يجوز للصحيح فى قضاء صلاة التطوع بالليل و النهار» «٤».

و فيه: أن مفهوم الوصف ليس بحجة، إذ يجوز أن يكون النكتة فى التعرض للمريض بخصوصه عدم تأكد الاستحباب فى حقه، كما يشير اليه تخصيص قضاء صلاة النافلة بذلك

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٤٩

.....

مع أن أداءها لا تجب فيه السورة أيضاً.

و منها:

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «لا بأس بأن يقرأ الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً» «١».

و فيه: أن هذا اللسان من البيان يناسب الاستحباب جداً، و قد ورد نظيره فى ترك الأذان

ففى خبر أبى بصير: «إن صليت جماعة لم يجزئ إلا أذان و إقامة و إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزئك الإقامة إلا الفجر و المغرب» «٢»

و

فى صحيح أبى عبيدة: «رأيت أبا جعفر (ع) يكبر واحدة واحدة فى الأذان.

فقلت له: لم تكبر واحدة واحدة؟ فقال (ع): لا بأس به إذا كنت مستعجلاً» «٣».

و منها:

صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبى عبد الله (ع): أقرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فى فاتحة الكتاب؟ قال (ع): نعم. قلت: فإذا قرأت الفاتحة أقرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* مع السورة؟ قال (ع):

نعم» «٤».

وفيه: أنه وارد في مقام بيان جزئية البسمله لكل سورة، و لذا لم يتعرض فيه للصلاة فضلا عن خصوص الفريضة. ومنها:

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) الوارد في المأموم المسبوق: «قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف الإمام في نفسه بأمر الكتاب و سورة فان لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب» «٥». وفيه: أنه ليس وارداً

-
- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.
 (٥) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٠

.....

في مقام تشريع وجوب السورة، و إنما هو وارد في مقام إبقاء مشروعيتها على ما هي عليه من الوجوب و الاستحباب، لدفع توهم سقوط القراءة عن المأموم مطلقاً حتى المسبوق. ومنها:

صحيح محمد عن أحدهما (ع): «عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال (ع): لا لكل ركعة سورة» «١». وفيه: أنه ظاهر في كون الموظف و المشروع لكل ركعة سورة في قبال توظيف السورتين للركعة، لا أنه يجب لكل ركعة سورة. ومنها:

صحيح معاوية بن عمار: «من غلط في سورة فليقرأ: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ثم ليركع» «٢» ، وفيه: أن تخصيص (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بالذكر شاهد بأن المراد أنها تجزئ عن السورة التي غلط فيها، و صحيح محمد بن إسماعيل قال: «سألته (ع) قلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب أ يصلون المكتوبة على الأرض فيقرأ أم الكتاب وحدها أم يصلون على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب و السورة؟ قال (ع): إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة و غيرها و إذا قرأت الحمد و سورة أحب إلى و لا أرى بالذي فعلت بأساً» «٣».

قال في الوسائل حاكياً ذلك عن بعض المحققين: «لو لا- وجوب السورة لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام». وفيه: أن ظاهر الجواب أن تعين الصلاة على الراحلة إنما هو من جهة الخوف في النزول- كما هو ظاهر السؤال- لا من جهة ترجيح السورة على القيام، و إلا فلا ريب في ترجيح القيام و الاستقبال و الاستقرار على السورة، فلو فرض ظهور الرواية في خلاف ذلك وجب طرحه- مع

-
- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥١

.....

أن

قوله (ع): «وإذا قرأت الحمد و سورة أحب إلى»

، ظاهر في استحباب السورة. و منه أيضاً يظهر سقوط الاستدلال به بتقريب أن ظاهر السؤال اعتقاد السائل وجوب السورة، فلو لم تكن كذلك لوجب ردعه فان قوله (ع):

أحب إلى

صالح للردع.

و منها:

خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) أنه قال: «إنما أمر الناس بالقراءة في الصلاة لثلاث أسباب: الأول: أن يكون القرآن مهجوراً مضيعاً و ليكون محفوظاً مدروساً فلا يضمحل و لا يُجهل و إنما بدأ بالحمد دون سائر السور..» (١)

و فيه: أنه ليس في مقام التشريع، بل في مقام حكمه التشريع على إجماله من الوجوب و الندب، مع احتمال أن يكون المراد البدأه بالإضافة إلى الركوع.

و منها:

خبر يحيى بن عمران الهمداني: «كتبت الى أبي جعفر (ع):

جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في صلاته وحده في أم الكتاب فلما صار الى غير أم الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي (العباسي خ ل): ليس بذلك بأس. فكتب بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنفه» (٢)

(يعني العباسي). و فيه: أن من المحتمل قريباً أن يكون المراد من الإعادة إعادة السورة من جهة ترك جزئها و هي البسملة، فالمراد أن السورة بلا-بسملة لا- تجزئ عن السورة المأمور بها سواء أ كان للوجوب أم الاستحباب- مع أنها لو كانت ظاهرة في إعادة الصلاة أمكن أن يكون ذلك للتبعيض لا لجزئية السورة.

و استدل أيضاً بمداومة النبي (ص) على فعلها. و فيه: أنها أعم من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٢

.....

الوجوب، و تميمه

بقوله (ص): «صلوا كما رأيتموني أصلي» (١)

قد تقدم الاشكال فيه بأن الكلام الشريف مجمل الدلالة في نفسه على الوجوب و الاستحباب و غيرهما، ضرورة اشتمال صلاته على بعض المندوبات و المباحات و التمييز محتاج إلى قرينة كانت موجودة في وقت الخطاب غير ظاهرة لدينا.

و بالأخبار الدالة على تحريم العدول من سورة التوحيد و الجحد الى ما عدا سورة الجمعة و المنافقين يوم الجمعة

كصحيح الحلبي: «إذا افتتحت صلاتك ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ و أنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها و لا ترجع إلا أن تكون في يوم

الجمعة» (٢).

و فيه: أن حرمة العدول لا تنافي الاستحباب و لا تلازم الوجوب.

هذا و لو سلم دلالة ما ذكر على الوجوب فهي معارضة بما دل على جواز الاختصار على الفاتحة،

كصحيح علي بن رئاب عن أبي عبد الله (ع): «سمعتة يقول بأن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة» (٣)

و الجمع العرفي بينها حملها على الاستحباب، أما الحمل على حال المرض أو الاستعجال أو الخوف - كما عن الشيخ (ره) - فهو بعيد، و لا سيما الأول، و ليس بناؤهم على ارتكابه في أمثال المقام، و لذا قال في المعبر: «و اعلم أن ما ذكره الشيخ (ره) تحكم في التأويل و الظاهر أن فيه روايتين و حمل إحداهما على الجواز و الأخرى على الفضيلة أقرب» و نحوه ما في المنتهى في آخر الفرع الرابع في مسألة جواز التبعض.

و أما الحمل على التقيّة فهو و إن كان قريباً في نفسه لكنه خلاف القواعد المقررة في باب التعارض من أن ارتكابه مشروط بتعذر الجمع العرفي الموجب

(١) كتنز العمال ج: ٤ صفحة: ٦٢ حديث: ١١٩٦ و تقدم في فصل تكبيره الإحرام.

(٢) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٣

.....

في المقام العمل على نصوص النفي، و لا سيما مع اعتضادها بنصوص التبعض، مثل

صحيح أبان بن عثمان عن أخبره عن أحدهما (ع) قال: «سألته هل تقسم السورة في ركعتين؟ قال (ع): نعم اقسما كيف شئت» (١)

و

صحيح سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: «سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد و نصف سورة هل يجزئه في الثانية أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقي من السورة؟ قال (ع): يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة» (٢).

و

صحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل قرأ سورة في ركعة فغلط أ يدع المكان الذي غلط فيه و يمضي في قراءته أو يدع تلك السورة و يتحول عنها الى غيرها؟ فقال (ع): كل ذلك لا بأس به و إن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع» (٣)

، و نحوها صحاح عمر بن يزيد

«٤»، و علي بن يقطين

«٥»، و إسماعيل بن الفضل

«٦» و غيرها، فإن رواية هؤلاء الأجلاء لذلك تأبى و روده مورد التقيّة، كيف و هم أعيان حملة الحديث و أمناء الله تعالى على حلاله و حرامه؟ و كأنه لذلك مال الى القول بعدم الوجوب جماعة كالاسكافي و ابن أبي عقيل و الديلمي و المحقق و العلامة في المعبر و المنتهى، و قواه في التنقيح، و هو خيرة المدارك و الذخيرة و الكفاية و المفاتيح على ما حكى عن بعضها.

لكن مع ذلك كله فالنفس لا تطمئن بعدم الوجوب، للشهرة العظيمة

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.
 (٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٤

إلا في المرض (١) و الاستعجال (٢)، فيجوز الاقتصار على الحمد، و إلا في ضيق الوقت (٣).

على الوجوب، بل الإجماع ممن يعتد بفتواهم من القدماء عليه، فالمسألة لا تخلو من إشكال و لا سيما مع ضعف بعض المناقشات السابقة، فالتوقف فيها متعين و الاحتياط طريق النجاء.

(١) عليه الوفاق كما في المعبر، و لا- خلاف بين أهل العلم كما في المنتهى و إجماعاً كما في كشف اللثام، و عن البحار، لمصحح عبد الله بن سنان المتقدم

«١»، و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين ما يشق لأجله القراءة و غيره لكن لا يبعد انصرافه بمناسبة الحكم و الموضوع الى خصوص الأول، و في المعبر و المنتهى و عن البحار عده من موارد الضرورة.

(٢) إجماعاً كما عن التذكرة و في كشف اللثام، و ظاهر المعبر و المنتهى عده وفاقاً، لصحيح الحلبي المتقدم «٢»، و

خير الحسن الصيقل: «قلت لأبي عبد الله (ع): أيجزئ عني أن أقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو اجلني شيء؟ فقال (ع): لا بأس» «٣».

و
 خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزئه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال (ع):

لا بأس» «٤»

و لا يبعد انصرافها أيضاً الى صورة حصول المشقة بفواتها.
 (٣) بلا- كلام كما عن التنقيح، و بلا خلاف كما عن المدارك، و إجماعاً كما عن البحار، و يقتضيه مضافاً- الى الأصل لعدم ظهور إطلاق فيما هو

(١) راجع أول الفصل.

(٢) راجع أول الفصل.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٥

مظنة الحجية على وجوب السورة ليرجع اليه عند الشك - ما ورد في المستعجل و في المأموم المسبوق إذا لم يمهل الامام «١». اللهم إلا أن يستشكل فيه لو كان الضيق عن إدراك الركعة مع السورة بأن وجوب فعل الصلاة و كونها حاجة موقوف على سقوط جزئية السورة، إذ لو كانت جزءاً في هذه الحال لا يتحقق الإدراك للركعة، فلا وجوب و لا ملاك للأمر، و لا حاجة الى فعل الصلاة، فلا مجال لاستفادة السقوط من النصوص و لو بتوسط الأولوية، و كذا الحال لو كان الوجه في السقوط الضرورة التي انعقد الإجماع على سقوط السورة معها إذ لا ضرورة مع ثبوت الجزئية، لسقوط الأمر حينئذ. نعم يتم ذلك لو كان الضيق عن إدراك تمام الصلاة، فإن ملاك الأمر بإتيان تمام أجزائها في الوقت حاصل، فيمكن حينئذ دعوى صدق الحاجة و الضرورة، فهذا الفرض أولى بالسقوط مما قبله لا العكس كما ذكر في الجواهر، و إن كان الظاهر تأتي نظير الإشكال في الفرض السابق كما عن الكركي، لأن المراد من الحاجة و الضرورة في كلام الأصحاب ما كان كذلك مع قطع النظر عن ثبوت السورة و سقوطها، و ليس كذلك في المقام، إذ على تقدير ثبوت السورة يكون تركها موجباً لبطلان الصلاة، فتفوت الحاجة و الضرورة المقصودتان من الترك. نعم دعوى الاستفادة مما ورد في المسبوق في محلها، لاتحاد الجهة في المقامين فتمكن حينئذ دعوى القطع بالأولوية، و لا سيما بناء على ما هو الظاهر من أن المتابعة شرط في الائتمام المستحب، إذ المقصود من ترك السورة حصول الائتمام بالركوع و هو مستحب. هذا و العمدة الأصل بعد دعوى عدم الإطلاق في أدلة الوجوب، أو دعوى الإجماع على السقوط.

(١) تقدم ذلك كله في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٦

أو الخوف (١) و نحوهما من أفراد الضرورة، فيجب الاقتصار عليها (٢) و ترك السورة، و لا يجوز تقديمها عليها (٣)، فلو قدمها عمداً بطلت الصلاة للزيادة العمدية (٤) إن قرأها ثانياً (٥)

(١) كما تقدم في صحيح الحلبي

«١». (٢) فراراً عن الوقوع في الحرام. نعم لو لم تكن الضرورة محرمة لم يجب.

(٣) إجماعاً بل ضرورة كما قيل، و استدلل له في المستند بصحيح محمد ابن مسلم و موثق سماعة المتقدمين في مسألة وجوب الفاتحة

«٢» راوياً لهما

«يبدأ»

بدل

«يقرأ»

، و الموجود في النسخة المصححة من الوسائل التي تحضرني

«يقرأ»

بدل

«يبدأ»

كما سبق.

(٤) كما عرفت من وجود العموم الدال على البطلان بها، فراجع.

(٥) الظاهر صدق الزيادة بمجرد فعل ما لا يكون جزءاً بقصد الجزئية، و لا يتوقف صدقها على فعله ثانياً، بل لو عرضه في أثناء الفاتحة

ما يوجب سقوط السورة من مرض و نحوه فصلاته باطله للزيادة و إن لم يقرأها بعد ذلك لسقوطها عنه. ثم إن صدق الزيادة موقوف على القول بوجوب السورة، إذ على القول باستحبابها يكون حال السورة المقدمة حال المستحبات المأتى بها فى غير محلها التى عرفت عدم صدق الزيادة فى الصلاة عليها فلا تبطل الصلاة. نعم يكون فعلها حينئذ تشريعاً محرماً، لكن عرفت أن ذلك لا يقتضى البطلان. اللهم إلا من جهة عدم شمول ما دل على نفى البأس عن قراءة القرآن له. لكن لو سلم لا يهمل لعدم شمول الكلام الممنوع فى الصلاة له

(١) راجع أول الفصل.

(٢) راجع أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٧

و عكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها، و لو قدمها سهواً و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد (١)، أو أعاد غيرها، و لا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها (٢).

أيضاً فيكون المرجع فى مانعيته أصل البراءة. و قد يعلل البطلان بلزوم القران بين السورتين، و فيه أنه لو بنى على مبطلية القران فشموله لمثل ذلك- و لا سيما لو أعاد السورة نفسها- محل إشكال.

(١) لصحة الصلاة حينئذ، لعدم قدح الزيادة السهوية كما يقتضيه عموم:

«لا تعاد الصلاة» (١).

و يشهد له

خير على بن جعفر (ع): «عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال (ع): يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فى ما يستقبل» (٢)

و حينئذ يجب امتثال الأمر بالسورة بعد الفاتحة فيعيدها أو يقرأ غيرها، لإطلاق دليلها.

(٢) خلافاً لجماعة- كما قيل- و ربما يستظهر من كل من عبر باستثناف القراءة، كما عن المنتهى و التذكرة و التحرير و نهاية الأحكام

و الألفية و غيرها، و وجهه أن مخالفة الترتيب الموجبة لبطلان الجزء كما تكون بتقديم المتأخر، كذلك تكون بتأخير المتقدم، و كما

تبطل السورة بتقديمها تبطل الفاتحة بتأخيرها فلا بد من إعادتهما معاً، و فيه: أن الظاهر من دليل اعتبار الترتيب فى المقام:

أنه يعتبر فى الفاتحة أن تكون بعدها سورة، و فى السورة أن تكون قبلها فاتحة، فإذا قرأ السورة ثم قرأ الفاتحة كانت السورة مخالفة

للترتيب، إذ لم تكن قبلها فاتحة، و ليست كذلك الفاتحة، لإمكان أن تكون بعدها سورة، فإذا قرأ السورة بعدها وقعت معاً على وفق

الترتيب. نعم لو كان

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٨

[(مسألة ١): القراءة ليست ركناً]

(مسألة ١): القراءة ليست ركناً، فلو تركها و تذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة (١)،

مفاد دليل الترتيب: أنه يعتبر في الفاتحة أن لا تتقدم عليها سورة، و في السورة أن لا تتأخر عنها فاتحة، كانتا معا باطلتين، و لازمه لو ذكر بعد الفراغ من السورة قبل الفاتحة عدم تمكنه من قراءة الفاتحة مرتبه، لأنه إذا قرأها قرأها بعد سورة فلا تكون مرتبه فبحديث: «لا تعاد الصلاة».

يسقط اعتبار الترتيب، فيقرأها فاقده للترتيب ثم يقرأ السورة بعدها، أما لو ذكر بعد تمام الفاتحة، فلأجل أنه لا يلزم من اعتبار الترتيب بطلان الصلاة و لزوم إعادتها، و إنما يلزم بطلان السورة و الفاتحة فقط، لا مجال لتطبيق حديث: «لا تعاد الصلاة»

. فالترتيب باق على اعتباره و تبطلان معا، و عليه إعادة الفاتحة ثم السورة. لكن هذا المعنى غير مراد من أدلة الترتيب قطعاً، بل المراد منها المعنى الأول الذي عرفت أن مقتضاه إعادة السورة وحدها.

ثم إنه قد يستفاد من خبر على بن جعفر (ع) المتقدم

«١» عدم لزوم إعادة السورة، لكنه غير ظاهر في ذلك، بل المحتمل أو الظاهر إرادة أنه يمضى في صلاته فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يأتي بما بعدها من سورة و غيرها، و لا وجه لحمل قوله (ع): «في ما يستقبل»

على الركعات اللاحقة، ليكون ظاهراً في عدم وجوب قراءة الفاتحة بعد السورة المنسية، ليكون مخالفاً للإجماع.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه - مضافاً الى الإجماع على عدم ركنيتها - جملة من النصوص

كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: «إن الله عز و جل فرض الركوع و السجود و جعل القراءة سنه فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة و من نسي القراءة فقد تمت صلاته و لا شيء عليه» (٢)

(١) تقدم في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٥٩

و سجد سجدي السهو (١) مرتين: مرة للحمد، و مرة للسورة (٢)، و كذا إن ترك إحداهما و تذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة، و سجد سجدي السهو، و لو تركهما أو إحداهما و تذكر في القنوت أو بعده قبل الوصول الى حد الركوع رجع و تدارك (٣)، و كذا لو ترك الحمد و تذكر بعد الدخول في

و

موثق منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها فقال (ع): أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى. قال (ع): تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (١) و نحوهما غيرهما.

(١) هذا بناء على وجوب سجود السهو لكل زيادة و نقيصة،

لمرسل سفيان: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة تدخل عليك أو نقصان» (٢)

و سيأتي إن شاء الله في محله الاشكال فيه. مع أن يعارضه في المقام

قوله (ع) في ذيل الصحيح: «و لا شيء عليه»

، و لما كان التعارض بالعموم من وجه كان الواجب في مورد المعارضة الرجوع الى أصالة البراءة من وجوب السجود، و حمل الثاني على نفي الإعادة أو الاستئناف ليس أولى من تخصيص المرسل بغير المقام، بل لعل الثاني أقرب لثلا يلزم التأكيد.

(٢) هذا مبنى على صدق تعدد الزيادة في المقام بزيادة الفاتحة و زيادة السورة. لكن يأتي في محله إن شاء الله: أن المعيار في وحدة الزيادة و تعددها وحدة السهو و تعدده، فترك السورة و الفاتحة إن كان عن سهو واحد فالسجود واحد، و إن كان عن أكثر فأكثر.

(٣) لأن فعل القنوت لا يوجب فوات المحل، لعدم الدليل عليه، بل

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٠

السورة رجع و أتى بها، ثم بالسورة.

[مسألة ٢) لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءته من السور الطوال]

(مسألة ٢) لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءته من السور الطوال (١)،

يكون فعله نفسه في غير محله لفوات الترتيب، فيلغى و يجب امتثال الأمر بالفاتحة و السورة.

(١) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر، و عن الحدائق نسبه إلى الأصحاب، و استدل له

بخبر سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع): «لا تقرأ في الفجر شيئاً من آل حم» (١)

و ظاهره إما المانعية في خصوص الفجر مطلقاً و إن لم يفوت الوقت، أو الإرشاد إلى عدم الاجتزاء بها عن السورة، و كلاهما أجنبى عن المدعى.

نعم قد تتم دلالاته بخبره الآخر

عن عامر بن عبد الله: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من قرأ شيئاً من آل حم في صلاة الفجر فاته الوقت» (٢).

لكنه لا يخلو من إجمال، إلا- أن يستظهر منه وقت الفضيلة و حينئذ لا يكون مما نحن فيه. اللهم إلا أن يستفاد من الجمع بينهما أن

النهي في الأول للكراهة، لأجل فوات وقت الفضيلة، فيستفاد منه النهي التحريمي لفوات وقت الاجزاء، للقطع بعدم الفرق. و فيه: أنه لو

تم ذلك كان الظاهر من النهي العرضي، نظير النهي عن أحد الضدين لوجوب الآخر، على التحقيق من عدم اقتضائه النهي و أنه

من باب النهي عن أحد المتلازمين لحرمة الآخر، كما هو كذلك في المورد، فلا يكون تحريماً حقيقياً، كما هو ظاهر المدعى.

اللهم إلا أن يبني على اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، لكنه

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة: حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة: حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦١

فإن قرأه عامداً بطلت صلاته (١) و إن لم يتمه إذا كان من

خلاف التحقيق، أو يكون مراد القائلين بالحرمة ذلك، و هو غير بعيد عن ظاهر تعليل الحكم في المعتمر و المنتهى بأنه يلزم منه الإخلال بالصلاة أو بعضها حتى يخرج الوقت عمداً. و هو غير جاز.

(١) كما نسب الى المشهور بل إلى الأصحاب، أما للتحريم المستفاد من الخبر الموجب للبطلان، أو لأنه مكلف بالسورة القصيرة، فإن اقتصر على الطويلة لزم نقص الجزء عمداً، و ان قرأ القصيرة لزم القرآن المبطل، أو لعدم كون السورة المقروءة جزءاً، لامتناع التكليف بالفعل في وقت لا يسعه، فالإتيان بها بقصد الجزئية كما هو المفروض زيادة عمديه مبطله.

لكن عرفت الإشكال في استفادة التحريم من النص، و اختصاص التكليف بالسورة القصيرة ممنوع، و عدم اتساع الوقت للطويلة إنما يرفع فعلية التكليف بها لأملأ-كه، و إلا-فهى و القصيرة سواء في وجود الملا-ك، فإذا اقتصر على الطويلة لم تلزم النقيصة، و لو قرأ القصيرة معها فبطلان الصلاة بالقران محل إشكال كما يأتي إن شاء الله. و من ذلك يظهر ما في دعوى عدم كون السورة الطويلة جزءاً لامتناع التكليف بالفعل في وقت لا يسعه، فان ذلك إنما يرفع فعلية التكليف بها لأملأ-كه.

و لأجل ذلك اختار في الجواهر عدم الصحة لو كان قد أدرك ركعة و كان تشاغله بها مفوتاً للوقت بحيث لا يحصل له مقدار ركعة معللا له بأنها لا تصلح أداء، لعدم إدراك ركعة منها في الوقت، و لا قضاء، لعدم مساعده أدلته، لظهورها في المفتحة عليه، أو التي كانت في الواقع كذلك، و ان لم يعلم المكلف كما لو صلى بزعم سعة الوقت ركعة ثم بان قصوره قبل إحرازها، فإن الصحة حينئذ بناء على عدم وجوب التعرض للأداء و القضاء في النية متجهة، بخلاف المقام الذي فرض فيه سعة الوقت في نفس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٢

نيته الإتمام حين الشروع، و أما إذا كان ساهياً فان تذكر بعد الفراغ (١) أتم الصلاة و صحت و إن لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت أيضاً (٢) و لا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى،

الأمر لكنه فات بتقصير المكلف.

و إن أمكن أن يחדش أيضاً بظهور ابتناؤه على أن ملاك وجوب القضاء غير ملاك وجوب الأداء، ففي فرض السعة في نفس الأمر لا يمكن أن تصح قضاء لانتفاء ملاكه. لكن المبنى المذكور خلاف ظاهر أدلة القضاء، إذ الظاهر منها وحدة ملاك الأداء و القضاء، غاية الأمر تجب خصوصية الوقت بملا-ك آخر، و عليه لا- فرق بين الفرض المذكور و فرض الضيق في نفس الأمر إن نوى امتثال الأمر الأدائي بطلت، و ان نوى الجامع بينه و بين القضائي صحت.

و مما ذكرنا يظهر لزوم تقييد البطلان في عبارة المتن بصورة قصد الأمر الأدائي و عدم إدراك الركعة.

ثم إن كان المصلي قصد قراءة السورة الطويلة من حين شروعه في الصلاة فالصلاة باطلة من حين الشروع في السورة المذكورة، و إن قصد قراءتها بعد فراغه من الفاتحة تبطل من حين شروعه في السورة، و لا مجال للعدول من جهة الزيادة العمديه.

(١) يعنى: من السورة.

(٢) لأجل ما عرفت من أن الوجه في البطلان في صورة قصد الأمر الأدائي هو الخلل من جهة قصد الامتثال، لم يكن وجه للفرق بين العمد و السهو في البطلان و عدمه، لأن قصد الامتثال شرط مطلقاً تبطل العبادة بفقده و لو سهواً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٣

و إن تذكر في الأثناء عدل إلى غيرها (١) إن كان في سعة الوقت و إلا تركها (٢) و ركع و صحت الصلاة (٣).

[(مسألة ٣): لا يجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة]

(مسألة ٣): لا يجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة (٤)، فلو قرأها عمداً استأنف الصلاة، وإن لم يكن قرأ إلا- البعض و لو البسمله أو شيئاً منها إذا كان من نيته حين الشروع بالإتمام، أو القراءة إلى ما بعد آية السجدة، و أما لو

(١) محافظةً على إيقاع الصلاة الواجبة أداء التي نواها.

(٢) يعنى: إذا كان الوقت حال التذكر لا يسع سورة، ترك السورة الطويلة، و يركع من دون عدول إلى سورة أخرى، بناء على ما تقدم من سقوط السورة لضيق الوقت.

(٣) إذ لا خلل في النية و لا في المنوى إلا من جهه قراءة بعض السورة الطويلة سهواً، و زيادة القراءة سهواً غير قاده.

(٤) على المشهور، بل في كشف اللثام نسبة المنع الى فتوى علمائنا أجمع إلى الانتصار، و الخلاف، و الغنية، و شرح القاضى لجمل السيد، و التذكرة و نهاية الأحكام، و لم يعرف فيه خلاف إلا عن الإسكافي، مع أن محكى كلامه غير صريح في ذلك. و استدلل للمشهور

بخبر زرارة عن أحدهما (ع) قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة» (١)

و

موثق سماعة قال: «من قرأ: (أقرأ باسم ربك) فإذا ختمها فليسجد

.. الى أن قال:

و لا تقرأ في الفريضة، (أقرأ في التطوع) (٢)»

و

خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٤

.....

النجم أ يركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال (ع): يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و ذلك زيادة في الفريضة و لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة» (١).

هذا، و ظاهر صدر الخبر الأخير: المفروغية عن جواز القراءة و إنما كان السؤال عما يلزمه على تقدير القراءة. و حمله على صورة وجود العذر من سهو أو غيره- مع أنه خلاف ظاهره، لعدم تعرض السائل لذلك- مناف لقوله (ع) في ذيله:

«و لا يعود ..»

، كما أن قوله (ع):

«يسجد ..»

صريح في صحة الصلاة، فقوله (ع):

«فذلك زيادة في الفريضة»

لا بد أن يحمل - بقرينه توقف صدق الزيادة على قصد الجزئية المنتفى في المقام - على إرادة أنه شبه الزيادة، لا أنه زيادة حقيقة، ولا أنه بحكم الزيادة. أعنى البطلان - لمنافاته لحكمه (ع) بصحة الصلاة، فحينئذ لا يبعد حمل:

«و لا يعود»

على الكراهة.

و دعوى: أن قوله (ع):

«و لا يعود»

ظاهر في الحرمة فيكون رادعا لما في ذهن السائل - أعنى الجواز - كما هو ظاهر الصدر. مندفعة:

بأن قوله (ع):

«و ذلك زيادة ..»

قرينه على أن النهى من جهة صدق الزيادة لا للحرمة تعبدًا، و النهى من جهة الزيادة راجع الى قادية الزيادة، و قد عرفت أن الرواية صريحة في الصحة و عدم قدح الزيادة، فيتعين التصرف في قوله (ع):

«و لا يعود»

بالحمل على الكراهة، فإنه أولى كما هو ظاهر بأقل تأمل، فيحمل النهى في غيره من النصوص على الكراهة أيضاً، لما في ذلك من الزيادة الصورية.

و قريب من خبر ابن جعفر (ع)

خبره الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٥

.....

كيف يصنع؟ قال (ع): يقدم غيره فيسجد و يسجدون و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم» [١].

اللهم إلا أن لا يكون الخبران جامعين لشرائط الحجية، و لا سيما بعد إعراض الأصحاب عنهما، و حكاية الإجماع على خلافهما فيتعين العمل بظاهر النهى في غيرهما. و عليه: نقول: النهى المذكور إما أن يحمل على الحرمة التكليفيه أو الإرشاد إلى المانع أو الى عدم الجزئية، و الثاني أظهر كما هو الحال في كليه النواهي الواردة في أمثال المقام، و على كل حال لو قرأها عمداً بقصد الجزئية كانت زيادة عمدية مبطله.

هذا مع قطع النظر عن التعليل بأن السجود زيادة في المكتوبة، أما بالنظر اليه فيحتمل فيه أمران: الأول: أن يكون إرشادياً إلى طريق الاحتفاظ على الصلاة من طرود مبطل و هو سجود العزيمة. و الثاني: أن يكون إرشادياً إلى حكم العقل بالحرمة، لأن في قراءة سورة العزيمة إلقاء النفس في موضوعية التكليف المتزاحمة، لعدم القدرة على امتثالها أعنى حرمة قطع الصلاة الثابت أولاً و وجوب السجود للعزيمة الحادث بقراءة السورة الذي لا يمكن موافقتها معاً، و الثاني إن لم يكن أظهر الاحتمالين في النهى يجب البناء عليه عقلاً، إذ لا فرق في حرمة تفويت غرض المولى بين تفويته اختياراً و بين تعجيز النفس عنه بعد ثبوته، و بين إيجاد سبب ثبوته في ظرف العجز عن تحصيله كما في المقام، و مثله أن يتزوج في ظرف عجزه عن الإنفاق على زوجته كما سيشير اليه المصنف (ره) في المسألة التاسعة و العشرين من فصل قواطع السفر، لا أقل من أن يكون هذا الحكم العقلي قرينه على حمل النهى عليه.

[١] الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥. و المصدر خال من لفظه «هو» غير أنها موجودة في التهذيب و في الوسائل باب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن. و كذلك يوجد اختلاف في لفظ الحديث بين ما ينقله صاحب الوسائل في باب ٤٠ و ما ينقله في باب ٤٢. فإنه في الأخير «فيتشهد و ينصرف هو و قد تمت صلاتهم».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٦

.....

نعم لو لم يتم ذلك بأن بنى على عدم التراحم و أن وجوب السجود رافع لموضوع حرمة قطع الفريضة، لا تبعد دعوى ظهور النص في الأول.

و عليه فان قرأ السورة و لم يسجد في أثناء الصلاة عصي في ترك السجود و صحت صلاته.

و دعوى: أنه بمجرد قراءة آية السجدة يتوجه إليه الأمر بالسجود فتنفسد صلاته، نظير ما لو أمر بالقيء أو الجنابة في نهار الصوم لأكله للمغصوب، أو لمضى أربعة أشهر من وطء الزوجة، فكما أن الأمر المذكور يبطل الصوم و إن لم يحصل منه القيء أو الجنابة كذلك في المقام الأمر بالسجود المبطل يبطل الصلاة و إن لم يحصل منه السجود.

و هذه الدعوى قد استوضحها في الجواهر، لكنها مندفة: بأن مسألة القيء و الجنابة في الصوم ليست من باب التراحم بين الملاكين في الوجودين. بل من باب التراحم بين الجهات في الشيء الواحد بلحاظ الوجود و العدم، لأن الصوم عبارة عن ترك الجنابة و القيء، فإذا كان فيهما مصلحة غالبية خرج الصوم عن كونه راجحاً، و انتفى ملاكه فامتنع التقرب به، و لأجل ذلك لا يصح التقرب بشرب الخمر بلحاظ أن فيه مصلحة في الجملة، كما يستفاد من قوله سبحانه (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) (١) لما فيه من المفسدة الغالبة المانعة من تحقق الميل اليه، و تحقق ملاك الأمر به، و إذ لا ميل و لا ملاك لا- مجال للتقرب. أما مسألة الصلاة و السجود فهي من باب التراحم بين الملاكين، لأن الصلاة ليست ترك السجود، بل هي الأفعال الخاصة المشروطة بترك السجود، فهو خارج عنها غير مقوم لملاكها، فيجوز أن يكون في الصلاة ملاك الأمر الموجب لرجحانها، و إن كان ترك السجود

(١) البقرة: ٢١٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٧

قرأها ساهياً فان تذكر قبل بلوغ آية السجدة وجب عليه العدول إلى سورة أخرى (١).

حراماً، فيجوز التقرب بالصلاة و ان عصي بترك السجود.

و بالجملة: تراحم الجهات في الوجود الواحد راجع الى التدافع في ترجيح الوجود و العدم، فاذا كان إحداها أقوى كان لها التأثير دون الأخرى، و مع التساوى لا رجحان في كل منهما، و تراحم الجهات في الوجودين راجع الى التدافع في فعلية الأمر مع وجود الرجحان و الملاك في كل منهما، فيجوز التقرب بكل منهما و إن عصي بترك الآخر، نظير باب التضاد بين المهم و الأهم، فإنه يجوز التقرب بالمهم كما يجوز التقرب بالأهم.

هذا كله بناء على عدم حكم العقل بحرمة التفويت، أما بناء على حكمه بذلك فتحرم السورة، و يكون الإتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطله.

نعم موضوع التحريم فى الحقيقة هو قراءة آية السجدة لأنها الموجبة للتفويت، فنسبة الحرمة الى جميع السورة مجاز بلحاظ بعضها كما هو ظاهر، وحينئذ حكم قراءة ما عداها من آيات السورة حكم قراءة أبعاض سائر السور فان كانت قراءة بعض غيرها من السورة بقصد الجزئية مبطله، كانت قراءة ما قبل آية السجدة كذلك و ان لم ينو حين الشروع قراءة آية السجدة، و ان لم تكن مبطله - كما هو الظاهر و يشير اليه نصوص العدول من سورة إلى أخرى

«١» و بعض نصوص القران

«٢» - لم تكن هى مبطله و إن نوى قراءة آية السجدة، إلا إذا كانت نية ذلك موجبة لخلل فى قصد الامتثال على ما تقدم فى نية فعل القاطع بعد ذلك. فراجع.

(١) أما على ما ذكرنا من أن المحرم قراءة آية السجدة لا غير، فلأن

(١) الوسائل باب: ٣٥، ٣٦، ٦٩ من أبواب القراءة فى الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٨

و إن كان قد تجاوز النصف (١)، و إن تذكر بعد قراءة آية السجدة أو بعد الإتمام، فإن كان قبل الركوع فالأحوط إتمامها (٢) إن كان فى أثنائها،

حرمة قراءتها مانع من الاكتفاء بإتمام السورة، فإطلاق وجوب قراءة سورة يقتضى العدول الى غيرها، من دون لزوم محذور، و لزوم القران الممنوع عنه - لو سلم موضوعاً و حكماً - فلا بأس به فى المقام، لما دل على جواز العدول من سورة إلى أخرى، و لأنه من السهو غير القادح لعموم:

«لا تعاد الصلاة»

. و منه يظهر الحكم على القول بحرمة قراءة جميع آيات السورة، فإن عموم عدم قاحية السهو يشملها ايضاً، فما فى التذكرة من الإشكال فى العدول فى الفرض غير ظاهر، و لذا قطع فى الجواهر بوجوب العدول إذا ذكر قبل أن يتجاوز النصف و محل العدول.

(١) كما قواه فى الجواهر، لأن ما دل على المنع عن العدول بعد تجاوز النصف لو سلم مختص بصورة الاجتزاء بالإتمام، فلا يشمل ما نحن فيه.

(٢) المحكى عن البيان الجزم بالعدول مع التذکر قبل الركوع، و إن كان قد أتمهما، و كذا عن المحقق الثانى و قواه فى الجواهر، لإطلاق ما دل على النهى عن العزيمة المقتضى لعدم الاجتزاء بها، المستلزم تقييد إطلاق وجوب السورة بغيرها من السور، فيجب الإتيان بسورة أخرى و إن ذكر بعد الفراغ.

لكن عرفت أن مقتضى تعليل النهى بأن السجود زيادة فى المكتوبة أن المنع إرشادى و أن سورة العزيمة كغيرها من السور واجدة لملاك الجزئية، فمع عدم تنجز الحرمة لأجل السهو لا مانع من التقرب بالسورة، فتكون جزءاً من الصلاة، و لا حاجة الى سورة أخرى، و كأن هذا هو مراد من علل تعيين الإتمام بأنه قد وقع فيما يخشى منه.

هذا بناء على أن حكمه السجود فوراً و استئناف الصلاة، و الثمرة الفارقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٦٩

و قراءة سورة غيرها (١) بنية القربة المطلقة بعد الإيماء إلى السجدة (٢)،

بينه وبين ما اختاره في البيان أنه لو عصى في ترك السجود صحت صلاته على هذا القول، و بطلت على ما اختاره في البيان، إلا أن يأتي بسورة أخرى أما بناء على أن حكمه الإيماء أو السجود بعد الفراغ، فقصور شمول النهي عن العزيمة عن فرض السهو أظهر، لعدم انطباق التعليل عليه، فالجمع بين القول بوجوب الإيماء والقول بعدم الاجتزاء بالعزيمة لو قرأها سهواً غير ظاهر و كأن وجه كون الأحوط إتمامها: أن التذکر في الأثناء بعد تجاوز السجدة ملازم للتذکر بعد تجاوز النصف، لأن آية السجدة في (حم) السجدة و (الم) السجدة بعد النصف الأول، و في سورتي (النجم) و (القلم) في آخر السورة، فإطلاق ما دل على عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف يقتضى وجوب الإتمام، فرغ اليد عنها مخالفة لذلك، و لا مجال لدعوى انصراف الإطلاق عن المورد كما في الفرض السابق، لكون المفروض هنا قراءة الآية و الوقوع في المحذور بخلاف الفرض السابق.

(١) عملاً باحتمال ما جزم به في البيان و غيره كما سبق.

(٢) قد اعترف غير واحد بظهور الاتفاق على صحة الصلاة بقراءة سورة العزيمة سهواً. و إنما الخلاف في أنه يسجد في الأثناء بعد قراءة آية السجدة- كما في كشف الغطاء- أو يؤخر السجود الى ما بعد الفراغ- كما هو المعروف على ما يظهر من الجواهر- أو يومئ بدل السجود- كما اختاره غير واحد- أو يجمع بين الإيماء في الأثناء و السجدة بعد الفراغ- كما حكى عن بعض- أقوال، و كأن الأول لعدم قصد الجزئية بسجود العزيمة فلا يكون زيادة، و لما تقدم من النصوص الدالة على جواز قراءة العزيمة و السجود لها في الأثناء. و

فيه: أن الكلام في المقام بعد البناء على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٠

.....

عدم جواز السجود للعزيمة في الفريضة، و أنه مبطل لها عملاً بالنصوص المتقدمة، و رفعاً لليد عن معارضها كما عرفت. و وجه الثاني: ترجيح ما دل على حرمة الإبطال على ما دل على فورية السجود. و فيه: أن ذلك مما تأباه نصوص المنع عن قراءة العزيمة.

و وجه الثالث: جملة من النصوص

كخبر ابن جعفر (ع): «عن الرجل يكون في صلاة في جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال (ع):

يومي برأسه. قال: و سألته عن الرجل يكون في صلاة فيقرأ آخر السجدة فقال (ع): يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته إلا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماء» «١».

و

خبر أبي بصير: «إن صليت مع قوم فقرأ الامام: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) أو شيئاً من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فأومي إيماء» «٢».

و

خبر سماعة: «و إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الإيماء و الركوع» «٣».

و فيه:

- مع أن الأخيرين مورد هما الخوف من السجود للتقية- أنها مختصة بالسمع، فالتعدى إلى القراءة محتاج إلى إلغاء خصوصية المورد، و ذلك غير ظاهر بنحو ترفع به اليد عن إطلاق نصوص الأمر بالسجود عند قراءة العزائم الشامل للسهو.

و وجه الرابع: أنه مقتضى قاعدة الاشتغال، للعلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، كما يقتضيه النظر إلى دليلى القول الثاني و الثالث. و فيه:

أن الرجوع الى قاعدة الاشتغال يختص بصورة عدم البيان، و لكن البيان حاصل، فان نصوص الإيماء- إن تم الاستدلال بها- تعين

القول الثالث

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣، ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧١

أو الإتيان بها، و هو في الفريضة، ثم إتمامها وإعادتها من رأس، و إن كان بعد الدخول في الركوع و لم يكن سجد للتلاوة فكذاك أوماً إليها، أو سجد و هو في الصلاة، ثم أتمها وأعادها و إن كان سجد لها نسياناً أيضاً، فالظاهر صحة صلاته (١)، و لا شيء عليه، و كذا لو تذكر قبل الركوع مع فرض الإتيان بسجود التلاوة أيضاً نسياناً، فإنه ليس عليه إعادة الصلاة حينئذ.

[مسألة (٤): لو لم يقرأ سورة العزيمة لكن قرأ آيتها في أثناء الصلاة عمداً بطلت صلاته]

(مسألة ٤): لو لم يقرأ سورة العزيمة لكن قرأ آيتها في أثناء الصلاة عمداً بطلت صلاته (٢)، و لو قرأها نسياناً أو استمعها من غيره أو سمعها فالحكم كما مر (٣) من أن

و إلا تعين العمل بإطلاق نصوص الأمر بالسجود عند قراءة العزيمة الشامل للسهو و العمد فيسجد فوراً و يستأنف الصلاة، و تأخير السجود الى ما بعد الفراغ مخالفة لهذه النصوص.

هذا و قد عرفت مما ذكرنا أن القول بوجوب السجود فوراً فتبطل صلاته به هو الأقرب، لكن لم أقف على قائل به.

ثم إن كون الأحوط ما في المنن يراد كونه الأحوط في الجملة، و إلا فالأقوال متباينة لا يمكن الجمع بينها عملاً إلا بالترار.

(١) إذ لا تعاد الصلاة من زيادة سجدة نسياناً، و كذا الحال في الفرض الآتي.

(٢) لظهور النصوص في كون النهي عن قراءة العزيمة بلحاظ آية السجدة فيجوز على قراءة آية السجدة ما يجرى على قراءة السورة، و قد عرفت ما هو الأقوى هناك فيجوز هنا أيضاً.

(٣) قد عرفت أن السماع حكمه الإيماء و إتمام الصلاة لا غير، و يلحقه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٢

الأحوط الإيماء إلى السجدة أو السجدة و هو في الصلاة، و إتمامها و إعادتها.

[مسألة (٥): لا يجب في النوافل قراءة السورة]

(مسألة ٥): لا يجب في النوافل قراءة السورة (١).

و إن وجبت بالنذر (٢) أو نحوه فيجوز الاقتصار على الحمد

الاستماع، بل هو منه فيدخل تحت إطلاق دليله، و أما قراءتها نسياناً فحكمها كما سبق من أن الأقرب أنه يسجد و يستأنف الصلاة و لو عصى فترك السجود صحت صلاته.

(١) لا أجد فيه خلافاً نصاً و فتوى، كذا في الجواهر، و في التحرير و المنتهى نفى الخلاف فيه، و في المستند دعوى الإجماع عليه، و يشهد له - مضافاً الى ذلك و الى حديث: «رفع ما لا يعلمون»

«١»، بناء على جريانه في المستحبات عند الشك في الجزئية، إذ لا إطلاق في دليل الجزئية يشمل النافلة -

مصحيح ابن سنان: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها و يجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل و النهار» «٢».

بناء على أن المراد من قضاء صلاة التطوع فعلها، أو تتم دلالة على المدعى بعدم القول بالفصل

كصحيح ابن يقطين: «سألت الرضا (ع) عن تبعض السورة فقال (ع): أكره و لا بأس به في النافلة» «٣»

(٢) لأن الظاهر من الفريضة و النافلة المأخوذتين موضوعاً للثبوت و السقوط: ما يكون فريضةً أو نافلةً بعنوان كونه صلاةً لا بعنوان آخر، و الوجوب بالنذر أو الإجارة أو أمر الوالد أو السيد أو نحو ذلك لا بعنوان الصلاة فلا يخرجها عن موضوع حكم النافلة، و كذا الحال في جواز قراءة العزيمة.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٣

أو مع قراءة بعض السورة. نعم النوافل التي تستحب بالسور المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك السورة (١) لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب في المستحب على وجه تعدد المطلوب (٢) لا التقييد.

[مسألة ٦: يجوز قراءة العزائم في النوافل]

(مسألة ٦): يجوز قراءة العزائم في النوافل (٣) و إن وجبت بالعارض (٤) فيسجد بعد قراءة آيتها (٥) و هو في الصلاة، ثمّ يتمها.

[مسألة ٧: سور العزائم أربع]

(مسألة ٧): سور العزائم أربع:

(١) كما يقتضيه دليل تشريعها.

(٢) هذا - مع أنه يتوقف على ورود أمر بالملق مثل الأمر بصلاة ركعتين للحاجة، و إلا فلو لم يكن إلا الأمر بالمشتملة على السورة لا وجه لفهم تعدد المطلوب - مبني على عدم وجوب حمل الملحق على المقيد في المستحبات، و قد تقدم الكلام فيه في بعض مباحث الأذان و الإقامة.

(٣) الظاهر أنه لا خلاف فيه - كما في الحدائق - و عن الخلاف الإجماع عليه، و يشهد له - مضافاً الى ما قد يستفاد من تخصيص المنع في أدلته بالفريضة، و الى إطلاق بعض نصوص الجواز المحمول على النافلة - خصوص

موثق سماعة المتقدم «١»: «و لا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع».

(٤) كما تقدم في المسألة السابقة.

(٥) بلا إشكال ظاهر، و يقتضيه - مضافاً الى إطلاق ما دل على فورية السجود بضميمة مثل حديث الرفع بناء على جريانه فى المقام لرفع

(١) راجع المسألة: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٤

(الم السجدة) و (حم السجدة) و (النجم) و (اقرأ باسم) (١).

[مسألة ٨): البسمة جزء من كل سورة]

(مسألة ٨): البسمة جزء من كل سورة (٢)،

قادحياً السجود - ظاهر موثق سماعه فراجع.

(١) بالإجماع المحقق و المحكى مستفيضاً - كما فى المستند و يشهد له

صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التى يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك و لكن تكبر حين ترفع رأسك، و العزائم أربع: حم السجدة، و تنزيل، و النجم، و اقرأ باسم ربك» (١)

و

صحيح داود بن سرحان عن أبى عبد الله (ع) قال: «إن العزائم أربع: اقرأ باسم ربك الذى خلق، و النجم، و تنزيل السجدة، و حم السجدة» (٢)

و

خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال: «قال: إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد و إن كنت على غير وضوء ..» (٣).

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف، و مجمع البيان، و نهاية الاحكام، و الذكرى و جامع المقاصد، و ظاهر السرائر و غيرها، و فى المعتبر نسبتة إلى علمائنا، و يشهد له جملة من النصوص

كصحيح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن السبع المثاني و القرآن العظيم أ هى الفاتحة؟ قال (ع): نعم. قلت:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من السبع؟ قال (ع): نعم هى أفضلهن» (٤).

و

خبر يحيى بن عمران الهمداني: «كتبت إلى أبى جعفر (ع): جعلت فداك ما تقول فى رجل ابتداء ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فى صلاته وحده بأَم الكتاب فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها فقال العباسى: ليس

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٥

فيجب قراءتها عدا سورة براءة (١).

[مسألة ٩: الأتوى اتحاد سورة (الفيل) و (إيلاف)]

(مسألة ٩): الأتوى اتحاد سورة (الفيل) و (إيلاف) و كذا (و الضحى) و (ألم نشرح) (٢)

بذلك بأس؟ فكتب (ع) بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنفه «١».

- يعنى العباسى.

نعم فى بعض النصوص: جواز تركها من السورة

«٢»، و فى بعضها:

جواز تركها إلا فى افتتاح القراءة من الركعة الأولى

«٣»، و فى بعضها:

جواز تركها من الفاتحة فى الأولى

«٤»، و الجميع لا مجال للعمل به بعد حكاية الإجماعات القطعية على خلافه، فليحمل على التقيّة.

(١) للإجماع.

(٢) عن الانتصار نسبته الى آل محمد (ص)، و عن الأمالى نسبة الإقرار به الى دين الإمامية، و عن السرائر و التحرير و نهاية الأحكام و

التذكرة و المهذب البار و غيرها أنه قول علمائنا، و يشهد له المرسل فى الشرائع: «

روى أصحابنا أن (الضحى) و (ألم نشرح) سورة واحدة، و كذا (الفيل) و (إيلاف)» «٥»

و نحوه المرسل المحكى عن الهداية «٦»، و الفقه الرضوى

«٧»، و مجمع البيان

«٨»، و

المسند «٩»، عن أبى العباس - على

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣-٤.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٩.

(٦) الهداية باب القراءة صفحة: ٧.

(٧) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣.

(٨) الوسائل باب: ١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٤.

(٩) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٦

.....

ما عن السيارى:- « (الضحى) و (ألم نشرح) سورة واحدة».

و

المسند عن شجرة أخى بشر النبال- على ما عن البرقى:- «ألم تر كيف و لا يلاف سورة واحدة» (١).

و نحوه مسنده عن أبى جميله

«٢»، و ضعف سندها منجبر باعتماد الأصحاب عليها، و يؤيدها

صحيح زيد الشحام: «صلى بنا أبو عبد الله (ع) الفجر فقرأ (الضحى)، و (ألم نشرح) فى ركعة» (٣)

و

خبر المفضل بن صالح عن أبى عبد الله (ع): قال: «سمعتة يقول: لا تجمع بين سورتين فى ركعة واحدة إلا (الضحى) و (ألم نشرح)،

و (ألم تر كيف) و (لا يلاف قریش) «٤».

بحمل السورة فيه على المعنى الدارج عند الناس.

و من ذلك يظهر ضعف ما فى المعتبر من قوله: «لقائل أن يقول:

لا نسلم أنهما سورة واحدة بل لم لا يكونا سورتين و إن لزم قراءتهما فى الركعة الواحدة على ما ادعوه فنطالب بالدلالة على كونهما

سورة واحدة و ليس فى قراءتهما فى الركعة الواحدة دلالة على ذلك، و قد تضمنت رواية المفضل

تسميتهما سورتين». و تبعه عليه جماعة، بل نسب الى المشهور بين من تأخر عنه، و إن كان يشهد له خبر المفضل

- بناء على حمل السورة فيه على السورة الحقيقية الواقعية و على كون الاستثناء متصلاً كما هو الظاهر- إلا أنه يتعين حمله على إرادة

السورة بالنظر الدارج- كما سبق- جمعاً بينه و بين تلك المراسيل المعتمد عليها، و احتمال أن المراد بالمراسيل المسانيد المتضمنة

للجمع بين السورتين، مثل صحيح الشحام

، و خبر المفضل

، بعيد جداً.

(١) مستدرك الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة فى الصلاة ملحق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٧

فلا يجزئ فى الصلاة إلا جمعهما مرتبتين مع البسمة بينهما (١).

و أما

صحيح الشحام الآخر: «صلى بنا أبو عبد الله (ع) فقرأ فى الأولى (الضحى) و فى الثانية (ألم نشرح لك صدرك)» (١)

فإجمال الفعل فيه مانع عن صلاحيته للمعارضه لغيره، و مثله

صحيحه الثالث: «صلى بنا أبو عبد الله (ع) فقرأ بنا (الضحى) (وَأَلَمْ نَشْرَحْ)» (٢).

مضافاً الى إجماله من حيث كون القراءة في ركعتين أو ركعة، و أما خبر داود الرقى المنقول عن الخرائج و الجرائح عن داود الرقى عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: «فلما طلع الفجر قام فأذن و أقام و أقامنى عن يمينه و قرأ في أول ركعة (الحمد) و (الضحى) و فى الثانية بالحمد و (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ثُمَّ قَنَتَ» (٣).
فضعف سنده و إجمال الفعل فيه مانع عن العمل به، مع إمكان حمله على إرادة السورتين معاً من (الضحى).
هذا و لكن الإنصاف أن حصول الوثوق بصدور هذه المراسيل ممنوع إذ ليست هذه المراسيل الا كمرسل الشرائع - مع أنه ناقش فى المعبر بما ذكر.

(١) كما عن جماعة، بل عن المقتصر نسبه إلى الأكثر، لثبوتها فى المصاحف المعروفة عند المسلمين من صدر الإسلام، و لقاعدة الاحتياط، للشك فى قراءة سورة بتركها. و فيه: أن ثبوتها فى المصاحف أعم من الجزئية، فإن بناء أكثر أصحاب المصاحف على عدم جزئية البسمله من كل سورة، و مع ذلك يثبونها فى مصاحفهم، فإثباتها فى المصاحف ناشئ من اعتقاد أن سورة الإيلاف سورة مستقلة، فاثبتوا البسمله فى صدرها كما أثبتوها فى صدر كل سورة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٨

[مسألة ١٠: الأقوى جواز قراءة سورتين]

(مسألة ١٠): الأقوى جواز قراءة سورتين (١).

باعتماد أنها جزء - مع أن المحكى عن مصحف أبى سقوطها «١»، و أما كون المرجع عند الشك فى المقام قاعدة الاحتياط فغير ظاهر، بل المرجع أصل البراءة، للشك فى وجوب قراءتها، لإجمال مفهوم السورة، و ليست من قبيل المفهوم المبين كى لا يكون التكليف مشكوكا بوجه و يكون الشك فى المحصل. و كأنه لذلك اختار كثير العدم، بل عن البحار: نسبه إلى الأكثر، و عن التهذيب: أنه قال: «عندنا لا يفصل بينهما بالبسمله».

و عن التبيان و مجمع البيان: أن الأصحاب لا يفصلون بينهما بها.

(١) كما عن جماعة كثيرة، و حكاها فى كشف اللثام عن الاستبصار، و السرائر، و الشرائع، و المعبر، و الجامع، و كتب الشهيد، و جعله الأقوى، بل عن البحار و الحدائق نسبه الى جمهور المتأخرين و متأخريهم. و يقتضيه الجمع بين ما دل على النهى عنه

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ١٧٨

كصحيح محمد عن أحدهما (ع): «سألته عن الرجل يقرأ السورتين فى الركعة. فقال (ع): لا لكل سورة ركعة» (٢)

و

خير منصور ابن حازم قال أبو عبد الله (ع): «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر» «٣».

و غيرهما، و بين ما دل على الجواز

كصحيح علي بن يقطين: «سألت أبا الحسن (ع) عن القران بين السورتين في المكتوبة و النافلة. قال (ع): لا بأس» «٤».

فيحمل الأول على الكراهة كما يشير اليه

خير ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن رجل قرأ سورتين في ركعة. قال (ع): إن كانت نافلة فلا بأس و أما

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٧٩

أو أزيد في ركعة مع الكراهة في الفريضة (١)، و الأحوط

الفريضة فلا يصلح» «١».

و

موثق زرارة قال أبو جعفر (ع): «إنما يكره أن تجمع بين السورتين في الفريضة فأما النافلة فليس به بأس» «٢»

و ما

عن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع): «لا تقرن بين السورتين في الفريضة فإنه أفضل» «٣».

و

موثق زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة فقال:

إن لكل سورة حقاً فأعطاها حقها من الركوع و السجود» «٤».

و من ذلك يظهر ضعف ما نسب الى المشهور بين القدماء من عدم الجواز، بل عن الصدوق أنه من دين الإمامية، و عن السيد أنه من

متفرداتهم و دعوى أن ذلك يوجب سقوط أخبار الجواز عن الحجية من جهة الإيعراض غير ظاهر، لجواز أن يكون ذلك ترجيحاً

لنصوص المنع، بل من الجائز أن يكون المراد من النهي عنه في كلام بعض و عدم الجواز في كلام آخر الكراهة، و التعبير بذلك كان

تبعاً للنصوص، بل عن ظاهر المبسوط الكراهة و عن التذكرة حكاية ذلك عن المرتضى (ره)، و كيف كان فالقول بالجواز متعين.

(١) الكراهة هنا على حد الكراهة في العبادات ليست هي لرجحان الترك على الفعل، لامتناع التعبد بالمرجوح، بل هي إما لملازمة

الترك لعنوان أرجح من الفعل كما يشير اليه موثق زرارة الأخير، أو لانطباق عنوان على الترك يكون أرجح من الفعل، كما يشير اليه

صحيح زرارة المروي

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٠

تركه و أما في النافلة فلا كراهة (١).

[مسألة (١١): الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها]

(مسألة ١١): الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها (٢)

عن المستطرفات.

لكن الإشكال في كيفية انطباق العنوان ذي المصلحة على الترك، لأنه إن كان عديمياً كيف يكون ذا مصلحة؟ وإن كان وجودياً كيف يتحد مع الترك العدمي مع وضوح تباين الوجود والعدم؟ وفي أنه على تقدير الانطباق يكون الترك أرجح من الفعل، فكيف يمكن التعبد بالفعل المرجوح؟ وليس هو من باب تزامم الملاكات في الوجودين، بل من تزامم الجهات في الوجود الواحد الذي أشرنا إليه في مسألة قراءة العزيمة في الفريضة، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي من تعليقه الكفاية. ويعين حمل الصحيح على الموثق فتكون الكراهة من جهة تفويت حق السورة لا غير.

(١) بلا خلاف ولا إشكال، كما تضمنته النصوص السابقة وغيرها، بل النصوص المتضمنة لتشريعته في نوافل مخصوصة لا تحصى كثرة، كما يظهر من مراجع كتب الأعمال والعبادات.

(٢) يعني: لا يجب تعيين البسملة للسورة، فله أن يقرأ البسملة من دون تعيين أنها لسورة خاصة، ثم يقرأ سورة بعدها. ومحصل الكلام: أنه لا ينبغي التأمل في أن معنى قول القائل: قرأت القرآن أو الخطبة أو القصيدة أو نحوها. هو أداؤها بمثل ألفاظها، ومثله قرأت الكتاب. فان مفاده أداء الكتابة بالألفاظ المطابقة لها، فلا بد فيها من اللحاظ الاستعمالي للمقروء كالحاظ المعنى عند استعمال اللفظ فيه، ولا يكفي مجرد التلفظ بالألفاظ المطابقة للمقروء مع عدم لحاظه وقصده، فان ذلك ليس قراءة له، بل قول مطابق له، و فرق ظاهر بين معنى: «قلت قول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨١

.....

زيد» و معنى: «قلت مثل قول زيد» فإن الأول إنما يصدق مع اللحاظ الاستعمالي، بخلاف الثاني فإنه يصدق بدونه. و السر في ذلك: أن جعل قول زيد مقروءاً لك، و مقولاً لك، مع أنه ليس كذلك قطعاً، لأن قوله شخص من اللفظ معدوم و مقولك شخص آخر غيره، هو لأجل أن الحكاية بينهما اقتضت نحواً من الاتحاد بينهما كما هو مذكور في مبحث الاستعمال، و لولاه لم يصح أن تقول: قلت: قوله. و لا: قرأت قصيدته. بل تقول: قلت مثل قوله. و قرأت مثل قصيدته. و على هذا ما يجري على لسان السكران و النائم و المجنون من التلفظ ببعض آيات القرآن، ليس قراءة للقرآن، لانتفاء قصد الحكاية، و انتفاء اللحاظ الاستعمالي، الذي عرفت اعتباره فيها. اللهم إلا أن يقال: اللحاظ موجود لهم في بعض القوى و إن لم يكونوا كغيرهم، كما هو غير بعيد.

إذا عرفت هذا نقول: لما كانت سور القرآن المجيد أشخاصاً من اللفظ نزل به الروح الأمين (ع) على النبي (ص) و كان مع كل سورة شخص من البسملة، فوجوب قراءة كل سورة تامة حتى بسملتها راجع الى وجوب التلفظ بألفاظ السورة بقصد حكايتها بتمامها، حتى بسملتها، فإذا بسمل لا بقصد حكاية بسملة خاصة من بسملات السور لا يصدق أنه قرأ بسملة من تلك البسملات، فإذا قرأ سورة

خاصة بعدها كسورة التوحيد لم يكن قارئاً لسورة التوحيد بتمامها حتى بسملتها، بل يكون قارئاً لما عدا البسملة منها فلا تجزئ. ومن ذلك كله يظهر لك: الاشكال فيما ذكره في الجواهر في المسألة الثامنة من الاستدلال على عدم وجوب التعيين بمنع تأثير النية في التشخيص، قياساً على المركبات الخارجية، أو بمنع توقف التشخيص عليها، بل قد يحصل بغيرها وهو الاتباع بسورة للصدق العرفي، وقد أطال (ره) في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٢

.....

تقريب ذلك و تأييده بما لا يخفى الاشكال فيه بعد التأمل فيما ذكرنا. فراجع و تأمل.

فإن قلت: الواجب في الصلاة كلى السورة الجامع بين أفرادها، فإذا كانت البسملة مشتركة بين جميع السور كان الواجب من البسملة الكلى الجامع بين أفرادها، فإذا قرأ البسملة و لم يقصد منها بسملة معينة لكن قصد حكاية الكلى الجامع بين البسملات، فقد امتثل الأمر بالبسملة و بقي عليه امتثال الأمر بكلى السورة عدا البسملة، فإذا جاء بعدها بفرد من السورة فقد خرج عن عهدة التكليف بالسورة تامة. قلت: ما هو جزء كل سورة شخص و حصه من كلى البسملة، فقراءة السورة عبارة عن حكاية سورة مع الشخص الخاص من البسملة، و حكاية الجامع ليست حكاية لذلك الشخص، فتكون بسملة السورة التي يقرؤها غير مقروءة و لا محكية، فكيف يخرج بذلك عن عهدة الأمر بقراءة السورة التامة؟.

فإن قلت: إذا قصد حكاية كلى البسملة صدق على ذلك الكلى أنه مقروء، و لضرورة صدق الكلى على كل واحد من أفرادها يصدق على كل من بسملات السور أنها مقروءة، فإذا قرأ بعد ذلك سورة فقد قرأها مع بسملتها.

قلت: سراية حكاية الكلى إلى الفرد ممنوعه، كما يظهر من قياسها بحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلى، فإن حكايته عنه ليست حكاية عن الفرد، و لا استعمال اللفظ فيه استعمالاً له في الفرد، فإذا حكى كل البسملة لم تكن حكايته حكاية لأفرادها، فإذا أمر بقراءة سورة مع بسملتها- أعنى الحصه الخاصة المصدرة بها السورة في زمان نزولها- لم يخرج عن عهدة التكليف المذكور بحكاية الكلى الصادق عليها و على غيرها من حصص البسملة و من ذلك يظهر الإشكال في صدق قراءة القرآن على حكاية الجامع مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٣

و إن كان هو الأحوط. نعم لو عين البسملة لسورة لم تكلف لغيرها (١)، فلو عدل عنها و جب إعادة البسملة.

بين الآيات المشتركة مثل (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) * (١)، (فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نَذْرِي) * (٢)، (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) * (٣)، (الم) * (٤) الى غير ذلك، لأن قراءة القرآن المأخوذة موضوعاً للحكام يراد بها حكاية تلك الحصص الخاصة من الكلام المنزل، و حكاية الجامع بينها ليست حكاية لها، فلو حرم على الجنب قراءة آيات العزيمة لم يحرم عليه قراءة الجامع بين بسملات سورها، و كذا الحال في كتابة القرآن، فلو كتب الجامع بين الآيات المشتركة لم يحرم مسه على المحدث، و يكون الحال كما لو كتبها لإنشاء معانيها لا غير، بل الظاهر عدم صدق القرآن على الجامع بين الآيات المشتركة، إذ القرآن هو نفس الحصص الخاصة، و الجامع اعتباراً ينتزعه العقل منها. و مجرد صحة انتزاعه منها غير كاف في كونه قرآناً. نعم لو كان المحكى نفس الأفراد جميعها كان المحكى قرآناً، و كانت الحكاية قراءة للقرآن، فلو ضم إليها أى سورة شاء أجزاءه- على إشكال- لاحتمال الانصراف إلى الحكاية الاستقلالية.

(١) لأنها غير بسملتها الملحوظة جزءاً لها فلا وجه لكفايتها عنها، و إن تردد فيه كاشف اللثام، بل عن ظاهر محكى البحار: الجزم بعدم صيرورتها جزءاً بذلك، بحيث لا تصلح لصيرورتها جزءاً من غيرها، محتجاً

(١) مكررة في سورة «الرحمن» في احدى و ثلاثين آية.

(٢) مكررة في سورة «القمر» في آيتين: ٣٧، ٣٩.

(٣) مكررة في القرآن. في سورة الفاتحة. و في سورة الانعام: ٤٥ و في سورة يونس: ١٠ و في سورة الصافات: ١٨٢ و في سورة الزمر: ٧٥ و في سورة غافر: ٦٥.

(٤) أول سورة البقرة. و آل عمران. و العنكبوت. و الروم. و لقمان. و السجدة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٤

[(مسألة ١٢): إذا عين البسملة لسورة ثم نسيها]

(مسألة ١٢): إذا عين البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ما عين وجب إعادة البسملة لأي سورة أراد (١)، و لو علم أنه عينها لإحدى السورتين من الجحد و التوحيد و لم يدر أنه لأيتهما أعاد البسملة و قرأ إحداهما و لا تجوز قراءة غيرهما (٢)

بالكتابة، و بخبر قرب الاسناد الآتى في مسألة العدول، و بأنه يلزم اعتبارهم النية في باقى الألفاظ المشتركة غيرها كقول: الحمد لله. لكن فيه منع ذلك في الكتابة فإنها كالقراءة حكايه متقومة بالقصد، و خبر قرب الاسناد لا ينافى اعتبار القصد كما سيأتى، و الالتزام بذلك في جميع الألفاظ المشتركة لا محذور فيه، و كونهم لا يقولون بذلك ممنوع.

(١) و إن احتمل تعيين البسملة للسورة التى أرادها، للشك فى تحقق قراءة بسملتها فيرجع الى قاعدة الاشتغال.

(٢) لشروعه فى إحداهما بقراءة بسملتها و لا يجوز العدول عنهما الى غيرهما كما سيأتى إن شاء الله. ثم إن الاكتفاء بقراءة إحداهما ينبغى أن يبتنى على جواز العدول من الجحد و التوحيد إلى الأخرى، و إلا فلو بنى على عدمه - كما سيأتى - يجب عليه الجمع بين السورتين بلا إعادة البسملة، للعلم الإجمالى بوجود قراءة ما عينها المرددة بينهما. فيأتى بإحداهما المعينه بقصد الجزئية، و الأخرى بقصد القرية المطلقة.

نعم لو بنى على حرمة القرآن و شموله للقراءة و لو بعنوان القرية أشكل الحال فى صحة الصلاة، للدوران بين المحذورين، و كذا لو بنى على اعتبار الموالاة بين البسملة و السورة بنحو ينافيها قراءة سورة بينهما، لعدم إمكان الموافقة القطعية حينئذ، كما أنه لو بنى على أن ذلك عذر فى جواز العدول جازت قراءة غيرهما فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٥

[(مسألة ١٣): إذا بسم من غير تعيين سورة]

(مسألة ١٣): إذا بسم من غير تعيين سورة فله أن يقرأ ما شاء (١)، و لو شك فى أنه عينها لسورة معينه أولاً - فكذلك (٢) لكن الأحوط فى هذه الصورة إعادتها بل الأحوط مطلقاً لما مر من الاحتياط فى التعيين.

[(مسألة ١٤): لو كان بانياً من أول الصلاة أو أول الركعة أن يقرأ سورة معينه فنسى و قرأ غيرها كفى]

(مسألة ١٤): لو كان بانياً من أول الصلاة أو أول الركعة أن يقرأ سورة معينه فنسى و قرأ غيرها كفى (٣)، و لم يجب إعادة السورة، و

كذا لو كانت عادته سورة معينة فقرأ غيرها.

[مسألة ١٥]: إذا شك في أثناء سورة أنه هل عين البسملة لها أو غيرها]

(مسألة ١٥): إذا شك في أثناء سورة أنه هل عين البسملة لها أو غيرها وقرأها نسياناً بنى على أنه لم يعين غيرها (٤).

(١) قد عرفت في المسألة الحادية عشرة إشكاله.

(٢) كأنه لأصالة عدم تعيينها لسورة معينة، لكن تعيين السورة لم يجعل موضوعاً لحكم شرعى، وإنما موضوع الحكم - بناء على مذهب المصنف (ره) - هو قراءة البسملة المطلقة، وأصالة عدم تعيين السورة لا يصلح لإثباته إلا على القول بالأصل المثبت - مع أنها معارضة بأصالة عدم قصد البسملة المطلقة.

(٣) إذ لا - قصور في قراءتها من حيث كونها عن قصد وإرادة، غاية الأمر أن تأثير الداعى في الإرادة كان ناشئاً عن نسيان الداعى الأول، الذى كان يدعو الى قراءة السورة، التى بنى على قرائتها أول الصلاة، لكن هذا المقدار لا يوجب خلافاً ولا نقصاً فى المأمور به.

(٤) قد عرفت أن التعيين للغير لا أثر له شرعى، فالعمدة جريان قاعدة التجاوز لإثبات البسملة التى هى جزء، لعدم الفرق فى موضوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٦

[مسألة ١٦]: يجوز العدول من سورة إلى أخرى اختياراً ما لم يبلغ النصف]

(مسألة ١٦): يجوز العدول من سورة إلى أخرى اختياراً (١) ما لم يبلغ النصف (٢).

قاعدة التجاوز بين الجزء وجزء الجزء كما سيأتى إن شاء الله، لصدق التجاوز بالنسبة إلى الجميع.

(١) بلا خلاف ظاهر فى الجملة، والنصوص به مستفيضة أو متواترة

كصحيح عمرو بن أبى نصر السكونى: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يقوم فى الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. و: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. فقال (ع): يرجع من كل سورة إلا من: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. و: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (١).

و

صحيح الحلبي: «قلت لأبى عبد الله (ع):

رجل قرأ فى الغداة قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. قال (ع): لا بأس و من افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ولا يرجع منها الى غيرها، وكذلك قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (٢).

و نحوهما غيرهما، ولا فرق بين أن تكون المعدول إليها قد أراد قراءتها أولاً فقرأ غيرها أو بدا له ذلك فى الأثناء، إذ الأول مضمون الأول و الثانى مضمون الثانى.

(٢) المعروف عدم جواز العدول مع تجاوز النصف، بل ظاهر مجمع البرهان و عن ظاهر المفاتيح الإجماع عليه، و فى مفتاح الكرامة:

كاد أن يكون معلوماً. و فى الجواهر: الظاهر تحقق الإجماع عليه. و يومئ اليه خير الذكرى الآتى، لكن

فى موثق عبيد عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها. فقال (ع): له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثها»

و في كشف الغطاء العمل به و جعل الأحوط

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٧

.....

مراعاة النصف، لكنه غير ظاهر بعد مخالفته لما ذكر.

و إنما الخلاف في جوازه مع بلوغ النصف، كما حكاه في مفتاح الكرامة عن المقنعة و النهاية و المبسوط و الشرائع و المعبر و المنتهى و التذكرة و التحرير و الإرشاد و البيان و الألفية و كشف اللثام و غيرها. بل قيل إنه المشهور، و عدمه كما حكاه في مفتاح الكرامة عن السرائر و جامع الشرائع و الدروس و الموجز و جامع المقاصد و الروض و المقاصد العلية و غيرها. بل قيل إنه الأشهر، و في الذكرى أنه مذهب الأكثر. قولان، و ليس في النصوص ما يشهد للثاني كما شهد بذلك في الذكرى.

نعم

في الفقه الرضوي: «فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة و إن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك» (١).

و هو مع ضعفه في نفسه معارض بغيره مما دل على جواز العدول مع بلوغ النصف،

كخبر قرب الاسناد عن علي بن جعفر (ع) عن أخيه.

(عليه السلام): «عن الرجل أراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي أراد؟ قال (ع): نعم ما لم تكن قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ و قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (٢).

و خبر البزنطي عن أبي العباس المروي في الذكرى

«٣» مقطوعاً- كما عن نسختين منها- بل في الحدائق حكاية ذلك عن جميع النسخ التي وقف عليها، و عن جامع المقاصد و الروض

روايته مقطوعاً أيضاً أو مضمراً عنه (ع): كما في نسخة الفاضل الهندي من الذكرى أو مسنداً الى الصادق (ع) (الرضا (ع) خ ل) كما

في

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٨

.....

نسخة المجلسي

منها: «في رجل يريد أن يقرأ سورة فيقرأ في أخرى. قال (ع):

يرجع الى التي يريد و إن بلغ النصف».

و

صحيح الكنانى و البنظى و أبى بصير كلهم عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يقرأ فى المكتوبة بنصف سورة ثم ينسى فأخذ فى أخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع قال (ع): يركع و لا يضره» (١).

نعم مورد الأخير الناسى كما أن مورد الأولين خصوص صورة إرادة السورة المعدول إليها.

و لأجل ذلك كان ظاهر الذكرى و جامع المقاصد المنع من العدول عند بلوغ النصف إذا لم يكن أراد غيرها، أما إذا قرأ غير ما أراد جاز له العدول، بل قال فى الذكرى - بعد رواية أبى العباس: «قلت هذا حسن و يحمل كلام الأصحاب و الروايات على من لم يكن مريداً غير هذه السورة لأنه إذا قرأ غير ما أراد لم يعتد به و لهذا قال يرجع فظاهاه تعين الرجوع».

و يشكل بأنه إذا قرأ غير ما أراد فهذه القراءة ناشئة عن إرادة أخرى غفلة عن الداعى إلى الإرادة الأولى فلا وجه لعدم الاعتداد به. و لو سلم فالأصحاب قد عرفت اختلافهم فى ذلك و اختلاف ظاهر كلماتهم، و أما الروايات فقد تقدم منه (ره) الاعتراف «٢» بأنه لم يقف على رواية تدل على الاعتبار بالنصف، كى تحمل على غير من أراد، و أيضاً فإن النصوص المذكورة و إن كانت قاصرة عن إثبات الجواز عند بلوغ النصف، لكن فى الإطلاقات الدالة على جواز العدول من سورة إلى أخرى كفاية فى إثباته، إذ المتيقن فى الخروج عنها صورة التجاوز عن النصف لا غير فيرجع فى صورة بلوغ النصف إليها.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٤.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٨٩

إلا من الجحد و التوحيد (١). فلا يجوز العدول منهما إلى غيرهما، بل من إحداهما إلى الأخرى (٢) بمجرد الشروع فيهما و لو بالبسملة (٣)، نعم يجوز العدول منهما إلى الجمعة و المنافقين (٤)

(١) على المشهور كما عن جماعة، بل عن مجمع البرهان الإجماع عليه، و يشهد له صحيحا السكونى

و الحلبي

و خبر على بن جعفر (ع)

المتقدمة «١»، و ما عن المنتهى و البحار و الذخيرة من التوقف فيه ضعيف، و مثله ما فى المعبر من أن الوجه الكراهة لقوله تعالى (فَأَقْرُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) «٢» و لا تبلغ الرواية - يعنى رواية السكونى

- قوة فى تخصيص الآية. انتهى، فان الصحيح المذكور المعتضد بغيره يخصص الكتاب، و عليه العمل فى غير المقام من مباحث القراءة و غيرها- مع أن إطلاق الآية ليس فيما نحن فيه لئلا يلزم التقييد المستهجن. نعم يمكن أن يكون وجه المنع ما سيأتى مما دل على جواز العدول منهما إلى الجمعة و المنافقين يوم الجمعة مع استحباب قراءتهما فيه، بدعوى أنه لو وجب الإتمام لما جاز العدول لفعل المستحب. و فيه:

انه لا ملازمة كما يظهر من جواز قطع الفريضة لغير الواجب مع عدم جوازه فى نفسه.

(٢) لإطلاق نصوص المنع.

(٣) كما يقتضيه ظاهر الاستثناء فى النصوص و لا سيما خبر ابن جعفر (ع)

و الظاهر أنه لا إشكال فيه.

(٤) كما هو المشهور، و يشهد له جملة من النصوص

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ

(١) تقدم الأولان في أول المسألة. و الأخير في التعليقة السابقة.

(٢) المزمّل: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٠

في خصوص يوم الجمعة (١) حيث انه يستحب في الظهر أو

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. قال (ع): يرجع الى سورة الجمعة «(١)».

و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا افتتحت صلاتك ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ و أنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها و لا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة فإنك ترجع إلى الجمعة و المنافقين منها» (٢).

و نحوها غيرهما، و بها يقيد إطلاق المنع عن العدول عنهما. فما عن ظاهر الانتصار و السرائر و غيرها من عموم المنع ضعيف. نعم مورد الجميع سورة التوحيد، فالتعدى عنها إلى سورة الجحد إما بعدم القول بالفصل، أو بمعارضة إطلاق المنع عن العدول عنهما بإطلاق

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن القراءة في الجمعة بما يقرأ.

قال (ع): سورة الجمعة: و إِذِ انبجاءكَ الْمُنَافِقُونَ و إن أخذت في غيرها و إن كان قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فاقطعها من أولها و ارجع إليها» (٣) و لأجل أن بين الإطلاقين عموماً من وجه يرجع في مورد المعارضة إلى استصحاب التخيير، أو عموم جواز العدول ما لم يتجاوز النصف - مضافاً الى إمكان دعوى كون إطلاق خبر ابن جعفر (ع) أقوى، بقريته قوله (ع): «و إن كان قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

الظاهر في كون سورة التوحيد أولى بالإتمام من غيرها، فاذا جاز العدول عنها جاز عن غيرها بطريق أولى.

(١) المحكى عن الفقيه و النهاية و المبسوط و السرائر: أن ذلك في ظهر الجمعة. و عن صريح الشهيدين و المحقق الثاني أن ذلك في الجمعة

(١) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩١

الجمعة منه أن يقرأ في الركعة الأولى الجمعة و في الثانية المنافقين، فاذا نسي و قرأ (١) غيرهما حتى الجحد و التوحيد يجوز العدول إليهما

و ظهرها. بل عن البحار: الظاهر أنه لا خلاف في عدم الفرق بينهما و كأنه حمل كلام الأولين على ما يعم الجمعة، بأن يراد من الظهر الصلاة أعم من أن تكون رباعية و ثنائية، و عن الحدائق: أن ذلك في صلاة الجمعة لا ظهرها. و عن التذكرة و جامع المقاصد و ظاهر

الموجز و الروض أو صريحهما:

أن ذلك في الجمعة و الظهر و العصر. و هو الذى يقتضيه إطلاق ما

في صحيح الحلبي من قوله (ع): «في يوم الجمعة» (١).

و لا مجال للأخذ به بالإضافة إلى الصبح، لعدم توظيف الجمعة و المنافقين فيها و توظيفهما في خصوص الظهرين و الجمعة، الموجب ذلك للانصراف إليها لا غير، و ذكر الجمعة في غيره من النصوص الظاهر في خصوص صلاة الجمعة لا يقتضى تقييده، لعدم التنافى بينهما، و من ذلك يظهر ضعف الأقوال الأخرى، و أضعف منها ما عن الجعفى (ره) من الاقتصار على ذكر الجمعة و صبحها و العشاء ليلتها.

(١) عن المحقق و الشهيد الثانين تخصيص الحكم بصورة النسيان، و عن ظاهر المختلف نسبه إلى الأكثر، و كأنه لا اختصاص مثل

صحيحى ابن مسلم

و الحلبي

به، «٢»، لكنه لا يصلح لتقييد خبر ابن جعفر (ع)

«٣» الشامل له و للعامد، فالبناء على العموم أظهر كما عن البحار و نسب إلى إطلاق الفتاوى.

(١) المتقدم فى الصفحة السابقة.

(٢) المتقدمان فى الصفحة: ١٨٩، ١٩٠.

(٣) المتقدم فى الصفحة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٢

ما لم يبلغ النصف (١) و أما إذا شرع فى الجحد

(١) أو ما لم يتجاوز النصف - على الخلاف السابق - و التحديد بذلك محكى عن السرائر و الدروس و جامع المقاصد و الروض و غيرها. بل عن المسالك و الحقائق: أنه المشهور. و عن البحار نسبه إلى الأكثر، و كأنه للجمع بين هذه النصوص و بين ما تقدم (١) من عموم المنع إذا بلغ النصف و تجاوزه كما فى كشف اللثام، و عن المحقق و الشهيد الثانين الاستدلال له بأنه مقتضى الجمع بين ما تقدم من النصوص المطلقة فى جواز العدول، و بين

رواية صباح بن صبيح عن الصادق (ع): «عن رجل أراد أن يصلى الجمعة فقرأ قل هو الله أحد. قال (ع): يتمها ركعتين ثم يستأنف» (٢).

بحمل الأول على صورة عدم التجاوز و الثانية على صورة التجاوز، و فيه أنه جمع تبرعى لا شاهد عليه، بل ظاهر رواية الصباح صورة الالتفات بعد الفراغ من سورة التوحيد، فلا تنافى تلك النصوص بوجه.

و منه يظهر الاشكال فيما عن ظاهر الكلينى و تبعه عليه جماعة من الجمع بالتخير، فإنه إنما يكون جمعاً عرفياً لو كان ظاهر رواية الصباح الالتفات فى الأثناء كما لا يخفى، فإذا لا مانع من الأخذ بإطلاق نصوص جواز العدول الشامل لصورة التجاوز عن النصف، و لا يعارضه عموم المنع، إذ قد عرفت أنه لا دليل على المنع إلا الإجماع المتقدم على عدم جوازه حينئذ، و هو غير ثابت فى المقام، لما عن المبسوط و النهاية و التحرير و الإرشاد و التذكرة و المنتهى و غيرها: من إطلاق جواز العدول. و عن صريح بعض متأخرى المتأخرين ذلك أيضاً.

نعم يمكن أن يعارض إطلاق نصوص المقام بإطلاق رواية الذكرى

(١) في صفحة: ١٨٧.

(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٣

أو التوحيد عمداً، فلا يجوز العدول إليهما (١) أيضاً على الأحوط.

[مسألة (١٧): الأحوط عدم العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة]

(مسألة ١٧): الأحوط عدم العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة وإن لم يبلغ النصف (٢).

المتقدمة «١»، ولأجل أن بينهما عموماً من وجه يرجع الى عموم المنع عن العدول عن سورتي الجحد والتوحيد، لكنه موقوف على حجية الرواية سنداً وعدم أظهيره نصوص المقام منها، وقد تقدم وجه الإشكال في الأول، ولا تبعد دعوى أظهيره نصوص المقام منها كما لا يخفى بأقل تأمل.

نعم إن ثبت الإجماع على عدم جواز العدول من غير الجحد والتوحيد بعد تجاوز النصف إلى الجمعة والمنافقين، أمكن تقييد الإجماع. اللهم إلا أن يدعى كون الأولوية ظنية لا يعول عليها، إذ يمكن التشكيك في الإجماع، فيلترم بالتعدى عن الجحد والتوحيد إلى سائر السور فيحكم بجواز العدول عنها بعد تجاوز النصف إلى الجمعة والمنافقين.

(١) تقدم بيان وجه ضعفه.

(٢) لأن تجويز العدول من الجحد والتوحيد إليهما محافظة على قراءتهما - مع كونه ممنوعاً في نفسه - يدل على أهميتهما من العدول الممنوع عنه، والعدول عنهما الى غيرهما مخالفة لذلك الاهتمام. ويؤيده ما

عن كتاب الدعائم: «و كذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرهما، وإن بدأ ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قطعها ورجع الى سورة الجمعة أو سورة المنافقين» (٢)

لكن لا- يخفى: أنه لو تم لاقتضى وجوب قراءة السورتين وليس كذلك كما سيأتي - مضافاً الى أن جواز العدول يمكن أن يكون لقصور مقتضى

(١) في صفحة: ١٨٧.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٤

[مسألة (١٨): يجوز العدول من سورة إلى أخرى في النوافل مطلقاً]

(مسألة ١٨): يجوز العدول من سورة إلى أخرى في النوافل مطلقاً وإن بلغ النصف (١)

المنع، لا لأجل الأهمية كما لا يخفى، و خبر الدعائم ضعيف لا يعول عليه.

(١) كما عن ظاهر الشيخ (ره) في النهاية أو صريحه، وكذا ظاهر الذكرى حيث قيد المنع من العدول بعد تجاوز النصف بالفريضة، بعد ذكر جواز العدول قبل ذلك في الفريضة والنافلة، بل قيل: إنه نسب الى ظاهر الأصحاب من جهة إيرادهم الحكم في طى أحكام الفرائض.

وفيه: أن تقييد مثل حرمة القران وقراءة العزيمة بالفريضة في كلماتهم وعدم التقييد بها هنا في كلام كثير منهم، شاهد بعموم الحكم للنافلة، و يقتضيه إطلاق نصوص المنع المتقدمة.

وفي المستند اختار المنع على القول بحرمة قطع النوافل، لعموم الأخبار والجواز على القول بجوازه، لأن دلالة أخبار المنع بعد التجاوز عن النصف وفي الجحد والتوحيد إنما هو من حيث الأمر بالمضى في الصلاة، أو إثبات البأس في الرجوع، ونحوهما مما يتوقف ثبوته في النوافل على عدم جواز قطعها.

وفيه: أن ظاهر أخبار المنع تعين السورة التي شرع فيها لأداء الوظيفة المقصودة منها، وعدم صلاحية المعدول إليها لذلك، ولا يرتبط بمسألة حرمة القطع وجوازه، ولذا نقول بحرمة العدول في الفريضة حتى في مورد كان يجوز فيه قطعها، كما لا يرتبط بمسألة وجوب السورة وعدمه، ولذا نقول بحرمة العدول في الفريضة أيضاً، إذا كان لا تجب فيها السورة كما في المريض والمستعجل.

نعم قد يشكل التعدي إلى النافلة في عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف لأن العمد في المستند فيه الإجماع، وهو غير حاصل في النافلة كما تقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٥

[مسألة ١٩: يجوز مع الضرورة العدول بعد بلوغ النصف]

(مسألة ١٩): يجوز مع الضرورة العدول بعد بلوغ النصف (١) حتى في الجحد والتوحيد كما إذا نسي بعض السورة، أو خاف فوت الوقت بإتمامها، أو كان هناك مانع آخر، ومن ذلك ما لو نذر أن يقرأ سورة معينة في صلاته فنسى وقرأ غيرها فان الظاهر جواز العدول وإن كان بعد بلوغ النصف، أو كان ما شرع فيه الجحد أو التوحيد (٢).

في كلام الذكرى، و لعله يقتصر في منع إلحاق النافلة في الفريضة عليه، و حينئذ يكون ما ذكره في محله فتأمل.

(١) كما صرح به في الجواهر، وغيرها لانسباق غير ذلك من نصوص المنع، واختصاصه بصورة إمكان الإتمام، فيبقى العدول في غيرها على أصالة الجواز.

(٢) إذا نذر قراءة سورة معينة في صلاته فمرجع نذره الى أحد أمرين:

الأول: نذر أن لا يقرأ سورة إلا ما عينها، فإذا قرأ غيرها كانت قراءتها مخالفة للنذر فتبطل، فإذا قرأها نسياناً و التفت في الأثناء لم يقدر على إتمامها للنهي عنها من أجل مخالفة النذر، فيتعين عليه العدول. الثاني: نذر أن يقرأها على تقدير اشتغال ذمته بسورة، فإذا قرأ غيرها لم يكن ذلك مخالفة للنذر، لأن النذر المشروط بشرط لا يقتضى حفظ شرطه، فلا مانع من تفويت شرطه بإفراغ ذمته عن السورة الواجبة في الصلاة بقراءة سورة غير المنذورة. فلو قرأ غيرها نسياناً فان كانت مما يجوز العدول عنها جاز له الإتمام والعدول، وإن كان مما لا- يجوز العدول عنها وجب عليه إتمامها، ولا مسوغ للعدول، لما عرفت من أنه ليس في إتمامها مخالفة للنذر بوجه، فعموم المنع عن العدول عنها بلا مزاحم. ولأجل أن الظاهر من نذر قراءة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٦

سورة معينة هو الأول أطلق المصنف (ره) جواز العدول، بل عرفت أنه واجب.

هذا و لكن بنى غير واحد من الأعيان على بطلان النذر فى المقام، لاعتبار رجحان متعلقه فى وقته و هو مفقود، لكون المفروض حرمة العدول بعد تجاوز النصف، و من السورتين مطلقاً. فإذا كان حراماً فى وقته امتنع نذره و كان باطلاً، و كذا الحال فى كل مورد يطرأ على المنذور ما يوجب مرجوحته: كأمر الوالد أو السيد، أو التماس المؤمن، أو غيرها، فان طرء واحد من الأمور المذكورة لما كان موجباً لمرجوحية المنذور يكشف عن فساد النذر من أول الأمر.

وفيه: أنه إذا فرض أن حرمة العدول مشروطة بإمكان الإتمام فالنذر على تقدير صحته رافع لذلك الإمكان، لرفعه مشروعياً الإتمام فالبناء على بطلان النذر تخصيص لدليل نفوذه من دون وجه ظاهر. و إن شئت قلت:

يعتبر فى صحة النذر رجحان المنذور فى وقته، و يعتبر فى حرمة العدول مشروعياً السورة التى شرع فيها، فإذا نذر أن لا يقرأ يوم الاثنين إلا سورة الدهر مثلاً، فشرع فى غيرها نسياناً حتى تجاوز نصفها، امتنع حينئذ الجمع بين صحة النذر و حرمة العدول إلى سورة الدهر، لأنه إن صح النذر كان إتمام السورة التى شرع فيها غير مشروع لأنه مخالفة للنذر، و إذا كان الإتمام غير مشروع لم يحرم العدول إلى سورة الدهر، كما أنه إذا حرم العدول إليها كانت قراءتها مرجوحه، و إذا كانت قراءتها مرجوحه بطل نذرها، و حينئذ فاما أن يبنى على بطلان النذر بدعوى: أن حرمة العدول ترفع موضوعه و هو رجحان المنذور، و لا يصلح هو لرفعه، لأن إمكان الإتمام المعتبر فى حرمة العدول يراد منه الإمكان لا بالنظر الى أمر سابق تصلح الحرمة لرفعه، أو يبنى على عدم حرمة العدول بدعوى: ان صحة النذر ترفع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٧

.....

موضوع الحرمة- أعنى مشروعياً الإتمام و إمكانه- فيجوز لذلك العدول، و لا تصلح الحرمة لرفعه لأن الرجحان المعتبر فى موضوع النذر يراد منه الرجحان لا بالنظر الى أمر لاحق يصلح النذر لرفعه، و إما أن يبنى على بطلان النذر و عدم حرمة العدول تخصيصاً لدليلهما.

و هذه الاحتمالات الثلاثة هى الاحتمالات الجائزة التى يتردد بينها و يحتاج فى تعيين واحد منها الى معين. و هناك احتمالات أخرى غير جائزة: منها:

البناء على بطلان النذر و عدم حرمة العدول على نحو التخصص لا التخصيص- كما فيما سبق- بأن يكون كل من النذر و حرمة العدول رافعاً لموضوع الآخر فلا- مجال له للزوم الدور. و منها: البناء على ثبوتها معاً، فمع أنه يلزم منه التكليف بغير المقدور. أنه تخصيص لما دل على اعتبار الرجحان فى النذر، و لما دل على اعتبار إمكان الإتمام فى حرمة العدول بلا وجه.

ثم إنه إذا لم يكن ما يوجب ترجح أحد الاحتمالين الأولين على الآخر يتعين البناء على الثالث للتعارض الموجب للتساقط. لكن لا ينبغى التأمل فى ترجيح الاحتمال الثانى على الأول عرفاً. فإنهما و إن كانا مشتركين فى تقييد دليل شرطية السبب، إذ فى الأول: تقييد دليل اعتبار إمكان الإتمام فيراد منه الإمكان لا بالنظر الى أمر سابق تصلح الحرمة لرفعه، و فى الثانى: تقييد دليل شرطية الرجحان فى النذر فيراد منه الرجحان لا بالنظر الى أمر لاحق يصلح النذر لرفعه، لكن التقييد الثانى أقرب عرفاً تنزيلاً للسببين المذكورين بمنزلة السببين الحقيقيين المتنافيين اللذين يكون السابق منهما شاغلاً للمحل و مانعاً من تأثير اللاحق، فلو فرض تأخر النذر عن حرمة العدول كان هو المتعين للبطلان، و كذا الحال فى جميع الموارد التى يتعارض فيها دليل وجوب الوفاء بالنذر و دليل وجوب شىء أو حرمة المشروط بشرط بنحو يصلح أن يكون كل من الدليلين على تقدير صحة تطبيقه رافعاً لموضوع الآخر، فان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٨

[مسألة (٢٠): يجب على الرجال الجهر بالقراءة]

(مسألة ٢٠): يجب على الرجال الجهر بالقراءة (١)

كان أحدهما سابقاً و الآخر لاحقاً صح تطبيق الدليل السابق و سقط بالإضافة إلى اللاحق، مثل ما لو نذر زيارة الحسين (ع) في كل عرفة ثم ملك الزاد و الراحلة- بناء على أن الاستطاعة المأخوذة شرطاً لوجوب الحج يراد بها ما يعم الاستطاعة الشرعية- فإنه لا يجب عليه الحج، و مثل ما لو نذرت المرأة أن تصوم كل جمعة ثم تزوجت فمنعها زوجها من الصوم فإنه لا تجوز إطاعته في مخالفة النذر. نعم لو اقترن السببان سقطاً معاً لعدم المرجح، فلاحظ. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما هو المشهور كما عن جماعة كثيرة. بل عن الخلاف:

الإجماع عليه. و يشهد له

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال (ع):

أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته» (١) ، و مفهوم

صحيحه الآخر عنه (ع): «قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، و قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال (ع): أى ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه» (٢).

و المناقشة فيهما بظهور التعبير «ينبغي» في السؤال في مطلق الرجحان، و في الأول باحتمال كون «نقص» بالمهملة لا بالمعجمة و هو يصدق بترك المستحب- كما ترى. لوضوح اضطرار السائل إلى التعبير بما هو ظاهر في القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب بعد فرض كونه جاهلاً بالوجوب

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ١٩٩

.....

كما يقتضيه ظاهر الجواب عن صورة العمد، إذ لو كان السائل عالمًا بالوجوب لم يحتج إلى الجواب عن صورة العمد بالبطلان لوضوح ذلك، و اما إطلاق النقص فهو ظاهر في البطلان، و لا سيما في مقابل إطلاق التمام المقتضى للصحة.

و هذان الصحيحان هما العمدة في إثبات الوجوب. أما مداومة النبي (ص) على الجهر فلا تصلح لإثباته لأنها أعم. و

قوله (ص): «صلوا كما رأيتموني أصلي» (١)

فقد عرفت الاشكال عليه، و الاستدلال بهما عليه- كما في المعتبر و غيره- ضعيف. و مثلهما ما

في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض: «إن الصلوات التي

يجهر فيها إنما هي في أوقات مظلمة فوجب أن يجهر فيها ليعلم المار ان هناك جماعة» (٢)

، و ما

في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن القراءة خلف الامام فقال (ع): «و أما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه»

«٣»

، و ما

في خبر محمد بن حمران (عمران خ ل) عن أبي عبد الله (ع): من تعليل ذلك بأنه: «لما أسرى بالنبي (ص) كان أول صلاة فرض الله

تعالى عليه الظهر يوم الجمعة فأضاف الله عز و جل إليه الملائكة تصلى خلفه فأمر نبيه (ص) أن يجهر بالقراءة ليبين لهم فضله ..» (٤)

، فان الوجوب و الأمر غير ظاهرين في الوجوب الاصطلاحي إلا بالإطلاق، و هو مفقود لعدم سوق الكلام للتشريع، و لو سلم فالعلة في

الأولين استجابية لا تصلح لإثبات الوجوب، مع أنهما غير شاملين لغير الامام. و أضعف من ذلك الاستدلال بما تضمن: أن الصلاة

منها جهريه

(١) كنز العمال ج: ٤ صفحة: ٦٢ حديث: ١١٩٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٠

.....

و منها إختافية كما صنع في الوسائل فلاحظ.

هذا و عن الإسكافي و المرتضى في المصباح: عدم الوجوب، و عن المدارك:

الميل اليه، و في الكفاية: أنه غير بعيد، و في البحار: انه لا يخلو من قوة،

لصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن الرجل يصلى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال

(ع):

إن شاء جهر و إن شاء لم يفعل» (١)

، و به ترفع اليد عن ظاهر الصحيحين الأولين فيحملان على الاستحباب.

و فيه- مع أن حمل الصحيحين على الاستحباب بعيد جداً، و لا سيما في أولهما الدال على الوجوب من وجوه، المتأكد الدلالة عليه، و

لا سيما بملاحظة كون السؤال عنه لا عن أصل الرجحان كما هو ظاهر-: أنه لا مجال للعمل به بعد إعراض الأصحاب عنه، و دعوى

الإجماع على خلافه. مع أن السؤال فيه لا يخلو عن تشويش، لأنه إذا فرض فيه أن الفريضة. مما يجهر فيه بالقراءة كيف يصح السؤال

عن أنه عليه أن لا يجهر؟! فالسؤال كذلك لا بد أن يكون عن لزوم الإخفات في غير القراءة من الأذكار أو فيها في بعض الأحوال، و

ذلك مما يوجب الاجمال المسقط عن الحجية. نعم في المعتبر (٢) روايته هكذا:

«هل له أن لا يجهر»

، و في كشف اللثام، و مفتاح الكرامة، و

عن قرب الاسناد (٣) روايته هكذا: «هل عليه أن يجهر»

لكنه لا يدفع الاضطراب. نعم مقتضى قاعدة الخط أن تكون:

«إن» مكسورة شرطية لا مفتوحة مصدرية. لأن نونها لا تظهر إذا كانت عاملة كما في المقام، ويكون تقدير الكلام: هل عليه شيء إن لم يجهر.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٢) في المسألة: ٨ من القراءة صفحة: ١٧٥.

(٣) صفحة: ٩٤. و هو موافق لما في التهذيب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠١

في الصبح، والركعتين الأولتين من المغرب والعشاء (١)،

لكنه أيضاً بعيد. وكيف كان فالعمدة في طرح الصحيح ما عرفت.

و أضعف من ذلك الاستدلال بقوله تعالى (وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) «١» إذ لو ثبت أن المراد من الجهر ما يتجاوز الحد في العلو و من الإخفات أن لا يسمع نفسه- كما تضمنه بعض الأخبار المفسرة فتدل على وجوب ما بين ذلك- أمكن تقييد إطلاقها بما ذكر. مع أن الآية الشريفة قد اختلفت النصوص و كلمات المفسرين في تفسيرها، و إن كان الأظهر ما ذكرنا.

(١) أما ثبوت الجهر في قراءتها فلا إشكال فيه و لا خلاف، و يقتضيه جملة من النصوص المتقدم بعضها، و أما عدم ثبوته في غيرها فالظاهر أنه كذلك. و يشهد له- مضافاً إلى ما في خبر محمد بن حمران المتقدم

«٢» المتضمن لتخصيص الجهر و الإخفات بالقراءة، و ما

في خبر يحيى بن أكثم «أنه سأل أبا الحسن (ع) عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة و هي من صلاة النهار و إنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال (ع): لأن النبي (ص) كان يغلص بها ..» «٣»

، و مثلها جملة من النصوص الواردة في صلاة الجماعة و صلاة الجمعة، و صلاة يوم الجمعة فإنها اشتملت على تخصيص الإخفات و الجهر بالقراءة على نحو يفهم أنه شيء مفروغ عنه، و أنها موضوع الجهر و الإخفات اللازمين في الصلاة-

صحيح ابن يقطين عن أبي الحسن موسى (ع): «سألته عن التشهد، و القول في الركوع و السجود و القنوت للرجل أن يجهر به؟ قال (ع): إن شاء جهر به و إن شاء لم يجهر» «٤»

، و نحوه صحيح

(١) الاسراء: ١١٠.

(٢) راجع التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القنوت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٢

و يجب الإخفات في الظهر و العصر في غير يوم الجمعة، و أما فيه فيستحب الجهر في صلاة الجمعة (١)،

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع)

«١»، فان الجمع بينهما وبين إطلاق ما دل على أن صلاة الليل جهريّة و صلاة النهار إخفاتيّة

«٢»: بحمله على خصوص القراءة أولى من البناء على عمومه و الاقتصار في الاستثناء منه على خصوص ما ذكر في الصحيح، و مما ذكرنا يظهر الوجه في وجوب الإخفات في خصوص القراءة في الظهر و العصر.

(١) إجماعاً كما في القواعد، و عن التذكرة، و نهاية الأحكام، و الذكرى و البيان، و قواعد الشهيد، و جامع المقاصد، و غيرها، و في المعبر: «لا يختلف فيه أهل العلم»، و عن التنقيح: «أجمع العلماء عليه». و يقتضيه - مضافاً الى ما في خبر محمد بن حمران المتقدم - «٣» -

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث: «.. و القراءة فيها بالجهر» «٤»

و

صحيح العزرمي عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): إذا أدركت الإمام يوم الجمعة و قد سبقك بركعة فأضف إليها ركعة أخرى و اجهر فيها» «٥»

و ما

في صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال (ع): «.. و ليقعد قعدة بين الخطبتين، و يجهر بالقراءة» «٦» ، و قريب منها غيرها المحمولة على

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢. و باب: ٢٥ من نفس الأبواب، حديث: ١ و ٣.

(٣) في صفحة: ١٩٩.

(٤) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٣

بل في الظهر أيضاً على الأقوى (١).

الاستحباب بقرينة الإجماع المدعى في كلام الجماعة.

نعم استشكل في الجواهر بعد نقله الإجماع المذكور بقوله: «لكن ظني أن المراد منه مطلق الرجحان مقابل وجوب الإخفات في الظهر في غير يوم الجمعة، لعدم التصريح بالندب قبل المصنف (ره) على وجه يكون به إجماعاً.

نعم حكى عن مصباح الشيخ، و إشارة السبق، و السرائر، و الإصباح، بل عن المنتهى: أنه أجمع كل من يحفظ عنه العلم على أنه يجهر بالقراءة في صلاة الجمعة، و لم أفق على قول للأصحاب في الوجوب و عدمه. بل في كشف اللثام: أكثر الأصحاب ذكروا الجهر فيهما على وجه يحتمل الوجوب».

و حينئذ يشكل رفع اليد عن ظاهر النصوص، و كون الأمر به في مقام توهم الحضر فلا يدل على الوجوب - لو تم - لا يطرد في الجميع. فتأمل جيداً.

(١) للنصوص الآمرة به

كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): لنا: صلوا في السفر صلاة الجمعة جماعةً بغير خطبة، و أجهروا بالقراءة، فقلت

إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر، فقال (ع):

«اجهروا بها» (١)

و ،

خبر محمد بن مروان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة ظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ فقال (ع): تصليها في السفر ركعتين، و القراءة فيها جهراً» (٢)

، و لعله ظاهر

صحيح عمران الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله (ع): عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال (ع): نعم» (٣) و نحوه

مصحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي

(١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٤

[مسألة ٢١: يستحب الجهر بالبسملة في الظهرين]

(مسألة ٢١): يستحب الجهر بالبسملة (١) في الظهرين للحمد و السورة.

أربعاً أ جهر بالقراءة؟ فقال (ع): نعم» (١)

المحمولة على الاستحباب بقرينة

صحيح جميل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الجماعة يوم الجمعة في السفر، فقال (ع): يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، و لا يجهر الامام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة» (٢)

، و نحوه صحيح ابن مسلم

«٣» فيحمل النهي على نفي الوجوب بناء على وجوبه في صلاة الجمعة، أو نفي تأكيد الاستحباب بناء على استحبابه.

لكن قد يشكل ذلك بعدم ظهور كونه جمعاً عرفياً، و لأجله يتعين الأخذ بظاهر النصوص الأول المعول عليها عند الأصحاب و حمل النهي في الصحيحين على التقيّة كما عن الشيخ (ره)، و يشير إليه ما في صحيح ابن مسلم الأول. و حينئذ فالقول بالوجوب مطلقاً أحوط إن لم يكن أقوى، إذ ما عن ابن إدريس (ره) من المنع مطلقاً ترجيحاً لنصوص المنع لاعتضادها بإطلاقات الإخفات في صلاة النهار في غير محله، بعد ما عرفت من النصوص الكثيرة المعول عليها المحكى عن الخلاف الإجماع على صحة مضمونها، و كذا ما عن المرتضى (ره) من التفصيل بين الامام فيجهر، و غيره فلا

لخبر ابن جعفر (ع): «عن رجل صلى العيدين وحده و الجمعة هل يجهر فيهما؟ قال (ع): لا يجهر إلا الإمام» (٤)

لمعارضته بمصحيح الحلبي المتقدم

المعول عليه دونه، مع ضعفه في نفسه.

(١) في المعتمر: جعله من منفردات الأصحاب، و في التذكرة: نسبه

- (١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.
 (٤) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١٠.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٥

.....

إلى علمائنا، و عن الخلاف: دعوى الإجماع عليه. و يشهد له

صحيح صفوان: «صليت خلف أبي عبد الله (ع) أياما، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) * و كان يجهر في السورتين جميعاً» (١)

و

خبر أبي حفص الصائغ: «صليت خلف جعفر (ع) بن محمد (ع) فجهر ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) *» (٢)
 و المرسل

عن أبي حمزة: «قال على بن الحسين (ع): يا ثمالى إن الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول: هل ذكر ربه؟ فان قال: نعم، ذهب، و إن قال:

لا، ركب على كتفيه فكان إمام القوم حتى ينصرفوا، فقال: جعلت فداك أليس يقرأون القرآن؟ قال (ع): بلى ليس حيث تذهب يا ثمالى إنما هو الجهر ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) *» (٣)

و

خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتابه إلى المأمون قال (ع): «و الإجهار ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) * في جميع الصلوات سنه» (٤)

و ما في جملة من النصوص من عده من علامات المؤمن

«٥» و عن أبي الصلاح:

وجوبه في ابتداء الحمد و السورة في الأولتين، و ربما يحكى عن القاضى فى المهذب و الصدوق وجوبه مطلقاً حتى فى الأخيرتين، و كأنه

لخبر الأعمش عن جعفر (ع): «و الإجهار ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) * فى الصلاة واجب» (٦)

و

خبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين

- (١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٥) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب المزار و مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة. و باب: ٣٠ من أبواب الملابس. فهناك أحاديث: تدل على ذلك.

(٦) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٦

.....

عليه السلام في خطبة طويلة: «.. و ألزمت الناس بالجهر ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)» «١».

و فيه: أن ضعف الخبرين في نفسيهما، و إعراض الأصحاب عنهما مانع من الاعتماد عليهما في ذلك، مضافاً الى عدم تعرض ثانيهما للصلاة. فتأمل، و أما

صحيح الحلبيين عن أبي عبد الله (ع): أنهما سألاه عن يقرأ ب (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) * حين يريد أن يقرأ فاتحة الكتاب قال (ع): نعم، إن شاء سراً و إن شاء جهراً، قلت:

أفقرؤها مع السورة الأخرى؟ فقال (ع): لا «٢»

، فما في ذيله من الترخيص في ترك البسملة في السورة يقرب وروده مورد التقيية فلا يصلح لنفي الوجوب. اللهم إلا أن يفكك بين صدره و ذيله. فتأمل.

و عن ابن الجنيد: تخصيص الاستحباب بالإمام، و كأنه للنصوص الواردة فيه. لكنها لا تصلح لتقييد المطلق الشامل للمنفرد و لا سيما مع إباطه عن ذلك، و عن الحلبي: تخصيص الحكم بالأولتين لاختصاص الأدلة بالصلاة الإخفائية التي يتعين فيها القراءة و لا تتعين القراءة إلا في الأولتين، مضافاً الى قاعدة الاحتياط، إذ لا خلاف في صحة صلاة من لا يجهر بالبسملة و في صحة صلاة من جهر فيها خلاف. و فيه: أن جملة من نصوص الباب خالية عن التقييد بالأولتين، فالعمل على إطلاقها متعين، و بها ترفع اليد عن قاعدة الاحتياط، مع أنها مبنية على عدم جواز الجهر في الأخيرتين، و على كون المرجع في الشك في الشرطية و الجزئية قاعدة الاحتياط، و الثاني ممنوع، و الأول محل إشكال كما يأتي، و لذا قال في المعبر: «قال بعض المتأخرين: ما لا يتعين فيه القراءة لا يجهر فيه لو قرئ، و هو تخصيص لما نص عليه الأصحاب و دلت عليه الروايات ..».

(١) روضة الكافي ج: ٨ صفحته: ٦١ الطبعة الحديث.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٧

[مسألة (٢٢): إذا جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت الصلاة]

(مسألة ٢٢): إذا جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت الصلاة (١)، و إن كان ناسياً أو جاهلاً و لو بالحكم صحت، سواء كان الجاهل بالحكم متنبهاً للسؤال و لم يسأل أم لا (٢)، لكن الشرط حصول قصد القرية منه، و إن كان الأحوط في هذه الصورة الإعادة.

[مسألة ٢٣: إذا تذكر الناسى أو الجاهل قبل الركوع لا يجب عليه إعادة القراءة]

(مسألة ٢٣): إذا تذكر الناسى أو الجاهل قبل الركوع لا يجب عليه إعادة القراءة (٣)، بل وكذا لو تذكر فى أثناء القراءة حتى لو قرأ آية لا يجب إعادتها، لكن الأحوط لإعادة (٤) خصوصاً إذا كان فى الأثناء.

(١) كما عرفت.

(٢) للإطلاق الشامل للصورتين جميعاً، واستظهر فى الجواهر من منظومة الطباطبائى (ره) وجوب إعادة فى المتنبه، بل حكى التصريح به عن غير واحد لدعوى انصراف الصحيح، لكنه (ره) قوى خلافه، وهو فى محله، ومن هنا يظهر أن المراد من الصورة فى قوله فى المتن:

الأحوط فى هذه الصورة، الصورة الأولى لا الثانية كما يقتضيه ظاهر العبارة.

(٣) كما عن غير واحد التصريح به، لإطلاق النص، ولإطلاق

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١).

فى صورة النسيان وكذا فى صورة الجهل بناء على ما هو الظاهر من عمومها لها، كما سيأتى إن شاء الله فى محله. ومن ذلك يظهر نفي إعادة أيضاً لو تذكر فى أثناء القراءة.

(٤) كأن وجه احتمال اختصاص الصحيحين بصورة الالتفات بعد الفراغ، فيكون المرجع ما دل على وجوب التدارك قبل تجاوز المحل. وفيه

(١) تقدم مراراً. راجع مسألة: ١٨ من فصل القيام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٨

[مسألة ٢٤: لا فرق فى معذورية الجاهل بالحكم فى الجهر والإخفات بين أن يكون جاهلاً بوجوبهما، أو جاهلاً بمحلها]

(مسألة ٢٤) لا- فرق فى معذورية الجاهل بالحكم فى الجهر والإخفات بين أن يكون جاهلاً بوجوبهما، أو جاهلاً بمحلها (١)- بأن علم إجمالاً أنه يجب فى بعض الصلوات الجهر وفى بعضها الإخفات إلا أنه اشتبه عليه أن الصبح مثلاً جهرياً و الظهر إخفائياً، بل تخيل العكس- أو كان جاهلاً

ما عرفت من إطلاق الصحيحين، و لو سلم فوجوب التدارك يتوقف على دعوى كون الجهر والإخفات من شرائط القراءة، فإذا فاتا بطلت، و وجب التدارك إذا كان الالتفات قبل الدخول فى الركن. لكن الدعوى المذكورة خلاف ظاهر النصوص، إذ ظاهرها وجوب الجهر أو الإخفات فى القراءة لا أنهما شرط فيها، و حينئذ لا يمكن تداركهما إلا بإعادة الصلاة من رأس، و هو خلاف حديث: «لا تعاد الصلاة».

كما تقدم نظيره فى مسألة القراءة جالساً، و يأتى توضيحه فى مبحث الخلل.

ثم إنه ربما يتوهم اختصاص الصحيحين بالتذكر بعد الفراغ بقريته

قوله (ع) فى أحدهما: «و قد تمت صلاته»

. وفيه: أن المراد منه تمامية المقدار الواقع منها، ولا سيما بملاحظة عدم صدق العمد، والمدار في الإعادة عليه كما تقتضيه الشرطية الأولى فيه، والشرطية الثانية من قبيل التصريح بمفهومها. مع أن في الصحيح الآخر كفاية بالإضافة إلى خصوص الناسي.

(١) كما صرح بذلك في جامع المقاصد، لكن في الجواهر: «إن شمول الدليل لمثل ذلك محل نظر أو منع، فيبقى تحت القاعدة». وفيه:

أنه لا يظهر الوجه في النظر أو المنع، لصدق «لا يدرى» في المقامين، إذ الظاهر منه أنه لا يدرى أن الجهر أو الإخفات الذي فعله مما لا ينبغي، وهو حاصل في صورتين و لعدم صدق العمد معه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٠٩

بمعنى الجهر والإخفات (١) فالأقوى معذورته في صورتين كما أن الأقوى معذورته إذا كان جاهلاً بأن المأموم يجب عليه الإخفات عند وجوب القراءة عليه وإن كانت الصلاة جهرياً فجهر (٢)، لكن الأحوط فيه وفي صورتين الأولتين الإعادة.

[مسألة (٢٥): لا يجب الجهر على النساء]

(مسألة ٢٥): لا يجب الجهر على النساء (٣) في الصلاة الجهرية،

(١) كما في جامع المقاصد. واستغربه في الجواهر، لضرورة عدم سوق الدليل لبيان حكم ذلك. وفيه أن الضرورة المدعاة غير ظاهرة، فإنها خلاف إطلاق النص المؤيد بمناسبة الحكم والموضوع كما لا يخفى، ولا يصدق أنه فعل ذلك عمداً الذي هو المدار في وجوب الإعادة كما يستفاد من الشرطية الأولى.

(٢) كما صرح به بعض لإطلاق النص، ودعوى الانصراف عنه، ممنوعه. نعم لو كان وجوب الجهر أو الإخفات بعنوان غير الصلاة من خوف أو نحوه لم تبعد دعوى انصراف النص عنه.

(٣) إجماعاً كما في جامع المقاصد، بل نقل الإجماع عليه مستفيض أو متواتر. ويشهد له

خبر ابن جعفر (ع): «أنه سأل أخاه عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال (ع): لا، إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» (١)

، وضعفه بعبد الله بن الحسن العلوي منجبر بما عرفت، وما في ذيله محمول على الندب لعدم القائل به كما في الجواهر، وفي كشف اللثام: «لم أظفر بفتوى توافقه»، ونحوه ما في غيره، ولا سيما بملاحظة عدم وجوب ذلك على الرجل المقتضى لعدم وجوبه على المرأة بقاعدة الاشتراك أو بالأولوية.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٠

.....

وعن جماعة من الأساطين: الاستدلال على الحكم في المقام: بأن صوتها عورة يحرم إسماعه للأجنبي، بل في كشف اللثام: «قلت: لاتفاق كلمته الأصحاب على أن صوتها عورة يجب عليها إخفاؤه عن الأجنبي». وفيه:

منع ذلك لعدم الدليل عليه، والسيره القطعية والنصوص على خلافه. مع أنه إنما يفيد مع سماع الأجنبي لا مطلقاً كما هو المدعى.

اللهم إلا أن يكون المراد من كونه عورة أنه يجب إخفاؤه في الصلاة كجسدها. كما يقتضيه ظاهر الاستدلال به على عموم نفي الجهر على المرأة و لو لم يسمعها الأجانب لكنه كما ترى - مع أنه يقتضى حرمة الجهر لا مجرد عدم وجوبه، و هو خلاف ظاهر قولهم: «ليس على النساء جهر»، بل فى الجواهر: «أنه خلاف مذهب المستدل به فإنه يذهب الى التخيير بينه و بين الإخفات» - أنه مخالف لما دل على جواز رفع صوتها بالقراءة إذا أمت النساء،

كصحيح ابن جعفر (ع): «عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة أو التكبير قال (ع): قدر ما تسمع» (١) ، و نحوه صحيح ابن يقطين

«٢»، فإن الظاهر من «تسمع» كونه مبنياً للمفعول أو للفاعل على أن يكون من باب الافعال، يعنى بقدر ما يسمعها الغير، كما يقتضيه - مضافا الى كونه وارداً فى مقام تقدير رفع صوتها - ما ورد من أنه ينبغى للإمام أن يسمع من خلفه كل ما يقول. فإن مساق الجميع واحد.

و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما قيل: من أن المراد منه بقدر ما تسمع نفسها فلا يدل على جواز الجهر. و بالجملة: الاستدلال بأن صوتها عورة إن كان المراد منه: أنه يحرم إسماعه للأجنى فلا وجه لعموم الدعوى، و إن كان المراد: وجوب إخفائه فلا وجه لجواز الجهر منها.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١١

بل يتخيرن بينه و بين الإخفات (١) مع عدم سماع الأجنى، و أما معه فالأحوط إخفاتهن (٢)، و أما فى الإخفاتية فيجب عليهن الإخفات (٣).

ثم إنه قال فى الذكرى: «و لو جهرت و سمعها الأجنى فالأقرب الفساد مع علمها، لتحقق النهى فى العبادة» و تبعه عليه غير واحد، منهم كاشف اللثام. لكن حكى فى الجواهر عن الحدائق و حاشية الوحيد: الاشكال عليه: بأنه لا وجه للفساد، لكون النهى عن أمر خارج، قال فى الجواهر:

«و فيه أن ليس الجهر إلا - الحروف المقروءة، ضرورة كونها أصواتاً مقطعة، عالياً كان الصوت أو خفياً، فليس هو أمراً زائداً على ما حصل به طبيعة الحرف مفارقاً له كى يتوجه عليه البطلان كما هو واضح».

وقد يشكل: بأن الجهر زيادة فى الصوت فتكون مرتبة من مراتب الوجود تختص بالنهى، و لا يسرى الى غيرها من صرف الوجود، لكن فى كون الفرق بين الجهر و الإخفات من قبيل الفرق بين الشديد و الضعيف و الأكثر و الأقل تأمل و نظر، إذ الجهر - كما سيأتى - منتزع من ظهور جوهر الصوت، و يقابله الإخفات، و ظهور جوهر الصوت يحصل غالباً من زيادته.

(١) كما يقتضيه رفع الجهر و عدم الدليل على وجوب الإخفات.

(٢) قد عرفت وجهه و ضعفه.

(٣) كما هو الأشهر، بل قيل إنه المشهور، و يقتضيه تعرضهم لنفى الجهر من دون تعرض لنفى الإخفات، فإن ذلك ظاهر فى ثبوته عليهن، و عن جماعة: التخيير بينه و بين الجهر، لعدم الدليل على وجوب الإخفات عليهن، لاختصاص الصحيح الدال على لزومه بالرجل، و فيه: أن مقتضى قاعدة الاشتراك التعدى إلى المرأة، كما فى غيره من الموارد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٢

كالرجال، و يعذرن فيما يعذرون فيه (١).

[مسألة (٢٦): مناط الجهر والإخفات ظهور جوهر الصوت و عدمه]

(مسألة ٢٦): مناط الجهر و الإخفات ظهور جوهر الصوت و عدمه (٢)، فيتحقق الإخفات بعدم ظهور جوهره و إن سمعه من يجانبه قريباً أو بعيداً.

(١) كما استظهره في جامع المقاصد لقاعدة الاشتراك.

(٢) قد اختلفت عباراتهم في مقام الفرق بين الجهر و الإخفات، ففي الشرائع: «إن أقل الجهر أن يسمع القريب الصحيح السمع إذا استمع، و الإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع»، و مقتضاها- لو قدر الإخفات معطوفاً على الجهر- أن يكون أقل الإخفات أن يسمع نفسه، فيكون أكثر الإخفات أن لا يسمع نفسه، فحينئذ لا يكون تصادق بين الجهر و الإخفات مورداً. و أما ما ذكره غير واحد: من أن لازمه أن يكون الأكثر أن يسمع غيره فيكون بينهما تصادق، فغير ظاهر، لأن أكثر الإخفات أشد مراتبه خفاء، و إسماع الغير ليس أشد خفاء من إسماع النفس.

و من ذلك يظهر اندفاع الاشكال على عبارة النافع: «و أدنى الإخفات أن يسمع نفسه». بأنها كالنص في أن للإخفات فرداً آخر يتحقق بإسماع الغير، مع أنه يصدق عليه أيضاً حد الجهر، فيلزم تصادق الجهر و الإخفات مع أنهما من المتضادين، فان ذلك حمل للعبارة على خلاف ظاهرها.

نعم اتفاقهم ظاهراً على عدم صحة القراءة إذا لم يسمع نفسه و لو تقديراً مانع أيضاً من حمل الكلام على ما ذكرناه. و عليه فالإشكال على عبارة النافع متوجه على كل حال، أما عبارة الشرائع فيدفع الاشكال عنها جعل العطف فيها من قبيل عطف الجملة على الجملة، فيكون مفادها مفاد عبارة القواعد: «أقل الجهر إسماع القريب تحقيقاً أو تقديراً، و حد الإخفات إسماع نفسه»، و نحوها عبارتا الذكرى و الدروس على ما حكى بناء على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٣

.....

أن المراد منها التحديد في الإخفات من طرفي الأقل و الأكثر- كما هو مقتضى إطلاقها- فيكون التحديد بالنسبة إلى الجهر بالإضافة إلى الأقل، و بالنسبة إلى الإخفات بالإضافة إلى كل من الأقل و الأكثر، و عن الموجز: «إن أعلى الإخفات أدنى الجهر»، و إشكال التصادق وارد عليها كاشكال المساهلة في التعبير، إذ العبارة التي يؤدي بها التصادق بلا مساهلة هي: «إن أدنى الجهر أدنى الإخفات» لا أعلى الإخفات، لما عرفت من أن أعلى الإخفات أشد إخفاتاً.

و كيف كان فظاهر الجميع: أن المائز بين الجهر و الإخفات إسماع الغير و عدمه، غاية الأمر أن مقتضى بعض العبارات أنه يعتبر في الإخفات عدم إسماع البعيد، فيكون بينهما العموم من وجه، لا عدم الاسماع أصلاً- كما يقتضيه البعض الآخر منها- ليكون بينهما التباين.

و الذي ذكره المحقق الثاني و من تأخر عنه أن المائز بينهما إظهار الصوت على النحو المعهود و عدمه، فالجهر إظهار الصوت و يلزمه إسماع الغير، و إخفاؤه و همه إخفات و إن سمعه القريب، و قد يظهر من عبارته أن ذلك مراد الأصحاب قال (ره): «الجهر و الإخفات حقيقتان متضادتان كما صرح به المصنف (ره) في النهاية، عرفيتان يمتنع تصادقهما في شيء من الافراد الى أن قال: و ربما وقع في

عبارات الفقهاء التنبيه على مدلولهما من غير الترام لكون ذلك التنبيه ضابطاً، فتوهم من زعم أن مرادهم من ذلك الضابط أن بينهما تصادقا في بعض الافراد، و بطلانه معلوم».

هذا و لأجل أنه لم يرد من قبل الشارع الأقدس تحديد لهما فمقتضى الإطلاق المقامى الرجوع فيهما الى العرف كسائر المفاهيم المأخوذة موضوعاً للأحكام فى الكتاب و السنة، و ما ذكره المحقق (ره) هو الموافق للعرف فيتعين الركون اليه. و دعوى الإجماع على خلافه ممنوعة، و لو سلمت فالإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٤

[مسألة ٢٧): المناط فى صدق القراءة قرآناً كان أو ذكراً أو دعاء]

(مسألة ٢٧): المناط فى صدق القراءة قرآناً كان أو ذكراً أو دعاء ما مر فى تكبيره الإحرام من أن يكون بحيث يسمعه نفسه (١) تحقيقاً أو تقديراً بأن كان أصم أو كان هناك

الذى لا يأبه به هو و أتباعه من الأساطين لا يؤبه به، و لا سيما بعد احتمال أن يكون ذلك مرادهم من تلك العبارات كما ذكره، و ان كان احتمال ذلك فى بعض عباراتهم بعيداً، فإنها آيئة له جداً. قال فى المنتهى: «أقل الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب أو يكون بحيث يسمع لو كان سامعاً، بلا خلاف بين العلماء، و الإخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سامعاً، و هو وفاق، لأن الجهر هو الإعلان و الإظهار و هو يتحقق بسماع الغير القريب فيكتفى به، و الإخفات السر، و إنما حددناه بما قلنا لأن ما دونه لا يسمى كلاماً و لا قرآناً، و ما زاد عليه يسمى جهراً»، فان استدلاله على ما ذكره: من أن الجهر الإعلان و الإظهار و أن الإخفات السر، كالصریح فى غير ما ذكره المحقق (ره)، فالعمدة فى عدم الركون الى الإجماع المذكور عدم ثبوته بنحو يوجب الاعتماد عليه.

نعم فى الجواهر استشكل فيما يستعمله كثير من المتفقهة من الإخفات بصورة المبحوح، بل لو أعطى التأمل حقه أمكن دعوى تسمية أهل العرف مثله جهراً، كما أنه يسلبون عنه اسم الإخفات، لا أقل من أن يكون ذلك مشكوكاً فيه أو واسطة لا يندرج فى اسم كل منهما. انتهى، و قريب منه كلام غيره، لكن لا يبعد كونه من الإخفات عرفاً، و مع الشك فى ذلك فلاجل أن الشبهة مفهومية فمرجع الشك الى الشك فى التكليف كان المرجع فيه أصل البراءة، و وجوب الاحتياط فى الشك فى المحصل إنما يكون إذا كان المورد من قبيل الشبهة المصادقية لا المفهومية، كما فيما نحن فيه.

(١) قد مر فيه بعض الكلام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٥

مانع من سماعه، و لا يكفى سماع الغير (١) الذى هو أقرب إليه من سمعه.

[مسألة ٢٨): لا يجوز من الجهر ما كان مفرطاً خارجاً عن المعتاد]

(مسألة ٢٨): لا يجوز من الجهر ما كان مفرطاً خارجاً عن المعتاد (٢) كالصياح فان فعل فالظاهر البطلان.

(١) لإطلاق ما دل على اعتبار سماع النفس من النص

«١» و الفتوى و دعوى كون سماعه ملحوظاً طريقاً الى العلم بوجوده، فاذا تحقق وجوده بسماع الغير كفى فيها- مع أنها خلاف ظاهر

النص و الفتوى:- أن لازمها عدم الحاجة الى السماع لو علم وجوده، ولا يظن إمكان الالتزام به.

(٢) كما صرح به في الجواهر حاكياً له عن العلامة الطباطبائي (ره) وغيره، و عن الفاضل الجواد في آيات أحكامه: نسبتبه الى الفقهاء الظاهر في الإجماع عليه. و يقتضيه قوله تعالى (وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ) «٢» بعد تفسيره برفع الصوت شديداً كما في موثق سماعه «٣»، و

في صحيح ابن سنان «على الامام أن يسمع من خلفه و إن كثر؟ قال (ع): ليقراً قراءة وسطاً يقول الله تبارك و تعالى و لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ و لَا تَخَافُ بِهَا» «٤»

، فان المراد من الوسط- و لو بقرينه الموثق المتقدم- ما يقابل رفع الصوت شديداً، و لأجل أن الظاهر من النهي في المقام الإرشاد إلى المانعية يتجه البطلان على تقدير المخالفة. نعم لو كان النهي مولويا فاقضاه للبطالان يتوقف على سرايته للقراءة كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١ و ٤ و ٦.

(٢) الاسرى: ١١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٦

[مسألة ٢٩ من لا يكون حافظاً للحمد و السورة يجوز أن يقرأ في المصحف]

(مسألة ٢٩) من لا- يكون حافظاً للحمد و السورة يجوز أن يقرأ في المصحف (١)، بل يجوز ذلك للقادر الحافظ أيضاً على الأقوى (٢).

(١) و إن تمكن من الائتمام، إجماعاً كما عن الخلاف، و في المنتهى:

«إنه قول أكثر أهل العلم»، لإطلاق الأدلة من دون مقيد، و للنص الآتي مع أنه مقتضى أصالة البراءة.

(٢) كما عن التذكرة و نهاية الأحكام و غيرها، و نسب الى ظاهر الشرائع و غيرها. و يقتضيه- مضافاً الى الأصل و الإطلاق لصدق القراءة معه-

مصحح أبان عن الحسن بن زياد الصيقل: «سأل الصادق (ع) ما تقول في الرجل يصلي و هو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟

قال (ع): لا بأس بذلك» «١»

نعم ،

في خبر ابن جعفر (ع): «عن الرجل و المرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه و يقرأ و يصلي؟ قال (ع):

لا يعتد بتلك الصلاة» «٢»

، لكن الجمع يقتضى الحمل على الكراهة.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن جماعة من الأعظم منهم الشهيدان، و المحقق الثاني، و العلامة الطباطبائي (قدس سرهم): من المنع عنه اختياراً للانصراف عنه، و لأنه المعهود، و لأن القراءة في المصحف مكروهة إجماعاً و لا شيء من المكروه بواجب، و لأن الصلاة

معها في معرض البطلان بذهاب المصحف أو عروض ما يمنعه أو نحوهما، و لخبر ابن جعفر المتقدم بعد حمل المصحح على النافلة، و الجميع كما ترى!! إذ الأولان: ممنوعان، و الكراهة في العبادة لا- تنافي الوجوب، و الرابع: ممنوع في بعض الأحوال، و لو اتفق لا يقدح في صحة العبادة، و الجمع بين الخبرين بما ذكر لا شاهد له، و أما

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٢١٧

كما يجوز له اتباع من يلقيه آية فآية (١)، لكن الأحوط اعتبار عدم القدرة على الحفظ و على الائتمام.

[(مسألة ٣٠): إذا كان في لسانه آفة لا يمكنه التلفظ يقرأ في نفسه]

(مسألة ٣٠): إذا كان في لسانه آفة لا يمكنه التلفظ يقرأ في نفسه، و لو توهماً (٢) و الأحوط تحريك لسانه بما يتوهمه

خبر عبد الله بن أبي أوفى: «إن رجلاً سأل النبي (ص) فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال (ص) له: قل سبحان الله و الحمد لله» [١]

حيث لم يأمره بالقراءة في المصحف فلا- مجال للاستدلال به في المقام، لأن مورده صورة الاضطرار التي تجوز فيها القراءة في المصحف إجماعاً كما عرفت.

(١) الكلام فيه قولاً و قائلًا و دليلاً في الجملة كما سبق.

(٢) و يكتفى بذلك عن القراءة كما مال إليه في الجواهر، مستدلاً عليه بما ورد فيمن منعه عن القراءة خوف، و نحوه

كصحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟

قال (ع): لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهمًا» (١).

و نحوه خبره الآخر المروي عن قرب الاسناد

«٢»، و

مرسل محمد بن أبي حمزة: «يجزئك من القراءة معهم مثل حديث النفس» (٣).

[١] ذكر البيهقي هذا الحديث في سننه الكبرى ج: ٢ صفحة: ٣٨١ بألفاظ مخلفة.

ففي بعضها: «إني لا أحسن القرآن فعلمني شيئاً يجزيني من القرآن». و في بعضها: «لا أحسن شيئاً من القرآن..»، و في ثالثة: «لا أستطيع ان آخذ من القرآن شيئاً فعلمني..».

غير ان المفاد واحد.

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٨

[(مسألة ٣١) الأخرس يحرك لسانه]

(مسألة ٣١) الأخرس يحرك لسانه (١).

وفيه: أن الأخذ بظاهر الأولين غير ممكن، و حملهما على ما نحن فيه لا قرينة عليه، و الثالث وارد في غير ما نحن فيه، و العمل به في المقام غير ظاهر، و المتعين الأخذ بإطلاق

خبر السكوني عن الصادق (ع): «تلبية الأخرس و تشهد و قراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه و إشارته بإصبعه» (١) إذ موضوع المسألة إما أحد أفراد الأخرس أو أنه أحد أفراد المراد منه، فحمل الخبر على غيره غير ظاهر، و كأنه لذلك جعل المصنف (ره) الأحوط تحريك اللسان، و إن كان الأولى له الاحتياط بذكر الإشارة أيضاً، و أولى منه ما ذكرنا من إجراء حكم الأخرس في المقام.

(١) بلا خلاف أجده في الأول كما في الجواهر. نعم عن نهاية الشيخ:

الاكتفاء بالإيماء باليد مع الاعتقاد بالقلب، و لعله - كما في مفتاح الكرامة - أراد بالاعتقاد تحريك اللسان معه، و إن كان ذلك بعيداً، و عن جماعة منهم الفاضلان، و المحقق، و الشهيد الثانيان: عدم ذكر الإشارة بالإصبع هنا، و كأنه لأجل أن إضافة الإشارة إلى الضمير تقتضى إرادة الإشارة المعهودة له، و هي في خصوص ما يعتاد الإشارة إليه بالإصبع لا - مطلقاً، و ثبوت ذلك بالنسبة إلى الألفاظ المقروءة لا - يخلو من إشكال أو منع، نعم تعارف الإشارة إلى معاني الألفاظ قطعي لكنها لا يعتبر قصدتها كما عرفت، و في كشف اللثام:

«عسى أن يراد تحريك اللسان إن أمكن، و الإشارة بالإصبع إن لم يمكن، و يعضده الأصل». و هو كما ترى خلاف الظاهر. و مثله احتمال رجوع الإشارة بالإصبع في الخبر الى التشهد خاصة.

ثم إن المذكور في كتب المحقق و العلامة و غيرهما وجوب عقد القلب بها أيضاً، و قرب في الجواهر أن يكون المراد عقد القلب بمعنى اللفظ،

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢١٩

و يشير بيده (١)

و حكاة أيضاً عن الدروس، و الذكري، و حكى عن جامع المقاصد منع ذلك لعدم الدليل عليه في الأخرس و لا في غيره، و لو وجب ذلك لعمت البلوى أكثر الخلائق ثم قال: «و الذي يظهر لي أن مراد القائلين بوجوب عقد قلب الأخرس بمعنى القراءة و وجوب القصد بحركة اللسان الى كونها حركة للقراءة، إذ الحركة صالحة لحركة القراءة و غيرها فلا يتخصص إلا بالنية ..».

أقول: قد عرفت سابقاً أن القراءة حكاية للألفاظ المقولة، فالمعنى المستعمل فيه لفظ القارئ نفس الألفاظ الخاصة، أما معانيها فأجنبية عنها، فكيف يمكن أن يدعى وجوب قصدتها تفصيلاً أو إجمالاً؟! كيف؟! و تصدق القراءة في حال كون اللفظ المقروء مهملاً لا

معنى له أصلاً، و عليه فلا- بد أن يكون المراد عقد القلب بنفس الألفاظ المحكية بالقراءة، و هو ظاهر الخبر أيضاً تنزيلاً- لأقواله الصلانية منزلة أقواله العادية في بديهة تحريك اللسان و الإشارة عنها، على اختلاف المحكى من حيث كونه لفظاً تارة كباب الحكاية و القراءة، و غيره أخرى كما في بقیة موارد الافهام و الاعلام، و عدم إمكان ذلك في بعض أفراد الأخرس مثل الأصم الذى لم يعقل الألفاظ و لا سمعها و لم يعرف أن فى الوجود لفظاً ممنوع إن أريد القصد الإجمالى، لأن قصده الى فعل ما يفعله الناطق على الوجه الذى يفعله قصد للفظ إجمالاً، و هو فى غاية السهولة، و لعل ذلك هو مراد جامع المقاصد. فتأمل جيداً.

(١) المذكور فى النص الإصبع

«١»، إلا أن الظاهر منه الجنس الشامل للواحد و الكثير، و هو المراد من اليد إذ الإشارة بها إنما تكون بأطرافها أعنى الأصابع. فتأمل.

(١) تقدم فى أول المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٠

إلى ألفاظ القراءة بقدرها (١).

[مسألة ٣٢] من لا يحسن القراءة يجب عليه التعلم

(مسألة ٣٢) من لا يحسن القراءة يجب عليه التعلم و إن كان متمكناً من الائتمام (٢)

(١) إشارة الى ما تقدم من عقد القلب بالألفاظ المحكية و لو إجمالاً

(٢) فلو تركه و ائتم أم و صحت صلاته، كما نسب الى ظاهر الأصحاب.

و وجهه غير ظاهر و إن قلنا بوجوب القراءة تعييناً، و أن قراءة الإمام مسقطه له، لأن المسقط عدمه شرط للوجوب، فاذا كان وجوب القراءة مشروطاً بعدم المسقط كان وجوب التعلم كذلك، سواء أ كان غيراً أم إرشادياً، فضلاً عما لو قيل بوجوب القراءة تخييراً بينها و بين الائتمام، ضرورة عدم الائتم بترك أحد فردى الواجب التخييرى مع فعل الآخر. نعم يتم ذلك لو كان وجوب التعلم نفسياً، إلا أنه لا دليل عليه.

و ما فى المعبر، و المنتهى: من الإجماع على وجوبه لا- يمكن الاعتماد عليه فى إثباته، لقرب إرادته وجوبه غيراً أو إرشادياً مع غض النظر عن إمكان الائتمام أو متابعة الغير أو نحو ذلك مما لا يكون غالباً. قال فى المعبر: «أما وجوب التعلم فعليه اتفاق علماء الإسلام ممن أوجب القراءة و لأن وجوب القراءة يستدعى وجوب التعلم تحصيلاً للواجب». و هذا- كما ترى- ظاهر فى الوجوب الغيرى، و أما المنتهى فلم أجد فيما يحضرنى من نسخته نقل الإجماع على الوجوب، و على تقديره فالظاهر منه ما ذكره فى المعبر و نحوه ذكر الشهيد فى الذكري، و كأنه لأجل ما ذكرنا قال العلامة الطباطبائى (ره) فى محكى مصابيح: «إن ثبت الإجماع كما فى المعبر و المنتهى (يعنى على وجوب التعلم) و إلا اتجه القول بنفى الوجوب». نعم لو احتمل عدم التمكن من الائتمام أمكن القول بالوجوب.

ثم إن المراد بالتعلم إن كان تمرين اللسان على النطق الصحيح فوجوبه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢١

و كذا يجب تعلم سائر أجزاء الصلاة (١)، فإن ضاق الوقت مع كونه قادراً على التعلم فالأحوط الائتمام (٢) إن تمكن منه.

حيث يكون غيرى، و إن كان معرفة النطق الصحيح و تمييزه من الغلط فوجوبه إرشادى الى ما يترتب على تركه من خطر المعصية. هذا

إذا لم يمكن الاحتياط وإلا وجب أحد الأمرين منه و من الاحتياط بناء على عدم اعتبار الجزم بالنية في العبادة.

(١) يظهر الكلام فيه مما سبق.

(٢) لعدم الدليل على صحة الصلاة الاضطرارية، إذ الأخبار الآتية من خبر مسعدة و نحوه موردها غير ما نحن فيه، وقاعدة الميسور مما لم ينعقد الإجماع على العمل بها مع التقصير في التعلم، لما عن الموجز و شرحه: من إيجاب القضاء فيه، و قولهم (ع): «الصلاة لا تسقط بحال»

«١» قد عرفت الإشكال في سنده، و لو سلم فلا يدل على صحة الصلاة الاضطرارية مع التمكن من الائتمام كما لعله ظاهر.

اللهم إلا- أن يقال: مع التمكن من الائتمام يعلم بوجوب الصلاة عليه و صحتها منه، و يشك في وجوب الائتمام، و الأصل البراءة. نعم لو كان الائتمام أحد فردى الواجب التخييري تعيين مع تعذر القراءة، لكن الظاهر من الأدلة أنه مسقط، و لا دليل على وجوب فعل المسقط، و لا- سيما مع العلم بالسقوط للتعذر. نعم لو لم يتمكن من الائتمام لا- يعلم بوجوب الصلاة أداء عليه، و إنما يعلم إجمالاً بوجوب الأداء أو القضاء، فيجب الجمع بينهما من باب الاحتياط. فافهم.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال على المصنف (ره)، حيث جزم بوجوب الائتمام في مبحث الجماعة، و توقف فيه هنا، إذ مقتضى ما ذكرنا الجزم بعدم

(١) تقدم في المسألة: ٩ من مسائل تكبيره الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٢

[مسألة (٣٣): من لا يقدر إلا على الملحون أو تبديل بعض الحروف]

(مسألة ٣٣): من لا يقدر إلا على الملحون أو تبديل بعض الحروف و لا يستطيع أن يتعلم أجزاء ذلك (١) و لا- يجب عليه الائتمام و إن كان أحوط (٢)، و كذا الأخرس لا يجب عليه الائتمام (٣).

وجوب الائتمام، مع أن التشكيك في عموم نصوص البدلية للمقام غير ظاهر، لعموم مثل صحيح ابن سنان الآتي

، و خصوصية المورد- و هو من دخل في الإسلام- ملغاة بقريته صدر الحديث، فإنه ظاهر في وروده مورد القاعدة و على هذا فلا ينبغي التأمل في الاجتزاء بالبدل، و عدم لزوم الائتمام.

(١) كما عن غير واحد التصريح به. بل قيل: «لا خلاف فيه على الظاهر و لا إشكال»، و يقتضيه

خير مسعدة: «سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس في القراءة في الصلاة و التشهد، و ما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم. و المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح»

«١»

و ،

خير السكوني عن الصادق (ع) عن النبي (ص): «إن الرجل الأعجمي في أمته ليقراً القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عريته» «٢»

و ،

النبي: «سين بلال شين عند الله تعالى» «٣»

، و من إطلاقها يظهر الاجتزاء بها و لو مع إمكان الائتمام، و لا يتوقف على القول بكون قراءة الإمام مسقطاً. بل لو قيل بأن الصلاة

جماعة أحد فردى الواجب التخييري أجزأت.
 (٢) قد عرفت من بعض أن الظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوبه،
 (٣) لإطلاق دليل الاجتزاء بحركة لسانه وإشارته بإصبعه.

- (١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٤.
 (٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٣

[مسألة (٣٤): القادر على التعلم إذا ضاق وقته]

(مسألة ٣٤): القادر على التعلم إذا ضاق وقته قرأ من الفاتحة ما تعلم (١) وقرأ من سائر القرآن عوض البقية (٢)

(١) بلا خلاف ولا إشكال. بل عن المعتمر، والذكرى، والروض، وإرشاد الجعفرية، والمدارك، والمفاتيح: الإجماع عليه. وعن المنتهى:

نفى الخلاف فيه لقاعدة الميسور،

(٢) كما اختاره جماعة منهم الشهيد فى الذكرى، والدروس، وابن سعيد فى الجامع، وجعله فى جامع المقاصد أقرب القولين. بل نسب إلى الأشهر بل المشهور.

وقيل: «يجوز الاقتصار على تعلمه» كما فى المعتمر، والمنتهى، وعن التحرير، ومجمع البرهان، والمدارك، لأصالة البراءة من وجوب العوض بعد عدم الدليل عليه، إذ هو إن كان عموم (فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) «١»- كما استدلل به فى جامع المقاصد- فغير ظاهر فى الصلاة، وحمله عليها بقريته ظهور الأمر فى الوجوب ليس بأولى من حمل الأمر على الاستحباب، بقريته عدم وجوب الميسور فى الصلاة ولا فى غيرها. وإن كان عموم:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» «٢»

الدال على بطلان الصلاة بفقد الفاتحة المقتصر فى الخروج عنه على صورة الإتيان بالبدل، ففيه: أنه- بعد قيام الإجماع على وجوب الصلاة فى المقام- لا بد أن يحمل العموم المذكور على كون الواجب الأولى هو المشتمل على الفاتحة، والخالى عنها ليس بواجب أولى، ولا واجد لمصلحته، سواء أكان مشتملاً على البدل أم خالياً عنه، فيسقط بمجرد تعذر الفاتحة ولو بعضها، والكلام هنا فى وجوب واجب آخر لمصلحة أخرى، ولأجل أنه قام الإجماع على الوجوب فإذا تردد موضوعه

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥ و ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٤

والأحوط مع ذلك تكرار ما يعلمه بقدر البقية، وإذا لم يعلم منها شيئاً قرأ من سائر القرآن (١).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٢٢٤

بين الأقل والأكثر كان المرجع أصل البراءة، ولا مجال للتمسك بالعام المذكور لإثبات وجوب المشتمل على البدل. وإن كان خبر الفضل بن شاذان المتقدم في إثبات وجوب السورة الظاهر في كون قراءة القرآن في نفسها ذات مصلحة وقراءة خصوص الفاتحة ذات مصلحة أخرى فغاية مدلوله كون صرف طبيعة القراءة ذات مصلحة، وهو حاصل بقراءة البعض. ثم إنه لو بنى على وجوب التعويض، فهل يجب التعويض بغير ما تعلم من سائر القرآن - كما ذكره المصنف (ره)، وعن الروض: نسبته إلى المشهور، و يقتضيه الاعتماد في وجوب التعويض على عموم (فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ)، وعلى خبر الفضل - أو يجب التعويض بما تعلم بتكريره - كما عن بعض لأنه أقرب إلى الفاتحة -؟؟ وجهان: أقربهما الأول. ومن ذلك تعرف الوجه في الاحتياط المذكور في المتن.

(١) كما هو المشهور، ويشهد له: - مضافاً إلى خبر الفضل المتقدم في مبحث وجوب السورة «١» -

صحيح عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله (ع): إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي؟» «٢»
و،

النبي: «إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فاقراً به، وإلا فاحمد الله تعالى و هلله و كبره» «٣»
فان ظاهر الجميع اعتبار

(١) راجع أول فصل القراءة.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) سنن البيهقي ج: ٢ صفحة: ٣٨٠. و كنز العمال ج. ٤ صفحة: ٩٣ حديث: ١٩٤٦ بتغيير يسير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٥

بعدد آيات الفاتحة بمقدار حروفها (١)

القراءة في الجملة، وأن الانتقال إلى الذكر إنما هو بعد تعذرهما. ومنه يظهر ضعف ما يظهر من الشرائع: من التخيير عند تعذر قراءة الفاتحة بين القراءة من غيرها والذكر.

(١) كما عن نهاية الأحكام، وفي جامع المقاصد، وعن الجعفرية و شرحها: «إن أمكن بغير عسر، فان عسر اكتفى بالمساواة في الحروف و ان لم يكن بعدد الآيات»، وعن المشهور: اعتبار المساواة في الحروف فقط مطلقاً، وفي المعبر: «قرأ من غيرها ما تيسر»، و نحوه في المنتهى، وهو ظاهر محكى الخلاف، و النهاية، و النافع و غيرها. و كأن المراد بما تيسر مطلق القراءة، فإنه مقتضى أصالة البراءة بعد عدم دليل على اعتبار التقدير ولا على لزوم تمام الميسور، إذ غاية ما يستفاد من صحيح ابن سنان، و خبر الفضل

، و النبوى أن فى نفس القراءة مصلحة ملزمة، و مقتضاه و جوب ما يسمى قراءة عرفاً، فيرجع فى و جوب مقدار بعينه الى الأصل النافى. بل ظاهر ما فى خبر الفضل

: من أن العلة فى و جوب قراءة الفاتحة أنه جمع فيها من جوامع الخبر و الكلم ما لم يجمع فى غيرها- عدم لزوم التقدير المذكور لفوات العلة المذكورة. نعم لو كان المستند فى و جوب قراءة غيرها قاعدة الميسور كان اعتبار التقدير فى محله، لكنه لا يخلو من إشكال صغرى و كبرى.

ثم إنه لو بنى على اعتبار القاعدة فمقتضاه التقدير بلحاظ عدد الحروف، لا- الآيات، و لا- الكلمات، و لا سائر الخصوصيات مثل: الحركة، و السكون و المعانى، و النسب التامة، و الناقصة، و غير ذلك فان ذلك كله خارج عن منصرف الميسور عرفاً، فلا يفهم و جوبه من القاعدة. و مجرد الاشتراك و المشابهة غير كاف فى تطبيقها، و إلا- كان اللازم المساواة فى جميع ما ذكر، و لم يعرف احتمالاً من أحد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٦

و إن لم يعلم شيئاً من القرآن سبح و كبر و ذكر (١) بقدرها (٢)

(١) المحكى عن جماعة: أنه يكبر الله و يسبحه و يهلله، و عن الحدائق:

نسبته الى المشهور، و عن نهاية الأحكام: زيادة التحميد، و عن الخلاف:

الاقتصار عليه، و عن اللمعة: الاقتصار على الذكر، و عن الكاتب، و الجعفى:

تعين التسيح الواجب فى الأخيرتين، و عن جماعة من متأخري المتأخرين:

متابعتهما، و المذكور

فى صحيح ابن سنان المتقدم: «أنه يكبر و يسبح و يصلى» (١)

و عن الأردبيلي: احتمال أن يكون المراد من التكبير فيه تكبير الإحرام، فيكون التسيح وحده كافياً، و فى النبوى المتقدم: «التحميد و

التهيل و التكبير» (٢)، و

فى النبوى المروى فى المنتهى (٣) و التذكرة: «قل:

سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر و لا حول و لا قوة إلا بالله العلى العظيم»

و رواه فى الذكرى (٤) الى قوله:

«إلا بالله»

. لكن الاعتماد على غير الصحيح لا يخلو من إشكال، لضعف السند، و عدم ثبوت الانجبار بالعمل، على أن النبوى الأخير غير ظاهر

فى الصلاة على رواية الذكرى و المنتهى. فالقول بالاكتفاء بالتكبير و التسيح وحده قوى جداً.

(٢) كما هو المشهور بين المتأخرين كما عن الحدائق، و فى المعبر:

استحباب المساواة، و تبعه عليه جماعة، و هو ظاهر محكى المبسوط لعدم الدليل عليها، و الأصل و الإطلاق ينفيانها. اللهم إلا أن

يدعى انصراف الإطلاق إلى المقدار المساوى فيكون حاكماً على أصل البراءة، لكنه غير ظاهر.

(١) راجع صفحة: ٢٢٤.

(٢) راجع صفحة: ٢٢٤.

(٣) ج: ١ صفحة: ٢٧٤.

(٤) في المسألة: ٦ من واجبات القراءة. وذكره البيهقي في سننه الكبرى ج: ٢ صفحة: ٣٨١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٧

و الأحوط الإتيان بالتسيبحات الأربع بقدرها و يجب تعلم السورة أيضاً (١)، و لكن الظاهر عدم وجوب البدل لها (٢) في ضيق الوقت و إن كان أحوط.

[مسألة (٣٥): لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم الحمد و السورة]

(مسألة ٣٥): لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم الحمد و السورة (٣)،

(١) الكلام فيه هو الكلام في تعلم الفاتحة.

(٢) لقصور دليل البدلية عن شمول السورة، أما الإجماع فظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع على عدم وجوبه مع الجهل بها، و أما النصوص فموردها جاهل القراءة كلياً، فلا تشمل صورة معرفة الفاتحة و الجهل بالسورة. نعم مع الجهل بالفاتحة أيضاً ظاهر النصوص بدلية التسيبح عنها و عن الفاتحة، و لا حاجة إلى تكريره بدلا عن كل منهما و إن كان هو الأحوط.

(٣) المشهور شهرة عظيمة عدم جواز أخذ الأجرة على العمل الواجب، و في جامع المقاصد في كتاب الإجارة: نسبة المنع عنه الى صريح الأصحاب من غير فرق بين الواجب العيني، و الكفائي، و العبادي، و التوصلي، و في الرياض: نفي الخلاف فيه، و أن عليه الإجماع في كلام جماعة، و استدلل له تارة: بالإجماع المتقدم، و أخرى: بأنه أكل للمال بالباطل لعدم وصول فائدة عوض الأجرة للمستأجر، و ثالثة: بمنافاة ذلك للإخلاص، و رابعة:

بأن الوجوب يوجب كون العمل الواجب مستحقاً لله تعالى فلا سلطنة للمكلف على تملكه لغيره، و خامسة: بأن الوجوب يوجب إلغاء مالية الواجب و إسقاط احترامه، و لذا يجوز أن يقهر عليه مع امتناعه عن فعله و عدم طيب نفسه به. و هذه الوجوه لا تخلو من إشكال أو منع، فان نقل الإجماع معارض بحكاية الخلاف من جماعة، و نقل الأقوال الكثيرة في المسألة، و الاستدلال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٨

.....

لها بالوجوه المختلفة. و أما أنه أكل للمال بالباطل فممنوع إذا كان العمل موضوعاً لغرض صحيح للبادل الذي دعاه الى البذل. و أما المنافاة للإخلاص فلا تطرد في التوصليات، و تقتضى المنع أيضاً في المستحبات مع بنائهم على الجواز فيها، مضافاً الى أنها ممنوعة عند جماعة كثيرة إذا كانت الأجرة ملحوظة بنحو داعي الداعي. و كون الوجوب مقتضياً لكون الفعل مستحقاً لله سبحانه أول الكلام، بل ممنوع، إذ لا يساعده عقل و لا عرف، و مثله إلغاء الوجوب لمالية الواجب بحيث يكون أخذ المال بإزائه أخذاً للمال بالباطل، و مجرد جواز القهر عليه من باب الأمر بالمعروف عند اجتماع شرائطه لا يقتضى ذلك، كما أن عدم ضمان القاهر أعم منه.

و قد يتوهم أن الوجوب يوجب نفي سلطنة المكلف على الواجب فتكون الإجارة صادرة من غير السلطان فتبطل. و فيه: أن الوجوب إنما ينفي السلطنة التكليفية، و لا ينفي السلطنة الوضعية، و هي المعتمدة في صحة الإجارة لا التكليفية.

و في مفتاح الكرامة: استدلل على عدم صحة الإجارة على الواجب المطلق: بعدم إمكان ترتب أحكام الإجارة عليه، لعدم إمكان الإبراء،

و الإقالة، و التأجيل و عدم قدرة الأجير على التسليم، و لا تسلط على الأجير فى إيجاد و لا عدم. انتهى، و انتفاء الأولين غير ظاهر، مع أنه أعم، كما فى الإجارة من الولي حيث لا مصلحة فى الإبراء و الإقالة، و كذا انتفاء الثالث، بل هكذا انتفاء الرابع إلا إذا كان بمعنى عدم جواز الفعل، و عدم تسلط الأجير فى الإيجاد مصادرة، لأنه إذا صحت الإجارة تسلط المستأجر على الأجير فيه، و عدم التسلط على الأجير فى العدم ثابت لكنه لا يدل على البطلان، فإن الإجارة على الفعل المباح لا تقتضى التسلط على الأجير فى العدم مع أنها صحيحة.

و لأجل ما ذكرنا استشكل جماعة فى الحكم المذكور، إلا إذا علم من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٢٩

بل و كذا على تعليم سائر الأجزاء الواجبة من الصلاة، و الظاهر جواز أخذها على تعليم المستحبات (١).

الدليل وجوب فعله مجاناً كما ادعاه المصنف (رحمه الله) فى حاشية المكاسب بالنسبة إلى تعليم الجاهل، أو فهم منه كونه حقاً من حقوق غيره على نحو يستحقه على العامل مجاناً كما قد يدعى بالنسبة إلى تجهيز الميت و تعليم الجاهل. لكن قال شيخنا الأعظم (رحمه الله) فى مكاسبه: «تعيين هذا يحتاج الى لطف قريحة»، و كذا تعيين الأول. نعم الظاهر انعقاد الإجماع على وجوب تعليم الأحكام مجاناً فيما كان محل الابتلاء، و هذا هو العمدة فيه. ثم إن المفهوم من كلام المتقدمين حيث قيدوا المنع بالواجب جواز أخذ الأجرة على فعل المستحب، و عن مجمع البرهان، و الكفاية: أنه المشهور لعموم ما دل على صحة الإجارة و نفوذها من دون مانع، و إن كان بعض أدلة المنع فى الواجبات جار فى المستحبات أيضاً.

و التحقيق: أن العبادات واجبات كانت أم مستحبات، إذا كانت يفعلها الإنسان لنفسه لا يجوز له أخذ الأجرة عليها، لمنافاة ذلك للإخلاص المعبر فيها، و يكفى فى إثبات هذه المنافاة ارتكاز المشرع، بل بناء العقلاء عليها، و أما غير العبادات فلا بأس به إذا كان للمستأجر غرض مصحح لبذل الأجرة، و أما العبادات التى يفعلها عن غيره فلا بأس بأخذ الأجرة عليها إذا كانت مما تقبل النيابة، و كذا غير العبادات، لعدم المانع كما يأتى إن شاء الله فى مبحث قضاء الصلوات، و لا فرق بين الواجبات و المستحبات. (١) لم يتضح الفرق بين تعليم المستحبات و الواجبات، فإن أدلة لزوم التعليم شاملة للمقامين، فان كان المانع من أخذ الأجرة الوجوب فهو مشترك و إن كان ظهور الدليل فى المجانية فهو كذلك. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٠

[مسألة (٣٦): يجب الترتيب بين آيات الحمد و السورة]

(مسألة ٣٦): يجب الترتيب بين آيات الحمد و السورة (١)، و بين كلماتها و حروفها، و كذا المواه (٢)،

(١) بلا خلاف ظاهر فيه، و قد صرح به جماعة كثيرة من دون تعرض لخلاف أو إشكال، لدخوله فى مفهوم الحمد و السورة الموجب لفواتهما بفواته.

(٢) كما عن الشيخ، و الفاضلين، و الشهيدين، و المحقق الثانى، و غيرهم:

التصريح به، بل فى الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً بين أساطين المتأخرين».

و استدل له بالتأسي، و توقيفية العبادة، و انصراف إطلاق القراءة إلى خصوص صورة المواه. و الجميع لا يخلو من إشكال أشرنا إليه

سابقاً.

نعم لو كان السكوت الطويل أو ذكر اللفظ الأجنبي مما يخل بالهيئة الكلامية المعتبرة في صحة كونه كلاماً كان اعتبار عدمها في محله، لظهور الأدلة في وجوب قراءة القرآن على النهج الصحيح العربي، و المفروض كون الموالاة بين أجزاء الجملة دخيلة في كحركات الاعراب و البناء و السكنات و غيرها مما يجب في الكلام الصحيح العربي، فكما أن المتكلم لو أراد أخبار صاحبه بأن زيداً قائم، فقال: زيد، ثم سكت سكوتاً طويلاً ثم قال:

قائم، كان ذلك غلطاً و لم يكن الكلام عربياً، كذلك لو أراد قراءة زيد قائم و كذلك الكلام في الفصل بالأجنبي الذي لا يجوز الفصل به.

لكن هذا المقدار لا- يسوغ إطلاق اعتبار الموالاة في القراءة- كما في المتن و غيره- الظاهر في لزومها بين الجمل نفسها و فيما بين أجزائها، فإن ذلك مما لم يتم عليه دليل ظاهر، بل اللازم منها خصوص ما يعتبر في صحة الكلام العربي لو كان خبراً أو إنشاء من عدم السكوت الطويل، أو الفصل بالأجنبي بين المبتدأ و الخبر، و الفعل و متعلقاته، و الموصوف و صفته، و الشرط و جزائه، و المضاف و المضاف إليه، و نحوها مما يخرج الكلام عن كونه عربياً صحيحاً، و يكون معدوداً في علم العربية غلطاً، دون ما عداه، لعدم الدليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣١

فلو أخل بشيء من ذلك عمداً بطلت صلاته (١).

على اعتباره، و ينبغي تنزيل ما ذكره الأصحاب و أرسلوه إرسال المسلمات من إطلاق اعتبار الموالاة على خصوص ما ذكر. و أما ما ورد من الأمر بالدعاء و سؤال الرحمة، و الاستعاذة من النعمة عند آيتهما

«١»، و رد السلام

«٢»، و الحمد عند العطسة

، و تسميت العاطس

«٣»، و غير ذلك فلا ينافيه، لعدم تعرضه لهذه الجهة، و لا إطلاق له يشمل صورة فوات الموالاة، كما لعله ظاهر.

(١) كما عن نهاية الأحكام، و الذكري، و البيان، و الألفية، و جامع المقاصد، و الروض، و غيرها للزيادة العمدية، و منه يظهر ضعف ما عن المبسوط، و التذكرة، و الدروس، و المدارك، و غيرها من وجوب استئناف القراءة لا الصلاة. و كأن وجهه: ظهور الزيادة العمدية في خصوص ما وجد في الخارج زائداً، و القراءة قبل فعل ما يوجب فوات الموالاة ليست كذلك و إنما صارت زائدة بفعله، فالمقام نظير ما لو قرأ بعض السورة ثم عدل إلى سورة أخرى حتى أتمها.

نعم لو كان ما يوجب فوات الموالاة مبطلاً في نفسه- كما لو تكلم بكلام الآدميين- كان البناء على بطلان الصلاة في محله، و لذا قال في مجمع البرهان: «إنه- يعنى بطلان الصلاة في العمد- غير واضح. نعم لو ثبت بطلان الصلاة بالتكلم بمثل ما قرأ في خلالها، بدليل أنه كلام أجنبي و إن

(١) الوسائل باب: ١٨ و ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة. و المستدرک باب: ١٤ و ١٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة. و المستدرک باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب قواطع الصلاة. و المستدرک باب ٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٢

[مسألة ٣٧): لو أدخل بشيء من الكلمات أو الحروف أو بدل حرفا بحرف حتى الضاد بالظاء أو العكس بطلت]

(مسألة ٣٧): لو أدخل بشيء من الكلمات أو الحروف أو بدل حرفا بحرف حتى الضاد بالظاء أو العكس بطلت (١)، و كذا لو أدخل بحركة بناء، أو إعراب (٢)، أو مد واجب، أو تشديد، أو سكون لازم، و كذا لو أخرج حرفا من غير مخرجه بحيث يخرج عن صدق ذلك الحرف في عرف العرب.

كان قرآناً، أو ذكراً غير مجوز لتحريمه، فيلحق بكلام الأدميين، فتبطل بتعمده الصلاة لو صح مذهب الجماعة، و لكن فيه تأمل إذ قد يمنع ذلك».

و فيه: أن العموم الدال على بطلان الصلاة بالزيادة العمدية إنما هو عموم:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (١)

، و الخارج منه

بحديث: «لا تعاد الصلاة» (٢)

، أو نحوه لا- يشمل ما نحن فيه، فعموم البطلان فيه محكم، كما أن مقتضاه البطلان في العدول من سورة إلى أخرى لو لا النصوص المرخصة فيه، و مما ذكرنا يظهر أنه لو فاتت الموالاة سهواً استأنف القراءة لا غير- كما عن المشهور- لفواتها بفوات شرطها، و لا موجب لاستئناف الصلاة. نعم بناء على ما تقدم من معنى الموالاة الواجبة إنما يستأنف خصوص الجملة التي فاتت بفوات مولاتها، كما عن الشيخ و جماعة.

(١) يعني: القراءة بلا- خلاف، و يقتضيه اعتبار ذلك فيها الموجب لفواتها بفواته، و كذا الحال فيما لو أدخل بحركة أو سكون أو نحوهما مما سيذكره.

(٢) إجماعاً كما عن المعتبر، و بلا- خلاف كما عن المنتهى، و لا- نعرف فيه خلافاً كما عن فوائد الشرائع، إذ لا فرق بين المادة و الصورة في الاعتبار و خروج اللفظ بفقدان أيتها كانت عن القرآن. كذا في كشف اللثام، و عن السيد (رحمه الله): جواز تغيير الإعراب الذي لا يتغير به المعنى و أنه مكروه

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٣

[مسألة ٣٨): يجب حذف همزة الوصل في الدرج]

(مسألة ٣٨): يجب حذف همزة الوصل في الدرج (١) مثل همزة (الله) و (الرحمن) و (الرحيم) و (اهدنا) و نحو ذلك، فلو أثبتتها بطلت (٢)، و كذا يجب إثبات همزة القطع كهمزة (أنعمت) فلو حذفها حين الوصل بطلت.

[مسألة ٣٩): الأحوط ترك الوقف بالحركة]

(مسألة ٣٩): الأحوط ترك الوقف بالحركة (٣)

و في كشف اللثام: «ضعفه ظاهر». لما عرفت.

(١) كما نص عليه أهل العربية، كابن الحاجب، وابن مالك، و شراح كلامهما، من دون تعرض لخلاف فيه. قال الأول: «و إثباتها وصلا لحن و شد في الضرورة»، و قال الثاني:

«للوصل همز سابق لا يثبت إلا إذا ابتدئ به كاستثبتوا»

و استشهد الشيخ الرضى (ره) لثبوتها في ضرورة الشعر بقوله:

«إذا جاوز الاثنین سر فإنه يبيث و تكثير الوشاة قمين»

(٢) يعنى: القراءة، فلا بد من استئناها و لو باستئنا الصلاة من رأس إذا كان ذلك عمداً، و كذا الحال فيما بعده.

(٣) قال ابن الحاجب: «الوقف قطع الكلمة عما بعدها، و فيه وجوه مختلفة في الحسن و المحل، فالاسكان المجرد في المتحرك، و الروم في المتحرك و هو أن تأتي بالحركة خفيفة و هو في المفتوح قليل، و الإشمام في المضموم و هو أن تضم الشفتين بعد الإسكان ..»، و لعل ظاهر قوله: «مختلفة في الحسن و المحل» عدم وجوب هذه الأحكام. كما أن ما في شرح الرضى من قوله (رحمه الله): «إن ترك مراعاة هذه الأحكام خطأ» يحتمل أن يكون المراد به مخالفة المشهور المعروف لا اللحن. نعم عن المجلسي (رحمه الله) اتفاق القراء و أهل العربية على عدم جواز الوقف بالحركة. انتهى.

لكن عدم الجواز عند القراء لا يقتضى الخروج عن قانون اللغة. نعم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٤

و الوصل بالسكون (١).

[مسألة ٤٠: يجب أن يعلم حركة آخر الكلمة]

(مسألة ٤٠): يجب أن يعلم حركة آخر الكلمة (٢) إذا أراد أن يقرأها بالوصل بما بعدها، مثلاً إذا أراد أن لا يقف على (العالمين) و يصلها بقوله (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) يجب أن يعلم أن النون مفتوح، و هكذا. نعم إذا كان يقف على كل آية لا يجب عليه أن يعلم حركة آخر الكلمة.

عدم الجواز عند أهل العربية يراد به ذلك، إلا- أن استفادته من كلامهم لا- تخلو من إشكال، و الأصل في المقام- لكون الشبهة مفهومية- يقتضى البراءة من مانعة التسكين. فتأمل جيداً. نعم الذى صرح به فى المستند عدم الدليل على وجوب قراءة القرآن على النهج العربى، و لكنه فى موضع من الغرابة، فإن الهيئة مقومة للقرآن كالمادة، مع أنه يلزم منه عدم لزوم المحافظة على حركات البنية أيضاً. فلاحظ.

(١) مقتضى إطلاق كلام أهل العربية فى الحركات الاعرابية و البنائية و اقتصارهم فى الاستثناء على خصوص حال الوقف: هو وجوب التحريك فى الوصل، و حمل كلامهم على عدم جواز إبدالها بحركات أخرى بعيد جداً.

لكن فى مبحث الأذان و الإقامة يظهر من غير واحد بل هو صريح الشهيد الثانى (رحمه الله) فى الروضة و الروض و كاشف الغطاء جواز الوصل بالسكون و أنه ليس لحناً و لا مخالفة لقانون اللغة، و قد يستشهد له بقول الصياد حين يرى الغزال: غزال غزال، يكرر ذلك على عجله مع تسكين اللام، و عد ذلك غلطاً بعيداً، و عليه يكون جواز الوصل بالسكون فى محله، كما أنه كذلك لو تم ما

تقدم عن المستند.

(٢) الكلام فيه هو الكلام فى وجوب التعلم كلية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٥

[مسألة (٤١): لا يجب أن يعرف مخارج الحروف على طبق ما ذكره علماء التجويد]

(مسألة ٤١): لا يجب أن يعرف مخارج الحروف على طبق ما ذكره علماء التجويد (١)، بل يكفى إخراجها منها، وإن لم يلتفت إليها، بل لا يلزم إخراج الحرف من تلك المخارج، بل المدار صدق التلفظ بذلك الحرف وإن خرج من غير المخرج الذى عينوه (٢)، مثلاً إذا نطق بالضاد

(١) بل ذكره غيرهم. قال ابن الحاجب فى الشافية: «و مخارج الحروف ستة عشر تقريباً، وإلا فلكل مخرج، فللهمة و الهاء و الألف أقصى الحلق، و للعين و الحاء وسطه، و للعين و الخاء أدناه، و للقف أقصى اللسان و ما فوقه من الحنك، و للکاف منهما ما يليهما، و للجيم و الشين و الياء وسط اللسان و ما فوقه من الحنك، و للضاد أول إحدى حافتيه و ما يليها من الأضراس، و للام ما دون طرف اللسان الى منتهاه و ما فوق ذلك، و للراء منهما ما يليها و للنون منهما ما يليهما و للطاء و الدال و التاء طرف اللسان و أصول الثنايا، و للصاد و الزاي و السين طرف اللسان و الثنايا، و للطاء و الدال و التاء طرف اللسان و طرف الشفة السفلى و طرف الثنايا العليا، و للباء و الميم و الواو ما بين الشفتين».

ثم إن عد المخارج ستة عشر - كما هو المحكى عن سيويه - مبنى على كون مخرج الهمة و الألف واحداً، و من فرق بينهما جعلها سبعة عشر كما عن الخليل و أتباعه من المحققين، و عن الفراء و أتباعه أنها أربعة عشر بجعل مخرج النون و اللام و الراء واحداً. قال الشيخ الرضى (رحمه الله): «و أحسن الأقوال ما ذكره سيويه، و عليه العلماء بعده».

(٢) الذى يظهر من كل من تعرض لذلك: امتناع خروج الحرف من غير المخرج الذى ذكر له، فىكون ما فى المتن من قبيل الفرض الذى لا واقع له، و إن كان لا يتمتع من قبوله علماء التجويد و لا غيرهم. لكن الإنصاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٦

أو الظاء على القاعدة، لكن لا - بما ذكره من وجوب جعل طرف اللسان من الجانب الأيمن (١)، أو الأيسر على الأضراس العليا (٢) صح، فالمناطق الصدق فى عرف العرب، و هكذا فى سائر الحروف، فما ذكره علماء التجويد مبنى على الغالب.

[مسألة (٤٢): المد الواجب هو فيما إذا كان بعد أحد حروف المد]

(مسألة ٤٢): المد الواجب هو فيما إذا كان بعد أحد حروف المد (٣)، و هى: الواو المضموم ما قبلها، و الياء

يقتضى البناء على إمكان إخراج جملة من الحروف من غير مخارجها، فان طرف اللسان و ما دونه إذا لصق بأى موضع من اللثة أو الحنك الأعلى أمكن النطق بالنون و اللام، و كذا الكلام فى غيرهما. فاختر.

(١) فان الاختبار يساعد على أن وصل الحافة بما فوق الأضراس كاف فى إخراج الضاد، و كذا لو لصق بالحنك الأعلى. فاختر.

(٢) الأسنان على ما ذكروا أربعة أقسام، منها أربعة تسمى ثنايا:

ثنتان من فوق، و ثنتان من تحت من مقدمها، ثم أربعة تليها من كل جانب واحد تسمى ربايعات، ثم أربعة تليها كذلك تسمى أنيابا، ثم الباقي تسمى أضراساً منها أربعة تسمى ضواحك، ثم اثني عشر طواحن، ثم أربعة نواجد تسمى ضرس الحلم و العقل، و قد لا توجد في بعض أفراد الإنسان.

(٣) اجتماع حرف المد و الهمزة الساكنة إن كان في كلمة واحدة يسمى المد بالمتصل، و إن كان في كلمتين يسمى بالمنفصل، و الأول واجب عند القراءة. و عن أبي شامة: أنه حكى عن الهذلي جواز القصر في مورده.

لكن عن الجزري: إنكار ذلك، و أنه تتبع فلم يجده في قراءة صحيحة و لا شاذة، بل رأى النص بالمد عن ابن مسعود يرفعه عن النبي (ص): «إن ابن مسعود كان يقرئ رجلاً فقراً الرجل: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ» مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٧

المسكور ما قبلها، و الألف المفتوح ما قبلها همزة، مثل:

«جاء» و «سوء» و «جىء»، أو كان بعد أحدها سكون لازم (١) خصوصاً إذا كان مدغماً في حرف آخر مثل (الصَّالِينَ).

و الْمَسَاكِينِ «١» مرسله. فقال ابن مسعود: ما هكذا أقرأنيها رسول الله (ص) فقال: كيف أقرأها يا أبا عبد الرحمن؟ فقال: أقرأنيها «إنما الصدقات للفقراء و المساكين» فمدها.

ثم قال الجزري: هذا حديث جليل حجة و نص في هذا الباب، و رجال إسناده ثقات، رواه الطبراني في معجمه الكبير و قال بعض شراح مقدمته: «لو قرأ بالقصر يكون لحناً جلياً، و خطأ فاحشاً مخالفاً لما ثبت عن النبي (ص) بالطرق المتواترة».

هذا و لا يخفى أن المد المذكور لم يتعرض له في علمي الصرف و النحو، و ظاهر الاقتصار في الاستدلال عليه على مرفوع ابن مسعود المتقدم و التواتر عن النبي (ص) الاعتراف بعدم شاهد عليه في اللغة، و حينئذ لا وجه للحكم بوجوبه، إذ التواتر ممنوع جداً، و المرفوع إن صح الاستدلال به فهو قضيه في واقعه لا يمكن استفادة الكلية منه، بل مقتضى قراءة الأعرابي بالقصر و احتجاج ابن مسعود بفعل النبي (ص) عدم لزومه في اللغة كما هو ظاهر، و أما المد المنفصل فهو المسمى عندهم بالجائز لاختلاف القراءة فيه كما قيل، فان ابن كثير و السوسى يقصرانه بلا خلاف، و قالون و الدورى يقصرانه و يمدانه، و الباقون يمدونه بلا خلاف، و على هذا فموضوع كلام المصنف (ره) هو الأول المتصل الذى مثل له بالأمثلة المذكورة في المتن لا ما يشمل المنفصل.

(١) يعنى: لا يختلف حاله باختلاف حالى الوقف و الوصل، و يسمى المذكور المد اللازم، و هو على قسمين لأن الحرف الساكن إما مدغم - كما في مثال المتن - و يسمى لازماً مشدداً، و إما غير مدغم - كما في فواتح السور

(١) التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٨

.....

من (ص) و (ق) و نحوهما - و يسمى لازماً مخففاً. ثم إنهم اختلفوا في أن أيهما أشبع تمكيناً من الآخر، فعن كثير منهم: أن الأول أشبع تمكيناً من الثانى، و قيل بالعكس، و قيل بالتساوى لأن الموجب له و هو التقاء الساكنين موجود في كل منهما.

هذا و تقييد السكون باللازم لأجل أن السكون إذا لم يكن لازماً كما لو كان عارضاً من جهة الوقف كما لو وقف على آخر الآية مثل (الْعَالَمِينَ) و (الرَّحِيمِ) و (الدِّينِ) و (نَسِيْتَعِينَ) - فالمد جائز عندهم بلا خلاف كما قيل، و كذا لو كان السكون عارضاً من جهة الوصل لاجتماع حرفين متمثلين فسكن أولهما نحو: (الرحيم)، (ملك)، (فيه هدى) على قراءة أبى عمرو برواية السوسى.

ثم إن وجه المد اللازم على ما ذكروا هو أنه لا يجمع في الوصل بين الساكنين، فإذا أدى الكلام إليه حرك أو حذف أو زيد في المد ليقدر محركا وهذا موضع الزيادة، وهذه العلة لا يفرق فيها بين حرف اللين و حرف المد، مع أن الأول لا يجب فيه المد عند المحققين - كما قيل - بل يجوز فيه القصر، ولأجل ذلك يشكل المراد من قول الرضى (رحمه الله) في شرح الشافية: «وجب المد التام في أول مثل هذيه الساكنين، و ثقل المد في حرف اللين إذا كانت حركتها من غير جنسها» إلا أن يحمل على إرادة المد الطبيعي المقوم للحرف، لا الزائد عليه الواجب أو الجائز، أو على إرادة الوجوب في خصوص حرف المد، لكن لم أقف على مصرح بوجوبه من علماء العربية.

اللهم إلا أن يكون أغناهم عن ذلك توقف النطق بالحرف الساكن عليه، لكنه ممنوع جداً، وربما يشير إليه خير محمد بن جعفر المروى في الوسائل في باب كراهة قتل الخطاف. قال (ع): «و تدرؤن ما تقول الصنيئة (هكذا) إذا هي مرت و ترنمت تقول: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٣٩

[مسألة (٤٣): إذا مد في مقام وجوبه أو في غيره أزيد من المتعارف لا يبطل]

(مسألة ٤٣): إذا مد في مقام وجوبه أو في غيره أزيد من المتعارف لا يبطل، إلا إذا خرجت الكلمة عن كونها تلك الكلمة.

[مسألة (٤٤): يكفى في المد مقدار ألفين]

(مسألة ٤٤): يكفى في المد مقدار ألفين (١) و أكمله إلى أربع ألفات، و لا يضر الزائد ما لم يخرج الكلمة عن الصدق.

[مسألة (٤٥): إذا حصل فصل بين حروف كلمة]

(مسألة ٤٥): إذا حصل فصل بين حروف كلمة

رَبِّ الْعَالَمِينَ، و قرأ أم الكتاب فإذا كان في آخر ترنمها قالت: وَ لَا الضَّالِّينَ، مدها رسول الله (ص) وَ لَا الضَّالِّينَ «١» فوجب المد اللازم لا يخلو من إشكال و نظر.

(١) قال بعض شراح الجزرية: «اعلم أن القراء اختلفوا في مقدار هذه المراتب عند من يقول بها، فقليل: أول المراتب ألف و ربع. قال زكريا: هذا عند أبي عمرو و قالون و ابن كثير، ثم ألف و نصف، ثم ألف و ثلاثة أرباع، ثم ألفان، و قيل: أولها ألف و نصف، ثم ألفان، ثم ألفان و نصف، ثم ثلاث ألفات، و هذا هو الذى اختاره الجعبرى، و قيل: أولها ألف، ثم ألفان، ثم ثلاث، ثم أربع. قال الرومى: و هذا مذهب الجمهور.

انتهى. و لا يخفى عليك أن المراد بالألف - يعنى فى القول الأخير - ما عدا الألف الذى هو المد الأصلى، للإجماع على ذلك، و أما معرفة مقدار المدات المقدره بالألفات فان تقول مرة أو مرتين أو زيادة و تمد صوتك بقدر قولك: ألف ألف، أو كتابتها، أو بقدر عقد أصابعك فى امتداد صوتها، و هذا كله تقريب لا تحديد، انتهى كلام الشارح. و منه يظهر: أن منتهى المد أربع ألفات زائداً على الألف التى هى المد الأصلى الذى هو قوام الحرف،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الصيد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٠

واحدة اختياراً أو اضطراراً بحيث خرجت عن الصدق بطلت (١)، و مع العمدة أبطلت (٢).

[مسألة (٤٦): إذا أعرب آخر الكلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه]

(مسألة ٤٦): إذا أعرب آخر الكلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه، فحصل الوقف بالحركة فالأحوظ إعادتها (٣) و إن لم يكن الفصل كثيراً اكتفى بها.

[مسألة (٤٧): إذا انقطع نفسه في مثل (الصراط المستقيم)]

(مسألة ٤٧): إذا انقطع نفسه في مثل (الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ) بعد الوصل بالألف و اللام، و حذف الألف، هل يجب إعادة الألف و اللام بأن يقول: (المُسْتَقِيمِ). أو يكفي قوله: (مستقيم)؟ الأحوظ الأول (٤)، و أحوظ منه إعادة الصراط أيضاً، و كذا إذا صار مدخول الألف و اللام غلطاً كأن صار مستقيم غلطاً، فإذا أراد أن يعيده

فيكون منتهى المد خمس ألفات لا كما يظهر من العبارة، و ما عن الجعبري من أن حده أربع ألفات يراد منه الزائد على المد الأصلي كما قيل.

(١) لما عرفت من أن الهيئة من مقومات الكلمة.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في ترك المواضع عمداً، و قد تقدم.

(٣) مبني على ما تقدم من الاحتياط.

(٤) لاحتمال كون الفصل بمقدار النفس مضراً بهيئة الكلمة المعرفة باللام فتبطل، و مثله وصل اللام بما قبلها مع هذا الفصل بينها و بين مدخولها، و لأجله كان الأحوظ إعادة (الصِّرَاطِ) أيضاً، لكن الظاهر قدح ذلك عرفاً في المقامين غالباً، فيتعين إعادتهما معاً، و لا يحتاج إلى إعادة (اهْدِنَا) و إن جرى عليه أحكام الدرج من حذف الألف، لأن أحكام الدرج لا يتوقف إجراؤها على الدرج بالقرآن كما لا يخفى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤١

فالأحوظ أن يعيد الألف و اللام أيضاً (١)، بأن يقول:

(المُسْتَقِيمِ). و لا- يكتفى بقوله: (مستقيم). و كذا إذا لم يصح المضاف إليه فالأحوظ إعادة المضاف، فإذا لم يصح لفظ المَعْضُوبِ فالأحوظ أن يعيد لفظ غير أيضاً.

[مسألة (٤٨): الإدغام في مثل مدّ و ردّ مما اجتمع في كلمة واحدة مثلان واجب]

(مسألة ٤٨): الإدغام في مثل مدّ و ردّ مما اجتمع في كلمة واحدة مثلان واجب (٢)، سواء كانا متحركين - كالمذكورين - أو ساكنين - كمصدرهما.

[مسألة ٤٩: الأحوط الإدغام]

(مسألة ٤٩): الأحوط الإدغام (٣) إذا كان بعد النون الساكنة أو التنوين

(١) لما سبق، وكذا عليه أن يعيد (الصِّراط) لا لما سبق، إذ الوصل بالمفرد الغلط لا يوجب فوات هيئة الموصول، بل لأنه لو اقتصر على (المُسَيِّم) لزم الفصل بالأجنبي بين الموصوف و صفته، إلا أن يبنى على جوازه في ضرورة الغلط كما هو الظاهر، ومع الشك في ذلك فالأصل البراءة من وجوب الإعادة، وكذا الحال في المضاف و المضاف إليه، فإنه لا حاجة إلى إعادة المضاف إذا جاء بالمضاف إليه غلطاً، إذ الفصل به لا يقدر لغه في الهيئة المعبرة بينهما.

(٢) إذا كان الأول ساكناً والثاني متحركاً وجب الإدغام، سواء أ كان في كلمة واحدة، أم كلمتين، إذا لم يكن الأول حرف مد أصلي أو ما هو بمنزلة و إن كانا معاً متحركين، و كانا في آخر الكلمة، و لم يكن الأول منهما مدغماً فيه، و لا كان التضعيف للإلحاق، و جب الإدغام أيضاً في الفعل، أو في الاسم المشابه للفعل غالباً، و تفصيل ذلك موكول الى محله.

(٣) الذي صرح به ابن الحاجب و الرضى (رحمه الله) هو الوجوب،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٢

أحد حروف يرملون مع الغنة، فيما عدا اللام و الراء (١)، و لا معها فيهما، لكن الأقوى عدم وجوبه (٢).

[مسألة ٥٠: الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع]

(مسألة ٥٠): الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع (٣) و إن كان الأقوى عدم وجوبها، بل يكفي القراءة على النهج العربى و إن كانت مخالفة لهم في حركة بنية أو إعراب.

أما في كلمتين فمطلقاً، و أما في كلمة واحدة، فإذا لم يكن لبس كأنمحي أدغم، و إن كان لبس لم يجز الإدغام.

(١) حكى الرضى (ره) عن سيويه و سائر النحاة أن الإدغام مع الغنة، و قال هو: «إن كان المدغم فيه اللام و الراء فالأولى ترك الغنة و بعض العرب يدغمها فيهما مع الغنة، و إن كان المدغم فيه الواو و الياء فالأولى الغنة و كذا مع الميم لأن في الميم غنة».

(٢) هذا غير ظاهر مع حكاية الوجوب ممن تقدم، و لا سيما بملاحظة كون المقام من باب الدوران بين التعيين و التخيير.

(٣) القراء السبعة هم: نافع بن أبى نعيم المدنى، و عبد الله بن كثير المكى، و أبو عمرو بن العلاء البصرى، و عبد الله بن عامر الدمشقى، و عاصم ابن أبى النجود، و حمزة بن حبيب الزيات، و على بن حمزة النحوى، الكوفيون فإذا أضيف إلى قراءة هؤلاء قراءة أبى جعفر يزيد بن القعقاع، و يعقوب ابن إسحاق الحضرمى، و خلف ابن هشام البزاز، كانت القراءات العشر.

هذا و المنسوب الى أكثر علمائنا وجوب القراءة بإحدى السبع، و استدلل له: بأن اليقين بالفراغ موقوف عليها، لانفاق المسلمين على جواز الأخذ بها إلا ما علم رفضه و شدوذه، و غيرها مختلف فيه، و

بخبر سالم أبى سلمة: «قرأ رجل على أبى عبد الله (ع) و أنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٣

.....

ما يقرؤها الناس، فقال (ع): كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله تعالى على حده و أخرج المصحف الذي كتبه على (ع) «١»

و

مرسل محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن (ع): «جعلت فداك إنا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها، ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم؟ فقال (ع): لا، اقرأوا كما تعلمتم فسيجيء من يعلمكم» «٢».

وفيه: أن اليقين بالبراءة إن كان من جهة تواترها عن النبي (ص) دون غيرها- كما عن جملة من كتب أصحابنا، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، بل في مفتاح الكرامة: «و العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل القرآن من أجزاءه و ألفاظه و حر كاته و سكناته و وضعه في محله لتوفر الدواعي على نقله من المقر، لكونه أصلاً لجميع الأحكام، و المنكر لا- بطل كونه معجزاً فلا- يعبأ بخلاف من خالف أو شك في المقام» ففيه: أن الدعوى المذكورة قد أنكرها جماعة من الأساطين، فعن الشيخ في التبيان: «إن المعروف من مذهب الإمامية و التطلع في أخبارهم و رواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء و أن الإنسان مخير بأى قراءة شاء قرأ». و نحوه ما عن الطبرسي في مجمع البيان، و مثلهما في إنكار ذلك جماعة من الخاصة و العامة كابن طوس، و نجم الأئمة في شرح الكافية في مسألة العطف على الضمير المجرور، و المحدث الكاشاني، و السيد الجزائري، و الوحيد البهبهاني، و غيرهم على ما حكى عن بعضهم، و عن الزمخشري: أن القراءة الصحيحة التي قرأ بها رسول الله (ص) إنما هي في صفتها، و إنما هي واحدة، و المصلى لا تبرأ ذمته من الصلاة

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٤

.....

إلا إذا قرأ بما وقع فيه الاختلاف على كل الوجوه، ك ملك و مَلِكِ، و صِرَاطٌ و سراط. انتهى.

و

في مصحح الفضيل: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن الناس يقولون إن القرآن نزل على سبعة أحرف. فقال (ع): كذبوا أعداء الله و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد» «١».

و عليه لا بد من حمل بعض النصوص المتضمن لكون القرآن نزل على سبعة أحرف على بعض الوجوه غير المنافية لذلك. و إن كان من جهة اختصاصها بحكم التواتر عملاً، ففيه: أنه خلاف المقطوع به من سيرة المسلمين في الصدر الأول، لتأخر أزمة القراءة السبعة كما يظهر من تراجمهم و تاريخ وفاتهم، فقيل: إن نافع مات في سنة تسع و ستين و مائة، و ابن كثير في عشرين و مائة، و ابن العلاء في أربع أو خمس و خمسين و مائة، و ابن عامر في ثمانين عشرة و مائة، و عاصم في سبع أو ثمان أو تسع و عشرين و مائة، و حمزة في ثمان أو أربع و خمسين و مائة، و الكسائي في تسع و ثمانين و مائة، و من المعلوم أن الناس كانوا يعولون قبل اشتها هؤلاء

على غيرهم من القراء، و في مفتاح الكرامة: «قد كان الناس بمكة على رأس المائتين على قراءة ابن كثير، و بالمدينة على قراءة نافع، و بالكوفة على قراءة حمزة و عاصم، و بالبصرة على قراءة أبي عمرو و يعقوب، و بالشام على قراءة ابن عامر، و في رأس الثلاث مائة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي و حذف يعقوب، و لم يتركوا بالكلية ما كان عليه غير هؤلاء كيعقوب و أبي جعفر و خلف ..». و من هذا كله يظهر لك الإشكال في حمل النصوص المذكورة و غيرها على خصوص قراءة السبعة، أو أنها القدر المتيقن منها، لصدورها عن

(١) الوافي باب: ١٨ من أبواب القرآن و فضائله: حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٥

.....

الصادق (ع) و الكاظم (ع) قبل حدوث بعض هذه القراءات أو قبل اشتهاؤه و لا سيما قراءة الكسائي فكيف يحتمل أن تكون مرادة بهذه النصوص؟ بل مقتضى النصوص اختصاص الجواز بما كان يقرؤه الناس في ذلك العصر لا غير، فيشكل الشمول لبعض القراءات السبع إذا لم يعلم أنها كانت متداولة وقتئذ.

هذا و لكن الظاهر من النصوص المنع من قراءة الزيادات التي يرويها أصحابهم (ع) عنهم (ع) و لا- نظر فيها التي ترجيح قراءة دون أخرى فتكون أجنبية عما نحن فيه. و الذي تقتضيه القاعدة أن ما كان راجعاً الى الاختلاف في الأداء من الفصل و الوصل، و المد و القصر، و نحو ذلك لا تجب فيه الموافقة لاحدى القراءات فضلاً عن القراءات السبع، و ما كان راجعاً الى الاختلاف في المؤدى يرجع فيه الى القواعد المعول عليها في المتباينين، أو الأقل و الأكثر، أو التعيين و التخيير، على اختلاف مواردها، لكن يجب الخروج عن ذلك بالإجماع المتقدم عن التبيان و مجمع البيان، المعتضد بالسيرة القطعية في عصر المعصومين (ع) على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة في الصلاة و غيرها من دون تعرض منهم (ع) للإنكار، و لا- لبيان ما تجب قراءته بالخصوص الموجب للقطع برضاهم (ع) بذلك كما هو ظاهر.

نعم

في صحيح داود بن فرقد و المعلى بن خنيس قالوا: «كنا عند أبي عبد الله (ع) فقال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال ثم قال (ع): أما نحن فنقرأ على قراءة أبي» (١)

إلا أنه لا يصلح للخروج به عما ذكر، و لو كان المتعين قراءة أبي أو أبيه (ع)- على الاحتمالين في كلمة «أبي»- لما كان بهذا الخفاء، و لما ادعى الإجماع على جواز القراءة بما يتداوله القراء، فلا بد أن يحمل على بعض المحامل، و لعل المراد هو أن

(١) الوافي باب: ١٨ من أبواب القرآن و فضائله: حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٦

[مسألة (٥١): يجب إدغام اللام مع الألف و اللام في أربعة عشر حرفاً]

(مسألة ٥١): يجب إدغام اللام مع الألف و اللام (١) في أربعة عشر حرفاً و هي: التاء، و الثاء، و الدال، و الذال، و الراء، و الزاى، و السين، و الشين، و الصاد، و الضاد، و الطاء، و الظاء، و اللام، و النون، و إظهارها في بقية الحروف، فتقول في: «اللّه»، و «الرَّحْمَن»، و

«الرَّحِيمِ»، و «الصَّرَاطِ» و «الضَّالِّينَ»، مثلاً بالإدغام. و فى «الْحَمْدُ»، و «الْعَالَمِينَ»، و «الْمُسْتَقِيمِ»، و نحوها بالإظهار.

[مسألة ٥٢): الأحوط الإدغام]

(مسألة ٥٢): الأحوط الإدغام فى مثل «أَذْهَبَ بِكِتَابِي»، و «يُدْرِكُكُمْ»، مما اجتمع المثلان فى كلمتين مع كون الأول ساكناً، لكن الأقوى عدم وجوبه (٢)،

[مسألة ٥٣): لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسنات]

(مسألة ٥٣): لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسنات كالامالة، و الإشباع، و التفخيم، و الترقيق، و نحو ذلك، بل و الإدغام غير ما ذكرنا و إن كان متابعتهم أحسن.

[مسألة ٥٤): ينبغى مراعاة ما ذكره من إظهار التنوين]

(مسألة ٥٤): ينبغى مراعاة ما ذكره من إظهار التنوين

قراءة ابن مسعود تقتضى فى بعض الجمل انقلاب المعنى بنحو لا يجوز الاعتقاد به. و الله سبحانه أعلم.

(١) يعنى لام التعريف. قال ابن الحاجب: «و اللام المعرفة تدغم وجوباً فى مثلها و ثلاثة عشر حرفاً». و قال الرضى (رحمه الله): «المراد بالثلاثة عشر النون ..» كما ذكره فى المتن.

(٢) المصرح به فى الشافية و فى شرحها للرضى (رحمه الله) هو الوجوب و لا يستثنيان من ذلك إلا الهمزة على لغة التخفيف، و إلا الواو و الياء إذا كانت الأولى منهما مدة أصلية أو بمنزلتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٧

و النون الساكنة إذا كان بعدها أحد حروف الحلق و قلبهما فيما إذا كان بعدهما حرف الباء (١)، و إدغامهما إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، و إخفاؤهما إذا كان بعدهما بقية الحروف (٢). لكن لا يجب شىء من ذلك (٣) حتى الإدغام فى يرملون كما مر (٤).

[مسألة ٥٥): ينبغى أن يميز بين الكلمات]

(مسألة ٥٥): ينبغى أن يميز بين الكلمات، و لا يقرأ بحيث يتولد بين الكلمتين كلمة مهملة (٥) كما إذا قرأ الْحَمْدُ لِلَّهِ بحيث يتولد لفظ «دل» أو تولد من اللَّهِ رَبُّ لفظ «هرب» و هكذا فى مَا لِكِ يَوْمَ الدِّينِ تولد «كيو» و هكذا فى بقية الكلمات. و هذا ما يقولون أن فى الحمد سبع كلمات مهملات

(١) قال الشيخ الرضى (رحمه الله) فى أحكام النون الساكنة: «إن تنافرت هى و الحروف التى تجىء بعدها و هى الباء فقط كما يجىء

في عنبر قلبت تلك النون الخفيفة إلى حرف متوسط بين النون و ذلك الحرف و هي الميم». (٢) قال الشيخ الرضى (رحمه الله): «و ذلك بأن يقتصر على أحد مخرجه و لا- يمكن أن يكون ذلك إلا الخيشوم، و ذلك لأن الاعتماد فيها على مخرجها من الفم يستلزم الاعتماد على الخيشوم بخلاف العكس فيقتصر على مخرج الخيشوم فيحصل النون الخفية». (٣) إذ لا وجه له مع كون ذكر تلك من باب الأفضل الأفصح كما هو ظاهر. (٤) و مر الاشكال فيه.

(٥) قد عرفت الإشارة سابقاً الى أن للكلمة هيئة خاصة، ناشئة من

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٢٤٨

و هي «دل» و «هرب» و «كيو» و «كنع» و «كنس» و «تع» و «بع».

[مسألة (٥٦): إذا لم يقف على أحد في قل هو الله أحد]

(مسألة ٥٦): إذا لم يقف على أحد في قل هو الله أحد و وصله ب الله الصمد يجوز أن يقول أحد الله الصمد بحذف التنوين من أحد (١)، و أن يقول أحدن الله الصمد بأن يكسر نون التنوين، و عليه ينبغي أن يرقق اللام من «الله» (٢) و أما على الأول فينبغي تفخيمه كما هو القاعدة الكلية من تفخيمه إذا كان قبله مفتوحاً أو مضموماً و ترقيقه إذا كان مكسوراً.

توالى حروفها على نحو خاص، عند أهل اللسان، فاذا فاتت تلك الهيئة بطلت الكلمة، و عليه فلو فصل بين الحروف و أوصل آخر الكلمة بأول ما بعدها بنحو معتد به، بحيث تفوت تلك الهيئة المقومة للكلمة عرفاً لم يجتزأ بها. نعم إذا لم يكن الفصل معتداً به لقلته لا يقدح، و عليه يحمل ما في المتن، و إلا فهو غير ظاهر كما لا يخفى بالتأمل.

(١) كما قرئ ذلك حكاة الزمخشري و الشيخ الرضى، و الطبرسي نسبة الى أبي عمرو، و مثله في الشعر: «و حاتم الطائي و هاب المائي» و قوله:

«فألفيته غير مستعجب و لا ذاكر الله إلا قليلاً»

و المعروف عند أهل العربية أنه لا يحذف التنوين في الاسم المتمكن المنصرف إلا في المضاف الى «ابن» الواقعة بين علمين مثل: جاء زيد ابن عمرو. و لا يبعد أن تكون القراءة المذكورة كافية في مشروعيتها، فإنها لو لم تكن حجة على ثبوت المقروء فهي حجة على صحة الأداء و الحكاية كذلك و أنها من النهج العربي، و لذا قال الزمخشري: و الجيد هو التنوين.

(٢) ذكر ابن الحاجب: أن الحروف الهجائية الأصلية ثمانية و عشرون

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٢٤٩

[مسألة (٥٧): يجوز قراءة مالك و ملك يوم الدين]

(مسألة ٥٧): يجوز قراءة مالك و ملك يوم الدين (١)

حرفاً، و المتفرع عليها الفصيح ثمانية: همزة بين بين ثلاثة، و النون الخفية، و ألف الإمالة، و لام التفخيم، و الصاد كالزاي، و الشين كالجيم. و المستهجن خمسة: الصاد كالسين، و الطاء كالتاء، و الفاء كالباء، و الضاد الضعيفة، و الكاف كالجيم، فلا التفخيم متفرعة

على اللام الأصلية الرقيقة، و تفخيمها يكون إذا كانت تلى الصاد، أو الطاء، إذا كانت هذه الحروف مفتوحة أو ساكنة، و كذا لام الله إذا كان قبلها ضمة أو فتحه، و هذا التفخيم ليس بواجب عند أهل العربية.

(١) فإن الأول: قراءة عاصم و الكسائي من السبعة، و خلف و يعقوب من غيرهم، و الثانى: قراءة بقية القراء من السبعة و غيرهم. و الذى يظهر من سراج القارئ فى شرح الشاطبية: أن المصاحف كذلك مرسومة بحذف الألف، و اختاره الزمخشري و غيره، لأنه قراءة أهل الحرمين، و لقوله تعالى (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) «١» و لقوله تعالى (مَلِكِ النَّاسِ) «٢» و لأن الملك يعم و المالك يخص، و زاد الفارسي قوله تعالى (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ) «٣» و (الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ) * «٤»، و استشهد للأول بقوله تعالى: (وَ الْأَمْرُ يُؤَمَّرُ لِلَّهِ) «٥» و قوله تعالى (يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا) «٦» انتهى. لكن لو تم الاستشهاد للأول بما ذكر فلا يصلح لمعارضة ما سبق

(١) غافر: ١٦.

(٢) الناس: ٢.

(٣) طه: ١١٤.

(٤) الحشر: ٢٣.

(٥) الانفطار: ١٩.

(٦) الانفطار: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٠

و يجوز فى الصراط بالصاد و السين (١) بأن يقول: (الصراط المستقيم)، و (سراط الدين).

للثانى، و لا سيما الوجه الأول- مضافاً إلى كثرة العدد، و كونه المرسوم فى المصاحف على ما سبق عن شرح الشاطبية، فالبناء على رجحانه متعين، و عن أبى حنيفة أنه قرأ (ملك يوم الدين) بلفظ الفعل و نصب اليوم، و عن أبى هريرة أنه قرأ (مالك) بالنصب، و غيره (ملك) بالنصب أيضاً، و غيرهما (مالك) بالرفع، و مقتضى ما سبق جواز القراءة بالجمع، لأنه اختلاف فى الأداء، و الكل حكاية على النهج العربى عدا الأول، فجواز العمل به- لو ثبت- لا يخلو من إشكال، لعدم ثبوت تداوله.

(١) فان المحكى عن قبل- أحد الراويين عن ابن كثير:- أنه قرأ الصراط بالسين فى جميع القرآن. و فى مجمع البيان حكايته عن يعقوب من طريق رويس، و عن خلف القراءة بإشمام الصاد بالزاي فى جميع القرآن، و فى مجمع البيان حكايته عن حمزة عن جميع الروايات إلا عبد الله بن صالح العجلي و برواية خلاد بن خالد و محمد بن سعدان النحوى عن حمزة: أن الإشمام المذكور فى الأول من الفاتحة، و فى غيره من جميع القرآن قراءته بالصاد الخالصة، و عن الكسائي من طريق الى حمدون إشمام الصاد بالسين. هذا و لا بأس بالقراءة بكل من الصاد و السين لما سبق، و لا سيما و ان الذى ذكره الزمخشري و الطبرسي و الفيروز آبادى و الطريحي: أن الأصل السين، و أن الصاد فرع عليها، و أن كلا منهما لغه، و أن الأفصح الصاد [١].

[١] قال الطريحي فى مجمعه فى «ص دغ»: و ربما قيل «سدغ» بالسين لما حكاه الجوهري عن قطرب محمد بن جرير المستنير أن قوماً من بنى تميم يلقبون السين صاداً عند أربعة أحرف عند الطاء و القاف و الغين و الخاء يقولون سراط و صراط و بسطه و بصطه و سيقل و صيقل و مسغبة و مصغبة و سخر لكم و صخر. (منه مد ظله)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥١

[مسألة ٥٨]: يجوز في كُفواً أحد أربعة وجوه]

(مسألة ٥٨): يجوز في كُفواً أحد أربعة وجوه: (كُفواً) بضم الفاء وبالهزمة (١)، و (كفءاً) بسكون الفاء وبالهزمة و كُفواً بضم الفاء و بالواو، و (كُفواً) بسكون الفاء و بالواو، و إن كان الأحوط ترك الأخيرة.

[مسألة ٥٩]: إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفها]

(مسألة ٥٩): إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفها أنه الصاد مثلاً أو السين أو نحو ذلك يجب عليه أن يتعلم، و لا يجوز له أن يكررها بالوجهين (٢) لأن الغلط من الوجهين (٣) ملحق بكلام الآدميين (٤).

(١) هذا هو المشهور بين القراء، و في مجمع البيان: «قرأ إسماعيل عن نافع و حمزة و خلف و رويس (كفءاً) ساكنة الفاء مهموزة، و قرأ حفص مضمومة الفاء مفتوحة الواو غير مهموزة، و الباقر قرءوا بالهزمة و ضم الفاء»، و لم يذكر الوجه الأخير. نعم في كتاب غيث النفع للصفاقسي:
«قرأ حفص بإبدال الهمزة واواً وصلوا و وقفاً، و الباقر بالهزمة، و قرأ حمزة بإسكان الفاء و الباقر بالضم لغتان». و هو أيضاً ساكت عن الوجه الأخير.

نعم مقتضى أن الإسكان لغه جوازه مع إبدال الهمزة واواً و عدمه، و لعله لذلك كان الأحوط ترك الأخيرة.

(٢) تقدم أنه يصح على أحد الوجهين مع الاقتصار عليه إذا كان مطابقاً للواقع، لكنه لا يجتزأ به عقلاً حتى تثبت المطابقة للواقع.

(٣) يعنى الغلط المعلوم المردد بين الوجهين.

(٤) ربما يحتمل أن يكون حكمه حكم الدعاء و الذكر الملحونين، لأنه قراءة ملحونة، و فيه أن اللحن لا يقدر في صدق الذكر و الدعاء، و يقدر في صدق قراءة القرآن، لتقوم القراءة بالهيئة و المادة، فالقراءة الملحونة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٢

[مسألة ٦٠]: إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي]

(مسألة ٦٠): إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي من حيث الأعراب أو البناء أو مخرج الحرف فصلى مدة على تلك الكيفية ثم تبين له كونه غلطاً فالأحوط الإعادة أو القضاء و إن كان الأقوى عدم الوجوب (١).

[فصل في الركعات الأخيرة]**إشارة**

فصل في الركعات الأخيرة في الركعة الثالثة من المغرب، و الأخيرتين من الظهرين و العشاء، يتخير بين قراءة الحمد أو التسيحات الأربع (٢)

ليست قراءة للقرآن.

(١) لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١). بناء على عمومته للجاهل بالحكم، إذا كان حين العمل يرى أنه في مقام أداء المأمور به، والخروج عن عهده، كما هو غير بعيد. نعم لا يشمل العامد ولا الجاهل الذي لا يرى أنه تبرأ ذمته بفعله، لانصراف الحديث الى العامل في مقام الامتثال، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل ما له نفع في المقام. فلاحظ والله سبحانه أعلم.

فصل في الركعات الأخيرة

(٢) بلا-خلاف كما عن جماعة، بل عن الخلاف، والمختلف، والذكرى والمهذب، وجامع المقاصد، والروض، والمدارك، والمفاتيح، وغيرها الاتفاق عليه في الجملة. ويشهد له جملة من النصوص التي هي ما بين صريح في التخيير ومحمول عليه، كموتق ابن حنظلة عن أبي عبد الله (ع): «عن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٣

.....

الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال (ع): إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله تعالى فهو سواء. قال قلت: فأى ذلك أفضل؟

فقال (ع): هما والله سواء إن شئت سبحت وإن شئت قرأت» (١).

ونحوه غيره مما يأتي التعرض لبعضه.

و أما ما في التوقيع الذي

رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (ع): «أنه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يرى أن التسييح فيهما أفضل، فالفضل لأيهما لنستعمله؟

فأجاب (ع): قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسييح، والذي نسخ التسييح قول العالم (ع): كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج إلا للليل، ومن يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه» (٢)

فلا بد أن يحمل على ما لا ينافي ما سبق إما الأفضلية أو غيرها، ولا سيما مع ما عليه من وجوه الاشكال، فما عن ظاهر الصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية، وابن أبي عقيل: من تعين التسييح محمول على الفضل، والنهي عن القراءة في بعض النصوص الآتية مع الأمر بالتسييح يراد منه الرخصة، أو النهي العرضي لأفضلية التسييح.

نعم المشهور كما عن جماعة كثيرة عدم الفرق في ثبوت التخيير المذكور بين ناسي القراءة في الأولتين وغيره، لإطلاق نصوص التخيير، وعن الخلاف تعين القراءة على الناسي. لكن محكى عبارته هكذا: إن القراءة إذا نسيها أحوط. وربما نسب ذلك الى المفيد (رحمه الله) و كأنه

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له: الرجل نسي القراءة في الأولتين وذكرها في

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٤

.....

الأخيرتين فقال (ع): يقضى القراءة و التكبير و التسبيح الذي فاته في الأولتين و لا شيء عليه « (١) ».

و

خير الحسين بن حماد عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: أسهوا عن القراءة في الركعة الأولى قال (ع): اقرأ في الثانية قلت: أسهوا في الثانية

قال (ع): اقرأ في الثالثة. قلت: أسهوا في صلاتي كلها. قال (ع): إذا حفظت الركوع و السجود فقد تمت صلاتك» « (٢) ».

و فيه: أنه لا يظهر من الصحيح أن القضاء في الأخيرتين إلا على ما في الحدائق و غيرها من روايته بزيادة

«في الأخيرتين»

بعد قوله:

«في الأولتين»

، لكن الموجود في الوسائل المصححة و في نسختي من الفقيه خال عن الزيادة المذكورة، و لو سلمت فلا يدل على تعيين القراءة

للناسي، و إنما يدل على وجوب القضاء عليه في الأخيرتين زائداً على ما هو وظيفتهما من أحد الأمرين من القراءة و التسبيح، مع أنه

معارض

بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: «قلت: الرجل يسهوا عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين

الأخيرتين أنه لم يقرأ. قال (ع): أتم الركوع و السجود؟

قلت: نعم. قال (ع): إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها» « (٣) »

فإن ذيله ظاهر - بقرينه غيره - في كراهة القراءة في الأخيرتين لا أقل من دلالة على عدم لزوم القراءة عليه، و بما دل على الاجتزاء عن

القراءة المنسية في الأولتين بتسبيح الركوع و السجود فيهما،

كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأولى و الثانية أجزأه تسبيح الركوع و السجود» « (٤) ».

مع أن إعراض الأصحاب عنه كاف في وهنه و سقوطه

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٥

وهي:

«سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر»

(١) و الأقوى أجزاء المرة (٢)

عن الحجية، و من ذلك يظهر الإشكال في خبر الحسين - مضافاً إلى ضعفه في نفسه.

(١)

ففى صحيح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): ما يجزئ من القول فى الركعتين الأخيرتين؟ قال (ع): أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر. و تكبر و تر كع» «١».

و

فى خبرى محمد بن عمران و محمد بن حمزة عن أبى عبد الله (ع): «لأى علة صار التسييح فى الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال (ع): إنما صار التسييح أفضل من القراءة فى الأخيرتين لأن النبى (ص) لما كان فى الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز و جل فدهش فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر..» «٢»

، و نحوهما غيرهما، و سيأتى ما له نفع بالمقام.

(٢) كما عن جملة من كتب الشيخين، و الفاضلين، و الشهيدين، و المحقق الثانى، و الأردبيلي، و جملة من تلامذته و غيرهم، و نسب إلى الأشهر تارة و الى مذهب الأكثر أخرى، و عن المصايح استظهار الإجماع عليه فى بعض الطبقات. و فى الجواهر: أنه قد صرح به فيما يقرب من خمسين كتاباً على ما حكى عن جملة منها. انتهى.

و العمدة فيه: صحيح زرارة المتقدم

، فان دلالة على الاكتفاء بالمرّة ظاهرة، لأن تعرض الامام (ع) لبيان التكبير للركوع مع أنه غير مسؤول عنه و الأمر بالركوع بعده الظاهر فى عدم وجوب شيء زائد عليه، ظاهر

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣. و ملحقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٦

.....

ظهوراً تاماً فى عدم وجوب التكرار، و إلا- لتعرض لبيان، فإنه أولى من بيان التكبير المستحب كما لا يخفى. و أما خبرا ابنى عمران و حمزة

فلا إطلاق لهما، لعدم ورودهما لبيان هذه الجهة، و عن صريح النهاية و الاقتصار و مختصر المصباح و التلخيص و البيان و ربما حكى عن غيرهم: وجوب تكرارها ثلاثاً و عن المدارك: عدم الوقوف على مستند له.

نعم استدل له بما

رواه فى أول السرائر نقلاً عن كتاب حريز عن زرارة عن أبى جعفر (ع) أنه قال (ع): «لا- تقرأن فى الركعتين الأخيرتين من الأربع ركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام. قلت: فما أقول فيهما؟ قال (ع): إن كنت إماماً فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر. ثلاث مرات، ثم تكبر و تر كع..» «١»

لكن

رواه فى الفقيه عن زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا- إله إلا الله. ثلاث مرات تكمله تسع تسيحات ثم تكبر و تر كع» «٢».

و رواه فى آخر السرائر عن كتاب حريز عن زرارة مثله

«٣» إلا انه أسقط قوله (ع):

«تكملة تسع تسيحات»

، و قوله (ع):

«أو وحدك»

. و فى مفتاح الكرامة: «أن فى نسخة صحيحة عتيقة من خط على بن محمد بن الفضل الآبى فى سنة سبع و ستين و ستمائة ترك التكبير فى الموضوعين»- يعنى من السرائر- لكن فى البحار: «روى ابن إدريس هذا الخبر من كتاب حريز فى باب كيفية الصلاة و زاد فيه بعد:

«لا إله إلا الله»

: «و الله أكبر»

و رواه فى آخر الكتاب فى جملة ما استطرفه من كتاب حريز و لم يذكر فيه التكبير، و النسخ المتعددة التى رأيناها متفقة على ما ذكرناه

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٧

.....

- أى على الإثبات- فى كتاب الصلاة، و الإسقاط فى المستطرفات، و كأنه لذلك لم يستبعد فى الوسائل أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين: مرة تسع تسيحات، و مرة اثنتى عشرة تسيحة، و أورده حريز أيضاً فى كتابه مرتين». و فيه- مع أن المستبعد جداً تكرار السؤال من زرارة فى واقعة واحدة:-

أنه لو كان الأمر كذلك لرواه فى السرائر كذلك، و كذا فى الفقيه، مع أن المحكى فى المعبر، و التذكرة، و المنتهى: نسبة القول بالتسع الى حريز، و ذكر هذه الرواية شاهداً له، فان ذلك شاهد على سقوط التكبير من أصل، حريز، و فيما رواه.

و كيف كان فالمتعين: العمل على السقوط، إما للوثوق بروايته فتكون حجة، و عدم الوثوق برواية الثبوت فلا تكون حجة، فلا يكون المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة، و إما لترجيح رواية السقوط، بناء على أن تعارض النسخ من قبيل تعارض الحجيتين فيرجع فيه الى قواعد التعارض كما هو الظاهر و لذا قال فى البحار: «الظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسخ، لأن سائر المحدثين رووا هذه الرواية بدون التكبير».

و ربما استدل له

بخبر رجاء بن أبى الضحاك المروى فى الوسائل عن العيون: «أنه صحب الرضا (ع) من المدينة إلى «مرو» فكان يسبح فى الأخيرين يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر ثلاث مرات ثم يكبر و يركع» (١).

و فيه- مع أنه عمل مجمل، و أن المذكور فى البحار: أن النسخ القديمة المصححة بدون التكبير. انتهى:- أنه ضعيف السند، غير مجبور بالاعتماد فلا- مجال للركون اليه. هذا، و عن حريز و الصدوقين و ابن أبى عقيل و أبى الصلاح: وجوب تسع تسيحات بتكرير التسيحات الأولى ثلاث مرات، و يشهد له فى الجملة صحيح زرارة المتقدم روايته عن الفقيه

، و هو فى محله

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٨

.....

لولا- معارضة الصحيح وغيره مما عرفت و تعرف. و عن مبسوط الشيخ، و جملة، و جمل السيد و مصباحيهما، و الغنية، و هداية الصدوق، و غيرها:

و جوب عشر تسيحات، بإسقاط التكبير في الأوليين، و إثباته في الأخيرة و كأنه أيضاً لصحيح زرارة المروى في الفقيه بناء على أن المراد من قوله (ع):

«و تكبر»

غير تكبير الركوع، و إلا- فقد ذكر المحقق الخوانساري في حاشية الروضة: أنه لم يوجد في الكتب المتداولة نص عليه فضلاً عن الصحيح، و أنه قد اعترف صاحب المدارك، و المحقق الأردبيلي، و غيرهما بعدم الوقوف على مستند لهذا القول. انتهى. و كيف كان فحمل التكبير على غير تكبير الركوع خلاف الظاهر جداً.

و عن ابن الجنيد و أبي الصلاح تعين ثلاث تسيحات، بإسقاط التكبير أو التهليل، و يشهد له على الثاني

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر» (١).

و عن ابن سعيد الاجتزاء ب «سبحان الله» ثلاثاً. و يشهد له

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «أدنى ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيحات أن تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله» (٢).

لكن في صحة سنده إشكالا، لا شراك رجال السند بين الضعيف و الثقة.

و عن جمال الدين بن طائوس الاجتزاء بمطلق الذكر، و اختاره المجلسي في البحار مدعياً أنه المستفاد من مجموع الأخبار، و أن الأفضل التسع لموثق ابن حنظلة المتقدم

و ،

لصحيح عبيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الركعتين الأخيرتين من الظهر قال (ع): تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك فإن شئت

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٥٩

.....

فاتحة الكتاب فإنها تحميد و دعاء» (١)

فان ظاهر التعليل كون موضوع الحكم مطلق التحميد و الدعاء بلا اعتبار ألفاظ خاصة. فتأمل، و

صحيح زرارة في المأموم المسبوق: «و في الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءة» (٢).

و فيه: أنه لا إطلاق للذكر في الموثق بعد ذكر التسبيح في ذيله، الظاهر أو المحتمل كون المراد منه التسبيح الكبرى. مع أن نسبته الى

مثل صحيحى زرارة المتقدمين

و صحيح الحلبى

نسبة المطلق الى المقيد، فيجب حمله عليها، و أما صحيح عبيد

، فمع أنه قاصر الدلالة على المدعى أن التعليل فيه لا يخلو عن إجمال، لما عرفت من أنه لا يعتبر فى القراءة قصد المعنى، و أنها ليست خبراً و لا- إنشاء، فليست الفاتحة حقيقة حمداً و لا- دعاء، فلا بد أن يكون المراد معنى غير الظاهر ليصح تعليل تشريع بدليتها عن

التسييح به، و لا مجال للأخذ بظاهره، و أما صحيح زرارة

فليس فيه إطلاق الذكر، و جعل «الواو» بمعنى «أو» لا داعى اليه، و لا يجدى فى إثبات المدعى. و ربما نسب إلى الحلبى القول بثلاث تسييحات صورتها: «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله»، و لم يتضح له مستند.

و هناك أقوال: مثل التخيير بين جميع ما ورد فى الروايات، و التخيير بين ما ورد فى خصوص الصحاح، و التخيير بين ما فى صحيحى زرارة

، و التخيير بين الأربع و النسخ و العشر و الاثنتى عشرة، و التخيير بين العشر و الاثنتى عشرة. و كأن المنشأ فى جميع ذلك أنه مقتضى الجمع بين الأخبار على اختلاف فى وجهه.

هذا و لأن العمدة فى النصوص صحيحا زرارة الدال على الأربع

و الدال

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٠

و الأحوط الثلاث (١)، و الأولى إضافة الاستغفار إليها (٢) و لو بأن يقول: اللهم اغفر لى، و من لا يستطيع يأتى بالممكن منها (٣)، و إلا أتى بالذكر المطلق و إن كان قادراً على قراءة الحمد تعينت حينئذ (٤).

[مسألة ١: إذا نسى الحمد فى الركعتين الأوليين]

(مسألة ١): إذا نسى الحمد فى الركعتين الأوليين فالأحوط اختيار قراءته فى الأخيرتين (٥)، لكن الأقوى

على التسع

، و صحيح الحلبى الدال على الثلاث

. و صحيح زرارة الوارد فى المسبوق

، و الأخيران لم يظهر عامل بهما معتد به فالاعتماد عليهما لا يخلو من إشكال، فالأحوط الاقتصار على الأولين و الجمع العرفى يقتضى التخيير بين مضمونيهما و الله سبحانه أعلم.

(١) تقدم وجهه.

(٢) لما سبق فى صحيح عبيد من الأمر به

، بل قد يحتمل كونه المراد من الدعاء فى صحيح زرارة الوارد فى المسبوق

كما يشير الى ذلك ذيل صحيح عبيد

، و ربما يستظهر من قوله فى المنتهى: «الأقرب عدم وجوب الاستغفار ..»

احتمال وجوبه. و فيه: أن الدعاء فى ذيل صحيح عبيد

يتمتع حملة على الاستغفار لأن الدعاء الذى تتضمنه الفاتحة طلب الهداية، فلا بد من حمل الاستغفار على الدعاء لا العكس، و كأنه لذلك حكى عن البهائى و صاحب المعالم و ولده وجوب الدعاء، اعتماداً منهم على ظاهر النصوص، و فيه: أنه لا مجال له، مع خلو مثل صحيحى زرارة

و غيرهما عنه لظهورهما فى نفي وجوبه.

(٣) بلا إشكال ظاهر فيه و فيما بعده لما سبق فى القراءة.

(٤) عقلاً، كما هو القاعدة فى الواجب التخييرى عند تعذر ما عدا واحد.

(٥) تقدم وجهه كما تقدم ضعفه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦١

بقاء التخيير بينه و بين التسيحات.

[مسألة ٢: الأقوى كون التسيحات أفضل من قراءة الحمد فى الأخيرتين]

(مسألة ٢): الأقوى كون التسيحات أفضل من قراءة الحمد فى الأخيرتين (١) سواء كان منفرداً أو إماماً أو مأموماً

(١) كما نسب الى ظاهر الصدوقين و الحسن و الحلبي و جماعة من محققى متأخرى المتأخرين، و يشهد له خبرا محمد بن عمران و محمد بن حمزة

«١»، و خبر رجاء بن أبى الضحاك

«٢»، و صحيح زرارة المتضمن للتسع تسيحات

«٣» و الآخر الوارد فى المسبوق

«٤»، و صحيح الحلبي

«٥» المتقدم جميعها فى المسألة السابقة و مثلها جملة أخرى وافرة.

نعم يعارضها خبر على بن حنظلة المتقدم

«٦»، الصريح فى المساواة بينهما، و المتضمن لحلفه (ع) بأنهما سواء، كما يعارضها أيضاً ما دل على أفضلية القراءة مثل

التوقيع المروى عن الحميرى عن صاحب الزمان (ع): «كتب اليه (ع) يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات، فبعض

يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل، و بعض يرى أن التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيهما لنستعمله؟ فأجاب (ع): قد نسخت قراءة أم

الكتاب فى هاتين الركعتين التسبيح، و الذى نسخ التسبيح قول العالم (ع):

كل صلاة لا قراءة فيها فهى خداج، إلا العليل، و من يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه» «٧»

و ،

خبر محمد بن حكيم: «سألت

(١) تقدم فى صفحة: ٢٥٥.

(٢) تقدم فى صفحة: ٢٥٧.

(٣) تقدم فى صفحة: ٢٥٦.

(٤) تقدم فى صفحة: ٢٥٩.

(٥) تقدم فى صفحة: ٢٥٨.

(٦) راجع أول الفصل.

(٧) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١٤.

مستمك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٢

.....

أبا الحسن (ع) أيما أفضل، القراءة فى الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟

فقال (ع): «القراءة أفضل» (١)

، و ما

فى صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «يجزيك التسبيح فى الأخيرتين، قلت: أى شىء تقول أنت؟ قال (ع): أقرأ فاتحة الكتاب» (٢).

نعم فى الشرائع، و عن القواعد، و جامع القاصد، و غيرها، و عن الفوائد المليئة: أنه المشهور استحباب القراءة للإمام، و كأنه كان حملاً لنصوص أفضلية القراءة على حال الإمامة، بشهادة

صحيح معاوية: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة خلف الإمام فى الركعتين الأخيرتين؟ فقال (ع): الإمام يقرأ فاتحة الكتاب، و من خلفه يسبح، فإذا كنت وحدك فاقراً فيهما، و ان شئت فسبح» (٣)

، و منه يظهر أيضاً حمل نصوص أفضلية التسبيح على المأموم، و موثق ابن حنظلة

الصريح فى المساواة بينهما على المنفرد، للصحيح المذكور فى ذلك فى حمل عليه إطلاق غيره.

و يشير الى الجمع المذكور أيضاً

صحيح منصور عنه (ع): «إذا كنت إماماً فاقراً فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، و إن كنت وحدك فيسعك فعلت، أو لم تفعل» (٤)

، و

صحيح زرارة: «و إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً فى الأولتين، و أنصت لقراءته، و لا تقرأ شيئاً فى الأخيرتين، فإن الله عز و جل يقول للمؤمنين: (وَ إِذِ اِقْرَأِ الْقُرْآنَ - يعنى فى الفريضة خلف الامام- فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ اَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) فالأخيرتان تبع للأولتين» (٥)

»

، و

صحيح جميل عنه (ع): «عما يقرأ الإمام فى الركعتين فى

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٣

[مسألة ٣: يجوز أن يقرأ في إحدى الأخيرتين الحمد و في الأخرى التسيحات]

(مسألة ٣): يجوز أن يقرأ في إحدى الأخيرتين الحمد و في الأخرى التسيحات فلا يلزم اتحادهما في ذلك (١).

آخر الصلاة، فقال (ع): بفاتحة الكتاب، و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب «(١)». بناء على أن المراد من «و يقرأ»

في آخره الرخصة في القراءة في قبال النهي عنها للمأموم.

لكن يشكل ذلك بظهور بعض النصوص المستدل بها على أفضلية التسيح مطلقاً في خصوص الامام، كخبر رجاء ، و خبرى محمد بن حمزة و محمد بن عمران

، بل بعضها صريح فيه كصحيح زرارة المستدل به على كفاية التسع تسيحات

. اللهم إلا أن يحمل الصحيح على نفى وجوب القراءة الثابت في الأوليين أو نفى توظيفها ابتداءً، كما لعله الظاهر منه و من جملة من النصوص المتقدمة الناهية عن القراءة في الأخيرتين، أو المتضمنة أنه لم يجعل القراءة فيها، مثل الصحيح المتقدم الوارد في المسبوق، و أما خبر رجاء

و نحوه فلا يصلح لمعارضته ما هو صريح في أفضلية القراءة للإمام من الصحاح السابقة، لأنها أصح سنداً و أقوى دلالةً، و منه يظهر الإشكال

في موثق محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «كان أمير المؤمنين (ع) إذا صلى يقرأ في الأولتين من صلاته الظهر سراً، و يسبح في الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاته العشاء، و كان يقرأ في الأولتين من صلاته العصر سراً، و يسبح في الأخيرتين على نحو من صلاته العشاء» (٢).

و إن كان رفع اليد عن الظاهر في جميع ذلك لأجل الصحاح لا يخلو من تأمل، لكنه الأقرب.

(١) كما في الجواهر و غيرها لإطلاق نصوص التخيير، و دعوى: أن

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٤

[مسألة ٤: يجب فيهما الإخفات]

(مسألة ٤): يجب فيهما الإخفات سواء قرأ الحمد (١) أو التسيحات (٢).

موضوع التخيير مجموع الركعتين لأكل واحدة منهما خلاف الظاهر.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الخلاف، و الغنية: الإجماع عليه، و في الجواهر: «المعلوم من مذهب

الإمامية بطلان الجهر بالقراءة في الأخيرتين». لكن دليله غير ظاهر إلا دعوى مواظبة النبي (ص) و المسلمين عليه، الكاشف ذلك عن كونه مما ينبغي، فيدخل في صحيح زرارة

«١» الدال على أن الجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه عمداً مبطل للصلاة.

(٢) كما هو المشهور المعروف، بل في الحدائق: «ربما ادعى بعضهم الإجماع عليه»، و في موضع آخر جعله ظاهر الأصحاب، و في الرياض:

«ظاهرهم الاتفاق عليه»، و في الجواهر: «عساه يظهر من الأستاذ الأ-كبر أيضاً»، و استشهد له - مضافاً الى احتمال دخوله في معقد

الإجماع-: بظهور دخوله في التسوية المتقدمة في خبر ابن حنظلة

«٢» فإذا ثبت وجوب الإخفات في القراءة ثبت وجوبه فيه أيضاً، و بما ورد: من أن صلاة النهار إخفائية

«٣»، فإن إطلاقه يقتضى كون تسييحها كذلك، فيلحق به تسييح غيرها، لعدم القول بالفصل، و

بصحيح ابن يقطين: «عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام، أقرأ فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال (ع): إن قرأ فلا بأس، و

إن سكت فلا بأس» «٤»

، بناء

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) تقدم في صفحة: ٢٥٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢ و باب: ٢٥ حديث:

١ و ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٥

.....

على إرادة الإخفات من الصمت و الأخيرتين من الركعتين. و بدعوى استمرار سيرة النبي (ص) و الأئمة (ع) عليه و لكونه أقرب الى الاحتياط، إذ احتمال وجوب الجهر ضعيف جداً قائلاً و دليلاً.

و الجميع كما ترى!! إذ احتمال الدخول في معقد الإجماع لا يصلح للاعتماد عليه، و ظهور التسوية في خبر ابن حنظلة

فيما نحن فيه ممنوع جداً و ما دل على كون صلاة النهار إخفائية لو كان له إطلاق يشمل التسييح لعارضه ما دل على كون صلاة الليل

جهريه، بضميمة عدم القول بالفصل، و الظاهر من الركعتين في الصحيح الأولتين من الإخفائية، بقريته تخيير المأموم بين القراءة و

تركها، و السيرة لا تدل على الوجوب، و كذا الأقربيه إلى الاحتياط.

نعم يمكن الاستدلال عليه بمثل ما سبق في القراءة: من التمسك بصحيح زرارة

«١» لإثبات شرطية الإخفات في كل مورد ينبغي فعله فيه، لأن المقام منه، و لا ينافيه ما في صحيحة الآخر

«٢»: من تخصيص ذلك بالقراءة، فإن ذلك في كلام السائل الموجب لعدم التنافي بينهما، فلا موجب لحمل مطلقهما على مقيدهما.

لكن عرفت فيما سبق أن حمل صحيح زرارة

على خصوص القراءة - بقريته صحيح ابن يقطين المتقدم

- أولى من البناء على عمومه و استثناء التشهد و ذكر الركوع و السجود و القنوت، و كأنه لذلك توقف فيه جماعة، و عن السرائر، و

في التذكرة، و ظاهر نهاية الأحكام، و التحرير، و الموجز، و المدارك و البحار، و غيرها: اختيار التخيير، بل عن بعض استحباب الجهر. و كأنه لما يظهر من خبر رجاء بن أبي الضحاك ، و قد يشير إليه ما في موقئ محمد بن قيس المتقدم الحاكي لصلاة على (ع) ، حيث اقتصر على ذكر السر في القراءة في الظهر و العصر دون التسبيح. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٦

نعم إذا قرأ الحمد يستحب الجهر بالبسملة على الأقوى (١) و إن كان الإخفات فيها أيضاً أحوط.

[مسألة ٥): إذا جهر عمداً بطلت صلاته]

(مسألة ٥): إذا جهر عمداً بطلت صلاته، و أما إذا جهر جهلاً أو نسياناً صحت (٢) و لا يجب الإعادة و إن تذكر قبل الركوع.

[مسألة ٦): إذا كان عازماً من أول الصلاة على قراءة الحمد يجوز له أن يعدل عنه]

(مسألة ٦): إذا كان عازماً من أول الصلاة على قراءة الحمد يجوز له أن يعدل عنه إلى التسبيحات، و كذا العكس (٣)، بل يجوز العدول في أثناء أحدهما إلى الآخر، و إن كان الأحوط عدمه (٤).

[مسألة ٧): لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسبيحات]

(مسألة ٧): لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسبيحات

(١) كما تقدم في المسألة الحادية و العشرين من الفصل السابق، و تقدم خلاف الحلى، و دليله، و ضعفه.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثانية و العشرين من الفصل السابق.

(٣) لإطلاق دليل التخيير من دون مقيد.

(٤) لما عن الذكري: من أن الأقرب العدم، لأنه إبطال للعمل، و فيه: أنه لا دليل على حرمة الإبطال مطلقاً، و الآية الشريفة «١» يمتنع البناء على إطلاقها، للزوم تخصيص الأكثر، فيتعين البناء على إجمالها، أو حملها على الإبطال بالكفر، أو نحوه مما يرجع الى عدم ترتب الثواب عليه، كما يشير إليه بعض النصوص «٢».

(١) قال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» محمد (ص): ٣٣.

(٢) راجع الجزء: ٤ من المستمسك المسألة: ١٩ من صلاة الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٧

فالأحوط عدم الاجتزاء به (١)، و كذا العكس. نعم لو فعل ذلك غافلاً من غير قصد إلى أحدهما (٢) فالأقوى الاجتزاء به و إن كان من عادته خلافه.

[مسألة ٨): إذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأوتلين]

(مسألة ٨): إذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأولتين، فذكر أنه في إحدى الأخيرتين فالظاهر الاجتزاء به (٣)، ولا يلزم الإعادة أو قراءة التسيحات وإن كان قبل

نعم ربما يستدل بلزوم الزيادة غير المغتفرة لعموم:

«من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١)

، ولاجله لا مجال للتمسك بإطلاق التخير، إذ لو تمّ فلا نظر له الى نفي مانعية المانع، ولا لاستصحاب التخير، لأنه محكوم بالعموم المذكور كما لا يخفى، و دعوى انصراف الزيادة إلى خصوص ما كان حين وقوعه زائداً لا مثل ما نحن فيه مما كان صالحاً في نفسه للجزئية بالإتمام.

ممنوعة. نعم قد يستفاد حكمه مما دل على جواز العدول من سورة إلى أخرى، لكنه غير ظاهر.

(١) بل هو الأقوى - كما في الجواهر - لانتفاء قصد الصلاة به.

(٢) يعنى: من غير قصد سابق إلى أحدهما، و أما ما وقع منه من التسيح فلا بد من أن يكون مقصوداً به الصلاة، و إلا فلا يجزئ، إذ مع عدم القصد لا تقرّب و لا عبادة، فإذا كان التسيح عن قصد كان مجزياً لتحقيق الامتثال، كما أنه كذلك لو قصد القراءة مثلاً ثمّ غفل عن مبادئ قصده فسبح، لحصول الأمور به بقصد أمره، فلا قصور في المأتي به لا في ذاته و لا في عباديته.

(٣) المدار في الصحة على كون عنوان إحدى الأولتين ملحوظاً داعياً

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٨

الركوع، كما أن الظاهر أن العكس كذلك، فإذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأخيرتين، ثمّ تبين أنه في إحدى الأولين لا يجب عليه الإعادة. نعم لو قرأ التسيحات ثمّ تذكر قبل الركوع أنه في إحدى الأولين يجب عليه قراءة الحمد و سجود السهو بعد الصلاة لزيادة التسيحات (١).

[(مسألة ٩): لو نسي القراءة و التسيحات و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته]

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٢٦٨

(مسألة ٩): لو نسي القراءة و التسيحات و تذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته (٢)، و عليه

بأن كان قاصداً للإتيان بالفاتحة عن أمرها الواقعي الذي يعتقد أنه الأمر الضمني التعيني بالقراءة، إذ حينئذ لا قصور في المأتي به من حيث كونه مصداقاً للمأمور به، لا في ذاته، و لا في عباديته. و تخلف الداعي بوجوده الواقعي لا يقدر، لأن الداعي في الحقيقة وجوده العلمي، و هو غير متخلف. و إن كان العنوان ملحوظاً قيماً للمأتي به لم يجتزأ به لفوات القصد، لفوات موضوعه - أعنى المقيد - لفوات قيده.

و هكذا الحال فى أمثال المقام: مثل فعل الركوع، أو السجود، أو غيرهما بقصد ركعة فينكشف أنه فى غيرها. و العمدة: أن خصوصية الأولى و الثانوية و نحوهما ليست دخيلة فى موضوع الأمر، فقصدتها غير معتبر فى الامتثال، و تصح عبادة ما لم يكن خلل فى عباديته، و قد تقدم فى نية الوضوء ما له نفع فى المقام فراجع.

(١) بناء على لزوم السجود لكل زيادة سهوية.

(٢) بلا إشكال، و يقتضيه - مضافاً الى

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

- جملة من النصوص،

كموثق منصور: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٦٩

سجدتا السهو للنقيصة (١)، و لو تذكر قبل ذلك وجب الرجوع (٢).

[مسألة ١٠: لو شك فى قراءتهما بعد الهوى للركوع لم يعتن]

(مسألة ١٠): لو شك فى قراءتهما بعد الهوى للركوع لم يعتن، و إن كان قبل الوصول إلى حده (٣)، و كذا لو دخل فى الاستغفار (٤).

صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ فى صلاتى كلها، فقال (ع) أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى، قال (ع): قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً (١)

و

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «من ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، و من نسى فلا شيء عليه» (٢)

، و نحوهما و غيرهما.

(١) بناء على سجود السهو للنقيصة السهوية.

(٢) بلا إشكال، و يقتضيه جملة من النصوص

كخبر أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل نسى أم القرآن، قال (ع) إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣)

و

فى موثق سماعة: «ثم ليقرأها ما دام لم يركع» (٤)

، و نحوهما غيرهما.

(٣) بناء على عموم قاعدة التجاوز لمثل ذلك مما كان الغير من المقدمات لا من الأجزاء الأصلية، كما هو الظاهر و سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٤) لم يظهر من النصوص ترتب الاستغفار على التسييح بحيث يكون الدخول فيه تجاوزاً عن التسييح، اللهم إلا أن يكون من عادته التأخير، و قلنا بأنه يكفى فى صدق التجاوز الترتب العادى، لكن المبنى ضعيف، كما.

- (١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٠

[مسألة (١١): لا بأس بزيادة التسيحات على الثلاث إذا لم يكن بقصد الورود]

(مسألة ١١): لا بأس بزيادة التسيحات على الثلاث إذا لم يكن بقصد الورود، بل كان بقصد الذكر المطلق (١).

[مسألة (١٢): إذا أتى بالتسيحات ثلاث مرات فالأحوط أن يقصد القربة]

(مسألة ١٢): إذا أتى بالتسيحات ثلاث مرات فالأحوط أن يقصد القربة و لا يقصد الوجوب و الندب حيث أنه يحتمل أن يكون الأولى واجبة و الأخيرتين على وجه الاستحباب، و يحتمل أن يكون المجموع من حيث المجموع واجباً (٢) فيكون من باب التخيير بين الإتيان بالواحدة و الثلاث، و يحتمل أن يكون الواجب أيأ منها شاء مخيراً بين الثلاث (٣)، فحيث أن الوجوه متعددة فالأحوط الاقتصار على قصد القربة. نعم لو اقتصر على المرة له أن يقصد الوجوب.

يأتي إن شاء الله تعالى.

(١) لما سيأتي - إن شاء الله - من جواز الذكر، و الدعاء، و القرآن في الصلاة إذا لم يؤت بها بقصد الجزئية.

(٢) قد عرفت أن هذا الاحتمال لا مستند له.

(٣) هذا مترتب على أن الواجب تسيحة واحدة، و أنها ذاتاً غير التسيحة المستحبة، نظير نافلة الصبح و فريضته، فإنه حينئذ له قصد الوجوب بواحدة أيها شاء، و يقصد بغيرها الاستحباب، و لا يتعين عليه جعلها الأولى بالخصوص إذ لا موجب له، أما لو كان المستحب عين الواجب ذاتاً، و إن كان غيره حصه، كما لو أمر بصوم يومين أحدهما واجب و الآخر مستحب، تعين كون الأول هو الواجب و الزائد عليه مستحباً، لأنه لا بد أن يكون موضوع الوجوب صرف الطبيعة، إذ لو كان موضوعه الوجود المقرون بالوجود لاحقاً أو سابقاً وجب التكرار،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧١

[فصل في مستحبات القراءة]

إشارة

فصل في مستحبات القراءة و هي أمور:

الأول: الاستعاذة قبل الشروع في القراءة (١)

و هو خلف، و إذا كان موضوع الوجوب صرف الطبيعة كان منطبقاً على الوجود الأول، و حينئذ لا بد أن يكون موضوع الاستحباب الوجود بعد الوجود، لئلا يتحد موضوع الحكمين، و على هذا يبنى الاحتمال الأول.

ثم إنه لما لم يتحصل لنا دليل التلث لينظر في مقدار دلالاته، و أن المجموع واجب تعييني، أو تخيري، أو الزائد على الواحدة مستحب، و أن التغيرات ذاتي أو غير ذاتي، فتعين أحد الاحتمالات المذكورة غير ظاهر، فتأمل. و على هذا فالاحتياط يكون بالإتيان بالثلاث بقصد القربة المطلقة، المردد أمرها بين وجوب الجميع، و وجوب الاولى، و استحباب الباقي، مع ضم قصد واحدة منها بعينها على تقدير كونه مخيراً بينها، فالاحتياط المطلق لا- يكون إلا- بضميمة هذا القصد التعليقي، نظير ما تقدم من الاحتياط في تكبيره الافتتاح.

فصل في مستحبات القراءة

(١) و على المشهور، بل عن مجمع البيان: نفي الخلاف فيه. و في الذكرى: الاتفاق عليه، و عن الخلاف، و في كشف اللثام: الإجماع عليه.

و يشهد له جملة من النصوص

كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال عليه السلام- بعد ذكر دعاء التوجه بعد تكبيره الإحرام-: ثم تعوذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٢ □

في الركعة الأولى (١) بأن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» (٢)، أو يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم» (٣)،

□
بالله من الشيطان الرجيم، ثم اقرأ فاتحة الكتاب» (١)

المحمول على الاستحباب بقريته ما سبق. مضافا الى

خبر فرات بن أحنف عن أبي جعفر عليه السلام: «فإذا قرأت بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فلا تبالى أن لا تستعيد» (٢)

و

مرسل الفقيه: «كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاة و أجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (٣)
، فما عن ولد الطوسي من القول بالوجوب ضعيف، و في الذكرى: أنه غريب، لأن الأمر هنا للندب بالاتفاق، و قد نقل والده في الخلاف الإجماع منا.

(١) كما هو صريح جماعة و ظاهر آخرين، بل قيل: يستظهر من كلماتهم الإجماع عليه لاختصاص الدليل بها.

(٢) عن المشهور، بل عن الشهيد الثاني: «هذه الصيغة موضع وفاق»، و تضمنها النبوي

«٤» المحكى عن الذكرى.

(٣) كما في صحيح معاوية بن عمار

«٥» المروي عن الذكرى، و في الرضوى

«٦»، و خبر الدعائم

«٧»، و خبر حنان بن سدير بإضافة:.

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٧.

(٦) مستدرك الوسائل باب: ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٧) مستدرك الوسائل باب: ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٣

و ينبغي أن يكون بالإخفات (١).

الثاني: الجهر بالبسملة في الإخفائية (٢)، و كذا في الركعتين الأخيرتين إن قرأ الحمد، بل و كذا في القراءة خلف الامام حتى في الجهرية، و أما في الجهرية فيجب الإجهار بها على الامام و المنفرد.

الثالث: الترتيل (٣)

□

«و أعوذ بالله أن يحضرون» (١)

و ،

□

في موثق سماعة: «أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم» (٢).

(١) كما عن الأكثر، و عن الخلاف: الإجماع عليه، و عن التذكرة و غيرها: أن عليه عمل الأئمة (ع)، لكن

في خبر حنان: «صليت خلف أبي عبد الله (ع) المغرب، فتعوذ بإجهار: أعوذ ..» (٣).

(٢) تقدم الكلام فيه.

(٣) إجماعا من العلماء كما عن المدارك و غيرها، و يشهد له - مضافا الى قوله تعالى (وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) (٤)، بناء على حمله على الاستحباب بقريته الإجماع -

مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع): «ينبغي للعبد إذا صلى أن يرتل في قراءته، فاذا مر بآية فيها ذكر الجنة و ذكر النار سأل الله الجنة و تعوذ بالله من النار» (٥)

و ،

في المرسل عن علي بن أبي حمزة: «إن القرآن لا يقرأ هذرمة و لكن يرتل ترتيلا» (٦)

و ،

في خبر

.

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٤) المزمّل: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٤

أى التانى في القراءة (١) و تبين الحروف على وجه يتمكن السامع من عدها.

عبد الله بن سليمان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل (وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً) قال (ع): قال أمير المؤمنين (ع): بينه تبييناً، و لا تهذّه هذ الشعر، و لا تنثره نثر الرمل، و لكن اقرعوا به قلوبكم القاسية» (١).

(١) كذا في مجمع البحرين قال: «و هو مأخوذ من قولهم: ثغر مرتل و رتل بكسر التاء و رتل بالتحريك إذا كان مفلجاً لا يركب بعضه على بعض، و حاصله التمهّل بالقراءة من غير عجلة». و يشير اليه خبر عبد الله ابن سليمان المتقدم لأن الهذ سرعة القطع، و أستعير لسرعة القراءة كما يشير اليه المرسل المتقدم، و كذا

خبر أبي بصير المروي عن مجمع البيان: «هو أن تتمكث فيه، و تحسن به صوتك» (٢).

، و كأنه هو مراد من فسره بالترسل و التبيين لغير بغى، أو بالترسل و التوأدة: بتبيين الحروف و إشباع الحركات، أو التأنى و التمهّل و تبيين الحروف و الحركات، أو بأن لا يعجل في إرسال الحروف، بل يثبت فيها، و يبينها تبييناً، و يوفيهما حقها من الإشباع أو التنسيق أو حسن التأليف. نعم عن الذكرى و غيرها: تفسيره بحفظ الوقوف. و أداء الحروف، و عن الكاشاني (٣)، و في مجمع البحرين (٤): نسبته إلى أمير المؤمنين (ع)، و عن بعض: نسبته إلى النبي (ص)، لكن حفظ الوقوف يمكن إرجاعه إلى ما سبق، و أداء الحروف واجب لا مستحب كما هو ظاهر، إلا أن يكون المراد به بيانها.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٤.

(٣) الوافي باب: ١٢ من أبواب القرآن و فضائله، ذيل حديث: ١.

(٤) مادة (رتل).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٥

الرابع: تحسين الصوت (١) بلا غناء (٢).

الخامس: الوقف على فواصل الآيات (٣).

السادس: ملاحظة معاني ما يقرأ و الاتعاظ بها (٤).

(١) كما يشهد به جملة من النصوص منها ما سبق في خبر أبي بصير

و

خبر النوفلي عن أبي الحسن (ع): «ذكر الصوت عنده، فقال: إن علي بن الحسين (ع) كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته» (١)

و

خبر ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال النبي (ص): لكل شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن» (٢).

(٢)

ففي رواية ابن سنان: «سيجيء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية، لا- يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم» (٣).

(٣) لما

عن مجمع البيان مرسل عن أم سلمة قالت: «كان النبي (ص) يقطع قراءته آية آية» (٤).

، و يشير إليه في الجملة ما تقدم في تفسير الترتيل بأنه حفظ الوقوف و أداء الحروف، بناء على إرادة الفصل بالسكوت من الوقف لا مجرد التأنى، لكنه لا يخلو حينئذ من إجمال، إلا أن يكون ترك البيان ظاهراً في إرادة الفصل الذي يستحسنه الذوق، بلحاظ معنى الكلام و إيكال ذلك الى نظر القارئ فتأمل جيداً.

(٤)

ففي خبر الثمالي: «لا خير في قراءة ليس فيها تدبر» (٥)

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٦

السابع: أن يسأل الله عند آية النعمة أو النعمة ما يناسب كلا منهما (١).

الثامن: السكتة بين الحمد و السورة (٢)، و كذا بعد الفراغ منها بينها و بين القنوت أو تكبير الركوع.

التاسع: أن يقول بعد قراءة سورة التوحيد (٣):

و

في خبر عبد الرحمن بن كثير عن أمير المؤمنين (ع) في وصف المتقين، قال (ع): «أما الليل فصافون أقدامهم نالين لأجزاء القرآن يرتلون ترتيلاً

.. الى أن قال:

و إذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم و أبصارهم، فاقشعرت منها جلودهم، و وجلت قلوبهم، فظنوا أن سهيل جهنم و زفيرها و شهيقها في أصول آذانهم، و إذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، و تطلعت أنفسهم إليها شوقاً، و ظنوا أنها نصب أعينهم» (١).

(١) كما تقدم في الترتيل (٢) في مرسل محمد بن أبي عمير

، و نحوه غيره مما هو كثير.

(٢) كما

في خبر إسحاق بن عمار عن جعفر (ع) عن أبيه: «أن رجلين من أصحاب رسول الله (ص) اختلفا في صلاة رسول الله (ص) فكتبا الى أبي بن كعب: كم كانت لرسول الله (ص) من سكتة؟ قال:

كانت له سكتتان إذا فرغ من أم القرآن، و إذا فرغ من السورة» (٣)

(٣)

في صحيح ابن الحجاج عن أبي عبد الله (ع): «أن أبا جعفر (ع) كان يقرأ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فإذا فرغ منها قال: كذلك

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٦.

(٢) راجع المورد الثالث من مستحبات القراءة.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٧

«كذلك الله ربي» مرة أو مرتين أو ثلاثاً، أو «كذلك الله ربنا»، ثلاثاً. و أن يقول بعد فراغ الامام من قراءة الحمد إذا كان مأموماً: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)، بل و كذا بعد فراغ نفسه إن كان منفرداً.

الله، أو كذلك الله ربي» (١)

و ،

في خبر عبد العزيز بن المهدي: و سألت الرضا (ع) عن التوحيد فقال (ع): كل من قرأ قل هو الله أحد و آمن بها فقد عرف التوحيد، قلت: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرأ الناس و زاد فيها: كذلك الله ربي، كذلك الله ربي» (٢)

و

في خبر رجاء بن أبي الضحاك: «فاذا فرغ- يعني الرضا (ع)- منها- يعني سورة التوحيد قال: كذلك الله ربنا، ثلاثاً» (٣)

و

في خبر السيارى (٤) زيادة: «و رب آباؤنا الأولين»

بعد الثالثة، و

في خبر الفضيل المروى عن مجمع البيان: «أمرني أبو جعفر (ع) أن أقرأ قل هو الله أحد، و أقول إذا فرغت منها: كذلك الله ربي، ثلاثاً» (٥).

(١)

في مصحح جميل عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (٦)

و ،

في مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و لا تقولن إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (٧)

و في.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.

(٦) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٨

العاشر: قراءة بعض السور المخصوصة في بعض الصلوات (١) كقراءة عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، وَ هَلْ أَتَى، وَ هَلْ أَتَاكَ، وَ لَا أُقْسِمُ، وَ أشباهها في صلاة الصبح، وقراءة سَبِّحِ اسْمَ، وَ الشَّمْسِ، وَ نحوهما في الظهر والعشاء، وقراءة إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ، وَ أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ في العصر والمغرب، وقراءة سورة الجمعة

خبر الفضيل المروى عن مجمع البيان عن أبي عبد الله (ع): «إِذَا قرأت الفاتحة ففرغت من قراءتها و أنت في الصلاة فقل: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)

و إطلاقهما يقتضى عدم الفرق بين الامام والمنفرد. نعم قد يستفاد من مصحح جميل الاختصاص بالمأموم دون الامام. لكنه غير ظاهر. (١) كما

روى ابن مسلم في الصحيح قلت لأبي عبد الله (ع): «أى السور تقرأ في الصلوات قال: أما الظهر والعشاء الآخرة تقرأ فيهما سواء، والعصر والمغرب سواء، وأما الغداة فأطول، وأما الظهر والعشاء الآخرة ف سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ، وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا، وَ نحوها، وأما العصر والمغرب ف إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ، وَ نحوها، وأما الغداة ف عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، وَ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ» (٢)

و روى عيسى بن عبد الله القمي في الحسن أو الصحيح عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يصلى الغداة ب عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ وَ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ، وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، وَ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ شِبْهَهَا، وَ كان يصلى الظهر ب سَبِّحِ اسْمَ، وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، وَ شِبْهَهَا، وَ كان يصلى المغرب ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، وَ إِذَا

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٧٩

في الركعة الأولى، و المنافقين في الثانية في الظهر والعصر من يوم الجمعة (١)،

جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ، وَ إِذَا زُلْزِلَتْ، وَ كان يصلى العشاء الآخرة بنحو ما يصلى في الظهر، والعصر بنحو من المغرب» (١).
و ما ذكر هو المحكى عن المعتمر، و الذكري، و الدروس، و البيان، و جامع المقاصد، و الروض. و عن جملة من كتب الشيخ والعلامة وغيرهما استحباب القصار في الظهرين معاً والمغرب، بل هو المنسوب الى المشهور، و اختاره في الشرائع والقواعد. و الأول لمطابقتها للنص متعين.

(١) كما هو المشهور بل عن الانتصار الإجماع عليه، و يشهد له

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - في حديث طويل -: «أقرأ بسورة الجمعة و المنافقين، فان قراءتهما سنة يوم الجمعة في الغداة و الظهر والعصر» (٢)

مرفوع حريز و ربعي عن أبي جعفر (ع): «إِذَا كان ليلة الجمعة يستحب أن يقرأ في العتمة سورة الجمعة، وَ إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِّقُونَ، وَ في صلاة الصبح مثل ذلك، وَ في صلاة الجمعة مثل ذلك وَ في صلاة العصر مثل ذلك» (٣)

و ،

في خبر رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا (ع): «أنه كانت قراءته في جميع المفروضات في الأولى الحمد وإنا أنزلناه، وفي الثانية الحمد وقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، إلا في صلاة الغداة و الظهر و العصر يوم الجمعة فإنه كان يقرأ بالحمد و سورة الجمعة و المنافقين» (٤).
و في الشرائع نسبة القول بوجوبهما في الظهرين من الجمعة الى بعض.

-
- (١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.
(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
(٤) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١٠
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٠

.....

و لم يعرف القائل بذلك في العصر - كما قيل - كما لم يعرف دليله. نعم ظاهر الأمر بالإعادة في كلام الصدوق لو نسيهما أو إحداهما في الظهر هو الوجوب، و كأنه لما في النصوص من الأمر بقراءةتهما فيها. مثل مصحح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعا أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال اقرأ سورة الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة» (١).

و الأمر بالإعادة لو صلى بغيرهما في
مصحح عمر بن يزيد: «قال أبو عبد الله (ع): من صلى الجمعة بغير الجمعة و المنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر» (٢)
، فإن الجمعة في السفر الظهر.

لكن لا مجال للاعتماد على مثل ذلك في قبال ما يدل على نفي الوجوب،
كخبر ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الجمعة في السفر ما أقرأ فيهما؟ قال: اقرأ فيهما ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٣).
مضافا الى ما دل على عدم وجوب ذلك في صلاة الجمعة
«٤»، الذي يستفاد منه حكم الظهر بقرينة

صحيح منصور: «ليس في القراءة شيء موقت إلا الجمعة يقرأ بالجمعة و المنافقين» (٥)
، و نحوه صحيح محمد بن مسلم
«٦»، بل بقرينة كثرة التأكيد في قراءتهما في الجمعة على اختلاف ألسنته، فتارة: بالأمر.

-
- (١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
(٣) الوسائل باب: ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
(٤) الوسائل باب: ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١ و ٤ و ٥.
(٥) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
(٦) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨١

و كذا في صبح يوم الجمعة (١)، أو يقرأ فيها في الأولى الجمعة و التوحيد في الثانية (٢)، و كذا في العشاء في ليلة الجمعة يقرأ في الأولى الجمعة و في الثانية المنافقين (٣)،

بقراءتهما

«١»، و أخرى: بالأمر بالإعادة

«٢»، و ثالثة: بالأمر بإتمامها ركعتين ثم يستأنف

«٣»، و رابعة: بأنه لا صلاة له

«٤»، فإذا كان ذلك كله للاستحباب هان أمر الحمل عليه في تلك النصوص. مع قرب أن يراد بالجمعة ما يعم الظهر في الطائفتين، بل هو صريح بعضها فتأمل جيداً.

(١) كما تقدم في صحيح زرارة

، و مرفوع حريز و ربي

، و خبر رجاء

«٥». (٢) كما في كثير من النصوص،

كخبر أبي بصير: «قال أبو عبد الله (ع): اقرأ في ليلة الجمعة الجمعة، و سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، و في الفجر سورة الجمعة، و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» «٦»

و نحوه خبر البنزلي

«٧» و أبي الصباح

«٨» و غيرهما.

(٣) كما في مرفوع حريز و ربي المتقدم

«٩». لكن المشهور أنه.

(١) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٥) تقدم جميع ذلك في التعليقة السابقة.

(٦) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١١.

(٨) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٩) راجع صفحة: ٢٧٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٢

و في مغربها الجمعة في الأولى و التوحيد في الثانية (١)، و يستحب في كل صلاة قراءة **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي الْأُولَى** و التوحيد في الثانية (٢)

يقراً في ثنائية العشاء سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ، كخبر أبي بصير المتقدم

. و نحوه خبر منصور بن حازم

و البنظي

«١»، و

في خبر رجاء: «و كان يقرأ في صلاة العشاء الآخرة ليلة الجمعة في الأولى الحمد و سورة الجمعة، و في الثانية الحمد و سبح» «٢»

و نحوه مرسل الفقيه عمن صحب الرضا (ع)

«٣»، و

في خبر أبي الصباح: «و إذا كان في العشاء الآخرة فاقراً سورة الجمعة، و سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» «٤».

(١)

في خبر أبي الصباح الكناني: «قال أبو عبد الله (ع): إذا كان ليلة الجمعة فاقراً في المغرب سورة الجمعة و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» «٥»

و ،

خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «رأيت أبي يصلي ليلة الجمعة بسورة الجمعة و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» «٦».

لكن في جملة من النصوص أنه يقرأ في الثانية: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ، كأخبار أبي بصير

و منصور بن حازم

و البنظي

«٧». (٢) كما

في خبر أبي علي بن راشد: «قلت لأبي الحسن (ع):

جعلت فداك إنك كتبت الى محمد بن الفرج تعلمه: أن أفضل ما يقرأ في

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.

(٧) تقدمت في أول الصفحة و في صفحة: ٢٨١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٣

بل لو عدل عن غيرهما إليهما لما فيهما من الفضل أعطى أجر السورة التي عدل عنها مضافاً الى أجرهما (١) بل ورد أنه

الفرائض إنا أنزلناه، و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، و إن صدرى، ليضيق بقراءتهما في الفجر فقال (ع): لا يضيقت صدرى بهما فان الفضل و الله

فيهما» «١»

و قريب منه غيره، و في المرسل عن صحب الرضا (ع): «القدر في الاولى و التوحيد في الثانية»

«٢» و نحوه خبر رجاء

«٣». لكن في حديث المعراج

«٤» العكس.

(١) لما

عن الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع): كتب الى محمد ابن عبد الله بن جعفر الحميرى في جواب مسائله حيث سألته عما روى في ثواب القرآن في الفرائض و غيرها: «إن العالم (ع) قال: عجباً لمن لم يقرأ في صلاته إنا أنزلناه في ليلته القدر كيف تقبل صلاته؟! و روى ما زكت صلاة لم يقرأ فيها قل هو الله أحد، و روى أن من قرأ في فرائضه الهمزة أعطى من الثواب قدر الدنيا، فهل يجوز أن يقرأ الهمزة و يدع هذه السور التي ذكرناها مع ما قد روى أنه لا تقبل صلاته و لا تزكو إلا بهما؟

«التوقيع» الثواب في السور على ما قد روى، و الا ترك سورة مما فيها الثواب و قرأ قل هو الله أحد و إنا أنزلناه لفضلهما أعطى ثواب ما قرأ و ثواب السورة التي ترك، و يجوز أن يقرأ غير هاتين السورتين و تكون صلاته تامة، و لكنه يكون قد ترك الأفضل» «٥».

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الحديث منقول بالمعنى، راجع المصدر السابق: حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٤

لا تزكو صلاة إلا بهما. و يستحب في صلاة الصبح من الاثنين و الخميس سورة هل أتيت في الأولى و هل أتاك في الثانية (١).

[مسألة ١): يكره ترك سورة التوحيد في جميع الفرائض الخمس]

(مسألة ١): يكره ترك سورة التوحيد في جميع الفرائض الخمس (٢).

[مسألة ٢): يكره قراءة التوحيد بنفس واحد]

(مسألة ٢): يكره قراءة التوحيد بنفس واحد (٣)، و كذا قراءة الحمد و السورة بنفس واحد.

(١)

لمرسل الفقيه حكى من صحب الرضا (ع) الى خراسان: «أنه كان يقرأ في صلاة الغداة يوم الاثنين و يوم الخميس في الركعة الأولى الحمد و هل أتيت على الإنسان، و في الثانية الحمد و هل أتاك حديث الغاشية، فإن من قرأهما في صلاة الغداة يوم الاثنين و يوم الخميس وقاه الله شر اليومين» «١»

و نحوه خبر رجاء

«٢»، و لعلهما واحد.

(٢)

لخبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «من مضى به يوم واحد فصلى فيه بخمس صلوات و لم يقرأ فيها ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قيل له:

يا عبد الله لست من المصلين» (٣).

(٣) لما

رواه محمد بن يحيى بإسناد له عن أبي عبد الله (ع): «يكراه أن يقرأ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ في نفس واحد» (٤) ونحوه خبر محمد بن الفضيل

«٥» و منهما يستفاد كراهة قراءة الحمد و السورة بنفس واحد، و إلا فلم أعثر عاجلا على ما يدل عليه. نعم في صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع): «عن الرجل

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٥

[مسألة ٣: يكره أن يقرأ سورة واحدة في الركعتين]

(مسألة ٣): يكره أن يقرأ سورة واحدة في الركعتين (١) إلا سورة التوحيد (٢).

[مسألة ٤: يجوز تكرار الآية في الفريضة وغيرها، والبكاء]

(مسألة ٤): يجوز تكرار الآية في الفريضة وغيرها، والبكاء،

ففي الخبر: كان علي بن الحسين (ع) إذا قرأ:

مَا لِكِ يَوْمِ الدِّينِ، يكررها حتى يكاد أن يموت (٣)

و ،

في آخر: عن موسى بن جعفر (ع): عن الرجل يصلى له أن

يقرأ في الفريضة بفتح الكتاب و سورة أخرى في النفس الواحد، قال (ع):

إن شاء قرأ في النفس و إن شاء غيره» (١)

و

في خبره المروى عن قرب الاسناد زيادة: «و لا بأس» (٢).

(١)

لخبر ابن جعفر (ع): «عن الرجل يقرأ سورة واحدة في الركعتين من الفريضة و هو يحسن غيرها فان فعل فما عليه؟ قال (ع): إذا أحسن غيرها فلا يفعل و ان لم يحسن غيرها فلا بأس» (٣).

(٢)

لخبر صفوان: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: صلاة الأوابين الخمسون كلها ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٤)

و

في صحيحه عنه (ع): «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تجزئ في خمسين صلاة» (٥)

و نحوهما غيرهما.

(٣) رواه الكليني بسنده إلى الزهري

(٦).

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة ملحق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٦

يقرأ في الفريضة فتمر الآية فيها التخفيف فيكى و يردد الآية قال (ع): يردد القرآن ما شاء و إن جاءه البكاء فلا بأس (١).

[مسألة ٥: يستحب إعادة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة]

(مسألة ٥): يستحب إعادة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة إذا صلاهما فقرأ غير الجمعة و المنافقين (٢) أو نقل النية إلى النفل إذا كان في الأثناء و إتمام ركعتين ثم استئناف الفرض بالسورتين (٣).

[مسألة ٦: يجوز قراءة المعوذتين في الصلاة]

(مسألة ٦): يجوز قراءة المعوذتين في الصلاة (٤) و هما من القرآن.

(١) رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر (ع)

«١»، و عن الحميري في قرب الاسناد عنه

«٢». (٢) لما تقدم في مصحح عمر بن يزيد

«٣» المحمول على الاستحباب بقريته مثل

صحيح ابن يقطين: «عن الرجل يقرأ في صلاة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمداً؟ قال (ع): لا بأس بذلك» (٤)

و نحوه غيره مما هو صريح في الاجزاء.

(٣)

للصحيح عن صباح بن صبيح: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد، قال (ع): يتمها ركعتين ثم يستأنف» (٥).
(٤) بلا خلاف فيه بيننا كما قيل، ويشهد له صحيح صفوان: «صلى

- (١) الوسائل باب: ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة: ملحق حديث: ٣.
(٢) الوسائل باب: ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
(٣) راجع صفحة: ٢٨٠.
(٤) الوسائل باب: ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
(٥) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٧

[مسألة (٧): الحمد سبع آيات]

(مسألة ٧): الحمد سبع آيات (١)،

بنا أبو عبد الله (ع) المغرب فقرأ بالمعوذتين في الركعتين» (١)

و

خبر صابر مولى بسام: «أما أبو عبد الله (ع) في صلاة المغرب فقرأ بالمعوذتين، ثم قال هما من القرآن» (٢)

و

في خبر الحسين بن بسطام عنه (ع): «سئل عن المعوذتين أهما من القرآن؟ فقال الصادق (ع): هما من القرآن، فقال الرجل: إنهما ليستا من القرآن في قراءة ابن مسعود ولا في مصحفه، فقال (ع): أخطأ ابن مسعود أو قال: كذب ابن مسعود، و هما من القرآن، فقال الرجل: فأقرأ بهما في المكتوبة؟ فقال: نعم» (٣)
.. الى غير ذلك.

(١) بلا خلاف، فمن لا يرى جزئية البسملة فصرراط الى عَلَيْهِمْ آيَةٌ عنده، و من يرى جزئيتها فصرراط الى الضالين آية. كذا في مجمع البيان، ونحوه ما في غياث النفع في القراءات السبع للصفاقشي، و في مصحح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن السبع المثاني و القرآن العظيم أ هي الفاتحة؟ قال (ع): نعم، قلت: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* من السبع؟ قال (ع): نعم هي أفضلهن» (٤)

و

في خبر محمد بن زياد و محمد بن سيار عن الحسن بن علي العسكري (ع) عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع): «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ آية من فاتحة الكتاب، و هي سبع آيات تمامها بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (٥)

و

في خبر أبي هارون المكفوف المروي في الوسائل في باب ما يقرأ في نوافل الزوال: «يا أبا هارون إن الحمد سبع آيات، و قل هو الله

أحد ثلاث

- (١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
 (٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٨

و التوحيد أربع آيات (١).

[مسألة ٨: الأتقى جواز قصد إنشاء الخطاب]

(مسألة ٨): الأتقى جواز قصد إنشاء الخطاب (٢)

آيات فهذه عشر آيات «١».

(١) هذا عند من جعل (لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ - أَلَمْ يَلِدْ) آية، وهو غير المكي و الشامي، و عندهما أن لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ آية فيكون خمس آيات. كذا في مجمع البيان، و غياث النفع، لكن تقدم في خبر أبي هارون المكفوف أنها ثلاث آيات.
 (٢) كما في الذكري، و حكى فيها عن الشيخ (ره) المنع من ذلك، للزوم استعمال المشترك في معنيين، و ذلك لما عرفت في مسألة و جوب تعيين البسملة: أن قراءة القرآن لا بد فيها من قصد الحكاية، الراجع الى استعمال اللفظ في اللفظ الخاص الذي نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى النَّبِيِّ (ص)، فاذا قصد به الخطاب أو الدعاء أو الخبر فقد استعمل اللفظ في المعنى المخبر به أو المدعو به أو نحو ذلك، و الجمع بين الاستعمالين ممتنع.

و فيه أن قصد الدعاء أو الخبر لا- يلزم استعمال اللفظ في المعنى و لا- يتوقف عليه، كما في باب الكناية، فإن المعنى الممكن عنه مقصود للمتكلم الاخبار عنه و لم يستعمل اللفظ فيه، بل إنما استعمله في الممكن به الذي لم يقصد الاخبار عنه، فتقول: «زيد كثير الرماد» و أنت تستعمل اللفظ في معناه- أعنى كثرة الرماد من دون أن تقصد الاخبار عنه، بل تقصد الاخبار عن لازمه و هو أنه كريم، و لم تستعمل اللفظ فيه، و كذا الألفاظ المستعملة في المفاهيم غير الملحوظة باللاحظ الاستقلالي بل ملحوظة عبرة إلى معنى آخر، فتقول: «أكرم من شتمك بالأمس» غير قاصد الحكم على الذات المعنونة بالشم أمس بل قاصداً الحكم على نفس الذات

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٨٩

بقوله (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) إذا قصد القرآنية أيضاً بأن يكون قاصداً للخطاب بالقرآن، بل و كذا في سائر الآيات فيجوز إنشاء الحمد بقوله (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، و إنشاء المدح في (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، و إنشاء طلب الهداية في (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)، و لا ينافي قصد القرآنية مع ذلك.

[مسألة ٩: قد مر أنه يجب كون القراءة و سائر الأذكار حال الاستقرار]

(مسألة ٩): قد مر أنه يجب كون القراءة و سائر الأذكار حال الاستقرار (١)، فلو أراد حال القراءة التقدم أو التأخير قليلاً، أو الحركة إلى أحد الجانبين، أو أن ينحني لأخذ شيء من الأرض، أو نحو ذلك يجب أن يسكت حال الحركة، و بعد الاستقرار يشرع في قراءته، لكن مثل تحريك اليد أو أصابع الرجلين لا يضر (٢) و إن كان الأولى بل الأحوط تركه أيضاً.

من حيث هي، و كذا الحكم الوارد على المفهوم العام الملحوظ عبرة للافراد، فان المقصود الحكم على تلك الحصص المتكثرة و اللفظ غير مستعمل فيها، بل مستعمل في معناه- أعني ذات الماهية المهملة. و الظاهر أن المقام من هذا القبيل، فالقارئ يتلفظ مستعملاً لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكياً عنه حكاية استعمالية جاعلاً إياه عبرة إلى معناه قاصداً الاخبار عنه أو إنشاءه.

(١) مر الاستدلال بالإجماع، و روايته السكوني

و غيرها

«١». فراجع.

(٢) لأن العمدة في عموم وجوب الاستقرار هو الإجماع، و لم ينعقد في المقام.

(١) راجع المسألة الرابعة من فصل تكبيره الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٠

[مسألة ١٠): إذا سمع اسم النبي (ص) في أثناء القراءة]

(مسألة ١٠): إذا سمع اسم النبي (ص) في أثناء القراءة يجوز بل يستحب أن يصلى عليه (١)، و لا- ينافي الموالاة (٢) كما في سائر مواضع الصلاة، كما أنه إذا سلم عليه من يجب رد سلامه يجب و لا ينافي.

[مسألة ١١): إذا تحرك حال القراءة قهراً]

(مسألة ١١): إذا تحرك حال القراءة قهراً بحيث خرج عن الاستقرار فلاحوط إعادة ما قرأه في تلك الحالة (٣)

(١) لعموم

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و صل على النبي (ص) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره» «١».

(٢) يعنى المعبرة بين أفعال الصلاة، أما الموالاة المعبرة في القراءة فربما تنافىها كما سبق، و كذا جواب السلام.

(٣) لاحتمال كون الاستقرار شرطاً في القراءة فتفوت بفواته. لكنه خلاف إطلاق دليل جزئية القراءة. نعم لو ثبت إطلاق يقتضى جزئية الاستقرار أو شرطيته للصلاة تعارض الإطلاقان لأنه بعد العلم باعتباره في الجملة يعلم بكذب أحد الإطالين فيتعارضان. لكن في ثبوته إشكالا، و لو سلم فالمرجع أصل البراءة لأنه إن كان شرطاً للصلاة لم يجب في هذه الحال لعموم

حديث: «لا تعاد» «٢»

، و إن كان شرطاً للقراءة يجب فتجب إعادتها. و لا يتوهم أن المرجع في المقام قاعدة الاشتغال للشك في امتثال أمر القراءة، إذ يدفعه أنه لا قصور في امتثال أمر القراءة من جهة نفس القراءة و إنما كان لأجل فوات شرطها، و في مثله يرجع الى أصالة البراءة، كما حرر في مسألة الأقل و الأكثر. هذا كله إذا كان غافلاً عن ورود المحرك له فقراً، أما لو كان ملتفتاً إليه و لم يعتن به فقراً متحركاً، فلا ينبغي التأمل في فساد الصلاة،

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الأذان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩١

[**مسألة (١٢): إذا شك في صحة قراءة آية أو كلمة يجب إعادتها إذا لم يتجاوز**]

(مسألة ١٢): إذا شك في صحة قراءة آية أو كلمة يجب إعادتها إذا لم يتجاوز (١)، و يجوز بقصد الاحتياط مع التجاوز، و لا بأس بتكرارها مع تكرر الشك ما لم يكن عن وسوسة، و معه يشكل الصحة إذا أعاد (٢).

[**مسألة (١٣): في ضيق الوقت يجب الاقتصار على المرة في التسيحات الأربع**]

(مسألة ١٣): في ضيق الوقت يجب الاقتصار على المرة في التسيحات الأربع (٣).

[**مسألة (١٤): يجوز في إِيَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَاكَ نَسْتَعِينُ القراءة بإشباع كسر الهمزة و بلا إشباعه**]

(مسألة ١٤): يجوز في (إِيَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَاكَ نَسْتَعِينُ) القراءة بإشباع كسر الهمزة و بلا إشباعه (٤).

[**مسألة (١٥): إذا شك في حركة كلمة أو مخرج حروفها لا يجوز أن يقرأ بالوجهين**]

(مسألة ١٥): إذا شك في حركة كلمة أو مخرج حروفها لا يجوز أن يقرأ بالوجهين مع فرض العلم ببطلان أحدهما، بل مع الشك أيضاً (٥)، كما مر، لكن لو اختار أحد الوجهين مع البناء على إعادة الصلاة لو كان باطلا، لا بأس به (٦).

لفواته عمداً، الموجب لزيادة القراءة عمداً.

(١) نعم لو بنى على جريان قاعدة الفراغ في الأجزاء - كما هو الظاهر، لعموم دليلها - اقتضت البناء على الصحة و لو لم يتجاوز.

(٢) للنهي عن العمل على مقتضى الوسواس الموجب للحرمة، فلو بنى على قده القراءة المحرمة تعين القول بالبطلان.

(٣) لثلا يفوت الوقت يفوت معه الواجب.

(٤) يعنى: بالتخفيف، فإنه قرئ كذلك، كما فى الكشاف، لكن لم يتحقق أنها قراءة يصح التعويل عليها أولاً.

(٥) لأن شكه من قبيل الشك فى الشبهة الحكمية التى لا يجوز الاقدام فيها.

(٦) بل حتى مع عدم البناء على ذلك، لإمكان التقرب بالمحتمل إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٢

[**مسألة (١٦): الأحوط فيما يجب قراءته جهراً أن يحافظ على الإجهار فى جميع الكلمات**]

(مسألة ١٦): الأحوط فيما يجب قراءته جهراً أن يحافظ على الإجهار فى جميع الكلمات، حتى أواخر الآيات، بل جميع حروفها، و إن كان لا يبعد اغتفار الإخفات فى الكلمة الأخيرة من الآية (١)، فضلاً عن حرف آخرها.

[**فصل فى الركوع**]

إشارة

فصل فى الركوع يجب فى كل ركعة من الفرائض و النوافل ركوع (٢)

كان مطابقاً للواقع و ان لم يعزم على الاحتياط، و ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) فى مبحث الشبهة الوجوبية من رسائله من عدم صحة التقرب بالمحتمل إذا لم يعزم المكلف على الاحتياط، غير ظاهر.

(١) هذا غير ظاهر و مناف لإطلاق أدلة وجوب الجهر فى القراءة الجهرية و صدق الجهر فى القراءة عند العرف مع الإخفات فى الكلمة من الآية أو الحرف. مبنى على المساهلة، فلا يعول عليه. مع أنه لو تمّ لم يفرق بين الكلمة الأخيرة من الآية و غيرها من كلماتها، و كذا الحرف، فتخصيص الجواز بالأخيرة أيضاً، غير ظاهر، كتخصيص الحكم بالجهر، إذ لازم التعليل المذكور جواز الجهر فى بعض الكلمات إذا كانت الصلاة إخفائية.

و الله سبحانه أعلم.

فصل فى الركوع

(٢) بالضرورة من الدين، كما صرح به غير واحد، لتوقف صدق الركعة عليه، بل لأجله سميت الركعة ركعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٣

واحد (١)، إلا فى صلاة الآيات، ففى كل ركعة من ركعتيها خمس ركوعات، كما سيأتى (٢). و هو ركن تبطل الصلاة بتركه عمداً كان أو سهواً، و كذا زيادته فى الفريضة، إلا فى صلاة الجماعة فلا تضر بقصد المتابعة

[و واجباته أمور]

إشارة

و واجباته أمور:

[أحدها: الانحناء على الوجه المتعارف]

أحدها: الانحناء على الوجه المتعارف (٣) بمقدار تصل يده إلى ركبتيه (٤) وصولاً لو أراد وضع شىء منهما عليهما لوضعه، و يكفى وصول مجموع أطراف الأصابع التى منها

(١) إجماعاً، و لحصول الامتثال به.

(٢) يأتى إن شاء الله التعرض لوجهه فى محله، و كذا التعرض لبطلان الصلاة بزيادته و نقيصته عمداً و سهواً فى مبحث الخلل، و لعدم قدح زيادته للمتابعة فى الجماعة إن شاء الله.

(٣) لضرورة اعتباره فى مفهومه عرفاً. مضافاً الى اتفاق النص و الفتوى عليه.

(٤) بلا-خلاف فيه فى الجملة، بل نقل الإجماع عليه كثير جداً و إن اختلفت عباراتهم فى تعيين ذلك المقدار على وجه يظهر منها اختلافهم فيه، ففى بعضها: وضع يديه على ركبتيه، و فى آخر: وضع راحتيه على ركبتيه، و فى ثالث: وصول يديه أو بلوغ يديه الى

ركبتيه، و في رابع: وصول راحتيه أو بلوغ راحتيه الى ركبتيه، و في خامس: وضع كفيه على ركبتيه، و في سادس: وصول كفيه الى ركبتيه.

و العمدة الاختلاف في التعبير بالراحة تارة، و باليد أو الكف أخرى، كالاختلاف في التعبير بالوصول تارة، و بالوضع أخرى. لكن عن الروض و الديوان أن الراحة الكف، و يشير اليه ما ذكره العلامة (رحمه الله) فإنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٤

.....

قال في المنتهى: «و يجب فيه الانحناء بلا- خلاف، و قدره أن تكون بحيث تبلغ يدها الى ركبتيه، و هو قول أهل العلم كافة، إلا أبا حنيفة» و قال في التذكرة: «و يجب فيه الانحناء الى أن تبلغ راحته الى ركبتيه، إجماعا إلا- من أبي حنيفة». فلو لم يكن المراد من الراحة الكف كان منه تناقضاً.

اللهم إلا- أن يكون المقصود نقل الإجماع على اعتبار مرتبة خاصة من الانحناء في قبال أبي حنيفة المجتزى بمسمى الانحناء. لكنه خلاف الظاهر.

و كيف كان فالاختلاف في اعتبار التمكن من الوضع أو التمكن من الوصول مستحکم لا- رافع له، و لا- يهتم التعرض لبعض الأمور الصالحة للظن بانتفاء هذا الاختلاف بعد ما لم تكن موجبة للقطع بالإجماع بنحو يصح الاعتماد عليه في إثبات الحكم.

فاللازم إذاً الرجوع الى الأدلة الأخرى، فنقول: استدلال على وجوب الانحناء بمقدار ما يمكن وضع اليد أو الراحة على الركبة، تارة: بقاعدة الاشتغال. و أخرى:

بالنبوي: «إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك» «١»

و ثالثة:

بصحيح حماد الحاكي لصلاة الصادق (ع) تعليماً له: «ثم ركع و ملأ كفيه من ركبتيه» «٢».

و رابعة:

بصحيح زرارة: «و تمكّن راحتيك من ركبتيك» «٣»

، و نحوه ما في صحيحه الآخر

«٤». و في الجميع ما لا- يخفى، إذ المرجع في مثل المقام أصل البراءة، و النصوص المذكورة لا- مجال للاعتماد عليها في دعوى

الوجوب، لورودها في مقام بيان الآداب و المستحبات، و إلا فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب

(١) المعتبر، فصل الركوع، المسألة: ١ صفحة: ١٧٩. و فيه: «على ركبتيك».

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٥

.....

الوضع الفعلي فيتعين الحمل على الاستحباب. و معه كيف يمكن استظهار وجوب الانحناء بهذا المقدار منها، كما هو ظاهر. مضافاً الى

ما

في أحد صحيحى زرارة من قول أبي جعفر (ع): «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزاءك ذلك، و أحب إلى أن تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين الركبة و تفرج بينها» (١)

، و الى خبر معاوية و ابن مسلم و الحلبي

«٢»، المروى في المعتمر و المنتهى - و فى الثانى وصفه بالصحيح -

قالوا: «و بلغ أطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزاءك ذلك، و أحب إلى أن تمكن كفيك من ركبتيك»

، فإنهما صريحان فى الاجتزاء بمجرد وصول أطراف الأصابع إلى الركبة.

و الأصابع و إن كان جمعاً محلي باللام، ظاهراً فى العموم الأفرادى الشامل حتى للإبهام و الخنصر، المستلزم وصول طرفهما إلى الركبة وضع تمام بقيه الأصابع تقريباً عليها. إلا أن التعبير بالأطراف لما لم يناسب ذلك جداً تعين حمله على العموم المجموعى، و وصول المجموع من حيث المجموع يكفى فى حصوله وصول الواحد. و عليه يكفى وصول طرف الوسطى إلى الركبة و إن لم يصل طرف غيرها إليها. و ما فى جامع المقاصد من احتمال حمل أطراف الأصابع على الأطراف التى تلى الكف. فيه: أنه لو أريد ذلك بالإضافة الى غير الإبهام كان تفكيكا مستبشعاً، و لو أريد حتى بالإضافة إلى الإبهام كان أعظم منه استبشاعاً.

و الطعن فى الخبرين بمخالفتهما لفتوى الفرقه كما عن الذخيره، أو المعروف بين الأصحاب، كما فى جامع المقاصد، حيث قال فيه: «لم أف فى كلام

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الركوع حديث: ٢. لكن صاحب الوسائل ذكر صدر الحديث فقط و لم يذكر قوله: «فان وصلت ..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٦

.....

لأحد يعتد به على الاجتزاء ببلوغ رؤوس الأصابع فى حصول الركوع».

غير ظاهر، كيف و قد تقدم ما فى المنتهى من قوله: «بحيث تبلغ يده الى ركبته و هو قول أهل العلم كافه إلا أبا حنيفه»، و قال فى المعتمر:

«و الواجب فيه الانحناء قدراً تصل كفاه ركبته»، و فى المسالك: «و الظاهر الاكتفاء ببلوغ الأصابع»، و

فى حديث زرارة المعتمر: «فان وصلت ..»

و نحوه ما عن غيرهم.

و مثله فى الاشكال معارضتهما

بموثق عمار عن أبى عبد الله (ع) فىمن ينسى القنوت قال (ع): «و إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً و ليقتن ثم ليركع، و إن وضع يديه على الركبتين فليمض فى صلاته» (١).

إذ فيه - مع أنه ظاهر فى اعتبار الوضع على نحو الموضوعية -: أنه ليس فى مقام تحديد الانحناء الركوعى، فىكون التصرف فيه أهون، فلا يصلح لمعارضه ما سبق مما دل على الاجتزاء بالأقل.

فالعامل على ما سبق متعين، و لا سيما مع موافقته لمقطع زرارة المنسوب - كما عن الذكرى و جامع المقاصد - إلى عمل الأصحاب، و

في الوسائل رواه عن أبي جعفر (ع): «إن المرأة إذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيهما لثلاثاً كثيراً فترتفع عجيزتها» (٢)

، وحينئذ لا حاجة إلى تكلف الجمع بينه وبين القول باعتبار وضع اليد أو الراحة، إما باختلاف معنى الركوع لغة أو شرعاً في الرجل والمرأة، وإما بدعوى أن وضع اليدين على الفخذين لا ينافي وجوب الانحناء الزائد على ذلك، أو غير ذلك مما هو خلاف ظاهر الخبر، أو مما يصعب الالتزام به. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٤. و باب: ١٨ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٧

الإبهام على الوجه المذكور، والأحوط الانحناء بمقدار إمكان وصول الراحة إليها (١)، فلا يكفي مسمى الانحناء، ولا الانحناء على غير الوجه المتعارف، بأن ينحني على أحد جانبيه أو يخفض كفليه ويرفع ركبتيه، ونحو ذلك. وغير المستوى الخلقة كطويل اليدين أو قصيرهما يرجع إلى المستوى (٢)

(١) عملاً بظاهر بعض العبارات، كما تقدم.

(٢) كما هو المشهور، وعن جمهور المتأخرين التصريح به، وفي الجواهر: «لا خلاف أجده فيه سوى ما في مجمع البرهان من أنه لا دليل واضح على انحناء قصير اليدين أو طويلهما كالمستوى، ولا يبعد القول بالانحناء حتى يصل إلى الركبتين مطلقاً، لظاهر الخبر، مع عدم المنافي، وعدم التعذر. نعم لو وصل بغير الانحناء يمكن اعتبار ذلك، مع إمكان الاكتفاء بما يصدق الانحناء عليه. وهو من الغرائب ..»

أقول: إن بنى على أن الوصول إلى الركبة في الصحيح ملحوظ طريقاً إلى تعيين المرتبة الخاصة من الانحناء وتحديدتها، فلا ينبغي التأمل فيما هو المشهور من الرجوع إلى المتعارف في طويل اليدين وقصيرهما، وطويل الفخذين وقصيرهما، لامتناع التقدير بالجامع بين المراتب المختلفة، فلا بد أن يكون إما بالأقل أو بالأكثر أو بالمتوسط، وإذ لا قرينة على أحد الأولين و كان الأخير مما يمكن الاعتماد على الغلبة في بيان التقدير به، يتعين الحمل عليه عند الإطلاق، كما أشرنا إلى ذلك في الموضوع وغيره.

و إن بنى على أن الوصول ملحوظ موضوعاً - كما يقتضيه الجمود على ظاهر النص - فما ذكره الأردبيلي (رحمه الله) في محله. لكن المبنى المذكور في غاية الوهن، لدعوى غير واحد الإجماع على عدم وجوب الوضع وعن جماعة نفى الخلاف فيه، فيتعين حمل الصحيح على تقدير مرتبة الانحناء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٨

و لا بأس باختلاف أفراد المستويين خلقة، فلكل حكم نفسه بالنسبة إلى يديه و ركبتيه.

[الثاني: الذكر]

الثاني: الذكر (١)

اللازم في الركوع فيتعين البناء على المشهور من رجوع الخارج عن المتعارف في طرفي الإفراط والتفريط إليه. هذا ولأجل أن المتعارف متفاوت أيضاً بالزيادة والنقص فهل يرجع إلى الأكثر انحناء - للاحتياط - أو الأقل - لأصالة البراءة - أو

المتوسط، - لأنه المنصرف أيضاً في مقام التحديد - وجوه: خيرها أوسطها، لعدم لزوم الاحتياط في أمثال المقام، و عدم الغلبة الموجبة للانصراف. مع أن معرفه الوسط الحقيقي إن لم تكن متعذرة ففي غاية الصعوبة، فيمتنع التحديد به كما لا يخفى. و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) تبعاً لما في الجواهر بقوله (رحمه الله): «فلكل حكم نفسه». و ما في الجواهر من تعليله بأنه المنساق الى الذهن، و الموافق لغرض التحديد، و لكاف الخطاب غير واضح لمنع الانسياق و ظهور الكلام في التحديد يقتضى إرادة الإشارة إلى مرتبة خاصة في جميع المكلفين و إلا لم يكن ما ذكره الأردبيلي غريباً، و كاف الخطاب لا مجال للأخذ بها على كل حال. مع أن ما ذكره يقتضى الإشكال في طرفي الإفراط و التفريط الخارجين عن المتعارف من حيث رجوعهما إلى أقل المتعارف أو الأكثر أو المتوسط، إذ كل ذلك على هذا القول غير ظاهر، بخلاف القول بالرجوع إلى الأقل، فإنه أيضا يرجع الى الأقل، لأصل البراءة. فلاحظ و تأمل.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف، و المعبر، و المنتهى، و الذكري، و جامع المقاصد، و المدارك، و المفاتيح، و غيرها. و يشهد به النصوص الآتي بعضها إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٩٩

و الأحوط اختيار التسييح من أفراد (١) مخيراً بين الثلاث

(١) فقد نسب إلى الأكثر أو المشهور تعيينه، بل عن الانتصار، و الخلاف، و الغنية، و الوسيلة، الإجماع عليه. لظاهر جملة من النصوص، كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «قلت له: ما يجزى من القول في الركوع و السجود فقال (ع): ثلاث تسييحات في ترسل و واحدة تامه تجزى» (١)

، و ما

في موثق سماعة: «أما ما يجزيك من الركوع فثلاث تسييحات، تقول: سبحان الله، سبحان الله، ثلاثاً» (٢)

و

خبر الحضرمي: «قال أبو جعفر (ع): تدرى حد الركوع و السجود؟

قلت: لا. قال (ع): سبح في الركوع ثلاث مرات: سبحان ربي العظيم و بحمده، و في السجود: سبحان ربي الأعلى و بحمده، ثلاث مرات» (٣)

، و نحوها غيرها.

لكن عن المبسوط و كثير من كتب العلامة (ره) و غيره من المتأخرين الاكتفاء بمطلق الذكر. بل عن السرائر نفى الخلاف فيه، لجملة أخرى من النصوص

كصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: يجزى أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلا الله و الحمد لله و الله أكبر؟ فقال: نعم كل هذا ذكر الله تعالى» (٤)

، و نحوه

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «و قال: سألته يجزى عنى أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلا الله و الله أكبر قال (ع): نعم» (٥)

، و

حسن مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٠

من الصغرى و هي: «سبحان الله» (١) و بين التسيحة الكبرى و هي: «سبحان ربي العظيم و بحمده» (٢)

«يجزيك من القول في الركوع و السجود ثلاث تسيحات أو قدرهن مترسلا» (١)

فان مقتضى الجمع بينها و بين الأول حمل الأول على بيان أحد الأفراد أو على الأفضل، كما هو محمل خبر الحضرمي. هذا و على تقدير تعيين التسيح فهل يجزئ مطلقه؟- كما عن الانتصار و الغنية- أو يتعين التسيحة الكبرى- كما عن نهاية الشيخ- أو يتخير بينها و بين التسيحات الثلاث الصغريات- كما عن ابني بابويه و غيرهما- أو يتعين ثلاث كبريات- كما في التذكرة نسبتة الى بعض علمائنا- أقوال: منشؤها اختلاف النصوص. لكن الجمع بينها يقتضى البناء على الثالث.

(١) لما

رواه معاوية بن عمار في الصحيح: «قلت لأبي عبد الله (ع):

أخف ما يكون من التسيح في الصلاة قال (ع): ثلاث تسيحات مترسلا تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله» (٢)
، و قد تقدم في موثق سماعه

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٣٠٠

«٣». (٢) كما تقدم في خبر الحضرمي

«٤». و

في صحيح هشام: «تقول في الركوع: سبحان ربي العظيم، و في السجود: سبحان ربي الأعلى» (٥)

لكن ترك فيه

«و بحمده»

. بل عن الشهيدين، و المحقق الثاني، و البحار، خلّو أكثر الأخبار منه، و لذا حكى عن جماعة أنها مستحبة، و عن التنقيح

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٣) راجع التعليقة السابقة.

(٤) راجع صفحة: ٢٩٩.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠١

.....

- نسبته إلى الأكثر، بل عن المعتبر و كنز العرفان أنها مستحبة عندنا.
 لكن عن حاشية المدارك للبههاني (رحمه الله): أنها مذكورة في تسعة أخبار: صحيحة زرارة
 (١)، و صحيحة حماد
 (٢)، المشهورتين، و صحيحة عمر بن أذينة
 (٣) المروية في علل الأذان- و الصدوق رواها في العلل بطرق متعددة-، و رواية إسحاق بن عمار
 (٤) و رواية هشام ابن الحكم عن الصادق (ع)
 (٥)، و رواية هشام عن الكاظم (ع)
 (٦)، و رواية أبي بكر الحضرمي
 (٧)، و صحيحة زرارة أو حسنته عن الباقر عليه السلام
 (٨)، و رواية حمزة بن حرمان و الحسن بن زياد
 (٩). انتهى، و زاد في مفتاح الكرامة ثلاث روايات، رواية إبراهيم بن محمد الثقفي في كتاب الغارات
 (١٠)، و رواية كتاب العلل لمحمد بن علي بن إبراهيم
 (١١)، و ما في الفقه الرضوي
 (١٢). فيكون المجموع اثنتي عشرة، فاذا أضيف

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣. لكنها خالية عن ذكر الركوع و السجود.
 (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٠.
 (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١١.
 (٥) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٢.
 (٦) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الركوع حديث: ٢.
 (٧) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٥ و ٧.
 (٨) الوسائل باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ١.
 (٩) الوسائل باب: ٦ من أبواب الركوع حديث: ٢.
 (١٠) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب الركوع حديث: ١.
 (١١) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الركوع حديث: ٦.
 (١٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٢

و إن كان الأقوى كفاية مطلق الذكر من التسيح، أو التحميد، أو التهليل، أو التكبير، بل و غيرها بشرط أن يكون بقدر الثلاث الصغريات (١)، فيجزي أن يقول: «الحمد لله»، ثلاثاً أو «الله أكبر»، كذلك أو نحو ذلك.

إليها ما فى دعائم الإسلام

«١»، و المرسل المحكى عن هداية الصدوق

«٢»، يكون المجموع أربع عشرة رواية.

و الجمع العرفى بينها و بين ما ترك فيها ذكره- كرواية هشام بن سالم

«٣»، و مصححة الحلبي

[١] الواردة فى دعاء السجود، و يومئ اليه خبر عقبه بن عامر الجهنى

«٤»- هو حمل ما ترك فيه على إرادة الاكتفاء فى بيان الكل ببيان البعض، فإنه أقرب عرفا من الحمل على الاستحباب.

(١) كما اختاره فى الجواهر، حاكياً له عن صريح الرياض، و ظاهر أمالى الصدوق. لحسن مسمع المتقدم

«٥»، و

حسنه الآخر عن أبى عبد الله عليه السلام: «لا يجوز الرجل فى صلاته أقل من ثلاث تسيحات أو قدرهن» «٦».

و عليه يحمل إطلاق غيره، كما يحمل ما فى صحيح هشام

[١] الوسائل باب: ٢ من أبواب السجود حديث: ١. لكن لفظه «و بحمده» موجودة فى نسخة الوسائل المطبوعة حديثاً. و فى الطبعة القديمة وضعت عليها علامة (خ ل). نعم فى الوافى ينقل الحديث عن الكافى و التهذيب خالياً عن لفظه «و بحمده». راجعه فى أول باب السجودتين.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٣) تقدمت فى صفحة: ٢٩٩.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٥) راجع صفحة: ٢٩٩.

(٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب الركوع حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٣

[الثالث: الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب]

الثالث: الطمأنينة فيه (١) بمقدار الذكر الواجب، بل

ابن سالم المتقدم

«١» على إرادة الاجتزاء بالتهليل و التكبير عن التسيح من غير جهة العدد.

(١) إجماعاً، كما عن الناصريات، و الغنية، و فى المعبر: «أنها واجبة باتفاق علمائنا»، و فى المنتهى: «و هو قول علمائنا أجمع»، و فى

جامع المقاصد: «هى واجبة بإجماع علمائنا»، بل عن الخلاف الإجماع على ركنيتها و استدلاله

بمصحح زرارة عن أبى جعفر (ع): «بيننا رسول الله (ص) جالس فى المسجد إذ دخل رجل، فقام يصلى فلم يتم ركوعه و لا سجوده،

فقال (ص): نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا وهذه صلاته ليموتن على غير ديني» (٢).

لكنه إنما يدل على وجوب الاستمرار راعياً بمقدار الذكر ولو كان بحيث يتمايل عن أحد الجانبين الى الآخر، في قبال الاستعجال برفع الرأس الذي به يكون ركوعه كنقر الغراب، ولا يرتبط بما نحن فيه.

و مثله في الاشكال الاستدلال

بخبر عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام: «أبصر على بن أبي طالب (ع) رجلاً ينقر صلاته فقال (ع):

منذ كم صليت بهذه الصلاة؟ قال له الرجل: منذ كذا وكذا، فقال (ع):

مثلك عند الله كمثل الغراب إذا ما نقر، لو مت مت على غير مله أبي القاسم محمد (ص)، ثم قال: أسرق الناس من سرق من صلاته» (٣).

و أشكل من ذلك الاستدلال

بالنبوي المحكى عن الذكري: «لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود» (٤).

فان الظاهر

(١) راجع صفحة: ٢٩٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أعداد الفرائض حديث: ٢.

(٤) الذكري: المسألة الرابعة من مسائل الركوع. و راجع أيضاً كتر العمال ج: ٤ صفحة: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٤

الأحوط ذلك في الذكر المندوب أيضاً (١) إذا جاء به بقصد الخصوصية. فلو تركها عمداً بطلت صلاته بخلاف السهو على الأصح (٢)، و إن كان الأحوال الاستئناف إذا تركها فيه أصلاً، و لو سهواً، بل و كذلك إذا تركها في الذكر الواجب.

من إقامة الظهر اعتداله مقابل تقوسه، لا بمعنى الطمأنينة. نعم

خبر بكر ابن محمد الأزدي: «إذا ركع فليتمكن» (١)

و ،

مرسل الذكري عن النبي (ص): «ثم اركع حتى تطمئن راعياً» (٢).

يدلان على وجوب الطمأنينة في الركوع في الجملة، لا على وجوبها بمقدار الذكر الواجب، كما هو المدعى. فالعمدة في دليله: الإجماع.

(١) بناء على ما عرفت من دعوى الإجماع على وجوب الطمأنينة في جميع الأفعال الصلواتية، حتى المستحب منها، كما تقدم في المسألة التاسعة والعشرين من فصل القيام، و تقدم من المصنف (رحمه الله) الجزم بذلك.

(٢) إذ القدر المتيقن من معقد الإجماع خصوص العمدة. و ما تقدم عن الخلاف من الإجماع على ركنيتها، موهون بمصير الأكثر إلى الصحة بفواتها سهواً. و دعوى: أن الطمأنينة مقومة للركوع عرفاً. ممنوعة. فضلاً عن الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب.

نعم لو أمكن الاعتماد على النبوي المتقدم عن الذكري، الظاهر في شرطية الطمأنينة للركوع أمكن البناء على البطلان بفواتها، لاقتضائه فوات الركوع. لكنه ضعيف السند، و لا يقتضى البطلان بفوات الطمأنينة حال الذكر. فالمرجع في وجوبها حال الذكر في السهو أصل

البراءة. و كذا

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أعداد الفرائض حديث: ١٤.

(٢) الذكري: المسألة الأولى من مسائل الركوع. وراجع أيضاً كنز العمال ج: ٤ صفحة: ٩٣ و ٩٧ و ١٨٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٥

[الرابع: رفع الرأس منه حتى ينتصب قائماً]

الرابع: رفع الرأس منه حتى ينتصب قائماً (١) فلو سجد قبل ذلك عامداً بطلت الصلاة.

[الخامس: الطمأنينة حال القيام بعد الرفع]

الخامس: الطمأنينة حال القيام بعد الرفع (٢)، فتركها عمداً مبطل للصلاة.

لو شك في دخولها في مفهوم الركوع عرفاً، إذ مع إجمال المفهوم أيضاً يرجع الى أصل البراءة. ولأجل هذا الأصل يحكم بصحة الصلاة بفواتها.

لا

لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١).

إذ هو لا يجدى في إثبات الصحة بعد احتمال كونها قيداً للركوع، الموجب لكون فواتها موجبا لفوات الركوع، الموجب للبطلان، من دون فرق بين أن تكون قيداً له عرفاً و شرعاً.

فلاحظ. و مما سبق تعرف وجه الاحتياط الذي ذكره في المتن.

(١) هو مذهب علمائنا- كما في المعتمد- و ذهب إليه علماؤنا أجمع- كما في المنتهى- و إجماعاً منا- كما في جامع المقاصد- و نحوه ما عن غيرهم.

و ربما يشير اليه

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه» (٢).

و ما

في صحيح حماد: «ثم استوى قائماً فلما استمكن من القيام قال: سمع الله لمن حمده» (٣)

، و ما

في النبوي: «ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً» (٤).

(٢) إجماعاً صرح به جماعة، و حكى عن آخرين. و هو العمدة. و أما الأمر بإقامة الصلب و الاعتدال في خبر أبي بصير المتقدم و غيره. فلا يصلح

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٤) الذكري: المسألة الأولى من مسائل الركوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٦

[مسألة ١): لا يجب وضع اليدين على الركبتين حال الركوع]

(مسألة ١): لا يجب وضع اليدين على الركبتين حال الركوع (١)، بل يكفي الانحناء بمقدار إمكان الوضع، كما مر.

[مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المذكور]

(مسألة ٢): إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المذكور و لو بالاعتماد على شيء أتى بالقدر الممكن (٢)،

لا ثبات وجوبها، لأن الطمأنينة أمر زائد على الاعتدال.

(١) إجماعاً، كما عن غير واحد. قال في الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أنه لا يجب وضع اليدين على الركبتين، وقد نقلوا الإجماع على ذلك»، وقال بعد ذلك: «لا يخفى أن ظاهر أخبار المسألة هو الوضع، لا مجرد الانحناء بحيث لو أراد لوضع. وأن الوضع مستحب، كما هو المشهور في كلامهم، والدائر على رؤوس أقلامهم، فإن هذه الأخبار ونحوها ظاهرة في خلافه، ولا مخصص لهذه الأخبار إلا ما يدعونه من الإجماع على عدم وجوب الوضع». أقول: أما أخبار الوضع على الركبتين فهي محمولة على الاستحباب، بقرينة ما في الصحيحين المتقدمين (١) من

قوله (ع): «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزأك ذلك».

و أما ما في الصحيحين فلا يدل على رجحان الوضع فضلاً عن وجوبه، إذ الوصول غير الوضع.

و دعوى: أن المراد أنه يضع يديه على فخذه بنحو تصل الى ركبته. غير ظاهرة، بل من المحتمل أن يكون إهمال ذكر الوضع لعدم وجوبه و أن ذكر الوصول لأجل تحديد الانحناء، إذ هو موضوع الاجزاء لا نفس الوصول كما لا يخفى. على أن الإجماع المتسالم عليه في جميع الطبقات يقوى على صرف الكلام الى غير الظاهر.

(٢) بلا خلاف، كما في الجواهر وغيرها، بل في المعتبر: «انه قول العلماء كافة». وهذا هو العمدة في العمل بقاعدة الميسور. و إلا فقد

(١) راجع المورد الأول من واجبات الركوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٧

.....

عرفت الإشكال في ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الإجماع، إذ النصوص المستدل بها عليها ضعيفة غير مجبورة. و أما ما في الجواهر من الاشكال عليها بأن الهوى إلى الركوع مقدمة له كالهوى إلى السجود، لحصر واجبات الصلاة نصاً و فتوى في غيرهما، و لانسباق ذلك الى الذهن لو فرض الأمر بالركوع و السجود، فالأصل براءة الذمة من وجوبهما لنفسيهما، و من وجوب القصد بهما للركوع و السجود فليس هما إلا مقدمة خارجية. و عليه لو هوى غافلاً لا بقصد ركوع أو غيره أو بقصد غيره من قتل حية أو عقرب ثم بدا له الركوع أو السجود صح.

ففيه: أن الركوع عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، التي لا ريب في أنها من التأكد في الكيف الذي يدخل فيه الأقل تحت الأكثر، نظير السواد الشديد والضعيف. وجوب الأكثر عين وجوب الأقل، بل لو كان الركوع عبارة عن الحركة من الانتصاب الى حد الركوع فالحال كذلك، فان كل حركة بين الحدين جزء المجموع. واحتمال كون الركوع غير الانحناء وغير الحركة المذكورة بنحو يكون الهوى مقدمه له لا جزءاً منه في غاية البعد. وعدم عده واجباً زائداً على الواجبات الصلواتية المعروفة. ليس لكونه مقدمه لها، بل لكونه جزءاً من أحدها فيغني عدها عن عده، ومن ذلك يظهر أنه لا يكون جزءاً صلواتياً إلا بفعله بقصد الصلاة، فإن كان إطلاق يقتضى الاكتفاء بالركوع ولو بقاء جاز له أن يبقى راعياً بقصد الصلاة، وكذا لو هوى لا بقصد الصلاة ومقارناً للركوع قصد الصلاة.

وإن بنى على انصراف الإطلاق إلى خصوص الحدوثي، أو تقييده بذلك، لدعوى الإجماع عليه، فلا بد من تداركه بلا حاجة إلى استئناف الصلاة، لعدم الزيادة الموجبة للبطلان، لتقومها بقصد الجزئية، وهو غير حاصل.

وكذا الحال لو بنى على الرجوع إلى الاحتياط، بناء على أصالة التعيين عند

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٨

ولا ينتقل إلى الجلوس (١)، وإن تمكن من الركوع منه (٢) وإن لم يتمكن من الانحناء أصلاً، وتمكن منه جالساً (٣)، أتى به جالساً (٤).

التردد بينه وبين التخيير.

(١) لأن أدلة بدليته موضوعها تعذر القيام، وهو غير حاصل.

(٢) يعنى من الركوع التام في حال الجلوس، كما عن صريح العلامة الطباطبائي (ره)، واستظهره في الجواهر من الشرائع وغيرها، لأنه أقرب من الواجب ولتحصيل القيام المتصل بالركوع. وهو في محله.

(٣) يعنى تمكن من الركوع التام.

(٤) كما مال إليه العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته بقوله:

«و في انحناء من جلوس مطلقاً دار مع الإيماء وجه ذو ارتقاء»

قال في الجواهر: «و لعله لأولوية إبدال القيام بالجلوس من الركوع بالإيماء»، وقال في مبحث القيام- فيما لو دار الأمر بين الصلاة مومياً قائماً، وبين الصلاة جالساً راعياً وساجداً: «و أعجب من ذلك دعوى اتفاق الأصحاب على تقديم القيام والإيماء وإن تمكن من الركوع جالساً، وأن ذلك هو ظاهر معقد إجماع المنتهى. وظنى أنه لم يقل به أحد من الأصحاب»، وعليه ففي الفرض يكون الحكم بوجود الجلوس أولى للاقتصار في الجلوس على حال الركوع لا غير.

والعمدة فيه: دعوى كونه الميسور عرفاً، وأنه أقرب إلى الصلاة التامة من الإيماء قائماً. وما دل على بدلية الإيماء عن الركوع. قاصر عن شمول الفرض، للقدرة على الركوع جالساً. ومع ذلك لا تخلو المسألة من إشكال لاحتمال رجحان القيام الركني على الركوع. بل تقدم عن بعض التصريح بتقديم القيام مع الإيماء على الركوع مع الجلوس، بل ربما نسب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٠٩

والأحوط صلاة أخرى بالإيماء قائماً. وإن لم يتمكن منه جالساً أيضاً أو مأ له وهو قائم برأسه (١) إن أمكن، وإلا فبالعينين تغميضاً له وفتحاً للرفع منه. وإن لم يتمكن من ذلك أيضاً نواه بقلبه (٢)، وأتى بالذكر الواجب.

[(مسألة ٣): إذا دار الأمر بين الركوع جالساً مع الانحناء في الجملة]

(مسألة ٣): إذا دار الأمر بين الركوع جالساً مع الانحناء في الجملة، وقائماً مومياً، لا يبعد تقديم الثاني (٣).
و الأحوط تكرار الصلاة.

الى جماعة دعوى الإجماع عليه. ولذا توقف فيه المصنف (ره) هنا وفي مبحث القيام فجعل الأحوط ضم صلاة أخرى. وقد تقدم بعض الكلام فيه في مبحث القيام فراجع.

(١) كما هو المعروف بينهم. بل في المنتهى: «لو أمكنه القيام وعجز عن الركوع قائماً أو السجود لم يسقط عنه فرض القيام، بل يصلى قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ للسجود. وعليه علماؤنا». وقد تقدم الكلام فيه وفيما بعده في مبحث القيام. فراجع.
(٢) وجوبه غير ظاهر إلا من جهة توقف امتثال أمر الذكر عليه فتأمل.

(٣) لإطلاق ما دل على بديهة الإيماء عن الركوع عند تعذره، ولا إجماع على وجوب المقدار الممكن من الانحناء، ليخرج به عن الإطلاق المذكور، كما كان في الفرض السابق. ولا ينافي ذلك ما سبق من أن الانحناء دون الركوع ميسور الركوع، فيجب، للإجماع على قاعدة الميسور في أمثال المقام، فلا بد من الإتيان به ولو حال الجلوس. وجه عدم المنافاة:

أن الإجماع المذكورة لا يطرد في صورة المزاحمة مع القيام قبل الركوع وحاله، كما هو المفروض، لعدم ثبوت كون الصلاة كذلك أقرب الى الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٠

[مسألة ٤): لو أتى بالركوع جالساً ورفع رأسه منه]

(مسألة ٤): لو أتى بالركوع جالساً ورفع رأسه منه ثم حصل له التمكن من القيام، لا يجب (١) بل لا يجوز له إعادته قائماً (٢)، بل لا يجب عليه القيام للسجود (٣)، خصوصاً إذا كان بعد السمعلة (٤) وإن كان أحوط (٥).
وكذا لا يجب إعادته بعد إتمامه بالانحناء غير التام (٦). وأما لو حصل له التمكن في أثناء الركوع جالساً، فإن كان بعد

الاختيارية من الصلاة قائماً مومياً، وحينئذ فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق بديهة الإيماء. بل لا تبعد دعوى كون القيام مومياً أقرب الى الصلاة الاختيارية من الجلوس منحياً الى ما دون الركوع.

(١) هذا بناء على جواز البدار لذوى الأعذار. وإلا وجب استثناء الواجب الاختياري، كما تقدم في مبحث القيام وتقدم فيه التعرض لجملة من هذه الفروع.

(٢) للزوم الزيادة.

(٣) لكون انتصابه الجلوسى بدلا عن انتصابه القيامى، فيسقط به أمره كما سبق.

(٤) هذه الخصوصية غير ظاهرة، لأن الواجب مسمى الانتصاب بعد الركوع وقد حصل بدله. نعم لو كان قبل السمعلة يشرع له القيام حالها لتشريعها حال القيام.

(٥) وحينئذ يأتي بالقيام رجاء المطلوبية، لثلا تلزم الزيادة العمدية.

(٦) يعنى لو عجز عن الركوع التام فركع دون التام ثم تجددت القدرة على التام بعد تمام الناقص، لا تجب الإعادة بالركوع التام، إذ الوجوب خلاف مقتضى البديهة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١١

تمام الذكر الواجب يجتزئ به (١)، لكن يجب عليه الانتصاب للقيام بعد الرفع (٢). وإن حصل قبل الشروع فيه أو قبل تمام الذكر، يجب عليه أن يقوم منحنيًا إلى حد الركوع القيامي ثم إتمام الذكر والقيام بعده. والأحوط مع ذلك إعادة الصلاة (٣) وإن حصل في أثناء الركوع بالانحناء غير التام، أو في أثناء الركوع الایمائي، فالأحوط الانحناء إلى حد الركوع، وإعادة الصلاة (٤).

(١) لحصول البذل.

(٢) للقدرة عليه مع عدم سقوط أمره لعدم حصول بدله. وكذا الحال فيما بعده.

(٣) لاحتمال كون الانحناء حال القيام غير الانحناء حال الجلوس، فيلزم زيادة الركن المبطل. لكنه ضعيف إذ الاختلاف بالجلوس والقيام لا يوجب تعدد الركوع، لا عرفاً، ولا حقيقةً.

(٤) لاحتمال لزوم الزيادة. لكن ذلك بالنسبة إلى الركوع الایمائي في محله، لأن الإيماء غير الركوع ففعله مع الركوع زيادة في الصلاة.

أما بالنسبة إلى الانحناء غير التام فمبنى على خروج الهوى عن الركوع وكونه مقدمة خارجية، كما سبق من الجواهر وغيرها، أما بناء على ما ذكرنا من كونه داخلاً في وجود الركوع دخول الأقل في الأكثر، فالانتقال منه إلى الركوع التام لا يستلزم الزيادة. نظير الانتقال من أول مراتب الركوع التام إلى آخر مراتبه.

و كيف كان فلو بنى على لزوم الزيادة بالانتقال إلى الفرد الاختياري يدور الأمر - بعد فرض مشروعية البذل - بين إكماله بلا انتقال إلى المبدل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٢

[مسألة ٥: زيادة الركوع الجلوسى والایمائي مبطله]

(مسألة ٥): زيادة الركوع الجلوسى والایمائي مبطله، و لو سهواً، كنقيصته (١).

[مسألة ٦: إذا كان كالأركان خلقه أو لعارض]

(مسألة ٦): إذا كان كالأركان خلقه أو لعارض، فان تمكن من الانتصاب و لو بالاعتماد على شىء، وجب عليه ذلك، لتحصيل القيام الواجب حال القراءة، وللركوع (٢)،

منه، و بين الانتقال إليه و لو لزمته الزيادة، و لأجل أن رفع اليد عن مبطلية الزيادة صعب جداً يتعين الإكمال لا غير. و يستكشف جوازه من دليل مشروعية حدوده. اللهم إلا - أن يدعى عدم مشروعيته، لقصور دليل البدلية عن شمول مثله و إن قلنا بجواز البدار لذوى الأعدار، لاختصاص ذلك بصورة استمرار العجز إلى تمام البذل. و على تقدير عدم ثبوت مشروعيته ينتقل إلى المبدل منه بلا حاجة إلى الاستئناف، لعدم الدليل على البطلان به بعد عدم التعمد لزيادته، و عدم ثبوت كونه بمنزلة الركوع فى البطلان بزيادته سهواً، لاختصاص الدليل عليه بما لو كان وظيفه له. فتأمل جيداً.

(١) لظهور أدلة وجوبه فى كونه بمنزلة المبدل منه. و الظاهر أنه مما لا إشكال فيه.

(٢) يعنى الواجب لأجل الركوع، بناء على أن الركوع الموضوع للجزئية هو الركوع الحدوثى، يعنى الوجود بعد العدم. و لو بنى على

عمومه للحدوث و البقاء فلا حاجة فيه الى هذا القيام. نعم كان الأولى التعرض للقيام المتصل بالركوع، الذى هو أحد الأركان، كما سبق. و لعله المراد، لما عرفت فى بحث القيام من استدلال غير واحد على وجوبه بتوقف الركوع الواجب عليه. كما أن الأولى التعرض أيضاً للقيام حال التكبير فإنه ركن أيضاً. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الانتصاب المذكور عند مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٣

و إلا- فللركوع فقط، فيقوم و ينحني. و إن لم يتمكن من ذلك لكن تمكن من الانتصاب فى الجملة (١)، فكذلك. و إن لم يتمكن أصلاً، فإن تمكن من الانحناء أزيد من المقدار الحاصل بحيث لا يخرج عن حد الركوع وجب (٢)، و إن لم يتمكن

التمكن منه لما ذكر.

(١) يعنى بنحو يكون قياما ناقصا و وجوبه حينئذ بقاعدة الميسور.

(٢) كما فى قواعد العلامة، و عن الشهيدين، و العليين، و غيرهم.

للفرق بينه و بين القيام، كما يشير اليه ما دل على كون الإيماء للسجود أخفض منه للركوع. و فيه: أن الفرق لا دليل على وجوبه فى المختار فضلا عن المضطر. و مجرد وجوب القيام حال القراءة، غير كاف فى وجوبه. و التعدى من الإيماء إلى المقام غير ظاهر. و استدلاله بعض الأكابر من المتأخرين بأن الانحناء الحاصل لمن هو بهيئة الراكع ليس ركوعاً له، بل هو قيام، و ركوعه إنما يكون بانحنائه زائداً على ذلك الانحناء، و ما تقدم من تحديد الركوع، إنما هو بالنسبة الى الأفراد الشائعة، دون من كان منحني الظهر الى حد الركوع، فإنه خارج عن التحديد المذكور، كما يظهر بملاحظة حال العرف و الأشخاص الذين جرت عادتهم بالركوع تواضعاً للجبابرة و الملوك. و فيه: منع ذلك جداً، و لمخالفته لظاهر كلمات اللغويين و الفقهاء، و لذا لم يدعه القائلون بوجوب الانحناء يسيراً، و تمسكوا بما عرفت ضعفه. و كأنه لأجل ذلك ذهب جماعة من الأعظم الى عدم وجوبه، منهم الشيخ فى المبسوط، و المحقق فى المعبر، فإنه- بعد ما حكى عن المبسوط قوله: «من هو فى صورة الراكع لزمن أو كبر يقوم على حسب حاله ثم ينحني للركوع قليلاً، ليكون فرق ما بين القيام و الركوع، و إن لم يفعل لم يلزمه»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٤

من الزيادة، أو كان على أقصى مراتب الركوع بحيث لو انحنى أزيد خرج عن حده (١) فالأحوط له الإيماء بالرأس (٢)، و إن لم يتمكن فبالعينين له تغميضاً و للرفع منه فتحا، و إلا فينوى به قلباً، و يأتى بالذكر.

- قال (رحمه الله): «و هو حسن، لأن ذلك حد الركوع، و لا تلزم الزيادة عليه»، و نحوه ما فى المنتهى، غير أنه قال: «و هو جيد»، بدل قوله: «و هو حسن»، و تبعهما السيد فى المدارك، و العلامة الطباطبائي على ما حكى، و اختاره فى الجواهر.

و ربما يدعى وجوبه، بناء على أن الواجب من الركوع الحدوث، إذ بالانحناء اليسير يحدث فرد خاص من الركوع. و فيه: ما عرفت من أن الانحناء اليسير اشتداد فى الركوع الباقي، لا حدوث فرد آخر، فالأمر بالركوع الحدوثي أمر بالمتنع.

(١) فى جامع المقاصد تردد فى لزوم تحصيل الفرق بين الركوع و القيام فى الفرض، بعد ما أوجبه فى الفرض الأول. و مقتضى ما سبق من أن من كان على هيئة الراكع خلقه أو لعارض، قائم لا راع، تعين الانحناء اليسير مع إمكانه لأنه ركوع لمثله. و خروجه عن حد الركوع بالنسبة إلى المتعارف، غير قادح. بل لازم ذلك عدم الاكتفاء بتغيير هيئة حال الركوع برفع ظهره ثم الرجوع الى حاله الأولى، لأن الركوع الانحناء عن القيام، فإذا فرض أن قيام مثله بالانحناء الخاص، فركوعه انحناءه زائداً على ذلك الانحناء.

كما أن لازمه أيضاً أنه لو خلق منحنيًا زائداً على حد الركوع الأعلى، كان ركوعه انحناءه زائداً على ذلك. و التفكيك بين الموارد غير ظاهر.

(٢) كما عن كشف الغطاء. لاحتمال دخوله فيمن لا يمكنه الركوع، الذي جعل له الإيماء بدلا عن الركوع. لكنه ضعيف باختصاص دليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٥

[مسألة (٧): يعتبر في الانحناء أن يكون بقصد الركوع]

(مسألة ٧): يعتبر في الانحناء أن يكون بقصد الركوع، و لو إجمالا- بالبقاء على نيته في أول الصلاة، بأن لا ينوي الخلاف، فلو انحنى بقصد وضع شيء على الأرض، أو رفعه، أو قتل عقرب، أو حية، أو نحو ذلك لا- يكفي في جعله ركوعا، بل لا بد من القيام ثم الانحناء للركوع (١)

بدلية الإيماء بمن لا يمكنه الركوع أصلا، فلا يعم الفرض. ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوبه، كما اقتضى في الفرض السابق عدم وجوب الانحناء اليسير.

(١) هذا يتم بناء على أن منصرف أدلة وجوب الركوع خصوص الركوع الحدوثي، الذي قد عرفت أنه خلاف الإطلاق. أو بناء على أن القيام المتصل بالركوع الذي عدوه في الأركان يراد منه المتصل بالركوع الصلاتي، إذ في الفرض لا يكون القيام كذلك، للفصل بينهما بالانحناء غير الصلاتي، فلا بد من استئناف القيام ليقع الركوع الصلاتي بجميع مراتبه متصلا به. وهذا المبني أيضاً غير ظاهر. و لذا لم يستبعد في الجواهر الاجتزاء بالاستدامة بعد تجدد القصد، كالقيام في الصلاة، لصدق الامثال، فان محط كلامه و إن كان حيثية اعتبار الحدوث و عدمه، إلا أن حكمه بالاجتزاء يقتضى عدم اعتبار اتصال القيام بالركوع الصلاتي، بل يكفي عدم الفصل بينهما بغير الركوع و إن تحقق الفصل بالركوع غير الصلاتي. كما أن تعليل عدم الاجتزاء- المحكى عن التذكرة، و النهاية، و الذكري، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوي، و كشف الالتباس، و الجعفرية، و شرحها- بأن الركوع الانحناء، و لم يقصده، و إنما يتميز الانحناء للركوع منه و من غيره بالنية، و

لقوله (ص): «إنما الأعمال بالنيات» «١»، و «لكل

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٦

.....

امرئ ما نوى» «١»

، ظاهر في انحصار الوجه في عدم الاجتزاء بفوات الركوع الحدوثي، لا بفوات القيام المتصل بالركوع. قال في التذكرة: «يجب أن لا يقصد بهويه غير الركوع، فلو قرأ آية سجدة فهوى ليسجد ثم لما بلغ حد الركوع أراد أن يجعله ركوعا لم يجز، بل يعود الى القيام ثم يركع، لأن الركوع الانحناء، و لم يقصده».

هذا، و لكن الإنصاف أن المستفاد- بعد التأمل في مجموع كلماتهم- أن الركوع الذي هو أحد الأركان هو خصوص الحادث عن قيام، و أن ركنية القيام المتصل بالركوع عرضية، لملازمة القيام المذكور للركوع الركني، فالإجماع على ركنية القيام المذكور راجع الى الإجماع على كون موضوع الركنية من الركوع خصوص الحادث المتصل بالقيام، و القول بصحة الصلاة لو هوى لغير الركوع ثم

نواه ليس خلافا منهم فيما ذكر، وإنما كان من أجل بنائهم على مقدمية الهوى للركوع، و خروجه عنه، كما صرح بذلك العلامة الطباطبائي و صاحب الجواهر (قدهما) فيما تقدم من كلامهما، إذ على هذا المبنى يكون المراد من كون الركوع متصلاً بالقيام: أنه متصل بالهوى المتصل بالقيام، و هذا المعنى حاصل في المقام، و إن لم يكن الهوى بقصد الركوع و لذا فَرَعَ في الجواهر الصحة في الفرض على ذلك في كلامه المتقدم في المسألة الثانية، فإذا ثبت كون الهوى جزءاً من الركوع تعين القول بالبطلان في الفرض لانتفاء الركوع الحدوثي المتصل بالقيام. و إنكار اعتبار الحدوث في موضوع الوجوب لا مجال له. إذ لا يظن من صاحب الجواهر أو غيره الالتزام بصحة من ركع ليستريح، و بعد مدة من ركوعه نوى الركوع الصلواتي في البقاء راکعاً و جاء بالذكر حينئذ. و المتحصل: أن المستفاد من النصوص و الفتاوى أن الركوع الواجب

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٧

و لا يلزم منه زيادة الركن (١).

[مسألة ٨: إذا نسي الركوع فهوى إلى السجود]

(مسألة ٨): إذا نسي الركوع فهوى إلى السجود و تذكر قبل وضع جبهته على الأرض رجع إلى القيام ثم ركع (٢) و لا يكفي أن يقوم منحياً إلى حد الركوع من دون أن ينتصب و كذا لو تذكر بعد الدخول في السجود أو بعد رفع الرأس من السجدة الأولى قبل الدخول في الثانية على الأقوى (٣)، و إن كان الأحوط في هذه الصورة إعادة الصلاة أيضاً بعد إتمامها، و إتيان سجدتي السهو لزيادة السجدة.

هو الركوع الحدوثي عن قيام، و هو منتف في الفرض، فيتعين الاستئناف.

(١) لعدم قصد الجزئية كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) أما صحة صلاته فلا خلاف و لا إشكال فيها، و أما الرجوع إلى القيام و الركوع عنه فهو لما في المسألة السابقة.

(٣) كما مال إليه في الحدائق، و عن المدارك، و جماعة، و المشهور:

البطلان.

لخبر أبي بصير: «سألت أبا جعفر (ع): عن رجل نسي أن يركع، قال (ع): عليه الإعادة» «١»

و ،

موثق إسحاق بن عمار: «سألت أبا إبراهيم (ع): عن الرجل ينسى أن يركع، قال (ع):

يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» «٢»

و أما

صحيح رفاعه: «عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم، قال (ع): يستقبل» «٣»

و ،

صحيح أبي بصير: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٨

[(مسألة ٩): لو انحنى بقصد الركوع فنسى فى الأثناء و هوى إلى السجود]

(مسألة ٩): لو انحنى بقصد الركوع فنسى فى الأثناء و هوى إلى السجود، فان كان النسيان قبل الوصول إلى حد الركوع انتصب قائماً ثم ركع، و لا يكفى الانتصاب إلى الحد الذى عرض له النسيان ثم الركوع (١)، و إن كان بعد الوصول

سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة» (١)

فموردهما الالتفات بعد السجدتين الذى لا كلام فى البطلان معه، و لا يدلان على ما نحن فيه.

هذا، و تمكن المناقشة فى الاستدلال بالموثق: بأن التعليل فى ذيله ظاهر فى دوران البطلان مدار عدم إمكان وضع كل شىء فى موضعه، فإذا بنى على عدم قدح زيادة سجدة أمكن وضع الركوع فى موضعه بتداركه بلا حاجة إلى الإعادة و منه تظهر المناقشة فى خبر أبى بصير

، فان التعليل المذكور صالح لتقييده، و لا سيما مع ضعف إطلاقه، لقرب دعوى انصراف نسيان الركوع الى خصوص صورة فوات محله، و لذا لم يتأمل أحد فى صحة الصلاة لو نسى الركوع و ذكره قبل أن يسجد، و يأتى إن شاء الله تعالى فى الخلل ما له نفع فى المقام، فانظر.

(١) لما عرفت فى المسألة السابقة من وجوب الركوع الحدوثى المتصل بالقيام، و مع الانتصاب الى الحد الذى عرض له فيه النسيان لا يحصل ذلك، للفصل بين القيام و الركوع الصلاتى بالانحناء غير المقصود به الركوع. نعم لو بنى على كون الركوع الواجب هو الأعم من الحدوثى و البقائى تعين الاكتفاء بالانتصاب الى الحد الذى عرض فيه النسيان، لعدم فوات القيام المذكور، لكنه خلاف ما يقتضيه التدبر فى مجموع كلماتهم كما عرفت. هذا و لا- فرق فى ذلك بين أن يتجاوز فى هويه عن حد الركوع النهائى و أن لا يتجاوز، لاشتراكهما فى جميع ما ذكر.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣١٩

إلى حده، فان لم يخرج عن حده و جب عليه البقاء مطمئناً و الإتيان بالذكر (١)، و إن خرج عن حده فالأحوط إعادة الصلاة بعد إتمامها بأحد الوجهين: من العود إلى القيام ثم الهوى للركوع، أو القيام بقصد الرفع منه ثم الهوى للسجود، و ذلك لاحتمال كون الفرض من باب نسيان الركوع (٢) فيتعين

(١) لتحصيل الذكر الواجب للركوع، و لا- ينافى ذلك الفصل بينه و بين مسمى الركوع الحاصل قبل طرود النسيان، إذ لا دليل على قدح مثله، و الأصل البراءة من قادحيته. كما أنه لا مجال لاحتمال سقوط الذكر، فلا يجب عليه البقاء- كما يحتمل فى الصورة الآتية- إذ لا وجه للسقوط مع إمكان الامتثال بلا لزوم محذور الزيادة، فإن الفصل بالهوى غير الصلاتى لا يوجب كون الركوع الصلاتى الثانى ركوعاً آخر، ليكون زيادة قادمة.

(٢) هذا الاحتمال يبتنى على كون الركوع الانحناء المنتهى بين الحدين، فمع فرض توالى الهوى وعدم انتهاء الانحناء لم يتحقق الركوع، فلا بد من تداركه بالانتصاب ثم الانحناء عنه إلى أن ينتهى بين الحدين. ولو بنى على عدم اعتبار الانتهاء فيه تعين الوجه الآخر، لتحقق الركوع. وفوات الذكر وطمأنينة فيه سهواً لا يقدر في الصحة، ولا يلزم تداركهما بالرجوع الى حد الركوع، للزوم الزيادة، فإنه ركوع آخر غير الركوع الأول، لتخلل العدم بينهما، وما ذكره بعض الأعيان: من «أن الظاهر عدم صدق زيادة الركوع إذا كان عوده على ما كان بقيامه بهيئة الراكع» غير ظاهر.

هذا والذى يقتضيه التأمل فى مفهوم الركوع- لغة و عرفاً:- هو اعتبار الانتهاء فيه، فالهاوى الى السجود ليس براكع، والجالس إذا سجد لا يكون راکعاً أولاً ثم ساجداً، ولذا لا يجب فى كل ركعة إلا ركوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٠

الأول، و يحتمل كونه من باب نسيان الذكر و الطمأنينة فى الركوع بعد تحققه و عليه فيتعين الثانى، فالأحوط أن يتمها بأحد الوجهين ثم يعيدها.

[(مسألة ١٠): ذكر بعض العلماء: أنه يكفى فى ركوع المرأة الانحناء بمقدار يمكن معه إيصال يديها إلى فخذيها]

(مسألة ١٠): ذكر بعض العلماء: أنه يكفى فى ركوع المرأة الانحناء بمقدار يمكن معه إيصال يديها إلى فخذيها فوق ركبتيها (١)،

واحد، إذ لو لم يعتبر الانتهاء فيه لزم وجوب ركوعين: أحدهما بالأصالة و الآخر مقدمه للسجود، بل ركوع ثالث، و هو ما يحصل فى الهوى إلى السجدة الثانية، و هو كما ترى خلاف المرتكزات الشرعية و العرفية. نعم لو لم يثبت ذلك تعين البناء على عدم اعتبار الانتهاء فى الركوع، فإنه مقتضى الأصل، لإجمال المفهوم الموجب للرجوع إلى أصل البراءة من شرطية الانتهاء كما لا يخفى. ثم إن ما فى المتن: من أنه على التقدير الثانى يتعين عليه القيام لقصد الرفع مبنى على أن الواجب هو القيام بعد الركوع- كما عن غير واحد من الأصحاب- لا- القيام عن الركوع، إذ عليه يتعذر حصوله لفوات محله- كما عن الذكري حاكياً له عن المبسوط- فلو قام حينئذ كان القيام غير الواجب، و كان زيادة مبطله، و هذا هو الذى يقتضيه ظاهر التعبير عنه فى النص و الفتوى برفع الرأس من الركوع، لا أقل من الشك فى وجوب القيام حينئذ، و الأصل البراءة عنه، فتأمل جيداً.

(١) المحكى عن المقنعة، و النهاية، و الوسيلة، و السرائر، و أكثر كتب المتأخرين: أن المرأة إذا ركعت وضعت يديها فوق فخذيها لثلاثاً تطأطئ كثيراً فترتفع عجزيتها، و عن النلفية: أن ذلك مستحب لها، لخبر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢١

بل قيل باستحباب ذلك، و الأحوط كونها كالرجل (١) فى المقدار الواجب من الانحناء. نعم الأولى لها عدم الزيادة فى الانحناء لثلاثاً ترتفع عجزيتها.

[(مسألة ١١): يكفى فى ذكر الركوع التسيحة الكبرى مرة واحدة]

(مسألة ١١): يكفى فى ذكر الركوع التسيحة الكبرى مرة واحدة (٢) كما مر، و أما الصغرى إذا اختارها فالأقوى وجوب تكرارها ثلاثاً، بل الأحوط و الأفضل فى الكبرى أيضاً التكرار ثلاثاً، كما أن الأحوط فى مطلق الذكر غير التسيحة أيضاً الثلاث و إن كان كل واحد منه بقدر الثلاث من الصغرى و يجوز الزيادة على الثلاث (٣)

زرارة عن أبي جعفر (ع): «المرأة إذا قامت في الصلاة

.. الى أن قال (ع):

فاذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيهما، لثلاث تطأطى كثيراً فترتفع عجيزتها» (١).

(١) قد سبق - في تحديد الركوع - أن الخبر المذكور لا ينافي الأخبار المتعرضة للتحديد، بناء على ما استظهرناه من الاكتفاء بوصول رأس واحدة من الأصابع إلى الركبة، وإنما ينافيها على مذهب المشهور من اعتبار وضع شيء منها عليها، وحينئذ لا يعد جواز العمل بالخبر بعد إمكان إدخاله في قسم الصحيح، واعتماد الأصحاب عليه كما عن الذكرى، وجامع المقاصد.

(٢) تقدم الكلام في هذه المسألة في الواجب الثاني من واجبات الركوع.

(٣) كما صرح بذلك النصوص الدالة قولاً وفعلاً على رجحان إطالة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ٤. و باب: ١٨ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٢

و لو بقصد الخصوصية والجزئية (١)، والأولى أن يختم على وتر (٢) كالثلاث والخمس والسبع .. وهكذا، وقد سمع من الصادق صلوات الله عليه ستون تسيحة في ركوعه وسجوده (٣).

الركوع والسجود، وإكثار الذكر فيهما،

كموثق سماعه: «و من كان يقوى على أن يطول الركوع والسجود فليطول ما استطاع، يكون ذلك في تسيح الله، و تحميده، و تمجيده، و الدعاء، و التضرع فإن أقرب ما يكون العبد الى ربه و هو ساجد» (١) ، و نحوه غيره.

(١) يتم هذا بناء على أن المقام من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر، و لو بنى على كون الأقل هو الواجب و الزائد عليه مستحب يشكل قصد الجزئية، لما أشرنا إليه في مبحث القيام: من امتناع كون المستحب جزءاً من الواجب.

(٢) قال في محكى الذكرى: «الظاهر استحباب الوتر لظاهر الأحاديث و عد الستين لا ينافي الزيادة عليه». و كأنه يريد من الأحاديث نصوص الباب. مثل

خير هشام بن سالم: «الفريضة من ذلك تسيحة، و السنة ثلاث، و الفضل في سبع» (٢)

، أو ما تضمن رجحان الإيتار في كل شيء: مثل:

«إن الله سبحانه وتر يحب الوتر» (٣).

(٣) كما

في صحيح أبان بن تغلب .. دخلت على أبي عبد الله (ع) و هو يصلى فعددت له في الركوع و السجود ستين تسيحة» (٤)

، و قد تقدم من الذكرى ما يمنع من منافاة الصحيح المذكور لاستحباب الإيتار.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٣

[(مسألة ١٢): إذا أتى بالذكر أزيد من مرة لا يجب تعيين الواجب منه]

(مسألة ١٢): إذا أتى بالذكر أزيد من مرة لا- يجب تعيين الواجب منه، بل الأحوط عدمه، خصوصاً إذا عينه في غير الأول، لاحتمال كون الواجب هو الأول مطلقاً (١)، بل احتمال كون الواجب هو المجموع فيكون من باب التخيير بين المرة و الثلاث و الخمس مثلاً.

مضافاً الى أن استحبابه إنما هو من حيث العدد لا من حيث المعدود، و حينئذ فلا مانع من البناء على كون الستين أفضل من التسع و الخمسين، و ترك الواحدة فوق الستين غير معلوم الوجه، لإجمال العمل فلا يصلح لنفي رجحان الإيتار كما لا يخفى.

(١) المحتملات في المقام ثلاثة:

الأول: الوجوب التخييري بين الأقل و الأكثر. و عليه يتعين نية الوجوب في الأكثر كالأقل.

الثاني: أن يكون الواجب واحدة، و الزائد عليها مستحباً، مع تباين الواجب و المستحب ذاتا كتباين نافلة الصبح و فريضته. و عليه فله أن ينوى الوجوب بواحدة من الأكثر أيها شاء، الأولى و غيرها، و كذا نية الاستحباب في الباقي.

الثالث: هو الثاني مع كون التباين غير ذاتي، بل من قبيل تباين الحصص و الافراد. و عليه يتعين أن ينوى الوجوب بالأولى بعينها، و الاستحباب بما عداها، كما أشرنا الى ذلك في المسألة الثانية عشرة من فصل بيان ما يقال في الركعات الأخيرة.

هذا و الذي يظهر من نصوص المقام- و لا سيما ما تضمن منها:

«أنه إذا نقص واحدة من الثلاث نقص ثلث صلاته، و إذا نقص اثنتين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٤

[(مسألة ١٣): يجوز في حال الضرورة و ضيق الوقت الاقتصار على الصغرى مرة واحدة]

(مسألة ١٣): يجوز في حال الضرورة و ضيق الوقت الاقتصار على الصغرى مرة واحدة (١) فيجزى «سبحان الله» مرة.

نقص ثلثي صلاته، و إذا لم يسيح فلا صلاة له»

«١»، و ما ورد في علة جعل التسيح في الركوع

«٢» و في استحباب إطالته

«٣»- هو الاحتمال الأخير الذي ذكر في المتن أولاً و هو الذي يقتضيه الارتكاز العرفي. و أما ما عن الذكرى: من أن الواجب هو الأولى و لكن لو نوى وجوب غيرها جاز فغير ظاهر، إلا أن يكون مراده صورة الاشتباه في التطبيق.

(١) على المشهور، بل استدلال عليه في المعتبر: بأن عليه فتوى الأصحاب، و نسبة في المنتهى الى اتفاق من أوجب التسيح، و في آخر كلامه قال:

«الاجتزاء بواحدة صغرى في حال الضرورة مستفاد من الإجماع». و دليله غير ظاهر إلا

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قلت له. أدنى ما يجزى المريض من التسيح، قال (ع): تسيحة واحدة» «٤»

و ،

مرسل الهداية: «فإن قلت: سبحان الله سبحان الله سبحانه الله أجزأك، و تسيحة واحدة تجزى للمعتل و المريض و المستعجل» «٥»
 ، و مورد الأول المريض و لم يعرف القول به، و حينئذ يشكل التعدي إلى مطلق الضرورة، مع أن حمل التسيحة على الصغرى غير
 ظاهر إلا من جهة الإطلاق، و يمكن تقييده بما دل على وجوب التسيحة الكبرى. اللهم إلا أن يكون تقييد ذلك

(١) راجع روايتا الحضرمي اللتان تقدمتا في المورد الثاني من واجبات الركوع.

(٢) كما في خبر عقبه الذي تقدم في المورد الثاني من واجبات الركوع.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الركوع.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٨.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٥

[مسألة ١٤: لا يجوز الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حد الركوع]

(مسألة ١٤): لا يجوز الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حد الركوع، و كذا بعد الوصول و قبل الاطمئنان و الاستقرار و لا النهوض
 قبل تمامه و الإتمام حال الحركة للنهوض، فلو أتى به كذلك بطل (١) و إن كان بحرف واحد منه، و يجب إعادته إن كان سهواً (٢)
 و لم يخرج عن حد الركوع، و بطلت

بالمختار أولى من تقييد الصحيح بالكبرى كما هو غير بعيد. و أما المرسل فضعفه و عدم ثبوت الاعتماد عليه الجابر لضعفه مانع من
 جواز الاعتماد عليه و من ذلك يشكل التعدي إلى ضيق الوقت. نعم لو تمّ سند المرسل أمكن دخوله في المستعجل، فلاحظ.

(١) أما في الأول فللزوم الزيادة العمدية لعدم مشروعية الذكر حال الهوى، و أما في الثاني فكذلك لعدم مشروعيته في غير حال
 الطمأنينة، و أما في الثالث فلنفوات الذكر حال الركوع. نعم لو كان الإتمام في الأخير قبل الخروج عن حد الركوع و الشروع في الأول
 بعد الوصول إلى حده فالبطالان في الجميع للزيادة، لعدم مشروعية الذكر بلا طمأنينة.

(٢) هذا يتم لو كانت الطمأنينة مجعولة شرطاً للذكر، إذ فواتها حينئذ موجب لفوات الذكر لفوات الشروط بفوات شرطه، فيجب
 تداركه، أما لو كانت واجباً صلاتياً في حال الذكر فلا مجال لتداركها لفوات المحل، كما أشار إلى ذلك المصنف (ره) في مبحث
 الخلل.

هذا و لأجل أن العمدة في دليل وجوبها هو الإجماع و لم يتضح انعقاده على النحو الأول فالمرجع الأصل العملي، و مقتضى أصالة
 البراءة عدم وجوب الذكر ثانياً للشك في وجوبه. «و توهم»: أن الشك في المقام في سقوط أمر الذكر فيجب الاحتياط، «مندفع»: بأن
 الشك في السقوط إنما يجب فيه الاحتياط إذا كان ناشئاً عن الشك في وجود موضوع الأمر، لا ما لو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٦

الصلاة مع العمد و إن أتى به ثانياً مع الاستقرار، إلا إذا لم يكن ما أتى به حال عدم الاستقرار بقصد الجزئية، بل بقصد الذكر المطلق
 (١).

[مسألة ١٥): لو لم يتمكن من الطمأنينة لمرض أو غيره سقطت]

(مسألة ١٥): لو لم يتمكن من الطمأنينة لمرض أو غيره سقطت (٢)،

كان ناشئاً من الشك في تقييد موضوعه مع العلم بعدم وجود القيد كما في المقام. لا يقال: لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة، للعلم الإجمالي إما بوجود الذكر ثانياً لاحتمال كون الطمأنينة شرطاً للذكر، وإما بحرمة لكونه زيادة في الصلاة، لاحتمال كونها واجباً صلاتياً فات بفوات محله فيجب الإتمام والاستئناف، لأننا نقول: هذا الاشكال لو تم اقتضى وجوب الاحتياط في كل ما يحتمل جزئيته للصلاة لعين التقرير المذكور. ويمكن حله بأن الزيادة المبطلّة عبارة عن الإتيان بقصد الجزئية بما ليس بواجب، فالأصل النافي لوجوب محتمل الجزئية يثبت موضوع الزيادة، فيحرم الإتيان به قصد الجزئية، وينحل العلم الإجمالي.

هذا كله بناء على قيام الدليل على وجوبها مطلقاً حتى في حال السهو أما لو لم يثبت ذلك و كان المرجع في وجوبها حال السهو أصل البراءة فلا فرق في عدم وجوب تدارك الذكر في السهو بين كونها شرطاً له في العمدة و كونها واجباً صلاتياً مقارناً له، كما هو ظاهر. (١) و حينئذ لا تصدق الزيادة المبطلّة.

(٢) كما قطع به كل من تعرض له، كذا في مفتاح الكرامة. و يقتضيه الأصل بعد قصور دليل وجوبها عن شمول صورة العجز، مضافاً الى قاعدة الميسور المعول عليها في أمثال المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٧

لكن يجب عليه إكمال الذكر الواجب قبل الخروج عن مسمى الركوع (١)، و إذا لم يتمكن من البقاء في حد الركوع إلى تمام الذكر يجوز له الشروع قبل الوصول أو الإتمام حال النهوض (٢).

[مسألة ١٦): لو ترك الطمأنينة في الركوع أصلاً]

(مسألة ١٦): لو ترك الطمأنينة في الركوع أصلاً بأن لم يبق في حده بل رفع رأسه بمجرد الوصول سهواً فالأحوط إعادة الصلاة، لاحتمال توقف صدق الركوع على الطمأنينة في الجملة، لكن الأقوى الصحة (٣).

[مسألة ١٧): يجوز الجمع بين التسيحة الكبرى والصغرى]

(مسألة ١٧): يجوز الجمع بين التسيحة الكبرى والصغرى (٤)، و كذا بينهما و بين غيرهما من الأذكار.

(١) ليقع الذكر حال الركوع الذي هو واجب زائداً على وجوب الطمأنينة حال الذكر.

(٢) لعدم المرجح.

(٣) لعدم اعتبارها في مفهوم الركوع لغةً و لا عرفاً، و لو شك فالأصل البراءة من وجوبها لإجمال المفهوم، و كذا لو شك في وجوبها شرطاً للركوع في حال السهو، إذ لا إطلاق لدليل وجوبها يشمله، و هذا الأصل هو العمدة في دعوى صحة الصلاة لا

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

، لأن احتمال كونها شرطاً في مفهوم الركوع عرفاً أو شرعاً يوجب الشك في دخول الفرض في المستثنى، ودخولها في المستثنى منه، كما أشرنا الى ذلك في مبحث وجوبها في الركوع. فراجع.
(٤) لكون الجميع ذكراً، فيدخل في عموم ما دل على مشروعيتها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٨

[(مسألة ١٨): إذا شرع في التسييح بقصد الصغرى يجوز له أن يعدل في الأثناء إلى الكبرى]

(مسألة ١٨): إذا شرع في التسييح بقصد الصغرى يجوز له أن يعدل في الأثناء إلى الكبرى (١)، مثلاً إذا قال: «سبحان» بقصد أن يقول: «سبحان الله» فعدل و ذكر بعده ربى العظيم جاز، وكذا العكس، وكذا إذا قال: «سبحان الله» بقصد الصغرى ثم ضم اليه «و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر»، و بالعكس.

[(مسألة ١٩): يشترط في ذكر الركوع العربية، و الموالاة]

(مسألة ١٩): يشترط في ذكر الركوع العربية، و الموالاة، و أداء الحروف من مخارجها الطبيعية، و عدم المخالفة في الحركات الاعرابية و البنائية (٢).

[(مسألة ٢٠): يجوز في لفظه: «ربى العظيم» أن يقرأ بإشباع كسر الباء من «ربى»]

(مسألة ٢٠): يجوز في لفظه: «ربى العظيم» أن يقرأ بإشباع كسر الباء من «ربى» (٣)، و عدم إشباعه.

[(مسألة ٢١): إذا تحرك في حال الذكر الواجب بسبب قهرى]

(مسألة ٢١): إذا تحرك في حال الذكر الواجب بسبب قهرى (٤) بحيث خرج عن الاستقرار و جب إعادته،

الذكر فيه و فى غيره من أفعال الصلاة.

(١) إذ لا خلل حينئذ في المأمور به، و لا فى امتثال أمره.

(٢) لانصراف الدليل الى الذكر على النهج العربى، و كل ذلك شرط فيه.

(٣) يعنى: بإظهار ياء المتكلم، مثل قوله تعالى (إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ) «١»، و بحذفها، مثل قوله تعالى (قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ) «٢»، فان ياء المتكلم يجوز فيها الوجهان.

(٤) إذا تحرك المصلى بسبب قهرى و جب عليه السكوت عند عروض

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) يس: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٢٩
بخلاف الذكر المندوب.

[(مسألة ٢٢): لا بأس بالحركة اليسيرة التي لا تنافي صدق الاستقرار]

(مسألة ٢٢): لا بأس بالحركة اليسيرة التي لا تنافي صدق الاستقرار، وكذا بحركة أصابع اليد أو الرجل بعد كون البدن مستقراً (١).

[(مسألة ٢٣): إذا وصل في الانحناء إلى أول حد الركوع]

(مسألة ٢٣): إذا وصل في الانحناء إلى أول حد الركوع، فاستقر و أتى بالذكر أو لم يأت به، ثم انحنى أزيد بحيث وصل إلى آخر الحد لا بأس به، وكذا العكس، ولا

السبب، وحينئذ فإن ذكر فاما أن يكون عامداً، أو ساهياً، أو يكون عاجزاً عن حبس لسانه بمجرد حصول الحركة القهرية فيسبق لسانه إلى إكماله. فإن كان عامداً بطلت صلاته للزيادة، وإن كان ساهياً جرى فيه الكلام المتقدم: فيمن ذكر هاوياً إلى الركوع أو ناهضاً عنه سهواً، و أن الأقرب عدم وجوب التدارك، وإن كان عاجزاً عن حبس لسانه ففي صحة صلاته إشكال، لأن الذكر على هذا الوجه ليس فرداً من المأمور به لعدم الاطمئنان حاله، و زيادته لا دليل على عدم قدها إلا حديث: «لا تعاد» (١)

، و لكن شموله للمضطر لا يخلو من إشكال و نظر، فعموم قده الزيادة محكم. إلا أن يستشكل في عموم دليل الشرطية لمثل ذلك. نعم إذا كان غير قاصد إلى الذكر بل مجرد سبق اللسان لزمه فعله ثانياً مطمئناً لعدم امتثال أمره.

(١) لأن الظاهر من الطمأنينة في النص و الفتوى استقرار البدن، و يشهد به ما دل على كراهة العبث في الصلاة من دون قادحية، لا أقل من الشك الموجب للرجوع إلى أصالة عدم القادحية.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٠

يعد من زيادة الركوع (١)، بخلاف ما إذا وصل إلى أقصى الحد، ثم نزل أزيد، ثم رجع، فإنه يوجب زيادته، فما دام في حده يعد ركوعاً واحداً و إن تبدلت الدرجات منه.

[(مسألة ٢٤): إذا شك في لفظ «العظيم»]

(مسألة ٢٤): إذا شك في لفظ «العظيم» مثلاً أنه بالضاد أو بالطاء، يجب عليه ترك الكبرى (٢) و الإتيان بالصغرى ثلاثاً أو غيرها من الأذكار، و لا يجوز له أن يقرأ بالوجهين، و إذا شك في أن «العظيم» بالكسر أو بالفتح يتعين عليه أن يقف عليه، و لا يبعد عليه جواز

قراءته وصلا بالوجهين لإمكان (٣) أن يجعل «العظيم» مفعولاً لأعنى مقدراً (٤).

(١) كما تقدمت الإشارة الى ذلك في المسألة التاسعة.

(٢) لعدم إحراز الإتيان بالمأمور به لو اقتصر على أحد الوجهين، و للعلم بالزيادة العمديّة لو فعلهما معاً. نعم لو اقتصر على أحد الوجهين رجاء كونه صحيحاً، و بعد الفراغ تبين له ذلك صح، لعدم اعتبار الجزم بالنية. كما أنه لو جاء بالوجهين من باب الاحتياط - بأن لم يقصد الجزئية بغير الصحيح الواقعي فلا تلزم الزيادة - فلا مانع من صحة الصلاة حينئذ. اللهم إلا - أن يكون المانع وقوع الغلط، لكن يأتي منه جواز الذكر في الصلاة و إن لم يكن بالعريية، و قد أشرنا إلى مثله في القراءة.

(٣) هذا التعليل يقتضى جواز الاقتصار على أحد الوجهين، و تصح معه الصلاة.

(٤) الظاهر أنه لا بد للمتكلم بالصفة المقطوعة من ملاحظة قطعها عن موصوفها، و من ملاحظة الفعل أو نحوه مما يقدر وجوده في القطع، فلو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣١

[مسألة ٢٥]: يشترط في تحقق الركوع الجلوسى أن ينحني بحيث يساوى وجهه ركبته]

(مسألة ٢٥): يشترط في تحقق الركوع الجلوسى أن ينحني بحيث يساوى وجهه ركبته (١)

لم يلاحظ ذلك و قطعها في اللفظ كان غلطاً.

(١) حكى في مفتاح الكرامة عن الذكري، و كشف الالتباس، و الروض و جامع المقاصد، و المدارك، و غيرها: أن لكيفية ركوع الجالس وجهين: أحدهما: أن ينحني بحيث يصير بالنسبة إلى القاعد المنتصب كالراكع بالنسبة إلى الانتصاب، فيعرف تلك النسبة و يراعيها. ثانيهما:

أن ينحني بحيث يكون نسبة ركوعه الى سجوده كنسبة ركوع القائم الى سجوده باعتبار أكمل الركوع و أدناه، فإن أكمل ركوع القائم انحناؤه الى أن يستوى ظهره مع مد عنقه، فتحاذى جبهته موضع سجوده، و أدناه انحناؤه الى أن تصل كفاه الى ركبته، فيحاذى وجهه أو بعضه ما قدام ركبته من الأرض و لا يبلغ محاذاة موضع سجوده، فإذا روعيت هذه النسبة في حال الجلوس كان أكمل ركوع القاعد أن ينحني بحيث تحاذى جبهته مسجده، و أدناه محاذاة ما قدام ركبته. انتهى، و عن جامع المقاصد و الروض: أن الوجهين متقاربان و تبعهما في الجواهر.

أقول: لا - يظهر الفرق بين الوجهين إلا في تعرض الوجه الثانى لبيان أعلى الركوع و أدناه، و بيان ما يحاذيه الوجه في النوعين، و أنه في أحدهما موضع السجود و فى الآخر دونه، و عدم تعرض الأول لذلك تفصيلاً، بل أشير إليه بيان مرتبة الانحناء. ثم إن ما ذكر من محاذاة الوجه لموضع السجود فى الأكمل من الركوع للقائم ينفيه الاختبار، إذ مع الانحناء المستوى يندفع عجز المنحني إلى الخلف لثلاً - يقع على وجهه، فيحاذى وجهه ما يحاذيه مع الركوع الأدنى، و هو الركبتيان حال الجلوس أو ما يقرب منهما من الأرض، أما موضع المحاذاة حال الركوع الأعلى و الأدنى للجالس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٢

و الأفضل الزيادة على ذلك بحيث يساوى مسجده (١)، و لا - يجب فيه على الأصح الانتصاب على الركبتيين شبه القائم، ثم الانحناء

(٢)، وإن كان هو الأحوط.

فيتفاوت بمقدار تفاوت ما بين الركبة وأصل الفخذ، وما بين أصل الفخذ والوجه المساوي لشبر تقريباً، ففي الأدنى يحاذى الوجه الركبتين، وفي الأعلى يحاذى من الأرض ما يبعد عنهما بمقدار شبر، وعلى كل حال لا يحاذى موضع السجود أصلاً. وكيف كان، لما كان ظاهر الأدلة أن الجالس يركع الركوع الواجب على القائم بجميع الخصوصيات المحفوظة فيه، وكان ركوع القائم يلزم فيه الانحناء الخاص فلا بد في ركوع الجالس من حصول ذلك المقدار من الانحناء ولا مجال للرجوع فيه إلى العرف، كما عن الأردبيلي و تبعه في الجواهر.

(١) قد عرفت وجه الأفضلية وضعفه، والظاهر أنه لا يتيسر ذلك إلا بالاعتماد على اليدين ورفع الفخذين.

(٢) حكى عن جماعة - منهم الشهيدان، والمحقق الثاني -: وجوب رفع الفخذين، لأنه كان واجباً حال القيام، والأصل بقاؤه، ولا دليل على اختصاص وجوبه به، وزاد في جامع المقاصد: بأن أصل الانحناء في الركوع لا بد منه، ولما لم يمكن تقديره ببلوغ الكفين الركبتين لبلوغهما من دون الانحناء تعين الرجوع إلى أمر آخر، به تحقق مشابهة الركوع جالساً إياه قائماً، فيرفع فخذه عن الأرض - كما صرح به شيخنا في بعض كتبه - لتحقيق المشابهة المذكورة، انتهى. وفيه: أنه خلاف إطلاق ما دل على أن العاجز عن الركوع قائماً يركع جالساً، فإن ذلك يحصل برفع الفخذين وعدمه، والأصل - لو تم - لا يصلح لمعارضه الإطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٣

[مسألة (٢٦): مستحبات الركوع أمور]

(مسألة ٢٦): مستحبات الركوع أمور:

أحدها: التكبير له وهو قائم منتصب (١)،

(١) كما هو المشهور، لما

في صحيح زرارة: «إذا أردت أن ترقع فقل وأنت منتصب: الله أكبر، ثم ركع» (١)

، وقد استفاد من

صحيحه الآخر: «أرفع يديك وكبر ثم ارقع» (٢)

و،

في صحيح حماد: «وضع يديه حيال وجهه وقال: الله أكبر، وهو قائم ثم ركع» (٣)

وعن الشيخ: أنه يجوز أن يهوى بالتكبير، و تبعه عليه في الذكرى وغيرها على ما حكى، وكأنه عمل ببعض المطلقات المشرعة للتكبير، وعدم حملته على المقيد لكونه من المندوبات، وعن جامع المقاصد: أنه لو كبر هاوياً وقصد استحبابه أثم وبطلت صلاته. انتهى.

و كأن البناء على الإثم من جهة التشريع، لكنه يتوقف على عدم ثبوت الإطلاق، أو وجوب حملته على المقيد، لكن الإطلاق ثابت وهو صحيح زرارة

«٤» المتضمن للتسيح في الأخيرتين، و وجوب الحمل غير ثابت. و أما البطلان فأشكاله أظهر، لما عرفت من عدم كون المستحبات يقصد بها الجزئية القادحة. هذا والذي وجدته في جامع المقاصد في هذا المقام هكذا: «قال الشيخ في الخلاف: يجوز أن يهوى

بالتكبير، فإن أراد المساواة في الفضل فليس كذلك، وإن أراد الأجزاء فهو حق، لأن ذلك مستحب». و ظاهره موافقة الشيخ.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥. و باب: ٥١ حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٤

و الأحوط عدم تركه (١)، كما أن الأحوط عدم قصد الخصوصية إذا كبر في حال الهوى، أو مع عدم الاستقرار.

الثاني: رفع اليدين حال التكبير (٢)، على نحو ما مر في تكبيره الإحرام.

الثالث: وضع الكفين على الركبتين، مفرجات الأصابع ممكناً لهما من عينيهما، واضعاً اليمنى على اليمنى و اليسرى على اليسرى (٣).

(١) لما عن المعاني، و الديلمي، و ظاهر المرتضى - قدس سرهم -:

من القول بالوجوب اعتماداً منهم على ظاهر الأمر به من النصوص، و فيه:

أنه يتعين حمله على الاستحباب بقريته ما ظاهره نفى الوجوب،

كخبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أدنى ما يجزئ من التكبير في الصلاة قال (ع): تكبيره واحدة» (١)

و ،

خبر الفضل عن الرضا (ع) المعلل رفع اليدين في جميع التكبير قال (ع): «فلما أن كان في الاستفتاح الذي هو الفرض رفع اليدين أحب

الله تعالى أن يؤدوا السنة على جهة ما يؤدي الفرض» (٢)

، فتأمل.

(٢) كما تضمنته النصوص المتقدمة و غيرها، فراجع ما سبق في تكبيره الإحرام «٣».

(٣)

ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «ثم اركع و قل:

اللهم لك ركعت، و لك أسلمت، و عليك توكلت، و أنت ربي، خشع لك قلبي، و سمعي، و بصري، و شعري، و بشري، و لحمي، و

دمي،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ١١.

(٣) المسألة: ١٤ من مسائل تكبيره الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٥

الرابع: رد الركبتين إلى الخلف.

الخامس: تسوية الظهر بحيث لو صب عليه قطرة من الماء استقر في مكانه لم يزل.

السادس: مد العنق موازياً للظهر.

ومخى، وعصى، وعظامي، وما أقلته قدماي، غير مستنكف، ولا مستكبر ولا مستحسر، سبحان ربي العظيم وبحمده، ثلاث مرات في ترتيل، وتصف في ركوعك بين قدميك، تجعل بينهما قدر شبر، وتمكن راحتيك من ركبتيك، وتضع يدك اليمنى على ركبتيك اليمنى قبل اليسرى، وبلغ بأطراف أصابعك عين الركبة، وفرج أصابعك إذا وضعتها على ركبتيك وأقم صلبك، ومد عنقك، وليكن نظرك بين قدميك، ثم قل: سمع الله لمن حمده - وأنت منتصب قائم - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، أهل الجبروت والكبرياء والعظمة، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، تجهر بها صوتك، ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجداً «١».

و

في صحيح حماد عن أبي عبد الله (ع): «ثم ركع، وملأ كفيه من ركبتيه مفرجات، ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صب عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره - ورد ركبتيه الى خلفه، ومد عنقه، وغمض عينيه، ثم سبح ثلاثاً بترتيل، وقال: سبحان ربي العظيم وبحمده، ثم استوى قائماً، فلما استمكن من القيام قال: سمع الله لمن حمده، ثم كبر وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه، وسجد» «٢»

وهذان الصحيحان وافيان بأكثر المستحبات المذكورة في المتن.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥ و باب: ٥١ حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٦

السابع: أن يكون نظره بين قدميه (١).

الثامن: التجنيح بالمرفقين (٢).

التاسع: وضع اليد اليمنى على الركبة قبل اليسرى.

(١) كما في صحيح زرارة

«١»، ولكن

في صحيح حماد: «أنه (ع) غمض عينيه» «٢».

وعن النهاية: استحباب التغميض فان لم يفعل نظر الى ما بين رجليه. وكأنه لأن صحيح زرارة غير ظاهر في الأمر بالنظر، وإنما هو متعرض لصرف النظر الى ما بين القدمين، فيجمع بينهما بذلك.

ولعله الأولى مما في الجواهر: من أن حماداً ظن أنه (ع) قد غمض عينيه من جهة توجيهه نظره الى ما بين قدميه، ولا ينافيه

خبر مسمع عن أبي عبد الله (ع): «أن النبي (ص) نهى أن يغمض الرجل عينيه في الصلاة» «٣»

لأن الصحيح أخص منه.

(٢) لما في جامع المقاصد: من الإجماع على استحباب التجافي فيه، وعن المنتهى: «لا خلاف فيه»، و

في خبر ابن بزيع: «رأيت أبا الحسن (ع) يركع ركوعاً أخفض من ركوع كل من رأيت يركع، وكان إذا ركع جنح بيديه» «٤»

، واستدل له في جامع المقاصد - بعد الإجماع - بما رواه حماد عن أبي عبد الله (ع) لما علمه الصلاة: من أنه لم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود، وكان متجنحاً

«٥».

(١) تقدم فى التعليقة السابقة.

(٢) تقدم فى التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٥) تقدم فى الصفحة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٧

العاشر: أن تضع المرأة يديها على فخذيها فوق الركبتين (١).

الحادى عشر: تكرار التسبيح ثلاثاً، أو خمساً، أو سبعمائة (٢) بل أزيد (٣).

الثانى عشر: أن يختم الذكر على وتر (٤).

الثالث عشر: أن يقول قبل قوله: «سبحان ربي العظيم و بحمده»،

«اللهم لك ركعت، و لك أسلمت، و بك آمنت و عليك توكلت، و أنت ربي، خشع لك سمعى، و بصرى، و شعرى، و بشرى، و

لحمى، و دمى، و مخى، و عصبى، و عظامى، و ما أقلت قدمائى، غير مستكف، و لا مستكبر،

(١) لما سبق فى المسألة العاشرة.

(٢) أما الثلاث فلما فى الصحيحين المتقدمين

«١». و أما الخمس ففى الجواهر و غيرها: عدم الوقوف فيه على نص غير الرضوى حيث كان

فيه: «ثلاث مرات، و إن شئت خمس مرات، و إن شئت سبع مرات، و إن شئت التسع، فهو أفضل» «٢».

و أما السبع فقد تضمنها

صحيح هشام بن سالم قال (ع) فيه: «و الفضل فى سبع» «٣».

(٣) كما يستفاد من جملة من النصوص التى تقدم بعضها فى المسألة الحادية عشرة، و لا ينافيه ما فى صحيح هشام المتقدم، لأنه

محمول على أنه أفضل مما قبله.

(٤) كما تقدم أيضاً فى المسألة الحادية عشرة.

(١) راجع صفحة: ٣٣٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٨

و لا مستحسر»

(١).

الرابع عشر: أن يقول بعد الانتصاب: «سمع الله لمن حمده» (٢)، بل يستحب أن يضم إليه قوله: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*»، أهل

الجبروت و الكبرياء و العظمة، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*»

(٣)، إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً (٤).

الخامس عشر: رفع اليدين للانتصاب منه (٥)، وهذا غير رفع اليدين حال التكبير للسجود.

(١) ما في المتن مطابق لصحيح زرارة على ما في نسخة الجواهر، لكنه يخالفه يسيراً ما في نسخة الوسائل التي تحضرنى، كما سبق «١».

(٢) كما في صحيح حماد

«٢». (٣) كما في صحيح زرارة

«٣». (٤) للإطلاق. هذا، ومقتضى الصحيح المتقدم

«٤» استحباب الجهر بها.

(٥) كما عن ابني بابويه، و صاحب الفاخر، و الذكري، و جماعة من متأخري المتأخرين، لما

في صحيح معاوية بن عمار: «رأيت أبا عبد الله (ع) يرفع يديه إذا ركع، و إذا رفع رأسه من الركوع، و إذا سجد، و إذا رفع رأسه من

السجود» «٥»

و ،

صحيح ابن مسكان عنه (ع): «في الرجل يرفع يده كلما أهوى للركوع و السجود، و كلما رفع رأسه من ركوع

(١) راجع المورد الثالث من مستحبات الركوع.

(٢) تقدم في مورد الثالث من مستحبات الركوع.

(٣) تقدم في مورد الثالث من مستحبات الركوع.

(٤) راجع المورد الثالث من مستحبات الركوع.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٣٩

.....

أو سجود، قال (ع): «هي العبودية» «١».

نعم عن المشهور: العدم، بل في المعبر: أنه مذهب علمائنا. و يظهر منه أنه كان اعتماداً على خلو الصحيحين المتقدمين عنه. و فيه: أن

ذلك لا- يعارض صريح الصحيحين المذكورين كما لا يخفى، و احتمال سقوطهما عن الحجية بالأعراض غير ثابت، بل يمكن أن

يكون للترجيح، لفهم التعارض فتأمل هذا و هل يستحب التكبير حال هذا الرفع- كما عن تحفة الجزائري و غيرها، و يشهد به

خير الأصبح عن أمير المؤمنين (ع) المروى في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ)، قال النبي (ص):

«ما هذه النحية التي أمرني بها ربي؟ قال: ليست بنحية و لكنه يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، و إذا ركعت، و

إذا رفعت رأسك من الركوع، و إذا سجدت، فإنه صلاتنا و صلاة الملائكة في السماوات السبع، فان لكل شيء زينة و إن زينة الصلاة

رفع الأيدي عند كل تكبيرة» «٢»

فإن ظاهر الدليل أن الرفع حال الاعتدال من الركوع معه تكبيرة، و مثله عموم ما ورد من أنه إذا انتقل من حالة الى حالة فعليه التكبير. و

ظهور الخبرين في استحباب التكبير أقوى من ظهور الصحيحين المتقدمين في عدمه، و لا سيما مع قرب دعوى كون الرفع كناية عن

التكبير حاله، كما أنه لا ينافي ذلك ما دل على حصر التكبير في الرباعية بإحدى و عشرين، و في المغرب بست عشرة، و في الفجر

بإحدى عشرة

«٣»، لإمكان حمله على تأكيد الاستحباب- أولاً؟ لأن الخبرين المذكورين ضعيفان، فالاعتماد عليهما يتوقف على تمامية قاعدة

التسامح، و هي غير ثابتة.

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الركوع حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١٤.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٠
 السادس عشر: أن يصلى على النبي و آله (١) بعد الذكر أو قبله.

[مسألة (٢٧): يكره فى الركوع أمور]

- (مسألة ٢٧): يكره فى الركوع أمور:
 أحدها: أن يطأطئ رأسه بحيث لا يساوى ظهره (٢)

(١)

ففى صحيح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يذكر النبي (ص) و هو فى الصلاة المكتوبة إما راکعاً و إما ساجداً، فيصلى عليه و هو على تلك الحال؟ فقال (ع): نعم إن الصلاة على نبي الله (ص) كهيئة التكبير و التسبيح، و هي عشر حسنات يتدرها ثمانية عشر ملكاً أيهم يبلغها إياه» «١»

و ،

فى خبر أبى حمزة: «قال أبو جعفر (ع): من قال فى ركوعه و سجوده و قيامه: صلى الله على محمد و آل محمد كتب الله تعالى له بمثل الركوع و السجود و القيام» «٢»
 و نحوهما غيرهما.

(٢) للمرفوع المروى

عن معانى الاخبار عن النبي (ص): «نهى أن يدبج الرجل فى الصلاة» «٣».
 قال: و معناه أن يطأطئ الرجل رأسه فى الركوع حتى يكون أخفض من ظهره، و
 خير إسحاق: «كان- يعنى علياً- (ع) يكره أن يحدر رأسه و منكبيه فى الركوع» «٤»

و ،

خبر على بن عقبة: «رأى أبو الحسن (ع) بالمدينة و أنا أصلى و أنكس برأسى و أتمدد فى ركوعى، فأرسل إلى: لا تفعل» «٥».

- (١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الركوع حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الركوع حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الركوع حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الركوع حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤١

أو يرفعه إلى فوق كذلك (١).

الثاني: أن يضم يديه إلى جنبيه (٢).

الثالث: أن يضع إحدى الكفين على الأخرى، ويدخلهما بين ركبتيه (٣)، بل الأحوط اجتنابه.

الرابع: قراءة القرآن فيه (٤).

(١)

لخبر المعاني: «و كان (ع) إذا ركع لم يضرب رأسه و لم يقنعه» (١)

قال: و معناه أنه لم يكن يرفعه حتى يكون أعلى من جسده و لكن بين ذلك و الإقناع رفع الرأس و إشخاصه. قال الله تعالى: **﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ﴾** (٢).

(٢) لم أقف على نص يدل عليه، و كأنه مستفاد مما دل على استحباب التجنيح

«٣». (٣) فعن أبي الصلاح، و الشهيد، و المختلف: كراهته، و ليس له دليل ظاهر كالمحكي عن ابن الجنيد، و الفاضلين، و غيرهما: من تحريمه و لذلك كان الأحوط اجتنابه.

(٤) كما نسب إلى المتأخرين. و في الجواهر: نسبه الى الشيخ لجملة من النصوص:

كخبر أبي **﴿البخري عن علي (ع): «لا- قراءة في ركوع و لا- سجود، إنما فيهما المدحة لله عز و جل ثمَّ المسألة، فابتدؤا قبل المسألة بالمدحة لله عز و جل ثمَّ أسألوا بعد»** (٤).

و

خير السكوني عنه (ع): «سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع، و الساجد، و في الكنيف، و في الحمام

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٢) إبراهيم: ٤٣.

(٣) راجع المورد الثامن من مستحبات الركوع.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الركوع حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٢

الخامس: أن يجعل يديه تحت ثيابه ملاصقاً لجسده (١).

[مسألة (٢٨): لا فرق بين الفريضة و النافلة في واجبات الركوع و مستحباته و مكروهاته]

(مسألة ٢٨): لا فرق بين الفريضة و النافلة في واجبات الركوع و مستحباته و مكروهاته (٢)،

و الجنب، و النفساء، و الحائض» (١).

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٣٤٢

و نحوهما غيرهما، و الظاهر أن الكراهة في المقام على حد الكراهة في سائر العبادات المتصور فيها أحد وجوه محررة في محلها.

(١) كما عن جماعة، بل عن المسالك، و غيرها: نسبتها إلى الأصحاب لما

رواه عمار عن أبي عبد الله (ع) «سألته عن الرجل يصلى فيدخل يده في ثوبه، قال (ع): إن كان عليه ثوب آخر إزار أو سراويل فلا

بأس، و إن لم يكن فلا يجوز له ذلك، فإن أدخل يداً واحدةً و لم يخل الأخرى فلا بأس» (٢)

و يتعين حمله على الكراهة بشهادة الإجماع، و

مرسل ابن فضال عن رجل: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن الناس يقولون:

إن الرجل إذا صلى و أزراره محلولة، و يده داخله في القميص إنما يصلى عريانا، قال (ع): لا بأس» (٣)

فإنه ظاهر في الجواز في مورد الخبر، و أما

صحيح ابن مسلم: «عن الرجل يصلى و لا يخرج يديه من ثوبه قال (ع): إن أخرج يديه فحسن، و إن لم يخرج فلا بأس» (٤)

فلا يصلح لصرف الخبر إلى الكراهة لإمكان الجمع بينهما بالتقييد. هذا و الظاهر من الخبر عدم اختصاص الحكم بالركوع فتخصيص

الكراهة به غير ظاهر.

(٢) لإطلاق الأدلة في أكثرها، و لقاعدة الإلحاق المشار إليها في غير

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٣

و كون نقصانه موجباً للبطان. نعم الأقوى عدم بطلان النافلة بزيادته سهواً (١).

مورد من هذا الشرح.

(١) كما عن صريح الموجز، و ظاهر الدروس، لعدم الدليل على قدحها و الإجماع عليه في الفريضة غير ثابت هنا. مضافاً إلى

خبر الصيقل عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: الرجل يصلى الركعتين من الوتر ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع و يذكر و هو راكع،

قال (ع): يجلس من ركوعه يتشهد ثم يقوم فيتم، قال: قلت: أليس قلت في الفريضة: إذا ذكره بعد ما ركع مضى في صلاته، ثم سجد

سجدتي السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال (ع): ليس النافلة مثل الفريضة» (١)

و

حسن الحلبي: «عن الرجل سها في الركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة، فقال (ع): يدع ركعةً و يجلس و

يتشهد و يسلم ثم يستأنف الصلاة بعد» (٢).

اللهم إلا أن يستشكل في الأخير بظهوره في كون الثالثة مقصوداً بها صلاة أخرى فلا تكون زيادة في الأولى كي يدل على عدم قدح

الزيادة الركنية سهواً، و في الأول بوجوب حمله على ذلك بناء على لزوم فصل الشفع عن الوتر بالتسليم، لكن يأباه جداً قوله (ع):

«ليس النافلة كالفريضة»

، إذ لو حمل على كون الركعة الثالثة صلاة أخرى لم يكن فرق بين النافلة و الفريضة في صحة الصلاة و لزوم التدارك للفائت، لعدم تحقق الزيادة، و مما يبعد الحمل على الركعة المنفصلة عدم ذكر التسليم مع

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٤

[فصل في السجود]

إشارة

فصل في السجود و حقيقته وضع الجبهة على الأرض بقصد التعظيم (١).

التشهد، كما ذكر في حسن الحلبي

، اللهم إلا- أن يكون حمله على الركعة المتصلة موجياً لطرحة، لمعارضته لما دل على لزوم فصل الشفع عن الوتر و حينئذ لا يجوز الاستدلال به على المقام، فتأمل.

و يمكن أن يستشكل فيه أيضاً: بأن الظاهر من قوله (ع):

«فيتم»

أنه يبنى على ما مضى و يصح ركوعه، لا أنه ملغى كي يلزم الزيادة هذا و قد يستدل على المقام

بصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن السهو في النافلة، فقال (ع): ليس عليك شيء» (١)

فإن إطلاق السهو يشمل ما نحن فيه، و يشكل بعدم ثبوت عموم السهو لما نحن فيه كما سيأتي- إن شاء الله- في مبحث الخلل، و على هذا فالخروج عن حكم الفريضة غير ظاهر، إذ الدليل ليس منحصراً بالإجماع، بل يدل عليه ما تضمن أن الصلاة لا تعاد من سجدة و تعاد من ركعة، فإن مورده زيادة السجدة، و مقتضى مقابلة الركعة بالسجدة أن المراد منها الركوع الواحد، فتأمل جيداً، و سيأتي- إن شاء الله- في مبحث الخلل بعض ما له نفع في المقام.

فصل في السجود

(١) قال في مجمع البحرين: «قد تكرر في الحديث ذكر السجود

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٥

و هو أقسام: السجود للصلاة، و منه قضاء السجدة المنسية، و للسهو، و للتلاوة، و للشكر، و للتذلل و التعظيم. أما سجود الصلاة فيجب في كل ركعة من الفريضة و النافلة سجدتان (١) و هما معاً من الأركان، فتبطل بالإخلال بهما معاً (٢)، و كذا

و هو في اللغة الميل، و الخضوع، و التظامن، و الإذلال، و كل شيء ذل فقد سجد، و منه سجد البعير إذا خفض رأسه عند ركوعه، و

سجد الرجل وضع جبهته على الأرض»، و الظاهر أن استعماله في غير الأخير مبنى على نحو من العناية. نعم في اعتبار وضع خصوص الجبهة إشكال، لصدقه عرفاً بوضع جزء من الوجه و لو كان غيرها، و مثله اعتبار كون الموضوع عليه الأرض لا غير، بل المنع فيه أظهر. (١) إجماعاً، بل ضرورة- كما قيل- و النصوص فيه متجاوزة حد التواتر، و يأتي بعضها إن شاء الله تعالى. (٢) بلا خلاف و لا إشكال كما يأتي- إن شاء الله تعالى- في مبحث الخلل.

نعم هنا إشكال مشهور، و هو: أن موضوع الركنية هو موضوع الزيادة و النقيصة المبطله، و هنا ليس كذلك، فان موضوع الركنية إن كان مجموع السجدين صح كونه موضوعاً للزيادة المبطله، لأن زيادة سجدين مبطله إجماعاً، و لا يصح كونه موضوعاً للنقيصة المبطله، لأن نقص المجموع يكون بنقص واحد، مع أن نقص الواحد سهواً لا يبطل كما سيأتي إن شاء الله تعالى، و إن كان موضوع الركنية صرف ماهية السجود صح كونه موضوعاً للنقيصة المبطله، لأن نقص الماهية إنما يكون بعدم كل فرد منها، إلا أنه لا يصح كونه موضوعاً للزيادة المبطله لأن زيادة المبطله لأني زيادة صرف مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٦

بزيادتهما معاً في الفريضة عمداً كان، أو سهواً، أو جهلاً. كما أنها تبطل بالإخلال بإحدهما عمداً (١)، و كذا بزيادتها. و لا تبطل على الأقوى بنقصان واحد، و لا بزيادتها سهواً.

[و واجباته أمور]

إشارة

و واجباته أمور:

[أحدها: وضع المساجد السبعة على الأرض]

أحدها: وضع المساجد السبعة على الأرض، و هي: الجبهة، و الكفان، و الركبتان، و الإبهامان من الرجلين (٢)،

الماهية تكون بزيادة واحدة و هي سهواً غير مبطله. و بالجملة ليس هنا شيء واحد نقصه و زيادته سهواً مبطلان ليكون ركناً. و قد ذكر في دفع هذا الاشكال وجوه لا تخلو من تصرف في ظاهر قولهم: الركن ما تبطل الصلاة بزيادته و نقيصته عمداً و سهواً، لا يهم ذكرها بعد كون الاشكال مما لا يترتب عليه ثمره عملية. من أراد الوقوف عليها فليراجع الجواهر و غيرها.

(١) يأتي- إن شاء الله تعالى- في مبحث الخلل بيانه، و كذا ما بعده

(٢) إجماعاً حكاه جماعة من الأساطين، و يشهد له

صحيح زرارة:

«قال أبو جعفر (ع): قال رسول الله (ص): السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، و أما الإرغام بالأنف فسنة من النبي (ص)» (١)

و

صحيح حماد عن أبي عبد الله (ع) الوارد في تعليم الصلاة: «و سجد (ع) على ثمانية أعظم: الجبهة، و الكفين، و عيني الركبتين، و أنامل إبهامي الرجلين، و الأنف فهذه السبعة فرض، و وضع الأنف على الأرض سنة، و هو الإرغام» (٢)

و ،
خبر عبد الله بن

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٧
و الركنية تدور مدار وضع الجبهة (١)، فتحصل الزيادة

ميمون القداح عن جعفر بن محمد (ع) «قال (ع): يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه، ورجليه، وركبتيه ووجهته» (١) و نحوها غيرها.

و عن السيد و الحلبي (رحمه الله): تعين السجود على مفصل الزندين من الكفين. و وجهه غير ظاهر - كما اعترف به غير واحد - و مثله ظاهر ما عن كثير من القدماء و بعض المتأخرين من التعبير بأصابع الرجلين أو أطرافها، فإنه مخالف للصحيحين المتقدمين و غيرهما بلا وجه ظاهر، سوى التعبير في بعض النصوص بالرجلين المتعين تقييده على كلا القولين، أو بأطراف الأصابع الشامل للإبهامين و غيرهما، المتعين رفع اليد عن ظاهره بالصحيحين الدالين على الاكتفاء بالإبهامين.

و المشهور التعبير بالكف كما تضمنه صحيح حماد «٢»، خصوصاً بملاحظة

الزيادة المروية في الكافي قال (ع): «سبعة منها فرض يسجد عليها و هي التي ذكرها الله تعالى في كتابه، فقال تعالى (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) «٣» و هي: الجبهة، و الكفان، و الركبتان، و الإبهامان» «٤» ، و في عبارة جماعة من القدماء و المتأخرين ذكر اليد كما تضمنه كثير من النصوص «٥»، لكن يتعين حملها على الكف جمعاً بين المطلق و المقيد، و لأجل ذلك يتعين إرادة الكف من التعبير باليد أيضاً.
(١) يعني: ركنية السجود للصلاة، و في الجواهر: «لا ريب في

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٨.
(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.
(٣) الجن: ١٨.
(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.
(٥) تقدم بعضها في الصفحة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٨
و النقيصة به دون سائر المساجد، فلو وضع الجبهة دون سائرهما تحصل الزيادة، كما أنه لو وضع سائرهما و لم يضعها يصدق تركه.

[الثاني: الذكر]

الثاني: الذكر، و الأقوى كفاية مطلقه (١). و إن كان الأحوط اختيار التسيح على نحو ما مر في الركوع، إلا أن

عدم اعتبار وضع ما عدا الجبهة فيه، كما اعترف به المحقق الثاني، و الشهيد الثاني. و في منظومة الطباطبائي (قدس سره):

«و واجب السجود وضع الجبهة و إنه الركن بغير شبهة

و وضعه للسته الأطراف فإنه فرض بلا خلاف»

و كأنه لدوران صدق السجود عرفا و عدمه مدار ذلك- كما عرفت- الموجب لتزليل أحكام السجود عليه.

و لا ينافيه

قوله (ص): «السجود على سبعة أعظم»

إذ المراد منه أنه يجب السجود على السبعة، لا- أن مفهومه السجود على السبعة بحيث يكون السجود على كل واحد منها جزءاً من مفهومه ينتفى بانتفائه انتفاء المركب بانتفاء جزئه، فإن حمله على هذا المعنى يقتضى أن يجعل الظرف لغواً متعلقاً بالسجود، و يكون الخبر مقدرًا مفاد قولنا: السجود على سبعة أعظم معنى لفظ السجود، أو المراد منه، أو نحو ذلك، و هو خلاف الظاهر. إذ الظاهر أنه ظرف مستقر يعنى: السجود يكون على سبعة أعظم و كونه عليها بمعنى وجوب السجود عليها كما عرفت. و يشير الى ما ذكرنا

قوله (ع): «فهذه السبعة فرض» «١»

كما لا يخفى. و المتحصل أنه ليس فى النصوص ما ينافى الحمل على المعنى العرفى، فيجب البناء عليه.

(١) الكلام فيه قولاً و قائلًا و دليلاً هو الكلام فى الركوع فراجع.

(١) تقدم فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٤٩

فى التسيحة الكبرى يبدل العظيم بالأعلى (١).

[الثالث: الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب]

الثالث: الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب (٢)، بل المستحب أيضاً (٣) إذا أتى به بقصد الخصوصية، فلو شرع فى الذكر قبل الوضع أو الاستقرار عمداً بطل و أبطل (٤)

(١) كما صرح بذلك فى النصوص و قد تقدم بعضها.

(٢) إجماعاً كما عن الغنية و المدارك و المفاتيح، و بلا خلاف كما عن مجمع البرهان، و فى المعتبر: نسبته إلى علمائنا. و استشهد له بما

فى صحيح على بن يقطين: «عن الركوع و السجود كم يجرى فيه من التسيح؟

فقال (ع): ثلاث، و تجزؤك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض» «١»

و ما

فى صحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل يسجد على الحصى فلا- يمكن جبهته من الأرض، قال (ع): يحرك جبهته حتى يتمكن، فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه» «٢»

و ،

صحيح الهذلى المروى عن أربعين الشهيد: «فاذا سجدت فممكن جبهتك من الأرض، و لا تنقر كنقرة الديك» «٣».

لكن يقرب احتمال كون المراد من تمكين الجبهة من الأرض الاعتماد عليها لا- الاطمئنان بوضعها، و لو سلم فلا- تدل على لزوم اطمئنان المصلى مع أن الأخيرين غير ظاهرين فى الاطمئنان بمقدار الذكر، فالعمدة الإجماع.

(٣) قد عرفت في الركوع الإشكال في دليله، ولذا توقف المصنف فيه هناك، و الفرق بين المقامين غير ظاهر.

(٤) تقدم الكلام في نظيره في المسألة الرابعة عشرة من فصل الركوع.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٠

و إن كان سهواً وجب التدارك إن تذكر قبل رفع الرأس (١) و كذا لو أتى به حال الرفع أو بعده و لو كان بحرف واحد منه فإنه مبطل إن كان عمداً، و لا يمكن التدارك إن كان سهواً إلا إذا ترك الاستقرار و تذكر قبل رفع الرأس.

[الرابع: رفع الرأس منه]

الرابع: رفع الرأس منه.

[الخامس: الجلوس بعده]

الخامس: الجلوس بعده (٢) مطمئناً (٣) ثم الانحناء للسجدة الثانية.

[السادس: كون المساجد السبعة في محالها]

السادس: كون المساجد السبعة في محالها (٤) إلى تمام الذكر فلو رفع بعضها بطل (٥) و أبطل إن كان عمداً و يجب تداركه إن كان سهواً (٦).

(١) إجماعاً كما عن الوسيلة، و الغنية، و المنتهى، و الذكرى، و جامع المقاصد، و المدارك، و المفاتيح، و ظاهر المعبر، و كشف

الثلاث. لتوقف صدق السجدة الثانية عليه، و قد يشير إليه خبر أبي بصير الآتي

(٢) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة أيضاً، و

في خبر أبي بصير: «و إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك، و إذا سجدت فاقعد مثل ذلك» (١).

(٣) العمدة فيه الإجماع المحكى نقله عن جماعة كثيرة، و أما رجوع المفاصل في خبر أبي بصير: فليس راجعاً للطمأنينة و لا لازماً لها

كما لا يخفى.

(٤) بلا إشكال، و يمكن استفادته من النصوص.

(٥) يعنى الذكر لوقوعه على غير وجهه، فيبطل الصلاة للزيادة العمدية.

(٦) هذا يتم إذا كان محل الذكر هو حال الوضع لمجموع المساجد،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥١

نعم لا مانع من رفع ما عدا الجبهة (١) في غير حال الذكر ثم وضعه عمداً كان أو سهواً من غير فرق بين كونه لغرض كحك الجسد و

نحوه أو بدونه.

[السابع: مساواة موضع الجبهة للموقف]

السابع: مساواة موضع الجبهة للموقف (٢) بمعنى عدم علوه

أما إذا كان محله وضع الجبهة لا غير و وضع بقية المساجد واجب آخر في عرضه حاله، فالذكر بلا وضع بقية المساجد يكون في المحل، و يكون الوضع قد فات محله، فلا مجال لتداركه، فيسقط، لكن المظنون الأول، فتأمل.

(١) كما صرح به في الجواهر و غيرها، لأصالة البراءة من مانعته، و ليس مأثياً به بقصد الجزئية كى يكون زيادة. و أما الوضع بعد الرفع فهو واجب لوجوب الذكر حاله، فأولى أن لا يكون قادحا في الصلاة. و

في خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل يكون راکعاً أو ساجداً فيحكه بعض جسده، هل يصلح له أن يرفع يده من ركوعه أو سجوده فيحكه مما حكه؟ قال (ع): لا بأس إذا شق عليه أن يحكه و الصبر الى أن يفرغ أفضل» (١)

، و من ذلك يظهر ضعف ما في الجواهر عن بعض المشايخ: من التوقف في ذلك، أو الجزم بالبطلان. و قد أطال العلامة الطباطبائي في هذا المقام، و مما قال (قدس سره):

«و رفعه حال السجود لليد أو غيرها كالرجل غير مفسد

فإنه فعل قليل مغتفر و الوضع بعد الرفع عن أمر صدر»

.. الى أن قال- بعد التعرض لأمثال المقام، و خبر ابن جعفر (ع) المتقدم

:-

«و ترك هذا كله من الأدب و ليس مفروضاً و لكن يستحب»

(٢) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل في المعبر

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٢

.....

و عن المنتهى، و التذكرة، و جامع المقاصد: نسبته إلى علمائنا، أو جميعهم و إن اختلفت عباراتهم في التقدير باللينة أو بالمقدار المعتد به. قال في جامع المقاصد: «لا بد أن يكون موضع جبهته مساوياً لموقفه، أو زائداً عليه بمقدار لينة موضوعه على أكبر سطوحها لا يزيد عند جميع أصحابنا»، و قال في المعبر: «لا يجوز أن يكون موضع السجود أعلى من موقف المصلى بما يعتد به مع الاختيار، و عليه علماؤنا» و نحوه ذكر في التذكرة.

و العمدة فيه

خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن السجود على الأرض المرتفعة، فقال (ع): إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لينة فلا بأس» (١).

لكن استشكل فيه تارة: بأن في طريقة النهدي المشترك بين الثقة و من لم يثبت توثيقه، و أخرى: بأن في بعض النسخ «يديك» باليائين المثنتين من تحت، بل هو كذلك فيما يحضرنى من نسخة معتبرة من التهذيب و إن كتب في الهامش «بدنك» بالباء الموحدة و النون

مع وضع علامة (خ ل) وكذا في النسخة المصححة من الوسائل، و ثالثة: من جهة أن مفهومه ثبوت البأس بالزائد على اللبنة و هو أعم من المنع.

و يمكن دفع الأول: بأن الظاهر من إطلاق النهدي أنه الهيثم بن مسروق لأنه الأغلب، كما عن تعليقه الوحيد، و لرواية محمد بن علي بن محبوب، و قد صحح العلامة طريقة في جملة موارد، مع أن اعتماد الأصحاب جابر للضعف.

و الثاني: بأن استدلال الأصحاب به دليل على ضبطهم له بالباء و النون و لا سيما و فيهم من هو في غاية الضبط و الإتقان و الثبوت، لا أقل من ترجيح ذلك على النسخة الأخرى، بناء على ما هو الظاهر من إجراء قواعد التعارض

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب السجود حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٣

.....

عند اختلاف النسخ، و لا سيما و

في الكافي قال: «و في حديث آخر في السجود على الأرض المرتفعة قال (ع): إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجلك قدر لبنة فلا بأس» (١)

و المظنون قوياً أنه عين المسند المذكور.

و الثالث: بأن إطلاق البأس يقتضى المنع، إذ هو النقص المعتد به كما يظهر من ملاحظة المشتقات مثل: البأس، و البأساء، و البؤس، و البئس، و بئس، و غيرها، و لا سيما بملاحظة وقوعه جواباً عن السؤال عن الجواز حسب ما هو المنسب إلى الذهن.

و في الجواهر: «يتعين حمله على المنع بقريته فهم الأصحاب، إذ من شك منهم شك في جواز هذا العلو لا الأزيد، و لصحيح عبد الله بن سنان: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ قال (ع): لا، و لكن ليكن مستويا» (٢)

، و

خبر الحسين ابن حماد عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على شيء مرتفع، أحول وجهي إلى مكان مستوي؟ فقال (ع): نعم، جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» (٣)

، و

خبره الآخر: «أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع فقال (ع): ارفع رأسك ثمّ ضعه» (٤)

، و

صحيح معاوية بن عمار: «قال أبو عبد الله (ع) إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، و لكن جرها على الأرض» (٥).

فإن هذه النصوص دالة على المنع عن مطلق

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب السجود حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٤

أو انخفاضه أزيد من مقدار لبنة (١)

الرفع، فتقيد بالزائد على اللبنة جمعاً بينها وبين الخبر الأول الصريح في الجواز بمقدارها.
و فيما ذكره (رحمه الله) نظر، إذ الإجماع في المقام لو تمّ فهو معلوم المستند، و أما صحيح ابن سنان
فلأجل ظهوره في تعيين المساواة يتعين حمله على الاستحباب، و لا يكون مع الخبر الأول من قبيل المطلق و المقيد، و جعل قوله (ع)
في الجواب:

«لا»

للمنع، و

قوله (ع): «ليكن مستويًا»

للاستحباب تفكيك لا يساعده التركيب. و أما خبر الحسين الأول فالظاهر منه الرخصة في مقابل المنع الذي توهمه السائل. و أما خبره
الآخر فمحمول على الارتفاع المانع من صدق السجود، كما يقتضيه - مضافا الى الرخصة بالرفع - الجمع بينه و بين ما قبله و ما بعده،
فتأمل. و أما صحيح معاوية

فظاهر في عدم جواز الرفع في ظرف بناء الساجد على تحويل جبهته عن النبكة المجهول وجهه، و أنه للارتفاع، أو لعدم إمكان
الاعتماد، أو لغير ذلك.

فالاعتماد في المنع عما زاد على اللبنة على النصوص المذكورة غير ظاهر بل العمدة فيه الخبر الأول. و منه يظهر الاشكال فيما عن
المدارك، و غيرها:

من المنع عن السجود على مطلق المرتفع، أخذاً بالإطلاق صحيح ابن سنان

و طرحاً للخبر المذكور، كما يظهر أيضاً حمل

صحيح أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال (ع):

إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي و كرهه» (١)

على الارتفاع دون اللبنة.

(١) كما عن الشهيدين، و المحقق الثاني، و غيرهم.

لموثق عمار عن

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب السجود حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٥

موضوعه على أكبر سطوحها (١)، أو أربع أصابع مضمومات (٢) و لا بأس بالمقدار المذكور، و لا فرق في ذلك بين الانحدار و
التسليم (٣).

أبي عبد الله (ع): «سألته عن المريض أ يحل له أن يقوم على فراشه و يسجد على الأرض؟ فقال (ع): إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة
أو أقل استقام له أن يقوم عليه و يسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» (١)

و به يقيد إطلاق

خير محمد بن عبد الله عن الرضا (ع): «أنه سأله عن يصى وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه، فقال (ع): إذا كان وحده فلا بأس» (٢).

و المحكى عن الأردبيلي و بعض من تأخر عنه الجواز، بل نسب إلى الأ-كثر، بل الى ظاهر من تقدم على الشهيد، لاقتصارهم على التعرض للارتفاع بل فى التذكرة: «لو كان مساويا أو أخفض جاز إجماعاً» و كأنه لعدم ظهور نفى الاستقامة فى المنع، لا أقل من عدم صلاحيته لتقييد خبر محمد بن عبد الله. و التقييد فيه بالوحدة لعله للفرار عن كون مسجد المأموم أخفض من مسجد الامام. (١) بلا إشكال، لانصراف التقدير باللبنة إلى التقدير بالعمق.

(٢) فى الحدائق نسبه الى الأصحاب، ثم قال: «و يؤيده أن اللبن الموجود الآن فى أبنية بنى العباس من (سر من رأى) فان الآجر الذى فى أبنيتها بهذا المقدار تقريباً».

(٣) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. و دعوى الانصراف الى الثانى غير ظاهرة. و منه يظهر الاشكال فيما عن كشف الغطاء: من الجواز فى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب السجود حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٦

نعم الانحدار اليسير لا اعتبار به فلا يضر معه الزيادة على المقدار المذكور (١)،

الأول ما لم يتفاحش فتفوت به هيئة السجود.

(١) هذا غير ظاهر لأن التقدير باللبنة و ما زاد عليها- بعد البناء على عمومه لصورة الانحدار- راجع الى ملاحظة الانحدار اليسير بكلا قسميه، فكيف يدعى عدم شمول النص له؟! نعم لو حكم على الانحدار بحكم أمكن أن يدعى انصرافه عن اليسير، لكن بعد تعرض الدليل للتقدير باللبنة و ما زاد لا مجال لاحتماله، كما يظهر بالتأمل. اللهم إلا أن يكون المراد بالانحدار اليسير الذى ابتداءه من الموقف تقريباً، و الكثير الذى يكون حول الجبهة ظاهراً للحس، فالأول خارج عن نص التقدير و لو زاد على اللبنة، و الثانى داخل كذلك، و يشير الى ذلك الموثق «١» الوارد فى صحة الجماعة فى الأرض المنحدرة، فراجع.

تنبيه المذكور فى المتن تبعاً للأصحاب أن موضوع المساواة موضع الجبهة و الموقف، و عبر بعضهم بدل الموقف بموضع القيام، و المحكى عن كشف الغطاء أن المراد من الموقف موضع القيام للصلاة، فلو قام للصلاة فى موضع و فى حال السجود صعد على دكة مستوية فسجد عليها بطلت صلاته لكون مسجد الجبهة أعلى من موضع وقوفه.

و الذى اختاره فى الجواهر: أن المراد منه الموضوع الذى لو أراد الوقوف عن ذلك السجود بلا- انتقال وقف عليه، سواء أ كان هو موضع

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٧

و الأقوى عدم اعتبار ذلك فى باقى المساجد (١)، لا بعضها مع بعض، و لا بالنسبة إلى الجبهة، فلا يقدر ارتفاع مكانها أو انخفاضه ما

لم يخرج به السجود عن مسماه.

الإبهامين كما هو الغالب أم لا، كما لو أدخل مشط قدميه في مكان منخفض بأزيد من لنبه، و استظهر بعض كون المراد منه موضع الإبهامين لا غير فتبطل الصلاة في الفرض المذكور.

أقول: أما المعنى الأول: فهو خلاف ظاهر النص جداً، بل خلاف المقطوع به من الفتوى، كما يظهر من تعليلهم الحكم بالخروج عن هيئة الساجد مع الزيادة على التقدير، و أما الثاني: فحمل الموقف عليه لا يخلو من إشكال، لقرب احتمال كون التعبير به بملاحظة كون الغالب أنه موضع الإبهامين، فيكون كناية عنه، و هو المعنى الثالث، و إن كان الأظهر أن يكون بملاحظة كونه موضع الوقوف من ذلك السجود كما ذكر في الجواهر.

و أما خبر ابن سنان

فيحتمل أن يراد من موضع البدن فيه مجموع المساجد الستة، فليحظ البدن حال السجود، و يحتمل موضع الجلوس، و يحتمل موضع القيام، و الأول تأباه مقابله بموضع الجبهة لأنه من موضع البدن حال السجود، و ظاهر المقابلة المباشرة، فيتعين أحد الأخيرين، و لا قرينة ظاهرة على تعيين أحدهما. اللهم إلا أن يكون غلبه حال القيام على حال الجلوس حتى صارت منشأ لصدق كون الصلاة من قيام في قبال الصلاة من جلوس قرينة على تعيين الثاني، كما أنه لو ثبت اعتبار المرسل تعيين حمل البدن على ذلك، فإنه أقرب الى الجمع العرفي من حمل الرجلين على ما يعم الركبتين، أو خصوص موضع الإبهامين، و لا يبعد أن يكون هو الوجه في تعبير الفقهاء بذلك، فيكون منجبراً بعملهم.

(١) كما صرح به غير واحد، بل ربما نسب الى المعظم، أو المشهور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٨

[الثامن: وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه]

الثامن: وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه من الأرض و ما نبت منها غير المأكول و الملبوس على ما مر في بحث المكان (١).

[التاسع: طهارة محل وضع الجبهة]

التاسع: طهارة محل وضع الجبهة (٢).

أو الأصحاب. و كأنه لعدم تعرضهم لذلك مع تعرضهم لما سبق. و الوجه فيه عدم الدليل عليه، و الأصل ينفيه.

و دعوى: أن موضع البدن في خبر ابن سنان المتقدم

المساجد الستة التي يعتمد عليها البدن- لو سلمت- فإنما تقتضى لزوم المساواة لمجموعها في ظرف تساويها فيما بينها، أما مع الاختلاف فلا تعرض فيه لاعتبارها.

نعم لو كان المراد مساواة موضع الجبهة لكل واحد من الستة كان ذلك في محله، لكنه خلاف ظاهر التعبير بموضع البدن الذي هو عبارة عن مجموع المساجد، بل لو سلم ذلك. أعني ملاحظة المساجد بنحو العموم الأفرادى و بنى على عدم قدح الانخفاض كما عرفت- لم يدل على عدم جواز ارتفاع ما عدا موضع الجبهة بعضه عن بعض، كما هو ظاهر.

(١) قد مر الاستدلال له أيضاً.

(٢) إجماعاً كما عن الغنية، و المعتمر، و المختلف، و المنتهى، و الذكري و التنقيح، و جامع المقاصد، و إرشاد الجعفرية، و مجمع

البرهان، و شرح الشيخ نجيب الدين. و يشير اليه ما
 فى صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح، أو فى المكان الذى يصلى فيه، فقال (ع):
 إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر» (١)
 ، و

صحيح ابن محبوب قال: «سألت أبا الحسن (ع): عن الجص يوقد عليه بالعدرة، و عظام الموتى ثمَّ يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟
 فكتب (ع) إلى بخطه

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٥٩

.....

إن الماء و النار قد طهراه» (١)

، و فى محكى المفاتيح: «فى هذا الإجماع نظر، لأنه بانفراده لا يعتمد عليه»، و فى البحار قال: «و المشهور بين الأصحاب عدم اشتراط
 طهارة غير موضع الجبهة، كما يدل عليه أكثر الأخبار بل يظهر من بعضها عدم اشتراط طهارة موضع الجبهة أيضاً.
 لكن نقل كثير من الأصحاب كالمحقق، و العلامة، و الشهيد، و ابن زهرة عليه الإجماع، لكن المحقق نقل عن الراوندى، و صاحب
 الوسيلة أنهما ذهبا الى أن الأرض و البوارى و الحصر إذا أصابها البول و جففتها الشمس لا تطهر بذلك، لكن يجوز السجود عليها، و
 استجوده المحقق.

فلعل دعواهم الإجماع فيما عدا هذا الموضع، و بالجملة: لو ثبت الإجماع لكان هو الحجة و إلا فيمكن المناقشة فيه أيضاً.
 أقول: الاعتماد على الإجماع المنقول فى كلام الأساطين المعتمدين المتلقى عند غيرهم بالقبول قد حرر فى محله جوازه، فإنه يوجب
 العلم العادى بالحكم، و منه الإجماع المتقدم. و خلاف الوسيلة غير ثابت لاختلاف نسخها فالنسخة المحكية فى مفتاح الكرامة ظاهرة
 فى موافقة الجماعة، و كذا نسخة الذخيرة المحكية فيه أيضاً، و أما المحقق فى المعبر فبعد أن نقل عن الشيخين القول بجواز الصلاة
 على ما تجففه الشمس و طهره قال: «و قيل لا يطهر و تجوز الصلاة عليها، و به قال الراوندى منا، و صاحب الوسيلة، و هو جيد».
 و الذى يظهر بالتأمل فى أطراف كلامه أن ما نقله و استجوده هو جواز الصلاة عليه لا جواز السجود، فإنه بعد أن نقل استدلال الشيخ
 (ره) على الطهارة بالروايات قال: «و فى استدلال الشيخ إشكال، لأن غايتها الدلالة على جواز الصلاة عليها، و نحن لا نشترط طهارة
 موضع الصلاة، بل نكتفى باشتراط طهارة موضع الجبهة، و يمكن أن يقال الاذن فى الصلاة

(١) الوسائل باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٠

.....

عليها مطلقاً دليل جواز السجود عليها، و السجود يشترط فيه طهارة محله» فان كلامه صريح فى اعتبار طهارة مسجد الجبهة، و أن ما
 نقله و استجوده أولاً هو جواز الصلاة على الموضع فى الجملة لا جواز السجود، و لأجل أنه خلاف إطلاق النصوص بنى أخيراً على
 جواز السجود و الطهارة، و يعضد ذلك دعواه اتفاق العلماء على اعتبار طهارة موضع السجود فى أحكام النجاسات.

نعم عبارة الوسيلة في النسخة المطبوعة ظاهرة في النجاسة و جواز السجود، لكن لو صحت فليس ذلك خلافا في الكلية المجمع عليها، بل لكون الجفاف بالشمس من قبيل التيمم بدل الطهارة المعتبرة في المسجد، فتأمل جيداً.

و أما ما أشار إليه في البحار: من ظهور بعض النصوص في عدم اشتراط طهارة موضع الجبهة فهو جملة من الصحاح و غيرها تضمنت جواز الصلاة على الموضع النجس إذا جف:

كصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن البيت و الدار لا يصيبهما الشمس، و يصيبهما البول، و يغتسل فيهما من الجنابة، أ يصلى فيهما إذا جفًا؟ قال (ع): نعم» «١»

و نحوه غيره المعارضة بغيرها مما ظاهره المنع: كصحيح زرارة السابق «٢» و

موثق ابن بكير عن أبي عبد الله (ع): «عن (الشاذكونة) يصيبها الاحتلام أ يصلى عليها؟ قال (ع): لا» «٣»
المتعين الجمع بينهما بحمل الثانية على السجود و الأولى على غيره، بقريته الإجماع، و صحيح ابن محبوب و المتحصل من هذا الجمع: وجوب طهارة المسجد، و عدم وجوب

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) تقدم في أول التعليقة.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦١

[العاشر: المحافظة على العربية]

العاشر: المحافظة على العربية و الترتيب و الموالاتة في الذكر (١).

[مسائل]

[مسألة ١): الجبهة: ما بين قصاص شعر الرأس و طرف الأنف الأعلى و الحاجبين طولاً]

(مسألة ١): الجبهة: ما بين قصاص شعر الرأس و طرف الأنف الأعلى و الحاجبين طولاً، و ما بين الجبين عرضاً (٢)

طهارة المكان الذي يصلى فيه. و من ذلك يظهر ضعف ما عن السيد (رحمه الله) من وجوب طهارة ما يلاقيه بدن المصلي. هذا و المحكى عن أبي الصلاح وجوب طهارة مواضع المساجد السبعة، و كأنه لإطلاق معاهد الإجماع على وجوب طهارة المسجد، و لإطلاق النص المانع من الصلاة و السجود على الموضع النجس المشار اليه آنفاً. و فيه: أن الإجماع ممن عداه على العدم، و النص - بعد كون المراد منه موضع السجود- لا إطلاق له يقتضى المنع بالنسبة الى كل مسجد، و المتيقن خصوص مسجد الجبهة.

و

النبوي: «جنبوا مساجدكم النجاسة» «١»

ضعيف سنداً و دلالة، فيتعين الرجوع الى أصالة البراءة من الشرطية.

(١) كما سبق في الركوع.

(٢) التحديد المذكور منسوب الى غير واحد منهم الشهيد الثاني في المقاصد العلية، و في المسالك: «حد الجبهة قصاص الشعر من مستوى الخلقه و الحاجب»، و ليس فيه تعرض للتحديد العرضي إلا بنحو الإشارة و في كشف الغطاء: «أنها السطح المحاط من الجانبين بالجيبين، و من الأعلى بقصاص الشعر من المنبت المعتاد، و من الأسفل بطرف الأنف الأعلى و الحاجبين، و لا استقامة للخطوط فيما عدا الجانبين»، و عن المصباح:

«الجيب ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ، و هما جيبان عن يمين الجبهة و شمالها»، و في مجمع البحرين: «و الجيب فوق الصدغ، و هما

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٢

و لا يجب فيها الاستيعاب (١) بل يكفي صدق السجود على

جيبان عن يمين الجبهة و شمالها يتصاعدان من طرفي الحاجبين الى قصاص الشعر، فتكون الجبهة بين جيبين»، و في القاموس: «الجيبان حرفان مكتنفا الجبهة من جانبيها، فيما بين الحاجبين مصعداً الى قصاص الشعر، أو حروف الجبهة ما بين الصدغين متصلا عند الناصية كلها جيبين». و عن الخليل: أن الجبهة مستوى ما بين الحاجبين. هذا و لكن النصوص خالية عن التحديد العرضي، بل تضمنت التحديد الطولي، مثل

مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «الجبهة كلها من قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأیما سقط ذلك الى الأرض أجزاءك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة» (١) و نحوه غيره.

(١) على المشهور كما عن جماعة، و عن الروض، و المقاصد العلية:

نفى الخلاف فيه، و عن الحدائق و غيره: الاتفاق عليه. و يشهد له جملة من النصوص:

كخبر يزيد عن أبي جعفر (ع): «الجبهة إلى الأنف أي ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزاءك، و السجود عليه كله أفضل» (٢) و

موثق عمار: «ما بين قصاص الشعر الى طرف الأنف مسجد، أي ذلك أصبت به الأرض أجزاءك» (٣) و نحوه غيرهما.

و منها يظهر ضعف ما عن ظاهر الكاتب و الحلبي من وجوب الاستيعاب، و إن كان هو يظهر من صحيح ابن جعفر عن أخيه موسى (ع): «عن المرأة تطول قصتها فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض، و بعض يغطيها الشعر، قال (ع): لا، حتى تضع جبهتها على الأرض» (٤)

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٣

مساها و يتحقق المسمى بمقدار الدرهم قطعاً، و الأحوط عدم الأنقص (١) و لا يعتبر كون المقدار المذكور مجتمعاً بل يكفي و إن كان متفرقا مع الصدق (٢) فيجوز السجود على السبحة غير المطبوخة إذا كان مجموع ما وقعت عليه الجبهة بقدر الدرهم.

[مسألة ٢: يشترط مباشرة الجبهة لما يصح السجود عليه]

(مسألة ٢): يشترط مباشرة الجبهة لما يصح السجود عليه (٣)

لكنه محمول على الفضل بقريته ما سبق. و في الذكرى: «و الأقرب أن لا- ينقص في الجبهة عن درهم، لتصريح الخبر و كثير من الأصحاب به، فيحمل المطلق من الاخبار و كلام الأصحاب على المقيد»، و نحوه ما عن الدروس، قيل: لعله إشارة إلى مصحح زرارة المتقدم في تحديد الجبهة

، و فيه- كما عن المدارك:- أنه بالدلالة على خلافه أشبه، لتصريحه بالاكتماء بقدر الأنملة، و هو دون الدرهم كما يقتضيه ظاهر العطف، بل في المستند: أنه دون الدرهم بكثير قطعاً، نعم

في خبر الدعائم: «أقل ما يجزئ أن يصب الأرض من جهتك قدر الدرهم» (١)

لكنه لا يصلح لمعارضه المصحح لو تمّ سنده.

(١) هذا الاحتياط ضعيف بملاحظة الاكتفاء بقدر الأنملة في المصحح كما عرفت، و في صحيح زرارة

(٢) الأمر بالسجود على السواك و على العود.

(٢) للإطلاق، و عن شرح نجيب الدين: فيه إشكال، و كأنه للانصراف لكنه ممنوع في مثل السبحة و نحوها، و يشهد له ما تضمن

السجود على الحصى

(٣). نعم مع تباعد الأجزاء لا تبعد دعوى الانصراف.

(٣) على ما سبق في مبحث المكان، قال في الشرائع هنا: «فلو

(١) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢، ١٣، ١٤ من أبواب ما يسجد عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٤

فلو كان هناك مانع أو حائل عليه أو عليها و جب رفعه حتى مثل الوسخ الذى على التربة إذا كان مستوعباً لها بحيث لم يبق مقدار الدرهم منها و لو متفرقا خالياً عنه، و كذا بالنسبة إلى شعر المرأة الواقع على جبهتها (١) فيجب رفعه بالمقدار الواجب بل الأحوط إزالة الطين اللاصق بالجبهة (٢) في السجدة الأولى

سجد على كور العمامة لم يجزأ. و عن جماعة حكاية الإجماع عليه، و

في مصحح عبد الرحمن البصرى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يسجد و عليه العمامة لا يصيب وجهه الأرض، قال (ع): لا يجزيه

ذلك حتى تصل جبهته إلى الأرض» (١)

و

صحيح زرارة عن أحدهما (ع) «قلت له: الرجل يسجد و عليه قلنسوة أو عمامة، فقال (ع): إذا مس شيء من جبهته الأرض فيما بين

حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» (٢)

و نحوهما غيرهما.

(١) كما فى صحيح ابن جعفر (ع) المتقدم

«٣» فى وجوب الاستيعاب.

(٢) قال فى كشف الغطاء: «يلزم انفصال محل مباشرة الجبهة عما يسجد عليه، فلو استمر متصلاً الى وقت السجود مع الاختيار لم يصح».

وقد يوجه تارة: بعدم صدق وضع الجبهة على الأرض، إذ الموضوع فى فرض تلوث الجبهة بالطين هو الطين الموضوع عليها. و أخرى: بعدم تعدد وضع الجبهة المتقوم به صدق تعدد السجود.

و يضعف الثانى: أن التعدد يحصل بتخلل العدم، فاذا سلم صدق الوضع على الأرض بالاعتماد على الجبهة فقد تحقق السجود، و برفع الرأس ينعدم

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٣) تقدم فى صفحة: ٣٦٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٥

و كذا إذا لصقت التربة بالجبهة فان الأحوط رفعها بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقف صدق السجود على الأرض أو نحوها عليه، و أما إذا لصق بها تراب يسير لا ينافى الصدق فلا بأس به (١)، و أما سائر المساجد فلا يشترط فيها المباشرة للأرض (٢).

الوضع و السجود، فاذا اعتمد ثانياً على الجبهة فقد تحقق الوضع ثانياً كما تحقق أولاً. فيتعدد الوضع و السجود. اللهم إلا أن يراد أن تاويث الجبهة بالطين يصدق معه كون الطين موضوعاً و الجبهة موضوعاً عليها، فاذا اعتمد على الجبهة الملوثة تبقى النسبة على حالها و لا تتقلب، بحيث يصدق على الجبهة أنها موضوعة و الطين أنه موضوع عليه، فلا يصدق وضع الجبهة على الأرض فضلاً عن تعدد الوضع، و من ذلك يظهر صحة التوجيه.

و أما الأول: فإن الوضع المفسر به السجود المأمور به هو وصل الجبهة بالأرض الحادث بالتقوس و الانحناء الخاص، و هو غير حاصل فى فرض تلوث الجبهة بالطين و نحوه، و إن شئت قلت: إن صدق السجود على الأرض فى الفرض إن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة و الطين. ففيه:

أنه لا- وضع للجبهة فيه على الأرض فضلاً عن تعدد الوضع و إن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة التى عليها الطين و الأرض. ففيه: أنه لا وصل بينهما لكون الطين حاجباً عن ذلك.

(١) إما لعدم عده حائلاً عرفاً لكونه بمنزلة العرض، أو لأنه لا يحجب تمام الجبهة بل يبقى منها مقدار خالياً عنه.

(٢) إجماعاً و نصوصاً مستفيضة أو متواترة، بل ضرورة من المذهب أو الدين. كذا فى الجواهر، و يشهد له

صحيح حمران عن أحدهما (ع): «كان أبى (ع) يصلى على الخمرة يجعلها على الطنفسة و يسجد عليها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٦

[مسألة ٣: يشترط فى الكفين وضع باطنهما مع الاختيار]

(مسألة ٣): يشترط في الكفين وضع باطنهما (١) مع الاختيار و مع الضرورة يجزى الظاهر (٢) كما أنه مع عدم

فاذا لم يكن خمرة جعل حصى على الطنفسه حيث يسجد» (١)

و ،

رواية أبي حمزة قال أبو جعفر (ع): «لا بأس أن تسجد و بين كفيك و بين الأرض ثوبك» (٢)

و ما ،

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و إن كان تحتها - أي اليدين: ثوب فلا يضررك، و إن أفضيت بهما إلى الأرض فهو أفضل» (٣).

(١) كما نسب في الذكرى الى أكثر الأصحاب، و عن نهاية الأحكام:

نسبته الى ظاهر علمائنا، و في التذكرة قال: «و هل يجب أن يلقى الأرض ببطون راحتيه أو يجزيه إلقاء زنده؟ ظاهر كلام الأصحاب الأول، و كلام المرتضى الثاني، و لو ضم أصابعه إلى كفه و سجد عليها ففي الإجزاء إشكال أقرب المنع، لأنه (ع) جعل يديه مبسوطتين حالة السجود، و لو قلب يديه و سجد على ظهر راحتيه لم يجز، و به قال الشافعي لأنه مناف لفعله عليه السلام». و في المنتهى: «لو جعل ظهر كفيه إلى الأرض و سجد عليهما ففي الإجزاء نظر». و استدلل له بالتأسي، و أنه المتبادر من الأمر بالسجود على اليد، و الأول لا يدل على الوجوب، و الثاني غير بعيد، لا أقل من الشك في الإطلاق الموجب للرجوع إلى أصالة التعيين، و بناء على الرجوع إليها عند الشك في التعيين و التخيير، فان المقام منه، و من ذلك يظهر الاشكال فيما عن المرتضى، و ابن الجنيد (رحمه الله): من الاجتزاء بالسجود على مفصل الكفين عملاً بالإطلاق.

(٢) بل قيل: إنه متعين، و لا يخلو من وجه - بناء على تعيين الباطن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٧

إمكانه لكونه مقطوع الكف أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكف فالأقرب من الذراع و العضد.

[مسألة ٤): لا يجب استيعاب باطن الكفين أو ظاهرهما]

(مسألة ٤): لا يجب استيعاب باطن الكفين أو ظاهرهما (١) بل يكفي المسمى و لو بالأصابع فقط (٢) أو

حال الاختيار - لكونه أقرب الى باطن الكف، فيتعين بقاعدة الميسور، و مع الشك فالأصل يقتضى التعيين بناء على الرجوع اليه عند التردد بينه و بين التخيير.

(١) بلا - خلاف كما عن الفوائد المليئة، و المقاصد العلية، و عن مجمع البرهان و الذخيرة، و المدارك، و الحدائق: «لم ينقل فيه خلاف».

لكن في المنتهى: «عندى فيه تردد، و الحمل على الجبهة يحتاج الى دليل لورود النص في خصوصية الجبهة، فالتعدى بالاجتزاء بالبعض يحتاج الى دليل». و فيه: أن الاجتزاء بالبعض مقتضى إطلاق الأدلة، و الاستيعاب محتاج الى دليل، و هو مفقود.

و قد يستدل له بما في

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا سجدت فابسط كفيك على الأرض» (١) ،
 لكن تقييده بالأرض يقتضى حمله على الاستحباب مع أن ضعفه و إعراض الأصحاب عنه مانع عن العمل به.
 (٢) كما في صريح التذكرة، و الذكري، و عن غيرهما لأنها جزء من الكف - كما عن بعض - و يساعده العرف، لكن قد ينافيه ما
 في خبر العياشي من قول الجواد (ع): «إن القطع يجب أن يكون من مفصل الأصابع فيترك الكف» (٢) ،
 لكنه ضعيف السند.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب حد السرقة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٨

بعضها، نعم لا يجوز وضع رؤوس الأصابع مع الاختيار (١) كما لا يجوز لو ضم أصابعه و سجد عليها (٢) مع الاختيار.

[مسألة (٥): في الركبتين أيضاً يجوز وضع المسمى منهما]

(مسألة ٥): في الركبتين أيضاً يجوز وضع المسمى منهما و لا يجب الاستيعاب (٣) و يعتبر ظاهرهما دون الباطن (٤) و الركبة: مجمع
 عظمي الساق و الفخذ (٥) فهي بمنزلة المرفق من اليد.

(١) كما عن المسالك، لأنها حد الباطن.

(٢) كما لم يستبعده في الجواهر حاكياً له عن التذكرة، و الموجز، و شرحه، و قد تقدمت عبارة التذكرة لعدم صدق السجود على باطن
 الكف. نعم لو كان الضم لا يمنع من السجود على بعض باطن الكف أجزاء.

(٣) بلا خلاف للإطلاق، بل الاستيعاب متعذر غالباً.

(٤) هذا غير ممكن غالباً، و لا سيما مع السجود على الإبهام.

(٥) قال في مجمع البحرين: «الركبة بالضم موصل ما بين أطراف الفخذ و الساق» و في القاموس: «الركبة بالضم أصل الصليانة إذا
 قطعت و موصل ما بين أسافل أطراف الفخذ و أعالي الساق»، و في الجواهر:

«الظاهر أنهما بالنسبة إلى الرجلين كالمرفقين لليدين، فينبغي حال السجود وضع عينيها و لو بالتمدد في الجملة في السجود - كما فعله
 الصادق (ع) في تعليم حماد - كي يعلم حصول الامتثال».

أقول: ذكر

في صحيح حماد في رواية الفقيه: «أنه (ع) سجد على ثمانية أعظم: الجبهة، و الكفين، و عيني الركبتين» (١) ،
 لكن في

(١) الفقيه ج ١ صفحة: ١٩٦، حديث: ٩١٦. الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٦٩

[مسألة (٦): الأحوط في الإبهامين وضع الطرف من كل منهما]

(مسألة ٦): الأحوط في الإبهامين وضع الطرف من كل منهما (١)

نسخة التهذيب «١» المعتبرة سقط لفظ «عيني»، و الظاهر أنه كذلك، لأن عيني الركبة النقرتان، فلكل ركبة عينان، و السجود عليهما معاً متعذر أو متعسر كالسجود على إحداهما، و إنما يمكن السجود على ما بينهما، أو على العظم المستدير فوقهما، فان لم يرفع المصلي عجزه أصلاً كان السجود على ما دونهما، و إن رفعه قليلاً بالتمدد مقدار أصابع كان السجود على ما بينهما، فان تمدد قليلاً أكثر من ذلك كان السجود على ما فوقهما، و الظاهر من النصوص أن السجود على الركبة يحصل في الصور الثلاث، و أن الجالس إذا ثنى رجليه وقع جزء من ركبته على الأرض.

ففي صحيح زرارة الطويل: «.. و إذا قعدت في تشهدك فألصق ركبتيك بالأرض» (٢)

و

في مقطوعة أو مسنده الوارد في آداب المرأة: «و إذا سجدت بدأت بالعود و بالركبتين قبل اليدين، ثم تسجد لاطئة بالأرض. فإذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها و رفعت ركبتيها من الأرض» (٣).

اللهم إلا أن يقال: الصحيح ونحوه ليس فيه إلا استعمال الركبة في المعنى الواسع، و هو أعم، و المقطوع لا إطلاق له من هذه الجهة، فإذا ثبت أن السجود على الركبة يحتاج الى رفع العجز يسيراً يكون المراد من المقطوع النهى عن رفع المرأة له أكثر من ذلك.

(١) حكاها في كشف اللثام عن كتاب أحكام النساء للمفيد، و جملة

(١) التهذيب ج ٢ صفحة: ٨١ حديث: ٣٠١. الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة. ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٠

دون الظاهر أو الباطن منهما، و من قطع إبهامه يضع ما بقى منه (١) و إن لم يبق منه شيء أو كان قصيراً يضع سائر أصابعه و لو قطع جميعها يسجد على ما بقى من قدميه و الأولى و الأحوط ملاحظة محل الإبهام.

[مسألة ٧): الأحوط الاعتماد على الأعضاء السبعة]

(مسألة ٧): الأحوط الاعتماد على الأعضاء السبعة بمعنى إلقاء ثقل البدن عليها. و إن كان الأقوى عدم وجوب

من كتب الشيخ، و الكافي، و الغنية، لما في صحيح حماد: من أنه (ع) سجد على أنامل إبهامى الرجلين «١». بناء على أن الأنملة طرف الإصبع و نسب هذا القول الى كل من عبر بالأنامل كالتذكرة حيث عبر بأنامل الإبهامين. لكن الظاهر من الأنملة عرفاً و لغة أنها العقدة، فلا مجال لتوهم استفادة ذلك من الصحيح. نعم يمكن الاستدلال له بأنه المنصرف من الأمر بالسجود على الإبهام، لكن الانصراف ممنوع، و الصحيح لا يصلح لتقييد إطلاق غيره مما دل على وجوب السجود على الإبهامين، لما في ذيله في رواية الكافي من ذكر الإبهامين

«٢» بدل أناملهما، فلاحظه. و لأجل ذلك كان المحكى عن المحقق، و الشهيد الثانيين، و سيد المدارك، و غيرهم الاجتزاء بكل من طرف الإبهام، و ظاهره و باطنه. و في كشف اللثام:

«الأقرب - كما في المنتهى - تساوى ظاهرهما و باطنهما». و أما ما عن الموجز: من اعتبار وضع ظاهر الأصابع فغير ظاهر.

(١) للإطلاق، أو لأنه أقرب الى الواجب فتناوله قاعدة الميسور التي هي الوجه في الفرضين الأخيرين أيضاً، وقد استصعب في الجواهر ثبوتها هنا، مع أنه لم يتضح الفرق بين المقام وغيره.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧١

أزيد من المقدار الذي يتحقق معه صدق السجود (١) ولا- يجب مساواتها في إلقاء الثقل (٢) ولا عدم مشاركة غيرها معها (٣) من سائر الأعضاء كالذراع و باقى أصابع الرجلين.

[(مسألة ٨): الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة]

(مسألة ٨): الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة و إن كان الأقوى كفاية وضع المساجد السبعة بأى هيئة كان ما دام يصدق السجود (٤) كما إذا ألصق صدره و بطنه بالأرض بل و مد رجله أيضاً، بل و لو انكب على وجهه لاصقاً بالأرض مع وضع المساجد بشرط الصدق المذكور. لكن قد يقال بعدم الصدق و أنه من النوم على وجهه (٥).

[(مسألة ٩): لو وضع جبهته على موضع مرتفع أزيد من المقدار المغتفر كأربع أصابع مضمومات]

(مسألة ٩): لو وضع جبهته على موضع مرتفع أزيد من المقدار المغتفر كأربع أصابع مضمومات فان كان الارتفاع

(١) لكن الظاهر أن السجود على عضو يتوقف على الاعتماد عليه، فلا يتحقق السجود على الأعضاء السبعة إلا مع الاعتماد على كل واحد منها فلو اعتمد على غيرها مع مجرد المماسه لكل واحد منها و اعتمد على بعضها مع المماسه للآخر لم يجز. نعم لا يجب مزيد الاعتماد، للأصل، و الإطلاق.

(٢) للأصل و الإطلاق.

(٣) لصدق السجود عليها بمجرد الاعتماد عليها. و توقف في الجواهر لذلك، و لدعوى ظهور النصوص في كونه حال السجود واضحاً ثقله على هذه السبعة، و فيه: منع ذلك.

(٤) كما يقتضيه الأصل و الإطلاق.

(٥) كما صرح به في الحدائق و غيرها، و الظاهر أنه كذلك، فان السجود عرفاً تقوس على نحو خاص لا يصدق على ما ذكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٢

بمقدار لا يصدق معه السجود عرفاً جاز رفعها و وضعها ثانياً (١) كما يجوز جرها و إن كان بمقدار يصدق معه السجدة

(١) إذ ما يحتمل أن يكون مانعاً من الرفع هو لزوم الزيادة العمديه لكن القادحة منها خصوص زيادة الجزء، و هو غير حاصل، لكون المفروض أن المأتى به ليس سجوداً عرفاً كى يكون رفع الرأس منه مستلزماً لزيادة السجود.

و يشكل بأن تخصيص الزيادة القادحة بزيادة الجزء خلاف إطلاق:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة» «١»

، فحكم هذه الصورة حكم الصورة الآتية من هذه الجهة في لزوم الزيادة بالرفع. إلا أن يقال: إذا فرض أن المأتى به ليس سجوداً فإذا

جر رأسه كان تبديل موضوع بآخر فيكون ما وقع زيادة على كل حال، لكنها غير عمدية، بخلاف الصورة الثانية، فإن الجر ليس فيه تبديل موضوع بموضوع، بل تبديل حال بحال في موضوع واحد. نعم في الصورة الأولى إذا كان الوضع الخاص عمدياً كان زيادة تبطل بها الصلاة، ولا يجدي الجر الى غيره فضلاً عن الرفع، بخلاف الصورة الثانية، فإنه لا يقدرح وإن كان عمدياً إلا إذا رفع و وضع ثانياً.

ثم إنه إذا كان المنصرف الى الذهن من السجود المأمور به خصوص الوضع الحدوثي المتصل بالهوى كان الواجب الرفع ثم الوضع على الموضوع غير المرتفع، لأن الجر اليه لا يحصل الوضع المتصل بالهوى، فلا يجزى، وهذا بخلاف الصورة الثانية لتحقق السجود الحدوثي فيها بلا حاجة الى الرفع.

اللهم إلا أن يدعى اعتبار الحدوث في السجود على المساوي، فلا بد من الرفع في تحققه كالصورة الأولى، لكنها ضعيفة لا دليل عليها. فتأمل و المتحصل مما ذكرنا: أن الوضع الأول في الصورة الأولى إن كان عمدياً بطلت الصلاة معه، وإن كان سهوياً لم تبطل، و وجب الرفع عنه و الوضع

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٣

.....

ثانياً، و في الصورة الثانية لا يبطل و إن كان عمدياً، و لا يجوز الرفع عنه فراراً من لزوم محذور الزيادة العمديّة، لإطلاق دليل قادحيتها. و احتمال اختصاصها بصورة وقوع الفعل من أول الأمر زائداً فلا تشمل ما نحن فيه - نظير العدول من سورة إلى سورة - قد عرفت أنه خلاف الإطلاق و خلاف ظاهرهم هنا.

و لعله لذلك

قال أبو عبد الله (ع) في صحيح معاوية بن عمار: «إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، و لكن جرها على الأرض» «١»

و

في صحيح ابن مسكان عن الحسين بن حماد قال له (ع): «أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع، أحول وجهي إلى مكان مستو؟ فقال (ع): نعم، جر وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» «٢»

، و إن كان يحتمل في الأول: أن يكون لعدم إمكان الاعتماد على الجبهة لا لعلو المسجد، و في الثاني: أن يكون لطلب الاستواء الذي هو الأفضل، فلا يكونان مما نحن فيه. و أما

خير الحسين بن حماد:

«قلت لأبي عبد الله (ع): أسجد فتقع جبهتي على الموضوع المرتفع، فقال (ع): ارفع رأسك ثم ضع» «٣»

فضعيف، مع أنه يمكن حمله على صورة عدم صدق السجود بالوضع، كما صنعه في المعتبر، أو على صورة تعذر الجر، كما عن الشيخ، فإنه أولى من تخصيص القاعدة المتقدمة.

هذا، و في الجواهر استظهر كون المساواة شرطاً في مفهوم السجود عرفاً، زاعماً أنه مما يومئ اليه كلمات الأصحاب كالفاضلين، و المحقق الثاني، و غيرهم فيجرى على الصورة الثانية حكم الصورة الأولى من جواز

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٤

عرفا فالأحوط الجر لصدق زيادة السجدة مع الرفع و لو لم يمكن الجر فالأحوط الإتمام و الإعادة (١).

[(مسألة ١٠): لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه يجب عليه الجر]

(مسألة ١٠): لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه يجب عليه الجر (٢)

الرفع. قال (رحمه الله): «فحينئذ لا ينبغي التأمل في جواز الرفع مع فرض السجود على الزائد، كما أفتى به الأصحاب من غير خلاف يعرف بينهم». و ذكر قبل ذلك: أنه لا نعرف أحداً قال بوجوب الجر فيه و عدم جواز الرفع منه إلا سيد المدارك و الخراساني، كما اعترف به بعضهم و أنه لا مستند لهم إلا تقديم صحيح معاوية المتقدم على خبر الحسين بن حماد لضعف سنده. انتهى.

و فيه: ما ذكره غير واحد ممن تأخر: من عدم إمكان تنزيل دليل اعتبار المساواة على ذلك، ضرورة صدق السجود عرفاً على الموضع المرتفع بأزيد من لبنه، بل يدور الأمر في دليل الاعتبار بين حمله على كونها شرطاً شرعياً و كونها من واجبات السجود، و الأول أظهر لكونها ملحوظة حالاً و صفة في المسجد، لا فعلاً للمصلي في قبال نفس السجود، واجباً بوجوب ضمنى في قبال وجوبه، فراجع مصحح ابن سنان المتقدم «١» دليلاً عليها و تأمل.

(١) منشأ التردد الإشكال في كون المساواة شرطاً، فيجب فعل السجود ثانياً لعدم حصول المأمور به منه، و كونها واجباً فيكون قد فات محلها، فيكون مكلفاً بالإتمام و تصح صلاته. لكن عرفت أن الأول أظهر فعليه تدارك السجود ثانياً، و يتم صلاته إذا كان ذلك سهواً. (٢) كما نص عليه في الجواهر، معللاً له بما في المتن: من أن الرفع

(١) تقدم في المورد السابع من واجبات السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٥

و لا يجوز رفعها لاستلزامه زيادة السجدة و لا يلزم من الجر ذلك و من هنا يجوز له ذلك مع الوضع على ما يصح أيضاً لطلب الأفضل أو الأسهل و نحو ذلك.

و إذا لم يمكن إلا الرفع (١) فان كان الالتفات إليه قبل تمام الذكر فالأحوط الإتمام ثم الإعادة، و إن كان بعد تمامه

يستلزم زيادة سجدة فلا يجوز، و نسب التصريح بذلك الى من صرح في المسألة السابقة بجواز الرفع، و هو في محله، بناء على ما عرفت في المسألة السابقة.

(١) مما سبق تعرف أن جواز الرفع و عدمه مبنيان على أن كون المسجد مما يصح السجود عليه شرط للسجود و واجب فيه، فعلى الأول: يجب تداركه بفعل السجود ثانياً لكون المأتي به ليس مطابقاً لموضوع الأمر فلا يسقط به أمره، كما لو لم يسجد بعد، و السجود المأتي به لا يقدر في صحة الصلاة إذا كان عن سهو لما دل: على أن الصلاة لا تعاد من سجدة

«١» و على الثانى: لا- مجال لتداركه لفوات محله، إذ محله السجود الذى هو جزء صلاتى، و المأتى به كذلك، و المفروض عدم إمكان فعله فيه، و السجود ثانياً بعد رفع الرأس ليس سجوداً صلاتياً، لأن السجود المأمور به جزء ينطبق على الأول لا غير، فلو سجد ثانياً و تدارك فيه الواجب المذكور لم يكن آتياً به فى محله، بل فى غيره، فلا يجدى السجود ثانياً لتداركه. فان قلت: السجود المأتى به أولاً باطل، لعدم انضمامه الى هذا الواجب، فيجب الإتيان به ثانياً منضمماً اليه، و يكون تداركه حينئذ فى محله.

قلت: يأتى إن شاء الله فى مبحث الخلل أن

حديث: «لا تعاد الصلاة» «٢»

ينفى وجوب تدارك الجزء لو كان الخلل من جهة فوات

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود، و باب ٢٣-٢٦ من أبواب الخلل فى الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٦

.....

الانضمام، لأن الخلل لا يختص بجزء بل يطرد فى جميع الاجزاء، فلو اقتضى فوات الانضمام تدارك الجزء اقتضى تدارك الصلاة من رأس.

نعم يشكل ذلك فيما لو التفت قبل تمام الذكر، فحديث:

«لا تعاد»

لا يصلح لتشريع الذكر فى حال فقد الواجب، لأنه إنما يرفع الخلل الماضى لا اللاحق. و كيف كان فلاجل أن الظاهر من دليل اعتبار ما يصح السجود عليه كونه شرطاً فى المسجد الذى هو قوام السجود كان اللازم الرفع لتدارك السجود المشروط كما هو المعروف، بل فى الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً»، و استشهد له

بالتوقيع المروى عن كتاب الغيبة و احتجاج الطبرسى: «كتب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى الناحية المقدسة، يسأل عن المصلى يكون فى صلاة الليل فى ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة و يضع جبهته على مسح أو نطح، فإذا رفع رأسه وجد السجادة، هل يعتد بهذه السجدة أم لا يعتد بها؟ فوقع (ع): ما لم يستو جالساً فلا شىء عليه فى رفع رأسه لطلب الخمرة» «١».

لكنه (رحمه الله) قوى سقوط الشرطية لعدم اندراج السجود فى السجدة السهوية، لحصول القصد، و إنما سها عما يجب حالها أو يشترط فى صحتها، و إلا لوجب التدارك مع السهو عن الظمانية و وضع المساجد و نحوهما مما يعتبر فى صحة السجود، و فرق بين المقام و فوات الترتيب فى القراءة و الجلوس للتشهد بالإجماع على الإبطال بالسجدة العمدية بخلاف ما عداها، و ناقش فى التوقيع بوروده فى النافلة، و عدم مطابقة الجواب للسؤال، و عدم ظهور وجه التقييد فيه بالاستواء جالساً. و فيه مواقع للنظر تظهر بالتأمل.

و مثله ما عن شيخنا الأعظم (رحمه الله): من التأمل فى جواز الرفع، لعدم الدليل على وجوب تدارك الشرط مع لزوم زيادة سجدة،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب السجود حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٧

فالاكتفاء به قوى كما لو التفت بعد رفع الرأس و إن كان الأحوط الإعادة أيضاً.

[مسألة (١١): من كان بجبهته دمل أو غيره]

(مسألة ١١): من كان بجبهته دمل أو غيره فان لم يستوعبها و أمكن سجوده على الموضع السليم سجد عليه و إلا- حفر حفيرة ليقع السليم منها على الأرض (١)

و لو فرض كونه شرطاً مطلقاً فاللازم الحكم بإبطال الصلاة لأنه أخل بشرط مطلق هو كالركن، و يلزم من تداركه زيادة سجدة، فهو كناسى الركوع الى أن يسجد.

إذ فيه: أن السجود الأول- بعد ما لم يكن جزءاً لعدم مطابقته للأمر- زيادة في الصلاة، سواء أسجد ثانياً أم لا، فلا مجال لما ذكره بعد ذلك. كما أن مما ذكرنا يظهر لك الاشكال فيما في المتن من الفرق بين الالتفات بعد الذكر و قبله، فجزم في الأول بالاكْتفاء به، و توقف في الثاني، مع أن اللازم التدارك في صورتين معاً. اللهم إلا أن يكون الالتفات بعد تمام الذكر ملحقاً بالالتفات بعد الرفع الذي لا إشكال عندهم في عدم لزوم التدارك معه، على ما يأتي إن شاء الله في مبحث الخلل، و الإجماع المذكور هو العمدة في الخروج عن تطبيق قاعدة فوات المشروط بفوات شرط في المقام، فيستفاد منه تخصيص الشرطية بصورة الالتفات قبل الرفع، أو يكون نظره الى ما تقدم من الإشكال في صلاحية حديث:

«لا تعاد»

لتشريع الذكر، مع بنائه على كون الفائت من قبيل الواجب في السجود. فتأمل جيداً.

(١) بلا- خلاف كما عن المدارك، و نسب الى فتوى العلماء، و في الجواهر: «يمكن تحصيل الإجماع عليه»، و يقتضيه- مضافاً الى إطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٨

و إن استوعبها أو لم يمكن يحفر الحفيرة أيضاً سجد على أحد الجبينين (١) من غير ترتيب،

وجوب السجود على الجبهة و لو بحفر الحفيرة-

خبر مصادف: «خرج بي دمل فكنت أسجد على جانب، فرأى أبو عبد الله (ع) أثره فقال عليه السلام: ما هذا؟ فقلت: لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمل وإنما أسجد منحرفاً. فقال (ع) لى: لا تفعل ذلك، و لكن احفر حفيرة و اجعل الدمل في الحفيرة حتى تقع جبهتك على الأرض» (١).

(١) بلا خلاف كما عن جماعة، و عن حاشية المدارك: الإجماع عليه صريحاً، و هو العمدة فيه، و به يقيد

مرسل على بن محمد بإسناد له، قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن من بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها، قال (ع): يضع ذقنه على الأرض، إن الله تعالى يقول (يَجْرُونَ لِلَّذِينَ سَجَدًا) «٢» «٣».

و قد يستدل له بما دل على أن السجود على الجبهة بناء على شمولها للجبينين، و أن التقييد بما عداهما في حال الاختيار. و فيه: ما عرفت من أن الجبينين خارجان عن الجبهة، و لذا لا يجوز السجود عليهما اختياراً.

و مثله الاستدلال بما دل من النصوص

«٤» على الاجتزاء في السجود بما بين قصاص الشعر الى الحاجبين. إذ هو أيضاً مقيد بالجبهة، مع إمكان وروده في مقام التحديد الطولى، فلا إطلاق له يشمل التحديد العرضى.

و مثلها الاستدلال بظهور خبر مصادف

فى تقرير الامام (ع) له على

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الإسراء: ١٠٧.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٧٩

و إن كان الاولى و الأحوط تقديم الأيمن على الأيسر (١)،

اعتقاده جواز السجود على الجانبيين. إذ فيه: أن ذلك إذ لو تمَّ فإنما يدل على الجواز لا الوجوب، مع أنه لا يصلح لمعارضه ظهور المرسل المتقدم

لأنه أقوى. اللهم إلا أن يحمل أيضاً على الجواز، بقرينه الاستشهاد بالآية الشريفة، فيكون مقتضى الجمع التخيير، أو لأن المرسل

ضعيف سنداً و مهجور عند الأصحاب فلا مجال للاعتماد عليه. و خبر مصادف

و إن كان دالاً على الجواز لكن مع الشك يرجع الى أصالة التعيين، بناء على أنها المرجع عند الدوران بين التعيين و التخيير، و مع

ذلك فالعمدة فى تعيين السجود على أحد الجانبيين الإجماعات المدعاة صريحاً و ظاهراً فى كلام جماعة، و ما عن المبسوط، و النهاية،

و الوسيلة، و الجامع: من ظهور الخلاف غير ثابت، بل لعل الظاهر الوفاق كما حققه فى الجواهر، و إن كان لا يخلو من تأمل و إشكال.

أما

مصحيح إسحاق بن عمار المروى عن تفسير القمى (ره) عن أبى عبد الله (ع): «قلت له: رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد. قال

(ع): يسجد ما بين طرف شعره، فان لم يقدر سجد على حاجبه الأيمن، فان لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فان لم يقدر فعلى ذقنه. قلت:

على ذقنه؟ قال (ع): نعم. أما تقرأ كتاب الله عز و جل:

﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ «١»

فلم يعرف القول به، فيتعين تأويله أو طرحه.

(١) كما عن الصدوقين من غير مستند ظاهر، و إن كان يشهد لهما المحكى عن الرضى

«٢»، لكنه غير ثابت الحجية. نعم إن كان خلافهما

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب السجود حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٠

و إن تعذر سجد على ذقنه (١) فان تعذر اقتصر على الانحناء الممكن (٢).

[مسألة (١٢): إذا عجز عن الانحناء للسجود انحنى بالقدر الممكن مع رفع المسجد]

(مسألة ١٢): إذا عجز عن الانحناء للسجود انحنى بالقدر الممكن مع رفع المسجد (٣)

مانعاً عن انعقاد الإجماع على التخيير تكون المسألة من موارد الدوران بين التعيين و التخيير فأصالة التعيين فيها تقتضى تقديم الأيمن.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً كما عن الخلاف و غيره، لمصحح إسحاق

و المرسل

. لكن ظاهرهما تعلق (لِلَّذَانِ) بقوله تعالى (سُجِّدًا) لا بقوله تعالى (يَخْرُونَ) مع أن الظاهر الثانى، و أن سجودهم لم يكن اضطرارياً. اللهم إلا أن يحمل على الاستدلال الإقناعى، أو على أنه تفسير باطنى. و كيف كان فلا يصلح ذلك موهناً لهما و مسقطاً عن الحجية، إذ لا قصور فى دلالة صدرهما. ثم إن المحكى عن الصدوقين فى الرسالة و المقنع تقديم السجود على ظهر الكف على السجود على الذقن، و لا يظهر له معنى محصل كما عن جامع المقاصد و غيره.

(٢) قد يشكل أولاً: بأن مقتضى قاعدة الميسور السجود على ما أمكنه من أجزاء الوجه لصدق الميسور عليه، و لا سيما السجود على الأنف فلا وجه لرفع اليد عنه، و ثانياً: بأن الانحناء الممكن ليس من أجزاء السجود كى يصدق عليه الميسور فيجب، و إنما هو مقدمة له خارج عنه فلا وجه لوجوبه، و إطلاق ما دل على بديلة الإيماء عند تعذر السجود ينفيه. و بالجملة: مقتضى بناء الأصحاب على قاعدة الميسور أنه يجب السجود على أى جزء من الوجه، فان تعذر أوماً و هو جالس.

(٣) بلا- إشكال فيه ظاهر. قال فى المعبر: «و لو عجز عن السجود جاز أن يرفع اليه ما يسجد عليه، و لم يجز الإيماء خلافاً للشافعى و

أبى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨١

إلى جبهته (١) و وضع سائر المساجد فى محالها (٢) و إن لم يتمكن من الانحناء أصلاً أوماً برأسه (٣) و إن لم يتمكن فبالعينين و الأحوط له رفع المسجد مع ذلك إذا تمكن من وضع الجبهة عليه، و كذا الأحوط وضع ما يتمكن من سائر المساجد فى محالها (٤) و إن لم يتمكن من الجلوس أوماً برأسه و إلا فبالعينين و إن لم يتمكن من جميع ذلك ينوى بقلبه (٥) جالساً أو قائماً إن لم

حيفة ..» و فى التذكرة: نسبتته إلى علمائنا، و فى المنتهى: نسبتته إلى علمائنا أجمع، و يشهد به

خبر الكرخى عن أبى عبد الله (ع): «رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام إلى الصلاة لضعفه و لا يمكنه الركوع و السجود.

فقال (ع): ليومى برأسه إيماء، و إن كان له من يرفع الخمرة فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليومى برأسه» «١».

(١) فيسجد عليه معتمداً بلا إشكال، لما سبق.

(٢) لإطلاق دليل وجوبه كغيره من الواجبات بلا موجب لسقوطه.

(٣) بلا إشكال و لا خلاف، كما تقدم فى مبحث القيام.

(٤) فإنه مقتضى إطلاق دليل وجوبه، كما لو تعذر وضع أحد المساجد غير الجبهة فإنه لا إشكال فى وجوب وضع الباقي، لكن الظاهر

من دليل وجوبه هو وجوبه حال السجود على الهيئة الخاصة فلا يشمل حال الإيماء الذى هو البدل، و البدلية لا تقتضى ذلك.

(٥) اقتضاء قاعدة الميسور لوجوب النية لا يخلو من إشكال. نعم لا بد منها لأجل تعيين الذكر، فان الظاهر أنه لا إشكال فى وجوبه

لصدق الميسور عليه.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب السجود حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٢

يمكن من الجلوس و الأحوط الإشارة باليد و نحوها (١) مع ذلك.

[(مسألة ١٣): إذا حرك إبهامه فى حال الذكر عمداً أعاد الصلاة احتياطاً]

(مسألة ١٣): إذا حرك إبهامه في حال الذكر عمداً أعاد الصلاة احتياطاً (٢) و إن كان سهواً أعاد الذكر (٣) إن لم يرفع رأسه، و كذا لو حرك سائر المساجد. و أما لو حرك أصابع يده مع وضع الكف بتمامها فالظاهر عدم البأس به لكفاية اطمئنان بقية الكف. نعم لو سجد على خصوص الأصابع كان تحريكها كتحرريك إبهام الرجل.

[مسألة ١٤): إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذكر]

(مسألة ١٤): إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الإتيان بالذكر فإن أمكن حفظها عن الوقوع ثانياً حسبت سجدة (٤) فيجلس و يأتي بالأخرى إن كانت الأولى، و يكتفى

(١) فقد قال في كشف الغطاء: «فإن لم يكن جفنان و لا عينان فبأعضائه الأخرى، و إن تعذر فبقلمه» و تقدم ما له نفع تام في هذه المسألة فراجع.

(٢) لأن الذكر المأتي به في غير حال الطمأنينة ليس جزءاً، فالإتيان به بقصد الجزئية زيادة عمدية قادحة. و كأن وجه التوقف في الوجوب احتمال عدم منافاة حركة الإبهام للطمأنينة اللازمة، كعدم منافاتها لها في سائر الأحوال، إذ هي في الجميع بمعنى واحد. اللهم إلا أن يستفاد مما ورد في تمكين الجبهة.

(٣) يتم هذا بناء على أن الطمأنينة شرط في الذكر، إذ لو كانت واجبة حاله فقد فات محلها فتسقط، و كذا لو اختصت شرطيتها بحال العمد، كما تقدم في المسألة الرابعة عشرة من الركوع.

(٤) للإطلاق، لكن الإشكال في فوات الذكر، فإن كان شرطاً في السجود فالسجدة الواقعة منه باطلة، و إن كان واجباً حاله كان فواته عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٣

بها إن كانت الثانية، و إن عادت إلى الأرض قهراً فالمجموع سجدة واحدة (١) فيأتي بالذكر. و إن كان بعد الإتيان به اكتفى به.

[مسألة ١٥): لا بأس بالسجود على غير الأرض]

(مسألة ١٥): لا بأس بالسجود على غير الأرض و نحوها مثل الفراش في حال التقيّة و لا يجب التفصي عنها بالذهاب إلى مكان آخر (٢). نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصل على البارية أو نحوها مما يصح السجود عليه و جب اختيارها.

اضطرار فان قلنا بعموم

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١).

للفوات الاضطراري اجترأ بما وقع و عليه السجود ثانياً، و ان قلنا باختصاصه بالسهو و جب استئناف الصلاة من رأس، لعدم إمكان التدارك إلا بذلك.

(١) فيه إشكال، لأن تخلل العدم يوجب التعدد، و عليه يكون الذكر للأولى قد فات محله اضطراراً، فيأتي فيه الكلام المتقدم، أما السجدة الثانية فلا بد من استئنافها لعدم وقوعها بعد الجلوس الواجب بين السجدين مضافاً الى عدم وقوعها عن قصد، و الظاهر منهم (رضوان الله عليهم) اعتبار ذلك في السجود كالركوع، فنية البقاء فيهما غير كافية، و على هذا لا يجب عليه الذكر في هذه السجدة، بل يجب عليه الجلوس ثم السجود ثانياً. نعم لا تبعد دعوى صدق السجدة الواحدة عرفاً على مجموع السجدين و عد الثانية بقاء

للاولى، فعليه الذكر فيها و استئناف الثانية بعد الجلوس و ان كانت لا تخلو من تأمل.

(٢) لعمومات التقيّة الشاملة لصورة وجود المندوحة، و قد تقدم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٤

[مسألة (١٦): إذا نسي السجدين أو إحداهما]

(مسألة ١٦): إذا نسي السجدين (١) أو إحداهما و تذكر قبل الدخول فى الركوع و جب العود إليها، و إن كان بعد الركوع مضى إن كان المنسى واحدة و قضاها بعد السلام و تبطل الصلاة إن كان اثنتين، و إن كان فى الركعة الأخيرة يرجع ما لم يسلم. و إن تذكر بعد السلام بطلت الصلاة إن كان المنسى اثنتين و إن كان واحدة قضاها.

[مسألة (١٧): لا يجوز الصلاة على ما لا تستقر المساجد عليه]

(مسألة ١٧): لا يجوز الصلاة على ما لا تستقر المساجد عليه (٢) كالقطن المندوف و المخدّ من الريش و الكومة من التراب الناعم أو كدائس الحنطة و نحوها.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٣٨٤

[مسألة (١٨): إذا دار أمر العاجز عن الانحاء التام للسجدة بين وضع اليدين على الأرض و بين رفع ما يصح السجود عليه]

(مسألة ١٨): إذا دار أمر العاجز عن الانحاء التام للسجدة بين وضع اليدين على الأرض و بين رفع ما يصح السجود عليه و وضعه على الجبهة فالظاهر تقديم الثانى (٣) فيرفع يديه أو إحداهما عن الأرض ليضع ما يصح السجود عليه على جبهته و يحتمل التخيير.

الكلام فى ذلك فى الوضوء، كما تقدم أيضا الوجه فيما ذكره بعد.

(١) الكلام فى هذه المسألة موكول الى محله من مبحث الخلل.

(٢) لكن إذا وضع جبهته عليه حتى إذا ركعت جاء بالذكر صح.

(٣) لأنه مقوم للسجود الذى هو ركن للصلاة، و أحد أثلثاتها، فيصدق معه الميسور دون الأول، لكن الظاهر من قوله (ره): «و وضعه على الجبهة» أن المراد مجرد الانحاء و وضع شىء على الجبهة مما يصح السجود عليه، فيكون الدوران بين الاعتماد على اليدين و استعمال إحداهما فى وضع شىء على الجبهة، و حينئذ فالأمران معاً غير واجبين، للأصل،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٥

[فصل فى مستحبات السجود]

فصل في مستحبات السجود و هي أمور:

الأول: التكبير حال الانتصاب من الركوع (١) قائماً أو قاعداً.

و إن كان وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة أحوط.

فصل في مستحبات السجود

(١) تقدم في الركوع ذكر الخلاف في وجوب التكبير ورفع اليد حاله، وذلك آت هنا أيضاً كدليله ورده. فراجع. و أما كونه حال

الانتصاب فهو المشهور المحكى عليه ظاهر الإجماع في كلام غير واحد، و يشهد له

صحيح حماد: «ثمَّ كبر (ع) و هو قائم، و رفع يديه حيال وجهه، ثمَّ سجد» (١).

نعم يعارضه

خبر المعلى عن أبي عبد الله (ع):

«سمعتة يقول: كان على بن الحسين إذا هوى ساجداً انكب و هو يكبر» (٢)

، و حملة على غير سجود الصلاة أو صدوره في بعض الأحيان لبيان الجواز خلاف الظاهر، و الجمع بينهما بالتخيير غير بعيد كما عن

الحدائق و استضعفه في الجواهر لمخالفته للمعروف بين الأصحاب، و في غيرها بأنه خلاف ظاهر المداومة، لكن إعراض الأصحاب

عن الأخذ به لعله لترجيح الصحيح عليه، لاعتقادهم عدم الجمع العرفي بينهما، لكونه خلاف ظاهر

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب السجود حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٦

الثاني: رفع اليدين حال التكبير (١).

الثالث: السبق باليدين إلى الأرض (٢) عند الهوى إلى السجود.

المداومة. نعم لا يبعد جواز الإتيان به حال الهوى اعتماداً على بعض المطلقات الذي لا يصلح صحيح حماد لتقيده، و لا سيما و كون

المورد من المستحبات، و إن كان الأحوط العمل على المشهور.

هذا و

في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا سجدت فكبر و قل: اللهم لك ..» (١)

و لعل التكبير فيه غير التكبير الذي نحن فيه، بل هو جزء من الدعاء، و إلا فيعارضه كثير من الصحاح و غيرها

كصحيح زرارة: «ثمَّ ترفع يديك بالتكبير و تخر ساجداً» (٢)

، و نحوه صحيحه الآخر

«٣»، و

في مصححه: «إذا أردت أن تركع و تسجد فارفع يديك و كبر، ثمَّ اركع و اسجد» (٤).

(١) تقدم ذكر القول بوجوبه، و دليله، و ضعفه، و يشهد لرجحانه صحاح زرارة السابقة

(٢) كما يشهد به كثير من النصوص. منها: ما

في صحيح زرارة الطويل: «فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير، و خرّ ساجداً، و ابدأ بيديك فضعهما على الأرض قبل

ركبتيك تضعهما معاً، ولا- تفتش ذراعيك افتراش السبع ذراعيه، ولا- تضعن ذراعيك على ركبتيك و فخذيك، و لكن تجنح بمرفقيك، و لا تلتزق كفيك بركبتيك، و لا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) يأتي في المورد الثالث من مستحبات السجود.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٧

الرابع: استيعاب الجبهة على ما يصح السجود عليه (١) بل استيعاب جميع المساجد (٢).

الخامس: الإرغام بالأنف (٣)

منكبيك، و لا تجعلهما بين يدي ركبتيك، و لكن تحرفهما عن ذلك شيئاً، و ابسطهما على الأرض بسطاً، و اقبضهما إليك قبضاً و إن كان تحتها ثوب فلا يضرك، و إن أفضيت بهما إلى الأرض فهو أفضل، و لا تفرجن بين أصابعك في سجود، و لكن ضمنهم جميعاً» (١)

، و نحوه في الدلالة على المقام غيره، المحمول جميعها على الاستحباب إجماعاً، و يقتضيه الجمع بينها و بين صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل إذا ركع ثم رفع رأسه فيضع يديه على الأرض أم ركبتيه؟ قال (ع): لا يضره بأيهما بدأ هو مقبول منه» (٢)

و ،

موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا بأس إذا صلى الرجل أن يضع ركبتيه على الأرض قبل يديه» (٣).

(١)

لموثق بريد عن أبي جعفر (ع) قال: «الجبهة إلى الأنف أى ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزاءك، و السجود عليه كله أفضل» (٤).

(٢) كما يقتضيه الأمر ببسط الكفين في صحيحة زرارة الطويلة

و غيرها و أما الركبتان و الإبهامان فالظاهر- كما تقدم- عدم إمكان الاستيعاب فيها غالباً، فضلاً عن أن يقوم دليل عليه. فتأمل.

(٣) كما هو المعروف المحكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، و فى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٨

.....

المنتهى: «ذهب الى استحبابه علماؤنا أجمع»، و يشهد له جملة من النصوص:

كصحيح حماد المشهور: «قال (ع): و وضع الأنف على الأرض سنة» (١)

و

صحيح زرارة: «قال أبو جعفر (ع): قال رسول الله (ص): السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أما الفرض فهذه السبعة، و أما الإرغام بالأنف فسنه من النبي (ص)» (٢)

و

موثق عمار عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) قال: «قال على (ع): لا تجزى صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» (٣)

، و نحوه مصحح عبد الله بن المغيرة عمن سمع أبا عبد الله (ع)

«٤». نعم ظاهر الأخيرين الوجوب، لكن قيل يتعين صرفهما الى الاستحباب بقريته

خبر محمد بن مصادف: «إنما السجود على الجبهة و ليس على الأنف سجود» (٥)

، أو ما دل على أنه سنة الظاهر في الندب

«٦»، أو ما دل على أن السجود على سبعة أعظم

«٧»، أو ما دل على أن ما بين قصاص الشعر الى طرف الأنف مسجد فما أصاب الأرض منه فقد أجزأ

«٨» و فيه: أنه يمكن حمل الخبر على إرادة نفي كون الإرغام ركنا في السجود فيكون كسائر المساجد، و التعرض له بالخصوص

لكونه مظنة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود.

(٧) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود.

(٨) الوسائل باب: ٩ من أبواب السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٨٩

على ما يصح السجود عليه (١).

الركنية كالجبهة. كما يمكن أيضاً حمل السنة على ما يقابل الفرض الذى هو أحد معنيها، و حمل تخصيص السجود بالسبعة على ما كان فرضاً فى الكتاب فتأمل، و حمل الأخير على تحديد الجبهة بذلك التى هى العضو الركنى.

فالعمدة فى رفع اليد عن ظاهر الموثق: الإجماع المحكى صريحاً و ظاهراً عن الخلاف، و الغنية، و المعبر، و المنتهى، و التذكرة، و جامع المقاصد، و غيرها إذ يبعد جداً خفاء الوجوب مع عموم الابتلاء به، و أما ما فى الهداية من قوله (رحمه الله): «و السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و الكفين، و الركبتين، و الإبهامين، و الإرغام بالأنف سنة من تركها لم يكن له صلاة» فالظاهر أنه تعبير بمضمون النص لا فتوى بالبطلان، كما يشهد به أنه فى باب آداب الصلاة. قال (رحمه الله): «و ترغم بأنفك فان الإرغام سنة، من لم يرغم بأنفه

و سجوده فلا صلاة له»، فان عده فى باب الآداب من جملة الآداب ظاهر فى إرادته الاستحباب.

(١) المذكور فى النصوص عناوين ثلاثة: الإرغام

«١»، و السجود على الأنف

«٢»، و أصابة الأنف ما يصيب الجبين

«٣»، و بين الأولين عموم من وجه، لاختصاص الإرغام بالرغام و هو التراب، و اختصاص السجود بالاعتماد. كما أن بين الأخيرين عموماً من وجه، لاختصاص أولهما:

بالاعتماد، و ثانيهما: بما يصح السجود عليه، و اجتماع الثلاثة فى صحيح حماد

كالصريح فى اتحاد المراد منها، و لا يبعد إلغاء خصوصية الرغام و الأرض

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١. و باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١-٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٤-٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٠

السادس: بسط اليدين مضمومتى الأصابع (١)

أخذاً بإطلاق موثق عمار

، كما يشهد به النصوص المتضمنة لكون السجود على الخمرة سنة، و مواظبتهم (ع) على استعمالها، و الخمرة سجادة صغيرة معمولة من سعف النخل. كما لا يبعد عدم الاكتفاء بمجرد المماسه و إن كان يقتضيه التعبير بالإصابة فى الموثق، إلا أن وحدة السياق مع

الإصابة فى الجبين تقتضى إرادة الاعتماد معه، كما يقتضيه ظاهر التعبير بالسجود، بل التعبير بالوضع

«١» أيضاً. هذا و إطلاق الأنف يقتضى عدم الفرق بين أجزائه، و عن السيد و الحلى التخصيص بطرف الأنف الذى يلى الحاجب.

و مستنده غير ظاهر. و قرض الكاظم (ع) اللحم من عرين أنفه

«٢»، أعم من ذلك. و عن ابن الجنيد التخصيص بالطرف الأسفل. و كأنه للانصراف. لكنه غير ظاهر بنحو يعتد به. فلاحظ.

(١)

فى صحيح حماد الطويل: «ثمَّ سجد و بسط كفيه مضمومتى الأصابع بين ركبتيه حيا و وجهه» «٣»

، و مثله فى صحيحة زرارة الطويلة المتقدمة

«٤»، و

فى خبر أبى بصير: «إذا سجدت فابسط كفيك» «٥»

و

فى رواية سماعه المروية عن كتاب زيد النرسى أنه رأى أبا الحسن (ع) يصلى ..

الى أن قال:

«فليسطهما على الأرض بسطاً، و يفرج بين الأصابع كلها

.. الى أن قال:

و لا يفرج بين الأصابع إلا فى الركوع و السجود، و كذا إذا بسطهما على الأرض» «٦»

و لعله لا ينافى ما سبق.

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١-٢.
- (٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب السجود حديث: ٤.
- (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.
- (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.
- (٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب السجود حديث: ٢.
- (٦) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة، حديث: ٣. و باب: ٢٠ من أبواب السجود، حديث: ٣.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩١
- حتى الإيهام حذاء الأذنين (١)، متوجهاً بهما إلى القبلة.
- السابع: شغل النظر إلى طرف الأنف حال السجود (٢).
- الثامن: الدعاء قبل الشروع في الذكر (٣)، بأن يقول:

«اللهم لك سجدت، و بك آمنت، و لك أسلمت، و عليك توكلت، و أنت ربي، سجد وجهي للذي خلقه و شق سمعه و بصره، و الحمد لله رب العالمين*، تبارك الله أحسن الخالقين».

التاسع: تكرار الذكر (٤).

العاشر: الختم على الوتر.

الحادى عشر: اختيار التسييح من الذكر، و الكبرى من التسييح، و تثليثها، أو تخميسها أو تسيعها.

(١) كما فى الشرائع و غيرها. و الذى تقدم فى الصحيح حيال الوجه.

(٢) كما فى الذكرى نسبتة إلى جماعة من الأصحاب. قال فى الحدائق:

«و هو يؤذن بعدم وقوفه على مستنده، و بذلك صرح غيره أيضاً. و مستنده الذى وقفت عليه كتاب الفقه الرضوى حيث

قال: و يكون بصرك وقت السجود الى أنفك و بين السجدين فى حركك و كذلك فى وقت التشهد» (١)

و فى المنتهى علله بقوله: «لثلا يشتغل قلبه عن عبادة الله تعالى».

(٣)

ففى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع) قال: «إذا سجدت فكبر و قل: اللهم لك ..» (٢)

الى آخر ما فى المتن. لكن فى نسخة الوسائل و الحدائق و غيرهما «الحمد» بلا واو (٣).

(٤) الكلام فيه و فى العاشر و الحادى عشر تقدم فى الركوع.

(١) الحدائق الناضرة ج: ٨ صفحة: ٣٠١ طبع النجف الحديث.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب السجود حديث: ١.

(٣) لكنها فى نسخة التهذيب موجودة. راجع الجزء الثانى: صفحة: ٧٩ حديث: ٢٩٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٢

الثانى عشر: أن يسجد على الأرض (١)، بل التراب (٢) دون مثل الحجر و الخشب.

الثالث عشر: مساواة موضع الجبهة مع الموقف (٣) بل مساواة جميع المساجد (٤).

الرابع عشر: الدعاء فى السجود (٥)، أو الأخير بما

(١) تقدم الكلام فيه فى مسجد الجبهة.

(٢)

فى صحيح معاوية: «أسبغ الوضوء، واملأ يديك من ركبتيك و عفر جبينك فى التراب و صل صلاة مودع» (١).

(٣) كما عن جماعة كثيرة.

لصحيح ابن سنان المتقدم عن موضع جبهة الساجد: «أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال (ع): لا، و لكن ليكن مستويا» (٢)، و فى الشرائع و عن غيرها أن المستحب المساواة، أو كون المسجد أخفض. و علل بأنه أدخل فى الخضوع. و هو كما ترى.

(٤) كما عن بعض، و فى الجواهر: «لعله لأنه أقوم للسجود، و لاحتمال عود الضمير فى قوله (ع):

«و ليكن»

فى صحيح ابن سنان الى مكان السجود جميعه، لا لخصوص المسجد، و لغير ذلك مما يمكن استفادته مما ذكرناه فى الواجب الثالث.

(٥)

فى خبر عبد الله بن هلال قال: «شكوت الى أبى عبد الله (ع) تفرق أموالنا و ما دخل علينا فقال (ع): عليك بالدعاء و أنت ساجد، فإن أقرب ما يكون العبد الى الله تعالى و هو ساجد. قلت: فأدعو فى الفريضة و أسمى حاجتى؟ فقال (ع): نعم، قد فعل ذلك رسول الله

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب السجود حديث: ١. و تقدم فى المورد السابع من واجبات السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٣

يريد من حاجات الدنيا و الآخرة، و خصوص طلب الرزق الحلال بأن يقول:

«يا خير المسؤولين، و يا خير المعطين، ارزقنى و ارزق عيالى من فضلك، فإنك ذو الفضل العظيم»

(١).

الخامس عشر: التورك فى الجلوس بين السجدين، و بعدهما (٢).

صلى الله عليه و آله ..» (١)

و غير ذلك. و الذى عثرت عليه من النصوص خال عن ذكر السجود الأخير. نعم فى السجود الأخير من صلوات مخصوصة بعض النصوص. لكنه غير ما نحن فيه. و

فى صحيحه الحذاء: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول و هو ساجد: أسألك بحق حبيبك محمد (ص) إلا بدلت سيئاتى حسنات و حاسبتنى حسابا يسيراً. ثم قال فى الثانية: أسألك بحق حبيبك محمد (ص) إلا كفىتنى مؤنة الدنيا و كل هول دون الجنة. و قال فى الثالثة:

أسألك بحق حبيبك محمد (ص) لما غفرت لى الكثير من الذنوب و القليل و قبلت من عملى اليسير. ثم قال فى الرابعة:

أسألك بحق حبيبك محمد (ص) لما أدخلتنى الجنة و جعلتنى من سكانها و لما نجيتنى من سفعات النار برحمتك. و صلى الله على محمد و آله» (٢).

(١)

فى خبر زيد الشحام عن أبى جعفر (ع): «ادع فى طلب الرزق فى المكتوبة و أنت ساجد: يا خير المسؤولين ..» (٣) الى آخر ما فى المتن.
(٢) إجماعاً، كما عن التذكرة.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب السجود حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٤

و هو أن يجلس على فخذه الأيسر، جاعلاً ظهر القدم اليمنى فى بطن اليسرى (١).
السادس عشر: أن يقول فى الجلوس بين السجدين:

«أستغفر الله ربي و أتوب إليه»

(٢).

السابع عشر: التكبير بعد الرفع من السجدة الأولى بعد الجلوس مطمئناً (٣)، و التكبير للسجدة الثانية و هو قاعد.

(١) حكى تفسيره بذلك عن الشيخ، و من تأخر عنه و يشهد به ما

فى صحيح حماد: «ثمَّ قعد (ع) على جانبه الأيسر و وضع ظاهر قدمه الأيمن على باطن قدمه الأيسر، و قال: استغفر الله ربي و أتوب إليه» (١)

و يشير إليه ما

فى خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «إذا جلست فى الصلاة فلا تجلس على يمينك، و اجلس على يسارك» (٢)

، و ربما فسر بغير ذلك. لكن لما لم يكن لعنوان التورك تعرض فى النصوص يتعين العمل بما فيها، و إن لم يكن بمعنى التورك. فتأمل جيداً.

(٢) كما فى صحيح حماد المتقدم

(٣). (٣)

فى صحيح حماد: «ثمَّ رفع رأسه من السجود فلما استوى جالساً قال: الله أكبر .. الى أن قال: ثمَّ كبر و هو جالس و سجد الثانية» (٤)
و

فى صحيح زرارة: «إذا أردت أن ترقع و تسجد فارفع يديك و كبر ثمَّ ارقع و اسجد» (٥)

، و هو شامل للسجدة الثانية كالأولى. و إطلاقه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٣) راجع التعليقة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٥

الثامن عشر: التكبير بعد الرفع من الثانية كذلك (١).

التاسع عشر: رفع اليدين حال التكبيرات (٢).

العشرون: وضع اليدين على الفخذين حال الجلوس (٣) اليمنى على اليمنى، و اليسرى على اليسرى.

يقتضى عدم اختصاص محل التكبير للسجود بالجلوس بل يجوز في حال الهوى بل المرسل المحكى عن مصباح السيد (رحمه الله): «إذا كبر للدخول في فعل من الصلاة ابتداءً بالتكبير حال ابتدائه، و للخروج عنه بعد الانفصال عنه» يقتضى كون محله حال السجود لا الجلوس. لكن الاعتماد على المرسل المهجور كما ترى. و صحيح زرارة تمكن المناقشة في إطلاقه و وروده مورد البيان من هذه الجهة فالاعتماد على ظاهر صحيح حماد بقرينة فهمه أولى. فتأمل.

(١) لفتوى الأصحاب، و لما في التوقيع المروي في الاحتجاج و الغيبة للشيخ

قال (ع) فيه: «فإنه روى: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام ..» «١».

لكنه غير دال على الكلية، و ظاهر في كون محله حال الرفع قبل الجلوس.

(٢) لأنه زينة، كما تقدم «٢».

(٣) قال في التذكرة: «و يستحب وضعهما حالة الجلوس للتشهد و غيره على فخذه مبسوطتين مضمومتى الأصابع بحذاء عيني ركبتيه، عند علمائنا، لأن رسول الله (ص) كان إذا قعد يدعو يضع يده اليمنى على فخذه اليمنى و يده اليسرى على فخذه اليسرى، و يشير بإصبعه، و نحوه من طريق الخاصة».

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١٤. و قد تقدم في المسألة: ١٤ من تكبيرة الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٦

الحادى و العشرون: التجافى حال السجود (١)، بمعنى رفع البطن عن الأرض.

الثانى و العشرون: التجنح، بمعنى تجافى الأعضاء حال السجود (٢)، بأن يرفع مرفقيه عن الأرض، مفرجا بين عضديه و جنبه، و مبعداً يديه عن بدنه جاعلا يديه كالجنحين.

(١) كما نسب إلى الأصحاب. و لعله يتخوى المذكور

في خبر حفص الأعمور عن أبي عبد الله (ع): «كان على (ع) إذا سجد يتخوى كما يتخوى البعير الضامر - يعنى بروكه» «١»

و ،

في مرسل الصحاح عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب (ع): «إذا صلت المرأة فلتحتفز

- أى تتضام -

إذا جلست و إذا سجدت، و لا تتخوى كما يتخوى الرجل» «٢».

قال ابن الأثير في محكى النهاية: «في الحديث: انه كان إذا سجد خوى

: أى جافى بطنه عن الأرض و رفعها و جافى عضديه عن جنبه حتى يخوى ما بين ذلك» و فى القاموس: «خوى فى سجوده تخوية:

تجافى و فرج ما بين عضديه و جنبه».

(٢) كما يستفاد مما سبق فى التجافى، و من صحیحة زرارة الطويلة المتقدمة

«٣»، و

فى صحیح حماد: «و كان مجنحاً و لم يضع ذراعيه على الأرض» «٤»

و ،

فى المروى عن جامع البنظى: «إذا سجدت فلا تبسط ذراعيك كما يبسط السبع ذراعيه، و لكن جنح بهما، فان رسول الله صلى الله

عليه و آله كان يجنح بهما حتى يسوى بياض إبطيه» «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٣) راجع المورد الثالث من مستحبات السجود.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٢.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب السجود حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٧

الثالث و العشرون: أن يصلى على النبى و آله فى السجدين (١).

الرابع و العشرون: أن يقوم سابقاً برفع ركبته قبل يديه (٢).

الخامس و العشرون: أن يقول بين السجدين (٣):

«اللهم اغفر لى، و ارحمنى، و أجرنى، و ادفع عنى، ف إنى لى لما أنزلت لى من خير فقير، ... ببارك الله رب العالمين».

السادس و العشرون: أن يقول عند النهوض للقيام:

(١) كما تقدم فى الركوع.

(٢) إجماعاً، حكاة جماعة كثيرة. و يشهد له

صحیح ابن مسلم قال: «رأيت أبا عبد الله (ع) يضع يديه قبل ركبته إذا سجد و إذا أراد أن يقوم رفع ركبته قبل يديه» «١»

و ،

خير زيد النرسى عن أبى الحسن موسى (ع): «كان إذا رفع رأسه فى صلاته من السجدة الأخيرة جلس جلسة، ثم نهض للقيام و بادر

بركبته من الأرض قبل يديه، و إذا سجد بادر بهما إلى الأرض قبل ركبته» «٢»

و ،

خبر الدعائم: «إذا أردت القيام من السجود فلا تعجن بيديك

- يعنى تعتمد عليهما و هى مقبوضة-

و لكن ابسطهما بسطاً و اعتمد عليهما» «٣».

(٣)

فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فاذا رفعت رأسك، فقل بين السجدين: اللهم ..» «٤»

الى آخر المتن. لكن فى نسخة الوسائل و غيرها:

«إني لما..»

، بدون الفاء.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب السجود حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٨

«بحول الله و قوته أقوم و أقعد» (١) أو يقول: «اللهم بحولك و قوتك أقوم و أقعد» (٢).

السابع و العشرون: أن لا يعجن بيديه عند إرادة النهوض (٣)

(١) يشير إليه

خير سعد الجلاب: «كان أمير المؤمنين (ع) يبرأ من القدرية في كل ركعة، و يقول: بحول الله و قوته أقوم و أقعد» (١)

و نحوه خير الحضرمي

«٢». لكن رواهما في الوسائل خالين عن

«و قوته»

و كذا صحيح ابن مسلم

«٣» لكن

في صحيح ابن مسلم الوارد في القيام بعد التشهد: «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» (٤)

، و في بعض النسخ سقط

«و قوته»

و

في خبر أبي بصير الوارد في جملة من الآداب: «فاذا نهضت فقل: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فإن علياً (ع) هكذا كان يفعل» (٥).

(٢) كما

في صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) بزيادة: «و أركع و أسجد» (٦)

،

في صحيحه الآخر عنه (ع): «اللهم ربى بحولك و قوتك أقوم و أقعد، و إن شئت قلت: و أركع و أسجد» (٧)

و

في صحيح رفاعه: «بحولك و قوتك أقوم و أقعد» (٨).

(٣) كما تقدم في خبر الدعائم

«٩»، و

في مصحح الحلبي عن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٩.

(٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٩) تقدم في المستحب الرابع والعشرين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٣٩٩

أى لا يقبضهما، بل يبسطهما على الأرض، معتمداً عليهما للنهوض.

الثامن والعشرون: وضع الركبتين قبل اليدين للمرأة (١) عكس الرجل عند الهوى للسجود. وكذا يستحب عدم تجافيفها حاله، بل تفرش ذراعيها، وتلصق بطنها بالأرض، وتضم أعضائها. وكذا عدم رفع عجزيتها حال النهوض للقيام، بل تنهض وتنتصب عدلاً. التاسع والعشرون: إطالة السجود (٢) والإكثار فيه

أبى عبد الله (ع) قال: «إذا سجد الرجل ثم أراد أن ينهض فلا يعجن يديه فى الأرض، ولكن يبسط كفيه من غير أن يضع مقعدته على الأرض» (١).

(١)

ففى خبر زواره عن أبى جعفر (ع) - فى المرأة -: «إذا جلست فعلى إلتيتها ليس كما يجلس الرجل، وإذا سقطت للسجود بدأت بالعود وبالركبتين قبل اليدين ثم تسجد لاطئة بالأرض، فإذا كانت فى جلوسها ضمت فخذيتها ورفعت ركبتها من الأرض، وإذا نهضت انسلت انسلالا ولا ترفع عجزيتها أولاً» (٢).

و ،

فى صحيح ابن أبى يعفور: «إذا سجدت المرأة بسطت ذراعيها» (٣).

و ،

فى مرسل ابن بكير: «المرأة إذا سجدت تضممت، والرجل إذا سجد تفتح» (٤).

(٢) لاستفاضة النصوص بذلك أو تواترها.

ففى خبر زياد القندى ان أبى الحسن (ع) كتب إليه: «إذا صليت فأطل السجود»

، وقد

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب السجود حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٠

من التسبيح و الذكر.

الثلاثون: مباشرة الأرض بالكفين (١).

الواحد و الثلاثون: زيادة تمكين الجبهة و سائر المساجد في السجود (٢).

[مسألة (١): يكره الإقعاء في الجلوس]

(مسألة ١): يكره الإقعاء في الجلوس (٣)

عقد لذلك بابا في الوسائل «١».

(١) لما تقدم

في صحيح زرارة: «و إن أفضيت بهما إلى الأرض فهو أفضل» «٢».

(٢)

ففي خبر السكوني، قال علي (ع): «إني لأكره للرجل أن أرى جبهته جلحاء ليس فيها أثر السجود» «٣»

و ،

في خبر جابر عن أبي جعفر (ع): «إن أبي علي بن الحسين (ع) كان أثر السجود في جميع مواضع سجوده فسمى السجاد لذلك» «٤»
إلى غير ذلك.

(٣) كما عن الأكثر أو المشهور.

لموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال (ع): «لا تقع بين السجدين» «٥»

، و فيما يحضرنى من نسخة التهذيب

عن معاوية بن عمار و ابن مسلم و الحلبي قال (ع): «لا تقع في الصلاة بين السجدين كإقعاء الكلب» «٦».

لكن في نسخة الوسائل عن التهذيب: قالوا:

«لا تقع في ..»

«٧»

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب السجود و الحديث المذكور: ٤.

(٢) تقدم في آخر المسألة الثانية من مسائل السجود.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب السجود حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ١.

(٦) التهذيب ج ٢ صفحة: ٨٣ حديث: ٣٠٦ الطبعة الحديث.

(٧) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠١

.....

و ظاهره عدم كونها رواية عن المعصوم، و

عن الخلاف عن معاوية بن عمار و ابن مسلم و الحلبي عنه (ع) أنه قال: «لا تقع بين السجدين كإقعاء الكلب» «١»

و ،

في مرسل حريز عن رجل عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: «لا تلثم، و لا تحتفز، و لا تقع على قدميك، و لا تفتش ذراعيك»

«٢»

، و نحوه صحيح زرارة عنه (ع)

«٣» و لعلهما واحد.

و النهي في الجميع محمول على الكراهة جمعاً بينه و بين

مصحيح ابن أبي عمير عن عمرو بن جميع، قال أبو عبد الله (ع): «لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدين، و بين الركعة الأولى و

الثانية، و بين الركعة الثالثة و الرابعة، و إذا أجلسك الإمام في موضع يجب أن تقوم فيه تتجافى، و لا يجوز الإقعاء في موضع التشهدين

إلا من علة لأن المقعى ليس بجالس إنما جلس بعضه على بعض. و الإقعاء: أن يضع الرجل أليه على عقبه، فأما الأكل مقعياً فلا بأس

به لأن رسول الله (ص) قد أكل مقعياً» «٤»

و المروى

في آخر السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) «لا بأس بالإقعاء فيما بين السجدين، و لا ينبغي الإقعاء في التشهدين،

إنما التشهد: في الجلوس و ليس المقعى بجالس» «٥»

و ،

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس بالإقعاء في الصلاة فيما بين السجدين» «٦».

(١) الخلاف المسألة: ١١٨ من كيفية الصلاة ج ١ صفحة: ٤٦ من الطبعة الاولى.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٢

.....

و من الأولين يظهر عموم الكراهة للتشهد. و إن كان ظاهر من اقتصر على ذكر السجدين عدمها. فإنه ضعيف.

و مثله ما عن الصدوق، و الشيخ في الفقيه و النهاية، من المنع عنه في التشهد. إذ الظاهر أنه كان اعتماداً على الخبرين المذكورين. و

عمرو بن جميع و إن كان ضعيفاً بترياً، إلا أن في رواية ابن أبي عمير عنه، الذي هو من أصحاب الإجماع، و ممن لا يروى إلا عن ثقة،

كفاية في حصول الوثوق، الذي هو شرط الحجية.

و وجه الضعف: أن ذلك لو سلم فالتعليل ظاهر في الكراهة، كالتعليل

في صحيح زرارة: «و إياك و القعود على قدميك فتأذى بذلك، و لا تكن قاعداً على الأرض فيكون إنما قعد بعضك على بعض، فلا تصبر للتشهد و الدعاء» (١).

نعم لو حمل النهى فيهما على الكراهة في التشهد أيضاً، يشكل وجه الفرق بين ما بين السجدين و التشهد، بنفى البأس في الأول، و النهى في الثاني، لاشتراكهما في الكراهة، مع أن التفصيل قاطع للشركة. لكنه يندفع بالحمل على شدة الكراهة و خفتها.

و ذلك أولى مما قيل من حمل الإقعاء المنفى عنه البأس بين السجدين، على المعنى المنهى عنه في التشهد، و هو المذكور في ذيل رواية ابن جميع

، المنسوب الى الفقهاء. و المنهى عنه فيما بينهما على المعنى الآخر، المنسوب الى اللغويين كما سيأتى. بقرينة ما فى بعض النصوص من تشبيهه بإقعاء الكلب. و حينئذ لا معارض للنهى فى الموضوعين فيتعين العمل بظاهره. و مقتضاه المنع من الإقعاء بالمعنى المذكور فى رواية ابن جميع فى التشهد ، دون ما بين السجدين، لنفى البأس عنه فيما بينهما. اللهم إلا أن يحمل على التقيّة، لكونه مسنوناً عند بعضهم فيما بينهما.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٣

بين السجدين بل بعدهما أيضاً (١) و هو أن يعتمد بصدور قدميه على الأرض و يجلس على عقبيه (٢)

و المنع من الإقعاء بالمعنى الآخر فيما بين السجدين، دون التشهد، إذ يعد هذا الوجه مخالفة لظاهر النصوص المفسرة للإقعاء، و نقل اتفاق الفقهاء على أنه الجلوس على العقبين لا غير. و أما تشبيهه بإقعاء الكلب فالظاهر منه أنه بقصد التنفير، الذى لا يناسبه التخصيص بمورد دون مورد. و سيجىء الكلام فى وجه التشبيه.

(١) لعموم التعليل، و إطلاق

صحيح زرارة و مرسل حريز: «لا تقع على قدميك»

، بناء على أنه من الإقعاء، كما هو الظاهر، المحمول على الكراهة، بقرينة السياق، و لما سبق، لا من الوقوع الذى لا يتحصل له معنى ظاهر.

(٢) كما فى المعتبر، و المنتهى، و التذكرة، و عن كشف الالتباس، و حاشية المدارك، ناسبين ذلك الى الفقهاء. و فى لسان العرب: «نهى أن يقعى الرجل فى الصلاة. و هو أن يضع أليه على عقبيه بين السجدين.

و هذا تفسير الفقهاء»، و فى تاج العروس: «و فسر الفقهاء بأن يضع أليه على عقبيه بين السجدين»، و مثله ما عن الصحاح و المغرب. قال فى محكى البحار: «الظاهر من كلام العامة أن الإقعاء الجلوس على العقبين مطلقاً- يعنى: و إن لم يعتمد على صدور قدميه-» ثم قال: «و لعل مرادهم المعنى الذى اتفق عليه أصحابنا، لأن الجلوس على عقبين حقيقة لا يتحقق إلا بهذا الوجه، فإنه إذا جعل ظهر قدميه على الأرض يقع الجلوس على بطن القدمين، لا على العقبين».

و من هذا تعرف تعيين البناء على كراهته بهذا المعنى. أولاً: لما ذكر من حكاية اتفاق الفقهاء عليه المستفيضة فى لسان جماعة من الفقهاء و اللغويين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٤

كما فسره به الفقهاء. بل بالمعنى الآخر، المنسوب إلى اللغويين أيضاً، وهو أن يجلس على إيتيه، و ينصب ساقيه، و يتساند إلى ظهره، كإقعاء الكلب (١).

من الخاصة و العامة. و ثانياً: لروايه ابن جميع

و صحيح زرارة

المتقدمين، الظاهرين في هذا المعنى، المعتضدين بصحيح زرارة المتقدم

- المتضمن للتحذير عن القعود على القدمين، و أنه يتأذى بذلك و لا يكون قاعداً على الأرض بل بعضه على بعض، فلا يصبر للدعاء و التشهد- و

بصحيح زرارة و مرسل حريز: «لا تقع على قدميك».

فإن الإقعاء على القدمين يناسب المعنى المذكور جداً، و لا يناسب المعنى الآتى. كما لا يخفى.

هذا و المظنون قويا أن هذه النصوص و ردت رداً على العامة، الذين يرون أن الإقعاء بهذا المعنى سنه، و أنه كان يفعله العبادة أبناء العباس و عمر و الزبير و مسعود و غيرهم من الصحابة و السلف، و عن الشافعي النص على استحبابه، و كذا عن غيره من محققهم. كما أن الذى يظهر من كلام بعض المخالفين أن الوجه فى حمل الإقعاء المنهى عنه على المعنى اللغوى مع بناء الفقهاء على تفسيره بالمعنى الآخر: عمل بعض الصحابة و السلف له، و ما روى عن ابن عباس أنه من السنة أن تمس عقيبك أيتيك، و لو لا ذلك لتعين حملة على ما عند الفقهاء. فراجع.

(١) قال فى محكى الصحاح: «و أما أهل اللغة فالإقعاء عندهم أن يلصق الرجل ألييه بالأرض و ينصب ساقيه و يتساند الى ظهره». و فى تاج العروس: «أقعى الرجل فى جلوسه: ألصق ألييه بالأرض و نصب ساقيه و تساند الى ما وراءه. هذا قول أهل اللغة»، و فى القاموس: «أقعى فى جلوسه تساند الى ما وراءه».

لكن فى كلام غير واحد من أهل اللغة اعتبار وضع اليدين على الأرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٥

.....

فيه زائداً على ذلك. قال الأزهرى فى محكى النهاية: «الإقعاء أن يلصق الرجل ألييه الأرض و ينصب ساقيه و فخذه و يضع يديه على الأرض»، و نحوه ما عن المغرب و المصباح المنير، و عن بعض شراح صحيح ابن مسلم:

«ان الإقعاء نوعان: أحدهما: أن يلصق إيتيه بالأرض و ينصب ساقيه و يضع يديه على الأرض، كإقعاء الكلب. هكذا فسره أبو عبيدة معمر ابن المثنى، و صاحبه أبو عبيدة القاسم بن سلام، و آخرون من أهل اللغة» و فى لسان العرب: «و أما أهل اللغة فالإقعاء عندهم أن يلصق الرجل أليته بالأرض و ينصب ساقيه و فخذه و يضع يديه على الأرض، كما يقعى الكلب و هذا هو الصحيح، و هو أشبه بكلام العرب»، و فى كشف اللثام: «الإقعاء من القعو، و هو- كما حكاه الأزهرى عن ابن الأعرابى- أصل الفخذ، فهو الجلوس على القعوين، إما بوضعهما على الأرض و نصب الساقين و الفخذين قريباً من إقعاء الكلب، و الفرق أنه يفترش الساقين و الفخذين، أو بوضعهما على العقبين. و هو المعروف عند الفقهاء».

أقول: إن تمَّ أنه الجلوس على القعوين تعين المعنى اللغوى، إذ الجلوس على العقبين ليس جلوساً على القعوين، بل على أصل الظهر. بخلاف المعنى اللغوى، لأنه بنصب الساقين يكون معتمداً عليه. لكنه غير مناسب لإقعاء الكلب.

و كيف كان فالحكم بكراهة الإقعاء بهذا المعنى اختاره فى المستند.

مستدلاً عليه بما تضمن تشبيهه بإقعاء الكلب، الظاهر في المعنى اللغوي، فيكون قرينه على غيره الخالي عن ذلك. مع أنه مقتضى أصالة حمل اللفظ على المعنى اللغوي حتى يثبت النقل أو التجوز. وفيه: أن وضع اليدين على الأرض إذا لم يكن معتبراً في هذا المعنى فالمعنى المنسوب الى الفقهاء أشبه بإقعاء الكلب من المعنى المذكور. إذ الكلب يفتش ساقيه و فخذيه مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٦

[مسألة ٢: يكره نفخ موضع السجود]

(مسألة ٢): يكره نفخ موضع السجود (١) إذا لم

ضرورة- كما في الجواهر و تقدم عن كشف اللثام و يعتمد على يديه، و الإقعاء بهذا المعنى خال عنهما معاً. نعم إذا اعتبر فيه الاعتماد على اليدين كان مشابهاً له من هذه الجهة مخالفاً له من الأخرى، عكس المعنى السابق. بل في السابق جهة شبه أخرى، و هي أن الكلب إذا ألقى رفع نفسه و اعتلى، و المقعى على عقبه كذلك. و لعل الوجه في التشبيه ذلك، فلا يصلح قرينه على صرف اللفظ عن المعنى المتفق عليه النص و الفتوى الى هذا المعنى. و لا- سيما و هناك معان أخرى، مثل ما عن ابن عمر أنه كان يقعى، و قالوا معناه أنه كان يضع يديه بالأرض بين السجدين فلا يفارقان الأرض حتى يعيد السجود، و عن الراوندي أن ذلك هو معنى الإقعاء. و عن بعض علمائنا أنه عبارة عن أن يعتمد على عقبه و يجعل يديه على الأرض. و من الجائز أن يكون المراد أحد هذين المعنيين فكيف يحكم بإرادة المعنى اللغوي بمجرد تشبيهه بإقعاء الكلب؟! و لا سيما و أنه- كما في الجواهر- جلسة القرفصاء، التي هي إحدى جلسات النبي (ص) و أفضل الجلوس في النافلة و غيرها مما يصلى من جلوس، و أفضل جلوس المرأة. و أما أصالة الحمل على المعنى اللغوي فلا مجال لها بعد ما عرفت من الاتفاق و النصوص. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما عن جماعة التصريح به. و في المنتهى: «ذهب إليه علمائنا»

لصحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: الرجل ينفخ في الصلاة موضع جبهته؟ فقال (ع): لا» (١)

و ،

في حديث الأربعمائه عن علي (ع): «لا ينفخ الرجل في موضع سجوده» (٢)

و في خبر

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٧

يتولد حرفان. و إلا فلا يجوز، بل مبطل للصلاة (١). و كذا يكره عدم رفع اليدين من الأرض بين السجدين (٢).

[مسألة ٣: يكره قراءة القرآن في السجود]

(مسألة ٣): يكره قراءة القرآن في السجود (٣)، كما كان يكره في الركوع.

الحسين بن مصعب قال أبو عبد الله (ع): «يكره النفخ في الرقى و الطعام و موضع السجود ..» (١)

الى غير ذلك. لكن

في صحيح ليث: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يصلي فينفيخ في موضع جبهته؟

فقال (ع): ليس به بأس، إنما يكره ذلك أن يؤذى من الى جانبه» (٢)

و قريب منه خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع)

«٣»، و ظاهرهما عدم الكراهة من جهة الصلاة، فيكونان معارضين لظاهر ما سبق. و لعل الجمع يقتضى الحمل على شدة الكراهة بذلك.

(١) لما يأتي إن شاء الله تعالى في مبطلية الكلام.

(٢)

للمروى عن مستطرفات السرائر عن جامع الزنطى صاحب الرضا (ع): «سألته عن الرجل يسجد ثم لا يرفع يديه من الأرض، بل يسجد الثانية، هل يصلح له ذلك؟ قال (ع): ذلك نقص في الصلاة» (٤).

و ظاهر السؤال و الجواب مرجوحيته لنفسه، فيحمل على الكراهة، للإجماع. و لو حمل على عدم تمامية الجلوس المعتبر في الصلاة، كان مانعاً لذلك.

(٣)

ففى خبر القاسم بن سلام عن النبي (ص): «إني قد نهيت

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب السجود: حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٨

[مسألة ٤: الأحوط عدم ترك جلسة الاستراحة]

(مسألة ٤): الأحوط عدم ترك جلسة الاستراحة، و هى الجلوس بعد السجدة الثانية فى الركعة الأولى و الثالثة مما لا تشهد فيه، بل وجوبها لا يخلو عن قوة (١).

عن القراءة فى الركوع و السجود، فاما الركوع فعظموا الله تعالى فيه، و أما السجود فأكثرُوا فيه الدعاء» (١)

و ،

فى خبر أبى البخترى: «إن علياً (ع) كان يقول: لا قراءة فى ركوع و لا سجود» (٢)

و ،

فى خبر السكونى: «سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع، و الساجد، و فى الكنيف، و فى الحمام، و الجنب، و النفساء و الحائض» (٣).

لكن فى جملة من النصوص التفصيل بينه و بين الركوع،

كخبر على بن جعفر: «عن الرجل قرأ فى ركوعه من سورة غير السورة التى كان يقرؤها، قال (ع): إن كان فرغ فلا بأس فى السجود و أما فى الركوع فلا يصلح» (٤)

و نحوه غيره. و الجمع يقتضى الحمل على خفة الكراهة.

(١) كما في الانتصار، و عن الناصريات، و قد يستظهر أو يستشعر من عبارات المقنعة، و رسالة ابن بابويه، و المراسم، و ابن أبي عقيل، و ابن الجنيد، و السرائر، و مال إليه في كشف اللثام، و الحدائق. للإجماع الذي احتج به السيد. و لموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم، فاستو جالساً ثم قم» (٥)

، و المروى

عن كتاب زيد النرسي عن أبي الحسن

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الركوع حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٠٩

.....

عليه السلام: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة، ثم بادر بركبتك إلى الأرض قبل يديك، و ابسط يديك بسطاً، و اتكك عليهما، ثم قم، فان ذلك وقار المؤمن الخاشع لربه، و لا تطش من سجودك مبادراً إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقباب» (١)

و

في صحيح عبد الحميد بن عواض: «انه رأى أبا عبد الله (ع) إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم» (٢)

و

المروى عن الخصال عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) عن آباءه عن أمير المؤمنين (ع): «اجلسوا في الركعتين حتى تسكن جوارحك، ثم قوموا، فان ذلك من فعلنا» (٣)

،

في مصحح أبي بصير: «و إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك، و إذا سجدت فاقعد مثل ذلك، و إذا كان في الركعة الأولى و الثالثة فرفعت رأسك من السجود فاستتم جالساً حتى ترجع مفاصلك. فاذا نهضت فقل: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فإن علياً (ع) هكذا كان يفعل» (٤)

و

خبر الأصمغ: «كان أمير المؤمنين (ع) إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن، ثم يقوم، فقبل له: يا أمير المؤمنين (ع) كان من قبلك أبو بكر و عمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل، فقال أمير المؤمنين (ع): إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إن هذا من توقيير الصلاة» (٥).

- (١) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ١.
 (٣) مستدرك الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٩.
 (٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٠

[مسألة ٥: لو نسيها رجع إليها]

(مسألة ٥): لو نسيها رجع إليها، ما لم يدخل في الركوع (١).

هذا وقد يعارض ذلك كله

بموتق زرارة: «رأيت أبا جعفر (ع) و أبا عبد الله (ع) إذا رفعوا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا و لم يجلسا» (١) و فيه: أنه لا ريب في رجحان الجلوس، فمواظبتهما (ع) على الترك لا بد أن تكون لعذر وراء الواقع، فلا يدل على عدم الوجوب. مع أنه معارض بصحيح عبد الحميد السابق . و مثله في الاشكال الاستدلال

بخبر رحيم: «قلت لأبي الحسن الرضا (ع): جعلت فداك أراك إذا صليت رفعت رأسك من السجود في الركعة الاولى و الثالثة و تستوى جالسا ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ قال (ع): لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» (٢) ، إذ بعد رجحان الجلوس جزماً لا بد أن يكون الأمر بالترك لعذر كما سبق. نعم تمكن المناقشة في أدلة الوجوب بمنع الإجماع. و بأن الأمر بالاستواء جالسا في الموتق وارد مورد توهم عدم المشروعية، كما يظهر من ملاحظة النصوص و غيرها. أو هو محمول على الاستحباب، بقريئة ما بعده مما تضمن أنه وقار المؤمن الخاشع (٣)، أو أنه من توقيير الصلاة (٤)، أو أن ذلك من فعلهم (ع) (٥)، أو من فعل على (ع) (٦) مما هو ظاهر في الاستحباب. و كأنه لذلك كان هو مذهب الأكثر، أو المشهور بل عن كشف الحق، و تلخيص الخلاف الإجماع عليه.

(١) كما هو الحال في الأجزاء المنسية إذا ذكرت قبل الدخول في

- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب السجود حديث: ٦.
 (٣) كما في الحديث المروي من كتاب زيد النرسي المتقدم في الصفحة السابقة.
 (٤) كما في خبر الأصبع المتقدم في الصفحة السابقة.
 (٥) كما في خبر الخصال المتقدم في صدر هذه التعليقة.
 (٦) كما في مصحح ابى بصير المتقدم في صدر هذه التعليقة.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١١

إشارة

فصل فى سائر أقسام السجود

[مسألة ١: يجب السجود للسهو]

(مسألة ١): يجب السجود للسهو، كما سيأتى مفصلاً فى أحكام الخلل.

[مسألة ٢: يجب السجود على من قرأ إحدى آياته]

(مسألة ٢): يجب السجود على من قرأ إحدى آياته (١)

الركن و الله سبحانه أعلم.

فصل فى سائر أقسام السجود

(١) إجماعاً. كما عن الشيخ، والعلامة، والشهيد، والمحقق الثانى، والسيد فى المدارك، والفاضل الأصبهاني، والمحدث البحراني، وغيرهم.

قال فى الذكرى: «يجب منها- يعنى من السجودات- أربع و هى: الم تنزيل، و فصلت، و النجم، و اقرأ. لوجه خمسة: أحدها: إجماع العترة المرضية، و إجماعهم حجة». و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح ابن مسلم عن أبى جعفر (ع): «عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مراراً فى المقعد الواحد، قال (ع): عليه أن يسجد كلما سمعها، و على الذى يعلمه أيضاً أن يسجد» «١»

و

صحيح الحلبي المروى عن المستطرفات: «قلت لأبى عبد الله (ع): يقرأ الرجل السجدة و هو على غير وضوء، قال (ع): يسجد إذا كانت من العزائم» «٢»

و

فى صحيح داود بن سرحان المروى عن الخصال عن أبى عبد الله (ع): «إن

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة القرآن حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٢

الأربع فى السور الأربع، و هى الم تنزيل، عند قوله (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)، و حم فصلت، عند قوله (تَعْبُدُونَ)، و النجم، و العلق- و هى سورة اقرأ باسم-، عند ختمهما (١)

العزائم الأربع: اقرأ باسم ربك الذى خلق، و النجم، و تنزيل السجدة، و حم السجدة» «١»

، و نحوها غيرها.

(١) كما عن جماعة التصريح به، مرسلين له إرسال المسلمات، و فى الحدائق: «ظاهرهم الاتفاق عليه»، و فى مفتاح الكرامة: «صرح

جمهور علمائنا بأن مواضع السجود في الأربع آخر الآية»، و في المعبر عن الخلاف «موضع السجود في حم السجدة عند قوله تعالى (وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي) و قال في المبسوط عند قوله تعالى (إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) و الأول أولى». □
 لكن رده في الذكرى بأن ظاهر الخلاف أنه عند آخر الآية، لأنه ذكر في أول المسألة أن موضوعه عند قوله تعالى (وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) ثم قال: «و أيضاً قوله (وَ اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ) أمر، و الأمر يقتضى الفور عندنا، و ذلك يقتضى السجود عقيب الآية، و من المعلوم أن آخر الآية (تَعْبُدُونَ)»، ثم ذكر: أنه لا خلاف بين المسلمين في ذلك، و أن ما ذكره لا قائل به. و إن احتج بالفور، قلنا: هذا القدر لا يخل بالفور، و إلا لزم وجوب السجود في باقى آى العزائم عند صيغته الأمر، و حذف ما بعده من اللفظ. و لم يقل به أحد. انتهى، و فى الحدائق: «لا يخفى أن ظواهر الأخبار التى قدمنا هو السجود عند ذكر السجدة. لتعلق السجود فى جملة منها على سماع السجدة، أو قراءتها، أو استماعها. و المتبادر منها هو لفظ السجدة، و الحمل على تمام الآية يحتاج الى تقدير .. الى أن قال: إلا أن الخروج

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٣

و كذا يجب على المستمع لها (١). بل السامع، على الأظهر (٢)

عما ظاهرهم الاتفاق عليه مشكل».

أقول: حمل السجدة على لفظ السجدة- حتى لا يلزم التقدير من جعلها موضوعاً للقراءة و الاستماع- مما لا يمكن لعدم وجود هذه اللفظة فى آيات السجود، و إنما الموجود فيها أحد المشتقات من مادة السجود. مضافاً الى أنه خلاف ظاهر جملة منها، مثل مصحح الحلبي: «عن الرجل يقرأ بالسجدة فى آخر السورة. قال (ع): يسجد ..» (١) و

فى خبر وهب: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزاءك أن ترقع بها» (٢)

و نحوهما غيرهما مما يعين كون المراد من السجدة الآية التى يجب السجود بقراءتها. و مثله فى الاشكال الاستدلال المتقدم بأن الأمر بالسجود للفور.

إذ المراد به الأمر الذى تضمنته الآية، و هو إن اقتضى وجوب السجود فوراً، لم يتوقف على القراءة، و لا يكون مما نحن فيه، فان الأمر بالسجود فيما نحن فيه هو ما تضمنته النصوص عند قراءة الآية. كما لا يخفى. و كيف كان فالعمدة فيما ذكر فى المتن- مضافاً الى دعوى الاتفاق، و الى

موثق سماعة: «من قرأ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ، فاذا ختمها فليسجد» (٣)

- أصالة البراءة من وجوب السجود قبل انتهاء الآية.

لكن قد يشكل بأنه لو عزم على إتمامها يعلم إجمالاً بأنه إما يجب السجود عليه فعلاً، أو بعد الإتمام. فيجب الاحتياط. و يدفعه أن الشك ليس فى تعيين الواجب، بل فى وجوب السجود بقراءة بعض الآية.

(١) إجماعاً. كما فى القارئ و النصوص به وافية. و سيأتى بعضها.

(٢) كما عن السرائر، و جامع المقاصد، و المسالك، و غيرها. بل فى

- (١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٤

.....

الحدائق: «عليه الأكثر»، و عن السرائر الإجماع على إطلاق القول بالوجوب على القارئ و السامع.

و استدل له بإطلاق جملة من النصوص المتضمنة للأمر بالسجود بالسمع

كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء ..» «١»
 و

خبر ابن جعفر عن أخيه (ع): «عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال (ع): يومئ برأسه إيماء» «٢»

و نحوهما غيرهما. و عن الشيخ و جماعة- منهم المحقق و العلامة في جملة من كتبه- العدم. و استدل له

بصحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ قال (ع): لا يسجد، إلا أن يكون منصتاً لقراءته

مستمعاً لها، أو يصلي بصلاته. فأما أن يكون يصلي في ناحية و أنت تصلي في ناحية أخرى فلا تسجد لما سمعت» «٣».

فيقيد به إطلاق ما سبق. و نوقش فيه بضعف السند، لأن فيه محمد بن عيسى عن يونس، و قد استثناه القميون من كتاب نوادر الحكمة.

و بما في متنه حيث تضمن قراءة الإمام للعزيمة، الممنوع عنه. و بالتفصيل فيه بين المأموم السامع و غيره، و لم يقل به أحد. و عمومه

للعزيمة و غيرها، فيعارض بما سبق- مما دل بإطلاقه على وجوبه على السامع في العزيمة- بالعموم من وجه. و الترجيح للأخير، و

للشهرة، و موافقته لإجماع السرائر.

و يمكن دفعه بأن استثناء القميين قد أنكره جماعة من القدماء و المتأخرين كما يظهر من ملاحظة كتب الرجال. و احتمال الخبر على

ما ذكر مما لا نقول

- (١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

- (٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٤١٤

- (٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٥

و يستحب في أحد عشر موضعاً: (١) في الأعراف عند قوله:

(وَلَهُ يَسْجُدُونَ) و في الرعد عند قوله (وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ)، و في النحل عند قوله (وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)

به، غير قادح في حجته في غيره. و المعارضة و إن كانت بالعموم من وجه، إلا- أن المرجع في مورد المعارضة أصالة البراءة، لا

المرجحات، كما حرر في محله. و إجماع السرائر موهون في نفسه، معارض بالإجماع المحكى عن الخلاف، و بما في التذكرة، قال فيها: «أما السامع غير القاصد للسمع فيستحب في حقه في الجميع، عندنا، للأصل .. الى أن قال:

و قال أبو حنيفة: يجب على السامع ..». و أما حمل الخبر على التقيّة. فهو- مع أنه إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفي - غير ظاهر، لحكاية القول بالوجوب عن جماعة من العامة، منهم أبو حنيفة.

نعم قد يشكل إطلاق الصحيح بنحو يشمل غير المصلى، لما في ذيله من

قوله (ع): «فأما أن يكون ..»

، فإنه إما ظاهر في كونه بياناً من المستثنى منه بعد الاستثناء فيختص بالمصلى، أو صالح للقرينية على ذلك فلا يبقى للصدر إطلاق يشمل غيره، و حينئذ لا مجال لرفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب السجود للسامع بالإضافة الى غير المصلى، و لم يثبت عدم الفصل بين المصلى و غيره كى يتعدى من أحدهما إلى الآخر، كما قد يشكل البناء على الاستحباب- بناء على التقييد- لعدم الدليل عليه بعد حمل النصوص على المستمع. اللهم إلا أن يستفاد من الاتفاق على رجحانه كما في ظاهر الذكرى، قال: «و لا شك عندنا في استحبابه على تقدير عدم الوجوب»، أو يحمل النهى على نفى الوجوب لا غير فتأمل.

(١) أما عدم الوجوب فيدل عليه- مضافا الى الإجماع المتقدم،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٦

و فى بنى إسرائيل عند قوله (وَ يَزِيدُهُمْ حُشُوعًا)، و فى مريم عند قوله (خَرُّوا سُجَّدًا وَ بُكْيًا)، و فى سورة الحج فى موضعين عند قوله (إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)، و عند قوله (افْعَلُوا الْحَيْرَ) و فى الفرقان عند قوله (وَ زَادَهُمْ نُفُورًا)، و فى النمل عند قوله (رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ)، و فى ص عند قوله (وَ خَرَّ رَاكِعًا وَ أَنَابَ)، و فى الإنشاق عند قوله (وَ إِذِ الْقُرَىٰ).

بل الأولى السجود عند كل آية فيها أمر بالسجود (١).

و الى مفهوم الشرط فى بعض النصوص المتقدمة و غيرها- ما

فى خبر أبى بصير السابق: «و سائر القرآن أنت بالخيار، إن شئت سجدت، و إن شئت لم تسجد» (١)

،

خبر عبد الله بن سنان المروى عن مجمع البيان عن أبى عبد الله (ع) قال: «العزائم الم تنزيل، و حم السجدة، و النجم و اقرأ باسم ربك، و ما عداها فى جميع القرآن مسنون و ليس بمفروض» (٢)

و أما المشروعية فيدل عليها- مضافا الى ذلك كله-

النبوى الذى رواه جماعة من أصحابنا، منهم العلامة فى التذكرة و الشهيد فى الذكرى عن عبد الله ابن عمرو بن العاص: «أقرأنى رسول الله (ص) خمس عشرة سجدة:

منها ثلاث فى المفصل، و سجدتان فى الحج» (٣)

، هذا و ما فى المتن من بيان مواقعها من السور حكى عليه الإجماع صريحا و ظاهرا جماعة، كما أن ما فيه من بيان مواقعها من الآيات ذكره غير واحد من الأصحاب، منهم العلامة فى التذكرة، مرسلين له إرسال المسلمات، و الظاهر أنه كذلك.

(١) كما عن الصدوقين، و بعض المتأخرين. و يشهد له ما فى صحيح

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٩.

(٣) الذكري: المسألة الاولى من مسائل سجدة التلاوة من كتاب الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٧

[مسألة ٣): يختص الوجوب والاستحباب بالقارئ والمستمع]

(مسألة ٣): يختص الوجوب والاستحباب بالقارئ والمستمع، و السامع للآيات (١)، فلا يجب على من كتبها، أو تصورها، أو شاهدها مكتوبة، أو أخطرها بالبال (٢).

[مسألة ٤): السبب مجموع الآية]

(مسألة ٤): السبب مجموع الآية فلا يجب بقراءة بعضها (٣) و لو لفظ السجدة منها.

[مسألة ٥): وجوب السجدة فوري]

(مسألة ٥): وجوب السجدة فوري (٤)، فلا يجوز

ابن مسلم: «كان على بن الحسين (ع) يعجبه أن يسجد في كل سورة فيها سجدة» (١)

و

خبر العليل: «إن أبي على بن الحسين (ع) ما ذكر نعمة لله عليه إلا سجد، و لا قرأ آية من كتاب الله تعالى عز و جل فيها سجدة إلا سجد» (٢)

، و لعل ما ذكره الأصحاب من انحصار مواضع السجود بما ذكر من المواضع يراد به مواضع الاستحباب بالخصوص، فلا ينافي عموم الاستحباب لغيرها.

(١) أما ثبوت الاستحباب للقارئ فهو المتيقن من النص و الفتوى، و أما للمستمع و السامع فيقتضيه - مضافا الى الإجماع - ما في خبر أبي بصير

«٣» فان مورده السماع.

(٢) بلا خلاف ظاهر و لا إشكال، للأصل.

(٣) للأصل و غيره، كما عرفت في أول المبحث.

(٤) عند أصحابنا كما عن جامع المقاصد، و عليه الإجماع كما عن المدارك و في الحقائق: «لا خلاف في فوريتها، و نقلوا الإجماع على ذلك» و يشهد

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٨

التأخير. نعم لو نسيها أتى بها إذا تذكر (١)، بل و كذلك لو تركها عصباناً.

[مسألة ٦): لو قرأ بعض الآية و سمع بعضها الآخر]

(مسألة ٦): لو قرأ بعض الآيه و سمع بعضها الآخر فالأحوط الإتيان بالسجدة (٢).

له النصوص المانعة عن قراءة العزائم في الفريضة
 «١»، معللا في بعضها بأن السجود زيادة في المكتوبة
 «٢»، و في بعضها الأمر بالإيماء لو سمعها
 «٣» نعم

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلاة فيها، قبل غروب الشمس، و بعد صلاة الفجر. فقال (ع): لا يسجد» «٤»

لكن لا مجال للعمل به بعد مخالفته للإجماعات، فيتعين حمله على غير العزيمة لما سبق، مع أن في ثبوت الإطلاق له إشكالا.
 (١) إجماعا، و يقتضيه

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع و يسجد، قال (ع): يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم» «٥»

، مضافا الى استصحاب الوجوب و الفورية، و احتمال أنه من الموقت لا يقدر في جريان الاستصحاب كما حررناه في محله، و كذا الحال في العصيان.

(٢) لاحتمال استفادة كون موضوع الحكم الجامع بين القراءة و السماع اللهم إلا أن يكون المستفاد الجامع بالنسبة إلى تمام الآية لا بالنسبة الى كل

- (١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.
 (٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤١٩

[مسألة ٧): إذا قرأها غلطاً، أو سمعها ممن قرأها غلطاً فالأحوط السجدة أيضاً]

(مسألة ٧): إذا قرأها غلطاً، أو سمعها ممن قرأها غلطاً فالأحوط السجدة أيضاً (١).

[مسألة ٨): يتكرر السجود مع تكرار القراءة]

(مسألة ٨): يتكرر السجود مع تكرار القراءة أو السماع أو الاختلاف (٢)، بل و إن كان في زمان واحد بأن قرأها جماعة أو قرأها شخص حين قراءته على الأحوط (٣).

[مسألة ٩): لا فرق في وجوبها بين السماع من المكلف أو غيره كالصغير و المجنون]

(مسألة ٩): لا فرق في وجوبها بين السماع من المكلف أو غيره كالصغير و المجنون (٤) إذا كان قصدهما قراءة القرآن.

[مسألة ١٠): لو سمعها في أثناء الصلاة أو قرأها أوماً للسجود و سجد بعد الصلاة و أعادها]

(مسألة ١٠): لو سمعها في أثناء الصلاة أو قرأها أوماً للسجود و سجد بعد الصلاة و أعادها (٥).

جزء من أجزاءها، فالمرجع الأصل.

(١) لاحتمال شمول النصوص لذلك، لكن الأظهر اختصاصها بالقراءة على النهج العربي فلا يشمل مثل ذلك.

(٢) كما صرح به غير واحد منهم الشهيد في الذكري، و يقتضيه - مضافاً الى أصالة عدم التداخل - صحيح ابن مسلم المتقدم في أول الفصل لكن في ظهوره في التكرار و لو مع عدم تخلل السجود إشكال.

(٣) لاحتمال أن يكون سماع كل قراءة سبباً و إن اتحد السماع، أو أن كل مرتبة من السماع سبب و إن اجتمعت في وجود واحد، لكنه ضعيف و لا سيما الاحتمال الأخير. هذا في الفرض الأول، و أما في الفرض الثاني فالأظهر التكرار لتعدد السبب خارجاً الموجب لتعدد المسبب، كما هو مبني أصالة عدم التداخل.

(٤) للإطلاق.

(٥) كما تقدم في مبحث قراءة العزائم، و تقدم منا أن حكمه الإيماء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٠

[مسألة ١١): إذا سمعها أو قرأها في حال السجود يجب رفع الرأس منه]

(مسألة ١١): إذا سمعها أو قرأها في حال السجود يجب رفع الرأس منه ثمَّ الوضع (١)، و لا يكفي البقاء بقصده بل و لا الجر إلى مكان آخر.

[مسألة ١٢): الظاهر عدم وجوب نيته حال الجلوس]

(مسألة ١٢): الظاهر عدم وجوب نيته حال الجلوس أو القيام ليكون الهوى إليه بنيته، بل يكفي نيته قبل وضع الجبهة بل مقارناً له (٢).

[مسألة ١٣): الظاهر أنه يعتبر في وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية]

(مسألة ١٣): الظاهر أنه يعتبر في وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية (٣)، فلو تكلم شخص بالآية لا بقصد القرآنية لا يجب السجود بسماعه، و كذا لو سمعها ممن قرأها حال النوم (٤)، أو سمعها من صبي غير مميز بل و كذا لو سمعها من صندوق حبس الصوت و إن كان الأحوط السجود في الجميع.

و إتمام الصلاة لا غير، للنصوص المتضمنة لذلك.

(١) لما عرفت الإشارة إليه من أن المنصرف من أدلة وجوب السجود الحدوثي كما في الركوع و السجود الصلاتي.

(٢) لتحقق السجود الحدوثي بذلك، و الهوى مقدمة.

(٣) لتوقف قراءة القرآن على ذلك كما سبق في تعيين البسمله و غيره.

(٤) يمكن دعوى كون النائم و المجنون قاصدين، غاية الأمر أنه لا يعول على قصدهما في الثواب و العقاب و بعض الأعمال، و كون

المقام منها أول الكلام، و أما صندوق الحبس فيحتمل الوجوب فيه أيضاً إذا كان المسموع فيه عين الصوت لا مثاله. مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢١

[مسألة (١٤): يعتبر في السماع تمييز الحروف و الكلمات]

(مسألة ١٤): يعتبر في السماع تمييز الحروف و الكلمات (١) فمع سماع الهمهمة لا يجب السجود و إن كان أحوط.

[مسألة (١٥): لا يجب السجود لقراءة ترجمتها أو سماعها]

(مسألة ١٥): لا يجب السجود لقراءة ترجمتها (٢) أو سماعها، و إن كان المقصود ترجمة الآية.

[مسألة (١٦): يعتبر في هذا السجود بعد تحقق مسماه مضافاً إلى النية إباحة المكان]

(مسألة ١٦): يعتبر في هذا السجود بعد تحقق مسماه مضافاً إلى النية (٣) - إباحة المكان (٤) و عدم علو المسجد بما يزيد على أربعة أصابع (٥)، و الأحوط وضع سائر المساجد و وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه (٦) و لا يعتبر فيه

(١) ليكون سماعاً للآية، إذ لو لا ذلك يكون سامعاً لبعضها لا غير.

(٢) لخروجها عن موضوع السببية.

(٣) لكون السجود الواجب عبادة قطعاً، فيعتبر فيه ما يعتبر في العبادة من النية، على ما سبق في الصلاة و غيرها.

(٤) على ما تقدم في الصلاة.

(٥) لإطلاق الصحيح

«١» الدال عليه الشامل للمقام. و دعوى انصرافه الى خصوص سجود الصلاة ممنوعه، مضافاً الى ما قيل من انصراف إطلاق الأدلة في المقام إلى خصوصية الكيفية المعبرة في سجود الصلاة، و إن كان هو ضعيفاً.

(٦) لأن ما تضمن أن السجود على سبعة أعظم

«٢»، و أن السجود لا يجوز إلا على الأرض أو ما أنبت الأرض

«٣» و إن كان عاماً لسجود

(١) المتقدم في المورد السابع من واجبات السجود.

(٢) تقدم في المورد الأول من واجبات السجود.

(٣) تقدم في الجزء الخامس من المستمسك صفحة: ٤٨٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٢

الطهارة من الحدث و لا من الخبث (١)، فتسجد الحائض وجوباً عند سببه، و ندباً عند سبب الندب، و كذا الجنب،

التلاوة لكنه محتمل الانصراف الى خصوص الصلاة. فتأمل.

هذا و لا يظهر الفرق بين هذين و ما سبقهما بحيث يستتبع الجزم به و التوقف فيهما، لاتحاد أسنئ الأدلة من حيث شمولها للمقام و انصرافها الى خصوص السجود الصلواتي، من حيث إطلاق دليلها، أو انصرافه الى خصوص المشتمل على تلك الكيفية المعبرة في

سجود الصلاة، و لذا عدّها غير واحد منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصد فى سلك واحد فتوقف فى اعتبارها، و هو فى محله. نعم قد يستفاد من صحيح الحلبي الآتى فى الاستقبال عدم اعتبار وضع المساجد، كما أنه قد يستفاد من دليله كونه من الواجبات فى عرض وضع الجبهة، فيكون من الواجبات الصلاة، و لا سيما بملاحظة ما ورد فى الإرغام من قولهم (ع): «لا تجزى صلاة ..» (١)

بخلاف الأخيرين فإن الظاهر من دليلهما كونهما من قيود السجود، و لعله بذلك يفترق هو عنهما فيما نحن فيه. و أما الإجماع على عدم تدارك السجود لو فقد واحداً منها و ذكر بعد رفع الرأس فلا يدل على شىء فى المقام، لجواز كون اعتبارها قيماً للسجود فى حال الالتفات لا غير.

(١) فى المنتهى: «عليه فتوى علمائنا». و يشهد له - مضافاً الى الأصل - جملة من النصوص كخبر أبى بصير المتقدم: «إذا قرئ بشىء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد و ان كنت على غير وضوء، و إن كنت جنباً، و ان كانت المرأة لا تصلى» (٢) ،
و ،
صحيح الحذاء: «عن الطامث

(١) تقدم فى المورد الخامس من مستحبات السجود.
(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٣
و كذا لا يعتبر فيه الاستقبال (١)،

تسمع السجدة. قال (ع): «إن كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها» (١) و

صحيح الحلبي: «يقرأ الرجل السجدة و هو على غير وضوء، قال (ع): يسجد إذا كانت من العزائم» (٢)

، و نحوها غيرها، و من نصوص الحائض قد يستفاد حكم الخبث لملازمتها غالباً له. نعم

فى صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الحائض هل تقرأ القرآن و تسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟

قال (ع): «تقرأ و لا تسجد» (٣)

و ،
عن الاستبصار روايته: «لا تقرأ و لا تسجد» (٤)

و ،
فى خبر غياث: «و لا تسجد إذا سمعت السجدة» (٥)

، و عن المنتقى حملهما على غير العزائم لعمومهما و اختصاص ما سبق بالعزائم، و عن الشيخ حملهما على الرخصة فى الترك فيحمل ما سبق على الاستحباب، و فى الوسائل احتمال حملهما على الإنكار أو على التقيء، و الأول أوفق بالجمع العرفى، و عليه يمكن حمل

النهي على الكراهة العبادية لصراحة خبر أبي بصير

بجواز فعل المندوبة للحائض. و أما ما في النهاية:

من أن الحائض إذا سمعت سجدة القرآن لا يجوز لها أن تسجد، و ما في المقنعة: من أنه لا يجوز السجود إلا لظاهر من النجاسات، و ما عن كتاب أحكام النساء: «من سمع موضع السجود فان لم يكن طاهراً فليومئ بالسجود إلى القبلة إيماء» فدليلة غير ظاهر في قبال ما عرفت.

(١) عندنا كما في كشف اللثام، و ظاهر التذكرة، و في المنتهى نسبة

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٤) الاستبصار ج ١ صفحة: ٣٢٠ حديث: ١١٩٣.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٤

و لا طهارة موضع الجبهة، و لا ستر العورة (١) فضلا عن صفات الساتر من الطهارة و عدم كونه حريراً أو ذهباً أو جلد ميتة. نعم يعتبر أن لا يكون لباسه مغصوبا إذا كان السجود يعد تصرفا فيه (٢).

[مسألة (١٧): ليس في هذا السجود تشهد و لا تسليم]

(مسألة ١٧): ليس في هذا السجود تشهد و لا تسليم (٣)

الخلافاً الى الجمهور الظاهر في عدم مخالف فيه منا، و يقتضيه الأصل.

نعم

في صحيح الحلبي المروي عن العلل عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يقرأ السجدة و هو على ظهر دابته. قال (ع): يسجد حيث توجهت به، فان رسول الله (ص) كان يصلي على ناقته و هو مستقبل المدينة، يقول الله عز و جل فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (١).

فقد يشعر بقريته التعليل باعتبار الاستقبال فيه كالصلاة، لكن التأمل يقتضي بأنه يكفي في صحة التعليل رجحان الاستقبال فيه و إن لم يكن شرطاً، فالخروج به عن مقتضى الأصل و ظهور الإجماع غير ظاهر.

(١) للأصل في الجميع، و التعدى من الصلاة الى المقام غير ظاهر كما عرفت.

(٢) تقدم في مسألة الوضوء من الإناء المغصوب و غيرها الإشكال في ذلك، و أن التصرف في الشيء إنما ينطبق على الفعل الخارجي المتعلق به، مثل مسه، و تحريكه، و كسره، و نحو ذلك، و ليس السجود على الأرض تصرفاً في الثوب الملبوس، و إنما يكون التصرف بوضع المسجد عليه لا غير.

نعم الهوى إلى السجود قد يؤدي الى التصرف في الثوب لكنه خارج عن العبادة.

(٣) عند علمائنا أجمع كما في التذكرة، و كشف اللثام، و نحوه ما عن

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٥
و لا تكبيره الافتتاح (١). نعم يستحب التكبير للرفع منه (٢)، بل الأحوط عدم تركه.

[مسألة ١٨: يكفى فيه مجرد السجود]

(مسألة ١٨): يكفى فيه مجرد السجود فلا يجب فيه الذكر (٣)

جامع المقاصد وغيره للأصل والإطلاق، و عن بعض العامة وجوبهما معاً، و عن آخر وجوب التسليم.

(١) إجماعاً عندنا كما فى التذكرة و كشف اللثام كما سبق، و يشهد له

صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «إذا قرأت شيئاً من العزائم التى يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك، و لكن تكبر حين ترفع رأسك» (١)

و

موثق سماعه: «إذا قرأت السجدة فاسجد و لا تكبر حتى ترفع رأسك» (٢)

و نحوهما غيرهما.

(٢) للأمر به فى النصوص المذكورة و غيرها المحمول على الاستحباب بقريته

موثق عمار أنه: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع؟ قال (ع): ليس فيها تكبير إذا سجدت و لا إذا قمت، و لكن إذا سجدت قلت ما تقول فى السجود» (٣)

، و منه يظهر ضعف ما عن محتمل مجالس الصدوق، و المبسوط، و الخلاف، و جامع الشرائع، و الذكرى، و البيان، و غيرها: من الوجوب، بل قيل قد يظهر من بعضها قال فى الذكرى: «لا يجب فيها ذكر و لا تكبير فيها إلا بالرفع»، و ظاهره الوجوب.

(٣) إجماعاً كما فى المستند، و يعضده التصريح باستحبابه فى كلام جماعة

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٦

.....

مرسلين له إرسال المسلمات، و عدم نقل القول بوجوبه من أحد. نعم قد يظهر من الأمر به فى كلام غير واحد البناء على وجوبه، لكن لا يبعد الحمل على الاستحباب للأصل و عدم الدليل على الوجوب. نعم

فى صحيح أبى عبيدة الحذاء عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا قرأ أحدكم السجدة من العزائم فليقل فى سجوده. سجدت لك تعبداً و رقا، لا مستكبراً عن عبادتك، و لا مستكفراً، و لا مستعظماً، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير» (١)

و

عن الفقيه: «روى أنه يقول فى سجدة العزائم: لا-إله إلا الله حقاً حقاً، لا-إله إلا الله إيماناً و تصديقاً، لا إله إلا الله عبودية و رقا، سجدت لك يا رب تعبداً و رقا، لا مستكفراً، و لا مستكبراً، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير» (٢)

، و

في موثق عمار: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل إذا قرأ العزائم .. الى أن قال (ع): و لكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود» (٣)

، و

عن الفقيه: «و من قرأ شيئاً من العزائم الأربع فليسجد و ليقول: إلهي آمنا بما كفروا، و عرفنا منك ما أنكروا و أجنبناك الى ما دعوا، إلهي فالعفو العفو» (٤)

، و نحوه كلام غيره، و

في الذكرى: «روى أنه يقول في سجدة اقرأ: إلهي آمنا ..» (٥)

الى آخر الدعاء المذكور، و ظاهر جميعها أو أكثرها و إن كان هو الوجوب لكن اختلافها مما يأتي ذلك، إذ يدور الأمر بين الحمل على وجوب الجميع المقطوع بعدمه، و الحمل على الوجوب التخيري البعيد جداً عن سياق كل واحد، فيتعين الحمل على الاستحباب.

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢.

(٣) تقدم في التعليقة السابقة.

(٤) الفقيه ج: ١ صفحة: ٢٠٠ ملحق حديث: ٩٢٢ طبع النجف الحديث.

(٥) الذكرى: المسألة السادسة من مسائل سجدة التلاوة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٢٧

و إن كان يستحب، و يكفي في وظيفة الاستحباب كلما كان (١) و لكن الأولى أن يقول:

«سجدت لك يا رب تعبداً و رقا، لا مستكبراً عن عبادتك و لا مستنكفاً و لا مستعظماً بل أنا عبد ذليل خائف مستجير»

، أو يقول:

«لا- إله إلا الله حقاً حقاً لا إله إلا الله إيماناً و تصديقا، لا إله إلا الله عبودية و رقا، سجدت لك يا رب تعبداً و رقا، لا مستنكفاً و لا

مستكبراً، بل أنا عبد ذليل ضعيف خائف مستجير»

، أو يقول:

«إلهي آمنا بما كفروا، و عرفنا منك ما أنكروا، و أجنبناك إلى ما دعوا إلهي فالعفو العفو»

، أو يقول ما قاله النبي (ص) في سجود سورة العلق (٢) و هو:

«أعوذ برضاك من سخطك، و بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»

[مسألة ١٩: إذا سمع القراءة مكرراً]

(مسألة ١٩): إذا سمع القراءة مكرراً و شك بين

(١) كما يستفاد من موثق عمار بضميمة

خير الدعائم: «و يدعو في سجوده بما تيسر من الدعاء» (١).

(٢) كما

حكى عن غوالي اللثالي أنه قال: «روى في الحديث أنه لما نزل قوله تعالى (وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ)، سجد النبي (ص) و قال في سجوده:

أعوذ برضاك من سخطك .. «٢»

، الى آخر ما فى المتن .

هذا ولا يخفى أن ظاهر الرواية أن سجوده (ص) كان سجوداً غير سجود التلاوة فلا يكون مما نحن فيه .

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢ .

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب قراءة القرآن حديث: ٢ .

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٤٢٨

الأقل والأكثر يجوز له الاكتفاء فى التكرار بالأقل (١). نعم لو علم العدد وشك فى الإتيان بين الأقل والأكثر وجب الاحتياط بالبناء على الأقل أيضاً (٢).

[مسألة ٢٠: فى صورة وجوب التكرار يكفى فى صدق التعدد رفع الجبهة عن الأرض ثم الوضع للسجدة الأخرى]

(مسألة ٢٠): فى صورة وجوب التكرار يكفى فى صدق التعدد رفع الجبهة عن الأرض ثم الوضع للسجدة الأخرى ولا يعتبر الجلوس ثم الوضع (٣)، بل ولا يعتبر رفع سائر المساجد (٤) وإن كان أحوط .

[مسألة ٢١: يستحب السجود للشكر لتجدد نعمه]

(مسألة ٢١): يستحب السجود للشكر لتجدد نعمه، أو دفع نقمه، أو تذكرها مما كان سابقاً، أو للتوفيق لأداء فريضة أو نافلة أو فعل خير ولو مثل الصلح بين اثنين .

فقد روى عن بعض الأئمة «ع»: أنه كان إذا صالح بين اثنين أتى بسجدة الشكر «١»

، و يكفى فى هذا السجود مجرد وضع الجبهة مع النية .

نعم يعتبر فيه إباحة المكان ولا يشترط فيه الذكر، وإن

(١) لأصالة البراءة من وجوب الزائد المشكوك .

(٢) لقاعدة الاشتغال .

(٣) لأنه يكفى فى تعدد السجود تخلل العدم الحاصل بمجرد الرفع عن الأرض ولو كان قليلاً .

(٤) لأن قوام السجود وضع الجبهة، فيحصل التعدد بمجرد وضعها بعد رفعها، وقد تقدم عدم وجوب ذلك فى سجود الصلاة فضلاً عن المقام والله سبحانه أعلم .

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب سجدة الشكر حديث: ٨ .

مستمسك العروة الوثقى، ج٦، ص: ٤٢٩

كان يستحب أن يقول: «شكراً لله»، أو «شكراً شكرياً» و «عفواً عفواً» مائة مرة، أو ثلاث مرات، و يكفى مرة واحدة أيضاً ويجوز الاختصار على سجدة واحدة، و يستحب مرتان، و يتحقق التعدد بالفصل بينهما بتعفير الخدين أو الجبينين، أو الجميع مقدماً للأيمن منهما على الأيسر ثم وضع الجبهة ثانياً، و يستحب فيه افتراش الذراعين و إصاق الجؤجؤ و الصدر و البطن بالأرض و يستحب أيضاً أن يمسح موضع سجوده بيده ثم يمررها على وجهه و مقاديم بدنه .

و يستحب أن يقرأ في سجوده ما ورد

في حسنة عبد الله ابن جندب عن موسى بن جعفر (ع): «ما أقول في سجدة الشكر فقد اختلف أصحابنا فيه، فقال (ع): قل و أنت ساجد: اللهم إني أشهدك و أشهد ملائكتك و أنبياءك و رسلك و جميع خلقك أنك أنت الله ربي، و الإسلام ديني، و محمد نبي، و علي و الحسن و الحسين .. إلى آخرهم .. أئمتي (ع)، بهم أتولى و من أعدائهم أتبرأ، اللهم إني أنشدك دم المظلوم «ثلاثاً» اللهم إني أنشدك بإيوائك على نفسك لأعدائك لتهلكنهم بأيدينا و أيدي المؤمنين، اللهم إني أنشدك بإيوائك على نفسك لأولياك لتظفرنهم بعدوك و عدوهم أن تصلى على محمد و علي المستحفظين من آل محمد «ثلاثاً» اللهم إني أسألك اليسر بعد العسر «ثلاثاً» ثم تضع خدك الأيمن على الأرض و تقول: يا كهفي حين تعييني المذاهب، و تضيق على الأرض مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٠

بما رحبت، يا باري خلقي رحمه بي و قد كنت عن خلقي غنياً، صل على محمد و علي المستحفظين من آل محمد، ثم تضع خدك الأيسر و تقول: يا مذل كل جبار، و يا معز كل ذليل، قد و عزتك بلغ مجهودي «ثلاثاً» ثم تقول: يا حنان يا منان يا كاشف الكرب العظام، ثم تعود للسجود فتقول مائة مرة: «شكراً شكراً، ثم تسأل حاجتك إن شاء الله» (١).
و الأحوط وضع الجبهة في هذه السجدة أيضاً على ما يصح السجود عليه، و وضع سائر المساجد على الأرض، و لا بأس بالتكبير قبلها و بعدها لا بقصد الخصوصية و الورود.

[مسألة ٢٢: إذا وجد سبب سجود الشكر و كان له مانع من السجود على الأرض فليومئ برأسه]

(مسألة ٢٢): إذا وجد سبب سجود الشكر و كان له مانع من السجود على الأرض فليومئ برأسه و يضع خده على كفه،

فعن الصادق عليه السلام: «إذا ذكر أحدكم نعمة الله عز و جل فليضع خده على التراب شكراً لله، و إن كان راكباً فليتنزل فليضع خده على التراب، و إن لم يكن يقدر على النزول للشهرة فليضع خده على قربوسه، فان لم يقدر فليضع خده على كفه ثم ليحمد الله على ما أنعم عليه» (٢).
و يظهر من هذا الخبر تحقق السجود بوضع الخد فقط من دون الجبهة.

[مسألة ٢٣: يستحب السجود بقصد التذلل أو التعظيم لله تعالى]

(مسألة ٢٣): يستحب السجود بقصد التذلل أو التعظيم لله تعالى (٣)، بل من حيث هو راجح و عبادة، بل

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب سجدة الشكر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب سجدة الشكر حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر فإنها مشتملة على جميع الأحاديث التي تشير الى الخصوصيات التي ذكرها المصنف رحمه الله هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣١

من أعظم العبادات و أكدها، بل ما عبد الله بمثله. و ما من عمل أشد على إبليس من أن يرى ابن آدم ساجداً، لأنه أمر بالسجود فعصى، و هذا أمر به فأطاع و نجى

«١»، و أقرب ما يكون العبد إلى الله و هو ساجد

«٢»، و أنه سنة الأوابين

«٣». و يستحب إطالته، فقد سجد آدم ثلاثة أيام بلياليها

«٤» و

سجد علي بن الحسين «ع» على حجارة خشنة حتى أحصى عليه ألف مرة: «لا إله إلا الله حقاً حقاً لا إله إلا الله تعبداً و رقا لا إله إلا الله إيماناً و تصديقاً» «٥»

، و كان الصادق «ع» يسجد السجدة حتى يقال إنه راقد

«٦»، و كان موسى بن جعفر «ع» يسجد كل يوم بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال «٧».

[مسألة ٢٤): يحرم السجود لغير الله تعالى]

(مسألة ٢٤): يحرم السجود لغير الله تعالى «٨» فإنه غاية الخضوع فيختص بمن هو في غاية الكبرياء و العظمة، و سجدة الملائكة لم تكن لآدم بل كان قبله لهم كما إن سجدة يعقوب و ولده لم تكن ليوسف بل لله تعالى شكراً حيث رأوا ما أعطاه الله من الملك. فما يفعله سواد الشيعة من صورة

(١) كما في الحديث: ١١ باب: ٣٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٢) كما في الحديث: ٩ باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٣) كما في الحديث: ١٢ باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٤) كما في الحديث: ١٦ باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٥) كما في الحديث: ١٥ باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٦) كما في الحديث: ١٤ باب: ٢٣ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٧) كما في الحديث: ٤ باب: ٢ من أبواب سجدة الشكر من الوسائل.

(٨) عقد صاحب الوسائل باب: ٢٧ من أبواب السجود لذلك. مشتملاً على الخصوصيات المذكورة هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٢

السجدة عند قبر أمير المؤمنين و غيره من الأئمة (ع) مشكل إلا أن يقصدوا به سجدة الشكر لتوفيق الله تعالى لهم لإدراك الزيارة. نعم لا يبعد جواز تقبيل العتبة الشريفة.

[فصل في التشهد]

إشارة

فصل في التشهد و هو واجب (١) في الثنائية مرة بعد رفع الرأس من فصل في التشهد

(١) إجماعاً كما عن الخلاف، والغنية، والمعتبر، والتذكرة، وجامع المقاصد، ومجمع البرهان، والمدارك، والمفاتيح، وكشف اللثام، وغيرها.

وعن المنتهى: أنه مذهب أهل البيت (ع). وعن الأمامي: أنه من دين الإمامية. وفي المستند: «هو واجب عندنا بل الضرورة من مذهبتنا».

وفي الذكرى: «هو واجب في الثانية مرة وفيما عداها مرتين بإجماع علمائنا» والنصوص الواردة فيه غير وافية بوجوبه - كما في غيره - لعدم ورودها في مقام التشريع بل في مورد آخر من نسيان أو تقيئه أو شك في عدد الركعات أو غير ذلك مما يوهن دلالتها على الوجوب، وإن كانت لا تخلو من إيماء إليه.

نعم قد يكون ظاهر جملة منها خروجه عن الصلاة.

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد، قال (ع): ينصرف ويتوضأ، فإن شاء رجع إلى المساجد، وإن شاء ففى بيته، وإن شاء حيث شاء فعد فيتشهد ثم يسلم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٣

السجدة الأخيرة من الركعة الثانية وفي الثلاثية والرابعة مرتين الأولى كما ذكر، والثانية بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأخيرة وهو واجب غير ركن فلو تركه عمداً بطلت الصلاة وسهواً أتى به ما لم يركع (١) وقضاه بعد الصلاة إن تذكر بعد الدخول في الركوع مع سجدتى السهو

[«و واجباته سبعة»:]

إشارة

«و واجباته سبعة»:

و إن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته «(١)»

و ،

موثق عبيد: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير، فقال (ع): تمت صلاته، وإنما التشهد سنة في الصلاة فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد» (٢)

، ونحوه غيره، وبمضمونها المحكى عن الصدوق (رحمه الله) «(٣) لكنها إن دلت على خروج التشهد فقد دلت على الخروج بغير التسليم فيعارضها ما دل على تعيين الخروج به.

لكنها ليست دالة إلا على عدم قدح الحدث في الفرض بقربئه الأمر فيها بالتشهد فتعاضد ما دل على وجوبه. والتعليل بأنه سنة لا ينافى الوجوب، كما يشير إليه تطبيق السنة عليه وعلى القراءة

في حديث: «لا تعاد الصلاة» (٤)

و غيره. فالنصوص المذكورة مخالفة لما دل على قدح الحدث في أثناء الصلاة وسيأتى إن شاء الله في المبطلات التعرض لها. فانتظر.

(١) بلا خلاف، بل حكى عليه الإجماع في كلام جماعة، ويشهد له النصوص

كمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا قمت في الركعتين من الظهر ومن غيرهما ولم تتشهد فذكرت ذلك في الركعة الثالثة

قبل أن

- (١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التشهد حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.
 (٣) من لا يحضره الفقيه ج ١ صفحة: ٢٣٣ ملحق حديث: ١٠٣٠.
 (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٤

[الأول: الشهادتان]

الأول: الشهادتان (١).

تركع فاجلس و تشهد و قم فأتم صلاتك، و إن لم تذكر حتى تركع فامض فى صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتى السهو ..» (١)

و نحوه غيره. و سيأتى الكلام فى ذلك فى مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

(١) بلا- خلاف بين أصحابنا كما عن المبسوط، و جامع المقاصد، و إجماعا كما عن الغنية، و التذكرة، و مجمع البرهان. و قال فى الذكري: «ظاهر الأصحاب و خلاصة الأخبار الاجتزاء بالشهادتين مطلقاً»، و فى كشف اللثام:

«و الواجب فيه الشهادتان كل مرة كما عليه المعظم بل الإجماع على ما فى الغنية و التذكرة». و يشهد له

خبر سورة بن كليب: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما يجزى من التشهد. فقال (ع): الشهادتان» (٢)

و

صحيح محمد: «قلت لأبى عبد الله (ع): التشهد فى الصلوات. قال عليه السلام مرتين. قال: قلت: كيف مرتين؟ قال (ع): إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، ثم تنصرف» (٣).

نعم

فى صحيح زرارة.

«قلت لأبى جعفر (ع): ما يجزى من القول فى التشهد فى الركعتين الأولتين؟ قال (ع): أن تقول أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال (ع):

الشهادتان» (٤)

، فقد يظهر منه الاجتزاء فى الأول بالشهادة الأولى، و كأنه عليه عوّل الجعفى فى الفاخر- على ما حكى عنه فى الاجتزاء بشهادة

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب التشهد حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب التشهد حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب التشهد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٥

.....

واحدة- لكنه- مع عدم ظهوره في دعواه- لا- مجال للاعتماد عليه في قبال الإجماع و النصوص، و مثله ما عن المقنع: «أدنى ما يجزى في التشهد أن تقول الشهادتين أو تقول: بسم الله و بالله ثم تسلم» إذ لا وجه له ظاهر.

نعم

في صحيح الفضلاء المروى في الوسائل في باب كيفية الصلاة عن العلل و غيره عن أبي عبد الله (ع)- في حديث طويل- «.. بسم الله و بالله لا إله إلا الله و الأسماء الحسنی كلها لله» «١»

و،

في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال بسم الله فقط فقد جازت صلاته، و ان لم يذكر شيئاً أعاد الصلاة» «٢»

و،

في خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «و إن ذكر أنه قال أشهد أن لا إله إلا الله، أو بسم الله أجزاء في صلاته، و إن لم يتكلم بقليل و لا كثير أعاد الصلاة» «٣»

لكنها- مع عدم مطابقتها للدعوى- لا مجال للاعتماد عليها في قبال ما سبق:

كخبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر (ع): «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله تعالى أجزاء» «٤»

، مع احتمال الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالشهادتين من الذكر كما يظهر من

خبر بكر بن حبيب قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن التشهد. فقال (ع): لو كان كما يقولون واجباً على الناس هلكوا، إنما كان القوم يقولون أيسر ما يعلمون إذا حمدت الله تعالى أجزاء عنك» «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب التشهد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٦

[الثاني: الصلاة على محمد و آل محمد]

الثاني: الصلاة على محمد و آل محمد (١) فيقول:

«أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمداً عبده و رسوله اللهم صل على محمد و آل محمد»

(١) إجماعاً كما عن جماعة، و استدلل له

بصحيح أبي بصير و زرارة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «من تمام الصوم إعطاء الزكاة، كما أن الصلاة على النبي (ص) من تمام الصلاة، و من صام و لم يؤدها فلا صوم له إذا تركها متعمداً، و من صلى و لم يصل على النبي (ص) و ترك ذلك متعمداً فلا صلاة له، إن الله تعالى بدأ بها قبل الصلاة فقال تعالى (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى)» «١»

، و نحوه صحيح أبى بصير عن زرارة عن أبى عبد الله (ع)

«٢». و بما

فى الوسائل عن الفقيه بإسناده عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبى بصير و زرارة قال- فى حديث «.. قال أبو عبد الله (ع): إن الصلاة على النبى (ص) من تمام الصلاة إذا تركها متعمداً فلا صلاة له، إذا ترك الصلاة على النبى (ص)» «٣».

و

بموثق الأحوال عن أبى عبد الله عليه السلام: «التشهد فى الركعتين الأولتين: الحمد لله، أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، اللهم صل على محمد و آل محمد، و تقبل شفاعته، و ارفع درجته» «٤».

لكن الأولين لاشتمالهما على التشبيه يشكل الاستدلال بهما على ما نحن فيه لأن التفكيك بين المشبه و المشبه به بالحمل على متمم الذات و متمم الكمال

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التشهد حديث: ٢. و الآية فى سورة الأعلى: ١٤- ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التشهد ملحق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٧

.....

مستبشع جداً، فالقرينة على إرادة الثانى فى المشبه تقتضى حمله على ذلك فى المشبه به، و الثالث- مع أنه لم يوقف عليه فى الفقيه، نعم فى الحدائق:

«ظنى إنى وقفت عليه حين قراءة بعض الاخوان على كتاب المذكور و لكن لا يحضرنى موضعه الآن»- أنه لم يعلم بقيه الحديث، فلعلها قرينة على صرفه عن ظاهره.

نعم احتمال أنه الصحيح الأول بعيد، إذ لو كان كذلك لنقله فى الوسائل ناسباً له الى الفقيه و الشيخ و لم يكن وجه لنقله مختصراً عن الفقيه و روايته تاماً عن الشيخ فإنه خلاف ما جرى عليه فى كتابه، و إن كان يقربه أنه لم ينسب الصحيح الأول الى الفقيه مع أنه مذکور فيه فى زكاة الفطرة «١» و رواه عنه فى ذلك الباب من الوسائل

«٢». هذا كله مضافاً إلى أن هذه الصحاح كلها إنما تدل على اعتبار الصلاة على النبى (ص) فى صحة الصلاة فى الجملة لا على أنها من واجبات كل من التشهدين، و أما الأخير فمع أنه فى التشهد الأول أنه بقرينة ما فيه من التحميد و الدعاء الأخير لا بد أن يكون فى مقام بيان التشهد الكامل الفاضل، فلا يدل على الوجوب، و لنحو ذلك يشكل الاستدلال بموثقة أبى بصير الطويلة

«٣» فإنها- و ان ذكر فيها الصلاة على النبى (ص) فى كل من التشهدين- قد اشتملت على أمور كثيرة غير واجبة توهن ظهور الأمر فى الوجوب.

و أما

خير محمد بن هارون: «إذا صلى أحدكم و لم يذكر النبى (ص) فى صلاته يسلك بصلاته غير سبيل الجنة» «٤»

فغير ظاهر فيما نحن فيه، بل

(١) الفقيه ج: ٢ صفحة: ١١٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٤) الوسائل: باب: ١٠ من أبواب التشهد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٨

.....

من الجائز ارادة الشهادة بالرسالة له (ص).

و أما ما تضمن الصلاة على النبي (ص) عند ذكره

«١» فالاستدلال به على الوجوب لا- يتم بناء على استحبابه كما هو المشهور المدعى عليه الإجماع فى كلام جماعة، مع أنه لا يثبت الجزئية للصلاة. فإذا العمدة فى المقام الإجماع المحكى عن الغنية، و فى المعبر، و التذكرة، و المنتهى، و عن كنز العرفان، و الحبل المتين، و غيرها المعتضد بنفى الخلاف المحكى عن المبسوط و غيره.

نعم فى كشف اللثام: «لم يذكر الصدوق فى شيء من كتبه شيئاً من الصلاتين فى شيء من التشهدين كأبيه فى الأول». و فى الذكرى: «حكى عن الصدوق فى المقنع أنه اقتصر فى التشهد على الشهادتين و لم يذكر الصلاة على النبي و آله، ثم حكى عن والده فى الرسالة أنه لم يذكر ذلك فى التشهد الأول. ثم قال: و القولان شاذان لا يعدان، و يعارضهما إجماع الإمامية على الوجوب». و عن ابن الجنيد: الاجتزاء بها فى أحدهما، و يوافقه جميع النصوص عدا موثقة أبى بصير الطويلة

«٢»، كما أنه يوافق الأول ما تقدم من خبر سورة

و مصحح زرارة

«٣»، و ما ورد فى الحدث بعد التشهد، لكنها موهونة الظاهر بعد ما عرفت. و فى الجواهر استضعف نسبة الخلاف الى الصدوق و الى والده بما حكى عنه فى الأمالى: من أن من دين الإمامية الإقرار بأنه يجزى فى التشهد الشهادتان و الصلاة على النبي و آله لكن ذلك غير ظاهر فى الوجوب، إذ هو فى قبال نفي الزائد على ذلك كما يراه غير الإمامية، مع أن المحكى عنها فى مفتاح الكرامة الاقتصار على الشهادتين، و يوافقه ما سبق فى كشف اللثام.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر.

(٢) تقدمت فى هذه التعليقة.

(٣) تقدما فى المورد الأول من واجبات التشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٣٩

و يجزى على الأقوى أن يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله اللهم صل على محمد و آل محمد» (١)

(١) كما نسب إلى الأكثر أو المشهور لخبر سورة المتقدم المتضمن للاجتزاء بالشهادتين

. لكن الظاهر منه أنه فى مقام نفي الزائد على الشهادتين فلا إطلاق له فى كيفية أدائهما فضلاً عن أن لا يصلح لتقييده مثل صحيح

محمد المتقدم

«١»، و هذا هو العمدة فى إثبات وجوب الكيفية الاولى. أما موثق الأحوال

«٢» فقد عرفت أنه في مقام بيان الفرد الكامل. و أما

موثق سماعة:

فيمن دخل في الصلاة فحضر الإمام في أثناء صلاته. «قال (ع): يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد

أن محمداً عبده و رسوله» «٣»

فغير ظاهر في وجوب ذلك. و أما صحيح زرارة السابق

«٤» فحاله كخبر سورة

ليس في مقام تعيين العبارة بل في مقام نفى الزائد كما يومئ اليه التعبير بالشهادتين في ذيله.

نعم يعارض الصحيح المذكور

خبر الحسن بن الجهم عن أبي الحسن (ع): «عن رجل صلى الظهر و العصر فأحدث حين جلس في الرابعة. قال (ع):

إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله (ص) فلا يعد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» «٥»

، و ما

في خبر إسحاق بن عمار الحاكي لصلاة النبي (ص) في المعراج: «ثمَّ قال تعالى له (ص):

يا محمد ارفع رأسك ثبتك الله و اشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله

(١) راجع المورد الأول من واجبات التشهد.

(٢) تقدم في المورد الثاني من واجبات التشهد.

(٣) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٤) تقدم في المورد الأول من واجبات التشهد.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٠

.....

صلى الله عليه و آله و أنّ السّاعَةَ ..» «١»

، لكن الثاني ضعيف السند و الأول- مع أن المحكى عن بعض نسخه سقوط كلمة (أشهد) الثانية مشتمل على ما لا نقول به من صحة

الصلاة مع الحدث بعد الشهادتين، فيشكل لأجله رفع اليد عن ظاهر الصحيح و إن كان غير بعيد، و ما في بعض النسخ من سقوط كلمة

الشهادة الثانية- يوافقه ما في موثق أبي بصير

«٢» في التشهد الأول، فلا يبعد أيضاً جواز تركها.

ثمَّ إن المنسوب إلى الأكثر أو الأشهر أو المشهور وجوب الصلاة بالصيغة المذكورة في المتن، و يشهد به

النبي: «إذا تشهد أحدكم في الصلاة فليقل: اللهم صل على محمد و آل محمد» «٣»

لكن انجباره بالعمل غير ثابت، و مثله ما في خبر إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) في المعراج

«٤»، مضافاً الى وروده في مقام حكاية الواجب و المستحب فلا يدل على أحدهما، و مثله موثقة أبي بصير الطويلة

«٥»، مع أن في بعض النسخ:

«و على آل محمد»

و أن الموجود في حديث الفضلاء

في المعراج المروى عن العلل و غيره: «صلى الله على و على أهل بيتي» (٦)

لكن لم يذكر قبلها التشهد و إنما ذكر

«بسم الله و بالله لا إله إلا الله و الأسماء الحسنی كلها لله»

و كيف كان، فالخروج عن إطلاق وجوب الصلاة على النبي (ص) بمثل ذلك غير ظاهر، اللهم إلا أن يمنع إطلاقه فيرجع الى الأصول المقتضية للتعين

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٣) مستدرک الصحيحین ج: ١ صفحة: ٢٦٩. و سنن البيهقي ج: ٢ صفحة: ٢٧٩.

و في المصدر تكرار لفظه «على».

(٤) تقدم في الصفحة السابقة.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٦) راجع المورد الأول من واجبات التشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤١

[الثالث: الجلوس بمقدار الذكر]

الثالث: الجلوس بمقدار الذكر المذكور (١).

لتردد بينه و بين التخيير، لكن منع الإطلاق غير ظاهر، و كأنه لذلك كان ظاهر كثير و صريح بعض الاجتراء بمثل: صلى الله عليه و آله، أو: صلى الله على محمد و إله، أو: صلى الله على رسوله و آله.

تنبيه الظاهر: التسالم على وجوب ضم الصلاة على الآل (ع) الى الصلاة عليه (ص)، و في التذكرة الإجماع عليه كما تقتضيه النصوص الكثيرة المروية من طرق الخاصة و العامة

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع):

«قال رسول الله (ص) .. الى أن قال: و إذا صلى على و لم يتبع بالصلاة على أهل بيتي كان بينها و بين السموات سبعون حجابا، و يقول الله تبارك و تعالى: لا- ليبيك و لا سعديك يا ملائكتي لا تصعدوا دعاءه إن لم يلحق بالنبي عترته فلا يزال محجوبا حتى يلحق بي أهل بيتي» (١)

و

عن صواعق ابن حجر: «روى عن النبي (ص): لا- تصلوا على الصلاة البتراء فقالوا: و ما الصلاة البتراء؟ فقال: تقولون اللهم صل على محمد و تمسكون بل قولوا: اللهم صل على محمد و آل محمد» (٢)

و نحوهما غيرهما و كأن من هذه النصوص يفهم أن الصلاة على النبي (ص) مهما كانت موضوعا لحكم فالمراد بها الصلاة عليه و على آله عليه و عليهم أفضل الصلاة و السلام. فتأمل.

(١) بلا خلاف- كما عن المبسوط- و إجماعا كما عن الغنية، و المنتهى

- (١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر حديث: ١٠.
 (٢) الصواعق المحرقة لابن حجر طبعه القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ صفحة: ١٤٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٢

[الرابع: الطمأنينة]

الرابع: الطمأنينة فيه (١).

[الخامس: الترتيب]

الخامس: الترتيب بتقديم الشهادة الأولى على الثانية (٢)، و هما على الصلاة على محمد و آل محمد (٣) كما ذكر.

و المدارك، و كشف اللثام. و يشهد له ما
 ورد في الناسي مما تضمن: «أنه إذا ذكر قبل أن يركع جلس و تشهد» (١)
 ، و ما

في موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إذا جلست في الركعة الثانية فقل: بسم الله ..
 فاذا جلست في الرابعة قلت: بسم الله ..» (٢)
 و قد تقدم

في صحيح ابن مسلم: «إذا استويت جالساً فقل ..» (٣)
 ، و

في صحيح زرارة «إنما التشهد في الجلوس و ليس المقعى بجالس ..» (٤)
 الى غير ذلك مما هو كثير.

(١) بلا خلاف كما عن مجمع البرهان، بل إجماعاً كما عن جامع المقاصد، و المفاتيح، و ظاهر كشف الحق و غيرها، و هو العمدة فيه
 كما سبق في نظيره.

(٢) كما عن التذكرة و غيرها، و في الجواهر: «لعله ظاهر الجميع، ضرورة عدم إرادة مطلق الجمع من الواو المذكورة في خلال ذكر
 الكيفية في كلامهم»، و هو - مع أنه الموافق للاحتياط مقتضى الأمر بالكيفية المترتبة في النصوص مع عدم ثبوت خلافها، خصوصاً مع
 موافقة هذا النظم للاعتبار أيضاً، و لما هو المعلوم من طريقة الشرع فتأمل جيداً.

(٣) لما سبق، لكن عن المفيد (رحمه الله) الاجتزاء بقول: «أشهد

- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.
 (٣) تقدم في المورد الأول من واجبات التشهد.
 (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب السجود حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٣

[السادس: الموالاة]

السادس: الموالاة بين الفقرات و الكلمات و الحروف (١) بحيث لا يخرج عن الصدق.

[السابع: المحافظة على تأديتها]

السابع: المحافظة على تأديتها على الوجه الصحيح العربى فى الحركات و السكناات و أداء الحروف و الكلمات.

[(مسألة ١): لا بد من ذكر الشهادتين و الصلاة بألفاظها المتعارفة]

(مسألة ١): لا بد من ذكر الشهادتين و الصلاة بألفاظها المتعارفة (٢)، فلا- يجزى غيرها و إن أفاد معناها، مثل ما إذا قال بدل «أشهد» «أعلم» أو «أقر» أو «أعترف» و هكذا فى غيره.

[(مسألة ٢): يجزى الجلوس فيه بأى كيفية كان]

(مسألة ٢): يجزى الجلوس فيه بأى كيفية كان و لو إقعاء (٣)، و إن كان الأحوط تركه.

أن لا إله إلا الله، و أن محمداً صلى الله عليه و آله عبده و رسوله»، و فى الجواهر: «لا ريب فى ضعفه». أقول: هو مقتضى إطلاق النصوص السابقة غير المتعرضة لموضع الصلاة، التى قد عرفت انحصار المخرج عنها بالإجماع، فإن تمّ كان هو المعتمد، و إلا تعين العمل على الإطلاق الموافق لمقتضى أصالة البراءة من اعتبار الترتيب الخاص. (١) لما سبق فى القراءة من ظهور الأدلة فى الإتيان به على النهج العربى للكلام المتصل الواحد، و من ذلك يظهر الوجه فى الواجب السابع.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و يقتضيه ظاهر النصوص، بل و أصالة الاحتياط الجارية مع الدوران بين التعيين و التخيير.

(٣) قد تقدم الكلام فيه فى السجود، و ذكرنا هناك الخلاف فى جوازه فى خصوص التشهد فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٤

[(مسألة ٣): من لا يعلم الذكر يجب عليه التعلم]

(مسألة ٣): من لا يعلم الذكر يجب عليه التعلم (١)، و قبله يتبع غيره فيلقنه، و لو عجز و لم يكن من يلقنه أو كان الوقت ضيقاً متى بما يقدر و يترجم الباقي (٢)، و إن لم يعلم شيئاً يأتى بترجمة الكل، و إن لم يعلم يأتى بسائر الأذكار بقدره، و الأولى التحميد إن كان يحسنه، و إلا فالأحوط الجلوس قدره مع الاخطار بالبال إن أمكن.

(١) كما سبق فى القراءة و غيرها.

(٢) أقول: العجز تارة: يكون عن الإتيان به على النهج العربى مع قدرته على الملحون، و أخرى: عن نفس الألفاظ الخاصة مع قدرته

على الترجمة، و ثالثة: عن الترجمة مع قدرته على الذكر، و رابعة: عن ذلك أيضاً.

أما الأول: فيجب عليه الإتيان بما يقدر عليه من الملحون كما يقتضيه - مضافاً الى قاعدة الميسور المعول عليها في أمثال المقام كما عرفت -

خبر مسعدة ابن صدقة: «سمعت جعفر (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس في القراءة في الصلاة و التشهد و ما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم و المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ..» (١).

و ما في بعض العبارات من أن جاهل العربية كالجاهل مما يوهم السقوط رأساً ليس على ظاهره أو ضعيف.

و أما الثاني: فإن جهله أجمع جاء بالترجمة كذلك، و إن جهل بعضه و علم الباقي جاء بما علم و ترجم ما جهل، لصدق الميسور على الترجمة لأنها

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٥

.....

فرد من الشهادة بالتوحيد و الرسالة و الصلاة، و إن لم تكن بالألفاظ الخاصة فيجب لقاعدة الميسور.

و ربما يستدل له بإطلاق ما دل على وجوب الشهادتين و الصلاة للاقتصار في تقييده بالألفاظ الخاصة على حال القدرة. و فيه: أن إطلاق دليل التقييد يقتضى الشمول لحال العجز، و امتناع التكليف مع العجز لا يقتضى امتناع الوضع كما هو ظاهر، مع أن الإطلاق في أمثال المقام منصرف الى الكلام العربي كما تأتى الإشارة إليه في القنوت.

نعم قد يظهر من قول المحقق في الشرائع: «و من لم يحسن التشهد وجب عليه الإتيان بما يحسن منه مع ضيق الوقت»، و نحوه عبارة القواعد و غيرها عدم وجوب الترجمة عما لا يحسن، فان كان ذلك اشكالا منهم في حجية القاعدة في المقام لعدم انعقاد الإجماع عليها كان في محله، و ان كان لبناهم على عدم كونه مورداً لها فغير ظاهر، إذ كما يصدق الميسور على البعض الذى يحسنه المتفق على وجوبه يصدق على الترجمة عما لا يحسنه، و لذا حكى عن جماعة التصريح بوجوب الإتيان بالترجمة مع العجز. نعم يختلفان وضوحاً و خفاءً.

و أما الثالث: فالمحكى عن جماعة وجوب التحميد بقدره، منهم الشهيد (رحمه الله) فى الذكرى و الدروس، قال فى الأول: «نعم تجزى الترجمة لو ضاق الوقت عن التعلم، و الأقرب وجوب التحميد عند تعذر الترجمة للروايتين السابقتين»، و يريد بالروايتين روايتى بكر

و الخنعمى

(١)، و قال فى الثانى: «و يجب الإتيان بلفظه و معناه، و مع التعذر تجزى الترجمة و يجب التعلم، و مع ضيق الوقت تجزى الحمد لله بقدره لفحوى رواية بكر بن حبيب عن الباقر (ع)».

(١) تقدماً فى المورد الثانى من واجبات التشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٦

[مسألة ٤): يستحب في التشهد أمور]

إشارة

(مسألة ٤): يستحب في التشهد أمور:

[الأول: أن يجلس الرجل متوركا]

الأول: أن يجلس الرجل متوركا (١) على نحو ما مر في الجلوس بين السجدين.

وفيه ما سبق في وجوب الشهادتين: من أن ظاهر رواية بكر بن حبيب الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالتشهد من الذكر، ومنها يظهر المراد من خبر الخثعمي، و لو كان المراد منهما البدلية المطلقة كانتا دالتين على حكم المقام بالمنطوق لا بالفحوى كما ذكره. و كأنه لذلك احتمل في محكى المدارك كلا من الاجتزاء بالذكر و من السقوط. هذا و يمكن أن يستفاد حكم المقام من صحيح عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله (ع): إن الله فرض من الصلاة الركوع و السجود، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر و يسبح و يصلى؟» (١) إما بدعوى ظهوره في التمثيل، أو الأولوية، إذ يجب هنا إنشاء المعنى، بخلاف القراءة فإنها حكاية محضة، لكنها لا تخلو من إشكال، فالخروج عن أصالة البراءة المقتضية للسقوط - كما هو ظاهر المشهور - غير ظاهر. و أما الرابع: ففي كشف اللثام، و محكى المقاصد العلية، و الروض، و الموجز الحاوى و جوب الجلوس بقدره، و احتمله في محكى فوائد الشرائع و علله في محكى الثانى بأن الجلوس أحد الواجبين و إن كان مقيداً مع الاختيار بالذكر. و فيه: أن من المحتمل أن يكون قيداً للذكر فيسقط بسقوطه و لا تشمله قاعدة الميسور، و استبعاد أن تكون صلاة العاجز عن النطق الخاص أخف من صلاة العاجز رأساً كالأخرس كما ترى لا يصلح للحكومة على القواعد.

(١) إجماعاً كما عن جماعة، و يشهد له

صحيح زرارة: «و إذا قعدت في تشهدك فألصق ركبتك بالأرض، و فرج بينهما شيئاً، و ليكن ظاهر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٧

[الثانى: أن يقول قبل الشروع في الذكر: «الحمد لله»]

الثانى: أن يقول قبل الشروع في الذكر: «الحمد لله» أو يقول (١): «بسم الله و بالله و الحمد لله و خير الأسماء لله أو الأسماء الحسنى كلها لله».

قدمك اليسرى على الأرض، و ظاهر قدمك اليمنى على باطن قدمك اليسرى و ألتاكت على الأرض، و أطراف إبهامك اليمنى على

الأرض» (١)

، و يشير إليه ما

في خبر أبي بصير: «إذا جلست فلا تجلس على يمينك و اجلس على يسارك» (٢)

، و أما ما

في مصحح أبي بصير: «ولا تورك فان قوماً قد عذبوا بنقض الأصابع و التورك في الصلاة» (٣)

فمطروح، أو محمول على وضع اليدين على الوركين حال القيام الذي هو أحد معنيي التورك كما في مجمع البحرين.

(١) إذ الأول مذكور في موثق الأحوال

(٤)، و يشير إليه خبر الخثعمي

و بكر بن حبيب

المتقدمان «٥»، و الثاني مذكور في موثق أبي بصير الآتي

«٦» و الثالث مذكور في المحكى عن الفقه الرضوي

«٧»، و في الذكرى، و عن الفوائد المليئة، و البحار نسبتها إلى الأكثر، و

في صحيح العلل الوارد في كيفية صلاة النبي (ص) في المعراج: «بسم الله و بالله و لا إله إلا الله و الأسماء الحسنی كلها لله» (٨)

، لكن الظاهر منه الاكتفاء به عن التشهد.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٩.

(٤) تقدم في المورد الثاني من واجبات التشهد.

(٥) تقدما في المورد الأول.

(٦) في المورد السابع من مستحبات التشهد.

(٧) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٨) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٨

[الثالث: أن يجعل يديه على فخذه منضمه الأصابع]

الثالث: أن يجعل يديه على فخذه منضمه الأصابع (١).

[الرابع: أن يكون نظره إلى حجره]

الرابع: أن يكون نظره إلى حجره (٢).

[الخامس: أن يقول بعد قوله: «و أشهد أن محمداً عبده و رسوله»: «أرسله بالحق بشيراً و نذيراً»]

الخامس: أن يقول بعد قوله:

«و أشهد أن محمداً عبده و رسوله»

: «أرسله بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا* بين يدي الساعة، و أشهد أن ربي نعم الرب، و أن محمداً نعم الرسول»
 ، ثمَّ يقول:
 «اللهم صل ..»
 (٣).

[السادس: أن يقول بعد الصلاة: «و تقبل شفاعته و ارفع درجته»]

السادس: أن يقول بعد الصلاة:
 «و تقبل شفاعته و ارفع درجته»

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٤٤٨
 ، في التشهد الأول (٤)، بل في الثاني أيضاً (٥)، و إن كان الأولى عدم قصد الخصوصية في الثاني.
 (١) كما عن غير واحد، و قد تقدم في السجود «١» محكى التذكرة المتضمن للاستدلال له.
 (٢) كما عن غير واحد، و ليس له مستند ظاهر عدا الرضوى، و قد تقدم في السجود «٢»، و عله في المنتهى بقوله: «لثلا يشتغل قلبه عن عبادة الله تعالى».
 (٣) لم أجد هذا الدعاء موصولاً بالصلاة على النبي (ص) فيما يحضرنى من الروايات في الوسائل و المستدرک. نعم وجد في كثير منها بعض الإضافات و كأنه في المتن أخذه من مجموع النصوص.
 (٤) كما في موثق الأحول
 و موثقة أبي بصير
 «٣». (٥) كما عن الشيخ (رحمه الله) في النهاية
 لخبر إسحاق الحاكى لصلاة النبي (ص) ركعتين في المعراج حيث تضمن الدعاء المذكور هكذا: «اللهم

(١) راجع المورد العشرين من مستحبات السجود.

(٢) راجع المورد السابع من مستحبات السجود.

(٣) تقدما في المورد الثاني من واجبات التشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٤٩

[السابع: أن يقول في التشهد الأول و الثاني ما في موثقة أبي بصير]

السابع: أن يقول في التشهد الأول و الثاني ما

في موثقة أبي بصير (١) و هي قوله (ع): «إذا جلست في الركعة الثانية فقل: بسم الله و بالله، و الحمد لله و خير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أن محمداً عبده و رسوله، أرسله بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا* بين يدي الساعة، أشهد أنك نعم الرب، و

أن محمداً نعم الرسول، اللهم صل على محمد و آل محمد، و تقبل شفاعته في أمته و ارفع درجته، ثمّ تحمد الله مرتين أو ثلاثاً، ثمّ تقوم، فإذا جلست في الرابعة قلت: بسم الله و بالله، و الحمد لله، و خير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، أرسله بالحقّ بشيراً و نذيراً بين يدي الساعة، أشهد أنك نعم الرب، و أن محمداً نعم الرسول، التحيات لله و الصلوات الطاهرات الطيبات الزاكيات الغايات الرائحات السابغات الناعمات ما طاب و زكى و طهر و خلص و صفى، فله تقبل شفاعته (في أمته. خ) و ارفع درجته» (١)

، و لا يضر كونه في الثنائية لعدم ظهور الفرق بينها و بين الثلاثية و الرباعية. نعم ضعف الخبر مانع عن الاعتماد عليه إلا بناء على قاعدة التسامح.

(١) رواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر عن زرعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)
«٢»، و إنما كانت من الموثق لأن زرعة وافق ثقة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٠

أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، أرسله بالحقّ بشيراً و نذيراً* بين يدي الساعة، أشهد أن ربي نعم الرب، و أن محمداً نعم الرسول، و أشهد أن الساعة آتية لا ريب فيها، و أنّ الله يبعث من في القبور، ... الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ... الحمد لله ربّ العالمين*، اللهم صل على محمد و آل محمد، و بارك على محمد و آل محمد، و سلم على محمد و آل محمد، و ترحم على محمد و آل محمد، كما صليت و باركت و ترحمت على إبراهيم و آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم صل على محمد و آل محمد و اغفر لنا و اغفر لنا و لا تخجلنا بالآيمان، و لا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم، اللهم صل على محمد و آل محمد، و امنن على بالجنة، و عافنى من النار، اللهم صل على محمد و آل محمد، و اغفر للمؤمنين و المؤمنات و لا تزد الظالمين إلا تباراً، ثمّ قل: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام على أنبياء الله و رسله، السلام على جبريل و ميكائيل و الملائكة المقربين، السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده، و السلام علينا و على عباد الله الصالحين، ثمّ تسلم».

[الثامن: أن يسبح سبعا بعد التشهد الأول]

الثامن: أن يسبح سبعا بعد التشهد الأول (١) بأن يقول:

(١)

ففى خبر عمر بن حريث قال لى أبو عبد الله (ع): «قل فى الركعتين الأولتين بعد التشهد قبل أن تنهض: سبحان الله سبحان الله مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥١
«سبحان الله سبحان الله» - سبعا - ثمّ يقوم.

[التاسع: أن يقول: «بحول الله و قوته ..»]

التاسع: أن يقول: «بحول الله و قوته ..» حين القيام عن التشهد الأول (١).

[العاشر: أن تضم المرأة فخذها حال الجلوس للتشهد]

العاشر: أن تضم المرأة فخذها حال الجلوس للتشهد (٢).

[مسألة (٥): يكره الإقعاء حال التشهد]

(مسألة ٥): يكره الإقعاء حال التشهد على نحو ما مر في الجلوس بين السجدين (٣)، بل الأحوط تركه كما عرفت.

[فصل في التسليم]**إشارة**

فصل في التسليم وهو واجب على الأقوى، و جزء من الصلاة (٤)،

سبع مرات «١».

(١)

ففي صحيح محمد بن مسلم: «إذا جلست في الركعتين الأولتين فتشهدت ثم قمت فقل: بحول الله وقوته أقوم وأقعد» «٢»
، لكن عن بعض النسخ سقوط
«وقوته»

. (٢) لما سبق

في صحيح زرارة في المرأة: «إذا كانت في جلوسها ضمت فخذها، و رفعت ركبتيها من الأرض» «٣».

(٣) مر الكلام فيه.

فصل في التسليم

(٤) كما عن جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين، بل عن الروض:

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٤ وقد تقدم في المورد الثامن والعشرين من مستحبات السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٢

.....

أنه مذهب أكثر المتأخرين

لخبر القداح المروي في الكافي عن أبي عبد الله (ع):

«قال رسول الله (ص): افتتاح الصلاة الوضوء، و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم» «١»

، و أرسله فيما عن الفقيه

«٢» و التهذيب

«٣» عن أمير المؤمنين عليه السلام، و

عن الهداية: «قال الصادق (ع): تحريم الصلاة التكبير، و تحليلها التسليم» «٤»

و ،

خير الفضل المروى عن العيون و العلل عن الرضا عليه السلام: «إنما جعل التسليم تحليل الصلاة و لم يجعل بدلها تكبيراً أو تسييحاً أو

ضرباً آخر لأنه لما كان الدخول فى الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين و التوجه الى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين ..» «٥»

و ،

خبره الآخر المروى عن العيون فى كتاب الرضا (ع) الى المأمون: «قال (ع): تحليل الصلاة التسليم» «٦»

و ،

خير المفضل المروى عن العلل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن العلة التى من أجلها وجب التسليم فى الصلاة. قال عليه السلام: لأنه تحليل

الصلاة» «٧»

و ،

خير الأعمش عن الصادق (ع): «و لا يقال فى التشهد الأول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين لأن تحليل الصلاة هو التسليم» «٨»

و ،

خبر عبد الله بن الفضل الهاشمى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن معنى التسليم فى الصلاة. فقال (ع):

التسليم علامة الأمن و تحليل الصلاة» «٩»

و ،

خير أبى حازم المروى عن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم: ملحق حديث: ٨.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١١.

(٨) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٩) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٣

.....

مناقب ابن شهر اشوب: «سئل على بن الحسين (ع): ما افتتاح الصلاة؟

قال (ع): التكبير. قال: ما تحريمها؟ قال: التكبير. قال: ما تحليلها؟ قال (ع): التسليم» «١»

، و عن جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين إرسال خبر: تحريم الصلاة التكبير و تحليلها التسليم عن النبي (ص) و في المنتهى: ان هذا الخبر تلقته الأمة بالقبول، و نقله الخاص و العام، و مثل هذا الحديث البالغ في الشهرة قد يجبر روايته الاعتماد. انتهى، و عن المختلف، و جامع المقاصد: أنه من المشاهير، و عن الروض: أنه مشهور.

و بعد ذلك كله لا مجال للمناقشة في سنده كما عن المدارك تبعاً لشيخه (قدس سرهما) و لا سيما بملاحظة اعتماد الأصحاب عليه، و استدلالهم به، و فيهم من لا يعمل إلا بالقطعيات كالسيدين (قدس سرهما).

كما لا مجال للمناقشة في دلالة على حصر المحلل فيه: بأن المراد بالأخبار الإسناد في الجملة لا دائماً، فيجوز الإخبار بالأعم من وجه كزيد قائم و بالأخص مطلقاً كحيوان يتحرك كاتب. و بمنع كون إضافة المصدر للعموم لجواز كونها للعهد و الجنس، و بأن التحليل قد يكون بالمنافيات و ان لم يكن الإتيان بها جائزاً، و حينئذ فلا بد من تأويل التحليل بالذي قدره الشارع، و حينئذ كما يمكن إرادة التحليل الذي قدره على سبيل الوجوب يمكن إرادة الذي قدره على سبيل الاستحباب. و بأن الخبر غير مراد الظاهر لأن التحليل ليس نفس التسليم فلا بد من إضمار و لا دليل على ما يقتضى الوجوب. لظهور ضعف ما ذكر، إذ قد يكون المراد من الأخبار حصر الخبر بالمبتدأ، و يتعين حمل الكلام عليه إذا كان ظاهراً فيه كما في المقام، و كون الإضافة للعهد لا قرينة عليه كما لا قرينة على كونه للعموم فيتعين بمقدمات الحكمة إرادة الطبيعة المطلقة- كما في سائر موارد الحكم بالإطلاق-

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٤

.....

فيكون مفاده مفاد العموم في الدلالة على الحصر.

هذا و الظاهر من التحريم و التحليل في الخبر الوضعيان، بمعنى قبح المنافيات في الصلاة و عدمه، و لذا يعم الفريضة و النافلة، فالتكبير يوجب قبح وقوعها في صحة الصلاة، و التسليم يوجب عدم قبحه فيها فتصح الصلاة إذا وقعت بعد التسليم. و عليه فلا مجال للنقض بتحقيق التحليل بالمنافيات قبله، فان المنافيات إذا اقتضت بطلان الصلاة لم يكن مورد لحصر المحلل بالتسليم و لا يكون ذلك نقضاً عليه، بل البناء على قبح المنافيات قبل التسليم التزام بحصر المحلل به كما لا يخفى. و يصح حمل التحليل على التسليم بنحو من العناية كما في زيد عدل، و لا حاجة الى التقدير كى يدعى الإجماع.

و بالجملة: ظهور الخبر في الحصر- و لا سيما بملاحظة بعض النصوص المتقدمة- أوضح من أن يهتم لدفع المناقشات المذكورة فيه. نعم لا دلالة فيه على جزئية التسليم، لأن انحصار المحلل به أعم من كونه جزءاً و شرطاً و أجنبياً.

نعم يدل على جزئيته

موثق أبي بصير: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رعف.

قال (ع): فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته، فان آخر الصلاة التسليم» «١»

، و

موثقه الآخر: «إذا نسي الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته» «٢»

، و

خبره: «و تقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة» «٣»

فتأمل. و يشير اليه صحيح زرارة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٥

.....

في صلاة الخوف: «فصار للأولين التكبير و افتتاح الصلاة، و للآخرين التسليم» «١»

و ،

في مصحح على بن أسباط عنهم (ع) فيما وعظ الله سبحانه عيسى (ع) في وصف النبي (ص): «و يفتح بالتكبير و يختم بالتسليم» «٢» ، و نحوهما غيرهما مما يشعر أو يظهر في جزئته للصلاة على نحو جزئية غيره من أجزائها. مضافا الى الأمر به في النصوص الكثيرة الواردة في الأبواب المتفرقة المدعى تواترها. لظهورها في اعتباره في الصلاة اعتبار غيره من أجزائها، و ان كان لا يخلو من تأمل لورود أكثر تلك النصوص في مورد بيان حكم آخر فلا حظ.

هذا، و حكى القول باستحباب التسليم عن المقنعة، و النهاية، و السرائر و كثير من كتب المتأخرين، و عن الخلاف: أنه الأظهر من مذهب أصحابنا و عن جامع المقاصد: «ذهب إليه أجلاء الأصحاب»، و في الذكرى:

«هو مذهب أكثر القدماء» و عن المدارك و أكثر المتأخرين، و عن البهائي أنه مذهب مشايخنا المتأخرين عن عصر الشهيد.

و استدلل لهم - مضافا الى أصالة البراءة المحكومة لما سبق -

بصحيح ابن مسلم المتقدم في التشهد: «إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، ثم تنصرف» «٣»

و

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن الرجل يكون خلف الامام فيطول الامام بالتشهد فيأخذ الرجل البول، أو يتخوف على شيء يفوت أو يعرض له و جمع كيف يصنع؟ قال (ع): يتشهد هو و ينصرف و يدع الإمام» «٤».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الخوف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٣) تقدم في المورد الأول من واجبات التشهد.

(٤) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٦

.....

و فيه - مع أن الصحيحين المذكورين خاليان عن ذكر الصلاة على النبي (ص)، و أن المحكى عن الفقيه و موضع من التهذيب رواية ثانيهما:

«يسلم و ينصرف» (١)

-: أن المراد بالانصراف التسليم، بقرينه مثل

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «و ان قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت» (٢)

و ،

خبر أبي كهمس عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس: السلام عليك

أيها النبي انصراف هو؟ فقال (ع): لا، و لكن إذا قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» (٣)

و

صحيح محمد بن مسلم: «إذا انصرفت من الصلاة فانصرف عن يمينك» (٤)

و نحوه موثق سماعه

«٥». و استدل له أيضاً

بصحيح الفضلاء: محمد، و زرارة، و الفضيل عن أبي جعفر (ع): «إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته، فان كان مستعجلاً

في أمر يخاف أن يفوته فسلم و انصرف أجزاءه» (٦).

و فيه- مع أنه خال عن ذكر الصلاة على النبي كسابقه:- أن ما في ذيله من الأمر بالتسليم في مورد السؤال- أعنى الاستعجال- دليل

على

(١) راجع: الفقيه ج: ١ صفحة: ٢٦١ و التهذيب ج: ٢ صفحة: ٢٨٣.

لكن في صفحة: ٣٤٩ من ج ٢ من التهذيب تجد الحديث خالياً عن ذلك كما في نسخة الوسائل و قرب الاسناد المطبوع في إيران

صفحة: ٩٥.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٧

.....

وجوبه، فيتعين حمل قوله (ع) في الصدر:

«مضت صلاته»

على مضي معظمها. أو ما كان من سنخ العبادة، أو نحو ذلك مما لا ينافي وجوب التسليم.

و

بصحيح معاوية بن عمار: «إذا فرغت من طوافك، فأت مقام إبراهيم (ع)، فصل ركعتين، و اجعله أمامك و اقرأ في الأولى منهما قل هو الله أحد، و في الثانية قل يا أيها الكافرون، ثم تشهد و احمد الله تعالى و أثن عليه و صل على النبي (ص) و أسأله أن يتقبل منك»

«١».

وفيه- مع أن الوجه في ترك ذكر التسليم عدم كونه في مقام بيانه كالركوع و السجود و غيرهما من الواجبات-: أنه بقريته ما سبق يتعين حمل التشهد فيه على ما يعم التسليم، فيكون الحمد و الثناء بعد التسليم. و مثله صحيح زرارة الوارد في الشك بين الثنتين و الأربع، قال (ع): «يركع ركعتين و أربع سجادات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و يتشهد و لا شيء عليه» (٢).

و

بموثق يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي الحسن (ع): صليت بقوم فقعدت للتشهد، ثمّ قمت فنسيت أن أسلم عليهم. فقالوا: ما سلمت علينا. فقال (ع): أ لم تسلم و أنت جالس؟ قلت: بلى. قال (ع): فلا بأس عليك» (٣).

وفيه: أن تعليق نفى البأس على تسليمه و هو جالس ظاهر في وجوب التسليم، و الظاهر أن المراد من التسليم عليهم الذي نسيه هو صيغة: «السلام عليكم»، و من تسليمه و هو جالس صيغة: «السلام علينا..»، و فيه دلالة على أن استعمال التشهد فيما يعم التسليم متداول مألوف، كما حملنا عليه الروايات السابقة. و بأنه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلل المنافي بينه و بين التشهد

(١) الوسائل باب: ٧١ من أبواب الطواف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٨

.....

و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمة إجماعية، و أما بطلان اللازم

فلصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «سأله عن الرجل يصلي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلم، قال (ع): تمت صلاته، و ان كان مع امام فوجد في بطنه أذى فسلم في نفسه و قام فقد تمت صلاته» (١)

و ،

مصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشا، و ان كنت قد تشهدت فلا تعد» (٢)

و

موثق غالب بن عثمان عنه (ع): «عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضى صلاته و يتشهد ثمّ ينام قبل أن يسلم، قال (ع): تمت صلاته، و إن كان رعاها فاغسله ثمّ ارجع فسلم» (٣)

و نحوها صحيح زرارة المتقدم في وجوب التشهد

(٤)، و خبر الحسن بن الجهم المتقدم في كيفية الشهادتين

(٥). و أورد عليه بمنع الإجماع على الملازمة المدعاة لتحقق القول بالوجوب و عدم الجزئية الملازم للقول بعدم البطلان بتخلل المنافي بينه و بين الصلاة و إن وجب. و فيه: أن عمدة الأدلة المتقدمة على الوجوب نصوص التحليل

(٦) و أنه آخر الصلاة

«٧»، و به تنقطع

«٨»، و به يفرغ منها

«٩»، و نحو ذلك مما لا يمكن حمله على الوجوب مع البناء على الصحة بتخلل المنافى. نعم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٦.

(٤) راجع صفحة ٤٣٢.

(٥) راجع صفحة: ٤٣٩.

(٦) راجع أول الفصل:.

(٧) راجع صفحة: ٤٥٤.

(٨) راجع صفحة: ٤٥٤.

(٩) راجع صفحة: ٤٥٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٥٩

.....

البناء المذكور لا ينافى الأخذ بظاهر الأمر به في بعض النصوص أعنى الوجوب.

لكن عرفت أن الاستناد في دعوى وجوبه الى ظاهر الأمر محل إشكال.

و مثله في الاشكال دعوى كون المراد من التسليم في النصوص المذكورة التسليم الأخير، لشيوع استعماله فيه كما عن جماعة، و يشير

إليه موثقة أبي بصير الطويلة

«١»، و حديث ميسر

«٢»، و خبر الفضل بن شاذان

«٣»، و خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي

«٤»، إذ لو تمت اقتضت حمل نصوص التحليل عليه، فيتعين حملها على الاستحباب لعدم وجوبه، و كذا غيرها مما أطلق فيه التسليم:

كموثق أبي بصير الأول

«٥»، و النصوص المتضمنة للأمر به إذ الفرق بين الطائفتين غير ظاهر. مع أن هذه الدعوى لا تتأتى في صحيح زرارة

، و لا في خبر الحسن بن الجهم

لعدم ذكر التسليم فيهما ليحمل على هذا المعنى. اللهم إلا أن يكون الوجه في سقوطهما عن الحجية في المقام ظهورهما في الحدث

قبل الصلاة المجمع على قاطعته.

و كيف كان فالأولى أن يقال: إن النصوص المذكورة معارضة بما دل على انحصار المحلل بالتسليم، و الجمع بينهما- بحمل الثانية

على الاستحباب- ليس عرفياً، لأن نصوص التحليل ظاهرة في أن التحريم الثابت بالتكبير، سواء أ كان وضعياً كما هو الظاهر أم تكليفاً

ينحصر رافعه بالتسليم، و حملها على أن التحريم يرتفع قبل التسليم و يثبت تحريم تنزيهه يرتفع بالتسليم مما تأباه تلك النصوص جداً

على اختلاف ألسنتها، فيتعين الرجوع الى الترجيح، و هو مع نصوص التحليل كما سبق، لمخالفتها للعام، و اتحاد لسان الأولى

- (١) تقدمت في المورد السابع من مستحبات التشهد.
 (٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٠

.....

مع لسان مثل صحيح زرارة

«١» و خبر ابن الجهم

«٢» المجمع على خلاف ظاهرهما. مضافا الى الاضطراب في صحيح زرارة الأول

«٣» لظهور صدره في تمامية الصلاة بدون التسليم، و ظهور ذيله في توقفها عليه. بل لا تبعد دعوى ذلك في مصحح الحلبي

«٤»، و موثق عثمان

«٥»، فان مرجع ذيل أولهما الى عدم قدح الالتفات الفاحش من غير فراغ المنافى لصدره و مرجع ذيل ثانيهما الى وجوب التسليم المنافى لصدره، فلاجل ذلك كله لا تصلح لمقاومة تلك النصوص. نعم لو أمكنت دعوى اختصاصها بغير صورة العمد أمكن تقييد نصوص التحليل بها فتحمل على صورة العمد، لكن - مع أنه لا قرينه عليه - يصعب الالتزام به مع بناء الأصحاب على عدم الفصل. ثم إنك عرفت وجود القول بالوجوب و عدم الجزئية فيجوز وقوعه حال وجود موانع الصلاة و فقد شرائطها اختياراً، و حكى عن ظاهر الجعفي و صريح ابن جمهور، و الحبل المتين، و المفاتيح، و جماعة أخرى جمعاً بين الأمر به في النصوص و بين ما تضمن الفراغ من الصلاة قبل التسليم،

كصحيح عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) فيمن نسي التشهد الأول: «فقال (ع): يتم صلاته ثم يسلم» «٦»

و ،

صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «و إن لم يذكر حتى يركع فليتم صلاته، حتى إذا فرغ

(١) تقدم في أول فصل التشهد صفحة: ٤٣٢.

(٢) تقدم في المورد الثاني من واجبات التشهد.

(٣) تقدم في صفحة: ٤٥٧.

(٤) تقدم في صفحة: ٤٥٨.

(٥) تقدم في صفحة: ٤٥٨.

(٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦١

فيجب فيه جميع ما يشترط فيها: من الاستقبال، و ستر العورة، و الطهارة، و غيرها، و مخرج منها، و محلل للمنافيات المحرمة بتكبير الإحرام، و ليس ركناً، فتركه عمداً مبطل لا سهواً، فلو سها عنه و تذكر بعد إتيان شيء من المنافيات عمداً و سهواً أو بعد فوات الموالاة

لا يجب تداركه (١)،

فليسلم» (١)

، و ما

في صحيح زرارة المتقدم: «و إن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته» (٢)

، و ما

في صحيحه الآخر: «فيمن يجلس فيحدث قبل أن يسلم. قال (ع): تمت صلاته» (٣)

، و النصوص المتضمنة صحة الصلاة مع تخلل المنافى المتقدمة.

لكن عرفت الإشكال في جميع ذلك، و أنه لا- يصلح لمعارضه نصوص التحليل المعترضة بما دل على أنه آخر الصلاة، و به يفرغ منها، و به تنقطع و نحو ذلك المستفاد من مجموعة الجزئية، و عدم جواز إيقاع المنافيات قبله.

و أن الاعتماد على ظاهر الأمر محل إشكال لعدم كونه في مقام التشريع ليدل على الوجوب، فلاحظ و تأمل.

(١) كما اختاره غير واحد من شراح الشرائع، لعموم

حديث: «لا تعاد الصلاة» (٤)

الموجب لسقوطه عن الجزئية في حال السهو كغيره من الأجزاء التي يلزم من ثبوت جزئيتها في حال السهو الإعادة. اللهم إلا أن يقال: مجرد السقوط عن الجزئية غير كاف في تحقق المحلل للمنافيات فما لم يثبت وقوع المحلل بدليل فالمنافيات على حالها في اقتضاء البطلان.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٢) راجع أول فصل التشهد.

(٣) تقدم في هذه التعليقة.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٢

.....

نعم لو كان مفاد

حديث: «تحليلها التسليم» (١)

أن محلليته بلحاظ كونه الجزء الأخير، فإذا فرض سقوطه عن الجزئية كان الأخير هو ما قبله، فالمنافى يكون بعد الفراغ فلا يكون قادحا، لكن الظاهر من الخبر انحصار المحلل بالتسليم مع قطع النظر عن كونه آخر الاجزاء، فمع فقدته لا يتحلل من الصلاة و إن كان قد فرغ منها.

و بالجملة: لو قصرنا النظر على أدلة المنافيات كان مقتضاها البطلان لو وقعت في أثناء الصلاة، و لم تقتضه لو كانت قبلها أو بعدها. و بلحاظ هذا الحديث يكون المدار في البطلان وقوعها قبل التسليم، فيكون الحديث تأسيساً لحكم لا تفيده تلك الأدلة. فإن قلت: إذا كان

حديث: «لا تعاد الصلاة»

شاملاً للتسليم المنسى أمكن أن يستفاد من الحكم بعدم إعادة الصلاة لتركه الحكم بمحلية التشهد للملازمة فتكون محللية التشهد مدلولاً التزامياً له.

قلت: الحديث المذكور لأنظر فيه إلا إلى صحة الصلاة من جهة نقص التسليم، و صحتها من هذه الجهة لا تلازم صحتها من وجود المحلل، و إنما تكون الملازمة بين صحة الصلاة من جميع الجهات في حال نسيان التسليم و بين ثبوت المحلل، لكن صحتها كذلك ليس منظوراً إليها في الحديث.

اللهم إلا أن يقال: لازم البناء على كون تحليلها التسليم تأسيساً البناء على كون تحريمها التكبير كذلك، و مقتضى ذلك عدم حرمة إيقاع المنافيات قبل تمام التكبير، و هو مناف لإطلاق ما دل على عدم جواز إيقاعها في أثناء الصلاة، بل لا يظن الالتزام من أحد بجواز وقوعها في حال التكبير قبل تمامه، فإذا وجب صرف «تحريمها التكبير» إلى كونه أول الأجزاء فلا يكون تأسيساً وجب بقربنة المقابلة صرف «تحليلها التسليم» إلى كونه آخر الأجزاء لا غير، لا أقل من الاجمال الموجب للرجوع إلى أصالة البراءة من إبطال

(١) راجع صفحة: ٤٥٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٣

نعم عليه سجدا السهو للنقصان بتركة (١)، و إن تذكر قبل ذلك أتى به (٢) و لا شيء عليه إلا أن يتكلم فيجب عليه سجدا السهو (٣)، و يجب فيه الجلوس (٤)، و كونه مطمئناً و له صيغتان هما: «السلام علينا و على عباد الله الصالحين»

المنافى. و فيه: أن المنافاة المذكورة إنما تقتضى كون المحرم الشروع في التكبير بأن يكون المراد منه الطبيعة السارية في الأجزاء لإتمامها، فالبناء على ظهور كل من

قوله (ع): «تحريمها التكبير»

و،

قوله (ع): «تحليلها التسليم»

متعين. و أما النصوص الواردة في نسيان التسليم كموثق أبي بصير الآتى

في التحليل بالصيغة الأولى و غيره فلا إطلاق لها يشمل صورة وقوع المحلل، بل مقتضى الأمر بالتسليم فيها الاختصاص بصورة عدمه و بقاءه على الجزئية لا سقوطه عنها.

و أما الاستدلال على المقام بالنصوص المتقدمة في الحدث قبل التسليم فغير ظاهر الوجه بعد عدم ظهورها في نسيان التسليم، بل ظهورها في عدمه و امتناع الأخذ بظاهرها لا يصح حملها على خلاف الظاهر و الاستدلال به و كأنه لذلك اختار في الشرائع و غيرها البطلان.

(١) بناء على وجوبهما لكل زيادة و نقيصة.

(٢) لعدم الموجب لسقوط وجوبه.

(٣) لما يأتي إن شاء الله من وجوبهما للكلام ساهياً.

(٤) بلا-خلاف ظاهر، و عن جماعة التصريح به، و فى المستند: أنه الأظهر، كما يستفاد من عمل الناس فى جميع الأعصار بل من

مطوى الأخبار. انتهى. و كأنه يريد بالأخبار مثل موثقة أبي بصير الطويلة

مما تضمن أنه كالتشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٤

و «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، و الواجب إحداهما (١)

(١) على التخيير، فيتحلل بكل منهما كما عن جماعة، بل عن بعض نسبه الى المشهور، و آخر نسبه إلى المتأخرين، و فى المنتهى: «لا نعرف خلافا فى أنه لا- يجب عليه الإتيان بهما»، و فى الذكرى: «لم يقل به أحد فيما علمته»، و يدل على التحليل بالأول جملة من النصوص المتقدم بعضها

كصحيح الحلبي قال أبو عبد الله (ع): «كلما ذكرت الله عز و جل به و النبي (ص) فهو من الصلاة، و إن قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت» (١)

و

خبر أبى كهمس عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، انصراف هو؟ قال (ع):

لا، و لكن إذا قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» (٢)

و

خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «إذا كنت إماماً فإنما التسليم أن تسلم على النبي (ص) و تقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم فتقول و أنت مستقبل القبلة:

السلام عليكم، و كذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» (٣)

و ،

موثقه: «إذا نسى الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته ..» (٤) الى غير ذلك.

و على التحليل بالثانى إطلاقات التسليم التى قد عرفت احتمال اختصاصها

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٥

.....

به فضلا عن شمولها له، بل بعض ما ورد فى الأول ظاهر فى أن الاكتفاء به لأنه من بعض أفراد التسليم، مثل ما عن كتاب الرضا (ع) الى المأمون: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين لأن تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلمت» (١)

، و نحوه خبر الأعمش

(٢). و كأنه فى الجواهر يشير الى هذه الإطلاقات فى استدلاله على الخروج بالثانى بالإجماع بقسميه، بل الضرورة و النصوص

المتواترة، و إلا فلم نقف فى النصوص على ما يتعرض له بالخصوص غير صحيح ابن أذينة و غيره فى صلاة النبي (ص) فى المعراج

«٣»، و

خير أبي بكر: «إني أصلى بقوم فقال (ع): تسلم واحدة و لا تلتفت، قل: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام عليكم»

«٤»

، و ما

عن جامع البزنطي عن عبد الله بن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله (ع) عن تسليم الامام و هو مستقبل القبلة. قال (ع): يقول السلام عليكم» «٥».

نعم ورد في جملة من النصوص التعرض له، لكن لم يظهر منها أنه محلل،

ففي مرسل الفقيه: «قال رجل لأمر المؤمنين (ع): ما معنى قول الامام السلام عليكم؟ فقال (ع): ..» «٦»

، و

في خبر المفضل: «لم لا يقال: السلام عليك و الملك على اليمين واحد، و لكن يقال:

السلام عليكم؟ قال (ع): ..» «٧»

، و

في موثق يونس بن يعقوب:

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٣) تقدم في صفحة: ٤٣٥.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٦

.....

«قلت لأبي الحسن: صليت بقوم صلاة، فقعدت للتشهد، ثم قمت و نسيت أن أسلم عليهم، فقالوا ما سلمت علينا. فقال (ع): أ لم تسلم و

أنت جالس؟ قلت: بلى. قال (ع): فلا بأس عليك، و لو نسيت حتى قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك و قلت: السلام عليكم» «١»

، و نحوها غيرها. بل لعل مثلها خبر ابن أبي يعفور المتقدم

«٢». و كيف كان فمما ذكرنا في وجه محللية الأول يظهر ضعف ما نسب إلى الأكثر أو المشهور من تعين الثاني لها. كما أن مما ذكرنا

في وجه محللية الثاني يظهر ضعف ما عن جامع ابن سعيد من تعين الأول لها. كما أن من كل منهما يضعف جداً ما قيل أو يقال من

وجوب الجمع بينهما.

هذا و عن فاخر الجعفي وجوب التسليم على النبي (ص) منضمًا إلى أحد التسليمين، و كأنه استند إلى ما في رواية أبي بكر

، و خبر أبي بصير

المتقدمين «٣» و فيه - مع حكاية الإجماع على خلافه، و عن البيان:

أنه مسبوق بالإجماع و ملحق به-: أنه مخالف لصحيح الحلبي

، و خبر أبي كهمس

المتقدمين «٤» أيضاً، و كذا حديث ميسر

«٥» و مرسل الفقيه

«٦»، بل لا يبعد ذلك في خبر أبي بصير

فيكون حجة عليه لا له.

اللهم إلا أن يكون مراده وجوب السلام على النبي (ص) في قبال التسليم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٥.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

(٣) تقدم الأول في صفحة: ٤٦٥ و الثاني في صفحة: ٤٦٤.

(٤) راجع صفحة: ٤٦٤.

(٥) راجع صفحة: ٤٥٩.

(٦) راجع صفحة: ٤٦٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٧

فإن قدم الصيغة الأولى كانت الثانية مستحبة (١)

الذي به الانصراف كالصلاة عليه (ص)، فلا تصلح النصوص المذكورة لنفي وجوبه.

فالعمدة حينئذ في دفعه الإجماع و ما يستفاد من سبر جملة من النصوص من عدم وجوب شيء من التسليم إلا ما يكون به انصراف.

فلاحظ صحيحة الفضلاء

«١» و غيرها، أما الأمر بالتسليم في الآية الشريفة «٢» فغير ظاهر فيما نحن فيه، و الإجماع على عدم وجوبه في غير الصلاة لا يكفي في

وجوبه فيها لا مكان حمله على الاستحباب، و لا سيما مع كون عدم الوجوب مظنة الإجماع.

(١) كما هو المشهور، و حكي في الذكرى عن ابن طاوس (رحمه الله) في البشرى احتمال أنها واجبة، و ان كان الخروج ب «السلام

علينا»، قال في الذكرى: «للحديث الذي رواه ابن أذينة عن الصادق (ع) في وصف صلاة النبي (ص) في السماء: أنه لما صلى، أمر الله

أن يقول للملائكة السلام عليكم و رحمته الله و بركاته. إلا أن يقال: هذا في الإمام دون غيره» ثم قال: «و مما يؤكد وجوبه رواية زرارة

و محمد بن مسلم- و أورد التي ذكرناها آنفاً يعني

روايتها عن الباقر (ع)-: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، و إن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلم و انصرف

أجزأه».

أقول: أما صحيح المعراج

«٣» فالذي يظهر من ملاحظة ما فيه أنه في مقام بيان المستحب و الواجب فلا يصلح للدلالة على أحدهما كما لا يصلح

(١) تقدمت في صفحة: ٤٥٦.

(٢) و هي قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا». الأحزاب: ٥٦.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٨

بمعنى كونها جزءاً مستحباً (١) لا خارجاً، وإن قدم الثانية اقتصر عليها (٢)،

للدلالة على الوجوب التعيني، مضافاً الى أنه لم يذكر فيه الصيغة الاولى، فلا يصلح حجةً للدلالة على وجوب الثانية عند سبقها بها. و
أما الصحيح الآخر

«١» فلا- يظهر وجه تأكيده للوجوب إلا- إذا كان المراد من التسليم فيه الصيغة الاولى، و من الانصراف «السلام عليكم» لكنه خلاف
الظاهر وقد يستدل له بما تضمن الأمر بالتسليم الظاهر في الصيغة الثانية، فإن إطلاقه شامل لصوره الإتيان بالأولى، فتجب و إن أتى بها،
و لا- ينافيه الخروج بها عن الصلاة كما تضمنته النصوص. وفيه: أن الذى يظهر من ملاحظة النصوص أن التسليم مأمور به بما هو
محلل، فإذا ثبت التحلل بالصيغة الأولى كانت أحد فردى الواجب المسقط لأمره و فرغ به من الصلاة. و حينئذ فالأمر به بعدها يكون
استحبابياً- كما فى نظائره- لا أنه يحمل على الوجوب النفسى لأجل عدم منافاته مع الخروج، إذ عدم المنافاة عقلاً غير مسوغ لارتكاب
خلاف الظاهر عرفاً.

(١) قد تقدم فى نية الموضوع الإشكال فى كون الشيء جزءاً للواجب مستحباً، و سيأتى إن شاء الله فى أوائل مباحث الخلل، فالاجزاء
المستحبة أمور مستحبة، محلها الواجب لا أنها أجزاء منه. نعم تفرق عن المستحبات الأجنبية أن مصلحتها من سنخ مصلحة الواجب، و
من مراتبه بخلاف المستحبات الأجنبية.

(٢) لعدم الدليل على استحباب إيقاع الثانية بعدها، كما اعترف به غير واحد، منهم الشهيد على ما حكى. نعم هو ظاهر المحقق و
جماعه، فان أمكن الاعتماد على قاعدة التسامح لفتواهم أمكن البناء على الاستحباب.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٦٩

و أما «السلام عليكم أيها النبى» فليس من صيغ السلام بل هو من توابع التشهد (١)، و ليس واجباً بل هو مستحب و إن كان الأحوط
عدم تركه لوجود القائل بوجوبه (٢)، و يكفى فى الصيغة الثانية: «السلام عليكم» بحذف قوله: «و رحمة الله و بركاته» (٣) و إن كان
الأحوط ذكره،

(١) كما يشير إليه خبر أبى كههمس المتقدم

«١»، و ان كان الذى يظهر من خبرى أبى بكر

، و أبى بصير

المتقدمين «٢»، و موثقة أبى بصير الطويلة

«٣» أنه من توابع التسليم، كما تقتضيه مناسبة الحكم و الموضوع.

(٢) قد عرفت حكايته عن الجعفى فى الفاخر، و عن كثر العرفان:

أنه الذى يقوى فى ظنى. و قد عرفت وجهه و ضعفه.

(٣) كما نسب إلى الأكثر، و يقتضيه الاقتصار عليه فى جملة من النصوص:

كروايات الحضرمى

«٤»، و ابن أبي يعفور

«٥»، و أبي بصير

«٦»، و يونس بن يعقوب

«٧» نعم

في صحيح ابن جعفر (ع): «رأيت إخواني موسى (ع) و إسحاق و محمداً بنى جعفر (ع) يسلمون في الصلاة عن اليمين و الشمال: السلام عليكم و رحمة الله، السلام عليكم و رحمة الله» «٨» ، و قد

(١) راجع في صفحة: ٤٦٤.

(٢) تقدم في صفحة: ٤٦٥ و الثاني في صفحة: ٤٦٤.

(٣) راجع صفحة: ٤٤٩.

(٤) راجع صفحة: ٤٦٥.

(٥) راجع صفحة: ٤٦٥.

(٦) راجع صفحة: ٤٦٤.

(٧) تقدم صدرها و مصدرها في صفحة: ٤٥٧.

(٨) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٠

بل الأحوط الجمع بين الصيغتين بالترتيب المذكور، و يجب فيه المحافظة على أداء الحروف و الكلمات على النهج الصحيح (١)

تقدم

في صحيح المعراج: أنه (ص) قال: «السلام عليكم و رحمة الله و بركاته» «١»

و كأنه لذلك اختلفت فتاواهم المحكية في المقام، فعن ابن زهرة، و الألفي، و فوائد الشرائع، و ظاهر البيان، و التنقيح، و تعليق النافع، و المسالك و جوب الأخير و عن الحلبي و جوب الثاني، و نسب أيضاً الى السيد (رحمه الله)، و عن الأردبيلي الميل اليه، و عن الأكثر الأول، و هو الأقوى لما عرفت، الذي لا يصلح غيره لمعارضته لأنه عمل مجمل، و لا سيما و في المنتهى و عن المفاتيح: أنه لا خلاف في استحباب «و بركاته» و أن صحيح ابن جعفر مشتمل على التكرار الذي لم يقل بوجوبه أحد.

و دعوى: أن ما في النصوص الأول محمول على الاكتفاء عن ذكر الكل بذكر البعض، غير ظاهرة، و لا سيما و أن المتعارف في التسليم على الجماعة الاقتصار على «السلام عليكم». و مثلها دعوى أن ما عدا خبر أبي بكر غير ظاهر في التحلل بها كما سبق، إذ الظاهر بل المقطوع به أن ذلك هو التسليم المحلل لو لم يسبقه تسليم آخر، لا أنه تسليم آخر. مع أن في خبر أبي بكر

كفاية، و لا سيما مع مطابقته لمقتضى أصالة البراءة.

اللهم إلا أن يقال: أصل البراءة إنما ينفي الجزئية أو الشرطية، و لا يثبت المحللية، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتى يثبت المحلل. ثم إن ظاهر النص و الفتوى اعتبار الصيغة الأولى بتمامها، لكن في نجات العباد:

أن الأصح الاجتزاء ب «السلام علينا»، و كأنه لصدق التسليم عليه، لكنه غير ظاهر في قبال ما عرفت.

(١) لما سبق من ظهور الدليل فى ذلك.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧١

مع العربية و الموالاة. و الأقوى عدم كفاية قوله: «سلام عليكم» بحذف الألف و اللام (١).

[(مسألة ١): لو أحدث أو أتى ببعض المنافيات الأخر قبل السلام بطلت الصلاة.]

(مسألة ١): لو أحدث أو أتى ببعض المنافيات الأخر قبل السلام بطلت الصلاة. نعم لو كان ذلك بعد نسيانه بأن اعتقد خروجه من الصلاة لم تبطل، و الفرق أن مع الأول يصدق الحدث فى الأثناء، و مع الثانى لا يصدق (٢) لأن المفروض أنه ترك نسياناً جزءاً غير ركنى فىكون الحدث خارج الصلاة.

(١) لكونه غير المأمور به فى النصوص، و لا دليل على الاكتفاء به، و منه يظهر ضعف ما فى المعتبر: من أنه لو قال «سلام عليكم» ناوياً به الخروج فالأشبه أنه يجزى انتهى، و نحوه ما فى التذكرة: من أن الأقرب الاجزاء. و ان استدل عليه الأول بوقوع اسم التسليم عليه، و بوروده فى القرآن «١» فإن الإطلاق مقيد بما سبق، و الورود فى القرآن لا يصلح حجة فى المقام، و مثله ما عن التذكرة: من أنه الأقرب، لأين علياً (ع) كان يقول ذلك عن يمينه و شماله، و لأن التنوين يقوم مقام اللام. إذ الأول غير ثابت، بل فى المعتبر «٢» حكاية التعريف عنه (ع) فى خبر سعد، و الثانى ممنوع بنحو يشمل المقام. (٢) قد عرفت الاشكال فيه، و أن المعيار فى البطلان و عدمه وقوع المنافى قبل المحلل و عدمه، لا وقوعه فى الأثناء و عدمه كما ذكر. و أما النقض

(١) راجع سورة الانعام: ٥٤ و الأعراف: ٤٦ و الرعد: ٢٤ و النحل: ٣٢ و القصص:

٥٥ و الزمر: ٧٣.

(٢) راجع آخر مسألة و جواب التسليم صفحة: ١٩١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٢

[(مسألة ٢): لا يشترط فيه نية الخروج من الصلاة]

(مسألة ٢): لا يشترط فيه نية الخروج من الصلاة (١)

عليه بما ذكره سابقاً من وجوب السجود للكلام لو سها عن التسليم و تخيل الفراغ فتكلم. ففيه: أن وقوع الكلام لا يلزم إلغاء جزئية التسليم فىكون فى الأثناء، بخلاف الحدث فإنه يوجب إلغاءها فىكون بعد الفراغ، فلا تنافى بين الحكم بالصحة مع الحدث و بالسجود للسهو فى الكلام ناسياً. فلاحظ.

(١) قال فى المنتهى: «و هل يجب عليه أن ينوى بالتسليم الخروج من الصلاة؟ لم أجد لأصحابنا فيه نصاً، و الأقرب أنه لا- تجب».

لإطلاق الأدلة، بل مقتضى ما تقدم من كتاب الرضا (ع) الى المأمون

، و خبر الأعمش

«١» الخروج به و إن قصد عدم الخروج، و مثلهما

حسن ميسرة: «شيطان يفسد على الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدك و لا إله غيرك، و إنما هو شيء قالته

الجن بجهالة فحكى الله تعالى عنهم. و قول الرجل: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» «٢»

، و قريب منه مرسل الفقيه

«٣». و من المعلوم أن فعل الناس إنما كان بقصد عدم الخروج لأنه في التشهد الأول. نعم لو كان قصد عدم الخروج راجعاً الى عدم

قصد الأمر بطل لفوات التقرب، و في الذكري: «حكى عن المبسوط أنه قال: ينبغي أن ينوى به ذلك، ثم قال: و ليس بصريح في

الوجوب، و وجه الوجوب أن نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث هو خطاب للآدميين، و من ثم تبطل بفعله في أثنائها عمداً

و إذ لم تقترن به نية تصرفه الى التحليل كان مناقضاً للصلاة و مبطلا لها». و هو كما ترى.

(١) راجع صفحة: ٤٥٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٣

بل هو مخرج قهراً و إن قصد عدم الخروج لكن الأحوط عدم قصد عدم الخروج، بل لو قصد ذلك فالأحوط إعادة الصلاة.

[مسألة ٣: يجب تعلم السلام على نحو ما مر في التشهد]

(مسألة ٣): يجب تعلم السلام على نحو ما مر في التشهد (١)، و قبله يجب متابعة الملقن إن كان، و إلا- اكتفى بالترجمة و إن عجز

فبالقلب ينويه مع الإشارة باليد على الأحوط و الأخرس يخطر ألفاظه بالبال و يشير إليها باليد أو غيرها.

[مسألة ٤: يستحب التورك في الجلوس حاله]

(مسألة ٤): يستحب التورك في الجلوس حاله على نحو ما مر (٢)، و وضع اليدين على الفخذين، و يكره الإقعاء.

[مسألة ٥: الأحوط أن لا يقصد بالتسليم التحية حقيقة]

(مسألة ٥): الأحوط أن لا يقصد بالتسليم التحية حقيقة (٣)

(١) و مر هناك الوجه المشترك بينه و بين المقام.

(٢) كأنه لتبعيته للتشهد في ذلك.

(٣) بل جزم في نجاة العباد بعدم جوازه للمنفرد و لا- للإمام و لا للمأموم، فلو فعل أحدهم بطلت الصلاة. و في الجواهر لم يستبعد

البطلان للنهي عن ابتداء التحية في الصلاة، لأصالة عدم التداخل، ولأنه من كلام الآدميين، وغير ذلك، بعد أن احتمل عدم الخلاف في عدم وجوب نوع هذا القصد فضلاً عن خصوصيات المقصود، للأصل، وإطلاق الأدلة، وعموم بعضها، والسيره المستمرة في سائر الأعصار والأمصار من العلماء والعوام التي تشرف الفقيه على القطع بالعدم، خصوصاً في مثل هذا الحكم الذي تعم به البلوى والبلية، ولا طريق للمكلفين الى معرفته إلا بالألفاظ.

أقول: أما أصل القصد في الجملة ولو إجمالاً وارتكازاً في الواجبات القولية غير القراءة ومنها التسليم فالظاهر وجوبه، لظهور ما دل على وجوب التكبير، والذكر في الركوع، والسجود، والركعتين الأخيرتين، والشهادتين مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٤

.....

والصلاة على النبي (ص)، والتسليم في وجوب تلك المفاهيم الإنشائية أو الخبرية المؤداة بالألفاظ الحاكية لها كما في سائر المعاني الخبرية والإنشائية، ووجوب أدائها بالألفاظ الخاصة لا يقتضى كون الواجب هو الألفاظ الخاصة غير الملحوظ معانيها: لا معاني مفرداتها، ولا معاني هيئاتها، إذ لا وجه لذلك، بل هو مقطوع بخلافه، ضرورة وضوح كون التكليف بها ليس من قبيل التكليف بالألفاظ المهملة، أو بالمفردات غير المرتبط بعضها ببعض مثل: «زيد عمرو بكر» لا يراد منه إلا أداء نفس الأصوات الخاصة. وأما حضور القصد المذكور عند أداء الكلام فالظاهر عدم وجوبه، للسيره القطعية على عدمه، بل لا يتفق ذلك إلا للأوحدى من الناس.

يعرف ذلك كل إنسان عند مراجعته نفسه وقت الصلاة، وأنه إن لم يتعذر ذلك منه إلا بعد رياضة كاملة فلا أقل من أنه متعسر. وأما الالتفات إلى خصوصية المعنى فعدم وجوبه أوضح، إذ يقتضيه - مضافاً الى ذلك - الجهل بالخصوصيات بالنسبة إلى غالب المكلفين، ولا سيما الأجانب عن اللغة العربية.

وأما جواز القصد التفصيلي إلى المعنى بخصوصياته فلا ينبغي أن يكون محلاً للإشكال، إذ معه يكون الامتثال بأوضح الأفراد وأجلاها. نعم يتوقف على العلم بالخصوصيات الملحوظة للشارع الأقدس عند الأمر به، فإذا جهلها كان القصد التفصيلي موجباً للشك في الامتثال لاحتمال عدم الإتيان بالمأمور به، إلا أن يكون قصد الخصوصية من باب الخطأ في التطبيق. مثلاً إذا تردد في المراد بكاف الخطاب في «السلام عليكم» أنه الملائكة الموكلون بكتابه الحسنات أو السيئات، أو هما معاً، كان القصد الى صنف بعينه موجباً للشك في إتيان المأمور به، وكذا لو تردد في أن الباء من «و بحمده» زائدة أو للاستعانة، فإذا قصد واحداً منهما بعينه شك في إتيان المأمور به، فلا يجزى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٥

.....

عقلاً إلا إذا كان القصد إلى الخصوصية من باب القصد الطولى المجمع لقصد المعنى الواقعي للكلام. وكذا لو قامت الحجج على خصوصية المعنى، إذ ذلك إنما يقتضى العذر في قصده لا الصحة الواقعية على تقدير المخالفة، فالأحوط في السلام قصد المعنى الواقعي بلا ملاحظة خصوصية التحية والدعاء ولا خصوصية الموضوع من كونه الملكين أو غيرهما، وأحوط منه قصد المعنى على تقدير اعتباره لا مطلقاً.

هذا ومما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره في الجواهر: من عدم جواز قصد التحية، كما يظهر لك النظر في وجهه، فإن ما دل على وجوب التسليم بعنوان التحية مقيّد للنهي عن ابتداء التحية في الصلاة، وللنهي عن كلام الآدميين فيها ورافع لموضوع أصالة عدم

التداخل. اللهم إلا أن يمنع كون التسليم الواجب معنوياً بعنوان التحية فقصدتها موجب للشك في الامتثال لكنه خلاف ظاهر النصوص ولا سيما ما يأتي.

و أشكل منه ما ذكره أولاً من عدم وجوب القصد أصلاً، وأن الواجب صورة اللفظ لا غير - كما صرح به في آخر كلامه - فإن ذلك خروج عما هو ظاهر الأدلة كما عرفت، وإن قال (رحمه الله): أنه اجتهد منشؤه الغرور بالنفس، وأنه قد يظهر لها ما يخفى على غيرها، وإلا فمن لاحظ النصوص و الفتاوى مع التأمل جزم بعدم اعتبار ذلك خصوصاً في المنفرد ..

فإنه لم يظهر بعد التأمل ما يوجب عدم اعتبار القصد أصلاً ولو إجمالاً، وأن الواجب مجرد التلفظ باللفظ الخاص، و كون التسليم إذناً - كما في موثق عمار

«١»، و استفاد من خبر أبي بصير السابق

«٢»، و أنه يترجم به الامام عن الله عز و جل بالأمان من عند الله كما في مرسل الفقيه

«٣»

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ٧.

(٢) راجع صفحة: ٤٦٤.

(٣) راجع صفحة: ٤٦٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٦

بأن يقصد السلام على الإمام أو المأمومين أو الملكين. نعم لا بأس بأخطار ذلك بالبال، فالمنفرد يخطر بباله الملكين الكاتبين حين السلام الثاني (١)،

و غيره - لا يدل على ذلك لو لم يدل على خلافه، و كذلك الإطلاق و السيرة اللذان استدل بهما فإنهما على ما قلناه أدل كما عرفت. نعم إطلاق:

«إذا قلت السلام علينا ..»

أو

«قل: السلام عليكم»

، و إن كان يقتضى ما ذكر من أن الواجب مجرد التلفظ إلا - أنه لا - يجوز التعويل عليه، لأنه تقييد لدليل وجوب التسليم بالمعنى الإنشائي فالمعول عليه إطلاق ذلك الدليل، و قد عرفت أنه يقتضى ملاحظة المعنى.

كيف لا؟! و موثقة أبي بصير الطويلة

«١» كافية في إثبات ما ذكرنا، إذ احتمال كون التكليف بنفس الألفاظ المشتملة عليها بما هي لقلقة لسان كاحتمال التفكيك بين الواجب و المستحب، أو بين التسليم الواجب و المستحب مما لا يقبله الذوق، و المظنون وقوع الخلط بين حضور القصد حال الكلام و بين القصد الإجمالى، و الله سبحانه أعلم.

ثم إن الظاهر عدم جريان أحكام التحية على مثل السلام المذكور لانصرافها إلى التحية في الخطابات المتعارفة، و للسيرة القطعية على خلافها، فما عن الذكرى: من أن المأموم يقصد بأول التسليمتين الرد على الامام فيحتمل أن يكون على سبيل الوجوب، لعموم قوله

تعالى (وَ إِذِ اٰمُرُوْا بِتَحِيَّۃٍ فَاٰخَرُوْا بِاَحْسَنِ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا) «٢» ضعيف، بل في الجواهر:

«إنه غريب من مثل الشهيد».

(١) كما في خبرى عبد الله بن الفضل الهاشمى

، و المفضل بن عمر

«٣».

(١) تقدمت فى صفحة: ٤٤٩.

(٢) النساء: ٨٦.

(٣) تقدما فى صفحة: ٤٥٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٧

و الامام يخطرهما مع المأمومين (١) و المأموم يخطرهم مع الامام (٢) و فى «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» يخطر بباله الأنبياء و الأئمة و الحفظه (ع) (٣).

[مسألة ٦: يستحب للمنفرد و الامام الإيماء بالتسليم الأخير إلى يمينه]

(مسألة ٦): يستحب للمنفرد و الامام الإيماء بالتسليم الأخير (٤) إلى يمينه. بمؤخر عينه أو بأنفه أو غيرهما على

(١) كما فى خبر المفضل

(٢) كما قد يستفاد من خبر المفضل

(٣) هذا كأنه مأخوذ من نفس الجملة.

(٤) قال فى الذكرى: «فالمنفرد يسلم تسليمه واحدة بصيغة (السلام عليكم)، و هو مستقبل القبلة، و يومئ بمؤخر عينه عن يمينه». و

نسب ذلك الى الشيخين، و الفاضلين، و الشهيدين، و غيرهم. و كأن وجهه- على ما أشار إليه فى الذكرى-الجمع بين

صحيح عبد الحميد بن عواض عن أبى عبد الله (ع): «إن كنت تؤم قوماً أجزأك تسليمه واحدة عن يمينك و إن كنت مع إمام

فتسليمتين، و إن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة» (١)

و

خبر أبى بصير: «قال أبو عبد الله (ع): إذا كنت وحدك فسلم تسليمه واحدة عن يمينك» (٢)

، بحمل الثانى على الإيماء بالعين الذى لا ينافى الاستقبال بالوجه، الظاهر فيه الصحيح بقريته المقابلة بالتسليم عن اليمين فى الإمام.

لكن الجمع المذكور بعيد لا شاهد له، و مثله الجمع بالتخير بين الأمرين، فإن التفصيل فى الحديثين قاطع للشركة. نعم

فى رواية المفضل: «لأى علة يسلم على اليمين و لا يسلم على اليسار؟ قال (ع): لأن الملك

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٨

.....

الموكل يكتب الحسنات على اليمين، و الذي يكتب السيئات على اليسار، و الصلاة حسنات ليس فيها سيئات، فلهذا يسلم على اليمين دون اليسار.

قلت فلم لا يقال: السلام عليك و الملك على اليمين واحد، و لكن يقال:

السلام عليكم؟ قال (ع): ليكون قد سلم عليه و على من على اليسار و فضل صاحب اليمين بالإيماء إليه. قلت: فلم لا يكون الإيماء في التسليم بالوجه كله و لكن كان بالأنف لمن يصلى وحده، و بالعين لمن يصلى بقوم؟

قال (ع): لأن مقعد الملكين من ابن آدم الشديقين، و صاحب اليمين على الشدق الأيمن، و تسليم المصلى عليه ليثبت له صلاته في صحيفته. قلت:

فلم يسلم المأموم ثلاثاً؟ قال (ع): تكون واحدة رداً على الامام و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانية على يمينه و الملكين الموكلين به. و تكون الثالثة على من على يساره و ملكيه الموكلين به، و من لم يكن على يساره أحد لم يسلم على يساره إلا أن تكون يمينه على حائط و يساره الى من صلى معه خلف الامام فيسلم على يساره. قلت: فتسليم الامام على من يقع؟

قال (ع): على ملكيه و المأمومين، يقول لملكيه: اکتبا سلامة صلاتي مما يفسدها، و يقول لمن خلفه سلمتم و أمنتهم من عذاب الله تعالى «١»

، و مقتضاها أن المنفرد يومئ بأنفه إلى اليمين، و الامام يومئ بعينه. لكنها مع ضعف سندها و إعراض المشهور عن ظاهرها و مخالفتها للصحيح السابق يشكل الاعتماد عليها، و إن كان هو ظاهر الصدوق (رحمه الله) في محكى الفقيه و المقنع.

و أما الامام فالمذكور في كلام جماعة- منهم الشهيد في الذكرى بل نسب الى المشهور- أنه يومئ بصفحة وجهه عن يمينه. و يشهد له- كما في الذكرى- ما تقدم في صحيح عبد الحميد

، لكنه يعارضه جملة أخرى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٧٩

.....

كصحيح أبي بصير قال أبو عبد الله (ع): «إذا كنت في صف فسلم تسليمه عن يمينك، و تسليمه عن يسارك، لأن عن يسارك من يسلم عليك.

و إن كنت إماماً فسلم تسليمه و أنت مستقبل القبلة» «١»

، و ما

في خبره المتقدم: «ثم تؤذن القوم فتقول و أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم» «٢»

و

خبر ابن أبي يعفور: «عن تسليم الامام و هو مستقبل القبلة قال (ع):

يقول: السلام عليكم» «٣»

، و

خبر الحضرمي: «إني أصلى بقوم، فقال (ع):

سلم واحدة و لا تلتفت قل ..» «٤»

و ،

خير الكاهلي: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام

.. الى أن قال:

و سلم واحدة مما يلي القبلة» (٥).

و الجمع بينها بما ذكر و إن كان قريباً إلا أنه لا شاهد له و مخالف للتفصيل فيها القاطع للشركة، و مثله ما فى المتن تبعاً للجواهر و غيرها من المساواة بين الامام و المنفرد فى أنهما يسلمان إلى القبلة لنصوص الاستقبال فيهما، و يومئذ بنحو لا ينافى الاستقبال من غير تخصيص بمؤخر العين، أو بالعين، أو بصفحة الوجه، أو بالوجه قليلاً، أو بالأنف، أو بطرفه، أو بغير ذلك أخذاً بإطلاق نصوص الإيماء فيهما أيضاً، فإنه و إن سلم من إشكال التخصيص بما به الإيماء لكنه غير سالم من إشكال المخالفة للتفصيل بين الامام و المأموم فى النصوص من حيث الاستقبال و الإيماء إلى اليمين القاطع للشركة، و من هنا كان المحكى عن الجمل، و العقود، و المبسوط: من أن الامام و المنفرد يسلمان تجاه القبلة و كأنه طرح لنصوص الإيماء لمعارضتها فى المقامين بما هو أرجح منها.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٨ و تقدم فى صفحة: ٤٦٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٠

وجه لا ينافى الاستقبال. و أما المأموم فان لم يكن على يساره أحد فكذلك (١)، و إن كان على يساره بعض المأمومين

(١) بلا إشكال، لاتفاق النصوص على تسليمه الى اليمين و الى الشمال إذا كان هناك أحد.

ففى صحيح أبى بصير. «إذا كنت فى صف فسلم تسليمه عن يمينك و تسليمه عن يسارك، لأن عن يسارك من يسلم عليك» (١)

و

فى خبره: «فاذا كنت فى جماعة فقل مثل ما قلت و سلم على من على يمينك و شمالك، فاذا لم يكن على شمالك أحد فسلم على

الذى على يمينك، و لا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد» (٢)

و ،

فى صحيح منصور: «الامام يسلم واحدة، و من وراه يسلم اثنتين، فان لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة» (٣)

، و نحوها غيرها.

ثم إنه قد يستظهر من هذه النصوص كون الإيماء على النحو المتعارف بأن يلتفت بوجهه، و يكون حينئذ منافياً لما دل على وجوب

الاستقبال فى التسليم، فاما أن يكون مقيداً له، أو يحمل على الإيماء بنحو لا ينافى الاستقبال لكن الإطلاق الشامل لذلك غير ظاهر،

فضلا عن الظهور. هذا و

فى صحيح زرارة، و محمد، و معمر بن يحيى، و إسماعيل عن أبى جعفر (ع) قال: «يسلم تسليمه واحدة إماماً كان أو غيره» (٤)

و ،

فى خبر ابن جعفر (ع): «عن تسليم الرجل خلف الإمام فى الصلاة كيف؟ قال (ع): تسليمه واحدة عن يمينك إذا كان على يمينك

أحد أو لم يكن» (٥).

و لعلهما محمولان على نفى وجوب الزائد، أو نفى تأكده. و عن الشيخ حمل الأول على ما إذا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب التسليم حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨١

فيأتي بتسليمه أخرى مومياً إلى يساره، و يحتمل استحباب تسليم آخر للمأموم بقصد الامام (١)، فيكون ثلاث مرات.

[مسألة (٧): قد مر سابقاً في الأوقات أنه إذا شرع في الصلاة قبل الوقت و دخل عليه و هو في الصلاة صحت صلاته]

(مسألة ٧): قد مر سابقاً في الأوقات أنه إذا شرع في الصلاة قبل الوقت و دخل عليه و هو في الصلاة صحت صلاته، و إن كان قبل السلام أو في أثنائه، فإذا أتى بالسلام الأول، و دخل عليه الوقت في أثنائه تصح صلاته. و أما إذا دخل بعده قبل السلام الثاني أو في أثنائه ففيه إشكال. و إن كان يمكن القول بالصحة، لأنه و إن كان يكفى الأول في الخروج عن الصلاة، لكن على فرض الإتيان بالصيغتين يكون الثاني أيضاً جزءاً، فيصدق دخول الوقت في الأثناء (٢)، فالأحوط إعادة الصلاة مع ذلك.

لم يكن على يساره أحد.

(١) كما أفتى به في محكي الفقيه، قال: «و إن كنت خلف إمام تأتم به فسلم تجاه القبلة واحدة رداً على الامام و تسليمه عن يمينك واحدة و على يسارك واحدة إلا- أن لا يكون على يسارك إنسان فلا تسلم على يسارك إلا أن تكون بجنب حائط» (١). و يقتضيه خبر المفضل

(٢). لكن المشهور العدم، كما يقتضيه ظاهر النصوص.

(٢) قد عرفت في أوائل مبحث القيام أن الأجزاء المندوبة ليست أجزاء للماهية و لا- للفرد المأمور به، و إنما هي أمور مستحبة في الواجب مصلحتها

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحة: ٢١٠ طبع النجف الحديث.

(٢) تقدم في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٢

[فصل في الترتيب]

فصل فى الترتيب يجب الإتيان بأفعال الصلاة على حسب ما عرفت من الترتيب (١)، بأن يقدم تكبيره الإحرام على القراءة، و القراءة على الركوع، و هكذا. فلو خالفه عمداً بطل ما أتى به مقدماً، و أبطل من جهة لزوم الزيادة، سواء كان ذلك فى الأفعال أو الأقوال، و فى الأركان أو غيرها. و إن كان سهواً

من سنخ المصلحة الصلواتية و من مراتبها، و حينئذ ظاهر

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٤٨٢

قوله (ع) فى خبر ابن رباح: «فدخل الوقت و أنت فى الصلاة» (١)

، إن كان مطلق الطبعه الصلواتية تم ما فى المتن، أما لو كان خصوص الصلاة المأمور بها التى اختتامها و تحليلها التسليم، تعيين البناء على وجوب الإعادة. و هذا إن لم يكن أظهر - كما هو كذلك - فلا أقل من الاجمال، الموجب للرجوع إلى أصالة البطلان بفوات الوقت. و هكذا الحال لو شك فى صحة الصلاة و هو فى التسليم المستحب، فإنه يبنى على الصحة لقاعدة الفراغ. مع أنه يكفى فى الصحة قاعدة التجاوز. و الله سبحانه أعلم.

فصل فى الترتيب

(١) بلا إشكال فى ذلك ظاهر، و إن قل من تعرض له بعنوان مستقل.

نعم يستفاد من كلماتهم فى تعداد أفعال الصلاة، و فى مبحث الخلل حينما يتعرضون لنسيان الجزء و ذكره بعد الدخول فيما بعده، و فى قاعدة التجاوز،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٣

فان كان فى الأركان بأن قدم ركناً على ركن، كما إذا قدم السجدين على الركوع فكذلك، و إن قدم ركناً على غير الركن كما إذا قدم الركوع على القراءة، أو قدم غير الركن على الركن كما إذا قدم التشهد على السجدين أو قدم غير الأركان بعضها على بعض، كما إذا قدم السورة - مثلاً - على الحمد فلا تبطل الصلاة إذا كان ذلك سهواً. و حينئذ فإن أمكن التدارك بالعود بأن لم يستلزم زيادة ركن وجب. و إلا فلا. نعم يجب عليه سجدة لكل زيادة أو نقيصة تلزم من ذلك (١).

[مسألة ١: إذا خالف الترتيب فى الركعات سهواً]

(مسألة ١): إذا خالف الترتيب فى الركعات سهواً، كأن أتى بالركعة الثالثة فى محل الثانية، بأن تخيل بعد الركعة الأولى أن ما قام إليه ثالثة فأتى بالتسيحات الأربع و ركع و سجد، و قام إلى الثالثة و تخيل أنها ثانية فأتى بالقراءة و القنوت لم تبطل صلاته، بل يكون ما قصده ثالثة ثانية، و ما قصده ثانية ثالثة قهراً، و كذا لو سجد الأولى بقصد الثانية، و الثانية بقصد الأولى (٢).

و يستفاد من النصوص الواردة فى جزئية الأجزاء و محالها، و الواردة فى الشك فى الجزء بعد الدخول فيما بعده، و الواردة فى نسيان

تكبيره الافتتاح، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، وغيرها، وما تضمن أن تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، وغير ذلك، و يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل التعرض للأحكام المذكورة في المتن.

(١) يأتي إن شاء الله التعرض لوجوب السجود لمطلق الزيادة والنقيصة.

(٢) تقدم في فصل الركعات الأخيرة التنبية على أن الصحة في المقام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٤

[فصل في الموالاة]

إشارة

فصل في الموالاة قد عرفت سابقاً وجوب الموالاة (١) في كل من القراءة والتكبير، والتسبيح، والأذكار، بالنسبة إلى الآيات، والكلمات، والحروف، وأنه لو تركها عمداً على وجه يوجب محو الاسم بطلت الصلاة. بخلاف ما إذا كان سهواً فإنه لا تبطل الصلاة وإن بطلت تلك الآية أو الكلمة فيجب إعادتها. نعم إذا أوجب فوات الموالاة فيها محو اسم الصلاة بطلت. وكذا إذا كان ذلك في تكبيره الإحرام، فإن فوات الموالاة فيها سهواً بمنزلة نسيانها (٢). وكذا في السلام، فإنه بمنزلة عدم الإتيان به، فإذا تذكر ذلك ومع ذلك أتى بالمنافي (٣) بطلت صلاته.

بخلاف ما إذا أتى به قبل التذكر، فإنه كالإتيان به بعد نسيانه.

و نحوه من أجل كون عنوان الثانية أو الثالثة ملحوظاً داعياً إلى العمل، لا-قيداً في موضوع الامتثال، فلو اتفق ملاحظته قيماً وجبت الإعادة، لفوات الامتثال.

فصل في الموالاة

(١) تقدم ذلك في المسألة السادسة والثلاثين من مسائل فصل القراءة.

(٢) لأن فوات الموالاة بين أجزائها توجب بطلانها، فيكون بمنزلة ما لو تركها نسياناً، ويجب عليه استئنافها.

(٣) يعني: أتى بالمنافي بعد ما تذكر أنه قد ترك الموالاة في السلام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٥

و كما تجب الموالاة في المذكورات تجب في أفعال الصلاة، بمعنى عدم الفصل بينها على وجه يوجب محو صورة الصلاة (١)، سواء كان عمداً، أو سهواً مع حصول المحو المذكور. بخلاف ما إذا لم يحصل المحو المذكور فإنه لا يوجب البطلان.

لأنه إذا تذكر ذلك كان مكلفاً بإتيان السلام، فإذا أتى بالمنافي كان واقعا في أثناء الصلاة، فتبطل به. ولا مجال

لحديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

لإسقاط جزئية السلام، إذ ليس بقاؤه على الجزئية موجباً للإعادة، لأن المفروض أنه تذكر قبل إتيان المنافي، لأن بقاءه على الجزئية إنما يوجب تداركه نفسه لا غير. بخلاف الصورة الثانية التي أشار إليها بقوله: «بخلاف ما إذا أتى»، فإن بقاء الجزء على الجزئية حال

النسيان يستوجب الإعادة فتنتفى جزئته

بحديث: «لا تعاد الصلاة».

لكن عرفت أن الأظهر فيه البطلان أيضاً. فراجع.

(١) مرجع اعتبار الموالاة بهذا المعنى، الى اعتبار وصل الاجزاء بعضها ببعض، على نحو يحصل لها هيئة خاصة مقومة لمفهوم الصلاة، بنحو يفوت بفواتها و لا يصدق بفقدها. و اشتراط الموالاة بهذا المعنى، مما لا ينبغي أن يكون محلاً للإشكال. ضرورة اعتبار صدق المفهوم في الجملة في تحقق الامتثال و سقوط الأمر، من غير فرق بين العمد و السهو. نعم الإشكال في تعيين الصغرى، و أن المرجع فيه العرف، أو ارتكاز المتشرعة، أو الأدلة الخاصة، من إجماع، أو غيره. لكن لا ينبغي التأمل في عدم صلاحية الأول للمرجعية في ذلك، لعدم كون الصلاة و نحوها من العبادات المخترعة مما يرجع في تحديدها الى العرف، لعدم تحصلها لديهم.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٦

[(مسألة ١): تطويل الركوع، أو السجود]

(مسألة ١): تطويل الركوع، أو السجود، أو إكثار الأذكار، أو قراءة السور الطوال، لا تعد من المحو (١) فلا إشكال فيها.

[(مسألة ٢): الأحوط مراعاة الموالاة العرفية]

(مسألة ٢): الأحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعال بلا فصل (٢)، و إن لم يمح معه صورة الصلاة و إن كان الأقوى عدم وجوبها. و كذا في القراءة و الأذكار.

[(مسألة ٣): لو نذر الموالاة بالمعنى المذكور]

(مسألة ٣): لو نذر الموالاة بالمعنى المذكور فالظاهر انعقاد نذره لرجحانها و لو من باب الاحتياط، فلو خالف

كما لا ينبغي التوقف في صلاحية ارتكاز المتشرعة للمرجعية، لكونه مأخوذاً يبدأ بيد الى زمان الشارع، بحيث يقطع بأنه لو لا صحته لردعهم عنه. بل ثبوت الارتكاز المذكور لا بد أن يكون بطريق التلقى منه، فوجوده يدل على وجوده، كما لعله ظاهر. ثم إن أكثر الأصحاب لم يتعرضوا لشرطية الموالاة بالمعنى المذكور، و إنما تعرضوا لقاطعية السكوت الطويل. ذكروا ذلك في مبحث القواطع و منها الفعل الكثير، و إبطال الجميع للصلاة بمناسخ محو الاسم. و في كون ذلك مبطلاً حال السهو إشكال يأتي في مبحث القواطع التعرض له إن شاء الله تعالى.

(١) لأنه إنما يكون بالأجنبي، و ليس المفروض منه.

(٢) لأجل أن العمدة في الاستدلال على اعتبار الموالاة بالمعنى المذكور النصوص البيانية الفعلية، التي يشكل الاستدلال بها لإجمال الفعل. و دعوى:

انصراف إطلاق التكليف بها الى خصوص صورة حصول الموالاة. يمكن منعها، كما تقدم في التيمم و غيره. و الإجماع على وجوبها

غير متحقق.

كان المرجع في وجوبها الأصل، و هو يقتضى البراءة. نعم الأحوط فعلها خروجاً عن شبهة الخلاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٧

عمداً عصي. لكن الأظهر عدم بطلان صلاته (١).

[فصل فى القنوت]

إشارة

فصل فى القنوت و هو مستحب (٢) فى جميع الفرائض اليومية، و نوافلها

(١) قد تقدم فى مسألة نذر سورة معينة الإشكال فى ذلك، و أن الصلاة بدون الموالاة تصرف فى موضوع النذر و إعدام له، فىكون مخالفته للنذر، لأنه يقتضى حفظ موضوعه، فىكون فعلها حراماً، فتبطل. نظير ما لو نذر أن يتصدق بشاة معينة على زيد، فتصدق بها على عمرو. و يأتى فى مبحث نذر الصلاة جماعة التعرض لذلك أيضاً.

فصل فى القنوت قال فى القاموس: «القنوت الطاعة، و السكون، و الدعاء، و القيام فى الصلاة، و الإمساك عن الكلام». و على الأول: حمل قوله تعالى (وَ كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ) (١). و على الثانى: قوله تعالى (وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) (٢) كما عن زيد بن أرقم. و على الرابع: قوله تعالى (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ) (٣). و على الثالث: حمل ما ورد من الأمر به فى الصلاة، فقد نسب الى المشهور و المتشعره أنه بمعنى الدعاء. لكن يتعين حمل الدعاء حينئذ على ما يشمل الذكر، على ما سيأتى من الاكتفاء به فى أداء وظيفته. و الذى يظهر من كلمات أهل اللغة و ملاحظه موارد الاستعمال أنه فى اللغة نحو من العبادة و التذلل و استشعار لبعض مظاهرهما سواء أ كان بنحو الدعاء، أم السكوت، أم الخشوع، أم غير ذلك. و لا- يهتم تحقيق ذلك بعد كون المراد منه فى لسان الشارع و المتشعره مفهوم آخر كسائر الماهيات المخترعه. و سيأتى فى رفع اليدين بعض الكلام فيه.

(٢) إجماعاً. كما عن المعتمر، و المنتهى، و التذكرة، و غيرها. لكن

(١) التحريم: ١٢.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) الزمر: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٨

.....

فى صحه نسبة الإجماع إلى الأولين إشكال أو منع، فإنهما بعد ما حكيا اتفاق أصحابنا- كما فى الأول- أو علمائنا- كما فى الثانى- نقلوا القول بالوجوب عن ابن بابويه، فان ذلك يدل على أن المراد حكاية الاتفاق على مجرد المشروعية. نعم فى التذكرة بعد ما حكى الاتفاق المذكور قال: «و قد يجرى فى بعض عبارات علمائنا الوجوب. و القصد شدة الاستحباب». و كيف كان فنسب القول بالوجوب الى الصدوق. و يقتضيه ظاهر محكى الفقيه:

«القنوت سنة واجبة، و من تركها متعمداً فى كل صلاة فلا صلاة له.

قال الله عز وجل وَ قَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ»، و عن المقنع و الهداية: «من تركه متعمداً فلا صلاة له»، و نحوه المحكى عن ابن أبى عقيل، و فى الذكري نسب اليه القول بالوجوب فى خصوص الجهرية. و عن الحبل المتين أن ما قال به ذلك الشيخان الجليلان غير بعيد عن جادة الصواب.

هذا و العمدة فيما يستدل به على الوجوب إطلاق الأمر به فى جملة من النصوص

«١»، و

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «إن نسي الرجل القنوت فى شىء من الصلاة حتى يركع فقد جازت صلاته و ليس عليه شىء و ليس له أن يدعه متعمداً» «٢»

، و

خبر الفضل بن شاذان فى كتاب الرضا (ع) الى المأمون: «و القنوت سنة واجبة فى الغداة و الظهر و العصر و المغرب و العشاء» «٣»

و

خبر الأعمش: «و القنوت فى جميع الصلوات سنة واجبة فى الركعة الثانية قبل الركوع و بعد القراءة» «٤».

لكن يدفع ذلك كله

صحيح البيهقي عن الرضا (ع) قال: «قال

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ٧ و ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٨٩

.....

أبو جعفر (ع) فى القنوت: إن شئت فاقنت و ان شئت فلا تقنت. قال أبو الحسن (ع): و إذا كانت التقية فلا تقنت و أنا أتقلد هذا» «١».

فإنه كالصريح فى جواز تركه لا لتقية. و لا يضر ما عن موضع من التهذيب «٢» و الاستبصار «٣» من روايته

«فى الفجر»

بدل قوله:

«فى القنوت»

، و

روايته بطريق آخر: «القنوت فى الفجر ..» «٤».

لعدم احتمال التفصيل بين الفجر و غيرها، و لا سيما مع احتمال تعدد المتن. فتأمل.

و حينئذ يتعين حمل ما سبق على تأكيد الاستحباب، و لا سيما مع تأيده بمثل

صحيح وهب عن أبى عبد الله (ع): «القنوت فى الجمعة و المغرب و العتمة و الوتر و الغداة، فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلاة له»

«٥».

فان تخصيص الحكم بالرغبة عنه لا يخلو عن ظهور فى جواز تركه لا لذلك.

بل ما فى صدره من تخصيص الثبوت بالصلوات المذكورات دلالة على نفى إطلاق الوجوب. و أصرح منه فى التخصيص صحيح سعد عن أبى الحسن الرضا (ع): «سألته عن القنوت، هل يقنت فى الصلوات كلها أم فيما يجهر فيه بالقراءة؟ فقال (ع): ليس القنوت إلا فى الغداة و الجمعة و الوتر و المغرب» «٦»
و

موثق سماعة: «سألته عن القنوت فى أى صلاة هو؟ فقال (ع): كل شىء يجهر فيه بالقراءة فيه قنوت» «٧».

-
- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب القنوت حديث: ١.
(٢) التهذيب ج: ٢ صفحة: ١٦١ طبع النجف الحديث.
(٣) الاستبصار ج: ١ صفحة: ٣٤٥ طبع النجف الحديث.
(٤) الوسائل باب ٤: من أبواب القنوت ملحق حديث: ١.
(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب القنوت حديث: ٢.
(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب القنوت حديث: ٦.
(٧) الوسائل باب: ٢ من أبواب القنوت حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٠

بل جميع النوافل (١)، حتى صلاة الشفع على الأقوى (٢) و يتأكد فى الجهرية من الفرائض (٣)

هذا و لا تصلح هذه النصوص لإثبات وجوبه فى الجهرية- كما نسب أيضاً الى ابن أبى عقيل- لعدم ظهورها فى الوجوب، لورودها فى مقام بيان ما يقنت فيه من الصلوات، لا فى مقام تشريع حكمه. اللهم إلا أن يكون ذلك مقتضى الجمع بينها و بين مطلقات الأمر به. لكنه أيضاً مدفوع بما سبق من صحيح البيزنطى
(١) إجماعاً. كما عن غير واحد. قال فى التذكرة: «و هو مستحب فى كل صلاة مرة واحدة، فرضاً كانت، أو نفلاً، أداء، أو قضاء، عند علمائنا أجمع». و نحوه عبارات المعبر، و المنتهى. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن القنوت، فقال (ع): فى كل صلاة فريضة و نافلة» «١»

و

صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «القنوت فى كل صلاة فى الفريضة و التطوع» «٢»
، و نحوهما غيرهما.

(٢) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الأولى من فصل أعداد الفرائض و نوافلها.

(٣) كما عن السيد، و الشيخ، و الحلّى، و العلامة، و الشهيدين، و المحقق الثانى، و غيرهم. للنصوص المتقدمة المخصصة له بها بعد حملها على التأكد جمعاً بينها و بين غيرها. لكن

فى موثق أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القنوت، فقال (ع): فيما يجهر فيه بالقراءة. فقلت له: إنى سألت أباك (ع) عن ذلك فقال (ع) لى: فى الخمس كلها،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩١

خصوصاً في الصبح، و الوتر، و الجمعة (١) بل الأحوط عدم تركه في الجهرية، بل في مطلق الفرائض. و القول بوجوبه في الفرائض، أو في خصوص الجهرية منها، ضعيف. و هو

فقال (ع): رحم الله أبي (ع) إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شكاً كما أفئيتهم بالتقية» (١) و قد يظهر منه أن تخصيصه بالجهرية كان لأجل التقية و أنه في الواقع لا فرق بين الجهرية و غيرها. و يشير اليه

موثق ابن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع)، عن القنوت في الصلوات الخمس فقال (ع) أقنت فيهن جميعاً، قال: و سألت أبا عبد الله عليه السلام بعد ذلك عن القنوت فقال (ع) لى: أما ما جهرت به فلا شك» (٢) و

موثق زرارة عن أبي جعفر (ع): «القنوت في كل الصلوات قال محمد بن مسلم فذكرت ذلك لأبي عبد الله (ع) فقال (ع): أما ما لا يشك فيه فما جهر فيه بالقراءة» (٣).

اللهم إلا أن يكون الوجه في الشك في غير الجهرية قلماً ما ورد فيه من الأمر، بالإضافة الى ما ورد في الجهرية من التأكيد الكاشف عن مزيد الاهتمام، و يكون اتقاؤه عليه السلام في الاقتصار على ذكر الجهرية ملاحظته لغير الواقع من العناوين المصححة للاقتصار على ذكر الأفضل لا غير. فتأمل جيداً.

(١) المحكى عن جماعة أن الخصوصية من بين الصلوات الجهرية للصبح و المغرب. و استدل لهم بصحيح سعد المتقدم (٤). لكن ينبغي ذكر الوتر و الجمعة معهما لذكرهما في الصحيح. و لأجله يشكل وجه ما في المتن من ترك المغرب.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب القنوت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب القنوت حديث: ٤ و ٥.

(٤) راجع صفحة: ٤٨٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٢

في كل صلاة مرة، قبل الركوع من الركعة الثانية (١)، و قبل الركوع في صلاة الوتر (٢).

(١) بعد القراءة إجماعاً. كما عن الخلاف، و الغنية، و التذكرة، و الذكري، و المفاتيح، و غيرها. لكن في المعتبر: «يمكن أن يقال بالتخير و إن كان تقديمه على الركوع أفضل. و يدل على ذلك ما

رواه معمر بن يحيى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «القنوت قبل الركوع و إن شئت بعده» (١)

، و قال في مقام آخر: «و محله الأفضل قبل الركوع و هو مذهب علمائنا». و يشهد للأول

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «القنوت في كل صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع» (٢)

و

في صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت عبداً صالحاً (ع)

.. الى أن قال:

قبل الركوع حين تفرغ من قراءة تك « (٣) »

و ،

في موثق سماعه: «قبل الركوع و بعد القراءة» « (٤) »

، و نحوها غيرها. و الانصاف أن الجميع لا يصلح لمعارضه خبر معمر، لإمكان حملها على الأفضلية كما ذكر المحقق.

و حمل الشيخ للخبر على حال القضاء، أو حال التقيء، ليس من الجمع العرفي جزماً. نعم

في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «ما أعرف قنوتاً إلا قبل الركوع» « (٥) ».

و الجمع بالحمل على الأفضلية بعيد جداً، و لا سيما بملاحظة النصوص الواردة فيمن نسيه حتى ركع.

فالبناء على المشهور متعين.

(٢) بلا خلاف ظاهر و يشهد له النصوص الكثيرة،

كصحيح معاوية

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب القنوت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٣

إلا في صلاة العيدين (١)، ففيها في الركعة الأولى خمس مرات و في الثانية أربع مرات. و إلا في صلاة الآيات، ففيها مرتان، مرة قبل

الركوع الخامس، و مرة قبل الركوع العاشر، بل لا يبعد استحباب خمسة قنوتات فيها في كل زوج من الركوعات

ابن عمار: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن القنوت في الوتر، قال (ع):

«قبل الركوع» « (١) »

، و نحوه غيره. ثم إن المحقق في المعبر ذكر أن في الوتر قنوتين، كالجمعة، و تبعه عليه في التذكرة، و الدروس، و الروضة - على ما

حكى - لما

روى عن أبي الحسن موسى (ع): «أنه كان إذا رفع رأسه من آخر ركعة الوتر قال: هذا مقام من حسناته نعمة منك و شكره ضعيف، و

ذنبه عظيم، و ليس لذلك إلا - رفقك و رحمتك، فإنك قلت في كتابك المنزل على نبيك المرسل صلى الله عليه و آله (كأنوا قليلاً

من الليل ما يهجعون و بالأسحار هم يشتغرون) طال و الله هجوعى، و قل قيامى، و هذا السحر و أنا أستغفرك لذنوبى استغفار من لا

يملك لنفسه ضراً و لا نفعاً، و لا موتاً و لا حياة و لا نشوراً. ثم يخر ساجداً» « (٢) »

و ،

في خبر أحمد الرازى قال (ع): «اللهم إنك قلت ..» « (٣) »

و استشكل فيه غير واحد بأن استحباب الدعاء المذكور لا يقتضى استحباب قنوت آخر، إذ ليس كل دعاء قنوتاً، و إلا لزم استحباب

القنوت في الركوع و السجود و فيما بين السجدين، الى غير ذلك من الموارد، و هو خلاف النص و الفتوى.

(١) يأتي الكلام في ذلك في محله. و كذا صلاة الآيات.

- (١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القنوت حديث: ٥.
 (٢) مستدرک الوسائل باب: ١٦- النوادر- من أبواب القنوت حديث: ٢.
 (٣) مستدرک الوسائل باب: ١٦- النوادر- من أبواب القنوت حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٤
 وإلا في الجمعة، ففيها قنوتان في الركعة الأولى قبل الركوع، وفي الثانية بعده (١).

(١) كما نسب الى المشهور ويشهد له
 صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «سأله بعض أصحابنا وأنا عنده عن القنوت في الجمعة، فقال (ع) له: في الركعة الثانية، فقال له: حدثنا به بعض أصحابنا أنك قلت له: في الركعة الأولى، فقال (ع): في الأخيرة، وكان عنده ناس كثير، فلما رأى غفلة منهم قال (ع): يا أبا محمد في الأول والأخيرة، فقال له أبو بصير بعد ذلك: أقبل الركوع أو بعده؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كل قنوت قبل الركوع، إلا الجمعة، فإن الركعة الأولى القنوت فيها قبل الركوع، والأخيرة بعد الركوع» (١)
 ،
 صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث: «على الامام فيها- أى في الجمعة- قنوتان: قنوت في الركعة الأولى قبل الركوع، وفي الركعة الثانية بعد الركوع و من صلاها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة الأولى قبل الركوع» (٢)
 ، ونحوه موثق سماعاً
 (٣). و الظاهر- كما يشهد به بعض النصوص- أن التخصيص بالإمام في قبال المنفرد، لا المأموم، لا أقل من وجوب حمله على ذلك بقرينه إطلاق ما سبق. و من هذا يظهر ضعف ما عن صريح جماعة و ظاهر آخرين من التخصيص بالإمام. و لا سيما و من البعيد جداً أن يقنت الامام و يسكت المأموم.
 هذا و عن الفقيه أنه قال: «الذى أستعمله و أفتى به و مضى عليه مشايخي رحمهم الله تعالى هو أن القنوت في جميع الصلوات في الجمعة و غيرها

- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ١٢.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ٨.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٥
 و لا يشترط فيه رفع اليدين (١). و لا ذكر مخصوص

في الركعة الثانية بعد القراءة قبل الركوع». و فيه: أنه طرح للنصوص المذكورة و غيرها مما يأتي الإشارة إليه من غير وجه ظاهر. و عن السرائر: «و الذى يقوى عندى أن الصلاة لا يكون فيها إلا قنوت واحد، أية صلاة كانت.
 هذا الذى يقتضيه مذهبنا، و إجماعنا، فلا يرجع عن ذلك بأخبار الآحاد، التى لا تثمر علماً و لا عملاً». فإن أراد ما عن الفقيه، ففيه ما عرفت.
 و إن أراد ما عن المقنعة و المختلف من أن فيها قنوتاً واحداً في الأولى، فهو و ان كان قد يقتضيه جملة و افره من النصوص،

كصحيح ابن حنظلة: «قلت لأبي عبد الله (ع): القنوت يوم الجمعة، فقال: أنت رسولي إليهم في هذا، إذا صليتم في جماعة ففي الركعة الأولى، وإذا صليتم وحداناً ففي الركعة الثانية» (١) و

خبر أبي بصير: «القنوت يوم الجمعة في الركعة الأولى بعد القراءة» (٢) و

و نحوه صحيح سليمان ابن خالد

(٣)، و صحيح معاوية في الإمام

(٤). إلا أن الجمع بينها وبين ما سبق يقتضى الحمل على بيان الأفضل، أو نحو ذلك، مما لا ينافي التعدد، المصرح به فيما سبق. (١) كما عن جماعة التصريح به، وأنه مستحب فيه لا غير. لكن في الجواهر وغيرها - تبعاً لكشف اللثام - الميل الى دخوله في مفهومه.

لإرادته من القنوت المنهى عنه لدى التقيّة في صحيح البنزطى المتقدم

(٥) دليلاً لنفي الوجوب، و

لخبر علي بن محمد بن سليمان: «كتبت الى الفقيه (ع)

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب القنوت حديث: ١ و قد تقدم في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٦

بل يجوز ما يجرى على لسانه (١) من الذكر، و الدعاء،

أسأله عن القنوت، فقال (ع): إذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين و قل ثلاث مرات: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* (١) و

موثق عمار: «أخاف أن أقنت و خلفى مخالفاً، فقال (ع): رفعت يديك يجرى - يعنى رفعهما كأنك ترع -» (٢).

فان تعليق السقوط فى الأول على الضرورة الشديدة إنما يناسب كونه مقوماً للقنوت، كالاقتراء به عند التقيّة فإن الظاهر أن ذلك لأنه الميسور الذى لا ينطبق على ما هو خارج. هذا مضافاً الى ما يظهر من النصوص المتضمنة أنه تقول فى القنوت، و ما يقال فى القنوت، و نحو ذلك من جعله ظرفاً للقول، الدال على المغايرة بينهما.

و الى أن رفع اليدين لو لم يكن داخلاً فى مفهومه كان كل دعاء و ذكر قنوتاً، و لا يظهر وجه للاختصاص. فلاحظ.

(١)

ففى صحيح إسماعيل بن الفضل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت و ما يقال فيه قال (ع): ما قضى الله على لسانك، و لا أعلم فيه شيئاً موقتاً» (٣) و

فى مصحح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت فى الوتر، هل فيه شيء موقت يتبع و يقال؟ فقال (ع):

لا، أثن على الله عز و جل، و صل على النبي (ص)، و استغفر لذنبك العظيم، ثم قال (ع): كل ذنب عظيم» (٤)

و ،

في مرفوع إسماعيل ابن بزيع عن أبي جعفر (ع): «سبعة مواطن ليس فيها دعاء موقت: الصلاة على الجنائز و القنوت ..» (٥).

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب القنوت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٧

و المناجاة، و طلب الحاجات. و أقله «سبحان الله»، خمس مرات (١) أو ثلاث مرات (٢)، أو «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»*، ثلاث مرات (٣)، أو «الحمد لله»، ثلاث مرات (٤). بل يجزى «سبحان الله»، أو سائر ما ذكر، مرة واحدة (٥). كما يجزى الاقتصار على الصلاة على النبي و آله «ص»، و مثل قوله: «اللهم اغفر لي»، و نحو ذلك. و الاولى أن يكون جامعاً للثناء على الله تعالى، و الصلاة على محمد و آله، و طلب المغفرة له و للمؤمنين و المؤمنات (٦).

(١) كما

في خبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أدنى القنوت، فقال (ع): خمس تسيحات» (١)

و ،

في مرسل حرير: «يجزيك عن القنوت خمس تسيحات في ترسل» (٢).

(٢) كما

في خبر أبي بكر بن أبي سماك عن أبي عبد الله (ع): «و يجزى من القنوت ثلاث تسيحات» (٣).

(٣) كما تقدم في خبر علي بن محمد بن سليمان

«٤». (٤) لم أقف على نص فيه.

(٥) كما يقتضيه إطلاق نفى التوقيت فيه.

(٦) لما سبق في صحيح الحلبي

«٥».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٤) راجع صفحة: ٤٩٥.

(٥) راجع صفحة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٨

[مسألة ١): يجوز قراءة القرآن في القنوت]

(مسألة ١): يجوز قراءة القرآن في القنوت (١)، خصوصاً الآيات المشتملة على الدعاء (٢) كقوله تعالى (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) ونحو ذلك.

[مسألة ٢): يجوز قراءة الأشعار المشتملة على الدعاء و المناجاة]

(مسألة ٢): يجوز قراءة الأشعار المشتملة على الدعاء و المناجاة (٣)، مثل قوله: «إلهي عبدك العاصي أتاكا مقرأ بالذنوب و قد دعاكا» و نحوه.

[مسألة ٣): يجوز الدعاء فيه بالفارسية و نحوها]

(مسألة ٣): يجوز الدعاء فيه بالفارسية و نحوها من اللغات غير العربية (٤)، و إن كان لا يتحقق وظيفة القنوت إلا بالعربي، و كذا في سائر أحوال الصلاة و أذكارها. نعم الأذكار المخصوصة لا يجوز إتيانها بغير العربي.

(١) كما يشهد له خبر علي بن محمد بن سليمان المتقدم

«١». (٢) كما يشهد به المروى «٢» من قنوتاتهم (ع)

، فقد اشتملت على كثير من أدعية القرآن، و في منظومة الطباطبائي:

«و الفضل في القنوت بالمأثور فهو بلاغ و شفا الصدور

و فوقه أدعية القرآن و ليس في ذلك من قران»

(٣) للإطلاق السابق.

(٤) المحكى عن الصدوق في الفقيه و كثير من القدماء جواز القنوت بالفارسية، بل نسب الى المشهور، بل في محكى جامع المقاصد

«أنه لا يعلم

(١) راجع صفحة ٤٩٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٦ و ٨ و ١٦ من أبواب القنوت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٤٩٩

.....

قائلا بالمنع، سوى سعد بن عبد الله». و عن الفقيه «١» الاستدلال له بما

أرسله عن أبي جعفر (ع): «لا بأس أن يتكلم الرجل في صلاة الفريضة بكل شيء يناجى به ربه عز و جل» «٢»

ثم قال بعد هذا الخبر: (لو لم يرد هذا الخبر لكنت أخبره بالخبر الذي

روى عن الصادق (ع) أنه قال: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٣).

والنهى عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود، والحمد لله.

أقول: النصوص المذكورة وغيرها مثل

صحيح ابن مهزيار: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكل شيء يناجى به ربه؟

قال (ع): نعم» (٤)

و

صحيح الحلبي: «كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي (ص) فهو من الصلاة» (٥)

إطلاقها من حيث اللغة غير ظاهر.

بل دعوى انصرافها الى خصوص اللغة العربية، بمناسبة كون الأقوال الصلواتية عربية، قريبة جداً. ولذا استقرب في الحدائق، وعن شرح المفاتيح للوحيد المنع. ولو سلم إطلاقها، فلا تصلح لإثبات مشروعية القنوت بغير العربي لعدم الملازمة. ولذا استدل بعضهم على ذلك بما سبق من نفى التوقيت فيه.

لكن الظاهر من نفى التوقيت التعميم من حيث المضمون، لا من حيث اللغة. بل لا تبعد دعوى الانصراف فيه الى أنه كسائر الوظائف الصلواتية لا بد أن يكون باللغة العربية. ولذا قال في الجواهر: «قد يقوى في النظر عدم الاجتزاء به عن وظيفة القنوت، وان قلنا بعدم بطلان الصلاة مع الدعاء

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحة: ٢٠٨ طبع النجف الحديث.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٠

[مسألة (٤): الأولى أن يقرأ الأدعية الواردة عن الأئمة صلوات الله عليهم]

(مسألة ٤): الأولى أن يقرأ الأدعية الواردة عن الأئمة صلوات الله عليهم (١) والأفضل كلمات الفرج (٢)

به. للأصل فيهما. وإمكان دعوى حصول القطع من ممارسة أحوال الشرع في العبادات، واجبها و مندوبها، والمعاملات، والإيقاعات، وغيرها، بعدم اعتبار غير اللغة العربية، فارسية، وغيرها، وكل ما أمر فيه بلفظ وقول وكلام ونحوها لا ينساق الى الذهن منه إلا العربي الموافق للعربية..»

والاشكال في بعض ما ذكره لا يهم فيما هو المقصود من دعوى الانصراف في المقام الى خصوص اللغة العربية على نهجها الصحيح. نعم يمكن الرجوع الى أصالة البراءة من المانع في جواز الدعاء بالفارسية بعد عدم شمول ما دل على قادحية الكلام عمداً لذلك، كما أشار إليه في الجواهر. ومن هنا يتجه التفصيل في المتن بين الدعاء بالفارسية فيجوز، والقنوت به فلا يصح ولا تؤدي به وظيفته. والله سبحانه أعلم.

(١) المذكور في كلام غير واحد استحباب ذلك. وكأنه للتأسي بهم.

و لكنه كما ترى، إذ اختيار فرد لا يدل على خصوصية فيه. و كأنه لذلك قال في المتن: «الأولى». اللهم إلا أن يكون الاستحباب لقاعدة التسامح بناءً على الاجتزاء بالفتوى في تطبيقها.

(٢) كما صرح به جماعة، بل في الذكرى، و عن البحار نسبتبه إلى الأصحاب. و لم يظهر له دليل سوى ما رواه في الفقيه «١» من الأمر بها في الوتر و الجمعة، و خبر أبي بصير

«٢» الوارد في قنوت الجمعة، و المرسل عن السيد، و الحلبي: «روى أنها- أى كلمات الفرج- أفضله». و هو

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحة: ٣١٠. لكن في قنوت الوتر فقط. اما في قنوت الجمعة فلم نعر عليه.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠١

و هي:

«لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع، و رب الأرضين السبع، و ما فيهن، و ما بينهن، و رب العرش العظيم، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»*

(١)، و يجوز أن يزيد بعد قوله: «و ما بينهن» «و ما فوقهن و ما تحتهن» (٢).

كاف، بناءً على قاعدة التسامح. و

عن الرضوى: «قل في قنوتك بعد فراغك من القراءة قبل الركوع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الحليم الكريم، لا إله إلا أنت العلي العظيم، سبحانك رب السموات السبع، و رب الأرضين السبع، و ما فيهن، و ما بينهن، و رب العرش العظيم، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، صل على محمد و آل محمد، و اغفر لى، وَ لِوَالِدَيْ*، و لجميع المؤمنين و المؤمنات، إِنَّكَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*. ثم اركع» (١).

(١) كما في مصحح زرارة

«٢» الوارد في تلقين المحتضر، و نحوه مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)

«٣»، إلا أنه قدم فيه

«العلي العظيم»

على

«الحليم الكريم»

. و الجمع يقتضى التخيير. لكن الأولى الأول، لاعتضاده برواية عبد الله بن ميمون القداح الواردة في التلقين عن أبي عبد الله (ع)

«٤» و خبر أبي بصير الوارد في قنوت الجمعة

. كما أن فيه إبدال

«سبحان الله رب السموات السبع»

ب

«لا إله إلا الله رب السموات السبع»

. و الأولى الأول، لصحة السند، و الاعتضاد.

(٢) أما زيادة «و ما فوقهن»، فلم أقف على مأخذ لها. و أما زيادة

(١) مستدرك الوسائل باب: ٦ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٢

كما يجوز أن يزيد بعد قوله:

«العرش العظيم»

«وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ»

(١). و الأحسن أن يقول بعد كلمات الفرج:

«اللهم اغفر لنا، و ارحمنا، و عافنا، و اعف عنا، إِنَّكَ عَلِيُّ كُلِّ *

«و ما تحتهن»

، فهي - على ما حكى - مذكورة في مصحح الحلبي

«١» على رواية التهذيب، و في مرسل الفقيه المطابق له.

(١) قال في الذكري: «يجوز أن يقول فيها هنا (وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ) ذكر ذلك جماعة من الأصحاب، منهم المفيد، و ابن البراج، و

ابن زهرة، و سئل عنه الشيخ نجم الدين في الفتاوى، فجوزه، لأنه بلفظ القرآن، مع ورود النقل». و النقل الذي أشار إليه، غير ظاهر. نعم

ذكرت في الرضوى

«٢» الوارد في التلقين، و محكيه في كشف اللثام، عن الفقيه «٣». و على هذا فالأولى الإتيان بهذه الزيادات رجاء الخصوصية.

نعم

عن المصباح أنه روى سليمان ابن حفص المروزي عن أبي الحسن الثالث (ع): «لا- تقل في صلاة الجمعة في القنوت و سَلَامٌ عَلَيَّ

الْمُرْسَلِينَ» «٤»

لكنه لضعف سنده لا- يصلح للاعتماد عليه في المنع في مورده، فضلا عن غيره، و لذلك قال في محكي المدارك: «لا ريب في

الجواز». و أما احتمال أن يكون من التسليم المحلل، فضعيف، إذ

قوله (ع): «تحليلها التسليم»

ناظر إلى إثبات المحللية للتسليم، لا الى كفيته، فلا إطلاق له من حيث الكيفية مع أنك عرفت اتفاق الأصحاب على انحصار المحلل

بغيره.

(١) كما في الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢. يرويه هكذا عن الكافي مسنداً و عن الفقيه مرسلًا. اما التهذيب فلم

يوجد فيه ذلك و لم نجد من يرويه عنه.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٣) و هي مصححة الحلبي التي يرويها الصدوق مرسله في الفقيه ج: ١ صفحة: ٧٧.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٣

شَيْءٍ قَدِيرٌ»* (١).

[مسألة ٥): الأولى ختم القنوت بالصلاة على محمد وآله]

(مسألة ٥): الأولى ختم القنوت بالصلاة على محمد وآله (٢)، بل الابتداء بها أيضاً (٣)، أو الابتداء في طلب المغفرة، أو قضاء الحوائج بها، فقد روى (٤): «ان الله

(١) قد ورد هذا الدعاء في جملة من النصوص،

ففي صحيح سعد بن أبي خلف عن أبي عبد الله (ع): «يجزيك في القنوت اللهم ..» (١)

و ،

في خبر أبي بكر بن أبي سماك عن أبي عبد الله (ع): «قل في قنوت الوتر: اللهم ..» (٢)

، و في خبره الآخر: «إن أبا عبد الله (ع) قنت به في الفجر»

«٣» و لم أقف على ما تضمن الإتيان به بعد كلمات الفرج. و كأن المصنف أخذه مما ورد في استحباب كون الدعاء بعد التمجيد و الثناء.

(٢)

ففي صحيح صفوان الجمال عن أبي عبد الله (ع): «كل دعاء يدعى الله عز و جل به محجوب عن السماء حتى يصل على محمد و

آله» (٤)

و نحوه غيره.

(٣)

ففي صحيح أبان عن أبي عبد الله (ع): «إذا دعا أحدكم فليبدأ بالصلاة على النبي (ص)، فإن الصلاة على النبي (ص) مقبولة و لم يكن

الله ليقبل بعض الدعاء و يرد بعضاً» (٥)

، و نحوه غيره مما هو كثير.

(٤)

في مرسل أبي جمهور عن أبيه عن رجاله: «قال أبو عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الدعاء حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الدعاء حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٤

سبحانه و تعالى يستجيب الدعاء للنبي «ص» بالصلاة، و بعيد من رحمته أن يستجيب الأول و الآخر و لا يستجيب الوسط»

فينبغي أن يكون طالب المغفرة و الحاجات بين الدعاءين للصلاة على النبي «ص».

[مسألة ٦: من القنوت الجامع الموجب لقضاء الحوائج]

(مسألة ٦): من القنوت الجامع الموجب لقضاء الحوائج على ما ذكره بعض العلماء - أن يقول: «سبحان من دانت له السموات والأرض بالعبودية، سبحان من تفرّد بالوحدانية، اللهم صل على محمد وآل محمد، وعجل فرجهم اللهم اغفر لي ولجميع المؤمنين والمؤمنات، واقض حوائجي وحوائجهم، بحق حبيبيك محمد وآله الطاهرين صلى الله عليه وآله أجمعين».

من كانت له إلى الله عز وجل حاجة فليبدأ بالصلاة على محمد وآله، ثم يسأل حاجته، ثم يختم بالصلاة على محمد وآل محمد. فإن الله عز وجل أكرم من أن يقبل الطرفين ويدع الوسط إذا كانت الصلاة على محمد وآل محمد لا تحجب عنه» (١)

و
في خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص): لا تجعلوني كقدح الراكب .. إلى أن قال (ص):

اجعلوني في أول الدعاء وفي وسطه وفي آخره» (٢).

وهذه النصوص وإن وردت في الدعاء، فلا تشمل مطلق القنوت، إلا أنه يمكن أن يستفاد منها حكم القنوت، بل مطلق الذكر، من جهة بعد التفكيك في القبول بينه وبين الصلاة أيضاً. وكأنه لذلك قال في المتن: «الأولى ..»

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الدعاء حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الدعاء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٥

[مسألة ٧: يجوز في القنوت الدعاء الملحون]

(مسألة ٧): يجوز في القنوت الدعاء الملحون (١) مادة، أو إعراباً، إذا لم يكن لحنه فاحشاً، ولا مغيراً للمعنى لكن الأحوط الترك.

[مسألة ٨: يجوز في القنوت الدعاء على العدو بغير ظلم وتسميته]

(مسألة ٨): يجوز في القنوت الدعاء على العدو بغير ظلم، وتسميته (٢)،

لكن اللازم التعرض للجزم باستحباب الابتداء بها في طلب المغفرة، كما أن المناسب التعرض للختم بها، ولذا ذكرها في الوسط، كما عرفت.

(١) لما سبق في الدعاء بالفارسية. وعلى ما سبق أيضاً يتعين البناء على عدم أداء وظيفة القنوت به، إذ العربي الملحون غير عربي، وإن كان الآتي به يتخيل أنه عربي. ولا فرق في الأول والثاني بين مغير المعنى وعدمه، إذ المدار في صدق الدعاء على قصد المتكلم.

(٢)

ففي صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «تدعوا في الوتر على العدو، وإن شئت سميتهم» (١)

و،

في خبر عبد الله بن هلال عن أبي عبد الله (ع): في حديث «.. إن رسول الله (ص) قد قنت و دعا على قوم بأسمائهم وأسماء آبائهم و

عشائرهم» (٢)

و ،

فى مكاتبة إبراهيم بن عقبه الى أبى الحسن (ع): «جعلت فداك قد عرفت بعض هؤلاء الممطورة فأقت عليهم فى صلاتى؟ قال (ع):

نعم، أقت عليهم فى صلاتك» (٣)

ثم إنه يظهر من

صحيح هشام بن سالم: «أن العبد ليكون مظلوماً فلا يزال يدعو حتى يكون ظالماً» (٤)

حرمة الدعاء

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القنوت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الدعاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٦

كما يجوز الدعاء لشخص خاص مع ذكر اسمه (١).

[مسألة ٩: لا يجوز الدعاء لطلب الحرام]

(مسألة ٩): لا يجوز الدعاء لطلب الحرام (٢).

[مسألة ١٠: يستحب إطالة القنوت خصوصاً فى صلاة الوتر]

(مسألة ١٠): يستحب إطالة القنوت خصوصاً فى صلاة الوتر،

فعن رسول الله «ص» (٣): «أطولكم قنوتاً فى دار الدنيا أطولكم راحة يوم القيامة فى الموقف»

و

فى بعض الروايات قال (ص): «أطولكم قنوتاً فى الوتر فى دار الدنيا..» (٤)

، و يظهر من بعض الأخبار أن إطالة الدعاء

على المؤمن بظلم.

(١)

فى الذكرى: «أنه (ص) قال فى قنوته: اللهم انج الوليد ابن الوليد، و سلمة بن هشام، و العباس بن ربيعة، و المستضعفين من المؤمنين»

(١)

و يقتضيه عموم نفي التوقيت.

(٢) كما ذكر غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات، و فى المنتهى الإجماع عليه، و اعترف غير واحد بعدم العثور على مستنده، نعم

هو نوع من التجرى فيحرم لو قيل بحرمة، و فى اقتضائه بطلان الصلاة إشكال لعدم شمول ما دل على جواز الدعاء فى الصلاة له، و من

أنه يكفي في عدم البطلان به أصل البراءة، و شمول ما دل على قدح الكلام لمثله غير ظاهر. نعم عن التذكرة، و في كشف اللثام الإجماع على البطلان به عمداً مع الاعتراف بعدم تعرض الأكثر له، فان تمَّ إجماع، و إلا فالمرجع ما عرفت.

(٣) رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه (ع) عن أبي ذر (رحمه الله)

«٢». (٤) رواه في الوسائل «٣» عن الفقيه

، لكن في المصححة ضرب

(١) الذكري المبحث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب القنوت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٧

في الصلاة أفضل من إطالة القراءة.

[مسألة (١١): يستحب التكبير قبل القنوت، ورفع اليدين حال التكبير]

(مسألة ١١): يستحب التكبير قبل القنوت (١)، ورفع اليدين حال التكبير (٢) و وضعهما ثمَّ رفعهما حيال الوجه (٣) و بسطهما جاعلا باطنهما نحو السماء (٤)

على «في الوتر» كما أن نسخة الفقيه «١» خالية عنه، و إن كان الضرب لا يناسب عنوان الباب فراجع. و

في صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجلين افتتحا الصلاة في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن فكانت تلاوته أكثر من دعائه، و دعا هذا أكثر فكان دعاؤه أكثر من تلاوته ثمَّ انصرفا في ساعة واحدة أيهما أفضل؟ .. الى أن قال (ع):

الدعاء أفضل ..» «٢».

(١) كما في صحيح معاوية بن عمار

«٣» و غيره، و عن المفيد أنه لا تكبير للقنوت، و عن الشيخ (رحمه الله) أنه قال: «لست أعرف بهذا حديثاً أصلاً».

(٢) كما سبق في تكبيرة الإحرام.

(٣) أما أصل الرفع فقد عرفت ما يظهر منه اعتباره في القنوت، و أما كونه حيال الوجه فنسب إلى الأصحاب في محكي المعتبر، و الذكري، و استدلل له

بصحيح ابن سنان: «ترفع يديك في الوتر حيال وجهك» «٤»

و في الذكري عن المفيد أنه يرفع يديه حيال صدره، و وجهه غير ظاهر.

(٤) كما نسب إلى الأصحاب في المعتبر «٥» و الذكري «٦»، و وجهه

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحة: ٣٠٨.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب التعقيب حديث: ١.

- (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القنوت حديث: ١.
- (٥) المعبر: المندوب الرابع من مندوبات الصلاة صفحة: ١٩٣.
- (٦) الذكرى: المبحث الثامن من القنوت.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٨
- و ظاهرهما نحو الأرض، و أن يكونا منضمين (١) مضمومتى الأصابع إلا الإبهامين (٢)،

غير ظاهر، نعم فى الثانى «١» الاستدلال عليه
 بصحيح ابن سنان السابق بزيادة «و تتلقى بباطنهما السماء»
 ، لكنها غير موجودة فيما عن التهذيب «٢» و الفقيه «٣» من رواية ابن سنان، بل قيل أنه اشتباه نشأ من عبارة المعبر «٤».
 و مثله الاستدلال عليه
 بخبر أبى حمزة: «كان على بن الحسين (ع) يقول فى آخر وتره و هو قائم: رب
 .. الى آخر الدعاء
 ثم يبسط يديه قدام وجهه و يقول ..» «٥»
 لكنه غير ظاهر فى أن ذلك كان فى آخر القنوت. و مثله فى الاشكال ما حكاه فى المعبر من القول بجعل ظاهرهما الى السماء. نعم
 ورد فى جملة من النصوص «٦» أن فى دعاء الرغبة يجعل باطن كفيه الى السماء، و فى دعاء الرهبة يجعل ظاهرهما إليها
 ، إلا أن الأخذ بها فى المقام مع بناء الأصحاب على خلافها غير ظاهر.
 (١) لم أقف على وجهه فيما حضرني عاجلا.
 (٢) كما عن ظاهر الدروس و صريح غيره، و فى الذكرى فى مقام تعداد المستحبات فى القنوت قال: «و تفریق الإبهام على الأصابع
 قاله ابن إدريس»

- (١) و مثله فى المعبر. كما يظهر عند المراجعة.
- (٢) التهذيب ج: ٢ صفحة: ١٣١ طبع النجف الحديث.
- (٣) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحة: ٣٠٩.
- (٤) راجع المعبر صفحة: ١٩٣.
- (٥) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب القنوت حديث: ٦. و باب: ٩ من نفس الأبواب حديث: ١. و الثانى أصرح.
- (٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الدعاء.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٠٩
- و أن يكون نظره إلى كفيه (١)، و يكره أن يجاوز بهما الرأس (٢) و كذا يكره أن يمر بهما على وجهه و صدره عند الوضع (٣).

و فى الجواهر الاعتراف بعدم الوقوف عليه فى شىء من النصوص، و كذا ظاهر المستند.
 (١) كما هو المشهور، بل المنسوب إلى الأصحاب. قيل: للجمع بين ما تضمن رفعهما حيال الوجه، و ما تضمن النهى عن النظر الى
 السماء

«١» و ما تضمن النهى عن التغميض فى الصلاة

«٢» لكنه غير ظاهر.

(٢)

ففى موثق أبى بصير: «لا ترفع يديك بالدعاء بالمكتوبة تجاوز بهما رأسك» «٣».

(٣) المحكى عن الجعفى استحباب أن يمسح وجهه بيديه عند ردهما و يمرهما على لحيته و صدره، و الظاهر من غير واحد عدم

العثور على مستنده فى خصوص القنوت. نعم ورد ذلك فى مطلق الدعاء

«٤»، لكن

فى مكاتبه الحميرى الى صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه يسأله: «عن القنوت فى الفريضة إذا فرغ من دعائه أن يرد يديه على

وجهه و صدره للحديث الذى روى أن الله جل جلاله أجل من أن يرد يدي عبد صفرأ بل يملأهما من رحمته أم لا يجوز؟ فان بعض

أصحابنا ذكر أنه عمل فى الصلاة فأجاب (ع):

رد اليدين من القنوت على الرأس و الوجه غير جائز فى الفرائض، و الذى عليه العمل فيه إذا رجع يده فى قنوت الفريضة و فرغ من

الدعاء أن يرد بطن راحتيه على (مع. خ ل) صدره تلقاء ركبتيه على تمهل، و يكبر،

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القيام.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب القواطع.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الدعاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٠

[مسألة (١٢): يستحب الجهر بالقنوت]

(مسألة ١٢): يستحب الجهر بالقنوت (١) سواء كانت الصلاة جهرياً أو إخفائياً (٢)، و سواء كان إماماً أو منفرداً بل أو مأموماً إذا لم

يسمع الامام صوته (٣).

و يركع و الخبر صحيح و هو فى نوافل النهار و الليل دون الفرائض. و العمل به فيها أفضل «١»

، و منه يظهر أنه كان المتعين تخصيص الكراهة فى المتن بالفرائض.

(١) على المشهور شهرة عظيمة

لصحيح زرارة: «قال أبو جعفر (ع) القنوت كله جهر» «٢».

(٢) و عن الجعفى و السيد و الحللى أنه تابع للفريضة، و اختاره فى القواعد لما ورد من أن صلاة النهار عجماء

«٣». و فيه - مع إمكان دعوى انصرافه الى خصوص القراءة -: أنه لا يصلح لمعارضه الصحيح، لأن حمله على خصوص الجهرية بعيد

جداً، فيتعين حمل الأول إما على القراءة أو على ما عدا القنوت، و إن كان الأول أظهر.

(٣) فإن المحكى عن جماعة بل نسب الى المشهور - استحباب الإخفات له، لما تضمن: «أنه ينبغى للإمام أن يسمع من خلفه كلما

يقول، و لا ينبغى لمن خلف الامام أن يسمعه شيئاً مما يقول»

«٤». و فيه: أن ذلك أعم فلو بنى على الأخذ به كان اللازم تقييد استحباب الجهر للمأموم بصورة عدم الاسماع، مع قرب دعوى كون

المقام من التراحم بين الاستحباب و الكراهة و إن كان الثاني محتمل الأهمية.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢١ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١١

[مسألة (١٣): إذا نذر القنوت فى كل صلاة أو صلاة خاصة وجب]

(مسألة ١٣): إذا نذر القنوت فى كل صلاة أو صلاة خاصة وجب، لكن لا تبطل الصلاة بتركه (١) سهواً بل و لا بتركه عمداً أيضاً على الأقوى.

[مسألة (١٤): لو نسى القنوت فان تذكر قبل الوصول إلى حد الركوع قام و أتى به]

(مسألة ١٤): لو نسى القنوت فان تذكر قبل الوصول إلى حد الركوع قام و أتى به (٢)، و إن تذكر بعد الدخول فى الركوع قضاه بعد الرفع منه (٣)،

(١) إذ النذر لا- يوجب تقييد موضوع الأمر و لا تضيق ملاكه، فاذا جاء بالصلاة بلاقنوت فقد جاء بالمأمور به بلا خلل فيه و لا فى عباديته.

نعم فى العمد الى الترك يجىء الكلام المتقدم فى نذر الموالاة بعينه فراجع.

(٢) بلا إشكال ظاهر، لبقاء المحل، و

لموثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر أو غير الوتر، قال (ع):

ليس عليه شىء، و قال (ع): إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً، وليقنت، ثم ليركع، و إن وضع يديه على الركبتين فليمض فى صلاته و ليس عليه شىء» (١).

(٣) بلا خلاف فيه ظاهر، و يشهد له جملة من النصوص،

ففى صحيح محمد بن مسلم و زرارة بن أعين: «سألنا أبا جعفر (ع) عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع، قال (ع): يقنت بعد الركوع، فان لم يذكر فلا شىء عليه» (٢)

، و نحوه غيره. و

فى موثق عبيد عن أبى عبد الله (ع): «يقنت إذا رفع رأسه» (٣)

، لكن

فى صحيح معاوية بن عمار قال: «سألته

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القنوت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القنوت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٢

و كذا لو تذكر بعد الهوى للسجود قبل وضع الجبهة (١) و إن كان الأحوط ترك العود اليه، و إن تذكر بعد الدخول فى السجود أو بعد الصلاة قضاء بعد الصلاة و إن طالت المدء، و الأولى الإتيان به إذا كان بعد الصلاة جالساً مستقبلاً (٢)

عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع أ يقنت؟ قال (ع): لا «١»

، إلا أنه لا بد من حمله على ما لا ينافى ما سبق إن أمكن، و إلا طرح لعدم صلاحيته لمعارضته.

(١) لعدم فوات محل القضاء، لأن الهوى ليس واجباً صلاتياً كى يكون الذكر بعده ذكراً بعد تجاوز المحل. اللهم إلا أن يكون المستفاد من موثق عبيد أن محل القضاء الانتصاب الواجب بعد الركوع، فإذا هوى فات المحل. و كأن الاحتياط فى المتن ناشئ من ذلك، أو من احتمال كونه واجباً صلاتياً. نعم لو كان المراد من

قولهم (ع): «بعد ما يركع»

مطلق البعدية و لو مع الفصل كان القضاء فى محله عند ما يذكر و لو بعد الهوى أو بعد السجود لكنه خلاف الظاهر، و لأجل ذلك تختص النصوص بصورة الذكر قبل التجاوز عن الركوع بحيث لا يلزم منه إلغاء جزء، كما أنه لذلك لا يصلح لمعارضتها ما تضمن القضاء بعد الانصراف، مثل

صحيح أبى بصير: «سمعت يذکر عند أبى عبد الله (ع) فى الرجل إذا سها فى القنوت: قنت بعد ما ينصرف و هو جالس» «٢»

فإنه و إن كان شاملاً لصورة الذكر قبل تجاوز الركوع لكنه يتعين حمله على صورة الذكر بعد التجاوز، جمعاً بينه و بين ما سبق بحمل المطلق على المقيد.

(٢) أما الأول: فلصحيح أبى بصير السابق

، و أما الثانى: فلصحيح

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القنوت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٣

و إن تركه عمداً فى محله أو بعد الركوع فلا قضاء.

[مسألة ١٥): الأقوى اشتراط القيام فى القنوت مع التمكن منه]

(مسألة ١٥): الأقوى اشتراط القيام فى القنوت (١) مع التمكن منه إلا إذا كانت الصلاة من جلوس، أو كانت نافلة حيث يجوز الجلوس فى أثنائها كما يجوز فى ابتدائها اختياراً.

[مسألة ١٦): صلاة المرأة كالرجل فى الواجبات و المستحبات]

(مسألة ١٦): صلاة المرأة كالرجل فى الواجبات و المستحبات إلا- فى أمور قد مر كثير منها فى تضاعيف ما قدمنا من المسائل و

جملتها: أنه يستحب لها الزينة حال الصلاة بالحلى و الخضاب (٢)، و الإخفات فى الأقوال (٣)، و الجمع

زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): رجل نسى القنوت فذكر و هو فى بعض الطريق، فقال (ع): ليستقبل القبلة ثم ليقله» «١».

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثالثة من فصل القيام.

(٢)

ففى خبر غياث عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن على (ع): «لا تصلى المرأة عطلاء» «٢»

و ،

فى مرسل الدعائم عن النبى (ص): «كره للمرأة أن تصلى بلا حلى» «٣»

و ،

عنه (ص): «و لا تصلى إلا و هى مختضبة، فان لم تكن مختضبة فلتمسح مواضع الحناء بخلوق» «٤»

و نحوها غيرها.

(٣) لا يحضرنى عاجلا من النصوص ما يدل عليه، و إن كان هو أنسب بالستر المطلوب منها.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٤٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٤٠ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٤

بين قدميها حال القيام (١)، و ضم ثدييها إلى صدرها بيديها حاله أيضاً، و وضع يديها على فخذيها حال الركوع، و أن لا ترد ركبتيها حاله إلى وراء، و أن تبدأ بالقعود للسجود، و أن تجلس معتدلة ثم تسجد، و أن تجتمع و تضم أعضاءها حال السجود، و أن تلتصق بالأرض بلا- تجاف، و تفرش ذراعيها، و أن تنسل انسلالا إذا أرادت القيام أى تنهض بتأن و تدريج عدلا لثلا تبدو عجيزتها، و أن تجلس على إلتيتها إذا جلست رافعة ركبتيها ضامه لهما.

[مسألة ١٧: صلاة الصبي كالرجل و الصبية كالمراة]

(مسألة ١٧): صلاة الصبي كالرجل و الصبية كالمراة (٢).

[مسألة ١٨: قد مر فى المسائل المتقدمة متفرقة حكم النظر و اليدين]

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٥١٤

(مسألة ١٨): قد مر فى المسائل المتقدمة متفرقة حكم النظر و اليدين

(١) هذا وما بعده قد تضمنه مضمرة زرارة المذكور في باب كيفية الصلاة من الوسائل «١»، ورواه عن العليل مسنداً الى أبي جعفر (ع)، وقد اشتمل على جملة من أحكام المرأة.

قال (ع): «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها، و لا- تفرج بينهما. وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها، فإذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لثلاث- تتطأ كثيراً فترتفع عجيزتها، فإذا جلست فعلى إيتها ليس كما يجلس الرجل، وإذا سقطت للسجود بدأت بالعود و بالركبتين قبل اليدين، ثم تسجد لاطئها بالأرض، فإذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها و رفعت ركبتيها من الأرض، و إذا نهضت انسلت انسلالاً لا ترفع عجيزتها أولاً «٢».

(٢) هذا تقتضيه قاعدة الإلحاق.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة ملحق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٥

حال الصلاة «١» و لا بأس بإعادته جملة، فشغل النظر حال القيام أن يكون على موضع السجود، و حال الركوع بين القدمين، و حال السجود إلى طرف الأنف، و حال الجلوس إلى حجره، و أما اليدين فيرسلهما حال القيام و يضعهما على الفخذين و حال الركوع على الركبتين مفرجة الأصابع، و حال السجود على الأرض مبسوطتين مستقبلاً بأصابعهما منضمه حذاء الأذنين، و حال الجلوس على الفخذين و حال القنوت تلقاء وجهه.

[فصل في التعقيب]

إشارة

فصل في التعقيب و هو الاشتغال عقيب الصلاة بالدعاء أو الذكر أو التلاوة أو غيرها من الأفعال الحسنة، مثل التفكير في عظمة الله و نحوه مثل البكاء لخشية الله أو للرجبة اليه و غير ذلك.

و هو من السنن الأكيدة، و منافعه في الدين و الدنيا كثيرة، و

في رواية: «من عقب في صلاته فهو في الصلاة»

و

في الخبر: «التعقيب أبلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد»

و الظاهر استحبابه بعد النوافل أيضاً و ان كان بعد الفرائض أكد. و يعتبر أن يكون متصلاً بالفراغ منها، غير مشتغل بفعل آخر ينافي صدقه الذي يختلف بحسب المقامات من السفر و الحضر

(١) قد تقدم وجه ما ذكره من حكم النظر و وضع اليدين في مواضعه و الله سبحانه أعلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٦

و الاضطرار و الاختيار، ففي السفر يمكن صدقه حال الركوب أو المشي أيضاً كحال الاضطرار، و المدار على بقاء الصدق و الهيئة في

نظر المتشرعة، و القدر المتيقن في الحضر الجلوس مشتغلا بما ذكر من الدعاء و نحوه، و الظاهر عدم صدقه على الجلوس بلا دعاء أو الدعاء بلا جلوس إلا في مثل ما مر.

و الأولى فيه الاستقبال و الطهارة و الكون في المصلى. و لا- يعتبر فيه كون الأذكار و الدعاء بالعربية و ان كان هو الأفضل، كما أن الأفضل الأذكار و الأدعية المأثورة المذكورة في كتب العلماء و نذكر جملة منها تيمناً.

أحدها: أن يكبر ثلاثاً بعد التسليم رافعا يديه على هيئة غيره من التكبيرات.

الثاني: تسييح الزهراء صلوات الله عليها و هو أفضلها على ما ذكره جملة من العلماء.

ففي الخبر: «ما عبد الله بشيء من التحميد أفضل من تسييح فاطمة، و لو كان شيء أفضل منه لنحله رسول الله (ص) فاطمة»

و

في رواية: «تسييح فاطمة الزهراء (ع) الذكر الكثير الذي قال الله تعالى (اذكروا الله ذكراً كثيراً)»

و ،

في أخرى عن الصادق (ع): «تسييح فاطمة كل يوم في دبر كل صلاة أحب الى من صلاة ألف ركعة في كل يوم»

و الظاهر استحبابه في غير التعقيب أيضاً بل في نفسه. نعم هو مؤكد فيه و عند إرادة النوم لدفع الرؤيا السيئة، كما أن الظاهر عدم اختصاصه بالفرائض بل هو مستحب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٧

عقب كل صلاة. و كفيته: «الله أكبر» أربع و ثلاثون مرة، ثم «الحمد لله» ثلاث و ثلاثون، ثم «سبحان الله» كذلك فمجموعها مائة، و يجوز تقديم التسييح على التحميد، و ان كان الأولى الأول.

[مسألة ١٩): يستحب أن يكون السبحة بطين قبر الحسين صلوات الله عليه]

(مسألة ١٩): يستحب أن يكون السبحة بطين قبر الحسين صلوات الله عليه و في الخبر: أنها تسبح إذا كانت بيد الرجل من غير أن يسبح و يكتب له ذلك التسييح و ان كان غافلاً

[مسألة ٢٠): إذا شك في عدد التكبيرات أو التسيحات أو التحميدات بنى على الأقل إن لم يتجاوز المحل]

(مسألة ٢٠): إذا شك في عدد التكبيرات أو التسيحات أو التحميدات بنى على الأقل إن لم يتجاوز المحل و الا بنى على الإتيان به، و إن زاد على الأعداد بنى عليها و رفع اليد عن الزائد.

الثالث:

«لا إله إلا الله، وحده وحده، أنجز وعده و نصر عبده و أعز جنده و غلب الأحزاب وحده ف لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ حَى لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*».

الرابع:

«اللهم اهدنى من عندك و أفض على من فضلك و انشر على من رحمتك و أنزل على من بركاتك».

الخامس:

«سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر»

مائة مرة أو أربعين أو ثلاثين».

السادس:

«اللهم صل على محمد و آل محمد و أجرني من النار و ارزقني الجنة و زوجني من الحور العين»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٨

السابع:

«أعوذ بوجهك الكريم و عزتك التي لا ترام و قدرتك التي لا يمتنع منها شيء من شر الدنيا و الآخرة و من شر الأوجاع كلها، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم».

الثامن: قراءة الحمد، و آية الكرسي، و آية: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ..) و آية الملك.

التاسع:

«اللهم إني أسألك من كل خير أحاط به علمك و أعوذ بك من كل شر أحاط به علمك، اللهم إني أسألك عافيتك في أموري كلها، و أعوذ بك من خزي الدنيا و عذاب الآخرة».

العاشر:

«أعيد نفسي و ما رزقني ربي بالله الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد، و أعيد نفسي و ما رزقني ربي:

بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

.. (الي آخر السورة)

و أعيد نفسي و ما رزقني ربي: بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ ..»

الي آخر السورة.

الحادي عشر: أن يقرأ: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) اثني عشر مرة ثم يبسط يديه و يرفعهما الي السماء، و يقول:

«اللهم إني أسألك باسمك المكنون المخزون الطهر الطاهر المبارك، و أسألك باسمك العظيم و سلطانك القديم أن تصلي على

محمد و آل محمد، يا واهب العطايا يا مطلق الأسارى يا فكاك الرقاب من النار أسألك أن تصلي على محمد و آل محمد و أن تعتق

رقتي من النار و تخرجني من الدنيا آمناً و تدخلني الجنة سالماً و أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥١٩

تجعل دعائي أوله فلاحاً و أوسطه نجاحاً و آخره صلاحاً إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ*».

الثاني عشر: الشهاداتان و الإقرار بالأئمة (ع).

الثالث عشر: قبل أن يثنى رجله يقول ثلاث مرات:

«استغفر الله الذي لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ و أتوب إليه».

الرابع عشر: دعاء الحفظ من النسيان و هو:

«سبحان من لا يعتدى على أهل مملكته، سبحان من لا يأخذ أهل الأرض بألوان العذاب، سبحان الرؤف الرحيم، اللهم اجعل لي في

قلبي نورا و بصرا و فهما و علماً إِنَّكَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*».

[مسألة ٢١: يستحب في صلاة الصبح أن يجلس بعدها في مصلاه الى طلوع الشمس مشتغلا بذكر الله]

(مسألة ٢١): يستحب في صلاة الصبح أن يجلس بعدها في مصلاه الى طلوع الشمس مشتغلا بذكر الله.

[مسألة ٢٢: الدعاء بعد الفريضة أفضل من الصلاة تنفلا]

(مسألة ٢٢): الدعاء بعد الفريضة أفضل من الصلاة تنفلا، وكذا الدعاء بعد الفريضة أفضل من الدعاء بعد النافلة.

[مسألة ٢٣: يستحب سجود الشكر بعد كل صلاة فريضة كانت أو نافلة]

(مسألة ٢٣): يستحب سجود الشكر بعد كل صلاة فريضة كانت أو نافلة وقد مر كيفيته سابقا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٠

[فصل في الصلاة على النبي (ص)]

إشارة

فصل في الصلاة على النبي (ص) يستحب الصلاة على النبي (ص) حيث ما ذكر (١) فصل في الصلاة على النبي (ص)

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل في المعتبر - بعد حكاية القول بوجوبها في العمر مرة عن الكرخي و كلما ذكر عن الطحاوي - قال: «قلنا الإجماع سبق الكرخي و الطحاوي فلا عبرة بتخريجهما». و نحوه ما عن المنتهى، و في مفتاح الكرامة عن الناصرية، و الخلاف و التذكرة: الإجماع على عدم الوجوب في غير الصلاة.

لكن في مفتاح الفلاح نسب القول بالوجوب كلما ذكر (ص) الى الصدوق و المقداد في كنز العرفان، ثم قال: «و هو الأصح»، و اختاره في الحدائق، و نسبه الى المحدث الكاشاني في الوافي، و المحقق المدقق المازندراني في شرح أصول الكافي، و الشيخ عبد الله بن صالح البحراني، و عن المدارك:

أنه غير بعيد، و استدله - مضافا الى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ «١»، و قوله تعالى ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ «٢» -

بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و صل على النبي (ص) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره» «٣»

و

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص): من ذكرت عنده فنسى أن يصلي على خطا الله تعالى به طريق الجنة» «٤» و نحوه ما

في خبر محمد بن هارون مع زيادة: «من ذكرت عنده و لم يصل

(١) الأحزاب: ٥٦.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢١

.....

على فدخل النار فأبعده الله تعالى» (١)

و،

بخبر أبي بصير الآخر: «إذا ذكر النبي (ص) فأكثروا من الصلاة عليه، فإنه من صلى على النبي (ص) صلاة واحدة صلى الله تعالى عليه ألف صلاة في ألف صف من الملائكة و لم يبق شيء مما خلق الله تعالى إلا صلى على ذلك العبد لصلاة الله تعالى عليه و صلاة ملائكته فمن لم يرغب في هذا فهو جاهل مغرور قد برئ الله تعالى منه و رسوله و أهل بيته» (٢).

و فيه: أن الآية الأولى إنما تدل بإطلاقها على وجوبها و لو مرة في العمر، و يكفي في امتثال الأمر فيها الإتيان بها في بعض الشهادات الصلاتية و الآية الثانية غير ظاهرة فيما نحن فيه، و أما النصوص عدا الصحيح فقاصرة الدلالة أو على الخلاف أدل. إذ الأول ظاهر في أن الصلاة طريق الجنة، و الثاني ظاهر في الدعاء عليه بإبعاد الله تعالى، إذا دخل النار، و مثله

المرسل «و من ذكرت عنده فلم يصل على فلم يغفر الله له فأبعده الله تعالى» (٣)

و الأخير تضمن الأمر بالإكثار من الصلاة عليه عند ذكره الذي هو مستحب ضرورة، و أما الصحيح فدلالته ليست بتلك المتانة، لقرب احتمال وروده مورد الأدب بقريته سياقه مساق الأمر بإفصاح الألف و الهاء، فالأخذ به في مقابل الإجماعات، و ظهور عدم الأمر بها، و لا حكايتها في أخبار الأذان و ظهور عدم وجودها في كثير من الأدعية و الخطب و غيرها المحكية عن الأئمة الطاهرين مع ذكر النبي (ص) فيها، و ظهور جملة من النصوص في الاستحباب حيث تضمنت أن تركها جفاء

«٤» أو بخل

«٥»، مما لا مجال له.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الذكر حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر حديث: ١٨.

(٥) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الذكر حديث: ٩ و ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٢

أو ذكر عنده (١) و لو كان في الصلاة، و في أثناء القراءة (٢) بل الأحوط عدم تركها لفتوى جماعة من العلماء بوجوبها، و لا فرق بين أن يكون ذكره باسمه العلمي كمحمد و أحمد، أو بالكنية و اللقب (٣) كأبي القاسم و المصطفى و الرسول و النبي، أو بالضمير، و

في الخبر الصحيح: «و صل على النبي كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في آذان أو غيره» (١)

و،

في رواية: «من ذكرت عنده و نسي أن يصلى على خطأ الله به طريق الجنة» (٢).

[مسألة ١: إذا ذكر اسمه «ص» مكرراً يستحب تكرارها]

(مسألة ١): إذا ذكر اسمه «ص» مكرراً يستحب تكرارها، و على القول بالوجوب يجب (٣). نعم ذكر بعض (١) كما صرح به فى النص.

(٢) لإطلاق النص.

(٣) كما صرح به فى مفتاح الفلاح ثم قال: «و يمكن أن يكون ذكره (ص) بالضمير الراجع اليه كذلك»، و عن الكاشانى فى خلاصة الأذكار: «لا فرق بين الاسم و اللقب و الكنية، بل الضمير على الأظهر» و فى الحدائق جزم بالاسم العلمى، و فصل فى الألقاب و الكنى بين المشتهر تسميته بها و غيره، فاختر العدم فى الثانى، و استظهر كون الضمير من قبيل الثانى، و لا يخفى ما فيه، فإنه خلاف الإطلاق.

(٤) لإطلاق أدلة السببىة المقتضى لسبب كل فرد مستقلاً، كما هو مبنى القول بأصالة عدم التداخل. نعم لو كان المراد من الذكر النفسانى مقابل الغفلة - كما سيأتى - فالمدار فى التكرار تعدد الذكر الحاصل بتخلل

(١) تقدم فى أول الفصل فى الشرح.

(٢) تقدم فى أول الفصل فى الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٣

القائلين بالوجوب يكفى مرة إلا إذا ذكر بعدها فيجب إعادتها و بعضهم على أنه يجب فى كل مجلس مرة.

[مسألة ٢: إذا كان فى أثناء التشهد فسمع اسمه لا يكتفى بالصلاة التى تجب للتشهد]

(مسألة ٢): إذا كان فى أثناء التشهد فسمع اسمه لا يكتفى بالصلاة التى تجب للتشهد (١). نعم ذكره فى ضمن قوله: «اللهم صل على محمد و آل محمد» لا يوجب تكرارها و إلا لزم التسلسل (٢).

[مسألة ٣: الأحوط عدم الفصل الطويل بين ذكره و الصلاة عليه]

(مسألة ٣): الأحوط عدم الفصل الطويل بين ذكره و الصلاة عليه (٣) بناء على الوجوب، و كذا بناء على الاستحباب فى إدراك فضلها و امتثال الأمر الندبى، فلو ذكره أو سمعه فى أثناء القراءة فى الصلاة لا يؤخر إلى آخرها إلا إذا كان فى أواخرها.

[مسألة ٤: لا يعتبر كيفية خاصة فى الصلاة]

(مسألة ٤): لا يعتبر كيفية خاصة فى الصلاة (٤).

بل يكتفى فى الصلاة عليه كل ما يدل عليها مثل «صلى الله

الغفلة، فما دام يغفل عنه (ص) لا يجب إلا مرة واحدة و إن تكرر ذكر الاسم.

(١) لأصالة عدم التداخل.

(٢) نعم لو ذكره الغير بذلك كان مقتضى الإطلاق استحباب الصلاة.

(٣) بل هو الأظهر، لظهور النص فى الفورىة، و لا سيما بملاحظة

قوله (ع) في بعض النصوص: «نسى» (١)

الظاهر في أن له محلاً معيناً، وقوله:

«و لم يصل» (٢)

الشامل للترك في الآن الأول.

(٤) للإطلاق.

(١) راجع أول الفصل.

(٢) راجع أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٤

عليه» و «اللهم صل عليه» و الأولى ضم الآل إليه (١).

[مسألة ٥: إذا كتب اسمه «ص» يستحب أن يكتب الصلاة عليه]

(مسألة ٥): إذا كتب اسمه «ص» يستحب أن يكتب الصلاة عليه (٢).

[مسألة ٦: إذا تذكره بقلبه فالأولى أن يصلى عليه]

(مسألة ٦): إذا تذكره بقلبه فالأولى أن يصلى عليه لاحتمال شمول

قوله «ع»: «كلما ذكرته ..»

لكن الظاهر إرادة الذكر اللساني دون القلبي.

[مسألة ٧: يستحب عند ذكر سائر الأنبياء والأئمة أيضاً ذلك]

(مسألة ٧): يستحب عند ذكر سائر الأنبياء والأئمة أيضاً ذلك (٣). نعم إذا أراد أن يصلى على الأنبياء، أولاً يصلى على النبي و آله

(ص) ثم عليهم إلا في ذكر إبراهيم (ع) (٤)

(١) قد سبق في التشهد ما يقتضى تعين ذلك، فتأمل جيداً.

(٢) كأنه إلحاق للذكر الكتبي باللفظي، و يحتمل أن يكون

للمرسل في الأنوار النعمانية: «ورد عنه (ص): من صلى على في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب» (١)

فتأمل.

(٣) استفادته من الخبر المذكور في المتن لا يخلو من إشكال، من جهة أن مقامهم أعلى من مقام سائر الأنبياء على ما تضمنته الأخبار

الكثيرة المروية عنهم (ع)، و قد عقد لها في البحار باباً واسعاً، و تشعر به الرواية المذكورة، فإن الصلاة عليهم (ع) مقرونة بالصلاة على

النبي (ص) المقدمة على الصلاة على سائر الأنبياء. و من ذلك يظهر من وجه آخر للإشكال لأنه يلزم أن يكون ذكر أحد الأئمة موجباً

للصلاة على النبي (ص) و الأئمة مقدمة على الصلاة عليه، فتأمل.

(٤) لا يحضرني ما يقتضى هذا الاستثناء إلا ما ذكره في مجمع البحرين

(١) نور أحوال العالم و المتعلم، ج: ٣ الفائدة الحادية عشرة في الكتابة صفحة: ٣٧٣ الطبعة الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج: ٦، ص: ٥٢٥

ففى الخبر عن معاوية بن عمار قال: «ذكرت عند أبى عبد الله الصادق (ع) بعض الأنبياء فضليت عليه فقال (ع) إذا ذكر أحد من الأنبياء فابدأ بالصلاة على محمد و آله ثم عليه» (١)

[فصل فى مبطلات الصلاة]

إشارة

فصل فى مبطلات الصلاة و هى أمور:

[أحدها: فقد بعض الشرائط فى أثناء الصلاة]

أحدها: فقد بعض الشرائط فى أثناء الصلاة كالستر، و إباحة المكان، و اللباس، و نحو ذلك مما مر فى المسائل المتقدمة (١).

[الثانى: الحدث الأكبر أو الأصغر]

الثانى: الحدث الأكبر أو الأصغر فإنه مبطل أينما وقع فيها و لو قبل الآخر بحرف، من غير فرق بين أن يكون عمداً (٢) فى مادة «شيع»:»

روى أن النبى (ص) جلس ليلا يحدث أصحابه فى المسجد فقال: يا قوم إذا ذكرتم الأنبياء الأولين فصلوا على ثم صلوا عليهم، و إذا ذكرتم أبى إبراهيم فصلوا عليه ثم صلوا على ..»

فصل فى مبطلات الصلاة

(١) مر الكلام فيه فراجع.

(٢) إجماعاً كما عن المعبر، و التذكرة، و الروض، و مجمع البرهان، و كشف اللثام، و عن المدارك إجماع العلماء كافة، و عن المنتهى، و جامع المقاصد، و الذخيرة: نفى الخلاف فيه، و عن شرح المفاتيح: «لعله من

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الذكر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج: ٦، ص: ٥٢٦

.....

ضروريات الدين أو المذهب». نعم عبارة الفقيه تحتمل القول بالصحة مع العمد، قال: «و إن رفعت رأسك من السجدة الثانية فى الركعة الرابعة و أحدثت فإن كنت قد قلت الشهادتين فقد مضت صلاتك، و إن لم تكن قلت ذلك فقد مضت صلاتك، فتوضأ ثم عد الى مجلسك فتشهد» (١) كما أنه ربما يكون ظاهر بعض النصوص،

كصحيح الفضيل: «قلت لأبي جعفر (ع): أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني، أو أذى، أو ضربانا. فقال (ع): انصرف ثمّ توضعاً و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً..» (٢)

بناءً على أن المراد الانصراف لقضاء حاجته ثمّ يتوضأ، و أظهر منه في ذلك

خبر القمات: «سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله (ع) عن رجل وجد غمزاً في بطنه، أو أذى، أو عصراً من البول و هو في صلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة. فقال (ع) إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثمّ ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلى فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته، ما لم ينقض الصلاة بالكلام. قلت: و ان التفت يميناً أو شمالاً أو ولى عن القبلة؟ قال (ع):

نعم كل ذلك واسع، إنما هو بمنزلة رجل سها فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة فإنما عليه أن يبني على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبي (ص)» (٣).

لكن لا مجال للاعتماد عليهما في قبال الإجماعات السالفة و النصوص الآتية، فيتعين طرحهما أو حملهما على التقيّة.

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ صفحته: ٢٣٣ طبع النجف الحديث.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٧

أو سهواً (١) أو اضطراراً (٢) عدا ما مر في حكم المسلسوس

(١) إجماعاً كما عن الناصرية، و في التذكرة، و عن نهاية الأحكام، و نهج الحق، و كشف الالتباس، و الروض، و مجمع البرهان، و إرشاد الجعفرية بناء منهم على أن الخلاف إنما هو فيمن سبقه الحدث دون السهو و إن كان ظاهر الشرائع، و محكى السرائر، و غيرهما أن الخلاف في السهو أيضاً. لكن لا يبعد - كما اعترف به غير واحد - أن المراد من السهو في كلامهم غير الاختيار، فيختص بمن سبقه الحدث، لظهور العبارات التي نسب إليها الخلاف في ذلك. و كيف كان فلا يظهر من النصوص ما يدل على الصحة فيه بالخصوص.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة و عن الخلاف و المبسوط و مصباح السيد: أنه يتطهر و يبني، و في النسبة المذكورة إشكال، ففي محكى الخلاف و المصباح: «من سبقه الحدث من بول أو ریح أو غير ذلك لأصحابنا فيه روايتان: إحداهما - و هو الأحوط أنه يبطل الصلاة، و قريب منه محكى المبسوط، و ظاهره التوقف أو الميل الى العدم، بل عن الخلاف أنه قال بعد ذلك: و الذي أعمل عليه و أفتى به الرواية الاولى». و كأنه يشير بالرواية الثانية الى ما سبق من صحيح الفضيل

و خبر القمات

الظاهرين في العمدة اللذين قد عرفت الإجماع على خلافهما.

و عن المقنعة: التفصيل بين المتيّم الذي يسبقه الحدث و يجد الماء فيتوضأ و يبني و غيره، متيّمماً كان و لا يجد الماء أم متوضئاً

فيستأنف. و تبعه عليه في محكى النهاية، و عن التهذيب، و الاستبصار احتمالاً، و نسب أيضاً الى الحسن و ابن حمزة

لصحيح زرارة و محمد عن أحدهما (ع): «رجل دخل في الصلاة و هو متيّم فصلّى ركعة ثمّ أحدث فأصاب ماء، قال (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٨

يخرج و يتوضأ ثم يبنى على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم» (١).

قال في المعتمر: «وهذه الرواية متكررة في الكتب بأسانيد مختلفة، وأصلها محمد بن مسلم، وفيها إشكال من حيث أن الحدث يبطل الطهارة، و تبطل بطلانها الصلاة، واضطر الشيخان بعد تسليمها الى تنزيلها على المحدث سهواً و الذي قاله حسن، لأن الإجماع على أن الحدث يبطل الصلاة فيخرج من إطلاق الرواية، و لا بأس بالعمل بها على الوجه الذي ذكره الشيخان فإنها رواية مشهورة ..». و في الذكرى الميل اليه، و عن الأردبيلي: الجزم به، و عن المدارك: أنه قوى، و لا يعارضها النصوص الدالة على قاطعية الحدث، كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «ليس يرخص في النوم في شيء من الصلاة» (٢)

و ،

موثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع؟ قال (ع): إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء و لم ينقض وضوءه، و إن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، و إن كان في صلاته قطع صلاته و أعاد الوضوء و الصلاة» (٣)

و

خير الحسن بن الجهم قال: «سألته - يعني أبا الحسن (ع) - عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال (ع): إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله فلا يعد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٤)

و ،

خير الكنانى: «عن الرجل يخفق و هو في الصلاة، فقال (ع): إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعله

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة ملحق حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٢٩

.....

الوضوء و إعادة الصلاة» (١)

و ،

خير علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال: «عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها، قال (ع): يعيد الوضوء و الصلاة و لا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً ..» (٢)

الى غير ذلك. إذ هي إما ظاهرة في غير المسألة المذكورة أو شاملة لها بنحو يمكن تقييدها بغيرها.

و المناقشة في دلالتها بأن المراد من الركعة الصلاة التامة، أو المراد من أحدث أمطر، أو المراد مما مضى من صلاته الصلاة السابقة التي صلاها بالتيمم لا الركعة لبطلانها بالحدث فلا تكون مما صلاه .. بعيدة جداً، لا يجوز ارتكابها إلا بعد البناء على سقوطها عن الحجية.

و مثل هذه النصوص للسابقة في الاشكال

صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة و قبل أن يتشهد، قال (ع): ينصرف

فيتوضأ، فإن شاء رجع الى المسجد و إن شاء ففى بيته، و إن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم يسلم، و إن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته» (٣) ، و نحوه صحيحه الآخر ، (٤) و موثق عبيد ابنه (٥)، و خبر ابن مسكان المروى عن المحاسن (٦). و ظاهر ما سبق عن الفقيه الاعتماد عليها، و فى كشف اللثام نفى البأس عن العمل بها. و أما حملها على أن مقصود الراوى الحكاية عن رجل من العامة

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.
 (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التشهد حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب التسليم حديث: ٢.
 (٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.
 (٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب التشهد حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٠

و المبطلون و المستحاضة. نعم لو نسى السلام ثم أحدث فالأقوى عدم البطلان (١) و إن كان الأحوط الإعادة أيضاً.

[الثالث: التكفير]

الثالث: التكفير (٢)

كان يعمل ذلك لا السؤال عن حكم المسألة و مقصود الامام (ع) تتميم القصة لا الجواب، فيعد أيضاً كما سبق. و الجمع العرفى بينها و بين إطلاق النصوص الدالة على البطلان بالتقييد قريب، و خبر الحسن بن الجهم - لو تمّ سنده - يمكن حمله على الاستحباب كما فى نظائره. فالعمدة فى وهن النصوص فى المقامين إعراض المشهور عنها و بناؤهم على طرحها مع ما هى عليه من صحة السند و قوة الدلالة حتى التجأوا الى ارتكاب التأويلات البعيدة التى لم يكن بناؤهم عليها فى غيرها، و لا سيما بملاحظة اشتغالها على الخروج و الرجوع الى مكان الصلاة من مسجد أو غيره مما هو غالباً من الفعل الكثير الماجى المستلزم لاستدبار القبلة اللذين هما من القواطع عندهم كالحديث، فان ذلك كله يوجب الوثوق بورودها لغير بيان الحكم الواقعى، فحالها حال صحيح الفضيل، و خبر القمات لا مجال للاعتماد عليها فى رفع اليد عن قاطعة الحدث للصلاة مطلقاً. و المظنون قويا أن أكثر الجماعة الذين يظهر منهم العمل بها إنما كان ذلك منهم فى مقام الاستدلال لا فى مقام الفتوى، و الله سبحانه أعلم.

(١) قد عرفت فى مبحث التسليم أن البطلان أقوى.

(٢) على المشهور، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، و العمدة فيه من النصوص

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قلت: «الرجل يضع يده فى الصلاة و حكى اليمنى على اليسرى فقال (ع): ذلك التكفير لا

تفعل» (١)

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣١

.....

و

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و لا تكفر وإنما يصنع ذلك المجوس» (١)

و نحوه صحيح حريز عن رجل عنه (ع)

«٢»، و

في خبر ابن جعفر (ع):

«قال أخى (ع): قال على بن الحسين (ع): وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى فى الصلاة عمل و ليس فى الصلاة عمل» (٣)

، و نحوه

المروى عن كتابه، و زاد: «و سألته عن الرجل يكون فى صلاته أ يضع إحدى يديه على الأخرى بكفه أو ذراعه؟ قال (ع): لا يصلح

ذلك، فان فعل فلا يعود له» (٤)

، و

فى حديث الأربعمائه عن على (ع): «لا- يجمع المسلم يديه فى الصلاة و هو قائم بين يدى الله عز و جل يتشبه بأهل الكفر، يعنى

المجوس» (٥)

و قد يستدل عليه تارة: بالإجماع، و أخرى: بأنه فعل كثير، و ثالثة: بأنه مقتضى قاعدة الاحتياط و كون العبادات توفيقية.

هذا و الجميع لا- يخلو من نظر، إذ النهى فى أمثال المقام و إن كان ظاهراً فى المانعية إلا أنه بقريته ارتكاز كون موضوعه من مظاهر

العبودية و التذلل و الخضوع، و ما روى من أن السبب فى مشروعيته عند العامة استحسان عمر له حين رأى الفرس يفعلون تعظيماً

لملو كههم كما تشير إليه النصوص، و ما ورد

فى خبر ابن جعفر (ع): «أنه عمل و ليس فى الصلاة عمل»

يكون ظاهراً فى المنع التشريعى كالنهى عن سائر العبادات غير المشروعة كظهور السؤال عنه فى جوازه كذلك.

و أما الإجماع- فلو سلم بنحو يصح الاعتماد عليه، و لم يعتد بخلاف من ذهب الى الكراهة كالمحقق فى المعبر تبعاً لأبى الصلاح، و

تبعهما عليه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٢

بمعنى وضع إحدى اليدين على الأخرى على النحو الذى يصنعه غيرنا (١).

جماعة- فلم يظهر انعقاده على المانع كما يظهر من تمسك غير واحد بأن العبادات توقيفية، فإن ذلك إنما يقتضى المنع التشريعى أيضاً لا غير، و أما أنه من الفعل الكثير ففى نهاية المنع، إذ ليس هو إلا كوضعها على الفخذين فى القيام و الجلوس، أو على الركبتين فى الركوع مما لا مجال لتوهم ذلك فيه، و كأن المستدل به أخذه مما ورد فيه من أنه عمل، لكن فيه ما أشرنا إليه من أن المراد منه أنه عمل غير عبادى فلا- يكون مأموراً به فى الصلاة التى هى عبادة، و غاية ما يقتضى ذلك عدم جواز الإتيان به بقصد الأمر، لأنه تشريع، لا أنه فعل كثير ماح لصورة الصلاة.

و أما أنه مقتضى قاعدة الاحتياط فهو ممنوع، إذ التحقيق الرجوع عند الشك فى المانع إلى قاعدة البراءة، و من ذلك تعرف ضعف القول بالبطان به- كما فى المتن تبعاً للمشهور- لعدم وفاء الأدلة بأكثر من الحرمة التشريعية و هى لا تقتضى بطلان الصلاة إلا بالفعل بقصد الجزئية، أو بلزوم خلل فى الامتثال لتقييد الامتثال به، و إلا لم يكن وجه للبطان، و يشير اليه ما فى الخبر المروى عن كتاب ابن جعفر (ع): «فان فعل فلا يعود له»

كما تعرف ضعف القول بأنه حرام غير مبطل، كما عن المدارك، و رسالته صاحب المعالم حملاً للنهى على الذاتى النفسى الذى قد عرفت أنه خلاف ظاهر النصوص، و قوله (ع): «فان فعل فلا يعود له»

أعم من الحرمة النفسية و التشريعية.

نعم لا يبعد البناء على الكراهة الذاتية لظاهر تعليل النهى فى بعض النصوص بأن فيه تشبهاً بالمجوس فلاحظ.

(١) كما عن الشيخ، و بنى حمزة، و إدريس، و سعيد، و الشهيدين، و غيرهم، و هو الذى يقتضيه إطلاق النصوص عدا صحيح ابن مسلم

، فإن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٣

إن كان عمداً لغير ضرورة. فلا بأس به سهواً (١) و إن كان الأحوط الإعادة معه أيضاً، و كذا لا بأس به مع الضرورة (٢) بل لو تركه حالها أشكلت الصحة (٣)

ظاهر اسم الإشارة فيه اختصاصه بوضع اليمنى على اليسرى كما هو ظاهر المحكى عن الفقيه، و المقنعة، و الانتصار، و الغنية، و النافع، و الشرائع، و غيرها. اللهم إلا أن يكون المراد باسم الإشارة فيه نفس وضع اليد على الأخرى لا خصوص وضع اليمنى على اليسرى، و لعله أولى من حملة على الخصوص و تقييد المطلقات به لأن الظاهر تحقق التكفير لغة بكل منهما و ليس للشارع تصرف فيه. و يشهد له خبر الدعائم حيث صرح فيه بأنه وضع كل من اليدين على الأخرى، و ما فى كلام اللغويين من أنه الخضوع للغير، أو الإيماء له بالسجود، أو نحو ذلك.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل ظاهر إرساله إرسال المسلمات من جماعة كونه من القطعيات. كذا فى الجواهر، و يقتضيه عموم:

«لا تعاد الصلاة» (١)

بناء على عمومته للشرائط و الموانع كالأجزاء، و من ذلك يظهر الاشكال فيما فى الجواهر من الاستشكال فى وجه خروج صورة السهو، خصوصاً على القول بإجمال العبادة، و كأنه لأجل ذلك احتاط بالإعادة فى المتن، و أما حديث رفع الخطأ و النسيان

«٢» فإثبات الصحة به لا يخلو من إشكال لأنها تتوقف على وجوب الباقي و هو لا يصلح لذلك.

(٢) إجماعاً ظاهراً كما فى الجواهر لعموم أدلة التقيية.

(٣) قال فى جامع المقاصد: «لو وجب فعله تقيية فخالف ففى إبطال

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢. و باب: ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢ و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١ و ٢ و ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٤

و إن كانت أقوى (١) و الأحوط عدم وضع إحدى اليدين على الأخرى بأى وجه كان (٢)،

الصلاة تردد، نظراً الى وجوب التقية، و الإتيان بالواجب أصالة».

(١) فإن أدلة وجوب التقية إنما اقتضت وجود المصلحة فيها لا تقييد مصلحة الصلاة بها في ذلك، فإذا كانت مصلحة الصلاة على إطلاقها كان الإتيان بها بلا تكفير موافقاً للأمر بها فتصح. اللهم إلا أن يقال: مقتضى ما تضمن من النصوص: «أن التقية ديني و دين آبائي» (١)

هو تقييد المصلحة الصلواتية. اللهم إلا أن يكون مذهب المخالفين الوجوب النفسى لا الغيرى، لكن لو سلم ذلك فالإتيان بالصلاة بلا تكفير مخالف للتقية فيحرم فلا يصح التقرب به و ليست مخالفة التقية مجرد ترك التكفير كى لا يكون تحريمه موجباً لفساد الصلاة، بل مخالفتها بفعل الصلاة خالية عن التكفير.

(٢) فعن غير واحد التصريح بعدم الفرق بين الوضع فوق السرة و تحتها و فى جامع المقاصد: «لا فرق فى التحريم و الابطال بين وضع اليدين فوق السرة أو تحتها بحائل و بدونه لعموم الأدلة، و كذا لا فرق بين وضع الكف على الكف و وضعه على الذراع لتناول اسم التكفير له». و فى الجواهر:

«لا أجد فيه خلافاً لإطلاق الأدلة». و لأجله يبنى على عدم الفرق بين وجود الحائل و عدمه، و بين وضع الكف على الكف و الذراع الساعد، لكن عن التذكرة التأمل لاحتمال انصراف الأدلة إلى غيره و الأصل الإباحة.

هذا و لا ينبغى التأمل فى عدم الفرق بين الأنواع كلها بناء على الحرمة التشريعية، أما بناء على الحرمة الذاتية أو المانعية فيتوقف على كونه تكفيراً يعمل المجرس، فإذا علم عدمه أو شك فيه فالرجوع إلى أصل البراءة متعين و كذلك الحال فى الكراهة الذاتية بناء عليها، لكن الظاهر الصدق فى الجميع.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٥

فى أى حالة من حالات الصلاة و إن لم يكن متعارفاً بينهم، لكن بشرط أن يكون بعنوان الخضوع و التأدب، و أما إذا كان لغرض آخر كالحك و نحوه فلا بأس به مطلقاً (١) حتى على الوضع المتعارف.

[الرابع: تعمد الالتفات بتمام البدن إلى الخلف]

الرابع: تعمد الالتفات (٢) بتمام البدن إلى الخلف،

و يشير الى التعميم الأخير فى الجملة خبر ابن جعفر المتقدم

«١». و أما احتمال الانصراف المتقدم عن التذكرة فلا يعول عليه، إذ الظاهر أن منشأ الغلبة التى لا يعتد بها فى سقوط الإطلاق، و كأنه

للتأمل في ذلك توقف في الحكم في المتن فجعله أحوط.

(١) كما صرح به بعض، و في جامع المقاصد: «لو دعتة حاجة الى الوضع كدفع أذى و وضع يده لدفعه أمكن عدم التحريم للحاجة، و يحتمل أنه لا يعد تكفيراً لكن ظاهر الرواية يتناوله». أقول: إطلاق الوضع في بعض النصوص منزل على التكفير كما يظهر من صحيح ابن مسلم المتقدم

«٢» و التكفير لا بد فيه من قصد الخضوع، فينتفى بانتفائه. نعم لا يبعد ثبوت الكراهة للمشابهة- و لو مع عدم قصد الخضوع و التشبه- في حديث الأربعمائه عن علي (ع)

«٣» يراد منه مجرد المشابهة كما قد يظهر من غيره فتأمل.

(٢) بلا إشكال فيه و لا خلاف في الجملة، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، و إنما الخلاف في اعتبار كونه بتمام البدن و عدمه، و كونه الى الخلف و عدمه، و النصوص فيه مختلفة، فمنها: ما دل على قدحه مطلقاً كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «سألته عن الرجل يلتفت في

(١) راجع صفحة: ٥٣١.

(٢) راجع صفحة: ٥٣٠.

(٣) راجع صفحة: ٥٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٦

.....

صلاته؟ قال (ع): لا، و لا ينقض أصابعه» «١».

و

موتق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» «٢».

و منها: ما دل على عدم قدحه مطلقاً،

كخبر عبد الملك: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الالتفات في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال (ع): لا، و ما أحب أن يفعل» «٣».

و منها: ما يدل على قدحه إذا كان فاحشاً،

كمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً» «٤»

و

في حديث الأربعمائه عن علي عليه السلام: «الالتفات الفاحش يقطع الصلاة» «٥».

و منها: ما يدل على قدحه إذا كان بكله،

كصحيح زرارة: «أنه سمع أبا جعفر (ع) يقول: الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكله» «٦».

و منها: ما يدل على قدحه إذا كان الى خلفه كالمروى

في محكي السرائر عن جامع البنزطي صاحب الرضا (ع): «عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال (ع): إذا كانت الفريضة و التفت الى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى و لا يعتد به، و إن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» «٧»

و نحوه خبر ابن جعفر (ع)

«٨»، و

فى صحيحه:

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.
- (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.
- (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.
- (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.
- (٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.
- (٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٨.
- (٨) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة ملحق حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٧

أو إلى اليمين، أو اليسار، بل و إلى ما بينهما على وجه يخرج عن الاستقبال (١)

«عن الرجل يكون فى صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شىء هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال (ع): إن كان فى مقدم ثوبه أو جانبه فلا بأس، و إن كان فى مؤخره فلا يلتفت فإنه لا يصلح» (١).

هذا، و لا- ينبغى التأمل فى وجوب حمل المطلقات نفيًا و إثباتًا على المقيدات، و لأجل أن المقيد الأول أعم مطلقاً من كل من الأخيرين يتعين حمله عليهما، و لأجل أن بين الأخيرين عمومًا من وجه يتعين الأخذ بإطلاق كل منهما على ما هو المقرر فى الجمع العرفى بين القضايا الشرطية التى يتحد جزاؤها و يتعدد شرطها: من أنه إذا كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على الخاص، مثل: إن كان زيد عالمًا فأكرمه و إن كان زيد عالمًا عادلًا فأكرمه، و إن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ بإطلاق كل منهما مثل إن كان زيد عالمًا فأكرمه و إن كان زيد عادلًا فأكرمه.

و المتحصل من ذلك قادحية الالتفات بالكل مطلقاً و لو كان الى اليمين أو اليسار، و قادحية الالتفات الى الخلف مطلقاً و لو كان بوجهه لا- ب كله، و عدم قدح الالتفات بالوجه إذا لم يكن ب كله و لم يكن الى خلفه و إن كان فاحشاً كما هو الظاهر من صحيح ابن جعفر (ع)

. و من ذلك كله تعرف صحة ما فى المتن، كما تعرف الإشكال فى ظاهر جملة من عبارات الأصحاب فى مقام تحديد موضوع الإبطل فى المقام، ففى بعضها: أنه الالتفات الى ما وراءه، و فى آخر: أنه الالتفات بحيث يرى من خلفه، و فى آخر: أنه الالتفات ب كله، و فى آخر: غير ذلك.

(١) ليتحقق مفهوم من الالتفات الظاهر فى الالتفات عن القبلة.

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٨

و إن لم يصل إلى أحدهما، و إن لم يكن الالتفات حال القراءة أو الذكر (١)، بل الأقوى ذلك فى الالتفات بالوجه إلى الخلف (٢) مع فرض إمكانه، و لو بميل البدن على وجه لا يخرج عن الاستقبال (٣).

و أما الالتفات بالوجه يميناً و يساراً مع بقاء البدن مستقبلاً فالأقوى كراهته (٤) مع عدم

(١) لإطلاق دليل البطلان به. نعم يحتمل اختصاص أدلة اعتبار الاستقبال في الصلاة بحال الذكر و القراءة و غيرها من أفعالها، لأن الصلاة عين أجزائها، فدليل اعتبار شيء فيها راجع الى اعتباره في أجزائها لا غير و لأجل ذلك كان دليل قادحية الالتفات تأسيساً لا تأكيداً لدليل اعتبار الاستقبال في الصلاة.

(٢) كما عرفت أنه مقتضى إطلاق صحيح البنظي و غيره.

(٣) يعنى بالبدن، و إلا فالالتفات بالوجه وحده أيضاً مناف للاستقبال المعبر في الصلاة كما تقدم في فصل ما يستقبل له.

(٤) عدم البطلان به هو المشهور كما عن المقاصد العلية، و مجمع البرهان، و الذخيرة، و الحدائق. و عن المعبر و التذكرة نسبة الخلاف الى بعض الحنفية و عن جماعة نسبه الى فخر المحققين، و عن الحدائق و غيرها أن الأصحاب متفقون على رده. و يقتضيه ما عرفت من الجمع بين النصوص، و لأجل ذلك يضعف القول بالبطلان كما نسب الى الفخر و الألفية، و عن المفاتيح و المدارك و غيرهما: الميل اليه، و عن كشف اللثام: أنه الأقوى.

و استدل له بإطلاق ما دل على اعتبار الاستقبال، و لاحتمال كونه من الالتفات الفاحش الممنوع في مصحح الحلبي و غيره، و لإطلاق ما دل على قادحية الالتفات، و قلب الوجه عن القبلة، و صرفه عنها، و نحو ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٣٩

كونه فاحشاً، و إن كان الأحوط اجتنابه أيضاً خصوصاً إذا كان طويلاً (١)، و سيما إذا كان مقارناً لبعض أفعال الصلاة

و فيه: أن الإطلاق الدال على اعتبار الاستقبال في الصلاة قد عرفت اختصاصه بأفعالها، فلا يشمل الأكوان المتخللة بينها كما هو محل الكلام. و احتمال كونه من الفاحش - مع أنه ممنوع في بعض صورته و ان كان مقطوعاً به في البعض الآخر - أنه لا يهمل بعد ما عرفت من أن إطلاق الفاحش مقيد بالكل أو بالخلف الذي هو مقتضى الجمع العرفي، و منه يظهر الإشكال في التمسك بإطلاق قدح الالتفات الذي لا ريب في لزوم تقييده بما عرفت.

(١) فقد احتمل في الذخيرة الإبطال به، كما احتمل أيضاً - تبعاً للأردبيلي - الإبطال في الثاني، ثم قال في محكي كلامه: «و يحتمل الفرق بين ما لا يمكن تداركه كالأركان، و غيره كالقراءة».

أقول: كأن وجه الأول: انصراف نصوص جواز الالتفات الى غير الطويل فيرجع فيه الى القواعد المقتضية للمنع، بناء على أن إطلاق أدلة اعتبار الاستقبال في الصلاة تقتضى اعتباره في جميع أكوانها. و وجه الثاني: ما تقدم احتمالاً من أن النصوص المتعرضة للالتفات - نافية أو مثبتة - إنما تتعرض له من حيث هو لا من حيث فوات الاستقبال المعبر في الصلاة، لأن ذلك إنما هو في أفعالها لا غير، فلا إطلاق لنصوص جواز الالتفات يقتضى جوازه في حال الأفعال بحيث يقيد به دليل الشرطية، و وجه الثالث: أنه مع إمكان التدارك يتدارك الجزء فلا فوات بخلاف ما لا يمكن تداركه.

و في الأول ما عرفت، و لأجله يتعين البناء على الثاني، و أما الثالث ففيه: أن التدارك إنما يصح مع السهو، إذ الجزء المأتى به مع الالتفات عمداً إن لم يكن صحيحاً يكون زيادة مبطله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٠

خصوصاً الأركان سيما تكبيره الإحرام (١)، و أما إذا كان فاحشاً ففيه إشكال (٢)

(١) كأن وجه التخصيص بها انصراف أدلة جواز الالتفات بالوجه الى اليمين و اليسار عن الالتفات حال التكبير، لأن موضوعها الالتفات

فى الصلاة الظاهر فى الالتفات بعد انعقادها الذى يكون بتكبيره الإحرام فى الرجوع فى الالتفات فىها الى عموم المنع. و فىه: أنه مبنى على شمول نصوص الالتفات للالتفات حال الجزء، و قد عرفت إشكاله، فلا فرق بين الالتفات فى التكبيره و الالتفات فى غيرها من الأفعال فى اقتضاء المنع.

(٢) يشأ من احتمال كونه موضوعاً ثالثاً للمانعيه. لكن عرفت أنه أخص مطلقاً من غيره فىحمل عليه، و لو شك فى عمومه مطلقاً بالإضافه إلى الالتفات بالكل فلا شك فى عمومه كذلك بالإضافه إلى الالتفات الى الخلف و هو كاف فى سقوطه عن الحجية و لزوم حملة عليه.

فان قلت: من المحتمل قويا أنه مع تعدد الشرط تسقط أداة الشرط عن الدلالة على المفهوم، و يكون مفادها ثبوت الحكم للشرط لا غير، و حينئذ لا تنافى بين العام و الخاص كى يحمل أحدهما على الآخر.

قلت: هذا لو سلم فى غير العام و الخاص، أما فىهما فالجمع يكون بالتقييد، و لا ينافى ذلك ابتلاء الخاص بخاص آخر معارض له موجب لسقوط مفهومه، فان سقوط مفهومه بالإضافه إلى المفاهيم المبانيه له لا يلزم سقوطه بلحاظ ما هو أعم، فإن العرف فى مثله يساعد على كون التقييد وارداً فى مقام تحديد الموضوع فىقيد به المطلق، و ملاحظه النظائر و الأمثال كافيه فى إثبات ذلك. هذا مضافاً الى صحيح ابن جعفر (ع) المتقدم

«١» المتضمن لجواز النظر الى جانب ثوبه الذى هو من الالتفات الفاحش، فلاحظ.

(١) راجع صفحه: ٥٣٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤١

فلا يترك الاحتياط حينئذ، و كذا تبطل مع الالتفات سهواً (١)

(١) كما هو المحكى عن جماعة من القدماء، و فى كشف اللثام: أنه الأقوى لإطلاق أدله القاطعيه، و أما

حديث: «لا تعاد الصلاة» (١)

فلاشتماله على استثناء القبلة فيه يكون معاضداً له لا حاكماً عليه، و مثله فى المعاضده ما ورد فى من سلم على نقص: من «أنه يتم ما لم يحول وجهه عن القبلة»

(٢) بعد حملة على الالتفات القادح إما بكله أو الى خلفه، و ما فى بعض النصوص من «أنه يتم»

(٣) محمول عليه. نعم فى بعضها: «أنه يتم و إن بلغ الصين»

(٤)، أو «انتقل من مثل الكوفه إلى مكه»، أو «المدينه»، أو «البصره»، أو «بلده من البلدان»، أو نحو ذلك

(٥). و هو مطروح قطعاً، و من ذلك يظهر ضعف المحكى عن أكثر الأصحاب من القول بالصحة، و نسب الى المبسوط، و الجمل، و

النهايه، و المراسم، و السرائر، و النافع، و الشرائع، و القواعد، و المنتهى، و غيرها من كتب القدماء و المتأخرين للأصل، و حديث الرفع

(٦)، و لإطلاق بعض ما ورد فىمن سلم على نقص من أنه يتم، الذى قد عرفت وجوب حملة على صورة عدم حدوث المبطل جمعاً.

أما الأصل فلا مجال له مع الدليل، و أما حديث الرفع فلا يصلح لإثبات صحة المأتمى به كما أشرنا إليه فى المسأله السابقه، و لذا قال

فى كشف اللثام: «و أما العدم سهواً فلأصل، و رفع النسيان، و ضعفهما ظاهر».

(١) تقدم فى المورد الثالث من مبطلات الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل فى الصلاة حديث: ٢.

- (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢٠.
 (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٩.
 (٦) تقدم في المورد الثالث من مبطلات الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٢

فيما كان عمده مبطلا، إلا إذا لم يصل إلى حد اليمين و اليسار، بل كان فيما بينهما فإنه غير مبطل إذا كان سهواً و إن كان بكل البدن (١).

[الخامس: تعمد الكلام بحرفين]

إشارة

الخامس: تعمد الكلام بحرفين (٢) و لو مهملين غير

(١) لما دل على صحة صلاة الناسى إذا كان منحرفاً عن القبلة بالمقدار المذكور «١»، كما تقدم في مبحث الاستقبال، فيلحق به المقام للأولوية.

و بالجملة: كل ما دل على صحة الصلاة الى غير القبلة ناسياً جاز في المقام للأولوية حتى بالنسبة إلى الصحة في خارج الوقت فقط.
 (٢) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة كالشيخ، و ابن زهرة، و الفاضلين، و الشهيدين، و المحقق الأردبيلي، و السيد في المدارك، و المحدث الكاشاني، و الفاضل الهندي، و غيرهم، و يشهد له جملة من النصوص،

كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» «٢»

و ،

في صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع) فيمن يأخذه الرعاف: «و إن تكلم فليعد صلاته» «٣»

و

في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يصيبه الرعاف قال: إن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته» «٤»

و ،

في صحيح الفضيل عن أبي جعفر (ع): «و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، و إن تكلمت ناسياً فلا شىء عليك» «٥»

.. الى غير ذلك.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧ و باب: ٢ حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦ و باب: ٢ حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٣

مفهمين للمعنى (١) أو بحرف واحد بشرط كونه مفهما للمعنى (٢)

(١) بلا-خلاف كما عن الذخيرة، و عن شرح المفاتيح نسبته الى الفقهاء بل عن الحدائق الإجماع عليه. و يقتضيه إطلاق النصوص لعموم الكلام للموضوع و المهمل كما عن شمس العلوم، و شرح الكافية لنجم الأئمة، و جماعة من النحويين. بل لا ينبغي التأمل في صدقه عرفاً بذلك، و ما عن الروضة من قوله: «و في اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان» الظاهر في توقفه في ذلك غير ظاهر.

(٢) كما عن الشهيد و جماعة ممن تأخر عنه، و عن المنتهى أنه الوجه، و في الحدائق: «ظاهر الأصحاب دعوى صدق الكلام عليه لغة و عرفاً، بل هو كلام عند أهل العربية فضلاً عن اللغة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في عموم الأخبار المتقدمة».

أقول: صدق الكلام لغة عليه غير ظاهر، و إن قيل أنه في أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى أو على أكثر، لكنه اشتهر في المركب من حرفين فصاعداً كما صرح به نجم الأئمة (رحمه الله)، و كذا الحال في العرف. و قولهم: تكلم زيد بحرف، أو ما تكلم بحرف مبنى على المساهلة، و لذا لا يقال لمن قال: (ب) أنه تكلم كما أشار الى ذلك في محكى المدارك، و أما أنه كلام عند أهل العربية فهو مسلم لكنه لا يصحح حمل الكلام الصادر من الشارع في مقام البيان عليه نظير إطلاق الكلمة على حرف المعنى مع أنها ليست كذلك عرفاً، و لأجل ذلك يشكل الجزم بالبطلان به و لذا تردد فيه في القواعد، و عن التذكرة، و النهاية، و الدروس، و غيرها. لكن علل في بعضها بأنه لا يعد كلاماً لكنه أشبه الكلام، و للاعراض به عن الصلاة، و فيه ما لا يخفى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٤

نحو: «ق» فعل أمر من «وقى» بشرط أن يكون عالمياً بمعناه (١) و قاصداً له (٢) بل أو غير قاصد أيضاً مع التفاته إلى معناه على الأحوط (٣).

[مسألة ١: لو تكلم بحرفين حصل ثانيهما من إشباع حركة الأول بطلت]

(مسألة ١): لو تكلم بحرفين حصل ثانيهما من إشباع حركة الأول بطلت (٤) بخلاف ما لو لم يصل الإشباع (٥) إلى حد حصول حرف آخر.

[مسألة ٢: إذا تكلم بحرفين من غير تركيب]

(مسألة ٢): إذا تكلم بحرفين من غير تركيب (٦)

و دعوى كون الكلام اسماً لما تركب من حرفين، أو كان مفهما و لو كان حرفاً واحداً، عهدتها على مدعيها.

(١) إذ الظاهر من المفهم ما يكون مفهما لمراد المتكلم، و لو لا ذلك كان من غير المفهم، و لم يكن فرق بينه و بين (ق) من (قيام).

(٢) يعنى: قصداً جدياً بأن قصد به الأمر بالوقاية.

(٣) لاحتمال كون المراد من المفهم ما أفهم معناه بأن يقصد استعماله فى معناه و إن لم يقصد منه الاخبار أو الإنشاء.

(٤) كما استظهره فى الجواهر، إذ لا ينقص عن الكلمة المركبة وضماً منهما، من غير فرق بين ما كان بمدّه أشبه الكلمة الموضوعه ك (با) و (تا) و (ثا) علماً للحروف، و بين ما لا يكون كذلك ك (عا) و (كا)، لما تقدم من عدم الفرق بين الموضوع و المهمل، و عن الروض اعتبار ذلك، و قد تقدم نظيره عن الروضة و عرفت إشكاله.

(٥) فإنه غير مبطل إجماعاً كما عن المنتهى، و الذكري، و الروض، و المقاصد العلية، و ظاهر المدارك، و الكفاية.

(٦) الظاهر أن مراده عدم قصد التركيب. لكن الظاهر تحقق التركيب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٥

كأن يقول: «ب ب» - مثلاً - ففى كونه مبطلاً أو لا وجهان و الأحوط الأول.

[مسألة ٣: إذا تكلم بحرف واحد غير مفهوم للمعنى]

(مسألة ٣): إذا تكلم بحرف واحد غير مفهوم للمعنى لكن وصله بإحدى كلمات القراءة أو الأذكار أبطل من حيث إفساد (١) تلك الكلمة إذا خرجت تلك الكلمة عن حقيقتها.

[مسألة ٤: لا تبطل بمد حرف المد و اللين]

(مسألة ٤): لا تبطل بمد حرف المد و اللين و إن زاد فيه بمقدار حرف آخر، فإنه محسوب حرفاً واحداً (٢).

[مسألة ٥: الظاهر عدم البطلان بحروف المعانى]

(مسألة ٥): الظاهر عدم البطلان بحروف المعانى (٣) مثل «ل» حيث أنه لمعنى التعليل أو التمليك أو نحوهما، و كذا مثل

بوصل أحد الحرفين بالآخر على نحو يكون كلاماً واحداً، سواء أقصد المتكلم التركيب أم لم يقصد، و حينئذ فالأقوى البطلان. نعم فى مفروض المتن - أعنى صورة عدم التركيب - الأقوى الصحة لعدم البطلان بالحرف الواحد.

(١) فإذا فسدت أبطلت إذا كانت عمداً لحصول الزيادة العمديّة، و للكلام عمداً.

(٢) لأن المد - كما قيل - ليس بحرف و لا حركة، و إنما هو زيادة فى مد الحرف و النفس.

(٣) كما جزم فى الجواهر، لعدم الفهم منها وضعاً. و فيه: أنها موضوعه كالأسماء لمعانيها غاية الأمر أن معانيها غير مستقلة فلا تفيدها إلا - فى ظرف الانضمام الى أجزاء الجملة، فالمراد من الحرف المفهم إن كان خصوص المفهم مستقلاً لم تكن الحروف المذكورة منه، و إن أريد ما له معنى يفيد و لو فى حال الانضمام الى أجزاء الجملة كانت منه. و العمدة ملاحظة الأصل الجارى فى المقام، فان

كان خروج غير المفهم للإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٦

«و» حيث يفيد معنى العطف أو القسم، و مثل «ب» فإنه حرف جر و له معان، و إن كان الأحوط البطلان مع قصد هذه المعانى، و فرق

واضح بينها (١) و بين حروف المباني.

[مسألة ٦: لا تبطل بصوت التنحج]

(مسألة ٦): لا تبطل بصوت التنحج (٢)، و لا بصوت النفخ (٣)

– كما اختاره في الجواهر – فغير ظاهر الشمول لهذه الحروف فيتعين البناء على البطلان.

(١) لوضع هذه الحروف لمعنى، و لذا كانت من أنواع الكلمة المنقسمة إلى اسم و فعل و حرف، بخلاف حروف المباني.

(٢) كما عن التذكرة، و الذكري، و الروض، و مجمع البرهان، و المدارك و الكفاية و المفاتيح، و شرحه، و غيرها، لأنه ليس من جنس الكلام. بل لا تبعد دعوى السيرة القطعية على جوازه. و يشهد له

موثق عمار: «سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يسمع صوتاً بالباب و هو في الصلاة فيتنحج لتسمع جاريته و أهله، لتأنيه، فيشير إليها بيده ليعلمها من بالباب لتنظر من هو، قال (ع): لا بأس» (١)

، و السؤال و إن لم يكن لاحتمال مبطلية التنحج فقط، بل لاحتمال مبطلية الأفعال المذكورة جميعها لكن بنفى البأس عنها يدل على المطلوب، و أما ما عن المنتهى و غيره من أنه لو تنحج بحرفين و سمي كلاماً بطلت، فليس تفصيلاً منه، بل مجرد فرض.

(٣) الكلام فيه كما في سابقه، و يشهد لعدم البطلان

خبر إسحاق عن رجل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المكان يكون فيه الغبار فأنفخه إذا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٧

و الأئين (١) و التأوه (٢) و نحوها. نعم تبطل بحكاية أسماء

أردت السجود، فقال (ع): لا بأس» (١)

، و لا يبعد أن يكون السؤال فيه لاحتمال كون النفخ فعلاً قادحاً لا كلاماً.

(١) أما إذا كان بحرف واحد فلا- إشكال في عدم البطلان به و إن نص جماعة على كراهته. أما إذا كان بحرفين، فعن الخلاف، و الوسيلة، و التذكرة، و الدروس، و الذكري، و غيرها: أنه لا يجوز، لأنه يصدق عليه الكلام. و فيه: أن الأئين ليس من سنخ الكلام كي يكون تارة:

بالحرف، و أخرى: بالحرفين إذ لا- تقطيع للصوت فيه. نعم قد يكون مشابهاً تارة: للحرف الواحد، و أخرى: للحرفين، لكن ذلك المقدار غير كاف في إجراء حكم التلفظ بالحرفين عليه. و أما

خبر طلحة ابن زيد عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع): «من أن في صلاته فقد تكلم» (٢)

، و مثله المرسل المروي في الفقيه

«٣» فمع عدم وضوح سنده و هجره عند الأصحاب لا- مجال للاعتماد عليه، و إن جعله الأجود في الحدائق فيكون الأئين من جملة القواطع زائداً على الكلام، و يكون المراد من الخبر التنزيل منزلة الكلام.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في الأئين من أنه لا إشكال في عدم البطلان به إذا كان بحرف واحد. نعم صرح جماعة بكراهته. أما إذا

كان بحرفين فقد صرح في غير واحد من الكتب منها التحرير و البيان بالبطلان به، و المراد به هنا الصوت الخاص الذى هو من قبيل الأئين، و لذا فرق بعضهم بينهما باختصاص الأئين بالمرض، و عموم التأوه لمطلق الشكاية فالحكم

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٨

هذه الأصوات مثل: «أح» و «يف» و «أوه».

[مسألة ٧): إذا قال: «آه من ذنوبى»]

(مسألة ٧): إذا قال: «آه من ذنوبى» أو: «آه من نار جهنم» لا تبطل الصلاة قطعاً إذا كان فى ضمن دعاء أو مناجاة (١)، و أما إذا قال: «آه» من غير ذكر المتعلق فان قدره فكذلك (٢)، و إلا- فالأحوط اجتنابه و إن كان الأقوى عدم البطلان إذا كان فى مقام الخوف من الله.

فيه هو الحكم فيه لأنه ليس من سنخ الكلام. لكن قال فى القاموس:

« (أوه) كجبر، و حيث، و أين و (آه) و (أوه) بكسر الهاء و الواو المشددة، و (أو) بحذف الهاء و (أوه) بفتح الواو المشددة ..» الى أن قال بعد تعداد كلمات التأوه: « (آه أوهاً)، و (أوه تأويهاً) و (تأوه) قالها» و قريب منه ما عن الصحاح، و فى المجمع، لكن الظاهر أنه ليس محلاً للكلام هنا، فإنه لا ريب فى كونه كلاماً مبطلاً، و مثله ما ذكره فى المتن فى ذيل المسألة.

(١) لكونه من جملة أجزاءه.

(٢) هذا إذا كانت فى ضمن الدعاء أو المناجاة ظاهر لأنها أيضاً معدودة من جملة أجزاءهما، أما إذا كانت منفردة فالتقدير لا يجدى فى إدخالها فى الدعاء أو المناجاة و ليست هى ذكراً. فإذا مقتضى عموم قادية الكلام البطلان بها، و لذلك استشكل غير واحد على المحقق فى المعبر حيث حكى عن أبى حنيفة أن التأوه للخوف من الله تعالى عند ذكر المخوفات لا يبطل الصلاة و ان كان بحرفين، و يبطلها إن كان لغير ذلك كالم يجده. ثم قال: «و تفصيل أبى حنيفة حسن، و نقل عن كثير من الصلحاء التأوه فى الصلاة، و وصف إبراهيم (ع) بذلك يؤذن بجوازه».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٤٩

[مسألة ٨): لا فرق فى البطلان بالتكلم بين أن يكون هناك مخاطب أم لا]

(مسألة ٨): لا- فرق فى البطلان بالتكلم (١) بين أن يكون هناك مخاطب أم لا- و كذا لا- فرق بين أن يكون مضطراً فى التكلم أو مختاراً. نعم التكلم سهواً ليس مبطلاً (٢)

و التحقيق: أنه لا فرق بين ذكرها فى ضمن دعاء أو مناجاة و عدمه و بين كون المتعلق بها مثل: «من ذنوبى» أو «من ألمى» و غير ذلك

من أمور الدنيا والآخرة، و بين التصريح بالمتعلق و تقديره و عدمهما، و الحكم فى الجميع أنه إن صدرت فى مقام الشكاية الى الله تعالى لم تبطل و إن كانت من أمر دنيوى، و إن لم تكن كذلك أبطلت و إن كانت فى ضمن دعاء أو مناجاة. نعم كونها فى ضمن أحدهما قرينة على صدورها فى مقام الشكاية إليه تعالى، و المدار فى الصحة عليه لا على القرينة.

(١) للإطلاق فيه و فيما بعده، و احتمال التمسك بحديث رفع الاضطرار

«١» لرفع قاطعيته لو كان عن اضطرار- كما احتمله فى الذكرى فيما لو تكلم مكرهاً- قد عرفت الاشكال فيه، و أن الحديث لا يصلح لإثبات صحة الصلاة معه، و فى المنتهى قرب البطلان فى المكره حملاً لحديث الرفع على رفع المؤاخذه.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و فى المنتهى: «عليه علماؤنا»، و يشهد له النصوص

كصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «فى الرجل يسهو فى الركعتين و يتكلم فقال (ع): يتم ما بقى من صلاته تكلم أو لم يتكلم و لا شىء عليه» «٢»

و ،

صحيح ابن الحجاج: «عن الرجل يتكلم ناسياً فى الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم قال (ع): يتم صلاته ثم يسجد سجدين ..» «٣»

(١) تقدم فى الموارد الثالث من مبطلات الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل فى الصلاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الخلل فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٠

و لو بتخيل الفراغ من الصلاة (١).

[(مسألة ٩): لا بأس بالذكر و الدعاء فى جميع أحوال الصلاة]

(مسألة ٩): لا بأس بالذكر و الدعاء فى جميع أحوال الصلاة (٢) بغير المحرم و كذا بقراءة القرآن (٣)

و نحوهما غيرهما.

(١) على المشهور، و يشهد له النصوص الكثيرة منها صحيح زرارة المتقدم

، و عن الشيخ و جماعة البطلان حينئذ، و سيأتى الكلام فيه فى مبحث الخلل.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال، و يشهد به- مضافاً الى الأصل بعد عدم دخولهما فى الكلام المنهى عنه- النصوص مثل

موثق عمار: «عن الرجل و المرأة يكونان فى الصلاة فيريدان شيئاً أ يجوز لهما أن يقولوا سبحان الله؟ قال (ع): نعم، و يوميان الى ما يريدان» «١»

و

صحيح ابن مهزيار: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يتكلم فى صلاة الفريضة بكل شىء يناجى به ربه قال (ع): نعم» «٢»

و

صحيح الحلبي: «قال أبو عبد الله (ع): كلما ذكرت الله عز و جل و النبى (ص) فهو من الصلاة» «٣»

، و نحوها غيرها.

(٣) بلا خلاف ولا إشكال ظاهر، بل في المستند: «الظاهر الإجماع عليه»، وقد يشهد له - مضافاً الى الأصل المتقدم - صحيح معاوية بن وهب

«٤» المتضمن لقراءة أمير المؤمنين (ع) في الركعة الثانية من الصبح قوله تعالى (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ) «٥»

-
- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.
- (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.
- (٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.
- (٥) الروم: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥١

غير ما يوجب السجود (١) و أما الدعاء بالمحرم كالدعاء على مؤمن ظملاً فلا يجوز (٢) بل هو مبطل للصلاة وإن كان جاهلاً (٣) بحرمة. نعم لا يبطل مع الجهل بالموضوع كما إذا اعتقده كافراً فدعا عليه فبان أنه مسلم.

[مسألة (١٠): لا بأس بالذكر و الدعاء بغير العربي أيضا]

(مسألة ١٠): لا بأس بالذكر و الدعاء بغير العربي (٤) أيضا و ان كان الأحوط العربي.

[مسألة (١١): يعتبر في القرآن قصد القرآنية]

(مسألة ١١): يعتبر في القرآن قصد القرآنية (٥) فلو قرأ ما هو مشترك بين القرآن و غيره لا بقصد القرآنية و لم يكن

في جواب ابن الكواحين قرأ (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) «١»، و قد استفاد مما ورد في النهي عن القراءة في الركوع أو فيه و في السجود

«٢». (١) على ما سبق في قراءة العزائم في الفريضة.

(٢) تقدم في القنوت الإشكال في تحريم الدعاء بالمحرم كالإشكال في البطلان به، كما تقدم وجه تحريم الدعاء على المؤمن ظلماً. فراجع.

(٣) كما في الجواهر حاكياً له عن المسالك، إذ بالجهل بحرمة المدعو به لا يخرج الدعاء عن كونه دعاء بالمحرم فيشملة الدليل المتقدم. نعم إذا كان الجهل عن قصور كما إذا أدى اجتهاده الى حليته فحكمه كالجهل بالموضوع في المعذورية الموجبة لدخوله في عموم عدم قاذية الدعاء، فتأمل.

(٤) كما تقدم في القنوت. فراجع.

(٥) تقدم في القراءة اعتبار القصد في صدق قراءة القرآن من دون

(١) الزمر: ٦٥.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الركوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٢

دعاء أيضاً أبطل، بل الآية المختصة بالقرآن أيضاً إذا قصد بها غير القرآن أبطلت، وكذا لو لم يعلم أنها قرآن.

[مسألة (١٢): إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير]

(مسألة ١٢): إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير و الدلالة على أمر من الأمور فإن قصد به الذكر و قصد التنبيه برفع الصوت مثلاً فلا إشكال بالصحة (١) و إن قصد به التنبيه من دون قصد الذكر أصلاً بأن استعمله في التنبيه و الدلالة فلا إشكال في كونه مبطلاً (٢) و كذا إن قصد الأمرين معاً على أن يكون له مدلولان و استعمله فيهما (٣) و أما إذا قصد به الذكر و كان داعيه على الإتيان بالذكر تنبيه الغير فالأقوى الصحة (٤).

[مسألة (١٣): لا بأس بالدعاء مع مخاطبة الغير]

(مسألة ١٣): لا بأس بالدعاء مع مخاطبة الغير (٥) بأن يقول: «غفر الله لك» فهو مثل قوله: «اللهم اغفر لي أو لفلان».

فرق بين المختص و المشترك، فلا تصدق قراءة القرآن مع عدم قصد القرآنية فضلاً عن قصد غيرها.

(١) لكونه المتيقن من النصوص.

(٢) لدخوله في الكلام و عدم شمول استثناء الذكر له.

(٣) لا يبعد القول بعدم البطلان به لصدق الذكر عليه، لا أقل من الشك في شمول إطلاق مانعية الكلام لمثله.

(٤) الظاهر أن هذه الصورة كالصورة الأولى في وضوح دخولها في نصوص استثناء الذكر.

(٥) موضوع نصوص الاستثناء خصوص صورة الكلام معه سبحانه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٣

[مسألة (١٤): لا بأس بتكرار الذكر أو القراءة عمداً]

(مسألة ١٤): لا بأس بتكرار الذكر أو القراءة عمداً (١) أو من باب الاحتياط. نعم إذا كان التكرار من باب الوسوسة فلا يجوز، بل لا يبعد بطلان الصلاة به (٢).

[مسألة (١٥): لا يجوز ابتداء السلام للمصلي]

(مسألة ١٥): لا يجوز ابتداء السلام (٣) للمصلي، و كذا سائر التحيات مثل: «صبحك الله بالخير» أو «مساك الله بالخير» أو «في أمان الله» أو «ادخلوها بِسَلَامٍ»* إذا قصد مجرد التحية و أما إذا قصد الدعاء بالسلامة أو الإصباح و الإمساء بالخير و نحو ذلك فلا بأس به

(٤) وكذا إذا قصد القرآنية من نحو قوله: «سَلِّمًا عَلَيْكُمْ» أو: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ»* و إن كان الغرض منه السلام أو بيان المطلب بأن يكون من باب الداعي على الدعاء (٥) أو قراءة القرآن.

و مناجاته فلا يشمل مثل ذلك.

- (١) لكن يشكل جواز الإتيان به بقصد الجزئية، و ما فى النصوص من أن الذكر من الصلاة فالظاهر منه ما هو أعم من ذلك.
- (٢) قد عرفت الاشكال فيه فى الدعاء المحرم.
- (٣) بلا- إشكال ظاهر لأن التحية عرفا ليست من الدعاء و إن كان أصل معناها الدعاء، لكنه غير مقصود للمحيى فتكون من كلام الآدميين المبطل للصلاة لو وقع عمداً. مع أنك عرفت الإشكال فى الدعاء إذا لم يكن المخاطب به الله سبحانه.
- (٤) لكن عرفت أنه إذا قصد به مخاطبة الغير يشكل دخوله فى المستثنى من الدعاء.
- (٥) فعليه تكون التحية و بيان المطلب بالفعل لا بالقول، لكن تقدم مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٤

[مسألة ١٦: يجوز رد سلام التحية فى أثناء الصلاة بل يجب]

(مسألة ١٦): يجوز رد سلام التحية (١) فى أثناء الصلاة بل يجب (٢) و إن لم يكن السلام أو الجواب بالصيغة

فى المسألة الثامنة من فصل مستحبات القراءة إمكان الجمع بين قراءة القرآن و إنشاء التحية بمثل «سَلِّمًا عَلَيْكُمْ»* و «ادْخُلُوهَا»* بأن يكون اللفظ مستعملاً فى نفس ألفاظ القرآن و إن كان المنشأ بها الدعاء، أو التحية، أو الاذن بالدخول، أو غير ذلك.

(١) بلا خلاف كما عن غير واحد، بل إجماعاً كما عن آخرين، و فى الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، و النصوص مستفيضة فيه إن لم تكن متواترة». و سيأتى جملة منها. نعم فى خبر مسعدة

«١» النهى عن السلام على المصلى معللاً بأنه لا يستطيع أن يرد السلام، لكن لا مجال للعمل به فى مقابل ما عرفت.

(٢) كما هو المذكور فى معقد الإجماعات الصريحة أو الظاهرة فى كلمات المتأخرين. نعم كلمات القدماء و كثير من غيرهم خالية عنه، و فى كشف اللثام: «لم يتعرض غيره- يعنى غير المصنف- للوجوب»، و عن التذكرة:

«ظاهر الأصحاب مجرد الجواز». و عن التنقيح: «الأكثر على أنه- أى الرد- جائز و ليس فى عباراتهم ما يشعر بالوجوب». و لكن الظاهر- كما فى الذكرى، و عن النلفية، و الفوائد المليّة- أنهم أرادوا شرعيته فى مقابل من أنكرها من العامة، و يبقى الوجوب معلوماً من القواعد، و عن المسالك: أن كل من قال بالجواز قال بالوجوب، و عن مجمع البرهان:

«كأنه على تقدير الجواز يجب كما يفهم من عباراتهم و أدلتهم كالأية و نحوها» نعم فى المعبر- بعد ذكر الروايات المتضمنة لرد السلام فى الصلاة- قال:

«و هذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان». و ظاهره أن عدم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٥

القرآنية. و لو عصى و لم يرد الجواب و اشتغل بالصلاة قبل فوات وقت الرد (١) لم تبطل على الأقوى (٢).

[مسألة ١٧: يجب أن يكون الرد في أثناء الصلاة بمثل ما سلم]

(مسألة ١٧): يجب أن يكون الرد في أثناء الصلاة بمثل ما سلم (٣) فلو قال: «سلام عليكم» يجب أن يقول في

الرجحان مفروغ عنه فضلا عن عدم الوجوب، و لكنه غير ظاهر، فإنه خلاف إطلاق ما دل على وجوب رد السلام الشامل للصلاة كما ذكره هو (قده) في صدر كلامه.

(١) يعنى: اشتغل الى أن فات الرد.

(٢) كما صرح به جماعة منهم المحقق الثانى فى جامع المقاصد، و عن المختلف و غيره: «لو اشتغل بالقراءة عقيب التسليم عليه بطلت صلاته، لأنه فعل منهى عنه». لكن النهى للمضادة، و التحقيق عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده. قال فى الذكرى: «و بالغ بعض الأصحاب فى ذلك، فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالأذكار، و لما يرد السلام. و هو من مشرب اجتماع الأمر و النهى فى الصلاة كما سبق، و الأصح عدم الإبطال بترك رده».

(٣) كما لعله المشهور، بل لعله ظاهر معقد إجماع محكى الانتصار و الخلاف و غيرها، و يشهد له

مصحيح ابن مسلم: «دخلت على أبى جعفر (عليه السلام) و هو فى الصلاة فقلت: السلام عليك. فقال (ع):

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٥٥٥

السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلما انصرف قلت:

أ يرد السلام و هو فى الصلاة؟ قال (ع): نعم مثل ما قيل له «١»

و

صحيح منصور عن أبى عبد الله (ع): «إذا سلم عليك الرجل و أنت تصلى، قال

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٦

.....

عليه السلام: ترد عليه خفياً كما قال «١».

نعم يعارضها

موثق سماعة عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الرجل يسلم عليه و هو فى الصلاة، قال (ع): يرد سلام عليكم و لا يقول: و عليكم السلام

فان رسول الله (ص) كان قائماً يصلى فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه عمار فرد عليه النبى (ص) هكذا «٢»

و

صحيح ابن مسلم الآخر عن أبى جعفر (ع): «إذا سلم عليك مسلم و أنت فى الصلاة فسلم عليه تقول: السلام عليك و أشر يا صبعك»

(٣)

و نحوه خبر ابن جعفر (ع) المروى عن قرب الاسناد

«٤». فإن ظاهر الأول تعين الجواب مطلقاً ب «سلام عليكم» كما أن ظاهر الأخيرين تعينه ب «السلام عليك» لكن الجمع العرفى بينها بتقييد كل منهما بصورة المماثلة كما هو الغالب، إذ بذلك يرتفع التنافى فيما بينها نفسها، و فيما بينها و بين الصحيحين الأولين لا بحملهما على التخيير. ثم حمل المماثل على إحدى الصيغتين لأنهما الغالب. فإنه خلاف الظاهر جداً، و لا سيما و أن فيه تصرفاً فى كل من الطوائف الثلاث، و عليه فمقتضى إطلاق المماثلة التامة فى الافراد و الجمع، و التعريف، و التنكير.

نعم قد يوهن هذا الإطلاق ما

فى الذكرى قال: «روى البنزطى فى سياق أحاديث الباقر (ع): إذا دخلت المسجد و الناس يصلون فسلم عليهم، و إذا سلم عليك فاردد فىنى أفعله، و إن عمار بن ياسر (رحمه الله) مر على رسول الله (ص) و هو يصلى فقال: السلام عليك يا رسول الله و رحمة الله و بركاته فرد (ص) عليه السلام» «٥»

فان المستفاد منها- بعد

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.
- (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.
- (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.
- (٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.
- (٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٧

الجواب: «سلام عليكم»- مثلاً- بل الأحوط المماثلة فى التعريف و التنكير و الافراد و الجمع فلا- يقول: «سلام عليكم» فى جواب «السلام عليكم» أو فى جواب «سلام عليك»- مثلاً- و بالعكس و إن كان لا يخلو من منع. نعم لو قصد القرآنية فى الجواب فلا بأس بعدم المماثلة (١).

[مسألة ١٨: لو قال المسلم: «عليكم السلام»]

(مسألة ١٨): لو قال المسلم: «عليكم السلام» فالأحوط فى الجواب (٢) أن يقول: «سلام عليكم»، بقصد القرآنية أو بقصد الدعاء.

ضمها الى موثق سماعة المتقدم

مع البناء على كون القضية المحكية فيهما واحدة كما قد يقتضيه ظاهرهما:- أن سلام عمار كان بما فى رواية البنزطى

، و جواب النبى (ص) كان بما فى موثق سماعة

، و عليه فالمراد من المماثلة المماثلة فى تقديم السلام على الخبر فيكون السلام عليك، و سلام عليك، و السلام عليكم، و سلام عليكم كلها متماثلة، و يومئذ إليه ما فى الموثق من الاقتصار فى المنع على عليكم السلام دون الصيغ الثلاث. اللهم إلا أن يمنع ظهور الروايتين فى وحدة الواقعة و الإيماء فى الموثق ليس بنحو يصلح قرينه لرفع اليد عن إطلاق المماثلة، و لا سيما مع عدم تعرض الموثق للمنع عن بقية الصيغ التى قدم فيها الخبر أيضاً، و لعل الوجه فى الاقتصار على الصيغة المذكورة فيه كونها الفرد الشائع المتعارف، و

لأجل ذلك يشكل رفع اليد عن إطلاق المماثلة، و مما ذكرنا تعرف الوجه فيما ذكره المصنف (رحمه الله) من الاحتياط و من وجه المنع.

(١) لانصراف أدلة اعتبار المماثلة الى غير ذلك.

(٢) قال فى محكى التذكرة: «لو قال: عليك السلام، لم يكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٨

[مسألة ١٩]: لو سلم بالملحون وجب الجواب صحيحاً]

(مسألة ١٩): لو سلم بالملحون وجب الجواب صحيحاً (١)

مسلماً إنما هى صيغة جواب»، و عن الحدائق: عدم وجوب الرد إذا كان بغير الصيغ الأربع، و قريب منهما كلام غيرهما، للأصل بعد تنزيل أدلة الوجوب على المتعارف، و فى النبوى العامى: أنه (ص) قال لمن قال له:

عليك السلام يا رسول الله (ص): «لا تقل عليك السلام تحية الموتى، إذا سلمت فقل: سلام عليك يقول الراد: عليك السلام» (١).

وفيه: أن التعارف لا يسقط المطلق عن الحجية فلا مجال للأصل، و لا سيما و

فى خبر عمار: «عن النساء كيف يسلمن إذا دخلن على القوم؟

قال (ع): المرأة تقول: عليكم السلام، و الرجل يقول السلام عليكم» (٢)

و النبوى ضعيف السند و الدلالة، و عليه يتعين الجواب ب «عليكم السلام» لأنه المماثل، و النهى عنه فى موثق سماعه المتقدم «٣» لا ينافيه لما عرفت من أن مورده صورة الابتداء ب «سلام عليكم» كما هو الغالب فلا يشمل الصورة المذكورة. و مما ذكرنا تعرف أن ما فى المتن من كون الأحوط أن يقول: «سلام عليكم» بقصد القرآنية أو الدعاء إنما هو بلحاظ صحة الصلاة، أما بلحاظ وجوب الرد فغير ظاهر، لكونه أدنى، و ظاهر الآية تعين المثل أو الأحسن. هذا مضافا الى الإشكال فى جواز الدعاء إذا كان المخاطب غيره سبحانه كما سبق. نعم بناء على جواز حكاية مفردات القرآن فى أثناء الصلاة- كما هو الظاهر- يمكن تأليف «عليكم السلام» بقصد حكاية مفردتين من سورتين بقصد التحية فىكون الاحتياط من الجهتين.

(١) أما وجوب الجواب فلعوم وجوب الرد، و انصرافه عن الملحون

(١) راجع الجواهر ج: ١١ صفحة: ١٠٤ طبع النجف الحديث، و الحدائق ج: ٩ صفحة: ٧٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٣.

(٣) راجع صفحة: ٥٥٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٥٩

و الأحوط قصد (١) الدعاء أو القرآن.

[مسألة ٢٠]: لو كان المسلم صبياً مميّزاً أو نحوه]

(مسألة ٢٠): لو كان المسلم صيباً مميّزاً أو نحوه أو امرأة أجنبية أو رجلاً أجنبياً على امرأة تصلى فلا يبعد بل الأقوى جواز الرد (٢) بعنوان رد التحية، لكن الأحوط قصد القرآن أو الدعاء.

ليس بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، والتشكيك في صدق التحية عليه - كما في المستند - في غير محله، و أما كونه صحيحاً فغير ظاهر و إن جزم به في الجواهر، إذ هو خلاف إطلاق الرد، وليس هو من الموظف في الصلاة ليدعى انصرافه الى خصوص الصحيح كما تقدم في الفتوى.

(١) كما عن شرح المفاتيح مشعراً بالتردد في أصل الوجوب، و كأنه لما عرفت.

(٢) أما في الصبي فهو المعروف، و في الجواهر: «لم أجد مخالفاً هنا في وجوب الرد إلا ما يحكى عن فوائد الشرائع». لصدق التحية فيشمها الإطلاق، من دون فرق بين القول بشرعية عباداته و كونها ترمينية إذ لا يختص وجوب الرد بالتحية العبادية. و دعوى الانصراف الى خصوص ما كان مشروعاً غير ظاهرة. فتأمل. و أما في المرأة فلا ينبغي التأمل فيه بناء على جواز سماع صوتها. نعم بناء على ما نسب الى المشهور من حرمة ذلك لا يبعد انصراف الأدلة عنها، لأن المحرم لا يستأهل الجواب. و إن أمكن الإشكال عليه - بناء على عدم دخول الإسماع في مفهوم التحية - بأن المحرم الإسماع لا نفس التحية، و الرد إنما يكون لها لا له. نعم لو سلم رياء لم يرد الإشكال المذكور، و تعين القول بعدم وجوب رده، خلافاً للجواهر. و أما في الرجل الأجنبي فمقتضى العموم وجوب ردها عليه و حرمة إسماعه صوتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٠

[مسألة ٢١): لو سلم على جماعة منهم المصلى، فرد الجواب غيره، لم يجز له الرد]

(مسألة ٢١): لو سلم على جماعة منهم المصلى، فرد الجواب غيره، لم يجز له الرد (١). نعم لو رده صبي مميز، ففي كفايته إشكال (٢). و الأحوط رد المصلى بقصد القرآن أو الدعاء.

[مسألة ٢٢): إذا قال: «سلام»، بدون «عليكم»]

(مسألة ٢٢): إذا قال: «سلام»، بدون «عليكم» وجب الجواب في الصلاة (٣) إما بمثله، و يقدر «عليكم»، و إما بقوله: «سلام عليكم» (٤). و الأحوط الجواب كذلك بقصد القرآن أو الدعاء.

[مسألة ٢٣): إذا سلم مرات عديدة]

(مسألة ٢٣): إذا سلم مرات عديدة يكفي في الجواب

مع إمكان دعوى تخصيص تحريم الإسماع على تقدير تماميته بغير المورد، كما يقتضيه الأصل بعد كون التعارض بالعموم من وجه. (١) كما مال إليه في الجواهر لظهور الأدلة في وجوب الرد، المقتضى لكون مفروضها غير ما نحن فيه. و فيه: منع، لورود الأدلة مورد توهم الحظر، فلا مانع من شمولها لما نحن فيه. فالأولى دعوى انصراف دليل الجواز الى الرد الواجب، فيكون المرجع في غيره عموم

دليل القادحية.

(٢) كأنه للإشكال في الاكتفاء برد الصبي في غير الصلاة. ولكنه ضعيف، لأنه خلاف الإطلاق.

(٣) لصدق التحية. ومنه يعلم ضعف ما عن جماعة من إنكار الوجوب و عن آخرين من التردد فيه، لعدم ثبوت كونه تحية.

(٤) هذا بناء على الاكتفاء بالمماثلة بغير تقدير الخبر و ذكره. لكنه خلاف الإطلاق. و قد تقدم الإشكال أيضاً في الدعاء مع مخاطبة الغير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦١

مرة (١). نعم لو أجاب، ثم سلم يجب جواب الثاني أيضاً، وهكذا، إلا إذا خرج عن المتعارف، فلا يجب الجواب حينئذ (٢).

[مسألة ٢٤: إذا كان المصلي بين جماعة فسلم واحد عليهم]

(مسألة ٢٤): إذا كان المصلي بين جماعة فسلم واحد عليهم، و شك المصلي في أن المسلم قصده أيضاً أم لا، لا يجوز له الجواب (٣). نعم لا بأس به بقصد القرآن أو الدعاء.

[مسألة ٢٥: يجب جواب السلام فوراً]

(مسألة ٢٥): يجب جواب السلام فوراً (٤)، فلو أخر عصياناً، أو نسياناً، بحيث خرج عن صدق الجواب،

(١) إما لكون الجميع تحية واحدة. أو لما استفاد مما ورد في دخول النبي (ص) على علي (ع) و فاطمة (ع) و هما في لحافهما فسلم (ص) عليهما (ع) فاستحيا، فلم يجيبا، ثم سلم ثانياً، فسكتا، ثم سلم ثالثاً، فخافا إن لم يجيبا انصرف، فاجابا مرة ، و نحوه غيره. و قد عقد في الوسائل باباً لذلك في آداب العشرة «١». و لأجل ذلك يخرج عن أصالة عدم التداخل. و إلا فإشكاله ظاهر. فتأمل جيداً.

(٢) فان صدق التحية حينئذ محل تأمل أو منع. و الأصل البراءة.

(٣) لأصالة عدم قصده، الموجبة لنفي السلام عليه.

(٤) على المشهور. بل عن مصابيح الظلام: «الظاهر اتفاق الأصحاب عليه»، و في المستند: «الظاهر أنه إجماعى». و هو الذى يقتضيه ظاهر الأدلة، المنزلة على المرتكزات العرفية، فإن جواب التحية عندهم له وقت معين، يكون التعدى عنه تعدياً عن الموظف. و لأجل ذلك يعلم أن الفورية الواجبة يراد منها ما يصدق معها التحية. كما أنه لأجله أيضاً يشكل الوجوب بعد خروج الوقت، و إن حكى عن الأردبيلي. و لعله استند الى الاستصحاب

(١) راجع الوسائل باب: ٤٠ من أبواب أحكام العشرة. و الحديث المذكور هو أول أحاديث الباب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٢

لم يجب، و إن كان في الصلاة لم يجز. و إن شك في الخروج عن الصدق، و جب، و إن كان في الصلاة (١). لكن الأحوط حينئذ قصد القرآن أو الدعاء.

[مسألة (٢٦): يجب إسماع الرد]

(مسألة ٢٦): يجب إسماع الرد، سواء كان فى الصلاة أولاً (٢)،

إلا أن يقال: الواجب هو الجواب بعنوان التحية، وهو غير ممكن فى خارج الوقت.

(١) كأنه للاستصحاب. ويشكل بأن الشك فى بقاء الموضوع كافى فى المنع عن الاستصحاب، كالعلم بارتفاعه. اللهم إلا أن يكون المرجع هنا استصحاب بقاء الوقت. لكنه إذا كان الشك للشبهة المفهومية كان من قبيل الاستصحاب فى المفهوم المردد، وقد حرر فى محله عدم جوازه. نعم إذا كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية جرى بلا مانع. إلا أن الظاهر أنه غير محل الفرض. فتأمل جيداً.

(٢) أما فى غير الصلاة فهو المعروف. وعن الذخيرة: «لم أجد أحداً صرح بخلافه». وقد يقتضيه - مضافاً الى ظهور الإجماع، و الى انصراف الأدلة -

خير ابن القداح عن أبى عبد الله (ع): «إذا سلم أحدكم فليجهر بسلامه، ولا يقول: سلمت فلم يردوا على، ولعله يكون قد سلم ولم يسمعهم فاذا رد أحدكم فليجهر برده ولا يقول المسلم: سلمت فلم يردوا على» (١)

و يشير اليه خير عبد الله بن الفضل الهاشمى

«٢»، المتضمن التعليل بكون التسليم أماناً من المسلم، إذ لا- يحصل الأمان إلا- بالعلم به. لكن من جهة ظهور التعليل فى كونه من الآداب، فهما قاصران عن إثبات الوجوب،

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٣

.....

فضلاً عن إثبات وجوب الإسماع، إذ التعليل إنما يقتضى الاعلام، ولو بالإشارة بالإصبع أو غيرها. وأشكال من ذلك دعوى دخوله فى مفهوم الرد و التحية لمنافاتها للاكتفاء بالإسماع التقديرى.

و أما فى الصلاة فمقتضى إطلاق النصوص كون الرد فيها كالرد فى غيرها. لكن فى صحيح منصور المتقدم «١»: انه يرد خفياً، و

فى موثق عمار: «إذا سلم عليك رجل من المسلمين و أنت فى الصلاة، فرد عليه فيما بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك» (٢)

، و ظاهرهما وجوب الإخفات. و يعضدهما صحيح ابن مسلم المتقدم

«٣»، حيث تضمن الإشارة بالإصبع، الظاهر فى كون المقصود منه الاعلام، و نحوه خير ابن جعفر (عليه السلام)

«٤». و فى الجواهر بعد ذكر الأولين قال: «و لم أجد من عمل بهما من أصحابنا إلا المصنف فى المعتمد، حيث حملهما على الجواز»، و فيه- مع أنه ليس عملاً بهما-: أنه مخالف للمنساق من غيرهما من النصوص و الفتاوى.

و الأولى حملهما على الجهر المنهى عنه- وهو المبالغة فى رفع الصوت- أو على التقيء، لأن المشهور بين العامة عدم الرد نطقاً، بل بالإشارة ..

و يمكن أن يقال: إن الأمر و النهى فىهما فى مقام توهم الحظر و وجوب الاسماع، فلا- يدلان على أكثر من الرخصة فى الإخفات،

فيرجع فى جواز الاسماع الى غيرهما من النصوص. و حينئذ لا ينفيان صحيح ابن مسلم الآخر المتقدم «٥» المتضمن إسماع الباقر (ع) جوابه له. و لا موجب لحملهما

(١) راجع المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٣) راجع المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

(٤) راجع المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

(٥) راجع المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٤

إلا إذا سلم، و مشى سريعاً، أو كان المسلم أصم، فيكفى الجواب على المتعارف (١) بحيث لو لم يبعد، أو لم يكن أصم كان يسمع.

[مسألة (٢٧): لو كانت التحية بغير لفظ السلام]

(مسألة ٢٧): لو كانت التحية بغير لفظ السلام كقوله: «صبحك الله بالخير» أو: «مساك الله بالخير» لم يجب الرد (٢). و إن كان هو الأحوط. و لو كان فى الصلاة فالأحوط الرد بقصد الدعاء.

على التقيّة- كما جزم به فى جامع المقاصد- و لا سيما بملاحظة اشتمالهما على الرد، الذى لا يقول به أكثرهم كما قيل. لكن ما ذكره فى الجواهر أولاً أقرب فى وجه الجمع. و لا ينافيه التعبير بالخفاء فى صحيح منصور ، لإمكان حمله على عدم رفع الصوت، كما فى الموثق، جمعاً بينهما فى نفسهما، و بينهما و بين ما دل على وجوب الاسماع. و لعله لذلك لم يعرف القول بوجوب الإخفات.

(١) كأنه لقصور ما تقدم من ظهور الإجماع، و الانصراف، و التعليل، عن اقتضاء الإسماع فى مثل ذلك. أما دعوى دخول الإسماع فى مفهوم الرد، فقد عرفت أنه لا يفرق فيها بين المستثنى و المستثنى منه.

(٢) كما هو المشهور، للأصل. و يشير اليه صحيح محمد بن مسلم السابق

«١»، فان قوله:

«كيف أصبحت»

نوع من التحية. و أما عموم الآية «٢»، فغير ثابت إما لأن المراد من التحية السلام: قال فى محكى المدارك: «التحية لغة: السلام، على ما نص عليه اللغة، و دل عليه العرف»، و فى القاموس: «و التحية السلام»، و عن المصباح:

(١) راجع المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

(٢) و هو قوله تعالى (وَ إِذِ اٰحْسَبْتُمْ اَنْ تَكُوْنُوْا بِرَحْمَةِ رَبِّكُمْ فَكَلِمَةً مِّنْهَا اَوْ رُدُوْهَا) النساء: ٨٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٥

[مسألة (٢٨): لو شك المصلى فى أن المسلم سلم بأى صيغة]

(مسألة ٢٨): لو شك المصلى فى أن المسلم سلم بأى صيغة، فالأحوط أن يرد بقوله «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (١) بقصد القرآن أو الدعاء.

«حياه تحية، أصله الدعاء بالبقاء، ومنه التحية لله تعالى، أى البقاء، وقيل: الملك، ثم كثر حتى استعمل فى مطلق الدعاء، ثم استعمله الشرع فى دعاء مخصوص، وهو سلام عليكم». وإما لأن المراد منها فى الآية ذلك، كما نسب الى أكثر المفسرين، وعن البيضاوى نسبه الى الجمهور.

ولعله لقيام السيرة القطعية على عدم وجوب الرد لغير السلام من أنواع التحيات، فيدور الأمر بين حمل الأمر على الاستحباب، وبين حمل التحية على خصوص السلام، والثانى أقرب. ومن ذلك يشكل ما عن ظاهر التحرير، والمنتهى، من جواز رد التحية لغير السلام فى الصلاة، اعتماداً على ظاهر الآية، وعن البيان احتمالاً. مضافاً الى أنه لو سلم العموم فليس مقتضاه إلا وجوب الرد. أما صحة الصلاة معه بحيث لا يكون قاطعاً ويخرج به عن عموم مانعية الكلام. فليس بظاهر الوجه.

(١) لأنه إن كان الابتداء بالصيغ التى قدم فيها المبتدأ، فهذه الصيغة جواب له، لعدم اعتبار المماثلة بأكثر من تقديم المبتدأ. وإن كان بالصيغة التى قدم فيها الظرف، فقد عرفت سابقاً الاكتفاء بذلك جواباً عنه، فيجوز له الجواب به لا بقصد القرآن، ولا بقصد الدعاء. نعم بناء على اعتبار المماثلة فى جميع الخصوصيات، ووجوب الجواب عن الصيغة التى يتقدم فيها الخبر يتعين عليه التكرار بقصد الدعاء فيهما، أو بقصد الدعاء فى أحدهما والقرآن فى الآخر، حتى لا يلزم قطع الفريضة بالكلام العمدى المنطبق على غير الجواب. مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٦

[مسألة ٢٩: يكره السلام على المصلى]

(مسألة ٢٩): يكره السلام على المصلى (١).

[مسألة ٣٠: رد السلام واجب كفاً]

(مسألة ٣٠): رد السلام واجب كفاً (٢)، فلو كان المسلم عليهم جماعة، يكفى رد أحدهم. ولكن الظاهر عدم سقوط الاستحباب بالنسبة إلى الباقي (٣)

(١) للنهى عنه فى خبر مسعدة المتقدم فى صدر المبحث «١»، ونحوه غيره. وفى جامع المقاصد: «لا يكره السلام على المصلى. للأصل، ولعموم (فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ) (٢)، و لقول الباقر (عليه السلام): «إذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم» (٣) لكن الأخير مختص بمورده. مع أنه معارض

بخبر الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد (ع): «كنت أسمع أبى يقول: إذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم ..» (٤) ، و الجمع العرفى حمل الأمر فى الأول على المشروعية. نعم إن لم يمكن الجمع المذكور فالترجيح للأول، لقوة السند. هذا والأولان لا يصلحان لمعارضه النص.

(٢) بلا خلاف، كما فى كلام غير واحد، بل عن التذكرة الإجماع عليه. ويشهد له

خير غياث عن أبي عبد الله (ع): «إذا سلم من القوم واحد أجزاء عنهم، وإذا رد واحد أجزاء عنهم» (٥) ، ونحوه مرسل ابن بكير (٦). (٣) كما احتمله في الجواهر، و جزم به في غيرها. لانصراف التعبير

(١) راجع المسألة: ١٦ من هذا الفصل.

(٢) النور: ٦١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٧

بل الأحوط رد كل من قصد به (١)، ولا يسقط برد من لم يكن داخلا في تلك الجماعة (٢)، أو لم يكن مقصوداً. والظاهر عدم كفاية رد الصبي المميز أيضاً (٣) و المشهور على أن الابتداء بالسلام أيضاً من المستحبات الكفائية، فلو كان الداخلون جماعة يكفي سلام أحدهم (٤).

بالأجزاء إلى الاكتفاء به في سقوط الوجوب، فلا- ينافي بقاء المشروعية المستفاد من إطلاق الأمر بالرد، و ان كان إطلاقه يقتضى السقوط بالمرة.

(١) كأن منشأ الاحتياط استضعاف النص. و إلا فلم أقف على قول بالوجوب العيني.

(٢) لعدم دخوله في النصوص، فيبقى عموم وجوب الرد محكما.

و كذا في الفرض الثاني.

(٣) كما في الجواهر، و عن المدارك. لعدم ظهور «القوم» المذكور في النص في شموله، فالمرجع عموم وجوب الرد. و عن جماعة بناء ذلك على تمرينية عباداته، لكونها كأفعال البهائم، بخلاف البناء على شرعيتها، لأن تحيته حينئذ كتحية غيره لا قصور فيها. و فيه: ما أشرنا إليه من أن صدق التحية لا يختلف فيه البناء ان، فان كان هو المدار فلا فرق بينهما في السقوط، و ليس السقوط تابعا للشرعية، فإنه لا إشكال في السقوط إذا رد البالغ و ان لم يكن بعنوان العبادة. نعم لو كان المنشأ في قصور عموم النص للصبي قوله (ع): «أجزاء عنهم».

الظاهر في ثبوت الرد عليهم جميعاً، كان البناء على عدم سقوط برده بناء على التمرينية في محله، لعدم ثبوته في حقه. فتأمل. هذا و عن الأردبيلي القول بالسقوط مطلقاً. و كأنه مبني على إطلاق النص بنحو يشمله.

(٤) كما صرح به في الجواهر، و غيرها. لخبر غياث المتقدم

، و نحوه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٨

و لا يبعد بقاء الاستحباب بالنسبة إلى الباقيين أيضاً (١)، و إن لم يكن مؤكداً.

[مسألة (٣١): يجوز سلام الأجنبي على الأجنبية، و بالعكس، على الأقوى]

(مسألة ٣١): يجوز سلام الأجنبي على الأجنبية، و بالعكس، على الأقوى إذا لم يكن هناك ريبه (٢)، أو خوف فتنه، حيث أن صوت المرأة من حيث هو ليس عورة (٣).

[مسألة ٣٢): مقتضى بعض الأخبار عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر]

(مسألة ٣٢): مقتضى بعض الأخبار عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر (٤)،

مرسل ابن بكير

. (١) لجريان نظير ما تقدم هنا أيضاً.

(٢)

ففى مصحح ربيعى عن أبى عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يسلم على النساء، و يردون عليه السلام، و كان أمير المؤمنين (ع) يسلم على النساء، و كان يكره أن يسلم على الشابة منهن، و يقول: أتخوف أن يعجبني صوتها، فيدخل على أكثر مما أطلب من الأجر» (١).

و لأجل ذلك يتعين حمل

خير غياث: «لا تسلم على المرأة» (٢)

و ،

المرسل: «لا تبدؤا النساء بالسلام» (٣)

، على الصورة المذكورة.

(٣) كما تقدم فى مبحث القراءة.

(٤) كما صرح به غير واحد

لخبر غياث: «قال أمير المؤمنين (ع): لا تبدؤوا أهل الكتاب بالتسليم، و إذا سلموا عليكم فقولوا: و عليكم» (٤)

و نحوه خبر أبى البخترى

و «٥»،

فى خبر الأصبغ: «سته لا ينبغى أن

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١. لكنه حديث مسند.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٦٩

إلا لضرورة. لكن يمكن الحمل على إرادة الكراهة (١).

و إن سلم الذمى على مسلم فالأحوط الرد بقوله: «عليك» (٢)

يسلم عليهم اليهود والنصارى ..» (١)

(١) كأنه

لمصحح ابن الحجاج: «قلت لأبى الحسن (ع) أ رأيت إن احتجت الى الطيب و هو نصرانى أسلم عليه و أدعو له؟ قال (ع): نعم إنه لا ينفعه دعاؤك» (٢).

فإن الحاجة الى الطيب- لو سلم ظهورها فى الضرورة- فليس لها ظهور فى الحاجة الى السلام، بل ظاهر الكلام عدمها، و فى خبر أبى بصير: «عن الرجل تكون له الحاجة الى المجوسى أو الى اليهودى، أو الى النصرانى، فيكتب له فى الحاجة العظيمة أ يبدأ بالعلاج و يسلم عليه فى كتابه، و إنما يصنع ذلك لكى تقضى حاجته؟ فقال عليه السلام: أما أن تبدأ به فلا، و لكن تسلم عليه فى كتابك، فان رسول الله (ص) كان يكتب الى كسرى و قيصر» (٣).

فإنه ظاهر جداً فى عدم الضرورة، بقريته النهى عن الابتداء باسمه. نعم مورده الكتاب.

(٢)

ففى مصحح زرارة: «إذا سلم عليكم مسلم فقولوا: سلام عليكم فإذا سلم عليكم كافر فقولوا: عليك» (٤)

و ،

فى موثق معاوية: «إذا سلم عليك اليهودى و النصرانى و المشرك فقل: عليك» (٥)

، و نحوهما غيرهما، و قد تقدم فى خبر غياث الجواب ب «عليكم»

و نحوه خبر أبى البخترى

«٦».

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٣.

(٦) راجع المسألة: ٣٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٠

أو بقوله: «سلام» (١) دون «عليك».

[مسألة (٣٣): المستفاد من بعض الأخبار: أنه يستحب أن يسلم الراكب على الماشى]

(مسألة ٣٣): المستفاد من بعض الأخبار: أنه يستحب أن يسلم الراكب على الماشى، و أصحاب الخيل على أصحاب البغال، و هم على أصحاب الحمير، و القائم على الجالس، و الجماعة القليلة على الكثيرة، و الصغير على الكبير (٢).

(مسألة ٣٦): إذا تقارن سلام شخصين، كل على الآخر، وجب على كل منهما الجواب (٥)، ولا يكفي سلامه الأول، لأنه لم يقصد الرد، بل الابتداء بالسلام.

[مسألة ٣٧): يجب جواب سلام قارئ التعزية]

(مسألة ٣٧): يجب جواب سلام قارئ التعزية،

«و إذا لقيت جماعة جماعة، سلم الأقل على الأكثر، و إذا لقي واحد جماعة، يسلم الواحد على الجماعة» (١).

(١) لعدم موجب للجمع بالتقييد، فيحمل الأمر على الأفضل.

(٢) لانصراف الدليل عنه.

(٣) لأصالة البراءة، و العلم الإجمالي لا أثر له، كما في واجدى المنى فى الثوب المشترك.

(٤) أما فيها فلا يجوز. لعموم المنع من الكلام، الذى يكون مرجعاً فى المورد، بعد جريان أصالة عدم السلام عليه، النافى لكون المورد من أفراد الخاص المستثنى.

(٥) لعموم وجوب الرد.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٢

و الواعظ، و نحوهما من أهل المنبر. و يكفي رد أحد المستمعين (١)

[مسألة ٣٨): يستحب الرد بالأحسن فى غير حال الصلاة]

(مسألة ٣٨): يستحب الرد بالأحسن فى غير حال الصلاة بأن يقول فى جواب: «سلام عليكم»: «سلام عليكم، و رحمه الله و بركاته»، بل يحتمل ذلك فيها أيضاً (٢). و إن كان الأحوط الرد بالمثل.

[مسألة ٣٩): يستحب للعاطس و لمن سمع عطسة الغير و إن كان فى الصلاة، أن يقول: «الحمد لله»]

(مسألة ٣٩): يستحب للعاطس و لمن سمع عطسة الغير و إن كان فى الصلاة، أن يقول: «الحمد لله» أو يقول:

«الحمد لله و صلى الله على محمد و آله» (٣) بعد أن يضع إصبعه

(١) على ما سبق من الاكتفاء برد واحد من الجماعة.

(٢) على ما تقدم منه (رحمه الله) من كون المراد من المثل فى النصوص تأخير الظرف فى مقابل تقديمه، و تقدم إشكاله.

(٣) إجماعاً، على الظاهر. و التعبير بالجواز فى محكى كلام غير واحد يراد منه معناه الأعم، لا مقابل الاستحباب. كما يشهد به - مضافاً

الى ما دل على استحباب الذكر و الصلاة على النبي (ص) -

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا عطس الرجل في صلاته فليحمد الله تعالى» (١)

و

خبر أبي بصير: «أسمع العطسة فأحمد الله تعالى و أصلى على النبي (ص) و أنا في الصلاة؟ قال (ع): نعم، و إذا عطس أخوك و أنت في الصلاة فقل: الحمد لله و صلى الله على النبي (ص) و آله و إن كان بينك و بين صاحبك اليوم» (٢).

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٣

على أنفه (١). و كذا يستحب (٢) تسميت (٣) العاطس، بأن يقول له: «يرحمك الله»، أو «يرحمكم الله» (٤)، و إن

(١) المذكور

في خبر الحسن بن راشد عن أبي عبد الله (ع): «من عطس، ثم وضع يده على قصبه أنفه، ثم قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * حمداً كثيراً كما هو أهله، و صلى الله على محمد النبي و آله و سلم، خرج من منخره الأيسر طائر أصغر من الجراد، و أكبر من الذباب، حتى يصير تحت العرش يستغفر الله تعالى له الى يوم القيامة» (١)

و

في خبر مسمع: «عطس أبو عبد الله (ع) فقال: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *، ثم جعل إصبعه على أنفه، فقال: رغم أنفى لله رغماً داخراً» (٢).

(٢) بلا إشكال. و النصوص به شاهدة، و في بعضها: انه من حق المؤمن على المؤمن. و هو لا ينافي استحبابه حتى للكافر. كما يقتضيه إطلاق الأمر به. مضافاً الى ما ورد في تسميت النصراني

(٣). (٣) بالسين، و الشين، كما في كلام جماعة من اللغويين، و عن تغلب: الاختيار بالسين المهملة، و عن أبي عبيدة: الشين أعلى في كلامهم و أكثر.

(٤) كما ذكره جماعة من الفقهاء و اللغويين. و يشهد له

خير ابن مسلم: «إذا سمت الرجل فليقل: يرحمك الله، و إذا رد فليقل: يغفر الله لك و لنا، فان رسول الله (ص) سئل عن آية أو شيء فيه ذكر الله، فقال (ص):

كلما ذكر الله عز و جل فيه فهو حسن» (٤)

و

في خبر الخصال: «إذا

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٢.

على نحو من العناية في التطبيق، كتطبيقه في الهدية.

(٢) تقدم في خبر الخصال

«٣» زيادة:

«و يرحمكم»

و نحوه خبر ابن أبي خلف

«٤». (٣) بلا- خلاف أجده فيه، نصاً و فتوى، بل في المعبر، و المنتهى و التذكرة، و الذكرى، و عن غيرها: الإجماع عليه. كذا في

الجواهر.

و يشهد له

مصحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع): «القهقهة لا تنقض الوضوء، و تنقض الصلاة» «٥»

و

موثق سماعة: «سألته عن الضحك،

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

(٣) راجع الصفحة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٦

و لو اضطرراً (١)، و هي الضحك المشتمل على الصوت و المد و الترجيع (٢)

هل يقطع الصلاة؟ قال (ع): «أما التبسم فلا يقطع الصلاة، و أما القهقهة فهي تقطع الصلاة» «١»

و ،

في صحيح ابن أبي عمير عن رهط سمعوه يقول: «إن التبسم في الصلاة لا ينقض الصلاة و لا ينقض الوضوء، إنما يقطع الضحك الذي

فيه القهقهة» «٢».

(١) لعموم النصوص، و معاقد الإجماع، و عدم شمول

حديث: «لا تعاد» «٣»

له. و عن الأردبيلي نفى البعد عن إلحاقه بالسهو، لحديث رفع الاضطرار «٤». و لكنه غير ظاهر، لما عرفت من الإشكال في صلاحية

حديث الرفع لإثبات الصحة، و لا سيما و أن الغالب صورة الاضطرار، فحمل النصوص على غيرها مستهجن. فتأمل.

(٢) المحكى عن العين: أنه قال: «فهقه الضاحك، إذا مد و رجع» و كذا عن تهذيب اللغة، عن ابن المظفر. لكن عن الصحاح: «القهقهة

في الضحك معروفة، و هي أن يقول: قه قه»، و مثله ما عن الديوان، و الأساس، و القاموس، و مجمع البحرين. و ظاهرها اعتبار الترجيع

فقط.

اللهم إلا أن يكون الترجيع ب (قه) يلازم المد. و عن الجمل، و المقاييس:

أنها الإغراق في الضحك. و عن شمس العلوم: أنها المبالغة فيه. و لا يخلو عن إجمال.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع كلماتهم أن القهقهة ليست مطلق

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٣) تقدم في المورد الثالث من مبطلات الصلاة.

(٤) تقدم في المورد الثالث من مبطلات الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٧

بل مطلق الصوت، على الأحوط. و لا بأس بالتبسم (١)، و لا بالقهقهة سهواً (٢). نعم الضحك المشتمل على الصوت تقديراً،

الضحك المشتمل على الصوت - كما عن جماعة من الفقهاء -، و لا مطلق الضحك - كما عن آخرين منهم. إلا أن يكون المراد بها هنا ذلك، لوقوعها في النص في قبالة التبسم الذي هو أقل الضحك - كما في القاموس - أو أنه ليس من الضحك - كما عن الجوهري. و ذلك لأن الظاهر من موثق سماعه - بقرينة السؤال -: كونه في مقام بيان حكم تمام أفراد الضحك. و حينئذ فاما أن يكون المراد بها ما يقابل التبسم، سواء اشتمل على المد و الترجيع، أم لا. أو المراد به ما يقابلها. و المتعين الأول. إما لأن أول الكلام أولى بالقرينة على آخره من العكس. و إما لأن استعمالها فيما عدا التبسم أقرب الى الحقيقة، لما عن المفصل للزوزنى، و المصادر للبيهقي: انها الضحك بصوت، بخلاف استعمال التبسم فيما عداها. هذا و لكن في اقتضاء ذلك ظهوراً للكلام معتدا به، بحيث لا يجوز الرجوع فيه الى الأصل، إشكال، أو منع.

(١) إجماعاً، فتوى، و نصاً. كما عرفت.

(٢) إجماعاً. كما عن التذكرة، و نهاية الاحكام، و الذكري، و الغريه، و جامع المقاصد، و إرشاد الجعفرية، و الروض، و المقاصد العلية، و النجيبية، و المفاتيح. و في الجواهر: «لعله لأن المراد من النصوص الإهمال، لا الإطلاق فيبقى حينئذ على الأصل. أو لأنها إنما تنصرف الى الفرد الشائع، دون الفرد النادر، و هو ناسى الحكم، أو أنه في الصلاة». و في الأمرين معاً تأمل واضح. نعم الصحة مقتضى حديث: «لا تعاد الصلاة»

، كما يقتضيه إطلاقه، الشامل للاجزاء، و الشرائط، و الموانع. و يقتضيه في الجملة استثناء القبلة، و الطهور، و الوقت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٨

كما لو امتلاً جوفه ضحكا، و احمر وجهه، لكن منع نفسه من إظهار الصوت حكمه حكم القهقهة (١).

[السابع: تعمد البكاء المشتمل على الصوت]

السابع: تعمد البكاء (٢) المشتمل على الصوت، بل و غير المشتمل عليه (٣)

(١) كما استظهره في الجواهر. للقطع بخروجه عن التبسم، فيدخل في القهقهة - على ما سبق. لكنه يتم بناء على عموم الحكم لما ليس بتبسم أما بناء على الاشكال فيه - كما في المتن - فيكون أيضاً محلاً للإشكال.

هذا إذا صدق عليك الضحك. و إلا - كما هو الظاهر - تعين الرجوع فيه الى أصل البراءة.

(٢) على المشهور. كما عن جماعة. و من شرح نجيب الدين نفى الخلاف فيه. و عن المدارك: «ظاهرهم الإجماع عليه». و يشهد له خير النعمان بن عبد السلام، عن أبي حنيفة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن البكاء في الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال (ع): إن بكى لذكر

جنة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، و إن كان ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة» (١)

و ربما استدل له بأنه فعل خارج عن الصلاة، فيكون قاطعاً لها، كالكلام.

و عن الأردبيلي وغيره الاشكال فيه. لضعف سند الخبر. و ما ذكر أخيراً أشبه بالقياس، فلا يصلح لإثباته. و هو في محله لو لا انجبار ضعف الخبر باعتماد الأصحاب.

(٣) المحكى عن الصحاح: أن البكاء يمد و يقصر، فإذا مددت أردت الصوت الذى يكون مع البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع، و نحوه حكى عن الخليل، و الراغب، و ابن فارس فى المجلد، و عن المقييس نسبتة الى النحويين. هذا و لأجل أن المسؤول عنه فى صدر الرواية هو الممدود،

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٧٩

.....

فقوله (ع): «و إن كان ذكر ميتاً»

منزل عليه، فلا إطلاق له يشمل البكاء المقصور، و المرجع فيه أصل البراءة. و دعوى: أنه لم يثبت كون المذكور فى السؤال ممدوداً. أو لم يثبت الفرق بين الممدود و المقصور. أو أنه لو ثبت، فهو فى اللغة، لا فى العرف، و هو مقدم على اللغة. أو سلمنا الفرق فى العرف أيضاً، لكن قوله (ع): «بكى»- فى الجواب- مطلق، لأنه مشتق من الجامع بين الممدود و المقصور. على ما هو التحقيق من كون الأفعال مشتقة مما تشتق منه المصادر، لا- أنها مشتقة منها، ليكون الفعل مشتركاً لفظياً بين معنى الممدود و معنى المقصور. و حينئذ يتعين الأخذ بإطلاقه، و لا يعول على السؤال. أو سلمنا إجمال النص، لكن المرجع قاعدة الاحتياط، لكون الشغل يقينياً. مندفعاً: بأن النسخ المضبوطة بالمد.

مع أن الاحتمال كاف فى المنع عن الإطلاق، لأن الكلام حينئذ يكون من قبيل المقرون بما يصلح للقرينية. و بأن نقل الثقات الإثبات من أهل اللغة كاف فى الإثبات، و لا سيما مع الاستشهاد عليه بقول الشريف الرضى (رحمه الله) فى رثاء جده سيد الشهداء الحسين (ع):

«يا جد لا زالت كتائب حسرة تغشى الفؤاد بكرها و طرادها

أبدأ عليك و أدمع مسفوحة إن لم يراوحها البكاء يغادها»

و بأن العرف المقدم على اللغة هو العرف العام فى عصر صدور الكلام و ظاهر النقل هو الفرق عنده، لا فى أصل اللغة. و الإطلاق فى الفعل ممنوع بعد اقتترانه بالبكاء المذكور فى السؤال الذى هو بمعنى الصوت. و المرجع فى الشك فى المانع أصل البراءة، كما هو محقق فى محله. هذا و الانصاف:

أن الاعتماد فى الفرق على نقل أولئك الجماعة، الذين عمدتهم الجوهري، الظاهر خطوة فى استشهاده بيت حسان:

«بكت عيني و حق لها بكاهها و ما يجدى البكاء و لا العويل»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٠

على الأحوط، لأمر الدنيا (١). و أما البكاء للخوف من الله و لأمر الآخرة، فلا بأس به، بل هو من أفضل الأعمال.

و الظاهر أن البكاء اضطراراً أيضاً مبطل (٢). نعم لا بأس به إذا كان سهواً (٣). بل الأقوى عدم البأس به إذا كان لطلب أمر دنيوى من الله (٤) فيبكي تذللًا له تعالى ليقضى حاجته.

كما اعترف به غير واحد، و ظهور كلام غيرهم من اللغويين في عدمه.

لا- يخلو من إشكال. نعم ظاهر ابن قتيبة في أدب الكاتب: أن المقصور و الممدود كلاهما مختص بالصوت. و لعل ذلك هو الوجه فيما تقدم من الرضى (رحمه الله) و إن كان بعيداً جداً. فالتوقف عن حكم غير المشتمل. على الصوت- كما في المتن- في محله.

(١) كما ذكره الأصحاب: لفهمهم من قوله (ع): «و إن كان ذكر ميتاً..»، بقرينه المقابلة بينه و بين ذكر الجنة و النار، كما هو الظاهر، فيكون ذكر الميت مثالا لكل ما كان من الأمور الدنيوية، سواء أ كان من قبيل فوات المحبوب، أم حصول المكروه.

(٢) كما هو المشهور، بل قيل: «لم يعرف مخالف فيه». لإطلاق النص، من دون مقيد و حديث رفع الاضطرار، قد عرفت إشكاله. و دعوى اختصاصه بالاختيار. غير مسموعة.

(٣) لا خلاف أجده فيه صريحاً، و إن أطلق جماعة. كذا في الجواهر و يقتضيه

حديث: «لا تعاد الصلاة»

، كما تقدم في القهقهة.

(٤) لعدم دخول مثل ذلك في النص و الفتوى. إذ الظاهر من البكاء لأمر الدنيا، هو البكاء لفواتها أو عدم حصولها- كما عرفت-، فلا يشمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨١

[الثامن: كل فعل ماح لصورة الصلاة قليلاً كان أو كثيراً]

الثامن: كل فعل ماح لصورة الصلاة قليلاً كان أو كثيراً (١)،

البكاء تذللًا لله تعالى و استعطافاً له في حصول المحبوب أو دفع المكروه.

و لا سيما بملاحظة النصوص الواردة في الحث على ذلك،

كخبر أبي بصير:

«قال أبو عبد الله (ع): إذا خفت أمراً يكون أو حاجة تريدها، فابدأ بالله تعالى، فمجده و أثن عليه، كما هو أهله، و صل على النبي

(ص)، و اسأل حاجتك، و تباك، و لو مثل رأس الذباب» (١).

(١) المذكور في كلام الأصحاب: أن الفعل الكثير مبطل للصلاة.

و الظاهر أنه لا خلاف فيه و لا إشكال في الجملة. و في المعتبر: «عليه العلماء»، و في المنتهى: «هو قول أهل العلم كافة»، و في جامع المقاصد: نفى الخلاف فيه بين علماء الإسلام، و نحوها في دعوى الإجماع عليه غيرها.

و قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف على نص يدل عليه، قال في محكى المدارك: «لم أقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان

الصلاة بالفعل الكثير» و قال في محكى الذخيرة: «لم أطلع على نص يتضمن أن الفعل الكثير مبطل، و لا ذكر نص في هذا الباب في

شئ من كتب الاستدلال» و نحوهما غيرهما. بل هو ظاهر تعليقه في كلام غير واحد بالخروج عن كونه مصلياً، قال في المعتبر- بعد

نسبة البطلان به الى العلماء-: «لأنه يخرج عن كونه مصلياً»، و نحوه ما في المنتهى و غيره. و يشير اليه تفسير غير واحد للفعل الكثير بما

يخرج فاعله عن كونه مصلياً، كالحلى في السرائر، و الشهيد في الذكري، و المحقق الثاني في جامع المقاصد، و الشهيد الثاني في

الروض، و المسالك، و غيرهم في غيرها.

و أما ما عن شرح المفاتيح من الاستدلال عليه بالنصوص الظاهرة في

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الدعاء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٢

.....

المنع عن بعض الأفعال في الصلاة، مثل

موتق عمار بن موسى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون في الصلاة، فيقرأ، فيرى حية بحياله، يجوز له أن يتناولها فيقتلها؟ فقال (ع): إن كان بينه وبينها خطوة واحدة فليخط و ليقتلها، و إلا فلا» (١).

أو في قاطعية بعض الافعال، مثل

صحيح حرير عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق، أو غريماً لك عليه مال، أو حية تخافها على نفسك فاقطع الصلاة و اتبع غلامك، أو غريمك، و اقتل الحية» (٢).

ففيه: أنه لو تمت دلالة مثل ذلك و جاز العمل به، فإنما هو في أفعال خاصة لا تمكن استفادة الكلية المذكورة منها.

و عليه ينحصر مستندها في الإجماع. و إن كان يشكل الاعتماد عليه، بعد ما تقدم من تفسيره بما يخرج به عن كونه مصلياً. لإشكال المراد به، إذ هو إن كان الخروج شرعاً لزم أخذ الحكم في موضوعه. مع أنه لا يرفع إجمال الموضوع، و ذلك خلف. و إن كان الخروج عرفاً، فمع أنه لا حاكمية للعرف في الموضوعات الشرعية، المخترعة للشارع، و لا اعتبار بحكمه في ذلك أنه لا يطرد في الأفعال الكثيرة، المقارنة لأفعال الصلاة، مثل الخياطة، و الحياكة، و نحوهما، فإن الاشتغال بها مقارنة للاشتغال بأفعال الصلاة، لا يعد خروجاً عنها. و ان كان الخروج من عرف المتشرعة، بحسب مرتكزاتهم، المتلقاة من الشارع، فهو و إن كان صحيحاً في نفسه، لحجية ارتكازهم، المعبر عنه بالسيرة الارتكازية، التي هي في عداد الحجج، كالسيرة العملية، المعبر عنها بالإجماع العملي، و كالأجماع القولي. إلا أن ذلك ليس من وظيفة الفقيه، إذ وظيفته الفتوى في كل مورد من موارد

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٣

.....

الارتكاز المذكور، اعتماداً عليه، مثل أن يقول: تجب نية القربة في الوضوء أو الغسل، أو التيمم للسيرة المذكورة، أو أنه يقطع الصلاة الرقص، أو الوثبة الفاحشة، أو رفع الصوت شديداً، اعتماداً على السيرة المذكورة. و ليس وظيفته أن يقول: يقطع الصلاة كل ما كان قاطعاً لها في نظر المتشرعة، و بحسب ارتكازهم. إذ تشخيص ذلك مما لا يقوى عليه العامي، و لا بد من الرجوع فيه الى الفقيه، و لو اتفق حصوله للعامي لم يحتج إلى مراجعة الفقيه في الفتوى، بل كان ذلك الارتكاز بنفسه حجة عليه في عمله، كما أنه حجة للمجتهد في فتواه.

هذا كله مضافاً الى عدم ثبوت هذا الارتكاز في مورد من الموارد.

و ثبوته في مثل الرقص و نحوه، غير معلوم، إذ ليس هو إلا كذبته في النظر إلى الأجنبية بشهوة، الذي اشتهر أنه لا يبطل الصلاة، و

كتبته في ضم الجارية إليه في الصلاة: الذي ورد في الصحيح عن مسمع عن أبي الحسن (ع): «أنه لا بأس به»^(١). فيبعد جداً أن يكون المراد من الفعل الكثير ذلك، ولا سيما مع عدم القرينة عليه، بل و عدم المناسبة المصححة للاستعمال و احتمال أن التعبير عنه بذلك تبعاً للعام، و إن اختلف المراد، لا شاهد عليه. لكن الإنصاف: أن الإشكالات المذكورة إنما تتوجه لو كان المعتمد في قاطعية الفعل الكثير هو ارتكاز المتشعبة. أما لو كان الإجماع، أو الدليل الذي عول عليه المجمعون، و الارتكاز إنما جعل معياراً و ضابطاً للموضوع الذي جعل قاطعاً، فلا مجال لتوجهها. إذ ارتكاز منافاة بعض الأفعال للصلاة عند المتشعبة، مما لا مجال لإنكاره، فإن جملة من الأفعال، إما لكثرتها و طول أمدها، كالخياطة، و الكتابة، و النساجة، و نحوها، إذا كانت كثيرة

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٤

.....

أو لذاتها، مثل الصفق، و الرقص الواقعين على نحو التلهي و اللعب، مما لا يتأمل واحد من المتشعبة في منافاتها للصلاة، سواء أوقعت في خلال الأفعال، أم مقارنته لبعضها، و يعد فاعلها مشغولاً بغير الصلاة، و ليس في مقام امتثال أمر الصلاة، بل هو في مقام فعل آخر. و حينئذ لا مانع من أن يجعل الفقيه مثل ذلك ضابطاً للقاطع، فيفتي بأن الفعل المنافي للصلاة عند المتشعبة و بحسب ارتكازهم مبطل لها. من دون أن يعتبر في الارتكاز أن يكون حجة، كى يتوجه إشكال صعوبة تشخيص ما هو حجة، و ما ليس بحجة، و أن ذلك من وظيفة المجتهد لا العامي. بل يجعل مطلق ارتكاز المنافاة، و لو بنحو يمكن ردع المجتهد عنه موضوعاً للإبطال. فلا إشكال حينئذ في الكلية من هذه الجهة، و لا من جهة الدليل عليها، لما عرفت من استفاضه حكاية الإجماع عليها. نعم قد يوهم التعليل بأنه يخرج به عن كونه مصلياً إرادة الاحتجاج بارتكاز المتشعبة. و حينئذ يتوجه الاشكال على من فسره بذلك. لكن الظاهر من التعليل ما ذكرنا، أعني: التعليل بارتكاز المتشعبة في الجملة و لو لم يحرز أنه حجة و لذا قال في محكي المدارك: «المراد من الفعل الكثير ما تمنحى به صورة الصلاة بالكلية»، ثم نسبه الى ظاهر المعبر.

و على هذا فالمراد من تفسيره بما يخرج به عن كونه مصلياً، هو ذلك المعنى كما لعله المراد أيضاً من تفسيره بما يكون كثيراً في العادة، كما نسب الى المشهور- يعنى: ما يكون كثيراً في عادة المتشعبة، لكونه زائداً على المقدار السائغ عندهم، فيكون ممنوعاً عنه عندهم. فترجع التفاسير الثلاثة إلى أمر واحد، و هو ذهاب الصورة، بحيث يمتنع التمام الأجزاء و تألفها، بنحو يكون مصداقاً للصلاة و موضوعاً للمأمور به. لكن يأبى هذا الحمل في التفسير الأخير تفصيل غير واحد في السهو بين الماحى و غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٥

كالوثبة، و الرقص، و التصفيق، و نحو ذلك مما هو مناف للصلاة. و لا فرق بين العمد و السهو (١). و كذا السكوت الطويل الماحى. و أما الفعل القليل غير الماحى، بل الكثير غير

و كيف كان، فالمتيقن من القاعدة المذكورة هو خصوص الماحى.

كما في المتن، تبعاً للمدارك، و غيرها. فلا يعم غيره، و لو كان كثيراً.

كما أن الظاهر عدم الفرق في الماحى بين القليل، كالعفطة، و غيره، فإن الجميع داخل في معقد الإجماع.

(١) المنسوب الى المشهور في كلام غير واحد، منهم الدروس: عدم البطلان بالفعل الكثير مع السهو، بل في الذكرى و عن الكفاية:

نسبته الى قول الأصحاب، و في جامع المقاصد، و عن الروض، و غيرهما: نسبته الى ظاهر الأصحاب، و عن التذكرة: أنه مذهب علمائنا. و عن البيان، و الدروس و فوائد الشرائع، و تعليق النافع، و غيرها: أن الأصح الإبطال عمداً و سهواً و عن الميسية، و المسالك، و المدارك، و غيرها: البطلان بشرط المحو. و عن الروض أنه حينئذ يشكل بقاء الصحة. و في جامع المقاصد، و عن الغرية: أنه بعيد.

أقول: بل هو الأقرب. إذ العمدة في دليل البطلان: الإجماع.

و هو غير ثابت في السهو. بل عدم البطلان مظنة الإجماع، كما عرفت من العبارات المتقدمة. و لا سيما مع إمكان دعوى دلالة بعض النصوص عليه،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن رجل دخل مع الإمام في صلاته، و قد سبقه الإمام بركعة، فلما فرغ الامام خرج مع الناس، ثم ذكر أنه قد فاتته ركعة. قال (ع): يعيدها ركعة واحدة، يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه عن القبلة» (١) و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٦

المأخوذ، فلا بأس به مثل الإشارة باليد لبيان مطلب، و قتل الحية، و العقرب، و حمل الطفل، و ضمه، و إرضاعه عند بكائه، و عدّ الركعات بالحصى، و عد الاستغفار في الوتر بالسبحة، أو نحوها مما هو مذكور في النصوص. و أما الفعل الكثير، أو السكوت الطويل، المفوت للموالة، بمعنى المتابعة العرفية، إذا لم يكن ماحياً للصورة، فسهوه لا يضر. و الأحوط الاجتناب عنه عمداً (١).

[التاسع: الأكل و الشرب الماحيان للصورة. فتبطل الصلاة بهما]

التاسع: الأكل و الشرب الماحيان للصورة. فتبطل الصلاة بهما، عمداً كانا (٢)،

(١) تقدم الكلام فيه في فصل الموالة.

(٢) إجماعاً كما عن الخلاف، و جامع المقاصد، و الروض، و غيرها.

و ظاهر ذكرهما في قبال الفعل الكثير: الإبطال بهما مطلقاً، و لو مع القلة، بل عن بعض الإبطال بالمسمى، و هو ما يبطل الصوم. لكن المصرح به في كلام غير واحد: التقييد بالتناول - كما في المعبر و المنتهى -، أو بالكثرة - كما في غيرهما. و منه يشكل الاعتماد على الإجماع في إبطالهما مطلقاً، و لا سيما و في مفتاح الكرامة: «الذي وجدته بعد التبع: أن من أطلقهما و عطفهما على الفعل الكثير صرح في ذلك، أو في غيره، بأن المبطل منهما الكثير، أو ما آذن بالانمحاء، أو نافي الخشوع».

نعم في محكى التذكرة و نهاية الأحكام: تعليل الحكم، بأنهما فعل كثير لأن تناول المأكول، و مضغه، و ابتلاعه، أفعال متعددة، و كذا المشروب.

لكن تنظر فيه في جامع المقاصد، ثم قال: «و اختار شيخنا الشهيد في بعض كتبه: الإبطال بالأكل و الشرب المؤذنين بالإعراض عن الصلاة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٧

أو سهواً (١). و الأحوط الاجتناب عما كان منهما مفوتاً للموالة العرفية عمداً (٢). نعم لا بأس بابتلاع بقايا الطعام الباقية في الفم، أو بين الأسنان (٣).

و هو حسن، إلا أنه لا يكاد يخرج عن التقييد بالكثرة». و لأجل ذلك يشكل الاعتماد على إطلاق معقد الإجماع. نعم تمكن دعوى منافاة الأكل و الشرب للصلاة في مرتكزات المتشعبة فيجرب عليها حكم الفعل الكثير. و حينئذ يكون المدار على ما به تكون المنافاة الارتكازية و إن لم يعدا أكلا- كثيراً و شربا كذلك، على نحو ما سبق في الفعل الكثير. و أما دعوى: مانعته في مرتكزات المتشعبة مطلقاً، لا- من جهة ذهاب الصورة، فيعول على هذا الارتكاز في الحكم بها مطلقاً. فغير ظاهرة بعد ما عرفت من كلمات الأصحاب. و أضعف منها دعوى كونها من الضروريات المستغنية بضرورتها عن إقامة الدليل عليها. كيف و قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على أنه لو كان في فيه لقمة و لم يبلعها إلا في الصلاة، لم تبطل، لأنه فعل قليل.

(١) قد حكى الإجماع على عدم البطلان في كلام جماعة، منهم العلامة في المنتهى، قال فيه: «لو أكل أو شرب في الفريضة ناسياً لم تبطل صلاته عندنا، قولاً واحداً». لكن قيده جماعة بعدم المحو. و الكلام فيه هو الكلام في الفعل الماحي بعينه. فراجع. (٢) تقدم الكلام فيه في فصل الموالات.

(٣) كما عن جماعة كثيرة التصريح به، بل عن المنتهى، و في جامع المقاصد: أن الصلاة لا تفسد بذلك قولاً واحداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٨

و كذا بابتلاع قليل من السكر، الذي يذوب و ينزل شيئاً فشيئاً (١). و يستثنى أيضاً ما ورد في النص (٢) بالخصوص من جواز شرب الماء لمن كان مشغولاً بالدعاء، في صلاة الوتر، و كان عازماً على الصوم في ذلك اليوم، و يخشى مفاجأة الفجر، و هو عطشان، و الماء أمامه، و محتاج إلى خطوتين.

أو ثلاثة: فإنه يجوز له التخبطي و الشرب حتى يروى، و إن

(١) كما عن جماعة كثيرة، و عن المنتهى: «لم تفسد صلاته عندنا، و عند الجمهور تفسد»، و عن جامع المقاصد: «أغرب بعض المتأخرين، فحكم بإبطال مطلق الأكل، حتى لو ابتلع ذوب سكرة. و هو بعيد».

(٢) هو ما

رواه الشيخ (رحمه الله)، بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الهيثم ابن أبي مسروق النهدي، عن محمد بن الهيثم، عن سعيد الأعرج، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنني أبيت و أريد الصوم، فأكون في الوتر، فأعطش، فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامي قلة بيني و بينها خطوتان أو ثلاث، قال (ع): تسعى إليها و تشرب منها حاجتك، و تعود في الدعاء» (١)

و ،

رواه الفقيه، بإسناده عن سعيد الأعرج، أنه قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك إنني أكون في الوتر، و أكون نويت الصوم، فأكون في الدعاء، و أخاف الفجر، فأكره أن أقطع على نفسي الدعاء و أشرب الماء، و تكون القلة أمامي، قال: فقال (ع) لي: فاخط إليها الخطوة، و الخطوتين، و الثلاث، و اشرب و ارجع الى مكانك، و لا تقطع على نفسك الدعاء» (٢).

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٨٩

طال زمانه (١) إذا لم يفعل غير ذلك من منافيات الصلاة (٢) حتى إذا أراد العود إلى مكانه رجع القهقري، لثلاث- يستدبر القبلة. و الأحوط الاقتصار على الوتر المندوب (٣). و كذا على خصوص شرب الماء. فلا يلحق به الأكل و غيره. نعم الأقوى عدم الاقتصار على

الوتر، و لا على حال الدعاء. فيلحق به مطلق النافلة، و غير حال الدعاء. و إن كان الأحوط الاقتصار.

[العاشر: تعمد قول: «آمين»]

العاشر: تعمد قول: «آمين» (٤)

(١) لإطلاق النص.

(٢) كما صرح به جماعة، إذ لا إطلاق في النص يقتضى جوازه، فيرجع فيه الى أصالة المنع.

(٣) كما هو المشهور. عملاً بأصالة المنع، و اقتصاراً فيما خالفها على مورد النص، و هو ما ذكر. لكن عن ظاهر الخلاف، و المبسوط: التعدي إلى مطلق النافلة. و في الشرائع، و عن غيره: التعدي الى غير الدعاء من أحوال الوتر. و وجه الأول- كما عن الخلاف:- اختصاص دليل المنع بالفريضة، فلا يعم النافلة. و وجه الثاني: ما عن التنقيح من الإجماع على استثناء الوتر مطلقاً. مضافاً الى ما يظهر من قول السائل: «فأكره أن أقطع الدعاء» من أنه يعتقد أنه لا يقطع الصلاة، و إنما يقطع الدعاء لا غير فالاقتصار في ردعه على الثاني دليل على صحة الأول. و أما ما عن الخلاف من وجه الأول، فمقتضاه جواز الأكل في النافلة، بل كل فعل كثير مباح للصلاة، و عن مجمع البرهان الميل اليه. و لكن في الجواهر: «هو في غاية الضعف». و كأنه لإطلاق معاهد الإجماع على قاطعته، كغيره من القواطع.

الذي لا يقدح فيه ما في الخلاف، لأنه لشبهه، من جهة الرواية.

(٤) على المشهور. و عن الانتصار، و الخلاف، و نهاية الأحكام،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٠

.....

و التحرير: حكاية الإجماع على البطلان، و في المنتهى، و عن كشف الالتباس:

نسبته إلى علمائنا، و عن جماعة: نسبة حكاية الإجماع على البطلان الى المفيد أيضاً، و في المنتهى: «قال علمائنا: يحرم قول: «آمين»، و تبطل به الصلاة، و قال الشيخ: سواء كان ذلك سراً، أو جهراً، في آخر الحمد أو قبلها، للإمام و المأموم، و على كل حال، و ادعى الشيخان و السيد المرتضى إجماع الإمامية عليه».

و استدلل له بجملة من النصوص،

كمصحح جميل عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت خلف إمام، فقرأ الحمد، و فرغ من قراءتها، فقل أنت:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و لا تقل: آمين» (١).

و نحوه في النهي كذلك مصحح زرارة

(٢)، و خبر الحلبي

(٣). و قد يشير اليه

صحيح معاوية ابن وهب: «قلت لأبي عبد الله (ع): أقول: آمين، إذا قال الامام:

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ (ع) قال (ع): هم اليهود و النصارى» (٤)

فان ترك الجواب عن السؤال، و التعرض لأمر آخر، غير مسؤول عنه، ظاهر في الخوف في الجواب، و لا خوف في الجواب بالرخصة، لأنها مذهب العامة. فتأمل.

نعم قد يعارضها

صحيح جميل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين. قال (ع): ما أحسنها، وخفض الصوت بها» (٥).
لكنه يتوقف على قراءة:

- (١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.
 - (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.
 - (٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.
 - (٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.
 - (٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩١

.....

«ما أحسنها»

بصيغة التعجب، لا بصيغة النفي، ولا بصيغة الاستفهام.

و إن كان قد ينفي الأخيرين الأمر في الذليل بخفض الصوت بها. واحتمال كونه من كلام الراوي - يعني: أنه (ع) حين قال: «ما أحسنها».

خفض صوته - بعيد، لأن خفض الصوت ثلاثي، و ما في النسخة رباعي لكن يتعين حمله على التقيء، لموافقته للعامه. و لا مجال للجمع بينه و بين ما سبق بالحمل على الكراهة. لكونه ظاهراً في الرجحان. كما لا مجال للجمع بحمل ما سبق على غير الجماعة. لصراحة المصحح الأول فيها أيضاً.

نعم يمكن أن يستشكل في الاستدلال بالنصوص بظهور النهي فيها في نفي المشروعية. كما سبق في التكتف فإن المنهى عنه إذا كان من سنخ العبادة يكون النهي عنه ظاهراً في نفي المشروعية. و لا سيما ما كان مسبوقاً بالسؤال. و لا سيما و كونه كذلك عند العامة لا السؤال عن مانعته، ليكون ظاهر النهي الإرشاد إليها. و كأن ذلك هو المراد مما عن المدارك من أن الأجود التحريم، دون البطلان. لا التحريم التكليفي. و إلا كان ضعيفاً جداً إذ النهي في أمثال المقام إما ظاهر في نفي المشروعية، إن تمّ ما ذكرنا. أو في الإرشاد إلى المانعية، كما يظهر من ملاحظة النظائر، و عليه ديدن الفقهاء (رضوان الله عليهم). فإذا العمدة في الحكم بالبطلان الإجماعات المدعاة. اللهم إلا أن يناقش في صحة الاعتماد عليها، لعدم اقتضاء العلم بالمطابقة لرأى المعصوم. هذا و قد استدلل غير واحد على البطلان بأنه من كلام الآدميين، كما عن الخلاف، و عن حاشية المدارك نسبتته إلى فقهاءنا. و عن الانتصار:

«لا خلاف في أنها ليست قرآناً، و لا دعاء مستقلاً، و عن التنقيح:

«اتفق الكل على أنها ليست قرآناً، و لا دعاء، و إنما هي اسم للدعاء، و الاسم غير المسمى، و نحوه ما في غيره. لكن في كشف اللثام: إن ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٢

بعد تمام الفاتحة (١)، لغير ضرورة، من غير فرق بين الإجهار به، و الاسرار (٢) للإمام، و المأموم، و المنفرد (٣)

مبنى على أن أسماء الأفعال أسماء لألفاظها. و التحقيق خلافه.

أقول: لو سلم ذلك لم تخرج عن كونها دعاء. لأن أسماء الأفعال حاكية عن نفس الافعال بما هي حاكية عن معانيها، لوضوح الفرق بين قولنا: «اسكت فعل أمر» و قولنا: «صه»، فإن الأول حاك عن اللفظ محضاً، على أنه بنفسه موضوع الحكم، والثاني حاك عن معنى «اسكت» حاكية لفظ: «اسكت» عنه. غاية الأمر أن حكايته عن معنى: «اسكت» بتوسط حكايته عن لفظ «اسكت». نظير ما سبق في القرآن المقصود به الدعاء. فأمين إذا كان اسماً ك «استجب» كان دعاء مثله، ولا يكون بذلك من كلام الآدميين. نعم كونه من الدعاء الجدى موقوفاً على فرض دعاء، ليطلب استجابته. و إلا كان لقلقه لسان، و يخرج بذلك عن كونه مناجاة لله تعالى، و مكالمه له سبحانه. فلاحظ.

(١) كما قيده بذلك غير واحد. و يقتضيه الاعتماد على النصوص، لاختصاصها بذلك. نعم لو كان المعتمد كونه من كلام الآدميين لم يفرق في البطلان به بين آناء الصلاة. و كذا لو كان المعتمد بعض معاهد الإجماعات كما تقدم في عبارة المنتهى. و في محكي التحرير: «قول آمين حرام تبطل به الصلاة سواء جهر بها، أو أسر، في آخر الحمد، أو قبلها، إماماً كان، أو مأموماً، و على كل حال. و إجماع الإمامية عليه. للنقل عن أهل البيت (ع)» و نحوه ما عن الخلاف و المبسوط.

(٢) كما صرح به في جملة من معاهد الإجماعات، التي منها ما تقدم عن المنتهى، و التحرير. و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٣) كما نص عليه في جملة من معاهد الإجماعات. كما تقدم. و يشهد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٣

و لا بأس به في غير المقام المزبور بقصد الدعاء، كما لا بأس به مع السهو (١). و في حال الضرورة (٢). بل قد يجب معها، و لو تركها أثم. لكن تصح صلاته، على الأقوى (٣).

[الحادى عشر: الشك فى ركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية]

الحادى عشر: الشك فى ركعات الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية. على ما سيأتى (٤).

للتانى: مصحح جميل

«١». و للأول و الأخير: إطلاق خبر الحلبي

«٢». و ما فى المعتبر من الميل الى تخصيص المنع بالمنفرد ضعيف. كما عرفت.

(١) لعموم

حديث: «لا تعاد الصلاة» (٣)

، الشامل للمقام، كالأجزاء، و الشرائط. هذا بناءً على المانعية. و إلا فلا إشكال.

(٢) بلا إشكال ظاهر، بل قيل: «الظاهر الإجماع عليه». لعموم أدلة التقيّة، الدالة على صحة العمل الموافق لها.

(٣) كما نص عليه فى الجواهر و غيرها. لعدم كون ذلك من الكيفية اللازمة فى صحة الصلاة عندهم. و تخيل الجهلاء منهم اعتبارها فيها، لا- يترتب عليه الحكم. لكن يتم ذلك لو كانت التقيّة من العلماء. أما لو كانت من الجهلاء، فاللازم الحكم بالبطلان. فإن أدلة التقيّة لا يفرق فى جريانها بين مذهب العلماء و الجهلاء. نعم لو تمت دعوى: عدم ظهور أدلة التقيّة فى اعتبار ذلك فى الصلاة، و أنها ظاهرة فى وجوبه فقط، كان ما ذكر فى محله. لكنها خلاف الظاهر. كما تقدم فى مباحث الوضوء «٤».

(٤) يأتى الكلام فيه و فيما بعده فى مبحث الخلل.

(١) راجع صفحة: ٥٩٠.

(٢) راجع صفحة: ٥٩٠.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٤) راجع الجزء الثاني من المستمسك المسألة: ٣٥ من فصل أفعال الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٤

[الثاني عشر: زيادة جزء أو نقصانه عمداً]**إشارة**

الثاني عشر: زيادة جزء أو نقصانه عمداً، إن لم يكن ركناً. و مطلقاً إن كان ركناً.

[مسألة (٤٠): لو شك بعد السلام في أنه هل أحدث في أثناء الصلاة أم لا]

(مسألة ٤٠): لو شك بعد السلام في أنه هل أحدث في أثناء الصلاة أم لا بنى على العدم و الصحة (١).

[مسألة (٤١): لو علم بأنه نام اختياراً، و شك في أنه هل أتم الصلاة ثم نام، أو نام في أثناءها]

(مسألة ٤١): لو علم بأنه نام اختياراً، و شك في أنه هل أتم الصلاة ثم نام، أو نام في أثناءها بنى على أنه أتم ثم نام (٢). و أما إذا علم بأنه غلبه النوم قهراً، و شك في أنه كان في أثناء الصلاة، أو بعدها، و جب عليه الإعادة (٣). و كذا إذا رأى نفسه نائماً في السجدة، و شك في أنها السجدة الأخيرة من الصلاة، أو سجدة الشكر بعد إتمام الصلاة، و لا يجرى قاعدة الفراغ في المقام.

(١) لاستصحاب العدم، أو لقاعدة الفراغ، التي لا يفرق في جريانها بين الشك في وجود الجزء، و الشرط، و المانع، و القاطع.
 (٢) هذا ظاهر إذا كان قد أحرز الفراغ البنائي. لجريان قاعدة الفراغ حينئذ. و يشكل مع عدم إحراز ذلك. كما هو ظاهر المتن. و مجرد النوم اختياراً، لا يكفي في إحرازه. و أما إجراء قاعدة التجاوز فقد عرفت فيما سبق الاشكال فيه، و أنه لا يكفي في التجاوز عن الشيء الدخول فيما ينافيه و كأن وجه ما في المتن: قاعدة الصحة، التي يقتضيها ظاهر حال المسلم.
 لكن في صلاحيتها لإثبات صحة الفعل، و تماميته إشكال. بل في جريانها في نفسها مع اتحاد الفاعل و الحامل - كما في المقام - منع فتأمل جيداً.

(٣) أما عدم جريان قاعدة الفراغ، و التجاوز، فلما سبق. و أما عدم جريان أصالة الصحة، فلعدم الظهور هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٥

[مسألة (٤٢): إذا كان في أثناء الصلاة في المسجد فرأى نجاسة فيه]

(مسألة ٤٢): إذا كان في أثناء الصلاة في المسجد فرأى نجاسة فيه، فإن كانت الإزالة موقوفة على قطع الصلاة. أتمها ثم أزال النجاسة (١). وإن أمكنت بدونه، بأن لم يستلزم الاستدبار، ولم يكن فعلاً كثيراً موجباً لمحو الصورة، وجبت الإزالة ثم البناء على صلاته.

[مسألة ٤٣): ربما يقال بجواز البكاء على سيد الشهداء أرواحنا فداه في حال الصلاة]

(مسألة ٤٣): ربما يقال بجواز البكاء على سيد الشهداء أرواحنا فداه في حال الصلاة وهو مشكل (٢).

[مسألة ٤٤): إذا أتى بفعل كثير، أو بسكوت طويل و شك في بقاء صورة الصلاة و محوها معه، فلا يبعد البناء على البقاء]

(مسألة ٤٤): إذا أتى بفعل كثير، أو بسكوت طويل و شك في بقاء صورة الصلاة و محوها معه، فلا يبعد البناء على البقاء (٣). لكن الأحوط الإعادة، بعد الإتمام.

(١) تقدم في أحكام النجاسات تقريب وجوب القطع و الإزالة. لجواز قطع الفريضة للحاجة. لا أقل من استفادة أهمية وجوب الإزالة من حرمة القطع. و سيأتي في الفصل الثاني بعض الكلام في المقام فانتظر.

(٢) هذا إذا كان البكاء لعظم المصيبة، بحيث لو فرض وقوعها على غيره (ع) من الناس لاقتضت البكاء. لإمكان دعوى شمول قوله (ع): «و إن ذكر ميتاً له» «١»

لمثل ذلك، أما لو كان لأجل ما يترتب على مصيبتة (ع) من فوات الخيرات، المترتبة على وجوده الشريف، أو وقوع المضرات الأخروية، فلا ينبغي الإشكال في عدم شمول النص له.

(٣) إما لاستصحاب بقاء الصورة. وفيه: أنه إن كان المنشأ للشك إجمال المفهوم امتنع الاستصحاب. كما حرر في محله، و تكرر في غير موضع من هذا الشرح. مضافاً إلى أن الصورة، التي يحكم المشرعة بمحوها بالفعل

(١) راجع المورد السابع من مبطلات الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٦

.....

الكثير، عبارة عن صلاحية الأجزاء الواقعة لانضمام الأجزاء، اللاحقة إليها، بحيث تكون معها صلاة واحدة لو لم يتحقق الماحى. و هذا المعنى مما لم يطرأ عليه الشك، و إنما كان الشك في وجود الماحى و عدمه لا غير.

و إما لاستصحاب عدم الماحى. وفيه: أن الشك لم يكن في وجوده و عدمه و إنما كان في المحو و عدمه. و قد عرفت الإشكال في استصحاب عدم المحو.

و إما لاستصحاب الهيئة الاتصالية. المستفاد وجودها للصلاة من التعبير في النص و الفتوى بالقاطع، فإن القطع إنما يصح اعتباره للمتصل. و بذلك افترق القاطع عن المانع، فإن المانع ما يمنع من تأثير المقتضى في المحل، و القاطع ما يقطع الوجود المتصل. فإذا شك في وجود القاطع فقد شك في بقاء الأمر المتصل فيستصحب بقاؤه. وفيه: أن الهيئة الاتصالية إن كانت قائمة بالمصلى، فهو

خلاف ظاهر التعبير بقطع الصلاة. وإن كانت قائمة بالصلاة، فبالنظر الى أن أجزاء الصلاة مما يتخلل بينها العدم يمتنع أن تكون تلك الهيئة مستمرة الوجود، لامتناع بقائها بلا موضوع. وحينئذ فالتعبير بالقاطع لا بد أن يكون على نحو من العناية والادعاء. والظاهر أو المحتمل أن يكون ذلك لمنعه عن انضمام الأجزاء اللاحقة إلى السابقة. بحيث يتألف منها المركب، وترتب عليه المصلحة الواحدة، المقصودة منه. فليس هناك شيء مستمر حقيقة أو عرفاً بنحو يصح استصحابه.

أما الإشكال عليه بأنه لا دليل على أخذه موضوعاً للطلب، كسائر الأجزاء. أو بأنه لو سلم فلا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع لثبوت النهى عنها. وحينئذ فإذا شك في وجود القاطع من جهة الشبهة الحكمية، أو الموضوعية، لا يجدى استصحاب بقاء الهيئة في رفع الشك المذكور. لأن الشك في بقاء الهيئة مسبب عن الشك في قاطعية الوجود، مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٧

[فصل في المكروهات في الصلاة]

إشارة

فصل في المكروهات في الصلاة وهي أمور:
الأول: الالتفات بالوجه قليلاً (١)، بل وبالعين

والأصل الجارى في الشك المسبب لا يرفع الشك في السبب. ولو سلم عدم السببية فلا أقل من كونهما من قبيل المتلازمين، ومن المعلوم أن الأصل الجارى لإثبات أحد المتلازمين لا يصلح لإثبات الآخر، إلا على القول بالأصل المثبت. ففيه: أن التعبير بالقطع الدال باللزوم العرفى على ثبوت المقطوع، لا يحسن لو لم يكن المقطوع موضوعاً للأمر. ويدفع الثانى عدم الحاجة الى رفع الشك في وجود القاطع، بعد لزوم البناء على بقاء الهيئة واستمرار وجودها، فان ذلك كافى فى سقوط الأمر، وخروج المكلف عن عهده، لوجود موضوعه. والنهى عن القاطع غيرى، بلحاظ نفس الهيئة الواجبة، فلا يؤبه به. وعلى هذا فالمتعين فى وجه الصحة فى الفرض أصالة البراءة من قاطعية الوجود.

فصل في المكروهات في الصلاة

(١)

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٦، ص: ٥٩٧

لخبر عبد الملك: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الالتفات فى الصلاة، أ يقطع الصلاة؟ فقال (ع): لا، و ما أحب أن يفعل» (١) ، بعد حمله على الالتفات بالوجه الى الحد الذى لا يقدح فى الصلاة، جمعا بينه وبين ما تقدم فى قاطعية الالتفات. قيل: و إطلاقه يشمل الالتفات بالوجه والعين.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٨

و بالقلب (١).

الثاني: العبث باللحية أو بغيرها، كاليد، و نحوها (٢).

الثالث: القران بين السورتين (٣) على الأقوى. و إن كان الأحوط الترك.

(١) كأنه

لرواية الخضر بن عبد الله، عن أبي عبد الله (ع): «إذا قام العبد إلى الصلاة أقبل الله تعالى عليه بوجهه، فلا يزال مقبلا عليه حتى يلتفت

ثلاث مرات، فإذا التفت ثلاث مرات أعرض عنه» (١)

، و نحوها غيرها، بناء على ظهورها في الالتفات بالقلب، و إن أنكره غير واحد.

و قد يستفاد من

قول أبي جعفر (ع) في صحيح زرارة: «و لا تحدث نفسك» (٢).

(٢) لما

في حديث الأربعمائة عن علي (ع): «و لا يعبث الرجل في صلاته بلحيته» (٣)

و ،

في مرفوع أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى: «إذا قمت في الصلاة فلا تعبث بلحيتك» (٤)

و ،

في صحيح زرارة: «و لا تعبث فيها بيدك و لا برأسك و لا بلحيتك» (٥)

و ،

في صحيح حماد: «و لا تعبث بيديك و أصابعك» (٦)

و ،

في مرسل الفقيه: «قال رسول الله (ص):

إن الله تعالى كره العبث في الصلاة» (٧)

إلى غير ذلك، مما هو عام و خاص.

(٣) على ما تقدم في مبحث القراءة.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٥٩٩

الرابع: عقص الرجل شعره (١). و هو جمعه و جعله في مشط الرأس و شده (٢) أولية و إدخال أطرافه في أصوله (٣)

(١) كما هو المشهور بين المتأخرين، و حكى عن سلار و الحلبي و ابن إدريس.

لخبر مصادف عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل صلى بصلاة الفريضة و هو معقوص الشعر. قال (ع): يعيد صلاته» (١).

بناء على حملته على الكراهة، لضعف سنده، المانع من صحة الاعتماد عليه في الحكم بالمنع لكن عن الخلاف: «لا يجوز للرجل أن يصلى معقوص الشعر، إلا أن يحله. و لم يعتبر أحد من الفقهاء ذلك. دليلنا إجماع الفرقة، و روى ابن محبوب عن مصادف»، و ظاهر الحر في وسائله موافقته، و كذا ظاهر الذكرى أيضاً. اعتماداً على الإجماع المنقول في كلام الشيخ (رحمه الله)، لما تقرر في الأصول من حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد. انتهى. و قد ينسب الى ظاهر المفيد لكن نقل الإجماع موهون بعدم ظهور الموافق. و الإجماع المنقول ليس بحجة. و لأجل ذلك يشكل انجبار ضعف سند الخبر به. نعم في السند الحسن بن محبوب، الذى هو من أصحاب الإجماع، و ممن قيل بأنه لا يروى إلا عن ثقة. لكن في كفاية ذلك في الجبر، مع إعراض الأصحاب، تأمل، أو منع، و لا سيما بملاحظة عموم الابتلاء بالموضوع، بنحو يبعد جداً كونه ممنوعاً عنه، و ينفرد مصادف بنقله.

(٢) كما عن المعتمر، و التذكرة، و الذكرى، و جامع المقاصد، و المسالك و غيرها. و في مجمع البحرين: «جمعه و جعله في وسط الرأس و شده»، و قريب منه ما عن الفارابي، و المطرزي.

(٣) كما عن ابن فارس في المقاييس.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٠

أو ظفره و ليه على الرأس (١). أو ظفره و جعله كالكبة في مقدم الرأس على الجبهة (٢). و الأحوط ترك الكل. بل يجب ترك الأخير في ظفر الشعر حال السجدة (٣).

الخامس: نفخ موضع السجود (٤).

السادس: البصاق (٥).

(١) كما عن الصحاح.

(٢) قال في محكى المنتهى: «و قد قيل: أن المراد بذلك ظفر الشعر و جعله كالكبة في مقدم الرأس على الجبهة. فعلى هذا يكون ما جعله الشيخ (ره) حقاً، لأنه يمنع من السجود». لكن من البعيد أن يكون منعه لذلك، و لا سيما بملاحظة الاستدلال عليه بالإجماع و

الخبر، و نسبة الخلاف في ذلك الى جميع الفقهاء، و تخصيص الحكم بالرجل.

(٣) كما عرفته في محكى المنتهى. لكن في إطلاقه المنع عن السجود نظر ظاهر.

(٤) كما تقدم في مكروهات السجود.

(٥)

ففى خبر أبى بصير: «قال أبو عبد الله (ع): إذا قمت فى الصلاة فاعلم أنك بين يدى الله تعالى، فان كنت لا تراه فاعلم أنه يراك، فأقبل قبل صلاتك، و لا تمتخط، و لا تبرزق، و لا تنقض أصابعك، و لا تورك فان قوماً عذبوا بنقض الأصابع و التورك فى الصلاة»

(١)

و

فى صحيح حماد: «و لا تبرزق عن يمينك، و لا عن يسارك، و لا بين يديك» (٢).

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٩.
- (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠١
- السابع: فرقة الأصابع (١) أى نقضها.
- الثامن: التمطى (٢).
- التاسع: التثاؤب (٣).
- العاشر: الأئين (٤).

(١) كما تقدم فى خبر أبى بصير

«١»، و نحوه ما فى صحيحى زرارة

«٢» و محمد بن مسلم

«٣»، و استفاد من غيرهما.

(٢)

ففى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «و لا تتأب، و لا تمط» «٤»

و

فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع) - فى حديث - قال: «سألته عن الرجل يتأب فى الصلاة و يتمطى، قال (ع): هو من الشيطان و لن يملكه» «٥».

قال فى كشف اللثام: «يعنى: لا يغلب الشيطان المصلى عليهما»، و نحوه خبر الفضيل

«٦». (٣) كما تقدم فى التمطى.

(٤) لفتوى جماعة، و لاحتمال دخوله فى العبث، و لقربه من الكلام و

للخبر: «من أن فى صلاته فقد تكلم» «٧»

، بناء على أنه ليس من الكلام، كما سبق، فيتعين حمل الخبر على التنزيل الموجب للمنع. لكن لإعراض الأصحاب عنه مع ضعفه، يحمل على الكراهة. فتأمل.

(١) راجع التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٢

الحادى عشر: التأوه (١).

الثانى عشر: مدافعة البول و الغائط (٢)، بل و الريح (٣).

الثالث عشر: مدافعة النوم.

ففى الصحيح (٤) «لا تقم

(١) الكلام فيه كما فى الأنين.

(٢) كما يشهد به جملة من النصوص،

ففى مصحح هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (ع): «لا صلاة لحاقن، و لا لحاقنة، و هو بمنزلة من هو فى ثوبه» (١)

و

فى خبر الحضرمى عنه (ع): «إن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: لا تصل و أنت تجد شيئاً من الأخبثين» (٢)

و

فى خبر محمد عن أبيه عنه فى وصية النبى (ص) لعلى (ع): «ثمانية لا تقبل منهم الصلاة ..» (٣)

و عدّ منهم الزبين، و هو الذى يدافع البول و الغائط، و نحوهما غيرهما، المحمولة على الكراهة، إجماعاً ظاهراً، كما قد يشير إليه جعله

مانعاً من القبول فى الخير الأخير و غيره. و

لصحيح ابن الحجاج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصيبه الغمز فى بطنه و هو يستطيع أن يصبر عليه، أ يصلى على تلك الحال أو

لا يصلى؟ فقال عليه السلام: إن احتمل الصبر و لم يخف إغجالاً عن الصلاة فليصل و ليصبر» (٤).

فتأمل.

(٣) كما ذكره غير واحد، منهم المحقق فى الشرائع. و كأنه لمنافاته للإقبال، و لاقتضائه الإعجال المرجوح. و يشهد له صحيح ابن

الحجاج

. (٤) يعنى:

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا قمت إلى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٣

إلى الصلاة متكاسلاً، و لا متناعساً و لا متثاقلاً.

الرابع عشر: الامتخاط (١).

الخامس عشر: الصفد فى القيام (٢) أى: الأقران بين القدمين معاً كأنهما فى قيد.

السادس عشر: وضع اليد على الخاصرة (٣).

الصلاة فعليكم بالإقبال على صلاتك، فإنما لك منها ما أقبلت عليه، و لا تعبت فيها بيدك، و لا برأسك، و لا بلحيتك، و لا تحدث

نفسك، ولا- تتشاءب، ولا تتمط، ولا تكفر، وإنما يفعل ذلك المجوس، ولا تلثم، ولا تحتقن، ولا تتفرج كما يتفرج البعير، ولا تقع على قدميك، ولا- تفرش ذراعيك، ولا- تفرق أصابعك، فإن ذلك كله نقصان من الصلاة. ولا تقم إلى الصلاة متكاسلا، ولا متعاسا، ولا متناقلا، فإنها من خلال النفاق» (١).

(١) كما تقدم في خبر أبي بصير

«٢». (٢) كما في الجواهر، عن كتب الأصحاب. وعن البيان أن المكروه جمع القدمين، وشد اليدين. قال في الجواهر: «و حينئذ حمل الصغد عليه أولى، ومنه (مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ) «٣». وكيف كان فيدل على كراهيته بالمعنى المذكور في المتن ما في صحيح زرارة: «إذا قمت في الصلاة فلا تلصق قدمك بالأخرى، دع بينهما فصلا إصبعاً أقل ذلك إلى شبر أكثره» (٤) (٣) فإنه جعل تارة معنى للصلب، المحكى كراهته، و للتحصر كذلك

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٥.

(٢) راجع المورد السادس من مكروهات الصلاة.

(٣) إبراهيم: ٤٩.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٤

السابع عشر: تشبيك الأصابع (١).

الثامن عشر: تغميض البصر (٢).

التاسع عشر: لبس الخف، أو الجورب الضيق الذي يضغطه (٣) العشرون: حديث النفس (٤).

الحادي والعشرون: قص الظفر و الأخذ من الشعر.

و العض عليه (٥).

أخرى و ليس في أخبارنا ما يدل على كراهته. نعم عن مختصر النهاية:

«و منه الاختصار راحة أهل النار، أى: أنه فعل اليهود في صلاتهم، و هم أهل النار».

(١)

ففي صحيح زرارة: «و لا تشبك أصابعك» (١).

(٢)

ففي المرسل عن مسمع، عن أبي عبد الله (ع) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن النبي (ص) نهى أن يغمض الرجل عينه في الصلاة»

«٢»

و في خبر ابن جعفر (ع): «أنه لا بأس به»

«٣». المحمول على الجواز.

(٣) كما عن غير واحد.

ففي خبر إسحاق بن عمار. قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا صلاة لحاقن، و لا لحاقب، و لا لحاذق ..

و الحاذق الذي قد ضغطه الخف» (٤).

و عن المدارك أن في لبسه سلبا للخشوع و منعا للتمكن من السجود.

(٤) كما تقدم في صحيح زرارة «٥».

(٥) كما في كشف الغطاء وغيره.

لخبر علي بن جعفر (ع) المروى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٥.

(٥) راجع أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٥

الثاني والعشرون: النظر الى نقش الخاتم، و المصحف، و الكتاب، و قراءته (١).

الثالث والعشرون: التورك بمعنى: وضع اليد على التورك معتمداً عليه حال القيام (٢).

في قرب الاسناد عن أخيه: «سألته عن الرجل يقرض أظافيره أو لحيته و هو في صلاته، و ما عليه إن فعل ذلك متعمدا؟ قال (ع): إن

كان ناسيا فلا بأس، و إن كان متعمدا فلا يصلح له» «١»

و

روايته الأخرى قال: «و سألته عن الرجل يقرض لحيته و يعض عليها و هو في الصلاة ما عليه؟

قال (ع): ذلك الولع، فلا يفعل، و إن فعل فلا شيء عليه، و لا يتعوده» «٢».

(١) لما

في خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «سألته عن الرجل هل يصلح له أن ينظر نقش خاتمه و هو في الصلاة كأنه

يريد قراءته، أو في المصحف، أو في كتاب في القبلة؟ قال (ع):

ذلك نقص في الصلاة، و ليس يقطعها» «٣».

(٢) للنهي عنه في خبر أبي بصير المتقدم

«٤»، و عن الفقيه: «و لا تتورك، فان الله عز و جل قد عذب قوما على التورك، كان أحدهم يضع يديه على وركيه من ملالة الصلاة»

«٥»، و نحوه ما عن الأزهرى «٦».

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٤) راجع المورد السادس من مكروهات الصلاة.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ج ١ صفحة: ١٩٨ طبع النجف الحديث.

(٦) راجع: الجواهر ج: ١١ صفحة: ٩١ طبع النجف الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٦

الرابع والعشرون: الإنصات في أثناء القراءة أو الذكر لسمع ما يقوله القائل (١).
الخامس والعشرون: كل ما ينافي الخشوع المطلوب في الصلاة (٢).

[مسألة ١: لا بد للمصلى من اجتناب موانع قبول الصلاة]

(مسألة ١): لا بد للمصلى من اجتناب موانع قبول الصلاة، كالعجب، والدلال (٣) و منع الزكّاء، و المشوز، و الإباق (٤) و الحسد، و الكبر، و الغيبة، و أكل الحرام، و شرب المسكر، بل جميع المعاصي. لقوله تعالى (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) (٥).

(١) لا يحضرني ما يدل عليه. نعم قد استفاد مما ورد في حديث النفس
«١» و لأنه مما ينافي الإقبال المستحب. فتأمل.

(٢) الإشكال فيه كما تقدم في سابقه.

(٣) فقد استفاض في النصوص منع ذلك من القبول و قد عقد في الوسائل باباً لتحريم الإعجاب بالنفس و العمل، و الإدلال به في
مقدمات العبادات. فراجع.

«٢». (٤)

ففي مرفوع أحمد بن محمد قال رسول الله (ص): «ثمانية لا يقبل الله تعالى لهم صلاة: العبد الآبق حتى يرجع إلى سيده، و الناشز عن
زوجها و هو عليها ساخط، و مانع الزكّاء .. إلى أن قال و السكران» «٣»
، و نحوه غيره.

(٥) كما نص على ذلك كله في الجواهر. و لا يتسع الوقت لمراجعه

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٣.

(٢) راجع باب: ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٧

[مسألة ٢: قد نطقت الأخبار بجواز جملة من الافعال في الصلاة]

(مسألة ٢): قد نطقت الأخبار بجواز جملة من الافعال في الصلاة، و أنها لا تبطل بها (١). لكن من المعلوم أن الاولى الاقتصار على
صورة الحاجة و الضرورة، و لو العرفية، و هي: عد الصلاة بالخاتم، و الحصى، بأخذها بيده

«١». و تسوية الحصى في موضع السجود. و مسح التراب عن الجبهة

«٢» و نفخ موضع السجود

. إذا لم يظهر منه حرفان «٣». و ضرب الحائط، أو الفخذ، باليد لإعلام الغير، أو إيقاظ النائم.

و صفق اليدين لإعلام الغير. و الإيماء لذلك

«٤». و رمي الكلب و غيره بالحجر

«٥». و مناولة العصى للغير

«٦» و حمل

الأبواب المعدة لذكر النصوص الدالة على ذلك بالخصوص. و عموم الآية الشريفة «٧» كاف.

(١) الأخبار المذكورة مسطورة في الجواهر «٨»، و الحدائق «٩»، في مسألة البطلان بالفعل الكثير، و في الوسائل في أبواب متفرقة في مبحث القواطع. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب السجود.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب السجود.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب قواطع الصلاة.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب قواطع الصلاة.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب القيام.

(٧) المائدة: ٢٧.

(٨) راجع الجواهر ج: ١١ صفحة: ٥٥ طبع النجف الحديث.

(٩) راجع الحدائق ج: ٩ صفحة: ٣٩ طبع النجف الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٨

الصبي. و إرضاعه

«١» و حكك الجسد

«٢» و التقدّم بخطوة، أو خطوتين

«٣». و قتل الحيّة، و العقرب

«٤»، و البرغوث و البقّة، و القملة. و دفنها في الحصى

«٥». و حكك خرد الطير من الثوب. و قطع الثواليل

«٦». و مسح الدماميل

«٧». و مس الفرج

«٨» و نزع السن المتحرك

«٩». و رفع القلنسوة.

و وضعها «١٠» و رفع اليدين من الركوع، أو السجود، لحكك الجسد

«١١» و إدارة السبيحة

«١٢» و رفع الطرف الى السماء

«١٣». و حكك النخامة من المسجد

«١٤». و غسل الثوب

«١٥»، أو البدن من القيء، و الرعاف

- (١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٦) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٧) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٨.
 (٨) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب قواطع الصلاة.
 (٩) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة.
 (١٠) غوالي اللثالي أواخر المسلك الأول من الباب الأول.
 (١١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب قواطع الصلاة.
 (١٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.
 (١٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة.
 (١٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب قواطع الصلاة.
 (١٥) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.
 (١٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦٠٩

[فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة اختياراً]

إشارة

فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة اختياراً (١)، والأحوط عدم قطع النافلة أيضاً، وإن كان الأقوى جوازه. ويجوز قطع الفريضة فصل

(١) قال في جامع المقاصد: «لا- ريب في تحريم قطع الصلاة الواجبة اختياراً»، وعن المدارك وغيرها: «بلا خلاف يعرف»، وفي كشف اللثام: «الظاهر الاتفاق عليه»، وعن مجمع البرهان: «كأنه إجماعي» وعن الذخيرة وغيرها: أنه محل وفاق، بل عن شرح المفاتيح: أنه من بديهيات الدين.

و استدلل له غير واحد بقوله تعالى (وَ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ) «١».

و استشكل فيه تارة: بأن ظاهر سياقه الإبطال. للأعمال التامة بالكفر و الارتداد و أخرى: بأن حمله على ذلك يستلزم التخصيص المستهجن، فيتعين الحكم بإجماله. و أما الإشكال عليه- كما في كشف اللثام- بأنه إنما ينهي عن إبطال جميع الاعمال فضعيف. و استدلل له أيضا بنصوص التحريم و التحليل

«٢» كما عن الحدائق وغيرها. وفيه: أن شمولها لما يجوز قطعه، كالنافلة وغيرها، مانع من حمل التحريم و التحليل على التكليفين،

فيتعين إما حملهما على الوضعيين أو تخصيص

(١) محمد (ص): ٣٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب تكبير الإحرام. و باب: ١ من أبواب التسليم. وغيرهما من الأبواب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٠

.....

تلك النصوص بخصوص الفريضة التي لا يجوز قطعها، والأول أولى.

و بما ورد في كثير الشك من

قوله (ع): «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه» (١)

، كما عن شرح المفاتيح. وفيه:

أن النهى فيه عن الإطاعة للشيطان، لا عن القطع و لذا يعم النافلة، و الوضوء و غيرها مما يجوز قطعه.

و

بصحيح معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرعاف أ ينقض الوضوء؟ قال (ع): لو أن رجلا رعف في صلاته و كان عنده ماء

أو من يشير إليه بماء، فتناوله فقال «فمال (ظ)» برأسه فغسله، فليبن على صلاته و لا يقطعها» (٢)

، و نحوه غيره مما تضمن الأمر بالإتمام و النهى عن القطع. وفيه: أنها ظاهرة في الإرشاد إلى صحة الصلاة، و عدم لزوم استئنافها، لا

في وجوب إتمامها تعبدا.

و بما ورد في المنع عن فعل المنافيات في أثناء الصلاة

«٣». وفيه:

أن المنع المذكور إرشادي إلى المانعة، لا تكليفي مولوى.

و

بصحيح حريز عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاما لك قد أبق، أو غريما لك عليه مال، أو حية تتخوفها

على نفسك، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك و اقتل الحية» (٤).

فإن الأمر بالقطع ليس للوجوب قطعاً، فلا بد أن يكون للرخصة. و تعليق الرخصة على السبب، يقتضى انتفاءها بانتفائها. وفيه: أن من

الجائز أن يكون الترخيص في الموارد المذكورة، في قبال الحزاة الحاصلة من رفع اليد عن الصلاة، التي هي معراج المؤمن، لأجل

بعض المصالح الدنيوية. و ليس

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١ و ٤. و باب: ١٥ حديث: ١ و ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١١

لحفظ مال و لدفع ضرر مالي، أو بدني (١)، كالقطع لأخذ العبد من الإباق، أو الغريم من الفرار، أو الدابة من الشراد و نحو ذلك.

الصحيح واردا لتشريع المنع، كى يستظهر من إطلاقه كون المنع إلزاميا لا كراهتياً.

و منه يظهر الاشكال على الاستدلال

بموثق سماعه: «عن الرجل يكون قائما فى الصلاة الفريضة، فينسى كيسه أو متاعه، يتخوف ضيعته أو هلاكه قال (ع): يقطع صلاته، و يحرز متاعه، ثم يستقبل الصلاة. قلت: فيكون فى الصلاة الفريضة، فتلفت عليه دابته أو تفلت دابته، فيخاف أن تذهب أو يصيب منها عنتا. فقال (ع): لا بأس بأن يقطع صلاته، و يتحرز و يعود إلى صلاته» (١).

و لذلك صرح غير واحد من متأخري المتأخرين بعدم الوقوف فى المسألة على دليل معتمد. بل فى الحدائق، عن بعض معاصريه، الفتوى بجواز القطع اختيارا. و هو فى محله، لو لا ما عرفت من دعوى الإجماع صريحا و ظاهرا على الحرمة، و إرسال غير واحد لها إرسال المسلمات. نعم لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن من معقده، و هو الصلاة الواجبة، كما هو ظاهر التقييد بذلك فى القواعد، و الذكرى، و جامع المقاصد، و الروض و مجمع البرهان، و الذخيرة، و الكفاية، و غيرها. بل عن الذخيرة نسبتبه إلى المتأخرين. بل عن السرائر، و قواعد الشهيد ما ظاهره الإجماع على جواز قطع العبادة المندوبة، ما خلا الحج المندوب. و من ذلك يظهر ضعف إطلاق المنع، كما فى الشرائع، و عن غيرها، بل نسب إلى الأكثر.

(١) اقتصر بعضهم فى مورد الجواز على الضرورة. و آخر: على

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٢

و قد يجب، كما إذا توقف حفظ نفسه، أو حفظ نفس محترمة، أو حفظ مال يجب حفظه شرعا عليه. و قد يستحب كما إذا توقف حفظ مال مستحب الحفظ عليه، و كقطعها عند نسيان الأذان و الإقامة إذا تذكر قبل الركوع. و قد يجوز كدفع الضرر المالى، الذى لا يضره تلفه، و لا يبعد كراهته لدفع ضرر مالى يسير. و على هذا فينقسم إلى الأقسام الخمسة.

الضرورة الدينية، أو الدنيوية. و ثالث: على دفع الضرر عن النفس، أو عن الغير، أو عن المال. و رابع: على العذر. و عن التذكرة، و كشف الالتباس: «يحرم قطعها لغير حاجة، و يجوز لحاجة كدابة انفلتت له ..».

و فى الذكرى، و عن المسالك و غيرهما: «قد يجب القطع، كما فى حفظ الصبى، و المال المحترم عن التلف، و إنقاذ الغريق، و المحترق، حيث يتعين عليه. فلو استمر بطلت صلاته، للنهى المفسد للعبادة، و قد لا يجب بل يباح، كقتل الحية التى لا يغلب على الظن أذاها، و إحراز المال الذى لا يضر به فوته. و قد يستحب القطع لاستدراك الأذان و الإقامة و الجمعة و المنافقين فى الظهر و الجمعة، و الائتمام بإمام الأصل أو غيره. و قد يكره، كإحراز المال اليسير الذى لا يبالى بفواته. مع احتمال التحريم». قال فى جامع المقاصد- بعد ذكر ذلك-: «قاله فى الذكرى. و للنظر فيه مجال». و قال فى محكى المدارك: «و يمكن المناقشة فى جواز القطع فى بعض هذه الصور، لانتفاء الدليل عليه. إلا أنه يمكن المصير اليه لما أشرنا إليه، من انتفاء دليل التحريم».

هذا و لأجل ما ذكره- و قد عرفته- تعرف أنه لا بأس بالقطع لأى غرض راجح، كان دينياً، أو دنيوياً، و إن لم يلزم من فواته ضرر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٣

[مسألة (١): الأحوط عدم قطع النافلة المندورة]

(مسألة ١): الأحوط عدم قطع النافلة المندورة (١)، إذا لم تكن مندورة بالخصوص، بأن نذر إتيان نافلة، فشرع فى صلاة بعنوان الوفاء

لذلك النذر. و أما إذا نذر نافله مخصوصه، فلا يجوز قطعها قطعاً (٢).

[مسألة ٢: إذا كان في أثناء الصلاة، فرأى نجاسة في المسجد]

(مسألة ٢): إذا كان في أثناء الصلاة، فرأى نجاسة في المسجد، أو حدثت نجاسة، فالظاهر عدم جواز قطع الصلاة لإزالتها. لأن دليل فورية الإزالة قاصر الشمول عن مثل المقام (٣).

(١) قد عرفت مما سبق أن الأقوى جواز القطع في الفرض المذكور و كون النافله واجبه بالعرض، لا يدخلها في المتيقن من معقد الإجماع.

و كذا الصلاة المعادة المستحبه.

(٢) كأن المراد صورة عدم إمكان التدارك، لضيق الوقت، أو لغير ذلك. إذ القطع حينئذ مخالفة للنذر. و إلا فلا وجه له ظاهر.

(٣) المستفاد من الأدلة: أن وجود النجاسة في المسجد مبغوض للشارع، كسائر المحرمات، من دون فرق بين زمان و آخر. فوجوب المبادرة إلى الإزالة عين وجوب الإزالة، و المفسدة الباعثة إلى المبادرة عين المفسدة الباعثة إلى نفس الإزالة. لا أن الإزالة فيها مصلحة و الفورية فيها مصلحة أخرى، كما في الواجبات الفورية. فلا مجال للتفكيك بين المبادرة و الإزالة في كيفية المزاحمة لقطع الصلاة. كما لا مجال للتفكيك بينهما في إطلاق دليل الوجوب و عدمه.

هذا و لأجل ما عرفت من جواز القطع لأي غرض و حاجة راجحين يتعين في المقام القطع و الإزالة. و لو سلم ما في المتن من عدم وجوب الفورية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٤

هذا في سعة الوقت و أما في الضيق فلا إشكال (١). نعم لو كان الوقت موسعاً، و كان بحيث لو لا المبادرة إلى الإزالة فاتت القدرة عليها، فالظاهر وجوب القطع.

[مسألة ٣: إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطعها، فالظاهر وجوبه في سعة الوقت]

(مسألة ٣): إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطعها، فالظاهر وجوبه في سعة الوقت، لا في الضيق، و يحتمل في الضيق وجوب الاقدام على الأداء متشاغلاً بالصلاة (٢).

[مسألة ٤: في موارد وجوب القطع إذا تركه و اشتغل بها فالظاهر الصحة]

(مسألة ٤): في موارد وجوب القطع إذا تركه و اشتغل بها فالظاهر الصحة (٣) و إن كان آثماً في ترك

في مثل الفرض فلا أقل من رجحانها، و لأجله يجوز القطع. كما عرفت.

(١) يعني: في وجوب إتمام الصلاة. لكن من المحتمل إجراء قواعد التراحم أيضاً. و لعل المقام يختلف باختلاف حال النجاسة، من حيث اقتضاءها الهتك و عدمه. فتأمل جيداً.

(٢) يقوى هذا الاحتمال: أن الواجبات الصلواتية تسقط في مورد الضرورات الشرعية و العقلية. و منها وجوب أداء الدين.

(٣) المذكور في الذكرى و غيرها- كما تقدم-: أنه حيث يتعين القطع، لو استمر بطلت صلاته للنهي المفسد للعبادة. و اعترضه في

الحدائق و غيرها بأنه مبنى على استلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده، و الظاهر منه فى غير موضع من كتابه عدم القول به انتهى.
أقول: تقدم منه ذلك فى مسألة ترك المصلى رد السلام و الاشتغال بالصلاة. لكن دفعه فى الجواهر بأن وجه البطلان: الأمر بالقطع فى صحيح حريز المتقدم
«١»، الذى لا يجامعه الأمر بالإتمام ضرورة، للنهى

(١) راجع أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٥

الواجب لكن الأحوط الإعادة خصوصاً فى صورة توقف دفع الضرر الواجب عليه (١).

[مسألة ٥: يستحب أن يقول حين إرادة القطع فى موضع الرخصة]

(مسألة ٥): يستحب أن يقول حين إرادة القطع فى موضع الرخصة، أو الوجوب: «السلام عليك أيها النبى، و رحمة الله و بركاته» (٢)

عن الضد، فان فرض تلك المسألة الانتقال اليه من الأمر بالشىء، لا مع التصريح بالنهى عن الضد بالخصوص و فيه: أن الأمر بالقطع ليس نهياً عن الإتمام، إلا- إذا كان القطع نقيض الإتمام. أما لو كان ضده- كما هو الظاهر- فالأمر لا يقتضى النهى عنه إلا بناء على مسألة الضد. و لو سلم فالمفهوم منه بقرينه مناسبة الحكم و الموضوع: كونه عرضياً ليس ناشئاً عن مفسدة فى متعلقه، بل فى ملازمه، و هو فوات الواجب الذى لأجله جاز القطع، و مثله غير مانع من التقرب، و لا مانع من صحة العبادة.
و فى بقیة كلامه أنظار لا تخفى على المتأمل، و إن كان الظاهر أنه ذكرها إيراداً، لا اعتقاداً.
(١) لم يتضح صورة يجب فيها القطع غير هذه الصورة، كى يكون لهذه صورة خصوصية من بين الصور.
(٢) قال فى الذكرى: «و إذا أراد القطع فالأجود التحليل بالتسليم.
لعموم: تحليلها التسليم»، و نحوه ما عن فوائد الشرائع، إلا أنه قال:
«فالأحسن التحليل». و حاصل مرادهما: أنه يحتمل أن يكون المراد من قولهم (ع):
«تحليلها التسليم» (١)

هو عدم حلية المنافيات إلا بالتسليم و لو كان فى الأثناء عند وجوب القطع، فلو سلم أحرز حلية المنافيات،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٦١٦

.....

و لو لم يسلم احتمال عدم حليتها، فيكون الأول أحسن، و أجود. و إنما لم يلزم ذلك لما ذكره فى الذكرى فى ذيل كلامه من أن التسليم إنما يجب التحلل به فى الصلاة التامة. و أما ما فى المتن فلم يظهر وجهه. إذ مراد الذكرى و غيرها من السلام، السلام المحلل، غير الشامل لما فى المتن، كما تقدم فى مبحث السلام. و الحمد لله كما هو أهله، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين. تمّ على يد مؤلفه الأحقر «محسن» خلف العلامة المرحوم السيد «مهدى» الطباطبائى الحكيم، فى جوار الحضرة العلوية المقدسة، فى النجف الأشرف، الساعة الخامسة، من الليلة الخامسة، من شهر شعبان المكرم، سنة الألف و الثلاثمائة و الست و الخمسين من الهجرة

النبيوة، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام و أكمل التحية. و بتمامه تم شرح الطهارة و الصلاة و الصوم و الزكاة و الخمس، و ما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، و إليه أنيب، ... و الحمد لله رب العالمين.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء السابع

[تتمه كتاب الصلاة]

اشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[فصل فى صلاة الآيات]

اشارة

فصل فى صلاة الآيات و هى واجبة (١) على الرجال، و النساء (٢)، و الخنثى

[و سببها أمور]

اشارة

و سببها أمور:

[الأول و الثانى: كسوف الشمس و خسوف القمر]

الأول و الثانى: كسوف الشمس و خسوف القمر (٣)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين فصل فى صلاة الآيات (١) إجماعاً، بل لعله ضرورى فى الجملة. و تأتى الإشارة إلى وجهه.

(٢) إجماعاً. لإطلاق النصوص و معاهد الإجماع. و

فى خبر ابن جعفر عليه السلام: «عن النساء هل على من عرف منهن صلاة النافلة و صلاة الليل و الزوال و الكسوف ما على الرجال؟ قال (ع): نعم» (١).

و أما الخنثى فالذى يظهر من النصوص الواردة فى ميراث الخنثى أنه مردد بين الذكر و الأنثى و ليس قسماً آخر و يشهد له قوله تعالى (خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى) (٢).

(٣) إجماعاً حكاة جماعة كثيرة. و تشهد له النصوص الكثيرة المصرحة بأن صلاة الكسوف فريضة، كصحيح جميل (٣) وغيره. و
 في خبر على

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٢) النجم: ٤٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الايات حديث: ١، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤

و لو بعضهما (١)، و ان لم يحصل منهما خوف (٢).

ابن عبد الله: «سمعت أبا الحسن موسى (ع) يقول: لما قبض إبراهيم بن رسول الله (ص) جرت فيه ثلاث سنن. أما واحدة: فإنه لما مات انكسفت الشمس، فقال الناس: انكسفت الشمس لفقدهن رسول الله (ص)، فصعد رسول الله (ص) المنبر فحمد الله و أثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس إن الشمس و القمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره، مطيعان له، لا ينكسفان لموت أحد و لا لحياته، فإذا انكسفنا أو واحدة منهما فصلوا. ثم نزل فصلي بالناس صلاة الكسوف» (١).

(١) بلا خلاف ظاهر، لإطلاق الأدلة، و خصوص بعضها. و منه:

ما تضمن نفى القضاء مع عدم احتراق القرص

«٢». (٢) لإطلاق الإجماع و النصوص، كما في كشف اللثام. نعم

في خبر الفضل: «إنما جعلت للكسوف صلاة لأنه من آيات الله تعالى لا يدري أ لرحمة ظهرت أم لعذاب، فأحب النبي (ص) أن تفرغ أمته إلى خالقها و راحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرها و يقيهم مكروهاها، كما صرف عن قوم يونس (ع) حين تضرعوا الى الله عز و جل» (٣).

و لا يبعد حمله على بيان حكمة التشريع. و يشير الى ذلك

المروى عن زين العابدين (ع): «أما انه لا يفرغ للآيتين و لا يذهب لهما إلا من كان من شيعتنا، فإذا كان ذلك منهما فافزعوا الى الله عز و جل و راجعوه» (٤).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الايات حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الايات حديث: ١، ٢، ٣، ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥

[الثالث: الزلزلة]

الثالث: الزلزلة، و هي - أيضاً - سبب لها (١) مطلقاً و إن لم يحصل بها خوف على الأقوى (٢).

[الرابع: كل مخوف سماوى]

الرابع: كل مخوف سماوى (٣)

(١) إجماعاً، كما عن جماعة. نعم قد يشعر بالخلاف اقتصار جماعة على غيرها: لكنه لا يهم بعد ورود خبر سليمان: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الزلزلة ما هي؟ فقال: آية. (الى ان قال)

: قلت:

فاذا كان ذلك فما أصنع؟ قال (ع): صل صلاة الكسوف» (١).

أما

خبر عمارة: «إن الزلازل و الكسوفين و الرياح الهائلة علامات الساعة، فإذا رأيت شيئاً من ذلك فتذكروا قيام الساعة و افزعوا الى مساجدكم» (٢)

فالفزع الى المساجد فيه أعم من الصلاة. مع أن الأمر به محمول على الاستحباب قطعاً. و أما التعليل المتقدم فى خبر الفضل فلم يظهر من خبره أنه علة للوجوب. و كذا قوله (ع): «فأحب النبي (ص) ..».

فالعمدة: الخبر الأول، المنجبر ضعفه بالعمل. إلا أن يستشكل فى دلالة على الوجوب بما يأتى فى صحيح زرارة و محمد . (٢) لإطلاق النص و الفتوى.

(٣) على المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و استدل له

بصحيح زرارة و محمد بن مسلم: «قلنا لأبى جعفر (ع): هذه الرياح و الظلم التى تكون هل يصلى لها؟ فقال (ع): كل أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فرع فصل له صلاة الكسوف حتى يسكن» (٣) ، و بالتعليل فى خبر الفضل المتقدم

، و

بصحيح ابن مسلم و بريد عن أبى جعفر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦

.....

□

(عليه السلام) و أبى عبد الله (ع) قالوا: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلها ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة» (١).

و قد يستشكل فى الأول: باحتمال السؤال فيه السؤال عن المشروعية لا الوجوب، و مقتضى تنزيل الجواب عليه كونه لبيانها لا غير. و لا

ينافى ذلك قوله (ع):

«حتى يسكن»

- بناء على كون «حتى» للتعليل-، لإمكان كونه تعليلا للمشروعية.

وفيه: أن الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب، فاذا دخل عليها الاستفهام كان مفادها الاستفهام عن الوجوب. نعم قد عرفت الإشكال في دلالة التعليل على الوجوب. والأخير- مع إجمال موضوعه، لإجمال اسم الإشارة- ظاهر في مقام بيان مشروعيتها في كل وقت للآية ما لم يتخوف فوت الفريضة، لا أصل للمشروعية، كما يشير إليه قوله (ع):

«فصلها»

بالإضمار دون الإظهار.

و مثله في الاشكال الاستدلال

بصحيح عبد الرحمن: «سأل الصادق (عليه السلام) عن الريح والظلمة تكون في السماء والكسوف، فقال الصادق (ع): صلاتهما سواء»
«٢»

، إذ الظاهر منه التسوية في الكيفية لا في الوجوب. و ما في ذيله: من

قوله: «و كان النبي (ص) إذا هبت ريح صفراء أو حمراء أو سوداء تغير وجهه و اصفر، و كان كالخائف الوجل حتى تنزل من السماء قطرة من مطر فيرجع إليه لونه. و يقول: قد جاءكم بالرحمة»
، [١] لا يدل على إرادة التسوية في الوجوب لو كان من كلام

[١] الفقيه باب: ٨١ حديث: ٢٠. و لا- يخفى: ان ذلك ليس في ذيل صحيح عبد الرحمن كما أفاده المؤلف- دام ظله- و انما هي- حسب رواية الفقيه- رواية مرسله مستقلة. و لعله- دام ظله- اعتمد على الجواهر حيث جاء فيه ذلك متصلا بالصحيح المذكور. راجع الجواهر ج: ١١ ص ٤٠٨ طبع النجف الأشرف.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧

أو أرضى، كالريح الأسود أو الأحمر أو الأصفر، والظلمة الشديدة، والصاعقة، والصيحة، والهدأة و النار التي تظهر في السماء، و الخسف، و غير ذلك من الايات المخوفة عند غالب الناس. و لا عبرة بغير المخوف (١) من هذه المذكورات و لا بخوف النادر (٢)، و لا بانكساف أحد النيرين ببعض الكواكب الذي لا يظهر إلا للأوحدى من الناس (٣)، و كذا بانكساف بعض الكواكب ببعض (٤)،

المعصوم، مع أن الظاهر خلافه، كما اعترف به غير واحد. بل ترك ذكر صلاته (ص) فيه يناسب عدم الوجوب.

و مما ذكرنا تعرف وجه القول بالاستحباب- على ما حكاه في الشرائع- و إن لم يعرف قائله، كما عن غير واحد. و كأنه لصحيح محمد ابن مسلم و بريد

، و خبر الفضل

مما سبق الاشكال فيه. و لصحيح زرارة و محمد

، بناء على أن المراد من أخاوييف السماء الأخاوييف الإلهية. لكن إشكاله ظاهر. و لذا لم يتعرض للوجوب في الخوف الارضى إلا

جماعة، و قد ذهب الى عدم الوجوب فيه من ذهب الى الوجوب في الأخايف السماوية.

(١) لأصل و عدم الدليل عليه، إذ الأدلة المتقدمة ما بين مختص بالخوف و بين ما لا يعم غيره.

(٢) لانصراف الدليل عنه.

(٣) كما هو المشهور. لانصراف الأدلة عنه، لعدم كونه آية. و منه يظهر عدم الاعتبار بانكشاف النيرين المتعارف إذا كان كذلك،

فالفرق بينهما- كما قد يظهر من المتن من جهة عدم تعرضه لذلك- غير ظاهر.

(٤) لخروجه عن النصوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨

إذا لم يكن مخوفاً (١) للغالب من الناس.

[و أما وقتها]

و أما وقتها، ففي الكسوفين هو من حين الأخذ (٢) إلى تمام الانجلاء على الأقوى، فتجب المبادرة إليها- بمعنى:

عدم التأخير إلى تمام الانجلاء- و تكون أداء في الوقت المذكور.

و الأحوط عدم التأخير عن الشروع في الانجلاء، و عدم نية الأداء و القضاء على فرض التأخير.

(١) أما لو كان مخوفاً وجبت الصلاة، بناء على ما تقدم: من وجوبها لجميع الأخايف السماوية.

(٢) لا قبله إجماعاً، بل ضرورة، و لا بعده بفصل إجماعاً. للنصوص المتقدمة الظاهرة في المقارنة، كما عن جماعة من المتقدمين و

أكثر المتأخرين و متأخريهم. و قيل: آخر وقتها الشروع في الانجلاء، و هو المنسوب الى جل السلف، و الى المعظم، و الى المشهور. و

عن التذكرة: نسبتته إلى علمائنا.

و استدلل للأول

□

بصحيح الرهط: «صلى رسول الله (ص) و الناس خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ و قد انجلى كسوفها» (١)

و ،

موثق عمار: «إن صليت الكسوف الى أن يذهب الكسوف عن الشمس و القمر و تطول في صلاتك فان ذلك أفضل، و إن أحببت أن

تصلى فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز» (٢)

و ،

صحيح جميل: «وقت صلاة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس و عند غروبها» (٣).

و نحوه خبر محمد بن حمران

«٤». لكن الأخير لا إطلاق

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الايات ملحق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩

.....

له، لعدم وروده في بيان منتهى الوقت، وإنما ورد في مقام عدم الكراهة في الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها. والأولان إنما يدلان على جواز البقاء في الصلاة وعدم وجوب الفراغ منها قبل الشروع في الانجلاء. أما جواز التأخير إلى ما بعد الشروع في الانجلاء، ووجوب الفعل لو علم به حينئذ، بناء على سقوط الوجوب لو علم به بعد الوقت فلا استفادان منهما. وكذا وجوب الأداء لو علم به حين حدوثه، وكان الوقت إلى الشروع في الانجلاء يقصر عن أداء الفعل. وبالجملة: النصوص المذكورة لا تصلح لإثبات استمرار الوقت إلى نهاية الانجلاء، بنحو ترتب عليه اللوازم المذكورة التي هي ثمرة الخلاف.

اللهم إلا- أن يكون إجماع على عدم الفصل بين مفادها وبين اللوازم المذكورة نعم يمكن إثبات اللازم الأول: بأصالة البراءة من وجوب المبادرة قبل الانجلاء، والثاني: بظهور أدلة نفي القضاء في خصوص العلم به بعد تمام الانجلاء، فلا مانع من الرجوع في صورة العلم به بعد الشروع في الانجلاء إلى استحباب بقاء الوجوب. والثالث: بإطلاق الأدلة. واحتمال المانع العقلي - وهو التكليف بفعل في وقت يقصر عنه - لا يصلح لتقييدها.

لكن ذلك موقوف على عدم تمامية أدلة القول الآخر. والعمدة فيه:

صحيح حماد عن أبي عبد الله (ع) قال: «ذكروا انكشاف القمر وما يلقي الناس من شدته، فقال أبو عبد الله (ع): إذا انجلي منه شيء فقد انجلي» (١)

وفيه: أن الظاهر منه المساواة في زوال الشدة لا المساواة في ترتيب الأحكام الشرعية المشار إليها آنفاً، لعدم مناسبتها للمقام. لا أقل من الاجمال المانع من الصلاحية للاستدلال به. وأضعف من ذلك: الاستدلال بقاعدة الاحتياط وبأن الغرض من الصلاة رد النور وهو حاصل. إذ لا يخفى الإشكال في

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠

و أما في الزلزلة و سائر الايات المخوفة فلا وقت لها (١)،

ذلك من وجوه بأقل تأمل.

(١) أما في الزلزلة فهو المشهور، بل صريح بعض و ظاهر آخر:

الإجماع عليه. لإطلاق دليلها الخالي عن التعرض لذلك. و أما سائر الايات المخوفة، فالمحكي عن أكثر القائلين بالوجوب هو التوقيت بوقت الآية. و كأنه لأن العمدة في دليله صحيح زرارة و محمد المتقدم

، فان قوله (ع) في ذيله:

«حتى تسكن»

- سواء أ كان قيداً للمادة أم للهيئة أم علته غائية للوجوب - دال على توقيته بما قبل السكون. أما على الأول: فظاهر. و أما على الثاني: فلأنه يدل بالالتزام على خروج الوقت بالسكون، لأنه إذا كان غاية للوجوب فيسقط به يمنع أن يكون الوقت بعده لبقاء الموقت حينئذ بلا حكم. ولأجله يظهر الوجه في الدلالة على ذلك بناء على الاحتمال الثالث، إذ مع حصول العلة الغائية يمتنع ثبوت المعنى، فلا مجال للتوقيت بما بعدها. نعم لو كان المستند فيه خبر الفضل

أو صحيح بريد و محمد

فلا دلالة فيه على التوقيت. أما الثاني: فظاهر. و أما الأول: فلأن الرحمة و العذاب المتوقعين لا يختص وقتها بوقت الكسوف، بل يجوز أن يكون بعده بلا حد.

هذا و المنسوب الى ظاهر أكثر القدماء و أكثر المتأخرين: أنها لا وقت لها، بل وجودها سبب للوجوب مطلقاً. و كأنه لعدم الاعتناء بظاهر الذيل المتقدم، لكونه من قبيل حكمة التشريع. و عن الدروس و غيرها: التفصيل بين ما يقصر زمانه عن أداء الصلاة فلا توقيت فيه، و بين غيره فوقته وقت للفعل. و كأنه لا لانصراف الصحيح الأول الى الثاني، فيبقى الأول داخلاً في خبر الفضل و الصحيح الثاني.

و الانصاف أن احتمال كون الغاية علةً غائية لا يمكن البناء عليه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١

بل يجب المبادرة إلى الإتيان بها بمجرد حصولها (١)، و إن عصي فبعده الى آخر العمر (٢)

للإجماع ظاهراً على ثبوت المشروعية و جوباً أو استحباباً و ان علم بأنه لا يسكن أو علم بأنه يسكن و لو لم يصل. و حملة - كما هو الظاهر - على أنه غاية للصلاة أيضاً خلاف الإجماع على عدم وجوب الاستمرار في الصلاة - و لو بنحو التكرار - الى أن يتحقق السكون. و كذا حملة على أنه قيد للهيئة - يعنى: الوجوب -، للإجماع على سقوط الوجوب بالامثال و لو قبل السكون. و حملة على أنه قيد للوقت المقدر للوجوب أو الصلاة - يعنى:

يجب عليك في وقت محدود بالسكون أن تصلى، أو يجب عليك أن تصلى في وقت محدود بالسكون - خلاف الظاهر. فمحتملات الذيل ما بين ظاهر لا - يمكن الأخذ به، و ما بين ما هو خلاف الظاهر. و ذلك مما يلحقه بالمجمل، و حينئذ يسقط الصحيح عن الصلاحية لإثبات التوقيت في الأخايف السماوية مطلقاً. و قد عرفت أنه لا دليل عليه غيره، فيكون حالها حال الزلزلة، كما في المتن. (١) أما في الزلزلة فقد نسب الى الشهيد و من تبعه، بل ظاهر محكى الذكري: نسبه إلى الأصحاب. و يقتضيه خبر سليمان المتقدم، فان الظاهر من قوله فيه:

«فما أصنع»

- يعنى: في تلك الساعة لا مدة العمرة.

□ و أما في غيرها من الأخايف فكذلك أيضاً، لأنه منصرف دليلها، بل هو الظاهر من فلها لاستدفاع العذاب، و من الأمر بالفزع الى الله تعالى و الى المساجد. فتأمل جيداً.

(٢) كما هو المصرح به في كلامهم. و العمدة فيه الاستصحاب، إذ الإطلاق قد عرفت تقييده في الزمان الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢

و تكون أداء مهما أتى بها الى آخره (١).

[و أما كيفيتها]

و أما كيفيتها، فهي ركعتان (٢)

(١) لأن وقتها طول العمر فهما أتى بها فقد أتى في الوقت. هذا و لكن قد يشكل الفرق بينها و بين الكسوفين في ذلك، إذ ليس مفاد أدلة وجوب المبادرة إلا وجوب الأداء في الوقت الأول، و ذلك معنى التوقيت بعينه، و حينئذ فإن كان القضاء عبارة عن الفعل خارج

الوقت كان فعلها في ما بعده من الأزمنة قضاء لا أداء، و منه يظهر الإشكال في دعوى التوقيت في الكسوفين و نفيه فيها. بل يمكن دعوى: عدم صحة الفرق بينها و بينهما. في أن الوقت في الكسوفين محدود الآخر و ليس فيها كذلك. و لذا كان المشهور سقوط الأداء في الكسوفين إذا كان الوقت قصيراً لا- يسع الصلاة، أو لا يسع ركعة منها، لامتناع التكليف بفعل في وقت يقصر عنه، فيسقط القضاء أيضاً لتبعيته له، و لم يقل أحد بالسقوط مطلقاً في الزلزلة و ما يتبعها.

وجه عدم صحة الفرق المذكور: ما عرفت في أدلة القولين في آخر الوقت في الكسوفين من قصور أدلة الطرفين عن تحديد الآخر. و كذا عدم صحة ما قيل- في الفرق بينهما و بينها-: من جواز التأخير الى ما قبل الآخر بمقدار أداء الصلاة فيهما بخلافها. إذ فيه: أن أدلة وجوب المبادرة لا تختص بها دونها، فان خبر الفضل شامل للجميع. و خبر عمارة

نص في ذلك. و الانصراف، و كون الوجه في التشريع استدفاع العذاب لا يختص بنوع دون آخر. نعم قد تفرق من وجوه آخر زائدة على التوقيت كسقوط القضاء في الكسوفين في بعض الصور دونها و غير ذلك، مما نتعرض له في المسائل الآتية إن شاء الله تعالى.

(٢) كما عن كثير من كتب الأصحاب. و عن جامع المقاصد: القطع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣

في كل منهما خمسة ركوعات (١)،

بذلك و يشهد له

خبر عبد الله بن سنان- المروى عن الذكرى:- «انكسفت الشمس على عهد رسول الله (ص) فصلى ركعتين ..» (١)

- الحديث الآتي-، و خبر عبد الله بن ميمون

(٢)، و خبر أبي البختری الآتي

(٣). و يشير إليه ما

في صحيح الرهط: «ثم ترقع الخامسة، فإذا رفعت رأسك قلت: سمع الله لمن حمده، ثم تخر ساجداً فتسجد سجدين، ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الأولى» (٤).

فتأمل. و يؤيده: ما دل على الاجتزاء بالفاتحة و السورة مرة واحدة في كل خمسة ركوعات، و اختصاص التسميع في الخامس و العاشر (٥). نعم اشتهر في النصوص أنها عشر ركعات. و كأن المراد بالركعة ما يقابل السجدة بقرينة عطف السجدة عليها، لا ما يدخل فيه السجدة- كما هو المعروف في النص و الفتوى- الذي هو محل الكلام. فلا- يصلح لمعارضه ما في النصوص المتقدمة. و لعل ما يحكى عن مشهور القدماء: من التعبير بأنها عشر ركعات محمول على ذلك، دعاهم إليه متابعة أكثر النصوص.

(١) إجماعاً، بل ضرورة من المذهب- كما قيل. و يشهد له النصوص الكثيرة. نعم في خبر أبي البختری: أنها ركعتان في أربع سجعات و أربع ركعات

(٦). و خبر يونس: أنها ثمان ركعات كما يصلى ركعة و سجدين

(٧). لكنه محمول أو مطروح، لمخالفته لما سبق.

(١) الذكرى: النظر الثاني من فصل صلاة الايات في كيفيتها.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦، ٧، ١٣.

(٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤

و سجدة بعد الخامس من كل منهما، فيكون المجموع عشرة ركوعات، و سجدة بعد الخامس، و سجدة بعد العاشر.
و تفصيل ذلك: بأن يكبر (١) للإحرام مقارناً للنية، ثم يقرأ الحمد و سورة، ثم يركع، ثم يرفع رأسه و يقرأ الحمد و سورة، ثم يركع، و هكذا حتى يتم خمساً، فيسجد بعد الخامس سجدة، ثم يقوم للركعة الثانية فيقرأ الحمد و سورة ثم يركع، و هكذا الى العاشر فيسجد بعده سجدة، ثم يتشهد و يسلم. و لا فرق بين اتحاد السورة في الجميع أو تغييرها (٢).

(١)

ففى صحيح الرهط: «إن صلاة كسوف الشمس و القمر و الرجفة و الزلزلة عشر ركعات و أربع سجدة .. (الى أن قال):»

فتبدأ فتكبر بفتتاح الصلاة، ثم تقرأ أم الكتاب و سورة، ثم ترقع ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة، ثم ترقع الثانية، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة، ثم ترقع الثالثة، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة، ثم ترقع الرابعة، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة، ثم ترقع الخامسة، فإذا رفعت رأسك قلت: سمع الله لمن حمده، ثم تخر ساجدا فتسجد سجدة، ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت فى الأولى» (١).

و ما قد يظهر من خبر ابن سنان الآتى «٢»- المروى عن الذكرى-، و خبر أبى بصير

«٣» من عدم و جوب الفاتحة مما لا مجال للعمل به إجماعاً، نصاً و فتوى.

(٢) للإطلاق. و قد يوهم اعتبار المغايرة ما

فى صحيح الرهط:

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٢) يأتى التعرض له بعد صفحات و قد تقدم فى صفحة: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥

و يجوز تفريق سورة (١) واحدة على الركوعات، فيقرأ فى القيام الأول من الركعة الأولى الفاتحة، ثم يقرأ بعدها آية من سورة أو أقل أو أكثر (٢)، ثم يركع و يرفع رأسه و يقرأ بعضاً

«فإن قرأ خمس سور فمع كل ..» (١)

، و التوصيف للسور بالأخرى فى غيره

«٢». لكن الظاهر أن المراد منه ما يقابل التبويض. فلاحظ.

(١) بلا خلاف ظاهر. و

في صحيح الرهط: «قلت: وان هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات يفرقها بينها قال (ع): أجزاء أم القرآن في أول مرة، فإن قرأ خمس سور فمع كل سورة أم الكتاب» (٣)

و

في صحيح الحلبي: «وان شئت قرأت سورة في كل ركعة، وإن شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة. فإذا قرأت سورة في كل ركعة فاقراً فاتحة الكتاب. وإن قرأت نصف سورة أجزاءك أن لا تقرأ فاتحة الكتاب إلا في أول ركعة حتى تستأنف أخرى» (٤).

و

في صحيح زرارة و محمد: «إن قرأت سورة في كل ركعة فاقراً فاتحة الكتاب. فان نقصت من السورة شيئاً فاقراً من حيث نقصت، ولا تقرأ فاتحة الكتاب» (٥).

(٢) كما عن العلامة الطباطبائي، و مال إليه في الجواهر. لإطلاق النصوص المتضمنة للتفريق. و منها: صحيح الرهط

، الذي به و بنحوه يرفع اليد عن ظاهر النصف المذكور في بعض النصوص، لكونها نصاً في جواز التفريق على أكثر من ركوعين.

(١) هذه بعض فقرات الحديث المتقدم في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٧، ١٣.

(٣) هذه بعض فقرات صحيح الرهط المتقدم في التعليق السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦

آخر من تلك السورة و يركع، ثم يرفع و يقرأ بعضاً آخر و هكذا الى الخامس حتى يتم سورة، ثم يركع، ثم يسجد بعده سجدين، ثم يقوم إلى الركعة الثانية، فيقرأ في القيام الأول الفاتحة و بعض السورة، ثم يركع و يقوم و يصنع كما صنع في الركعة الأولى الى العاشر، فيسجد بعده سجدين، و يتشهد و يسلم. فيكون في كل ركعة: الفاتحة مرة، و سورة تامة مفرقة على الركوعات الخمسة مرة. و يجب إتمام سورة في كل ركعة (١)، و ان زاد عليها فلا بأس (٢).

(١) على المشهور كما عن جماعة. و في الحدائق: «ظاهر الأخبار و الأصحاب و جوب إتمام سورة في الخمس، لصيرورتها بمنزلة ركعة فتجب الحمد و سورة». لكن في كشف اللثام: «في وجوب سورة في ركعة كل صلاة واجبة نظر».

أقول: يشهد للأول ما في صحيح الرهط

من تعيين تكرار الفاتحة و السورة في كل ركوع، و الاجتزاء عنه بسورة واحدة مفرقة على الخمسة ركوعات مع قراءة الفاتحة في الأول. و لا يظهر له معارض في لزوم قراءة السورة التامة. و أما مثل ما

في صحيح الحلبي من قوله (ع): «و إن شئت قرأت نصف سورة»

فلا- إطلاق له من هذه الجهة، لوروده في مقام مشروعية التبويض في الجملة، فلا يدل على جواز قراءة الأنصاف المتعددة من سور متعددة. فتأمل.

(٢) كما صرح به غير واحد على ما حكى. فله أن يوزع السورة على ركوعين أو ثلاثة أو أربعة، و يقرأ في الزائد الفاتحة و سورة، كما يشهد به- مضافاً الى ما تقدم في صحيح الحلبي

-

صحيحاً البنظى و ابن جعفر (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧

و الأحوط الأقوى وجوب القراءة عليه من حيث قطع (١)، كما أن الأحوط و الأقوى عدم مشروعية (٢) الفاتحة حينئذ إلا إذا أكمل السورة، فإنه لو أكملها وجب عليه فى القيام بعد الركوع قراءة الفاتحة (٣). و هكذا كلما ركع عن تمام

«و ان قرأت سورة فى الركعتين أو ثلاث فلا تقرأ بفاتحة الكتاب» (١)

، و إطلاق ما تقدم فى صحيح زرارة

. و فى محكى الذكري: «يحتمل أن ينحصر المجزى فى سورة واحدة أو خمس، لأنها إن كانت ركعة وجبت الواحدة و ان كانت خمساً فالخمس، و ليس بين ذلك وساطة». و ضعفه يظهر مما عرفت. بل التخيير بين الأمرين - على ما يظهر من كلامه - لا يناسب التردد بين المبنيين المذكورين.

(١) كما هو صريح جماعة و ظاهر آخرين. للأمر به فى صحيح زرارة و محمد المتقدم

، فيقيد به إطلاق غيره - كصحيح الحلبي

- لو تم. و حمل الأمر به على الجواز - لأنه فى مقام توهم الحظر، لاحتمال عدم الاجتزاء ببعض - غير ظاهر. فما عن الشهيدين: من جواز القراءة من أى موضع شاء منها، و جواز رفضها و قراءة غيرها ضعيف. كضعف ما عن المبسوط:

من التخيير بين القراءة من حيث قطع و بين قراءة غيرها من السور.

(٢) كما عن ظاهر الأكثر. للنهى عنه فى صحيح زرارة و محمد

، و فى صحيح البنظى

المتقدمين. و حمله على الرخصة لكونه فى مورد توهم الوجوب غير ظاهر. و مجرد المقابلة بينه و بين الأمر بقراءتها على تقدير قراءة سورة تامة غير كافية فى ذلك. و التعبير بالاجزاء فى صحيحى الرهط

و الحلبي

المتقدمين لا يصلح قرينه على ذلك، لكونه أعم.

(٣) على المشهور، بل يظهر من كلام غير واحد: الإجماع عليه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١٣ و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨

سورة وجبت الفاتحة فى القيام بعده، بخلاف ما إذا لم يركع عن تمام سورة بل ركع عن بعضها، فإنه يقرأ من حيث قطع و لا يعيد الحمد كما عرفت. نعم لو ركع الركوع الخامس عن بعض سورة (١)

إلا من الحلبي. و فى الجواهر: «يمكن أن يكون الإجماع قد سبقه و لحقه» و تشهد له النصوص المتقدمة. و

فى صحيحى البنظى و ابن جعفر (ع): «إذا ختمت سورة و بدأت بأخرى فاقراً فاتحة الكتاب» (١).

و احتج للحلي

برواية عبد الله بن سنان - المروية عن الذكري -: «انكسفت الشمس على عهد رسول الله (ص) فصلى ركعتين فقرأ سورة ثم ركع

فأطال الركوع، ثم رفع رأسه فقرأ سورة، ثم ركع فعل ذلك خمس مرات ..» (٢)

و

رواية أبي بصير المتضمنة: «أنه يقرأ في كل ركعة مثل سورة يس و النور، و إن لم يحسن يس و أشباهها يقرأ ستين آية» (٣). مضافا الى ما دل على وجوب الفاتحة مرة في كل ركعة (٤) و الجميع لا يصلح لمعارضته ما سبق من وجوه. مع أن الأولين لو تمت دلالتهما على ما ذكره دلا أيضا على عدم لزوم الفاتحة أصلا حتى في القيام الأول، و لم يقل به أحد، كما سبقت إليه الإشارة.

(١) بلا خلاف ظاهر في جوازه. و يقتضيه إطلاق صحيحى الحلبي

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١٣ و ملحقه.

(٢) مر ذلك في الكلام على اعتبار خمسة ركوعات في كل ركعة.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٤) ان كان المراد بذلك النصوص الخاصة، فلاحظ ما سبق في هذا الشرح من نصوص الباب. و ان كان المراد النصوص العامة الواردة في مطلق الصلاة، فلاحظ ما يأتي من تعليقنا على نظير العبارة المذكورة ص: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩

فسجد، فالأقوى وجوب الحمد بعد القيام للركعة الثانية، ثم القراءة من حيث قطع (١). و في سورة التفريق يجوز قراءة

و زرارة

(١) و عن الشهيد في الألفية، أنه قال: في الخامس و العاشر يتمها. و كأن وجهه: بناؤه على عدم الإطلاق في الصحيحين السابقين من هذه الجهة، كما أشرنا إليه في مسألة وجوب إتمام السورة الواحدة.

(١) كما احتمله في محكى الذكري، و قواه في الجواهر، حاكياً له عن منظومة الطباطبائي، لإطلاق الصحيح المتقدم. لكنه تضمن النهي عن قراءة الفاتحة حينئذ. و لذلك قال في محكى التذكرة: «يحتمل أن يقرأ من الموضع الذي انتهى إليه أولاً من غير أن يقرأ الحمد». و في الجواهر مال الى وجوب قراءة الحمد، و ينبغي أن يكون في أول قيامها، كما في الركعة الاولى، و فيه: أن الأمر بالقراءة من حيث نقص في الصحيح إن كان يشمل الركعة الثانية بالإضافة الى ما نقصه في الأولى فالنهي عن قراءة الحمد شامل لذلك، و به حينئذ يخرج عن إطلاق ما دل على وجوبها في كل ركعة من الفريضة (٢) لو تمّ شموله للمقام. و ان لم يكن شاملاً لها لم تجب القراءة من حيث نقص، فالتفكيك في ذلك بين الأمر و النهي المقترنين لا يساعد عليه العرف جدا.

و الانصاف أن ارتكاز كونها ركعتين كل ركعة خمسة ركوعات، الذي عرفت دلالة النصوص عليه، يوجب انصراف الصحيح الأمر بالقراءة من حيث نقص إلى القراءة في الركوعات المتصلة، فكأن الركوع لا يوجب فوات الموالاة بين أبعاض السورة اللازمة في كل ركعة. و لذلك اكتفى

(١) مر ذكرهما في الكلام على جواز تفريق السورة الواحدة في صلاة الايات.

(٢) تقدم منه - دام ظله - في أول فصل القراءة من الجزء السادس: ان الاخبار الواردة غير ظاهرة في وجوب قراءة الحمد في كل ركعة. و انما المعتمد في الالتزام بذلك هو وضوح الحكم المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠

أزيد من سورة في كل ركعة مع إعادة الفاتحة بعد (١) إتمام السورة في القيام اللاحق.

[مسألة ١: كيفية صلاة الآيات - كما استفيد مما ذكرنا - صور]

إشارة

(مسألة ١): لكيفية صلاة الآيات - كما استفيد مما ذكرنا - صور (٢):

[الأولى: أن يقرأ فى كل قيام قبل كل ركوع بفاتحة الكتاب و سورة تامة]

الأولى: أن يقرأ فى كل قيام قبل كل ركوع بفاتحة الكتاب و سورة تامة (٣) فى كل من الركعتين، فيكون كل من الفاتحة و السورة عشر مرات، و يسجد بعد الركوع الخامس و العاشر سجديتين.

[الثانية: أن يفرق سورة واحدة على الركوعات]

الثانية: أن يفرق سورة واحدة (٤) على الركوعات

بالحمد فى القيام الأول. فالبناء على وجوب الفاتحة و عدم وجوب القراءة من حيث نقص أقرب الى العمل بالأدلة.

(١) لما تقدم فى صحيح الحلبي من

قوله (ع): «حتى تستأنف أخرى» «١».

(٢) صور الكيفية ثلاث: التكرار فى جميع الركوعات، و التفريق فيها، و الجمع بينهما. و لما كانت هذه الصور الثلاث جارية فى كل واحدة من الركعتين انتهت صور الصلاة الى تسع، ناشئة من ضرب الثلاث المتصورة فى الركعة الاولى، فى الثلاث المتصورة فى الركعة الثانية. ثلاث منها يتفق فيها الركعتان فى الكيفية، و ست منها تختلف فيها.

(٣) صرح بها فى صدر صحيح الرهط

«٢». (٤) صرح بها فى ذيل صحيح الرهط

«٣» أيضا.

(١) راجع صفحة: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١

الخمسة فى كل من الركعتين، فتكون الفاتحة مرتين، مرة فى القيام الأول من الركعة الاولى، و مرة فى القيام الأول من الثانية، و السورة - أيضا - مرتين.

[الثالثة: أن يأتى بالركعة الأولى كما فى الصورة الأولى، و بالركعة الثانية كما فى الصورة الثانية]

الثالثة: أن يأتي بالركعة الأولى كما في الصورة الأولى، وبالركعة الثانية كما في الصورة الثانية (١).

[الرابعة: عكس هذه الصورة]

الرابعة: عكس هذه الصورة.

[الخامسة: أن يأتي في كل من الركعتين بأزيد من سورة]

الخامسة: أن يأتي في كل من الركعتين بأزيد من سورة (٢)، فيجمع بين إتمام السورة في بعض القيامات و تفريقها في البعض، فتكون الفاتحة في كل ركعة أزيد من مرة، حيث أنه إذا أتم السورة وجب في القيام اللاحق قراءتها.

[السادسة: أن يأتي بالركعة الأولى كما في الصورة الأولى]

السادسة: أن يأتي بالركعة الأولى كما في الصورة الأولى و بالثانية كما في الخامسة.

[السابعة: عكس ذلك]

السابعة: عكس ذلك.

[الثامنة: أن يأتي بالركعة الأولى كما في الصورة الثانية]

الثامنة: أن يأتي بالركعة الأولى كما في الصورة الثانية، و بالثانية كما في الخامسة.

[التاسعة: عكس ذلك]

التاسعة: عكس ذلك. و الأولى اختيار الصورة الأولى.

(١) هذه مستفادة من صحيح الرهط

«١»، فإنه ظاهر في حكم كل من الركعتين مع قطع النظر عن الأخرى. و منه يظهر وجه الرابعة.

(٢) تستفاد هذه من صحيحى البنظى و على بن جعفر

«٢»، و إطلاق

- (١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١.
 (٢) راجع ما تقدم من الكلام فى كيفية صلاة الآيات.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢

[مسألة ٢): يعتبر فى هذه الصلاة ما يعتبر فى اليومية]

(مسألة ٢): يعتبر فى هذه الصلاة ما يعتبر فى اليومية (١) من الأجزاء و الشرائط و الأذكار الواجبة و المندوبة.

[مسألة ٣): يستحب فى كل قيام ثان - بعد القراءة قبل الركوع - قنوت]

(مسألة ٣): يستحب فى كل قيام ثان - بعد القراءة قبل الركوع - قنوت (٢)، فىكون فى مجموع الركعتين خمسة قنوتات. و يجوز الاجتزاء (٣) بقنوتين: أحدهما: قبل الركوع الخامس. و الثانى: قبل العاشر. و يجوز الاقتصار (٤) على الأخير منهما.

صحيحى الحلبي

و زرارة و محمد

«١». و منها - أيضاً - يستفاد وجه بقیة الصور.

(١) هذا يتم إذا كان اعتباره فى اليومية بما أنها صلاة، لكون صلاة الآيات صلاة أيضاً. أما لو كان اعتباره فى اليومية بما أنها صلاة خاصة، فالتعدى عنها الى الآيات يحتاج الى دليل خاص. و كذا لو ثبت فى اليومية مع إهمال وجه ثبوته. اللهم إلا أن يقال: يكفى فى إثبات ذلك الإطلاق المقامى، فان السكوت و عدم البيان يقتضى الاتكال على ما ذكر بيانا فى اليومية، كما أشرنا إليه فى موارد كثيرة من هذا الشرح.

(٢) كما فى صحيحى الرهط

«٢»، و زرارة و محمد

«٣»، و غيرهما.

(٣) كما عن الصدوق قال: «و ان لم يقنت إلا فى الخامسة و العاشرة فهو جائز، لورود الخبر به» «٤».

(٤) كما عن الشيخ و ابنى حمزة و سعيد و الشهيد و الكركى و غيرهم.

و ليس به نص، و لكنه استفيد من كونها ركعتين مع اتحاد القنوت فى الركعتين.

(١) راجع الكلام فى جواز تفريق السورة.

(٢) راجع أول الكلام فى الكيفية.

(٣) راجع الكلام فى جواز تفريق السورة.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣

[مسألة ٤): يستحب أن يكبر عند كل هوى للركوع و كل رفع منه]

(مسألة ٤): يستحب أن يكبر عند كل هوى (١) للركوع و كل رفع منه.

[(مسألة ٥): يستحب أن يقول: «سمع الله لمن حمده» بعد الرفع من الركوع]

(مسألة ٥): يستحب أن يقول (٢): «سمع الله لمن حمده»، بعد الرفع من الركوع الخامس و العاشر.

[(مسألة ٦): هذه الصلاة - حيث أنها ركعتان حكمها حكم الصلاة الثنائية]

(مسألة ٦): هذه الصلاة - حيث أنها ركعتان - حكمها حكم الصلاة الثنائية في البطلان إذا شك (٣) في أنه في الأولى أو الثانية، و إن اشتملت على خمسة ركوعات في كل ركعة. نعم إذا شك في عدد الركوعات كان حكمها

(١)

ففي صحيح زرارة و محمد: «تفتتح الصلاة بتكبيره، و ترع بتكبيره، و ترفع رأسك بتكبيره، إلا في الخامسة التي تسجد فيها و تقول: سمع الله لمن حمده» (١).

(٢) كما تقدم في صحيح زرارة و محمد

و ،

في صحيح الحلبي: «و لا تقل سمع الله لمن حمده في رفع رأسك من الركوع إلا في الركعة التي تريد أن تسجد فيها» (٢).
و نحوه ما في صحيحي البنزطي و ابن جعفر (ع)

«٣». (٣) لما دل على بطلان الركعتين بالشك،

كموثق سماعة: «و الجمعة أيضا إذا سها فيها الامام فعليه أن يعيد الصلاة، لأنها ركعتان» (٤).
و نحوه غيره مما يفهم منه عموم الحكم لكل ركعتين. و سيأتي - إن شاء الله - في مبحث الخلل.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١٣ و ملحقة.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤

حكم أجزاء اليوميه، في أنه يبنى على الأقل (١) إن لم يتجاوز المحل، و على الإتيان إن تجاوز (٢)، و لا تبطل صلاته بالشك فيها. نعم لو شك في أنه الخامس - فيكون آخر الركعة الأولى - أو السادس - فيكون أول الثانية - بطلت الصلاة من حيث رجوعه الى الشك في الركعات.

[(مسألة ٧): الركوعات في هذه الصلاة أركان تبطل بزيادتها و نقصها عمدا و سهوا كاليومية]

(مسألة ٧): الركوعات في هذه الصلاة أركان تبطل بزيادتها (٣) و نقصها عمدا و سهوا كاليومية.

[مسألة ٨: إذا أدرك من وقت الكسوفين ركعة فقد أدرك الوقت و الصلاة أداء]

(مسألة ٨): إذا أدرك من وقت الكسوفين ركعة فقد أدرك (٤) الوقت و الصلاة أداء، بل و كذلك إذا لم يسع

(١) لقاعدة الشك في المحل التي مرجعها إلى قاعدة الاشتغال أو أصالة عدم فعل المشكوك.

(٢) لقاعدة الشك بعد التجاوز.

(٣) لعموم وجوب الإعادة بزيادة الركوع،

كصحيح منصور: «عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة، قال (ع): لا يعيد صلاة من سجدة و يعيدها من ركعة» (١).

و نحوه خبر عبيد

«٢»، بناء على أن المراد بالركعة فيهما الركوع بقرينه مقابلته بالسجدة، و يأتي إن شاء الله الكلام في ذلك في مبحث الخلل.

(٤) هذا ظاهر، لعموم: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت»، كما تقدم في المواقيت (٣).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٣) راجع الجزء الخامس من هذا الشرح المسألة: ١١ من فصل أوقات اليومية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥

وقتهما إلا بقدر الركعة (١)، بل و كذا إذا قصر عن أداء الركعة أيضاً.

[مسألة ٩: إذا علم بالكسوف أو الخسوف]

(مسألة ٩): إذا علم بالكسوف أو الخسوف (٢)

(١) الظاهر أن عموم: «من أدرك ..» لا يشمل، لاختصاصه بصورة صلاحية الوقت لإدراك أكثر من الركعة، و حينئذ فوجوب الصلاة بناء على التوقيت مشكل. و لذا صرح في الشرائع وغيرها: بأنه إذا لم يسع الوقت لم تجب، بل هو المشهور بين المتأخرين، لامتناع التكليف بفعل في وقت يقصر عنه. و أشكال منه ما إذا قصر الوقت عن إدراك ركعة، إذ لا مجال لتطبيق: «من أدرك ركعة ..» فيه. لكن عرفت فيما سبق عدم ظهور الأدلة في التوقيت، المحدود بالشروع في الانجلاء أو بتمام الانجلاء و المستفاد منها: وجوب الإتيان بالصلاة في الوقت الأول و إن كان بعد الانجلاء، لصدق أنه ساعة الكسوف عرفاً. فراجع و تأمل.

(٢) النصوص الواردة في المسألة أصناف: (الأول): ما هو ناف للقضاء مطلقاً،

كخبر الحلبي: «عن صلاة الكسوف تقضى إذا فاتتنا؟

قال (ع): ليس فيها قضاء، و قد كان في أيدينا أنها تقضى» (١)

، و ما

عن جامع البنزطى: «عن صلاة الكسوف هل على من تركها قضاء؟

قال (ع): إذا فاتتك فليس عليك قضاء» (٢).

و نحوهما صحيح ابن جعفر

«٣»، و خبره

«٤». (الثاني): ما هو مثبت له مع احتراق القرص في الجاهل و ناف له مع عدمه،

كصحيح الفضيل و محمد: «أ يقضى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات ملحق حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦

.....

صلاة الكسوف من إذا أصبح فعلم و إذا أمسى فعلم؟ قال (ع): إن كان القرصان احترقا كليهما قضيت، و ان كان إنما احترق بعضهما فليس عليك قضاء» «١».

و نحوه صحيح زرارة و محمد

«٢»، و خبر حريز

«٣». و موردها جميعا خصوص الجاهل. (الثالث): ما هو مثبت للقضاء في الجاهل مطلقاً،

كخبر أبي بصير: «فإن أغفلها أو كان نائماً فليقضها» «٤».

(الرابع): ما تضمن التفصيل بين الجاهل فلا يقضى مطلقاً و العالم فيقضى مطلقاً،

كموثق عمار: «فان لم تعلم حتى يذهب الكسوف ثم علمت بعد ذلك فليس عليك صلاة الكسوف، و ان أعلمك أحد و أنت نائم فعلمت ثم غلبت عينك فلم تصل فعليك قضاؤها» «٥».

هذا و لأجل أن الأول:

مطلق بالإضافة الى ما بعده لا يصلح لمعارضته. و أن الثاني: أخص مطلقاً من الثالث، و جب حمل الثالث عليه. أما الرابع: فإطلاق الجزء الثاني منه بلا معارض فيجب الأخذ به، و إطلاق الجزء الأول منه مقيد بالثاني.

و لأجل ذلك يجمع بينه و بين إطلاق الثالث، فيحمل على صورة عدم احتراق القرص. كما يحمل الثالث على صورة الاحتراق، حملاً للمطلق منهما على المقيد. فيتحصل من ذلك: وجوب القضاء على العالم مطلقاً، و على الجاهل إذا احترق القرص كله، و عدم وجوبه في غير ذلك.

هذا و

في مرسل حريز: «إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل أن يصلى، فليغتسل من غد و ليقض الصلاة، و ان لم يستيقظ، و لم يعلم

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧

و أهمل حتى مضى الوقت عصي و وجب القضاء (١).

بانكشاف القمر، فليس عليه الا القضاء بغير غسل «١».

و هو بمجموع صدره و ذيله مناف لإطلاق نفى القضاء، لكن لما كان صدره موافقا للصنف الرابع و غير مخالف لغيره و جب العمل به. و لما كان ذيله- كالثالث- أعم مطلقاً من الصنف الثاني و جب تقييده به، و تعين حمله على صورة الاحتراق كما سبق.

و ما ذكرناه في وجه الجمع بين الأصناف الخمسة هو الذي يقتضيه الجمع العرفي. و لأجله يظهر ضعف ما نسب الى الصدوقين و أبي علي و المفيد و المرتضى في الانتصار و غيره، و الشيخ في الخلاف، و القاضي و الحلبي و غيرهم:

من وجوب القضاء مطلقاً، لمرسل حرير

، المعتضد بعموم: «من فاتته فريضة فليقضها»، إذ المرسل قد عرفت حاله. و العموم- لو ثبت في نفسه- فمخصص بما سبق. و مثله ما عن بعضهم: من دعوى الإجماع، فإنها موهونة بتحقيق الشهرة على الخلاف. مع أن في صحة نسبتها إليه إشكالا. كالأشكال في صحة نسبة الخلاف إلى جماعة منهم. و أضعف من ذلك ما قد يفهم من كلام غير واحد: من القول بعدم وجوب القضاء مع احتراق القرص كله، إذ ليس ما يصلح سنداً له إلا إطلاق نفى القضاء الذي عرفت حاله.

(١) أما العصيان فترك الواجب في وقته، و أما القضاء فيقتضيه- مضافاً الى فحوى مرسل الكافي

الآتي- مرسل حرير

، و موثق عمار

المتقدمان. و التقييد في الثاني بغلبة العين لا ينافي التمسك به في المقام.

إما لكون المقصود منه بيان العذر للمسلم في الترك. و إما لأجل الدلالة بالفحوى. و قد عرفت أن إطلاقها يقتضى الوجوب و لو مع عدم احتراق

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨

و كذا إذا علم ثم نسي و جب القضاء (١). و أما إذا لم يعلم بهما حتى خرج الوقت الذي هو تمام الانجلاء، فان كان القرص محترقا و جب القضاء، و ان لم يحترق كله لم يجب.

و أما في سائر الآيات، فمع تعمد التأخير يجب الإتيان بها (٢) ما دام العمر. و كذا إذا علم و نسي، و أما إذا لم يعلم بها حتى مضى الوقت، أو حتى مضى الزمان المتصل بالآية، ففي الوجوب بعد العلم اشكال، لكن لا يترك الاحتياط

القرص. و به يقيد إطلاق نفى القضاء، لأنه أخص مطلقاً منه. و ما في الجواهر: من كون التعارض من وجه غير ظاهر. و منه يظهر ضعف إطلاق جماعة نفى القضاء باحتراق البعض، و إن مال إليه في المدارك، لضعف المرسل بالإرسال. و الموثق باشتمال سنده على الفطحية، فيرجع الى إطلاق نفى القضاء في الصحيح. إذ فيه: أن المرسل حجة إذا عمل به. و الموثق. حجة في نفسه.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة،

لمرسل الكافي: «إذا علم بالكسوف ونسى أن يصلى فعليه القضاء» (١)

، و لموثق عمار

«٢»، بناء على حمل غلبة العين فيه على مطلق العذر. ولأجله يظهر ضعف ما عن جماعة: من عدم وجوب القضاء عليه مع عدم الاحتراق كالجاهل، و مال إليه فى المدارك لما سبق مما عرفت إشكاله.

(٢) النصوص خالية عن التعرض لحكم ترك صلاة الآيات غير الكسوفين فالمرجع فيه القواعد العامة بعد قصور دليل وجوبها عن إثباته، لاختصاصه

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٣.

(٢) تقدم ذكره فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩

بالإتيان بها ما دام العمر فوراً فوراً (١).

- و لو بقرينه غيره- بالوقت الأول. و مقتضى الاستصحاب: وجوب القضاء كما هو المشهور شهرة عظيمة فى العمدة و النسيان. و فى الجواهر: نفى وجدان الخلاف فيه، و عدم ذكر أحد ذلك يعنى: الخلاف. نعم نسبة بعضهم الوجوب إلى الأكثر، أو الى المشهور تقضى بوجود الخلاف. و كأنه للإشكال فى الاستصحاب المذكور، من جهة أن الفعل فى الوقت الأول غير الفعل فى الوقت الثانى، فتسريه الحكم من أحدهما إلى الآخر أشبه بالقياس لا بالاستصحاب، لتعدد الموضوع. فالمرجع فيه أصل البراءة. و فيه: أن مثل هذا الاختلاف لا يوجب التعدد العرفى الذى هو المعيار فى صحة الاستصحاب، كما فى سائر المقيدات. و عليه فاللازم البناء على وجوب القضاء مع الجهل أيضاً.

لكن المشهور: العدم. و عن البيان: القطع به، بل عن غير واحد:

نفى وجدان الخلاف فيه. و كأنه لفحوى سقوطه فى الكسوفين اللذين هما أقوى فى الوجوب قطعاً. إلا- أن فى رفع اليد عن الاستصحاب المذكور بمثل ذلك إشكالا، فالبناء على الوجوب- كما عن النهاية احتماله، و عن الروضة: أنه قوى، و عن الذخيرة: نفى البعد عنه، و عن الوحيد:

الجزم به- أنسب بالعمل بالقواعد، و ان صعب على النفس الركون إليه بملاحظة إهمال النصوص للتعرض لذلك، الذى يقرب جدا أن يكون اتكالا على ما ذكر فى الكسوفين. و الله سبحانه أعلم.

(١) استمرار وجوب الفورية غير ظاهر الوجه. و استصحاب وجوبها لا يتم. إلا إذا أريد من الفورية معنى صالح للاستمرار. و الأدلة لا تساعد عليه، لما عرفت من أن المستفاد من أدلتها وجوب الأداء فى ساعة الآيه، و هو مما لا يقبل الاستمرار فى الأزمنة اللاحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠

[مسألة (١٠): إذا علم بالآية و صلى، ثم بعد خروج الوقت]

(مسألة ١٠): إذا علم بالآية و صلى، ثم بعد خروج الوقت. أو بعد زمان الاتصال بالآية تبين له فساد صلاته وجب القضاء أو (١) الإعادة.

[مسألة (١١): إذا حصلت الآية فى وقت الفريضة اليومية]

(مسألة ١١): إذا حصلت الآية في وقت الفريضة اليومية، فمع سعة وقتها وتخير بين تقديم أيهما شاء (٢)،

(١) لما عرفت من أن المستفاد من النصوص كون العلم بالآية موجبا للقضاء، وان كان معذورا في ترك الصلاة. وخصوصية النسيان في مرسله الكافي

، و غلبة العين في الموثق ملغاة في فهم العرف.

(٢) كما هو المشهور بين المتأخرين - كما قيل - عملا بالقواعد الأولية و عن الصدوقين، و الشهيد في المصباح، و الشيخ في النهاية، و ابني حمزة و البراج: وجوب تقديم الفريضة. و كأنه

لصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) «سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة، فقال (ع): ابدأ بالفريضة» (١) و نحوه خبر الدعائم

«٢». و فيه: أنه معارض

□
لصحيحه الآخر: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك، ربما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة، فإن صليت الكسوف خشينا أن تفوتنا الفريضة. فقال:

إذا خشيت ذلك، فاقطع صلاتك و اقض فريضتك، ثم عد فيها» (٣)

و

□
صحيحه الآخر مع بريد عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): قالوا: إذا وقع الكسوف، أو بعض هذه الآيات، فصلها ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة، و اقطع ما كنت فيه من صلاة الكسوف، فإذا فرغت من

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الآيات حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الآيات: حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١

.....

الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت، و احتسب بما مضى» (١)

و لأجلهما يتعين حمل وقت الفريضة في الأول على وقت خوف فوتها.

نعم الظاهر من الأول منهما: أن المراد من فوت الفريضة فوت فضيلتها، و حينئذ كما يدل على جواز إيقاع صلاة الكسوف في وقت الفريضة يدل على جواز قطعها لأجل تدارك فضيلة الوقت. و مثله في ذلك:

صحيح أبي أيوب عن أبي عبد الله (ع): «عن صلاة الكسوف قبل أن تغيب الشمس و نخشى فوت الفريضة، فقال (ع): اقطعوها و صلوا الفريضة، و عودوا الى صلاتكم» (٢)

، بناء على أن المراد من الفريضة صلاة المغرب فالمراد ممن فوتها فوت أدائها في وقت الفضيلة.

و يحتمل أن يكون المراد من الفريضة فيه فريضة العصر، فيدل حينئذ على جواز إيقاع صلاة الكسوف في وقت الفريضة. لكنه مما لا يساعده قوله:

«أن تغيب الشمس»

، إذ على هذا المعنى يكون المناسب التعبير بقوله: قبل العصر. و أيضاً فإن المتعارف فعل صلاة العصر قبل ذلك بكثير. و من البعيد أن يكون الجماعة الذين هم مورد السؤال كلهم أخوا الصلاة الى آخر الوقت. هذا وقد يتوهم الاستدلال به على المنع، لأن وقت الفريضة إذا كان مانعا من الاستمرار فى الصلاة، كان مانعا من الابتداء بها بطريق أولى. و فيه: أن الظاهر أن الأمر بالقطع عرضى استحبابى لأجل تدارك الفضيلة، نظير الأمر بترك أحد الضدين لأجل تدارك الضد الآخر، كما يقتضيه ارتكاز السائل، لا ذاتى لمفسدة فى إتمام الصلاة، و لا إرشادى إلى اعتبار الترتيب بينها و بين الفريضة فى وقت فضيلتها.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة الآيات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢

و إن كان الأحوط تقديم اليومية (١). و ان ضاق وقت إحداها دون الأخرى قدمها (٢). و ان ضاق وقتها معا قدم اليومية (٣).

[(مسألة ١٢): لو شرع فى اليومية ثم ظهر له ضيق وقت صلاة الآية قطعها مع سعة وقتها]

(مسألة ١٢): لو شرع فى اليومية ثم ظهر له ضيق وقت صلاة الآية قطعها مع سعة وقتها (٤) و اشتغل بصلاة

هذا و عن السيد و العماني و الآبى و الحلبي: وجوب تقديم صلاة الكسوف و كأنه لصحيح ابن مسلم و بريد المتقدم . و فيه: أن الصحيح المذكور كالصريح فى جواز إيقاع صلاة الكسوف وقت الفريضة، و أن المنع يختص بصورة خوف فوت الفريضة.

(١) كأنه للخروج عن شبهة الخلاف. لكن عرفت حكاية القول بوجوب تقديم صلاة الكسوف أيضاً. و يحتمل أن يكون من جهة احتمال تمامية الدليل على تقديمها. و فيه: النصوص المتقدمة صريحة فى خلافه.

بل ينبغى أن يكون الأحوط تقديم صلاة الآيات، لموافقته لها. و لنصوص الأمر بالفزع. فتأمل جيدا.

(٢) بلا إشكال ظاهر، بل عن جماعة: الإجماع عليه. و يقتضيه حكم العقل، لعدم صلاحية الموسع لمزاحمة المضيق، فيتعين العمل بمقتضاه.

و حينئذ فما ينسب الى بعض: من إطلاق تقديم اليومية، لا بد أن يحمل على غير الفرض.

(٣) بلا خلاف، كما عن الذكري، بل إجماعا، كما عن التنقيح، لأهمية الفريضة. بل احتمال أهميتها كاف فى وجوب التقديم.

(٤) لأن وجوب صلاة الآية فى وقتها أهم من حرمة قطع الفريضة مع أن فى ثبوت التحريم فى المقام إشكالا، لقصور دليبه عن إثباته فى مثله فراجع ما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣

الاية. و لو اشتغل بصلاة الآية فظهر له فى الأثناء ضيق وقت الإجزاء لليومية قطعها و اشتغل (١) بها و أتمها، ثم عاد إلى صلاة الآية من محل القطع (٢)، إذا لم يقع منه مناف (٣) غير الفصل المزبور، بل الأقوى جواز قطع صلاة الآية و الاشتغال باليومية إذا ضاق وقت فضيلتها (٤)، فضلا عن الاجزاء ثم العود إلى صلاة الآية من محل القطع، لكن الأحوط خلافه (٥).

[(مسألة ١٣): يستحب فى هذه الصلاة أمور]

(مسألة ١٣): يستحب في هذه الصلاة أمور:

الأول والثاني والثالث: القنوت، والتكبير قبل الركوع وبعده، والسمعة على ما مر.

(١) لا أجد فيه خلافاً، كما في الجواهر. و عن كشف اللثام: نسبتة إلى إجماع المعبر والمتهى و الذكرى و نهاية الاحكام. و يشهد به الصحيح المتقدم،

«١»، بل و غيره مما عرفت ظهوره في خوف فوت الفضيلة بالفحوى.

(٢) كما عرفت دلالة النصوص عليه «٢».

(٣) لإطلاق دليل منافاته الذى لا موجب للخروج عنه، لقصور نصوص البناء على ما مضى من صلاته عن التعرض لذلك، كما هو ظاهر.

(٤) كما تقدم ظهور بعض نصوص الباب فيه.

(٥) لما في الجواهر: من أن المعروف بين القائلين بالتخير: اختصاص جواز القطع و البناء بمن تلبس فبان له ضيق وقت الإجزاء، لا وقت الفضيلة و لا من علم الفوات قبل التلبس. فيبقى الأول على فعله، لأن الغرض تخيره

(١) راجع المسألة: ١١ من هذا الفصل.

(٢) راجع المسألة: ١١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤

الرابع: إتيانها بالجماعة (١)، أداء كان أو قضاء، مع احتراق القرص و عدمه. و القول بعدم جواز (٢) الجماعة مع عدم احتراق القرص ضعيف. و يتحمل الامام فيها عن المأموم القراءة خاصة، كما في اليومية (٣)، دون غيرها من الأفعال و الأقوال.

و لا يجوز للثاني أن يشرع.

(١) كما هو المشهور، بل عندنا، كما عن كشف اللثام، و إجماعاً، كما عن الخلاف و التذكرة. و تشهد به النصوص البيانية - قولاً و فعلاً - الحاكية لفعل النبي (ص) و الوصى (ع). و

في خبر محمد بن يحيى عن الرضا عليه السلام: «عن صلاة الكسوف تصلى جماعة أو فرادى؟ قال (ع): أى ذلك شئت» «١».

و

في خبر ابن عبد الرحيم عن أبى عبد الله (ع): «عن صلاة الكسوف تصلى جماعة؟ فقال (ع): جماعة و غير جماعة» «٢»

و ما

في خبر ابن أبى يعفور: «إذا انكسفت الشمس و القمر فانكسف كلها فإنه ينبغى للناس أن يفرغوا الى إمام يصلى بهم، و أيهما انكسف بعضه فإنه يجزئ الرجل أن يصلى وحده» «٣»

محمول على تأكيد الاستحباب، أو هو ظاهره.

(٢) كما عن الصدوقين، بل لعل ظاهر المحكى عنهما - أيضاً -:

وجوب الجماعة في صورة الاحتراق، كما حكى - أيضاً - عن المفيد:

التفصيل المذكور في القضاء. و ضعفهما يظهر مما سبق.

(٣) بلا خلاف ظاهر. للإطلاق المقامى لنصوص المقام، فان بيانها

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥

الخامس: التطويل فيها (١)،

لمشروعية الجماعة فيها- مع إهمالها لكيفيتها- يقتضى الاتكال على بيانها فى اليومىء، فإذا كان الامام هناك يتحمل القراءة فكذا هنا. بل بعض النصوص المتضمنة: أن الامام لا يضمن إلا القراءة، شامل بنفسه للمقام. (١) و يشهد له

خير القداح عن جعفر (ع) عن آبائه: «انكسفت الشمس فى زمان رسول الله (ص) فصلى بالناس ركعتين، و طوّل حتى غشى على بعض القوم ممن كان وراءه من طول القيام» (١).

و

عن الفقيه «انكسفت الشمس على عهد أمير المؤمنين (ع)، فصلى بهم حتى كان الرجل ينظر الى الرجل قد ابتلت قدمه من عرقه» (٢).

و

عن المقنعة عن أمير المؤمنين (ع): «أنه صلى بالكوفة صلاة الكسوف، فقرأ فيها بالكهف و الأنبياء و ردها خمس مرات، و أطال فى ركوعها حتى سال العرق على أقدام من كان معه و غشى على كثير منهم» (٣).

لكن المذكور فى كلام غير واحد: استحباب الإطالة بمقدار زمان الكسوف. و ادعى جماعة: الإجماع عليه. و يشهد له الموثق: «إن صليت الكسوف الى أن يذهب الكسوف عن الشمس و القمر و تطول فى صلاتك فان ذلك أفضل، و ان أحببت أن تصلى فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز» (٤).

و

فى صحيح الرهط: «صلاها رسول الله (ص) و الناس خلفه فى كسوف الشمس، ففرغ- حين فرغ- و قد انجلى كسوفها» (٥)

و النصوص السابقة- عدا خبر القداح

- حكاية حال من

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦

خصوصاً فى كسوف الشمس (١).

السادس: إذا فرغ قبل تمام الانجلاء، يجلس في مصلاه (٢) مشغلاً بالدعاء و الذكر الى تمام الانجلاء، أو يعيد الصلاة (٣).

غير المعصوم فتكون مجملته. و خبر القداح
و ان كانت الحكاية فيه من المعصوم، لكن لوروده في الكسوف لا- يمكن الاستدلال به على استحباب الإطالة مطلقاً، لما سبق من
النص و الفتوى على التحديد فيه بالانجلاء.
و حينئذ فاستحباب التطويل في غير الكسوفين، و فيهما مطلقاً- و لو لزم خروج بعض الصلاة عن وقت الآية- لا يخلو من إشكال ظاهر.
(١) لما

في صحيح الرهط: «إن الصلاة في هذه الايات كلها سواء، و أشدها و أطولها كسوف الشمس» (١).

و
في صحيح زرارة و محمد: «و صلاة كسوف الشمس أطول من صلاة كسوف القمر و هما سواء في القراءة و الركوع و السجود» (٢)
، بناءً على تعيين حملهما على ذلك- يعني: شدة الاستحباب في الكسوف- لاشتراكهما في استحباب التطويل الى الانجلاء، و اختلاف
كل من مدتي الكسوفين بالزيادة و النقصان، و ربما كانت مدة الخسوف أطول من مدة الكسوف. فتأمل.
(٢)

ففي صحيح زرارة و محمد: فان فرغت قبل أن ينجلي، فاقعد و ادع الله تعالى حتى ينجلي» (٣)

، بناءً على ظهوره في القعود في محل الصلاة.

(٣)

ففي صحيح معاوية: «في صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧

السابع: قراءة السور الطوال (١)، كياسين، و النور، و الروم، و الكهف، و نحوها.

الثامن: إكمال السورة (٢) في كل قيام.

التاسع: أن يكون كل من القنوت (٣) و الركوع و السجود بقدر القراءة في التطويل تقريباً.

ينجلي فأعد» (١)

المحمول على الاستحباب، بقرينه موثق عمار المتقدم

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٣٧

(٢). و لأجله يظهر: ضعف ما عن ظاهر المراسم و الكافي من الوجوب، اعتماداً على ظاهر الأمر في الصحيح. و نحوه- في الضعف- ما

في الحدائق: من الجمع بين هذا الصحيح و صحيح زرارة و محمد
بالجوب التخييري بين الإعادة و الجلوس في مصلاه داعياً و ممجداً لله تعالى. فان ذلك مما ياباه موثق عمار
(١).

ففي رواية أبي بصير: «يقرأ في كل ركعة مثل ياسين و النور» (٣).

و

في صحيح زرارة و محمد: «يستحب أن يقرأ فيها بالكهف و الحجر» (٤).

و

في مرسل المقنعة المتقدم: «فقرأ فيها بالكهف و الأنبياء» (٥).

(٢) قد يستفاد هذا من ذكره في صحيح الرهط

«٦» أولاً، و جعل التفريق مجزياً عنه، و من مرسل المقنعة من أنه (ع) ردها خمس مرات
(٧). فتأمل.

(٣)

ففي رواية أبي بصير: «و يكون ركوعك مثل قراءتك، و سجودك

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٢) تقدم ذكر الرواية في الأمر الخامس.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٤) تقدم في الصفحة السابقة.

(٥) مر ذكر الرواية في الأمر الخامس.

(٦) تقدم ذكر الرواية في الأمر الخامس.

(٧) مر ذكر الرواية في الأمر الخامس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨

العاشر: الجهر بالقراءة (١) فيها ليلاً أو نهاراً، حتى في كسوف الشمس على الأصح (٢).

الحادي عشر: كونها تحت السماء (٣).

الثاني عشر: كونها في المساجد (٤)،

مثل ركوعك» (١)

و ،

في صحيح زرارة و محمد: «فتطيل القنوت و الركوع على قدر القراءة و الركوع و السجود» (٢).

(١) عن المنتهى: نسبته إلى علمائنا و أكثر العامة. و يشهد له ما

في صحيح زرارة و محمد: «و تجهر بالقراءة» (٣).

(٢) لإطلاق الدليل. و ما عن بعض: من استحباب الإخفات في الكسوف، لأن صلاته نهارية. في غير محله، لأن الصحيح المتقدم أقوى

منه فيقدم عليه، و ان كان بينهما عموم من وجه. و قد أشار الى ذلك السيد في المنظومة بقوله:

و القول بالكسوف بالاسرار يضعف بالإجماع و الاخبار

(٣) لما

في صحيح زرارة و محمد: «و ان استطعت أن تكون صلاتك بارزاً لا يجنك بيت فافعل» (٤).

(٤)

ففي صحيح أبي بصير: «إذا انكسف القمر و الشمس فافزعوا الى مساجدكم» (٥).

و

في مرسل الفقيه: «فاذا انكسف أحدهما فبادروا الى مساجدكم» (٦).

و نحوهما غيرهما

«٧».

(١) تقدم ذكرها في الأمر السابع.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الايات حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الايات حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩

بل في رجبها (١).

[مسألة ١٤]: لا يبعد استحباب التطويل حتى للإمام

(مسألة ١٤): لا يبعد استحباب التطويل حتى للإمام (٢)، و ان كان يستحب له التخفيف في اليومية، مراعاة لأضعف المأمومين.

[مسألة ١٥]: يجوز الدخول في الجماعة إذا أدرك الإمام قبل الركوع الأول

(مسألة ١٥): يجوز الدخول في الجماعة إذا أدرك الإمام (٣) قبل الركوع الأول، أو فيه من الركعة الأولى أو الثانية. و أما إذا أدرك

بعد الركوع الأول من الأولى، أو بعد الركوع من الثانية فيشكل الدخول (٤)، لاختلال النظم - حينئذ - بين صلاة الامام و المأموم.

(١) ليكون تحت السماء.

(٢) لما تقدم في رواية ابن ميمون

، و مرسلتي الفقيه

و المقنعة

«١». و أما ما

فى صحيح زرارء و محمد من قوله (ع): «و كان يستحب أن يقرأ فيها بالكهف و الحجر. إلا أن يكون إماما يشق على من خلفه» (٢). فلا- بد من أن يكون محمولاً- على قلبه الفضل لا نفيه، و إلا لما وقع منهما (ع) و احتمال اختصاص ذلك بهما، أو إجمال فعلهما (ع). مندفع بظهور حكاية فعلهما- فى رواية القداح - بعنوان الترغيب الى ذلك.

(٣) هذا مما لا إشكال فيه، لأنه المتيقن من صور انعقاد الجماعة.

(٤) بل عن المشهور المنع عنه. و علل بما فى المتن: من لزوم اختلال النظم بين صلاة الامام و المأموم، الناشئ من مفارقة كل منهما لصاحبه فى الهوى للسجود. أو لزوم الزيادة و النقيصة مع المتابعة. و فيه:

(١) تقدمت الروايات المذكورة فى الأمر الخامس.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الايات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠

[مسألة ١٦: إذا حصل أحد موجبات سجود السهو فى هذه الصلاة فالظاهر وجوب الإتيان به بعدها]

(مسألة ١٦): إذا حصل أحد موجبات سجود السهو فى هذه الصلاة فالظاهر وجوب (١) الإتيان به بعدها، كما فى اليومية.

[مسألة ١٧: يجرى فى هذه الصلاة قاعدة التجاوز]

(مسألة ١٧): يجرى فى هذه الصلاة قاعدة التجاوز

أنه لا دليل على قاحية مثله، و قد ثبت فى موارد كثيرة فى الجماعة فى اليومية. و لذا قال فى محكى التذكرة: «أنه لو أدركه بعد رفع رأسه من الركوع الأول جاز له الدخول، فاذا سجد لم يسجد هو بل ينتظر الإمام الى أن يقوم، فاذا ركع الإمام أول الثانية ركع معه عن ركعات الأولى، فاذا انتهى الى الخامس بالنسبة إليه سجد ثم لحق الامام، و يتم الركعات قبل سجود الثانية». و وافقه عليه جماعة. بل الظاهر: عدم لزومه لو دخل معه فى ركوعات الأخيرة، لأنه إذا هوى الامام للسجود بعد العاشر يبقى المأموم مشغولاً بما عليه. و لا مانع من مفارقة الإمام حينئذ، كما فى المأموم المسبوق.

و منه يظهر أنه لا- يظهر وجه للفرق بين الركوع العاشر و ما قبله من ركوعات الركعة الأخيرة، فيخص جواز الدخول فى الأول دون غيره.

فالعمدة حينئذ فى وجه الاشكال: أنه لا- دليل على صحة الائتمام، لما يأتى- إن شاء الله- من أنه لا إطلاق يرجع إليه فى نفي اعتبار شرطية شىء- للإمام أو المأموم أو الائتمام- عند الشك فى ذلك، بل يتعين الرجوع الى عموم الأدلة المثبتة لأحكام صلاة الفردى، بعد جريان أصالة عدم انعقاد الجماعة.

(١) لإطلاق أدلة وجوب السجود الشامل للمقام، و كذا الحال فى المسألة الآتية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١

عن المحل و عدم التجاوز عند الشك فى جزء أو شرط، كما فى اليومية.

[مسألة ١٨: ثبت الكسوف و الخسوف و سائر الايات بالعلم و شهادة العدلين]

(مسألة ١٨): يثبت الكسوف و الخسوف و سائر الايات بالعلم و شهادة العدلين (١). و اخبار الرصدى إذا حصل الاطمئنان بصدقه، على إشكال فى الأخير (٢)، لكن لا يترك معه الاحتياط. و كذا فى وقتها، و مقدار مكثها.

[مسألة ١٩): يختص وجوب الصلاة بمن فى بلد الآيه]

(مسألة ١٩): يختص وجوب الصلاة بمن فى بلد الآيه (٣)، فلا يجب على غيره. نعم يقوى إلحاق المتصل بذلك

(١) بناء على ما تقدم فى المياه «١»: من تقريب عموم الحجية من رواية مسعدة بن صدقة . فراجع.

(٢) ينشأ: من أن الرجوع الى أهل الخبرة مختص بالأمر الحدسية لا-الحسية. كالمقام. و كونه كذلك من باب الاتفاق- لبعض العوارض- غير كاف فى جواز الرجوع إليهم.

(٣) لقصور النصوص عن شمول غيره. لا سيما بملاحظة ما فى مرسل المقنعة

«٢»، و رواية عمارة

«٣»: من اعتبار الرؤية. فإن الظاهر و ان كان اعتبارها بنحو الطريقة إلى وجود نفس الكسوف، الا أنه ظاهر فى اعتبار كونه بنحو يمكن أن تقع عليه الرؤية، فلا تجب للكسوف تحت الأرض، بل يجب أن يكون فوقها فى أى نقطة من نقاط القوس النهارى من أول الطلوع الى الغروب، فيجب فى كل كسوف الصلاة على سكان أكثر من نصف الأرض، بناء على أن المستضىء بالشمس أكثر من نصفها. كما أنه

(١) راجع الجزء الأول من هذا الشرح المسألة: ٦ من فصل ماء البئر.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة الايات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الايات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢

المكان مما بعد معه كالمكان الواحد (١).

[مسألة ٢٠): تجب هذه الصلاة على كل مكلف إلا الحائض و النفساء فيسقط عنهما]

(مسألة ٢٠): تجب هذه الصلاة على كل مكلف (٢) إلا الحائض و النفساء فيسقط عنهما (٣) أداؤها. و الأحوط قضاؤها (٤) بعد الطهر و الطهارة.

[مسألة ٢١): إذا تعدد السبب دفعة أو تدريجاً تعدد وجوب الصلاة]

(مسألة ٢١): إذا تعدد السبب دفعة أو تدريجاً تعدد وجوب الصلاة (٥).

لو اتفق وقوع زلزلة أو بعض الأخاوي فى مكان، اختص أهله بوجوب الصلاة، و ان علم غيرهم بها.

- (١) وحدة المكان- بعد ما لم تكن حقيقة، بل إنما تكون اعتباريةً بلحاظ جهةً واحدةً طارئاً عليها، فلا بد من بيان ضابط لتلك الوحدة، إذ ما من مكان إلا و يجمعه مع غيره وحدة عرضية. فكان الوحدة العرضية في المقام: كونه مكاناً للاية عرفاً.
- (٢) لإطلاق أدلة وجوبها أو عمومها.
- (٣) لعموم ما دل على حرمة الصلاة عليهما.
- (٤) لعدم العموم فيما دل على أنهما لا يقضيان لهما، لانصرافه إلى اليومية لكونها الشائعة. مضافاً إلى الإشكال في ثبوت التوقيت في هذه الصلاة الموجب للإشكال في صدق القضاء المنفى في النصوص عن الحائض. إلا أن يقال: الشيع لا يوجب الانصراف المعتد به في جواز رفع اليد عن الإطلاق، و يكفي في صدق القضاء التوقيت في الجملة، و لو كان بالمعنى اللازم لوجوبها في الوقت الأول. و لذا ورد في النصوص: أنها تقضى أو لا تقضى. فتأمل. و النفساء بحكمها.
- (٥) لأصالة عدم التداخل، المبرهن عليها في محله.
- مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٣

[مسألة (٢٢): مع تعدد ما عليه من سبب واحد لا يلزم التعيين]

- (مسألة ٢٢): مع تعدد ما عليه من سبب واحد لا يلزم التعيين (١). و مع تعدد السبب نوعاً- كالكسوف و الخسوف و الزلزلة- الأحوط التعيين (٢) و لو إجمالاً. نعم مع تعدد ما عدا هذه الثلاثة من سائر المخوفات لا يجب التعيين (٣)، و ان كان أحوط أيضاً.

[مسألة (٢٣): المناط في وجوب القضاء في الكسوفين في صورة الجهل احتراق القرص بتمامه]

- (مسألة ٢٣): المناط في وجوب القضاء في الكسوفين في صورة الجهل احتراق القرص بتمامه (٤)، فلو لم يحترق التمام و لكن ذهب ضوء البقية باحتراق البعض، لم يجب القضاء مع الجهل، و ان كان أحوط، خصوصاً مع الصدق العرفي (٥).

[مسألة (٢٤): إذا أخبره جماعة بحدوث الكسوف مثلاً- و لم يحصل له العلم بقولهم]

- (مسألة ٢٤): إذا أخبره جماعة بحدوث الكسوف- مثلاً و لم يحصل له العلم بقولهم، ثم بعد مضي الوقت تبين

- (١) بل لا مجال له بعد عدم التعيين و التميز في الواجب. و الإضافة إلى الشخص الخاص من السبب ليست دخيلة في موضوع الوجوب ليكون بين الواجبين تميز، ليتمكن التعيين، كما أشرنا إليه فيما سبق.
- (٢) بل الظاهر أن المشهور لزومه في مثله. لكنه إنما يتم لو كان تعدد السبب نوعاً موجبا لتعدد الواجب ذاتاً أو عرضاً. أما إذا لم يكن كذلك، بل كان تأثير الأسباب المتعددة بجهة مشتركة بينها، و تكون الواجبات المتعددة من قبيل الأفراد لماهية واحدة جاء فيه ما تقدم: من امتناع التعيين لعدم المعين. و هذا هو الظاهر من أدلة المقام.
- (٣) لدخول ما عدا الثلاثة تحت عنوان واحد، و هو المخوف السماوي.
- (٤) فإن الاستفادة من النصوص موضوعيته لوجوب القضاء.
- (٥) يعنى: المبني على المسامحة الذي لا يكون معياراً شرعاً.
- مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٤

صدقهم، فالظاهر الحاقه بالجهل (١)، فلا يجب القضاء مع عدم احتراق القرص. و كذا لو أخبره شاهدان (٢) لم يعلم عدالتهما ثم بعد

مضى الوقت تبين عدالتهما، لكن الأحوط القضاء في صورتين.

[فصل في صلاة القضاء]

إشارة

فصل في صلاة القضاء

[فصل في وجوب القضاء]

إشارة

يجب قضاء اليومية الفائتة عمداً أو سهواً أو جهلاً (٣)،

(١) فإنه منه. ويشير إليه ما

في موثق عمار: «فإن أعلمك أحد و أنت نائم فعلمت ثم غلبت ..» (١).

(٢) فإن الظاهر من دليل الحجية اختصاصها بالبينة الواصلة، لا مطلق الوجود الواقعي.

فصل في صلاة القضاء

(٣) بلا خلاف. و يقتضيه عموم وجوب القضاء المستفاد من

صحيح زرارة و الفضيل أو حسنهما عن أبي جعفر (ع) - في حديث - «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها، أو

في وقت فوتها أنك لم تصلها: صليتها، و ان شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى

تستيقن، فان استيقنت فعليك أن تصلها في أي حالة كنت» (٢)

، و

خير ابن مسلم عنه (ع): «قلت له رجل مرض

(١) تقدم ذلك في المسألة التاسعة من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥

.....

فترك النافلة. فقال (ع): يا محمد ليست بفريضة، إن قضاها فهو خير يفعلها، و ان لم يفعلها فلا شيء عليه» (١).

و ما ورد في الناسي، و النائم، و من صلى بغير طهور،

كصحيح زرارة عنه (ع): «سئل عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلوات لم يصلها، أو نام عنها، فقال (ع): يقضيها إذا ذكرها، في

أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار» (٢)

، بناء على فهم عدم الخصوصية لمورد السؤال، و أن السبب الموجب للقضاء مجرد ترك الفريضة في وقتها، و النبوي المشهور - كما

قيل -: «من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها» [١].

و ربما يناقش في استفادة العموم من النصوص المذكورة، فإن الصحيح الأول ليس وارداً في مقام تشريع وجوب القضاء للفئات، بل في مقام إلغاء الشك بعد خروج الوقت، و أن الاعتبار باليقين بالترك لا غير. و كذلك خبر ابن مسلم ، فإنه وارد في مقام الفرق بين الفريضة و النافلة في لزوم القضاء و عدمه، و يكفي في الفرق لزوم القضاء في الفريضة في الجملة، و بأن إلغاء الخصوصية في صحيح زرارة

ليس بذلك الوضوح، و ليس عليه قرينه و النبوى غير واضح المأخذ. و مثله ما روى عنهم (ع): «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» [٢]. و لذا قال في محكى الذخيرة: «غير ثابت و أن

[١] لم نثر على ذلك في مظانه. و لعله نقل بالمعنى لما يأتى في المسألة: ٢٧ من هذا الفصل - ان شاء الله تعالى - عن كثر العمال و سنن البيهقي. نعم في الجواهر، عن المسائل الرسيات المرتضى قدس سره: «من ترك صلاة ثم ذكوا فليصلها فذلك وقتها». و هو أشبه بالنبوى المذكور.

لاحظ الجواهر ج ١٣ ص ٨٤ ط النجف الأشرف.

[٢] لم نثر على هذه الرواية بهذا النص. إلا انه يمكن استفادة مضمونها من قوله (ع):

«يقضى ما فاتته كما فاتته»، كما في الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦

أو لأجل النوم (١) المستوعب للوقت، أو للمرض و نحوه.

الظاهر أنه من طريق العامة.

لكن الإنصاف: أن المناقشة في النصوص السابقة - كما ترى - ضعيفة و دلالتها على العموم قوية. مضافاً الى استصحاب الوجوب الثابت في الوقت، لأن الشك في وجوب الفعل بعد خروج الوقت شك في البقاء، فيرجع فيه الى عموم دليل الاستصحاب. و الاشكال فيه: بأن دليل الموقت إنما دل على وجوب الفعل في الزمان الخاص، فاذا انقضى ذلك الزمان يكون الشك في وجوب الفعل في الزمان الآخر شكاً في وجوب أمر آخر غير الواجب أولاً، و مع تعدد الموضوع لا يجرى الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك.

مبنى على أن المرجع في بقاء الموضوع و عدمه لسان الدليل، و المحقق في محله أن المرجع العرف، بحيث يكون الشك شكاً في البقاء عرفاً، و هو حاصل في الفرض، إذ ليس التقييد بالزمان إلا كالتقييد بسائر الخصوصيات التي يكون زوالها سبباً للشك في استمرار ما كان، فلا مانع من جريان الاستصحاب.

(١) مطلقاً و ان كان على خلاف العادة، كما يقتضيه إطلاق صحيح زرارة المتقدم

. و عن الذكرى و الميسية و المسالك: «لو كان النوم على خلاف العادة، فالظاهر التحاقه بالإغماء». بل في الأول: أنه قد نبه عليه في المبسوط. و كأنه مبنى على انصراف الصحيح الى النوم العادى، و عدم ثبوت إطلاق القضاء و الاستصحاب. و فيه: أن العادة لا توجب الانصراف المعتمد به في رفع اليد عن الإطلاق. و أنه لو أشكل ثبوت إطلاق القضاء فالاستصحاب محكم كما عرفت. نعم يمكن أن

يستشكل فى عموم الحكم للنوم الغالب، للتعليل الآتى فى بعض أخبار المغمى عليه. لكن يأتى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧

و كذا إذا أتى بها باطله، لفقد شرط أو جزء (١) يوجب تركه البطلان، بأن كان على وجه العمدة، أو كان من الأركان.
و لا يجب على الصبى (٢) إذا لم يبلغ فى أثناء الوقت، و لا على المجنون (٣) فى تمامه، مطبقاً كان أو أدوارياً، و لا على المغمى عليه (٤) فى تمامه،

الاشكال فيه.

(١) بلا خلاف ظاهر، و يقتضيه- مضافا الى صحيح زرارة المتقدم

فيمن صلى بغير ظهور- عموم القضاء أو الاستصحاب. نعم قد يشكل التمسك بالعموم فيما لو كان وجوب الجزء بقاعدة الاشتغال، لعدم إحراز موضوعه، و هو ترك المأمور به. و استصحاب عدم الإتيان به، من قبيل الاستصحاب الجارى فى المفهوم المردد، الذى ليس بحجة، كما أشرنا إليه فى هذا الشرح مكررا.

بل يشكل التمسك بالاستصحاب أيضاً- بناء على عدم صحة جريانه لإثبات الاحتياط- فإنه إذا لم يصلح الإثبات الاحتياط فى الوقت لم يصلح لإثباته فى خارجه بطريق أولى. نعم بناء على دلالة عموم القضاء- على تقدير تماميته- على كون التكليف بالأداء بنحو تعدد المطلوب كان إثبات القضاء فى خارج الوقت فى الفرض بقاعدة الاحتياط فى محله، لأنها- حينئذ- كما تقتضى وجوب الاحتياط فى الوقت، تقتضى وجوبه فى خارجه بنحو واحد. فلاحظ.

(٢) إجماعاً، بل لعله من ضروريات الدين.

(٣) إجماعاً، بل جعله بعض من الضروريات أيضاً.

(٤) كما هو المشهور. و يشهد له كثير من الصحاح و غيرها، كصحيح

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨

.....

أيوب ابن نوح: «كتب الى أبى الحسن (ع) عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضى ما فاتته من الصلاة أم لا؟ فكتب (ع): لا يقضى

الصوم و لا يقضى الصلاة» (١)

و نحوه مكاتبتنا ابن مهزيار

«٢» و على بن سليمان

«٣» و

زاد فى الفقيه- فى أولاهما-: «و كل ما غلب الله عليه فالله تعالى أولى بالعدر» (٤).

و

فى مصحح الخزاز: «عن رجل أغمى عليه أياماً لم يصل ثم أفاق أى صلى ما فاتته؟ قال (ع): لا شىء عليه» (٥).

و

فى خبر موسى ابن بكر: «الرجل يغمى عليه اليوم و اليومين و الثلاثة و الأربعة و أكثر من ذلك كم يقضى من صلاته؟ فقال (ع): ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء كلها، كل ما غلب الله عز و جل عليه من أمر فالله أعذر لعبده» (٦).

و

زاد فيه: «إن أبا عبد الله (ع) قال: هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب» (٧).

و نحوها غيرها.

و يعارضها جملة أخرى،

كصحيح حفص: «عن المغمى عليه يوما الى الليل قال (ع): يقضى صلاة يومه» [١]

و

صحيحه الآخر: «يقضى

[١] بهذا اللفظ جاءت الرواية في الوافي باب: ٣٥ صلاة المغمى عليه، نقلا عن التهذيب والاستبصار. و في الحدائق ج ١١ ص ٦ ط النجف أيضاً إلا ان التهذيب والاستبصار خاليان عن قوله: «يوما الى الليل». لاحظ التهذيب ج ٣ ص ٣٠٣ ط النجف، والاستبصار ج ١ ص ٤٥٨ ط النجف. و رواها في الوسائل باب: ٤٠ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩ بدون سؤال. و كذلك التهذيب ج ٤ ص ٢٤٤ ط النجف. كما ان الموجود في جميع هذه المصادر «صلاة يوم» بتجريد (يوم) عن الضمير.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ١٨.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة ملحق حديث: ١٨.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ١٤.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٨.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩

.....

المغمى عليه ما فاتته» [١]

و ،

مصحيح ابن مسلم: «عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق قال (ع): يقضى ما فاتته، يؤذن في الاولى و يقيم في البقية» (١)

و

صحيح رفاعه: «عن المغمى عليه شهراً ما يقضى من الصلاة؟

قال (ع): يقضيها كلها، إن أمر الصلاة شديد» (٢).

الى غير ذلك.

و ظاهر محكى المقنع العمل بها. لكن الجمع العرفي بينها و بين ما قبلها حملها على الاستحباب، كما يشير اليه

خبر أبي كهمس: «عن المغمى عليه أ يقضى ما تركه من الصلاة؟ فقال (ع): أما أنا و ولدى و أهلى فنفعل ذلك» (٣).

و نحوه خبر منصور

(٤). و ما في بعض النصوص: من التفصيل بين الإغماء ثلاثة أيام فعليه القضاء. و ما جازها فلا قضاء عليه،

كموثق سماعه: «عن المريض يغمى عليه، إذا جاز عليه ثلاثة أيام فليس عليه قضاء، و ان أغمى عليه ثلاثة أيام فعليه قضاء الصلاة فيهن» (٥).

و التفصيل: فيما جازها بين ثلاثة أيام فيقضيهها، و بين الزائد عليها فلا يقضيه،
كخبر أبي بصير: «رجل أغمى عليه شهراً أ يقضى شيئاً من

[١] الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٨. و المذكور في نسخة الوسائل المصححة للمؤلف - دام ظله - و كذلك المطبوعة: «المغمى عليه يقضى ما فات» نعم ما في التعليقة يوافق التهذيب ج ٤ ص ٢٤٣ ط النجف الأشرف.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠

و لا على الكافر الأصلي (١) إذا أسلم بعد خروج الوقت، بالنسبة الى ما فات منه حال كفره،

من صلاته؟ قال (ع): يقضى منها ثلاثة أيام» (١).

محمول على اختلاف مراتب الفضل.

(١) إجماعاً محكياً عن جماعة، بل عد في ضروريات الدين. و استدلل له

بحديث: «الإسلام يجب ما قبله» [١].

لكن الحديث المذكور قاصر سنداً بالإرسال، رواه في مجمع البحرين، و

عن غيره هكذا: «الإسلام يجب ما قبله. و التوبة تجب ما قبلها من الكفر، و المعاصي و الذنوب» (٢)

و

في أواخر شرح النهج - لابن أبي الحديد - عن أبي الفرج: ذكر قصة إسلام المغيرة، و أنه وفد مع جماعة من بني مالك على المقوقس

ملك مصر، فلما رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق، و فر إلى المدينة مسلماً، و عرض خمس أموالهم على النبي (ص) فلم يقبله، و قال:

لا خير في غدر، فخاف المغيرة على نفسه من النبي (ص)، و صار يحتمل ما قرب و ما بعد، فقال (ص) له: «الإسلام يجب ما قبله» (٣).

و

في تفسير القمي. في تفسير قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا﴾ (٤): «ان أم سلمة شفعت

[١] روى هذا الحديث في كنز العمال ج: ١ بالفاظ مختلفة: منها: «الإسلام يجب ما كان قبله»، حديث: ٢٤٣ ص ١٧. و منها: «أما علمت

ان الإسلام يهدم ما كان قبله، و ان الهجرة تهدم ما كان قبلها، و ان الحج يهدم ما كان قبله» حديث: ٢٤٧. و منها: «ان الإسلام يجب ما

كان قبله، و الهجرة تجب ما كان قبلها» حديث: ٢٩٨ ص ٢٠.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١١.

(٢) لاحظ مادة: جب.

(٣) الجزء: ٢٠ ص ٩-١٠ الطبعة الثانية لدار احياء الكتب العربية.

(٤) بنى إسرائيل: ٩٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١

.....

لأخيها عند النبي (ص) في قبول إسلامه وقالت له: ألم تقل إن الإسلام يجب ما قبله؟ قال (ص): نعم، ثم قبل إسلامه «١».

و

في السيرة الحلبيّة «إن عثمان شفع في أخيه ابن أبي سرح. قال (ص): أ ما بايعته و آمنتته؟ قال: بلى، و لكن يذكر ما جرى منه معك من القبيح و يستحي. قال (ص): الإسلام يجب ما قبله» «٢».

و

في تاريخ الخميس «٣»، و السيرة الحلبيّة «٤»، و الإصابة- لابن حجر- في إسلام هبار: «قال: يا هبار، الإسلام يجب ما كان قبله» «٥».

و نحوه في الجامع الصغير «٦»- للسيوطي- في حرف الألف، و

في كنوز الحقائق- للمناوي- عن الطبراني في حرف الألف: «الإسلام يجب ما قبله و الهجرة تجب ما قبلها» «٧».

نعم

في مناقب ابن شهر آشوب- فيمن طلق زوجته في الشرك تطليقة و في الإسلام تطليقتين-: قال علي (ع): «هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحدة» [١].

و الطعن في سنده بالإرسال- بعد كونه من المشهورات- ضعيف. و مثله: الطعن في دلالة، فإن إطلاقه شامل

[١] في السيرة الحلبيّة، في آخر غزوة وادي القرى: إن خالد بن الوليد و عمرو بن العاص و عثمان بن طلحة جاءوا إلى النبي (ص)

مسلمين، و طلبوا منه ان يغفر الله لهم فقال لهم (ص):

«ان الإسلام يجب ما كان قبله» لاحظ ج: ٣ ص ٧١ ط مصطفى محمد، و ص ٨٧ الطبعة الأخرى.

(١) صفحة: ٣٨٨.

(٢) الجزء: ٣ ص ١٠٥ مطبعة مصطفى محمد، و ص ١٢٩ مطبوعة دار الطباعة.

(٣) الجزء: ٢ ص ٩٣ في حوادث السنة الثامنة من الهجرة.

(٤) الجزء: ٣ ص ١٠٦ مطبعة مصطفى محمد، و ص ١٣١ الطبعة الأخرى.

(٥) الجزء: ٣ ص ٥٦٦ باب الهاء بعده الباء.

(٦) الجزء: ١ ص ١٦٠ باب الهمزة المحلى بال طبع مطبعة الميمنية.

(٧) صفحة ٨٤ هامش الجامع الصغير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢

.....

للمقام. نعم المتن الذى رواه فى مجمع البحرين قاصر عن التعرض للمقام، لأنه ظاهر فى أن الإسلام يجب الكفر، لا أنه يجب ما ثبت حال الكفر، كما أنه إذا كان التكليف فى الموقت على نحو تعدد المطلوب يشكل تطبيقه لنفى القضاء لأن وجوب القضاء ليس مسبباً عن الفوت، بل هو لمصلحة فى الفعل، كوجوب الأداء. غاية الأمر أن فى خصوصية الوقت مصلحة فاتت بخروج الوقت، و بقيت المصلحة القائمة فى ذات الفعل مطلقاً، فلا يكون وجوب القضاء مسبباً عما قبل الإسلام. نعم إذا كان وجوب القضاء مستنداً الى الفوت فى الوقت، كان مقتضى الجب سقوطه. لكنه خلاف الظاهر. و على هذا فالعمدة- فى نفي القضاء على الكافر-: الإجماع و فى المدارك: انه يستفاد من ذلك: أنه لا يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطباً بغيره من التكليف، لامتناع إيقاعه منه حال كفره، و سقوطه بإسلامه».

و أورد عليه تارة: بأن سقوط القضاء عنه فرع ثبوته عليه و ثمرته العقاب على تركه. و أخرى: بأنه إن أريد أنه لا- فائدة فى هذا التكليف، ففيه: أن الفائدة ترتب العقاب. و إن أريد أنه فى نفسه ممتنع، فهو إنما يتم لو كلف بالفائتة بشرط إيقاعها حال الكفر، لكنه ليس كذلك، و إنما كلف بقضاء الفائتة مطلقاً، لكنه لما اختار الكفر، تعذر عليه القضاء.

وفيه: أن العقاب لا يصلح ثمرة للتكليف، و لا فائدة له. و ان تعذر القضاء لا يختص بصورة اختياره الكفر، بل إذا أسلم أيضاً يعذر عليه القضاء، لما عرفت من سقوطه عنه بالإسلام.

و لعل مراده ما ذكره غير واحد من مشايخنا: من أنه- بعد ما علم عدم صحة قضائه حال الكفر، و عدم ثبوت التكليف به لو أسلم خارج الوقت- يعلم أن صحة القضاء الواجب مشروطة بالإسلام فى الوقت. و عليه فيجب عليه فى الوقت الإسلام و الأداء فيه، و القضاء على تقدير ترك الأداء،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣

و لا على الحائض و النفساء (١) مع استيعاب الوقت.

[(مسألة ١): إذا بلغ الصبى أو أفاق المجنون أو المغمى عليه قبل خروج الوقت وجب عليهم الأداء]

(مسألة ١): إذا بلغ الصبى، أو أفاق المجنون أو المغمى عليه قبل خروج الوقت وجب عليهم الأداء (٢)، و ان لم يدركوا إلا مقدار ركعة من الوقت (٣)، و مع الترك يجب عليهم القضاء. و كذا الحائض و النفساء إذا زال عذرهما قبل خروج الوقت و لو بمقدار ركعة. كما أنه إذا طرأ الجنون أو الإغماء أو الحيض أو النفاس بعد مضى مقدار صلاة المختار- بحسب حالهم من السفر و الحضر، و الوضوء أو التيمم- و لم

فالأمر فى الوقت بالقضاء بشرط الإسلام فى الوقت لا مانع منه.

لكن هذا راجع الى تسليم عدم تكليف الكافر بالقضاء تكليفاً فعلياً فى خارج الوقت، و أن التكليف بالقضاء متوجه إليه فى الوقت لا غير، و بعد خروج الوقت لا تكليف فعلى فى حقه إذا لم يسلم فى الوقت، لانتفاء القدرة على شرطه، و هو الإسلام فى الوقت الفائت بفوات الوقت. و حينئذ فإن كان مراد المدارك هذا المعنى من عدم تكليف الكافر بالقضاء- يعنى: بعد خروج الوقت لا تكليف بالقضاء- فهو فى محله. و ان كان المراد انتفاء وجوب القضاء مطلقاً حتى فى الوقت بالنسبة إلى الكافر فهو غير ظاهر. و ما ذكر من دليله لا يقتضيه.

- (١) إجماعاً محكياً. عن جماعة. ولعله من ضروريات المذهب.
و تشهد له النصوص المستفيضة أو المتواترة، كما تقدم في الحيض.
(٢) لعموم دليل التكليف بالصلاة من دون معارض، لاختصاص الأدلة النافية للقضاء عنه بصورة الفوت بسبب الأمور المذكورة.
(٣) تقدم الكلام في ذلك كله في المواقيت.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤
يأتوا بالصلاة وجب عليهم القضاء، كما تقدم في المواقيت.

[(مسألة ٢): إذا أسلم الكافر قبل خروج الوقت]

(مسألة ٢): إذا أسلم الكافر قبل خروج الوقت و لو بمقدار ركعة - و لم يصل وجب عليه قضاؤها.

[(مسألة ٣): لا فرق في سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بين أن يكون العذر قهرياً، أو حاصلًا من فعلهم]

(مسألة ٣): لا فرق في سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بين أن يكون العذر قهرياً، أو حاصلًا من فعلهم و باختيارهم.
(١).

(١) أما في المجنون، فلا إطلاق معاهد الإجماعات على سقوط القضاء عنه. و في الجواهر: «ما عثرنا عليه من كلام الأصحاب في المقام لا تفصيل فيه. و مثله: الإجماعات المنقولة، و نفى الخلاف». نعم في الروضة:
«و عن التحرير و الروض و المفاتيح: تقييد الجنون المسقط للقضاء بما إذا لم يكن من فعله و إلا وجب القضاء». و في مفتاح الكرامة:
«هو اللازم من عبارة المبسوط و المراسم و الغنية و الإشارة و السرائر» و عن الذكرى:
«لو زال عقل المكلف بشيء من قبله فصار مجنوناً، أو سكر فغطى عقله، أو أغمى عليه بفعله وجب القضاء. و أفتى به الأصحاب». و كأن الوجه فيه: عموم وجوب القضاء لما فات، المقتصر في تقييده على القدر المتيقن من معقد الإجماع، و هو ما إذا لم يكن الجنون بفعله.

فان قلت: عموم وجوب القضاء موضوعه ما فات، و هو غير حاصل بعد انتفاء التكليف عن المجنون مطلقاً، لعموم حديث: «رفع القلم عن المجنون حتى يفيق»
«١». قلت: حديث رفع القلم عن المجنون ظاهر في رفع الفعلية لا رفع ذات التكليف و مناطه عنه، نظير: رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ. لا أقل

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥

بل و كذا في المغمى عليه (١)،

من كون ذكره في سياق رفع القلم عن النائم قرينة على إرادة هذا المعنى.

و حينئذ فإطلاق أدلة التكليف الدالة بالالتزام على وجود المناط في فعل المجنون موجب لصدق الفوت على تركه، فيشمله دليل القضاء. و أما مفهوم التعليل في نصوص المغمى عليه - أعنى:

قولهم (ع): «كل ما غلب الله تعالى ..»

- فغير ثابت، لما تحقق في محله من عدم حجية مفهوم القيد، فلا يدل على ثبوت القضاء فيما إذا كان بفعله.

و أما في الحائض و النفساء فهو المعروف، بل لا يظهر فيه مخالف، حتى أن الشهيدين - مع بنائهما على القضاء في المغمى عليه إذا كان بفعله - ذهبا إلى السقوط هنا مطلقا. و فرقا بين المقامين: بأن السقوط فيهما عزيمة و في المغمى عليه رخصة. و ان كان في الفرق نظر. كما في المدارك. و العمدة - في عموم السقوط فيهما: عموم النصوص الدالة على أن الحائض لا تقضى الصلاة من دون مخصص و قد عرفت الإشكال في حجية مفهوم التعليل بنحو يتعدى من مورده إلى غيره.

(١) كما هو المشهور. عملا بإطلاق النصوص المتقدم بعضها.

و عن صريح جماعة، و ظاهر آخرين: وجوب القضاء إذا كان الاغماء باختياره، للتعليل في النصوص المتقدمة و غيرها. لكنه يتوقف على ظهوره في ذلك، و هو غير ثابت.

و توضيحه: أن المراد من

قوله (ع): «فأله أولى بالعدر»

ليس العذر في القضاء. لأنه مما لم يغلب عليه فيه، فيتعين أن يكون المراد العذر في الأداء، لأنه المغلوب عليه فيه. و حينئذ فالوجه في كونه جوابا عن حكم القضاء هو ثبوت قضية كلية، و هي: كل من يعذر في الأداء لا يجب عليه القضاء، فمفاد النصوص: أن المغمى عليه داخل في موضوع القضية المذكورة، فيثبت له حكمها. و حينئذ لا دلالة فيها على انحصار العلة في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦

.....

نفى القضاء في ذلك، بل يجوز أن يكون له علة أخرى غيرها، لظهور الفرق بين قولنا: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، و قولنا: «لا تأكل الرمان، كل حامض يحرم أكله»، فإن التعليل الصريح ظاهر في الانحصار، و لا كذلك التعليل المستفاد من تطبيق الكبريات على صغرياتها، فإنه لا مفهوم له. و عليه فالنصوص المطلقة في نفى القضاء عن المغمى عليه غير المشتبهة على التعليل المذكور لا مقيد لها، فالعمل عليها متعين.

و بالجملة: القاعدة المذكورة إنما تمنع من إطلاق النصوص المشتبهة عليها، و لا تصلح لتقييد إطلاق غيرها من النصوص، لما عرفت من أنها لا مفهوم لها. إلا أن تكون قرينة على إرادة المفهوم و أن الكلام مساق للنفي و الإثبات، فحينئذ يكون لها مفهوم، و ما لم تقم قرينة على ذلك فلا مفهوم لها.

ثم إنه لو سلم صلاحيتها لتقييد الإطلاق النافي للقضاء في المغمى عليه لظهورها في العلة المنحصرة، فلا نسلم صلاحيتها لتقييد إطلاق نفى القضاء في غيره - كالحائض و النفساء - كما توهم، فإنه غير مورد التعليل. و التعدى عن مورد التعليل إلى غيره إنما هو في منطوقه لا مفهومه. مثلا - إذا قيل:

«لا تأكل الرمان لأنه حامض»، فلا يدل على أن كل ما ليس بحامض من سائر الفواكه يجوز أكله، حتى يعارض ما دل على عدم جواز أكل التفاح الحامض - مثلا -، كما أشرنا إلى ذلك في المجنون و الحائض. نعم يدل على أن كل حامض لا يجوز أكله و إن لم يكن من الرمان. و من هنا يشكل إطلاق وجوب القضاء في النائم و الناسى الشامل لصورة ما إذا كان النوم و النسيان بفعله، لكن لما كانا بينهما عموم من وجه كان تقييد القاعدة بغير ذلك أولى من تقييد إطلاق القضاء بالعامد، لندرة ذلك.

و لا ينافيه ظهور نصوص القاعدة في كونها مطردة آبية عن التخصيص فان ذلك إنما هو بالإضافة الى أن كل مغلوب عليه معذور لا بالإضافة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧

و إن كان الأحوط (١) القضاء عليه إذا كان من فعله، خصوصاً إذا كان على وجه المعصية (٢). بل الأحوط قضاء جميع ما فاته مطلقاً.

[مسألة ٤): المرتد يجب عليه قضاء ما فات منه أيام رده بعد عودته إلى الإسلام]

(مسألة ٤): المرتد يجب عليه قضاء ما فات منه أيام رده بعد عودته إلى الإسلام، سواء كان عن ملة أو فطرة (٣) و تصح منه و ان كان عن فطرة على الأصح (٤).

الى أن كل معذور في الأداء منفي عنه القضاء الذي هو موضوع المعارضة.

بل يمكن المناقشة في ثبوت الإطلاق لذلك بنحو يكون قاعدة كلية في مقابل عموم القضاء أو استحباب وجوبه، فضلاً عن خصوص الدليل على القضاء في الموارد المذكورة، إذ ليس ما يقتضى العموم من قرينة لفظية أو حالية أو عقلية، لعدم ورود الكلام لبيان ذلك، بل هو في مقام الإشارة إليها في الجملة، كما هو ظاهر. هذا بالنسبة إلى عموم كل معذور في الأداء منفي عنه القضاء. أما بالنسبة إلى عموم كل مغلوب معذور فعمومها ظاهر. فلاحظ و تأمل.

(١) عرفت وجهه. و لأجله أفتى في محكى الذكرى و غيرها بالوجوب.

(٢) فإنه أقرب في منع شمول نصوص نفي القضاء له. و لأجله خص وجوب القضاء به في محكى السرائر.

(٣) كما عن جماعة التصريح به. و يقتضيه إطلاق معقد الإجماع في محكى الناصرية و الغنية و النجبية و غيرها، لعموم ما دل على وجوب القضاء، و اختصاص ما دل على سقوطه على الكافر بالكافر الأصلي.

(٤) عند جماعة. لحصول شرط الصحة و هو الإسلام. لكن المشهور خلافه،

لصحيح ابن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع) عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل على محمد (ص) بعد إسلامه فلا توبة له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته، و يقسم ما ترك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨

[مسألة ٥): يجب على المخالف قضاء ما فات منه]

(مسألة ٥): يجب على المخالف قضاء ما فات منه (١)،

على ولده» (١)

فإن إطلاق نفي التوبة يقتضى بطلان عبادته، كما لو بقى على كفره. و وجوب قبول توبته عقلاً إنما هو بالنسبة إلى العقوبة التي هي من الآثار العقلية، لا بالنسبة إلى الآثار الشرعية التعبدية. كما أن ما دل على أن الإسلام الشهادتان لا ينافى كونه بحكم الكافر. و أدلة التكاليف و ان كانت مقتضية للصحة بإطلاقها الشامل له، إلا أنه - به تقيدها بما دل على بطلان عبادة الكافر - يكون الصحيح - لتضمنه أن المسلم بعد الارتداد بمنزلة الكافر - حاكماً عليها.

نعم تمكن المناقشة في الصحيح. تارة: من جهة احتمال أن نفى التوبة ليس بلحاظ جميع الاثار، بل بلحاظ خصوص القتل و نحوه. كما قد يقتضيه اتباعه به في الصحيح. و مقابلته بالتوبة في جملة من نصوص المرتد، مثل قوله- في بعضها-: «هل يستتاب، أو يقتل ولا يستتاب» (٢). فلاحظ أبواب حكم المرتد من حدود الوسائل.

و أخرى: من جهة أن شرطية الإسلام لصحة العبادة ليست شرعية لعدم كونه شرطاً فيها، وإنما هو قيد للامتثال الذي له دخل في حصول الغرض، فعموم الصحيح له غير ظاهر. فإذا بنى على قبول توبته من حيث استحقاق الثواب و العقاب كفى ذلك في صحة عبادته، إذ لا يعتبر فيها أكثر من صلاحية الفاعل للقرب. فتأمل.

(١) كما هو ظاهر المشهور. لما دل على وجوب القضاء من العموم أو الاستصحاب. نعم عن الذكري، عن كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله- مسندا- عن رجال الأصحاب، عن عمار: «قال سليمان بن خالد

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩

أو أتى به على وجه يخالف مذهبه (١)، بل و ان كان على وفق مذهبنا أيضاً- على الأحوط- (٢). و أما إذا أتى به على وفق مذهبه فلا قضاء عليه (٣). نعم إذا كان الوقت باقياً فإنه

لأبي عبد الله (ع)- و أنا جالس-: إني منذ عرفت هذا الأمر أصلى في كل يوم صلاتين، أقضى ما فاتني قبل معرفتي. قال (ع): لا تفعل، فان الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة» (١).

و رواه الكشي بطريق فيه الضعيف

(٢). و حملة الشهيد على ارادة ما تركت من شرائطها و أفعالها لا تركها بالكلية. و هو و ان كان بعيداً عن الظاهر، لكنه قريب بلحاظ حال سليمان و جلالته حتى قبل الاستبصار. و كيف كان فضعف الخبر- سندا- كان في المنع عن العمل به من غير جابر ظاهر.

(١) بلا خلاف ظاهر. لما سبق، بناء على اختصاص ما يأتي ما دل على سقوط القضاء بغير هذه الصورة، على إشكال يأتي.

(٢) بل قواه بعض لما سبق. لكنه غير ظاهر، لإمكان استفادته مما دل على السقوط، كما سيأتي تقريره.

(٣) كما هو المشهور. و عن الروض: نسبه إلى الأصحاب.

لصحيح العجلي عن أبي عبد الله (ع): «كل عمل عمله و هو في حال نصبه و ضلّته ثمّ من الله تعالى عليه و عرفه الولاية فإنه يؤجر عليه، الا الزكاة فإنه يعيدها، لأنه وضعها في غير مواضعها لأنها لأهل الولاية. و أما الصلاة و الحج و الصيام فليس عليه قضاء» (٣).

و نحوه صحيح ابن أذينة

(٤)، لكن ترك فيه ذكر

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات ملحق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠
يجب عليه الأداء (١) حينئذ. و لو تركه وجب عليه القضاء.

الحج. و

مصحح الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «إنهما قالا- في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء: الحرورية. و المرجئة. و العثمانية. و القدرية، ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه، أ يعيد كل صلاة صلاها أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟- ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، فإنه لا بد أن يؤديها، لأنه وضع الزكاة في غير موضعها. و إنما موضعها أهل الولاية» (١).

فإن مقتضى الجمود على نفس النصوص المذكورة قد يقتضى اختصاص الحكم بما كان صحيحاً في نفسه، واجداً لما يعتبر فيه إلا حيثية الولاية و المعرفة.

لكن التفصيل بين الزكاة و غيرها معللاً بما ذكر- مع غلبه المخالفة فيما عداها أيضاً- يقتضى عموم الحكم لما كان فاسداً في نفسه، فيكون المراد من التعليل في الزكاة: أنها من الحقوق الراجعة إلى غيره تعالى التي لا تسقط بالمعرفة، لا مجرد وقوعها على غير وجه صحيح. و عليه فما عن التذكرة: من التوقف في سقوط القضاء إذا كان العمل فاسداً عندنا في غير محله.

و مما ذكرنا يظهر أن شمول الروايات للصحيح عندنا أقرب من شمولها للصحيح عند العامل. نعم شمولها لما لا يكون صحيحاً واقعا و لا في نظر العامل غير ظاهر. اللهم الا أن يستفاد من التعليل بعد حمله على المعنى الذى ذكرنا.

(١) كأنه لعموم دليل التكليف به، و اختصاص نصوص الاجزاء بالقضاء. لكن قد يشكل: بأنه خلاف عموم

قوله (ع)- في الصحيحين- «كل عمل ..»

، فإنه شامل للأداء. و قوله (ع)- في ذيله:-

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١

و لو استبصر ثم خالف ثم استبصر فالأحوط القضاء (١)، و إن أتى به بعد العود الى الخلاف على وفق مذهبه.

[مسألة ٦): يجب القضاء على شارب المسكر]

(مسألة ٦): يجب القضاء على شارب المسكر (٢)، سواء كان مع العلم أو الجهل (٣) و مع الاختيار على وجه العصيان أو للضرورة أو الإكراه.

[مسألة ٧): فاقط الطهورين يجب عليه القضاء]

(مسألة ٧): فاقط الطهورين يجب عليه القضاء و يسقط عنه الأداء (٤)،

«فليس عليه قضاء»

لا- يصلح قرينة على تخصيصه، لكون المراد منه الفعل ثانياً، بقرينة ذكر الزكاة- بل الحج- في أحدهما. مع أن مصحح الفضلاء موضوعه الإعادة مطلقاً. ونحوه خير محمد بن حكيم
«١». فالبناء على الصحة غير بعيد.

(١) كما قواه في الجواهر، اقتصاراً فيما خالف القواعد على المتيقن.

لكن الإطلاق محكم. و الانصراف الى المخالف الأصلي ليس بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) لما سبق من العموم أو الاستصحاب.

(٣) قد يستشكل في وجوب القضاء معه، لعدم الاختيار، فيدخل في عموم:

«ما غلب الله عليه ..»

. وفيه: ما عرفت من أن الكلية المذكورة لا- تنفي القضاء، وإنما النافي له الحكم المتصيد منها، بتوسط ورودها في مقام بيان نفي القضاء عن المغمى عليه. وقد عرفت أنه لا- عموم فيه بنحو يصلح لمعارضه الأدلة والحكومة على الأصول. و من هذا يظهر أنه لا مجال للإشكال المذكور في صورة الضرورة أو الإكراه.

(٤) كما هو مذهب الأصحاب، لا نعرف فيه مخالفاً، كما عن الروض

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٦٢

.....

أو مخالفاً صريحاً، كما عن المدارك. لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. واحتمال اختصاصه- كغيره من الأجزاء و الشرائط- بحال الاختيار، لعموم:

«لا تسقط الصلاة بحال» «١». في غاية الضعف كما في الجواهر، لعموم دليل الشرطية، مثل:

«لا صلاة إلا بطهور» «٢»

للحالين. و الفرق بين الطهارة و سائر الاجزاء و الشرائط التي تسقط في حال الاضطرار: هو استفادة شرطيتها من أمره و نحوه مما يختص بحال الاختيار، لا مثل ما عرفت.

هذا و لا يخفى أن الدليل على الجزئية أو الشرطية- سواء كان بلسان الأمر أم بلسان النفي- يدل على الجزئية مطلقاً. و تقييد الأمر عقلاً بحال الاختيار ليس تقييداً لملاكه، بل لفعليته لا غير. مع أن الأوامر في أمثال المقام إرشاد إلى الجزئية. فلا فرق بينها و بين مثل:

«لا صلاة إلا بطهور»

فان كان

حديث: «لا تسقط الصلاة بحال»

صالحا لتقييدها كان صالحا لتقييده.

و دعوى: أن مفاده نفي الحقيقة بدون الطهارة، فلا مجال لتطبيق

قوله (ع): «لا تسقط»

، لأن تطبيقه يتوقف على إحراز عنوان الصلاة، و هو منفي بدليل شرطية الطهارة. و كذا الحال في جميع الاجزاء و الشرائط التي تكون أدلتها بهذا اللسان. غاية الأمر أنه قام الدليل الخارجي على سقوطها في حال الاضطرار و لم يبق ذلك الدليل هنا.

مندفعة: بأنه- لو سلم ذلك، فحديث:

«لا تسقط..»

- بعد ما كان ناظرا إلى أدلة الجزئية و الشرطية على اختلاف ألسنتها- حاكم على النفي المذكور، قاصر له على حال الاختيار، كغيره من أدلة الاجزاء و الشرائط.

و إحراز عنوان الصلاة موكول بمقتضى الإطلاق المقامى، الى تطبيق العرف، لا- الى الحديث المذكور و نحوه من أدلة الجزئية و الشرطية، لأنها ساقطة بالحكومة.

(١) مر ما له نفع فى المقام فى ج: ٦ من هذا الشرح، المسألة: ١٠ من فصل تكبيره الإحرام.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣

و ان كان الأحوط الجمع بينهما (١).

[مسألة ٨: من وجب عليه الجمعة]

(مسألة ٨): من وجب عليه الجمعة إذا تركها حتى مضى وقتها أتى بالظهر إن بقى الوقت (٢)،

و بالجملة: لا فرق بين قوله تعالى (إِذِ انقُضتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..) «١»، و

قوله (ع): «لا صلاة إلا بطهور» «٢»

فى العموم لحالتى الاختيار و الاضطرار. كما لا فرق بينهما فى المحكومة للحديث المذكور. و مقتضى ذلك وجوب الأداء عند تعذر الطهور، كما عن جد السيد المرتضى.

نعم الحديث المذكور غير ثابت الحجية، لا رسالة- كقاعدة الميسور التى لم ينعقد الإجماع على مضمونها فى المقام- فالرجوع إلى إطلاق دليل الشرطية المقتضى للسقوط فى محله. أما وجوب القضاء- كما عن جماعة من القدماء و أكثر المتأخرين- فيقتضيه عموم

القضاء أو الاستصحاب اللذان لا يمنع عن العمل بهما: عدم تنجز الأداء للعجز، و لا

قولهم (ع): «كل ما غلب الله عليه فالله تعالى أولى بالعدر» «٣»

، كما عرفت. و لأجله يظهر ضعف ما عن جماعة من نفي القضاء. فلاحظ.

(١) بل حكى القول بوجوب ذلك، و كأنه إما للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما. أو للجمع بين الحقين. و ضعفه ظاهر.

(٢) إجماعاً، كما عن جماعة. و يشهد له- فى الجملة-

مصحح الحلبي: «فإن فاتته الصلاة فلم يدر کہا فليصل أربعاً» «٤».

و نحوه غيره. لكن

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤

و ان تركها أيضاً وجب عليه قضاؤها لا قضاء الجمعة (١).

[مسألة ٩: يجب قضاء غير اليومية سوى العيدين]

(مسألة ٩): يجب قضاء غير اليومية (٢) - سوى العيدين - (٣) حتى النافلة المنذورة (٤) في وقت معين.

مورده: صورة انعقاد الجمعة و عدم إدراكها، ففي صورة عدم انعقاد الجمعة رأساً يكون المستند في القضاء ظهراً الإجماع.

(١) لوجوب مطابقتة القضاء للمقضى.

(٢) لما عرفت من العموم و الاستصحاب.

(٣) كما هو المشهور،

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «من لم يصل مع الإمام في جماعة يوم العيد فلا صلاة له، و لا قضاء عليه» (١).

و عن بعض: وجوب قضاؤها.

لصحيح محمد بن قيس: «فان شهد بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم و آخر الصلاة الى الغد» (٢).

لكن لا يخفى أن مورد الصحيحين مختلف. فان مورد الأول: من لم يدرك الجماعة المنعقدة لصلاة العيد و ان كان الوقت باقياً و

مورد الثاني: ما إذا خرج الوقت و لم تنعقد جماعة العيد، فلا تعارض بينهما، و لا يمنع أحدهما من العمل بالآخر في مورده. و يأتي في

صلاة العيد ما له نفع في المقام إن شاء الله تعالى.

(٤) كما استظهره في الجواهر. و كأنه لإطلاق أدلة القضاء. و فيه:

أن الظاهر من الفريضة - التي أخذت موضوعاً لوجوب القضاء - ما كانت فريضة بعنوان كونها صلاة لا بعنوان آخر، كالنذر و الإجارة و

نحوهما.

مع أنه إذا كونت في نفسها غير مؤقتة و كان نذرها في وقت معين، فاذا لم يؤت بها في الوقت لا يصدق الفوت بالنسبة إليها، و إنما

يصدق بالنسبة

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة العيد حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة العيد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥

[مسألة ١٠: يجوز قضاء الفرائض في كل وقت]

(مسألة ١٠): يجوز قضاء الفرائض في كل وقت، من ليل أو نهار (١) أو سفر

الى عنوان الوفاء بالنذر، فوجوب قضاؤها يتوقف على عموم قضاء الفائت و لو كان وفاء بالنذر. و هو غير ظاهر. اللهم إلا أن يتمسك

في وجوب قضائها بالاستصحاب. فتأمل.

(١) للأخبار الكثيرة، بل لعلها متواترة،

كمصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار» (١).

و أما

□

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس - وهو في سفر - كيف يصنع، أ يجوز له أن يقضى

بالنهار؟ قال (ع): لا يقضى صلاة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز له ولا تثبت، ولكن يؤخرها فيقضيه بالليل» (٢).

فقد قال الشيخ: «إنه خبر شاذ، فلا تعارض به الأخبار المطابقة لظاهر القرآن».

أقول: لعله وارد مورد التقيء، كما قد يشير إليه

قول الصادق (ع) - في خبر جميل في قضاء صلاة الليل بالنهار و صلاة النهار بالليل - : «هو من سر آل محمد (ص) المكنون» (٣).

أو في مورد المشقة المانعة من حصول الإقبال، كما قد يشير إليه

صحيح ذريح: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فاتنتي صلاة الليل في السفر فأقضيها بالنهار؟ فقال (ع): نعم إن أظقت ذلك» (٤).

أو في القضاء على الدابة، كما يشهد به

موثقة عمار: «نعم يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا و يصلى كما

(١) تقدم ذلك في أول هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦

أو حضر. و يصلى في السفر ما فات في الحضر تماما، كما أنه يصلى في الحضر ما فات في السفر قصرا (١).

[مسألة (١١): إذا فاتت الصلاة في أماكن التخيير]

(مسألة ١١): إذا فاتت الصلاة في أماكن التخيير فالأحوط قضاؤها قصراً. مطلقاً، سواء قضاها في السفر أو في الحضر، في تلك الأماكن

أو غيرها، و ان كان لا يبعد جواز الإتمام (٢) أيضاً،

يصلى في الحضر» (١).

(١) عن المدارك: «أنه مذهب العلماء كافة الا من شذ». و كأنه يشير إلى المزنى من العامة - كما قيل - و يشهد له

صحيح زرارة أو حسنه: «قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر. قال (ع):

يقضى ما فاتته كما فاتته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر مثلها، و ان كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما

فاتته» (٢).

و نحوه غيره.

(٢) كما قواه في الجواهر، و حكى عن المحقق الثاني و صاحب المعالم في حاشيته على الاثنى عشرية. و في المدارك: احتمالاً مطلقاً

أو إذا أوقعه فيها. ثم احتمل تعيين القصر لأنه فرض المسافر، ثم قال: «و هو أحوط و ان كان الثاني لا يخلو من قوة». أقول: إن بنى على كون التمام أحد عدلى الواجب التخييرى- كما هو ظاهر جملة من النصوص- فلا ينبغي التأمل فى جواز القضاء تماماً كجوازه قصرأ. و ان بنى على كونه بدلا عن القصر لمصلحة اقتضت ذلك- نظير الابدال الاضطرارية التى اقتضاها الاضطرار كما قد يقتضيه «٣» ما فى

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٣) لعل الوجه فى التعبير المذكور هو احتمال صدور الرواية تقياً. كما يقتضيه صدرها فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧

إذا قضاها فى تلك الأماكن (١)، خصوصاً إذا لم يخرج (٢) عنها بعد و أراد القضاء.

صحيح ابن مهزيار: قد علمت- يرحمك الله- فضل الصلاة فى الحرمين على غيرهما، فأنا أحب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر و تكثر فيهما من الصلاة» (١)

فاللزام تعيين القضاء قصرأ، لأن موضوع وجوب القضاء فوات الواجب الأصلي لا البدلى، و المفروض كونه القصر. و ان أجمل الدليل كان المقام من الدوران بين التعيين و التخيير، و المرجع فيه أصالة التعيين، فيتعين القصر. اللهم الا أن يرجع الى استصحاب الاجتزاء بالتمام.

و الذى يقتضيه التأمل فى النصوص: أنها لو كانت ظاهرة فى الوجوب التخييرى، فظاهرها مشروعية التمام فى ظرف الإتيان به، لا مشروعيتها- بقول مطلق- كالقصر، فمع عدم الإتيان به لا تشريع و لا فوات إلا للقصر. و من هنا يشكل القضاء تماماً.

(١) التفصيل فى مشروعية التمام بين القضاء فى تلك الأماكن و غيرها، مبنى على عموم دليل مشروعيتها للأداء و القضاء، نظير دليل الابدال الاضطرارية و لا- فلو كان دليل مشروعيتها مختصاً بالأداء، فالتفصيل المذكور غير ظاهر، سواء بنى على ظهوره فى الوجوب التخييرى. أم على ظهوره فى البدلية، أم على الاجمال، كما أشرنا إليه آنفاً.

و من ذلك يظهر لك ضعف التفصيل المذكور، لقصور الأدلة عن شمول القضاء. اللهم إلا أن يستفاد من عموم التعليل فى الصحيح المتقدم، و لازمه حينئذ مشروعية التمام فى القضاء فيها، و ان كان الفوت فى غيرها من الموضع. لكن لا يظن الالتزام به من أحد.

(٢) لا يظهر الفرق بين الخروج و عدمه- فى جريان الاستصحاب،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٨

[مسألة (١٢): إذا فاتته الصلاة فى السفر الذى يجب فيه الاحتياط بالجمع]

(مسألة ١٢): إذا فاتته الصلاة فى السفر الذى يجب فيه الاحتياط بالجمع بين القصر و التمام فالقضاء كذلك (١).

[مسألة (١٣): إذا فاتت الصلاة و كان فى أول الوقت حاضراً]

(مسألة ١٣): إذا فاتت الصلاة و كان في أول الوقت حاضراً و في آخر الوقت مسافراً أو بالعكس، لا يبعد التخيير في القضاء بين القصر و التمام (٢)، و الأحوط اختيار ما كان واجبا في آخر الوقت، و أحوط منه الجمع بين القصر و التمام.

و لا في غيره، إلا في احتمال تعدد الموضوع المانع من جريان الاستصحاب على تقدير الخروج، بخلاف تقدير عدم الخروج، فإنه لا مجال لاحتمال تعدد الموضوع. لكنه لا يهم، لضعف الاحتمال المذكور. فلاحظ.

(١) لأن المناط الموجب للاحتياط - و هو العلم الإجمالي بالتكليف - حاصل في القضاء بنحو حصوله في الأداء.

(٢) يأتي - إن شاء الله تعالى - الخلاف في كيفية الأداء، فقيل:

بوجوب القصر، و قيل: بالتمام، و قيل: بالتخيير، و قيل: بالتفصيل: بين سعة الوقت للتمام فيجب، و ضيقه فيجب القصر. و الكلام هنا مبنى على القول الأول الراجع الى أن العبرة بحال الأداء. و الذي اختاره في الشرائع - و نسب الى المشهور، خصوصاً بين المتأخرين، و اختاره في الجواهر - أن العبرة في القضاء بحال الفوت، لأن الواجب حاله هو الفات، لا الأول الذي قد ارتفع وجوبه في الوقت برخصة الشارع له في التأخير. و عن الشهيد - و نسبه في الجواهر الى ظاهرهم -: أن التمام إذا تعين في وقت من أوقات الأداء كان هو المراعى في القضاء و ان كان المخاطب به حال الفوت القصر. و فيه:

أنه غير ظاهر. و كون الأصل التمام لا يجدى في إثبات ذلك، لاختصاصه بالأداء، و قد وجب الخروج عنه بما دل على وجوب القصر على المسافر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٩

.....

و أما ما في الجواهر من التعليل المتقدم، فأشكل عليه: بأن آخر الوقت زمان صدق الفوت، لكنه لا يلزم كون الواجب حينئذ هو الفات كيف! و الواجب الموسع بعد ما كان له أفراد تدريجية نسبه الى كل واحد منها عين نسبه الى الآخر. فتطبيقه بلحاظ الفوت على واحد منها بعينه ترجيح بلا مرجح، فلا بد أن يكون فوته بلحاظ فوت جميع أفراد.

فإذا كانت أفراد بعضها تمام و بعضها قصر، يكون فوته بفوت جميعها، لا بفوت القصر بعينه، و لا بفوت التمام بعينه.

و أشكل منه: ما عن الإسكافي، و الحلبي في السرائر - حاكيا له عن رساله ابن بابويه، و مصباح المرتضى، و بعض كتب المفيد، و المبسوط، قائلا: أنه الموافق للأدلة و الإجماع أصحابنا: - من أن العبرة في القضاء بحال الوجوب، لأن الفات هو ما خوطب به في الحال الأولى، لأنه لو صلاها حينئذ لصلاها كذلك، فيجب أن يقضى كما فات. إذ هو كما ترى غير ظاهر الموافقة للأدلة. و الإجماع الذي ادعاه ممنوع جداً، لشهرة الخلاف.

نعم

في خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «عن رجل دخل وقت الصلاة و هو في السفر، فأخر الصلاة حتى قدم - و هو يريد يصلها إذا قدم إلى أهله - فنسى حين قدم إلى أهله أن يصلها حتى ذهب وقتها.

قال (ع): يصلها ركعتين - صلاة المسافر - لأن الوقت دخل و هو مسافر كان ينبغي أن يصل عند ذلك» (١).

لكن الرواية - مع أن سندها لا يخلو من خدش - أشبه بالروايات الدالة على أن العبرة في الأداء بحال الوجوب، فيشكل - لذلك - العمل بها، لمعارضتها لغيرها

«٢» مما يجب تقديمه عليها

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١، ٢، ٤، ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٠

[مسألة (١٤): يستحب قضاء النوافل الرواتب]

(مسألة ١٤): يستحب قضاء النوافل (١) الرواتب

و التحقيق أن ما ذكره المشهور هو المتعين. (أولاً): من جهة أنه- بناء على تعدد المطلوب في الأداء- تكون صلاة القصر بعد خروج الوقت مشتملة على المصلحة التي اقتضت الأمر بها تعييناً في وقت بعينها، فتكون واجبة تعييناً. ولا- مجال لاجزاء صلاة التمام أو وجوبها. (و ثانياً):

أن الظاهر من قوله: «افعل الفأنت»: افعله على الكيفية التي كان عليها حين الاتصاف بالفوت. و كون الواجب موسعاً منطبقاً على الافراد التدريجية الزمانية- التي كان بعضها السابق التمام- لا يجدى في اجزاء التمام، لأن وصفى التمام و القصر- بعد ما كانا داخليين في موضوع الوجوب، و قد فهم من دليل القضاء وجوب مطابقتة للأداء فيهما- فمع زوال أحدهما بطرء الآخر يكون الظاهر من إطلاق الدليل وجوب الوصف الذي كان عليه حين الفوت الذي أخذ عنواناً للمقضى.

مع أنه- لو سلم عدم ظهور الدليل في ذلك- يكون الواجب الجمع بين القصر و التمام، للشك في المكلف به. و لا وجه للتخيير، لأنه يتوقف على ثبوت الوجوب التخيري بين القصر و التمام في الأداء. أو وجوب الجامع بينهما فيه. و كلاهما معلوم الانتفاء. و لو فرض صدق الفوت على كل منهما، كان اللازم وجوبهما معاً.

(١) إجماعاً كما عن جماعة. و يشهد له كثير من النصوص، منها:

صحيح ابن سنان: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن العبد يقوم فيقضى النافلة، فيعجب الرب ملائكته منه فيقول: ملائكتي عبدى يقضى ما لم افترضه عليه» (١).

و

صحيحه الآخر عنه (ع): «قلت له: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو- من كثرتها- كيف

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧١

استحباً مؤكداً، بل لا يبعد استحباب (١) قضاء غير الرواتب من النوافل المؤقتة، دون غيرها.

و الأولى قضاء غير الرواتب من المؤقتات بعنوان احتمال المطلوبية. و لا يتأكد قضاء ما فات حال المرض (٢).

يصنع؟ قال (ع): فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك. قلت له: فإنه لا يقدر على القضاء. فقال (عليه السلام): إن كان شغله في طلب معيشة لا بد منها أو حاجة لأخ مؤمن فلا شيء عليه. و ان كان شغله لجمع الدنيا و التشاغل بها عن الصلاة فعليه القضاء، و إلا لقي الله و هو مستخف متهاون مضيع لسنة (لحرمة خ ل) رسول الله (ص). قلت: فإنه لا يقدر على

القضاء فهل يجزئ أن يتصدق؟

فسكت مليا. ثم قال: فليصدق بصدقة. قلت: فما يتصدق؟ قال (ع) بقدر طوله، وأدنى ذلك: مد لكل مسكين مكان كل صلاة. قلت: وكم الصلاة التي يجب فيها مد لكل مسكين؟ قال (ع): لكل ركعتين من صلاة الليل مد، و لكل ركعتين من صلاة النهار مد. فقلت: لا يقدر.

فقال: مد- إذاً- لكل أربع ركعتين من صلاة النهار، و مد لكل أربع ركعات من صلاة الليل. قلت: لا يقدر. قال: فمد- إذاً- لصلاة الليل، و مد لصلاة النهار. و الصلاة أفضل. و الصلاة أفضل. و الصلاة أفضل «(١)».

(١) كما قد يستفاد من الصحيح الأول و نحوه. و دعوى الانصراف الى الرواتب- كما ترى- ممنوعة. مع أن الاستصحاب كاف في إثبات الاستحباب.

(٢)

ففي صحيح مرازم انه قال: «إني مرضت أربعة أشهر لم أتفل فيها، فقلت لأبي عبد الله (ع)، فقال (ع): ليس عليك قضاء، إن

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٢

و من عجز عن قضاء الرواتب استحباب له الصدقة (١) عن كل ركعتين بمد، و ان لم يتمكن فعن كل أربع ركعات بمد و إن لم يتمكن فمد الصلاة الليل و مد لصلاة النهار، و ان لم يتمكن فلا يبعد مد لكل يوم و ليلة (٢). و لا فرق في قضاء النوافل- أيضاً- بين الأوقات (٣).

[مسألة ١٥]: لا يعتبر الترتيب في قضاء الفوائت من غير اليومية

(مسألة ١٥): لا يعتبر الترتيب في قضاء الفوائت من غير اليومية لا بالنسبة إليها (٤)، و لا بعضها مع البعض (٥) الأخر. فلو كان عليه قضاء الايات و قضاء اليومية يجوز تقديم

المريض ليس كالصحيح، كل ما غلب الله عليه فإنه أولى بالعدر» (١)

المحمول على نفى التأكد، جمعا بينه و بين ما دل من النصوص على استحباب القضاء للمريض و أنه خير يفعله

«(٢)». (١) المراتب الثلاث الأولى مذكورة في صحيح ابن سنان المتقدم

. (٢) هذا ذكره الأصحاب- كما في الحدائق- مرتبة ثانية بعد الاولى و اقتصروا عليهما. و من البعيد جدا: أن لا يكون به رواية. و الجمع بينها و بين ما سبق: جعلها مرتبة رابعة، كما في المتن.

(٣) للنصوص الصريحة بذلك.

(٤) فيجوز قضاء اليومية المتأخرة فواتا قبل قضاء غيرها السابق فواتا على المشهور، بل لم يعرف القول بخلافه إلا من بعض مشايخ

الوزير العلقمي- ره. و ليس له دليل ظاهر، عدا

النوى المشهور: «من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها».

و في دلالة منع، و الأصل البراءة.

(٥) إجماعا محكيا عن المهذب البارع و غيره. نعم حكى اعتبار الترتيب

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٧٣

أيهما شاء تقدم في الفوات أو تأخر. وكذا لو كان عليه كسوف و خسوف (١) يجوز تقديم كل منهما، وإن تأخر في الفوات.

[مسألة ١٦]: يجب الترتيب في الفوائت اليومية

(مسألة ١٦): يجب الترتيب في الفوائت اليومية (٢)،

هنا عن بعض مشايخ الوزير أيضا. و عن التذكرة: احتماله. و عن الذكرى:

نفى لباس عنه، للنبوى المتقدم أيضا. و فيه: ما عرفت.

(١) هذا بناء على اختلاف الحقيقة بين الصلاتين، و إلا فلا يصلح مثالا لما نحن فيه.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن الخلاف و المعتبر و التذكرة و التنقيح و الذكرى و غيرها: الإجماع عليه.

و يشهد له

الصحيح لزرارة عن أبي جعفر (ع): «إذا نسيت صلاة. أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولاهن فأذن لها و أقم

ثم صلها، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة

.. (الى أن قال):

و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء» (١)

و ما

في المعتبر عن جميل عن أبي عبد الله (ع) «قلت تفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء.

قال (ع): يبدأ بالوقت الذى هو فيه، فإنه لا يأمن من الموت، فيكون قد ترك الفريضة فى وقت قد دخل، ثم يقضى ما فاتته الأول

فالأول» (٢).

و

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج٧، ص: ٧٣

صحيح ابن سنان عنه (ع) - فيمن نام أو نسي أن يصلى المغرب و العشاء الآخرة - قال (ع): «و ان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم

المغرب ثم العشاء الآخرة» (٣).

و نحوه صحيح ابن مسكان

«٤» و موثق

- (١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب أعداد المواقيت حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب أعداد المواقيت حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب أعداد المواقيت ملحق حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٤

.....

أبى بصير

«١». لكن صحيح ابنى سنان و مسكان

و الموثق

موردها الفوائت المترتبة فى الأءاء. فالتءءى إلى غيرها يتوقف على ءءم الفصل. و لا يبعء ذلك- أيضاً- فى خبر جميل

، فان مقتضى التعليل فيه بقوله (ع):

«فإنه لا يأمن من الموت»

، بضميمة ما يظهر من قول السائل:

«عند العشاء»

من كون الوقت يسع فعل المغرب، و ءوب حمل قوله (ع):

«يبدأ بالوقت»

على إرادة البءأة بالمغرب، و يكون المراد مما فاته فى قوله (ع):

«يقضى ما فاته»

الاولى و العصر- يعنى: الظهرين. بل هو صريح فى ذلك، بناء على ما يحضرنى من نسخة الوسائل:

«و يءكر بعء العشاء»

[١] بءل:

«و يءكر عند العشاء»

. و أما الصحيح الأول فىمكن المناقشة فى ءلالته: بعءم القرينة على كون المراد من أولاهن أولاهن فوتا، بل من ءائز أن يكون المراد

أولاهن فى القضاء. كما ورد

فى خبر ابن مسلم: عن رجل صلى الصلوات- و هو ءنب- اليوم و اليومين و الثلاثة، ثم ذكر بعء ذلك. قال (ع): يتطهر و يؤذن و يقيم

فى أولاهن ثم يصلى، و يقيم- بعء ذلك- فى كل صلاة» «٢»

و يشير الى ذلك: ءءم تعرضه للترتيب بين ما عءا الاولى من الصلوات، و إءءال الفاء على قوله (ع)

«فأذن ..»

، إذ لو كان المراد بالأولى الفائئة كان المناسب «الواو» لا «الفاء» الظاهرة فى التفسير. مضافاً الى أن الحكم المذكور من أحكام الاولى

من كل ورد من القضاء.

[١] هءذا ءاءت الرواية فى طبعه الوسائل الحديثة فى إيران. و لكن هذه الفقرة ساقطة من الرواية فى الوسائل طبعه: (عين الدولة). و

اما المعبر فقد ذكر فيه: «عند» بدل: (بعد) لاحظ المصدر: صفحة ٢٣٦.

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب الصلاة المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٥

بمعنى: قضاء السابق فى الفوات على اللاحق. و هكذا. و لو جهل الترتيب و جب التكرار (١)، إلا أن يكون مستلزماً للمشقة التى لا تتحمل من جهة كثرتها، فلو فاتته ظهر و مغرب و لم يعرف السابق صلى ظهراً بين مغربين أو مغرباً بين ظهرين و كذا لو فاتته صبح و ظهر أو مغرب و عشاء من يومين، أو صبح و عشاء أو صبح و مغرب و نحوها، مما يكونان مختلفين فى عدد الركعات. و أما إذا فاتته ظهر و عشاء، أو عصر و عشاء، أو ظهر و عصر من يومين - مما يكونان متحدتين فى

و بالجملة: لا يبعد أن يكون المراد من البدء بالأولى - فى الصحيح الشريف

-: أن يبدأ بالأذان و الإقامة لأولاهن ثم يصلها ثم يصلى الباقي بالإقامة وحدها. و لأجل ذلك يشكل إثبات الترتيب بالنصوص. و الانصاف أن إهمال التعرض فى النصوص - لكيفية قضاء الفوات مع الجهل بترتيبها - مع كثرة الابتلاء به و كثرة صورة - كما يظهر من ملاحظة الصور المذكورة فى المتن - دليل قطعى على عدم اعتباره.

(١) كما نسب إلى جماعة. و العمدة فيه: إطلاق الصحيح الأول

، إذ ما عداه مورده صورة العلم، فلا يمكن الاستدلال به فى حال الجهل.

و عن جماعة: العدم، بل نسب إلى الأكثر للأصل. و استلزام التكليف المحال أو الحرج، كما عن الذكري. لكن الأصل لا مجال له مع الدليل.

و التكليف بالمحال ممنوع، لعدم اعتبار الجزم بالنية. و كذا لزوم الحرج من التكرار فى غالب الموارد. و السقوط فى بعضها - لأدلة نفي الحرج «١» - لا يقتضى السقوط فى غيره. و عدم القول بالفصل غير

(١) تقدم التعرض لها فى ج: ١ من هذا الشرح صفحة ١٨١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٦

عدد الركعات - فيكفى الإتيان بصلاتين بنىة الأولى فى الفوات. (١) و الثانية فيه. و كذا لو كانت أكثر من صلاتين، فيأتى بعدد الفائتة بنىة الأولى فالأولى.

[مسألة (١٧): لو فاتته الصلوات الخمس غير مرتبة و لم يعلم السابق من اللاحق يحصل العلم بالترتيب]

(مسألة ١٧): لو فاتته الصلوات الخمس غير مرتبة و لم يعلم السابق من اللاحق يحصل العلم بالترتيب: بأن يصلى خمسة أيام (٢). و لو زادت فريضة أخرى يصلى ستة أيام. و هكذا كلما زادت فريضة زاد يوماً.

[مسألة (١٨): لو فاتته صلوات معلومة سراً و حضراً]

(مسألة ١٨): لو فاتته صلوات معلومة سافراً و حضراً (٣)

ثابت، بل ممنوع، و مثله: دعوى انصراف الصحيح إلى صورة العلم، إذ ليس حاله إلا حال سائر أدلة الأحكام، فالفرق بين المقام و غيره غير ظاهر.

(١) لكفاية القصد الإجمالى فى حصول العبادية. نعم يشكل ذلك لو اختلفت الفائتان فى الجهر و الإخفات - كما لو فاتته ظهر و عشاء - لعدم العلم بالموافقة بدون التكرار. إلا أن يستفاد سقوطهما من النص الآتى فى الفائتة المرددة: لأن الفائتة الاولى - بوصف كونها أولى - مرددة كالفائتة الثانية. لكنه لا يخلو من تأمل.

(٢) لأن الفائتة الاولى مرددة بين الفرائض الخمس اليومية، فيجب عليه الجمع بينها احتياطاً، و هكذا الحال فى الثانية و ما بعدها. نعم بناءً على جواز التعدى عن النص الآتى فى الفائتة المرددة ذاتاً إلى صورة التردد - من حيث أنها أولى أو ثانية - يكتفى عن كل يوم بثنائية و ثلاثية و رباعية مرددة بين الظهرين و العشاء.

(٣) بأن علم فوات بعضها فى السفر و بعضها فى الحضر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٧

و لم يعلم الترتيب صلى بعدها من الأيام، لكن يكرر (١) الرباعيات من كل يوم بالقصر و التمام.

[مسألة ١٩): إذا علم أن عليه صلاة واحدة لكن لا يعلم أنها ظهر أو عصر]

(مسألة ١٩): إذا علم أن عليه صلاة واحدة لكن لا يعلم أنها ظهر أو عصر يكفيه إتيان أربع ركعات بقصد ما فى الذمة.

[مسألة ٢٠): لو تيقن فوت إحدى الصلاتين - من الظهر أو العصر لا على التعيين]

(مسألة ٢٠): لو تيقن فوت إحدى الصلاتين - من الظهر أو العصر لا - على التعيين، و احتمال فوت كليهما - بمعنى أن يكون المتيقن إحداهما لا على التعيين، و لكن يحتمل فوتهما معاً - فالأحوط الإتيان بالصلاتين، و لا يكفى الاقتصار على واحدة بقصد ما فى الذمة، لأن المفروض احتمال تعدده (٢)، إلا أن ينوى ما اشتغلت به ذمته أولاً، فإنه - على هذا التقدير - يتيقن إتيان واحدة صحيحة (٣)، و المفروض أنه القدر المعلوم اللازم إتيانه (٤).

[مسألة ٢١): لو علم أن عليه إحدى الصلوات الخمس]

(مسألة ٢١): لو علم أن عليه إحدى الصلوات الخمس يكفيه صبح و مغرب و أربع ركعات (٥) - بقصد ما فى

(١) بناء على ما سبق لا حاجة إلى التكرار، بل يكتفى عن يوم الحضر بثنائية و ثلاثية و رباعية مرددة بين الثلاث، و عن يوم السفر بثلاثية و ثنائية مرددة بين الأربع، كما سيأتى.

(٢) يعنى: و مع التعدد لا بد من التعيين.

(٣) لحصول التعيين الإجمالى بذلك.

(٤) إذ الزائد عليه لا يجب إتيانه، لقاعدة الشك بعد خروج الوقت.

(٥) على المشهور. بل عن الخلاف و السرائر و غيرهما: الإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٨

الذمة- مرددة بين الظهر و العصر و العشاء مخيراً فيها بين الجهر و الإخفات. و إذا كان مسافراً يكفيه مغرب و ركعتان مرددة بين الأربع (١). و ان لم يعلم أنه كان مسافراً أو حاضراً

عليه.

لمرسل على بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «من نسى من صلاة يومه واحدة و لم يدر أى صلاة هي، صلى ركعتين و ثلاثاً و أربعاً» (١).

و

مرفوع الحسين بن سعيد: «سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل نسى صلاة من الصلوات لا يدرى أيتها هي: قال (ع): يصلى ثلاثة و أربعه و ركعتين، فان كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً، و ان كانت المغرب أو الغداة فقد صلى» (٢).

و عن جماعة- منهم ابنا زهرة و حمزة-: وجوب فعل الخمس، و كأنه لعدم صحة الخبرين، مع بنائهم على وجوب التعيين التفصيلي. لكن لا- دليل عليه، بل يكفى التعيين الإجمالى. بل التردد فى العنوان مع الجزم بالوجه أولى بالصحة من الجزم بالعنوان مع التردد فى الوجه. و لذا بنى المشهور على اعتبار الجزم بالنية و لم يبنوا على اعتبار الجزم بالعنوان.

نعم مقتضى إطلاق دليل وجوب الجهر و الإخفات وجوب التكرار:

بفعل رباعية جهريه، و رباعية إخفاتييه مرددة بين الظهرين، فيكفى فى الاحتياط فعل أربع فرائض. لكن يجب الخروج عنه بالخبرين، المنجبر ضعفهما بالعمل، فيكونان مقيدين له. و يحتمل أن يكون مفادهما الاكتفاء.

بأحد محتملات المعلوم بالإجمال من باب جعل البدل. لكن الظاهر الأول، و يترتب عليه الصحة واقعا و لو انكشف الخلاف.

(١) كما هو المعروف، بل عن الروض: الإجماع عليه. و كأن وجهه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٧٩

يأتى بركعتين مرددتين بين الأربع، و أربع ركعات مرددة بين الثلاث و مغرب.

[مسألة ٢٢: إذا علم أن عليه اثنتين من الخمس مرددتين فى الخمس من يوم وجب عليه الإتيان بأربع صلوات]

(مسألة ٢٢): إذا علم أن عليه اثنتين من الخمس مرددتين فى الخمس من يوم وجب عليه الإتيان بأربع صلوات فيأتى بصبح إن كان

أول يومه الصبح، ثم أربع ركعات مرددة بين الظهر و العصر، ثم مغرب، ثم أربع ركعات مرددة بين العصر و العشاء.

و أن كان أول يومه الظهر، أتى بأربع ركعات مرددة بين الظهر و العصر و العشاء (١)، ثم بالمغرب، ثم بأربع ركعات مرددة بين العصر

و العشاء (٢)، ثم بركعتين للصبح. و ان كان مسافراً يكفيه ثلاث صلوات ركعتان مرددتان بين الصبح و الظهر و العصر (٣)، و مغرب،

ثم ركعتان مرددتان بين الظهر و العصر و العشاء (٤)، إن كان أول يومه الصبح.

التعدى عن مورد الخبرين بإلغاء خصوصيته، و لو بملاحظة ذيل المرفوع الذى هو كالتعليل.

(١) لا حاجة الى ملاحظة العشاء فى هذه الرباعية، لإغناء ملاحظة العشاء فى الرباعية المأتى بها بعد المغرب.

(٢) و لا وجه لملاحظة الظهر معهما، لأنه- على تقدير فوتها- كان قضاؤها بالرباعية الأولى.

(٣) لاحتمال كون الفائتة الأولى كل واحدة من الثلاث.

(٤) لاحتمال كون الفائتة الثانية كل واحدة من الثلاث. و لا وجه لملاحظة الصبح معها، لأنها- على تقدير فوتها- يكون قضاؤها بالثانية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٠

و ان كان أول يومه الظهر يكون الركعتان الأوليان مرددة بين الظهر و العصر و العشاء و الأخيرتان مرددتان بين العصر و العشاء و الصبح. و ان لم يعلم أنه كان مسافراً أو حاضراً أتى بخمس صلوات، فيأتى- فى الفرض الأول- بركتين مرددتين بين الصبح و الظهر و العصر، ثم أربع ركعات مرددة بين الظهر و العصر، ثم المغرب، ثم ركعتين مرددتين بين الظهر و العصر و العشاء، ثم أربع ركعات مرددة بين العصر و العشاء. و ان كان أول يومه الظهر، فيأتى بركتين مرددتين بين الظهر و العصر (١)، و أربع ركعات مرددة بين الظهر و العصر و العشاء، ثم المغرب، ثم ركعتين مرددتين بين العصر و العشاء و الصبح، ثم أربع ركعات مرددة بين العصر و العشاء.

[مسألة ٢٣: إذا علم أن عليه ثلاثاً من الخمس وجب عليه الإتيان بالخمسة]

(مسألة ٢٣): إذا علم أن عليه ثلاثاً من الخمس وجب عليه الإتيان بالخمسة (٢)- على الترتيب- و ان كان فى

الأولى. و من ذلك تعرف الوجه فيما ذكره بعد ذلك.

(١) كان اللازم ملاحظة العشاء معهما، إذ يمكن أن تكون الفائتتان العشاء و الصبح، و على ما فى المتن لا تصح منه إلا العشاء، كما أنك عرفت- فيما سبق- أنه لا حاجة الى ملاحظة العشاء فى الرباعية الأولى، لإغناء ملاحظتها فى الرباعية الثانية.

(٢) لأنه- كما يحتمل أن تكون مختلفه فى العدد، بأن تكون ثنائيه و ثلاثيه و رباعيه- يحتمل أن تكون متفقه فيه، بأن تكون كلها رباعيه، فلا بد من تثلث الرباعيه- مضافاً الى الثنائيه و الثلاثيه- ليحرز الإتيان بثلاث متفقات و ثلاث مختلفات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨١

السفر يكفيه أربع صلوات، ركعتان مرددتان بين الصبح و الظهر (١) و ركعتان مرددتان بين الظهر و العصر، ثم المغرب، ثم ركعتان مرددتان بين العصر و العشاء.

و إذا لم يعلم أنه كان حاضراً أو مسافراً يصلى سبع.

صلوات، ركعتين مرددتين بين الصبح و الظهر و العصر (٢)، ثم الظهر و العصر تامتين، ثم ركعتين مرددتين بين الظهر و العصر ثم المغرب، ثم ركعتين مرددتين بين العصر و العشاء ثم العشاء بتمامه. و يعلم- مما ذكرنا- حال ما إذا كان أول يومه الظهر (٣)، بل و غيرها.

(١) لأجل أنه يحتمل أن تكون الفوائت كلها ثنائيات، و أنها صبح و ظهر و عصر، أو ظهر و عصر و عشاء، يتعين عليه التردد فى كل ركعتين بين صلاتين، فان كانت الفوائت- على النحو الأول- طابقت المحتملات الأول من التردد، و ان كانت- على النحو الثانى-

طابقت المحتملات الثواني.

(٢) لا حاجة الى ضم العصر في التردد، لإغناء ضمها الى الظهر في الثنائية. الثانية. و لذا لم يضمه اليه- فيما لو علم أنه مسافر- في الثنائية الاولى و لا فرق إلا في ضم الرباعيات الثلاث، لاحتمال كونه حاضراً.

(٣) فإنه إن كان حاضراً و جب عليه الإتيان بالخمسة، لأنه يحتمل أن تكون الفوائت متفقاً العدد، و يحتمل أن تكون مختلفه، أو أنه يحتمل أن تكون الفوائت الظهر و العصر و المغرب، و يحتمل أن تكون المغرب و العشاء و الصبح، فيأتي بالجميع على الترتيب. و ان كان مسافراً و جب عليه الإتيان بالخمسة- أيضاً- لما عرفت، و لا يكتفى بالأربع، كما اكتفى بها لو كان أول يومه الصبح. و إن كان لا يعلم أنه حاضر أو مسافر يصلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٢

[مسألة (٢٤): إذا علم أن عليه أربعاً من الخمسة و جب عليه الإتيان بالخمسة - على الترتيب]

(مسألة ٢٤): إذا علم أن عليه أربعاً من الخمسة و جب عليه الإتيان بالخمسة - على الترتيب، و ان كان مسافراً فكذلك- قصرأ-، و أن لم يدر أنه كان مسافراً أو حاضراً أتى بثمان صلوات، مثل (١) ما إذا علم أن عليه خمساً و لم يدر أنه كان حاضراً أو مسافراً.

[مسألة (٢٥): إذا علم أن عليه خمسة صلوات مرتبة]

(مسألة ٢٥): إذا علم أن عليه خمسة صلوات مرتبة و لا يعلم أن أولها أيه صلاة من الخمسة أتى بتسع صلوات (٢)

ثمان صلوات، الخمسة المذكورة، و يضم إليها رباعيات ثلاث، اثنتين قبل المغرب، و واحدة بعدها، لأجل احتمال كونه حاضراً. و إن كان أول يومه العصر فان كان حاضراً و جب عليه الإتيان بالخمسة و إن كان مسافراً و جب عليه الإتيان بأربع صلوات ثنائية مرددة قبل المغرب مرددة بين العصر و العشاء، ثم المغرب، ثم ثنائية مرددة بين العشاء و الصبح، ثم ثنائية مرددة بين الصبح و الظهر. و ان كان لا يعلم أنه مسافر أو حاضر صلى سبع صلوات الأربع المذكورة، و رباعية قبل المغرب، و رباعيتين بعدها.

و إن كان أول يومه المغرب. فان كان حاضراً صلى الخمسة، و ان كان مسافراً صلى المغرب و ثلاث ثنائيات بعدها مرددة، أولها بين العشاء و الصبح، و ثانيها بين الصبح و الظهر، و ثالثها بين الظهر و العصر، و ان كان لا- يعلم أنه حاضر أو مسافر ضم إلى الأربع المذكورة ثلاث رباعيات.

و إن كان أول يومه العشاء، فان كان حاضراً صلى الخمسة، و ان كان مسافراً صلى ثلاث ثنائيات مرددة، ثم صلى المغرب، و ان كان لا يعلم أنه حاضر أو مسافر ضم إلى الثنائيات قبل المغرب ثلاث رباعيات أيضاً.

(١) لعدم الحاجة الى تكرار الصبح و المغرب.

(٢) لأن العلم الإجمالي بفوات واحدة من الخمسة مع أربع معها يقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٣

- على الترتيب-، و ان علم أن عليه ستا- كذلك- أتى بعشر و ان علم أن عليه سبعا- كذلك- أتى بإحدى عشر صلاة. و هكذا. و لا فرق بين أن يبدأ بأى من الخمسة شاء، الا أنه يجب عليه الترتيب- على حسب الصلوات الخمسة- الى آخر العدد. و الميزان: أن يأتي بخمس و لا يحسب منها إلا واحدة فلو كان عليه أيام أو أشهر أو سنة و لا يدرى أول ما فات، إذا أتى بخمس و لم يحسب أربعاً

منها يتيقن أنه بدأ بأول ما فات.

[مسألة (٢٦): إذا علم فوت صلاة معينة]

(مسألة ٢٦): إذا علم فوت صلاة معينة كالصبح أو الظهر مثلاً - مرات و لم يعلم عددها يجوز الاكتفاء بالقدر المعلوم على الأقوى (١)، و لكن الأحوال التكرار (٢) بمقدار

وجوب الاحتياط بالتسع، لأن الفائتة الأولى إن كانت الأخيرة من الخمس فقد جاء بأربع بعدها، و إن كانت ما قبلها فقد جاء بها أيضاً، و هكذا الخال في الفروض الأخر.

(١) كما مال إليه الأردبيلي وغيره، بل لعله المشهور بين متأخري المتأخرين لقاعدة الشك بعد خروج الوقت. و دعوى: انصرافها عن صورة العلم الإجمالي و لو مع التردد بين الأقل و الأكثر. ممنوعة: و هذا هو العمدة، لا أصالة البراءة، لما عرفت من إمكان صحة جريان الاستصحاب لإثبات وجوب القضاء. و لا ظهور حال المسلم، فإنه لا دليل على حجته في المقام.

(٢) كما عن جماعة من الأعيان الجزم به، بل هو المنسوب إلى الأصحاب، حملاً لما في كلامهم - من وجوب القضاء حتى يغلب الظن بالوفاء - على صورة تعسر العلم لا مطلقاً. أو كون المراد من غلبة الظن العلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٤

يحصل منه العلم بالفراغ، خصوصاً مع سبق (١) العلم بالمقدار و حصول النسيان بعده. و كذا لو علم بفوت (٢) صلوات

هذا و لكن لا وجه له ظاهر بعد ما عرفت. و استصحاب اشتغال الذمة بالقضاء لا مجال له، إذ بعد الإتيان بالمقدار المعلوم يشك في وجوب الزائد عليه من أول الأمر. و وجوب الاحتياط - عقلاً - في الشبهة المحصورة الوجوبية مختص بصورة تباين الأطراف و لا يعم صورة تردها بين الأقل و الأكثر، لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل و شك بدائي في الزائد عليه، و الثاني مورد قاعدة الشك بعد خروج الوقت، كما عرفت و الإجماع على وجوب الاحتياط - تعبدًا - غير ثابت، و لا سيما بملاحظة ظهور كلماتهم في مستند الحكم من الروايات «١» الواردة في النوافل

- التي لا مجال لحمل الفرائض عليها، و الأولوية ممنوعة - و من قاعدة الاحتياط العقلية التي لا مجال لها في المقام، كما عرفت. (١) فقد زعم بعض: وجوب الاحتياط - حينئذ - بالخصوص، لأن النسيان الطارئ مما لا يرفع التكليف المنجز بالعلم به، فكل ما يحتمل من التكليف فهو - على تقدير ثبوته - منجز، و لا - مجال للمسك بالبراءة لفيه. و فيه: أن النسيان الطارئ و إن كان لا يرفع التكليف المعلوم حين العلم به إلا - أنه يرفع العلم به و يجعله مشكوكاً فيرتفع تنجزه، لأن العلم منوط به بالتنجز حدوثاً و بقاء، فإذا ارتفع العلم بطرء النسيان فقد ارتفع التنجز، فيكون الشك في المقدار الواجب شكاً في التكليف الذي هو مجرى البراءة.

مع أنك قد عرفت أن المرجع - في المقام - قاعدة الشك بعد الوقت، لا أصالة البراءة.

(٢) لا طراد جميع ما تقدم فيه.

(١) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٥

مختلفة و لم يعلم مقدارها، لكن يجب تحصيل الترتيب بالتكرار في القدر المعلوم، بل - و كذا - في صورة إرادة الاحتياط بتحصيل

التفريغ القطعي.

[مسألة (٢٧): لا يجب الفور في القضاء]

(مسألة ٢٧): لا يجب الفور في القضاء (١) بل هو

(١) كما هو المحكى عن كثير من الأساطين. لأصالة البراءة، سواء كان واجبا نفسيا مستقلا أم غيريا قيادا في القضاء. و هو واضح على الأول.

و كذا على الثاني، بناءً على البراءة في الشك في الشرطية. ولإطلاق أدلة القضاء. و دعوى: عدم ورودها في مقام البيان. ممنوعه، إذ لا قرينة عليه، والأصل يقتضى كونها في ذلك المقام. و كونها لا تنفى وجوب المبادرة - كما قيل - مسلم، إذا كانت المبادرة واجبا مستقلا. لكنها خلاف ظاهر القائلين بها، و خلاف ظاهر أدلتهم على تقدير تماميتها.

و

لرواية عمار: «عن الرجل يكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال (ع): نعم يقضيها بالليل على الأرض، فاما على الظهر فلا، و يصلى كما يصلى في الحضر» «١».

لظهورها في جواز التأخير إلى الليل و عدم وجوب المبادرة إليها في النهار بفعلها على الأرض إن أمكن أو عند النزول إن لم يمكن. و لو وجبت المبادرة لوجب التعرض لذلك، فإنه أولى من التعرض لوجوب فعلها على الأرض تماما، فإنه مفهوم من قوله (ع): «يقضيها..»

، فذكره بالخصوص تأكيد له، بخلاف التعرض لوجوب المبادرة.

و

لرواية حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه، فخاف أن يدركه الصبح و لم يصل صلاة ليلته تلك».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٦

.....

قال (ع): يؤخر القضاء و يصلى صلاة ليلته تلك» «١».

و ظهورها في الفريضة مما لا ينبغى أن ينكر. مع أن ترك الاستفصال كاف في العموم، و قوله:

«صلاة ليلته تلك»

لا اقتضاء له في صرفه إلى النافلة، إذ غاية اقتضاء اسم الإشارة رفع توهم إرادة صلاة ليلته الماضية من قوله:

«صلاة ليلته»

و

لرواية جابر: «قال رجل: يا رسول الله (ص) كيف أفضى؟»

قال (ص): صل مع كل صلاة مثلها» (٢).

و ظهورها في عدم المضايقة ظاهر. و احتمال خصوصية للسائل لا يلتفت اليه، كما يظهر من ملاحظة النظائر. نعم لا بد من صرف الأمر عن ظاهره الى الإرشاد إلى بيان طريق يسهل فيه القضاء.

و

لصحيح ابن مسكان- فيمن نام أو نسي أن يصلي المغرب و العشاء-: «و ان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح، ثم المغرب، ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» (٣).

و الظاهر أن التقييد- بما قبل طلوع الشمس- استحبابي لدفع محذور الحزازه الحاصله من الصلاة حال الطلوع، كما يفهم من الخبر الاتي و غيره.

و

لصحيح أبي بصير- فيمن نام و لم يصل المغرب و العشاء- قال (ع): «و ان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر، ثم المغرب، ثم العشاء قبل طلوع الشمس. فان خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب، و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثم ليصلها» (٤).

و دلالتها ظاهرة.

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٧

.....

و لا يقدر في صحه التمسك بها ما في ذيلها من الأمر بتأخير القضاء حتى يذهب الشعاع، لمخالفته للنصوص الكثيرة، بل و الإجماع- كما قيل- الموجب حمله على التقيه، إذ لا تلازم بين فقرات الروايه في الحجية، كما.

هو أوضح من أن يخفى. مع أن في الجزم بنفي الكراهه في القضاء إشكالا إذ هو خلاف مقتضى الجمع بين النصوص.

و

لروايه جميل- المتقدمه في الترتيب بين الفوات، فيمن تفوته الاولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخرة-: «يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخل، ثم يقضى ما فاته الأول فالأول» (١).

و لا يقدر في صحه الاستدلال بها ما تضمنته من فوات المغرب بدخول وقت العشاء، لما عرفت مع أنه ليس فيها إلا استعمال الفوت في المغرب، لكن بقريته قول السائل:

«عند العشاء»

يتعين حمله على فوت الفضيلة، و قد عرفت سابقا أن المراد من قوله:

«يبدأ..»

أنه يتعين عليه فعل المغرب أولا ثم يقضى الظهر و العصر. فلا حظ ما تقدم في الترتيب بين الفوات.

و

لرواية العيص بين القاسم - فيمن نسي أو نام عن صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى - فقال (ع): «إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها. وإن كانت صلاة العصر فليصل العشاء ثم يصلي العصر» (٢).

فإن ظاهر الشرطية الثانية - بقرينة السؤال - أنه إذا فاتت العصر و دخل وقت العشاء صلى العشاء ثم صلى العصر، فيثبت به المطلوب، و يكون ضمير (كانت) راجعا إلى الفائتة. و لو كان المراد من ضمير (كانت) هي الحاضرة - كضمير (بها) أيضا - ثم الاستدلال بالشرطية الأولى.

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٦ و تقدمت في صفحة: ٧٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٨

.....

و بالجملة: ظاهر الرواية كون إحدى الشرطيتين مسوقة لبيان جواز تأخير القضاء عن الأداء على أى معنى حملت، و إن كان الأقرب حملها على المعنى الثانى، بقرينة الرواية الآتية و نحوها، فيكون وجه الفرق - بين الظهر الحاضرة و العصر الحاضرة، فى تأخير الفائتة عن الأولى، و تأخيرها عن الثانية - أن الظهر بعدها صلاة، و العصر ليس بعدها صلاة.

و

لرواية ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة. قال (ع): يصلى العشاء، ثم يصلى المغرب» (١).

«و سألته عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر.

قال (ع): يصلى العشاء، ثم يصلى الفجر» (٢).

«و سألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر. قال (ع): يبدأ بالظهر، ثم يصلى الفجر. كذلك كل صلاة بعدها صلاة» (٣).

و لا يقدر فيها ما سبق من فوات المغرب بدخول وقت العشاء، لما سبق. كما أن الظاهر من ذيلها جواز تأخير القضاء عن الأداء إذا كان بعده صلاة - كالظهر و العشاء - بخلاف الصبح و العصر، كما يستفاد من بعض النصوص أيضاً.

و

لخبر إسحاق بن عمار - الذى رواه الصدوق و الشيخ (ره) -: «قلت لأبى عبد الله (ع): تقام الصلاة و قد صليت، فقال (ع): صل و اجعلها لما فات» (٤).

و حملها على صورة نسيان القضاء بعيد، كحملها على محتمل الفوت. نعم لا بد من حمل الأمر على الاستحباب.

و يمكن كون ظهور السؤال فى السؤال عن طريق مشروعية الجماعة حينئذ

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٨٩

.....

قرينه عليه، إذ يكون الأمر واردا مورد توهم المنع. ولما

أرسله الواسطي عن الصادق (ع): «من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته أتم التي هو فيها ثم قضى ما فاتته» (١).

وقد يؤيد هذه النصوص بما عن أصل الحلبي

«٢» الذي هو مضمون رواية أبي بصير

«٣» و بما

عن الجعفي: «و الصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل وقت صلاة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى أحب» (٤).

وقد يستدل للمضايقة بأصالة الاحتياط التي لا مجرى لها في المقام.

وبدلالة الأمر بالقضاء على الفور المحقق في محله عدمها. و بقوله تعالى:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (٥) الذي هو غير ظاهر الدلالة، ولا سيما بملاحظة كون الخطاب لموسى (ع). و ثبوت القوت في حق مثله

محل الاشكال. ولذا ذكر في تفسيرها معان كثيرة كلها أجنبية عما نحن فيه.

و الأقرب: أن المراد منها إقامة الصلاة لأجل الذكر الله سبحانه و التوجه اليه و الإقبال عليه و بما ورد في تفسير الآية الشريفة،

كصحيحه زرارة الواردة في نوم النبي (ص) عن صلاة الصبح - و فيها - قوله (ع): «من نسى شيئا من الصلوات فليصلها إذا ذكرها، إن

الله تعالى يقول:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (٦).

وقريب منها النبوي

«٧». و

كرواية زرارة عن أبي جعفر (ع): «إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أخرى،

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٠.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٨.

(٤) راجع الجواهر ج: ١٣ صفحة: ٤٩ طبع النجف الأشرف.

(٥) طه: ١٤.

(٦) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٧) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١١، ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٠

.....

فان كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك كنت من الأخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك، فان الله عز و جل يقول ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ

لِذِكْرِي» «١».

لكن الصحيحة مشتملة على ارتحال النبي (ص) عن مقامه و تقديم النافلة و ذلك مناف للفورية. إلا أن يدعى: أن ذلك مما له دخل في مصلحة الصلاة، فلا ينافي الفورية المدعاة- كسائر مستحباتها- و إنما المنافي لها ما هو أجنبي عنها بالمرّة. فالعمدة- إذا- في الاشكال عليها: ان قوله (ع):

«إذا ذكرها»

يتمتع أن يكون توقيتاً بحدوث الذكر، إذ لا وقت للقضاء. و لا شرطاً لوجوبه، فان السبب التام فيه نفس الفوت و المصلحة المبعضة- كما عرفت- و لا دخل للذكر فيها. و لذا يجب القضاء مع الغفلة عنه. فلا بد أن يحمل على كونه شرطاً لفعليته و تنجزه، نظير قولك: «يقضى النائم إذا استيقظ و الغافل إذا التفت». و حمله على الفورية- بالمعنى الذى يقول به أهل المضايقة- خلاف الظاهر جداً، بل العبارة الظاهرة فيه أن يقال: «يقضى أول ما يذكر، فان ترك فليقض أولاً فأولاً». و أين هذا من العبارة المذكورة في الرواية. و أما الرواية الثانية فليس فيها إلا الأمر بالبداء، و ذلك إنما يقتضى الترتيب- الذى يأتى الكلام فيه- لا المضايقة و الفورية. و من ذلك يظهر الإشكال في النبوى. و كأن تطبيق الآية الشريفة في المقام بلحاظ تشريع أصل القضاء، يعنى: إذا كانت الغاية من الأمر بإقامة الصلاة هو الذكر لم يفرق بين أدائها و قضائها، فكما يجب الأول يجب الثانى- و فيما عن السرائر من الخبر المجمع عليه: «من نام عن صلاة أو نسيها فوقتها حين يذكرها»

[١]. و

في رواية نعمان الرازى: «سألت

[١] راجع السرائر أوائل باب صلاة الكسوف، و الجواهر ج: ١٣ صفحة: ٨٤ طبع- النجف الأشرف. و أخرجه المعلق في تعليقه على الجواهر من سنن البيهقي ج: ٢ صفحة: ٢١٩ و لكننا- بعد المراجعة- لم نعثر فيه إلا على ما يوافق ما رواه في كنز العمال ج: ٤ صفحة: ١١٦ حديث: ٢٤٨٣: «من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها».

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩١

.....

أبا عبد الله (ع) عن رجل فاته شيء من الصلاة فذكرها عند طلوع الشمس و عند غروبها. قال (ع): فليصلها حين ذكره» «١».

إذ في جميعها يجرى ما عرفت.

و

برواية يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداء حتى تبرز الشمس أو يصلح حين يستيقظ أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال (ع): يصلح حين يستيقظ» «٢».

و نحوها غيرها. و فيه: أنها مسوقة لبيان عدم المانع من القضاء في الأوقات المذكورة، فالجملة- أعنى: قوله (ع)

«يصلح حين يستيقظ»

- وارد مورد الرخصة.

و

بصحيحة أبي ولاد- فيمن رجع عن قصد السفر بعد ما صلى قصرًا- وفيها: «إن عليك أن تقضى كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تؤم من مكانك» (٣).

وفيه- مع أنها غير دالة على المضايقة، و أنها لم يعرف قائل بها- أنها معارضة بما دل على الاجتزاء بالصلاة قصرًا، الموجب ذلك لحملها على الاستحباب أو طرحها، فلا تصلح حجة في المقام.

و

بصحيحة زرارة: «عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلاة لم يصلها، أو نام عنها، فقال (ع): يقضيها إذا ذكرها، في أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فاذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقتض

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المواقيت حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٢

موسع ما دام العمر إذا لم ينجر إلى المسامحة في أداء التكليف و التهاون به (١).

[مسألة (٢٨): لا يجب تقديم الفائتة على الحاضرة]

(مسألة ٢٨): لا يجب تقديم الفائتة على الحاضرة (٢)،

ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، و هذه أحق بوقتها فليصلها، فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى. و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها» (١). و فيه: أن الاستدلال إن كان بالفقرة الأولى فقد عرفت حال أمثالها. و قوله (ع): «في أى ساعة ..»

وارد لبيان عدم اعتبار المطابقة بين الأداء و القضاء في الزمان، لا لبيان وجوب المبادرة في أول الأزمئة. و ان كان بالفقرة الثانية فهو مبنى على عدم كون المورد مورد توهم الحظر. لكن الظاهر ذلك، لكون الحاضرة صاحبة الوقت و لا تشاركها فيه الفائتة. و لا ينافيه قوله (ع):

«و هذه أحق بوقتها»

. بتوهم: أنه لو كان المورد كذلك لم يكن حاجة لذكره. و وجه عدم المنافاة: أن ذلك ذكر بعد الحكم بمشروعية فعل الفائتة الموهوم لانتفاء الأحقية للحاضرة. فتأمل جيدا. و ان كان بالفقرة الثالثة فهي أجنبية عن المضايقة بالمرءة. و إنما تدل على بطلان النافلة لمن عليه فائتة، الملازم الاعتبار الترتيب بينهما. هذا و لو سلم دلالة الصحيحة على المضايقة أمكن الخروج عن ظاهرها بما سبق من أدلة الموسعة فتحمل على الاستحباب. و من ذلك يظهر لك حال بعض النصوص المستدل بها على المضايقة التي هي من قبيل ما سبق. فلاحظ و تأمل و الله سبحانه أعلم.

(١) كما لو ظن العجز على تقدير التأخير. فتأمل.

(٢) كما هو المعروف بين القائلين بالموسعة. لأصالة عدم اشتراط

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٣

.....

الترتب على الفائتة فى الحاضرة، بناء على جريان البراءة عند الشك فى الشرطية، كما هو المحقق فى محله. و لكثير من النصوص المتقدمة دليلاً على الموسعة. و قيل باعتبار الترتيب، كما هو المعروف بين القائلين بالمضايقة.

و يستدل له بأصالة الاحتياط - الجارية عند الشك فى شرطية شىء للواجب - التى قد عرفت منعها. و بجملة من النصوص: منها: ما تقدم فى أدلة القول بالمضايقة.

و منها: ما تقدم فى أدلة القول بالمضايقة.

و منها: الصحيح الطويل لزرارة - الأمر بفعل الفائتة قبل الحاضرة، و بالعدول منها إليها لو ذكرها فى الأثناء - الذى رواه عن أبى جعفر (ع): «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولاهن فأذن لها و أقم ثم صلها، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة».

و قال: قال أبو جعفر (ع): و ان كنت قد صليت الظهر - و قد فاتتك الغداة فذكرتها - فصل الغداة أى ساعة ذكرتها و لو بعد العصر. و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها. و قال (ع): إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها - و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك - فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هى أربع مكان أربع. و ان ذكرت أنك لم تصل الاولى - و أنت فى صلاة العصر و قد صليت منها ركعتين - فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين، و قم فصل العصر. و ان كنت ذكرت أنك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب فان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر، ثم قم فأتها ركعتين، ثم تسلم ثم صلى المغرب، فان كنت قد صليت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصل المغرب. و ان كنت ذكرتتها و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثم سلم، ثم قم فصل العشاء الآخرة، فان كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٤

.....

فصل العشاء الآخرة، و ان كنت ذكرتتها و أنت فى الركعة الاولى أو فى الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء. فان خشيت أن تفوتك الغداة - إن بدأت بهما - فابدأ بالمغرب ثم الغداة، ثم صل العشاء. و ان خشيت أن تفوتك الغداة - إن بدأت بالمغرب - فصل الغداة ثم صل المغرب و العشاء، ابدأ باولاهما، لأنهما جميعاً قضاء، أيهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس. قلت: و لم ذلك؟

قال (ع): لأنك لست تخاف فوتها «١».

وفيه - مع اشتماله على ما يشعر أو يظهر فى عدم لزوم الترتيب، مثل قوله (ع):

«و لم تخف فوتها فصل العصر»

، حيث أن الظاهر من الفوت فيه فوت وقت الفضيلة، بقرينة عدم تعرضه لصورة فعل المغرب مع كون الغالب فعلها فى أوائل الوقت. و اشتماله على ما لا يقول به أحد من العدول بعد الفراغ. و على ما هو ظاهر فى الموسعة الملازمة و لعدم الترتيب، لعدم القول بالفصل -

كما ادعى - مثل قوله (ع):

«فلا تصلهما الا ..»

أنه يمكن دعوى: كون الأمر وارداً مورد توهم الحضر، لامتناع العدول في الأثناء ارتكازاً، لمخالفته للقواعد العامة. و لأولوية فعل الحاضرة في وقتها. ومنها:

صحيح صفوان عن أبي الحسن (ع): «عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلى العصر. فقال: كان أبو جعفر (ع) أو كان أبي (ع) يقول: إن امكنه أن يصلحها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها و إلا صلى المغرب ثمّ صلاها» (٢). وفيه: أن ظهوره في كون المراد

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٥

.....

من فوات المغرب فوات الفضيلة واضح.

ومنها:

خبر أبي بصير: «عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر. قال (ع): يبدأ بالظهر. و كذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيته، إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة، فتبدأ بالتي أنت في وقتها» (١). وفيه: أن الظاهر منه تعدد وقت الظهرين و العشاءين - كما قيل - و لا نقول به. و حمله على دخول وقت الفضيلة، يوجب كون المراد من وقت الصلاة- الذي يخاف فوته- هو وقت الفضيلة، و مقتضاه وجوب البدء بالحاضرة عند خوف فوت فضيلتها، و هو أجنبي عن القول بالترتيب.

مع أنك قد عرفت أن الأمر بالبداة يمكن أن يكون في مورد توهم الحضر، كالأمر

في رواية البصرى: «عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى، فقال (ع): إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلاها حين يذكرها، فاذا ذكرها و هو في صلاة بدأ بالتي نسي. و ان ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثمّ صلى المغرب ثمّ صلى العتمة» (٢).

و كذا في رواية معمر بن يحيى

«٣». نعم لا مجال لاحتماله في رواية زرارة المتقدمة «٤» في تفسير قوله تعالى: (وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ..)

لكن الجواب عنها و عما تقدم- على تقدير عدم تمامية المناقشة فيها-: معارضتها بما تقدم في أدلة الموسعة، فإنها صريحة في جواز فعل الحاضرة قبل الفائتة، و في عدم جواز العدول منها إليها. و الجمع العرفي يقتضى الحمل على الاستحباب. أو حمل الأمر

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب القبلة حديث: ٥.

(٤) راجع المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٦

فيجوز الاشتغال بالحاضرة- في سعة الوقت- لمن عليه قضاء و إن كان الأحوط تقديمها عليها، خصوصاً في فائته (١)

على الجواز أو غير ذلك. و لو فرض تعذر الجمع العرفي فالترجيح لتلك النصوص، لموافقته لإطلاق أدلة القضاء و مخالفتها للعامة- كما قيل- بل قيل: إنها أصح سنداً و أكثر عدداً، و لو فرض التساوى جاز اختيار الأول فتكون هي الحجة، فلا مجال لدعوى وجوب الترتيب.

(١) ففي المختلف: «إنه إن ذكر الفائته في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة إذا لم يتضيق وقت الحاضرة، سواء اتحدت أم تعددت.

و ان لم يذكرها حتى يمضى ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في أول وقتها ..». و استدل على ذلك بصحيح صفوان- المتقدم-

«١» الذي قد عرفت أنه على نفى الترتيب أدل. و بصحيح زرارة- الطويل

- الذي قد عرفت الإشكال في دلالة الفقرة المتعرضة لفوات العصر و ذكرها عند المغرب. مع أن دلالة ذيله على وجوب الترتيب في فائته اليوم السابق أتم.

و قد اعترف بذلك، لكنه أجاب عنه: بوجوب الخروج عن ظهور الذيل بالدليل، مؤيداً به: ما دل على نفى الترتيب في فائته اليوم السابق، مما أطال في تفصيله و بيانه. و أكثره مشترك بين فائته اليوم الحاضر و السابق.

و قد تقدم في نصوص الموسعة ما هو نص في نفى الترتيب في فائته اليوم الحاضر، كرواية جميل

«٢» و رواية ابن جعفر (ع)

«٣». بل و محتمل رواية العيص

«٤». و هذا و مقتضى فرض تعدد الفائته، و الاستدلال بالصحيحين، و تعرضه للإشكال و دفعه. أن المراد من اليوم ما يعم الليلة اللاحقة.

(١) راجع التعليقة السابقة.

(٢) تقدمت الروايات المذكورة في المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

(٣) تقدمت الروايات المذكورة في المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

(٤) تقدمت الروايات المذكورة في المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٧

ذلك اليوم، بل إذا شرع في الحاضرة قبلها استحب له العدول (١) منها إليها إذا لم يتجاوز محل العدول.

[مسألة ٢٩: إذا كانت عليه فوائت أيام، و فاتت منه صلاة ذلك اليوم - أيضا]

(مسألة ٢٩): إذا كانت عليه فوائت أيام، و فاتت منه صلاة ذلك اليوم- أيضا و لم يتمكن من إتيان جميعها

ثم إن في المسألة أقوالاً أخرى: منها: وجوب الترتيب في المتحدة دون غيرها. و منها: وجوب الترتيب في المتحدة في يوم الذكر دون غيرها. و منها: وجوب الترتيب في الفائته نسياناً، دون غيرها. و منها: وجوب الترتيب في معلومة العدد دون غيرها. و ربما يحكى غير ذلك.

و ضعف الجميع - مما ذكر - ظاهر بعد التأمل.

(١) بناء على كون الجمع - بين نصوص الأمر بالعدول و نصوص نفى الترتيب. بحمل الأمر على الاستحباب. و قيل: باستحباب تقديم الحاضرة حملاً للأمر على الجواز. و قيل: بالتفصيل بين صورة ضيق وقت فضيلة الحاضرة فالتانى و غيرها فالأول. و الوجه فيه: صحيح زرارة الطويل

، الأمر بتقديم المغرب عند خوف فوت وقتها على العصر المنسيه، بناء على كون الظاهر من الوقت وقت الفضيلة. و مثله: صحيح صفوان

، المعتضدان بما دل على تأكد فعل الحاضرة فى الوقت المذكور حتى ذهب بعض الى تعينه، و فى غيره يرجع الى أوامر العدول. أقول: مرسله الوشاء عن جميل «١» صريحة فى رجحان تقديم الحاضرة بملاحظة التعليل فى ذيلها. و لعل من أجلها يتعين حمل الأمر بالعدول على الجواز، و لو سلم انه بعيد فى نفسه. و يمكن حينئذ حمل الخبرين على تأكد الفضل. اللهم الا أن لا يكون ذلك من الجمع العرفى، فيتعين سقوط المرسل لعدم صلاحيته لمعارضه الصحيحين، و لا بد من التأمل.

(١) المراد رواية جميل المتقدمة فى المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٨

أو لم يكن بانبا على إتيانها فالأحوط - استحباباً (١) أن يأتى بفائته اليوم قبل الأدائية، و لكن لا يكتفى بها بل بعد الإتيان بالفوات يعيدها - أيضاً - مرتبة عليها.

[مسألة ٣٠: إذا احتمل اشتغال ذمته بفائته]

(مسألة ٣٠): إذا احتمل اشتغال ذمته بفائته أو فوات يستحب له (٢) تحصيل التفرغ بإتيانها احتياطاً (٣). و كذا لو احتمل خلافاً فيها، و إن علم بإتيانها.

[مسألة ٣١: يجوز لمن عليه القضاء الإتيان بالنوافل]

(مسألة ٣١): يجوز لمن عليه القضاء الإتيان بالنوافل

(١) لاحتمال وجوب تقديم فائته اليوم، و عدم وجوب الترتيب بينها و بين الفوات السابقة عليها فواتاً، حيث لا يمكن تقديم الجميع على الحاضرة لكن هذا الاحتمال فى غاية من الوهن و السقوط، و لا سيما فى فرض إمكان الإتيان بها جميعها، فان مقتضى ما دل على اعتبار الترتيب بين الفوات بطلان فائته اليوم لو اقتصر عليها، فالاحتياط إنما يكون بالتأخير إلى ضيق وقت الحاضرة.

(٢) كما هو المشهور بين المتأخرين. و عن الذكري: إن للبحث فيه مجالاً - و ذكر أموراً لا - تصلح للشك فيه، مثل ما دل على نفى

العسر «١» و الحرج «٢». و أنه (ص) بعث بالحنيفية السمحة

«٣». و أنه ما أعاد الصلاة فقيه

«٤». ثم إنه - رحمه الله - قرب الأول لأنه من الاحتياط المشروع، و ادعى إجماع شيعه عصره و ما راهقه عليه.

(٣) بيان لوجه الاستحباب.

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) كنز العمال ج: ٦ حديث: ١٧٢١ صفحة: ١١١.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٩٩

على الأقوى (١) كما يجوز الإتيان بها- بعد دخول الوقت- قبل إتيان الفريضة، كما مر سابقا (٢).

[مسألة (٣٢): لا يجوز الاستنابة في قضاء الفوائت ما دام حيا]

(مسألة ٣٢): لا يجوز الاستنابة (٣) في قضاء الفوائت ما دام حيا و ان كان عاجزا عن إتيانها أصلا.

(١) قيل: لعله ظاهر الأكثر. و يدل عليه

خير أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل نام عن الصلاة حتى طلعت الشمس، فقال (ع): يصلي ركعتين ثم يصلي؟ الغداة» (١).

و ما دل على افتتاح القضاء بركعتين تطوعا

(٢). و رواية حريز عن زرارة المتقدمة في أخبار الموسعة

(٣)، و أخبار رقوط النبي (ص)

(٤) المتضمنة أنه تنفل قبل القضاء. و لا سيما صحيح زرارة

(٥) المشتمل على قصة الحكم بن عتيبة، المعلل بفوات الوقت. و ردها من جهة النوم لا ينافي قبولها فيما نحن فيه.

و بذلك يخرج عن ظاهر صحيح زرارة المتقدم

(٦) في نصوص المضايقة و غيره.

و قد تقدم الكلام في ذلك في المواقيت. فراجع.

(٢) و مر وجهه (٧) من موثق سماعه

(٨) و غيره.

(٣) لظهور الأدلة في لزوم المباشرة على نحو لا تدخلها النيابة.

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٣) تقدمت في المسألة السابعة و العشرين من هذا الفصل

(٤) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٦١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٦) راجع أواخر المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

(٧) راجع الجزء السادس من هذا الشرح المسألة: ١٦ من فصل أوقات الرواتب.

(٨) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٠٠

[مسألة (٣٣): يجوز إتيان القضاء جماعة]

(مسألة ٣٣): يجوز إتيان القضاء جماعة، سواء كان الامام قاضياً أيضاً أو مؤدياً (١)، بل يستحب ذلك. ولا يجب اتحاد صلاة الامام و المأموم، بل يجوز الاقتداء من كل من الخمس بكل منها.

[مسألة (٣٤): الأحوط لذوى الأعذار تأخير القضاء الى زمان رفع العذر]

(مسألة ٣٤): الأحوط لذوى الأعذار (٢) تأخير القضاء الى زمان رفع العذر، إلا إذا علم بعدم ارتفاعه (٣)

و الظاهر أن ذلك مما لا اشكال فيه، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى كتاب الوكالة. و عن ظاهر جامع المقاصد: الإطباق عليه. نعم

ورد فى بعض النصوص: جواز النيابة عن الحى فى الحج

«١» و الصوم المنذور

«٢» عند عدم التمكن منهما. و من الأول: ركعتا الطواف.

(١) بناء على إطلاق أدلة الجماعة. و خصوص بعض النصوص، مثل

خير إسحاق: «تقام الصلاة و قد صليت. قال (ع): صلها و اجعلها لما فات» «٣».

و

رواية البصرى فى ناسى العصر: «و ان ذكرها مع إمام أتمها بركعة ثم صلى المغرب» «٤».

و الأخبار الواردة فى رقود النبى (ص) فتأمل.

(٢) لعدم الإطلاق فى أدلة الابدال الاضطرارية، سواء كان قاعدة الميسور. أم الأخبار الخاصة الواردة فى البدلية، لورودها مورد ثبوت

البدلية فى الجملة. فإطلاق دليل تعين التام بحاله.

(٣) لثبوت البدلية بدليلها. و احتمال لزوم التأخير تعبداً الى آخر الوقت ساقط قطعاً.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج و شرائطه.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النذر حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) لاحظ أواخر التعليقة الأولى على المسألة: ٢٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٠١

الى آخر العمر، أو خاف مفاجأة (١) الموت.

[مسألة ٣٥]: يستحب تمرين المميز من الأطفال على قضاء ما فات منه من الصلاة]

(مسألة ٣٥): يستحب تمرين المميز (٢) من الأطفال على قضاء ما فات منه من الصلاة، كما يستحب تمرينه على أدائها سواء الفرائض و النوافل، بل يستحب تمرينه (٣) على كل عبادة. و الأقوى مشروعياً عباداته (٤).

(١) لكن في الاجزاء- لو انكشف ارتفاع العذر و إمكان القضاء على الوجه التام إشكال، لعدم الدليل على صحة المأتى به حينئذ، و إنما الموجب للمبادرة حكم العقل من باب الاحتياط، و هو لا يقتضى الاجزاء، كما حرر في محله- و بهذا افترق هذا الوجه عما قبله.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال ظاهر. للنصوص الإمرة به المتجاوزة حد الاستفاضة. و قد عقد لها- في الوسائل- باباً في أوائل الصلاة

«١». فراجع. و إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الأداء و القضاء و الفرائض و النوافل.

(٣) كما يستفاد مما ورد- في بعض نصوص الأمر بالصوم-: من التعليل بالعود

«٢». و ما ورد فيه: من أنه تأديب

«٣». (٤) لإطلاق أدلة التشريع الشامل للبالغ و الصغير. و حديث رفع القلم

«٤» إنما يرفع الإلزام، لأنه الذى فى رفعه الامتان، و لا يصلح لرفع الرجحان و المشروعية. و منه يظهر: أنها تجزئ عن الواجب لو بلغ بعد الفعل قبل خروج الوقت، و كذا لو بلغ فى أثناء العمل.

و قيل: بعدم المشروعية له أصلاً، لعدم الدليل عليه غير أدلة استحباب

(١) راجع الوسائل باب: ٣، ٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٢

[مسألة ٣٦]: يجب على الولى منع الأطفال عن كل ما فيه ضرر عليهم]

(مسألة ٣٦): يجب على الولى منع الأطفال عن كل ما فيه ضرر (١) عليهم أو على غيرهم من الناس، و عن كل ما علم (٢) من الشرع إرادة عدم وجوده فى الخارج لما فيه من الفساد، كالزنا و اللواط و الغيبة، بل و الغناء على الظاهر.

و كذا عن أكل الأعيان النجسة و شربها مما فيه ضرر عليهم (٣) و أما المتنجسة فلا يجب منعهم عنها (٤)، بل حرمة تناولها لهم غير معلومة (٥). و أما لبس الحرير و الذهب و نحوهما- مما

تمرينه عليه، و هى إنما تقتضى الاستحباب بالنسبة إلى الولى لا غير. و قيل:

بمشروعيتها للطفل بعنوان التمرن على العبادة، فلا مصلحة فيها إلا من حيث التمرن، فيستحق عليها الثواب لذلك. لكن عرفت حقيقة الحال.

(١) فإنه مقتضى ولايته عليهم.

(٢) إذ هو مقتضى العلم المذكور.

(٣) إن كان المقصود تقييد المنع بصورة حصول الضرر. بحيث لا يمنع مع عدمه، فالوجه في المنع - معه - ما عرفت. وفي عدم المنع - بدونه - هو الأصل، لعدم الدليل على المنع، وإن كان ظاهر المحقق الأردبيلي المفروغية عن المنع حيث قال - في محكي كلامه - في المقام: «و الناس مكلفون بإجراء أحكام المكلفين عليهم». لكن في ثبوت ذلك التكليف على الولي - فضلا عن ثبوته على الناس مطلقا - نظر. وإن كان المقصود أن الأكل للأعيان النجسة و شربها ضرر فالدليل عليه غير ظاهر. و النجاسة أعم من الضرر، و إلا لم يكن وجه للفرق بين النجس و المتنجس.

(٤) للأصل، بل قد تساعده السيرة.

(٥) إذ غاية ما يمكن أن يستدل به عليها. الأمر بإراقة الماء

«١»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٣

يحرم على البالغين - فالأقوى عدم وجوب (١) منع المميزين منها، فضلا عن غيرهم. بل لا بأس بإلباسهم إياها، وإن كان الأولى تركه، بل منعهم عن لبسها.

و المرق

المتنجسين «١» الظاهر في عدم المنفعة لهما. و لو جازت مناولة المتنجس للأطفال لكان لهما منفعة معتد بها عرفا، لكثرة الابتلاء بالأطفال بل ربما كانوا أكثر العيال. و عدم التعرض للطفل في مثل رواية زكريا بن آدم - الواردة في القدر الذي فيه لحم كثير و مرق كثير قد وقع فيه قطرة خمر أو نبيذ - حيث

قال (ع): «يهرق المرق، أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب» «٢».

فإنه شاهد بالحرمة، إذ لو جازت مناولته للطفل لكان أولى بالذكر.

لكن يمكن أن يكون تنجيس الطفل - من جهة كونه مظنة سراية النجاسة - مانعا من صدق المنفعة المعتد بها، فلا يلزم من إراقة تبذير. و لو سلم فجواز الإراقة أعم من حرمة المناولة. و عموم حرمة التبذير ليس حجة في عكس نقيضه. و لعله - لما ذكرنا أولا أو لكراهة المناولة - لم يذكر الطفل في عداد من تجوز مناولته. و قد تقدم في أحكام النجاسات «٣» ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) للأصل، بعد اختصاص أكثر أدلة المنع لو لم يكن كلها بالرجال فلا مجال لتوهم وجوب المنع. و من ذلك يظهر أنه لا مانع من جواز إلباسهم إياها. و قد تقدم الكلام في ذلك في لباس المصلي «٤»، و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) راجع المسألة: ١٠ من فصل ماء البئر، و المسألة: ٣٢، ٣٣ من فصل أحكام النجاسات ج: ١ من هذا الشرح.

(٤) راجع الجزء السادس من هذا الشرح المسألة: ١١ من فصل شرائط لباس المصلي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٤

[فصل في صلاة الاستيجار]

إشارة

فصل في صلاة الاستيجار يجوز الاستيجار للصلاة (١)، فصل في صلاة الاستيجار

(١) على المشهور بين المتأخرين شهرة كادت تكون إجماعاً، بل حكى عليه الإجماع - حتى من القدماء - جماعة، كالشهيد في الذكري، و شيخه في الإيضاح، و المحقق الثاني في جامع المقاصد و غيرهم - على ما حكى عنهم - و هو الذي تقتضيه عمومات صحة العقود.

و دعوى: أنها لا - تحرز قابلية المحل، فمع الشك فيها - كما في المقام - لا مجال للمسك بها. مندفعه: بأن مقتضى إطلاقها المقامى و جوب الرجوع الى العرف في إحراز القابلية، مع بنائهم على ثبوت القابلية في كل فعل مقصود للعقلاء يبذل بإزالة المال. و منه المقام بناءً على صحة فعل النائب، و تفرغه لذمة المنوب عنه، و اقتضائه استحقات الثواب عليه - كما سيأتى.

و من ذلك يظهر ضعف التردد فيه - كما في محكى المفاتيح - و ظاهر الكفاية - حيث اقتصرنا على نسبه الى المشهور. و علله - فى الأول - بفقد النص، و عدم حجية القياس على الحجج أو على التبرع، و عدم ثبوت الإجماع - بسيطاً و لا مركباً - عليها. بل فى الذخيرة: «لم أجد تصريحاً به فى كلام القدماء، و لم يكن ذلك مشهوراً بينهم - قولاً و لا فعلاً - و إنما اشتهر بين المتأخرين». و قد يظهر من ثانيهما: أن وجه المنع - مضافاً الى ما عرفته - عدم تأتى القرية من الأجير، كما سيأتى مع ما فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٥

بل و لسائر العبادات (١) عن الأموات إذا فاتت منهم، و تفرغ ذمتهم (٢)

(١) لما عرفت، بعد عموم صحة النيابة فيها. للأخبار الكثيرة «١» الدالة عليه. و قد جمعها صاحب الحقائق «٢»، و فى جملة منها: التنصيص على الصلاة، و الصوم، و الحج، و العتق، و الصدقة، و الدعاء، و البر، و الخير. و سيأتى بعضها فى طى المباحث الآتية.

(٢) كما هو المشهور. و تقتضيه نصوص النيابة، فإنها ظاهرة فى كون النائب يفعل ما اشتغلت به ذمة المنوب عنه كفعل المنوب عنه نفسه. و منها يظهر ضعف ما هو ظاهر السيد (ره) فى الانتصار و ابن زهرة فى الغنية و العلامة فى المختلف من منع صحة النيابة، و أن المراد من قولنا: يقضى ولى الميت عنه، أنه يقضى الولى عن نفسه، و نسبه الى الميت باعتبار أنه السبب فى وجوب القضاء على الولى. لقوله تعالى (وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) «٣»، و قوله (ص): «إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلاث ..» «٤».

وجه الضعف: أنه لا بد من الخروج عن ظاهر ذلك بما سبق.

نعم هاهنا إشكال معروف و هو: أن الخطاب إن كان بفعل المنوب عنه فلا - يتأتى للنائب التقرب بفعله، فلا يكون فعله مفرغاً لذمة المنوب عنه، و ان كان بفعل النائب تأتى منه قصد التقرب، إلا أن فعله يكون مفرغاً لذمة نفسه لا لذمة المنوب عنه. و قد يدفع - كما سيأتى - بأن الأمر و ان

(١) راجع الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الاحتضار، و باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، و باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٢) راجع الحدائق ج: ١١ صفحة: ٣٢ ط النجف الأشرف.

(٣) النجم: ٣٩.

(٤) راجع البحار ج: ٢ باب: ٨ ثواب الهداية و التعليم حديث: ٦٥ الطبعة الايرانية الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٦

.....

كان متوجهاً الى المنوب عنه و متعلقاً بفعله، الا أن النائب ينزل نفسه منزلة المنوب عنه، فيكون الأمر المتوجه الى المنوب عنه متوجهاً اليه، و يكون فعله فعلاً للمنوب عنه تنزيلاً. و كما أن فعل المنوب عنه مفرغ لذمته كذلك فعل النائب. وهذا - على ظاهره - لا يخلو من اشكال، إذ التنزيل المذكور - بعد ما لم يكن حقيقياً بل كان ادعائياً - فهو إنما يقتضى ذلك لو كان صادراً ممن له جعل الاحكام و الاثار لكونه طريقاً الى ذلك عرفاً، أما لو كان صادراً من غيره فلا يقتضى ذلك أصلاً. و لذا لا يمكن الالتزام بأن تنزيل المكلف للخمر منزلة الماء يقتضى إباحته، كما أن تنزيل نفسه منزلة عمرو لا يقتضى جواز وطء زوجته، و التصرف فى أمواله، و صحة طلاقه لزوجاته، الى غير ذلك مما لعمرو من الأحكام التكليفية و الوضعية، و أيضاً إذا اقتضى التنزيل المذكور كون فعل النائب فعلاً - للمنوب عنه فيكون واجبا، لم لا يقتضى كون تركه عصيانياً يستحق النائب عليه العقاب و فعله طاعةً يستحق عليها الثواب؟!.

و يمكن أن يقال فى دفع أصل الاشكال: إن الخطاب و ان كان متوجهاً الى المنوب عنه إلا أن ملاكته موجود فى كل فعل مضاف إليه إضافة الملك، سواء أ كان مضافاً إليه إضافة الصدور - كفعله نفسه - أم لا، كفعل النائب الذى يصدر منه بعنوان كونه للمنوب عنه، فالنائب مهما تصور الفعل المأتى به للمنوب عنه وجده واجداً لملاك الأمر، فيجوز أن يأتى به قاصداً التقرب بذلك الملاك فيصح طاعة و عبادة: كما يصح لو صدر من المنوب عنه بقصد كونه عن نفسه.

ثم إن نتيجة الفعل المذكور - و هو الاستحقاق للثواب - لا بد أن يكون راجعاً الى المنوب عنه، لأنه الذى يملك الفعل، لا النائب و ان كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٧

.....

صادراً عنه. (و دعوى): أن الاستحقاق من الأحكام العقلية و موضوعه الانقياد، و هو غير حاصل من المنوب عنه بل من النائب، فيمتنع أن يكون الاستحقاق للمنوب عنه. (مندفعة): بأن موضوعه و ان كان ما ذكر، الا - أنه لما كان الثواب ملحوظاً نتيجة للفعل، و كان الحكم العقلي باستحقاقه من قبيل الأحكام الجزائية كان تابعا للفعل، فيستحقه من له الفعل سواء أ كان صادراً منه أم لا. و حيث أن الفعل الصادر من النائب مجعول منه للمنوب عنه، كان الثواب المحكوم باستحقاقه راجعاً إليه أيضاً. و لأجل ذلك صح اعتبار المالىة و الملكية للفعل العبادى، و صح الإتيان به للمنوب عنه، لأن الاعتبار المذكور لا يصح إلا فيما يترتب عليه أثر مرغوب فيه، فكما لا يصح اعتبار المالىة و الملكية للذباب و الحشرات من الأعيان التى لا يتنافس العقلاء عليها. كذلك لا يصح اعتبارها للأفعال التى تكون كذلك، فلو لم يكن التقرب و استحقاق الثواب أثراً مترتباً على الفعل المضاف الى المنوب عنه لم تصح إضافته إليه، كما لا تصح إضافة الأفعال القبيحة اليه و لا تصح النيابة فيها.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فى كونه فعل النائب مفرغاً لذمة المنوب عنه و موجباً لقربه و عدم كونه مقرباً للنائب، نعم لا مانع من أن يكون فى نفس النيابة و الإتيان بالفعل للمنوب عنه بداعى التقرب عنه مصلحاً، كما يكشف عن ذلك أوامر النيابة. فإذا فعل مقرباً عن

المنوب عنه بداعى تلك المصلحة كان موجبا لقربه و استحقاؤه الثواب، غير الثواب الراجع للمنوب عنه الذى استحقه بفعل النائب متقربا عنه.

ثم إنه لا فرق فى فراغ ذم المنوب عنه بفعل النائب بين أن يكون الفعل مملوكا على النائب بعقد إجارة أو صلح أو إيقاع- من شرط أو نحوه- أولا بل يكون فعله حين ما يقع يقع ملكا للمنوب عنه، كالمتبرع، و المأمور مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٨

بفعل الأجير. و كذا يجوز التبرع عنهم. و لا- يجوز الاستئجار، و لا- التبرع عن الاحياء فى الواجبات (١)، و ان كانوا عاجزين عن المباشرة، إلا الحج إذا كان مستطعاً (٢) و كان عاجزا عن المباشرة. نعم يجوز إتيان المستحبات و إهداء ثوابها للأحياء كما يجوز ذلك للأموات (٣).

بالعمل، و العامل فى باب الجعالة و غيرهم، و منه يظهر: أن دعوى كون باب النيابة من قبيل إهداء الثواب لا داعى إليه بعد مخالفته لظاهر النصوص الدالة على أن عمل النائب بنفسه يصل الى المنوب عنه «١»، أو أنه من قبيل قضاء دينه [١] فلاحظها.

(١) لما تقدم فى المسألة الثانية و الثلاثين من الفصل السابق.
(٢) للنصوص الاتى ذكرها فى محله إن شاء الله.
(٣) الظاهر أنه لا إشكال فى الأول، بل و فى الثانى ممن عدا السيد (ره) بل حتى من السيد، لأن السيد انما يدعى امتناعه من أجل الأدلة الخاصة لا من جهة القواعد العامة، فإذا فرض عدم دلالة تلك الأدلة على المنع كان جائزاً بلا مانع. بل فى رسالة شيخنا الأعظم (ره) المعمولة فى القضاء عن الميت قال:

«و كيف كان فانتفاع الميت بالأعمال التى تفعل عنه أو يهدى اليه ثوابها مما أجمع عليه النصوص، بل الفتاوى، على ما عرفت من كلام الفاضل و صاحب

[١] دلت الروايات الكثيرة على ان الصلاة و الحج من الدين، و أن الإتيان بها- عن النفس أو الغير، حيا كان الغير أم ميتا- من قبيل قضاء الدين. راجع الحدائق ج: ١١ صفحة: ٣٩ ط النجف، و كنز العمال ج: ٣ صفحة: ٢٤، ٥٦. و تجد بعض ذلك فى مستدرک الوسائل باب:

١٨ من أبواب وجوب الحج و شرائطه. و ذكر الشيخ (قده) بعض ذلك- أيضا- فى المسألة: ٦ من كتاب الحج صفحة: ١٥٦.

(١) تقدمت الإشارة إلى مواضعها فى التعليقة السابقة. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٠٩

و يجوز النيابة عن الاحياء فى بعض المستحبات (١).

الفاخر». و لم أقف عاجلا على ما دل على إهداء ثواب العمل [١].

نعم ورد فى بعض نصوص صلاة الهدية

«١»، و فى نصوص قراءة آية الكرسي و إهداء ثوابها إلى الأموات

«٢» و يحكى عن المحمودى:

أنه كان يحج عن النبى (ص) و يهدى ثواب ذلك الى الأئمة (ع)، ثم يهدى ثواب إهداء الثواب إليهم (ع) الى المؤمنين

[٢]. و

فى الوسائل - فى باب وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى الى رواه الحديث من الشيعة- رواية عن هشام بن الحكم: أنه كان يقول: «اللهم ما عملت من خير مفترض فجميعه عن رسول الله (ص) و أهل بيته الصادقين (ع)، فتقبل ذلك منى و منهم» [٣].
و فى المستند استدل على جواز جعل الثواب للميت برواية عبد الله بن جندب الاتيه، لأن الثواب هو الصالح للتشريك ثلثا و ثلثين و للتفريد. و فى دلالتها تأمل.

(١)

فى رواية محمد بن مروان: «قال أبو عبد الله (ع): ما يمنع

[١] و يدل عليه- أيضاً- ما رواه فى مستدرك الوسائل باب: ١٠ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٤.

[٢] مستدرك الوسائل باب: ١١ من أبواب النيابة حديث: ٦. و نقله الكشى (ره) فى ترجمه المحمودى صفحه: ٣١٧ ط بمبئى. و ما فى المتن منقول بالمعنى، على سبيل الإجمال.

[٣] الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام القضاء حديث: ٤٠، ناقلا إياه عن الكشى (ره) لاحظ رجال الكشى صفحه: ١٧٧ فى ترجمه هشام ط بمبئى. و هو- بظاهره- غير مرتبط بما نحن بصده و فى الكتابين: (منهم) نسخة بدل عن (منهم).

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الصلوات المندوبة حديث: ١، و مستدرك الوسائل باب:

٣٦ من أبواب الصلوات المندوبة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الدفن حديث: ٤، و مستدرك الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الدفن حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٠

[(مسألة ١): لا يكفى فى تفرغ ذمة الميت إتيان العمل و إهداء ثوابه]

(مسألة ١): لا يكفى فى تفرغ (١) ذمة الميت إتيان العمل و إهداء ثوابه

الرجل منكم أن يبر والديه حيين و ميتين؟: يصلى عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك، فيزيد الله عز و جل بيره و صلته خيراً كثيراً» [١].

و

فى رواية على ابن أبى حمزة: «قلت لأبى إبراهيم (ع): أحج و أصلى و أتصدق عن الأحياء و الأموات من قرابتى و أصحابى؟ قال: نعم تصدق عنه و صل عنه، و لك أجر بصلتك إياه» [٢].

و إطلاقهما و ان كان يشمل الواجبات و المستحبات، إلا أنه مقيد بغير الواجبات، إجماعاً، كما عرفت.

و أما

رواية عبد الله بن جندب: «كتبت الى أبى الحسن (ع) أسأله عن الرجل يريد أن يجعل أعماله من البر و الصلة و الخير أثلاثاً، ثلثاً له و ثلثين لأبويه، أو يفردهما من أعماله لشيء مما يتطوع به و ان كان أحدهما حياً و الآخر ميتاً. فكتب الى: أما الميت فحسن جائز. و أما

الحى فلا، إلا البر و الصلة» [٣]

فلا- تخلو من إجمال. و كأن مراد المصنف (ره) من البعض: ما ورد في هذه النصوص دون غيره من المستحبات. لكن يمكن أن يستفاد من تطبيق الامام (ع) البر على الصلاة وغيرها في الرواية الأولى عموم الحكم لكل ما يقبل النيابة، دون ما لا يقبله، كما لو كان استحبابه منوطا بعنوان لا ينطبق على المنوب عنه، أو كان مما يعتبر فيه المباشرة.

(١) لأن التفريغ إنما يكون بفعل ما في الذمة، و الثواب المهدي إليه أجنبي عنه.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١١

العمل و إهداء ثوابه، بل لا بد إما من النيابة عنه بجعل نفسه نازلا منزلته (١). أو بقصد إتيان ما عليه له و لو لم ينزل نفسه منزلته، نظير أداء دين الغير. فالمتبرع بتفريغ ذمة الميت له أن ينزل نفسه منزلته، و له أن يتبرع بأداء دينه (٢) من غير تنزيل، بل الأجير- أيضا- يتصور فيه الوجهان، فلا يلزم أن يجعل نفسه نائباً، بل يكفي أن يقصد إتيان ما على الميت و أداء دينه الذي الله.

[مسألة ٢: يعتبر في صحة عمل الأجير و المتبرع قصد القرية]

(مسألة ٢): يعتبر في صحة عمل الأجير و المتبرع قصد القرية. و تحققه في المتبرع لا إشكال فيه (٣).

(١) قد عرفت الإشكال في ظاهر هذا التنزيل.

(٢) قد عرفت تحقيق الحال. و الظاهر أن التبرع في وفاء الدين لا يتوقف على جعل ما به الوفاء للمديون ليرجع إليه ما ذكرناه، بل هو وفاء بمال المتبرع نفسه، لأنه مصداق- حقيقة- لما في ذمة المديون و انما لم يصح للغاصب الوفاء عما في ذمته بالمال المغصوب، لعدم سلطنته عليه لا لقصوره عن المصداقية لما في ذمته. فلو أذن له المالك جاز له الوفاء به بلا عناية كونه له، و لأجل ذلك لو فرض الفسخ- بعد وفاء المتبرع- عن الثمن الذي في ذمة المشتري رجع الثمن الى المتبرع لا- إلى المشتري، لأنه خرج من كيس المتبرع فيرجع إليه، و لم يخرج من كيس المشتري ليرجع إليه، بخلاف العمل فيما نحن فيه، فإنه حين وقوعه يقع للمنوب عنه، نظير العمل في باب الجعالة و الأمر بالعمل.

(٣) قد عرفت الإشارة إلى الإشكال في فعل المتبرع من جهات ثلاث:

(إحداها): أن يتقرب بأمر نفسه أو بأمر المنوب عنه. و يشكل الأول:

بأنه قد لا يشرع العمل في حقه. و يشكل الثاني: بأن الأمر لا يدعو إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٢

و أما بالنسبة إلى الأجير الذي من نيته أخذ العوض (١) فربما يستشكل فيه (٢)، بل ربما يقال (٣)- من هذه الجهة:-

أنه لا يعتبر فيه قصد القرية، بل يكفي الإتيان بصورة العمل عنه.

لكن التحقيق: أن أخذ الأجرة داع لداعى القرية (٤)

من توجه اليه. (ثانيتها): أنه كيف يكون فعله مفرغا لذمة المنوب عنه؟. (ثالثتها): أنه كيف يتقرب المنوب عنه بفعل النائب؟ و كيف

يستحق عليه الثواب؟.

وقد عرفت اندفاع الاشكال من الجهات المذكورة، بلا- فرق بين المتبرع و الأجير، غاية الأمر أن جعل النائب عمله للمنوب عنه قد يكون بداعى الأجرة، كما فى الإجارة و الصلح و الجعالة و الأمر بالعمل. و قد يكون بداعى شرعى، كما لو كان بقصد الصلة للقرىب و الجزاء على الإحسان. و الاختلاف فى هذه الجهة لا أثر له فى الفرق بينهما فى جهة الإشكال المتقدم. نعم يفترقان فى جهة أخرى يأتى الكلام عليها.

(١) هذا فى الجعالة ظاهر. أما فى باب الإجارة فالأجر و ان كان مستحقا و مملوكا بنفس العقد لا بالعمل، لكن العمل له دخل فى جواز المطالبة بالأجرة. و على كل حال فجهة الإشكال فى الجميع: كون العمل فاقداً لشرط الإخلاص.

(٢) حكى ذلك عن المفاتيح، تبعاً لبعض آخر.

(٣) القائل: صاحب المستند.

(٤) لا- يخفى أنه لا- مجال القياس المقام على الأمثلة المذكورة، فإن الفعل بداعى أمر الله سبحانه- بداعى خوفه و رجائه فى الأمور الدنيوية و الأخروية- لا ينافى تحقق الإطاعة و الانقياد له، الموجب للقرب منه سبحانه و استحقاق الثواب، إذ الإطاعة فى كل مقام لا تكون غرضاً أصلياً للمطيع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٣

- كما فى صلاة الحاجة و صلاة الاستسقاء- حيث أن الحاجة

بل تكون غرضاً غيرياً. لكن الفعل بداعى أمره سبحانه. بداعى خوف غيره أو رجائه- إنما يكون مقرباً فى نظر العقلاء من ذلك الغير، لا منه سبحانه، كما يظهر ذلك من ملاحظة إطاعة الأوامر العرفية. فإن المولى إذا أمر عبده بإطاعة ضيفه أو صديقه أو ولده فإطاعه كان العبد مستحقاً للجزاء على المولى، لا على الضيف أو الصديق أو الولد، فإطاعة النائب أمر الله سبحانه بداعى إطاعة المستأجر و استحقاق الأجر لا تكون مقربة عند العقلاء إلا من المستأجر لا غير، و لا يستحق- بفعله- ثواباً منه سبحانه، فلا تتحقق العبادية المعتبرة فى العبادات فلا مجال لقياس العبادية بداعى خوف غير الله سبحانه أو رجائه على الأمثلة المذكورة فى المتن، فإنها فعل العبادية بداعى خوف الله سبحانه أو رجائه.

فالتحقيق فى دفع هذا الاشكال: أن فعل العبادية بداعى غير الله سبحانه إنما يمتنع من مقربيتها للفاعل نفسه، فان كان فعله لنفسه بطلت العبادية، لأنه يعتبر فى جميع العبادات أن تقع على وجه مقرب للفاعل، أما إذا كان فعله لغيره متقرباً عنه فلا موجب لبطلانها بالإضافة إلى غيره. و بعبارة أخرى: إنما يعتبر فى العبادية وقوعها على نحو مقرب لمن له العبادية، فإذا كان المتعبد فاعلاً عن نفسه كان فعله بداعى غير الله- سبحانه- مانعاً من تقربه، فتبطل- لأجله ذلك- عبادته. أما إذا كان فاعلاً عن غيره فلا دليل يقتضى بطلانها حينئذ. و لأجل ذلك لم يقرر الاشكال المذكور فى عبادية المتبرع إذا كان تبرعه بداعى حب المنوب عنه لا بداعى الأمر الشرعى بالتبرع، مع أنه فى التبرع المذكور غير متقرب الله، فاذا لم يعتبر التقرب فى الفعل عن الغير لم يقدح فعله بداعى غير الله. كما لعله ظاهر بأدنى تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٤

و نزول المطر داعيان إلى الصلاة مع القربة. و يمكن أن يقال (١) إنما بقصد: القربة من جهة الوجوب عليه من باب الإجارة (٢) و دعوى: أن الأمر الإجارى (٣) ليس عباديات بل هو توصلى مدفوعة: بأنه تابع للعمل المستأجر عليه (٤)، فهو مشترك بين التوصلية و التعبدية.

(١) هذا الجواب ظاهر محكى حاشية المدارك للوحيد البهبهاني (ره):

(٢) الظاهر أن مراده وجوب الوفاء بالإجارة. لكن الذى أوضحناه- فيما علقناه على مكاسب شيخنا الأعظم (ره)-: أن وجوب الوفاء بالعقود و الشروط و النذور و نحوها إرشادى محض لا مولوية فيه بوجه.

فراجع. نعم عقد الإجارة يوجب ملك المستأجر العمل على الأجير، و مقتضى عموم وجوب تسليم كل مال الى مالكه وجوب العمل المستأجر عليه.

(٣) هذه الدعوى لشيخنا الأعظم (ره) فى رسالته. و مراده من كونه توصلياً: أنه لا- يتوقف سقوطه على قصد امتثاله، فلا يمنع من ملاحظة العوض، كما هو المفروض فى ورود الإشكال.

(٤) يعنى: إن كان العمل المستأجر عليه توصلياً كفى فى سقوطه مجرد الإتيان بالعمل و ان لم يكن متقرباً به. و إن كان عبادياً لم يسقط الا أن يؤتى بالفعل بداع قبرى أقول: هذا لا يوجب كونه مشتركاً بين التعبدى و التوصلى، إذ الأمر التوصلى ما يكفى فى سقوطه مجرد الإتيان بمتعلقه، و أمر الإجارة كذلك. و عدم سقوطه بإتيان ذات العمل إذا كان المستأجر عليه العمل القربى إنما هو لعدم الإتيان بمتعلقه، لا- لكونه عبادياً حينئذ. اللهم إلا أن يقال: إذا كان موضوعه عبادة، و فرض أنها لا تصح إلا بقصده على نحو الأوامر العبادية صار عبادياً بالعرض، فلا يسقط إلا بملاحظته و داعيته.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٥

[مسألة ٣: يجب على من عليه واجب من الصلاة أو الصيام أو غيرهما من الواجبات - أن يوصى به]

(مسألة ٣): يجب على من عليه واجب من الصلاة أو الصيام أو غيرهما من الواجبات - أن يوصى به (١)، خصوصاً مثل الزكاة و الخمس و المظالم و الكفارات من الواجبات المالية و يجب على الوصى إخراجها من أصل التركة فى الواجبات المالية.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ١١٥

و يمكن أن يستشكل فى الجواب المذكور- أيضاً- من وجوه أخرى:

(أولها) ما ذكره شيخنا الأعظم (ره): من عدم تأتية فى الجعالة و الأمر بالعمل، فإنه لا وجوب فيها، مع عدم الفصل بينهما و بين الإجارة فى صحة العمل. (و ثانيها): أن صحة الإجارة موقوفة على صحة العبادة فى نفسها- مع قطع النظر عن الإجارة- فلا بد من أن تكون مشروعة من غير جهة الإجارة، فلا يصلح أمر الإجارة لتشريعها. (و ثالثها): أن إطاعة أمر الإجارة لا يقتضى سقوط أمر الصلاة، لأن الأمر بالصلاة عبادى و الأمر العبادى لا يسقط إلا إذا أتى بمتعلقه بداعيه لا بداعى أمر آخر.

و لذا لو انطبق على الصلاة أو الصوم عنوان راجح فأتى بهما بداعى ذلك الأمر لم يسقط أمرهما الأولى. (و رابعها): بأن داعى التقرب مما ينوب به النائب عن المنوب عنه كذات الفعل، و التقرب بداعى أمر الإجارة ليس كذلك، لأن أمرها متوجه إلى النائب أصالة لا إلى المنوب عنه، فالتقرب به أجنبى عن التقرب المعتبر فى العبادة الذى يكون مورداً للنياية. فالتحقيق فى الجواب ما عرفت.

(١) إذ بعد المفروغية عن ثبوت ملاك التكليف فى فعل النائب يجب على المكلف تحصيله و التسبب اليه بقدر المكنة، فإذا كان الأمر بفعله بعد موته دخيلاً فى تحقق الفعل المذكور يجب عليه. بل لعله يجب عليه أكثر من الأمر مما له دخل فى حصوله من النائب.

و انقطاع التكليف بالموت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٦

و منها: الحج الواجب (١)، و لو بنذر (٢) و نحوه. بل وجوب إخراج الصوم و الصلاة من الواجبات البدنية أيضا من الأصل لا يخلو عن قوة (٣)، لأنها دين الله (٤)،

لا يمنع من وجوب الوصية و الأمر بفعل ما في الذمة الصادرين حال الحياة.

كما أن عدم العلم بترتب الفعل على الأمر لا يمنع من وجوبه عقلا- في ظرف احتمال ترتبه، إذ الشك في القدرة كاف في وجوب الاحتياط. و لا فرق في ذلك بين أن يكون الفوات بعذر و بغيره، لا طراد المقتضى لوجوب الأمر من باب المقدمة في المقامين. كما لا فرق- أيضا- بين الواجبات المالية و غيرها، لذلك.

(١) خروجه من أصل المال مما اتفق عليه النص و الفتوى. لكن في كونه واجبا ماليا تأمل. أو منع.

(٢) على خلاف يأتي في كتاب الحج إن شاء الله، و ان كان الأظهر ما في المتن.

(٣) عند جماعة.

(٤) كما صرح بذلك النصوص في الجملة، منها: رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) المتقدمة في أدلة الموسعة

«١». و منها:

رواية حماد عن أبي عبد الله (ع)- في أخباره عن لقمان (ع)-: «و إذا جاء وقت الصلاة فلا تؤخر لشيء، صلها و استرح منها، فإنها دين» «٢».

و نحوهما غيرهما.

و أشكل عليه: بأنه إن كان المراد أنها دين حقيقة- لكونه عبارة عما اشتغلت به الذمة- فلا دليل على وجوب إخراج كل دين من الأصل

(١) راجع المسألة: ٢٧ من فصل صلاة القضاء.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٧

و دين الله أحق أن يقضى (١).

لاختصاص الأدلة بالدين المالي. و ان كان المراد أنها دين ادعاء، فالظاهر كونه بلحاظ لزوم الأداء.

(١) هذا ورد

في قصة الختمية لما سألت رسول الله (ص)، قالت له: «إن أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه ينفعه ذلك؟ فقال (ص) لها: أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال (ص): فدين الله أحق بالقضاء» [١].

و فيه: أن الظاهر- بقرينة المورد- كون المراد أن دين الله سبحانه أحق و أولى بصحة قضائه، جريا على ما اشتهر من أهمية حقوق الناس من حقوق الله تعالى، فتكون أجنية عن إثبات المطلوب.

و قد يستدل عليه بما ورد في أداء دين المقتول عمداً من دينه لأنه أحق بدينه من غيره

«١». و فيه: أنه انما يقتضى الأحقية فيما لو كان في ذمة الميت مال و دار الأمر بين صرف التركة في قضائه و بين صرفها الى الوارث. و

الواجبات البدنية ليست من الأموال- لا- لأنها أفعال في قبال الأموال، إذ الأفعال قد لا تخلو من مالية. و لذا تقابل بالمال، فاذا كان

الميت مشغول الذمة بفعل مالى - من خياطة ثوب أو بناء قنطرة أو نحوهما - أمكن دعوى خروجها من الأصل - بل لأن الواجبات البدنية لم تجب على المكلف بما أنها أموال، بل بما أنها عبادات مخصوصة قد ألغيت فيها حثية المالية

[١] مرت الإشارة إلى انه ورد- فى اخبار كثيرة- التعبير عن الصلاة و الحج بالدين. و الرواية المذكورة فى المتن موافقة لما فى الحدائق عن السيد (ره). و أقرب الروايات الى هذا المضمون هو ما فى المستدرك و الا فالتفاوت بينه و بين سائر الروايات كثير، و ان اشترك الجميع فى المقصود. فراجع ما علقناه- حول هذا الموضوع- فى أوائل الكلام فى هذا الفصل.

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القصاص فى النفس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٨

[مسألة (٤): إذا علم ان عليه شيئاً من الواجبات المذكورة وجب إخراجها]

(مسألة ٤): إذا علم ان عليه شيئاً من الواجبات المذكورة وجب إخراجها (١) من تركته و ان لم يوص به. و الظاهر ان اخباره بكونها عليه يكفى فى وجوب الإخراج من التركة (٢).

[مسألة (٥): إذا أوصى بالصلاة أو الصوم و نحوهما، و لم يكن له تركة، لا يجب على الوصى أو الوارث إخراجها من ماله]

(مسألة ٥): إذا أوصى بالصلاة أو الصوم و نحوهما، و لم يكن له تركة، لا يجب على الوصى (٣)

بالمرة، فليست من سنخ التركة فى المالية حتى يمكن استثناءها و إخراجها منها.

و الأجرة المبدولة بإزاء جعلها للميت - حسبما تقدم فى دفع إشكال النيابة - ليست مما اشتغلت بها ذمة المكلف، بل إنما اشتغلت بنفس الأفعال المخصوصة غير ملحوظ فيها حثية المالية بوجه. و لأجل ذلك لا ينبغى التأمل فى عدم خروجها من الأصل، لأن الذين المقدم على الميراث يراد منه الدين المالى، لحفظ الوحدة السنخية بين الخارج و المخرج منه. و لأجل ذلك يتعين كون المراد من حمل الدين عليها فى النصوص المتقدمة لزوم الأداء، لا التنزيل منزلة الدين فى وجوب الإخراج من التركة، لعدم السنخية بينها و بين التركة. (١) قد عرفت اختصاصه بالواجبات المالية.

(٢) ينبغى أن يجرى على الاخبار بها حكم الإقرار بدين، من نفوذه مطلقاً، أو فى صورة عدم التهمة، أو غير ذلك. و دعوى: وجوب قبوله مطلقاً لأنه مما لا يعلم إلا من قبله - غير ظاهرة، لمنع الصغرى و ان سلمت الكبرى.

(٣) لأن مفاد الوصية العهديه ليس إلا جعل ولاية التصرف للوصى، فيجب التصرف لأجلها. و يختص ذلك بمثل البيع و الشراء و الإجارة و الاستيجار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١١٩

أو الوارث إخراجها من ماله، و لا المباشرة، إلا ما فات منه لعذر - من الصلاة و الصوم - حيث يجب على الولي (١) و ان لم يوص بهما. نعم الأحوط مباشرة الولد (٢) - ذكراً كان أو

و القسمة و نحوها، و لا دليل على وجوب مثل الصلاة و الصوم بأمر الموصى و الأصل البراءة، بل لا يظن أن ذلك محل إشكال. نعم قد يظهر من شيخنا الأعظم (ره) - في كتاب الوصية في شرح قول مائته: «و لو أوصى بواجب و غيره ..» وجوب فعل الموصى به على الوصى بنفسه أو بماله. و الظاهر أن أصل العبارة: «وجب على الولي ..» بدل: «على الوصى ..» فراجع.

(٢) لما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٣) كأن وجه التوقف فيه: هو التوقف في عموم دليل وجوب إطاعة الولد للوالد لمثل ذلك، فإنه و ان استفاضت الأخبار المتضمنة لكون عقوق الوالدين من الكبائر

«١»، إلا- أن في صدقه على مخالفة الأمر و النهي- مطلقا- إشكالا، لأنه- كما في القاموس، و المفهوم منه عرفا:- ضد البر، و ترك الإطاعة نقيض البر لا ضده. و تفسيره- في المجمع:- بالإيذاء و العصيان و ترك الإحسان- مع أنه خلاف الظاهر منه- مما لا يمكن الالتزام به، إذ لا يكاد يرتاب في عدم وجوب إطاعة الوالد لو أمر ولده بطلاق زوجته و التصديق بماله و أشباه ذلك. و كأن من هنا ضعف في الجواهر القول بعدم صحة صوم الولد مع نهى الوالد، معللا له بعدم ما يدل على وجوب إطاعته في ذلك ما لم يستلزم إيذاء بذلك من حيث الشفقة.

(١) راجع الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس، و باب: ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٤، ١٠٦ من أبواب أحكام الأولاد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٠

أنثى- مع عدم التركة إذا أوصى بمباشرته لهما، و ان لم يكن مما يجب على الولي (١)، أو أوصى الى غير الولي (٢)، بشرط أن لا يكون مستلزما للحرج من جهة كثرته. و أما غير الولد ممن لا يجب عليه اطاعته فلا يجب عليه، كما لا يجب على الولد (٣)- أيضا- استجاره إذا لم يتمكن من المباشرة، أو كان أوصى (٤) بالاستيجار عنه لا بمباشرته.

[مسألة ٦: لو أوصى بما يجب عليه من باب الاحتياط وجب إخراجه من الأصل أيضاً]

(مسألة ٦): لو أوصى بما يجب عليه من باب الاحتياط وجب إخراجه من الأصل أيضاً (٥). و أما لو أوصى بما يستحب عليه من باب الاحتياط وجب العمل به، لكن يخرج من الثلث (٦). و كذا لو أوصى بالاستيجار عنه أزيد من عمره فإنه يجب العمل به و الإخراج من الثلث، لأنه يحتمل (٧)

(١) بأن كان قد فاته لا لعذر.

(٢) يعنى: أو كان الولد الموصى بالمباشرة غير الولد الولي.

(٣) قد جزم هنا بعدم وجوب إطاعة الوالد، لكونه مما يستلزم صرف المال.

(٤) يعنى: أو كان قد أوصى الولد بالاستيجار، فإنه لا يجب عليه.

(٥) هذا إذا تمت مبادئ الاحتياط في حق الوارث أيضا. أما لو اختلفت في حقه- سواء أ كانت الشبهة موضوعية أم حكمية، كما لو اختلفا اجتهاداً أو تقليداً- فوجوب الاحتياط غير ظاهر. و كيف كان فالحكم مختص بالواجب المالي، كما عرفت.

(٦) لأن وجوبه بالوصية، و مثله إنما يخرج من الثلث.

(٧) تعليل لوجوب العمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٢١

أن يكون ذلك من جهة احتماله الخلل في عمل الأجير. و أما لو علم فراغ ذمته علماً قطعياً فلا يجب و ان أوصى به (١)، بل جوازه- أيضاً- محل اشكال (٢).

(١) الظاهر أن الوجوب و عدمه مبنيان على جوازه و عدمه، فالجزم بعدم الوجوب لا يناسب الإشكال في الجواز.

(٢) أقول: الكلام تارة: في مشروعية القضاء عن الميت مع العلم بفراغ ذمته، كما لو أدى الصلاة في وقتها ثم مات. و أخرى: في جواز الأداء عنه بعد موته- كما لو مات و دخل وقت الصلاة بعد موته، فيؤدى الولي أو غيره الصلاة نيابة عنه-، و في جواز قضاء ما فاته حال الموت عنه.

أما الأول: فلا ينبغي التأمل في عدم مشروعية النيابة عنه في القضاء، لأنه فرع الفوت، و المفروض عدمه. بل لا معنى لنية القضاء فضلاً عن مشروعيته.

و أما الثاني: فقد يستدل له بما حكى عن صفوان و عبد الله بن جندب و علي بن النعمان، حيث تعاقدوا على أن من مات منهم يصلى من بقى منهم صلاته و يصوم عنه و يحج، فبقى صفوان، فكان يصلى كل يوم و ليلة مائة و خمسين ركعة

«١». لكن استشكل فيه في الذخيرة بعدم ثبوت ذلك بنحو يحتج به. و المقدار المستفاد من النصوص - على تقدير تمامية دلالتها على عموم النيابة- هو جواز النيابة فيما يشرع من الصلاة في حق المكلف، فكما يجوز الإتيان به عن نفسه يجوز الإتيان به نيابة عن الميت، دون ما لا يكون كذلك، مثل صلاة الظهر التي لا يجوز للمكلف الإتيان بها إلا مرة واحدة. و في الحدائق: الجزم بالعدم،

لموثق أبي بصير عن الصادق (ع): «سألته عن امرأة مرضت

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الاحتضار حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٢٢

[مسألة (٧): إذا آجر نفسه لصلاة أو صوم أو حج فمات قبل الإتيان به.]

(مسألة ٧): إذا آجر نفسه لصلاة أو صوم أو حج فمات قبل الإتيان به. فان اشترط المباشرة بطلت الإجارة (١)

في شهر رمضان و مات في شوال، فأوصتني أن أقضى عنها. قال (ع):

هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، مات فيه. قال (ع): لا يقضى عنها، فان الله تعالى لم يجعله عليها. قلت: فإنني أشتهي أن أقضى عنها و قد أوصتني بذلك قال (ع): كيف تقضى عنها شيئاً لم يجعله الله تعالى عليها؟ «١».

و مورده و ان كان هو الصوم، إلا أن التعليل فيه و الاستفهام في ذيله يقتضيان العموم.

و يشكل: بأن مفاد الرواية الملازمة بين عدم مشروعية الأداء و عدم مشروعية القضاء، و لا تدل على عدم مشروعية الأداء عن الميت، كما هو مورد قضية صفوان و أصحابه. و حينئذ فلا- تصلح لمعارضه ما دل على مشروعية الأداء عنه، مثل النصوص المتقدمة في مشروعية النيابة التي لا فرق فيها بين الواجبات و المستحبات، حسبما يقتضيه إطلاقها. بل يمكن الفرق بين الصوم و الصلاة بأن وجوب قضاء الصوم مشروط بالبرء فيما بين الرمضانين فاذا لم يبرأ لم يجب القضاء و إن برئ بعد ذلك، و ليس وجوب قضاء الصلاة كذلك،

لإطلاق دليله. فعموم ما دل على النيابة بالإضافة الى كل من الأداء و القضاء محكم.

(١) هذا غير ظاهر، إذ غايته أن يكون من باب تعذر الشرط المؤدى إلى تسلط المستأجر على الفسخ. نعم لو كان عقد الإجارة وارداً على منافع الميت كان البطلان فى محله، لعدم الموضوع، كما لو انهدمت الدار أو ماتت الدابة المستأجرتان. و لعله المراد من المتن. لكنه خلاف الظاهر.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٣

بالنسبة الى ما بقى عليه، و تشتغل ذمته (١) بمال الإجارة إن قبضه، فيخرج من تركته. و ان لم يشترط المباشرة و جب استجاره من تركته إن كان له تركه، و إلا- فلا يجب على الورثة، كما فى سائر الديون (٢) إذا لم يكن له تركه. نعم يجوز تفريغ ذمته من باب الزكاة (٣) أو نحوها (٤)، أو تبرعا.

[مسألة ٨: إذا كان عليه الصلاة أو الصوم الاستجارى و مع ذلك كان عليه فوائت من نفسه]

(مسألة ٨): إذا كان عليه الصلاة أو الصوم الاستجارى و مع ذلك كان عليه فوائت من نفسه. فان وفى التركة بها فهو، و إلا قدم الاستجارى، لأنه من قبيل دين الناس (٥).

(١) بمقتضى ضمان المعاوضة.

(٢) حيث لا يجب أداؤها من مال الورثة.

(٣) من سهم الغارمين. و قد استفاضت النصوص فى جواز صرف الزكاة فى وفاء الدين الذى على الميت

«١»، الشامل للمقام. و حينئذ يستأجر من الزكاة من يقوم بالعمل المستأجر عليه.

(٤) كالوقف الذى جعل مصرفه ما يشمل ذلك.

(٥) هذا و ان اشتهر، إلا أنه لا دليل عليه ظاهر، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فيما لو لم تفى التركة بالدين و حجة الإسلام، فإن

المعروف هو التوزيع بالحصص. بل ظاهر بعض النصوص تقديم الحج على الزكاة

«٢» و مال الى العمل به فى الحدائق. فراجع.

ثم إنه- بناء على ما ذكرنا من عدم خروج الواجبات البدنية من الأصل- لا إشكال فى إخراج الواجب الاستجارى فى الفرض، لعدم المزاحمة بينه و بين الواجب البدنى.

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب مستحقى الزكاة.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٤

[مسألة ٩: يشترط فى الأجير: أن يكون عارفاً بأجزاء الصلاة، و شرائطها]

(مسألة ٩): يشترط في الأجير: أن يكون عارفاً (١) بأجزاء الصلاة، و شرائطها، و منافياتها، و أحكام الخلل، عن اجتهاد أو تقليد صحيح.

[مسألة ١٠: الأحوط اشتراط عدالة الأجير]

(مسألة ١٠): الأحوط اشتراط عدالة الأجير (٢)،

(١) لا دخل للمعرفة في صحة العمل، كما تقدم في مبحث التقليد.

نعم ربما يكون الجهل مؤدياً الى عدم الإتيان بالعمل الصحيح فلا يجزى حينئذ. و على هذا فلو علم بأداء الأجير للعمل الصحيح جاز استجاره.

أما لو شك فيه ففي جريان أصل الصحة حينئذ إشكال، و ان كان الأقرب جريانها. و عليه فلو تبرع الجاهل و احتمل مطابقتها عمله للواقع جرت أصالة الصحة و اجترى به.

(٢) نسب هذا الشرط إلى المتأخرين. و ليس المراد اشتراط صحة عمله بالعدالة، إذ لا-ريب في صحة عبادة غير العادل. بل المراد اشتراط قبول خبره بإتيان العمل المستأجر عليه بها، إذ الفاسق لا تعويل على خبره و عليه فلا يقتضى إلا اعتبار العدالة حال الاخبار، لا حال الإجارة أو العمل.

كما أنه- لو بنى على عدم تمامية دلالة آية النيا و نحوها في إثبات حجية خبر العادل في الموضوعات- لا وجه للاكتفاء بالعدالة في قبول خبر الأجير.

فالتحقيق: أنه إن علم اشتغاله بالعمل للمنوب عنه و شك في كونه صحيحاً أو فاسداً كفى أصالة الصحة في البناء على صحته، من دون حاجة الى حجية خبره. و ان شك في أصل الاشتغال، أو علم الاشتغال و شك في كونه بعنوان النيابة عن المنوب عنه لم يبعد الاكتفاء بخبره. نفى الجواهر- في مبحث حجية إخبار ذي اليد- قال: «إن تتبع الاخبار بعين الانصاف و الاعتبار يورث القطع بالاكتفاء بنحو ذلك، و بأن كان ذي عمل مؤتمن على عمله، كالأخبار الواردة في القصابين و الجزارين، و الجارية المأمورة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٥

و ان كان الأقوى كفاية الاطمئنان بإتيانه على الوجه الصحيح و ان لم يكن عادلاً.

[مسألة ١١، في كفاية استئجار غير البالغ و لو بإذن وليه إشكال]

(مسألة ١١)، في كفاية استئجار غير البالغ و لو بإذن وليه إشكال (١)، و ان قلنا بكون عباداته شرعية و العلم بإتيانه

بتطهير ثوب سيدها، و أن الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامه و نحو ذلك». و قد تقدم- في مسألة طريق ثبوت النجاسة- بعض الكلام في ذلك [١]. أما مجرد الوثوق بأدائه من دون اخباره فكفايته لا تخلو من اشكال.

(١) كأن منشأ الاشكال في عموم أدلة تشريع النيابة للصبى كالبالغ، إذ لو فرض شرعية عباداته، و كانت أدلة النيابة قاصرة عن شموله لم تصح نيابته، و لا يترتب عليها فراغ ذمة الميت لكن الظاهر عمومها له. و عليه فيمكن القول بجواز استجاره، و ان قلنا بكون عباداته تمرينية، سواء أ كانت شرعية أيضاً- بأن كانت مأموراً بها شرعاً لمصلحة التمرين- أم غير شرعية- بأن كان خطاب الشارع موجهاً إلى الولي بأمره بها، من دون أن يتوجه اليه خطاب شرعي بها- لأن ذلك لا يقدر في صحة النيابة عن الغير- كنيابة غير المستطيع عن

المستطيع في حجة الإسلام- فإن عدم مشروعية الفعل في حق النائب لا يمنع من صحة نيابته عن غيره المشروع في حقه الفعل، لأن النائب- كما عرفت- إنما يفعل بقصد امتثال أمر المنوب عنه لا غير. فالبناء على عدم شرعية عبادات نفسه أصلاً لا ينافي عقلاً صحة نيابته

[١] تقدم تفصيل الكلام في ذلك في المسألة: ٦ من فصل ماء البئر، و مرت الإشارة إليه في المسألة: ١٠ من فصل طريق ثبوت النجاسة من الجزء الأول. و قد مر بعض الروايات المرتبطة بذلك في المسألتين المشار إليهما. و بعضها في أوائل: فصل استصحاب النجاسة الى ان ثبت خلافه صفحة: ١٢٧ من الجزء: ٢. كما تقدم هناك نقل عبارة الجواهر- أيضاً- فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٦

على الوجه الصحيح. و ان كان لا يبعد ذلك مع العلم المذكور. و كذا لو تبرع (١) عنه مع العلم المذكور.

[مسألة (١٢): لا يجوز استيجار ذوى الأعذار]

(مسألة ١٢): لا يجوز استيجار ذوى الأعذار (٢)، خصوصاً من كان صلاته بالإيماء، أو كان عاجزاً عن القيام و يأتي بالصلاة جالساً و نحوه، و ان كان ما فات من الميت (٣)- أيضاً- كان كذلك. و لو استأجر القادر فصل عاجزاً و جب عليه التأخير إلى زمان رفع العذر. و ان ضاق الوقت انفسخت الإجارة (٤).

لأن أدلة مشروعية النيابة كغيرها من أدلة التشريع. و الاشكال- إن تم- ففي الجميع على نسق واحد.

(١) لعموم أدلة النيابة، كما عرفت.

(٢) لقصور أدلة البدل الاضطراري عن شمول صورة التمكّن من الفعل الاختياري، كما أشرنا الى ذلك في مبحث وضوء الجبيرة و غيره، و لأجله قيل: بعدم جواز البدار لذوى الأعذار. نعم لو فرض عدم التمكّن من استئجار المختار ففي جواز استئجار المعذور و عدمه، أو التفصيل بين صورة رجاء زوال العذر و غيرها، و غير ذلك و جوه مذكورة في مبحث جواز البدار لذوى الاعذار و عدمه، فان المقام من صغريات تلك المسألة.

و لا بد من ملاحظة أدلة الابدال وربما كانت مختلفه في ذلك، فلاحظ.

(٣) سيأتي- إن شاء الله- بيان أن أدلة البدلية في الابدال الاضطرارية إنما تقتضى مشروعية البدل في ظرف الامتثال، فاذا لم يمثل المكلف و ترك الواجب فالفائت هو الواجب الاولى لا غير. و لأجل ذلك لا يجزئ الناقص في القضاء، و ان كان لو أتى به في الأداء أجزاء.

(٤) هذا يتم لو كان المملوك بها العمل بمباشرة الأجير. أما لو كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٧

[مسألة (١٣): لو تبرع العاجز عن القيام- مثلاً عن الميت ففي سقوطه عنه إشكال]

(مسألة ١٣): لو تبرع العاجز عن القيام- مثلاً- عن الميت ففي سقوطه عنه إشكال (١).

[مسألة ١٤]: لو حصل للأجير سهو أو شك يعمل بأحكامه على وفق تقليده أو اجتهاده]

(مسألة ١٤): لو حصل للأجير سهو أو شك يعمل بأحكامه (٢) على وفق تقليده أو اجتهاده، ولا يجب عليه إعادة الصلاة.

[مسألة ١٥]: يجب على الأجير أن يأتي بالصلاة على مقتضى تكليف الميت]

(مسألة ١٥): يجب على الأجير أن يأتي بالصلاة على مقتضى تكليف الميت اجتهاداً أو تقليداً - ولا يكفي الإتيان بها على مقتضى تكليف نفسه (٣).

العمل في ذمة الأجير جرى فيه ما سبق في المسألة السابعة.

(١) بل منع، لما عرفت من قصور أدلة البدلية عن شمول مثل ذلك إلا في بعض الصور، حسبما أشرنا إليه. ومنه يظهر أنه لا يناسب الإشكال في صحة التبرع الجزم بعدم صحة الإجارة، لابتناء الثانية على الأولى.

(٢) لإطلاق أدلتها، الشامل لصلاة النائب، المقتضى لاجرائها عن الواقع، كالصلاة عن نفسه.

(٣) لا ينبغي التأمل في صحة الإجارة على العمل بمقتضى تكليف الأجير، و بمقتضى تكليف المستأجر، أو بمقتضى تكليف المنوب عنه، أو بمقتضى تكليف غيرهم، فإن العمل على أحد الأنحاء المذكورة - بعد ما كان مما يترتب عليه غرض مقصود - يصح بذل المال بإذائه، فيصح أن يكون موضوعاً للإجارة، وتكون الإجارة عليه كسائر الإجازات الصحيحة.

بل لأجل اختلاف الأغراض في ذلك يتعين تقييده بأحد الوجوه المذكورة، ولا يجوز إبهامه وإهماله، للجهل المانع من صحة الإجارة نعم مقتضى الإطلاق وعدم التقييد هو الرجوع إلى نظر الأجير، كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٨

فلو كان يجب عليه تكبير الركوع أو التسيحات الأربع ثلاثاً، أو جلسة الاستراحة اجتهاداً أو تقليداً، وكان في مذهب الأجير عدم وجوبها، يجب عليه الإتيان بها.

و أما لو انعكس فالأحوط الإتيان بها أيضاً، لعدم الصحة عند الأجير على فرض الترك. ويحتمل الصحة إذا رضى المستأجر بتركها. ولا ينافي ذلك البطلان في مذهب الأجير إذا كانت المسألة اجتهادية ظنية، لعدم العلم بالبطلان فيمكن قصد القرينة الاحتمالية. نعم لو علم علماً وجدانياً بالبطلان

لو وكله على البيع، فإن إطلاق الوكالة يقتضى الرجوع في الخصوصيات التي يقع عليها البيع إلى نظر الوكيل، المستتبع وجوب العمل على مقتضى تكليف الأجير.

نعم قد يكون اختلافه مع المستأجر في النظر والصحة والبطلان قرينة على إرادة العمل على التكليف المستأجر. كما قد يكون اختلاف صاحب المال مع المستأجر - إذا كان وكيلاً أو وصياً عنه - قرينة على تقييده وصايته أو وكالته بصورة الاستيجار على العمل بمقتضى تكليف الموصى والموكل.

فيكون ذلك قرينة على وقوع الإجارة على خصوص العمل بمقتضى تكليف صاحب المال، فإذا كان هو المنوب عنه تعين العمل بمقتضى تكليفه. فإذا لم يصلح شيء من هذا الاختلاف قرينة على شيء من ذلك، وكانت الإجارة مطلقاً تعين العمل على مقتضى

تكليف الأجير. و إذا صلح شيء من ذلك قرينه على مقتضى تكليف المستأجر أو صاحب المال أو المنوب عنه عمل عليه. هذا إذا كانت الإجارة على الصلاة عن زيد- مثلاً. و أما إذا مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٢٩ لم يكف، لعدم إمكان قصد القربة حينئذ (١)، و مع ذلك لا يترك الاحتياط.

[مسألة (١٦): يجوز استيجار كل من الرجل و المرأة]

(مسألة ١٦): يجوز استيجار كل من الرجل و المرأة (٢)

كانت على تفرغ ذمة زيد، فقد يتوهم: وجوب العمل على مقتضى تكليف زيد، لأن العمل على مقتضى تكليف غيره لا يعلم به الفراغ. و فيه: أنه يجرى فى الفراغ ما يجرى فى الصلاة، فإذا كان مقتضى الإطلاق الفراغ بنظر الأجير فهو حاصل بالفعل على مقتضى تكليفه، فيعمل به ما لم تقم قرينه على إرادة الفراغ بنظر غيره، إما المستأجر أو صاحب المال أو المنوب عنه أو غيرهم. هذا كله الكلام فى تعيين المراد من موضوع الإجارة. و أما الكلام فى الاجتزاء به، فهو انه لا ينبغى التأمل فى اجتزاء الولي به إذا كان العمل موافقا لتكليف نفسه، و ان كان مخالفاً لتكليف الميت. أما لو كان موافقا لتكليف العامل مخالفاً لتكليف الولي، فاجتزاء الولي به، بحيث لا يجب عليه القضاء لا يخلو من تأمل، لتوقفه على تمامية قاعدة الاجزاء فى المقام. و هى غير ظاهرة. و عليه فلو تبرع متبرع عن الميت فقضى على حسب اجتهاده أو تقليده، لم يجز للولي الاجتزاء فى ترك القضاء عنه إذا كان ذلك مخالفاً لاجتهاده أو تقليده. و كذا الحال فى غير الولي إذا كان لاجتزائه أثر عملي كالوصي و الوكيل و غيرهما. فلاحظ.

- (١) فى هذا الفرض تبطل الإجارة، لعدم القدرة على العمل المستأجر عليه.
 - (٢) الظاهر أن هذا من المسلمات. و هو مقتضى إطلاق بعض نصوص النيابة
- «١». و قد صرح فى بعضها: بجواز نيابة الرجل عن كل من الرجل و المرأة «٢».

(١) راجع أول فصل صلاة الاستيجار.

(٢) لعل المراد به مثل حديث محمد بن مروان. المتقدم فى أوائل الكلام من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٠

للآخر. و فى الجهر و الإخفات يراعى حال المباشرة (١)، فالرجل يجهر فى الجهرية و ان كان نائباً عن المرأة، و المرأة مخيرة و ان كانت نائبة عن الرجل.

[مسألة (١٧): يجوز - مع عدم اشتراط الانفراد الإتيان بالصلاة الاستيجارية جماعة]

(مسألة ١٧): يجوز - مع عدم اشتراط الانفراد - الإتيان بالصلاة الاستيجارية جماعة، إماماً كان الأجير أو مأموماً لكن يشكّل الاقتداء (٢) بمن يصلى الاستيجارى. إلا إذا علم اشتغال ذمة من ينوب عنه بتلك الصلاة، و ذلك لغلبة كون الصلوات الاستيجارية احتياطية.

[مسألة (١٨): يجب على القاضى عن الميت - أيضاً مراعاة الترتيب]

(مسألة ١٨): يجب على القاضى عن الميت- أيضا- مراعاة الترتيب (٣) فى فوائده مع العلم به.

(١) لأن الظاهر من دليل اعتبار الخصوصية اعتبارها بلحاظ حال المؤدى. وإطلاقه يقتضى عدم الفرق بين حالتى الأصاله و النيابة.
 (٢) لعدم إحراز صحه صلاة الإمام مع احتمال عدم الأمر بها. نعم يمكن الاقتداء به رجاءً، و الإتيان بالقراءة بقصد القربه المطلقة. لكن يشكل ترتيب سائر أحكام الجماعة إذا كانت مخالفة للاحتياط.
 (٣) قد بنى شيخنا الأعظم- فى رساله القضاء عن الميت- وجوب ذلك على كون فعل النائب تداركا للقضاء الواجب على الميت، إذ حينئذ يجب فيه ما يجب فى قضاء الميت نفسه. و منه الترتيب بين الفوائت. أما لو كان تداركا للأداء الواجب على الميت- و يكون فى عرض قضاء الميت- فلا- يجب فيه الا- ما يجب فى الأداء، و ليس الترتيب منه. و ما دل على اعتبار الترتيب فى القضاء مختص بقضاء المكلف عن نفسه لا مطلقا. ثم استظهر الثانى.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣١
 و مع الجهل يجب اشتراط التكرار المحصل له، خصوصا إذا علم (١) أن الميت كان عالما بالترتيب.

[(مسألة ١٩): إذا استؤجر لفوائت الميت جماعة، يجب أن يعين الوقت لكل منهم]

(مسألة ١٩): إذا استؤجر لفوائت الميت جماعة، يجب أن يعين الوقت لكل منهم، ليحصل الترتيب الواجب.
 و أن يعين لكل منهم أن يبدأ فى دوره بالصلاة الفلانية، مثل الظهر. و ان يتم اليوم و الليلة فى دوره (٢). و أنه إن لم يتم اليوم و الليلة، بل مضى وقته- و هو فى الأثناء- أن لا يحسب ما أتى به، و الا لاختل الترتيب. مثلا: إذا صلى الظهر و العصر فمضى وقته. أو ترك البقية مع بقاء الوقت، ففى اليوم الآخر يبدأ بالظهر، و لا يحسب ما أتى به من الصلاتين.

[(مسألة ٢٠): لا تفرغ ذمة الميت بمجرد الاستيجار]

(مسألة ٢٠): لا تفرغ ذمة الميت بمجرد الاستيجار (٣)،

أقول: مقتضى ما ذكره فى كيفية تقرب النائب. من أن النائب ينزل نفسه منزلة المنوب عنه فيتوجه إليه أمره- هو الأول، فإن أمر الأداء ساقط بخروج الوقت، فلا يدعو الميت بعد الوقت فضلا عن أن يدعو نائبه، فلا بد أن يكون الأمر الذى يقصد النائب امتثاله هو أمر القضاء لا- غير. مع أنه لو بنى على الثانى، فاختصاص أدله اعتبار الترتيب بالقضاء عن النفس غير ظاهر، بل الظاهر كونه من أحكام القضاء مطلقا لبعض الأحكام المختصة بالقضاء. و قد اعترف (قده) بعدم بعد التعميم.

(١) وجه الخصوصية: هو التفصيل المتقدم من بعضهم فى وجوب الترتيب و عدمه بين العلم و الجهل.
 (٢) المقصود: التمثيل، و الا فلا يتوقف حصول الترتيب على ذلك بل يحصل بأن يعين لبعضهم: يوما و نصفاً، و لآخر: نصفاً و يوما.
 (٣) إذ الاستيجار ليس مصداقا لما فى الذمة ليكون مفرغا لها، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٢

بل يتوقف على الإتيان بالعمل صحيحاً. فلو علم عدم إتيان الأجير، أو أنه أتى به باطلا و جب الاستيجار ثانيا. و يقبل قول الأجير (١)

بالإتيان به صحيحا. بل الظاهر جواز الاكتفاء ما لم يعلم عدمه. حملا لفعله على الصحة (٢) إذا انقضى وقته (٣) و أما إذا مات قبل انقضاء المدّة فيشكل الحال، و الأحوط تجديد استيجار مقدار ما يحتمل بقاؤه من العمل.

[مسألة ٢١]: لا يجوز للأجير أن يستأجر غيره للعمل الا مع إذن المستأجر

(مسألة ٢١): لا يجوز للأجير أن يستأجر غيره للعمل الا مع إذن المستأجر (٤)،

إنما يقتضى اشتغال ذمّة الأجير بالعمل. و ذلك لا ينافى اشتغال ذمّة الميث، بل ذمته باقية على اشتغالها الى أن يحصل الأداء. (١) على ما عرفت.

(٢) بل حملا له نفسه على الصحة لا لفعله، للشك في تحقق فعله.

(٣) ظاهر العبارة التمسك بقاعدة: (الصحة) لإثبات الأداء.

لكن دليله غير ظاهر. و ليس بناء الفقهاء عليها في أمثال المقام في موارد الدعاوى، كما لو ادعى الدائن عدم وفاء المديون و ادعت الزوجة عدم الإنفاق و نحوهما، فإن القاعدة لو جرت اقتضت كون القول قول مدعى الأداء.

هذا و يحتمل أن يكون الوجه- في البناء على تحقق الفعل منه:-

قاعدة الشك في الفعل بعد خروج وقته. و موردها و ان كان شك الفاعل نفسه، الا أنه يمكن استفادة التعميم لغيره بإلغاء خصوصية مورده عرفا.

إلا- أن يدعى: اختصاص الحكم بالموقت بحسب أصل الشرع، لا بجعل المكلف بإجارة أو نذر أو نحوهما. لكنه بعيد، و ان كان لا يخلو من وجه.

(٤) إذا كانت المباشرة شرطا في العقد فمرجع الاذن الى إسقاط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٣

أو كون الإجارة واقعة على تحصيل العمل (١)، أعم من المباشرة و التسبيب، و حينئذ فلا يجوز أن يستأجر بأقل من الأجرة المجعولة له (٢)، إلا أن يكون آتيا ببعض العمل و لو قليلا (٣).

[مسألة ٢٢]: إذا تبرع متبرع عن الميث قبل عمل الأجير ففرغت ذمّة الميث انفسخت الإجارة

(مسألة ٢٢): إذا تبرع متبرع عن الميث قبل عمل الأجير ففرغت ذمّة الميث انفسخت الإجارة (٤)، فيرجع

الشرط. و ان كانت المباشرة عنوانا للعمل فمرجع الاذن الى المعاوضة على ما في ذمّة الأجير الأول بفعل الأجير الثانى.

(١) فيكون فعل الأجير الثانى مصداقا للعمل المستأجر عليه.

(٢) على ظاهر الأشهر، أو المشهور. لبعض النصوص الظاهرة في المنع،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه و يدفعه الى آخر فيريح فيه. قال (ع): لا، الا أن يكون قد عمل فيه شيئا» (١).

و نحوه صحيحه الأخر عن أبى حمزة عن الباقر (ع)

«٢» لكنه خال عن الاستثناء. و قريب منهما غيرهما.
و ليس لها معارض سوى ما حكى عن الحلبي و الفاضل من روايتهما رواية أبي حمزة- بدل قوله (ع). «لا»:- «لا بأس» «٣». لكن الظاهر أنه سهو، كما في مفتاح الكرامة. و احتمال تخصيص الحكم بالعمل في شيء دون العمل الصرف- كالصلاة و الصوم- بعيد جدا عن ظاهر تلك النصوص. فلاحظ.

(٣) كما هو مقتضى الاستثناء في النصوص «٤».

(٤) لتعذر المنفعة. هذا إذا كان العمل المستأجر عليه تفرغ ذمه

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب كتاب الإجارة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب كتاب الإجارة حديث: ٤.

(٣) راجع السرائر باب الإجارة صفحة: ٤.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب كتاب الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٤

المؤجر بالأجرة، أو ببقيتها إن أتى ببعض العمل. نعم لو تبرع متبرع عن الأجير (١) ملك الأجرة.

[مسألة (٢٣): إذا تبين بطلان الإجارة بعد العمل استحق الأجير أجره المثل بعمله]

(مسألة ٢٣): إذا تبين بطلان الإجارة بعد العمل استحق الأجير أجره المثل (٢) بعمله، و كذا إذا فسخت الإجارة من جهة الغبن لأحد الطرفين.

[مسألة (٢٤): إذا آجر نفسه لصلاة أربع ركعات من الزوال من يوم معين الى الغروب]

(مسألة ٢٤): إذا آجر نفسه لصلاة أربع ركعات من الزوال من يوم معين الى الغروب، فأخر حتى بقي من الوقت مقدار أربع ركعات و لم يصل صلاة عصر ذلك اليوم، ففي وجوب صرف الوقت في صلاة نفسه أو الصلاة الاستيجارية إشكال، من أهمية صلاة الوقت، و من كون صلاة الغير من قبيل حق الناس المقدم على حق الله (٣).

الميت. أما إذا كان الصلاة عنه، فان امتنعت النيابة عنه بغير ما اشتغلت به ذمته- كما تقدم- فالحكم كذلك. و ان جازت، فان كان المستأجر عليه طبيعة العمل عنه فالإجارة صحيحة، و ان كان خصوص العمل عنه فيما اشتغلت به ذمته فالإجارة باطلة.

(١) يعنى: حيث يمكن، كما إذا لم تكن الإجارة على عمله بالمباشرة.

(٢) لعادة: (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)- التي عمدة ما يستدل عليها به في المقام الإجماع الموافق لمرتكات المتشعبة- فإن استيفاء منفعة العامل بلا أجره مع عدم قصده التبرع يعد ظلما و عدوانا.

(٣) قد عرفت أنه مما هو مشهور غير ظاهر المأخذ. و لو سلم فلا يجدى في المقام، لأن بقاء صحة الإجارة مشروط بالقدرة على العمل بقاء فاذا تعذر العمل- و لو لمانع شرعى- انفسخت الإجارة. فلا يصلح وجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٥

[مسألة ٢٥): إذا انقضى الوقت المضروب للصلاة الاستيجارية و لم يأت بها أو بقي منها بقیة، لا يجوز له أن يأتي بها بعد الوقت]

(مسألة ٢٥): إذا انقضى الوقت المضروب للصلاة الاستيجارية و لم يأت بها أو بقي منها بقیة، لا يجوز له أن يأتي بها بعد الوقت، إلا بإذن جديد (١) من المستأجر.

[مسألة ٢٦): يجب تعيين الميت المنوب عنه]

(مسألة ٢٦): يجب تعيين الميت المنوب عنه (٢).
و يكفي الإجمالى، فلا يجب ذكر اسمه عند العمل، بل يكفي من قصده المستأجر أو صاحب المال أو نحو ذلك.

[مسألة ٢٧): إذا لم يعين كيفية العمل من حيث الإتيان بالمستحبات يجب الإتيان على الوجه المتعارف]

(مسألة ٢٧): إذا لم يعين كيفية العمل من حيث الإتيان بالمستحبات يجب الإتيان على الوجه المتعارف (٣).

[مسألة ٢٨): إذا نسي بعض المستحبات التى اشترطت عليه]

(مسألة ٢٨): إذا نسي بعض المستحبات التى اشترطت عليه (٤)، أو بعض الواجبات- مما عدا الأركان- فالظاهر نقصان الأجرة بالنسبة (٥)، إلا إذا كان المقصود تفرغ الذمة على الوجه الصحيح (٦).

العمل بها لمزاحمة الواجب الموقت، لارتفاع الموضوع.

(١) لأنه غير العمل المستأجر عليه، فلا يكون وفاء عنه، كما تقدم

(٢) إذ لا يقع العمل عنه الا بقصده، لأنه من الأمور القصدية.

(٣) لأنه منصرف الإطلاق، حيث لم يتعرض لكيفية خاصة.

(٤) يعنى: بنحو كانت جزءاً من العمل المستأجر عليه. و كذا فى الواجبات عدا الأركان، إذ لو كانت مأخوذة بنحو الشرط الاصطلاحى فتخلفها لا يوجب جواز الرجوع ببعض الأجرة، بل يوجب الخيار فى الفسخ.

(٥) لفوات بعض العمل المستأجر عليه.

(٦) بأن يكون هو المستأجر عليه، لا كونه داعياً على الإجارة.

و حينئذ لا وجه للرجوع، لحصول المستأجر عليه. هذا و الاستثناء فى العبارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٦

[مسألة ٢٩): لو آجر نفسه لصلاة شهر - مثلاً فشك فى أن المستأجر عليه صلاة السفر أو الحضر]

(مسألة ٢٩): لو آجر نفسه لصلاة شهر - مثلاً - فشك في أن المستأجر عليه صلاة السفر أو الحضر، و لم يمكن الاستعلام من المؤجر - أيضاً - فالظاهر وجوب الاحتياط بالجمع (١). و كذا لو آجر نفسه لصلاة، و شك أنها الصبح أو الظهر - مثلاً - وجب الإتيان بهما.

[مسألة ٣٠] إذا علم أنه كان على الميت فوائت و لم يعلم انه أتى بها قبل موته أو لا فالأحوط الاستيجار عنه

(مسألة ٣٠) إذا علم أنه كان على الميت فوائت و لم يعلم انه أتى بها قبل موته أولاً فالأحوط الاستيجار عنه (٢).

[فصل في قضاء الولي]

إشارة

فصل في قضاء الولي يجب على ولي الميت (٣)

من قبيل المنقطع، و لو كان المراد من العبارة كونه داعياً لا - موضوعاً - فالحكم كما سبق في جواز الرجوع ببعض الأجرة، لأن تخلف الدواعي لا يوجب الفساد، و لا حصولها موجبا للصحة.

(١) للعلم الإجمالي الموجب للموافقة القطعية.

(٢) لأصالة عدم الإتيان بها و بقائها في ذمته. و كأن وجه توقف المصنف. احتمال جريان أصل الصحة، المتقدم إليه الإشارة في المسألة العشرين. أو لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت به و هو غير ثابت، لأنه فرع شكه ليجرى فيه استصحابه. لكن شك الميت غير معلوم، كما أشار الى ذلك في المسألة الخامسة من ختام الزكاة. و قد أشرنا في شرح ذلك المقام الى ضعفه. فراجع.

فصل في قضاء الولي

(٣) إجماعاً. و النصوص به متظافرة، كرواية ابن سنان - المحكية عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٧

- رجلاً كان الميت أو امرأة على الأصح (١)، حراً كان أو عبداً - (٢)

ابن طاوس (ره): »

قال: الصلاة التي دخل وقتها قبل أن يموت الميت يقضى عنه أولى الناس به « (١) »

و ،

صحيح حفص: «في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام. قال (ع): يقضى عنه أولى الناس بميراثه. قلت:

فان كان أولى الناس به امرأة. قال (ع): لا، إلا الرجال « (٢) »

، و غيرهما. و المشهور: وجوبه تعييناً. و عن صريح السيدين: التخيير بينه و بين الصدقة. و ربما حكى عن العماني. و عبارته المنقولة لا تساعده. و ليس لهم دليل غير الإجماع الذي ادعيه السيدان الممنوع جداً. بل عن الخلاف و غيره: دعوى الإجماع على الأول.

(١) كما عن المحقق في بعض رسائله، و عن الذكري و الموجز. لإطلاق رواية ابن سنان المتقدمة

، لأن الميت يستوى فيه المذكر و المؤنث. لكن المحكي عن المشهور: العدم، لاختصاص أكثر النصوص بالرجل، كما ستأتى و

انصراف الرواية المذكورة إليه. لكن اختصاص أكثر النصوص بالرجل لا يقتضى تقييد الأقل به إذا كان مطلقاً ليرجع في المرأة إلى أصالة البراءة و الانصراف ممنوع. بل يمكن الاستدلال في المرأة بما دل من النصوص على وجوب قضاء الولي عنها في الصوم - لو تمّ - كما هو المنسوب الى المعظم، بناء على عدم الفرق بينه و بين الصلاة.

(٢) على ما هو ظاهر المشهور. لإطلاق النصوص. و في القواعد:

«في القضاء عن العبد إشكال»، و عن الفخر: الجزم بالعدم. و لا وجه له ظاهر غير دعوى الانصراف الممنوعه، و غير كون الاولى بالعبد هو

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٨

أن يقضى عنه ما فاته من الصلاة لعذر (١)، من مرض أو سفر أو حيض (٢)، فيما يجب فيه القضاء و لم يتمكن من قضاؤه (٣)، و ان كان الأحوط قضاء جميع ما عليه (٤).

و كذا في الصوم لمرض (٥).

المولى، و لا يجب عليه القضاء عنه إجماعاً، المدفوع بما قيل: من أن المراد من الاولى به الاولى به من الأقارب. و لذا خصه المشهور بالولد الذكر الأكبر لا مطلق الاولى، كى يختص بالسيد المجمع على عدم وجوب قضاؤه.

نعم حكى عن الفخر توجيهه بما لو تمّ لاقتضى قصور بعض النصوص عن إثبات الحكم فى العبد، لا تقييد المطلق منها بالحر. فالعمل على الإطلاق.

(١) كما هو المحكى عن المحقق - فى بعض رسائله - و عن عميد الدين و الشهيدين. لانصراف نصوص القضاء اليه. لكنه ممنوع. و لذا حكى عن المشهور: وجوب قضاء جميع ما فاته و لو عمداً، بل نسب الى ظاهر النص و إطلاق الفتوى. و عن ظاهر الغنية: الإجماع عليه. و قيل - كما عن الحلبي و ابن سعيد -: لا يقضى إلا ما فاته فى مرض الموت. و لكنه غير ظاهر الوجه.

(٢) المرض و السفر ليسا عذراً فى الصلاة، و إنما يكونان عذراً فى الصوم. و الحيض عذر فى الصلاة، لكن تركها فيه لا يوجب القضاء.

فكأن المراد من العذر فيه ما هو أعم من العذر الشرعى و العرفى، مقابل القوات لا عن عذر، و لكن العبارة لا تساعد عليه.

(٣) هذا قيد زائد على ما ذكره المحقق و من تبعه. و منشؤه: دعوى الانصراف المتقدمة مع منعها.

(٤) بل هو الذى يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٥) بلا خلاف.

لصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن رجل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٣٩

تمكن من قضاؤه و أهمل، بل و كذا لو فاته من غير المرض - من سفر و نحوه - و ان لم يتمكن من قضاؤه (١).

أدركه شهر رمضان و هو مريض فتوفى قبل أن يبرأ. قال (ع): ليس عليه شيء، و لكن يقضى عن الذى يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى»

و

في مرسل ابن بكير عن الصادق (ع): «في رجل يموت في شهر رمضان. قال (ع): ليس على وليه أن يقضى عنه .. فان مرض فلم يصم شهر رمضان ثمَّ صح بعد ذلك فلم يقضه ثمَّ مرض فمات فعلى وليه أن يقضى عنه، لأنه قد صح فلم يقض و وجب عليه» (٢).

و قريب منهما غيرهما. و به يقيد ما دل على القضاء مطلقا.

(١) أما في السفر فهو المحكى عن التهذيب و جامع ابن سعيد و ظاهر المقنع.

لموثق ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمشت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضى عنها؟ فقال (ع): أما الطمث و المرض فلا. و أما السفر فنعم» (٣).

و نحوه صحيح أبي حمزة

«٤»، و

رواية منصور بن حازم عن الصادق (ع): «في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت. قال (ع): يقضى عنه. و ان امرأة حاضت في شهر رمضان فماتت لم يقض عنها. و المريض في شهر رمضان لم يصح حتى مات لا يقضى عنه» (٥).

هذا و لكن المشهور: عدم القضاء عنه الا مع تمكنه منه، طرحا منهم

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٠

.....

للنصوص المذكورة من دون وجه ظاهر، غير مخالفتها للتعليل المتقدم في المرسل

«١». و لرواية أبي بصير- المتقدمة في المسألة السادسة من الفصل السابق-، لاشتراك الصحة و الحضر في كونهما شرطا للوجوب. و فيه: أن مقتضى وجوب قضاء ما فات فيهما كونهما معا شرطا للواجب. و لا ينافيه جواز السفر اختيارا في شهر رمضان، لإمكان كون المأخوذ شرطا للواجب هو الوجود من باب الاتفاق، كما أشرنا الى ذلك في كتاب الصوم من هذا الشرح. هذا بالنسبة إلى الأداء.

و أما بالنسبة إلى القضاء، فالذي يقتضيه الجمع بين ما دل على نفي القضاء باستمرار المرض

«٢» و ما دل على وجوب القضاء مع استمرار السفر

[١] هو: أن الصحة شرط في الوجوب، و الحضر شرط في الواجب. بل لو أغمض النظر عن نصوص ثبوت القضاء باستمرار السفر لم

يصلح التعليل للبناء على سقوط القضاء فيه، لعدم الدليل على الاشتراك بين الصحة و الحضر بالنسبة إلى القضاء.

و من ذلك يظهر و هن الطعن في نصوص القضاء عن المسافرين بالشذوذ و أما الطعن فيها باعراض المشهور. ففيه: أنه لم يثبت الاعراض المعتد به في رفع اليد عن الحجية، لإمكان أن يكون لشبهه، كما لا يخفى.

[١] لم نعثر في الروايات الا على التفصيل بين المسافر وغيره، فيمن مات في شهر رمضان. وقد مرت الإشارة إليها في صدر التعليقة. واما في خصوص المستمر سفره- ويراد به: من استمر سفره الى بعد انقضاء شهر رمضان بزمان يتمكن فيه من القضاء،- فلم نجد ما يدل عليه من النصوص. بل ان مقتضى ما في الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨ هو عدم الفرق بين المسافر وغيره. نعم مقتضى التعليق فيه: ارادة الاستمرار القهري. فراجع و تأمل.

(١) تقدم ذكر الرواية في التعليقة السابقة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤١

و المراد به الولد الأكبر، فلا يجب على البنت (١) و ان لم يكن هناك ولد ذكر، و لا على غير الأكبر من الذكور (٢)،

نعم قد تشكل النصوص الواردة في المرأة

«١»، بناء على عدم وجوب القضاء عنها لأجل حملها على مجرد مشروعية القضاء لا وجوبه، كما لعله الظاهر، لكن يكفي ما ورد في

الرجل

«٢». فلاحظ.

و اما في غير السفر- كالحيض- فقد عرفت دلالة النصوص المتقدمة على نفى القضاء فيه مع عدم التمكّن

«٣». و مثلها غيرها فيه و في النفاس فراجع. و لأجل ذلك ألحق المصنف (ره) الحيض و النفاس بالمرض في كتاب الصوم، لا بالسفر

كما هنا.

(١) على المشهور. و يدل عليه ما في ذيل صحيح حفص- المتقدم- من

قوله: «قلت فان كان أولى الناس به امرأة. قال (ع): لا، الا الرجال» «٤».

و نحوه ما في مرسل حماد

«٥». هذا و لكن الشهيد (ره) في محكي الدروس قال- بعد نقل ما اختاره المفيد (ره) من أنه إذا لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه

أكبر أوليائه من أهله، و ان لم يكن فمن النساء:- «إنه ظاهر القدماء و الاخبار». و ما ذكره غيره ظاهر.

(٢) إجماعا. و قد يستدل له

بمكاتبة الصفار إلى العسكري (ع): «رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام و له وليان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه

جميعا، خمسة أيام أحد الوليين و خمسة أيام الآخر؟ فوق (ع):

(١) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٤) تقدمت الرواية في أول تعليقة من هذا الفصل.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٢

و لا على غير الولد من الأب و الأخ و العم و الخال و نحوهم من الأقارب (١).

يقضى عنه أكبر وليه عشرة أيام ولاء إن شاء الله» (١).

لكن ظاهره وجوب الموالاة فى الصوم، و عدم جواز فعله من غير الأكبر، و كلاهما لا يلتزم به أحد. و دعوى: أنه لا- مانع من الالتزام بالأول، لوجوب المبادرة إلى تفرغ ذمة الميت. مندفعه: بأنها غير ظاهرة فى وجوب المبادرة، بل ظاهرها وجوب الولاة شرطاً فى صحة الصوم. مع أن وجوب المبادرة إلى تفرغ ذمة الميت. مما لا تساعد عليها الأدلة.

(١) على المشهور بين المتأخرين - كما قيل - و ليس عليه دليل ظاهر إذ الموجود فى النصوص:

«فليقض عنه من شاء من أهله»

- كما فى مرسل الفقيه (٢) و

«أولى الناس بميراثه»

- كما فى صحيح حفص (٣) - و

«أولى الناس به»

- كما فى مرسل حماد (٤) - و

«أفضل أهل بيته»

- كما فى رواية أبى بصير (٥) - و

«على وليه أن يقضى عنه»

، أو نحوه، كما فى مرسل ابن بكير (٦) و غيره.

و الأول: ظاهر فى الاستحباب. (و الثانى): ظاهر فى الأحق بالميراث من الناس، فيعم جميع الطبقة الاولى، و مع فقدها يعم جميع الطبقة

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٣) المراد به هو الصحيح المتقدم له قريباً.

(٤) المراد به هو المرسل المتقدم له قريباً.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٣

.....

الثانية. و هكذا بالنسبة إلى بقية الطبقات. و تخصيصه بالولد يتوقف على أن يكون المراد به الاولى من جميع الموجودين و غيرهم، و أن يكون المراد من الميراث نسخ الميراث - و لو بلحاظ بعض مراتبه - لا أصل للتوارث.

إذ لو لا- الأول أمكن انطباقه على الطبقة الثانية عند فقد الأولى، فإنهم أولى الموجودين و ان لم يكونوا أولى من المفقودين. و لو لا الثانى لم يكن وجه لاختصاصه بالولد دون الأب، لأن المشاركة بينهما فى الإرث - فى الجملة - تقتضى عدم الأولوية لأحدهما على الآخر فى أصل التوارث، و ان كان مقتضى كون الأب له سهم معين دون الولد أن الولد له أولوية بالإرث فى الجملة.

لكن الأمرين معا خلاف الظاهر (أولاً): من جهة أنه لا وجه ظاهر للعدول عن التعبير بالولد الى التعبير بالأولى بالميراث. (و ثانياً):

أن ظاهر الأولوية بالميراث الأولوية في أصل التوارث. و أيضاً فقد ورد مثل ذلك في ولاية التجهيز [١]، و لم يستظهر الأصحاب منه خصوص الولد و أيضاً فإن الحمل على خصوص الولد الذكر خلاف ما فهمه السامع، كما يظهر من ذيل الصحيح من قول الراوى: «قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة. قال (ع): لا، إلا الرجال». إذ لو فهم الراوى كون المراد منه الولد الذكر لم يكن مورد للسؤال المذكور. و من ذلك يظهر الحال في المراد من (الثالث). و الرابع: بينه و بين الذكر الأكبر عموم من وجه. و حملة على الأفضل

[١] لعل المقصود هو ورود ذلك في كلمات الفقهاء (قده) و نقله الإجماع، و الا فلم نعثر عليه في مظانه من الوسائل. كما يظهر ذلك أيضاً مما تقدم من المؤلف - دام ظله - في المسألة: ١ من فصل مراتب الجزء الرابع من هذا الشرح نعم ادعى الشيخ الأنصارى (قده). و ورود ذلك في مسألة الفضاء و تقدم من المؤلف - دام ظله - المناقشة في الدعوى المذكورة. فراجع. مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٤

و إن كان الأحوط - مع فقد الولد الأكبر - قضاء المذكورين على ترتيب الطبقات، و أحوط منه قضاء الأكبر فالأكبر من الذكور (١)، ثمّ الإناث في كل طبقة، حتى الزوجين و المعتق و ضامن الجريمة.

[مسألة ١): إنما يجب على الولي قضاء ما فات عن الأبوين من صلاة نفسها]

(مسألة ١): إنما يجب على الولي قضاء ما فات عن الأبوين من صلاة نفسها (٢)، فلا يجب عليه ما وجب عليهما

ميراثاً - بلحاظ الحياء - خلاف الظاهر بلا قرينة عليه. (و الخامس): مجمل غير ظاهر في شيء. فإذا لا معدل عما يقتضيه الصحيح والمرسل

، كما اختاره في المدارك و الحدائق، و نسبه في الأول الى ابن الجنيد و ابن بابويه و جماعة لكن النسبة إلى الأول غير ظاهرة، فإن محكى كلامه يقتضى الاختصاص بالولد الذكر الأكبر، فإذا فقد اختص بأقرب الأولياء. و عبارة الثانيتين غير ظاهرة في شيء. و مثله في الاشكال نسبه الى المفيد، فان عبارته المحكية ظاهرة في الاختصاص بالولد الذكر الأكبر، و مع فقدة يقضى عنه أكبر أوليائه من أهله، و ان لم يكن إلا - من النساء. و لعل من هنا يشكل الأخذ بظاهر النصوص، فإن إعراض الأصحاب عنها يكشف عن القرينة على خلافه الموجب لإجمالها. و الرجوع الى الأصل النافى للوجوب عن غير الولد الذكر الأكبر. فتأمل جيداً.

(١) هذا هو ظاهر المحكى عن المفيد (ره). نعم دخول الزوجين و ما بعدهما في كلامه غير ظاهر. فراجع.

(٢) كما نص عليه غير واحد. لانصراف المطلقات إليها، و اختصاص غيرها بها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٥

بالاستئجار، أو على الأب من صلاة أبويه من جهة كونه ولياً.

[مسألة ٢): لا يجب على ولد الولد القضاء عن الميت]

(مسألة ٢): لا يجب على ولد الولد (١) القضاء عن الميت إذا كان هو الأ-كبر حال الموت و إن كان أحوط، خصوصاً إذا لم يكن للميت ولد.

[مسألة ٣: إذا مات أكبر الذكور بعد أحد أبويه لا يجب على غيره]

(مسألة ٣): إذا مات أكبر الذكور بعد أحد أبويه لا يجب على غيره (٢) من إخوته الأكبر فالأكبر.

[مسألة ٤: لا يعتبر في الولي أن يكون بالغاً عاقلاً عند الموت]

(مسألة ٤): لا يعتبر في الولي أن يكون بالغاً عاقلاً عند الموت، فيجب على الطفل (٣) إذا بلغ، و على المجنون إذا عقل. و إذا مات غير البالغ قبل البلوغ أو المجنون قبل الإفاقة لا يجب على الأكبر (٤) بعدهما.

[مسألة ٥: إذا كان أحد الأولاد أكبر بالسن]

(مسألة ٥): إذا كان أحد الأولاد أكبر بالسن

(١) و في الجواهر: «لعله الأقوى». لانسباق غيره من النصوص نعم- بناء على ما عرفت مما هو ظاهر النصوص- يلزم التفصيل بين وجود الولد الصلبي فلا يجب عليه و بين عدمه فيجب.

(٢) لأن الظاهر من الأكبر الأكبر حال الموت، و هو لا ينطبق على الحي.

(٣) لأن المقام من صغريات الدوران بين الرجوع الى استصحاب حكم المخصص و الرجوع الى العام. و التحقيق في مثل المقام- مما كان التخصيص فيه من أول الأمر- هو الثاني، و مقتضاه الوجوب بعد البلوغ و العقل.

و منه يظهر ضعف ما عن جماعة من عدم الوجوب. و دعوى عدم العموم الأزمانى لدليل القضاء خلاف الإطلاق.

(٤) كما في المسألة الثالثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٦

و الآخر بالبلوغ فالولي هو الأول (١).

[مسألة ٦: لا يعتبر في الولي كونه وارثاً]

(مسألة ٦): لا يعتبر في الولي كونه وارثاً، فيجب على الممنوع (٢) من الإرث بالقتل أو الرق أو الكفر.

[مسألة ٧: إذا كان الأكبر خنثى مشكلاً فالأولى غيره من الذكور]

(مسألة ٧): إذا كان الأكبر خنثى مشكلاً فالأولى غيره من الذكور (٣)

(١) قد عرفت أن العمدة في اعتبار الأكبرية هو الإجماع. و الظاهر من معقده هو الأكبر سناً. نعم ظاهر الجواهر حكاية الوجوب على

الثانى عن كشف أستاذه و حاشية الإرشاد و الذكرى و الإيضاح. و ظاهر شيخنا الأعظم (ره) - فى الرسالة - الميل اليه. مستدلا عليه بأنه أكبر عرفا.

و أقرب الى حد الرجال. و بأن المراد من الأولى الأولى بحسب النوع. إذ لو أريد الأولوية الشخصية لم تكن لأحدهما، لتساويهما فى النبوة للميت.

و إذا كان المراد بالأولوية النوعية فهى حاصله له فيلزم تعلق التكليف به، و ارتفاعه بعد بلوغ أخيه يحتاج الى دليل. و الجميع كما ترى، لمنع الأول. و عدم اجراء الثانى. و كون المراد الأولوية النوعية لا- يجدى بعد قيام الإجماع على الاختصاص بالأكبر. و لعله من ذلك أمر بالتأمل. و من ذلك يظهر الحال فيما لو تساوا فى السن و تقدم أحدهما فى البلوغ، فإن الولي كلاهما و لا يختص بالبالغ، خلافا لشيخنا الأعظم (ره).

(٢) إذ الظاهر من كونه أولى به أو بميراثه كونه كذلك بالنظر الى ذاته و لو مع المانع. و حكى عن بعض المنع فى الثانى، لمنع صدق كونه وليا. و منافاته لحق السيد. و فى الأول: ما عرفت. و فى الثانى: أنه لا يوجب المنع إذا قام الدليل على الوجوب، كسائر الواجبات.

(٣) و فى الجواهر: «لعله الأقوى». لأنه أولى به و بميراثه، غايةً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٧

و ان كان أصغر. و لو انحصر فى الخنى لم يجب عليه (١).

[مسألة ٨: لو اشتبه الأكبر بين الاثنين أو الأزيد لم يجب على واحد منهم]

(مسألة ٨): لو اشتبه الأكبر بين الاثنين أو الأزيد لم يجب على واحد منهم (٢)، و ان كان الأحوط التوزيع أو القرعة

[مسألة ٩: لو تساوى الولدان فى السن قسط القضاء]

(مسألة ٩): لو تساوى الولدان فى السن قسط القضاء (٣)

الأمر أنه قام الإجماع على اختصاص الوجوب بالأكبر مع وجوده. لكن الأصل عدم وجود الذكر الأكبر، كما لو شك فى وجود ذكر أكبر. فتأمل.

(١) للأصل، مع غض النظر عن العلم الإجمالى الحاصل له المردد متعلقه بين أحكام الرجال و النساء، و الا وجب الاحتياط حينئذ.
(٢) لأصالة البراءة الجارية فى حق كل واحد منهم، التى لا يمنع عنها العلم الإجمالى، لكون المعلوم مرددا بين شخصين. نعم قد يقال: لازم ما ذكر فى المسألة السابقة القول بالوجوب على كل واحد منهم، لأن كل واحد منهم يجرى فى حقه أصالة عدم وجود الذكر الأكبر سواه.

و توهم: أن الشك فى المقام ليس فى وجود الأكبر ليجرى فى نفيه الأصل بل فى تعيينه. مندفع: بأن كل واحد منهما يشك فى أصل وجود الأكبر منه، فلا مانع من نفي الأكبر بالأصل. نعم لو كان القيد: أن لا يوجد أكبر - لا خصوص الأكبر منه - كان المنع من أصل العدم فى محله، للعلم بوجوده فى الجملة. و لازمه أن لو كان له ولدان أكبر و أصغر، و احتمال وجود ثالث أكبر منهما لم يجب على أكبرهما القضاء، للعلم بوجود الأكبر فى الجملة، و الشك فى انطباقه على أكبرهما. لكن الظاهر الوجوب فيه، لأن القيد أن لا يوجد أكبر منه، لا مطلق الأكبر. فلاحظ.

(٣) وفاقا للأكثر - كما في الجواهر -، وقواه هو و شيخنا الأعظم (ره) في الرسالة. و عن الحلبي: عدم الوجوب على أحدهما، لانتفاء الأكبر الذي هو موضوع التكليف. و فيه: أن الأكبر إنما كان موضوعا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٨

عليهما، و يكلف بالكسر - أى ما لا يكون قابلا للقسمه و التقسيط كصلاة واحدة و صوم يوم واحد - كل منهما على الكفاية، فلهما أن يوقعا دفعة واحدة (١)، و يحكم بصحة كل منهما و ان كان متحدا في ذمة الميت. و لو كان صوما من قضاء شهر رمضان لا يجوز لهما الإفطار بعد الزوال (٢).

للتكليف في ظرف اجتماعه مع الأصغر لا - مطلقا، لإطلاق الأدلة. نعم يبقى الإشكال في التقسيط و الوجوب الكفائي عن كل واحد منهما. حكى الثانى عن القاضى.

و استدل شيخنا في الرسالة على الأول، بأن الدليل لا يصلح لإثبات أحد الأمرين بعينه. و الأصل يقتضى عدم وجوب الزائد على حصته. و فيه: أن موضوع الوجوب هو الولي بنحو صرف الوجود الصادق على القليل و الكثير، فكما أنه عيني في ظرف انحصاره بواحد يكون عينيا - أيضا - عند انطباقه على المتعدد، إلا - أن الواجب - و هو تفرغ ذمة الميت - لما لم يقبل التعدد ذاتا انقلب الوجوب كفائيا، فالتقسيم خلاف ظاهر الأدلة. مع أن الالتزام بالوجوب الكفائي في الكسر يمنع من الالتزام بالتقسيم فيما عداه، لأن ظهور الدليل بنحو واحد في الجميع. فافهم.

(١) لأن الواجب إذا كان صرف الوجود يصح امتثاله بالمتعدد دفعة لصدق الواجب عليه، كصدقه على المتحد.

(٢) لعدم الفرق في حرمة الإفطار بعد الزوال في قضاء رمضان بين كون الصوم عن نفسه و غيره، لإطلاق الأدلة. و عن شرح الدروس: لو أفطر أحدهما فلا شيء عليه إذا ظن بقاء الآخر. و نحوه ما عن المدارك و كأنه لأن إفطار أحدهما ليس نقضا لصرف طبيعة الصوم الواجب كى يحرم، و إنما هو نقض لمرتبة من الطبيعة لا دليل على تحريمه. و عليه فلا يبعد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٤٩

و الأحوط الكفارة (١) على كل منهما مع الإفطار بعده، بناء على وجوبها في القضاء عن الغير - أيضا -، كما في قضاء نفسه

[(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بالاستيجار عنه سقط عن الولي]

(مسألة ١٠): إذا أوصى الميت بالاستيجار عنه

جواز الإفطار و ان علم بإفطار الآخر بعده.

(١) حكى في الجواهر الاحتمالات: وجوب الكفارة على كل منهما، و وجوب كفارة واحدة عليهما بالسوية، و وجوب واحدة عليهما على الكفاية و سقوطها عنهما معا. و عن شرح الدروس: أنه استقر به. و عن المسالك أنه استوجهه. و عن المدارك: أنه لم يستبعده. و فصل شيخنا الأعظم (ره) - في الرسالة - بين إفطارهما دفعة فيجب على كل منهما، و على التعاقب فيجب على المتأخر منهما لا غير. و لعله الأقرب.

أما وجوبه على المتأخر، فلصدق الإفطار الذى هو نقض صرف طبيعة الصوم، الذى هو القدر المتيقن في موضوع الكفارة، بناء على وجوبها في القضاء عن الغير. و أما عدم وجوبه على المتقدم، فلأن إفطاره ليس نقضا لصرف الطبيعة، و إنما هو نقض لمرتبة منها، و لا دليل على اقتضائه الكفارة. و أما وجوبها عليهما معا في الدفعة، فلأن كلا من الإفطارين نقض لصرف الطبيعة، فمقتضى الإطلاق إيجابه

الكفارة أيضا. إلا أن يدعى انصرافه إلى صورة الاستقلال. لكنه غير ظاهر، و منه يظهر أن لازم الجزم بحرمة الإفطار على كل منهما الالتزام بوجود الكفارة على كل منهما.

و لا وجه ظاهر للجزم بالأول و التوقف في الثاني، كما في المتن.

(٢) لا ينبغي التأمل في نفوذ الوصية المذكورة- بناءً على جواز التبرع- لعموم نفوذ الوصية و حرمة التبديل، بل عن المناهل: دعوى ظهور الاتفاق عليه مطلقا. و قد يستدل عليه

برواية أبي بصير: «في امرأة مرضت في شهر رمضان و ماتت في شوال فأوصتني أن أقضى عنها. قال (ع): هل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٠

سقط عن الولي (١)، بشرط الإتيان من الأجير صحيحا.

برئت من مرضها؟ قال: لا..» (١).

فإن السؤال عن البرء و عدمه يشهد بوجود القضاء مع البرء إلا أن يكون السؤال من جهة عدم المشروعية مع البرء، كما يقتضيه ذيل الحديث. فلا تدل على الوجوب. فتأمل.

و كفى بالعموم دليلا على النفوذ.

(١) و حكى ذلك شيخنا في الرسالة عن صريح جماعة منهم الشهيدان.

و استدل له بأنه- بعد فرض وجوب العمل بالوصية- لا يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين. و إرجاعه إلى الوجوب الكفائي مخالفة لظاهر التكليفين.

و الحكم بالوجوب على الولي ينافي فرض نفوذ الوصية. و إذ يدور الأمر بين الأخذ بظاهر دليل وجوبه على الولي و ظاهر دليل نفوذ الوصية فالثاني مقدم، لأنه حاكم على الأول، حكومته على سائر أدلة الأحكام الثابتة للفعل قبل الوصية.

هذا و يشكل: بأن أدلة نفوذ الوصية إن كانت منافية لدليل الوجوب على الولي- بأن كانت موجبة للترخيص في ترك الواجب- فلا ينبغي التأمل في عدم نفوذها، كما لو أوصى بترك واجب أو فعل حرام، لعموم قوله تعالى (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ ..) (٢).

و ان لم تكن منافية له، و إنما كانت منافية لعينية الوجوب- كما هي كذلك لأن أدلة القضاء على الولي إنما دلت على وجود مصلحة ملزمة في تفرغه ذمة الميت. و هذا المعنى لا- تنافيه أدلة نفوذ الوصية، كما لا- تنافي تبرع استحباب تبرع غير الولي بالقضاء أو مشروعيته، لأن العمل على طبق ذلك يوجب انتفاء موضوع الوجوب على الولي به و الوجوب المذكور لا يقتضى

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٢.

(٢) البقرة: ١٨٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥١

[مسألة (١١): يجوز للولي أن يستأجر ما عليه من القضاء عن الميت]

(مسألة ١١): يجوز للولي أن يستأجر (١) ما عليه من القضاء عن الميت.

حفظ موضوعه - فالالتزام بالوجوب الكفائي أخذ بظاهر التكليفين لا طرح لهما، كما يظهر من قياس المقام بأمثاله، فإن قول المولى لبعض عبيده:

«اكسر الإناء الفلاني» وان كان ظاهراً في الوجوب العيني، لكن إذا ورد مثل ذلك الخطاب في حق عبده الأخر تعين حمله على الوجوب الكفائي، لا - رفع اليد عن الأول و الأخذ بظاهر الأخر في التعيين. و أما دعوى: قصور أدلة الوجوب على الولي عن صورة الوصية. ففيها: المنع الأكيد، وان ارتضاه شيخنا الأعظم (ره) أيضاً، فإنه راجع الى الوجه الذي ذكره (قده) في تقديم أدلة نفوذ الشرط و الوصية و نحوهما من أحكام العناوين الثانوية.

وقد استشكل عليه بأمور ذكرناها فيما علقناه على مباحث الشرط من مكاسبه كما أوضحنا هناك أيضاً وجه التقديم. فراجع. و لعل من هنا اختار الوحيد (قده) عدم السقوط إلا بفراغ ذمة الميت، لانتفاء موضوعه حينئذ، فلا معنى لبقائه. و هذا هو مراد المصنف (ره) أيضاً.

(١) أما أصل جواز الاستيجار للعبادة فقد تقدم الكلام فيه. و أما جوازه للولي بنحو يترتب عليه سقوطه عنه فهو يتوقف على جواز تبرع غيره به، كما يقتضيه إطلاق ما دل على مشروعية العبادة عن الأموات، فإذا فرغت ذمة الميت بأداء المتبرع، امتنع بقاء الوجوب على الولي، لانتفاء موضوعه. و عن الحلبي و جماعة: عدم السقوط. إما لأن المتبرع نائب عن الولي و لا تشرع النيابة عن الحي. و إما لأن الأصل عدم السقوط للشك في سقوطه بفعل المتبرع. و كلاهما كما ترى، فان المتبرع نائب عن الميت لا الحي و لا معنى لوجوب التفريغ بعد حصول الفراغ كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٥٢

[مسألة (١٢): إذا تبرع بالقضاء عن الميت متبرع سقط عن الولي]

(مسألة ١٢): إذا تبرع بالقضاء عن الميت متبرع سقط عن الولي (١).

[مسألة (١٣): يجب على الولي مراعاة الترتيب في قضاء الصلاة]

(مسألة ١٣): يجب على الولي مراعاة الترتيب (٢) في قضاء الصلاة، و ان جهله وجب عليه الاحتياط بالتكرار.

[مسألة (١٤): المناط في الجهر و الإخفات على حال الولي المباشر لا الميت]

(مسألة ١٤): المناط في الجهر و الإخفات على حال الولي المباشر (٣) لا الميت، فيجهر في الجهرية و ان كان القضاء عن الأم.

[مسألة (١٥): في أحكام الشك و السهو يراعى الولي تكليف نفسه]

(مسألة ١٥): في أحكام الشك و السهو يراعى الولي تكليف نفسه (٤) اجتهاداً أو تقليداً - لا تكليف الميت،

نعم يمكن الاستدلال لهم بمكاتبة الصغار - المتقدمة في عدم وجوب القضاء على غير الأكبر - إذ تدل - بمقتضى مطابقتها الجواب

للسؤال- على عدم جواز صوم الولي الأصغر. لكنها- مع أنها أخص من المدعى- لا تصلح لتقييد تلك النصوص، ولا سيما وفيها مثل مرسل الفقيه عن الصادق (ع) «إذا مات الرجل و عليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهل» (١) و

موثق أبي بصير عنه (ع): «عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت. قال (ع): يقضيه أفضل أهل بيته» (٢).
بناء على حمله على استحباب تفويض الولي القضاء إلى الأفضل، جمعا بينها وبين ما دل على وجوب القضاء على الولي.
(١) لما عرفت.

(٢) تقدم الكلام فيه في المسألة الثامنة عشرة من الفصل السابق.

(٣) كما تقدم في المسألة السادسة عشرة من الفصل السابق.

(٤) تقدم في المسألة الرابعة عشرة من الفصل السابق.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٣

بخلاف أجزاء الصلاة و شرائطها فإنه يراعى تكليف الميت (١) و كذا في أصل وجوب القضاء، فلو كان مقتضى تقليد الميت أو اجتهاده وجوب القضاء عليه، يجب على الولي الإتيان به و ان كان مقتضى مذهبه عدم الوجوب. و ان كان مقتضى مذهب الميت عدم الوجوب لا يجب عليه و ان كان واجباً بمقتضى مذهبه. إلا إذا علم علما وجدانيا قطعيا ببطان مذهب الميت. فیراعى حينئذ تكليف نفسه.

[مسألة ١٦: إذا علم الولي أن على الميت فوائت و لكن لا يدري أنها فائت لعذر - من مرض أو نحوه]

(مسألة ١٦): إذا علم الولي أن على الميت فوائت و لكن لا يدري أنها فائت لعذر- من مرض أو نحوه- أو لا

(١) بعد ما كان موضوع وجوب القضاء على الولي أن يكون على الميت صلاة، فثبوت الوجوب في حق الولي تابع لانطباق العنوان المأخوذ موضوعا للوجوب بحسب نظره، فان كان بنظر الولي أن على الميت صلاة و جب عليه القضاء، و ان لم يكن كذلك بنظره لم يجب عليه القضاء. و كذا إذا شك في ذلك، لأصالة البراءة. و لا دخل لنظر الميت في ذلك. نعم إذا كان ظاهر قولهم (ع): «إذا كان على الميت صلاة» أنه عليه بنظره كان المتبع نظره. إلا إذا علم وجدانا بخطئه، لعدم إمكان نية القضاء مع هذا العلم الوجداني، و ما دام لم يحصل هذا العلم الوجداني يمكن نية القضاء فيجب. لكن حمل الدليل على هذا المعنى خلاف الظاهر، فإن الأصل في موضوعات الاحكام أن يكون المراد بها الموضوعات الواقعية، لا الاعتقادية فضلا عن اعتقاد شخص معين. و النظر طريق الى التطبيق، فنظر كل شخص طريق له لا طريق لغيره. و قد تقدم في المسألة الخامسة عشرة من الفصل السابق ما له نفع في المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٤

لعذر لا يجب عليه القضاء (١). و كذا إذا شك في أصل الفوت (٢) و عدمه.

[مسألة ١٧: المدار في الأكبرية على التولد، لا على انعقاد النطفة]

(مسألة ١٧): المدار في الأكبرية على التولد (٣)، لا على انعقاد النطفة، فلو كان أحد الولدين أسبق انعقادا و الآخر أسبق تولدا فالولى هو الثانى، ففى التوأمين الأكبر أولهما تولداً.

[مسألة ١٨): الظاهر عدم اختصاص ما يجب على الولى بالفوائت اليومية]

(مسألة ١٨): الظاهر عدم اختصاص (٤) ما يجب على الولى بالفوائت اليومية، فلو وجب عليه صلاة بالنذر الموقت و فاتت منه لعذر و جب على الولى قضاؤها.

(١) للشك فى عنوان الموضوع الموجب للرجوع الى الأصل الموضوعى - و هو أصالة عدم الفوت لعذر - أو الحكمى - و هو أصالة عدم وجوب القضاء. و منه يظهر حكم ما لو شك فى أصل الفوت.
 (٢) لو بنى على عموم وجوب القضاء لمطلق الفوت فالحكم بعدم الوجوب عند الشك فيه موقوف على عدم إمكان إثباته بالأصل. أو جريان قاعدة الشك بعد خروج الوقت فى حق الميت، كما تقدم فى صلاة الاستيجار.
 و إلا و جب القضاء، لأصالة عدم الفعل فى الوقت.
 (٣) لأنه الظاهر منه. و ما فى مرسل على بن احمد بن أشيم، من قول الصادق (ع): «الذى خرج أخيرا هو أكبر. أما تعلم أنها حملت بذلك أولا، و ان هذا دخل على ذلك» (١) يراد منه ما لا ينافى ذلك، كما هو ظاهر.
 (٤) للإطلاق. و لا ينافيه خروج ما و جب عليه بالاستيجار أو نحوه،

(١) الوسائل باب: ٩٩ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٥

[مسألة ١٩): الظاهر أنه يكفى فى الوجوب على الولى إخبار الميت]

(مسألة ١٩): الظاهر أنه يكفى فى الوجوب (١) على الولى إخبار الميت بأن عليه قضاء ما فات لعذر.

[مسألة ٢٠): إذا مات فى أثناء الوقت بعد مضى مقدار الصلاة - بحسب حاله قبل أن يصلى و جب على الولى قضاؤها]

(مسألة ٢٠): إذا مات فى أثناء الوقت بعد مضى مقدار الصلاة - بحسب حاله قبل أن يصلى و جب على الولى قضاؤها (٢).

[مسألة ٢١): لو لم يكن ولى، أو كان و مات قبل أن يقتضى عن الميت و جب الاستيجار]

(مسألة ٢١): لو لم يكن ولى، أو كان و مات قبل أن يقتضى عن الميت و جب الاستيجار (٣) من تركته. و كذا لو تبين (٤) بطلان ما

أتى به.

[مسألة ٢٢): لا يمنع من الوجوب على الولي اشتغال ذمته بفوائت نفسه]

(مسألة ٢٢): لا يمنع من الوجوب (٥)

لما تقدم من انصراف الدليل إلى صلاة نفسه مطلقاً.

(١) لم يتضح الدليل عليه غير ما تقدمت الإشارة إليه من نصوص الإقرار بالمال.

(٢) للإطلاق. و خصوص رواية ابن سنان

«١» ولا ينافى ذلك التعبير بالقضاء فيها، إذ غاية ما يقتضيه عدم الدلالة على وجوب الأداء عنه فوراً في الوقت، لا قصوره عن الدلالة على وجوب الفعل خارج الوقت. مع قرب دعوى: كون المراد يفعل عنه و لو في الوقت، فيجب في الفرض - حينئذ - المبادرة إلى الفعل في الوقت.

(٣) تقدم الاشكال فيه في صلاة الاستيجار.

(٤) يعني: لو تبين بطلان ما أتى به الولي قضاء عن الميت. ثم إن وجوب قضاء الولي عن الميت ليس من الحقوق المالية، ولذا لا يجب إخراجه من تركه الولي لو مات قبل القضاء، بل هو من التكليف الذي يزول بالموت.

(٥) نص على ذلك جماعة، دون تعرض لخلاف فيه أصلاً.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٦

على الولي اشتغال ذمته بفوائت نفسه، و يتخير في تقديم (١) أيهما شاء.

[مسألة ٢٣): لا يجب عليه الفور في القضاء عن الميت، و ان كان أولى و أحوط]

(مسألة ٢٣): لا يجب عليه الفور (٢) في القضاء عن الميت، و ان كان أولى و أحوط.

[مسألة ٢٤): إذا مات الولي بعد الميت قبل أن يتمكن من القضاء ففي الانتقال إلى الأكبر بعده إشكال]

(مسألة ٢٤): إذا مات الولي بعد الميت قبل أن يتمكن من القضاء ففي الانتقال إلى الأكبر بعده إشكال (٣).

[مسألة ٢٥): إذا استأجر الولي غيره لما عليه من صلاة الميت فالظاهر أن الأجير يقصد النيابة عن الميت لا عنه]

(مسألة ٢٥): إذا استأجر الولي غيره لما عليه من صلاة الميت فالظاهر أن الأجير يقصد النيابة عن الميت لا عنه (٤).

(١) كما صرح به بعض. و عن التذكرة: «الأقرب الترتيب بينهما، عملاً بظاهر الاخبار و فحواها». و هو كما ترى، لقصور أدلة الترتيب عن شمول المقام بالمرء. و عنها- أيضا-: «أنه لو فاتته صلاة بعد التحمل أمكن القول بوجوب تقديمها، لأن زمان قضائها مستثنى كزمان أدائها.

و أمكن القول بتقديم المتحمل، لتقدم سببه».

(٢) للإطلاق الموافق للأصل. و احتمال كون الميت فى ضيق فيوسع عليه به لا يجدى فى الوجوب، لعدم الدليل على وجوب التوسعة على الميت مع العلم بالضيق، فضلا عن الاحتمال.

(٣) ينشأ: من احتمال كون العجز المستمر كاشفا عن كون الولي هو الذى بعده، لامتناع ثبوت الوجوب على العاجز. و فيه: أن العجز مانع عن الامتثال، لا عن أصل التكليف الذى تمام موضوعه منطبق على العاجز، نظير ما تقدم فى المسألة الرابعة.

(٤) لا- إشكال فى وجوب قصد النيابة عن الميت، لأن المقصود إفراغ ذمته، و لا- يحصل إلا بذلك. و أما احتمال قصد النيابة عن الولي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٧

[فصل فى الجماعة]

إشارة

فصل فى الجماعة

[فصل فى استحبابها]

إشارة

فصل فى استحبابها و هى من المستحبات الأكيدة فى جميع الفرائض (١)،

فغريب إذا كان المراد قصده فى قبال الميت، إذ لا يحصل بذلك تفرغ ذمة الميت. نعم إذا كان المراد النيابة عن الولي فى إفراغ ذمة الميت- نظير ما إذا استؤجر شخص على النيابة عن الميت فمات ذلك الشخص الأجير و قام وارثه مقامه، فإنه ينوب النيابة عن مورثه فى إفراغ ذمة الميت الأول-، فهذا المعنى صحيح فى نفسه، لكنه لا دليل عليه، و لا مقتضى له. و لعل مراد المصنف ذلك، و العبارة قاصرة. و الله سبحانه أعلم.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* - أولا و آخراً- و له الشكر.

فصل فى الجماعة

(١) و عن المنتهى و الذكرى- ظاهر- الإجماع عليه. و يدل عليه.

صحيح زرارة و الفضيل: «قلنا له: الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال عليه السلام: الصلاة فريضة. و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلها و لكنه سنة، من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له» (١).

و دعوى: كون ظاهره السؤال عن كونها فريضة أو لا مفروغا عن مشروعيتها، فليس فى مقام التشريع ليؤخذ بإطلاقه. مدفوعه: بأن ظاهر الجواب كونه فى مقام بيان أصل المشروعية فى عامة الصلاة. فاما أن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٨

.....

يكون صارفاً للسؤال عن ظاهره فيحمل على السؤال عن أصل المشروع، وكونها بنحو الفريضة. أو يحتمل الجواب على التفضل بزيادة البيان،

كقوله (ع) فيه: «الصلاة فريضة»

الذي لم يكن مسؤولاً عنه أصلاً.

وأضعف من ذلك توهم كون النفي فيها وارداً على العموم، فتدل على كون الجماعة سنة في خصوص مورد نفي فرضها وهو غير معلوم. إذ فيه: أن ذلك إنما يصح لو كانت كلمة: (كل) بنفسها موضوعاً للنفي لا ما لو كان موضوعه الجمع المحلي باللام وكانت مؤكدة، إذ حينئذ يكون النفي عاماً وتكون كلمة (كل) مؤكدة لعموم النفي. مع أنه - لو سلم ذلك - كان الصحيح دالاً على كون الجماعة ليست مفروضة في مجموع الصلوات، بل هي مفروضة في بعضها و سنة في غير مورد الفرض، فالشك إنما يكون في كل مورد أنها سنة أو فريضة، لا أنها مشروعة أو غير مشروعة مضافاً إلى مثل

رواية ابن أبي يعفور: «لا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع المسلمين إلا من علة» (١).

ومن ذلك يظهر الاشكال فيما عن ظاهر بعض من اختصاص الحكم بالخمسة اليومية. ولا سيما وقد تواترت النصوص في مشروعيتها في بعض آخر غيرها، كآيات والأموات. نعم لا بأس بالإشكال في مشروعيتها في صلاة الاحتياط - بناء على المنع عنها في مطلق النافلة -، لاحتمال كونها منها. وكذا المنذورة، فإن الظاهر من الفريضة والنافلة ما كانت بعنوان كونها (صلاة) فريضة أو نافلة، والمنذورة بعنوان كونها (صلاة) نافلة وأما تجب بعنوان كونها (منذورة). ولذا يجب فعل المنذور ولو لم يكن صلاة، كما هو ظاهر. ومثلها ما وجبت بأمر الوالد والسيد والإجارة ونحوها وأما صلاة الطواف فمشروعية الجماعة فيها مبنية على وجوبها، كما سيأتي

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٥٩

خصوصاً اليومية (١) منها، وخصوصاً في الأدائية (٢)، ولا سيما في الصبح (٣) والعشاءين، وخصوصاً لجيران المسجد (٤) أو من يسمع النداء (٥). وقد ورد في فضلها و ذم تاركها من ضروب التأكيدات ما كاد يلحقها بالواجبات،

ففي الصحيح «الصلاة في جماعة تفضل على صلاة الفرد

- أي للفرد -

بأربع

في محله إن شاء الله.

(١) كما نص عليه جماعة. وتشير إليه بعض النصوص المتعرضة لها بالخصوص،

كرواية السكوني: «قال رسول (ص): من صلى الخمس في جماعة فظنوا به خيراً» (١)

و نحوها غيرها.

(٢) لاختصاص بعض النصوص بها. فلاحظ رواية ابن أبي يعفور

«٢» و غيرها.

(٣) لاختصاص بعض نصوص الثواب بها. وقد عقد لها في الوسائل باباً

«٣». (٤)

لرواية ابن مسلم: «لا صلاة لمن لم يشهد الصلاة من جيران المسجد، إلا مريض أو مشغول» «٤».

(٥)

لرواية زرارة: «من سمع النداء فلم يجب من غير علة فلا صلاة له» «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٢) المراد بها روايته المتقدمة قريباً جداً.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة الجماعة.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ١٥٩

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٠

و عشرين درجة» «١».

و

في رواية زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما يروى الناس أن الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين؟ فقال

(ع): صدقوا فقلت: الرجلان يكونان جماعة؟ قال (ع): نعم، و يقوم الرجل عن يمين الامام» «٢».

و

في رواية محمد بن عمار: «قال: أرسلت إلى الرضا (ع) أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل أو صلاته مع

جماعة، فقال (ع): الصلاة في جماعة أفضل» «٣»

مع أنه

ورد: «إن الصلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة».

و في بعض الاخبار ألفين». بل

في خبر: «قال رسول الله (ص): أتاني جبرئيل مع سبعين ألف ملك بعد صلاة الظهر فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام و أهدى

إليك هديتين لم يهدهما إلى نبي قبلك. قلت: ما تلك الهديتان؟ قال: الوتر ثلاث ركعات، و الصلاة الخمس في جماعة. قلت: يا

جبرئيل، ما لأمتي في الجماعة؟ قال: يا محمد، إذا كانا اثنين كتب الله لكل واحد بكل ركعة مائة و خمسين صلاة، و إذا كانوا ثلاثة

كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلاة، و إذا كانوا أربعة كتب الله لكل واحد ألفاً و مائتي صلاة، و إذا كانوا خمسة كتب الله

لكل واحد بكل ركعة ألفين و أربعمئة صلاة، و إذا كانوا

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦١

سته كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة أربعة آلاف و ثمانمئة صلاة، و إذا كانوا سبعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة آلاف و ستمئة صلاة، و إذا كانوا ثمانية كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة تسعة عشر ألفاً و مائتي صلاة، و إذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ثمانية و ثلاثين ألفاً و أربعمئة صلاة، و إذا كانوا عشرة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستة و سبعين ألفاً و ألفين و ثمانمئة صلاة. فإن زادوا على العشرة، فلو صارت السموات كلها قرطاسا و البحار مدادا و الأشجار أقلاما و الثقلان مع الملائكة كتابا لم يقدروا أن يكتبوا ثواب ركعة. يا محمد (ص) تكبيره يدركها المؤمن مع الامام خير من ستين ألف حجة و عمرة، و خير من الدنيا و ما فيها بسبعين ألف مرة. و ركعة يصليها المؤمن مع الامام خير من مائة ألف دينار يتصدق بها على المساكين. و سجدة يسجدها المؤمن مع الإمام في جماعة خير من عتق مائة رقبة» (١).

و

عن الصادق (ع): «الصلاة خلف العالم بألف ركعة، و خلف القرشي بمائة» (٢).

و لا- يخفى أنه إذا تعدد جهات الفضل تضاعف الأجر فإذا كانت في مسجد السوق الذي تكون الصلاة فيه باثنتي عشرة صلاة يتضاعف بمقداره، و إذا كانت في مسجد القبيلة الذي تكون الصلاة فيه بخمسة و عشرين فكذلك، و إذا كانت

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٢

في المسجد الجامع الذي تكون الصلاة فيه بمائة يتضاعف بقدره و كذا إذا كانت في مسجد الكوفة الذي بألف، أو كانت عند على (ع) الذي فيه بمائتي ألف، و إذا كانت خلف العالم أو السيد فأفضل، و ان كانت خلف العالم السيد فأفضل، و كلما كان الإمام أوثق و أروع و أفضل فأفضل، و إذا كان المأمومون ذوى فضل فتكون أفضل، و كلما كان المأمومون أكثر كان الأجر أزيد. و لا يجوز تركها رغبة عنها أو استخفافا بها،

ففى الخبر: «لا صلاة لمن لا يصلى فى مسجد إلا من علته، و لا غيبة لمن صلى فى بيته و رغب عن جماعتنا. و من رغب عن جماعة المسلمين و جب على المسلمين غيبته، و سقطت بينهم عدالته، و وجب هجرانه. و إذا دفع الى إمام المسلمين أنذره و حذره، فان حضر جماعة المسلمين و إلا أحرق عليه بيته».

و

فى آخر: «إن أمير المؤمنين (ع) بلغه إن قوما لا- يحضرون الصلاة فى المسجد فخطب فقال: إن قوما لا- يحضرون الصلاة معنا فى مساجدنا، فلا- يؤاكلونا، و لا- يشاربونا، و لا- يشاورونا و لا يناكحونا أو يحضروا معنا صلاتنا جماعة. و انى لأوشك بنار تشعل فى

دورهم فأحرقها عليهم أو ينتهون. قال: فامتنع المسلمون من مؤاكلتهم و مشاربتهم و مناكحتهم حتى حضروا لجماعة المسلمين» (١) -الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٣

فمقتضى الايمان عدم الترك من غير عذر. لا سيما مع الاستمرار عليه، فإنه - كما ورد- لا يمنع الشيطان من شيء من العبادات منعها، و يعرض عليهم الشبهات من جهة العدالة و نحوها حيث لا يمكنهم إنكارها، لأن فضلها من ضروريات الدين.

[مسألة ١: تجب الجماعة في الجمعة]

(مسألة ١): تجب الجماعة في الجمعة (١)، و تشتترط في صحتها. و كذا العيدين (٢) مع اجتماع شرائط (٣) الوجوب و كذا إذا ضاق الوقت عن تعلم القراءة لمن لا يحسنها مع قدرته على التعلم (٤). و أما إذا كان عاجزاً عنه أصلاً.

(١) إجماعاً من المسلمين كافة - كما عن المعتمد - أو العلماء كافة - كما عن التذكرة. و النصوص به متواترة

«١». و المراد من الوجوب: الوجوب الوضعي، أو الإرشادي، أو الغيري. فقولته: «و تشتترط في صحتها» راجع اليه أو ملزوم له.

(٢) بلا خلاف أجده فيه بل بالإجماع صرح بعضهم، كما في الجواهر.

و يدل عليه جملة من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر: «من لم يصل مع الإمام في جماعة يوم العيد فلا صلاة له و لا قضاء عليه» (٢) و نحوه غيره.

(٣) فلو اختل بعضها استجبت فرادى و جماعة على المشهور. و سيأتى الكلام فيه في محله.

(٤) إن كان المراد من وجوب الائتمام حيثئذ عدم صحة صلاته منفرداً

(١) راجع الوسائل أبواب صلاة الجمعة و الجماعة، و أبواب أعداد الفرائض، و أبواب القراءة و القنوت. فان كثيراً منها يدل على المطلوب.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة العيد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٤

.....

فهو يتوقف على عدم ثبوت مشروعيتها - كذلك - في ظرف عدم التعلم.

لكن الظاهر عموم المشروعية، لأدلة البدلية الخاصة، مثل ما

في رواية ابن سنان من قول الصادق (ع): «لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر و يسبح و يصلّي» (١).

و قريب منه غيره، فإنها تشمل صورة القدرة على الائتمام و عدمها. بل و أدلة البدلية العامة، مثل قاعدة الميسور، على تقدير تمامية

عموم أدلتها لمثل المقام.

و توهم: أنه يشكل تطبيق أدلة البدلية المذكورة مع القدرة على الصلاة جماعة، فإنها أحد أفراد الواجب الاولي الذي يجب تعيينا عند العجز عن الفرد الآخر. وهذا الوجوب العقلي قرينه على صرف أدلة البدلية الى غير الفرض. مندفع: بأن ذلك يتم لو كان الائتمام أحد أفراد الواجب. وليس كذلك، بل هو من قبيل المسقط لوجوب القراءة المعبرة في الصلاة، كما سيأتى استظهاره من النصوص. فمع عدم التمكن من القراءة لا- موجب عقلا- لفعل المسقط فتسقط القراءة بالعجز لا غير، فيكون تطبيق القاعدة على ما عدا القراءة من الاجزاء و الشروط في محله. نعم لو لم تتم أدلة القاعدة المذكورة، و لم يستفد من الصحيح البدلية المطلقة كان مقتضى إطلاق دليل الجزئية بطلان الفاعل له. و حينئذ فإن كان إجماع على وجوب الصلاة كان مقتضى الدلالة الالتزامية لإطلاق دليل الجزئية تعيين الائتمام، و لا مجال للاكتفاء بالفرادى. لكنك عرفت تمامية دلالة الصحيح. نعم يمكن اختصاصه بصورة عدم تقصيره بترك التعلم، و حينئذ فالمرجع في صورة تقصيره في ذلك أصالة الفساد.

بل تمكن دعوى: وجوب الائتمام عقلا في الفرض، فراراً عن استحقاق العقاب على تقدير تركه و فعل الصلاة منفرداً- لترك القراءة الواجبة اختياراً

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٥

فلا يجب عليه (١) حضور الجماعة و ان كان أحوط. و قد تجب بالنذر (٢) و العهد و اليمين، و لكن لو خالف صحت الصلاة (٣) و إن كان متعمداً،

باختيار ترك التعلم- فان ترك القراءة اختياراً- و لو بترك التعلم- موجب للعقاب على تقدير ترك الائتمام، بخلاف ما لو صلى مأموماً، فإنه لم يترك واجبا فعليا يستحق عليه العقاب. لكن ذلك مختص بصورة ترك التعلم لا بنية الائتمام في آخر الوقت، إذ لو تركه ناويا للائتمام في آخر الوقت لا يكون عاصيا بترك القراءة، و في آخر الوقت تسقط القراءة للتعذر و لا موجب لفعل المسقط. (١) مما تقدم تعرف ان هذا يتوقف على كون الائتمام مسقطاً، بحيث لا يمنع التمكن منه من إجراء أدلة البدلية- العامة أو الخاصة- لإثبات مشروعية صلاة الفرادى بلا قراءة.

(٢) لعموم أدلة الوفاء بها.

(٣) كما استظهره في الجواهر و غيرها. لعدم صيرورتها شرطا بالنذر ثمّ احتمال في الجواهر الفساد أيضا. و يمكن تقريب وجه الصحة: بأن أدلة الوفاء بالنذر إنما اقتضت وجوب الصلاة جماعة، و ذلك لا يقتضى بطلان الصلاة فرادى إلا بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده. فتأمل.

فإن قلت: التحقيق أن مفاد قول الناذر: «الله على أن أفعل كذا» جعل حق وضعى له سبحانه، لان الظاهر من (اللام) كونها للملك، و من (الظرف) كونه مستقرا، نظير قولك: «لزيد على مال». فمقتضى أدلة نفوذ النذر و صحته هو ثبوت مضمونه، فيكون الفعل المنذور ملكا له سبحانه، نظير ملك المستأجر الفعل الأجير. و مقتضى عموم قاعدة السلطنة في الأموال و الحقوق قصور سلطنة الناذر عن كل ما ينافي المنذور، و إذا لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٦

.....

يكن للناذر سلطنة على الصلاة فرادى- لمنافاتها للصلاة جماعة- كانت الصلاة فرادى محرمة فتبطل. و لأجل ذلك نقول: بيطان بيع مندور الصدقة، لمنافاة بيعه للصدقة المندورة.

قلت: السلطنة على المال و الحق تتصور- بدأ- على نحوين:

(أحدهما): السلطنة الحقيقية فى الأمور الاعتبارية، فيكون معنى سلطنة زيد على ماله. قدرته على بيعه و هبته و إجارته و نحوها من الأمور الاعتبارية.

(و ثانيهما): السلطنة التشريعية فى الأمور الحقيقية، فيكون معنى سلطنته على ماله: جواز أكله و شربه و إتلافه و نحوها من الأمور الحقيقية. فإن كان مفاد قاعدة السلطنة المجعولة لذى المال و الحق هو السلطنة- بالمعنى الأول- اقتضت قصور سلطنة الغير- بالمعنى الأول-، فيكون مفاد القاعدة: إثبات السلطنة- بالمعنى الأول- و نفي السلطنة لمن سواه- بالمعنى الأول- الراجع الى نفي قدره الغير على كل تصرف اعتبارى.

و ان كان مفادها السلطنة- بالمعنى الثانى- اقتضت قصور سلطنة الغير- بالمعنى الثانى- أيضا. و الظاهر من دليل القاعدة ارادة السلطنة- بالمعنى الأول-، فتدل على نفي السلطنة- بالمعنى الأول- عن الغير، و نفي السلطنة- بالمعنى الأول- عن الغير لا يستتبع تحريما، لأن إثباتها- بالمعنى الأول- للمالك لا يستتبع جوازاً تكليفاً، و لذا نقول: لا تدل قاعدة السلطنة على جواز كل تصرف فى المال جوازاً تكليفاً، و لا يصح الرجوع إليها فى الشبهة التحريمية و الوجوبية. و على هذا فتطبيق قاعدة السلطنة فى المقام لا يقتضى حرمة ما ينافى المندور، لتقتضى فساد الصلاة فرادى.

بل يمكن منع استتباع نفي السلطنة- بالمعنى الثانى- عن غير ذى الحق للتحريم، فإن الأمر بالأمر و ان كان يمنع من قدره المكلف على المهم إلا أنه لا يوجب تحريمه، فان عدم جعل الجواز أعم من جعل التحريم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٧

.....

بل يمكن- أيضا- منع تحريم الصلاة فرادى فى المقام- و لو بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده- فإن الصلاة فرادى و الصلاة جماعة ليستا من قبيل الضدين، بل من قبيل الفردين لماهىة واحدة، يتبادلان على مصلحة واحدة، إذا وجد أحدهما حصلت مصلحة الطبيعى و خلى الفرد الآخر عنها، و ليستا ذات مصلحتين يلزم من حصول إحداهما فوات الأخرى.

و التحقيق أن يقال إن نذر الصلاة جماعة راجع الى تعيين ما فى الذمة فى صلاة الجماعة، فاما ان يكون النذر منوطا باشتغال ذمة المكلف بالواجب- حدوثا و بقاء- بحيث يرجع محصل نذر الناذر الى نذر الصلاة جماعة على تقدير بقائها فى ذمته، فلا ينبغى التأمل حينئذ فى جواز فعل الصلاة فرادى. و لا منافاة فيها للنذر بوجه، لأن الوجوب المشروط بشىء لا يقتضى حفظ شرطه. و إما أن لا يكون منوطا به إلا حدوثا، و يكون مرجع النذر الى نذر إبقاء الواجب فى الذمة و عدم الإتيان بفرد منه إلا الصلاة جماعة، فلا ينبغى التأمل فى فساد الصلاة فرادى، لأنها تفويت للمندور الذى هو متعلق حق الله سبحانه فيحرم، و إذا حرمت الصلاة بطلت. و هذا التحريم ليس مستفادا من قاعدة السلطنة على الحق- كى يتوجه عليه ما ذكر:

من أن مفاد القاعدة السلطنة الحقيقية على الأمور الاعتبارية، لا السلطنة التشريعية فى الأمور الحقيقية، كى تستتبع تحريما لتصرف غير السلطان- و إنما استفاد التحريم المذكور من دليل حرمة التصرف فى مال الغير و حقه بلا إذن من صاحبه.

و من ذلك يظهر أنه لو نذر أن يتصدق بشاة معينة لم يجز له ذبحها و لا يصح له بيعها. (أما الأول): فلحرمة التصرف فى موضوع حق الغير. (و أما الثانى): فللقاعدة السلطنة على الحق و المال. و من ذلك يظهر الحكم فيما لو نذر الصلاة فى المسجد أو قراءة سورة معينة أو نحو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٨

و وجبت حينئذ عليه الكفارة (١). و الظاهر وجوبها- أيضا- إذا كان ترك الوسواس (٢) موقوفا عليها، و كذا إذا ضاق الوقت (٣) عن إدراك الركعة، بأن كان هناك إمام في حال الركوع، بل

ذلك، فإن المخالفة في جميعها موجبة للبطلان.

هذا كله بناء على أن مفاد صيغة النذر إثبات حق لله تعالى. أما بناء على أن مفادها مجرد الالتزام بالمنذور، بأن يكون معنى «الله على كذا» «التزمت لله على»، فيكون اللام متعلقة ب (الترمت) و الظرف لغو، فليس هناك ما يقتضى ثبوت حق له تعالى. فلا- موجب للبطلان، لعدم التحريم إلا بناء على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده على إشكال عرفته. و قد تقدم في مبحث القراءة بعض الكلام في المقام.

(١) هذا بناء على صحة الصلاة فرادى في محله. أما بناء على البطلان فقد يشكل لعدم المخالفة واقعا، فيكون كما لو صلى صلاة باطلة. و فيه:

أن البطلان الاتى من قبل النذر لا يمنع من صدق المخالفة للنذر، كما هو محرر في بعض أدلة القول بالأعم في الأصول.

(٢) الظاهر أنه لا إشكال في حرمة الوسواس. و قد يستفاد من

صحيح ابن سنان: «ذكرت لأبى عبد الله (ع) رجل مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله (ع): و أى عقل له و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذى يأتيه من أى شىء هو فإنه يقول لك: من عمل الشيطان» (١).

و قد تقدم بعض الكلام فيه في كتاب الطهارة.

(٣) لانحصار امتثال الأمر بالصلاة في الوقت في الصلاة جماعة.

لكن لو خالف صح قضاء، لوقوع كل جزء في غير وقته. إلا إذا لم

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٦٩

و كذا إذا كان بطيئا في القراءة في ضيق الوقت، بل لا يبعد وجوبها بأمر أحد الوالدين (١).

يستفد من دليل القضاء إلا مشروعيته بعد خروج تمام الوقت. لكنه غير ظاهر، إلا من جهة عدم صدق الفوت في الفرض، لإمكان الأداء.

و منه يعلم الحكم فيما بعده.

(١) بناء على وجوب اطاعتها مطلقاً، كما يستفاد من جملة من النصوص.

ففى رواية محمد بن مروان عن الصادق (ع)- فى الوالدين- «و إن أمراك أن تخرج من أهلِكَ و مالك فافعل، فان ذلك من الايمان» (١)

أو لأن ترك إطاعتها عقوقا معدود فى الكبائر فى النصوص الكثيرة المتضمنة لتعداد الكبائر. و قد عقد لها فى الوسائل باباً فى كتاب الجهاد (٢).

أو لأنها إحسان إليهما فيجب بظاهر قوله تعالى (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ..) (٣).

لكن فى الجواهر استقرب صحه صوم الولد مع نهى الوالد عنه، لعدم ما يدل على وجوب اطاعتها فى ذلك ما لم يستلزم إيداء بذلك من حيث الشفقة. و كأنه لعدم إمكان الالتزام بوجوب الإطاعة مطلقا، فيتعين حملها على الاستحباب كما قد يومئ إليه ذيل رواية محمد بن مروان. و منع كون تركها عقوقا مطلقا، فان الظاهر أنه ضد البر - كما فى القاموس - بل قد يظهر من صحيح عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن إمام لا بأس به فى جميع أموره غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذى يغيظهما أقرأ

(١) الوسائل باب: ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب جهاد النفس.

(٣) الاسراء: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٠

[مسألة ٢: لا تشرع الجماعة فى شىء من النوافل]

(مسألة ٢): لا تشرع الجماعة فى شىء من النوافل (١)

خلفه؟ قال (ع): لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا» (١)

أن العقوق مرتبة عالية من الإساءة. بل ظاهره أن الاستمرار على إغاضتهما لا تنافى العدالة فلا تكون محرمة. و أما الآية فمفسرة - فى صحيح أبى ولاد أو حسنه - بأن يحسن صحبتتهما، و ان لا يكلفهما أن يسألاه شيئا مما يحتاجان اليه و ان كانا مستغنين «٢». و لا- يمكن الالتزام بظاهره، كما لعله ظاهر. و كأن ما التزم به فى الجواهر - من وجوب اطاعتها فى خصوص الأمر الصادر عن الشفقة بحيث يكون تركها إيداء لهما - معقد إجماع، و الا فلم أجد ما يدل عليه من النصوص «٣» بالخصوص عاجلا. و للنظر فى المسألة محل آخر إن شاء الله.

(١) إجماعا محكيا عن المنتهى و الذكرى و فى كنز العرفان. و يدل عليه الخبر المعتبر - المحكى

عن العيون - عن الفضل عن الرضا (ع) فى كتابه إلى المأمون: «لا يجوز أن يصلى تطوع فى جماعة، لأن ذلك بدعة، و كل بدعة ضلالة و كل ضلالة فى النار» «٤».

و نحوه خبر الأعمش

«٥». و ما ورد فى المنع عن الجماعة فى نافلة شهر رمضان

«٦»، مما لا يبعد استفادة عموم الحكم منه. و ما فى خبر محمد بن سليمان المروى فى باب استحباب زيادة ألف ركعة فى شهر رمضان من الوسائل عن الرضا (ع)

- و

عن جماعة عن الصادق و الكاظم (ع) - من قول النبى (ص): «و اعلموا أنه لا جماعة فى نافلة» «٧».

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١.

(٣) مرت الإشارة إلى مواضع أكثرها في المسألة: ٥ من فصل صلاة الاستيجار.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان.

(٧) الوسائل باب: ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧١

الأصلية و ان وجبت بالعارض، بنذر أو نحوه (١)، حتى صلاة الغدير على الأقوى (٢)،

و عن المدارك و الذخيرة: الميل الى الجواز.

لصحيح هشام: عن المرأة تؤم النساء؟ قال (ع): تؤمهن في النافلة، فأما المكتوبة فلا «١»

و نحوه صحيحا الحلبي

و سليمان بن خالد

«٢» و

لصحيح عبد الرحمن: «صل بأهلك في رمضان الفريضة و النافلة، فإني أفعله» «٣».

و الأول لا إطلاق لها- و الصحيح الأخير مخالف لصريح الصحاح الدالة على كون الاجتماع في نافلة شهر رمضان بدعة، التي يجب تقديمها عليه. مع قرب دعوى: إرادة الصلاة في بيته لا في المسجد.

(١) لما تقدم. مضافا الى أن وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح لتبديل حكم المنذور. فاذا كانت النافلة غير مشروعة جماعة و لا راجحة، امتنع شمول إطلاق المنذور لها، فلا يكون الإتيان بها جماعة وفاء للنذر.

(٢) كما هو ظاهر المشهور. للإطلاق المتقدم. و عن جماعة كثيرة:

المشروعية فيها، المرسل أبي الصلاح. أو لأن عمل الشيعة على ذلك- كما عن إيضاح النافع. لكن الإطلاق لا قصور فيه. و العمل غير ثابت. و المرسل لا يصح الاعتماد عليه في مثل المقام. و أما قاعده: (التسامح في أدلة السنن) فغير ثابتة. بل الظاهر من أخبارها أن ترتب الثواب على مجرد الانقياد، فلا طريق لإثبات المشروعية. و لو سلم ثبوتها فإنما تجرى حيث لا دليل على نفي المشروعية، أو على الحرمة الذاتية، و حينئذ فإطلاق المنع- المتقدم- وارد عليها.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩، ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٢

.....

و لو أغمض النظر عن ذلك فإطلاق أدلة الأحكام الأولية لصلاة- مثل

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»

- يدل أيضا على عدم المشروعية، لوجوب الرجوع الى العام عند الشك في المخصص للشبهة المفهومية- و منه المقام. و لو سلم

جريانها و عدم ورود دليل المنع عليها، فإنما تجدى لو كانت أحكام الجماعة- من سقوط القراءة و غيره- أحكاما لاستحباب الجماعة مطلقا. أما لو كانت من أحكام استحبابها الذاتى، فثبوت الأحكام المذكورة يتوقف على كون مفاد القاعدة حجية الخبر الضعيف، إذ حينئذ يكون مرسل أبى الصلاح حجة على استحبابها الذاتى، فترتب عليه الاحكام أما لو كان مفادها هو الاستحباب العارضى- لعنوان البلوغ الذى هو عنوان ثانوى لم تجد فى ترتب الاحكام.

كما أنه لو كانت الأحكام المذكورة أحكاما لذات الجماعة فى عرض الاستحباب، بنحو تكون ملازمة له. فان كان مفاد القاعدة حجية الخبر الضعيف، فحيث أنها تدل على حجيتها فى خصوص الاستحباب، دون سائر مداليله المطابقة و الالتزامية، كان إطلاق أدلة الأحكام الأولية- مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»

- معارضا للخبر الضعيف فى ثبوت الاستحباب، لأن ذلك الإطلاق يدل بالالتزام على نفي الاستحباب. و هو حجة فيه. و لا يكون المرسل معارضا للإطلاق فى ثبوت مؤداه- من وجوب القراءة- لعدم حجية المرسل فى ذلك و ان كان مدلولها التزاميا، لعدم دلالة القاعدة على حجيتها فى المدلول الالتزامى، و إنما تدل على حجيتها فى خصوص الاستحباب. فتختص المعارضة بينهما فى ثبوت الاستحباب لا غير، و بعد التساقت يرجع الى أصالة عدم المشروعية فى الجماعة، و يحكم بوجوب القراءة و غيرها من الأحكام الأولية، للإطلاق من دون معارض.

نعم لو كان مفادها نفس الاستحباب العارضى كانت معارضة للإطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٧٣

إلا فى صلاة الاستسقاء (١). نعم لا بأس بها فيما صار نفلا بالعارض، كصلاة العيدين (٢) مع عدم اجتماع شرائط الوجوب و الصلاة المعادة جماعة (٣)، و الفريضة المتبرع (٤) بها عن الغير، و المأتى بها من جهة الاحتياط الاستحبابى.

المذكور، لدلالة أحدهما على أحد المتلازمين و الآخر على نفيه، فيتحقق بينهما التكاذب الذى هو قوام التعارض. و حيث أن بينهما عموما من وجه فالمرجع الأصل فى كل واحد من الاحكام، كأصالة البراءة من وجوب القراءة، و من مانعية الزيادة الركنية، بل مطلق الزيادة العمدية.

لكن يشكل الرجوع الى الأصل كليه، من جهة العلم الإجمالى بوجوب المتابع- بناء على وجوبها النفسى- أو القراءة مثلا. بل قد يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة فى خصوص بعض الموارد- كما فى الصلاة الجهرية- بناء على حرمة القراءة ذاتا، و لو شك بين الثلاث و الأربع- و قد حفظ الإمام أنها ثلاث- فإنه يدور أمره بين التسليم و الإتيان بركعة منفصلة، و بين ترك التسليم و الإتيان بركعة متصلة الى غير ذلك.

(١) إجماعا و نصوصا.

(٢) كما يأتى إن شاء الله تعالى.

(٣) فإنها لا تشرع إلا جماعة، نظير صلاة الاستسقاء. و يأتى- إن شاء الله تعالى- دليل ذلك.

(٤) فان موضوع النفل هو حيثية التبرع لا نفس الصلاة، لما تقدم فى مبحث القضاء من أن المتبرع يقصد امتثال الأمر الوجوبى المتوجه الى الميت و لذا يشكل استثنائها من عدم مشروعية الجماعة فى النافلة. و لا مجال للتوقف فى مشروعيتها جماعة لأجل أنها نافلة. نعم لو كان التوقف فى ذلك لأجل التوقف فى إطلاق دليل مشروعية الجماعة كان له وجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٧٤

[مسألة ٣: يجوز الاقتداء في كل من الصلوات اليومية بمن يصلى الأخرى أيا منها كانت]

(مسألة ٣): يجوز الاقتداء في كل من الصلوات اليومية بمن يصلى الأخرى أيا منها كانت (١)،

لكن الأوجه خلافه، إذ لا وجه له ظاهر. ولا سيما أن دليل التبرع - كدليل القضاء - إنما يقتضى استحباب الإتيان بما على الميت بما له من الاحكام التى منها صحة الإتيان به جماعة. ومثلها المأتى بها احتياطاً استحبابياً، فإن الباعث هو الأمر الوجوبى المحتمل تعلقه بها بما لها من الكيفية ولو جماعة. وحينئذ يصح أن يقتدى فيها بمن يصلى الفرض، و بمن يعيد احتياطاً استحباباً مع الاتفاق فى الجهة، بل و مع الاختلاف إذا كان برجاء مطابقتها احتياط الامام للواقع لا مطلقاً، لاحتمال مخالفته للواقع، فلا تكون صلاةً صحيحةً. أو تكون نافله لو كان قد قصد الإمام القرية المطلقة.

(١) بلا خلاف فيه فى الجملة، بل عن المنتهى و التذكرة و المعتبر:

«لو صلى الظهر مع من يصلى العصر صح. ذهب إليه علماؤنا». و عن الأول زيادة: (أجمع). و يدل عليه

خير عبد الرحمن البصرى عن الصادق عليه السلام - فى من نسى صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى قال (ع): «و ان ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها» (١).

و

صحيح حماد عن الصادق (ع): «عن رجل إمام قوم فصلى العصر و هى لهم الظهر، فقال (ع): أجزأت عنه و أجزأت عنهم» (٢).

و

صحيح ابن مسلم فى المسافر: «قال (ع): و ان صلى معهم الظهر فليجعل الأولتين الظهر و الأخيرتين العصر» (٣) الى غير ذلك ..

و عن الصدوق (ره): «لا بأس أن يصلى الرجل الظهر خلف من

(١) الوسائل باب: ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٥

و ان اختلفا فى الجهر و الإخفات، و الأداء و القضاء (١)، و القصر و التمام (٢).

يصلى العصر. و لا يصلى العصر خلف من يصلى الظهر، إلا أن يتوهمها العصر. و يستدل له

بصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «عن إمام كان فى الظهر فقامت امرأة بحياله تصلى معه و هى تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة فى صلاتها معهم و قد كانت صلت الظهر؟ قال (ع): لا يفسد ذلك على القوم، و تعيد المرأة صلاتها» (١).

و هى - كما ترى - على خلاف مدعاه، للأمر فيها بالإعادة فى صورة توهم العصر. و قد أفتى هو فيها بالصحة. و لعل الأمر بالإعادة لأجل محاذاة الإمام. أو لتقدمها على الرجال، مع موافقة الصحيح لأشهر مذاهب العامة، كما فى الوسائل.

(١) و يدل عليه خبر عبد الرحمن المتقدم، و إطلاق

رواية إسحاق: «قلت لأبي عبد الله (ع): «تقام الصلاة و قد صليت، فقال (ع):

صل و اجعلها لما فات» (٢).

(٢) مطلقاً على المشهور. و عن علي ابن بابويه: المنع من اقتداء كل من الحاضر و المسافر بالآخر و يشهد له

صحيح الفضل عن الصادق (ع): «لا يؤم الحضري المسافر و لا المسافر الحضري، فإن ابتلى بشيء من ذلك فأم قوما حضريين فإذا أتم الركعتين سلم» (٣).

و لكنه غير ظاهر في المنع، فضلاً عن صلاحية معارضته للنصوص الصحيحة الظاهرة في الجواز كصحيح ابن مسلم المتقدم، و

صحيح حماد: «عن المسافر يصلي خلف

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٦

بل و الوجوب و الندب، فيجوز اقتداء مصلى الصبح أو المغرب (١) أو العشاء بمصلى الظهر أو العصر، و كذا العكس و يجوز اقتداء المؤدى بالقاضى و العكس، و المسافر بالحاضر و العكس، و المعيد صلاته بمن لم يصل و العكس، و الذى يعيد صلاته احتياطاً- استجبانياً أو وجوبياً- بمن يصلى وجوباً.

نعم يشكل اقتداء (٢) من يصلى وجوباً بمن يعيد احتياطاً و لو كان وجوبياً. بل يشكل اقتداء (٣) المحتاط بالمحتاط، إلا إذا كان احتياطهما من جهة واحدة.

[مسألة (٤): يجوز الاقتداء فى اليومية أيام منها كانت أداء أو قضاء بصلاة الطواف كما يجوز العكس]

(مسألة ٤): يجوز الاقتداء فى اليومية أيام منها كانت أداء أو قضاء بصلاة الطواف (٤) كما يجوز العكس.

المقيم. قال (ع): يصلى ركعتين و يمضى حيث شاء» (١).

و نحوهما غيرهما. و ان كان مورد الجميع ائتمام المسافر بالحاضر.

(١) العمدة- فى عموم الحكم هنا و فيما بعده-: التسالم عليه عند الأصحاب و إلغاء خصوصية الموارد المنصوص عليها فى النصوص المشار إليها.

(٢) لعدم إحراز كون الامام مصلياً.

(٣) إلا أن يكون الاحتياط استجبانياً، و كان الاقتداء برجاء المطابقة للواقع، كما تقدم.

(٤) لا دليل عليه ظاهر إذ الإطلاق فى الأدلة ممنوع. و قاعدة التسامح قد عرفت حالها. نعم لا تبعد دعوى: استفادته من إطلاق معقد الإجماع على عدم اعتبار تساوى الفرضين، مع عدم تنصيبهم على المنع فى المقام. بل مع تنصيب بعض على الجواز، من دون تعرض لخلاف

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٧٧

[مسألة ٥): لا يجوز الاقتداء في اليومية بصلاة الاحتياط في الشكوك]

(مسألة ٥): لا يجوز الاقتداء في اليومية بصلاة الاحتياط في الشكوك. و الأحوط ترك العكس - أيضا - وإن كان لا يبعد الجواز (١). بل الأحوط ترك الاقتداء فيها و لو بمثلها من صلاة الاحتياط حتى إذا كان جهة الاحتياط متحدة، و ان كان لا يبعد الجواز في خصوص صورة الاتحاد كما إذا كان الشك الموجب للاحتياط مشتركا بين الامام و المأموم.

[مسألة ٦): لا يجوز اقتداء مصلى اليومية أو الطواف بمصلى الآيات أو العيدين أو صلاة الأموات]

(مسألة ٦): لا يجوز اقتداء (٢) مصلى اليومية أو الطواف بمصلى الآيات أو العيدين أو صلاة الأموات. و كذا لا يجوز العكس، كما أنه لا يجوز اقتداء كل من الثلاثة بالآخر.

[مسألة ٧): الأحوط عدم اقتداء مصلى العيدين بمصلى الاستسقاء]

(مسألة ٧): الأحوط عدم اقتداء (٣) مصلى العيدين

فيه. و لا - بد من التأمل في كلماتهم. و كذا الحال في المنذورة - بناء على مشروعية الجماعة فيها - إذ لا يظن من أحد تخصيص مشروعية الائتلاف بمصلى المنذورة لا غير.

(١) لأن عدم مشروعية الجماعة في النافلة إنما يقتضى بطلانها على تقدير كونها نافلة، لا على تقدير كونها فريضة. و دعوى: أن الاجتزاء بها موقوف على الإتيان بها صحيحة على كل من التقديرين. غير ظاهرة.

نعم ليس للإمام ترتيب أحكام الجماعة، للشك في انعقادها. و منه يظهر عدم جواز الاقتداء فيها بمثلها، فلا يجوز لكل من الامام و المأموم ترتيب أحكام الجماعة في غير الاحتياط المشترك.

(٢) هو من بديهيات المذهب أو الدين - كما قيل - لعدم الدليل عليه، بناء على ما عرفت من عدم إطلاق يرجع إليه في نفى الشك في اعتبار شرطية شيء في الجماعة.

(٣) ينبغي أن يكون الحكم هنا هو الحكم في صلاة الطواف. لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٧٨

بمصلى الاستسقاء و كذا العكس و ان اتفقا في النظم.

[مسألة ٨): أقل عدد تنعقد به الجماعة - في غير الجمعة و العيدين - اثنان]

(مسألة ٨): أقل عدد تنعقد به الجماعة - في غير الجمعة و العيدين - اثنان، أحدهما الإمام (١)، سواء كان المأموم رجلا أو امرأة (٢)،

بل و صيباً مميّزاً (٣)

الظاهر من الفتاوى و نصوص صلاتى العيدين و الاستسقاء هو مشروعية الجماعة فيها مع الاتفاق بين الامام و المأمومين فيها.

(١) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة: و النصوص به مستفيضة،

كحسن زرارة أو صحيحه: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجلان يكونان جماعة؟

قال (ع): نعم، و يقوم الرجل عن يمين الامام» (١)

و نحوه غيره.

و ما عن الصدوق (ره): من أن الواحد جماعة. محمول. كبعض النصوص

«٢» على إرادة الفضل لو كان قد أراد الجماعة فلم تيسر له: أو إذا أقام للصلاة فإنه يصلى خلفه صف من الملائكة.

(٢) بلا إشكال ظاهر. و

فى رواية الصيقل: «كم أقل ما تكون الجماعة؟ قال (ع): رجل و امرأة» (٣).

(٣) كما عن جماعة كثيرة من الأساطين. و يشهد له

خير أبى البخترى:

«إن علياً (ع) قال: الصبى عن يمين الرجل فى الصلاة إذا ضبط الصف جماعة» (٤)

و مقتضاه عدم الفرق بين القول بكون عباداته شرعية أو تمرينية لكنه ضعيف و لم تثبت شهرة جابره له، و ان كان لا يبعد اعتبار

الحديث بلا حاجة الى جابر. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٧٩

على الأقوى. و أما فى الجمعة و العيدين فلا تنعقد إلا بخمسة (١) أحدهم الإمام.

[مسألة ٩: لا يشترط فى انعقاد الجماعة - فى غير الجمعة و العيدين - نية الإمام الجماعة و الإمامة]

(مسألة ٩): لا يشترط فى انعقاد الجماعة - فى غير الجمعة و العيدين - نية الإمام الجماعة و الإمامة (٢)، فلو لم ينوها مع اقتداء غيره به

تحققت الجماعة، سواء كان الامام ملتفتاً لاقتداء الغير به أم لا. نعم حصول الثواب فى حقه موقوف على نية الإمامة (٣). و أما المأموم

فلا بد له من نية الائتمام (٤) فلو لم ينوه لم تتحقق الجماعة فى حقه و ان تابعه فى

(١) أو سبعة. و الكلام فيه فى محله.

(٢) بلا خلاف. بل الإجماع عليه محكى - صريحاً و ظاهراً - عن جماعة. بل عن التذكرة: «لو صلى بنية الانفراد مع علمه بأن من خلفه

يأتى به صح عند علمائنا». و هذا هو العمدة فيه، إذ لا - إطلاقاً - يقتضى الصحة و كون الإمامة من قبيل الإيقاع الذى يكون وظيفة

للمأموم - فإنه الذى يجعل الإمام إماماً، لا أن الامام هو الذى يجعل نفسه إماماً - لا يمنع من احتمال اعتباره قصده للإمامة المجعولة له، كما فى الجماعة الواجبة.

(٣) فإن ظاهر أخبار الثواب كونه مستحقاً بالإطاعة، المتوقفة على القصد و الاختيار، لا مطلقاً، فلا يثبت بدونهما. و منه يظهر: أنه لا يكفى فى ترتب الثواب مجرد الالتفات إلى إمامته، بل لا بد من قصد التسيب، بأن يهيه نفسه للإمامة.

(٤) إجماعاً مستفيض النقل. و هو الذى يقتضيه: أصالة عدم انعقاد الجماعة بدون نية، إذ لا إطلاق يرجع إليه فى نفى اعتبارها. بل اعتبار الإمامية و المأمومية فى انعقاد الجماعة من القطعيات التى تستفاد من النصوص، كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٠

الأقوال و الأفعال. و حينئذ فان أتى بجميع ما يجب على المنفرد صحت صلاته (١) و إلا فلا. و كذا يجب وحدة الامام (٢)، فلو نوى الاقتداء باثنين و لو كانا متقارنين (٣) فى الأقوال و الأفعال لم تصح جماعة، و تصح فرادى إن أتى بما يجب على المنفرد، و لم يقصد التشريع (٤).

يظهر بأدنى ملاحظة لها. و

فى النبوى المشهور: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به ..»

. و منه و من غيره يظهر: أن المراد من نية الائتتمام، جعل المأموم الإمامة للإمام، و نية متابعتة بعنوان كونه إماماً، لا مجرد نية المتابعة له فى الأفعال مثلاً.

(١) و لعله لا خلاف فيه، إذ لا دليل على كون مجرد المقارنة بين فعله و فعل الامام قادحاً فى صحة صلاته. و الأصل البراءة. و ما فى القواعد:

«من أنه لو تابع من غير نية بطلت صلاته» - لا بد أن يكون محمولاً على ما لو أدت المتابعة إلى ترك ما يجب على المنفرد زيادة أو نقيصة. أو على إرادة أن يعمل عمل المأموم، كترك القراءة، و إلا كان غير ظاهر.

(٢) و كأنه إجماع، كما عن مجمع البرهان. و يقتضيه الأصل المتقدم.

(٣) كما نص عليه جماعة.

(٤) و إلا بطلت، سواء أ كان التشريع راجعاً الى التشريع فى أمر الصلاة - بأن لا يقصد امتثال أمرها، بل يقصد امتثال أمر آخر يشترطه هو، و هو الأمر المتعلق بالصلاة التى يشترط فيها الائتتمام باثنين - فان بطلان الصلاة حينئذ ظاهر، إذ الأمر الواقعى لم يقصد امتثاله، و ما قصد امتثاله ليس بواقعى بل تشريعى. أم كان التشريع فى أمر الائتتمام باثنين، فيكون الائتتمام بهما صادراً عن ذلك الأمر التشريعى، و نفس الصلاة صادرة عن أمرها الحقيقى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨١

و يجب عليه تعيين الامام (١) بالاسم، أو الوصف، أو الإشارة الذهنية، أو الخارجية، فيكفى التعيين الإجمالى (٢)، كنية الاقتداء بهذا الحاضر، أو بمن يجهر فى صلاته - مثلاً - من الأئمة الموجودين أو نحو ذلك. و لو نوى الاقتداء بأحد هذين أو أحد هذه الجماعة لم تصح جماعة، و ان كان من قصده تعيين أحدهما بعد ذلك، فى الأثناء أو بعد الفراغ.

لكن اقتضاه لبطلان الصلاة مبنى على أن حرمة التشريع تسرى الى العمل الخارجى و لا يختص بالعمل النفسى. و على أن موضوعها ذات العمل المقتدى به لا مجرد الاقتداء العوانى. و الظاهر صحة المبنيين معاً. و قد تقدم فى النية:

تقريب بطلان الصلاة إذا كان الرياء بإيقاعها فى المسجد أو جماعة أو نحو ذلك.

(١) بلا خلاف، كما عن الذخيرة. و عن مجمع البرهان: «كأنه مجمع عليه» للأصل المتقدم.
 (٢) قد استشكل فيه في الجواهر: بأن التردد في المصدق - كالتريد في المفهوم - يشك في شمول الأدلة له. لكنه مما لا ينبغي، إذ ينفيه ظاهر الفتاوى. و تزيلها على التعيين المفيد للتشخيص عند المعين في غير محله.
 كيف لا، و لازمه بطلان ائتمام الصفوف المتأخرة و غيرهم ممن لا يرى الإمام؟
 إذ لا تعين للإمام عندهم إلا بنحو الاجمال. و التعيين قبل الصلاة قد لا يحصل و لو حصل لا يجدى في صحة الائتمام في تمامها، إذ التعيين عندهم شرط في الابتداء و الاستدامة، فإذا انتفى في حال من الحالات بطل الائتمام. فلا بد أن يكون مرادهم ما يعم الإجمالى. نعم يشكل الاكتفاء بالتعيين الإجمالى بمثل (من يختاره بعد ذلك)، أو (من يسلم قبل صاحبه) و نحو ذلك من العناوين المستقبلية غير المنطبقة حال النية.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٨٢

[مسألة ١٠]: لا يجوز الاقتداء بالمأموم

(مسألة ١٠): لا يجوز الاقتداء بالمأموم (١)، فيشترط ألا يكون إمامه مأموماً لغيره.

[مسألة ١١]: لو شك في أنه نوى الائتمام أم لا بنى على العدم

(مسألة ١١): لو شك في أنه نوى الائتمام أم لا بنى على العدم (٢) و أتم منفرداً (٣)، و ان علم أنه قام بنية الدخول (٤) في الجماعة. نعم لو ظهر عليه أحوال الائتمام - كالانصات و نحوه - فالأقوى عدم الالتفات (٥) و لحوق أحكام الجماعة،

(١) إجماعاً كما عن التذكرة و الذكرى. و يقتضيه الأصل المتقدم.

(٢) لأصل العدم. و عن الذكرى: «أنه لا يلتفت بعد تجاوز المحل» و كأنه لقاعدة التجاوز. و فيه: أن القاعدة إنما تجرى مع الشك في وجود ماله دخل في المعنون في ظرف الفراغ عن إحراز العنوان. و الشك في النية شك في أصل العنوان، فلا يرجع في نفيه إلى القاعدة.

(٣) بناء على أنه يكفى في ترتيب أثر حكم العام جريان أصالة عدم الخاص الذى هو أحد الاحتمالات في المسألة. أما بناء على أن أصالة عدم الخاص إنما يجدى في نفي حكم الخاص لا غير، فإتمامه منفرداً في المقام يتوقف على نية الانفراد احتياطاً. و لولاها احتمل أن يكون مأموماً، كما احتمل أن يكون منفرداً.

(٤) و عن الذكرى: أنه يمكن بناؤه على ما قام إليه، فان لم يعلم شيئاً بنى على الانفراد، لأصالة عدم نية الائتمام. و فيه: أن مورد نصوص البناء على ما قام إليه غير ما نحن فيه. و ظاهرها وجوب البناء على ما افتتح الصلاة عليه، و هو في المقام مشكوك.

(٥) كما استظهره شيخنا الأعظم (قده). و علله بتجاوز المحل. و لكنه يتوقف على حجية الظهور المذكور في إثبات نية الاقتداء فعلاً، لينتقل منها

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٨٣

و ان كان الأحوط الإتمام منفرداً. و أما إذا كان ناوياً للجماعة، و رأى نفسه مقتدياً و شك في أنه من أول الصلاة نوى الانفراد أو الجماعة فالأمر أسهل (١).

[مسألة ١٢: إذا نوى الاقتداء بشخص على أنه زيد فبان أنه عمرو]

(مسألة ١٢): إذا نوى الاقتداء بشخص على أنه زيد فبان أنه عمرو، فإن لم يكن عمرو عادلاً بطلت جماعته (٢) و صلاته - أيضاً - (٣)

الى ثبوتها من أول الأمر. لكن حجية الظهور في ذلك لا تخلو من إشكال و ان كان لا يبعد البناء عليها عند العقلاء، كحجية ظهور القول. فلا حظ.

(١) إذ لا- اعتماد فيه على ظهور حال ليتكلف في إثبات حجيته. نعم يتوقف- كالفرض السابق- على جريان قاعدة التجاوز لإثبات نية الائتمام من أول الأمر. و هو مشكل، لان الظاهر من أدلة القاعدة الاختصاص بالفعل الذي له محل لو ترك فيه كان تركه تركاً لما ينبغى أن يفعل حين تركه. و نية الجماعة في أول الأمر ليست كذلك، فلو تركها المكلف لم يكن تاركاً لما ينبغى أن يفعل. و مجرد بنائه في الأثناء على كون صلاته جماعة لا- يوجب كون ترك النية من أول الأمر تركاً لما ينبغى أن يفعل. كما يظهر بالتأمل. و قد تقدم نظيره في مبحث النية.

(٢) إذ لو صحت فاما أن تكون بامامة زيد أو بامامة عمرو. و كلتاها ممتنعة، لعدم الأول. و فسق الثاني. و سيجىء- في المسألة الرابعة و الثلاثين من فصل أحكام الجماعة- ماله نفع في المقام.

(٣) على المشهور المعروف، بل لم يعرف فيه خلاف. و لا وجه له ظاهر، إلا دعوى: كون صلاة الجماعة و صلاة الفردى حقيقتين متباينتين فلا يكون قصد الصلاة جماعةً قصداً لصلاة الفردى و لو بنحو تعدد المطلوب فاذا بطلت الجماعة- لما سبق- بطلت الصلاة فردى، لعدم القصد.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٨٤

.....

و لكنها في غاية السقوط، إذ الجماعة خصوصية في الصلاة الواجبة موجبة لتأكيد مصلحتها- نظير الصلاة في المسجد بالنسبة إلى أصل الصلاة- فكما جاز في قصد الصلاة في المسجد أن يكون بنحو تعدد المطلوب- بأن يكون قصده منحلاً الى قصدين، قصد للمقيد بما هو مقيد، و قصد لذات المقيد يكون في ضمن القصد الأول- و ان يكون بنحو وحدة المطلوب- بأن لا يكون له إلا قصد واحد قائم بالمقيد بما هو مقيد غير قابل للتحليل- جاز أن يكون قصد الصلاة جماعةً كذلك- أعنى: بنحو تعدد المطلوب تارة، و بنحو وحدة المطلوب أخرى. و لازم الأول صحة الصلاة على تقدير بطلان الجماعة، لكون ذات الصلاة تكون حينئذ مقصودةً مطلقاً.

نعم لانزم الثانى البطلان، لعدم كون ذات الصلاة مطلقاً مقصودة، فلو صحت في ظرف بطلان الجماعة فقد صحت بلا قصد و هو ممتنع. و أما احتمال كون قصد الائتمام مبطلاً تعديلاً للصلاة- كالحديث- فممنى بأصل البراءة، الجارى في نفي احتمال المانع. و منه يظهر أنه لا وجه للبطلان إذا ترك القراءة أو نحوها- مما لا يقدر تركه في صحة الصلاة إذا كان تركه سهوياً- أو زاد سجدة أو نحوها إذا كان لا يقدر فعله سهواً، لعموم دليل الصحة في مثل ذلك،

كحديث: «لا تعاد الصلاة..» (١)

و نحوه، فكما لا يقدر ذلك لو لم يكن قد نوى الائتمام، لا يقدر- أيضاً- إذا كان قد نواه فلم يصح له، لعدم الفرق في عموم الدليل. كما أنه لو فعل ما يبطل سهواً- كزيادة الركوع أو السجدة في ركعة- فالحكم بالبطلان، لعموم أدلة البطلان بذلك فاللازم إذاً تقييد البطلان المذكور في المتن بأن يكون قصد الجماعة بنحو وحدة المطلوب.

أو بما إذا فعل ما يوجب البطلان سهواً. هذا و سيجيء - في المسألة الرابعة

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٥

إذا ترك القراءة، أو أتى بما يخالف صلاة المنفرد، وإلا - صحت على الأقوى. وان التفت في الأثناء و لم يقع منه ما ينافي صلاة المنفرد أتم منفرداً (١)، و ان كان عمرو - أيضاً - عادلاً - ففي المسألة صورتان: إحداهما: أن يكون قصده الاقتداء بزيد و تخيل أن الحاضر هو زيد (٢). و في هذه الصورة تبطل جماعته (٣)،

و الثلاثين من فصل أحكام الجماعة - ماله نفع في المقام. فانظر.

(١) لبطلان الجماعة و عدم ما يوجب بطلان الصلاة فيجب إتمامها. و ينبغي - بناء على ما سبق - تقييده بصورة كون قصد الجماعة بنحو تعدد المطلوب و إلا بطلت الصلاة أيضاً.

(٢) و حينئذ يكون من نوى الائتمام به هو الحاضر المقيد بكونه زيدا المعنون به:

(٣) لعدم الإمام الذي نوى الائتمام به، لانتهاء المقيد بانتفاء قيده.

لكن هذا يتم إذا كان قصده للمقيد بنحو وحدة المطلوب. أما إذا كان بنحو تعدد المطلوب - بان كان له داعيان أحدهما يدعو الى الائتمام بزيد و الآخر يدعو الى الائتمام بالحاضر و ان كان عمرو، فلما اعتقد انطباق زيد على الحاضر أثر الداعيان أثرهما، فانبعث قصد واحد الى الائتمام بالحاضر مقيداً بأنه زيد، إلا أنه صالح للتحليل الى قصدين: أحدهما: قائم بالمقيد بما هو و الآخر قائم بذات المقيد مطلقاً - فلا وجه للبطلان، لتحقق القصد الى الائتمام بالحاضر و لو كان عمراً. و بالجملة: ينبغي إجراء ما ذكره في الإنشائيات المتقومة بالقصد - من العقود و الإيقاعات - الواردة على المقيدات في المقام إذ الجميع من باب واحد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٦

و صلاته - أيضاً - ان خالفت صلاة المنفرد (١).

الثانية: أن يكون قصده الاقتداء بهذا الحاضر، و لكن تخيل أنه زيد فبان أنه عمرو (٢). و في هذه الصورة الأقوى صحة جماعته و صلاته. فالمناط ما قصده لا ما تخيله من باب الاشتباه في التطبيق.

[مسألة (١٣): إذا صلى اثنان و بعد الفراغ علم أن نية كل منهما الإمامة للآخر صحت صلاتهما]

(مسألة ١٣): إذا صلى اثنان و بعد الفراغ علم أن نية كل منهما الإمامة للآخر صحت صلاتهما (٣). أما لو علم

(١) قد عرفت إشكاله.

(٢) هذا - أيضاً - على قسمين: (أحدهما): أن يكون تخيل أنه زيد من قبيل الداعي إلى الصلاة خلفه. (و الثاني): أن يكون تخيل أنه زيد من قبيل المقارنات الاتفاقية، كما لو صلى خلف عمرو و هو يعتقد أنه ابن خمسين سنة، و كان في الواقع ابن واحدة و خمسين سنة. و الحكم في الجميع الصحة، لتحقق القصد الى الامام المعين.

و توهم: إلحاق الأول بالصورة الأولى، لأن الداعي ملازم للمدعو له، فيمتنع تحقق الائتمام بالنسبة إلى الشخص الحاضر مع عدم قيام الداعي فيه، فيكون - مثلاً - كالتقييد بنحو وحدة المطلوب. مندفع: بان الداعي إنما يؤثر في تحقق القصد و الإرادة بوجوده العلمي، و

هو حاصل مع الحاضر، غير منفك عنه. و انما المتخلف عنه هو الداعى بوجوده الخارجى و ليس هو بداعى فى الحقيقة، فلا يقدح تخلفه. و لذا اشتهر أن تخلف الدواعى لا يقدح فى صحة الإنشائيات، من العقود و الإيقاعات.

(٣) إجماعاً، كما فى المنتهى. لرواية السكونى التى عمل بها الأصحاب - كما عن جماعة، منهم الشهيد الثانى. و فيها: «قال أمير المؤمنين (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٧

أن نية كل منهما الائتمام بالآخر استأنف كل منهما الصلاة إذا كانت مخالفة لصلاة المنفرد. و لو شك فيما أضمراه (١)

فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك. و قال الآخر: كنت إمامك فقال (ع): صلاتهما تامة. قلت: فان قال كل واحد منهما: كنت آتم بك. قال (ع): صلاتهما فاسدة، و ليستأنفا «١»

و إطلاقهما يقتضى عدم الفرق بين فعل كل منهما ما يقدح فى صلاة المنفرد لو وقع سهوا و عدمه إلا أن يدعى: أن الغالب فى الصورة الأولى موافقتها لصلاة المنفرد، كما أن الغالب فى الصورة الثانية مخالفتها لها فتحمل الرواية على الغالب، و كأنه لأجل ذلك قيد البطلان - فى المتن - بصورة المخالفة لصلاة المنفرد. لكن عليه كان اللازم تقييد الصحة - فى الصورة الأولى - بصورة الموافقة لصلاة المنفرد و مثله ما لو كان الوجه فى التقييد بذلك عدم الجابر للرواية إلا فى صورة المخالفة، فإن لازمه - أيضا - التقييد فى الصورة الأولى، لعدم الجابر.

هذا و لا- يبعد دعوى: ظهور الرواية فى كون السؤال فيها عن الصحة من حيث قصد الإمامة و المأمومية، بلا نظر الى أمر آخر زائد عليها. فتدل الرواية على عدم قدح قصد الإمامة، و على قدح قصد المأمومية، فتصح فى الصورة الأولى إذا لم تخالف صلاة المنفرد بنحو توجب بطلانها بمقتضى القواعد، كما أنها تبطل فى الصورة الثانية مطلقا. و لعل كلام الأصحاب منزل على ذلك أيضا. فتأمل جيداً.

(١) شك كل منهما، تارة: يكون فى نية نفسه، و أخرى: فى نية صاحبه، و ثالثة: فيهما معا. (أما فى الأولى): لا شك فى صحة الصلاة على تقدير العلم بنية صاحبه للإمامة، و انما الشك فى صحة الجماعة و فسادها لتردد نيته بين نية الإمامة و المأمومية. و لو علم بنية صاحبه للمأمومية كان

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٨

فالأحوط الاستئناف، و ان كان الأقوى الصحة إذا كان الشك بعد الفراغ، أو قبله مع نية الانفراد بعد الشك.

الشك فى صحة الصلاة و الجماعة معا، لأنه إن كان قد نوى المأمومية أيضا فالصلاة و الجماعة باطلتان، و ان كان قد نوى الإمامة فهما معا صحيحتان، فالمرجع فى إثبات صحة الصلاة قاعدة الفراغ، و فى إثبات صحتها مع الجماعة أصالة عدم نية المأمومية. و لا تعارض بأصالة عدم نية الإمامة لعدم الأثر، لما عرفت من أن نية الإمامة ليست شرطاً فى صحة الجماعة، فضلا عن صحة الصلاة.

و أما فى الصورة الثانية: فلا شك فى صحة الصلاة على تقدير العلم بنية نفسه للإمامة. و أما إن علم نيته للمأمومية كان الشك فى صحة الصلاة و الجماعة معا، و المرجع قاعدة الفراغ أو أصالة عدم نية صاحبه للمأمومية، كما سبق بعينه. نعم قد يستشكل فى جريان قاعدة الفراغ هنا لقصور بعض أدلتها - مثل

قوله (ع): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» «١»

- عن شمول المقام، إذ لا مجال لكونه أذكر في عمل غيره و نيته. لكن الظاهر اندفاعه بإطلاق بعض أدلتها، ولا سيما و كونه أوفق بالارتكاز العقلاني و بظاهر بعض النصوص، كرواية الحسين ابن أبي العلاء الواردة في نسيان تحريك الخاتم في الغسل و الوضوء «٢». و أما في الصورة الثالثة: فالشك يكون في صحة الجماعة و الصلاة معا و فسادهما كذلك، و صحة الصلاة و فساد الجماعة. و مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاتهما. و كذا أصالة عدم نية المأمومية. و لا تصلح في الفرض لإثبات صحة الجماعة، بل مقتضى إجرائها فيهما بطلانها. بل لو عمل

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٨٩

[مسألة (١٤): الأقوى و الأحوط عدم نقل نيته من إمام الى إمام آخر اختياراً]

(مسألة ١٤): الأقوى و الأحوط عدم نقل نيته من إمام الى إمام آخر اختياراً (١)، و إن كان الآخر أفضل و أرجح نعم لو عرض للإمام ما يمنعه من إتمام صلاته- من موت (٢) أو جنون أو إغماء (٣)

أحدهما ما يوجب بطلان صلاة المنفرد كان مقتضى أصالة عدم المأمومية فيهما بطلان صلاته. لكنها ساقطة بقاعدة الفراغ. فلاحظ.
(١) لأصالة عدم مشروعيتها. و لا إطلاق يرجع إليه في إثباتها، بل إطلاق أدلة الأحكام الأولية تنفيها. و عن التذكرة و النهاية: الجواز و عن الذكري: أنه احتمله إذا كان المنقل إليه أفضل. و استدلل له بالاستصحاب. و بالنصوص- الواردة في المسألة الالية- لإلغاء خصوصية موردها. و هما كما ترى، إذ اليقين إنما كان في جواز الائتمام بالثاني في ابتداء الصلاة و هو غير مشكوك، بل المشكوك الائتمام به في الأثناء و هو غير متيقن في زمان. فتأمل. مضافا الى أنه من الاستصحاب التعليق الذي ليس بحجة. فالمرجع عموم أدلة أحكام المنفرد. و إلغاء خصوصية مورد النصوص غير ظاهر، إذ لا يساعده ارتكاز عرفي و لا غيره.
(٢) كما

في صحيح الحلبي عن الصادق (ع): «عن رجل أم قوما فصلى بهم ركعة ثم مات. قال (ع): يقدمون رجلا آخر يعتدون بالركعة و يطرحون الميت خلفهم» (١).

و نحوه ما في توقيع محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري «٢».

(٣) ليس في النصوص ما يدل على حكمهما. لكن ظاهر الأصحاب عدم التوقف في كل عذر مساو للموت.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٠

أو صدور حدث (١)، بل و لو لتذكر حدث سابق (٢)- جاز للمأمومين تقديم (٣)

(١) كما تضمنه جملة من النصوص،

كصحيح سليمان عن الصادق (ع): «عن الرجل يؤمّ القوم فيحدث و يقدم رجلا قد سبق بركعة كيف يصنع قال (ع): لا يقدم رجلا قد سبق بركعة، و لكن يأخذ بيد غيره فيقدمه» «١»

(٢) كما

في رواية زرارة عن أحدهما (ع): «عن إمام أم قوماً، فذكر أنه لم يكن على وضوء، فانصرف و أخذ بيد رجل فأدخله فقدمه، و لم يعلم الذى قدم ما صلى القوم. فقال (ع): يصلى بهم ..» «٢».

و من النصوص المذكورة و نحوها، و مما ورد فى الرعاف

«٣»، و فى الأذى فى البطن

«٤»، و فى اقتداء الحاضر بالمسافر

«٥»، و فى الاعتلال

«٦» يستفاد عموم الحكم لكل عذر مانع للإمام عن إتمام صلاته - كزيادة ركن أو نقيصته، أو استدبار أو التفات أو نحوها - أو عن الإمامة، إما لإتمام صلاته - كامامة المسافر للحاضر، أو السابق للمسبوق -، أو لفقد بعض شرائط الإمامة، كما ستأتى الإشارة إليه فى المتن.

(٣) إجماعاً - كما عن جماعة - على الجواز - بالمعنى الأعم - فى الجملة. و أما جوازه بالمعنى الأخص - بمعنى جوازه و جواز الانفراد -

فعن التذكرة: الإجماع عليه، و ان كان ظاهر ما

فى صحيح ابن جعفر (ع) - الوارد فى إمام أحدث - من قوله (ع): «لا صلاة لهم إلا بإمام» «٧»

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥. و باب: ٧٢ حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩١

إمام آخر (١) و إتمام الصلاة معه، بل الأقوى ذلك لو عرض له ما يمنعه من إتمامها مختاراً، كما لو صار فرضه الجلوس (٢) حيث لا يجوز البقاء على الاقتداء به، لما يأتى من عدم جواز ائتمام القائم بالقاعد.

[مسألة ١٥]: لا يجوز للمنفرد العدول الى الائتمام فى الأثناء]

(مسألة ١٥): لا يجوز للمنفرد العدول (٣) الى الائتمام فى الأثناء.

[مسألة ١٦]: يجوز العدول من الائتمام الى الانفراد]

(مسألة ١٦): يجوز العدول من الائتمام الى الانفراد- و لو اختياراً- في جميع أحوال الصلاة (٤) على الأقوى، و ان

هو الوجوب. إلا أنه يجب حمله على تأكيد الاستحباب، أو على الجماعة الواجبة.

(١) و لو لم يكن من المأمومين. لإطلاق بعض النصوص. و لظهور آخر، كرواية زرارة المتقدمة

. و نحوها صحيح جميل

«١». و أما ما

في صحيح ابن جعفر (ع) من قوله (ع): «فليقدم بعضهم» «٢».

و

رواية أبي العباس- الواردة في ائتمام الحاضر بالمسافر- من قوله (ع): «أخذ بيد بعضهم فقدمه» «٣».

فيمكن أن يكون محمولاً على الفضل أو لأنه أسهل.

(٢) كما عرفت.

(٣) لما تقدم في أول المسألة السابقة.

(٤) على المشهور. و عن المدارك و الحقائق: أنه المعروف من كلام الأصحاب. و عن الرياض: نفي الخلاف فيه، إلا من المبسوط.

بل عن الخلاف و ظاهر المنتهى أو صريحه. و في التذكرة: نسبتة إلى علمائنا و أحد

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) هذا بعض من صحيح ابن جعفر المتقدم في التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٢

.....

قولى الشافعى. و عن النهاية و إرشاد الجعفرية: الإجماع عليه. و هو العمدة إن تمّ. و أما ما فى الجواهر، من الاستدلال له بالأصل، و

إطلاق ما دل على جواز التسليم قبل الامام

«١» و استصحاب جواز الانفراد، و ظهور أدلة مشروعية الجماعة فى استحبابها ابتداء و استدامة، و ما ورد فى الموارد المتفرقة من جواز

المفارقة

«٢» فغير ظاهر التمامية، إذ الأصل إنما يقتضى جواز الانفراد تكليفاً و عدم استحقاق العقاب عليه، لا جوازه وضعاً- بمعنى صيرورته

منفرداً، بحيث يجرى عليه حكم المنفرد، من جواز ترك المتابعة- لو قيل بوجوبها على المأموم- و وجوب إعمال قواعد الشك لو

حصل له، و لا يرجع الى الامام الذى انفرد عنه و غير ذلك من أحكام المنفرد. و لا إطلاق فيما دل على جواز التسليم قبل الامام. بل

ظاهره جواز المفارقة بالتسليم، بلا تعرض فيه للمفارقة بغيره. و الاستصحاب إنما يجدى فى إباحة الانفراد تكليفاً لا فى جوازه وضعاً،

كما عرفت. و إلا فهو يقتضى بقاء الائتمام و عدم حصول الانفراد بمجرد نيته.

و منه يظهر أنه لو فرض لأدلة مشروعية الجماعة إطلاق يقتضى مشروعيتها فى كل جزء- مثل ما ورد من أن الركعة مع الامام تعدل

كذا- فلا يصلح للحكومة على استصحاب بقاء الائتمام بعد نية الانفراد إذا كانت نية الانفراد بعد تمام الركعة، لأن مجرد المشروعية

فى جزء لا يقتضى بطلانها عند انتهائه، فيستصحب بقاء الإمامية و المأمومية بعده. اللهم إلا أن يدعى: أن الكلام المذكور وارد لنفى

الشك من هذه الجهة، فيكون مشرعاً للانفراد بعد الائتمام وللائتمام بعد الانفراد. فتأمل. وما ورد في الموارد المتفرقة لا يمكن الرجوع إليه في المقام، لاختصاصه بالعدر، من عروض

(١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل باب: ١٨ و ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٣

.....

ضرورة مانعة من إتمام الإمام صلاته، أو مانعة من إمامته - كتمام صلاته - كما في إمام المسبوق، أو الإمام المسافر للحاضر أو نحو ذلك.

و من ذلك استشكل في الحكم جماعة، كأصحاب المدارك والاثني عشرية والذخيرة والحدائق - على ما حكى عن بعضهم - بل عن المصاييح: ترجيح المنع. ولا بأس به، لو لا أن الحكم مظنة الإجماع، إذ ما عن المبسوط - من قوله (ره): «من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته» يمكن أن يكون محمولاً - ولو بقريئة الإجماع المحكى في الخلاف على الجواز - على صورة عدم نية الانفراد. كما قد يشهد له استدلاله - المحكى عنه -

بقوله (ع): «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» «١»

بل لا يبعد أن يكون ذلك هو ظاهر عبارته. ولذا نسب إليه القول بالبطان جماعة، فيما لو ترك المتابعة مع عدم نية الانفراد، اعتماداً على العبارة المذكورة. ويؤيد ذلك: أن تعبيره في الخلاف عن محل الكلام هكذا: «إن نقل نية الجماعة الى حال الانفراد قبل أن يتم المأموم يجوز ذلك و تنتقل الصلاة حال الانفراد، و به قال الشافعي. و قال أبو حنيفة: تبطل صلاته». نعم يبعد الحمل المذكور محكى عبارته في المبسوط، الظاهرة في عدم بطان الصلاة بترك المتابعة. عمداً.

اللهم إلا أن يكون مراده بالعبارة صورة الاستمرار على ترك المتابعة. و أما ما عن ناصريات السيد: من أنه إن تعمد سبقه الى التسليم بطلت صلاته، فلا يقدح مثله في الإجماع، لمخالفته النص و الفتوى. مضافاً الى أن ما ذكره مما لا يساعده دليل، بل الأصل ينفيه. بل سيأتي: أن مقتضى الأصل عدم اقتضاء مفارقة الإمام لبطان الصلاة و ان كانت بلا نية الانفراد، فضلاً عن صورة نية الانفراد. و بالجملة: رفع اليد عن الإجماعات المدعاة على الجواز، المؤيدة بنسبته

(١) يأتي تفصيل ذلك - ان شاء الله تعالى - في المسألة: ٧ من فصل أحكام الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٤

كان ذلك من نيته في أول الصلاة، لكن الأحوط عدم العدول إلا للضرورة (١)

إلى الأصحاب، أو المعروف بينهم. و بنفى الخلاف في كلام بعض. و بعدم ظهوره - لأجل تلك العبارة المحكية عن المبسوط، المحتملة لغير ما نحن فيه - في غير محله. و لا سيما مع عموم الابتلاء بالفرض، فيبعد جداً: أن يكون حكمه المنع مع وضوح جوازه عند الأصحاب. و لذا عد الجواز - في الجواهر - من الواضحات.

ثم إنه لو لم يتم الإجماع المذكور يشكل البناء على صحة الجماعة لو كان المأموم ناوياً للمفارقة من أول الأمر، للشك في صحة انعقاد الجماعة حينئذ و الأصل عدمه، بناء على عدم إطلاق يرجع إليه في نفي اعتبار مشكوك الشرطية أو المانعية. كما أنه لو عرض

له قصد الانفراد في الأثناء. فالإشكال في جواز المفارقة تكليفاً يختص بالقول بوجوب المتابعة، فلو بنى على عدم الوجوب فلا إثم على كل حال. كما أن الإشكال في صحة الصلاة يختص بصورة مخالفتها لصلاة المأموم، كما لو عرضه الشك و كان الامام حافظاً دون ما لو لم تكن كذلك. والله سبحانه أعلم.

(١) فإنه لا نزاع في جواز المفارقة لعذر، كما عن المدارك والذخيرة والحدائق. و عن المنتهى: الإجماع عليه. لكن يبقى الإشكال في المراد بالعذر، فإنه لم يذكر في النص ليؤخذ بإطلاقه، وإنما ذكر في كلمات الأصحاب. والأخذ بإطلاقه محل تأمل. و المتيقن منه خصوص ما يوجب ارتفاع التكليف، من حرج أو ضرر. و استفادته مما ورد في جواز التسليم قبل الامام غير ظاهرة. و مثلها استظهار إرادة الحاجة و الغرض من العذر في كلامهم. و مجرد عدم تعرضهم لتحديده غير كاف في إرادة الإطلاق و لا سيما بملاحظة ذكرهم للعذر استثناء من عدم جواز المفارقة، الظاهرة في

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٩٥

و لو دنيوية، خصوصاً في الصورة الثانية (١).

[مسألة ١٧: إذا نوى الانفراد بعد قراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة]

(مسألة ١٧): إذا نوى الانفراد بعد قراءة الإمام قبل الدخول في الركوع لا يجب عليه القراءة (٢). بل لو كان

المفارقة بلا نية الانفراد. و عموم العذر حينئذ لمطلق الحاجة و الغرض مما لا يظن الالتزام به. و لذا حكى عن شرح المفاتيح: أن المراد بالعذر هنا خصوص المواضع التي ورد في الشرع جواز المفارقة فيها.

(١) قد يشكل ذلك بأن المراد من نية الانفراد من أول الأمر إن كان هو نية الائتمام في بعض الصلاة فالأحوط الانفراد لا الائتمام، للعلم بصحة الانفراد. إما لمشروعية الائتمام في بعض الصلاة الملازم لصحة الانفراد. و إما لعدم مشروعيتها فهو منفرد من أول الأمر. و ان كان هو نية الانفراد، بمعنى عزل الامام عن الإمامة مع نية إمامته في تمام الصلاة- كما هو الظاهر- فكل واحد من الائتمام و الانفراد موافق للاحتياط و مخالف له، إذ كما أن البقاء على الائتمام موافق لاحتمال عدم جواز نية الانفراد مخالف لاحتمال كونه منفرداً من أول الأمر، لقدح تلك النية في الائتمام من أول الأمر، و يكون الانفراد أوفق بالاحتياط حينئذ. فتأمل جيداً. و كيف كان فالظاهر عدم جواز نية الائتمام في بعض الصلاة، إذ لا دليل على مشروعيتها حينئذ. و الأصل ينفيها.

(٢) كما ذكره جماعة، لأن الإمام ضامن للقراءة و تجزئ قراءته.

و صريح بعض: وجوبها. و استوجهه في الذكرى. و كأنه لأن الضمان و الاجزاء حال الائتمام لا يقتضى ثبوتها حال الانفراد، و حيث لا دليل على ذلك يكون عموم دليل وجوب القراءة محكما بعد الانفراد. و فيه: أن مقتضى إطلاق الضمان و الاجزاء عدم الفرق بين الحالين. و لذا لا ريب في ذلك لو انفرد بعد الركوع، و لا يعامل معاملة تارك القراءة. نعم لو كان

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٩٦

في أثناء القراءة يكفيه- بعد نية الانفراد- قراءة ما بقى منها (١)، و ان كان الأحوط استينافها، خصوصاً إذا كان في الأثناء.

[مسألة ١٨: إذا أدرك الإمام راعياً يجوز له الائتمام و الركوع معه]

(مسألة ١٨): إذا أدرك الإمام راعياً يجوز له الائتمام و الركوع معه ثم العدول الى الانفراد اختياراً، و ان كان الأحوط ترك العدول

حينئذ (٢)، خصوصا إذا كان ذلك من نيته أولا (٣)

مفاد أدلة الضمان و الاجزاء عدم وجوب القراءة على المأموم اختص ذلك بحال كونه مأموما، فإذا انفرد قبل الركوع وجب عليه أن يقرأ، لخروجه عن كونه مأموما، كما لو بلغ الصبي في أثناء الوقت. لكنه خلاف ظاهر السنة أدلتها، كما سيأتي إن شاء الله.

(١) كذا ذكره جماعة- أيضا- لإطلاق القراءة في أدلة الضمان و الاجزاء الموجب لصدقها على الكثير و القليل. و دعوى: الانصراف الى خصوص التمام غير مسموعة. و عن التذكرة و النهاية و المسالك و غيرها: وجوب إعادة السورة التي انفرد فيها، و لا يلزم إعادة الفاتحة معها. و كأنه لأجل أنها شيء واحد غير قابل للتجزئة. و لكنه كما ترى.

(٢) لم يتضح وجه تخصيص المقام بالاحتياط، فان الظاهر- كما في الجواهر- جواز الانفراد في جميع حالات الصلاة. نعم احتمال بعض:

توقف انعقاد الجماعة على إدراك الركوع، بحيث لو أدركه في أثناء القراءة و فارقه قبل الركوع انكشف عدم انعقاد الجماعة من أول الأمر. لكنه جزم في الجواهر بأن الظاهر الفساد. و يأتي في المتن التعرض له.

(٣) قد عرفت الكلام في نظيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ١٩٧

[مسألة ١٩: إذا نوى الانفراد بعد قراءة الامام و أتم صلاته]

(مسألة ١٩): إذا نوى الانفراد بعد قراءة الامام و أتم صلاته، فنوى الاقتداء به في صلاة أخرى قبل أن يركع الإمام في تلك الركعة أو حال كونه في الركوع من تلك الركعة جاز، و لكنه خلاف الاحتياط (١).

[مسألة ٢٠: لو نوى الانفراد في الأثناء لا يجوز له العود إلى الائتمام]

(مسألة ٢٠): لو نوى الانفراد في الأثناء لا يجوز له العود (٢) الى الائتمام. نعم لو تردد في الانفراد و عدمه ثم عزم على عدم الانفراد صح (٣). بل لا يبعد (٤) جواز العود إذا كان بعد نية الانفراد بلا فصل، و ان كان الأحوط عدم العود مطلقا.

[مسألة ٢١: لو شك في أنه عدل الى الانفراد أم لا بنى على عدمه]

(مسألة ٢١): لو شك في أنه عدل الى الانفراد أم لا بنى على عدمه (٥).

(١) أما جواز الانفراد فلما عرفت. و أما جواز الائتمام به في صلاة المأموم الثانية فلعله من القطعيات. و أما أنه خلاف الاحتياط فلا تظهر خصوصية في المقام تقتضيه.

(٢) لما عرفت من عدم الدليل على المشروعية.

(٣) يتم ذلك لو كان الانفراد من قبيل الإيقاع المحتاج إلى نية- كما هو الظاهر، نظير عزل الوكيل و الولي- فإنه حينئذ بالتردد لا

يخرج عن كونه مأموماً، ولا ريب في جواز البقاء على الائتتمام عندهم. أما لو كان الانفراد عبارة عن عدم نية الائتتمام فبالتردد يكون منفرداً فلا يجوز له الائتتمام بعده.

(٤) لكن عرفت أنه لا دليل عليه. و الأصل ينفيه.

(٥) لأصالة عدمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٨

[مسألة (٢٢): لا يعتبر في صحة الجماعة قصد القرية من حيث الجماعة،]

(مسألة ٢٢): لا يعتبر في صحة الجماعة قصد (١) القرية من حيث الجماعة، بل يكفي قصد القرية في أصل الصلاة. فلو كان قصد الامام من الجماعة الجاه (٢) أو مطلب آخر دنيوي، و لكن كان قاصداً للقرية في أصل الصلاة صح. و كذا إذا كان قصد المأموم من الجماعة سهولة الأمر عليه، أو الفرار من الوسوسة، أو الشك، أو من تعب تعلم القراءة أو نحو ذلك من الأغراض الدنيوية صحت صلاته، مع كونه قاصداً للقرية فيها. نعم لا يترتب ثواب الجماعة إلا بقصد القرية فيها (٣).

(١) أما في الإمام فلما عرفت من عدم اعتبار نيته للجماعة، فضلاً عن نية القرية. و أما في المأموم فالعمدة فيه ظهور تسالم الأصحاب عليه.

مضافاً الى السيرة القطعية على صحة الجماعة، إذا كان الداعي إليها بعض الأغراض الدنيوية. و لو لا ذلك لأشكل الأمر من جهة عدم الدليل، و لا الأصل النافي لاعتبار مشكوك الاعتبار. بل الأصل يقتضى الاعتبار، لأصالة عدم انعقاد الجماعة بدونه، كما أشرنا إليه مراراً. و لذا لم يذكره أحد في شرائط الإمام أو المأموم أو الائتتمام.

(٢) قد يشكل بأن قصد الجاه من الجماعة عين قصد الرياء بها. و قد تقدم: أن قصد الرياء بالجماعة راجع الى قصده بالصلاة جماعة فتبطل به الصلاة. و فيه: أن قصد الإمام الجاه بالجماعة تارة: من حيث الإتيان بها على وجه القرية و امتثالاً لأمر، و أخرى: من حيث كونه موضع الوثوق بين المأمومين و اعتقادهم صلاحيته للإمامة. و الرياء في الثاني ليس بحرام شرعاً، و ان كان من الصفات الذميمة، فتحريمه تحريم أخلاقي لا شرعي. نعم الأول حرام. لكن الظاهر من المتن ارادة الصورة الثانية.

(٣) كما تقدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ١٩٩

[مسألة (٢٣): إذا نوى الاقتداء بمن يصلى صلاة لا يجوز الاقتداء فيها سهواً أو جهلاً]

(مسألة ٢٣): إذا نوى الاقتداء بمن يصلى صلاة لا يجوز الاقتداء فيها سهواً أو جهلاً- كما إذا كانت نافله أو صلاة الآيات مثلاً- فان تذكر قبل الإتيان بما ينافي صلاة المنفرد عدل الى الانفراد و صحت (١)، و كذا تصح إذا تذكر بعد الفراغ و لم تخالف صلاة المنفرد، و إلا بطلت (٢).

[مسألة (٢٤): إذا لم يدرك الإمام إلا في الركوع]

(مسألة ٢٤): إذا لم يدرك الإمام إلا في الركوع، أو أدركه في أول الركعة أو أثنائها أو قبل الركوع فلم يدخل في الصلاة إلى أن ركع جاز له الدخول معه، و تحسب له ركعة. و هو منتهى ما تدرك به الركعة في ابتداء الجماعة على الأقوى (٣)،

(١) إذ احتمال البطلان من جهة قدح نية الائتمام منفي بأصل البراءة كأمثاله. نعم لو كان قصده الائتمام على نحو وحدة المطلوب كان البطلان في محله، كما أشرنا إليه في المسألة الثانية عشرة.

(٢) إن حصل منه ما يوجب البطلان لو وقع سهواً، كما تقدم.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن ظاهر الخلاف و المنتهى:

الإجماع عليه. للنصوص الكثيرة. منها:

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

أنه قال: «إذا أدركت الامام و قد ركع، فكبرت و ركعت- قبل أن يرفع الإمام رأسه- فقد أدركت الركعة. و إن رفع رأسه قبل أن تر كع فقد فاتتك الركعة» (١)

و نحوه صحيح سليمان بن خالد

«٢» و خير زيد الشحام

«٣» و قريب منه روايتا معاوية بن ميسرة و شريح

«٤». و منها:

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤ و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٠

.....

ما دل على أن من خالف أن يرفع الإمام رأسه جاز له أن يركع في مكانه و يمشى راعياً أو بعد السجود، كصحيح عبد الرحمن: «إذا دخلت المسجد و الامام راعع فظننت أنك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه، فكبر و ار كع، فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك ..» (١)

و نحوه غيره.

و منها: ما دل على استحباب إطالة الإمام للركوع إذا أحس بمن يريد الاقتداء به

«٢» فلاحظها.

و عن الشيخ (ره) في النهاية و الاستبصار و موضع من التهذيب و القاضى و غيرهما: أنه لا- تدرك الركعة إلا- إذا أدرك تكبيره الركوع. و يشهد له

صحيح ابن مسلم: «إذا لم تدرك القوم قبل أن يكبر الإمام للركعة فلا تدخل في تلك الركعة» (٣)

صحيحه الآخر: «لا تعدد بالركعة إذا لم تشهد تكبيرها مع الامام» (٤)

و نحوهما صحيحاه الآخران

«٥» و

حسن الحلبي أو صحيحه في الجمعة: «إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، فإن أنت أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربع ركعات» (٦)

لكنها- كما ترى- لا تصلح لمعارضه ما سبق، لإمكان حمل روايات ابن مسلم على الفضل. و حمل الشرطية الثانية في رواية الحلبي على ما بعد الركوع، و الشرطية الأولى على نفس الركوع. لكن هذا الحمل بعيد و خارج عن الجمع العرفي. و مقتضى ذلك الرجوع الى المرجحات، و هو يقتضى الأخذ بالروايات السابقة، لأنها أشهر.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١، ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠١

بشرط أن يصل الى حد الركوع قبل رفع الإمام رأسه، و ان كان بعد فراغه من الذكر على الأقوى (١). فلا يدركه إذا أدركه بعد رفع رأسه، بل و كذا لو وصل المأموم إلى الركوع بعد شروع الإمام في رفع الرأس، و ان لم يخرج بعد عن حده على الأحوط (٢). و بالجملة: إدراك الركعة في ابتداء الجماعة

ثم إن مورد بعض تلك النصوص، و المتيقن من بعضها الآخر هو الصورة الاولى- أعني بها: ما إذا لم يدرك الإمام إلا في الركوع- فعموم الحكم لجميع الصور العمدة فيه: ظهور الاتفاق على عدم الفرق بينها.

(١) كما هو المعروف، الذي يقتضيه إطلاق النصوص. و عن العلامة (ره) في النهاية: اعتبار الذكر قبل أن يخرج الامام عن حد الركوع. و كأنه

للتوقيع المروي عن الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع)، و فيه: «إذا لحق مع الامام من تسييح الركوع تسيحة واحدة اعتد بتلك الركعة و ان لم يسمع تكبيره الركوع» (١)

لكنه ضعيف لا يصلح لتقييد غيره. مع وهنه بإعراض الأصحاب، و لا سيما مع إباء بعض ما سبق عن التقييد.

(٢) و عن الروض و المسالك و المدارك: أن ظاهر الرواية فوات الركعة و عن جامع المقاصد: «يلوح من الرواية الفوات». و كأنه لإطلاق الرفع قبل أن يركع المأخوذ في رواية الحلبي موضوعا للفوات، بل و في غيرها أيضا. لكن الظاهر من الرفع الرفع عن حد الركوع الشرعي، لا عن حد شخص الركوع المأتمى به للإمام. و لذا لا يظن الالتزام بأنه لو رفع رأسه عن حد ركوعه الشخصي و لم يخرج عن حد الركوع الشرعي، و بقي مستمرا على ذلك ذاكرة لا يجوز الائتمام به.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٢

يتوقف على ادراك ركوع الامام قبل الشروع فى رفع رأسه.

و أما فى الركعات الأخر فلا يضر عدم (١) ادراك الركوع مع الإمام، بأن ركع بعد رفع رأسه، بل بعد دخوله فى السجود أيضا. هذا إذا دخل فى الجماعة بعد ركوع الامام. و أما إذا دخل فيها من أول الركعة أو أثنائها و اتفق أنه تأخر عن الإمام فى الركوع فالظاهر صحة صلاته (٢) و جماعته فما

(١) يعنى: فى بقاء الائتمام، لاستصحاب بقائه. أما فى إدراك الركعة الثانية فالذى يلوح من كلماتهم فى صلاة الجمعة - فيما لو زوحم المأموم عن السجود مع الإمام فى الركعة الأولى حتى رفع الإمام رأسه من ركوع الثانية -: المفروغية عن عدم الفرق بين الركعة الأولى و الثانية، و أنه لو أدركه بعد رفع رأسه من ركوع الثانية فقد فاتت تلك الركعة. و لم يحتمل أحد جواز أن يقوم و يركع بدون قراءة و يلحقه فى السجود. و ظاهر جامع المقاصد و كشف اللثام و مفتاح الكرامة و غيرها: الاتفاق عليه. فلاحظ كلماتهم فيما لو زوحم المأموم فى الجمعة عن السجود فى الركعة الأولى.

و لعله الذى تقتضيه أصالة عدم إدراك الركعة. بل لعله يستفاد من النصوص المتقدم إليها الإشارة، بإلغاء خصوصية موردها. فتأمل. و مع ذلك فقد يظهر من شيخنا الأعظم (ره) اختصاص الحكم المذكور بالركعة الأولى، و أنه معلوم من النص و الفتوى. و أما إذا أدركه راعيا فالخلاف فى إدراكه للركعة الثانية هو الخلاف المتقدم فى الركعة الأولى، كما صرح به فى كشف اللثام و غيره. و ان كان ظاهر محكى المنتهى الاتفاق على إدراكها به. فلاحظ.

(٢) لعدم مقتضى لبطلانها. و أما صحة جماعته - بمعنى: كونه مدركا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٣

هو المشهور - من أنه لا بد من إدراك ركوع الإمام فى الركعة الأولى للمأموم فى ابتداء الجماعة، و إلا لم تحسب له ركعة - مختص بما إذا دخل فى الجماعة فى حال ركوع الإمام (١) أو قبله بعد تمام القراءة، لا فيما إذا دخل فيها من أول الركعة أو أثنائها، و ان صرح بعضهم بالتعميم (٢)،

للكعة - فهو المشهور ظاهراً، بل الظاهر أنه داخل فى معقد الإجماع - المحكى عن التذكرة و المدارك و غيرهما - على إدراك الركعة بإدراك الإمام قبل الركوع. و يشهد له

صحيح ابن الحجاج عن أبى الحسن (ع): «فى رجل صلى فى جماعة يوم الجمعة، فلما ركع الإمام ألجأه الناس الى جدار أو أسطوانة فلم يقدر على أن يركع - ثم يقوم فى الصف - و لا يسجد حتى رفع القوم رؤوسهم، أ يركع ثم يسجد و يلحق بالصف و قد قام القوم أم كيف يصنع قال (ع): «يركع و يسجد، لا بأس بذلك» (١)

و نحوه خبره الآخر فى الجمعة و غيرها

«٢» و موردهما و ان كان هو الضرورة، إلا أن ظهورهما فى تحقق الانعقاد قبل طروء الضرورة كأنه لا مجال لدفعه.

(١) كما هو مورد ظاهر النصوص المتقدمة. و فى الجواهر: «لا إشكال فى عدم اعتبار ركوع المأموم مع الإمام فى الانعقاد بعد فرض اقتدائه فى أثناء القراءة أو ابتدائها».

(٢) هذا حكاة فى الجواهر فى مبحث جواز نية الانفراد احتمالاً. ثم قال: «هو واضح الفساد». و فى مفتاح الكرامة عن الموجز الحاوى و كشف الالتباس: الحكم بفوات الجماعة لو زوحم المأموم عن ركوع الأولى، فلما

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٤

و لكن الأحوط الإتمام (١) - حينئذ - و الإعادة.

[مسألة ٢٥]: لو ركع بتخيل إدراك الإمام راكعا و لم يدرك بطلت صلاته

(مسألة ٢٥): لو ركع بتخيل إدراك الإمام راكعا و لم يدرك بطلت صلاته (٢)، بل و كذا لو شك في إدراكه و عدمه (٣).

ركع و سجد وحده بعد ارتفاع الزحام أدرك الإمام رافعا رأسه من الركعة الثانية. و ظاهرهما الحكم بالتعميم. كما أن ظاهر نهاية الأحكام و التذكرة و جامع المقاصد: الأشكال فيه، لاستشكالهم في فوات الجمعة في الفرض المذكور بل عن المعتبر و نهاية الأحكام و التذكرة - فيما لو ارتفع الزحام و قد رفع الإمام رأسه من ركوع الثانية: - أنه يتمها ظهرا و ظاهرهم الجزم بعدم الانعقاد. فتأمل.

(١) فإنه مقتضى الأصل. و أما الاحتياط بالإعادة، فللخروج من شبهة الخلاف.

(٢) لزيادة الركن التي لم يثبت اغتفارها. و فيه: أن زيادة الركن مبنية على عدم سقوط القراءة، إذ لو بنى على سقوطها -

لحديث: «لا تعاد..» (١)

و نحوه مما دل على اغتفار نقص القراءة - فالركوع في محله. و لا - موجب للبطلان سواء. نعم يختص ذلك بمورد يعذر فيه بترك القراءة و الهوى إلى الركوع. و سيأتي. نعم لا ينبغي التأمل في فوات تلك الركعة، للنصوص السابقة. و في جواز الإتمام في الركعات اللاحقة الإشكال المتقدم في جواز الإتمام في الأثناء. إلا أن يستفاد مما سيأتي فيما لو أدرك الإمام في السجدين الأخيرتين. لكنه في غير محله، إذ لو قبل بجواز بقائه على الإتمام هناك فليس هو من الإتمام في الأثناء.

(٣) الحكم فيه من حيث صحة الصلاة هو ما عرفته فيما قبله. أما من

(١) مرت الرواية في المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٥

و الأحوط في صورة الشك الإتمام (١) و الإعادة، أو العدول (٢) إلى النافلة و الإتمام، ثم اللحوق في الركعة الأخرى.

[مسألة ٢٦]: الأحوط عدم الدخول إلا مع الاطمئنان بإدراك ركوع الامام

(مسألة ٢٦): الأحوط عدم الدخول (٣) إلا مع الاطمئنان بإدراك (٤) ركوع الامام،

حيث صحة الإتمام و الحكم بإدراك الركعة ظاهرا فهو أن ظاهر النصوص المتقدمة - في إدراك الركعة بإدراك الإمام راكعا - أن الشرط اقتران ركوع المأموم و ركوع الامام. و حينئذ فالاقتران المذكور إن كان من الاعتباريات المحضة - التي ليس لها خارجية أصلا، بل هو منتزع من ركوع المأموم في زمان ركوع الإمام - أمكن إثباته باستصحاب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم، فيترتب عليه أثره، و هو إدراك الركعة.

هذا إذا علم تاريخ ركوع المأموم و جهل تاريخ رفع الإمام رأسه. أما لو انعكس الأمر، فأصالة عدم ركوع المأموم في حال ركوع الامام مقتضية للبطلان. و كذا لو جهل تاريخ الأمرين معاً فإنه - أيضاً - يحكم بالبطلان لأصالة عدم انعقاد الجماعة. و ان كان للاقتران نحو خارجية فالاستصحاب في الصورة الأولى لا يثبت، إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

(١) يعنى: مأموما. و وجه الاحتياط بذلك: أنه أخذ بطر في الشك معا.

(٢) قد يشكل - كونه أحوط - بعدم الدليل على الجواز حينئذ، و لا سيما بناء على البطلان ظاهراً، لدوران الصلاة بين أن تكون باطلة واقعا، و ان تكون صحيحة جماعة، و لا مجال للعدول في كل منهما. فتأمل.

(٣) يعنى: في الصلاة جماعة.

(٤) لأن القصد المعتبر في صحة العبادة هو القصد الى الفعل الصحيح.

و من المحتمل: أن لا يتحقق الا مع العلم، أو الاطمئنان بالصحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٦

و ان كان الأقوى جوازه مع الاحتمال (١). و حينئذ فإن أدرك صحت، و إلا بطلت (٢).

[مسألة ٢٧: لو نوى و كبر فرفع الإمام رأسه]

(مسألة ٢٧): لو نوى و كبر فرفع الإمام رأسه قبل

(١) إذا يكفى في عبادية العبادة صدورها عن إرادة المأمور به لأمره سواء أ كان ذلك بتوسط الجزم بالانطباق، كما في العبادات الجزمية، أم بتوسط احتمالها، كما في جميع موارد الاحتياط. من دون فرق بينهما في حيثية صدور الفعل عن إرادة المأمور به لأمره. و قد أشرنا الى ذلك في شرح بعض مسائل التقليد، و في (حقائق الأصول).

(٢) قد عرفت أن البطلان في المقام يتوقف على عدم تطبيق

حديث: «لا تعاد الصلاة».

و نحوه. و الظاهر أنه مع الاطمئنان يكون معذوراً في ترك القراءة، فيشملة الحديث. بل الظاهر المفروغية عن حجية الاطمئنان في المقام. بل لعله في كل مقام، لبناء العقلاء عليها و عدم ثبوت الردع عنه. أما مع الظن بإدراك الركوع أو الشك فلا مجال للمعذورية، لعدم الدليل على الحجية، و لا على الرخصة في ترك القراءة، ليجرى

حديث: «لا تعاد ..».

و يكون الركوع في محله. نعم بناء على أن الشرط مجرد ركوع المأموم في زمان ركوع الامام - إما لأنه المفهوم من الأدلة، أو لرجوع التقارن اليه - أمكن أن يكون استصحاب بقاء الامام راعياً الى زمان ركوع المأموم كافياً في الحكم بالإدراك ظاهراً، فيترتب عليه أثره و هو عدم وجوب القراءة فيكون ذلك منشأ لصحة تطبيق الحديث الشريف و تصح لأجله الصلاة.

هذا و لكن المستفاد من النصوص الواردة في إدراك الركوع، و المعلوم من السيرة جواز الركوع بمجرد احتمال إدراك الإمام راعياً، احتمالاً - معتداً به، فضلاً عن الظن به. و عليه فلو ركع كذلك و لم يدركه راعياً صحت صلاته، و لا - يضره فوات القراءة، على ما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٧

أن يركع أو قبل أن يصل الى حد الركوع لزمه الانفراد (١) أو انتظار الامام (٢)

(١) لا- ينبغي الإشكال في جواز الانفراد هنا، و لو قيل: بعدم جوازه اختياراً، لعدم انعقاد الجماعة، فيكون منفرداً من أول الأمر. و لا دليل على قبح مجرد نية الائتتمام بلا انعقاد له. و الأصل البراءة. و احتمال ثبوت أحكام المأموم له الى آخر الصلاة منفي بالعمومات المتضمنة للأحكام الأولية.

(٢) جواز الانتظار ظاهر محكى المبسوط، قال: «لو أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع استفتح الصلاة و سجد معه السجدين و لا يعتد بهما. و ان وقف حتى يقوم إلى الثانية كان له ذلك». و مثله ما عن البيان و الروض و المسالك و الروضة و الفوائد المليئة. و قد يشهد له

خير عبد الرحمن: «إذا وجدت الإمام ساجداً فثبت مكانك حتى يرفع رأسه، و ان كان قاعداً قعدت و ان كان قائماً قمت» (١) و

موثق عمار: «عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين قال (ع): يفتح الصلاة و لا يقعد مع الإمام حتى يقوم» (٢). نعم يعارض ذلك ما تضمن الأمر بالسجود مع الإمام من النصوص،

كرواية المعلى عن الصادق (ع): «إذا سبقك الإمام بركعة فأدرسته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعتد بها» (٣) و

رواية معاوية بن شريح: «و من أدرك الإمام و هو ساجد كبر و سجد معه و لم يعتد بها» (٤) و

رواية ربي و الفضيل المروية في المستند: «و من أدرك الإمام و قد رفع (رأسه ظ)

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٨

قائماً إلى الركعة الأخرى فيجعلها الأولى له، إلا إذا أبطأ الإمام بحيث يلزم الخروج عن صدق الاقتداء (١). و لو علم قبل أن يكبر للإحرام عدم إدراك ركوع الإمام، لا يبعد جواز دخوله و انتظاره (٢) الى قيام الإمام للركعة الثانية، مع

من الركوع فليسجد معه، و لا يعتد بذلك السجود (١)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٢٠٨

و لا يبعد كون الجمع العرفي بينهما هو الحمل على التخيير. و لأجل ذلك يظهر أنه كان على المصنف (ره) أن يضم عدلاً آخر اليه - و هو السجود مع الإمام - كما صنعه غيره. كما لا وجه لتخصيص الطائفة الثانية بالركعة الأخيرة كما سيأتي منه، و قد حكى التنصيص على عدم الفرق بين الأخيرة و غيرها عن جماعة - كالشيخ و العلامة و الشهيدين و الأردبيلي - لإطلاق النصوص. بل صريح رواية

المعلی

فی غیرها. و لعل الوجه فی عدم ضم العدل الآخر بناؤه علی ظهور الطائفة الثانية من استئناف التكبير، و هو فی هذه المسألة فی مقام بیان ما یصح به التكبير من دون حاجة الی استنائه. و سیأتی الكلام فی ذلك.

(١) یعنی: فی ارتكاز المتشرع، الذی هو حجة لا الارتكاز العرفی إذ القدوة لیست من المفاهیم العرفیة. و لذا لا یرجع الی العرف فی معرفة أجزائها و شرائطها، بل هی من المخترعات الشرعیة، سواء أ قلنا بالحقیقة الشرعیة أم بالمرادات الشرعیة.

(٢) إذا كان الانتظار مشروعاً- لموثق عمار المتقدم

- لم یکن وجه ظاهر للتوقف فی جواز دخوله، مع التصریح فیہ بالافتتاح. نعم استشكل العلامة- رحمه الله- فی محکی المختلف فی جواز الدخول. و علله: بلزوم زیادة الركن- و هو السجدتان- و بالنهی عن الدخول فی الركعة عند فوات

(١) راجع المستند المسألة: ٥ ج: ١ ص: ٥٥٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٠٩

عدم فصل یوجب فوات صدق القدوة، و إن كان الأحوط عدمه.

[مسألة ٢٨: إذا أدرك الامام و هو فی التشهد الأخير]

(مسألة ٢٨): إذا أدرك الامام و هو فی التشهد الأخير یجوز له الدخول معه (١)،

تكبيرها فی صحیح ابن مسلم عن الباقر (ع)

«١». و لكنه كما ترى، إذ الأول- مع أنه لا یتیم بناء علی المشهور من وجوب الاستئناف- لا یصلح للاعتماد علیه فی مقابل النصوص، لو تمت دلالتها علی عدم الاستئناف. و کیف كان فلا یمنع من الدخول مع الانتظار و الثانی و إن اقتضى المنع عن أصل الدخول، إلا أنك عرفت فی المسألة الرابعة و العشرين وجوب رفع الید عنه، أخذنا بظاهر الأخبار الدالة علی جواز الدخول حال ركوع الامام و إدراك الركعة بذلك، كما هو المختار له (رحمه الله).

(١) علی المشهور شهرة عظيمة.

لموثق عمار عن الصادق (ع): «عن الرجل یدرك الامام و هو قاعد یتشهد، و لیس خلفه الا رجل واحد عن یمینه. قال (ع): لا یتقدم

الامام و لا یتأخر الرجل، و لكن یقعد الذی یدخل معه خلف الإمام، فإذا سلم الامام قام الرجل فأتتم صلاته» «٢»

و لا یعارضه موثقه السابق

- و إن توقف فی الحدائق لذلك- لاختلاف موردهما، فان مورد هذا الموثق التشهد الأخير الذی هو محل الكلام، و مورد الموثق

السابق

«٣» التشهد الأول. و قد عرفت تعارض النصوص فیہ، و أن الجمع العرفی یقتضى التخییر فیہ. كما لا یعارضه

صحیح ابن مسلم «متی یدرك الصلاة مع الامام؟ قال (ع): إذا أدرك الامام و هو

(١) تقدم ذكر الرواية فی المسألة: ٢٤ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) المراد به هو موثق عمار المتقدم فى المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٠

بأن ينوى و يكبر ثمَّ يجلس معه و يتشهد (١)، فاذا سلم الامام يقوم فيصلى من غير استئناف للنية و التكبير (٢)، و يحصل له

فى السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل الصلاة مع الامام «١»

و إن عول فى المدارك، فجعل أقصى ما تدرك به الجماعة إدراك السجدة الأخيرة، كما هو مضمون

الصحيح: «فاذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة فاتت الجماعة»

- إذ فيه: أنه يمكن الجمع بين الصحيح المذكور و الموثق، فيحمل الصحيح على إدراك تمام فضل الركعة مع الإمام بإدراكه فى السجدة الأخيرة، و يحمل الموثق على ادراك الفضل فى الجملة لو أدركه فى التشهد، فإنه نوع من الجمع العرفى بين الحدين، و حمل للظاهر على الأظهر و يشهد به- أيضاً- ما

فى خبر معاوية بن شريح: «و من أدرك الامام- و هو فى الركعة الأخيرة- فقد أدرك فضل الجماعة، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة فقد أدرك الجماعة، و ليس عليه أذان و لا إقامة» «٢».

(١) قد يشكل فعله بعنوان الخصوصية، لخلو النص- ككثير من كلماتهم- عن التصريح به. نعم عن المعبر و المنتهى و التذكرة و غيرها:

إن شاء تشهد معه و إن شاء سكت. و لعل المراد فعله بعنوان الذكر المطلق و لا بأس به حينئذ.

(٢) قطعاً، كما عن الذكري و الروض، بل إجماعاً، كما عن المهذب البارع. و فى مفتاح الكرامة: «إن رواية عمار منجبرة بالإجماع المنقول و المعلوم». و يقتضيه ظاهر الموثق المتقدم، فان قوله (ع) فيه: «فأتم الصلاة..»

ظاهر فى الإتمام بدون استئناف. و ظاهر محكى النافع:

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) مرت الإشارة إلى الرواية فى المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١١

بذلك فضل الجماعة (١)، و إن لم يحصل له ركعة.

[مسألة ٢٩: إذا أدرك الإمام فى السجدة الأولى أو الثانية من الركعة الأخيرة]

(مسألة ٢٩): إذا أدرك الإمام فى السجدة الأولى أو الثانية من الركعة الأخيرة (٢)، و أراد إدراك فضل الجماعة نوى و كبر و سجد معه السجدة أو السجدين و تشهد، ثمَّ يقوم

وجوب الاستئناف. و قد يشهد له

خير ابن المغيرة: «كان منصور بن حازم يقول: إذا أتيت الامام و هو جالس قد صلى الركعتين فكبر ثمَّ اجلس، فإذا قمت فكبر» «١». لكنه لا يصلح لمعارضه الموثق، لعدم إسناده إلى المعصوم. و عدم وجدان القائل به، كما عن الرياض. مع أنه فى التشهد الوسط.

(١) كما هو المحكى عن جماعة. و كأن المراد فضلها فى الجملة. و لعله حينئذ لا خلاف فيه، كما عن مجمع البرهان. و يقتضيه ظاهر الأمر به فى موثق عمار ، و صريح خبر معاوية بن شريح المتقدمين «٢». و لعل تنظر العلامة (قده) فى ذلك- فى القواعد- و استشكاله- فى محكى النهاية- محمول على إرادة فضل الصلاة من الأول جماعة. و مثله ما عن التذكرة و الإيضاح: من أن الأقرب أنه لا تحصل فضيلة الجماعة. و يشهد بذلك تنظره- أيضاً- لو أدركه رافعاً رأسه من الركوع، مع أن صريح الصحيح المتقدم- لابن مسلم «٣»- إدراك فضل الصلاة مع الإمام حينئذ.

(٢) قد عرفت الإشكال فى هذا التخصيص، كما تقدمت أيضاً النصوص الدالة على الحكم المذكور فى المسألة السابعة و العشرين.

(١) الفقيه ج: ١ باب: ٥٦ حديث: ٩٤ صفحة ٢٦٠ طبع النجف الأشرف.

(٢) تقدم ذكرهما فى المسألة: ٢٨ من هذا الفصل.

(٣) تقدمت الرواية فى المسألة: ٢٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٢

- بعد تسليم الامام- و يستأنف الصلاة (١)، و لا يكتفى بتلك

(١) و عن المدارك و غيرها: نسبتها إلى الأكثر، لزيادة الركن فى الفرض الأول. و للنهى عن الاعتداد بها فى خبرى المعلى و ابن شريح

«١» بناء على رجوع الضمير إلى الصلاة. لكن زيادة الركن لا تقدر إذا دل الدليل على الصحة. و النهى عن الاعتداد بجنس السجدة، و لا سيما و فى الجواهر حكى- عما تحضره من نسخة الوسائل-: تثنى الضمير فى خبر المعلى ، فيتعين إرجاعه إلى السجدة. مع أنه لو فرض إجماله فالأمر بالسجود و التكبير- الظاهر فى الدخول بعنوان امتثال أمر الصلاة- يكون قرينة على رجوعه إلى السجود. و من هنا كان ظاهر محكى المبسوط و النهاية و السرائر عدم الاستئناف، بل ربما مال إليه الأردبيلي- على ما حكى- و قد أتعب فى الجواهر نفسه الزكية فى تقريبه و تقويته.

هذا و التحقيق: أن نسخة تثنى الضمير و تقويته ينبغى أن تكون ساقطة بعد كون المعروف من نسخ الوسائل التأنث، فضلا عن اتفاق نسخ التهذيب عليه ظاهراً. و إرجاع الضمير المفرد المؤنث إلى جنس السجدة مما لا يصح، لأن جنسها السجود، فيدور الأمر بين رجوع الضمير إلى الصلاة- و مقتضاه لزوم الاستئناف- و بين رجوعه إلى الركعة و ظاهره حينئذ عدمه. و الظاهر من خبر المعلى هو الثانى، و لا سيما و كون الاعتداد بالركعة مظنة التوهم لإدراك الإمام فيها، كما لو أدركه فى آخر الركوع.

و عليه يتعين حمل خبر ابن شريح

عليه لو لم يكن ظاهراً فى ذلك. مع أنه لو فرض إجماله فغاية الأمر عدم صلاحيته لإثبات صحة الصلاة، لا أنه يصلح لمعارضه خبر المعلى

الدال على صحتها. و أما رواية ربعى و الفضيل «٢»

(١) مر ذكرهما فى المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

(٢) تقدم ذكر الرواية فى المسألة: ٢٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٣

النية والتكبير، ولكن الأحوط إتمام الأولى بالتكبير الأول ثم الاستئناف بالإعادة.

[(مسألة ٣٠): إذا حضر المأموم الجماعة فرأى الامام راعياً و خاف أن يرفع الإمام رأسه إن التحق بالصف، نوى و كبر فى موضعه]

(مسألة ٣٠): إذا حضر المأموم الجماعة فرأى الامام راعياً و خاف أن يرفع الإمام رأسه إن التحق بالصف، نوى و كبر فى موضعه (١) و ركع ثم مشى فى ركوعه، أو بعده، أو فى سجوده (٢)،

- فلو ثبتت - فهى على الصحة أدل. فالقول بالصحة قريب جداً، لأنه الظاهر من النصوص.

ثم إن استئناف التكبير كما يحتمل وجوبه يحتمل تحريمه، لأنه قطع الفريضة، فالأحوط - الذى به يؤخذ بالمحتملين معاً - أن يكبر تكبيراً مردداً بين الافتتاح - على تقدير لزوم الاستئناف - و بين الذكر المطلق، على تقدير لزوم الإتمام. و الله سبحانه أعلم.

(١) بلا - خلاف فى شىء من ذلك، و لا فى جواز مشيه فى ركوعه بل عن الخلاف و المنتهى، و ظاهر التذكرة و الذكرى: الإجماع عليه.

لصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الرجل يدخل فى المسجد فيخاف أن تفوته الركعة. فقال (ع): يركع قبل أن يبلغ القوم، و يمشى و هو راعع حتى يبلغهم» (١).

(٢) هذا و ما بعده يستفاد من مجموع نصوص الباب. مع أن احتمال قدحه فى الصلاة مندفع بالأصل، و النص الدال على جواز المشى فيها إلى القبلة، كرواية محمد بن مسلم عن ربهى (٢) و احتمال قدحه فى الجماعة غير

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥ و باب: ٤٤ من أبواب مكان المصلى حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٤

أو بعده، أو بين السجدين (١) أو بعدهما (٢)، أو حال القيام للثانية (٣) إلى الصف (٤)، سواء كان لطلب (٥) المكان الأفضل، أو للفرار عن كراهة الوقوف فى صف وحده، أو لغير ذلك. و سواء كان المشى (٦) الى الامام، أو الخلف أو أحد الجانبين. بشرط أن لا يستلزم (٧) الانحراف عن

حاصل، بل المحتمل قدح عدمه. نعم فى إمكان فرض المشى فى حال السجود نوع خفاء و إشكال. فتأمل.

(١) الظاهر زيادة (أو).

(٢)

لصحيح إسحاق: «قلت لأبى عبد الله (ع): أدخل المسجد و قد ركع الامام فاركع بركوعه - و أنا وحدى - و أسجد، فاذا رفعت رأسى أى شىء أصنع؟ قال (ع): قم فاذهب إليهم فإن كانوا قياما فقم معهم، و إن كانوا جلوسا فاجلس معهم» (١).

(٣) بلا خلاف. و عن ظاهر المنتهى: الإجماع عليه. و يدل عليه

صحيح عبد الرحمن: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا دخلت المسجد و الامام راعع فظننت أنك إن مشيت اليه رفع رأسه قبل أن

تدرکه فکبر و ارکع، فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك، فاذا قام فالحق بالصف» (٢)

(٤) متعلق بقوله: «مشى».

(٥) هذا التعميم مقتضى الأصل. بل قد يقتضيه إطلاق النص.

(٦) هذا مقتضى الإطلاق.

(٧) إذ ليس نظر النصوص إلا إلى الإذن في المشى و انبعد، و كونه لا مع القوم، فأدلة سائر مواع الصلاة و الجماعة محكمة.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٥

القبله، و أن لا يكون هناك مانع آخر، من حائل أو علو أو نحو ذلك. نعم لا يضر البعد الذي لا يغتفر حال الاختيار على الأقوى (١)،

إذا صدق (٢) معه القدوة، و إن كان الأحوط (٣) اعتبار عدمه أيضاً.

و الأقوى عدم وجوب جر الرجلين (٤) حال المشى،

(١) لإطلاق النصوص، لو لم يكن المتيقن منها ذلك. خلافا لما عن التذكرة و الذكرى و البيان و الروض و المسالك و جامع

المقاصد و غيرها: من تقييده بما إذا لم يكن بعد يمنع الائتمام بل في مفتاح الكرامة: نسبتته إلى الأصحاب، حيث استثنا هذه المسألة

من حكمهم بكراهة الوقوف في صف وحده إذا كان في الصفوف فرجاً، و أنه به نطقت كلماتهم و طفحت عباراتهم و الناظر في

كتب الاستدلال يقطع بذلك من دون شك و لا شائبة إشكال انتهى. لكن حمل النصوص و كلام الجماعة على ذلك غير ظاهر.

(٢) تقدم الكلام في المراد منه، و ظاهر عدم اشتراط ذلك.

(٣) تقدم وجهه.

(٤) كما هو المشهور. لإطلاق النصوص. و عن الغرية و فوائد الشرائع و تعليق النافع: الوجوب. و عن الموجز و جامع المقاصد و

المسالك: عده من الشروط،

لمرسل الفقيه: «روى أنه يمشى في الصلاة يجر رجله و لا يتخطى» [١]

لكنه- مع ضعفه في نفسه، و إعراض المشهور عنه- غير وارد في خصوص المقام بل هو مطلق، فيكون معارضاً لنصوص المقام بالعموم

من وجهه، الموجب للرجوع إلى أصالة البراءة لو كان المحتمل خصوص كونه

[١] الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤. و قد مر في المسألة: ٥ من فصل تكبيره الإحرام، و المسألة: ٨ من فصل

القيام في الجزء السادس من هذا الشرح تفصيل الكلام في أدلة اعتبار الطمأنينة- و منها رواية السكوني الماهية عن المشى حال

القراءة- فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٦

بل له المشى متخطياً على وجه لا تنمحي صورة الصلاة.

و الأحوط ترك الاشتغال (١) بالقراءة و الذكر الواجب أو غيره، مما يعتبر فيه الطمأنينة حاله. و لا فرق في ذلك بين المسجد و غيره

(٢).

[فصل يشترط في الجماعة مضافا الى ما مر في المسائل المتقدمة - أمور]

إشارة

فصل يشترط في الجماعة (٣) - مضافا الى ما مر في المسائل المتقدمة - أمور:

شرطاً للصلاة. بل معارض بإطلاق ما دل على جواز المشى في الصلاة، و ما دل على جواز التخطى فيها، مما يوجب تقديمه عليه و حمله على الاستحباب و كأنه - لذلك - حكى عن الدروس و غيرها: أنه ينبغي أن يجر رجله.

(١) بل هو المتعين، كما عن جماعة منهم الشهيدان، لما عرفت من عدم إطلاق في النصوص يقتضى جوازه، فدليل الطمأنينة في الأمور المذكورة محكم.

(٢) إذ النصوص و إن اشتملت على المسجد، لكن المفهوم منها كون موضوع الحكم مجرد خوف فوت ركوع الإمام في أى محل انعقدت الجماعة و أن ذكر المسجد لكونه موضع انعقادها غالباً.

فصل

(٣) لا بأس بالتعرض الى ما يقتضيه الأصل عند الشك في صحة الجماعة - للشك في اعتبار شىء شرطاً أو مانعاً، في الائتمام، أو في الإمام أو المأموم - فنقول: تارة يكون الشك في الصحة حدوثاً، و اخرى: يكون فيها بقاء فان كان الأول فالمرجع أصالة عدم انعقاد الجماعة، لأن انعقادها إنما يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٧

.....

بجعل الإمامة للإمام من المأموم في ظرف اجتماع الشرائط، فإذا شك في شرطية شىء مفقود، أو مانعية شىء موجود - للإمام أو المأموم أو الائتمام - فقد شك في الانعقاد، الملازم للشك في حصول الإمامة للإمام و المأمومية للمأموم، و الأصل العدم في جميع ذلك. و بعبارة أخرى: الشك في المقام في ترتب الأثر على الجعل المذكور، و مقتضى الأصل عدمه.

نعم قد يدعى: أن الأصل في المقام عدم الشرطية أو المانعية المشكوكتين و مقتضاه صحة الجعل و السبب، و هو حاكم على الأصل المتقدم، لأنه أصل سببى، و ذلك الأصل مسببى. و فيه: أن أصالة عدم الشرطية أو المانعية سواء أ كانت راجعة إلى استصحاب عدمهما، أم الى أصالة البراءة منهما، كما هو مضمون حديث: «رفع ما لا يعلمون ..»

«١» لا تصلح لإثبات السببية التامة للواجد لمشكوك المانعية، أو الفاقد لمشكوك الشرطية، إلا بناء على الأصل المثبت لأن ثبوت السببية التامة للواجد فرع ملاحظته مطلقاً شاملاً للواجد، و هذا ليس من آثار عدم المانعية للمشكوك بل ملازم لها، من جهة العلم الإجمالى بالجعل على أحد النحويين، إما مطلقاً أو مقيداً بالعدم.

و كذا يقرر ذلك بالإضافة إلى الفاقد لمشكوك الشرطية.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام و مقام تردد الواجب بين الأقل و الأكثر؟

فإن المشهور هناك: الرجوع الى البراءة الشرعية فى نفى وجوب الجزء المشكوك أو الشرط، مع جريان الاشكال المذكور فيه. قلت: مبنى الرجوع الى البراءة الشرعية هناك و هو إمكان التفكيك بين الوجوبات الضمنية فى التنجز و عدمه، فلو أمكن - أيضاً - التفكيك بين السببية الضمنية فى الرجوع الى البراءة الشرعية هنا. لكنه غير ظاهر. و لذا وقع القائلون بالبراءة فى

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١. و يدل عليه- أيضا- الحديث: ٣ من الباب المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٨

.....

مقام دفع شبهة الغرض في حيص و بيص، مع أنها من قبيل ما نحن فيه.

و لم يكتفوا في دفع تلك الشبهة بالرجوع إلى البراءة الشرعية، بل التزموا في دفعها بوجوه أخرى مذكورة في محالها. و قد عد من الواضحات وجوب الاحتياط عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للوضوء أو الغسل أو التيمم إذا كان الموضوع هو الطهارة الحاصلة من أحدها، و لم يكتف في البناء على حصولها بالرجوع إلى البراءة الشرعية في نفى الجزئية أو الشرطية المشكوكة و الوجه فيه: ما أشرنا إليه من عدم إمكان التفكيك بين الأحكام الوضعية الضمنية في التنجز و عدمه، بخلاف الأحكام التكليفية. فتأمل جيداً. و هذا هو العمدة في الاشكال على جريان الأصل المذكور.

و أما الإشكال عليه: بأن حديث الرفع غير ظاهر الشمول للأحكام الوضعية. ففيه مع أن الظاهر من بعض النصوص [١] الوارد في الإكراه على الطلاق و العتاق و الصدقة

عمومه لها:- أنه يغنى عنه استصحاب عدم الشرطية. و مثله في الضعف الاشكال عليه بأن مقتضى

عموم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١)

عدم انعقاد الجماعة مع الشك، لأنه إذا دل على وجوب القراءة فقد دل بالالتزام على انتفاء الجماعة، للملازمة بين وجوب القراءة و عدم انعقاد الجماعة، و حينئذ لا مجال لأصالة عدم الشرطية، لأن الأصل لا يعارض الدليل. وجه الضعف: أن العام لا يكون حجة في مثل

[١] لعل المراد به ما في الوسائل باب: ١٢ من أبواب كتاب الايمان حديث: ١٢ الوارد في الحلف مكرهاً بالطلاق و العتاق و الصدقة المشتمل على استدلال الامام- عليه السلام- بحديث الرفع. و ان كان المقصود الأحاديث الدالة على البطلان بالإكراه فهي كثيرة متفرقة في أبواب الوسائل، لاحظ باب: ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، و باب: ٣٧ من أبواب مقدمات الطلاق و غيرهما من أبواب المعاملات- بالمعنى الأعم.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢١٩

.....

هذا المدلول الالتزامي، فلا مانع من الأصل الجارى لإثبات عنوانه الخاص الذي هو عنوان الجماعة في الفرض، و حينئذ يكون الخاص هو المرجع- و هو ما دل على سقوط القراءة في الجماعة- المقدم على عموم:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»

. و ربما يدفع الاشكال المذكور: بأن عموم:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»

إنما يدل على عدم انعقاد الجماعة- في مورد الشك في الشرطية أو المانعية- لو كان دليل سقوط القراءة عن المأموم من قبيل المخصص لذلك العموم، لكنه ليس كذلك، بل إنما يدل على الاجتزاء بقراءة الامام، وحينئذ يكون معاضداً لما دل على اعتبار الفاتحة في الصلاة، لا معارضا مخصصا له. نعم لو لا دليل الاجتزاء بقراءة الامام، كان مقتضى حكم العقل وجوب قراءة المأموم نفسه، فدليل الاجتزاء بقراءة إنما يعارض حكم العقل المذكور، لا دليل وجوب القراءة، وحينئذ فالأصل الظاهري المنقح لعنوان الجماعة إنما يعارض الحكم العقلي المذكور. و من المعلوم أن حكم العقل يسقط بمجرد قيام الحجة على خلافه و لو كان أصلا ظاهريا. وجه الضعف: أن

قوله (ع): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»

دال على عدم الاجتزاء بقراءة الإمام بإطلاقه الأحوالي لأنه دال على وجوب القراءة على المأموم و لو في حال قراءة الإمام، فإذا كان حجة في المدلول الالتزامي- و هو عدم انعقاد الجماعة عند الشك- كان معارضا للأصل الظاهري، و يرجع الاشكال. والمتحصل من جميع ما ذكرنا: هو أنه لا أصل لأصالة عدم الشرطية، و أن المتعين هو الرجوع الى أصالة عدم انعقاد الجماعة و عدم الإمامة للإمام و عدم المأمومية للمأموم، فيرجع الى حكم المنفرد.

و ربما يتمسك في المقام بإطلاق أدلة أحكام الجماعة لنفي اعتبار مشكوك الشرطية. و فيه. مع أنه لا يتم فيما لو كان الشك في الاعتبار عند

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٠

.....

العرف:- أنه يتوقف على كون المراد بالجماعة الموضوع العرفي، و ليس كذلك، بل المراد منها معنى شرعي، فلا مجال للرجوع الى العرف في تشخيصه. و ليس الأمر بالصلاة جماعة إلا كالأمر بالصلاة و الصيام و الحج و نحوها من موضوعات الأحكام مما أريد به معنى خاص غير المفهوم العرفي.

و لذا لا يجوز الرجوع الى إطلاقها في نفي احتمال الشرطية و الجزئية. هذا كله إذا كان الشك في انعقاد الجماعة حدوثا و من أول الأمر. و إن كان الثاني- و هو الشك في انعقاد الجماعة بقاء- فالمرجع استصحاب البقاء و استصحاب كون الإمام إماما و المأموم مأموما، فتترتب الاحكام الى أن يعلم بفسادها.

ثم إنه لو فرض عدم وفاء الأصول في مقام إثبات الجماعة و نفيها، فالمأموم- لأجل أنه يعلم إجمالا، إما بوجوب القراءة، و إما بوجوب المتابعة- يتعين عليه- بحكم العقل- الاحتياط بالجمع بينهما. إلا- أن يقال: يتم ذلك لو كان سقوط القراءة عن المأموم من باب التخصيص. أما لو كان من باب الاجتزاء بقراءة الإمام، فلأجل أن الأصل يقتضى عدم الاجتزاء بها- فتجب على المأموم ظاهرا- ينحل العلم الإجمالي بقيام المنجز على أحد طرفيه، فالمرجع في وجوب المتابعة أصالة البراءة. إلا- أن يتلى بزيادة الجزء، إذ يعلم حينئذ بوجوب المتابعة أو قادحية الزيادة، فيجب عليه الاحتياط في الأمرين معا. لو لا أن قادحية الزيادة مرجعها وجوب الإعادة. و إذا دار الأمر بين وجوب الإعادة و وجوب أمر آخر فالعلم الإجمالي بوجوب أحدهما ينحل بقاعدة الاشتغال الموجبة للإعادة، و لا مجال حينئذ لوجوب المتابعة. و من ذلك يتحصل: أنه لو فرض قصور الأصل عن إثبات صحة الجماعة و فسادها كان مقتضى القواعد البناء على وجوب القراءة و قادحية الزيادة، للذين هما من أحكام صلاة المنفرد. نعم لو قيل بعدم وجوب المتابعة- حسبما يأتي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢١

[أحدها: أن لا يكون بين الامام و المأموم حائل]

أحدها: أن لا يكون بين الامام و المأموم حائل يمنع عن مشاهدته (١)،

إن شاء الله تعالى - كان مقتضى الأصل عدم وجوب القراءة، و عدم قرح الزيادة، كما هو حكم صلاة المأموم. و لو شك المأموم بين الثلاث و الأربع - و كان الامام حافظاً للثلاث - فعلى تقدير صحة الجماعة يتعين البناء على الثلاث، و على تقرير فسادها يتعين البناء على الأربع. و مع عدم الحجة على أحد الأمرين يتعين الاستئناف، للشك في صحة كل من البناءين، و مقتضى قاعدة الاشتغال و وجوب اليقين بالفراغ المتوقف على الاستئناف.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، محكياً عن جماعة، منهم الشيخ و الفاضلان و الشهيد و المحقق الثاني و غيرهم. لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - المروي في الكافي -: «إن صلى قوم و بينهم و بين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بإمام، و أى صف كان أهله يصلون بصلاة إمام و بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم قد مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة فإن كان بينهم ستره أو جدار فليست تلك لهم بصلاة، إلا من كان من حيال الباب. قال: و قال: هذه المقاصير لم تكن في زمان أحد من الناس، و إنما أحدثها الجبارون، ليست لمن صلى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة. قال: و قال أبو جعفر (ع): ينبغى أن تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض، لا يكون بين الصفيين ما لا يتخطى، يكون قدر ذلك: مسقط جسد الإنسان» (١).

و كذا رواه فى الفقيه، بتقديم قوله

«قال أبو جعفر (ع) ..»

«٢» على قوله:

«و إن صلى»

مع ،

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٢. و قد قطع الرواية صاحب - الوسائل (ره) فذكر بعض فقراتها - مما يرتبط بالمقام - فى باب: ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٢

و كذا بين بعض (١) المأمومين مع الآخر ممن يكون واسطة فى اتصاله بالإمام، كمن فى صفه من طرف الإمام أو قدامه

تفاوت يسير «١» لا يخل بالمراد. و أما

موتق أبى الجهم عن الرضا (ع): «عن الرجل يصلى بالقوم فى مكان ضيق، و يكون بينهم و بينه ستر أ يجوز أن يصلى بهم؟ قال (ع):

نعم» «٢»

فلا بد من طرحه أو تأويله.

و لا سيما و فى بعض نسخة:

«شبر»

بدل:

«ستر»

«٣»- و لعله أنسب بالصدر. فتأمل- فلا يكون مما نحن فيه.

(١) عند علمائنا، كما عن الذكري وغيرها، بل إجماعاً، كما عن المنتهى وغيره. و يقتضيه الصحيح المتقدم، المطابق لمقتضى الأصل في المقام نعم في الوسائل «٤» روى الصحيح بنحو يختص بما بين الامام و المأمومين فإنه (ره) رواه هكذا: «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام سترة أو جدار فليس تلك لهم بصلاة..» إلى آخر ما سبق- لكن الموجود في الكافي «٥» و الفقيه «٦» و التهذيب «٧» يعم ما بين المأمومين أنفسهم أو يختص بذلك، كما تقدم. فيلاحظ.

(١) راجع التعليقة على الوسائل ج: ٥ صفحة: ٤٦٢ طبعه إيران الحديثه.

(٢) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) راجع الوافي باب اقامة الصفوف ج: ٢ صفحة ١٦١.

(٤) تقدم ذكر الرواية في التعليقة السابقة.

(٥) لاحظ الكافي ج: ٣ صفحة: ٣٨٥ حديث: ٤ طبعه إيران الحديثه.

(٦) لاحظ الفقيه ج: ١ باب: ٥٦ الجماعة و فضلها حديث: ٥٤ صفحة: ٢٥٣ طبع النجف الأشرف.

(٧) لاحظ التهذيب ج: ٣ صفحة ٥٢ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٣

إذا لم يكن في صفه من يتصل بالإمام، فلو كان حائل و لو في بعض أحوال (١) الصلاة- من قيام أو قعود أو ركوع أو سجود- بطلت الجماعة، من غير فرق في الحائل بين كونه جداراً أو غيره، و لو شخص (٢) إنسان لم يكن مأموماً (٣). نعم إنما يعتبر ذلك إذا كان المأموم رجلاً. أما المرأة فلا بأس بالحائل بينها (٤) و بين الإمام أو غيره من المأمومين مع كون الإمام رجلاً، بشرط أن تتمكن (٥).

(١) للإطلاق، و إن استفيد من بعض الكلمات عدم البأس فيه، لكنه غير ظاهر الوجه. و دعوى: انصراف النص إلى الدخول مع الحائل- كما في رساله شيخنا الأعظم (ره)- ممنوعه.

(٢) لإطلاق السترة. و عطف الجدار عليها، إما من عطف الخاص على العام، و إما لإيراد غير المبنية على الثبات. مع أن الأصل- المتقدم تحريره- كاف في إثبات العموم.

(٣) و إلا فلا إشكال في عدم قرح حيلولته، ضرورة صحة الصفوف المتأخرة.

(٤) بلا خلاف ظاهر إلا من الحلبي، كما عن الرياض وغيرها، بل عن التذكرة: نسبتته إلى علمائنا.

لموثق عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى بالقوم و خلفه دار فيها نساء، هل يجوز لهن أن يصلين خلفه؟ قال (ع): نعم، إن كان الإمام أسفل منهن. قلت: فإن بينهن و بينه حائطاً أو طريقاً. فقال (ع): لا بأس» «١».

و منه يظهر ضعف ما عن الحلبي.

(٥) شرطية التمكّن تابعة لشرطية المتابعة في الجماعة. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٤

من المتابعة، بأن تكون عالمة (١) بأحوال الإمام، من القيام و الركوع و السجود و نحوها. مع أن الأحوط فيها- أيضاً- عدم الحائل. هذا و أما إذا كان الإمام امرأة أيضاً فالحكم كما فى الرجل (٢).

[الثانى: أن لا يكون موقف الإمام أعلى]

الثانى: أن لا يكون موقف الإمام أعلى (٣) من موقف

(١) كذا ذكر جماعة. لكن العلم مما لا- دخل له فى تحقق المتابعة، و إنما له دخل فى تحقق العلم بها، فيمكن حال الجهل بذلك صدور الأفعال الصلواتية بوجاه المتابعة. و عليه فلا خلل فى الجماعة، و لا فى الامتثال على تقدير المصادفة.
(٢) عن ظاهر محكى الغرية: الإجماع. لقصور الموثق عن شمول ذلك، فالمرجع فيه الأصل، المقتضى لعدم المشروعية مع الحائل. أو إطلاق الصحيح، بناء على عموم القوم و الامام فيه للمرأة، و لو لإلغاء خصوصية الذكورية فيه، كما فى كثير من المقامات. لكن قد يعارض ذلك بجريان مثله أيضاً. فتأمل.

(٣) على المشهور، كما عن جماعة، بل عند علمائنا، كما عن التذكرة و نحوه ما عن غيرها.

لموثق عمار- المروى فى الفقيه و الكافى، و فى التهذيب عن الكافى- عن الصادق (ع): «عن الرجل يصلى بقوم و هم فى موضع أسفل من موضع الذى يصلى فيه، فقال- عليه السلام-: إن كان الامام على شبه الدكان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، و إن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل- إذا كان الارتفاع منهم [١] بقدر شبر (يسير) فإن كان أرضاً مبسوطة، و كان

[١] فى الكافى: «بطن مسيل». و كذا عن بعض نسخ التهذيب. و عن أخرى:

«يقطع ميلاً». و عن ثالثة: «بقدر شبر». و عن رابعة: «بقدر يسير». و عن الفقيه- «يقطع سبيلاً». و عن التذكرة: «بقدر شبر». و عن الذكرى: «و لو كان أرفع منهم بقدر إصبع إلى شبر فإن كان ..»- منه مد ظله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٥

المؤمنين، علواً معتداً به (١)، دفعياً كالأبنية و نحوها-

فى موضع منها ارتفاع، فقام الإمام فى الموضع المرتفع، و قام من خلفه أسفل منه و الأرض مبسوطة إلا أنهم فى موضع منحدر، قال (ع):

لا بأس [١].

و يعضده موثقه- المتقدم فى الحائل

(١). و يؤيده بعض النصوص العامة (٢) على الظاهر.

و عن الخلاف: الكراهة، مدعياً عليه أخبار الفرقة و إجماع الطائفة.

و لعل المراد: التحريم، بقريته دليله، إذ الرواية ظاهرة فى التحريم.

و هو مظنة الإجماع، فضلاً عن الإجماع على الكراهة. و تردد فى الشرائع و ظاهر النافع. و مثله غيره. و لا- وجه له ظاهر. و عن المدارك: «إن الرواية ضعيف السند، متهافة المتن، قاصرة الدلالة، فلا يسوغ التعويل عليها فى حكم مخالف لأصل». و فيه: أن الموثق

حجة. و لا- سيما إذا كان لعمار، فقد حكى عن الشيخ: الإجماع على العمل برواياته. و التهافت ليس فى محل الاستدلال الذى هو الصدر. و الدلالة غير قاصرة. و مدلوله موافق للأصل المتقدم.

(١) كما فى الشرائع و القواعد و عن اللمعة. بل هو المنسوب الى

[١] الوسائل باب: ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١. و المذكور موافق لرواية الكافى و هناك اختلاف فى المتن بين الكافى و بين التهذيب و الفقيه، فإن شئت الوقوف عليه فراجع الفقيه ج: ١ صفحة ٢٥٣ ط النجف الأشرف، التهذيب ج: ٣ صفحة ٣٨٦ ط النجف، الكافى ج: ٣ صفحة ٣٨٦ ط إيران الحديثه و قد أشار الى وجود هذا الاختلاف المصنف دام ظله فى التعليقه الآتية.

(١) تقدم قريبا فى الكلام على الأمر الأول.

(٢) راجع الذكرى الفرع: ٦ من المسألة: ٣ من شرط اعتبار الموقف، و الجواهر ج: ١٣ صفحة: ١٦٦ ط النجف، و الحدائق ج: ١١ صفحة: ١١١ ط النجف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٦

لا انحذاريا على الأصح، من غير فرق بين المأموم الأعمى و البصير (١)

ظاهر الأكثر، لو كان المراد منه الرجوع الى العرف. أخذاً بإطلاق الرواية، و إعراضاً عن

قوله (ع): «و إن كان أرفع منهم ..»

، لاختلاف نسخ الكافى و الفقيه و التهذيب فيه اختلافاً فاحشاً. مع مخالفتها للتذكرة و الذكرى- المروى فيهما أيضاً- المختلفتين فى أنفسهما. و فيه:

أن ذلك يوجب الرجوع الى الأصل، لأجل الإجمال الناشئ من اقتران الكلام بما يصلح للقريئة، و عن آخرين- كالدروس و الموجز الحاوى و الجعفرية و غيرها-: تقديره بما لا يتخطى، اعتماداً على صحيح زرارة، الاتى فى التباعد . و فيه: انه ظاهر فى المسافة لا العلو.

و عن جماعة: تقديره بشبر، اعتماداً على بعض نسخ الرواية. و فيه:

أنه غير ظاهر أيضاً، إلا إذا كانت أداة الشرط الثانية غير وصلية- كما هى كذلك على تقدير نسخه (الفاء) بدل (الواو). و كان جزاؤها محذوفاً و هو قوله:

«جاز»

- أو موجوداً- و هو قوله:

«لا بأس»

- لا الشرطية الثانية، و إلا لم تدل على جواز الارتفاع الدفعى. و ذلك كله و إن كان غير بعيد- لأن جعل أداة الشرطية الثانية وصلية يستلزم المنع عن ارتفاع الامام التسنيمى و لو كان أقل من إصبع، و هو خلاف الضرورة. و كذا لو جعل جزء الشرطية الثانية قوله (ع): «فان كان أرضاً ..»

، لأن ذلك يستلزم المنع عن الارتفاع بأقل من إصبع فى غير الأرض المبسوطة- إلا أن ثبوت نسخه الشبر غير واضح. نعم عن التذكرة و إرشاد الجعفرية:

الإجماع على اغتفار العلو اليسير. و مقتضى ما عن التذكرة- من أنه هل يتقدر بشبر أو بما لا يتخطى:- المفروغية عن جواز العلو بما

دون الشبر، فان تمَّ إجماعاً كان هو المعتمد، و إلا فالمرجع الأصل الذي عرفته.

(١) خلافاً لما عن أبي علي حيث قال: «لا يكون الإمام أعلى في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٧

و الرجل و المرأة (١). و لا بأس بغير المعتمد به مما هو دون الشبر (٢)، و لا بالعلو الانحدارى (٣)، حيث يكون العلو فيه تدريجياً على وجه لا- ينافى صدق انبساط الأرض. و أما إذا كان مثل الجبل فالأحوط ملاحظة قدر الشبر فيه (٤). و لا- بأس بعلو المأموم (٥) على الامام و لو بكثير (٦).

مقامه بحيث لا يرى المأموم فعله، إلا أن يكون المأمومون أضراء، فإن فرض البصراء الاقتداء بالنظر و فرض الأضراء الاقتداء بالسمع ..». بل ظاهره الخلاف في مانعية العلو غير المانع عن النظر. و لا وجه له ظاهر.

(١) لقاعدة الاشتراك، الموافقة في المقام للأصل.

(٢) قد عرفت الكلام فيه.

(٣) بلا خلاف، كما في الرياض. و يستفاد من الشرطية الثالثة في الموثق، و لو بناء على كونها جزءاً للثانية. نعم- عليه، و على تقدير ثبوت نسخة الشبر- لا- إطلاق لها بنحو تشمل صورة الارتفاع بأكثر منه. و حينئذ يكون العمدة- في جواز ذلك في المبسوطه-: الإجماع.

(٤) بل لعله المتعين. للأصل.

(٥) إجماعاً صريحاً- كما عن الخلاف و التنقيح و المفاتيح و غيرها- و ظاهراً كما عن المنتهى و المدارك و الذخيرة و الرياض. لما في ذيل الموثق المتقدم من قوله: «و سئل فإن قام الإمام أسفل من موضع من يصلى خلفه؟ قال (ع): لا بأس. قال: و ان كان الرجل فوق بيت أو غير ذلك- دكاناً كان أم غيره- و كان الامام يصلى على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلى خلفه و يقتدى بصلاته، و ان كان أرفع منه بشيء كثير».

(٦) كما في الموثق. و عن التذكرة و الغرية: الإجماع على صحة صلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٨

[الثالث: أن لا يتباعد المأموم عن الامام بما يكون كثيراً في العادة]

الثالث: أن لا يتباعد المأموم عن الامام (١) بما يكون كثيراً في العادة (٢)، إلا- إذا كان في صف (٣) متصل بعضه ببعض حتى ينتهى إلى القريب. أو كان في صف بينه و بين

المأموم و ان كان على شاطئ. و إطلاق النص يقتضيه. و عن جماعة: تقييده بما لم يؤد الى العلو المفرط. و عن النجيبية: دعوى الإجماع عليه. و لا وجه له، إلا أن يوجب انتفاء القدوة بحسب ارتكاز المتشعبة. فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً صريحاً- كما عن المدارك و الذخيرة و المفاتيح- و ظاهراً، كما عن التذكرة و غيرها. و هو الذى يقتضيه الأصل المتقدم. (٢) عندنا- كما عن التذكرة- و كاد أن يكون إجماعاً- كما في الرياض- بل عن إرشاد الجعفرية: «لا يضر البعد المفرط مع اتصال الصفوف إذا كان بين كل صفين القرب العرفى، إجماعاً».

هذا و الذى يظهر- من عبارة المتن و نحوها:- عدم قادية البعد، و انما القادح كثرة البعد، و يظهر من عبارة إرشاد الجعفرية و نحوها:

أن القادح نفس البعد، فيعتبر في انعقاد الجماعة القرب. و الفرق بينهما ظاهر.

ثم إن الظاهر من مرجعية العرف كونه مرجعاً في تحديد المفهوم من البعد أو الكثرة، فالموضوع للمانعية هو ما يفهم منه عندهم، سواء كان له مطابق خارجي أم لا. و الظاهر من مرجعية العادة كون موضوع المانعية ما جرت عادة المتشعبة على تركه. و الفرق بينهما أيضاً ظاهر. مع أن حمل العادة على ذلك يستلزم كون التحديد بذلك أضيق من التحديد بما لا يتخطى، مع أن ظاهرهم خلافه إلا أن يكون المراد من العادة العادة في التفاهم عند استعمال اللفظ، فترجع حينئذ إلى العرف. فتأمل.

(٣) إذ من المعلوم بالضرورة- كما في الجواهر- عدم اعتبار القرب بين الامام و كل واحد من المأمومين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٢٩

الصف المتقدم البعد المزبور- و هكذا- حتى ينتهي إلى القريب و الأحوط- احتياطاً لا يترك- أن لا (١) يكون

(١) إذ عن الغنية: «لا يجوز أن يكون بين الامام و المأمومين، و لا- بين الصفيين ما لا- يتخطى، من مسافة أو بناء أو نهر»، ثم ادعى الإجماع عليه. فان ذكر البناء و النهر قرينة على إرادة ما لا يتخطى بين مسجد المأموم و موقف الامام. و عن أبي الصلاح و جماعة من متأخري المتأخرين: موافقته في ذلك، بل لعله ظاهر السيد (ره)، بل ربما نسب الى ظاهر الكليني و الصدوق.

لصحيح زرارة- المتقدم- «١» عن أبي جعفر (ع): «إن صلى قوم بينهم و بين الامام ما لا- يتخطى فليس ذلك الامام لهم يا امام، و أى صف كان أهله يصلون بصلاة إمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس ذلك - كما في التهذيب-

لهم بصلاة

(الى أن قال):

و أيما امرأة صلت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطى فليس لها تلك بصلاة»

و دلالة الفقرات الثلاث على الوجوب لا مجال لإنكارها. و لا سيما بملاحظة اقترانها بحكم الحائل. و دعوى: قوة الظن بإرادة الفضيلة منها، لا تجدى في قبال الظاهر.

و مثلها: دعوى: استفادة الفضيلة مما روى متقدماً عليه- كما في الفقيه- أو متأخراً عنه- كما في الكافي و التهذيب- من

قوله (ع): «ينبغي أن تكون الصفوف تامه متواصله بعضها الى بعض، و لا يكون بين الصفيين ما لا يتخطى، يكون قدر ذلك مسقط

جسد الإنسان إذا سجد» «٢»

فإنها ممنوعه، إذ لو سلم ظهور

«ينبغي»

في الاستحباب، فلا معين لعطف

«لا يكون»

على مدخولها، بل من الجائز عطفه على

«ينبغي»

، كما يشهد

(١) تقدم ذلك في الأمر الأول من الأمور المعتمدة في الجماعة.

(٢) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٠

.....

به ترك حرف المصدر. و كما ان الظاهر من «تواصل الصفوف» تواصلها بلحاظ حال السجود، يكون الظاهر من «بين الصفيين» ذلك الحال. و حمل التواصل على حال القيام، و قوله (ع):

«و لا يكون بين ..»

على أن يكون تفسيراً له. بعيد عن الظاهر، لا موجب للمصير اليه. و على هذا تكون الصحيحة دليلاً لما عن الغنية و غيرها. و لو سلم ظهوره في التفسير - كما هو الظاهر على تقدير عدم «الواو» في قوله (ع):

«و لا يكون»

كما في نسختي الكافي و التهذيب - يمكن رفع اليد عنه بقريته ما سبق. و رجوع اسم الإشارة في قوله (ع):

«قدر ذلك»

الى «بين» - ليكون الكلام إثباتاً بمنزلة الإضراب - لا ينافي ذلك، إذا كان المراد منه تقدير البعد الجائز بذلك. مع أن الأظهر رجوعه الى الموصول، لأنه أقرب. بل هو المتعين لكون مسقط جسد الإنسان مما لا يتخطى. اللهم إلا أن يحمل على ما هو نظير الاستخدام، بأن يراد من الصفيين - الملحوظين في هذا الكلام - الموقفان و دعوى ظهور:

«ما لا يتخطى»

- في الفقرات الثلاث - فيما بين الموقفين - فيتعين حمله على الفضيلة، للقطع بجواز البعد أكثر من ذلك - ممنوعه كدعوى: كون ذلك مقتضى إطلاق النص، لامتناع ثبوت الإطلاق الشامل للقليل و الكثير في التحديدات، كما هو ظاهر بالتأمل. بل هو في نفسه محتمل له و لما بين المسجد و الموقف. و يتعين حمله على الأخير بقريته

قوله (ع): «فليس ذلك الإمام ..»

بضميمة القطع بجواز الفصل بأكثر من ذلك فيما بين الموقفين.

و من هذا كله يظهر لك عدم ثبوت الاعراض الموجب لوهن الصحيح لجواز أن يكون الوجه فيه بعض ما ذكر، مما عرفت دفعه، كما ربما يشهد به ما عن المحقق (ره): من أن اشتراط ذلك مستبعد فيحمل على الأفضل أو احتمال إرادة الحائل مما لا يتخطى، كما عن المختلف. أو غير ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣١

بين موقف الامام و مسجد المأموم، أو بين موقف السابق و مسجد اللاحق أزيد من مقدار الخطوة التي تملأ الفرج (١)،

و معاوضة الفقرة الثالثة بموثق عمار - المتقدم في ائتمام المرأة مع الحائل

«١» - بل الفقرات الثلاث، لعدم القول بالفصل بين الرجل و المرأة، و حينئذ فحمل الصحيح على الفضل أولى من التصرف في الموثق مندفعاً:

بأن حمل الصحيح على الفضل و إن كان أولى من تقييد الطريق بما يتخطى لئارة ذلك، إلا أن حمل السؤال في الموثق على كونه سؤالاً من حيث كون الطريق طريقاً و معتبراً للمتريدين، لا من حيث المسافة - كما قد يقتضيه اقترانه بالحائل - أولى من حمل الصحيح على ما ذكر.

هذا و الانصاف أن هذا الحمل بعيد جداً، بل لعل أبعد من حمل الطريق على ما يتخطى، فيشكل بذلك الأخذ بظاهر الصحيح، و لا

سيما بناء على نسختي الكافي و التهذيب الخاليتين من ذكر (الواو) في قوله (ع):

«لا يكون بين ..»

فان ذلك يعين حمل الكلام على كونه تفسيراً للتواصل المستحب، و تكون الفقرات كلها بمعنى واحد. و المظنون أن هذا هو الوجه في عدم تحديد المشهور للبعد المانع بذلك، بل عن الخلاف:

الإجماع على جواز البعد بنحو الطريق. و حمله على ارادة الطريق الذى يتخطى غير ممكن فى كلامه و إن أمكن فى النص، كما يظهر بالتأمل. ثم إن مقتضى ترك الاستفصال فى الموثق عدم الفرق فى البعد بالطريق بين الواسع و غيره كما لا يبعد- أيضاً- أن يكون البعد غير الكثير- الجائز عند المشهور- شامل لذلك أيضاً. و لا يبعد أن المعيار فى الجائز ما ينافى اتحاد الجماعة عرفاً و مع الشك فى شىء من مراتب البعد يرجع الى أصالة عدم الانعقاد التى عرفتها. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما هو الظاهر من قوله (ع): «ما لا يتخطى».

(١) لاحظ الرواية فى الكلام على الأمر الأول من الأمور المعتبرة فى الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٢

و أحوط من ذلك مراعاة الخطوة المتعارفة. و الأفضل (١)- بل الأحوط (٢) أيضاً- أن لا يكون بين الموقفين أزيد من مقدار جسد الإنسان إذا سجد، بأن يكون مسجد اللاحق وراء موقف السابق بلا فصل.

[الرابع: أن لا يتقدم المأموم على الإمام فى الموقف]

الرابع: أن لا يتقدم المأموم على الإمام فى الموقف (٣) فلو تقدم فى الابتداء أو الأثناء بطلت صلاته (٤) إن بقى على

(١) كما هو مقتضى (التواصل) الذى ينبغى.

(٢) لاحتمال كونه المراد من النصوص. فتأمل.

(٣) إجماعاً صريحاً و ظاهراً حكاه جماعة، منهم الفاضلان و الشهيد و المحقق الثانى. و يكفى فيه- مضافاً إلى ذلك- الأصل.

(٤) إجماعاً، كما عن التذكرة و الذكرى و الغرئية، سواء أ كان عند التحريمه أم فى أثناء الصلاة، كما صرح به فى معاهد الإجماعات.

لكن عن الذكرى: «لو تقدم عمداً على الامام فالظاهر أنه يصير منفرداً ..»

- يعنى: تصح صلاته و تبطل جماعته. و لعل هذا قرينة على إرادة البطلان من حيث المأمومية، كما استظهره شيخنا الأعظم (ره). و يقتضيه

حديث: «لا تعاد ..»

لو كان التقدم سهواً- فتأمل- بل أصالة البراءة- أيضاً و لو كان عمداً. و دليل الشرطية و المانعية- فى أمثال المقام لو تم- فهو ظاهر فى الشرطية و المانعية فى الجماعة لا فى نفس الصلاة.

و يحتمل أن يكون مرادهم ما لو بقى على نية الائتمام، كما يظهر من حكمهم بالبطلان فيما لو تقدمت سفينة المأموم و استصحب المأموم نية الائتمام لكنه ينافى الإجماع- حينئذ- ما عن الخلاف: «من عدم البطلان فى ذلك لعدم الدليل». و منه يظهر الإشكال فى

حكم المصنف (ره) بالبطلان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٣

نية الائتتمام، والأحوط تأخره عنه، وإن كان الأقوى جواز المساواة (١). ولا بأس. بعد تقدم الإمام في الموقف أو

و لو مع بقاء نية الائتتمام. نعم لو أدى ذلك إلى ما يوجب بطلان صلاة المنفرد كان القول بالبطلان في محله. و لعله مراد الجماعة أيضاً.

(١) على المشهور. و في الرياض: «لا خلاف فيه إلا من الحلّى».

و عن التذكرة: الإجماع عليه. و ربما يستدل له بإطلاق الأمر بوقوف المأموم الواحد عن يمين الامام

«١». و الاذن بالوقوف حذاء الإمام إذا لم يجد مكاناً في الصف

«٢». و الأمر بقيام المرأة وسطاً لو أمت النساء

«٣». و بالنهاى عن أن يبدو بهم إمام إذا دخلوا المسجد قبل أن يتفرق جميع من فيه و أرادوا أن يصلوا جماعة

«٤». و نوقش في الجميع: بأنه لا إطلاق فيه. فيه مع أنه في موارد خاصة.

و مثله ما ورد في اختلاف المصلين في الإمامية و المأمومية. و مجرد امتناع الفرض حينئذ إلا مع اعتقاد كل منهم التقدم- و هو بعيد-

لا- ينافى ذلك لإمكان السؤال و إن بعد الفرض، و إذ أن السؤال عن حيثية الاختلاف فالجواب يكون عنها لا غير. و مثله يقال فيه

بالإضافة إلى اعتبار التقدم في الأفعال أيضاً. فلاحظ.

نعم

روى الحميرى: «أنه كتب الى الفقيه (ع) يسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة (ع)، هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ و هل يجوز لمن

صلى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبله و يقوم

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٤

المساواة معه- بزيادة المأموم على (١) الإمام في ركوعه

عند رأسه و رجليه؟ و هل يجوز أن يتقدم القبر و يصلى و يجعله خلفه أم لا؟

فأجاب و قرأت- التوقيع و منه نسخت-: أما السجود على القبر فلا يجوز في نافله و لا فريضة و لا زيارة، بل يضع خده الأيمن على

القبر.

و أما الصلاة فإنها خلفه و يجعله الامام و لا يجوز أن يصلى بين يديه، لأن الإمام لا يتقدم، و يصلى عن يمينه و شماله «١».

فان الظاهر من الجملة الأخيرة كونها استثناء لا معطوفة على «يصلى» و لا على «يتقدم».

و ظاهرها اختصاص التقدم على الامام بالمنع دون المساواة له.

لكن

رواها في الاحتجاج عن الحميرى عن صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه)- هكذا-: «و لا يجوز أن يصلى بين يديه و لا عن يمينه و

لا عن يساره، لأن الإمام لا يتقدم و لا يساوى» «٢».

و الظاهر اتحاد الرواية و المروى عنه. لكن القاعدة في مثل ذلك إجراء أحكام التعارض أيضاً. و مقتضاه ترجيح الأولى، لاعتبار طريقها و إرسال الثانية لكن الخروج بها عن الأصل، و عما دل على وجوب تقدم الامام- من الاخبار الكثيرة المتفرقة في أبواب الجماعة- لا يخلو من إشكال. و لا سيما مع عدم ظهور الامام فيها في إمام الجماعة. فتأمل جيداً. و قد تقدم في مكان المصلى- في مسألة التقدم على قبر المعصوم- ما له نفع في المقام.

(١) كما عن نهاية الاحكام التصريح به، بل لعله ظاهر كل من جعل الممنوع تقدم الإمام في الموقف. و عن الروضة: «المعتبر فيه العقب قائماً، و المقعد- و هو الألية- جالساً، و الجنب نائماً».

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مكان المصلى ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٥

و سجوده لطول قامته و نحوه، و ان كان الأحوط مراعاة (١) عدم التقدم في جميع الأحوال، حتى في الركوع و السجود و الجلوس. و المدار على الصدق العرفي (٢).

[مسألة ١): لا بأس بالحائل القصير الذي لا يمنع من المشاهدة في أحوال الصلاة]

(مسألة ١): لا بأس بالحائل القصير الذي لا يمنع من المشاهدة (٣) في أحوال الصلاة و إن كان مانعاً منها حال السجود (٤)، كمقدار الشبر، بل أزيد أيضاً. نعم إذا كان مانعاً حال الجلوس فيه اشكال، لا يترك معه الاحتياط.

(١) بل لعله المتعين، كما يقتضيه إطلاق المنع من التقدم، و من لم يتقدم بعقبه و تقدم برأسه في الركوع و السجود- لطول فأتمته. فهو متقدم في الجملة. و الأصل كاف في المنع عنه. و ما عن المدارك: من نسبة الاكتفاء بالتساوي في الموقف بالعقب و إن تقدم المأموم بالأصابع إلى الأصحاب، غير بالغ درجة الحجية. و لذا حكى عن نهاية الاحكام و غيرها: اعتبار الأصابع و العقب معاً. و هو الذي يقتضيه الأصل المذكور.

(٢) كما عن الذخيرة و الرياض. و المراد: أن المعيار في التقدم و التساوي هو نظر العرف لا نظر العقل و مذاقته، لأن ذلك منصرف النص و كلماتهم. فتأمل.

(٣) بلا- خلاف و لا- إشكال، كما في الجواهر. لعدم كونه من الجدار و السترة المذكورين في النص. و احتمال كونه مانعاً مستقلاً مقطوع بخلافه.

(٤) بلا خلاف يعرف. نعم حكى في مفتاح الكرامة عن المصاييح «أن الصحة لا تخلو عن إشكال، لإطلاق لفظ السترة و الجدار». و فيه:

أنه لو سلم صدقهما فهما منصرفان عن مثله. مع أن المحكى في الجواهر- عنه:- الاستشكال في خصوص ما لو منع حال الجلوس. و نسب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٦

[مسألة ٢): إذا كان الحائل مما يتحقق معه المشاهدة حال الركوع]

(مسألة ٢): إذا كان الحائل مما يتحقق معه المشاهدة حال الركوع لثقب في وسطه مثلاً- أو حال القيام- لثقب في أعلاه- أو حال الهوى إلى السجود- لثقب في أسفله- فالأحوط والأقوى فيه عدم الجواز، بل وكذا لو كان في الجميع، لصدق الحائل (١) معه أيضاً.

الى غيره: عدم المنع حينئذ، لإطلاق أدلة الجماعة. وعدم إرادته ما يشمله من السترة والجدار. لكن الأول ممنوع. والثاني خلاف إطلاقهما. والعلم بعدم إرادته منهما غير حاصل، فإشكاله في ذلك في محله فتأمل.

(١) لفظ الحائل غير مذكور في النص. نعم ذكر في كلماتهم مقيداً بما يمنع المشاهدة، وإنما المذكور في النص: السترة والجدار «١». وكما يحتمل أن يكون المراد منهما مطلق الساتر المانع عن المشاهدة، يحتمل أن يكون مطلق الحائل وإن لم يمنع عنها. وإذا أن الثاني أظهر، إذ يساعده- مضافاً إلى إطلاق الجدار الشامل للجدار المخرم- قرينة المناسبة بين الحكم والموضوع، فإن الظاهر منها كون المانع هو انفصال المصلين بعضهم عن بعض بنحو لا يكونون مجتمعين في الصلاة، سواء أ كانت مشاهدة أم لم تكن. وهذا هو المدار في الحائل. فإذا لم يكن منافياً للاجتماع، ولا موجباً للتفرق، لم يكن قادحاً وإن كان مانعاً عن المشاهدة. وإذا كان مانعاً عن الاجتماع وموجباً للتفرق كان قادحاً في الجماعة وإن لم يكن مانعاً عن المشاهدة. ومن هنا كان اللازم الحكم بالمنع في الفرض الثاني، فضلاً عن الأول. مع أنه لو فرض تساوى الاحتمالين فالأصل كاف في المنع.

ومنه يظهر وجه الحكم في المسألة الثالثة والخامسة.

(١) مر ذلك في الكلام على الأمر الأول من الأمور المعتمدة في الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٧

[مسألة ٣: إذا كان الحائل زجاجاً يحكى من ورائه فالأقوى عدم جوازه]

(مسألة ٣): إذا كان الحائل زجاجاً يحكى من ورائه فالأقوى عدم جوازه (١). للصدق.

[مسألة ٤: لا بأس بالظلمة والغبار ونحوهما]

(مسألة ٤): لا بأس بالظلمة (٢) والغبار ونحوهما، ولا تعد من الحائل. وكذا النهر والطريق (٣)، إذا لم يكن فيهما بعد ممنوع في الجماعة.

[مسألة ٥: الشباك لا يعد من الحائل]

(مسألة ٥): الشباك لا يعد من الحائل (٤)، وإن كان

(١) وعن كشف الغطاء: جوازه، لتحقق المشاهدة فيه، المعتبر عدمها في ظاهر النص وصريح الفتوى. لكن عرفت حال النص. وأما الفتوى فمن المحتمل كون المراد منها إخراج الحائل القصير. مع أن في كون المراد من المشاهدة فيها ما يعم المشاهدة في الزجاج

تأملاً، أو منعاً.

(٢) قطعاً، كما في الجواهر، بل لعله من الضروريات غير المحتاجة إلى الاستدلال عليها ببعض النصوص الدالة عليها.
 (٣) و عن المنتهى: نسبته إلى الأكثر. و عن الذخيرة: نسبته إلى المشهور. لعدم كونهما من السترة و الجدار. و احتمال كونهما مانعاً عن انعقاد الجماعة مستقلاً مقطوع بخلافه. بل قد عرفت: دلالة موثق عمار على عدم منع الثاني في المرأة. و عن أبي الصلاح و ابن زهرة: المنع في الأول، و عن الثاني: نقل الإجماع عليه. و فيه: ما عرفت. و الإجماع ممنوع. نعم في المدارك: «إنه جيد جداً إذا كان مما لا يتخطى»، لإطلاق صحيحة زارة المتقدمة «١». لكن عرفت الإشكال في حجية الصحيحة. و لو تمت فليس المنع للحائل بل للبعد.
 (٤) يعنى: المانع من الاقتداء، على المشهور شهرة عظيمة، بل لم

(١) مر ذلك في الكلام على الأمر الأول من الأمور المعتمدة في الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٨

الأحوط الاجتناب معه، خصوصاً مع ضيق الثقب، بل المنع في هذه الصورة لا يخلو عن قوة، لصدق الحائل معه.

[مسألة ٦: لا يقدح حيلولة المأمومين بعضهم لبعض]

(مسألة ٦): لا يقدح حيلولة (١) المأمومين بعضهم لبعض، و إن كان أهل الصف المتقدم الحائل لم يدخلوا في الصلاة إذا كانوا متهيئين (٢) لها.

[مسألة ٧: لا يقدح عدم مشاهدة بعض أهل الصف الأول - أو أكثره - للإمام]

(مسألة ٧): لا يقدح عدم مشاهدة (٣) بعض أهل الصف الأول - أو أكثره - للإمام إذا كان ذلك من جهة استطالة الصف، و لا أطولية الصف الثاني - مثلاً - من الأول.

[مسألة ٨: لو كان الإمام في محراب داخل في جدار و نحوه لا يصح اقتداء من على اليمين أو اليسار ممن يحول الحائط بينه و بين الإمام]

(مسألة ٨): لو كان الإمام في محراب داخل في

يعرف الخلاف فيه إلا من الشيخ (ره) و ابن زهرة و الحلبي، بل محكى كلام الأخيرين غير ظاهر في الخلاف. و عن الأول: الاستدلال عليه بالإجماع و صريح الصحيح المتقدم
 . و فيه: أن الإجماع ممنوع. و الصحيح قد عرفت اختصاص دلالة على المنع بصورة حصول التفرق و عدم الاجتماع، فلا يمنع عنه في غير ذلك. نعم مع الشك في ذلك يكون المرجع أصالة عدم انعقاد الجماعة. كما أنه المرجع - أيضاً - لو بنى على إجمال الدليل، لما عرفت من عدم الإطلاق الصالح للمرجعية في نفي الشك في الشرطية و المانعية.
 (١) إجماعاً، بل ضرورة.

(٢) و العمدة في الصحة حينئذ: هي السيرة القطعية التي ادعاها في الجواهر وغيرها، وإلا- فلو فرض قصور أدلة قدح البعد و الحائل عن شمول الصف المتقدم- فاحتمال اعتبار توالي الافتتاح في صحة الاقتداء يوجب الرجوع الى الأصل، الموجب لإجراء حكم المنفرد. فتأمل.

(٣) فإنه من القطعيات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٣٩

جدار و نحوه لا يصح اقتداء من على اليمين أو اليسار (١) ممن يحول الحائط بينه و بين الإمام، و يصح اقتداء من يكون مقابلاً للباب (٢)، لعدم الحائل بالنسبة إليه، بل و كذا من على جانبه ممن لا يرى الإمام، لكن مع اتصال الصف على الأقوى (٣)،

(١) فإنه المتيقن من الصحيح المتقدم، و من معاهد الإجماعات على قدح الحائل.

(٢) كما صُرح به في النص.

(٣) بل هو المنسوب الى الشيخ (ره) و من تبعه. و في الكفاية:

«لم أجد من حكم بخلافه» و في الرياض: «لا يكاد يوجد فيه خلاف إلا من بعض من تأخر، حيث أنه- بعد ما نقل ما في المنتهى عن الشيخ و من تبعه- استشكله، فقال: «و هو متجه إن ثبت الإجماع على أن مشاهدة بعض المأمومين تكفي مطلقاً، و إلا كان في الحكم المذكور إشكال، نظراً الى قوله (ع): «إلا من كان بحيال الباب»

فان ظاهره قصر الصحة على صلاة من كان بحيال الباب. و جعل بعضهم هذا الحصر إضافياً بالنسبة إلى الصف الذي يتقدمه عن يمين الباب و يساره. و فيه عدول عن الظاهر يحتاج الى دليل»- انتهى. و هو حسن»- انتهى ما في الرياض.

و مراده من «بعض من تأخر»: صاحب الذخيرة. و مراد الذخيرة من «بعضهم»: صاحب المدارك. و عن المصابيح: تخصيص الحكم المذكور في المتن بالمنتهى و المدارك و من تبعهما. و أنه مخالف لظاهر النص و فتوى الأصحاب، حيث صرحوا بأن الصحيح صلاة من يقابل الباب. و استند في ذلك الى عبارة الشرائع و القواعد و التحرير و نحوها، قال في الشرائع:

«إذا وقف الإمام في محراب داخل فصلاة من يقابله ماضية، دون صلاة من الى جانبه إذا لم يشاهدوه. و تجوز صلاة الصفوف الذين وراء الصف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٠

.....

الأول، لأنهم يشاهدون من يشاهده». و قال في القواعد: «لو صلى الإمام في محراب داخل صحت صلاة من يشاهده». و قريب منهما غيرهما.

هذا و لكن دلالة الصحيح

«١» على ما ذكره غير ظاهرة، إذ ما يقصد التمسك به منه إن كان ما تضمن النهي عن الصلاة خلف المقاصير. ففيه- مع إجمال (المقاصير)، و عدم العلم بكيفيتها- لا يكون ظاهراً فيما ادعى، بل ظاهر

قوله (ع): «ليست لمن صلى خلفها..»

عدم الاتصال أصلاً بين المأمومين و بين إمامهم الذي يصلى فيها. و إن كان قوله (ع):

«و ان كان بينهم سترة أو جدار..»

فيتوقف على كون المستثنى هو خصوص الشخص المصلى بحيال الباب، في قبال جانيه ممن كان على يمينه و يساره. و هو- مع أنه يقتضى بطلان صلاة جميع الصفوف المتأخرة إلا من كان منها بحيال الباب، كما اعترف به في ظاهر حاشية المدارك. و هو خلاف المصرح به في العبارات السابقة، بل الظاهر عدم القائل به، إذ ما يتوهم من تلك العبارات هو بطلان صلاة أهل الصف الأول ممن كان على جانبي المحاذي للباب لا- غير- غير ظاهر، بل لا يبعد- بقرينه مناسبة الحكم و الموضوع- إرادة قدح الحائل الموجب لانفصال المأمومين عن الإمام، أو انفصال بعضهم عن بعض بنحو لا- يتصل بالإمام و لو بواسطة، كالصفوف التي تكون جناحاً للمقصورة أو خلفها.

و لذا يستفاد منه قدح الحائل بين أهل الصف الأول في صحة صلاة من انفصل عن الامام، دون من يتصل به، مع أنه غير مورد الصحيح.

إذ ليس الوجه في هذه الاستفادة إلا- ما ذكرناه من كون الصحيح في مقام اعتبار الاتصال. بالإمام و لو بواسطة، و يشير إلى ذلك- أيضاً- أن موضوع الحكم- في الفقرة السابقة على الفقرة المذكورة- الصف،

(١) مر ذكره في الكلام على الأمر الأول من الأمور المعتبرة في الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤١

.....

فقوله (ع):

«من كان ..»

يكون المراد منه نفس الصف، كما تقدم تفسيره بذلك من المدارك. و كذلك التعبير بالخلف في الفقرة اللاحقة- أعنى: قوله (ع): «لمن صلى خلفها ..»

- فان الظاهر منه غير جهة الباب، فالمستثنى منه في الفقرة المذكورة الصف الذي يكون خلف المقصورة، لا ما يكون في جهة بابها. هذا مضافا الى

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لا أرى بالصفوف بين الأساطين بأساً» (١).

فإن الظاهر أن المراد منه نفى البأس بالأساطين بين الصفوف، و أن الوجه في جواز ذلك- مع أن الأساطين حائلة بين المأمومين- هو اتصال بعضهم ببعض من الجهات الأخرى. و بعد ملاحظة هذه القرائن الداخلية و الخارجية لا ينبغي التأمل في كفاية الاتصال بالإمام و لو بواسطة، و عدم قدح الحائل من جهة إذا كان الاتصال من الجهة الأخرى.

و أما كلمات الأصحاب فظاهر بعضها و ان كان ما ذكر، إلا أن عدم تعرضهم للخلاف في هذه الجهة، و اتفاقهم على صحة صلاة جميع أهل الصفوف المتأخرة عن الصف الأول- مع أن الحكم ببطلان طرفي الصف الأول لعدم الاكتفاء بالمشاهدة من أحد الجانبين، يوجب الحكم ببطلان طرفي الصف الثاني لحيلولة طرفي الصف الأول بينهم و بين الوسط الذي هو بحيال الامام، فلا- تيسر لهم المشاهدة إلا من أحد الجانبين، و هكذا الحال في طرفي الصف الثالث و ما بعده من الصفوف- كل ذلك قرينه على إرادة بطلان صلاة الصف المنعقد عن يمين المحراب و يساره. و لذا حكى عن جماعة تصوير فرض صلاة الإمام في محراب داخل بما ذكر في المتن في صدر المسألة و الحكم بأن ذلك ألصق بالمقام.

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٢

و إن كان الأحوط العدم. وكذا الحال إذا زادت الصفوف الى باب المسجد فاقتدى من فى خارج المسجد مقابلا للباب و وقف الصف من جانبيه، فإن الأقوى صحة صلاة الجميع و إن كان الأحوط العدم بالنسبة إلى الجانبين.

[مسألة ٩): لا يصح اقتداء من بين الأسطوانات مع وجود الحائل]

(مسألة ٩): لا يصح اقتداء (١) من بين الأسطوانات مع وجود الحائل بينه و بين من تقدمه، إلا إذا كان متصلا بمن لم تحل الأسطوانة بينهم. كما أنه يصح إذا لم يتصل بمن لا حائل له، لكن لم يكن بينه و بين من تقدمه حائل مانع.

و بما ذكرنا يندفع ما يقال: من أن غاية ما يمكن هو التشكيك فى دلالة الصحيح على المنع فى محل الكلام، لكن الأصل كاف فى المنع عنه.

و الإجماع على خلافه غير ثابت. و صحيح الحلبي مما لا مانع من التفكيك بين مورده و بين محل الكلام - أعنى: ما لو كان الحائل موجبا لتعدد المكان، كالمسجد و خارجه- و لكن الإنصاف يقتضى البناء على حمل الصحيح على مجرد قدح الحائل المؤدى إلى انفصال المأمومين عن الإمام، أو بعضهم عن بعض، بقرينة ما ذكرناه. و احتمال مانع آخر- غير الحيلولة على النحو المذكور- منفى بالإجماع، فلا مجال للأصل. و لا بد من التأمل.

و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى صحة الصفوف المتأخرة المنعقدة فى أروقة المشاهد المشرفة، التى تستطيل بحيث تواجه جدار الروضة المقدسة إذ ليس ذلك مما يراد من النص قطعا. مع الإجماع على عدم اعتبار أمر زائد على ما تضمنه، و لو بملاحظة الإجماع على صحة الجماعة المستديرة على الكعبة الشريفة، كما ستأتى إن شاء الله.

(١) الكلام فى هذه المسألة يعرف مما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٣

[مسألة ١٠): لو تجدد الحائل فى الأثناء فالأقوى بطلان الجماعة]

(مسألة ١٠): لو تجدد الحائل فى الأثناء فالأقوى بطلان الجماعة، و يصير منفردا (١).

[مسألة ١١): لو دخل فى الصلاة مع وجود الحائل جاهلا به لعمى أو نحوه - لم تصح جماعة]

(مسألة ١١): لو دخل فى الصلاة مع وجود الحائل جاهلا به لعمى أو نحوه- لم تصح جماعة (٢). فان التفت قبل أن يعمل ما ينافى صلاة المنفرد (٣) أتم منفرداً، و الا بطلت.

[مسألة ١٢): لا بأس بالحائل غير المستقر]

(مسألة ١٢): لا بأس بالحائل غير المستقر (٤)، كمرور شخص من إنسان أو حيوان أو غير ذلك. نعم إذا اتصلت المارة لا يجوز و إن

كانوا غير مستقرين، لاستقرار المنع حينئذ.

(١) لإطلاق النص. و دعوى انصرافه الى الدخول مع الحائل ممنوعه و إن صدرت من شيخنا الأعظم (ره).

(٢) لفقد الشرط الواقعي بظاهر الدليل.

(٣) المراد ما ينافي صلاة المنفرد مطلقا و لو كان سهواً، لعموم دليل منافاته. أما لو فعل ما لا ينافيها إلا عمداً- كترك القراءة و نحوه-

صحت صلاته، لعموم

حديث: «لا تعاد ..» (١)

و لا ينافي ذلك

قوله (ع)- في الصحيح:- «فليس تلك لهم بصلاة» (٢)

و نحوه- مما دل على بطلان الصلاة بفوات شرط الجماعة- لحكومة الحديث عليه أيضا، على نحو حكومته على أدلة الشرطية و

المانعية، فيجب حمله على صورة فوات ما يقدر في الصحة فواته و لو سهوا. أو على بطلان الصلاة بعنوان كونها جماعة

(٤) كما نص عليه بعض. لانصراف النص عنه، و للسيرة المستمرة عليه. فتأمل.

(١) مر الحديث المذكور في المسألة: ١٢ من فصل صلاة الجماعة.

(٢) مر ذكره في الكلام على الأمر الأول من الأمور المعبرة في الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٤

[مسألة ١٣: لو شك في حدوث الحائل في الأثناء بنى على عدمه]

(مسألة ١٣): لو شك في حدوث الحائل في الأثناء بنى على عدمه (١). و كذا لو شك قبل الدخول في الصلاة في حدوثه بعد سبق

عدمه. و أما لو شك في وجوده و عدمه- مع عدم سبق عدم- فالظاهر عدم جواز الدخول (٢)، الا مع الاطمئنان (٣) بعدمه.

[مسألة ١٤: إذا كان الحائل مما لا يمنع عن المشاهدة حال القيام]

(مسألة ١٤): إذا كان الحائل مما لا يمنع عن المشاهدة حال القيام، و لكن يمنع عنها حال الركوع أو حال الجلوس و المفروض زواله

حال الركوع أو الجلوس، هل يجوز معه الدخول في الصلاة؟ فيه وجهان. و الأحوط كونه مانعاً من الأول. و كذا العكس، لصدق

وجود الحائل (٤) بينه و بين الإمام.

[مسألة ١٥: إذا تمت صلاة الصف المتقدم و كانوا جالسين في مكانهم أشكل بالنسبة إلى الصف المتأخر]

(مسألة ١٥): إذا تمت صلاة الصف المتقدم و كانوا جالسين في مكانهم أشكل بالنسبة إلى الصف المتأخر، لكونهم حينئذ حائلين (٥)

غير مصليين. نعم إذا قاموا بعد الإتمام بلا فصل و دخلوا مع الإمام في صلاة أخرى لا يبعد بقاء (٦)

(١) للأصل.

(٢) للشك في المانع غير المحرز عدمه بالأصل. و أصالة عدم المانع لا دليل عليها- كليه- ما لم ترجع الى الاستصحاب. نعم ثبت بناء المسلمين- أو العقلاء- عليها في بعض الموارد، غير ما نحن فيه.

(٣) بناء على حجيته، كما هو الظاهر. و إلا أشكل البناء عليه.

(٤) و الاكتفاء بمجرد المشاهدة لا دليل عليه.

(٥) و انصراف الحائل عن مثلهم ممنوع.

(٦) إذ يكون حينئذ من قبيل الحائل غير المستقر. لا أقل من الشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٥

قدوة المتأخرين.

[مسألة ١٦: الثوب الرقيق الذي يرى الشبح من ورائه حائل لا يجوز معه الاقتداء]

(مسألة ١٦): الثوب الرقيق الذي يرى الشبح من ورائه حائل لا يجوز (١) معه الاقتداء.

[مسألة ١٧: إذا كان أهل الصفوف اللاحقة- غير الصف الأول- متفرقين]

(مسألة ١٧): إذا كان أهل الصفوف اللاحقة- غير الصف الأول- متفرقين، بأن كان بين بعضهم مع البعض فصل أزيد من الخطوة التي تملأ الفرج. فان لم يكن قدامهم من ليس بينهم وبينه البعد المانع، و لم يكن إلى جانبهم- أيضاً متصلاً بهم- من ليس بينه وبين من تقدمه البعد المانع لم يصح اقتداؤهم، و إلا صح (٢). و أما الصف الأول فلا بد فيه من عدم الفصل بين أهله، فمعه لا يصح اقتداء- (٣) من بعد عن الإمام أو عن المأموم من طرف الامام بالبعد المانع.

[مسألة ١٨: لو تجدد البعد في أثناء الصلاة بطلت الجماعة]

(مسألة ١٨): لو تجدد البعد في أثناء الصلاة بطلت الجماعة و صار منفرداً (٤). و إن لم يلتفت و بقي على نية الاقتداء

في شمول إطلاق الحائل، فيرجع الى استصحاب بقاء الإمامة. و لأجله يرتفع الإشكال- أيضاً- من جهة لزوم البعد المانع لو اتفق، لعدم ثبوت مانعية مثله أيضاً، فإن الاستصحاب رافع للشك من هذه الجهة.

(١) للإطلاق. و الاكتفاء بالمشاهدة غير ظاهر من النص، كما تقدم

(٢) للاكتفاء بالقرب من إحدى الجهات و لو بتوسط المأمومين، إجماعاً ظاهراً، كما تقدم.

(٣) لأن البعد بين أبعاض الصف الأول مانع من الاقتداء- كالبعد بين الصفوف- إجماعاً، و إن لم يف به النص.

(٤) لإطلاق دليل الشرطية، الموجب لعدم الفرق بين الحدوث

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٦

فان أتى بما ينافي صلاة المنفرد- من زيادة ركوع- مثلاً- للمتابعة أو نحو ذلك- بطلت صلاته. و إلا صحت (١).

[مسألة ١٩]: إذا انتهت صلاة الصف المتقدم - من جهة كونهم مقصرين]

(مسألة ١٩): إذا انتهت صلاة الصف المتقدم - من جهة كونهم مقصرين، أو عدلوا الى الانفراد - فالأقوى بطلان اقتداء المتأخر، للبعد (٢). إلا إذا عاد (٣) المتقدم إلى الجماعة بلا فصل. كما أن الأمر كذلك من جهة الحيلولة أيضاً، على ما مر.

[مسألة ٢٠]: الفصل - لعدم دخول الصف المتقدم في الصلاة - لا يضر بعد كونهم متهيئين للجماعة]

(مسألة ٢٠): الفصل - لعدم (٤) دخول الصف المتقدم في الصلاة - لا يضر بعد كونهم متهيئين للجماعة، فيجوز لأهل الصف المتأخر الإحرام قبل إحرام المتقدم، وإن كان الأحوط خلافه. كما أن الأمر كذلك من حيث الحيلولة على ما سبق.

[مسألة ٢١]: إذا علم بطلان صلاة الصف المتقدم تبطل جماعة المتأخر]

(مسألة ٢١): إذا علم بطلان صلاة الصف المتقدم تبطل جماعة المتأخر من جهة الفصل أو الحيلولة، وإن كانوا غير ملتفتين للبطلان. نعم مع الجهل بحالهم تحمل على الصحة،

والبقاء، كما سبق نظيره في المسألة العاشرة.

(١) كما عرفت الكلام في نظيره.

(٢) هذا مع انصرافهم عن مواضعهم. وإلا فالبطلان - للحائل أيضاً - كما تقدم.

(٣) قد عرفت الكلام في نظيره.

(٤) تقدم الكلام في مثله في المسألة السادسة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٧

ولا يضر. كما لا يضر فصلهم إذا كانت صلاتهم صحيحة (١) بحسب تقليدهم، وإن كانت باطلة بحسب تقليد الصف المتأخر.

[مسألة ٢٢]: لا يضر الفصل بالصبي المميز ما لم يعلم بطلان صلاته]

(مسألة ٢٢): لا يضر الفصل بالصبي المميز (٢) ما لم يعلم بطلان صلاته.

[مسألة ٢٣]: إذا شك في حدوث البعد في الأثناء بنى على عدمه]

(مسألة ٢٣): إذا شك في حدوث البعد في الأثناء بنى على عدمه (٣)، وإن شك في تحققه من الأول وجب إحراز عدمه (٤). إلا أن يكون مسبقاً بالقرب، كما إذا كان

(١) قد يشكل ذلك بناء على عدم الاجزاء- لتحقق البعد و الحائل و مجرد الصحة في نظر المصلي الموجب لمحض المعذورية العقلية لا يرفع القادحية بل و كذا لو قيل بالاجزاء، للشك الموجب للرجوع إلى أصالة عدم المشروعية. لكن الظاهر: المفروغية عن صحة الاقتداء- حينئذ- إذا كان الأجزاء للصحة الواقعية و لو في حال الجهل، كما سيأتي ذلك فيما لو اختلف الامام و المأموم اجتهادا أو تقليدا، إذ المسألان من باب واحد.

اللهم إلا أن يقال: دليل مانعية البعد و الحائل منصرف عن مثل ذلك. و احتمال اشتراط اتفاق المأمومين في صحة الصلاة واقعا و إن كان يوجب الرجوع إلى الأصل المتقدم، إلا أنه مندفع بالإجماع على خلافه. لكنه لا يخلو من تأمل ظاهر.

(٢) الكلام فيه كالكلام فيما قبله. و لا ينبغي الإشكال في جواز الفصل به- على تقدير مشروعية عباداته، بل مطلقا- لو أمكن الاعتماد على خبر أبي البختری المتقدم في المسألة الثامنة من أول المبحث. فتأمل.

(٣) لاستصحاب عدمه، الجارى في عامة الموانع المسبوقة بالعدم.

(٤) يعنى: بعلم أو علمى. أما الأصل فلا مجال له مع الجهل بالحال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٤٨

قريبا من الامام الذى يريد أن يأتى به، فشك في أنه تقدم عن مكانه أم لا.

[مسألة (٢٤): إذا تقدم المأموم على الإمام فى أثناء الصلاة سهوا أو جهلا أو اضطرارا - صار منفرداً]

(مسألة ٢٤): إذا تقدم المأموم على الإمام فى أثناء الصلاة سهوا أو جهلا أو اضطرارا- صار منفرداً (١)، و لا يجوز له تجديد الاقتداء (٢). نعم لو عاد بلا فصل لا يبعد بقاء قدوته (٣).

[مسألة (٢٥): يجوز - على الأقوى - الجماعة بالاستدارة حول الكعبة]

(مسألة ٢٥): يجوز- على الأقوى- الجماعة بالاستدارة حول الكعبة (٤).

السابقة. و أصالة عدم المانع- كلية. قد عرفت أنها غير ثابتة. أما مع كونه مسبوقا بالبعد فالمرجع استصحابه المانع من صحة الائتمام.

(١) لإطلاق دليل مانعية البعد.

(٢) لما سبق.

(٣) تقدم الكلام فى نظيره.

(٤) كما عن الإسكافى و الشهيدين و المحقق الثانى و شيخه ابن هلال و غيرهم. و عن الذكى: الإجماع عليه عملا- فى الأعصار السابقة. و هو العمدة، إذ لولاه لكان الشك فى المشروعية كذلك كافيا فى البطلان، لأصالة عدمها، فضلا عما دل على اعتبار تقدم الإمام أو عدم تأخره، فإن ظاهره التقدم فى الجهة، و هو غير حاصل فى الفرض. و حمله على إرادة التقدم بلحاظ الكعبة الشريفة، أو الدائرة المفروض حولها- التى يكون مركزها وسط الكعبة- خلاف الظاهر. مع أنه لازمه عدم مشروعية الجماعة داخل الكعبة، لامتناع فرض التقدم و عدمه حينئذ.

و أشكل منه: تقييد الدليل بصورة يكون استقبال الامام و المأمومين

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٤٩

و الأحوط عدم تقدم المأموم (١) على الامام- بحسب الدائرة-

إلى جهة واحدة، إذ مع أنه خلاف الإطلاق- لانه جواز الجماعة في داخل الكعبة على التعاكس، بأن يكون وجه كل منهما إلى الأخر، أو قفها كل منهما إليه، و هو مما لا مجال للالتزام به. فالعمدة- إذا- الإجماع المذكور، لو تم. و لا يخلو من تأمل. كيف! و في القواعد و محكى المنتهى: المنع و استشكله في نهاية الأحكام و المدارك و الذخيرة، لعدم تقدم الإمام. أو مساواته. لكن الظاهر ثبوت السيرة عليه في عصر المعصومين (ع)، من دون نكير منهم (ع)- كما أشار إليه في محكى الذكري- فيكون دليلاً على الصحة في قبال ما ذكر.

(١) هذا الاحتياط- بتمامه- ذكره في الجواهر. و منشؤه: التوقف عن الجزم بقدر التقدم المذكور، لاحتمال اختصاص قدح التقدم بصورة التوجه إلى جهة واحدة، بل ظاهر الجواهر: الجزم به، و كون الاحتياط المذكور استحيابياً.

أقول: ظاهر من جواز الفرض: المفروغية عن قدح التقدم فيه أيضاً و إنما الإشكال في معيار التقدم، و أنه الكعبة الشريفة، أو الدائرة الوهمية التي يكون مركزها وسط الكعبة. فالأول صريح محكى جامع القاصد و غيره. و ظاهر مفتاح الكرامة: حكايته عن الشهيدان و المحقق الثاني و شيخه و أبي على الإسكافي. و ظاهر آخرين: الثاني. و بين الأمرين عموم من وجه لأن البيت الشريف لما كان مربعاً، فان وقف الامام مستقبلاً أحد أضلاعه و استقبال المأموم إحدى زواياه جاز أن يكون الامام متقدماً- بحسب الدائرة- متأخراً بحسب البنية الشريفة. و في العكس تنعكس الحال. و إذ عرفت أن الأصل في المقام يقتضى عدم المشروعية، و لا إجماع على الجواز مطلقاً، بل الجواز- كذلك- مظنة الإجماع فاللازم الحكم بقدر تقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٥٠

و أحوط منه عدم أقربيته مع ذلك الى الكعبة، و أحوط من ذلك (١) تقدم الامام- بحسب الدائرة- و أقربيته مع ذلك الى الكعبة.

[فصل فى أحكام الجماعة]

إشارة

فصل فى أحكام الجماعة

[مسألة (١): الأحوط ترك المأموم القراءة فى الركعتين الأوليين من الإخفائية]

(مسألة ١): الأحوط ترك المأموم القراءة (٢) فى الركعتين الأوليين من الإخفائية إذا كان فيهما مع الامام، و إن كان الأقوى الجواز مع الكراهة (٣).

المأموم بلحاظ كل منهما. و لا وجه ظاهر للجزم بالجواز مطلقاً، و لا للتوقف فيه.

(١) الظاهر ابتناء جواز المساواة- بحسب البنية أو الدائرة و عدمه- على جواز مساواة المأموم للإمام فى الموقف، فمن جوزها اكتفى

هنا بعدم تقدم المأموم على الامام بلحاظ أحد الأمرين، و من منعها منعها هنا. و الله سبحانه أعلم.

فصل فى أحكام الجماعة

(٢) خروجاً عن شبهة القول بالتحريم، كما سيأتى.

(٣) كما عن جماعة، بل عن المعتبر و الدروس: نسبه إلى الأشهر، جمعا بين ما دل على التحريم-

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت خلف الإمام فى صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى تفرغ، و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه فى الأولتين» (١)

و

صحيح ابن

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥١

.....

الحجاج، قال (ع) فيه: «أما الصلاة التى لا تجهر فيها بالقراءة فإن ذلك جعل اليه، فلا تقرأ خلفه» (١)

و غيرهما و بين ما دل على الجواز،

كخبر المرافقى و البصرى: «سئل عن القراءة خلف الامام، فقال (ع): إذا كنت خلف الامام تتولاه و تنق به فإنه يجزيك قراءته، و ان أحببت أن تقرأ فاقراً فيما يخافت فيه ..» (٢)

و

صحيح على بن يقطين: «عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام، أ يقرأ فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال (ع):

إن قرأت فلا بأس، و إن سكت فلا بأس» (٣)

بناء على أن المراد من الصمت الإخفات، كما هو الظاهر. و حكاها فى الوسائل عن جماعة من الأصحاب.

و قد يشهد بالكراهة

صحيح سليمان بن خالد: «أ يقرأ الرجل فى الأولى و العصر خلف الامام و هو لا يعلم أنه يقرأ؟ فقال (ع): لا ينبغي له أن يقرأ، يكله

الى الامام» (٤)

و إن كان محل تأمل، لأن مورده صورة الشك فى قراءة الإمام- لعدم سماعها، من جهة كون الصلاة إخفائية- بقرينة تخصيص السؤال

بالأولى و العصر. اللهم إلا أن يستفاد حكم صورة العلم بالقراءة بالأولوية. أو يدعى: أن المراد من قوله:

«لا يعلم أنه يقرأ»

أنه لا يسمع القراءة، لبعد فرض الشك فى القراءة. و يشير اليه قوله (ع)- فى الجواب:-

«يكله الى الامام»

، لأن المراد منه الاجتزاء بقراءته، لا مجرد إيكال أمر القراءة اليه و إن لم يقرأ. و ضعف رواية المرافقى

منجبر بالشهرة فتأمل. و تفسير الصمت فى صحيح ابن يقطين

بترك القراءة- كما عن الوافى- غير ظاهر، فان الصمت و إن كان هو السكوت، لكن مع تعذر إرادته

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٥.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٢٥١

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٢

و يستحب - مع الترك - أن يشتغل بالتسبيح (١)، و التحميد، و الصلاة على محمد و آله.

و أما في الأوليين من الجهريه، فإن سمع صوت الامام - و لو همهمه - و جب عليه ترك القراءة (٢)،

فأقرب المجازات اليه الإخفات. و لأجل ذلك يضعف: احتمال حملهما على الأخيرتين، لأن الإخفات و الجهر - حيث أطلقا - يراد

منهما ما يكون في الأوليتين. مع أن قوله (ع):

«إن سكت فلا بأس»

ينافي ذلك، إذ السكوت إنما يشرع في الأولتين. و منه يظهر: ضعف ما حكى عن ظاهر المقنع و الغنية و التحرير و التبصرة و المسالك

و جماعة من متأخري المتأخرين:

من المنع عن القراءة.

(١)

ففي صحيح ابن جعفر (ع): «عن رجل صلى خلف إمام يقتدى به في الظهر و العصر يقرأ؟ قال (ع): لا، و لكن يسبح و يحمد ربه و

يصلى على نبيه (ص) (١)»

و

في صحيح بكر بن محمد: «إني لأكره للمؤمن أن يصلى خلف الإمام صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنه حمار. قلت:

جعلت فداك فيصنع ما ذا؟ قال (ع): يسبح» (٢)

و في خبر أبي خديجة:

الأمر بالتسبيحة الكبرى، من دون تقييد في الصلاة الإخفائية

(٣). (٢) أما السقوط فقد حكى الإجماع عليه عن جماعة، كالتذكرة و غاية المراد و التنقيح و الروض و الروضة و النجيبه و غيرها. و

أما التحريم فهو المحكى عن السيدين و الشيخ - في النهاية - و ظاهر المبسوط، و عن المقنع و الفقيه و القاضى و الحلبي و ابن حمزة و

العلامة - في جملة من كتبه - و كشف الرموز

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٣

.....

و المدارك و الذخيرة و غيرهم. للنهي في كثير من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «و إن كنت خلف امام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و أنصت لقراءته، و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين، فإن الله عز و جل يقول للمؤمنين: (وَ إِذِ الْقُرْآنُ أُنزِلَ قَرَأْهُ نَسْأَلُكَ خَلْفَهُ يَوْمَ تُنْفَخُ السُّورَاتُ)» (١) فالأخيرتان تبع للأولتين» (٢)

و

صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل يكون خلف الامام يجهر بالقراءة و هو يقتدى به، هل له أن يقرأ من خلفه؟ (ع): لا، و لكن ينصت للقرآن» (٣)

و

في الصحيح- أو الحسن- عن قتيبة عن الصادق (ع): «و إن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» (٤).

و نحوه ما في خبر عبيد بن زرارة

«٥» و نحوها غيرها.

و عن جماعة: الكراهة، بل عن الدروس و غاية المراد و ظاهر الروضة:

نسبته الى المشهور، لتعليل النهي عن القراءة بالإنصات

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)، و صحيحه الآخر- أو حسنه- عن أحدهما (ع): «إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت و سبح في نفسك» (٦)

و

خبر المرافقى قال (ع)- بعد ما تقدم في المسألة السابقة-: «فإذا جهر فأنصت، قال الله تعالى (وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)» (٧)

و

صحيح ابن الحجاج، قال (ع) فيه- بعد ما سبق- «و أما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فان سمعت فأنصت، و إن لم تسمع فاقرا» (٨).

(١) الأعراف: ٢٠٤.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٥.

(٨) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٤

.....

و الإنصات مندوب إجماعاً إلا من ابن حمزة، كما عن ظاهر التنقيح و النجيبية. و يشهد به عدم تعرضهم لوجوبه في واجبات الجماعة. و السيرة المستمرة على تركه - كما قيل - بل قد يشهد به ما في ذيل الآية من قوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)، فان تعريض النفس للرحمة ليس بواجب و إن وجب تعريضها للغفران و دفع العذاب. لكن دعوى ذلك في الأول غير ظاهرة، إذ تطبيق آية الإنصات فيه يمكن أن يكون بلحاظ الأمر به، لا- بلحاظ النهى عن القراءة. و دعواه في الثاني أشكل، لعدم تضمنه النهى عن القراءة، فضلاً عن تعليقه بالإنصات. نعم يفهم من الأمر بالإنصات فيه و التسييح المفروغية عن سقوط القراءة. و هو أجنبي عن المدعى. و منه يظهر: ما في الاستشهاد بحديث المرافقى

. و التعليل في الرابع إنما كان لأمر الإمام بالجهر- الذى هو واجب عليه جزماً- لا للنهى عن القراءة. و حيثنذ لو فرض كون المراد من الإنصات ترك القراءة كان دالاً على حرمتها، لأن علء الواجب واجباً. و لو أريد منه الإصغاء كانت الرواية دالة على المفروغية عن ترك القراءة، من دون تعرض لحرمتها أو كراهتها.

و بالجملة: رفع اليد عن ظاهر النهى بمجرد ذلك غير ظاهر.

و لا سيما و بعض نصوصه آب عن الحمل على الكراهة،

كالصحيح المتضمن: «من قرأ خلف إمام يأتى به فمات بعث على غير الفطرة» (١)

بعد تخصيصه بإخراج الإخفائية أو الجهرية في صورة عدم السماع. فلاحظ.

و قد يستشهد للكراهة بجمع الجهرية و الإخفائية في النهى عن القراءة فيهما- بتقريب:- أن قيام القرينة على إرادة الكراهة من النهى بالإضافة إلى الإخفائية، يقتضى حمله عليها بالإضافة إلى الجهرية أيضاً، فإن ذلك أولى من حمله على عموم المجاز. و فيه: أنه مبنى على كون استعمال

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٥

بل الأحوط و الأولى الإنصات (١)، و إن كان الأقوى جواز الاشتغال بالذكر (٢) و نحوه.

النهى في الكراهة مجازاً. و المحقق في محله خلافه. مع أن مقتضى الجمع- بين ما تضمن النهى عن القراءة في خصوص الجهرية، و بين ما دل على كراهتها في الإخفائية- حمل النهى عن القراءة فيهما معاً على عموم المجاز، أخذاً بمقتضى الدليلين معاً. و عن الشيخ (ره)- في النهاية و المبسوط- و ابن حمزة- في الواسطة:- التفصيل بين سماع القراءة فتحرم، و سماع الهمهمة فالمأموم بالخيار. و لا وجه له ظاهر، غير ما

في موثق سماعة: «عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته و لا يفقهون ما يقول، فقال (ع): إذا سمع صوته فهو يجزئه، و إذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه» (١).

و فيه: أن مقتضى إطلاق أجزاء ما وقع عدم المشروعية. لا أقل من وجوب حمله على ذلك بقرينة الشرطية الثانية، إذ لو حمل الاجزاء على جواز الاكتفاء بالسماع، لكان مفاد الشرطية الثانية عدم الاكتفاء بقراءة الامام و وجوب القراءة عليه، مع أنه لا تجب القراءة مع عدم السماع، كما سيأتى.

(١) كما يقتضيه الأمر في الآية الشريفة، و في النصوص التي منها صحيح زرارة

و خبر المرافقى

المتقدمان «٢».

(٢)

ففى صحيح أبى المعزى: «كنت عند أبى عبد الله (ع) فسأله حفص الكلبي، فقال: إني أكون خلف الامام و هو يجهر بالقراءة فأدعو و أتعوذ. قال (ع): نعم فادع» «٣».

و حملة على صورة عدم السماع

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٠.

(٢) تقدم ذكرهما فى التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٦

و أما إذا لم يسمع - حتى الهمهمة - جاز له القراءة (١) بل الاستحباب قوى (٢).

- و لو للهمهمة - بعيد. و

فى حسن زرارة أو صحيحه: «فأنصت و سبح فى نفسك» «١».

و ظاهره: عدم منافاة التسييح فى النفس للإنصات و كأن المراد من التسييح فى النفس التسييح الخفى. و عليه فلا منافاة بين صحيح أبى المعزى و الأمر بالإنصات. و يشهد به ما عن الثعلبي فى تفسيره:

«من أنه قد يسمى الرجل منصتاً - و هو قارئ أو مسيح - إذا لم يكن جاهراً به. ألا ترى أنه

قيل للنبي (ص): ما تقول فى إنصاتك؟ قال (ص) أقول اللهم اغسلنى من خطاياى».

فتأمل.

(١) و عن الرياض: «أطبق الكل على الجواز بالمعنى الأعم». و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده بين الأصحاب، و لا حكى عن أحد منهم

عد الحلبي»، مع أنه لا صراحة فى عبارته فى السرائر و لا ظهور. و لا يبعد أنه و هم من الحاكي.

(٢) و عن الروض و الروضة: أنه المشهور. و عن الدروس و الغرئة:

أنه الأشهر. للأمر بها فى النصوص، ففى صحيح الحلبي - بعد النهى عن القراءة -

قال (ع): «إلا أن تكون صلاة تجهر فيها بالقراءة و لم تسمع فاقراً» «٢».

و

فى صحيح ابن الحجاج - فى الصلاة الجهرية - قال (ع): «و إن لم تسمع فاقراً» «٣».

و

فى موثق سماعه - المتقدم - قال (ع): «و إذا لم يسمع قرأ لنفسه» «٤».

و

فى خبر قتيبة: «إذا

(١) تقدم ذكره فى التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) تقدم ذكره في أوائل الكلام من هذا الفصل.

(٤) تقدم ذكره قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٧

لكن الأحوط القراءة بقصد القربة (١) المطلقة لا بنية الجزئية، وإن كان الأقوى الجواز بقصد الجزئية أيضاً.

و أما في الأخيرتين من الإخفائية أو الجهرية فهو كالمنفرد

كنت خلف إمام ترضى به، في صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلم تسمع قراءته، فقرأ أنت لنفسك» (١)

المحمول على الاستحباب، بقريته

صحيح على بن يقطين: «سألت أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يصلى خلف إمام يقتدى به، في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة.

قال (ع): لا بأس، إن صمت و إن قرأ» (٢).

ومن يظهر: ضعف المحكى عن ظاهر المبسوط و التهذيب و النهاية و الواسطة و الإشارة و الغنية و غيرها: من وجوب القراءة، أخذاً بظاهر الأمر.

نعم قد يشكل القول بالاستحباب، بأنه يمكن الجمع بين النصوص بحمل الأمر بالقراءة على الرخصة، لوروده مورد توهم المنع، بناء

على ما عرفت: من المنع عن القراءة مع السماع. و لا ينافيه ما في موق سماع المتقدم، من

قوله (ع): «إذا سمع صوته فهو يجزئه، و إذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه»

، لأن المراد من قوله (ع) -فيه-:

«يجزيه»

على نحو العزيمة. و كأنه لذلك كان ما نسب إلى الراوندى و ابن نما و القاضي:

من القول بالإباحة.

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف في المشروعية المنسوب إلى الحلبي.

و لا ينافيه قصد القربة المطلقة، لأن خلافه إن ثبت - فهو في مشروعيتها بنحو الجزئية، على نحو مشروعيتها في سائر الموارد.

و ربما يتوهم: أن الاحتياط المذكور للخروج عن شبهة القول بالإباحة

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٨

في وجوب القراءة أو التسيحات مخيراً بينهما (١)، سواء قرأ الإمام فيهما أو أتى بالتسيحات، سمع قراءته أو لم يسمع.

في مقابل القول بالوجوب أو الاستحباب، كما تقدم. و فيه: أنه إنما يتم لو كانت عند القائمين بالإباحة من قبيل الأفعال المباحة المقارنة

للصلاة لكنه خلاف المقطوع به منهم، بل المراد من إباحة القراءة: أنها جزء من الصلاة، لا توجب أفضلية الفرد المشتمل عليها من

الفرد الخالي عنها.

كما أن المراد من استحبابها: أنها جزء يوجب أفضلية الفرد المشتمل عليه من الفرد الخالي عنه، لا- مثل استحباب القنوات. كما أن المراد من كراهتها- كما تقدم في الإخفائية. أنها جزء يوجب مرجوحية الفرد المشتمل عليه للفرد الخالي عنه، نظير كراهة السورة الثانية- بناء على كراهة القرآن لا مثل كراهة العتب. كما أن المراد من الحرمة: نفى الجزئية، لا مثل قراءة الجنب للعزائم. ومنه يظهر: أنه بناء على مشروعيتها- ولو على القول بالإباحة- لا- مانع من الإتيان بها بقصد الجزئية والوجوب، فإنها وإن لم تكن جزءاً من الماهية الواجبة، لكنها جزء من الفرد الذي تنطبق الماهية الواجبة عليه بتمام أجزائه التي منها القراءة، نظير انطباق الماهية التشكيكية على المرتبة القوية، فتتصف القراءة بالوجوب بعين اتصاف سائر أجزاء الصلاة به. فتأمل جيداً.

(١) أما في الأخيرتين من الإخفائية فهو المحكى عن جماعة، منهم السيد ابن زهرة- في الغنية- والحلي- في ظاهر الإشارة- والأردبيلي- في ظاهر مجمع البرهان. لأدلة التخيير الشاملة للمقام. و

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت خلف الإمام في صلاة لا- يجهر فيها بالقراءة حتى تفرغ، و كان الرجل مأموناً على القرآن، فلا تقرأ خلفه في الأولتين. و قال (ع): يجزيك التسيح في الأخيرتين. قلت: أى شيء مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٥٩

.....

تقول أنت؟ قال (ع): أقرأ فاتحة الكتاب «١».

و إجمال ذيله- لاحتمال إرادة السؤال عما يقوله (ع) حينما يكون إمام الجماعة، أو لإرادة السؤال عما يقوله (ع) حينما يكون مأموناً بمن لا تصح إمامته، أو لإرادة السؤال عن الأرجح من الأمرين، القراءة والتسيح- لا يمنع من دلالة قوله (ع): «يجزيك»

على عدم تعيينه، فيدل على التخيير بينهما.

و عن جماعة، منهم السيد- في ظاهر كلامه- و أبناء إدريس و حمزة و سعيد و العلامة- في المنتهى-: عدم وجوبهما معاً، يعنى: القراءة والتسيح و يستدل له بما عن المعتبر: «

روى ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) إذا كان مأموناً على القراءة فلا تقرأ خلفه في الأخيرتين» «٢».

و

بصحيح زرارة: «و إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين و أنصت لقراءته، و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين .. (إلى أن قال) (ع):

فالأخيرتان تبعان للأولتين» «٣».

و بصحيح ابن خالد المتقدم في أول الفصل

، بناء على أن المراد من قوله في السؤال:

«و هو لا يعلم»

أنه لا يدري أنه يقرأ أو يسبح. و بصحيح ابن يقطين المتقدم هناك

أيضاً، بناء على أن المراد من الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام الأخيرتان.

لكن الأول- مع أن المظنون كما في الجواهر أنه عين صحيح ابن سنان المتقدم

«٤»، و يكون السهو من المحقق في روايته كذلك. و أن مقتضى الجمع بينهما حملهما على الصحيح، لإطلاقه و تقييد الصحيح

بالإخفائية. أو حمل النهي على الرخصة في الترك، لكونه مظنة الحرمة، كما يشعر به التعرض

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٣) مر ذكر الرواية في أوائل الكلام من هذه المسألة.

(٤) تقدم ذكره في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٠

.....

لاجزاء التسييح في الصحيح المتقدم، و معارضته بما في ذيل

خبر أبي خديجة من قوله (ع): «إذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذى خلفه أن يقرأ و فاتحه الكتاب، و على الامام أن يسبح ..»
«١»

إنما يدل على حرمة القراءة، فيكون مقيداً لأدلة التخيير بينها و بين التسييح. و عدم القول بالفصل بين حرمة القراءة و حرمة التسييح لا يجدى، ما لم يكن إجماعاً على عدم الفصل. و لو تمّ اقتضى ذلك حرمتها معا- كما ذهب إليه الحلبي- لا عدم وجوبها، كما هو المدعى.

و الثانى مورده الجهرية، بقرينة ذكر الإنصات، فالتعدى منها إلى الإخفائية غير ظاهر الوجه. و أما صحيح ابن خالد فلا يبعد أن يكون المراد من قوله:

«لا يعلم»

أنه لا يسمع، لكون الصلاة إخفائية فلا يعلم. و أما صحيح ابن يقطين

- فبعد حمل الصمت فيه على الإخفات- يتعين حمله على الأولتين فى الإخفات، لأن إطلاق الجهر و الإخفات منصرف إلى الجهر و الإخفات فى الأوليين. و بذلك سميت الصلاة جهرية و إخفائية، كما سبق.

و مما ذكرنا يظهر وجه ما عن الحلبي: من سقوطهما حتما فى أخيرتى الجهرية كما يظهر ضعفه أيضا. نعم لا بأس بدعوى: لزوم ترك القراءة فيهما و تعين التسييح، لصحيح زرارة المذكور، بناء على حرمة القراءة فى الأولتين، إذ لا معارض له معتد به. أما رواية أبى خديجة

فيمكن حملها على الإخفائية لإطلاقها، و اختصاص الصحيح بالجهرية. و منه يظهر: وجه الجمع بين رواية أبى خديجة

و

صحيحه معاوية بن عمار: «عن القراءة خلف الإمام فى الركعتين الأخيرتين. قال (ع): الإمام يقرأ فاتحة الكتاب، و من خلفه يسبح، فإذا كنت وحدك فقرأ فيهما، و إن شئت فسبح» «٢»

إذ بعد

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢. و رواها أيضا فى باب:

٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥ إلى قوله (ع): «يسبح».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦١

[مسألة ٢: لا فرق في عدم السماع بين أن يكون من جهة البعد، أو من جهة كون المأموم أصم]

(مسألة ٢): لا فرق في عدم السماع بين أن يكون من جهة البعد، أو من جهة كون المأموم أصم، أو من جهة كثرة الأصوات أو نحو ذلك (١).

[مسألة ٣: إذا سمع بعض قراءة الإمام]

(مسألة ٣): إذا سمع بعض قراءة الإمام (٢)

تخصيص الأولى بالإخفائية - بحملها عليها - تقيدها الثانية فتحمل على الجهرية كما يحمل صحيح ابن سنان - المروى في المعتمد - على الجهرية أيضاً. وعلى ما ذكرنا يرتفع التعارض بين النصوص، و يتلخص منها: بقاء الوجوب التخييري في الإخفائية، و ثبوت الوجوب التعيني للتسييح في الجهرية، كما عن ظاهر التبصرة و مجمع البرهان. لكن ينبغي تخصيص ذلك بالجهرية التي تسمع القراءة في أوليها و لو هممة. و منه يظهر ضعف ما عن السيد (ره) و واسطة ابن حمزة - و ربما نسب إلى القاضي و أبي الصلاح و غيرهم - من الاستحباب التخييري إذ لا يظهر الوجه فيه. إلا - الجمع بين المطلقات السقوط و الأمر بالقراءة في النصوص، فيحمل الأمر بها على الاستحباب. لكن المطلقات منصرفه إلى القراءة في الأوليين، لأنهما الموظف فيهما القراءة، كما يظهر بأدنى مراجعة في أدلة الذكر فيهما. و لم نقف على الأمر بالقراءة في أخيرتي الجهرية مع سماع القراءة في أوليها. نعم عن السرائر أنه قال: « روى: أنه لا قراءة على المأموم في الأخيرتين و لا تسييح (١) »

قال: و

روى: أنه يقرأ فيهما و يسيح

«٢» فيجمع بينهما بالحمل على الاستحباب. لكن إرسالهما مانع عن الاعتماد عليهما. فتأمل جيداً. و الله سبحانه اعلم.

(١) كما نص عليه شيخنا الأعظم. و يقتضيه إطلاق النص.

(٢) قال في الجواهر: «في إلحاقه بالمسموع تماماً، أو عدمه كذلك

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٢

فالأحوط الترك مطلقاً (١).

[مسألة ٤: إذا قرأ بتخيل أن المسموع غير صوت الامام ثم تبين أنه صوته لا تبطل صلاته]

(مسألة ٤): إذا قرأ بتخيل أن المسموع غير صوت الامام ثم تبين أنه صوته لا تبطل صلاته (٢). و كذا إذا قرأ سهواً في الجهرية (٣).

[مسألة ٥: إذا شك في السماع و عدمه، أو أن المسموع صوت الإمام أو غيره فالأحوط الترك]

(مسألة ٥): إذا شك في السماع و عدمه، أو أن المسموع صوت الإمام أو غيره فالأحوط الترك (٤)، و إن كان الأقوى الجواز (٥).

أو كل منهما بكل منهما وجوه، لا يخلو أخيرها من قوة». و كأن مبنى الوجه الأول:

إطلاق النص. و مبنى الثانى: انصرافه إلى خصوص التمام. و مبنى الثالث:

إطلاق السماع و تقييد القراءة بما سمع. و يكون معناه- على الأخير:- أنه إذا سمع قراءته- و لو آية منها- لم يقرأ خصوص ما سمع. و هناك وجه رابع، و هو تقييد الحرمة بحال السماع، مع إطلاق المقروء و المسموع. فإذا سمع الآية الأولى من الفاتحة- مثلاً- حرمت عليه القراءة ما دام يسمع، فإذا لم يسمع الآية الثانية جاز له أن يقرأ من أول الفاتحة ما دام لم يسمع، فإذا قرأ المأموم الآية الأولى منها فسمع الآية الثالثة حرمت عليه القراءة، فإذا خفيت عليه الرابعة قرأ الآية الثانية من الفاتحة. و لعله أقرب الوجوه.

(١) يعنى: ترك القراءة بقصد المشروع. أما فعلها برجاء المشروع أو بقصد القربة المطلقة فلا بأس به، لما عرفت من أن الحرمة فى المقام تشريعية لا ذاتية.

(٢) لعدم قدح زيادة القراءة سهواً.

(٣) يعنى: مع السماع.

(٤) يجرى فيه ما عرفت.

(٥) لأصالة عدم السماع، فيثبت حكمه و هو المشروع. فإن قلت:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٣

[مسألة ٦: لا يجب على المأموم الطمأنينة حال قراءة الامام]

(مسألة ٦): لا يجب على المأموم الطمأنينة (١) حال قراءة الامام، و إن كان الأحوط ذلك. و كذا لا تجب المبادرة إلى القيام حال قراءته، فيجوز أن يطيل سجوده و يقوم، بعد أن يقرأ الإمام فى الركعة الثانية بعض الحمد.

وجود السماع معلوم، و إنما الشك فى كونه متعلقاً بصوت الامام، فأصالة عدم السماع لا مجال لها. و أصالة عدم تعلقه بصوت الامام موقوف جريانها على جريان الأصل فى العدم الأزلى.

قلت: لو سلم عدم جريان الأصل فى عدم الذات- للعلم بالانقلاب إلى الوجود- فإنما هو فيما لو كان اختلاف الوصف لا يوجب اختلاف الموضوع، و ليس هناك كذلك، فان السماع المتعلق بصوت الامام غير المتعلق بغيره، لأن سماعه عبارة عن حضوره فى القوة السامعة. و الاختلاف بين حضوره و حضور غيره، كالاختلاف بين وجود زيد و عمرو، لا كالاختلاف بين الضرب الواقع على زيد أو عمرو لتردد موضوعه بينهما.

بل التحقيق: أن العلم بوجود الضرب و تردد موضوعه بين زيد و عمرو لا يمنع من جريان أصالة عدم ضرب زيد، لأن المعلوم إنما هو وجود الضرب مهملاً، و وجود ضرب زيد معيناً مشكوكاً أيضاً، فلا مانع من استصحاب عدمه.

(١) لاختصاص دليلها بقراءة نفسه. و لا- دليل على تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة نفسه فى هذه الجهة. و اعتبارها فى صحة الجماعة مقطوع بعدمه. و من هذا تعرف الحكم فى القيام حال قراءة الإمام، فإن وجوبه فى الصلاة إما لأنه قيد للقراءة الواجبة، أو واجب فى

حال القراءة، فمع سقوط القراءة لا دليل على وجوبه. و ضمان الإمام للقراءة لا يدل على تنزيلها منزلة قراءة نفسه من هذه الجهة. نعم لو بنى على وجوب المتابعة وجب مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٤

[مسألة ٧: لا يجوز أن يتقدم المأموم على الإمام في الأفعال]

(مسألة ٧): لا يجوز أن يتقدم المأموم (١) على الإمام في الأفعال، بل يجب متابعته - بمعنى: مقارنته - أو تأخره عنه تأخراً غير فاحش (٢).

القيام بتحقيقها لها، لعدم اختصاص دليلها بما كان من أجزاء الصلاة، كما سيأتي فيمن رفع رأسه قبل الامام، و فيمن أجلسه الإمام في موضع القيام.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، و نقل الإجماع عليه محكى عن جماعة، منهم الفاضلان و الشهيدان و السيد في المدارك. و قد يستفاد من النبوين المحكيين عن مجالس الصدوق و غيرها، المنجبرين بالاشتغال و العمل - كما قيل - أحدهما: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، و إذا ركع فاركعوا، و إذا سجد فاسجدوا» و .

ثانيهما: «أما يخشى الذي يرفع رأسه و الامام ساجداً أن يحول الله تعالى رأسه رأس حمار» (١). و يمكن الخدش في الأخير، باحتماله الكراهة. و باحتمال كونه لرغبته عن إطالة السجود مع الامام، لا لمجرد تقدمه عليه. و أما الأول فظاهر سياقه و إن كان هو المنع عن التأخر لا المنع عن التقدم، إلا أن قوله (ص): «ليؤتم»

و تفريع ذلك عليه ظاهر في المنع عن كل ما ينافي الائتمام اللازم من جعل الإمامة للإمام. و منه التقدم، فيكون ممنوعاً. و يومئ للمنع عنه ما تضمن الأمر بالعود إلى الركوع أو السجود لو رفع رأسه منهما قبل الامام و ما دل على وجوب الانتظار لو فرغ المأموم من القراءة قبل الامام.

(٢) كما هو ظاهر المشهور، حيث فسروها بأن لا يتقدم الامام، بل عن شرح الإرشاد للفخر و المفاتيح: الإجماع عليه، إذ المستفاد من النبوى

(١) جاء في كنز العمال ج: ٤ صفحة: ١٢٨ أحاديث كثيرة ترجع إلى مضمون الروايتين.

و في الوسائل: باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦ نقلاً عن المجالس ما يستفاد منه مضمون الرواية الأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٥

.....

- بمقتضى التفريع - كون الأمر بالركوع و السجود إذا ركع الإمام أو سجد لأجل تحقق الائتمام، الذى هو الغاية من جعل الإمامة. و هو كما يتحقق في صورة التأخر يتحقق مع المقارنة، فمقتضى إطلاق الغاية جواز كل منهما.

و منه يظهر أنه لا يحتاج في إثبات جواز المقارنة إلى دعوى: كون فاء الجزاء المجرد الترتب بالعلية، كما فى قوله تعالى: (وَإِذِ الْقُرَى

الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ..) «١» كى يورد عليه: بأن ذلك ممكن إذا لم يكن الجزاء أمراً، وإلا كان الظاهر الترتب الزمانى. والآية الشريفة لا تنافيه، إذ المراد من القراءة صرف الوجود، وهو متقدم على الاستماع، لا مجموع القراءة لتكون مقارنة له. مع أن القرينة فى الآية قائمة، فلا مجال لقياس المقام بها. و توضيح عدم الاحتياج الى ذلك: أنه لو سلم ظهور الجملة الشرطية فى التأخير، فلا مجال للأخذ به فى المقام، لأجل تفريعه على لزوم الائتمام و ظهور العلة مقدم على ظهور المعلول. مع أن الإيراد غير ظاهر التوجه، إذ الأمر لا يقتضى التراخى. مع أن التحقيق: أن الوجوب المشروط بشيء إنما هو مشروط بوجوده العلمى، فيكون متقدماً عليه خارجاً، وان كان تأثيره مشروطاً بوجود الشرط خارجاً مضافاً إلى إشكال تقدم صرف وجود القراءة على الاستماع. اللهم إلا أن يكون من جهة أن تأثر القوة السامعة للصوت متأخر زماناً عن وجود الصوت. فتأمل.

نعم يمكن الاستشكال فى تحقق الائتمام بالاقتران، إذ الإمامية و المأمومية لا تكونان بعناية الترتب بالعلية مطلقاً، بحيث يكون فعل الامام داعياً الى فعل المأموم، إذ عليه يجوز التقدم كالتأخر، بل تكونان بعناية ذلك مع الترتب الزمانى، وهو لا يكون إلا مع التأخر. و كأنه لذلك فسرت المتابعة بالتأخر، كما عن إرشاد الجعفرية. و ربما مال إليه فى الحقائق. اللهم إلا أن يستفاد جواز المقارنة مما عن قرب الاسناد «فى الرجل يصلى، أ له أن

(١) الأعراف: ٢٠٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٦
و لا يجوز التأخر الفاحش (١).

[مسألة ٨): وجوب المتابعة تعبدى و ليس شرطاً]

(مسألة ٨): وجوب المتابعة تعبدى (٢) و ليس شرطاً

يكبر قبل الامام؟ قال (ع): لا يكبر إلا مع الإمام «١»
بضميمة عدم الفصل بين جوازها فى التكبير و جوازها فى الأفعال. لكن مجرد عدم القول بذلك لا يثبت الملازمة بينهما. و لا سيما بملاحظة الفرق بينهما، من جهة أن التكبير شرط فى انعقاد الصلاة، فيكون شرطاً فى انعقاد الجماعة، بخلاف بقية الأجزاء. و ان التكبير من الأقوال التى لا يعتبر فيها المتابعة، كما سيأتى.

(١) لمنافاته عرفاً للائتمام، كما تقدم، بل عرفت كون النبوى مسوقاً للمنع عنه. و قد يشعر بذلك - أو يدل عليه - بعض النصوص، كصحيح معاوية عن الصادق (ع): «عن الرجل يدرك آخر صلاة الامام - و هى أول صلاة الرجل - فلا يمهل حتى يقرأ، فيقضى القراءة فى آخر صلاته؟
قال (ع): نعم» «٢»
و ما

فى صحيح زرارة - الوارد فى المسبوق - من قول الباقر (ع): «قرأ فى كل ركعة مما أدرك خلف الإمام فى نفسه بأمر الكتاب و سورة، فان لم يدرك السورة تامة أجزاءه أم الكتاب» «٣».

(٢) كما عن المشهور، بل عن جماعة: نسبتته إلى الأصحاب. لا شرطى للجماعة، بحيث يكون ترك المتابعة موجبا لبطلان الجماعة و ارتفاع أحكامها و لا شرطى للصلاة كذلك.

و توضيح ذلك: أنك عرفت الإشارة الى أن المستفاد من النبوى الأول أن الإمامة من الاعتبارات المجعولة للإمام، يجعلها له المأموم بلحاظ الأفعال الصلاةية- من قيام و قعود و ركوع و سجود- كسائر الأمور الاعتبارية،

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٧

.....

مثل القضاة و الوكلاء و الولاية المجعولة للقاضي و الوكيل و الولي. فإذا جعل المأموم الإماماً له في الركوع- مثلاً- كان مقتضى إمامته له فيه متابعتة له فيه.

و هذه المتابعة هي المعبر عنها بالانتماء، إذا لا تمام هو الجرى على مقتضى الإمامة- و هو المتابعة- فلو لم يتابعه فيه كان جارياً على خلاف إمامته، و لم يكن مؤتمماً به. فإذا كان جعل الإمامة بيد المأموم، و كان نافذاً صحيحاً، لم يكن معنى لصحته و نفوذه إلا وجوب المتابعة له، فإذا لم تجب المتابعة لم يكن معنى لصحته، كما في سائر الإنشائيات المجعولة. و لا سيما مع ظهور التسالم عليه بل في المدارك: أنه مجمع عليه بين الأصحاب. و في الذكرى: «أن المأموم إذا ركع قبل الامام و بعد تمام القراءة أتم. و في بطلان صلاته قولان». فإن الإثم من لوازم الوجوب التكليفي النفسى. و قريب منه ما ذكره (ره) في الدروس. فراجع. نعم ظاهر المحكى عن كشف الالتباس:

أن المتابعة شرط في بقاء الإمامة، فإذا تركها المأموم بطلت إمامة إمامه، و صار هو منفرداً، مع صحة صلاته، لكن في محكى الذكرى: «و لا يتحقق فوات القدوة بفوات ركن أو أكثر، عندنا». و في محكى التذكرة:

«التوقف في بطلان القدوة بالتأخر بركن. و أن المروى: بقاء القدوة، رواه عبد الرحمن عن أبي الحسن (ع) فيمن لم يركع ساهياً حتى انحط الامام للسجود»

«١». و كيف كان فعدم بطلان الإمامة بترك المتابعة هو الذى يقتضيه أصالة بقاء الإمامة، للشك في ارتفاعها بمجرد ترك المتابعة. نعم ترك المتابعة في فعل ترك للانتماء فيه، لكن ترك الانتماء فيه لا- يلزم بطلان الإمامة، بل الأصل يقتضى بقاءها، بل ظاهر النبوى: كون الانتماء غاية للإمامة، فلا يكون شرطاً لها ليلزم من عدمه عدمها. و أما دعوى: شرطية المتابعة لصحة الصلاة، بحيث يكون تركها

(١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٨

في الصحة، فلو تقدم أو تأخر فاحشاً عمداً أتم، و لكن صلاته صحيحة، و إن كان الأحوط الإتمام و الإعادة (١)،

موجبا لبطلانها، فنسب إلى الشيخ (ره) في المبسوط لقوله فيه: «و من فارق الامام لغير عذر بطلت صلاته»، و إلى الصدوق (ره) لقوله: «إن من المأمومين من لا- صلاة له، و هو الذى يسبق الإمام في ركوعه و سجوده و رفعه». و ربما نسب الى ابن إدريس أيضاً، و لم يعرف لأحد- غيرهم- من القدماء و المتأخرين.

لكن في النسبة المذكورة تأملاً، بل جزم في مفتاح الكرامة بخلافها ولا سيما بالنسبة إلى الشيخ (ره) وابن إدريس (ره)، لقول الأول في المبسوط و النهاية: «فإن فعل ذلك - يعني: رفع رأسه من الركوع قبل الامام - متعمداً لم يجر له العود إليه أصلاً، بل يقف حتى يلحقه الامام». و نحوه كلام الثاني. و عليه فصحة الصلاة حينئذ مظنة الإجماع، بل الإجماع ظاهر التذكرة و نهاية الاحكام. و كأن ما تقدم في الذكرى: من وجود القول بالبطلان ناشئ من فهم ذلك من عبارة المبسوط المتقدمة، كما يستفاد ذلك من ملاحظة عبارة الدروس. و كيف كان فالبطلان على خلاف أصالة البراءة بل على خلاف النصوص الآتية، فإنها - على اختلافها - متصادقة على صحة الائتمام. نعم يتم القول بالبطلان - بناء على أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده - لمضادة الفعل الجارى على خلاف المتابعة للفعل الواجب الذى تكون به المتابعة، فحرمة توجب بطلان الصلاة. لكن المحقق فى محله بطلان المبنى. مع أنه لا يجدى فيما لو تقدم على الإمام فى مقدمات الافعال - كالرفع من الركوع أو السجود - و لم يصل الى حد القيام أو الجلوس، و كالهوى إليهما، بناء على كون المذكورات مقدمات للواجب، إذ حرمتها لا توجب فساد الصلاة. فلاحظ.

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٦٩

خصوصاً إذا كان التخلف فى ركنين (١)، بل فى ركن. نعم لو تقدم أو تأخر على وجه تذهب به هيئة الجماعة (٢) بطلت جماعته.

[(مسألة ٩): إذا رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الامام - سهواً]

(مسألة ٩): إذا رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الامام - سهواً، أو لزم رفع الإمام رأسه - وجب عليه العود و المتابعة (٣).

(١) لم تنضح خصوصية للتخلف فى ركنين، إذ لم أعثر على قول بالبطلان فى خصوص هذه الصورة. نعم عن العلامة (ره) فى التذكرة:

التوقف فى بطلان القدوة بالتأخير بركن، كما سبق.

(٢) يعنى: فى ارتكاز المتشعبة، الكاشف عن ذهابها شرعاً، كما تقدم فى نظيره.

(٣) على المشهور، كما عن جماعة. للنصوص الإمرة به،

كصحيحه ابن يقطين: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يركع مع الامام يقتدى به ثم يرفع رأسه. قال (ع): يعيد ركوعه» (١) و نحوها رواية سهل الأشعري

«٢» و

كصحيحه ربعي و الفضيل عن أبى عبد الله (ع): «عن رجل صلى مع إمام يأتى به، ثم رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود. قال (ع): فليسجد» (٣)

و نحوها رواية محمد بن على بن فضال

«٤» نعم

روى غياث بن إبراهيم: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الامام، أ يعود فيركع إذا أبطأ الإمام

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٠

و لا يضر زيادة الركن حينئذ، لأنها مغتفرة في الجماعة في نحو ذلك. و إن لم يعد أتم و صحت صلاته (١)، لكن الأحوط إعادتها (٢)

و يرفع رأسه معه؟ قال (ع): لا «١»

و حمل الأولى على السهو و الثانية على العمد - كما عن الشيخ (ره) و غيره - تقييداً للدليلين من غير شاهد عليه، بل الجمع العرفي يقتضى حمل الأولى على الفضل، و الثانية على نفى الوجوب. و لأجله اختار في محكى التذكرة و نهاية الاحكام: استحباب الإعادة و مال إليه في المدارك، على تقدير صحة الرواية. و لا بأس به.

و توهم: أن الجمع يتوقف على حجية رواية غياث، و هى موهونة باعراض المشهور. مندفع: بعدم ثبوت الاعراض القادح في الحجية، بعد حملهم لها على العمد. مع احتمال اعتقادهم للتعارض و الترجيح، فاذا ظهر لنا إمكان الجمع العرفي بينها - بالحمل على الفضيلة و الرخصة - كان هو المتعين.

(١) كما عن الهلالية و الميسية و الروضة. لما عرفت من كون وجوب المتابعة نفسياً. لا غيراً لصحة الإمامة، و لا لصحة الصلاة، فلا يقتضى ترك العود إلا المخالفة الموجبة للإثم، و لا يوجب بطلان الإمامة و لا بطلان الصلاة.

(٢) و عن المدارك: أنها أظهر. و عن حواشى الشهيد و غيرها:

حكاية ذلك قولاً. و كأنه لدعوى: ظهور الأمر بالعود في الإرشاد إلى الجزئية. لكنها ممنوعة، و لو تمت اقتضت القضاء أيضاً. فما عن الذخيرة و الكفاية: «من وجوب الإعادة في الوقت. و فى القضاء نظر» لا يخلو من نظر.

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧١

بعد الإتمام، بل لا يترك الاحتياط إذا رفع رأسه قبل الذكر الواجب و لم يتابع، مع الفرصة لها (١). و لو ترك المتابعة حينئذ - سهواً، أو لزعم عدم الفرصة - لا يجب الإعادة، و إن كان الرفع قبل الذكر (٢).

هذا و لو رفع رأسه عامداً لم يجز له المتابعة (٣). و إن

(١) تحصيلاً للذكر الواجب. لكن في الجواهر: «لا ريب في عدم البطلان». و كأنه لوضوح كون الذكر واجبا في الركوع يفوت برفع الرأس منه. فلو قيل بوجوب الذكر في الركوع الثانى - على تقدير العود اليه - لم يكن تداركاً لذكر الركوع الفائت - بل هو واجب آخر فى قبال الفائت. نعم لو كان الذكر واجباً قيماً فى الركوع تمّ ما ذكر. إلا أننا لا نقول به. و لذا لا يجب العود لتدارك الذكر مع عدم الفرصة، بأن رفع الإمام رأسه.

(٢) إذ يكون حينئذ كما لو تابع فى الرفع و قد نسى الذكر، فإنه لا مجال لاحتمال وجوب العود اليه، لتجب الإعادة بتركه.

(٣) و عن جماعة: نسبتها الى المشهور. و عن المدارك: إنه مذهب الأصحاب. لموثق غياث المتقدم، بناء على تخصيصه بالعمد. و حمل نصوص الأمر بالعود على خصوص السهو، كما تقدم عن المشهور أو لقصور النصوص أجمع عن شمول العمد، لأنه خلاف ظاهر حال المأموم القاصد للانتماء، فيجب الرجوع فيه إلى أدلة قدح الزيادة العمديّة، فإن تلك الأدلة دالة على بطلان الصلاة، فيحرم

لحرمة إبطالها. وفيه: أن الأول قد عرفت حاله. و قصور النصوص عن شمول المقام ممنوع. و ظهور حال المأموم لا يصلح لصرفها، مع معارضته - كما قبل - بظهور حال العاقل مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٢ تابع عمداً بطلت صلاته للزيادة العمديّة (١). و لو تابع سهواً فكذلك إذا كان ركوعاً (٢)، أو فى كل من السجدين و أما فى السجدة الواحدة فلا (٣).

[مسألة ١٠: لو رفع رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً ثم عاد إليه للمتابعة]

(مسألة ١٠): لو رفع رأسه من الركوع قبل الإمام سهواً ثم عاد إليه للمتابعة، فرجع الإمام رأسه قبل وصوله إلى حد الركوع فالظاهر بطلان الصلاة، لزيادة الركن، من غير أن يكون للمتابعة، و اغتفار مثله غير معلوم (٤). و أما

فى العمد [١]. و لأجل ذلك قيل: باستحباب العود هنا - كما فى الفرض السابق - جمعاً بين النصوص. و ربما قيل: بوجوبه، و نسب الى المفيد فى المقنعة. و كأنه لإطلاق نصوص العود، و طرح لرواية غياث . و هو غير واضح.

(١) بل لو لم تقدر الزيادة العمديّة أمكن القول بالبطلان، للنهي فى رواية غياث

. نعم لو كان مفاد النهى مجرد نفى المشروعية أو نفى وجوب العود - كما عرفت - انحصر وجه البطلان بالزيادة العمديّة.

(٢) لعدم قدح زيادة الركن.

(٣) لعدم قدح زيادتها. و النهى لو فرض شموله للسجود - من جهة عدم القول بالفصل - فمحكوم، لما دل على عدم قدح زيادة السجدة سهواً.

(٤) لقصور نصوص المقام عن مشروعية مثله، و إنما تضمنت مشروعية الركوع ثانياً مع الإمام. إلا أن يقال: الركوع المأتى به للمتابعة لم يقصد به الجزئية، و إنما قصد به المتابعة لا غير، فلا يكون زيادة فى الصلاة،

[١] العمد - الذى يقتضيه ظهور حال العاقل - مقابل السهو فى نفس الفعل، لا مقابل السهو مطلقاً حتى فى مقدماته، فاذا رفع رأسه - لتوهم أن الإمام رفع رأسه - لا يكون مثل هذا السهو على خلاف ظهور حال العاقل. (منه مد ظله).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٣

فى السجدة الواحدة إذا عاد إليها و رفع الإمام رأسه قبله فلا بطلان، لعدم كونه زيادة ركن و لا عمديّة، لكن الأحوط إعادة (١) بعد الإتمام.

[مسألة ١١: لو رفع رأسه من السجود، فرأى الإمام فى السجدة فتخيل أنها الأولى]

(مسألة ١١): لو رفع رأسه من السجود، فرأى الإمام فى السجدة فتخيل أنها الأولى، فعاد إليها بقصد المتابعة فبان كونها الثانية حسبت ثانية (٢). و إن تخيل أنها الثانية، فسجد أخرى بقصد الثانية، فبان أنها الأولى حسبت متابعه.

و الأحوط إعادة الصلاة فى الصورتين بعد الإتمام.

[مسألة (١٢): إذا ركع أو سجد قبل الامام عمداً لا يجوز له المتابعة]

(مسألة ١٢): إذا ركع أو سجد قبل الامام عمداً لا يجوز له المتابعة (٣)، لاستلزامه الزيادة العمديّة (٤).

كى تبطل به. اللهم إلا أن يستفاد من الصحيح- الوارد في المنع عن قراءة العزيمة، معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة- قدح مثل ذلك. مضافاً إلى ظهور التسالم عليه.

(١) لم تظهر خصوصية في المقام تقتضى الاحتياط المذكور، فلعله من الاحتياط بالإعادة في مطلق زيادة السجدة.

(٢) لأنه من الجهل بالتطبيق غير المنافى للامثال. وكذا الحال فيما بعده. لكن يشكل: بأن سجود المتابعة لم يقصد به الجزئية، فلا يغنى عن السجود الجزء، ولا ينطبق أحدهما على الآخر.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة.

(٤) يعنى: التى هى قادحة فى صحة الصلاة. لكن لو تمّ عدم الفصل بين الهوى والرفع - كما يظهر من جماعة - جرى فى المقام ما تقدم فى الرفع من أن مقتضى الجمع بين إطلاق روائه غياث

و غيرها هو الحكم باستحباب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٤

.....

و أما إذا كانت سهواً وجبت المتابعة (١)، بالعود إلى القيام أو المتابعة أيضاً. لكن فى تمامية عدم الفصل تأمل أو منع، كما عن ظاهر المنتهى وغيره، فالإقتصار فى النصوص على خصوص موردها- وهو الرفع- والرجوع فى المقام إلى القواعد المقتضية للمنع عن المتابعة- من جهة لزوم الزيادة المبطلّة على تقدير المتابعة، بناء على البطلان بها وإن لم يقصد بها الجزئية، على ما تقدم فى المسألة العاشرة- أو المقتضية للجواز، لأصالة البراءة عن القدح بمثل ذلك متعين.

(١) ولزوم الزيادة العمديّة غير مبطل للصلاة فى المقام.

لموثق ابن فضال: «كُتبت إلى أبى الحسن الرضا (ع) فى الرجل كان خلف إمام يأتّم به، فركع قبل أن يركع الامام، وهو يظن أن الامام قد ركع، فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثمّ أعاد ركوعه مع الامام، أ يفسد ذلك عليه صلّاته أم تجوز الركعة؟ فكتب (ع): تتم صلّاته بما صنع، ولا تفسد صلّاته» (١).

و مورده وإن كان الظان، إلا أنه يمكن إلحاق مطلق المعذور به، لإلغاء خصوصيته عرفاً. كما أن مورده وإن كان هو الركوع إلا أنه يمكن التعدى عنه إلى السجود بالأولوية، وعدم القول بالفصل، كما اعترف به غير واحد، وإن حكى عن الذخيرة: التشكيك فيه.

لكن الظاهر أنه مجرد شبهة لا مجال لها.

ثمّ إن الموثق لا تعرض فيه لوجوب المتابعة، ولا لاستحبابها، فالحكم بوجوبها مبنى إما على ما تقدم من وجوب المتابعة فى السهو فى الرفع، بناء على عدم الفصل بينه وبين الهوى، مما عرفت اشكاله. أو على عموم وجوب المتابعة، الذى هو غير ظاهر، لاختصاصه بالافعال الصلّاتية، فلا يصلح لتشريع كون الركوع المأتمى به ثانياً صلّاتياً، كى تجب المتابعة فيه. إلا أن

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٥

الجلوس، ثم الركوع أو السجود معه.

و الأحوط الإتيان بالذكر في كل من الركوعين (١) أو السجودين بأن يأتي بالذكر ثم يتابع، و بعد المتابعة- أيضاً- يأتي به.

و لو ترك المتابعة عمداً أو سهواً لا- تبطل صلاته، و إن أثم في صورة العمد (٢). نعم لو كان ركوعه قبل الإمام في حال قراءته فالأحوط البطلان (٣)

يقال: قوله (ع):

«تتم صلاته..»

ظاهر في أن ما صنع متمم لصلاته و لأجل البناء على صحة الصلاة بدونه يتعين حمله على الاستحباب، فإنه أقرب من حمله على صحة الصلاة معه، بدون فائدة له أصلاً.

(١) بل هو متعين في الأول، لما دل على وجوبه في ركوع الصلاة المنطبق عليه لا- غير، لأن الركوع الصلاتي ملحوظ بنوح صرف الوجود الذي لا ينطبق إلا على الوجود الأول. و دعوى: كون الثاني مع الأول بمنزلة ركوع واحد يكفى الذكر في أيهما شاء. غير ثابتة، بل ممنوعة. و أما وجوبه في الثاني فيتوقف على ظهور دليل فعله ثانياً في لزوم فعله كركوع الصلاة، نظير دليل القضاء الظاهر في فعله كالأداء. لكنه غير ثابت، إذ المقصود منه مجرد المتابعة، و الأصل البراءة من وجوب الذكر فيه.

(٢) كما تقدم.

(٣) و عن التذكرة و نهاية الأحكام: «أطلق أصحابنا الاستقرار مع العمد و الوجه التفصيل: و هو أن المأموم إن سبق إلى الركوع بعد فراغ الإمام من القراءة استمر. و إن كان قبل فراغه و لم يقرأ المأموم، أو قرأ و لكن منعاه منها، أو قلنا إن الندب لا يجزئ عن الواجب بطلت صلاته و إلا فلا». و عن جماعة موافقته، منهم الشهيد في الذكرى و البيان و الدروس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٦

مع ترك المتابعة (١). كما أنه الأقوى إذا كان ركوعه قبل الإمام عمداً في حال قراءته (٢)، لكن البطلان حينئذ إنما هو من جهة ترك القراءة (٣)، و ترك بدلها، و هو قراءة الإمام. كما أنه لو رفع رأسه عمداً قبل الإمام، و قبل الذكر الواجب بطلت صلاته، من جهة ترك الذكر.

[مسألة (١٣): لا يجب تأخر المأموم أو مقارنته مع الإمام في الأقوال]

(مسألة ١٣): لا يجب تأخر المأموم أو مقارنته مع الإمام في الأقوال،

و حواشيه على القواعد، و أبو العباس- في الموجز- و الصيمرى- في كشفه- و المحقق الثاني و شيخه ابن هلال و غيرهم. و فيه: أن الركوع المذكور إن وقع صحيحاً مجزئاً عن ركوع الصلاة فلا موجب للبطلان بترك المتابعة، بعد ما عرفت من عدم اقتضاها البطلان. و إن كان باطلاً غير مجزئ عن ركوع الصلاة كان مبطلاً لها، من دون فرق بين ترك المتابعة و الرجوع الى المتابعة. و إذ أن مقتضى حديث: «لا تعاد الصلاة..» صحة الركوع و فوات محل القراءة- لوقوع الركوع سهواً- يتعين القول بالصحة و ان ترك المتابعة، بل لا تجدى المتابعة في تدارك القراءة- و لو بدلها- لما عرفت من فوات محلها بالركوع الصحيح.

(١) يعنى: المتابعة بعد الركوع.

(٢) يعنى: قراءة الإمام.

(٣) فيكون الركوع واقعا في غير محله، لكون محله بعد القراءة أو بدلها و المفروض حصوله قبل ذلك، فيكون زيادة عمدية مبطله. نعم لو كان دليل سقوط القراءة عن المأموم غير ظاهر إلا في السقوط فقط، بلا جعل لقراءة الإمام بدلا عن قراءة المأموم، كان اللازم القول بالصحة، لوقوع الركوع في محله. لكنه خلاف ظاهر الدليل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٧

فلا تجب فيها المتابعة (١).

(١) كما عن الأكثر. لا وجوبا نفسياً، ولا شرطاً في صحة الصلاة، ولا شرطاً في بقاء القدوة. أما انتفاء الأخيرين فلما عرفت في المتابعة في الأفعال. و أما انتفاء الأول: فلأن العمدة في إثباته في الأفعال هو الإجماع و كونها من شئون الإمامة. و انتفاء الأول هنا ظاهر. و أما الثانى: فلعدم ثبوت كون الإمامة المجعولة للإمام بلحاظ الأقوال كالأفعال، بل لعل المرتكز في أذهان المتشعبة عدمه. كيف! و لا يجب إسماع الإمام المأمومين فيها- بل لا يمكن في كثير من الموارد- و لا تجب موافقتهم له في خصوصيات الأقوال، فكيف يمكن أن تكون الإمامة مجعولة بلحاظها؟ و مع الشك يكفى أصل البراءة في نفيه.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الدروس و البيان و الجعفرية و إرشادها و كشف الالتباس: من وجوب المتابعة فيها أيضاً، كضعف الاستدلال له بإطلاق معقد الإجماع على وجوبها المحكى عن بعضهم. و بالنبوى «١» حيث ذكر فيه التكبير الذى هو من قبيل الأقوال، فيكون ذكره من باب المثال كذكر الركوع و السجود مثالا للأفعال إذ لا مجال للتمسك بإطلاق معقد الإجماع، مع ذهاب الأكثر إلى خلافه. و النبوى لما كان ذكر التكبير فيه- كذكر الركوع و السجود- تفرعاً على الائتمام الذى هو من مقتضيات الإمامة فإذا كانت الإمامة مجعولة بلحاظ الأفعال، يتعين حمل ذكر التكبير فيه على كونه لو حظ مرآة للدخول في الصلاة، فكأنه (ص) قال: فاذا دخل في الصلاة فادخلوا معه و تابعوه، لا أنه ملحوظ من حيث كونه قولاً في قبيل الفعل.

مضافاً الى أن وجوب المتابعة في التكبير- بمعنى: عدم جواز التأخر الفاحش كما هو ظاهر النبوى- لعله خلاف الإجماع. و من هنا لا يبعد حمل كلام

(١) تقدم ذكره في المسألة: ٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٨

سواء الواجب منها و المندوب، و المسموع منها من الامام و غير المسموع (١)، و إن كان الأحوط التأخر (٢)، خصوصاً مع السماع (٣)، و خصوصاً في التسليم (٤). و على أى حال لو تعمد فسلم قبل الامام لم تبطل صلاته. و لو كان سهواً لا تجب إعادته (٥) بعد تسليم الامام.

هذا كله في غير تكبيرة الإحرام. و أما فيها فلا يجوز

من أطلق وجوب المتابعة على المتابعة في الأفعال خاصة. و لا سيما بقريته دعوى الإجماع من بعضهم عليه، و تفرع خصوص الرفع و الهوى قبل الامام عليه أيضاً.

(١) لعدم الفرق بينها في جريان الأصول المذكورة. نعم لو قيل بالوجوب،- أخذاً بإطلاق معقد الإجماع على وجوب المتابعة، أو بظاهر النبوى- أمكن التفصيل بينها، لانصراف الدليل إلى الواجب أو المسموع دون غيره.

(٢) خروجاً عن شبهة الخلاف.

- (٣) وكذا في الواجب. لتأكد شبهة الخلاف فيهما.
- (٤) لاحتمال اختصاصه بوجوب المتابعة، وان لم نقل به في غيره من الأقوال، كما يومئ إليه تقييد جماعة جواز التسليم قبل الامام بالعدر أو بقصد الانفراد. وإن كان مندفعاً بصحيح أبي المعزى: «في الرجل يصلى خلف إمام فسلم قبل الامام. قال (ع): ليس بذلك بأس» (١) ونحوه صحيح الحلبي في الإمام يطيل التشهد (٢). و حملها على صورة قصد الانفراد خلاف إطلاقهما.
- (٥) كما يقتضيه الأصل، ويستفاد من النص.

- (١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.
- (٢) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٧٩
- التقدم على الامام (١)، بل الأحوط تأخره عنه (٢)،

- (١) إجماعاً صريحاً، كما عن الروض والحدائق، وبلا خلاف، كما عن الذخيرة والكفاية. لامتناع تحقق الاقتداء بلا مقتدى به. و للمروى في قرب الاسناد في أحكام صلاة الأموات- عن الكاظم (ع): «في الرجل يصلى له أن يكبر قبل الامام؟ قال (ع): لا يكبر إلا مع الإمام، فإن كبر قبله أعاد» (١).
- مع أن الشك كاف في الحكم بالعدم، لأصالة عدم الإمامة.
- (٢) وعن المدارك والذخيرة وغيرهما: تعينه. وعن الرياض: نسبته إلى فتوى الأصحاب. للأصل المتقدم، والنبوي المشهور. لكن الأصل لا مجال له مع الدليل. ودلالة المروى عن قرب الاسناد لا مجال للإشكال فيها. و ظهوره في تعيين المقارنة- الذي هو خلاف الإجماع- لا يقدح في حجته، لإمكان حمله على الحصر الإضافي، ولا بأس به. والنبوي قد عرفت قرب دعوى: ظهوره في المنع عن التأخر المنافي للاتمام، لا في مقام إيجاب التأخر. مع أنه لو سلم أنه في هذا المقام وجب حمله على الأول، جمعاً بينه وبين المروى عن قرب الاسناد
- . و حمل الثاني على مجرد نفى المتقدم مجاز لا يصار اليه بلا قرينة عليه. و مثله حمله على التقيء، فالقول بجواز المقارنة فيها- كما عن المبسوط والذكري- أنسب بقواعد العمل بالأدلة.
- اللهم إلا أن يستشكل في خبر قرب الاسناد، للمناقشة في سنده.
- لأن فيه: (عبد الله بن الحسن) العلوي المجهول، لإهمال ذكره في كتب الرجال. و في دلالة باحتمال إرادة التكبير المستحب، بقرينة فرض كون الرجل مصلياً، وأمره (ع) بالإعادة مطلقاً. و لو أريد تكبير الإحرام

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٠

بمعنى أن لا يشرع (١) فيها إلا بعد فراغ الامام منها، وإن كان في وجوبه تأمل (٢).

[مسألة ١٤]: لو أحرم قبل الامام سهواً أو بزعم أنه كبير كان منفرداً]

(مسألة ١٤): لو أحرم قبل الامام سهواً أو بزعم أنه كبير كان منفرداً (٣)،

كانت الإعادة مبطلّة. و حمله على أن الإعادة التكبير بعد إبطال الصلاة بفعل المبطل المحرم في نفسه خلاف الظاهر. فلاحظ.
(١) هذا أحد معاني التأخر. والمعنى الثاني: أن يتأخر عنه في الشروع في التكبير و الفراغ عنه. و الثالث: أن يتأخر عنه في الشروع فيه و إن فرغ معه أو قبله. و هذا المعاني مترتبة في الاحتياط. و الأول منها قوله في الجواهر، «الإمكان منع صدق الاقتداء بالمصلي عرفاً قبل الائتمام، لا أقل من عدم انصراف الإطلاق إليه».

لكن الأقوى الثالث، لأنه أوفق بالمرتكز العرفي من معنى الإمامة و القدوة- بناء على اقتضائه التأخر كما سبق- إذ يكفي في التأخر التأخر في الشروع لأن التكبير جزء من الصلاة، فالشروع فيه شروع في الصلاة، و لا يتوقف صدق المصلي على الفراغ منه. بل هو أوفق بالنبوي أيضاً، بقرينة سياقه مساق الركوع و السجود، إذ المراد فيهما التأخر في الشروع، كما هو ظاهر.

(٢) قد عرفت وجهه. ثم إنى لم أقف على من تعرض لعدم جواز التأخر الفاحش في التكبير. و مقتضى أصالة عدم انعقاد القدوة إلا به جوازه لأصالة البراءة من حرمة. لكن ظاهر النبوي انعقاد الإمامة للإمام قبل التكبير و الشروع في الصلاة. و حينئذ تجب المتابعة له في ذلك، كما تجب المتابعة له في الركوع و السجود و لا مانع من الأخذ به. إلا أن ينعقد إجماع على خلافه، كما لعله الظاهر. فراجع.

(٣) و حينئذ فإن كانت صلاته مما تصح منفرداً صحت كذلك،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨١

فإن أراد الجماعة عدل إلى النافلة (١)، و أتمها أو قطعها.

[مسألة ١٥]: يجوز للمأموم أن يأتي بذكر الركوع و السجود أزيد من الامام]

(مسألة ١٥): يجوز للمأموم أن يأتي بذكر الركوع و السجود أزيد من الامام. و كذا إذا ترك بعض الأذكار المستحبة يجوز له الإتيان بها، مثل تكبيرة الركوع و السجود و بحول الله و قوته و نحو ذلك (٢).

[مسألة ١٦]: إذا ترك الإمام جلسة الاستراحة لعدم كونها واجبة عنده لا يجوز للمأموم - الذي يقلد من يوجبها - أن يتركها]

(مسألة ١٦): إذا ترك الإمام جلسة الاستراحة لعدم كونها واجبة عنده لا يجوز للمأموم - الذي يقلد من يوجبها أو يقول بالاحتياط الوجوبى - أن يتركها. و كذا إذا اقتصر في التسيحات على مرة، مع كون المأموم مقلداً لمن يوجب الثلاث. و هكذا.

بناء على أن بطلانها جماعة لا يلزم بطلانها فرادى، كما هو الظاهر، حسبما عرفته. و الأمر بالإعادة في المروى عن قرب الاسناد- بناء على كونه فيما نحن فيه- محمول إما على صلاة لا تصح فرادى. أو على مشروعية القطع لإدراك الجماعة في التكبير، بناء على جواز الائتمام بعد الانفراد، أو في الصلاة- في الجملة- بناء على عدم جوازه.

(١) أما جواز ذلك فيأتى بيان وجهه في المسألة السابعة و العشرين.

و أما تعيين ذلك في تحصيل الائتمام في الصلاة فهو خلاف إطلاق رواية قرب الاسناد، بناء على بعض احتمالاتها، كما عرفت.

(٢) إذ لا ريب في عدم وجوب متابعة المأموم للإمام في أمثال ذلك فيجوز له أن يخالفه في كيفية التسيح. كما يجوز أن يخالفه في كميته أيضا فأدلة مشروعية كل من الكيف و الكم محكمة. لكن ذلك حيث لا يلزم إخلال بالمتابعة، وإلا جرى عليه حكمه، من إثم أو بطلان أو غيرهما. و كذا

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٨٢

[(مسألة ١٧): إذا ركع المأموم ثم رأى الامام يقنت في ركعة لا قنوت فيها يجب عليه العود الى القيام]

(مسألة ١٧): إذا ركع المأموم ثم رأى الامام يقنت في ركعة لا قنوت فيها يجب عليه العود الى القيام (١)، لكن يترك القنوت (٢). و كذا لو رآه جالساً يتشهد في غير محله وجب عليه الجلوس معه، لكن لا يتشهد معه. و هكذا في نظائر ذلك.

[(مسألة ١٨): لا يتحمل الامام عن المأموم شيئاً من أفعال الصلاة]

(مسألة ١٨): لا يتحمل الامام عن المأموم شيئاً من أفعال الصلاة (٣)، غير القراءة في الأولتين إذا ائتم به فيهما. و أما في الأخيرتين فلا يتحمل عنه، بل يجب عليه بنفسه أن يقرأ الحمد أو يأتي بالتسيحات، و إن قرأ الإمام فيهما و سمع قراءته (٤). و إذا لم يدرك الأولتين مع الامام وجب عليه

الكلام في المسألة اللاحقة، فإن أدله وجوب الفعل - عقلياً كان أم شرعياً - محكمة.

(١) يعنى: للمتابعة. و الظاهر أنه لا إشكال في ذلك عندهم، و إن كان يشكل من جهة عدم كون القيام المذكور مشروعاً. و لكن يدفع:

بأن الرجوع لتحصيل المتابعة في الركوع المشروع، و كذا الحال في أمثاله.

(٢) إذ لا دليل على مشروعيته. و أدله وجوب المتابعة قاصرة عن إثباتها فلو فعله بقصد المشروعية كان تشريعاً محرماً، يترتب عليه ما يترتب على مطلق التشريع.

(٣) بلا اشكال ظاهر. و النصوص به وافية،

ففي موثق سماعة: «أن الامام ضامن للقراءة، و ليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه، إنما يضمن القراءة» (١) و نحوه غيره.

(٤) كما تقدم في المسألة الأولى. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٨٣

القراءة فيهما (١)، لأنهما أولتا صلاته. و إن لم يمهل الامام

(١) كما عن المرتضى و الشيخ في التهذيبن، و ظاهر النهاية و المبسوط و ابن زهرة و الحلبي و جماعة من متأخري المتأخرين، كالمحدث البحراني و المحقق البهبهاني و غيرهما. للنصوص الظاهرة فيه،

كصحيح ابن الحجاج عن الصادق (ع) «عن الرجل يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال (ع): اقرأ فيهما، فإنهما لك الأولتان، ولا تجعل أول صلاتك آخرها» (١)

و

صحيح ابن أبي عبد الله عنه (ع): «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركت القراءة الأخيرة، قرأت في الثالثة من صلاته، وهي اثنتان لك، فإن لم تدرك معه إلا ركعة واحدة قرأت فيها وفي التي تليها. وإن سبق بركعة جلست في الثانية لك - والثالثة له - حتى تعتدل الصفوف قياماً» (٢).

و

صحيح زرارة: «إن أدرك من الظهر - أو من العصر أو من العشاء - ركعتين وفاته ركعتان، قرأ في كل ركعة - مما أدرك خلف الإمام - في نفسه بأمر الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب .. (إلى أن قال):

و إن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلم الإمام قام فقرأ بأمر الكتاب وسورة، ثم قعد فتشهد، ثم قال فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة» (٣)

وقريب منها غيرها، المعتمدة بما دل على وجوب القراءة في الصلاة. وبها يخرج عما دل على سقوطها على المأموم و ضمان الإمام لها مع إمكان دعوى: انصرافه إلى المأموم في الأوليين، كما يشهد به إطلاق الضمان. إذ لا يتحملها الإمام مطلقاً إلا وهو فيهما. ومنه يظهر ضعف ما عن المنتهى والتذكرة والمختلف والنفلية والفوائد

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٤

لإتمامها اقتصر على الحمد وترك السورة (١) و ركع معه. و أما إذا أعجله عن الحمد أيضاً فالأحوط إتمامها (٢) و اللحق به

الملية، بل و عن السرائر: من استحباب القراءة، جمعا بين النصوص المتقدمة و بين ما دل على ضمان الإمام لها. أو لقصور النصوص عن إثبات الوجوب لاشتغالها على الأمر بالمدوب و النهي عن المكروه و نحوه ذلك، مما لا يصلح لرفع اليد عن ظاهر الطلب. مع عدم اطراد بعضه في جميعها. و لقد أطل في الجواهر في استقصاء ذلك و دفعه. فراجع.

(١) بلا إشكال، كما في الجواهر. و يدل عليه صحيح زرارة السابق

«(٢) و قواه في المستند، و حكى عن المحقق القمي. و هو الذي تقتضيه أدلة وجوبها. و لا مجال لمعارضتها بدليل وجوب المتابعة - سواء أ كان مفاده شرطيتها في بقاء الائتمام في الصلاة، أم وجوبها النفسى، أم شرطيتها في صحة الصلاة - لأن المتابعة - بأى نحو اعتبرت إنما تعتبر في الصلاة الصحيحة فأدلة الجزئية للصلاة و الشرطية مقدمه على دليلها، فلا يكون دليل وجوب المتابعة مزاحماً للدليل وجوب القراءة، و لا وجوب غيرها من الاجزاء و الشرائط بوجه. و هكذا الحال في الموانع.

إلا - أن يقوم دليل بالخصوص على سقوط الجزئية أو الشرطية أو المانعية فيجب حينئذ أعمال دليل وجوب المتابعة. و لذا قوى في الجواهر و غيرها:

وجوب المتابعة في المقام و ترك الفاتحة،

لصحيح معاوية: «عن الرجل يدرك آخر صلاة الامام- و هي أول صلاة الرجل - فلا يمهل حتى يقرأ، فيقضى القراءة في آخر صلاته؟ قال (ع): نعم» (٢) «٣»
فان الظاهر من عدم

(١) تقدم في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٣) قد تشكل الرواية: بعدم ظهورها في تشريع ترك القراءة بل في مقام قضاء ما ترك. لكنها ظاهرة في المفروغية عن جواز تركها إذا لم يمهل الامام. (منه مد ظله).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٥

في السجود أو قصد الانفراد. و يجوز له قطع الحمد و الركوع معه، لكن في هذه لا يترك الاحتياط بإعادة الصلاة (١).

[مسألة ١٩: إذا أدرك الإمام في الركعة الثانية تحمل عنه القراءة فيها]

(مسألة ١٩): إذا أدرك الإمام في الركعة الثانية تحمل عنه القراءة (٢) فيها، و وجب عليه القراءة في ثلثة الإمام

إمهال الامام ركوعه قبل قراءة المأموم، لا رفع رأسه قبلها. و إطلاقه و ان كان يقتضى اختصاصه بصورة عدم الشروع في القراءة أصلاً، فيكون المرجع - في صورة الشروع فيها - القاعدة المتقدمة المقتضية لجوب إتمامها. إلا أنه يمكن التعدى إليها عرفاً، بإلغاء خصوصية المورد. و لا سيما مع احتمال دخول الصورة الثانية في الرواية، بأن يكون المراد القراءة الموظفة.

و منه يظهر الإشكال في كون الإتمام أحوط - بناء على ما اختاره من وجوب المتابعة إذ أنه يلزم من الإتمام ترك المتابعة الواجبة. نعم هو أحوط، بلحاظ صحة الصلاة لا غير. نعم قصد الانفراد أحوط من حيث الوضع و التكليف معاً، بناء على جوازه، كما جزم به سابقاً. ثم إنه لو بنى على التراحم بين وجوب القراءة و وجوب المتابعة، وجوب أعمال قواعد التراحم بينهما من التخيير أو الترجيح. و يمكن أن يقال حينئذ: بوجوب قصد الانفراد في نظر العقل، فرارا عن الابتلاء بالتراحم بينهما و الوقوع في خلاف غرض الشارع، لعدم الفرق في القبح عند العقل بينه و بين تفويت الغرض بالمعصية. و قد أشرنا إلى ذلك في مبحث قراءة العزيمة في الفريضة.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) لما تقدم. و يشير اليه صحيح ابن أبي عبد الله المتقدم

«١» كما تضمن أيضاً: القراءة في ثلثة الإمام.

(١) مر ذلك في المسألة: ١٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٦

الثانية له، و يتابعه في القنوت (١) في الأولى منه، و في التشهد (٢) و الأحوط التجافي فيه (٣).

(١)

ففي موثق عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يدخل الركعة الأخيرة من الغداة مع الامام، فقنت الإمام، أ

يقنت معه؟ قال (ع): نعم، و يجزئه من القنوت لنفسه» (١).

ولأجل احتمال السؤال عن المشروعية بل لعل ظاهره ذلك- لا يكون ظاهرا في الوجوب ولأجل ذلك حكى التصريح بالاستحباب عن جماعة. و في الجواهر: جعله مما ينبغي. و لعله ظاهر المتن.

(٢)

ففي موثق الحسين بن المختار و داود بين الحصين: «سئل عن رجل فاتته صلاة ركعة من المغرب مع الإمام، فأدرك الثنتين، فهي الأولى له و الثانية للقوم، و يتشهد فيها؟ قال (ع): نعم. قلت: و الثانية أيضا؟

قال (ع): نعم. قلت: كلهن؟ قال (ع): نعم، و إنما هي بركة» (٢).

و نحوه خبر إسحاق بن يزيد

«٣». و قد يستفاد ذلك من غيرهما.

(٣) بل عن الصدوق: وجوبه. و ربما نسب إلى ظاهر السرائر و الغنية و الحلبي و ابن حمزة. و في الجواهر: «لا يخلو عن قوة». للأمر به في النصوص،

كصحيح الحلبي: «و من أجلسه الإمام في موضع- يجب أن يقوم فيه- تجافى، أو ألقى إلقاء و لم يجلس متمكنا» (٤)

و

في صحيح ابن الحجاج: «يتجافى و لا يتمكن من القعود» (٥).

لكن

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القنوت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٧

كما أن الأحوط التسيح (١) عوض التشهد، و إن كان الأقوى جواز التشهد، بل استحبابه (٢) أيضا. و إذا أمهله الإمام في الثانية له للفتحة و السورة و القنوت أتى بها (٣). و إن لم يمهل ترك القنوت (٤). و إن لم يمهل للسورة تركها (٥). و إن لم يمهل لإتمام الفتحة- أيضا- فالحال كالمسألة المتقدمة (٦)، من أنه يتمها و يلحق الإمام في السجدة، أو ينوي الانفراد، أو يقطعها و يركع مع الامام و يتم الصلاة و يعيدها.

[مسألة ٢٠: المراد بعدم إمهال الامام المجوز لترك السورة ركوعه قبل شروع المأموم فيها]

(مسألة ٢٠): المراد بعدم إمهال الامام المجوز

ظاهر الأكثر- حيث أطلقوا الجلوس-: هو العدم، حملا للأمر على الندب، لبعد تقييد القعود المذكور في بعض النصوص بذلك، لأنه فرد خفي يأبى المطلق عن حملة عليه. فتأمل.

- (١) بل عن النهاية و ظاهر محكى السرائر: الأمر بالتسيح و المنع عن التشهد، بل لعله ظاهر غيرهم، ممن اقتصر على الأمر بالتسيح. و فى الجواهر: «لم نعرف لهم شاهدا على ذلك».
- (٢) لما عرفت من الأمر به، المحمول على الاستحباب إجماعاً، و يقتضيه - أيضاً - ظاهر كونه بركه، كما فى الموثق السابق.
- (٣) لعموم أدلتها.
- (٤) لاستحبابه، فلا يزاحم الواجب، و هو المتابعة.
- (٥) لصحيح زرارة المتقدم
- «١». (٦) و لا مجال للاقتصار على مورد الصحيح - و هو الركعة الاولى - و الرجوع فى الثانية إلى القاعدة المتقدمة، لعدم الفصل بينهما. فتأمل.

(١) مر ذكره فى أواخر المسألة: ٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٨

لترك السورة - ركوعه قبل شروع (١) المأموم فيها، أو قبل إتمامها، و إن أمكنه إتمامها قبل رفع رأسه من الركوع، فيجوز تركها بمجرد دخوله فى الركوع و لا - يجب الصبر إلى أواخره و إن كان الأحوط قراءتها، ما لم يخف (٢) فوت اللحوق فى الركوع، فمع الاطمئنان بعدم رفع رأسه قبل إتمامها لا يتركها و لا يقطعها.

[مسألة ٢١: إذا اعتقد المأموم إمهال الإمام له فى قراءته فقرأها و لم يدرك ركوعه لا تبطل صلاته]

(مسألة ٢١): إذا اعتقد المأموم إمهال الإمام له فى قراءته فقرأها و لم يدرك ركوعه لا تبطل صلاته بل الظاهر عدم البطلان إذا تعمد (٣) ذلك، بل إذا تعمد الإتيان بالقنوت مع علمه بعدم درك ركوع الامام فالظاهر عدم البطلان.

(١) فإنه الظاهر من صحيح معاوية المتقدم

«١». (٢) هذا على إطلاقه غير ظاهر، إذ قد يؤدي ذلك الى التأخر الفاحش الذى قد تقدم: أنه ينافى المتابعة الواجبة، فاللازم تقييده بذلك، لا - بما فى المتن، إذ قد يكون بقاء المأموم قائماً إلى زمان رفع الإمام رأسه من ركوعه لا ينافى المتابعة، فلا يمنع من كون الأحوط قراءة السورة حينئذ.

و. كيف كان، فالوجه فى كون الأحوط هو القراءة - مع ظهور النص فى جواز تركها بمجرد ركوع الامام - احتمال أن يكون المراد من عدم الإمهال فى النص فوات المتابعة على تقدير القراءة، فيختص الترخيص فى ترك السورة بصورة فوات المتابعة من قراءتها.

(٣) لما تقدم: من عدم اقتضاء ترك المتابعة للبطلان. و كذا التخلف فى ركن بل ركنين. و منه يظهر الوجه فى بقية المسألة.

(١) راجع المسألة: ١٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٨٩

[مسألة ٢٢: يجب الإخفات فى القراءة خلف الامام]

(مسألة ٢٢): يجب الإخفات فى القراءة خلف الامام و إن كانت الصلاة جهريه، سواء كان فى القراءة الاستجابيه (١) - كما فى الأولتين مع عدم سماع صوت الإمام - أو الوجوبيه، كما إذا كان (٢) مسبقاً بركعة أو ركعتين. و لو جهر جاهلاً أو ناسياً لم تبطل صلاته (٣).

(١) ليس فى النصوص ما يدل على وجوب الإخفات فى المقام، بل الجهر فيه هو مقتضى إطلاق أدلة الجهر. بل الظاهر: أن الأدلة الدالة على مشروعية القراءة أو استحبابها ظاهرة فى اتحادها مع قراءة المنفرد فى جميع الخصوصيات الراجعة إلى المادة و الهيئة، حتى الجهر و الإخفات، و التشكيك فى ذلك فى غير محله. نعم ربما يستفاد وجوب الإخفات مما يأتى فى المسبوق، بدعوى: كون المفهوم منه أن ذلك من أحكام الجماعة مطلقاً بلا خصوصية لمورده. و هو غير بعيد، فإن تمّ، و إلا كان المتعين الجهر لا التخيير. و إن استظهره فى المستند، لأجل قصور أدلة وجوب الجهر عن إثباته فى المقام. و الإجماع المركب غير معلوم. إذ فيه: ما عرفت من وفاء الأدلة به.

(٢) لما

فى صحيح زرارة المتقدم من قوله (ع): «قرأ فى كل ركعة - مما أدرك خلف الإمام - فى نفسه بأمر الكتاب و سورة» «١» و فى المستند اختار الاستحباب، لعدم ظهور الجملة الخبرية فى الوجوب. و لكنه ممنوع كما حقق فى محله.

(٣)

لصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «فى رجل جهر فيما لا - ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال (ع): أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً،

(١) راجع المسألة: ١٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٠

نعم لا يبعد استحباب الجهر بالبسملة (١)، كما فى سائر موارد وجوب الإخفات.

[مسألة ٢٣: المأموم المسبوق بركعة يجب عليه التشهد فى الثانية منه الثالثة للإمام]

(مسألة ٢٣): المأموم المسبوق بركعة يجب عليه التشهد فى الثانية (٢) منه الثالثة للإمام، فيتخلف عن الامام و يتشهد ثمّ يلحقه فى القيام، أو فى الركوع إذا لم يمهل للتسيحات (٣) فيأتى بها. و يكتفى بالمرّة (٤) - و يلحقه فى الركوع أو السجود و كذا يجب عليه التخلف عنه فى كل فعل وجب (٥) عليه دون الامام - من ركوع أو سجود أو نحوهما - فيفعله ثمّ

أو ساهياً، أو لا يدري فلا شىء عليه، و قد تمت صلاته» «١»

و قد تقدم الكلام فيه فى القراءة.

(١) لإطلاق أدلة استحبابه، الشامل للمقام. و يمكن أن يقال: المطلق منها ضعيف لا يمكن رفع اليد به عن الصحيح. و أدلة التسامح - لو تمت فى نفسها - لا تجرى فى قبال أدلة الحرمة. و فيه: أنه لو سلم الضعف فمنجبر بعمل الأصحاب. و عدم ثبوت العمل فى المقام غير قادح فى الجبر لكفاية العمل فى الجملة فى حصوله. و قد تقدم بعض الكلام فيه فى القراءة فراجع.

(٢) إجماعاً،

ففى صحيح عبد الرحمن البصرى: «إذا سبقك الإمام بركعة جلست فى الثانية - و الثالثة له - حتى تعتدل الصفوف قياماً» «٢»

(٣) يعنى: لم يمهله لأن يقوم الى التسيحات، بأن ركع الامام قبل أن يقوم المأموم.

(٤) فإنها تكفى و لو للمنفرد.

(٥) للقاعدة المتقدمة فى المسألة الثامنة عشرة.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٩١

يلحقه، إلا ما عرفت من القراءة فى الأوليين (١).

[مسألة (٢٤): إذا أدرك المأموم الإمام فى الأخيرتين فدخل فى الصلاة معه قبل ركوعه، وجب عليه قراءة الفاتحة]

(مسألة ٢٤): إذا أدرك المأموم الإمام فى الأخيرتين فدخل فى الصلاة معه قبل ركوعه، وجب عليه قراءة (٢) الفاتحة و السورة إذا أمهله لهما، و إلا كفته الفاتحة على ما مر.

و لو علم أنه لو دخل معه لم يمهل لإتمام الفاتحة أيضا فالأحوط عدم الإحرام، إلا بعد ركوعه (٣)، فيحرم حينئذ و يركع معه، و ليس عليه الفاتحة حينئذ (٤).

(١) و فى الجواهر: ألحق بها التسيحات فى الركعات الأخيرة، و الأذكار فى الركوع و السجود. و لكنه غير ظاهر من النصوص. و التعدى من القراءة إليها أشبه بالقياس مع الفارق، لقله الاهتمام بالقراءة فى الأوليين. و لذا تسقط مع الائتمام بأولتى الامام، و لا كذلك المذكورات.

(٢) تقدم وجهه.

(٣) منشؤه: التوقف فى سقوط الفاتحة إذا لم يمهل لها، المؤدى إلى الدوران- على تقدير الإحرام قبل ركوع الامام- بين احتمال فساد الصلاة على تقدير المتابعة و ترك الفاتحة، و بين احتمال الإثم على تقدير القراءة و ترك المتابعة. قال فى محكى الحدائق: «الأحوط للمأموم- الذى لا يعلم التمكن من القراءة- ألا يدخل مع الإمام، إلا عند تكبيره الركوع، فإنه لا قراءة حينئذ». و مثله محكى الرياض. لكن لما عرفت من أن الظاهر: جواز ترك القراءة لو لم يمهل الامام، فالاحتياط المذكور استحبابى. نعم لو بنى على كون المقام من باب التراحم بين وجوب القراءة و وجوب المتابعة تعين ترك الدخول فى الجماعة. كما أنه لو دخل تعين الانفراد، كما أشرنا الى ذلك فى المسألة الثامنة عشرة.

(٤) و ظاهر ما تقدم عن الحدائق و الرياض: المفروغية عنه، كما يظهر

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٢٩٢

[مسألة (٢٥): إذا حضر المأموم الجماعة و لم يدر أن الامام فى الأوليين أو الأخيرتين]

(مسألة ٢٥): إذا حضر المأموم الجماعة و لم يدر أن الامام فى الأوليين أو الأخيرتين قرأ الحمد و السورة بقصد القرية (١)، فإن تبين كونه فى الأخيرتين وقعت فى محلها، و إن تبين كونه فى الأوليين لا يضره ذلك (٢).

[مسألة ٢٦): إذا تخيل أن الامام في الأوليين فترك القراءة ثم تبين أنه في الأخيرتين]

(مسألة ٢٦): إذا تخيل أن الامام في الأوليين فترك القراءة ثم تبين أنه في الأخيرتين، فإن كان التبين قبل الركوع قرأ- و لو الحمد (٣) فقط- و لحقه. و إن كان بعده صحت صلاته (٤). و إذا تخيل أنه في إحدى الأخيرتين فقرأ ثم تبين

ذلك أيضا مما ورد في المشى إلى الصف، و في إدراك الركعة بإدراك الركوع فلاحظ البابين المعقودين لذلك في الوسائل «١» (١) هذا مقتضى الاحتياط. و أما مقتضى الأصل فعدم وجوب قراءتها للشك فيه. اللهم إلا أن يرجع إلى عموم ما دل على وجوب القراءة، بناء على الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية مطلقا. أو في خصوص ما لو أمكن نفي عنوان الخاص بأصالة العدم، إذ الخاص في المقام المأموم في أولي الامام، و الأصل عدم كونه كذلك. و أما أصالة بقاء الإمام في الأوليين فلا يصلح لنفي القراءة، إلا إذا كان عنوان الخاص في المقام المأموم بإمام هو في الأوليين. لكنه غير ظاهر من الأدلة، بل الظاهر منها: أن عنوان الخاص المأموم بإمام في ركعة هي إحدى الأوليين. و أصالة بقاء الإمام في الأوليين لا تصلح لإثبات كون الركعة إحدى الأوليين، إلا بناء على الأصل المثبت

(٢) لعدم قبح القراءة غير الموظفة بالخصوص.

(٣) لعموم دليل وجوب القراءة.

(٤) لعدم قبح نقص القراءة- سهوا- إجماعا، لأنها سنة، و السنة

(١) الوسائل باب: ٤٥ و ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٣

كونه في الأوليين فلا بأس (١). و لو تبين في أثنائها لا يجب إتمامها (٢).

[مسألة ٢٧): إذا كان مشتغلا بالنافلة فأقيمت الجماعة]

(مسألة ٢٧): إذا كان مشتغلا بالنافلة فأقيمت الجماعة و خاف من إتمامها عدم إدراك الجماعة- و لو كان بفوت الركعة الأولى منها- جاز له قطعها، بل استحب ذلك (٣)، و لو

لا تنقض الفريضة، كما في النص

«١». (١) لعدم قبح زيادة القراءة، سهوا- إجماعا. و سيأتي في محله إن شاء الله.

(٢) لما عرفت من سقوط القراءة عنه في الأوليين.

(٣) كما هو المعروف.

لصحيح عمر بن يزيد: «سأل أبا عبد الله (ع) عن الرواية التي يروون: أنه لا يتطوع في وقت فريضة، ما حد هذا الوقت؟

قال (ع): إذا أخذ المقيم في الإقامة، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة. فقال (ع): المقيم الذي يصلي معه» (٢)

و استظهار الابتداء دون ما يعم الاستدامة- كما في الجواهر- غير ظاهر. و لا سيما بملاحظة مناسبة الحكم و الموضوع. (و دعوى):

كون القرينة عليه حرمة قطع النافلة الملازم لوجوب فعلها بعد الشروع فيها، فلا تكون حينئذ من التطوع، كما في المستند. (مندفعة أولاً): بالمنع من حرمة قطع النافلة، (و ثانياً):

بأن الظاهر من التطوع: ما كان تطوعاً لا بالنظر الى حرمة القطع، بل يكون صرف وجوده تطوعاً، وإن وجب إتمامه على تقدير الشروع فيه. كما أن مقتضى النص القطع حال إقامة المقيم، وإن أمكنه إدراك الركعة الأولى،

(١) إشارة إلى حديث: «لا تعاد الصلاة..» لاحظ الوسائل باب: ١٤ من أفعال الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الأذان والإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٤

قبل إحرام الإمام للصلاة. ولو كان مشغولاً بالفريضة منفرداً و خاف من إتمامها فوت الجماعة، استحباب له العدول بها (١)

بل وإن أمكنه إدراك التكبير للافتتاح.

لكن الظاهر من غير واحد: اعتبار خوف فوت الجماعة، إما مطلقاً- كما عن الأردبيلي و احتمله غيره- أو خصوص الركعة الأولى- كما لعله ظاهر أكثرهم- أو خصوص القراءة، كما عن المحقق الثاني. نعم عن الدروس و البيان و اللمعة و النلفية و الموجز الحاوي و إيضاح النافع: عدم التقييد بذلك و استحسنة في محكي المسالك. و هو الأوفق بظاهر الصحيح. كما أن الظاهر منه: أفضلية القطع لتدارك فضل الجماعة، كما هو ظاهر الأكثر. و عن الشيخ في النهاية و غيره: التعبير بالجواز. و عن الروض: «لعل الاستحباب متفق عليه» و إن عبر جملة منهم بالجواز المطلق، لأن الظاهر إرادتهم الاستحباب لا الإباحة. و في مفتاح الكرامة: دعوى الإجماع المعلوم على الاستحباب

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل ظاهر جماعة الإجماع عليه.

لصحيح سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل دخل المسجد، فافتتح الصلاة، فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن و أقام الصلاة، قال (ع): فليصل ركعتين، ثم ليستأنف الصلاة مع الامام و لتكن الركعتان تطوعاً» (١)

و

موثق سماعه: «عن رجل كان يصلي، فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال (ع): إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى و لينصرف، و يجعلها تطوعاً، و ليدخل مع الإمام في صلاته..» (٢)

و المناقشة في الاستحباب: بعدم ظهور الأمر فيه- لوروده مورد توهم الحضر- لا يصغى إليها- كما في الجواهر- لعدم

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٢٩٤

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٥

إلى النافلة و إتمامها ركعتين، إذا لم يتجاوز محل العدول (١)، بأن دخل في ركوع الثالثة، بل الأحوط عدم العدول (٢) إذا قام للثالثة و

إن لم يدخل في ركوعها. و لو خاف من إتمامها ركعتين فوت الجماعة- و لو الركعة الأولى منها- جاز له القطع بعد العدول (٣) إلى النافلة على الأقوى،

ظهور القرينة المذكورة. مع حكاية ظاهر الإجماع عليه، كما عرفت.

(١) لقصور الحديثين عن إثبات الحكم حينئذ.

(٢) لقصور الحديثين أيضاً عن إثبات الحكم. أما ثانيهما: فظاهر.

و أما الأول: فمقتضى الأمر بصلاة ركعتين عدم بلوغهما، فضلاً عن صورة الزيادة عليهما. مع أن البناء على عدم جواز العدول بعد الدخول في ركوع الثالثة يقتضى البناء على عدمه قبله أيضاً، لأن الزائد على الركعتين كان في محله حين الإتيان و لم يكن زيادة في الصلاة، فدلّل العدول إن شرع العدول في بعض المأتى به فليشرعه و لو بعد ركوع الثالثة. و إن لم يشرعه في البعض دون البعض لم يشرعه في المقامين، فالتفكيك بين ما قبل الركوع و ما بعده- في جواز العدول و عدمه- غير ظاهر. و كأنه لذلك منع عن العدول في الفرض في التذكرة و النهاية و مجمع البرهان و غيرها، على ما حكى.

(٣) لأن الصلاة بعد العدول تكون نافلة و يجوز قطع النافلة! و في الجواهر: «إن صيرورتها بعد العدول نافلة أيضاً لا يستلزم جريان حكم النافلة ابتداءً عليها». و كأنه لاستصحاب حرمة القطع. و المنع عنه- لتعدد الموضوع- غير ظاهر، إذ الموضوع- عرفاً- نفس الصلاة، و الفريضة و النافلة من الحالات المتبادلة على الموضوع الواحد. و اما احتمال: كون العدول بعد الإتمام- كما في الجواهر و عن مجمع البرهان: نفى البعد عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٦

و إن كان الأحوط عدم قطعها (١) بل إتمامها ركعتين، و إن استلزم ذلك عدم إدراك الجماعة في ركعة أو ركعتين. بل لو علم عدم إدراكها أصلاً- إذا عدل إلى النافلة و أتمها- فالأولى و الأحوط عدم العدول و إتمام الفريضة (٢)، ثم إعادتها جماعة إن أراد و أمكن.

[(مسألة ٢٨): الظاهر عدم الفرق - في جواز العدول من الفريضة إلى النافلة]

(مسألة ٢٨): الظاهر عدم الفرق- في جواز العدول من الفريضة إلى النافلة لإدراك الجماعة- بين كون الفريضة التي اشتغل بها ثنائية أو غيرها،

و أما قبل الإتمام فهي على فرضيتها، فقطعها قطعاً للفريضة- فهو خلاف ظاهر النص جداً.

نعم لا تبعد دعوى: جواز القطع قبل العدول، لعدم الدليل على عموم المنع. و الإجماع على المنع عنه في المقام غير ثابت، بل معلوم عدم فقد حكى عن جماعة من الأساطين: جوازه، كالشيخ في موضعين من المبسوط، و القاضى و الشهيد في الذكري و الدروس و البيان، و جماعة من متأخري المتأخرين. و الاقتصار في النص على العدول إلى النافلة لا يدل على المنع عن القطع، لا قبل العدول، و لا بعده، لجواز أن يكون محافظة على صحة العمل، كما لعله ظاهر.

(١) فراراً عن احتمال الإثم.

(٢) لقصور النص عن إثبات جوازه في الفرض، إذ الأمر بالعدول فيه لأجل إدراك الجماعة، فيقتصر عن شمول صورة العلم بعدم إمكانه.

و حينئذ فالمرجع - في جواز العدول فيها - هو الأصل المقتضى للمنع عنه، على ما تحرر في محله من المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٧

و لكن قيل بالاختصاص بغير الثنائية (١).

[مسألة ٢٩: لو قام المأموم مع الإمام إلى الركعة الثانية أو الثالثة - مثلاً -]

(مسألة ٢٩): لو قام المأموم مع الإمام إلى الركعة الثانية أو الثالثة - مثلاً فذكر أنه ترك من الركعة السابقة سجدة - أو سجدتين أو تشهداً أو نحو ذلك - وجب عليه العود (٢) للتدارك. و حينئذ فان لم يخرج عن صدق الاقتداء و هيئة الجماعة عرفاً (٣) فيبقى على نية الاقتداء، و إلا فينوي الانفراد (٤).

[مسألة ٣٠: يجوز للمأموم الإتيان بالتكبيرات الست الافتتاحية قبل تحريم الامام]

(مسألة ٣٠): يجوز للمأموم الإتيان (٥) بالتكبيرات الست الافتتاحية قبل تحريم الامام، ثم الإتيان بتكبيره الإحرام بعد إحرامه، و إن كان الامام تاركاً لها.

(١) قال في المستند: «لو كانت الفريضة التي يصلحها ثنائية، فهل يجوز العدول عنها إلى النافلة إذا شرع الإمام في الصلاة؟ الظاهر: لا، لخروجه عن مورد الأخبار».

(٢) للقاعدة المتقدمة في المسألة الثامنة عشرة.

(٣) لا بد أن يكون المراد عرف المتشرعة - كما تقدم - إذ العرف العام مما لا يرجع إليه في أمثال المقام، مما كان للشارع الأقدس فيه مراد خاص.

(٤) بل لا موجب للنية المذكورة، فإنه بالرجوع الى الواجب يكون منفرداً قهراً حسب الفرض.

(٥) لعموم أدلة الاستحباب. و لا يلزم منه الدخول في الصلاة قبل الإمام، لأن دخوله يكون بتكبيره الإحرام. و هي بعد تكبير الامام. و مجرد ترك الامام لها لا يوجب على المأموم تركها. لعدم وجوب المتابعة في مثل ذلك. و هذا مبني على أن تكبيره الإحرام واحده، و أن له أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٨

[مسألة ٣١: يجوز اقتداء أحد المجتهدين أو المقلدين أو المختلفين بالآخر]

(مسألة ٣١): يجوز اقتداء أحد المجتهدين أو المقلدين أو المختلفين بالآخر، مع اختلافهما في المسائل الظنية المتعلقة بالصلاة، إذا لم يستعملا محل الخلاف و اتحدا في العمل (١).

مثلاً: إذا كان رأى أحدهما - اجتهاداً أو تقليداً - وجوب السورة، و رأى الآخر عدم وجوبها، يجوز اقتداء الأول بالثاني، إذا قرأها (٢) و إن لم يوجبها. و كذا إذا كان أحدهما يرى وجوب تكبير الركوع أو جلسة الاستراحة أو ثلاث مرات في التسيحات في الركعتين الأخيرتين، يجوز له الاقتداء بالآخر الذي لا يرى وجوبها، لكن يأتي بها بعنوان الندب (٣)، بل و كذا يجوز مع المخالفة (٤) في العمل

أيضاً

يجعلها الأخيرة. أما لو كانت كلها للإحرام. أو يتعين عليه جعلها الأولى، فليس له الشروع فيها قبل الامام. وقد تقدم الكلام في ذلك في مبحث تكبيره الإحرام.

(١) لا- ينبغى الإشكال فيه إذا لم يحصل ما يوجب اختلال قصد الامتثال للعلم بعدم اعتبار اتفاق الامام و المأموم في الاجتهاد أو التقليد، مع الاتفاق في العمل المحكوم بصحته عند كل منهما.

(٢) إما بقصد القرية المطلقة. أو بقصد الندب. إذا كان بنحو الجهل بالتطبيق، لا بنحو التقييد، ولا بنحو الإهمال الملازم له. و كأن هذا هو المراد بما عن التذكرة و أبي العباس و الصيمري: من المنع لو قرأها بقصد الندب، لأن الندب لا يغنى عن الواجب.

(٣) يعنى: إذا كان بنحو الجهل بالتطبيق، كما عرفت.

(٤) قد عرفت: أنه لا إطلاق في المقام يرجع إليه في نفى احتمال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٢٩٩

.....

شرطية ما يحتمل اعتباره في انعقاد الجماعة، و أن المرجع أصالة عدم المشروعية و عدم الانعقاد. و حينئذ فإذا احتمل اعتبار اتفاق الامام و المأموم في العمل في صحة الائتمام و جب البناء على اعتباره. نعم قد يستفاد من

صحيح جميل: «في إمام قوم أجنب، و ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل و معهم ما يتوضئون به، أ يتوضأ بعضهم و يؤمهم؟ قال (ع): لا، و لكن يتيمم الامام و يؤمهم فان الله جعل التراب طهوراً» [١].

الاكتفاء في صحة الاقتداء بصحة صلاة الإمام، لأن الظاهر من التعليل كونه تعليل لصحة إمامة الجنب- كما يقتضيه ظاهر السؤال- لا لصحة صلاة المتيمم. فإذا كان المراد من طهورية التراب إباحته للصلاة- كما هو المشهور- أو الطهورية الناقصة- كما هو الظاهر- فقد دل على كلية جواز الائتمام بكل من تباح له الصلاة و تصح منه و إن كانت ناقصة. و عليه فلا بد للمأموم في جواز اقتدائه بإمام من أن تصح صلاته عنده، بحيث يرى المأموم صحتها، سواء أ كان منشأ ذلك

حديث: «لا تعاد ..» [١]

و نحوه- كما في ترك الأجزاء و الشروط العلمية- أم أدلة الأبدال الاضطرارية- كما في الواجبات الواقعية الثانوية.

مثل ائتمام المتوضى بالمتيمم- أم أدلة الحجية- بناء على السببية و الموضوعية- كما في ائتمام المختلفين اجتهاداً أو تقليداً، فان عمل الامام محكوم بصحته عند المأموم كالإمام، لأن المأموم إذا كان يرى السببية و الموضوعية لأدلة الحجية

[١] الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١ و باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٢. إلا ان متن الرواية بالنحو المذكور يغير ما في الوسائل في الموضوعين. و كذا يخالف رواية الفقيه ج ١ صفحة ٦٠ طبع النجف، و التهذيب ج ١ صفحة ٤٠٤ ج ٣ صفحة ١٦٧ طبع النجف، و فروع الكافي ج ٣ صفحة ٦٦ طبع إيران الحديث. اللهم إلا أن يكون المقصود النقل بالمعنى.

(١) مرت الإشارة إلى الرواية قريباً في المسألة: ٢٦ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٠

.....

فهو يرى أن عمل الامام موافق للتكليف الواقعي الحقيقي الفعلي المتوجه اليه نظير صلاة الإمام بالتميم إذا كان فاقداً للماء. أو أدلة الاجزاء على تقدير تماميتها- ولو بناء على الطريقيه- بناء على كشفها عن صحة العمل و وفائه بالمصلحة و لو فى الجملة. فلو لم يحكم المأموم بصحة صلاة الإمام، لفقدها بعض ما يعتبر فى الصلاة الواقعية الأولية بحسب نظره، و لم يكن مجرى لحديث: «لا تعاد..»

و لا لأدلة الأبدال، و لا كان يرى المأموم السببى و الموضوعية لأدلة الحجية بل كان يرى الطريقيه و العذرية، و لا يرى تمامية أدلة الاجزاء أصلاً، أو لا يرى دلالتها على صحة العمل و وفائه بالمصلحة، بل يحتمل كون سقوط الإعادة و القضاء لمجرد التسهيل، فلا يجوز له ترتيب آثار صحة الائتمام، للأصل المتقدم إليه الإشارة. و مجرد ثبوت الحكم الظاهرى فى حق الامام لا يجدى. و لا سيما و أن مقتضى إطلاق أدلة الحجية فى حق المأموم و جوب ترتيب آثار الفساد على صلاة الإمام، لأنه يراها فاسدة، فكيف يصح له الائتمام به؟ و لا فرق بين ظن المأموم بفسادها- إذا كان حجة مطلقاً- و بين علمه بفسادها. و التفصيل بينهما أشكل من الحكم بصحة الائتمام مطلقاً.

هذا و المحقق فى محله: أن ظاهر أدلة الحجية الطريقيه و العذرية المحضه فهى لا تقتضى الاجزاء بوجه. لكن ادعى: الإجماع على الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال الماضية فيما لو تبدل رأى المجتهد. و الظاهر منه الصحة، لا مجرد عدم وجوب الإعادة أو القضاء. و عليه فلا مانع من الاقتداء مع المخالفة فى العمل، من دون فرق بين علم أحدهما ببطلان صلاة الآخر و عدمه، و إن كان بعد لا يخلو من تأمل، إذ الإجماع- على تقدير تماميته- غير ظاهر ادعاؤه على نفي الإعادة أيضاً، كنفى القضاء. كما أنه غير واضح فى الصحة- و لو فى الجملة- و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مسائل التقليد. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠١

فى ما عدا ما يتعلق بالقراءة فى الركعتين الأوليين، التى يتحملها الامام عن المأموم، فيعمل كل على وفق رأيه (١). نعم لا- يجوز اقتداء من يعلم وجوب شىء بمن لا يعتقد وجوبه، مع فرض كونه تارك له، لأن المأموم حينئذ عالم ببطلان (٢) صلاة الإمام، فلا يجوز له الاقتداء به، بخلاف المسائل الظنية حيث أن معتقد كل منهما حكم شرعى ظاهرى فى حقه، فليس لواحد منهما (٣) الحكم ببطلان صلاة الآخر، بل كلاهما فى عرض واحد فى كونه حكماً شرعياً. و أما فيما يتعلق بالقراءة فى مورد تحمل الامام عن المأموم و ضمانه له

(١) هذا مسلم، لكن لازمه عدم جواز الائتمام، لأن المأموم يرى فساد صلاة الإمام، فمقتضى وجوب عمله على وفق رأيه أن لا يأت به فيها، كما لو كانت صلاة الإمام معلومة الفساد عند الامام و المأموم. نعم لو فرض ائتمام المأموم به غفلة، جاز للإمام ترتيب آثار الائتمام، إذا كان يرى صحة صلاة المأموم. و لو كانت صلاة الإمام صحيحة فى نظر المأموم، و صلاة المأموم فاسدة فى نظر الامام، جاز للمأموم ترتيب آثار صحة الائتمام، و لم يجز ذلك للإمام، عكس الفرض السابق.

(٢) علمه لا- يمنع من ثبوت الحكم الظاهرى فى حق الإمام فإن كان ثبوته فى حقه كافياً فى ترتيب المأموم آثار الواقع عليه، كان اللانزمت ترتيبها مع العلم بخلافه. و العلم و الحكم الظاهرى إنما يتنافيان بالإضافة إلى شخص واحد، لان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك المنافى للعلم، لا بالإضافة إلى شخصين.

(٣) هذا خلاف إطلاق دليل الحجية بالإضافة إلى كل منهما، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٢

فمشكل، لان الضامن حينئذ لم يخرج عن عهده الضمان (١)

(١) الضمان المذكور قد تضمنته جملة من النصوص

«١». إلا أن المراد به - سواء أ كان اشتغال ذمة الإمام بقراءة المأموم، كما هو معنى الضمان في الأموال، أم سقوط القراءة عن المأموم، كما تضمنه بعض النصوص

«٢»، أم اجتزاء المأموم بقراءة الإمام كما تضمنه بعض آخر

«٣» - لا يمنع من صحة الائتمام في الفرض، بل إنما يقتضى - لو حمل على المعنى الأول - بقاء القراءة في ذمة الإمام. كما يقتضى - لو حمل على المعنى الأول - بقاء القراءة في ذمة الإمام. كما يقتضى - لو حمل على المعنى الأخير - وجوب القراءة على المأموم، ولا يقتضيان هما بطلان الإمامة بوجه.

نعم يمكن تقريب الاستدلال به - لو حمل على المعنى الأول - بأن يقال: إن قاعدة: (الإمام يضمن القراءة) تنعكس - بعكس النقيض - إلى أن من لا يضمن القراءة فليس بإمام، فإذا ثبت عدم وجوب القراءة على الإمامة بمقتضى اجتهاده أو تقليده في عدم وجوبها - يثبت أنه ليس بإمام. وفيه: أنه يتوقف على حجية العام في عكس نقيضه. والمحقق في محله خلافه. مع أن الحمل على المعنى الأول خلاف ظاهر الفتوى، بل خلاف مقتضى الجمع بين النصوص أيضاً، كما سيأتي. بل لعل الضمان لا ينافي عدم الوجوب ظاهراً على الامام. وعلى هذا فينحصر وجه بطلان الائتمام بأصالة عدم المشروعية، بناء على عدم إطلاق صالح للمرجعية. لكن هذا البناء ينافي القول بصحة ائتمام أحد المختلفين - اجتهاداً أو تقليداً - بالآخر، ولا سيما إذا كان الاختلاف بمثل القراءة - الذي قد عرفت أن المستفاد من صحيح

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١، ٣.

(٢)، يدل على ذلك بعض الروايات التي رواها في الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) يدل على ذلك بعض الروايات التي رواها في الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٣

بحسب معتقد المضمون عنه.

مثلاً: إذا كان معتقد الامام عدم وجوب السورة - و المفروض أنه تركها - فيشكل جواز افتداء من يعتقد وجوبها به. وكذا إذا كان قراءة الإمام صحيحة عنده و باطله بحسب معتقد المأموم، من جهة ترك إدغام لازم أو مد لازم أو نحو ذلك. نعم يمكن أن يقال بالصحة إذا تداركها المأموم بنفسه، كأن قرأ السورة في الفرض الأول، أو قرأ موضع غلط الامام صحيحاً، بل يحتمل أن يقال: إن القراءة في عهدة الامام، و يكفي خروجه عنها باعتقاده. لكنه مشكل فلا يترك الاحتياط بترك الاقتداء.

جميل

: جوازه - لان تركها لا يوجب البطلان،

لحديث «لا تعاد ..»

بناء على جريانه مع الجهل بالحكم - كما هو الظاهر. فلاحظ. و تأمل. و كأنه لأجل ذلك قال المصنف (قده): «نعم يمكن أن يقال بالصحة إذا تداركها المأموم».

ثم إنك إذا عرفت أن مقتضى القاعدة المستفاد من صحيح جميل

«١» هو صحة الاقتداء، فوجوب تدارك المأموم للقراءة- حينئذ- موقوف على أحد الأمرين، إما على دعوى: قصور أدلة سقوط القراءة عن المأموم عن شمول صورة ترك الامام لها، لانصرافها إلى صورة تحقق القراءة منه. وإما على دعوى: أن مقتضى الجمع بين نصوص السقوط: الحكم بأن المراد اجتزاء المأموم بقراءة الإمام، فتكون قراءة الإمام من قبيل المسقط لقراءة المأموم. لكن الاولى يمكن منعها في بعض النصوص، بإطلاقه محكم. و أما

(١) تقدم ذلك في أوائل المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٤

[مسألة ٣٢: إذا علم المأموم بطلان صلاة الإمام من جهة من الجهات]

(مسألة ٣٢): إذا علم المأموم بطلان صلاة الإمام من جهة من الجهات ككونه على غير وضوء، أو تاركاً لركن أو نحو ذلك- لا يجوز له الاقتداء به، وإن كان الامام معتقداً صحتها، من جهة الجهل، أو السهو أو نحو ذلك (١).

الدعوى الثانية فغير بعيدة، لان النصوص- كما عرفت- قد تضمن بعضها:

مجرد ضمان الإمام للقراءة، وبعضها تضمن: مجرد سقوط القراءة عن المأموم وبعضها تضمن: أن قراءة الإمام تجزى المأموم، كخبر المرافقى: «إذا كنت خلف الامام تتولاه و تثق به فإنه يجزيك قراءته» (١)

و ،

موثق سماعة: «إذا سمع صوته فهو يجزئه» (٢).

و الأول و إن كان ظاهراً في فراغ ذمة المأموم عن القراءة و اشتغال ذمة الإمام بها، لكن لا بد من حمله على خلافه، إذ لا يحتمل اشتغال ذمة الإمام بقراءة المأموم. و الثانى لا بد من حمله على الأخير لأنه أشبه بالحاكم المفسر له، فدعوى: كون سقوط القراءة عن المأموم بنحو اجتزائه بقراءة الإمام- فيكون لازمها وجوبها فى الفرض على المأموم، بالأدلة الأولية الدالة على وجوب القراءة مطلقاً- فى محلها.

نعم قد يقال: إنه لا- مجال للتفكيك بين صحة الجماعة و سقوط القراءة فيمتنع الحكم بصحة الجماعة و وجوب القراءة. لكن قد عرفت: أنه لا يقتضيه النص، إلا بناء على حجية العام فى عكس نقيضه، على ما عرفت. و لكنه ممنوع. و أما الإجماع فلم يثبت انعقاده على عدم التفكيك، و إن كاد أن يدعيه بعض. فراجع كلماتهم و تأمل.

(١) يعلم الوجه فى هذه المسألة مما سبق. و مجرد اعتقاد الامام الصحة للخطأ فى الموضوع لا يوجب الاجزاء، كما حرر فى محله. و لم يدع أحد

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٥

[مسألة ٢٣: إذا رأى المأموم فى ثوب الإمام أو بدنه نجاسة غير معفو عنها لا يعلم بها الامام لا يجب عليه إعلامه]

(مسألة ٢٣): إذا رأى المأموم في ثوب الإمام أو بدنه نجاسة غير معفو عنها لا يعلم بها الإمام لا يجب عليه إعلامه (١). وحينئذ فإن علم أنه كان سابقاً عالمياً بها ثم نسيها لا يجوز له الاقتداء به، لأن صلاته حينئذ باطلة واقعا (٢).
ولذا يجب عليه الإعادة أو القضاء إذا تذكر بعد ذلك. وإن علم كونه جاهلاً بها يجوز الاقتداء، لأنها حينئذ صحيحة (٣).
ولذا لا يجب عليه الإعادة أو القضاء إذا علم بعد الفراغ،

الإجماع عليه، كما ادعى في المسألة السابقة.

(١) تقدم وجهه في أحكام النجاسات.

(٢) على ما تقدم في أحكام النجاسات. نعم إذا كان الإمام يرى صحة صلاة الناسى للنجاسة، ينبغي أن يجوز الاقتداء به، بناء على ما ذكره سابقاً: من جواز اقتداء المختلفين - اجتهاداً أو تقليداً - مع اختلافهما في العمل.

فان قلت: الناسى حال العمل - لغفلة - ليس له حكم ظاهري كي يجري فيه ما سبق من الوجه في جواز الاقتداء، وإنما يثبت له الحكم الظاهري بعد الالتفات إلى النجاسة، وذلك بعد الفراغ من الصلاة.

قلت: يكفي في الصحة المطابقة لرأيه ولو مع الغفلة عن تطبيقه.

ولذا لو تبدل رأيه قبل الالتفات إلى النجاسة ثم التفت لم تجب عليه الإعادة. فتأمل.

(٣) على ما سبق في أحكام النجاسات. ثم إن التفصيل المذكور بين الناسى والجاهل في جواز الاقتداء وعدمه محكى عن نهاية الأحكام. والموجز وكشف الالتباس. وعن جماعة: إطلاق المنع، بل عن الغيبة: أن عليه الفتوى. وينبغي أن يكون مبنى الخلاف هو القول بصحة صلاة الإمام وعدمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٦

بل لا يبعد جوازه إذا لم يعلم المأموم أن الإمام جاهل أو ناس (١) وإن كان الأحوط الترك في هذه الصورة.

هذا ولو رأى شيئاً هو نجس في اعتقاد المأموم بالظن الاجتهادي، وليس بنجس عند الإمام، أو شك في أنه نجس عند الإمام أو لا - بأن كان من المسائل الخلافية - فالظاهر جواز الاقتداء مطلقاً، سواء كان الإمام جاهلاً، أو ناسياً، أو عالماً (٢).

[مسألة ٣٤: إذا تبين بعد الصلاة كون الإمام فاسقاً أو كافراً]

(مسألة ٣٤): إذا تبين بعد الصلاة كون الإمام فاسقاً أو كافراً، أو غير متطهر، أو تاركاً لركن - مع عدم ترك المأموم له - أو ناسياً لنجاسة غير معفو عنها في بدنه، أو ثوبه انكشف بطلان الجماعة (٣)

(١) لأصالة عدم علم الإمام بالنجاسة، فيترتب عليه صحة صلاته، فيجوز الاقتداء به.

(٢) الجواز في حال الجهل ظاهر، لصحة الصلاة معه. وأما في حال النسيان والعلم، فجواز الاقتداء به وعدمه مبنيان على جواز الائتمام مع الاختلاف في الاجتهاد، كما تقدم. هذا مع العلم برأيه. وأما مع الجهل برأيه فالمرجع أصالة صحة صلاته، لأن كون رأيه الطهارة لما كان شرطاً في صحة الصلاة فأصالة الصحة تثبتته، كما في سائر الشرائط المشكوك وجودها.

(٣) أما مع تبين الفسق أو الكفر. فلفقدان شرط الإمام الموجب لبطلان الائتمام، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. ودعوى: أن الشرط في الإمام الوثوق بعدالته، لا نفس العدالة الواقعية، كما يظهر من

قوله (ع): «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه و أمانته» (١)

فيها: أن الظاهر منه اعتبار الوثوق

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٧

لكن صلاة المأموم صحيحة (١)

طريقاً. لا أقل من حمله على ذلك، جمعا بينه وبين ما دل على اعتبار العدالة الواقعية من النصوص و الإجماع، الآتى إليهما الإشارة في شرائط الامام.

و أما مع تبين عدم الطهارة و ما بعده فلتقوم الجماعة بصلاتى الامام و المأموم معا، فاذا انكشف بطلان إحداهما انكشف بطلانها. لا أقل من الشك في ذلك، الموجب للرجوع إلى أصالة عدم انعقادها من أول الأمر. و دعوى:

أنه يكفى فى انعقادها عدم العلم بكون صلاة الإمام غير الصلاة الواقعية، غير ثابتة، و لم يقم عليها دليل. و قد عرفت: أن الشك كاف فى نفيها.

(١) على المشهور، كما عن جماعة كثيرة، بل عن الرياض: أن عليه عامة أصحابنا- ما عدا السيد و الإسكافى- بل عن الخلاف: الإجماع على الصحة لو تبين كفر الامام. و تقتضيها النصوص فى جملة منها،

كصحيح الحلبي: «من صلى بقوم و هو جنب، أو هو على غير وضوء، فعليه الإعادة، و ليس عليهم أن يعيدوا، و ليس عليه أن يعلمهم» (١).

و نحوه صحاح محمد بن مسلم

(٢)، و زرارة

(٣)، و عبد الله بن أبى يعفور

(٤) و موثق ابن بكير

(٥). و

كمرسل ابن أبى عمير عن أبى عبد الله (ع): «فى قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال، و كان يؤمهم رجل، فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنه يهودى. قال (ع): لا يعيدون» (٦).

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣، ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٨

و

كصحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): «رجل دخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة، فأحدث إمامهم، فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلى بهم، أ تجزئهم صلاتهم بصلاته و هو لا ينويها صلاة؟ فقال (ع):
لا- ينبغى للرجل أن يدخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة بل ينبغى له أن ينويها صلاة و إن كان قد صلى، فإن له صلاة أخرى، و إلا فلا يدخل معهم. و قد تجزئ عن القوم صلاتهم و إن لم ينوها» (١).
بل و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «في رجل يصلى بالقوم ثم يعلم أنه قد صلى بهم الى غير القبلة. قال (ع): ليس عليهم إعادة شيء» (٢).

، بناء على ظهوره في اختصاص الامام بالانحراف عن القبلة، و أن ضمير «عليهم» راجع الى «القوم». فتأمل.
و هذه النصوص و إن لم يمكن استفادة الكلية من كل واحد منها، إلا أن مجموعها قد يستفاد منه ذلك. مع أنه يكفى- في إثبات الصحة في غير موردها-، أصالة البراءة من قرح الائتمام لو لم يكن خلل أصلا. أو مع عموم:
«لا تعاد الصلاة..»

لو فرض الخلل ببعض ما يعتبر وجوده أو عدمه. و دعوى: أنه لو صحت الصلاة فرادى حينئذ يلزم وقوع ما لم يقصد، إذ المقصود هو الصلاة جماعة. مندفعه- كما عرفت- بأن صفة الجماعة من الخصوصيات الزائدة على أصل الصلاة، فقصد الصلاة المقيدة بها لا يمنع من قصد ذات الصلاة، على نحو تعدد المطلوب في القصد. نعم لو قصد الصلاة جماعة بنحو وحدة المطلوب، بحيث لا تكون مطلق ذات الصلاة مقصودة أصلا، كان القول بالبطلان في محله. لكنه خارج عن المفروض.
فان قلت: وصفا الجماعة و الفرادى من الأوصاف المتباينة، فيمتنع

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٠٩

.....

أن يكون قصد المقيد بأحدهما داخلا- في فقصد المقيد بالآخر و لو بنحو تعدد المطلوب، فالصلاة فرادى مما لا يمكن أن تكون مقصودة في ضمن الصلاة جماعة.

قلت: وصف الفرادى مما لم يؤخذ قيدا في الصلاة الواجبة، و لا المستحبة، فلا يعتبر قصده في الامتثال أصلا، و إنما المأخوذ موضوعاً للوجوب ذات مطلق الصلاة، و للاستحباب وصف الجماعة، فإذا قصد الصلاة جماعة- بنحو تعدد المطلوب- فقد قصد موضوعى الوجوب و الاستحباب معا، فإذا بطل موضوع الاستحباب، أمكن بقاء موضوع الوجوب تحت القصد. و قد تقدم في نية الائتمام بعض الكلام في المقام. فلاحظ.

هذا و عن الإسكافي و علم الهدى: وجوب الإعادة في الثلاثة الأول،

لصحيح معاوية: «قلت لأبي عبد الله (ع): أ يضمن الإمام صلاة الفريضة؟

فإن هؤلاء يزعمون: أنه يضمن، فقال (ع): لا يضمن. أى شىء يضمن؟ إلا أن يصلى بهم جنبا، أو على غير طهور» (١).

فتأمل. و لما

فى خبر الدعائم: «فاذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة المأمومين» (٢).

و ما

عن نوادر الراوندى: «من صلى بالناس و هو جنب أعاد هو و أعاد الناس» (٣).

لكنها- مع ضعف الأخيرين منها، و اختصاص ثانيهما- كالأول- فى خصوص فقد الطهارة، و إمكان حملها على الاستحباب، و إعراض المشهور عنها، بل قد عرفت عن الخلاف: الإجماع على خلاف الأول و الأخير منها- لا تصلح للاعتماد عليها فى وجوب الإعادة. و عن الشيخ عن الصدوق- و عن جماعة من مشايخه:- التفصيل بين الجهرية فلا

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٠

إذا لم يزد- ركناً أو نحوه مما (١) يخل بصلاة المنفرد- للمتابعة (٢). و إذا تبين ذلك فى الأثناء نوى الانفراد (٣)،

يعيد المأموم، و الإخفائية فيعيد فى خصوص ما لو تبين حدث الامام. و فى الوسائل: حكاية ذلك فى خصوص ما لو تبين كفره. و كيف كان، فليس له وجه ظاهر، لإطلاق النصوص، بل مرسل ابن أبى عمير كالصريح فى نفى التفصيل فى مورده. و مثله فى الضعف:- ما فى محكى السرائر: من وجوب الإعادة فى الوقت، لو تبين كون صلاة الإمام لغير القبلة، لعدم الدليل عليه، بل قد عرفت احتمال صحيح الحلبي لخلافه. مع احتمال كلامه- كالصحيح أيضا- إرادة ما لو صلى الامام و المأموم معا الى غير القبلة، فلا يكون مما نحن فيه. (١) و إلا بطلت. لدليل قدح ذلك فى صحة الصلاة. و لا مجال للتمسك- فى إثبات الصحة- بإطلاق النصوص المتقدمة، فإنه غير ثابت، لقرب دعوى: ورودها فى مقام نفى اقتضاء فساد صلاة الإمام لصلاة المأموم من غير تعرض فيها لغير ذلك. و لعل إطلاق الفتاوى منزل عليه أيضا.

مع أنه لو فرض إطلاقها، فحملها على ذلك- للجمع العرفى بينها و بين أدلة القادحية- أولى من تقييد أدلة القادحية بغير المقام. أو من البناء على التعارض و الرجوع إلى أصالة البراءة. و من ذلك يظهر: أنه لو كانت الصلاة مما يعتبر فى صحتها الجماعة بطلت و وجبت اعادةها.

(٢) متعلق بقوله «يزد». و قد عرفت الإشكال فى صدق الزيادة على الجزء المأتى به يقصد المتابعة، و أن ظاهرهم القدح به.

(٣) و صحت صلاته. للأصل المتقدم، و إطلاق بعض النصوص المشار إليها آنفاً، و صريح بعض آخر،

كصحيح زرارة: «عن رجل صلى بقوم ركعتين ثم أخبرهم أنه ليس على وضوء. قال (ع): يتم القوم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١١

و وجب عليه القراءة (١) مع بقاء محلها. و كذا لو تبين كونه المرأة (٢) و نحوها، مما لا يجوز إمامته للرجال خاصة، أو

صلاتهم، فإنه ليس على الامام ضمان» (١).

و قيل بالطلاق. و كأنه للزوم وقوع ما لم يقصد، كما تقدم تقريبه. و لما عن السرائر و المنتهى و الذكرى: من أن

في رواية حماد عن الحلبي: «يستقبلون صلاتهم لو أخبرهم الإمام في الأثناء أنه لم يكن على طهارة» (٢) لكن عرفت ضعف الأول والرواية لم يعثر عليها في كتب الحديث، كما اعترف به جماعة - منهم المحدث البحراني - فلا يمكن الاعتماد عليها. ولا سيما مع هجرها، وأنها لا تصلح لمعارضه الصحيح السابق، للجمع العرفي بينهما بحملها على الاستحباب. (١) لعموم دليل وجوبها.

(٢) فتبطل الجماعة، لفقد الشرط. وتصح الصلاة، للأصل المتقدم مضافاً إلى ما يدعى: من استفادته من النصوص المتقدمة في الكافر والمحدث للأولوية. ومن تعليل الأمر بالانتماء: بأنه ليس على الإمام ضمان في صحيح زارة. لكن الأولوية ظنية لا تصلح للإثبات. والتعليل محتمل لإرادة عدم ضمان الإمام لإتمام الصلاة بالقوم، كما عن الصدوق (ره). فتأمل. ومثله:

التعليل فيما

ورد: «في الأعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة. قال (ع):

يعيد ولا يعيدون، فإنهم قد تحروا» (٣).

إذ الظاهر منه كونه تعليلاً لعدم قدح الانحراف عن القبلة في صحة صلاة القوم، لا لعدم قدح فساد صلاة الإمام فيها.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) راجع الذكرى في ذيل اشتراط الاقتداء بعدالة الإمام، والسرائر في أواخر باب الجماعة المطبوع في الهامش.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٢

مطلقاً - كالمجنون وغير البالغ - إن قلنا بعدم صحة إمامته، لكن الأحوط إعادة الصلاة في هذا الفرض (١)، بل في الفرض الأول، وهو كونه فاسقاً أو كافراً.

[مسألة (٣٥): إذا نسي الإمام شيئاً من واجبات الصلاة ولم يعلم به المأموم صحت صلاته]

(مسألة ٣٥): إذا نسي الإمام شيئاً من واجبات الصلاة ولم يعلم به المأموم صحت صلاته (٢)، حتى لو كان المنسى ركناً، إذا لم يشاركه في نسيان ما تبطل به الصلاة.

وأما إذا علم به المأموم نبيه عليه ليتدارك إن بقي محله، وإن لم يمكن، أو لم ينتبه، أو ترك تنبيهه - حيث إنه غير واجب عليه - (٣) وجب عليه نية الانفرد إن كان المنسى ركناً، أو

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف. بل في نجاة العباد: «الأقوى والأحوط استئناف الصلاة». وعلله في الجواهر: بقاعدة الاشتغال، وعدم اليقين بصدق الامتثال. ولكنه كما ترى.

(٢) كما تقدم.

(٣) للأصل. نعم

في صحيح ابن مسلم: «عن الرجل يؤم القوم فيغلط.

قال (ع): يفتح عليه من خلفه» (١)

و

موثق سماعة: «عن الإمام إذا أخطأ في القرآن فلا يدرى ما يقول. قال (ع): يفتح عليه بعض من خلفه» «٢».

و

خبر جابر: «فإن نسي الإمام أو تعايا قوموه» «٣».

و ظاهرها: وجوب التنبيه. إلا- انى لم أجد من احتمله، بل ظاهر المتن و حواشيه: المفروغية عن عدمه، بل لعله- أيضا- ظاهر: (نجاه العباد) و حواشيه. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٣

قراءة- فى مورد تحمل الامام- مع بقاء محلها (١)، بأن كان قبل الركوع. و إن لم يكن ركنا و لا قراءة، أو كانت قراءة و كان التفات المأموم بعد فوت محل تداركها- كما بعد الدخول فى الركوع- فالأقوى جواز بقائه على الإتمام، و إن كان الأحوط الانفراد (٢)، أو الإعادة بعد الإتمام.

[مسألة (٣٦): إذا تبين للإمام بطلان صلاته من جهة كونه محدثا]

(مسألة ٣٦): إذا تبين للإمام بطلان صلاته من جهة كونه محدثا، أو تاركا لشرط أو جزء، ركن أو غير ذلك.

فان كان بعد الفراغ لا يجب عليه إعلام (٣) المأمومين. و إن كان فى الأثناء فالظاهر وجوبه (٤).

(١) لكن مقتضى ما تقدم فى المسألة الواحدة و الثلاثين: أن بقاء المحل يقتضى وجوب تدارك القراءة على المأموم، لا غير، فلا موجب لنية الانفراد. غاية الأمر: أنه يجب عليه التدارك و اللحق بالإمام، لما عرفت من أن أدلة المتابعة- مهما كان مفادها- لا توجب تخصيص أدلة الجزئية، و لا تصلح لمزاحمتها بوجه.

(٢) لاحتمال بطلان الإتمام.

(٣) للأصل. و لما تقدم من النصوص فى المسألة الرابعة و الثلاثين.

(٤) للإجماع ظاهراً، كما فى المستند. و

لمرسل الفقيه: «قال أمير المؤمنين (ع): ما كان من إمام تقدم فى الصلاة- و هو جنب- ناسيا أو حدث حدثا، أو رعى رعاها، أو أذى فى بطنه فليجعل ثوبه على أنفه، ثم لينصرف و ليأخذ بيد رجل فليصل مكانه، ثم ليتوضأ و ليتم ما سبقه من الصلاة. و إن كان جنباً فليغتسل و ليصل الصلاة كلها» «١».

(١) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٤

[مسألة ٣٧]: لا يجوز الاقتداء بإمام يرى نفسه مجتهدا و ليس بمجتهد - مع كونه عاملا برأيه]

(مسألة ٣٧): لا يجوز الاقتداء بإمام يرى نفسه مجتهدا و ليس بمجتهد - مع كونه عاملا برأيه (١). و كذا لا يجوز الاقتداء بمقلد لمن ليس أهلا للتقليد إذا كانا مقصرين في ذلك بل مطلقاً على الأحوط (٢).

لكن الإجماع غير محقق. و المرسل قاصر الدلالة. نعم ظاهر قوله (ع): «و ليأخذ بيد رجل»

أنه يجب على المأموم أن يقدم للمأمومين من يؤمهم، و لا يدخل له في وجوب الاعلام. مع أن مورده الرعاف غير الموجب لفساد صلاة الإمام - كما هو ظاهر الأمر بإتمام الصلاة - و لا يظن الالتزام بوجوب تقديم الامام، لا على الامام، و لا على المأمومين، بل لعل عدم وجوب ذلك على الامام ظاهر ما ورد: فيما لو عرض على الامام ما يمنعه من الإمامة، فليحمل المرسل على الإرشاد، كما قد يقتضيه التأمل في سياقه.

هذا مضافا إلى صحيح زرارة

- الوارد فيمن صلى مع القوم و هو لا ينويها صلاة - المتقدم في المسألة الرابعة و الثلاثين. فان عدم إنكار الإمام (ع) فيه تقدمه للإمامة، و عدم إعلامه للمأمومين بحاله، مع الإنكار عليه بأنه لا ينبغي له أن يدخل في الصلاة و هو لا ينوي الصلاة، كالصريح في عدم وجوب الاعلام، كما يظهر بأدنى تأمل. و يعضده: إطلاق بعض نصوص نفى وجوب الاعلام لو تبين الفساد بعد الفراغ، فإنه شامل لما إذا تبين للإمام في الأثناء. فلاحظ.

(١) لعدم صحة عمله، حتى بالإضافة إلى الحكم الظاهري في حقه.

و مثله الوجه في الاقتداء بالمقلد لمن ليس أهلا للتقليد.

(٢) بل لعله الأقوى. لعدم الفرق بين القاصر و المقصر في عدم صحة عمله بالإضافة إلى الحكم الظاهري في حقه، و إنما يفترقان بالعدر العقلي و عدمه و ليس هو فارقا فيما نحن فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٥

إلا إذا علم أن صلاته موافقة للواقع (١)، من حيث أنه يأتي بكل ما هو محتمل الوجوب - من الأجزاء و الشرائط - و يترك كل ما هو محتمل المانع. لكنه فرض بعيد، لكثرة ما يتعلق بالصلاة من المقدمات و الشرائط و الكيفيات، و إن كان آتيا بجميع أفعالها و أجزائها. و يشكل حمل فعله على الصحة (٢)، مع ما علم منه من بطلان اجتهاده أو تقليده.

[مسألة ٣٨]: إذا دخل الإمام في الصلاة معتقدا دخول الوقت]

(مسألة ٣٨): إذا دخل الإمام في الصلاة معتقدا دخول الوقت، و المأموم معتقد عدمه أو شاك فيه لا يجوز له الائتمام في الصلاة (٣). نعم إذا علم بالدخول في أثناء صلاة الإمام جاز له الائتمام به (٤). نعم لو دخل الامام نسيانا من غير مراعاة للوقت، أو عمل بظن غير معتبر لا يجوز الائتمام به، و إن علم المأموم بالدخول في الأثناء، لبطلان صلاة الإمام حينئذ واقعا. و لا ينفعه دخول الوقت في الأثناء - في هذه

(١) و كذا لو علم بموافقته لرأى المأموم، أو من قلده المأموم، لأنها حينئذ تكون صحيحة عنده. هذا إذا لم تكن دعوى الاجتهاد، أو

العمل عليه موجبة لانتفاء العدالة، وإلا لم تجز إمامته. لكن ما في المتن ليس ناظراً إلى هذه الجهة.
 (٢) بل الظاهر ذلك، لبناء العقلاء عليه مطلقاً. وليس هو من باب الظهور ليختص بالمجتهد أو المقلد، كما هو موضح في محله.
 (٣) لعدم مشروعية الصلاة حينئذ للإمام، ولا للمأموم، ولو صلى منفرداً
 (٤) يعنى: بعد دخول الوقت، لمشروعية الصلاة، واجتماع شرائط الائتتام.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٦
 الصورة لأنه مختص بما إذا كان (١) عالماً، أو ظاناً بالظن المعتمد.

[فصل في شرائط إمام الجماعة]

إشارة

فصل في شرائط إمام الجماعة يشترط فيه أمور: البلوغ (٢)،

(١) كما تقدم في المواقيت.
 فصل في شرائط إمام الجماعة
 (٢) فإنه شرط في صحة الإمامة على المشهور، بل عن المنتهى: نفى الخلاف فيه. ويدل عليه - مضافاً إلى الأصل المتقدم في عامة الشروط المشكوكه -
 خبر إسحاق: «إن علياً (ع) كان يقول: لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم. ولا يؤم حتى يحتلم، فإن أم جازت صلاته، وفسدت صلاة من خلفه» (١).
 وعن المبسوط والخلاف و مصباح السيد: جواز إمامة المراهق المميز العاقل. وعن الذكرى: نسبته إلى الجعفى. وقد يشهد له
 خبر طلحة عن جعفر (ع)، عن علي (ع): «لا بأس أن يؤذن الغلام الذى لم يحتلم، وأن يؤم» (٢).
 ونحوه خبر غياث بن إبراهيم
 (٣). و
 فى موثق سماعه: «تجوز صدقة الغلام، وعتقه، و يؤم الناس إذا كان له عشر سنين» (٤).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٧
 والعقل (١)،

لكن الجميع غير مختص بالمراهق. و حملها عليه لا- شاهد له. مع إباء الموثق عنه جداً. نعم ظاهر محكى الخلاف - من قوله: «دليلنا

إجماع الفرقة، فإنهم لا يختلفون في أن من هذه صفته تلزمه الصلاة. و

قوله (ص): مروهم بالصلاة لسبع

، فإنه يدل على أن صلاتهم شرعية «١»- أن الوجه في الجواز: كون عبادات الصبي شرعية، لا النصوص المذكورة.

لكن فيه: أن مجرد شرعية عباداته غير كاف في صحة الائتمام، بل الأصل عدمها، إلا أن يقوم عليه دليل بالخصوص، مع أن شرعية عباداته لو اقتضت صحة الائتمام به لم يفرق بين المراهق وغيره، فالقول المذكور مما لا يساعده دليل.

نعم الجمع بين النصوص يقتضى تقييد خبرى طلحة

و غياث

بمفهوم الموثق، فيحملان على البالغ عشراً و حمل خبر إسحاق

على الكراهة. و لا يجوز تقييده بمنطوق الموثق- بأن يحمل على ما لم يبلغ عشرا- لآبائه ذلك جداً، فتكون نتيجة ذلك: جواز إمامته- على كراهة- إذا بلغ عشرا.

لكنه موقوف على حجية الموثق. و هي غير ظاهرة، لوهنه باعراض الجميع عنه، فالمنع مطلقاً أنسب بالقواعد. و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً مستفيض النقل، حكاه جماعة، منهم الشيخ و الفاضلان و الشهيد. و هو الذى يقتضيه- مضافاً إلى الأصل الذى عرفته. و أنه لا عبادة للمجنون، لعدم يأتى القصد منه-

صحيح زرارة: «لا يصلين أحدكم خلف المجنون، و ولد الزنا» «٢»

و ،

مصحيح أبى بصير: «خمسة لا يؤمون

(١) لاحظ الخلاف المسألة: ١٧ من كتاب الجماعة صفحة: ٨١

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣١٨

و الايمان (١)،

الناس على كل حال .. و عد منهم:- المجنون، و ولد الزنا ..» «١»

و المشهور: جواز الائتمام به حال إفاقته. و عن التذكرة و النهاية: المنع عنه. و عن مصابيح الظلام: «إن هذا أظهر أفراد ما ورد فى الروايات.

إذ غيره- لغاية ظهوره، و عدم تأتى إمامته لوجوه كثيرة- لا يحتاج للتعرض له». و فى مفتاح الكرامة: «لو لحظوا الأخبار بعين الاعتبار- كما فى مصابيح الظلام- لقالوا بالمنع» لكن هذا الاستظهار غير ظاهر. و أضعف منه: ما عن التذكرة من تعليل المنع بإمكان عروضه حال الصلاة، و بأنه لا يؤمن احتلامه حالة الجنون، و بنقصانه عن هذه المرتبة. نعم الأصل يقتضى المنع عن إمامته، و لا إطلاق ترفع به اليد عنه. إلا أن استفاد الجواز من مفهوم العدد فى مثل رواية أبى بصير ، لوروده مورد الحصر فتأمل.

(١) الحاصل بالاعتراف بإمامة الأئمة الاثنى عشر (ع)، فإنه شرط إجماعاً، حكاه جماعة، بل لعله من الواضحات. و

فى صحيح زرارة: «سألت أباً جعفر (ع) عن الصلاة خلف المخالفين، فقال (ع): ما هم عندى إلا بمنزلة الجدر» «٢».

في مكاتبة محمد بن خالد البرقي إلى أبي جعفر الثاني (ع): «أ تجوز الصلاة خلف من وقف على أبيك و جدك؟ فأجاب (ع): لا تصل وراءه» «٣».

و

في كتاب الرضا (ع) إلى المأمون: «لا يقتدى إلا بأهل الولاية» «٤».

و

في خبر ابن راشد: «قلت لأبي جعفر (ع): إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال (ع): لا تصل إلا خلف من تتق بدينه» «٥»

و

في صحيح يزيد بن حماد: «أصلي

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣١٩

و العدالة (١)، و أن لا يكون ابن زنا (٢)،

خلف من لا أعرف؟ فقال (ع): لا تصل إلا خلف من تتق بدينه» «١».

فتأمل.

(١) ففي الحدائق: لا- خلاف بين الأصحاب في اشتراط عدالة إمام الجماعة مطلقاً. و نقل إجماعهم على ذلك جمع كثير منهم، بل نقل ذلك عن بعض المخالفين- وهو أبو عبد الله البصرى- محتجاً بإجماع أهل البيت (ع) و يدل عليه

موثق سماعة: «عن رجل كان يصلى، فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة. قال (ع): إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعاً، و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو.

و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، و يصلى ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، ثم ليم صلواته معه على ما استطاع، فإن التقيّة واسعة، و ليس شىء من التقيّة إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» «٢»

و قد تومئ إليه النصوص الناهية عن الصلاة خلف العاق القاطع، و المقارن للذنوب، و المجاهر بالفسق، و الفاجر، و غير الأمين، و شارب النبيذ و الخمر و الأغلف- لأنه ضيع من السنة أعظمها- و نحو ذلك

«٣». و كفى في وضوح الحكم الإجماع المتقدم.

(٢) إجماعاً صريحاً أو ظاهراً، حكاه جماعة، منهم السيدان و الشيخ و الفاضلان و الشهيد. لعهده فيمن لا يؤم الناس في جملة من النصوص، كصحيح زرارة

، و مصحح أبي بصير

المتقدمين «٤». و كصحيح محمد بن

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.
 (٣) راجع الوسائل باب: ١١، ١٣ من أبواب صلاة الجماعة.
 (٤) تقدم ذكر الروايتين في اعتبار العقل في إمام الجماعة.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٠
 و المذكورة إذا كان (١) المأمومون أو بعضهم رجالا (٢)،

مسلم

«١»، و خبر الأصبغ

«٢». و المعروف: التعبير عن هذا الشرط بطهارة المولد، و مقتضاه: عدم جواز الائتمام مع الشك، لأصالة عدم الطهارة. بخلاف التعبير بما في النصوص فيجوز الائتمام معه، لأصالة عدم كونه عن زنا، بناء على جريان الأصل في العدم الأزلي. و لأجل ذلك يكون اللازم هو التعبير بما في النصوص.

إلا أن يكون بناؤهم على عدم الفرق، لأصالة طهارة المولد و كونه عن نكاح صحيح، فإنها معول عليها عند العقلاء و المتشرعة. و لعل مناسبة الشرطية للوجود هو الوجه في العدول هنا و في الشرطين الأولين، إذ ليس في النصوص - أيضا - اعتبار البلوغ و العقل، بل إنما تضمنت المنع عن إمامة المجنون، و ما قبل الاحتلام. فلاحظ.

هذا و لعل ما عن كثير: من تفسير طهارة المولد بأن لا يعلم كونه عن زنا، يراد به وجوب الحكم بذلك عند الشك، لا أن عدم العلم هو الشرط، بحيث لو تبين بعد الفراغ كون الامام ابن زنا لم يقدح ذلك في صحة الائتمام به واقعا، لتحقق عدم العلم به حال الصلاة، فإن ذلك مما لا يساعده النص، و لا الفتوى.

(١) بلا خلاف ظاهر و لا إشكال، بل حكى الإجماع عليه جماعة.

و يكفي فيه الأصل. و قد يشهد به

النبوي: «لا تؤم امرأة رجلا».

(٢) فلو كان كلهم نساء فالمشهور: جواز ائتمامهن بالمرأة، كما يشهد به

خير الحسن بن زياد الصيقل: «سئل أبو عبد الله (ع) كيف تصلى النساء على الجنائز إذا لم يكن معهن رجل؟ قال (ع): يقمن جمعا في صف

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢١

.....

واحد، و لا تقدمهن امرأة. قيل: ففي صلاة مكتوبة يؤم بعضهن بعضا؟

قال (ع): نعم» (١).

المعتضد بإطلاق

موتق سماعه: «عن المرأة تؤم النساء؟ فقال (ع): لا بأس به» (٢).

و نحوه مرسل ابن بكير

«٣»، بل و ظاهر

صحيح ابن جعفر (ع): «عن المرأة تؤم النساء، ما حد رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ فقال (ع): قدر ما تسمع» (٤)

– المفروغية عن صحة إمامتها. و نحوه خبره الآخر

«٥»، و خبر ابن يقطين

«٦» و قريب منها خبر جابر

«٧». نعم لا إطلاق لها بنحو تشمل الفريضة و النافلة.

و عن السيد و ابن الجنيد و الجعفي: المنع. و عن المختلف و المدارك موافقتهم،

لصحيح هشام: «سئل أبو عبد الله (ع) عن المرأة هل تؤم النساء؟ قال (ع): تؤمن في النافلة، فأما المكتوبة فلا. و لا تتقدمهن، و لكن

تقوم وسطهن» (٨)

، و نحوه صحيحا سليمان بن خالد

، و الحلبي

«٩» و

لصحيح زرارة: «المرأة تؤم النساء؟ قال (ع): لا، إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها، تقوم وسطهن – معهن في الصف – فتكبر و

يكبرن» (١٠)

و لا مجال لمعارضتها بالمطلقات، لوجوب حمل المطلق على المقيد.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٧.

(٧) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٤.

(٨) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٩) الوسائل الباب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩، ١٢.

(١٠) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٢

و أن لا يكون قاعدا للقائمين (١)، و لا مضطجعا للقاعدين،

و لو فرض إباء المطلقات عن الحمل على النافلة- لأنه حمل على النادر- فلتكن هذه الصحاح معارضة لها، معارضتها لخبر الحسن بن زياد

«١» لكن يجب ترجيحها عليها، لصحة السند، و كثرة العدد. و مجرد اشتغال أكثرها على مشروعية الجماعة في النافلة- التي قد تقدم: أنها خلاف الإجماع- غير قادح، للإجماع على مشروعيتها في بعض النوافل، فلتحمل عليه. و ندره ذلك البعض غير قادح، لأن النصوص المذكورة ليست في مقام مشروعية الجماعة في النافلة ليكون حملها على ذلك حملاً على الفرد النادر، بل في مقام مشروعية إمامة المرأة في النافلة في ظرف المفروغية عن مشروعية الجماعة فيها.

وفيه: أن إعمال قواعد التعارض مبني على تعذر الجمع العرفي. أما مع إمكانه- بحمل نصوص المنع على الكراهة- فهو المتعين. و أما ما في الحدائق: من الجمع بينها بحمل وصفى النافلة و المكتوبة على كونهما وصفين للجماعة، فيكون مفاد الروايات المفصلة بين النافلة و المكتوبة: جواز إمامة المرأة في الصلاة التي تستحب فيها الجماعة- كالصلاة اليومية- و عدم جوازها في الصلاة التي تجب فيها الجماعة- كالجمعة- فبعيد جداً، مخالف للمعهود من استعمال اللفظين المذكورين. و الوجوه التي ادعى أنها معينة له يظهر ضعفها بالتأمل.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاها جماعة، منهم الشيخ و الحلبي و العلامة.

للنبوي المروي في الفقيه: «قال أبو جعفر (ع): إن رسول الله (ص) صلى بأصحابه في مرضه جالساً، فلما فرغ قال (ص).

لا يؤمن أحدكم بعدى جالساً» «٢».

و في الجواهر: «إنه مروي عند

(١) المراد به هو الخبر المتقدم في صدر التعليق.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٣

.....

الخاصة و العامة». و قد يومی اليه ما

في رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع):

«قال أمير المؤمنين (ع): لا يؤمن المقيد المطلقين، و لا صاحب الفالج الأصحاء، و لا صاحب التيمم المتوضئين» «١».

و

عن الشعبي عن علي (ع): «لا يؤمن المقيد المطلقين» «٢».

و ظاهر الوسائل و عن غيره: الكراهة. و كأنه لضعف النصوص، فتصلح وجهاً للكراهة، لقاعدة التسامح. و فيه: أنها مجبورة بالعمل لو سلم ضعف جميعها. مع أن الأصل كاف في المنع. و لأجله يصح ما عن المشهور:

من منع ائتمام الكامل بالناقص، مطلقاً كالقاعد بالمضطجع، و المستقل بالمعتمد و التمكن من الركوع و السجود بالمومي إليهما، إلى غير ذلك. بل مقتضاه المنع من إمامة الناقص لمثله، و من ائتمامه بالكامل. إلا أن يقوم دليل على خلافه من نص أو إجماع أو غيرهما، و لولاه لأشكل ذلك كله. نعم استفادة الكلية المشهورة من النصوص المتقدمة غير ظاهرة، و لا سيما بملاحظة ما ورد:

من جواز إمامة التيمم للمتوضي، كما سيأتي. بل قد عرفت أن الاستفادة من التعليل في صحيح جميل «٣»- الوارد في إمامة التيمم

-: الاكتفاء بصحة صلاة الإمام في حقه و لو كان ناقصاً. و به يخرج عن الأصل المذكور كلية. إلا أن يقوم دليل بالخصوص على

المنع.

و من هذا يظهر الاشكال فيما هو المشهور: من المنع عن إمامة المضطجع للجالس، إذ لا دليل على المنع بالخصوص. و الأصل و إن اقتضى المنع، لكن الصحيح حاكم عليه. اللهم إلا أن يقال: الصحيح إنما يتعرض الجواز الائتمام بمن يصلى صلاة صحيحة من حيث النقص و الكمال لا من حيث

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) تقدم ذكره في أوائل المسألة: ٣١ من الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٤

و لا من لا يحسن القراءة (١) - بعدم إخراج الحرف من مخرجه أو إبداله بآخر، أو حذفه أو نحو ذلك، حتى اللحن في الاعراب (٢) -

آخر. و الشك في إمامة المضطجع للجالس من حيث اختلاف الامام و المأموم في بعض الأحوال، إذ يحتمل اعتبار اتفاقهما في الحال في صحة الائتمام، فالمرجع في هذه الحثية هو الأصل المقتضى للمنع. و من هذا يظهر: أن الكلية المشهورة في محلها، إذا كان النقص في الإمام موجباً لاختلال الهيئة الاجتماعية، لأصالة المنع، و قصور الصحيح عن الحكومة عليها. أما لو لم يكن النقص موجباً لذلك - كامامة المعتمد للمستقل - فلا بأس للصحيح المتقدم، الحاكم على أصالة المنع.

(١) إجماعاً، كما عن جماعة أيضاً. و يقتضيه الأصل المتقدم، لو لا ما عرفت: من وجوب الخروج عنه بذيل الصحيح. و أما أدلة ضمان الإمام للقراءة فقد عرفت: أن غاية مقتضاها عدم سقوط القراءة عن المأموم، لا عدم جواز الائتمام بمن لا يتحمل القراءة، إلا بناء على حجية العام في عكس نقيضه «١». لكنه ضعيف، لعدم ثبوت ذلك. فالعمدة حينئذ:

الإجماع المدعى على المنع. اللهم إلا أن يكون تعليلهم - للمنع عن الائتمام - بعدم تحمل القراءة، قرينة على إرادتهم: المنع عن الائتمام مع عدم قراءة المأموم، لا المنع مطلقاً. و حينئذ يشكل الاعتماد على الإجماع في دعوى:

المنع مطلقاً. اللهم إلا أن يكون إجماع على الملازمة بين انعقاد الجماعة و سقوط القراءة، فيتوجه حينئذ تعليل المنع عن الائتمام مطلقاً بدليل وجوب القراءة. لكن عرفت الإشكال في ثبوت الإجماع المذكور. هذا و قد حكى عن الوسيلة: أنه عبر فيها بالكراهة. و لعل المراد منها: المنع.

(٢) و عن المبسوط: جواز إمامة الملحن للمتن أحال المعنى أم لم

(١) تقدمت الإشارة إلى مواضع النصوص المذكورة في أواخر المسألة: ٣١ من الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٥

و إن كان لعدم استطاعته (١) غير ذلك.

[مسألة ١: لا بأس بإمامة القاعد للقاعد]

(مسألة ١): لا بأس بإمامة القاعد للقاعد (٢)، و المضطجع لمثله، و الجالس للمضطجع (٣).

[مسألة ٢): لا بأس بإمامة المقيم للمتوضى]

(مسألة ٢): لا بأس بإمامة المقيم للمتوضى (٤)،

يحل. و عن السرائر: الجواز إذا لم يغير المعنى. هذا و الفرق بينه و بين ما قبله غير ظاهر، إذ اللحن بوجوب خروج الكلام عن كونه قرآنا، فإجراء حكم ما قبله فيه متعين.

(١) فان ذلك انما يوجب معذوريته، لا صحة تحمله.

(٢) إجماعا، كما عن التذكرة و النهاية و الروض. مضافا إلى ما ورد في كيفية جماعة العراء،

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «عن قوم صلوا جماعة و هم عراء. قال (ع): يتقدمهم الامام بركبتيه، و يصلى بهم جلوسا و هو جالس» (١).

و نحوه غيره. و بذلك ترفع اليد عن إطلاق النبوى المتقدم

«٢»، لو لم تمكن دعوى: انصرافه عن الفرض.

(٣) و فى الجواهر: «بجواز اتمام كل مساو بمساويه نقصاً أو كمالاً و الناقص بالكامل - كالقاعد بالقائم - بلا خلاف أجده فيه». و هذا

هو العمدة فى رفع اليد عن الأصل. مضافا إلى ما يستفاد من ذيل صحيح جميل فى خصوص إمامته لمثله

«٣». (٤) على المشهور. بل عن المنتهى: لا- نعرف فيه خلافا إلا- من محمد ابن الحسن الشيبانى». و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح جميل المتقدم فى المسألة الواحدة و الثلاثين من مسائل أحكام الجماعة

، و موثق ابن

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) راجع صفحة ٣٢٢.

(٣) مر ذكره فى أوائل المسألة: ٣١ من الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٦

و ذى الجبيرة لغيره (١)، و مستصحب النجاسة من جهة العذر لغيره، بل الظاهر: جواز إمامة المسلس و المبطون لغيرهما، فضلا عن

مثلهما. و كذا إمامة المستحاضة للظاهرة.

[مسألة ٣): لا بأس بالاقتداء بمن لا يحسن القراءة فى غير المحل الذى يتحملها الامام عن المأموم كالركعتين الأخيرتين - على الأقوى]

(مسألة ٣): لا بأس بالاقتداء بمن لا يحسن القراءة فى غير المحل الذى يتحملها الامام عن المأموم كالركعتين الأخيرتين - على الأقوى

(٢). و كذا لا بأس بالائتمام بمن لا يحسن ما عدا القراءة- من الأذكار الواجبة و المستحبة، التى لا يحتملها الامام عن المأموم- إذا كان

ذلك لعدم استطاعته غير ذلك.

بكير

عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل أجنب، ثم تيمم، فأمننا و نحن طهور، فقال (ع): لا بأس به» (١).

و نحوه خبره الآخر

«٢». و لأجلها يجب رفع اليد عن ظاهر خبر السكونى المتقدم

«٣»، و نحوه خبر عباد بن صهيب

«٤» فيحملان على الكراهة، جمعا.

(١) لذيل صحيح جميل

. و الكلية المنسوبة للمشهور - من عدم ائتمام الكامل بالناقص - مختصة - بالافعال - كما فى الجواهر - لا مطلقا.

مع أنك عرفت: أنه لا دليل عليها بنحو تشمل المقام، إلا الأصل المحكوم بالصحيح المتقدم.

(٢) و استوجه الصحة فيه و فيما بعده فى الجواهر، لاختصاص وجه المنع بغيره، فقاعدة: جواز الائتمام بمن يصلى صلاة صحيحة

محكمة. و كذا

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) تقدم ذكره فى أواخر الكلام فى شروط إمام الجماعة.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٧

[مسألة (٤): لا يجوز إمامة من لا يحسن القراءة لمثله]

(مسألة ٤): لا- يجوز إمامة من لا يحسن القراءة لمثله، إذا اختلفا فى المحل الذى لم يحسنه (١). و أما إذا اتحد فى المحل فلا يبعد

الجواز (٢)، و إن كان الأحوط العدم، بل لا يترك الاحتياط (٣) مع وجود الامام المحسن. و كذا لا يبعد جواز إمامة (٤) غير المحسن

المثله، مع اختلاف المحل أيضا، إذا نوى الانفراد (٥) عند محل الاختلاف، فيقرأ لنفسه بقیة القراءة، لكن الأحوط العدم، بل لا

يترك- مع وجود المحسن- فى هذه الصورة أيضا (٦).

الكلام فيما بعده.

(١) لا طراد وجه المنع المتقدم فيه أيضا.

(٢) كما نص عليه جمهور الأصحاب من غير نقل خلاف، بل فى المنتهى: قصر نقل الخلاف فيه عن أحمد. كذا فى مفتاح الكرامة. و

هو فى محله، لاختصاص وجه المنع بغيره. و منه تعرف: وجه ضعف الاحتياط بالعدم.

(٣) لم يظهر الوجه فى هذا الاحتياط. إلا أن يكون المراد: أن الأحوط الائتمام بالحسن. لكن قد تقدم منه- فى صدر مبحث الجماعة:-

الجزم بعدم وجوب حضور الجماعة على من لا يحسن القراءة مع عجزه عن التعلم. و سيأتى منه أيضا.

(٤) للوجه المتقدم.

(٥) بل مقتضى ما ذكرنا: جواز بقائه على الائتمام مع القراءة، إذ لا موجب لنية الانفراد. إلا أن يكون إجماع على الملازمة بين وجوب

القراءة على المأموم و بين انتفاء الإمامة. لكنه محل تأمل.

(٦) قد تقدم الكلام فيه فى نظيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٨

[مسألة ٥): يجوز الاقتداء بمن لا يتمكن من كمال الإفصاح بالحروف]

(مسألة ٥): يجوز الاقتداء بمن لا يتمكن (١) من كمال الإفصاح بالحروف، أو كمال التأديء، إذا كان متمكنا من القدر الواجب فيها، و إن كان المأموم أفصح منه.

[مسألة ٦): لا يجب على غير المحسن الائتمام بمن هو محسن]

(مسألة ٦): لا يجب على غير المحسن (٢) الائتمام بمن هو محسن، و إن كان هو الأحوط. نعم يجب ذلك على القادر على التعلم، إذا ضاق الوقت عنه، كما مر سابقا.

[مسألة ٧): لا يجوز إمامة الأخرس لغيره]

(مسألة ٧): لا يجوز إمامة الأخرس لغيره (٣)، و إن كان ممن لا يحسن نعم يجوز إمامته لمثله (٤)، و إن كان الأحوط الترك، خصوصا مع وجود غيره، بل لا يترك الاحتياط في هذه الصورة (٥).

[مسألة ٨): يجوز إمامة المرأة لمثلها]

(مسألة ٨): يجوز إمامة المرأة لمثلها (٦)،

(١) و الظاهر: أنه لا إشكال فيه. و يكفي في إثباته ما عرفت من القاعدة المستفادة من صحيح جميل ، المتسالم عليها ظاهرا.

(٢) قد تقدم الكلام في هذه المسألة في أول مبحث الجماعة.

(٣) كما نص عليه غير واحد. و في مفتاح الكرامة: «لا أجد في ذلك خلافا». و الكلام فيه ينبغي أن يكون هو الكلام فيمن لا يحسن القراءة لا طراد القاعدة فيهما بنحو واحد. و قد عرفت: أن مجرد النقص لا أثر له في المنع. و احتمال مانعية الخرس - تعبدا - ساقط قطعا.

(٤) كما نص عليه جماعة، منهم الفاضلان و الشهيد في الذكري. لما عرفت: من اقتضاء القاعدة للصحة بلا مزاحم.

(٥) قد عرفت الكلام في نظيره.

(٦) كما تقدم ذلك في اشتراط ذكورة الامام. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٢٩

و لا يجوز للرجل، و لا للخشي (١).

[مسألة ٩): يجوز إمامة الخشي للأنتى، دون الرجل]

(مسألة ٩): يجوز إمامة الخنثى للأنثى (٢)، دون الرجل (٣)، بل و دون الخنثى (٤).

[مسألة ١٠: يجوز إمامة غير البالغ لغير البالغ]

(مسألة ١٠): يجوز إمامة غير البالغ لغير البالغ (٥).

[مسألة ١١: الأحوط عدم إمامة الأجدم، و الأبرص]

(مسألة ١١): الأحوط عدم إمامة الأجدم، و الأبرص (٦)

(١) لاحتمال كونه رجلا- نعم له الائتمام بها رجاء كونه امرأة، فيرتب أحكام الجماعة رجاء، لكن لا بد له من الاحتياط، و لو بتكرار الصلاة منفرداً.

(٢) لأن الخنثى رجل أو امرأة، و كلاهما تجوز إمامته للأنثى.

(٣) لاحتمال كون الامام الخنثى أنثى، التي لا تصح إمامتها للرجل.

(٤) لاحتمال كون الإمام أنثى و المأموم رجلا.

(٥) كما عن الدروس و غير واحد ممن تأخر عنه. لانصراف أدلة المنع عن إمامته «١» عن صورة إمامته لمثله. أو حملا- لما دل على جواز إمامته مطلقا «٢» على جوازها لمثله، جمعا. لكن الأخير ليس من الجمع العرفي، بل هو جمع تبرعي، فيمتنع. و الأول ممنوع. و لو سلم، فالأصل كاف في المنع. مع أن إجراء أحكام البالغين على المأمومين غير البالغين، يقتضى منعهم عن الائتمام بغير البالغ. و لا يعارضه شرعية الإمامية و المأمومية للبالغين، المقتضية لشرعيتها لغير البالغين- بناء على إجراء أحكام البالغين عليهم- فان ذلك إنما يتم حيث لا دليل على المنع من إمامة غير البالغ. أما مع الدليل عليه، فمقتضى التعدى هو المنع عن إمامة غير البالغ لغير البالغ أيضا، كما ذكرنا.

(٦) فقد حكى المنع عنها عن الأصحاب، بل عن الغنية و شرح جمل العلم و العمل و ظاهر الخلاف. الإجماع عليه. و يشهد له حسن زرارة أو صحيحه:

(١) تقدمت الإشارة الى ذلك فى أول هذا الفصل. فلاحظ.

(٢) تقدمت الإشارة الى ذلك فى أول هذا الفصل. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٠

و المحدود (١) بالحد الشرعى بعد التوبة،

«قال أمير المؤمنين (ع): لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص ..» «١»

و

فى رواية ابن مسلم عن أبى جعفر (ع): «خمسة لا يؤمون الناس و لا يصلون بهم صلاة فريضة فى جماعة: الأبرص، و المجذوم ..» «٢»

و نحوهما:

رواية أبي بصير

«٣» و عن جماعة: الكراهة. و لعله المشهور بين المتأخرين بل عن الانتصار: «مما انفردت به الإمامية كراهية إمامة الأبرص، و المجذوم، و المفلوج. و الحجّة فيه: إجماع الطائفة». فتأمل. و يقتضيها الجمع العرفي بين ما تقدم، و

رواية عبد الله بن يزيد: «عن المجذوم و الأبرص يؤمان المسلمين؟ قال (ع): نعم. قلت: هل يتلى الله بهما المؤمن؟

قال (ع): نعم، و هل كتب البلاء إلا على المؤمن؟» «٤»

و نحوه ما عن محاسن البرقي - بسنده الصحيح - عن الحسين بن أبي العلاء

«٥» الذي قد عرفت في مبحث المطهرات حجية خبره، «٦» فلا تقدح جهالة عبد الله و لا سيما و رجال السند اليه كلهم أعيان أجلاء.

(١) فعن ظاهر جماعة من القدماء، و بعض متأخري المتأخرين: المنع عن إمامته، للنهي عنها في جملة من النصوص المعتمدة، كروايات زارة

، و محمد بن مسلم

، و أبي بصير

«٧» و غيرها

«٨» و ظاهرها: أن جهة المنع

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٦) راجع المسألة: ٤ من مبحث المطهرات ج. ٢ من هذا الشرح.

(٧) تقدم ذكر الروايات في التعليقة السابقة.

(٨) لعل المراد منه: خبر الأصعب بن نباته، المذكور في التعليقة الآتية، لاشتماله على ذلك أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣١

و الأعرابي (١)

كونه محدوداً، لا كونه فاسقاً، فلا وجه لحملها على ما قبل التوبة. و لا لحملها على ما بعدها، بحمل النهي على الكراهة. و مصير أكثر المتأخرين إلى الكراهة لا يقتضى الثاني. كما أن ما ورد من

قولهم (ع): «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه» «١»

لا يقتضى الأول. إذ لا إطلاق له يقتضى جواز الصلاة خلف المحدود ليصلح لمعارضه ما عرفت. و لو سلم، فلا تبعد دعوى:

كون التصرف فيه أولى من التصرف في نصوص المقام، لأنها فيه أظهر.

و لو سلم التساوي، فالأصل يقتضى المنع، كما عرفت.

(١) فعن ظاهر القدماء: المنع عن إمامته أيضاً، بل عن الرياض:

«لا أجد فيه خلافا بينهم صريحا إلا من الحلى و من تأخر عنه». و عن الخلاف: الإجماع عليه. و تقتضيه النصوص المتقدم إليها الإشارة، المتضمنة:

(أنه لا يؤم) - على اختلاف التعبير فيها -

ففى صحيح زرارة أو حسنه: أنه لا يؤم المهاجرين «٢»

و

فى خبر ابن مسلم: انه لا يؤم حتى يهاجر «٣»

و

فى خبر الأصبغ: أنه لا يؤم بعد الهجرة «٤»

و

فى خبر أبى بصير: أنه لا يؤم الناس «٥»

من دون تقييد. و الظاهر: عدم التنافى بينها ليجمع بينها بالتقييد، بل يجب العمل بكل واحد منها، حتى الأخير المطلق. و الأعرابى و إن فسر بساكن البادية، إلا أن منصرفه: من كان متخلقا بأخلاقهم الدينية المبنية على المسامحات و إن لم توجب فسقا، كما يشير اليه خبر أبى البخترى:

(١) مر ذلك فى شرائط إمام الجماعة.

(٢) تقدم ذكره فى التعليقة الأولى على هذه المسألة.

(٣) تقدم ذكره فى التعليقة الأولى على هذه المسألة.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٥) تقدم ذكره فى التعليقة الأولى على هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٢

إلا لأمثالهم (١)، بل مطلقاً، و إن كان الأقوى الجواز فى الجميع، مطلقاً.

[مسألة ١٢: العدالة ملكة الاجتناب عن الكبائر]

(مسألة ١٢): العدالة ملكة الاجتناب عن الكبائر (٢)

«كره أن يؤم الأعرابى، لجفائه عن الوضوء و الصلاة» (١)

بل ينبغى القطع بانتفاء الكراهة، فضلا عن المنع عن إمامة من حاز مراتب عالية من الفضل و التقوى و مكارم الأخلاق، فاضطر الى سكنى البادية، كأبى ذر (رض) أو قد سكنها للإرشاد و هداية العباد.

ثم إن النصوص المذكورة لا معارض لها. و مثل:

«لا تصل إلا من تثق بدينه»

لا يصلح لمعارضتها، كما عرفت. و مثله: شهرة المتأخرين على الكراهة، فالأنسب بالقواعد: المنع.

(١) هذا التقييد مما لا إشارة اليه فى النصوص المتقدمة. نعم فى مصحح زرارة فى الأعرابى: أنه لا يؤم المهاجرين

«٢» لكن عرفت: أنه لا ينافى المطلق، إلا بناء على مفهوم القيد. و هو غير ثابت. نعم ذكر التقييد في كلام بعض. و هو غير ظاهر الوجه. نعم لا يبعد ذلك في الأخير، لقرب دعوى السيرة على إقامة الاعراب لها في البوادي، مع كون الامام منهم. و هذه السيرة تدل على الجواز بلا كراهة. و يشعر بذلك قوله (ع) - في الصحيح - لا يؤم المهاجرين.

(٢) قد تقدم الكلام في ذلك في مباحث التقليد. و أن العمدة في إثبات ما في المتن - المنسوب الى المشهور - صحيح ابن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله (ع): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين، حتى تقبل شهادته لهم، و عليهم؟ فقال (ع): أن تعرفوه بالستر، و العفاف، و كف

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

(٢) تقدم ذكره في أوائل هذه المسألة.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٣٣٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٣

و عن الإصرار على الصغائر (١)،

البطن و الفرج و اليد و اللسان. و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار .. (الى أن قال) (ع):

و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه .. «١».

و قد تقدم تقريب الاستدلال به على هذا القول. فراجع.

(١) المشهور: أن الذنوب قسمان: كبائر، و صغائر. و يشهد له قوله تعالى (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوَّيْنَاهُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُذَلِّكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا) «٢» و طوائف من النصوص، عقد لها في الوسائل أبواباً في كتاب الجهاد: منها: باب وجوب اجتناب الكبائر «٣» و منها تعيين الكبائر «٤» و منها: باب صحة التوبة من الكبائر «٥» فراجعها. و عن المفيد و القاضى و الشيخ - فى العدة - و الطبرسى و الحلبي: أن كل معصية كبيرة، و الاختلاف بالكبير و الصغر، إنما هو بالإضافة إلى معصية أخرى. و ربما حكى عن بعض: كون الإضافة بلحاظ الفاعل، فإن معصية العالم أكبر من معصية الجاهل و لو مع اتحاد ذاتهما. و الوجه فيما ذكره: اشتراك الجميع فى مخالفة أمر الله سبحانه أو نهيه. مضافا إلى جملة من النصوص، الدالة على أن كل معصية عظيمة

«٦». و فيه: أن ما ذكر لا ينافى انقسامها الى القسمين، الذى عرفت أنه ظاهر الكتاب و السنة. و لا سيما بناء على ما هو صريح النصوص من أن الكبيرة

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الشهادات حديث: ١.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب جهاد النفس.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس.

(٥) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب جهاد النفس.

(٦) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٤

.....

ما وعد الله سبحانه مرتكبها بالنار

«١» فان ذلك لا يطرد في جميع المعاصي و إن كانت كلها عظيمة و كبيرة بالمعنى اللغوي. و لعل في ذلك شهادة على كون النزاع لفظياً.

ثمّ إنه- بناء على أول القولين- فالمعتبر في العدالة هو ترك الإصرار على الصغائر، لا ترك نفسها، و إن كان مقتضى عطف اجتناب الكبائر على كف البطن و الفرج في الصحيح، عدم الفرق بين الكبيرة و الصغيرة في اعتبار عدمها في العدالة. و لعل الوجه- في الفرق المذكور بينهما-: أن الصغيرة مكفرة باجتناّب الكبائر، كالكبيرة المكفرة بالتوبة، فكما أن التوبة ماحية للكبيرة، كذلك اجتناب الكبائر ماح للصغيرة، فلا أثر لها في نفي العدالة.

لكن الوجه المذكور يقتضى- أيضاً- عدم قدح الكبيرة في العدالة إذا كانت مكفرة ببعض الأعمال الصالحة أو باستغفار بعض المؤمنين. مضافاً إلى أن ذلك خلاف ظاهر قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) * «٢» كما أنه يقتضى قدح الصغيرة فيها إذا ارتكبها في حال عدم الابتلاء بالكبائر، بناء على أن المكفر للصغائر، هو الكف عن الكبائر، لا- مجرد الترك و لو لعدم الابتلاء كما لعله الظاهر، أو المنصرف إليه من الآيات و الروايات. فالعمدة إذأ- في الفرق بين الكبائر و الصغائر:-

إن كف البطن و الفرج

.. إلى آخر ما في الصحيح- لإجمال متعلقه- لا إطلاق فيه يشمل الصغائر و القدر المتيقن منه خصوص الكبائر، فيكون عطف الكبائر عليه من قبيل عطف العام على الخاص. و الوجه في ذكر الخاص أولاً: مزيد الاهتمام به لكثرة الابتلاء، فيكون الصحيح دليلاً على عدم قدح الصغائر في العدالة.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٤.

(٢) ورد ذلك في جملة من الآيات الكريمة: البقرة: ١٦٠، آل عمران: ٨٨، النساء:

١٤٦، المائدة: ٣٤، النور: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٥

.....

و أما على القول الثاني: فيدل على أن القادح في العدالة ارتكاب أكبر الكبائر في العدالة دون غيرها. و تعيين الأكبر منها يستفاد من النصوص الواردة في تعيين الكبائر

«١» لأن المراد من الكبائر- على هذا القول- أكبر الكبائر. نعم قد يشكل ذلك: بأنه لو تمّ عدم إطلاق الكف، فإطلاق الستر و العفاف كاف في ظهوره في اعتبار الاجتناب عن الصغائر. مضافاً إلى ما يظهر من غير واحد من النصوص من منافاة ارتكاب مطلق الذنب للعدالة. فلاحظ.

هذا ولا ينبغي التأمل في أن الإصرار على الصغيرة من الكبائر،

ففي رواية ابن سنان: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار» (٢)

و نحوه ما في رواية ابن أبي عمير

«٣» و حديث المناهي

«٤» و قد عد من الكبائر في حديث شرائع الدين

«٥»- كما عد منها في حديث كتاب الرضا (ع) إلى المأمون: الإصرار على الذنوب

«٦» و الظاهر من الإصرار- لغة و عرفا-: المداومة و الإقامة، فلا- يكفى في تحقيقه العزم على الفعل ثانيا، فضلا عن مجرد ترك

الاستغفار. و ما في القاموس: من أنه العزم مبنى على المسامحة، و إلا- فلا- يظن من أحد الالتمام بتحقيقه بمجرد العزم من دون فعل

معصية أصلا، لا أولا و لا آخرأ. و قولهم- في بعض الاستعمالات- «أصر فلان على كذا» إذا عزم، يراد منه: إما الإصرار على العزم عليه

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢، ٨، ٣٥، ٣٧، ٣٣، ٣٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب جهاد النفس حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب جهاد النفس حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٦.

(٦) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٦

و عن منافيات المروءة (١) الدالة على عدم مبالاة مرتكبيها بالدين.

لا عليه نفسه. أو أنه مجاز. نعم

في رواية جابر: «الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله تعالى، و لا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار» (١)

و قريب منها حسنة ابن أبي عمير المروءة في باب صحة التوبة من الكبائر في جهاد الوسائل

«٢». لكن الأولى: واردة في تفسير الإصرار في قوله تعالى: (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلُوا ..) «٣» فلا يمكن رفع اليد بها عن ظاهر الإصرار

المعدود في الكبائر. و الثانية- مع أن موردها الكبائر- ظاهرة في أن الإصرار عبارة عن ترك الاستغفار للأمن من العقاب و عدم

المبالاة به، فتكون نظير ما عن تحف العقول: من أن الإصرار على الذنب أمن من مكر الله سبحانه، فلا يبعد أن يكون تسميته إصرارا

مجازا. كيف، و الاستغفار من الصغائر قد لا يكون واجبا- لتكفيرها بترك الكبائر- فكيف يكون تركه أمنا من مكر الله تعالى؟ فإذا لا

يمكن حكومته الروايتين على ظهور الإصرار على الصغائر، المعدود من الكبائر في خصوص المداومة و الإقامة عليها، كما عرفت أنه

مقتضى العرف و اللغة. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما هو المشهور- كما عن المصاييح- بل عن نجيب الدين: نسبته الى العلماء. و عن الماحوزية: الإجماع عليه. و ربما يستدل

عليه- مضافا إلى ذلك- بمنافاتها (للمستر) المذكور في الصحيح، بل و ل (كف البطن و الفرج ، و اليد، و اللسان) لأن منافيات المروءة

غالباً من شهوات الجوارح و فيه: المنع من الإجماع، كما يظهر من كلام أكثر من تقدم على العلامة

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب جهاد النفس حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب جهاد النفس حديث: ٩.

(٣) آل عمران: ١٣٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٧

.....

و بعض من تأخر عنه، حيث أهملوا ذكر ذلك في تعريف العدالة. كمنع منافاتها للسير و الكف، فان منصرفهما خصوص العيوب الشرعية لا- غير، نظير ما ورد: من كونه (خيراً)، أو (صالحاً) أو نحوهما «١» لا- أقل من لزوم حمله على ذلك، بقرينة بعض النصوص الظاهرة في حصر القادح في العدالة بارتكاب الذنوب و المعاصي مثل:

«فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، و لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة، و ان كان في نفسه مذنباً» «٢»

و قريب منه غيره. و أشكال من ذلك: الاستدلال عليه: بمنافاتها لستر عيوبه المذكور في

قوله (ع): «و الدليل على ..»

إذ فيه- مضافا الى ما عرفت: من انصراف العيوب إلى الشرعية-: أنه لو تمّ ذلك اقتضى اعتبارها في الطريق إلى العدالة لا فيها نفسها. و منه يظهر: أن تقييدها- في المتن- بالدلالة على عدم .. إنما يناسب اعتبارها في الطريق لا غير، فكان يكفي عن ذكرها- حينئذ- تقييد حسن الظاهر بالكاشف ظناً .. إلا أن يريد أنها دالة نوعاً و إن علم بخلافها فيكون عدمها معتبراً في العدالة- نفسها- تعبداً، كما يقتضيه ظاهر العبارة لكنه غير ظاهر الوجه، إذ الأدلة المتقدمة- لو تمت- لا تصلح لإثباته.

و أما

قولهم (ع): «لا دين لمن لا مروءة له» «٣»

فمع أن الظاهر من المروءة فيه غير ما نحن فيه- ظاهر في وجوب المروءة، و دخلها في العدالة حينئذ مما لا إشكال فيه. كما أن بعض الأمثلة التي تذكر لمنافاة المروءة غير ظاهرة، لإمكان القول بتحريمه ببعض العناوين الثانوية: من الهتك، و الإذلال و نحوهما

(١) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الشهادات.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الشهادات حديث: ١٣.

(٣) الكافي ج: ١ صفحة: ١٩ الطبعة الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٨

و يكفي حسن الظاهر الكاشف ظناً عن تلك الملكة (١).

[مسألة (١٣): المعصية الكبيرة، هي كل معصية ورد النص بكونها كبيرة]

(مسألة ١٣): المعصية الكبيرة، هي كل معصية ورد النص بكونها كبيرة، كجملة من المعاصي المذكورة في محلها (٣).

و حينئذ يتعين اعتبار اجتنابه في العدالة.

(١) قد تقدم الكلام فيه في مسائل التقليد. فراجع.

(٢) إذ مقتضى النص ثبوت كونها كبيرة.

(٣) عقد في جهاد الوسائل بابا لتعيين الكبائر، اشتملت نصوصه على أربعين أو أكثر. ففي صحيح ابن محبوب عد منها: قتل النفس، و عقوق الوالدين، و أكل الربا، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و أكل مال اليتيم، و الفرار من الزحف
 «١» و في صحيح عبد العظيم زيادة: الإشراك بالله، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله، و السحر، و الزنا، و اليمين الغموس الفاجرة، و الغلول- و هى الخيانة مطلقاً أو فى خصوص الفىء- و منع الزكاة المفروضة، و شهادة الزور، و كتمان الشهادة، و شرب الخمر، و ترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله عز و جل، و نقض العهد، و قطيعة الرحم
 «٢» و فى رواية مسعدة بن صدقة و غيرها عد منها: القنوط من رحمة الله مضافاً الى اليأس من روح الله
 «٣» و فى رواية أبى الصامت عد منها: إنكار ما أنزل الله عز و جل
 «٤» و فى رواية عبد الرحمن بن كثير عد منها: إنكار

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٣٩

أو ورد التوعيد بالنار (١) عليه، فى الكتاب،

حقهم (ع)

«١» و فى مرسل الصدوق عد منها: الحيف فى الوصية

«٢» و فى رواية أبى خديجة عد منها: الكذب على الله و على رسوله (ص)

«٣» و فى كتاب الرضا (ع) الى المأمون عد منها: السرقة، و أكل الميتة، و الدم و لحم الخنزير، و ما أهل لغير الله من غير ضرورة، و أكل السحت، و الميسر و البخس فى المكيال و الميزان، و اللواط، و معونة الظالمين. و الركون إليهم و حبس الحقوق من غير عسر- بدل حبس الزكاة- و الكذب- بدل الكذب على الله تعالى و على رسوله (ص) و على الأوصياء (ع)- و الإسراف، و التبذير [١] و الخيانة و الاستخفاف بالحج، و المحاربة لأولياء الله تعالى، و الاشتغال بالملاهي، و الإصرار على الذنوب

«٤» و فى مرسل كنز الفوائد عد منها: استحلال البيت الحرام

«٥» ثم إن الوجه فى اختلاف النصوص فى عددها: إما اختلافها فى مراتب العظمة- كما يشير اليه بعض النصوص

«٦» أو لورود النص لمجرد الإثبات، لدفع توهم عدم كون ما ذكر من الكبائر، من دون تعرض للنفى، فلا يكون وارداً مورد الحصر. أو غير ذلك مما به يرتفع التنافى بينها.

(١) لما فى كثير من النصوص من تفسير الكبيرة بذلك، كما تقدم فى

[١] الظاهر: ان الإسراف: صرف أكثر مما ينبغى. و التبذير: الصوت الذى لا ينبغى.

و يشير إلى الأول قوله تعالى (كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا)، و قوله تعالى (فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ). (منه مد ظله).

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٥.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٧.

(٦) لعل المراد النصوص الدالة على ان الشرك أكبر الكبائر و أعظمها. و قد تقدمت الإشارة إليها في المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٠

أو السنة، صريحا، أو ضمنا. أو ورد في الكتاب أو السنة (١) كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة أو الموعود عليها بالنار.

صحيح ابن أبي يعفور

و .

في صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «سألته عن الكبائر التي قال الله عز و جل (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ ..) قال (ع): التي أوجب الله عليها النار» (١)

و في رواية ابن مسلم عد من الكبائر: كل ما أوعده الله تعالى عليه النار

«٢» و

في رواية عباد بن كثير: «عن الكبائر، فقال (ع): «كل ما أوعده الله عليه النار» (٣)

و يستفاد ذلك- أيضا- من صحيح عبد العظيم، حيث استدل الصادق (ع) فيه- على كبر المعاصي المذكورة فيه- بما يدل على التوعيد بالنار عليه، بل من

قوله (ع) فيه: «و ترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله تعالى، لأن رسول الله (ص) قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسوله (ص)» (٤)

يستفاد أن التوعيد بالنار أعم مما ورد في الكتاب و السنة، و مما كان مدلولاً عليه صريحا و ضمنا، لأن البراءة إنما كانت في كلام النبي (ص) و لم تكن صريحة في العقاب، و إنما تدل عليه بطريق الكناية. و نحوه- في ذلك- استدلاله (ع) على كبر بعض المعاصي كأكل الربا، و شرب الخمر. فلاحظ.

(١) كقوله تعالى: (وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ..) «٥» بل يكفي أن يرد: أنها مثل إحدى الكبائر.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢.

(٥) البقرة: ٢١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤١

أو كان عظيماً في أنفس أهل الشرع (١).

[مسألة ١٤]: إذا شهد عدلان بعدالة شخص كفى في ثبوتها]

(مسألة ١٤): إذا شهد عدلان بعدالة شخص كفى في ثبوتها (٢)، إذا لم يكن معارضاً بشهادة عدلين آخرين (٣) بل و شهادة عدل واحد (٤) بعدمها.

(١) هذا إذا علم كون الارتكاز المذكور منتهياً الى المعصومين (ع) فيكون كسائر المرتكزات الشرعية التي تكون حجة على مؤدياتها. هذا و زاد شيخنا الأعظم (ره) في الرسالة- في طرق إثبات كون المعصية كبيرة:-
أن يرد النص بعدم قبول شهادة مرتكبها، كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق.
«١» أقول: هذا مبنى على عدم قرح الصغيرة في العدالة، و لا في جواز الشهادة و الائتمام، و إلا فلا يتم ما ذكر في إثبات الكبيرة. ثم إنه لو شك في كون المعصية كبيرة أو صغيرة، كفى أصالة عدم كونها مما أوعده الله تعالى عليها النار في إثبات كونها صغيرة.
(٢) بلا إشكال و لا خلاف. لعموم حجة البيئه. و تقدم في المياه:
تقريب دلالة رواية مسعدة بن صدقة عليه
«٢» و يمكن استفادته: من إرسال النبي (ص) رجلين من أصحابه لتركية الشهود
«٣» و مما ورد

في رواية علقمة من قوله (ع): «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، و لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة و الستر ..» «٤»
بناء على عدم الفصل بين الفسق و العدالة.
(٣) و إلا تساقطاً، لأصالة التساقط، المحررة في محلها.
(٤) لكن تقدم مراراً: الاشكال فيه، لعدم تمامية دلالة آية النيا.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) راجع المسألة: ٦ من فصل ماء البثر ج ١ من هذا الشرح.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب كيفية أحكام القضاء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الشهادات حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٢

[مسألة ١٥]: إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمئنان كفى]

(مسألة ١٥): إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمئنان كفى (١)، بل يكفى الاطمئنان إذا حصل من شهادة عدل واحد. و كذا إذا حصل من اقتداء عدلين به، أو من اقتداء جماعة مجهولين به.
و الحاصل: أنه يكفى الوثوق و الاطمئنان للشخص- من أى وجه حصل- بشرط كونه من أهل الفهم (٢) و الخبرة و البصيرة و المعرفة بالمسائل، لا من الجهال، و لا ممن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء، كغالب الناس.

[مسألة ١٦]: الأحوط أن لا يتصدى للإمامة من يعرف نفسه بعدم العدالة]

(مسألة ١٦): الأحوط أن لا يتصدى للإمامة من يعرف نفسه بعدم العدالة، وإن كان الأقوى جوازه (٣).

بل ظاهر رواية مسعدة

- بناء على ظهورها في عموم حجية البيعة: - المنع عنه.

(١)

لرواية أبي علي بن راشد: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه و أمانته» (١).

لكن لا- عموم لها يقتضى حجية الوثوق بلحاظ جميع الآثار حتى غير موردها. اللهم إلا أن يدعى: بناء العقلاء على حجيته مع عدم

الرادع. لكن رواية مسعدة

- لو تمت دلالتها- تصلح للردع. فتأمل.

(٢) لانصراف النص إلى الوثوق العقلاني. و لما

عن الاحتجاج عن الرضا (ع): «قال علي بن الحسين (ع): إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته و هديه، و تماوت في منطقته و تخاضع في

حركاته، فرويداً لا يغرنكم» (٢)

- الحديث المذكور في باب عدم جواز الاقتداء بالفاسق من الوسائل - لكن الظاهر: وروده مورد التشكيك و المنع من حصول الوثوق،

لا المنع من العمل به في ظرف حصوله.

(٣) الكلام في المسألة تارة: من حيث الحكم الوضعي، و أخرى: من

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٣

[مسألة ١٧): الإمام الراتب في المسجد أولى بالإمامة من غيره]

(مسألة ١٧): الإمام الراتب في المسجد أولى بالإمامة من غيره (١).

حيث الحكم التكليفي. أما الأول: فهو أنه لا ينبغي التأمل في أن ظاهر الفتاوى اعتبار عدالة الإمام- واقعا- في صحة الائتمام، كما أن

ظاهر النصوص كذلك سواء منها ما تضمن النهى عن الصلاة خلف الفاسق، و ما هو ظاهر في اعتبار العدالة في الامام. و عليه فمع فسق

الامام- واقعا- ينتفى الائتمام، فلا- يجوز لكل من الامام و المأموم ترتيب أثر ما عليه. و مجرد اعتقاد المأموم عدالة الإمام لا يكفي

للإمام في ترتيب أثر الائتمام، مع علمه بفسق نفسه و بطلان الائتمام واقعا. و قد تقدم: أن لو انكشف- بعد الصلاة- فسق الامام، فقد

انكشف بطلان الجماعة واقعا، فضلا عما لو علم ذلك من أول الأمر و على هذا فلو تصدى الفاسق للإمامة لم يجز له ترتيب آثار

الجماعة: من رجوعه إلى المأموم عند الشك و نحوه.

و أما الثاني: فمقتضى الأصل جواز التصدي، و لا دليل على حرمة و قد تقدمت الإشارة الى عدم وجوب إعلام المأمومين بفساد

الصلاة، فضلا عن فساد الإمامة. و أما ما

عن كتاب السيارى: «قلت لأبى جعفر الثانى (ع): قوم من مواليك يجتمعون، فتحضر الصلاة، فيقدم بعضهم فيصلى جماعة فقال (ع): إن كان الذى يؤم بهم ليس بينه وبين الله تعالى طلبه فليفعل ..» (١) فالظاهر كونه ناظراً إلى الجهة الاولى، لا الثانية. مع أن فى حجته تأملاً.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاه جماعة كثيرة. و فى الفقه الرضوى: «و صاحب المسجد أحق بمسجده» (٢) (إلى أن قال):
و صاحب المسجد

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٤

و إن كان غيره أفضل منه (١)، لكن الأولى له تقديم الأفضل (٢) و كذا صاحب المنزل (٣) أولى من غيره المأذون فى الصلاة، و إلا فلا يجوز (٤) بدون إذنه. و الأولى - أيضاً - تقديم (٥) الأفضل، و كذا الهاشمى أولى (٦) من غيره المساوى له فى الصفات.

أولى بمسجده» (١)

و نحوه خبر الدعائم

(٢). (١) بلا خلاف - كما عن التذكرة - مع إطلاق ما فى الرضوى

و الدعائم

(٢) عملاً بما دل على أولوية صاحب الفضيلة

(٣). و لا يعارضه ما دل على أولوية صاحب المسجد، لأن ظاهر دليل ولايته: أن له ولاية الإمامة، بخلاف دليل أولوية صاحب الفضل، فان ظاهره: أفضلية إمامته و ليسا هما على نسق واحد. و لأجل تأمل الشهيد (ره) و غيره فى ذلك - بل استظهر كون أولوية صاحب المسجد، بمعنى: أولويته بالمباشرة للصلاة إماماً - تردد فى أفضلية الاذن. و إن كان ما ذكرناه أولاً هو الأظهر.

(٣) فعن الذكري: إنه ظاهر الأصحاب. و عن المنتهى و الحدائق و المفاتيح نفى الخلاف فيه. و عن المعتمد: اتفاق العلماء. و عن نهاية الأحكام:

الإجماع عليه.

لخبر أبى عبيدة: «و لا يتقدم من أحدكم الرجل فى منزله» (٤).

(٤) لعدم إباحة المكان.

(٥) لما سبق فى نظيره.

(٦) و لم يذكره الأكثر، كما عن البيان. و عن الذكري: «لم نره مذكوراً فى الأخبار إلا ما روى - مرسل أو مسنداً، بطريق غير معلوم -

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٥

[مسألة (١٨): إذا تشاح الأئمة - رغبة في ثواب الإمامة]

(مسألة ١٨): إذا تشاح الأئمة - رغبة في ثواب الإمامة، لا لغرض دنيوي - (١) رجح من قدمه المأمومون (٢)

من

قول النبي (ص): قدموا قريشاً ولا تقدموها «١».

لكن - حيث أن الحكم استجابي ربما يتسامح فيه - يمكن القول باستحباب ترجيحه على المساوي له في الصفات، كما قيد به في المتن.

(١) لكن مقتضى ما تقدم - من عدم كون الجماعة من العبادات التي يعتبر فيها قصد التقرب - يمكن كون التشاح لغرض دنيوي. نعم يعتبر أن لا يكون محرماً، لثلا يقدح في العدالة المعتبرة في الإمام.

(٢) ذكر ذلك جماعة، منهم الفاضلان و الشهداءان. و الترجيح به ظاهر إذا كان المراد - من تقديمهم تقديمهم له فعلاً، إذ لا مجال لامامة الآخر حينئذ حيث لا مأموم له. و إن كان المراد تقديمهم له شأنًا - بمعنى: أن يكون للمأمومين رغبة و ميل إلى تقديمه - يشكل الوجه فيه. و التعليل باجتماع القلوب و حصول الإقبال لا يصلح لرفع اليد عن إطلاق أدلة المرجحات الآتية. إلا أن يستلزم ذلك الرضا بامامة من قدموه، فيدخل فيما في حديث المناهي من

قوله (ع): «من أمّ قوماً بإذنهم و هم به راضون

.. (إلى أن قال):

فله مثل أجر القوم» (٢).

و نحوه غيره. و فيما دل على كراهة إمامة من يكرهه المأمومون

«٣». لكن منصرف ذلك: كون الرضا و الكراهة لجهات شرعية موجبة للترجيح في نفسها، فتدخل فيها المرجحات الآتية، فلا يحسن جعلها في قبالتها. فتأمل. و الأمر سهل.

(١) راجع الذكرى في تنمة شرائط الامام، و كنز العمال ج ٦ تحت عنوان: (فضائل قريش) صفحة ١٩٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١، ٣، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٦

جميعهم، تقديماً ناشئاً عن ترجيح شرعي، لا - لأغراض دنيوية. و إن اختلفوا فأراد كل منهم تقديم شخص، فالأولى ترجيح الفقيه الجامع (١).

(١) لما دل على فضل العلماء و أنهم:

«ورثة الأنبياء» (١)

و أنهم: «الحجج على الناس»

«٢». و أنهم:

«كأنبياء بنى إسرائيل» «٣»

و أنهم:

«سادات الناس» «٤».

و أن:

«من أم قوما- و فيهم من هو أعلم منه- لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة» «٥».

و أن:

«من صلى خلف عالم فكأنما صلى خلف رسول الله (ص)» «٦».

و أن:

«أئمتكم وافدكم (وفدكم ظ) إلى الله، فانظروا من توفدون في دينكم و صلاتكم» «٧»

- إلى غير ذلك- و لأجل ذلك كله يجب رفع اليد عما هو ظاهر النص و الفتوى- بل نسب إلى الإجماع صريحا و ظاهرا- من تقديم الترجيح بالأقربى. و لا سيما و كون الصالح للاعتماد عليه من النصوص خبر أبى عبيدة الآتى . و مورده: صورة تشاح الأئمة فى المأمومية، و هو مما يبعد جدا شموله لصورة كون أحدهم فقيها و الآخر عاميا. و الترجيح بالأفقيه. فيه و فى غيره- بعد الأقربى، يراد به الترجيح بالتفاضل بالفقه، لا على نحو يكون أحدهم مجتهدا و الآخر عاميا مقلدا له أو لمثله. و إذ أن

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صفات القاضى حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ١٠.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٣٠.

(٤) لم نعثر على مصدره فى الكتب التى بأيدينا.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٧) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٧

لشروط، خصوصا إذا انضم إليه شدة التقوى و الورع، فان لم يكن، أو تعدد فالأولى تقديم الأجود قراءة (١)، ثم الأفقه (٢) فى أحكام الصلاة. و مع التساوى (٣) فيها. فالأفقه فى سائر

الترجيح ليس إلزاميا، فالترجيح بما ذكر المصنف (ره)- لو سلم أنه خلاف ظاهر النصوص- أولى، لكونه أقرب الى الواقع مما اشتملت هى عليه، لقرب ورودها مورد التقية.

(١)

ففى خبر أبى عبيدة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القوم من أصحابنا يجتمعون، فتحضر الصلاة فيقول بعض لبعض: تقدم يا فلان، فقال: إن رسول الله (ص) قال: يتقدم القوم أقرؤهم للقرآن، فان كانوا فى القراءة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا فى الهجرة سواء فأكبرهم

سناً فان كانوا فى السن سواء فليؤمهم أعلمهم بالسنة و أفقههم فى الدين» (١)

و

فى الرضى: «أولى الناس بالتقدم فى الجماعة أقرؤهم للقرآن، فان كانوا فى القراءة سواء فأفقههم، و إن كانوا فى الفقه سواء فأقربهم هجرة فان كانوا فى الهجرة سواء فأسنهم، فان كانوا فى السن سواء فأصبحهم وجها» (٢).

و فى خبر الدعائم: الترجيح بالأقدم هجرة، فالأقرأ، فالأفقه، فالأكبر سناً

«٣». لكنه لا يصلح لمعارضه ما سبق.

(٢) هذا يوافق الرضى

، و يخالف خبر أبى عبيدة

. لكنه لا يقدر فيه، لو ههنا باعراض المشهور.

(٣) كذا حكى عن جماعة. لكنه لا يوافق إطلاق النص.

(١) تقدمت الإشارة إلى الرواية فى المسألة السابقة.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٨

الاحكام- غير ما للصلاة- ثم الأسن فى الإسلام (١)، ثم من كان أرجح (٢) فى سائر الجهات الشرعية.

و الظاهر أن الحال كذلك إذا كان هناك أئمة متعددون فالأولى للمأموم اختيار الأرجح- بالترتيب المذكور- لكن إذا تعدد المرجح فى بعض كان أولى ممن له ترجيح من جهة واحدة. و المرجحات الشرعية- مضافاً الى ما ذكر- كثيرة، لا بد من ملاحظتها فى تحصيل الأولى. و ربما يوجب ذلك خلاف الترتيب المذكور. مع أنه يحتمل اختصاص الترتيب المذكور بصورة التشاح بين الأئمة أو بين المأمومين، لا مطلقاً فالأولى للمأموم- مع تعدد الجماعة- ملاحظة جميع الجهات فى تلك الجماعة- من حيث الامام، و من حيث أهل الجماعة من حيث تقواهم و فضلهم الامام، و من حيث أهل الجماعة من حيث تقواهم و فضلهم و كثرتهم و غير ذلك- ثم اختيار الأرجح فالأرجح.

(١) هذا لا- يوافق الأقدم هجرة، إذ قد يكون الأحدث هجرة أكبر سناً فى الإسلام. و لا- يوافق الأكبر سناً، إذ قد لا يكون أسن فى

الإسلام إلا أن يكون المراد منه ذلك، كما استظهره فى الجواهر، و حكاها عن جماعة كثيرة.

(٢) أخذنا بإطلاق

قولهم (ع): «فقدموا أفضلكم» (١).

«فقدموا خياركم» (٢)

، «فانظروا من توفدون فى دينكم و صلاتكم» (٣)

و منه يظهر الوجه فيما يأتى فى المتن.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٣) تقدم ذكر الرواية في أوائل المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٤٩

[مسألة ١٩: الترجيحات المذكورة إنما هي من باب الأفضلية والاستحباب]

(مسألة ١٩): الترجيحات المذكورة إنما هي من باب الأفضلية والاستحباب، لا على وجه اللزوم (١) والإيجاب، حتى في أولوية الإمام الراتب الذي هو صاحب المسجد، فلا يحرم مزاحمة (٢) الغير له وإن كان مفضولاً من سائر الجهات أيضاً، إذا كان المسجد وقفاً، لا ملكاً له، ولا لمن لم يأذن لغيره في الإمامة.

[مسألة ٢٠: يكره إمامة الأجدم]

(مسألة ٢٠): يكره إمامة الأجدم، والأبرص (٣)، والأغلف (٤) المعذور في ترك الختان،

(١) وعن التذكرة: «لا نعلم فيه خلافاً». وفي الجواهر: «إمكان تحصيل الإجماع أو الضرورة على عدم الوجوب». وبذلك ترفع اليد عن الأصل - المقتضى للاحتياط - كما عرفته مكرراً. ومثله: ظاهر خبر أبي عبيدة المتقدم مع أنه مسوق مساق الترجيح، لا التعيين. نعم حكى عن ابن أبي عقيل: المنع عن إمامة الجاهل للعالم. وعنه وعن ظاهر المبسوط و صريح المراسم: وجوب تقديم الأقرأ على الأفقه. لكنه ينبغي أن يكون محصولاً - على ما لا يخالف المشهور، للسيرة القطعية على خلافه.

(٢) لضعف النصوص الدالة على أولويته وأحقيته بمسجده، فلا تصلح لإثبات المنع. وليست مما يحتمل منعها عن الجماعة تعبداً - ليرجع إلى الأصل المتقدم - مع ما عرفت من التسالم على الاستحباب. (٣) تقدم وجهه في المسألة الحادية عشرة. (٤) كما عن المشهور بين المتأخرين.

لخبر الأصبغ: «ستة لا ينبغي أن يؤموا الناس. و عد منهم: - الأغلف» (١)

و

خير

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٠

و المحدود بحد شرعى بعد توبته (١)، و من يكره المأمومون (٢) إمامته، و المتيمم للمتطهر (٣)،

طلحة: «لا يؤم الناس المحدود، و ولد الزنا، و الأغلف» (١)

المحمولين على الكراهة، لقصور الأول دلالة. و الثانى سندا عن إثبات الحرمة. نعم ظاهر

خبر عمرو بن خالد: «الأغلف لا يؤم القوم و إن كان أقرأهم، لأنه ضيع من السنة أعظمها. و لا تقبل له شهادة، و لا يصلى عليه، إلا أن

يكون ترك ذلك خوفا على نفسه» (٢)

- اختصاص المنع بالعامد في ترك الختان. و لعله لأنه فاسق، لا لأجل الغلظة. إلا أن يكون قصور سنده مانعا عن صلاحية تقييد غيره الكافي في إثبات الكراهة، بناء على التسامح في أدلة السنن.
(١) تقدم الكلام فيه.

(٢) على المشهور - كما قيل - لعه ممن لا يقبل الله تعالى لهم صلاة في النبوى المروى - مرسلا - فى الفقيه

(٣) و فى خبر عبد الملك بن عمر

(٤) و فى خبر ابن أبى يعفور

(٥) و حمله على المخالف غير ظاهر، كحمله على الكراهة لغير الدين و التقوى. و إن كان الثانى لا يخلو من وجه.

(٣)

لخبر السكونى: «لا يؤم صاحب التيمم المتوضئين» (٦)

و نحوه خبر ابن صهيب

(٧) المحمولين على الكراهة، جمعا بينهما و بين صحيح جميل

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٧) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣٥١

و الحائك، و الحجام، و الدباغ (١) إلا لأمثالهم (٢)، بل الأولى عدم إمامة كل ناقص للكامل (٣)، و كل كامل للأكمل (٤).

[فصل فى مستحبات الجماعة و مكروهاتها]

إشارة

فصل فى مستحبات الجماعة و مكروهاتها

[أما المستحبات فأمر]

إشارة

أما المستحبات فأمر:

[أحدها: أن يقف المأموم عن يمين الامام إن كان رجلا واحدا]

أحدها: أن يقف المأموم عن يمين الامام إن كان

و موثق ابن بكير

، كما تقدم «١».

(١) لما

عن الفوائد المليئة، عن جعفر بن أحمد القمي عن الصادق (ع):

«قال رسول الله (ص): لا تصلوا خلف الحائك و إن كان عالما، و لا تصلوا خلف الحجام و إن كان زاهداً، و لا تصلوا خلف الدباغ و

ان كان عابداً» «٢»

(٢) كأنه لانصراف النص إلى غير أمثالهم. فتأمل.

(٣) خروجاً عن شبهة الخلاف في المنع، بل عن ظاهر محكى الإيضاح:

الاتفاق عليه، قال (ره): «كلما اشتملت صلاة الامام على رخصة- في ترك واجب أو فعل محرم- بسبب اقتضاه، و خلا المأموم من ذلك السبب، لم يجز الائتمام من رأس .. (إلى أن قال) و هذا متفق عليه. فتأمل.

(٤) إذ عن البيان: كراهة إمامة الكامل للأكمل.

فصل في مستحبات الجماعة و مكروهاتها

(١) تقدم ذلك في المسألة: ٢ من فصل شرائط إمام الجماعة.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٢

رجلا واحدا (١)، و خلفه إن كانوا أكثر (٢). و لو كان المأموم امرأة واحدة و قفت خلف الامام (٣) على الجانب الأيمن، بحيث يكون

(١) على المشهور- كما عن جماعة- أو هو مذهب علمائنا. أو عليه

إجماعيا. أو جميع الفقهاء إلا- النخعي و سعيد. أو قول العلماء. أو عليه الإجماع، كما عن آخرين. و عن المنتهى: «لو وقف عن يساره فعل مكروها، إجماعا».

(٢) و هو مذهب علمائنا. أو عليه الإجماع. أو إجماع الفرقة. و بذلك ترفع اليد عن ظهور النصوص في الوجوب المطابق لمقتضى الأصل في المقام كما عرفت. و منها،

صحيح محمد عن أحدهما (ع): «الرجلان يؤم أحدهما صاحبه، يقوم عن يمينه، فان كانوا أكثر، قاموا خلفه» «١».

و نحوه غيره مضافاً إلى النصوص الإمرة بتحويل الامام من وقف على يساره و هو لا يعلم ثم علم

«٢»، فإنها ظاهرة في صحة الائتمام مع وقوف المأموم عن يسار الامام، و احتمال وجوب ذلك- تعبداً- لا في صحة الائتمام- مع أنه خلاف ظاهر النصوص، بل و لا يظن القول به من أحد- منفى بأصل البراءة، فالقول بوجوب ذلك- كما عن ابن الجنيد و أصر عليه في الحدائق- ضعيف. و الله سبحانه أعلم.

(٣) صرح باستحباب ذلك جماعة. و عن المفاتيح: نسبتة الى المشهور و يدل عليه- في الجملة- جملة من الأخبار كثيرة،

كخبر أبي العباس: «عن الرجل يؤم المرأة في بيته؟ قال: نعم تقوم وراءه» (٣)

و ،

مرسل ابن بكير: في الرجل يؤم المرأة؟ قال (ع): نعم تكون خلفه» (٤)

،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١، ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٣

سجودها محاذياً لركبة الإمام أو قدمه. و لو كن أزيد وقفن خلفه (١)

و

صحيح الفضيل: «أصلى المكتوبة بأمر علي؟ قال (ع): نعم تكون عن يمينك، يكون سجودها بحذاء قدميك» (١)

و ،

صحيح هشام: «الرجل إذا أم المرأة، كانت خلفه عن يمينه، سجودها مع ركبتيه» (٢)

و نحوه غيرها. و الوجه في حملها على الاستحباب - مع ظهور كل منها في الوجوب - هو: إما ما دل على جواز محاذاة المرأة للرجل في الصلاة

«٣» لعدم الفصل بينه وبين المقام، كما يظهر مما حكى عن التذكرة و الذكرى و البيان و إرشاد الجعفرية و الروض بل عن الغنية و التحرير: الإجماع على عدم الفرق بين المأمومة و غيرها. و أما اختلاف نصوص المقام، فيجعل قرينة على الاستحباب، و أن الأفضل أن يكون مسجدها خلف موقفه، كما هو ظاهر ما اشتمل على: الخلف

، و الورا

«٤» و أنها صف

«٥». و دونه: أن يكون مسجدها محاذياً لقدمه

«٦». و دونه أن يكون محاذياً لركبتيه

«٧». (١)

ففي رواية غياث: «المرأة صف، و المرأتان صف، و الثلاث صف» (٨).

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب مكان المصلى حديث: ٦.

(٤) كما في مرسل ابن بكير، و خبر أبي العباس - المتقدمين في صدر التعليقة - و غيرهما من الأخبار التي رواها في الوسائل باب: ١٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤، ١٢.

(٦) كما خير الفضل المتقدم في صدر التعليق.

(٧) كما في خبر هشام المتقدم في صدر التعليق.

(٨) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٤

و لو كان رجلا واحدا و امرأة واحدة أو أكثر وقف الرجل عن يمين (١) الامام و الامراة خلفه. و لو كان رجالا و نساء اصطفوا خلفه و اصطفت (٢) النساء خلفهم، بل الأحوط مراعاة المذكورات. هذا إذا كان الامام رجلا. و أما في جماعة النساء فالأولى وقوفهن صفا واحدا أو أزيد، من غير أن تبرز امامهن من بينهن (٣).

(١)

لرواية القاسم بن الوليد: «عن الرجل يصلى مع الرجل الواحد معهما النساء قال (ع): يقوم الرجل الى جنب الرجل، و يتخلفن النساء خلفهما» (١)

و ربما يمكن أن يستفاد مما ورد في الرجل و المرأة.

(٢)

لرواية الحلبي عن الصادق (ع): «عن الرجل يؤم النساء؟

قال (ع): نعم، و إن كان معهن غلمان فأقيمهم بين أيديهن و إن كانوا عبيداً» (٢).

و نحوها رواية ابن مسكان

«٣». (٣) لما تضمنته الصحاح و غيرها: من أنها تقوم وسطهن

«٤». و هو- في الجملة- مما لا إشكال فيه. إنما الإشكال في جواز مساواتها لهن- بناء على وجوب تقدم الامام- كما هو أحد القولين و وجه الاشكال:

أن مقتضى الجمود على ما في النصوص جواز المساواة. و مقتضى الظن بورودها مورد بيان الفرق بين إمامتي الرجل و المرأة كون الأمر بوقوفها في وسط النساء في قبال بروزها قدامهن، كما في الرجل. و هذا هو الأظهر. و حينئذ فما اقتضى وجوب تقدم الامام- و لو يسيراً بحيث لا ينافي كونه وسطاً- محكم.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١، ٣، ٩، ١٠، ١٢، ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٥

[الثاني: أن يقف الإمام في وسط الصف]

الثاني: أن يقف الإمام في وسط الصف (١).

[الثالث: أن يكون في الصف الأول أهل الفضل: ممن له مزبئة في العلم]

الثالث: أن يكون في الصف الأول أهل الفضل:

ممن له مزية (٢) في العلم، و الكمال، و العقل، و الورع، و التقوى،

و النصوص المذكورة لا تصلح لرفع اليد عنه. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مسألة تقدم الامام.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فيما تسالم عليه الأصحاب- ظاهراً- من حمل النصوص على الفضل على خلاف ظاهرها في بدء النظر. و الله سبحانه أعلم.

(١) كما حكى عن جماعة، منهم العلامة و الشهيدان. و استدل عليه في محكي المنتهى بما

رواه الجمهور: «وسطوا الامام، و سدوا الخلل» «١».

و هو كاف في الاستحباب، بناءً على التسامح. و لا ينافيه

مرفوع على بن إبراهيم: «رأيت أبا عبد الله (ع) يصلى بقوم- و هو الى زاوية في بيته بقرب الحائط-، و كلهم عن يمينه، ليس على يساره أحد» «٢»

لإمكان دعوى: إجماله، لأنه حكاية حال.

(٢) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، محكياً عن جماعة.

لخبر جابر عن أبي جعفر (ع): «ليكن الذين يلون الامام منكم أولو الأحلام و النهى، فان نسي الإمام أو تعايا قوموه. و أفضل الصفوف أولها، و أفضل أولها ما دنا من الامام» «٣».

و لكنه أخص من المدعى، إذ الفضل لا يختص بالحلم و النهية، و هما: العقل، كما أن ولاء الامام لا يعم تمام الصف. فالعمدة- في عموم الدعوى-: الإجماع المدعى. و أما ذيل الخبر- و مثله ما تضمن أن الصلاة في الصف الأول كالجهاد في سبيل الله، كخبر أبي سعيد

(١) كنز العمال ج: ٤ حديث: ٢٩٠٦ في مسألة تسوية الصفوف.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٣) ورد صدر الرواية في الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢، و ذيله في باب: ٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٦

و إن يكون يمينه لأفضلهم في الصف الأول، فإنه أفضل الصفوف (١).

[الرابع: الوقوف في القرب من الامام]

الرابع: الوقوف في القرب من الامام (٢).

[الخامس: الوقوف في ميامن الصفوف]

الخامس: الوقوف في ميامن الصفوف، فإنها أفضل من مياسرها (٣). هذا في غير صلاة الجنازة. و أما فيها فأفضل الصفوف آخرها (٤).

[السادس: إقامة الصفوف و اعتدالها]

السادس: إقامة الصفوف (٥) و اعتدالها،

الخدري

«١»- فلا يدل عليها أيضا. و كون الأفضل للأفضل غير ثابت بل لعله ينافى ما ثبت من نفي الإيثار في العبادات.

(١) كما في خبر جابر

، يعنى: و الأفضل للأفضل لكن عرفت إشكاله.

(٢) كما في خبر جابر

. (٣)

لمرفوع سهل بن زياد: «فضل ميامن الصفوف على مياسرها كفضل الجماعة على صلاة الفرد» (٢).

(٤)

لخبر السكوني عن أبي عبد الله (ع): «قال النبي (ص): خير الصفوف في الصلاة المقدم، و خير الصفوف في الجنائز المؤخر» (٣).

و نحوه خبر سيف بن عميرة

«٤»، و قريب منه مرسل الفقيه

«٥». (٥)

لصحيح الحلبي- المروى عن بصائر الدرجات- عن أبي عبد الله (ع):

«إن رسول الله (ص) قال: أقيموا صفوفكم، فإنى أراكم من خلفى كما

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦ و مثله حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب صلاة الجنائز ملحق حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٧

و سد الفرج (١) الواقع فيها، و المحاذاة بين المناكب.

[السابع: تقارب الصفوف بعضها من بعض]

السابع: تقارب الصفوف بعضها من بعض، بأن لا يكون ما بينها أزيد من مقدار مسقط جسد الإنسان إذا سجد (٢).

[الثامن: أن يصلى الإمام بصلاة أضعف من خلفه]

الثامن: أن يصلى الإمام بصلاة أضعف من خلفه (٣) بأن لا يطيل فى أفعال الصلاة: من القنوت، و الركوع، و السجود- إلا إذا علم حب

التطويل من جميع المأمومين (٤).

أراكم من قدامى و من بين يدي، و لا تخالفوا فيخالف الله تعالى بين قلوبكم» (١).

و نحوه غيره.

(١)

ففى صحيح الفضيل: «أتموا الصفوف إذا وجدتم خللاً» (٢).

و

فى خبر السكونى «سوا بين صفوفكم، و حاذوا بين مناكبكم» (٣).

و نحوهما غيرهما.

(٢) لما

فى صحيح زرارة- المتقدم- عن أبى جعفر (ع): ينبغى أن تكون الصفوف تامه متواصله بعضها إلى بعض، و لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى، يكون قدر ذلك: مسقط جسد الإنسان إذا سجد» (٤).

(٣)

ففى خبر السكونى عن على (ع): «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبى أن قال: يا على إذا صليت فصل صلاة أضعف من خلفك» (٥).

و نحوه غيره.

(٤) فقد استثنى ذلك بعض الأصحاب، لقصور النصوص عن شمول

(١) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة ملحق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٤) تقدم ذلك فى الشرط الثالث من شرائط الجماعة.

(٥) الوسائل باب: ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٨

[التاسع: أن يشتغل المأموم المسبوق بتمجيد الله تعالى]

التاسع: أن يشتغل المأموم (١) المسبوق بتمجيد الله تعالى بالتسيح و التهليل و التحميد و الثناء، إذا أكمل القراءة قبل ركوع الامام، و يبقى آية من قراءته ليركع بها.

[العاشر: أن لا يقوم الامام من مقامه بعد التسليم]

العاشر: أن لا يقوم الامام من مقامه بعد التسليم، بل يبقى على هيئة المصلى (٢)

ذلك، كما يظهر بأدنى مراجعة.

(١) كما ذكره جماعة، بل فى الحدائق: «بذلك صرح الأصحاب».

لموثق زرارة: «قلت لأبى عبد الله (ع): أكون مع الإمام فأفرغ من القراءة قبل أن يفرغ. قال (ع): أبق آية، و مجد الله تعالى و اثن عليه، فاذا فرغ فقرأ الآية و اركع» (١).

لكن

فى موثق عمر بن أبى شعبة: «أكون مع الإمام فأفرغ قبل أن يفرغ من قراءته. قال (ع): فأتى السورة، و مجد الله تعالى و أثن عليه» (٢).
و لعل مقتضى الجمع بينهما التخيير. أو حمل الثانية على الامام المخالف، كما
فى مصحح إسحاق: «أصلى خلف من لا أقتدى به، فاذا فرغت من قراءتى و لم يفرغ هو. قال (ع):
فسبح حتى يفرغ» (٣).

و قريب منه حسن صفوان المروى عن المحاسن

«٤» و حمل الجميع على المخالف لا داعى اليه. و مثله تخصيصها بالمسبوق - كما فى المتن - و لا سيما مع إطلاق الفتوى.
(٢)

ففى مصحح أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «أيا رجل أم قوماً فعليه أن يقعد بعد التسليم، و لا يخرج من ذلك الموضع حتى يتم
الذين

-
- (١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.
(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.
(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.
(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٥٩

حتى يتم من خلفه صلاته من المسبوقين أو الحاضرين (١)

خلفه الذين سبقوا صلاتهم. ذلك على كل إمام واجب إذا علم أن فيهم مسبوقاً، فان علم أن ليس فيهم مسبوق بالصلاة فليذهب حيث
شاء» (١)

لكن المشهور حملة على الاستحباب بقريته

موثق عمار: «عن الرجل يصلى يقوم فيدخل قوم فى صلاته بقدر ما قد صلى ركعة أو أكثر من ذلك، فاذا فرغ من صلاته و سلم أ
يجوز له - و هو إمام أن يقوم من موضعه قبل أن يفرغ من دخل فى صلاته؟ قال (ع): نعم» (٢).

و لعل التعبير بما

فى صحيح حفص: «ينبغى للإمام أن يجلس حتى يتم كل من خلفه صلاتهم» (٣)

- و نحوه موثق سماعاً

«٤» و

فى صحيح الحلبي: «لا ينبغى للإمام أن ينتقل إذا سلم حتى يتم من خلفه الصلاة» (٥)

، و نحوه غيره - قرينه على الاستحباب. و لأجل ذلك يضعف ما عن السيد و ابن الجنيد: من القول بالوجوب. و الظاهر: عدم اختصاص
الحكم المذكور بالإمام بل يجرى فى المأموم،

ففى خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «سألته عن إمام مقيم أم قوماً مسافرين كيف يصلى المسافرون؟

قال (ع): ركعتين، ثم يسلمون و يقعدون و يقوم الامام فيتم صلاته، فاذا سلم و انصرف انصرفوا» (٦).

(١) لإطلاق جملة من النصوص.

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التعقيب حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التعقيب حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب التعقيب حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التعقيب حديث: ٦.
 (٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب التعقيب حديث: ٢.
 (٦) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٠

لو كان الامام مسافراً، بل هو الأحوط.

و يستحب له أن يستناب من يتم بهم الصلاة عند مفارقتهم لهم (١). و يكره استناب المسبوق بركعة أو أزيد (٢) بل الاولى عدم استناب من لم يشهد الإقامة.

[الحادى عشر: أن يسمع الامام من خلفه القراءة الجهرية و الأذكار]

الحادى عشر: أن يسمع الامام من خلفه القراءة الجهرية و الأذكار (٣)،

(١)

ففى خبر الفضل - فى مسافر أمّ قوما حاضرين: «فإذا أتم الركعتين سلم، ثمّ أخذ بيد بعضهم فقدمه فأمهم» (١) و منه - و مما ورد فيما لو عرض للإمام ما يمنعه من إتمام الصلاة «٢» يمكن أن يستفاد عموم الحكم، كما فى المتن.

(٢)

ففى صحيح سليمان - فى إمام أحدث - «لا يقدم رجلاً قد سبق بركعة» (٣).

و

فى خبر معاوية بن شريح: «إذا أحدث الامام و هو فى الصلاة لم ينبغ أن يقدم إلا من شهد الإقامة» (٤). و نحوه خبر معاوية ابن ميسرة

(٥). (٣)

ففى خبر أبى بصير: «ينبغى للإمام أن يسمع من خلفه كل ما يقول، و لا ينبغى لمن خلفه أن يسمعه شيئاً مما يقول» (٦).

و

فى صحيح حفص: «ينبغى للإمام أن يسمع من خلفه التشهد، و لا يسمعونه

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦١

ما لم يبلغ العلو المفراط (١).

[الثاني عشر: أن يطيل ركوعه - إذا أحس بدخول شخص - ضعف ما كان يركع]

الثاني عشر: أن يطيل ركوعه - إذا أحس بدخول شخص - ضعف ما كان يركع (٢)، انتظاراً للدخول، ثم يرفع رأسه وإن أحس بدخل.

[الثالث عشر: أن يقول المأموم - عند فراغ الامام من الفاتحة - «الحمد لله رب العالمين»]

الثالث عشر: أن يقول المأموم - عند فراغ الامام من الفاتحة - «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» * (٣).

[الرابع عشر: قيام المأمومين عند قول المؤذن]

الرابع عشر: قيام المأمومين عند قول المؤذن: «قد قامت الصلاة» (٤).

شيئاً، يعني: الشهادتين، و يسمعهم أيضاً: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» (١). و يستفاد منه تأكيد الاستحباب في التشهد و التسليم.

(١) للانصراف.

(٢)

ففى مرسل مروك بن عبيد: «إنى إمام مسجد الحى فأركع بهم و أسمع خفقان نعالهم - و أنا راكع - قال (ع): اصبر ركوعك و مثل ركوعك، فان انقطعوا .. و إلا فاتتصب قائما» (٢).

و نحوه خبر جابر

«٣». (٣)

لصحيح جميل: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد ففرغ من قراءتها. فقل أنت: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و لا تقل: آمين» (٤).

(٤)

ففى صحيح أبى ولاد حفص بن سالم: «إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، أ يقوم الناس على أرجلهم، أو يجلسون حتى يجيء إمامهم؟

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٢

إشارة

و أما المكروهات فأمر أيضا:

[أحدها: وقوف المأموم وحده]

أحدها: وقوف المأموم وحده، في صف وحده، مع وجود موضع في الصفوف (١)، و مع امتلائها فليقف آخر الصفوف، أو حذاء الامام (٢).

قال (ع): لا، بل يقومون على أرجلهم، فإن جاء إمامهم .. وإلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم» (١).

وقريب منه خبر معاوية ابن شريح

«٢». (١) إجماعا، كما عن غير واحد، لما

في خبر السكوني قال رسول الله (ص) لا تكونن [نواخال] في (العثكل). قلت و ما العثكل؟ قال (ص):

أن تصلى خلف الصفوف وحدك، فإن لم يمكن الدخول في الصف قام حذاء الإمام أجزاءه، فإن هو عاند الصف فسدت عليه صلاته» (٣).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٣٦٢

المحمول على الكراهة،

لخبر أبي الصباح: «عن الرجل يقوم في الصف وحده. قال (ع): لا بأس، إنما يبدأ واحد بعد واحد» (٤).

و نحوه خبر موسى بن بكر

«٥» و يمكن حملهما على صورة تضايق المصفوف، و تكون القرينة على الكراهة في غير ذلك الإجماع المدعى من جماعة. و لا يقدح فيه خلاف ابن الجنيد و فتواه بالحرمة.

(٢) كما في خبر السكوني

«٦» و

موثق الأعرج: «عن الرجل يأتي

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٦) تقدم في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٣

[الثاني: التنفل بعد قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»]

الثاني: التنفل بعد قول المؤذن: «قد قامت الصلاة» (١) بل عند الشروع في الإقامة.

[الثالث: أن يخص الامام نفسه بالدعاء]

الثالث: أن يخص الامام نفسه بالدعاء إذا اخترع الدعاء من عند نفسه (٢).

الصلاة فلا يجد في الصف مقاماً، أ يقوم وحده حتى يفرغ من صلاته؟

قال (ع): نعم لا بأس، يقوم بحذاء الامام «١»

و الظاهر منهما وقوفه جناحا للإمام - كما في صورة اتحاد المأموم - فيكون مخيراً بين وقوفه متأخراً في صف وحده - كما في خبري

أبي الصباح

و ابن بكر

المتقدمين «٢» و بين وقوفه جناحا. و إن كان مقتضى الجمع بين النصوص كون الثاني أفضل.

و ما استظهره في الحدائق: من كون المراد من وقوفه حذاء الامام، وقوفه متأخراً محاذياً لموقف الامام بعيد، و لا سيما بملاحظة رواية السكوني

(١) على المشهور، كما في الحدائق و عن غيرها.

للصحيح عن عمرو ابن يزيد: «سأل أبا عبد الله (ع) عن الرواية التي يروون: أنه لا ينبغي أن يتطوع في وقت فريضة، ما حد هذا الوقت؟

قال (ع): إذا أخذ المقيم في الإقامة» «٣»

و ظاهره نفس الشروع في الإقامة، لا قول: «قد قامت الصلاة» كما عن المشهور. كما ان ظاهره الكراهة، فلا وجه ظاهر لما عن النهاية و

الوسيلة من المنع. و ما دل على المنع من التطوع في وقت الفريضة - لو تم - لم يكن منه ما نحن فيه، إذ الكلام في المنع من حيث

الإقامة لا من حيث الوقت، إذ لا ريب في جوازها قبل الإقامة.

(٢) لما

رواه الشيخ (ره) - مسندا - عن الصادق (ع): «إن رسول

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(٢) تقدم ذكرهما في التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الأذان و الإقامة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٤

و أما إذا قرأ بعض الأدعية المأثورة فلا (١).

[الرابع: التكلم بعد قول المؤذن]

الرابع: التكلم بعد قول المؤذن: «قد قامت الصلاة» (٢).

بل يكره في غير الجماعة أيضاً، كما مر. إلا أن الكراهة فيها أشد. إلا أن يكون المأمومون اجتمعوا من شتى و ليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم يا فلان.

الله (ص) قال: من صلى يقوم فاخص نفسه بالدعاء فقد خانهم» (١)

(١) هذا إذا كان مأثوراً في خصوص القنوت للإمام. أما لو كان مأثوراً مطلقاً فالحكم فيه كما قبله، لإطلاق الرواية، المقدم عرفاً على إطلاق دليل مأثورته.

(٢)

ففي رواية ابن أبي عمير: «إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد. إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى و ليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم يا فلان» (٢)

و قريب منها صحيح زرارة

«٣» و موثق سماعة

«٤» المحمولة - عند المشهور - على الكراهة، بقرينة:

صحيح عبيد: «أ يتكلم الرجل بعد ما تقام الصلاة؟»

قال (ع): لا بأس «٥»

و

في صحيح حماد: «عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة؟ قال (ع): نعم» «٦»

و نحوه خبر الحسن بن شهاب

«٧»

(١) الوسائل باب: ٧١ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ١٣.

(٦) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ٩.

(٧) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأذان حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٥

[الخامس: إسماع المأموم الإمام]

الخامس: إسماع المأموم الإمام ما يقوله بعضاً أو كلا (١).

[السادس: إتمام الحاضر بالمسافر]

السادس: إتمام الحاضر بالمسافر والعكس (٢)، مع اختلاف صلاتهما (٣) قصراً و تماماً و أما مع عدم الاختلاف - كالاتمام في

الصباح و المغرب - فلا كراهة. و كذا في غيرهما أيضا مع عدم الاختلاف، كما لو ائتم القاضي بالمؤدى أو العكس، و كما في مواطن التخيير إذا اختار المسافر التمام.

و حمل الكلام فيها على ما كان في تقديم إمام بعيد جدا. كما أن حملها على صورة الانفراد - فتخالف الأولى مورداً - غير ظاهر، و لا سيما بالإضافة إلى صحيح عبيد. مع أن الظاهر في التحريم في المقام كونه من جهة فساد الإقامة المستحبة، و القاعدة في مثلها الحمل على الكراهة، دون الفساد.

(١) للنصوص المتقدمة في المستصحب الحادى عشر.

(٢) أما جوازها فقد تقدم في صدر مبحث الجماعة «١» و أما الكراهة

فلخبر الفضل: «لا يؤم الحضرى المسافر، و لا المسافر الحضرى، فإن ابتلى .. «٢».

و

في رواية أبى بصير: «قال أبو عبد الله (ع): «لا يصلى المسافر مع المقيم، فان صلى فلينصرف فى الركعتين» «٣».

(٣) كما هو ظاهر النصوص، بقرينه

قوله (ع): «فان ابتلى ..»

و قوله (ع):

«فان صلى ..»

، و إن كان المحكى عن الفاضلين و ظاهر البيان و الروضة و غيرهما: عموم الكراهة. و كأنه للأخذ بإطلاق النص، و التغافل منهم عن القرينة.

(١) لاحظ المسألة: ٣ من فصل صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٦

و لا يلحق نقصان الفرضين بغير القصر و التمام بهما فى الكراهة (١) كما إذا ائتم بالصبح بالظهر أو المغرب، أو هى بالعشاء أو العكس.

[مسائل فى صلاة الجماعة]

[مسألة ١): يجوز لكل من الامام و المأموم عند انتهاء صلاته قبل الآخر]

(مسألة ١): يجوز لكل من الامام (٢) و المأموم عند انتهاء صلاته قبل الآخر بأن كان مقصراً و الآخر متما أو كان المأموم مسبوqa - أن لا يسلم و ينتظر الآخر حتى يتم صلاته و يصل إلى التسليم فيسلم معه، خصوصا للمأموم إذا اشتغل بالذكر و الحمد و نحوهما إلى أن يصل الامام. و الأحوط الاقتصار على صورة لا تفوت الموالاة. و أما مع فواتها ففيه إشكال (٣)، من غير فرق بين كون المنتظر هو الإمام أو المأموم (٤).

(١) لعدم الدليل عليه.

(٢) كما عن التذكرة، و المنتهى، و القواعد، و الدروس، و البيان، و الذكري، و الروض، و الموجز. للأصل، و عدم وجوب التسليم فوراً، بل عن جملة من الكتب المذكورة: أنه أفضل. و فى الجواهر: «لعلمهم أخذوه من كراهية مفارقة المأموم الامام». و فيه: أنه لا بد من مفارقة الإمام للمأموم، فلا مجال للحكم بالكراهة. إلا- أن يكون المراد تحكيم ما دل على استحباب الائتام بالتسليم، لتوقف تحصيله على الانتظار المذكور. و لا ينافى ذلك ما فى بعض نصوص المقام من

قوله (ع): «يصلى ركعتين و يمضى حيث يشاء» (١)

إذ الظاهر أنه فى مقام بيان الواجب. فلاحظ.

(٣) بل منع، تحكيما لما دل على اعتبار الموالة. و ما تقدم لا يصلح لرفع اليد عنه، كما هو ظاهر. اللهم إلا أن لا نقول بوجوبها، كما تقدم.

(٤) لا طراد وجه الجواز فيهما معا.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٧

[مسألة ٢: إذا شك المأموم - بعد السجدة الثانية من الامام - أنه سجد معه السجدين أو واحدة يجب عليه الإتيان بأخرى]

(مسألة ٢): إذا شك المأموم - بعد السجدة الثانية من الامام - أنه سجد معه السجدين أو واحدة يجب عليه الإتيان بأخرى، إذا لم يتجاوز المحل (١).

[مسألة ٣: إذا اقتدى المغرب بعشاء الامام، و شك فى حال القيام - أنه فى الرابعة أو الثالثة ينتظر]

(مسألة ٣): إذا اقتدى المغرب بعشاء الامام، و شك - فى حال القيام - أنه فى الرابعة أو الثالثة ينتظر (٢) حتى يأتى الإمام بالركوع و السجدين حتى يتبين له الحال، فان كان فى الثالثة أتى بالبقية و صحت الصلاة، و إن كان فى الرابعة يجلس و يتشهد و يسلم، ثم يسجد سجدتى السهو لكل واحد من الزيادات: من قوله: «بحول الله»، و للقيام، و للتسيحات أن أتى بها أو ببعضها.

[مسألة ٤: إذا رأى من عادل كبيرة لا تجوز الصلاة خلفه]

(مسألة ٤): إذا رأى من عادل كبيرة لا تجوز الصلاة خلفه (٣)، إلا أن يتوب مع فرض بقاء الملكة فيه، فيخرج عن العدالة بالمعصية، و يعود إليها بمجرد التوبة.

[مسألة ٥: إذا رأى الامام يصلى، و لم يعلم أنها من اليومية أو من النوافل لا يصح الاقتداء به]

(مسألة ٥): إذا رأى الامام يصلى، و لم يعلم أنها

- (١) لقاعدة الشك في المحل. و المتيقن من دليل رجوع المأموم إلى الامام رجوعه إليه في الفعل المشترك، بحيث يرجع شك أحدهما في فعله الى شكه في فعل صاحبه أيضاً مما لا يشمل المقام. و إطلاق قوله (ع): «ليس على من خلف الامام سهو إذا لم يسه الامام» «١»
منصرف الى ما ذكرنا.
- (٢) لاحتمال أنها رابعة، فتبطل صلاته لو تابع الامام. و لأجله لا مجال لإعمال أدلة المتابعة.
- (٣) إجماعاً. و قد تقدم.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٨

من اليوميه أو من النوافل لا يصح الاقتداء به (١). و كذا إذا احتمل أنها من الفرائض التي لا يصح اقتداء اليوميه بها. و إن علم أنها من اليوميه، لكن لم يدر أنها أيه صلاة من الخمس أو انها أداء أو قضاء، أو أنها قصر أو تمام- لا بأس بالاقتداء و لا يجب إحراز ذلك قبل الدخول. كما لا يجب إحراز أنه في أى ركعة (٢)، كما مر.

[مسألة ٦: القدر المتيقن من اغتفار زيادة الركوع للمتابعه سهواً زيادته مرة واحدة في كل ركعة]

(مسألة ٦): القدر المتيقن من اغتفار زيادة الركوع للمتابعه سهواً زيادته مرة واحدة في كل ركعة. و أما إذا زاد في ركعة واحدة أزيد من مرة- كأن رفع رأسه قبل الامام سهواً ثم عاد للمتابعه ثم رفع أيضاً سهواً ثم عاد- فيشكل الاغتفار (٣)، فلا- يترك الاحتياط- حينئذ- بإعادة الصلاة بعد الإتمام. و كذا في زيادة السجدة القدر المتيقن اغتفار زيادة سجدتين في ركعة. و أما إذا زاد أربع فمشكل.

[مسألة ٧: إذا كان الامام يصلي أداء أو قضاءً يقيناً و المأموم منحصرأ بمن يصلي احتياطاً، يشكل إجراء حكم الجماعة- من اغتفار زيادة الركن]

(مسألة ٧): إذا كان الامام يصلي أداء أو قضاءً يقيناً و المأموم منحصرأ بمن يصلي احتياطاً، يشكل إجراء حكم الجماعة- من اغتفار زيادة الركن، و رجوع الشاك منهما إلى الآخر و نحوه- لعدم إحراز كونها صلاة (٤). نعم لو كان الإمام أو المأموم أو كلاهما يصلي باستصحاب الطهارة

(١) للشك الموجب للرجوع إلى أصالة عدم انعقاد الجماعة.

(٢) الظاهر أنه قطعي.

(٣) و إن كان هو مقتضى إطلاق النصوص المتقدمة. و مثله الكلام في السجود.

(٤) هذا إذا كان الاحتياط استحبابياً. أما لو كان وجوبياً. فيمكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٦٩

لا بأس بجريان حكم الجماعة، لأنه و إن كان لم يحرز كونها صلاة واقعية- لاحتمال كون الاستصحاب مخالفاً للواقع- إلا أنه حكم

شرعى ظاهرى، بخلاف الاحتياط فإنه إرشادى و ليس حكما ظاهريا. و كذا لو شك أحدهما فى الإتيان بركن بعد تجاوز المحل، فإنه حينئذ و إن لم يحرز- بحسب الواقع- كونها صلاة، لكن مفاد قاعدة التجاوز- أيضا- حكم شرعى فهى- فى ظاهر الشرع- صلاة (١).

إحراز كونها صلاة باستصحاب بقاء الأمر- بناء على جريانه عند الشك فى الفراغ ليرتب عليه وجوب الفعل- كما هو الظاهر. أما بناء على عدم جريانه، لأن وجوب الفعل عقلا- من آثار الشك فى الفراغ- كما هو ظاهر شيخنا الأعظم (ره)- كان ما ذكر فى محله. و تحقيق المبنى موكول الى محله فى الأصول.

ثم إن الاشكال فى رجوع الامام عند الشك لا- يختص بما إذا كان المأموم منحصراً بمن يصلى احتياطاً، بل يجرى و لو لم يكن منحصراً به، فلو كان المأمومون منهم من يصلى احتياطاً، و منهم من يصلى وجوباً أشكل- أيضا- رجوع الإمام الى المأموم المصلى احتياطاً، و إن جاز الرجوع الى غيره. كما أن الاشكال المذكور لا يجرى فى رجوع المأموم و إن كان يصلى احتياطاً، فيجوز له الرجوع الى الامام، لأن صلاته إن كانت صحيحة كانت جماعته كذلك، و يجوز رجوعه الى إمامه. و إن كانت باطله لم يضره الرجوع الى الامام. و كذلك الحال فى اغتفار زيادة الركن الذى لا يكون إلا بالنسبة الى المأموم.

(١) فيثبت بذلك صحة الائتمام ظاهراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٠

[مسألة ٨: إذا فرغ الامام من الصلاة و المأموم فى التشهد]

(مسألة ٨): إذا فرغ الامام من الصلاة و المأموم فى التشهد أو فى السلام الأول لا يلزم عليه نية الانفراد، بل هو باق على الاقتداء عرفاً (١).

[مسألة ٩: يجوز للمأموم المسبوق بركعة أن يقوم بعد السجدة الثانية من رابعة الامام]

(مسألة ٩): يجوز للمأموم المسبوق بركعة أن يقوم بعد السجدة الثانية من رابعة الامام- التى هى ثالثته- و ينفرد (٢) و لكن يستحب له أن يتابعه فى التشهد متجافياً الى أن يسلم ثم يقوم الى الرابعة (٣).

[مسألة ١٠: لا يجب على المأموم الإصغاء الى قراءة الإمام فى الركعتين الأوليين من الجهرية إذا سمع صوته]

(مسألة ١٠): لا يجب على المأموم الإصغاء الى قراءة الإمام فى الركعتين الأوليين من الجهرية إذا سمع صوته (٤)، لكنه أحوط.

(١) و لا ينافيه خروجه عن الصلاة، لأن اعتبار الإمامة إنما يكون بلحاظ فعل السلام، لا بلحاظ ما بعده.

(٢) بناء على ما عرفت: من جواز الانفراد اختياراً. و ما

فى صحيح زرارة- فى المسبوق بركعتين- من قول أبى جعفر (ع): «فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين» (١)

و

قوله (ع)- فى من أدرك ركعة-: «فاذا سلم الامام قام فقرأ ..» (٢)

غير ظاهر في وجوب الانتظار إلى أن يسلم الامام. و نحوه كلام غير واحد من الفقهاء. فما عن ظاهر السرائر:
 من وجوب ذلك ضعيف. نعم لو قلنا بوجوب المتابعة في الافعال و عدم جواز الانفراد، و جب عليه أن يتابعه في الجلوس حتى يسلم.
 (٣) كما يظهر من الصحيح. و أما كونه متجافيا فيمكن أن يستفاد مما تقدم في التشهد الوسط.
 (٤) كما تقدمت الإشارة إلى وجهه في حكم القراءة في الجهرية. و تقدم

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧١

[مسألة (١١): إذا عرف الإمام بالعدالة ثم شك في حدوث فسقه جاز له الاقتداء به]

(مسألة ١١): إذا عرف الإمام بالعدالة ثم شك في حدوث فسقه جاز له الاقتداء به، عملاً بالاستصحاب. و كذا لو رأى منه شيئاً و شك في أنه موجب للفسق أم لا (١).

[مسألة (١٢): يجوز للمأموم - مع ضيق الصف - أن يتقدم إلى الصف السابق]

(مسألة ١٢): يجوز للمأموم - مع ضيق الصف - أن يتقدم إلى الصف السابق أو يتأخر إلى اللاحق (٢) إذا رأى

القول بوجوبه من ابن حمزة.

(١) جريان استصحاب العدالة يختص بما إذا كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية. أما لو كان بنحو الشبهة المفهومية امتنع استصحابها، لامتناع الاستصحاب الجارى في المفهوم المردد. نعم بعد الفحص و اليأس يرجع الى استصحاب الحكم. لكنه من وظيفة المجتهد لا العامي المقلد.

(٢) الجواز مما لا ينبغي الإشكال فيه، فإنه مقتضى أصالة البراءة من المانعية. مضافاً الى النص الوارد في جواز المشى في الصلاة

«١» و إلى ما ورد في خصوص المقام،

ففي رواية زياد مولى آل دعث: «سوا صفوفكم إذا رأيتم خلا، و لا عليك أن تأخذ وراءك إذا رأيت ضيقاً في الصفوف أن تمشى فتم الصف الذي خلفك أو تمشى منحرفاً فتم الصف الذي قدامك فهو خير» «٢»

و

في موثق سماعة: «لا يضررك أن تتأخر وراءك إذا وجدت ضيقاً في الصف، فتأخر إلى الصف الذي خلفك. و إذا كنت في صف و

أردت أن تقدم قدامك فلا بأس أن تمشى إليه» «٣»

بل ظاهر الأول: استحباب ذلك، بل هو مقتضى الأمر بتتميم الصفوف

(١) لاحظ الوسائل باب: ٤٤ من أبواب مكان المصلى، و باب: ١٣٠ من أبواب الأذان و باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٢

خللا فيهما، لكن على وجه لا ينحرف عن القبلة (١)، فيمشى القهقري.

[مسألة ١٣]: يستحب انتظار الجماعة إماماً أو مأموماً

(مسألة ١٣): يستحب انتظار الجماعة إماماً أو مأموماً و هو أفضل من الصلاة في أول الوقت منفرداً (٢). و كذا يستحب اختيار الجماعة مع التخفيف على الصلاة فرادى مع الإطالة.

[مسألة ١٤]: يستحب الجماعة في السفينة الواحدة و في السفن المتعددة للرجال و النساء

(مسألة ١٤): يستحب الجماعة في السفينة الواحدة و في السفن المتعددة (٣) للرجال و النساء

في جملة من النصوص.

(١) لما دل على منع الانحراف. و النصوص لا تصلح لمعارضته.

(٢)

ففي رواية جميل بن صالح: «سئل الصادق (ع) أيهما أفضل أ يصلي الرجل لنفسه في أول الوقت، أو يؤخر قليلاً و يصلي بأهل مسجده إذا كان هو إمامهم؟ قال (ع): يؤخر و يصلي بأهل مسجده إذا كان الامام» (١)

و

سأله رجل فقال: «إن لي مسجداً على باب دارى فأيهما أفضل أصلى في منزلى فأطيل الصلاة، أو أصلى بهم و أخفف؟ فكتب:

صل بهم، و أحسن الصلاة و لا تتقل» (٢)

لكن مورده الامام.

(٣) بلا خلاف و لا إشكال. و النصوص في الأول كثيرة،

كصحيح يعقوب ابن شعيب عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس بالصلاة في جماعة في السفينة» (٣)

و عن بعض العامة: المنع في السفن المتعددة مع الانفصال و لا وجه له إذا لم يكن موجبا للتباعد القادح في الجماعة.

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٣

و لكن تكره الجماعة في بطون الأودية (١).

[مسألة ١٥]: يستحب اختيار الإمامة على الاقتداء

(مسألة ١٥): يستحب اختيار الإمامة على الاقتداء (٢) فللإمام- إذا أحسن بقيامه، وقراءته، وركوعه وسجوده- مثل أجر من صلى مقتدياً به، ولا ينقص من أجرهم شيء.

[مسألة ١٦): لا بأس بالافتداء بالعبء إذا كان عارفاً بالصلاة وأحكامها]

(مسألة ١٦): لا بأس بالافتداء بالعبء (٣) إذا كان عارفاً بالصلاة وأحكامها.

(١)

ففى خبر الجعفرى: «لا تصل فى بطن واد جماعة» (١).

(٢)

ففى حديث المناهى عن الصادق (ع): «من أم قوماً بإذنهـم وهم به راضون، فاقتصد بهم فى حضوره، وأحسن صلاته بقيامه وقراءته وركوعه وسجوده وقعوده، فله مثل أجر القوم، ولا ينقص من أجرهم شيء» (٢)
(٣) مطلقاً، على المشهور شهرة عظيمة، للأخبار الكثيرة الدالة عليه

ففى حسن زرارة عن أبى جعفر (ع): «قلت له: الصلاة خلف العبد فقال (ع): لا بأس به إذا كان فقيهاً ولم يكن هناك أفقه منه» (٣).

و

فى صحيح محمد عن أحدهما (ع): «عن العبد يؤم القوم إذا رضوا به و كان أكثرهم قرآناً. قال (ع): لا بأس» (٤)

و

فى موثق سماعه: «لا، إلا أن يكون هو أفقهم وأعلمهم» (٥)

و عن الوسيلة: إنه لا يؤم الحر إلا مولاة. و عن النهاية و المبسوط: لا يؤم إلا أهله. و ليس لهما وجه

(١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٤

[مسألة ١٧): الأحوط ترك القراءة فى الأوليين من الإخفائية]

(مسألة ١٧): الأحوط ترك القراءة فى الأوليين من الإخفائية، و إن كان الأقوى الجواز مع الكراهة، كما مر (١).

[مسألة ١٨): يكره تمكين الصبيان من الصف الأول]

(مسألة ١٨): يكره تمكين الصبيان من الصف الأول على ما ذكره المشهور (٢) وإن كانوا مميزين.

[مسألة ١٩: إذا صلى - منفرداً أو جماعة - واحتمل فيها خلافاً في الواقع]

(مسألة ١٩): إذا صلى - منفرداً أو جماعة - واحتمل فيها خلافاً في الواقع وإن كانت صحيحة في ظاهر الشرع يجوز - بل يستحب - أن يعيدها (٣) - منفرداً أو جماعة - و أما إذا لم يحتمل فيها خلافاً. فإن صلى منفرداً ثم وجد من يصلي تلك الصلاة جماعةً يستحب له أن يعيدها جماعةً (٤)

ظاهر سوى

خبر السكوني عن جعفر (ع): «لا يؤم العبد إلا أهله» (١)

لكنه لا يصلح لمعارضه ما عرفت. مع أنه لا يوافق القول الأول. و أما القيود المذكورة في النصوص فمحمولة على الاستحباب. إجماعاً، إذا لم يخل عدمها بالعدالة. و أما ما تضمنه المتن فعله محمول على خصوص ما يخل بها تركه. و الظاهر أنه المراد بالفقيه في النص.

(١) و مر وجهه.

(٢) و في الجواهر: «يظهر من الروض وجود النص به».

(٣) من باب استحباب الاحتياط.

(٤) بلا خلاف، كما في الحدائق و عن غيرها، بل عن المنتهى و المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الرياض: حكاية الإجماع عليه. و يدل عليه جملة من النصوص،

كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال (ع): يصلي معهم و يجعلها الفريضة

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٥

إماماً كان أو مأموماً (١)، بل لا يبعد جواز إعادتها جماعةً إذا وجد من يصلي غير تلك الصلاة (٢)، كما إذا صلى الظهر فوجد من يصلي العصر جماعةً، لكن القدر المتيقن الصورة الأولى. و أما إذا صلى جماعةً - إماماً أو مأموماً - فيشكل استحباب

إن شاء» (١)

و نحوه حسن حفص، و مقتصرأ فيه على

قوله: «و يجعلها الفريضة» (٢)

و

صحيح زرارة المتقدم - وفيه: «لا ينبغي للرجل أن يدخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلى، فإن له صلاةً أخرى ..» (٣)

و

موثق عمار: «عن الرجل يصلى الفريضة ثم يجد قوماً يصلون جماعةً أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال (ع): نعم، و هو أفضل. قلت: فان لم يفعل؟ قال (ع): ليس به بأس» «٤».

و

مكاتبة ابن بزيع إلى أبي الحسن (ع): «إني أحضر المساجد مع جيرتى و غيرهم، فيأمرون بالصلاة بهم، و قد صليت قبل أن آتيهم- و ربما صلى خلفى من يقتدى بصلاتى، و المستضعف، و الجاهل- فأكره أن أتقدم- و قد صليت- لحال من يصلى بصلاتى .. (الى أن قال):

فكتب (ع): صل بهم» «٥»

الى غير ذلك. و حملها على جماعة المخالفين الذين لا صلاة لهم مما لا مجال له، و لا سيما فى بعضها.
(١) للتصريح فى النصوص بكل منهما.
(٢) فإنه مقتضى إطلاق النصوص.

(١) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ١١.

(٣) تقدم ذكر الرواية فى المسألة: ٣٤ من فصل أحكام الجماعة.

(٤) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٦

إعادتها (١). و كذا يشكل إذا صلى اثنان منفرداً ثم أراد الجماعة فاقتدى أحدهما بالآخر، من غير أن يكون هناك من لم يصل (٢).

[مسألة ٢٠): إذا ظهر - بعد إعادة الصلاة جماعة أن الصلاة الأولى كانت باطلة يجتزأ بالعادة]

(مسألة ٢٠): إذا ظهر - بعد إعادة الصلاة جماعة- أن الصلاة الأولى كانت باطلة يجتزأ بالعادة (٣).

[مسألة ٢١): فى المعادة إذا أراد نية الوجه ينوى الندب لا الوجوب على الأقوى]

(مسألة ٢١): فى المعادة إذا أراد نية الوجه ينوى الندب لا الوجوب على الأقوى.

(١) و إن كان يقتضيه إطلاق الأدلة، كما عن الروض الاعتراف به فلاحظ صحيحى زرارة

، و ابن بزيع

، و موثق عمار

. (٢) لخروجه عن مورد النصوص و أشكل منه احتمال استحباب الإعادة ثانياً لأن السؤال فى النصوص عن حكم الإعادة، فتشريع الإعادة إنما استفيد من الجواب فيها شاملاً لصورة الإعادة. كما أن ظاهر السؤال فيها أنه سؤال عن صرف الإعادة، فلا يكون إطلاق

الجواب مقتضيا لتشريع الإعادة بعد الإعادة.

(٣) لأن ظاهر النصوص: كون الصلاة المعادة فرداً للواجب فيجتزأ به كما يجتزأ بالفرد الأول. و منه يظهر: تعيين الإتيان به بنية الأمر الوجوبى لأن الباعث على الإتيان به هو الباعث على الإتيان بالفرد الأول بعينه، و إن كان له الاجتزأ بالفرد الأول. و تحقيق ذلك موكول الى محله من الأصول.

و منه سبحانه نستمد التوفيق لنيل المسؤول و نجاح المأمول، إنه خير موفق و معين، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٧

[فصل فى الخلل الواقع فى الصلاة]

إشارة

فصل فى الخلل الواقع فى الصلاة

[فصل فى معنى الخلل]

إشارة

أى: الإخلال بشيء مما يعتبر فيها وجوداً أو عدماً.

[(مسألة ١): الخلل: إما أن يكون عن عمد، أو عن جهل، أو سهو]

(مسألة ١): الخلل: إما أن يكون عن عمد، أو عن جهل، أو سهو، أو اضطرار، أو إكراه، أو بالشك.
ثم إما أن يكون بزيادة أو نقصان. و الزيادة: إما بركن، أو غيره و لو بجزء مستحب - كالقنوت (١) فى غير الركعة الثانية

فصل فى الخلل

(١) فى كون الاجزاء المستحبة أجزاء حقيقة تأمل أو منع - أشرنا إليه فى شرائط الوضوء، و فى مبحث القيام أيضاً - لامتناع كونها أجزاء للماهية، ضرورة صدق الماهية بدونها، و يمتنع صدق الكل بدون جزئه. و امتناع كونها أجزاء للفرد، لأنها لو كانت أجزاء للفرد لوجب التعبد بها بقصد الوجوب كسائر أجزاء الفرد، فإن الأمر الوجوبى المتعلق بالماهية يسرى إلى كل ما تنطبق عليه الماهية، فإذا فرض كون الشيء جزءاً للفرد كان ذلك الشيء موضوعاً للانطباق ضمناً، فيتعلق به الوجوب كذلك، فيجب التعبد به بقصد ذلك الوجوب الضمنى، مع أن بناء الأصحاب (رض) على كون التعبد بالاجزاء المستحبة إنما هو بقصد الاستحباب لا غير، فيكشف ذلك عن أنها ليست أجزاء للفرد و لا للماهية، بل هى مستحبات ظرفها الواجب نظير المستحبات التى يندب إليها فى زمان معين أو مكان كذلك. و على هذا فيكون فعلها فى غير محلها ليس من الزيادة فى شيء، لأن صدق الزيادة منوط بفعلها بقصد الجزئية، إذ لو لا ذلك لزم صدقها بفعل بعض الأمور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٨

أو فيها فى غير محلها - أو بركعة. و النقصان: إما بشرط ركن - كالطهارة من الحدث و القبلة - أو بشرط غير ركن، أو بجزء ركن أو غير

ركن، أو بكيفية- كالجهر، والإخفات، والترتيب، و الموالاة- أو بركة.

[مسألة ٢): الخلل العمدي موجب لبطلان الصلاة]

(مسألة ٢): الخلل العمدي موجب لبطلان الصلاة، بأقسامه: من الزيادة (١)

المقارنة- مثل حركة اليد، والنظر إلى الأجنبية، وغيرهما من الأفعال المقارنة المباحة أو المحرمة- و هو معلوم البطلان. و على هذا فلو ثبت: أن حكم مطلق الزيادة العمدية في الصلاة هو البطلان، و حكم السهوية هو وجوب سجود السهو، لم يترتباً على مثل فعل القنوت- عمداً أو سهواً في غير محله، بل لا بد- في ترتيبهما- من دلالة دليل بالخصوص، غير ما دل على حكم مطلق الزيادة العمدية و السهوية. و ما

في مصحح زرارة عن أحدهما (ع): «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة» (١) لا بد أن يكون محمولاً على غير ظاهره.

(١) إما لأن العبادات كمعاجين الأطباء التي تقدر فيها الزيادة كالنقيصة أو لأنه تشريع محرم فيبطل. أو

لصحيح أبي بصير: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (٢)

أو

لمصحح زرارة و بكير: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالا، إذا كان قد استيقن ذلك يقيناً» (٣)

أو للتعليل

في مصحح زرارة السابق: «فإن السجود زيادة في المكتوبة»

أو للتعليل

في خبر الأعمش عن جعفر (ع)- في حديث

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٧٩

.....

شرائع الدين:- «و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه زاد في فرض الله عز و جل» (١)

و نحوه ما عن تفسير العياشي.

لكن تمكن المناقشة في جميع ذلك. فإن الأول مصادرة- بل ممنوع- بشهادة صحة العبادة المقارنة لكثير من الأفعال المباحة أو المحرمة، كما تقدم و التشريع و إن كان لا يبعد اقتضاؤه عقلاً تحريم الفعل كاقضائه تحريم الالتزام الذي هو من أعمال القلب، بل ما دل على تحريم البدعة ظاهر في كون موضوعه نفس العمل الخارجي إلا أنه يختص تحريمه به و لا يسرى إلى بقية الأجزاء، كي تبطل

من جهة امتناع التعبد بما هو حرام. نعم إذا كان تشريعاً في أمر العبادة لا في أمر الجزء كان مبطلاً لها، لفقد التعبد بالأمر الواقعي. وكذا لو كان الامتثال مقيداً بالزيادة على نحو وحدة المطلوب.

لكنه ليس من محل الكلام. وصحيح أبي بصير منصرف إلى زيادة الركعة أو محمول على ذلك، بقريته ما دل على عدم قدح زيادة الجزء سهواً، الموجب لرفع اليد عن إطلاقه على كل حال. والمصحح

ظاهر في السهو، فيجب حمله على زيادة الأركان، لعدم قدح زيادة غيرها سهواً. مع أن المروي في الوسائل والكافي: زيادة: «ركعة»

بعد

«المكتوبة»

«٢» فيختص بزيادة الركعة. والتعليل في مصحح زرارة

لا يخلو من إجمال، لما عرفت:

من أن سجدة العزيمة ليست زيادة في الصلاة، لعدم قصد الجزئية بها.

وخبر الأعمش

- مع ضعفه في نفسه - ظاهر في الزيادة على ما افترضه الله سبحانه - أعنى: الركعتين - لا مطلق الزيادة.

هذا ولكن الانصاف منع دعوى: الانصراف إلى الركعة في الصحيح و رفع اليد عن إطلاقه في الزيادة السهوية - في غير الركن - لا يوجب حمله

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل حديث: ١ و باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ١، و الكافي باب السهو في الركوع حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٠

.....

على الركعة، فإنه خلاف أصالة الإطلاق [١] و ظهور المصحح

في السهو غير ظاهر. و مفهوم الاستيقان أعم من السهو. و زيادة:

«ركعة»

- في رواية الكافي - إنما هي في رواية زرارة المروية في باب السهو في الركوع، لا في رواية زرارة و بكير المروية في باب من سها

في الأربع و الخمس، بل هي مروية فيه خالية عن كلمة

«ركعة»

و كذا في التهذيب في باب:

«من شك فلم يدر أثنيتين صلى أم ثلاثاً؟». و أما ما في الوسائل فالظاهر أنه خطأ. إلا أن يقال: لو بنى على كونهما روايتين يتعين الجمع

العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيد، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الالتفات من فصل القواطع.

و لو كانت رواية واحدة فاما أن يبني على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، أو يبني على تعارضهما. و كيف كان لا

مجال للعمل بالرواية الخالية عن ذكر الركعة. وإشكال التعليق - في مصحح زرارة - لا يمنع من ظهوره في قدح الزيادة، إذ غاية الأمر أن يكون تطبيق الزيادة على السجود للعزيمة تطبيقاً ادعائياً، وذلك لا ينافي كون حكم الزيادة العمدية هو الإبطال. و ضعف خبر الأعمش ربما تمكن دعوى انجباره بشهرة الحكم بين المتأخرين، بل قيل: ربما يستشعر من كلماتهم كونه من المسلمات. فتأمل. و حملته على إرادة الزيادة على الركعتين خلاف إطلاقه. كما أن تخصيصه بما دل على عدم وجوب الإعادة في الجاهل - و بعض صور الناسي - لا - يقدح في وجوب العمل بظاهره في غيرهما. و منه يظهر قوة ما في المتن، و ضعف ما قد يظهر من جماعة كثيرة، إذ لم يتعرضوا لقدح مطلق الزيادة.

[١] يمكن أن يقال - في تقريب الانصراف من العمد - إنه لما كان لسانه لسان التشريع الابتدائي - أعني: حدوث التشريع بعد العدم - فالفعل الواقع المأخوذ موضوعاً له - بقرينه التعبير بالإعادة فيه - مفروض وقوعه قبل التشريع، و لا بد أن يكون في غير حال العلم. فإذا كانت صورة العلم خارجة عنه بالانصراف، و صورة السهو خارجة عنه بحديث: «لا تعاد..»

و نحوه تعيين تخصيصه بالركن أو الركعة. إلا أن يقال: الفعل الصادر قبل التشريع لا يشمل عموم التشريع، و إنما يختص بما يكون بعد التشريع. (منه مد ظله).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨١

و النقيض (١)، حتى بالإخلال بحرف من القراء أو الأذكار أو بحركه، أو بالموالاة بين حروف كلمه، أو كلمات آيه، أو بين بعض الأفعال مع بعض. و كذا إذا فاتت الموالاة سهواً أو اضطراراً - لسعال أو غيره - و لم يتدارك بالتكرار متعمداً (٢).

[(مسألة ٣): إذا حصل الإخلال - بزيادة أو نقصان جهلاً بالحكم]

(مسألة ٣): إذا حصل الإخلال - بزيادة أو نقصان - جهلاً بالحكم (٣)، فإن كان بترك شرط ركن، كالإخلال

و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، حكاه جماعة. لفوات الكل بفوات جزئه، و المشروط بفوات شرطه، مع قصور

حديث: «لا تعاد..» (١)

عن شمول العامد.

(٢) لا طراد ما ذكر من جهة البطلان في جميع الصور المذكورة.

(٣) المعروف بين الأصحاب: أن الجاهل بالحكم بمنزلة العامد في جميع المنافيات من فعل أو ترك، بل عن شرح الألفية للكركي:

نسبته إلى عامة الأصحاب. و العمدة فيه: عموم أدلة الجزئية للعالم و الجاهل، بل اشتهر: امتناع اختصاصها بالأول، للزوم الدور - فتأمل -

و مقتضى ذلك هو البطلان بالإخلال للوجه المتقدم في العامد. و أما ما

عن مسعدة بن زياد - في قوله تعالى: (الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ..) - «٢» «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالماً؟ فان قال: نعم.

قال تعالى له: أ فلا عملت بعلمك؟ و إن قال: كنت جاهلاً. قال تعالى: أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحججة البالغة» (٣)

فإنما يدل على حسن عقاب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٤.

(٢) الأنعام: ١٤٩.

(٣) كما في تفسير البرهان ج ٢ صفحة ٣٤٠ الطبعة القديمة، نقلا عن أمالي الشيخ (قده) عن الصادق عليه السلام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٢

بالطهارة الحديثة، أو بالقبلة- بأن صلى مستدبرا أو إلى اليمين أو اليسار- أو بالوقت- بأن صلى قبل دخوله- أو بنقصان ركعة أو ركوع أو غيرهما من الأجزاء الركنية، أو بزيادة

الجاهل لانقطاع عذره، و لا يدل على بطلان عمله الناقص، لإمكان كون الصلاة ذات مراتب متفاوتة في الكمال و النقصان، فيكون الشيء جزءاً أو شرطاً لبعضها فيفوت بفواته، و لا يكون جزءاً أو شرطاً لبعضها الآخر فيصح بدونه، بنحو لا يمكن تدارك الفائت. و لذا نسب إلى الأصحاب: الحكم بصحة عمل الجاهل بالجهر و الإخفات و القصر و التمام، مع استحقاق العقاب فالعقاب لا يستلزم البطلان و وجوب التدارك.

كما أن مما ذكرنا يظهر: أن تسليم عموم أدلة الجزئية و امتناع تقييدها بالعلم لا ينافي قيام الدليل على صحة الناقص و عدم وجوب التدارك، إذ على هذا يكون التكليف بالكامل مشتركا بين العالم و الجاهل، و التكليف بالناقص منوطاً بالجهل بالتكليف بالكامل. فالعمدة- إذا- إثبات ذلك الدليل الدال على الصحة فإن تم، و إلا فالحكم بالبطلان للقاعدة المتقدمة. و المصنف (قده) يرى تمامية ذلك الدليل. و كأنه إطلاق

صدر صحيح زرارة- المروى في الفقيه و التهذيب- عن أبي جعفر (ع): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة:

الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة، و لا تنقض السنة الفريضة» (١)

فإن إطلاقه شامل للجاهل بالحكم. و لأجله فصل بين الخلل في الركن- زيادة أو نقصان- و بين الخلل في غيره، فجزم بالبطلان في الأول، لقيام الدليل بالخصوص على قدحه في الصحة- كاستثناء في الصحيح المذكور، و كغيره مما سنشير إليه في محله- فترفع به اليد عن صدر الصحيح. و قوى الصحة في الثاني، أخذاً بالطلاقة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٣

ركن بطلت الصلاة. و إن كان الإخلال بسائر الشروط أو الأجزاء- زيادة أو نقصان- فالأحوط الإلحاق بالعمد في البطلان

و ربما يستشكل فيه، و تارة: بعدم وروده لبيان نفى الإعادة مطلقاً بشهادة وجوب الإعادة على العامد إجماعاً، فيسقط إطلاقه عن الحجية.

و يجب الاقتصار فيه على المتيقن- و هو نفى الإعادة في خصوص السهو و النسيان- كما فهمه الأصحاب. مع أنه لو سلم وروده في مقام البيان و ظهوره في الإطلاق دار الأمر بين تقييده و تقييد إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية الشامل لحالي العلم و الجهل، و الأول أولى. مع أنه يكفي في تقييده الإجماع- المستفيض بالنقل- على مساواة الجاهل للعالم.

و فيه: أن وجوب الإعادة على العامد لا يدل على عدم وروده في مقام البيان كسائر العمومات المخصصة بالأدلة اللبية التي لا ينبغي الإشكال في حجيتها في الباقي. مع أن البناء على ذلك يمنع من التمسك به في السهو مطلقاً و كون الحكم فيه متيقناً- لو سلم-

فالاتماد يكون على اليقين لا عليه. و كون تقييده أولى من تقييده إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية غير ظاهر، بل العكس أولى، لأنه حاكم عليها، و هو مقدم على المحكوم. و الإجماع فى المقام بنحو يجوز به رفع اليد عن ظاهر الأدلة غير ظاهر، لقرب دعوى كون مستنده ملاحظة القواعد الأولية، و عدم ثبوت ما يوجب الخروج عنها عند المجمعين لا أنه إجماع على البطلان تعبداً. و أخرى: بأن ظاهر ذيل الصحيح كون الوجه- فى نفي الإعادة- كون ما عدا الخمسة سنة، فيجب تقييده بما دل على وجوب الإعادة بترك السنة متعمداً،

كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «إن الله- عز و جل- فرض الركوع و السجود. و القراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٤

.....

و من نسى القراءة فقد تمت صلاته و لا شيء عليه» (١)

و إطلاق العمد يشمل الجاهل، لأنه عامد فى ترك الجزء و إن كان عن جهل. و فيه: أن الظاهر من العمد صورة العلم- كما هو الشائع من استعماله فى العرف و فى النصوص- فلا- يشمل الجاهل. و كون المراد ما يقابل الناسى- و لو بقرينة المقابلة- غير ظاهر، إذ هو ليس بأولى من أن يراد بالنسيان مطلق العذر و الاقتصار عليه بالخصوص، لكونه الشائع المتعارف. بل الثانى أولى، لأن حمل اللاحق على ما يقابل السابق أولى من العكس. مع أن لازمه وجوب الإعادة فى ناسى الحكم، و فى جاهل الموضوع، و فيمن اعتقد أنه فعل الجزء فتركه ثم تبين له أنه لم يفعل و غير ذلك من أنواع الخلل عن سهو و عذر مما لم يكن نسيانا للقراءة، و لا- يظن الالتزام به، فيتعين لذلك رفع اليد عن ظاهر التعبير بالنسيان، و حمله على مطلق العذر العرفى المقابل للعمد، فيدخل جميع ذلك فيه حتى الجاهل. لا أقل من المساواة بين الحملين، الموجبة للإجمال و الرجوع الى إطلاق حديث: «لا تعاد..»

. و أما

موثق منصور: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ فى صلاتى كلها، فقال (ع): أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى. قال (ع): فقد تمت صلاتك إذا كنت ناسياً» (٢)

فيمكن أن يكون الحصر فيه فى قبال العامد، بقرينة عدم وجوب الإعادة على غيره من المعذورين فى إيقاع الخلل. و ثالثاً: بأن نفي الإعادة يراد به ما يقابل وجوبها. و من المعلوم أن وجوب الإعادة، تارة: يكون حكماً تأسيسياً حادثاً فى ظرف صدق الإعادة و عدمها، و ذلك حيث يكون الفعل المعاد حين وقوعه لا حكم له يقتضى

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٥

.....

الإعادة- كالفعل المشتمل على الخلل الناشئ عن نسيان الجزء أو الشرط- فان النسيان منشأ للعجز عن فعل المنسى و ارتفاع القدرة عليه التى هى شرط التكليف، فلا يكون مكلفاً حال النسيان بالإعادة، و أخرى: يكون تأكيداً- كوجوب الإعادة على العامد الملتفت أو

الجاهل المقصر- فان الخطاب لما لم يكن مانع من ثبوته كان مقتضيا لوجوب الإعادة من حين وقوع الفعل من العاقد أو الجاهل، فاذا ورد الأمر بالإعادة كان تأكيداً لما قبله. وحينئذ نقول-

«لا تعاد..»

المذكور في الصحيح- إما أن يراد به ما يقابل وجوب الإعادة مطلقاً. ولازمه أن يكون معارضا لجميع أدلة الجزئية والشرطية في المستثنى منه، إذ لازمه نفي مفاد تلك الأدلة من الجزئية والشرطية، وحيث انه لا يصلح لمعارضتها، فاللازم حمله على ما يقابل وجوب الإعادة تأسيساً، فلا يشمل العاقد، ولا الجاهل ولا الناسي للحكم.

وفيه: ما قد عرفت الإشارة إليه: من أن حمله على ما يقابل وجوب الإعادة مطلقاً- الذي يقتضيه الإطلاق- لا يخرج عن كونه حاكماً على أدلة الجزئية والشرطية، لأن الحكومة ناشئة عن كونه ناظراً إلى تلك الأدلة ولا يخرج عن كونه كذلك بمجرد حمله على نفي الإعادة في الجاهل.

ودعوى: أنه لا يقوى على الحكومة على تلك الأدلة التي هي كالصريحة في الجزئية والشرطية على اختلاف ألسنتها. مدفوعة: إذ هو لا ينفي الجزئية والشرطية مطلقاً، وإنما ينفيها بالنسبة إلى بعض مراتب الصلاة، كما في سائر موارد تعدد المطلوب. ومقتضى الجمع- بينه وبين أدلة الجزئية- هو الالتزام بأن الصلاة ذات مرتبتين مثلاً: إحداهما: كاملة متقومة بالشئ المعين، ويكون جزءاً لها. وأخرى: ناقصة غير متقومة به، فاذا فات الشئ المعين فاتت المرتبة الكاملة وفاتت مصلحتها أيضاً، وبقيت الناقصة وحصلت مصلحتها على نحو لا يمكن التدارك. وليس حمل تلك الأدلة على

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٣٨٦

.....

الجزئية بلحاظ بعض مراتب الصلاة مما تأباه، حتى يجب التصرف بالحديث الشريف. كيف لا! والناسي- الذي هو المورد المتيقن للحديث- يتعين الالتزام فيه بذلك أيضاً، لأن الجزء المنسى في حال النسيان لم يخرج عن كونه جزءاً ذاتاً ضرورية، وإنما ثبت الاجتزاء بدونه، نظير موارد قاعدة الميسور. فاذا أخذ بإطلاق الحديث متعين.

فان قلت: ظاهر الصحيح كون نفي الإعادة لأجل صحة الصلاة مطلقاً وتماميتها مطلقاً، وهذا يناهض عدم تمامية الصلاة ببعض مراتبها، فلا يكون الجمع المذكور عرفياً.

قلت: لا يظهر من الصحيح ذلك، لأن عدم لزوم الإعادة أعم من ذلك، بل لعل ظاهر

قوله (ع)- في ذيله-: «و لا تنقض السنة الفريضة»

هو عدم بطلان الفريضة- من الأجزاء والشرايط- بالخلل الآتي من قبل السنة، لا عدم الخلل أصلاً بفوات السنة، فيكون في نفسه ظاهراً في الجمع المذكور، لا أنه آب عنه.

و أما ما

في صحيح ابن مسلم المتقدم: «فقد تمت صلاته»

- ونحوه في موثق منصور

- فالمراد منه تمامية صلاته المأتمى بها وصحتها، وهو لا يناهض عدم بطلان صلاة الجاهل بالحكم بفوات بعض مراتب المصلحة، كما ورد في صحيح زرارة- الوارد في فوات الجهر والإخفات جهلاً

«١» مع بنائهم على نقص صلاته في الجملة، وفوات بعض مراتب مصلحتها واستحقاق العقاب لذلك، فلا مانع من أن يكون الحديث الشريف وارداً هذا المورد.

نعم لا- تبعد دعوى انصرافه إلى صورة صدور الفعل المعاد بداعى الامتثال الجزمى، فلا يشمل العائد فى الترك، و لا المتردد فى الصحة و الفساد. و الوجه فيه: أن الظاهر كونه مسوقاً لإحداث الداعى إلى الإعادة، فلا يشمل من

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٧

لكن الأقوى إجراء حكم السهو عليه.

[(مسألة ٤): لا فرق - فى البطلان بالزيادة العمديّة بين أن يكون فى ابتداء النيّة أو فى الأثناء]

(مسألة ٤): لا فرق - فى البطلان بالزيادة العمديّة - بين أن يكون فى ابتداء النيّة أو فى الأثناء، و لا بين الفعل و القول (١)، و لا بين الموافق لأجزاء الصلاة و المخالف لها (٢) و لا بين قصد الوجوب بها و الندب (٣). نعم لا بأس بما يأتى (٤) به من القراءة و الذكر فى الأثناء.

كان له داع إلى الإعادة.

(١) لإطلاق النص فى جميع ذلك.

(٢) خلافاً للمستند لأنه لا يقال - لمن أمر ببناء معين على نحو معين - «إنه زاد فيه» إلا إذا زاد فى اللبن أو الجص أو نحوهما، و لا يقال: «إنه زاد فيه» إذا قرأ حين البناء شعراً أو فعل فعلاً - آخر، فيعتبر فى الزيادة أن يكون المزيد من جنس المزيد فيه. و لما كان مفهوم الصلاة من المفاهيم الشرعيّة - التى لا يعرف ما هو منه و ما ليس منه إلا بالرجوع الى الشارع - فلا يمكن الجزم بتحقيق الزيادة إلا إذا كان الزائد من أجزاء الصلاة. و فيه:

أن الزيادة كما تكون بلحاظ حدود الأجزاء المعترية تكون بلحاظ ذوات الأجزاء فالمركب من أجزاء محدودة - بحسب الكم - كما تكون الزيادة فيه بالإتيان ببعض أجزائه زائداً على المقدار المعتر فيه، تكون - أيضاً - بالإتيان بما يباين أجزاءه، كما يظهر من ملاحظة المركبات الخارجيّة من المعاجين و نحوها.

(٣) قد عرفت فى الحاشية الأولى: أن نيّة الندب ملازمة لعدم نيّة الجزئية. و حيثئذ لا تكون زيادة، إذ يعتبر فيها قصد الجزئية. نعم يمكن قصد الندب تشريعاً فيما يؤتى به بقصد الجزئية. و كذا العكس.

(٤) بل هو الأفضل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٨

- لا - بعنوان أنه منها - (١) ما لم يحصل به المحو للصورة. و كذا لا بأس بإتيان غير المبطلات من الأفعال الخارجيّة المباحة - كحكك الجسد و نحوه - إذا لم يكن ماحياً للصورة.

[(مسألة ٥): إذا أخل بالطهارة الحديثية ساهياً]

(مسألة ٥): إذا أخل بالطهارة الحديثية ساهياً بأن ترك الوضوء أو الغسل أو التيمم - بطلت صلاته (٢) و إن تذكر فى الأثناء. و كذا لو تبين بطلان أحد هذه من جهة ترك جزء أو شرط (٣).

[مسألة ٦: إذا صلى قبل دخول الوقت ساهيا بطلت]

(مسألة ٦): إذا صلى قبل دخول الوقت ساهيا بطلت (٤) و كذا لو صلى إلى اليمين أو اليسار أو مستديرا (٥)، فيجب

(١) و إلا كان زيادة، لعدم كونه منها. و ما

في رواية الحلبي: «قال أبو عبد الله (ع): كل ما ذكرت الله - عز و جل - به و النبي (ص) فهو من الصلاة» (١)

لا بد أن يكون محمولاً على خلاف ظاهره. و إلا فقد عرفت أن لازم ذلك الإتيان بقصد الوجوب لا الندب، و لا يظن الالتزام به.

(٢) فان ذلك من ضروريات الفقه. و تدل عليه النصوص المتفرقة الكثيرة، المذكور بعضها في وضوء الوسائل

«٢» و بعضها في قضاء الصلاة منها

«٣» و غيرهما.

(٣) لاحظ وضوء الوسائل.

(٤) و النصوص به كثيرة مذكورة في المواقيت

«٤». (٥) تحقيق الكلام في ذلك موكول الى مبحث القبلة «٥».

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١، ٢، ٣ من أبواب الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة القضاء.

(٤) راجع المسألة: ١ من فصل أحكام الأوقات ج: ٥ من هذا الشرح.

(٥) راجع المسألة: ١ من فصل احكام الخلل ج: ٥ من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٨٩

عليه الإعادة أو القضاء.

[مسألة ٧: إذا أخل بالطهارة الخبيثة - في البدن أو اللباس - ساهيا بطلت]

(مسألة ٧): إذا أخل بالطهارة الخبيثة - في البدن أو اللباس - ساهيا بطلت. و كذا إن كان جاهلا بالحكم أو كان جاهلا بالموضوع و

علم في الأثناء، مع سعة الوقت، و إن علم بعد الفراغ صحت. و قد مر التفصيل سابقا (١).

[مسألة ٨: إذا أخل بستر العورة سهواً فالأقوى عدم البطلان]

(مسألة ٨): إذا أخل بستر العورة سهواً فالأقوى عدم البطلان (٢)، و إن كان هو الأحوط (٣). و كذا لو أخل بشرائط الساتر - عدا

الطهارة - من المأكولية، و عدم كونه حريراً أو ذهباً، و نحو ذلك (٤).

(١) فى أحكام النجاسات «١» و مر بيان الوجه فيه.

(٢)

لصحيح: «لا تعاد الصلاة..»

(٣) بل هو الأقوى، كما عن الشهيد، بل عن ظاهر التذكرة و المنتهى و التحرير: الإجماع عليه. لكنه غير ظاهر الوجه. و الإجماع - بنحو يعتمد عليه أو يوهن الصحيح - غير ثابت. و من هنا حكى عن المدارك و شرح المفاتيح للوحيد و غيرهما: الصحة. و يؤيده - أو يعضده -

صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل يصلى و فرجه خارج لا - يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال (ع): لا إعادة عليه، و قد تمت صلاته» (٢)

و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث الساتر «٣».

(٤) للصحيح المتقدم أيضا

. لكن تقدم - فى مبحث اللباس - تقريب البطلان فى الخلل بالمأكولية فى غير الجاهل بالموضوع «٤».

(١) لاحظ فصل الصلاة فى النجس ج: ١ من هذا الشرح.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٣) راجع المسألة: ١١، ١٢ من فصل الستر و الساتر ج: ٥ من هذا الشرح.

(٤) راجع المسألة: ١٩ من فصل شرائط لباس المصلى ج: ٥ من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٠

[مسألة ٩: إذا أخل بشرائط المكان سهوا فالأقوى عدم البطلان]

(مسألة ٩): إذا أخل بشرائط المكان سهوا فالأقوى عدم البطلان، و إن كان أحوط فيما عدا الإباحة، بل فيها - أيضا - إذا كان هو الغاصب (١).

[مسألة ١٠: إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه سهوا]

(مسألة ١٠): إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه سهوا إما لنجاسته أو كونه من المأكول أو الملبوس - لم تبطل الصلاة (٢)، و إن كان هو الأحوط. و قد مرت هذه المسائل

(١) للتفصيل من جماعة بينه و بين غيره فى البطلان و عدمه. و لا وجه له ظاهر، لعموم حديث: رفع النسيان

«١» الموافق لحكم العقل بعذرته نعم يمكن الإشكال فى الصحة فى صورة نسيان الغاصب عن تقصير، لأن جريان الحديث حينئذ لرفع الحكم خلاف الامتنان فى حق المالك. و لعل الحال كذلك فى بعض صور نسيان غير الغاصب إذا كان عن تقصير. إلا أن يقال - بعد فرض النسيان - يكون الضرر وارداً على المالك على كل حال و الرفع و الوضع لا أثر لهما فيه، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الحديث. و الكلام فيه موكول الى محله «٢».

(٢) الظاهر أنه لا إشكال فيه. ووجهه- في فوات طهارة المسجد- ظاهر، لأن العمدة في اعتبارها الإجماع، و ثبوته في حال السهو محل إشكال أو منع، فلا موجب للتدارك. نعم يشكل وجهه في فوات كونه على غير المأكول والملبوس، فإن إطلاق دليل شرطية ذلك يقتضى بطلان السجود بفواته. لكن ظاهر الأصحاب الإجماع على عدم وجوب التدارك و جواز المضى و لعل ذلك كاف في تقييد دليل الشرطية بحال الذكر، فلا يكون شرطاً في حال السهو.

(١) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٢) راجع أوائل الكلام من فصل شرائط لباس المصلى ج: ٥ من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩١

في مطاوى الفصول السابقة.

[(مسألة ١١): إذا زاد ركعة أو ركوعاً أو سجدتين من ركعة، أو تكبيراً الإحرام سهواً بطلت الصلاة]

(مسألة ١١): إذا زاد ركعة أو ركوعاً أو سجدتين من ركعة، أو تكبيراً الإحرام سهواً بطلت الصلاة (١).

(١) أما في الأول فلا إشكال فيه- في الجملة- ولا خلاف. و يدل عليه- مضافاً إلى عموم قبح الزيادة المتقدم- موثق زيد الشحام: «سألته عن الرجل يصلى العصر ست ركعات أو خمس ركعات. قال (ع): إن استيقن أنه صلى خمساً أو ستاً فليعد» (١)

و مصحح زرارة- المروى عن الكافي في باب السهو في الركوع- عن أبي جعفر (ع): «إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة ركعة فليستقبل صلاته استقبالا» (٢)

و صحيح منصور عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة. قال (ع): لا يعيد صلاة من سجدة، و يعيدها من ركعة» (٣)

و نحوها رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) (٤) سواء أحملت الركعة على ما يشمل السجدتين، أم ما يقابل السجدة. نعم عن التهذيب و التحرير و المعتمد و المختلف و موضوع من القواعد و المنتهى و الألفية و الميسية و الروض و المسالك و غيرها- بل عن المسالك: نسبتته إلى المتأخرين:- أنه إن كان جلس آخر الرابعة بقدر واجب التشهد صحت صلاته،

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «عن رجل صلى خمسا، فقال (ع): إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته» (٥). و نحوه صحيح

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٢

.....

جميل

«١». و

في رواية محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل استيقن - بعد ما صلى الظهر - أنه صلى خمسا. قال (ع): وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال (ع): إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة، فليقم فليضيف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدة، فتكونان ركعتين نافلة، ولا شيء عليه» «٢».

و

صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجل صلى الظهر خمسا. قال (ع): إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهد، ثم يصلى - و هو جالس - ركعتين و أربع سجدة و يضيفها إلى الخامسة فتكون نافلة» «٣».

هذا و لكن يشكل الخروج بها - بعد إعراض القدماء عنها - عن إطلاق النصوص المتقدمة، مع قرب حمل الأخيرين منها على الجلوس مع التشهد و التسليم. بل لعل ذلك متعين فيهما، لأنه لا يمكن الأخذ بإطلاق الجلوس و لو آناً ما. فاما أن يحمل على الجلوس المعهود في الصلاة. و هو المشتمل على التشهد و التسليم - أو يحمل على الجلوس بقدر التشهد، كما يراه الجماعة المتقدمة. لكن حمل المطلق على المعهود الذهني أولى من تقييده عرفاً عند الدوران بينهما. و عليه يسهل حمل الأولين على الجلوس مع التشهد فيكون المراد - من قدر التشهد - التشهد الفعلي الخارجي الصادر من المكلف مع التسليم، لتكون الركعة الزائدة بعد الفراغ من الصلاة. و ندرة ذلك ليست بأظهر من ندرة الجلوس ساكتاً قدر التشهد. لا أقل من أن يكون إطلاق النصوص المتقدمة - الموافقة للقواعد المسلمة في الجملة -

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٣

.....

قرينه على حمل هذه النصوص على ما ذكر. و لعل التعبير عن ذلك بمثل هذا اللسان كان تقيية من بعض العامة، فقد حكى التفصيل المذكور: عن سفيان الثوري و أبي حنيفة، فينبغي العمل على ما يوافق المشهور.

و أما البطلان في الثاني فيمكن أن يكون مستنده من النصوص روايتي منصور

و عبيد

المتقدمتين - بناء على حمل الركعة فيهما على الركوع - بقرينه المقابلة بالسجود، كما هو الظاهر، فإن الركعة - كما تطلق على ما يشمل

السجدة- تطلق أيضا على نفس الركوع، كما في صحيحتي محمد بن مسلم المذكورتين

[١]، و غيرهما مما هو كثير. و لو لم يتم ذلك انحصر المستند فيه- و في الأخيرين- بالإجماع على ركنيتها- بناء على تفسير الركن بما تبطل الصلاة بالإخلال به زيادة و نقيصة عمداً و سهواً كما هو المنسوب إلى المشهور، بل عن المذهب البار: نسبتته إلى الفقهاء. لكنه محل تأمل، فعن جامع المقاصد و الروض: تفسيره بما تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً، بل حكى تفسيره بذلك عن الشيخ في المبسوط و جميع من تأخر عنه. و يشهد به كثير من عباراتهم في مبحث الأركان، فتراهم يقولون: التكبير ركن تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً. و كذا كلامهم في غير التكبير من الأركان، فإنه ظاهر في أن معنى الركن عندهم ما يقدرح تركه في الصلاة عمداً و سهواً، من دون دخل للزيادة في معناه.

و يشهد به- أيضاً- ما عن ابن بابويه و الشيخ و غيرهما: من التلفيق الاتي إليه الإشارة في المسألة الرابعة عشرة. و صحيح محمد بن مسلم الاتي فيها الأمر بالقاء السجدين اللتين لا ركوع لهما اللهم إلا أن يقال: إن خروجهم عن القاعدة في بعض الموارد- لجهة أو شبهة- لا ينافي البناء عليها كلية.

[١] المراد بذلك الروايتان المتقدمتان في صدر التعليق. و قد عبر هناك عن إحداهما بالرواية و عن الأخرى بالصحيحة، فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٤

نعم يستثنى من ذلك: زيادة الركوع أو السجدين في الجماعة (١) و أما إذا زاد ما عدا هذه من الاجزاء غير الأركان- كسجدة

في غيره. و لعل هذا الوجه فيما عن تعليق الإرشاد و مجمع البرهان من دعوى:

الإجماع على قدح زيادة الركوع و السجدين. و ما عن المدارك: من أنه لا- يعلم فيه مخالفاً. و ما عن الرياض و غيره: من نفى الخلاف فيه. هذا و ربما يلوح من نصوص نسيان الركوع قدح زيادة السجدين سهواً. فلاحظ «١» كما أنه ربما يستدل على ذلك بعموم قدح الزيادة، إذ لا موجب للخروج عنه إلا صحيح: «لا تعاد الصلاة..»

. لكنه يتوقف على ظهور المستثنى في خصوص النقيصة، لتكون الزيادة داخله في المستثنى منه و هو ممنوع، بل هو إما ظاهر في مطلق الخلل و لو بنحو الزيادة- أو هو مجمل. و حينئذ يسرى إجماله إلى المستثنى منه لاتصاله به، فلا يصلح للحكومة على عموم ما دل على قدح الزيادة و لو سهواً. و فيه: مع أن منصرف النص هو النقيصة-: أن نسبة المقدر إلى كل من الخمسة نسبة واحدة، فإذا تعذرت نسبة الزيادة إلى ثلاثة منها كان المقدر في الجميع- بحسب المتفاهم العرفي- هو النقيصة لا- غير. و بالجملة: لا ينبغي التأمل في ظهور المستثنى في النقيصة. مع أن ذلك لا يتم في زيادة تكبير الافتتاح لعدم ذكرها في المستثنى، فتبقى داخله في المستثنى منه، و يكون مقتضى الحديث عدم البطالين بزيادتهما، فيحتاج في الحكم بالبطالان بزيادتها سهواً إلى الإجماع. و لعله فيها أخفى منه في زيادة الركوع و السجدين. و لذا خالف فيها من لم يخالف في زيادتهما فراجع.

(١) كما تقدم في الجماعة. و تقدم الإشكال في صدق الزيادة على الجزء المأني به للمتابعة.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٥

واحدة (١) أو تشهد أو نحو ذلك مما ليس بركن- فلا تبطل (٢) بل عليه سجدة السهو (٣). و أما زيادة القيام الركني فلا تتحقق إلا بزيادة الركوع أو بزيادة تكبير الإحرام (٤)، كما أنه لا تتصور زيادة النية، بناء على أنها الداعي، بل على القول

(١) بلا خلاف فيه ظاهر. وقد تقدمت رواية منصور

- ونحوها رواية عبيد

- «١» الدالتان على ذلك. مضافا إلى عموم:

«لا تعاد..»

الشامل للسجدة وغيرها بناء على ما عرفت من ظهور المستثنى في النقيصة. أما بناء على عمومه للزيادة فيدل على البطلان لزيادة السجدة. لكنه مقيد برواية منصور ونحوها.

(٢) لعموم حديث:

«لا تعاد..»

بناء على عمومه للزيادة والنقيصة- كما هو الظاهر- لإطلاقه. وإلا فلو بنى على اختصاصه بالنقيصة كان مقتضى عموم قدح الزيادة البطلان ولو سهوا. وتقييده بالمرسل

عن سفيان بن السمط: «تسجد سجدة السهو لكل زيادة تدخل عليك أو نقصان» (٢)

غير ظاهر، لقرب وروده في مقام إيجاب سجود السهو فارغا عن صحة الصلاة، فلا يدل على الصحة ولو بالالتزام. نعم يدل على صحة الصلاة مع الزيادة في الجملة، فيقتضى سقوط أصالة الإطلاق في عموم قدح الزيادة، لو لم يكن منحلا بالعلم التفصيلي في الصحة في الموارد المعينة. مع أن ظاهر المشهور عدم العمل بالمرسل المزبور.

(٣) سيأتي الكلام فيه.

(٤) لأن الركن منه ما يكون مقارنا للتكبير، أو ما يكون متصلا بالركوع على ما مضى في محله.

(١) مر ذكر الروايتين في أوائل الكلام في هذه المسألة.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٦

بالإخطار لا تضر زيادتها.

[مسألة ١٢: يستثنى من بطلان الصلاة بزيادة الركعة ما إذا نسي المسافر سفره]

(مسألة ١٢): يستثنى من بطلان الصلاة بزيادة الركعة ما إذا نسي المسافر سفره أو نسي أن حكمه القصر فإنه لا يجب القضاء إذا تذكر خارج الوقت، و لكن يجب الإعادة إذا تذكر في الوقت، كما سيأتي إن شاء الله (١).

[مسألة ١٣: لا فرق في بطلان الصلاة بزيادة ركعة]

(مسألة ١٣): لا فرق في بطلان الصلاة بزيادة ركعة بين أن يكون قد تشهد في الرابعة ثم قام إلى الخامسة أو جلس بمقدارها كذلك أولا (٢)، و إن كان الأحوط- في هاتين الصورتين- إتمام الصلاة لو تذكر قبل الفراغ ثم إعادتها.

[مسألة (١٤): إذا سها عن الركوع حتى دخل في السجدة الثانية بطلت صلاته]

(مسألة ١٤): إذا سها عن الركوع حتى دخل في السجدة الثانية بطلت صلاته (٣)، وإن تذكر قبل الدخول

(١) و يأتي - إن شاء الله تعالى - تفصيل الكلام فيه.

(٢) كما عرفت في المسألة الحادية عشرة.

(٣) على المشهور،

للصحيح عن رفاعه عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم. قال (ع): يستقبل» (١)

و الآخر

عن أبي بصير عنه (ع): «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة - و قد سجد سجدين و ترك الركوع - استأنف الصلاة» (٢)

و

خبر أبي بصير: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل نسي أن يركع. قال (ع): عليه الإعادة» (٣)

مضافا إلى

حديث: «لا تعاد الصلاة ..»

فتأمل.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٧

فيها رجع و أتى به و صحت صلاته (١).

هذا و لكن ظاهر المحكى عن ابن بابويه: التفصيل بين الركعة الأولى فيعيد، و غيرها فيحذف السجدين، و يجعل الثالثة ثانية، و الرابعة
ثالثة.

و في محكى النهاية: التفصيل بين أن يذكره في السجود فيعيد، و أن يذكر بعد ما دخل في الركعة اللاحقة فتسقط الركعة التي قد نسي
ركوعها و يتم صلاته. و في محكى المبسوط و الجمل و الاقتصاد: الحكم بإسقاط السجود و إعادة الركوع ثم السجود بعده و خصه و
بالأخيرتين. و نسب في الأول الى بعض أصحابنا: القول به مطلقا. و يشهد - له في الجملة -

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «في رجل شك - بعد ما سجد - أنه لم يركع. قال (ع):

فان استيقن فليلق السجدين اللتين لا ركعة لهما فيبنى على صلاته على التمام، و إن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ و انصرف فليقم و
ليصل ركعة و سجدين و لا شيء عليه» (١)

بل لا يبعد كونه شاهدا لما حكاه في المبسوط عن بعض أصحابنا، المختار له في النهاية. لكنه لا يصلح لمعارضه النصوص المتقدمة
التي هي - كما في الوسائل - أكثر و أوضح و أوثق و أحوط، و العمل بها أشهر.

(١) كما مال إليه في الحداثق- و حكاه عن المدارك- بل هو المختار لجماعة ممن عاصرناه أو قارب عصرنا. و المشهور البطلان، لإطلاق خبر أبي بصير المتقدم . و ضعفه بمحمد بن سنان- لو تم- فيجبر بالشهرة. و فيه: أن إطلاقه ضعيف، لظهور النسيان في نسيانه في تمام المحل. و قد عرفت أن مقتضى القواعد الأولية أنه لا قدح في زيادة السجدة سهواً، فلا مانع من فعله لعدم فوات محله. و لو سلم فيمكن تقييده بالتعليل في مصحح إسحاق:

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الركوع حديث: ٢. و في التهذيب ج ٢ صفحة ١٤٩ طبع النجف الأشرف، و الاستبصار ج ١ ص ٣٥٦ طبع النجف، و الفقيه ج ١ صفحة ٢٢٨ طبع النجف: رواية ذلك عن أبي جعفر (ع) و كذا في السرائر، على ما في تعليقه الوسائل. مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٨

.....

«سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل ينسى أن يركع. قال (ع): يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» (١) إذ بعد البناء على عدم قدح زيادة السجدة لا مانع من أن يضع كلام من الركوع و السجود في موضعه. و أما ما قيل: من تقييده بمفهوم الشرط المذكور في الصحيح المتقدم عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٣٩٨

فيتوقف على أن يكون الشرط فيه:

ترك الركوع و ذكره بعد السجدين. أما لو كان الشرط فيه مجموع ما ذكر و ترك الركعة، فمقتضى إطلاق المفهوم عدم الاستئناف إذا لم يترك ركعة و إن ترك الركوع و ذكره بعد السجدين، و هو مما لا يقال به الخصم. و إذا تعذر الأخذ بإطلاق المفهوم، كان رفع اليد عن المفهوم بالمرء و البناء على كون الشرط مسوقاً لمجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط أولى عرفاً من البناء على المفهوم و تقييده، هذا و لما كان الظاهر من متن الصحيح كون الشرط مجموع الأمرين- كما يشهد به التكرار و اختلاف التعبير بالركعة و الركوع- تعين رفع اليد عن مفهومه. و أما ما في الجواهر: من أن مفهومه رفع اليقين، فيدل على عدم وجوب الاستئناف إذا لم يتيقن بالشرط، و ليس مما نحن فيه. ففيه: أن اليقين في المقام طريق لا موضوع للحكم، فالشرط في الحقيقة هو المتيقن الذي عرفت ظهوره في كونه مجموع الأمرين.

فالمتحصل مما ذكرنا: قصور النصوص عن إثبات البطلان في الفرض فالمرجع فيه القواعد المقتضية للصحة لعدم قدح زيادة السجدة الواحدة.

اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى

حديث: «لا تعاد الصلاة»

هو البطلان لأن الإعادة- من قبل نقص الركوع- لو كان المراد بها أن يفوت محله بالدخول في ركن آخر كانت الإعادة من قبل زيادة الركن الآخر، لا من قبل نقص الركوع. و بعبارة أخرى: فوت محل الركوع بفعل السجدين

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الركوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٣٩٩

.....

إنما كان من جهة أن فعل السجدين زيادة ركن مبطل للصلاة، ففوات الركوع كان ناشئاً من قبل بطلان الصلاة، فلا يعقل أن يكون موجبا للبطلان، للزوم الدور. وحينئذ فلا بد أن يكون الموجب للبطلان - بمقتضى الاستثناء - ليس هو فوات الركوع الحاصل من الدخول في ركن آخر، بل هو مجرد ترك الركوع الحاصل بالدخول في جزء مرتب عليه غير ركن - كالسجدة الواحدة - إذا في هذه الحال يمكن أن تستند الإعادة إلى ترك الركوع. وحينئذ يكون مقتضى الحديث الشريف هو الإعادة بنسيان الركوع و الدخول في سجدة واحدة.

وفيه: أن زيادة السجدين إنما جاءت من قبل ترك الركوع مع بناء الشارع على جزئيته، ضرورة أنه لو كان قد ركع، أو أن الشارع أسقط جزئيته كان السجود في محله، غاية الأمر أنه بالسجود بطلت الصلاة، فتعذر فعل الركوع وفات محله. وحينئذ فاستناد البطلان إلى الزيادة عين استناده بالواسطة إلى ترك الركوع المؤدى إلى تلك الزيادة. و عليه فلا مانع من إبقاء الحديث على ظاهره: من إرادة ترك الركوع، غاية الأمر لا يراد مطلق الترك بل خصوص المؤدى إلى الزيادة. و حمله على خصوص الترك إلى زمان الدخول في جزء آخر مرتب عليه - كما صنع في الأشكال - ليس أولى من حملة على ما ذكرنا، بل الثانى هو المتعين. أولاً: للنقض بفوات السجدين إذا ذكرهما بعد الدخول في جزء، فإنه لا يحكم ببطلان الصلاة ما لم يدخل في الركوع بعدهما، مع تقرير الأشكال المذكور بعينه فيه. و ثانياً:

لأن الظاهر من الحديث الشريف - كغيره مما ورد في وجوب الإعادة و نفيها مثل:

«فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة» (١)

، «و من نسي

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٠

و يسجد سجدة السهو لكل زيادة (١)، و لكن الأحوط مع ذلك إعادة الصلاة لو كان التذكر بعد الدخول في السجدة الأولى.

[مسألة (١٥): لو نسي السجدين و لم يتذكر إلا بعد الدخول في الركوع من الركعة التالية بطلت صلاته]

(مسألة ١٥): لو نسي السجدين و لم يتذكر إلا بعد الدخول في الركوع من الركعة التالية بطلت صلاته (٢)، و لو

القراءة فقد تمت صلاته و لا شيء عليه» - (١)

إثبات الجزئية و نفيها، يعنى: أن جزئية الركوع و السجود لا تسقط في حال من الأحوال و إن أدى ذلك إلى البطلان، من جهة لزوم زيادة ركن سهواً أو زيادة جزء عمداً. فإذا يصلح الحديث الشريف لإثبات البطلان فيما نحن فيه - كالنص المتقدم - بل المرجع فيه القواعد. و قد عرفت: أن مقتضاها الصحة، لعدم بطلان الصلاة بزيادة سجدة و نحوها مما لم يكن ركنًا، فلا مانع من

امثال أمر الركوع بفعله ثم الإتيان بالسجدتين بعد ذلك. مضافاً إلى أن ذلك مقتضى الجمع العرفي بين ما تقدم من النص و صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إذا نسيت شيئاً من الصلاة- ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً- ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سهواً [سواء]» (٢).

فإن إطلاق الصحة و عدم الإعادة فيه مقيد بما تقدم مما تضمن لزوم الإعادة لو ذكر فوت الركوع بعد السجدتين، فتبقى صورة ما إذا ذكر بعد سجدة داخله في إطلاقه بلا معارض.

- (١) بناء على ما سيأتي: من وجوبها لكل زيادة و نقيصة.
- (٢) على المشهور، كما عن غاية المرام و الكفاية، بل عن النجيبية: إنه مما لا خلاف فيه. لزيادة الركوع الذي هو ركن، على ما عرفت. و توهم: أن لزوم زيادة الركن موقوفه على اعتبار الترتيب بين السجدتين

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠١

تذكر قبل ذلك رجوع و أتى بهما (١)، و أعاد ما فعله سابقاً مما هو مرتب عليهما بعدهما. و كذا تبطل الصلاة لو نسيهما من الركعة الأخيرة حتى سلم و أتى بما يبطل الصلاة عمداً و سهواً، كالحديث و الاستدبار. (٢). و إن تذكر بعد السلام قبل الإتيان

و الركوع، فهلا يسقط الترتيب بينهما

بحديث: «لا تعاد الصلاة»

؟ و حينئذ يأتي بالسجدتين بعد الركوع، ثم يأتي بسجدتي الركعة ذات الركوع. و لا يلزم زيادة ركن و لا نقيصته، بل يلزم فوات الترتيب الذي هو شرط غير ركني. مندفع: بأن موضوع الحكم بالبطلان بالزيادة في كلام الأصحاب (رض) و في حديث: «لا تعاد الصلاة..»

هو الجزء ذو المرتبة المعينة، لا الجزء في قبال الترتيب، فالترتيب- سواء أ كان شرطاً للصلاة في عرض سائر الشرائط أم شرطاً للأجزاء نفسها- لم يؤخذ موضوعاً لحكم مستقل، في قبال نفس الأجزاء في أدلة وجوب الإعادة و عدمه، بل أخذ ملحوظاً قيماً لنفس الأجزاء المأخوذة موضوعاً لوجوب الإعادة و عدمه.

هذا و المحكى عن الشيخ (ره) في الجمل و الاقتصاد: أنه إذا كانت السجدتان المنسيتان من الأخيرتين حذف الركوع اللاحق و بنى على الركوع السابق. و لم يعرف له دليل، كما عن جماعة من المتأخرين الاعتراف بذلك.

نعم لو لم يتم قدح زيادة الركن سهواً كان كلاماً متيناً. كما أنه لو أمكن إلحاقه بالسجدتين- بناء على جواز حذفهما للصحيح المتقدم في المسألة السابقة- كان ذلك أيضاً.

(١) على ما عرفت في المسألة السابقة. و تشير إليه النصوص المتضمنة لحكم نسيان السجدة إذا ذكر قبل الركوع

«١». (٢) لا ينبغي الإشكال في البطلان حينئذ، إذ السلام إن كان موجبا

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٢

بالمبطل فالأقوى أيضا البطلان (١)، لكن الأحوط التدارك، ثمّ الإتيان بما هو مرتب عليهما، ثمّ إعادة الصلاة. وإن تذكر قبل السلام أتى بهما و بما بعدهما من التشهد و التسليم و صحت صلاته، و عليه سجدة السهو لزيادة التشهد أو بعضه، و للتسليم المستحب.

للخروج عن الصلاة كانت الصلاة حينئذ فاقدة لركن فتبطل، و إن لم يكن السلام كذلك- لكونه في غير محله- كان فعل المبطل للصلاة- عمداً و سهواً- واقعاً في أثنائها فتبطل أيضاً.

(١) كما جزم به في المستند- و نسب الى ظاهر جماعة- لنقص الركن الحاصل بالخروج عن الصلاة بالسلام تعبداً و إن لم يكن في محله، كما يشهد به جملة من النصوص،

كصحيح الحلبي: «قال أبو عبد الله (ع): كل ما ذكرت الله- عز و جل- به و النبي (ص) فهو من الصلاة. و إن قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت» (١)

و

خبر أبي كهمس عنه (ع): «سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت- و أنا جالس-: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، انصراف هو؟ قال (ع): لا، و لكن إذا قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» (٢)

و نحوهما ما في كتاب الرضا (ع) الى المأمون

«٣» و يعضدها ما عن العيون عن الرضا (ع) في علة التحليل بالتسليم

«٤» و ظاهر الجميع: أن تحقق الانصراف بالتسليم لخصوصية فيه، لا لأنه الجزء الأخير.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٣

[مسألة ١٦: لو نسي النية أو تكبيره الإحرام بطلت صلاته]

(مسألة ١٦): لو نسي النية أو تكبيره الإحرام بطلت صلاته (١) سواء تذكر في الأثناء أو بعد الفراغ- فيجب

فما في الجواهر: «من أن دعوى: أن السلام مخرج عن الصلاة قهراً ممنوعاً أشد المنع، بل المعلوم منه ما كان في محله..» غير ظاهر، و إن وافقه عليه جماعة.

و مثله: ما ربما يقال من إمكان استفادة حكم المقام مما ورد في نسيان الركعة، إذ لا قطع بعدم الفرق بين المسألتين. و إلحاق إحداهما بالأخرى لا قرينه عليه. كما أنه لا مجال لمعارضته ذلك بإجراء

صحيح: «لا تعاد الصلاة..»

بالنسبة الى السلام، لأن نقص الركن إنما لزم من فعل السلام. فإذا جرى الحديث لنفي مخرجيته لم يلزم فقد الركن ليرتب البطلان. إذ فيه: أن الظاهر من الحديث كونه مساقاً لنفي اعتبار ما يعتبر- وجوداً أو عدماً- في الصلاة إذا كان يلزم من اعتباره الإعادة، و ليس

اقتضاء فعل التسليم للزوم فوت الركن من جهة اعتبار عدمه أو وجوده، بل من جهة كونه مخرجا شرعا عن الصلاة. وهذه الحيثية لم تكن ملحوظة في الحديث كى يقال: إنه يلزم من مخرجية التسليم الإعادة فتنتفى، كما لعله ظاهر بأدنى تأمل.

(١) أما فى نسيان النية فلأنها ركن بإجماع العلماء كافة- كما عن المنتهى و التذكرة- و بالإجماع- كما عن الوسيلة و التحرير- و لم يقل أحد بأنها ليست بركن- كما عن التنقيح- بل عن التذكرة و النهاية و الذكرى و قواعد الشهيد و التنقيح و فوائد الشرائع و غيرها: الإجماع على بطلان الصلاة بتركها عمداً و سهواً. و بذلك يخرج عن عموم: «لا تعاد الصلاة..»

. مع قرب كون الحديث فى مقام التمييز بين الركن و غيره فيما يعتبر فى الواجب و النية خارجة عنه، كما تقدم فى الموضوع. مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٤

الاستئناف. و كذا لو نسى القيام حال تكبيره الإحرام. و كذا لو نسى القيام المتصل بالركوع (١)، بأن ركع لا عن قيام.

[مسألة (١٧): لو نسى الركعة الأخيرة فذكرها بعد التشهد قبل التسليم قام و أتى بها]

(مسألة ١٧): لو نسى الركعة الأخيرة فذكرها بعد التشهد قبل التسليم قام و أتى بها (٢). و لو ذكرها بعد التسليم

و أما فى نسيان التكبير فهو إجماع، كما عن جماعة. بل عن الذكرى و جامع المقاصد و المدارك: إجماع الأصحاب و إجماع الأمة، إلا- شاذاً. و عن المعتمد: إجماع علماء الإسلام، عدا الزهرى و الأوزاعى- و قريب منه ما عن المنتهى- و عن التذكرة: مذهب عامة العلماء. و النصوص به وافية،

كصحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال (ع): يعيد» (١).

و نحوه غيره. نعم ينافى ذلك بعض النصوص الأخرى، مما يجب تأويله أو طرحه فى قبال ما عرفت. و به- أيضاً- يخرج عن عموم: «لا تعاد الصلاة..»

، كما يخرج عنه أيضاً بالاتفاق الآتى بيانه فى نسيان القيام.

(١) فإنه ركن باتفاق العلماء، كما عن التحرير و المنتهى و جامع المقاصد و إرشاد الجعفرية و الروض و شرح نجيب الدين و كشف اللثام و ظاهر الوسيلة و غيرها. و قد عرفت: أن المتيقن من معنى الركن ما تفسد الصلاة بنقصه و لو سهواً. و الظاهر أن المتيقن من الاتفاق المذكور مقامان: حال التكبير و قبل الركوع، فيكون تركه فى كل منهما مفسداً. و قد ورد فى موثق عمار: «أنه إذا كبر للافتتاح قاعدا ناسيا فعليه أن يقطع صلاته و يستأنفها» (٢).

(٢) لما عرفت: من عدم قدح زيادة التشهد سهواً.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب القيام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٥

الواجب قبل فعل ما يبطل الصلاة عمداً و سهواً قام و أتم (١).

(١) بلا خلاف ظاهر لو كان الذكر قبل صدور ما يبطل الصلاة عمداً أو سهواً. لا لأنه مقتضى القاعدة- لما عرفت: من أن مقتضى مخرجية

التسليم هو البطلان لنقصان جملة من الأركان- بل للنصوص،

كصحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع. قال (ع): يقوم فيركع و يسجد سجدة السهو» (١).

و نحوه- في الشهادة بذلك- غيره، مما يأتي إلى بعضه الإشارة. و حينئذ فما عن الحلبي: من إطلاق وجوب الإعادة على من نقص ركعة و لم يذكر حتى ينصرف في غير محله.

أما لو كان بعد فعل ما يبطل عمداً لا سهواً- كالكلام- فعن النهاية و الجمل و العقود و الاقتصاد و الوسيلة و المهذب و الغنية: وجوب الإعادة، للإجماع المحكى عن الأخير، و لأنه من الكلام عمداً- و لذا يصح لو كان عقداً أو إيقاعاً- و لمرسل المبسوط حيث قال في محكى كلامه: «متى اعتقد أنه فرغ من الصلاة لشبهه ثم تكلم عمداً فإنه لا تفسد صلاته، مثل أن يسلم في الأوليين ناسياً ثم يتكلم بعده عمداً ثم يذكر أنه صلى ركعتين فإنه يبني على صلاته. و قد روى: انه إذا كان عمداً قطع الصلاة، و الأول أحوط» (٢) مضافاً الى القاعدة- المتقدمة في نسيان السجدين الى ما بعد التسليم- المقتضية للبطلان.

لكن الإجماع موهون بمصير الأكثر إلى خلافه. و كونه من الكلام عمداً بالمعنى القادح في الصلاة- ممنوع. و كونه عمداً- بمعنى: كونه مقصوداً له لا ككلام السكران- مسلم. و لذا يصح لو كان عقداً أو إيقاعاً

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الركوع حديث: ٣.

(٢) المبسوط: فصل تروك الصلاة و ما يقطعها صفحة: ١٣٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٦

و لو ذكرها بعده استأنف الصلاة من رأس (١)، من غير فرق

إلا أنه بهذا المعنى ليس بقادح، كما يشهد به

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم قال (ع): يتم صلاته» (١).

مع أنه لو سلم فلا دليل على القدح به في قبال النصوص الكثيرة الدالة على الصحة معه،

كصحيح محمد بن مسلم: «في رجل صلى ركعتين من المكتوبة، فسلم و هو يرى أنه قد أتم الصلاة و قد تكلم، ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين، فقال (ع): يتم ما بقى من صلاته و لا شيء عليه» (٢).

و نحوه صحيح زرارة (٣) و غيره.

و منه يظهر حال المرسل، و لا سيما مع وهنه في نفسه، و عدم عمل مرسله به. و القاعدة يعمل عليها ما لم يقم ما يوجب الخروج عنها. و قد عرفته.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل لا يعرف الخلاف فيه، إلا من الصدوق في المقنع- على ما حكاه غير واحد من أصحابنا- كما في الحدائق، و إن كان ما حكاه المجلسي و كاشف اللثام عنه غير ظاهر في الخلاف و يشهد للمشهور جملة من النصوص، كصحيح جميل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى ركعتين ثم قام. قال (ع): يستقبل. قلت: فما يروى الناس؟- فذكر حديث ذي الشمالين- فقال: إن رسول الله (ص) لم

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٩.

(٣) لم نثر على صحيحة لزرارة بمضمون صحيح محمد بن مسلم. نعم روايته المذكورة في الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل حديث: ٥ قريبة من صحيح ابن مسلم، لكنها غير مشتملة على التسليم. إلا أن تحمل عليه. فراجع. نعم في الباب المذكور روايات أخر دلت على هذا المعنى و هو عدم قدح التسليم بتوهم الفراغ من الصلاة و لزوم إتمامها. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٧

.....

يبرح من مكانه، و لو برح استقبل» (١).

و نحوه روايتا أبي بصير

«٢» و سماعه

«٣». لكن ظاهرها: أن مجرد الانتقال من الموضع موجب للبطلان، فيعارضها ما دل على الصحة معه،

كصحيح محمد بن أبي جعفر (ع): «عن رجل دخل مع الإمام في صلاته- و قد سبقه الإمام بركعة- فلما فرغ الامام خرج مع الناس، ثم ذكر بعد ذلك أنه فاتته ركعة. قال (ع): يعيدها ركعة واحدة» (٤).

و نحوه غيره. إلا أن يجمع بينهما بما في الحقائق عن الشيخ (ره): من تذييل صحيح محمد

بقوله (ع): «يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه عن القبلة، فإذا حول وجهه عن القبلة فعليه أن يستقبل الصلاة استقبالا» [١].

لكن ظاهر الوسائل: أن ذلك من كلام الشيخ (رحمه الله) [٢]. و لو تمّ كفى في البطلان القاعدة المتقدمة. و تكون النصوص المذكورة- كالتصوص الصريحة في الصحة، مثل

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر- و هو

[١] لاحظ التهذيب ج ٢ صفحة ١٨٤ ح: ٧٣٢ و صفحة: ٣٤٨ ح: ١٤٤١ طبع النجف. و روى الخالي عن الذيل المذكور في صفحة ٣٤٦ ح: ١٤٣٦، و حمله على عدم التحويل بقريئة رواية سماعه. فراجع.

[٢] و يؤيده: استشهاد الشيخ (قده) لحمل الخبر- غير المذيل- على عدم التحويل برواية سماعه، فلو كان الذيل المذكور- في الرواية المذيلة- جزءا من الحديث لكان ذلك أولى بالاستشهاد به للحمل. لاحظ التهذيب ج ٢ صفحة ٣٤٦ طبع النجف الأشرف. نعم روى صاحب الوسائل في باب: ٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٢ عن الشيخ (قده) الخبر المذيل. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٨

بين الرباعية و غيرها (١)

بمكة أو بالمدينة أو بالبصرة أو ببلد من البلدان- أنه صلى ركعتين.

قال (ع): يصلى ركعتين» (١).

و ما

في موثق عمار: «يتمها و لو بلغ الصين» - «٢»

مطروحة أو محمولة على التقيّة، لإعراض المشهور عنها المسقط لها عن الحجية، و معارضتها بما يأبى الحمل على الاستحباب أو التخير. فتأمل. و لو لا- ذلك لكان المتعين العمل بها. و لا ينافيها ما دل على قدح المبطل، لإمكان الالتزام بكون السلام مخرجا عن الصلاة، و تكون الركعة اللاحقة تداركا للفائت متممة للصلاة.

(١) في جميع صور المسألة. لإطلاق بعض النصوص، و للتصريح بالثنائية

في رواية عبيد: «في رجل صلى الفجر ثم ذهب و جاء- بعد ما أصبح- و ذكر أنه صلى ركعة. قال (ع): يضيف إليها ركعة» «٣»

فتأمل. و قريب منه الحسن المروى في الجواهر

«٤» و كذا بالثلاثية في رواية الحرث بن المغيرة النضري

«٥» و رواية علي بن نعمان الرازي

«٦» بناء على جواز الاستدلال بها على الإتمام، بحمل الكلام فيها على مثل حديث النفس فما عن بعض أصحابنا: من التفصيل بين

الرباعية و غيرها- لما دل على نفى السهو في غير الرباعية

«٧» ضعيف، إذ لو تمت دلالة ذلك لا يصلح لمعارضته ما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢٠.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٨.

(٤) ذكره في الجواهر ج: ١٢ صفحة: ٢٦٧ طبع النجف الأشرف و رواه في الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٠٩

و كذا لو نسي أزيد من ركعة (١).

[مسألة ١٨: لو نسي ما عدا الأركان من أجزاء الصلاة لم تبطل صلاته]

(مسألة ١٨): لو نسي ما عدا الأركان من أجزاء الصلاة لم تبطل صلاته (٢). و حينئذ فان لم يبق محل التدارك و جب عليه سجدة

السهو للنقيصة (٣). و في نسيان السجدة الواحدة و التشهد يجب قضاؤهما أيضا بعد الصلاة (٤).

(١)

ففي رواية القمط عن الصادق (ع): «إنما هو بمنزلة رجل سهل فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة، فإنما عليه أن

يبني على صلاته» «١».

(٢)

لصحيح: «لا تعاد الصلاة..»

و نحوه.

(٣) بناء على ما يأتي: من وجوبها لكل زيادة و نقيصة.

(٤) أما في السجدة فهو المشهور، كما عن جملة من كتب أصحابنا بل عن الغنية و المقاصد العلية: الإجماع عليه. و يشهد له صحيح ابن جابر عن أبي عبد الله (ع): «في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر و هو قائم أنه لم يسجد. قال (ع):

فليسجد ما لم يركع، فاذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فإنها قضاء» (٢)

و نحوه خبر أبي بصير المروى عن الفقيه بطريق صحيح

«٣» و موثق عمار

«٤» و خبر على بن جعفر (ع)

«٥». و عن العماني و الكليني: بطلان الصلاة بنسيان السجدة. و عن التذكرة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود ملحق حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٠

.....

و الذكرى: الإجماع على خلافهما. و إن كان قد يشهد لهما

خبر المعلى بن خنيس: «سألت أبا الحسن الماضي (ع) في الرجل ينسى السجدة من صلاته. قال (ع): إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته، ثم سجد سجدة السهو بعد انصرافه. و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة و نسيان السجدة في الأولتين و الأخيرتين سواء» (١)

لكن مع ضعفه في نفسه، و إشكاله من جهة: أن المعلى قتل في حياة الصادق (ع) فكيف يروى عن أبي الحسن الماضي و هو الكاظم (ع)؟ و حمل على الرواية عنه في أيام حياة أبيه (ع) بعيد، و لا سيما بملاحظة توصيفه (ع) بالماضي.

إلا أن يكون التوصيف من غير المعلى، و مخالفته للإجماع المتقدم و النصوص التي هي أصح منه و أصرح - لا مجال للاعتماد عليه. نعم عن المفيد و الشيخ - قدس سرهما - التفصيل بين الأوليين فتبطل الصلاة بنسيان السجدة منهما و الأخيرتين فتبقى. و قد يشهد لهما

صحيح البنزلي قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل يصلي ركعتين، فذكر في الثانية - و هو راكع - أنه ترك السجدة في الأولى. قال (ع): كان أبو الحسن (ع) يقول: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر أ واحدة أو اثنتين استقبلت حتى يصلح لك ثنتان و إذا كان في الثالثة و الرابعة فتركت سجدة - بعد أن تكون قد حفظت الركوع - أعدت السجود» (٢).

لكن إعراض المشهور عنه، و معارضته

بخبر جعفر بن بشير - المروى في المحاسن - الذي لا يبعد أن يكون صحيحا قال: «سئل أحدهم (ع) عن رجل ذكر أنه لم يسجد في

الركعتين الأولتين إلا سجدة، و هو في التشهد الأول. قال (ع): فليسجدها ثم لينهض. و إذا ذكرها- و هو في التشهد

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١١

.....

الثاني قبل أن يسلم- فليسجدها ثم يسلم، ثم يسجد سجدة السهو» (١)

و

خبر محمد بن منصور: «سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شك فيها، فقال (ع): إذا خفت أن لا تكون وضعت

وجهك إلا مرة واحدة، فإذا سلمت سجدة واحدة و تضع وجهك مرة واحدة، و ليس عليك سهو» (٢)

كل ذلك يمنع عن العمل به. و لا سيما مع إشكال متنه و اضطرابه. و لذا حمله في الوسائل: على أن المراد بالواحدة و الثنتين الركعات

لا السجدة، بقرينة قوله (ع):

«بعد أن حفظت الركوع»

فتأمل.

و أما في التشهد فهو المشهور أيضا، بل عن الخلاف و الغنية المقاصد العلية: الإجماع عليه. و يشهد له- مضافا الى

صحيح حكيم بن حكيم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك. قال

(ع): يقضى ذلك بعينه. قلت أ يعيد الصلاة؟ قال (ع): لا» (٣)

-

صحيح محمد بن أحمد عن أحدهما (ع): «في الرجل يفرغ من صلاته و قد نسي التشهد حتى ينصرف، فقال (ع): إن كان قريبا رجعا الى مكانه

فتشهد، و إلا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه» (٤)

و

خبر علي بن أبي حمزة: «قال أبو عبد الله (ع): إذا قمت في الركعتين الأولتين و لم تتشهد فذكرت قبل أن ترقع فاقعد فتشهد، و ان لم

تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدة سجدة لا ركوع فيهما، ثم تشهد التشهد الذي فاتك» (٥).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٢

.....

لكن يخدم صحيح (حكم)

بعدم العمل بعمومه في غير التشهد، فالحكم بإجماله في غير الركعة والسجدة أولى. و أما صحيح محمد - فلو سلم إطلاقه بنحو يشمل التشهد الوسط، و لم يناقش فيه كما في الحدائق: بأن مورده التشهد الأخير. فتأمل - ففيه: أن رفع اليد عن إطلاقه و حمله على التشهد الأخير - بقريته سكوت النصوص المستفيضة عن التعرض لقضاء التشهد الأول - أولى من الأخذ بإطلاقه. ففي صحيح سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأولتين، فقال: إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، و إن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة، حتى إذا فرغ فليسلم و ليسجد سجدة السهو» (١) و نحوه صحاح ابن أبي يعفور (٢) و ابن سنان [١] و أبي بصير [٢] و الفضيل بن يسار (٣) و الحلبي (٤) و حسن الحسين بن أبي العلاء (٥) و خير الحسن الصيقل (٦)

[١] لم نثر في مظانه من الوسائل و مستدركة و الجواهر على حديث لابن سنان خال عن قضاء التشهد، بل المروى عنه - كما في الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ١ - ما يقتضى بإطلاقه وجوب القضاء. نعم في الحدائق: نسب الى ابن سنان متن رواية ابن أبي يعفور - بطريق الصدوق. و لعل هذا هو الموجب لما ذكره دام ظله فراجع الحدائق ج ٩ صفحة ١٤٠ طبع النجف الأشرف، الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد ملحق حديث: ٤. [٢] الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٦. و بما ان الراوى عن أبي بصير هو سماعة فكانت الرواية - حسب القاعدة - موثقة لا صحيحة. و قد عبر عنه - دام ظله - بالموثقة في ما يأتي في المسألة: ٢ من فصل حكم قضاء الأجزاء المنسية.

- (١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٣.
- (٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٤.
- (٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد حديث: ٣.
- (٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٥.
- (٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب التشهد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٣

قبل سجدة السهو (١). و إن بقى محل التدارك و جب العود للتدارك (٢)، ثمّ الإتيان بما هو مرتب عليه مما فعله سابقاً،

و منه يظهر الخدش في خبر ابن أبي حمزة ، فإن مقتضى الجمع بينه و بين النصوص المذكورة حمل التشهد فيه على تشهد السجدين، كما قد يقتضيه عطفه على السجدين المناسب لكونه من توابع السجدين لا توابع الصلاة.

و لا- سيما مع بناء القائلين بقضائه على فعله قبل السجدين. و كون العطف (بثم) لا ينافى ذلك. و كأنه لأجل ذلك كله ما حكى عن المقنع و الفقيه و رسالة المفيد: من الاجتزاء بتشهد سجود السهو.

و على هذا فالمتحصل من ظاهر مجموع النصوص: أنه إن كان المنسى التشهد الأخير رجع اليه فتلافاه. و كذا لو كان الوسط و ذكره قبل الركوع، و ان ذكره بعده فليس عليه إلا سجود السهو.

(١) ليس في الأخبار المتقدمة في نسيان السجدة ما يدل على وجوب سجود السهو له- فضلا عن قضائها قبله- سوى خبر جعفر بن بشير المروى عن المحاسن

«١» لكن مفاده السجود قبل التسليم لا بعده. و

في صحيح أبي بصير: «فاذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو» «٢»

و ظاهره عدم وجوب السجود له. و أما نسيان التشهد فان كان المعتمد في قضائه خبر ابن أبي حمزة

«٣» فقد عرفت: أنه يدل على كون قضائه بعد السجود للسهو. و إن كان المعتمد صحيح محمد

«٤» فلم يتعرض للسجود للسهو، و لا للترتيب بينهما. و ربما يأتي ما له نفع في المقام.

(٢) من باب وجوب الامتثال عقلا بعد حرمة القطع. و كذا الحال

(١) تقدم ذكر الرواية في التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٣) تقدم في صفحة: ٤١١.

(٤) تقدم في صفحة: ٤١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٤

و سجودتا السهو لكل زيادة (١).

و فوت محل التدارك إما بالدخول في ركن بعده على وجه لو تدارك المنسى لزم زيادة الركن (٢). و إما يكون محله في فعل خاص جاز محل ذلك الفعل (٣)، كالذكر في الركوع

في الإتيان بما هو مرتب عليه.

(١) بناء على ما يأتي إن شاء الله.

(٢) لما عرفت: من أن بناء الشارع الأقدس على جزئية المنسى في هذه الحال يوجب كون الركن المأتي به زيادة، لكونه في غير محله فتبطل الصلاة بها، فلا بد من الحكم برفع اليد عن جزئيته،

لحديث: «لا تعاد الصلاة ..» «١»

الذى قد عرفت أن المستفاد منه أن كل ما يلزم من البناء على جزئيته أو شرطيته أو مانعيته لإعادة للصلاة فليس هو بجزء أو شرط أو مانع، فاذا سقطت جزئية المنسى أو شرطيته كان الركن المأتي به في محله ليس زيادة في الصلاة و لا قادحا فيها، فلا موجب للتدارك.

و لا مجال لمعارضه ذلك بتطبيق

حديث: «لا تعاد الصلاة ..»

بالإضافة إلى الترتيب المعتبر في الركن المأتي به، فترفع اليد عن اعتبار الترتيب فيه و يكون مقتضى ذلك عدم فوات محل المنسى بل يؤتى به بعد الركن، لما عرفت سابقا: من أن ظاهر الحديث التعرض لخصوص الاجزاء المترتبة، بلا نظر الى الترتيب في قبالتها. كما أن

مما ذكرنا ظهر أن البطلان - على تقدير عدم سقوط جزئية المنسى - ناشئ من نفس الركن المأتى به فى غير محله، لأنه بنفسه زيادة، و ليس يستند البطلان إلى زيادة الركن المأتى به بعد التدارك، كما قد يظهر من عبارة المتن.

(٣) فان فوات المحل بذلك ظاهر، إذ لو أريد امتثال المنسى، فاما

(١) تكررت الإشارة الى الحديث المذكور، و تقدم ذكره بالتفصيل فى المسألة: ٣ من هذا الفصل
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٥

.....

أن يتمثل باستئناف الصلاة من رأس، أو بتكرار الفعل الذى جازه. و الأول منفى
بحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

لأن موضوعه الفوات مع قطع النظر عن الإعادة، و هو متحقق، فإذا جرى اقتضى نفي الإعادة و عدم لزوم تدارك الفاتحة. و الثانى ليس إتياناً له فى محله بل فى غيره، لأن محله الجزء الملحوظ جزءاً بنحو صرف الوجود المنطبق على الوجود الأول، و الفعل المأتى به ثانياً خارج عنه، بل يلزم من فعله ثانياً الزيادة العمدية، مضافاً الى النقصان السهوى.

فإن قلت: كون الثانى زيادة و ليس محلاً للجزء المنسى موقوف على كون الفعل الأول محتسباً جزءاً من الصلاة، و هو أول الكلام، فلم لا يكون الأول زيادة سهوية و يكون الثانى هو الجزء؟ فيجب الإتيان به مقروناً بالجزء المنسى.

قلت: كون الفعل المأتى به فى الصلاة جزءاً و زيادة موقوف على كونه مطابقاً لموضوع الأمر الضمنى و مخالفاً له. فالفاتحة المأتى بها بعد التكبير و قبل السورة جزء لكونها مطابقة الموضوع الأمر الضمنى، و السورة المأتى بها قبل الفاتحة ليست جزءاً بل زيادة، لكونها مخالفة لموضوع الأمر الضمنى إذ أن السورة الواجبة فى الصلاة هى المأتى بها بعد الفاتحة لا قبلها، فاذا وجب الجهر فى الفاتحة فقرأ الفاتحة بلا جهر كانت جزءاً لا زيادة، لمطابقتها لموضوع الأمر.

فإن قلت: مقتضى تلازم الوجوبات الضمنية فى الثبوت و السقوط كون الفاتحة المأتى بها بلا- جهر ليست مطابقة لموضوع الأمر الضمنى، فتكون زيادة فى الصلاة.

قلت: عدم المطابقة لم يكن لقصور فى الفاتحة المأتى بها، لأن المفروض أن الفاتحة الواجبة ليست مقيدة بالجهر، بل الجهر واجب فيها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٦

و السجود إذا نسيه و تذكر بعد رفع الرأس منهما. و إما بالتذكر بعد السلام الواجب (١)، فلو نسى القراءة، أو الذكر، أو بعضهما، أو الترتيب فيهما (٢)، أو إعرابهما، أو القيام فيهما،

فعدم المطابقة إنما كان لقصور فى الأمر، من جهة ملازمته لأمر الجهر المنفى لعدم تحقق موضوعه، فعدم المطابقة إنما كان - فى الحقيقة - من جهة عدم انضمام الأجزاء بعضها الى بعض، و ليس مثل عدم مطابقة السورة المأتى بها قبل الفاتحة، فإنها لقصور فى نفسه السورة، لأن السورة المأخوذة جزءاً هى المترتبة على الفاتحة، فلا تطابقها السورة المأتى بها قبلها، فاذا كان القصور - فى الفاتحة المأتى بها بلا جهر - من جهة تلازم الوجوبات الضمنية كان فى الحقيقة قصوراً من جهة النقص - أعنى: نقص الجهر و عدم انضمامه الى الأجزاء المأتى بها - فلا يختص القصور من الجهة المذكورة بالفاتحة، بل يطرد فى تمام الأجزاء المأتى بها، فاذا كان ذلك موجباً لزيادة القراءة كان موجباً لزيادة تمام الأجزاء من أول الصلاة، فلا تكون مطابقة لموضوع الأمر فلا يجتزأ بها عنه، و ذلك عين البطلان

المنفى

بحديث «لا تعاد الصلاة..».

فلاحظ.

(١) بناء على ما عرفت: من كون التسليم مخرجاً عن الصلاة تعبداً.

(٢) قد عرفت: أن الترتيب لم يلحظ في

حديث: «لا تعاد..»

موضوعاً لنفى الإعادة، فنسيانه راجع الى زيادة سهوية و نقيصة كذلك، فلو قدم السورة على الفاتحة سهواً و ذكر قبل الركوع كان ذلك منه زيادة للسورة و نقيصة للفاتحة. أما لو ذكر ذلك بعد الركوع فلما كان مقتضى الحديث سقوط جزئية الفاتحة المنسية كان الإتيان بالسورة في محله، و جرى حكم نقيصة الفاتحة لا غير. و الترتيب يسقط اعتباره- ضرورة- بسقوط جزئية الفاتحة المنسية، لأن الترتيب إنما يعتبر بين الأجزاء المعتمدة فعلاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٧

أو الطمأنينة فيه و ذكر بعد الدخول في الركوع فات محل التدارك (١)، فيتم الصلاة و يسجد سجدتي السهو (٢) للنقصان إذا كان المنسى من الأجزاء (٣)، لا لمثل الترتيب و الطمأنينة

و لا- مجال لاعتباره مع سقوط جزئية الفاتحة، فيجرى حكم النقيصة في الفرض، و لا يجرى حكم الزيادة. و التفكيك بين الركوع و السورة- فيبنى على سقوط جزئية الفاتحة بالنسبة إلى الركوع فيكون فعله في محله، و لا يبنى على سقوط جزئيتها بالنسبة إلى السورة، فيكون فعل السورة في غير محله ليكون الإتيان بها زيادة- خلاف ظاهر الحديث.

(١) بمقتضى

حديث: «لا تعاد الصلاة..»

كما عرفت. و يعضده جملة من النصوص الواردة في نسيان القراءة،

كموثق منصور: «إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها، فقال: أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى. قال (ع): تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (١)

و

صحيح معاوية: «الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأوليين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرأ. قال (ع): أتم الركوع و السجود؟

قلت: نعم. قال (ع): إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها» (٢)

الى غير ذلك مما تقدم بعضه في أوائل الفصل.

(٢) لما يأتى إن شاء الله تعالى.

(٣) لظهور النقصان

في مرسل سفيان: «تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان» (٣)

في نقصان الأجزاء، لا شروطها، كالترتيب و الطمأنينة. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٨

مما ليس بجزء. وإن ذكر قبل الدخول في الركوع رجوع و تدارك و أتى بما بعده، و سجد سجدة السهو لزيادة ما أتى به من الأجزاء. نعم في نسيان القيام - حال القراءة أو الذكر - و نسيان الطمأنينة فيه لا - يبعد فوت محلها قبل الدخول في الركوع أيضاً، لاحتمال كون القيام واجباً حال القراءة لا شرطاً فيها (١) و كذا كون الطمأنينة واجبة حال القيام لا شرطاً فيه. و كذا الحال في الطمأنينة حال التشهد و سائر الأذكار، فالأحوط العود و الإتيان بقصد الاحتياط و القرية، لا بقصد الجزئية.

و لو نسي الذكر في الركوع أو السجود أو الطمأنينة حاله و ذكر بعد رفع الرأس منهما فات محلها (٢). و لو تذكر قبل الرفع

(١) قد تقدم في أوائل فصل القيام: أن الظاهر من النصوص كون القيام شرطاً لا واجباً في القراءة أو الذكر مثلاً، فإذا قرأ جالساً سهواً فعليه إعادة القراءة. لكن الذوق العرفي يساعد على كونه واجباً صلاتياً في قبال القراءة، لكونه مثلاً بين يدي المولى و خضوعاً له، فهو في نفسه عبادة في قبال الذكر و القراءة. و كأنه لأجل ذلك كان بناء الأصحاب على عد القيام واجباً في قبال القراءة. فلاحظ كلماتهم.

(٢) أما الذكر فلأنه واجب في الركوع و السجود، و قد عرفت:

أن فوات محل الواجب في شيء يحصل بفعل ذلك الشيء خالياً عنه. و يشهد بذلك - في الذكر - صحيح ابن يقطين: «عن رجل نسي تسبيحه في ركوعه و سجوده. قال (ع): لا بأس بذلك» (١).

و

خير القдах: «عن رجل ركع و لم يسبح ناسياً. قال (ع): تمت صلاته» (٢).

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤١٩

أو قبل الخروج عن مسمى الركوع و جب الإتيان بالذكر (١).

و أما الطمأنينة فإن كانت واجبة فيهما جرى فيها ما سبق، و إن كانت شرطاً لهما فمقتضى فوات المشروط بفوات شرطه فواتها بفواتها. و لازمه و جوب التدارك لو أمكن، فلو ركع بلا طمأنينة سهواً تداركه، فيرجع مع الطمأنينة - و كذا لو سجد بلا طمأنينة - فلو تعذر التدارك - بالدخول في ركن - فان كان المشروط الفات بفواتها ركناً بطلت الصلاة، كما لو نسي الطمأنينة في الركوع حتى سجد السجدين، أو في السجدين حتى ركع.

و كذا في بقية الأركان.

و دعوى: أن ذلك خلاف ظاهر

صحيح: «لا تعاد الصلاة..»

لأن المستثنى فيه ذات الركوع و السجود، و هما حاصلتان لا فائتان غير واضحة، لأن الظاهر من الركوع و السجود خصوص المأخوذ من جزء، لا مطلقاً، فيصدق فوتها بمجرد فوات شرطها. كما أن لازم ذلك: عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع بلا طمأنينة - و كذا زيادة السجدين - لأن ما تبطل الصلاة بزيادة هو الذي تبطل بنقصه، و هو خصوص المشروط.

و لازمه أن نقول بوجود تدارك الركوع لو وقع منه بلاطمأنينة سهواً- وكذا في السجدين لو وقعا كذلك- ويكون المأتى به منها بلاطمأنينة زيادةً سهوية غير قاذحة. لكن الظاهر أنه لم يقل به أحد. نعم حكى القول به- في الجملة- عن الشيخ (ره)، فاما أن يجعل ذلك كاشفاً عن كونها من الواجب في الواجب. أو يقال: بعدم شرطيتها حال النسيان، لعدم الدليل عليها، إذ العمدة في دليلها الإجماع، ولم يثبت في حال النسيان.

وهذا هو الأظهر.

(١) لبقاء محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٠

ولو كان المنسى الطمأنينة حال الذكر فالأحوط إعادته (١)، بقصد الاحتياط والقربة، وكذا لو نسي وضع أحد المساجد حال السجود (٢). ولو نسي الانتصاب من الركوع وتذكر بعد الدخول في السجدة الثانية فات محله (٣). وأما لو تذكر قبله فلا يبعد وجوب العود إليه، لعدم استلزامه إلا زيادة سجدة واحدة، وليست بركن (٤). كما أنه كذلك لو نسي الانتصاب من السجدة الأولى وتذكر بعد الدخول في الثانية

(١) لما تقدم: من احتمال كون الطمأنينة من قبيل الواجب في الذكر فيفوت محلها بفعله.

(٢) يعني: إن ذكره بعد رفع الرأس فات محله، وإن ذكره قبله وجب تداركه، لأنه من الواجب في الواجب. وهذا الحكم في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف ظاهر. نعم ظاهر المتن وكثير: عدم الفرق بين المساجد السبعة في ذلك. وعن غير واحد: أنه في غير وضع الجبهة، أما هو ففواته يوجب فوات السجود، لأنه متقوم به. واستشكل فيه في الجواهر بدعوى: صدق السجود بوضع مقدم الرأس.

وفيه: أن وضع الجبهة لم يكن له وجود عيني يمتاز عن وجود السجود في الخارج، بخلاف وضع بقية الأعضاء فإن له وجوداً ممتازاً. وبذلك افترق وضع الجبهة عن وضع بقية الأعضاء في أن وجوبه راجع إلى تقييد وجود السجود، بخلاف بقية الأعضاء، فإن وجوب وضعها يمكن أن يكون واجباً آخر فيه.

(٣) للدخول في الركن.

(٤) كما عرفت. نعم ظاهر كلامهم في المقام المفروغية عن عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢١

لكن الأحوط- مع ذلك- إعادة الصلاة.

ولو نسي الطمأنينة حال أحد الانتصايين احتمل فوت المحل وإن لم يدخل في السجدة، كما مر نظيره. ولو نسي السجدة الواحدة أو التشهد وذكر بعد الدخول في الركوع أو بعد السلام فات محلها (١)، ولو ذكر قبل ذلك تداركهما.

ولو نسي الطمأنينة في التشهد فالحال كما مر: من أن الأحوط إعادة بقصد القربة والاحتياط، والأحوط- مع ذلك- إعادة الصلاة أيضاً، لاحتمال كون التشهد زيادةً عمديةً حينئذ (٢)،

لزوم التدارك بالدخول في السجود، بل ادعى شيخنا الأعظم (ره):

اتفاقهم على ذلك. وكأنه منهم مبنى على استفادة ذلك مما تقدم في نسيان الركوع حتى سجد- بناء على البطلان- فإن الدخول في السجود إذا كان موجباً لتعذر تدارك الركوع فأولى أن يكون موجباً لتعذر تدارك الانتصاب لكن عرفت الإشكال في البطلان. مع أن التعدي عن مورده إلى المقام محتاج إلى القطع بالأولوية، وهو مفقود.

و يحتمل أن يكون الواجب هو الانتصاب عن ركوع، و هو مما لا يمكن تداركه. لكن لازمه فوات محله بالهوى الى السجود و إن لم يسجد، و لذا التزم به بعض الاعلام من مشايخنا (قده) حيث استظهر من الأدلة: أن الواجب رفع الرأس عن الركوع حتى يعتدل قائما. و قد يشهد له ذكرهم له في واجبات الركوع. و هو غير بعيد. و مثله الكلام في الانتصاب بعد السجدة الأولى، لاتحاد سياق دليلهما، كما مر نظيره. و مر أن العمدة- في الدليل على اعتبار الطمأنينة-، هو الإجماع، و لم يثبت حال السهو.

(١) كما تقدم بيانه. و كذا ما بعده.

(٢) نظير السجود للعزيمة. لكن الاحتمال ضعيف جدا، لأن التشهد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٢

خصوصا إذا تذكر نسيان الطمأنينة فيه بعد القيام.

[(مسألة ١٩): لو كان المنسى الجهر أو الإخفات لم يجب التدارك بإعادة القراءة أو الذكر على الأقوى]

(مسألة ١٩): لو كان المنسى الجهر أو الإخفات لم يجب التدارك بإعادة القراءة أو الذكر على الأقوى (١)، و إن كان أحوط (٢)، إذا لم يدخل في الركوع.

ذكر، فيجوز الإتيان به بقصد القرية المرددة بين الجزء و الذكر، فإنه بالرجوع تلزم زيادة القيام عمدا احتمالا. هذا و قد تقدم في مبحث القيام:

أن القيام في نفسه لا في حال القراءة و لا الذكر- ليس من أجزاء الصلاة بل هو من المباحات فيها، فلا مانع من فعله فيها إذا لم يكن بقصد الجزئية.

(١) إما لأنه من قبيل الواجب في الواجب، أو

لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال (ع): أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه إعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أولا يدرى فلا شيء عليه و قد تمت صلاته» «١».

فإن إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين ما قبل الركوع و ما بعده، بل لا فرق فيه بين الفراغ من القراءة و عدمه، حتى الآية و الكلمة.

(٢) فقد حكى عن صريح جامع المقاصد. و كأنه لبنائه على كونه قيدا في القراءة، و عدم إطلاق في النص بالنحو المتقدم، نظير ما ورد في نسيان القراءة.

و لكنه كما ترى، إذ لو لم يثبت كونه من الواجب في الواجب فالإطلاق لا مانع منه. و الفرق بينه و بين

قوله (ع): «من نسي القراءة فلا شيء عليه» «٢»

ظاهر، إذ لا يتحقق النسيان إلا في صورة عدم إمكان التدارك و لا يكون ذلك إلا بعد الركوع. و يكفي في صدق قوله: «جهر في موضع

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٣

[فصل فى الشك]

إشارة

فصل فى الشك و هو: إما فى أصل الصلاة، و أنه هل أتى بها أم لا.
و إما فى شرائطها. و إما فى أجزائها. و إما فى ركعاتها.

[مسألة ١): إذا شك فى أنه هل صلى أم لا؟]

(مسألة ١): إذا شك فى أنه هل صلى أم لا؟ فإن كان بعد مضى الوقت لم يلتفت و بنى على أنه صلى (١)، سواء كان الشك فى صلاة واحدة أو فى الصلاتين (٢).

الإخفاء» أن يقرأ جاهراً و إن لم يركع. و الله سبحانه أعلم.
فصل فى الشك

(١) و يظهر من كلام جماعة من الأعظم- فى مسألة ما لو ترددت الفائتة بين الأقل و الأكثر- كونه من المسلمات، منهم شيخنا فى الجواهر و شيخنا الأعظم فى مبحث الشبهة الوجوبية الموضوعية من رسالة البراءة.
لمصحح زرارة و الفضيل عن أبى جعفر (ع): «متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة أنك لم تصلحاً أو فى وقت فوتها أنك لم تصلحاً صليتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت- و قد دخل حائل- فلا إعادة عليك من شىء حتى تستيقن، فإن استيقنتها فعليك أن تصلحها فى أى حالة كنت» (١).
(٢) للإطلاق.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٤

و إن كان فى الوقت و جب الإتيان (١) بهما، كأن شك فى أنه صلى صلاة الصبح أم لا، أو هل صلى الظهرين أم لا؟ أو هل صلى العصر- بعد العلم بأنه صلى الظهر- أم لا؟
و لو علم أنه صلى العصر و لم يدر أنه صلى الظهر أم لا فيحتمل جواز البناء على أنه صلاها (٢)، لكن الأحوط الإتيان بها، بل لا يخلو عن قوة، بل و كذلك لو لم يبق إلا- مقدار الاختصاص بالعصر و علم أنه أتى بها و شك فى أنه أتى بالظهر أيضاً أم لا فإن الأحوط الإتيان بها، و إن كان احتمال البناء على الإتيان بها، و أجزاء حكم الشك بعد مضى الوقت هنا

(١) للنص المتقدم المطابق لقاعدة الاشتغال.

(٢) ينشأ: مما

عن مستطرفات السرائر، عن كتاب حريز، عن زرارة عن أبى جعفر (ع): «إذا جاء يقين بعد حائل قضاء و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشك جميعاً، فإن شك فى الظهر فيما بينه و بين أن يصلى العصر قضاها، و إن دخله الشك بعد أن يصلى العصر فقد

مضت. إلا أن يستيقن، لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا ييقن» (١) و لا مجال لمعارضته بمثل مصحح الفضيل و زرارة المتقدم

- الدال على وجوب الفعل مع الشك في الوقت- وإن كان بينهما عموم من وجه، لأن ظاهر الثاني كون الحكم لحيثية الشك في الوقت، و ظاهر الأول كون الحكم لحيثية الشك بعد فعل الحائل، و هما لا يتنافيان، لأن الأول من قبيل اللامقتضى، و الثاني من قبيل المقتضى. و لكن لم أجد عاجلا من تعرض لذلك. و يمكن- أيضا- إثبات وجود صلاة الظهر بقاعدة التجاوز.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٥

.....

و دعوى: أن قاعدة التجاوز إنما تثبت وجود المشكوك بلحاظ صحة الفعل المتجاوز اليه لا غير، و لا تعرض فيها لإثبات آثار وجوده من غير هذه الجهة.

مدفوعة فإن التحقيق: أن ظاهر دليلها جواز البناء على وجود المشكوك بلحاظ سائر آثاره، لا خصوص البناء على صحة الجزء الذى دخل فيه، و إلا لم يكن وجه لتطبيق القاعدة- فى صدر صحيح زرارة الاتي

- على الشك فى القراءة و قد ركع، إذا لا- شك فى صحة الركوع فى الفرض، و إنما الشك فى وجود القراءة بلحاظ الاثار العملية كسجود السهو، فتطبيق القاعدة إنما هو بهذا اللحاظ. و مثله تطبيقها على الشك فى الأذان و هو فى الإقامة فإنه لا شك فى صحة الإقامة، فلا بد أن يكون التطبيق بلحاظ استحباب الأذان. و لا جل ما ذكرنا جاز تطبيقها على الشك فى القراءة و هو فى القنوت- كما لعله المشهور- فان القنوت عمل خارج عن الصلاة يستحب فيها فلو كان الملحوظ فى دليل القاعدة مجرد تصحيح ما دخل فيه لم يكن وجه لرفع اليد عن قاعدة الاشتغال بالقراءة بالإضافة إلى الصلاة. و مثله ما لو شك فى التسليم و هو فى التعقيب، فإنهم بنوا على جريان القاعدة لإثبات التسليم، فإذا بنى على رفع اليد عن قاعدة الاشتغال الجارية فى القراءة و التسليم، فليكن الحال فيما لو شك فى الظهر و هو فى العصر كذلك، لعدم الفرق بين المقامين.

ثم إن مقتضى تطبيق القاعدة على الشك فى القراءة و قد ركع هو الاكتفاء بالترتب الشرعى و لو بالجعل الاولى، و إن كان ساقطا فعلا لفرض الغفلة و حينئذ فلا مانع من إجراء قاعدة التجاوز فى الظهر و إن كان الشك بعد الفراغ من العصر. و سقوط الترتب حينئذ لا ينافى جريانها. و من ذلك تعرف أن الاحتمال المذكور فى المتن أقوى. نعم ما ذكرنا يختص بقاعدة التجاوز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٦

أقوى من السابق (١). نعم لو بقى من الوقت مقدار الاختصاص بالعصر، و علم بعدم الإتيان بها أو شك فيه- و كان شاكا فى الإتيان بالظهر- وجب الإتيان بالعصر (٢)، و يجرى حكم الشك بعد الوقت (٣) بالنسبة إلى الظهر، لكن الأحوط قضاء الظهر أيضا.

و لا يجرى فى قاعدة الفراغ- بناء على كونهما قاعدتين متباينتين كما هو ظاهر الأصحاب، و اختاره جماعة من تلامذة شيخنا الأعظم و اتباعهم- لاختصاص دليل الثانية بإثبات صحة العمل المفروغ عنه، و لا تعرض فيه لإثبات وجود المشكوك مطلقا، كما فى قاعدة التجاوز. نعم بناء على إرجاع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ، و جعل نصوص البابين من باب واحد، و هو قاعدة الفراغ- كما عليه شيخنا الأعظم (ره) فى رسائله، و تبعه عليه غيره- تكون قاعدة الفراغ أيضا دالة على ذلك. لكنه خلاف التحقيق، فان مفاد مجموع النصوص مفهومان، أحدهما: إلغاء الشك فى الوجود، و الآخر إلغاء الشك فى صحة الموجود. و شرط الأول: الدخول فى جزء

مرتب على المشكوك. و شرط الثانى: مجرد الفراغ البنائى. و يختلفان أثرا فى الجهة التى ذكرناها: من أن قاعدة الفراغ لا تعرض فيها إلا لصحة الموجود، و قاعدة التجاوز تثبت وجود المشكوك مطلقا.

(١) لاختصاصه باحتمال كونه من الشك بعد خروج الوقت.

(٢) للعلم، أو لقاعدة الشك فى الوقت.

(٣) إذ بناء على الاختصاص يكون من الشك بعد خروج الوقت.

و إنما لم يجزم بذلك فى الفرض السابق، لأن الاختصاص - على تقدير القول به - يختص بصورة عدم فعل الفريضة ذات الوقت، كالعصر فى الفرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٧

[(مسألة ٢): إذا شك فى فعل الصلاة - وقد بقى من الوقت مقدار ركعة]

(مسألة ٢): إذا شك فى فعل الصلاة - وقد بقى من الوقت مقدار ركعة فهل ينزل منزلة تمام الوقت أو لا؟ وجهان (١)، أقواهما الأول. أما لو بقى أقل من ذلك فالأقوى كونه بمنزلة الخروج (٢).

[(مسألة ٣): لو ظن فعل الصلاة فالظاهر أن حكمه حكم الشك]

(مسألة ٣): لو ظن فعل الصلاة فالظاهر أن حكمه حكم الشك (٣) فى التفصيل بين كونه فى الوقت أو فى خارجه و كذا لو ظن عدم فعلها.

[(مسألة ٤): إذا شك فى بقاء الوقت و عدمه]

(مسألة ٤): إذا شك فى بقاء الوقت و عدمه يلحقه

أما مع فعلها - كما فى الفرض السابق - فلا اختصاص، بل يكون آخر الوقت وقتاً للفريضة السابقة، كما تقدم من المصنف فى أوائل فصل الأوقات. فراجع.

هذا و لو بنى على الاشتراك فى الوقت، لم يكن فرق بين الصور الثلاث فى لزوم إعمال قاعدة الشك فى الوقت بالنسبة إلى الظهر - لو لا النص المتقدم الجارى فى صورتين الأوليين - لو لا ما عرفت من إمكان إجراء قاعدة التجاوز.

(١) مبنيان على إطلاق

قوله (ص): «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» (١)

بنحو يشمل حيثية الشك و عدمه. و الأول أوفق بإطلاق التنزيل، و لذا كان أقوى عند المصنف (ره).

(٢) لصدق الشك بعد خروج الوقت، الذى هو موضوع لعدم وجوب الفعل فى النص المتقدم. اللهم إلا أن يكون المراد منه الشك بعد خروج تمام الوقت. لكنه غير ظاهر.

(٣) بل هو منه، إذ الشك خلاف اليقين، إما لأنه معناه حقيقة،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٨

حكم البقاء (١).

[مسألة (٥): لو شك في أثناء صلاة العصر في أنه صلى الظهر أم لا؟]

(مسألة ٥): لو شك في أثناء صلاة العصر في أنه صلى الظهر أم لا؟ فان كان في الوقت المختص بالعصر بنى على الإتيان بها (٢)، وإن كان في الوقت المشترك عدل الى الظهر (٣)، بعد البناء على عدم الإتيان بها.

أو لكونه المراد منه بالنص، بقرينه باليقين. وكذا الحال في ظن العدم.

(١) لاستصحاب بقاء الوقت، إذ الظاهر من الشك في وقت الفريضة- بقرينه المقابلة بالشك بعد ما خرج الوقت- هو الشك ما دام وقت الفريضة. فتأمل.

و لو بنى على كونه ظاهرا في الشك في وقت هو وقت الفريضة- بنحو مفاد كان الناقصة- امتنع جريان استصحاب الوقت، فإنه لا يثبت كون وقت الشك هو وقت الفريضة، إلا- بناء على الأصل المثبت. ومثله: استصحاب وجوب الفعل في الوقت. بل المرجع قاعدة الاشتغال، للشك في تحقق الامتثال. أو استصحاب وجوب الفعل من دون أخذ الوقت قيده، كما تقدم تحقيقه في مبحث قضاء الصلوات.

(٢) لأنه من الشك بعد خروج الوقت- بناء على الاختصاص- كما تقدم.

(٣) كأنه لاحتمال أن النص المتقدم- المروى عن المستطرفات

«١»- مورده الشك بعد خروج الوقت، لكن لا يبعد التعدي عن مورده الى المقام لصدق

قوله (ع): «فقد دخل حائل».

و أما قاعدة التجاوز فهي جارية هنا إذا كانت تجرى هناك. وكذلك قاعدة الفراغ- بناء على صحة جريانها في الأثناء بلحاظ ما مضى من الاجزاء، كما هو الظاهر- لإطلاق الدليل.

(١) تقدم ذكره في أوائل المسألة: ١ من هذا فصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٢٩

[مسألة (٦): إذا علم أنه صلى إحدى الصلاتين - من الظهر أو العصر]

(مسألة ٦): إذا علم أنه صلى إحدى الصلاتين- من الظهر أو العصر و لم يدر المعين منها يجزيه الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمة (١)، سواء كان في الوقت أو في خارجه. نعم لو كان في وقت الاختصاص بالعصر يجوز له البناء على أن ما أتى به هو الظهر، فينوي فيما يأتي به العصر (٢) و لو علم أنه صلى إحدى العشاءين و لم يدر المعين منهما وجب الإتيان بهما (٣)، سواء كان في الوقت أو في خارجه. وهنا- أيضا- لو كان في وقت الاختصاص بالعشاء بنى على أن

(١) لحصول العلم بالفراغ بذلك، لكفاية نية الظهرية و العصرية إجمالاً إجماعاً. و يقتضيه النص المتقدم في الفائتة المرددة.
 (٢) لأن الشك في الظهر شك بعد خروج الوقت، و في العصر شك في الوقت، فيترتب في كل أثره، فيبني على الإتيان بالظاهر و عدم الإتيان بالعصر. إلا- أن يقال: إن الشك في الظهر إنما يكون بعد خروج الوقت لو لم يكن ما صلاة عصرًا واقعاً. أما لو كان عصرًا فالشك في الظهر شك في الوقت. و إذ أن المفروض هو الشك فيما صلاة فلم يحرز كون الشك في الظهر شكًا بعد الوقت، فقاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم فعلها- محكم كالعصر. و لازمه: وجوب الإتيان بأربع مرددة.
 نعم يمكن إثبات الاختصاص بالعصر بأصالة عدم فعلها. و لا يعارض بأصالة عدم فعل الظهر، لأنه لا ينفي ذلك- أعني: الاختصاص بالعصر- بل إذا ثبت اختصاص الوقت بالعصر كانت قاعدة الشك بعد الوقت بالنسبة إلى الظهر حاكمة على أصالة عدم الإتيان بها، فيمتنع التعارض بينهما.

(٣) لتوقف العلم بالفراغ- الواجب عقلاً- عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٠

ما أتى به هو المغرب، و أن الباقي هو العشاء (١).

[مسألة ٧: إذا شك في الصلاة في أثناء الوقت و نسي الإتيان بها وجب عليه القضاء]

(مسألة ٧): إذا شك في الصلاة في أثناء الوقت و نسي الإتيان بها وجب عليه القضاء (٢) إذا تذكر خارج الوقت. و كذا إذا شك و اعتقد أنه خارج الوقت ثم تبين أن شكه كان في أثناء الوقت (٣). و أما إذا شك و اعتقد أنه في الوقت فترك الإتيان بها- عمدًا أو سهواً- ثم تبين أن شكه كان خارج الوقت فليس عليه القضاء.

[مسألة ٨: حكم كثير الشك في الإتيان بالصلاة و عدمه حكم غيره]

(مسألة ٨): حكم كثير الشك في الإتيان بالصلاة و عدمه حكم غيره، فيجرب فيه التفصيل بين كونه في الوقت و خارجه (٤). و أما الوسواسي فالظاهر أنه يبني على الإتيان و إن كان في الوقت.

(١) للوجه المتقدم في نظيره.

(٢) لأصالة عدم الإتيان بالفعل الذي هو موضوع وجوب القضاء.

و لا مجال لإجراء قاعدة الشك بعد خروج الوقت، لاختصاصها بالشك الحادث بعد الوقت، نظير ما قيل في قاعدة الفراغ.

(٣) إذ المدار في الحكم على الموضوع الواقعي، لا الخيالي الخطئي.

و كذا الحال فيما بعده.

(٤) لإطلاق أدلة القواعد المذكورة. و لا دليل يقتضي الخروج عنها سوى ما في مصحح زرارة و أبي بصير- الوارد في كثير الشك في الصلاة- من

قوله (ع): «لا- تعودوا الخيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فان الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا

يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك ..» (١)

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣١

[مسألة ٩: إذا شك في بعض شرائط الصلاة]

(مسألة ٩): إذا شك في بعض شرائط الصلاة، فاما أن يكون قبل الشروع فيها، أو في أثنائها، أو بعد الفراغ منها. فان كان قبل الشروع فلا بد من إحراز ذلك الشرط (١) و لو بالاستصحاب ونحوه من الأصول- وكذا إذا كان في الأثناء- وإن كان بعد الفراغ منها حكم بصحتها (٢)، و إن

و قد اعتمد عليه في المستند فبنى على عدم الالتفات الى الشك في الفرض.

و حكاة عن بعض مشايخه المحققين. لكنه يتوقف على إحراز كون كثرة الشك هنا من الشيطان، و هو غير ظاهر مطلقا. و كونه من الشيطان إذ كان يؤدي الى نقض الصلاة لا يلزم كونه كذلك في غيره. نعم لا إشكال في عدم الالتفات إليه إذا كان من الوسواس، لحرمة العمل عليه إجماعا.

(١) لقاعدة الاشتغال، الجارية في التكليف بالمشروط، الموجبة لتحصيل اليقين به و بشرطه. و كذا الحال في الشك في الأثناء.

(٢) لقاعدة الصحة المعول عليها عند العقلاء، سواء أ كان الشك في فعل الإنسان نفسه، أو في فعل غيره، أم في عين خارجيه، بل ادعى بعض الاعلام عليها- في الجملة-: الإجماع، و سيرة المتشرعة. و يشهد لها- في المقام و غيره- جملة من النصوص، كصحيحه محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة.

قال (ع): يمضى على صلاته و لا يعيد» (١)

و ،

صحيحته عن أبي جعفر (ع): «كل ما شككت فيه- بعد ما تفرغ من صلاتك- فامض و لا تعد» (٢)

و ،

صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال (ع): لا يعيد و لا شيء

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٢

.....

عليه» (١)

و ،

صحيحته الأخرى عنه (ع): «إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثاً صلى أم أربعاً؟ و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك» (٢)

و

موثقتة: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا إعادة عليك فيه» «٣»

و ،

موثقتة الأخرى عن أبي جعفر (ع): «كل ما شككت فيه - مما قد مضى - فامضه كما هو» «٤»

و ،

موثق ابن أبي يعفور: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» «٥»

- بناء على حمله على قاعدة الفراغ - كما تقدم في الموضوع.

و يمكن الاستدلال على الصحة في المقام بما دل على قاعدة التجاوز من النصوص الآتية. لكنه يختص بما إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في وجود الشرط المقارن، أو وجود الجزء الأخير و لما يدخل في أمر مترتب على المشكوك، لعدم جريان قاعدة التجاوز في مثل ذلك، لاعتبار حدوث الشك فيها بعد الدخول فيما هو مرتب على المشكوك. و بذلك افتردت عن قاعدة الفراغ، لعدم اعتبار ذلك فيها. كما افتردت - أيضاً - بأن مفاد قاعدة التجاوز: إثبات الوجود - بنحو مفاد كان التامة - و مفاد قاعدة الصحة أو الفراغ: إثبات تمامية الوجود - بنحو مفاد كان الناقصة - فلا مجال لإرجاع إحداهما إلى الأخرى، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، بل الأولى - لو جرت - فهي حاكمة على الثانية. و لذا كانت مغنية عنها.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الموضوع حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الموضوع حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٣

كان يجب إحرازه للصلاة الأخرى (١). و قد مر التفصيل في مطاوى الأبحاث السابقة.

[مسألة ١٠: إذا شك في شيء من أفعال الصلاة]

(مسألة ١٠): إذا شك في شيء من أفعال الصلاة فاما أن يكون قبل الدخول في الغير المرتب عليه، و إما أن يكون بعده. فان كان قبله

وجب الإتيان (٢)، كما إذا شك في الركوع

(١) لقصور الأدلة المتقدمة عن إثبات المشكوك مطلقاً حتى بلحاظ مشروط آخر، إذ النصوص مختصة بعدم وجوب الإعادة. و بناء العقلاء لم يثبت عمومها لغيره من الآثار.

(٢) بلا خلاف - كما عن جماعة - لقاعدة الاشتغال، أو استحباب عدم المشكوك. و يقتضيه مفهوم الشرط في النصوص الآتية - فتأمل - و جملة من النصوص الخاصة،

كصحيح عمران الحلبي: «في الرجل يشك و هو قائم فلا يدري ركع أم لا. قال (ع): فليركع» «١»

و نحوه صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«٢» و

مصحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل رفع رأسه من السجود فشك - قبل أن يستوى جالساً - فلم يدر أ سجد أم لم يسجد. قال (ع) يسجد..» «٣»

و عليه ينزل إطلاق

صحيح أبي بصير و الحلبي: «في الرجل لا يدرى أ ركع أم لم يركع؟ قال (ع): يركع» «٤»

و

مصحيح الحلبي: «عن رجل سها فلم يدر سجد سجدة أم ثنتين. قال (ع): يسجد أخرى» «٥»

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الركوع حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الركوع حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٤

و هو قائم، أو شك في السجدين - أو السجدة الواحدة - و لم يدخل في القيام أو التشهد. وهكذا لو شك في تكبير الإحرام و لم يدخل فيما بعدها، أو شك في الحمد و لم يدخل في السورة أو فيها و لم يدخل في الركوع أو الفنون. و إن كان بعده لم يلتفت (١)

و نحوهما خبرا زيد الشحام

«١» و أبي بصير

«٢» جمعا بينها و بين النصوص الآتية. و أما

مصحيح الفضيل: «أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟»

قال (ع): بلى قد ركعت، فامض في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان» «٣»

فالظاهر من الاستتمام قائماً القيام من الركوع، و يكون الشك وسواساً محضاً.

(١) إجماعاً - في الجملة - كما عن الذخيرة و الرياض و الدرّة و بلا خلاف، كما عن مجمع البرهان. و يدل عليه

صحيح زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الأذان و قد دخل في الإقامة. قال (ع):

يمضى. قلت: رجل شك في الأذان و الإقامة و قد كبر. قال (ع):

يمضى. قلت: رجل شك في التكبير و قد قرأ. قال (ع): يمضى.

قلت: شك في القراءة و قد ركع. قال (ع): يمضى. قلت: شك في الركوع و قد سجد. قال (ع): يمضى على صلاته، ثم قال (ع):

يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» «٤»

و

صحيح إسماعيل عن أبي عبد الله (ع) - في حديث قال (ع): «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما

قام فليمض

- (١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٥

و بنى على أنه أتى به، من غير فرق بين الأولتين والأخيرتين على الأصح (١).

كل شيء شك فيه - مما قد جاوزه و دخل في غيره - فليمض عليه «١»

و

صحيح حماد بن عثمان: «قلت لأبي عبد الله (ع): أشك و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا. قال (ع): أمضه» «٢»

و

مصحيح عبد الرحمن «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أ ركع أم لم يركع؟ قال (ع): قد ركع» «٣»

و من الأولين يستفاد قاعدة كلية، و هي: عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد الدخول فيما بعده، المعبر عنه - عند الفقهاء - بقاعدة التجاوز، المقابلة لقاعدة الفراغ، المستفادة من النصوص المتقدمة في المسألة التاسعة. و قد عرفت اختلاف القاعدتين مفهوماً، و شرطاً و أثراً، و دليلاً، و رتبة.

(١) كما هو المشهور، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا من الشيخين و ابن حمزة في الوسيلة و العلامة في التذكرة - كما في الجواهر - على إشكال في الجملة في كيفية خلافهم. و كيف كان قد يستدل لهم: بما تضمن الأمر بالإعادة عند الشك في الركعتين، أو في الركعتين الأولتين، أو إذا لم تحفظ الركعات، أو في الفجر و الجمعة و السفر و نحوه. و قد عقد له في الوسائل باين طويلين «٤» لكن هذه النصوص لو لم تكن ظاهرة في الشك في عدد الركعات فهي محمولة عليه، جمعا بينها و بين ما عرفت مما هو صريح في الأولتين، كصحيح زرارة

، أو قد يأبى الحمل على الأخيرتين.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٦

و المراد بالغير مطلق الغير المترتب على الأول (١)، كالسورة بالنسبة إلى الفاتحة.

(١) كما هو مختار جماعة من الأساطين. لإطلاق الغير في الصحيحين و في المسالك: «المفهوم من الموضع محل يصلح لإيقاع الفعل المشكوك فيه كالقيام بالنسبة إلى الشك في القراءة و أبعاضها و صفاتها و الشك في الركوع و كالجوس بالنسبة إلى الشك في السجود و تشهد ..» و فيه: أنه خلاف صحيح زرارة

، فإن من شك في الأذان و هو في الإقامة قد حصل له الشك المذكور في موضع يمكن فيه فعل الأذان. و كذا الحال فيمن شك في

الأذان والإقامة وقد كبر، و فيمن شك في التكبير وقد قرأ. مع أن لفظ الموضوع لم يذكر في النصوص ليتكلف في تعيين المراد منه، بل المذكور: «التجاوز عن الشيء» و «الدخول في الغير». و حمله على ما ذكر غير ظاهر.

و مثله: ما ذكر جماعة- تبعاً لما يظهر من الروضة- من كون المراد من (الشيء) و (الغير) الأفعال المفردة بالتبويب، كالتكبير، و القراءة و الركوع، و السجود، و التشهد، فلو شك في الفاتحة و هو في السورة التفت لعدم كون إحداها غيراً بالإضافة إلى الأخرى، و كذا لو شك في أول الفاتحة و هو في آخرها. و الوجه فيه: انصراف (الشيء) و (الغير) إلى ذلك. و لا سيما في صحيح إسماعيل

، المشتمل على التمثيل بالشك في الركوع بعد ما سجد، و الشك في السجود بعد ما قام، الظاهر في كون ذلك توطئة و تمهيداً للقاعدة المذكورة في ذيله، فيكون تحديداً للغير بذلك. و لو كان المراد منه مطلق الغير كان المناسب التمثيل بالشك في الركوع بعد ما هوى للسجود، و بالشك في السجود بعد ما نهض، بل في صحيح زرارة

أيضاً لاشتماله على العطف ب (ثم) الظاهرة في التراخي و عدم الاكتفاء بمجرد الفصل القصير. و فيه: منع الانصراف جداً، و لا سيما بملاحظة الارتكاز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٧

.....

العرفى. و التوطئة و التمثيل في صحيح إسماعيل

لا- يقتضيه، إذ هو خلاف فرض عمومه للمثال و لغيره. كيف و لو اقتضاه أمكن التشكيك في عمومه لغير الأركان أيضاً، و لا يلتزم به القائل المذكور. و أما عدم التمثيل بالهوى و النهوض فيمكن أن يكون لندرة الشك حالهما، بل لا بد من حمله على ذلك بالنسبة إلى الشك في الركوع حال الهوى، لما تقدم في مصحح عبد الرحمن

. و العطف ب (ثم) لا بد أن يحمل على غير التراخي، بقريته ما ذكر في صدر الصحيح الأول. إلا أن يحمل الشك في الأذان- و قد دخل في الإقامة- على إرادة الشك في الأجزاء، كالأجزاء الأول من الأذان، و كذا في بقية الفروض. و هو- كما ترى- مما يمتنع حمل النص عليه.

نعم قد يقال في تقريب هذا القول:- إن المغايرة بين (الشيء) المشكوك، (و الغير) إنما كانت بلحاظ كل في قبال الأخر، و إلا فلو لوحظ مجموعهما شيئاً واحداً في قبال أمر ثالث لم تكن بينهما مغايرة، بل كانت المغايرة بين مجموعهما و بين ذلك الأمر الثالث. و حينئذ فاما أن يكون الملحوظ- في نظر الجاعل- كل واحد من الأجزاء المفردة بالتبويب في قبال غيره مما كان منهما، فتختص القاعدة بالشك في واحد منها عند الدخول في الأخر- كالشك في القراءة عند الدخول في الركوع- و لا تجرى في الشك في جزء الجزء عند الدخول في الجزء الأخر من ذلك الجزء، كالشك في آية من الفاتحة عند الدخول في آية أخرى منها. أو يكون الملحوظ كل واحد من أجزاء الأجزاء في قبال غيره، فتجرى في الفرض الثاني، و لا- تجرى في الفرض الأول، إلا بلحاظ أجزاء الأجزاء. و لا يمكن لحاظ الجامع بينهما، للزوم التدافع بين منطوق الدليل و مفهومه فيما لو شك في آية من الفاتحة و قد دخل في آية أخرى، إذ بلحاظ نفس الأجزاء- كالقراءة- بصدق أنه شك قبل الدخول في الغير. و مقتضاه الالتفات إلى الشك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٨

.....

و بلحاظ أجزاء الأجزاء يصدق الشك بعد الدخول في الغير، و مقتضاه المضى و عدم الالتفات، فإذا امتنع لحاظ الجامع، و تردد الأمر بين الفردين كان اللازم الحكم بالإجمال. إلا أن قرينه السؤال توجب حمل الكلام على كونه بلحاظ نفس الأجزاء، لا أجزائها.

فإن قلت: لازم ذلك عدم جريان القاعدة عند الشك في آية من الفاتحة و هو في الركوع. قلت: نعم لا تجرى القاعدة بلحاظ الشك في الآية، وإنما تجرى بلحاظ الشك في القراءة، لأن الشك في الجزء عين الشك في الكل، لأن عدم الجزء عين عدم الكل. هذا و لكن التدافع في الفرض المذكور مبنى على أن يكون المراد من الشك في الشيء ما يعم الشك في الكل - للشك في جزئه - و هو غير ظاهر. و مجرد كون عدم الجزء عين عدم الكل، فيكون الشك فيه عين الشك في الكل لا يصح دعوى استظهاره من الكلام، بل الظاهر من إطلاق الشك في الشيء الشك في وجوده، لا ما يعم الشك في تمامه، ففي الفرض المتقدم يصدق أنه شك بعد الدخول في الغير، و لا يصدق عليه أنه شك قبله. و لو سلم عدم ظهوره في ذلك فلا أقل من وجوب حمل الكلام عليه، دفعا لمحدور التدافع المذكور. و أما قرينه السؤال فغير ظاهرة، إذا الحكم في مورد السؤال يوافق كلا من القولين، فكيف يصلح قرينه على تعيين أحدهما؟. فالتحصّل: أن الظاهر من الشيء المشكوك هو المشكوك الوجود، الملحوظ في قبال معلوم الوجود، المنطبق تارة: على جزء الجزء، و أخرى:

على تمام الجزء، و ثالثة: على مجموع الجزئين. و يشير إليه ما في صدر الصحيح من تطبيقه تارة: في الأذان الملحوظ في قبال الإقامة، و أخرى:

في الأذان و الإقامة في قبال التكبير. فلاحظ. و أضعف من ذلك ما عن بعض: من اختصاص الغير بالأركان. و كأنه ناشئ عن إهمال أدلة القاعدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٣٩

فلا يلتفت الى الشك فيها و هو آخذ في السورة (١)، بل و لا إلى أول الفاتحة - أو السورة - و هو في آخرهما، بل و لا الى الآية و هو في الآية المتأخرة، بل و لا - إلى أول الآية و هو في آخرها. و لا فرق بين أن يكون ذلك الغير جزءاً واجباً أو مستحباً (٢)، كالقنوت بالنسبة إلى الشك في السورة، و الاستعاذة بالنسبة إلى تكبير الإحرام، و الاستغفار بالنسبة إلى التسيحات الأربع، فلو شك في شيء من المذكورات - بعد الدخول في أحد المذكورات - لم يلتفت. كما أنه لا فرق في المشكوك فيه - أيضاً - بين الواجب و المستحب (٣).

و الظاهر عدم الفرق بين أن يكون ذلك الغير من الأجزاء

و الرجوع الى أصالة عدم الإتيان بالمشكوك، فيكون الحكم فيه حكم النسيان و فيه: أنه لا - وجه لإهمال أدلة القاعدة مع صحة إسنادها، و صراحة دلالتها و اعتماد الأصحاب عليها، فإذا ما ذكر في المتن هو المتعين.

(١) كما عن ظاهر المعبر و صريح السرائر، حاكياً له عن رسالة المفيد الى ولده، ناسباً له إلى أصول المذهب. لما عرفت. و عن المشهور و الشيخ: وجوب التلافي.

(٢) كما عن المدارك و مجمع البرهان و الذخيرة و الكفاية و الرياض و غيرها.

و عن الذكري و إرشاد الجعفرية و الروض و الروضة: لزوم التدارك في المستحب و إن احتمل في جملة منها عدم الالتفات. لكن عرفت أنه متعين بمقتضى الإطلاق. و كذا الحال في غيره من المستحبات.

(٣) كما يقتضيه صدر صحيح زرارة

«١».

(١) تقدم ذكر الرواية في أوائل هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٠

أو مقدماتها (١)، فلو شك في الركوع أو الانتصاب منه - بعد الهوى للسجود - لم يلتفت (٢). نعم لو شك في السجود - وهو آخذ في القيام - وجب عليه العود (٣). وفي إلحاق التشهد به في ذلك وجه (٤)، إلا أن الأقوى خلافه، فلو شك فيه بعد الأخذ في القيام لم يلتفت، و الفارق النص الدال على العود في السجود، فيقتصر على مورده، و يعمل بالقاعدة في غيره.

(١) للإطلاق المتقدم.

(٢) و يقتضيه في الركوع مصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدم

«١» و منه يظهر ضعف ما عن الذكرى و المسالك و الروض و الروضة و الرياض: من وجوب العود.

(٣) و في الجواهر: «إني لم أعر على مخالف هنا في وجوب الرجوع نعم ظاهر الإشارة: عدم الرجوع».

لمصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «قلت: فرجل نهض من سجوده فشك - قبل أن يستوي قائماً - فلم يدر أ سجد أم لم يسجد؟ قال (ع): يسجد» «٢».

(٤) مبنى على ظهور الرواية في كون الرجوع فيها لعدم تحقق التجاوز، فيكون الحكم بالرجوع من التخصص لا التخصيص. و كأنه لكون النهوض ليس من أفعال الصلاة، بل هو مقدمة للقيام فلا يكون غيراً. و فيه: أن إطلاق الغير يشمله كما عرفت - فجعل الرواية مخصصة للقاعدة - التي لا مانع من تخصيصها عقلاً - أوفق بقواعد الجمع بين الأدلة. و عليه فلا وجه للتعدى إلى التشهد.

(١) تقدم ذكره في أوائل الكلام من هذه المسألة.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٤٤٠

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤١

[مسألة (١١): الأقوى جريان الحكم المذكور في غير صلاة المختار]

(مسألة ١١): الأقوى جريان الحكم المذكور في غير صلاة المختار، فمن (١) كان فرضه الجلوس - مثلاً - وقد شك في أنه هل سجد أم لا - و هو في حال الجلوس الذي هو بدل عن القيام - لم يلتفت، و كذا إذا شك في التشهد. نعم لو لم يعلم أنه الجلوس الذي هو بدل عن القيام أو جلوس للسجدة أو للتشهد و جب التدارك، لعدم إحراز الدخول في الغير حينئذ.

(١) و في الجواهر: «لعل المسألة مبنية على أن مثل هذه الأشياء في صلاة المضطر أبدال و أعواض عنها في صلاة المختار، على وجه يجري عليها الحكم المزبور كما يجري عليها حكم الكيفية، أو أنها ليست كذلك بل أمور كانت تجب عند الاختيار و أسقطها الشارع عند الاضطرار من غير بدل لها.

الظاهر الأول .. (الى أن قال): و الانصاف أن المسألة لا تخلو من إشكال، بل للتأمل فيها مجال ..»

أقول: إن كان المقصود من ابتناء جريان القاعدة فيها على البدلية:

أن دليل البدلية هو الموجب لجريان القاعدة، لأنه يجعل الجلوس بدلا عن القيام، حتى بلحاظ كون الدخول فيه موجبا لعدم الاعتناء بالشك في وجود ما قبله. ففيه: انه- على تقدير القول بالبدلية- لا إطلاق في دليلها يشمل هذه الحثية، ليكون بذلك حاكما على دليل القاعدة. وإن كان المقصود أنه إذا ثبتت بدليتها كانت واجبات صلاتية، و يكون الدخول فيها موجبا- حقيقة- لصدق التجاوز و عدم الاعتناء بالشك. فهو أيضا غير ظاهر إذ لا أثر للنية في صدق التجاوز و الدخول في الغير، لانصراف الغير الى ما هو غير بالذات، و لا يكفي كونه غيرا بالنية، كما ذكر بعض الأعلام. و لذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٢

[(مسألة ١٢): لو شك في صحة ما أتى به و فساده]

(مسألة ١٢): لو شك في صحة ما أتى به و فساده

لا- يكفي- في صدق التجاوز عن السجدة الأولى- السجود بعنوان كونه السجدة الثانية، أو الجلوس بعنوان كونه الجلوس بين السجدين، و لا في صدق التجاوز عن السجدين الجلوس بعنوان جلسة الاستراحة أو للتشهد، و لا في صدق التجاوز عن تكبير الافتتاح القيام بعنوان كونه قياما للقراءة- فتأمل- و هكذا. لكن لا يزم ذلك عدم صدق التجاوز عن الركوع الايماني للمريض بفعل الإيماء السجودي بل و عدم صدق التجاوز- أيضا- عن الظهر بفعل العصر، مع أنه لا يميز بينهما إلا بالنية. و منه يشكل الحكم في المسألة. و لعل منع الانصراف و الحكم بصدق التجاوز في جميع هذه الموارد و عدم الاعتناء بالشك أقرب الى المتفاهم العرفي و أوفق بالمرتكز العقلاني.

مضافا الى أن المغايرة بين الجلوس الواجب أصالة و الجلوس الواجب بدلا ليس بمجرد النية، لاختلافهما بالخواص و الاثار، نظير الاختلاف بين الظهر و العصر، و التيمم الذي هو بدل عن الوضوء و التيمم الذي هو بدل عن الغسل، و الإيماء الذي هو بدل عن الركوع و ما هو بدل عن السجود و ليس ذلك كالاختلاف بين السجدة الأولى و الثانية، و الركعة الأولى و الثانية. نعم قد يشكل ما في المتن: بأن الجلوس الصلاتي هو ما يكون مقارنا للقراءة أو التسبيح- لا مطلقا- كما عرفت. و حينئذ فنية بدليته عن القيام إنما تكون في تلك الحال، فما لم يقرأ أو يسبح لا يكون داخلا فيما هو مترتب على المشكوك، و لا يجيء ذلك في القيام قبل القراءة أو التسبيح. أولا: من جهة ورود النص بالخصوص فيه

«١»، و ثانياً: من جهة أن القيام لما كان مبايناً ذاتاً للجلوس- الذي هو محل السجود و التشهد- يصدق عرفاً أنه متجاوز عنهما بالدخول فيه.

(١) المراد به صحيح إسماعيل المتقدم في أوائل المسألة: ١٠ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٣

لا في أصل الإتيان، فإن كان بعد الدخول في الغير فلا إشكال في عدم الالتفات (١)، و إن كان قبله فالأقوى عدم الالتفات أيضا (٢)، و إن كان الأحوط الإتمام و الاستئناف إن كان من الأفعال، و التدارك إن كان من القراءة أو الأذكار، ما عدا تكبير الإحرام.

(١) لجريان قاعدة التجاوز في الوجود الصحيح، أو لجريانها في نفس الخصوصية التي كان الشك فيها موجباً للشك في الصحة، أو لجريان قاعدة الفراغ التي هي قاعدة الصحة. ويمكن التأمل في الأول: باختصاص أدلة القاعدة بالشك في أصل الوجود، فلا تشمل صورة العلم بالوجود المشكوك الصحة، كما عرفت. وإلحاق الشك في الصحة بالشك في الوجود بالأولوية غير ظاهر، لأنها ظنية. و في الثاني: بأنه لا ترتيب بين ما يعتبر في السابق ونفس اللاحق، وإنما الترتيب بين نفس السابق واللاحق لا غير. إلا أن يقال: إذا كان الشيء شرطاً في السابق كان اللاحق مرتباً عليه تبعاً. و في الثالث: باختصاص قاعدة الفراغ بالعمل الذي يكون عملاً واحداً عرفاً، لا جزءاً من عمل. لكن الأخيرين خلاف إطلاق أدلة قاعدة الفراغ، الموافق للارتكاز العقلائي.

(٢) يظهر وجهه مما مر. كما يظهر أيضاً وجه القول بالالتفات.

مضافاً الى احتمال اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ، إما لارجاعها إلى قاعدة التجاوز، أو لظهور بعض النصوص الواردة في الموضوع في ذلك

«١». و كأنه لذلك خص المقام بالاحتياط. لكن الإرجاع في غير محله و إن كان هو ظاهر شيخنا الأعظم (ره)، لأن الأخبار المتقدمة طائفتان. إحداهما: موضوعها الشك في أصل الوجود، و هي التي اعتبر

(١) راجع الجزء: ٢ من هذا الشرح المسألة: ٤٥ من فصل شرائط الموضوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٤

[مسألة ١٣: إذا شك في فعل قبل دخوله في الغير فأتى به ثم تبين بعد ذلك أنه كان آتياً به]

(مسألة ١٣): إذا شك في فعل قبل دخوله في الغير فأتى به ثم تبين بعد ذلك أنه كان آتياً به، فإن كان ركناً بطلت الصلاة (١)، و إلا فلا. نعم يجب عليه سجدة السهو للزيادة (٢). و إذا شك بعد الدخول في الغير فلم يلتفت ثم تبين عدم الإتيان به، فإن كان محل تدارك المنسى باقياً- بأن لم يدخل في ركن بعده- تداركه (٣)، و إلا- فإن كان ركناً بطلت الصلاة، و إلا فلا. و يجب عليه سجدة السهو لتقيصه.

[مسألة ١٤: إذا شك في التسليم]

(مسألة ١٤): إذا شك في التسليم، فإن كان بعد الدخول في صلاة أخرى- أو في التعقيب أو بعد الإتيان بالمنافيات- لم يلتفت (٤)، و إن كان قبل ذلك أتى به.

فيها الدخول في الغير، مثل صحيحتي زارة

و إسماعيل

. و الأخرى:

موضوعها الشك في صحة الموجود و لم يعتبر فيها الدخول في الغير- كموثقتي ابن مسلم

- فلا- وجه لإرجاع إحداهما إلى الأخرى. و أما ظهور بعض نصوص الموضوع في اعتبار الدخول في الغير فإن تم في الموضوع فلا وجه للتعدى عنه الى المقام، مع ما تقدم في الموضوع من عدم تماميته. فراجع.

(١) لزيادة الركن. و مجرد الأمر به ظاهراً لا يصلح لتخصيص القاعدة الواقعية التي يجب العمل بها عند انكشاف الخلاف.

(٢) بناء على وجوبها لذلك. و سيأتي.

(٣) لجريان جميع ما ذكر في النسيان فيه، لاشتراكهما في الدخول في

حديث «لا تعاد ..»

و غيره.

(٤) أما في الثاني فظاهر، إذ التعقيب لما كان مرتباً على التسليم، كان الشك في التسليم بعد الدخول فيه موضوعاً لقاعدة التجاوز. و أما

في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٥

[مسألة ١٥: إذا شك المأموم في أنه كبير للإحرام أم لا]

(مسألة ١٥): إذا شك المأموم في أنه كبير للإحرام أم لا، فإن كان بهيئة المصلي جماعة - من الانصاف، و وضع اليدين على الفخذين، و نحو ذلك - لم يلتفت على الأقوى (١) و إن كان الأحوط الإتمام و الإعادة.

الأخيرين فمحل تأمل، إذ الدخول في الصلاة الأخرى - من قبيل فعل المنافي - ليس أمراً مرتباً على التسليم، بل غاية ما ثبت المنع من فعله في الأثناء. و هذا المقدار لا يوجب الترتب الذي هو موضوع قاعدة التجاوز فالمرجع - في إثبات الصحة - لا بد أن يكون قاعدة الفراغ. و إذ أنها لا - تجرى إلا مع إحراز المضى الظاهر في الفراغ البنائي - كما تقدم في الوضوء - كان الحكم بالصحة مختصاً بهذه الصورة لا - غير. فلو فعل المنافي - و لو كان صلاة أخرى - و لم يحرز أنه بعنوان الفراغ من الصلاة كان اللازم الحكم بالبطلان، لوقوع المنافي في الأثناء، كما لو فعل المنافي قبل التسليم ناسياً له.

و لا مجال لتصحيح الصلاة

بحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

فيقال:

إن اعتبار التسليم جزءاً يؤدي إلى الإعادة بتوسط لزوم فعل المنافي في الأثناء. و ذلك: لأن لزوم فعل المنافي في الأثناء ناشئ عن عدم تحقق المخرج - و هو التسليم - و هذا المعنى مما لا يمكن نفيه

بحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

لاختصاصه بنفي الجزئية و الشرطية و نحوهما، و لا يجرى لنفي الخروج بالتسليم، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة السابعة من فصل الخلل.

(١) كأنه لقاعدة التجاوز - بناء على ما عرفته في المسألة الحادية عشرة من الاكتفاء بالغير، و لو كانت مغايرته بلحاظ نية المكلف - فإن التسليم بعنوان المتابعة للإمام مترتب على تكبيره الإحرام. لكن عرفت في أوائل الجماعة: أن جريان قاعدة التجاوز في مثل ذلك موقوف على حجية الظهور المذكور في ما ذكر، و إلا فلو لم يحرز ذلك لم يتحقق الدخول في الغير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٦

[مسألة ١٦: إذا شك - و هو في فعل - في أنه هل شك في بعض الأفعال المتقدمة أم لا]

(مسألة ١٦): إذا شك - وهو في فعل - في أنه هل شك في بعض الأفعال المتقدمة أم لا لم يلتفت (١). وكذا لو شك في أنه هل سهام أم لا وقد جاز محل ذلك الشيء الذي شك في أنه سها عنه أولاً. نعم لو شك في السهو و عدمه - وهو في محل يتلافى فيه المشكوك فيه - أتى به على الأصح (٢).

[فصل في الشك في الركعات]

إشارة

فصل في الشك في الركعات

[(مسألة ١): الشك الموجب لبطلان الصلاة ثمانية]

(مسألة ١): الشك الموجب لبطلان الصلاة ثمانية:

أحدها: الشك في الصلاة الثنائية، كالصبح و صلاة السفر (٣).

لتجرى القاعدة. فتأمل.

(١) إذ الشك المشكوك فيه لما لم يثبت لم يكن له أثر عملي، لأصالة عدمه. و الشك فيه و إن كان مساوقاً للشك في الفعل السابق، لكنه شك بعد التجاوز فيلغى. و كذا الحال في الشك في السهو.

(٢) لأنه راجع الى الشك في المحلل الموجب للتلافي. نعم ربما يتوهم عدم الاعتناء به،

لقولهم (ع): «لا سهو في سهو» «١»

كما سيأتي بناء على حمل الأول على الشك - و يكون معناه لا أثر للشك في السهو فيشمل المقام. و لكن المعنى المذكور لا قرينة عليه، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

فصل في الشك في عدد الركعات

(٣) فعن المعتمر و التذكرة: نسبة البطلان فيهما - و في الجمعة - الى

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٧

.....

علمائنا. و عن الثاني: زيادة العيدين و الكسوف. و عن الانتصار و الغنية و السرائر: الإجماع في الأوليين - و كذا عن الخلاف مع زيادة الجمعة - و عن الجواهر المضية: الإجماع في الخمسة، إلا من ابن بابويه. و مثله عن المنتهى، إلا انه لم يذكر الجمعة. و يشهد له مصحح حفص بن البختری و غيره عن أبي عبد الله (ع): «إذا شككت في المغرب فأعد. و إذا شككت في الفجر فأعد» «١»

صحيح العلاء عنه (ع): «سألته عن الرجل يشك في الفجر. قال (ع): يعيد قلت: المغرب قال (ع):

نعم، و الوتر و الجمعة، من غير أن أسأله» (٢)

و

موثق سماعه: «عن السهو في صلاة الغداة، فقال (ع): إذا لم تدر واحدة صليت أم ثنتين فأعد الصلاة من أولها، و الجمعة - أيضا - إذا سها فيها الامام فعليه أن يعيد الصلاة - لأنها ركعتان - و المغرب إذا سها فيها فلم يدر كم ركعة صلى فعليه أن يعيد الصلاة» (٣)

و

مصحيح ابن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى و لا يدرى واحدة صلى أم ثنتين قال (ع): يستقبل حتى يستيقن أنه قد أتم. و في الجمعة و في المغرب و في الصلاة في السفر» (٤)

و نحوها غيرها. و التعليل - في الموثق - يقضى بعموم الحكم لكل ثنائية. نعم لا إطلاق للسهو فيه يشمل الزيادة و النقيصة، لاقرانه بما ذكر في الغداة مما يصلح للقرينة. فتأمل. نعم نفى الشك مطلقاً في مثل صحيحى حفص و العلاء

يعمهما معا. لكن موردهما الفجر و الجمعة، فاستفادة عموم الحكم للثنائية زيادة و نقيصة من النصوص لا تخلو من تأمل. لكن لا مجال للتوقف فيه لأجل ذلك، لوضوح عدم الفصل بين الفجر و الجمعة و غيرهما.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٨

الثاني: الشك في الثلاثية (١)، كالمغرب.

الثالث: الشك بين الواحدة و الأزيد (٢).

هذا و عن الصدوق: التخيير بين الإعادة و البناء على الأقل، جمعا بين ما مر و مثل

رواية الحسين بن أبي العلاء: «عن الرجل لا يدرى أ ركعتين صلى أم واحدة؟ قال (ع): يتم» (١)

و نحوها غيرها. لكنها - لعدم صراحتها في الثنائية، و إباء النصوص المتقدمة عن الجمع المذكور، و إعراض الأصحاب عنها، بل عن الوحيد و غيره: الجزم بفساد نقل ذلك عن الصدوق - لا مجال للاعتماد عليها في ذلك. و أما

موثق عمار: «عن رجل لم يدر صلى الفجر ركعتين أو ركعة. قال (ع): يتشهد و ينصرف، ثم يقوم فيصلى ركعة، فإن كان قد صلى ركعتين كانت هذه تطوعا، و إن كان قد صلى ركعة كان هذه تمام الصلاة. قلت: فصلى المغرب فلم يدر اثنتين صلى أم ثلاثا؟ قال (ع): يتشهد و ينصرف، ثم يقوم فيصلى ركعة، فإن كان صلى ثلاثا كانت هذه تطوعا، و إن كان صلى اثنتين كانت هذه تمام الصلاة» (٢)

فمما لم يعرف القول بمضمونه عن أحد، فضلا عن جواز العمل به في قبال ما عرفت.

(١) إجماعا صريحا - كما عن الانتصار و الاستبصار و الخلاف و الغنية و السرائر - و ظاهراً، كما عن غيرها. و يشهد له جملة من النصوص المتقدمة إلى بعضها الإشارة. و عن الصدوق: القول هنا بما تقدم لما تقدم. و فيه ما تقدم. و أما ما في موثق عمار المتقدم

- و نحوه موثقه الآخر

«٣»- فحاله يظهر مما سبق.

(٢) إجماعا حكاها جماعه كثيره من القدماء و المتأخرين. و النصوص به

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٤٩

الرابع: الشك بين الاثنتين و الأزيد قبل إكمال السجدين (١) الخامس: الشك بين الاثنتين و الخمس - أو الأزيد-

مستفيضة لو لم تكن متواترة.

ففى صحيح زرارة: «قال أبو جعفر (ع): كان الذى فرضه الله على العباد عشر ركعات- و فيهن القراءة- و ليس فيهن وهم- يعنى: سهو- فزاد رسول الله (ص) سبعا- و فيهن الوهم- و ليس فيهن قراءة، فمن شك فى الأوليين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين، و من شك فى الأخيرتين عمل بالوهم» «١».

و

مصححه: «عن رجل لا يدري واحدة صلى أم ثنتين. قال (ع): يعيد» «٢».

و نحوهما غيرهما. و نسب الى الصدوق هنا: ما تقدم أيضا، لما تقدم مما تقدم حاله.

و نسب الى والده: التفصيل بين الشك فى الأوليين من المغرب مرة واحدة فالبطلان، و الشك ثانيا فالصح، بالبناء على الأقل و صلاة الاحتياط.

و لم يتضح مستنده، و إن قيل: إنه الرضوى. و لكنه غير ظاهر.

(١) لأن السجدين جزء من الركعة، المراد مما

فى صحيح زرارة المتقدم: «كان الذى فرضه الله تعالى على العباد عشر ركعات»

سواء أ كانت الركعة حقيقة فيما يشمل السجدين لا غير أم لا، إذ لا مجال لاحتمال حمله على إرادة عشر ركعات، كما هو ظاهر. و منه يظهر ضعف ما عن ابن طاوس فى البشرى و المحقق فى الفتاوى البغدادية: من تحقق إكمال الركعة بالركوع، لأن الركعة واحدة الركوع. و لما ورد فى صلاة الايات:

«انها عشر ركعات»

، فان ذلك لا يصلح لرفع اليد به عن الظهور.

مع أن كون الركعة واحدة الركوع- لغه- لا يمنع من كونها حقيقة شرعية أو متشرعية فيما يشمل السجدين. فتأمل. و الإطلاق فى صلاة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٠

و إن كان بعد الإكمال (١).

الايات أعم من الحقيقة- و كذا فى كثير من النصوص- كما أشرنا إليها فى مبحث زيادة الركوع. هذا و سيأتى بيان ما يتحقق به إكمال السجدين.

(١) على المشهور، لعدم إمكان الاحتياط للدوران بين الزيادة و النقيصة- فتأمل- و عدم ورود دليل بالخصوص على صحته، كما ورد فى غيره مما يأتى، و عدم شمول إطلاق ما دل على البناء على الأكثر، مثل موثق عمار: «متى شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنك قد نقصت» (١) ، لاختصاصه- بقرينه الذيل- بما لو كان الأكثر صحيحاً مع أنه لو عم اقتضى البطلان. و أما مصحح إسحاق بن عمار: «قال لى أبو الحسن الأول (ع) إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال (ع): نعم» (٢).

فلا يخلو من إجمال، لمنافاه كونه أصلاً لما ورد من البناء على الأكثر فى الموارد الآتية المتعارفة، فلا يبعد أن يكون المراد من اليقين فيه البناء على الأكثر و الإتيان بالمشكوك منفصلاً، لصحة الصلاة حينئذ واقعا على كل من تقديرى الزيادة و النقصان. أو يحمل على التقيّة.

و أوضح منه فى ذلك

رواية عبد الرحمن بن الحجاج و على، عن أبى إبراهيم (ع): «فى السهو فى الصلاة، فقال (ع): تبنى على اليقين، و تأخذ بالجزم، و تحتاط بالصلوات كلها» (٣).

إذ ليس البناء على الأقل يوافق الاحتياط. و أصالة عدم الزيادة لا تثبت- فى الفرض- كون الركعة- التى جلس فيها- هى الثانية ليتشهد فيها، و لا الركعة الثانية- من الركعتين اللتين يأتى بهما بعد ذلك- هى الرابعة ليتشهد و يسلم فيها، إلا بناء على

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥١

.....

الأصل المثبت الذى لا نقول به. و إذا لم يثبت كون الركعة الكذائية هى الثانية و الرابعة لم يحرز كون التشهد الأول فى الثانية، و لا كون التشهد الأخير فى الرابعة، مع أنه لا بد من إحراز ذلك، إذ الواجب من التشهد ما كان فى الثانية و الرابعة.

ففى موثق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «إذا جلست فى الركعة الثانية فقل: بسم الله ..

(إلى أن قال):

فاذا جلست فى الرابعة قلت: بسم الله ..» (١).

و

فى صحيح زرارة: «ما يجزئ من القول فى التشهد فى الركعتين الأولتين؟ قال (ع): أن تقول ..، قلت: فما يجزئ من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال (ع):

الشهادتان» (٢).

و نحوهما غيرهما.

اللهم إلا أن يقال: لا ريب في تمام الركعة بكمال السجدين، غاية الأمر أن التشهد جزء صلاتي له محل معين بعد الركعتين الأولتين - قبل القيام إلى الثالثة - و بعد الرابعة. و

في رواية الفضل: «و إنما جعل التشهد بعد الركعتين ..» (٣)

فالتعبير بكونه في الأولتين و الأخيرتين مبنى على نوع من العناية، و المقصود اعتبار كونه موصولاً به الركعتان الأولتان و الأخيرتان، فإذا شك بين الأربع و الخمس فهذه الركعة المحتملة - على تقدير وجودها - زائدة لا تمنع من تحقق الوصل بين التشهد المأتي به و الأخيرتين، لأن زيادة الاجزاء لا تمنع من ذلك. و لذا لو ذكر فوت التشهد بعد القيام إلى الثالثة و التسبيح رجع و تداركه، و كانت زيادة القيام و التسبيح غير مانعة من صدق الوصل بالركعتين الأوليين، فكذلك زيادة الركعة الخامسة، فإذا شك فيها لم يكن ذلك موجبا للشك في وصل التشهد

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب التشهد حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٢

.....

بالركعتين الأخيرتين، بل هو موجب للشك في البطان لا غير، و يكفي في نفيه أصالة عدمها. نعم إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فقد شك في حصول الوصل بين التشهد المأتي به و ركعتين الأوليين، لأن الثالثة على تقدير وجودها أصلية مانعة من حصول الوصل، و أصالة عدمها لا تنفع في إثبات الوصل المذكور، إلا بناء على القول بالأصل المثبت. و استصحاب بقاء المصلي في محل التشهد لا يجدي - أيضاً - في إثبات الوصل المذكور، إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

هذا و قد يستشكل في الأصل المذكور: بأنه إنما يتم لو كان عدم الزيادة ملحوظاً بنحو مفاد: (ليس التامة)، بأن يكون الواجب أربع ركعات و عدم الزيادة عليها. أما لو كان ملحوظاً بنحو مفاد: (ليس الناقصة) - بمعنى: ان الواجب أربع ركعات ليست مزيداً فيها ركعة - فلا حالة له سابقة، لامتناع جريان الأصل في العدم الأزلي. و يشكل ذلك أولاً: بأنه لا يظهر من أدلة قدح زيادة الركعة مثل مصحح زرارة: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة فليستقبل صلاته استقبالا» (١).

إلا أن زيادة الركعة قاذحة، بلا أخذ العدم وصفا للركعات. كيف؟

و ذلك خلاف المرتكز. و ثانياً: بأن إثبات العدم الوصفي في المقام لا يتوقف على إثبات العدم الأزلي بالأصل، إذ الأربع حين ما وجدت قبل فعل الخامسة لم تكن مزيداً فيها الخامسة قطعاً، فيستصحب ذلك. و دعوى: ان العدم المذكور عدم تام لا ناقص غير ظاهرة، إذ لا ميز في الاعدام إلا بالاعتبار و اللحاظ. نعم عدم الخامسة آنأ ما بعد الرابعة غير كاف في الأثر الشرعي إذ ليس هو المأخوذ وصفا للأربع، بل المأخوذ وصفا هو العدم المستمر الى أن يتحقق التسليم، و يمكن إثباته بالاستصحاب، كما لا يخفى.

(١) تقدم ذكر الرواية في المسألة: ١١ من فصل الخلل الواقع في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٣

.....

و استشكل بعض الاعلام على هذا الأصل: بأنه علم من استقراء أحكام الشكوك أن الشارع الأقدس لم يعتد بهذا الأصل في عدد الركعات أصلاً، بل أوجب إحراز سلامتها في الفرائض من الزيادة و النقصان، حتى بالنسبة إلى الأخيرتين، فيما عدا صورة الشك بين الأربع و الخمس و فيه:

أن العلم الحقيقي غير حاصل لنا، لا في الموارد المنصوص فيها بالبناء على الأكثر، و لا في غيرها. و العلم التعبدى - أعنى: الحجّة على جواز البناء على الأقل - و إن كانت حاصلّة - لما تقدم: من وجوب العمل بالنصوص الدالة على البطلان بالشك في الثنائية و الثلاثية و الأوليين من الرباعية، و ترجيحها على ما دل على البناء على الأقل في ذلك. و سيأتى أيضاً:

وجوب العمل بالنصوص الدالة على البناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة الاتية و وجوب طرح معارضها - إلا أنه مختص بالموارد المذكورة، و لا يجوز التعدى عنها الى غيرها إلا بدليل. و لا سيما بعد ورود النص بالبناء على الأقل في صورة الشك بين الأربع و الخمس. فإن إلحاق الشك في الزيادة في غيره به أولى من إلحاقه ببقية موارد النص، لاشتراكه معه في احتمال الزيادة، و مخالفته لها في ذلك.

و قد يستدل على سقوط الأصل المذكور

بمؤثّق عمار عن أبى عبد الله (ع): «يا عمار أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتّم ما ظننت أنك قد نقصت» (١).

لظهور صدره في أن المرجع في كل سهو أصالة الأكثر، فيكون مخصصاً لدليل الاستصحاب.

و فيه: أنه يتم لو لم يكن مقروناً بذيله الذى لا مجال له إلا - في الأ-كثر الصحيح، و مع اقتراحه به يكون من قبيل الكلام المقرون بما يصلح للقرينة فيسقط عمومها عن الحجية. و كأن ما في الجواهر: من أن هذا الاشكال

(١) تقدم ذكر الرواية في صدر التعليقة. فلاحظ،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٤

.....

ضعيف، مبنى على كون حجية أصالة عدم القرينة من باب التعبد. لكن المحقق في محله: أنها من باب الظهور، بل لا تعبد دعوى: كون الذيل قرينة على اختصاص الأكثر بالصحيح لا غير. و يمكن أن يستدل له أيضاً:

بما تضمن وجوب الإعادة على من لا يدري كم صلى (١). و لا ينافيه ما تضمن الصحة في الشكوك الصحيحة، لأن ذلك من قبيل المخصص له فيكون حجة فيما عداها، و يقتضى البطلان. و يمكن الاشكال عليه: بأنه يتم لو كان الجمع بينهما بالتخصيص كما ذكر. أما لو كان بالتخصيص، بأن يكون المراد ممن «لا يدري كم صلى»

صورة تكثر الاحتمالات و إن لم يشك في الأولتين أيضاً - كما هو ظاهر كل من جعله عنواناً مستقلاً - و حينئذ لا يشمل مطلق الشك في عدد الركعات - فتأمل - فإذا لم يتضح لنا دليل على سقوط الأصل المذكور. إلا أن يكون إجماعاً عليه.

و مما يوهّم صحة الصلاة - في الشك المذكور في المتن -

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «إذا لم تدر أربعا صليت أم خمسا - أو نقصت أم زدت - فتشهد و سلم، و اسجد سجدة - بغير

ركوع و لا قراءة- فتشهد فيها تشهدا خفيفاً» (٢)

و ،

موثق زيد الشحام: «عن رجل صلى العصر ست ركعات أو خمس ركعات. قال (ع): إن استيقن أنه صلى خمسا أو ستاً فليعد، وإن كان لا يدرى أ زاد أم نقص فليكبّر- وهو جالس- ثم ليركع ركعتين، يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في آخر صلاته، ثم يتشهد» (٣)

و ،

مصصح زرارة: «قال رسول الله (ص): إذا شك أحدكم في صلاته- فلم يدر زاد أم نقص- فليسجد سجدة و هو

(١) يأتي ذكر ذلك قريباً في الأمر الثامن.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٥

السادس: الشك بين الثلاث و الست أو الأزيد (١).

السابع: الشك بين الأربع و الست أو الأزيد (٢).

الثامن: الشك بين الركعات بحيث لم يدر كم صلى (٣).

جالس. و سماهما رسول الله (ص) المرغمتين» (١).

هذا و لكن الصحيح و المصحح لا يمكن الأخذ بإطلاقهما من حيث الموضوع و الحكم، فلا بد إما من تقييد الحكم بفعل ما يحتمل نقصه من الركعات أو من تقييد الموضوع بزيادة الجزء و نقصه. و لعل الثاني أظهر. نعم الموثق كالصريح في نقص الركعات و زيادتها، بقرينة ما في ذيله. إلا أنه لا يبعد حمله على صورة احتمال النقص و التمام. و كيف كان فلا مجال للعمل بهذه النصوص بعد مخالفتها للمشهور.

(١) الكلام فيه هو الكلام في سابقة بعينه.

(٢) و عن ابن أبي عقيل: الصحة، إلحاقاً له بالشك بين الأربع و الخمس. و في محكي شرح الألفية- للمحقق الثاني:- إنه قوى متين لا محيد عنه، و نسبة الى العلامة و الشهيد، و احتمله في المختلف أو مال اليه.

لكن المستند فيه إن كان نصوص الشك بين الأربع و الخمس فهو غير ظاهر و إن كان أصالة عدم الزيادة فقد عرفت الكلام فيها. و على تقدير تماميتها فلا تختص بالمقام. و إن كان مثل صحيح الحلبي و نحوه فقد عرفت إشكاله.

(٣) إجماعاً صريحاً أو ظاهراً حكاه غير واحد، لأنه من الشك في الأوليين الذي قد عرفت أنه مبطل. و

لرواية صفوان عن أبي الحسن (ع): «إن كنت لا تدري كم صليت، و لم صليت، و لم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة» (٢)

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٦

[مسألة ٢: الشكوك الصحيحة تسعة في الرباعية]

إشارة

(مسألة ٢): الشكوك الصحيحة تسعة في الرباعية:

[أحدها: الشك بين الاثنتين والثلاث]

أحدها: الشك بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال السجدين - (١) فإنه يبنى على الثلاث (٢)، و يأتي بالرباعية

و

في رواية الرازي: «إنما يعيد من لا يدري ما صلى» (١)

وقريب منهما غيرهما. و أما

صحيح ابن يقطين: «عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة أم ثنتين أم ثلاثا. قال (ع): يبنى على الجزم، و يسجد سجدة السهو و

يتشهد تشهدا خفيفا» (٢)

فحاله يظهر مما ذكرنا هنا و في الشك في الأوليين و ان كان المحكى عن ابن بابويه - فيمن لم يدر صلى واحدة أم ثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً: «أنه يتم و يصلى ركعة من قيام و ركعتين من جلوس» قد يقتضى اعتماده عليه. و لكنه غير ظاهر فيه، بل هو غير ظاهر الوجه، لأن صلاة الركعتين من جلوس بمنزلة ركعة، فلا يكون ما ذكر تداركا للنقص المحتمل.

(١) تقدم وجهه.

(٢) كما هو المشهور - كما عن جماعة - بل عن الانتصار و الخلاف و الغنية و ظاهر السرائر و مجمع البرهان: الإجماع عليه. و عن

الأمالي: إنه من دين الإمامية. و يشهد به موثقة عمار المتقدمة، الإمرة بالبناء على الأكثر مطلقا

(٣) و نحوها غيرها له. أما

مصحح زرارة عن أحدهما (ع):

«قلت له رجل لا يدري أ ثنتين صلى أم ثلاثا؟ قال (ع): إن دخل الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة، ثم صلى الأخرى - و لا

شئ عليه - و يسلم» (٤)

فغير ظاهر فيه، لو لم يكن ظاهرا في البناء على الأقل،

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

(٣) تقدم ذكر الرواية في الخامس من الشكوك الموجبة لبطلان الصلاة.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٧

.....

بقريته إطلاق الثالثة على الركعة التي بيده، و عدم تقييد الأخرى بكونها منفصلة الموجب لظهورها في كونها متصلة، و عطف التسليم

عليها الظاهر في كونه تسليم الصلاة. و أما

رواية العلاء: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل صلى ركعتين و شك في الثالثة. قال (ع): يبنى على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام قائما فصلى ركعة بفاتحة القرآن» (١) فان سوق السؤال يقتضى حمل اليقين في الجواب على الركعتين. نعم الأمر فيه بصلاة ركعة قائما بعد الفراغ قرينه على كون البناء على اليقين بمعنى البناء على الأكثر، ضرورة عدم وجوب ركعة بعد الصلاة تعبدا على تقدير البناء على الأقل.

و أما

صحيحه عبيد عن أبي عبد الله (ع): عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً. قال (ع): يعبد. قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال (ع): إنما ذلك في الثلاث و الأربع» (٢)

فمحمولة على الشك قبل إكمال السجدين - الذى يكون فيه الشك شكاً في وجود الاثنتين، الذى قد عرفت أنه مبطل للصلاة - و يكون المراد - من الثلاث و الأربع - الثالثة و الرابعة. هذا و عن الفقيه: تجوز البناء على الأقل. و عن والده:

التخير بين البناء على الأقل - مع التشهد في كل ركعة - و البناء على الأكثر و عن المقنع: الفتوى بمضمون صحيح عبيد. هذا و كأن وجه الأول: ما عرفت من الجمع بين النصوص مما عرفت حاله. و الثانى: غير ظاهر الوجه، إلا ما عن الرضوى

(٣) و وجه الثالث: صحيح عبيد

. و لعل محمل كلامه هو محمل الصحيح، فلا يكون خلافاً منه. و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٨

و يتم صلاته. ثم يحتاط بركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس (١) و الأحوط اختيار الركعة من قيام، و أحوط منه الجمع بينهما بتقديم الركعة من قيام، و أحوط من ذلك استئناف الصلاة مع ذلك. و يتحقق إكمال السجدين بإتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية على الأقوى (٢)،

(١) إجماعاً، كما عن الانتصار و الخلاف و الغنية - و كذا عن المنتهى - و عن كشف الرموز: انه فتوى الأصحاب، لا أعرف فيه مخالفاً.

و قريب منه ما عن غيرهم. و ليس عليه نص بالخصوص، بل مقتضى إطلاق بعض الموثقات و صريح بعضها تعيين القيام. و كذا مصحح زرارة

و خبر العلاء

، لو تمّ ظهورهما في البناء على الأكثر. فالعمدة إذاً في التخيير المذكور:

الإجماع المدعى. و نحوه الاستدلال عليه بمرسل جميل - الاتى -

المتضمن للتخيير في النوع الثانى، لعدم القول بالفصل بينهما. أو بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمة و بين ما دل على الركعتين جالسا في النوع الثانى، بضميمة عدم القول بالفصل. و من هذا يظهر وجه الاحتياط باختيار الركعة قائما. كما يظهر وجه الاحتياط بالجمع من حكاية الاقتصار على الركعتين من جلوس عن العماني و الجعفي. و أما الاحتياط بتقديم الركعة حينئذ فوجهه:

الفرار عن لزوم الفصل بين الصلاة و صلاة الاحتياط، التى هى أوفق بظاهر النصوص، و إن كان الاحتياط المذكور معارضا بالاحتياط

بتقديم الركعتين من جهة خلاف العماني و الجعفي.

(٢) كما عن الشهيد الثاني و الروض و الروضة و المسالك و المقاصد العلية- و ربما نسب الى الشهيد الأول- و عن المحقق الثاني: الميل إليه، لأن السجود و إن كان جزءاً من الركعة، إلا أن الواجب منه صرف مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٥٩

.....

الوجود الذي لا ينطبق على الزائد عليه، بل يكون مستحباً خارجاً فتتم بدونه. مع أن الشك في ذلك كاف في جواز الرجوع الى عموم: «إذا شككت فابن على الأكثر»

. مع أنه لو فرض كون الواجب من السجود الفرد المنطبق على الطويل - تارة- و على القصير - أخرى- بنحو الواجب التخييري بين الأقل و الأ-كثر، فقبل رفع الرأس و إن كان هو في الركعة و لما يخرج عنها، إلا أن ما دل على بطلان الشك في الأوليين ظاهر في الشك في وجودهما- بنحو مفاد كان التامة- في مقابل عدمهما، بحيث يحتمل وجودهما، و هذا المعنى من الشك غير متحقق فيما نحن فيه، لإحراز وجود الركعتين بعدمهما، بحيث يحتمل وجودهما. و إنما المحتمل كونه فيهما أو في الثالثة. مع أنه لو شك في المراد من الشك في تمام اجزائهما بحيث لا- يحتمل عدمهما بوجه، و إنما المحتمل كونه فيهما أو في الثالثة. مع أنه لو شك في المراد من الشك في الأوليين كان عموم ما دل على البناء على الأكثر محكماً، لوجوب الرجوع الى العام عند إجمال مفهوم المخصص. نعم لو كان المراد من الشك في الأوليين المبطل هو الشك في كون ما يصدر منه من الافعال من الأوليين أو من غيرهما، كان اللازم الحكم بالبطلان في المقام، للشك في كون السجود الذي هو فيه من الثانية أو الثالثة. إلا- أن ذلك غير ظاهر من الأدلة المتضمنة لوجوب إحراز الأولتين. كما أنه لو ثبت كون رفع الرأس من السجدة الثانية من أجزاء الركعة التي سجد لها كان اللازم البطلان في الفرض، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في وجود الأولتين إلا أن ذلك غير ظاهر من الأدلة.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فيما نسب الى المشهور: من اعتبار رفع الرأس من السجدة الثانية في صحة الشك، كما يظهر ضعفه. و أضعف منه ما نسب الى ظاهر الذكري: من الاكتفاء في إكمال الركعتين بوضع الجبهة في السجدة الثانية لعدم كون الذكر من مقومات السجود. و فيه: إنه و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٠

و إن كان الأحوط (١)- إذا كان قبل رفع الرأس- البناء ثم الإعادة. و كذا في كل مورد يعتبر إكمال السجدين.

[الثاني: الشك بين الثلاث و الأربع]

الثاني: الشك بين الثلاث و الأربع في أي موضع كان و حكمه كالأول (٢)،

كان كذلك إلا أنه من مقومات الركعة فلا تتم قبل وجوده.

هذا و قد تقدم القول بالاكتفاء بالركوع، و بيان ضعفه في الرابع من الشكوك المبطله. و أما مصحح زرارة المتقدم- الظاهر في اعتبار الدخول في الثالثة في صحة الشك

- فمحمول إجماعاً على ما يقابل الشك قبل إكمال السجدين، نظير الحصر الإضافي.

(١) وجهه تقدم.

(٢) إجماعاً، كما عن الانتصار و الخلاف و الغنية و ظاهر غيرها. لعموم ما دل على البناء على الأكثر، و لغيره من النصوص الواردة فيه

بالخصوص

كمصحح الحلبي: «إن كنت لا تدري ثلاثاً صليت أم أربعاً، و لم يذهب وهمك إلى شيء فسلم، ثم صل ركعتين - و أنت جالس -
تقرأ فيهما بأم الكتاب» (١)

و نحوه حسن الحسين ابن أبي العلاء

«٢» و مصحح أبي العباس البقباقي و عبد الرحمن بن سيابة

«٣» و

في مرسل جميل عن أبي عبد الله (ع): «فيمن لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً؟ و وهمه في ذلك سواء، فقال (ع):

إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلى ركعةً و هو قائم، و إن شاء صلى ركعتين و أربع سجدة و هو جالس»

«٤»

و أما

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦١

.....

ما

في مصحح زرارة عن أحدهما (ع): «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع - و قد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين ..» (١)

- إلى تمام الفقرات الست أو السبع - فهو محمول على إضافة الركعة المنفصلة، كما تومى إليه الفقرات الست أو السبع المذيل بها، فإن

كثرة التأكيد بذلك إنما تناسب البناء على الأكثر المخالف للعام، و لا تناسب البناء على الأقل الموافق لهم. و ربما يومى إليه ما في صدره: «من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، و قد أحرز الثنتين، قال (ع): يركع ركعتين و أربع سجدة - و هو قائم - بفاتحة الكتاب» (٢)

بقريته الأمر بالقيام و فاتحة الكتاب اللازمين في الركعتين المنفصلتين، فلا بد أن يكون ما بعده كذلك. لظهور الفقرات المذيل بها في كونها تعليلاً لهما معاً، فلا بد من اتفاقهما في كيفية الحكم. مع أن الفقرات المذكورة لو كانت تعليلاً للبناء على الأقل في الشك بين

الثلاث و الأربع لنافاها - جداً - حكمه بالبناء على الأكثر في الشك بين الثنتين و الأربع، كما لا يخفى. و أما ما

في مصحح ابن مسلم: «و من سها فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً و اعتدل شكه. قال (ع): يقوم فيتم، ثم يجلس فيتشهد و يسلم و يصلى ركعتين و أربع سجدة و هو جالس» (٣)

فظاهره البناء على الأقل مع فعل صلاة الاحتياط. و هذا مما لا يمكن الالتزام به بوجه، فلا بد من طرحه. و كأنه لأجل فهم البناء على الأقل من هذه الصحاح اختار ابن إدريس التخيير بين البناء على الأقل و البناء على الأكثر، جمعاً بين النصوص.

و فيه: إنه على تقدير ظهور صحيح زرارة

فى البناء على الأقل فهو أبى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٤.

مستمك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٢

إلا أن الأحوط هنا اختيار الركعتين من جلوس (١)، ومع الجمع تقديمهما على الركعة من قيام (٢).

[الثالث: الشك بين الاثنتين والأربع]

الثالث: الشك بين الاثنتين والأربع بعد الإكمال- فإنه يبنى على الأربع (٣) ويتم صلاته، ثم يحتاط بركعتين من قيام.

الجمع المذكور، كما يظهر من ملاحظة الفقرات المذيل بها. و صحيح ابن مسلم

لا مجال للاعتماد عليه، مع ما هو عليه من الإشكال.

(١) لكثرة النصوص المتضمنة له. و لتعيينه من بعض متأخرى المتأخرين- تبعاً لما عن الجعفى و العمانى- كما حكى.

(٢) تقدم وجهه.

(٣) كما هو المشهور، بل عن جملة- كالخلاف و الانتصار و ظاهر غيرهما- الإجماع عليه. و عن الأمالى: إنه من دين الإمامية. و يشهد

له

صحيح الحلبي: «إذا لم تدر أثنيتين صليت أم أربعاً- و لم يذهب و وهمك إلى شىء- فتشهد و سلم، ثم صل ركعتين و أربع

سجدات، تقرأ فيهما بأم الكتاب، ثم تشهد و تسلم. فان كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صليت أربعاً كانتا

هاتان نافلة» (١)

و نحوه صحاح ابن أبى يعفور

(٢) و زرارة

(٣) و محمد بن مسلم

(٤) و قد تقدم حال ما فى مصحح زرارة السابق

(٥) و نحوه خبر أبى بصير

(٦) و صحيح بكير المروى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٦.

(٥) تقدم ذلك فى الثانى من الشكوك الصحيحة.

(٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٣

[الرابع: الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع]

الرابع: الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع بعد الإكمال - فإنه يبنى على الأربع و يتم صلاته، ثم يحتاط بركعتين من قيام، و ركعتين من جلوس (١)،

عن المحاسن

«١» و أما

صحيح العلاء: «عن الرجل لا يدرى صلى ركعتين أم أربعاً. قال (ع): يعيد الصلاة» «٢»
فمحمول على ما قبل الإكمال، أو مطروح.

(١) كما هو المشهور. و عن الانتصار و الغنية: الإجماع عليه. و يشهد به

مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل صلى فلم يدر أ ثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً. قال (ع): يقوم فيصلى ركعتين من قيام و يسلم، ثم يصلى ركعتين من جلوس و يسلم، فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافله، و إلا تمت الأربع» «٣».

و كذا ما فى بعض نسخ الفقيه - كما عن الوافى «٤»، بل هو الموجود فيما يحضرنى من نسخة الفقيه - من

صحيح ابن الحجاج عن أبي إبراهيم: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل لا يدرى أ ثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً، فقال (ع): يصلى ركعتين و هو جالس» «٥».

نعم يشكل على نسخة:

«ركعة»

بدل

«الركعتين»

، كما فى الوسائل، بل قيل: إنها هى المشهورة ضبطاً. لكن يعين صحة الأولى ما ذكره الصدوق فى الفقيه، فإنه - بعد روايته الصحيح المذكور، و

روايته عن على بن أبي حمزة - فيمن لا يدرى واحدة صلى أم ثنتين أم ثلاثاً أم أربعاً - أنه قال (ع): «فليمض فى صلاته و يتعوذ بالله من الشيطان، فإنه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٤.

(٤) لاحظ الوافى الطبعة الناقصة ج ٢ صفحة ١٣٤ حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٤

و الأحوط تأخير الركعتين من جلوس (١).

يوشك أن يذهب عنه» (١)

و ،

روايته عن سهل بن اليسع في ذلك، أنه قال (ع): «بيني على يقينه و يسجد سجدة السهو بعد التسليم» (٢)

قال: «وقد روى: انه يصلى ركعة من قيام، و ركعتين من جلوس» (٣)

و ليست هذه الأخبار مختلفة، و صاحب السهو بالخيار بأى خبر أخذ منها فهو مصيب». فان ظاهره التخيير بين المرسل

و صحيح ابن الحجاج

. و التخيير بين رواية ابن أبى حمزة

و رواية سهل

، إذ كون المرسل

في مورد رواية سهل

بعيد جدا. و لا يمكن فرض التخيير بين الأولين إلا على نسخة:

«ركعتين»

بدل

«ركعة»

. و من ذلك يظهر الاشكال على ما فى الوسائل، حيث جعل مورد رواية سهل

هو مورد صحيح ابن الحجاج

، ثم حكى المرسل المذكور

. و أما ما ذكره فى الفقيه: من التخيير فهو فرع الحجية، و لم تثبت حجية المرسل المذكور

«٤»، و لا سيما مع مخالفته لفتوى المشهور- بل للإجماع المدعى- كما تقدم. و أضعف منه ما عن الغريه و المراسم و الموجز: من

تعيين ركعة من قيام بدل الركعتين من جلوس. و كأنه اعتماد منهم على موثقات عمار

«٥» و طرح لنصوص المقام. و عن المختلف و التذكرة و الروضة: التخيير بينهما، جمعا. لكن الجمع بالتقييد أقرب عرفا.

(١) بل لزوم ذلك ظاهر كل من عطف الركعتين من الجلوس على

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ملحق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

(٤) المراد به مرسل الصدوق (ره).

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١، ٣، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٥

[الخامس: الشك بين الأربع و الخمس]

الخامس: الشك بين الأربع و الخمس بعد إكمال السجدة- فيبنى على الأربع و يتشهد و يسلم، ثم يسجد سجدة السهو (١).

[السادس: الشك بين الأربع و الخمس حال القيام]

السادس: الشك بين الأربعاء والخمس حال القيام، فإنه يهدم و يجلس (٢) و يرجع شكه الى ما بين الثلاثاء و الأربعاء فيتم صلاته، ثم يحتاط بركعتين من جلوس، أو ركعة من قيام.

ركعتي القيام ب (ثم) التي هي للترتيب، كما عن المفيد و السيد الحلي و النافع و الدروس و اللمعة و البيان و غيرها، بل نسب الى المشهور، كما يقتضيه - أيضا - ظاهر المرسل «١»، و إن كان ظاهر غيرهم العدم، لعطفهم بالواو. و لكنه خلاف مقتضى الجمود على ظاهر النص، و إن كان أوفق بالاعتبار. و كأنه لأجله توقف المصنف (ره).

(١) كما هو المشهور، بل عن المقاصد العلية: الإجماع عليه.
لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إذا كنت لا تدري أربعا صليت أم خمسا، فاسجد سجدة السهو - بعد تسليمك - ثم سلم بعدهما» (٢)
و نحوه موثق أبي بصير
«٣» بل و صحيح الحلبي
، المتقدم في الخامس من الشكوك الباطلة و ظاهر قوله (ع) فيها:
«صليت»

- بصيغة الماضي - وقوع الشك بعد إكمال الركعة. و عن الخلاف: البطلان و هو غير ظاهر، كالمحكي عنه و عن المفيد و الصدوقين و غيرهم: من عدم وجوب سجود السهو في الفرض، إذ النصوص المذكورة حجة عليهم.
(٢) كما عن جملة من الأصحاب، بل استظهر في الحدائق: نفى

(١) المراد به مرسل ابن أبي عمير.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٦

[السابع: الشك بين الثلاثاء و الخمس حال القيام]

السابع: الشك بين الثلاثاء و الخمس حال القيام، فإنه يهدم القيام (١) و يرجع شكه الى ما بين الاثنين و الأربعاء، فيبنى على الأربعاء و يعمل عمله.

[الثامن: الشك بين الثلاثاء و الأربعاء و الخمس حال القيام]

الثامن: الشك بين الثلاثاء و الأربعاء و الخمس حال القيام فيهدم القيام (٢) و يرجع شكه الى الشك بين الاثنين و الثلاثاء و الأربعاء، فيتم صلاته و يعمل عمله.

[التاسع: الشك بين الخمس و الست حال القيام]

التاسع: الشك بين الخمس و الست حال القيام، فإنه يهدم القيام، فيرجع شكه (٣) الى ما بين الأربع و الخمس، فيتم و يسجد سجدة السهو مرتين إن لم يشتغل بالقراءة أو

الخلاف و الاشكال فيه. و يقتضيه إطلاق صحيح الحلبي و غيره- مما تقدم في الشك بين الثلاث و الأربع- لصدق قوله حينئذ: «لا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً»

فيكون حكمه رفع اليد عن القيام و هدمه للحكم بزيادته ظاهراً، ثم السلام و الإتيان بصلاة الاحتياط. و هذا هو المراد بالعلاج، لا ما قد توهمه عبارة المتن: من انه يهدم فاذا هدم رجع شكه الى ما بين الثلاث و الأربع إذ لو لم يرجع شكه الى ذلك قبل الهدم لم يرجع بعد الهدم، إذ ليس الهدم إلا الجلوس، فاذا لم يكن القيام محكوماً بزيادته قبل الجلوس لم يكن محكوماً بها بعده، كما لا يخفى. (١) لما سبق فيما قبله من دخوله في صحيح الحلبي و غيره، و المتقدمين في الشك بين الاثنتين و الأربع.

(٢) لما سبق من دخوله في مرسل ابن أبي عمير

و غيره، و المتقدمين في الشك بين الثنتين و الثلاث و الأربع. و كذا الحال في التاسع.

(٣) ظاهره ترتب الرجوع على الهدم. و قد عرفت ما فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٧

التسييحات، و إلا- فثلاث مرات. و إن قال: «بحول الله» (١) فأربع مرات، مرة للشك بين الأربع و الخمس، و ثلاث مرات لكل من الزيادات، من قوله: «بحول الله»، و القيام (٢)، و القراءة أو التسييحات. و الأحوط في الأربعة المتأخرة- بعد البناء

(١) لو قيل بوجوب السجود لكل زيادة يشكل وجوبه لفعل المستحبات في غير محلها، لعدم الإتيان بها بقصد الجزئية، كما نهينا عليه في أول مبحث الخلل

(٢) لزيادته على كل من تقديري كون السابقة رابعة أو خامسة. و لم يتعرض له في صور الهدم السابقة، لاحتمال كون القيام فيها في محله و ليس زيادة. لكن هذا بالإضافة الى حال صدوره. أما بالإضافة الى حال حدوث الشك فلا يبعد الحكم بزيادته، إذ بعد الشك يحكم بكون ما قبله رابعة فيكون زيادة عليها، لأن الظاهر من الزيادة- المأخوذة موضوعاً للأحكام- الزيادة على الموظف، فاذا ثبت وجود الموظف ظاهراً ثبتت الزيادة الظاهرية. و لذا لا يظن الالتزام بأن من شك بين الثلاث و الأربع- مثلاً- و صار حكمه البناء على الأربع، فإذا غفل عن ذلك و قام لم يكن قيامه المذكور زيادة.

و سيجيء في الأربعين من مسائل الختام: ان الأوجه البطلان لو شك بين الثلاث و الأربع فبنى على الأربع ثم أتى بركعة أخرى سهواً. اللهم إلا أن يفرق بينهما: بأن القيام و الركعة المذكورين- حال صدورهما- محكومان بكونهما زيادة، و لا كذلك المقام. لكن الفرق المذكور إنما يجدي فارقاً لو لم يكن إطلاقاً لدليل قاعدة البناء على الأكثر يشمل هذه الصورة، و إلا فدليل القاعدة أيضاً يثبت كون القيام حال صدوره محكوماً بالزيادة. و الظاهر ثبوت الإطلاق المذكور، فإنه لا فرق- في كون مفادها زيادة القيام- بين الواقع و الذي يقع.

نعم يمكن الفرق بين ما وقع و ما يقع: بأن الثاني يعلم كونه صادراً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٦٨

و عمل الشك- إعادة الصلاة أيضاً (١). كما أن الأحوط- في الشك بين الاثنتين و الأربع و الخمس، و الشك بين الثلاث و الأربع و الخمس- العمل بموجب الشكين (٢)، ثم الاستئناف.

عن سهو، وإنما الشك في كونه زيادة، فإذا ثبت بالقاعدة كونه زيادة ترتب حكم الزيادة السهوية. والأول لو ثبت بالقاعدة كونه زيادة فلا- يثبت كونه صادراً عن سهو. إلا- بناء على الأصل المثبت، فلا يمكن ترتيب أثر الزيادة السهوية. اللهم إلا أن يقال: لا دخل للسهو في وجوب سجود السهو، وإنما تمام موضوعه الزيادة أو النقيضة في ظرف صحة الصلاة.

واعتبار السهو كان من باب الطريقة إلى الصحة، لأن العمد يوجب البطان ويشير إلى ذلك تطبيق قاعدة التجاوز على الشك في القراءة بعد الركوع، إذ لو لا ذلك لم يكن لتطبيقها أثر عملي، لأن أصالة عدم القراءة أيضاً لا تثبت كونه عن سهو. إلا بناء على الأصل المثبت. فتأمل جيداً. ثم إن وجوب تكرير السجود لكل من المذكورات موقوف على كونها زيادات متعددة. و سيأتي- إن شاء الله- إمكان دعوى كون الجميع زيادة واحدة وأن المناطق في الوحدة والتعدد وحدة السهو وتعدد.

(١) لاحتمال عدم دخولها في الشكوك المنصوصة، فيكون الحكم فيها البطان لأصالة البطان في الشكوك. أو لأن الهدم والتسليم جاريان على خلاف مقتضى أصالة عدم الزيادة- كما في الثلاثة الأولى من الأربعة الأخيرة- إذ مقتضاها المضي وعدم الاعتناء باحتمال الزيادة على المتيقن.

(٢) وهما في الفرض الأول: الشك بين الاثنتين والأربع، والشك بين الأربع والخمس. وفي الفرض الثاني: الشك بين الثلاث والأربع، وبين الأربع والخمس. وقد جزم في الحدائق بوجوب العمل بموجب الشكين في الفرض الأول، بالبناء على الأربع، الاحتياط بركتين قائماً، ثم

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٦٩

.....

السجود للسهو. وفي الفرض الثاني بالبناء على الأربع، والاحتياط بركة قائماً- أو ركتين جالساً- ثم السجود للسهو. وربما نسب ذلك إلى المشهور بين من تعرض للشكوك المركبة، بل عن العلامة الطباطبائي (قده):

«الإجماع على عدم تأثير الهيئة الاجتماعية في الشكوك بالنسبة إلى الصحة والبطان، فالشك المركب تابع لبسائطيهما، وفي البناء على الأقل والأكثر وكيفية الاحتياط ..».

و الوجه فيه- كما في الحدائق- دعوى: إطلاق أدلة أحكام الشكوك الشامل لحالات الانفراد والاجتماع. لكن استشكل فيه- في الجواهر وغيرها- بمنع الإطلاق المذكور، بل ظاهر تلك الأدلة الاختصاص بحالة الانفراد لا غير. وهو في محله، فإنه مقتضى وضع الهيئة التركيبية، كما أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية في مبحث: أن إطلاق الأمر يقتضى الوجوب العيني التعيني. مع أن تسليمه لا يجدى في جواز الاكتفاء بموجب الشكين في الفرضين، لانضمام شك ثالث إليهما باطل وهو في الفرض الأول: الشك بين الاثنتين والخمس، وفي الثاني: الشك بين الثلاث والخمس- لأن محل كلامهم في الفرضين صورة ما إذا حدث الشك بعد تمام الركعة. و كأن معقد إجماع العلامة الطباطبائي (ره) ما لا يشمل الفرضين، كما يشهد به قوله (ره) في محكي كلامه: «فلو بطلت البسائط- كلا أو بعضاً- بطل المركب». و على ما ذكره (قده) ينبغي أن يكون البطان في الفرضين المذكورين داخلاً في معقد الإجماع الذي حكاها، لان الشك البسيط الثالث باطل فيهما، فيبطل المركب منه، وإن كان ينافيه ما في محكي الألفية للشهيد:

من احتمال الاكتفاء في الفرض الأول بركتين قائماً وسجود السهو، وفي الثاني بالاحتياط بركة قائماً. فتأمل.

هذا وفي المستند: اختار البناء على الأقل- ونسب فيه وفي غيره إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٧٠

(مسألة ٣): الشك في الركعات- ما عدا هذه الصور التسع- موجب للبطلان، كما عرفت (١)، لكن الأحوط فيما إذا كان الطرف الأقل صحيحاً والأكثر باطلاً- كالثلاث والخمس (٢)، والأربع والست، ونحو ذلك- البناء على الأقل (٣) والإتمام، ثمّ الإعادة. وفي مثل الشك بين الثلاث والأربع والست يجوز البناء على الأكثر الصحيح- وهو الأربع- والإتمام، وعمل الشك بين الثلاث والأربع، ثمّ الإعادة، أو البناء على الأقل- وهو الثلاث- ثمّ الإتمام، ثمّ الإعادة.

[(مسألة ٤): لا يجوز العمل بحكم الشك- من البطلان أو البناء- بمجرد حدوثه]

(مسألة ٤): لا يجوز العمل بحكم الشك- من البطلان أو البناء- بمجرد حدوثه، بل لا بد من التروى (٤) والتأمل

الذخيرة- عملاً بما دل على البناء على الأقل، مما عرفت حاله. نعم لو جرت أصالة عدم الزائد كان في محله. لكنه محل التأمل، كما عرفت. وكأنه- لذلك كله- توقف في المتن. ولعل الأولى الاحتياط بالبناء على الأقل والإتمام ثمّ الاستئناف أخذاً باحتمال جريان أصالة عدم الزائد، الذي هو أقوى من احتمال البناء على الأكثر. فلاحظ.

(١) كأنه يريد ما تقدم من حصر الصحيحة في التسعة. لكن تقدم منه: حصر الباطلة في ثمانية. ثمّ إنك قد عرفت: أن مبنى البطلان- في غير المنصوص- امتناع الرجوع الى عموم البناء على الأقل، أو أصالة عدم الزائد.

(٢) يعنى: بعد الركوع.

(٣) قد عرفت: أنه لا يبعد أن يكون هذا أولى مما قبله.

(٤) المراد به: التأمل فيما في خزائنه فكره وغيره لعله يترجح له أحد الطرفين، مع جزمه بتساويهما فعلاً. قال في الجواهر: «و في وجوبه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧١

حتى يحصل له ترجيح أحد الطرفين، أو يستقر الشك، بل الأحوط- في الشكوك غير الصحيحة- التروى الى أن تنمحي صورة الصلاة، أو يحصل اليأس من العلم أو الظن، وإن كان الأقوى جواز الابطال بعد استقرار الشك.

و عدمه قولان، يقتضى بثنائهما: الأصل، وإطلاق الأدلة».

وقد يستشكل في كونه مقتضى الأصل: بأن الشك ليس في وجوب التروى نفسياً أو غيرياً للصلاة- كى يرجع الى أصالة البراءة- بل الشك في أن الشك المأخوذ موضوعاً للبطلان- أو للبناء على الأكثر- مطلق الشك، أو خصوص ما كان بعد التروى، وليس أحدهما موافقاً للأصل. بل لو قلنا إن الشك المبطل في الأوليين مبطل بنفسه- كالحديث- فالأصل- حينئذ يوافق وجوب التروى، لأصالة البراءة من مبطلية الشك قبل التروى. و أما دعوى الإطلاق فهي وإن كانت متينة، وعليها بناؤهم في سائر موارد الشك المأخوذ موضوعاً للأحكام الظاهرية الشرعية. إلا أنه يمكن الخدش فيها في المقام: بانصراف مثل قولهم (ع):

«لا يدري»

و

«لم يقع وهمه على شيء»

و

«اعتدل الوهم»

و نحو ذلك الى خصوص ما كان بعد التروى.

لكن مانع الانصراف مستظهر. مع أن إخراج حدوث الشك قبل التروى عن موضوع الأحكام يقتضى جواز المضى عليه إذا كان مبطلا. مع أن ظاهر من أوجه وجوبه قبل المضى على الشك، فالأوفق بالقواعد الأخذ بإطلاق الأدلة.

نعم بناء على ما يأتى - إن شاء الله - من أن إبطال الشك المبطل يراد به المنع من المضى عليه مع صحة العمل، لا أنه مبطل بنفسه، فلو احتمل تبدله بالظن على تقدير التروى كان رفع اليد عن العمل قبل التروى إبطالا له مع الشك فى القدرة على إتمامه، وهو محرم - فافهم - و لازمه وجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٢

.....

الانتظار ما دام يحتمل تبدل الشك بالعلم أو العلمى، و لو بسبب خارج عن الاختيار. و لا- يكفى فى جواز الإبطال مجرد قصور المكلف بنفسه عن تحصيل الحجّة، بل يحرم الإبطال حينئذ أيضا إذا كان يحتمل القدرة على الإتمام.

و لا مجال للتمسك بإطلاق الأمر بالإعادة فى جواز الإبطال بعد التروى، المؤدى إلى قصوره عن تحصيل الحجّة، إذ مبنى الكلام حمل الأمر بالإعادة على صورة الدوران بينهما و بين المضى على الشك، و إلا فلو بنى على إطلاقه جاز الإبطال بلا ترو أصلا. نعم لو بلغ التروى حداً دار الأمر فيه بين انمحاء الصورة أو الإبطال بأمر آخر أو المضى على الشك جاز الإبطال بذلك الأمر الأخر، لعدم المعين للإبطال بالأول، بل الظاهر تحقق البطلان حينئذ بلا حاجة الى فعل شيء، لامتناع انطباق المأمور به على المقدار المأتى به، و مثله: ما لو علم بعدم تبدل الشك فتأمل جيدا.

فالمتحصل: أنه على تقدير الأخذ بإطلاق الأمر بالإعادة، الموجب لكون الشك مبطلا- كالحديث- لا- يجب التروى، إلا إذا ثبت انصراف الشك الى الشك المستقر. و حد التروى- على هذا- استقرار الشك لا غير كما فى المتن. و على تقدير عدم الأخذ بإطلاقه، و أن مرجعه الى عدم جواز المضى على الشك، يجب التروى الى أن يحصل اليأس من تبدل الشك، أو ينتهى التروى إلى حد لو زاد عليه انمحت الصورة، لتحقق البطلان حينئذ. و لا فرق فى ذلك بين ثبوت الانصراف الى الشك المستقر و عدمه و منه يظهر أن ما فى المتن مبنى على ثبوت الانصراف، و على مبطلية الشك- أو جواز الإبطال- مع الشك فى القدرة. فلاحظ.

هذا كله فى الشك فى الأوليين المبطل. و أما الشك فى الأخيرتين فلا موجب للفحص و التروى فيه، بل يعمل على مقتضى الأدلة المثبتة لحكمه، أخذا بإطلاقها. و كأنه لذلك لم يذكر أحد فيه وجوب التروى، كما فى الجواهر. لكن الذى يظهر من كلامهم المذكور فى مفتاح الكرامة عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٣

[مسألة ٥): المراد بالشك فى الركعات تساوى الطرفين]

(مسألة ٥): المراد بالشك فى الركعات تساوى الطرفين، لا- ما يشمل الظن، فإنه فى الركعات بحكم اليقين، سواء كان فى الركعتين الأولتين (١).

الفرق بين الشك فى الأوليين و الأخيرتين. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور، و نسب إلى الأصحاب إلا ابن إدريس، و نفى فيه الخلاف إلا منه، بل صدر محكى كلامه- من قوله (ره): «لا

حكم لهما يعنى: الشك و السهو مع غلبة الظن، لان غلبة الظن تقوم مقام العلم فى وجوب العمل عليه، مع فقد دليل العلم ظاهر فى الوفاق. و العمدة فيه:

مصحيح صفوان عن أبى الحسن (ع): «إن كنت لا تدرى كم صليت، و لم يقع وهمك على شىء، فأعد الصلاة» (١) فإن الأمر بالإعادة يختص بالأولتين، فيدل بالمفهوم على جواز العمل بالوهم فيهما، و رفع اليد عن المفهوم عمل بخلاف الظاهر. و معارضته بما دل على وجوب حفظ الأولتين و اليقين بهما- كما فى الحدائق- موقوفه على اعتبار اليقين بنحو الصفة الخاصة، إذ لو كان على نحو الطريقة- كما هو الظاهر- كان المصحح حاكماً عليه، لأنه يجعل الوهم الغالب يقيناً تنزيلاً. كما أن تخصيصه بصورة تكثر المحتملات- التى هى عنوان آخر- غير عنوان الشك فى الأوليين و لذا ذكر- فى النص و الفتوى- فى قبال الشك فى الأوليين. فيه: أنه لو سلم فيمكن إثبات الحكم فى الأوليين بعدم القول بالفصل، فإنه إذا كان الظن فى الأوليين حجة مع تكثر المحتملات، كان حجة مع قلتها بطريق أولى، مؤيداً ذلك

بالنبوى العامى- المروى فى الذكري:- «إذا شك أحدكم فى الصلاة، فلينظر أخرى ذلك الى الصواب فليبن عليه» (٢). و أما

صحيح ابن جعفر (ع): «عن الرجل يسهو فيبنى على ما ظن كيف

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

(٢) لاحظ الذكرى المسألة: ١ من المطلب الثالث فى الشك من الركن الثانى فى الخلل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٤

و الأخيرتين (١).

يصنع، أ يفتح الصلاة، أم يقوم فيكبر و يقرأ؟ و هل عليه أذان و إقامة؟

و ان كان قد سها فى الركعتين الأخرتين- و قد فرغ من قراءته- هل عليه أن يسبح أو يكبر؟ قال (ع): بينى على ما كان صلى إن كان فرغ من القراءة ..» (١)

فلا يخلو من إجمال مانع من الاعتماد عليه. و من ذلك يظهر ضعف ما نسب إلى الحلبي- و كذا ما يتراءى من عبارات جمع عده- من عدم العمل بالظن. فلا حظ.

(١) بلا خلاف، كما عن جماعة. و عن المجمع و الكفاية: نسبه إلى الأصحاب، و عن ظاهر الخلاف- أو صريحه- الإجماع عليه، بل فى الرياض:

حكاية الإجماع عن جماعة.

و تشهد به جملة من النصوص،

كصحيح عبد الرحمن بن سيابة و البقباق عن أبى عبد الله (ع): «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً، و وقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث، و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع» (٢).

و

فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «إن كنت لا تدرى ثلاثاً صليت أم أربعاً

.. (إلى أن قال):

و إن ذهب وهمك الى الثلاث فقم فصل الركعة الرابعة، و لا تسجد سجدة السهو، و إن ذهب وهمك الى الأربع فتشهد و سلم، ثم

اسجد سجدتي السهو» (٣).

و نحوهما غيرهما، المتمم دلالتهما على عموم الدعوى بعدم القول بالفصل. نعم
في صحيح ابن مسلم- الوارد فيمن لا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً- قال (ع): «فان كان أكثر وهمه إلى الأربع تشهد و سلم، ثم قرأ فاتحة
الكتاب و ركع و سجد،

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٥

[مسألة ٦: في الشكوك المعبر فيها إكمال السجدين كالشك بين الاثنتين و الثلاث]

(مسألة ٦): في الشكوك المعبر فيها إكمال السجدين- كالشك بين الاثنتين و الثلاث، و الشك بين الاثنتين و الأربع و الشك بين
الاثنتين و الثلاث و الأربع- إذا شك مع ذلك في إتيان السجدين أو إحداهما و عدمه إن كان ذلك حال الجلوس- قبل الدخول في
القيام أو التشهد- بطلت الصلاة، لأنه محكوم بعدم الإتيان بهما أو بأحدهما فيكون قبل الإكمال (١).

ثم قرأ و سجد سجدتين و تشهد و سلم» (١).

و

في موثق أبي بصير: «أن رأى أنه في الثالثة- و في قلبه من الرابعة شيء- سلم بينه و بين نفسه، ثم صلى ركعتين، يقرأ فيهما بفاتحة
الكتاب» (٢).

و

عن المقنع عن أبي بصير: «إن كان ذهب و همك إلى الرابعة فصل ركعتين و أربع سجدة جالساً، فان كنت صليت ثلاثاً كانتا هاتان
تمام صلاتك. و إن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافله لك» (٣).

لكنها معارضة بما سبق فتحمل على الاستحباب إن أمكن، أو تطرح. نعم قد يشكل الحكم فيما لو شك بين الأربع و الخمس و ظن
أنها خمس فان حجية هذا الظن غير ظاهر من الأدلة المتقدمة لاختصاصها بغيره فعموم أدلة البناء على الأربع محكم.

(١) لأن المراد- من كونه قبل الإكمال- تحقق الشك و لم يسجد فيكون من قبيل الموضوع المركب من جزئين، أحدهما وجودى
يحرز بالوجدان و هو الشك- و الآخر عدمى يحرز بالأصل- و هو عدم السجدين- فيترتب الأثر. لكن هذا التقرير يتوقف على كون
الموضوع المستفاد من الأدلة ذلك، و هو غير ظاهر، بل المستفاد منها: اعتبار

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٦

و إن كان بعد الدخول في القيام أو التشهد لم تبطل، لأنه محكوم بالإتيان شرعاً فيكون بعد الإكمال. ولا فرق بين مقارنة حدوث الشكين أو تقدم أحدهما على الآخر (١). والأحوط الإتمام والإعادة، خصوصاً مع المقارنة، أو تقدم الشك في الركعة (٢).

[مسألة ٧: في الشك بين الثلاث والأربع، والشك بين الثلاث والأربع والخمس - إذا علم - حال القيام]

(مسألة ٧): في الشك بين الثلاث والأربع، والشك بين الثلاث والأربع والخمس - إذا علم - حال القيام - أنه ترك سجدة أو سجدتين من الركعة السابقة بطلت الصلاة،

إحراز الأوليين و امتناع المضى على الشك فيهما، و مع جريان أصالة عدم الإتيان بالسجدتين - أو قاعدة الاشتغال بهما المؤديتين الى وجوب فعلهما يتنفي إحرازهما، و يلزم المضى على الشك فيهما فتبطل الصلاة. كما أنه لو فرض الشك بعد تجاوز المحل لم يجب فعلهما لما أحرز وجودهما، و لا يلزم المضى على الشك في أجزاء الركعتين، فلا موجب للبطلان. (١) لا طراد الوجه المتقدم في الجميع.

(٢) إذ في صورة تقدم الشك في السجدتين يحكم بالفراغ منهما قبل الشك في الركعات، فيكون الشك بعد إكمال السجدتين تعديلاً. أما مع المقارنة - أو تقدم الشك في الركعات - فلا يكون الحكم بالإكمال متقدماً، بل هو إما مقارن أو متأخر، فتكون الصورة الأولى أوضح في البطلان في المسألة الأولى، و أوضح في الصحة في المسألة الثانية. و لذا كان الإتمام في المسألة الأولى - في صورتين الأخيرتين - أولى. كما أن الإعادة فيهما في المسألة الثانية أولى منها في الصورة الأولى.

هذا و لكن العبرة بتقدم نفس الإكمال على الشك في الركعات، فلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٧

لأنه يجب عليه هدم القيام لتدارك السجدة المنسية، فيرجع شكه الى ما قبل الإكمال (١). و لا فرق بين أن يكون تذكره للنسيان قبل البناء على الأربع، أو بعده.

[مسألة ٨: إذا شك بين الثلاث والأربع - مثلاً - فبنى على الأربع]

(مسألة ٨): إذا شك بين الثلاث والأربع - مثلاً - فبنى على الأربع، ثم بعد ذلك انقلب شكه الى الظن بالثلاث بنى عليه (٢). و لو ظن الثلاث ثم انقلب شكاً عمل بمقتضى الشك. و لو انقلب شكه الى شك آخر عمل بالأخير، فلو شك - و هو قائم - بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع، فلما رفع رأسه من السجود شك بين الاثنتين والأربع عمل عمل الشك الثاني. و كذا العكس فإنه يعمل بالأخير.

[مسألة ٩: لو تردد في أن الحاصل له ظن أو شك]

(مسألة ٩): لو تردد في أن الحاصل له ظن أو شك (٣)

يقدر تأخر الحكم به عنه أو مقارنته له. بل الظاهر أنه لا يعتبر تقدم نفس الإكمال على الشك في الركعات، فيصح لو كانا مقترنين. إلا أن هذا المقدر من توهم البطلان كاف في أولوية الاحتياط في المسألتين.

(١) بل شكه قبل الهدم شك قبل الإكمال، إذ لا عبرة بالقيام في غير محله، كما تقدمت الإشارة الى ذلك في نظيره.

(٢) بلا إشكال فيه ظاهر. و يظهر من بعض أنه من المسلمات.

و تقتضيه النصوص المتقدمة، فإنها ظاهرة في أن الحكم المجعول للشك أو الظن منوط به حدوثاً و بقاء، فيهما انقلب الشك الى ظن أو شك آخر انقلب الحكم، و كان العمل على الأخير.

(٣) فإن الشك و الظن و إن كانا من الأمور الوجدانية التي يعلم بها بمجرد التوجه إليها. إلا- أنه ربما تنكمش النفس عن التوجه- لبعض العوارض-

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٨

كما يتفق كثيراً لبعض الناس - كان ذلك شكاً (١). و كذا لو

فلا يعلم أن ما حصل لها شك أو ظن، أو لخفاء ما به الامتياز بين الحالين فيصعب على النفس تمييزه.

(١) لا يخلو عن إشكال، لأن كلا من الشك و الظن على خلاف الأصل، فلا يمكن إثبات أحدهما بعينه بالأصل، بل الواجب الرجوع الى قواعد العلم الإجمالى. اللهم إلا أن يكون المراد من الشك- المأخوذ موضوعاً فى النصوص- خلاف اليقين- كما لعله معناه لغئاً، و يساعده مقابلته باليقين و الحفظ و نحوهما فى النصوص- فيكون محرزاً بالوجدان. غاية الأمر انه إذا حصل الظن كان طريقاً إلى مؤداة، فإذا شك فيه كان الأصل عدمه.

فان قلت: قد ذكر فى صحيح عبد الرحمن و البقباق

«١»- و فى مرسل جميل

- «٢» اعتدال الوهم موضوعاً للبناء على الأكثر، فيكون مقيداً لإطلاق الشك المذكور فى النصوص على تقدير تسليمه، فمع الشك فى اعتدال الوهم أو ترجيح أحد الطرفين لا مجال للأصل فى تعيين أحدهما، لمخالفة وجود كل منهما للأصل. قلت: كما ذكر الاعتدال فى النصوص المذكورة قيداً لموضوع قاعدة البناء على الأكثر ذكر أيضاً عدم ذهاب الوهم قيداً، كما فى صحيح الحلبي «٣». و لأجل أنه يمتنع أخذ كل منهما قيداً فى الموضوع فإنه خلاف الظاهر، فلا بد من إرجاع أحدهما إلى الآخر. و الذى يساعده عليه الارتكاز العرفى إرجاع الاعتدال الى عدم الظن، لا العكس.

فيكون المستفاد من مجموع النصوص: أن من لا يدرى ثلاثاً صلى أو أربعاً- مثلاً- إن قام عنده طريق الى أحد الأمرين عول عليه، و إلا بنى على الأكثر، فيكون تمام الموضوع لقاعدة البناء على الأكثر هو عدم الطريق الى الواقع المجهول، فمع الجهل بالواقع، و احتمال وجود الطريق عليه يرجع

(١) تقدم ذكر الروايات فى الثانى من أقسام الشكوك الصحيحة.

(٢) تقدم ذكر الروايات فى الثانى من أقسام الشكوك الصحيحة.

(٣) تقدم ذكر الروايات فى الثانى من أقسام الشكوك الصحيحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٧٩

حصل له حالة فى أثناء الصلاة و بعد أن دخل فى فعل آخر لم يدر أنه كان شكاً أو ظناً بنى على أنه كان شكاً إن كان فعلاً شاكاً، و بنى على أنه كان ظناً إن كان فعلاً ظاناً (١): مثلاً لو علم أنه تردد بين الاثنتين و الثلاث و بنى على الثلاث، و لم

إلى أصالة عدمه. و من هذا يظهر: أنه لا موجب للتروى فى المقام الى أن يحصل له تمييز الحال الحاصلة، لعدم وجوب الفحص فى

الشبهة الموضوعية إجماعاً. ولا يمنع من جريان أصالة العدم إلا الطريق الواصل الى المكلف.

كما أنه ظهر: أن البناء على كون الحاصل شكاً إنما هو إذا لم تكن حالته قبل طرود الحال المشكوكه هو الظن، و إلا استصحب الظن. (١) إذ العبرة بالحال الحاضرة- من ظن أو شك- ولا أثر لما كان.

نعم إذا حدث الحال قبل السجدين، ثم بعد إكمالهما شك- فى أنها شك لتبطل صلاته من جهة المضى على الشك، المؤدى إلى زيادة الركن و إن حصل الظن بعد ذلك- أو أنها ظن- لتصح صلاته و إن حدث الشك- أشكال الحكم المذكور. مع إمكان دفعه- أيضاً- بإجراء قاعدة التجاوز أو الفراغ فى السجدين، لرفع احتمال المضى على الشك فيهما. وهذا ظاهر فى صورة حصول الظن له فعلاً. أما فى صورة حصول الشك له فعلاً فقد يشكل:

من جهة أن القاعدة المتقدمة إنما تثبت صحة فعل السجدين، و لا تصلح لإثبات كون الشك حادثاً بعد إكمالهما. إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

و إذا لم تثبت ذلك. و احتمال كون الشك حادثاً قبل الإكمال كان باطلاً، إذ لم ينص عليه بحكم. و كونه بعد الإكمال شكاً بين الاثنتين و الثلاث لا يجدى فى دخوله فى الشكوك المنصوص على صحتها، إذ العبرة فى الدخول فى المنصوص حال الحدوث لا حال البقاء. و لذا جاز التفكيك فى كيفية الاحتياط بين الشك بين الاثنتين و الثلاث و بين الشك بين الثلاث و الأربع، مع أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٠

يدر أنه حصل له الظن بالثلاث فبنى عليه، أو بنى عليه من باب الشك يبنى على الحالة الفعلية. و إن علم- بعد الفراغ من الصلاة- أنه طراً له حالة تردد بين الاثنتين و الثلاث و أنه بنى على الثلاث، و شك فى أنه حصل له الظن به، أو

الشاك- بالشك الأول- إذا فعل الرابعة البنائية يكون شاكاً بين الثلاث و الأربع. و لو كانت العبرة بما يعم حال البقاء لوجب إثبات حكم الشك بين الثلاث و الأربع له، و امتنع التفكيك بين الشكين فى الحكم.

و إن شئت قلت: إذا شك المصلى بين الثنتين و الثلاث لزمه شك تقديرى- و هو شك بين الثلاث و الأربع- على تقدير ضم ركعة أخرى فإذا فعل الركعة الأخرى انقلب الشك التقديرى إلى شك فعلى، مع بقاء الشك الأول المتعلق بما عدا الركعة المأتى بها بحاله، غاية الأمر انه كان موضوعه تمام ما صلى، و بعد فعل الركعة يكون موضوعه بعض ما صلى، فيكون هنا شكوك متعددة متلازمة، موضوع الحكم منها واحد بعينه، و هو الشك الفعلى المتعلق بتمام ما صلى، دون ما يلزمه من الشك التقديرى و إن صار فعلياً، فما لم يحرز فى المقام كون الشك الحاصل فعلاً متعلقاً حين حدوثه بالثنتين و الثلاث، لم يحرز كونه من الشكوك الصحيحة. و أصالة عدم حدوث هذا الشك قبل إكمال السجدين لا يثبت كونه من الشك الصحيح فعلى هذا يكون المرجع فى الشك المذكور الأصل المقتضى للبطلان- بناء على ما هو المشهور- كما تقدم.

و مثل ذلك ما لو شك بين الثلاث و الأربع، و احتمال حدوث هذا الشك قبل الركعة التى فرغ منها، فيكون من الشك بين الثنتين و الثلاث- بناء على اختلاف حكم الشكين- فإنه إذا تعذر إثبات كونه من الشك بين الثلاث و الأربع تكون الوظيفة مرددة بين الوظيفتين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨١

كان من باب البناء فى الشك فالظاهر عدم وجوب صلاة الاحتياط عليه (١)، و إن كان الأحوط.

[(مسألة ١٠): لو شك فى أن شكه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء بنى على الثانى]

(مسألة ١٠): لو شك في أن شكه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء بنى على الثانى: مثلاً- لو علم أنه شك سابقاً بين الاثنتين و الثلاث، وبعد أن دخل في فعل آخر- أو ركعة أخرى- شك في أنه كان قبل إكمال السجدين حتى يكون باطلاً، أو بعده حتى يكون صحيحاً بنى على أنه كان بعد الإكمال (٢). و كذا إذا كان ذلك بعد الفراغ من الصلاة.

[(مسألة ١١): لو شك بعد الفراغ من الصلاة أن شكه هل كان موجباً للركعة]

(مسألة ١١): لو شك بعد الفراغ من الصلاة أن شكه هل كان موجباً للركعة بأن كان بين الثلاث و الأربع مثلاً-

(١) لأصالة البراءة. و قاعدة الاشتغال محكومة بقاعدة الفراغ. اللهم إلا- أن يقال: قاعدة الفراغ إنما تجرى في الشك الحادث بعد الفراغ، لا ما يحتمل حدوثه قبله، فقاعدة الاشتغال محكمة، و هى تقضى بالاحتياط بفعل صلاة الاحتياط. و فيه: أن التكليف بالركعة المتصلة ساقط قطعاً- إما لحجية الظن، أو لجعل البدل- فلا مجال لقاعدة الاشتغال لاختصاص جريانها بصورة احتمال بقاء التكليف. غاية الأمر إنه يحتمل وجوب البدل لاحتمال كون السلام من باب البناء على الأربع، و احتمال الوجوب منفي بأصل البراءة. نعم بناء على أن التكليف الاولى باق على حاله، و أن صلاة الاحتياط على تقدير النقص تكون مسقطه له، فقاعدة الاشتغال بالركعة المحتملة النقص محكمة، فيتعين عليه الإتيان بصلاة الاحتياط. و سيجيء- إن شاء الله- تحقيق المبنى.

(٢) تقدم الكلام فيه في المسألة السابقة. و كذا الحال في الفرض الأخير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٢

أو موجباً للركعتين- بأن كان بين الاثنتين و الأربع-؟ فالأحوط الإتيان بهما، ثم إعادة الصلاة (١).

[(مسألة ١٢): لو علم بعد الفراغ من الصلاة أنه طراً له الشك في الأثناء]

(مسألة ١٢): لو علم بعد الفراغ من الصلاة أنه طراً له الشك في الأثناء (٢)، لكن لم يدر كيفيته من رأس فإن انحصر في الوجوه الصحيحة أتى بموجب الجميع (٣)، و هو ركعتان من قيام، و ركعتان من جلوس، و سجود السهو، ثم إعادة (٤). و إن لم ينحصر في الصحيح، بل احتتمل بعض الوجوه الباطلة استأنف الصلاة (٥)،

(١) أما الإتيان بهما فللعلم الإجمالى بوجوب إحداهما المرددة بين المتباينين نظير القصر و التمام. و أما إعادة فلاحتمال لزوم الفصل بين الصلاة و صلاة الاحتياط، بناء على قدح الفصل بمثلها. أما بناء على عدم قدحه فلا موجب لإعادة. ثم إنه ربما قيل بعدم لزوم إعادة- و لو بناء على قدح الفاصل- عملاً بعموم:

«لا تعاد الصلاة ..»

لاحتمال عدم تحقق الفصل. لكن عرفت- فى ذيل شرح حكم الجاهل المقصر- التأمل فى عموم الحديث للعامل المتردد فى التمام و النقصان. فراجع.

(٢) يعنى: فبنى معه على الأكثر، لو كان بين الأقل و الأكثر الصحيح إذ لو كان يعلم بالبناء على الأقل فالوجه البطلان مطلقاً، لزيادة الركعة، أو لبطلان الصلاة من رأس.

(٣) للعلم الإجمالى بوجوب واحد من الموجبات.

(٤) لما تقدم. لكن المصنف (ره) جزم بالاحتياط، و في المسألة السابقة لم يجزم. و الفرق غير ظاهر.

(٥) لقاعدة الاشتغال، الموجبة لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الإعادة أو

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٨٣

لأنه لم يدر كم صلى (١).

[مسألة (١٣): إذا علم فى أثناء الصلاة أنه طرأ له حالة تردد بين الاثنتين و الثلاث مثلاً - و شك فى أنه هل حصل له الظن بالاثنتين فى على الاثنتين]

(مسألة ١٣): إذا علم فى أثناء الصلاة أنه طرأ له حالة تردد بين الاثنتين و الثلاث - مثلاً - و شك فى أنه هل حصل له الظن بالاثنتين فى على الاثنتين، أو لم يحصل له الظن فى على الثلاث يرجع الى حالته الفعلية (٢). فإن دخل فى الركعة الأخرى يكون فعلاً شاكاً بين الثلاث و الأربع، و إن لم يدخل فيها يكون شاكاً بين الاثنتين و الثلاث.

[مسألة (١٤): إذا عرض له أحد الشكوك، و لم يعلم حكمه]

(مسألة ١٤): إذا عرض له أحد الشكوك، و لم يعلم حكمه

موجب الشك، فىكون المرجح - فى احتمال وجوب موجب الشك - أصالة البراءة.

(١) إن كان المراد أنه لا يدرى كم صلى بعد الصلاة فلا أثر له، و إن كان المراد أنه لا يدرى كم صلى فى أثناء الصلاة فهو ممنوع، إذ المفروض أنه يحتمل كون الشك الطارئ له فى أثناء الصلاة من الشكوك الصحيحة.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج٧، ص: ٤٨٣

نعم يحتمل - أيضاً - كونه من الشكوك الباطلة.

(٢) و هى: الشك بين الأقل و الأكثر، أو الظن بأحدهما. و لا أثر للشك فى الحال السابقة، إذ لا أثر لكل من الشك و الظن إذا تبدل بالآخر لادن الظاهر من أدلته أحكامهما: إناطة الحكم بهما حدوثاً و بقاء، فاذا انقلب أحدهما إلى الآخر فقد انقلب حكمه الى حكم الآخر. نعم لو دخل فى الركعة الأخرى، و كان شاكاً بين الثلاث و الأربع فتردده فى الحالة السابقة يوجب تردده فى الوظيفة اللازمة له فعلاً، لأنه إن كانت الحالة السابقة هى الظن فعليه فعلاً إجراء حكم الشك بين الثنتين و الثلاث - بناء على اختلاف حكم الشك بين الاثنتين و الثلاث، و الشك بين الثلاث و الأربع - فيجب عليه الجمع بينهما، للعلم الإجمالى بوجوب إحداهما، و لا أصل يعين إحداهما مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٤٨٤

من جهة الجهل بالمسألة أو نسيانها فان ترجح له أحد الاحتمالين عمل عليه (١). و ان لم يترجح أخذ بأحد الاحتمالين مخيراً، ثم بعد الفراغ رجع الى المجتهد فان كان موافقاً فهو، و إلا أعاد الصلاة (٢). و الأحوط الإعادة فى صورة الموافقة أيضاً (٣).

[مسألة ١٥: لو انقلب شكه - بعد الفراغ من الصلاة الى شك آخر]

(مسألة ١٥): لو انقلب شكه - بعد الفراغ من الصلاة - الى شك آخر فالأقوى عدم وجوب شيء عليه، لان الشك الأول قد زال (٤)، و الشك الثاني بعد الصلاة فلا يلتفت إليه سواء كان ذلك قبل الشروع في صلاة الاحتياط أو في أثنائها أو بعد الفراغ منها، لكن الأحوط عمل الشك الثاني، ثم إعادة الصلاة. لكن هذا إذا لم ينقلب الى ما يعلم معه بالنقص، كما

بعينها، كما عرفت.

(١) لحرمة القطع، و عدم إمكان الاحتياط، فيتعين الأخذ بالظن في نظر العقل، لأنه أقرب الى تحصيل الواقع، فتكون الواقعة الشخصية مجرى لمقدمات الانسداد و استنتاج نتيجهتها.

(٢) لعدم الدليل على الاجزاء.

(٣) لاحتمال عدم اجزاء الإطاعة الاحتمالية مع إمكان الإطاعة الجزئية

(٤) هذا قد يتم لو تباين الشك، كما لو كان شاكاً بين الثلاث و الأربع و بعد الفراغ شك بين الأربع و الخمس، أو بالعكس. أما لو تصادفاً في الجملة - كما في الفروض المذكورة في المتن - فقد يشكل ما ذكره: مثلاً إذا كان شاكاً بين الثلاث و الأربع، و بعد الفراغ انقلب شكه الى ما بين الثنتين و الأربع، فإنه لا وجه لدعوى عدم التفاته الى الشك الأول معللة بأنه قد زال، فان زواله بالمره ممنوع، و إنما الزائل بعض خصوصياته. و بالجملة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٥

إذا شك بين الاثنتين و الأربع ثم بعد الصلاة انقلب الى الثلاث و الأربع، أو شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع - مثلاً - ثم

احتمال عدم فعل الركعة الرابعة كان موجوداً، و هو باق، و إنما الزائل علمه بفعل الثالثة، فالشك في فعل الثالثة لا عبرة به، لأنه شك بعد الفراغ.

لكن الشك في فعل الرابعة لا وجه له، لعدم الاعتناء به، لكون المفروض حدوثه في أثناء الصلاة. و لا مجال لإجراء قاعدة الفراغ في عدم الاعتناء به، لاختصاصها بالشك الحادث بعد الفراغ كما هو ظاهر.

فان قلت: الشك المذكور لم يعتن به الشارع في الأثناء. و لذا أمر بالتسليم و البناء على الأكثر. و الأمر بصلاة الاحتياط و إن كان يقتضى الاعتناء به، إلا أنه يعلم بعدم ثبوته في الفرض، للعلم بعدم تدارك الركعة الواحدة للنقص على تقديره، فلا دليل على الاعتناء به حينئذ.

قلت: صريح نصوص البناء على الأكثر الاعتناء بالشك المذكور.

و مجرد الأمر بالتسليم لا يدل على خلافه، لما تقدم في تقريب كون البناء على الأكثر ثم الإتيان بصلاة الاحتياط عملاً باليقين. و مجرد العلم بعدم ثبوت الحكم المذكور في كيفية الاعتناء لا يصلح أن يكون مؤمناً من التكليف و موجباً للفراغ تعبداً، فاللازم الجرى على مقتضى قاعدة الاشتغال. نعم يبقى الإشكال في مقتضاها، و انه الإتيان بركعتين متصلتين في الفرض - إلحاقاً للمقام بما لو تذكر النقص، عملاً بأصالة النقص و عدم الإتيان بالركعتين المحتملتين - أو العمل على مقتضى الشك الحادث - إلحاقاً له بما لو حدث في الأثناء، لعموم ما دل على حكم الشك بين الأقل و الأكثر، الذي لم يخرج عنه إلا في الشك بعد الفراغ، و هو غير ما نحن فيه، لان التسليم لم يكن بعنوان الفراغ، و إنما كان بعنوان آخر مجامع لاحتمال عدم الفراغ - أو استئناف الصلاة، للإشكال في جريان أصالة النقص بما عرفت سابقاً من الوجوه. و لأن الإلحاق بصورة ما لو تذكر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٦

انقلب الى الثلاث و الأربع، أو عكس صورتين. و أما إذا شك بين الاثنتين و الأربع- مثلاً- ثم بعد الصلاة انقلب الى

النقص خلاف العموم الدال على مخرجة التسليم. و التسليم فى صورة الشك فى الركعات و إن لم يكن مخرجاً- بناء على بعض الأقوال الآتية- لكن المتيقن صورة بقاء الشك بحاله، فلا يشمل صورة ما لو تبدل بغيره و إن كان هذا محل تأمل، كما سيأتى فى المسألة الثامنة أو التاسعة من فصل كيفية صلاة الاحتياط. و كذا يشكل احتمال العمل على مقتضى الشك اللاحق، للإشكال فى التمسك بعموم حكم الشك بالنسبة إليه، لاختصاص العموم بما قبل التسليم كما يفهم من سياق أدلته، و أن العلة فيه الفرار من احتمال الزيادة- على تقدير البناء على الأقل- و هو غير مطرد فى المقام، إذ بعد التسليم لو بنى على الأقل و جىء بالركعة المحتملة موصولاً لم يلزم المحذور المذكور؟ و جوه أقربها الأخير، كما يظهر وجهه مما ذكرنا. و منه يظهر أنه لو كان شاكاً فى الأثناء بين الثلاث و الأربع، و بعد التسليم شك بين الأربع و الخمس فاللازم الاستئناف، لما تقدم.

و دعوى: ان اللازم فيه البناء على الأربع و عدم الحاجة الى الاستئناف لأن الشك المذكور يرجع فيه الى أصالة عدم الزيادة، سواء أ كان فى الأثناء أم بعد الفراغ.

مدفوعة: بما عرفت من أن الشك فى المقام ليس من الشك فى الأثناء و لا من الشك بعد الفراغ، فيرجع فيه الى القواعد المقتضية للبطلان، بناء على عدم جواز الرجوع الى أصالة عدم الزيادة فى باب الشك فى الركعات. هذا لو انقلب الشك البسيط الى بسيط مثله، كما فى الفرض المتقدم و عكسه.

و لو انقلب المركب الى بسيط، كما لو كان شاكاً بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، و بعد البناء على الأربع و التسليم انقلب الى الشك بين الثنتين و الأربع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٧

الاثنتين و الثلاث فاللازم أن يعمل عمل الشك المنقلب اليه الحاصل بعد الصلاة، لتبين كونه فى الصلاة (١)، و كون السلام فى غير محله، ففى الصورة المفروضة يبنى على الثلاث و يتم، و يحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، و يسجد سجدة السهو للسلام فى غير محله. و الأحوط مع ذلك إعادة الصلاة.

[مسألة ١٦: إذا شك بين الثلاث و الأربع]

(مسألة ١٦): إذا شك بين الثلاث و الأربع أو بين الاثنتين و الأربع- ثم بعد الفراغ انقلب شكه الى الثلاث و الخمس و الاثنتين و الخمس و جب عليه إعادة، للعلم الإجمالى إما بالنقصان أو بالزيادة (٢).

أو بين الثلاث و الأربع، أو البسيط الى المركب- كما فى عكس ما ذكر- فقد يدعى وجوب العمل على البسيط، لوجوده فى أثناء الصلاة فى ضمن المركب فى الأول. و لبقائه بعد الفراغ فى ضمن المركب فى الثانى. لكن عرفت- فى بعض صور الشكوك الباطلة- أن ما دل على حكم البسيط لا يتناول صورة وجوده فى ضمن المركب و بالعكس. فاللازم الرجوع فيه الى قاعدة الاشتغال الموجبة للاستئناف، بناء على عدم جواز الرجوع الى أصالة عدم الزيادة، كما سبق.

(١) لدخوله فى من تذكر النقص، الذى يظهر من النصوص عدم مفرغية السلام له من الصلاة. و حملها على كون الركعة المأتى بها حينئذ من قبيل التدارك- ليكون الشك الثانى بعد الفراغ- خلاف الظاهر، و إن كان ظاهر فتوى بعض فى المقام- بوجوب إضافة

الركعة المتصلة، و عدم لزوم الاحتياط - ذلك، بضميمة عدم الاعتناء بالشك الزائل. و كلا المبنيين قد عرفت حاله.
(٢) اقتضاء العلم الإجمالي للإعادة إن كان من جهة اقتضائه للعلم
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٨

[مسألة ١٧: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث]

(مسألة ١٧): إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث، ثم شك بين الثلاث البنائي و الأربع فهل يجرى عليه حكم الشكين، أو حكم الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع؟
وجهان، أقواهما الثاني (١).

[مسألة ١٨: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع ثم ظن عدم الأربع يجرى عليه حكم الشك بين الاثنتين]

(مسألة ١٨): إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع ثم ظن عدم الأربع يجرى عليه حكم الشك بين الاثنتين

البطلان، ففيه: أن احتمال النقيصة لا يقتضى احتمال البطلان، إذ على تقدير النقيصة يكون الإتمام برکعة متصلة. و إن كان من جهة العلم الإجمالي بوجوب إضافة ركعة - على تقدير النقصان - و الإعادة - على تقدير الزيادة - المنحل بقاعدة الاشتغال الموجبة للإعادة، و يرجع الى أصالة البراءة فى نفي وجوب الركعة، ففيه: أن وجوب الركعة معلوم من الأول، و ليس التكليف بضم الركعة تكليفاً جديداً يرجع فيه الى أصالة البراءة غايه الأمر، انه يحتمل بطلان الصلاة بالزيادة فإذا جرت أصالة عدم الزيادة كان اللازم ضم الركعة المتصلة. و لا مجال لإجراء قاعدة الفراغ فى نفي الركعة، للعلم بعدم الفراغ. فالعمدة: المنع من جريان أصالة عدم الزيادة - كما لو شك بين الثلاث و الخمس قبل التسليم، أو شك فى ذلك بعد التسليم باعتقاد الأربع - فإن الشك حينئذ و إن كان بعد الفراغ، لكن لما كان مقروناً بالعلم بالخلل، و لا تجرى أصالة عدم الزيادة تعين الاستئناف. و لأجل ذلك فرق فى المتن بين هذه المسألة و ما قبلها، فجزم فيها بالإعادة من جهة العلم المذكور، و جزم فيما قبلها بالصحة، لأن الشك فيه بعد الفراغ و لم يكن مقروناً بالعلم بالخلل.
(١) لان ظاهر أدلة أحكام الشكوك: أن موضوعها الشك فى الركعات الواقعية، لا ما يعم البنائية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٨٩

و الثلاث (١)، و لو ظن عدم الاثنتين يجرى عليه حكم الشك بين الثلاث و الأربع، و لو ظن عدم الثلاث يجرى عليه حكم الشك بين الاثنتين و الأربع.

[مسألة ١٩: إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث و أتى بالرابعة - فتيقن عدم الثلاث]

(مسألة ١٩): إذا شك بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث و أتى بالرابعة - فتيقن عدم الثلاث، و شك بين الواحدة و الاثنتين - بالنسبة الى ما سبق. يرجع شكه بالنسبة الى حاله الفعلى بين الاثنتين و الثلاث (٢) فيجرى حكمه.

[مسألة ٢٠: إذا عرض أحد الشكوك الصحيحة للمصلى جالساً من جهة العجز عن القيام]

(مسألة ٢٠): إذا عرض أحد الشكوك الصحيحة للمصلي جالساً من جهة العجز عن القيام، فهل الحكم كما في الصلاة قائماً فيتخير - في موضع التخيير بين ركعة قائماً - أو ركعتين جالسا من حيث أنه أحد الفردين المخير بينهما. أو يتعين هنا اختيار الركعتين جالساً، أو يتعين تميم ما نقص في الفرض المذكور يتعين ركعة جالساً، وفي الشك بين الاثنتين والأربع يتعين ركعتان جالساً، وفي الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع يتعين ركعة جالساً وركعتان جالساً؟ وجوه أقواها الأول (٣)، ففي الشك بين الاثنتين والثلاث يتخير

(١) الحكم في الجميع ظاهر، لوجوب العمل بالظن.

(٢) لان الشك من الأمور الوجدانية، والشك بين الواحدة والاثنتين لم يتحقق له في آن من آتات الصلاة.

(٣) عملاً بإطلاق كل من أدلة بدلية الجلوس عن القيام، وأدلة التخيير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٠

بين ركعة جالساً أو ركعتين جالساً، - وكذا في الشك بين الثلاث والأربع - وفي الشك بين الاثنتين والأربع يتعين ركعتان جالساً، بدلا عن ركعتين قائماً، وفي الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع يتعين ركعتان جالساً، بدلا عن ركعتين قائماً

بين الركعة والركعتين. ووجه الثاني: المنع من الإطلاق الأول بدعوى:

اختصاصه بصورة تعين الصلاة قائماً، ولا - يشمل صورة التخيير اختياراً بينه وبين الجلوس. ووجه الثالث: المنع من الإطلاق الثاني بدعوى: أن أدلة التخيير تختص بصورة أداء الصلاة من قيام، فلا تشمل صورة أدائها من جلوس.

أقول: قد تقدم في صلاة القضاء: أن أدلة بدلية الجلوس ليس مفادها إلا بدليته عن القيام في مقام الأداء، لا جعله في عرض القيام، بحيث يكون مفادها تخصيص أدلة القيام بخصوص القادر عليه، نظير أدلة وجوب القصر على المسافر. ولذا لو فاتته الصلاة في حال العجز عن القيام وجب القضاء من قيام إذا كان قادراً عليه، فتكون أدلة بدلية الجلوس متأخرة عن أدلة القيام بالنسبة إلى الصلاة الأصلية وبالنسبة إلى صلاة الاحتياط معاً فينحصر نظر أدلة التخيير - بين ركعة القيام وركعتي الجلوس - إلى خصوص القيام المجعول بالأصالة شرطاً في الصلاة، بلا نظر إلى حيثية الأداء من قيام فإذا جاءت أدلة بدلية الجلوس فإن أمكن تعميمها للقيام المجعول على التخيير تمّ ما في المتن، وإن بنى على انصرافها عنه واختصاصها بالقيام التعيني - كما هو الظاهر - تعين الوجه الثاني. ووجه الظهور: أن الجلوس بدل القيام بدل اضطراري، والابدال الاضطرارية لا تفي أدلتها بوفاء البدل بالمصلحة.

ولذا نقول: إنه لا يجوز للإنسان تعجيز نفسه عن المبدل منه الاختياري، فإذا دار الأمر بين البدل الاضطراري والبدل الاختياري تعين الثاني. هذا ولا تظهر تمامية الوجه الثالث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩١

وركعتان - أيضاً جالسا من حيث كونهما أحد الفردين - وكذا الحال لو صلى قائماً ثم حصل العجز عن القيام في صلاة الاحتياط - (١). وأما لو صلى جالساً ثم تمكن من القيام حال صلاة الاحتياط فيعمل كما كان يعمل في الصلاة قائماً (٢).

و الأحوط - في جميع الصور المذكورة - إعادة الصلاة بعد العمل المذكور.

[مسألة ٢١: لا يجوز في الشكوك الصحيحة قطع الصلاة واستئنافها]

(مسألة ٢١): لا- يجوز في الشكوك الصحيحة قطع الصلاة و استئناها (٣)، بل يجب العمل على التفصيل المذكور و الإتيان بصلاة الاحتياط. كما لا يجوز ترك صلاة الاحتياط- بعد إتمام الصلاة- و الاكتفاء بالاستئنا، بل لو استأنف قبل الإتيان بالمنافى فى الأثناء بطلت الصلاتان (٤). نعم لو أتى بالمنافى فى الأثناء صحت الصلاة المستأنفة (٥)، و إن كان آثماً فى

- (١) إذا الكلام فيه كالكلام فيما قبله. و مجرد القدرة على القيام فى غير الركعة المحتملة الفوت غير مجد فى الفرق مع العجز عنه فيها.
 (٢) إذ لا مجال لأدلة بدلية الجلوس، كى تجىء الوجه المتقدمه.
 (٣) إذ لو سلم كون أدلة البناء على الأكثر ليست فى مقام بيان إيجاب الإتمام، بل فى مقام بيان طريق تصحيح العمل لا غير- كما هو الظاهر- يكفى فى حرمة القطع ما دل على حرمة القطع فى سائر المقامات.
 (٤) أما الأصلية فلفوات الموالاة بين أجزائها، بناء على اعتبارها فيها بنحو ينافيها فعل الصلاة المذكورة. و أما الثانية فللنهي عنها، لأنها علة فوات الموالاة، و علة الحرام حرام.
 (٥) لبطلان الأولى بفعل المنافى، فتكون الثانية مصداقاً للمأمور به، فتصح.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٢
 الابطال. و لو استأنف بعد التمام- قبل أن يأتى بصلاة الاحتياط- لم يكف، و إن أتى بالمنافى أيضاً (١). و حينئذ فعليه الإتيان بصلاة الاحتياط أيضاً، و لو بعد حين.

- (١) أما إذا لم يأت بالمنافى فلما سبق. لكنه مبنى على اعتبار الموالاة بين الصلاة الأصلية و صلاة الاحتياط، كما يأتى الكلام فيه إن شاء الله.
 و أما مع الإتيان بالمنافى فقد يشكل ذلك بناء على عدم جواز فعل المنافى بين الصلاة الأصلية و صلاة الاحتياط- لعدم الفرق بين الفرض و الاستئنا فى الأثناء بعد فعل المنافى، الذى تقدم فيه صحة الثانية. نعم توقف المصنف (رحمه الله) فى جواز فعل المنافى- كما سيأتى- يقتضى توقفه- فى المقام- عن الجزم بأن عليه صلاة الاحتياط، لاحتمال قرح المنافى، فتبطل الصلاة الأصلية، و تصح الثانية، فلا تجب صلاة الاحتياط، كما عرفت.
 هذا و لو بنى على عدم قرح المنافى فالوجه صحة الثانية، و تكون امتثالاً مجزئاً و مسقطاً للتكليف بصلاة الاحتياط، إذ احتمال انقلاب التكليف بالصلاة الأولية إلى التكليف بصلاة الاحتياط مما لا تساعده أدلة الاحتياط، لظهورها فى كون مفادها حكماً ظاهرياً مجعولاً فى طول الواقع، غاية الأمر أنه مجزى عنه على تقدير النقص. و الأجزاء لا- يلازم انقلاب ما فى الذمة، فإذا كان الواقع محفوظاً فى نفسه، كان امتثاله مسقطاً لأمره جزماً، فيرتفع موضوع الاحتياط. اللهم إلا أن يقال: أدلة حرمة الإبطال راجعة إلى تحريم تبديل الامتثال، فلا يصح، و لو لم يوجب بطلان العمل. فتأمل- أو يقال:
 بحرمة فعل المنافى تكليفاً- و إن لم يقدح فى الصلاة- فيبطل المنافى لو كان عبادة. و سيأتى الكلام فيه. أو يقال: بأن الاستئنا يتوقف على بقاء الأمر بالأجزاء المستأنفة، و مقتضى فرض صحة الأجزاء المأتى بها سقوطه. و الامتثال عقيب الامتثال ممتنع.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٣

[(مسألة ٢٢): فى الشكوك الباطلة إذا غفل عن شكه و أتم الصلاة ثم تبين له الموافقة للواقع]

(مسألة ٢٢): فى الشكوك الباطلة إذا غفل عن شكه و أتم الصلاة ثم تبين له الموافقة للواقع ففى الصحة وجهان (١).

و فيه: أنه- لو سلم- لا- يتم بالنسبة الى أجزاء المركب، لأن سقوط الأمر بالجزء بفعله منوط بحصول الجزء الأخير، فما لم يحصل لا مانع من التبديل. نعم يبقى الإشكال في صحة الالتزام بعدم قدح المنافى، مع الالتزام بعدم انقلاب ما في الذمة إلى صلاة احتياط، لأن ما في الذمة إذا لم ينقلب إلى صلاة الاحتياط وبقى بحاله، فالحدث يكون في الأثناء على تقدير النقص، فيكون مبطلا. اللهم إلا أن يبني على أن قاعدة البناء على الأكثر مفادها البناء على التمام ظاهراً، فالحدث يكون بعد الفراغ. ولا ينافي ذلك الأمر بصلاة الاحتياط، لأن ذلك احتياط من جهة احتمال النقص من حيث عدد الركعات، لا- من حيث فعل المنافيات، فلا يقدر قدح وقوعها ظاهراً إلا إذا انكشف النقص واقعاً، فما دام لم ينكشف يحكم بوقوع الحدث بعد الفراغ. لكن هذا المعنى وإن كان محتملاً، إلا أنه بعيد جداً عن مفاد الأدلة. ولا سيما بملاحظة ما تضمن: أن البناء على الأكثر عمل باليقين.

و سيأتي- إن شاء الله تعالى- ما له نفع في المقام.

هذا و لو شك بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع، وبعد التسليم جاء بركعة موصولة ففى الاجتزاء بها إشكال، وإن قلنا بعدم انقلاب الواجب. وجه الاشكال: أن تشريع التسليم في الشك المذكور لما كان على خلاف عموم مخرجه التسليم، فالقدر المتيقن في الخروج عنه صورة الإتيان بصلاة الاحتياط، ولا يعم صورة الإتيان بالركعة الموصولة.

(١) قد تقدم في مطاوى ما سبق: الإشارة الى أن قدح الشك في الثنائية والثلاثية والأولين من الرباعية يحتمل بدءاً أموراً ثلاثة: الأول:

كونه كالحديث مبطلا بمجرد حدوثه. الثانى: عدم جواز المضى عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٤

[(مسألة ٢٣): إذا شك بين الواحدة والاثنين مثلاً- و هو فى حال القيام أو الركوع]

(مسألة ٢٣): إذا شك بين الواحدة والاثنين- مثلاً- و هو فى حال القيام أو الركوع، أو فى السجدة الأولى- مثلاً- و علم أنه إذا انتقل إلى الحالة الأخرى- من ركوع، أو سجود، أو رفع الرأس من السجدة- يتبين له الحال، فالظاهر الصحة (١) و جواز البقاء على الاشتغال

الثالث: أنه ليس مجرى للأصول المصححة، كأصالة البناء على الأكثر، أو أصالة عدم الزيادة. و عرفت أن الأول خلاف ظاهر

قولهم (ع): «حتى يحفظ، و يكون على يقين» «١»

و

«حتى تثبتهما» «٢»

و

«حتى يستيقن أنه قد أتم» «٣».

فيدور الأمر بين الأخيرين، و هما مبنى الصحة و الفساد فى المقام. لكن ظاهر النصوص المذكورة- و لا سيما الأول منها الذى هو صحيح زرارة

- هو الأول منهما، و أنه لا تجوز الصلاة و هو على غير حفظ و يقين. و

فى مصحح ابن أبى يعفور: «إذا شككت، فلم تدر أ فى ثلاث أنت أم فى ثنتين أم فى واحدة أم فى أربع فأعد، و لا تمض على الشك»

«٤».

نعم النصوص المشار إليها واردة في الأوليين، بل مطلق الثنائية و الثلاثية. كما في مصحح ابن مسلم «٥» و ليس مثلها وارداً في بقية الشكوك المبطله، فلو شك بين الأربع و الست- حال الجلوس- فغفل و سلم، ثم علم أنها أربع لم يكن دليل على الفساد، فنظم الشكوك الباطلة في سلك واحد غير ظاهر.

(١) قد تقدم ما يوجب الإشكال في الصحة. نعم رفع الرأس من السجدة

-
- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١٥.
- (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٧.
- (٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.
- (٥) المراد هي الرواية الثالثة من المذكورات آنفاً.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٥
- الى أن يتبين الحال.

[مسألة ٢٤: قد مر سابقاً: أنه إذا عرض له الشك يجب عليه التروى حتى يستقر]

(مسألة ٢٤): قد مر سابقاً: أنه إذا عرض له الشك يجب عليه التروى حتى يستقر، أو يحصل له ترجيح أحد الطرفين. لكن الظاهر أنه إذا كان في السجدة- مثلاً- و علم أنه إذا رفع رأسه لا يفوت عنه الأمارات الدالة على أحد الطرفين جاز له التأخير إلى رفع الرأس (١)، بل و كذا إذا كان في السجدة الأولى- مثلاً- يجوز له التأخير إلى رفع الرأس من السجدة الثانية، و إن كان الشك بين الواحدة و الاثنتين و نحوه من الشكوك الباطلة (٢). نعم لو كان بحيث لو أخر التروى يفوت عنه الامارات يشكل جوازه (٣)، خصوصاً في الشكوك الباطلة (٤).

[مسألة ٢٥: لو كان المسافر في أحد مواطن التخيير فنوى بصلاته القصر و شك في الركعات بطلت]

(مسألة ٢٥): لو كان المسافر في أحد مواطن التخيير فنوى بصلاته القصر و شك في الركعات بطلت، و ليس له العدول الى التمام و البناء على الأكثر (٥): مثلاً إذا كان بعد

-
- ليس مضياً على الشك- بناء على عدم كونه جزءاً صلاتياً- فلا بأس بوقوعه حال الشك.
- (١) لعدم المانع عنه.
- (٢) هذا يتم فيما جاز المضى عليه من الشكوك الباطلة. أما ما لا يجوز المضى عليه فلا.
- (٣) لمنافاته للتروى.

(٤) لكن تقدم الإشكال في وجوب التروى في غيرها.

(٥) هذا ظاهر حيث نقول بمبطلية الشك، كالحديث الذي هو أول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٦

إتمام السجدين و شك بين الاثنتين و الثلاث لا يجوز له العدول الى التمام و البناء على الثلاث على الأقوى. نعم لو عدل الى التمام ثم شك صح البناء.

الوجه الثلاثة المتقدمة فى المسألة الثانية و العشرين. أما بناء على الوجهين الأخيرين فغير ظاهر، إذ بالعدول يخرج الشك عما لا يجوز المضى عليه الى ما يجوز، و عما لم يجعل مجرى لأصل مصحح الى ما جعل. و دعوى: أن الصلاة المعدول عنها مما لم تحرز صحتها، لاحتمال زيادة ركعة فيها. و أصالة عدم الزيادة غير جارية فى الثنائية. مدفوعة: بأن أصالة عدم الزيادة إنما لا تجرى بلحاظ إتمامها ثنائية، لا بلحاظ جواز العدول منها الى غيرها، إذ لا دليل على المنع من أصالة عدم الزيادة من هذه الجهة، فعموم دليلها محكم. و كأنه لذلك اختار جماعة الجواز، بل ظاهر العلامة الطباطبائى المفروغية عنه و انما الكلام فى الوجوب، فاستقر به فراراً عن لزوم الإبطال المحرم، و لامتناع التخيير بين الصحيح و الفاسد. و استشكل فيه- فى الجواهر:-

«بأنه بطلان لا إبطال، و أنه فاسد بحت ..» لكنه إنما يتم بناء على مبطلية الشك بمجرد حدوثه. فالأولى- فى رفع الوجوب- دعوى: عدم الدليل على حرمة الإبطال بنحو يشمل المقام- كما أشرنا إليه آنفاً و أن امتناع التخيير بين الصحيح و الفاسد لا يلازم تعيين العدول.

فالأولى أن يقال: أن حيثية القصرية و التمامية- إن لم تكن من مقومات ماهية الصلاة- فالتخيير بين القصر و التمام راجع الى التخيير بين أن يسلم على ركعتين و أن يسلم على الأربع، فإذا شك بين الاثنتين و الثلاث لم يجز له التسليم حينئذ، لأنه مضى على الشك فى الاثنتين، بل له أن يختار الأربع و يعمل على الشك بين الاثنتين و الثلاث. و فى وجوب ذلك و عدمه وجهان مبنيان على عموم حرمة الإبطال بنحو يشمل المقام و عدمه. و إن كانت الحثيتان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٧

[مسألة ٢٦: لو شك أحد الشكوك الصحيحة فبنى على ما هو وظيفته و أتم الصلاة]

(مسألة ٢٦): لو شك أحد الشكوك الصحيحة فبنى على ما هو وظيفته و أتم الصلاة، ثم مات قبل الإتيان بصلاة الاحتياط فالظاهر وجوب قضاء أصل الصلاة عنه (١) لكن الأحوط قضاء صلاة الاحتياط- أولاً- ثم قضاء أصل الصلاة بل لا يترك هذا الاحتياط. نعم إذا مات قبل قضاء الأجزاء المنسية التى يجب قضاؤها- كالشهد و السجدة الواحدة- فالظاهر كفاية قضاؤها، و عدم وجوب قضاء أصل الصلاة، و إن كان أحوط. و كذا إذا مات قبل الإتيان بسجدة السهو الواجبة عليه، فإنه يجب قضاؤها، دون أصل الصلاة.

من المقومات أشكال حينئذ جواز العدول فى الأثناء- مطلقاً- حتى مع عدم الشك للشك فى تأثير نية العدول. و إطلاقات التخيير لا تصلح لإثباته، فلو بني على جوازه فى الأثناء بدعوى: صلاحية إطلاقات التخيير لإثباته، جاز العدول، و لو مع الشك. و مجرد عدم صحة القصر- على تقدير عدم العدول- لا- يقدح فى العمل بالإطلاقات، بل تكون الحال نظير ما لو تعذر أحد فردى التخيير، فان التعذر المذكور و إن كان مانعاً من فعلية التخيير، إلا أنه غير مانع من وجود مقتضية، فيتمسك بالإطلاق لإثباته. و لازمه جواز الإتمام حال الشك و ان لم تصح القصر. و فى وجوبه و عدمه الوجهان المتقدمان.

(١) مشروعية الاقتصار فى القضاء على صلاة الاحتياط تتوقف على صحة الصلاة البنائية، و على جواز النيابة فى بعض الواجب الارتباطى، إذ لو بطلت الصلاة البنائية بالموت لم تشرع صلاة الاحتياط، فلا مجال للنيابة فيها. و إذا لم تشرع النيابة فى بعض الواجب الارتباطى لم تصح النيابة فيها أيضاً، و إن صحت الصلاة البنائية. لكن فى صحة النيابة فى بعض الواجب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٨

[فصل فى كيفية صلاة الاحتياط]

إشارة

فصل فى كيفية صلاة الاحتياط و جملة من أحكامها، مضافا الى ما تقدم فى المسائل السابقة.

[(مسألة ١): يعتبر فى صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر فى سائر الصلوات من الشرائط]

(مسألة ١): يعتبر فى صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر فى سائر الصلوات من الشرائط (١). و بعد إحرازها ينوى،

الارتباطى إشكال، لعدم الدليل عليه، و لا يساعده الارتكاز العقلاى.

و لأجل ذلك يشكل ما ذكره: من جواز الاقتصار على قضاء الجزء المنسى لو مات بعد الصلاة قبل فعله. نعم لا بأس بما ذكره: من الاقتصار على قضاء سجود السهو لو مات قبل فعله، لان وجوبه استقلالى لا ارتباطى نعم فى وجوب قضائه على الولى إشكال ظاهر، لعدم الدليل عليه، و وجوب قضاء الصلاة لا يشمل.

فصل فى كيفية صلاة الاحتياط

(١) أما اعتبار ما يعتبر فى الصلاة- فى الجملة- و لو كان بعضاً من الصلاة- كالستر، و الاستقبال، و الطهارة، و النية فى الجملة و غير ذلك- فينبغى أن يعد من الضروريات، ضرورة كونها صلاة. و أما ما يعتبر فى الصلاة المستقلة، فأما النية- بمعنى الاخطار أو غيره مما لا بد منه فى أول الصلاة- فيكفى فيه صراحة الأدلة فى كونها معرضاً لكونها نافلة.

و أما التكبير فقد استدل عليه- فى محكى التذكرة و غيرها- بذلك أيضا.

لكن فيه: أنها فى معرض الجزئية للصلاة الأصلية، و هو مانع من التكبير للزوم زيادة الركن، كما اعترضه فى محكى إرشاد الجعفرية، و دعوى: المنع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٤٩٩

و يكبر للإحرام، و يقرأ فاتحة الكتاب (١)، و يركع، و يسجد

عن صدق الزيادة على مثله غير ظاهرة، بعد الإتيان به بقصد الجزئية من الصلاة التى شرع فيها، إذ بعد صيرورتها جزءاً من الصلاة الأصلية- على تقدير النقص- يكون التكبير زيادة ضرورة. و مثلها: دعوى أنه لا مجال للعمل بالقواعد العامة إذا عارضها الدليل، فإنها تتم لو دل على اعتباره دليل بالخصوص، و الكلام فى تمامية. و أن معرضية الصلاة للنفل لا تصلح دليلاً عليه، لمعارضتها بمعرضيتها للجزئية. فالعمدة إذاً- على هذا المبنى- هو الوفاق عليه، كما عن الدرّة حكايته. و إن كان ظاهر المحكى عن الراوندى وجود الخلاف فيه من أصحابنا، و لكن لم يعرف ذلك من غيره. و ربما يدل عليه ما

فى ذيل رواية زيد الشحام، الواردة فىمن صلى العصر ستاً أو خمساً، قال (ع): «و إن كان لا يدرى أ زاد أم نقص فليكبر- و هو جالس- ثم ليركع ركعتين بفاتحة الكتاب فى آخر صلاته، ثم يتشهد ..» (١).

و لا ينافيه عدم العمل به في مورده، لإمكان التفكيك بين مداليل الدليل في الحجية و عدمها. فتأمل. هذا مضافا الى ما سيأتى: من أن ظاهر النصوص أن صلاة الاحتياط صلاة مستقلة

[١] و مقتضاه وجوب الافتتاح لها بالتكبير. نعم لا يتم ذلك، بناء على القول بجزئيتها للصلاة الأصلية- على ما هو ظاهر المشهور- كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا- كما في الجواهر- لما سبق من كونها في معرض الاستقلال، و لا صلاة إلا بفتحة

[٢] يدل على ذلك أكثر الروايات الواردة في الوسائل باب: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. و قد تقدم بعض ذلك ضمن مسائل الشكوك الصحيحة، و يأتي التعرض إلى بعضها- أيضا- إن شاء الله تعالى.

(١) تقدم ذلك في الخامس من الشكوك المبطله.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٠
سجدتين، و يتشهد، و يسلم (١). و إن كان ركعتين فيتشهد و يسلم بعد الركعة الثانية. و ليس فيها أذان، و لا إقامة (٢)، و لا سورة (٣)، و لا قنوت (٤).

الكتاب. و للنصوص الخاصة الأمر بها
(١) كما صرح بذلك في النصوص المستفيضة
[٢]. مضافا- في الأولين- الى ما دل على اعتبارهما في الركعة. و في الأخيرين الى ما دل على اعتبارهما في الصلاة، فلا بد منهما في الاحتياط، سواء أ كانت نافله، أم صلاة مستقلة، أم متممة للصلاة الأصلية- إن كانت ناقصة- لاعتبارهما في المتمم- بالفتح- و يكون ما وقع منهما في الأصلية في غير محله.
(٢) لعدم مشروعيتهما في النافلة، و لا في جزء الصلاة. نعم بناء على أنها صلاة مستقلة مرددة بين الوجوب و النفل يحتمل مشروعيتهما لها، لأنها على تقدير الوجوب تكون من اليومية التي يشرعان لها.
(٣) بلا خلاف- كما عن التذكرة- بل إجماعا، كما عن النهاية و إرشاد الجعفرية. و يومئ اليه خلو النصوص عنها، مع تعرضها للفتحة «١» و لو لا ذلك لكان تعريضها لان تكون واجبة مقتضياً لوجوب السورة فيها.
(٤) لظهور الاتفاق على ذلك، و خلو النصوص «٢» عنه. و لو لا ذلك لكان تشريعه فيها في محله، لما تقدم.

[١] يدل على ذلك أكثر الروايات الواردة في الوسائل باب: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. و قد تقدم بعض ذلك ضمن مسائل الشكوك الصحيحة و يأتي التعرض إلى بعضها- أيضا- إن شاء الله تعالى.

[١] يدل على ذلك أكثر الروايات الواردة في الوسائل باب: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. و قد تقدم بعض ذلك ضمن مسائل الشكوك الصحيحة و يأتي التعرض إلى بعضها- أيضا- إن شاء الله تعالى.

(١) تقدمت الإشارة الى ذلك كله فى المسألة الاولى من هذا الفصل.

(٢) تقدمت الإشارة الى ذلك كله فى المسألة الاولى من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٠١

و يجب فيها الإخفات (١) فى القراءة، و إن كانت الصلاة جهريه، حتى فى البسمله (٢) على الأحوط، و إن كان الأقوى جواز الجهر بها، بل استحبابه (٣).

[مسألة ٢: حيث أن هذه الصلاة مرددة بين كونها نافله أو جزءاً]

(مسألة ٢): حيث أن هذه الصلاة مرددة بين كونها نافله (٤) أو جزءاً أو بمنزلة الجزء فيراعى فيها جهة الاستقلال

(١) كما عن الدروس و البيان و غيرهما. و دليله غير ظاهر.

(٢) لاحتمال وجوبه فيها.

(٣) لإطلاق ما دل على استحباب الجهر بها، كما تقدم.

(٤) التأمل فى الاخبار الآمرة بالبناء على الأكثر و التسليم ثم فعل الصلاة الاحتياطية بعد ذلك من قيام أو جلوس

«١»، يقتضى البناء على كون الصلاة الاحتياطية صلاة مستقلة - كما عن ابن إدريس و جماعة كثيرة من المتأخرين - فهى مرددة بين كونها نافله و كونها تداركاً للنقص، بنحو لا يكون بينها و بين الصلاة الأصلية التى سلم عليها تركب أكثر أجزاء الصلاة، كما يظهر من جماعة، و صرح به بعض - و لعله ظاهر الأكثر - بل هى نظير النافلة التى ورد: أنها يتدارك بها النقص المحتمل فى الفريضة و هذا هو الوجه فى دعوى: ظهور النصوص فى وجوب تكبيره الافتتاح لها، كما عرفت، بل لو تم الإجماع على وجوبها كان شاهداً مستقلاً بذلك كما استدلل به فى المدارك و غيرها عليه. و أما ما دل على وجوب السجود للسهو لو تكلم فغير ظاهر فى الكلام فيما بين الصلاتين ليصلح دليلاً على الجزئية، بل من المحتمل أن يكون المراد به الكلام عند عروض الشك، أو فى صلاة الاحتياط - كما قيل - و على هذا يشكل البناء على وجوب المبادرة إلى صلاة الاحتياط، و على حرمة المنافيات بينها و بين الصلاة.

(١) تقدمت الإشارة الى ذلك كله فى المسألة الاولى من هذا فصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٠٢

و الجزئية، فبملاحظة جهة الاستقلال يعتبر فيها النية، و تكبيره

اللهم إلا- أن يكون الوجه فى الأول: نفي الخلاف المدعى فى الروضة و الروض و المصايح. و عن الذكرى: أنه ظاهر الفتوى و الاخبار. و عن الكفاية: أنه ظاهر كلام الأصحاب، بل عن المسالك: دعوى الإجماع صريحاً، بل ادعى فى الجواهر: أن الاخبار كادت تكون صريحة فيه، خصوصاً المشتمل على الفاء المقضية للتعقيب بلا مهلة. و حكى - أيضاً - هذه الدعوى السيد - فى مفتاح الكرامة عن أستاذه. و قد تظهر من عبارة الإيضاح الآتية و غيرها.

لكن دعوى الإجماع موهونة بعدم نقل التصريح به من أحد من القدماء و استظهاره من كلامهم غير ظاهر الوجه، كاستظهاره من النصوص

«١» إذ هى ما بين ما اشتمل على (ثم) و على (الواو) و على (الفاء) و ما خلا عن ذلك كله. و لا وجه لاستظهاره من الأولين، و لا من

الأخير.

و أما الفاء- فيما اشتمل عليها- فهي فاء الجزاء المقتضية لترتب الجزاء- وهو الطلب- على الشرط رتبة، لا ترتب المطلوب زماناً. ولذا لم يكن بناؤهم على الفور في الجمل الشرطية المصدر جزاؤها بالفاء مثل: «إن أفطرت فكفر» و «من فاتته فريضة فليقضها». نعم لو كانت (الفاء) فاء العطف اقتضت ذلك. لكنها ليست كذلك. وقد اعترف في الجواهر بذلك في مبحث الموالات في الموضوع. فراجع. ثم لو تمت دلالة الاخبار و كلمات الأصحاب على وجوب المبادرة فالظاهر منه الوجوب وضعاً، بمعنى اعتبارها في صحة الصلاة الاحتياطية- كما أصر عليه جماعة- لا- مجرد الوجوب التكليفي- كما يظهر من آخرين- فان ذلك خلاف ظاهر الأمر في المقام و أمثاله. هذا و الذي ينبغي أن يقال: إن

(١) تقدمت الإشارة الى ذلك في المسألة الاولى من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٣

الإحرام، و قراءة الفاتحة، دون التسيحات الأربع، و بلحاظ

المحتمل- بدءاً- في نصوص البناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط
«١» أمور:

الأول: انقلاب الصلاة الرباعية التي اشتغلت بها الذمة قبل طرود الشك الى صلاتين مستقلتين- و هما الصلاة البنائية و صلاة الاحتياط- بحيث لا ترتبط إحداها بالأخرى، إلا من جهة أن التكليف بهما واحد، نظير صلاة جعفر (ع) القائمة بصلاتين مستقلتين، كل واحدة منهما ركعتان.

و هذا هو المنسوب الى ابن إدريس و جماعة.

الثاني: انقلاب الصلاة الرباعية- التي اشتغلت بها الذمة- من كيفية الى كيفية أخرى، فتكون صلاة الاحتياط- على تقدير النقص- جزءاً من مجموع الصلاة البنائية و الاحتياطية، فيكون بين الصلاة تركب، كتركب ركعاتها قبل طرود الشك. غاية الأمر أن الكيفية الواجبة بطرود الشك غير الكيفية السابقة على الشك، من جهة زيادة تكبير الافتتاح و تعين الفاتحة. و ربما يكون الاختلاف- أيضاً- بالقيام و الجلوس و غير ذلك. و هذا هو ظاهر الأكثر أو المشهور.

الثالث: أن تكون الصلاة الرباعية باقية على حالها في الذمة لم تتغير بطرود الشك، و إنما الانقلاب في مقام الأداء و الفراغ عما في الذمة، فإذا بنى على الأكثر و سلم، و كان تسليمه على الثلاث واقعاً فصلاته الرباعية باقية في ذمته، و لم يخرج عنها بالتسليم، لكن الإتيان بركعة قائماً- أو ركعتين جالساً- مجزى عن الركعة المتصلة الباقية في ذمته، فيكون وجوب البناء على الأكثر حكماً ظاهرياً، لا واقعياً، و الوجوب الواقعي باق بحاله، لكن ظاهريته بلحاظ وجوب التشهد و التسليم. أما عدد الركعات فلا نظر فيه اليه، بل اللازم فيه البناء على الأقل، و يجب لأجله الاحتياط. و لذا ورد في النصوص: إنه مع الشك في الركعات يبني على اليقين
«٢».

(١) تقدمت الإشارة الى ذلك في المسألة الاولى من هذا الفصل.

(٢) تقدم ذلك في الأول من الشكوك الصحيحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٤

جهة الجزئية يجب المبادرة إليها، بعد الفراغ من الصلاة،

و محصل هذا الوجه: أن مفاد النصوص حكم ظاهري- وهو البناء على الأكثر من جهة التسليم ونحوه، و البناء على الأقل من جهة العدد- و الحكم الواقعي بحاله باق- و هو وجوب الصلاة الرباعية- على حسب جعلها الاولى لا تغير فيه و لا انقلاب. و على الوجه الاولى لا موجب للمبادرة إلى الصلاة الاحتياطية، و لا مانع من إيقاع المنافي من الحدث و الكلام و غيرهما.

بخلاف الوجهين الأخيرين، إذ عليهما تجب المبادرة إلى صلاة الاحتياط لتحصيل الموالاة، و لا يجوز إيقاع المنافي، لأنه على تقدير النص يكون المنافي واقعاً في أثناء الصلاة فيطلبها. و لأجل أنه يحرم إبطال الصلاة، يحرم فعل المنافي تكليفاً، كما يحرم وضعاً. و من ذلك يظهر أنه لا مجال للتفكيك بين وجوب المبادرة و بطلان الصلاة بفعل المنافي، كما يظهر من المتن حيث جزم بوجوب المبادرة و توقف في البطلان بتخلل فعل المنافي. و أشكل منه: الالتزام بحرمة فعل المنافي تكليفاً، مع عدم البطلان به، كما يظهر من بعضهم.

و الظاهر إن الوجه الثلاثة- التي أشرنا إليها- هي التي ذكرها في الإيضاح و جعلها أقوالاً. و أنها مبنية للخلاف في قدح فعل المنافي قبل صلاة الاحتياط، قال في محكي كلامه: «اعلم أن مبنى المسألة أن الاحتياط هل هو جزء، أو صلاة برأسه؟ انحصر أقوال أهل العلم فيه في ثلاثة أقوال:

(الأول): أنه صلاة برأسه- و هو اختيار ابن إدريس و جماعة- لوجوب النيء و تكبيره الإحرام، و لا شيء من الجزء كذلك. (الثاني): إنه تمام،

لقوله (ع): «إذا لم تدر أربعاً صليت أم ركعتين فقم و اركع».

و فيه: منع، لجواز إرادة المجاز. (الثالث): إنه تمام من وجه، و صلاة منفردة من وجه- و هو اختيار و الذي المصنف (ره) ذكره لى مذاكرة- جمعاً بين الأدلة و هو الأقوى» و يشير بالرواية- التي استشهد بها للقول الثاني- إلى رواية أبي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٥

و عدم الإتيان بالمنافيات بينها و بين الصلاة. و لو أتى ببعض

بصير،

قال (ع) فيها: «و قم و اركع ركعتين، ثم سلم و اسجد سجدين- و أنت جالس- ثم سلم بعدهما» (١) و كأن وجه الاستشهاد ظهور (الفاء) في قوله (ع):

«فقم»

في لزوم المبادرة التي هي من لوازم الجزئية، كما تقدم في كلام الجواهر و غيرها. ثم إن أقرب الاحتمالات هو الأخير، لكون الاحتمالين الأولين مبنيين على كون الحكم الطارئ بالشك حكماً واقعياً.

و هو خلاف الظاهر، إذ المقام كأمثاله من الموارد التي ورد فيها ما ورد في المقام من ثبوت حكم في حال الشك، مع بنائهم على كونه حكماً ظاهرياً و الحكم الواقعي بحاله محفوظ من دون تبدل و لا- تغير. و ليس الفرق- بين المقام و غيره- إلا- في أن الركعة المأمور بها ظاهراً هنا ليست مطابقة للركعة المحتملة النقيضة. و هذا المقدار لا يوجب حمل الكلام على الحكم الواقعي، لجواز حصول الاجزاء بها- كما هو صريح النصوص- و ان لم تكن مطابقة و بالجملة: الاجزاء لا إشكال فيه، و إنما الإشكال في كون الحكم ظاهرياً أو واقعياً. و المنسب إلى الذهن هو الثاني. لا أقل من أن إطلاق الدليل الواقعي موجب لحمله على ذلك. هذا و لو بني على كونه واقعياً فحمله على الوجه الأول أولى، لظهور النصوص في كون صلاة الاحتياط صلاة مستقلة مرددة بين الوجوب و الاستحباب، لا أنها مرددة بين كونها صلاة مستقلة و كونها متممة.

و المتحصل من نصوص المقام: أن صلاة الاحتياط صلاة مستقلة، يجري عليها ما يجري على الصلاة المستقلة في اعتبار الاجزاء و

الشرائط. و أنها تدارك للنقص المحتمل في الرباعية الواقعية المشغولة بها ذمة المكلف، بلا انقلاب للواقع إلى الصلاة المستقلة على تقدير النقص، بل يكون المكلف حينئذ قد فرغ

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٦

المنافيات فالأحوط إتيانها ثم إعادة الصلاة. و لو تكلم سهواً فالأحوط الإتيان بسجدة السهو (١). و الأحوط ترك الاقتداء فيها (٢)، و لو بصلاة احتياط، خصوصاً مع اختلاف سبب احتياط الامام و المأموم، و إن كان لا يبعد جواز الاقتداء مع اتحاد السبب، و كون المأموم مقتدياً بذلك الإمام في أصل الصلاة.

من بعض الصلاة و بقي عليه البعض الآخر، فيكون فعل المنافي بين الصلاتين واقعا في أثناء الصلاة الواقعية- على تقدير نقصها واقعا- فيكون مبطلا- فلا يجوز إيقاعه، لا وضعا- بمعنى: منعه عن تدارك النقص بصلاة الاحتياط- و لا تكليفاً، لأنه إبطال. و احتمال تمام الصلاة، فلا يكون فعل المنافي إبطالا، و استصحاب بقاءه في الصلاة لا يثبت عنوان الإبطال. إلا بناء على الأصل المثبت. مندفع: بأن الظاهر أن المراد من الإبطال المحرم فعل ما يوجب عدم الاكتفاء بها في نظر العقل. فتأمل. على أن نصوص صلاة الاحتياط- بناء على ما عرفت من معناها- تكون ظاهرة في ترتيب آثار البقاء في الصلاة. و منها حرمة فعل المنافي ظاهراً، المترتبة على قادحيته ظاهراً هذا و من هنا يظهر أن وجوب الإعادة- على تقدير فعل المنافي- أوضح من حرمة فعله. فكان الاولى بالجزم من الثاني، لا كما في المتن. و لا- سيما مع ما عرفت: من أن أدلة حرمة فعل المنافي من إجماع أو غيره- على تقدير تماميتها- ظاهرة في الحكم الوضعي، لا مجرد التكليف. فلاحظ و تأمل.

(١) بل هو الأقوى. لا لرواية ابن أبي يعفور

«١»- لما عرفت من إجمالها- بل لان موضوع سجود السهو التكلم في الصلاة، و يمكن إثباته بالاستصحاب.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في صلاة الجماعة. فراجع.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٧

[مسألة (٣): إذا أتى بالمنافي قبل صلاة الاحتياط، ثم تبين له تمامية الصلاة لا تجب إعادتها]

(مسألة ٣): إذا أتى بالمنافي قبل صلاة الاحتياط، ثم تبين له تمامية الصلاة لا تجب إعادتها (١).

[مسألة (٤): إذا تبين - قبل صلاة الاحتياط - تمامية الصلاة لا يجب الإتيان بالاحتياط]

(مسألة ٤): إذا تبين - قبل صلاة الاحتياط - تمامية الصلاة لا يجب الإتيان بالاحتياط (٢).

[مسألة (٥): إذا تبين - بعد الإتيان بصلاة الاحتياط - تمامية الصلاة تحسب صلاة الاحتياط نافلة]

(مسألة ٥): إذا تبين - بعد الإتيان بصلاة الاحتياط - تمامية الصلاة تحسب صلاة الاحتياط نافلة (٣)، وإن تبين التمامية في أثناء صلاة الاحتياط جاز قطعها (٤)، ويجوز إتمامها نافلة. وإن كانت ركعة واحدة ضم إليها ركعة أخرى (٥).

(١) لصحتها واقعا.

(٢) لأن وجوب الإتيان حكم ظاهري لا مجال له مع انكشاف الحال.

(٣) كما هو صريح النص «١» بل لا يبعد الاكتفاء بها نافلة مرتبة لو نواها - كذلك - على تقدير عدم الاحتياج إليها، بل لا يبعد الاكتفاء بها فريضة لو نواها كذلك.

(٤) لجواز قطع مطلق النافلة.

(٥) بناء على عدم مشروعية النافلة ركعة إلا الوتر. ونصوص المقام لا تصلح لتشريعيها، لاختصاصها بحال الشك. لكن قد يشكك احتسابها بعضا من النافلة بعد ارتفاع الشك، لقصور أدلة تشريعيها عن إثبات ذلك، بل صلاحيتها لإثباته أبعد من صلاحيتها لإثبات مشروعيتها نافلة ركعة، بلا ضم ركعة أخرى إليها. نعم لو نواها أول الأمر بعضها من النافلة - على تقدير عدم الاحتياج إليها - كان ضم ركعة أخرى إليها في محله، بل وكذا لو نواها فريضة، كما أشرنا إليه.

(١) تقدم ذلك في الأمر الثالث من الشكوك الصحيحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٨

[مسألة ٦: إذا تبين بعد إتمام الصلاة قبل الاحتياط أو بعدها، أو في أثنائها - زيادة ركعة]

(مسألة ٦): إذا تبين بعد إتمام الصلاة قبل الاحتياط أو بعدها، أو في أثنائها - زيادة ركعة - كما إذا شك بين الثلاث والأربع والخمس (١) فبنى على الأربع، ثم تبين كونها خمسا - تجب إعادتها مطلقاً (٢).

[مسألة ٧: إذا تبين بعد صلاة الاحتياط نقصان الصلاة فالظاهر عدم وجوب إعادتها]

(مسألة ٧): إذا تبين بعد صلاة الاحتياط نقصان الصلاة فالظاهر عدم وجوب إعادتها (٣)، وكون صلاة الاحتياط جابرة: مثلا إذا شك بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع. ثم بعد صلاة الاحتياط تبين كونها ثلاثاً صحت، وكانت الركعة من قيام - أو الركعتان من جلوس - عوضاً عن الركعة الناقصة.

[مسألة ٨: لو تبين بعد صلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد مما كان محتملا]

(مسألة ٨): لو تبين بعد صلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد مما كان محتملا، - كما إذا شك بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع و صلى صلاة الاحتياط، فتبين كونها ركعتين

- (١) يعنى: حال القيام، الذى تقدم: أن حكمه الهدم. و حينئذ فتبين أنها خمس لا يراد منه الخمس التى كانت طرفا للشك، إذ هى قد هدمت بل المراد أنها خمس لم تكن محتملة حال الشك. و العبارة توهم الأول.
- (٢) لما تقدم: من بطلان الصلاة بزيادة ركعة، من دون فرق بين الصور
- (٣) كما عن جماعة التصريح به، بل نسب الى ظاهر النص و الفتوى - و هو كذلك - و يقتضيه - أيضا - صريح رواية عمار: «و إن ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت» (١) و عن الموجز: البطلان مع المخالفة، كما لو صلى ركعتين من جلوس فى الشك بين الثلاث و الأربع

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٠٩

و أن الناقص ركعتان - فالظاهر عدم كفاية صلاة الاحتياط (١) بل يجب عليه إعادة الصلاة. و كذا لو تبينت الزيادة عما كان محتملا، كما إذا شك بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأربع و أتى بركعتين للاحتياط فتبين كون صلاته ثلاث ركعات. و الحاصل: أن صلاة الاحتياط إنما تكون جابرة للنقص الذى كان أحد طرفى شكه. و أما إذا تبين كون الواقع بخلاف كل من طرفى شكه فلا تكون جابرة.

و لكنه غير ظاهر، بل عن كشف الالتباس: «لم أجد له موافقا».

(١) أما عدم الاكتفاء بها بدون ضم شىء إليها فظاهر، لعدم الدليل عليه، فقاعدته الاشتغال بالنقص محكمه. و أما عدم الاكتفاء بها - و لو بضم ركعة أخرى إليها فى الفرض - فالظاهر أنه كذلك، لاختصاص أدلة التدارك بغير المقام. نعم لو فرض عمومها له أمكن ضم ركعة أخرى إليها و الاكتفاء بها، و يكون السلام على صلاة الاحتياط من قبيل السلام نسيانا. فتأمل.

و أما وجوب إعادة و عدم الاكتفاء بتدارك النقص بعد صلاة الاحتياط فلتخلل الفصل بصلاة الاحتياط، بناء على عدم جواز إدخال صلاة فى صلاة، الذى يساعده ارتكاز المتشعبة. مضافا الى مفرغية التسليم الموجبة للنقص، و إلحاقه بالتسليم نسيانا غير ظاهر. و ظهور أدلة البناء على الأكثر فى عدم مفروغيته و إن كان مسلما، إلا أنه لا يجدى فى المقام، لاختصاصه بصورة تدارك صلاة الاحتياط للنقص، و هو فى المقام منتف، كما تقدم.

اللهم إلا أن يقال: لم يثبت المنع من الفصل بمثل صلاة الاحتياط فى فرض العذر، و القدر المتيقن صورة العمد، كما تقدمت الإشارة إلى وجهه فى مبحث قواطع الصلاة. و يؤيد ذلك: ما ورد فى كيفية عمل الاحتياط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٠

[مسألة ٩: إذا تبين قبل الشروع فى صلاة الاحتياط نقصان صلاته لا تكفى صلاة الاحتياط]

(مسألة ٩): إذا تبين قبل الشروع فى صلاة الاحتياط نقصان صلاته لا تكفى صلاة الاحتياط (١)، بل اللازم حينئذ إتمام ما نقص (٢)، و سجدتا السهو للسلام فى غير محله إذا لم يأت بالمنافى. و إلا - فاللازم إعادة الصلاة، فحكمه حكم من نقص من صلاته ركعة أو ركعتين، على ما مر سابقا.

[مسألة ١٠: إذا تبين نقصان الصلاة فى أثناء صلاة الاحتياط]

(مسألة ١٠): إذا تبين نقصان الصلاة في أثناء صلاة الاحتياط، فاما أن يكون ما بيده من صلاة الاحتياط موافقاً لما نقص من الصلاة في الكم والكيف - كما في الشك بين الثلاث والأربع إذا اشتغل بركعة قائماً و تذكر في أثناءها كون صلاته ثلاثاً. و إما أن يكون مخالفاً له في الكم والكيف - كما إذا

في الشك بين الثنتين والثلاث والأربع. و الظاهر من أدلة البناء على الأكثر عدم مفرغية السلام لو صدر حال الشك، بلا دخل لبقائه في ذلك. و البناء على الاقتصار في ذلك على خصوص صورة حصول التدارك بصلاة الاحتياط جمود لا يساعده المتفاهم العرفي. و لذا حكى الإجماع على الصحة لو تذكر النقص قبل الشروع في الاحتياط - كما سيأتي - إذ ليس بناء الأصحاب على ذلك إلا من أجل فهم ما ذكرنا من الأدلة. و مما ذكرنا يظهر الكلام في الفرع الآتي. كما أن منه يظهر الإشكال في جزم المصنف (ره) بوجوب الإعادة في الفرض، مع توقفه في جواز الفصل بصلاة الاحتياط، كما قد يظهر من المسألة الحادية عشرة من فصل الشك في عدد الركعات. فلاحظ.

(١) لقصور الأدلة عن ذلك، و اختصاصها بصورة بقاء الشك الى ما بعد الفراغ.

(٢) بلا خلاف أجده - كما في الجواهر - بل حكى عليه الإجماع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١١

اشتغل في الفرض المذكور بركعتين جالسا فتذكر كونها ثلاثاً - و أما أن يكون موافقاً له في الكيف دون الحكم. كما في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع إذا تذكر كون صلاته ثلاثاً في أثناء الاشتغال بركعتين قائماً - و إما أن يكون بالعكس كما إذا اشتغل في الشك المفروض بركعتين جالسا - بناء على جواز تقديمهما - و تذكر كون صلاته ركعتين، فيحتمل إلغاء صلاة الاحتياط في جميع الصور و الرجوع الى حكم تذكر نقص الركعة (١). و يحتمل الاكتفاء بإتمام صلاة الاحتياط

و استوضحه غير واحد، لا لأنه من قبيل من تذكر النقص - لاختصاص أدلته بصورة التسليم نسياناً - بل لما عرفت من ظهور أدلة البناء على الأكثر في عدم مفرغية التسليم الواقع في حال الشك، و إن زال الشك بعد ذلك و الجمود على صورة بقاء الشك إلى ما بعد صلاة الاحتياط لا يساعده المتفاهم العرفي

(١) لقصور أدلة الاكتفاء بها عن صورة التذكر في الأثناء، كما عرفت فيما قبله. و استصحاب التدارك بها - الثابت قبل التذكر - لا مجال له، للشك في ثبوت ذلك من أول الأمر.

و توضيح ذلك: أن الحكم المعلق على عنوان إذا كان ظاهراً في كونه منوطاً به حدوثاً و بقاءً - كما في مثل: «المسافر يقصر» أو «إذا سافرت فقصر» فان كان يحتاج إلى أمد مستمر اعتبر في موضوعه الاستمرار بمقدار أمده، إذ لو لم يستمر بمقدار أمد الحكم لزم ثبوت الحكم في حال عدمه، و هو خلاف فرض كونه منوطاً بموضوعه حدوثاً و بقاءً. مثلاً: إذا قال:

«الغنى يصوم خمسة أيام» اعتبر في موضوعه الاستمرار خمسة أيام، و إلزام المحذور المذكور. و حينئذ يتعين البناء في المقام على اعتبار استمرار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٢

في جميعها. و يحتمل وجوب إعادة الصلاة في الجميع (١).

و يحتمل التفصيل بين الصور المذكورة (٢). و المسألة محل الإشكال، فالأحوط الجمع بين المذكورات بإتمام ما نقص، ثم

الشك إلى نهاية صلاة الاحتياط، فإذا ارتفع الشك في الأثناء قبل ذلك انكشف عدم ثبوت الحكم من أول الأمر. لا يقال: يلزم حينئذ عدم وجوب العمل بحكم الشك عند الشك في استمراره، للشك في عنوان العام. لأنه يقال: يمكن البناء على الاستمرار ظاهراً بالاستصحاب في الزمان اللاحق.

أو للإجماع الكاشف عن ثبوت الحكم بالاستمرار ظاهراً.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا حاجة في رفع اليد عن الاستصحاب السابق إلى دعوى: عدم جريانه من جهة تبدل موضوعه - وهو الشك - ليتوجه عليها: بأن مجرد زوال الشك غير كاف في الحكم بتبدل الموضوع عرفاً، ولا إلى دعوى: معارضة الاستصحاب بإطلاق ما دل على لزوم الركعة المتصلة، ليتوجه عليها: توقفها على القول بأن الرجوع في مثل المقام إلى عموم العام، لا إلى استصحاب حكم المخصص. ثم إنه إذا ثبت عدم صحة التدارك بصلاة الاحتياط تعين الرجوع إلى حكم تذكّر النقص، على ما عرفت في المسألة السابقة. ولا يضر تخلل المقدار المأتي به من صلاة الاحتياط، كما عرفت في المسألة الثامنة. و من ذلك تعرف وجه الاحتمال الثاني، و أنه لا فرق بين صور المسألة.

(١) كأن وجهه ما تقدم: من قصور أدلة الاكتفاء بالاحتياط عن شمول الفرض. و امتناع تدارك النقص مستقلاً - لاختلال الموالاة، أو لمفرغية التسليم - مما عرفت في المسألة الثامنة الإشكال فيه.

(٢) بالاكتفاء بصلاة الاحتياط مع الموافقة في الكم والكيف، و عدمه مع المخالفة. أما الأول: فلأنه لا مانع منه إلا زيادة تكبير الافتتاح. لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٣

الإتيان بصلاة الاحتياط، ثم إعادة الصلاة. نعم إذا تذكّر النقص بين صلاتي الاحتياط - في صورة تعددها - مع فرض كون ما أتى به موافقاً لما نقص في الكم والكيف لا يبعد الاكتفاء به (١)، كما إذا شك بين الاثنتين والثلاث والأربع، و بعد الإتيان بركعتين قائماً تبين كون صلاته ركعتين.

[مسألة (١١): لو شك في إتيان صلاة الاحتياط]

(مسألة ١١): لو شك في إتيان صلاة الاحتياط بعد

لا دليل على القدر بها بعد صدورها بإذن الشارع واقعاً. و أما الثاني:

فللمخالفة، فالإكتفاء معها يحتاج إلى دليل مفقود. و فيه: أن التكبير صدرت بعنوان افتتاح صلاة جديدة - لما عرفت من أن صلاة الاحتياط صلاة مستقلة - فالإكتفاء بها عن الصلاة الواقعية الأولية محتاج إلى إقامة دليل عليه، لأنه خلاف الأصل. نعم لو بنى على كون صلاة الاحتياط جزءاً حقيقياً من الصلاة الواقعية، و أن التكبير و التسليم زيادتان مغفرتان كان الإكتفاء حينئذ في محله. لكن لازمه الإكتفاء - أيضاً - لو ذكر في أثناء المخالف له في الكم والكيف - كما لو شك بين الثنتين والثلاث والأربع فشرع في الركعتين من قيام، و بعد الفراغ من واحدة منهما ذكر أنها ثلاث - إذ يقال أيضاً فيه: إن الركعة المأتي بها مطابقة للركعة الناقصة، و لا فرق بينهما إلا في زيادة التكبير التي هي غير قادحة. و كأنه لأجل ذلك اختار في محكي الذكرى: الصحة و الإكتفاء فيه.

(١) لظهور الدليل في الإكتفاء به على تقدير مطابقته للنقص، فإذا علم بالتقدير فقد علم بالإكتفاء. و احتمال كون مجموع الاحتياطين تداركاً للنقص المحتمل المردد بين الركعة و الركعتين خلاف المتفاهم منه عرفاً، بل لعله خلاف المقطوع به عندهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٤

العلم بوجوبها عليه فان كان بعد الوقت لا يلتفت اليه و يبنى على الإتيان (١)، و إن كان جالساً في مكان الصلاة، و لم يأت بالمنافى، و لم يدخل في فعل آخر بنى على عدم الإتيان (٢).
و إن دخل في فعل آخر، أو أتى بالمنافى، أو حصل الفصل الطويل - مع بقاء الوقت - فللبناء على الإتيان بها وجه (٣).

(١) إذ الظاهر أن صلاة الاحتياط - سواء أ كانت جزءاً، أم صلاة مستقلة - موقتة بوقت الفريضة المشكوكه، فالشك فيها بعد الوقت كالشك في الفريضة بعده محكوم بعدم الالتفات، لإطلاق ما دل على عدم الالتفات الى الشك في الفريضة بعد خروج الوقت، كما تقدم.

(٢) للاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال، لو لم نقل بحجية الاستصحاب مطلقاً، أو في خصوص المقام - كما في سائر موارد جريان قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب - فان في جريانها دونه، أو جريانها دونها خلافاً محرراً في الأصول.

(٣) تقدم في المسألة الرابعة عشرة من فصل الشك: أن فعل المنافى لا يصحح جريان قاعدة التجاوز و الفراغ، إذ يعتبر في الأولى: الدخول فيما هو مرتب على المشكوك، و ليس من فعل المنافى. و يعتبر في الثانية:

الفراغ البنائى، و مجرد فعل المنافى لا - يحققه، و إن كان يتفق معه غالباً، فعدم الالتفات الى الشك - في فرض فعل المنافى يختص بصورة فعله بعنوان الفراغ لا - غير. و كذلك الحال في الفعل الأخر و الفصل الطويل. لكن المقام ليس من موارد جريان قاعدة الفراغ، لأن الشك في أصل الوجود، لا - في تمامية الوجود. نعم بناء على جزئية صلاة الاحتياط للصلاة البنائية يكون الشك في تمامية الوجود. كما أن من محتملات

قوله (ع): «لا سهو في سهو»

عدم الاعتناء بالشك في المقام مطلقاً. لكنه غير ظاهر، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٥

و الأحوط البناء على العدم و الإتيان بها، ثم إعادة الصلاة (١).

[مسألة ١٢: لو زاد فيها ركعة أو ركنا و لو سهواً - بطلت]

(مسألة ١٢): لو زاد فيها ركعة أو ركنا و لو سهواً - بطلت (٢)، و وجب عليه إعادتها، ثم إعادة الصلاة (٣).

[مسألة ١٣: لو شك في فعل من أفعالها]

(مسألة ١٣): لو شك في فعل من أفعالها. فإن كان في محله أتى به. و إن دخل في فعل مرتب بعده بنى على أنه أتى به (٤)، كأصل الصلاة.

[مسألة ١٤: لو شك في أنه هل شك شكاً يوجب صلاة الاحتياط أم لا بنى على عدمه]

(مسألة ١٤): لو شك في أنه هل شك شكاً يوجب صلاة الاحتياط أم لا بنى على عدمه (٥).

- (١) لاحتمال بطلانها بالأمر المذكورة. أما بناء على بطلانها بذلك فلا حاجة الى فعل صلاة الاحتياط، بل الاحتياط بالإعادة لا غير.
- (٢) لعدم الفرق بينها وبين الصلاة في ذلك، لاطراد أدلة البطلان فيهما بنحو واحد. نعم من محتملات قوله (ع): «لا سهو في سهو»
- عدم البطلان بزيادة الركن - هنا - سهوا. لكن في مفتاح الكرامة: «لعله لم يخالف في البطلان أحد».
- (٣) هذا يتم بناء على قدح الفصل - بين الصلاة الأصلية و بين صلاة الاحتياط - بمثل الصلاة المذكورة. لكن عرفت في المسألة الثامنة أنه محل تأمل.
- (٤) لعدم الفرق بينها وبين الصلاة الأصلية في جريان قاعدتي الشك في المحل و الشك بعد التجاوز. نعم من محتملات قوله (ع): «لا سهو في سهو»
- عدم الاعتناء بالشك في المحل، بل نسبه في محكي الدروس: إلى ظاهر المذهب. و سيأتي وجه الاشكال فيه.
- (٥) لأصالة عدمه. هذا لو كان بعد الفراغ. أما لو كان في أثناء الصلاة رجع الى حالته الفعلية، كما تقدم. هذا و لو كان الشك في كون مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٦

[مسألة ١٥: لو شك في عدد ركعاتها فهل يبني على الأكثر إلا أن يكون مبطلا]

- (مسألة ١٥): لو شك في عدد ركعاتها فهل يبني على الأ-كثر إلا أن يكون مبطلا فيبني على الأقل أو يبني على الأقل مطلقاً؟ وجهان
- (١)، و الأحوط البناء على أحد الوجهين،

التسليم الواقع منه صادرا بعنوان الفراغ - بأن احتمل كونه واقعا منه على الركعة البنائية - أشكل الرجوع إلى أصالة عدم السابقة، لأنه لا توجب العلم بالفراغ. وقاعدة الفراغ يشكل جريانها، لعدم إحراز الفراغ البنائي، فقاعدة الاشتغال بالصلاة محكمة.

(١) مبنيان على ظهور قوله (ع): «لا سهو في سهو» في عدم الاعتناء بالشك و عدمه.

و توضيح ذلك: أنه ورد

في مرسل يونس عن رجل عن أبي عبد الله (ع) «ليس على الامام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه بإيقان منهم، و ليس على من خلف الامام سهو إذا لم يسه الامام، و لا سهو في سهو، و ليس في المغرب و الفجر سهو، و لا في الركعتين الأوليين من كل صلاة سهو، و لا سهو في نافله» (١).

و نحوه ما عن إبراهيم بن هاشم في نوادره

«٢» و

في مصحح حفص بن البختری عنه (ع): «ليس على الامام سهو، و لا- على من خلف الامام سهو، و لا- على السهو سهو، و لا- على الإعادة إعادة» (٣).

و في محكي كلام كثير من القدماء و المتأخرين:

أنه لا حكم للسهو في السهو. و عن ظاهر المعبر: نسبه إلى الأصحاب.

و في محكي المنتهى و غيره: نسبه الى الفقهاء. و حيث أن السهو يطلق على

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨.

(٣) لاحظ صدر الرواية في الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣ و ذيله في باب: ٢٥ من أبواب الخلل حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥١٧

.....

السهو- بالمعنى المقابل للشك- و على الشك، و على ما يعمهما كانت محتملات كل من السهو الأول و الثاني ثلاثة، فتكون محتملات- الجملة بلحاظ ضرب محتملات الأول في محتملات الثاني- تسعة.

ثمّ إنه لا-ريب في كون المراد من السهو الأول موجه. أما السهو الثاني فيحتمل أن يكون المراد نفسه، و يحتمل أن يكون المراد موجه، فتكون محتملات الجملة ثمانية عشر، بلحاظ ضرب التسعة المتقدمة. في المحتملين المذكورين. إلا أن قرينة السياق في النصوص تقتضى كون المراد به الشك، كما اعترف به جماعة. نعم يبقى احتمال أن يكون المراد من السهو الثاني نفس الشك أو موجه. لكن هذا الاحتمال لا مجال له في قوله (ع)

في مصحح حفص-: «و لا على السهو سهو»

إذ ليس معناه: لا-شك متعلق بالشك- سواء أ كان الظرف لغوياً متعلقاً بالسهو أم مستقراً خبر ال (ليس)- بل المتعين فيه تقدير الموجه. ثمّ إن نفي السهو في الرواية الأولى يحتمل- بدءاً- أن يكون المراد منه أنه مبطل، نظير قوله (ع): «ليس في المغرب و الفجر سهو».

و أن يكون المراد عدم الاعتناء به، نظير

قوله (ع): «ليس على الامام سهو و لا سهو في نافله».

إلا أن الظاهر منه في الرواية الثانية- بقرينة حرف الاستعلاء و السياق- هو الثاني، فيكون المتحصل من الروايات- بعد ضم بعضها الى بعض- هو عدم الاعتناء بالشك في موجب الشك. و إطلاقه و إن كان يقتضى عدم الاعتناء بالشك في الوجود، و الشك في الأجزاء و الشرائط، و الشك في عدد الركعات. إلا أن الذى يستفاد من النصوص الكثيرة- الواردة في عدد الركعات أن للسهو معنى آخر غير المعنى العرفى و اللغوى و هو خصوص الشك في الركعات. و كأن الوجه فيه: مزيد الاهتمام بتلك الأحكام، و كثرة التعرض لها في لسان المتشرعة، فصار كأنه معنى عرفى

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥١٨

.....

شرعى. فلاحظ من النصوص ما ورد في الشكوك المبطلّة و الشكوك الصحيحة «١» و ما ورد في كثرة الشك

«٢»، و ما ورد في ضبط عدد الركعات بالحصى و غيرها

«٣»، و غير ذلك مما هو كثير جداً، فان من البعيد جداً أن يكون المراد به المعنى العرفى الذى هو الغفلة و غروب الشئ عن الذهن. لا أقل من احتمال ذلك الموجب لإجمال المراد و وجوب الاقتصار على المتيقن، فيتعين الرجوع في الشك في الأوليين إلى قواعد آخر، كما عرفت في المسألة الحادية عشرة و الثالثة عشرة.

ثمّ إن عدم الاعتناء بالشك في عدد ركعات الاحتياط ملازم للبناء على الأكثر، لأن البناء على الأقل اعتناء بالشك. نعم لو كان البناء على الأكثر مبطلاً كان لازم عدم الاعتناء بالشك البناء على الأقل حينئذ. و هذا هو المنسوب الى المشهور. و عن الأردبيلي (ره): الميل

إلى البناء على الأقل. و عن المجلسي: «إنه لا- يخلو من قوة. لكن لم نطلع على أحد من الأصحاب قال به». و كأنه لذلك توقف المصنف (ره) في المقام.

لكن عرفت: أن ظاهر النص هو الأول.

هذا كله الكلام في النصوص. و أما الكلام الأصحاب فقد اختلف في المراد منه، قال في محكي المنتهى: «معنى قول الفقهاء: (لا سهو في السهو) أنه لا حكم للسهو في الاحتياط الذي أوجبه السهو. (إلى أن قال):

وقيل معناه: إن من سها فلم يدر سها أم لا لا يعتد به. و الأول أقرب» و نحوه كلام التنقيح. إلا أنه قال: «و كلاهما لا حكم له». و عن الغنية قال: «لا حكم للسهو في جبران السهو، بدليل الإجماع». و مع هذا

(١) تقدم ذلك في أوائل فصل الشك في عدد الركعات.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥١٩

ثم إعادتها ثم إعادة أصل الصلاة.

[مسألة ١٦: لو زاد فيها فعلا من غير الأركان أو نقص فهل عليه سجدة السهو أو لا؟]

(مسألة ١٦): لو زاد فيها فعلا من غير الأركان أو نقص فهل عليه سجدة السهو أو لا؟ وجهان (١)، فالأحوط الإتيان بهما.

[مسألة ١٧: لو شك في شرط أو جزء منها بعد السلام لم يلتفت]

(مسألة ١٧): لو شك في شرط أو جزء منها بعد السلام لم يلتفت (٢).

[مسألة ١٨: إذا نسيها و شرع في نافلة أو قضاء فريضة أو نحو ذلك]

(مسألة ١٨): إذا نسيها و شرع في نافلة أو قضاء فريضة أو نحو ذلك فتذكر في أثنائها قطعها و أتى بها (٣)،

الاختلاف يشكل الاعتماد عليه. فتأمل.

(١) أحدهما: الوجوب، لإطلاق ما دل على وجوبها لكل زيادة و نقيصة، كما سيأتى. و ثانيهما: العدم، كما عن جماعة- بل نقل عليه الشهرة- لاختصاص دليل سجود السهو باليومية، و

لقوله (ع): «لا سهو في سهو»

بناء على بعض محتملاته. لكن فيه- مضافا الى التأمل في منع الإطلاق- أن صلاة الاحتياط من اليومية، و عدم ظهور

قوله (ع): «لا سهو في سهو»

فيما يعم المقام.

(٢) لقاعدة الفراغ.

(٣) لا يخفى أن إدخال صلاة في صلاة، تارة نقول: بأنه مناف للموالة العرفية بين أجزائها. و أخرى نقول: إنه من قبيل الفعل الماحى للصورة، فعلى الأول لا يقدر في صحة الصلاة الأولى، إلا بناء على اعتبار الموالة العرفية بين أجزائها، و حيث أن الظاهر عدمه فلا مانع منه. و على الثانى - كما هو الظاهر - فقدحه فى الصلاة مطلقاً، أو فى خصوص حالى العمدة مبنى على الخلاف فى قادية الفعل الكثير و أنه قاده مطلقاً - كما لعله

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٠

ثم أعاد الصلاة على الأحوط. و أما إذا شرع فى صلاة فريضة مرتبة على الصلاة التى شك فيها - كما إذا شرع فى العصر فتذكر أن عليه صلاة الاحتياط للظهر - فإن جاز عن محل العدول قطعها، كما إذا دخل فى ركوع الثانية مع كون احتياطة ركعة، أو ركوع الثالثة مع كونها ركعتين (١)،

المشهور - أو فى خصوص العمدة. و قد تقدم: أن الظاهر هو الثانى.

و عليه فلو أدخل صلاة فى أثناء صلاة عمداً بطلت و أبطلت. و لو كان سهواً صحت الصلاتان معاً، فإن التفت بعد الفراغ من الثانية أتم الأولى و لا شىء عليه، و إن التفت فى أثناء الثانية تخير بين إتمامها و استئناف الأولى و بين العكس، لأن نسبة حرمة القطع الى كل منهما نسبة واحدة من دون ترجيح و لو شرع فى صلاة فضاقة وقت أخرى و جب الشروع فى الثانية، فتبطل الأولى و عليه استئنافها، لما عرفت من عموم القادية للصورة المذكورة.

و مجرد الوجوب لا يقتضى عدمها. و ما ورد فى صلات الايات - من الدخول فى اليومية و بعد الفراغ منها يبنى على الصلاة الأولى - لا يمكن استفادة قاعدة كليه منه. هذا و يظهر مما ذكرنا: أنه لو كانت الصلاة التى شرع فيها نافلة يتعين عليه رفع اليد عنها و الشروع فى الصلاة الاحتياطية. و إن كانت فريضة تخير بين ذلك و بين إتمامها و استئناف الصلاة الأصلية، لأن إتمام الفريضة التى شرع فيها من قبيل فعل المنافى - عمداً - بين الصلاة الأصلية و الاحتياطية.

(١) هذا ظاهر - بناء على اعتبار الترتيب حينئذ - لفقد الترتيب.

أما لو بنى على سقوط عند تجاوز محل العدول كان الكلام فيه هو الكلام فيما سبق بعينه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢١

و إن لم يجز عن محل العدول فيحتمل العدول (١) إليها، لكن الأحوط القطع و الإتيان بها ثم إعادة الصلاة.

[مسألة ١٩: إذا نسى سجدة واحدة أو تشهداً فيها قضاها بعداً على الأحوط]

(مسألة ١٩): إذا نسى سجدة واحدة أو تشهداً فيها قضاها بعداً على الأحوط (٢).

[فصل فى حكم قضاء الأجزاء المنسية]

إشارة

فصل فى حكم قضاء الأجزاء المنسية

[(مسألة ١) أنه إذا ترك سجدة واحدة و لم يتذكر إلا بعد الوصول الى حد الركوع يجب قضاؤها بعد الصلاة]

(مسألة ١): قد عرفت سابقاً (٣): أنه إذا ترك سجدة واحدة و لم يتذكر إلا بعد الوصول الى حد الركوع يجب قضاؤها بعد الصلاة، بل وكذا إذا نسي السجدة الواحدة من الركعة الأخيرة (٤) و لم يتذكر إلا بعد السلام على الأقوى

(١) إلحاقاً للمقام بمن نسي السابقة و شرع في اللاحقة. لكن حيث أن العدول مخالف للأصل لم يكن مجالاً للإلحاق، بعد قصور دليل الملحق به عن شمول الفرض.

(٢) و وجه العدم: بعض محتملات:

«لا سهو في سهو»

. فصل في حكم قضاء الأجزاء المنسية

(٣) و عرفت وجهه.

(٤) ليس في النصوص المتقدمة ما يدل بالخصوص على قضاء السجدة الأخيرة المنسية «١». نعم يقتضيه إطلاق

صحيح عبد الله بن سنان: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة - ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً - ثم ذكرت فاصنع

(١) راجع المسألة: ١٨ من فصل الخلل الواقع في الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٢

وكذا إذا نسي التشهد (١) - أو أبعاضه - و لم يتذكر إلا بعد الدخول في الركوع، بل أو التشهد الأخير و لم يتذكر إلا بعد السلام على الأقوى. و يجب - مضافاً الى القضاء - سجدة السهو أيضاً لنسيان كل من السجدة و التشهد (٢).

الذي فاتك سهواً «١»

و ،

صحيح حكيم بن حكيم قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل نسي من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك. قال

(ع): يقضى ذلك بعينه. قلت: أ يعيد الصلاة؟

قال (ع): لا» «٢».

إلا - أن امتناع البناء على قضاء الركوع و التكبير يمنع من الاعتماد على الأول في قضاء السجود. نعم لا بأس بالاعتماد على الثاني. و امتناع الأخذ بعموم الشيء - لمخالفته الإجماع - لا يمنع من الاعتماد عليه في نسيان الركعة و السجدة. مضافاً الى إمكان استفادة حكمها من النصوص المتقدمة بإلغاء خصوصية موردها، أو بعدم القول بالفصل بين السجدة المنسية من الثالثة و الرابعة. هذا كله بناء على مفرغية السلام، كما تقدم استظهارها من النصوص، و إلا فلا ينبغي التأمل في وجوب الرجوع إليها ثم التشهد و التسليم بعدها لوقوعهما في غير محلها.

(١) قد تقدم الكلام في نسيان التشهد الوسط و الأخير. فراجع.

و أما أبعاضه فليس في النصوص ما يدل على وجوب قضائها، غير إطلاق صحيح ابن حكيم

، فلا مانع من جواز الاعتماد عليه في ذلك، و لولاه تعين الرجوع إلى أصل البراءة، القاضى بالعدم، بعد البناء على الصحة

لحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

(٢) أما في نسيان السجدة فهو المشهور، بل عن الخلاف و الغنية

- (١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٣

.....

و التذكرة و آراء التلخيص و المنتهى: دعوى الإجماع عليه، لعموم وجوبها لكل زيادة و نقيصة، كما سيأتي - و لصحيح جعفر بن بشير - المروى عن محاسن البرقى: «سئل أحدهم (ع) عن رجل ذكر أنه لم يسجد في الركعتين الأولتين إلا سجدة، و هو في التشهد الأول. قال (ع):

فليسجدها ثم ينهض، و إذا ذكرها - و هو في التشهد الثاني قبل أن يسلم - فليسجدها ثم يسلم، ثم يسجد سجدة السهو» (١).
 لكن في ثبوت وجوبها لكل زيادة إشكال، كما سيأتي أيضا. و المصحح المذكور غير معمول بظاهره. مع أنه معارض بما في صحيح أبي بصير - فيمن نسي السجدة - من قوله (ع): «فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها، و ليس عليه سهو» (٢)

و قريب منه مضمهر محمد بن منصور

«٣» و

بموثق عمار: «عن الرجل ينسى سجدة هل عليه سجدة السهو؟

قال (ع): لا، قد أتم الصلاة» (٤)

و حمل السهو في الأول على الإعادة خلاف الظاهر. كما أن حمل الأخير على الذكر في المحل - فلا يشمل ما نحن فيه - لا قرينه عليه. و مجرد كون نسيان الركوع لا يتصور مع صحة الصلاة إلا مع الذكر في المحل لا يقتضى تقييد إطلاق نسيان السجود. اللهم إلا أن يكون صالحاً للقرينية عليه فيرتفع إطلاقه. مع أن في الأولين كفاية في تخصيص عموم وجوبها لكل نقيصة - لو تم - و في حمل

مصحح ابن بشير

على الاستحباب.

و أما وجوبها في نسيان التشهد فعن الخلاف و غيره: الإجماع عليه.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود ملحق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٤

[مسألة (٢): يشترط فيهما جميع ما يشترط في سجود الصلاة و تشهدا]

(مسألة ٢): يشترط فيهما جميع ما يشترط في سجود الصلاة و تشهدا، من الطهارة، والاستقبال، و ستر العورة و نحوها، و كذا الذكر، و الشهادتان (١)، و الصلاة على محمد و آل محمد (٢). و لو نسى بعض أجزاء التشهد وجب قضاؤه فقط (٣). نعم لو نسى الصلاة على آل محمد فالأحوط إعادة الصلاة (٤) على محمد، بأن يقول: «اللهم صلى على محمد و آل محمد»، و لا يقتصر على قوله: «و آل محمد»، و إن كان هو المنسى فقط.

و يجب فيهما نية البدلية عن المنسى (٥)، و لا يجوز الفصل

و عن المدارك: نفى الخلاف فيه. و قد استفاضت النصوص الدالة عليه.

و أكثرها وارد في نسيان التشهد الأول، و بعضها مطلق شامل له و للأخير

كموثق أبي بصير: «عن الرجل ينسى أن يتشهد. قال (ع): يسجد سجدين يتشهد فيهما» (١).

(١) بلا إشكال ظاهر، لأن أدلة قضاؤهما - كسائر أدلة قضاء الفوائت - ظاهرة في مطابقتة القضاء للأداء في جميع الخصوصيات المعبرة فيه جزءاً أو شرطاً أو غيرهما.

(٢) لأنها جزء من التشهد المقابل للتسليم، الذي هو منصرف نص القضاء.

(٣) على ما عرفت.

(٤) إذ بدونها يكون غلطاً في الاستعمال، لعدم المعطوف عليه.

و دليل القضاء - على تقدير تماميته - لا يصلح لتشريعته كذلك. و على هذا فالأقوى وجوب الإعادة.

(٥) لا اعتبار ذلك في صدق القضاء، فتجب نيته كسائر ما يعتبر في

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٥

بينهما و بين الصلاة بالمنافى (١) كالأجزاء في الصلاة. أما الدعاء و الذكر و الفعل القليل و نحو ذلك - مما كان جائزاً في أثناء الصلاة - فالأقوى جوازه، و الأحوط تركه. و يجب المبادرة إليهما بعد السلام (٢)، و لا يجوز تأخيرهما عن التعقيب و نحوه.

[مسألة ٣: لو فصل بينهما و بين الصلاة بالمنافى عمداً و سهواً]

(مسألة ٣): لو فصل بينهما و بين الصلاة بالمنافى عمداً و سهواً كالحدث و الاستدبار - فالأحوط استئناف الصلاة بعد إتيانها، و إن كان الأقوى جواز الاكتفاء باتيانها (٣).

موضوع الوجوب، و تكفى النية الإجمالية.

(١) عدم جواز ذلك تكليفاً لا دليل عليه. كما لا دليل عليه في صلاة الاحتياط، كما تقدم.

(٢) و عن الذكرى: الإجماع عليه. فان تمَّ كان هو الحجَّة. و دعوى:

كونها المنساق من نصوص القضاء غير ظاهرة. و لا سيما بملاحظة العطف ب (ثمَّ) على التسليم، الظاهر في الترتيب مع التراخي، و إن كان المراد منها في المقام مجرد الترتيب، لعدم وجوب التراخي إجماعاً. فتأمل. و أما

قوله (ع) في الموثق: «يقضى ما فاته إذا ذكره» (١)

فقد تقدم الإشكال في دلالة في قضاء الفوائت. نعم ارتكاز المتشعبة يأبى وقوع الفصل الطويل بينهما وبين الصلاة اختياراً. ولأجله تكون إطلاقات نصوص القضاء منزلة عليه. وهذا معنى آخر للمبادرة. ولعله مراد الأصحاب.

(٣) لإطلاق دليل القضاء الموافق لأصالة البراءة من قده المنافي في صحة القضاء.

و دعوى: أن القضاء جزء من الصلاة جىء به في غير محله، فيكون

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب السجود حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٦

و كذا لو تخلل ما ينافى عمداً- لا سهواً- إذا كان عمداً. أما إذا وقع سهواً فلا بأس.

المنافي الواقع بينه وبين الصلاة واقعا في أثناء الصلاة فيبطل. ولا مجال للأخذ بإطلاق دليل القضاء، لقصوره عن إثبات نفي القده، و لا لأصل البراءة إذ لا مجال للأصل مع الدليل.

مدفوعة: بأن جزئته من الصلاة خلاف ما دل على مفرغية التسليم و لا مجال للقياس المقام بصلاة الاحتياط، لما عرفت من أن ظاهر أدلة البناء على الأكثر كونه حكماً ظاهرياً، بلا انقلاب الواقع إلى صلاة الاحتياط و عدم مفرغية التسليم، بخلاف المقام، إذ ليس مفاد الأدلة إلا- وجوب الإتيان بالجزء بعد التسليم، و ذلك أعم من أن يكون التسليم مفرغاً حقيقياً و يكون قضاء الجزء أمراً خارجاً عن الصلاة يشار إليها في تحصيل الغرض المقصود منها، و أن يكون غير مفرغ، نظير سلام من تذكروا النقص. و إذا لم يظهر دليل القضاء في تعيين أحد الأمرين لم يصلح لمعارضة ما دل على مفرغية التسليم فيكون ذلك الدليل هو المحكم. مع أن البناء على عدم مفرغية التسليم المذكور يقتضى البناء على وجوب تكرار السلام، لظهور أدلة اعتبار التسليم في انحصار المفرغ فيه، فإذا لم يفرغ المكلف بالسلام الأول- احتاج- في الفراغ- الى تكرار السلام، و ذلك خلاف المقطوع به من النص و الفتوى.

و بالجملة: لا- ينبغى الكلام في كون الجزء المقتضى بعد السلام دخيلاً في حصول الغرض المقصود من الصلاة، و مشاركا للاجزاء الماضية في ذلك لوفاء الأدلة بذلك، و إنما الكلام في أن السلام الواقع منه واقع في محله و مفرغ له من الصلاة، أو أنه غير مفرغ و إنما يحصل الفراغ بالجزء المقتضى و إذ أن الأدلة تقصر عن إثبات الثانى، فما دل على مفرغية السلام محكم، فيكون فعل المنافي بعد التسليم غير قادح، كفعله بعده في سائر المقامات. و يؤيد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٧

[مسألة (٤): لو أتى بما يوجب سجود السهو قبل الإتيان بهما أو فى أثناءهما]

(مسألة ٤): لو أتى بما يوجب سجود السهو قبل الإتيان بهما أو فى أثناءهما فالأحوط فعله بعدهما (١).

[مسألة (٥): إذا نسى الذكر أو غيره مما يجب]

(مسألة ٥): إذا نسى الذكر أو غيره مما يجب ما عدا وضع الجبهة فى سجود الصلاة- لا يجب قضاؤه (٢).

في موثق عمار- الوارد في نسيان السجدة- «قلت: فان لم يذكر إلا بعد ذلك. قال (ع): يقتضى ما فاتته إذا ذكره» (١)

و ما

في صحيح ابن مسلم- الوارد في نسيان التشهد-: «إن كان قريباً رجع الى مكانه فتشهد، و إلا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه» (٢).

(١) لاحتمال وقوعه في أثناء الصلاة، فيلحقه حكمه. لكن مقتضى تقوية الاكتفاء باتيانهما لو تخلل المنافى كون الاحتياط من هذا الجهة استجابياً ثم إن في الفرض الذى ذكره إشكالا، لأن موجب سجود السهو إنما يوجهه إذا وقع في أثناء الصلاة، فإذا لم يقع في أثناءها و وقع بعدها أو في أثناءهما لم يجب له السجود. فلاحظ.

(٢) لأن الأمور المذكورة ليست أبعاضاً للسجود كى يجب قضاؤها بقاعدة: «أن ما يقضى كله يقضى بعضه» التى استدلت بها جماعة على وجوب قضاء الواقع أبعاض التشهد، و مقتضى أصالة البراءة عدم الوجوب. لكن القاعدة المذكورة لا دليل عليها- بعد اختصاص دليل القضاء بفوات الكل غير المستند الى فوات البعض- فالفرق بين واجبات السجود و سائر واجبات الصلاة و بين أبعاض التشهد فى وجوب القضاء و عدمه- مع كون إطلاق صحيح حكم ابن حكيم المتقدم

«٣» مقتضياً له فى الجميع- لا بد أن يكون من جهة

(١) تقدم ذلك فى التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٢.

(٣) تقدم ذلك فى المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٨

[مسألة ٦]: إذا نسى بعض أجزاء التشهد القضائى و أمكن تداركه فعله

(مسألة ٦): إذا نسى بعض أجزاء التشهد القضائى و أمكن تداركه فعله. و أما إذا لم يمكن - كما إذا تذكره بعد تخلل المنافى عمداً و سهواً- فالأحوط إعادته (١) ثم إعادة الصلاة، و إن كان الأقوى كفاية إعادته.

[مسألة ٧]: لو تعدد نسيان السجدة أو التشهد أتى بهما واحدة بعد واحدة

(مسألة ٧): لو تعدد نسيان السجدة أو التشهد أتى بهما واحدة بعد واحدة. و لا يشترط التعيين (٢) على الأقوى و إن كان أحوط. و الأحوط ملاحظة الترتيب معه.

الإجماع على عدم وجوب قضاء ما عدا السجدة و التشهد و أبعاضه، و لولاه لم يكن للفرق بينها وجه ظاهر.

(١) لعين ما تقدم فى تخلل المنافى بين الصلاة و قضاء المنسى.

(٢) قد تقدمت الإشارة فى مبحث صلاة الآيات: الى أن الواجبات المتعددة إن اتحدت حقيقتها و كان تعددها بلحاظ تعدد الوجود فقط لا مجال للتعين فيها، لأن التعيين فرع التعيين و الامتياز فيما بينها، و المفروض عدمه.

و ذلك كما لو وجب صوم يومين فإنه لما لم يكن ميز بين اليومين لم يمكن قصد أحدهما فى قبال الآخر، فإذا صام أحد اليومين يسقط أحدهما بلا ميز و يبقى الطلب بالآخر كذلك، و مع تغاير مفهوم الواجبين - أو الواجبات - يمكن التعيين بالقصد. و منه يظهر أن

السجدة المقضية لما كانت من قبيل الواجبات المتحدة حقيقةً المتعددة وجوداً لم يكن مجالاً للتعين، فضلاً عن وجوبه. ولا يتوهم: أن البناء على لزوم نية البدلية ملازم للبناء على لزوم التعيين، فإن نية البدلية أعم من تعيين المبدل منه، كما لا يخفى. ومنه يظهر أن القائل بوجوب التعيين لا بد له من إثبات تعدد مفهوم الواجب، ولو لأجل اعتبار قصد البدلية عن الفائت - المعين بالتعيينات الخارجية الخارجة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٢٩

[(مسألة ٨): لو كان عليه قضاء سجدة وقضاء تشهد]

(مسألة ٨): لو كان عليه قضاء سجدة وقضاء تشهد فالأحوط تقديم السابق منهما في الفوات على اللاحق. ولو قدم أحدهما بتخيل أنه السابق فظهر كونه لاحقاً فالأحوط الإعادة على ما يحصل معه الترتيب (١).

عن موضوع الأمر - شرطاً في قضاء المنسى. كما أن اعتبار الترتيب موقوف على ذلك أيضاً. وحيث أنه خلاف الإطلاق، كان الأقوى عدم لزوم التعيين وعدم لزوم الترتيب.

ثم إنه قد يتوهم: أنه بناء على جزئية المقضى حقيقةً وعدم مفرغية السلام لا بد من القول بالترتيب، لترتب الأجزاء الفائتة. وفيه: أن ترتيبها في المحل لا يلزم ترتيبها في خارج المحل، بل لو ذكر الأول بعد تجاوز المحل الذكرى فقد سقط في المحل الترتيب بينه وبين الثاني، فإذا نسي الثاني كان المنسى مما يعلم بعدم اعتبار الترتيب بينه وبين الأول. نعم إذا نسي السجدة والتشهد من ركعة واحدة فالفائتان وإن كانا مترتين في الأداء في حال الذكر، لكن في ترتيبهما في حال النسيان بعد سقوطهما عن الجزئية تأمل. لا أقل من اقتضاء الأصل عدم الترتيب في القضاء. ومن ذلك تعرف. أن احتمال اعتبار الترتيب أولى بالضعف من احتمال اعتبار التعيين فيما لو كان الفائت متحد الحقيقة.

نعم في متعدد الحقيقة للقول باعتباره وجهه، لكن الأوجه خلافه، كما عرفت نعم احتمال ذلك كاف في إمكان الاحتياط. ثم إن الظاهر أن الفصل بأحد المقضيين ينافي الفورية بالنسبة إلى الثاني عرفاً، فمع البناء على وجوبها تعبداً يكون المورد من التزاحم الموجب للتخير عقلاً. ومع البناء على وجوبها شرطاً للصحة يشكل الحال. اللهم إلا أن يكون إجماع على الصحة - حينئذ - وإن فاتت الفورية بالفصل، فإطلاق دليل القضاء محكم.

(١) لاحتمال اعتبار الترتيب شرطاً في صحة قضاء اللاحق فواتاً. لكن عرفت ضعفه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٠

ولا يجب إعادة الصلاة معه (١)، وإن كان أحوط.

[(مسألة ٩): لو كان عليه قضاؤهما وشك في السابق واللاحق]

(مسألة ٩): لو كان عليه قضاؤهما وشك في السابق واللاحق احتاط بال تكرار (٢)، فيأتي بما قدمه مؤخراً أيضاً ولا يجب معه إعادة الصلاة، وإن كان أحوط. وكذا الحال لو علم نسيان أحدهما ولم يعلم المعين منهما.

[(مسألة ١٠): إذا شك في أنه نسي أحدهما أم لا]

(مسألة ١٠): إذا شك في أنه نسي أحدهما أم لا (٣) لم يلتفت ولا شيء عليه. أما إذا علم أنه نسي أحدهما وشك في أنه هل تذكر قبل الدخول في الركوع أو قبل السلام وتداركه أم لا؟ فالأحوط القضاء (٤).

(١) لعدم قرح الفصل بمثل ذلك.

(٢) إذ ليس فيه إلا احتمال الفصل. وقد تقدم عدم قرحه.

(٣) يعنى: بعد الفراغ. وكذا بعد التجاوز، فالوجه في عدم الالتفات:

قاعدة الفراغ، أو التجاوز.

(٤) بل لعله الأقوى، لأصالة عدم الرجوع الى المنسى. وقاعدة التجاوز لا مجال لها في المقام، إذ المحل الأولى الذكرى يعلم بعدم الإتيان به فيه، والمحل الثانوى السهوى وان شك بالإتيان به فيه، إلا أن موضوعه - وهو الذكر والالتفات - مشكوك، والمحل على تقدير استمرار النسيان - يكون بعد التسليم فلم يفرغ بالنسبة اليه. وإن شئت قلت: قاعدة التجاوز إنما تجرى مع احتمال طرؤ الخطأ، لا مع احتمال طرؤ الالتفات مع العلم بطرؤ الخطأ ومنه يظهر: أنه لو علم أنه قد ذكر قبل الركوع أو قبل التسليم وشك في أنه تدارك أو لم يتدارك بنى على التدارك لقاعدة التجاوز. وسيأتى فى سجود السهو فى نظير المقام ما له نفع تام. فانظر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣١

[مسألة ١١): لو كان عليه صلاة الاحتياط وقضاء السجدة أو التشهد]

(مسألة ١١): لو كان عليه صلاة الاحتياط وقضاء السجدة أو التشهد فالأحوط تقديم الاحتياط (١) وإن كان فوتهما

(١) بل هو المتعين، لأن دليل قضاء المنسى إنما اقتضى فعله بعد الفراغ الواقعى، وقد عرفت أن التسليم على الأكثر البنائى لا يوجب فراغاً واقعياً - بل ولا ظاهرياً بلحاظ الأثر الذى هو محل الكلام - بل احتمالى محض، فلا يجوز فعل المنسى بعده، لاحتمال كونه زيادة فى الصلاة منهاها عنها، وكونه فى غير المحل. ولو بنى على أن الأمر بقضاء المنسى بعد التسليم لثلا تلزم الزيادة فى الأثناء - لا لكون محله بعد التسليم - كفى احتمال الزيادة فى المنع عن إيقاعه قبل صلاة الاحتياط، إذ لا مؤمن عن هذا الاحتمال، وأصالة عدم الزيادة - لا مجال لها - لا - بنحو مفاد كان التامة، ولا الناقصة - إذ الشك إنما هو من حيث كونه فى الأثناء أو بعد الفراغ، والأصل يقتضى الأول، فيكون زيادة فى الأثناء - فتأمل - و مجرد كونه تداركاً للمنسى لا يوجب عدم صدق الزيادة عليه. ولذا لا يجوز إيقاعه قبل التسليم مع حفظ الركعات.

ومنه يظهر وجوب تأخير سجود السهو عن صلاة الاحتياط لعين ما تقدم و مجرد الفرق: بأن الأجزاء المقضية أجزاء صلاتية يكون فعلها قبل التسليم زيادة منهاها عنها، بخلاف سجود السهو فإنه لا يؤتى به بعنوان الصلاة، فلا يكون فعله فى الأثناء زيادة فى الصلاة لا يوجب الفرق بينهما فى وجوب التأخير الى ما بعد الفراغ عن الصلاة واقعاً بعد الأمر بفعلها كذلك، غاية الأمر أن الأمر بتأخير المنسى يمكن أن يكون من جهة أن محله بعد التسليم ويمكن أن يكون من جهة لزوم الزيادة - بخلاف تأخير سجود السهو فإنه لا يحتمل فيه أن يكون من جهة لزوم الزيادة - بناء على اعتبار قصد الجزئية فى تحقق الزيادة - فيتعين أن يكون من جهة كون محله بعد التسليم، وهذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٢

مقدماً على موجهه، لكن الأقوى التخيير. و أما مع سجود السهو فالأقوى تأخيره عن قضائهما، كما يجب تأخيره عن الاحتياط أيضاً.

أيضاً كاف في لزوم التأخير. نعم قد يقتضى ذلك الفرق فرقا من جهة أخرى، و هي أنه لو جاء بسجود السهو قبل التسليم عمداً لم يكن مبطلاً للصلاة و إن لم يجز الاكتفاء به، فيجب الإتيان به ثانياً بعد التسليم، بخلاف ما لو جاء بالجزء المنسى قبل التسليم عمداً فإنه يكون مبطلاً للصلاة فيجب الاستئناف. و هذا الفرق - لو تمّ - لم يرتبط بما نحن فيه. نعم بناء على مفرغية التسليم، و انقلاب الصلاة على تقدير النقص الى صلاتين يكون فعل القضاء بعد التسليم البنائي في محله، فحينئذ يجب فعل القضاء قبل صلاة الاحتياط، بناء على وجوب المبادرة إليه. اللهم إلا أن نقول أيضاً: بوجوب المبادرة إلى صلاة الاحتياط بنحو ينافيها قضاء المنسى، فحينئذ يتعين البناء على التخيير بينهما في التقديم. أو نقول: بأن محل المقتضى بعد الفراغ من تمام الصلاة، و لا يكون ذلك إلا بعد صلاة الاحتياط. و هذا هو الأظهر.

و أما تأخير سجود السهو عن الجزء المنسى فليس عليه دليل ظاهر، بل ظاهر خبر علي بن أبي حمزة - المتقدم في نسيان التشهد «١» - كون سجود السهو للتشهد المنسى قبله لا بعده، فلو تمّ عدم الفصل - كما ادعى - كان دليلاً على لزوم تقديم سجود السهو على الجزء المنسى مطلقاً. و خبر جعفر بن بشير «٢» و إن دل على لزوم تقديم السجدة المنسية على سجود السهو لها. فيكون منافياً للخبر المذكور، إلا أنه تضمن فعل السجدة قبل التسليم، و ذلك خلاف المبني، فالترتيب بين الجزء المقضى و سجود السهو

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) تقدم ذلك في المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٣

[مسألة (١٢): إذا سها عن الذكر أو بعض ما يعتبر فيها]

(مسألة ١٢): إذا سها عن الذكر أو بعض ما يعتبر فيها ما عدا وضع الجبهة في سجدة القضاء - فالظاهر عدم وجوب إعادتها (١)، و إن كان أحوط.

[مسألة (١٣): لا يجب الإتيان بالسلام في التشهد القضائي]

(مسألة ١٣): لا يجب الإتيان بالسلام في التشهد القضائي (٢)، و إن كان أحوط - في نسيان التشهد الأخير - إتيانه بقصد القرية - من غير نية الأداء و القضاء - مع الإتيان بالسلام بعده. كما أن أحوط - في نسيان السجدة من الركعة الأخيرة أيضاً - الإتيان بها بقصد القرية، مع الإتيان بالتشهد و التسليم - لاحتمال كون السلام في غير محله - (٣) و وجوب

غير ثابت. اللهم إلا أن يستفاد من دليل وجوب سجود السهو كون محله بعد الفراغ من جميع الأجزاء الصلاةية. لكنه غير ظاهر.

(١) هذا بناء على الجزئية ظاهر، إذ كما لا تجب إعادة الجزء المأتي به في أثناء الصلاة - لو كان قد سها عن بعض ما يجب فيه

لحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

- لا تجب الإعادة هنا، لعدم الفرق. أما بناء على عدم الجزئية فقد يشكل، لعدم لزوم إعادة الصلاة من رأس، كى يسقط اعتبار ما سها فيه
لحديث: «لا تعاد..»

و إعادة الجزء غير منفية بالحديث المذكور. و يمكن دفعه: بما عرفت من أن ظاهر دليل القضاء وجوبه على النحو المعتبر فى الصلاة بماله من الخصوصيات، فكما يقتضى الدليل المذكور لزوم فعل ما يجب فعله فيه- من الذكر و غيره- يقتضى سقوطه فى السهو، كما يسقط لو أتى به فى محله، كما يظهر بالتأمل.

(٢) لخروجه عن التشهد. و المفروض الإتيان به فى محله، فلا موجب لقضائه.

(٣) لفقد الترتيب بينه و بين التشهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٤

تداركهما بعنوان الجزئية للصلاة. و حينئذ فالأحوط سجود السهو- أيضا- فى الصورتين، لأجل السلام فى غير محله.

[مسألة (١٤): لا فرق فى وجوب قضاء السجدة]

(مسألة ١٤): لا- فرق فى وجوب قضاء السجدة، و كفايته عن إعادة الصلاة بين كونها من الركعتين الأولتين و الأخيرتين (١)، لكن الأحوط- إذا كانت من الأولتين- إعادة الصلاة أيضا، كما أن فى نسيان سائر الأجزاء الواجبة منهما أيضا الأحوط استحبابا- بعد إتمام الصلاة- إعادتها، و إن لم يكن ذلك الجزء من الأركان، لاحتمال اختصاص اغتفار السهو عن ما عدا الأركان بالركعتين الأخيرتين- كما هو مذهب بعض العلماء (٢) و إن كان الأقوى- كما عرفت- عدم الفرق.

[مسألة (١٥): لو اعتقد نسيان السجدة أو التشهد]

(مسألة ١٥): لو اعتقد نسيان السجدة أو التشهد مع

(١) كما تقدم فى أحكام السهو.

(٢) و هو المفيد و الشيخ فى التهذيب على ما حكى، بل عن الثانى:

أنه نسبه إلى بعض العلماء- و لعله ابن أبى عقيل- و تقدم ذلك فى نسيان السجدة، كما تقدم ضعفه، لصريح جملة من النصوص الواردة فى نسيان السجدة و القراءة و الجهر و الإخفات «١»، و إطلاق

صحيح: «لا تعاد..»

و لا سيما بملاحظة تعليقه صحة الصلاة- مع ترك القراءة- بأن القراءة سنة. و بذلك كله يتعين حمل السهو المنفى فى الأوليين فى بعض النصوص- على الشك، كما يقتضيه بعض القرائن المشتمل عليه بعضها. و يظهر من كلماتهم فى أحكام السهو من الخلل:

المفروغية عن عدم الفرق بين الأوليين و الأخيرتين، بل

(١) راجع المسألة: ١٨، ١٩ من فصل الخلل الواقع فى الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٥

فوت محل تداركهما، ثم بعد الفراغ من الصلاة انقلب اعتقاده شكاً فالظاهر عدم وجوب القضاء (١).

[مسألة ١٦: لو كان عليه قضاء أحدهما و شك في إتيانه و عدمه]

(مسألة ١٦): لو كان عليه قضاء أحدهما و شك في إتيانه و عدمه وجب عليه الإتيان به ما دام في وقت الصلاة (٢) بل الأحوط استحباباً (٣) ذلك بعد خروج الوقت أيضاً.

[مسألة ١٧: لو شك في أن الفائت منه سجدة واحدة أو سجدتان]

(مسألة ١٧): لو شك في أن الفائت منه سجدة واحدة أو سجدتان من ركعتين بنى على الاتحاد (٤).

[مسألة ١٨: لو شك في أن الفائت منه سجدة أو غيرها من الاجزاء الواجبة]

(مسألة ١٨): لو شك في أن الفائت منه سجدة أو غيرها من الاجزاء الواجبة التي لا يجب قضاؤها- وليست ركناً أيضاً- لم يجب عليه القضاء (٥)، بل يكفي سجود السهو.

ادعى الإجماع في كثير من مسائله. فراجع.

(١) لعدم الاعتبار بالشك، لأنه بعد الفراغ، و لا بالاعتقاد، لزواله.

اللهم إلا- أن يقال: إنما لا يعتبر الشك بعد الفراغ إذا كان بعد الفراغ البنائي و هو غير حاصل فالمرجع في نفي القضاء قاعدة الشك بعد التجاوز لا غير. و منه يظهر عدم وجوب القضاء لو انقلب اعتقاده شكاً في أثناء الصلاة.
(٢) لأصالة عدم الإتيان به.

(٣) لسقوط الأصل بقاعدة الشك بعد خروج الوقت. و هي و إن كان موردها الشك في أصل الصلاة، إلا أن الظاهر منها عرفاً كون الوجه فيها حيثية خروج الوقت. و لأجل توهم الاختصاص كان الأحوط القضاء لو شك بعد خروج الوقت.

(٤) لقاعدتي الفراغ و التجاوز بالنسبة إلى المحتمل الزائد على المتيقن.

(٥) لأن العلم الإجمالي بالفوات لا أثر له في القضاء، لعدم التكليف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٦

[مسألة ١٩: لو نسي قضاء السجدة أو التشهد و تذكر بعد الدخول في نافلة]

(مسألة ١٩): لو نسي قضاء السجدة أو التشهد و تذكر بعد الدخول في نافلة جاز له قطعها (١) و الإتيان به، بل هو الأحوط (٢)، بل و كذا لو دخل في فريضة (٣).

[مسألة ٢٠: لو كان عليه قضاء أحدهما في صلاة الظهر و ضاق وقت العصر]

(مسألة ٢٠): لو كان عليه قضاء أحدهما في صلاة الظهر و ضاق وقت العصر فإن أدرك منها ركعته وجب تقديمهما (٤) و إلا وجب تقديم العصر (٥)، و يقضى الجزء بعدها، و لا يجب عليه إعادة (٦) الصلاة و إن كان أحوط. و كذا الحال

في أحد أطرافه: و احتمال فوت ما يجب قضاؤه منى بقاعدة الفراغ. و لا تعارض بمثلها في الآخر، لأنها لا أثر لها من حيث القضاء و كذا من حيث سجود السهو، للعلم به على كل من التقديرين، بناء على وجوبه للسجود و لكل نقيصة.

(١) لجواز قطع النافلة.

(٢) لاحتمال وجوب المبادرة. لكن مقتضى جزم المصنف (ره) سابقا بوجوب المبادرة الجزم بوجوب القطع هنا.

(٣) فإنه و إن حرم قطع الفريضة، لكن - بناء على وجوب المبادرة - يجوز القطع، لجواز قطع الفريضة للحاجة. و قد تقدم في فصل صلاة الاحتياط ما له نفع في المقام. فراجع.

(٤) لوجوب الترتيب، فان الجزء المقتضى لا يخرج عن كونه صلاة ظهر، و ظاهر أدلة الترتيب وجوبه بلحاظ جميع الاجزاء. مضافا الى ما تقدم:

من وجوب المبادرة.

(٥) لأهميتها حينئذ، أو لاختصاص الوقت بها، و سقوط اعتبار الترتيب.

(٦) لعدم قدح الفصل، كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٧

لو كان عليه صلاة الاحتياط للظهر و ضاق وقت العصر، لكن مع تقديم العصر يحتاط بإعادة الظهر أيضا، بعد الإتيان باحتياطها (١).

[فصل في موجبات سجود السهو]

إشارة

فصل في موجبات سجود السهو

[مسألة ١]: يجب سجود السهو لأمر]

إشارة

(مسألة ١): يجب سجود السهو لأمر:

[الأول: الكلام سهواً]

الأول: الكلام سهواً (٢)،

(١) لما تقدم منه من التوقف في قدح الفصل بين الصلاة الأصلية و صلاة الاحتياط.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٥٣٧

فصل في موجبات سجود السهو

(٢) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن صريح بعض و ظاهر آخر: الإجماع عليه،

لصحيح ابن الحجاج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم فقال (ع): يتم صلاته ثم يسجد سجدتين» (١)

و ما

في صحيح ابن أبي يعفور - الوارد في الشك بين الاثنتين والأربع - من قول الصادق (ع): «و إن تكلم فليسجد سجدتي السهو» (٢).

و

موثق عمار عن الصادق (ع): «عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام، ثم ذكر من قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٨

.....

شيئاً. قال (ع): ليس عليه سجدتا السهو حتى يتكلم بشيء» (١)

بناء على ظهوره فيما نحن فيه. لكن من القريب أن يكون المراد حتى يسبح أو يقرأ، مما يجب فعله في القيام. و ما

في صحيح الأعرج - المشتمل على قصة ذي الشمالين - من قول الصادق (ع): «و يسجد سجدتين لمكان الكلام» (٢)

فإن المحكى فيه و إن كان فعلاً مجعلاً من حيث الوجوب و الاستحباب، إلا أن حكايته من المعصومين (ع) في مقام التشريع ظاهرة

في الوجوب. نعم ما تضمن فعل النبي (ص) لهما من دون تعرض إلى أنه للكلام أو للسلام

«٣» غير صالح للاستدلال به على المقام و عن الصدوقين و غيرهما: العدم. و قد يشهد لهم

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في الرجل يسهو في الركعتين و يتكلم، فقال (ع): يتم ما بقى من صلاته - تكلم أو لم يتكلم - و لا

شيء عليه» (٤).

و نحوه

صحيح ابن مسلم عنه (ع): «في رجل صلى ركعتين من المكتوبة، فسلم - و هو يرى أنه قد أتم الصلاة - و تكلم، ثم ذكر أنه لم يصل

غير ركعتين، فقال (ع): يتم ما بقى من صلاته و لا شيء عليه» (٥)

فان حملهما على نفي الإثم بعيد، إذ لا مجال لتوهمه مع السهو.

و على نفي الإعادة يوجب كونه تأكيداً لقوله (ع):

«أتم ..»

و الحمل على التأسيس أولى. و حينئذ فحمل الأمر في الأولين على الاستحباب أولى من حمل:

«لا شيء عليه»

على ما ذكر. ولأجل ذلك اختار بعض المحققين من المتأخرين. الاستحباب، فالمسألة لا تخلو من اشكال.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٣٩

بغير قرآن و دعاء و ذكر (١). و يتحقق بحرفين أو بحرف واحد مفهم في أى لغة كان. و لو تكلم جاهلاً. بكونه كلاماً بل يتخيل أنه قرآن أو ذكر أو دعاء لم يوجب سجدة السهو، لأنه ليس بسهو (٢). و لو تكلم عامداً بزعم أنه خارج عن الصلاة يكون موجباً، لأنه باعتبار السهو عن كونه في الصلاة يعد سهواً. و أما سبق اللسان فلا يعد سهواً. و أما الحرف الخارج - من التنحنح و التأوه و الأنين الذى عمدته لا يضر - فسهو - أيضاً - لا يوجب السجود (٣).

(١) لأن ظاهر الأدلة في المقام: أن الكلام الموجب لسجود السهو هو الذى لا يجوز فعله عمداً، فينبغى فى تحقيقه الرجوع الى ما تقدم فى مبطلية الكلام.

(٢) لاختصاصه بالغفلة عما هو معلوم، لا مجرد الغفلة عن الواقع و الخطأ فيه. و النصوص - كصحيح ابن أبى يعفور

و موثق عمار

- ظاهرة فى اختصاص الحكم بالسهو، إما للبناء على عدم الدخول فيها، أو على الخروج عنها. و الظاهر أن الأول مورد صحيح ابن الحجاج

، و الثانى مورد صحيح الأعرج

، فلا تشمل مطلق الخطأ و لو كان جهلاً. لكن لا يبعد أن يقال:

إن المتفاهم عرفاً من النصوص هو سببية الكلام الواقع لا عن عمد، فالسهو فيها بمعنى عدم العمد، لا لخصوصية فيه. و لأجل ذلك نقول: إنه لو علم بعد الصلاة أنه تكلم - و لم يعلم أنه كان عمداً أو سهواً - كانت أصالة عدم كونه عن عمد - بناء على جريان الأصل فى العدم الأزلئ - كافية فى إثبات صحة الصلاة و وجوب سجود السهو. و منه يظهر وجوب السجود لسبق اللسان اللهم إلا أن يدعى: اختصاص الأدلة بما كان عن قصد فى الجملة.

(٣) كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٠

[الثانى: السلام فى غير موقعه ساھيا]

الثانى: السلام فى غير موقعه (١) ساھيا، سواء كان

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل عن جماعة: الإجماع عليه، لأنه من الكلام، و لأنه زيادة فى الصلاة - بناء على عموم وجوبها لكل

زيادة- و

لموثق عمار عن الصادق (ع): «عن رجل صلى ثلاث ركعات- وهو يظن أنها أربع- فلما سلم ذكر أنها ثلاث. قال (ع): يبنى على صلاته متى ذكر، و يصلى ركعة، و يتشهد، و يسلم، و يسجد سجدة السهو و قد جازت صلاته» (١)

و

صحيح العيص عنه (ع): «عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع. قال (ع): يقوم فيركع و يسجد سجدتين» (٢)

لكن الأول: ممنوع، فان ظاهر أدلته الكلام الأجنبي عن الصلاة، فلا يشمل مثل التسليم، بل هو- أيضا- ظاهر القائلين بالوجوب في المقام، لعدم السلام في مقابل الكلام. و الثاني:

و إن سلم لكن في مبناه إشكال يأتي، و لا يناسب عده في قبالة. و الثالث:

- مع أن مورده السهو في التشهد و التسليم معا- غير ظاهر في كونه لأجل السلام، بل من المحتمل أن يكون من جهة الزيادة، فلو ثبت استحبابه لكل زيادة دار الأمر بين حمله على الاستحباب في المقام و بين تخصيص ذلك.

و لعل الأول في المقام أولى. و الرابع: غير ظاهر في سجود السهو، بل من المحتمل قريبا إرادة سجدة الصلاة المقابلتين للركوع، فعلى هذا لا دليل على وجوب سجود السهو في المقام، إلا إذا قيل بوجوبه لكل زيادة، بل ما

في صحيح الأعرج- من قوله (ع): «و سجد لمكان الكلام» (٣)

من دون تعرض للتسليم- ظاهر في عدم الوجوب لأجله، فلو ثبت الوجوب لكل زيادة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨.

(٣) تقدم ذلك كله في الأمر الأول من موجبات سجود السهو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤١

بقصد الخروج- كما إذا سلم بتخيل (١) تمامية صلاته- أولا بقصده (٢). و المدار على إحدى الصيغتين الأخيرتين. و أما:

«السلام عليك أيها النبي ..» فلا يوجب شيئا من حيث أنه سلام (٣) نعم يوجه من حيث أنه زيادة سهوية، كما أن بعض إحدى الصيغتين كذلك. و إن كان يمكن دعوى: إيجاب لفظ (السلام) للصدق (٤)، بل قيل: إن حرفين منه موجب لكنه مشكل، إلا من

حيث الزيادة.

[الثالث: نسيان السجدة الواحدة إذا فات محل تداركها]

الثالث: نسيان السجدة الواحدة إذا فات محل تداركها (٥) كما إذا لم يتذكر إلا بعد الركوع أو بعد السلام. و أما نسيان الذكر فيها أو بعض واجباتها الأخر- ما عدا وضع الجبهة- فلا يوجب إلا من حيث وجوبه لكل نقيصة (٦).

أمكن أن يكون الصحيح المذكور- لو أمكن العمل به- مخصصا لدليله و لا سيما بملاحظة ما في صحيح ابن مسلم المتقدم في الكلام

«١» بل و صحيح زرارة

«٢» بناء على كون المراد من السهو فيه التسليم على الركعتين.

- (١) كما هو مورد الموثق.
- (٢) كما لو سلم غافلا عن الخروج. و حينئذ فالحكم فيه يستفاد من غير الموثق، لو تمّ.
- (٣) لعدم الدليل على إيجابه للسجود، و الدليل مختص بالمخرج. و مثله:
- الحال في بعض إحدى الصيغتين.
- (٤) هذا لو سلم فإنما يتم لو كان هناك إطلاق يدل على إيجاب السلام.
- (٥) قد تقدم الكلام فيه.
- (٦) لعدم الدليل عليه، لاختصاص مصحح ابن بشير الذي هو الدليل

- (١) تقدم ذلك كله في الأمر الأول من موجبات سجود السهو.
- (٢) تقدم ذلك كله في الأمر الأول من موجبات سجود السهو.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٢

[الرابع: نسيان التشهد مع فوت محل تداركه]

- الرابع: نسيان التشهد مع فوت محل تداركه (١).
- و الظاهر أن نسيان بعض أجزائه أيضا (٢) كذلك، كما أنه موجب للقضاء أيضا، كما مر.

[الخامس: الشك بين الأربع و الخمس بعد إكمال السجدين]

- الخامس: الشك بين الأربع و الخمس بعد إكمال السجدين، كما مر سابقاً (٣).

[السادس: للقيام في موضع القعود أو العكس]

- السادس: للقيام في موضع القعود أو العكس (٤)،

الخاص - بنسيان أصل السجدة.

- (١) تقدم الكلام فيه.
- (٢) لم يظهر الدليل عليه، كما تقدم في وجوب قضائها.
- (٣) و مر وجهه.
- (٤) نسبة في محكى السرائر إلى الأكثر من المحققين. و في محكى الأمالي إلى دين الإمامية. و عن الغنية: الإجماع عليه. و يشهد له مصحح معاوية ابن عمار: «عن الرجل يسهو، فيقوم في حال قعود، أو يقعد في حال قيام. قال (ع): يسجد سجدين بعد التسليم، و هما المرغمتان ترغمان أنف الشيطان» «١».

و

- موثق عمار: «عن السهو ما تجب فيه سجدة السهو؟ قال (ع): إذا أردت أن تقعد فقم، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبحت، أو أردت أن تسبح فقرأت فعليك سجدة السهو، و ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو» «٢».

لكن يمنع من التمسك بالأخير ما في ذيله من قوله: «و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر من قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً، فقال (ع): ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلم بشيء».

و لو بنى على تقييد الصدر بالذيل

- (١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٣
- بل لكل زيادة و نقيصة (١)

كان ذلك موجبا لتقييد المصحح الأول أيضا، فيكون مقتضى التقييد وجوب السجود على من قام في موضع القعود و تكلم بشيء من ذكر أو قراءة- بناء على أن المراد بالكلام ذلك- كما هو الظاهر، و عدم وجوبه على مجرد القيام في موضع القعود، كما هو المدعى. لكن قد يعارضها أيضا في ذلك ما ورد في نسيان التشهد و ذكره قبل الركوع، فإن النصوص كالصريحة في وجوب الرجوع و التدارك، و عدم وجوب سجود السهو «١». فلاحظها. و أما

صحيح الحلبي: «عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد. قال (ع): يرجع فيتشهد. قلت:

أ يسجد سجدتي السهو؟ فقال (ع): لا، ليس في هذا سجدة السهو» «٢»

فان كان المراد من التشهد فيه التشهد الوسط- كما هو الأقرب- كان معارضا بإطلاقه للموثق، فيحمل على صورة عدم التكلم- بقرينه ما في الذيل- و إن كان بعيدا. و إن كان المراد التشهد الأخير كان معارضا لما دل على وجوبه للتشهد المنسى. إلا أن يحمل على نسيان التسليم أيضا.

لكنه بعيد.

(١) كما نسب إلى العلامة و كثير ممن تأخر عنه. و عن الشيخ (ره):

نسبته الى بعض أصحابنا. و عن الدروس- بعد نقل ذلك عن الشيخ- أنه قال: لم نظفر بقائله و لا مأخذه إلا رواية الحلبي

«٣» و الظاهر أن مراده عدم الظفر بمن نسبه إليه الشيخ، فلا ينافيه ما عن الذكرى: من نسبته إلى العلامة، و اختياره له. و كيف كان فيشهد له ما رواه ابن أبي عمير،

(١) راجع المسألة: ١٨ من فصل الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد حديث: ٤.

(٣) راجع الدروس الدرس الأخير من فصل الخلل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٤

.....

عن بعض أصحابنا، عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله (ع): «تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان» «١»

و لا يقدح فيها إرسالها، و لا جهالة سفيان، لما قيل: من أن ابن أبي عمير لا يرسل و لا يروى إلا عن ثقة. مع أنه من أصحاب الإجماع، و المشهور- كما قيل- جواز العمل بما يصح عنهم و لا يسأل عن بعدهم. اللهم إلا أن يقال: لو سلم ذلك- و أغمض عما فيه من الاشكال- فهجرها عند الأصحاب إلى زمان العلامة و الشهيد مانع عن جواز الاعتماد عليها، بل صريح الشهيد- كما عرفت- عدم الاعتماد عليها في ذلك، بل كان على صحيح الحلبي مضافا الى معارضتها بذيل موثق عمار المتقدم، و ربما ورد في نسيان التشهد و السجدة مع ذكرهما قبل الركوع، و محتمل صحيح الحلبي المتقدم إليها الإشارة . و تمكن معارضتها أيضا

بصحيح الفضيل: «عن السهو، فقال (ع): من حفظ سهوه فأتته فليس عليه سجدة السهو، و إنما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص» (٢)

فان مقتضى ظهور السؤال عن موجب سجود السهو حمل الحصر في الجواب على الحصر الحقيقي، و ليس منه المقام، بل ظاهر الجواب نفسه ذلك أيضا.

و منه يظهر إمكان معارضته بموثق سماعه

«٣» الذي هو كصحيح الفضيل

غير أنه خال عن السؤال، بل ظاهر القضية الشرطية بمنطوقها: أن مع تدارك الجزء المنسى لا سجود للسهو، مع حصول الزيادة. و يؤيده: خلو جملة من النصوص- الواردة في نسيان بعض الأجزاء أو زيادتها «٤» عن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٤) راجع المسألة: ١١ من فصل الخلل الواقع في الصلاة و ما بعدها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٥

لم يذكرها في محل التدارك. و أما النقيصة مع التدارك فلا توجب (١) و الزيادة أعم من أن تكون من الاجزاء الواجبة أو المستحبة (٢)

التعرض لسجود السهو. و مع هذا كله يشكل الاعتماد عليها في الفتوى بالوجوب. و أما

صحيح صفوان: «عن سجدة السهو، فقال (ع):

إذا نقصت فقبل التسليم، و إذا زدت فبعده» (١)

و نحوه خبر سعد بن سعد

«٢» فمع عدم العمل بمضمونها غير ظاهرين في العموم- فضلا عن الوجوب- لورودهما لبيان المحل، فلا مجال للاستدلال بهما على ما نحن فيه.

و أما صحيح الفضيل

و موثق سماعه

المتقدمات و

صحيح الحلبي: «إذا لم تدر أربعاً صليت أم خمساً، أم نقصت أم زدت فتشهد و سلم، و اسجد سجدتين - بغير ركوع و لا قراءة - تشهد فيهما تشهداً خفيفاً» (٣)

فظاهرهما وجوب سجود السهو مع العلم إجمالاً بأحد الأمرين من الزيادة و النقيصة. و مثلها:

صحيح زرارة عن الباقر (ع): «قال رسول الله (ص): إذا شك أحدكم في صلاته - فلم يدر زاد أم نقص - فليسجد سجدتين - و هو جالس - و سماهما رسول الله (ص) المرغمتين» (٤)

و استفادة الحكم منها في المقام - و هو صورة العلم تفصيلاً بزيادة الجزء، أو العلم كذلك بنقصانه الذي هو محل الكلام - بالأولوية - كما عن المختلف و الذكرى - ممنوعة، لعدم ثبوت الأولوية.

(١) لعدم كونها نقيصة حقيقة، فإن من نسي الفاتحة - مثلاً - حتى قرأ السورة فذكر قبل الركوع و رجع لتدارك الفاتحة و السورة لم تكن منه نقيصة. نعم كانت منه زيادة السورة، فعليه سجود السهو.

(٢) قد عرفت مكرراً: أن ما يسمى أجزاء مستحبة ليس أجزاء حقيقة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٦

- كما إذا قنت في الركعة الأولى مثلاً، أو في غير محلها من الثانية. و مثل قوله: «بحول الله» في غير محلها - لا مثل التكبير أو التسبيح (١)، إلا إذا صدق عليه الزيادة - كما إذا كبر بقصد تكبير الركوع في غير محلها - فإن الظاهر صدق الزيادة عليه، كما أن قوله: «سمع الله لمن حمده» كذلك. و الحاصل: أن المدار على صدق الزيادة. و أما نقيصة المستحبات فلا توجب (٢)

لا من الماهية و لا من الفرد، و إنما هي أمور مستحبة، فإذا جاء بها في غير محلها - على النحو الموظف في المحل - لم تكن منه زيادة، و لا توجب البطلان لو كانت عن عمد أو جهل بالحكم.

(١) إذا قلنا: بأن الأجزاء المستحبة أجزاء حقيقة يكون الفرق بين الأجزاء المستحبة الذكرية و الدعائية - مثل القنوت و التكبيرات الموظفة في المواضع المعينة، و قول: «بحول الله و قوته» و نحوها - و بين مطلق الذكر و الدعاء - مما يجوز فعله في الصلاة - هو أن الأول أجزاء و الثانية ليست بأجزاء. أما بناء على ما عرفت من عدم جزئيتها فالفرق بينها: أن الأول مستحبة في المواضع المعينة زائداً على استحبابها الذاتي، و الأخيرة ليست كذلك، بل هي على استحبابها الذاتي، فالأولى بها سهواً في غير المحل المعين يكون مخطئاً في امتثال الأمر بالخصوصية لا غير، بلا صدق الزيادة بالمره.

(٢) فإن نقصانها ليس نقصاناً حقيقة، و إنما هو عدم كمال للمأمور به، فهو نقصان عن مرتبة الكمال، لا عن مرتبة الذات.

فان قلت: إذا كان المراد من النقصان الموجب للسجود هو النقصان عن مرتبة الذات، كان المراد من الزيادة الموجبة له هو الزيادة على مرتبة الذات، و لازمه أن لو جاء بالجزء المستحب في محلها سهواً كان عليه السجود

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٧

حتى مثل القنوت، و إن كان الأحوط عدم الترك في مثله (١) إذا كان من عادته (٢) الإتيان به دائماً. و الأحوط عدم تركه في الشك في الزيادة أو النقيصة (٣).

لأنه زيادة على مرتبة الذات.

قلت: لا ملازمة بين كون المراد من النقيصة ما كان بالإضافة إلى مرتبة الذات و بين كون المراد من الزيادة ذلك، بل الظاهر من كل من الزيادة و النقيصة فى المقام ما لا يجوز فعله عمداً، و الموجب لحمل الزيادة على الزيادة على الكامل، و النقيصة على النقيصة عن أصل الذات. و القرينة على ذلك: ظهور النصوص فى كون السجود لأجل وقوع الخلل، و هو إنما يكون بذلك. و كيف كان فمبنى هذا الاشكال: هو كون الاجزاء المستحبة أجزاء حقيقة و لا مجال له على ما اخترنا.

(١) لشبهة القول بالوجوب فيه، كما عن ظاهر بعضهم.

(٢) كان الاولى أن يقول- كما فى نجاه العباد-: «إذا كان عازماً على فعله و نسيه» فإنه محل الخلاف. و لعله المراد.

(٣) و عن المختلف و الروض: وجوبه. و يشهد له صحاح الحلبي

، و زرارة

و الفضيل

، و موثق سماعة المتقدمة

«١» و حمل الأول على الزيادة و النقيصة فى الركعات غير ممكن، لحكمهم فيه بالبطلان. و جعل العطف فيه على الشرط- ليكون دليلاً على وجوبه للزيادة أو النقيصة- خلاف الظاهر، كما عرفت. مع أن فى البقية كفاية. نعم ظاهر النصوص صورة العلم الإجمالى بالزيادة أو النقيصة، فلا تصلح لإثبات المدعى. مضافاً الى وهنها بإعراض الأصحاب، و بوجوب تخصيصها بمثل مصحح الحلبي: «عن رجل سها فلم يدر سجد سجدة أو ثنتين. قال (ع): يسجد أخرى، و ليس عليه- بعد

(١) تقدم ذكرها فى أوائل الأمر السادس من موجبات سجود السهو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٨

[مسألة ٢: يجب تكرره بتكرار الموجب]

(مسألة ٢): يجب تكرره بتكرار الموجب (١)، سواء كان من نوع واحد أو أنواع. و الكلام الواحد موجب واحد (٢)

انقضاء الصلاة- سجدتا السهو «١»

و بما دل على أن الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ لا يعتنى به «٢»- فتأمل- و بلزوم الهرج الموجب للسؤال و وضوح الحال، لكثرة الابتلاء باحتمال الزيادة و النقيصة، فيمتنع عادة و جوبهما مع كونه بهذا الخفاء، فالحمل على الاستحباب أولى فى قبال ذلك كله. نعم احتمال وجوبهما مع العلم الإجمالى- كما هو ظاهر النصوص المذكورة- غير بعيد- كما اختاره فى المختلف، و حكاه عن أبى جعفر ابن بابويه- لسلامته عما ذكر، عدا عدم اشتهاى القول به. فتأمل جيداً.

(١) لأصالة عدم التداخل- كما هى محققة فى الأصول- من دون فرق بين اتحاد نوع السبب و تعدده.

(٢) لا ينبغى التأمل فى تكرار السجود مع تكرار السبب المختلف النوع سواء اتحد السهو أم تعدد، بناء على ما عرفت من أصالة عدم التداخل.

و كذا مع تكرار الفرد و السهو معاً فى متحد النوع، كما لو سها فتكلم بفرد من الكلام ثم التفت ثم سها فتكلم بفرد آخر، أما لو اتحد

السهو مع تكرار الفرد أو بالعكس - كما لو سهوا فتكلم ثم التفت ثم سهوا فأتى كلامه السابق بنحو يعد المجموع كلاماً واحداً و فرداً واحداً - فهل العبرة بالوحدة و التعدد نفس الوجود مع قطع النظر عن السهو، أو بوحدة السهو و تعدده مع قطع النظر عن موضوعه؟ فعلى الأول يلزم فى الفرض الأول سجود متعدد، و فى الفرض الثانى سجود واحد، و على الثانى بالعكس. ظاهر الذكرى: الثانى و يقتضيه ما فى المتن من قوله (ره): «نعم ..» و ظاهر بقية كلامه:

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ١.

(٢) راجع المسألتين: ٩، ١٠ من فصل الشك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٤٩

و إن طال. نعم إن تذكر ثم عاد تكرر. و الصيغ الثلاث للسلام موجب واحد (١)،

الأول. و الجمع بين الأمرين غير ممكن، لأنه يستلزم تعدد النظر. و مقتضى قياس المقام على غيره من نظائره: هو الأول. مع أن ملاحظة الوحدة العرضية من جهة السهو - و كذا التعدد - محتاج إلى عناية زائدة، و الأصل عدمها. و قد عرفت: أن لازم ذلك - أنه مع وحدة الكلام و تعدد السهو - أن لا يجب إلا سجود واحد، لا كما ذكر فى المتن. و هكذا الحال فى الزيادة و النقيصة، فإنهما إذا اتحدتا اتحد السجود و لو مع تعدد السهو، و إن تعددتا تعدد السجود و لو مع اتحاد السهو. اللهم إلا أن يفهم من إضافتهما إلى السهو - حيث عبر عنهما بسجدي السهو، و من

قول النبى (ص): «إنهما المرغمتان، لأنهما ترغمان أنف الشيطان» (١)

الظاهر فى كون ذلك مجازاً للشيطان على فعل السهو فى المصلى أن المدار على السهو فى الوحدة و التعدد و يؤيده - أو يعضده - ما ورد فىمن سلم على النقص

«٢» الظاهر فى كون مورده زيادة التشهد و التسليم معاً، مع أنه ظاهر فى وجوب سجود واحد فإذا المدار فى تعدد السجود و اتحاده تعدد السهو و اتحاده.

(١) كما يقتضيه ترك الاستفصال فى النص الدال على وجوبه

«٣» فراجع تجدد مورده صورة الخروج عن الصلاة بالتسليم. و هو قد يكون بالثلاث و قد يكون باثنتين، و قد يكون بواحدة، بل عرفت: أنه ظاهر فى الاكتفاء بسجود واحد لزيادة التشهد و التسليم معاً. نعم لا يكون الخروج عنها بالتسليم على النبى (ص) فوجوب السجود له - لو جىء به وحده سهواً - مبنى على كونه زيادة، و على وجوب السجود لكل زيادة. و الأول: ممنوع، و الثانى:

(١) تقدم ذلك فى الأمر السادس من موجبات سجود السهو.

(٢) راجع الأمر الثانى من موجبات سجود السهو.

(٣) راجع الأمر الثانى من موجبات سجود السهو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٠

و إن كان الأحوط التعدد (١). و نقصان التسيحات الأربع موجب واحد (٢)، بل و كذلك زيادتها و إن أتى بها ثلاث مرات.

[(مسألة ٣): إذا سهوا عن سجدة واحدة من الركعة الأولى]

(مسألة ٣): إذا سها عن سجدة واحدة من الركعة الأولى - مثلاً - وقام وقرأ الحمد و السورة، وقنت و كبر للركوع، فتذكر قبل أن يدخل فى الركوع، وجب العود للتدارك، و عليه سجود السهو ست مرات (٣)، مرة لقوله، «بحول الله» و مرة للقيام، و مرة للحمد، و مرة للسورة، و مرة للقتوت، و مرة لتكبير الركوع. و هكذا يتكرر خمس مرات لو ترك التشهد و قام و أتى بالتسيحات و الاستغفار بعدها و كبر للركوع فتذكر.

[مسألة ٤): لا يجب فيه تعيين السبب]

(مسألة ٤): لا يجب فيه تعيين السبب (٤)، و لو مع التعدد. كما أنه لا يجب الترتيب فيه بترتيب أسبابه على الأقوى أما بينه و بين الأجزاء المنسية و الركعات الاحتياطية فهو مؤخر عنهما، كما مر.

قد عرفت إشكاله.

(١) لاحتمال كونها زيادات متعددة، فيتعدد لها السجود.

(٢) هذا يناسب كون المعيار فى وحدة كل من الزيادة و النقيصة و تعددهما هو وحدة السهو المؤدى إليهما و تعدده، و إلا فالتسيح و التحميد و التهليل و التكبير عناوين متباينة، فهى زيادات متعددة. فتأمل.

(٣) و مقتضى كون المعيار وحدة السهو و تعدده وجوب مرة واحدة لأنها عن سهو واحد. و منه يظهر الحال فيما يأتى.

(٤) قد تقدم فى الأجزاء المنسية: الكلام فيه، و فى الترتيب فيما بينها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥١

[مسألة ٥): لو سجد للكلام فبان أن الموجب غيره]

(مسألة ٥): لو سجد للكلام فبان أن الموجب غيره فان كان على وجه التقييد وجبت الإعادة (١)، و إن كان من باب الاشتباه فى التطبيق أجزأ (٢).

[مسألة ٦): يجب الإتيان به فوراً]

(مسألة ٦): يجب الإتيان به فوراً، فإن أخر عمداً عصى (٣) و لم يسقط، بل وجبت المبادرة إليه. و هكذا. و لو

و فى الترتيب بينها و بين الأجزاء المنسية. فراجع.

(١) لبطلان التعبد به، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده.

(٢) لتحقق الامتثال بالأمر الواقعى، و إن أخطأ فى وصفه.

(٣) كما هو المشهور. و ليس عليه دليل ظاهر، فإن الأمر لا يدل على الفور، كما لا يدل عليه الأمر بفعلهما بعد التسليم، أو بعده و هو

جالس أو هو جالس قبل أن يتكلم، كما لعله ظاهر، بل ما

فى موثق عمار:- «عن الرجل يسهو فى صلاته فلا يذكر ذلك حتى يصلى الفجر كيف يصنع؟ قال (ع):

لا يسجد سجدي السهو حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها» (١) -
 ظاهر في عدم وجوب الفورية. و كأنه لذلك اختار العلامة (ره) و الشهيدان في النهاية و الألفية و شرحها: استحباب المبادرة.
 نعم المحكى عن ظاهر جماعة: عدم جواز إيقاع المنافيات بينهما و بين الصلاة. و لعل وجهه: ما في صحيحتي الحلبي
 و ابن أبي يعفور

و غيرهما من الأمر بإيقاعها قبل الكلام «٢» - بناء على أن ذكر الكلام لأنه أحد الأفراد الغالبه - بل لعل ما
 في رواية منهل القصاب: «أسهو في الصلاة و أنا خلف الامام، فقال (ع): إذا سلم فاسجد سجدين و لا تهب» (٣)

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب التشهد حديث: ٣، باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٢

نسيه أتى به إذا تذكر و إن مضت أيام (١)، و لا يجب إعادة الصلاة، بل لو تركه أصلا لم تبطل على الأقوى (٢).

يقتضى حرمة القيام قبلها. و لعل فيه إيماء إلى الفورية، إذ القيام ليس من المنافيات، فالمنع من إيقاعه قبلها لا بد أن يكون المراد منه
 لزوم المبادرة إليها، بل لعل منه يتضح المراد من الأمر بفعله حال الجلوس في النصوص المتقدمة

«١» - يعنى: حال الجلوس المتصل بالجلوس حال الصلاة - و لا سيما بملاحظة أن السجود لا يكون في حال الجلوس، و لا في حال
 القيام إذ هو كيفية خاصة مباينة للجلوس و للقيام، فليس معنى فعله حال الجلوس إلا فعله قبل القيام على حالة - الجلوس الصلاتي. لكن
 هذا المعنى غير ظاهر في المبادرة المفهومة من كلام المشهور، بل هو مبادرة على نحو آخر. و حملها على المبادرة عند المشهور -
 بمعنى: اتصال فعلها بالتسليم - لا يخلو من تأمل. و أما موثق عمار

فالظاهر أنه لا - قائل به من الأصحاب - كما عن الحدائق - و حينئذ يشكل الاعتماد عليه. مع أنه وارد في مورد خاص، فلا - يصلح
 المعارضة ما يدل على الفورية - لو تم - فاذا الأحوط - إن لم يكن أقوى وجوب الفورية و حرمة المنافيات قبلها، و قد يساعده: ارتكاز
 المتشرعة أنها من متعلقات الصلاة.

(١) كما يشير إليه الموثق المتقدم.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، لأن الأصل في الأمر النفسية.

و لما دل على مفرغية التسليم، لتسميتهما بالمرغمتين في بعض النصوص

«٢» الظاهرة في أن وجوبهما لمحض إرغام الشيطان، بلا دخل لهما في نفس الصلاة

(١) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٤، و باب: ٩ حديث: ١، و باب: ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٨،
 ٩، و باب: ١٤ حديث: ٢، ٣.

(٢) راجع الأمر السادس من موجبات سجود السهو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٣

[مسألة (٧): كيفيته: أن ينوي، و يضع جبهته على الأرض]

(مسألة ٧): كفيته: أن ينوى (١)، و يضع جبهته على الأرض أو (٢)

و لا سيما و كون ذلك خلاف أصالة البراءة المحققة في الشك في الأقل و الأكثر اللهم إلا أن يقال: الظاهر من الأمر الوارد في مورد بيان الجزئية و الشرطية هو ذلك لا النفسية، و لا فرق بين أن يكون المأمور به متأخراً أو متقدماً أو مقارناً لثبوت الشروط المتأخرة عرفاً. و مفرغية التسليم مطلقاً- لو تمت- فإنما تنافى الجزئية للصلاة، لا الارتباط بينهما و بينهما، كالأجزاء المنسية المتلازمة مع الصلاة سقوطاً و ثبوتاً مع أنها ليست جزءاً منها. كما لا ينافيها- أيضاً- كونها المرغمتين، لأن الإرغام لا ينافى الجزئية. و لا مجال للرجوع في المقام إلى البراءة، للعلم بوجود السجدين، و إنما الشك في كفيته وجوبهما و أنه نفسى أو غيرى. و كأنه لذلك اختار في محكى الخلاف: الشرطية.

و كذا عن ظاهر المعبر و صريح الوحيد في شرح المفاتيح و شرح المدارك.

هذا و لا يبعد أن يكون المراد من كونها المرغمتين: أن وجوبهما لمحض الإرغام للشيطان، مجازة له على إيقاعه المصلى بالسهو، فيكون ذلك بمنزلة الحاكم على ظهور الأدلة في الوجوب الارتباطى. فتأمل، و الله سبحانه أعلم.

(١) لأنه عبادة قطعاً، فيعتبر فيه النية كما يعتبر في كلية العبادة. بل يعتبر في نيتها ما يعتبر في نية العبادة من القربة و غيرها.

(٢) استشكل غير واحد في وجوب ذلك، لأصالة البراءة لو لم يتم الإطلاق، و إلا كان دليلاً على عدم وجوبه و انصراف الدليل إلى خصوص ذلك بنحو يخرج به عن الإطلاق أو الأصل ممنوع. اللهم إلا أن يستفاد مما دل على اعتباره في سجود الصلاة، لإطلاق بعضه بنحو يشمل المقام، و لا سيما ما اشتمل منه على التعليل: «بأن الناس عبيد ما يأكلون و يلبسون» فان ذلك ظاهر في اعتباره في مطلق السجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٤

غيرها مما يصح السجود عليه- و يقول (١):

(١) المشهور- كما قيل- وجوب الذكر في الجملة. و عن جماعة- منهم المحقق في المعبر و النافع و العلامة في المنتهى و المختلف- العدم، لما عرفت: من الأصل، و الإطلاق، مضافاً إلى

موثق عمار: «عن سجدتى السهو هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال (ع): لا، إنما هما سجدتان فقط (إلى أن قال):

و ليس عليه أن يسبح فيهما، و لا فيهما تشهد بعد السجدين» (١).

و قد عرفت: منع دعوى الانصراف بنحو يصلح لتقييد المطلقات، فضلاً عن صلاحية المعارضة للموثق. و دعوى: سقوط الموثق باعراض المشهور ساقطة، إذ لم يثبت الاعراض بنحو يوجب السقوط عن الحجية، لاحتمال بنائهم على الترجيح للعارض و عدم الجمع العرفى. و أما

صحيح الحلبي المروى- فيما يحضرنى من نسخة الفقيه- عن أبى عبد الله (ع)، أنه قال: «تقول فى سجدتى السهو: بسم الله، و بالله، و صلى الله على محمد و آل محمد قال: و سمعته مرة أخرى يقول: بسم الله، و بالله، السلام عليك أيها النبى و رحمة الله و بركاته» (٢). و كذا روى عن الكافى، إلا أن فيه:

«اللهم صل ..»

فقد يعارض

برواية الشيخ (ره) له- فيما يحضرنى من نسخة التهذيب المعتمدة- هكذا: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول فى سجدة السهو: بسم الله، و بالله، و صلى الله على محمد و آل محمد. قال: و سمعته مرة أخرى يقول فيهما: بسم الله، و بالله، و السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته». و كذا رواها فى المدارك عن الشيخ (ره)، بل فى نسخة أخرى من الفقيه أنه قال: «كان يقول فى سجدة ..» إذ عليه لو سلمت الرواية عن المناقشة فى حجيتها، من جهة تضمنها السهو

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٥

«بسم الله، و بالله، و صلى الله على محمد و آله» (١)

، أو يقول:

«بسم الله، و بالله، اللهم صل على محمد و آل محمد»

(٢) أو يقول:

«بسم الله، و بالله، السلام عليك أيها النبي و رحمة

المنزه عنه الامام (ع)- و لو بحملها على كون الفعل المذكور صادراً منه (ع) من أجل التعليم فيكون البيان بالفعل- فلا تخرج عن كونها حكاية لفعله و هو أعم من الوجوب. و لو بنى على إجراء قواعد التعارض فى مثل هذا الاختلاف- كما هو الظاهر- الموجب لترجيح رواية الكافى و الفقيه على رواية الشيخ، فلا تقوى على معارضة الموثق المتقدم، المعتضد بالإطلاقات و دعوى: كون المنفى فى الموثق هو التسبيح فلا يشمل الذكر المخصوص خلاف ظاهر قوله (ع): «إنما هما سجدة فقط» مضافاً إلى أن

قول الحلبي- فى روايتى الكافى و الفقيه-: «و سمعته مرة أخرى ..»

ظاهر فى كون ما ذكره- أولاً- كان سماعاً منه لقوله فيهما، لا لأمره بالقول فيهما- كما هو ظاهر الصدر- فتوافقان رواية الشيخ، و لا تصلحان- أيضاً- لإثبات الوجوب.

ثم على تقدير القول بوجوب الذكر فهل يتعين ما فى صحيح الحلبي

- كما عن جمل الشيخ و الغنية و نهاية الاحكام و القواعد و الدروس و التبيان و اللعة و الذكرى و غيرها- أولاً- كما عن المبسوط و التحرير و الموجز و الذخيرة-؟

وجهان، مبيان على تمامية دلالة الصحيح على الوجوب و عدمها.

(١) هذه الصورة- أعنى: إبدال الظاهر بالضمير- لم أعرف لها مأخذاً. نعم عن التقي و المحقق الثانى فى حاشية النافع: ذكرها فقط.

كما أنه لم يظهر الوجه فى إهمال صورة إبدال الضمير بالظاهر المذكورة فى روايتى الفقيه و التهذيب.

(٢) هذه الصورة محكية عن الكافى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٦

الله و بر كاته» (١)

ثم يرفع رأسه (٢)، و يسجد مرة أخرى و يقول ما ذكر، و يتشهد (٣)،

(١) كذا في الكافي و الفقيه. و لكن رواها الشيخ بزيادة (الواو) و عن الوحيد (ره): الجزم بأن الأصح ترك الواو. و لكن لم يظهر الفرق بينها و بين الواو في «و صلى الله ..» ثم إن الاختلاف في نقل الرواية إن كان من قبيل تعارض الحجتين كما هو الظاهر جرى حكم تعارض الأخبار و الحكم: التخيير في المسألة الأصولية في الذكر الأول بين الرويتين - و كذا في الذكر الثاني - فعلى المجتهد اختيار إحدى الرويتين و الفتوى بمضمونها، لا التخيير في العمل، كما يظهر من المتن، و يختص التخيير في العمل بين الذكرين لا غير. نعم قد يرجح ترك (الواو) في الثانية، لاتفاق الكافي و الفقيه عليه، و يرجح ترك: «اللهم» في الأولى، لاتفاق الفقيه و التهذيب عليه. و ان كان من قبيل اشتباه الحجة بغير الحجة بنى على التسايط و عمل بالاحتياط، و هو في الصورة الأولى بالجمع بين الكيفيتين، و في الثانية بذكر (الواو) و لا ينافيه احتمال الزيادة، إذ لا دليل على قبح الزيادة هنا. و لذا استشكل في مفتاح الكرامة فيما حكاه عن جماعة: من وجوب الإعادة إن زاد فيها ركناً، كما لو سجد أربع سجعات. نعم الأصل يقتضى قبح النقيصة. و بعض الأعظم [١] من محشى نجاة العباد ذكر: أن الأحوط حذف الواو. و لم يتضح لى وجهه. و قد سألته (قده) عنه فلم أوفق لمعرفة الجواب. و الله سبحانه الموفق للصواب.

(٢) لا ينبغي التأمل في اعتباره، لتوقف الاثنية عليه.

(٣) على المشهور، كما عن جماعة، بل عن ظاهر التذكرة و صريح المعبر و المنتهى: الإجماع عليه. و يشهد به جملة من النصوص، ففي صحيح

[١] المرحوم ميرزا محمد تقى الشيرازى - قدس سره - (منه مد ظله).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٧

و يسلم (١). و يكفى فى تسليمه: السلام عليكم (٢). و أما التشهد فمخير بين (٣) التشهد المتعارف و التشهد الخفيف، و هو قوله:

الحلبى: «و اسجد سجدتين، بغير ركوع و لا قراءة، تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً» (١)

و نحوه ما فى صحيح ابن يقطين،

«٢» و رواية سهل بن اليسع

«٣» و

فى رواية أبى بصير: «يتشهد فيهما» «٤»

و نحوه ما فى رواية الحسن الصيقل

«٥» لكن يعارضها موثق عمار المتقدم

«٦» و الجمع العرفى بينها يقتضى حملها على الاستحباب، كما عن المختلف و جماعة ممن تأخر عنه.

و سقوط الموثق عن الحجية بمجرد الاعراض مشكل، لاحتمال كون منشأ الاعراض الترجيح، لبنائهم على ثبوت التعارض و امتناع الجمع العرفى، كما تقدم.

(١) كما هو المشهور، و عن المعبر و المنتهى: الإجماع عليه. و

فى صحيح ابن سنان: «إذا كنت لا تدرى أربعاً صليت أم خمسا فاسجد سجدتى السهو - بعد تسليمك - ثم سلم بعدهما» «٧»

و نحوه موثق أبى بصير

«٨» وربما يعارضان بموثق عمار المتقدم

و الكلام فيه كما تقدم فى التشهد.

(٢) للكفاية فى الصلاة، كما تقدم.

(٣) قد عرفت: أن نصوص التشهد ما بين مطلق و مقيد بالخفيف.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٦) راجع أوائل الكلام فى هذه المسألة.

(٧) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٨

أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، اللهم صل على محمد و آل محمد. و الأحوط الاقتصار على الخفيف (١) كما أن فى تشهد الصلاة- أيضاً- مخير بين القسمين، لكن الأحوط هناك التشهد المتعارف، كما مر سابقاً. و لا يجب التكبير (٢) للسجود، و إن كان أحوط (٣). كما أن الأحوط

و مقتضى وجوب حمل المطلق على المقيد وجوب كونه خفيفاً. لكن لا يبعد حمل المقيد على عدم مشروعية الزيادة على الخفيف، لا على قدح الزيادة، كما هو مقتضى الجمود على نفس العبارة. و نظيره قوله (ع)

فى صحيح الحلبي: «بغير ركوع و لا قراءة»

فإن المراد نفي مشروعية الركوع و القراءة لا- مانعتهما. و ما ذكرناه من المعنى وسط بين الرخصة- المنسوبة إلى الكركى و الشهيد الثانى- و بين العزيمة التى هى ظاهر من أطلق التعبير بالخفيف، و الظاهر من الخفيف ما خلا من الزيادات. و لا يبعد أن يكون للخفة مراتب، و أن الخفيف كما يصدق على الصورة المذكورة فى المتن- لو قلنا بالاكْتفاء بها فى الصلاة- يصدق على التشهد المتعارف، بل و على ما يزيد عليه ببعض الكلمات اليسيرة.

(١) هذا غير ظاهر، لاحتمال أن يكون المراد من الخفيف خصوص المتعارف، و لم يثبت اصطلاح للشارع فى الخفيف- و أنه ما ذكر فى المتن- كى يحمل عليه فى النصوص، فالاحتياط ينبغى أن يكون فى الجمع بينهما.

مع أن هذا الاحتياط قد يعارضه الاحتياط فى عدم الاكتفاء به فى الصلاة لأن نصوص المقام لا تشرع كيفية فى التشهد، و إنما تلزم بالمشروع الخفيف فلا بد من استفادة مشروعية الكيفية من دليل مشروعيتها فى الصلاة.

(٢) كما هو المعروف، للأصل، و لموثق عمار المتقدم

«١». (٣) لما عن الشيخ فى ظاهر المبسوط: من القول بالوجوب. و استشكل

(١) راجع الكلام فى أوائل هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٥٩

مراعاة جميع ما يعتبر فى سجود الصلاة فيه: من الطهارة من الحدث و الخبث، و الستر، و الاستقبال، و غيرها من الشرائط و الموانع التى للصلاة- كالكلام و الضحك فى الأثناء و غيرهما- فضلا عما يجب فى خصوص السجود: من الطمأنينة، و وضع سائر المساجد، و وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه.

و الانتصاب مطمئناً بينهما، و إن كان فى وجوب ما عدا ما يتوقف عليه اسم السجود و تعدده نظر (١).

[مسألة ٨): لو شك فى تحقق موجه و عدمه لم يجب عليه]

(مسألة ٨): لو شك فى تحقق موجه و عدمه لم يجب عليه (٢).

فيه فيما عن نهاية الاحكام. و يشهد له

خير عمرو بن خالد، عن زيد، عن آبائه- عليهم السلام- عن على (ع)- المتضمن لسهو النبى (ص): «قال: فاستقبل القبلة، و كبر- و هو جالس- ثمَّ سجد سجدتين ..» (١)

لكن لو تمَّ حجة فى نفسه، فلا يصلح لمعارضة ما عرفت.

(١) لكون ذلك كله خلاف ما يقتضيه أصل البراءة، و إطلاق الأدلة لكن عرفت أنه يمكن أن يستفاد من الأمر بفعله قبل الكلام: المنع من فعل المنافيات مطلقاً فيما بينه و بين الصلاة، و فى أثناء فعله أيضاً. كما عرفت أيضاً- مما دل على وجوب السجود على الأرض أو ما يحكمها. و كذا مما دل على أن السجود على سبعة أعظم- وجوب ذلك فيه أيضاً. أما غير ذلك فمنع اعتباره أظهر.

(٢) لأصالة عدم الموجه، إما بمعنى استصحاب عدمه، أو قاعدة التجاوز لو كان نفس الموجه عدمياً، كما لو شك فى النقيصة. و كيف كان فالأصل المذكور موافق لأصالة البراءة من وجوبه.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٠

نعم لو شك فى الزيادة أو النقيصة فالأحوط إتيانه، كما مر (١).

[مسألة ٩): لو شك فى إتيانه بعد العلم بوجوبه]

(مسألة ٩): لو شك فى إتيانه بعد العلم بوجوبه وجب (٢) و إن طال المدة. نعم لا يبعد البناء على إتيانه بعد خروج وقت الصلاة (٣)، و إن كان الأحوط عدم تركه خارج الوقت أيضاً.

[مسألة ١٠): لو اعتقد وجود الموجه ثمَّ بعد السلام شك فيه لم يجب عليه]

(مسألة ١٠): لو اعتقد وجود الموجه ثمَّ بعد السلام شك فيه لم يجب عليه (٤).

[مسألة (١١): لو علم بوجود الموجب و شك في الأقل و الأكثر بنى على الأقل]

(مسألة ١١): لو علم بوجود الموجب و شك في الأقل و الأكثر بنى على الأقل (٥).

[مسألة (١٢): لو علم نسيان جزء و شك بعد السلام في أنه هل تذكر قبل فوت محله و تداركه أم لا؟]

(مسألة ١٢): لو علم نسيان جزء و شك بعد السلام في أنه هل تذكر قبل فوت محله و تداركه أم لا؟ فالأحوط إتيانه (٦).

(١) من احتمال كون نفس الشك موضوعا لوجوب السجود واقعا.

(٢) لقاعدة الاشتغال، أو أصالة عدم إتيانه.

(٣) إلحاقا له بالصلاة. لكنه غير ظاهر.

(٤) لأصالة عدم الموجب، وقاعدة اليقين غير ثابتة.

(٥) لأصالة عدم الزائد المشكوك.

(٦) بل مقتضى أصالة عدم التدارك تحقق النقص، فيجب له السجود و كأن منشأ التوقف في المتن: احتمال الرجوع إلى قاعدة الفراغ، المقدمه على الأصل المذكور. وفيه: أن بقاء جزئية المنسى بعد تجاوز المحل الشكى موقوف على الذكر و الالتفات إليه، و إلا فلو استمر النسيان إلى أن دخل في الركن لم يكن جزءا من حين تركه و الدخول فيما بعده. و حينئذ لا مجال لقاعدة الفراغ، لأن جريانها لإثبات الجزء يتوقف على ثبوت الجزئية، مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦١

[مسألة (١٣): إذا شك في فعل من أفعاله]

(مسألة ١٣): إذا شك في فعل من أفعاله، فإن كان في محله أتى به (١)، و إن تجاوز لم يلتفت (٢).

[مسألة (١٤): إذا شك في أنه سجد سجدتين أو واحدة بنى على الأقل]

(مسألة ١٤): إذا شك في أنه سجد سجدتين أو واحدة بنى على الأقل (١).

و مقتضى أصالة بقاء النسيان نفى الجزئية، فهي حاكمه على القاعدة. اللهم إلا أن يقال: ذلك جار بعينه في الشك في الإتيان بالجزء في محله الشكى، لأن جزئيته قبل الدخول فيما بعده أيضا مشروطة بعدم النسيان، فلو بنى على اختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الجزء الثابتة جزئيته حتى بلحاظ النسيان لم تجر في الشك في الإتيان بالجزء في محله الشكى، إذا كان ناسيا له قبل ذلك و احتمال طرؤ الالتفات إليه في المحل. و هو بعيد، و لا سيما بعد البناء على جريان القاعدة مع احتمال وجود الجزء من باب الاتفاق، و إن علم عدم الالتفات إليه - كما هو الظاهر - كما تقدم في محله.

فالأولى أن يقال: تختص القاعدة في الشك في وجود الخلل، لا في الشك في تداركه. نعم لو علم أنه ذكر قبل الدخول في الركن و شك في أنه تدارك الجزء المنسى كان إجراء القاعدة حينئذ في محله، لأنه بالذكر يحكم بزيادة ما جاء به من الأجزاء في غير محله، و يشك في وجود خلل آخر من أجل ترك الجزء المنسى و ما بعده. و إذ أن الشك حينئذ في أصل وجود الخلل كان المرجع فيه القاعدة. هذا مع أنه في الفرض يعلم بأحد الأمرين: من الزيادة و النقيصة، لأنه إن ذكر و تدارك كان ما أتى به قبل الذكر زيادة، و إن لم يذكر فقد نقص، فهو يعلم إجمالاً بوجود الخلل، و وجوب سجود السهو على كل حال.

(١) لقاعدة الاشتغال. نعم مقتضى بعض احتمالات: «لا سهو في سهو» هو العدم.

(٢) لقاعدة التجاوز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٢

إلا إذا دخل في التشهد. و كذا إذا شك في أنه سجد سجدتين أو ثلاث سجديات. و أما إن علم بأنه زاد سجدة و جب عليه الإعادة (٢)، كما أنه إذا علم أنه نقص واحدة أعاد (٣). و لو نسي ذكر السجود و تذكر بعد الرفع لا يبعد عدم وجوب الإعادة، و إن كان أحوط.

[فصل في الشكوك التي لا اعتبار بها]

إشارة

فصل في الشكوك التي لا اعتبار بها و هي في مواضع:

[الأول: الشك بعد تجاوز المحل]

الأول: الشك بعد تجاوز المحل. و قد مر تفصيله (٤).

(١) لأصالة عدم المشكوك، أو قاعدة الاشتغال به. إلا أن يبنى على بعض الاحتمالات في:

«لا سهو في سهو»

كما تقدم.

(٢) قد عرفت: عدم الدليل على قدح الزيادة فيها، فأصالة البراءة من مانعيتها محكمة.

(٣) يعنى: من رأس، لأجل الزيادة. لكن عرفت الإشكال في قدحها، فالواجب الإعادة، على نحو يحصل الترتيب بين أجزائها لا غير.

نعم على بعض احتمالات:

«لا سهو في سهو»

يتم عدم لزوم ذلك أيضاً كما يتم ما ذكره بقوله: «لا يبعد عدم وجوب الإعادة». لكن حيث عرفت ضعفه، فاللازم إعادة السجدة لا غير.

فصل في الشكوك التي لا اعتبار بها

(٤) يعنى: في المسألة العاشرة من فصل الشك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٣

[الثاني: الشك بعد الوقت]

الثاني: الشك بعد الوقت، سواء كان في الشروط، أو الأفعال، أو الركعات، أو في أصل الإتيان (١). وقد مر الكلام فيه أيضا (٢).

[الثالث: الشك بعد السلام الواجب]

الثالث: الشك بعد السلام الواجب (٣) وهو إحدى الصيغتين الأخيرتين - سواء كان في الشرائط، أو الأفعال، أو الركعات في الرباعية أو غيرها، بشرط أن يكون أحد طرفي الشك الصحة. فلو شك في أنه صلى ثلاثا أو أربعاً أو خمساً بنى على أنه صلى أربعاً. و أما لو شك بين الاثنتين والخمس والثلاث والخمس بطلت، لأنها إما ناقصة (٤) ركعة أو زائدة. نعم لو شك

(١) عدم الاعتبار بالشك في الثلاثة الأول لقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز في بعضها وفي الأخير لقاعدة الشك بعد الوقت، فان الظاهر قصور دليل هذه القاعدة عن شمول الشك في الأول. اللهم إلا أن يستفاد حكمه بالأولوية. أو يستفاد منه عموم الحكم لكل موقت إذا شك في وجوده سواء أ كان جزءاً شرطاً، أم كلاً، أم مشروطاً.

(٢) يعني: في مسائل حكم الشك.

(٣) لكونه من الشك بعد الفراغ.

(٤) قد عرفت في المسألة السادسة عشرة من مسائل فصل الشك:

أن مجرد نقص الركعة لا- يوجب البطلان، بل لا- ريب في الصحة لو ضم إليه محتمل النقص. نعم احتمال الزيادة يستلزم احتمال البطلان. و حينئذ فالحكم بالبطلان في الفرض يتوقف على رجوعه إلى الشك في الأثناء- للعلم بعدم وقوع التشهد و التسليم في محلها- و على كون الشك المذكور مبطلا إذا كان في الأثناء- لعدم جريان أصالة عدم الزيادة- فلو لم تثبت المقدمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٤

في المغرب بين الثلاث والخمس- أو في الصبح بين الاثنتين والخمس- يبنى على الثلاث في الأولى، و الاثنتين في الثانية. و لو شك بعد السلام في الرباعية بين الاثنتين و الثلاث، بنى على الثلاث و لا يسقط عنه صلاة الاحتياط، لأنه يعد في الأثناء، حيث أن السلام وقع في غير محله، فلا يتوهم: أنه يبنى على الثلاث و يأتي بالرابعة- من غير أن يأتي بصلاة الاحتياط- لأنه مقتضى عدم الاعتبار بالشك بعد السلام (١).

[الرابع: شك كثير الشك]

إشارة

الرابع: شك كثير الشك (٢)

الأولى أمكن نفي الزيادة بقاعدة الفراغ التي لا ريب في جريانها لنفي الزيادة و لا تعارض بقاعدة الفراغ في نفي النقيصة، للعلم بعدم

الإتيان بالرابعة في محلها، إما لتركها بتا، أو لفعالها في صلاة باطله، فلا يمكن إثبات وجودها بقاعدة الفراغ، وحيث أنه لا موجب لبطان الصلاة يجوز الاكتفاء بها، بعد ضم ركعة رابعة. أما ثبوت المقدمة الثانية فقد عرفت الكلام فيه. و أما ثبوت المقدمة الأولى فلما ذكرنا. و دعوى: أن موضوع قاعدة الفراغ هو الفراغ البنائي، و هو حاصل. مدفوعة: بالمنع، لأن الظاهر من الفراغ البنائي ما هو حاصل حال الشك لو لا الشك، و ليس كذلك في المقام، للعلم بكونه في الأثناء.

(١) بأن يكون المراد من الفراغ الفراغ البنائي آنا ما، فتجرى القاعدة لإثبات الثالثة المشكوكه، و لا تجرى بالنسبة إلى الرابعة، للعلم بعدم فعلها، فيجوز له أن يكتفى بضم ركعة واحدة. لكن عرفت: أن الظاهر من أدلة قاعدة الفراغ هو الفراغ البنائي حال الشك لو لا الشك، و هو غير حاصل، للعلم بالنقص.

(٢) بلا خلاف. و عن الغنية و المصباح: دعوى الإجماع عليه، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٦٥

و إن لم يصل إلى حد الوسواس (١)، سواء كان في الركعات (٢) أو الأفعال (٣)،

عن الثاني: أنه ضروري. و يشهد به جملة من النصوص: منها:

مصصح زرارة و أبي بصير: «قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى و لا ما بقي عليه. قال (ع): يعيد. قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد الشك. قال (ع): يمضى في شكه، ثم قال (ع): لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك. قال زرارة: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع، فاذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (١).

و تأتي الإشارة إلى غيره. فانتظر.

(١) للإطلاق.

(٢) كما هو مورد المصحح. و يقتضيه

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (٢) و نحوه مرسل ابن سنان

«٣» و مرسل الفقيه عن الرضا (ع)

«٤» بناء على عموم السهو فيها للشك.

(٣) كما هو مورد

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ و يشك في السجود فلا يدري أ سجد أم لا؟ فقال (ع): لا يسجد، و لا يركع

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٦٦

أو الشرائط، فيبني على وقوع (١) ما شك فيه و إن كان في محله. إلا إذا كان مفسدا فيبني على عدم وقوعه. فلو شك بين الثلاث و

الأربع بينى على الأربع. و لو شك بين الأربع و الخمس بينى على الأربع أيضا (٢). و إن شك أنه ركع أم لا بينى على أنه ركع. و إن شك أنه ركع ركوعين أم واحدا بنى على عدم الزيادة. و لو شك أنه صلى ركعة أو ركعتين بنى على الركعتين و لو شك فى الصبح أنه صلى ركعتين أو ثلاثا بينى على أنه صلى ركعتين. و هكذا.

و يمضى فى صلاته حتى يستيقن يقينا «(١)».

و يقتضيه- أيضا- إطلاق الصحيح المتقدم. كما يقتضى الحكم فى الشروط أيضا- بناء على عموم السهو فيه لمطلق الشك حتى ما كان فى الفعل- و إن كان محل تأمل، كما عرفت.

(١) لما كان الشك مركباً من احتمالى الوجود و العدم، و لا بد أن يكون أحدهما اقتضائياً دون الأخر، كان معنى عدم الاعتناء بالشك عدم ترتيب مقتضى الاحتمال الاقتضائى، فإذا شك فى أنه ركع أم لا فلاحتمال الاقتضائى هو احتمال العدم، و عدم ترتيب مقتضاه يلازم البناء على أنه ركع. و إذا شك فى أنه ركع ركوعين أو ركوعاً واحداً فلاحتمال الاقتضائى هو احتمال الوجود، و عدم ترتيب مقتضاه يلازم البناء على أنه لم يركع.

(٢) هذا ظاهر لو كان فى حال الجلوس مثلاً. أما لو كان فى حال القيام فقد يدعى: أن لازم عدم الاعتناء بالشك البناء على أن ما قام عنه رابعة، فيهدم القيام و يسلم. و فيه: أنه يتم لو لم يكن قد شرع فى الخامسة المحتملة، و إلا فلاحتمال الاقتضائى للشك أن تكون ما بيده خامسة، و لازم عدم الاعتناء به البناء على أنها رابعة.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٧

و لو كان كثرة شكه فى فعل خاص يختص بالحكم به (١) فلو شك اتفاقاً فى غير ذلك الفعل يعمل عمل الشك. و كذا لو كان كثير الشك بين الواحد و الاثنتين لم يلتفت فى هذا الشك و بينى على الاثنتين. و إذا اتفق أنه شك بين الاثنتين و الثلاث- أو بين الثلاث و الأربع. و جب عليه عمل الشك:

من البناء و الإتيان بصلاة الاحتياط. و لو كان كثير الشك بعد تجاوز المحل مما لا حكم له دون غيره، فلو اتفق أنه شك فى المحل و جب عليه الاعتناء. و لو كان كثرة شكه فى صلاة خاصة، أو الصلاة فى مكان خاص و نحو ذلك اختص الحكم به، و لا يتعدى إلى غيره.

[مسألة (١): المرجع فى كثرة الشك العرف]

(مسألة ١): المرجع فى كثرة الشك العرف (٢).

(١) كما فى الجواهر و غيرها، لأن المتبادر من النصوص عدم الحكم لما كان من الشك الكثير، دون ما لم يكن منه، خلافاً لما عن المدارك و الرياض بل تمكن نسبته إلى إطلاق الأصحاب من عموم الحكم للشك الاتفاقى فى غير ذلك الفعل، لإطلاق النصوص، و كونه ليس من الكثير إنما يتم بلحاظ الخصوصية، و إلا فبلحاظ نفس الشك هو منه. و لا قرينه على لحاظ الخصوصية لكن الإنصاف أن دعوى الانصراف قريبة، فما فى الجواهر و غيرها أقوى.

(٢) كما عن جماعة التصريح به، كما هو القاعدة فى الألفاظ التى تذكر فى القضايا الشرعية، حيث أنها تحمل على المعانى العرفية. إلا أن يرد تحديد شرعى، فيكون هو المرجع. و ليس ما يتوهم منه فى المقام عدا

صحيح محمد بن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة: أن الصادق (ع) قال: «إذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن كثر عليه السهو» (١) و لا دلالة

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٨

و لا يبعد تحققه إذا شك في صلاة واحدة ثلاث مرات (١)، أو في كل من الصلوات الثلاث مرة واحدة. و يعتبر في صدقها أن لا يكون ذلك من جهة عروض عارض: من خوف، أو غضب، أو هم، أو نحو ذلك مما يوجب اغتياش الحواس (٢).

فيه على التحديد، إلا من جهة مفهوم الشرطية. لكن يتعين رفع اليد عن المفهوم، بقرينه قوله (ع) في الجزاء: «فهو ممن ..»

الذي هو كالصريح في وجود فرد آخر له، فيتعين لأجله البناء على كون القضية مسوقة للمنطوق لا غير، فيكون مفادها جعل فرد لكثير السهو. و أما الشرط فهو و إن كثرت فيه الاحتمالات، إلا أن الأظهر أن يكون المراد أن يكون المصلي بحال لا يصلي ثلاث صلوات إلا و هو يسهو في واحدة منها، فإذا سها في الظهر والعشاء من يوم، و في العصر من اليوم الثاني، و في الصباح من اليوم الثالث فهو من كثير السهو. و إذا سها في الظهر من اليوم الأول، و الظهر من اليوم الثاني لم يكن منه. نعم لو أريد بأفراد الثلاث الثلاث المتباينات بالذات كان منه، لأن المفروض أنه سها في الثلاث الأول، و في الثلاث الثواني.

لكن الظاهر ما ذكرنا، و عليه فلا يعتبر أن يكون قد شك في كل ثلاث صلوات، بل يكفي أن يكون بحال يوجب الشك كذلك، فإذا شك أول شك، و كان ناشئا عن تلك الحال كان ملغى حكمه عند الشارع، إذ الظاهر من قوله (ع): «يسهو ..»

أنه من قبيل الملكة لا الفعل.

(١) لا يخلو من إشكال. و أشكل منه: جعله معنى للكثرة المذكورة في النص، كما حكاها في الشرائع قولاً. و كذا الحال فيما بعده، فقد حكاها- أيضاً- في الشرائع قولاً آخر.

(٢) لأن مورد النصوص غير هذا الشك، فإنه مما لا يكون من الشيطان و لا ترك الاعتناء به موجباً لزواله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٦٩

[مسألة ٢: لو شك في أنه حصل له حالة كثرة الشك أم لا بنى على عدمه]

(مسألة ٢): لو شك في أنه حصل له حالة كثرة الشك أم لا بنى على عدمه (١)، كما أنه لو كان كثير الشك و شك في زوال هذه الحالة بنى على بقائها.

[مسألة ٣: إذا لم يلتفت إلى شكه]

(مسألة ٣): إذا لم يلتفت إلى شكه، و ظهر بعد ذلك خلاف ما بنى عليه، و أن- مع الشك في الفعل- الذي بنى على وقوعه لم يكن واقعاً، أو ان ما بنى على عدم وقوعه كان واقعاً يعمل بمقتضى ما ظهر (٢)، فان كان تاركاً لركن بطلت صلاته (٣)، و إن كان تاركاً لغير ركن- مع فوت محل تداركه- وجب عليه القضاء فيما فيه القضاء، و سجداً السهو فيما فيه ذلك (٤)، و إن بنى على عدم الزيادة

فبان أنه زاد يعمل بمقتضاه من البطلان، أو غيره: من سجود السهو.

[مسألة (٤): لا يجوز له الاعتناء بشكه]

(مسألة ٤): لا يجوز له الاعتناء بشكه (٥)، فلو شك

(١) لاستصحاب العدم. وكذا في الفرض الآتي.

(٢) إذ الظاهر من أدلة الباب كون الحكم بعدم الاعتناء بالشك من قبيل الحكم الظاهري. وقد تحقق في محله من الأصول: أن الحكم الظاهري لا يدل على الاجزاء، فإذا انكشف مخالفته للواقع وجب ترتيب آثار فوات الواقع من أول الأمر، فقد يجب الاستئناف، وقد يجب تدارك الفئات، وقد يجب قضاؤه، إلى غير ذلك من أحكام الخلل.

(٣) يعنى: مع فوات محل تداركه.

(٤) يعنى: سجود السهو.

(٥) كما هو ظاهر الأصحاب - كما قيل - خلافاً لما عن الأردبيلي:

من جواز الاعتناء به، كما يجوز ترك الاعتناء به. وعن الذكري: أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٠

في أنه ركع أولاً لا يجوز أن يركع، وإلا بطلت الصلاة (١).

نعم في الشك في القراءة أو الذكر إذا اعتنى بشكه و أتى بالمشكوك فيه بقصد القرينة لا بأس به (٢)، ما لم يكن إلى حد الوسواس.

[مسألة (٥): إذا شك في أن كثرة شكه مختص بال مورد المعين الفلاني أو مطلقاً]

(مسألة ٥): إذا شك في أن كثرة شكه مختص بال مورد المعين الفلاني أو مطلقاً اقتصر على ذلك المورد (٣).

احتمله، لورود الأمر بالمضى فى النصوص مورد توهم الحظر، فلا يدل إلا على نفي الحظر. ولأنه مقتضى الجمع بين جوابى السؤال

فى مصحح زرارة و أبى بصير

«١» فىحمل الأمر بالإعادة - فى الأول - و بالمضى - فى الثانى - على التخيير. و فيه: أن الظاهر من قولهما: «الرجل يشك كثيراً..» هو كثرة الاحتمالات، بقريته قولهما: «حتى لا يدري كم صلى» لا أقل من احتمال ذلك فيه، فىحمل عليه، جمعاً بينه و بين ما بعده. و الأمر بالمضى و إن كان فى مورد الحظر، إلا أن ما اشتمل عليه النصوص من الخصوصيات مثل:

«إنما هو من الشيطان»

و

قوله (ع): «لا تعودوا الخبيث..»

و نحوهما آب عن حمل الأمر على الرخصة.

(١) للزيادة الظاهرية.

(٢) لجواز إتيان ذلك عمداً كذلك.

(٣) لعدم ثبوت الكثرة فى غيره، و الأصل عدمها. نعم مع الجهل بالحالة السابقة - لتعاقب الحالتين مع الجهل بالمتقدم و المتأخر -

يشكل الرجوع إلى أدلة أحكام الشك، لكون الشبهة مصداقية، و التحقيق سقوط العام فيها عن الحجية. كما لا ريب فى عدم الرجوع

الى حكم كثير الشك، للشك في موضوعه فيتعين الرجوع الى القواعد. و يختلف مقتضاها باختلاف الموارد، فلو شك

(١) تقدم ذكرهما في الرابع من الشكوك التي لا اعتبار بها.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٧١

[مسألة ٦: لا يجب على كثير الشك و غيره ضبط الصلاة بالحصى]

(مسألة ٦): لا يجب على كثير الشك و غيره ضبط الصلاة بالحصى، أو السبحة أو الخاتم، أو نحو ذلك (١)،

في القراءة و هو في المحل قرأ، عملاً بقاعدة الاشتغال. و لو شك في الركوع ركع، عملاً بها، و احتمال الزيادة منفي بأصالة عدمها. و لو شك في الأوليين أعاد، لقاعدة الاشتغال. و لو شك في الأخيرتين بنى على الأكثر، للعلم بأن حكمه ذلك على كل من التقديرين، و في وجوب صلاة الاحتياط و عدمه وجهان، مبنيان على انقلاب التكليف- فيرجع في المقام إلى أصل البراءة منها- و عدمه، فيرجع الى قاعدة الاشتغال. و لو شك بين الأربع و الخمس لم يجب عليه سجود السهو، لأصالة البراءة. فلاحظ.

(١) بلا خلاف فيه يعرف. للأصل، و إطلاق النصوص المتقدمة اللفظي و المقامى، مع عدم دليل على الوجوب، إذ لا دلالة

في خبر الخثعمي:- «شكوت إلى أبي عبد الله (ع) كثرة السهو في الصلاة، فقال (ع):

أحص صلاتك بالحصى، أو قال: احفظها بالحصى» (١)

- على الوجوب، لظهور الأمر- بقرينة السؤال- في الإرشادى، لا المولوى.

لا أقل من احتمال ذلك، بل لو فرض ظهوره في الوجوب المولوى فلا يبعد وجوب حمله على الإرشادى، بقرينة

خبر حبيب بن المعلى: «إني رجل كثير السهو فما أحفظ صلاتي إلا بخاتمي أحوله من مكان إلى مكان فقال (ع): لا بأس به» (٢)

و

صحيح ابن المغيرة: «لا بأس أن يعد الرجل صلاته بخاتمه، أو بحصى يأخذ بيده فيعد به» (٣)

لظهور نفي البأس في نفي الوجوب. و أما الأمر بالادراج، في موثق الحلبي، قال:

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٥٧٢

و إن كان أحوط فيمن كثر شكه (١).

[الخامس: الشك البدوى الزائل بعد التروى]

الخامس: الشك البدوى الزائل بعد التروى (٢) سواء تبدل باليقين بأحد الطرفين، أو بالظن المعبر، أو بشك آخر.

[السادس: شك كل من الامام و المأموم]

إشارة

السادس: شك كل من الامام و المأموم (٣) مع حفظ

«سألت أبا عبد الله (ع) عن السهو، قلت: فإنه يكثر على فقال (ع):

أدرج صلاتك إدراجاً..» (١)

فمحمول على الاستحباب إذ الوجوب خلاف ظاهر الاخبار المتقدمة جداً. و يناسب الاستحباب التعبير ب «ينبغي»

في رواية عمران الحلبي عن أبي عبد الله (ع): أنه قال: «ينبغي تخفيف الصلاة من أجل السهو» (٢)

(١) خروجاً عما يوهمه بعض ما تقدم.

(٢) قد عرفت: أن ظاهر أحكام الشك أنها منوطه به حدوثاً و بقاءً فإذا زال الشك و تبدل بالعلم - أو بالظن أو بشك آخر - زال

حكمه، و ثبت حكم ما تبدل اليه. و من هنا يظهر: أنه لا فرق في عدم الاعتناء بالشك الزائل بين البدوى و غيره. و لعل وجه تخصيص

الأول بالذكر:

كونه الغالب من أفراد الزائل.

(٣) بلا خلاف - كما عن المفاتيح و الرياض - و قطع به الأصحاب، كما عن المدارك و الذخيرة. و يشهد به

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) «عن الرجل يصلى خلف الامام لا يدري كم صلى هل عليه سهو؟ قال (ع):

لا» (٣)

و ،

مصحح حفص عن أبي عبد الله (ع): «ليس على الإمام

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٣

الأخر، فإنه يرجع الشاك منهما إلى الحافظ، لكن في خصوص الركعات، لا في الأفعال (١)، حتى في عدد السجدين (٢) و لا يشترط

في البناء على حفظ الآخر حصول الظن للشاك،

سهو، و لا على من خلف الامام سهو..» (١)

و ،

مرسل يونس - الوارد في اختلاف المأمومين في عدد الركعات و الامام مائل مع بعضهم أو معتدل الوهم - قال (ع): «ليس على الامام

سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم، و ليس على من خلف الامام سهو إذا لم يسهه الامام..» (٢).

(١) لاختصاص الخبر الأول بالركعات. و الأخير محمول عليه، بقريته سائر الفقرات. و لا سيما و كون السؤال فيه عن خصوص الشك

في الركعات. فتأمل. نعم لا - مانع من إطلاق المصحح، لو لا دعوى: أن امتناع الأخذ بإطلاقه الاحوالى و الأفرادى يناسب أن يكون

وارد في مقام إثبات الحكم - في الجملة - لا مطلقاً، فيمتنع التمسك به في المقام. هذا مع قرب دعوى: كون المراد من السهو في هذه

النصوص - التي هي بلسان واحد و مساق واحد - هو خصوص الشك في الركعات، كما أشرنا إلى ذلك في مسألة: «لا سهو في سهو»

فلا تعرض فيها لحكم الشك في الأفعال. و كأنه لأجل ما ذكرنا تأمل في الجواهر في شمول الأدلة. و منه يظهر: ضعف ما عن جماعة من التصريح بعدم الفرق بين الركعات و الأفعال و عن المدارك: نسبته إلى الأصحاب. (٢) لعدم الفرق بينهما و بين سائر الأفعال.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ملحق حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٤

فيرجع و إن كان باقياً على شكه على الأقوى (١). و لا فرق في المأموم بين كونه رجلاً - أو امرأة (٢)، عادلاً أو فاسقاً (٣) واحداً أو متعدداً (٤). و الظان منهما أيضاً (٥) يرجع إلى

(١) كما عن المشهور. و يقتضيه - مضافاً إلى إطلاق الأدلة الذي لا وجه لرفع اليد عنه لمجرد غلبة حصول الظن، فان الانصراف الناشئ من الغلبة لا يقدح في الإطلاق - ظهور الأدلة في الخصوصية لكل من الامام و المأموم، و لو اعتبر حصول الظن لم يكن لهما خصوصية. و منه يظهر: ضعف التأمل في جواز اعتماد أحدهما على الآخر، إذا لم يحصل الظن، كما عن المجمع للأردبيلي و المصابيح للوحيد.

(٢) كما عن المشهور، لإطلاق المصحح و المرسل، و إمكان التعدي عن مورد الصحيح لقاعدة الاشتراك. لكن القاعدة تفيد جواز رجوعها إلى الامام، لا رجوع الإمام إليها. و منه يظهر: ضعف الاشكال فيها مطلقاً، كما عن بعض. (٣) بلا خلاف ظاهر. و عن الدرّة: نسبته إلى الأصحاب. و يقتضيه الإطلاق.

(٤) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه إطلاق مصحح حفص. لكن لو تمّ و جب تقييده بالمرسل لظهوره في اختصاص جواز رجوع الإمام بالمأموم المتعدد. اللهم إلا - أن يستفاد منه عرفاً - كما هو الظاهر - مجرد كونه مأموماً. و أن فرض التعدد فيه إنما هو لكونه جواباً عن سؤال قد فرض فيه التعدد، لا لتقييد جواز الرجوع به.

(٥) كما عن الميسية و المقاصد العلية و الروض و الروضة و المفاتيح. و كأنه لإطلاق النصوص المتقدمة، و لا سيما مرسل يونس المفروض فيه ميل الامام مع بعض المأمومين. لكن عن مجمع البرهان و الذخيرة و شرح المفاتيح: الاستشكال فيه، لأن الظن حجة شرعا. و فيه: أن كونه حجة في المقام أول الكلام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٥

المتيقن، و الشاك لا يرجع إلى الظان (١)، إذا لم يحصل له الظن.

لإطلاق أدلة الرجوع إلى الحافظ. و ما بينها و بين أدلة الحجية و إن كان عموماً من وجه، لكن الجمع العرفي يقتضى تقديمها، لظهورها في أن المورد له خصوصية، كما هو الحال في نظائر المقام، اللهم إلا أن يمنع هذا الإطلاق لما عرفت من قرب دعوى: إرادة خصوص الشك من لفظ السهو، بقرينة حرف الاستعلاء المناسب جدا للشك دون الظن، مضافاً - في المرسل - إلى تأيد ذلك بأنه مقتضى بقية الفقرات. و فرض ميل الإمام إلى بعض المأمومين في السؤال لا أثر له فيما نحن فيه، بعد كون الجواب ليس جواباً عن ذلك الفرض، كما هو ظاهر بالتأمل في خصوصياته. و مضافاً - في الصحيح - إلى أن دليل حجية الظن موجب لكونه ممن يدري، لا

ممن لا يدري، بل ذلك أيضا جار في المصحح و نحوه، فان دليل الحجية للظن أيضا موجب لنفى السهو، فعمل الظان منهما بظنه، و عدم تعويله على يقين صاحبه أوفق بالأدلة.

(١) لعدم الدليل عليه، إذ الظاهر من الحفظ المذكور في المرسل هو ما يساوق العلم. و دعوى: أن دليل حجية الظن يقتضى قيامه مقام الحفظ غير ظاهرة، لتصور مثل قوله: «و إن ذهب وهمك إلى الثلاث فابن عليه»
«١» عن تنزيله منزلة العلم، بلحاظ عمل غير الظان، بل الظاهر في تنزيله منزلته في وجوب عمل الظان عليه لا- غيره، مضافا إلى أن الموجود- في الكافي و التهذيب عنه-
رواية مرسل يونس هكذا: «ليس على الامام سهو إذا حفظ عليه من خلفه باتفاق منهم» (٢).

(١) تقدم ذلك في المسألة: ٦ من فصل الشك في الركعات. و ما نقله هنا- دام ظله- من النقل بالمعنى. فراجع.
(٢) مر ذلك في أوائل المسألة. فراجع.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٦

[مسألة ٧: إذا كان الامام شاكا و المأمومون مختلفون في الاعتقاد]

(مسألة ٧): إذا كان الامام شاكا و المأمومون مختلفون في الاعتقاد لم يرجع إليهم (١)،

هذا و لكن يمكن أن يقال: إن الحفظ إنما ذكر في رجوع الإمام إلى المأموم. و أما رجوع المأموم إلى الامام فإنما ذكر فيه عدم سهو الإمام الذى قد عرفت ظهوره في عدم خصوص الشك. و مقتضاه أن دليل الحجية بالنسبة إلى الامام كاف في ترتيب الأثر بالنسبة إلى عمل المأموم، لأن موضوع عمل المأموم الحجية عند الامام. و حينئذ لا يحتاج إلى إثبات تعرض دليل حجية الظن لعمل غير الظان، كى يتأمل فيه بما سبق. و عليه فلا- يبعد أن يكون المراد من الحفظ في رجوع الإمام إلى المأموم ذلك أيضا- أعنى وجود الحجية عنده بلحاظ عمله- فلا- مجال للإشكال المذكور. هذا و لو سلم أن موضوع عمل أحدهما ليس هو مطلق وجود الحجية عند الآخر بل خصوص حفظ الآخر فلا يبعد أن يدعى: أن المفهوم من الدليل عرفا هو عموم الأثر، لمساعدة ارتكاز العقلاء على كون الظن من قبيل الطريق الحقيقى مطلقاً، من دون اختصاص الحجية بجهة دون أخرى، و يكون الأمر بالعمل إرشاديا إلى الحجية. و لذا لم يقع التشكيك في صلاحية الأمر بالعمل بالخبر- الذى اشتمل عليه كثير من أدلة حجيته- لا ثبات قيامه مقام العلم في الآثار المترتبة على نفسه، كقيامه مقامه في الآثار المترتبة على مؤداه. و الأخذ ب (الكافي و التهذيب) و إن كان أولى عند معارضتهما ب (الفقيه)، لكن الأولى في المقام العكس، لمناسبة ذيل المرسل لرواية الفقيه جداً، دون رواية الكافي و التهذيب، فرجوع الشاك إلى الظان لا يخلو عن قوة.

(١) لعدم الدليل. مضافا إلى التقييد بالاتفاق- كما في رواية الفقيه
- و إلى ما

في ذيل المرسل من قوله (ع): «فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه و عليهم في الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم».
و عدم إمكان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٧

إلا إذا حصل له الظن من الرجوع إلى إحدى الفرقتين (١).

[مسألة ٨: إذا كان الامام شاكا و المأمومون مختلفين]

(مسألة ٨): إذا كان الامام شاكاً والمأمومون مختلفين بأن يكون بعضهم شاكاً وبعضهم متيقناً رجوع الإمام إلى المتيقن منهم (٢)، ورجع الشاك منهم إلى الامام، لكن الأحوط إعادتهم الصلاة، إذا لم يحصل لهم الظن وإن حصل للإمام.

[(مسألة ٩): إذا كان كل من الامام والمأمومين شاكاً]

(مسألة ٩): إذا كان كل من الامام والمأمومين شاكاً فان كان شكهم متحداً- كما إذا شك الجميع بين الثلاث والأربع- عمل كل منهما عمل ذلك الشك. وإن اختلف شكه مع شكهم، فان لم يكن بين الشكين قدر مشترك- كما إذا

الأخذ بظاهره لا ينافي الاستدلال به على المقام. مع أن المحكى عن بعض نسخ الفقيه: إخلاء لفظ «الأخذ» عن العاطف وإدخاله على لفظ «الإعادة» وحينئذ فلا مانع من الأخذ بظاهره.

(١) وحينئذ يكون الظن حججاً، لا قولهم.

(٢) على الأشهر الأظهر، كما في الحدائق. واستشكله: بأن مقتضى المرسله: المنع من الرجوع، لتحقق الاختلاف. وحكى عن بعض مشايخه:

دفعه، بحمل المرسله

على صورة الاختلاف في اليقين، فلا تشمل الفرض لكن لو تمّ فلا تصلح دليلاً على جوازه- بناء على رواية الفقيه

- لعدم الاتفاق المأخوذ شرطاً في الجواز. اللهم إلا أن يكون المراد منه عدم الاختلاف على النحو المذكور- كما هو الظاهر- وإلا لامتنع غالباً الرجوع لعدم إحراز شرطه غالباً. ثم لو تمّ رجوع الإمام إلى البعض الحافظ، فرجوع البعض الشاك إلى الامام حينئذ غير ظاهر، إذ يرجع الإمام إلى حفظ بعض المأمومين لا يكون حافظاً، كي يتنفي سهو المأموم معه. اللهم إلا أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٨

شك الامام بين الاثنتين والثلاث والمأمومون بين الأربع والخمس- يعمل كل منهما على شاكلته (١)، وإن كان بينهما قدر مشترك- كما إذا شك أحدهما بين الاثنتين والثلاث والأخر بين الثلاث والأربع- يحتمل رجوعهما إلى ذلك القدر المشترك (٢)، لأن كلا منهما ناف (٣) للطرف الأخر من شك الأخر، لكن الأحوط إعادة الصلاة بعد إتمامها. وإذا اختلف شك الامام مع المأمومين- وكان المأمومون أيضاً مختلفين في الشك- لكن كان بين شك الامام وبعض المأمومين قدر مشترك يحتمل رجوعهما إلى (٤) ذلك القدر المشترك،

يستفاد منه طريقة الحفظ، على نحو ما ذكرنا في رجوع الشاك الى الظان و عليه فالتفكيك بين المسألتين - كما في المتن - صعب جداً. فلاحظ.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٥٧٨

(١) لعلم كل منهما بخط الأخر، فلا مجال لرجوعه اليه.

(٢) و عن الميسية و الروض و الروضة و المسالك و غيرها: الجزم به.

و عن المجلسي: إنه المشهور.

(٣) يعنى: إن كلا- منهما حافظ فى مورد شك الأخر، لأن الشاك بين الثلاث و الأربع حافظ لوجود الثلاث شاك فى وجود الأربع و عدمها، و الشاك بين الاثنتين و الثلاث حافظ لعدم الرابعة و شاك فى وجود الثالثة و عدمها فيرجع كل منهما فى مورد شكه إلى حفظ الأخر. و دعوى: انصراف أدلة المقام عن مثل ذلك ممنوعه. و لا سيما بملاحظة الارتكاز العرفى، فيكون المقام نظير ما لو كان الامام شاكاً فى الأفعال و حافظاً للركعات و المأموم بالعكس، فإنه لا ينبغى التأمل فى رجوع كل منهما إلى الأخر، بناء على رجوع الشاك فى الأفعال إلى الأخر.

(٤) للوجه المتقدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٧٩

ثم رجوع البعض الأخر الى الامام (١)، لكن الأحوط- مع ذلك- إعادة الصلاة أيضاً، بل الأحوط فى جميع صور أصل المسألة إعادة الصلاة (٢)، إلا إذا حصل الظن من رجوع أحدهما إلى الأخر.

[السابع: الشك فى ركعات النافلة]

إشارة

السابع: الشك فى ركعات النافلة (٣)، سواء كانت ركعة (٤)- كصلاة الوتر- أو ركعتين- كسائر النوافل-

(١) للوجه المتقدم فى المسألة الثامنة، فلو شك الامام بين الثلاث و الأربع، و بعض المأمومين بين الاثنتين و الثلاث، و بعضهم بين الاثنتين و الثلاث و الأربع بنى الجميع على الثلاث.

(٢) لشبهة القول باعتبار حصول الظن.

(٣) بلا إشكال و لا خلاف. و يدل عليه الصحيح الاتى، بناء على ظهور السهو فيه فى الشك، أو ما يعمه.

(٤) لإطلاق النص و الفتوى. و عن المفاتيح: الإجماع عليه. لكن

فى صحيح العلاء عن أبى عبد الله (ع): «عن الرجل يشك فى الفجر.

قال (ع): يعيد. قلت: المغرب، قال: نعم، و الوتر و الجمعة، من غير أن أسأله» (١)

و قريب منه خبره الآخر

«٢» و نحوه حسن الحسين ابن أبى العلاء

«٣» و

فى حديث الأربعمئة: «لا يكون السهو فى خمس فى الوتر و الجمعة..» (٤)

و حملها على الشك فى أصل الوجود لا يناسب السياق. كما أن حملها على الاستحباب- كما فى الوسائل- غير ظاهر. إلا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ملحق حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٠

أو رباعية- كصلاة الأعرابي- فيتخير- عند الشك- بين البناء على الأقل أو الأكثر (١) إلا أن يكون الأكثر مفسداً فيبنى على الأقل (٢)،
و الأفضل البناء على الأقل مطلقاً (٣). و لو

أن يكون من جهة الإجماع.

(١) اتفاقاً، كما عن صريح المعبر و التذكرة و ظاهر غيرهما. و عن ظاهر الأماي: أنه من دين الإمامية. و قد يشهد له

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن السهو في النافلة، فقال (ع): ليس عليك شيء» (١)

و ظاهره و إن كان تعين البناء على الأكثر لو كان صحيحاً- نظير ما تقدم في كثير الشك- إلا أنه يجب حمله على التخيير، للإجماع المتقدم. أو لأنه مقتضى حمله على الرخصة- بناء على جريان أصالة الأقل- فيكون الترخيص في قبال ذلك، لا في قبال البطلان كما هو- بناء على أنه مقتضى الأصل- على ما تقدم في مبحث الشك في الركعات: من عموم بطلان الثنائية بالشك فيها. أو لأنه مقتضى الجمع بينه و بين

المرسل المحكى عن الكافي: «و روى: أنه إذا سها في النافلة بنى على الأقل» (٢)

المنجبر ضعفه بالعمل. و الجمع بينهما: بحمل الصحيح على نفي حكم الشك الثابت في الفريضة- و هو البطلان- خلاف الظاهر، و إن كان لا يبعد، بناء على ثبوت نسخة:

«سهو» بدل «شيء» لكن أيضاً لا مجال لارتكابه بعد ما عرفت.

(٢) لأنه مقتضى عدم الاعتناء بالشك، كما تقدم في كثير الشك.

و عن المصاييح: «احتمال البناء على الأكثر و لو كان مبطلا، كما يقتضيه إطلاق الفتوى ..» لكنه- مع عدم ثبوت الإطلاق المذكور- خلاف ظاهر النص، فلا مجال له.

(٣) إجماعاً، كما عن المعبر و المصاييح و ظاهر الذخيرة. و عن الرياض:

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨١

عرض وصف النفل للفريضة (١)- كالمعادة و الإعادة للاحتياط الاستحبابي، و التبرع بالقضاء عن الغير- لم يلحقها حكم النفل و لو عرض وصف الوجوب للنافلة لم يلحقها حكم الفريضة، بل المدار على الأصل. و أما الشك في أفعال النافلة فحكمه

لا خلاف فيه. و عن المدارك: لا ريب فيه. و علله فيها: بأنه المتيقن.

لكنه كما ترى، لا بد كون الأقل متيقناً لا يقتضى أفضلية البناء عليه. و أصالة عدم الزيادة لو جرت اقتضت لزوم البناء عليه، و إن لم تجر- كما هو المتسالم عليه- فاحتمال النقيضة كاحتمال الزيادة لا يترجح أحدهما على الآخر فالأولى الاستدلال عليه بالإجماع و المرسل المتقدم

(١) هذا البيان ربما يجرى على لسان غير واحد، و أن المدار في الفرض و النفل على الأصل، فمثل: صلاة الطواف، و صلاة العيد، و المعادة، و عبادة الصبي، و المتبرع بها عن الغير، و نحوها يجرى عليها حكم الفريضة و ان كانت مستحبة، لعدم كونها نفلاً في الأصل. و مثل: النوافل الاستيجارية، و المنذورة، و المأمور بها بأمر الوالد و السيد يجرى عليها حكم النفل، لكونها كذلك في الأصل و إن

وجبت بالعارض. أو أن المدار على العارض فينعكس الحكم. ولكنه لا- يخلو من مسامحة، فإن صلاتي الطواف والعيد تكونان واجبتين إذا جمعنا شرائط الوجوب، وتكونان مستحبتين إذا فقدتا بعض الشرائط و لا- وجه لدعوى: كونهما فريضتين بالأصل و تستحبان بالعارض، إذ ليس هو أولى من العكس. كما أن الصلاة المعادة واجبة بالأصل و واجبة بالعارض و لذا ينوى بها الوجوب، على ما تقدم عند جماعة. و عباده الصبي مستحبة بالأصل في قبال عبادة البالغ، و لا وجه لعددها مستحبة بالعارض، بل الأولى عد عبادة البالغ واجبة بالعارض مستحبة بالأصل، لظوء البلوغ بعد الصبا. و أما المتبرع بها عن الغير فقد عرفت في مبحث القضاء: أن مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٢

حكم الشك في أفعال الفريضة، فإن كان في المحل أتى به (١)،

المتبرع إنما يأتي بها للأمر الوجوبى المتوجه الى المتبرع عنه، و لا دخل للأمر بالتبرع في الامتثال، لان متعلقه حيثية كون الفعل للغير لا نفس الفعل فراجع.

و أما النوافل الاستيجارية و ما بعدها فالأمر الوجوبى فيها لم يتعلق بالفعل بعنوان كونه صلاة، بل هو فى الأوليين من باب وجوب تسليم كل مال الى مالكة فإن الإجارة توجب ملك المستأجر لعمل المؤجر فيجب تسليمه اليه، و النذر يوجب ملك الله سبحانه للفعل المنذور فيجب تسليمه اليه، فالوجوب إنما هو متعلق بعنوان تسليم ملك الغير الى مالكة. و فى الأخيرتين من باب وجوب الإطاعة للوالد و السيد، و هذه العناوين أجنبية عن الصلاة، و الظاهر من الفرض و النفل الوصفين ما يجب و يستحب بعنوان كونه صلاة لا بعنوان آخر.

و على هذا فلا- ينبغى التأمل فى إجراء الحكم المذكور للنافلة على النوافل الاستيجارية و أخواتها، إذ الإجارة و النذر و نحوهما لا توجب تبدل أحكام موضوعاتها، و لا تصلح لتشريع أحكام جديدة. كما لا ينبغى التأمل فى عدم إجرائه على الفرائض المتبرع بها لذلك أيضا. و فى إجرائه على صلاة الطواف و العيد و عبادة الصبي و نحوها و عدمه و جهان، مبنيان على ظهور النافلة فى النص و الفتوى- فى المعنى الوصفى أو الاسمى- أعنى. ما لا يكون فرضا فى نوعه- فيكون العنوان المذكور ملحوظاً مرآة لتلك الذوات من الصلوات، لا- يخلو ثانيهما عن قوة. لا- أقل من احتمال ذلك، الموجب لإجمال الصحيح و نحوه، فيجب الاقتصار على المتيقن، و الرجوع فى غيره الى عموم: أدلة أحكام الشك الشاملة للفريضة و النافلة، لوجوب الرجوع الى العام عند إجمال الخاص.

(١) كما عن فوائد الشرائع و الروض و المدارك، لقاعدة الشك فى المحل الشامل دليلها للنافلة، و قصور الصحيح و نحوه عن شمول حكم الشك فى الأفعال، لقرب احتمال كون المراد من السهو فيه خصوص الشك فى الركعات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٣

و إن كان بعد الدخول فى الغير لم يلتفت (١). و نقصان الركن مبطل لها كالفريضة (٢)،

كما يشهد به ملاحظة كثير من النصوص،

كمرسل يونس الوارد فى: «لا سهو فى سهو» (١)

و

موثق عمار: «إلا أجمع لك السهو كله فى كلمتين، متى شككت فخذ بالأكثر» (٢)

و صحيح زرارة الوارد فى قدح الشك فى العشر ركعات

«٣» و غير ذلك، كما تقدمت الإشارة الى ذلك فى مسألة:

«لا سهو فى سهو» فلا مجال لرفع اليد به عن عموم القاعدة، و أولوية الفعل من العدد غير ثابتة. و أما دعوى: كون وجوب الفعل مع

الشك في المحل ليس من أحكام السهو ليصح نفيه بالصحيح، بل هو لأصالة عدم الإتيان بالفعل - كما في الجواهر وغيرها - فلا تصلح للخدش في الصحيح ونحوه، إذ كونه لأصالة عدم الإتيان بالفعل لا يخرج عن أحكام السهو - أعنى: الشك أو ما يشمله - إذ المراد من أحكام السهو ما كان ثابتاً للشك أو لما يشمله، سواء أكان ثبوته بدليل الاستصحاب أم بقاعدة أخرى غيره ولا وجه لدعوى: الاختصاص بالثاني، كما لا يخفى.

(١) لعموم قاعدة التجاوز، بلا مخصص.

(٢) كما عن صريح الموجز و ظاهر الدروس و المدارك و فوائد الشرائع و مجمع البرهان لقاعدة فوات الكل بفوات جزئه، مع عدم ما يوجب الخروج عنها، عدا الصحيح و نحوه. و قد عرفت الإشكال في عموم السهو المذكور فيه للمقام و استفادة العدم مما دل على عدم قدح زيادة الركن غير ظاهرة. و مجرد مساواتهما في القدح في الفريضة غير كاف في مساواتهما في المقام.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ملحق حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٤

بخلاف زيادته (١) فإنها لا توجب البطلان على الأقوى.

(١) كما عن صريح الموجز و ظاهر الدروس. لعدم الدليل على قدحها و الإجماع عليه في الفريضة غير ثابت هنا. مضافاً إلى خبر الصيقل عن الصادق (ع): «في الرجل يصلى الركعتين من الوتر، ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع، فيذكر و هو راكع. قال (ع): يجلس من ركوعه يتشهد، ثم يقوم فيتم. قال: قلت: أليس قلت في الفريضة إذا ذكره بعد ما ركع مضى في صلاته، ثم سجد سجدة السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال (ع): ليس النافلة مثل الفريضة» (١).

و

حسن الحلبي: «عن الرجل سها في الركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة. فقال (ع): يدع ركعة و يجلس و يتشهد و يسلم، ثم يستأنف الصلاة بعد» (٢).

اللهم إلا أن يخدش في الأخير: بظهوره في كون الثالثة من صلاة أخرى، فلا تكون زيادة في الأولى، كي يدل على عدم قدح الزيادة الركنية بل و في الأول: بوجوب حمله على ذلك، بناء على لزوم فصل الشفع عن الوتر بالتسليم. لكن ياباه جداً قوله (ع): «ليس النافلة كالفريضة»

إذ لو حمل على كون الركعة الثالثة صلاة أخرى لم يكن فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك. و يبعده أيضاً: عدم ذكر التسليم فيه - كما ذكر في حسن الحلبي - فلا بد من طرحه.

هذا و لكن قد يقال: إن مستند قدح زيادة الركن ليس منحصراً بالإجماع، بل عرفت سابقاً: وفاء النصوص بقدح زيادة الركوع - بل و زيادة السجدة - فان تمّ عدم الفصل بين الأركان كان اللازم الحكم به مطلقاً في المقام أيضاً. نعم لو تمت دلالة الخبرين المذكورين على جواز

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب التشهد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٥

و على هذا فلو نسي فعلا من أفعالها تداركه و إن دخل في ركن بعده (١)، سواء كان المنسى ركنا أو غيره.

زيادة الركن وجب التعدي عن موردهما بعدم القول بالفصل، فيعارضان عموم ما دل على القدح، فيخصص بهما. و إن لم يتم عدم الفصل وجب التفصيل بين ما ذكر - فتقدح زيادته، إلا في مورد الخبرين - و بين غيره فلا تقدح. و كيف كان فلا يتم إطلاق الحكم بعدم قدح الزيادة.

(١) أما إذا زاد ركعة فلا مجال للتدارك، للمنع عن زيادتها في الفريضة، الجارى في النافلة، لإطلاق دليل المنع الشامل للنافلة. و لقاعدة إلحاق النافلة بالفريضة، و المعول عليها في سائر المقامات. نعم قد يظهر من صحيح زرارة: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة فليستقبل صلاته استقبالا» (١)

- عدم قدح زيادة الركعة في غير المكتوبة. لكن لا يظن التزامهم به، فليحمل على كون موضوع الشرطية الصلاة المكتوبة. أو أن الشرطية مسوقة لبيان المنطوق لا - غير - و لو لأجل الإجماع على عدم الأخذ بإطلاق المفهوم - لعدم الفرق في بطلان الصلاة المكتوبة بين زيادة الركعة و زيادة سائر الأركان، فلا يكون له تعرض للنافلة ثم إنه على تقدير قدح زيادة الركعة لو نسي الفاتحة من الركعة الأولى و ذكرها قبل التسليم لم يتدارك. أما بناء على عدم قدحها وجب التدارك. و لو ذكرها بعد التسليم و فعل المنافى لم تبطل صلاته،

لحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

و لو بناء على عدم مخرجية التسليم الواقع في غير محله. و كذا لو ذكرها بعد التسليم قبل فعل المنافى، بناء على مخرجية التسليم الواقع في غير محله.

أما بناء على عدم مخرجيته وجب التدارك.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الركوع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٦

[مسألة ١٠: لا يجب قضاء السجدة المنسية و التشهد المنسى في النافلة]

(مسألة ١٠): لا يجب قضاء السجدة المنسية و التشهد المنسى في النافلة (١)، كما لا يجب سجود السهو لموجباته فيها (٢).

[مسألة ١١: إذا شك في النافلة بين الاثنتين و الثلاث]

(مسألة ١١): إذا شك في النافلة بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الاثنتين ثم تبين كونها ثلاثا بطلت (٣)،

(١) بل في الجواهر: «ينبغي الجزم بعدم مشروعيته». و علله بالخبرين السابقين، ثم قال: «و إن كان العمل بهما لا يخلو من نظر، خصوصاً مع التعدي لغير موردهما. لكن يستفاد منهما و من غيرهما سهولة الأمر في النافلة». و لقد أجاد فيما أفاد. و عليه فقاعدة: إلحاق النافلة بالفريضة محكمة، بعد ما عرفت من الإشكال في عموم نفي السهو للمقام.

و الخبران لو تمت دلالتهما فهما حجة في جواز التدارك في الأثناء، لا في عدم القضاء لو لم يمكن التدارك، كما إذا لزم من بقاء محل تداركه زيادة ركعة، التي قد عرفت أنها مبطله،

فحديث: «لا تعاد..»

يبني على سقوط جزئية المنسى. نعم لو فرض دلالة الخبرين على جواز تدارك المنسى في الأثناء، بلا لزوم زيادة للبناء على ما أتى به من الاجزاء بلا استئناف لم يكن للقضاء فرض خارجي، إلا إذا ذكر بعد الفراغ، بناء على مخرجة التسليم.

(٢) كما هو المشهور. و عن صريح الخلاف و ظاهر المنتهى: نفي الخلاف فيه، بل الإجماع ظاهر التذكرة أيضا. و هو العمدة- لو تم- و إلا- فقد عرفت الإشكال في عموم نفي السهو للمقام، و لا- مانع من الوجوب بناء على كونه غيريا، بل و كذا على القول بالوجوب التعبدى، و إن كان بعيداً. و كأنه لذلك- مع الإشكال في ثبوت الإجماع- حكم في الروض بوجوب السجود، على ما حكى.

(٣) لزيادة الركعة القادحة، بناء على ما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٧

و استحب إعادتها (١)، بل تجب إذا كانت واجبة بالعرض.

[مسألة (١٢): إذا شك في أصل فعلها بنى على العدم]

(مسألة ١٢): إذا شك في أصل فعلها بنى على العدم (٢)، إلا إذا كانت مؤقتة و خرج وقتها (٣).

[مسألة (١٣): الظاهر أن الظن في ركعات النافلة حكمه حكم الشك]

(مسألة ١٣): الظاهر أن الظن في ركعات النافلة حكمه حكم الشك في التخيير (٤) بين البناء على الأقل أو الأكثر، و إن كان الأحوط العمل بالظن ما لم يكن موجبا للبطان.

[مسألة (١٤): النوافل التي لها كيفية خاصة]

(مسألة ١٤): النوافل التي لها كيفية خاصة، أو سورة مخصوصة، أو دعاء مخصوص - كصلاة الغفيلة، و صلاة ليله الدفن، و صلاة ليله عيد الفطر - إذا اشتغل بها و نسي تلك الكيفية، فإن أمكن الرجوع و التدارك رجع و تدارك

(١) هذا الاستحباب عين استحبابها قبل فعلها.

(٢) لاستصحاب العدم.

(٣) لقاعدة الشك بعد خروج الوقت، التي لا يفرق فيها بين النافلة و الفريضة لصحيح زرارة

«١». و هو و إن كان المذكور في صدره خصوص الفريضة، إلا أن الظاهر من التعبير بالحائل في ذيله: أن الوجه في عدم الالتفات:

جهة الحائل و هي مطردة في النافلة. فتأمل.

(٤) لدخوله في السهو المنفى، و إن كان لا- يخلو من تأمل، لاحتمال ارادة خصوص الشك المتساوى الطرفين الموجب للبطان. أو للبناء على الأكثر أو نحوهما من الوظائف، لا ما يعم الظن الذي هو حجه، كسائر الطرق الشرعية- من البينة و غيرها- التي لا يعمها نفي السهو في الصحيح قطعا. و حينئذ فما يستفاد منه عموم حجية الظن في الركعات حتى في النافلة

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٨

و إن استلزم زيادة الركن، لما عرفت من اغتفارها في النوافل و إن لم يمكن أعادها (١)، لأن الصلاة و إن صحت (٢) إلا أنها لا تكون

تلك الصلاة المخصوصة. و إن نسي بعض التسيحات في صلاة جعفر قضاها متى تذكر (٣).

- كصحيح صفوان -

«١» محكم.

(١) لفوات الكل بفوات جزئه. و

حديث: «لا تعاد ..»

لا يجرى في أمثال هذه القيود التي لها دخل في بعض الخواص و الاثار الزائدة على خاصية أصل الصلاة، و ليست قيوداً لأصل الصلاة، كما هو ظاهر.

(٢) هذا إذا كان ناويا لأصل الصلاة، و لو بنحو تعدد المطلوب.

أما إذا كان ناويا لخصوص الصلاة المعينة- بنحو وحدة المطلوب- فلا موجب للصحة، لعدم النية المعتبرة في العبادة. نعم لو جرى حديث: «لا تعاد ..»

كان هو دالا- على الصحة. لكن عرفت: أنه لا- يجرى مع أنه لو جرى اقتضى نفي الإعادة أيضا، فالجمع بين الإعادة و صحة الصلاة مشكل.

(٣) للمحكي عن الاحتجاج و الغيبة من

توقيع الحميري (ره) حيث سأله- عليه السلام- عن صلاة جعفر (ع): «إذا سها في التسيح- في قيام أو قعود أو ركوع أو سجود- و ذكر في حالة أخرى قد صار فيها من هذه الصلاة، هل يعيد ما فاته من ذلك التسيح في الحالة التي ذكره أم يتجاوز في صلاته؟ التوقيع: إذا سها في حالة من ذلك ثم ذكره في حالة أخرى قضى ما فاته في الحالة التي ذكره» (٢). و في عمومها لما بعد الصلاة تأمل ظاهر، ففي إطلاق المتن تأمل أيضا.

(١) المراد صحيحة الاتي في المسألة: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة جعفر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٨٩

[مسألة ١٥]: ما ذكر من أحكام السهو و الشك و الظن يجرى في جميع الصلوات الواجبة]

(مسألة ١٥): ما ذكر من أحكام السهو و الشك و الظن يجرى في جميع الصلوات (١) الواجبة أداء و قضاء- من الايات، و الجمعة، و العيدين، و صلاة الطواف- فيجب فيها سجدة السهو لموجباتها، و قضاء السجدة المنسية و التشهد المنسى، و تبطل بنقصان الركن و زيادته لا بغير الركن، و الشك في ركعاتها موجب للبطلان، لأنها ثنائية (٢).

[مسألة ١٦]: قد عرفت سابقاً: أن الظن المتعلق بالركعات في حكم اليقين]

(مسألة ١٦): قد عرفت سابقاً (٣): أن الظن المتعلق بالركعات في حكم اليقين، من غير فرق بين الركعتين الأولتين و الأخيرتين، و من غير فرق بين أن يكون موجبا للصحة أو البطلان (٤)، كما إذا ظن الخمس في الشك بين الأربع و الخمس

(١) لإطلاق بعض أدلة الاحكام، و إلغاء خصوصية مورد البعض الآخر عرفا، كالعائها بالإضافة إلى الصلاة اليومية.

(٢) كما تقدم ذلك في أول فصل الشك.

(٣) و عرفت وجهه أيضا

(٤) في هذا العموم إشكال، لقصور أدلة حجية الظن عن إثباته.

أما ما ورد في الموارد الخاصة فظاهر، لعدم كون المقام منها. و أما مثل

صحيح صفوان عن أبي الحسن (ع): «إن كنت لا تدري كم صليت، و لم يقع و وهمك على شيء فأعد الصلاة» (١)

فإن مقتضى كون المفهوم عدم وجوب الإعادة اختصاصه بالظن بالصحيح. لكن لا يبعد أن يدعى: كون المفهوم وجوب العمل بالوهم

الذى قد يقتضى الإعادة و قد لا يقتضيها. هذا و لو تمَّ عدم القول بالفصل بين الظن بالصحيح و الظن بالفساد- كما يقتضيه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٠

أو الثلاث و الخمس. و أما الظن المتعلق بالأفعال ففي كونه كالشك أو كاليقين إشكال (١)، فاللازم مراعاة الاحتياط.

و تظهر الثمرة: فيما إذا ظن بالإتيان و هو في المحل، أو ظن بعدم الإتيان بعد الدخول في الغير. و أما الظن بعدم الإتيان و هو في

المحل، أو الظن بالإتيان بعد الدخول في الغير فلا يتفاوت الحال في كونه كالشك أو كاليقين، إذ على التقديرين يجب الإتيان به في

الأول، و يجب المضى في الثاني. و حينئذ

إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماعات- أو تمت حجية

النبوى:- «إذا شك أحدكم في الصلاة فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب فليبين عليه» (١)

و

الآخر: «إذا شك أحدكم في الصلاة فليتحر الصواب» (٢)

- كان الإطلاق واضحا

(١) ينشأ: من شهرة القول بذلك شهرة عظيمة، بل عن المحقق الثاني: نفي الخلاف فيه. و عن غيره: عدم وجدانه. و من أنه لا دليل

عليه إلا- فحوى ما دل على حجيته في الركعات، و النبويان المتقدمان، المنجبران بالشهرة و نفي الخلاف المحكيين. و الأولى غير

ظاهرة. و النبويان لا يتجبران بمجرد الموافقة للفتوى، بل لا بد من الاستناد إليهما في ذلك و هو غير ثابت. و ربما يستدل له: بكفاية

الظن في حصول الامتثال عقلا، و بأنه المناسب لشرع الصلاة التي هي كثيرة الأفعال و التروك، و بما دل على عدم الاعتناء بالشك في

الركوع إذا أهوى إلى السجود

«٣» إذ ليس الوجه فيه إلا حصول الظن بالركوع، و بأخبار رجوع الامام و المأموم

«٤» و أخبار حفظ الصلاة بالحصى

(١) راجع الذكرى المسألة: ١ من المطلب الثالث في الشك من الركن الثاني في الخلل.

(٢) كنز العمال ج: ٤ صفحة: ١٠١ حديث: ٢١٤٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الركوع حديث: ٦.

(٤) راجع السادس من الشكوك التي لا اعتبار بها من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩١

فنقول: إن كان المشكوك قراءة أو ذكراً أو دعاء يتحقق الاحتياط (١) بإتيانه بقصد القرية، وإن كان من الأفعال

و الخاتم

«١» و

رواية إسحاق بن عمار: «إذا ذهب وهمك إلى التمام أبدأ في كل صلاة فاسجد سجدة بغير ركوع» (٢)

وفيه: المنع من الأول ولذا اشتهر: أن شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. و مجرد المناسبة لا يصلح لإثبات الأحكام الشرعية. و كون الوجه- في عدم الاعتناء بالشك في الركوع حال الهوى- هو الظن غير ظاهر. و لو سلم فلا يدل على الكلية لاختصاصه بصورة التجاوز- نظير أخبار قاعدة التجاوز- بل المورد منها كما عرفت.

و منه يظهر الحال في أخبار رجوع الامام و المأموم، كما تقدم. و تقدم الإشكال أيضاً في رجوع أحدهما إلى الآخر في الأفعال. و أما أخبار الحفظ بالحصى و الخاتم فظاهرها العلم. مع أن منصرف تلك النصوص الركعات لا الأفعال. و رواية إسحاق ظاهرة في الظن بعد الفراغ. و لو سلم شمولها للظن بالتمام في الأثناء فلا تشمل الظن بالفعل في المحل، لأن الصلاة حينئذ لا تنصف بالنقص على تقدير عدم الفعل، و لا الظن بعدم ظن بالنقص، كما هو ظاهر. و على هذا فالقول بعدم حجبة الظن في الأفعال و الرجوع الى قاعدة الشك في المحل و بعد التجاوز متعين. و قد يشعر بالقاعدة الثانية الصحيح:

«في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته، فقال (ع): إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟» (٣) فتأمل.

(١) يعنى: حيث يظن بالإتيان و هو في المحل. و أما إذا ظن بعدم

(١) راجع المسألة: ٦ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الخلل في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب تكبير الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٢

فلاحتياط فيه أن يعمل بالظن ثم يعيد الصلاة: مثلاً إذا شك في أنه سجد سجدة واحدة أو اثنتين- و هو جالس لم يدخل في التشهد أو القيام- و ظن الاثنتين بينى على ذلك و يتم الصلاة، ثم يحتاط بإعادتها (١). و كذا إذا دخل في القيام أو التشهد و ظن أنها واحدة يرجع و يأتي بأخرى و يتم الصلاة ثم يعيدها (٢). و هكذا في سائر الأفعال. و له أن لا يعمل بالظن (٣) بل يجرى عليه حكم الشك و يتم الصلاة ثم يعيدها. و أما الظن المتعلق بالشروط

الإتيان و قد تجاوز المحل فلا مجال للاحتياط، لأن مقتضى الظن الرجوع الى المحل و التدارك، فتلزم زيادة الجزء الذى به يتحقق التجاوز.

(١) لاحتمال النقيضة العمدية، كما هو مقتضى قاعدة الشك في المحل.

(٢) لاحتمال الزيادة العمدية، كما هو مقتضى قاعدة التجاوز. اللهم إلا أن يقال: إن الجزء المأتى به بعنوان الاحتياط لا يصدق عليه الزيادة على تقدير عدم الحاجة إليه، لتوقف الزيادة على قصد الجزئية و

قوله (ع): «لا تقرأ في الفريضة سور العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة» (١)

جار على خلاف القاعدة، فيقتصر في العمل به على مورده، و لا إطلاق في السجود، لاحتمال إرادة خصوص سجود التلاوة المشار إليه

فى الصدر فىكون من قبيل الكلام المقرون بما يصلح للقرينة، الموجب لسقوطه عن الحجية. و حينئذ فىمكن الاحتياط بالإتيان بالجزء عند الظن بوجوده أو عدمه بلا لزوم زيادة، و لا نقيصة، و إن كان ظاهر الأصحاب: عدم الجواز.

(٣) بل يعمل بمقتضى قاعدة الشك فى المحل - فى الفرض الأول - فىسجد ثانياً، و بمقتضى قاعدة التجاوز - فى الفرض الثانى - فىترك السجود و يمضى.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءة فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٣

و تحققها فلا يكون معتبراً (١)، إلا فى القبلة و الوقت فى الجملة (٢). نعم لا يعد اعتبار شهادة العدلين فيها - و كذا فى الأفعال و الركعات - و إن كانت الكلية لا تخلو عن إشكال (٣)

[مسألة ١٧: إذا حدث الشك بين الثلاث و الأربع]

(مسألة ١٧): إذا حدث الشك بين الثلاث و الأربع قبل السجدين - أو بينهما، أو فى السجدة الثانية - يجوز له تأخير التروى (٤) إلى وقت العمل بالشك، و هو ما بعد الرفع من السجدة الثانية.

[مسألة ١٨: يجب تعلم ما يعم به البلوى من أحكام الشك و السهو]

(مسألة ١٨): يجب تعلم ما يعم به البلوى من أحكام الشك و السهو (٥)

(١) للأصل، و إن كان مقتضى بعض الأدلة المتقدمة هو الاعتبار.

لكن عرفت ضعفه.

(٢) على تفصيل تقدم فى مباحثهما.

(٣) للتشكيك فى عموم يدل على الحجية مطلقاً، فىلزم الاقتصار على المتيقن من موارد الإجماع أو غيره. لكن تقدم فى مباحث المياه: تقريب عموم الحجية من رواية مسعدة بن صدقة. فراجع «١».

(٤) إذ لا يترتب أثر على تقديمه، للعلم بوجوب فعل السجدين على كل حال، سواء استقر شكه بالتروى، أم انقلب إلى الظن. و حينئذ فىقصر دليل وجوبه عن شمول المورد، لو تم فى نفسه.

(٥) قد تقدم فى مباحث التقليد: أن الوجوب المذكور عقلى بمناط وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية الواقعية، بل هو من بعض مصاديقه و مرجعه إلى حكم العقل بعدم عذر المكلف لو وقع فى مخالفة الواقع جهلاً:

(١) راجع المسألة: ٦ من فصل ماء البرء ج: ١ من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٤

بل قد يقال بطلان صلاة من لا يعرفها (١)، لكن الظاهر

مثلاً لو لم يفحص عن حكم الشك بين الأقل و الأكثر فابتلى بالشك فى صلاته فبنى على الأقل جهلاً و أتم الصلاة لم يكن معذوراً فى حرمة إبطال الفريضة لو كانت صلاته فى الواقع مطابقة لاحتمال الأكثر. و ليس وجوبه نفسياً، لعدم الدليل عليه، و قصور ما تضمن

الأمر به- من الكتاب و السنة- عن إثباته، لظهورها فيما ذكرنا، خلافا لما عن الأردبيلي و من تبعه لوجوه مضعفة في محلها من الأصول. كما أنه ليس غيريا، لعدم مقدمية التعلم للمواقفة، و إنما له دخل في حصول العلم بها، و لا طريقياً، لأن الأمر الطريقي عين الأمر بالواقع على تقدير المصادفة، و ليس هنا كذلك، لظهور مباينة العلم للواقع مطلقاً، فيمتنع أن يكون الأمر بأحدهما عين الأمر بالآخر. و الكلام في ذلك موكول إلى محله في الأصول. و قد أشرنا إليه في مطاوي هذا الشرح.

و على ما ذكرنا من معنى الوجوب فثبوته على تقدير العلم بالابتلاء ظاهر أما مع الشك فيه فلا يخلو عن إشكال. اللهم إلا أن يكون بناء العقلاء على الاكتفاء- في حسن المؤاخذه على المخالفة بمجرد احتمال الابتلاء و كون المكلف في معرض الابتلاء- كما هو غير بعيد- و يقتضيه ظاهر الأصحاب حيث بنوا على عدم عذرية الجهل قبل الفحص مطلقاً. نعم في صورة الاطمئنان بعدم الابتلاء لا ينبغي التأمل في المعذورية عقلاً، لبناء العقلاء عليها.

(١) بل لعله المشهور، و ظاهر السيد المرتضى و أخيه: دعوى الإجماع عليه. لكنه غير ظاهر الوجه، لما عرفت: من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه تفصيلاً، و لا يتوقف عليه التبع و الامتثال. و الإجماع المذكور غير صالح للاعتماد عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٥

عدم الوجوب إذا كان مطمئناً بعدم عروضها له، كما أن بطلان الصلاة إنما يكون إذا كان متزلزلاً بحيث لا يمكنه قصد القربة (١) أو اتفق له الشك أو السهو و لم يعمل بمقتضى ما ورد من حكمه (٢). و أما لو بنى على أحد (٣) المحتملين أو المحتملات من حكمه و طابق الواقع- مع فرض حصول قصد القربة منه- صح: مثلاً إذا شك في فعل شيء- و هو في محله- و لم يعلم حكمه لكن بنى على عدم الإتيان فأتى به، أو بعد التجاوز و بنى على الإتيان و مضى صح (٤) عمله، إذا كان بانياً (٥) على ان يسأل بعد الفراغ عن حكمه و الإعادة إذا خالف، كما أن من كان عارفاً بحكمه و نسي في الأثناء- أو اتفق له شك أو سهو نادر الوقوع- يجوز له أن يبنى على أحد المحتملات في نظره، بانياً على السؤال و الإعادة مع المخالفة لفتوى مجتهده.

(١) التزلزل لا دخل له في المنع عن قصد القربة، ضرورة كون الاحتياط عبادة قطعاً.

(٢) البطلان حينئذ في محله، لعدم مطابقة المأتى به للواقع، و لا دليل على إجزائه.

(٣) يعني: عمل على أحد ..

(٤) لاجزاء الواقع ضرورة.

(٥) قد تقدم في مسائل التقليد: الوجه في اعتبار ذلك و ضعفه، و أن المدار في صحة المأتى به كونه مطابقاً للواقع، صادراً برجاه الواقع.

فراجع، و الحمد لله رب العالمين كما هو أهله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٦

[ختم فيه مسائل متفرقة]

إشارة

ختم فيه مسائل متفرقة

[(الأولى): إذا شك في أن ما بيده ظهر أو عصر]

(الأولى): إذا شك في أن ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلى الظهر بطل ما بيده (١)، وإن كان لم يصلها - أو شك في أنه صلاها أو لا - عدل به إليها (٢).

[(الثانية): إذا شك في أن ما بيده مغرب أو عشاء]

(الثانية): إذا شك في أن ما بيده مغرب أو عشاء فمع علمه بإتيان المغرب بطل (٣)، ومع علمه بعدم الإتيان بها ختام فيه مسائل متفرقة

(١) لأنه لا يصح ظهراً، لأنه قد صلاها، ولا عصرًا، لعدم إحراز نيتها. ولا مجال لإحرازها بقاعدة التجاوز، لأن صدق التجاوز يتوقف على إحراز العنوان، وهو موقوف على النية، فلا يمكن إثباتها به. كما لا مجال للعدول بها إلى العصر رجاء، لعدم الدليل عليه، إذ الثابت العدول من العصر إلى الظهر لا العكس، والأصل عدم مشروعيته.

(٢) يعنى: عدولا رجائياً، فإذا أتمها يعلم بصحة الظهر له، لأن الواقع لا يخرج عن أحد احتمالات و هي: إما أنه لم يصل الظهر وقد نوى ما بيده ظهراً فتصح. وإما أنه لم يصل الظهر وقد نواها عصرًا، فيكون حكمه العدول إلى الظهر وقد فعل فتصح. وإما أنه قد صلى الظهر وقد نوى ما بيده ظهراً، فتبطل هي و تصح الأولى. وإما أنه قد صلى الظهر وقد نوى ما بيده عصرًا، فبالعدول به إلى الظهر يبطل و تصح الظهر الأولى فقط.

(٣) لعين الوجه السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٧

- أو الشك فيه - عدل بنيته إليها (١) إن لم يدخل في ركوع الرابعة، وإلا بطل أيضا (٢).

[(الثالثة): إذا علم بعد الصلاة أو في أثنائها أنه ترك سجدين من ركعتين]

(الثالثة): إذا علم بعد الصلاة أو في أثنائها أنه ترك سجدين من ركعتين سواء كانتا من الأولتين أو الأخيرتين - صحت، و عليه قضاؤهما (٣) و سجدا السهو مرتين. وكذا إن لم يدر أنهما من أى الركعات، بعد العلم بأنهما من الركعتين.

(١) لعين ما سبق.

(٢) لتعذر العدول حينئذ، فلا يمكن أن تصح مغرباً ولا عشاء، لعدم إحراز النية.

(٣) لعموم ما دل على قضاء السجدة لو نسيها. وهذا ظاهر إذا علم أنهما من ركعتين غير الأخيرة، أما إذا علم أن إحداهما من الأخيرة ففي وجوب قضاؤهما فقط، أو وجوب تدارك سجدة الأخيرة، ثم التشهد والتسليم بعدها، ثم قضاء الأخرى قولان، مبنيان على مخرجة السلام مطلقاً - ولو كان في غير محله - وعدمها. وقد تقدم الكلام في ذلك في أواخر الفصل الأول من الخلل. فراجع. ولو شك في أن إحداهما من الأخيرة أو كليهما من غيرها، وقلنا بعدم مخرجة التسليم الواقع في غير محله - فنظراً إلى أن قاعدة التجاوز الجارية لإثبات سجدة الأخيرة معارضة بمتلها الجارية لإثبات سجدة غيرها مما قبلها من الركعات - يكون المرجع: أصالة عدم الإتيان بالسجدة الثانية من الأخيرة و من غيرها التي هي الطرف الآخر للعلم الإجمالى و مقتضاها الجمع بين الرجوع و التدارك ثم

التشهد و التسليم و بين القضاء.

نعم يمكن تأدى الاحتياط بالإتيان بالسجدة بقصد ما فى الذمة- من دون تعرض للقضاء و الأداء- ثمّ التشهد و التسليم، ثمّ يقتضى السجدة الأخرى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٨

.....

هذا كله إذا ذكر قبل فعل المنافى سهواً و عمدًا، كالحدث. أما لو ذكر بعده، فإن قلنا بقدر الفصل به بين الصلاة و قضاء الأجزاء المنسية بطلت الصلاة فى جميع الصور، و إن قلنا بجواز الفصل و بالخروج بالتسليم فلا- إشكال فى صحة الصلاة و وجوب قضاء السجدين، و إن قلنا بجواز الفصل و بعدم الخروج بالتسليم الواقع فى غير محله فقد بطلت الصلاة- و لو علم أن إحداها من الأخيرة لوقوع المنافى فى أثناء الصلاة الموجب لبطانها.

أما إذا احتمل أن تكون إحداها من الأخيرة فقاعدة التجاوز الجارية لإثبات سجدة الأخيرة لا معارض لها فى سجدة غيرها التى هى الطرف الآخر للعلم الإجمالى. و وجه عدم المعارضة: هو العلم بأن إحدى سجدة الركعة الأخرى لم يمثّل أمرها، إما لعدم الإتيان بها، أو للإتيان بها فى صلاة باطلة، لأن الإتيان بها يلزم عدم الإتيان بالسجدة الثانية للركعة الأخيرة، فىكون المنافى واقعا فى أثناء الصلاة مبطلا، فإذا كانت قاعدة التجاوز الجارية لإثبات السجدة الثانية للركعة الأخيرة لا معارض لها تجرى و يكون المقضى سجدة غير الأخيرة، للعلم بفواتهما من غير الأخيرة، إما لعدم الإتيان بهما، أو للإتيان بهما فى صلاة باطلة، كما عرفت. فان قلت:

الإتيان بهما فى صلاة باطلة لا- يوجب قضاء السجدة، بل يوجب استئناف الصلاة من رأس، فكيف يحصل اليقين بالفراغ عن السجدين- المعلوم اشتغال الذمة بهما بمجرد قضائهما؟ قلت: المستفاد من أدلة وجوب قضاء السجدة المنسية أن عدم امتثال أمرها يوجب قضاءها بعد الصلاة، على تقدير صحة الصلاة. فإذا أحرز عدم امتثال أمر السجدة بالوجدان، و كون الصلاة صحيحة بالأصل- أعنى: قاعدة التجاوز- فقد وجب القضاء، و اكتفى به ظاهراً، و ذلك كاف عقلا فى الخروج عن عهدة الاشتغال بالسجدة. هذا كله إذا علم بعد الفراغ. و إن علم ذلك فى الأثناء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٥٩٩

[(الرابعة): إذا كان فى الركعة الرابعة- مثلاً- و شك فى أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث]

(الرابعة): إذا كان فى الركعة الرابعة- مثلاً- و شك فى أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث- كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما بنى على الثانى (١)، كما أنه كذلك إذا شك

فاما أن يعلم الركعة التى فاتت منها الثانية أو يجهلها، فعلى الأولى فاما أن يكون بعد تجاوز المحل قبل الدخول فى الركن، و إما أن يكون بعد الدخول فى الركن، فعلى الأولى يرجع و يتداركها، ثمّ يتم صلاته و يقضى الأولى، ففى الحقيقة لم تفت منه إلاهى، نظير ما لو كان فى المحل قبل التجاوز عنه. و على الثانى عليه قضاءهما معاً، لعدم إمكان التدارك فى الأثناء. و إن جهل ركعة الثانية و احتمل كونها الركعة التى بيده، فاما أن يكون فى المحل أو بعد التجاوز عنه، أو بعد الدخول فى الركن، فعلى الأولى يسجد سجدة واحدة و يتم صلاته ثمّ يقضى أخرى. أما وجوب قضاء واحدة فللعلم به. و أما الاكتفاء بالسجدة المأتمى بها فى المحل و عدم وجوب قضاء ثانية، فلا العلم الإجمالى بترك السجدة الثانية- المرددة بين أن تكون من الركعة التى بيده و أن تكون من غيرها- ينحل بجريان

قاعدة الشك في المحل بالنسبة إلى سجدة الركعة التي بيده، فتجرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى سجدة الركعة السابقة. و على الثانى يرجع فيتدارك السجدة المحتملة الفوت، لأصالة عدم الإتيان بها، و لا تجرى قاعدة التجاوز لإثباتها، لمعارضتها بمثلها بالنسبة إلى سجدة الركعة الأخرى. و عليه قضاء سجدتين، للعلم بوجوب قضاء إحداهما، و لأصالة عدم الإتيان الجارية لنفى السجدة من الركعة السابقة، لما عرفت من عدم جريان قاعدة التجاوز لمعارضتها بمثلها فى سجدة الركعة التى بيده. و على الثالث عليه قضاؤهما معاً، لعدم إمكان التدارك لفرض الدخول فى الركن.

(١) تقدم الكلام فيه فى المسألة العاشرة من فصل الشك فى الركعات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٠

بعد الصلاة.

[(الخامسة): إذا شك فى الركعة التى بيده آخر الظهر أو أنه أتمها و هذه أول العصر]

(الخامسة): إذا شك فى الركعة التى بيده آخر الظهر أو أنه أتمها و هذه أول العصر جعلها آخر الظهر (١).

[(السادسة): إذا شك فى العشاء بين الثلاث و الأربع]

(السادسة): إذا شك فى العشاء بين الثلاث و الأربع و تذكر أنه سها عن المغرب بطلت صلاته (٢)، و إن كان

(١) يعنى: سلم عليها برجاء الظهر، لأنه يدور أمره بين أن يبطلها و أن يسلم عليها، و أن يمضى فيها بعنوان العصر. و الأول مخالفة قطعية لحرمة إبطال الفريضة، فلو فعله عصي، و وجب عليه استئناف الظهر - لقاعدة الاشتغال - و العصر أيضاً - للعلم بعدم الفراغ منها. و الأخير و إن جاز تكليفاً برجاء كونها العصر، لكنه لا يجدى فى حصول الفراغ من الصلاتين لعدم إحراز الترتيب و لا الركعة الأولى من العصر، فلو أتمها عصراً جاز تكليفاً، لكن وجب عقلاً استئناف الظهر و العصر معاً، لقاعدة الاشتغال بكل منهما و عدم ثبوت المفرغ. و هذا بخلاف الثانى، إذ به يحرز فعل الظهر.

و احتمال حرمة التسليم - لاحتمال كونها العصر، فيكون التسليم إبطالا لها - لا يؤبه به، لمعارضته باحتمال وجوبه - لاحتمال كونها الظهر - فيكون تركه إبطالا لها.

و من هنا يظهر: أن ما فى المتن: من الأمر بجعلها آخر الظهر إرشادى إلى ذلك، و إلا فلا مانع من نيتها عصراً رجاءً و إتمامها، ثم إعادة الصلاتين معاً، إذ ليس فيه مخالفة قطعية بل احتمالية، كما لو جعلها آخر الظهر، فهو مخير بين الأخيرين تكليفاً، و إن كان أولهما أولى. و استصحاب عدم تمام الظهر - أو كونه فى الظهر - لا يثبت كون الركعة التى بيده ظهرها، حتى يحرم عليه نيتها غيرها.

(٢) إذ لا يمكن إتمامها عشاء، لفوات الترتيب، و لا العدول بها إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠١

الأحوط إتمامها عشاء، و الإتيان بالاحتياط ثم إعادتها بعد الإتيان بالمغرب.

المغرب، للشك المبطل لها. نعم لو فرض قصور أدلة الترتيب عن شمول المورد، إما بذاتها - إذ لا إطلاق لها يشمل المقام، و لا إجماع على ثبوته فيه - أو لعموم

حديث: «لا تعاد ..»

- حيث إنه يلزم من اعتبار الترتيب وجوب الإعادة فينتفى - كان إتمامها عشاء في محله، ثمَّ الإتيان بالمغرب بعد ذلك. إلا أنه لا وجه لدعوى القصور في الروايات المتضمنة أنه: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل. إلا أن هذه قبل هذه».

و أما عموم

حديث: «لا تعاد الصلاة ..»

فلا مانع من شموله لمثل المقام.

و دعوى: أن الظاهر منه خصوص صورة تحقق الفعل المشتمل على الخلل بعنوان الامتثال، فلا يشمل صورة الاضطرار إلى وقوع الخلل قبل تحققه - كالمضطر في الأثناء إلى ترك جزء أو شرط مما بقى عليه من ركعاتها - نظير ما لو نسي الساتر و ذكره في الأثناء، فإن حديث: «لا تعاد الصلاة ..»

لا يصلح لرفع شرطية الساتر بالنسبة إلى بقية الصلاة. و كذا الترتيب بالنسبة إلى الركعات اللاحقة. مندفعه: بأن ذلك يتم بالنسبة إلى الشرائط المقارنة - كالسائر ونحوه - لا بالنسبة إلى الشرائط المتقدمة - كصلاة الظهر فيما نحن فيه إذا تركت نسياناً - فإن شرطية الترتيب راجعة إلى شرطية سبق صلاة الظهر، كما لا يخفى. و لذا يجرى الحديث مع الالتفات في الأثناء إلى ترك الجزء السابق نسياناً، مع أن الترتيب المعتبر بين الأجزاء لا يختص بالأجزاء المأتى بها قبل الالتفات، بل يعم الأجزاء اللاحقة له أيضاً.

و السرفيه: أن الفوت في مثل ذلك قبل الالتفات، بخلاف الفوت في صورة الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط في الأثناء، فإنه بعد الالتفات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٢

[(السابعة): إذا تذكر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة قطعها و أتم الظهر]

(السابعة): إذا تذكر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة قطعها و أتم الظهر، (١)

فلا يشمل الحديث، بناء على عدم شموله للخلل الاضطرارى.

فإن قلت: هذا يتم بالنظر إلى أدلة الترتيب الأولية. أما بالنظر إلى أدلة وجوب العدول فلا، إذ المستفاد منها اعتبار الترتيب بعد الالتفات في الأثناء، فلا تسقط شرطية بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقة. و حينئذ تكون الأدلة المذكورة مخصصة لحديث: «لا تعاد ..».

قلت: إذا كانت أدلة العدول قاصرة عن شمول المورد - لعدم صحة المعدول إليه - كيف يمكن التمسك بها لاعتبار الترتيب بعد الالتفات؟ كي يخرج بها عن عموم حديث: «لا تعاد ..».

لا يقال: الأدلة المذكورة تتضمن الأمر بالعدول بالمطابقة، و تدل على شرطية الترتيب مع الالتفات في الأثناء بالالتزام، و عدم القدرة على العدول إنما يوجب سقوط الدلالة المطابقية لا الالتزامية، كما هو كذلك في عدم القدرة بالإضافة إلى التكليف العامة. لأنه يقال: ذلك يتم في عدم القدرة الناشئ من قصور المكلف، لا الناشئ من قصور المحل - كما في المقام - فلاحظ. و من ذلك كله

تعرف: أنه لو نسي المغرب و ذكرها في الرابعة من العشاء أتمها عشاء، كما أشرنا إليه في المسائل السابقة، و أفتى به المحققون.
(١) إذا قلنا بأن إدخال الصلاة في الصلاة من قبيل الفعل الكثير الماحى - كما هو الظاهر - و قلنا بأن الفعل الكثير الماحى مبطل و لو كان سهواً - كما هو المشهور - فصلاة الظهر في الفرض باطلة و ركعة العصر صحيحة، إذ لا موجب لبطلانها، لا من حيث حصول الإبطال المحرم بها و لا من حيث فقد الترتيب، لأن المفروض وقوعها سهواً، فلا مانع من التقرب بها، و يسقط اعتبار الترتيب. و حينئذ يتعين عليه العدول بها إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٣

.....

الظهر. و إن قلنا انه لا يبطل إذا وقع سهواً تكون كل من الصلاتين صحيحة و لأجل أنه لا مجال للعدول - لكون المفروض صحة صلاة الظهر فلا مجال للعدول بركعة العصر إليها - كان جريان حديث: «لا تعاد ..»

لرفع شرطية الترتيب بالإضافة إلى بقیة ركعات العصر في محله. و عليه فمقتضى صحة الظهر وجوب إتمامها، فتبطل ركعة العصر لا دخل الظهر فيها عمداً، كما أن مقتضى صحة ركعة العصر وجوب إتمامها، فتبطل الظهر لما سبق. و لما لم يكن ترجيح لأحد الحكامين يتخير بين الأمرين، فإن شاء أتم الظهر و إن بطلت العصر، أو أتم العصر و إن بطلت الظهر. اللهم إلا أن يقال: إنه يمتنع إتمام العصر، لأنه إن شرع في البقية بطلت الظهر، لأنه أدخل فيها العصر عمداً، و إذا بطلت وجب العدول بالعصر إليها، فدليل قاطعية إدخال الصلاة في الصلاة و دليل العدول حاکمان على دليل وجوب الإتمام و رافعان لموضوعه، لما عرفت: من أنه بلحاظهما لا يكون الإتمام ممكناً، فيتعين حينئذ إتمام الظهر لا غير. و إن قلنا بأن إدخال الصلاة في الصلاة من قبيل ما يوجب فوات الموالاة، فإن قلنا بوجوبها عمداً - لا سهواً - كان الكلام في الفرض على نحو ما سبق، إذ حينئذ تكون كلتا الصلاتين صحيحة، لكن إتمام إحداها مبطل للأخرى لوقوعه عمداً، فيجرى فيه ما سبق من الترجيح و التخيير، و ان قلنا بعدم وجوب الموالاة - كما استظهرناه سابقاً - فإتمام كل من الصلاتين لا يبطل الأخرى. و لأجل أن الترتيب سقط - لأجل أن الدخول في الثانية كان سهواً - فله إتمام كل منهما ثم إتمام الأخرى، من دون حاجة إلى الاستئناف. نعم لا يبعد أن يستفاد مما دل على مخرجة التسليم: أن التسليم لا حدى الصلاتين مخرج عنهما معاً، فتبطل الظهر لو كان قد أتم العصر، كما أنه تبطل العصر لو كان قد أتم الظهر. فراجع و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٤

ثم أعاد الصلاتين. و يحتمل العدول (١) إلى الظهر، و يجعل ما بيده رابعة لها، إذا لم يدخل في ركوع الثانية، ثم إعادة الصلاتين. و كذا إذا تذكر في أثناء العشاء أنه ترك من المغرب ركعة (٢).

[الثامنة: إذا صلى صلاتين ثم علم نقصان ركعة]

(الثامنة): إذا صلى صلاتين ثم علم نقصان ركعة أو

(١) هذا الاحتمال لا وجه له ظاهراً، إذ العدول - مع أنه خلاف الأصل - إنما يصح مع اتفاق المعدول عنها و المعدول إليها، لا كما في المقام نعم قد يشهد له

التوقيع المروى عن الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان (ع): «كتب إليه يسأله عن رجل صلى الظهر و دخل

في صلاة العصر، فلما صلى من صلاة العصر ركعتين استيقن أنه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع؟ فأجاب (ع): إن كان أحدث بين الصلاتين حادثه يقطع بها الصلاة أعاد الصلاتين، وإن لم يكن أحدث حادثه جعل الركعتين الأخيرتين تنمى لصلاة الظهر و صلى العصر بعد ذلك» (١).

لكن يمكن حمله على إرادة جعل الركعتين الأخيرتين للعصر اللتين لم يصلهما للظهر، لا- العدول بالركعتين الأولتين للعصر اللتين صلاهما. و أما احتمال أن يكون المراد: أن الظهر باطله و يعدل بالعصر إليها، و يتم العصر بعنوان الظهر، فينافيه جدا قوله (ع): «إن أحدث ..»

و كيف كان فمع قرب المعنى الذى ذكرناه لا- مجال للاعتماد عليه فيما ذكره. و لا سيما مع ظهور هجره عند الأصحاب، و كونه مرسلًا. فتأمل.

(٢) فإنه يجرى فيه ما سبق بعينه، حتى احتمال العدول، لإمكان دعوى: إلغاء خصوصية مورد التوقيع.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٥

ركعتين من إحداهما من غير تعيين، فإن كان قبل الإتيان (١) بالمنافى ضم إلى الثانية ما يحتمل من النقص، ثم أعاد الأولى فقط، بعد الإتيان بسجدة السهو لأجل السلام احتياطاً. و إن كان بعد الإتيان بالمنافى، فإن اختلفتا في العدد أعادهما، و إلا أتى بصلاة واحدة بقصد ما فى الذمة.

(١) الصور المتصورة فى الفرض أربع، فإنه تارة: يقع منه المنافى سهواً بين الصلاتين و بعدهما، و أخرى: يقع بينهما، لا بعدهما، و ثالثة:

يقع بعدهما، لا بينهما، و رابعة: لا بينهما، و لا بعدهما. و فى الجميع يرجع إلى أصالة عدم الإتيان بالركعة فى كل من الصلاتين، بعد تعارض القواعد المفرغة فيهما كقاعدتى الفراغ و التجاوز. و مقتضاها فى الصورة الأولى إعادة الصلاتين، لوقوع المنافى فى الأثناء. و مقتضاها فى الصورة الثانية فى الصلاة الأولى. لزوم إعادة لوقوع المنافى، و فى الصلاة الثانية ضم ركعة متصلة الذى هو حكم من سلم على النقص. و لا- مجال لاحتمال العدول فى الثانية إلى الأولى لو كانتا مترتبتين، للعلم بسقوط الترتيب، إما لتام الأولى فيكون الترتيب حاصلًا، أو لتام الثانية فيسقط اعتباره بعد الفراغ

لحديث: «لا تعاد الصلاة ..»

مع أنه لا مجال للعدول بعد الفراغ. و مقتضاها فى الصورة الثالثة: وجوب إعادتهما، أما الصلاة الثانية فلو وقع المنافى فى أثنائها و أما الصلاة الأولى فلبطلانها بفعل الثانية فى أثنائها- بناء على قدح ذلك فى الصحة- أو لوقوع المنافى فى أثنائها- بناء على عدم قدح ذلك فيها- فإن الأولى إذا بقيت صحيحة إلى ما بعد السلام على الثانية كان المنافى- الواقع بعد الثانية- واقعا فى أثنائها فتبطل لذلك. أما مقتضاها فى الصورة الرابعة:

فهو ضم ركعة متصلة إلى الثانية- الذى هو حكم من سلم على نقص- و وجوب إعادة الأولى، لبطلانها بفعل الثانية فى أثنائها. نعم بناء على عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٦

[(التاسعة): إذا شك بين الاثنتين والثلاث]

(التاسعة): إذا شك بين الاثنتين و الثلاث- أو غيره من الشكوك الصحيحة- ثم شك في أن الركعة التي بيده آخر صلاته أو أولى صلاة الاحتياط جعلها آخر صلاته (١) و أتم، ثم أعاد الصلاة (٢)- احتياطاً- بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

[(العاشرة): إذا شك في أن الركعة التي بيده رابعة المغرب أو أنه سلم على الثلاث و هذه أولى العشاء]

(العاشرة): إذا شك في أن الركعة التي بيده رابعة المغرب أو أنه سلم على الثلاث و هذه أولى العشاء، فإن كان بعد الركوع بطلت و وجب عليه إعادة المغرب (٣)،

اقتضاء ذلك البطلان فمقتضى أصالة عدم الركعة- الجارى في كل من الصلاتين- وجوب ركعتين، إحداهما للثانية، و ثانيتهما للأولى. و حينئذ إن جاء بها للأولى بطلت الثانية، لأنه أدخل صلاة في أخرى عمداً، و إن جاء بها للثانية بطلت الأولى لذلك أيضاً، فيتخير بين الأمرين عقلاً. نعم له أن يكتفى بالإتيان بركعة بقصد ما في الذمة المرددة بين ركعة الأولى و الثانية، فيجب عليه ذلك فراراً من لزوم الإبطال المحتمل. كما أنه مهما وجب إعادة الصلاتين في هذه الصور يكتفى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة مع الاتفاق في الكيفية. أما مع الاختلاف فلا بد من إعادتهما معاً.

(١) لعين الوجه المتقدم في المسألة الخامسة.

(٢) لاحتمال الفصل بينها و بين صلاة الاحتياط بالركعة المشكوكه، الذى قد عرفت: احتمال قدحه في الصلاة الأصلية. لكن مقتضى أصالة عدم الإتيان بالمنافى عدم الاعتناء باحتمال الفصل.

(٣) أما البطلان فلانه لا يمكن أن يتمها عشاء، لعدم إحراز نيتها- كما تقدم في المسألة الثانية- و لا مغرباً، لامتناع الرابعة في المغرب. و لا سيما مع احتمال نيتها عشاء. و أما وجوب إعادة المغرب فلقاعدة الاشتغال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٧

و إن كان قبله يجعلها من المغرب (١) و يجلس و يتشهد و يسلم، ثم يسجد سجدة السهو لكل زيادة: من قوله: «بحول الله و للقيام و للتسيحات احتياطاً (٢)، و إن كان في وجوبها إشكال

بالتشهد و التسليم، أو أصالة عدم الإتيان بهما، و لا يمكن تداركهما حينئذ للعلم بأنه لا أثر لفعلهما، إما لفعلهما- أو لا قبل الركعة- على تقدير نيتها عشاء- أو لبطلان المغرب بزيادة الركوع، على تقدير نيتها مغرباً، و مع العلم بالبطلان لا مجال لتدارك الجزء. و البناء على تصحيح المغرب تامه بقاعدة التجاوز الجارية لإثبات التشهد و التسليم. فيه: أن صدق التجاوز عن محلها موقوف على الترتب بينهما و بين الركعة الرابعة المذكورة في الفرض و ذلك موقوف على نيتها عشاء، إذ لو كان قد نواها مغرباً فلا ترتب بينهما و بينها فإن الركعة الزائدة لا ترتب بينها و بين الأجزاء الأصلية، و مجرد كون الركعة من المنافيات للصلاة لا يقتضى ذلك، كما تقدمت الإشارة إليه في فصل الشك.

(١) يعنى: يبنى على احتمال كونها زيادة في المغرب فيهدم و يجلس و يتشهد، فإنه حينئذ يقطع بحصول المغرب تامه له، إما قبل الدخول في الركعة- على تقدير نيتها عشاء- أو بعد التشهد و التسليم، على تقدير نيتها مغرباً. ثم إنه حيث يعلم المكلف أنه في حال كونه مشغولاً بالركعة هو في صلاة صحيحة- لأنه إما في مغرب أو في عشاء- و يعلم حينئذ بحرمة إبطالها لكن في كل من إتمامها مغرباً و إتمامها عشاء موافقةً احتماليةً و مخالفةً احتماليةً فيجوز كل منهما، لعدم الترجيح. و حينئذ لزوم جعلها مغرباً ليس حكماً إلزامياً،

بل هو إرشادى الى ما به تحصيل الموافقة القطعية لأمر صلاة المغرب و إلا فيجوز جعلها عشاء رجاء و إتمامها، ثم إعادة المغرب و العشاء معا احتياطاً كما تقدم فى المسألة الخامسة.

(٢) هذا مبنى على تحقق زيادات فى المقام، و على أن فعل الأجزاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٨

من حيث عدم علمه بحصول الزيادة فى المغرب (١).

[(الحادية عشرة): إذا شك - و هو جالس بعد السجدين - بين الاثنتين و الثلاث]

(الحادية عشرة): إذا شك- و هو جالس بعد السجدين- بين الاثنتين و الثلاث و علم بعدم إتيان التشهد فى هذه الصلاة فلا إشكال فى أنه يجب عليه أن يبنى على الثلاث (٢) لكن هل عليه أن يتشهد أم لا؟ وجهان. لا يبعد عدم الوجوب بل وجوب قضائه بعد الفراغ إما لأنه مقتضى البناء على الثلاث (٣)

المستحبة فى غير محلها زيادة. و قد عرفت المناقشة فى كل منهما.

(١) و قد عرفت: أنه لا بد فى صدق الزيادة من قصد الجزئية.

و مع الشك فيه يشك فيه. فان قلت: يلزم من عدم التشهد و التسليم قصد الجزئية بالركعة الرابعة، فأصالة عدمها يقتضى ثبوته. قلت: اللزوم المذكور ليس شرعياً، فإثبات القصد المذكور بالأصل المزبور موقوف على القول بالأصل المثبت.

(٢) لما دل على لزوم البناء على الأكثر الشامل للفرض.

(٣) فإن إطلاق دليله يقتضى معاملة الركعة الثالثة البنائية معاملة الركعة الثالثة الواقعية، حتى من حيث عدم كونها محلاً للتشهد و أن الدخول فيها تجاوز عن محل التدارك. و تخصيصه بخصوص حيثية العدد لا غير خلاف إطلاق الدليل. مع أنه لو بنى عليه كان اللازم الالتزام بوجود التشهد لو شك بين الاثنتين و الثلاث- و علم أنه على تقدير الثلاث قد تشهد فى الثانية، و على تقدير الثنتين لم يتشهد- فإنه لو اختص نظر دليل البناء على الثنتين بخصوص حيثية العدد، و لم يكن ناظراً إلى إثبات التشهد تبعداً كان مقتضى أصالة عدم الإتيان به- أو قاعدة الاشتغال- وجوب فعله، و لا يظن الالتزام به من أحد. اللهم إلا أن يكون بناؤهم على ذلك إنما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٠٩

و إما لأنه لا يعلم بقاء محل التشهد من حيث أن محله الركعة الثانية (١) و كونه فيها مشكوك، بل محكوم بالعدم (٢).

و أما لو شك و هو قائم بين الثلاث و الأربع- مع علمه بعدم الإتيان بالتشهد فى الثانية- فحكمه المضى و القضاء بعد السلام، لأن الشك بعد تجاوز محله (٣).

من جهة ما يأتى، لا لبناهم على إطلاق دليل البناء على الأكثر.

(١) قد تقدم- فى تقريب أصالة البطالان فى الشكوك غير المنصوصة- تقريب كون محل التشهد الثانية و الرابعة، و ظهور بعض النصوص فى ذلك و المناقشة فى ما هنالك.

(٢) يعنى: أصالة عدم كون الركعة هى، من قبيل استصحاب العدم الأزلى

(٣) إن كان المراد أن الشك فى التشهد شك بعد التجاوز- فلا يلتفت إليه لقاعدة التجاوز- فالتشهد ليس مشكوكاً و إنما هو معلوم الانتفاء. و إن كان المراد أن الشك بين الثلاث و الأربع شك بعد تجاوز المحل فليس له معنى محصل- لا صغرى، و لا كبرى- كما

هو ظاهر. فالذى ينبغي: هو إلحاق الفرض المذكور بالفرض السابق فى أن مقتضى قاعدة البناء على الأكثر هو المضى والقضاء، و أن مقتضى استصحاب المحل هو التدارك و لو بالهدم و أنه لو غرض النظر عنهما يكون فى التدارك احتمال الزيادة و فى عدمه احتمال النقيضة. نعم يمكن فى الأول الاحتياط بالإتيان بالتشهد بنىة القربة المطلقة و فى الثانى لا يمكن، إذ ليس القيام مما هو محبوب مطلقاً. نعم يمكن الاحتياط فيه أيضاً- بناء على أن الإتيان بالجزء لا بقصد الجزئية بل برجاء المطلوبة لا يوجب صدق الزيادة- كما عرفت. و عليه يظهر أنه لا فرق بينهما أيضاً فى أن مقتضى العلم الإجمالى بوجود التدارك أو القضاء هو الجمع بينهما.

نعم بناء على صدق الزيادة بمجرد الإتيان بالفعل- و لو برجاء المطلوبة-

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٠

[(الثانية عشرة): إذا شك فى أنه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة بنى على الثانى]

(الثانية عشرة): إذا شك فى أنه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة بنى على الثانى، لأنه شاك بين الثلاث والأربع، و يجب عليه الركوع، لأنه شاك فيه مع بقاء محله (١). و أيضاً هو مقتضى البناء على الأربع فى هذه الصورة. و أما لو انعكس- بان كان شاكاً فى أنه قبل الركوع من الثالثة أو بعده من الرابعة- فيحتمل وجوب البناء على

يشكل الاحتياط بالتدارك، لاحتمال الزيادة. إلا أن يرجع الى أصالة عدمها فلا مانع من العمل بقاعدة الاشتغال. و لو لا ذلك أشكل تصحيح الصلاة من جهة الدوران بين المحذورين المذكورين، فيجب الاستئناف.

(١) إلا أن العمل على هذه القاعدة يوجب العلم بعدم الحاجة إلى ركعة الاحتياط، لأن الصلاة إما باطله بزيادة الركوع- على تقدير كونها ثلاثاً، أو تامة على تقدير كونها أربعاً. و دعوى: أن تمام موضوع وجوب صلاة الاحتياط هو الشك بين الأقل والأكثر، و إن علم بعدم الاحتياج إليها غير ظاهرة، و إن صدرت من بعض الأعاظم- بحمل ما فى النصوص- من كونها متممة للنقص- على أنه من قبيل علة التشريع، التى لا يلزم اطرادها، و أن الواقع بمجرد الشك ينقلب إلى الوظيفة المجعولة للشاك- فان ذلك إن لم يكن خلاف المقطوع به من النصوص، فلا أقل من كونه خلاف الظاهر. مع أن لازمه أن لو شك بين الثلاث والأربع فغفل عن الشك و ضم ركعة متصلة بطلت صلاته، و إن علم بعد ذلك أنها ثلاث، و أن ضم الركعة كان فى محله. و هو كما ترى. فتأمل جيداً. فاذا امتنع الجمع بين العمل بقاعدة الشك فى المحل و صلاة الاحتياط، فقد امتنع الجمع بينهما و بين قاعدة البناء على الأكثر، لامتناع التفكيك فى قاعدة البناء على الأكثر بين التسليم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١١

الأربع بعد الركوع، فلا يركع بل يسجد و يتم. و ذلك لان مقتضى البناء على الأكثر البناء عليه من حيث أنه أحد طرفى شكه و طرف الشك الأربع بعد الركوع (١)، لكن لا يبعد

على الأكثر و صلاة الاحتياط، إذ لا تفى به الأدلة.

كما أنه يمتنع العمل بقاعدة البناء على الأكثر وحدها. أولاً: من جهة أنه طرح لدليل قاعدة الشك فى المحل بلا وجه. و ثانياً: من جهة أن ظاهر أدلة قاعدة البناء على الأكثر كونها حكماً فى ظرف احتمال الموافقة، و هو غير حاصل فى الفرض، للعلم بأن التسليم على الرابعة البنائية غير مشروع، إما لكونه تسليماً عن الثلاث، أو لكون الصلاة باطله بترك الركوع. و مجرد الحكم بالاجزاء على تقدير المخالفة لا يوجب ظهور أدلتها فيما يعم الفرض، كما عرفت آنفاً. و من ذلك يظهر ضعف الدعوى المتقدمة التى ادعت فى المقام

أيضا. كما أنه يتمتع أيضا العمل بقاعدة الشك وحدها بالبناء على الأقل أولا: من جهة الإشكالات المتقدمة في جواز البناء على الأقل في الشكوك غير المنصوصة. و ثانياً: من جهة العلم بطلان الصلاة، إما لزيادة الركوع على تقدير كونها ثلاثاً، أو لزيادة ركعة، على تقدير كونها أربعاً. و من ذلك يظهر: أن الحكم بالبطلان في الفرض أظهر.

(١) هذا مسلم. إلا أن ظاهر أدلة البناء على الأكثر هو التعرض لثبوت الأكثر فقط، من دون تعرض لقيدته. و لذا لا يظن الالتزام - فيما إذا علم أنه على تقدير الأربع قد فات منه ركوع - أن أدلة البناء على الأكثر تثبت فوت الركوع. و سر ذلك: أن قاعدة البناء على الأكثر من قبيل الأصول الموضوعية التي تقصر عن إثبات اللوازم الاتفاقية، بناء على التحقيق من بطلان الأصل المثبت. و الفرق بين المثاليين: بأن الأربع في الأول: أخذت مقيدة بما بعد الركوع، و في الثاني: أخذت مرسله مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٢

بطلان صلاته، لأنه شاك في الركوع من هذه الركعة، و محله باق فيجب عليه أن يركع، و معه يعلم إجمالاً أنه إما زاد ركوعاً أو نقص ركعة، فلا يمكن إتمام الصلاة (١) مع البناء على الأربع و الإتيان بالركوع مع هذا العلم الإجمالي.

[(الثالثة عشرة): إذا كان قائماً - و هو في الركعة الثانية من الصلاة - و علم أنه أتى في هذه الصلاة بركوعين]

(الثالثة عشرة): إذا كان قائماً - و هو في الركعة الثانية من الصلاة - و علم أنه أتى في هذه الصلاة بركوعين و لا يدرى أنه أتى بكليهما في الركعة الأولى - حتى تكون الصلاة باطلة - أو أتى فيها بواحد و أتى بالآخر في هذه الركعة فالظاهر بطلان الصلاة، لأنه شاك في ركوع هذه الركعة و محله باق فيجب

غير ظاهر، لان التقييد و الإرسال تابعان لكيفية العلم الجمالي الوجداني، و كما أن العلم في الأول: قائم بين الثلاث التي لم يركع لها و الأربع التي ركع لها، كذلك في الثاني: قائم بين الثلاث التي لم يفت فيها ركوع و الأربع التي فات فيها الركوع. و كون الركوع في الفرض من مقومات الرابعة و ليس كذلك في المثال لا يجدي فارقاً فيما نحن فيه، لأنه لا يخرج فوت الركوع في المثال عن كونه قيداً للأربع أو للرابعة، و لو بلحاظ ما قبلها.

مع أنه يمكن التمثيل بالقيود التي في الرابعة - مثل الرابعة التي وفي فيها دينه، أو وكل فيها في طلاق زوجته أو نحو ذلك - و قاعدة البناء على الأكثر لا تثبت ذلك بوجه أصلاً ضرورة.

(١) لما عرفت آنفاً في عكس الفرض. هذا حال الجمع بين القاعدتين.

أما الأخذ بواحدة منهما فقط فهو طرح لدليل الأخرى بلا وجه. نعم يمكن أن يقال: إن أدلة البناء على الأكثر لما كانت إرفاقية تسقط، حيث يلزم من إعمالها البطلان و لو بضميمة قاعدة أخرى، فتسقط في المقام، و يعمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٣

عليه أن يركع (١). مع أنه إذا ركع يعلم بزيادة ركوع في صلاته، و لا يجوز له أن لا يركع مع بقاء محله، فلا يمكنه تصحيح الصلاة.

[(الرابعة عشرة): إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين]

(الرابعة عشرة): إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين و لكن لم يدر أنهما من ركعة واحدة أو من ركعتين (٢)

على أصالة الأقل، وقاعدة الشك في المحل. لكنه مبنى على إمكان الرجوع الى أصالة الأقل في الشكوك غير المنصوصة. وقد تقدم الكلام فيه في محله

(١) قد يقال: بأن أصالة الصحة في الصلاة تقتضى ثبوت الركوع لهذه الركعة، و هي مقدمة على قاعدة الشك في المحل، كما في سائر المقامات.

وفيه: أن صحة الصلاة عبارة أخرى عن عدم زيادة الركوع في الركعة الاولى، و هو يلازم كون الركوع الثانى فى الثانية، فإثباته له يتوقف على القول بالأصل المثلث. أو يقال: بأن مقتضى أصالة صحة الركوع الثانى كونه واقعا فى الركعة الثانية، إذ الركوع الثانى فى كل صلاة إنما يكون صحيحاً إذا وقع فى محله، و هو الركعة الثانية. و فيه- أيضا- ما عرفت:

من أن وجود الركوع لهذه الركعة لا يلازم لصحة الركوع الثانى، فلا يمكن إثباته بالأصل الجارى فيها. أو يقال: بأن قاعدة الشك فى المحل يعلم بسقوطها عن الحجية- إما للإتيان بالركوع، أو لبطلان الصلاة- فإذا بنى على عدم الاعتناء باحتمال بطلان الصلاة لقاعدة الصحة لم يكن مانع من وجوب المضى فيها و الإتمام. و فيه: أن قاعدة الصحة إنما تجرى بالإضافة الى ما مضى من الأفعال و لا تعرض فيها للفعل المشكوك فيه فى محله، فلا تصلح للحكومة على قاعدة الاشتغال بالركوع الثانى المأمور به بالأمر الضمنى لتسقط عن الحجية، و مقتضاها الاستثناء.

(٢) العلم الإجمالى بفوات سجديتين، تارة: تكون أطرافه ثلاثة- كأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٤

.....

لا يدرى أنهما من ركعتين، أو من ركعة سابقة، أو من ركعة لاحقة كما فرض فى المتن. و اخرى: يكون له طرفان- كأن لا يدرى أنهما من الركعة السابقة، أو من الركعة اللاحقة- و كيف كان فاما أن يحصل العلم فى المحل بالنسبة الى بعض أطرافه، أو بعد التجاوز، أو بعد الدخول فى ركن، أو بعد الفراغ، فالصور ثمان، نتعرض لحكمها هنا على سبيل الإجمال.

الصورة الاولى: أن تكون أطراف العلم ثلاثة و قد حصل فى المحل كما لو علم- و هو جالس فى الثانية- بالفوات و لم يدر أنهما من الأولى أو من الثانية، أو واحدة من الاولى و الأخرى من الثانية، فمقتضى جريان الأصول المفرغة بالنسبة إلى سجديتى الاولى- كقاعدة التجاوز- هو الحكم بتحقيق السجديتين فيها. و لا- تعارضها مثلها فى سجديتى الثانية، لعدم جريانها مع الشك فى المحل، بل يمنع جريانها فى الثانية منهما، للعلم بعدم سقوط أمرها- إما للبطلان على تقدير تركهما من الأولى، أو لعدم الإتيان بها على تقدير المحتملين الآخرين- إذ مع العلم المذكور يمنع التعبد بالوجود، بل المرجع- فى أولى سجديتى الثانية- قاعدة الشك فى المحل الموجبة للتدارك، و مقتضى العلم بعدم سقوط أمر الأخرى هو ذلك أيضا، فيتداركهما معا فى المحل، و يتم صلاته و يكتفى بها.

الصورة الثانية: أن تكون أطراف العلم ثلاثة و قد حصل بعد تجاوز المحل، كما لو حصل له العلم السابق و هو فى التشهد فنقول: أما السجدة الثانية من الركعة الثانية فيعلم بعدم سقوط أمرها- كما سبق- فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها. و أما السجدة الاولى من الركعة الأولى فتجرى فيها قاعدة التجاوز بلا معارض، لان مفادها صحة الصلاة. و ما يتوهم المعارضة لها هو قاعدة التجاوز فى الثانية من الاولى و الاولى من الثانية، و مفادها فى كل منهما هو التمام لا الصحة- على تقدير جريانها، و الأصل المتمم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٥

.....

لا- يصلح لمعارضة الأصل المصحح، للعلم بمخالفة المتمم للواقع المانع من التعبد به. نعم إذا تعدد مجرى الأصل المتمم- كما فى

المقام- و كما لو علم إجمالاً بفوات الركوع أو السجدة أو التشهد، فإن الأصل المتمم الجارى فى كل من السجدة و التشهد مما لا يعلم بمخالفته للواقع تفصيلاً، إلا أنه يعلم بمخالفته للواقع إجمالاً، و هذا العلم الإجمالى مانع من جريانه فى موردیه، للتعارض، فيسقط فيهما فقط، و يبقى الأصل المصحح بلا معارض، فان العلم الإجمالى المذكور فى المثال و ان كان ثلاثى الأطراف- أعنى:

الركوع و السجدة و التشهد- لكن لما كان الأخيران غير ركتين يكون بينهما علم إجمالى ثنائى الأطراف، إذا يعلم باشتغال الذمة إما بالسجود أو بالتشهد، فينحل العلم الأول به، فيخرج الركوع عن كونه طرفاً لعلم إجمالى منجز، فلا مانع من جريان الأصل فيه، و يختص المنع بالأصل الجارى فى السجدة و التشهد لا غير، و كذلك الكلام فى المقام، فإن السجدة الثانية من الاولى و الاولى من الثانية ليس تركها موجباً للبطلان، كالسجدة و التشهد فى المثال. و السجدة الاولى من الاولى كالركوع، و من ذلك يظهر:

أن الأصل المصحح لا يصلح لمعارضته بالأصل المتمم، سواء اتحد مجراه أم تعدد. غاية الأمر أنه مع الاتحاد لا يجرى للعلم التفصيلى بالاشتغال بمورده، و مع التعدد لا يجرى للعلم الإجمالى بذلك، الموجب لانحلال العلم الإجمالى الواسع الدائرة.

هذا هو الكلام فى السجدة الاولى من الاولى. و أما الثانية من الاولى و الاولى من الثانية. فإن قلنا: بتحقيق التجاوز بالإضافة إلى الاولى من الثانية بفعل التشهد جرت قاعدة التجاوز لإثباتها، و بعد معارضتها بمثلها فى الثانية من الاولى- كما عرفت- تسقطان و يرجع إلى أصالة عدم الإتيان بهما.

و لا تتعارضان من جهة العلم الإجمالى بكذب أحدهما، لعدم كونه منجزاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٦

.....

بناء على التحقيق: من أن المانع من جريان الأصول فى الأطراف هو نفس العلم المنجز، لا مطلقاً. و لازمه تدارك سجدة الثانية معاً، إحداهما لأصالة عدم الإتيان بها، و الثانية للعلم بعدم سقوط أمرها، ثم إتمام الصلاة، و قضاء السجدة الثانية من الركعة الأولى لأصالة عدم الإتيان بها. و ان لم نقل بتحقيق التجاوز بفعل التشهد للعلم بلغويته- إما للبطلان، أو لوجوب الرجوع و التدارك- تعين جريان قاعدة التجاوز فى الثانية من الاولى، بلا معارض لها فى الاولى من الثانية، لوجوب الرجوع فيها إلى قاعدة الشك فى المحل. و حينئذ ليس عليه إلا تدارك سجدة الثانية و الإتمام، فيكون حكم هذه الصورة هو حكم الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: أن تكون أطراف العلم ثلاثة و قد حصل بعد الدخول فى الركن، كما لو حصل له العلم المذكور و هو راعى فى الثالثة فنقول:

أما السجدة الثانية من كل من الركتين فيعلم بعدم سقوط أمرها، إما لبطلان الصلاة، أو لعدم الإتيان بها. و أما الاولى من كل منهما فهي مجرى لقاعدة التجاوز بلا معارض، إذ لا علم بكذب إحداهما، لاحتمال فوت الثانية فقط من كل من الركتين، و لازم ذلك إتمام الصلاة و قضاء سجدة.

فان قلت: و جوب قضاء السجدة حكم لعدم الإتيان بها، لا لمجرد عدم سقوط أمرها و لو لبطلان الصلاة، فكيف يكون العلم بعدم سقوط أمر السجدة الثانية موجباً لقضاءها؟ قلت: قد تقدم فى المسألة الثالثة: أن الاستفادة من أدلة و جوب قضاء و السجدة أن مجرد عدم الامتثال أمرها فى صلاة صحيحة موجب القضاء، و عدم الامتثال محرز بالوجدان، و كون الصلاة صحيحة محرز بالأصل، فيجب العمل على الحكم. و لو سلم كفى أصالة عدم الإتيان فى إثبات و جوب القضاء، كما سنشير إليه فى المسألة اللاحقة، و إلى بعض ما له نفع فى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٧

.....

الصورة الرابعة. أن تكون أطراف العلم ثلاثة مع حصوله بعد الفراغ فان كان قبل فعل المنافى و كان احد الطرفين الركعة الأخيرة و قلنا بمخرجة التسليم فالحكم كما فى الصورة الثالثة، لأن السلام حينئذ يكون كالركن مانعا من التدارك. و كذا لو لم نقل بمخرجيته و كان الطرفان غير الركعة الأخيرة- بل هو فى الحقيقة راجع الى الصورة الثالثة- و لو لم نقل بمخرجيته و كان أحد الطرفين الركعة الأخيرة فالحكم كما فى الصورة الثانية. و إن كان بعد فعل المنافى، فإن قلنا بقده الفصل بالمنافى بين الصلاة و قضاء الأجزاء المنسية فالحكم البطلان- إما لفوات الركن، أو للفصل- و إن لم نقل بالقده فكما لو كان قبل فعل المنافى.

الصورة الخامسة: أن يكون للعلم طرفان و قد حصل فى المحل، كما لو علم- و هو جالس فى الثانية- بفوات سجدتين لا يدرى أنهما من الأولى أو من الثانية. و حكمه تدارك سجدتى الثانية و الإتمام فقط، لأنه يعلم بعدم امتثال أمر سجدتى الثانية- إما للبطلان، أو لعدم الإتيان- فلا- يمكن جريان الأصول المفرغة فيهما. مضافا الى قصورها ذاتا، لكون الشك فى المحل، لا بعد التجاوز، و لا بعد الفراغ. و عليه فتجرى فى سجدتى الأولى بلا معارض.

فان قلت: مجرد عدم سقوط أمر السجدتين من الثانية لا يوجب التدارك، بل الموجب للتدارك هو عدم سقوط أمرهما لعدم الإتيان، أما عدم سقوط أمرهما لأجل البطلان فإنما يوجب الإعادة، لا التدارك. قلت: لا ريب فى أن عدم سقوط أمر السجدتين يوجب امتثاله بفعلهما، غاية الأمر أنه إن كان عدم سقوط أمرهما ملازماً اتفاقاً- لعدم سقوط الأمر بما قبلهما من الأجزاء- كما فى صورة البطلان- اقتضى وجوب فعلهما و فعل ما قبلهما من الأجزاء الذى هو معنى الإعادة، و إن كان عدم سقوط أمرهما ملازماً لسقوط الأمر بما قبلهما اكتفى بفعلهما فقط بلا إعادة. فاذا ثبت سقوط الأمر بما قبلهما من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٨

.....

الأجزاء بمقتضى الأصول المفرغة الجارية فيما قبلهما اكتفى عقلا بفعلهما فقط كما لو علم بعدم الإتيان بالسجدتين من الثانية و شك فى سجدتى الأولى. مع أنه لو فرض أن التدارك من لوازم خصوص عدم الإتيان أمكن إثباته بأصالة العدم، كما أشرنا الى ذلك آنفاً. و يأتى أيضاً.

الصورة السادسة: أن يحصل له العلم المذكور بعد التشهد فى الثانية.

و الحكم فيها كما فى الخامسة، للعلم بعدم امتثال أمر السجدتين من الثانية أيضاً فلا مجال لإجراء قاعدة التجاوز فيهما، فتجرى فى سجدتى الأولى بلا معارض.

و هنا شبهات تعرضنا لذكرها و دفعها فيما كتبناه فى سالف الزمان شرحاً لمسائل هذا الختام، مما استفدناه فى مجلس درس، أو تدريس، أو مذاكرة مع إخواننا الفضلاء، أو فى عزلة و تفكير. و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ. و ستأتى الإشارة الى بعض ذلك فى المسائل الآتية.

الصورة السابعة: أن يحصل له العلم المذكور و قد دخل فى ركوع الثالثة. و لا ريب فى البطلان حينئذ، لنقص الركن غير الممكن التدارك.

الصورة الثامنة: أن يحصل له العلم بعد الفراغ، فان كان طرفاه غير الأخيرة، فالحكم كما فى السابعة- بل هو منها- و إن كان أحد طرفيه الأخيرة فإن قلنا بمخرجة السلام لحقه حكم السابعة أيضاً، لنقص الركن، مع امتناع التدارك. و إن لم نقل بمخرجيته لحقه حكم السادسة- من وجوب الرجوع و التدارك ثم التشهد و التسليم- لما تقدم: من العلم بعدم امتثال أمر سجدتى الأخيرة، و جريان قاعدة التجاوز فى سجدتى ما قبلها. هذا إذا كان قبل المنافى، و إن كان بعده بطلت على كل حال، إما لنقص الركن، أو لوقوع المنافى

فى الأثناء.

ثمّ إنه يمكن تصوير العلم الثنائى الأطراف صوراً أخرى: بأن يعلم بفوات سجديتين، إما من ركعة معينة، أو منها و من غيرها. و صورة ثمان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦١٩

.....

أيضاً، لأن الركعة المعينة أما اللاحقة أو السابقة، و كل منهما تجيء فيها الصور الأربع السابقة. و لا بأس بالإشارة إلى حكمها إجمالاً فنقول.

الصورة الأولى: أن يعلم- و هو جالس فى الثانية- أنه إما فاتته سجدة الثانية أو سجدة منها و سجدة من الأولى، فالسجدة الثانية من الثانية يعلم بعدم امتثال أمرها، و السجدة الثانية- المعلوم إجمالاً فواتها- مرددة بين السجدة الأولى من الثانية و الثانية من الأولى، و ينحل العلم الإجمالى المذكور بجريان قاعدة الشك فى المحل بالنسبة إلى الأولى من الثانية، و يرجع فى الثانية من الأولى الى قاعدة التجاوز، و مقتضى ذلك وجوب فعل سجديتين للثانية، إحداهما: للعلم، و الأخرى: لقاعدة الشك فى المحل، و يتم صلاته.

الصورة الثانية: أن يحصل له العلم المذكور بعد التشهد و التجاوز عن المحل. و حينئذ فالسجدة الثانية من الثانية لا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها للعلم بعدم امتثال أمرها. و أما السجدة الأولى من الثانية فإن قلنا بتحقيق التجاوز بالإضافة إليها بمجرد فعل التشهد المحكوم بلغويته جرت قاعدة التجاوز فيها، و تتعارض بمتلها- الجارية فى الثانية من الأولى- للعلم بكذب إحداهما للعلم بترك إحدى السجديتين، و بعد تساقط القاعدة فيهما للمعارضه يرجع إلى أصالة عدم الإتيان بهما. و لازم ذلك: وجوب تدارك سجديتين الثانية معاً إحداهما: للعلم بعدم امتثال أمرها، و الأخرى: لأصالة عدم الإتيان، ثمّ إتمام الصلاة، و قضاء السجدة الثانية من الأولى لأصالة عدم الإتيان بها و إن لم نقل بتحقيق التجاوز به- للعلم بلغويته- فالحكم كما فى المسألة الأولى.

الصورة الثالثة: أن يحصل العلم المذكور بعد ركوع الثالثة. و حينئذ يعلم بعدم سقوط أمر السجدة الثانية من الركعة الثانية، إما لعدم الإتيان بها على تقدير فوات سجدة من كل من الركعتين، أو لبطلان الصلاة على تقدير فواتهما معاً من الثانية، فلا مجال للأصول المفرغة فيها- و مثلها الثانية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٠

.....

من الأولى- فينحصر الشك فى امتثال أمر السجدة الأولى من الثانية فقط فتجرى فيها الأصول المفرغة، فتثبت بذلك صحة الصلاة، لأن السجدة الأولى من الركعة الأولى معلومة التحقيق وجدانا، و من الركعة الثانية تعبداً فلم يبق إلا العلم بعدم امتثال أمر كل من السجديتين الثانية من الركعتين فيتم صلاته و يقضيها معاً للعلم المذكور، كما سبق.

الصورة الرابعة: أن يحصل العلم المذكور بعد الفراغ، فان كان قبل فعل المنافى، و كانت الركعتان غير الأخيرة- أو قلنا بمخرجة التسليم- فالحكم كما فى الصورة الثالثة. و ان كانت إحدى الركعتين الأخيرة، و قلنا بعدم مخرجة التسليم فالحكم كما فى الصورة الثانية. و إن كان بعد فعل المنافى فإن قلنا بقدر الفصل بالمنافى بين الصلاة و الأجزاء المنسية فالحكم بالبطلان- اما لنقص الركن، أو للفصل بالمنافى- و إن قلنا بعدم قدح الفصل به فالحكم كما لو كان قبل المنافى، على اختلاف صورته.

الصورة الخامسة: أن يعلم- و هو جالس فى الثانية- أنه إما ترك سجدة الأولى أو الثانية منها و الثانية من الثانية، فهو يعلم تفصيلاً بعدم الإتيان بالثانية من الأولى. كما يعلم أيضاً بعدم امتثال أمر الثانية من الثانية إما للبطلان، أو لعدم الإتيان. كما يعلم أيضاً بوجود

الأولى من الثانية، وإنما يشك في وجود الأولى من الأولى فقط، فتجرى فيها قاعدة التجاوز بلا معارض، و تثبت بها صحة الصلاة. و عليه فيسجد سجدة في المحل - لتكون سجدة ثانية للثانية- و يتم صلاته، ثم يقتضى السجدة الثانية من الأولى، للعلم بفواتها وجدانا في صلاة صحيحة تعبدا.

الصورة السادسة: أن يحصل له العلم المذكور بعد التجاوز عن المحل و الدخول في التشهد- مثلا- و حكمه كما سبق، لما سبق من العلم بترك الثانية من الأولى و عدم امتثال أمر الثانية، و العلم بوجود الأولى منها و الشك مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢١

و جب عليه الإعادة، و لكن الأحوط قضاء السجدة مرتين، و كذا سجود السهو مرتين- أولا- ثم الإعادة. و كذا يجب الإعادة إذا كان ذلك في أثناء الصلاة. و الأحوط إتمام الصلاة و قضاء كل منهما، و سجود السهو مرتين ثم الإعادة.

[(الخامسة عشرة): إن علم - بعد ما دخل في السجدة الثانية مثلا- أنه اما ترك القراءة أو الركوع]

(الخامسة عشرة): إن علم- بعد ما دخل في السجدة الثانية مثلا- أنه اما ترك القراءة أو الركوع أو أنه إما ترك سجدة من الركعة السابقة أو ركوع هذه الركعة و جب عليه الإعادة (١)،

في وجود الأولى من الأولى- الذى هو مجرى قاعدة التجاوز- فيرجع و يتدارك سجدة واحدة و يتم صلاته، ثم يقتضى سجدة أخرى. الصورة السابعة: أن يحصل له العلم بعد الدخول في الركن و يجرى فيه ما سبق في صورتين، و مقتضاه الإتمام و قضاء السجدة الثانية من كل من الركعتين، لعدم إمكان تدارك إحداهما كما أمكن في صورتين السابقتين.

الصورة الثامنة: أن يكون بعد الفراغ، فان قلنا بمخرجه التسليم- أو كانت الركعتان غير الأخيرة- فالحكم كما في السابعة، لعين ما تقدم فيها و إن قلنا بعدم مخرجه التسليم و كانت إحدى الركعتين الأخيرة فالحكم كما في السادسة، لعين ما تقدم فيها. هذا إذا كان قبل فعل المنافى و ان كان بعده فان قلنا بقدر الفصل به بين الأجزاء المنسية و الصلاة فالحكم البطلان مطلقاً و إن قلنا بعدم قدح الفصل به فان كانت الركعتان غير الأخيرة فكما لو كان العلم قبل المنافى، و إن كانت إحداهما الأخيرة بطلت الصلاة، لأن وجوب الرجوع و التدارك يقتضى وقوع المنافى في الأثناء المبطل لها بالفرض. و الله سبحانه أعلم.

(١) لتعارض قاعدة التجاوز في الطرفين - فلا مجال للرجوع إليها في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٢

.....

إثبات واحد منهما- فيرجع إلى مقتضى العلم الإجمالى، و هو الاحتياط بالجمع بين الإتمام و قضاء السجدة و سجود السهو و بين الإعادة. إلا أن العلم المذكور لما كان منحلا- لجريان قاعدة الاشتغال في خصوص الإعادة- يرجع في الطرف الآخر إلى أصالة البراءة. لكن فيه: أنه لا يتم ذلك، أما في الفرض الثانى فلما عرفت في المسألة السابقة: من أن السجدة من الركعة السابقة يعلم بعدم امتثال أمرها- إما للبطلان، أو لعدم الإتيان بها- فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها، بل لا بد من امتثال أمرها، إما بالإعادة- على تقدير البطلان و بقاء الأمر بسائر الاجزاء- و إما بالقضاء على تقدير الصحة، فإذا ثبتت الصحة بقاعدة التجاوز- الجارية لإثبات الركوع- تعيين القضاء. و مثل ذلك جار في الفرض الأول، فإنه أيضا يعلم بعدم امتثال أمر القراءة- إما للبطلان أو لعدم الإتيان بها- فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها. إلا أنه على تقدير البطلان لا بد من امتثال الأمر ببقية الأجزاء، و على تقدير الصحة يسقط

أمرها و يجب السجود للسهو للنقص، بناء على وجوبه لكل زيادة و نقيصة، فإذا ثبتت الصحة بقاعدة التجاوز- لإثبات الركن- تعيين السجود للسهو.

فان قلت: كيف يصح جريان قاعدة التجاوز لإثبات وجود الركن مع أنها أصل ناف للتكليف؟ و الأصل النافى للتكليف لا يجرى فى أحد أطراف العلم الإجمالى إذا كان منجزاً. قلت: القاعدة المذكورة و إن كانت- بلحاظ وجود الركن- أصلاً نافياً للتكليف لكنها- بلحاظ إثبات قضاء السجدة أو سجود السهو- تكون أصلاً مثبتاً له، و لا مانع من إجراء الأصل المثبت للتكليف فى بعض أطراف العلم فيوجب انحلاله. و حينئذ يجوز إجراء الأصل النافى فى الطرف الأخر، فيجوز إجراء قاعدة التجاوز فى وجود الركن بلحاظ إسقاط أمره و الخروج عن عهده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٣

.....

فان قلت: اللحاظ الثانى الاثباتى مرتب على اللحاظ الأول النفى، فصحة الأصل باللحاظ الثانى موقوف على صحته باللحاظ الأول، فإذا توقفت صحته باللحاظ الأول على الانحلال المتوقف على صحته باللحاظ الثانى كان نوراً محالاً. قلت: الترتب بين الحكم و موضوعه بحسب الجعل الواقعى لا- يقتضى ترتباً بينهما بحسب الجعل الظاهرى، لإمكان أن يكون دليل الأصل ناظراً الى المترتبين- أو المترتبات- فى رتبة على العكس من ترتبها ظاهراً- و قد أشرنا إلى ذلك فى الأصول فى مبحث الأصل المثبت، و مبحث الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة- و عليه لا- مانع من جريان قاعدة التجاوز فى الركوع لإثبات سقوط أمر القراءة بلحاظ أثره- و هو سجود السهو، أو قضاء الجزء معه- من دون ملاحظة الترخيص كى يلزم الترخيص فى مخالفة العلم المنجز. و حينئذ ينحل العلم الإجمالى، فيرجع بعد الانحلال إلى قاعدة التجاوز لإثبات سقوط الأمر بلحاظ الترخيص. و نظير المقام: ما لو شك فى الاستطاعة- للشك فى اشتغال ذمته بدين لزيد- فإنه يعلم إجمالاً إما بوجوب وفاء دين زيد أو بوجوب السفر إلى الحج، و لا يظن الالتزام من أحد بوجوب الاحتياط عليه، بالجمع بين الوفاء و الحج. و سره ما أشرنا إليه: من أن براءة ذمته من الدين لما كانت موضوعاً لوجوب الحج- بلحاظ إثباته للاستطاعة- كان أصل البراءة من الدين- بلحاظ إثبات وجوب الحج- من قبيل الأصل المثبت، فإذا جرى بهذا اللحاظ و انحل به العلم الإجمالى صح أن يجرى بلحاظ نفى الدين، بل يمكن أن يكون الحكم فى المقام أظهر، إذ أن ثبوت الاستطاعة من آثار عدم التكليف بالدين الذى هو بنفسه مجرى أصالة البراءة، و فى المقام يحتمل أن يكون سقوط أمر الركن و وجوب قضاء الجزء أو سجود السهو كلاهما أثرين لوجود الركن فى عرض واحد، يترتبان معا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٤

.....

على وجود الركن الذى هو مجرى الأصل، لا- أن الأول منهما موضوع للثانى. نعم لو كان الأثر الاثباتى من آثار إثبات الأثر النفى أشكال الحال.

أما لو كان أثراً لثبوته فى نفسه- أو كان كلاهما أثرين فى عرض واحد لموضوع واحد أو لموضوعين- فلا إشكال، إذ لا مانع من إجراء الأصل فى الثبوت لإثبات الأثر المذكور.

هذا و لو أغمض عما ذكرنا نقول: إنه يمتنع جريان قاعدة التجاوز فى السجدة و القراءة لنفى القضاء و سجود السهو فى رتبة قاعدة التجاوز فى الركوع، لأن الأثرين المذكورين للأولى إنما يترتبان على ثبوت مؤداها فى ظرف صحة الصلاة، و لا يترتبان عليه فى ظرف فساده، فما لم تحرز صحة الصلاة فى رتبة سابقة لا مجال لإجراء قاعدة التجاوز فيهما لنفى القضاء و سجود السهو، و إذا لم تجر فيهما

في رتبة قاعدة التجاوز- الجارية في الركوع- كان المرجع فيهما أصالة عدم الإتيان، و مقتضاها وجوب القضاء و سجود السهو، فينحل العلم الإجمالي، و لا مانع من جريان قاعدة التجاوز في الركوع.

فان قلت: قاعدة التجاوز في القراءة و السجدة و إن لم تجر في رتبة قاعدة التجاوز في الركوع، إلا أنها تجرى في الرتبة اللاحقة. و حينئذ تعارضها و يسقطان معا للمعارضة، و يكون المرجع قاعدة الاشتغال- الموجبة للإعادة فقط- كما عرفت آنفا. قلت: إذا لم تجر قاعدة التجاوز في السجود و القراءة في رتبة قاعدة التجاوز في الركوع لم تجر في رتبة لاحقة لها، لأنه يلزم من جريانها عدمه، لأنها إذا جرت عارضت قاعدة التجاوز الجارية في الركوع، للعلم الإجمالي بكذب إحداهما، و إذا عارضتها سقطت الأولى فتسقط الثانية، فيعلم تفصيلا بسقوطهما عن الحجية على كل حال، فيتعين الرجوع في موردها إلى أصالة عدم الإتيان لا غير. لكن هذا التقريب مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٥

.....

يتوقف على القول بأن سقوط الأصول في كل من الأطراف للمعارضة.

أما لو كان المانع نفس العلم الإجمالي، بحيث يمتنع جريان الأصل النافي في طرف واحد و إن لم يكن له معارض في الآخر امتنع جريان قاعدة التجاوز في الركوع، لأنها أصل ناف.

فان قلت: هذا يتم لو لم ينحل العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف في الطرف الآخر- كما في المقام- فإن أصالة عدم الإتيان- الجارية لنفي السجود و القراءة- حيث أنها تثبت السجود للسهو و القضاء كانت موجبة لانحلال العلم، فلا مانع حينئذ من جريان قاعدة التجاوز في الركوع.

قلت: جريان قاعدة التجاوز في الركوع موقوف على انحلال العلم و هو موقوف على جريان أصالة العدم في الطرف الآخر، و هو موقوف على جريان قاعدة التجاوز في الركوع- لما عرفت من توقف القضاء و سجود السهو على صحة الصلاة- و ذلك دور. اللهم الا أن يرجع إلى ما ذكرنا في التقريب الأول فيقال: جريان أصالة العدم في الطرف الآخر و إن كان موقوفا على جريان قاعدة التجاوز في الركوع، لكن بلحاظ الأثر الاثباتي- أعنى: القضاء و سجود السهو- لا- النفي، أعنى: سقوط أمر الركوع، و جريانها بلحاظ الأثر المذكور ليس موقوفا على انحلال العلم الإجمالي، لما عرفت: من أن العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصل الاثباتي، بل الأصل يوجب انحلاله، فيصح جريان الأصل النفي في الطرف الآخر.

نعم ربما يشكل التقريبان معا: بأن جريان قاعدة التجاوز في الركن إذا كان بلحاظ الأثر النفي مشروطاً بالانحلال، و المشروط بجريانها بلحاظ الأثر الاثباتي كان جريانها- باللحاظ الأول- متأخرا رتبة عن جريانها باللحاظ الثاني، ففي رتبة جريانها باللحاظ الثاني لا تجرى باللحاظ الأول.

و حينئذ فتجرى أصالة عدم الإتيان، و مقتضاها الإعادة، فينافى جريان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٦

لكن الأحوط هنا أيضا إتمام الصلاة و سجدتا السهو في الفرض الأول، و قضاء السجدة مع سجدتي السهو في الفرض الثاني، ثم الإعادة، و لو كان ذلك بعد الفراغ من الصلاة فكذلك.

[(السادسة عشرة): لو علم بعد الدخول في القنوت أن يدخل في الركوع أنه إما ترك سجديتين من الركعة السابقة أو ترك القراءة]

(السادسة عشرة): لو علم بعد الدخول في القنوت قبل

القاعدة بلحاظ الأثر النفي في الرتبة اللاحقة.

وفيه: أن جريان أصالة عدم الإتيان - بلحاظ وجوب الإعادة - إذا كان مشروطاً بعدم جريان قاعدة التجاوز بلحاظ الأثر النفي - كانت متأخرة رتبة عن جريان القاعدة المذكورة، إذ كما أن الشرطية بين الشئيين موجبة للترتب بينهما كذلك المانع بينهما، فالممنوع متأخر رتبة عن المانع، فلا تشرع أصالة عدم الإتيان إلا في رتبة متأخرة عن عدم القاعدة فإذا فرض عدم المانع من جريان القاعدة في رتبة نفسها - وهي الرتبة اللاحقة للانحلال - امتنع جريان أصالة عدم الإتيان في رتبة لاحقة لها.

وإن شئت قلت: دليل اعتبار عدم جريان القاعدة في صحة جريان أصالة عدم الإتيان دال على عدم جريان أصالة عدم الإتيان مطلقاً إذا جرت قاعدة التجاوز في رتبة نفسها فإذا فرض جريان القاعدة - في الفرض - في رتبة نفسها امتنع جريان أصالة عدم الإتيان مطلقاً. ولأجل ما ذكرنا لا يكاد يستشكل أحد - فيما لو علم - وهو جالس في الثانية - بأنه إما فاتته سجدة من الأول أو لم يسجد الثانية من الثانية - أنه تجرى قاعدة التجاوز في السجدة الثانية للأولى وقاعدة الشك في المحل في السجدة الثانية للثانية، مع جريان الاشكال المذكور فيه حرفاً وحرفاً. وكذا الكلام في نظائره مما كان أحد طرفي العلم الإجمالي مجرى لقاعدة التجاوز والأخر مجرى لقاعدة الشك في المحل. ومما ذكرنا يظهر: أن الاكتفاء في الفرضين بالإتمام والقضاء وسجود السهو من دون حاجة إلى الإعادة في محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٧

أن يدخل في الركوع أنه إما ترك سجدين من الركعة السابقة أو ترك القراءة (١) وجب عليه العود لتداركهما (٢) والإتمام ثم الإعادة. ويحتمل الاكتفاء بالإتيان (٣) بالقراءة والإتمام من غير

(١) يعني: من الركعة اللاحقة.

(٢) يعني: تدارك السجدين والقراءة، لتعارض قاعدة التجاوز فيهما فيرجع إلى أصالة عدم الإتيان المقتضية لتداركهما معاً. لكن لو تداركهما معاً يعلم بأنه إما زاد سجدين أو قراءة، فيعلم بوجود الإعادة أو سجود السهو بعد الإتمام. وحينئذ تسقط أصالة عدم الإتيان للمعارض، لأن العمل على طبقها في الطرفين يوجب العلم بالزيادة المذكورة. وكذا الحال في الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في كل منهما. نعم لو بنى على كون الزيادة التي تكون موضوعاً الآثار - من البطلان أو سجود السهو - عبارة عن الإتيان بالجزء بقصد الجزئية، أمكن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال الموجبة لتدارك السجدين والقراءة برجاء الجزئية. ولا يلزم من ذلك محذور أصلاً فيجب ولا يجوز له قطع الفريضة والاستئناف. وبذلك تفرق قاعدة الاشتغال عن أصالة عدم الإتيان، فإن مقتضى الثانية جواز الإتيان بالمحتمل بقصد الجزئية، فيلزم المحذور المتقدم. ولو لم يتم المبنى المذكور - فلأجل أنك عرفت: أنه يمتنع الرجوع إلى قاعدة التجاوز في الطرفين، وأصالة عدم الإتيان وقاعدة الاشتغال - فاللازم الحكم بالإعادة لتعذر تصحيح الصلاة. هذا كله مع قطع النظر عما يأتي. كما أن هذا البيان إنما يجري إذا حصل له العلم المذكور وهو في القنوت ونحوه، مما يتحقق به التجاوز عن محل القراءة.

أما إذا حصل له العلم وهو في محل القراءة فلا - ينبغي التأمل في وجوب القراءة عليه - لقاعدة الشك في المحل - وعدم وجوب السجدين، لقاعدة التجاوز.

(٣) هذا الاحتمال هو المتعين، لأنه - بعد العلم التفصيلي بعدم سقوط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٨

لزوم الإعادة إذا كان ذلك بعد الإتيان بالقنوت بدعوى:

أن وجوب القراءة عليه معلوم - لأنه إما تركها أو ترك السجدين - فعلى التقديرين يجب الإتيان بها، ويكون الشك

القراءة- لا- مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها، فتجرى القاعدة في السجدين بلا معارض، و يكون حاله حال من علم بعدم القراءة و شك في السجدين فإنه لا ريب في وجوب القراءة عليه، و عدم وجوب السجدين لقاعدة التجاوز. و دعوى: الفرق بينهما: بأن العلم في المقام بفوات القراءة تفصيلاً إنما نشأ من العلم الإجمالي فيمتنع انحلاله به، لأن تنجز المعلوم بالإجمال في رتبة العلم التفصيلي المذكور فيمتنع استناده إليه، بل لا بد أن يستند إلى العلم الإجمالي، و مع تنجز المعلوم بالإجمال يمتنع جريان الأصل في كل واحد من أطرافه- و لو لم يكن له معارض على ما هو التحقيق- لأنه ترخيص في مخالفة العلم. و كذا الحال فيما تقدم من الموارد التي قلنا فيها إنه يعلم بفوات الجزء إما للبطلان أو لعدم الإتيان، بخلاف العلم التفصيلي في الفرض الثاني فإنه ناشئ من سبب آخر غير العلم الإجمالي، فلذا كان موجباً لانحلاله.

مندفعة: بأن العلم بفوات الجزء غير الركني و إن كان ناشئاً من العلم الإجمالي بفوات أحد الأمرين، إلا أن العلم الإجمالي المذكور ليس منجزاً و لو لم يكن العلم التفصيلي ناشئاً منه- كي يشكل انحلاله بالعلم التفصيلي الناشئ منه. لأن العلم بالموضوع لا يصلح للبعث و لا للزجر، و إنما الصالح لذلك هو العلم بالحكم، فالنتج إنما يستند إليه. غاية الأمر: أن العلم بالحكم.

تارة: يستند إلى العلم بالموضوع، و أخرى: يستند إلى أسباب أخرى. و العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر عين العلم التفصيلي بوجوب الأقل- كما حقق في مبحث الأقل و الأكثر- لا أن العلم التفصيلي بالأقل غيره و ناشئ منه ليرد المحذور. نعم لو قلنا بأن الأقل واجب بالوجوب الغيري- كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٢٩

بالنسبة إلى السجدين بعد الدخول في الغير، الذي هو القنوت (١)

عليه شيخنا الأعظم في (رسائله) و غيره من الأكابر- أشكل انحلال العلم بالوجوب المردد بين الأقل و الأكثر بالعلم بوجوب الأقل. لكن التحقيق خلافه، كما ذكرنا ذلك في الأصول في مبحث مقدمة الواجب و في غيره. و من أجل ذلك عبر في المتن بقوله: «وجوب القراءة عليه معلوم ..»

فان قلت: القراءة في المقام و إن علم بوجوبها تفصيلاً إلا أنه يعلم إجمالاً إما بوجوبها وحدها- على تقدير كون المتروك هو القراءة- لأن فعل السجدين حينئذ زيادة مبطلة. و إما بوجوبها مع السجدين- على تقدير كون المتروك هما السجدين- فيكون العلم الإجمالي مردداً بين المتباينين- كالعلم بوجوب القصر أو التمام- و لا بد فيه من الاحتياط، و لا مجال للانحلال.

قلت: مع أن هذا الاشكال جار بعينه في النقض المتقدم- و هو ما لو علم بعدم القراءة و شك في السجدين- و فيما لو كان الشك في القراءة شكاً في المحل- كما لو علم قبل الدخول في القنوت إما بترك القراءة أو بترك السجدين اللذين قد عرفت أنه لا ينبغي التأمل في وجوب القراءة فيهما عليه، و في الرجوع في السجدين إلى قاعدة التجاوز- مندفع في الجميع: بأنه بعد العلم بوجوب القراءة فالمتباينان اللذان يعلم إجمالاً بوجوب أحدهما بما بشرط لا و بشرط شيء، و العلم الإجمالي بوجوب أحدهما منحل بجريان قاعدة التجاوز في السجدين لأن مفادها المنع من فعل السجدين، كما أن مفادها سقوط أمرهما. و قد عرفت فيما سبق: أن الأصل الجارى في أحد طرفي العلم الإجمالي إذا كان له أثران أحدهما إثباتي و الآخر نفىي يجري بلحاظ أثره معاً، و ينحل العلم الإجمالي.

(١) لكن- لأجل العلم بأن القنوت في غير محله- يشكل صدق التجاوز بالدخول فيه، فالأولى تطبيق التجاوز عن محل السجدين بلحاظ القيام،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٠

و أما إذا كان قبل الدخول في القنوت فيكفي الإتيان بالقراءة، لأن الشك فيها في محلها، و بالنسبة إلى السجدين بعد التجاوز و كذا الحال لو علم بعد القيام إلى الثالثة أنه إما ترك السجدين أو التشهد، أو ترك سجدة واحدة أو التشهد (١). و أما لو

كما هو مورد

صحيح إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع): «إن شك في السجود بعد ما قام فليمض» (١).

(١) يعنى: يرجع و يأتى بالتشهد لا- غير و يقوم. و هذا مبنى على أن لغوية القيام بلحاظ وجوب الرجوع الى التشهد لا يوجب لغويته بلحاظ صدق التجاوز عن محل السجدين أو السجدة، إذ حينئذ يمكن الرجوع فى الشك فى السجود إلى قاعدة التجاوز. أما لو بنى على لغويته بهذا اللحاظ أيضا- كما هو الظاهر- فينبغى إلحاق الفرض المذكور بالفرض الاتى- و هو ما لو علم قبل القيام- فإنه لا مجال حينئذ لإجراء قاعدة التجاوز بالنسبة الى كل منهما. أما التشهد فللعلم بعدم سقوط أمره. و أما السجود فلعدم تحقق التجاوز عن محله، كما لا مجال لأصالة عدم الإتيان بهما للزوم الزيادة، كما أشرنا إليه فى صدر المسألة. و كما أشرنا هناك أيضا: إلى أن الحكم بالطلاق و لزوم الاستئناف و الحكم بالصحة و لزوم فعل السجود و التشهد معا مبنيان على توقف صدق الزيادة القادحة على الفعل بقصد الجزئية و عدمه، فعلى الثانى تبطل الصلاة لدوران الأمر بين الزيادة و النقيصة القادحتين، فلا يمكن تصحيح الصلاة فيجب الاستئناف. و على الأول يرجع إلى قاعدة الاشتغال و يأتى بالجزءين برضاء الجزئية، و تصح الصلاة للعلم بعدم الخلل لا نقيصة و لا زيادة.

هذا كله فى الفرض الأول. أما الفرض الثانى- و هو ما لو احتمل ترك سجدة أو التشهد- فالعمل فيه بأصالة العدم فيهما إنما يقتضى لزوم

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السجود حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣١

كان قبل القيام فيتعين الإتيان بهما، مع الاحتياط بالإعادة (١).

[(السابعة عشرة): إذا علم بعد القيام إلى الثالثة أنه ترك التشهد]

(السابعة عشرة): إذا علم بعد القيام إلى الثالثة أنه ترك التشهد، و شك فى أنه ترك السجدة أيضا أم لا، يحتمل أن يقال: يكفى الإتيان بالتشهد (٢)، لأن الشك بالنسبة إلى السجدة بعد الدخول فى الغير- الذى هو القيام- فلا اعتناء به

زيادة جزء غير ركنى سهوا- و هو أما التشهد قبل العلم، أو السجدة بعد العلم- و مثله غير قادح. نعم يحصل له العلم بوجوب سجود السهو، بناء على وجوبه لكل زيادة سهوية. لكن قد يشكل: بأن الزيادة السهوية إنما لا تقدر إذا لم تكن طرفا للعلم الإجمالى، و هو فى المقام أحد طرفى العلم الإجمالى، لأنه إن كان سابقاً قد ترك سجدة فقد زاد التشهد و عليه سجود السهو، و إن ترك التشهد فقد جاء بالسجود، فيكون فعله ثانيا زيادة، فالمصلى حينئذ يعلم إجمالا بأنه: إما ممنوع من زيادة السجود، أو يجب عليه سجود السهو لزيادة التشهد، فلو تدارك السجود احتمل زيادة السجدة المعلومة إجمالا- بلحاظ كونها أحد طرفى العلم الإجمالى- و الزيادة كذلك قادحة، فالفرضان بحكم واحد.

(١) لا شبهة- فى هذا الفرض- فى عدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجود، لعدم الدخول فيما بعده و لو بحسب الصورة. و حينئذ فالإشكال السابق على الرجوع إلى أصالة عدم الإتيان- و هو لزوم الزيادة القادحة لكونها طرفا للعلم الإجمالى- جار هنا أيضا، فيشكل تدارك الجزئين، فتتعين الإعادة.

(٢) هذا الاحتمال استظهره في المسألة التاسعة والخمسين من مسائل هذا الختام، وفاقا منه للجواهر، للشك في شمول أدلة الشك قبل الدخول في الغير لمثل هذا الفرد، مع ظهور ما دل على عدم الالتفات فيه. واستوجه مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٢ و الأحوط الإعادة بعد الإتمام، سواء أتى بهما أو بالتشهد فقط (١).

[(الثامنة عشرة): إذا علم إجمالا أنه أتى بأحد الأمرين من السجدة والتشهد - من غير تعيين و شك في الآخر]

(الثامنة عشرة): إذا علم إجمالا أنه أتى بأحد الأمرين - من السجدة والتشهد - من غير تعيين و شك في الآخر، فإن كان بعد الدخول في القيام لم يعتن بشكك (٢)، و إن كان قبله

خلافه في المسألة الخامسة والأربعين منها. و هو الوجه، لان الظاهر من أخبار قاعدة التجاوز اعتبار الدخول في الغير المرتب شرعا على محل المشكوك لو لا فواته، و القيام إلى الثالثة في الفرض ليس كذلك، للحكم بلغويته من جهة فوات التشهد. و حينئذ لا شك في شمول أدلة الشك قبل الدخول في الغير له إذ المراد من الغير في المقامين واحد. مع أنه لو سلم الشك كفى أصالة عدم الإتيان - أو قاعدة الاشتغال - في وجوب تدارك المشكوك. و لا فرق بين تقدم الشك على العلم، و تأخره عنه، و اقترانه معه. و دعوى: أنه في الصورة الأولى يكون الشك حين حدوثه محكوما بعدم الالتفات اليه، فاذا طرأ العلم بفوات التشهد لم يوجب تبديل حكم الشك. مندفعه: بأنه بطرود العلم ينكشف كونه شكاً في المحل لا بعد تجاوزه، فلا وجه لترتيب الحكم الأول عليه بعد انكشاف كونه ليس موضوعاً له، فأصالة عدم الإتيان - أو قاعدة الاشتغال - محكمة. و في هذا الفرض لا يحصل العلم بالزيادة حتى السهوية غير القادحة، بخلاف الفرض السابق.

(١) لاحتمال صدق الزيادة العمدية في الأول، و في الثاني النقيصة كذلك.

(٢) لجريان قاعدة التجاوز في الطرفين بلا مانع، فان كل واحد من السجدة و التشهد مشكوك بعد التجاوز. و أما إجراء القاعدة في المشكوك المبهم المقابل للمعلوم فلا - مجال له، إذ ليس له مطابق خارجي كالمعلوم - نظير المعلوم النجاسة و المعلوم الطهارة في الشبهة المحصورة - إذ الانطباق الخارجى لذات المعلومين لا بوصف كونهما معلومين. و لأجل أنه لا انطباق مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٣

يجب عليه الإتيان بهما (١)، لأنه شاك في كل منهما مع بقاء المحل، و لا يجب الإعادة بعد الإتمام، و إن كان أحوط.

[(التاسعة عشرة): إذا علم أنه إما ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهد من هذه الركعة]

(التاسعة عشرة): إذا علم أنه إما ترك السجدة من الركعة السابقة أو التشهد من هذه الركعة، فإن كان جالساً و لم

هنا للمشكوك المقابل للمعلوم بوصف كونه مشكوكاً لا يمكن إجراء القاعدة فيه لإحراز التشهد و السجدة، لعدم كونهما مصداقاً له. و لما كان الشك مأخوذاً موضوعاً للقاعدة فلا بد في إجراءاتها من ملاحظة نفس السجدة و التشهد المشكوكين. و لأجل ذلك افترق المقام عن باب الشبهة المحصورة، لأن العلم هناك لم يؤخذ موضوعاً بل طريقاً إلى نفس الموضوع المنطبق واقعا على أحدهما. و لذا وجب الاحتياط. فتأمل جيداً.

ثم إن هاهنا إشكالات مبنية على اعتبار التقييد بين أجزاء المركبات في نفس المركب. و لما كان المبنى المذكور في نفسه باطلا- كما هو موضح في محله- فالاشكالات المذكورة ساقطة. و لأجل أن بناءنا في هذا الشرح على الاختصار أهملنا ذكرها. و الله سبحانه و تعالى الموفق.

(١) هذا يجرى فيه نظير ما سبق في صدر المسألة السادسة عشرة و ذيلها، لان المزيد في المقام على كل تقدير لم يكن ركنا، إذ يدور الأمر بين زيادة التشهد، و زيادة السجدة، و زيادتهما معا. و ذلك لان المحتملات ثلاثة: فعلهما معا قبل الشك- فيكون فعل كل منهما ثانياً زيادة- و فعل السجدة أولاً دون التشهد- و فعل التشهد ثانياً زيادة- و فعل السجود- فيكون هو زيادة و يكون فعلهما ثانياً أو فعل أحدهما- و على الأخير يجب سجود السهو، فاذا كان العلم الإجمالي منجزا يمتنع عليه فعلهما كما عرفت، فلو فعل بطلت صلاته.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٤

يدخل في القيام أتى بالتشهد (١) و أتم الصلاة، و ليس عليه شيء. و إن كان حال النهوض (٢) إلى القيام- أو بعد الدخول فيه- مضى و أتم الصلاة (٣) و أتى بقضاء كل منهما مع سجدتي السهو (٤). و الأحوط إعادة الصلاة أيضاً، و يحتمل وجوب العود (٥)- لتدارك التشهد- و الإتمام، و قضاء السجدة- فقط- مع سجود السهو. و عليه- أيضاً- الأحوط إعادة أيضاً.

(١) لقاعدة الشك في المحل التي عرفت أنه ينحل بها العلم الإجمالي، فتجرى قاعدة التجاوز في السجدة بلا مانع.
(٢) هذا مبنى على تحقق التجاوز عن محل التشهد بمجرد النهوض، اقتصاراً في النص- الدال على وجوب الرجوع إلى السجود عند الشك فيه في حال النهوض- على مورده، كما استوجهه المصنف (ره). أما لو بنى على إلحاق التشهد بالسجود في ذلك فاللازم في المقام إلحاق النهوض بالجلوس لا بالقيام. و قد تقدم الكلام في ذلك في البحث عن قاعدة التجاوز.
(٣) اعتماداً على قاعدة التجاوز فيهما. و أما قضاء كل منهما فللعلم الإجمالي بوجوب قضاء أحدهما.
(٤) مرة واحدة، إذ لا موجب لتعددتهما مع وحدة السبب.
(٥) هذا هو المتعين، لامتناع جريان قاعدة التجاوز في كل من الطرفين للمعارضة من أجل العلم الإجمالي بكذب إحداهما، للعلم اما بوجوب قضاء السجدة من السابقة أو بوجوب الرجوع لتدارك التشهد، بل المرجح أصالة عدم الإتيان الموجبة للرجوع إلى التشهد و قضاء السجدة.

فإن قلت: وجوب الرجوع من آثار العلم بالفوت، فكيف يثبت مع الشك فيه؟ قلت: ذلك ممنوع، فان الرجوع من آثار الفوت إذا مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٥

[(العشرون): إذا علم أنه ترك سجدة إما من الركعة السابقة أو من هذه الركعة]

(العشرون): إذا علم أنه ترك سجدة إما من الركعة السابقة أو من هذه الركعة، فإن كان قبل الدخول في التشهد- أو قبل النهوض إلى القيام، أو في أثناء النهوض (١) قبل الدخول فيه- وجب عليه العود إليها لبقاء المحل و لا شيء عليه (٢)، لأنه بالنسبة إلى الركعة السابقة شك بعد تجاوز المحل. و إن كان بعد الدخول في التشهد- أو في القيام- مضى

أمكن التدارك، بأن لا يدخل في ركن بعده، و إنما لا يجب مع عدم العلم بالفوت، لجريان قاعدة التجاوز حينئذ المقتضية لعدم

حصول الفوت. و لذا نقول بوجوب التدارك إذا كان الشك قبل التجاوز، لمجرد أصالة عدم الإتيان و إن لم يثبت كون قاعدة الشك في المحل من القواعد التعبدية الشرعية. هذا مع أن المحقق في محله كون المستفاد من دليل حجية الاستصحاب وجوب معاملة الشك في البقاء معاملة اليقين به، فيترتب عليه ما يترتب على اليقين من الاحكام. و لأجل ذلك قلنا بقيامه مقام العلم الموضوعي. فإن قلت: هذا يتم إذا جرى، و جريانه يتوقف على كون مجراه ذا أثر شرعي، و هو خلاف البناء على كون وجوب الرجوع من آثار العلم بالفوت. قلت: العلم بالفوت و إن كان دخيلا في الأثر لكنه ليس تمام الموضوع، بل الأثر ثابت المجموع الفوات الواقعي و العلم به، فيكون الفوات الواقعي، موضوعا للأثر الضمني، و هو كاف في جريان الاستصحاب. و لذا تجرى الأصول في كل من أجزاء المركبات بلحاظ الاثار الضمنية الثابتة لكل واحد منها. و لعل ما ذكرنا هو الوجه في ترجيح احتمال المضي و الإنتمام.

(١) ألحق النهوض بالجلوس لأنه مورد النص في الشك في السجود، كما عرفت.

(٢) لما عرفت فيما قبله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٦

و أتم الصلاة و أتى بقضاء السجدة و سجدتي السهو. و يحتمل وجوب العود (١)- لتدارك السجدة من هذه الركعة- و الإتمام و قضاء السجدة، مع سجود السهو (٢). و الأحوط- على التقديرين- إعادة الصلاة أيضا.

[(الحادية و العشرون): إذا علم أنه إما ترك جزءاً مستحبا - كالقنوت مثلا- أو جزءا واجبا]

(الحادية و العشرون): إذا علم أنه إما ترك جزءاً مستحبا- كالقنوت مثلا- أو جزءا واجبا، سواء كان ركنا أو غيره من الاجزاء التي لها قضاء- كالسجدة و التشهد- أو من الاجزاء التي يجب سجود السهو لأجل نقصها صحت صلاته و لا شيء عليه (٣). و كذا لو علم أنه إما ترك الجهر أو الإخفات في موضعهما أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة، لعدم الأثر لترك الجهر و الإخفات، فيكون الشك بالنسبة إلى الطرف الآخر بحكم الشك البدوي.

(١) هذا هو المتعين، لما عرفت فيما سبق.

(٢) مكررا عن نقص السجدة، و عن زيادة التشهد، أو زيادة القيام.

(٣) لجريان قاعدة التجاوز في الجزء، بلا معارضة لها بمثلها في الجزء المستحب لعدم الأثر العملي لها، إذ على تقدير العلم التفصيلي بفوات الجزء المستحب لا- يترتب أثر عملي، فضلا عما لو كان طرفا للعلم الإجمالي. نعم يشكل الحال في التمثيل بالقنوت، لأنه مما يقضى بعد الركوع- كما في بعض النصوص -

«١» أو بعد الانصراف- كما في بعض آخر-

«٢» إذ حينئذ يكون لفواته أثر عملي، فيمتنع جريان القاعدة فيه إذا

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب القنوت.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب القنوت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٧

.....

كان طرفاً للعلم الإجمالى، لأن العلم الإجمالى كالتفصيلى حجةً يمتنع جريان الحجج النافية على خلافه، أماره كانت أو أصلاً. ومثله: الأذان والإقامة اللذان يشرع لفواتهما الاستئناف إذا ذكر قبل الركوع

«١» ولأجل ذلك تضمن صحيح زرارة إجراء القاعدة فيهما مع الشك فيهما بعد تكبير الافتتاح

«٢» فكان اللازم على المصنف (ره) استثناء مثل القنوات عن القاعدة المذكورة في هذه المسألة.

وربما يقال: إن مخالفة الحكم الاستجابى لما لم توجب عصياناً ولا عقاباً لم يلزم من إجراء قاعدة التجاوز فى الأجزاء المستحبة ترخيص فى محتمل المعصية ليقبح فيمتنع، فلا مانع من إجراء القاعدة فى الطرفين. وفيه:

أن التعبير بأن إجراء الأصل النافى للتكليف فى طرف العلم الإجمالى ترخيص فى محتمل المعصية جار على ما هو محل الكلام من الشبهة المحصورة، وليس هو المناط فى المنع عن جريان الأصل، بل المناط ما عرفت. من كون العلم الإجمالى حجةً - كالعلم التفصيلى - مانعاً عن جعل الحكم الظاهرى على خلافه، للزوم التناقض و نقض الغرض. فان قلت: إذا علم إجمالاً: أنه إما يجب الصوم أو تستحب الصدقة فلا إشكال فى جواز الرجوع الى البراءة فى وجوب الصوم، مع أن مقتضى ما ذكر هو العدم. قلت: فرق بين الأصول العقلية والأصول الشرعية، فإن الأصول العقلية تجرى ما لم يكن بيان على خلاف مقتضاها، وهو غير حاصل فى الفرض، إذا العلم الإجمالى فيه ليس متعلقاً بتكليف إلزامى، فلا- يكون حجةً على خصوص وجوب الصوم. أما الأصول الشرعية- فلأجل أن مفادها أحكام شرعيةً طريقيةً و العلم الإجمالى- كالعلم التفصيلى- رافع لموضوع الحكم الطريقي، للزوم

(١) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٨

[(الثانية والعشرون): لا إشكال فى بطلان الفريضة إذا علم إجمالاً]

(الثانية والعشرون): لا إشكال فى بطلان الفريضة إذا علم إجمالاً (١): إنه إما زاد فيها ركناً أو نقص ركناً (٢) و أما فى النافلة فلا تكون باطلة، لأن زيادة الركن فيها مغتفرة (٣) و النقصان مشكوك. نعم لو علم أنه إما نقص فيها ركوعاً أو سجدةً بطلت. و لو علم إجمالاً أنه إما نقص فيها ركوعاً- مثلاً- أو سجدةً واحدةً، أو ركوعاً، أو تشهداً أو نحو ذلك مما ليس بركن لم يحكم بإعادتها، لأن نقصان ما عدا الركن فيها لا أثر له- من بطلان، أو قضاء أو سجود سهو (٤)- فيكون احتمال نقص الركن كالشك البدوى.

[(الثالثة والعشرون): إذا تذكر- و هو فى السجدة أو بعدها من الركعة الثانية مثلاً- أنه ترك سجدةً من الركعة الأولى]

(الثالثة والعشرون): إذا تذكر- و هو فى السجدة أو بعدها من الركعة الثانية (٥) مثلاً- أنه ترك سجدةً من الركعة الأولى

التناقض، و نقض الغرض و غير ذلك مما ذكر فى عدم جواز جعل الحكم الظاهرى مع العلم التفصيلى- لا مجال لأعمالها فى أطراف العلم الإجمالى. و قد أشرنا الى ذلك فى مباحث الخلل فى الوضوء.

(١) للعلم التفصيلى بطلانها.

(٢) يعنى: بنحو لا يمكن تداركه، كما هو ظاهر.

(٣) يعنى: فيجربى فيه ما سبق.

(٤) على ما تقدم الكلام فيه. فراجع.

(٥) يعنى: باعتقاده. و أما بالنظر إلى نفس الواقع فالسجدة المأتى بها تنطبق عليها السجدة الثانية للركعة الأولى قهراً. نعم لو كان قصد الثانية على نحو التقييد بطلت السجدة، و لا تبطل الصلاة، لعدم كونها زيادة عمدية. و حينئذ فلا بد من الإتيان بسجدة ثانية للأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٣٩

و ترك أيضا ركوع هذه الركعة جعل السجدة التى أتى بها للركعة الأولى (١)، و قام و قرأ (٢) و قنت و أتم صلاته.

و كذا لو علم أنه ترك سجدين من الأولى- و هو فى السجدة الثانية من الثانية- فيجعلهما للأولى (٣)، و يقوم إلى الركعة الثانية. و إن تذكر بين السجدين سجد أخرى بقصد الركعة الأولى (٤) و يتم. و هكذا بالنسبة إلى سائر الركعات إذا تذكر- بعد الدخول فى السجدة من الركعة التالية- أنه ترك السجدة من السابقة و ركوع هذه الركعة، و لكن الأحوط فى جميع هذه الصور إعادة الصلاة بعد الإتمام (٥).

(١) المراد معاملتها معاملة السجدة الثانية للأولى، إذ قد عرفت:

انطباقها عليها قهراً، و لا يتوقف الانطباق المذكور على القصد و إلا فلا دليل عليه، إذ العدول خلاف الأصل، ثبت فى بعض الموارد للدليل.

(٢) و يكون قيامه الأول و قراءته زيادتين فى الصلاة، لوقوعهما فى غير محلها، لاعتبار الترتيب بينهما و بين السجدة الثانية للأولى، فما دام لم يسقط أمرها يكونان لغوا و زيادة، و لا بد من سجود السهو لهما- مرة أو مرتين- حسبما تقدم فى محله.

(٣) الكلام فيه كما سبق.

(٤) لا حاجة إليه- كما عرفت- فيكفى الإتيان بها بقصد الصلاة تقريباً

(٥) هذا الاحتياط استحبابى ضعيف. و كان منشأه: توهم صدق فوت الركوع بالدخول فى السجدة. و فيه: أنه يختص ذلك بما إذا كان الركوع مطلوباً، بحيث يكون فعل السجود فى غير محله. و ليس كذلك فى المقام، لكون السجود فى محله، و إنما الواقع فى غير محله هو القيام و القراءة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٠

[(الرابعة و العشرون): إذا صلى الظهر و العصر و علم بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين ركعة]

(الرابعة و العشرون): إذا صلى الظهر و العصر و علم بعد السلام نقصان إحدى الصلاتين (١) ركعة، فإن كان بعد الإتيان بالمنافى- عمداً و سهواً- أتى بصلاة واحدة بقصد ما فى الذمة، و إن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانية ركعة، ثم سجد للسهو عن السلام فى غير المحل، ثم أعاد الأولى، بل الأحوط أن لا ينوى الأولى بل يصلى أربع ركعات بقصد ما فى الذمة، لاحتمال كون الثانية- على فرض كونها تامة- محسوبة ظهراً.

[(الخامسة و العشرون): إذا صلى المغرب و العشاء ثم علم- بعد السلام من العشاء- أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعة]

(الخامسة و العشرون): إذا صلى المغرب و العشاء ثم علم- بعد السلام من العشاء- أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعة، فإن كان بعد

الإتيان بالمنافى - عمداً و سهواً - وجب عليه إعادتهما، و إن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى العشاء ركعة (٢)، ثم يسجد سجدة السهو، ثم يعيد المغرب.

[(السادسة و العشرون): إذا صلى الظهرين و قبل أن يسلم للعصر علم إجمالاً]

(السادسة و العشرون): إذا صلى الظهرين و قبل أن يسلم للعصر علم إجمالاً: أنه إما ترك ركعة من الظهر - و التي بيده رابعة العصر - أو أن ظهره تامه - و هذه الركعة ثالثة العصر - فبالنسبة إلى الظهر شك بعد الفراغ، و مقتضى القاعدة البناء على كونها تامه. و بالنسبة إلى العصر شك بين الثلاث

(١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة و ما بعدها في المسألة الثامنة. فراجع.

(٢) و الأولى أن ينوى ما في ذمته، لاحتمال تمام الثانية و نقص الأولى - و عدم بطلانها بفعل الثانية في أثنائها - فتكون الركعة المأتى بها حينئذ متممة للأولى. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤١

و الأربع، و مقتضى البناء على الأكثر الحكم بأن ما بيده رابعتها و الإتيان بصلاة الاحتياط بعد إتمامها. إلا - أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معاً، لأن الظهر إن كانت تامه فلا يكون ما بيده رابعة، و إن كان ما بيده رابعة فلا يكون الظهر تامه، فيجب إعادة الصلاتين، لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين (١).

نعم الأحوط الإتيان بركعة أخرى للعصر ثم إعادة الصلاتين،

(١) بل يتمتع إعمال قاعدة البناء على الأكثر تفصيلاً بعنوان العصر.

إما لأن التسليم فيها على الثلاث. أو لفقد شرط الترتيب، فلا يحتمل كون التسليم المأتى به بعنوان العصر مطابقاً للواقع. و قد عرفت: أن شرط جريان قاعدة البناء على الأكثر احتمال المطابقة للواقع. كما أنه يتمتع تفصيلاً أعمالها بعنوان الظهر بسبب العدول. إما لتامية الظهر الأولى فيمتنع العدول بالثانية أو لنقصها فتكون الثانية تامه، و لا مجال لصلاة الاحتياط. و ان شئت قلت:

لا - مجال لإعمال التعارض بين قاعدتي الفراغ في الظهر و قاعدة البناء على الأكثر في العصر، لأن الترتيب بين الظهر و العصر يوجب تأخر صحه الثانية عن صحه الأولى، فالأصل المصحح للأولى متقدم رتبة على الأصل المصحح للثانية، و يتمتع إعمال التعارض بين الأصلين المترتين، لان جريان الثاني إذا كان مشروطاً بجريان الأول، فلو عارضه و أسقطه سقط هو فيلزم من وجود الشيء عدمه. و لا مجال لتقرير ذلك في جريان الأول، لإمكان التفكيك بينه و بين الثاني. و قد أشرنا في المسألة الخامسة عشرة الى أن ذلك موجب للعلم بسقوط الثاني عن الحجية و الشك في سقوط الأول عنها، فيؤخذ بإطلاق دليله. كما أن قاعدة الفراغ في الصلاة الأولى - المأتى بها بعنوان الظهر - مانعة من إجراء قاعدة البناء على الأكثر في الصلاة الثانية بعنوان الظهر أيضاً، فإنه لا مجال لها فيها بعد صحتها بقاعدة الفراغ الجارية في الأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٢

لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الامارات (١). و كذا

و يتحصل من ذلك: امتناع الأخذ بقاعدة البناء على الأكثر في الثانية - لا بعنوان العصر و لا بعنوان الظهر. و جواز الأخذ بقاعدة الفراغ

فى الظهر بلا- معارض. و إذا تعين سقوط قاعدة البناء على الأ-كثر فى الثانية فإن أمكن الرجوع الى أصالة الأقل فى غير الشكوك المنصوصة رجع إليها هنا- بعد جريان قاعدة الفراغ فى الظهر- و اكتفى فى صحة الصلاتين بضم ركعة متصلة و إن امتنع الرجوع الى أصالة الأقل بطلت الثانية- لعدم المصحح- و احتاج الى إعادة العصر فقط. هذا و لو سلم على الثانية برجاء العدول إلى الظهر ثم جاء بالعصر كان موافقا للاحتياط و لم يحتج إلى إعادة الصلاتين. و منه يظهر الكلام فى الفرع الآتى.

(١) يعنى: فتكون دالة على تمامية الظهر بالمطابقة، و على أن العصر ثلاثة بالالتزام. و حينئذ لا مجال لقاعدة البناء على الأكثر، لارتفاع موضوعها- و هو الشك- بسبب قيام الأمانة على خلافه، فيجب العمل بالأمانة لا غير. هذا و لكن لو قلنا: بأن قاعدة الفراغ أمانة فلا نقول بأنها تثبت كل لازم لصحة الفعل، لقصور دليلها عن إثبات ذلك- و لو دل على أنها أمانة- إذ ليس لازم كل أمانة أن تكون حجة فى اللزم، فان اليد أمانة على الملكية و ليست حجة فى إثبات كل لازم للملكية، و ظواهر الألفاظ أمانة على المراد و ليست حجة فى كل لازم له.

و بالجملة: الاقتصار فى حجة الأمانة على خصوص المدلول المطابقى- أو مع الالتزامى فى الجملة أو مطلقاً- تابع لدليل الحجة، و هو مختلف و لا مجال لاحتمال دلالة دليل قاعدة الفراغ- سواء أ كان هو الاخبار المتقدمة «١»، أم سيرة العقلاء، أم إجماع العلماء- على حجيتها فى لوازم

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٢. و باب: ٢٣ حديث: ٣، و باب: ٢٧ حديث: ١، ٢، ٣، و باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٥، ٦ و قد تقدم بعضها فى المسألة: ٩ من فصل الشك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٣

الحال فى العشاءين إذا علم أنه إما صلى المغرب ركعتين- و ما بيده رابعة العشاء- أو صلاها ثلاث ركعات، و ما بيده ثلثة العشاء.

[(السابعة و العشرون): لو علم أنه صلى الظهرين ثمانى ركعات]

(السابعة و العشرون): لو علم أنه صلى الظهرين ثمانى ركعات، و لكن لم يدر أنه صلى كلا- منهما أربع ركعات أو أو نقص من إحداهما ركعة و زاد فى الأخرى بنى على أنه صلى كلا منهما أربع ركعات، عملاً بقاعدة عدم اعتبار الشك بعد السلام. و كذا إذا علم أنه صلى العشاءين سبع ركعات و شك بعد السلام فى أنه صلى المغرب ثلاثة و العشاء أربعة، أو نقص من إحداهما و زاد فى الأخرى فيبنى على صحتها (١)

[(الثامنة و العشرون): إذا علم أنه صلى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شك فى أنه هل صلى الظهر أربع ركعات]

(الثامنة و العشرون): إذا علم أنه صلى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شك فى أنه هل صلى الظهر أربع ركعات- فالتى بيده رابعة العصر- أو أنه نقص من الظهر ركعة فسلم على الثلاث- و هذه التى بيده خامسة العصر- فبالنسبة إلى الظهر شك بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر شك بين الأربع و الخمس فيحكم بصحة الصلاتين، إذ لا مانع من إجراء القاعدتين (٢)، فبالنسبة إلى الظهر يجرى قاعدة الفراغ و الشك بعد السلام- فيبنى على أنه سلم على أربع- و بالنسبة

الصحة، و إن دل على كونها أمانة لا أصلاً.

(١) الحكم فيها ظاهر.

(٢) الشك في الفرض راجع الى الشك في سقوط أمر الظهر، من جهة احتمال نقص الركعة، و في سقوط أمر العصر بما في يده من جهتين:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٤

إلى العصر يجرى حكم الشك بين الأربع والخمس، فينبى على الأربع- إذا كان بعد إكمال السجدين- فيتشهد و يسلم، ثم يسجد سجدة السهو. وكذا الحال في العشاءين إذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلى سبع ركعات و شك في أنه سلم من المغرب على ثلاث- فالتى بيده رابعة العشاء- أو سلم على الاثنتين- فالتى بيده خامسة العشاء- فإنه يحكم بصحة الصلاتين و إجراء القاعدتين.

[(التاسعة و العشرون): لو انعكس الفرض السابق]

(التاسعة و العشرون): لو انعكس الفرض السابق، بأن شك- بعد العلم بأنه صلى الظهرين ثمان ركعات- قبل السلام من العصر في أنه صلى الظهر أربع- فالتى بيده رابعة العصر- أو صلاها خمسا- فالتى بيده ثلثة العصر- فبالنسبة إلى الظهر شك بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر شك بين الثلاث و الأربع. و لا وجه لإعمال قاعدة الشك بين الثلاث

إحداهما فقد الترتيب بينهما و بين الظهر، و الثانية: احتمال زيادة ركعة فيها.

أما احتمال نقص الركعة في الظهر فملغى بقاعدة الفراغ. و أما الجهة الأولى في العصر فملغاة أيضا بقاعدة الفراغ في الظهر، فإنها كما توجب الفراغ عن أمر الظهر توجب الفراغ عن شرطية الترتيب في العصر. و أما الجهة الثانية في العصر فلا تصلح قاعدة الفراغ في الظهر لإلغائها- و إن كان لازم الفراغ من الظهر عدم زيادة ركعة في العصر- إذ لا نقول بالأصل المثبت- كما عرفت قريباً- فالمرجع في إلغائها قاعدة البناء على الأربع عند الشك بين الأربع و الخمس. و إذ لا تنافى بين إلغاء الجهات المذكورة كان إعمال الأصول فيه بلا مانع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٥

و الأربع في العصر، لأنه إن صلى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربع (١)، فلا محل لصلاة الاحتياط (٢). و إن صلى الظهر خمساً فلا وجه للبناء على الأربع في العصر (٣) و صلاة الاحتياط، فمقتضى القاعدة إعادة الصلاتين (٤). نعم لو عدل بالعصر (٥) إلى الظهر، و أتى بركعة أخرى (٦) و أتمها يحصل

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٧، ص: ٦٤٥

(١) و لما تقدم في المسألة السادسة و العشرين: من أن الترتيب بين الصلاتين يوجب الترتيب بين قاعدة الفراغ في الأولى و قاعدة البناء على الأكثر في الثانية. و حينئذ يمتنع إعمال التعارض بينهما.

(٢) و قد عرفت: امتناع التفكيك- في قاعدة البناء على الأكثر- بين التسليم على الأكثر المحتمل و صلاة الاحتياط، فاذا تعدرت الثانية تعذر الأول.

(٣) بل يجب العدول واقعا و ضم ركعة، و إذ يعلم بعدم مطابقة التسليم على الأكثر المحتمل للواقع لم يكن مجال لقاعدة البناء على الأكثر.

(٤) لم يظهر وجه استنتاج هذه النتيجة مما ذكره أولا، فإنه راجع إلى امتناع العمل بقاعدة البناء على الأكثر في العصر. و لازمه عدم المانع من إجراء قاعدة الفراغ في الظهر، إذ ليس ما يحتمل أن يكون مانعا عن ذلك إلا قاعدة البناء على الأكثر من جهة المعارضة، فإذا امتنع العمل بها تعيينا كانت قاعدة الفراغ في الظهر بلا معارض، و يترتب على ذلك الاكتفاء بإعادة العصر فقط.

(٥) يعنى: عدولا، برجاء كون الظهر خمسا باطله. ثم إن من الواضح أنه لا ملزم له عقلا بهذا العدول.

(٦) قد يقال: بأنه يقطع بعدم جواز الإتيان بالركعة المتصلة مع الشك الوجداني في ركعاتها بين الثلاث و الأربع. وفيه: المنع من هذا القطع، لما عرفت: من عدم انقلاب الواقع بالشك، غاية الأمر أنه لا يجتزأ به شرعا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٦

له العلم بتحقيق ظهر صحيحة، مرددة بين الأولى - إن كان في الواقع سلم فيها على الأربع - و بين الثانية المعدول بها إليها إن كان سلم فيها على الخمس. و كذا الحال في العشاءين إذا شك - بعد العلم بأنه صلى سبع ركعات قبل السلام من العشاء - في أنه سلم في المغرب على الثلاث - حتى يكون ما بيده رابعة العشاء - أو على الأربع، حتى يكون ما بيده ثالثتها. و هنا أيضا إذا عدل إلى المغرب (١) و أتمها يحصل له العلم بتحقيق مغرب صحيحة، أما الأولى أو الثانية العدول إليها. و كونه شاكا بين الثلاث و الأربع - مع أن الشك في المغرب مبطل -

ظاهراً، لاحتمال الزيادة، فإذا فرض عدم حصول الزيادة واقعا كانت الصلاة صحيحة حينئذ.

(١) قد يقال: بأن العدول موجب للبطلان، لعدم اغتفار الشك في ركعات المغرب و الصبح. وفيه: أن الشك المبطل للمغرب هو الشك في ركعاتها في ظرف المفروغية عن كونها مغربا. و في الفرض - على تقدير كونها مغربا مأمورا بها شرعا - لا شك في ركعاتها بل هي ثلاث، لأنه على تقدير صحة المغرب الأولى فهي أربع عشاء تبطل بالعدول بها الى المغرب و على تقدير بطلان المغرب الأولى فبالعدول بها إلى المغرب تكون ثلاثاً، فهي على تقدير كونها مغربا مما يعلم كونها ثلاثا و لا شك في ركعاتها، وإنما الشك في أنها مغرب صحيحة أو أربع باطله.

و نظير ذلك: ما لو علم أنه في التشهد الآخر و شك في أنه في تشهد المغرب أو في تشهد العشاء و قد صلى المغرب، فإنه يشك في صلاته أنها ثلاث - لكونها مغربا - أو أربع، لكونها عشاء. و كذا لو فاته مغرب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٤٧

لا يضر بالعدول، لأن في هذه الصورة يحصل العلم بصحتها مرددة بين هذه و الأولى، فلا يكتفى بهذه فقط حتى يقال: إن الشك في ركعاتها يضر بصحتها.

[(الثلاثون): إذا علم أنه صلى الظهرين تسع ركعات و لا يدري أنه زاد ركعة في الظهر أو في العصر]

(الثلاثون): إذا علم أنه صلى الظهرين تسع ركعات و لا يدري أنه زاد ركعة في الظهر أو في العصر، فإن كان بعد السلام من العصر و جب عليه إتيان صلاة أربع ركعات بقصد ما في الذمة (١)، و إن كان قبل السلام فبالنسبة إلى الظهر يكون من الشك بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر من الشك

وعشاء، وبنى على عدم الترتيب فى القضاء فقضى الصلاتين، وقبل السلام فى الثانية علم أنه صلى سبع ركعات و شك فى أنه قضى المغرب-أولاً-ثلاثاً-فهو فى رابعة العشاء-أو قضى العشاء-أولاً-فهو فى ثلثة المغرب، فإنه لا ينبغي التأمل فى جواز السلام على ما بيده، لعلمه بمشروعيته وإن تردد فى أنه سلام على ثلاث أو أربع لتردده بين كون صلاته مغرباً أو عشاء. ومن ذلك يظهر: أنه يحصل له بالعدول و إتمام الصلاة فى الفرض العلم بتحقيق مغرب صحيحة، أما الأولى أو الثانية. ولا مجال لدعوى:

امتناع حصول العلم بتحقيق مغرب صحيحة من ضم ما يقطع بفساده إلى ما فرضه مشكوك الصحة. فلا حظ. ولعل هذا هو المراد مما فى المتن، وإن كان ظاهره الابتناء على عدم قدح الشك فى المغرب إذا كانت ثلاثاً-واقعا-و إنما يقدر فيها ظاهراً. فتأمل.

(١) للعلم الإجمالى بفساد إحدى الصلاتين، المانع من الرجوع الى قاعدتى الفراغ فيهما، أو أصالة عدم الزيادة، فتكون إحداهما صحيحة والأخرى فاسدة. ولأجل أنه لا يعرف الفاسدة منهما يأتى بواحدة مرددة بينهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٦٤٨

بين الأربع والخمس، ولا-يمكن إعمال الحكمين (١)، لكن لو كان بعد إكمال السجدين (٢) و عدل إلى الظهر و أتم الصلاة و سجد للسهو يحصل له اليقين بظهر صحيحة، أما الأولى أو الثانية.

[(الحادية و الثلاثون): إذا علم أنه صلى العشاءين ثمان ركعات و لا يدري أنه زاد الركعة الزائدة فى المغرب أو فى العشاء]

(الحادية و الثلاثون): إذا علم أنه صلى العشاءين ثمان ركعات و لا يدري أنه زاد الركعة الزائدة فى المغرب أو فى العشاء و جب إعادتهما (٣)، سواء كان الشك بعد السلام من العشاء أو قبله (٤).

(١) بل المتعين سقوط الثانى، للعلم بعدم مشروعية إتمام الثانية عصاراً إما لزيادة الركعة، أو لفقد الترتيب. مضافاً الى ما عرفت: من عدم تعارض الأصول المترتبة- بل يسقط الثانى بعينه- فإن أصالة البناء على الأربع عند الشك بينها وبين الخمس فى العصر مترتبة على قاعدة الفراغ فى الظهر- لترتب الصلاتين- فيتعين الرجوع الى حكم الشك بعد السلام فى الظهر و عليه إعادة العصر بعينها.

(٢) و كذا لو كان قبل إكمال السجدين، فإنه لو أتم الركعة و سلم عليها برجاء العدول إلى الظهر يحصل له اليقين بظهر صحيحة، أما الأولى أو الثانية، و لا موجب للعدول المذكور، لحصول الفراغ عن الظهر بقاعدة الفراغ

(٣) لما سبق من العلم بالفساد المانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ أو أصالة عدم الزيادة.

(٤) بل مقتضى ما تقدم فى المسألة السابقة: جريان قاعدة الفراغ فى المغرب، للعلم بعدم مشروعية العشاء، إما لفقد الترتيب، أو لزيادة الركعة- إلى آخر ما سبق- نعم فى الفرض لا يمكن العدول الى المغرب رجاء، لأنه لا مجال للعدول بعد فعل الركعة الرابعة، على تقدير كون المغرب أربعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج٧، ص: ٦٤٩

[(الثانية و الثلاثون): لو أتى بالمغرب ثم نسى الإتيان بها]

(الثانية و الثلاثون): لو أتى بالمغرب ثم نسى الإتيان بها بأن اعتقد عدم الإتيان- أو شك فيه فأتى بها ثانياً و تذكر قبل السلام أنه كان أتيا بها، و لكن علم بزيادة ركعة- إما فى الأولى أو الثانية- له أن يتم الثانية (١) و يكتفى بها، لحصول العلم بالإتيان بها إما أولاً أو ثانياً. و لا- يضره كونه شاكاً فى الثانية بين الثلاث و الأربع- مع أن الشك فى ركعات المغرب موجب للبطلان- لما عرفت سابقاً: من

أن ذلك إذا لم يكن هناك طرف آخر يحصل معه اليقين بالإتيان صحيحاً (٢).
و كذا الحال إذا أتى بالصبح ثم نسي و أتى بها ثانياً و علم بزيادة إما في الأولى أو الثانية (٣).

[الثالثة و الثلاثون]: إذا شك في الركوع و هو قائم]

(الثالثة و الثلاثون): إذا شك في الركوع و هو قائم

باطلة. كما أنه- بناء على سقوط الترتيب بين العشاءين بعد الركوع الرابع من العشاء- لا بد من إعادة الصلاتين، لتعارض الأصلين فيهما من دون ترجيح لأحدهما، لكون المفروض عدم الترتيب بينهما، فلا تكون القواعد فيهما مترتبة، بل تكون في عرض واحد فتعارض. (١) و له ابطالها، لقاعدة الفراغ الجارية في الأولى الموجبة للغوية الصلاة الثانية و خروجها عن موضوع قاعدة الفراغ، فتكون قاعدة الفراغ في الأولى من قبيل الأصل الحاكم على قاعدة الفراغ في الثانية، فلا مجال لتوهم المعارضة بينهما. نعم لو أتم الثانية يحصل له العلم الوجداني بمغرب صحيحه.

(٢) بل لما عرفته: من عدم الشك في ركعات المغرب، و إنما الشك في أنها مغرب ثلاث- لبطان الأولى- أو هي لغو محض.

(٣) يعرف الكلام فيه مما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٠

وجب عليه الإتيان به، فلو نسي حتى دخل في السجود فهل يجرى عليه حكم الشك بعد تجاوز المحل أم لا؟ الظاهر عدم الجريان، لأن الشك السابق باق و كان قبل تجاوز المحل (١) و هكذا لو شك في السجود قبل أن يدخل في التشهد ثم دخل فيه نسياناً. و هكذا.

[الرابعة و الثلاثون]: لو علم نسيان شيء قبل فوات محل المنسي]

(الرابعة و الثلاثون): لو علم نسيان شيء قبل فوات محل المنسي و وجب عليه التدارك فنسى حتى دخل في ركن بعده ثم انقلب علمه بالنسيان شكاً، يمكن إجراء قاعدة الشك بعد تجاوز المحل (٢) و الحكم بالصحة- إن كان ذلك الشيء

(١) هذا واضح إذا كان النسيان متعلقاً بنفس الشك، بأن نسي أنه شاك. و وجه وضوحه: ثبوت الشك حقيقة من حين القيام إلى ما بعد الدخول في السجود. أما لو نسي المشكوك نفسه فذهبت صورته بالمرّة فيشكل، لارتفاع الشك حقيقة، و يكون شكه بعد ما دخل في السجود شكاً حادثاً بعد تجاوز المحل، فيجرى عليه حكمه بمقتضى عموم دليله. اللهم إلا أن يدعى انصرافه عن مثل ذلك، كما هو الظاهر، و يساعده الارتكاز العرفي. و كأن المراد مما في المتن الصورة الأولى فقط.

(٢) بل هو الظاهر، فإنه شك حادث بعد التجاوز، فيشملة عموم قاعدة التجاوز و مجرد حصول العلم له- أولاً- غير مجد بعد زواله. و دعوى:

انصراف عموم القاعدة عن مثله، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الإتيان.

ممنوعة. نعم يختص ذلك بما إذا حدث العلم بالنسيان بعد التجاوز، كما هو ظاهر فرض المسألة. أما إذا كان قد حصل العلم بعدم فعل الجزء- و هو في محله- فنسى حتى دخل في الجزء الذي بعده فتبدل علمه بالشك ففي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥١

ركنا- والحكم بعدم وجوب القضاء و سجدتى السهو فيما يجب فيه ذلك، لكن الأحوط- مع الإتمام- إعادة الصلاة- إذا كان ركنا- و القضاء، و سجدتا السهو فى مثل السجدة و التشهد و سجدتا السهو فيما يجب فى تركه السجود.

[(الخامسة و الثلاثون): إذا اعتقد نقصان السجدة أو التشهد مما يجب قضاؤه]

(الخامسة و الثلاثون): إذا اعتقد نقصان السجدة أو التشهد مما يجب قضاؤه- أو ترك ما يوجب سجود السهو- فى أثناء الصلاة ثمّ تبدل اعتقاده بالشك فى الأثناء- أو بعد الصلاة قبل الإتيان به- سقط وجوبه. و كذا إذا اعتقد بعد السلام نقصان ركعة أو غيرها ثمّ زال اعتقاده.

[(السادسة و الثلاثون): إذا تيقن بعد السلام- قبل إتيان المنافى عمداً أو سهواً- نقصان الصلاة]

(السادسة و الثلاثون): إذا تيقن بعد السلام- قبل إتيان المنافى عمداً أو سهواً- نقصان الصلاة و شك فى أن الناقص ركعة أو ركعتان فالظاهر أنه يجرى عليه حكم الشك بين الاثنتين و الثلاث (١)، فيبنى على الأكثر و يأتى بالقدر

عموم القاعدة له منع، لانصراف دليلها عن ذلك، نظير ما سبق فى المسألة الثالثة و الثلاثين. و منه يظهر وجه الحكم فى المسألة الآتية، فان موردها:

صورة ما إذا حدث العلم بالنقصان بعد التجاوز.

(١) لأن النصوص الواردة فىمن سلم على النقص

«١» ظاهرة فى عدم مخرجة التسليم الواقع منه، فهو فى أثناء صلاته، فيجرى عليه حكم الشك فى الأثناء. و احتمال اختصاص نظر تلك النصوص إلى خصوص حيثية وجوب تدارك المقدار المعلوم فواته، و لا تعرض فيها لحيثية كونه فى الأثناء من جميع الجهات ساقط جداً، لا يساعده المتفاهم العرفى منها. و حينئذ

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث: ٨، ٩، ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٢

المتيقن نقصانه- و هو ركعة أخرى- و يأتى بصلاة احتياطية و كذا إذا تيقن نقصان ركعة و بعد الشروع فيها شك فى ركعة أخرى. و على هذا فإذا كان مثل ذلك فى صلاة المغرب و الصبح يحكم ببطلانها. و يحتمل جريان حكم الشك بعد السلام بالنسبة إلى الركعة المشكوكه، فيأتى بركعة واحدة من دون الإتيان بصلاة الاحتياط. و عليه فلا تبطل الصبح و المغرب أيضا بمثل ذلك، و يكون كمن علم نقصان ركعة فقط.

[(السابعة و الثلاثون): لو تيقن بعد السلام قبل إتيان المنافى نقصان ركعة]

(السابعة و الثلاثون): لو تيقن بعد السلام قبل إتيان المنافى نقصان ركعة، ثمّ شك فى أنه أتى بها أم لا ففى وجوب الإتيان (١) بها

لأصالة عدمه - أو جريان حكم الشك في

لا مجال لإجراء قاعدة الفراغ بالإضافة إلى الركعة المشكوكه بدعوى: كون الشك فيها شكا بعد الفراغ. وقد تقدم الكلام في نظيره في المسألة السابعة عشرة.

(١) لأجل أنه لا ريب في وجوب السلام على الركعة الناقصة المأتى بها، فالشك في إتيانها له صور ثلاث: (الأولى): أن يكون عالماً بفعل السلام الموظف بعدها. (الثانية): أن يكون عالماً بعدمه. (الثالثة):

أن يكون شاكاً فيه أيضاً، بأن لا يدري أنه ركع و سلم أو لم يركع و لم يسلم، بحيث لو كان راعياً لكان قد سلم، و لو لم يكن قد سلم لم يكن قد ركع. و المتعين في الأولى: الحكم بعدم لزوم الإتيان بالركعة، لقاعدة الفراغ الجارية بلحاظ السلام الثاني - لا الأول - ليرد عليه ما سيذكره المصنف (ره) في ذيل المسألة. و المتعين في الثانية: إجراء حكم الشك في الركعات، لأنه منه، فيجرب عليه حكمه لعموم دليله، و المتعين في الثالثة: لزوم الإتيان بركعة متصله و التسليم، لأصالة عدم الإتيان بهما أو قاعدة الاشتغال بهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٣

الركعات عليه وجهان، و الأوجه: الثاني: و أما احتمال جريان حكم الشك بعد السلام عليه فلا وجه له، لأن الشك بعد السلام لا يعتنى به إذا تعلق بما في الصلاة و بما قبل السلام و هذا متعلق بما وجب بعد السلام.

[(الثامنة و الثلاثون): إذا علم أن ما بيده رابعة و يأتي به بهذا العنوان لكن لا يدري أنها رابعة واقعية]

(الثامنة و الثلاثون): إذا علم أن ما بيده رابعة و يأتي به بهذا العنوان لكن لا يدري أنها رابعة واقعية أو رابعة بنائية - و أنه شك سابقاً بين الاثنتين و الثلاث فبنى على الثلاث فتكون هذه رابعة بعد البناء على الثلاث - فهل يجب عليه صلاة الاحتياط - لأنه و إن كان عالماً بأنها رابعة في الظاهر إلا أنه شاك من حيث الواقع فعلا بين الثلاث و الأربع - أو لا يجب - لأصالة عدم شك سابق (١)، و المفروض أنه عالم بأنها رابعة فعلا - وجهان، و الأوجه: الأول.

و لا مجال لإجراء قاعدة الفراغ، الشك في تحقق الفراغ، و لا لإجراء حكم الشك في الركعات، لاختصاصه بالشك في الأثناء لا غير. نعم لو كان يشك في التسليم على تقدير فعل الركعة - فيشك في كل من الركعة و التسليم شكا مستقلاً - أمكن الرجوع إلى حكم الشك في الركعات، لأنه يمكن أن يثبت كونه في الأثناء بالاستصحاب أو بأصالة عدم السلام. و من ذلك يظهر إمكان صحة الوجوه المذكورة في المتن بتمامها، بتنزيل كل واحد على صورة من هذه الصور الثلاث.

(١) هذا الأصل لا أثر له إلا إثبات كون الركعة التي بيده رابعة واقعية، و لا يصلح لإثبات ذلك إلا على القول بالأصل المثبت، إذ ليس الترتب بين مؤداه و بين المذكور شرعياً، بل لو قلنا بالأصل المثبت لا نقول

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٤

[(التاسعة و الثلاثون): إذا تيقن بعد القيام إلى الركعة التالية أنه ترك سجدة أو سجدتين أو تشهداً]

(التاسعة و الثلاثون): إذا تيقن بعد القيام إلى الركعة التالية أنه ترك سجدة أو سجدتين أو تشهداً، ثم شك في أنه هل رجع و تدارك ثم قام أو هذا القيام هو القيام الأول فالظاهر وجوب العود إلى التدارك، لأصالة عدم الإتيان بها بعد تحقق الوجوب (١). و احتمال

جريان حكم الشك بعد تجاوز المحل لان المفروض أنه فعلا شاك و تجاوز عن محل الشك- لا وجه له، لان الشك إنما حدث بعد تعلق الوجوب، مع كونه في المحل بالنسبة (٢) إلى النسيان، و لم يتحقق التجاوز بالنسبة إلى هذا الواجب.

به في المقام، الوجوب الخروج عنه بما دل على حكم الشك في عدد الركعات فان مقتضى إطلاقه وجوب العمل عليه و إن كان هناك أصل يثبت كون الركعة رابعة. و لأجل ذلك خرجنا عن عموم دليل أصالة عدم الزيادة، بناء على أنه مرجع لو لا عموم قاعدة البناء على الأكثر. و إن شئت قلت:

المدار على الحال الفعلية، و لا أثر للحال السابق، فاذا كان فعلا شاكا بين الثلاث و الأربع جرى عليه حكمه، سواء أ كان شاكا سابقاً أم لم يكن.

(١) يعني: بعد التفاته الى وجوب الهدم و التدارك.

(٢) كونه في المحل بالنسبة إلى النسيان لا يمنع من كونه بعد التجاوز بالنسبة إلى الشك، لأن محل النسيان ما لم يدخل في ركن و إن تجاوز عن محل الفعل فتأمل. فالأولى أن يقال: إن المصلى المفروض يحتمل كونه في القيام الأول الذي يجب عليه فيه الرجوع و التدارك، و يحتمل كونه في قيام آخر- بأن رجع فتدارك و قام بعده- فالقيام الذي هو فيه فعلا لا يدري أنه القيام المعلوم اللغوية- لالتفاته فيه إلى ترك الجزء- أو غيره، فالشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٥

[(الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا فبنى على الأربع]

(الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا فبنى على الأربع، ثم أتى بركعة أخرى سهوا فهل تبطل صلاته- من جهة زيادة الركعة- أم يجرى عليه حكم الشك بين الأربع و الخمس؟ وجهان، و الأوجه: الأول (١).

في المقام إنما هو في التجاوز و عدمه، لأنه على تقدير التجاوز يكون آتيا بالمشكوك، و على تقدير عدمه لا يكون آتيا به، و في مثل ذلك لا تجرى قاعدة التجاوز، بل إنما تجرى حيث يحرز التجاوز، و يكون الشك في كونه في محله أولا في محله، للشك في وجود الجزء و عدمه.

(١) أما بناء على عدم جريان أصالة الأقل فواضح لامتناع الرجوع- بعد فعل الركعة- إلى قاعدة البناء على الأكثر، لأنه جرى على خلافها و لا إلى أصالة الأربع- عند الشك بينها و بين الخمس- لاختصاص أدلتها بالشك الحادث بين الأربع و الخمس. و لأجل أنه يحتمل زيادة ركعة و لا مؤمن له يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاستئناف. أما بناء على جواز الرجوع إلى أصالة عدم الزيادة فقد يتوهم في المقام الرجوع إليها، بعد فعل الركعة سهواً، إما لان قاعدة البناء على الأكثر ليست عزيمة بل رخصة أو لأنها لا تصلح لإثبات كون الركعة المأتي بها زائدة إلا- بناء على الأصل المثبت، لكون الترتب بين كون الركعة زائدة و كون ما قبلها رابعة ترتبا عقليا لا شرعيا. و فيه: أما احتمال كون البناء على الأكثر رخصة فما لا ينبغي الإصغاء إليه، فإنه خلاف ظاهر أدلتها جداً، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الحادية و العشرين من فصل الشك في عدد الركعات. و أما كون الترتب بين كون الركعة المشكوكه رابعة و كون المأتي بها زائدة ليس شرعيا فغير ظاهر، إذ الزيادة منتزعة من الوجود المبين للجزء و الوجود المبين محرز بالوجدان، و كون المشكوك جزءاً محرزاً بأصالة البناء على الأكثر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٦

[(الحادية و الأربعون): إذا شك في الركن بعد تجاوز المحل ثم أتى به نسيانا]

(الحادية و الأربعون): إذا شك في الركن بعد تجاوز المحل ثم أتى به نسيانا فهل تبطل صلاته من جهة الزيادة الظاهرية- أولا- من جهة عدم العلم بها بحسب الواقع-؟
وجهان، و الأحوط الإتمام و الإعادة.

[(الثانية و الأربعون): إذا كان في التشهد فذكر أنه نسي الركوع و مع ذلك شك في السجدين أيضا]

(الثانية و الأربعون): إذا كان في التشهد فذكر أنه نسي الركوع و مع ذلك شك في السجدين أيضا ففي بطلان الصلاة- من حيث أنه بمقتضى قاعدة التجاوز محكوم بأنه أتى بالسجدين فلا محل لتدارك الركوع أو عدمه- إما لعدم شمول (١) قاعدة التجاوز في مورد يلزم من إجرائها بطلان الصلاة، و إما لعدم إحراز الدخول في ركن آخر، و مجرد

و منه يظهر الحكم في المسألة الاتية، فإنهما من واد واحد. و تفكيك المصنف (ره) بينهما- بالميل إلى البطلان في الأول و التوقف فيه في الثانية- غير ظاهر.

(١) لانصراف أدلتها إلى كون مفادها تفرغ ذمة المكلف، لا- إشغالها و لكن الأوضح من ذلك التعليل بالعلم بعدم سقوط أمر السجدين، إما لعدم الإتيان بهما أو لبطلان الصلاة، و لا مجال- مع العلم المذكور- للتعبد بالوجود كما تقدم في نظائره. و حينئذ فإن كان البطلان مرتبا على مجرد نسيان الركوع حتى سجد- كما يقتضيه الجمود على متون النصوص المتقدمة «١» أمكن الرجوع في إثبات صحة الصلاة إلى أصالة عدم السجود، و إن كان مرتبا على فوات المحل الحاصل بفعل السجود فأصالة عدم السجدين و إن كانت لا تثبت بقاء المحل إلا على القول بالأصل المثبت. إلا أنه يمكن الرجوع إلى أصالة بقاء المحل فيركع ثم يسجد ثم يتم صلاته.

(١) راجع المسألة: ١٤ من فصل الخلل الواقع في الصلاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٧

الحكم بالمضى (١) لا يثبت الإتيان- وجهان، و الأوجه الثانية.

و يحتمل الفرق بين (٢) سبق تذكر النسيان و بين سبق الشك في السجدين و الأحوط العود إلى التدارك، ثم الإتيان بالسجدين و إتمام الصلاة، ثم الإعادة، بل لا يترك هذا الاحتياط.

[(الثالثة و الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا و علم أنه- على فرض الثلاث- ترك ركنا]

(الثالثة و الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا و علم أنه- على فرض الثلاث- ترك ركنا أو ما يوجب القضاء أو ما يوجب سجود السهو لا إشكال في البناء على الأربع و عدم وجوب شيء عليه. و هو واضح (٣). و كذا إذا علم

(١) هذا ضعيف جدا، لأن ظاهر الأمر بالمضى هو الحكم بوجود المشكوك تعيدا، لأنه كناية عنه. و لذا اشتهر: أن قاعدة التجاوز تثبت

الوجود المشكوك.

(٢) كأن منشأه: أن سبق النسيان يوجب سبق الحكم بالبطلان، فالشك في السجدين بعد ذلك لا يوجب ارتفاع الحكم بالبطلان. أما لو كان النسيان لاحقاً للشك فلا مجال للحكم بالبطلان، للشك في الدخول في ركن، والقاعدة لا تجدى في إثباته، كما سبق. وفيه: ما عرفت قريباً من أن الحكم بالبطلان في النسيان منوط ببقاء صدق نسيان الركوع حتى سجد، فإذا ارتفع ذلك ارتفع حكمه معه، و انكشف عدم الحكم بالبطلان من أول الأمر.

(٣) لإطلاق ما دل على البناء على الأكثر مع الشك في فوات الركن - أو غيره - وعدمه، والمرجع في الركن قاعدة التجاوز. وفيه: إنه إذا علم بأنه على تقدير الثلاث ترك ركناً فقد علم بعدم الحاجة إلى صلاة الاحتياط إما لبطلان الصلاة فلا تصلح صلاة الاحتياط لتدارك خللها، أو لتمامها فلا حاجة إلى صلاة الاحتياط. و إذ عرفت أن ظاهر الأدلة التلازم بين البناء مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٨

أنه - على فرض الأربع - ترك ما يوجب القضاء أو ما يوجب سجود السهو، لعدم إحراز ذلك بمجرد التعبد بالبناء على الأربع (١)

على الأقل - كثر و صلاة الاحتياط فمع انتفاء الثانية ينتفى الأول، و إذ لا يمكن البناء على الأقل - و لو قلنا به في غير المقام - للعلم بعدم مشروعية الركعة المتصلة - إما لبطلان الصلاة أو لا بفوات الركن، أو لكونها زيادة مبطله فيعلم بعد فعلها ببطلان الصلاة تفصيلاً - لا بد من الحكم بوجوب الاستئناف و أما لو علم أنه على تقدير الثلاث ترك ما يوجب القضاء أو سجود السهو فلا مانع من إعمال قاعدة البناء على الأكثر، و الرجوع في نفى القضاء و سجود السهو إلى قاعدة التجاوز أو أصالة البراءة.

(١) تعليل لعدم وجوب شيء عليه من قضاء أو سجود السهو. و أما أصل البناء على الأكثر فلم يتعرض لوجهه لوضوحه. و يمكن أن يقال:

بأن قاعدة البناء على الأكثر معارضة بقاعدة التجاوز - النافية للقضاء و سجود السهو - للعلم الإجمالي بكذب أحدهما. و حينئذ فإن منعنا من البناء على الأقل بطلت الصلاة، و إن جوزنا البناء عليه كان مقتضى أصالة الأقل وجوب ركعة، فينحل العلم الإجمالي، و يجوز الرجوع - في نفى القضاء و سجود السهو - إلى الأصل الجارى فيه مثبتاً كان أو نافياً، فالأول:

كما لو قلنا بأن القضاء و سجود السهو مرتبان على ترك الجزء في محله في فرض صحة الصلاة - بأن لا يكون لحيشة السهو دخل فيها كما هو الظاهر - فإنه حينئذ يرجع إلى أصالة عدم الإتيان بالجزء، فيترب عليها قضاؤه و سجود السهو له. و الثانى: كما لو قلنا بأنهما مرتبان على تركه سهواً، فإن أصالة العدم لا تصلح لإثبات جهة السهوية، بل يكون المرجع فيهما أصالة البراءة.

نعم على الأول أيضاً يشكل العمل بأصالة العدم، لأنه بعد فعل الركعة المتصلة يعلم بعدم مشروعية القضاء و سجود السهو، إما لبطلان الصلاة - على تقدير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٥٩

و أما إذا علم أنه على فرض الأربع ترك ركناً أو غيره مما يوجب بطلان الصلاة فالأقوى بطلان صلاته (١)، لا لاستلزام البناء على الأربع ذلك - لأنه لا يثبت ذلك - بل للعلم الإجمالي بنقصان الركعة أو ترك الركن مثلاً، فلا يمكن البناء على الأربع حينئذ

[(الرابعة و الأربعون): إذا تذكر بعد القيام أنه ترك سجدة من الركعة التي قام عنها]

(الرابعة و الأربعون): إذا تذكر بعد القيام أنه ترك سجدة من الركعة التي قام عنها، فإن أتى بالجلوس بين السجدين ثم نسي السجدة الثانية يجوز له الانحناء إلى السجود من غير جلوس (٢)، و إن لم يجلس أصلاً وجب عليه الجلوس (٣) ثم السجود، و إن جلس بقصد

الاستراحة و الجلوس بعد السجدين ففي كفايته عن الجلوس بينهما و عدمها وجهان (٤) الأوجه: الأول (٥). و لا يضر نية الخلاف، لكن الأحوط

كونها أربعاً- لزيادة ركعة، أو لعدم الفوت الموجب للقضاء أو السجود على تقدير كونها ثلاثاً. و عليه يتعين الاقتصار على الركعة المتصلة. نعم لو كان قضاء الجزء بالأمر الأول تعين استئناف الصلاة، لعدم المؤمن منه لاحتمال البطلان، و أصالة الأقل لا تؤمن من الأمر بالجزء المقتضى فتأمل جيداً

(١) هذا بناء على امتناع الرجوع إلى أصالة الأقل. و إلا رجع إليها و صحت صلاته.

(٢) لعدم الموجب للامتناع عقيب الامتثال، بل لو جاء به حينئذ بقصد الجزئية كان زيادة يلحقها حكمها في العمد و السهو.

(٣) لعدم الموجب لسقوطه.

(٤) مبنيان على كون عنوان جلسة الاستراحة ملحوظاً عنواناً تقيدياً أو بنحو الداعي.

(٥) لا يخلو من إشكال، لأن جلسة الاستراحة- بناء على كونها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٠

الثاني، فيجلس ثم يسجد.

[(الخامسة و الأربعون): إذا علم بعد القيام أو الدخول في التشهد نسيان إحدى السجدين]

(الخامسة و الأربعون): إذا علم بعد القيام أو الدخول في التشهد نسيان إحدى السجدين و شك في الأخرى فهل يجب عليه إتيانها- لأنه إذا رجع إلى تدارك المعلوم يعود محل المشكوك أيضاً- أو يجرى بالنسبة إلى المشكوك حكم الشك بعد تجاوز المحل؟ وجهان، أو جههما: الأول (١)، و الأحوط

مستحبة- لا تكون من أجزاء الصلاة، بل تكون فعلاً مستحباً في الصلاة مبينة لأجزائها- نظير سجدة الشكر المبينة لسجود الصلاة- فعنوانها يكون عنواناً تقيدياً يقابل عنوان الصلاة الملحوظ في أجزاءها كذلك، فيمتنع الاكتفاء بها عنها، إذ لا بد في الأجزاء الصلواتية من الإتيان بها بعنوان الصلاة، و هو ينافي عنوان غيرها. و من ذلك يظهر الفرق بين السجود بعنوان السجدة الثانية- حيث أنه يمكن القول بالاجتزاء به لو انكشف عدم فعل السجدة الأولى- و بين المقام، فإنه لا فرق بين السجدة الأولى و الثانية إلا في الأولى و الثانية، و ليس التقابل بينهما من جهة تضاد الخصوصيات المأخوذة فيهما حتى يعتبر في امتثالهما القصد، بخلاف المقام، كما عرفت. و ما ذكرناه مطرد في جميع الموارد التي يكون التقابل بين الفعلين لخصوصية فيهما، بحيث يتوقف امتثال الأمر على قصدتها، كالظهر و العصر، و الأداء و القضاء، و سجود الشكر و سجود التلاوة و سجود الصلاة، و نافلة الصبح و فريضته و نحوها، بخلاف ما إذا كان التقابل لا لاعتبار الخصوصيات المتضادة بل كان بمحض الاثنية، كما لو كان عليه ظهران قضاء فنوى الثانية باعتقاد أنه فعل الأولى ثم تبين أنه لم يفعلها فإنها تصح و تكون أولى و عليه الثانية. و كذا الحكم في أمثال ذلك.

(١) تقدم الكلام فيه في شرح المسألة السابعة عشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦١

إعادة الصلاة أيضاً.

[السادسة و الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا و بعد السلام]

(السادسة و الأربعون): إذا شك بين الثلاث و الأربع مثلا و بعد السلام قبل الشروع فى صلاة الاحتياط - علم أنها كانت أربعاً ثم عاد شكه، فهل يجب عليه صلاة الاحتياط - لعود الموجب و هو الشك - أو لا - لسقوط التكليف عنه حين العلم، و الشك بعده شك بعد الفراغ - (١)؟ وجهان، و الأحوط: الأول.

(١) لكن أدلة عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ لا تشملها، لاختصاصها بصورة عدم الشك حين الفراغ منه، فيدور الأمر بين الرجوع إلى قاعدة البناء على الأ-كثر، فإن الشك العائد و إن كان غير الشك الزائل لا عينه لتخلل العدم بينهما، إلا أن المراد من الشك المأخوذ موضوعا للقاعدة ما يعم العائد بعد الزوال، و بين الرجوع إلى قاعدة الاشتغال الموجبة للاكتفاء بضم ركعة متصله. و لعله الأقرب، لعدم ثبوت الإطلاق للشك بنحو يشمل العائد، و لا سيما إذا كان مستندا إلى السبب السابق.

فان قلت: إذا لم يثبت الإطلاق المذكور فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الاستئناف، لأن إطلاق ما دل على الخروج بالسلام محكم، و مقتضاه البطلان على تقدير نقص الركعة، و حيث لا مؤمن منه فالواجب الاستئناف.

قلت: ما دل على صحة الصلاة عند تذكر النقص يمكن دعوى شموله للفرض، لان التفكيك بين صورة العلم بالنقص و بين الشك فيه مما لا يقبله العرف. كما أن التفكيك بين صورة فعل السلام سهواً - كما هو مورد النصوص - «١» و بين صورة فعله عمدا عملا بقاعدة البناء على الأكثر - كما فى الفرض أيضا - مما لا يقبله العرف، فيكون حكم المقام حكم من علم

(١) راجع المسألة: ١٧ من فصل الخلل الواقع فى الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٢

[السابعة و الأربعون): إذا دخل فى السجود من الركعة الثانية فشك فى ركوع هذه الركعة]

(السابعة و الأربعون): إذا دخل فى السجود من الركعة الثانية فشك فى ركوع هذه الركعة و فى السجودتين من الأولى ففى البناء على إتيانها - من حيث أنه شك بعد تجاوز المحل - أو الحكم بالبطلان - لأوله إلى الشك بين الواحدة و الاثنتين - وجهان؟ و الأوجه: الأول (١). و على هذا فلو فرض الشك بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال السجودتين مع الشك فى ركوع الركعة التى بيده و فى السجودتين من السابقة لا - يرجع إلى الشك بين الواحدة و الاثنتين حتى تبطل الصلاة، بل هو من الشك بين الاثنتين و الثلاث بعد الإكمال. نعم لو علم بتركها مع الشك المذكور يرجع إلى الشك بين الواحدة و الاثنتين، لأنه عالم حينئذ باحتساب ركعته بركعة.

[الثامنة و الأربعون): لا يجرى حكم كثير الشك فى صورة العلم الإجمالى]

(الثامنة و الأربعون): لا يجرى حكم كثير الشك فى صورة العلم الإجمالى (٢)، فلو علم ترك أحد الشئتين إجمالا من غير تعيين يجب عليه مراعاته، و إن كان شاكا بالنسبة إلى كل منهما، كما لو علم حال القيام: أنه إما ترك التشهد أو السجدة، أو علم إجمالا: أنه إما ترك الركوع أو القراءة - و هكذا - أو

بالنقص قبل فعل صلاة الاحتياط.

(١) للعلم بفعل القيام والقراءة والسجود من الثانية، وإنما الشك في ركوعها وسجود الأولى، فيجرب عليه حكم الشك في الجزء بعد تجاوز المحل، لعموم دليله.

(٢) إذ العمل في الفرض ليس للشك ليتنفي بما دل على أنه لا شك لكثير الشك، وإنما هو لأجل العلم الإجمالي الواجب العمل به عقلاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٣

علم بعد الدخول في الركوع: أنه إما ترك سجدة واحدة أو تشهدا فيعمل في كل واحد من هذه الفروض حكم العلم الإجمالي المتعلق به، كما في غير كثير الشك.

[(التاسعة والأربعون): لو اعتقد أنه قرأ السورة - مثلاً و شك في قراءة الحمد]

(التاسعة والأربعون): لو اعتقد أنه قرأ السورة - مثلاً - و شك في قراءة الحمد فبنى على أنه قرأها لتجاوز محله، ثم بعد الدخول في القنوت تذكر أنه لم يقرأ (١) السورة فالظاهر وجوب قراءة الحمد أيضاً، لأن شكه الفعلي (٢) وإن كان بعد تجاوز (٣) المحل بالنسبة إلى الحمد إلا أنه هو الشك الأول الذي كان في الواقع قبل تجاوز المحل، و حكمه الاعتناء به، و العود إلى الإتيان بما شك فيه.

[(الخمسون): إذا علم أنه: إما ترك سجدة أو زاد ركوعاً]

(الخمسون): إذا علم أنه: إما ترك سجدة أو زاد ركوعاً فالأحوط قضاء السجدة (٤)، و سجدتا السهو، ثم إعادة الصلاة، و لكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء و سجدة

(١) أما لو شك في قراءة السورة و هو في القنوت لم يبعد جريان قاعدة التجاوز لإثبات السورة، و تكون موجبة لصدق التجاوز بالنسبة إلى الشك في الفاتحة.

(٢) مضافاً إلى أن لغوية القنوت - من جهة وجوب تدارك السورة - مانعه من صدق التجاوز بالنسبة إلى الشك في الفاتحة، لما تقدم في المسألة السابعة عشرة و غيرها.

(٣) إنما يتم بناء على أن الجزء المحكوم بلغويته يتحقق بفعله التجاوز كالقنوت في المقام، فإنه لغو لوقوعه قبل السورة. و قد تقدم الكلام فيه.

(٤) أخذاً بجميع الاحتمالات للعلم الإجمالي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٤

السهو، عملاً بأصالة عدم الإتيان بالسجدة و عدم زيادة الركوع (١).

(١) فإنه لا مجال لجريان قاعدة التجاوز لإثبات السجدة، للعلم بعدم امتثال أمرها، إما لعدم الإتيان بها أو لبطلان الصلاة بزيادة الركوع. و حينئذ فإن كان العلم المذكور بضميمة أصالة عدم زيادة الركوع كافياً في إثبات وجوب قضاء السجدة - لأن موضوع قضائها عدم امتثال أمرها و كون الصلاة صحيحة، فيكون أحد جزئي الموضوع محرراً بالوجدان و الآخر بالأصل، كما أشرنا إلى ذلك في شرح

المسألة الرابعة عشرة- فلا مجال لأصالة عدم الإتيان بالسجدة، إذ لا مجرى له مع العلم المذكور. وإن لم يكن موضوع وجوب القضاء ذلك. بل خصوص عدم الإتيان بالسجدة و كون الصلاة صحيحة- كان الرجوع إلى أصالة عدم الإتيان بالسجدة في محله. وقد أشرنا أيضا إلى ذلك في المسألة المذكورة. فراجع.

هذا و لو أغمض النظر عن العلم التفصيلي بعدم امتثال أمر السجدة، و بنى على تعارض قاعدة التجاوز في السجدة و أصالة عدم زيادة الركوع و تساقطهما، يكون المرجح أصالة عدم السجدة و قاعدة الاشتغال في مانعية الزيادة، و مقتضى ذلك وجوب الإعادة لا غير، إذ قضاء الجزء الفائت- و كذلك سجود السهو- لا يكفي فيهما مجرد الفوت، بل لا بد من صحة الصلاة، و قاعدة الاشتغال لا تثبت الصحة، و لا البطلان. و لا فرق في ذلك بين ما قبل الفراغ و ما بعده، فإن قاعدة الفراغ الجارية بعد الفراغ في رتبة أصالة عدم زيادة الركوع، فتسقط معها بالمعارضة لقاعدة التجاوز.

و من ذلك يعلم: أنه لا- فرق بين العلم الإجمالي بنقص الجزء أو نقص الركن و بين العلم الإجمالي بنقص الجزء أو زيادة الركن فان اللازم- بناء على الغض عن العلم التفصيلي المتقدم- هو وجوب الإعادة لا- غير. نعم في الأول يثبت البطلان بمقتضى أصالة عدم الركن، و في الثاني لا يثبت البطلان
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٥

[(الحادية و الخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة من الأولى أو زاد سجدة في الثانية]

(الحادية و الخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة من الأولى أو زاد سجدة في الثانية و جب عليه قضاء السجدة (١)،

و لا- الصحة، لأن قاعدة الاشتغال- التي تكون المرجح بعد تساقط الأصول المقدمه عليه- لا تصلح لإثبات شيء من ذلك، و إن اقتضت الإعادة. ثم إن الاكتفاء بقضاء السجدة إنما هو إذا حصل العلم بعد الدخول في الركوع و لو كان قد حصل قبله رجوع و تدارك السجدة في محلها، و يسجد للسهو عن الزيادة، بناء على وجوبه لها.

(١) لأصالة عدم الإتيان بها الجارية بعد سقوط قاعدة التجاوز للمعارضة مع أصالة عدم زيادة السجدة من الثانية. و منه يظهر: أنه لا مانع من أن يقصد في سجود السهو كونه عن النقيصة، إذ كما ان مقتضى أصالة عدم السجدة من الأولى وجوب قضائها كذلك مقتضاها سجود السهو، كما أن مقتضى أصالة البراءة عدم وجوب سجود السهو للزيادة المحتملة. نعم لا مانع من قصده عما في الذمة المردد بين كونه من جهة النقيصة و الزيادة. نعم يمكن أن يقال: أصالة عدم الزيادة لا تجرى، لأن الغرض من جريانها نفي سجود السهو، لكنه معلوم، إما للنقيصة أو للزيادة، فجريان قاعدة التجاوز بلا معارض.

فان قلت: العلم التفصيلي بوجوب سجود السهو ناشئ من العلم الإجمالي بالزيادة أو النقيصة، و العلم التفصيلي إذا كان متولدا من العلم الإجمالي لا- يوجب انحلاله. قلت: العلم الإجمالي بالزيادة أو النقيصة ليس هو المنجز لأنه علم بالموضوع، و المنجز إنما هو العلم بالحكم المتولد من العلم بالموضوع و هو في رتبة العلم التفصيلي، لأنه يعلم إما بوجوب قضاء سجدة و سجود السهو أو سجود السهو فقط، فيكون من قبيل الأقل و الأكثر و لا مانع فيه من الرجوع إلى الأصل في الزائد على الأقل. نعم لو بنى على مباينة السجود للزيادة مع السجود للنقيصة كان العلم المذكور من قبيل العلم الإجمالي

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٦

و الإتيان بسجدة السهو مرة واحدة، بقصد ما في الذمة من كونهما للنقيصة أو للزيادة.

[الثانية و الخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة أو تشهدا]

(الثانية و الخمسون): لو علم أنه إما ترك سجدة أو تشهدا وجب الإتيان بقضائهما (١) و سجدة السهو مرة (٢).

[الثالثة و الخمسون): إذا شك في أنه صلى المغرب و العشاء أم لا قبل أن ينتصف الليل]

(الثالثة و الخمسون): إذا شك في أنه صلى المغرب و العشاء أم لا قبل أن ينتصف الليل، و المفروض أنه عالم بأنه لم يصل في ذلك اليوم إلا- ثلاث صلوات من دون العلم بتعيينها فيحتمل أن يكون الصلاتان الباقيتان المغرب و العشاء، و يحتمل أن يكون آتيا بهما و نسي اثنتين من صلوات النهار وجب عليه الإتيان بالمغرب و العشاء فقط، لان الشك بالنسبة إلى صلوات النهار بعد الوقت، و بالنسبة إليهما في وقتها (٣). و لو علم أنه لم يصل في ذلك اليوم إلا صلاتين أضاف إلى المغرب و العشاء (٤).

بين المتباينين، و يكون احد طرفيه السجود للزيادة و الطرف الآخر السجود للنقيصة مع قضاء السجدة. لكن هذا الاحتمال ضعيف، لان الاختلاف بين النقيصة و الزيادة من قبيل الاختلاف في السبب.

(١) للعلم الإجمالى الجامع الشرائط التنجيز.

(٢) للاجترأ به على كل حال.

(٣) فيكون المرجع فيهما قاعدة الاشتغال، فينحل بها العلم الإجمالى، فلا مانع من الرجوع في غيرهما إلى أصالة الإتيان الجارية في موارد الشك بعد خروج الوقت.

(٤) أما وجوبهما فلقاعدته الاشتغال التى تقدمت. و أما وجوب ثنائية و رباعية فللعلم الإجمالى بوجوب إحدى الثلاث الباقية و يحصل امتثالهما جزما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٧

قضاء ثنائية و رباعية. و كذا إن علم أنه لم يصل إلا صلاة واحدة (١).

[الرابعة و الخمسون): إذا صلى الظهر و العصر، ثم علم إجمالا أنه شك في إحداهما]

(الرابعة و الخمسون): إذا صلى الظهر و العصر، ثم علم إجمالا- أنه شك في إحداهما بين الاثنتين و الثلاث و بنى على الثلاث و لا يدري أن الشك المذكور في أيهما كان يحتاط بإتيان صلاة الاحتياط (٢)، و إعادة صلاة واحدة بقصد ما فى الذمة.

[الخامسة و الخمسون): إذا علم إجمالا أنه إما زاد قراءة أو نقصها يكفيه سجدة السهو مرة]

(الخامسة و الخمسون): إذا علم إجمالا أنه إما زاد قراءة أو نقصها يكفيه سجدة السهو مرة (٣). و كذا إذا علم

بفعلها، إذ هى إن كانت الصبح فقد امتثلها، و إن كانت إحدى الظهرين فقد امتثلها بالرباعية. و منه يظهر: أنه يجب فى الرباعية الإتيان بها مرددة بين الظهرين.

(١) لكن لا بد أن يضيف إلى المغرب ثنائياً و رباعيتين، لاحتمال كون الثنتين المعلومتين بالإجمال - غير العشاءين - هما الظهرين، كما يحتمل كونهما الصبح و إحدى الظهرين، فلا بد من فعل الثلاث كلها.

(٢) وجوب هذا الاحتياط مبنى على قدح الفصل بالصلاة بين الصلاة الأصلية و صلاة الاحتياط مطلقاً - عمداً و سهواً - إذ عليه يعلم إما بوجوب ركعة الاحتياط الثانية أو بوجوب إعادة الأولى، فيجب الجمع بينهما عقلاً فيأتي بركعة الاحتياط برجاء كونها متممة للثانية، و يعيد الأولى برجاء المطلوبية، و لا موجب حينئذ للتريد في ركعة الاحتياط، و لا في المعادة و إن لم نقل بقدح الفصل المذكور سهواً كفى الإتيان بصلاة الاحتياط بقصد ما في الذمة. و قد تقدمت الإشارة إلى المبنى المذكور في صلاة الاحتياط، و في أوائل مسائل الختام.

(٣) إذ لا أثر لكل من زيادة القراءة و نقيصتها إلا ذلك. و كذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٨

أنه إما زاد التسيحات الأربع أو نقصها.

[(السادسة و الخمسون): إذا شك في أنه هل ترك الجزء الفلاني عمداً أم لا]

(السادسة و الخمسون): إذا شك في أنه هل ترك الجزء الفلاني عمداً أم لا، فمع بقاء محل الشك (١) لا إشكال في وجوب الإتيان به (٢). و أما مع تجاوزه فهل تجرى قاعدة الشك بعد التجاوز أم لا - لانصراف أخبارها عن هذه الصورة (٣) خصوصاً بملاحظة قوله (٤): «كان حين العمل أذكر»

الحال فيما بعده. ثم إن هذا مبنى على وجوب سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة، و إلا فلا موجب للسجود السهو. كما أن صحة الفرض مبنية على كون القراءة الزائدة على المقدار الواجب خارجة عن الصلاة، فيكون فعلها بقصد الجزئية زيادة في الصلاة، كما هو الظاهر. أما لو كانت داخلية فيها - بأن تكون القراءة المعتبرة في الصلاة يراد بها ما ينطبق على أقل الواجب و على الزائد عليه - فلا يمكن فرض الزيادة في القراءة. و جميع ما ذكرناه جار فيما ذكر في ذيل المسألة. فلاحظ.

(١) في صحة فرض الترك حينئذ نظر ظاهر، إذ لا يصدق الترك مع عدم الدخول في الجزء اللاحق. فتأمل.

(٢) لقاعدة الشك في المحل.

(٣) و اختصاصها بصورة كون المكلف في مقام الإتيان بالواقع على وجهه و إسقاط أمره.

(٤) هذه لا يهم، لان التعليل المذكور إنما يوجب عدم ظهور الرواية «١» المتضمنة له في عموم الحكم للفرض، و لا - يوجب تقييد غيرها من الأدلة لو كان له إطلاق «٢» و لا سيما و كون مورد الرواية قاعدة الفراغ لا قاعدة

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٦٩

وجهان، و الأحوط الإتيان، ثم الإعادة.

[(السابعة و الخمسون): إذا توضع و صلى، ثم علم أنه إما ترك جزءاً من وضوئه أو ركناً في صلاته]

(السابعة و الخمسون): إذا توضأ و صلى، ثم علم أنه إما ترك جزءاً من وضوئه أو ركناً في صلاته فالأحوط إعادة الوضوء ثم الصلاة، و لكن لا يبعد جريان قاعدة الشك بعد الفراغ في الوضوء، لأنها لا تجرى في الصلاة حتى يحصل

التجاوز. فتأمل. فالعمدة: ما تقدم من دعوى الانصراف، و إن كانت السنة الأدلة عامة في نفسها. لكن مانع الانصراف مستظهر. لأن الإطلاق هو الموافق للمرتكزات العقلانية من عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد التجاوز عنه، من دون فرق بين احتمال تركه سهواً و عمدًا.

فان قلت: الإطلاق المذكور مقيد بمفهوم التعليل. قلت: التعليل المذكور من قبيل تطبيق الكبريات الذي لا مفهوم له، كما أشرنا الى ذلك في مبحث قضاء الصلوات في الإغماء. فراجع. نعم المعتبر إحراز كون المكلف في الجملة في مقام الامتثال، و إن احتمل حصول البداء له في الأثناء و لو سلم فالرجوع إلى أصالة عدم الإتيان بالجزء لا يقتضى الإتيان به، للعلم بعدم كون تداركه امتثالاً لأمره، لأنه على تقدير الإتيان به واقعا لا حاجة الى فعله ثانياً- بل يكون زيادة- و على تقدير عدم الإتيان به فالصلاة باطله لزيادة الجزء اللاحق له عمداً، فالمتعين الإعادة لا غير. نعم لو كان الجزء اللاحق من الاجزاء المستحبة التي لا يقدر فعلها عمداً في غير المحل - بناء على ما عرفت في أول فصل الخلل - فأصالة عدم الإتيان إنما يقتضى الإتيان لا غير. و كذا لو كان مثل الهوى إلى السجود الذي ليس من الاجزاء.

و لأجل التردد في جريان القاعدة و الأصل المذكور يكون الاحتياط بالمضى و الإعادة أو بالإتيان و الإعادة. و لذا يشكل ما في المتن: من إطلاق الاحتياط بالإتيان و الإعادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٠

التعارض. و ذلك للعلم ببطلان الصلاة على كل حال (١).

(١) يعنى: فينحل العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي و شك بدوي، فيرجع في مورد الشك الى الأصل الجارى فيه- و هو قاعدة الفراغ في الوضوء- بلا معارض.

فان قلت: العلم التفصيلي بالبطلان متولد من العلم الإجمالى بفوات جزء الوضوء أو ركن الصلاة، و قد تقرر في محله. و أن العلم التفصيلي المتولد من العلم الإجمالى لا- يوجب انحلاله، فكما يمنع العلم الإجمالى عن جريان قاعدة الفراغ في الوضوء لو لا العلم التفصيلي ببطلان الصلاة- بناء على التحقيق من كون العلم الإجمالى علّة تامّة في منع الأصل في كل واحد من أطرافه و إن لم يكن له معارض- كذلك يمنع من جريانها و إن حصل العلم التفصيلي بالبطلان.

قلت: قد عرفت الإشارة في بعض المسائل المتقدمة الى أن ذلك إنما يتم في العلم الإجمالى المنجز الذي يتولد منه العلم التفصيلي، و ليس العلم الإجمالى المتولد منه العلم التفصيلي في المقام منجزاً، لأن العلم بفوات جزء الوضوء أو جزء الصلاة علم بالموضوع و هو لا ينجز، و إنما المنجز هو العلم بوجود الوضوء و الصلاة أو وجوب الصلاة و حدها الملازم للعلم بالفوات، و هذا العلم مما لم يتولد منه العلم التفصيلي بوجود الصلاة، بل هو عينه فينحل به.

و بالجملة: في الفرض علم إجمالى و تفصيلي متولد منه، و علم إجمالى و تفصيلي غير متولد منه- بل هو عينه- فالأولان: العلم الإجمالى بترك جزء من الوضوء أو ترك ركن من الصلاة، و العلم التفصيلي ببطلان الصلاة.

و الأخيران: العلم الإجمالى بوجود الصلاة مع الوضوء أو وجوب الصلاة وحدها، و العلم التفصيلي بوجود الصلاة. و الأولان و إن تولد أحدهما من الآخر إلا أنهما معاً لا أثر لهما، لأنهما علم بالموضوع. و الأخيران لهما الأثر لأنهما علم بالحكم، و لم يتولد أحدهما

من الآخر فينحل إجمالهما بالتفصيلي،
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧١

[(الثامنة و الخمسون): لو كان مشغولاً بالتشهد - أو بعد الفراغ منه - و شك في أنه صلى ركعتين و أن التشهد في محله أو ثلاث ركعات و انه في غير محله]

(الثامنة و الخمسون): لو كان مشغولاً بالتشهد - أو بعد الفراغ منه - و شك في أنه صلى ركعتين و أن التشهد في محله أو ثلاث ركعات و انه في غير محله يجرى حكم الشك بين الاثنتين و الثلاث (١)، و ليس عليه سجدة السهو لزيادة التشهد، لأنها غير معلومة (٢)، و إن كان الأحوط الإتيان بهما أيضاً بعد صلاة الاحتياط.

[(التاسعة و الخمسون): لو شك في شيء و قد دخل في غيره الذي وقع في غير محله]

(التاسعة و الخمسون): لو شك في شيء و قد دخل في غيره الذي وقع في غير محله كما لو شك في السجدة من الركعة الأولى أو الثالثة و دخل في التشهد، أو شك في السجدة من الركعة الثانية و قد قام قبل أن يتشهد - فالظاهر البناء على

كما في سائر موارد الأقل و الأكثر الارتباطيين - على التحقيق من كون وجوب الأكثر عين وجوب الأقل - و يرجع في مورد الشك الى الأصل الجارى فيه و هو في المقام قاعدة الفراغ الجارية في الموضوع.
(١) لإطلاق أدلته.

(٢) إن أراد أنها غير معلومة واقعا فهو مسلم، لكن يكفي في ترتب الأثر كونها معلومة ظاهراً، و لو بالأصل. و إن أراد أنها غير معلومة أصلاً واقعا و لا ظاهراً - فقد تقدم في المسألة الأربعين: أن قاعدة البناء على الأكثر تصلح لإثبات زيادة الركعة. و لا فرق بين زيادة الركعة و زيادة التشهد من هذه الجهة، فكما تصلح القاعدة لإثبات الاولى تصلح لإثبات الثانية. كما انه لا فرق بين التشهد الذي يفعله بعد الشك و التشهد الذي يفعله قبله. نعم بناء على اعتبار السهو في وجوب السجود للسهو يشكل صلاحية القاعدة لإتيانه، لأنه من اللوازم غير الشرعية. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٢

الإتيان، و أن الغير أعم من الذي وقع في محله أو كان زيادة في غير المحل. و لكن الأحوط مع ذلك إعادة الصلاة أيضاً (١).

[(الستون): لو بقي من الوقت أربع ركعات للعصر]

(الستون): لو بقي من الوقت أربع ركعات للعصر، و عليه صلاة الاحتياط من جهة الشك في الظهر فلا إشكال في مزاحمتها للعصر ما دام يبقى لها من الوقت ركعة (٢)، بل و كذا لو كان عليه قضاء السجدة أو التشهد (٣). و أما لو كان عليه

(١) قد تقدم الكلام فيه في المسألة السابعة عشرة.

(٢) فإن مقتضى كونها متممة للظهر على تقدير نقصها هو معاملتها، معاملتها، فكما تراحم الظهر العصر كذلك هي، و لا سيما بناء على

ما ذكرنا:

من كون المكلف لم يخرج بالتسليم عن الظهر على تقدير نقصها، بل هو في أثنائها حتى يصلح الاحتياط فيخرج. (٣) فان مقتضى جزئيتها للصلاة ذلك أيضاً. كسائر الاجزاء. نعم لو لم نقل بوجوب المبادرة إليهما تكليفاً ولا وضعاً، ولا بالترتيب بينهما وبين العصر كان القول بوجوب تقديم العصر في محله. و لو قلنا بوجوب المبادرة إليهما تكليفاً فقط من دون اعتبار لهما في الظهر كان القول بالتخير في محله لعدم ثبوت أهمية أحد الواجبين المتراحمين. اللهم إلا أن يحتمل أهمية العصر فتقدم، لوجوب تقديم محتمل الأهمية عقلاً، كمعلوم الأهمية.

و من ذلك يظهر الحال في سجود السهو فان مقتضى البناء على عدم اعتباره في صحة الصلاة وجوب تقديم العصر عليه- وإن قلنا بوجوبه على الفور- لأهمية الصلاة منه جزءاً، ومقتضى البناء على دخله في صحة الصلاة وجوب تقديمه على العصر كتقديم الظهر عليها. وقد تقدم التعرض لذلك في آخر فصل قضاء الأجزاء المنسية. فراجع و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٣

سجدتا السهو فهل يكون كذلك أولاً، وجهان: من أنهما من متعلقات الظهر، و من أن وجوبهما استقلالي و ليستا جزءاً أو شرطاً لصحة الظهر، و مراعاة الوقت للعصر أهم، فتقدم العصر، ثم يؤتى بهما بعدها. و يحتمل التخير (١).

[(الحادية و الستون): لو قرأ في الصلاة شيئاً بتخيل أنه ذكر أو دعاء أو قرآن ثم تبين أنه كلام الآدمي]

(الحادية و الستون): لو قرأ في الصلاة (٢) شيئاً بتخيل أنه ذكر أو دعاء أو قرآن ثم تبين أنه كلام الآدمي فالأحوط سجدتا السهو، لكن الظاهر عدم وجوبهما، لأنهما إنما تجبان عند السهو و ليس المذكور من باب السهو. كما أن الظاهر عدم وجوبهما في سبق اللسان إلى شيء. و كذا إذا قرأ شيئاً غلطا من جهة الأعراب أو المادة و مخارج الحروف.

[(الثانية و الستون): لا يجب سجود السهو في ما لو عكس الترتيب الواجب سهواً]

(الثانية و الستون): لا يجب سجود السهو في ما لو عكس الترتيب الواجب (٣) سهواً،- كما إذا قدم السورة على

(١) هذا مبني على تساويهما في الأهمية. و لكنه كما ترى.

(٢) قد تقدم في أول مبحث سجود السهو الكلام في هذه المسألة فراجع

(٣) لأن فوات الترتيب ليس من النقيصة التي يجب لها سجود السهو على تقدير القول به، لظهور النقيصة في نقص الأجزاء المترتبة. لكن عرفت في فصل الخلل: أن فوات الترتيب ليس داخل في عموم:

«لا تعاد الصلاة..»

. و إلا ليجب تدارك القراءة- المنسية إلى أن دخل في الركوع- بعد الركوع، و تدارك السجدين- المنسيين حتى دخل في ركوع الركعة اللاحقة- بعد الركوع أيضاً- وهكذا- بل موضوع الحديث ليس إلا خصوص الأجزاء المترتبة، فلو قدم السورة على الفاتحة و ذكر قبل الركوع تدارك السورة، و لو ذكر بعد الركوع كان قد نقص السورة و زادها، فلو قيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٤

الحمد و تذكر في الركوع- فإنه لم يزد شيئاً و لم ينقص، و إن كان الأحوط الإتيان معه، لاحتمال كونه من باب نقص السورة، بل مرة

أخرى لاحتمال كون السورة المقدمة على الحمد من الزيادة.

[(الثالثة و الستون): إذا وجب عليه قضاء السجدة المنسية أو التشهد المنسى ثم أبطل صلاته]

(الثالثة و الستون): إذا وجب عليه قضاء السجدة المنسية أو التشهد المنسى ثم أبطل صلاته أو انكشف بطلانها سقط وجوبه، لأنه إنما يجب في الصلاة الصحيحة (١). و أما لو أوجد ما يوجب سجود السهو ثم أبطل صلاته فالأحوط إتيانه، و إن كان الأقوى سقوط (٢) وجوبه أيضا. و كذا إذا انكشف بطلان صلاته. و على هذا فإذا صلى ثم أعادها احتياطاً- وجوباً أو ندباً- و علم بعد ذلك وجود سبب سجدتى السهو فى كل منهما يكفيه إتيانهما مرة واحدة (٣). و كذا إذا كان

بوجوب سجود السهو لكل زيادة و نقيصة و جب عليه السجود لزيادة السورة و لنقصها فى الفرض.
(١) لاختصاص أدلة القضاء بذلك.

(٢) اما بناء على كون وجوب السجود غيرياً فظاهر، لأن الوجوب الغيرى تابع للوجوب النفسى، فإذا لم تكن الصلاة موضوعاً للوجوب النفسى لم يكن السجود موضوعاً للوجوب الغيرى. و أما بناء على وجوبه نفسياً فيشكل اختصاصه بصورة وجوب الصلاة. لكن الظاهر انصراف المطلق من النصوص إلى خصوص صورة صحة الصلاة، و لا سيما مع كون مورد أكثر تلك النصوص الصلاة الصحيحة «١».
(٣) لكون الصلاة الصحيحة واحدة.

(١) تقدم ذلك فى الأمر الأول من موجبات سجود السهو.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٥

عليه فائته مرددة بين صلاتين أو ثلاث- مثلاً- فاحتاط بإتيان صلاتين أو ثلاث صلوات ثم علم تحقق سبب السجود فى كل منها فإنه يكفيه الإتيان به مرة بقصد الفائته الواقعية، و إن كان الأحوط التكرار بعدد الصلوات.

[(الرابعة و الستون): إذا شك فى أنه هل سجد سجدة واحدة أو اثنتين أو ثلاث]

(الرابعة و الستون): إذا شك فى أنه هل سجد سجدة واحدة أو اثنتين أو ثلاث، فان لم يتجاوز محلها بنى على واحدة (١) و اتى بأخرى، و إن تجاوز بنى على اثنتين (٢) و لا شىء عليه، عملاً بأصالة عدم الزيادة. و أما إن علم أنه إما سجد واحدة أو ثلاثاً و جب عليه أخرى ما لم يدخل فى الركوع (٣)، و إلا قضاها بعد الصلاة، و سجد للسهو.

(١) للشك فى تحقق السجدة الثانية الذى هو موضوع قاعدة الشك فى المحل الموجبة للاحتياط.

(٢) لقاعدة التجاوز.

(٣) و لا مجال لإجراء قاعدة التجاوز لو حدث الشك بعد التجاوز، لمعارضتها لأصالة عدم الزيادة للعلم بكذب إحداهما، مع كون العلم مما له أثر إلزامى على كل تقدير، إذ على تقدير الزيادة يلزم سجود السهو، و على تقدير النقيصة يلزم التدارك، و بعد التساقت يرجع الى أصالة عدم السجدة الثانية، و أصالة البراءة من سجود السهو، فينحل العلم الإجمالى فيجب تدارك السجدة و لا شىء عليه. نعم قد عرفت فى المسألة الحادية و الخمسين: أنه يمكن ادعاء انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجوب سجود السهو- أما

للنقيصة أو للزيادة- فيرجع في نفى التدارك إلى قاعدة التجاوز في إثبات السجدة الثانية فيمضى، و عليه سجود السهو لا غير. لكن لا مجال لهذا الانحلال
مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٦

[(الخامسة و الستون): إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط]

(الخامسة و الستون): إذا ترك جزءاً من أجزاء الصلاة من جهة الجهل بوجوبه أعاد الصلاة على الأحوط (١)، و إن لم يكن من الأركان. نعم لو كان الترك- مع الجهل بوجوبه- مستنداً إلى النسيان- بأن كان بانياً على الإتيان به باعتقاد

هنا، لأن نقص السجدة قبل الدخول في الركوع لا يوجب سجود السهو، و إنما يوجب التدارك لا غير. نعم قد يقال: إنه على تقدير النقيصة يجب سجود السهو لزيادة القيام، فيكون السجود للسهو معلوماً وجوبه على كل تقدير، فلا مانع من الرجوع إلى قاعدة التجاوز لنفى التدارك.

قلت: على تقدير جواز المضي- و لو ظاهراً- لا يجب سجود السهو للقيام، فيرتفع العلم التفصيلي بوجوبه. و لذا لو شك في الشبهة البدوية- بعد القيام- في تحقق السجود و جرت قاعدة التجاوز، و بعد تمام الصلاة علم بفوات السجود لا يكون القيام الواقع لغواً، بل يكون صحيحاً و قياماً صلاتياً، و يكون السجود هو الفائت لا غير، فان كان العلم التفصيلي بوجوب السجود متفرعاً على تنجيز العلم الإجمالي امتنع أن يكون مانعاً عنه، و إلا لزم من وجوده عدمه. فان قلت: إذا رجع و تدارك يعلم إما بوجوب الإعادة- لبطلان الصلاة بزيادة السجدين- أو بوجوب سجود السهو للقيام. و إذ أن الأول مقتضى قاعدة الاشتغال تجب الإعادة لا غير. قلت: مقتضى أصالة عدم السجدة الثانية صحة الصلاة و كون القيام في غير محله فيجب لأجله سجود السهو لا غير، و ينحل بذلك العلم الإجمالي. نعم لو لم نقل بوجوب سجود السهو لزيادة السجدة كان الرجوع الى قاعدة التجاوز في محله، لعدم المعارض.

(١) قد تقدم الكلام في ذلك في أوائل فصل الخل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٧، ص: ٦٧٧

استحبابه فني و تركه- فالظاهر عدم البطلان (١) و عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن من الأركان.

(١) إذ بعد استناد النقص إلى النسيان لم يكن فرق بينه و بين العالم الناسي في الدخول تحت الأدلة المصححة. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، و له الشكر كما هو أهله إلى هنا انتهى ما أردنا إيراده من التعليق على مسائل الخل في (النجف الأشرف) في ثالث عشر محرم الحرام من السنة التاسعة و الأربعين بعد الالف و الثلاثمائة هجرية على صاحبها أفضل الصلاة و السلام و أكمل التحية.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

الجزء الثامن

[تنمة كتاب الصلاة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[فصل في صلاة المسافر]

إشارة

فصل في صلاة المسافر لا إشكال في وجوب القصر على المسافر (١)، مع اجتماع فصل في صلاة المسافر

(١) ادعى غير واحد عليه الإجماع، بل الضرورة من الإمامية (رض) وحكى أيضاً عن أكثر العامة. ويدل عليه النصوص الكثيرة، ففي صحيح زرارة و محمد: «قلنا لأبي جعفر (ع): ما تقول في الصلاة في السفر؟ إلى أن قال (ع): فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر قالوا: قلنا له: إنما قال الله عز و جل (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) «١» و لم يقل: (افعلوا)، فكيف أوجب ذلك؟! فقال (ع): أ و ليس قد قال عز و جل في الصفا و المروة (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا)؟ «٢» ألا- ترى أن الطواف بهما واجب مفروض، لأن الله عز و جل ذكره في كتابه. و صنعه نبيه؟ و كذلك التقصير. «٣»

(١) النساء: ١٠١.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤

الشرائط الآتية (١)، بإسقاط الركعتين الأخيرتين من الرباعيات (٢).

و أما الصبح و المغرب فلا قصر فيهما.

[و أما شروط القصر فأمر]

إشارة

و أما شروط القصر فأمر:

[الأول: المسافة]

إشارة

الأول: المسافة (٣)، و هي ثمانية فراسخ امتدادية (٤)

(١) للأدلة الآتية الدالة على شرطيتها.

(٢) بلا خلاف.

ففى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «عشر ركعات، ركعتان من الظهر، و ركعتان من العصر، و ركعتا الصبح، و ركعتا المغرب، و ركعتا العشاء الأخيرة، لا يجوز فيهن الوهم

.. إلى أن قال:

فرضها الله عز و جل

.. إلى أن قال:

فزاد رسول الله (ص) فى صلاة المقيم غير المسافر ركعتين فى الظهر و العصر و العشاء الآخرة، و ركعة فى المغرب للمقيم و المسافر»
«١»

و نحوه غيره.

(٣) يعنى: المحدودة، إجماعاً من الخاصة و العامة- كما عن غير واحد دعواه- مع استثناء داود الظاهري، إذ اكتفى بمجرد الضرب فى الأرض.

و النصوص بها فى الجملة متواترة، كما سنشير إلى بعضها.

(٤) فلا يعتبر الزائد عليها، إجماعاً منا حكاه غير واحد. و تدل عليه النصوص المستفيضة،

ففى موثق سماعة: «فى كم يقصر الصلاة؟ فقال (ع):

فى مسيرة يوم، و ذلك بريدان، و هما ثمانية فراسخ» «٢».

و

فى رواية الفضل: «إنما وجب التقصير فى ثمانية فراسخ، لا أقل من ذلك، و لا أكثر» «٣»

و

فى صحيح الكاهلى: «بريد فى بريد أربعة و عشرون ميلاً» «٤»

و

فى رواية ابن الحجاج: «أربعة و عشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ» «٥»

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥

ذهاباً أو إياباً، أو ملفقة من الذهاب و الإياب إذا كان الذهاب أربعة أو أزيد (١)،

و

فى صحيح أبى أيوب: «فى بريدان أو بياض يوم» «١»

و نحوها غيرها.

و أما ما ورد في تحديدها بمسيرة يوم و ليلة- كما في صحيح زكريا ابن آدم

«٢»- أو مسيرة يومين- كما في رواية أبي بصير

«٣»- أو ثلاثة برد- كما في صحيح البنزطي

«٤»- فهو مطروح، أو محمول على ما لا ينافي الأول، أو على التقيء.

و أما ما

رواه عمرو بن سعيد قال: «كتب إليه جعفر بن أحمد يسأله عن السفر، و في كم التقصير؟ فكتب (ع) بخطه- و أنا أعرفه:- قد كان أمير

المؤمنين (ع) إذا سافر و خرج في سفر قصر في فرسخ. ثم أعاد عليه من قابل المسألة، فكتب إليه: في عشرة أيام» «٥»

فالأول منها محمول عند بعضهم على حد الترخص، و نحوه خبر الخدرى عن النبي (ص)

«٦» و لكنه- كما ترى- خلاف المقطوع به. و الثانى على مدة قطع الثمانية فراسخ و هو أيضاً خلاف الظاهر، و لا قرينة عليه. و كأن

ارتكاب ذلك كان لعدم صلاحيتها لمعارضه ما عرفت. لكن الأولى إيكال أمرها إلى قائلها، من دون تعرض للمراد منها من دون

شاهد عليه.

(١) كما عن الأكثر- كما عن جماعة- أو المشهور- كما عن آخرين-

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦

.....

و حكى عن جملة من كتب الصدوق، و الشيخ، و سلالر و حمزة، و الحلى، و الفاضلين و الشهيدين، و المحقق الثانى، و غيرهم. و تدل

عليه طائفة من النصوص،

كصحيح معاوية بن وهب: «قلت لأبى عبد الله (ع): أدنى ما يقصر فيه المسافر، فقال (ع): بريد ذاهباً و بريد جائياً» «١»

و

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن التقصير، فقال: بريد ذاهب و بريد جئى (كذا) قال (ع): كان رسول الله (ص) إذا أتى (ذباباً)

قصر. و ذباب على بريد- و إنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» «٢»

و نحوهما غيرهما. و منه ما دل على وجوب التقصير على أهل مكة فى خروجهم الى عرفات

. و بها يجمع بين ما دل على تحديد المسافة بالبريدين، كالطائفة المشار إليها سابقاً، و بين ما دل على تحديدها بالبريد،

كصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «التقصير فى بريد و البريد أربعة فراسخ» «٣»

و

مصحيح الخزاز: «قلت لأبى عبد الله (ع): أدنى ما يقصر فيه المسافر فقال عليه السلام: بريد» «٤»

و

صحيح الشحام: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: يقصر الرجل الصلاة في مسير اثني عشر ميلاً» (٥) و نحوها غيرها فتحمل الأولى على الملققة، و الثانية على تحديد خط السير في الذهاب و الإياب و يوضح ذلك ما في صحيح زرارة السابق

من التعليل، و ما في خبر إسحاق المروى عن العلل و غيرها في قوم خرجوا في سفر و تخلف عنهم رجل و بقوا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٤، ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١، ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧

.....

ينتظرونه، حيث

قال (ع): «إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة ما أقاموا، و إذا مضوا فليقصروا.

ثم قال (ع): هل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لا أدري. قال (ع): لأن التقصير في بريدين و لا يكون التقصير في أقل من ذلك، فلما كانوا قد ساروا بريداً و أرادوا أن ينصرفوا بريداً كانوا قد ساروا سفر التقصير ..» (١)

فان الحديثين المذكورين بمنزلة الحاكم على نصوص الثمان المفسر لها بما يشمل الملققة من الذهاب و الإياب، و المقيد لإطلاق نصوص الأربع، فيتعين حملهما معاً عليه.

و منه يظهر ضعف ما عن الذكري، و الروض، و المدارك: من الميل إلى التخيير بين القصر و التمام في الثمانية الملققة، بحمل الأمر بالتقصير فيها على الوجوب التخييري، جمعاً بينه و بين ما دل على اعتبار الثمانية الامتدادية فإنه جمع غير ظاهر الشاهد، بل عرفت كون

الشاهد على خلافه، و لا سيما مع إباء بعض أخبار التقصير الواردة في خروج أهل مكة الى عرفات عنه مثل

خبر معاوية بن عمار: «إن أهل مكة إذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير» (٢)

و ،

خبر إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع):

في كم التقصير؟ فقال (ع): في بريد. ويحهم كأنهم لم يحجوا مع رسول الله (ص) فقصروا» (٣)

و

صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات قال (ع): ويلهم - أو ويحهم - و أى سفر أشد منه؟!» (٤).

فإنها كالصريحة في تحتم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨

بل مطلقاً على الأقوى (١) وإن كان الذهاب فرسخاً والإياب

القصر تعييناً كما لا يخفى. و حمل الإنكار فيها بالويل أو الويح على الإنكار على الالتزام بالتمام و البناء على عدم مشروعية القصر، لما

سنه عثمان- كما دل عليه صحيح زرارة

«١»- مع أنه خلاف الظاهر، لا يناسب ما فى الأول من التعبير

بقوله (ع): «كان عليهم التقصير»

، و لا ما فى الأخير

بقوله عليه السلام: «و أى سفر أشد منه؟!».

و رفع الجناح فى الآية الشريفة لا يصلح شاهداً للتخيير، لما عرفت من اتفاق النص و الفتوى على إرادة الوجوب التعيينى منه.

كما منه يظهر ضعف ما عن ابن زهرة و أبى الصلاح و غيرهما: من تعين التمام فى الأربعة مطلقاً، كضعف ما عن الكلينى: من الاكتفاء

بالأربعة الامتدادية مطلقاً. فإنه و إن كان يشهد له نصوص الأربعة فى نفسها، إلا أنه لا مجال للاعتماد عليها فى ذلك بعد وجوب

حملها على إرادة بيان خط السير الذى يكون فيه الذهاب و الإياب، بقرينه ما عرفت من النصوص.

و لعل ذلك مراد الكلينى (ره)، فىكون من القائلين بالثمانية الملفقة. نعم قد يشهد لظاهره

صحيح عمران بن محمد: «قلت لأبى جعفر الثانى (ع):

جعلت فداك إن لى ضيعه على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ، و ربما خرجت إليها فأقيم فيها ثلاثة أيام أو خمسة أيام أو سبعة أيام

فأتم الصلاة أم أقصر؟

فقال (ع): قصر فى الطريق، و أتم فى الضيعة» «٢».

لكن المتعين طرحه. أو حمل الأمر بالتمام فيه على التقيّة، لمعارضه ما عرفت. و حيثئذ يكون شاهداً لعدم اعتبار الرجوع ليومه، كما

سيأتى إن شاء الله تعالى.

(١) لما يستفاد من نصوص الأربعة بعد الجمع بينها و بين نصوص

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩

.....

الثمانية، من الاكتفاء بالثمانية الملفقة مطلقاً، و لو بالنحو المذكور. و لا سيما بملاحظة ذيل

موثق ابن مسلم: «عن التقصير. قال (ع): فى يريد.

قلت: بريد؟ قال (ع): إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه» (١)

فإنه ظاهر في أن المدار على شغل اليوم بالذهاب والإياب ولو مع اختلاف مسافتهم. ومثله في ذلك: التعليل في مصحح زرارة المتقدم الوارد في سفر النبي (ص) إلى (ذباب) (٢)، وخبر إسحاق الوارد في منتظر الرفقة

(٣) لكن لا يخفى أن التعليقات المذكورة وإن كانت حاكمه على نصوص الثمان ومقتضية لجواز التلفيق مطلقاً، إلا أن الجميع مقيد بنصوص البريد ذاهباً وجائياً. والتعليقات المذكورة لا تصلح لتقديمها على نصوص البريد بل يجب حملها عليه حملاً للمطلق على المقيد [١]. ولا سيما مع عدم إمكان

[١] وبعبارة أخرى: نصوص الثمانية ظاهرة في وجوب البعد ثمانية فراسخ، ونصوص الأربعة ظاهرة في وجوب البعد أربعة فراسخ، ونصوص التعليقات لما لم تكن في بيان تعليل الحكم في مقام الثبوت، وإنما هي في بيان تعليله في مقام الإثبات، لم تصلح للحكومة إلا على نصوص الثمانية، فتدل على أن المراد منها ما يعم الملفقة بنحو الأربعة ذهاباً والأربعة إياباً. ولا تعرض فيها لإلغاء اعتبار البعد أربعة فراسخ لتكون حاكمه على نصوص الأربعة نعم إطلاق التلفيق يقتضى الاكتفاء بكون مجموع الذهاب والإياب ثمانية، ولو كان أحدهما أقل من أربعة. لكن هذا الإطلاق مقيد بنصوص الأربعة، بعد ما لم تكن له حكومة عليها، حملاً للمطلق على المقيد. نعم لو كان التعليل تعليلاً للحكم في مقام الثبوت، كان حاكماً على جميع نصوص التحديد، ويكون المستفاد منه: كون المدار على الثمانية ولو ملفقة مطلقاً لكن عرفت أنه تعليل للحكم في مقام الإثبات، وأن التقصير في البريد ذاهباً وجائياً تقصير في البريدين، فإنما يتضمن إلغاء ظهور البريدين في الامتداديين، وأن المراد بهما ما يعم الملفقين، ولا تعرض فيه لإلغاء نصوص البريد، فيجب العمل بها. منه قدس سره

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

(٢) تقدم ذلك في صدر التعليقة السابقة.

(٣) تقدم أيضاً في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠

سبعة. وإن كان الأحوط - في صورة كون الذهاب أقل من أربعة مع كون المجموع ثمانية - الجمع (١).

الالتزام بإطلاق التعليقات المذكورة، لدلالته على الاكتفاء بمجرد شغل اليوم ولو بالتردد بميل ذاهباً و آئباً أربعاً وعشرين مرة، وهو مما لا يمكن الالتزام به، بل الظاهر أنه لا خلاف في عدم الاكتفاء به. نعم حكى عن التحرير [١] التقصير على إشكال، ولم يعرف الاشكال فيه من غيره، ولا منه في غير التحرير. اللهم إلا أن يفرق بين التلفيق من ذهاب واحد وإياب كذلك، والتلفيق من أكثر من ذهاب وإياب، كما هو غير بعيد. وسيأتى.

وكيف كان فالمتعين إذاً حمل التعليقات على بيان أن المراد من الثمانية فراسخ الأعم من الامتدادية والملفقة من أربعة الذهاب وأربعة الإياب. وهو أولى من التصرف في نصوص البريد، بحملها على الغالب، الموجب للحكم بالتقصير في كثير من فروض التلفيق المستبشع فيها ذلك. وعليه فما عن شذمه من متأخري المتأخرين: من الحكم بالتقصير في الفرض ونحوه، ضعيف.

(١) أما في صورة كون الإياب أقل من أربعة فالاحتياط فيها لا مجال له، لظهور أخبار البريد في كفاية كون الذهاب بريداً في وجوب التقصير غاية الأمر اعتبر في بعض النصوص: ضم الإياب ليكون متمماً للثمانية، لا - أنه ملحوظ بالأصالة في قبالة الذهاب، ليجرى

الاحتياط في الصورتين معاً. لكن لا يخفى أن جملة من النصوص تضمنت تحديد أقل المسافة ببريد الإياب أيضاً مع بريد الذهاب، فلا فرق بين الذهاب و الإياب في ذلك.

[١] قال في التحرير: «و لو قصد أربعة فراسخ فان عزم على الرجوع من يومه قصر، أما لو قصد التردد في ثلاثة فراسخ ثلاث مرات لم يقصر. إلا أن لا يبلغ في الرجوع الأول مشاهدة الجدران و لا سماع الأذان» و ظاهره الجزم بوجود القصر عند التردد فيما دون الأربع. منه قدس سره

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١

و الأقوى عدم اعتبار (١) كون الذهاب و الإياب

فإن أخذ بظاهر التعليقات بنى على جواز نقص كل منهما عن البريد مع تكميله بالآخر، و إلا فلا بد من اعتبار عدم نقص كل منهما عنه. فلاحظ.

(١) كما عن العماني، و نسبه في محكي كلامه إلى آل الرسول (ص).

و عن المفاتيح: نسبه إلى الشيخ (ره). و عن مجمع البرهان: نسبه إلى القاضي. و اختاره الكاشاني، و البحراني، و نسبه ثانيهما إلى جملة من أفاضل متأخري المتأخرين. و هو المشهور بين المعاصرين، و من قارب عصرنا.

و يقتضيه إطلاق نصوص التلفيق، بل هو كصريح ما دل على وجوب التقصير على أهل مكة عند خروجهم إلى عرفات

، مع عدم ما يشهد لاعتبار الرجوع ليومه، إلا ما قد يترأى من ذيل موثق ابن مسلم المتقدم من اعتبار شغل اليوم بالفعل

«١». و لكنه- كما ترى- غير ظاهر، بل الظاهر كونه في مقام مجرد التقدير، ليكون نظير الصغرى للكبرى المرتكزة في ذهن السائل من

اعتبار الثمانية فراسخ، المقدر في جملة من النصوص بمسيرة يوم، و بياض يوم، و نحو ذلك، كما يشهد به مصحح زرارة عن أبي

جعفر (ع) المتقدم في نصوص التلفيق

«٢»، فإن المراد منهما واحد، كما يظهر بأقل ملاحظة و يشير إلى ذلك التعبير باليوم، مع أن السفر قد يكون كله بالليل، أو بعضه باليوم

و بعضه بالليل.

و لقد أطال السيد بحر العلوم (ره) في رسالته في تقريب دلالة الحديث المذكور على اعتبار الرجوع ليومه. كما أتعب نفسه الشريفة في

الاستدلال على ذلك

بموثق سماعة: «عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال (ع):

في مسيرة يوم، و ذلك بريدان، و هما ثمانية فراسخ. و من سافر قصر

(١) تقدم ذلك قريباً.

(٢) تقدم ذلك في أوائل الكلام في هذا الشرط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢

.....

الصلاة و أفطر. إلا أن يكون رجلاً مشيعاً لسلطان جائر، أو خرج إلى صيد، أو إلى قرية له يكون مسيرة يوم بيت إلى أهله لا يقصر و لا يفطر» (١).

بناء على أن المراد من أهله بلد الخروج، و يكون معنى قوله (ع):

«أو إلى قرية له ..»

أو المسافر إلى قرية له، مع كون سفره جامعاً للشرائط لأنه مسيرة يوم ذاهباً و جائياً، و رجوعه ليومه لا يجوز فيه التقصير لانقطاعه بقصد القرية. و بما

عن شرح السنة للحسين بن مسعود:

«من أن أمير المؤمنين (ع) خرج من الكوفة إلى النخيلة فصلى بالناس الظهر ركعتين ثم رجع من يومه» (٢).

فان نقل الرجوع من يومه اماره دخله في قصر الصلاة. و بما

عن المقنع: «سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل أتى سوقاً يتسوق بها، و هي من منزله على أربع فراسخ. فان هو أتاها على الدابة أتاها في بعض يوم، و إن ركب السفن لم يأتها في يوم.

قال (ع): يتم الراكب الذي يرجع من يومه صوماً، و يقصر صاحب السفن» (٣).

بدعوى كون المعنى: يتم الراكب الذي لا يرجع من يومه إما بتقدير حرف النفي، أو بحمل الرجوع من يومه على إمكان الرجوع من يومه و لكن لم يرجع.

لكن الجميع - كما ترى - قاصر الدلالة على ذلك بنحو يعول عليه في إثبات الحكم الشرعي، فضلا عن قصور السند في بعضها. و مجرد الموافقة لفتوى المشهور غير كاف في الجبر، كما تكرر بيان وجهه في هذا الشرح.

(١) لاحظ صدره في الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٣، و ذيله في باب: ٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) البحار ج: ١٨ صفحة ٦٨٦ الطبع القديم، كما في هامش جواهر الكلام الجزء: ١٤ صفحة ٢٢٥ الطبع الحديث.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣

في يوم واحد (١)، أو في ليلة واحدة (٢)، أو في الملقق منهما مع اتصال إياه بذهابه و عدم قطعه بمبيت ليلة فصاعداً في الأثناء، بل إذا كان من قصده الذهاب و الإياب و لو بعد تسعة أيام يجب عليه القصر. فالثمانية الملققة كالممتدة في إيجاب القصر

و على هذا فالمتعين الأخذ بما هو المستفاد من النصوص الصحيحة الدالة على تعيين القصر، و إن لم يرد الرجوع ليومه، الدالة بإطلاقها أو بصريحها على ذلك كما أشرنا إليها من قبل.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن المرتضى و الحلبي و الفاضلين في بعض كتبهما: من تعيين التمام على غير مرید الرجوع ليومه. كضعف ما عن المشهور: من التخيير له بين القصر و التمام. و ما عن التهذيب و المبسوط و غيرهما: من التفصيل بين مرید الرجوع ليومه فيتخير بين القصر و التمام، و غيره فيتعين عليه التمام. و ما عن المفيد و سلار و والد الصدوق: من التخيير لمرید الرجوع لغير يومه في خصوص الصلاة، دون الصوم. و غير ذلك من الأقوال. لعدم وضوح المستند لها في قبال ما عرفت، و إن كان يوافق الثاني الرضوي، قال فيه: «و إن سافرت إلى موضع مقدار أربع فراسخ، و لم ترد الرجوع من يومك، فأنت بالخيار فإن شئت تمت، و إن شئت قصرت» (١).

لكنه غير ثابت الحجية في نفسه، و لا يصلح للمعارضه لغيره مما سبق. و دعوى انجباره بفتوى المشهور. و وهن ما سبق بالاعراض عنه غير ثابتة، لما عرفت من عدم الانجبار بمجرد الفتوى، و عدم الوهن بمجرد المخالفه، لأن بنائهم على الجمع بالتخيير فرع الاعتماد عليه لا القدرح فيه.

(١) كما هو الموجود في أكثر العبارات.

(٢) كما عن جماعة التصريح به، بل ظاهر السيد بحر العلوم أو صريحه

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤

إلا إذا كان قاصداً للإقامة عشرة أيام في المقصد أو غيره، أو حصل أحد القواطع الأخر. فكما أنه إذا بات في أثناء الممتدة ليله أو ليالي لا يضر في سفره فكذا في الملفقة، فيقصر و يفطر و لكن مع ذلك الجمع بين القصر و التمام، و الصوم و قضائه في صورة عدم الرجوع ليومه أو ليلته أحوط.

و لو كان من قصده الذهاب و الإياب و لكن كان متردداً في الإقامة في الأثناء عشرة أيام و عدمها لم يقصر (١). كما أن الأمر في الامتدادية أيضاً كذلك.

[مسألة (١): الفرسخ ثلاثة أميال]

(مسألة ١): الفرسخ ثلاثة أميال (٢).

دعوى الإجماع عليه، و إن كان مقتضى الجمود على ذيل موثق ابن مسلم المتقدم المشتمل على التعليل عدمه «١». إلا أن استفاد من النصوص اعتبار اتصال السير عرفاً. فتأمل. و مما ذكرنا يظهر حكم الملفق.

(١) لعدم قصد السفر الواحد ثمانية فراسخ و لو ملفقة، نظير ما لو قصد الإقامة على رأس الأربعة. إذ كما أن قصد الإقامة مناف لقصد السفر كذلك التردد فيها. و سيأتي التعرض له في الشرط الرابع.

(٢) بلا خلاف - كما عن المنتهى - و إجماعاً، كما عن المعبر و التذكرة و الغرية و النجيبية و المفاتيح و الكفاية. و عن جماعة: حكاية الاتفاق عليه.

و يشهد به ما تقدم من صحيح الكاهلي

«٢»، و خبر عبد الرحمن بن الحجاج

«٣» و صحيح الشحام

«٤»، و ما

في موثق العيص عن أبي عبد الله (ع):

«قال (ع) في التقصير: حده أربعة و عشرون ميلاً» «٥»

بعد الجمع

(١) تقدم ذلك في أوائل الكلام في هذا الشرط.

(٢) تقدم ذلك كله في الشرط الأول من شروط القصر.

(٣) تقدم ذلك كله في الشرط الأول من شروط القصر.

(٤) تقدم ذلك كله في الشرط الأول من شروط القصر.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥

و الميل أربعة آلاف ذراع (١) بذراع اليد، الذى طوله أربع

بينها و بين غيرها، و غيرها.

(١) كما هو المشهور. و عن المدارك و الكفاية: أنه مما قطع به الأصحاب و عن غير واحد: أنه المشهور المعروف بين اللغويين، و الفقهاء، و العرف.

و فى السرائر عن مروج الذهب للمسعودى أنه قال: «الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، و هو الذراع الذى وضعه المأمون لذرع الثياب، و مساحة البناء، و قسمة المنازل. و الذراع أربع و عشرون إصبعا». و عن الأزهري: أن الميل عند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة آلاف ذراع، و عند المحدثين أربعة آلاف ذراع. و الخلاف لفظى فإنهم اتفقوا على أن مقداره ستة و تسعون ألف إصبع، و الإصبع ست شعيرات بطن كل واحدة إلى ظهر الأخرى، و لكن القدماء يقولون: الذراع اثنان و ثلاثون إصبعا، و المحدثون: أربع و عشرون إصبعا. و نحوه ما فى القاموس: «الميل قدر مد البصر.

و منار بينى للمسافر، أو مسافة من الأرض متراخية بلا حد أو مائة ألف إصبع إلا أربعة آلاف إصبع، أو ثلاثة أو أربعة آلاف ذراع بحسب اختلافهم فى الفرسخ هل هو تسعة آلاف بذراع القدماء أو اثني عشر ألف ذراع بذراع المحدثين». و حكى التقدير بذلك عن نهاية ابن الأثير. و حينئذ يتعين حمل الإطلاق عليه. إذ لا مجال لحمله على مد البصر، و لا على ما يمتاز فيه الراجل و الراكب، و إن عدا من معانيه، لعدم انضباطهما. كما لا مجال لحمله على ما تفرد به فى محكى تاج العروس: من أنه ستة آلاف ذراع. لندرته و غرابته. نعم فى مرسل الخزاز: «إن كل ميل ثلاثة آلاف و خمس مائة ذراع»
«١». لكن. مع إرساله و هجره بين الأصحاب لا مجال للاعتماد

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦

و عشرون إصبعا، كل إصبع عرض سبع شعيرات (١)، كل شعيرة عرض سبع شعيرات، من أوسط شعر البرذون.

[(مسألة ٢): لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ]

(مسألة ٢): لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ و لو يسيراً لا يجوز القصر، فهى مبنية على التحقيق، لا المسامحة العرفية (٢) نعم لا يضر اختلاف الأذرع المتوسطة فى الجملة (٣) كما هو الحال فى جميع التحديدات الشرعية.

عليه. مع إمكان حمله على ذراع خاص يساوى سبعة أثمانه أربعاً و عشرين إصبعا. و أولى بعدم إمكان الحمل عليه رواية الصدوق للمرسل المذكور هكذا: «كل ميل ألف و خمس مائة ذراع» «١».

فان لازم ذلك أن يكون البريد ثمانية عشر ألف ذراع، التى هى فرسخ و نصف بالفرسخ المتعارف. و هو- كما ترى- مناف لكون البريدين مسيرة يوم، كما صرحت به النصوص. فلا معدل عما هو المشهور.

(١) قيل: إنه المشهور. لكن تقدم فى محكى كلام الأزهري: أنه ست شعيرات. و لعل الحاجة غير ماسة إلى معرفة ذلك، لأن الذراع المقدر بأربع و عشرين إصبعا هو الذراع المتعارف عند الأعراب اليوم، الذى هو من المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى، فإنه ست قبضات، أربع و عشرون إصبعا، فيكون المعيار منه المتعارف، كما هو الحال فى سائر التحديدات، و لا تنتهى النوبة إلى تحديده

بالإصبع، فضلاً عن تحديد الإصبع والشعيرة.

فلاحظ، و تأمل.

(٢) كما تقتضيه ظواهر الأدلة في المقام وفي سائر موارد التحديد.

(٣) هذا يناهى ما تقدم من الضبط بالشعرة. و كيف كان فالعمل على أقل الأذرع المتوسطة.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧

[(مسألة ٣): لو شك في كون مقصده مسافة شرعية أو لا]

(مسألة ٣): لو شك في كون مقصده مسافة شرعية أو لا بقي على التمام على الأقوى (١)،

(١) كما عن غير واحد التصريح به، بل عن الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه. لأصالة التمام، الراجعة إلى عموم ما دل على وجوب التمام على كل مكلف، المقتصر في الخروج عنه على المسافر، فان مقتضى الجمع العرفي بين العام والخاص كون موضوع حكم العام عنوان العام المسلوب عنه الخاص، فإذا أحرز عنوان العام بالوجدان. و سلب الخاص عنه بالأصل، كفى ذلك في ثبوت موضوع حكم العام تعبدًا، فيثبت نفسه.

نعم قد يشكل ذلك أولاً: بمنع كون مقتضى الجمع العرفي ذلك، بل ليس موضوع حكم العام إلا-الأفراد الواقعية الباقية بعد التخصيص وهي مما لا يمكن إثباتها بالأصل. و ثانياً: بأنه يتم لو لم يظهر من الأدلة كون موضوع حكم العام عنواناً وجودياً، و المقام من الثاني، فإن المصرح به في بعض النصوص كون موضوع التمام الحاضر أو المقيم، فلاحظ صحيح زارة المتقدم فيما يقصر من الصلاة

«١». و حينئذ فإثبات وجود التمام بأصالة عدم السفر الخاص مبنى على صلاحية إثباته عنوان الحاضر، و هو مبنى على القول بالأصل المثبت.

و يندفع الأول: بأنه و إن كان قريباً، لكن دعوى كون مقتضى الجمع العرفي ذلك أقرب. و يندفع الثاني: بأن ذكر ذلك في النصوص ليس من باب التقييد، فإنه خلاف ظاهر أكثر النصوص جداً. و يشهد به عدم اختصاص التمام بالمقيم و الحاضر قطعاً، بل يثبت لكثير من أفراد المسافر ككثير السفر، و العاصي، و المتماذي به السير من دون قصد له، و المتردد، و غيرهم. فليس موضوع وجوب التمام إلا من لم يكن مسافراً سافراً خاصاً، فيمكن إثباته بأصالة عدم كون المكلف مسافراً ذلك السفر الخاص. و العلم بوجود السفر

(١) تقدم ذلك في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨

بل و كذا لو ظن كونها مسافة (١).

[(مسألة ٤): تثبت المسافة بالعلم بالحاصل من الاختبار]

(مسألة ٤): تثبت المسافة بالعلم بالحاصل من الاختبار و بالشيع المفيد للعلم (٢)، و بالبينة الشرعية (٣).

في الجملة لا يقدر في جريان أصالة عدم السفر الخاص، لأن العلم بذات المقيد لا ينافي الشك في وجود المقيد بما هو مقيد، فلا مانع من جريان الأصل فيه. ولأجل ذلك كان بناء الفقهاء (رض) على الرجوع إلى أصالة التمام عند الشك في جواز القصر من جهة الشبهة الحكمية لوجوب الرجوع إلى العام عند الشك في التخصيص.

و أما استصحاب الحضر فإن أريد منه استصحاب الحضر بالمعنى العرفي اختص جريانه بصورة الشك في الخروج من البلد بنحو الشبهة الموضوعية.

أما إذا كان بنحو الشبهة المفهومية فلا يجرى، لما عرفت مراراً: من عدم جريان استصحاب المفهوم المردد. و أما إذا كان بمعنى ما يقابل السفر الشرعي فمرجعه إلى أصالة عدم السفر.

ثم إنه قد يتوهم: أنه في فرض المسألة يجوز الرجوع إلى إطلاق وجوب القصر على المسافر للعلم بصدق السفر. وفيه: أن الإطلاق المذكور بعد ما قيد بأدلة اعتبار المسافة لا يجوز الرجوع إليه عند الشك في وجود قيده

(١) لعدم الدليل على حجية مطلق الظن في الأحكام، فضلاً عن الموضوعات. و احتمال في الروض الاكتفاء بالظن القوي، لأنه مناط العمل في كثير من العبادات. و هو كما ترى.

(٢) كان الأولى الاقتصار على ذكر الشياخ بلا قيد، ليكون معطوفاً على الاختبار.

(٣) بناء على عموم حجيتها، كما قربناه في مبحث المياه من هذا الشرح «١».

(١) راجع الجزء الأول المسألة: ٦ من فصل ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩

و في ثبوتها بالعدل الواحد إشكال (١)، فلا يترك الاحتياط بالجمع.

[مسألة ٥: الأقوى عند الشك وجوب الاختبار أو السؤال]

(مسألة ٥): الأقوى عند الشك وجوب الاختبار أو السؤال (٢) لتحصيل البينة، أو الشياخ المفيد للعلم، إلا إذا كان مستلزماً للخرج.

[مسألة ٦: إذا تعارض البيتان]

(مسألة ٦): إذا تعارض البيتان فالأقوى سقوطهما (٣)

(١) و عن الذكري و الروض: احتمالاه، لقرب دعوى بناء العقلاء على حجيته مطلقاً، بل حجية مطلق خبر الثقة. لكن لو تمت دلالة رواية مسعدة

«١» على عموم حجية البينة كانت رادعة عن هذا البناء، فلا مجال للتعويل عليه.

(٢) كما في الجواهر وغيرها، لقاعدة الامتثال، و عدم الدليل على معذورية العامل بالأصول النافية قبل الفحص في المقام. وفيه: أن قاعدة الامتثال لا- مجال لها مع الأصل المؤمن من الخطر. و دليل الأصل كاف في إثبات العذر، كما في سائر موارد الشبهات الموضوعية. و ما دل على وجوب تعلم الأحكام- من الإجماع و غيره- غير شامل للمقام.

نعم يمكن أن يقال: إنه يلزم من العمل بالأصل في المقام المخالفة القطعية الكثيرة، المعلوم عدم جوازها شرعاً، المستكشف منه وجوب الاحتياط و لكن لزوم ذلك أول الكلام، بل ممنوع جداً، لقله الابتلاء بموارد الشك فتأمل. مع أنه لا يصلح لاستكشاف وجوب الاختبار و نحوه من أسباب العلم و إنما يقتضى وجوب الاحتياط مع عدمه. نعم لو بنى على وجوب الجزم بالنية كان ما ذكر

في محله. لكن تقدم ضعفه.

(٣) لأصالة التساقط في الأمارات المتعارضة، كما تحقق ذلك في الأصول.

و عن المحقق تقديم بينة الإثبات، لأن شهادة النفي غير مسموعة. وفيه:

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠

و وجوب التمام (١)، و إن كان الأحوط الجمع.

[(مسألة ٧): إذا شك في مقدار المسافة شرعاً]

(مسألة ٧): إذا شك في مقدار المسافة شرعاً (٢) وجب عليه الاحتياط بالجمع، إلا إذا كان مجتهداً، و كان ذلك بعد الفحص عن حكمه، فإن الأصل هو التمام.

[(مسألة ٨): إذا كان شاكاً في المسافة و مع ذلك قصر لم يجز]

(مسألة ٨): إذا كان شاكاً في المسافة و مع ذلك قصر لم يجز بل وجب عليه الإعادة تماماً (٣). نعم لو ظهر بعد

أن عموم حجية الشهادة لا يفرق فيه بين النفي و الإثبات و لو كان المستند في الأول الأصل، فضلاً عما لو كان المستند فيه الحس. اللهم إلا أن يقال: إذا كان المستند للنفي الأصل ترجح بينة الإثبات لأنها حاكمة على الأصل الذي هو مستند بينة النفي، فإذا سقط الأصل سقطت بينة النفي، لبطان مستندها، كما تقدم ذلك في مباحث أحكام النجاسات.

(١) لأصالة التمام المشار إليها سابقاً.

(٢) يعنى: بنحو الشبهة الحكمية. و الوجه في وجوب الاحتياط مع ما عرفت من أصالة التمام: هو ما تحرر في محله من وجوب الفحص، و عدم جواز الرجوع إلى الأصول اللفظية و العملية في الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الحجة، فيجب على العامي الرجوع إلى المجتهد، و على المجتهد الرجوع إلى الأدلة، و قبل ذلك يجب الاحتياط عقلاً الذي هو مفاد قاعدة الاشتغال.

نعم يجوز للمجتهد- بعد الفحص عما يوجب القصر و عدم عثوره عليه- الرجوع إلى أصالة التمام. أما العامي فليس له الرجوع إليها، لأنه وظيفة المجتهد، لقدرة على الفحص. و عجز العامي عنه. نعم لو شك بنحو الشبهة الموضوعية رجع إليها، لأنها وظيفته حينئذ بمقتضى فتوى مجتهد، و عدم اشتراط جواز الرجوع إليها بالفحص.

(٣) لأصالة التمام المقتضية لوجوب التمام. و مع الغض عن ذلك فمقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١

ذلك كونه مسافة أجزأ (١)، إذا حصل منه قصد القربة مع الشك المفروض (٢). و مع ذلك الأحوط الإعادة أيضاً.

[(مسألة ٩): لو اعتقد كونه مسافة فقصر ثم ظهر عدمها وجبت الإعادة]

(مسألة ٩): لو اعتقد كونه مسافة فقصر ثم ظهر عدمها وجبت الإعادة (٣). و كذا لو اعتقد عدم كونه مسافة فأتى، ثم ظهر كونه مسافة، فإنه يجب عليه الإعادة (٤).

[(مسألة ١٠): لو شك في كونه مسافة أو اعتقد العدم]

(مسألة ١٠): لو شك في كونه مسافة أو اعتقد العدم ثم بان في أثناء السير كونه مسافة يقصر و إن لم يكن الباقي مسافة (٥).

[مسألة ١١): إذا قصد الصبي مسافة ثم بلغ في الأثناء وجب عليه القصر]

(مسألة ١١): إذا قصد الصبي مسافة ثم بلغ في الأثناء وجب عليه القصر (٦) و إن لم يكن الباقي مسافة. وكذا يقصر

قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بالقصر المأتي به، للشك في الامتثال به.

(١) كما في الجواهر وغيرها. لمطابقة العمل للواقع، الموجبة للأجزاء

(٢) لا ريب في إمكان حصوله، لما عرفت من عدم اعتبار الجزم بالنية

(٣) لعدم الدليل على الاجزاء بموافقة الأمر الظاهري، فضلاً عن الأمر الخيالي الخطئي.

(٤) لما عرفت. و عن المدارك و الروض: الأجزاء، لقاعدة الاجزاء و فيه: ما عرفت.

(٥) كما في الجواهر وغيرها، بل لا ينبغي الخلاف فيه، لتحقق الموضوع واقعاً فيتبعه حكمه. و احتمال اعتبار العلم بالمسافة في وجوب

القصر - كما عن الروض - ضعيف كما اعترف به هو، إذ هو خلاف إطلاق الأدلة.

و دعوى: أن ظاهر أدلة اعتبار القصد لزوم قصد الثمانية فراسخ، الموقوف على العلم بها ممنوعه، بل الظاهر منها قصد السفر في مسافة هي في الواقع ثمانية.

(٦) كما عن الروض. لعموم أدلة القصد، الشامل لقصد الصبي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢

إذا أراد التطوع بالصلاة مع عدم بلوغه. و المجنون الذي يحصل منه القصد إذا قصد مسافة ثم أفاق في الأثناء يقصر.

و أما إذا كان بحيث لا يحصل منه القصد فالمدار بلوغ المسافة من حين إفاقته.

[مسألة ١٢): لو تردد في أقل من أربعة فراسخ ذاهباً و جائياً مرات]

(مسألة ١٢): لو تردد في أقل من أربعة فراسخ ذاهباً و جائياً مرات حتى بلغ المجموع ثمانية لم يقصر (١)، ففي التلفيق لا بد أن يكون

المجموع من ذهاب واحد و إياب واحد ثمانية.

[مسألة ١٣): لو كان لبلد طريقان]

(مسألة ١٣): لو كان لبلد طريقان و الا بعد منهما مسافة، فإن سلك الأبعد قصر (٢)، و إن سلك الأقرب لم

و في الجواهر: «فيه إشكال». و كأنه لما دل على أن عمد الصبي خطأ

«١». و فيه - مع اختصاص ذلك بالجنايات، كما يظهر من ملاحظته النصوص الدالة عليه - أن القصد المعتبر في المقام أعم من

الالتفات، و إن لم يكن موجباً لإرادة السفر، كما سيأتي في الأسير في أيدي المشركين، و هذا المعنى مما لا مجال للإشكال في

حصوله للصبي. مع أن لازم الاشكال المذكور عدم إمكان تطوعه بالقصر في السفر و بطلانه على القول بكون عباداته شرعية، و أنه لا

بد من تطوعه بالتمام، و لا يظن الالتزام به من أحد. و أضعف من ذلك: ما عن بعض: من اعتبار قصد وليه وجوداً و عدماً، فإنه حال

عن السند.

(١) تقدم الكلام فيه في مسألة اختلاف الذهاب والإياب.

(٢) إجماعاً، كما عن جماعة، و لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى القاضى و علل بالشك في شمول الأدلة لمثله، و احتمال كونه من سفر اللهو، لأن

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب العاقله حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣

يقصر، إلا إذا كان أربعة أو أقل و أراد الرجوع من الأبعد (١).

[مسألة (١٤): في المسافة المستديرة]

(مسألة ١٤): في المسافة المستديرة (٢) الذهاب فيها

قطع الزيادة لا لداع، كقطع تمام المسافة كذلك، و للشك في صدق المسافر عليه. لكن الجميع كما ترى، فإن إطلاق الأدلة محكم، و صدق المسافر عليه قطعى. و كونه من اللهو المانع عن القصر ممنوع. مع أنه قد يكون لداع عقلائى، كالفرار من الصوم لاحتمال مرض، أو كون يومه عيداً، أو لمشقة أو نحو ذلك من الأغراض الصحيحة العقلانية.

(١) بناء على ما تقدم من الاكتفاء بمطلق التلفيق.

(٢) حكى في مفتاح الكرامة عن مصابيح أستاذه الوحيد (ره) ما يوهم عدم اعتبار المسافة المستديرة، قال فى المصابيح: «أما السفر فلا شك فى أنه لغة و عرفاً أن يطوى المسافة بعنوان امتداد ذهابى يذهب و يغيب عن الوطن فلا بد من قيدين: أحدهما: الإبعاد عن الوطن، فلو كان المسافر يمشى و يدور فى البلد أو يدور حوله، لا يكون مسافراً..» ثم حكى عن الصيمرى فى كشف الالتباس: أن الاستقامة و الاستدارة لا مدخل لهما فى تحديد المسافة لإطلاق الفتاوى و الروايات ..، ثم استظهر من الشهيد الثانى فى نفايح الأفكار: أنه لا كلام فيه. و جعل الأصرح فى الدلالة على ذلك ما عن جماعة الإجماع عليه: من أنه لو كان للبلد طريقان أقرب و أبعد، فسلك الأبعد قصر، و لا يكون ذلك إلا مع الاستدارة، و لا قائل بالفصل بين أفراد الاستدارة .. إلى آخر ما ذكر.

أقول: المسافة المستديرة تارة: تفرض مستديرة على البلد، و أخرى: فى جانب منها، بحيث يلاصق البلد نقطة منها، فتكون مع البلد شبه الدائرتين المتلاصقتين. أما الثانية فلا- ينبغى التأمل فى كونها موضوعاً للقصر، لإطلاق النصوص و الفتاوى، و صدق السفر معها. و يشهد به ما ذكره فى البلد الذى له طريقان. و أما الأولى فدعوى انصراف النصوص عنها بل الفتوى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤

الوصول الى المقصد و الإياب منه الى البلد (١). و على المختار:

يكفى كون المجموع مسافة مطلقاً، و إن لم يكن الى المقصد أربعة. و على القول الآخر: يعتبر أن يكون من مبدأ السير إليه أربعة مع كون المجموع بقدر المسافة.

[مسألة (١٥): مبدأ حساب المسافة سور البلد]

(مسألة ١٥): مبدأ حساب المسافة سور البلد (٢)،

قريبه جداً. بل الظاهر عدم صدق السفر ذاهباً و آتياً بريدين فى بعض صورها فالبناء على التمام معها عملاً بأصالة التمام فى محله. و

الظاهر أنها مورد كلام الوحيد (ره) فلاحظ.

(١) لا يخلو من إشكال، لأن المعيار في الذهاب التباعد عن مبدأ السير و هو موجود فيما بين المقصد و النقطة المقابلة لمبدأ السير، فلا يصدق الشروع في الإياب. إلا- مع التجاوز عن تلك النقطة. نعم قد يستعمل الإياب بمجرد الخروج عن المقصد مسامحةً بلحاظ مقصده الأصلي و هو البلد. لكنه لا عبرة به

(٢) كما نسب إلى غير واحد لكونه المتبادر من إطلاق النص و الفتوى كما قيل. و يشهد له

صحيح زرارة: «سافر رسول الله (ص) إلى ذي خشب، و هي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان، أربعة و عشرين ميلاً، فقصر، و أفطر ..» [١].

و في الكفاية: «انه لا يبعد أن يكون مبدأ التقدير مبدأ سيره بقصد السفر». و كأنه لأن ظاهر نصوص التقدير كونها ملحوظة مما بين المكلف و المقصد. و تشير إليه النصوص المتضمنة لذكر المنزل، مثل خبر المروزي: «إذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر

[١] المراد به- ظاهراً- هو صحيح زرارة و محمد بن مسلم المذكور في الفقيه ج ١ صفحة ٢٧٨ الطبع الحديث. و قد نقله الوسائل عنه غير مسند في باب: ١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤، و نقل بعضاً من الرواية عن الفقيه مسنداً في باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر ملحق حديث: ٤، و بعضاً آخر كذلك في باب: ٢٢ من الأبواب المذكورة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥

أو آخر البيوت فيما لا سور فيه في البلدان الصغار و المتوسطات

ميلاً- و ذلك أربعة فراسخ- ثم بلغ فرسخين و نيته الرجوع أو فرسخين آخرين قصر» (١)

و ،

خبر صفوان: «لا يقصر و لا يفطر، لأنه خرج من منزله و ليس يريد السفر ثمانية فراسخ» (٢)

و ،

مرسل ابن بكير: «إن كان بينه و بين منزله أو ضيعته التي يؤم بريدان قصر» (٣)

و ،

موثق عمار: «لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ» (٤).

لكن مبدأ السير لا ينطبق على المنزل دائماً، إذ قد يكون من نقطة معينة في المنزل.

نعم قد تنطبق النصوص على ما عن ابن بابويه: «من أن مبدأها جدران البيت» لكن- مع احتمال أن يكون المراد من المنزل ما هو أوسع من البيت- لا- يناسب عطف الضيعة و القرية عليه في الخبرين الأخيرين. و حمله على التخيير بين الأقل و الأكثر ممتنع. بل الظاهر منها أن المبدأ المنزل، حيث لا يكون في قرية أو ضيعة، و منهما حيث يكون فيهما. و منه يظهر الاشكال فيما تقدم عن الكفاية، فإنه و إن سلم أنه مقتضى الإطلاق، إلا أنه يجب رفع اليد عنه لهذه النصوص.

و أما الأول الذي ذكر في المتن، فهو و إن كان يساعده الصحيح و غيره مما تقدم، لكنه عليه يشكل البناء على اعتبار المحلة في البلاد المتسعة جداً، لعدم الوجه الظاهر. و البناء على كون فهم البلد من النصوص بعناية التقدير، فيرجع إلى مقدارها في الكبيرة، و هو المراد من المحلة، نظير ما ذكر في تحديد الوجه: من رجوع غير مستوى الخلقة إليه مندفع- مضافاً إلى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦

و آخر المحلّة في البلدان الكبار الخارقة للعادة. و الأحوط- مع عدم بلوغ المسافّة من آخر البلدان- الجمع (١)، و إن كانت مسافّة إذا لوحظ آخر المحلّة.

[الشرط الثاني: قصد قطع المسافّة من حين الخروج]

إشارة

الشرط الثاني: قصد قطع المسافّة من حين الخروج (٢) فلو قصد أقل منها، و بعد الوصول إلى المقصد قصد مقداراً آخر يكون مع الأول مسافّة لم يقصر. نعم لو كان ذلك

أنه لا منشأ لفهم التقدير، و أنه ليس هناك بلد متعارف المقدار، ليكون ملحوظاً في مقام التقدير، لاختلاف البلدان جداً في الصغر و الكبير- بأن ذلك يوجب رجوع طرفي الإفراط و التفريط في الكبير و الصغر إلى ذلك الوسط و كذا من نوى السفر و هو في البيداء، و لا وجه لاختصاص الرجوع إليه بالكبيرة جداً.

فالأولى أن يقال: إن ظاهر الأدلة اعتبار صدق السفر في تمام المسافّة، فيكون مبدأ المسافّة أول حركة يصدق عليها السفر. و لأجل ذلك حصل الاختلاف، فان من كان في البيداء يصدق السفر على أول خطوة يخطوها، و من كان في القرية أو البلد لا يصدق عليه أنه مسافر إلا بالخروج عنهما، و من كان في البلاد الكبيرة جداً يصدق عليه المسافر إذا بعد عن أهله و وصل إلى موضع لا يحسب أنه من أهله، و المسألة محتاجة إلى التأمل.

(١) لاحتمال اعتبار سور البلد في مبدأ المسافّة مطلقاً.

(٢) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر و غيرها. و يدل عليه

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يخرج في حاجه، فيسير خمسة أو ستة فراسخ فيأتي قرية فينزل فيها، ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ أخرى أو ستة لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع. قال (ع): لا يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧

.....

مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ، فليتم الصلاة» (١).

فإن الظاهر منه- بقريته السؤال- اعتبار إرادة السير ثمانية، و المرسل

عن صفوان- فيمن خرج من بغداد يلحق رجلاً حتى بلغ النهروان:- «قال (عليه السلام): لا يقصر، و لا يفطر، لأنه خرج من منزله و ليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتماذى به السير إلى الموضع الذي بلغه..» (٢).

بل في كلام غير واحد الاستدلال عليه: بما دل على تحديد المسافّة بضميمة الإجماع و النصوص على جواز التقصير عند بلوغ حد

الترخص، فإذا لم يكن طيها معتبراً في التقصير تعين أن يكون المعتمر قصدها لا غير، و من هنا لم تذكر المسافة في القواعد شرطاً في قبال القصد و إنما ذكر قصد المسافة المحدودة لا غير. اللهم إلى أن يقال: طى المسافة معتبر في وجوب التقصير بنحو الشرط المتأخر، كما يظهر من صحيح أبي ولاد، المتضمن لإعادة الصلاة التي صلاها قصراً إذا بدا له الرجوع قبل بلوغ المسافة «٣». و لا سيما بملاحظة التعليل فيه. فلاحظ.

فالعمدة إذاً: الإجماع، و النصوص المذكورة الدالة على اعتبار القصد.

و أما اعتبار طى المسافة معه بنحو الشرط المتأخر، فهو و إن كان ظاهر نصوص المسافة، و صحيح أبي ولاد- و نحوه خبر المروزي- «٤» لكن يجب رفع اليد عنهما بالتأويل أو الطرح لإعراض المشهور عنهما، و معارضتهما بصحيح زرارة الدال على صحة الصلاة «٥». و سيأتي التعرض لذلك إن شاء الله.

(١) تقدم ذكرهما في المسألة: ١٥.

(٢) تقدم ذكرهما في المسألة: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٤) تقدم في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨

المقدار مع ضم العود مسافة قصر من ذلك الوقت (١)، بشرط أن يكون عازماً على العود (٢). و كذا لا يقصر من لا يدري أى مقدار يقطع، كما لو طلب عبداً آبقاً، أو بعبيراً شارداً، أو قصد الصيد و لم يدر أنه يقطع مسافة أولاً. نعم يقصر في العود إذا كان مسافة، بل في الذهاب إذا كان مع العود بقدر المسافة و إن لم يكن أربعة (٣)، كأن يقصد في الأثناء أن يذهب ثلاثة فراسخ، و المفروض أن العود يكون خمسة أو أزيد. و كذا لا يقصر لو خرج ينتظر رفقة إن تيسروا سافر معهم و إلا فلا (٤)، أو علق سفره على حصول مطلب في الأثناء قبل بلوغ الأربعة إن حصل يسافر و إلا فلا (٥). نعم

و أما

موثق عمار: «قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج في حاجة له و هو لا يريد السفر، فيمضى في ذلك، فتمادى به المضى حتى يمضى به ثمانية فراسخ، كيف يصنع في صلاته؟ قال (ع): يقصر، و لا يتم الصلاة حتى يرجع إلى منزله» «١»
فمحمول- كما قيل- على التقصير في الرجوع، أو مطروح في قبال ما عرفت.

(١) يعني: وقت سيره الثاني.

(٢) ليكون من الثمانية الملققة.

(٣) على ما سبق من المصنف (ره) من الاكتفاء بمطلق التلفيق.

(٤) كما نص عليه الأصحاب لما سبق.

(٥) لظهور الأدلة المتقدمة في القصد المنجز المطلق، و هو منتف، بخلاف الفرض الآتي.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩

لو اطمأن بتيسر الرفقة، أو حصول المطلب بحيث يتحقق معه العزم على المسافة، قصر بخروجه عن محل الترخيص.

[مسألة ١٦): مع قصد المسافة لا يعتبر اتصال السير]

(مسألة ١٦): مع قصد المسافة لا يعتبر اتصال السير (١) فيقصر و إن كان من قصده أن يقطع الثمانية في أيام، و إن كان ذلك اختياراً، لا لضرورة، من عدو، أو برد، أو انتظار رفيق، أو نحو ذلك. نعم لو كان بحيث لا يصدق عليه اسم السفر لم يقصر (٢)، كما إذا قطع في كل يوم شيئاً يسيراً جداً للتنزه (٣) أو نحوه. و الأحوط في هذه الصورة أيضاً الجمع.

[مسألة ١٧): لا يعتبر في قصد المسافة أن يكون مستقلاً]

(مسألة ١٧): لا يعتبر في قصد المسافة أن يكون مستقلاً، بل يكفي و لو كان من جهة التبعية للغير (٤)، لوجوب الطاعة - كالزوجة، و العبد - أو قهراً - كالأسير (٥)،

(١) بلا خلاف ظاهر، لإطلاق الأدلة. و قد تشهد به: مكاتبة عمرو بن سعيد المتقدمة في الثمانية الامتدادية

«١». و ذكر العشرة لأنها غاية العدد في الغالب. فتأمل.

(٢) لظهور النصوص في اعتبار السفر، كما صرح به في جملة منها.

(٣) كما في الجواهر، لكن في منع صدق السفر في الفرض تأملاً.

نعم هو من الأفراد غير المتعارفة، و مثله لا يقدح في الإطلاق، و إلا وجب تقييده بالمتعارف سرعة أيضاً. و هكذا سائر الخصوصيات غير المتعارفة. فلاحظ.

(٤) كما صرح به جماعة كثيرة. لإطلاق النص و الفتوى.

(٥) الأسير إن كان له قصد فهو من المكروه، و إلا فهو من المجبور الذي لا اختيار له. و سيأتي حكمه.

(١) تقدم ذكره في أول الشرط الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠

و المكروه و نحوهما - أو اختياراً - كالخادم و نحوه - بشرط العلم بكون قصد المتبوع مسافة (١)، فلو لم يعلم بذلك بقي على التمام

(٢). و يجب الاستخبار مع الإمكان (٣). نعم في وجوب

(١) كما عن الذكري و الروض و مجمع البرهان و غيرها. ليتحقق للتابع قصدها، المعتبر في جواز القصر. و ما عن الدروس و غيرها: من

أنه يكفي قصد المتبوع عن قصد التابع، على ظاهره غير ظاهر الوجه، لمنافاته لما دل على اعتبار القصد.

(٢) لما تقدم: من أصالة التمام، المعول عليها عند الشك في المسافة.

و دعوى: أن تعليق التابع قصده بمقصد المتبوع كاف في تحقق قصد المسافة، إذا كان مقصد المتبوع مسافة واقعاً. مندفعاً: بأن الظاهر من الأدلة:

اعتبار قصد المساحة المخصوصة، و عدم كفاية قصد عنوان مردد بين مساحات مختلفة. و لذا يتم طالب الضالة و إن علم أن ضالته في مكان معين في الواقع، إذا كان ذلك المكان مردداً في نظره بين رأس فرسخ و رأس ثمانية، كما إذا خرج من النجف جاهلاً أن دابته مربوطة في الكوفة أو في الحلة.

(٣) أقول: لا ينبغي التأمل في أن المقام ليس من صغريات وجوب الفحص في الشبهات الحكمية و الموضوعية، ليني فيه على قاعدة وجوب الفحص، بناء على عموم أدلتها لكل شبهة إلا ما خرج. حيث أن الوجوب هناك على تقديره إرشادي، كما حقق في محله. و لذا لا- يترتب على مخالفته من حيث هي عقاب، وإنما يكون العقاب على مخالفة الواقع. و لأجل ذلك يأمن من العقاب بفعل الواقع المحتمل، و منه: ما تقدم في المسألة الخامسة، حيث يمكن الاحتياط بفعل القصر و التمام معاً، و يأمن بذلك من العقاب. و الوجوب هنا على تقديره نفسى، إذ مع عدم الاختبار يعلم بوجوب التمام، و عدم وجوب القصر، لعدم القصد المعتبر فيه، فلا مجال للاحتياط بفعل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١

الاخبار على المتبوع إشكال، و إن كان الظاهر عدم الوجوب (١)

[مسألة ١٨: إذا علم التابع بمفارقة المتبوع قبل بلوغ المسافة]

(مسألة ١٨): إذا علم التابع بمفارقة المتبوع قبل بلوغ المسافة و لو ملفقة بقي على التمام (٢)، بل لو ظن ذلك فكذلك (٣). نعم لو شك في ذلك فالظاهر القصر. خصوصاً لو ظن عدم لكن الأحوط في صورة الظن بالمفارقة و الشك فيها الجمع.

القصر و التمام، و إنما الاحتياط بفعل الاختبار، لاحتمال وجوبه تعبدًا. و لأجل ذلك لا ينبغي التأمل في جريان أصل البراءة فيه، الجارى في سائر موارد الشبهات الوجوبية الكلية. و لا وجه للبناء على وجوبه- كما في المتن و غيره- أو التردد فيه، كما في الجواهر، حيث جعل فيه وجهين، مقتضى الأصل العدم. و نحوه غيره.

لكن الظاهر أن الوجه في حكم المصنف (ره) بالوجوب: بناؤه على أنه من موارد وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية، كما يتضح ذلك مما يذكره في المسألة العشرين. و فيه: ما سيأتى. و نظير المقام: ما لو أمكنه العلم بموضع دابته الضالة أو عبده الآبق، فإنه لا يجب الاستخبار أيضاً.

(١) للأصل المتقدم فيما قبله.

(٢) لانتفاء القصد المعتبر في القصر.

(٣) الظاهر أن المفروض في هذه المسألة صورة إحراز المقتضى للتبعية و كون المفارقة- على تقدير وقوعها- لوجود المانع من دوام السفر أو انتفاء شرطه. بخلاف المسألة الآتية، فإن احتمال المفارقة فيها لاحتمال زوال مقتضى التبعية. و كيف كان فان كان احتمال المفارقة ناشئاً من احتمال طروء المانع، أو فقد الشرط، فكون الظن به مانعاً من تحقق القصد إلى السفر كلية غير ظاهر، بل لا يبعد حصول القصد إذا كان الداعي له مزيد أهمية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢

[مسألة ١٩: إذا كان التابع عازماً على المفارقة مهما أمكنه]

(مسألة ١٩): إذا كان التابع عازماً على المفارقة مهما أمكنه، أو معلقاً لها على حصول أمر، كالتحق أو الطلاق و نحوهما، فمع العلم بعدم الإمكان و عدم حصول المعلق عليه يقصر (١). و أما مع ظنه فالأحوط الجمع. و إن كان الظاهر التمام. بل و كذا مع الاحتمال، إلا إذا كان بعيداً غاية بحيث

و من ذلك يظهر الحال في صورة الشك في المفارقة، و الظن بعدمها. بل الظاهر عدم منافاتهما للقصد، فيجب القصر معهما.

(١) لتحقق القصد إلى المسافة تبعاً، غير المنافي له القصد إلى المفارقة، المعلق على أمر غير حاصل باعتقاده. نعم مع الظن بالحصول أو احتمالته يكون القصد إلى المسافة تعليقياً لا تنجيزياً، فلا مجال لاقتضائه القصر، لما عرفت: من ظهور النصوص و الفتاوى في اعتبار القصد التنجيزى في وجوبه و هو مفقود. و إن حكى عن جماعة: القصر فى المقام، بل يظهر من محكى المنتهى - حيث اقتصر فى نقل القول بالتمام على قول الشافعى - الاتفاق عليه منا، بل ظاهر رده على الشافعى - بالنقض بالبعد و المرأة - الاتفاق على القصر فيهما حتى من العامة.

لكن عن نهاية الأحكام: الجزم بالتمام، معللاً بانتفاء القصد. و فى محكى الذكرى: التفصيل بين ظهور أماره التمكن من المفارقة فالتمام، و عدمه فالقصر، للبناء على بقاء الاستيلاء، و عدم رفعه بالاحتمال البعيد. و كأنه يريد من الاحتمال البعيد ما يقابل الظن بالحصول، بقرينة المقابلة. و قد عرفت إشكاله. و يحتمل أن يريد ما فى المتن: من التفصيل بين احتمال حصول التمكن بعيداً فالقصر، و غيره فالتمام. و لا بأس به حينئذ، لكون المفهوم من النص ما يعمه. و إن كان لا يخلو من تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣

لا ينافى صدق قصد المسافة، و مع ذلك أيضاً لا يترك الاحتياط.

[(مسألة ٢٠): إذا اعتقد التابع أن متبوعه لم يقصد المسافة، أو شك فى ذلك]

(مسألة ٢٠): إذا اعتقد التابع أن متبوعه لم يقصد المسافة، أو شك فى ذلك، و فى الأثناء علم أنه قاصد لها، فالظاهر وجوب القصر عليه، و إن لم يكن الباقي مسافة. لأنه إذا قصد ما قصده متبوعه فقد قصد المسافة واقعاً (١). فهو كما لو قصد بلدًا معيناً و اعتقد عدم بلوغه مسافة، فبان فى الأثناء أنه مسافة. و مع ذلك فالأحوط الجمع.

[(مسألة ٢١): لا إشكال فى وجوب القصر إذا كان مكرهاً على السفر أو مجبوراً عليه]

(مسألة ٢١): لا إشكال فى وجوب القصر إذا كان مكرهاً على السفر أو مجبوراً عليه (٢). و أما إذا أركب على

(١) قد عرفت الإشكال فى ذيل المسألة السابعة عشرة، و أن تردد المقصد بين مسافات مختلفة مانع من وجوب التقصير، كتردد مكان الضالة بين بلاد كثيرة مختلفة بالقرب و البعد. نعم لا يقدر تردد المسافة المعينة بين أن تكون ثمانية فراسخ أو دونها فى وجوب التقصير واقعاً، كالخارج من النجف قاصداً الحلة مع ترده فى كون المسافة بينهما تبلغ ثمانية فراسخ. و الفرق بين تردد العنوان و تردد المعنون ظاهر.

(٢) الجبر يقابل الاختيار، فالمجبور لا اختيار له و لا قصد، فلا ينبغى إلحاقه بالمكره الحاصل له القصد، بل ينبغى إلحاقه بما بعده فى الاشكال، من جهة فقد القصد المعترف فى السفر الموجب للقصر. و مجرد أن له حركة سيرية غير اختيارية - كالأسير الذى يسحب قهراً - غير كاف فى الإلحاق بالمكره، لاشتراكهما فى عدم القصد. و لعله يريد من المجبور الأسير الذى يقاد فيمشى تبعاً لقائده. لكنه حينئذ يكون من المكره، لحصول القصد منه الى السير، و إن كان الداعى له إليه الخوف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤

الدابة، أو ألقى فى السفينة من دون اختياره، بأن لم يكن له حركة سيرية، ففى وجوب القصر و لو مع العلم بالإيصال إلى المسافة إشكال (١)، و إن كان لا يخلو عن قوة.

(١) قال فى المستند: «قد يختلج بالبال فيه الإشكال، إذ القصد إنما يكون على العمل، و لا يصدر منه عمل حتى يكون قاصداً له. و

لعدم شمول كثير من أخبار القصر لمثله، و عدم تبادره من شيء من أخباره، و إجمال نحو قوله (ع): (التقصير في بريدين)

لاحتمال إرادة قصد بريدين أو سيره، و مثل ذلك لا يقصد و لا يسير. إلا أن الظاهر الإجماع على وجوب القصر عليه. و يمكن الاستدلال له بقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ..) «١» فإن ذلك كائن في السفر و ان لم يكن مقصوداً له، و لا معارض له، فيجب التقصير أيضاً.

و فيه: أنه إن بنى على الغض عما دل على اعتبار القصد في القصر، فلا وجه للمناقشة في إطلاق الأدلة بما ذكر، و إن بنى على النظر إليها، فلا وجه لدعوى الإجماع على القصر، و لا للاستدلال عليه بإطلاق الآية.

إذ دعوى الإجماع خلاف ما صرحوا به من اعتبار القصد. و إطلاق الآية مقيد بما دل على اعتباره، كما لا يخفى. و مثله: دعوى كون المراد من القصد في كلماتهم أعم من العلم، فإنها خلاف الظاهر. و الاستشهاد له بتصريحهم بوجوب القصر على الأسير في أيدي المشركين غير ظاهر، فإنه أعم من ذلك، إذ الأسير في الغالب يكون مكرهاً، لا مجبوراً، كما هو محل الكلام، و لا إطلاق في كلامهم يشمل، لأنه وارد في مقام حكم التابع من حيث أنه تابع. فالعمدة في وجوب القصر: ما في رواية إسحاق بن عمار، الواردة في

(١) البقرة: ١٨٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥

[الثالث: استمرار قصد المسافة]

إشارة

الثالث: استمرار قصد المسافة (١)، فلو عدل عنه

قوم خرجوا في سفر و تخلف منهم واحد،

قال (ع): «بلى إنما قصرنا في ذلك الموضوع لأنهم لم يشكوا في مسيرهم و أن السير يجد بهم ..» «١»

فإنه يدل على أن تمام موضوع التقصير هو العلم بالسفر ثمانية فراسخ. لكن سند الحديث لا يخلو من إشكال.

(١) نسبة في الحدائق إلى الأصحاب أولاً، و ادعى اتفاقهم عليه ثانياً.

و في المستند: عن بعض نفي الخلاف فيه، و عن آخر: أنه إجماع.

و استدلل له غير واحد بصحيح أبي ولاد، الوارد فيمن خرج في سفر ثم بدا له الرجوع،

قال (ع) فيه: «و إن كنت لم تسرف في يومك الذي خرجت فيه بريداً، فإن عليك أن تقضى كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير

بتمام، من قبل أن تؤم من مكانك، لأنك لم تبلغ الموضوع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت، فوجب عليك قضاء ما قصرت. و

عليك إذا رجعت أن تتم الصلاة حتى تصير إلى منزلك» «٢»

، و بما

في رواية إسحاق، من قوله (ع): «و إن كانوا قد ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلا إتمام الصلاة» «٣»

و ،

برواية المروزي فيمن نوى السفر يريدن أربعة فراسخ، فبدا له بعد ما بلغ فرسخين. قال (ع): «وإن رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين و أراد المقام فعليه التمام» (٤).
و يشكل الأول: بأنه ظاهر في اعتبار بلوغ المسافة في صحة التقصير من أول الأمر، بنحو الشرط المتأخر، بقريته أمره بالإعادة، و هو خلاف

(١) تقدم ذكره في أوائل الشرط الأول.

(٢) تقدم ذلك في أول الشرط الثاني.

(٣) تقدم ذكره في أول الشرط الأول.

(٤) تقدم ذكره في المسألة: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦

قبل بلوغ الأربعة أو تردد أتم. و كذا إذا كان بعد بلوغ الأربعة لكن كان عازماً على عدم العود (١)، أو كان متردداً في أصل العود و عدمه (٢)، أو كان عازماً على العود لكن بعد نية الإقامة هناك عشرة أيام. و أما إذا كان عازماً على العود من غير نية الإقامة عشرة أيام فيبقى على القصر (٣) و إن لم يرجع ليومه (٤) بل و إن بقي متردداً إلى ثلاثين يوماً. نعم بعد الثلاثين متردداً يتم.

[مسألة ٢٢: يكفى في استمرار القصد بقاء قصد النوع]

(مسألة ٢٢): يكفى في استمرار القصد بقاء قصد النوع

المشهور. و معارض بصحيح زرارة الآتى

«١»، فيكون مطروحاً. و يشكل الثاني: بأنه ضعيف السند. و يشكل الثالث - مضافاً الى احتمال أن يكون المراد من المقام إقامة عشرة أيام - بأنه لا بد من حمله على ذلك، إذ لا وجه للتمام على من بلغ بريداً و إن كان من نيته الرجوع. و لا ينافيه ذكر الفرسخين، لأنها محمولة على الخراسانية، التى هى ضعف غيرها، بشهادة تفسير البريد بها، و أمره بالقصر إذا بلغها نائياً للرجوع، أو فرسخين آخرين. فلاحظ.

و يمكن دفع الإشكال في الأول: بأنه يجب حمله - بقريته الصحيح - على الاستحباب، و لا مانع من الأخذ بظاهره من وجوب الإتمام إذا رجع.

كدفعه في الثاني: بأنه يمكن دعوى انجباره بالعمل. فتأمل.

(١) بأن كان متردداً بين الإقامة و السفر.

(٢) بأن كان متردداً بين السفر و الإقامة و العود.

(٣) لما سيأتى، مما دل على الاكتفاء بالمسافة النوعية.

(٤) لما سبق. من عدم اعتبار الرجوع ليومه في المسافة التلقيفية.

(١) يأتى ذكره في المسألة: ٢٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧

و إن عدل عن الشخص (١)، كما لو قصد السفر إلى مكان مخصوص فعُدل عنه الى آخر يبلغ ما مضى و ما بقى إليه

(١) كما عن غير واحد التصريح به. لصدق المسافة المقصودة. المأخوذة موضوعاً لوجوب القصر. إلا أن يقال: المقدار المعدول اليه لم يكن مقصوداً أولاً، وإنما طراً قصده ثانياً بعد العدول عن الأول، فكيف يمكن ضم ما لم يقصد الى ما قد قصد، و ظاهر أدلة اعتبار القصد كون الجميع بقصد واحد و دعوى: أن المسافة النوعية مقصودة بقصد واحد، كما ترى، إذ الجامع بين المسافتين مما لم يطرأ عليه القصد، وإنما طراً على مسافة شخصية أولاً، ثم طراً على مسافة شخصية أخرى ثانياً.

فالأولى أن يقال: إن أدلة اعتبار القصد إنما دلت على اعتباره عند الخروج من المنزل، و أدلة اعتبار استمراره إنما دلت على قدح التردد في أصل السفر لا غير. فلا تشمل صورة العدول عن مسافة إلى مسافة، بل تبقى مشمولة لأدلة الاكتفاء بالقصد الأول.

و منه يظهر و هن ما في الروض: من احتمال عدم الترخص، لبطلان المسافة الأولى بالرجوع عنها، و عدم بلوغ المقصد الثاني مسافة انتهى فإنه لا مجال لذلك بعد عموم أدلة التقصير له، و لأجل ذلك أوجب التقصير - في العدول عن الامتدادية إلى الملققة و لو لم يرد الرجوع ليومه - من لا يقول به في الملققة من أول الأمر، إذا كان مريداً للرجوع ليومه، كالشيخ (ره) في النهاية و غيره. مضافاً إلى ما في صحيح أبي ولاد الوارد فيمن بدا له الرجوع الى البلد، من قوله (ع): «إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً، كان عليك حين رجعت أن تصلى بالتقصير، لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير في منزلك» (١)

، و ما

في خبر إسحاق بن عمار من قوله (ع):

(١) تقدم ذكره في أول الشرط الثاني.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨

مسافة فإنه يقصر حينئذ على الأصح. كما أنه يقصر لو كان من أول سفره قاصداً للنوع دون الشخص (١)، فلو قصد أحد المكانين المشتركين في بعض الطريق، و لم يعين من الأول أحدهما بل أو كل التعيين الى ما بعد الوصول الى آخر الحد المشترك، كفى في وجوب القصر.

[مسألة (٢٣): لو تردد في الأثناء ثم عاد الى الجزم]

(مسألة ٢٣): لو تردد في الأثناء ثم عاد الى الجزم، فاما أن يكون قبل قطع شيء من الطريق، أو بعده، ففي

«إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم، أقاموا أم انصرفوا» (١)

، و ما

في خبر المروزي من قوله (ع): «فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلاً - و ذلك أربعة فراسخ - ثم بلغ فرسخين، و نيته الرجوع، أو فرسخين آخرين قصر» (٢).

و منه يظهر ما في المحكى عن المقدس البغدادي: من عدم الترخص لو بلغ بريداً و إن أراد الرجوع ليومه، تمسكاً بإطلاق الأصحاب عدم التقصير فيمن بدا له الرجوع أو تردد ينتظر الرفقة، لعدم اعتبار التلفيق هنا، لعدم كونه مقصوداً من قبل. فان ضعفه ظاهر مما سبق.

(١) لإطلاق ما دل على الترخص بمجرد الخروج من المنزل مريداً للسفر ثمانية فراسخ، فإنه شامل للثمانية الشخصية المعينة و غيرها. و دعوى: انصرافه إلى المسافة الشخصية ساقطة جداً، لأن المراد من المسافة خط السير، و تعيينه متعذر غالباً. نعم لا بأس بدعوى

الانصراف إلى صورة تعيين المقصد.
إلا أنه بدوى، لا يعول عليه في رفع اليد عن الإطلاق.

(١) تقدم ذكره في أول الشرط الأول.

(٢) تقدم ذكره في المسألة: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩

الصورة الأولى يبقى على القصر إذا كان ما بقي مسافة (١) ولو ملفقة. وكذا إن لم يكن مسافة في وجه (٢)، لكنه مشكل (٣) فلا يترك الاحتياط بالجمع. و أما في الصورة الثانية فإن كان ما بقي

(١) لكفاية قصده للمسافة بعد التردد في وجوب التقصير.

(٢) قد جزم به في الجواهر وغيرها، لتناول الأدلة له، لأنه يصدق أنه خرج من منزله قاصداً للمسافة. و ما دل على قدح التردد، وإنما دل على قدحه في بقاء الترخيص حال وجوده، و لم يدل على اقتضائه ارتفاع السفر حقيقة أو تعبداً بمجرد حدوثه، فيتعين الرجوع - بعد ارتفاعه بالعزم على السفر - إلى أدلة الترخيص.

(٣) لاحتمال كون المرجع في المقام استصحاب حكم الخاص، لا الرجوع الى عموم العام، لاحتمال كون عمومات الترخيص إنما تدل على حكم واحد مستمر، بحيث يكون الحكم في الزمان الثاني ملحوظاً بعناية البقاء لوجوده في الزمان الأول، لا ملحوظاً في نفسه في مقابل وجوده في الزمان الأول، كما هو مبني الاحتمالين: احتمال الرجوع الى العام، واحتمال الرجوع الى الاستصحاب. فالحكم في الزمان الثاني إن كان ثبوته بلحاظ استمراره و بقائه إلى الزمان الثاني فالمرجع الاستصحاب لا العام، و ان كان بلحاظ نفسه في قبال وجوده في الزمان الأول فالمرجع العام، كما أوضحنا ذلك في تعليقتنا على الكفاية. فإذا شك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني، و أنه على النحو الأول أو النحو الثاني، لا مجال للرجوع الى العام.

وفيه: أن الظاهر من أدلة التقصير و التمام هو ثبوت الحكم في كل زمان، مع قطع النظر عن ثبوته فيما قبله، كما يقتضيه ظهور كون الموضوع المناط به الحكم هو السفر، و هو صادق على حصص الفرد الزمانية بنحو واحد و نسبة واحدة. مضافاً الى ما في خبر إسحاق المتقدم من قوله (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠

مسافة و لو ملفقة يقصر أيضاً (١)، و إلا فيبقى على التمام (٢).

نعم لو كان ما قطعه حال الجزم أو لا مع ما بقي بعد العود الى الجزم - بعد إسقاط ما تخلل بينهما مما قطعه حال التردد - مسافة ففي العود إلى التقصير وجه، لكنه مشكل (٣)، فلا يترك الاحتياط بالجمع.

[مسألة (٢٤): ما صلاه قصراً قبل العدول عن قصده لا تجب إعادته في الوقت]

(مسألة ٢٤): ما صلاه قصراً قبل العدول عن قصده لا تجب إعادته في الوقت (٤) فضلاً عن قضائه خارجه.

«و إن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة ما أقاموا، فإذا مضوا فليقصروا» (١).

لكن الخبر ضعيف.

(١) على ما عرفت.

(٢) كأنه لدعوى: ظهور الأدلة في اعتبار كون حركة السير في الثمانية فراسخ كلها ناشئة عن قصد واحد للثمانية، وليس كذلك في الفرض و لأجله افترق عن الفرض السابق. ولا يجدى إسقاط المتخلل في دفع المحذور المذكور، لأن الظاهر من الثمانية الممتدة المتصلة- أعنى: أول وجود للمسافة المقدره بالمقدار المذكور- فإذا أسقط المتخلل فات الاتصال و الامتداد. و كأنه لعدم وضوح ذلك عند المصنف (ره) جعل العود الى التقصير في صورة كون المجموع مسافة بعد إسقاط المتخلل وجهاً، عملاً بإطلاق وجوب القصر على المسافر، المؤيد بخبر إسحاق المتقدم. لكن في الدعوى الأولى تأملاً. و التمسك بإطلاق أدلة التقصير، المؤيد بما في خبر إسحاق قريب.

(٣) لما عرفت من ظهور المسافة المعلق عليها التقصير في خصوص المتصلة.

(٤) كما هو المشهور شهرة عظيمة،

لصحيح زرارة: «قال سألت

(١) تقدم ذكره في أول الشرط الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١

[الرابع: أن لا يكون من قصده في أول السير أو في أثناءه إقامة عشرة أيام]

إشارة

الرابع: أن لا يكون من قصده في أول السير أو في أثناءه إقامة عشرة أيام (١) قبل بلوغ الثمانية.

أبا عبد الله (ع) عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد، فدخل عليه الوقت و قد خرج من القرية على فرسخين، فصلوا، و انصرف بعضهم في حاجة، فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاة التي كان صلاها ركعتين قال (ع): تمت صلاته، و لا يعيد «١».

نعم يعارضه

خير المروزي: «و إن كان قصر ثم رجع عن نيته أعاد الصلاة» «٢».

و لأجل ذلك جمع الشيخ في الاستبصار: بحمل الأول على نفي القضاء في خارج الوقت، و الثاني على وجوب الإعادة في الوقت. و فيه- مع ضعف الثاني في نفسه، مضافاً الى إعراض الأصحاب عنه، بل كاد أن ينعقد الإجماع على خلافه، إذ لم يعرف القول بالإعادة من أحد سواه في خصوص الاستبصار، و هو غير معد للفتوى، و إلى أنه جمع بلا شاهد:- أنه معارض في نفي القضاء بصحيح أبي ولاد: «و إن كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بربداً، فان عليك أن تقضى كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تؤم من مكانك ..» «٣»

فيتعين حمل الجميع على الاستحباب.

(١) عن الذخيرة: «لا أعرف فيه خلافاً»، و عن المدارك:

«لا خلاف في أنها قاطعة للسفر». و يستدل له- مضافاً الى ذلك، و الى استحباب التمام- بما

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «من قدم قبل التروية بعشرة أيام و جب عليه إتمام الصلاة، و هو بمنزلة أهل مكة،

(٢) تقدم ذكره فى المسألة: ١٥.

(٣) تقدم ذكره فى أول الشرط الثانى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢

.....

فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير، فاذا زار البيت أتم الصلاة، و عليه إتمام الصلاة إذا رجع الى منى حتى ينفر» (١).
اللهم إلا- أن يستشكل فى الإجماع: بعدم حجيته ما لم يوجب العلم بالحكم. و فى الأصل: بأنه محكوم لعموم وجوب التقصير على المسافر.

و فى الصحيح: بظهوره فى كون التنزيل بلحاظ وجوب التمام لا غير. إلا أن يقال: إن عطف قوله (ع):
«و هو بمنزلة ..»

ظاهر فى أنه لبيان حكم آخر، و إلا كان تأكيداً لما قبله، و هو خلاف الأصل. بل قوله (ع):
«فاذا خرج ..»

كالصريح فى أن محل الإقامة بمنزلة الوطن، إذا سافر عنه قصر، و إذا رجع إليه أتم، و إذا خرج عنه الى ما دون المسافة أتم. نعم عدم التزام الأصحاب بذلك فيه يوجب وهن دلالة جداً، و كونه مما يرد علمه إلى أهله (ع). و التفكيك فى الحجية بين دلالاته بحيث ينفع فيما نحن فيه، بعيد عن مذاق العرفى.

نعم قد يشير الى عموم المنزلة

صحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) «عن الرجل يدركه شهر رمضان فى السفر فيقيم الأيام فى المكان. عليه صوم؟ قال (ع): لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام
.. إلى أن قال:

و سألته عن الرجل يكون عليه الأيام من شهر رمضان و هو مسافر، يقضى إذا أقام فى المكان؟ قال (ع): لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام» (٢).

فإن ظاهر السؤال. صدرأ و ذيلاً- كون منشئه تخيل أن المراد بالمسافر ما يقابل المقيم و الحاضر معاً، لا ما يقابل الحاضر فقط، و لأجل ذلك سأل عن جواز الصوم فى حال الإقامة أداء و قضاء، فيكون الجواب ظاهراً فى الإقرار على ذلك إذا كانت مدة الإقامة عشرة. و يؤيد ذلك:

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣

و أن لا يكون من قصده المرور على وطنه كذلك (١). و إلا أتم، لأن الإقامة قاطعة لحكم السفر، و الوصول الى الوطن قاطع لنفسه، فلو كان من قصده ذلك من حين الشروع أو بعده لم يكن قاصداً للمسافة. و كذا يتم لو كان متردداً فى نية الإقامة، أو المرور على الوطن قبل بلوغ الثمانية (٢). نعم لو

ما ورد فى وجوب التقصير على كثير السفر إذا كان قد أقام عشرة أيام فى بلده أو غيره

«١». فتأمل. مضافاً الى أن الظاهر مما دل على وجوب التمام على المقيم - بقرينة مناسبة الحكم لموضوعه - كون التمام بعناية خروجه بالإقامة عن عنوان المسافر. فلعل ذلك كله، بضميمة تسالم الأوصحاب كاف في الحكم بقاطعية الإقامة. و مما ذكرنا يظهر أن مراد المصنف (ره) بقوله: «لأن الإقامة قاطعة لحكم السفر»: أنها قاطعة له نفسه شرعاً، في قبال الوطن القاطع له عرفاً حقيقة، لا أنها رافعة لحكم السفر نظير التردد. و إلا لم يصلح تعليلاً للحكم المذكور، و لا مما تساعده الأدلة. فلاحظ.

(١) إذ بذلك يخرج عن عنوان المسافر عرفاً. و ما في المستند: من عدم فرق العرف بين ما إذا مر بمنزلة الذي يتوطنه، و لا سيما إذا كان ركباً و لا سيما إذا مر عن حواليه، و بين ما إذا لم يمر - كما ترى - ضعيف. نعم لا بأس به بالنسبة إلى الوطن الشرعي، بناء على القول به. لكن دليله دل على كونه بمنزلة الوطن العرفي من حيث قاطعية السفر. و سيأتي الكلام فيه.

(٢) لعدم قصد السفر المتصل الواحد، بل يكون المقصود مردداً بين المتصل و المنفصل.

(١) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤

لم يكن ذلك من قصده، و لا متردداً فيه، إلا أنه يحتمل عروض مقتض لذلك في الأثناء، لم يناف عزمه على المسافة، فيقصر. نظير ما إذا كان عازماً على المسافة إلا أنه لو عرض في الأثناء مانع - من لص أو عدو أو مرض أو نحو ذلك - يرجع، و يحتمل عروض ذلك، فإنه لا يضر بعزمه و قصده.

[مسألة ٢٥): لو كان حين الشروع في السفر، أو في أثناءه، قاصداً للإقامة]

(مسألة ٢٥): لو كان حين الشروع في السفر، أو في أثناءه (١)، قاصداً للإقامة، أو المرور على الوطن قبل بلوغ الثمانية، لكن عدل بعد ذلك عن قصده، أو كان متردداً في ذلك، و عدل عن ترديده الى الجزم بعدم الأمرين، فإن كان ما بقي بعد العدول مسافة في نفسه، أو مع التلقيق بضم الإياب قصر (٢)، و إلا فلا. فلو كان ما بقي بعد العدول الى المقصد أربع فراسخ، و كان عازماً على العود و لو لغير يومه قصر في الذهاب و المقصد و الإياب. بل و كذا لو كان أقل من أربعة، بل و لو كان فرسخاً فكذلك على الأقوى من وجوب

(١) الأولى إسقاط هذا العطف. فإنه على تقدير القصد في الأثناء يكون داخلاً في المسألة الآتية التي استشكل فيها في التقصير و التمام، فلا وجه لذكره هنا، و لا لجزمه بالتمام على تقدير عدم كون الباقي مسافة و لو ملفقة كما هو مفاد قوله فيما يأتي: «و إلا فلا»

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٤٤

. فالفرق بين المسألتين: أن الأولى فيما لو كان قصد الإقامة أو التردد فيها من الأول، و الثانية فيما لو كان في الأثناء. و لعل كلمة: «أو في أثناءه»

من قلم الناسخ.

(٢) لتحقق القصد اللاحق إلى المسافة المتصلة الممتدة أو الملفقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥

القصر في كل تليفق من الذهاب و الإياب، و عدم اعتبار كون الذهاب أربعة أو أزيد، كما مر (١).

[مسألة ٢٦]: لو لم يكن من نيته في أول السفر الإقامة أو المرور على الوطن]

(مسألة ٢٦): لو لم يكن من نيته في أول السفر الإقامة أو المرور على الوطن، و قطع مقداراً من المسافة، ثم بدا له ذلك قبل بلوغ الثمانية، ثم عدل عما بدا له و عزم على عدم الأمرين، فهل يضم ما مضى إلى ما بقى إذا لم يكن ما بقى بعد العدول عما بدا له مسافة؟- فيقصر إذا كان المجموع مسافة، و لو بعد إسقاط ما تخلل بين العزم الأول و العزم الثاني إذا كان قطع بين العزمين شيئاً- إشكال. خصوصاً في صورة التخلل، فلا يترك الاحتياط بالجمع، نظير ما مر في الشرط الثالث (٢).

[الخامس من الشروط: أن لا يكون السفر حراماً]

إشارة

الخامس من الشروط: أن لا يكون السفر حراماً (٣)، و إلا لم يقصر. سواء كان نفسه حراماً (٤)، كالفرار من

(١) و مر الاشكال فيه.

(٢) لاتحاد مناط المسألتين.

(٣) إجماعاً، كما عن الخلاف، و المعبر، و التذكرة، و المنتهى، و الدرّة، و ظاهر كشف الحق، و الذخيرة، و الكفاية، و مجمع البرهان، و غيرها. و يدل عليه جملة من النصوص الآتى إليها الإشارة.

(٤) كما هو ظاهر المشهور. و يقتضيه

صحيح عمار بن مروان عن أبي عبد الله (ع): «من سافر قصر و أفطر. إلا أن يكون رجلاً سفره الى صيد، أو معصية الله تعالى، أو رسولاً لمن يعصى الله، أو في طلب عدو، أو شحناء، أو سعاية، أو ضرر على قوم من المسلمين» (١).

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦

الزحف، و إباق العبد، و سفر الزوجة بدون إذن الزوج في غير الواجب، و سفر الولد مع نهى الوالدين في غير الواجب، و كما إذا كان السفر مضرّاً لبدنه، و كما إذا نذر عدم السفر مع

فإنه إذا حرم السفر يصدق عليه أنه في معصية، و

موثق سماعه: «و من سافر قصر الصلاة و أفطر. إلا أن يكون رجلاً مشيعاً لسلطان جائر، أو خرج الى صيد ..» (١).

فان السفر المشايخ فيه بنفسه حرام. و

مرسل ابن أبي عمير: «لا يفطر الرجل في شهر رمضان إلا في سبيل حق» (٢)

و ما ورد في تعليل وجوب التمام على المتصيد بأن التصيد مسير باطل، بدعوى:

أن السفر المحرم باطل، و ليس بحق.

اللهم إلا أن يستشكل في الجميع: بأن ظاهر قوله (ع):

«أو في معصية»

كونه معطوفاً على قوله:

«إلى صيد»

، فيكون المراد سفره في معصية. و ظاهره: كون المعصية غير السفر، فان السفر المعصية غير السفر في المعصية، الذي هو من قبيل السعي في الحاجة. و أن الظاهر من حرمة المشايعة كونها بلحاظ ما يترتب عليها، من ترويح الجور و الإعانة عليه، لا من حيث أنها حركة بعنوان المشايعة، فتكون حينئذ من القسم الثاني. و لو أريد من الثاني خصوص ما كانت الغاية فعلاً اختيارياً، كان هذا قسماً برأسه. و لا يبعد دخوله في قوله (ع):

«أو في معصية»

و حينئذ لا يدل على حكم السفر المحرم نفسه، كأكثر الأمثلة المذكورة.

و الظاهر من سبيل الحق ما كان سيلاً- إلى الحق، فلا- ينافي تحريمه النفسى- و كذا التعليل بالمسير الباطل- فلا يثبت بهما عموم الدعوى، إذ قد يكون السفر المحرم بقصد بعض الأغراض الصحيحة العقلانية المباحة أو المستحبة،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧

رجحان تركه، و نحو ذلك. أو كان غايته أمراً محرماً (١)، كما إذا سافر لقتل نفس محترمة، أو للسرقة، أو للزنا، أو لإعانة ظالم، أو لأخذ مال الناس ظلماً، و نحو ذلك. و أما إذا لم يكن لأجل المعصية، لكن تتفق في أثنائه، مثل الغيبة، و شرب الخمر، و الزنا، و نحو ذلك مما ليس غاية للسفر فلا يوجب التمام (٢) بل يجب معه القصر و الإفطار.

[مسألة ٢٧: إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب]

(مسألة ٢٧): إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب،

فيكون مسير حق لا باطل. مع أنه لا يمكن الأخذ بإطلاقهما، كما لا يخفى و دعوى القطع بالأولية أو المساواة- كما في الجواهر- محل تأمل.

و لأجل بعض ما ذكرنا- مضافاً إلى دعوى استلزامه المنع من ترخص كل مسافر تارك للواجب في سفره، المقتضى لعدم الترخيص إلا للأوحدى- تنظر الشهيد الثانى فى الروض فى وجوب التمام فى هذا القسم.

اللهم إلا أن يستفاد ذلك من إطلاق معاهد الإجماع، و عدم العثور على مخالف فيه، و عدم ثبوت خلاف الشهيد الثانى، و لا سيما و كون خلافه- على تقديره- للشبهة الأخيرة غير الواردة، و على تقدير ورودها إنما تقدر فى عدم الترخيص فى السفر المستلزم ترك الواجب- كما يأتى الكلام فيه- لا ما حرم فى نفسه، كما هو محل الكلام. فتأمل جيداً.

(١) يعنى: كانت غايته فعلاً اختيارياً بالمباشرة محرماً. و بذلك افترق عن السفر المضر ببدنه. و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال فى قدحه فى الترخيص. و تدل عليه النصوص المتقدمة، و غيرها.

(٢) هو واضح لا خلاف فيه، كما فى مفتاح الكرامة. لقصور الأدلة من النصوص و الإجماعات عن شموله. فالمرجع فيه أصالة القصر على المسافر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨

كما إذا كان مديوناً و سافر مع مطالبه الديان و إمكان الأداء في الحضر دون السفر و نحو ذلك، فهل يوجب التمام أم لا؟
الأقوى التفصيل بين (١) ما إذا كان لأجل التوصل الى ترك الواجب أو لم يكن كذلك، ففي الأول يجب التمام، دون الثاني. لكن الأحوط الجمع في الثاني.

(١) لا ينبغي التأمل في أن الكون في الحضر - الذي يتوقف عليه أداء الدين الواجب - و الكون في السفر من قبيل الضدين. و عليه إن لم نقل بأن وجود أحد الضدين مقدمة لترك الآخر فالسفر المذكور ليس مقدمة لترك الواجب، فلا يمكن قصد التوصل به إليه، فضلاً عن أن يكون معصية و يقتضى التمام، لعدم الدليل على ذلك، حيث لا تشمله النصوص المتقدمة، و لا الإجماعات، فلا موجب للخروج عن أصالة القصر على المسافر. و إن قلنا بمقدميته له كان البناء على التمام فيه في محله، لصدق كونه سفرًا في معصية. نعم لا بد من التفاته إلى ترتب ترك الواجب عليه، لعدم صدق السفر في المعصية بدونه. و حينئذ يتعين التفصيل بين الالتفات إلى الغاية المذكورة و عدمه، لا قصد التوصل و عدمه. و إذ أن التحقيق: انتفاء المقدمية المذكورة، فالقول بوجود القصر مطلقاً في محله. اللهم إلا أن يقال: المعيار في كون السفر في معصية نظر المسافر، لا الواقع. فكما أنه إذا سافر بقصد الوصول اختياراً إلى غاية محرمة، صدق كون سفره سفرًا في معصية، و إن لم يصل إلى الغاية و لم ترتب على سفره، بل و إن لم يكن سفره مقدمة لها أصلاً واقعاً. كذلك اعتقاد المقدمية مع الالتفات أو القصد إلى الغاية كاف في الصدق، و لا يتوقف على ثبوتها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩

[(مسألة ٢٨): إذا كان السفر مباحاً]

(مسألة ٢٨): إذا كان السفر مباحاً، لكن ركب دابة غصبيته، أو كان المشى في أرض مغصوبة، فالأقوى فيه القصر (١). و إن كان الأحوط الجمع.

[(مسألة ٢٩): التابع للجائر إذا كان مجبوراً، أو مكرهاً على ذلك]

(مسألة ٢٩): التابع للجائر إذا كان مجبوراً، أو مكرهاً على ذلك، أو كان قصده دفع مظلمة، أو نحوها من

واقعاً. فالتفصيل بين صورة البناء على المقدمية مع الالتفات الى ترتب ترك الواجب فيجب التمام، و بين غيرها فيجب القصر. في محله. و عليه فاعتبار قصد التوصل في وجوب التمام - كما في المتن - و عدم الاكتفاء بمجرد الالتفات، غير ظاهر الوجه، للاكتفاء به في حسن العقاب في سائر الموارد في الغايات التوليدية، و إن لم يحصل قصد التوصل. و لعل ما ذكره المصنف (ره) راجع إلى ما قلنا، و إن بعد. و سيأتي - إن شاء الله - في المسألة السادسة و الثلاثين تحقيق كون المدار على الواقع، أو على اعتقاد المسافر.

(١) لاختصاص النصوص بما لو كان السفر بما أنه طى للمسافة حراماً، فلا تشمل صورة ما لو كان التحريم بلحاظ كونه تصرفاً في مال الغير بركوبه عليه، أو لبسه له، أو وضعه في جيبه، أو نحو ذلك. و منه يظهر ضعف ما في الجواهر و غيرها من وجوب التمام. اللهم إلا - أن يقال: اختصاص النصوص بغير ما ذكر ممنوع، بل إطلاقها يقتضى عموم الحكم له. مع أن ذلك يقتضى عدم الترخيص بالسفر المضر بالبدن، فان تحريمه ليس بعنوان كونه سفرًا بل بعنوان كونه مضرًا.

و كذا سفر الولد مع نهى الوالد، و سفر الزوجة بدون إذن الزوج، فان تحريمهما بعنوان كونهما معصية للوالد، و خروجاً من البيت بغير إذن الزوج.

و كذا الحال في كل سفر يحرم لحرمة غايته التوليدية، إذا كانت تترتب على السفر، لا من حيث كونه بعداً عن الوطن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠

الأغراض الصحيحة المباحة أو الراجعة قصر (١). و أما إذا لم يكن كذلك- بأن كان مختاراً، و كانت تبعيته إعانة للجائر في جوره- و جب عليه التمام (٢)، و ان كان سفر الجائر طاعة (٣)، فإن التابع حينئذ يتم، مع أن المتبوع يقصر.

[مسألة (٣٠): التابع للجائر المعد نفسه لامتنال أوامره]

(مسألة ٣٠): التابع للجائر المعد نفسه لامتنال أوامره لو أمره بالسفر (٤)، فسافر امتثالاً لأمره، فان عد سفره إعانة للظالم في ظلمة كان حراماً (٥)، و جب عليه التمام، و إن كان من حيث هو- مع قطع النظر عن كونه إعانة- مباحاً. و الأحوط الجمع. و أما إذا لم يعد إعانة على الظلم، فالواجب عليه القصر.

[مسألة (٣١): إذا سافر للصيد]

(مسألة ٣١): إذا سافر للصيد، فان كان لقوته و قوت عياله قصر (٦)،

(١) لانتفاء المعصية من كل وجه.

(٢) لصدق كونه سفراً في معصية.

(٣) لعدم قصده المعصية.

(٤) يعنى: لغاية مباحة. و إلا كان من القسم الثانى بلا إشكال.

(٥) هذا لا إشكال فيه، إنما الإشكال فى المعيار فى صدق الإعانة و عدمه، و الكلام فيه فى محل آخر.

(٦) بلا خلاف- كما عن التنقيح، و الذخيرة- بل هو مجمع عليه نقلاً، إن لم يكن تحصيلاً- كما فى الجواهر- لإطلاق ما دل على وجوب القصر فى السفر. مضافاً الى ما

فى مرسل محمد بن عمران القمى عن أبى عبد الله (ع): «.. إن خرج لقوته و قوت عياله فليطهر، و ليقصر» (١).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١

بل و كذا لو كان للتجارة (١). و إن كان الأحوط فيه الجمع.

و إن كان لهواً- كما يستعمله أبناء الدنيا- و جب عليه التمام (٢).

و قصور نصوص نفى الترخيص بسفر الصيد- بواسطة التعليل فيها بأنه مسير باطل، و ب

«إنما خرج فى لهو»

- عن شموله.

(١) كما هو المشهور بين المتأخرين. لما تقدم من إطلاق وجوب القصر على المسافر. لكن المحكى عن أكثر القدماء قصر الصوم، دون الصلاة. بل فى محكى السرائر: «إن أصحابنا أجمعوا على ذلك فتياً، و رواية». و عن المبسوط: نسبتة إلى رواية أصحابنا. و ليس عليه دليل ظاهر، عدا ما ذكر من الإجماع، و المرسلتين (١). و فى الاعتماد عليها- فى تقييد إطلاقات ترخيص المسافر، و ما دل على

تلازم الإفطار و القصر،

كصحيح معاوية بن وهب: «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» (٢)

- تأمل. أو منع. إذ الإجماع المنقول ليس بحجة. و المرسلتان غير معلومتى الدلالة، و إن كانتا مجبورتي السند.

اللهم إلا- أن يكون قوله فى المبسوط: «إنه يتم و يفطر الصوم»- و نحوه فى السرائر نقل للمتن باللفظ، أو المعنى. و هو غير قاصر الدلالة، فىكون حجة. و احتمال عدم وروده فى المقام بعيد جيداً. و المسألة بعد لا تخلو من إشكال.

(٢) إجماعاً، حكاها جماعة كثيرة. و عن الأمالى: إنه من دين الإمامية.

و يدل عليه النصوص الكثيرة، كصحيح عمار بن مروان

، و موثق سماعة

، المتقدمين «٣» و

خبر السكونى: «سبعة لا يقصرون

.. إلى أن قال:

و الرجل

(١) المراد بهما: مرسلتا الشيخ فى المبسوط و الحلوى فى السرائر.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٧.

(٣) تقدم ذكرهما فى الشرط الخامس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢

و لا فرق بين صيد البر و البحر (١). كما لا فرق- بعد فرض كونه سفرًا- بين كونه دائراً حول البلد، و بين التباعد عنه، و بين استمراره ثلاثة أيام و عدمه على الأصح (٢).

يطلب الصيد، يريد به لهو الدنيا» (١)

و ،

صحيح زرارة «عمن يخرج من أهله بالصقورة و البزاة و الكلاب يتنزه الليلتين و الثلاث، هل يقصر من صلاته، أو لا يقصر؟ قال (ع): إنما خرج فى لهو، لا يقصر» (٢).

إلى غير ذلك.

(١) لإطلاق النصوص و الفتاوى. اللهم إلا أن يدعى: انصرافه إلى المعهود المتعارف بين الملوك و أبناء الدنيا، من صيد الأول بالبزاة و الكلاب كذا فى الجواهر. لكن عرفت: أن التعارف لا يوجب الانصراف المعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) لإطلاق الأدلة. نعم عن الإسكافى: «المتصيد ماشياً إذا كان دائراً حول المدينة، غير مجاوز حد الترخص لم يقصر يومين. فان تجاوز الحد و استمر دورانه ثلاثة أيام، قصر بعدها». و هو غير واضح. نعم يشير الى ما فى ذيله

خير أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيام. و إذا جاوز الثلاثة لزمه» (٣).

لكنه مما لا مجال للعمل به بعد مخالفته لما سبق. و مثله

صحيح العيص: «أنه سئل الصادق (ع) عن الرجل يتصيد، فقال: إن كان يدور حوله فلا يقصر، و إن كان تجاوز الوقت فليقصر» (٤).

و نحوه

صحيح صفوان عن عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل ..» (٥) «فإنهما - مع ما هما عليه من الإجمال -

- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.
 (٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣

[مسألة (٣٢): الراجع من سفر المعصية ان كان بعد التوبة يقصر]

(مسألة ٣٢): الراجع من سفر المعصية ان كان بعد التوبة يقصر (١). و ان كان مع عدم التوبة فلا يبعد وجوب التمام عليه، لكون العود جزءاً من سفر المعصية (٢). لكن الأحوط الجمع حينئذ (٣).

[مسألة (٣٣): إباحة السفر كما أنها شرط في الابتداء شرط في الاستدامة أيضاً]

(مسألة ٣٣): إباحة السفر كما أنها شرط في الابتداء شرط في الاستدامة أيضاً. فلو كان ابتداء سفره مباحاً، فقصد المعصية في الأثناء انقطع ترخصه (٤)، و وجب عليه الإتمام، و إن كان قد قطع مسافات (٥). و لو لم يقطع بقدر المسافة

محمولان على الصيد للقوت، جمعاً.

- (١) لعدم كونه سفرًا في معصية أو نحو ذلك. فالمرجع فيه عموم القصر على المسافر.
 (٢) كما ذكر بعض الأعيان، و حكاه عن المحقق القمي في أجوبة مسائله. و فيه منع ظاهر، لاختلافهما موضوعاً، و عنواناً. و لذا نفى في الجواهر الإشكال في الترخيص في العود. إلا أن يكون قصد به المعصية أيضاً.
 (٣) و في حاشية النجاة لشيخنا الأعظم (ره): «الأحوط في كل سفر معصية الإتمام في العود، كما قيل. إلا أن يندم ..». و هو من المشكلات. و لذا علق عليه سيدنا الأعظم (ره) في حاشيته: «بل الأحوط الجمع». و لعل مراد شيخنا: أن الأحوط التمام مع القصر المذكور في متن نجاة العباد، لا التمام وحده. فتأمل.
 (٤) لعدم الفرق بين الابتداء و الاستدامة، كما صرح به غير واحد، على نحو يظهر أنه من المسلمات. و هو كذلك، لإطلاق الأدلة.
 (٥) كما صرح به في الجواهر و غيرها، بنحو يظهر كونه من المسلمات،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤

صح ما صلاه قصرًا، فهو كما لو عدل عن السفر، و قد صلى قبل عدوله قصرًا (١)، حيث ذكرنا سابقاً أنه لا يجب إعادتها و أما لو كان ابتداء سفره معصية، فعدل في الأثناء إلى الطاعة

و لم يعرف فيه خلاف صريح. نعم في حاشية النجاة لشيخنا الأعظم (ره):

«فيه تأمل مع قطع المسافة الموجبة للقصر». و كأن وجه التأمل: احتمال كون نصوص هذا الشرط - أعني: شرط الإباحة - إنما تكون

مقيده لإطلاق المسافه المأخوذة موضوعاً لوجوب التقصير، فيكون المحصل بعد الجمع بينهما:

أنه لا- بد في التقصير من قصد السفر المباح ثمانية فراعس، فاذا حصل ذلك للمكلف وجب عليه التقصير إلى أن يخرج عن كونه مسافراً، بالمرور بالوطن، أو ما هو بمنزلته، لا مقيده للحكم بوجوب التقصير، حتى يكون المتحصل بعد الجمع بينهما: أن كل مسافر يجب عليه التقصير في حال عدم كون سفره معصية، كي يكون لازمه وجوب التمام في الفرض، كما في المتن، وغيره. وبالجملة: مرجع التأمل المذكور في حاشية شيخنا الأعظم (ره): إلى إرجاع شرطية الإباحة إلى تقييد السفر في المسافه المخصوصه، و مرجع ما في المتن: إلى تقييد حكم السفر في المسافه المخصوصه. فعلى الأول إذا تحقق السفر المباح في المسافه المخصوصه يجب التقصير، وإن نوى في سفره الباقي المعصية، وعلى الثاني يجب التمام إذا نوى ذلك، لأن انتفاء شرط وجوب القصر يوجب انتفائه. والأظهر ما ذكره شيخنا الأعظم. و كان اللازم الجزم بوجوب القصر. و كأن الذي منعه عن الجزم كون المعروف وجوب التمام و سيأتي ما له دخل في المقام.

(١) إذ غاية ما تقتضيه نصوص المقام تقييد السفر بالمباح، فيكون مقتضى الجمع بينها، و بين ما دل على اعتبار القصد، و بين صحيح

زرارة السابق في المسألة الرابعة و العشرين

: كون تمام موضوع القصر هو قصد السفر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥

فان كان الباقي مسافه فلا إشكال في القصر (١)، و إن كانت ملفقه من الذهاب و الإياب (٢)، بل و إن لم يكن الذهاب أربعة على الأقوى (٣). و أما إذا لم يكن مسافه و لو ملفقه فالأحوط الجمع بين القصر و التمام. و إن كان الأقوى القصر (٤)، بعد كون مجموع ما نواه بقدر المسافه و لو ملفقه، فإن المدار على حال العصيان و الطاعة، فما دام عاصياً يتم، و ما دام مطيعاً يقصر، من غير نظر إلى كون البقية مسافه أو لا.

المباح. و المفروض حصوله حال الصلاة، فتكون موافقة للأمر الواقعي، و هي تقتضى الإجزاء.

(١) لتحقق الموضوع، و هو قصد السفر المباح البالغ المسافه.

(٢) كما في الرياض، و عن غيره. و عن بعض نفى الخلاف فيه.

و الظاهر أن مرادهم الاكتفاء به في الجملة، على الشروط المقررة في المسافه الملفقه- من اعتبار كون كل من الذهاب و الإياب أربعة و عدمه، و الرجوع ليومه و عدمه، كل على مذهبه- لا الاكتفاء به مطلقاً، ليكون منافياً لما ذكره في غير قاصد المسافه ابتداء و نحوه، من عدم ضم ما بقي من الذهاب إلى الرجوع، و إن كان هو في نفسه مسافه. و إن احتمل في الجواهر و غيرها المنافاه لذلك، لكنه خلاف الظاهر.

(٣) لكن تقدم الاشكال فيه.

(٤) كأن وجهه ما عرفت: من أن نصوص المقام كما يحتمل أن تكون مخصصه لأدلة الترخص بخصوص سفر غير المعصية، و يكون سفر المعصية خارجاً عنها، يحتمل أيضاً أن تكون مقيده لإطلاق حكم الترخص بخصوص حال غير المعصية، فيكون سفر المعصية باقياً تحت عنوان السفر، غايته أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦

[(مسألة ٣٤): لو كانت غاية السفر ملفقه من الطاعة و المعصية]

(مسألة ٣٤): لو كانت غاية السفر ملفقه من الطاعة و المعصية

يجب التقصير في حال الطاعة، و التمام في حال المعصية. و مع الدوران بين تقييد الموضوع و تقييد الحكم يتعين الثانى، عملاً بأصالة الإطلاق في الموضوع و لا- يعارضها أصالة الإطلاق في الحكم، للعلم بسقوطها عن الحجية في زمان المعصية، إما للتخصيص أو للتخصص، كما أشرنا الى ذلك في مسألة التردد في الأثناء.

و فيه: أن الظاهر من

قوله (ع) في مرسل ابن أبى عمير: «إلا في سبيل حق» (١)

و ،

قوله (ع) في موق عبيد: «لأنه ليس بمسير حق» (٢)

و

قوله (ع) في خبر ابن بكير: «فان التصيد مسير باطل» (٣)

و نحوها غيرها: كون سفر المعصية مستثنى من موضوع السفر، فيكون موضوع الترخيص خصوص قصد السفر الذى لا يكون معصية، على نحو تكون الإباحة شرطاً للموضوع، لا لحكمه. و حينئذ يمتنع أن ينطبق على أى قطعة تفرض من سفر المعصية، فلا بد في الفرض من استئناف مسافة جديدة. و لأجل ذلك لم يعرف الخلاف فيه، كما اعترف به غير واحد صريحاً، أو ظاهراً. نعم لو سافر بقصد السفر المباح، فنوى في أثنائه المعصية، ثم عدل منها إلى غيرها، فالمشهور و إن كان اعتبار مسافة جديدة، لكن المحكى عن ظاهر نهاية الشيخ، و المعتبر، و الروضة، و صريح الذكري، و غيرها، عدم اعتبارها، بل يكفى كون المجموع من السابق و اللاحق مسافة، بإسقاط المتخلل، أو مع انضمامه. و الوجه فيه: ما تقدم هنا، و في مبحث التردد

(١) تقدم ذكره في الشرط الخامس من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧

و المعصية فمع استقلال داعى المعصية لا إشكال فى وجوب التمام (١). سواء كان داعى الطاعة أيضاً مستقلاً، أو تبعاً.

و أما إذا كان داعى الطاعة مستقلاً و داعى المعصية تبعاً، أو كان بالاشتراك، ففي المسألة وجوه (٢).

فى الأثناء. و إذ عرفت ظهور الأدلة فى تقييد الموضوع، كان اللازم عدم احتساب المتخلل. كما أنك إذ عرفت ظهور نصوص المسافة فى خصوص الممتدة المتصلة، كان المتعين عدم الضم أصلاً، كما هو المشهور.

نعم ما ذكرناه لا يلائم ما تقدم عن المشهور: من وجوب التمام إذا عدل إلى المعصية، و إن قطع مسافات، كما عرفت. و بالجملة: فتوى المشهور فيما لو عدل إلى المعصية، و فيما لو عدل إلى الطاعة، غير متلائمة و غير مبتنية على مبنى واحد. نعم فى المتن أفتى فى المقامين على مبنى واحد، كما يظهر ذلك بالتأمل فيما ذكرناه.

و أما

مرسل السيارى عن أبى الحسن (ع): «إن صاحب الصيد يقصر ما دام على الجادة، فإذا عدل عن الجادة أتم، فإذا رجع إليها قصر» (١) فمع ضعفه بالإرسال، و عدم ثبوت الجابر له، ظاهر فى التفصيل فى الترخيص لصاحب الصيد، و هو خلاف الإجماع. و حمله على من خرج لا بقصد الصيد، ثم عدل عن الطريق للصيد، فيكون شاهداً لما نحن فيه - كما عن الشيخ (ره) - لا قرينه عليه. فرفع اليد عنه متعين.

هذا إذا كان الرجوع الى قصد المباح بعد قطع مقدار من المسافة، أما لو رجع اليه قبل ذلك كان البناء على القصر في محله، كما عرفت في مبحث التردد.

(١) لوضوح صدق سفر المعصية.

(٢) أحدها: وجوب القصر، بدعوى: ظهور نصوص سفر المعصية

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨

و الأحوط الجمع. و إن كان لا يبعد وجوب التمام (١).

خصوصاً في صورة الاشتراك، بحيث لو لا اجتماعهما لا يسافر.

[مسألة (٣٥): إذا شك في كون السفر معصية أو لا]

(مسألة ٣٥): إذا شك في كون السفر معصية أو لا، مع كون الشبهة موضوعية، فالأصل الإباحة (٢). إلا إذا كانت الحالة السابقة هي الحرمة (٣)، أو كان هناك أصل موضوعي، كما إذا كانت الحلية مشروطة بأمر وجودي، كإذن المولى، و كان مسبوقاً بالعدم، أو كان الشك في الإباحة و العدم من جهة الشك في حرمة الغاية و عدمها، و كان الأصل فيها الحرمة (٤).

فيما إذا كان داعي المعصية صالحاً للعلية بالاستقلال. و ثانيها: وجوب التمام لما يأتي. و ثالثها: التفصيل بين صورة الاشتراك في الداعوية، فيجب التمام و كون داعي المعصية تابعاً، فيجب القصر. بدعوى: ظهور النصوص في كون المراد من سفر المعصية ما يكون للحرام دخل فيه، بحيث لولاه لم يكن.

(١) لأنه يكفي في كونه سفرًا في معصية كونه سائرًا بقصد المعصية، بلا فرق بين الصور المذكورة.

(٢) فإنه الأصل الجارى في الشبهة الموضوعية التحريمية.

(٣) إذ حينئذ يكون استصحابها حاكماً على أصالة الإباحة. و كذا الحال في الأصل الموضوعي الجارى في نفي الشرط، فإنه حاكم عليها، كما هو شأن الأصل السببي.

(٤) إذ جريان الأصل المذكور يوجب كون الغاية معصية تعبدًا، فيصدق على السفر أنه سفر في معصية، فيكون من قبيل إحراز جزء الموضوع بالأصل، و جزئه الآخر بالوجدان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩

[مسألة (٣٦): هل المدار في الحلية و الحرمة على الواقع أو الاعتقاد، أو الظاهر من جهة الأصول؟]

(مسألة ٣٦): هل المدار في الحلية و الحرمة على الواقع أو الاعتقاد، أو الظاهر من جهة الأصول؟ (١) إشكال.

فلو اعتقد كون السفر حراماً، بتخيل أن الغاية محرمة، فبان خلافه، كما إذا سافر لقتل شخص بتخيل أنه محقون الدم، فبان كونه مهدور الدم، فهل يجب عليه إعادة ما صلاه تماماً (٢) أو لا؟ و لو لم يصل و صارت قضاء، فهل يقضيها قصراً أو تماماً؟ و جهان (٣). و الأحوط الجمع. و إن كان لا يبعد كون المدار على الواقع (٤)، إذا لم نقل بحرمة التجري، و على

(١) هذا معطوف على الاعتقاد، الذى هو بديله يختص بحال الشك، الذى هو موضوع الأصل، فيكون عدلاً للواقع، فى قبال الاعتقاد

الذى هو عدل له أيضاً.

(٢) وكذا قضاؤه. لعدم الفرق بين الإعادة والقضاء على تقدير البطلان.

(٣) ينشآن: من ظاهر

قوله (ع): «إلا فى سبيل حق» (١)

، أو

«فى معصية الله» (٢)

، «أو رسولا لمن يعصى الله» (٣)

، أو «طلب شحنا»

(٤) ، ونحو ذلك، فى إناطة الحكم بالتحريم الواقعى. و من أن الإباحة لما كانت شرطاً فى السفر- الذى أخذ موضوعاً للترخيص بعنوان كونه مقصوداً، لا- بوجوده الواقعى الخارجى - كان الظاهر من اعتبارها فيه هو اعتبارها كذلك، فىكون القادح فى الترخيص قصد المعصية. ولا سيما بملاحظة كون الحكم بالترخيص إرفاقياً، كما يظهر من النصوص. ومنها بعض نصوص المقام.

(٤) فإنه الظاهر من كلمات الأصحاب، حيث جعلوا الإباحة شرطاً

(١) ورد ذلك فى مرسل ابن أبى عمير المتقدم فى الشرط الخامس من هذا الفصل.

(٢) ورد ذلك كله فى صحيح عمار بن مروان المتقدم فى الشرط الخامس.

(٣) ورد ذلك كله فى صحيح عمار بن مروان المتقدم فى الشرط الخامس.

(٤) ورد ذلك كله فى صحيح عمار بن مروان المتقدم فى الشرط الخامس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٠

الاعتقاد إن قلنا بها. وكذا لو كان مقتضى الأصل العملى الحرمة و كان الواقع خلافه، أو العكس، فهل المناط ما هو فى الواقع، أو مقتضى الأصل بعد كشف الخلاف؟ وجهان.

و الأحوط الجمع. و إن كان لا يبعد كون المناط هو الظاهر،

للسفر، كشرط بلوغ المسافة بريدين، الظاهر فى كونها شرطاً واقعياً، لا قصدياً بل ظاهر النصوص أيضاً، لما ذكر. و مجرد كون السفر المأخوذ شرطاً للترخيص قصدياً لا خارجياً، لا ينافى ذلك إذا ساعدته الأدلة، و لذا لا نقول بذلك فى البلوغ بريدين، فان جميع ما ذكر فيه التمام من أنواع سفر المعصية فى النصوص كان محرماً واقعياً، لا قصدياً اعتقادياً.

و دعوى: أن ظاهر

قوله (ع): «فى معصية الله، أو رسولا لمن يعصى الله»

، كون ذلك بنظر المكلف. ممنوعه، بل الظاهر كون المراد منه السفر فى الحرام، و لو بنحو الرسالة اليه. و مناسبة الإرفاق لا تنافى ذلك لأن فى جعل الترخيص لخصوص السفر المباح واقعاً، دون الحرام كذلك، نحواً من الإرفاق أيضاً. و ليست حيثية الإرفاق علة يدور مدارها الحكم جزماً، بل هى حكمه يجوز تخلفها، فليس ذلك مما يصلح لأجله رفع اليد عن الظاهر.

هذا إذا لم نقل بحرمة التجرى. أما لو قلنا بها فاللازم البناء على التمام مع اعتقاد الحرمة أيضاً، لتحقق الحرمة للسفر بالفرض، و لو كانت من أجل التجرى. و اعتبار الحرمة بالعنوان الأولى لا ملزم به. و حينئذ تكون نتيجة ذلك الاكتفاء فى نفي الترخيص بإحدى الحرمتين: الأولى الواقعية، و الثانوية الناشئة من التجرى، لا أنه يكون المدار على الاعتقاد لا غير، كما يظهر من المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦١
الذى اقتضاه الأصل، إباحة أو حرمة (١).

[مسألة ٣٧) إذا كانت الغاية المحرمة فى أثناء الطريق]

(مسألة ٣٧) إذا كانت الغاية المحرمة فى أثناء الطريق لكن كان السفر إليها مستلزماً لقطع مقدار آخر من المسافة، فالظاهر أن المجموع يعد من سفر المعصية (٢)، بخلاف ما إذا لم يستلزم.

(١) أما إباحة فظاهر، فانا وإن لم نقل بثبوت حكم ظاهرى فى قبال الحكم الواقعى، لكن لا بد لنا من القول بالترخيص الشرعى فى فعل الحرام، إذا كان الأصل يقتضى الحل. وحينئذ يكون السفر سائغاً ومرخصاً فيه شرعاً حقيقياً. و أما حرمة فينبغى ابتناؤه على ما سبق من القول بحرمة التجرى وعدمها. إذ على الأول يكون السفر محرماً شرعاً بعنوان التحرى، وإن كان حلالاً بالعنوان الواقعى الأولى. و على الثانى يكون حلالاً لا غير، فيجب فيه القصر واقعاً. فإجراء أصل الإباحة و أصل الحرمة على نحو واحد - كما فى المتن - غير ظاهر. هذا و يمكن أن يقال: إن مورد النصوص، و المستفاد منها: كون الموضوع هو الحرام الواقعى، لا ما يشمل الحرام من جهة التجرى. و غاية ما يدعى: انصرافه إلى صورة تنجز ذلك الحرام على المكلف. و هذا هو الأقرب. و لا سيما و أن البناء على حرمة التجرى شرعاً بعيد جداً، إذ غاية ما يمكن الالتزام به هو إيجابه لاستحقاق العقاب، كالمعصية الحقيقية. فتأمل جيداً. و الله العالم.

(٢) هذا إذا كان الاستلزام من جهة المقدمة، كما إذا كان مرسى السفن - التى تركب فى طريق الغاية المحرمة - واقعاً فى مكان أبعد من الغاية بميل و نحوه مثلاً - أما إذا لم يكن للمقدمة، بل لتلازم القطعتين من السفر لتلازم غايتهما، فلا وجه لعهده جزءاً من سفر المعصية. و لعل المراد الصورة الأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٢

[مسألة ٣٨) : السفر بقصد مجرد التنزه ليس بحرام]

(مسألة ٣٨): السفر بقصد مجرد التنزه ليس بحرام، و لا يوجب التمام (١).

[مسألة ٣٩) : إذا نذر أن يتم الصلاة فى يوم معين]

(مسألة ٣٩): إذا نذر أن يتم الصلاة فى يوم معين، أو يصوم يوماً معيناً و جب عليه الإقامة و لو سافر و جب عليه القصر، على ما مر (٢): من أن السفر المستلزم لترك واجب لا يوجب التمام، إلا إذا كان بقصد التوصل إلى ترك الواجب و الأحوط الجمع.

(١) يظهر من المقدس البغدادى، و الجواهر، و غيرهما الإجماع عليه.

و استدل عليه فى الجواهر: بالأصل، و السيرة القطعية.

(٢) يعنى: فى المسألة السابعة و العشرين. و فيه: أن ذلك إنما كان فى الاستلزام الناشئ من التضاد الذاتى بين فعل الواجب و السفر، لا الناشئ من مقدمية ترك السفر للواجب، كما فى المقام، فان ترك السفر مقدمه شرعاً للصوم و إتمام الصلاة، لاعتباره فيهما، فيكون نذرهما نذراً له. و قد تقدم فى أول هذا الشرط: أن السفر المنذور تركه من سفر المعصية، يجب فيه التمام.

و بالجملة: إتمام الصلاة المنذورة إن كان خصوص الإتمام المشروع بشرائطه الشرعية، كان نذره منحللاً إلى نذر شرطه، و هو ترك السفر، فيجرى فيه ما سبق. و إن كان مطلق الإتمام و إن لم يكن مشروعاً كان النذر باطلاً. فالبناء على صحة النذر ملازم لإلحاق السفر

فى الفرض بالقسم الأول من أقسام سفر المعصية.

نعم مقتضى جواز السفر فى شهر رمضان اختياراً الجواز هنا، بضميمة قاعدة الإلحاق. و يؤيده - بل يشهد به -:

رواية عبد الله بن جندب:

«سمعت من زرارة عن أبى عبد الله (ع): «انه سأله عن رجل جعل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٣

[(مسألة ٤٠): إذا كان سفره مباحاً، لكن يقصد الغاية المحرمة فى حواشى الجادة]

(مسألة ٤٠): إذا كان سفره مباحاً، لكن يقصد الغاية المحرمة فى حواشى الجادة، فيخرج عنها لمحرّم و يرجع إلى الجادة. فإن كان السفر لهذا الغرض كان محرماً موجباً للتمام و إن لم يكن كذلك، و إنما يعرض له قصد ذلك فى الأثناء، فما دام خارجاً عن الجادة يتم (١)، و ما دام عليها يقصر. كما أنه إذا كان السفر لغاية محرمة، و فى أثنائه يخرج عن الجادة،

نفسه نذر صوم، فحضرته نية فى زيارة أبى عبد الله (ع). قال (ع):

يخرج، و لا يصوم فى الطريق، فاذا رجع قضى ذلك» (١).

و قريب منها غيرها. و يأتى - إن شاء الله تعالى - فى كتاب الصوم: أن مقتضى الجمع بين الأدلة، أن الحضر شرط لنفس الصوم، لا لمشروعيتها. لكن لم يؤخذ وجوده مطلقاً كذلك، بل خصوص وجوده من باب الاتفاق، لا بداعى وجوده، فلا يكون نذر الصوم نذراً للحضر، و لا للإقامة. فتأمل جيداً.

و سيأتى الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثانية و العشرين من الفصل الآتى.

(١) هذا يتم بناء على مختاره: من أن إباحت السفر شرط فى الترخيص لا فى السفر الذى جعل موضوعاً له، كما تقدم فى ذيل المسألة الثالثة و الثلاثين.

أما على المختار: من كونها شرطاً فى السفر الذى جعل موضوعاً له، فلا يجوز التقصير إذا رجع إلى الجادة. إلا إذا كان الباقي مسافة، و لو ملففة.

ثم إن الظاهر أن محل الفرض ما لو كان الخروج عن الجادة معدوداً عرفاً جزءاً من السفر، بحيث يكون خط السير الخروجى معدوداً جزءاً من المسافة المحدودة. أما لو كان معدوداً عرفاً خارجاً عنها، كما لو غضب على المكارى، فنزل عن دابته يركض إليه ليضربه ظلماً، أو خرج من منزله إلى المواضع التى حوله ليسرق متاعاً، أو يشرب ماء غضباً، أو

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٤

و يقطع المسافة أو أقل (١) لغرض آخر صحيح، يقصر ما دام خارجاً. و الأحوط الجمع فى الصورتين.

[(مسألة ٤١): إذا قصد مكاناً لغاية محرمة]

(مسألة ٤١): إذا قصد مكاناً لغاية محرمة، فبعد الوصول إلى المقصد قبل حصول الغرض يتم (٢). و أما بعده فحاله حال العود عن سفر المعصية، فى أنه لو تاب يقصر، و لو لم يتب يمكن القول بوجوب التمام، لعد المجموع سفرًا واحداً (٣). و الأحوط الجمع هنا، و إن قلنا بوجوب القصر

يدخل بستاناً بغير إذن أهله، فالظاهر بقاؤه على التقصير في حال الخروج، فضلاً عن حال الرجوع.

(١) أما في الأول فلا ينبغي الإشكال في الترخيص حال الخروج، لقصد السفر المباح مسافةً. و أما في الأقل فهو مبني على ما سبق في ذيل المسألة الثالثة و الثلاثين.

(٢) لعدم انتهاء سفر المعصية قبل حصولها، بل يصدق عليه أنه مسافر لقصد المعصية.

(٣) لا ريب في أن المسافر من حين خروجه من وطنه إلى أن يرجع إليه، سفره سفر واحد، ما لم ينقطع بأحد قواطع السفر، و هو منتف في الفرض. نعم عد المجموع سفرًا واحدًا إنما يوجب التمام في حال كونه في المقصد، قبل الشروع في الإياب، لأحد وجهين.

الأول: صدق سفر المعصية عليه حينئذ. لكنه منتف. لأن كونه في المقصد لم يقصد منه معصية، و لا هو معصية.

الثاني: أن تكون إباحة السفر شرطاً للموضوع، لأنه على هذا المبني لم يتحقق منه سفر مباح، ليجب عليه القصر، لأن السفر السابق كان سفر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٥

العود، بدعوى: عدم عده مسافراً قبل أن يشرع في العود (١).

[مسألة (٢٢): إذا كان السفر لغاية، لكن عرض في أثناء الطريق قطع مقدار من المسافة لغرض محرم]

(مسألة ٢٢): إذا كان السفر لغاية، لكن عرض في أثناء الطريق قطع مقدار من المسافة لغرض محرم، منضمماً إلى الغرض الأول، فالظاهر وجوب التمام في ذلك المقدار من المسافة، لكون الغاية في ذلك المقدار مملوكة من الطاعة و المعصية (٢).

معصية، و السفر اللاحق المباح لم يتحقق منه، فيجب عليه التمام. أما إذا كانت الإباحة شرطاً للحكم، فالسفر السابق لا قصور في موضوعيته للقصر، و إنما القصور في الحكم، من جهة عدم حصول شرطه، و هو الإباحة.

و هذا الشرط إنما انتفى قبل حصول الغرض الحرام. أما بعد حصوله فقد حصل شرط الإباحة، فيتعين القصر. و بعبارة أخرى: بعد حصول الغرض الحرام يصدق على هذا المكلف أنه مسافر، و ليس سفره معصية، فيجب عليه القصر. لكن عرفت سابقاً الإشكال في هذا المبني، و إن كان ظاهر المصنف (ره) اختياره. و لو تمَّ ذلك كان اللازم الجزم بوجوب القصر مطلقاً، و إن لم يتب، إذ التوبة و عدمها لا يوجبان اختلافاً في الصدق و عدمه.

(١) قد عرفت الإشارة إلى أن الفرق بين الشروع في الإياب و ما قبله، حال كونه في المقصد، إنما يتم بناء على أخذ الإباحة شرطاً للموضوع لأن تحقق السفر المباح يتوقف على الشروع فيه، فقبله لا سفر مباح. أما إذا أخذت شرطاً للحكم فالسفر السابق موضوع للحكم، و إنما لم يثبت له الحكم لانتهاء شرطه، بحصول قصد المعصية، فإذا زال قصد المعصية بحصولها، فقد حصل الشرط، و ثبت الحكم.

(٢) يعنى: و قد عرفت فيما سبق وجوب التمام في مثله، لصدق كون السفر في معصية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٦

و الأحوط الجمع، خصوصاً إذا لم يكن الباقي مسافةً (١).

[مسألة (٢٣): إذا كان السفر في الابتداء معصية، فقصد الصوم، ثم عدل في الأثناء إلى الطاعة]

(مسألة ٢٣): إذا كان السفر في الابتداء معصية، فقصد الصوم، ثم عدل في الأثناء إلى الطاعة. فإن كان العدول قبل الزوال وجب

الإفطار (٢). و إن كان بعده ففي صحة الصوم و وجوب إتمامه إذا كان في شهر رمضان مثلاً، وجهان (٣).
و الأحوط الإتمام و القضاء. و لو انعكس بأن كان طاعة في الابتداء و عدل إلى المعصية في الأثناء. فان لم يأت بالمفطر،

(١) لم يظهر لهذه الخصوصية دخل في الاحتياط المذكور، لأن الملقق من المعصية إن كان معصية عرفاً و جب التمام، و إن كان الباقي مسافة. و إلا و جب القصر، و إن لم يكن الباقي مسافة. فالعمدة في الاحتياط: الإشكال في صدق المعصية على الملقق و عدمه.
(٢) لما يأتي إن شاء الله تعالى في كتاب الصوم: من وجوب الإفطار لمن سافر قبل الزوال المفروض حصوله. نعم لا بد على المعروف - كما سبق - من وجوب كون الباقي مسافة، و من وجوب الشروع فيه. و لا يفطر بمجرد العدول، كما عرفت.
(٣) ينشأن: من أن مقتضى البناء على أن الإباحة ليست شرطاً في السفر الموجب للترخيص، و إنما هي شرط في الترخيص، فيكون المسافر في الفرض مسافراً قبل الزوال. غاية الأمر أنه لم يقتض سفره الترخيص حال قصد المعصية. و إنما يقتضيه حال قصد الطاعة، و ذلك بعد الزوال، فيجب الإفطار. و من أن المعيار في إفطار اليوم و صومه حال الزوال، فإذا كان صائماً صوماً صحيحاً حاله لا يجب عليه الإفطار بعد ذلك. و كأنه لأجل ذلك توقف المصنف (ره) عن الحكم. و إلا فلأزم مبناه من أن المدار مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٧

و كان قبل الزوال، صح صومه (١). و الأحوط قضاؤه أيضاً و إن كان بعد الإتيان بالمفطر، أو بعد الزوال بطل (٢).
و الأحوط إمساك بقية النهار تأديباً إن كان من شهر رمضان (٣).

[مسألة (٤٤): يجوز في سفر المعصية الإتيان بالصوم الندي]

(مسألة ٤٤): يجوز في سفر المعصية الإتيان بالصوم الندي، و لا يسقط عنه الجمعة، و لا نوافل النهار، و الوتيرة، فيجرب عليه حكم الحاضر (٤).

[السادس من الشرائط: أن لا يكون ممن بيته معه]

السادس من الشرائط: أن لا يكون ممن بيته معه (٥)،

في الترخيص و عدمه على حال الإباحة و العصيان، هو وجوب الإفطار و القضاء جزماً، لما تقدم من الوجه الأول، و ضعف الوجه الثاني، لعدم ثبوته.

هذا و إذ عرفت أن الإباحة شرط للسفر الموجب للترخيص، فيكون السفر المشروط بها في الفرض حاصلًا بعد الزوال، كان الواجب الحكم بصحة الصوم، و وجوب إتمامه بلا قضاء، كما لو سافر ابتداء بعد الزوال.

(١) فإنه حينئذ يكون كمن سافر و حضر قبل الزوال، فإنه ينوى الصوم و يتمه. و لا فرق بين القول بأن الإباحة شرط للسفر، و القول بأنها شرط في الترخيص.

(٢) كما لو سافر أول النهار و حضر بعد الزوال، أو بعد استعمال المفطر. و لا فرق أيضاً بين القولين المتقدمين آنفاً في ذلك.

(٣) يعني: استحباباً. و سيأتي - إن شاء الله تعالى - في كتاب الصوم بيان وجهه.

(٤) لظهور النص و الفتوى في اختصاص حكم المسافر بخصوص السفر المباح، من دون فرق بين الأحكام.

(٥) بلا خلاف فيه، كما عن جماعة. نعم المعروف بينهم: إرجاع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٨

كأهل البوادي من العرب و العجم، الذين لا مسكن لهم معيناً بل يدورون في البراري، و ينزلون في محل العشب و الكلاء، و مواضع القطر و اجتماع الماء. لعدم صدق المسافر عليهم (١).

هذا الشرط و ما بعده إلى شرط واحد، و إن اختلفت عبارتهم عنه. فغير المعظم: بأن لا يكون سفره أكثر من حضره، و آخر: بأن لا يكون كثير السفر، و ثالث: بأن لا يكون السفر عملاً له، و رابع: بأن لا يكون ممن يلزمه الإتمام في السفر، و خامس: بأن لا يكون سفره في حكم حضره، و سادس: اقتصر على ذكر العناوين الموجودة في النصوص، من المكارى، و الجمال، و الملاح، و الراعى، و الجابى الذى يدور في جبايته، و الأمير الذى يدور في إمارته، و التاجر الذى يدور في تجارته، و البدوى الذى يتطلب مواضع القطر و منابت الشجر، و (الاشتقان) و هو البريد أو أمين البيدر، و (الكرى) و هو الساعى

«١». و ما ذكره المصنف (ره) - تبعاً لجماعة - أولى، لاختلاف الشرطين مفهوماً، مع تضمن النصوص لكل منهما بخصوصه.

ففى مضمير إسحاق بن عمار: «عن الملاحين و الأعراب هل عليهم تقصير؟ قال (ع): لا، بيوتهم معهم» «٢»

و ،

مرسل سليمان بن جعفر الجعفرى عن ذكره عن أبى عبد الله (ع): «الأعراب لا يقصرون، و ذلك أن منازلهم معهم» «٣».

(١) كما يشير إليه التعليل فى النصوص: بأن بيوتهم معهم، فان المراد منه ذلك. و حينئذ فلو كان متوطناً فى بلد معين، و كان له بيت ينقل، فسافر فيه اتفاقاً، لزيارة و نحوها، قصر و إن كان بيته معه، لصدق المسافر

(١) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٦٩

نعم لو سافروا لمقصد آخر، من حج، أو زيارة، أو نحوهما قصرُوا (١). و لو سافر أحدهم لاختيار منزل، أو لطلب محل القطر أو العشب، و كان مسافه، ففى وجوب القصر أو التمام عليه إشكال (٢). فلا يترك الاحتياط بالجمع.

[السابع: أن لا يكون ممن اتخذ السفر عملاً و شغلاً له]

إشارة

السابع: أن لا يكون ممن اتخذ السفر عملاً و شغلاً له (٣) كالمكارى، و الجمال، و الملاح، و الساعى، و الراعى، و نحوهم فإن هؤلاء يتمون الصلاة و الصوم فى سفرهم الذى هو عمل لهم، و إن استعملوه لأنفسهم، كحمل المكارى متاعه أو أهله من مكان إلى مكان آخر. و لا فرق بين من كان عنده بعض

عليه حينئذ. نعم لو جعل نفسه من الذين يسكنون البيوت المبنية على الحط و الارتحال أتم، كأهل القرى الذين يتوطنون فى أيام الصيف منازلهم، و فى أيام الشتاء يرتحلون فى بيوتهم إلى مواضع القطر و النبات، لحاجة أنعامهم الى ذلك.

(١) كما عن جماعة كثيرة من المتأخرين و متأخريهم، بل عن الغوالى:

دعوى الإجماع عليه. لعدم كون بيوتهم معهم. و الاستفادة من التعليل فى النصوص: دوران الحكم مداره وجوداً و عدماً، فلو سافروا للزيارة و نحوها، و كانت بيوتهم معهم أتموا.

(٢) ينشأ: مما سبق. و من أن السفر لما كان راجعاً إلى إصلاح شؤون بيته كان كأنه سفر و هو فى بيته. و لكنه - كما ترى - خروج عن ظاهر التعليل من غير ملزم. فالبناء على القصر فيه حيث لا يكون بيته معه متعين.

(٣) بلا خلاف، كما عرفت. و يدل عليه

صحيح زرارة: «قال أبو

مستمك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٠

الدواب يكرها إلى الأماكن القريبة من بلاده (١)، فكراها

جعفر (ع): أربعة قد يجب عليهم التمام فى السفر كانوا أو فى الحضر:

المكارى، و الكرى و الراعى، و الاشتقان، لأنه عملهم» (١).

و مثله مرفوع ابن أبى عمير، بزيادة «الملاح»

«٢». و مقتضى حمل التعليل المذكور على الارتكاز العرفى عموم الحكم لمن كان بانياً على الاستمرار على السفر للتعليم أو للتعلم أو لغير ذلك من الغايات المحللة. فالعمال الذين يسافرون كل يوم من وطنهم إلى خارج المسافة للعمل ثم الرجوع إلى وطنهم ليلاً يتمون صلاتهم، و يصومون شهر رمضان، و ان لم يصدق أن عملهم السفر بل عملهم البناء، أو الحفر، أو نحو ذلك. كل ذلك حملاً للتعليل على مقتضى الارتكاز العرفى، و هو الاستمرار على السفر لأى غاية كانت. مضافاً إلى ما ورد فى التاجر الذى يدور فى تجارته، و الأمير الذى يدور فى إمارته، و الجابى الذى يدور فى جبايته. فإن هؤلاء شغلهم الجباية، و الامارة، و التجارة التى تكون فى السفر، و ليس السفر نفسه شغلهم. و لا فرق بينهم و بين العمال المذكورين فى أن السفر مقدمه لما هو عملهم.

و حاصل ما يشير إليه التعليل: أن الذى شغله السفر ليس له مقر يسافر عنه، فىكون ممن لا مقر له إلا منازل السفر، فىكون من قبيل من بيته معه، و لذا وجب عليه التمام.

(١) بشرط أن يبلغ المسافة، كما نص عليه فى الجواهر. لأن الظاهر من السفر - الذى جعل التمام لمن كان هو عملاً له - هو السفر الشرعى، الذى يكون موضوعاً للقصر لو لا كونه عملاً. و قد يشير إلى ذلك خبر إسحاق: «عن الذين يكرون الدواب يختلفون كل الأيام، أ عليهم التقصير

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٢.

مستمك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧١

إلى غير ذلك من البلدان البعيدة و غيره. و كذا لا فرق بين من جد فى سفره (١)، بأن جعل المتزلين منزلاً واحداً، و بين

إذا كانوا فى سفر؟ قال (ع): نعم» (١).

و نحوه خبره الآخر

«٢». (١) كما هو المشهور شهرة عظيمة. لإطلاق أدلة التمام على المسافر الذى اتخذ السفر عملاً. نعم عن ظاهر الكلينى و الشيخ فى التهذيب:

وجوب التقصير إذا جد السير. للنصوص المستفيضة الدالة على ذلك،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «المكارى و الجمال إذا جد بهما السير فليقصروا» (٣)

و ،

صحيح الباق: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المكارين يختلفون، فقال (ع): إذا جدوا السير فليقصروا» (٤)

و المروى

عن كتاب ابن جعفر عن أخيه (ع): «عن المكارين الذين يختلفون الى النيل، هل عليهم إتمام الصلاة؟ قال (ع): إذا كان مختلفهم فليصوموا، و لیتموا الصلاة. إلا أن يجد بهم السير، فليقصروا و ليفطروا» (٥).

حاملين للجد على معنى جعل المنزلين منزلاً واحداً.

و مال إلى العمل بها أصحاب المنتقى، و المدارك، و الذخيرة، و المفاتيح و الحدائق. و إن خالفوهم فى معنى جد السير، فحملوه على ظاهره، و هو المعنى العرفى، و هو زيادة السير على القدر المتعارف، بنحو يحصل منه جهد و مشقة، و إن لم يبلغ جعل المنزلين منزلاً، إذ لا قرينة على ما ذكره الشيخان. و هو فى محله.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٢

من لم يكن كذلك. و المدار على صدق اتخاذ السفر عملاً له عرفاً (١)،

إلا أن العمل بالنصوص المذكورة- بعد إعراض الأصحاب عنها، حتى الشيخ فى كتبه الفتاوى- مشكل. و لا سيما و أن ظاهر الكلىنى

(ره) توهينها، إذ أنه بعد ما روى روايات التمام قال: «و

فى رواية أخرى: «المكارى إذا جد به السير فليقصروا» (١).

قال: و معنى جد السير:

جعل المنزلين منزلاً». فان إرساله لهذه الروايات لا يخلو من دلالة على وهنها. فلا مجال لرفع اليد بها عن عموم ما سبق.

و حملها على ما إذا أنشأ المكارى و الجمال سفيراً غير صنعتها- كما عن الذكرى- أو على ما إذا أقاما عشرة- كما عن المختلف- أو

على ما إذا قصد المسافة قبل تحقق الكثرة- كما عن الروض- بعيد جداً. نعم الأقرب منها ما احتمله فى الذكرى. من حملها على ما إذا

كانت المكاراة فيما دون المسافة، و يكون جد السير عبارة عن قصد المسافة، فيكون محلها محمل خبرى إسحاق المتقدمين

(٢). لكنه لا يتم

فى مرسل عمران بن محمد: «الجمال و المكارى إذا جد بهما السير فليقصروا فيما بين المنزلين، و يتما فى المنزل» (٣)

الذى يجب تقييد ما تقدم به، على تقدير جواز العمل به، و عدم قدح الاعراض عنه فيه. و إرساله قد لا يمنع عن ذلك، بعد اعتماد

الشيخ عليه. بل قد يدعى قصور ما تقدم عن اقتضاء القصر فى المنزل. فتأمل.

(١) لما عرفت من التعليل، الحاكم على بقية النصوص الدالة على وجوب التمام على أحد العناوين الخاصة، من المكارى، و الجمال، و

نحوهما، فيدور وجوب التمام مداره وجوداً و عدماً. و منه يظهر ضعف ما عن الذكرى

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) تقدم ذكرهما في التعليقة السابقة.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٣

و لو كان في سفره واحدة لطولها و تكرر ذلك منه من مكان غير بلده الى مكان آخر (١).

و جماعة: من كون المدار على صدق أحد العناوين الخاصة، أو صدق عملية السفر، و ما عن الحلبي: من أن المدار على صدق أحد العناوين الخاصة، من المكارى، و الجمال، و نحوهما.

اللهم إلا أن يكون مراده ما ذكرنا، لغلبة تلازم صدق تلك العناوين مع عملية السفر. و قد عرفت أن المراد من عملية السفر مزاولته و تعاطيه، على نحو يكون صاحبه لا مقر له الا منازل السفر، فهى بيوتته التى تتناوب عليه.

(١) الظاهر تحقق الصدق العرفى بمجرد التلبس بالسفر بانياً على أنه عمله، و لا- يتوقف على طول السفر، و لا- على تكرره، كما عن المقدس البغدادي استظهاره، و فى الجواهر: «لا يخلو من وجه».

فان قلت: إذا كانت الإقامة عشرة أيام رافعة لحكم التمام، فكيف لا تكون الإقامة طول العمر كذلك؟! فكيف يجب التمام فى السفره الأولى؟! قلت: هذا شرط آخر لوجوب التمام، أعنى: عدم إقامة عشرة أيام فما زاد. و يمكن حصوله بالسفرة الأولى، كما لو سافر إلى بلد زائراً، فأقام بها يوماً، ثم اشترى دواباً و صار مكارياً و سافر.

فان قلت: ظاهر جملة من النصوص اعتبار الاختلاف، و هو لا- يتحقق بالسفرة الأولى. قلت: الظاهر من الاختلاف الاختلاف بمعنى الملكة المأخوذ فى مفهوم المكارى. لا أقل من وجوب حمله على ذلك، بقرينة التعليل المتقدم. و لو بنى على حمله على الفعلية كان اللازم اعتبار التكرر بنحو الشرط المتأخر، كما يقتضيه الفعل المضارع، لا الشرط المتقدم الذى هو مدلول الفعل الماضى، كما يدعيه الجماعة. و إذ لا قائل باعتباره بنحو الشرط المتأخر يتعين حمله على الملكة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٤

فلا- يعتبر تحقق الكثرة بتعدد السفر ثلاث مرات (١)، أو مرتين (٢). فمع الصدق فى أثناء السفر الواحد أيضاً يلحق الحكم، و هو وجوب الإتمام. نعم إذا لم يتحقق الصدق إلا بالتعدد يعتبر ذلك.

[مسألة (٤٥): إذا سافر المكارى و نحوه ممن شغله السفر سافراً ليس من عمله]

(مسألة ٤٥): إذا سافر المكارى و نحوه ممن شغله السفر سافراً ليس من عمله كما إذا سافر للحج أو للزيارة- يقصر (٣). نعم لو حج أو زار، لكن من حيث أنه عمله

(١) كما فى الروض، و الرياض. حملاً- لإطلاق النصوص على الغالب المتعارف. و فيه: أن الغالب فى المكارى من تكرر منه السفر أكثر من ثلاث مرات، بل أكثر من ذلك بكثير، فاللازم التخصيص بهم لو بنى على الحمل على الغالب، و لا وجه لتخصيصه بذى الثلاث. مضافاً إلى أن ظهور التعليل ليس بالإطلاق، ليختص بالمتعارف. مع أن التعارف و الغلبة لا يوجبان القدر فى الإطلاق، كما هو محقق فى محله. و مثله ما عن الذكرى:

من أن المدار على صدق وصف أحدهم، أو صدق عملية السفر، و أن ذلك إنما يحصل بالمرّة الثالثة. إذ فيه: ما عرفت من المنع.
 (٢) كما عن المختلف. لتوقف صدق الاختلاف عليه، ولا يحتاج الى الثلاث. وفيه: أيضاً ما عرفت.
 (٣) كما في الجواهر. اقتصاراً في تقييد الأدلة على المتيقن، و هو السفر الذي يدخل في عملهم و مكاراتهم، لانصراف الأدلة عن غيره.
 بل هو ظاهر الأدلة، لأن الضمير في قوله (ع): «لأنه عملهم ..»
 راجع الى السفر المحكوم بوجوب التمام، فلا بد في السفر المحكوم بوجوب التمام فيه أن يكون من عملهم. و قد يشير اليه صحيح ابن مسلم: «ليس مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٥»
 - كما إذا كرى دابته للحج أو الزيارة، و حج أو زار بالتبع - أتم (١).

[مسألة (٤٦): الظاهر وجوب القصر على الحملدارية]

(مسألة ٤٦): الظاهر وجوب القصر على الحملدارية الذين يستعملون السفر في خصوص أشهر الحج (٢). بخلاف

على الملاحين في سفينتهم تقصير «١»
 ، حيث خص الحكم بالسفينة.
 و نحوه خبر ابن جعفر (ع)
 «٢». و لعله أيضاً محمل خبري إسحاق المتقدمين
 «٣». و منه يظهر ضعف القول بالإتمام، اعتماداً على إطلاق أدلة التمام على من كان عمله السفر.
 هذا بناء على أن الموضوع عملية السفر. أما إذا كان المراد مزاوله السفر و تعاطيه على نحو تكون منازل السفر كيبوته المتبادلة، لعزمه على اتخاذها بيوتاً له، فاللزام التمام، لأن هذا السفر كغيره من أسفاره.
 (١) لأنه في عمله.
 (٢) كما نص عليه في الجواهر و غيرها. لعدم صدق كون السفر عملهم، الذي عرفت أنه مدار وجوب التمام. و الوجه في ذلك: أن عملية السفر - كعملية سائر الحرف و الصنائع - موقوفة على البناء على المزاوله مرة بعد أخرى، على نحو لا يكون له فترة طويلة غير معتادة لمن يزاول تلك الحرفة أو الصنعة. و لذا لا يظن أن يحتمل أن من كان بناؤه على السفر من النجف الأشرف إلى كربلاء للبيع على الزائرين في الزيارات المأثورة فهو ممن عمله السفر، لأن الفترات بين أيام الزيارات منافية لصدق عملية السفر.
 كما أن من كان بناؤه على نسيج ثلاثة أثواب أو أربعة في كل سنة ليلبسها

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.

(٣) تقدم ذكرهما في أوائل الشرط السابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٦

لا يصدق عليه أنه نساج و عمله النساجة. فهؤلاء المسافرون في كل سنة إلى مكة في أشهر الحج لا يصدق عليهم أنهم عملهم السفر، و إن كان بناؤهم على ذلك في كل سنة، لتحقق الفترة المنافية لصدق عملية السفر، فلا تجدى مزاولتهم للسفر المذكور- بلحاظ ضم السنين بعضها إلى بعض- في صدق كون السفر عملهم.

نعم لو بنى بعض أهل مكة على مكاراة جماله في أشهر الحج بين جدء و مكة، على نحو عزم على التردد مرة بعد أخرى، بلا فترة منافية للاستمرار عرفاً على العمل المذكور، كان في أشهر الحج ممن عمله السفر، و وجب عليه التمام. و بالجملة: اعتبار المواظبة و التكرر في صدق كون السفر أو غيره عملاً مما لا مجال لإنكاره عرفاً.

و يدل عليه

صحيح هشام: «المكارى، و الجمال الذى يختلف و ليس له مقام، يتم الصلاة، و يصوم شهر رمضان» (١)

- و نحوه غيره- إذ المراد من الاختلاف تكرر الذهاب و الإياب بلا- فترة. و هذا المعنى غير موجود فى الحملدارية و نحوه، ممن يسافر فى كل سنة مرة أو مرات متفرقة بنحو لا- يصدق معه المواظبة على السفر، و الاختلاف فيه، و الاستمرار عليه. فالمرجع فى حكمهم أصالة القصر على المسافر. و إلى ذلك تومى

مكاتبه محمد بن جزك إلى أبى الحسن الثالث (ع): «إن لى جمالا، و لى قوام عليها، و لست أخرج فيها إلا فى طريق مكة، لرغبتي فى الحج، أو فى الندره إلى بعض المواضع، فما يجب على إذا خرجت معهم أن أعمل، أ يجب على التقصير فى الصلاة و الصيام فى السفر، أو التمام؟ فوقع (ع):

إذا كنت لا تلمها، و لا تخرج معها فى كل سفر إلا إلى مكة فعليك تقصير و إفتار» (٢).

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٧

من كان متخذاً ذلك عملاً له فى تمام السنة، كالذين يكرون دوابهم من الأمكنة البعيدة، ذهاباً و إياباً، على وجه يستغرق ذلك تمام السنة أو معظمها، فإنه يتم حينئذ (١).

[مسألة (٤٧): من كان شغله المكاراة فى الصيف دون الشتاء، أو بالعكس]

(مسألة ٤٧): من كان شغله المكاراة فى الصيف دون الشتاء، أو بالعكس، الظاهر وجوب التمام عليه (٢). و لكن الأحوط الجمع.

(١) لأن الفترة بين السفرات الواقعة فى السنين- لقلتها- لا تمنع من صدق الاختلاف و المزاوله و الاستمرار، فيصدق أنهم ممن عملهم السفر.

نعم لو اشترى دواباً ليكرها، ذهاباً و إياباً، مرة بعد أخرى، فى مدة معينة كسنة، فاتفق أنه كراها إلى مقصد معين، ثم إلى آخر- و هكذا- حتى تمادى به السير ستة أشهر ذهاباً، من دون قصد الاستمرار على ذلك، و إنما كان عن البدء المرة بعد الأخرى، لم يبعد القول بوجوب التمام عليه فى تمام ذهابه و إيباه، لكفاية عزمه السابق فى صدق عملية السفر. أما لو كان قاصداً المكاراة عليها من مقصد إلى آخر- و هكذا إلى نهاية الغاية- قصر فى الذهاب و الإياب، إذ ليس حاله إلا حال من قصد السفر إلى نهاية ستة أشهر ذهاباً و آتياً، مرة واحدة لسبب اتفاقى، الذى لا إشكال فى وجوب القصر عليه، لعدم كونه ممن عملهم السفر. و كذا لو كان متردداً بين الصورتين من أول الأمر. فالمدار حينئذ فى صدق عملية السفر، و وجوب التمام على قصد المكاراة ذهاباً و آتياً، مرة بعد أخرى، على

النحو المتعارف بين المكارين، ليصدق عليه أنه لا مقر له إلا منازل السفر.

(٢) و في الجواهر: «فيه وجهان: ينشأن من إطلاق الدليل، و صدق العملية له في هذا الحال، مع اختلافه ذهاباً و إياباً متكرراً. و من أن المتيقن الأول، فيبقى غيره على أدلة القصر. و الأحوط الجمع». و فيه: أنه مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٨

[مسألة (٤٨): من كان التردد الى ما دون المسافة عملاً له]

(مسألة ٤٨): من كان التردد الى ما دون المسافة عملاً له كالحطاب و نحوه- قصر إذا سافر (١)، و لو للاحتطاب. إلا إذا كان يصدق عليه المسافر عرفاً، و إن لم يكن بحد المسافة الشرعية، فإنه يمكن أن يقال بوجوب التمام عليه إذا سافر بحد المسافة (٢). خصوصاً فيما هو شغله من الاحتطاب مثلاً.

لا وجه للاقتصار على المتيقن، مع اقتضاء الإطلاق التمام. و لا سيما بملاحظة ما ورد: من إتمام الجابي و الاشتقان، بناء على أنه أمين البيدر، فان عمليتهما للسفر إنما تكون في أوقات مخصوصة.

و احتمال الفرق: بأن وضع هذه الأعمال على هذا الحال، إذ عملية كل شيء بحسبه، بخلاف التاجر و نحوه. ضعيف جداً بعد ما عرفت من صدق عملية السفر في المقامين بنحو واحد، فليست عملية السفر مثل التوطن محتاجة إلى قصد الدوام. بل تتوقف على قصد المزاوله للسفر مدة معتداً بها، بحيث يكون لا مقر له الا منازل السفر، التي يتردد إليها ذاهباً و آئباً، كما عرفت. و لا يتوقف ذلك على أن يكون في تمام السنة.

(١) كما تقدم في أوائل هذا الشرط.

(٢) بل هو المحكى عن الموجز الحاوي. لكنه ضعيف- و يظهر من بعض عدم القول به من أحد سواه- لما عرفت من أن ظاهر أدلة التمام على من كان عمله السفر كونه حكماً على من كان عمله السفر الموجب للقصر لو لا كونه عملاً مطلقاً، فيكون لسانها لسان الاستثناء من أدلة التقصير.

نعم في الفرض المذكور لو كان عازماً على مزاوله السفر الشرعي للاحتطاب و لكنه لعدم تيسره له اشتغل بالسفر الى ما دون المسافة، أو كان ذلك أعود

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٧٩

[مسألة (٤٩): يعتبر في استمرار من شغله السفر على التمام أن لا يقيم في بلده أو غيره عشرة أيام]

(مسألة ٤٩): يعتبر في استمرار من شغله السفر على التمام أن لا يقيم في بلده أو غيره عشرة أيام (١). و إلا انقطع حكم عملية السفر،

له، فاذا سافر إلى المسافة للاحتطاب جرى عليه حكم السفر الأولى ممن اتخذ السفر عملاً له، التي قد عرفت أن الظاهر من الأدلة أن حكمها وجوب التمام. و لو كان عازماً على الاحتطاب مطلقاً، إما من المسافة أو مما دونها فاشتغل بالاحتطاب مما دونها، ثم اتفق له أن قصد الاحتطاب من المسافة، قصر كأول.

(١) على المشهور. و عن المعتبر: نفى الخلاف فيه. و عن المدارك:

أن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه. و استدلل له

بمصحح هشام المتقدم عن أبي عبد الله (ع): «المكاري، و الجمال الذي يختلف و ليس له مقام، يتم الصلاة، و يصوم شهر رمضان»

«١».

فان الظاهر من المقام إقامة عشرة أيام، إما لأنها المتبادر منه عند الإطلاق في النص و الفتوى. أو للإجماع على عدم التقصير بإقامة ما دونها. أو لأن البناء على إطلاقه يوجب التقصير لكل مكار غالباً، لتحقيق الإقامة في الجملة و لو بعض يوم، و ذلك مما لا يمكن الالتزام به. و فيه- مع رجوع الأخير إلى ما قبله:- أن من المحتمل - بقريضة العطف على الاختلاف- أن يكون المراد من المقام ما ينافي مفهوم المكاري عرفاً، فلا يكون مما نحن فيه. و

بخبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «المكاري إن لم يستقر في منزله إلا خمسة أيام أو أقل قصر في سفره بالنهار، و أتم بالليل، و عليه صوم شهر رمضان. و إن كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام و أكثر، قصر في سفره و أفطر» و فيه: انه- مع ضعف سنده بإسماعيل بن مرار المجهول. و متروكية ظاهره

(١) تقدم ذكره في المسألة: ٤٦ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٠

.....

من التقصير نهاراً بإقامة الخمسة فما دونها- قاصر الدلالة على ما نحن فيه، و إنما يدل على وجوب التقصير في السفر إلى مقصد يقيم فيه عشرة. نعم

رواه الصدوق (ره) عن عبد الله بن سنان- و طريقه اليه صحيح- هكذا: «المكاري إذا لم يستقر في منزله إلا خمسة أيام أو أقل قصر في سفره بالنهار و أتم صلاة الليل، و عليه صيام شهر رمضان. فان كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر، و ينصرف إلى منزله و يكون له مقام عشرة أيام أو أكثر، قصر في سفره و أفطر» «١».

و ظاهره اعتبار أمرين في وجوب التقصير: إقامة عشرة في البلد الذي يذهب اليه، و مثلها في بلده الذي يرجع اليه. و هو أيضاً غير ما نحن فيه. و

بمرسل يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن حد المكاري الذي يصوم و يتم. قال (ع): أيما مكار أقام في منزله، أو في البلد الذي يدخله أقل من عشرة أيام، و جب عليه الصيام و التمام أبداً. و إن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيام، فعليه التقصير و الإفطار» «٢».

و فيه- مع ضعف سنده بالإرسال، و بإسماعيل بن مرار:- أنه يدل على اعتبار أكثر من عشرة أيام، و هو غير المدعى بل مناف له. اللهم إلا- أن يدفع الأول: برواية الشيخ (ره) له عن كتاب نواذر الحكمة، و لم يستثن القميون من رواياته مثله، فدل ذلك على اعتمادهم عليه و كفى به مصححاً. و الثاني: بأن الظاهر من الشرطيتين كون إحداهما تصريحاً بمفهوم الأخرى، و جعل الثانية تصريحاً بمفهوم الأولى أولى من العكس لموافقته للترتيب الذكري، و لمناسبته لقاطعية إقامة العشرة للسفر الشرعي. فتأمل.

و لعل من هنا يتضح المراد برواية ابن سنان التي رواها الشيخ، و أن

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨١

و عاد الى القصر في السفر الأولى خاصة (١)، دون الثانية،

المراد أنه يقصر في سفره من البلد الذي يذهب اليه و يقيم عشرة، لا من سفره اليه، كما قد يشهد به: ظهورها في أن المقابلة بين الصدر و الذيل من جهة الاختلاف بينهما في الإقامة خمسة و عشرة لا غير. و به أيضا يتضح المراد من المتن الذي رواه الصدوق. فيكون ما ذكره الأصحاب:- من أن إقامة المكاري عشرة في بلده أو غيره موجبة لتقصيره في سفره عنه- مستفاداً من مجموع النصوص المذكورة. و اشتماله على ما هو متروك الظاهر لا يقدر في الحجية.

(١) كما عن السرائر، و المدارك، و الرياض، و عن المهذب البارع و الذخيرة: الميل اليه، و نسب الي المحقق مذاكرة، و إلى السيد عميد الدين.

اقتصاراً فيما دل على القصر على المتيقن، و هو السفره الأولى، و الرجوع في غيره الى عموم وجوب التمام. و عن الشهيد و المحقق الثاني و غيرهم:

العود الى التمام في الثالثة، لزوال الاسم بالإقامة، فيكون حاله كالمبتدئ.

و لأنه مقتضى صحيح هشام المتقدم، المعبر للاختلاف مع عدم المقام، إذ لا يصدق ذلك إلا في الثالثة (١).

و فيه: المنع من زوال الاسم. و مجرد وجوب القصر لا يدل عليه.

و العرف أقوى شاهد عليه. مع أنك عرفت عدم اعتبار التعدد في المبتدئ و أما الصحيح فقد عرفت إشكال الاستدلال به في المبتدئ.

فراجع. فلا مجال لرفع اليد عن عموم ما دل على وجوب التمام لمن كان عمله السفر.

بل الظاهر إن أدلة الترخيص للمقيم عشرة ممن عمله السفر بنفسها كافية في وجوب التمام، لأنها- كما تضمنت وجوب القصر بشرط

الإقامة عشرة- تضمنت وجوب التمام بشرط عدم الإقامة عشرة، فكل سفر عن الإقامة

(١) راجع المسألة: ٤٦ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٢

فضلا عن الثالثة (١). و إن كان الأحوط الجمع فيهما. و لا فرق في الحكم المزبور بين المكاري، و الملاح، و الساعي، و غيرهم ممن

عمله السفر (٢). أما إذا أقام أقل من عشرة أيام

المذكورة يوجب القصر، و كل سفر لا- يكون عنها يوجب التمام. و لو لا ذلك لأشكال الرجوع الى عموم وجوب التمام في السفر

الثالث، لأن دليل القصر بعد الإقامة عشرة من قبيل الخاص، المقدم لإطلاقه لو كان على دليل العام فيؤخذ به في السفرين الأولين، و

يرجع في الثالث إلى الإجماع على وجوب التمام.

و أما البناء على التمام في السفره الثانية، لاستصحاب وجوب التمام الثابت قبل الخروج فهو- مع أنه لا مجال له فيما لو كان السفر

الثاني بعد إقامة دون العشرة في غير وطنه، لأن حكمه القصر حال الإقامة المذكورة، فهو المستصحب لا التمام- إنما يتم لو لم يكن

معارضاً باستصحاب تعلقي، و هو استصحاب وجوب القصر على تقدير السفر، لأنه كان حين الإقامة عشرة محكوماً بذلك.

و أما الإشكال على استصحاب التمام: بأنه من قبيل القسم الثالث، لأن التمام في الوطن لأنه حاضر، و في السفر لأنه عمله، و اختلاف

العلل يوجب اختلاف المعلول، فالمتيقن معلوم الارتفاع، و المشكوك محتمل الحدوث فيه: أن عملية السفر ليس علة حقيقية للحكم

بالتمام، في قبال علة الحضور في الوطن، بل الظاهر أن التمام في المقامين بمناط واحد، و هو عدم السفر الاتفاقي. فلاحظ.

(١) كذا في نجاة العباد. و ظاهره كون الثالثة محل الخلاف كالثانية و أن التقصير فيها مبنى على وجوب التقصير فيها للمبتدئ، و أن

الإقامة عشرة موجبة لكونه مبتدئاً. و قد عرفت الإشكال في كل منهما. هذا و قد ادعى بعض: الإجماع على وجوب التمام في الثالثة، و

لعله ظاهر غيره أيضاً.

و لكنه غير ظاهر. فراجع، و تأمل.

(٢) كما هو المشهور، بل في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٣

بقي على التمام (١). و إن كان الأحوط مع إقامة الخمسة الجمع (٢) و لا فرق في الإقامة في بلده عشرة بين أن تكون منوية

و في الرياض: «اتفقت الفتاوى بعدم الفرق». و المحقق و إن حكى في الشرائع و غيرها قولاً بالاختصاص بالمكاري، إلا أنه لم يعرف قائله، كما اعترف به جماعة. و إن كان هو مقتضى الجمود على مورد النصوص، لاختصاصه به. لكن لا يبعد التعدى إلى سائر من عمله السفر، بأن يكون دليل الإقامة عشرة كاشفاً عن أن المراد بعملية السفر- التي جعلت علته للحكم في جميعها- الاشتغال بعمل السفر على نحو تنافيه الإقامة المذكورة، على ما هو المتعارف، فيكون في الجميع بمعنى واحد، فان ذلك أقرب عرفاً من تقييد التعليل في خصوص المكاري بعدم الإقامة. فيكون المقام نظير موارد الدوران بين التخصيص و التخصص.

(١) لعموم نصوص التمام عليهم، و خصوص نصوص الإقامة عشرة الدالة على التمام بدونها.

(٢) لما عن الإسكافي: من أنها بحكم العشرة. و لم يعرف مستنده.

نعم عن المبسوط، و النهاية، و الوسيلة- بل نسب الى الشيخ و اتباعه:-

التقصير في صلاته نهاراً، و الإتمام في صومه و في صلاته ليلاً. و يشهد له حديث ابن سنان المتقدم

«١». لكن قال في محكى السرائر: «لا- يجوز العمل به بلا خلاف، لأن الإجماع على خلافه بلا خلاف». و عن غاية المراد و غيرها: أنه متروك الظاهر. مضافاً الى دلالته على الاكتفاء في ذلك بالأقل من خمسة، الذي لم ينقل عن أحد أصلاً. و إلى إمكان دعوى معارضته بخبر يونس المتقدم

، الواجب ترجيحه عليه. فلاحظ. و حينئذ فلا مجال للعمل به.

(١) راجع أوائل الكلام في هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٤

أولاً (١)، بل و كذا في غير بلده أيضاً (٢)، فمجرد البقاء عشرة يوجب العود الى القصر. و لكن الأحوط- مع الإقامة في غير بلده بلا نية- الجمع في السفر الأول بين القصر و التمام.

[مسألة ٥٠: إذا لم يكن شغله و عمله السفر، لكن عرض له عارض فسافر أسفراً عديداً]

(مسألة ٥٠): إذا لم يكن شغله و عمله السفر، لكن عرض له عارض فسافر أسفراً عديداً، لا يلحقه حكم وجوب التمام (٣)، سواء كان كل سفره بعد سابقها اتفاقياً، أو كان

(١) كما صرح به غير واحد، بل يظهر منهم الاتفاق عليه. نعم عن النجيبية: اعتبار النية. لكن قال في مفتاح الكرامة: «لم أجد له موافقاً». و يدل عليه إطلاق النص، و معاهد الإجماعات.

(٢) كما يقتضيه إطلاق النص. لكن المحكى عن الروض و العلامة المجلسي: الإجماع على اعتبار النية، و هو ظاهر محكى الذخيرة. و سوق البلد و غيره بمساق واحد، لا يأبى التفكيك بينهما في اعتبار النية في الثاني و عدمه في الأول، لإمكان كون المراد من النصوص

أن يخرج عن حكم السفر عشرة أيام، و هو حاصل في البلد بلا نية، و في غيرها معها. إلا أن الشأن كله في ثبوت الإجماع المذكور، لإهمال جمع كثير لذكر غير بلده، بل لا يعرف من تعرض له إلى زمان المحقق في النافع. و هو فيه و إن ذكره لم يتعرض لذكر النية، و العلامة في جملة من كتبه أهمله، و في التبصرة ذكره و لم يشترط فيه النية. نعم في القواعد ذكره و اشترط فيه النية، و تبعه عليه الجماعة.

و مع هذا الإهمال و الإطلاق لا يبقى وثوق بنقل الإجماع على نحو يعتمد عليه في تقييد إطلاق النص. فالعمل على الإطلاق متعين. و لا سيما أن النية لا دخل لها في منافاة الإقامة عشرة لعمليّة السفر أصلاً. فلاحظ.

(٣) لانتفاء العلة التي يدور الحكم مدارها، و هي عمليّة السفر، على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٥

من الأول قاصداً لأسفار عديدة. فلو كان له طعام أو شيء آخر في بعض مزارعه، أو بعض القرى، و أراد أن يجلبه الى البلد، فسافر ثلاث مرات أو أزيد، بدوابه أو بدواب الغير لا يجب عليه التمام (١). و كذا إذا أراد أن ينتقل من مكان إلى مكان فاحتاج إلى إسفار متعددة في حمل أثقاله و أحماله.

[مسألة (٥١): لا يعتبر فيمن شغله السفر اتحاد كفيات و خصوصيات أسفاره]

(مسألة ٥١): لا- يعتبر فيمن شغله السفر اتحاد كفيات و خصوصيات أسفاره، من حيث الطول و القصر، و من حيث الحمولة، و من حيث نوع الشغل. فلو كان يسافر إلى الأمكنة القريبة، فسافر إلى البعيدة، أو كانت دوابه الحمير فبدل بالبغال أو الجمال، أو كان مكارياً فصار ملاحاً- أو بالعكس- يلحقه الحكم (٢)، و إن أعرض عن أحد النوعين إلى الآخر، أو لفق من النوعين. نعم لو كان شغله المكاراة، فاتفق أنه ركب السفينة للزيارة- أو بالعكس- قصر، لأنه سفر في

ما عرفت من لزوم صدق أنه لا مقر له إلا منازل السفر المتناوبة. و ذلك لا يحصل إلا بالعزم على المزاولة مدة طويلة، و لا يحصل ذلك بمجرد المزاولة من دون عزم على الاستمرار.

(١) لعدم صدق كون السفر عملاً له، لأن صدق العمليّة دائر عرفاً مدار اتخاذ حرفة و صنعة، كما صرح به في المستند و غيره، و هو غير حاصل في الفرضين.

(٢) لصدق كونه مسافراً سافراً هو عمله، على النحو الذي كان سفره السابق عليه. و مجرد اختلاف السفيرين في الخصوصيات، لا يوجب اختلافهما في صدق العمل عليهما بنحو واحد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٦

غير عمله (١)، بخلاف ما ذكرنا أولاً، فإنه مشغول بعمل السفر، غاية الأمر أنه تبدل خصوصية الشغل إلى خصوصية أخرى. فالمناط هو الاشتغال بالسفر و إن اختلف نوعه.

[مسألة (٥٢): السائح في الأرض، الذي لم يتخذ وطناً منها يتم]

(مسألة ٥٢): السائح في الأرض، الذي لم يتخذ وطناً منها يتم (٢). و الأحوط الجمع.

[مسألة (٥٣): الراعى الذي ليس له مكان مخصوص]

(مسألة ٥٣): الراعى الذي ليس له مكان مخصوص يتم (٣).

[مسألة (٥٤): التاجر الذي يدور في تجارته]

(مسألة ٥٤): التاجر الذي يدور في تجارته يتم (٤).

[مسألة (٥٥): من سافر معرضاً عن وطنه]

(مسألة ٥٥): من سافر معرضاً عن وطنه، ولكنه لم يتخذ وطناً غيره يقصر (٥).

- (١) بل يأتي به بداع آخر، كغيره ممن لا يكون السفر عملاً له. لكن عرفت الاشكال فيه في المسألة الخامسة والأربعين.
- (٢) كذا في نجاه العباد أيضاً. وكأنه لأن السفر يختص بمن كان له حضر، والسائح لا حضر له ولا سفر، كي يثبت له حكم المسافر. أو لأنه نظير الأعراب الذين يبوئهم معهم. ولا سيما إذا كان قد اتخذ بيتاً معه، لا أنه يتخذ له في كل منزل بيتاً.
- (٣) بلا إشكال ظاهر. ويدل عليه صحيح زرارة
- «١» و موثق السكوني
- «٢»، و مرفوع ابن أبي عمير
- «٣» حيث عد فيها ممن يجب عليه التمام في السفر، معللاً في الأول والأخير: بأن السفر عملهم. ولأجله قيده في المتن بما ذكر.
- (٤) بلا إشكال ظاهر أيضاً. ويدل عليه موثق السكوني.
- (٥) لعموم وجوب القصر على المسافر، مع عدم دخوله فيمن بيته

(١) تقدم ذلك في السابع من شرائط وجوب القصر.

(٢) تقدم ذلك في المسألة: ٣١ من هذا الفصل.

(٣) تقدم ذلك في السابع من شروط القصر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٧

[مسألة (٥٦): من كان في أرض واسعة قد اتخذها مقراً]

(مسألة ٥٦): من كان في أرض واسعة قد اتخذها مقراً، إلا أنه كل سنه مثلاً في مكان منها، يقصر إذا سافر عن مقر سنته (١).

[مسألة (٥٧): إذا شك في أنه أقام في منزله أو بلد آخر]

(مسألة ٥٧): إذا شك في أنه أقام في منزله أو بلد آخر عشرة أيام أو أقل بقي على التمام (٢).

معه، ولا- فيمن عمله السفر. نعم إذا كان بانياً على عدم التوطن في مكان بعينه، فإنه يمكن أن يكون داخلاً فيمن بيته معه، لأن منازل سفره في نظره كمنزل وطنه، فيكون نظير السائح. بل يمكن القول بوجوب التمام عليه وإن كان متردداً في التوطن و عدمه، لاختصاص أدلة الترخيص بغيره ممن كان له وطن يسافر عنه و يرجع إليه. فتأمل جيداً.

(١) لأنه يكون ذا أوطان متعددة بتعدد السنين، فإذا سافر عن مقر سنته فقد سافر عن وطنه. ولا إشكال حينئذ في وجوب القصر عليه إذا صدق أن له وطناً، لكن الإشكال في صدق الوطن بمجرد القصد، لاعتبار الدوام في التوطن، و لا يكفي توطن سنه في صدقه، كما

سيأتي.

و الأولى إلحاقه بالأعراب الذين بيوتهم معهم، فإن كانوا فى بيوتهم أتموا، و إذا فارقوها قصروا.

(٢) هذا ظاهر، بناء على أن الإقامة عشرة إنما أوجبت القصر لارتفاع موضوع عملية السفر، إذ الشك حينئذ يرجع الى الشك فى بقاء عملية السفر و ارتفاعها، فتستصحب. و كذا لو كان عدم الإقامة عشرة قيدا شرعياً لوجوب التمام على المكارى، إذا كان الشك فى أول الإقامة، مع العلم بآخرها كما لو علم أنه خرج يوم الجمعة من البلد، و شك فى أنه دخله قبل تسعة أيام أو عشرة، إذ لا مجال لاستصحاب الإقامة حينئذ، إذ الأصل عدمها.

أما إذا كان الشك فى آخرها، كما لو علم أنه دخل البلد يوم الجمعة، و شك

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٨

[الثامن: الوصول الى حد الترخص]

إشارة

الثامن: الوصول الى حد الترخص (١)، و هو المكان

فى أنه خرج منه بعد تسعة أو عشرة، كما لو كان فى يوم الاثنين مسافراً، و شك فى أنه خرج اليوم أو أمس، فقد يشكل الحكم بوجوب التمام عليه حينئذ، لإمكان استصحاب الإقامة فى اليوم العاشر، فيثبت به موضوع القصر، و هو تمام العشرة، لأن الموضوع يكون مجموع الاقامات المتصلة فى الأيام العشرة، فإذا أحرز منها تسعة بالعلم، و العاشر بالأصل، يكون من قبيل الموضوع المركب المحرز بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل، فيترتب عليه الأثر.

اللهم إلا- أن يقال: إنما يجرى الاستصحاب لو كان موضوع الأثر الوجود الباقى الى العشرة. أما لو كان الوجود المستغرق للعشرة، أو المساوى أمده للعشرة، فلا يمكن إثباته باستصحاب بقاء الإقامة إلى العشرة، إلا بناء على الأصل المثبت، لملازمة هذا المفهوم للبقاء إلى نهاية العشرة، كما تقدم نظيره فى أقل الحيض ثلاثة. نعم لو شك حين الخروج أن اليوم الأحد أو يوم الاثنين، فلا ينبغى التأمل فى الرجوع إلى أصالة عدم المقام عشرة كالصورة الأولى. و لا- مجال للرجوع الى استصحاب البقاء، إذ لا شك بالنسبة إلى الأزمنة التفصيلية. فتأمل جيداً.

(١) على المشهور شهرة كادت تكون إجماعاً، كما عن الذكرى، بل عن الخلاف: الإجماع عليه. و عن على بن بابويه: التقصير بمجرد الخروج من المنزل. و يوافقه

مرسل ولده عن أبى عبد الله (ع): «إذا خرجت من منزلك فقصر إلى أن تعود إليه» (١) و قريب منه غيره. لكنه لا يصلح لمعارضته ما يأتى، فيتعين حمله عليه إن أمكن.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٨٩

الذى يتوارى عنه جدران بيوت البلد، و يخفى عنه أذانه (١).

و يكفى تحقق أحدهما، مع عدم العلم بعدم تحقق الآخر.

(١) كما عن المشهور، أو بين المتأخرين، أو أكثر المتأخرين، أو الأظهر بينهم، أو أكثر علمائنا، أو نحو ذلك من عبارات النسبة. و عن أكثر المتقدمين: اعتبار أحد الأمرين، بل نسب الى المشهور تارة، و إلى الأكثر أخرى. و عن التنقيح: الاقتصار على الأول. و نحوه ما عن المقنع: من الاقتصار على التوارى من البيوت. و عن المفيد و التقى و سلا و الحلبي: الاقتصار على خفاء الأذان.

و منشأ الاختلاف المذكور اختلاف الأخبار، إذ هي بين ما يشير إلى الأول،

كصحيح ابن مسلم: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يريد السفر فيخرج، متى يقصر؟ قال (ع): إذا توارى عن البيوت» (١) و بين ما يدل على الثاني،

كصحيح ابن سنان عنه (ع): «عن التقصير قال (ع): إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم. و إذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر. و إذا قدمت من سفر ك فمثل ذلك» (٢)

و

صحيح حماد بن عثمان المروى عن المحاسن عنه (ع): «إذا سمع الأذان أتم المسافر» (٣) و ما تقدم

في خبر إسحاق بن عمار: «أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟» (٤)

فمبنى القول الأول المذكور في المتن: تقييد منطوق إحدى الطائفتين بالآخر. و مبنى الثاني: إما تقييد مفهوم إحدى الطائفتين بمنطوق الأخرى

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٠

.....

أو رفع اليد عن المفهوم فيهما بالمرء، أو رفع اليد عن خصوصية الشرط في كل منهما و جعل الموضوع هو الجامع بينهما، أو البناء على التعارض فيكون الحكم التخيير، بناء على أنه تخيير في المسألة الفرعية. و مبنى الأخيرين التعارض، و الترجيح، إما للأولى، أو للأخيرة. هذا و لا يخفى أن ما ذكر - على تقدير تماميته في نفسه - إنما يصح لو كان خفاء الأذان أو البيوت ملحوظاً موضوعاً لجواز التقصير. أما إذا لوحظ معرّفًا للمقدار الخاص من البعد - يعني: أن يبعد الإنسان إلى حد لا يسمع فيه الأذان لو كان، و يتوارى عن البيوت لو كانت، و إن لم يكن أذان و لا بيوت فلا مجال لهذا الخلاف. لأن التقديرين إن كانا متساويين كان أحدهما عين الآخر، و الاختلاف يكون في المفهوم الملازم، نظير التقدير بثمانية فراسخ و مسيرة يوم، فلا معنى للاكتفاء بأحدهما تعييناً، أو تخيراً، أو اعتبار الانضمام. و ان كانا مختلفين، فحيث يمتنع التقدير بالأقل و الأكثر معاً، و جب إعمال قواعد التعارض، من الترجيح أو التخيير.

نعم هنا احتمال آخر، و هو أن يكون كل من الخفائين علامة على تحقق البعد في الجملة، أعم من أن يكون مقارناً لوجوده، أو سابقاً عليه. فحينئذ يمكن أن يقع الخلاف في أن العلامة مجموعهما، أو كل منهما مستقلاً، مطلقاً، أو في غير صورة العلم بانتفاء الأخرى. و فيه أيضاً: أنه لا يتم لو أريد بهما المقداران إذ مع البناء على تلازمهما لا معنى للخلاف المذكور، لرجوعهما الى مقدار واحد، و مع البناء على انفكاكهما يتعين كون العلامة أحدهما، إما السابق، أو اللاحق، و يكون ضم الآخر إليه في غير محله. نعم لو أريد بهما

الفعليان فحيث إنه لا ريب في انفكاك أحدهما عن الآخر يمكن النزاع المذكور. لكن لازم ذلك انتفاء العلامة عند انتفائهما معاً. وهو مما لا يمكن أن يلتزم به. فالتحقيق: إنه لا ينبغي التأمل في كون العنوانين المذكورين في النصوص مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩١

.....

يراد بهما تحديد مقدار البعد الذي يجوز معه التقصير، كما اعترف به جماعة- بل نسبه الى الأصحاب غير واحد- لا أنهما علامتان عليه، ولا موضوعان لجواز التقصير. وحينئذ فلا بد من النظر في كونهما متساويين، أو مختلفين. وعلى الثاني فهل يمكن التصرف بظاهر أحدهما، أو كليهما، ليرجع أحدهما إلى الآخر فيرتفع التنافي، أو لا يمكن ليرجع الى قواعد التعارض؟ فنقول:

أما صحيحة ابن مسلم، المتضمنة للتحديد بأن يتوارى عن البيوت

، فمقتضى الجمود على عبارتها أن يستتر المسافر نفسه عن البيوت، يعنى: أن يبعد إلى حد يكون بينه وبينها ساتر و حاجب. وهذا تارة: يكون بعناية أن لا يراها، وأخرى: بعناية أن لا تراه. وحيث أن الثاني محتاج الى تقدير الابصار لها. مضافاً الى عدم مناسبتها لكون ذلك أمانة للمسافر يعمل عليها تعين أن يكون بعناية الأول. ولأجل ذلك عبر المشهور بخفاء الجدران، أو تواربها، مريدان خفاءها عليه. و كأن الباعث على هذا التعبير ان المسافر هو فاعل الموارد، وإن كانت هي قائمة بكل من الطرفين. و حينئذ فالتحديد المذكور مما لا يناسب التحديد في صحيحة ابن سنان

و أخواتها، إذ البعد المؤدى إلى استتار البيوت عن المسافر يزيد كثيراً عن البعد المانع عن سماع الأذان، سواء أريد منه عدم سماع فصوله، على نحو يميز بعضها عن بعض أم عدم سماعه بما أنه أذان، على نحو لا يميز كونه أذاناً أو ندبة، أم عدم سماعه بما أنه صوت، بحيث يخفى أصل الصوت، فان جميع ذلك يحصل قبل أن يحصل البعد الموجب للاستتار.

و حينئذ يدور الأمر بين حمل الأولى على خصوص البوادي، التي لا يكون التوطن فيها إلا في بيوت منقولة أو ثابتة، و حمل الثانية على ما عداها من البلدان و الأمصار. و بين حمل الأولى على إرادة مرتبة خاصة من الاستتار تكون مساوية في المقدار لعدم السماع. و بين حملها على عدم إرادة التحديد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٢

و أما مع العلم بعدم تحققه فالأحوط اجتماعهما (١). بل الأحوط مراعاة اجتماعهما مطلقاً. فلو تحقق أحدهما دون الآخر، إما يجمع بين القصر و التمام، و إما يؤخر الصلاة الى أن يتحقق الآخر.

بل مجرد وجوب التقصير حينئذ، لكون التوارى عن البيوت أمانة قطعياً على الوصول الى الحد، و لو متجاوزاً عنه. و الأول و إن كان أوفق بصناعة الجمع، لأن نسبة الصحيحة الأولى- بلحاظ كون موردها البيوت- إلى غيرها نسبة المقيد الى المطلق. و يؤيده اختصاص خبر إسحاق بالمصر. إلا أنه مما لم يقل به أحد، بل لا يظن إمكان الالتزام به، لأن تبعية ما دخل في حد الترخيص للوطن في المدن و الأمصار أولى منها في البيوت و القرى، كما هو ظاهر. فيتعين أحد الأخيرين. و ثانيهما أقرب عرفاً. و كيف كان فالتصرف يختص بالصحيحة الأولى لا غير. و لو فرض تعذر الجمع العرفي كان الترجيح لنصوص الأذان، لكونها أشهر.

(١) التفصيل بين صورة العلم بانتفاء الآخر و عدمه مبنى على أن وجود كل منهما أمانة على الوجود، و انتفائه أمانة على الانتفاء، فإذا أحرز أحدهما و شك في الآخر فقد أحرزت الأمانة على الوجود و شك في وجود المعارض لها، و مع الشك في وجود المعارض

يرجع الى أصالة عدمه. أما مع العلم بانتفاء الآخر، فتعارض الأمارتان، فيسقطان عن الحجية، ويرجع الى الأصول. وهذا المعنى جمع آخر بين النصوص، ليس فيه تقييد المنطوق بالمنطوق، ولا المفهوم بالمنطوق، ولا رفع اليد عن المفهوم، ولا رفع اليد عن خصوصية كل من الشرطين، بجعل الشرط هو الجامع بينهما، بل جعل المنطوق والمفهوم من كل من الشرطيتين لبيان كون شرطها علامة و أمانة على الحد و عدمه أمانة على عدمه. و هو و إن كان فى نفسه معنى صحيحاً قريباً، و استظهرناه من نصوص صفات المنى فى مبحث الجنابة من هذا الشرح، لكن عرفت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٣

و فى العود عن السفر أيضاً ينقطع حكم القصر (١). إذا وصل الى

الإشكال فيه فى الحاشية السابقة.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، كما عن الذكرى و يدل عليه - مضافاً الى ما دل عليه فى الذهاب، لظهوره فى أن ما بين حد الترخص و البلد خارج عن حكم السفر، و أنه بحكم البلد، من دون خصوصية للذهاب - صحيح حماد ، و ذيل صحيح ابن سنان ، المتقدمان «١».

نعم يعارضهما جملة من النصوص،

كصحيح العيص عن أبى عبد الله (ع): «لا يزال المسافر مقصراً حتى يدخل بيته» «٢»

و

صحيح معاوية بن عمار عنه (ع): «إن أهل مكة إذا زاروا البيت و دخلوا منازلهم أتموا، و إذا لم يدخلوا منازلهم قصروا» «٣»

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٩٣

و قريب منه صحيح الحلبي

«٤» و

موثق إسحاق عن أبى إبراهيم (ع): «عن الرجل يكون مسافراً، ثمَّ يقدم فيدخل بيوت الكوفة، أ يتم الصلاة أم يكون مقصراً حتى يدخل أهله؟

قال (ع): بل يكون مقصراً حتى يدخل أهله» «٥»

و

مرسل الصدوق عن أبى عبد الله (ع): «إذا خرجت من منزلك فقصر الى أن تعود اليه» «٦»

و نحوها غيرها. و عن على بن بابويه: العمل بها كالذهاب.

و وافقه السيد المرتضى، و أبو على، و فى الرياض: «لو لا الشهرة المرجحة للأدلة الأولى لكان المصير الى هذا القول فى غاية القوة، لاستفاضة نصوصه

(١) راجع أوائل الكلام من هذا الشرط.

- (٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.
- (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.
- (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.
- (٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.
- (٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٤

حد الترخص (١) من وطنه أو محل اقامته. وإن كان الأحوط تأخير الصلاة الى الدخول في منزله، أو الجمع بين القصر و التمام إذا صلى قبله بعد الوصول الى الحد.

و صحة أكثرها، و ظهور دلالتها جملته، بل صراحة كثير منها ..» و في الحدائق: جعله الأظهر. و عن المدارك و الذخيرة: التخيير بين القصر و التمام جمعاً بين النصوص. و عن الأردبيلي: أنه حسن لو وجد القائل به. و تكلف غير واحد توجيه النصوص المذكورة بنحو لا تنافي الأول، منهم شيخ الطائفة فحمل دخول الأهل و المنزل على وصول محل الترخص. و في الوسائل: هو جيد، لأن هذه النصوص ظاهرة، و تلك النصوص نص. و هذا الجمع و غيره و إن كان بعيداً، لكن لا بأس به بعد إعراض المشهور عنها بنحو يوجب وهنها. و لا سيما بملاحظة اشتغال بعضها على عدم اعتبار حد الترخص في الذهاب أيضاً كالإياب. و قد عرفت أنه مخالف للإجماع المنعقد في كثير من الطبقات. و لعل الأقرب حملها على التقيّة.

(١) و هو بناء على رجوع الحدين المتقدمين الى حد واحد ظاهر.

و كذا بناء على أن الحد خفاء الأذان، و أن الموارد عن البيوت طريق إليه في الذهاب، كما قربناه في الجمع. بين الروايتين، إذ العبرة في الإياب حينئذ بخفاء الأذان لا غير، لامتناع الطريقة المتقدمة في الإياب. و كذا بناء على سقوط رواية الموارد للمعارضه. أما بناء على اعتبار اجتماعهما، أو الاكتفاء بأحدهما، فيشكل ذلك في الإياب، لعدم الدليل عليه فيه، لاختصاص رواية الموارد بالذهاب فقط. و لذا كان ظاهر الشرائع الاعتبار هنا بخفاء الأذان لا غير. و مال إليه في محكي المدارك و غيره. ثم إنه مقتضى ما هو ظاهر المشهور من الاكتفاء بأحد الأمرين في الذهاب، و أن أحدهما كاف في وجوب القصر فلا بد من رفعهما معاً في الإياب، إذ لا يرتفع القصر إلا برفع موجه، فاذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٥

[مسألة (٥٨): المناط في خفاء الجدران خفاء جدران البيوت]

(مسألة ٥٨): المناط في خفاء الجدران خفاء جدران البيوت (١)، لا خفاء الاعلام و القباب و المنارات، بل و لا خفاء سور البلد إذا كان له سور. و يكفي خفاء صورها و إشكالها، و إن لم يخف أشباحها.

[مسألة (٥٩): إذا كان البلد في مكان مرتفع، بحيث يرى من بعيد]

(مسألة ٥٩): إذا كان البلد في مكان مرتفع، بحيث يرى من بعيد، يقدر كونه في الموضع المستوي (٢). كما أنه إذا كان في موضع منخفض يخفى بيسير من السير، أو كان هناك حائل يمنع عن رؤيته، كذلك يقدر في الموضع المستوي و كذا إذا كانت البيوت على خلاف المعتاد، من حيث العلو أو الانخفاض، فإنها ترد اليه. لكن الأحوط خفاؤها مطلقاً (٣) و كذا إذا كانت على مكان مرتفع، فان الأحوط خفاؤها مطلقاً.

[مسألة ٦٠: إذا لم يكن هناك بيوت و لا جدران يعتبر التقدير]

(مسألة ٦٠): إذا لم يكن هناك بيوت و لا جدران يعتبر التقدير (٤). نعم في بيوت الاعراب و نحوهم ممن لا

كان موجه أحدهما، فلا يرتفع إلا بارتفاعهما معاً.

(١) قد عرفت أنه ليس في النص خفاء، و لا جدران، و إنما الموجود فيه التوارى عن البيوت، الذي هو بمعنى استتارها عنه. كما عرفت محمله مما اقتضاه الجمع العرفي.

(٢) لأن الظاهر من الدليل كون التوارى من جهة البعد، لا من جهة أخرى. و منه يظهر الوجه في التقدير فيما يأتي، و ضعف ما عن المدارك:

من الاكتفاء بالخفاء في المنخفضة، للإطلاق. و نحوه ما عن الذخيرة: من الاكتفاء بالخفاء للحائل، و لو رثيت بعد ذلك.

(٣) قد عرفت أنه معنى الكلام.

(٤) كما هو مقتضى ورود الكلام هذا المورد. و في الجواهر: نفى الريب فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٦

جدران لبيوتهم يكفي خفاؤها، و لا يحتاج الى تقدير الجدران (١).

[مسألة ٦١: الظاهر في خفاء الأذان كفاية عدم تميز فصوله]

(مسألة ٦١): الظاهر في خفاء الأذان كفاية عدم تميز فصوله (٢). و إن كان الأحوط اعتبار خفاء مطلق الصوت حتى المتردد بين كونه أذاناً أو غيره، فضلاً عن المتميز كونه أذاناً، مع عدم تميز فصوله.

[مسألة ٦٢: الظاهر عدم اعتبار كون الأذان في آخر البلد]

(مسألة ٦٢): الظاهر عدم اعتبار كون الأذان في آخر البلد، في ناحية المسافر (٣)، في البلاد الصغيرة و المتوسطة بل المدار أذانها و إن كان في وسط البلد على مأذنة مرتفعة.

نعم في البلاد الكبيرة يعتبر كونه في أواخر البلد، من ناحية المسافر.

(١) و عن ظاهر المقاصد العلية: اعتبار تقديرها. لكن عرفت أنه ليس في النص إلا ذكر البيوت، فان كانت الجدران راجعة إليها، فلا معنى لتقديرها مع فعلية البيوت، و إن لم تكن كذلك، فلا وجه للاعتبار بها، لا بالفعل، و لا بالتقدير.

(٢) بل مقتضى الجمود على عبارة النص خفاؤه بما هو أذان، بحيث لا يتميز أنه أذان أو غيره. نعم يحتمل قريباً: أن يكون المراد خفاء صوت الأذان بما هو صوت عال بمرتبة خاصة من العلو، فيكون عنوان الأذان ملحوظاً طريقاً الى نفس الصوت. و إنما خصه بالذكر من بين الأصوات لمعهوديته خارجاً، و ليس لغيره مثل هذه المعهودية. و لو بنى على اعتبار تميز الفصول كان اللازم اعتبار تميز الحروف، لعدم الفرق.

(٣) بل مقتضى إطلاق تقدير البعد الكائن بين المسافر و البلد بذلك هو اعتبار ما ذكر، لأن إرادة غيره تحتاج الى نصب قرينة. نعم لو كان للأذان محل معين وسط البلد أو غيره كان منصرف التقدير ذلك لا غير. لكنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٧

[مسألة ٦٣]: يعتبر كون الأذان على مرتفع، معتاد في أذان ذلك البلد]

(مسألة ٦٣): يعتبر كون الأذان على مرتفع، معتاد في أذان ذلك البلد (١)، و لو منارة غير خارجة عن المتعارف في العلو.

[مسألة ٦٤]: المدار في عين الرائي و أذن السامع على المتوسط]

(مسألة ٦٤): المدار في عين الرائي و أذن السامع على المتوسط (٢) في الرؤية و السماع، في الهواء الخالي عن الغبار و الريح و نحوهما من الموانع عن الرؤية أو السماع. فغير المتوسط يرجع اليه. كما أن الصوت الخارق في العلو يرد الى المعتاد المتوسط.

[مسألة ٦٥]: الأقوى عدم اختصاص اعتبار حد الترخيص بالوطن]

(مسألة ٦٥): الأقوى عدم اختصاص اعتبار حد الترخيص بالوطن، فيجوز في محل الإقامة أيضاً (٣)، بل

ليس كذلك، بل يجوز أن يكون فيه و في آخر البلد، من ناحية المسافر و من ناحية الأخرى، و في غير ذلك من المواضع. فيتعين ما ذكرنا.

(١) فيكون هو منصرف التقدير كسائر الخصوصيات المعتادة و وجهه ما أشرنا إليه مكرراً، من أن التقدير إذا كان بأمر مختلف الأفراد بالزيادة و النقصان، فمقتضى إطلاقه تعين المعتاد لا غير، لأن الاعتياد مما يصلح أن يكون قرينة على تعيين المراد من الكلام الوارد في مقام البيان، لأن غير المعتاد لو أريد احتيج الى نصب قرينة، بخلاف المعتاد. و منه يظهر الوجه في اعتبار كونه معتاداً بحسب حال البلد، إذا فرض اختلاف البلدان في ذلك. نعم لا بد من مراعاة المعتاد في عصر صدور النصوص، لا المعتاد في كل زمان، بحيث يختلف الحد باختلاف الاعتياد بحسب الأزمنة، فإنه خلاف ظاهر الدليل.

(٢) لأنه المعتاد، فينصرف اليه التقدير.

(٣) كما استوضحه في نفاثح الأفكار، و المدارك. و اختاره في السرائر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٨

و في المكان الذي بقى فيه ثلاثين يوماً متريداً. و كما لا فرق في الوطن بين ابتداء السفر و العود عنه في اعتبار حد الترخيص، كذلك في محل الإقامة. فلو وصل في سفره الى حد الترخيص

و كشف الالتباس، و الذخيرة، و ظاهر التذكرة، و الذكرى، على ما حكى عنهم. و في مفتاح الكرامة: «و هو الذي يستفاد من كلام الأكثر من مواضع، بل هو صريح كلامهم في مسألة ناوى الإقامة في بلد، حيث ذكروا: إنه لا يضره التردد في نواحيها، ما لم يبلغ محل الترخيص، فقد ذكروا ذلك هناك متسالمين عليه. و الأخبار منطبقه الدلالة عليه، فلا اشكال فيه».

أقول: أما دلالة الأخبار عليه فلا تخلو من خفاء. أما

رواية حماد: «إذا سمع الأذان أتم المسافر» (١)

فلا معنى للأخذ بإطلاقها. و أما رواية ابن سنان فموردها السؤال عن التقصير، و إجماله مما لا يخفى. بل لعل

قوله (ع): «و إذا قدمت ..» (٢)

ظاهر في خصوص الوطن. نعم لا يبعد احتمال إطلاق صحيح محمد ابن مسلم

(٣) إلا أن دعوى انصرافه الى خصوص الوطن - بأن يراد من السفر فيه السفر بعد الحضر - قريبة جداً. و أما رواية التنزيل للمقيم بمكة

منزلة أهله (٤) فقد عرفت الاشكال فيها في قاطعية نية الإقامة. فراجع. و لأجل ذلك قيل بعدم اعتبار حد الترخيص هنا.

نعم يمكن أن يقال: انه لو فرض اختصاص صحيح محمد ابن مسلم بالوطن، يمكن دعوى: أن الغرض منه تحديد الموضع الذي يجب فيه التمام، و تمييزه عما يجب فيه القصر، بلا خصوصية للوطن عرفاً. و لا سيما بملاحظة بعد الاكتفاء بالخطوة و الخطوتين في وجوب القصر في موضع الإقامة فلعل هذا- بضميمة ما أشرنا إليه سابقاً. من كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر حقيقة- كاف في البناء على الإطلاق. و مثله الكلام في الموضع الذي

(١) تقدمت الروايات في الثامن من شروط القصر.

(٢) تقدمت الروايات في الثامن من شروط القصر.

(٣) تقدمت الروايات في الثامن من شروط القصر.

(٤) تقدمت الروايات في الثامن من شروط القصر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٩٩

من مكان عزم على الإقامة فيه ينقطع حكم السفر، و يجب عليه أن يتم (١) و إن كان الأحوط التأخير إلى الوصول إلى المنزل، كما في الوطن. نعم لا يعتبر حد الترخيص في غير الثلاثة، كما إذا ذهب لطلب الغريم أو الأبق، بدون قصد المسافة، ثم في الأثناء قصدها، فإنه يكفي فيه الضرب في الأرض (٢).

[مسألة ٦٦: إذا شك في البلوغ إلى حد الترخيص بني على عدمه]

(مسألة ٦٦): إذا شك في البلوغ إلى حد الترخيص بني على عدمه (٣)، فيبقى على التمام في الذهاب، و على القصر في الإياب.

[مسألة ٦٧: إذا كان في السفينة أو العربة، فشرع في الصلاة قبل حد الترخيص بنية التمام]

(مسألة ٦٧): إذا كان في السفينة أو العربة، فشرع في الصلاة قبل حد الترخيص بنية التمام، ثم في الأثناء وصل إليه، فإن كان قبل الدخول في قيام الركعة الثالثة أتمها قصرأ (٤) و صحت، بل و كذا إذا دخل فيه قبل الدخول في الركوع (٥)

يتردد فيه المسافر ثلاثين يوماً. و المسألة بعد لا تخلو من اشكال.

(١) هذا لو تمّ عموم التنزيل لا يكفي فيه، إذ الظاهر من دليله كون التنزيل بعد أن يقدم الى البلد، لا قبله. فلأجل ذلك فصل جماعة- كالشهيد الثاني و سبطه و غيرهما- بين الدخول و الخروج، فلم يعتبروا الحد في الأول مع اعتبارهم له في الثاني. نعم قد يتم بملاحظة ما ذكرنا أخيراً، فيقوى به إطلاق روايتي حماد و ابن سنان.

(٢) بلا اشكال، كما قيل. لا اختصاص الدليل على اعتبار الحد بغيره.

(٣) للاستصحاب.

(٤) لتبدل الحكم بتبدل موضوعه.

(٥) و القيام حينئذ يكون زيادة، لأنه واقع في غير محله، لأنه في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٠

و إن كان بعده فيحتمل وجوب الإتمام، لأن الصلاة على ما افتتحت. لكنه مشكل، فلا يترك الاحتياط بالإعادة قصرأ أيضاً (١). و إذا شرع في الصلاة في حال العود، قبل الوصول الى الحد، بنية القصر، ثم في الأثناء وصل إليه، أتمها تماماً، و صحت. و الأحوط- في وجه- إتمامها قصرأ (٢). ثم إعادتها تماماً.

[مسألة ٦٨: إذا اعتقد الوصول الى الحد، فصلى قصراً، ثم بان أنه لم يصل اليه]

(مسألة ٦٨): إذا اعتقد الوصول الى الحد، فصلى قصراً، ثم بان أنه لم يصل اليه، وجبت الإعادة، أو القضاء تماماً (٣). و كذا في العود إذا صلى تماماً باعتقاد الوصول،

الواقع مسافر يجب عليه القصر.

(١) بل هو المتعين، لانقلاب الحكم بانقلاب موضوعه، كما عرفت و كون الصلاة على ما افتتحت لم يثبت بنحو يشمل المقام، كما هو ظاهر.

نعم قد يقال: بأن الركعة الثالثة المأتى بها إما أن تكون مأموراً بها أولاً. و الثاني باطل، و إلا لزم صحة صلاته لو تركها و سلم على الركعتين مع أنه لا-ريب في البطلان حينئذ، لأنه قبل حد الترخيص. و فيه: أن البطلان بالتسليم على الركعتين، من جهة كونه امتثالاً بالقصر قبل حد الترخيص لا ينافي عدم الأمر بالركعة، حيث لا يتحقق الامتثال قبله، كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر وجه الفرع الآتى.

(٢) مقتضى ما تقدم منه- من أن الأقوى إتمامها تماماً- يكون الأحوط إتمامها تماماً، ثم إعادتها تماماً. لأن إتمامها قصراً مخالفة لحرمة الابطال، و اعادتها قصراً يعلم بعدم مشروعيتها، لأنه دون حد الترخيص. فيتعين الاحتياط على نحو ما ذكرنا.

(٣) لعدم الدليل على الاجزاء. و كذا الحال فيما يأتى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠١

فبان عدمه، وجبت الإعادة أو القضاء قصراً. و فى عكس صورتين- بأن اعتقد عدم الوصول فبان الخلاف- ينعكس الحكم، فيجب الإعادة قصراً فى الأولى، و تماماً فى الثانية.

[مسألة ٦٩: إذا سافر من وطنه، و جاز عن حد الترخيص]

(مسألة ٦٩): إذا سافر من وطنه، و جاز عن حد الترخيص، ثم فى أثناء الطريق وصل الى ما دونه، إما لاعوجاج الطريق، أو لأمر آخر، كما إذا رجع لقضاء حاجة، أو نحو ذلك، فما دام هناك يجب عليه التمام (١). و إذا جاز عنه بعد ذلك وجب عليه القصر، إذا كان الباقى مسافه (٢). و أما إذا سافر من محل الإقامة و جاز عن الحد، ثم وصل الى ما دونه، أو رجع فى الأثناء لقضاء حاجة بقى على التقصير (٣). و إذا صلى فى الصورة الأولى- بعد الخروج عن حد الترخيص-

(١) لإطلاق ما دل على وجوبه قبل الحد.

(٢) هذا يتم إذا كان الرجوع الى ما دون حد الترخيص رجوعاً عن نية السفر. أما لو لم يكن الرجوع كذلك، بل كان المكلف باقياً على نية السفر، فلا-وجه ظاهر لما ذكر، بل يكفى كون الباقى، بضميمة ما قطعه أولاً إلى الموضع الذى رجع إليه مسافه. و لا وجه لإلغاء المسافة التى بين البلد و الموضع المذكور.

(٣) لأن حد الترخيص إنما يعتبر فى وجوب القصر فى الخروج عن محل الإقامة بالنسبة إلى السفر الأول، لا مطلقاً. و لذا لو وصل الى نهاية المسافة، ثم رجع الى محل الإقامة، جاز التقصير فى الرجوع، و إن وصل الى محل الإقامة، فضلاً عما قبله بعد حد الترخيص، كما سيأتى. و بالجملة:

اعتبار حد الترخيص فى مثل الفرض لا دليل عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٢

قصرًا، ثم وصل الى ما دونه، فان كان بعد بلوغ المسافة فلا- إشكال في صحة صلاته. و أما ان كان قبل ذلك. فالأحوط وجوب الإعادة. و إن كان يحتمل الإجزاء، إلحاقاً له بما لو صلى، ثم بدا له في السفر، قبل بلوغ المسافة (١).

[مسألة ٧٠: في المسافة الدورية حول البلد، دون حد الترخيص]

(مسألة ٧٠): في المسافة الدورية حول البلد، دون حد الترخيص (٢)، في تمام الدور أو بعضه، مما لم يكن الباقي قبله أو بعده مسافة (٣) يتم الصلاة.

(١) هذا هو المتعين لو كان ناوياً لعدم الرجوع ثم بدا له أن يرجع بل لا ينبغي التأمل فيه لو لم يكن الرجوع رجوعاً عن نية السفر، كما هو ظاهر الفرض، فإن صحة القصر أولى من صحته في الرجوع عن أصل السفر أما لو كان ناوياً له، كما لو علم أن خط السير معوج، على نحو يوجب الرجوع عن حد الترخيص، فلا يبعد القول بعدم جواز التقصير عند تجاوز الحد، لظهور أدلة التحديد في اعتبار البعد الخاص - أعنى: ما يكون بعضاً من البعد الناشئ عن سير المسافة - لا مطلق البعد، و لو كان ملغياً من جهة الرجوع. و عليه فلو قصر أعاد. و أظهر من ذلك - في وجوب الإعادة - ما لو كان الرجوع على خط السير الذهابي، إذ القطعة الخاصة من الذهاب - أعنى: ما بين ما وصل اليه و ما رجع اليه - ليست معدودة من السفر الموجب للتخص. فلاحظ.

(٢) قد تقدم في المسألة الرابعة عشرة: الإشكال في الترخيص في المسافة الدورية حول البلد مطلقاً، و لو كانت فوق حد الترخيص.

(٣) يعني: إذا كانت المسافة الدورية حول البلد بعضها دون حد الترخيص و بعضها فوق حد الترخيص، فان كان القوس الواقع فوق حد الترخيص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٣

[فصل في قواطع السفر]

إشارة

فصل في قواطع السفر موضوعاً أو حكماً و هي أمور:

[أحدها: الوطن]

إشارة

أحدها: الوطن، فان المرور عليه قاطع للسفر، و موجب للتمام (١) ما دام فيه، أو في ما دون حد الترخيص منه (٢).

مسافة، و جب التقصير فيه، دون ما كان دون حد الترخيص. و إن لم يكن مسافة إلا بضميمة القوس الكائن دون حد الترخيص لم يجب التقصير في شيء منهما، سواء أ كان القوس الواقع فوق حد الترخيص قبل ما كان دونه، أم بعده.

أقول: إذا كان عموم أدلة الترخيص للمسافر شاملاً- للمسافر في المسافة الدورية، فاللازم الجزم بالتخص في القوس الواقع فوق حد

الترخص، و إن لم يكن مسافة، لما سبق: من أن المسافة المعتبرة في الترخيص ما كانت من البلد، و هي موجودة في الفرض، لا من حد الترخيص. و الله سبحانه أعلم.

فصل في قواطع السفر موضوعاً أو حكماً

(١) بلا خلاف و لا إشكال فيه، في الجملة، بل لعله من الضروريات لاختصاص أدلة القصر بغيره، و استفاضة النصوص بالإتمام فيه، كما ستأتى الإشارة إليها. نعم تقدم في بعض النصوص: وجوب التمام ما لم يدخل منزله. و قد عرفت: أنه لا مجال للعمل به.

(٢) كما تقدم الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٤

و يحتاج في العود الى القصر بعده إلى قصد مسافة جديدة (١)، و لو ملفقة، مع التجاوز عن حد الترخيص (٢). و المراد به المكان الذى اتخذه مسكناً و مقراً له دائماً (٣)، بلداً كان أو قرية

(١) لاعتبار كون المسافة في خارج الوطن.

(٢) كما سبق.

(٣) فان تحقق هذا المعنى كاف في صدق الوطن عرفاً، الموجب لصدق الحاضر، المقابل للمسافر، المأخوذ في موضوع أدلة التقصير،

فيبقى داخلاً تحت أدلة التمام. مضافاً الى النصوص الخاصة بالدالة على وجوب التمام في الوطن،

كصحيح الحلبي [١] عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يسافر، فيمر بالمنزل له في الطريق، يتم الصلاة أو يقصر؟ قال (ع):

يقصر. إنما هو المنزل الذى توطنه» (١)

و

صحيح على بن يقطين: «قلت لأبي الحسن (ع): إن لى ضياعاً و منازل بين القرية و القرية، الفرسخ و الفرسخان و الثلاثة، فقال (ع): كل

منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير» (٢)

و

صحيحه الآخر: «كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل، و ليس لك أن تتم فيه» (٣)

و

صحيح سعد بن أبى خلف: «سأل على بن يقطين أباً الحسن (ع) عن الدار تكون للرجل بمصر، أو الضيعة فيمر بها. قال (ع): إن كان

مما قد سكنه أتم فيه الصلاة و إن كان مما لم يسكنه فليقصر» (٤).

[١] كذا في الجواهر. لكن في الوسائل: روى المتن المذكور عن حماد بن عثمان. «منه قدس سره». قلت: و نحوه في الاستبصار ج ١

صفحة ٢٣٠ طبع النجف الأشرف و أما التهذيب فهو موافق لما في الجواهر. راجع التهذيب ج ٣ صفحة ٢١٢ طبع النجف الأشرف.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٥

أو غيرهما سواء كان مسكناً لأبيه و أمه و مسقط رأسه، أو غيره مما استجده. و لا يعتبر فيه - بعد الاتخاذ المزبور - حصول ملك له فيه (١). نعم يعتبر فيه الإقامة فيه بمقدار يصدق عليه عرفاً أنه وطنه (٢). و الظاهر أن الصدق المذكور يختلف

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في وجوب التمام بالوطن بالمعنى المذكور.

و ذكر غير واحد الخلاف في معنى الوطن، و إنهاء الأقوال فيه إلى ثمانية أو أكثر، لا ينافي الاتفاق الذي ادعاه بعض عليه، و لا ما في كلام بعض من نفى الاشكال فيه، فان ذلك الخلاف راجع إلى الخلاف في ثبوت الوطن الشرعى و قيود ثبوته، لا في ثبوت التمام للوطن العرفى.

نعم قد يترأى - مما في الشرائع و غيرها: «من أن الوطن هو كل موضع له فيه ملك قد استوطنه ..» - الخلاف في ثبوت الوطن العرفى، في قبال الوطن الشرعى، و جريان حكم التمام عليه. و لكنه مما لا ينبغي، فإن كثيراً من المتوطنين لا ملك لهم في أوطانهم فضلاً عن أن يكون الملك و طناً لهم و الالتزام بوجود القصر عليهم غريب، بل لعله خلاف الضرورى. بل الظاهر - بقرينة كون موضوع كلامهم المسافر الخارج عن وطنه - أن مرادهم ثبوت الوطن الشرعى و تحديده، في قبال الوطن العرفى. و كذا الحال في صحيح ابن بزيع الآتى، فإنه - على تقدير تمامية دلالة على ثبوت الوطن الشرعى - ليس في مقام حصر الوطن به، بل في مقام مجرد بيان ثبوته، إذ لا إطلاق له يقتضى شرح مطلق الوطن - المأخوذ موضوعاً للتمام - بذلك. فلاحظه سؤالاً و جواباً.

(١) بلا خلاف نصاً و فتوى - كما في الرياض - أو بلا خلاف صريح - كما في الجواهر - لإطلاق الأدلة.

(٢) لا يبعد الاكتفاء بمجرد النية، كما عن بغية الطالب للشيخ الأكبر و في الجواهر: «لا يخلو من قوة».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٦

بحسب الأشخاص و الخصوصيات، فربما يصدق بالإقامة فيه - بعد القصد المزبور - شهراً أو أقل. فلا يشترط الإقامة ستة أشهر (١)، و إن كان أحوط، فقبله يجمع بين القصر و التمام، إذا لم ينو إقامة عشرة أيام.

[(مسألة ١): إذا أعرض عن وطنه الأصلي أو المستجد و توطن في غيره]

(مسألة ١): إذا أعرض عن وطنه الأصلي أو المستجد و توطن في غيره، فان لم يكن له فيه ملك أصلاً، أو كان و لم يكن قابلاً للسكنى، كما إذا كان له فيه نخلة أو نحوها، أو كان قابلاً له، و لكن لم يسكن فيه ستة أشهر، بقصد التوطن الأبدى، يزول عنه حكم الوطنية، فلا يوجب المرور عليه قطع حكم السفر (٢). و أما إذا كان له فيه ملك قد سكن فيه

(١) لتحقق الصدق بدونها. و ما عن الذكرى: من أن الأقرب الاشتراط ليتحقق الاستيطان الشرعى مع العرفى، غير ظاهر، إذ لا ملزم بتحقيق أحدهما مع الآخر. و مثله: ما عن المدارك: من أنه غير بعيد، لأن الاستيطان على هذا الوجه إذا كان معتبراً مع الملك فمع عدمه أولى. إذ فيه: أنه لا مجال للأولوية. و اعتباره مع الملك في الشرعى للدليل، لا يلزم اعتباره مع عدمه في العرفى، كما هو ظاهر.

(٢) أما مع انتفاء الملك فلا إطلاق أدلة القصر، مع عدم ما يوجب الخروج عنها، لاختصاص النصوص الدالة على التمام في الملك و الضيعة بصورة وجود الملك. و كذا صحيح ابن بزيع

. و أما إذا كان و لم يكن قابلاً للسكنى فيدل على التمام فيه:

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «فى الرجل يخرج فى سفر، فيمر بقرية له أو دار، فينزل فيها. قال (ع): يتم الصلاة و لو لم يكن له إلا نخلة واحدة لا يقصر. و ليصم إذا حضره الصوم» (١)

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٧

.....

و عن المحقق و العلامة و من تأخر عنهما: الجزم به إذا أقام هناك ستّة أشهر، جمعاً بينه و بين صحيح ابن بزيع الآتى . و فيه: إنه لو أمكن الجمع بينهما بذلك فهو موقوف على ظهور الصحيح فى الوطن الشرعى، و سيأتى ما فيه. و إلا- كان الموثق المزبور معارضاً به، و بما دل على اختصاص التمام بالوطن، فيجب حينئذ طرحه لمرجوحته من وجوه. مضافاً الى عدم ظهور العمل به على إطلاقه.

و أما إذا كان قابلاً للسكنى و لم يسكن فيه ستّة أشهر، فيدل على وجوب التمام فيه ما دل على وجوبه فى الملك و الضيعة، كما فى صحيح إسماعيل ابن الفضل، من قول الصادق (ع): «إن نزلت قراكن و ضيعتك «١» فأنم الصلاة» «٢» و ما

فى صحيح البنزطى، من قول الرضا (ع): «يتم الصلاة كلما أتى ضيعة من ضياعه» «٣» و نحوه ما فى صحيحه الآخر «٤» و

صحيح ابن الحجاج: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يكون له الضياع بعضها قريب من بعض، يخرج فيقيم فيها، يتم أو يقصر. قال (ع): يتم» «٥»

- كذا عن الفقيه و التهذيب - «٦» و عن الكافى:

«يقيم»

بدل

(١) كما فى التهذيب ج ٣ صفحة ٢١٠ طبع النجف الأشرف، و الاستبصار ج ١ صفحة ٢٢٨ طبع النجف الأشرف. و فى الوسائل: «و أرضك» بدل «و ضيعتك»، كما فى الفقيه ج ١ صفحة ٢٨٧ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٧.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٨.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٦) راجع الفقيه ج ١ صفحة ٢٨٢ طبع النجف الأشرف، و التهذيب ج ٣ صفحة ٢١٣ طبع النجف الأشرف، و الاستبصار ج ١ صفحة ٢٣١ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٨

- بعد اتخاذه وطناً له دائماً- ستّة أشهر، فالمشهور على أنه بحكم الوطن العرفى (١)، و إن أعرض عنه إلى غيره، و يسمونه

«يطوف»

«١» فيشكل الاستدلال به. الى غير ذلك. لكن قد أشرنا إلى معارضتها بما تقدم، مما دل على اعتبار التوطن فى التمام. فيجب إما تقييد

الأولى بالثانية إن أمكن، أو طرحها إن لم يمكن، كما لعله كذلك في بعضها، لمخالفتها لظاهر الأصحاب، و لرجحان الثانية عليها من وجوه، منها: موافقة عموم القصر على المسافر.

و أما إذا أقام فيه ستة أشهر، و لم يكن بقصد التوطن فوجوب التمام فيه مبنى على ظهور صحيح ابن بزيع في ثبوت الوطن الشرعى، و كون المراد من الإقامة فيه مطلق الإقامة، و لو لا بقصد التوطن الأبدى، لتحقيقه في المقام، فيكون اللازم التمام. هذا و لم يتضح من عبارة المشهور اعتبار قصد التوطن، و لكنه غير بعيد.

(١) نسبه الى المشهور جماعة. و عن التذكرة، و الروض: أنه إجماع و عن بعض الأجلة: «لا أعرف فيه خلافاً إلا من الصدوق، على وجه».

و دليلهم عليه:

صحيح ابن بزيع عن الرضا (ع): «عن الرجل يقصر في ضيعته. قال (ع): لا بأس، ما لم ينو مقام عشرة أيام. إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه. فقلت: ما الاستيطان؟ فقال (ع): أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فإذا كان كذلك يتم متى يدخلها» (٢)

و ما تقدم في صحيح الحلبي

و سعد بن أبي خلف

«٣». و فيه: أن قوله (ع):

«يستوطنه»

، و قوله (ع):

«يقيم»

(١) راجع الكافي ج ٣ صفحة ٤٣٨ طبع إيران الحديثه.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١١.

(٣) راجع أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٠٩

.....

بصيغة المضارع، يأبى ذلك جداً. و لا سيما بملاحظة اقتصار الامام (ع) على الجواب بالأول، الظاهر في الاستيطان العرفي، فلو كان المراد منه الاستيطان الشرعى كان الاقتصار عليه إيهاماً لخلاف الواقع. فلأجل ذلك يتعين حمله على بيان كيفية اتخاذ المتوطن وطناً ثانياً، و يكون بذلك ذا وطنين، لأن مفروض السؤال فيه من له وطن، ثم يستوطن منزلاً آخر له في ضيعته.

و هذا هو الذى سأل عنه ابن بزيع، و ليس سؤاله عن مفهوم الاستيطان، الذى لا يخفى على من هو دونه في الفضل. فالإمام عليه السلام ليس في مقام شرح مفهوم الاستيطان شرعاً أو عرفاً، بل في مقام بيان ما يتحقق الاستيطان للوطن الثانى ممن كان له وطن. و لأجل ذلك أطاق لفظ الاستيطان أولاً، و بعد السؤال فسرته بالإقامة، إذ لو كرره في الجواب انقلب المعنى، و كان ظاهراً في الاستيطان ستة أشهر، مع أنه غير مراد، إذ المراد الاستيطان أبداً، لكنه يحصل بالإقامة ستة أشهر في كل سنة. و الاقتصار على الستة أشهر إنما هو لأنها الأصل في قسمة السنة. و إلا فالوطن الثانى يحصل بالعزم على الإقامة فيه في كل سنة مدة معتداً بها، أقل من ستة أشهر أو أكثر. و أما إطلاق الصحيحين الأخيرين فهو و ان كان يقتضى الاكتفاء بالتوطن في الماضى في الجملة» و لو مع انتفاء فعليته، إلا أنه مقيد بما دل على اعتبار فعلية الاستيطان، مما تقدم. فالمتعين حمل الجميع على إرادة الاستيطان الفعلى.

و بالجملة: عموم الأدلة و خصوصها- مما دل على اعتبار الاستيطان الفعلى العرفى فى وجوب التمام- صالح لأن يكون موجبا لرفع اليد عن ظهور هذه الصحاح، على تقدير ثبوته. و دعوى: أن الصحيح الأول حاكم، و هو مقدم على المحكوم. مندفعه: بأن الحاكم إنما يقدم على المحكوم لو كان ظهوره فى الحكومة أقوى من ظهور المحكوم، و ليس المقام كذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٠

بالوطن الشرعى، و يوجبون عليه التمام إذا مر عليه، ما دام بقاء ملكه فيه (١). لكن الأقوى عدم جريان حكم الوطن عليه بعد الاعراض. فالوطن الشرعى غير ثابت. و إن كان الأحوط الجمع بين إجراء حكم الوطن و غيره عليه، فيجمع فيه بين القصر و التمام إذا مر عليه، و لم ينو إقامة عشرة أيام. بل الأحوط الجمع إذا كان له نخلة (٢) أو نحوها، مما هو غير قابل للسكنى، و بقى فيه بقصد التوطن ستة أشهر. بل و كذا إذا لم يكن سكناه بقصد التوطن، بل بقصد التجارة مثلا (٣).

(١) الوجه فى اعتبار الملك عندهم: موثق عمار المتقدم

«١» و كونه المتيقن من صحيح ابن بزيع

«٢» لأن المنزل المذكور فى الجواب هو ما يكون فى ضيعته، لا مطلقاً. و أما اللام فى قوله (ع):

«أن يكون له منزل»

فلا دلالة فيها على الملك، لأن إضافة المنزل إليه بواسطة اللام يكفى فيها كونه موضع نزوله و قراره، لا مثل إضافة الضيعة، فإن دلالة اللام على الملك تختلف باختلاف المضاف.

(٢) لما عرفت من موثق عمار

«٣» المعمول به عند جماعة.

(٣) لاحتمال كفاية ذلك فى تحقق الوطن الشرعى، على تقدير ثبوته بل هو الظاهر، كما أشرنا إليه سابقاً. و كون قصد التوطن مأخوذاً فى مفهوم الاستيطان، المذكور فى الجواب الأول فى الصحيح، لا يكون قرينة على اعتباره فى الإقامة المذكورة فى الجواب الثانى تفسيراً للاستيطان، لأن المدار على ظهور المفسر- بالكسر- لا المفسر.

(١) راجع أوائل هذه المسألة.

(٢) مر ذلك فى التعليق السابقة.

(٣) تقدم فى أوائل هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١١

[**مسألة ٢): قد عرفت عدم ثبوت الوطن الشرعى، و أنه منحصر فى العرفى**]

(مسألة ٢): قد عرفت عدم ثبوت الوطن الشرعى، و أنه منحصر فى العرفى. فنقول: يمكن تعدد الوطن العرفى، بأن يكون له منزلان فى بلدين أو قريتين، من قصده السكنى فيهما أبداً، فى كل منهما مقداراً من السنة، بأن يكون له زوجتان مثلاً، كل واحدة فى بلدة، يكون عند كل واحدة ستة أشهر، أو باختلاف (١). بل يمكن الثلاثة أيضاً. بل لا يبعد الأزيد أيضاً (٢).

[**مسألة ٣): لا يبعد أن يكون الولد تابعاً لأبويه**]

(مسألة ٣): لا يبعد أن يكون الولد تابعاً (٣) لأبويه

(١) بأن يقيم في أحدهما أربعة أشهر، و في الآخر ثمانية أشهر. و لا ينافيه ما في الصحيح، بناء على حملته على الوطن العرفي - كما عرفت - لأنه محمول على أحد الأفراد الذي يسبق الى الذهن.

(٢) للصدق عرفاً في الجميع.

(٣) لا - ينبغى التأمل في كون الفرق بين الأمكنة - في صدق الوطن و عدمه - ليس تابعاً للجهات الخارجية، و إنما هو تابع للصدق النفساني.

فإذا قصد المكث في محل إلى آخر عمره - بحيث لا يخرج عنه إلا لأمر يقتضى الخروج، و لو خلى و نفسه كان مقره ذلك المكان - كان هو وطناً له. و لو خرج عنه كان مسافراً، و لو أقام فيه كان حاضراً. و ما عداه لا يكون وطناً.

و هذا القصد المقوم لصدق الوطن، تارة يكون تفصيلاً، و اخرى يكون إجمالياً ارتكازياً، ناشئاً من التبعية لوالديه أو أحدهما. فإذا حصل القصد بأحد النحويين صدق الوطن، و إلا فلا، من دون فرق بين ما قبل البلوغ و ما بعده. و إلغاء قصد الصبي في مثل المقام لا دليل عليه، بعد الاكتفاء به عرفاً في صدق التوطن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٢

أو أحدهما في الوطن، ما لم يعرض بعد بلوغه عن مقرهما، و إن لم يلتفت بعد بلوغه إلى التوطن فيه أبداً. فيعد وطنهما وطناً له أيضاً. إلا - إذا قصد الاعراض عنه (١)، سواء كان وطناً أصلياً لهما و محلاً - لتولدهما، أو وطناً مستجداً لهما، كما إذا أعرض عن وطنهما الأصلي، و اتخذنا مكاناً آخر وطناً لهما، و هو معهما قبل بلوغه، ثم صار بالغاً. و أما إذا أتيا بلدة أو قرية، و توطنا فيها و هو معهما، مع كونه بالغاً، فلا يصدق وطناً له، إلا مع قصده بنفسه (٢).

[مسألة ٤: يزول حكم الوطنية بالاعراض و الخروج]

(مسألة ٤): يزول حكم الوطنية بالاعراض و الخروج و إن لم يتخذ بعد وطناً آخر. فيمكن أن يكون بلا وطن (٣) مدة مديدة.

(١) و كذا لو تردد، على ما يأتي.

(٢) أو بالتبعية. و كذا لو كان غير بالغ، لاتحاد المناط في الجميع نعم الطفل غير المميز، الذي لا يتأتى منه القصد الإجمالي الارتكازي و لو تبعاً قد يدعى صدق الوطن في حقه بقصد متبوعه. لكنه غير ظاهر.

(٣) و حينئذ يكون كالسائح يتم دائماً، إذ لم يتخذ مقراً و لو موقتاً و إذا اتخذ له مقراً موقتاً يأوى إليه إذا لم يكن ما يقتضى الخروج، فإنه يتم فيه، و يقصر إذا سافر عنه إلى مقصد، اتفاقاً لزيارة أو نحوها. و يكون مقره كبيوت الأعراب يتم فيه، لأن بيته معه. فكأن الوطن نوعان: شخصي و هو المتعارف. و نوعي، و هو بيوت الأعراب و نحوها من البيوت التي تتخذ مقراً موقتاً، بعد الانصراف عن الوطن الأصلي.

و قد جرى على ذلك بعض المهاجرين الى بغداد، فيستأجر داراً فيها سنة، و سنة أخرى في مدينة الباع، و ثالثة في الكاظمية، و رابعة في الكرادة الشرقية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٣

[مسألة ٥: لا يشترط في الوطن إباحة المكان الذي فيه]

(مسألة ٥): لا يشترط في الوطن إباحة المكان الذي فيه (١)، فلو غصب داراً في بلد، و أراد السكنى فيها أبداً يكون وطناً له. و كذا إذا كان بقاءه في بلد حراماً عليه، من جهة كونه قاصداً لارتكاب حرام، أو كان منهياً عنه من أحد والديه، أو نحو ذلك.

[مسألة ٦): إذا تردد بعد العزم على التوطن أبداً]

(مسألة ٦): إذا تردد بعد العزم على التوطن أبداً، فإن كان قبل أن يصدق عليه الوطن عرفاً، بأن لم يبق في ذلك المكان بمقدار الصدق، فلا إشكال في زوال الحكم (٢)، و إن لم يتحقق الخروج و الاعراض. بل و كذا إن كان بعد الصدق في الوطن المستجد. و أما في الوطن الأصلي إذا تردد في البقاء فيه و عدمه، ففي زوال حكمه قبل الخروج و الاعراض إشكال (٣)، لاحتمال صدق الوطنية ما لم يعزم على العدم. فالأحوط الجمع بين الحكيمين.

. و هكذا. فكأنه قصد التوطن في منطقة بغداد و توابعها، من دون توطن في مكان خاص، و انصرف عن وطنه الأصلي، فهؤلاء يتمون في بيوتهم و يقصرون إذا سافروا عنها إلى زيارة مشهد أو نحو ذلك، لأنهم يسافرون عن وطنهم النوعي. فيفترون عن السائح من جهة تحقق التوطن في الجملة منهم، كما يفترون أهل بيوت الأعراب عنه أيضاً بذلك.

(١) لعدم الدليل عليه، و العرف شاهد بخلافه.

(٢) إذا فرض عدم الصدق قبل الاعراض فلا حكم أولاً كي يزول بالإعراض.

(٣) ينشأ: من التردد في كون الوطنية تابعة للقصد حدوثاً و بقاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٤

[مسألة ٧): ظاهر كلمات العلماء - رضوان الله عليهم اعتبار قصد التوطن أبداً في صدق الوطن العرفي]

(مسألة ٧): ظاهر كلمات العلماء - رضوان الله عليهم - اعتبار قصد التوطن أبداً في صدق الوطن العرفي، فلا يكفي العزم على السكنى إلى مدة مديدة، كثلاثين سنة، أو أزيد. لكنه مشكل، فلا يبعد الصدق العرفي بمثل ذلك (١). و الأحوط في مثله إجراء الحكيمين بمراعاة الاحتياط.

أو من قبيل الإيقاع الذي يكفي فيه القصد الآتي، غاية الأمر أنه يرتفع بالاعراض، نظير نصب الوكيل و عزله. و لا يبعد الأول. و يقتضيه ظاهر النصوص المتقدمة. و عليه يكون حكمه التمام و إن سافر عن مكانه، بناء على ما تقدم في المسألة الخامسة و الخمسين، من أحكام من كان السفر عملهم فراجع.

(١) بل هو خلاف الظاهر، إذ لا فرق في نظر العرف بين السنة و الثلاثين سنة في كون قصد التوطن مدتها لا يوجب صدق الوطن، بل لا بد فيه من التوطن مدة العمر.

نعم يحتمل دخوله فيمن بيوتهم معهم، لأن انقطاعه عن وطنه الأصلي و اتخاذ المنزل كوطن له، يقتضى كونه في بيته الثاني، و إن كان مؤقتاً. اللهم إلا أن يختص من بيوتهم معهم بمن كانت بيوتهم مبنية على الارتحال، لتكون معهم، و لا يشمل البيوت الثابتة المبنية على الاستقرار. و لكن هذا التخصيص خلاف مقتضى التعليل الارتكازي، فإنه لا فرق في ارتكاز العرف بين الأمرين اللهم إلا أن يقال: حمل التعليل على مقتضى الارتكاز يقتضى كون المراد من البيوت الأوطان، فإنها التي لا يقصر فيها و يجب فيها التمام، لا مطلق

البيوت. و إلا كان التعليل غير ارتكازى، و هو خلاف الأصل فى التعليلات و إذا حملت البيوت على الوطن لم تشمل ما نحن فيه. اللهم إلا أن يقال: الارتكاز يقتضى الحمل على البيوت التى لا يكون المقيم فيها مسافراً عرفاً، و إن لم تكن وطناً. فالمقيم فيها إذا كان منقطعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٥

[الثانى من قواطع السفر: العزم على إقامة عشرة أيام]

إشارة

الثانى من قواطع السفر: العزم على إقامة عشرة أيام (١) متواليات (٢)، فى مكان واحد (٣)، من بلد، أو قريته، أو مثل بيوت الأعراب، أو فلاة من الأرض (٤).

عن وطنه، و جاعلاً له كوطنه لا يكون مسافراً، فلذا كان عليه التمام.

فالتعليل يكون إشارة الى هذا المعنى، و هو قريب جداً الى الأذواق العرفية فالمسافر الذى يقصر مقابل الحاضر الذى يتم، و الحضور يكون بالإقامة فى الوطن الدائم، و يكون بالوطن الموقت، فان المقيم فيه حاضر عرفاً.

و يشهد بذلك: أن كثيراً من الأعراب الذين يسكنون هذه البيوت لهم أوطان مستقرة، يسكنونها فى بعض السنة، و يخرجون منها فى أيام الربيع لسوم مواشيهم. و على هذا يكون المقر بمنزلة الوطن فى وجوب التمام.

(١) قد تقدم فى شروط القصر الكلام فى وجه قاطعية الإقامة. فراجع و أما إيجابها التمام فمما لا إشكال فيه، بل لعله من الضروريات. و النصوص الدالة عليه مستفيضة، لو لم تكن متواترة.

(٢) كما هو المشهور، بل لعله لا خلاف فيه. و القول بجواز خروج المسافر إلى ما دون المسافة ليس راجعاً الى نفى اعتبار التوالى، بل راجع الى نفى منافاة الخروج للإقامة نفسها، كما سيأتى. و الوجه فى اعتباره: ظهور أدلة التحديد بالزمان- فيما يقبل الاستمرار- فى المقدار المستمر، غير المتفرق، كما يظهر من ملاحظة النظائر. و قد أشرنا الى ذلك فى فصل الحيض و غيره.

(٣) كما سيأتى.

(٤) كما صرح به جماعة، بل فى كلام بعض: أنه مما لا خلاف فيه.

و قد اشتملت النصوص على البلد، و الضيعة، و المكان، و الأرض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٦

أو العلم بذلك (١)، و إن كان لا- عن اختيار. و لا يكفى الظن بالبقاء (٢)، فضلاً عن الشك. و الليالى المتوسطة داخله (٣)، بخلاف الليلة الاولى و الأخيرة (٤)، فيكفى عشرة أيام و تسع ليال. و يكفى تلفيق اليوم المنكسر من يوم آخر على الأصح (٥) فلو نوى المقام عند الزوال من اليوم الأول إلى الزوال من اليوم الحادى عشر كفى، و يجب عليه الإتمام. و إن كان الأحوط الجمع.

(١) كما

فى صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: «قلت له:

أ رأيت من قدم بلدة الى متى ينبغى له أن يكون مقصراً؟ و متى ينبغى له أن يتم؟ فقال (ع): إذا دخلت أرضاً، فأيقنت أن لك بها مقام

عشرة أيام، فأتم الصلاة..» (١)

و إطلاقه يقتضى عموم الحكم لصورة ما إذا كان المقام لا عن اختيار.

(٢) لعدم الدليل عليه، فالمرجع عموم القصر على المسافر.

(٣) بلا إشكال، أما لو أريد من اليوم ما يدخل فيه الليل فظاهر.

و أما لو أريد منه ما يقابل الليل - كما هو الظاهر - فظهور الدليل فى الاستمرار - كما عرفت - كاف فى إثباته.

(٤) لخروجهما عن اليوم عرفاً، و لا موجب لتبعيتهما له.

(٥) كما عن الشهيد و جماعة. لأن الظاهر من اليوم الساعات النهارية لا خصوص الأمد الممتد بين الطلوع و الغروب، كما أشرنا إلى ذلك فى أن أقل الحيض ثلاثة. فراجع. و منه يظهر ضعف ما عن المدارك: من أن الأظهر العدم، و ما عن النهاية و التذكرة: من الاستشكال فيه.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٧

و يشترط وحدة محل الإقامة (١)، فلو قصد الإقامة فى أمكنة متعددة عشرة أيام لم ينقطع حكم السفر، كأن عزم على الإقامة فى النجف و الكوفة، أو فى الكاظمين و بغداد، أو عزم على الإقامة فى رستاق من قرية إلى قرية، من غير عزم على الإقامة فى واحدة منها عشرة أيام. و لا يضر بوحدة المحل فصل مثل الشط، بعد كون المجموع بلداً واحداً، كجانبى الحلة، و بغداد، و نحوهما. و لو كان البلد خارجاً عن المتعارف فى الكبر فاللازم قصد الإقامة فى المحلة منه، إذا كانت المحلات منفصلة، بخلاف ما إذا كانت متصلة. إلا إذا كان كبيراً جداً بحيث لا يصدق وحدة المحل، و كان كنية الإقامة فى رستاق مشتمل على القرى، مثل قسطنطينية و نحوها.

(١) بلا خلاف ظاهر. لأن الظاهر من النصوص كون موضوع التمام هو الإقامة الواحدة المستمرة، و مع تعدد المكان تتعدد الإقامة، فلا تكون واحدة مستمرة. نعم

فى موثق عبد الرحمن بن الحجاج قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل تكون له الضياع، بعضها يكون قريباً من بعض، فيخرج فيقيم فيها، أيتم، أم يقصر؟ قال (ع): يتم» (١)

كذا رواه فى الكافى. و عن الشيخ و الصدوق: روايته:

«يطوف»

بدل:

«يقيم»

مع أنه لم يظهر منه كون الإقامة عشرة، فيمكن أن يكون من قبيل ما دل على وجوب الإتمام فى الضيعة، مما تقدم الكلام فيه. ثم إن المراد من الوحدة المكانية ليس الوحدة الحقيقية، ضرورة جواز تردد المقيم فى بلد من داره الى المسجد، و إلى السوق، و إلى الحرم، و إلى

(١) تقدم ذلك فى المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٨

[مسألة ٨: لا يعتبر فى نية الإقامة قصد عدم الخروج عن خطه سور البلد]

(مسألة ٨): لا يعتبر في نية الإقامة قصد عدم الخروج عن خطه سور البلد على الأصح (١). بل لو قصد حال نيتها الخروج الى بعض بسايتها و مزارعها و نحوها من حدودها،

الحمام .. الى غيرها من الأمكنة المتعددة. و لا الوحدة الاعتبارية مطلقاً، لاختلاف مقتضى الاعتبار جداً، فقد تكون البلاد المتعددة مع تعددها واحداً ببعض العناوين الاعتبارية، مثل العراق، و إيران، و آسيا، و غير ذلك. بل المراد خصوص الوحدة الاعتبارية بلحاظ عنوان الإقامة، فإذا كانت الأمكنة المتعددة حقيقة بنحو لا يكون تعددها موجباً لتعدد الإقامة عرفاً فيها كانت مكاناً واحداً بذلك الاعتبار. و إن كانت بحيث توجب تعدد الإقامة كانت متعددة. و الوجه في ذلك: ما عرفت من رجوع اعتبار وحدة المكان الى اعتبار وحدة الإقامة، لانحصار الدليل عليها بما دل على اعتبار وحدة الإقامة، فتدور وحدة المكان مدار وحدتها. فمهما كانت الأمكنة المتعددة لا تكون الإقامة فيها إلا إقامة واحدة عرفاً - كالدار، و المسجد، و الحرم و الحمام، و غيرها - كانت مكاناً واحداً. و مهما كانت الأمكنة لتباعدها بنحو تعدد الإقامة في بعضها غير الإقامة في الآخر، كانت الأمكنة متعددة. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه تختلف الإقامة العرفية باختلاف الأمكنة فالقرى المفصول بعضها عن بعض برقع الفرسخ تعدد الإقامة في بعضها غير الإقامة في الأخرى، و محلات البلد الواحد، و إن كان يبعد بعضها عن بعض برقع الفرسخ لا تعدد الإقامة في بعضها غير الإقامة في الأخرى. فلا بد من ملاحظة خصوصيات الأمكنة، لينظر أن التعدد من مكان إلى مكان هل يعد ارتحالا عنه إلى الآخر، أو لا يعد كذلك؟ و على ذلك تدور صحة الإقامة و عدمها، بلا فرق بين الأرض، و القرية، و البلاد المتسعة، و غيرها فلاحظ (١) و في الحدائق: «الظاهر انه لا خلاف و لا إشكال في جوازه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١١٩

مما لا- ينافى صدق اسم الإقامة في البلد عرفاً، جرى عليه حكم المقيم، حتى إذا كان من نيته الخروج عن حد الترخيص - بل الى ما دون الأربعة - إذا كان قاصداً للعود عن قريب، بحيث لا يخرج عن صدق الإقامة في ذلك المكان عرفاً، كما إذا كان من نيته الخروج نهاراً و الرجوع قبل الليل.

[(مسألة ٩): إذا كان محل الإقامة بريه قفراء]

(مسألة ٩): إذا كان محل الإقامة بريه قفراء لا يجب

و أما ما اشتهر في هذه الأوقات المتأخرة و الأزمنة المتغيرة: من أن من أقام في بلد أو قرية - مثلاً - فلا يجوز له الخروج عن سورها المحيط بها، أو عن حدود بنائها و دورها، فهو ناشئ عن الغفلة» و في مفتاح الكرامة: «هذا تعريض بالفاضل الفتونى». و وجه ضعفه: عدم منافاة الخروج عن السور في الجملة لصدق الإقامة في البلد عرفاً، التي أخذت موضوعاً لأدلة وجوب التمام، لأن خارج السور القريب منه معدود عرفاً متحداً مع البلد، فلا تكون الإقامة فيه مغايرة للإقامة في البلد، فضلاً عن الخروج اليه آنأ ما. هذا و مقتضى ما عرفت - من أن ظاهر النصوص كون الموجب للتمام هو الإقامة الواحدة المستمرة التي لا يتخلل بين أجزائها عدم - أن يكون مبنى الفروض المذكورة في هذه المسألة: كون المكان الذي يخرج اليه المقيم معدوداً عرفاً مغايراً لموضع الإقامة، بحيث تكون الإقامة فيه إقامة أخرى، غير الإقامة في موضعها. أو معدوداً معه واحداً. فما يكون من قبيل الأول لا تجوز نية الخروج إليه، لأن الخروج إليه إذا كان منافياً لاستمرار الإقامة كانت نية الخروج إليه منافية لنية الإقامة الواحدة المستمرة، بل كانت نية الإقامة حينئذ من قبيل نية الإقامة في القرى المتعددة، التي لا تكون موضوعاً لوجوب الإتمام. و ما يكون من قبيل الثانى تجوز نية الخروج اليه، لعدم منافاتها لنية الإقامة الواحدة المستمرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٠

.....

و لأجل ذلك نسب القول بجواز نية الخروج إلى ما دون المسافة إلى الندره و الشذوذ، و لم يعرف قائل به الى زمان فخر الإسلام، فقد قيل:

إنه قال به في بعض حواشيه، و تبعه عليه في الوافي، و شرح المفاتيح.

و عن الشهيد الثاني في بعض فوائده، أنه قال: «و ما يوجد في بعض القيود:

من أن الخروج الى خارج الحد، مع العود الى موضع الإقامة ليومه أو ليلته لا يؤثر في نية الإقامة، و إن لم ينو إقامة عشرة مستأنفة، لا حقيقة له، و لم نقف عليه مسنداً الى أحد من المعترين، الذين تعتبر فتواهم، فيجب الحكم بإخراجه ..».

و كأن الوجه الذي دعاهم الى ذلك: حمل الإقامة في النصوص على كون البلد مثلاً مقرأً له و محطاً لرحله. إذ من الواضح أن هذا المعنى لا ينافيه الخروج المذكور. بل لا ينافيه الخروج إلى المسافة، لو لا الإجماع على قده نيته. لكن حيث لا قرينة على هذا المعنى، لا مجال لرفع اليد عن ظاهر النصوص في كون الإقامة ما يقابل الارتحال و الذهاب، المعبر عنها بالحضور المنافي ذلك قطعاً. لا أقل من إجمال النصوص، و المرجع عموم التقصير على المسافر. اللهم إلا أن يقال: المفهوم عرفاً من الإقامة هو المعنى الأول، فيتعين حمل النصوص عليه، و لا إجمال فيها حينئذ.

و أما ما

في خبر الحضيني، المروى في الوسائل في باب تخيير المسافر بمكة: «إني أقدم مكة قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة. قال (ع):

انو مقام عشرة أيام، و أتم الصلاة» (١)

فالاستدلال به على هذا القول مبني على كون الخروج الى عرفات لا يوجب التقصير، و الالتزام بكون الخروج هذه المدة غير مناف للإقامة. و الأول مناف لصريح النصوص. و الثاني بعيد جداً. مع أن عدم صحة الخبر في نفسه، و إعراض الأصحاب عنه مانعان عن العمل به.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢١

التضييق في دائرة المقام (١)، كما لا يجوز التوسيع كثيراً، بحيث يخرج عن صدق وحدة المحل. فالمدار على صدق الوحدة عرفاً و بعد ذلك لا. ينافي الخروج عن ذلك المحل إلى أطرافه، بقصد العود اليه، و إن كان الى الخارج عن حد الترخيص، بل الى ما دون الأربعة، كما ذكرنا في البلد. فجواز نية الخروج إلى ما دون الأربعة لا يوجب جواز توسيع محل الإقامة كثيراً، فلا يجوز جعل محلها مجموع ما دون الأربعة، بل يؤخذ على المتعارف، و إن كان يجوز التردد الى ما دون الأربعة، على وجه لا يضر بصدق الإقامة فيه.

[(مسألة ١٠): إذا علق الإقامة على أمر مشكوك الحصول لا يكفي]

(مسألة ١٠): إذا علق الإقامة على أمر مشكوك الحصول لا- يكفي، بل و كذا لو كان مظنون الحصول، فإنه ينافي العزم على البقاء المعبر فيها. نعم لو كان عازماً على البقاء لكن احتمال حدوث المانع لا يضر (٢).

[(مسألة ١١): المجهور على الإقامة عشرًا]

(مسألة ١١): المجبور على الإقامة عشراً و المكروه عليها يجب عليه التمام، و إن كان من نيته الخروج على فرض رفع الجبر و الإكراه، لكن بشرط أن يكون عالماً بعدم ارتفاعهما، و بقائه عشرة أيام كذلك (٣).

(١) قد عرفت فيما سبق الكلام في هذه المسألة.

(٢) لأنه مع وجود المقتضيات للعزم- من الميل و الرغبة- يتحقق و إن احتمل عروض الرفع المزاحم. و بذلك افترق عن الفرض السابق، لأن التعليق راجع الى تعليق مقتضيات العزم و عدم فعليتها. فتأمل جيداً.

(٣) إذ بذلك و إن لم يدخل في العازم يدخل في المتيقن، و قد عرفت مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٢

[مسألة ١٢): لا تصح نية الإقامة في بيوت الأعراب و نحوهم]

(مسألة ١٢): لا تصح نية الإقامة في بيوت الأعراب و نحوهم ما لم يطمئن بعدم الرحيل عشرة أيام (١). إلا- إذا عزم على المكث بعد رحلتهم إلى تمام العشرة.

[مسألة ١٣): الزوج و العبد إذا قصدا المقام بمقدار ما قصده الزوج و السيد]

(مسألة ١٣): الزوج و العبد إذا قصدا المقام بمقدار ما قصده الزوج و السيد و المفروض أنهما قصدا العشرة- لا يبعد كفايته في تحقق الإقامة بالنسبة إليهما، و إن لم يعلم حين القصد أن مقصد الزوج و السيد هو العشرة. نعم قبل العلم بذلك عليهما التقصير، و يجب عليهما التمام بعد الاطلاع. و إن لم يبق إلا يومان أو ثلاثة، فالظاهر وجوب الإعادة أو القضاء عليهما بالنسبة إلى ما مضى مما صليا قصراً. و كذا الحال إذا قصد المقام بمقدار ما قصده رفاقؤه، و كان مقصدهم العشرة. فالقصد الإجمالي كاف (٢) في تحقق الإقامة. لكن الأحوط الجمع في الصورتين. بل لا يترك الاحتياط.

أن اليقين بالبقاء كالعزم عليه.

(١) إذ لولاه لا يحصل العزم، و لا اليقين، و معه يحصل العزم.

(٢) هذا غير ظاهر، إذ لا يخرج به عن كونه متردداً في إقامة العشرة المحكوم بوجوب القصر. و مثله: ما لو نوى الإقامة إلى أجل مردد بين العشرة و ما دونها، مثل قدوم الحاج، و قضاء الحاجة، و نزول المطر، و أمثال ذلك، فإنه لا يوجب عليه التمام واقعاً، و إن كان الأجل لا ينقضى قبل العشرة بل هو من المتردد الذي يجب عليه القصر نصاً و فتوى.

و لا مجال لقياس المقام على ما لو قصد السفر إلى مكان معين عنده، و لكن لا يعلم أن المسافة إليه تبلغ ثمانية فراسخ، حيث تقدم كفاية القصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٣

.....

الإجمالي للثمانية في وجوب القصر. إذ التردد هنا في حد الزمان الإجمالي، و أنه ينتهي إلى العشرة أو الى ما دونها، و هناك لا تردد في حد المسافة، و إنما التردد في أن المسافة المحدودة تبلغ ثمانية أو لا تبلغ، و الفرق بينهما ظاهر.

نعم نظير المقام: ما لو قصد مكان ضالته الذي لا يعلم أنه في الكوفة أو في الحلة أو في ذى الكفل، نظراً إلى أن المتردد فيه حدود

المسافة. و لذا تقدم وجوب التمام على المسافر المذكور، و ان كان مقصده الإجمالى ينطبق واقعاً على نهاية مسافة. و بالجملة: تارة: يكون المسافر متردداً فى حد ذات الزمان الذى يقيم فيه، و أنه الأقل أو الأكثر، و إن كان جازماً بعنوانه من حيث المقدار على كل من تقديرى الأقل و الأكثر، كما إذا كان عالمياً بأن الزمان الذى يقيم فيه إن كان منتهاه يوم الجمعة فهو تسعة أيام، و إن كان منتهاه يوم السبت فهو عشرة أيام، و لكنه متردد فى حده، و أنه الجمعة أو السبت. و فى هذه الصورة يجب البقاء على التقصير واقعاً، لعدم تحقق قصد الإقامة منه فى زمان هو عشرة أيام، لاحتمال انتهاء الإقامة بيوم الجمعة لا يوم السبت.

و أخرى: يكون جازماً بحد الزمان الذى يقيم فيه، و هو يوم السبت فى المثال، و ان كان متردداً فى انطباق عنوان العشرة أيام عليه، لتردده فى اليوم الذى بدأ فيه الإقامة، كما لو دخل البلد عند الزوال، و هو لا يدري أن اليوم يوم الأربعاء أو الخميس، فنوى الإقامة إلى زوال السبت، و تبين أن يوم دخوله كان هو الأربعاء. و فى هذه الصورة يجب عليه التمام، لتحقق قصد الإقامة منه فى زمان هو عشرة أيام فى الواقع، و إن لم يدر أن ذات الزمان معنون بعنوان عشرة أيام، لأن الغرض من ذكر العشرة تحديد الأمد فلا يلزم ملاحظتها موضوعاً للقصد. و كذا الحال إذا نوى الإقامة إلى آخر الشهر، و كان متردداً فى أن النية كانت فى زوال يوم العشرين أو زوال مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٤

[مسألة ١٤: إذا قصد المقام إلى آخر الشهر]

(مسألة ١٤): إذا قصد المقام إلى آخر الشهر - مثلاً - و كان عشرة كفى، و إن لم يكن عالمياً به حين القصد، بل و إن كان عالمياً بالخلاف. لكن الأحوط فى هذه المسألة أيضاً الجمع بين القصر و التمام بعد العلم بالحال، لاحتمال اعتبار العلم حين القصد.

[مسألة ١٥: إذا عزم على إقامة العشرة، ثم عدل عن قصده]

(مسألة ١٥): إذا عزم على إقامة العشرة، ثم عدل عن قصده، فان كان صلى مع العزم المذكور رباعيةً بتمام بقى على التمام ما دام فى ذلك المكان (١). و إن لم يصل أصلاً، أو

الواحد و العشرين. أما إذا علم أنه زوال العشرين، و لكن كان متردداً فى أن الشهر ناقص أو كامل فعليه القصر، كما عرفت. و هذا التفصيل الذى ذكرناه فى قصد الإقامة بعينه جار فى قصد المسافة و أنه إن كانت ذات المسافة المقصودة معلومة الحد، و إنما الشك فى انطباق عنوان الثمانية فراسخ عليها، و جب القصر. و إن كانت مجهولة الحد، و أنه الموضع الفلانى أو الموضع الفلانى و جب التمام، و ان علم العنوان على تقدير أن يكون الحد هو الموضع الخاص. و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكر فى المسألة الآتية. (١) بلا خلاف، كما عن جماعة بل عن جماعة: الإجماع عليه.

لصحيح أبى ولاد: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة أيام، و أتم الصلاة، ثم بدا لى بعد أن لا أقيم بها، فما ترى لى أتم، أم أقصر؟ قال (ع): إن كنت دخلت المدينة، و صليت بها صلاة فريضة واحدة بتمام، فليس لك أن تقصر حتى تخرج منها. و إن كنت حين دخلتها على نيتك التمام، و لم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم، فأنت فى تلك الحال بالخيار، إن شئت فانو المقام

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٥

صلى مثل الصبح و المغرب، أو شرع فى الرباعية. لكن لم يتمها و إن دخل فى ركوع الركعة الثالثة، رجع الى القصر (١).

عشرًا و أتم، و إن لم تنو المقام فقصر ما بينك و بين شهر. فاذا مضى لك شهر فأتتم الصلاة» (١) مضافاً إلى إطلاق نصوص الإقامة، لتعليق التمام فيها على مجرد نية الإقامة و لو حدوداً، و لا مقيد لها بصورة البقاء.

و

خبر حمزة بن عبد الله الجعفرى: «لما نفرت من منى نويت المقام بمكة، فأتتمت الصلاة، ثم جاءنى خبر من المنزل، فلم أجد بداً من المصير إلى المنزل، و لم أدر أتم أم أقصر، و أبو الحسن (ع) يومئذ بمكة، فأتيته و قصصت عليه القصة، فقال (ع): ارجع الى التقصير» (٢)

لا يصلح لمعارضه ما سبق، لوهنه فى نفسه بإهمال الجعفرى، و بإعراض الأصحاب عنه.

ثم إن التفصيل المذكور إنما هو للعدول فى الأثناء. أما لو كان بعد تمام العشرة بقى على التمام، و إن لم يصل فريضة بتمام.

(١) لأن الظاهر من الشرط فى الشرطية الثانية أن لا يفرغ من صلاة فريضة تامة غير مقصورة، و هو حاصل فى جميع الفروض المذكورة. بل لا اشكال فيه بالنسبة إلى الأول. و كذا الثانى، و إن احتمل فى الحدائق:

كون المراد من الشرط فى الأولى أن يصلى فريضة مطلقاً، بعد قصد التمام فى المقصورات. إذ هو احتمال غريب، و لذا جعله بعيداً، و جعل الظاهر خلافه. و كذا فى الثالث، و ان كان ظاهر محكى المبسوط و غيره: الاكتفاء بمجرد الشروع فى الرباعية، و إن لم يدخل فى ركوع الثالثة. و كأنه حملاً للنص على ما يعم الشروع فى الرباعية بقصد التمام. أو لدعوى انصراف النص عن مثله، فالمرجع فيه إطلاق التمام على المقيم، أو استصحابه، بناء على

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٦

و كذا لو أتى بغير الفريضة الرباعية، مما لا يجوز فعله للمسافر كالنوافل و الصوم و نحوهما، فإنه يرجع الى القصر مع العدول.

كونه المرجع، دون عموم القصر.

وفيه: أن الانصراف ممنوع. و عن التذكرة و المختلف: الاكتفاء بالدخول فى ركوع الثالثة، لأنه يلزم من الرجوع الى القصر ابطال العمل المنهى عنه. و فيه: أن تحريم الابطال لا ينافى سبباً العدول لتبديل الحكم، فيكون انبطلا لا إبطالا. و أما عدم اندراجه فى

قوله (ع): «و إن شئت فانو المقام و أتم»

حيث لا يتصور التخيير بين القصر و التمام، بعد ما بدا له بعد الركوع الثالث، من جهة تعذر جعل صلاته قصرًا. فغير ظاهر لإمكان القصر له بالاستئناف. و أضعف من ذلك: الاكتفاء بمجرد القيام إلى الثالثة و كون الزيادة عمدياً مبطله لو بنى على القصر - لو سلم لا يجدى فى الاكتفاء المذكور بعد صدق عدم الصلاة تماماً. و مما ذكرنا يظهر وجه الحكم فى بقية الفروض.

نعم قد يدعى: أن ذكر الصلاة تماماً مبنى على الغالب، و المراد مجرد فعل ما هو من أحكام الإقامة، بأن يشرع فى الرباعية بقصد إتمامها أربعاً كما أشرنا إليه فى توجيه ظاهر محكى المبسوط و غيره. أو يدعى: أن فعل ذلك إما أن يحكم بصحته، أو يبطلانه. لا سبيل الى الثانى، للأمر به واقعاً فيتعين الأول. و لا بد أن يكون من جهة الحكم بصحة الإقامة. و قد تقدم أنها من قواطع السفر، فاذا صحت احتيج فى جواز التقصير إلى إحداث سفر جديد، و لا يكفى فيه العدول عن نية الإقامة. و فى الأول: أنه خروج عن الظاهر من غير وجه ظاهر. و فى الثانى: (أولاً): النقص بصورة ما لو كان العدول قبل فعل شىء، فإنه قبل العدول آناً ما محكوم بأحكام الحاضر، فيكشف ذلك عن صحة إقامته. و لازمه عدم الرجوع الى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٧

نعم الأولى الاحتياط مع الصوم، إذا كان العدول عن قصده بعد الزوال. وكذا لو كان العدول في أثناء الرباعية، بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة، بل بعد القيام إليها، وإن لم يركع بعد.

[مسألة ١٦: إذا صلى رباعية بتمام]

(مسألة ١٦): إذا صلى رباعية بتمام، بعد العزم على

التقصير بمجرد العدول، مع أنه خلاف الإجماع. (و ثانياً): إن ما ذكر أشبه بالاجتهاد في قبال النص، فإن صحيح أبي ولاد يدل على الرجوع الى التقصير بمجرد العدول إذا لم يكن صلى تماماً، وإن لم يحدث سفيراً جديداً فكيف يبني على رفع اليد عن مدلوله لما ذكر؟!.

ثم إن في إلحاق الصوم الواجب بالفريضة في البقاء على التمام أقوالاً:

الإلحاق بمجرد الشروع فيه، حكى عن العلامة في جملة من كتبه، وعن الموجز الحاوي، و غاية المرام، و إرشاد الجعفري، و المقاصد العلية، و المسالك و غيرها. و علل: بتحقيق أثر النية. و الإلحاق بشرط الرجوع عن نية الإقامة بعد الزوال، نسب إلى جامع المقاصد، و فوائد الشرائع، و التنقيح، و الهاللية و غيرها. و علل: بأنه - لأجل عدم جواز الإفطار حينئذ - بمنزلة ما لو رجع بعد الغروب. و الإلحاق بشرط أن يكون العدول بعد الغروب، نسب إلى جماعة. و علل: بأن المراد من الفريضة التامة مطلق العمل التام، و لما يستفاد من رواية معاوية بن وهب، من أن الصوم و الصلاة واحد

«١». و الجميع - كما ترى - خروج عن ظاهر النص بلا قرينة. و أما رواية معاوية فظاهرة في اتحادهما في الترخص و عدمه، و أنه إذا أفطر قصر، و إذا قصر أفطر، و ليست متعرضة لما نحن فيه. فالأقوى عدم الإلحاق، كما عن مجمع الفائده، و المدارك، و الكفاية، و الذخيرة، و الحدائق، و الرياض و غيرها.

(١) تقدم ذلك في المسألة: ٣١ من فصل صلاة المسافر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٨

الإقامة، لكن مع الغفلة عن اقامته، ثم عدل، فالظاهر كفايته في البقاء على التمام (١). و كذا لو صلاها تماماً لشرف البقعة (٢) كمواطن التخير، و لو مع الغفلة عن الإقامة (٣). و إن كان الأحوط الجمع بعد العدول حينئذ. و كذا في الصورة الأولى.

[مسألة ١٧: لا يشترط في تحقق الإقامة كونه مكلفاً بالصلاة]

(مسألة ١٧): لا يشترط في تحقق الإقامة كونه مكلفاً بالصلاة (٤)، فلو نوى الإقامة و هو غير بالغ، ثم بلغ في أثناء العشرة، و جب عليه التمام في بقية الأيام. و إذا أراد التطوع بالصلاة قبل البلوغ يصلى تماماً (٥). و كذا إذا نواها و هو مجنون (٦)، إذا كان ممن يتحقق منه القصد، أو نواها حال الإفاقة، ثم جن، ثم أفاق (٧).

(١) لإطلاق الصحيح المتقدم. و دعوى: انصرافه الى خصوص صورة الفعل، جرياً على نية الإقامة. ممنوعه، بل الانصراف بدوى لا يعول عليه في رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) للإطلاق أيضاً. لكن لا تبعد دعوى الانصراف الى خصوص صورة كون الصحة من آثار نية الإقامة. إلا أن يقال: الصحة في المقام

مستندة إلى نية الإقامة، غاية الأمر أنه لو لا النية لصحت أيضاً من جهة الخصوصية في المكان، فالصحة لها سببان على البذل.

(٣) لا يمكن فرض ذلك في حال الالتفات، بل لا بد فيه من الغفلة

(٤) لإطلاق الأدلة. و الأشكال في قصد الصبي قد عرفت دفعه في قصد المسافة. ثم إنه لا يطرد في صورة العلم بالإقامة عشرة أيام.

(٥) لأنه كالبالغ في كيفية العمل، سواء أ كانت أعماله شرعية أم تمرينية

(٦) للإطلاق.

(٧) إذ الجنون - لو سلم كونه رافعاً للقصد - لا يقدر عروضة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٢٩

و كذا إذا كانت حائضاً حال النية (١)، فإنها تصلى ما بقي بعد الطهر من العشرة تماماً. بل إذا كانت حائضاً تمام العشرة يجب عليها التمام، ما لم تنشئ سفرًا.

[مسألة ١٨: إذا فاتته الرباعية بعد العزم على الإقامة ثم عدل عنها بعد الوقت]

(مسألة ١٨): إذا فاتته الرباعية بعد العزم على الإقامة ثم عدل عنها بعد الوقت، فإن كانت مما يجب قضاؤها، و أتى بالقضاء تماماً ثم عدل، فالظاهر كفايته في البقاء على التمام (٢).

و أما إن عدل قبل إتيان قضاؤها أيضاً فالظاهر العود إلى القصر، و عدم كفاية استقرار القضاء عليه تماماً. و إن كان الأحوط الجمع حينئذ، ما دام لم يخرج. و إن كانت مما لا يجب قضاؤه كما إذا فاتت لأجل الحيض، أو النفاس، ثم عدلت عن النية، قبل إتيان صلاة تامة، رجعت إلى القصر. فلا يكفي مضي وقت الصلاة في البقاء على التمام (٣).

[مسألة ١٩: العدول عن الإقامة قبل الصلاة تماماً قاطع لها]

(مسألة ١٩): العدول عن الإقامة قبل الصلاة تماماً قاطع لها من حينه،

لعدم الدليل على اعتبار استمرار القصد، و إنما دل على قدح التردد و البداء و لذا لا يقدر النوم، و لا النسيان.
(١) للإطلاق.

(٢) للإطلاق. إذ اعتبار خصوص الأداء لا وجه له. و الانصراف إليه بدوى.

(٣) كما عن الذكري. لصدق أنه لم يصل فريضة بتمام. و في نجاه العباد لم يستبعد الاكتفاء، تبعاً لما عن التذكرة و غيرها، لاستقرارها في الذمة تماماً. و هو كما ترى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٠

و ليس كاشفاً عن عدم تحققها من الأول (١). فلو فاتته حال العزم عليها صلاة أو صلوات أيام، ثم عدل قبل أن يصل صلاة واحدة بتمام، يجب عليه قضاؤها تماماً. و كذا إذا صام يوماً أو أياماً حال العزم عليها، ثم عدل قبل أن يصل صلاة واحدة بتمام، فصيامه صحيح. نعم لا يجوز له الصوم بعد العدول، لأن المفروض انقطاع الإقامة بعده (٢).

[مسألة ٢٠: لا فرق في العدول عن قصد الإقامة بين أن يعزم على عدمها، أو يتردد فيها]

(مسألة ٢٠): لا فرق في العدول عن قصد الإقامة بين أن يعزم على عدمها، أو يتردد فيها (٣)، في أنه لو كان بعد الصلاة تماماً بقي على التمام، و لو كان قبله رجع إلى القصر.

[مسألة ٢١): إذا عزم على الإقامة فنوى الصوم]

(مسألة ٢١): إذا عزم على الإقامة فنوى الصوم، ثم عدل بعد الزوال قبل الصلاة تماماً، رجع إلى القصر في صلاته (٤). لكن صوم ذلك اليوم صحيح، لما عرفت من

(١) لأن ظاهر الصحيح التعرض للبقاء على التمام، لا لأصل الحدوث بإطلاق ما دل على أن حدوث نية الإقامة مطلقاً كاف في وجوب التمام محكم بلا معارض. مضافاً إلى أن فعل الفريضة لو كان شرطاً في صحة الإقامة لزم الدور، لأن نية الإقامة شرط في صحة التمام والأمر به. فتأمل.

(٢) على ما عرفت: من عدم الاكتفاء بالصوم في البقاء على التمام.

(٣) لما في ذيل الصحيح المتقدم: من أن البقاء على التمام مشروط بالبقاء على النية، فإذا لم ينو الإقامة - ولو كان متردداً - وجب القصر، إذا لم يصل فريضة بتمام «١»
(٤) لما عرفت.

(١) راجع المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣١

أن العدول قاطع من حينه، لا كاشف، فهو كمن صام، ثم سافر بعد الزوال (١).

[مسألة ٢٢): إذا تمت العشرة لا يحتاج في البقاء على التمام إلى إقامة جديدة]

(مسألة ٢٢): إذا تمت العشرة لا يحتاج في البقاء على التمام إلى إقامة جديدة. بل إذا تحققت بإتيان رباعية تامة كذلك، فما دام لم ينشئ سفرًا جديدًا يبقى على التمام (٢).

[مسألة ٢٣): كما أن الإقامة موجبة للصلاة تماماً]

(مسألة ٢٣): كما أن الإقامة موجبة للصلاة تماماً، و لوجوب - أو جواز - الصوم، كذلك موجبة لاستحباب النوافل الساقطة حال السفر، و لوجوب الجمعة، و نحو ذلك من أحكام الحاضر (٣).

[مسألة ٢٤): إذ تحققت الإقامة و تمت العشرة أولاً و بدأ للمقيم الخروج إلى ما دون المسافة]**إشارة**

(مسألة ٢٤): إذ تحققت الإقامة و تمت العشرة أولاً و بدأ للمقيم الخروج إلى ما دون المسافة و لو ملفقة، فللمسألة صور:

[الأولى: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة]

الأولى: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة

(١) لإطلاق الأخبار الدالة على أن من سافر بعد الزوال أتم صومه مثل

صحيح ابن مسلم: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان، فخرج بعد نصف النهار، عليه صيام ذلك اليوم» (١) فإنه ظاهر الشمول لما نحن فيه. كما أن مقتضى استصحاب وجوب الصوم ذلك. لكن في الاعتماد عليه، في قبال عموم وجوب الإفطار على المسافر إشكال ظاهر. فلاحظ.

(٢) أما في الأول فلا إطلاق ما دل على أن نية الإقامة موجبة للتمام.

و أما في الثاني فالتصريح في صحيح أبي ولاد بوجوب الإتمام حتى يخرج «٢» (٣) لما عرفت من انها من قواطع السفر، و أن المقيم في البلد بمنزلة أهله.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ١.

(٢) تقدم في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٢

و استئناف إقامة عشرة أخرى. و حكمه: وجوب التمام (١) في الذهاب، و المقصد، و الإياب، و محل الإقامة الأولى. و كذا إذا كان عازماً على الإقامة في غير محل الإقامة الأولى، مع عدم كون ما بينهما مسافة (٢).

[الثانية: أن يكون عازماً على عدم العود إلى محل الإقامة]

الثانية: أن يكون عازماً على عدم العود إلى محل الإقامة و حكمه: وجوب القصر إذا كان ما بقي من محل إقامته إلى

(١) إجماعاً، كما عن الروض، و المقاصد العلية، و المصابيح. و عن الغرية: عليه عامة الأصحاب. و عن الصيمري في كشف الالتباس: انه لا شك و لا خلاف فيه. و عن مجمع البرهان: ان دليله واضح لا إشكال فيه. و وجهه: ما عرفت، من كون الإقامة قاطعة لموضوع السفر، فالرجوع إلى القصر بعدها محتاج إلى سفر جديد، و هو غير حاصل في الفرض. بل لو قلنا بكونها قاطعة لحكمه تعين أيضاً البناء على التمام، بناء على الرجوع في مثل المقام الى استصحاب حكم المخصص، لا عموم أدلة القصر.

و عن بعض: وجوب القصر، و نسب الى المقدس البغدادي (ره)، و الشيخ محمد طه نجف (ره) و كأنه لبنائهم على كون الإقامة رافعة لحكم السفر، لا قاطعة لنفسه، و على كون المرجع في مثل المقام عموم أدلة التقصير، لا استصحاب التمام. أو على إطلاق الخروج في صحيح أبي ولاد

«١» و كلاهما ضعيف. إذ الأول عرفت حاله في شروط المسافة. و الثاني - لو سلم - لا مجال للأخذ به بعد البناء على قاطعية الإقامة للسفر، للإجماع على عدم جواز التقصير لغير المسافر.

(٢) كما نص عليه في محكي مجمع البرهان و غيره، لجريان ما سبق فيه لكونهما من باب واحد.

(١) تقدم في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٣

مقصده مسافة (١)، أو كان مجموع ما بقي مع العود إلى بلده أو بلد آخر مسافة، و لو كان ما بقي أقل من أربعة، على الأقوى من كفاية التلفيق، و لو كان الذهاب أقل من أربعة (٢).

[الثالثة: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة، من دون قصد إقامة مستأنفة]

الثالثة: أن يكون عازماً على العود إلى محل الإقامة، من دون قصد إقامة مستأنفة، لكن من حيث أنه منزل من منازل في سفره الجديد. و حكمه: وجوب القصر أيضاً في الذهاب، و المقصد، و محل الإقامة (٣).

(١) يعنى: إذا كان ما بين محل إقامته و مقصده مسافة. و التعبير عنه بما بقى بلحاظ سفره قبل نية الإقامة. و فى الجواهر: «الظاهر أنه لا خلاف فيه، فان الباحثين عنها و المتعرضين لها اتفقوا على ذلك، من دون نقل خلاف، و لا إشكال، بل اعترف بعضهم بظهور الاتفاق عليها»، و يقتضيه ما دل على وجوب القصر على المسافر، من دون معارض. و هذا مما لا إشكال فيه. نعم فى جعل هذا من صور مسألة الخروج الى ما دون المسافة و لو ملفقة - كما فى المتن - غير ظاهر.

(٢) لكن عرفت إشكاله فى مبحث التلفيق. هذا بالنسبة إلى الرجوع الى بلده. أما بالنسبة إلى الرجوع إلى غير بلده، فليس هو من التلفيق، بل يجرى عليه حكم الامتداد، فإنه نوع منه. إذ لا يعتبر استقامة خط السير، بل يشمل غير المستقيم أيضاً.

(٣) كما عن الشيخ، و القاضى، و الحلبي، و العلامة فى كثير من كتبه و غيرهم، بل عن الشهيد: نسبتبه إلى المتأخرين. و هو إنما يتم بناء على ضم الذهاب مطلقاً - و لو كان دون الأربعة - إلى الإياب. أما بناء على عدمه، و اعتبار كون الذهاب أربعة، فغير ظاهر، لان المفروض كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٤

.....

الذهاب الى المقصد دون الأربعة. و دعوى: كفاية قصد السفر بالإياب، فهو من حين خروجه عن محل الإقامة يصدق أنه مسافر، بلحاظ قصد الإياب، فيجب عليه التقصير. مندفعه: بما عرفت فى أحكام المسافة، من أن ظاهر الأدلة اعتبار السير فى المسافة فى وجوب التقصير، فاذا لم يكن السير الذهابى جزءاً من السفر الموجب للقصر، لم يشرع القصر حاله. و لذا حكى عن جماعة: الاقتصار فى وجوب التقصير على الإياب، و محل الإقامة و أوجبوا التمام فى الذهاب، و المقصد.

و هذا القول و إن كان أقرب من الأول إلى القواعد، لعدم ورود الاشكال المتقدم فيه. إلا أنه استشكل فيه أيضاً جماعة: بأن جعل الشروع فى الإياب شروعا فى السفر يتوقف على ضم الإياب إلى الخروج ثانياً عن محل الإقامة، و كونهما سفرًا واحدًا عرفاً، و هو لا يطرد فى جميع الصور.

و لذا فصل - فى المتن و غيره - بين الصورة الثالثة و الرابعة، فأوجب القصر فى الإياب فى الاولى، و التمام فيه فى الثانية، لأنه يصدق على الإياب و الخروج عن محل الإقامة أنهما سفر واحد عرفاً فى الاولى، و لا يصدق ذلك عليهما فى الثانية.

وفيه: أن عدم الصدق فى الثانية مبنى على المسامحة، إذ لا ينبغى التأمل فى كون المسافر عند شروعه فى الإياب قاصداً للسفر إلى بلده حقيقة، غاية الأمر أنه - بلحاظ كونه لما لم يقض وطره من محل الإقامة - يقال - بنحو من العناية - إنه ذاهب إلى محل الإقامة، لا إلى بلده. و هذا المقدار لا يدور عليه الحكم. و نظيره: من خرج من وطنه لحاجة له فى موضع على رأس ثلاثة فراسخ، لكنه لا يتمكن من النزول فيه عند الوصول اليه، لعدم وقوف القطار فيه مثلاً، بل كان يقف على رأس أربعة فراسخ، فإنه إذا وقف القطار على رأس

الأربعة فرجع الى مقصده، يقال عند شروعه فى الرجوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٥

.....

إليه: أنه قاصد السفر إلى المقصد، لا - إلى بلده، مع أنه لا يظن من أحد التوقف فى وجوب القصر عليه فى الذهاب، و الإياب، لما

ذكرنا من كونه قاصداً حقيقة الرجوع إلى بلده، و ان كان يمر بمقصده. و لذا اتفق النص و الفتوى على انحصار قواطع السفر بالمرور بالوطن، و الإقامة عشراً، و التردد ثلاثين يوماً. بل من ضروريات نصوص الإقامة: أن الإقامة دون عشرة في الضياع و القرى المملوكة لا يقطع السفر، و لا يقدح في اتصال السفر قبلها بما بعدها على أي نحو كانت، فكيف يكون المقام في موضع الإقامة قاطعاً في المقام؟! فتأمل جيداً. فإذا التفصيل المذكور لا يخلو من إشكال.

مضافاً الى ما يمكن أن يشكل به على أصل الحكم بالتقصير في الإياب بجميع صورته، و ذلك أنه بناء على كون الإقامة قاطعةً لنفس السفر المأخوذ موضوعاً لوجوب التقصير، لا بد في جواز التقصير من قصد السفر عن محل الإقامة، بحيث يكون الكون في محل الإقامة خارجاً عنه. و هذا المعنى إنما ينطبق على الخروج عن محل الإقامة كليةً بعد العود اليه، و لا ينطبق على الإياب إليه، لأن انطباقه على الإياب يلزم كون المرور بمحل الإقامة جزءاً من السفر عنه، و قد عرفت أنه غير جائز. فالقول بالتمام في الذهاب و المقصد، و الإياب، و محل الإقامة، الى أن يخرج عنه كليةً - كما عن غير واحد من متأخري المتأخرين، وفاقاً لما عن العلامة في جواب المسائل المهنية و نسب الى ولده في بعض الحواشي - في محله. و ما عن غير واحد: من نفى الخلاف في وجوب القصر في الإياب، أو دعوى الإجماع عليه. ليس بنحو يصلح أن يعتمد عليه في رفع اليد عما تقتضيه القواعد. و من ذلك تعرف حال الصورة الرابعة.

اللهم إلا أن يقال: لا دليل على اعتبار تحقق السفر عن محل الإقامة في المترخص، بل اللازم - بعد البناء على قاطعية الإقامة للسفر - اعتبار

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٦

[الرابعة: أن يكون عازماً على العود إليه من حيث أنه محل إقامته]

الرابعة: أن يكون عازماً على العود إليه من حيث أنه محل إقامته، بأن لا يكون حين الخروج معرضاً عنه، بل أراد قضاء حاجة في خارجه و العود إليه، ثم إنشاء السفر منه و لو بعد يومين، أو يوم، بل أو أقل. و الأقوى في هذه الصورة البقاء على التمام في الذهاب، و المقصد، و الإياب، و محل الإقامة ما لم ينشئ سفراً. و إن كان الأحوط الجمع في الجميع، خصوصاً في الإياب، و محل الإقامة.

[الخامسة: أن يكون عازماً على العود الى محل الإقامة]

الخامسة: أن يكون عازماً على العود الى محل الإقامة، لكن مع التردد في الإقامة بعد العود و عدمها. و حكمه أيضاً وجوب التمام (١). و الأحوط الجمع، كالصورة الرابعة.

[السادسة: أن يكون عازماً على العود]

السادسة: أن يكون عازماً على العود، مع الذهول عن

تحقق السفر غير السفر السابق المنقطع بالإقامة، و هذا متحقق في المقام و فيه:

أن ظاهر صحيح أبي ولاد

«١» اعتبار السفر عن محل الإقامة، و الخروج عنه مسافراً، بحيث يكون خط السير في خارجه.

(١) كما عن المدارك، و الذخيرة، و المصابيح. أما بناء على الاشكال المتقدم فظاهر. و أما بناء على القصر في الإياب في الصورة الثالثة، فلعدم قصد السفر به، لأن التردد في الإقامة تردد في السفر غير المنقطع بها، و معه لا بد من التمام، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط القصر. و من ذلك يظهر ضعف ما عن الغرية و إرشاد الجعفرية. من الحكم بالقصر، و عن فوائد الشرائع و حاشية الإرشاد:

انه الأقوى، و ما عن جامع المقاصد و الجعفرية: من أن فيه وجهين.

(١) تقدم في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٧

الإقامة و عدمها. و حكمه أيضا: وجوب التمام (١). و الأحوط الجمع، كالسابقة.

[السابعة: أن يكون متردداً في العود و عدمه]

السابعة: أن يكون متردداً في العود و عدمه (٢)،

(١) يظهر وجهه مما سبق في الصورة الخامسة، لأن الذهاب عن الإقامة و عدمها مناف لقصد السفر، كالتردد فيها هناك، بناء على وجوب القصر في الإياب. أما بناء على وجوب التمام فيه، فوجه التمام أظهر.

(٢) عدم العود تارة: يكون بمعنى الإقامة في المقصد، و أخرى:

بمعنى السفر إلى أهله. فعلى الأول يكون محصل الفرض: أنه قصد الذهاب إلى المقصد، متردداً بين الإقامة فيه و العود إلى محل الإقامة. و ينبغي الجزم بوجوب التمام في الذهاب، لأن التردد في الإقامة مانع من الترخيص فيه، سواء أ كان قاصداً- على تقدير العود- الإقامة في محل الإقامة ثانياً، أم الذهاب إلى أهله، أم تردد في ذلك. و على الثاني فاما أن يكون بناؤه- على تقدير العود- الإقامة في محل الإقامة ثانياً، و إما أن يكون بناؤه- على تقديره- السفر إلى أهله، أو تردد في ذلك. فعلى الأول يكون محصل الفرض: أنه سافر إلى المقصد، متردداً بين الذهاب منه إلى أهله، و بين العود و الإقامة. و ينبغي الجزم بوجوب التمام أيضاً في الذهاب، لما عرفت من أن التردد في الإقامة مانع عن القصر. و كذا لو كان متردداً في الإقامة و لا فرق في ذلك بين القول بالتخصيص في الإياب في الصورة الثالثة و الرابعة و القول بالتمام فيه. و على الثاني يكون محصل الفرض: أنه سافر إلى المقصد متردداً بين السفر منه إلى أهله و بين العود إلى محل الإقامة و الذهاب منه إلى أهله. و ينبغي الجزم بأن حكمه التمام في الذهاب، على تقدير كون رجوعه إلى محل الإقامة من قبيل الرجوع إليه في الصورة الرابعة، و أن حكمه القصر لو كان من قبيل الرجوع إليه في الصورة الثالثة، بناء على القصر في الإياب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٨

أو ذاهلا- عنه (١). و لا- يترك الاحتياط بالجمع فيه في الذهاب و المقصد، و الإياب، و محل الإقامة، إذا عاد إليه إلى أن يعزم على الإقامة، أو ينشئ السفر. و لا فرق في الصور التي قلنا فيها بوجوب التمام بين أن يرجع إلى محل الإقامة في يومه،

فيها. أما بناء على التمام فيه فيهما- بناء على الاشكال المتقدم- فالحكم التمام هنا على التقديرين، لعدم تحقق قصد السفر الخارج عن محل الإقامة.

و هذا الكلام كله في الذهاب. و قد عرفت أنه قد يجب فيه التمام، و قد يجب فيه القصر. كما أن وجوب القصر- على تقديره- مبني على القول بالضم مطلقاً. أما بناء على اعتبار الأربعة في جواز الضم فلا- مجال للقصر فيه في جميع الصور. و أما الإياب فلا يعرف حكمه إلا بعد الشروع فيه، ليعلم أنه كان بأي قصد. و حينئذ يعرف حكمه مما سبق في الصور السابقة.

لكن لا بد من ملاحظة ما يأتي في ذيل المسألة الخامسة و العشرين، فقد يجب فيه القصر، مع وجوب التمام فيه فيما سبق، و ذلك إذا انقطعت الإقامة في الذهاب، حيث يجب فيه التقصير. فلاحظ.

(١) الذهاب عن العود إن كان بمعنى الذهاب عنه و عما ينافيه- من الإقامة في المقصد، و السفر منه إلى أهله- فهو يلازم عدم قصد

السفر إلا إلى المقصد. وحينئذ فلا بد من التمام فيه، لعدم قصد المسافة الموجبة للقصر و إن كان بمعنى الغفلة عنه فقط، بأن عزم على السفر إلى المقصد و منه إلى أهله، أو بنى على الإقامة فيه، أو تردد بين الأمرين، وجب القصر في الذهاب في الأول، و التمام في الأخيرين. هذا حكم الذهاب. و أما الإياب فلا يعرف حكمه إلا بعد الشروع فيه، كما سبق. و مما ذكرنا كله تعرف أنه لا وجه ظاهر لتوقف المصنف (ره) عن الفتوى في هذه المسألة، مع ما عرفت من وضوح حكمها في جميع الصور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٣٩

أو ليلته، أو بعد أيام (١).

هذا كله إذا بدا له الخروج إلى ما دون المسافة، بعد العشرة أو في أثنائها، بعد تحقق الإقامة. و أما إذا كان من عزمه الخروج في حال نية الإقامة، فقد مر (٢) أنه إن كان من قصده الخروج و العود عما قريب. و في ذلك اليوم، من غير أن يبيت خارجاً عن محل الإقامة، فلا يضر بقصد اقامته و يتحقق معه، فيكون حاله بعد ذلك حال من بدا له. و أما إن كان من قصده الخروج إلى ما دون المسافة في ابتداء نيته، مع البيوتة هناك ليلة أو أزيد، فيشكل معه تحقق الإقامة.

و الأحوط الجمع من الأول إلى الآخر. إلا إذا نوى الإقامة بدون القصد المذكور جديداً، أو يخرج مسافراً.

[مسألة (٢٥): إذا بدا للمقيم السفر، ثم بدا له العود إلى محل الإقامة و البقاء عشرة أيام]

(مسألة ٢٥): إذا بدا للمقيم السفر، ثم بدا له العود إلى محل الإقامة و البقاء عشرة أيام، فإن كان ذلك بعد بلوغ أربعة فراسخ، قصر في الذهاب، و المقصد، و العود (٣).

و إن كان قبله فيقصر حال الخروج (٤) - بعد التجاوز عن حد الترخص - (٥) إلى حال العزم على العود، و يتم عند

(١) لأن التفصيل بين الأمرين إنما قيل به في قصد المسافة التلفيقية، لا فيما نحن فيه.

(٢) قد مر الكلام فيه.

(٣) لكونه مسافراً في الجميع، كالخارج من وطنه.

(٤) لكونه شارعاً في سفر مقصود له.

(٥) على ما تقدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٠

العزم عليه (١). و لا يجب عليه قضاء ما صلى قصرأ (٢).

و أما إذا بدا له العود، بدون إقامة جديدة، بقى على القصر حتى في محل الإقامة، لأن المفروض الاعراض عنه (٣).

و كذا لو رده الريح، أو رجع لقضاء حاجة، كما مر سابقاً (٤).

[مسألة (٢٦): لو دخل في الصلاة بنية القصر، ثم بدا له الإقامة في أثنائها]

(مسألة ٢٦): لو دخل في الصلاة بنية القصر، ثم بدا له الإقامة في أثنائها أتمها، و أجزاء (٥). و لو نوى الإقامة و دخل في الصلاة بنية التمام، فبدا له السفر، فإن كان

(١) لأن العدول عن السفر مانع من البقاء على القصر، لاعتبار استمرار قصده، كما عرفت.

(٢) لما تقدم في المسألة الرابعة و العشرين من أول المبحث.

(٣) يعنى: فلا مجال لتوهم أن الرجوع الى موضع الإقامة ملحق بالإقامة السابقة، لعدم منافاة هذا المقدار من الخروج لها، فان الخروج حال الاعراض مانع عن ذلك، ولا دليل على أن العدول عنه موجب للرجوع الى التمام، فالمرجع عموم القصر.

(٤) فى المسألة التاسعة و الستين من الفصل الأول.

(٥) بلا خلاف ظاهر، بل عن التذكرة، و إرشاد الجعفرية، و ظاهر الذخيرة: الإجماع عليه. و يدل عليه - مضافاً الى إطلاق أدلة التمام على المقيم -

صحيح على بن يقطين عن أبى الحسن عليه السلام: «عن الرجل يخرج فى السفر، ثم يبدو له فى الإقامة، و هو فى الصلاة. قال (ع): يتم إذا بدت له الإقامة» (١)

و نحوه خبر سهل

«٢».

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤١

قبل الدخول فى الركعة الثالثة أتمها قصرًا، و اجتزأ بها (١).

و إن كان بعده بطلت، و رجع إلى القصر ما دام لم يخرج (٢) و إن كان الأحوط إتمامها تماما، و إعادتها قصرًا، و الجمع بين القصر و الإتمام ما لم يسافر (٣)، كما مر.

[مسألة ٢٧): لا فرق فى إيجاب الإقامة لقطع حكم السفر و إتمام الصلاة بين أن تكون محللة أو محرمة]

(مسألة ٢٧): لا فرق فى إيجاب الإقامة لقطع حكم السفر و إتمام الصلاة بين أن تكون محللة أو محرمة (٤)، كما إذا قصد الإقامة لغاية محرمة، من قتل مؤمن، أو سرقة ماله أو نحو ذلك، كما إذا نهاه عنها والده، أو سيده، أو لم يرض بها زوجها.

[مسألة ٢٨): إذا كان عليه صوم واجب معين غير رمضان]

(مسألة ٢٨): إذا كان عليه صوم واجب معين غير رمضان كالنذر، أو الاستيجار، أو نحوهما - و جب عليه الإقامة مع الإمكان (٥).

(١) بلا إشكال فيه على الظاهر، بناء على عدم الاكتفاء فى البقاء على وجوب التمام بمجرد الدخول فى الصلاة بنية التمام. أما بناء على الاكتفاء بذلك - كما تقدم نقله عن الشيخ - أتمها تماما، و بقى على التمام. و قد عرفت فيما سبق أن هذا المبنى خلاف ظاهر صحيح أبى ولاد

«١» (٢) إذا كان بعد الدخول فى ركوع الثالثة. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الخامسة عشرة. فرجع.

(٣) مبنى الاحتياط: الإشكال فى الاكتفاء بهذا المقدار من الأثر فى البقاء على التمام و غيره، مما عرفت ضعفه.

(٤) للإطلاق.

(٥) اعلم: أن الحضر إذا كان شرطاً لوجوب الصوم - كما يقتضيه

(١) تقدم ذلك فى المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٢

.....

ظاهر الآية «١» و بعض النصوص «٢» كان السفر موجباً لعدم المصلحة في الصوم. و حينئذ لا يكون ترك الصوم تفويتاً، و لا عدمه فوتاً. و لا- وجه لوجوب القضاء لما فات في السفر، بل إن وجب بعد ذلك في الحضر لم يكن قضاء لما فات، بل هو واجب آخر أجنبي عنه. و هو خلاف ضرورة الفقه، بل خلاف مرتكرات المشرعة. و ان كان الحضر شرطاً لوجوده، كان اللازم ووجوب تحصيله، فلا- يجوز السفر. و لأجل أن المشهور المنصور جواز السفر اختياراً في شهر رمضان، ووجب الالتزام بأن الشرط ليس وجود الحضر مطلقاً، بل وجوده من باب الاتفاق. و حينئذ يجوز تفويته اختياراً، كما يجوز تفويت شرائط الوجوب، و لكن يجب القضاء. هذا في صوم رمضان. أما غيره فمقتضى قاعدة الإلحاق جريان ذلك فيه أيضاً، فيكون الحضر شرطاً لوجود الصوم، لا مطلقاً، بل خصوص وجوده من باب الاتفاق. و عليه فيجوز السفر اختياراً في كل صوم واجب معين، بالأصل أو بالعارض، كما اختاره في نجاه العباد، و أمضاه شيخنا الأعظم (ره) و السيد المحقق الشيرازي (قده) و غيرهما من محشيها. و يشهد به في النذر بعض النصوص، كرواية عبد الله بن جندب: «سمعت من زرارة عن أبي عبد الله (ع) أنه سأله عن رجل جعل على نفسه نذراً صوماً. فحضرته نية في زيارة أبي عبد الله (ع). قال (ع): يخرج، و لا يصوم في الطريق. فاذا رجع قضى ذلك» «٣» و قريب منها غيرها. و على هذا فلا- موجب للإقامة. نعم لا يبعد ذلك في الاستئجار، لظهور الإجارة في كونها إجارة على الإقامة و الصوم معاً، لا على الصوم على تقدير الإقامة.

(١) و هي قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ..) البقرة: ١٨٥.

(٢) تأتي الإشارة إليها- ان شاء الله تعالى- في المسألة: ١ من فصل شرائط وجوب الصوم.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٣

[مسألة ٢٩: إذا بقي من الوقت أربع ركعات، و عليه الظهران]

(مسألة ٢٩): إذا بقي من الوقت أربع ركعات، و عليه الظهران، ففي جواز الإقامة إذا كان مسافراً، و عدمه من حيث استلزامه تفويت الظهر و صيرورتها قضاء، إشكال (١) فالأحوط عدم نية الإقامة مع عدم الضرورة. نعم لو كان حاضراً، و كان الحال كذلك لا يجب عليه السفر لإدراك الصلاتين في الوقت.

[مسألة ٣٠: إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها]

(مسألة ٣٠): إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها، و شك في أن عدوله كان بعد الصلاة تماماً حتى يبقى على التمام أم لا، بنى على عدمها (٢)، فيرجع إلى القصر.

[مسألة ٣١: إذا علم بعد نية الإقامة بصلاة أربع ركعات و العدول عن الإقامة]

(مسألة ٣١): إذا علم بعد نية الإقامة بصلاة أربع ركعات و العدول عن الإقامة، و لكن شك في المتقدم منها مع

و منه يظهر أنه لو كان مرجع النذر إلى نذر الإقامة و الصوم معاً، وجبت الإقامة أيضاً. و انما لا تجب الإقامة - حسبما قلنا - إذا كان النذر للصوم المشروع في الزمان المعين، لا غير. و قد تقدم الكلام في هذه المسألة في المسألة التاسعة و الثلاثين من الفصل السابق. و تمام الكلام في المقام موكول إلى محله من كتاب الصوم.

(١) لكنه ضعيف، لأن التفويت المحرم ترك الواجب في ظرف الفراغ عن وجوبه، و لا يشمل ترك تبديل الواجب، الذي لا يقدر عليه المكلف بواجب يقدر عليه، لعدم الدليل على حرمة مثل ذلك، و الأصل البراءة.

و لأجل ذلك لم يجب السفر في الفرض الآتي. إذ لا فرق بين الفرضين في ذلك. و قد تقدم في المسألة الثالثة من فصل القراءة ما له تعلق بالمقام.

(٢) لأصالة عدمها، فيثبت موضوع وجوب القصر بكلا جزئيه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٤

الجهل بتاريخهما رجع إلى القصر، مع البناء على صحة الصلاة (١) لأن الشرط في البقاء على التمام وقوع الصلاة تماماً، حال العزم على الإقامة، و هو مشكوك (٢).

أحدهما بالوجدان، و هو العدول، و الثاني بالأصل، و هو عدم الصلاة تماماً.

(١) هذا يوجب المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بالتكليف، لأنه إن كان العدول بعد الصلاة تماماً و جب عليه البقاء على التمام. و ان كان قبلها و جب عليه إعادة لما مضى و القصر لما يأتي، فالبناء على صحة الصلاة، و الرجوع إلى القصر مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

(٢) هذا إنما يصلح تعليلاً للرجوع إلى القصر، لو جرت أصالة عدم وقوع الصلاة تماماً إلى حين العدول. لكنه يمتنع جريانها، إما لمعارضتها بأصالة عدم وقوع العدول إلى حين الصلاة تماماً، كما هو المشهور. أو لعدم حجية الأصل المذكور ذاتاً، كما هو التحقيق، حسبما حررناه في تعليقنا على الكفاية: (حقائق الأصول)، في استصحاب مجهول التاريخ، و تقدم في مباحث خلل الموضوع.

و لأجل أنه لا يجرى الأصل الموضوعي المذكور، فالمرجع الأصل الحكمي و هو استصحاب وجوب التمام لو أمكن. و إلا - كما لو كان العدول المحتمل قبل الوقت، و بنى على عدم حجية الاستصحاب التعليقي - تعين الجمع بين التمام و القصر، من جهة العلم الإجمالي. كما أن عليه إعادة القصر، لأنها بعض المعلوم بالإجمال.

هذا كله بناء على عدم الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية. أما بناء على الرجوع إليه فيكون الحكم التمام، لعموم ما دل على التمام بنية الإقامة المقتصر في الخروج عنه على صورة العلم بالعدول، قبل الصلاة تماماً، لا القصر لعموم ما دل على القصر للمسافر، للعلم بتخصيصه بأدلة الإقامة، المعلوم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٥

[مسألة (٣٢): إذا صلى تماماً ثم عدل]

(مسألة ٣٢): إذا صلى تماماً ثم عدل، و لكن تبين بطلان صلاته، رجع إلى القصر، و كان كمن لم يصل (١).

نعم إذا صلى بنية التمام، و بعد السلام شك في أنه سلم على الأربع أو على الاثنتين أو الثلاث، بنى على أنه سلم على الأربع و يكفيه في البقاء على حكم التمام إذا عدل عن الإقامة بعدها (٢)

[مسألة (٣٣): إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها بعد خروج وقت الصلاة]

(مسألة ٣٣): إذا نوى الإقامة، ثم عدل عنها بعد خروج وقت الصلاة، و شك في أنه هل صلى في الوقت حال العزم على الإقامة أم لا، بنى على أنه صلى. لكن في كفايته في البقاء على حكم التمام إشكال (٣)، وإن كان لا يخلو من

انطباقه في المقام.

هذا و يمكن أن يقال: إن موضوع وجوب التمام على من عدل عن نية الإقامة، هو نية الإقامة مع الصلاة تماماً، فإذا ثبتت صحت الصلاة بأصالة الصحة فقد تحقق موضوعه. و عدم العدول قبل الصلاة تماماً، لا دخل له في وجوب التمام، إلا من حيث اقتضائه صحة الصلاة، لا أنه شرط آخر في قبالة الصلاة تماماً صحيحة. فليس الشرط في وجوب التمام إلا صحة الصلاة تماماً و يمكن إثبات ذلك بأصل الصحة.

(١) لما عرفت من عدم الاكتفاء بمطلق الأثر الشرعي لنية الإقامة، فضلاً عن الأثر الخارجي.

(٢) لإطلاق دليل قاعدة البناء على الأكثر، الشامل لمثل الأثر المذكور.

(٣) لاحتمال اختصاص دليل قاعدة الشك بعد خروج الوقت - وهو

صحيح زرارة و الفضيل - بنفي الإعادة، للاقتصار فيه على ذلك، قال (ع): «و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت، و قد دخل حائل فلا إعادة»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٦

قوة خصوصاً إذا بنينا على أن قاعدة الشك بعد الفراغ، أو بعد الوقت، إنما هي من باب الأمارات، لا الأصول العملية (١).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ١٤٦

[(مسألة ٣٤): إذا عدل عن الإقامة، بعد الإتيان بالسلام بالواجب]

(مسألة ٣٤): إذا عدل عن الإقامة، بعد الإتيان بالسلام بالواجب، و قبل الإتيان بالسلام الأخير، الذي هو مستحب، فالظاهر كفايته في البقاء على حكم التمام (٢)، و في تحقق الإقامة. و كذا لو كان عدوله قبل الإتيان بسجدة السهو إذا كانتا عليه. بل و كذا لو كان قبل الإتيان بقضاء الأجزاء المنسية، كالسجدة و التشهد المنسيين. بل و كذا لو كان قبل

عليك من شك حتى تستيقن ..» (١)

لكن لا يبعد أن يكون ذكر نفي الإعادة لأجل كونه أحد الآثار المترتبة على الوجود، لا لخصوصية فيه.

و إذا رجعت القاعدة المذكورة إلى قاعدة التجاوز فالأمر أظهر، لما عرفت في أوائل مبحث الخلل، من صلاحية القاعدة المذكورة لإثبات الوجود المطلق بلحاظ جميع الآثار.

(١) هذا لا أثر له في الفرق في الاكتفاء و عدمه. إذ لو كان دليل القاعدة شاملاً بإطلاقه للأثر المذكور، اكتفى بها على كلا المذهبين. و إلا لم يكتف بها على كليهما أيضاً. نعم لو لم يكن الأثر المذكور شرعياً أمكن أن يدعى الفرق بين المذهبين في ذلك. لكنه شرعي على كل حال. فمناً الإشكال: عدم عموم الدليل له، و لو كان عاماً له ارتفع الإشكال، و إن لم تكن القاعدة من الامارات، و لم نقل بحجية الأصل المثبت.

(٢) لصدق أنه صلى فريضة بتمام، فيجب عليه البقاء على التمام. وكذا في الفرضين الأخيرين. نعم لو قيل بأن الأجزاء المنسية أجزاء للصلاة أشكال الحكم في الفرض الثاني منهما. لكنه خلاف التحقيق، كما تقدم.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٧

الإتيان بصلاة الاحتياط، أو في أثنائها (١) إذا شك في الركعات و إن كان الأحوط فيه الجمع، بل وفي الأجزاء المنسية.

[مسألة (٣٥): إذا اعتقد أن رفقائه قصدوا الإقامة فقصدوا، ثم تبين أنهم لم يقصدوا، فهل يبقى على التمام أو لا؟]

(مسألة ٣٥): إذا اعتقد أن رفقائه قصدوا الإقامة فقصدوا، ثم تبين أنهم لم يقصدوا، فهل يبقى على التمام أو لا؟
فيه صورتان:

إحدهما: أن يكون قصده مقيداً بقصدهم (٢).

الثانية: أن يكون اعتقاده داعياً له إلى القصد، من غير أن يكون مقيداً بقصدهم. ففي الأولى يرجع إلى التقصير (٣).

(١) هذا غير ظاهر، لأن احتمال نقص الركعة أو الأ-كثر موجب لاحتمال عدم صدق التمام. و منه يظهر أنه لا- يجب عليه صلاة الاحتياط، بل يجب عليه الاستئناف قصراً، كما لو عدل قبل السلام.

و الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين البناء على كون التسليم على الصلاة المشكوكة تسليمًا على نقص غير مخرج، كما استظهرناه، و بين البناء على كونه مخرجاً، لأجل البناء على انقلاب التكليف بصلاتين، على ما يظهر من جماعته. إذ المراد من الصلاة بتمام- على هذا المعنى - هو تمام الصلاتين.
فتأمل جيداً.

(٢) بأن يكون قصده الخارجي ثابتاً في فرض ثبوت قصدهم، نظير الإرادة في الوجوب المشروط، فإن الإرادة الخارجية الحاصلة للأمر حاصلة له فعلا- في فرض وجود الشرط اللحاظي. أو بأن يكون موضوع قصده هو موضوع قصدهم، غاية الأمر أنه كان يعتقد أن موضوع قصدهم عشرة و مقتضى الجمود على عبارة المتن إرادة الأول. لكن المظنون قوياً هو الثاني.

(٣) أما على تقدير الاحتمال الثاني فظاهر، لكون المفروض أنه لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٨

و في الثانية يبقى على التمام. و الأحوط الجمع في الصورتين.

[الثالث من القواطع: التردد في البقاء و عدمه ثلاثين يوماً]

إشارة

الثالث من القواطع: التردد في البقاء و عدمه ثلاثين يوماً (١)، إذا كان بعد بلوغ المسافة. و أما إذا كان قبل بلوغها

يقصد إقامة عشرة، و إنما قصد إقامة المدة المنوية لرفقائه، فإذا كانت في الواقع دون عشرة أيام لم يكن قد نوى مدة عشرة. و مجرد علمه بأن تلك المدة عشرة، غير مجد في وجوب التمام، ما لم يوجب العلم بإقامة العشرة الذي هو غير المفروض.

و نظيره: ما لو نوى الإقامة إلى يوم العيد، و كان يعتقد أن ما بين زمان الإقامة و العيد عشرة أيام، و لم يكن فى الواقع كذلك. و أما على تقدير الاحتمال الأول فإنه و إن كان نوى إقامة عشرة لكن نيته ليست مطلقة، بل مشروطة حسب الفرض بنية رفقائه، فإذا لم يكن الشرط حاصلًا فى الواقع، لم تكن النية داخله فى إطلاق النصوص، لأن النية المنوطة بشرط غير حاصل بمنزلة العدم فى نظر العرف. و إن كان التحقيق - حسب ما ذكرنا فى الواجب المشروط - أنها موجودة حقيقة، غاية الأمر أنها منوطة لا مطلقة.

و مجرد عدم حصول المنوط به خارجاً، لا يوجب عدم حصولها، لأن المنوط به حقيقة وجود الشرط الفرضى للحاظى، لا الخارجى الحقيقى. لكن الوجود التعليقى بدون وجود المعلق عليه ليس موضوعاً للحكم بوجوب التمام، كما هو واضح.

(١) على المشهور، بل عن ظاهر الروض أو صريحه: مساواته لمحل الإقامة فى حكاية الإجماعات. و لم يعرف مخالف فى ذلك إلا المحقق البغدادي (ره) فقد حكى عن ظاهره أو صريحه: أنه ليس من القواطع، و لا - يحتاج فى تحديد الترخيص الى قصد مسافة مستأنفة. و كأنه جمود منه على نصوص وجوب التمام بعد التردد، و الرجوع بعد الخروج عن مكان التردد الى عمومات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٤٩

فحكمه التمام حين التردد، لرجوعه إلى التردد فى المسافرة و عدمها (١). ففى الصورة الأولى إذا بقى فى مكان متردداً فى البقاء و الذهاب أو فى البقاء و العود إلى محله، يقصر إلى ثلاثين يوماً، ثم بعده يتم ما دام فى ذلك المكان (٢)، و يكون بمنزلة من

الترخيص للمسافر.

و فيه: أن النصوص المذكورة و إن لم يصرح فيها بقاطعية التردد، إلا أن المنسبق إلى الذهن منها كون وجوب التمام إنما هو لفتح الإقامة الطويلة فى عنوان المسافر، المأخوذ موضوعاً للتخص، فتكون نظير الحاكم على أدلته، لا المخصص البحث. و هذا هو العمدة فى تسالم الأصحاب على القاطعية و إلا فمن البعيد وقوفهم على ما لم نقف عليه. و كيف كان لا ينبغى التأمل فيما ذكرنا. (١) هذا يتم إذا كان تردده فى الإقامة عشرة أيام و عدمها، فإن الإقامة إذا كانت منافية للسفر كان تردده فيها تردداً فى السفر. و كذا لو كان تردده فى البقاء دون العشرة و العود الى وطنه. أما لو كان تردده فى الإقامة دون العشرة و الذهاب، كما لو تردد فى بعض منازل سفره فى إقامة يوم أو يومين أو أكثر - إلى تسعة أيام - و الذهاب، ثم لم يزل كذلك حتى مضى عليه ثلاثون يوماً، و جب عليه القصر إلى نهاية الثلاثين، لعدم منافاته لقصد السفر بوجه.

(٢) إجماعاً، كما عن الخلاف و المدارك، و ظاهر المنتهى و الذخيرة و الرياض. و تدل عليه النصوص المستفيضة،

كصحيح أبى ولاد عن أبى عبد الله (ع): «إن شئت فانو المقام عشراً و أتم، و إن لم تنو المقام فقصر ما بينك و بين شهر. فإذا مضى لك شهر فأتى الصلاة» (١)

و صحيح زارة

(١) تقدم ذلك فى المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٠

نوى الإقامة عشرة أيام، سواء أقام فيه قليلاً أو كثيراً، حتى إذا كان بمقدار صلاة واحدة (١).

[مسألة ٣٦: يلحق بالتردد ما إذا عزم على الخروج غداً أو بعد غد]

(مسألة ٣٦): يلحق بالتردد ما إذا عزم على الخروج غداً أو بعد غد، ثم لم يخرج. و هكذا، إلى أن مضى ثلاثون يوماً، حتى إذا عزم على الإقامة تسعة أيام مثلاً (٢)، ثم بعدها عزم على إقامة تسعة أيام أخرى. و هكذا. فيقصر إلى ثلاثين يوماً، ثم يتم، و لو لم يبق إلا

مقدار صلاة واحدة.

عن أبي جعفر (ع): «وإن لم تدر ما مقامك بها، تقول غداً أخرج أو بعد غد، فقصر ما بينك وبين أن يمضى شهر. فإذا تم لك شهر فأتم الصلاة، وإن أردت أن تخرج من ساعتك» [١]

و

مصحيح ابن أبي أيوب: «قال: سألت محمد بن مسلم أبا عبد الله (ع) [أبا جعفر (ع)]. خ تهذيب [١] .. إلى أن قال (ع):

فإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر، فليعد ثلاثين يوماً، ثم ليتم وإن كان أقام يوماً، أو صلاة واحدة» [٢]

و نحوها غيرها.

(١) كما في مصحيح ابن أبي أيوب المتقدم

(٢).

ففى خبر أبى بصير: «وإن كنت تريد أن تقيم أقل من عشرة أيام فأفطر ما بينك وبين شهر، فإذا تم الشهر فأتم الصلاة والصيام» [٣]

و

فى صحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد الله (ع) - فى حديث - قال (ع):

[١] راجع التهذيب ج ٣ صفحة ٢١٩ طبع النجف الأشرف. و فى الوسائل نقل الرواية عن الشيخ (ره) بإسناده عن أبى عبد الله (ع)، ثم أردفها برواية الكافى عنه (ع). و لعل المقصود بذلك إنما هو رواية الشيخ (ره) فى الاستبصار. راجع الاستبصار ج ١ صفحة ٢٣٨ طبع النجف الأشرف. و الكافى ج ٣ صفحة ٤٣٦ طبع إيران الحديثه.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥١

[مسألة (٣٧): فى إلحاق الشهر الهلالى إذا كان ناقصاً بثلاثين يوماً]

(مسألة ٣٧): فى إلحاق الشهر الهلالى إذا كان ناقصاً بثلاثين يوماً إذا كان تردده فى أول الشهر وجهه، لا يخلو عن قوة (١). و إن كان الأحوط عدم الاكتفاء به.

«وإن أقمت تقول غداً أخرج أو بعد غد، و لم تجمع على عشرة فقصر ما بينك وبين شهر. فإذا تم الشهر فأتم الصلاة» [١].
 (١) الموجود فى مصحيح ابن أبي أيوب المتقدم ذكر الثلاثين، و فيما عداه من النصوص ذكر الشهر. كما أن الموجود فى عبارات الأ-كثر التعبير بالشهر. و فى النهاية و أكثر كتب المتأخرين: التعبير بالثلاثين. و لا خلاف - كما فى مفتاح الكرامة، و غيره - فى اعتبار الثلاثين إذا لم يكن ابتداء التردد فى أول الشهر. إنما الخلاف فيما لو كان أول يوم منه. و المعروف اعتبار الثلاثين فيه أيضاً. و عن مجمع البرهان: الاكتفاء بالشهر الهلالى، و تبعه غير واحد.

و وجه القول الأول، بناء على كون الشهر حقيقة في الثلاثين ظاهر لاتفاق النصوص عليه. أما بناء على كونه حقيقة في خصوص ما بين الهلالين أو مشتركاً لفظياً بينهما، أو مشتركاً معنوياً، فإن رواية الثلاثين تكون حينئذ نسبتها إلى رواية الشهر نسبة القرينة الصارفة عن الحقيقة إلى المجاز، أو المعينة للمشترك اللفظي، أو المقيدة للمشترك المعنوي. كذا قرر هذا الوجه في الجواهر وغيرها.

و وجه القول الثاني: أن لفظ (الشهر) حقيقة فيما بين الهلالين، فيجب حمله عليه. و لا تصلح رواية الثلاثين لصرفه، لعدم التنافي بينهما. إذ يمكن أن يكون كل منهما موضوعاً للحكم، فيكون التردد فيما بين الهلالين موجباً للتمام كالتردد ثلاثين. و يختص الأول بما لو وقع التردد في أول الشهر

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٢

[مسألة (٣٨): يكفى في الثلاثين التلفيق إذا كان تردده في أثناء اليوم]

(مسألة ٣٨): يكفى في الثلاثين التلفيق إذا كان تردده في أثناء اليوم (١)، كما مر في إقامة العشرة. و إن كان الأحوط عدم الاكتفاء و مراعاة الاحتياط.

[مسألة (٣٩): لا فرق في مكان التردد بين أن يكون بلداً، أو قرية]

(مسألة ٣٩): لا فرق في مكان التردد بين أن يكون بلداً، أو قرية، أو مفازة (٢).

و يختص الثاني بغيره.

و التحقيق: أن الشهر و إن كان حقيقة فيما بين الهلالين لا غير، فإنه موضوع لغه و عرفاً للجامع بين الشهور العربية الاثني عشر، من محرم إلى ذي الحجة. إلا أنه يتمتع حمله في النصوص المذكورة عليه. إذ لازمه اختصاص تلك النصوص بصورة وقوع التردد في أول آتات الشهر، و يكون المراد منها أنه إذا تردد المسافر في تمام محرم، أو صفر، أو غيرهما من الشهور العربية، فعليه التمام. و لا تعرض فيها بصورة وقوع التردد في ثاني آتات اليوم الأول من الشهور، فضلاً عن صورة وقوعه في غير اليوم الأول من الأيام. و هذا مما لا يمكن الالتزام به ضرورة. فلا بد أن يكون المراد منها مقدار الشهر، و حيث أن الشهر يختلف بالتمام و النقصان، يتعين حمله على خصوص التمام، فإنه مقتضى الإطلاق المقامي، فضلاً عن كونه مقتضى رواية الثلاثين. و مما ذكرنا يظهر لك ضعف الوجه الذي أشار إليه في المتن.

(١) لما عرفت من ظهور الأدلة في المقدار الحاصل مع التلفيق و غيره

(٢) كما في الجواهر، حاكياً عن بعض التصريح به. و يقتضيه إطلاق كلامهم، كإطلاق جملة من النصوص. و عن الدروس و اللمعة: التقييد بالمصر. و كأنه وارد مورد التمثيل. و إلا فمن الواضح خلافه، فإنه تقييد لنصوص البلد و الأرض من غير وجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٣

[مسألة (٤٠) يشترط اتحاد مكان التردد]

(مسألة ٤٠) يشترط اتحاد مكان التردد (١)، فلو كان بعض الثلاثين في مكان و بعضه في مكان آخر لم يقطع حكم السفر. و كذا لو كان مشتغلاً بالسير و هو متردد، فإنه يبقى على القصر إذا قطع المسافة. و لا يضر بوحدة المكان، إذا خرج عن محل تردده إلى مكان

آخر- و لو ما دون المسافة- بقصد العود إليه عما قريب، إذا كان بحيث يصدق عرفاً أنه كان متردداً في ذلك المكان ثلاثين يوماً، كما إذا كان متردداً في النجف، و خرج منه إلى الكوفة لزيارة مسلم، أو لصلاة ركعتين في مسجد الكوفة، و العود إليه في ذلك اليوم، أو في ليلته. بل أو بعد ذلك اليوم.

[مسألة ٤١): حكم المتردد بعد الثلاثين كحكم المقيم في مسألة الخروج إلى ما دون المسافة]

(مسألة ٤١): حكم المتردد بعد الثلاثين كحكم المقيم في مسألة الخروج إلى ما دون المسافة مع قصد العود إليه (٢)، في أنه يتم ذهاباً، و في المقصد، و الإياب، و محل التردد، إذا كان قاصداً للعود إليه من حيث أنه محل تردده. و في القصر

(١) لظهور الأدلة في ذلك، كما تقدم في الإقامة. إذ لسان الدليل في البابين واحد. و من ذلك يظهر لك الكلام في الخروج إلى ما دون المسافة بقصد العود إليه عن قريب.

(٢) إذ بعد ما عرفت من البناء على قاطعية التردد للسفر، و أنه كالإقامة عشرة، لا بد أن يجري فيه الكلام المتقدم في الخروج إلى ما دون المسافة، بعد نية الإقامة على نسق واحد. نعم لو بنى على عدم قاطعيته وجب القصر بمجرد الخروج عن ذلك المكان، و لو مع عدم الاعراض عنه، بناء على كون المرجع في المقام عموم وجوب القصر على المسافر، كما هو الظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٤

بالخروج إذا أعرض عنه، و كان العود إليه من حيث كونه منزلاً له في سفره الجديد، و غير ذلك من الصور التي ذكرناها.

[مسألة ٤٢): إذا تردد في مكان تسعة و عشرين يوماً أو أقل]

(مسألة ٤٢): إذا تردد في مكان تسعة و عشرين يوماً أو أقل، ثم سار إلى مكان آخر و تردد فيه كذلك- و هكذا- بقي على القصر ما دام كذلك (١) إلا إذا نوى الإقامة في مكان أو بقي متردداً ثلاثين يوماً في مكان واحد.

[مسألة ٤٣): المتردد ثلاثين يوماً إذا أنشأ سفرًا بقدر المسافة لا يقصر إلا بعد الخروج عن حد الترخيص]

(مسألة ٤٣): المتردد ثلاثين يوماً إذا أنشأ سفرًا بقدر المسافة لا يقصر إلا بعد الخروج عن حد الترخيص، كالمقيم، كما عرفت سابقاً (٢).

(١) لعدم الدليل على وجوب التمام، ليخرج عن عموم وجوب القصر فالعموم المذكور محكم.

(٢) و عرفت وجهه في المسألة الخامسة و الستين في مبحث حد الترخيص و الله سبحانه أعلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٥

[فصل في أحكام صلاة المسافر]

إشارة

فصل في أحكام صلاة المسافر مضافاً إلى ما مر في طي المسائل السابقة قد عرفت أنه يسقط- بعد تحقق الشرائط المذكورة- من

الرباعيات ركعتان (١). كما أنه تسقط النوافل النهارية (٢) أى نافلة الظهرين. بل و نافلة العشاء- و هى الوتيرة- أيضاً على الأقوى (٣).
فصل فى أحكام صلاة المسافر

(١) تقدم فى أول صلاة المسافر.

(٢) بلا إشكال. و عن جماعة: الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً. و النصوص الدالة عليه كثيرة، منها:

صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «عن الصلاة تطوعاً فى السفر. قال (ع): لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئاً نهاراً» (١) و نحوه غيره.

(٣) كما هو المشهور. و عن المنتهى: نسبته إلى علمائنا. و عن الحلبي:

الإجماع عليه. و يقتضيه إطلاق بعض النصوص

«٢» و عن الشيخ فى النهاية جواز فعلها.

لخبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع): «إنما صارت العتمة مقصورة، و ليس تترك ركعتها، لان الركعتين ليستا من الخمسين و إنما

هى زيادة فى الخمسين تطوعاً، ل يتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع» (٣)

و عن الذكري: «إنه قوى». و هو فى محله

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٢، ٣، ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٦

و كذا يسقط الصوم الواجب عزيمة (١)، بل المستحب أيضاً، إلا فى بعض المواضع المستثناة. فيجب عليه القصر فى الرباعيات فيما عدا الأماكن الأربعة (٢).

و لا يجوز له الإتيان بالنوافل النهارية. بل و لا الوتيرة إلا بعنوان الرجاء و احتمال المطلوبية، لمكان الخلاف فى سقوطها و عدمه. و لا

تسقط نافلة الصبح، و المغرب، و لا صلاة الليل (٣). كما لا إشكال فى أنه يجوز الإتيان بغير الرواتب من الصلوات المستحبة (٤).

[مسألة (١): إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر]

(مسألة ١): إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر، ثم سافر قبل الإتيان بالظهرين، يجوز له الإتيان بنافلتهما سافراً (٥)، و إن كان يصليهما قصرًا. و ان تركها فى الوقت يجوز له قضاؤها.

فإنه مقتضى الجمع العرفى بين النصوص. لو لا شبهة الاعراض عن الخبر الموجب لسقوطه عن الحجية. و قد تقدم فى أوائل الصلاة ما له نفع فى المقام

(١) كما تقدمت الإشارة الى ذلك. و تفصيله يأتى - إن شاء الله - فى محله من كتاب الصوم.

(٢) على ما يأتى قريباً إن شاء الله.

(٣) بلا خلاف. و النصوص به متظاهرة،

ففى رواية الحرث: «قال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أبى (ع) لا يدع ثلاث عشرة ركعة فى الليل، فى سفر ولا حضر» (١)». (٤) لإطلاق أدلتها.

(٥) هذا خلاف ما دل على سقوط نافلة المقصورة. و احتمال اختصاصه

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٧

[(مسألة ٢): لا يبعد جواز الإتيان بنافلة الظهر فى حال السفر إذا دخل عليه الوقت و هو مسافر]

(مسألة ٢): لا يبعد جواز الإتيان بنافلة الظهر فى حال السفر (١) إذا دخل عليه الوقت و هو مسافر، و ترك الإتيان بالظهر حتى يدخل المنزل، من الوطن، أو محل الإقامة

بغير هذه الصورة، فيرجع الى عموم ثبوتها. غير ظاهر. نعم قد يقتضى ذلك

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «عن الرجل إذا زالت الشمس و هو فى منزله، ثم يخرج فى السفر، فقال (ع): يبدأ بالزوال فيصليها ثم يصلى الأولى بتقصير ركعتين، لأنه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى و سئل: فإن خرج بعد ما حضرت الأولى. قال (ع): يصلى الأولى أربع ركعات، ثم يصلى بعد النافلة ثمان ركعات، لأنه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى. فإذا حضرت العصر صلى العصر بتقصير، و هى ركعتان لأنه خرج فى السفر قبل أن تحضر العصر» (١)

إلا أن فى جواز العمل به - مع ابتناء الحكم فيه على كون العبرة بحال الوجوب، و على عدم دخول وقت الظهر بمجرد الزوال - إشكالا. و لا سيما مع مخالفته لعموم سقوط نافلة المقصورة. و لذا اختار فى المدارك العدم، حيث قيد جواز الإتيان بها فى السفر بصورة فعل الفريضة تماماً فى الحضر. و إن قال فى الجواهر:

«فيه نظر»، و لم يتعرض لوجهه. اللهم إلا - أن يكون مراده صورة فوات وقت النافلة. إذ حينئذ يكون عموم ما دل على قضائها محكماً. لكن الظاهر أن كلام المدارك لا يختص بذلك. و كيف كان فالإنصاف يقتضى جواز العمل بالموثق، لأنه من قسم الحجّة. و لم يثبت إعراض منهم يوجب وهنه فلا مانع من تخصيصه لعمومات السقوط. كما لا مانع من التفكيك بين دلالة فى الحجية. فتأمل.

(١) هذا أيضاً خلاف إطلاق ما دل على سقوط نافلة المقصورة، إذ

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٨

و كذا إذا صلى الظهر فى السفر ركعتين، و ترك العصر إلى أن يدخل المنزل، لا يبعد جواز الإتيان بنافلتها فى حال السفر.

و كذا لا يبعد جواز الإتيان بالتيرة فى حال السفر إذا صلى العشاء أربعاً فى الحضر ثم سافر، فإنه إذا تمت الفريضة صلحت نافلتها (١).

[(مسألة ٣): لو صلى المسافر - بعد تحقق شرائط القصر - تماماً]

(مسألة ٣): لو صلى المسافر - بعد تحقق شرائط القصر - تماماً، فاما أن يكون عالماً بالحكم و الموضوع (٢)، أو جاهلاً - بهما - أو

يأحدهما-، أو ناسياً. فإن كان عالماً بالحكم و الموضوع عامداً- في غير الأماكن الأربعة- بطلت

المفروض أنه في السفر وظيفته القصر، و مقتضى الإطلاق المتقدم سقوط نافلتها. و مجرد كونه في الواقع يصلحها تماماً بعد الوصول إلى وطنه لا يوجب انقلاب تكليفه فعلاً، و إنما يوجب انقلاب تكليفه بعد ذلك، فيلحقه حينئذ حكم النافلة، لا فعلاً. و كذا الحال في الفرض اللاحق.

(١) كأنه إشارة إلى ما

في الصحيح عن أبي يحيى الحنات: «سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة النافلة بالنهار في السفر، فقال (ع): يا بني لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة». (١)

و لكنه يدل على أنه مهما لا تتم الفريضة في سفر لا تشرع النافلة فيه. و إذ أن السفر في الفرض لا تتم فيه الفريضة، فيجب أن لا تشرع فيه النافلة. لا أنه إذا صليت الفريضة تماماً، في حضر أو سفر، جاز الإتيان بنافلتها، و لو سفرأ، ليدل على مشروعيتها النافلة في المقام. (٢) إمكان التقرب من العالم العائد إنما يكون بالتشريع في تطبيق الأمور به على المأتي به، لا في الأمر. و الا كان خالياً عن التقرب.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٥٩

صلاته. و وجب عليه الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه (١).

و إن كان جاهلاً بأصل الحكم، و أن حكم المسافر التقصير، لم تجب عليه الإعادة، فضلاً عن القضاء. و أما إن كان عالماً

(١) إجماعاً، كما عن الانتصار، و الغنية، و التذكرة، و الدروس، و شرح المفاتيح، و ظاهر المنتهى، و النجبية، و الذخيرة. و هو الذي يقتضيه إطلاق دليل الواقع، حيث لا دليل على الاجزاء يقتضى الخروج عنه. مضافاً إلى صحيح زرارة و محمد قالوا: «قلنا لأبي جعفر (ع): رجل صلى في السفر أربعاً، أيعيد، أم لا؟ قال (ع): إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له، فصلى أربعاً أعاد. و إن لم يكن قرئت عليه، و لم يعلمها، فلا إعادة عليه» (١) و

في خبر الأعمش: «و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنه زاد في فرض الله عز و جل» (٢)

صحيح عبيد الله ابن علي الحلبي: «قلت لأبي عبد الله (ع): صليت الظهر أربع ركعات و أنا في سفر. قال (ع): أعد» (٣) و الظاهر أن المراد من الصحيح الأخير السؤال عن القضية الفرضية، فإطلاقه كإطلاق غيره يشمل العائد، لا عن القضية الخارجية، كي يجب حمله على غير صورة العلم و العمد، لمكان جلاله الحلبي و رفعه مقامه.

نعم يمكن أن يستشكل في اقتضائه الإعادة في خارج الوقت في العائد لوجوب تقييده

بصحيح العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى و هو مسافر فأتى الصلاة. قال (ع): إن كان في وقت فليعد، و إن كان الوقت قد مضى فلا» (٤).

بل قد يستشكل في

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٠

.....

الاستدلال بالصحيح الأول على الإعادة في خارج الوقت في العائد، نظراً إلى أن بين صدره و هذا الصحيح عموماً من وجه، لعموم هذا الصحيح للجاهل و العالم، و عموم الأول للوقت و خارجه. و هذا التعارض بعينه جار في الجاهل بالنسبة إلى الإعادة في الوقت، فان مقتضى إطلاق الصحيح الأول عدم وجوبها، و مقتضى إطلاق الثاني وجوبها.

و التحقيق أن يقال: بعد صراحة الصحيح الأول بالتفصيل بين العالم و الجاهل و صراحة الصحيح الثاني بالتفصيل بين الوقت و خارجه، يمتنع الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما دون الآخر، لأن ذلك خلاف صريح التفصيل المذكور فيه. مثلاً: التصرف في الأول، بحمل نفي الإعادة فيه في الجاهل على نفيها في خارج الوقت، و وجوب الإعادة المذكور فيه في العالم على وجوبها في داخل الوقت، خلاف صريح التفصيل فيه، لأن التفصيل إنما يحسن مع تنافي الحكمين. و كذلك التصرف في الصحيح الثاني بحمل وجوب الإعادة فيه على خصوص العالم، و نفي القضاء فيه على خصوص الجاهل، فإنه أيضاً خلاف صريح التفصيل بين الوقت و خارجه المذكور فيه، لما عرفت من توقف صحة التفصيل على تباين الحكمين. فيتعين في مقام الجمع ارتكاب التصرف فيهما معاً.

و ذلك، إما بأن تحمل الإعادة و عدمها في الأول على خارج الوقت فيلزم حمل الثاني على خصوص الجاهل، فيكون حكمه التفصيل بين الوقت و خارجه، دون العالم، فإنه يعيد في الوقت و خارجه. و إما بأن يحمل الأول على داخل الوقت، فيلزم حمل الثاني على خصوص العالم. فيكون التفصيل بين الوقت و خارجه مختصاً بالعالم، دون الجاهل، فإنه لا يعيد لا في الوقت و لا في خارجه. و إما بأن يحمل الثاني على العالم، فيلزم تقييد صدر الأول بالحمل على الإعادة في خصوص الوقت، و يبقى ذيله على إطلاقه في نفي مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦١

بأصل الحكم و جاهلاً ببعض الخصوصيات- مثل أن السفر إلى أربعة فراسخ مع قصد الرجوع يوجب القصر، أو أن المسافة

الإعادة على الجاهل. و مرجع هذا الحمل إلى الحمل الثاني. و إما بأن يحمل الثاني على الجاهل، فيلزم تقييد ذيل الأول بحمل نفي الإعادة فيه على الجاهل في خارج الوقت، و يبقى صدره على إطلاقه في وجوب الإعادة على العالم في الوقت و خارجه. و مرجع هذا الحمل إلى الحمل الأول.

ثم إنه لما كان حمل وجوب الإعادة و نفيه على خارج الوقت بعيداً في الصحيح الأول، من جهة أن التعرض لحكم خارج الوقت دون داخله خلاف الأولى، و من جهة أن استعمال لفظ الإعادة في القضاء دون الأداء خلاف الشائع، يتعين التصرف بحمل الأول على داخل الوقت، و الثاني على خصوص العالم، و مقتضاه عدم وجوب القضاء على العالم.

و يحتمل الجمع بحمل الصحيح الثاني على خصوص العالم الناسي، فيجب القضاء فيما عداه من أقسام العالم. و لعله أولى من غيره من أنواع الجمع، إذ لا يلزم عليه إلا- تصرف واحد في الصحيح الثاني، للعلم بتخصيص وجوب الإعادة على العالم بغير الناسي. و كذا تخصيص عموم قضاء الفاتئ بغير الناسي، بخلاف غيره من أنواع الجمع، فان التصرف فيه متعدد.

مضافاً إلى أنه أوفق بإطلاق قضاء الفاتئ. و إلى إمكان المناقشة في دلالة الصحيح، بأن

قوله: «فأتم الصلاة»

ظاهر في أن الإتمام لم يكن مقصوداً من أول الأمر، وإنما طراً من جهة النسيان. و إلى أن الإجماعات الدالة على وجوب القضاء على العالم غير الناسى مانعة من حمل وجوب الإعادة في الصحيح على خصوص الوقت. وقد عرفت أن حملة على خارج الوقت بعيد أيضاً. فلا بد من ارتكاب الجمع المذكور، فإنه لا يلزم منه مخالفة لشيء من ذلك. و من ذلك تعرف وجه الحكم الذي ذكره المصنف (ره)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٢

ثمانية، أو أن كثير السفر إذا أقام في بلده أو غيره عشرة أيام يقصر في السفر الأول، أو أن العاصي بسفره إذا رجع إلى الطاعة يقصر، و نحو ذلك- و أتم، و جب عليه الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه (١). و كذا إذا كان عالماً بالحكم جاهلاً بالموضوع، كما إذا تخيل عدم كون مقصده مسافة مع كونه مسافة، فإنه لو أتم و جب عليه الإعادة أو القضاء.

في الجاهل بقوله: «لم تجب عليه الإعادة فضلاً..» كما هو المشهور كما عن جماعة، بل عن المقدس البغدادي: الإجماع عليه. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما في الغنية، و عن الإشارة: من وجوب الإعادة إن ذكر في الوقت، بل في الأول: دعوى الإجماع عليه. و أضعف منه ما عن العماني: من وجوب الإعادة مطلقاً.

(١) كما عن أكثر من تعرض له. لإطلاق دليل الواقع، المعتضد بإطلاق صحيح الحلبي

«١»، و خبر الأعمش

«٢». بل صحيح العيص

بالنسبة إلى الوقت «٣»، مع عدم المخرج عنها. إلا ما يتوهم من دخوله في صحيح زرارة و محمد

«٤»، لأن عدم العلم ببعض الخصوصيات يصدق معه عدم العلم بتفسير الآية. أو لأنه يستفاد من الصحيح المذكور كون الوجه في الاجزاء مطلق الجهل. أو مما ورد في الصوم من بعض النصوص المطلقة الشاملة له، كرواية العيص: «من صام في السفر بجهالة لم يقضه» «٥».

و نحوه غيره، بضميمة عدم القول بالفصل.

لكن الجميع غير ظاهر. إذ الظاهر من التفسير بيان أن المراد من نفى الجناح الوجوب، و المفروض أنه حاصل له. و استفادة كون الوجه في

(١) تقدم ذلك كله في أوائل التعليقة السابقة.

(٢) تقدم ذلك كله في أوائل التعليقة السابقة.

(٣) تقدم ذلك كله في أوائل التعليقة السابقة.

(٤) تقدم ذلك كله في أوائل التعليقة السابقة.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٣

و أما إذا كان ناسياً لسفره، أو أن حكم السفر القصر، فأتى، فإن تذكر في الوقت و جب عليه الإعادة، و إن لم يعد و جب

الاجزاء مطلق الجهل لا منشأ لها. و عدم الفصل غير ثابت. مع أن الحكم في الصوم غير ثابت. و لو سلم ذلك، و بنى على عدم الفصل،

كان دليلاً معارضاً بصحيح زرارة و محمد

، و مقتضى الرجوع إلى الأصل بعد التساقط البطلان، كما سيأتى فى نظيره فى الصوم. نعم لو فرض إجمال الصحيح - لإجمال التفسير - سقط عن الحجية، و كان المرجع رواية العيص و نحوها.

لكنه ممنوع، و أن الظاهر من التفسير تفسير نفى الجناح بالوجوب.

و من ذلك يظهر لك الحال فى الجاهل بالموضوع، فإنه من أفراد من قرئت عليه آية التقصير و فسرت له، فلا مجال لاحتمال دخوله فى ذيل صحيح زرارة و محمد

، بل المتعين دخوله فى صدره. و حينئذ يجىء فيه الكلام المتقدم فى العامد بعينه.

و قد يستوجه إلحاقه بجاهل الحكم فى نفى الإعادة و القضاء للأولوية، فإن الجاهل بالموضوع معذور فأولى بالتخفيف من الجاهل بالحكم غير المعذور و لاقتضاء الأمر الظاهرى للأجزاء. بل عن المقدس البغدادى: أنه لو فاتته الصلاة قضى تماماً. و لكن ضعفه ظاهر. لمنع الأولوية، لعدم وضوح المناط فى الأجزاء. و لما حرر فى محله: من عدم اقتضاء الأمر الظاهرى للأجزاء. مع أنه لو سلمنا فلا يقتضيان القضاء تماماً، بل يتوقف ذلك على كون الجاهل بالموضوع حكمه التمام و أن القصر بدل على تقدير الأداء لا مطلقاً و هو كما ترى. و مثله: الناسى لسفره، و الناسى لحكم سفره، فإن الجميع داخل فى العالم، فيجرى فيه ما تقدم فى العامد، لاتفاق النصوص المتقدمة عليه. مضافاً إلى إطلاق دليل الواقع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٤

عليه القضاء فى خارج الوقت (١). و إن تذكر بعد خروج الوقت لا يجب عليه القضاء (٢). و أما إذا لم يكن ناسياً للسفر

(١) لما تقدم. أو لعموم قضاء الفائت من دون معارض، كما عرفت و لا يدخل فى صحيح العيص، لفرض التذكر فى الوقت.

(٢) على المشهور. و عن الانتصار، و الخلاف، و السرائر، و ظاهر التذكرة: الإجماع عليه. بل عن الثالث: دعوى تواتر الأخبار به. إلا أنا لم نقف إلا على ما

رواه أبو بصير عن أبى عبد الله (ع): «عن الرجل ينسى، فيصلى فى السفر أربع ركعات. قال (ع): إن ذكر فى ذلك اليوم فليعد، و إن لم يذكر حتى يمضى ذلك اليوم فلا إعادة عليه» (١)

و مقتضى الجمود على متن الجواب و إن كان ثبوت الحكم فى الظهرين لا - غير لاختصاص اليوم بالنهار، لكن بملاحظة إطلاق السؤال، و ما تقدم فى صحيح العيص، يحمل ذكر اليوم على إرادة مطلق الوقت، فيثبت الحكم فى العشاء أيضاً. و لا سيما مع عدم القول بالفصل.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الصدوق، و والده، و المبسوط: من وجوب الإعادة مطلقاً لصحيح الحلبي (٢)، فإنه يجب تقييده بما ذكر.

و دعوى: أنه ظاهر فى السؤال بعد الوقت، لاستبعاد وقوع السؤال فيه فى الوقت، غير ظاهرة. و الاستبعاد لا يصلح قرينة. مع أنك عرفت أن المراد السؤال عن القضية الفرضية، لا الخارجية، فلا مانع من التقييد حينئذ. و أولى منه بالتقييد غيره مما تضمن الأمر بالإعادة مطلقاً و لو بعد الوقت.

ثم إن مقتضى ترك الاستفصال فى رواية أبى بصير المذكورة عدم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) تقدم ذلك فى أوائل هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٥
و لا لحكمه، و مع ذلك أتم صلاته ناسياً (١)، و جب عليه الإعادة و القضاء (٢).

[مسألة ٤: حكم الصوم فيما ذكر حكم الصلاة]

(مسألة ٤): حكم الصوم فيما ذكر حكم الصلاة، فيبطل مع العلم و العمد (٣)،

الفرق بين نسيان الحكم و الموضوع. لكن قيل: ان المتيقن من النص و الفتوى نسيان الموضوع- أعنى: السفر- فيرجع فى نسيان الحكم إلى غيره من الأدلة المقتضية للإعادة و القضاء. و فيه: ما أشرنا إليه: من وجوب العمل بالعموم الناشئ من ترك الاستفصال، و لا موجب للاقتصار على المتيقن.

مع أن دعوى: كون متيقن الفتوى نسيان الموضوع غير ظاهر، لأن ذكر النسيان فى كلامهم فى سياق العلم و الجهل يقتضى اتحاد متعلقهما. فدعوى:

كون المتيقن منها نسيان الحكم أولى.

(١) يعنى: لصلاته، بأن غفل عن عددها فصلاها أربعاً.

(٢) بلا إشكال ظاهر. و يقتضيه إطلاق ما تقدم من النصوص، المعتضد بإطلاق دليل الواقع، و ليس ما يوجب الخروج عنه فى الإعادة قطعاً. و أما فى القضاء فقد يتوهم عدمه، لدخوله فى رواية أبى بصير

، فيلحقه حكم ناسى الحكم أو السفر. و لكن لا- مجال له، لأن الظاهر من الأربع فيه الأربع فى الرباعية، لا فعل الركعتين الأخيرتين بعنوان الأولتين سهواً كما هو المفروض. و كذا

قوله: «فأتم الصلاة»

فى صحيح العيص «١» فإنه ظاهر فى صلاة التمام بعنوان التمام، فلا يشمل المقام. فلاحظ.

(٣) إجماعاً. و يقتضيه- مضافاً إلى إطلاق ما دل على بطلان الصوم فى السفر- «٢» النصوص الآتية فى الجاهل

(١) تقدم ذلك فى أوائل المسألة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب من يصح الصوم منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٦

و يصح مع الجهل بأصل الحكم (١)، دون الجهل بالخصوصيات و دون الجهل بالموضوع.

(١) إجماعاً. و يدل عليه

صحيح عبد الرحمن البصرى عن أبى عبد الله (عليه السلام): «سألته عن رجل صام شهر رمضان فى السفر، فقال (ع) إن كان لم يبلغه أن رسول الله (ص) نهى عن ذلك فليس عليه القضاء، و قد أجزأ عنه الصوم» «١»

و ،

صحيح الحلبي: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل صام فى السفر، فقال (ع): إن كان بلغه أن رسول الله (ص) نهى عن ذلك فعليه القضاء،

و إن لم يكن بلغه فلا شيء عليه» (٢)

و ،

صحيح العيص عنه (ع): «من صام في السفر بجهالة لم يقضه» (٣).

و

في صحيح ليث: «و إن صامه بجهالة لم يقضه» (٤).

و مقتضى إطلاق الأخيرين - كما أشرنا إليه سابقاً - عدم الفرق بين الجهل بالحكم، و الجهل بالخصوصيات و الجهل بالموضوع.

لكن يعارضه في الأخير إطلاق صحيح الحلبي

«٥» و نحوه، الظاهر في اعتبار الجهل بأصل الحكم شرطاً في الصحة، فيقدم عليه للأخصية.

و لو سلم التساوى و عدم الترجيح في الظهور فالمرجع إطلاق ما دل على بطلان الصوم في السفر. و أما الجهل بالخصوصيات فقد

يدعى عدم بلوغ النهي فيه، فلا يجب القضاء معه. لكن الانصاف منع ذلك، و أن المراد من بلوغ النهي العلم بأصل الحكم، فيجرى فيه

ما ذكرنا في الجاهل بالموضوع بعينه.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٦.

(٥) تقدم ذلك في أوائل المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٧

[(مسألة ٥): إذا قصر من وظيفته التمام بطلت صلاته]

(مسألة ٥): إذا قصر من وظيفته التمام بطلت صلاته في جميع الموارد (١). إلا في المقيم المقصر للجهل بأن حكمه التمام.

[(مسألة ٦): إذا كان جاهلاً بأصل الحكم]

(مسألة ٦): إذا كان جاهلاً بأصل الحكم، و لكن لم

(١) على المشهور، كما عن الروض، و ظاهرهم، كما في الحدائق.

و في الجواهر: «بل ربما كان ظاهر جميع الأصحاب أيضاً حيث اقتصروا في بيان المعذورية على الأولى - و هي عكس الفرض -».

لإطلاق أدلة التمام، الموجب للبطلان. و عن الجامع: الصحة. و عن مجمع البرهان:

نفي البعد عنها. و ليس له وجه ظاهر غير

صحيح منصور عن الصادق (ع) «إذا أتيت بلدة، فأزمنت المقام عشرة أيام فأتم الصلاة. فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة» (١)

و ،

خير محمد بن إسحاق بن عمار: «سألت أبا الحسن (ع) عن امرأة كانت معنا في السفر، و كانت تصلى المغرب ركعتين ذاهبةً و جائيةً. قال (ع): ليس عليها قضاء» (٢).

لكن الخبر غير ظاهر في الجاهل. و حمله عليه بلا وجه ظاهر، بعد حكاية الإجماع على خلافه، كما عن الدروس، و رميه بالشذوذ، كما عن الشيخ و غيره. و أما الصحيح فالعمل به في مورده لا يخلو عن إشكال بعد إعراض الأصحاب عنه، فضلاً عن التعدى عنه إلى غيره. بل و إلى الناسي كما عن الجامع.

اللهم إلا أن يقال: إنه لم يثبت إعراضهم عنه، لعدم تصريحهم بخلافه. و مجرد عدم التعرض لمضمونه غير كاف في إثباته. و لا سيما مع إطلاق بعض معذورية الجاهل بالقصر و الإتمام. فالعمل به في مورده - كما في المتن - لا يخلو من قوة.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٨

يصل في الوقت، و جب عليه القصر في القضاء بعد العلم به (١)، و إن كان لو أتم في الوقت كان صحيحاً. فصحة التمام منه ليس لأجل أنه تكليفه، بل من باب الاغتفار (٢). فلا ينافي ما ذكرناه قوله: «اقض ما فات كما فات»

، ففي الحقيقة الفائت منه هو القصر، لا التمام. و كذا الكلام في الناسي للسفر أو لحكمه، فإنه لو لم يصل أصلاً - عسياناً أو لعذر - و جب عليه القضاء قصرًا.

[مسألة (٧): إذا تذكّر الناسي للسفر أو لحكمه في أثناء الصلاة]

(مسألة ٧): إذا تذكّر الناسي للسفر أو لحكمه في أثناء الصلاة، فإن كان قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة أتم الصلاة قصرًا (٣) و اجتراً بها. و لا يضر كونه نويًا من الأول للتمام، لأنه من باب الداعي و الاشتباه في المصداق (٤)،

(١) أما قبل العلم به فالمتعين القول باجزاء القضاء تمامًا. لإطلاق ما دل على معذورية الجاهل، الشامل للأداء و القضاء.

(٢) و إن شئت قلت: دليل الصحة إنما دل عليها في ظرف حصول الامتثال به، لا على انقلاب التكليف إليه مطلقاً. فإطلاق ما دل على وجوب القصر عند عدم الامتثال بالتمام محكم، و مقتضاه وجوب القضاء قصرًا.

(٣) بلا كلام، كما في الجواهر، حاكياً عن المقدس البغدادي الاعتراف به.

(٤) المستفاد من النصوص: أن القصر و التمام حقيقة واحدة، يختلف مصداقها باختلاف خصوصيتي الحضر و السفر، و أن صلاة القصر عين الركعتين الأولتين اللتين فرضهما الله تعالى، و أن السفر اقتضى سقوط الركعتين الأخيرتين اللتين سنهما النبي (ص). و عليه فالمسافر يتقرب بصلاة القصر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٦٩

لا التقيد، فيكفي قصد الصلاة، و القرية بها. و إن تذكّر بعد ذلك بطلت (١)، و وجب عليه الإعادة مع سعة الوقت،

بعين ما يتقرب به الحاضر في الركعتين الأولتين، فيأتیان بفعل واحد، ممثلين أمراً واحداً. غير أن الحاضر يقصد امتثال ذلك الأمر في ضمن امتثاله للأمر المنبسط على الركعات الأربع، و المسافر يقصد امتثال الأمر المتعلق بالركعتين مستقلاً بلا ضم امتثال الآخر إليه، بل

يقصد امتثال الأمر بهما بقيد عدم زيادة عليهما. وهذا المقدار من الاختلاف لا يوجب فرقاً بينهما في أصل التقرب المعتبر في العبادة بالإضافة إلى الركعتين، وإنما هو اختلاف في الخصوصية. فإن كانت الخصوصية ملحوظة في التقرب على نحو التقييد كان فواتها موجبا لفوات التقرب. وإن كانت ملحوظة فيه على نحو الداعي، لم يكن فواتها موجبا لفوات التقرب، كما في سائر موارد الاشتباه في التطبيق.

و دعوى: أن العناوين- التي تقصد من باب الاشتباه في التطبيق ولا يقدر تخلفها- هي التي لا تؤخذ في موضوع الأمر، أما ما كان كذلك فتخلفه يوجب فوات المقصود الواجب قصده، لا اعتبار قصد المأمور به في حصول التقرب. مندفعه: بأن قصد المأمور به بقيوده إنما يعتبر في حصول التقرب بالمعنى الأعم من الإجمالي والتفصيلي، فيمكن قصد قيود المأمور به على ما هي عليه إجمالاً، وقصد غيرها تفصيلاً خطأً. ولا تنافي بين القصدين لاختلافهما بالإجمال والتفصيل.

على أنك عرفت في مباحث النية عدم وضوح الدليل على اعتبار قصد المأمور به في تحقق العبادة، وإن كان هو المشهور، بل المحتمل اعتبار قصد الأمر، لا غير. نعم ربما كان قصد المأمور به دخلياً في كون الانبعاث عن الأمر، وربما لا يكون. فراجع. (١) لحصول الزيادة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٠

و لو يادراك ركعة من الوقت (١). بلى و كذا لو تذكر بعد الصلاة تماماً و قد بقي من الوقت مقدار ركعة، فإنه يجب عليه إعادتها قصرأ (٢). و كذا الحال في الجاهل بأن مقصده مسافه إذا شرع في الصلاة بنية التمام ثم علم بذلك، أو الجاهل بخصوصيات الحكم إذا نوى التمام ثم علم في الأثناء أن حكمه القصر. بل الظاهر أن حكم من كان وظيفته التمام إذا شرع في الصلاة بنية القصر جهلاً ثم تذكر في الأثناء العدول إلى التمام و لا يضره أنه نوى من الأول ركعتين مع أن الواجب عليه أربع ركعات، لما ذكر من كفاية قصد الصلاة متقرباً و إن تخيل أن الواجب هو القصر، لأنه من باب الاشتباه في التطبيق و المصادق، لا التقييد. فالمقيم الجاهل بأن وظيفته التمام إذا قصد القصر ثم علم في الأثناء يعدل إلى التمام، و يجتري به. لكن الأحوط الإتمام و الإعادة، بل الأحوط في الفرض الأول

(١) أما مع ضيق الوقت حتى عن الركعة فقد يحتمل إتمامها تماماً، و الاجتزاء بها، لأنه يلزم من بطلانها وجوب القضاء، و قد عرفت أنه ساقط عن الناسى. اللهم إلا أن يقال: الدليل إنما دل على الصحة إن ذكر و قد مضى الوقت، فإذا ذكر قبل مضيه وجب القضاء. و فيه: أن الظاهر من قوله: «و إن كان الوقت قد مضى..» عدم التمكن من الفعل في الوقت. أو يقال: إن الدليل إنما دل على الصحة لو ذكر بعد الفراغ عنها تماماً، فلا يشمل ما نحن فيه، و التعدى إليه غير واضح. فتأمل جيداً.

(٢) لصدق أنه في وقت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧١

أيضاً الإعادة قصرأ بعد الإتمام قصرأ.

[(مسألة ٨): لو قصر المسافر اتفاقاً لا عن قصد]

(مسألة ٨): لو قصر المسافر اتفاقاً لا عن قصد فالظاهر صحة صلاته (١). و إن كان الأحوط الإعادة. بل و كذا لو

(١) ادعى فى الجواهر: عدم وجدان الخلاف فى البطلان بين من تعرض لهذا الفرع. و الله- تبعاً للمبسوط- بأنه قد صلى صلاة يعتقد فسادها، و أنها غير المأمور به. و مقتضى التعليل المذكور كون المراد صورة الالتفات إلى عدم الأمر بالقصر المأتى به. و حينئذ يتعين كون التقرب بلحاظ الأمر التشريعى، لا الشرعى، و البطلان حينئذ فى محله. لكن إرادة ذلك بعيدة عن ظاهر العبارة، لأن الظاهر أن قيد الاتفاق راجع الى القصر يعنى: كان قاصداً لفعل التمام، فوقع منه القصر بلا قصد له، بل من باب الاتفاق. و ينحصر فرضه حينئذ فى صورتين:

إحدهما: أن يقع منه التسليم بلا قصد إليه أصلاً، ككلام النائم.

و حينئذ لا- وجه للاجتراء به، لفوات التقرب المعتبر فيه. فاما أن يحكم بالبطلان بمثل ذلك، أولاً، فلا بد من تجديد السلام بقصد الصلاة بعد الالتفات. و ثانيتهما: أن يقع منه التسليم سهواً، بأن يعتقد أن عليه التمام ثمَّ يسلم على الركعتين باعتقاد فعل الأربع. و لا مانع من الالتزام بالصحة و عدم الحاجة إلى استثناء القصر بعد العلم بأنه حكمه، لما عرفت فى المسألة السابقة.

ثمَّ إنه يمكن تصحيح القصر- مع الالتفات إلى كون المأمور به هو التمام جهلاً، و إلى أن المأتى به هو القصر- بدعوى: كون التشريع ليس فى الأمر، ليلزم فوات التقرب، بل فى تطبيق المأمور به- و هو التمام- على القصر، فيأتى بالقصر بدعوى كونه عين التمام المأمور به. لكن كون مراد المصنف (ره) ذلك بعيد جداً، بل الظاهر أن الفرق بين هذه الصورة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٢

كان جاهلاً بأن وظيفته القصر فنوى التمام، لكنه قصر سهواً.
و الاحتياط بالإعادة فى هذه الصورة (١) أ أكد و أشد (٢).

[مسألة ٩: إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر متمكن من الصلاة]

(مسألة ٩): إذا دخل عليه الوقت و هو حاضر متمكن من الصلاة، و لم يصل، ثمَّ سافر و جب عليه القصر (٣).
و لو دخل عليه الوقت و هو مسافر، فلم يصل حتى دخل المنزل من الوطن، أو محل الإقامة،

و الصورة الآتية: أن قصد التمام فيها كان عن نسيان، و فى الثانية عن جهل.

(١) و قوى بعض البطالان، لأن وظيفته الجاهل التمام، فيكون القصر غير المأمور به. و فيه: ما عرفت آنفاً: من أنه لا دليل على كون وظيفته الجاهل التمام مطلقاً حتى لو جاء بالقصر، و إنما الاستفادة من النصوص صحة التمام لو امتثل به، و هو غير ما نحن فيه. مع أن لازم ذلك وجوب القضاء تماماً لو لم يأت به فى الوقت، و إن علم بعد خروج الوقت أن وظيفته المسافر القصر، و لم يلتزم به القائل المذكور. و كون دليل القضاء يفيد التوسعة فى وقت الأداء لا يجدى، لأن المطابقة بين الأداء و القضاء مما لا بد منها، فإذا لم يصل فى الوقت فى حال الجهل، فقد فاته التمام، فدليل القضاء يدل على توسعة الوقت للتمام، فيجب فعله خارج الوقت، و إن علم بأن حكم المسافر القصر. مع أن ذلك لو سلم اختص بجاهل الحكم، لا مطلق الجاهل.

(٢) كأنه للشبهة المتقدمة.

(٣) على المشهور. و عن السرائر: الإجماع عليه. و يقتضيه- مضافاً إلى إطلاق ما دل على وجوب القصر على المسافر-

صحيح إسماعيل بن جابر: «قلت لأبى عبد الله (ع): يدخل على وقت الصلاة و أنا فى السفر، فلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٣

أصلى حتى أدخل أهلى، فقال (ع): صل، و أتم الصلاة. قلت:

فدخل على وقت الصلاة و أنا فى أهلى أريد السفر، فلا أصلى حتى أخرج فقال (ع): فصل، و قصر، فان لم تفعل فقد خالفت و الله رسول الله (ص)» «١»

و

صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يريد السفر، فيخرج حين تزول الشمس، فقال (ع): إذا خرجت فصل ركعتين» «٢»

و لا ينافى الاستدلال بالأخير فرض الخروج حين الزوال، لأن الخروج المذكور يلازم إمكان التمام قبل الوصول إلى حد الترخيص. بل الظاهر أن السؤال كان من جهة وجوب التمام عليه قبل السفر. و

خبر الحسن بن على الوشاء: «سمعت الرضا (ع) يقول: إذا زالت الشمس و أنت فى المصر، و أنت تريد السفر فأتم. فإذا خرجت و أنت بعد الزوال قصر العصر» «٣»

بناء على ما هو الظاهر من إرادة الإتمام فى المصر. و احتمال إرادة الإتمام بعد الخروج - كما عن الكافى - خلاف الظاهر.

نعم يعارضها

صحيحه محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يدخل من سفره، و قد دخل وقت الصلاة و هو فى الطريق، فقال (عليه السلام): يصلى ركعتين. و إن خرج إلى سفره و قد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً» «٤»

و ،

مصححته عنه (ع): «عن رجل يدخل [مكة] من سفره و قد دخل وقت الصلاة. قال (ع): يصلى ركعتين. فان خرج إلى سفره و قد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً» «٥»

و صحيح

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٤

.....

زرارة المروى

عن مستطرفات السرائر عن أحدهما (ع): «أنه قال فى رجل مسافر نسى الظهر و العصر حتى دخل أهله، قال (ع): يصلى أربع ركعات. و قال لمن نسى الظهر و العصر و هو مقيم حتى يخرج، قال (ع):

يصلى أربع ركعات فى سفره. و قال: إذا دخل على الرجل وقت صلاة و هو مقيم، ثم سافر، صلى تلك الصلاة التى دخل وقتها عليه و هو مقيم أربع ركعات فى سفره» «١»

و ،

خير بشير النبال: «خرجت مع أبي عبد الله (ع) حتى أتينا الشجرة، فقال لى أبو عبد الله (ع): يا نبال، قلت: لبيك. قال (ع): إنه لم يجب على أحد من أهل هذا العسكر أن يصلى أربعاً غيرى و غيرك. و ذلك: إنه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج» (٢).

لكن لم يصرح فى الأخير أنهما صليا بعد الخروج، فمن الجائز أن يكون المراد أنهما صليا قبله أربعاً. و أما الأولان: فالجمع العرفى بينهما و بين ما سبق غير ظاهر. إذ يبعد جداً حمل ما سبق على ما لو كان الخروج قبل الوقت بقليل، بحيث لا يمكن فعل التمام قبل الوصول إلى حد الترخص، إذ ياباه جداً قوله

فى الصحيح الأول: «فلا أصلى حتى أخرج».

كما أنه يبعد أيضاً حمل الأخيرة على الصلاة أربعاً قبل الخروج، أو بعده قبل الوصول إلى محل الترخص. و كون التصرف فيها بذلك أقرب من التصرف فى الأول بما سبق، غير كاف فى كون الجمع عرفياً غير محتاج الى شاهد على أنه لا يتأتى فى صحيح زرارة.

كما أن الجمع بينهما بالتخيير - كما عن الشيخ فى الخلاف و احتمله فى التهذيب و الاستبصار، حملاً للأمر على الوجوب التخييرى، كما يشهد به

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٥

.....

صحيح منصور بن حازم قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا كان فى سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله، فسار حتى دخل أهله، فإن شاء قصر، و إن شاء أتم. و الإتمام أحب الى» (١)

- مما لا مجال له. لصراحة صحيح إسماعيل

بالوجوب التعيينى، لأن التفصيل بين الدخول و الخروج يأبى ذلك جداً. و صحيح منصور

- مع أنه مختص بصورة الرجوع إلى الأهل، كما هو موضوع المسألة اللاحقة - لا مجال للعمل به فى مورد بعد إعراض المشهور عنه، فضلاً عن التعدى عنه إلى المقام.

و نحوه: الجمع بينهما بحمل الأول على صورة سعة الوقت، و الأخيرة على صورة ضيقه - كما عن الفقيه و النهاية، و موضع من المبسوط و الكامل - بشهادة

موتق إسحاق: «سمعت أبا الحسن (ع) يقول: فى الرجل يقدم من سفره فى وقت الصلاة، فقال (ع): إن كان لا يخاف فوت الوقت فليتم، و إن كان يخاف خروج الوقت فليقصر» (٢).

فإنه أيضاً يرد عليه ما سبق من منافاته للتفصيل المشتمل عليه نصوص الطرفين، و لما هو كصريح صحيح إسماعيل

. و من اختصاصه بصورة القدوم من السفر و عدم إمكان العمل به فى مورد.

مضافاً إلى قرب دعوى: إرادة أنه إن كان فى سعة فليدخل و ليتم، و إن كان يخاف الضيق فليقصر فى الطريق، كما ورد

فى صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «فى الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلاة فقال (ع): إن كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل و ليتم، و إن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصل و ليقصر» (٣).

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٦

أو حد الترخص منهما أتم (١). فالمدار على حال الأداء، لا حال الوجوب و التعلق. لكن الأحوط فى المقامين الجمع.

و حيث تعذر الجمع العرفى و غيره بينها فاللائزم الرجوع إلى المرجحات و مقتضاها تعين العمل بالطائفة الأولى، لموافقته لعموم وجوب القصر على المسافر، و سلامتها من الوهن الحاصل للثانية، حيث تضمنت أن العبرة فى صورة الدخول أيضاً بحال الوجوب، و لم يعرف القائل به هناك، كما سيأتى مؤكداً ذلك كله بموافقة الشهرة الفتوائية. و الإجماع المنقول. و لما قد يظهر من صحيح إسماعيل

- حيث تضمن أن التمام مخالفة لرسول الله (ص)، مؤكداً ذلك بالقسم- من أن التمام موافق للعامّة.

و من ذلك يظهر ضعف القول بوجوب الإتمام فى المقام اعتباراً بحال الوجوب، كما نسب إلى مشهور المتأخرين، و حكى عن المقنع، و كثير من كتب العلامة، و الشهيدين، و المحقق الثانى، و غيرهم. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، فإن القول هنا بكون الاعتبار بحال الوجوب ضعيف القائل، حيث حكى عن غير واحد دعوى عدم الوقوف عليه. و إن كان يظهر من الشرائع و غيرها وجوده، لكنه غير ظاهر. بل عن السرائر: «لم يذهب إلى ذلك أحد و لم يقل به فقيه، و لا مصنف ذكره فى كتابه، لا منا، و لا من مخالفتنا».

و يشهد له من النصوص - مضافاً إلى ما تقدم من صحيح إسماعيل بن جابر

«١»:-

صحيح العيص قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة فى السفر، ثم يدخل بيته قبل أن يصلها. قال (عليه السلام): يصلها أربعاً. و قال (ع): لا يزال مقصراً حتى يدخل بيته» «٢».

(١) راجع أوائل المسألة.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٧

.....

و يعارضها- مضافاً إلى ما تقدم-

خبر موسى ابن بكر عن زرارة عن أبى جعفر (ع): «أنه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة و هو فى السفر، فأخر الصلاة حتى قدم، و هو يريد يصلها إذا قدم إلى أهله، فنسى حين قدم إلى أهله أن يصلها حتى ذهب وقتها. قال (ع): يصلها ركعتين صلاة المسافر، لأن الوقت دخل و هو مسافر، كان ينبغى أن يصلى عند ذلك» «١».

فإنه و إن كان وارداً فى القضاء، لكن ظاهر التعليل فيه عموم الحكم للأداء، بل عموم الحكم لصورة الخروج.

هذا و قد عرفت الإشارة إلى امتناع الجمع العرفى بين النصوص، كامتناع الجمع بالتخير، و إن كان يشهد به هنا صحيح منصور المتقدم

«٢» و كذا بالتفصيل بين ضيق الوقت و سعته، و إن كان يشهد به موثق إسحاق المتقدم

«٣». فيتعين الرجوع إلى الترجيح، وهو يقتضى العمل بالطائفة الأولى، لما عرفت، بل هنا أولى. و هنا قولان آخران: (أحدهما): الاعتبار فى المسألة الأولى بحال الأداء، و فى هذه المسألة بحال الوجوب. و كأنه للاعتماد على ما دل على ذلك فى كل من المسألتين، و طرح معارضه. (و ثانيهما): الاعتبار فى المسألة الأولى بحال الوجوب، و فى المسألة الثانية بحال الأداء، عكس التفصيل السابق. و كأنه لنظير ما ذكر أولاً فى التفصيل الأول. أو لما روى فى البحار، عن كتاب محمد بن المثنى الحضرمى، عن جعفر بن محمد بن شريح عن ذريح المحاربى، قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): إذا خرج الرجل مسافراً و قد دخل وقت الصلاة كم يصلى؟ قال (ع): أربعاً. قلت:

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٢) راجع أوائل المسألة.

(٣) راجع التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٨

[مسألة ١٠: إذا فاتت منه الصلاة، و كان فى أول الوقت حاضراً]

(مسألة ١٠): إذا فاتت منه الصلاة، و كان فى أول الوقت حاضراً و فى آخره مسافراً أو بالعكس، فالأقوى أنه مخير بين القضاء قصراً أو تماماً (١)، لأنه فاتت منه الصلاة

فإن دخل وقت الصلاة و هو فى السفر. قال (ع): يصلى ركعتين قبل أن يدخل أهله. فإن دخل المصر فليصل أربعاً «١». لكن التفصيلين معاً ضعيفان. إذ ما ذكر لهما من الوجه - عدا الرواية - كما ترى اقتراح من غير وجه. و الرواية - على تقدير اعتبار سندها - لا تصلح معارضة لجميع ما سبق، فطرحها، و إرجاعها إلى أهلها متعين. و الله سبحانه أعلم. (١) لأنه يدور الأمر بين عدم وجوب قضاء أحدهما، و وجوب قضاء كل منهما، و وجوب قضاء أحدهما بخصوصه تعييناً، و وجوب قضاء أحدهما تخييراً. لكن الأول: مخالفة لدليل وجوب القضاء. و الثانى: يتوقف على وجود مصلحة عرضيتين فيهما، و هو متنف. و الثالث:

ترجيح بلا مرجح، لأن خصوصية كل من القصر للمسافر و التمام للحاضر على نحو واحد فى اعتبارها فى المصلحة. فيتعين الأخير. نعم قد تقدمت هذه المسألة فى قضاء الصلاة، و ذكرنا: أن المتعين - بحسب القواعد - القضاء قصراً فى الفرض الأول، و تماماً فى الثانى، بناء على أن العبرة فى المسألة السابقة بحال الأداء، لأن الفوت الذى هو موضوع القضاء قد جعل موضوعه الفرض، فيجب أن يكون مقارناً له، و لا ريب أن الفرض المقارن للفوت إنما يصدق على ما وجب فى آخر الوقت، لأنه - بعد انقلاب الواجب من القصر الى التمام، أو من التمام الى القصر - يكون المطالب به المكلف و الواجب عليه تعييناً هو الثانى لا غير، فاذا تركه إلى آخر الوقت كان هو الفرض الفائت، فيتعين قضاؤه. أما ما وجب أولاً ففى زمان

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٧٩

فى مجموع الوقت، و المفروض أنه كان مكلفاً فى بعضه بالقصر و فى بعضه بالتمام. و لكن الأحوط مراعاة حال الفوت، و هو آخر

الوقت. و أحوط منه الجمع بين القصر و التمام.

[مسألة (١١): الأقوى كون المسافر مخيراً بين القصر و التمام فى الأماكن الأربعة]

(مسألة ١١): الأقوى كون المسافر مخيراً بين القصر و التمام فى الأماكن الأربعة (١)، و هى مسجد الحرام، و مسجد

الفتوح ليس بفرض، و فى حال كونه فرضاً ليس بفائت، لكون المفروض أنه تبدل بواجب آخر. نعم مقتضى خبر زارة المتقدم وجوب القضاء بلحاظ حال الوجوب. لكن عرفت إشكاله فى المسألة السابقة.

و أما ما فى المتن: من التخيير فيتوقف على كون الفائت هو الجامع بين القصر و التمام، مع أنه لم يكن مفروضاً على المكلف فى زمان من أزمته الأداء، لا فى حال السفر، و لا فى حال الحضر. و لعل ما ذكرنا ظاهر بأقل تأمل.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، و نسب الى مذهب الأصحاب و متفرداتهم. و عن السرائر و ظاهر الخلاف: الإجماع عليه. و ظاهر مفتاح الكرامة: تكثر دعوى الإجماع. للأخبار الكثيرة الدالة عليه، التى منها الصحيح و الموثق و غيرهما. و فى فهرست الوسائل:

أنها أربعة و ثلاثون حديثاً على اختلاف فى مضامينها «١». فمنها:

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التمام بمكة و المدينة، فقال (ع):

«تم و إن لم تصل فيهما إلا صلاة واحدة» «٢»

و ،

مصحيح حماد بن عيسى عنه (ع): «من مخزون علم الله الإتمام فى أربعة مواطن: حرم الله،

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، و مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة المسافر.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٠

النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و مسجد الكوفة، و الحائر الحسينى عليه السلام. بل التمام هو الأفضل، و إن كان أحوط هو القصر.

و حرم رسوله (ص)، و حرم أمير المؤمنين (ع)، و حرم الحسين (ع) «١» «٢»

و

صحيح ابن مهزيار: «كتبت إلى أبى جعفر الثانى (ع): إن الرواية قد اختلفت عن آبائك فى الإتمام و التقصير للصلاة فى الحرمين، فمنها: يأمر بأن يتم الصلاة و لو صلاة واحدة، و منها: يأمر أن يقصر ما لم ينو مقام عشرة أيام.

و لم أزل على الإتمام فيهما إلى أن صدرنا من حجنا فى عامنا هذا، فان فقهاء أصحابنا أشاروا إلى بالتقصير إذا كنت لا أنوى مقام عشرة، و قد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك. فكتب (ع) بخطه: قد علمت - يرحمك الله - فضل الصلاة فى الحرمين على غيرهما،

فأنا أحب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر و تكثر فيهما من الصلاة. فقلت له بعد ذلك بستين مشافهة: إنى كتبت إليك بكذا، و أجبته بكذا، فقال (ع): نعم. فقلت: أى شىء تعنى بالحرمين؟ فقال: مكة، و المدينة «٢» «٣»

إلى غير ذلك ..

نعم يعارضها جملة أخرى آمرة بالقصر ما لم ينو مقام عشرة. منها:

صحيح أبي ولاد، المتقدم في مبحث العدول عن نية الإقامة

«٣». و منها:

صحيح ابن بزيع: «سألت الرضا (ع) عن الصلاة بمكة و المدينة تقصير أو إتمام؟ فقال (ع): قصر ما لم تعزم على مقام عشرة أيام» «٤».

و منها:

المصحح عن علي بن حديد: «سألت الرضا (ع) فقلت: إن

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٤.

(٣) لاحظ المسألة: ١٥ من فصل قواطع السفر.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨١

.....

أصحابنا اختلفوا في الحرمين، فبعضهم يقصر و بعضهم يتم، و أنا ممن يتم على رواية أصحابنا في التمام، و ذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم، فقال: رحم الله ابن جندب (ثم قال): لى لا يكون التمام. إلا أن تجمع على إقامة عشرة أيام. وصل النوافل ما شئت. قال ابن حديد:

و كانت محبتي أن يأمرنى بالإتمام» «١».

و منها:

مصحح معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التقصير في الحرمين و التمام، فقال: لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة أيام. فقلت: إن أصحابنا رووا عنك أنك أمرتهم بالتمام، فقال: إن أصحابنا كانوا يدخلون المسجد فيصلون و يأخذون نعالهم و يخرجون، و الناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلاة، فأمرتهم بالتمام» «٢»

و ،

حسنه: «قلت لأبي عبد الله (ع): مكة و المدينة كسائر البلدان؟ قال: نعم. قلت: روى عنك بعض أصحابنا أنك قلت لهم:

أتموا بالمدينة لخمس. فقال: إن أصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون، فيخرجون من المسجد عند الصلاة، فكرهت ذلك لهم، فلهذا قلته» «٣».

و يمكن الجواب عنها، أما صحيح أبي ولاد فلتوقف الاستدلال به على كون التخيير بين القصر و التمام عاماً لجميع البلد. أما لو اختص بالمسجد فلا مجال له. مضافاً إلى إمكان دعوى كون السؤال عن حكم الإقامة في مطلق البلد، و لأجل ذلك استفيد منه الحكم الكلى، و إن كان للمدينة خصوصية دون غيرها. و لزوم تخصيص المورد لا مانع منه في مقام الجمع بين الأدلة. و أما صحيح ابن بزيع

و المصحح عن ابن حديد

، فمع ضعف الثانى، يمكن حملهما على إرادة نفي وجوب التمام، لا نفي مشروعيته إذا لم

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٢

.....

ينو الإقامة عشرة، كما يشهد به

قوله في الثاني: «و كانت محبتي أن يأمرني بالتمام».

إذ هو ظاهر في الإلزام به، لا في الترخيص فيه.

و من ذلك يظهر الجواب عن مصحح معاوية

، و حسنه

. و الظاهر منهما أن أصحاب الأئمة (ع) في عصرهم كانوا مختلفين، فبعضهم كان مأموراً بالإتمام، و لذا كان يرى وجوبه تعييناً، و

بعضهم كان مأموراً بالقصر، فيرى وجوبه تعييناً. و الظاهر أن الوجوبين طارئان بالعناوين الثانوية فالعنوان الموجب للأمر بالإتمام تعييناً

هو ما أشير إليه في مصحح معاوية

و حسنه

الأخيرين. و العنوان الموجب للأمر بالقصر هو خوف الوقوع في خلاف التقيّة، كما أشير إليه

في حسن ابن الحجاج: «قلت لأبي الحسن (ع):

إن هشاماً روى عنك أنك أمرته بالتمام في الحرمين، و ذلك من أجل الناس قال: لا، كنت أنا و من مضى من آبائي إذا وردنا مكة

أتمننا الصلاة، و استترنا من الناس» (١).

فان الظاهر أن الاستتار إنما يكون من جهة التقيّة ممن كان يرى وجوب القصر على المسافر من العامة. فكل من العناوين الموجب

للقصر و التمام راجع إلى التقيّة. و ان اختلفت الجهة. و لأجل ذلك الاختلاف صح له (ع) أن يقول

في حسن ابن الحجاج: «لا، كنت ..»

إذ المراد إنكار جهة التقيّة التي ادعاها هشام، لا إنكار أصل التقيّة، و إلا لم يكن وجه للاستتار بالإتمام.

و من ذلك أيضاً تعرف أن المراد من قول السائل في صحيح ابن مهزيار: «فمنها: يأمر أن يتم ..، و منها: يأمر أن يقصر ..»

الأمر الإلزامي التعيني، لكن كان لبعض العناوين الثانوية، و لولاها لكان كل منها واجباً تخييرياً. و أما ما في صدر الحسن الأخير فلا بد

أن يكون المراد منه مساواة مكة و المدينة لسائر البلاد في عدم وجوب التمام إلا بنية

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٣

.....

الإقامة عشرة.

و بالجملة: المستفاد من نصوص المسألة: أن العبارات الصادرة من الأئمة (ع) على أنحاء. منها: ما هو صريح في التخيير بين التمام و

القصر و منها: ما هو أمر تعييناً بالتمام، و منها: ما هو أمر تعييناً بالقصر. و الجمع بين الأخيرين و ما قبلهما: هو أن الحكم الأولى التخيير،

وقد يطرأ عنوان فيقتضى وجوب أحدهما تعييناً. وأن اختلاف أصحاب الأئمة (ع) فى ذلك ناشئ من اختلافهم فى الأمر الصادر لهم، الناشئ من اختلاف الجهات المعينة للقصر أو التمام. فلا تنافى بين روايتى الأمر بالتمام والأمر بالقصر، كما لا تنافى بينهما وبين غيرهما.

ومن ذلك يظهر الوجه فيما

رواه فى كامل الزيارة عن سعد: «أنه سئل أبوب بن نوح عن تقصير الصلاة فى هذه المشاهد: مكة، والمدينة، والكوفة وقبر الحسين (ع)، والذى روى فيها، فقال: أنا أقصر، وكان صفوان يقصر، وابن أبى عمير وجميع أصحابنا يقصرون» (١) ، وما

فى صحيح ابن مهزيار: «من أن فقهاء أصحابنا أشاروا إليه بالتقصير ..» (٢)

فان المراد الالتزام بالتقصير، والإشارة بذلك للأمر الصادر عن الأئمة (ع) به لبعض العوارض المقتضية لذلك. وما ذكرنا هو الذى يقتضيه الجمع بين النصوص. وأما حمل نصوص الأمر بالإنتمام على إرادة الأمر بالإقامة فبعيد جداً. وكذا حمل التخيير بينه وبين القصر على إرادة التخيير بين نية الإقامة وعدمها، فإنه خلاف ما دل على الإنتمام ولو صلاة واحدة، أو ماراً، أو حين يدخل.

ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما عن ظاهر الصدوق أو صريحه. من منع

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

(٢) تقدم ذلك فى أوائل هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٤

وما ذكرنا هو القدر المتيقن. والافلا يبعد كون المدار على البلدان الأربعة، وهى مكة، والمدينة، والكوفة وكربلاء (١).

الإنتمام إلا مع نية الإقامة. وكذا ما عن السيد وابن الجنيد: من وجوبه.

إذ جواز القصر من ضروريات مدلول النصوص المتقدمة إليها الإشارة.

و طرحها بأجمعها، والعمل بما ظاهره وجوب التمام خلاف مقتضى الجمع بين الأدلة. إلا أن فى الحكاية عنهما إشكالا، لما عن المختلف: من نسبة استحباب التمام إليهما. ولذا لم يتعرض فى المتن للاحتياط بفعل التمام. فلاحظ، وتأمل.

(١) كما نسب إلى المبسوط والنهاية- على وجه- وابن حمزة وسعيد، والمحقق فى كتاب له فى السفر، بل حكى عن الشيخ، و الفاضلين، وأكثر الأصحاب، بل نسب إلى المشهور.

و وجهه: أما فى الأولين فالأخبار الكثيرة المشتملة على التعبير بمكة والمدينة، كصحيح ابن الحجاج المتقدم

«١»، وبالحرمين، لتفسيرهما فى صحيح ابن مهزيار المتقدم

بهما، وبحرم الله وحرم رسوله (ص)، المفسرين فى رواية معاوية بن عمار

و غيرها بهما «٢».

وما يتوهم معارضته لها، من

مرسل إبراهيم بن أبى البلاد عن أبى عبد الله (ع): «تم الصلاة فى ثلاثة مواطن: فى المسجد الحرام، ومسجد الرسول (ص)، وعند

قبر الحسين (ع)» «٣»

، و نحوه مرسل حذيفه

(١) راجع التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزار حديث: ١. و فى نفس الباب- و كذا فى الباب ١٦ من أبواب المزار- أحاديث أخر على ذلك.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٢.

مستمك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٥

.....

ابن منصور عنه (ع)

«١». و خبر أبى بصير عنه (ع)

«٢»، و خبر خادم إسماعيل بن جعفر عنه (ع)

«٣»، فمع ضعفه فى نفسه، غير صالح للمعارضه، لعدم التنافى بينهما، لكونهما مثبتين. و ذكر المسجد بالخصوص يمكن أن يكون لغلبة كونه موضع الصلاة.

و يشهد بعموم الحكم للبلدين: ما

فى مرسل حماد عن أبى عبد الله (ع): «من الأمر المذخور: إتمام الصلاة فى أربعة مواطن: بمكة، و المدينة، و مسجد الكوفة، و الحائر» «٤».

فإن التعبير بالبلدين، ثمّ العدول عنه إلى التعبير بالمسجد فى الكوفة شاهد قوى على عموم الحكم لهما. و نحوه مرسل الفقيه

«٥»، بل الظاهر أنه هو. و يشهد له أيضاً ما

فى صحيح ابن مهزيار من قوله: «أى شىء تعنى بالحرمين؟ ..»

فإن الظاهر أن اختصاص الحرمين فى مكة و المدينة فى الجملة مما لا إشكال فيه عنده، وإنما السؤال كان عن أن الحرم يعم البلد، أو يخص المسجد، أو جهة معينة منه، أو غير ذلك، فلا- يمكن حمل البلدين فيه على المسجدين فلاحظ. نعم يقتضى الاختصاص بالمسجد فى المدينة صحيح أبى ولاد المتقدم. لكن عرفت قريباً وجه الجمع بينه و بين ما نحن فيه. فتأمل. و من ذلك يظهر ضعف ما عن الحلبي: من اختصاص الحكم بالمسجدين. أخذاً بالمتيقن.

و أما بلد الكوفة فليس ما يدل على جواز الإتمام فيه إلا خبر زياد القندى عن أبى الحسن (ع)

«٦». و ما عداه قد اشتمل بعضه على التعبير

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٩.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٦.

(٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٣.

مستمك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٦

.....

بحرم أمير المؤمنين (ع)، كمصحح حماد بن عيسى المتقدم

«١»، ومرسل المصباح

«٢». وبعضها قد اشتمل على التعبير بمسجد الكوفة، كمرسل حذيفة ابن منصور

«٣»، ومرسل الفقيه

«٤»، وخبر أبي بصير

«٥»، ومرسل حماد

«٦». ولا ريب في اختصاص الأخير بالمسجد.

و أما الثاني فلا يخلو من إجمال. وتطبيقه في بعض الروايات عليها-

كخبر حسان بن مهران، وفيه: «قال أمير المؤمنين: مكة حرم الله تعالى، والمدينة حرم رسول الله (ص)، والكوفة حرمي، لا يريد بها جبار بحادثه إلا قصمه الله» «٧».

ونحوه خبر عاصم بن حميد-

[١] و

في رواية القلانسي: «إن الكوفة حرم الله، و حرم رسوله (ص)، و حرم أمير المؤمنين (ع)» «٨»

غير كاف في إثبات الحكم لها، لضعفه - كخبر زياد- أولاً. ولأن مجرد التطبيق لا يجدي فيما نحن فيه، وإنما المجدي التفسير، بأن يقال: حرم أمير المؤمنين (ع) هو الكوفة. وليس

[١] لم نجد الرواية المذكورة في مظانها، من الوسائل، والمستدرک، والجواهر، والحدائق، والمستند. نعم في المستدرک باب: ١٢ من أبواب المزار، عن أمالي الطوسي (ره) عن عاصم بن عبد الواحد المدني، عن الصادق (ع) وفيه: «والكوفة حرم على (ع)». وقد أشار صاحب المستند في ج ٢ صفحة ٥٨٤، والحدائق في ج ١١ صفحة ٤٥٦ طبع النجف الأشرف إلى الرواية المذكورة مصرحاً الأخير منهما بإهمال الراوي. كما و إننا لم نجد ذكراً له في تنقيح المقال للمامقاني (ره) وإنما جاء فيه: ترجمه عاصم بن حميد. من أصحاب الصادق (ع). فراجع تنقيح المقال ج ٢ ص ١١٣

(١) راجع أوائل التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢٤.

(٣) المراد هو المرسل المتقدم في صدر التعليقة.

(٤) تقدم ذكر ذلك كله في هذه التعليقة.

(٥) تقدم ذكر ذلك كله في هذه التعليقة.

(٦) تقدم ذكر ذلك كله في هذه التعليقة.

(٧) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المزار حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٧

.....

مفاد النصوص ذلك. و التطبيق إنما يجدى فى الحكم الثابت لموضوع عام، لا ما إذا أريد من العام فرد مخصوص وقد أجمل. فرفع اليد عن عموم وجوب القصر على المسافر فيما عدا مسجد الكوفة لا- يخلو من إشكال، و الاقتصار على المتيقن- و هو خصوص المسجد- متعين. و يشير إليه مرسل حماد المتقدم

. و إلحاق الكوفة بمكة، بضميمة عدم الفصل- كما عن الشيخ (ره)- غير ظاهر، لثبوت القول بالفصل حينئذ.

و أما كربلاء: فالنصوص المتعرضة للحكم فيها بين ما تضمن التعبير ب «حرم الحسين (ع)»، كمصحح حماد

«١»، و خبر خادم إسماعيل بن جعفر

«٢»، و مرسل حذيفة بن منصور

«٣». و مرسل المصباح

«٤»، و بين ما تضمن التعبير ب «عند قبر الحسين (ع)»، كخبر أبى شبل

«٥» و خبر عمرو بن مرزوق

«٦»، و مرسل إبراهيم بن أبى البلاد المتقدم

«٧» و بين ما تضمن التعبير بالحائر، كمرسل حماد

، و مرسل الصدوق

، اللذين قد عرفت أن الظاهر أنهما واحد «٨»، أما الأول فقد ورد فى مرفوع منصور بن العباس: أنه خمسة فراسخ من أربع جوانبه

«٩». و

فى مرسل محمد بن إسماعيل البصرى: أنه فرسخ فى فرسخ من أربع جوانب القبر «١٠».

لكن لا مجال للاعتماد عليه فى مثل

- (١) تقدم ذلك فى أول المسألة.
- (٢) تقدم ذلك كله فى صدر التعليقة.
- (٣) تقدم ذلك كله فى صدر التعليقة.
- (٤) تقدم ذلك كله فى صدر التعليقة.
- (٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٢.
- (٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣٠.
- (٧) تقدم ذلك فى صدر التعليقة.
- (٨) تقدم ذلك فى صدر التعليقة.
- (٩) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب المزار حديث: ١.
- (١٠) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب المزار حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ١٨٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٨

.....

المقام، لضعف السند من دون جابر. و لما لم يكن طريق شرعى إلى تحديده يبقى على إجماله، و ليس له معنى عرفى ليرجع اليه. و أما الأخير فلم أقف فى النصوص على تحديده، إلا على رواية الحسين ابن ثوير، الواردة فى آداب الزيارة المأثورة، و فيها: «و عليك بالتكبير، و التهليل، و التسييح، و التحميد، و التعظيم لله تعالى، و الصلاة على محمد و أهل بيته، حتى تصير إلى باب الحائر، ثم تقول: السلام .. (إلى أن قال)

ثم اخط عشر خطأ، ثم قف و كبر ثلاثين تكبيرة. ثم امش اليه حتى تأتية من قبل وجهه، فاستقبل وجهك بوجهه ..» (١). فإنه - على تقدير ظهوره فى كون باب الحائر متصلاً بالحائر - ظاهر فى أن الحائر أكثر من عشر خطوات. نعم عن الإرشاد للمفيد (ره): أن الحائر محيط بهم (ع) إلا العباس (ع) فإنه قتل على المسناة. و عن السرائر: أنه ما دار سور المشهد و المسجد عليه، دون ما دار سور البلد عليه، لأن ذلك هو الحائر حقيقة، لأن الحائر فى لسان العرب الموضع المطمئن الذى يحار الماء فيه. و عن البحار عن بعض: أنه مجموع الصحن المقدس، و بعضهم: أنه القبة السامية. و بعضهم: أنه الروضة المقدسة و ما أحاط بها من العمارات المقدسة، من الرواق و المقتل و الخزانة و غيرها. ثم قال: «و الأظهر عندي أنه مجموع الصحن القديم، لا ما تجدد منه فى الدولة الصفوية». لكن الجميع غير واضح المستند. مع أن فى الاعتماد على المرسلين المشتملين على التعبير بالحائر «٢» إشكالا. فالإقتصار على القدر المتيقن من معنى الحائر، و من معنى الحرم - و هو ما يقارب الضريح المقدس - متعين.

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المزار حديث: ١.

(٢) المراد بهما: مرسلات حماد و الصدوق المتقدمان فى صدر التعليق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٨٩

لكن لا- ينبغى ترك الاحتياط، خصوصاً فى الأخيرتين. و لا يلحق بها سائر المشاهد (١). و الأحوط فى المساجد الثلاثة الإقتصار على الأصلية منها، دون الزيادات الحادثة فى بعضها (٢). نعم لا- فرق فيها بين السطوح، و الصحن، و المواضع المنخفضة منها. كما أن الأحوط فى الحائر الإقتصار على ما حول الضريح المبارك.

[مسألة (١٢): إذا كان بعض بدن المصلى داخلًا فى أماكن التخيير و بعضه خارجاً لا يجوز له التمام]

(مسألة ١٢): إذا كان بعض بدن المصلى داخلًا فى أماكن التخيير و بعضه خارجاً لا يجوز له التمام (٣). نعم لا- بأس بالوقوف منتهى أحدها إذا كان يتأخر حال الركوع و السجود (٤)

و أما تحديده فى كلام بعض بخمسة و عشرين ذراعاً فلم أقف على مستند له

غير مصحح إسحاق بن عمار: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة من عرفها و استجار بها

أجبر.

قلت: صف لي موضعها. قال (ع): امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رأسه، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه، وخمسة وعشرين ذراعاً من خلفه، وخمسة وعشرين ذراعاً مما يلي وجهه» (١) «إلا أن في تعلقها بما نحن فيه تأملاً ظاهراً. والله سبحانه أعلم.

(١) لعدم الدليل الموجب للخروج عن عموم القصر على المسافر. وما عن السيد و ابن الجنيد. من إلحاق المشاهد بها في وجوب التمام. قد عرفت الاشكال فيه في الملحق به، فضلاً عن الملحق.

(٢) إذا كانت الزيادة بعد صدور النصوص، لعدم الدليل على ذلك نعم لو كانت الزيادة قبل صدور النصوص فظاهرها دخول الزيادة. (٣) لعدم دخوله في أدلته.

(٤) لصدق الصلاة في المواطن المذكورة.

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب المزار حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٠

بحيث يكون تمام بدنه داخلاً حالهما.

[مسألة ١٣]: لا يلحق الصوم بالصلاة في التخيير المزبور]

(مسألة ١٣): لا يلحق الصوم بالصلاة في التخيير المزبور (١)، فلا يصح له الصوم فيها، إلا إذا نوى الإقامة أو بقى متردداً ثلاثين يوماً.

[مسألة ١٤]: التخيير في هذه الأماكن استمراري]

(مسألة ١٤): التخيير في هذه الأماكن استمراري (٢) فيجوز له التمام مع شروعه في الصلاة بقصد القصر و بالعكس ما لم يتجاوز محل العدول. بل لا بأس بأن ينوى الصلاة من غير تعيين أحد الأمرين من الأول (٣). بل لو نوى القصر فأتم غفلةً أو بالعكس فالظاهر الصحة (٤).

(١) كما هو ظاهر الفتاوى، و المصرح به في كلام غير واحد. لعدم دخوله في الأدلة. و عموم التلازم بينهما في القصر و التمام مختص بغير ما نحن فيه، لظهوره في عدم الفرق بين السفر المشرع لقصر الصوم و المشرع لقصر الصلاة، و أن عنوان المسافر في المقامين بمعنى واحد. و يشير إلى عدم الإلحاق ما

في موثق عثمان بن عيسى: «عن إتمام الصلاة و الصيام في الحرمين قال (ع): أتمها و لو صلاة واحدة» (١).

(٢) لإطلاق الأدلة، التي لا فرق فيها بين الابتداء و الاستدامة.

(٣) بأن يقصد الأمر المتعلق بالركعتين في الجملة، بلا تحديد له بإحدى الخصوصيتين.

(٤) كما لو تخيل أنه مأمور بالتمام لكونه حاضراً. و كذا لو جاء بكل من الركعتين الأخيرتين بقصد أنها الثانية، لاعتقاده عدم فعلها. و احتمال البطلان بزيادة الركعتين لعدم قصد امتثال أمرهما ضعيف، لأن ذلك من قبيل الاشتباه في التطبيق، كما تقدم في مبحث الخل. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩١

[مسألة (١٥): يستحب أن يقول عقب كل صلاة مقصورة ثلاثين مرة]

(مسألة ١٥): يستحب أن يقول عقب كل صلاة مقصورة (١) ثلاثين مرة: «سبحان الله و الحمد لله، و لا إله إلا الله، و الله أكبر». و هذا و إن كان يستحب من حيث التعقيب عقب كل فريضة حتى غير المقصورة (٢)، إلا أنه يتأكد عقب المقصورات (٣)، بل الأولى تكرارها مرتين (٤)، مرة من باب التعقيب، و مرة من حيث بدليتها عن الركعتين الساقطتين.

(١) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر.

لخبر المروزي قال: «قال الفقيه العسكري (ع): يجب على المسافر أن يقول في دبر كل صلاة يقصر فيها: سبحان الله، و الحمد لله، و لا إله إلا الله، و الله أكبر، ثلاثين مرة، لتمام الصلاة» (١).

و

في خبر رجاء: «إن الرضا (ع) كان يقولها في دبر كل صلاة يقصرها ثلاثين مرة، و يقول هذا تمام الصلاة» (٢).

و يتعين حمل الأول على الاستحباب، لما عرفت من نفي الخلاف، و قضاء السيرة القطعية بذلك.

(٢) كما ورد في بعض الأخبار.

(٣) لتعدد الجهة.

(٤) لاحتمال عدم التداخل. لكنه خلاف إطلاق الأدلة. و لأجله لا مجال للرجوع إلى قاعدة عدم التداخل. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* انتهى الكلام فيما يتعلق بصلاة المسافر، في النجف الأشرف، ثالث ربيع الثاني من السنة الخمسين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية، على مهاجرها أفضل الصلاة و السلام و أزكى التحية. بقلم مؤلفه الأقل (محسن)، خلف المقدس العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم. و له الحمد

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الصوم]

إشارة

كتاب الصوم و هو الإمساك عما يأتي من المفطرات، بقصد القربة (١).

والمجد، كما هو أهله. و هو حسينا وَ نَعَمَ الْوَكِيلُ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ، مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الْغُرِّ الْمَيَامِينِ.
كتاب الصوم

الصوم في اللغة: مطلق الإمساك، أو إمساك الحيوان، أو خصوص الإنسان، و عن ابن دريد: «كل شيء سكنت حركته فقد صام صوماً».

(١) قد اختلفت عباراتهم في معناه الشرعي، ففي بعضها: أنه الكف و في آخر: أنه التوطين، و في ثالث: أنه الإمساك. و قد اختلفت أيضاً في القيود المذكورة في تعريفاته. و ظاهر أكثرهم أنهم في مقام التعريف الحقيقي، لعدول كل عن تعريف الآخر، معتذراً بتوجه المناقشات على التعريف المعدول عنه، من جهة الطرد، أو العكس، أو من جهتهما معاً.

و ليس ذلك إلا لبناهم على التعريف الحقيقي. لكن السعي في هذا السبيل لما لم يترتب عليه مزيد فائدة كان تركه و الاشتغال بما هو أهم أولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٣

و ينقسم (١) إلى الواجب، و المندوب، و الحرام، و المكروه، بمعنى قلة الثواب. و الواجب منه ثمانية (٢):

صوم شهر رمضان، و صوم القضاء، و صوم الكفارة- على كثرتها- و صوم بدل الهدى في الحج و صوم النذر و العهد و اليمين، و صوم الإجارة و نحوها- كالشروط في ضمن العقد- و صوم الثالث من أيام الاعتكاف، و صوم الولد الأكبر عن أحد أبويه. و وجوبه في شهر رمضان من ضروريات الدين (٣)، و منكره مرتد (٤) يجب قتله (٥). و من أفطر فيه- لا مستحلاً-

نعم هنا شيء، و هو أنه لا-ريب في ال-اجتزاء يصوم من أكل ناسياً للصوم. و حينئذ فإن كان الصوم عبارة عن الإمساك عن ذوات المفطرات لم يصدق ذلك على الصوم المذكور، و وجب الالتزام بكونه بدلاً عن الصوم لا صوماً حقيقياً، و هو خلاف ظاهر النص و الفتوى. و إن كان عبارة عن الإمساك عنها بقيد الالتفات إلى الصوم لزم أخذ الالتفات إليه قيماً فيه، و هو ممتنع، إذ الالتفات إلى الشيء خارج عنه. فلا بد من أخذ المفطرات مهملة، لا مطلقة، و لا مقيدة بالالتفات. و هكذا الحال في أخذ قصد القرية فيه و في غيره من العبادات، فالأمر به و بسائر العبادات متعلق بالذات الملازمة لقصد القرية، لا بالذات المطلقة، و لا بالذات المقيدة بقصد القرية. فلاحظ

(١) سيأتي التعرض للأقسام المذكورة.

(٢) الاستدلال على وجوب كل من الأقسام المذكورة موكول إلى محله.

(٣) كما صرح به جماعة، بل الظاهر أنه إجماع.

(٤) تقدم في مبحث نجاسة الكافر الكلام في أن إنكار الضرورى مطلقاً موجب للكفر، أو بشرط علم المنكر بأنه من الدين. فراجع.

(٥) إن كان ولد على فطرة الإسلام. و إلا فبعد أن يستتاب فلا يتوب،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٤

عالمياً عامداً يعزر (١) بخمسة و عشرين سوطاً (٢)، فان عاد عزز ثانياً (٣)، فان عاد قتل على الأقوى (٤). و إن كان

كما أشرنا إليه في كتاب الطهارة. و محله مفصلاً في كتاب الحدود.

(١) بلا خلاف ظاهر.

لصحيح بريد العجلي: «سئل أبو جعفر (ع) عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر شهر رمضان ثلاثة أيام. قال (ع):

يسأل هل عليك في إفتارك شهر رمضان إثم، فان قال: لا، فان على الامام أن يقتله. و إن قال: نعم، فان على الامام أن ينهكه ضرباً»
«١»

«٢»

لخبر المفضل بن عمر عن أبى عبد الله (ع) - فيمن أتى امرأته و هما صائمان -: «و إن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً، نصف الحد.

و إن كانت طاوعته ضرب خمسة و عشرين سوطاً، و ضربت خمسة و عشرين سوطاً» «٢».

و ضعف سنده - لو تم - مجبور بالعمل به فى مورده.

لكن التعدى منه إلى مطلق الإفطار - مع كونه خلاف إطلاق الصحيح المتقدم، و إطلاق ما دل على إيكال تقدير التعزير إلى الامام - غير ظاهر.

و لا سيما و كون التقدير المذكور خلاف ظاهر إطلاق التعزير فى كلامهم، فإنه عندهم يقابل الحد، و هو الذى له تقدير بعينه. و كأنه لذلك كان ما عن جماعة من التصريح بعدم التقدير.

«٣» بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه إطلاق الصحيح المتقدم

. «٤» كما عن الأكثر أو المشهور.

لموثق سماعه: «سألته عن رجل أخذ فى شهر رمضان، و قد أفطر ثلاث مرات، و قد رفع إلى الامام ثلاث مرات. قال (ع): يقتل فى الثالثة» «٣».

و نحوه خبر أبى بصير

«٤»

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان ملحق الحديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٥

الأحوط قتله فى الرابعة (١). و إنما يقتل فى الثالثة أو الرابعة إذا عزر فى كل من المرتين أو الثلاث (٢). و إذا ادعى شبهة محتملة فى حقه درى عنه الحد (٣).

[فصل فى النبئة]

إشارة

فصل فى النبئة يجب فى الصوم القصد إليه، مع القربة و الإخلاص (٤)

أما

صحيح يونس عن أبى الحسن الماضى (ع): «أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة» «١»

فالاستدلال به يتوقف على عمومته للمقام، بأن يراد من الحد ما يعم التعزير. و هو كما ترى.

(١) كما هو المحكى عن بعض.

للمرسل: «إن أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة» (٢).

و ضعفه- لعدم صلاحية المرسل لمعارضه ما سبق- ظاهر. و كونه أحوط غير ظاهر، لأنه مخالف للأدلة المتقدمة. و أهمية القتل إنما تقتضى تقديم الاحتياط فيه على الاحتياط فى غيره عند تراحم الاحتياطين. و ذلك فى غير ما نحن فيه.

(٢) كما عن التذكرة و جماعه. و يقتضيه ظاهر ما سبق. لا أقل من عدم إطلاقه بنحو يشمل صورة عدمه، كما لا يخفى.

(٣) لإطلاق ما دل على أن الحدود تدرأ بالشبهات.

فصل فى النية

(٤) بلا- خلاف. لكونه من العبادات المعبر فيها ذلك إجماعاً. نعم الظاهر، بل الذى لا ينبغى التأمل فيه: أنه لا يعتبر فيه أن يكون الترك

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمات الحدود حديث: ١.

(٢) لم نعثر على ذلك، و إنما روى ذلك مرسل فى خصوص شارب الخمر. لاحظ الوسائل باب:

١١ من أبواب حد المسكر حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٦

كسائر العبادات. و لا يجب الاخطار بل يكفى الداعى (١).

و يعتبر فيما عدا شهر رمضان- حتى الواجب المعين أيضاً- القصد إلى نوعه (٢)، من الكفارة، أو القضاء، أو النذر،

للمفطرات فى كل آن من آتات النهار مستنداً إلى إرادة موافقة أمر الله تعالى.

و إلا- لزم بطلان الصوم بانتفاء ذلك بالنوم، أو الغفلة، أو العجز عن ارتكاب المفطر، أو عدم الرغبة فيه، أو وجود المنفر الطبيعى عنه، بناء على قبح الضميمة فى عبادية العبادة، و ذلك مما لا يمكن الالتزام به ضرورة بل المعبر فيه: استقلال داعى الموافقة للأمر فى الزجر عن المفطر على تقدير الالتفات و الاختيار و عدم وجود المقتضى الخارجى للزجر عنه. فلا يقدح فيه النوم، و الغفلة، و العجز، و وجود المقتضى الخارجى للزجر عنه، كما فى الموارد المذكورة إذا فرض تحقق داعى موافقة الأمر الشرعى بنحو يستقل فى الزجر لو لا ما ذكر، و إنما يقدح فيه عدم تحقق داعى الموافقة للأمر الشرعى أصلاً، أو عدم صلاحيته للاستقلال فى الزجر. فالعبادية المعبرة فى آتات الصوم إنما هى عبادية فاعلية، لا- فعلية، كما فى سائر العبادات و لعل ذلك يجرى أيضاً فى بعض الواجبات العبادية، كالوقوف فى عرفات أو المشعر الحرام.

(١) كما تقدم بيانه مفصلاً فى نية الوضوء. فراجع.

(٢) و هو فى غير المعين قول علمائنا- كما عن المنتهى- و قول العلماء كافة- كما عن التذكرة- و عند الأصحاب- كما عن المعبر- و بلا خلاف يعرف- كما عن التنقيح- و إجماعاً- كما عن السرائر، و التحرير، و غيرهما و ظاهر الشرائع. و يدل عليه- مضافاً إلى ذلك- : أن الفعل العبادى لا يصح عبادة إلا إذا قصد إيقاعه على النحو الذى أخذ موضوعاً للتكليف، لما عرفت فى نية الوضوء من أن قوام

العبادية انفعال المكلف بأمر المولى،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٧

بنحو تحدث له إرادة تكوينية تابعة للإرادة التشريعية للمولى، فلا بد أن تتعلق إرادة العبد بما تعلق به إرادة مولاه، وهذا معنى قصد موضوع الأمر على النحو الذى أخذ موضوعاً له. فإذا فرض أن صوم الكفارة بعنوان كونه كفارة قد أخذ موضوعاً للأمر، فلا يكون عبادة إلا إذا قصد الإتيان به معنوياً بذلك العنوان.

نعم قد يتوهم فيدعى: أن ظاهر الأدلة السمعية كون موضوعها نفس الصوم الذى هو الماهية المشتركة بين أفرادها، فإذا كان على المكلف صوم يوم قضاء و صوم يوم كفارة فقد وجب عليه صوم يومين لا يميز بينهما إلا بمحض الاثنية، فلا مجال للتعين، فضلاً عن وجوبه. فلو صام يوماً واحداً سقط عنه صوم يوم وبقى عليه صوم يوم آخر. ولكنه كما ترى، بل ظاهر نصوص الأمر بالقضاء و الكفارة و نحوهما: أخذ العنوان من القضاء و الكفارة أو نحوهما فى موضوع الأمر، فلا بد من قصده ليقع عبادة، كما عرفت.

و يشهد به أيضاً اختلافها بخصوصيات أخرى، مثل التضييق و التوسعة، و السقوط مع العجز بلا بدل و مع البدل و غير ذلك، فان اختلافها فى الخصوصيات المذكورة يدل على اختلافها بالقيود و الحدود. كما يظهر أيضاً من نصوص عدم جواز الصوم ندباً لمن عليه فريضة: أن الصوم المندوب غير الصوم الواجب يمكن أن يقصد أحدهما بعينه. فيسقط أمره و يبقى أمر الآخر، نظير النافلة و الفريضة فى الصلاة. نعم لا يبعد الالتزام برجحان طبيعة الصوم فى نفسها، عدا الحرام منه، و تعرضها بخصوصيات أخرى موجبه له من قضاء أو كفارة، فإذا قصد نفس الطبيعة بلا خصوصية وقع مندوباً، و إذا قصدها مع الخصوصية الأخرى وقع ذو الخصوصية و ترتبت عليه أحكامه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٨

مطلقاً كان أو مقيداً بزمان معين (١)، من غير فرق بين الصوم الواجب و المندوب. ففي المندوب أيضاً يعتبر تعيين نوعه،

هذا فى غير رمضان، أما هو فلا يشرع فيه غير فرضه أصلاً، فلا يصح و لو ندباً و إن قصد صرف الطبيعة الراجحة، كما سيأتى. (١) كما هو المشهور. و نسب إلى الشيخ، و المحقق، و العلامة فى بعض كتبه، و الشهيد فى كتبه الثلاثة. و هو واضح جداً بناءً على أن النذر يوجب كون الفعل المنذور ملكاً لله سبحانه على المكلف، كما هو الظاهر. و يقتضيه مفهوم صيغة النذر، لأن تسليم ما فى الذمة يتوقف على قصد المصادقية، و لولاه لم يتعين الخارجى لذلك، كما فى سائر موارد ما فى الذمة من الديون المالية عيناً كانت أو فعلاً. و بذلك أيضاً يتضح وجه اعتبار التعيين فى الصوم الواجب بالإجارة و الشرط و نحوهما. أما بناءً على عدم إيجاب النذر ذلك، بل إنما يقتضى وجوب المنذور فقط، يشكل اعتبار قصد التعيين، بل يكفى قصد نفس العنوان المنذور فى سقوطه، لانطباق موضوعه عليه قهراً.

فان قلت: الوجوب الآتى من قبل النذر إنما يتعلق بعنوان الوفاء، كما يقتضيه ظاهر أدلة النفوذ، فيجب قصد الوفاء فى سقوط أمر النذر، كما هو الحال فى الأمر بالكفارة و القضاء. قلت: أولاً: إن الأمر بالوفاء بالنذور ليس مولوياً، بل هو إرشادى إلى صحة النذر، نظير الأمر بالوفاء بالعقود و الشروط و غيرها، كما أوضحناه فيما علقناه على مباحث الشرط من مكاسب شيخنا الأعظم (ره). و ثانياً: إنه لو سلم كونه مولوياً فالظاهر كونه توصلياً، لا تعبدياً، فلا يتوقف سقوطه على قصد امتثاله، بل يكفى فى سقوطه الإتيان بمتعلقه، و هو فعل نفس المنذور. نعم لو بنى على أن الواجب عنوان الوفاء بالنذر بنحو يكون قصدياً، توقف وجوده على قصده لكن الظاهر أنه ليس كذلك، بل ليس الواجب إلا فعل المنذور لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ١٩٩

من كونه صوم أيام البيض مثلاً أو غيرها من الأيام المخصوصة (١) فلا يجزى القصد إلى الصوم مع القربة من دون تعيين النوع، من غير فرق بين ما إذا كان ما فى ذمته متحداً أو متعدداً،

و مما ذكرنا يظهر أن ما حكى عن السيد. و الحلوى و العلامة في جملة من كتبه و المدارك و غيرهم: من عدم اعتبار التعيين فيه ينبغي أن يكون مبنياً على ذلك لا غير.

و أما الاستدلال له: بأنه زمان يتعين بالنذر للصوم، فكان كشهر رمضان، لا- يعتبر فيه التعيين. ففيه: أن التعيين الواقعي لا يكفي في انطباق ما في الذمة من حق الغير عليه، و لا في صدق إطاعة أمر النذر لو كان عبادياً، و لا في صدق الوفاء بالنذر لو كان قصدياً. و مثله في الضعف: الاستدلال للأول بأنه زمان لم يعينه الشارع في الأصل، فافتقر إلى التعيين، كالنذر المطلق. وجه الضعف: أنه لو بنى على عدم اقتضاء النذر جهة وضعيه، و لا كون الأمر بالوفاء عبادياً، و لا كون عنوان الوفاء قصدياً، يكون انطباق المنذور على المأتمى به قهرياً، فيسقط أمره، و لا- يتوقف على التعيين. و كذا الحال في النذر المطلق، فان المنذور فرد من العنوان المستحب يعرضه بالنذر الوجوب، فتكون أفراد المستحب بعضها واجباً بالعرض و بعضها مستحباً، فيلحقه حكم ما لو وجب صوم يوم و استحب صوم يوم آخر، بلا تميز بين اليومين إلا بمحض الاثنييه، فإذا صام أحدهما سقط الوجوب و بقي الاستحباب. فالعمدة إذاً في القولين ما ذكرنا. هذا و لا يبعد الفرق بين مفاد النذر و مفاد العهد و اليمين، فظاهر الأول الأول، كما عرفت، و ظاهر الأخيرين الثاني.

(١) يظهر من أدلة القولين في النذر المعين: تأتي الخلاف هنا أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٠

ففي صورة الاتحاد أيضاً يعتبر تعيين النوع (١). و يكفي التعيين الإجمالي (٢)، كأن يكون ما في ذمته واحداً، فيقصد ما في ذمته، و إن لم يعلم أنه من أي نوع، و إن كان يمكنه الاستعلام أيضاً. بل فيما إذا كان ما في ذمته متعدداً أيضاً يكفي التعيين الإجمالي، كأن ينوى ما اشتغلت ذمته به أولاً، أو ثانياً أو نحو ذلك.

و أما في شهر رمضان فيكفي قصد الصوم و إن لم ينو كونه من رمضان (٣). بل لو نوى فيه غيره

و عن البيان: إلحاق المندوب المعين بالواجب في عدم اعتبار التعيين. و عن بعض تحقیقاته: إلحاق مطلق المندوب به، لتعينه شرعاً في جميع الأيام، و تبعه على ذلك بعض من تأخر. و لكن التحقيق: لزوم التعيين في الأول إما لأخذ الزمان الخاص قيدياً في موضوع الأمر، كما يقتضيه الجمود على عبارة النصوص، فلا يقع عبادة و امتثالاً لأمره إلا إذا قصد المكلف.

و إما لأن صوم الزمان المعين كما يصلح أن يكون امتثالاً للأمر بالمعين يصلح أن يكون امتثالاً للأمر بالمطلق، فكونه امتثالاً للأول بعينه محتاج إلى معين و ليس إلا القصد، و مجرد تعيينه غير كاف فيه، و لا سيما مع صلاحية الزمان لغيره. و أما المندوب المطلق فالقصد إلى صرف الطبيعة المطلقة فيه كاف في تعيينه، لأن ما عداه طبيعة خاصة. نعم لو قصد طبيعة الصوم مهملة مرددة بين الواجب و المندوب، لم يجز عنه و لا عن غيره.

(١) لما عرفت من اعتبار القصد إلى عنوان موضوع الأمر في تحقق العبادة.

(٢) للاكتفاء به عند العقلاء، الذين هم المرجع في القيود المعبرة في العبادة.

(٣) على المشهور، بل في محكي التذكرة: نسبه إلى علمائنا. و نحوه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠١

جاهلاً أو ناسياً له أجزأ عنه (١). نعم إذا كان عالمًا به و قصد

ما عن المختلف و المنتهى، بل عن التنقيح: دعوى الاتفاق عليه. و عن الغنية: دعوى الإجماع. و استدلاله - مضافاً إلى ذلك - بأصالة البراءة من وجوب التعيين. و بأصالة الإطلاق النافية لاشتراطه. و بأن التعيين فرع قابلية المورد للتريد، و لما كان رمضان لا يصح فيه

صوم غير صومه لا مجال للترديد، فيكون متعيناً بالذات بلا حاجة الى التعيين.

و الجميع كما ترى، إذ الإجماع لم يثبت بنحو يصح الاعتماد عليه.

و أصل البراءة لا مجال له بعد قيام الإجماع بل الضرورة على كون الصوم من العبادات المعتر فيها القصد، و به يقيد إطلاق الأدلة. مع أنه إنما يصلح لرفع الشك في شرط المأمور به، لا في شرط الإطاعة و الامتثال، كما هو موضح في الأصول. فتأمل. و التعيين فرع الترديد في نظر المكلف، و هو حاصل، و لا ينافيه عدم مشروعية غير صوم رمضان، كما هو ظاهر.

فما تقدم في صوم أيام البيض و غيرها جار هنا بعينه.

نعم يمكن قصد الأمر الخاص بنحو يكون ملازماً لقصد خصوصية رمضان، كما يمكن العكس، بأن يقصد الصوم الخاص بالغد عن أمره، فإن ذلك كله قصد لصوم رمضان عن أمره الخاص به، و لا إشكال فيه و لعل ذلك هو مراد القائلين بعدم اعتبار التعيين هنا، فمرادهم عدم اعتباره تفصيلاً، لا عدم اعتباره أصلاً و لا إجمالاً، إهمالاً منهم لقاعدة اعتبار قصد المأمور به بخصوصياته في تحقق العبادية. و إن كانت عبارة المتن و غيره آية عنه.

(١) إجماعاً، حكاه غير واحد. و تساعده القواعد إذا رجع الى قصد الخصوصية إجمالاً، بأن كان الخطأ في مجرد التطبيق لا غير. أما إذا

رجع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٢

غيره لم يجزه (١).

إلى قصد الأمر و الخصوصية المباينين لخصوصية رمضان و أمره يشكل الاجتزاء به بالنظر إلى القواعد. نعم يدل على الاجتزاء به في الأول: ما ورد في الاجتزاء بصوم يوم الشك على أنه من شعبان، ففي روايته سماعه. «فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه بتفضل الله تعالى» (١).

و

في خبر الزهري: «لو أن رجلاً صام يوماً من شهر رمضان تطوعاً، و هو لا يعلم أنه من شهر رمضان، ثم علم بذلك لأجزأ عنه، لأن الفرض إنما وقع على اليوم بعينه» (٢)

بل ظاهر الأخير الاجتزاء به في الثاني أيضاً. بل يمكن القول بدلالة الأول عليهما معاً بإلغاء خصوصية مورده.

اللهم إلا أن يدعى: أن منصرف النصوص خصوص صورة الجهل بالتطبيق الراجعة إلى تحقق قصد الخصوصية إجمالاً. و قد يرمى إليه التعليل في الثاني. و لا سيما بملاحظة تخصيصه بصورة عدم العلم. و لا ينافيه التعبير بالتفضل في الأول، لا مكان كون الوجه في التفضل عدم الجزم بالنية. فتأمل جيداً.

لكن يدفع توهم الانصراف المذكور: التفصيل في النصوص بين نية رمضان و شعبان، إذ لا وجه للتفصيل مع قصد الخصوصية إجمالاً. و التعليل لا يخلو من إجمال. مع ضعف سند الخبر، و مخالفته لظاهر ما قبله من أجزاء التطوع عن رمضان تفضلاً. فلاحظ.

(١) كما عن الحلبي، و الكركي، و الشهيدين، و صاحب المدارك، و غيرهم. لعدم الدليل على الاجتزاء به بعد فوات التقرب المعتر، من جهة عدم قصد خصوصية الواجب، و عدم قصد امتثال أمره. و النصوص المتقدمة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٣

كما لا يجزئ لما قصده أيضاً (١). بل إذا قصد غيره عالمياً به

لا تصلح للدلالة على الاجتزاء به. بل ظاهر الخبر الثانى عدمه. و عن السيد و المبسوط و المعبر و التذكرة و المختلف: أن الاجزاء لا يخلو عن قوة، لأن النية المشترطة- و هى القرية- حاصله، و ما زاد لغو لا عبرة به. و هو كما ترى. نعم لازم القول بالصحة فى غير العالم اعتماداً على القواعد القول بها فيه أيضاً، فالتفكيك بينهما فى ذلك غير ظاهر.

(١) و فى الجواهر: «إنه المعروف فى الشريعة، بل كاد يكون من قطعيات أربابها، إن لم يكن من ضرورياتها». لعدم الدليل على مشروعية غير صوم رمضان فيه، و لقوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) «١»، و للنبوى: «ليس من البر الصيام فى السفر» «٢»

و

لمرسل الحسن بن بسام عن رجل: «كنت مع أبى عبد الله (ع) فيما بين مكة و المدينة فى شعبان و هو صائم، ثم رأينا هلال شهر رمضان، فأفطر.

فقلت: جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم، و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر! فقال (ع): إن ذلك تطوع و لنا أن نفعل ما شئنا.

و هذا فرض و ليس لنا أن نفعل إلا ما أمرنا» «٣».

و قريب منه مرسل ابن سهل

«٤»، لكن الجميع لا يخلو من خدش. إذ يكفى فى المشروعات إطلاقات مشروعية ما قصده. و الآية الشريفة ظاهرة فى نفى وجوب صوم رمضان على المريض و المسافر، لا مطلق الصوم. و لو سلم فظاهرها المنع من حيث

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٤

مع تخيل صحة الغير فيه، ثم علم بعدم الصحة، و جدد نيته قبل الزوال لم يجزه أيضاً (١). بل الأحوط عدم الاجزاء إذا كان جاهلاً بعدم صحة غيره فيه، و إن لم يقصد الغير أيضاً بل قصد الصوم فى الغد مثلاً. فيعتبر فى مثله تعيين كونه من رمضان (٢). كما أن الأحوط فى المتوخى - أى: المحبوس

السفر و المرض، لا من حيث زمان رمضان، كما هو محل الكلام. و كذلك النبوى، مع أنه أخص من المدعى، و مقيد بما دل على مشروعية الصوم فى السفر فى الجملة، كما هو المفروض فى المقام. و المرسلان- مع أنهما أخص من المدعى أيضاً، و يتضمنان جواز الصوم ندباً فى السفر الذى هو محل الاشكال، كما سيأتى إن شاء الله، و أنهما لا يدلان إلا على المنع من صوم رمضان فى السفر- ضعيفان.

و من ذلك يمكن البناء على ما هو صريح المبسوط: من أن المسافر إذا نوى صوم التطوع، أو النذر المعين، أو صوماً واجباً آخر وقع

عما نواه، و عليه قضاء رمضان. لو لا ما عرفت من كون الحكم مظنة الإجماع و خلاف الشيخ غريب- كما هو في الجواهر- فلا يقدح في الإجماع. و لا- سيما مع مخالفته له في بقیة كتبه، و عدم موافقة أصوله، بل حكى الاتفاق غير واحد في غير المسافر. و هذا هو العمدة في المنع، كما اعترف به في الجواهر.
و الله سبحانه أعلم.

(١) لاختصاص دليل الاجتزاء بالنية قبل الزوال بغير المقام، فيتعين العمل فيه بالقواعد المقتضية للبطلان، لما عرفت من وضوح عباديته، فيجب وقوعه بتمامه عن نية التقرب.

(٢) كما تقدم في نية رمضان. و كأن الوجه في تخصيص الاحتياط بالجاهل: دعوى كون نية العالم بعدم صحة الغير فيه راجعة إلى نية الخصوصية،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٥

الذي اشتهر عليه شهر رمضان و عمل بالظن- أيضاً ذلك، أى: اعتبار قصد كونه من رمضان. بل وجوب ذلك لا يخلو عن قوة (١).

[مسألة ١: لا يشترط التعرض للأداء و القضاء]

(مسألة ١): لا يشترط التعرض للأداء و القضاء، و لا الوجوب و الندب، و لا سائر الأوصاف الشخصية (٢)، بل

كما أشرنا إليه سابقاً، و عدم ثبوت ذلك في الجاهل.

هذا بناءً على كون عدم اعتبار التعيين في رمضان جارياً على القواعد، أما لو كان على خلافها من جهة الإجماع، فالوجه في التوقف في الجاهل:

عدم ثبوت الإجماع فيه.

(١) حكى في المتوخى وجوه: (أحدها): وجوب التعيين مطلقاً- كما عن البيان: أنه قوى- لأنه زمان لا يتعين فيه الصوم. و لأنه معرض للقضاء المعبر فيه التعيين. (ثانيها): عدم الوجوب، لأن زمان الصوم كشهر رمضان غير معتبر فيه التعيين. (ثالثها): التفصيل بين حصول الامارة الموجبة للظن بشهر رمضان فلا يجب، لحجية الظن كالعلم، و عدمه فيجب، لعدم الطريق إلى ثبوت الشهر. و الكلام فيه يعرف مما سبق في الجاهل. فتأمل جيداً.

(٢) لأن الخصوصية المذكورة مما لا- دخل لها في تحقق العبادة و الطاعة، و الأصل البراءة من وجوبها، على ما هو التحقيق: من جريان البراءة في الشك في شرط الإطاعة كالشك في شرط الأمور به. مع أن الإطلاقات المقامية كافية في نفى وجوب مثل ذلك. نعم يشكل ذلك في خصوصية الأداء و القضاء: من جهة أن الأداء هو الفعل في الوقت و القضاء هو الفعل خارج الوقت، فيرجعان إلى قيود الأمور به، فيجرى عليهما ما يجرى عليها، من لزوم نيتها تفصيلاً أو إجمالاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٦

لو نوى شيئاً منها في محل الآخر صح، إلا- إذا كان منافياً للتعين. مثلاً: إذا تعلق به الأمر الادائي فتخيل كونه قضائياً فإن قصد الأمر الفعلي المتعلق به و اشتهر في التطبيق فقصدته قضاء صح. و أما إذا لم يقصد الأمر الفعلي بل قصد الأمر القضائي بطل، لأنه مناف للتعين حينئذ (١). و كذا يبطل إذا كان مغيراً للنوع، كما إذا قصد الأمر الفعلي لكن بقيد كونه قضائياً مثلاً، أو بقيد كونه وجوبياً مثلاً فبان كونه أدائياً، أو كونه نديباً، فإنه حينئذ مغير للنوع، و يرجع إلى عدم قصد الأمر الخاص.

[مسألة ٢: إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان فبان أنه اليوم الثاني مثلاً]

(مسألة ٢): إذا قصد صوم اليوم الأول من شهر رمضان فبان أنه اليوم الثاني مثلاً، أو العكس، صح (٢).
و كذا لو قصد اليوم الأول من صوم الكفارة أو غيرها فبان الثاني - مثلاً- أو العكس. و كذا إذا قصد قضاء رمضان السنة الحالية فبان أنه قضاء رمضان السنة السابقة و بالعكس.

(١) بل لعدم قصد الأمر الخاص - أعنى: الأمر المتوجه إليه - كما سيذكر، و إنما قصد أمراً وهمياً لا واقع له.
(٢) لأنه جاء بالمأمور به عن أمره. و خصوصية اليوم الأول أو غيره ليست دخيلة في موضوع الأمر، كى يكون عدم قصدها مانعاً من تحقق العبادية. و قصده اليوم الثانى أو الأول خطأ لا يمنع من تحقق الإطاعة، فيلغى. و كذا الحال فى الفرض الآتى. نعم إذا كان قصد خصوصية اليوم أو السنة راجعاً إلى تقييد الامتثال، الموجب لعدم قصد خصوصية الأمر أو المأمور به بطل.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٧

[مسألة ٣): لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل]

(مسألة ٣): لا يجب العلم بالمفطرات على التفصيل، فلو نوى الإمساك عن أمور يعلم دخول جميع المفطرات فيها كفى (١).

[مسألة ٤): لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات]

(مسألة ٤): لو نوى الإمساك عن جميع المفطرات، و لكن تخيل أن المفطر الفلانى ليس بمفطر، فان ارتكبه فى ذلك اليوم بطل صومه (٢). و كذا إن لم يرتكبه و لكنه لاحظ فى نيته الإمساك عما عداه (٣). و أما إن لم يلاحظ ذلك صح صومه فى الأقوى (٤).

[مسألة ٥): النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة]

(مسألة ٥): النائب عن الغير لا يكفيه قصد الصوم بدون نية النيابة (٥) و إن كان متحداً. نعم لو علم باشتغال

(١) هذا واضح إذا كان قد نوى التقرب بخصوص الإمساك عن المفطرات المعلومه إجمالاً. و وجه الكفاية: تحقق الصوم منه متقرباً. أما لو نوى التقرب بالإمساك عن جميع الأمور التى يعلم أن فيها المفطر و غيره كان ذلك تشريعاً، فتبتنى الكفاية على عدم قدح التشريع فى الصحة، و إلا بطل.

(٢) لاستعمال المفطر.

(٣) وجه البطلان حينئذ: عدم التقرب بالإمساك عنه، فيكون متقرباً ببعض الصوم لا- بتمامه، فلا يكون صومه بتمامه واقعاً على نحو العباده.

نعم إذا كانت نية الإمساك عما عداه مقارنة لنية الصوم المشروع، مع الخطأ فى تطبيقه على الإمساك عما عداه، كانت الصحة فى محلها.

(٤) هذا يتم إذا لاحظ الإمساك عنه إجمالاً، كما هو المراد ظاهراً.

أما لو لم يلاحظه، بل لاحظ ما عداه مهملاً، تعين البطلان، كما قبله.

(٥) لأن كون الفعل لغيره المنوب عنه من الأمور القصدية، فلا يكون بغير قصد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٨

ذمته بصوم، ولا يعلم أنه له أو نيابة عن الغير، يكفي أن يقصد ما فى الذمة (١).

[مسألة ٦: لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره]

(مسألة ٦): لا يصلح شهر رمضان لصوم غيره (٢) واجباً كان ذلك الغير أو ندباً. سواء كان مكلفاً بصومه أولاً كالمسافر ونحوه. فلو نوى صوم غيره لم يقع عن ذلك الغير سواء كان عالماً بأنه رمضان أو جاهلاً، و سواء كان عالماً بعدم وقوع غيره فيه أو جاهلاً. ولا يجزئ عن رمضان أيضاً إذا كان مكلفاً به مع العلم والعمد. نعم يجزئ عنه مع الجهل أو النسيان، كما مر. ولو نوى فى شهر رمضان قضاء رمضان الماضى أيضاً لم يصح قضاء، و لم يجز عن رمضان أيضاً مع العلم والعمد.

[مسألة ٧: إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزؤه نية الصوم بدون تعيين أنه للنذر]

(مسألة ٧): إذا نذر صوم يوم بعينه لا تجزؤه نية الصوم بدون تعيين أنه للنذر (٣)، و لو إجمالاً، كما مر (٤).

(١) لأنه يرجع إلى قصد النيابة على تقدير كونه نائباً، و هذا المقدار يكفى فى تحقق النيابة، لتحقيق التقدير.
(٢) تقدم فى أوائل الفصل الكلام فى هذه المسألة.

(٣) لا يخلو من إشكال، لأن التعيين مانع من صلاحية التعيين و عدمه لاختصاص الصلاحية لهما بغير المتعين القابل لكل من التعيين و عدمه. و لأجل ذلك حكم بالصحة فى المسألة التاسعة.

(٤) مر وجهه، من أن مفاد النذر جعل المنذور ملكاً لله سبحانه، فلا يمكن أدائه إلا بنية أداء ما فى الذمة. فلو بنى على كون مفاد النذر مجرد الالتزام بالمنذور، و أن مفاد دليل النفوذ وجوب ما التزم به، فاذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٠٩

و لو نوى غيره، فان كان مع الغفلة عن النذر صح (١)، و إن كان مع العلم والعمد فى صحته إشكال (٢).

جاء به- و لو مع الغفلة عن النذر- سقط الأمر- لحصول موضوعه، لأنه توصلى، و عنوان الوفاء ليس واجباً زائداً على وجوب المنذور. و تقدم أن الأول أظهر.

(١) لأن النذر لا يرفع ملاك مشروعية الصوم غير المنذور، فاذا ثبت الملاك لا وجه للبطلان، لكون المفروض الغفلة عن النذر، المانعة من تحقق العصيان. هذا إذا نوى غير المنذور، كما لو نذر الصوم ندباً فصام قضاء. أما لو نوى نفس المنذور غافلاً عن النذر فالصحة أوضح، و إن لم يكن وفاء بالنذر.

(٢) أقول: بناءً على أن النذر لا يوجب حقاً فى ذمة الناذر و إنما يقتضى وجوب المنذور فقط، ففعل غير المنذور يكون من صغريات مسألة الضد، فيبتنى الفساد فيها على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، فاذا منع من الاقتضاء المذكور- كما هو المحقق فى محله- فلا مجال للإشكال فى الصحة. أما بناءً على أن النذر يوجب جهةً وضعيئة- كما هو الظاهر- فلا يبعد أيضاً القول بالصحة. إذ الصوم غير المنذور ليس تصرفاً فى الحق الحاصل بالنذر، ليكون حراماً، لحرمة التصرف فى حق الغير كحرمة التصرف فى ماله. و إنما هو ضد لأداء الحق الواجب، فيجرى عليه ما يجرى على ضد الواجب من الصحة كما عرفت. نعم لو فرض كون مرجع النذر إلى نذر أن يشغل الزمان المعين فى الصوم المنذور كان البطلان فى محله، لكون الصوم المأتى به تفويتاً لموضوع النذر فيحرم، فيبطل. لكن هذا النحو خارج عن الفرض.

فان قلت: إذا كان النذر يقتضى ملكية الله سبحانه للصوم، امتنع على الناذر جعله على خلاف مقتضى النذر، لأنه تصرف فى مال الغير. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٠

[مسألة ٨): لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها و قضاء رمضان السنة الماضية]

(مسألة ٨): لو كان عليه قضاء رمضان السنة التي هو فيها و قضاء رمضان السنة الماضية، لا يجب عليه تعيين أنه من أى منهما، بل يكفيه نية الصوم قضاء (١). و كذا إذا كان عليه نذران كل واحد يوم أو أزيد. و كذا إذا كان عليه كفارتان غير مختلفتين فى الآثار.

[مسألة ٩): إذا نذر صوم يوم خميس معين]

(مسألة ٩): إذا نذر صوم يوم خميس معين، و نذر

قلت: إنما يتم ذلك لو كان المملوك الصوم بما أنه من منافع الناذر الشخصية. أما لو كان المملوك العمل فى ذمة الناذر، فهذا لا ينطبق على الصوم الخارجى إلا بالنية، فلا مانع من التصرف فيه بجعله لغير المنذور له.

(١) هذا يتم لو لم يكن مائز بين القضاءين فى الآثار، مثل التضييق و التوسعة، و الكفارة و عدمها، و إلا- كشف ذلك عن التمايز بالقيود، الموجب لاعتبار القصد، كما أشرنا إليه سابقاً.

و أما ما ربما يقال: من وجوب تعيين ما يقضى من الأيام حتى ما كان لسنة واحدة، فینوی اليوم الأول أو الثانى، لتمايزهما بالخصوصيات، فيجب ملاحظتها فى القضاء الملحوظ به البدلية. ففيه: أنه يتم لو فرض كون خصوصية اليوم الأول أو الثانى ملحوظة فى موضوع التكليف بالأداء.

لكنه خلاف ظاهر الدليل المتضمن لوجوب صوم شهر رمضان من حيث أنه شهر رمضان كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر لك وجه عدم وجوب التعيين لو نذر صوم يوم إذا رزق ولد، و صوم يوم آخر إذا شفى المريض، فرزق ولداً، و شفى مريضاً، لأن عدم التميز بينهما مانع من إمكان التعيين، فضلاً عن وجوبه.

و كذا الحال فى صورة تعدد الكفارات المتفقه، كما لو ترك صوم اليومين المنذورين فى الفرض المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١١

صوم يوم معين من شهر معين، فاتفق فى ذلك الخميس المعين يكفيه صومه (١)، و يسقط النذران. فان قصدتهما أثيب عليهما (٢) و إن قصد أحدهما أثيب عليه، و سقط عنه الآخر.

[مسألة ١٠): إذا نذر صوم يوم معين]

(مسألة ١٠): إذا نذر صوم يوم معين، فاتفق ذلك اليوم فى أيام البيض مثلاً، فان قصد وفاء النذر و صوم أيام البيض أثيب عليهما، و إن قصد النذر فقط أثيب عليه فقط، و سقط الآخر. و لا يجوز أن يقصد أيام البيض دون وفاء النذر (٣).

(١) إن كان العنوان المأخوذ فى كل من النذرين ملحوظاً مرآة للزمان المعين، كان النذر الأول صحيحاً، و الثانى لغواً باطلاً، و وجب عليه الصوم بقصد الوفاء و أداء ما فى ذمته. و إن كان ملحوظاً موضوعاً لكونه موضوعاً للاستحباب الشرعى، كما لو نذر صوم آخر

خميس في ذى القعدة و يوم دحو الأرض، فاتفقا يوماً واحداً، صح النذران معاً، و وجب قصدهما معا فلو قصد أحدهما دون الآخر و في أحدهما دون الآخر. و في ثبوت الكفارة حينئذ إشكال، لاختصاص أدلتها بالحنث غير الصادق في المقام. إلا أن يقال: الحنث مجرد عدم موافقة النذر، و هو حاصل.

(٢) لما كان يعتبر في المنذور أن يكون راجحاً، فالمقصود امتثاله و إطاعته بفعل المنذور هو الرجحان الثابت فيه مع قطع النظر عن الأمر بالوفاء بالنذر. و الثواب إنما يكون على إطاعة الأمر الذاتى المذكور، لا الأمر العرضى الناشئ من النذر، كما يظهر من العبارة. و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما يظهر من عبارته في المسألة الآتية. فتأمل جيداً.

(٣) لما تقدم: من وجوب قصد الوفاء في النذر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٢

[مسألة (١١): إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب]

(مسألة ١١): إذا تعدد في يوم واحد جهات من الوجوب، أو جهات من الاستحباب، أو من الأمرين، فقصد الجميع، أثيب على الجميع. و إن قصد البعض دون البعض أثيب على المنوى، و سقط الأمر بالنسبة إلى البقية (١).

[مسألة (١٢): آخر وقت النية في الواجب المعين]

(مسألة ١٢): آخر وقت النية في الواجب المعين رمضاناً كان أو غيره- عند طلوع الفجر الصادق (٢).

(١) يعنى: إذا كان مضيئاً. للعجز المسقط للتكليف.

(٢) لوضوح كون الصوم من العبادات المعتر وقوعها بتمامها عن نية الامتثال، فلو تأخرت النية عن طلوع الفجر- الذى هو أول وقته- يلزم وقوع بعضه بلا نية، فيبطل. لكن المحكى عن السيد (ره): جواز التأخير عمداً الى الزوال. بل ظاهر ابن الجنيدي: جواز التأخير إلى ما قبل الغروب.

و حينئذ يكون ذلك منهم خلافاً في وجوب وقوع الصوم بتمامه عبادة. فان لم ينعقد الإجماع على خلافهم كان مقتضى الأصل جواز التأخير اختياراً.

و لا سيما بملاحظة ما تقدم: من أن نية الصوم ليست مقومة لعبادته، لعدم اعتبار وقوعه على وجه العبادة، و إنما يعتبر وقوعه في حال كون المكلف عازماً عن داعى الأمر على الإمساك على تقدير وجود المقتضى لاستعمال المفطر، فاذا لم يبق دليل على وجوب العزم في أوله- من إجماع أو غيره- فالمرجع أصل البراءة.

لكن الإنصاف أن ارتكاز عبادته عند المتشعبة مما يوهن الخلاف المذكور جداً، فلا مجال لرفع اليد عن الإجماع عليه ممن عداهما. بل الظاهر أن الوجه في خلافهما: النصوص الآتية في غير المعين و فى المندوب. و لأجل عدم شمول تلك النصوص للواجب المعين كان العمل على المشهور متعيناً.

و أما ما عن ابن أبى عقيل: من لزوم تقديمها من الليل. فلو سلم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٣

و يجوز التقديم في أى جزء من أجزاء ليلة اليوم الذى يريد صومه (١). و مع النسيان أو الجهل بكونه رمضان أو المعين

ظهوره في المخالفة، و امتنع حمله على ارادة وقوع الصوم عن نية، أو أنه من باب الاحتياط، أو لعدم القدرة على إيقاعها حدوداً في الجزء الأول من النهار، فلا دليل عليه إلا ما قد يظهر من

النبوي المشهور: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» (١)

و نحوه خبران آخران. لكن يتعين حملها على ما ذكر، للإجماع على عدم اعتبار شيء في الصوم أكثر من كونه عبادة.

(١) كما هو المعروف، بل لعله إجماع. و ما عن السيد (ره): من أن وقتها قبل الفجر غير ظاهر في المخالفة. مع أنه لو سلم كونه ظاهراً في التوقيت بآخر الليل، فلازمه الالتزام ببطلان صوم النائم قبل الفجر إذا كان قد نوى الصوم أول الليل، و هو كما ترى. نعم ظاهرهم: عدم الاكتفاء بإيقاعها قبل الليل. و قد يشهد به النبوي المشهور المتقدم. لكن لا يبعد ظهور كون الحصر فيه إضافياً، أى بالإضافة إلى النهار.

و يمكن أن يستدل له: بأنه القدر المتيقن في الخروج عن قاعدة اعتبار المقارنة للنية في العبادات. و فيه: أن قاعدة المقارنة إن تمت هنا لا- تقبل التخصيص، فلا- بد من حمل الدليل الوارد على خلافها على إخراج المورد عن العبارة، فالتعین الرجوع إلى الأصل، و هو يقتضى نفى التوقيت. لكن الذى يهون الخطب أن ذلك كله مبنى على كون النية المعبرة في العبادات الاخطار، أعنى: الإرادة التفصيلية. أما على ما هو التحقيق: من أنها عبارة عن الداعى - أعنى: ما يعم الإرادة الإجمالية الارتكازية- فلا تقديم

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١ و ملحقة.

و فى كتر العمال ج ٤ صفحة ٣٠٣ حديث: ٦١٠٥-٦١٠٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٤

الآخر، يجوز متى تذكر إلى ما قبل الزوال (١) إذا لم يأت

و لا وقت لها إلا وقت العمل.

(١) إجماعاً، كما عن صريح الغنية، و ظاهر المعبر، و المنتهى، و التذكرة و يشهد له: ما ورد فى المسافر إذا حضر قبل الزوال

«١»، و حديث رفع النسيان و ما لا يعلمون

«٢» و

المرسل: «إن ليلة الشك أصبح الناس، فجاء أعرابى فشهد برؤية الهلال، فأمر (ص) منادياً ينادى: من لم يأكل فليصم، و من أكل فليمسك» (٣).

و مورده و ان كان الجهل، إلا أنه تمكن دعوى ظهوره فى مطلق العذر.

و الجميع لا- يخلو من خدش. إذ التعدى عما ورد فى المسافر يتوقف على إحراز المناط، و هو غير حاصل. و حديث الرفع لا يصلح لتصحيح الناقص، و لعدم لزوم التدارك. و لا سيما فيما كان شرطاً للاطاعة. فتأمل. و المرسل - مع ضعفه بالإرسال، و كونه عاماً، و تضمنه قبول شهادة الواحد فى الهلال، و لا سيما من كان من الأعراب. فتأمل - مختص بالجاهل، و بشهر رمضان، فالتعدى منهما إلى النسيان و الصوم المعين غير ظاهر. مع أنه لا- يدل على بقاء الوقت إلى الزوال. فالعمدة إذاً: الإجماع. و لا يقدر فيه خلاف العماني، حيث ألحق الناسى بالعامد فى البطلان، لكثرة تفردة فى مخالفة الأصحاب. مع عدم ثبوت خلافه فى المقام، كما قيل.

ثم إن ظاهر غير واحد: اختصاص الإجماع بالمعين، من دون فرق بين رمضان، و النذر المعين، و المطلق المضيق، و القضاء المضيق.

كما

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح الصوم منه.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٣) لاحظ المعتبر مسألة: وقت النية في الصوم. و قريب منه حديث عكرمة عن ابن عباس، كما في المبسوط للسرخسي ج ٣ صفحة ٦٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٥

بمفطر، و أجزاءه عن ذلك اليوم، و لا يجزؤه إذا تذكر بعد الزوال (١). و أما في الواجب غير المعين فيمتد وقتها اختياراً من أول الليل إلى الزوال (٢)،

أنه لا- فرق في العذر بين الجهل و النسيان للموضوع و الحكم. و أما احتمال الرجوع في المعين إلى بعض النصوص الآتية في غير المعين، بدعوى عمومها للمعين. فضعيف- كما عرفت- لقصوره عن شمول المعين جزماً، كما يظهر من التعبير في السؤال و الجواب فيها. فانتظر.

(١) و العمدة فيه: الإجماع المدعى. مضافاً إلى أنه مقتضى أصالة العبادية في الصوم، المقتصر في الخروج عنها على ما قبل الزوال، كما عرفت.

و أما النصوص الآتية المفصلة بين ما قبل الزوال و ما بعده، فعلى تقدير وجوب الأخذ بظاهرها، قد عرفت اختصاصها بغير المعين، و لا تشمل المقام.

(٢) بلا خلاف معتد به، و عن المدارك: انه مما قطع به الأصحاب.

ففى صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن (ع): «فى الرجل يبدو له- بعد ما يصبح و يرتفع النهار- فى صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان و لم يكن نوى ذلك من الليل. قال (ع): نعم، ليصمه، و ليعتد به إذا لم يكن أحدث شيئاً» (١).

و

فى مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) «إن رجلاً أراد أن يصوم ارتفاع النهار أ يصوم؟ فقال (ع): نعم» (٢)

و

فى خبر صالح بن عبد الله عن أبي إبراهيم (ع): «رجل جعل لله تعالى عليه الصيام شهراً، فيصبح و هو ينوى الصوم، ثم يبدو له فيفطر و يصبح و هو لا ينوى الصوم فيبدو له فيصوم. فقال: هذا كله جائز» (٣).

و

خير محمد بن قيس

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٦

دون ما بعده على الأصح (١). و لا فرق فى ذلك بين سبق

عن أبي جعفر (ع). «قال على (ع): إذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً، ثم ذكر الصيام قبل أن يطعم طعاماً، أو يشرب شراباً و لم

يفطر فهو بالخيار إن شاء صام و إن شاء أفطر» (١).

و

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يكون عليه من أيام شهر رمضان، و يريد أن يقضيها، متى ينوى الصيام؟ قال (ع): هو بالخيار إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس، فإن كان نوى الصوم فليصم، و إن كان نوى الإفطار فليفطر. سئل: فإن كان نوى الإفطار يستقيم أن ينوى الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال (ع): لا» (٢).

و اختصاص البعض بقضاء شهر رمضان أو النذر، لا يقدح في عموم الحكم لغيرهما من أفراد غير المعين، للإجماع على عدم الفصل. مضافاً إلى إطلاق البعض الآخر. كما أن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين تضيق الوقت و عدمه، فالتعيين بضيق الوقت بمنزلة عدمه. (١) للموثق المتقدم، بضميمة عدم القول بالفصل. و عن ظاهر ابن الجنيد: جواز تجديد النيء بعده. و يشهد له - مضافاً إلى إطلاق بعض النصوص المتقدمة -:

صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن (ع): «عن الرجل يصبح و لم يطعم، و لم يشرب، و لم ينو صوماً، و كان عليه يوم من شهر رمضان، أ له أن يصوم ذلك و قد ذهب عامة النهار؟ فقال (ع):

نعم له أن يصومه و يعتد به من شهر رمضان» (٣)

و،

مرسل البيزنطى عن ذكره عن أبي عبد الله (ع): «الرجل يكون عليه القضاء من شهر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٧

التردد، أو العزم على العدم (١). و أما فى المندوب فيمتد إلى أن يبقى من الغروب زمان يمكن تجديدها فيه على الأقوى (٢).

رمضان، و يصبح فلا يأكل إلى العصر، أ يجوز أن يجعله قضاء من شهر رمضان؟ قال (ع): نعم» (١)

و،

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «قلت له الرجل يصبح و لا ينوى الصوم، فإذا تعالى النهار و حدث له رأى فى الصوم، فقال (ع): إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه، و إن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى» (٢).

هذا و لا ريب أن مقتضى الجمع بينها و بين الموثق حمله على استحباب الإفطار و استثناء القضاء، كما يومئ إليه الصحيح الأخير. لكن: لا مجال له بعد إعراض المشهور عنها، بل ظاهر السيد (ره): الإجماع على خلافها. فيتعين العمل بظاهره، مع اعتضاده بإطلاق خبر ابن بكير الآتى

(١) كما صرح به فى بعضها.

(٢) كما عن الصدوق فى الفقيه، و الشيخ، و الإسكافى، و ابنى زهرة و حمزة، و الحلى، و المنتهى، و التحرير، و المختلف، و الدروس، و الروضة و عن الانتصار و السرائر: الإجماع عليه.

لموثق أبي بصير: «عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة. قال (ع): هو بالخيار ما بينه و بين العصر.

و إن مكث حتى العصر، ثم بدا له أن يصوم، فإن لم يكن نوى ذلك فله أن يصوم ذلك اليوم إن شاء» (٣)

، و إطلاق

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «كان أمير المؤمنين (ع) يدخل إلى أهله فيقول:

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٨

[مسألة ١٣: لو نوى الصوم ليلاً، ثم نوى الإفطار]

(مسألة ١٣): لو نوى الصوم ليلاً، ثم نوى الإفطار ثم بدا له الصوم قبل الزوال فنوى و صام قبل أن يأتي بمفطر صح على الأقوى (١)، إلا أن يفسد صومه برياء و نحوه،

عندكم شيء و إلا صمت، فان كان عندهم شيء أتوا به. و إلا صام» (١)

و إطلاق خبر محمد بن قيس المتقدم

«٢» و غيره.

و عن جماعة: العدم. و عن الذخيرة: نسبتة إلى الأكثر و عن المسالك و المدارك: أنه المشهور. للأصل، و

خبر ابن بكير: «عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب، ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل، و مضى ما مضى من النهار قال (ع): يصوم إن شاء. و هو بالخيار إلى نصف النهار» (٣).

لكن الخبر لا يصلح لمعارضه ما سبق، لإمكان حمله على خصوص الصوم الواجب أو على الفضل، حسبما يقتضيه الجمع العرفي بينها. (١) كما هو المشهور، كما عن المدارك و الحقائق. إذ احتمال قدح نية الإفطار من حيث هي مما يقطع بخلافه. بل ينفيه: ما دل على حصر النواقض في غيرها، فلم يبق إلا احتمال البطلان من جهة منافاته لنية الصوم فإذا تمت دلالة النصوص السابقة على عدم اعتبار النية قبل الزوال كان الاحتمال المذكور ساقطاً أيضاً.

و منه يظهر: أنه لا حاجة إلى الاستدلال على الصحة: بأن المعتبر في صحة الصوم النية عند انعقاده لا استمرارها. مع أنه غير ظاهر، لمخالفته لمرتكزات المتشعبة في عامة العبادات. و أيضاً يشكل: بأنه إن تمّ الدليل على اعتبارها في انعقاده فلا يبعد إمكان إثبات اعتبار استمرارها بالاستصحاب.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٧.

(٢) تقدم ذلك قريباً.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢١٩

فإنه لا يجوز له لو أراد التجديد قبل الزوال على الأحوط (١).

مع أن بعض الأدلة المستدل بها على الاعتبار لا فرق فيها بين الأول و ما بعده. فلاحظ.

و عن الحلبي، و الإرشاد، و شرحه للفخر، و الشهيد في الدروس و البيان، و حاشية القواعد- و كذا عن المسالك و غيرها:- البطلان، و اختاره في الجواهر. لأنه مع فوات النية يبطل الصوم في ذلك الزمان، فيبطل بتمامه، لأنه لا يتبعض. و ضعفه ظاهر مما مر. نعم يتم ذلك في الواجب المعين الذي لا يجوز ترك النية فيه اختياراً، و كذا في غير المعين بعد الزوال، كما هو ظاهر.

هذا و لكن المحكى عن المختلف: أنه لا- فرق في قدح نية الإفطار و عدمه بين ما قبل الزوال و ما بعده. و هو غير ظاهر بناء على ما عرفت من وجه القول بالصحة. نعم بناء على أن الوجه فيها عدم اعتبار النية إلا في انعقاد الصوم- كما يقتضيه الاقتصار على النبوى المتقدم

«١»- كان لما ذكره وجه.

(١) لاحتمال ظهور نصوص حرمة الرياء في كونه مبطلا له، لا من جهة منافاته للتقرب المعتبر في العبادة، كى يتوجه القول بالصحة في المقام- كما عن بعض- لعدم اعتبار التقرب بالإمساك الخارجى، كما عرفت.

بل لأنه إذا كان الفعل المأتى به رياء مبعداً امتنع أن يكون مقرباً. و لا ينافيه ما سبق: من عدم كون عبادية الصوم فعلية، لأن ذلك بالإضافة إلى العبادية العقلية، لا بالإضافة إلى الأدلة الشرعية، المتضمنة لترتب الثواب عليه، و أنه جنه من النار. فلاحظ.

(١) راجع أول المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٠

[مسألة ١٤: إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده قبل الفجر]

(مسألة ١٤): إذا نوى الصوم ليلا لا يضره الإتيان بالمفطر بعده قبل الفجر (١)، مع بقاء العزم على الصوم.

[مسألة ١٥: يجوز في شهر رمضان أن ينوى لكل يوم نية على حدة]

(مسألة ١٥): يجوز في شهر رمضان أن ينوى لكل يوم نية على حدة (٢). و الأولى: أن ينوى صوم الشهر جملةً و يجدد النية لكل يوم (٣). و يقوى الاجتزاء بنية واحدة للشهر كله (٤). لكن لا يترك الاحتياط بتجديدها لكل يوم.

و أما في غير شهر رمضان من الصوم المعين فلا بد من نيته لكل

(١) لعدم منافاته للنية، و لا للمنوى. و عن البيان: الجزم بعدم جواز تناول، و التردد في جواز ما يبطل الغسل. و هو- كما ترى- دعوى خالية عن الدليل، كما عن المدارك. أو على خلافها الدليل، كما في الجواهر.

(٢) كما هو ظاهر الأصحاب. و عن المنتهى: الإجماع عليه. لكن عن الشهيد الثانى أنه استشكل فيه، بناء على عدم جواز تفريق النية على أجزاء العبادة الواحدة. و فيه: أنه لا- مجال لاحتمال ذلك، لتعدد الثواب و العقاب، و الكفارة، و إمكان التفكيك بين الأيام فى الطاعة و المعصية، فإن ذلك كله من لوازم تعدد العبادة.

(٣) جمعاً بين ما ذكرنا و ما ذكره الشهيد.

(٤) إجماعاً، كما عن السيدين، و الشيخ فى الخلاف. و استدلل له:

بأن صوم الشهر كله عبادة واحدة. لكن عرفت ما فيه، فإن تمَّ إجماع، و إلا كفى فى جواز ذلك أصالة البراءة من لزوم إيقاعها لكل يوم فى ليلته و لأجله يظهر ضعف ما عن المختلف، و جامع المقاصد و غيرهما- بل عن الحدائق: نسبتته إلى المشهور بين المتأخرين:-

من وجوب ذلك. نعم قد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢١

يوم (١) إذا كان عليه أيام، كشهر أو أقل أو أكثر.

[مسألة ١٦: يوم الشك في أنه من شعبان أو رمضان يبنى على أنه من شعبان]

(مسألة ١٦): يوم الشك في أنه من شعبان أو رمضان يبنى على أنه من شعبان، فلا يجب صومه (٢). و إن صام ينويه ندباً (٣)،

يقتضيه ظاهر النبوى المتقدم، المتضمن وجوب تبييت النية

«١». لكنه - على تقدير حجيته، وعدم قدح تخصيص الأكثر فيه، لخروج غير الواجب المعين، بل الواجب المعين في غير العمد، ولا

إعراض القدماء عنه - قد عرفت أنه لا يبعد حمله على عدم جواز انعقاده بلا نية.

ثم إن هذا الخلاف جار على ما هو المشهور من كون النية الاخطار.

أما بناء على أنها الداعى فلا مجال للخلاف المذكور، لأنه إن تحقق الداعى حال الصوم صح و إن حدث قبل أشهر، و إن لم يتحقق

لم يجد الاخطار فى الليل، فضلا عن أول الشهر.

(١) و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل فى الدروس: الإجماع عليه». أقول: عرفت المراد بالنية. و عليه فلا فرق بين رمضان وغيره إلا

أن يكون إجماع على الفرق المذكور.

(٢) بلا خلاف و لا اشكال. و يكفى فيه الأصل. مع استفاضة النصوص بذلك، بل دلالة بعضها على المنع عن صومه.

(٣) فان الظاهر أنه لا - إشكال فى مشروعية صومه فى الجملة، بل عن صريح جماعة و ظاهر الآخريين: الإجماع عليه و تدل عليه

النصوص الكثيرة، المتضمنة أنه يصام على أنه من شعبان،

ففى موثق سماعة: «قلت لأبى عبد الله (ع)

.. إلى أن قال (ع):

إنما يصام يوم الشك

(١) راجع أول المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٢

أو قضاء (١)، أو غيرهما. و لو بان بعد ذلك أنه من رمضان أجزأ عنه (٢)،

من شعبان، و لا يصومه من شهر رمضان «١».

و أما ما تضمن النهى عن صومه،

كخبر الأعشى عن الصادق (ع): «نهى رسول الله (ص) عن صوم ستة أيام: العيدين، و التشريق، و الذى يشك فيه من رمضان ..» (٢)

- و نحوه غيره - فمحمول على صيامه على أنه من شهر رمضان، جمعاً بينه و بين مثل موثق سماعة

. و ربما حمل على الكراهة، كما عن المفيد. و هو غير ظاهر بعد تضمن النصوص الأمر بصومه على أنه من شعبان. نعم لا يبعد ذلك

فى خبر عبد الكريم بن عمرو. قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى جعلت على نفسى أن أصوم حتى يقوم القائم، فقال (ع): لا تصم فى

السفر، و لا العيدين، و لا أيام التشريق، و لا اليوم الذى يشك فيه» (٣).

لكن يتعين تخصيصه بمورده لا غير.

(١) لإطلاق نصوصه، إذ صومه على أنه من شعبان كما يمكن أن يكون بنية الندب يمكن أن يكون بنية القضاء. اللهم إلا أن يدعى: أن المنصرف من صومه على أنه من شعبان صومه بنية صوم شعبان المندوب لا غير. لكنه ليس بنحو يعتد به. مع أنه يمكن التعدى عن مورده فى نظر العرف.

نعم لو لم يتم هذا فالوجه فى جواز الجميع - مضافاً إلى ظهور الاتفاق :-
إطلاق أدلة مشروعيته.

(٢) إجماعاً مستفيض النقل أو متواتراً، كالنصوص. بل فى كثير

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٣

و وجب عليه تجديد النية إن بان فى أثناء النهار (١)، و لو كان بعد الزوال. و لو صامه بنية أنه من رمضان لم يصح و إن صادف الواقع (٢).

منها: أنه يوم وفق له، و أنه يجزئ بما وسع الله تعالى على عباده، و نحو ذلك «١».

ثم إن تمّ وفاء نصوص يوم الشك بمشروعية كل صوم تمت دلالتها أيضاً على الاجزاء، و إن لم يتم كما أشرنا إليه - فإلحاق غير صوم شعبان به فى الاجتزاء محتاج إلى دعوى الإجماع على عدم الفصل، أو دعوى الأولوية. و أما التعليل فى رواية الزهرى : بأن الفرض وقع على اليوم بعينه، فمقتضاه الاجزاء و لو مع العلم، مع أنه فيها قد نفى الاجزاء معه، كما أشرنا الى ذلك آنفاً.

(١) لقصور النصوص عن صورة الانكشاف فى الأثناء، فإلحاقها إنما كان بالإجماع، أو الأولوية، و المتيقن منهما صورة التجديد. و منه يظهر ضعف ما فى الجواهر: من عدم وجوب التجديد. و من أن إطلاق النص و الفتوى يقتضى الاجتزاء و لو مع عدم تجديد النية. نعم قد يوهم تعليل الاجزاء فى رواية الزهرى

الاجتزاء مطلقاً. لكنه ينافيه الحكم بعدم الاجزاء فى صورة العلم، كما سبق.

(٢) كما هو المشهور، كما فى الجواهر. للأخبار المتضمن بعضها للنهى عن صومه كذلك، الظاهر فى الحرمة التكليفية المقتضية للبطلان، مثل موثق سماعة المتقدم

«٢» - و نحوه روايتا الزهرى

«٣» - و المصرح بعضها بلزوم

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته.

(٢) تقدم ذلك قريباً.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٨، و باب: ٦ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٤

[مسألة ١٧]: صوم يوم الشك يتصور على وجوه

(مسألة ١٧): صوم يوم الشك يتصور على وجوه:
الأول: أن يصوم على أنه من شعبان. وهذا لا إشكال فيه،

قضائه،

كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع) في يوم الشك: من صامه قضاء و إن كان كذلك - يعنى: من صامه على أنه من شهر رمضان قضاء و إن كان من شهر رمضان - لأن السنة جاءت في صيامه على أنه من شعبان، و من خالفها كان عليه القضاء» «١».
و احتمال أن قوله
«يعنى ..»

من كلام الشيخ أو بعض الرواة لا يقدر في الاستدلال به، لأن ما قبله كاف في الدلالة، لأن قوله (ع):
«و إن كان كذلك»
إنما يصح إذا أريد أن صيامه كان بنية رمضان، إذ لو أريد غيره لم يكن لقوله (ع):
«و إن كان كذلك»
معنى. فتأمل.

نعم لا يتم ذلك
في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في الرجل يصوم اليوم الذى يشك فيه من رمضان. فقال (ع): عليه قضاؤه و إن كان
كذلك» «٢»
، بناء على أن قوله:
«من رمضان»
متعلق بقوله:
«يشك»
لا بقوله:
«يصوم»

. لكن لا بد حينئذ من حمله - كغيره من المطلقات - على ما ذكر، جمعاً كما أشرنا إليه سابقاً.
هذا و عن الشيخ فى البيان، و العمانى، و الإسكافى: أجزاءه عن رمضان. و عن الشيخ: الاستدلال له بإجماع الفرقه و أخبارهم على أنه
من صام يوم الشك أجزاءه عن صيام شهر رمضان. (انتهى). و هو كما ترى.
إذ الإجماع معلوم الانتفاء. و النصوص قد عرفت مفادها. نعم
فى موثق سماعة: «قال سألته عن اليوم الذى يشك فيه من شهر رمضان، لا يدرى أ هو من شعبان أو من شهر رمضان، فصامه فكان من
شهر رمضان. قال (ع):

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٥

سواء نواه ندباً، أو بنية ما عليه من القضاء أو النذر، أو نحو ذلك. و لو انكشف بعد ذلك أنه كان من رمضان أجزاء عنه، و حسب كذلك.

الثاني: أن يصومه بنية أنه من رمضان. و الأقوى بطلانه و إن صادف الواقع.

الثالث: أن يصومه على أنه إن كان من شعبان كان ندباً أو قضاء مثلاً، و إن كان من رمضان كان واجباً. و الأقوى بطلانه أيضاً (١).

هو يوم وفق له و لا قضاء عليه» (١)

و

مصحح معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك، فقال (ع): هو شيء وفق له» (٢).

لكن

عن الكافي رواية الأول هكذا: «فصامه، فكان من شهر..».

و هو - مع أنه أضبط - يتعين الاعتماد عليه في المقام، لعدم مناسبته للذيل على رواية الشيخ «٣». و أما المصحح فان لم يكن الظاهر تعلق

«من شهر رمضان»

ب

«يشك»

لأنه أقرب، يتعين الحمل عليه، جمعاً. مع أنه لو فرض تعذر الجمع بذلك، تعين الطرح، لإعراض المشهور. و لشهرة الرواية الدالة على البطلان.

(١) كما عن الشيخ (ره) في جملة من كتبه، و الحلبي، و المحقق، و صاحب المدارك، و أكثر المتأخرين، بل عن التذكرة: «لو نوى أنه يصوم عن

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٥.

(٣) في رواية الشيخ (ره): «فصامه من شهر رمضان..» لاحظ التهذيب ج ٤ ص ١٨١ طبع النجف، الاستبصار ج ٢ صفحة ٧٨ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٦

.....

رمضان أو نافله، لم يجز إجماعاً». لأنه لم ينو أحد السببين قطعاً، و النية فاصلة بين الوجهين، كما عن الشيخ. أو لما استفاد من النصوص: من تعين نيته من شعبان، فنيته على خلاف ذلك تشريع محرم، فلا يتحقق به الامتثال، كما عن المدارك. أو لأن حقيقة صوم رمضان غير حقيقة غيره كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما، فإذا لم تعين حقيقة أحدهما فالنية - التي حقيقتها استحضر

حقيقته الفعل المأمور به - لم يقع عن أحدهما، كما ذكر شيخنا الأعظم (ره).

لكن الجميع لا يخلو من إشكال: أما الأول: فلأن الواقع لما لم يخل عن أحد التقديرين، فنية كل على تقدير بعينه ترجع إلى نية كونه من شعبان لا غير إذا انكشف أنه من شعبان أو من رمضان لا غير إذا انكشف أنه من رمضان، فالفاصل بين الوجهين محقق حينئذ. نعم لا - جزم بالمنوى حال النية. إلا - أنه لا - دليل على قدحه في العبادة حتى مع إمكان الموافقة التفصيلية الظاهرية، كما هو محقق في الأصول، و أشرنا إلى وجهه في أوائل مسائل التقليد من هذا الشرح.

و أما الثاني: فلأن الظاهر من الحصر في بعض النصوص كونه ظاهرياً إضافياً بلحاظ نيته من رمضان، فلا يمنع من العمل على الواقع، فالمرجع في الفرض لا بد أن يكون القواعد الأولية، المقتضية للصحة، و تشير إليها بعض النصوص، كحسن بشير النبال عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن صوم يوم الشك. فقال (ع): صمه فإن يك من شعبان كان تطوعاً، و إن يك من شهر رمضان فيوم وفقت له» (١).

و

في حسن الكاهلي:

«قال سألت أبا عبد الله (ع) عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان. قال (ع): لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٧

الرابع: أن يصومه بنية القربة المطلقة، بقصد ما في الذمة، و كان في ذهنه أنه إما من رمضان أو غيره، بأن يكون التردد في المنوى لا في نيته، فالأقوى صحته (١). و إن كان الأحوط خلافه.

شهر رمضان» (١).

و نحوه خبر الزهري

«٢». و أما الثالث: فيظهر اندفاعه مما ذكر في الاشكال في الأول، لرجوعه اليه. و من هنا يظهر: أن الأقوى الصحة، كما عن الخلاف، و المبسوط.

و الوسيلة، و المختلف، و الدروس، و ظاهر البيان و غيرها.

(١) لتحقق النية إلى الصوم المشروع واقعاً عن أمره، و إنما التردد في عنوانه.

أقوال: لم يتضح الفرق بين هذه الصورة و ما قبلها. إذ المراد من القربة المطلقة إن كان هو الجامع بين الأمر بصوم شعبان و الأمر بصوم رمضان، فنيتها غير كافية، لاعتبار ملاحظة الخصوصيات في الأمر و المأمور به في باب العبادات، لتوقف الإطاعة عليها. و إن كان المراد الأمر الخاص و موضوعه الخاص بواقعهما، مع التردد في خصوصياتهما في نظر المكلف، بأن يقصد المكلف الصوم الخاص عن أمره الذي هو إما رمضان وجوباً أو شعبان ندباً، رجع إلى الصورة السابقة بعينها. فلا وجه للفرق بينهما في

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١.

(٢) لم نعثر على رواية للزهري بمضمون حسن الكاهلي الراجع إلى إهمال كيفية النية لينفع فيما نحن فيه و انما الذي عثرنا عليه روايتين له، أحدهما: ظاهرة في صوم يوم الشك تطوعاً، و هي التي رواها في الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث:

٨. والأخرى ظاهرة في صومه بعنوان شعبان، والنهي عن صومه بنية رمضان، وهي المروية في الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته حديث: ٤. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٨

[مسألة ١٨: لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار]

(مسألة ١٨): لو أصبح يوم الشك بنية الإفطار، ثم بان له أنه من الشهر. فان تناول المفطر وجب عليه القضاء، و أمسك بقيه النهار وجوباً (١) تأديباً. وكذا لو لم يتناوله ولكن كان بعد الزوال (٢). وإن كان قبل الزوال ولم يتناول المفطر،

الصحة والبطلان، كما يظهر بأقل تأمل.

و أما ما قد يظهر من المتن: من كون السابقة من التردد في النية، واللاحقة من التردد في المنوى، فلا يرجع إلى محصل ظاهر، وإن ذكره في نجاه العباد أيضاً. إذ التردد في النية في مقابل الجزم بها، وليس هنا كذلك، للجزم بنية الصوم على كل تقدير. نعم لو نوى صومه من رمضان إن كان كذلك، ولم ينو صومه من شعبان، كان تردداً في النية. ومع ذلك فلا دليل أيضاً على قدح مثله، كالترديد في المنوى. إلا- إذا كان موجباً لإبهامه وعدم تعيينه واقعاً، كما لو قصد أن يصوم يوم الشك إما من شعبان أو رمضان، بلا تعليق على تقدير معين واقعاً. لكنه خارج عن الصورتين معاً.

كما أنه مما ذكرنا يظهر لك ضعف ما يظهر من إطلاق بعض الفتاوى:

من البطلان أيضاً في الفرض. فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف. بل عن المنتهى، والذكرى: «لا نعلم أحداً قال بأنه يأكل بقيه يومه، إلا عطا وأحمد في رواية». ويشهد به:

النبوي الوارد في ثبوت الهلال يوم الشك: «من أكل فليمسك» (١).

ولعل هذا المقدار كاف في إثبات الوجود المذكور، ولا سيما بملاحظة ما ورد في حرمة استعمال المفطر ممن وظيفته الصوم. وأيضاً الظاهر أن حكمه في الكفارة حكم من استعمل المفطر بعد الإفطار، كما سيأتي.

(٢) لما عرفت من انتهاء وقت النية في مثله بالزوال.

(١) تقدم ذلك في المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٢٩

جدد النية وأجزأ عنه (١).

[مسألة ١٩: لو صام يوم الشك بنية أنه من شعبان]

(مسألة ١٩): لو صام يوم الشك بنية أنه من شعبان- ندباً أو قضاء أو نحوهما- ثم تناول المفطر نسياناً، وتبين بعده أنه من رمضان، أجزأ عنه أيضاً، ولا يضره تناول المفطر نسياناً (٢)، كما لو لم يتبين، وكما لو تناول المفطر نسياناً بعد التبين.

[مسألة ٢٠: لو صام بنية شعبان، ثم أفسد صومه برياء ونحوه لم يجزه عن رمضان]

(مسألة ٢٠): لو صام نية شعبان، ثم أفسد صومه - برياء و نحوه لم يجزه عن رمضان (٣) و إن تبين له كونه منه قبل الزوال.

[مسألة ٢١): إذا صام يوم الشك بنية شعبان]

(مسألة ٢١): إذا صام يوم الشك بنية شعبان، ثم نوى الإفطار، و تبين كونه من رمضان قبل الزوال قبل أن يفطر، فنوى، صح صومه (٤). و أما إن نوى الإفطار فى يوم من شهر رمضان عسياناً، ثم تاب فجدد النية قبل الزوال لم ينعقد صومه (٥). و كذا لو صام يوم الشك بقصد واجب معين، ثم نوى الإفطار عسياناً. ثم تاب فجدد النية، بعد تبين كونه من رمضان، قبل الزوال (٦).

(١) كما تقدم فى المسألة الثانية عشرة.

(٢) لما سأتى: من عدم قرح ذلك فى الصوم.

(٣) لبطلانه بالرياء المفسد، كما أشرنا إلى ذلك فى المسألة الثالثة عشرة

(٤) كما لو لم يكن قد نوى الصوم أصلاً.

(٥) لفوات النية عمداً، الموجب للبطلان فى الواجب المعين، على ما سبق.

(٦) يمكن القول بالصحة، لأن نية الإفطار إنما كانت تجزياً محضاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٠

[مسألة ٢٢): لو نوى القطع أو القاطع فى الصوم الواجب المعين بطل صومه]

(مسألة ٢٢): لو نوى القطع أو القاطع فى الصوم الواجب المعين بطل صومه (١)، سواء نواهما من حينه، أو

لعدم صحة الصوم الذى نواه من أول الأمر، لما تقدم: من أنه لا يصح فى رمضان غيره. فإذا جدد النية بعد تبين أن اليوم من رمضان، يكون كما لو أصبح بنية الإفطار ثم تبين قبل الزوال كون اليوم من رمضان، الذى تقدم فى المسألة الثامنة: أنه يجدد النية بعد التبين قبل الزوال، و يصح صومه. و مجرد نيته للصوم المعين - الذى لا يصح واقعاً - لا يصلح فارقاً بين المسألتين.

(١) ينبغى أن يكون حكم نية القطع - و هو رفع اليد عما تلبس به من الصوم - و نية القاطع - و هو فعل أحد المفطرات الآتية - حكم نية الإفطار، فإذا تمّ الدليل على اعتبار النية من طلوع الفجر الى الغروب فى صحة الصوم كانت نية القطع أو القاطع منافية لها، فيبطل الصوم لفوات شرطه. و إن لم يتم الدليل على ذلك فلا موجب للبطلان بحدوث نية القطع أو القاطع. و لا فرق فى ذلك بين المنوى الحالى و الاستقبالى.

و دعوى: أن نية الثانى غير منافية لنية الصوم فعلاً، فلا - موجب للبطلان. مندفعة: بأنهما إنما لا ينافيان نية الصوم إلى زمان القطع أو القاطع المنوبين، لا نية الصوم المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعى، الذى هو الإمساك إلى الغروب، إذ من الواضح منافاتها لها، لتنافى متعلقهما. و المعبر من النية - فى الصوم و غيره من العبادات - هى الثانية، فإذا انتفت بطل الصوم.

نعم قد يظهر من التعبير بنية المفطر أو القاطع: استناد الإفطار إلى فعل المفطر أو القاطع، لا إلى النية. و بناء على ما ذكرنا يستند إلى النية، إذ قد لا يتحقق استعمال المفطر بعد ذلك، و لو تحقق استناد الإفطار إلى أسبق العلل. لكن لا يخفى: أن التعبير المذكور بلحاظ أصل ماهية الصوم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣١

فيما يأتي. و كذا لو تردد (١). نعم لو كان تردده من جهة الشك في بطلان صومه و عدمه لعروض عارض، لم يبطل (٢) و إن استمر ذلك إلى أن يسأل. و لا فرق في البطلان بنية القطع أو القاطع أو التردد بين أن يرجع إلى نية الصوم قبل الزوال أم لا (٣). و أما في غير الواجب المعين فيصح لو رجع قبل الزوال (٤).

[مسألة ٢٣]: لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك المفطرات مع النية

(مسألة ٢٣): لا يجب معرفة كون الصوم هو ترك

فإن المنافي للماهية استعمال نفس المفطر، أما فوات النية فإنما ينافي الماهية الصحيحة، لأنها بحكم الشرط، لا أصل الماهية، لخروجها عن حقيقته حقيقة و حكماً، كما عرفت.

هذا و قد عرفت في كتاب الصلاة: أن نية الزيادة أو النقيصة قد لا تنافي نية الأمر و المأمور به إذا كان التشريع في التطبيق. و في المقام يكون الأمر كذلك، و قد يكون من نية غير المأمور به.

ثم إن نية المفطر إنما تكون منافية لنية الصوم مع الالتفات إلى مفطريته أما إذا لم يكن ذلك فلا تكون منافية لها.

(١) فإن التردد مضاد للنية، كنية القطع، فيجرى عليه حكمها.

نعم إذا كان التردد على نحو لا ينافي قصد الصوم و لو رجع لم يبطل.

(٢) كما نص عليه جماعة. لأن التردد المذكور راجع إلى نية الصوم على تقدير صحته، و هو كاف في نية العبادة، كما في الصوم الاحتياطي.

(٣) لما عرفت: من اعتبار النية من طلوع الفجر إلى الغروب في الواجب المعين.

(٤) لعدم اعتبار النية فيه قبل الزوال، على ما سبق الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٢

المفطرات مع النية، أو كف النفس عنها معها (١).

[مسألة ٢٤]: لا يجوز العدول من صوم إلى صوم

(مسألة ٢٤): لا يجوز العدول من صوم إلى صوم (٢) واجبين كانا أو مستحيين، أو مختلفين. و تجديد نية رمضان إذا صام يوم الشك بنية شعبان ليس من باب العدول، بل

(١) هذا إذا كان قد قصده مطلقاً، لتحقق الموافقة القطعية على نحو العبادة. نعم لو اعتبرت الموافقة التفصيلية في صحة العبادة - كما لعلة المشهور. و لأجله بنى على بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و إن طابقت الواقع - كانت معرفة معنى الصوم منهما لازمة. إلا أن التحقيق:

عدم اعتبارها، كما أشرنا إليه في مسائل التقليد من هذا الشرح.

(٢) فإنه على خلاف الأصل. و مجرد ثبوته بالدليل في الصلاة أو غيرها غير كاف في إثباته مطلقاً، بل اللازم الاقتصار على المقدار الثابت لا غير، و الرجوع في غيره إلى أصالة عدم صحة المعدول اليه.

نعم يختص ذلك بما بعد زمان انعقاده، فالواجب المعين يتعقد عند طلوع الفجر، فلا يجوز العدول اليه بعده، و الواجب غير المعين

ينعقد عند الزوال، فلا يعدل اليه بعده، والمستحب ينعقد عند الغروب، فلا يعدل اليه بعده. أما قبل زمان انعقاده- كما لو عدل إلى واجب غير معين قبل الزوال- فلا مانع منه. إذ العدول عنه إن كان غير معين فلا تعينه النية قبل الزوال، لعدم تعينه حينئذ، فلا مانع من العدول بالنية إلى غيره.

و إن كان معيناً فنية العدول كنية المفطر مفسدة له، فلا مانع من تجديد النية لغيره أيضاً. ولعل عبارة المصنف منزلة على ذلك. وإلا فاشكالها ظاهر.

و بالجملة: جواز العدول تابع لوقت التجديد، ففي كل وقت يجوز تجديد النية يجوز العدول و يصح، و كل وقت فات تجديد النية فيه للمعدول اليه لم يجز العدول فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٣

من جهة أن وقتها موسع لغير العالم به إلى الزوال (١).

[فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم من المفطرات]

إشارة

فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم من المفطرات و هي أمور:

[الأول و الثاني: الأكل و الشرب]

إشارة

الأول و الثاني: الأكل و الشرب (٢)، من غير فرق في المأكول و المشروب بين المعتاد- كالخبز، و الماء، و نحوهما- و غيرها، كالتراب، و الحصى، و عصارة الأشجار، و نحوها (٣)،

(١) لكن الذي تقدم: هو الاجتزاء به عن رمضان إذا ثبت الهلال و لو بعد الزوال إذا جدد النية. و التحديد بالزوال إنما هو فيما إذا لم ينو الصوم، لا- فيما إذا نواه من شعبان، و إلا فهو من باب الاجتزاء، لا من باب العدول. فالأولى دعوى: وجوب الاقتصار على مورده لا غير.

فصل فيما يجب الإمساك عنه في الصوم من المفطرات

(٢) إجماعاً في الجملة. بل ادعى عليه الضرورة. و يشهد به الكتاب و السنة.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن الخلاف، و الغنية، و السرائر، و المختلف، و ظاهر المنتهى، و التذكرة: الإجماع عليه. بل في محكى كلام السيد (ره) في المسائل الناصرية: نفى الخلاف فيه بين المسلمين إلا من الحسن بن صالح، حيث قال: إنه لا يفطر. ثم قال:

«و هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٤

و لا بين الكثير و القليل (١)، كعشر حبة الحنطة، أو عشر

مسبوق بالإجماع، و ملحق به». و كفى بذلك دليلاً على مفطرية ما ذكر بضميمة وضح كونه من مرتكزات المتشعبة. و يشهد به

أيضاً: النص الوارد في الغبار، كما سيأتي
 «١». و حينئذ فما عن السيد (ره) في بعض كتبه: من نفى المفطرية- و كذا عن ابن الجنيد- ضعيف. و إن أمكن الاستدلال له: بمنع
 صدق الطعام و الشراب- المذكورين
 في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام، و الشراب و النساء، و الارتماس في
 الماء» «٢».
 و في بعض طرقه: إبدال

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٢٣٤

«ثلاث»

ب

«أربع»

على غير المتعارف، فيقيد به إطلاق ما دل على لزوم الاجتناب عن الأكل و الشرب من دون ذكر للمتعلق، فإن إطلاقه الحاصل بحذف
 المفعول و إن كان يقتضى المنع عن كل ما يتعلق به الأكل و الشرب، لكنه مقيد بما ذكر.
 مضافاً الى ما ورد في عدم الإفطار بالذباب إذا دخل الحلق، معللاً:
 إنه ليس بطعام

«٣». و مثله: ما ورد في الكحل

«٤». إلا- أنه لا- مجال لجميع ذلك بعد ما عرفت من تكرر دعوى الإجماع، المعترضه بارتكاز التشريعه بعد ما عرفت. مع إمكان
 حملهما على المعنى المصدري. فتأمل.

(١) بلا خلاف ظاهر. لإطلاق الأدلة. و القلة و الكثرة لا يوجبان الانصراف المعتد به.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١. و يأتي ذكره- إن شاء الله- في السادس من الأمور الذي يجب
 الإمساك عنه في الصوم.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٥

قطرة من الماء، أو غيرها من المائعات. حتى أنه لو بل الخياط الخيط بريقه أو غيره، ثم رده إلى الفم، و ابتلع ما عليه من الرطوبة، بطل
 صومه (١). إلا إذا استهلك ما كان عليه من الرطوبة (٢) بريقه على وجه لا يصدق عليه الرطوبة الخارجية (٣) و كذا لو استاك. و
 أخرج المسواك من فمه، و كان عليه رطوبة ثم رده إلى الفم، فإنه لو ابتلع ما عليه بطل صومه، إلا- مع الاستهلاك على الوجه
 المذكور. و كذا يبطل بابتلاع ما يخرج من بقايا الطعام من بين أسنانه (٤).

(١) عندنا، و هو قول أكثر الشافعية. كذا فى محكى التذكرة.

و يقتضيه. ما تقدم من الإطلاق.

(٢) كما نص عليه فى الجواهر و غيرها.

(٣) يمكن دعوى عدم كفاية هذا المقدار، بل يكفى فى المنع عنه:

صدق ريقه و ريق غيره على نحو الامتزاج عليه، و لا يعتبر صدق غير ريقه عليه، ليكفى فى الجواز عدم صدقه. و لذا قيده فى الجواهر بقوله:

«بحيث يعد ابتلاع ريقه لا غير». لكن فى تحقق الاستهلاك كذلك - مع الاتحاد فى الجنس - إشكال فتأمل.

(٤) قولاً واحداً عندنا، كما فى الجواهر. و يقتضيه: الإطلاق المتقدم.

نعم قد ينافيه: ما

فى صحيح ابن سنان: «عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء من الطعام، أ يفطر ذلك؟ قال (ع): لا. قلت: فان ازدرده بعد أن صار على لسانه. قال (ع): لا يفطره ذلك» «١».

و لأجله ناقش فى الحدائق فى الحكم المذكور. لكن - مع أنه لم يعرف عامل به فى مورده - غير ما نحن فيه، لإمكان أن يلحق ما يخرج بعد البلع

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٦

[مسألة ١: لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم]

(مسألة ١): لا يجب التخليل بعد الأكل لمن يريد الصوم و إن احتمل أن تركه يؤدي إلى دخول البقايا بين الأسنان فى حلقة. و لا يبطل صومه لو دخل بعد ذلك سهواً (١) نعم لو علم أن تركه يؤدي إلى ذلك وجب عليه، و بطل صومه على فرض الدخول.

[مسألة ٢: لا بأس ببلع البصاق و إن كان كثيراً]

(مسألة ٢): لا بأس ببلع البصاق (٢) و إن كان كثيراً

حكم ما يخرج من الصدر، فالتعدى منه الى المقام غير ظاهر.

(١) لاختصاص قدح استعمال المفطرات بصورة العمد، كما سيأتى.

نعم عن فوائد الشرائع هنا: وجوب القضاء خاصة لو قصر فى التخليل فجرى بالريق إلى الجوف. و نفى عنه البأس فى المسالك، للتفريط الموجب للإلحاق بالعمد. و لكنه كما ترى، لاختصاص ذلك بصورة العلم بالترتب، كما هو الحال فى العمد المعتبر فى حسن العقاب و تحقق المعصية. و لا يكفى مجرد احتمال الترتب فى صدقه جزماً.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى الإطلاقات الأولية تحقق الإفطار به، و ما دل على عدم قدح الأكل سهواً - من النص

«١» و الإجماع - مختص بغير المقام مما لا - يكون فيه تفريط أصلاً، فيلحقه حكم العلم بالترتب الذى لا - مخرج به قطعاً عن عموم

المفطرية للأكل و الشرب. و بذلك يفترق عن النوم مع العلم بالاحتلام، كما سيأتى جوازه فى مفطرية الاستمنا، فإنه لا عموم يقتضى مفطريته. اللهم إلا أن يؤخذ بإطلاق معاهد الإجماع على اختصاص المفطرية بصورة العمد، غير الشامل لصورة الاحتمال، فيبقى داخلا تحت عموم المفطرية.

(٢) بلا خلاف، كما عن الخلاف. و عن التذكرة: نسبه إلى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٧

مجتمعاً، بل و إن كان اجتماعه بفعل ما يوجب (١)، كتذكر الحامض مثلاً. لكن الأحوط الترك فى صورة الاجتماع، خصوصاً مع تعمد السبب.

[(مسألة ٣): لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر من الخلط و ما ينزل من الرأس]

(مسألة ٣): لا بأس بابتلاع ما يخرج من الصدر من الخلط و ما ينزل من الرأس (٢) ما لم يصل إلى فضاء الفم.

علمائنا. لقصور الأدلة عن شموله - فتأمل - و الأصل البراءة. مضافاً إلى السيرة التى ادعاها غير واحد. و الى

خبر زيد الشحام: «فى الصائم يتمضمض.

قال (ع): لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلاث مرات» «١».

(١) كما نص عليه غير واحد. لعين ما سبق.

(٢) مطلقاً فيهما، كما عن المعبر، و المنتهى، و التذكرة، و البيان، و غيرها. لقصور الأدلة عن شمول مثله، و الأصل البراءة. فتأمل.

مضافاً إلى

موثق غياث: «لا بأس بأن يزدرد الصائم نخامته» «٢»

، بناء على عموم النخامة لهما، كما صرح به بعض اللغويين، و استظهره غير واحد من الفقهاء، و ظاهر المجمع و القاموس و غيرهما.

كما أن الظاهر عموم الازدرد لما يصل الى فضاء الفم، بل لعله فيه أظهر.

و ظاهر الشرائع و الإرشاد: التفصيل بينهما، بالجواز فى الأول، و المنع فى الثانى. و كأنه مبنى على أن مقتضى الأدلة الأولية المنع فيهما،

لكن وجب الخروج عنها فى الأول للموثق، لاختصاص النخامة به. و عن الشهيدين: الجواز فيهما قبل الوصول إلى فضاء الفم، و المنع

منهما بعده.

و كأنه لقصور الخبر عن الحجية، لضعف سنده، أو إجمال المراد به، و مقتضى القواعد المنع فى الواصل إلى فضاء الفم، لصدق الأكل

و الشرب

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٨

بل الأقوى جواز الجر من الرأس إلى الحلق، و إن كان الأحوط تركه. و أما ما وصل منهما إلى فضاء الفم فلا يترك الاحتياط فيه

بترك الابتلاع.

[مسألة (٤): المدار صدق الأكل و الشرب]

(مسألة ٤): المدار صدق الأكل و الشرب (١) و إن

عليه، دون ما لم يصل لعدم الصدق. و ضعف القولين يظهر مما سبق.

(١) قد يستشكل في ذلك: بأن الأدلة لم تختص بالمنع عن الأكل و الشرب، بل مثل الصحيح السابق - المتضمن لوجوب الاجتناب عن الأربيع و غيره - دال على المنع عما هو أعم من الأكل و الشرب. و كيف و لو خص بهما أشكال الحكم بالإفطار بالطعام و الشراب الواصلين إلى الجوف بغير طريق الفم؟ كما يحكى عن بعض أهل زماننا هذا. إذ دعوى: صدق الأكل و الشرب بذلك غير ظاهرة، لتقومهما بالفم، و إطلاقهما على غير ذلك مسامحةً بلحاظ ترتب الغاية. مضافاً إلى أنه يستفاد - مما ورد في المنع عن الاحتقان بالمائع «١»، و صب الدهن في الاذن إذا كان يصل إلى الحلق

«٢»، و ما ورد في الاستنشاق إذا كان كذلك

[١]، و ما ورد في مفطرة الغبار

[٢]-: أن المعتبر في الصوم: عدم الإيصال إلى الجوف مطلقاً. و حينئذ يشكل صب الدواء في الجرح إذا كان يصل إلى الجوف.

بل في المختلف: استقرب فيه الإفطار، مستظهاً له من المبسوط. و كذا تقطير المائع في الاذن. و عن أبي الصلاح: الجزم بمفطريته. و كذا الصب في الإحليل و في محكى المبسوط: الجزم بمفطريته. و في المختلف: أنه أقرب.

[١] المراد: رواية سليمان المروزي، و يأتي ذكرها - ان شاء الله - في الأمر السادس مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

[٢] المراد: رواية سليمان المروزي، و يأتي ذكرها - ان شاء الله - في الأمر السادس مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٣٩

كان بالنحو غير المتعارف. فلا يضر مجرد الوصول إلى الجوف إذا لم يصدق الأكل و الشرب، كما إذا صب دواء في جرحه أو شيئاً في أذنه أو إحليله فوصل إلى جوفه. نعم إذا وصل من طريق أنفه فالظاهر أنه موجب للبطلان إن كان متعمداً، لصدق الأكل و الشرب حينئذ.

[مسألة (٥): لا يبطل الصوم بإنفاذ الريح أو السكين أو نحوهما]

(مسألة ٥): لا يبطل الصوم بإنفاذ الريح أو السكين أو نحوهما بحيث يصل إلى الجوف (١) و ان كان متعمداً.

[الثالث: الجماع و إن لم ينزل]

إشارة

الثالث: الجماع وإن لم ينزل (٢). للذكر والأنثى، قبلًا أو دبرًا صغيراً كان أو كبيراً، حياً أو ميتاً، واطناً أو

اللهم إلا أن يقال: الظاهر عرفاً من الأكل والشرب إيصال المأكول والمشروب من طريق الحلق وإن لم يكن بواسطة الفم، فيشمل ما يتعارف بين بعض أهل زماننا، وكذا الاستنشاق. وأما ما تضمن وجوب الاجتناب عن الطعام والشراب، فهو ظاهر في خصوص الأكل والشرب. وما ورد في الاحتقان ونحوه مما لم يكن من طريق الحلق يجب الاقتصار على مورده لا غير، كما هو ظاهر المشهور. فالبناء على قاعدة المنع مما يصل إلى الجوف مطلقاً غير ظاهر.

(١) كما هو المشهور، وعن المبسوط. وفي المختلف: البطلان، لما سبق. وفيه: ما عرفت.

(٢) لا إشكال في الإفطار بالجماع في قبل المرأة، ولعله من الضروريات.

وهو القدر المتيقن من نصوص مفطرية الجماع. وكذا بالجماع في دبرها إذا أنزل. ويدل عليه: النصوص الواردة في الاستمنا «١» فتأمل.

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٤، ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٠

.....

و أما إذا لم ينزل فالمحكي عن صريح الخلاف، والوسيلة، والمبسوط:

الإجماع على أنه كذلك أيضاً. وعن الغنية: الإجماع على الفساد بحصول الجنابة، الشامل لما نحن فيه، بناء على سببته لها، كما تقدم في كتاب الطهارة. ويدل عليه: إطلاق النصوص الدالة على الإفطار بالنكاح، أو الجماع، أو الوطء، أو إصابة الأهل، أو نحو ذلك على اختلاف مضامينها ودعوى: الانصراف إلى الجماع في القبل. ممنوعه. إذ لا منشأ لها إلا الغلبة. وقد عرفت غير مرة: أنها لا توجب الانصراف المعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. ولا سيما مع مناسبتها لارتكاز مفطرية الجنابة بلا خصوصية للنكاح في القبل.

بل لا يبعد استفادة ذلك من النصوص،

ففي خبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع): لأى علة لا يفطر الاحتلام الصائم، والنكاح يفطر الصائم؟ قال (ع): لأن النكاح فعله، والاحتلام مفعول به» «١».

فان الظاهر منه كون المرتكز في ذهن السائل مساواة الاحتلام والنكاح في حصول الجنابة التي هي السبب في الإفطار، فالجواب بالفرق بينهما بالعمد وعدمه تقرير لما في ذهنه. و

في خبر القمطاط عنه (ع): «عمن أجنب في شهر رمضان في أول الليل فنام حتى أصبح. قال (ع): لا شيء عليه.

و ذلك أن جنابته كانت في وقت حلال» «٢».

فان مفهوم التعليل قدح الجنابة في وقت حرام.

وبذلك يظهر لزوم الحكم بالإفطار بالإيلاج في دبر الغلام، وفرج البهيمة، بناء على وجوب الغسل بذلك. ويعضده: الإجماع المحكي سابقاً عن الغنية من فساد الصوم بتعمد الجنابة، وتلوح دعواه من المختلف

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤١

موطوءاً. بل و كذا لو كان الموطوء بهيمة. بل و كذا لو كانت

و غيره. نعم لو لم نقل بوجوب الغسل بذلك يشكل الحكم بالإفطار به.

اللهم إلا أن يكون المستند فيه: ظاهر الإجماع المدعى فى المبسوط على الإفطار فيهما، و صريح الإجماع المدعى فى محكى الخلاف فى أولهما.

لكن الاعتماد عليه محل إشكال، بعد تردد مثل المحقق فى الشرائع، و دعواه فيها: أن الأشبه أنه يتبع وجوب الغسل. و نحوه العلامة فى المختلف.

أو يكون المستند فيه: إطلاق الجماع الشامل للغلام و البهيمه بنحو شموله لدبر المرأة. لكنه بعيد. مع إمكان دعوى تقييده بمثل

صحيح ابن مسلم: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام و الشراب، و النساء، و الارتماس فى الماء» (١).

فاذاً البناء على ما ذكره المحقق هو الأقوى.

و عليه فالحكم بالإفطار فى الصورة المذكورة فى المتن موقوف على البناء على وجوب الغسل فيها. و الكلام فى تقدم فى غسل

الجنابة، و قد تقدم من المصنف (ره): التوقف فى اقتضاء و طء البهيمه للغسل، مع جزمه بالإفطار هنا.

و أما

مرسل على بن الحكم عن رجل عن أبى عبد الله (ع): «إذا أتى الرجل المرأة فى الدبر و هى صائمة لا ينقض صومها، و ليس عليها

غسل» (٢).

و نحوه مرفوع بعض الكوفيين

«٣». فلا مجال للعمل بهما بعد ضعفهما فى أنفسهما، و إعراض الأصحاب عنهما، و دعوى الإجماع على خلافهما.

(١) تقدم ذلك فى الأمر الأول مما يجب الإمساك عنه.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة ملحق الحديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٢

هى الواطية. و يتحقق بإدخال الحشفة (١)، أو مقدارها من مقطوعها. فلا يبطل بأقل من ذلك. بل لو دخل بجملته ملتويًا (٢) و لم يكن

بمقدار الحشفة لم يبطل، و إن كان لو انتشر كان بمقدارها.

[مسألة ٦: لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه]

(مسألة ٦): لا فرق فى البطلان بالجماع بين صورة قصد الانزال به و عدمه (٣).

[مسألة ٧: لا يبطل الصوم بالإيلاج فى غير أحد الفرجين بلا إنزال]

(مسألة ٧): لا يبطل الصوم بالإيلاج في غير أحد الفرجين (٤) بلا- إنزال. إلا- إذا كان قاصداً له، فإنه يبطل و إن لم ينزل من حيث أنه نوى المفطر (٥).

[مسألة ٨): لا يضر إدخال الإصبع]

(مسألة ٨): لا يضر إدخال الإصبع و نحوه لا بقصد الانزال (٦).

- (١) هذا مما لا دليل عليه في المقام، وإنما تضمنت النصوص اعتباره في وجوب الغسل «١»، فلو لم يكن المقام من متفرعات وجوب الغسل كان مشكلاً. وكذا الحكم باعتبار مقدارها من مقطوعها، فإن مبناه فهم التقدير من النصوص القائلة: «إذا التقى الختانان وجب الغسل» «٢». فالبناء عليه في المقام يتوقف على كونه من متفرعات وجوب الغسل.
- (٢) يعنى: منكمشاً. الظاهر رجوعه الى مقطوع الحشفة.
- (٣) بلا إشكال. لظهور الأدلة في كونه بنفسه موضوعاً للحكم بالبطان.
- (٤) لعدم الدليل عليه. بل الظاهر: عدم الاشكال فيه.
- (٥) كما تقدم في أواخر الفصل السابق.
- (٦) لعدم الدليل عليه. بل الظاهر: أنه لا اشكال فيه.

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٣

[مسألة ٩): لا يبطل الصوم بالجماع إذا كان نائماً أو كان مكرهاً]

(مسألة ٩): لا يبطل الصوم بالجماع إذا كان نائماً (١) أو كان مكرهاً بحيث خرج عن اختياره، كما لا يضر إذا كان سهواً (٢).

[مسألة ١٠): لو قصد التفخيذ مثلاً فدخل في أحد الفرجين لم يبطل]

(مسألة ١٠): لو قصد التفخيذ مثلاً فدخل في أحد الفرجين لم يبطل (٣). و لو قصد الإدخال في أحدهما فلم يتحقق كان مبطلا، من حيث أنه نوى المفطر (٤).

[مسألة ١١): إذا دخل الرجل بالخنثى قبله لم يبطل صومه، و صومها]

(مسألة ١١): إذا دخل الرجل بالخنثى قبله لم يبطل صومه، و صومها (٥). و كذا لو دخل الخنثى بالأنثى و لو

(١) لاعتبار الاختيار و العمد في فعل المفطر في مفطريته. و سيأتي إن شاء الله في الفصل الآتي.

(٢) يعني: سهواً عن الصيام. فإنه لا خلاف أيضاً في أنه لا يقدح استعمال المفطر مع نسيان الصوم، كما سيأتي إن شاء الله.

(٣) لعدم العمد.

(٤) على ما سبق.

(٥) على ما هو ظاهر المشهور. لظهور الأدلة في الإيلاج بالفرج الحقيقي، و هو غير معلوم للشبهة الموضوعية، لا مطلق الثقب و إن كان مثله. و عن كشف الغطاء: أن الأقوى البطلان. و كأنه مبنى على أنه فرج حقيقة كسائر فروج النساء و الرجال، و لذا يكون له ما يكون لها من الخواص، مثل أنها تحمل بوطئها فيه، أو تلقح بوطئها للمرأة. و هو غير بعيد. إلا أن في عموم الأدلة تأملاً، لانصرافها إلى ما يكون مقتضى الخلقة الأصلية، فمع الشك فيه يكون مقتضى الأصل الصحة. هذا مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في بعض الفروض. و إلا وجب العمل عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٤

دبراً. أما لو وطئ الخنثى دبراً بطل صومهما (١). و لو دخل الرجل بالخنثى، و دخلت الخنثى بالأنثى (٢)، بطل صوم الخنثى (٣) دونهما (٤). و لو وطئت كل من الخنثيين الأخرى لم يبطل صومهما (٥).

[مسألة ١٢: إذا جامع نسياناً أو من غير اختيار]

(مسألة ١٢): إذا جامع نسياناً أو من غير اختيار، ثم تذكر أو ارتفع الجبر، وجب الإخراج فوراً، فان تراخى بطل صومه (٦).

[مسألة ١٣: إذا شك في الدخول، أو شك في بلوغ مقدار الحشفة]

(مسألة ١٣): إذا شك في الدخول، أو شك في بلوغ مقدار الحشفة، لم يبطل صومه (٧).

[الرابع من المفطرات: الاستمناء]

إشارة

الرابع من المفطرات: الاستمناء، أي: إنزال المنى متعمداً (٨)،

(١) يعني: وطئه الرجل، لا الخنثى.

(٢) الواو بمنزلة مع.

(٣) للعلم بأنها إما واطئة أو موطوءة.

(٤) لاحتمال كل منهما مساواتها له في الذكورة و الأنوثة. نعم يكونان كواجدى المنى في الثوب المشترك.

(٥) لاحتمال تساويهما في الذكورية و الأنوثة.

(٦) لتعمد الجماع و لو بقاء لا حدوداً، لظهور الأدلة في الأعم منهما.

(٧) للأصل.

(٨) بلا خلاف، كما عن المنتهى، والذخيرة، والحدائق. و عن المعبر: الاتفاق عليه. و عن شرح اللمعة للأصبهاني: «أنه مما أطبق عليه

الأصحاب». و عن المدارك: «عليه أجمع العلماء كافة». و نحوه - في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٥

بملاسة، أو قبلة، أو تفخيذ، أو نظر (١)، أو تصوير

دعوى الإجماع - ما عن الانتصار، والوسيلة، والغنية، والتذكرة، وغيرها.

و يدل عليه:

صحيح ابن الحجاج عن الصادق (ع): «عن الرجل يعبث بأهله في شهر رمضان حتى يمضى. قال (ع): عليه من الكفارة مثل ما على الذى

يجمع» (١)

و ،

خير أبى بصير: «عن رجل وضع يده على شىء من جسد امرأته فأدقق. فقال (ع): كفارته أن يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين

مسكيناً، أو يعتق رقبة» (٢)

و ،

مرسل حفص بن سوفة، عن ذكره، عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يلعب أهله أو جاريتته، و هو فى قضاء شهر رمضان، فيسبقه

الماء. فقال (ع) عليه من الكفارة مثل ما على الذى جامع فى شهر رمضان» (٣)

و غيرها.

و الجميع و إن لم يصرح فيه بالإفطار و القضاء، إلا - أنه يدل عليه بالالتزام، للإجماع على انتفاء الكفارة مع عدم الإفطار. مع أن

الإجماعات المتقدمة تغنى عن الاستدلال عليه بالنصوص.

و تشير إليه أيضاً: النصوص - الدالة على مفطرية الجنابة العمدية - المتقدمة. و النصوص الدالة على كراهة المس مع خوف سبق المنى.

و سندكر بعضها إن شاء الله.

(١) إلحاق النظر بما قبله يتوقف، إما على ثبوت الإجماع على مفطرية الجنابة مطلق الاستمنا، كما هو ظاهر غير واحد. لكن يناهيه القول

بالصحة معه مطلقاً - كما عن الخلاف، و السرائر، و فى الشرائع، و غيرها - أو إذا كان إلى من يحل النظر إليه، كما عن المفيد، و سلالر،

و ابن البراج، و السيد

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٦

صورة الواقعة، أو تخيل صورة امرأة، أو نحو ذلك من الأفعال التى يقصد بها حصوله. فإنه مبطل للصوم بجميع أفرادها. و أما لو لم

يكن قاصداً للإنتزال و سبقه المنى من دون إيجاد شىء مما يقتضيه، لم يكن عليه شىء (١).

[مسألة ١٤): إذا علم من نفسه أنه لو نام في نهار رمضان يحتمل، فالأحوط تركه]

(مسألة ١٤): إذا علم من نفسه أنه لو نام في نهار رمضان يحتمل، فالأحوط تركه. وإن كان الظاهر جوازه (٢)،

في جملة من كتبه، و ابن حمزة، و التحرير.

اللهم إلا أن ينزل كلام هؤلاء على صورة عدم القصد إليه، كما عن الرياض دعواه. لكن صريح محكي المدارك: اعتبار الاعتياد مع القصد.

و إما على ثبوت فهم عدم الخصوصية من العبث، و الملاعبة، و المس، و اللزق، و اللصق، المذكورة في النصوص، فيراد منها: مطلق ما يقصد منه نزول المنى. و إما لما عرفت: من ظهور النصوص في قاعدة مفطرية الجنابة العمديّة.

و من ذلك تعرف: وجه الحكم في التخيّل، و كذا في الإصغاء. و إن كان ظاهر الشرائع عدم قدحه مطلقاً. فتأمل.

(١) قطعاً بلا خلاف و لا إشكال. لعدم الدليل عليه بعد قصور النصوص السابقة عن إثبات مفطريته حينئذ، و الأصل البراءة. و لو فرض استفادة مفطرية خروج المنى في نفسه من الأدلة، اختصت - بقرينة ما ورد في عدم مفطرية الاحتلام - بما إذا استند خروجه إلى

المكلف الصائم، كالأكل، و الشرب، و الجماع، كما تقدمت الإشارة إليه، و يجيء تفصيله فيما يأتي إن شاء الله.

(٢) إذ لا يخرج عن كونه حينئذ مفعولاً به، الذي تقدم في النص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٧

خصوصاً إذا كان الترك موجباً للحرَج (١).

[مسألة ١٥): يجوز للمحتلم في النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات]

(مسألة ١٥): يجوز للمحتلم في النهار الاستبراء بالبول أو الخرطات، و إن علم بخروج بقايا المنى في المجرى (٢).

تعليلاً - لعدم مفطرية الاحتلام. نعم لو كان المراد من التعليل مجرد العذر العقلي في تحقق الجنابة، كان الحكم بمفطرية الاحتلام المذكور في محله، لأن العلم بترتبه على النوم الاختياري كاف في عدم العذر العقلي فيه، لأنه يكفي في اختيارية الفعل كون بعض مقدماته اختيارية و لو كانت عديمية. لكنه خلاف الظاهر. و لو سلم ظهوره في ذلك فالاعتماد عليه محل إشكال. و لا سيما مع بناء الأصحاب ظاهراً على خلافه، و أن المفطر هو الجنابة العمديّة بفعله، لا مطلق العمد إليها في الجملة. و حركة المنى إلى الخارج في المقام نظير حركة الدم في العروق، مما لا تصح نسبته إلى المكلف بوجه. فتأمل.

و بذلك افترق الفرض عن صورة العلم بدخول بقايا الطعام في الفم إلى الجوف لو لم يخلل، حيث تقدم في المسألة الأولى من هذا الفصل: الحكم بالإفطار على تقدير الدخول.

و حاصل الفرق: أن الأكل قد أخذ مطلقاً موضوعاً للإفطار في جملة من النصوص، و الخارج إنما هو خصوص صورة الأكل ناسياً للصوم، فلا يشمل الفرض. بخلاف خروج المنى، فإنه قد ورد - في خصوص خروجه بالاحتلام - دليل على عدم مفطريته، و إطلاقه - و لا سيما بملاحظة التعليل المشار إليه سابقاً - شامل للمقام، فاذا لم يكن مفطراً في هذه الحال لم يجب الاجتناب عنه.

(١) أدلة الحرَج و الضرر - على تقدير جريانها - إنما تدل على جواز الإفطار، لا على نفى المفطرية. و كذا الحال فيما يأتي.

(٢) قيل: إنه مقطوع به. و هو كذلك، لقصور الأدلة - من الإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٨

و لا يجب عليه التحفظ (١) بعد الانزال (٢) من خروج المنى إن استيقظ قبله. خصوصاً مع الإضرار أو الحرج.

[مسألة ١٦: إذا احتلم في النهار و أراد الاغتسال]

(مسألة ١٦): إذا احتلم في النهار و أراد الاغتسال، فالأحوط تقديم الاستبراء إذا علم أنه لو تركه خرجت البقايا بعد الغسل، فتحدث جنابة جديدة (٣).

[مسألة ١٧: لو قصد الإنزال بإتيان شيء مما ذكر و لكن لم ينزل]

(مسألة ١٧): لو قصد الإنزال بإتيان شيء مما ذكر و لكن لم ينزل، بطل صومه من باب نية إيجاد المفطر (٤).

و النصوص - عن شمول مثله. فأدلة جواز الاستبراء أو استحبابه محكمة.

إلا أن يقال: إنها غير ظاهرة فيما نحن فيه، و لا إطلاق لها يشمل صورة لزوم الإفطار كي تكون دالة على عدم المفطرية. فالعمدة في الجواز: أصل البراءة، و لا سيما مع كون السيرة من المحتملين الصائمين على البول بلا احتمال منهم للمنع.

(١) لما عرفت في المسألة السابقة: من عدم الدليل عليه، و الأدلة إنما تدل على مفطرية الجنابة بفعل المكلف، لا مطلقاً.

(٢) يعني: نزول المنى من مقره، قبل الخروج إلى خارج المخرج.

(٣) مقتضى ما تقدم - من عدم الدليل على وجوب التحفظ - جواز ترك الاحتياط، فالاحتياط المذكور لا يناسب الجزم بعدم لزوم التحفظ.

إلا- أن يكون المراد منه صورة الخروج بفعله ببول أو نحوه. و عليه فالظاهر عدم جوازه لأنه تعمد للجنابة، و لا سيرة عليه. و بذلك افترق عن الاستبراء قبل الغسل مع العلم ببقاء شيء في المجرى، فان خروجه لا يوجب جنابة، فلا موجب لمفطريته.

(٤) كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٤٩

[مسألة ١٨: إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال]

(مسألة ١٨): إذا أوجد بعض هذه الافعال لا بنية الانزال، لكن كان من عادته الانزال بذلك الفعل، بطل صومه أيضاً إذا أنزل (١). و أما إذا أوجد بعض هذه، و لم

(١) في الرياض: «الذي أظنه أن هذا ليس محل خلاف أجده في وجوب الأمرين معاً»، يعني: البطلان، و الكفارة. و يقتضى البطلان:

إطلاق النصوص المتقدمة «١».

نعم عن المدارك: الصحة، لعدم حجية غير الصحيح الأول. و دلالة على البطلان في المقام تتوقف على كون (حتى) للغاية، و هو غير ظاهر.

بل من المحتمل - أو الظاهر - كونها تعليلية، بمنزلة (كي). وحينئذ يتوقف تطبيقها على وجود القصد، المفقود في المقام حسب الفرض.

و فيه: أن ما ذكره - أولاً - لا يتم، بناء على حجية خبر الثقة مطلقاً.

و ما عدا الأول فيه الموثق، والمرسل المعتبر لكون الراوي عن حفص فيه محمد بن أبي عمير: التي عدت مراسيله في الصحاح عند المشهور. فتأمل.

و ما ذكره - ثانياً - ممنوع، فان الظاهر من (حتى) كونها للغاية دائماً.

غاية الأمر أنه قد تقوم القرينة الخارجية على كون الغاية فيها علة غائية، فمع عدم القرينة يكون مقتضى أصالة الإطلاق عدمها. ولا سيما بملاحظة كون قصد الامناء خلاف ظاهر حال المسلم العاقل.

نعم قد يتوهم: معارضة النصوص المذكورة

بمرسل المقنع عن علي (عليه السلام): «لو أن رجلاً لصق بأهله في شهر رمضان فأمنى، لم يكن عليه شيء» «٢».

و

رواية أبي بصير - المروية في التهذيب، و المنتهى و الذخيرة، و الحدائق - عن الصادق (ع): «عن رجل كلم امرأته في

(١) لاحظ الأمر الرابع من المفطرات.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ملحق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٠

يكن قاصداً للإتزال، و لا كان من عاداته، فاتفق أنه أنزل، فالأقوى عدم البطلان (١). و إن كان الأحوط القضاء، خصوصاً

شهر رمضان فأمنى. فقال (ع): لا بأس» «١».

فيكون مقتضى الجمع العرفي: حمل الأول على خصوص صورة القصد، و حمل الثانية على غيرها.

و فيه - مع أن الأولى مرسله، و مروية

في الوسائل عن الفقيه هكذا: «لو أن رجلاً لصق بأهله في شهر رمضان فأدق كان عليه عتق رقبة» «٢»

اللهم إلا - أن تكون رواية أخرى غير الأولى. فتأمل. و الثانية - مع أنها ضعيفة - موردها ما لا يعتاد غالباً خروج المنى بعده. فتخص به جمعاً:

أن ما ذكره من الجمع لا شاهد عليه، فلا مجال له. فالبناء على البطلان متعين. و لا سيما مع كونه مظنة الإجماع، كما عرفت من الرياض وغيره.

(١) كما عن السيدين، و الحلبي، و الفاضلين في جملة من كتبهما، و غيرهم. لعدم الدليل عليه. و النصوص المتقدمة و إن كانت في نفسها مطلقة، لكن تضمنها للكفارة مانع عن الحكم بإطلاقها، لأن الكفارة لا تناسب العذر، المفروض من جهة عدم القصد، و عدم الاعتقاد معاً.

و منه يظهر: ضعف ما اختاره في المستند - حاكياً عن المختلف.

و المذهب: نسبه إلى المشهور، و عن المعتمد و الخلاف: الإجماع عليه:-

من وجوب القضاء و الكفارة، في الملاعبة، و الملاعبة، و التقبيل، للإطلاقات المذكورة.

و بالجملة: ذكر الكفارة قرينة على الاختصاص بصورة العمدة، للإجماع على اعتباره فيها. و لا اختصاصها عرفاً بالذنب المتوقف على

ذلك. ولأجله يشكل ثبوت الإطلاق للنصوص، فيقتصر في الكفارة على المتيقن - وهو صورة القصد إليه أو الاعتقاد، فان الاعتقاد له نحو من الطريقة العرفية.

(١) التهذيب حديث: ٨٣٧ ج ٤ صفحة ٢٧٣ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥١

في مثل الملاعبة، و الملامسة، و التقييل (١).

[الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى، أو رسوله، أو الأئمة - صلوات الله عليهم]

إشارة

الخامس: تعمد الكذب على الله تعالى، أو رسوله، أو الأئمة - صلوات الله عليهم - (٢)، سواء كان متعلقاً

مع أن حمل النصوص على خصوص صورة القصد بعيد جداً - وفي غير هاتين يشكل ثبوت الكفارة، فضلاً عن القضاء.

نعم ما ورد في كراهة المس والتقييل والمباشرة في شهر رمضان، معللاً بخوف أن يسبقه المنى -

كصحيح الحلبي عن الصادق (ع): «عن الرجل يمسه من المرأة شيئاً، أ يفسد ذلك صومه أو ينقضه؟ فقال (ع):

إن ذلك ليكره للرجل الشاب، مخافة أن يسبقه المنى» (١)

و ،

صحيح محمد و زرارة عن أبي جعفر (ع): «هل يباشر الصائم أو يقبل في شهر رمضان؟ فقال (ع): إنى أخاف عليه فليتنزه من ذلك.

إلا أن يثق أن لا يسبقه منيه» (٢).

و نحوهما غيرهما - ظاهر في أن سبق المنى مطلقاً موجب للإفطار. و لا يظهر له معارض عدا خبر أبي بصير المتقدم

«٣». لكن في حجيته تأملاً، لضعف سنده، و عدم ثبوت جابر له. و مجرد الموافقة لفتوى المشهور - لو تمت - غير جابرة. فالخروج عن

إطلاق تلك النصوص بمجرد، و حملها على صورة الاعتقاد، غير ظاهر.

(١) لأنه مورد النصوص.

(٢) كما عن الشيخين و السيدين، في الانتصار و الغنية، بل عنهما:

دعوى الإجماع عليه. و عن الخلاف: نسبه إلى الأكثر.

و استدلل له - مضافاً إلى الإجماع المدعى في كلام السيدين، و قاعدة

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٣.

(٣) راجع التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٢

.....

الاشتغال - بالنصوص،

كموثق سماعة: «عن رجل كذب في رمضان.

فقال (ع): قد أفطر، و عليه قضاؤه. فقلت: ما كذبتة؟ قال (ع):

يكذب على الله، و على رسوله» (١).

و

في موثقه الآخر: «قد أفطر و عليه قضاؤه، و هو صائم يقضى صومه و وضوءه إذا تعمد» (٢).

و

موثق أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الكذب تنقض الوضوء و تفطر الصائم. فقلت له: هلكننا! (ع): ليس حيث تذهب،

إنما ذلك الكذب على الله، و على رسوله، و على الأئمة» (٣).

و نحوها غيرها.

و عن السيد في الجمل، و الحلبي، و المحقق في المعتمد و الشرائع، و العلامة في التذكرة و المختلف: العدم، و نسب إلى أكثر

المتأخرين. لأصالة البراءة و عدم تمامية الإجماع. و عن المعتمد: أن دعواه مكابرة. و يشهد له:

مخالفة حاكميه له. و عدم صحة النصوص. و قصور دلالتها، لاشتغالها على نقضه للوضوء، المراد به نقض كماله، الموجب - بقرينة

وحدة السياق - لحمل الإفطار فيه على نقض كمال الصوم أيضاً. و لقوله

في موثق سماعة: «و هو صائم»

، فيكون المراد من إفطار الصوم ذلك أيضاً.

و فيه: أنه لا مجال للأصل مع الدليل. و النصوص إن لم تكن صحيحة فهي من الموثق الذي هو حجة. مع أن عمل القدماء بها كاف

في جبر سندها. و كون المراد من نقض الوضوء نقض كماله لا يقتضى حمل إفطار الصوم فيه عليه. و قرينه وحدة السياق في مثله غير

ثابته. و لا سيما مع اختلاف المادتين، و ما زالت النصوص مشتملة على الواجب و المستحب معاً. و

قوله (عليه السلام): «و هو صائم»

كما يصلح أن يصرف قوله (ع):

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٣

بأمور الدين أو الدنيا (١)، و سواء كان بنحو الاخبار أو بنحو الفتوى (٢)،

«قد أفطر»

إلى إرادة نقض الكمال، يمكن العكس أيضاً، بحمل الصوم على الإمساك الواجب و عدم جواز استعمال المفطر، و ترجح الأول على

الثاني عرفاً غير ثابت. و غاية ذلك: سقوط النص عن صلاحية إثبات المفطرة لا صلاحيته لصرف غيره إلى نقض الكمال. و حينئذ

يكفى غيره لإثبات المفطرية.

هذا ما تقتضيه صناعة الاستدلال. وإن كان في النفس منه شيء.

ولا سيما بملاحظة أن حمل الصوم على ما ذكر - من وجوب الإمساك - خلاف ظاهر القضية الحملية الحالية. وحمله على الإمساك حال الكذب خلاف ظاهر حال المتكلم، لأنه أمر خارجي معلوم للسامع لا يحتاج إلى بيان، ولا سيما ممن شأنه تشريع الأحكام. فيتعين حمله على الصوم الحقيقي، وحمل ظاهر «أفطر» على نقض الكمال، فيتعين حمل بقية النصوص على ذلك. ولا سيما مع تأييده بنقض الوضوء، واعتضاده بما دل على حصر المفطر في غيره. والاحتياط طريق النجاة.

(١) كما عن المنتهى، والتحرير. لإطلاق النصوص. وعن كشف الغطاء:

تخصيصه بالأول. و كانه: لدعوى الانصراف إليه. لكنها غير ظاهرة.

(٢) المفتى تارة: يخبر عن الواقع بتوسط الحجّة. وتارة: يخبر عن رأيه الحاكي عن الواقع. فان كان الأول - كما هو الظاهر من الفتوى - كانت من قبيل الخبر عن الله تعالى، فلا يناسب جعلها في قبال الخبر.

اللهم إلا أن يكون المراد من الخبر الصريح، كأن يقول: «قال الله تعالى كذا، وخلق الله كذا» بخلاف الفتوى مثل: «هذا حلالٌ، وهذا حرامٌ» فإنه راجع إلى الاخبار عن الله تعالى بأنه أحله أو حرمه. وإن كان الثاني فالظاهر عدم كونه من الكذب على الله تعالى، وإنما هو كذب على نفسه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٤

بالعربي، أو غيره من اللغات (١). من غير فرق بين أن يكون بالقول، أو الكتابة، أو الإشارة، أو الكناية، أو غيرها مما يصدق عليه الكذب (٢). مجعولا له، أو جعله غيره وهو أخبر به مسنداً إليه (٣) لا على وجه نقل القول. وأما لو كان على وجه الحكاية ونقل القول فلا يكون مبطلاً (٤).

[(مسألة ١٩): الأقوى إلحاق باقي الأنبياء والأوصياء بنبينا (ص)]

(مسألة ١٩): الأقوى إلحاق باقي الأنبياء والأوصياء بنبينا (ص) (٥)، فيكون الكذب عليهم أيضاً موجباً للبطلان بل الأحوط إلحاق فاطمة الزهراء - سلام الله عليها - بهم أيضاً (٦).

لو لم يكن رأيه كذلك.

(١) للإطلاق.

(٢) للإطلاق أيضاً. وتوهم: أن الكذب نوع من الخبر، وهو إنما يكون بالقول، دون غيره. ساقط، لصدق الخبر المتصف بالصدق أو الكذب على الجميع.

(٣) كما لو قال: «بايع على (ع) معاوية»، كما أخبر بذلك فلان» إذ لا يخرج بهذا الاسناد عن كونه كاذباً.

(٤) لعدم كونه كاذباً.

(٥) جعله في الجواهر أولى. لرجوع الكذب عليهم إلى الكذب على الله تعالى. وفيه: نظر، كما يظهر من جعل الكذب على النبي (ص) مقابلاً للكذب على الله تعالى. ولذا صرح بنفي الإلحاق في محكي كشف الغطاء.

نعم لو أمكن التمسك بإطلاق: «رسوله». «و الأئمة»، بأن يكون المراد منهما الجنس، كان الإطلاق في محله. لكنه خلاف الظاهر.

(٦) كما عن كشف الغطاء. وفي الجواهر جعل الأولى الإلحاق أيضاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٥

[مسألة ٢٠: إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه إلى أحد]

(مسألة ٢٠): إذا تكلم بالخبر غير موجه خطابه إلى أحد، أو موجهاً إلى من لا يفهم معناه، فالظاهر عدم البطلان (١). وإن كان الأحوط القضاء.

[مسألة ٢١: إذا سأله سائل: «هل قال النبي (ص) كذا..»، فأشار (نعم) في مقام (لا)]

(مسألة ٢١): إذا سأله سائل: «هل قال النبي (ص) كذا..»، فأشار (نعم) في مقام (لا)، أو (لا) في مقام (نعم)، بطل صومه (٢).

[مسألة ٢٢: إذا أخبر صادقاً عن الله أو عن النبي (ص) مثلاً]

(مسألة ٢٢): إذا أخبر صادقاً عن الله أو عن النبي (ص) مثلاً، ثم قال: «كذبت»، بطل صومه (٣). وكذا إذا أخبر بالليل كاذباً، ثم قال في النهار: «ما أخبرت به البارحة صدق» (٤).

لما سبق. وفيه ما عرفت. نعم يحتمل التعدى عن النبي (ص) والأئمة (ع) إليها (ع)، وإلى الأنبياء، والأوصياء (ع). بدعوى: فهم عدم الخصوصية عرفاً. لكنه غير ثابت.

(١) كما صرح به في الجواهر. وكأنه: لعدم صدق الخبر بدون المخبر. ولذا تصح تعديته الفعل إليه فيقال: «أخبرت زيداً». لكن الخبر لم يذكر في النص، وإنما المذكور الكذب. لكن الكذب نوع من الخير. ولا أقل من الانصراف.

(٢) لصدق الكذب.

(٣) كما صرح به في محكى كشف الغطاء. لأنه من الكذب غير الصريح، فيشملة الإطلاق. و دعوى: انصرافه عنه، غير ظاهرة.

هذا إذا كان المقصود نفى الواقع المطابق للخبر، كما هو الظاهر.

أما إذا كان المقصود نفى الخبر المطابق للواقع، فلا يبطل به صومه، لعدم كونه كذباً على الله تعالى أو على النبي (ص)، بل كذب على نفسه فقط.

(٤) كما في محكى كشف الغطاء. و الكلام فيه كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٦

[مسألة ٢٣: إذا أخبر كاذباً، ثم رجع عنه بلا فصل لم يرتفع عنه الأثر]

(مسألة ٢٣): إذا أخبر كاذباً، ثم رجع عنه بلا-فصل لم يرتفع عنه الأثر (١)، فيكون صومه باطلاً. بل وكذا إذا تاب بعد ذلك، فإنه لا تنفعه توبته في رفع البطلان (٢).

[مسألة (٢٤): لا فرق في البطلان بين أن يكون الخبر المكذوب مكتوباً في كتاب من كتب الاخبار أو لا]

(مسألة ٢٤): لا- فرق في البطلان بين أن يكون الخبر المكذوب مكتوباً في كتاب من كتب الاخبار أو لا، فمع العلم بكذبه لا يجوز الاخبار به و إن أسنده إلى ذلك الكتاب (٣).
 إلا- أن يكون ذكره له على وجه الحكاية دون الاخبار. بل لا- يجوز الاخبار به على سبيل الجزم (٤) مع الظن بكذبه، بل و كذا مع احتمال كذبه، إلا على سبيل النقل و الحكاية. فالأحوط لناقل الاخبار في شهر رمضان- مع عدم العلم بصدق الخبر- أن يسنده إلى الكتاب، أو إلى قول الراوى على سبيل الحكاية.

(١) حيث لا يخرج خبره السابق عن كونه كذباً.

(٢) نعم تنفعه في رفع الإثم.

(٣) لما عرفت: من أن الإسناد إلى الكتاب لا يخرج عن الكذب، لأن الصدق في الإسناد لا ينافي الكذب في الاخبار عن الواقع.

(٤) لما يظهر من مثل قوله تعالى (أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) «١»، وقوله تعالى (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) «٢» وغيرهما: عدم جواز الاخبار بدون العلم، أو ما هو بمنزلته، كاليد المسوغة للشهادة بالملك، والاستصحاب المسوغ للشهادة ببقاء الواقع، كما يظهر من بعض النصوص. فمع عدم العلم بالواقع لا يجوز الاخبار عنه، سواء أظن به، أم بعدمه، أم شك.

(١) يونس: ٥٩.

(٢) يونس: ٦٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٧

[مسألة (٢٥): الكذب على الفقهاء والمجتهدين و الرواة]

(مسألة ٢٥): الكذب على الفقهاء و المجتهدين و الرواة و إن كان حراماً- لا يوجب بطلان الصوم (١). إلا إذا رجع إلى الكذب على الله و رسوله (ص).

[مسألة (٢٦): إذا اضطر إلى الكذب على الله و رسوله (ص) في مقام التقية]

(مسألة ٢٦): إذا اضطر إلى الكذب على الله و رسوله (ص) في مقام التقية من ظالم لا يبطل صومه به (٢). كما أنه لا يبطل

هذا حكم الاخبار من حيث نفسه. و أما حكمه من حيث الصوم فلا دليل على كون الاخبار مع عدم العلم مفطراً، لاختصاص الدليل بالكذب و لما كان المشهور المنصور: كونه عبارة عن مخالفة الخبر للواقع، فمع الشك في المخالفة يشك في حصول الإفطار به، و المرجع أصل البراءة. بل بناء على ما سيأتى: من اختصاص المفطرية بحال العمدة المتوقف على قصد الكذب لا يفطر به و إن كان مخالفاً للواقع. و حينئذ لا- مجال لأصل البراءة، للعلم بعدم مفطريته واقعاً. فتأمل. و لأجل توقف المصنف (ره) في ذلك توقف عن الفتوى بعدم مفطريته.

و مما ذكرنا يظهر: أنه لا- تنافى بين جزمه بعدم جواز الاخبار مع الاحتمال، و قوله: «فالأ-حوط ..» فإن الأول كان فى حكم الاخبار تكليفاً، و الثانى فى حكمه وضعاً.

(١) لعدم الدليل عليه، و الأصل البراءة.

(٢) كما فى محكى كشف الغطاء وغيره. و كانه: لانصراف الدليل إلى الكذب المحرم. و حينئذ لا موقع لما قيل: من أن التقيء إنما ترفع الإثم لا حكم الإفطار من القضاء. فإنه إنما يتم لو بنى على إطلاق دليل المفطرية ليكون حاله حال الأكل تقيء، لا ما لو بنى على الانصراف، اللهم إلا- أن يكون مبنى ما ذكر: منع الانصراف المعتد به. و مجرد كون الكذب بعنوانه الأولى محرماً لا يقتضيه. و إلا لاتجه انصراف الأكل و الشرب إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٨

مع السهو، أو الجهل المركب (١).

[مسألة (٢٧): إذا قصد الكذب فبان صدقاً دخل فى عنوان قصد المفطر]

(مسألة ٢٧): إذا قصد الكذب فبان صدقاً دخل فى عنوان قصد المفطر، بشرط العلم بكونه مفطراً (٢).

[مسألة (٢٨): إذا قصد الصدق فبان كذباً لم يضر]

(مسألة ٢٨): إذا قصد الصدق فبان كذباً لم يضر، كما أشير إليه (٣).

[مسألة (٢٩): إذا أخبر بالكذب هزلاً]

(مسألة ٢٩): إذا أخبر بالكذب هزلاً بأن لم يقصد المعنى أصلاً- لم يبطل صومه (٤).

المحرم، و لم يدعه أحد.

لكن الانصاف: الفرق بين المقامين، لوجود المناسبة المقتضية له فى الأول، و المقتضية لعدمه فى الثانى، كما لعله ظاهر.

(١) لعدم العمد، الذى هو شرط المفطرية، كما سيأتى.

(٢) إذ مع عدم العلم بمفطريته لا- يكون من قصد المفطر بما هو مفطر بل يكون من قصد ذات المفطر بعنوانه الأولى، و مثله لا ينافى قصد الصوم لأن المعتبر فى قصد الصوم القصد إلى الإمساك عن المفطرات و لو إجمالاً، كما تقدم. و القصد إلى ترك الشئ بعنوان إجمالى- مثل عنوان ما جعل مفطراً شرعاً- لا ينافى القصد إلى فعله بعنوانه التفصيلى، لأن القصد إنما يتعلق بالوجود العلمى، و مع اختلاف الوجودات العلمىة- و لاختلاف العناوين الإجمالية و التفصيلية- يجوز اختلاف القصد المتعلق بها، فيتعلق بأحد العناوين قصد الفعل، و بالآخر قصد الترك، فلا تنافى بين القصد إلى الأكل و القصد إلى الصوم بماله من المعنى، نعم لو احتتمل أو علم بتنافى العناوين انطباقاً امتنع القصد المطلق إليهما. لكنه فى غير محل الفرض.

(٣) يعنى: فى آخر المسألة السادسة و العشرين.

(٤) لعدم تحقق الخبر، المتقوم بقصد الحكاية عن الواقع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٥٩

[السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه]

السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه (١)،

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً. إذ لم يعرف مخالف فيه صريحاً إلى زمان المحدث الكاشاني. نعم ظاهر عدم تعرض الصدوق، والسيد والشيخ في المصباح، و سلار له: المنع من مفطريته. وكأنه لأجل ذلك حكى في الشرائع: الخلاف فيها. واستدل له - مضافاً إلى قاعدة المنع عن كل ما يصل إلى الجوف، المتقدم إليها الإشارة في ذيل مفطريه الأكل. و إلى دعوى الإجماع عليه صريحاً أو ظاهراً، كما عن الناصرية، والغنية، والسرائر، ونهج الحق، والتذكرة، والتنقيح - برواية سليمان المروزي: «سمعتة يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان، أو استنشق متعمداً، أو شم رائحة غليظة، أو كنس بيتاً، فدخل في أنفه و حلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فان ذلك له فطر، مثل الأكل، و الشرب، و النكاح» (١). و لا يقدح ضعفها بجهالة سليمان، لانجباره بالعمل. و لا إضمارها، لأن تدوين الأجلاء لها في كتب الحديث شهادة منهم بكونها رواية عن المعصوم. و لا معارضتها

بموتق عمرو بن سعيد عن الرضا (ع): «عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه. فقال (ع): جائر لا بأس به. و سألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه. قال (ع): لا بأس» (٢)

لا- مكان حمله على صورة العذر، لاختصاص الرواية الأولى بصورة العمد، بقرينة ذكر الكفارة، و تشبيهه بالأكل و أخويه المختص مفطريتها بحاله.

اللهم إلا أن يقال: أصالة المنع عن كل ما يدخل الجوف - لو تمت -

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٠

بل و غير الغليظ (١) على الأحوط. سواء كان من الحلال

مختصة بما كان له جرم، لا ما يشمل الغبار و نحوه من الأجزاء اللطيفة المنتشرة. و الرواية غير معلومة الانجبار بالعمل، لتقييد المشهور الغبار بالغليظ، مع خلوها عنه. و حملها على صورة العمد خلاف ظاهر تقييد المضمضة و الاستنشاق به و تركه فيما عداهما. و يكفي في صدق المجازاة المسامحة من المكلف في ترك التحفظ و لو بترك بعض المقدمات البعيدة.

و الإجماع على اختصاص الكفارة بحال العمد موهن آخر للرواية. و التشبيه إنما يقتضى التخصيص بالعمد لو كانت الرواية مطلقة، لا ما لو كانت كالصريحة في العموم من جهة ما ذكرنا. و الموتق صدره ظاهر في العمد، بقرينة قوله (ع):

«جائر»

. و التفكيك بين ما في الصدر و الذيل بعيد.

هذا ولكن قد يقال: إن قول الإمام

في الخبر: «أو كنس بيتاً فدخل في أنفه..»

ظاهر في أن الحكم ليس لمطلق الغبار، بل للغبار الذي يحصل عند كنس البيت، الذي يكون غالباً من الغليظ. وعليه يتضح الوجه في تقييد المشهور الغبار بالغليظ، وأن هذا التقييد دليل على اعتمادهم على الرواية، وأن النسبة بينها وبين الموثق نسبة المقيد والمطلق. فيتعين حمل الموثق على غير الغليظ، جمعاً بينه وبين الرواية. وترك التقييد بالعمد في الغبار ليس بنحو يوجب امتناع حمل الرواية على صورة العمد. فإذا لا مانع من العمل بالرواية. فلاحظ.

(١) وعن المسالك: انه الظاهر، لأنه نوع من المتناولات، فيحرم ويفسد. وفيه: أنه مبني على ثبوت أصالة المنع ينحو يشمل المقام، وقد عرفت: أنه أول الكلام. كما عرفت: اختصاص الرواية بالغليظ، وأنه يتعين في غير الغليظ الرجوع إلى الموثق النافي لمفطريته، المعتضد بالسيرة القطعية على عدم الاجتناب عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦١

- كغبار الدقيق - أو الحرام، كغبار التراب ونحوه (١).

و سواء كان يثارته بنفسه - بكنس أو نحوه - أو يثاره غيره، بل أو يثاره الهواء مع التمكين منه و عدم تحفظه (٢). و الأقوى إلحاق البخار الغليظ، و دخان التباك (٣) و نحوه. و لا بأس بما

(١) بلا إشكال ظاهر. و خصوصية مورد النص ملغاة في نظر العرف إذ المفهوم من النص عندهم - بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع - دخول نفس الغبار كما لا يخفى. مضافاً إلى أصالة المنع، بناء عليها.

(٢) قد يظهر من محكي كشف الغطاء: عدم مفطريته حينئذ و لو مع عدم التحفظ. لكن الفرق بينه و بين غيره غير ظاهر.

(٣) حكى عن المتأخرين: إلحاقهما بالغبار. و كأن الوجه فيه: استفادته من نص الغبار، أو أصالة المنع. و لأجل الإشكال في ذلك - كما عرفت - استبعد الإلحاق في المدارك، و الكفاية، و الذخيرة. بل عن التنقيح: الجزم بعدمه في الدخان، لموثق عمرو بن سعيد المتقدم، الواجب تقديمه على الوجهين المذكورين حجة للإلحاق، على تقدير تماميتهما.

و من ذلك يظهر الإشكال في البناء على مفطرية دخان التن، و الترياك و نحوهما. و كونه - بواسطة الاعتياد و التلذذ - يقوم مقام القوت، و يكون أشد من الغبار، غير واضح. و مثله: ما قيل: من استقرار سيرة المسلمين على الاجتناب عنه. لانقطاع السيرة المذكورة. و كذا ما يقال: من أنه ماح لصورة الصوم بحسب ارتكاز المتشعبة. فإنه بنحو يكون حجة أول الكلام. فتأمل.

بل لعل استقرار سيرة المسلمين على الدخول إلى الحمامات في نهار رمضان من دون أقل استشكل في ذلك دليل على جواز جذب البخار:

و لا فرق في ارتكازهم بين الغليظ و غيره. فالتعدى منه إلى الدخان - لتناسبهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٢

يدخل في الحلق غفلة، أو نسياناً، أو قهراً (١)، أو مع ترك التحفظ بظن عدم الوصول (٢)، و نحو ذلك.

[السابع: الارتماس في الماء]

السابع: الارتماس في الماء (٣). و يكفى فيه رسم

جداً- غير بعيد، لو لا بلوغ الحكم المذكور من الاستبشاع في هذه الأعصار حداً يلحقه بمخالفة الضرورى. و قال شيخنا الأعظم (ره) في محكى صومه:

«الأقوى الإلحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ، لتنتيح المناط، و الأولوية و إن قيدناه بالغليظ فالأقوى عدم اللحوق، لأن الأجزاء الترابية تلصق بالحلوق و تنزل مع الريق، بخلاف الأجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان، فإنها تدخل في الجوف مصاحبة للدخان النازل، و لا تلصق بالحلوق، و لا- ينزل مع الريق منها شىء. و الدخان ليس مما يؤكل، و الأجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الأكل بنزولها..».

و ما ذكره في وجه الفرق بين الدخان و الغبار مانع من الجزم بالأولوية على تقدير تعميم الغبار لغير الغليظ. مع أن اللصوق بالحلوق و النزول مع الريق ليسا مناطاً في مفطرية المفطرات، ليكون الفرق المذكور فارقاً، حيث لا يظن الإشكال في مفطرية دخول الجرم إلى الجوف، و لو مع انتفاء الريق أصلاً، و وجود الحائل على الحلوق، بحيث لا يلصق به الجرم. مع أن الفرق المذكور في نفسه غير ظاهر، أو ممنوع. فلاحظ.

(١) على ما سيأتى- إن شاء الله- في اعتبار العمدة في الإفطار.

(٢) إطلاق النص، بضميمة قرينة أن الغبار مما يكون الداعى النفسانى موجباً لعدم ابتلاعه، يقتضى حصول الإفطار به في الصورة المذكورة.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة، بل ادعى عليه الإجماع. للنصوص الناهية عنه، الظاهرة في الإرشاد إلى مفطريته، كغيرها مما ورد في أمثال المقام. و أظهر منه في ذلك

صحيح ابن مسلم: «سمعت أبا جعفر (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٣

الرأس فيه (١)، و إن كان سائر البدن خارجاً عنه. من غير

يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام و الشراب، و النساء، و الارتماس في الماء» (١)

و ،

المرفوع المروى عن الخصال، عن أبي عبد الله (ع): «خمس أشياء تفطر الصائم ..»

و عد منها:

الارتماس في الماء (٢).

نعم يعارض ذلك كله:

موثق إسحاق بن عمار: «رجل صائم ارتمس في الماء متعمداً، عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال (ع): ليس عليه قضاؤه و لا يعودن» (٣).

و الجمع العرفى بينهما يوجب حمل ما سبق على الكراهة، كما عن المرتضى في أحد قوليه، و ابن إدريس و غيرهما.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ في الاستبصار، و العلامة، و ولده و الشهيد الثانى و غيرهم: من حمل النهى على الحرمة التكليفية- و اختاره في الشرائع و المدارك- فإنه خلاف المعهود بينهم في الجمع بين النهى و الرخصة الواردين في مقام بيان الماهيات، فان بناءهم على حمل النهى على الكراهة الوضعية. و لا ينافيه في المقام:

قوله (ع) في الموثق: «و لا يعودن»

لقرب حمله على ذلك أيضاً، كما يظهر بأقل ملاحظة لنظائر المقام. فراجع.

(١) لاشتمال جملة من النصوص عليه،

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «الصائم يستنقع في الماء، و يصب على رأسه، و يتبرد بالثوب، و ينضح بالمروحة، و ينضح البوريا تحته، و لا يغمس رأسه في الماء» (٤).

و نحوه غيره. و لا- تنافى بينه و بين ما تضمن النهى عن الارتماس الظاهر في ارتماس تمام البدن. لإمكان حمله على الأول، و يكون كل منهما مفطراً.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٤

فرق بين أن يكون رسمه دفعةً، أو تدريجاً (١) على وجه يكون تمامه تحت الماء زماناً. و أما لو غمسه على التعاقب- لا على هذا الوجه- فلا بأس به و إن استغرقه (٢). و المراد بالرأس ما فوق الرقبة بتمامه (٣)، فلا يكفي غمس خصوص المنافذ في البطلان (٤). و إن كان هو الأحوط. و خروج الشعر لا ينافى صدق الغمس (٥).

[مسألة (٣٠): لا بأس برمس الرأس، أو تمام البدن في غير الماء من سائر المائعات]

(مسألة ٣٠): لا- بأس برمس الرأس، أو تمام البدن في غير الماء من سائر المائعات (٦)، بل و لا- رسمه في الماء المضاف. و إن كان الأحوط الاجتناب، خصوصاً في الماء المضاف.

و منه يظهر ضعف ما في محكي الدروس: من التوقف في الإفطار برمس الرأس، و ما عن ظاهر الميسي: من منعه.

(١) كما نص عليه في الجواهر. للإطلاق.

(٢) لعدم صدق الارتماس و الانغماس، الظاهرين في كون الرأس بتمامه تحت الماء آناً ما. فاحتمال تحريمه- كما في المدارك- ضعيف.

(٣) لأنه الظاهر منه لغةً و عرفاً.

(٤) لقصور الأدلة عن شموله. و ما في المدارك: من أنه لا يبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعةً، و إن كانت منابت الشعر خارجة عن الماء ضعيف.

(٥) لخروج الشعر عن مفهوم الرأس.

(٦) إذ لم أقف على إطلاق يقتضى الاكتفاء بمطلق الارتماس. و لو فرض وجوده- كما هو ظاهر الجواهر- فهو مقيد بصحيح ابن مسلم. و حمل ذكر الماء فيه على ارادة التمثيل لمطلق المائع خال عن القرينة. اللهم إلا أن يكون الوجه في تخصيصه بالذكر: كونه الغالب في الارتماس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٥

[مسألة (٣١): لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء إليه ثم رمسه في الماء]

(مسألة ٣١): لو لطح رأسه بما يمنع من وصول الماء إليه ثم رمسه في الماء، فالأحوط، بل الأقوى بطلان صومه (١). نعم لو أدخل رأسه في إناء - كالشيشة ونحوها - ورمى الإناء في الماء، فالظاهر عدم البطلان.

[مسألة (٣٢): لو ارتمس في الماء بتمام بدنه إلى منافذ رأسه]

(مسألة ٣٢): لو ارتمس في الماء بتمام بدنه إلى منافذ رأسه، و كان ما فوق المنافذ من رأسه خارجاً عن الماء، كلاً أو بعضاً، لم يبطل صومه على الأقوى (٢). وإن كان الأحوط البطلان برمس خصوص المنافذ، كما مر.

[مسألة (٣٣): لا بأس بإفاضة الماء على رأسه وإن اشتمل على جميعه]

(مسألة ٣٣): لا بأس بإفاضة الماء على رأسه (٣) وإن اشتمل على جميعه، ما لم يصدق الرمس في الماء. نعم لو أدخل رأسه أو تمام بدنه في النهر المنصب من عال إلى السافل - و لو

لكنه غير ظاهر.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن المسالك: من أن في حكم الماء: مطلق المائع و إن كان مضافاً، كما نبه عليه بعض أهل اللغة و الفقهاء. انتهى. إذ لا ريب في كون الماء حقيقة في المطلق. و إطلاقه على غيره مجاز، محتاج في الحمل عليه إلى قرينه. و مثله: ما عن كشف الغطاء: من تقوية إلحاق خصوص المضاف بالماء.

(١) كما في محكي كشف الغطاء. لصدق الارتماس معه. لكن تنظر فيه في الجواهر. و كأنه لدعوى الانصراف، و إن صدق معه الارتماس.

(٢) لعدم تحقق الارتماس، كما تقدم.

(٣) كما تقدم في صحيح ابن مسلم

«١». و الظاهر أنه لا إشكال فيه.

(١) تقدم قريباً في السابع من المفطرات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٦

على وجه التسليم - فالظاهر البطلان، لصدق الرمس (١).

و كذا في الميزاب إذا كان كبيراً، و كان الماء كثيراً، كالنهر مثلاً.

[مسألة (٣٤): في ذي الرأسين إذا تميز الأصلي منهما فالمدار عليه]

(مسألة ٣٤): في ذى الرأسين إذا تميز الأصلى منهما فالمدار عليه. و مع عدم التميز يجب عليه الاجتناب عن رمس كل منهما (٢). لكن لا يحكم ببطلان الصوم (٣) إلا برمسهما و لو متعاقباً.

[مسألة ٣٥): إذا كان مائعان يعلم بكون أحدهما ماء]

(مسألة ٣٥): إذا كان مائعان يعلم بكون أحدهما ماء

(١) و كون الماء جارياً و واقفاً لا أثر له في الفرق.
 (٢) يعنى: إذا كان يحرم عليه الإفطار. إذ حينئذ يعلم إجمالاً بحرمة رمس أحدهما، فيجب عقلاً الاحتياط. أما لو كان الصوم مندوباً فحكم العقل إرشادى إلى عدم الاجتزاء بالصوم مع الارتماس في طرف الشبهة.
 لأن منجزية العلم الإجمالى لا تختص بالأحكام الإلزامية، فكما يمنع العلم من جريان الأصل المنافى في الأحكام الإلزامية، يمنع منه فى الأحكام غير الإلزامية.
 (٣) لاحتمال كون المرموس الرأس الزائد. و إن كان يعاقب على تقدير المصادفة للرأس الأصلى، بل مطلقاً، بناء على قبح التجرى عقلاً بحيث يوجب العقاب.
 هذا و يمكن أن يقال: إنه و إن لم يحكم بالإفطار واقعاً أو ظاهراً شرعاً إلا أنه بمقتضى العلم الإجمالى يحكم عقلاً بعدم الاجتزاء به، لاحتمال مصادفة الواقع المنجز. كما لو توضع من أحد الإناءين المشتهين، أو صلى فى أحد الثوبين كذلك. و استصحاب الصحة لا يجرى فى قبال العلم الإجمالى المنجز، كما هو لازم القول بالحرمة. و بالجملة: وجوب الاجتناب عقلاً تابع لتنجز الواقع، و هو مانع من جريان الأصل المؤمن منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٧

يجب الاجتناب عنهما، و لكن الحكم بالبطلان يتوقف على الرمس فيهما (١).

[مسألة ٣٦): لا يبطل الصوم بالارتماس سهواً، أو قهراً]

(مسألة ٣٦): لا يبطل الصوم بالارتماس سهواً، أو قهراً، أو السقوط فى الماء من غير اختيار (٢).

[مسألة ٣٧): إذا ألقى نفسه من شاهق فى الماء بتخيل عدم الرمس]

(مسألة ٣٧): إذا ألقى نفسه من شاهق فى الماء بتخيل عدم الرمس، فحصل، لم يبطل صومه (٣).

[مسألة ٣٨): إذا كان مائع لا يعلم أنه ماء أو غيره]

(مسألة ٣٨): إذا كان مائع لا يعلم أنه ماء أو غيره، أو ماء مطلق أو مضاف، لم يجب الاجتناب عنه (٤).

(١) بناء على اختصاص الحكم بالماء المطلق للكلام في الفرض كما سبق في ذى الرأسين. و لو عمم لمطلق المائع كفى الرسم في أحدهما في الإفطار.

(٢) لاعتبار العمد في المفطرية، كما سيأتى إن شاء الله.

(٣) لعدم العمد.

(٤) لأصالة البراءة عن مفطرية الارتماس فيه. و دعوى: أنه إنما يصح جريانها لو كان المفطر ملحوظاً في وجوب الصوم عنه بنحو الطبيعة السارية، إذ حينئذ يشك في تعلق التكليف بالإضافة إلى المشتبه بنحو الشبهة الموضوعية. أما لو كان ملحوظاً بنحو صرف الوجود الخارق للعدم، فلا يصح جريانها، لأن صرف الوجود مفهوم معين علم بتعلق التكليف بالصوم عنه، فمع الشك في المائع أنه ماء أولاً- يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالارتماس فيه، و مع الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم يجب الاحتياط. مندفعاً: بأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في اتساع التكليف بنحو يشمل الارتماس في المردد و عدمه، فيكون الارتماس فيه موضوعاً للشك في التكليف، و الشك في التكليف مطلقاً مجرى لأصالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٨

[مسألة (٣٩): إذا ارتمس نسياناً أو قهراً]

(مسألة ٣٩): إذا ارتمس نسياناً أو قهراً، ثم تذكر أو ارتفع القهر، وجب عليه المبادرة إلى الخروج، و إلا بطل صومه (١).

[مسألة (٤٠): إذا كان مكرهاً في الارتماس لم يصح صومه]

(مسألة ٤٠): إذا كان مكرهاً في الارتماس لم يصح صومه (٢)، بخلاف ما إذا كان مقهوراً (٣).

البراءة. و لا فرق في جريانها بين انحلال التكليف إلى تكاليف متعددة، متلازمة ثبوتاً و سقوطاً و إطاعة و معصية، و بين مثل المقام، لعدم الفرق في حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بين المقامين.

و لأجل ذلك نقول بالبراءة في الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين مع انحلال التكليف بالأكثر إلى تكاليف متلازمة ثبوتاً و سقوطاً و إطاعة و معصية، و أن التكليف بالأقل مشكوك السقوط مع الاقتصار على الأقل.

و تفصيل الكلام موكول إلى محله من الأصول.

(١) لتحقق الارتماس منه عمداً. و دعوى الانصراف إلى الحدوث دون البقاء ممنوعة.

(٢) لعدم الدليل على الصحة. و كون البطلان مقتضى إطلاق الأدلة.

و أدلة نفى الإكراه إنما تصلح لنفى المؤاخذه أو سائر الآثار المترتبة على فعل المكره و لا تصلح لإثبات الصحة، لأن وظيفتها النفى لا الإثبات. و مثله:

الكلام فيما لو أكره على ترك الجزء، أو الشرط، أو فعل المانع، في سائر العبادات.

(٣) لانتفاء العمد. و بذلك افترق عن الإكراه، لتحقق القصد معه لأن الإكراه هو الحمل على فعل المكره عن إرادة. و كذا الحال لو كان الارتماس واجباً عليه لإنقاذ غريق، إذ الوجوب المذكور إنما يقتضى وجوب الإفطار، لا صحة الصوم مع الارتماس، إذ لا تعرض فيه لذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٦٩

[مسألة (٤١): إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه]

(مسألة ٤١): إذا ارتمس لإنقاذ غريق بطل صومه و إن كان واجباً عليه.

[مسألة (٤٢): إذا كان جنباً. و توقف غسله على الارتماس]

(مسألة ٤٢): إذا كان جنباً. و توقف غسله على الارتماس انتقل إلى التيمم إذا كان الصوم واجباً معيناً (١).
و إن كان مستحباً، أو كان واجباً موسعاً و جب عليه الغسل (٢) و بطل صومه (٣).

(١) فان وجوبه كذلك يوجب حرمة الغسل الارتماسى، فيكون غير مقدور شرعاً، فيتعين عليه التيمم.

(٢) لتمكنه منه، لكون المفروض جواز الإفطار. و ربما يتوهم:

وجوب التيمم فى الفرض أيضاً، بناء على كونه محرماً تكليفاً، لا- مفطراً إذ أنه بناء على ذلك لا فرق بين الواجب المعين و غيره فى كون الارتماس فيه حراماً، لإطلاق الأدلة و دعوى: قصورها عن شمول النافلة- كما احتمله فى محكى المدارك- ممنوعة. فإذا حرم الغسل الارتماسى تعين التيمم.

وفيه: أنه إذا فرض جواز إفطار الصوم لعدم كونه من الواجب المعين، كانت الطهارة المائية مقدورة و لو بتوسط الإفطار، فيجب أن يفطر أولاً، ثم يرتمس بعده، لئلا يحصل الارتماس حال الصوم المفروض كونه محرماً. فيكون الإفطار فى المقام نظير وجوب شراء ماء الغسل لئلا يكون الغسل بالماء المغصوب. فإذا لا فرق فى وجوب الغسل الارتماسى بين القول بمفطرية الارتماس و القول بتحريمه.
(٣) يعنى: يبطل بمجرد وجوب الغسل و إن لم يرتمس. لأنه إذا وجب الارتماس للغسل فقد امتنع الأمر بالصوم عنه، فيبطل لعدم الأمر به، و امتناع التقرب بفعله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٠

[مسألة (٤٣): إذا ارتمس بقصد الاغتسال فى الصوم الواجب المعين]

(مسألة ٤٣): إذا ارتمس بقصد الاغتسال فى الصوم الواجب المعين، بطل صومه و غسله (١) إذا كان متعمداً.
و إن كان ناسياً لصومه صحاً معاً (٢). و أما إذا كان الصوم مستحباً، أو واجباً موسعاً، بطل صومه، و صح غسله (٣).

[مسألة (٤٤): إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى]

(مسألة ٤٤): إذا أبطل صومه بالارتماس العمدى، فان لم يكن من شهر رمضان، و لا من الواجب المعين غير رمضان، يصح له الغسل حال المكث فى الماء، أو حال الخروج (٤). و إن كان من شهر رمضان يشكّل صحته حال المكث، لوجوب الإمساك عن المفطرات فيه بعد البطلان أيضاً.

بل يشكل صحته حال الخروج أيضاً، لمكان النهى السابق، كالخروج من الدار الغصيبة إذا دخلها عامداً (٥). و من هنا يشكل صحة الغسل في الصوم الواجب المعين أيضاً، سواء كان في حال المكث، أو حال الخروج.

- (١) أما بطلان صومه فللارتماس فيه عمداً. و أما بطلان غسله فللنهي عنه، لكونه مفطراً.
- (٢) أما الصوم فلعدم انتقاضه بالارتماس السهوى. و أما الغسل فلعدم النهى عنه، لعدم كونه مفطراً.
- (٣) يعنى: إذا كان متعمداً. و وجه الحكم فيهما يظهر مما سبق.
- (٤) المراد من حال الخروج: حال المكث تحت الماء مقارناً لحركته للخروج. ثم إنه لا فرق بين الحالين في كون الغسل في كل منهما مأموراً به بلا شائبة نهى عنه، لكون المفروض كون الصوم مما يجوز نقضه بالمفطر.
- (٥) فان الخروج المذكور مورد الخلاف بين الاعلام. فقليل بوجوبه مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧١

[مسألة (٤٥): لو ارتمس الصائم في الماء المغصوب]

(مسألة ٤٥): لو ارتمس الصائم في الماء المغصوب

مقدمة للكون في المكان المباح، و ليس منهياً عنه، لا فعلاً، و لا سابقاً على الدخول. و هو المنسوب إلى فقهاءنا (رض). و قيل: بأنه واجب و حرام فعلاً- و هو المنسوب إلى أبى هاشم. و قيل: بأنه واجب و ليس بحرام فعلاً و لكنه كان حراماً قبل الدخول. و هو المنسوب إلى الرازى.

و التحقيق: أنه ليس بواجب، لا نفسياً- كما هو ظاهر- و لا غيراً لعدم كونه مقدمة لواجب. و كونه مقدمة للكون في المكان المباح- لو سلم- لا يقتضى وجوبه غيراً، لعدم وجوب الكون في المكان المباح، بل ليس الثابت في الشريعة المقدسة إلا حرمة الكون في المكان المغصوب. نعم لا- بأس بدعوى وجوبه عقلاً، فراراً عن الغصب في الزمان الزائد على زمان الخروج من باب وجوب ارتكاب أقل القبيحين.

فان قلت: الفرار عن الغصب في الزمان الزائد واجب، فاذا توقف الفرار على الخروج كان واجباً أيضاً. و هذا معنى ما اشتهر: من وجوبه مقدمة للتخلص عن الغصب. قلت: الفرار عن الغصب و إن كان واجباً، إلا- أن الخروج ليس مقدمة له، بل هو ملازم له، لأنه أقل القبيحين، الملازم لعدم أكثرهما.

كما أن التحقيق أنه ليس بحرام فعلاً، لخروجه عن الاختيار المانع من التكليف به. و إنما الإشكال في أنه كان حراماً سابقاً، فيقع على وجه المبغوضية، فيكون مبعداً، و موجباً للعقاب- و هو المعبر عنه بحكم المعصية- أولاً. و جهان، ناشئان من كونه اختيارياً- و لو في الزمان السابق- أولاً فعلى الأول يكون مبعداً و موجباً للعقوبة، لأنه مخالفة للنهي عنه، و لو سابقاً. و على الثاني لا يكون كذلك.

و اختار بعض الأعيان الثاني، مدعياً أن للخروج عدمين: عدم في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٢

.....

ظرف عدم الدخول، و عدم في ظرف الدخول. و الاختيارى هو الأول، لا الثانى، فإنه ليس اختيارياً من الأزل، فلا يصح تعلق التكليف

به من الأزل. وفيه: أنه لا يظهر وجه للتفكيك بين العدمين في الاختيار و عدمه فكما أن عدم الخروج على تقدير الدخول ليس اختيارياً بل واجب، كذلك عدمه على تقدير عدم الدخول، فإنه أيضاً ليس اختيارياً بل ممتنع، فاما أن يلتزم بامتناع التكليف بالخروج على كل تقدير، و إما أن يلتزم بجوازه كذلك.

و التحقيق هو الثاني، سواء أ كان الدخول مقدماً للخروج أم ملازماً له. إذ على الأول: يكون اختياره باختيار الدخول كاختيار سائر المعلولات باختيار عللها، و يكفي مثله في صحة التكليف. و على الثاني: يكون اختياره ملازماً لاختيار الدخول، كما في سائر المتلازمات، و يكفي أيضاً مثله في صحة التكليف. و هذا الذي ذكرنا هو الموافق لمرتكرات العرف و العقلاء.

و تحقيق الكلام موكول إلى محله في الأصول. و عليه يمتنع الغسل في حال الخروج، لحرمة المانع من إمكان التقرب به. و ربما يتوهم الفرق بين المقام و بين الخروج من الدار المغصوبة، بأن دليل حرمة الغصب نسبتته إلى الدخول و الخروج نسبة واحدة، بخلاف حرمة استعمال المفطر في المقام، فإن حرمة الاستعمال الأول من باب حرمة الإفطار، و حرمة الاستعمال الثاني من باب وجوب الإمساك على المفطر، فحرمة الثاني مشروطة بالإفطار، و إذا كانت مشروطة به امتنع أن تقتضى المنع عما كان معلولاً للإفطار، لأنه يلزم أن يكون الإفطار المذكور علة لوجود المعلول و علة لعدمه، أما الأول: فلكونه المفروض، و أما الثاني:

فلأنه مقتضى عليه الإفطار للحرمة، التي هي علة العدم. فحينئذ نقول:

الخروج إذا كان معلولاً للارتماس الدخولي امتنع أن يكون محرماً بالحرمة المشروطة به، لأنه يلزم أن يكون الارتماس الدخولي علة للخروج و لعدمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٣

فان كان ناسياً للصوم و للغصب صح صومه و غسله (١). و إن كان عالماً بهما بطلا معاً- و كذا إن كان متذكراً للصوم ناسياً للغصب- (٢). و إن كان عالماً بالغصب ناسياً للصوم صح الصوم، دون الغسل (٣).

[مسألة (٤٦): لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس]

(مسألة ٤٦): لا فرق في بطلان الصوم بالارتماس

و دفعه أولاً: بعدم المقتضى للالتزام بكون حرمة الاستعمال ثانياً مشروطة بالإفطار، و لم لا يكون الدليل الدال على وجوب الإمساك دالاً على كون وجوب الإمساك عن المفطرات ثابتاً على من يجب عليه الصوم من أول النهار إلى آخره و إن أفطر في بعض النهار؟! فتكون حرمة استعمال المفطر نظير حرمة الغصب التي لا فرق فيها بين الدخول و الخروج.

و ثانياً: بأن الارتماس المفطر الذي هو شرط حرمة استعمال المفطر ثانياً آني، و لا يكون علة للارتماس في الآن الثاني، و انما الذي يكون كذلك هو خصوص الارتماس مع البعد عن سطح الماء، و ليس هو المفطر لاستناد الإفطار إلى أول مراتب وجوده.

و ثالثاً: بالإشكال في إمكان كون الحدوث من علل البقاء، لأن الحدوث و البقاء وجود واحد، لا وجودان مترتبان، كما هو الحال في العلة و المعلول، ليكون الأول علة للثاني. فلاحظ.

(١) أما الأول: فلعدم القصد الى المفطر. و أما الثاني: فللجهل بالغصبي، المصحح للتقرب بالغسل، على ما تقرر في محله. و منه يظهر وجه بطلانها لو علم بهما.

(٢) إذ يكفي في بطلان الغسل الالتفات إلى كونه مفطراً محرماً.

(٣) يعلم وجهه مما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٤
بين أن يكون عالماً بكونه مفطراً أو جاهلاً (١).

[مسألة (٤٧): لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل]

(مسألة ٤٧): لا يبطل الصوم بالارتماس في الوحل، ولا بالارتماس في الثلج (٢).

[مسألة (٤٨): إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه]

(مسألة ٤٨): إذا شك في تحقق الارتماس بنى على عدمه (٣).

[الثامن: البقاء على الجنابة عمداً إلى الفجر الصادق]

إشارة

الثامن: البقاء على الجنابة عمداً إلى الفجر الصادق (٤)،

(١) لإطلاق الأدلة من دون مقيد. و سيأتي في الفصل الآتي.

(٢) لعدم كونهما من الماء، بل هما أولى بالعدم من الماء المضاف الذي عرفت عدم قدح الارتماس فيه.

(٣) لأصالة عدمه.

(٤) على المشهور، بل عده في الجواهر من القطعيات، وأنه لم يتحقق فيه خلافاً. وعن الخلاف، والوسيلة، والغنية، والسرائر، و ظاهر

التذكرة و المنتهى و غيرها: الإجماع عليه، بل في محكي الانتصار: دعوى الإجماع المتكرر عليه.

و يدل عليه جملة من النصوص. و في الرياض: أنها قريبة من التواتر إذ منها ما دل على ثبوت الكفارة،

كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل، ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح. قال (ع): يعتق

رقبه، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً» (١)

و نحوه رواية المروزي عن الفقيه

«٢» و مرسل ابن عبد الحميد

«٣» مع التصريح فيهما بالقضاء. و لأجلهما تكون الكفارة في

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٢٧٤

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٥

.....

الموثق للإفطار، لا لمجرد المعصية.

و منها: ما ورد في النائم،

كصحيح الحلبي عنه (ع): «في رجل احتلم أول الليل أو أصاب من أهله، ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح. قال (ع): يتم صومه ذلك، ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان و يستغفر ربه» «١»
 و

صحيح البيهقي عن أبي الحسن (ع): «عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابه، ثم ينام حتى يصبح متعمداً قال (ع): يتم ذلك اليوم، و عليه قضاؤه» «٢»
 و نحوهما غيرهما.

نعم يعارضها جملة أخرى دالة على الجواز و عدم الإفطار،

كصحيح حماد عن الخنعمي عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يصلي صلاة الليل في شهر رمضان، ثم يجنب، ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر» «٣»
 و نحوه غيره.

لكنها لا مجال للعمل بظاهرها بعد ما عرفت: من حكاية الإجماعات الكثيرة على خلافها. فلا بد من حملها على التقيّة، كما يشير اليه ما رواه في المقنع عن حماد بن عثمان. «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل، فأخر الغسل حتى يطلع الفجر. فقال (ع):

كان رسول الله (ص) يجامع نساءه من أول الليل، ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر! و لا أقول كما يقول هؤلاء الأفتاب «٤»، يقضى يوماً مكانه» «٥»
 و

رواية إسماعيل بن عيسى قال: «سألت الرضا (ع) عن رجل أصابته

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.
 (٤) جمع قشب ككتف و هو من لا خير فيه من الرجال.
 (٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٦

في صوم شهر رمضان، أو قضاؤه (١)، دون غيرهما من

جنازة في شهر رمضان، فنام عمداً حتى يصبح، أى شىء عليه؟ قال (ع):

لا يضره هذا، ولا يفطر، ولا يبالي. فان أبى (ع) قال: قالت عائشة: إن رسول الله (ص) أصبح جنباً من جماع غير احتلام» (١).
أما ما لا صراحة فيه في العمدة -

كصحيح العيص: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب في شهر رمضان في أول الليل، فأخر الغسل حتى طلع الفجر.
فقال (ع): يتم صومه، ولا قضاء عليه» (٢).

و نحوه غيره - فمحمول على غير العامد، جمعاً بينه وبين ما سبق مما هو صريح في العامد، أو ظاهر فيه.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن ظاهر الصدوقين: من عدم الإفطار بذلك. و عن الداماد في شرح النجاة، و الأردبيلي في آيات أحكامه
و شرح الإرشاد، و الكاشاني في المعتصم: القول به، أو الميل اليه.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب. و يقتضيه - مضافاً الى أنه مقتضى قاعدة اتحاد القضاء مع الأداء:-

صحيح عبد الله بن سنان: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقضى شهر رمضان، فيجنب من أول الليل، و لا يغتسل حتى يجيء آخر
الليل و هو يرى أن الفجر قد طلع. قال (ع): لا يصوم ذلك اليوم، و يصوم غيره» (٣)

و

صحيحه الآخر: «كتب أبى إلى أبى عبد الله (ع) - و كان يقتضى شهر رمضان - و قال: إنى أصبحت بالغسل و أصابتنى جنازة، فلم
أغتسل حتى طلع الفجر. فأجابه (ع): لا تصم هذا اليوم، و صم غداً» (٤)

و نحوه ما موثق سماعه

«٥»

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٧

الصيام الواجبة و المندوبة على الأقوى (١). و إن كان الأحوط

و حينئذ فما عن المنتهى: من التردد فيه، و عن المعتبر: من الميل إلى عدمه، في غير محله. و ما يظهر من تعليل الأول ذلك: باختصاص
النصوص بشهر رمضان كما ترى.

(١) أما في المندوبة فهو المشهور بين من تعرض له. و يدل عليه:

صحيح عبد الله بن المغيرة عن حبيب الخثعمي: «قلت لأبى عبد الله (ع):

أخبرنى عن التطوع و عن صوم هذه الثلاثة أيام إذا أجنبت من أول الليل فأعلم أنى أجنبت، فأنا متعمداً حتى ينفجر الفجر، أصوم أو
لا أصوم؟ قال (ع):

«صم» (١)

و

خير عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن رجل طلعت عليه الشمس و هو جنب، ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل و مضى ما مضى من النهار. قال (ع): يصوم إن شاء، و هو بالخيار الى نصف النهار» (٢) و قريب منهما موثقه عنه (ع)

«٣» و ما قد يظهر من المشهور أو ينسب إليهم من المنع في غير محله. و أما الواجبة فصريح جماعة المنع فيها، كرمضان و قضاؤه، بل هو ظاهر المشهور و المنسوب إليهم. حملاً له عليها. و لا مجال لحمله على التطوع، لمعلومية التسامح فيه بما لا يتسامح في غيره، كصلاة التطوع. و فيه: أن قاعدة الإلحاق و إن كانت تامة في الجملة، و قد استقر بناء الأصحاب عليها في كثير من الموارد. إلا أنها لا مجال لها في المقام. إذ الوجه فيها- كما أشرنا إليه في بعض مباحث الطهارة من الشرح- إما ظهور الدليل الوارد في المورد الخاص في كونه لبيان نفس الماهية من حيث هي. أو الإطلاق

- (١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.
- (٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٨

تركه في غيرهما أيضاً (١). خصوصاً في الصيام الواجب، موسعاً كان أو مضيقاً. و أما الإصباح جنباً من غير تعمد فلا يوجب البطلان (٢).

المقامي لدليل مشروعية الملحق، الموجب لحمله على الملحق به. و كلاهما لا مجال لهما في المقام. إذ الأول ينافيه ما دل على الجواز في المندوب. و الإطلاق كما يمكن أن يكون الوجه فيه: الاكتفاء ببيان صوم شهر رمضان و قضاؤه يمكن أن يكون الاكتفاء ببيان صوم المندوب.

و لو فرض أن البيان في الأول أولى بالاعتماد عليه، للمشاركة في الوجوب، أمكن أن يقال: إن الوجه في الإطلاق: الاعتماد على ما ورد في مطلق الصوم مما ينفي اعتبار ذلك فيه، مثل صحيح ابن مسلم: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: لا يضر الصائم إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام و الشراب، و النساء، و الارتماس في الماء» (١)

فإنه يدل على عدم قدح البقاء على الجنابة في طبيعة الصوم من حيث هي. فإذا دل دليل على دخله في خصوص صوم رمضان لم يكن وجه لإلحاق غيره به، بل المرجح فيه الدليل المذكور.

- (١) بل هو المختار في الجواهر، و عن المصايح، ناقلاً الإجماع عليه و في محكي مفتاح الكرامة: «لم أجد في علمائنا المتقدمين من خالف في ذلك أو تردد، سوى المحقق في المعتبر». و نحوه كلام غيره. و قد عرفت ضعفه و ان كان لا ينبغي ترك الاحتياط، لما عرفت من الشبهة. لكن يتم ذلك في الصيام الواجب، دون المندوب، فان في الاحتياط تفويتاً للمندوب، الذي دل الدليل على صحته.
- (٢) كما هو ظاهر الأصحاب، لأنهم قيدوا الإفطار بصورة العمدة.

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٧٩

.....

بل يظهر ذلك مما عن الخلاف: من الإجماع على صحة الصوم لو نام وقد نوى الغسل. و في الجواهر: «لا خلاف أجده فيه». و عن المدارك: إنه مذهب الأصحاب، لا أعلم فيه مخالفاً.

و كيف كان يدل عليه:

صحيح البزنطي عن القمات: «سئل أبو عبد الله (ع) عن من أجنب في شهر رمضان في أول الليل، فنام حتى أصبح قال (ع): لا شيء عليه. و ذلك أن جنابته كانت في وقت حلال» (١)

و

صحيح ابن رثاب: «سئل أبو عبد الله (ع) - و أنا حاضر - عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان، فينام و لا يغتسل حتى يصبح. قال (ع):

لا بأس، يغتسل و يصلى و يصوم» (٢)

و نحوهما غيرهما.

و لا ينافيها: ما دل على الفساد بالنوم جنباً حتى يصبح،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل أن يغتسل. قال (ع): يتم صومه، و يقضى ذلك اليوم» (٣)

و نحوه غيره - لوجوب حملها على العامد، جمعاً بينهما، بشهادة صحيح الحلبي المتقدم

«٤» إذ بعد تقييد ما سبق به - لاختصاصه بالعامد - يبقى تحت ما سبق غير العامد، فيكون أخص من مثل صحيح ابن مسلم. و هذا نحو من الجمع العرفي، كما حقق في مبحث التعارض.

هذا كله في رمضان. أما غيره من أنواع الواجب المعين، فإن أمكن إلحاقه برمضان من جهة النصوص المذكورة، بدعوى إلغاء خصوصية موردها فهو. و إلا كفى أصل البراءة في الإلحاق فيه و في غير المعين، أو عموم حصر المفطر في غيره.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٤) تقدم قريباً في أول الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٠

إلا في قضاء شهر رمضان (١) على الأقوى. و إن كان الأحوط إلحاق مطلق الواجب غير المعين به في ذلك (٢). و أما الواجب

(١) كما نسب الى الشيخ، و الفاضلين، و المحقق الثاني و غيرهم، بل عن الأخير: نسبته إلى الشيخ و الأصحاب. لإطلاق صحيحى ابن

سنان المتقدمين

«١» و دعوى: اختصاصهما بالعمد - لأن الظاهر من قول السائل في الأول:

«و لا يغتسل حتى ..»

، و قوله فى الثانى:

«أصبحت بالغسل فلم أغتسل حتى ..»

: أن ذلك عن عمد، كما هو الأصل فى نسبة الفعل إلى الفاعل - ممنوعاً. و الأصل المذكور لا أصل له.

نعم يشكل التمسك

بموثق سماعة: «سألته عن رجل أصابته جنابة فى جوف الليل فى رمضان، فنام - وقد علم بها - ولم يستيقظ حتى أدركه الفجر.

فقال (ع): عليه أن يتم صومه، و يقضى صوماً آخر. فقلت: إذا كان ذلك من الرجل و هو يقضى رمضان؟ قال (ع): فليأكل يومه

ذلك، و ليقض، فإنه لا يشبه رمضان شىء من الشهور» (٢)

لظهور صدره فى عدم الصحة فى رمضان فى مورد السؤال، فلا بد من حمله على العمد - كما هو الظاهر - أو على تعدد الانتباه، فيختص الذيل بذلك.

لكن فى غيره من النصوص كفاية. و لأجلها لا مجال للتمسك فى المقام بقاعدة المساواة بين القضاء و الأداء، فإن نسبة النصوص إلى القاعدة نسبة الخاص الى العام، الواجب تقديمه عليه.

(٢) كما نسب إلى الشيخ و جماعة من المتأخرين، بل عن جامع المقاصد و فوائد الشرائع: نسبه إلى الشيخ و الأصحاب. و ليس له

وجه ظاهر إلا دعوى استفادته من نصوص القضاء، بإلغاء خصوصية موردها، و أن المفهوم

(١) تقدماً قريباً فى أوائل هذا الأمر.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨١

المعين - رمضاناً كان أو غيره - فلا يبطل بذلك. كما لا يبطل مطلق الصوم - واجباً كان أو مندوباً، معيناً أو غيره - بالاحتلام فى النهار

(١). و لا فرق فى بطلان الصوم بالإصباح جنباً عمداً بين أن تكون الجنابة بالجماع فى الليل أو الاحتلام (٢)، و لا بين أن يبقى كذلك

ميتقظاً أو نائماً (٣) بعد العلم بالجنابة مع العزم على ترك الغسل (٤). و من البقاء على الجنابة عمداً:

منها عرفاً: كون الموضوع فيها كونه غير معين. لكن فى جواز الاعتماد عليها إشكال، بل منع. فأصل البراءة محكم، كما أشرنا إليه سابقاً.

(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه - كما فى الجواهر - بل لعله ضرورى. و يدل عليه النصوص المستفيضة،

كصحيح عبد الله بن ميمون عن أبى عبد الله (ع): «ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء، و الاحتلام، و الحجامه» (١)

و

صحيح العيص: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينام فى شهر رمضان فيحتلم، ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل قال (ع):

لا بأس» (٢)

و نحوهما غيرهما.

(٢) كما صرح بكل منهما فى جملة من النصوص، كصحيحى الحلبي

و البزنطي

(٣) و غيرهما.

(٣) لإطلاق النص و الفتوى. مع التصريح فى جملة من النصوص بالثانى، المقتضى لثبوت الحكم فى الأول بطريق أولى

«٤» (٤) كما يقتضيه ظاهر التعمد المذكور في صحيحى الحلبي

و البزنطى

.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) تقدماً في أول الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

(٤) لاحظ ما تقدم في أول الأمر الثامن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٢

الاجنب قبل الفجر متعمداً (١) في زمان لا يسع الغسل ولا التيمم. و أما لو وسع التيمم خاصة فتيمم، صح صومه.

و إن كان عاصياً في الاجنب (٢). و كما يبطل الصوم بالبقاء على الجنابة متعمداً كذا يبطل بالبقاء على حدث الحيض و النفاس

(١) كما نص عليه في الجواهر و غيرها. و في كلام بعض: نفى الاشكال فيه. و عن الخلاف: الإجماع عليه. لأن مورد النصوص

المتقدمة و إن كان مختصاً بصورة كون البقاء جنباً بنفسه اختيارياً مع قطع النظر عن الحدوث، إلا أن الظاهر منها: كون المفطر مجرد

الاختيار في البقاء و لو بتوسط الاختيار في الحدوث، كما في الفرض.

(٢) أما الصحة فلعوم بدلية التراب عن الماء، الشامل لما نحن فيه.

و ما عن المنتهى و غيره: من المنع عن البدلية عن الغسل في المقام- و عن المدارك اختياره- لأن أدلة البدلية مثل قولهم (ع): «التراب

أحد الطهورين»

و نحوه «١» ظاهر في قيام التيمم مقام الغسل أو الوضوء في ترتيب آثار الطهارة. و لم يظهر من نصوص المقام كون صحة الصوم منها،

بل الظاهر منها: كون نفس الغسل شرطاً في صحة الصوم، لا الطهارة. فيه: أن الظاهر من دليل اعتبار الغسل: اعتباره من أجل اعتبار ما

يترتب عليه من الطهارة، لا من حيث هو.

و مثله في الضعف: ما قد يقال: من اختصاص أدلة البدلية بصورة اعتبار الطهارة المطلقة، لا مطلق الطهارة، و لو كان خصوص الطهارة

من الجنابة. إذ فيه أيضاً: أن ذلك خلاف إطلاق أدلة البدلية.

و مثلها في الضعف: ما قد يقال: من أن أدلة المقام إنما تدل على

(١) تقدم في فصل ما يصح التيمم به من الجزء: ٤ من هذا الشرح، و كذا في مسألة: ٢٤ من فصل أحكام التيمم من الجزء المذكور ما

يدل على ذلك. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٣

.....

قدح الجنابة في الصوم، فيكون البطالان من آثار الجنابة، و لما كان التحقيق أن التيمم ليس رافعاً لها، لم يجد التيمم في تصحيح

الصوم. و هذا و إن كان لا يخلو من وجه، إلا أن الأوجه خلافه: أولاً: من جهة اشتمال جملة من نصوص المقام على ذكر الغسل، بنحو

يكون مقتضى الجمود على ظاهرها: شرطية الغسل و الطهارة، لا مانعية الجنابة. و ثانياً: من جهة أن الطهارة و إن كانت صفة وجودية

ضد الحدث، إلا أن المراد منها- في موضوعيتها للاحكام- الخلو من الحدث، و لذا تضاف الى حدث معين، فيقال: طاهر من الأكبر، أو الأصغر، أو من الجنابة أو من الحيض، أو غير ذلك. و دليل البدلية ظاهر في ترتيب آثار الخلو من الحدث الخاص سواء أ لوحظ الحدث مانعاً، أم الخلو عنه شرطاً، لرجوع الأول إلى الثاني و لأجل ذلك كان من الضروري صحة الصلاة مع التيمم، مع تسالمهم على كون الحدث قاطعاً، كما يقتضيه الجمود على ظاهر جملة من النصوص و هكذا الحال في الطهارة المقابلة للنجاسة، فإنها يراد منها عدم النجاسة.

و لذا يرجع إلى قاعدة الطهارة في الشبهة الموضوعية حتى في الموارد التي كان ظاهر الدليل مانعية النجاسة فيها. و بالجملة: لو بنى على فتح هذا الباب لأشكال الحكم في كثير من الغايات المترتبة على الطهارة من الحدث و الخبث، التي يكتفى في ترتيبها بالتيمم و أصالة الطهارة، مع أن مقتضى الجمود على ظاهر أدلتها مانعية الحدث و النجاسة. فلاحظ باب حرمة دخول المساجد، و قراءة العزائم على الجنب و غيرها. و تأمل.

و أما العصيان فمبنى على عدم وفاء التيمم بتمام مصلحة الغسل. و يقتضيه الجمع العرفي بين إطلاق دليل الطهارة المائية و تقييد دليل الطهارة الترابية بتعذر الماء، فان العرف في مثله يحكم: بأن الوجه في إطلاق الدليل الأول:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٤

إلى طلوع الفجر (١)، فاذا طهرت منهما قبل الفجر وجب عليها الاغتسال أو التيمم، و مع تركهما عمداً يبطل صومها،

تعين المائية في مقام الوفاء بالمصلحة. و كذا الحال في سائر الابدال الاضطرارية. و قد أشرنا الى ذلك في غير مقام من كتاب الطهارة. فراجع.

(١) كما هو المشهور بين من تعرض له. بل عن جامع المقاصد: نفى الخلاف فيه.

و يدل عليه في الأول:

موثق أبي بصير «١» عن أبي عبد الله (ع):

«قال: إذا طهرت بليل من حيضها، ثم تواتت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت، عليها قضاء ذلك اليوم» «٢»

و عن المعبر و الذكرى:

التردد فيه. بل عن نهاية الأحكام الميل الى العدم، بل يستظهر من عدم التعرض له في كثير من كتب السيدين و الشيخين و غيرهما. و يستدل له:

بالأصل، مع عدم صحة الرواية. و فيه ما لا يخفى. إذ يكفي في الحجية كونها من الموثق. و لا سيما و كونها من روايات بنى فضال، التي أمرنا بالخصوص بالأخذ بها.

و في الثاني: القاعدة المجمع عليها، من أن النفساء كالحائض. و الكلام فيها تقدم في مبحث النفاس.

هذا و مقتضى عموم ما دل على وجوب الكفارة بتعمد المفطر: وجوب الكفارة أيضاً. لكن في المستند و غيره: عدمها. و وجهه غير ظاهر. و أصل البراءة لا مجال له مع الدليل.

(١) رواه الشيخ (ره) بإسناده عن علي بن الحسن، عن علي بن أسباط، عن عمه يعقوب ابن سالم الأحمر، عن أبي بصير. (منه قدس

سره). راجع التهذيب ج ١ صفحة ٣٩٣ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٥

و الظاهر: اختصاص البطلان بصوم رمضان (١). و إن كان الأحوط إلحاق قضاؤه به أيضاً، بل إلحاق مطلق الواجب، بل المندوب أيضاً. و أما لو طهرت قبل الفجر في زمان لا يسع الغسل و لا التيمم، أو لم تعلم بطهرها في الليل حتى دخل النهار فصومها صحيح (٢)، واجباً كان أو ندباً على الأقوى.

[مسألة (٢٩): يشترط في صحة صوم المستحاضة - على الأحوط الأغسال النهارية]

(مسألة ٢٩): يشترط في صحة صوم المستحاضة (٣)

(١) لاختصاص النص به، و المرجع في غيره عموم حصر المفطر في غيرهما، الموافق لأصل البراءة. و لأجل العموم المذكور يشكل البناء على قاعدة الإلحاق، كما أشرنا إليه سابقاً.

و دعوى: كون المفهوم من الموثق المتقدم: منافاة حدث الحيض للصوم مطلقاً، عهدتها على مدعيها. فما في نجاه العباد: من إلحاق غير شهر رمضان من النذر المعين و نحوه به ضعيف. نعم لا يبعد الإلحاق في قضاء رمضان. لظهور دليل القضاء في اتحاده مع المقضى في جميع الخصوصيات عدا الزمان.

(٢) لعدم الدليل على المفطرية حينئذ. لاختصاص الموثق المتقدم بصورة التواني عن الغسل، غير الصادق فيما نحن فيه. و ما في نجاه العباد:

من تخصيص الصحة في الواجب المعين، دون الموسع و المندوب، ضعيف و نحوه: ما عن كشف الغطاء: من تخصيص الصحة بغير الموسع.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة. بل عن جماعة: الإجماع عليه. و يدل عليه

صحيح ابن مهزيار: «و كتبت اليه (ع): امرأة طهرت من حيضها أو من دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت، فصلت و صامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل ما تعمل المستحاضة، من الغسل لكل صلاتين، هل يجوز صومها و صلاتها أم لا؟ فكتب (ع): تقضى»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٦

- على الأحوط - الأغسال النهارية التي للصلاة (١)، دون ما لا

صومها، و لا تقضى صلاتها. لأن رسول الله (ص) كان يأمر فاطمة (ع) و المؤمنات من نسائه بذلك «١» و إضماره لا يقدر، كما تكرر غير مرة.

و كذا اشتماله على ما لا يقول به الأصحاب من عدم قضاء الصلاة. لامكان التفكيك بين فقرات الحديث الواحد في الحجية. و كذا اشتماله على الأمر لفاطمة - التي تكاثرت الأخبار: بأنها (ع) لم تر حمرة أصلاً، لا حيضاً و لا استحاضة - لامكان أن يكون المراد منها بنت أبي حبيش. أو لكون الأمر لفاطمة الزهراء (ع) لأجل أن تعلم المؤمنات، لا لعمل نفسها. و لا سيما و كون المحكى عن الفقيه و العلل روايته هكذا:

«كان يأمر المؤمنات ..» (٢)

و من ذلك يظهر ضعف الوجه في توقف المصنف (ره) عن الجزم بالاشتراط.

(١) أقول: مقتضى الجمود على عبارة النص كون الوجه في فساد الصوم: ترك الغسل للصلاة، الظهريين و العشاءين، إذ لا تعرض فيه

لغسل الفجر. لكن الظاهر - بل المقطوع به - إرادة ترك الغسل للصلاة أصلاً حتى للفجر. وحينئذ فبطلان الصوم عند ترك الجميع لا يدل على اعتبار كل واحد منها فيه، وإنما يدل على اعتبارها في الجملة، كلاً أو بعضاً. ولما كان لا يحتمل اعتبار غسل العشاءين فقط، بل التردد إنما هو في اعتبار غسل النهار فقط، أو مع غسل الليل، يكون غسل الليل مشكوك الشرطية و يكون المرجع فيه أصل البراءة، على التحقيق من جريانه مع الشك في الشرطية، كالجزيئية.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١، باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧.
(٢) الفقيه ج ١ صفحة ١٤٢ طبع النجف الأشرف. هذا والمذكور في الكافي، و التهذيب و موضع آخر من الفقيه هو ما تقدم أولاً. لاحظ الكافي ج ٤ صفحة ١٣٦ طبع إيران الحديثة و التهذيب ج ٤ صفحة ٣١٠ طبع النجف الأشرف، و الفقيه ج ٢ صفحة ٩٤ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٧

يكون لها. فلو استحاضت قبل الإتيان بصلاة الصبح أو الظهرين بما يوجب الغسل - كالتوسطة (١)، أو الكثيرة - فتركت الغسل بطل صومها. و أما لو استحاضت بعد الإتيان بصلاة الفجر، أو بعد الإتيان بالظهرين، فتركت الغسل إلى الغروب لم يبطل صومها (٢). و لا يشترط فيها الإتيان بأغسال الليلة المقبلة (٣)، و إن كان أحوط. و كذا لا يعتبر فيها الإتيان

ثم نقول: إن تم إجماع على اعتبار غسل النهار معاً فهو. و إلا كان كل منهما طرفاً للعلم الإجمالي، فيجب الاحتياط بفعلهما معاً. اللهم إلا - أن يكون غسل الفجر متيقناً أيضاً، إذ لم يقل أحد بالاعتصار على غسل الظهرين دونه، مع احتمال الاعتصار على غسل الفجر قبل الصوم دون غسل الظهرين كما عن العلامة (ره) في النهاية.

لكن هذا المقدار لا يوجب العلم التفصيلي، بنحو ينحل به العلم الإجمالي ليرجع في غسل الظهرين إلى أصالة البراءة.

(١) لا يخفى أن مورد الصحيح هو الكثيرة، و لأجل ذلك خص الحكم بها في الجامع، و البيان، و الموجز، و شرحه، و الجعفرية. بل لعله ظاهر كل من عبر بالأغسال. لكن عن جامع المقاصد و غيره: التصريح بعدم الفرق بين الكثيرة و المتوسطة. و هو غير ظاهر الوجه. إلا دعوى: كون المفهوم من النص مانعاً للحدث الأكبر للصوم. و عهدتها على مدعيها. مع أني لم أجد التصريح بعدم الفرق في جامع المقاصد. و حينئذ فما في الجواهر - من رمى التقييد بالكثيرة بالشذوذ، أو كونه محمولاً على ما يقابل القليلة - لم يصادف محله،
(٢) لعدم فوات الغسل النهاري.

(٣) فإنه لا يعتبر ذلك في الصحة قطعاً، كما في جامع المقاصد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٨

بغسل الماضية، بمعنى: أنها لو تركت الغسل الذي للعشاءين لم يبطل صومها لأجل ذلك. نعم يجب عليها الغسل حينئذ لصلاة الفجر، فلو تركته بطل صومها من هذه الجهة. و كذا لا يعتبر فيها ما عدا الغسل من الأعمال (١). و إن كان الأحوط اعتبار جميع ما يجب عليها من الأغسال، و الوضوءات، و تغيير الخرقه، و القطنه. و لا - يجب تقديم غسل المتوسطة و الكثيرة على الفجر (٢)، و إن كان هو الأحوط.

[(مسألة ٥٠): الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلاً قبل الفجر]

(مسألة ٥٠): الأقوى بطلان صوم شهر رمضان بنسيان غسل الجنابة ليلاً قبل الفجر (٣) حتى مضى عليه يوم

و يقتضيه الأصل، كما تقدم في غسل الليلة الماضية. و منه يظهر: أنه لا فرق في جريان الأصل بين أن تغتسل لصلاة الصبح قبل الفجر- كما سيأتى- و أن تغتسل بعد الفجر، فان الوجه المتقدم يقتضى جريان الأصل النافى لاعتبار الغسل لليلة الماضية فى صحة صوم النهار اللاحق.

(١) لعدم الدليل عليه. فما عن ظاهر السرائر، و نهاية الأحكام و غيرهما،- من التوقف عليه، حيث علق الفساد فيها على الإخلال بما عليها- فى غير محله، أو يكون المراد منه خصوص الغسل.

(٢) لعدم الدليل عليه. و النص إنما تضمن الغسل للصلاة و لو بعد دخول وقتها. و مجرد دلالة الرواية على كون المنع للحدث لا يجدى فى وجوب التقديم. إلى أن يدل الدليل على منع الدخول فى الصوم مع الحدث، و هو غير ثابت. و حينئذ فما عن العلامة فى النهاية- من احتمال اشتراط الصوم بغسل الفجر خاصة مع وجوب تقديمه عليه- ضعيف.

(٣) كما عن الصدوق، و الشيخ فى النهاية و المبسوط، و المحقق فى المعتمد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٨٩

.....

و ابن سعيد، و العلامة، و أكثر المتأخرين. بل نسب إلى الأكثر، و الأشهر.

و يدل عليه

صحيح الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل أجنب فى شهر رمضان، فنسى أن يغتسل حتى خرج شهر رمضان. قال (ع):

عليه أن يقضى الصلاة و الصيام» (١)

و ،

خبر إبراهيم بن ميمون: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان. ثم ينسى أن يغتسل حتى يمضى لذلك جمعة، أو يخرج شهر رمضان. قال (ع): عليه قضاء الصلاة و الصوم» (٢).

و قريب منهما مرسل الفقيه

«٣». و عن الحلبي: العدم، بل فى محكى كلامه: أنه لم يقل أحد من محققى أصحابنا بوجوب القضاء. و فى الشرائع و النافع: أنه أشبه.

و كأنه لما دل على رفع النسيان

«٤» و لمساواته للنوم، الذى سيأتى عدم المفطرية معه. و لما دل على حصر المفطر فى غيره. و الجميع- كما ترى- لا يصلح لمعارضة

ما سبق. مع أن حديث رفع النسيان إنما يصح تطبيقه لو ثبت عموم يقتضى قرح مطلق الجنابة، و هو مفقود. و لو ثبت فلا يصلح

الحديث لتصحيح الناقص، بنحو لا يحتاج إلى الإعادة و القضاء. إذ غاية ما يقتضى رفع التكليف بالتمام، لا ثبوت التكليف بالناقص

حال النسيان ليصح، كما أشرنا إلى ذلك آنفا. و المساواة للنوم إن أريد بها المساواة فى العذرية عقلا فلا تجدى فيما نحن فيه، و إن

أريد بها المساواة شرعاً فى الأحكام فهى مصادرة.

و ربما يتوهم: معارضة النصوص المذكورة بما ورد فى عدم قضاء الجنب إذا نام حتى أصبح

«٥»، لأن بينها و بين نصوص المقام عموماً من

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح الصوم منه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٥) تقدم ذلك في الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٠

أو أيام. والأحوط إلحاق غير شهر رمضان- من النذر المعين ونحوه- به، وإن كان الأقوى عدمه (١). كما أن الأقوى عدم إلحاق غسل الحيض و النفاس لو نسيتهما بالجنابة في ذلك (٢) وإن كان أحوط.

وجه. ولكنه في غير محله، لدلالة تلك النصوص على عدم اقتضاء الجنابة من حيث النوم للإفطار، و دلالة نصوص المقام على اقتضاءها له من حيث النسيان، فلا تنافي بينهما، كما لا تنافي بين المقتضى و اللامقتضى في سائر المقامات و عليه فلو نسي الجنابة ثم نام حتى أصبح، أو نام ثم استيقظ فنسى حتى أصبح كان مفطراً، و عليه القضاء، لتحقق المقتضى بلا مانع.

(١) لاختصاص النص بشهر رمضان، و التعدي منه إلى مطلق الصوم محتاج إلى فهم عدم الخصوصية لرمضان، بنحو يقدم على عموم ما دل على حصر المفطر في غيره، و هو غير ثابت. فالعموم المذكور، المطابق لأصل البراءة محكم.

و منه يظهر: ضعف ما استظهره في الجواهر: من عدم الفرق بين الأقسام في الاشتراط. نعم يلحق برمضان قضاؤه، لما دل على اتحاد المقضى و قضاؤه، لما أشرنا إليه سابقاً. و لا سيما مع إمكان دخوله في صحيحى ابن سنان المتقدمين في قضاء رمضان

«١». (٢) لما سبق في نظيره: من اختصاص النصوص بالجنابة، فالتعدي منها إليها يحتاج الى دليل مفقود. و فهم عدم الخصوصية للجنابة غير ثابت و لا سيما بملاحظة عموم حصر المفطرات في غيره. و ما في الجواهر- من استظهار الإلحاق بالجنابة- غير ظاهر. و تعليقه: بأنهما أقوى، لأنه لم يرد فيهما ما ورد فيه مما يوهم أن الشرط إنما هو تعمد البقاء. ممنوع، لاختصاص

(١) تقدم ذكرهما في الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩١

[مسألة (٥١): إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل]

(مسألة ٥١): إذا كان المجنب ممن لا يتمكن من الغسل لفقد الماء، أو لغيره من أسباب التيمم- وجب عليه التيمم (١)، فان تركه بطل صومه (٢). و كذا لو كان متمكناً من الغسل و تركه حتى ضاق الوقت (٣).

[مسألة (٥٢): لا يجب على من تيمم بدلا عن الغسل أن يبقى مستيقظاً حتى يطلع الفجر]

(مسألة ٥٢): لا- يجب على من تيمم بدلا عن الغسل أن يبقى مستيقظاً حتى يطلع الفجر، فيجوز له النوم بعد التيمم قبل الفجر على الأقوى (٤). و إن كان الأحوط البقاء مستيقظاً، لاحتمال بطلان تيممه بالنوم، كما على القول بأن التيمم بدلا عن الغسل يبطل بالحدث الأصغر.

النص المتقدم في الحيض بصورة التواني في الغسل «١» مع أن هذا المقدار- لو تم- لا يوجب الأفوائية. بل كثرة النصوص في قبح

الجنابة عمداً، وقلتها في قدحهما كذلك، ربما يقتضى أقوائتها منهما. مع أن الأقوائية في العمد لا تقتضى الأقوائية في المقام، لاختلاف الجهات. فالتعدى عن عموم حصر المفطر بغيرهما غير ظاهر الوجه.

(١) لما عرفت من كون المورد من موارد عموم كونه أحد الطهورين و أنه بمنزلة الغسل، فيترتب على فعله و تركه ما يترتب على فعل الغسل و تركه.

(٢) لأنه بقاء على الجنابة عمداً.

(٣) يعنى: ضاق عن الغسل، فلم يغتسل، و لم يتيمم. أما لو ضاق الوقت عن الغسل فتيمم صح صومه. فالمراد من العبارة: أن ضيق الوقت عن الغسل كغيره من الأعذار موجب للتيمم، و تركه موجب للبطلان.

(٤) يعنى: بناء على ما اختاره من عدم انتقاض التيمم الذى هو بدل الغسل بالحدث الأصغر كالنوم، كما أشار الى ذلك فى المتن.

(١) تقدم ذلك فى الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه فى الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٢

[مسألة ٥٣]: لا يجب على من أجنب فى النهار بالاحتلام أو نحوه من الأعذار أن يبادر إلى الغسل فوراً]

(مسألة ٥٣): لا يجب على من أجنب فى النهار بالاحتلام أو نحوه من الأعذار أن يبادر إلى الغسل فوراً (١) و إن كان هو الأحوط.

[مسألة ٥٤]: لو تيقظ بعد الفجر من نومه، فرأى نفسه محتتماً لم يبطل صومه]

(مسألة ٥٤): لو تيقظ بعد الفجر من نومه، فرأى نفسه محتتماً لم يبطل صومه، سواء علم سبقه على الفجر، أو علم تأخره، أو بقى على الشك. لأنه لو كان سابقاً كان من البقاء على الجنابة غير متعمد. و لو كان بعد الفجر كان من الاحتلام فى النهار. نعم إذا علم سبقه على الفجر لم يصح منه صوم قضاء رمضان (٢) مع كونه موسعاً. و أما مع ضيق وقته فالأحوط الإتيان به و بعوضه (٣).

(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر. و عن التذكرة: نسبتته إلى علمائنا. و عن المنتهى، و الذخيرة، و الحدائق:

نفى العلم بالخلاف فيه. و يدل عليه صحيح العيص عن أبى عبد الله (ع) المتقدم فى عدم مفطرة الاحتلام

«١» و ما

فى مرسل إبراهيم بن عبد الحميد: «إذا احتلم نهاراً فى شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل» «٢»

محمول على الندب و كأنه هو الوجه فى الاحتياط.

(٢) لما عرفت من إطلاق النص الدال على قدح الجنابة فيه، الشامل لغير العمد.

(٣) منشؤه: التوقف فى أن

قولهم (ع): «لا تصم هذا اليوم، و صم غداً» «٣»

هل له ظهور أو انصراف الى الموسع أو لا؟ فعلى الأول

(١) تقدم ذلك فى الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه فى الصوم.

(٢) تقدم ذلك في الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

(٣) تقدم ذلك في الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٣

[مسألة (٥٥): من كان جنباً في شهر رمضان في الليل]

(مسألة ٥٥): من كان جنباً في شهر رمضان في الليل لا يجوز له أن ينام قبل الاغتسال إذا علم أنه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال (١). و لو نام و استمر إلى الفجر لحقه حكم البقاء متعمداً (٢)، فيجب عليه القضاء و الكفارة. و أما إن احتمل الاستيقاظ جاز له النوم و إن كان من النوم الثاني أو الثالث أو الأزيد فلا يكون نومه حراماً (٣). و إن كان الأحوط

يجب أن يصومه لصحته، و لا موجب لصوم غيره. و على الثاني يجب أن يصوم غيره لبطلانه. و الأظهر الثاني.

(١) لأن في ذلك تعمد البقاء على الجنابة، المؤدى إلى تعمد الإفطار المحرم.

(٢) بل هو بالخصوص مورد بعض النصوص المتقدمة.

(٣) كما عن صريح جماعة من المتأخرين، و اختاره في المدارك، حاكياً له عن المنتهى. للأصل، و عدم الدليل على الحرمة. و في المسالك: الحرمة في النوم الثاني مطلقاً، و في الأول مع عدم العزم على الغسل، أو عدم اعتياد الانتباه. و كأنه لما في صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل يجنب في أول الليل، ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان. قال (ع):

ليس عليه شيء. قلت: فإنه استيقظ ثم نام حتى أصبح. قال (ع):

فليقض ذلك اليوم عقوبة» (١)

و فيه: أن العقوبة بالقضاء لا تلازم الحرمة و إنما يلازمها العقوبة الأخروية لا غير. مع أن الصحيح خال عن التعرض لحكم النومة الأولى، و ربما كان ظاهراً في جوازها و لو مع عدم اعتياد الانتباه فإذا لا معدل عما يقتضيه أصل البراءة.

و قد يظهر من الجواهر القول بالحرمة

لخبر إبراهيم بن عبد الحميد: «و إن أجنب ليلاً في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل» (٢)

لكنه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) تقدم ذلك في الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٤

ترك النوم الثاني فما زاد و إن اتفق استمراره إلى الفجر (١)، غاية الأمر: وجوب القضاء أو مع الكفارة في بعض الصور، كما سيتبين.

[مسألة (٥٦): نوم الجنب في شهر رمضان في الليل مع احتمال الاستيقاظ أو العلم به]

(مسألة ٥٦): نوم الجنب في شهر رمضان في الليل مع احتمال الاستيقاظ أو العلم به إذا اتفق استمراره إلى طلوع الفجر على أقسام، فإنه

إما أن يكون مع العزم على ترك الغسل و أما أن يكون مع التردد في الغسل و عدمه، و إما أن يكون مع الذهول و الغفلة عن الغسل، و أما أن يكون مع البناء على الاغتسال حين الاستيقاظ مع اتفاق الاستمرار. فان كان مع العزم على ترك الغسل أو مع التردد فيه لحقه حكم تعمد البقاء جنباً (٢)،

- مع إرساله -

مروى في الوسائل المصححة هكذا: «فلا ينام إلا ساعة حتى يغتسل. فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه ..» و دلالاته غير ظاهرة، بل هو على الجواز أدل.

و ربما يتوهم: أن مقتضى استصحاب بقاء النوم إلى الصبح حرمة، لأن النوم على الجنابة إلى الفجر حرام. و فيه: أن الحرام تعمد البقاء على الجنابة إلى الفجر، و هذا المعنى لا يثبت بالاستصحاب المذكور، و لو ثبت لا يوجب حرمة النوم الخارجى حتى يعلم بترتبه عليه، كما لعله ظاهر بالتأمل.

(١) لأن اتفاق استمراره لا يوجب صدق تعمد البقاء، فلا يقتضى ثبوت الحرمة، كما هو محل الكلام.

(٢) أما في الأول فعن المعتمد و المنتهى: نسبه إلى علمائنا، و في الرياض الاتفاق عليه. لوضوح كونه من تعمد البقاء على الجنابة، فيدل على حكمه ما تقدم في تعمد البقاء: من الإجماع و النصوص، مطلقاً و مقيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٥

.....

و أما في الثانى: فهو المحكى عن جماعة. و ربما كان إطلاق ما عن المنتهى من أنه لو نام غير ناو للغسل فسد صومه، و عليه القضاء. ذهب إليه علماؤنا انتهى. ظاهر في الإجماع عليه. إلا- أن استدلاله عليه: بأن العزم على ترك الغسل يسقط اعتبار النوم، يقتضى اختصاص كلامه بالأول، كما اعترف به في الرياض و غيره.

و كيف كان فاستدل له بالنصوص المتقدمة في حكم تعمد البقاء على الجنابة. و فيه: أن المطلق منها و إن كان يشمل المقام، لكنك عرفت حملة على صورة تعمد البقاء، جمعاً بينه و بين ما دل على نفى المفطرية مطلقاً.

و المقيد منها بالعمد ظاهر في العمد الى النوم حتى يصبح، أو في مطلق العمد إلى البقاء على الجنابة حتى يصبح، و ليس المقام كذلك، كما هو ظاهر.

و لأجل ذلك تأمل في المدارك في وجوب القضاء في الفرض.

اللهم إلا- أن يقال: التردد في الغسل ينافى نية الصوم، لأنه إذا كانت الطهارة في أول الفجر معتبرة في قوامه، فنيته عين نية الطهارة في الحال المذكورة، و مع عدمها لا نية للصوم المأمور به. فان قلت: المعتبر في الصوم الطهارة من الجنابة العمديّة، لا من مطلق الجنابة، فلا موجب لنية الطهارة من الجنابة مطلقاً. قلت: التردد في الغسل و عدمه الذى هو محل الكلام، هو التردد في الطهارة من الجنابة في حال الالتفات إليها و في البقاء عليها، فيكون تردداً في البقاء على الجنابة العمديّة، فيكون تردداً في الصوم، و هو ينافى نية الصوم.

نعم إذا كان التردد في الغسل للتردد في الاستيقاظ و عدمه فلا منافاة بينه و بين نية الصوم. و كذا لو كان للتردد في وجوب الغسل و عدمه، بناء على ما سبق: من عدم منافاة نية فعل المفطر لنية الصوم إجمالاً. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٦

بل الأحوط ذلك إن كان مع الغفلة و الذهول أيضاً (١). و إن كان الأقوى لحوقه بالقسم الأخير. و إن كان مع البناء على الاغتسال، أو مع الذهول- على ما قوينا- فان كان في النوم الأولى بعد العلم بالجنابة فلا شىء عليه، و صح صومه (٢).

(١) الذهول أولى من التردد بعدم وفاء النصوص المتقدمة بقده. و أما من حيث المنافاة لنية الصوم فالظاهر عدمها، لا مكان ارتكاز نية الصوم المأمور به شرعاً في ذهنه مع الغفلة عن مفطر بعينه، فيلحق الذهول المذكور حكم نية الغسل، كما قواه في المتن. و إن كان ظاهر الجماعة خلافه.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الاتفاق عليه. و عن الخلاف:

الإجماع عليه. و يدل عليه - مضافاً إلى إطلاق النصوص النافية للبأس عن النوم بعد الجنابة حتى يصبح - صحيح معاوية بن عمار المتقدم «١» و

صحيح ابن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ، ثم ينام، ثم يستيقظ، ثم ينام حتى يصبح. قال (ع): يتم صومه، و يقضى يوماً آخر. و إن لم يستيقظ حتى يصبح أتم صومه و جاز له» «٢»
و حمل نفى الاستيقاظ في الشرطية الثانية على نفى أصل الاستيقاظ، لا - الاستيقاظ الثاني خلاف الظاهر، لأنه يوجب عدم التعرض لبعض الصور المفروضة، و هو خلاف الظاهر، بل يوجب عدم التعرض لما هو أولى من غيره بالتعرض فلاحظ.
لكن عن موضع من المعبر: «لو أجنب فنام نائماً للغسل حتى أصبح فسد صومه ذلك اليوم، و عليه قضاؤه. و عليه أكثر علمائنا» و هو غير ظاهر.

و مثله: ما حكى عنه: من استدلاله على ذلك بصحيح ابن أبي يعفور المذكور و صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) قال: «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة

(١) راجع المسألة: ٥٥ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٧

و إن كان في النومة الثانية - بأن نام بعد العلم بالجنابة، ثم انتبه و نام ثانياً - مع احتمال الانتباه، فاتفق الاستمرار و جب عليه القضاء فقط (١)، دون الكفارة على الأقوى (٢). و إن كان

في شهر رمضان، ثم ينام قبل أن يغتسل. قال (ع): يتم صومه، و يقضى ذلك اليوم، إلا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر. فان انتظر ماء يسخن أو يستقى فطلع الفجر فلا يقضى صومه (يومه. خ ل) «١»
إذ الصحيح الأول قد عرفت مفاده. و الصحيح الثاني - كغيره من المطلقات - محمول على العمدة، جمعاً بينه و بين غيره، كما عرفت آنفاً.

(١) بلا - خلاف يعرف. و عن المدارك: نسبتها إلى الأصحاب. و عن المنتهى: نسبتها إلى علمائنا، و عن الخلاف: الإجماع عليه. و في المستند:

«استفاض نقل الإجماع عليه». و يدل عليه صحيحاً معاوية

و ابن أبي يعفور

المتقدمان.

(٢) كما نسب إلى ظاهر الأصحاب، بل قيل: إنه نقل الإجماع عليه للأصل، مع عدم الدليل عليها، عدا ما يقال: من أصالة وجوب

الكفارة عند وجوب القضاء، و

خير المروزي عن الفقيه (ع): «إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح، فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم. ولا يدرك فضل يومه» (٢) و ما

في مرسل إبراهيم ابن عبد الحميد: «فمن أجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح، فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم، ويتم صيامه. ولن يدركه أبداً» (٣)

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٨

في النومة الثالثة فكذلك على الأقوى (١).

والجميع محل إشكال: أما القاعدة فلا دليل عليها، كما سيأتى إن شاء الله و أما الخبر الأول فخال عن ذكر النوم. و تقييده بالنوم الثانى ليس أولى من تقييده بالعمد، بل الثانى أظهر، و لا سيما بملاحظة موثق أبى بصير المصرح فيه بالتقييد بذلك (١) و أما الثانى - فمع ضعفه فى نفسه - ظاهر فى النومة الأولى. و مجرد عدم إمكان العمل بإطلاقه غير كاف فى حمله على النومة الثانية، لقرب حمله على صورة العمد، بل هو الأقرب جمعاً فيتعين.

فلا معدل عن العمل بالأصل، المؤيد أو المعتضد بسكوت الصحيحين المتقدمين عن الكفارة

(٢). (١) أما وجوب القضاء فالظاهر عدم الخلاف فيه. و يقتضيه: ما تقدم فى النوم الثانى. و أما عدم وجوب الكفارة فهو المحكى عن المعبر، و المنتهى و المدارك و جماعة من متأخري المتأخرين. لما تقدم فى النوم الثانى أيضاً:

من الأصل، و عدم الدليل. لكن المحكى عن الشيخين، و ابنى حمزة و زهرة و الحلبي، و الحلبي، و العلامة، و الشهيد، و المحقق الثانى فى جملة من كتبهم و غيرهم: وجوبها. بل عن الغنية، و الخلاف، و الوسيلة، و فى جامع المقاصد: الإجماع عليه. لما تقدم أيضاً فى وجه وجوب الكفارة فى النوم الثانى، مما عرفت الاشكال فيه.

و أما الإجماع المحكى فى لسان الجماعة فيشكل الاعتماد عليه بعد مخالفة من عرفت. بل من الغريب دعوى الإجماع على وجوب الكفارة من مثل جامع المقاصد مع خلاف المعبر و المنتهى، و تردد الشرائع فيه بعد نسبتها الى قول مشهور. و كأنه يريد الإجماع ممن سبق المحقق. لكن مخالفته و مخالفة

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٢) المراد بهما: صحيحا معاوية بن عمار و ابن أبى يعفور المتقدمين قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٢٩٩

و إن كان الأحوط ما هو المشهور (١): من وجوب الكفارة أيضاً فى هذه الصورة، بل الأحوط وجوبها فى النومة الثانية أيضاً. بل و كذا فى النومة الأولى أيضاً إذا لم يكن معتاد الانتباه (٢) و لا - يعد النوم الذى احتلم فيه من النوم الأول، بل المعبر فيه النوم بعد تحقق الجنابة، فلو استيقظ المحتلم من نومه ثم نام كان من النوم الأول لا الثانى (٣).

غيره مانعة من جواز الاعتماد عليه، كما عرفت.

(١) قد عرفت وجه الاحتياط.

(٢) كأنه لاحتمال صدق العمدة.

(٣) كما عن الفخر في شرح الإرشاد، والشهيد، والمدارك، واختاره في الجواهر وغيرها. وقد يشهد له

صحيح العيص بن القاسم: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم، ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل قال

(ع): لا بأس» (١)

فتأمل. مضافاً الى قصور دليبه عن شمول نوم الاحتلام. و أما صحيح معاوية بن عمار، المتقدم في المسألة الخامسة والخمسين

«٢» فهو إما مختص بالجنابة بغير الاحتلام، فلا يكون مما نحن فيه. وإما مطلق شامل لما نحن فيه فمقتضى قوله:

«ثم ينام»

أن يكون المراد غير نومه الاحتلام. فلاحظه.

و أما صحيح ابن أبي يعفور المتقدم

«٣» فمورد الحكم بالقضاء فيه - على ما في الوسائل المصححة - النوم إلى الصبح بعد يقظتين، يقظة بعد نومه الاحتلام و يقظة أخرى.

نعم فيما يحضرنى من نسختي الوسائل المطبوعة

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) من هذا الفصل.

(٣) تقدم ذلك قريباً في هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٠

.....

و الحدائق - و

عن الفقيه والوافي عنه - روايته هكذا: «يجب في شهر رمضان ثم ينام، ثم يستيقظ، ثم ينام» (١)

فيكون حاله حال صحيح معاوية إما ظاهر في غير الاحتلام، أو شامل له. و بقرينة: (ثم) يراد من النوم فيه غير نومه الاحتلام. و فيما

يحضرنى من نسخة الجواهر، والمستند والمعتبر والمنتهى، والمختلف، ومجمع البرهان، والذخيرة، و عن التهذيب، والوافي عنه

روايته هكذا: «يجب في شهر رمضان، ثم يستيقظ، ثم ينام حتى يصبح» (٢)

و حينئذ يكون مقتضاه احتساب المقدار الواقع بعد الاحتلام و ربما كان نحوه

موثق سماعاً: «سألته (ع) عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان، فنام و قد علم بها، و لم يستيقظ حتى يدركه الفجر. فقال

(ع): عليه أن يتم صومه، و يقضى يوماً آخر» (٣)

لكن الموثق غير ظاهر في النومة الثانية. و حينئذ كما يمكن حمله على النومة الثانية لنومه الاحتلام، يمكن حمله على التعمد كغيره مما

ورد في مطلق النوم بعد الجنابة و قد عرفت أنه الأظهر.

و أما النسخة الأخيرة لصحيح ابن أبي يعفور فلا مجال للاعتماد عليها في قبال غيرها، و لا سيما مع استبعاد الفرق بين يقظة الجنابة إذا

أجنب في اليقظة و بين الانتباهه بعد نومه الاحتلام. فإذا لا موجب لطرح الأصل و عموم حصر المفطر اللذين هما العمدة في المقام.

(١) كما فى الفقيه ج ١ صفحة ١٣٦ الطبعة الايرانية بعنوان (نسخة). و أما الطبعة الأخرى من الفقيه فلم تشتمل على ذلك. لاحظ الفقيه ج ٢ صفحة ٧٥ طبع النجف الأشرف، و الوافى ص ٣٤٨ و الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يجب الإمساك عنه حديث: ٢، الطبعة الايرانية الحديثة.

(٢) التهذيب ج ٤ صفحة ٢١١ طبع النجف الأشرف، الاستبصار ج ٢ صفحة ٨٦، الوافى صفحة ٣٤٨.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠١

[مسألة (٥٧): الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به]

(مسألة ٥٧): الأحوط إلحاق غير شهر رمضان من الصوم المعين به (١) فى حكم استمرار النوم الأول، أو الثانى، أو الثالث، حتى فى الكفارة فى الثانى و الثالث، إذا كان الصوم مما له كفارة، كالنذر و نحوه.

[مسألة (٥٨): إذا استمر النوم الرابع أو الخامس]

(مسألة ٥٨): إذا استمر النوم الرابع أو الخامس فالظاهر أن حكمه حكم النوم الثالث (٢).

أما صحيح العيص

: فالظاهر منه الاحتلام فى النهار، فإنه المنصرف من إطلاق السؤال. و لا سيما بقريته عدم تعرضه للبقاء على الجنابة إلى الصبح و إنما كان السؤال عن مجرد النوم على الجنابة آنأ ما، و من البعيد أن يكون مما يحتمل المنع عنه فى ليل رمضان كى يسأل عن حكمه. و لو سلم كان ظاهراً فى الجواز التكليفى للنوم فى الجملة، و لا يكون مما نحن فيه. فلاحظ.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما فى المستند: من احتساب نوم الاحتلام من النوم الأول. فتأمل جيداً.

(١) لأن النصوص المتقدمة و إن كانت واردة فى رمضان بخصوصه لكن يقرب فهم عدم الخصوصية له، و أن ذلك قاذح فى مطلق الصوم المعين. و إنما لم يجزم المصنف (ره) بذلك لما عرفت غير مرة: من أن ذلك معارض بإطلاق ما دل على حصر المفطرات فى غيره، المطابق لمقتضى أصالة البراءة. لكن عرفت ضعف الوجه الأول.

نعم يتعين القول بإلحاق قضائه به، لما عرفت من اتحاد القضاء و المقضى فى الخصوصيات، لو لا ما قد عرفت: من بطلان القضاء بالإصباح جنباً و لو لم يكن قد أفاق.

(٢) لأنه يفهم وجوب القضاء فيه من نصوص النوم الثانى، كما فهم وجوب القضاء فى النوم الثالث، فإنه لم تصرح به النصوص. و أما الكفارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٢

[مسألة (٥٩): الجنابة المستحبة كالمعلومة]

(مسألة ٥٩): الجنابة المستصحبة كالمعلومة في الأحكام المذكورة (١).

[مسألة ٦٠: ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب في حكم النومات]

(مسألة ٦٠): ألحق بعضهم الحائض و النفساء بالجنب في حكم النومات (٢). و الأقوى عدم الإلحاق، و كون المناط فيهما صدق التواني في الاغتسال (٣)، فمعه يبطل و إن كان في النوم الأول، و مع عدمه لا يبطل و إن كان في النوم الثاني أو الثالث.

[مسألة ٦١: إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل]

(مسألة ٦١): إذا شك في عدد النومات بنى على الأقل (٤).

[مسألة ٦٢: إذا نسي غسل الجنابة]

(مسألة ٦٢): إذا نسي غسل الجنابة، و مضى عليه أيام، و شك في عددها يجوز له الاقتصار في القضاء على القدر

- على تقدير القول بها في الثالث- فلا فرق في نصوصها بينه و بين غيره.

(١) فإن الجنابة الواقعية و إن لم تكن تمام موضوع الحكم، بل العلم جزء منه إلا أن المحقق في الأصول: قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في موضوع الحكم على نحو الطريقة، لظهور دليله في تنزيل الشك بعد اليقين بمنزلة اليقين. فراجع.

(٢) كما في النجاة، و نسب الى غير واحد ممن تأخر. و وجهه: أن حكم النومة الأولى في الجنب موافق للأصل، فيطرد فيهما. و النصوص في النومتين و إن كانت واردة في الجنب، لكن يتعدى إليهما بالأولوية. و فيه:

ما عرفت في المسألة الخمسين: من عدم ثبوت الأولوية.

(٣) لأنه المذكور في النص «١» فيدور الحكم مداره.

(٤) لأصالة عدم الزائد عليه.

(١) راجع الأمر الثامن مما يجب الإمساك عنه في الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٣

المتيقن (١). و إن كان الأحوط تحصيل اليقين بالفراغ.

[مسألة ٦٣: يجوز قصد الوجوب في الغسل]

(مسألة ٦٣): يجوز قصد الوجوب في الغسل و إن أتى به في أول الليل (٢).

(١) لأصالة الصحة في المقدار الزائد عليه، المشكوك وقوعه حال الجنابة. و لا مجال لاستصحاب بقاء الجنابة حينه لو كان الشك في

نهاية المدة لأن أصالة الصحة مقدمة عليه، لكونه محكوماً لها.

(٢) قد اشتهر الإشكال في وجوب المقدمات قبل الوقت، من أجل أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها، فإذا كان الوقت شرطاً لوجوب الصوم كان شرطاً لوجوب المقدمة، فلا- وجوب قبله، فكيف يمكن أن ينوى الوجوب بفعل المقدمة قبل الوقت؟! ولأجل ذلك يتمتع الإتيان بال غسل قبل الوقت بنية الوجوب.

فلا بد في إمكان نية الوجوب به من الالتزام بكون وجوب الصوم من الوجوب المعلق، بأن يكون الوقت شرطاً للواجب- وهو الصوم- لا للوجوب، فيكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً.

و دعوى: أنه إذا كان الوقت شرطاً للواجب كان الواجب غير مقدور في الزمان الحالي، لأن العجز عن الشرط فيه يستوجب العجز عن المشروط فإذا انتفت القدرة في الحال انتفى الوجوب فيه. مندفعاً: بأن الزمان الاستقبالي أخذ شرطاً للواجب بنحو لا يجب تحصيله، بأن أخذ وجوده الاستقبالي الحاصل من قبل إرادة الله تعالى شرطاً، فإذا فرض حصوله بعد ذلك من قبله تعالى كان الفعل فيه مقدوراً، و جاز تعلق التكليف به.

نعم مثل هذا التكليف لا يبعث على إيجاده فعلاً حالاً، و إنما يقتضى البعث إليه في وقته المعين له، و هذا المقدار لا يوجب المنع من تعلق التكليف به فعلاً عرفاً أو عقلاً. نظير الأمر بالمركب فإنه ينحل إلى أوامر متعددة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٤

.....

بتعدد الأجزاء، و الأمر الضمني المتعلق بالجزء الأخير لا يقتضى البعث إليه فعلاً، و لكن لا يصح لذلك أن يقال: إن الأمر بالمركب منتف، و إنما الأمر الفعلي هو المتعلق بالجزء الأول منه لا غير. و يكفي في صحة دعوى كونه حالياً أنه يبعث الى فعل المقدمات قبل الوقت، كالغسل في المقام.

أو الالتزام بالتفكيك بين الوجوب النفسى و الغيرى فى الإطلاق و الاشتراط فيكون وجوب الغسل مطلقاً غير مشروط بالوقت، و وجوب الصوم مشروطاً به. لكن في معقولية ذلك إشكال، لأن الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى، فإذا كان الوجوب النفسى معلولاً للشرط امتنع أن لا يكون الوجوب الغيرى معلولاً له، لأن علته العلة علة.

أو الالتزام بأن الزمان اللاحق شرط للوجوب النفسى على نحو الشرط المتقدم، و لكنه شرط للوجوب الغيرى على نحو الشرط المتأخر. و الاشكال السابق لا مجال له هنا، لا مكان كون المصلحة الموجودة في المقدمة منوطاً بالوقت على غير نحو إناطة مصلحة الواجب به. أو الالتزام بكون الشرط وجود الوقت الاستقبالي للحاظى لا الخارجى فيكون الوجوب ثابتاً قبله منوطاً به، لا مطلقاً.

لكن هذا الالتزام و إن كان في محله، إلا أنه لا يدفع الإشكال، لأن وجوب المقدمة قبل الوقت و إن كان حاصلًا على نحو الإناطة بالوجود الاستقبالي، إلا أن الإناطة المذكورة مانعة من باعثته إلى فعل المقدمة قبل حصول المنوط به. إلا أن تكون الإناطة على نحو الشرط المتأخر، فيتوجه عليه ما يتوجه على الوجه السابق من الإشكال.

أو الالتزام بوجوب الغسل وجوباً تهيئياً، لا- غيرياً، و يكون هو الباعث على فعله قبل الوقت. لكن مغايرة الوجوب التهيئى للوجوب الغيرى غير ظاهرة. و قد تعرضنا لهذه الوجوه في تعليقه الكفاية في مبحث وجوب التعلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٥

لكن الأولى مع الإتيان به قبل آخر الوقت أن لا يقصد الوجوب بل يأتي به بقصد القرية.

[مسألة ٦٤: فائد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم]

(مسألة ٦٤): فاقد الطهورين يسقط عنه اشتراط رفع الحدث للصوم (١)، فيصح صومه مع الجنابة، أو مع حدث الحيض أو النفاس.

[مسألة ٦٥): لا يشترط في صحة الصوم الغسل لمس الميت]

(مسألة ٦٥): لا يشترط في صحة الصوم الغسل لمس الميت (٢). كما لا يضر مسه في أثناء النهار.

[مسألة ٦٦): لا يجوز إجناب نفسه في شهر رمضان إذا ضاق الوقت]

(مسألة ٦٦): لا يجوز إجناب نفسه في شهر رمضان إذا ضاق الوقت عن الاغتسال أو التيمم (٣)، بل إذا لم يسع للاغتسال و لكن وسع للتيمم (٤). و لو ظن سعة الوقت فتبين

و لو لم يتم شيء من ذلك وجب عقلا فعل الغسل قبل الوقت بنية الاستحباب. و هذا الوجوب العقلي يبعث على فعل المقدمة قبل الوقت كفعلها بعده. بل قد يجب فعلها تعييناً قبله إذا لزم من تركها فوات الواجب، لا أنه يأتي بها بنية الوجوب الشرعي النفسى أو الغيرى، كما هو كذلك لو تم أحد الوجوه السابقة. فلاحظ.

(١) لعدم الدليل على قدح الجنابة حينئذ. و الثابت من الأدلة غيره مما سبق.

(٢) لعدم الدليل على شرطيته، و لا على مانعية حدث المس لا حدوداً و لا بقاء.

(٣) كما سبق فى أوائل المفطر الثامن.

(٤) يعنى: لا يجوز إجناب نفسه حينئذ، لكن عدم الجواز فى الفرض تكليفى - بمعنى: حصول العصبان - لا وضعى، بمعنى: البطلان، كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٦

ضيقه، فإن كان بعد الفحص صح صومه (١)، و إن كان مع ترك الفحص، فعليه القضاء على الأحوط (٢).

[التاسع من المفطرات: الحقنة بالمائع]

إشارة

التاسع من المفطرات: الحقنة بالمائع (٣)، و لو مع الاضطرار إليها (٤) لرفع المرض. و لا بأس بالجامد (٥). و إن كان الأحوط اجتنابه أيضاً.

سبق فى أوائل هذا المفطر تصريحه به.

(١) لعدم الدليل على المفطرية حينئذ.

(٢) لاحتمال صدق التعمد بترك الفحص. لكن الأظهر عدمه.

(٣) كما عن المختلف، حاكياً له عن الشيخ فى المبسوط و الجمل، و القاضى، و الحلبي، و حكى أيضاً عن الإرشاد و التحرير، و

الدروس، وغيرها. بل في الناصريات: «لم يختلف في أنها تفتقر». و يقتضيه

صحيح البنزنى عن أبي الحسن (ع): «أنه سأله عن الرجل يحتقن به العلة في شهر رمضان. فقال (ع): الصائم لا يجوز له أن يحتقن» (١).

و حمل نفى الجواز على الحرمة التكليفية - كما نسب إلى كثير - خلاف ظاهره في أمثال المقام. و الظاهر من الاحتقان عرفاً خصوص المانع.

(٤) كما يقتضيه ظاهر النص. و لم يعرف التفصيل بين الاختيار و الاضطرار في المفطرية. نعم عن ابن زهرة: التفصيل بينهما في الكفارة، مدعيًا الإجماع عليه. و لعله في محله. إذ مع الاضطرار يجوز الإفطار أو يجب، فلا مجال للكفارة معه.

(٥) كما عن الأكثر، و نسب إلى جملة من كتب الشيخ (ره)، و السرائر، و النافع. و يقتضيه الأصل - بعد قصور الصحيح المتقدم عن شموله، لظهوره في المانع - و

صحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٧

[مسألة (٦٧): إذا احتقن بالمانع]

(مسألة ٦٧): إذا احتقن بالمانع، لكن لم يصعد إلى

ابن جعفر (ع) قال: «سألته عن المرأة هل يصلح لهما أن يستدخلا الدواء و هما صائمان؟ فقال (ع): لا بأس» (١).

فإنه لو سلم إطلاقه الشامل للمانع كان مقيداً بالصحيح السابق، لما عرفت من ظهوره في خصوص المانع.

و أوضح من ذلك:

موثق الحسن بن فضال: «كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام): ما تقول في اللطف يستدخله الإنسان و هو صائم؟ فكتب (ع) لا بأس بالجامد» (٢).

و ،

عن الشيخ (ره) روايته: «في اللطف من الأشياف» (٣).

و لأجله يظهر أنه لو بنى على عموم الصحيحين معاً للجامد و المانع معاً، يكون الموثق المذكور موجباً للجمع العرفي بينهما بالتقييد لأن الموثق أخص من الأول فيقيد به، و بعد التقييد المذكور يكون الأول أخص من الثاني فيقيد به أيضاً.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن السيد في الناصرية، و المفيد، و على ابن بابويه، و الحلبي: من الإفساد في الجامد كالمائع، و اختاره في المختلف.

كما يظهر أيضاً ضعف ما في المعتبر: من الحرمة فيهما معاً، لعدم صحة الموثق لوجود ابني فضال في سنده. و لكونه مكاتباً. إذ فيه: أن الموثق من الخبر حجة، و لا سيما إذا كان في السند بنو فضال. و كذا المكاتبه. مع أن في صحيح ابن جعفر - بعد حمله على الجامد، و

لو للجمع بينه و بين صحيح البنزنى - كفاية. و لو فرض التعارض و تساويهما في العموم كان مقتضى الجمع العرفي الحمل على الكراهة.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٨

الجوف، بل كان بمجرد الدخول في الدبر فلا يبعد عدم كونه مفطراً (١). وإن كان الأحوط تركه.

[(مسألة ٦٨): الظاهر جواز الاحتقان بما يشك في كونه جامداً أو مائعاً]

(مسألة ٦٨): الظاهر جواز الاحتقان بما يشك في كونه جامداً أو مائعاً (٢). وإن كان الأحوط تركه.

[العاشر: تعمد القىء]

إشارة

العاشر: تعمد القىء (٣)

(١) لانصراف الاحتقان عنه.

(٢) كما في سائر موارد الشبهات الموضوعية التحريمية. وقد تقدم في المسألة الثامنة والثلاثين ماله نفع في المقام. فراجع.

(٣) عن جماعة نسبتته إلى الأكثر، و عن آخرين: نسبتته إلى المشهور.

و في الجواهر: أنه إجماع من المتأخرين، بل في الخلاف، و ظاهر الغنية، و المحكى عن المنتهى: الإجماع عليه. انتهى. و تشهد له جملة من النصوص:

منها:

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا تقياً الصائم فقد أفطر.

و إن ذرعه من غير أن يتقياً فليتم صومه» (١).

و

في موثق سماعة «سألته عن القىء في رمضان. فقال (ع): إن كان شيء يبدره فلا بأس و إن كان شيء يكره نفسه عليه فقد أفطر، و

عليه القضاء» (٢)

و نحوهما غيرهما.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الحلبي: من أنه محرم غير مفطر، للأصل. و لعموم حصر المفطر في غيره. و لأن الصوم الإمساك عما

يصل إلى الجوف، لا عما يخرج منه، فتحمل النصوص على الحرمة. و

لصحيح عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع) قال: «ثلاثة لا يفطرن الصائم: القىء، و الاحتلام، و الحجامة» (٣).

فإن الأصل

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٠٩

و إن كان للضرورة (١)، من رفع مرض، أو نحوه. و لا بأس بما كان سهواً (٢)، أو من غير اختيار (٣). و المدار على الصدق العرفي

(٤)، فخرج مثل النواة، أو الدود لا يعد منه (٥).

[مسألة ٦٩: لو خرج بالتجشؤ شيء، ثم نزل من غير اختيار، لم يكن مبطلا]

(مسألة ٦٩): لو خرج بالتجشؤ شيء، ثم نزل من غير اختيار، لم يكن مبطلا (٦). و لو وصل إلى فضاء الفم

لا مجال له مع الدليل. و العموم مقيد بالدليل. و كون الصوم: الإمساك عما يدخل في الجوف اجتهاد في مقابل النص. و حمل

النصوص على الحرمة خلاف صريحها. و الصحيح مقيد بما سبق، فيحمل على غير صورة الاختيار.

و من الأخير يظهر ضعف ما عن السرائر: من أنه منقصر للصوم غير مبطل له، جمعاً بين النصوص. إذ الجمع العرفي يقتضى التقييد كما

عرفت لا حمل الإفطار على النقص.

(١) لإطلاق النصوص.

(٢) كما سيأتى في الفصل الآتى إن شاء الله تعالى.

(٣) كما صرح به في النصوص، و ادعى الاتفاق عليه. نعم عن ابن الجنيد: وجوب القضاء إذا كان من محرم. و ضعفه ظاهر.

(٤) كما في سائر الموضوعات المذكورة في الكتاب و السنة.

(٥) لا أظن أنه محل إشكال، فلا يكون مفطراً.

(٦) أما ما خرج بالتجشؤ فلعدم الدليل على الإفطار به. بل الظاهر أنه لا كلام في عدمه، كما يقتضيه ظاهر جملة من النصوص الآتية. و

أما ما نزل بلا اختيار فلما سيأتى: من اعتبار الاختيار في حصول الإفطار.

مضافاً إلى

صحيح عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل الصائم يقلس، فيخرج منه الشيء من الطعام، أ يفطر ذلك؟ قال (ع):

لا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٠

فبلعه اختياراً بطل صومه (١)، و عليه القضاء و الكفارة. بل تجب كفارة الجمع إذا كان حراماً (٢)، من جهة خباثته، أو غيرها.

[مسألة ٧٠: لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه]

(مسألة ٧٠): لو ابتلع في الليل ما يجب عليه قيؤه في النهار فسد صومه (٣) إن كان الإخراج منحصراً في القيء، و إن لم يكن منحصراً

فيه لم يبطل (٤). إلا- إذا اختار القيء مع إمكان الإخراج بغيره. و يشترط أن يكون مما يصدق القيء على إخراجه (٥). و أما لو كان

مثل درة، أو بندقة، أو درهم

قلت: فان ازدرده بعد أن صار على لسانه. قال (ع): لا يفطره ذلك» (١)

و

موثق عمار: «عن الرجل يخرج من جوفه القلس حتى - يبلغ الحلق، ثم يرجع إلى جوفه و هو صائم. قال (ع): ليس بشيء» (٢).

وقريب منهما غيرهما. فتأمل.

(١) لإطلاق ما دل على المنع عن الأكل، بناء على عمومه للمقام.

لكن صحيح ابن سنان المتقدم

يقتضى الصحة لو أمكن العمل به على ظاهره.

(٢) بناء على ما سيجيء: من وجوبها في الإفطار على الحرام.

(٣) يعنى: وإن لم يتقياً، لأن وجوب فعل القيء المفطر يمنع من التعبد بالإمساك عنه.

(٤) لإمكان التقرب بالإمساك عن القيء، لكون المفروض إمكان إخراجهِ بغيره، فيتعين ذلك في نظر العقل، جمعاً بين غرضي الشارع

الأقدس كما في كل واجب كانت مقدمته محرمة مع عدم الانحصار فيها.

(٥) كما سبق.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١١

أو نحوها مما لا يصدق معه القيء لم يكن مبطلاً.

[مسألة (٧١): إذا أكل في الليل ما يعلم أنه يوجب القيء في النهار]

(مسألة ٧١): إذا أكل في الليل ما يعلم أنه يوجب القيء في النهار من غير اختيار فالأحوط القضاء (١).

[مسألة (٧٢): إذا ظهر أثر القيء و أمكنه الحبس]

(مسألة ٧٢): إذا ظهر أثر القيء و أمكنه الحبس و المنع وجب (٢)، إذا لم يكن حرج و ضرر.

[مسألة (٧٣): إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجهُ مع إمكانه]

(مسألة ٧٣): إذا دخل الذباب في حلقه وجب إخراجهُ مع إمكانه (٣) و لا- يكون من القيء. و لو توقف إخراجهُ على القيء سقط

وجوبه، و صح صومه (٤).

- (١) لاحتمال كون المعيار في المفطر العمد المصحح للعقاب الحاصل في الفرض، لا خصوص العمد في زمان الفعل المنتفى. وإن كان هو الظاهر من اعتبار إكراه النفس عليه في موثق سماعة
- «١»، و لصدق: «بدره» و «ذرع». لا أقل من الرجوع إلى أصالة البراءة، الموافقة لعموم حصر المفطر في غيره.
- (٢) لمفطريته حينئذ، لتحقق العمد إليه، المصحح للعقاب، كما عرفت. و المراد من الوجوب التكليفي، بقريته استثناء الحرج و الضرر. إذ لو كان المراد الوضعي - بمعنى: البطلان - لم يكن فرق بين الحرج و الضرر و غيرهما في ذلك. و حينئذ يختص الوجوب بالواجب المعين.
- (٣) لحرمة أكله في نفسه.
- (٤) للتزاحم بين وجوب الصوم و حرمة الأكل، و الأول أهم، أو محتمل الأهمية، فيترجح في نظر العقل. و منه يظهر: اختصاص الحكم بالواجب المعين. إلا أن في ثبوت أهمية مطلق الواجب المعين. من حرمة الأكل أو احتمالها تأملاً، أو منعاً.

(١) تقدم ذلك في المفطر العاشر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٢

[مسألة (٧٤): يجوز للصائم التجشؤ اختياراً و إن احتمل خروج شيء من الطعام معه]

(مسألة ٧٤): يجوز للصائم التجشؤ اختياراً و إن احتمل خروج شيء من الطعام معه (١). و أما إذا علم بذلك فلا يجوز (٢).

[مسألة (٧٥): إذا ابتلع شيئاً سهواً، فتذكر قبل أن يصل إلى الحلق وجب إخراجه]

(مسألة ٧٥): إذا ابتلع شيئاً سهواً، فتذكر قبل أن يصل إلى الحلق (٣) وجب إخراجه (٤)، و صح صومه. و أما إن تذكر بعد الوصول إليه فلا يجب (٥) بل لا يجوز إذا صدق عليه القىء. و إن شك (٦) في ذلك فالظاهر وجوب إخراجه أيضاً مع إمكانه، عملاً بأصالة عدم الدخول في الحلق (٧).

(١) للأصل. و قد يقتضيه ظاهر النصوص المتقدمة في المسألة التاسعة و الستين.

(٢) كأن الوجه: دلالة نصوص القىء عليه. و فيه تأمل ظاهر.

(٣) يعنى: منتهاه.

(٤) يعنى: لا يجوز ابتلاعه، لقدحه في الصوم، فلو أخرجه لم يكن وجه لبطلان الصوم.

(٥) لتحقق الأكل و الشرب، فلا يتحقق ثانياً بنزوله الى الجوف.

إلا أن نقول: بأن وصول شيء إلى الجوف مفطر لنفسه و إن لم يكن أكلاً أو شرباً. و قد تقدم التعرض له في المفطر الأول.

(٦) يعنى: فى الوصول و عدمه.

(٧) لا- يخلو من تأمل، لأن أصالة عدم دخوله فى الحلق لا يثبت كون ابتلاعه حينئذ أكلاً أو شرباً. إلا بناء على الأصل المثبت، لأن اللزوم بين الأول و الثانى عقلى، لا- شرعى. نعم لو ثبت أن كل ما لم يدخل الحلق يحرم ابتلاعه و يقدح فى الصوم. كان الأصل المذكور كافياً فى إثبات الحرمة.

لكنه كما ترى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٣

[مسألة (٧٦): إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلاً بالصلاة الواجبة]

(مسألة ٧٦): إذا كان الصائم بالواجب المعين مشتغلاً بالصلاة الواجبة، فدخل في حلقه (١) ذباب، أو بق، أو نحوهما، أو شيء من بقايا الطعام الذي بين أسنانه، و توقف إخراجه على إبطال الصلاة بالتكلم ب (أخ) أو بغير ذلك، فإن أمكن التحفظ و الإمساك إلى الفراغ من الصلاة و جب (٢) و إن لم يمكن ذلك و دار الأمر بين إبطال الصوم بالبلع أو الصلاة بالإخراج، فإن لم يصل إلى الحد من الحلق - كمخرج الخاء- و كان مما يحرم بلعه في حد نفسه- كالذباب و نحوه- و جب قطع الصلاة (٣) بإخراجه، و لو في ضيق وقت الصلاة (٤) و إن كان مما يحل بلعه في ذاته- كبقايا الطعام- ففي سعة الوقت للصلاة- و لو يادراك ركعة منه- يجب القطع و الإخراج و في الضيق يجب البلع و إبطال الصوم، تقديماً لجانب الصلاة

(١) يعنى: فى فمه، كما يظهر ذلك من تقسيمه الآتى.

(٢) لئلا يلزم قطع الصلاة المحرم.

(٣) لأهمية حرمة الأكل و حرمة الإفطار من حرمة قطع الصلاة. بل ثبوت حرمة القطع فى مثل ذلك غير معلوم، فإنه يجوز القطع للحاجة التى منها: الفرار عن المحرم، كما تقدم فى كتاب الصلاة.

(٤) فيقطع الصلاة، و ينتقل إلى البدل الاضطرارى، لأن دليل البدلية ظاهر فى مثل المورد. أما لو فرض لزوم فوات الصلاة بالمرّة فجواز القطع غير ظاهر، فإن الصلاة إحدى الدعائم التى بنى الإسلام عليها، و مزيد الاهتمام بها من الشارع مما لا مجال للتشكيك فيه، فكيف يجوز تركها محافظة على امتثال النهى عن أكل الحرام فى الجملة؟! و كذا الحال فى الفرض الآتى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٤

لأهميتها (١). و إن وصل إلى الحد، فمع كونه مما يحرم بلعه و جب إخراجه بقطع الصلاة و إبطالها، على إشكال (٢). و إن كان مثل بقايا الطعام لم يجب (٣)، و صحت صلاته، و صح صومه على التقديرين (٤)، لعدم عد إخراج مثله قبيحاً فى العرف.

[مسألة (٧٧): قيل يجوز للصائم أن يدخل إصبعه فى حلقه و يخرج عمداً]

(مسألة ٧٧): قيل يجوز للصائم أن يدخل إصبعه فى حلقه و يخرج عمداً. و هو مشكل مع الوصول إلى الحد (٥)، فالأحوط الترك.

[مسألة (٧٨): لا بأس بالتجشؤ القهرى]

(مسألة ٧٨): لا بأس بالتجشؤ القهرى (٦) و إن وصل

(١) ثبوت الأهمية إنما هو إذا دار الأمر بين فوات الصلاة فى الوقت بالمرّة و فوات الصوم. أما إذا دار بين فوات الصلاة التامة و فوات الصوم فتبوتها محل تأمل، كما تقدم.

(٢) بل هو الأظهر. و الاشكال ضعيف، كما عرفت. نعم في ضيق الوقت بحيث يؤدي القطع إلى فوات الصلاة يشكل جواز القطع، كما تقدم.

(٣) لعدم المقتضى، كما تقدم في المسألة السابقة.

(٤) يعنى: تقديرى الإخراج و عدمه. أما على الأول فلما ذكر. و أما على الثانى فلكون وصوله إلى الحد لم يكن باختياره، فلا يكون مفطراً. و ابتلاعه بعد ذلك و ان كان باختياره فليس بمفطر، لأنه بعد تجاوز الحد، كما سبق.

(٥) إن كان الاشكال من جهة الإدخال، ففيه: أنه لم يتضح الفرق بينه و بين إنفاذ الرمح و السكين بحيث يصلان إلى الجوف، الذى تقدم فى أوائل الفصل الجزم بعدم الإفطار به، لعدم صدق الأكل و الشرب. و ان كان من جهة الإخراج لاحتمال صدق القيء، ففيه: أن هذا الاحتمال ضعيف.

(٦) للأصل. و كذا تعمد التجشؤ، كما تقدم. و وجه بقیة المسألة يعلم مما سبق فى المسائل السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٥

معه الطعام إلى فضاء الفم و رجع. بل لا بأس بتعمد التجشؤ ما لم يعلم أنه يخرج معه شىء من الطعام. و إن خرج بعد ذلك و جب إلقاؤه. و لو سبقه الرجوع إلى الحلق لم يبطل صومه.

و إن كان الأحوط القضاء.

[فصل فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار]

إشارة

فصل فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار المفطرات المذكورة، ما عدا البقاء على الجنابة- الذى مر الكلام فيه تفصيلاً- إنما توجب بطلان الصوم إذا وقعت على وجه العمد و الاختيار. و أما مع السهو و عدم القصد فلا توجيه (١).

فصل فى اعتبار العمد و الاختيار فى الإفطار

(١) أما فى السهو و عدم القصد إلى فعل المفطر فقولا واحداً، و نصوصاً- كما فى الجواهر- و بلا ريب و لا خلاف، كما فى المستند.

و الظاهر أن النصوص المشار إليها فى الجواهر: ما ورد فى الكذب و القيء من التقييد بالعمد

«١» و ما ورد فى قضاء من أفطر قبل الغروب من التعليل: بأنه أكل متعمداً

«٢» و مثل

خير مسعدة: «سئل عن الذباب يدخل فى حلق الصائم. قال (ع): ليس عليه قضاء، لأنه ليس بطعام» «٣»

بناء على أن المراد أنه ليس باختيار المكلف، و ما ورد فى تعليل عدم مفطرة الاحتلام من أنه مفعول به

«٤» و ما ورد فى سبق ماء المضمضة الذى سيأتى- إن

(١) لاحظ نصوص الكذب فى الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث:

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٣١٥

١، ٢، ٣. و أما نصوص القىء فقد تقدمت قريبا فى المفطر العاشر.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٦

.....

شاء الله - الكلام فيه.

و أما النصوص المتضمنة للقضاء على من أفطر متعمداً

«١» فلا- تصلح لإثبات ذلك، لأن التقييد بالعمد إنما كان فى السؤال، فلا تصلح لتقييد وجوب القضاء على من أفطر. نعم فى رواية

المشرفى ذكر فى الجواب

«٢» إلا أن الجزء فيها مجموع الحكمين: من القضاء و الكفارة، فلا تدل على تقييد القضاء به. فالعمدة فى النصوص: ما ذكرنا.

و أما فى السهو عن الصوم فلا خلاف ظاهر فى عدم الإفطار. و عن غير واحد: نفى الخلاف. و فى المستند: دعوى الإجماع المحقق، و

حكاه عن بعض. و يشهد به جملة من النصوص المتضمنة لعدم الإفطار لو أكل أو شرب أو جامع ناسياً. منها:

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «عن رجل نسى فأكل و شرب، ثم ذكر. قال (ع): لا يفطر. إنما هو شىء رزقه الله، فليتم صومه»

«٣»

و

صحيح محمد بن قيس: «كان أمير المؤمنين (ع) يقول: من صام فنسى فأكل و شرب فلا يفطر، من أجل أنه نسى، فإنما هو رزق رزقه

الله تعالى، فليتم صيامه» «٤»

و

موثق عمار: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينسى و هو صائم فجامع أهله. فقال (ع): يغتسل، و لا شىء عليه» «٥»

و نحوها غيرها.

و اختصاصها بالثلاثة لا يقدح فى عموم الحكم، لما فى الصحيح الثانى:

من التعليل بالنسيان، المطرد فى الجميع. و لعدم الفصل، أو فهم عدم الخصوصية. مضافاً الى عموم:

«ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» «٦»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٧

من غير فرق بين أقسام الصوم (١)، من الواجب المعين، و الموسع، و المندوب و لا فرق في البطلان مع العمد بين الجاهل بقسميه (٢) و العالم،

الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه، بناء على أن تطبيقه بلحاظ نفي القضاء موجب للتصرف فيه بحمل العذر على العذر حتى من أجل القضاء، لا للتصرف في تطبيقه، ليختص بمورده. و فيه تأمل.

(١) بلا خلاف. لإطلاق جملة من النصوص. و اختصاص بعض النصوص برمضان أو النافلة لا يستوجب تقييد المطلق. و لا سيما مع إمكان إلحاق غيرهما بهما في الحكم، بإلغاء خصوصية المورد. و لما عن الفقيه: من أنه - بعد روايتي الحلبي و عمار - قال: «روى عن الأئمة (ع): أن هذا في شهر رمضان و غيره، و لا يجب فيه القضاء»

«١» (٢) على المشهور. لإطلاق دليل المفطرية. و عن ظاهر الحلبي، و الشيخ في موضع من التهذيب: العدم مطلقاً و حكى أيضاً عن ظاهر الجامع، و اختاره في الحدائق. لإطلاق

موثق أبي بصير و زرارة، قال - جميعاً: «سألنا أبا جعفر (ع) عن رجل أتى أهله و هو في شهر رمضان، أو أتى أهله و هو محرم و هو لا يرى إلا أن ذلك حلال له. قال (ع): ليس عليه شيء» «٢»

المعتضد بإطلاق

صحيح عبد الصمد، الوارد فيمن لبس قميصاً حال الإحرام: «أى رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» «٣»

و حمل الموثق على الجاهل القاصر غير ظاهر. و مثله: حمله على نفي خصوص الكفارة، فإنه خلاف إطلاقه. و دعوى: أن بينه و بين أدلة

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٨

و لا بين المكره و غيره (١). فلو أكره على الإفطار فأفطر

المفطرية عموماً من وجه، و الترجيح لها من وجوه: منها: الشهرة. و منها:

ظهور جملة من أدلة القضاء في الجاهل. غير ظاهرة، إذ الشهرة الفتوائية لا تصلح للترجيح. مع أن أعمال الترجيح في تعارض العامين من وجه خلاف التحقيق. و ظهور جملة من أدلة القضاء في الجاهل أول الكلام.

فالتحقيق: أن إطلاق الموثق في نفي القضاء أقوى من إطلاق أدلة المفطرية، كما هو الحال في أمثاله مما يظهر لعنوان الموضوع خصوصية تناسب الحكم، كالجهد في المقام. و لو سلم عدم الترجيح في الظهور فاللازم الرجوع إلى الأصل المقتضى لنفي المفطرية. و أما التقييد بغير المقصر فخال عن الوجه. فالبناء على الصحة في الجاهل و إن كان مقصراً أقوى.

نعم لا - تشمل الجاهل المتردد الذي لا يحكم عقله بالحل، فالرجوع فيه إلى عموم المفطرية و وجوب القضاء أولى. و نحوه: الجاهل بالموضوع و إن كان عقله حاكماً بالحل، لاختصاص الموثق بالجاهل بالحكم. و صحيح عبد الصمد

و إن كان يشمله و غيره، و يقتضى نفي القضاء و الكفارة، لكن الاعتماد عليه في ذلك لا يخلو من إشكال، لامتناع الأخذ بإطلاقه،

للزوم كثرة التخصيص الموهنة له. فلا يبعد اختصاصه بمورده: من الجهل بالحكم مع حكم عقله بالحل، فيكون كالموثق. فالمرجع في الجاهل بالموضوع مطلقاً عموم المفطرية. فتأمل جيداً.

(١) كما عن المبسوط، و التذكرة، و المسالك، و الحدائق. لإطلاق أدلة المفطرات، المؤيد بما ورد في الإفطار تقيّة، كمرسل رفاعه عن رجل عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): دخلت على أبي العباس بالحيرة .. (إلى أن قال):

فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه يوم من شهر رمضان،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣١٩

مباشرة فراراً عن الضرر المترتب على تركه بطل صومه على الأقوى. نعم لو وجر في حلقه من غير مباشرة منه لم يبطل (١).

[مسألة ١: إذا أكل ناسياً، فظن فساد صومه، فأفطر عامداً بطل صومه]

(مسألة ١): إذا أكل ناسياً، فظن فساد صومه، فأفطر عامداً بطل صومه (٢). و كذا لو أكل بتخيل أن صومه

فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر على من أن يضرب عنقي و لا أعبد الله» (١)

لكن المحكى عن الأ-كثر: عدم الإفطار. للأصل، بعد انصراف أدلة المفطرية الى غير المكره. و لحديث رفع الإكراه الحاكم على إطلاقها

«٢» و فيه: أن الانصراف ممنوع فلا- مجال للأصل. و حديث الرفع لا يصلح لإثبات الصحة، لأنه ناف لا مثبت، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. و أما ما ورد في إكراه الزوجة على الجماع: من أن على الزوج كفارتين

«٣» فلا يدل على عدم إفطارها، بل على إفطارها أدل، بقريته تعدد الكفارة. و أما ما ورد في نفي القضاء عن المغمى عليه: من قوله (ع): «كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» «٤»

فلا يبعد اختصاصه بالإجبار، كما في الإغماء، فلا يشمل الإكراه. مع أنك عرفت في أول الفصل: التأمل في صحته التمسك به في غير مورده.

(١) بلا خلاف- كما جزم به جماعة- لانتفاء العمد المعترف في المفطرية إجماعاً، كما سبق.

(٢) هذا بناء على ما سبق: من إلحاق الجاهل بالعامد ظاهر، لأن الإفطار مقتضى الإطلاق. أما بناء على إلحاقه بالساهي فقد يشكل الحكم

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٠

مندوب يجوز إبطاله، فذكر أنه واجب (١).

[مسألة ٢: إذا أفطر تقيّة من ظالم بطل صومه]

(مسألة ٢): إذا أفطر تقياً من ظالم بطل صومه (٢).

بالإفطار في الفرض، لكون الوجه في الإفطار جهله بكونه صائماً شرعاً، والظاهر عدم الفرق بين أفراد الجهل بالحكم. اللهم إلا أن يقال: مورد موثق أبي بصير و زرارة المتقدم خصوص الجهل بالمفطرية مع العلم بالصوم «١» والمقام عكس ذلك، فالتعدى إليه يحتاج الى دليل مفقود. إلا أن يثبت عدم الفصل. لكنه ممنوع، كما يظهر من المحقق حيث تردد في حكم الجاهل، و جزم في المقام بالإفطار و القضاء. (١) فإنه لا ينبغي التأمل في البطلان، لإطلاق أدلة المفطرية. و خروج نسيان الصوم عنها لا يلزم خروج ما نحن فيه، للفرق الظاهر بين المقامين.

(٢) لما تقدم في المكروه. و قال في المدارك - بعد ما اختار الصحة في المكروه -: «و في معنى الإكراه: الإفطار في يوم يجب صومه للتقية، أو تناول قبل الغروب لأجل ذلك». و نحوه في الذخيرة. و قال في الحدائق: «قالوا: في معنى الإكراه: الإفطار في يوم ..». فكان الخلاف فيه مبني عندهم على الخلاف في المكروه. نعم ظاهر جملة من النصوص الواردة في الأمر بالتقية: صحة العمل الجارى على طبق التقية و إن وجد مانعاً أو فقد شرطاً أو جزءاً، مثل المصحح عن أبي عمر الأعجمي: «قال لى أبو عبد الله (ع): يا أبا عمر إن تسعة أعشار الدين التقية. و لا دين لمن لا تقيه له. و التقية في كل شيء، إلا في النيذ، و المسح على الخفين» (٢) فان استثناء المسح على الخفين يقتضى

(١) تقدم ذكرهما في أول هذا الفصل.

(٢) لاحظ صدر الرواية في الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف حديث: ٢، و ذيلها في باب: ٢٥ حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢١

.....

شمول المستثنى منه للحكم الوضعي، و

مصحح زرارة: «قلت له: في مسح الخفين تقيه؟ فقال (ع): ثلاثة لا أتقى فيهن أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج» (١)

و

في رواية أبي الصباح عن جعفر بن محمد (ع): «ما صنعت من شيء، أو حلفت عليه من يمين في تقيه، فأنتم منه في سعة» (٢)

فإن إطلاق السعة يقتضى الصحة. فتأمل، و

موثق سماعه: «و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، و يصلى ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله، و حده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله» ثم ليم صلاته معه على ما استطاع فإن التقيه واسعة. و ليس شيء من التقيه إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» (٣).

و قريب منها غيرها. و حينئذ لا مانع من الالتزام بالصحة في المقام، كما هو صريح جماعة، بل هو المشهور في غير المقام. فراجع ما تقدم في الموضوع.

نعم القدر المتيقن صورة ما لو كان العمل موافقاً لمذهبهم من حيث الحكم الكلى، مثل استعمال ما ليس مفطراً عندهم مع كونه مفطراً عندنا كالارتماس. أما لو كان موافقاً لمذهبهم من حيث الموضوع الخارجى، فإن شمول النصوص له غير ظاهر، كما لو ثبت عندهم

هلال شوال فأفطروا، فإن الإفطار معهم ليس موافقة لهم إلا في اعتقاد كون يوم الإفطار عيداً و هو من قبيل الموضوع لا الحكم. إلا أن يرجع ذلك إلى مذهبهم في الحكم بحجية الشهادة، أو في حجية حكم حكاهم التي هي من قبيل الحكم الكلي الظاهري. و لا فرق بين الحكم الواقعي و الظاهري في دخولهما تحت دليل

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأيمان حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٢

[مسألة (٣): إذا كانت اللقمة في فمه، و أراد بلعها لنسيان الصوم، فتذكر]

(مسألة ٣): إذا كانت اللقمة في فمه، و أراد بلعها لنسيان الصوم، فتذكر و جب إخراجها، و إن بلعها مع إمكان إلقائها بطل صومه، بل تجب الكفارة أيضاً. و كذا لو كان مشغولاً بالأكل فتبين طلوع الفجر.

الاجزاء. و يشير إليه

خير أبي الجارود: «إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر (ع) و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال (ع): الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس» «١».

إلا أن يقال: أدلة الاجزاء مختصة بالعمل الناقص الموافق للتيقن، مثل الوضوء مع المسح على الخف، أو غسل الرجلين، و الصلاة مع القراءة بدون البسملة، و الصوم مع الارتماس و نحو ذلك. و لا تشمل صورة ترك العمل الواجب بحيث تقتضى عدم وجوب قضائه إذا كان مما يقضى. و الإفطار في عيدهم من قبيل ذلك، لأن الموافقة لهم في جواز الإفطار، لا- في صحة الصوم، لأنه خلاف معتقدهم، فنفي القضاء يحتاج الى دليل مفقود. و مجرد كون المورد من باب الموافقة لهم في الحكم الكلي غير كاف في نفي القضاء مع كون مذهبهم جواز الإفطار و عدم صحة الصوم. فالمقام نظير ما لو كان مذهبهم ترك صلاة موقتة، فتركها تقيتاً، فإن ذلك لا يوجب نفي القضاء.

و بالجملة: الأدلة ظاهرة في إجزاء العمل الناقص إذا كان الموجب لنقصه التيقن، فيسقط الأمر به، و لا يحتاج إلى الإعادة. و لا تعرض فيها لسقوط الأمر بالفعل إذا كانت التيقن تقتضى تركه. و من الأول- الذي هو موضوع النصوص -: الإفطار عند سقوط القرص تقيتاً، فإنه موافقة لهم في مذهبهم في امتثال الحكم الكلي الواقعي، و هو انتهاء اليوم بسقوط القرص.

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٣

[مسألة (٤): إذا دخل الذباب، أو البق، أو الدخان الغليظ، أو الغبار في حلقه]

(مسألة ٤): إذا دخل الذباب، أو البق، أو الدخان الغليظ، أو الغبار في حلقه من غير اختياره لم يبطل صومه.

و ما فى الجواهر من الاشكال فيه و فى الإفطار فى عيدهم- بالشك فى شمول دينية التقيه لمثل ذلك، الذى مرجعه الى موضوع مصداقاً أو مفهوماً لا إلى حكم غير ظاهر، فان الاختلاف فى المسح على الخف، و جزئية البسمله، و مانعية التكتف أيضاً اختلاف فى مفهوم الموضوع، و لا ريب فى ثبوت التقيه فيها، و أنها من الدين، فالاختلاف فى الموضوعات المستنبطه اختلاف مذهبي تشمله أدلة التقيه.

نعم الاختلاف فى الموضوع من جهة الأمور الخارجيه ليس اختلافاً مذهبياً، فلا تشمله الأدله الخاصه بها، مثل الاختلاف فى العيد للاختلاف فى الرؤيه و عدمها. و أما لو كان من جهة الاختلاف فى الحكم الظاهري للاختلاف فى حجيه الشهاده أو حكم حاكمهم، فهو و إن كان اختلافاً مذهبياً- كما اعترف به فى الجواهر- لكنه لا- تشمله أدلتها بنحو لا- توجب القضاء كما عرفت. نعم لو حكم حاكمهم بهلال ذى الحجه فالحج الجارى على مقتضى الحكم المذكور مجزى عن الإعادة. و كذا لو حكم حاكمهم بطهاره ماء فتوضاً به و صلى أجزاء صلواته عن الإعادة و القضاء.

و مما ذكرنا يظهر قوة ما فى نجاه العباد: من الاجزاء إذا تناول ما ليس مفطراً عندهم، أو أفطر قبل الغروب تقيه، و وجوب القضاء لو أفطر فى عيدهم. كما يظهر أيضاً ضعف القول بالصحة فى الجميع، اعتماداً على نصوص مشروعيه التقيه، كضعف القول بعدم الاجزاء، اعتماداً على أدله وجوب القضاء، بعد الاستشكال فى دلالة نصوص التقيه على الصحة، كما فى المسالك، و الحدائق.

و بالجملة: التفصيل الذى ذكرناه هو الظاهر من النصوص المتقدمه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٤

و إن أمكن إخراجه و جب، و لو وصل إلى مخرج الخاء (١).

[مسألة (٥): إذا غلب على الصائم العطش]

(مسألة ٥): إذا غلب على الصائم العطش، بحيث خاف من الهلاك، يجوز له أن يشرب الماء (٢)، مقتصرأ على مقدار الضرورة (٣)، و لكن يفسد صومه بذلك (٤).

و القول بالصحة مطلقاً، أو ببطلان الصوم مطلقاً ضعيف. و من ذلك يظهر: أن مرسل رفاعه المتقدم- المتضمن وجوب القضاء على من أفطر فى عيدهم تقيه

«١» موافق لما ذكرنا، لا مخالف له، و إن كان هو ضعيفاً لا يصلح للحجيه.

(١) لحرمة أكله فى نفسه.

(٢) لأدله وجوب حفظ النفس عن الهلاك. و كذا لو كان حرجاً أو خاف ضرراً، لدليل نفى الحرج و الضرر.

(٣) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال (ع): يشرب بقدر ما يمسك رmqه، و لا يشرب حتى يروى» «٢»

و

خبر المفضل قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): إن لنا فتيات و شبانا لا يقدرن على الصيام من شدة ما يصيبهن من العطش. قال (ع):

فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون» «٣»

(٤) لاستعمال المفطر اختياراً. و أدله رفع الاضطرار

لا تصلح لتصحيح الصوم «٤».

(١) راجع أوائل الكلام من هذا الفصل:

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٥

و يجب عليه الإمساك بقية النهار (١) إذا كان في شهر رمضان و أما في غيره من الواجب الموسع و المعين فلا يجب الإمساك (٢) و إن كان أحوط في الواجب المعين.

[مسألة ٦: لا يجوز للصائم أن يذهب إلى المكان الذي يعلم اضطاره فيه إلى الإفطار]

(مسألة ٦): لا يجوز للصائم أن يذهب إلى المكان الذي يعلم اضطاره فيه إلى الإفطار (٣) بإكراه أو إيجار في حلقه أو نحو ذلك، و يبطل صومه لو ذهب و صار مضطراً و لو كان بنحو الإيجار. بل لا يبعد بطلانه بمجرد القصد إلى ذلك، فإنه كالقصد إلى الإفطار (٤).

(١) كما يفهم من الخبرين السابقين.

(٢) لعدم الإطلاق في الموثق، و المتيقن منه شهر رمضان. و الخبر - مع ضعفه في نفسه - لا تبعد أيضا فيه دعوى الانصراف إلى شهر رمضان كما يظهر ذلك بملاحظة السؤال. لا أقل من الاجمال فيه، فأصالة البراءة من وجوب الإمساك في غير رمضان محكمة.

(٣) يعني: إذا كان صومه معيناً، فإن العمد الى الذهاب عمد إلى الإفطار المحرم، و قد عرفت: أن الإفطار عمداً مفطر موجب للقضاء.

نعم يمكن الإشكال في الإيجار: بأنه غير مفطر، نظير الاحتمام، لأنه مفعول به، فالعمد اليه ليس عمداً إلى المفطر، حتى يكون حراماً.

فالعمد اليه بالذهاب ليس عمداً إلى الحرام، كما لو علم أنه إذا نام يحتلم، أو إذا أكل في الليل شيئاً احتلم.

بل قد يشكل الأمر في القىء، بناء على ما تقدم من المصنف (ره):

من التوقف في كفاية العمد المصحح للعقاب في تحقق العمد المعتبر في مفطريته.

(٤) فقد تقدم أنه مفطر. هذا و الحكم في المسألة الآتية ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٦

[مسألة ٧: إذا نسي فجامع لم يبطل صومه]

(مسألة ٧): إذا نسي فجامع لم يبطل صومه. و إن تذكر في الأثناء وجب المبادرة إلى الإخراج، و إلا وجب عليه القضاء و الكفارة.

[فصل في أمور لا بأس بها للصائم]

إشارة

فصل في أمور لا بأس بها للصائم لا بأس للصائم بمص الخاتم أو الحصى، و لا بمضغ الطعام للصبى، و لا بزق الطائر، و لا بدوق المرق، و نحو ذلك مما لا يتعدى إلى الحلق (١)، فصل في أمور لا بأس بها للصائم

(١) للأصل. و عموم حصر المفطر في غيره. مضافاً الى

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يعطش في شهر رمضان.

قال (ع): لا بأس أن يمص الخاتم» (١)

و نحوه صحيح منصور عنه (ع)

«٢» و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)- في حديث:- «أنه سئل عن المرأة يكون لها الصبي و هي صائمة، فتمضغ له الخبز و تطعمه؟ قال (ع):

لا بأس. و الطير إن كان لها» (٣)

و نحوه في المضغ خبر مسعدة عنه (ع)

«٤» و

صحيح حماد قال: «سأل ابن أبي يعفور أبا عبد الله (ع)- و أنا أسمع- عن الصائم يصب الدواء في أذنه؟ قال (ع): نعم، و يذوق المرق،

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٧

و لا يبطل صومه إذا اتفق التعدي (١)، إذا كان من غير قصد و لا علم بأنه يتعدى قهراً أو نسياناً. أما مع العلم بذلك من الأول فيدخل في الإفطار العمدي (٢). و كذا لا بأس بمضغ العلك (٣)، و لا يبلع ريقه بعده، و إن وجد له طعاماً فيه (٤)

و يزق الفرخ» (١)

و نحوه في ذوق المرق جملة أخرى.

و أما

مصحيح سعيد الأعرج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصائم يذوق المرق و لا يبلعه. قال (ع): لا» (٢) «٢»
فمحمول على الكراهة.

و حملة على عدم الحاجة- كما عن الشيخ- لا شاهد عليه.

(١) لعدم العمد، الذي هو شرط في الإفطار. و ما عن المنتهى:

من وجوب القضاء إذا كان الإدخال في الفم لا لغرض صحيح، ضعيف.

(٢) لأن العمد إلى ما يعلم ترتب الشيء عليه عمد إلى ذلك الشيء.

(٣) للأصل. و العموم المتقدم. و

صحيح ابن مسلم: «قال أبو جعفر (ع): يا محمد إياك أن تمضغ علكاً. فإني مضغت اليوم علكاً و أنا صائم فوجدت في نفسي منه شيئاً»

«٣»

و

خير أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «عن الصائم يمضغ العلك؟ قال (ع): نعم إن شاء» (٤)
 و لأجلها يحمل ما في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) من المنع عنه
 على الكراهة (٥) كما يشهد به التحذير عنه في الصحيح.
 (٤) للإطلاق. بل الصحيح كالصريح فيه.

- (١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.
 (٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.
 (٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٨

ما لم يكن ذلك بتفتت أجزاء منه (١)، بل كان لأجل المجاورة وكذا لا بأس بجلوسه في الماء (٢) ما لم يرتس، رجلاً كان أو امرأة (٣)، وإن كان يكره لها ذلك. ولا يبيل الثوب و وضعه على الجسد (٤)،

(١) فيدخل في الأكل المفطر. إلا أن تكون الأجزاء مستهلكة في الريق، فالحكم بالإفطار حينئذ غير ظاهر.
 (٢) للأصل. و العموم. و

خير ابن راشد عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - «قلت فالصائم يستنقع في الماء؟ قال (ع): نعم.
 قلت: فيبل ثوباً على جسده؟ قال (ع): لا» (١)
 و نحوه غيره، و قد تقدم بعضه في مبحث الارتماس.

(٣) أما في الأول فلا خلاف فيه يعرف. و أما في الثاني فهو المشهور.

و عن الحلبي: وجوب القضاء. و عن القاضي و ابن زهرة: وجوبه مع الكفارة. و كأنه

لخبر حنان بن سدير: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصائم يستنقع في الماء؟ قال (ع): لا بأس، و لكن لا يغمس رأسه. و المرأة لا تستنقع في الماء، لأنها تحمله بقبلها» (٢)

و هو كما ترى. إذ فيه - مضافاً إلى إعراض المشهور عنه - قصور الدلالة، من جهة التعليل. فالمتعين الحمل على الكراهة، كما هو المشهور.

(٤) بلا خلاف ظاهر، بل الإجماع في الظاهر، كما في الجواهر.

و به - مضافاً إلى عموم حصر المفطر في غير المقام، و صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع)، المتضمن: أن الصائم يتبرد بالثوب
 «٣». فتأمل - يحمل

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٢٩

و لا- بالسواك باليابس (١)، بل بالرطب أيضاً (٢). لكن إذا أخرج المسواك من فمه لا- يرده و عليه رطوبة، و إلا- كانت كالرطوبة الخارجية لا يجوز بلعها إلا بعد الاستهلاك في الريق. و كذا لا بأس بمص لسان الصبي، أو الزوجة (٣)

النهى فى خبر ابن راشد المتقدم و غيره على الكراهة، كما يأتى.

(١) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر. للأصل و العموم المتقدم. و النصوص المستفيضة الدالة على جوازه مطلقاً، كصحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «يستاك الصائم أى ساعه من النهار أحب» (١).

(٢) كما هو المشهور، و عن المنتهى: نسبه إلى علمائنا أجمع. لما سبق أيضاً. و عن المختلف، عن ابن أبى عقيل: المنع عنه. و يقتضيه النهى فى جملة من النصوص، مثل

صحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله (ع): «و لا يستاك بعود رطب» (٢)

و

مصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «و لا يستاك بسواك رطب» (٣)

و نحوه غيرهما. لو لا معارضتها بغيرها، مما يوجب الحمل على الكراهة، مثل صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع):

أ يستاك الصائم بالماء و بالعود الرطب يجد طعمه؟ فقال (ع): لا بأس» (٤)

(٣) للأصل. و العموم. و

لصحيح ابن جعفر (ع)، عن أخيه (ع):

«قال سألته عن الرجل الصائم يمص لسان المرأة، أو تفعل المرأة ذلك؟

قال (ع): لا بأس» (٥)

و يدل أيضاً على جواز مصها لسانه. و نحوه

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٠

إذا لم يكن عليه رطوبة (١)، و لا بتقبيلها، أو ضمها (٢)، أو نحو ذلك.

[مسألة ١: إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى]

(مسألة ١): إذا امتزج بريقه دم و استهلك فيه يجوز بلعه على الأقوى (٣)، و كذا غير الدم من المحرمات و المحللات.

و الظاهر عدم جواز تعمد المزج و الاستهلاك بالبلع (٤)، سواء كان مثل الدم و نحوه من المحرمات، أو الماء و نحوه من المحللات.

فما ذكرنا من الجواز إنما هو إذا كان ذلك على وجه الاتفاق.

في ذلك خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«١» و لم أقف على نص في الصبي.

(١) الإطلاق المتقدم يقتضى الجواز معها، بل هو الغالب. نعم قد يدعى سوق النصوص لحكم مجرد المص، فلا تدل على جواز ابتلاعها، فيرجع فيه إلى الأصل المانع. لكنه لا يخلو من تأمل.

(٢) النصوص بذلك مستفيضة،

كصحيح جميل و زرارة و أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «لا تنقض القبلة الصوم» «٢»

و

موثق سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن القبلة في شهر رمضان للصائم أ تفتقر؟ قال (ع): لا» «٣».

و نحوهما غيرهما.

(٣) إذا بلعه بعد استهلاك الدم فيه لا يخرج عن كونه بلعاً للريق.

المنصوص على جوازه، كما تقدم.

(٤) وجهه غير ظاهر. لأنه إذا فرض جواز البلع بعد الاستهلاك كان المنع عن الاستهلاك غير ظاهر الوجه، لأنه محتاج الى دليل، و هو مفقود، و الأصل يقتضى الجواز.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣١

[فصل يكره للصائم أمور]

إشارة

فصل يكره للصائم أمور

[أحدها: مباشرة النساء]

أحدها: مباشرة النساء، لمساً، و تقبيلاً، و ملاعبة (١) خصوصاً لمن تتحرك شهوته بذلك (٢). بشرط أن لا يقصد فصل يكره للصائم أمور

(١) لإطلاق جماعة الكراهة. بناء على قاعدة التسامح، مع الاكتفاء بالفتوى في تطبيقها. مضافاً الى إطلاق بعض النصوص، مثل ما

عن العيون: «ثلاثة لا يعرض أحدكم نفسه لهن و هو صائم: الحمامة، و الحمام، و المرأة الحسناء» «١»

و ما

عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يجد البرد، أو يدخل مع أهله في لحاف و هو صائم؟ قال (ع): يجعل بينهما ثوباً» «٢»

(٢) فقد استفاض فى النصوص نهيه عن ذلك، كصحيح منصور: «ما تقول فى الصائم يقبل الجارية و المرأة؟ فقال (ع): أما الشيخ الكبير مثلى و مثلك فلا بأس. و أما الشاب الشبق فلا، لأنه لا يأمن، و القبلة إحدى الشهوتين» (٣) المحمول على الكراهة إجماعاً.

و عن جماعة - منهم الفاضلان و الشهيدان -: تخصيص الكراهة بذلك جمعاً بين النصوص، و حملاً للمطلق منها على المقيد. و لعل الجمع بينها باختلاف مراتب الكراهة أوفق بالقواعد. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٢

الانزال، و لا كان من عادته. و إلا حرم إذا كان فى الصوم الواجب المعين (١).

[الثانى: الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما]

الثانى: الاكتحال بما فيه صبر أو مسك أو نحوهما، مما يصل طعمه أو رائحته إلى الحلق (٢).

(١) كما نص عليه فى الجواهر، معللاً له: بأنه كتعمد الابطال.

و هو بالنسبة إلى الأول ظاهر، بناء على أن قصد المفطر مفطر. أما بالنسبة إلى الثانى فمحل تأمل، لأن مجرد الاعتياد غير كاف فى منافاة ذلك لقصد الصوم. نعم لو أنزل بطل صومه، كما تقدم فى المسألة الثامنة عشرة.

(٢) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر. و

فى موثق سماعة: «عن الكحل للصائم. فقال (ع): إذا كان كحلاً ليس فيه مسك و ليس له طعم فى الحلق فلا بأس به» (١)

و

فى صحيح ابن مسلم: «عن المرأة تكتحل و هى صائمة؟ فقال (ع): إذا لم يكن كحلاً تجد له طعماً فى حلقها فلا بأس» (٢)

و

خبر الحسين بن علوان: «كان لا يرى بأساً بالكحل للصائم إذا لم يجد طعمه» (٣)

المحمول على الكراهة إجماعاً، ادعاه غير واحد صريحاً و ظاهراً. و للنصوص المطلقة فى الجواز المعلل بعضها:

بأنه

ليس بطعام و لا شراب (٤).

و فى بعضها:

إنه ليس بطعام يؤكل (٥)

و خصوصاً: ما دل على نفى البأس بالاكتحال بما فيه المسك

(٦)

- (١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.
 (٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.
 (٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.
 (٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٣
 و كذا ذر مثل ذلك في العين (١).

[الثالث: دخول الحمام]

الثالث: دخول الحمام إذا خشي منه الضعف (٢).

[الرابع: إخراج الدم المضعف]

الرابع: إخراج الدم المضعف (٣) بحجامة أو غيرها.

نعم قد يقتضى الجمع بين ما ذكر و ما دل على إطلاق النهى عن الاكتحال
 «١» عموم الكراهة و شدتها فيما له طعم، كما احتمله فى الجواهر و الأمر سهل.
 (١) لدخول الذر بالاكتحال، فتشمله النصوص المتقدمة.
 (٢)

ففى صحيح ابن مسلم: «عن الرجل يدخل الحمام و هو صائم.
 فقال (ع): لا بأس ما لم يخش ضعفاً» (٢)
 المحمول على الكراهة إجماعاً.
 (٣)

ففى صحيح سعد الأعرج: «عن الصائم يحتجم. فقال (ع):
 لا بأس، إلا أن يتخوف على نفسه الضعف» (٣)

و

فى صحيح الحلبي: «إنى أتخوف عليه، أ ما يتخوف على نفسه؟ قلت: ما ذا يتخوف عليه؟
 قال (ع): الغشيان، و تثور به مرة. قلت: رأيت إن قوى على ذلك و لم يخش شيئاً؟ قال (ع): نعم إن شاء» (٤)
 و من التعليل يظهر عموم الحكم للحجامة و غيرها. و ما
 فى صحيح ابن سنان: «لا بأس أن يحتجم الصائم، إلا فى شهر رمضان، فإنى أكره أن يغرر بنفسه» (٥)
 لا يبعد حملة على شدة الكراهة فى رمضان، و إن كان قد ياباه التعليل. كما أن إطلاق النهى عن الحجامة
 «٦» قد يقتضى عموم الكراهة و إن أمن الضعف. فلاحظ

- (١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣، ٨، ٩.
 (٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٠.
 (٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.
 (٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٤

و إذا علم بأدائه إلى الإغماء المبطل للصوم حرم (١). بل لا يبعد كراهة كل فعل يورث الضعف، أو هيجان المرة (٢).

[الخامس: السعوط]

الخامس: السعوط (٣)، مع عدم العلم بوصوله إلى الحلق و إلا فلا يجوز على الأقوى (٤).

[السادس: شم الرياحين]

السادس: شم الرياحين (٥)،

(١) لأدائه إلى تعمد الإفطار.

(٢) لعموم التعليل المتقدم في صحيح الحلبي

(٣).

لموتق ليث: «عن الصائم يحتجم و يصب في أذنه الدهن، قال (ع): لا بأس، إلا السعوط، فإنه يكره» (١)

و

خير غياث: «يكره السعوط للصائم» (٢)

و ما عن جماعة: من القول بالحرمة - منهم المفيد و الديلمي - غير ظاهر. و مثله: القول بالجواز بلا كراهة، كما نسب إلى الإسكافي.

(٤) كما عن المبسوط و المختلف و غيرهما. لما دل على عدم جواز الأكل و الشرب، الصادقين مع الوصول الى الحلق. و لا يصلح

الخبران لمعارضته لعدم الإطلاق فيهما، لسوقهما لبيان كراهة السعوط من حيث هو لا غير.

فما عن المشهور: من إطلاق الكراهة غير ظاهر.

(٥) إجماعاً صريحاً و ظاهراً، محكياً عن جماعة، و يدل عليه جملة من النصوص،

كخبر الحسن بن راشد: «الصائم لا يشم الرياحان» (٣)

و

في خبره الآخر: «الصائم يشم الرياحان؟ قال (ع): لا، لأنه لذة، و يكره له أن يتلذذ» (٤)

المحمولة على الكراهة، كما يقتضيه ظاهر بعضها، و صريح

- (١) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.
 (٤) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٥

خصوصاً النرجس (١). و المراد بها: كل نبت طيب الريح (٢).

السابع: بل الثوب على الجسد (٣).

[الثامن: جلوس المرأة في الماء]

الثامن: جلوس المرأة في الماء (٤)، بل الأحوط لها تركه (٥).

[التاسع: الحقنة بالجامد]

التاسع: الحقنة بالجامد (٦).

ما دل على الجواز،

كصحيح ابن مسلم: «الصائم يشم الريحان و الطيب؟

قال (ع): لا بأس «١»

و نحوه غيره.

(١) للنهي عنه بالخصوص في خير ابن رثاب، معللاً: بأنه ريحان الأعاجم

«٢». (٢) كما في المجمع. و في القاموس: إنه أحد معانيه.

(٣) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر. للنهي عنه في خير ابن راشد

«٣» و خير الصيقل

«٤» و

في خير سنان: «لا تلتزق ثوبك إلى جسدك و هو رطب و أنت صائم حتى تعصره» «٥»

و لا يبعد كون العصر ينافي البلل، لأن الظاهر من المبلول ما فيه بلل، لا مجرد الرطب. و لو بني على منافاته للبلل كان اللازم البناء على

خفة الكراهة، إذ لا مجال لحمل المطلق على المقيد في أمثال المقام.

(٤) كما تقدمت الإشارة إليه «٦».

(٥) للنهي المتقدم «٧»

(٦) قد تقدم الكلام فيه «٨».

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ملحق حديث: ٤.

- (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.
- (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.
- (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.
- (٦) لاحظ أوائل الكلام من الفصل السابق.
- (٧) لاحظ أوائل الكلام من الفصل السابق.
- (٨) لاحظ المسألة: ٦٨ من فصل ما يجب الإمساك عنه من المفطرات.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٦

[العاشر: قلع الضرس]

العاشر: قلع الضرس، بل مطلق إدماء الفم (١).

[الحادى عشر: السواك]

الحادى عشر: السواك بالعود الرطب (٢).

[الثانى عشر: المضمضة عبثاً]

الثانى عشر: المضمضة عبثاً (٣). و كذا إدخال شىء آخر فى الفم لا لغرض صحيح.

[الثالث عشر: إنشاد الشعر]

الثالث عشر: إنشاد الشعر (٤).

(١)

لموثق عمار: «فى الصائم ينزع ضرسه؟ قال (ع): لا، ولا يدمى فاه ..» (١)

(٢) للنهى عنه فى جملة من النصوص، المحمول على الكراهة، كما تقدم (٢).

(٣) الموجود فى مرسل حماد: النهى عن المبالغة فى المضمضة

«٣» و

فى خبر يونس: «الأفضل للصائم أن لا يتمضمض» (٤)

و

فى خبر عمار فيمن تمضمض الثالثة: «أنه قد أساء» (٥)

وفى الرضوى: التحذير عن إدخال الماء فى الفم للتلذذ فى غير وضوء

«٦». و أما ما فى المتن فلم أقف على ما يدل عليه.

(٤) كما عن بعض.

لصحيح حماد: «يكراه رواية الشعر للصائم، وللحرم، وفى الحرم، وفى يوم الجمعة، و أن يروى بالليل. قلت:

و إن كان شعر حق؟ قال (ع): «و إن كان شعر حق» (٧)

و

فى صحيحه

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) لاحظ أوائل الكلام من الفصل السابق.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

(٦) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب آداب الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٧

و لا يبعد اختصاصه (١) بغير المراثى، أو المشتتمل على المطالب الحقء من دون إغراق، أو مدح الأئمة (ع). و ان كان يظهر من بعض الأخبار التعميم (٢).

[الرابع عشر: الجدل، و المراء]

الرابع عشر: الجدل، و المراء، و أذى الخادم (٣)،

الآخر: «و لا ينشد فى شهر رمضان بليل و لا نهار. فقال له (ع) إسماعيل يا أبتاه فإنه فينا؟ قال (ع): «و إن كان فينا» (١).

(١) كما نسب إلى الأصحاب. و يشهد له: ما

عن الآداب الدينية للطبرسى، عن خلف بن حماد: «قلت للرضا (ع): إن أصحابنا يروون عن آبائك: أن الشعر ليلة الجمعة، و يوم

الجمعة، و فى شهر رمضان، و فى الليل مكروه. و قد هممت أن أرثى أبا الحسن (ع)، و هذا شهر رمضان.

فقال (ع): ارث أبا الحسن (ع) فى ليلة الجمعة، و فى شهر رمضان و فى الليل و فى سائر الأيام. فإن الله عز و جل يكافؤك على ذلك

بالتواب الجزيل» (٢)

و اختصاصه بالمراثى لا يقدر فى التعميم، لامكان التعدى عنها بعدم القول بالفصل، كما ادعى.

(٢) بل هو صريح ما تقدم. لكن دعوى الهجر عند الأصحاب، و موافقته للتقية - كما قيل - توجب ترجيح الثانى. فتأمل.

(٣)

ففى خبر جراح المدائنى: «و لا تنازعوا، و لا تحاسدوا

.. إلى أن قال (ع):

و دع المراء، و أذى الخادم» (٣).

و نحوه - فى الحسد و التنازع - خبر أبى بصير

«٤»، و فيما

عن نوادر ابن عيسى: «فاذا

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب آداب الصائم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠٥ من أبواب المزار حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب آداب الصائم حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب آداب الصائم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٨

والمسارعة إلى الحلف (١)، ونحو ذلك من المحرمات والمكروهات في غير حال الصوم، فإنه تشتد حرمتها أو كراهتها حاله.

[فصل فيما يوجب الكفارة المفطرات المذكورة]

إشارة

فصل فيما يوجب الكفارة المفطرات المذكورة كما أنها موجبة للقضاء كذلك توجب الكفارة (٢)،

صمت فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، و غضوا أبصاركم، و لا- تنازعوا، و لا- تحاسدوا، و لا- تغتابوا، و لا تماروا، و لا تكذبوا و لا

تباشروا، و لا- تخالفوا، و لا- تغضبوا و لا- تسابوا، و لا- تشاتموا، و لا تنازروا و لا تجادلوا، و لا تباذوا، و لا تظلموا و لا تسافهوا، و لا

تزاجروا، و لا تغفلوا عن ذكر الله تعالى ..» (١)

- الحديث طويل.

(١)

لمصحح الفضيل: «إذا صام أحدكم الثلاثة في الشهر فلا يجادلن أحداً، و لا يجهل، و لا يسرع إلى الأيمان و الحلف بالله تعالى. فان

جهل عليه أحد فليتحمله» (٢)

فتأمل. و يمكن إدخاله تحت جملة من العناوين المذكورة في النصوص المروية في الوسائل

و المستدرک

«٣». فصل فيما يوجب الكفارة

(٢) اعلم أنه قد ورد في جملة من النصوص وجوب الكفارة على من

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب آداب الصائم حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب آداب الصائم حديث: ١.

(٣) لاحظ الوسائل باب: ١١، ١٢ من أبواب آداب الصائم، و مستدرک الوسائل باب: ٩ من الأبواب المذكورات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٣٩

إذا كانت مع العمد و الاختيار (١)، من غير كره و لا إجبار (٢)

أفطر متعمداً،

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر. قال (ع): يعتق نسمة أو

يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً. فإن لم يقدر على ذلك تصدق بما يطيق» (١)

و ،

مصحيح عبد الرحمن البصرى عنه (ع): «عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً. قال (ع): عليه خمسة عشر صاعاً، لكل مسكين مد بمد النبي (ص) أفضل» (٢)

و ،

صحيح البنزطى عن المشرقى، عن أبى الحسن (ع): «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة. و يصوم يوماً بدل يوم» (٣).

و نحوها غيرها. و اختلاف هذه النصوص فى نفس الكفارة يأتى الكلام فيه ان شاء الله.

و عليه فكل ما ثبت كونه مفطراً فالعمومات المذكورة تقتضى وجوب الكفارة فيه. مضافاً إلى ما ورد بالخصوص فى كثير منها، كالأكل، و الشرب، و الجماع، و الاستمنا، و تعمد البقاء على الجنابة، و الغبار بناء على كونه مفطراً.

(١) كما يقتضيه - مضافاً إلى اعتباره فى الإفطار كما تقدم - التقييد به فى الصحيح عن المشرقى

، الدال على عدمها مع عدمه بمفهوم الشرط.

(٢) أما الثانى فلعدم العمد، فيجرى فيه ما سبق. و مثله: صورة السهو عن الصوم، لانتفاء الإفطار معه. و لرواية عبد السلام، الآتية فى

الإفطار على الحرام

«٤».

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١١.

(٤) لاحظ الأمر الأول من المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٠

من غير فرق بين الجميع (١)، حتى الارتماس، و الكذب على الله و على رسوله (ص)، بل و الحقنة، و القىء على الأقوى.

و أما فى الأول فلأنه و إن كان يصدق الإفطار عمداً، لكن - لاختصاص الكفارة أو انصرافها إلى خصوص صورة تحقق الإثم و الذنب،

و هو منتف فى الإكراه - لا تشمله أدلتها. مضافاً إلى حديث رفع الإكراه

«١»، و لو بملاحظة تطبيقه فى طلاق المكره، على نحو يدل على عدم صحته و عدم ترتب أثره عليه. و كذلك فى المقام.

(١) إذ بعد البناء على مفطريتها تدخل تحت العمومات المتقدمة.

و دعوى: انصراف الإفطار إلى غيرها غير ظاهرة. و فى الشرائع: نفى الكفارة فى تعمد القىء، و الاحتقان بالمائع، مع بنائه على وجوب

القضاء.

و كأن الوجه فى الأول: خلو نصوص المفطرية عن التعرض لها مع تعرضها لوجوب القضاء. و ما

فى رواية مسعدة من قول الصادق (ع): «من تقياً متعمداً و هو صائم فقد أفطر، و عليه الإعادة. فإن شاء الله تعالى عذبه، و إن شاء غفر

له» (٢).

فإنه ظاهر فى نفى الكفارة، بل فى الجواهر: كالصريح فى عدم الكفارة، التى يفرع إليها فى تكفير الذنوب.

و لأجله- مضافاً إلى صريح إجماع الخلاف و ظاهر غيره، المؤيد بالتبع لعدم معرفة القائل بوجوبها- مال في الجواهر إلى نفيها، و أفتى به في نجاه العباد. و لا يخلو من قوة. و إن كان الخروج به عن عموم وجوب الكفارة بالإفطار عمداً لا يخلو من إشكال. و أما وجهه في الثاني: فلعله دعوى الانصراف. لكنها غير ظاهرة.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤١

نعم الأقوى عدم وجوبها في النوم الثاني من الجنب بعد الانتباه (١) بل و الثالث. و إن كان الأحوط فيها أيضاً ذلك، خصوصاً الثالث. و لا فرق أيضاً في وجوبها بين العالم و الجاهل، و المقصر و القاصر (٢) على الأحوط. و إن كان الأقوى عدم وجوبها على الجاهل (٣)، خصوصاً القاصر، و المقصر غير الملتفت حين الإفطار. نعم إذا كان جاهلاً بكون الشيء مفطراً، مع علمه بحرمته، كما إذا لم يعلم أن الكذب على الله و رسوله (ص)

(١) قد تقدم عدم الدليل على وجوبها فيه و في النوم الثالث. و العمومات المتقدمة لا تقتضيه، لانتفاء العمد فيها. فراجع ما سبق في المفطرات.

(٢) كما نسب إلى الأكثر، و المشهور. و قيل بثبوتها في المقصر، دون القاصر. و وجه الأول: الإطلاقات المتقدمة، لعدم منافاة الجهل للعمد المأخوذ قيداً في وجوبها في كثير من النصوص. و وجه الثاني: انصراف الكفارة و اختصاصها بصورة الإثم، و هو غير حاصل في القاصر.

(٣) لما تقدم من

موثق أبي بصير و زرارة: «عن رجل أتى أهله و هو في شهر رمضان، أو أتى أهله و هو محرم، و هو لا يرى إلا أن ذلك حلال له. قال (ع): ليس عليه شيء» «١»

بناء على عمومته الشامل للقاصر و المقصر- كما هو الظاهر- لترك الاستفصال، مع عدم القرينة على التعيين.

نعم موردها من كان يرى أنه غير مفطر، فتشمل القاطع بالحل مطلقاً و المتردد الذي يحكم عقله بجواز الارتكاب- بناء على أن المراد بالحل الأعم من الواقع و الظاهر- و لا تشمل المتردد الذي لا يحكم عقله بالحل، فالتعدى إليه لا يخلو من إشكال، بل الرجوع الى عموم الكفارة فيه أنسب بالقاعدة كما تقدم مثل ذلك في القضاء.

(١) راجع أوائل الكلام من فصل اعتبار العمد و الاختيار في الإفطار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٢

من المفطرات، فارتكبه حال الصوم، فالظاهر لحوقه بالعالم في وجوب الكفارة (١).

[مسألة ١: نجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم]

(مسألة ١): تجب الكفارة في أربعة أقسام من الصوم:

[الأول: صوم شهر رمضان]

الأول: صوم شهر رمضان. و كفارته مخيرة (٢) بين

(١) لا- يخلو من إشكال، لأن الظاهر من قول السائل: «و هو لا- يرى إلا- أن ذلك حلال له» أنه يرى حلال له من حيث الصوم و من حيث الإحرام، لا أنه حلال في نفسه، أو من حيثية أخرى. و حينئذ فيشمل الفرض المذكور.

(٢) كما عن الشيخين، و السيدين، و الإسكافي، و القاضى و الحلى، و الحلبي و سلار، و كثير ممن تأخر. و فى الجواهر، و عن الحدائق: أنه المشهور، و عن الانتصار: أنه مما انفردت به الإمامية. و يشهد له

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل أفطر فى شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً، من غير عذر. قال (ع): يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً. فان لم يقدر تصدق بما يطيق» (١)

و

خبر أبي بصير: «عن رجل وضع يده على شىء من جسد امرأته فأدق.

فقال (ع): كفارته أن يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً أو يعتق رقبة» (٢)

و موثق سماعة- المروى عن نوادر ابن عيسى، على ما فى الجواهر و الوسائل المصححة. و كذا

فى رواية الشيخ، على ما فى الوسائل:- «عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمداً. قال (ع): عليه عتق رقبة، أو إطعام ستين مسكيناً، أو صوم شهرين متتابعين» (٣)

و

موثقه

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٣، ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٣

العتق، و صيام شهرين متتابعين، و إطعام ستين مسكيناً على الأقوى.

و إن كان الأحوط الترتيب (١)، فيختار العتق مع الإمكان،

الآخر: «عن معتكف واقع أهله. قال (ع): عليه ما على الذى أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً» (١).

و قد تؤيد هذه النصوص بما اقتصر فيه على ذكر الصدقة لا غير، كصدر مصحح جميل

(٢) و مصحح محمد بن النعمان

(٣) و مصحح عبد الله ابن سنان

«٤» و موثق عبد الرحمن بن أبي عبد الله

«٥» و موثق سماعه

«٦» و خبر إدريس بن هلال

«٧» و غيرها. بناء على أن التصرف فيها بالحمل على التخيير - كما يقتضيه القول به - أولى من التصرف فيها بالتحديد، كما يقتضيه القول بالترتيب.

و يمكن أن يعارض بالاعتصار في صحيح البنظي عن المشرقى على الأمر بالعتق

«٨» إذ على الترتيب يمكن الأخذ بظاهره، و على التخيير لا بد من حمله على الوجوب التخييري.

(١) كما عن العماني، و المرتضى في أحد قوليه، و نسب الى محتمل

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٢.

(٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٨.

(٨) تقدم ذلك في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٤

و مع العجز عنه فالصيام، و مع العجز عنه فالاطعام. و يجب الجمع بين الخصال إن كان الإفطار على محرم (١)، كأكل المغصوب، و شرب الخمر، و الجماع المحرم، و نحو ذلك.

الخلافاً، و لم يعرف لغيرهم. لما

عن علي بن جعفر (ع) في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «عن رجل نكح امرأته و هو صائم في رمضان، ما عليه؟ قال

(ع): عليه القضاء، و عتق رقبة. فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين. فان لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً. فان لم يجد فليستغفر الله

تعالى» (١)

و

خبر عبد المؤمن الأنصاري: «فيمن أتى أهله في شهر رمضان. قال (ص): أعتق رقبة. قال: لا أجد قال (ص):

فصم شهرين متتابعين. قال: لا أطيق. قال (ص): تصدق على ستين مسكيناً» (٢).

وفيه: أن الثاني - مع ضعفه في نفسه - إنما يدل بالإطلاق الظاهر في التعيين، و التصرف فيه بحمله على التخيير - بقرينه ما سبق - أولى

من التصرف فيما سبق من التحديد، بجعل (أو) للتنويع، لا التخيير. مع أن هجره عند الأصحاب كاف في سقوطه عن الحجية.

و من الأخير يظهر الإشكال في الأول. مضافاً الى أن التصرف فيه بالحمل على الاستحباب أولى من التصرف فيما سبق بحمل (أو) على

التنويع و لو سلم التعارض فالترجيح لما سبق، لكثرة العدد، و أصحية السند، و المخالفة للعامه. فلاحظ.

(١) كما عن الصدوق، و الشيخ في كتابي الحديث، و الوسيلة، و الجامع و جملة من كتب العلامة، و الشهيدين و غيرهم. لخبر عبد

السلام بن صالح

- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.
 (٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٥

.....

-الذى

رواه الصدوق عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى، عن على بن محمد بن قتيبة، عن حمدان بن سليمان عنه- قال: «قلت للرضا (ع):

يا ابن رسول الله، قد روى عن آبائك (ع) فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه: ثلاث كفارات، و روى عنهم (ع) أيضاً: كفارة واحدة فبأى الحديثين نأخذ؟ قال (ع): بهما جميعاً- متى جامع الرجل حراماً، أو أفطر على حرام في شهر رمضان، فعليه ثلاث كفارات: عتق رقبة، و صيام شهرين متتابعين، و إطعام ستين مسكيناً، و قضاء ذلك اليوم. و ان نكح حلالاً، أو أفطر على حلال، فعليه كفارة واحدة. و ان كان ناسياً فلا شيء عليه» (١).

و التوقف في اعتبار السند من جهة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، أو على بن محمد بن قتيبة، أو عبد السلام بن صالح الهروي في غير محله.

إذ الأول من مشايخ الصدوق المعبرين، الذين أخذ عنهم الحديث، كما عن المدارك. و الثانى من مشايخ الكشى، و عليه اعتمد فى رجاله، كما فى النجاشى و الخلاصة. و فى الخلاصة، فى ترجمة يونس بن عبد الرحمن: «روى الكشى حديثاً صحيحاً عن على بن محمد القتيبي .. إلى أن قال: و فى حديث صحيح عن على بن محمد القتيبي ..». و قد ذكره فى الخلاصة فى قسم الموثقين، و هو ظاهر ما فى المختلف أيضاً، حيث قال: «فى طريق هذه الرواية:

عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى. و لا يحضرنى الآن حاله، فان كان ثقة فالرواية صحيحة يتعين العمل بها» و الثالث فى الخلاصة: «إنه ثقة صحيح الحديث». و نحوه عن النجاشى، و الحسن بن داود، و غيرهم ممن تأخر. مضافاً الى ما فى التحرير فى كتاب الكفارات: من تصحيح الحديث المذكور. و إلى اعتضاده بما عن الفقيه من الفتوى بمضمونه، لوجود ذلك

- (١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٦

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٣٤٦

[الثانى: صوم قضاء شهر رمضان]

الثانى: صوم قضاء شهر رمضان (١)

فى رواية أبى الحسين الأسدى، فيما ورد عليه من الشيخ أبى جعفر محمد بن عثمان العمرى (ره) ..
 و به ترفع اليد عن إطلاق النصوص المتقدمة، فتحمل على إرادة بيان كفارة الإفطار من حيث هو، لا من حيث خصوصية كونه على حرام.

(١) على المشهور، و في الجواهر: نفى الخلاف فيه ممن عدا العماني.

و عن الانتصار و الغنية و الخلاف: الإجماع عليه. و تشهد له جملة من النصوص

كخبر بريد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر (ع): «في رجل أتى أهله في يوم يقضيه من شهر رمضان. قال (ع): إن كان أتى أهله قبل الزوال فلا شيء عليه، إلا يوماً مكان يوم. و إن كان أتى أهله بعد الزوال فإن عليه أن يتصدق على عشرة مساكين، فإن لم يقدر عليه صام يوماً مكان يوم، و صام ثلاثة أيام كفارة لما صنع» (١).

و نحوه في ثبوت الكفارة ما يأتي: من صحيح هشام بن سالم

، و مرسل حفص بن سوفة

، و موثق زرارة

. نعم يعارضها

موثق عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان، و يريد أن يقضيها، متى يريد أن ينوي الصيام قال (ع): هو بالخيار إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت الشمس فإن كان نوى الصوم فليصم، و إن كان نوى الإفطار فليفطر .. إلى أن قال:

سئل: فإن نوى الصوم، ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال (ع):

قد أساء، و ليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه» (٢).

و الجمع بينه و بين ما سبق و إن كان يقتضى حمل ما سبق على الاستحباب- كما في محكي المسالك و عن الذخيرة- و لا سيما بملاحظة اختلافه في کیفیتها،

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٧

إذا أفطر بعد الزوال (١). و كفارته إطعام عشرة مساكين، لكل مسكين مد (٢). فإن لم يتمكن فصوم

و في وقت ثبوتها. إلا أنه لا مجال له بعد هجره عند الأصحاب، و مخالفته للإجماعات التي عرفتها، فيتعين حمله على التقيء. فتأمل.

(١) كما في خبر بريد المتقدم

. و عليه يحمل إطلاق موثق زرارة

، و مرسل حفص

. و أما ما

في صحيح هشام، من قول أبي عبد الله (ع)- في رجل وقع على أهله و هو يقضى شهر رمضان:- «إن كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه، يصوم يوماً بدل يوم و إن فعل بعد العصر صام ذلك اليوم، و أطلع عشرة مساكين، فإن لم يمكنه صام ثلاثة أيام كفارة لذلك» (١).

فلا مجال للأخذ به، لعدم القائل به، فلا بد من طرحه فيحمل على سهو الراوي. أو إرادة وقت الظهر- بناء على اشتراكهما في الوقت- أو نحو ذلك، و إن بعد.

(٢) كما نسب إلى المشهور. لخبر بريد

، و صحيح هشام

المتقدمين.

و عن على بن بابويه و ولده: أنها كفارة الإفطار في رمضان المتقدمة. و عن ابن البراج: أنها كفارة يمين: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، مخيراً بينها. و نسب أيضاً الى الشيخين، و سلا، و الحلبي، و الحلبي و ربما نسب إلى الحلبي: أنها صيام ثلاثة أيام، أو إطعام عشرة مساكين.

و عن ابن حمزة في الوسيلة ذلك إذا لم يكن مستخفاً، و إلا فكفارة الإفطار في رمضان. و وجه الأول:

موثق زرارة عن أبي جعفر: «رجل صام قضاء من شهر رمضان فأتى النساء. قال (ع): عليه من الكفارة مثل ما على الذي أصاب في شهر رمضان، لأن ذلك اليوم عند الله من أيام رمضان» (٢)

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٨

ثلاثة أيام (١). و الأحوط إطعام ستين مسكيناً.

[الثالث: صوم النذر المعين]

الثالث: صوم النذر المعين (٢). و كفارته كفارة إفطار شهر رمضان (٣).

و ما

في مرسل حفص بن سوفة من قوله (ع)- في الرجل يلاعب أهله أو جاريتيه و هو في قضاء شهر رمضان، فيسبقه الماء فينزل:- «عليه من الكفارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان» (١).

و فيه: أن الثاني مرسل لا- يصلح للاعتماد عليه. و الأول لا يصلح لمعارضته ما سبق، لا مكان الجمع العرفي بحمله على الاستحباب. فتأمل. و لو بنى على امتناع الجمع كان الترجيح من الأولين، لصحة السند، و كثرة العدد.

و دعوى: ضعف خبر يزيد

بالحارث بن محمد المجهول مندفعه: بانجبارها باعتماد المشهور. و لا سيما كون الراوى عنه الحسن بن محبوب، الذي هو من أصحاب الإجماع، و من الذين قيل في حقهم: إنهم لا يروون إلا عن ثقة، و كون الراوى عن الحسن أحمد بن محمد، الظاهر في ابن عيسى الأشعري.

و مثلها: الإشكال في صحيح هشام

لاشتماله على التحديد بالعصر، إذ يمكن التفكيك في مدلول الخبر الواحد في الحجية.

(١) كما في صحيح هشام

، و خبر العجلي

(٢) على المشهور شهرة عظيمة، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا من ابن أبي عقيل، و عن الانتصار: الإجماع عليه. للنصوص الآتية. و

مستند ابن أبي عقيل غير ظاهر، كما في الجواهر.

(٣) كما عن المشهور في كفارة النذر، و عن الانتصار و الغنية: الإجماع عليه.

لصحيح جميل عن عبد الملك بن عمر عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن جعل لله عليه أن لا يركب محرماً سماه فركبه. قال (ع): لا، ولا

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٤٩

.....

أعلمه إلا قال: فليعتق رقبته، أو ليصم شهرين متتابعين، أو ليطعم ستين مسكيناً» (١)

و

مكاتبه ابن مهزيار إلى الهادي (ع): «رجل نذر أن يصوم يوماً بعينه، فوقع ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفارة؟

فكتب اليه: يصوم يوماً بدل يوم، و تحرير رقبة مؤمنة» (٢)

و نحوها- سؤالاً و جواباً- مكاتبه الحسين بن عبيدة

«٣» و مكاتبه القاسم الصيقل

«٤» بناء على أن الأمر بالعتق للتخيير بينه و بين الإطعام و الصيام.

وفيه: أن الخبر الأول معارض

بمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إن قلت: (لله على) فكفارة يمين» (٥)

و

خير حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سألته عن كفارة النذر، فقال (ع):

كفارة النذر كفارة اليمين» (٦)

و المكاتبات كما تصلح أن تكون شاهداً لكون الكفارة كفارة رمضان، تصلح أيضاً شاهداً لكونها كفارة يمين، لأن العتق أحد خصالها الثلاث أيضاً.

بل

صحيح ابن مهزيار:- «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب اليه و قرأته: لا تتركه إلا من علة. و ليس عليك صومه في سفر، و لا مرض.

إلا أن تكون نويت ذلك. و إن كنت أفطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين» (٧)

- شاهد للثاني، بناء على أن (سبعة)

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الكفارات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الكفارات حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ٧ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٠

.....

مصنف (عشرة)، كما حكى في المسالك: روايته كذلك في المقنع «١»، قائلًا في المسالك: «هو عندي بخطه الشريف».

بل مقتضى الجمع بينه وبين المكاتبات السابقة: الحمل على التخيير، فتكون معارضة لخبر عبد الملك

، موافقة لحسن الحلبي

و خبر حفص

. ولا-ريب حينئذ في وجوب ترجيحها عليه، لضعفه، واتحاده، بل لقصور حكايته، حيث يظهر منه نحو تردد للراوى في روايته.

فلاحظ. و كأنه لذلك اختار في النافع و المسالك: أنها كفارة يمين، و حكى عن الصدوق (ره).

نعم قد يعارض ذلك كله مخالفتها للإجماع المحكى عن الانتصار و الغنية و موافقتها لمذهب العامة. لكن الإجماع المحكى لم يبلغ

حداً يوجب سقوط مخالفه عن الحجية. و موافقة العامة و مخالفتهم واقعتان في مقام الترجيح في مقبولة ابن حنظلة

في الرتبة اللاحقة للمرجحات السابقة. فلاحظ.

هذا و عن الروض، و الحلبي، و العلامة في بعض كتبه: حمل الخبر على كفارة نذر الصوم، و حمل معارضة على غيره، و اختاره في

الوسائل.

و فيه: أنه لا شاهد له، فلا مجال لارتكابه. و عن الشيخ: حمل الأول على القادر، و معارضة على العاجز، بشهادة

خير جميل بن صالح: «كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين» «٢».

و فيه: أن الظاهر منه العجز عن المنذور، لا العجز عن كفارة النذر، فيتعين حمله على الاستحباب.

و عن سلار، و الكراجكى، و ظاهر غيرهما: أن كفارة النذر كفارة ظهار و دليله غير ظاهر. و مثله: ما عن الراوندى: من أنها كفارة

ظهار، فان عجز عنها فكفارة يمين.

(١) لاحظ المقنع باب الأيمان و النذور و الكفارات صفحة ٣٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الكفارات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥١

[الرابع: صوم الاعتكاف]

الرابع: صوم الاعتكاف (١). و كفارته مثل كفارة شهر رمضان مخيرة بين الخصال (٢)، و لكن الأحوط الترتيب المذكور. هذا و كفارة

الاعتكاف مختصة بالجماع، فلا تعم سائر المفطرات (٣).

(١) بلا خلاف ظاهر في الجملة. و تقتضيه النصوص الآتية.

(٢) كما هو الأشهر فتوى، و عن المنتهى و التذكرة: نسبته إلى فتوى علمائنا، و عن الغنية: الإجماع عليه. و يدل عليه موثق سماعه المتقدم في كفارة رمضان
«١» و

موثقه الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن معتكف واقع أهله. فقال (ع): هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان» «٢»
و عن بعض: أنها كفارة ظهار. و عن المسالك و المدارك: أنه أرجح
لصحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن المعتكف يجمع أهله.
قال (ع): إذا فعله فعليه ما على المظاهر» «٣»
و

صحيح أبي ولاد الحنات: «سألت أبا عبد الله (ع) في امرأة معتكفة هيأت نفسها لزوجها حتى واقعها .. قال (ع): عليها ما على المظاهر»
«٤»

الواجب ترجيحهما على ما سبق لصحة السند. و فيه: أنه يتم لو لم يمكن الجمع العرفي بالحمل على الأفضل.
(٣) كما في الشرائع. و في الجواهر: نسبته الى الشيخ و من تبعه، و عن المدارك ناسباً له إلى الشيخ و أكثر المتأخرين. لاختصاص
النصوص المتقدمة بالجماع، و الأصل البراءة من وجوب الكفارة في غيره. و عن المفيد

(١) لاحظ القسم الأول من الأقسام الأربع من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٢

و الظاهر أنها لأجل الاعتكاف (١) لا- للصوم، و لذا تجب في الجماع ليلاً- أيضاً. و أما ما عدا ذلك من أقسام الصوم فلا كفارة في
إفطاره (٢)، و اجباً كان- كالنذر المطلق، و الكفارة- أو مندوباً، فإنه لا كفارة فيها و إن أفطر بعد الزوال.

[مسألة ٢: تتكرر الكفارة بتكرر الموجب في يومين أو أزيد]

(مسألة ٢): تتكرر الكفارة بتكرر الموجب في يومين أو أزيد (٣) من صوم له كفارة.

و السيدين و العلامة في التذكرة: الوجوب، بل عن الغنية: الإجماع عليه، إلحاقاً له بالجماع. و فيه: ما لا يخفى. نعم عن الشيخ في
الخلافة و المبسوط و ظاهر العلامة في التذكرة: الإجماع على ثبوتها في الاستمنا. و ليس له وجه ظاهر. و الإجماع لا مجال للاعتماد
عليه بعد مخالفة مثل المحقق و غيره.

(١) كما يقتضيه ظاهر النصوص التي تقدمت إليها الإشارة، و صريح ما دل على وجوب الكفارة في الجماع ليلاً،
كخبر عبد الأعلى بن أعين: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وطئ امرأته و هو معتكف ليلاً في شهر رمضان. قال (ع): عليه الكفارة.
قلت: فإن وطئها نهاراً.
قال (ع): عليه كفارتان» «١»

و نحوه مرسل الصدوق

«٢». (٢) بلا خلاف ظاهر، و عن المنتهى: دعوى اتفاق العامة و الخاصة عليه. و يقتضيه الأصل، بعد اختصاص ما دل على ثبوت الكفارة بالإفطار بغيره، و عدم الدليل على ثبوت الكفارة فيه. (٣) إجماعاً، كما عن المبسوط، و التذكرة، و التنقيح، و نهج الحق و فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه. من غير فرق بين تخلل التكفير و عدمه، و اتحاد جنس الموجب و عدمه، و الوطاء و غيره. لإطلاق ما دل على وجوبها

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٣

و لا تتكرر بتكرره فى يوم واحد (١) فى غير الجماع، و إن تخلل التكفير بين الموجبين، أو اختلف جنس الموجب على

بالإفطار، الصادق مع الجميع، كما يقتضيه البناء على أصالة عدم التداخل مع عدم ما يوجب الخروج عنه.

(١) كما عن المبسوط، و الخلاف، و الوسيلة، و كتب المحقق الثلاثة و المنتهى و الذخيرة. لامتناع تكرر الإفطار الموجب لها، إذ لا ينطبق إلا على استعمال المفطر أولاً، فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوب الزائد على المرة. و ما فى بعض النصوص - من تعليق الكفارة على استعمال نفس المفطر - منصرف إلى صورة وقوعه مفطراً، و لذا لا يبنى على وجوب الكفارة و لو مع عدم وجوب الصوم.

و من ذلك يظهر ضعف القول بالتكرار مطلقاً، كما عن المحقق الثانى فى حواشى الشرائع، و فى المسالك: «إنه الأصح، إن لم يكن سبق بالإجماع على خلافه». و كأنه اعتماد على أصالة عدم التداخل. و لأنه كما يجب الإمساك قبل فعل المفطر يجب بعد فعله أيضاً، فإذا وجبت الكفارة فى الأول، لمخالفة وجوب الإمساك، كذلك تجب فى الثانى. إذ فيه:

أن أصالة عدم التداخل إنما تجدى لو تكرر عنوان السبب، و قد عرفت امتناعه. كما أن مجرد مخالفة وجوب الإمساك لم يجعل موضوعاً للسببية، لىبنى على عدم الفرق بين المخالفتين، و إنما المجمعول الإفطار - الذى هو نقض الصوم - و ليس له إلا فرد واحد.

و دعوى: أنه لا دليل على انتقاض الصوم باستعمال المفطر أولاً، بل من الجائز صحته حتى بعد استعماله. و دليل القضاء لا ينافى ذلك، لإمكان كونه واجباً تعبداً، نظير الكفارة. مندفعه: بأنه خلاف صريح النصوص الدالة على ماهية الصوم، و بيان المفطرات، و نصوص القضاء أيضاً، إذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٤

الأقوى، و إن كان الأحوط التكرار مع أحد الأمرين، بل الأحوط التكرار مطلقاً. و أما الجماع فالأحوط، بل الأقوى تكريرها بتكرره (١).

ليس القضاء إلا فعل ما لم يفعل فى وقته. فراجع، و تأمل.

كما يظهر أيضاً ضعف ما عن المختلف و غيره: من التكرار مع تغاير جنس المفطر، أو اتحاده مع وقوع التكفير عن الأول، و عدم التكرار مع انتفائهما معاً. و مستنده فى الأول: أصالة عدم التداخل. و فى الثانى: أصالة التداخل. و فيه: أن الأصل عدم التداخل مطلقاً. و اختلاف الجنس، و وقوع التكفير لا يقتضيان شيئاً بعد امتناع تكرر السبب - أعنى: الإفطار - كما عرفت.

و من ذلك كله يظهر ضعف التفصيل بين اختلاف الجنس فتكرره، و اتحاده فلا، و بين وقوع التكفير فتكرره، و عدمه فلا.

(١) كما نسب إلى السيد المرتضى (قده) وقواه في المستند. و كأنه لما ورد في كفارته من النصوص الكثيرة، المعلقة وجوب التكفير على عنوان:

الجماع، أو ملاءبة الأهل، أو العبث بها، أو نحو ذلك، من دون تعرض فيها لعنوان الإفطار. و حينئذ يكون مقتضى أصالة عدم التداخل وجوب التكرار.

وفيه: ما عرفت من أن منصرف النصوص المذكورة خصوص الإفطار بالجماع، لا نفس الجماع تعبدًا. مع أنه لو تمّ لجرى في بعض أخبار الاستمناة لذكره بنفسه سببًا للكفارة. فالعمدة فيه:

رواية الفتح بن يزيد الجرجاني المروية عن العيون و الخصال: «أنه كتب إلى أبي الحسن (ع) يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان، من حلال أو حرام في يوم عشر مرات.

قال (ع): عليه عشر كفارات. فإن أكل أو شرب فكفارة يوم واحد» «١».

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٥

[مسألة ٣: لا فرق في الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع بين أن تكون الحرمة أصلية]

(مسألة ٣): لا فرق في الإفطار بالمحرم الموجب لكفارة الجمع بين أن تكون الحرمة أصلية - كالزنا، و شرب الخمر - أو عارضية (١)، كالوطء حال الحيض، أو تناول ما يضره.

[مسألة ٤: من الإفطار بالمحرم: الكذب على الله، و على رسوله (ص)]

(مسألة ٤): من الإفطار بالمحرم: الكذب على الله، و على رسوله (ص)، بل ابتلاع النخامة إذا قلنا بحرمتها من حيث دخولها في الخبائث. لكنه مشكل (٢).

و

عن ابن أبي عقيل: أنه روى عن صاحب كتاب (شمس المذهب) عنهم (ع): «أن الرجل إذا جامع في شهر رمضان عامدًا فعليه القضاء و الكفارة. فإن عاد إلى المجامعة في يومه ذلك مرة أخرى فعليه في كل مرة كفارة» «١».

و

عن العلامة (ره): «روى عن الرضا (ع): أن الكفارة تتكرر بتكرر الوطء» «٢»

وفيه: أنه لم تثبت حجية الروايات المذكورة، فالاعتماد عليها غير ظاهر. و عمل السيد (ره) الذي لا يعمل إلا بالقطعيات غير معلوم.

(١) لما عرفت من إطلاق المحرم، الشامل لما هو أعم من المحرم بالذات و بالعارض.

(٢) لعدم ثبوت ذلك، كيف و يتعارف وقوعه كثيرًا بلا اكتراث من أهل العرف فيه؟! بل

في صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (ع): «من تنخع في المسجد، ثم ردها في جوفه، لم تمر بداء في جوفه إلا أبرأته منه» «٣».

فأصالة البراءة عن الحرمة - كما في المستند - محكمة. نعم

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٦

[مسألة ٥: إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع]

(مسألة ٥): إذا تعذر بعض الخصال في كفارة الجمع وجب عليه الباقي (١).

[مسألة ٦: إذا جامع في يوم واحد مرات]

(مسألة ٦): إذا جامع في يوم واحد مرات وجب عليه كفارات بعددها. وإن كان على الوجه المحرم تعددت كفارة الجمع بعددها (٢).

[مسألة ٧: الظاهر أن الأكل في مجلس واحد يعد إفطاراً واحداً]

(مسألة ٧): الظاهر أن الأكل في مجلس واحد يعد إفطاراً واحداً وإن تعددت اللقم، فلو قلنا بالتكرار مع التكرار في يوم واحد لا تتكرر بتعدددها، وكذا الشرب إذا كان جرعة فجرعة.

[مسألة ٨: في الجماع الواحد إذا أدخل وأخرج مرات]

(مسألة ٨): في الجماع الواحد إذا أدخل وأخرج مرات لا تتكرر الكفارة (٣)، وإن كان أحوط.

[مسألة ٩: إذا أفطر بغير الجماع، ثم جامع]

(مسألة ٩): إذا أفطر بغير الجماع، ثم جامع بعد ذلك، يكفيه التكفير مرة (٤). وكذا إذا أفطر أولاً بالحلال، ثم

لا ينبغي التأمل في كون نخامة الغير منها.

(١) لا يخلو من إشكال، لأن الظاهر من الدليل كون التكليف بالجمع ارتباطياً. وعليه فمقتضى القاعدة الأولية سقوطه بالعجز عنه ولو للعجز عن بعض أجزائه. إلا أن ثبت قاعدة الميسور. ولكنه محل إشكال، أو منع كما تكرر في هذا الشرح. نعم إذا طرأ العجز لم يبعد الوجوب، عملاً بالاستصحاب.

(٢) بناء على تعددها بتعدد الجماع.

(٣) لأن الظاهر من دليل تكررها بتكرار الجماع غير هذا الفرض.

(٤) هذا يتم إذا لم نقل بالتكرار بالجماع، إذ الإفطار حينئذ لا ينطبق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٧

أفطر بالحرام تكفيه كفارة الجمع (١).

[مسألة ١٠: لو علم أنه أتى بما يوجب فساد الصوم و تردد]

(مسألة ١٠): لو علم أنه أتى بما يوجب فساد الصوم و تردد بين ما يوجب القضاء فقط أو يوجب الكفارة أيضاً، لم تجب عليه (٢). و إذا علم أنه أفطر أياماً و لم يدر عددها، يجوز له الاقتصار على القدر المعلوم (٣). و إذا شك في أنه أفطر بالمحلل أو المحرم كفاه إحدى الخصال (٤). و إذا شك في أن اليوم الذى أفطره كان من شهر رمضان أو كان من

الإلا- على الأول، فالجماع الواقع بعد الإفطار بالأكل كالأكل الواقع بعد الإفطار بالأكل. أما إذا قلنا بالتكرار بتكرره فظاهر دليله حينئذ سبب كل فرد من الجماع إذا وقع فى نهار رمضان و إن لم يتحقق الإفطار به، فيكون الجماع فى الفرض موجباً للكفارة. و دعوى: اختصاص دليل التكرار بصورة تكرر الجماع لا غير، بحيث يكون وجود الجماع السابق له دخل فى وجوب الكفارة بالجماع اللاحق.

خلاف ظاهر الدليل. نعم لو انعكس الفرض كان الحكم فى محله.

(١) فى وجوبها إشكال، لأن المحرم إنما وقع بعد الإفطار بالمحلل.

فلا يكون مفطراً، فلا يوجب الكفارة، بناء على عدم التكرار بتكرار غير الجماع. نعم لو انعكس الفرض كان ما ذكر فى محله. (٢) للأصل.

(٣) يعنى: الاقتصار فى الكفارة. و وجهه: أصالة البراءة من وجوب الزائد عليه. و لا فرق بين أن يكون النسيان مسبوقاً بالذكر أم لا، لأن العلم السابق إنما ينجز حال وجوده، فاذا زال حال النسيان فقد زال التنجز معه، و جاز الرجوع إلى أصل البراءة، كما هو موضح فى محله من الأصول.

(٤) لأصالة البراءة من وجوب الزائد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٨

قضائه- و قد أفطر قبل الزوال- لم تجب عليه الكفارة (١)، و إن كان قد أفطر بعد الزوال كفاه إطعام ستين مسكيناً (٢)، بل له الاكتفاء بعشرة مساكين (٣).

[مسألة ١١: إذا أفطر متعمداً ثم سافر بعد الزوال]

(مسألة ١١): إذا أفطر متعمداً ثم سافر بعد الزوال لم تسقط عنه الكفارة بلا إشكال (٤). و كذا إذا سافر قبل الزوال (٥) للفرار عنها.

(١) لاحتمال كون الإفطار فى القضاء قبل الزوال، الذى لا كفارة فيه، و مع هذا الاحتمال فالأصل البراءة من الوجوب.

(٢) بلا إشكال، لأنه أحوط. و لأجل ذلك لا يحتاج إلى بيانه.

(٣) إذ الشك المذكور يوجب العلم إجمالاً بوجوب التصديق على عشرة مساكين تعييناً، أو بوجوب الصدقة على ستين مسكيناً تخييراً بينه و بين العتق و صوم شهرين متتابعين، فالنصدق على عشرة مساكين مما يعلم بتعلق الطلب به المردد بين التعيين و التخيير. و لأجل ذلك يعلم بتحقيق الامتثال به و يشك فى وجوب الزائد عليه، فيرجع فيه إلى أصل البراءة.

(٤) لإطلاق دليل الكفارة، بلا ورود الشبهة الآتية فى الفروض الآتية لكون السفر بعد الزوال لا يمنع من بقاء وجوب الصوم، كما هو ظاهر.

(٥) بلا خلاف ظاهر، و نفاه بعض. و عن الخلاف: دعوى الإجماع عليه. و قد يستدل له

بمصحح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «أما رجل كان له مال فحال عليه الحول فإنه يركبه. قلت له: فان وهبه قبل حله بشهر أو يوم؟

قال (ع): ليس عليه شيء أبداً.

و

قال زرارة عنه (ع): إنما هذا بمنزلة رجل أفطر في شهر رمضان يوماً في إقامته، ثم يخرج في آخر النهار في سفر، فأراد بسفره ذلك إبطال الكفارة التي وجبت عليه.

وقال: إنه حين رأى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكاة، ولكنه لو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٥٩

.....

كان وهبه قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء، بمنزلة من خرج ثم أفطر. (١)
فإن الظاهر من اسم الإشارة في قوله (ع):

«إنما هذا»

الإشارة إلى الأول الذي حال الحول على ماله، لا الثاني، بقريته قوله (ع):

«وجبت عليه..»

. مضافاً إلى أن الأول هو موضوع البيان، فعود اسم الإشارة إليه أولى من الثاني، لأنه إنما ذكر حكمه عرضاً بعد السؤال عنه، فليس مقصوداً إلا عرضاً.

وفيه: أن مورده السفر بعد الزوال في آخر النهار، وقد عرفت أنه لا إشكال في عدم إسقاطه للكفارة.

ويمكن أن يستدل له بما دل على وجوب الصوم إلى أن يسافر (٢) فإنه ظاهر في أنه صوم صحيح، فيدخل في عموم: «من أفطر و هو صائم متعمداً فعليه الكفارة»

«٣» ولا ينافيه ما دل على وجوب قضائه، لإمكان أن يكون وجوب القضاء لتدارك ما فات من مصلحة الصوم التام. وفيه:

أن ظاهر الأدلة كون السفر ناقضاً للصوم و مبطلاً له، فيبطل الصوم الواقع منه بمجرد تحقق السفر منه، فإذا كان المكلف يسافر في علم الله تعالى قبل الزوال، فصومه باطل من أول الأمر، فالإفطار قبل السفر إفطار في صوم باطل، فلا أثر له في وجوب الكفارة. ولا ينافيه وجوب الإمساك إلى أن يسافر، لإمكان كونه احتراماً للشهر، لا لوجوب الصوم حقيقة، فيكون الإمساك المذكور من قبيل الإمساك بعد الإفطار عمداً، فإنه لا يدل على كونه صوماً حقيقةً. فتأمل.

فالأولى أن يقال: إن السفر في أثناء النهار إن كان عدمه شرطاً

(١) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) كما يأتي ذلك في الأمر الخامس من شرائط صحة الصوم.

(٣) تقدم ذلك في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٠

.....

للوجوب- يعنى: لثبوت ملاك الصوم- كان الصوم قبله بلا- ملاك، فلا- يكون الإفطار قبله موجباً للكفارة. وإن كان عدمه شرطاً للواجب- وهو الصوم- كما يقتضيه صدق الفوت و القضاء في حق المسافر، فيقال: فاته الصوم، و يجب عليه قضاؤه، إذ الفوت إنما

يصدق في ظرف وجود الملا-ك، و القضاء فرع وجوب الأداء و فوته، كان اللازم البناء على وجوب الكفارة كما لو أفطر و لم يسافر، إذ لا فرق بينهما في وجوب الصوم، و في حرمة إيقاع المفطر غير السفر، و في جواز الإفطار بالسفر. و مجرد اختلافهما بوجود السفر و عدمه لا يؤثر فرقاً في وجوب الكفارة. لأن موضوع الكفارة الصوم الصحيح الواجب على المكلف صحة تأهليه، و هذا المعنى لا يختل بوجود السفر باختياره.

نعم لو كان السفر غير اختياري كان موجبا للمنع عن التكليف بالصوم لأنه مع الاضطرار الى السفر لا يقدر على إتمامه، فلا يكون مكلفاً به، فينتفى. موضوع الكفارة، لأنه الصوم الواجب. أما السفر الاختياري فلا يمنع عن القدرة على الصوم التام، و لا عن التكليف به من غير جهة السفر.

و بذلك يظهر الفرق بين الموانع الاختيارية و الاضطرارية، فتجب الكفارة بالإفطار قبل الأولى، و لا تجب به قبل الثانية. فالحيض و النفاس و نحوهما لا- توجب سقوط الكفارة لو اتفق وقوعها اختياراً من المكلف بعد صدور المفطر كالسفر الاختياري. و لو وقعت اضطراراً اقتضت سقوط الكفارة، كالسفر الاضطراري.

هذا و لكن سيأتى في فصل شرائط وجوب الصوم: أن السفر المأخوذ مانعاً من الصوم لم يؤخذ مانعاً منه كسائر الموانع، و لذا لا يدعو الأمر بالصوم الى تركه، فيكون التكليف بالصوم كالمنوط بعدمه، فلا- يثبت إلا- في ظرف عدمه من باب الاتفاق، فاذا اتفق وجوده كشف عن عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦١

بل و كذا لو بدا له السفر لا يقصد الفرار (١) على الأقوى.

و كذا لو سافر فأفطر قبل الوصول إلى حد الترخيص. و أما لو أفطر متعمداً، ثم عرض له عارض قهري، من حيض، أو نفاس، أو مرض، أو جنون، أو نحو ذلك من الأعذار ففي السقوط و عدمه وجهان، بل قولان، (٢) أحوطهما الثاني و أقواهما الأول (٣).

[مسألة ١٢: لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين أنه من شوال]

(مسألة ١٢): لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر ثم تبين أنه من شوال فالأقوى سقوط الكفارة (٤). و إن كان الأحوط عدمه. و كذا لو اعتقد أنه من رمضان ثم أفطر متعمداً فبان أنه من شوال، أو اعتقد في يوم الشك في أول الشهر أنه من رمضان فبان أنه من شعبان.

التكليف بالصوم من الأول، فيجرى عليه حكم المانع غير الاختياري.

اللهم إلا أن يقال: إن دعوى كون السفر و نحوه إذا وقع في أثناء النهار كان مبطلا للصوم من أول الأمر مما لا شاهد عليها. إذ يحتمل كونه مبطلا له و ناقضاً له من حينه. فاذا لا يبعد البناء على وجوب الكفارة مطلقاً.

(١) كما هو المشهور. و عن المختلف: السقوط فيه. و وجهه يعلم مما سبق، لأنهما من باب واحد.

(٢) حكى ثانيهما عن الأكثر، و عن الشيخ: الإجماع عليه، و حكى أولهما عن بعض، و في الجواهر: إنه لم يتحقق قائله.

(٣) يعلم وجهه مما سبق، الذي عرفت الاشكال فيه.

(٤) لعدم وجوب الصوم واقعاً، و ظاهر الكفارة اختصاصها به.

و دعوى: أنها من آثار التجرؤ و التمرد، الحاصل بمخالفة الحكم الظاهري غير متحققه. و مثله: الفرض الثاني.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٢

[مسألة ١٣: قد مر أن من أفطر في شهر رمضان عالماً عامداً إن كان مستحلاً فهو مرتد]

(مسألة ١٣): قد مر (١) أن من أفطر في شهر رمضان عالماً عامداً إن كان مستحلاً فهو مرتد، بل وكذا إن لم يفطر ولكن كان مستحلاً له. وإن لم يكن مستحلاً عزز بخمسة و عشرين سوطاً، فإن عاد بعد التعزير عزز ثانياً، فإن عاد كذلك قتل في الثالثة. والأحوط قتله في الرابعة.

[مسألة ١٤): إذا جامع زوجته في شهر رمضان و هما صائمان مكرهاً لها]

(مسألة ١٤): إذا جامع زوجته في شهر رمضان (٢) و هما صائمان مكرهاً لها كان عليه كفارتان، و تعزيران: خمسون سوطاً (٣)، فيتحمل عنها الكفارة و التعزير. و أما إذا طاعته في الابتداء فعلى كل منهما كفارته و تعزيره (٤). و إن أكرها

(١) تقدم ذلك في أول كتاب الصوم، و مر الكلام فيه.

(٢) هذا القيد غير مذكور في الخبر الآتي، غاية الأمر أن ذكر الكفارة و التعزير في الجواب ظاهر في خصوص الصوم الذي فيه الكفارة و التعزير، فيعم جميع أفرادها.

(٣) إجماعاً، كما عن جماعة.

لخبر المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أتى امرأته و هو صائم و هي صائمة. فقال (ع): إن كان استكرها فعليه كفارتان، و إن طاعته فعليه كفارة و عليها كفارة. و إن كان أكرها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحد، و إن كانت طاعته ضرب خمسة و عشرين سوطاً، و ضربت خمسة و عشرين سوطاً» (١)

و ضعفه منجبر بالإجماع المدعى، و نفى الخلاف. و خلاف العماني، حيث نسب اليه القول باتحاد الكفارة عليه - مع أنه غير محقق - غير قادح.

(٤) إجماعاً على الظاهر. لصدق الإفطار العمدي بالنسبة الى كل منهما فيشملة ما دل على وجوبها على من أفطر متعمداً. مضافاً الى إمكان دخوله

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٣

في الابتداء ثم طاعته في الأثناء فكذلك على الأقوى (١)،

في الخبر - كما هو الظاهر - لصدق أنها طاعته. و الإكراه بعد ذلك لا أثر له، لعدم تأثير الجماع حينئذ الكفارة عليها مع المطاوعة، فضلاً عن الإكراه.

(١) كأنه لظهور الخبر في استمرار الإكراه إلى الفراغ، فلا يشمل المقام، فيرجع فيه الى الضوابط المقتضية لكون على كل منهما كفارة واحدة كذا في الجواهر. و فيه: أنه مبني على كون جماعها في الابتداء عن إكراه غير مفطر لها، فإنه حينئذ تجب عليه لأجله كفارة واحدة، فإذا طاعته وجبت عليها كفارة لافطارها باستدامة الجماع بلا إكراه. أما بناء على أنها تفطر بالإكراه، يكون مقتضى القواعد أن عليه كفارة واحدة دونها، لأن مطاوعتها بعد ذلك لا توجب الإفطار العمدي، لتحقق الإفطار باكراهها في الابتداء، فلا مقتضى للكفارة. نعم لو ثبت أن الجماع بعد الإفطار عن عذر موجب للكفارة، كان البناء على أن عليها كفارة في محله. ولكنه غير ظاهر و إن قلنا بتكرار الكفارة بتكرار الجماع، لاختصاصه بصورة تحقق الإفطار الموجب للكفارة لا مطلق الجماع و لو بعد الإفطار عن عذر، فالمكره

على الإفطار إذا أفطر ثم جامع عمداً لا دليل على وجوب الكفارة عليه. و إذ عرفت سابقاً: أن استعمال المفطر عن إكراه مفطر، تعرف أن مقتضى القواعد فى المقام وجوب كفارة واحدة عليه دونها.

نعم مقتضى إطلاق النص: تعدد الكفارة عليه، لصدق الإكراه على صرف ماهية الجماع. و لا ينافيه صدق المطاوعة له أيضاً، لأن ذلك إنما هو بلحاظ البقاء، لا صرف الوجود، و الظاهر من الخبر كون المعيار فى تعدد الكفارة عليه الإكراه فى صرف وجود المفطر، و فى كون كفارة واحدة على كل منهما المطاوعة فى صرف الوجود المفطر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٤

و إن كان الأحوط كفارة منها و كفارتين منه. و لا فرق فى الزوجة بين الدائمة و المنقطعة (١).

[مسألة ١٥]: لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم فى النوم

(مسألة ١٥): لو جامع زوجته الصائمة و هو صائم فى النوم (٢) لا يتحمل عنها الكفارة، و لا التعزير (٣). كما أنه ليس عليها شيء، و لا يبطل صومها بذلك (٤). و كذا لا- يتحمل عنها إذا أكرهها على غير الجماع من المفطرات (٥) حتى مقدمات الجماع، و إن أوجبت إنزالها.

[مسألة ١٦]: إذا أكرهت الزوجة زوجها

(مسألة ١٦): إذا أكرهت الزوجة زوجها لا تتحمل عنه شيئاً.

[مسألة ١٧]: لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان

(مسألة ١٧): لا تلحق بالزوجة الأمة إذا أكرهها على الجماع و هما صائمان (٦)، فليس عليه إلا كفارته و تعزيره

هذا بناء على أن المراد بالإكراه فى النص: ما لا يرتفع معه الاختيار أما لو أريد منه ما يعم الإيجاب و فرض ذلك، كان اللازم البناء على وجوب كفارتين عليه للنص، و كفارة واحدة عليها بالمطاوعة، للقواعد الأولية الموجبة للكفارة بمطلق الإفطار العمدى.

(١) كما نسب التصريح به إلى الأصحاب. و يقتضيه إطلاق النص.

(٢) يعنى: و هى نائمة.

(٣) للأصل، بعد عدم الدليل عليه، و عدم دخوله فى الخبر. و ما عن الشيخ (ره): من وجوب الكفارتين عليه غير ظاهر.

(٤) للأصل، بعد عدم تحقق الإفطار العمدى منها.

(٥) للأصل، بعد عدم الدليل عليه، و عدم شمول النص له. و كذا فى المسألة الآتية.

(٦) لظهور النص فى الزوجة. و كون إضافة المرأة إلى الضمير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٥

و كذا لا تلحق بها الأجنبية إذا أكرهها عليه على الأقوى (١).

و إن كان الأحوط التحمل عنها، خصوصاً إذا تخيل أنها زوجته فأكرهها عليه.

[مسألة ١٨]: إذا كان الزوج مفطراً

(مسألة ١٨): إذا كان الزوج مفطراً، بسبب كونه مسافراً، أو مريضاً، أو نحو ذلك، و كانت زوجته صائمة، لا يجوز له إكراهها على الجماع (٢)، و إن فعل لا يتحمل عنها

يكفى فيها أدنى ملابس، و لو لكونها أمتة خلاف الظاهر. و منه يظهر ضعف ما عن المختلف من الإلحاق.

(١) للأصل، و عدم دخوله فى النص. و عن المختلف: الإشكال فى ذلك، لأن الكفارة عقوبة على الذنب، و هو هنا أفحش. و لأنه قد يكون الذنب قوياً، فلا تجدى الكفارة فى تخفيفه. انتهى. و قد يظهر من الشيخ (ره) ذلك أيضاً. و الأصل يقتضى عدم الإلحاق.

(٢) على الأصح. لأصالة عدم جواز إجبار المسلم على غير الحق الواجب عليه. كذا عن المدارك. و فى الجواهر: «فيه بحث». و كأنه لعموم ما دل على ثبوت حق الانتفاع بالبيع للزوج، الذى لا ينافى حرمة التمكين تكليفاً من جهة الإفطار عمداً. نظير وجوب أكل مال الغير عند المخمصة الذى لا ينافى ملك الغير له، فيجوز للزوج الإكراه، و يجب عليها الامتناع حسب الإمكان.

نعم لو كانت حرمة الإفطار مانعة من ثبوت حق الانتفاع للزوج، كان عدم جواز الإكراه فى محله، لأنه إجبار على غير الحق. لكن عرفت عدم المنافاة، فلا وجه للمنع.

إلا أن يقال: لم يثبت ما يدل على عموم الحق المذكور، و العمدة فيه: إطلاق وجوب الإطاعة، فإذا ثبت تقييده بغير المعصية، فلا طريق مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٦

الكفارة، و لا التعزير (١). و هل يجوز له مقاربتها و هى نائمة إشكال (٢).

[مسألة ١٩: من عجز عن الخصال الثلاث]

(مسألة ١٩): من عجز عن الخصال الثلاث فى كفارة مثل شهر رمضان تخير (٣) بين أن يصوم ثمانية عشر يوماً، أو يتصدق بما يطيق (٤).

إلى ثبوته. و من ذلك يظهر الإشكال فى دعوى استفادته من قوله تعالى:

﴿نِسَاءُكُمْ حَزَّتْ لَكُمْ فَآتُوا حَزَّتْكُمْ﴾ (١). فتأمل جيداً.

و يشهد بنفى الحق المذكور: أنه خلاف السيرة الارتكازية القطعية على عدم جواز منع الزوجة من الصوم و الصلاة، و مقدماتهما من طهارة حدثية أو خبيثة أو نحوهما، و غيرهما من الواجبات الشرعية.

(١) للأصل، بعد عدم دخوله فى النص، كما سبق فى نظيره. فما عن بعض - من القول بوجوب كفارة عنها عليه - غير ظاهر.

(٢) يبنى على ثبوت الحق و عدمه فى المقام، نظير ما تقدم فى الإكراه.

(٣) كذا حكى التعبير عن الأكثر. و فى الشرائع: «كل من وجب عليه شهران متتابعان، فعجز، صام».

(٤) كما عن المختلف، و الدروس، و غيرهما. لأنه مقتضى الجمع بين ما دل على بديلة خصوص صوم الثمانية عشر -

كخبر أبى بصير و سماعه بن مهرا ن قالاً: «سألنا أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين، فلم يقدر على الصيام، و

لم يقدر على العتق، و لم يقدر على الصدقة. قال (ع): فليصم ثمانية عشر يوماً، على كل عشرة مساكين ثلاثة أيام» [١]

و ،

خبر أبى بصير قال: «سألنا أبا عبد الله (ع) عن

[١] الوسائل باب: ٩ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث: ١. ثم إن الشيخ (ره) - رواها عن أبى بصير و سماعه فى التهذيب ج ٤: ص

٢٠٨ طبع النجف الأشرف، و الاستبصار ج ٢ ص ٩٢ طبع النجف الأشرف بدون قوله: «و لم يقدر على العتق». و رواها في التهذيب ج ٤ صفحة ٣١٢ عن أبي بصير، كما في الوسائل. فلاحظ.

(١) البقرة: ٢٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٧

.....

رجل ظاهر من امرأته، فلم يجد ما يعتق، و لا ما يتصدق، و لا يقوى على الصيام. قال (ع): يصوم ثمانية عشر يوماً، لكل عشرة مساكين ثلاثة أيام» (١)

- و بين ما دل على بدلية خصوص الصدقة،

كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر. قال (ع): يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً. فان لم يقدر تصدق بما يطيق» (٢)

و

مصححه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «في رجل وقع على أهله في شهر رمضان، فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكيناً. قال (ع): يتصدق بقدر ما يطيق» (٣).

و فيه: أن الجمع بذلك فرع التعارض، المتوقف على اتحاد المورد، ولكنه غير ظاهر. إذ ثاني الأولين صريح في كون مورده كفارة الظهار و أولهما إن لم يكن ظاهراً في المرتبة- بقرينه ما في ذيل الجواب: من توزيع الصيام على الصدقة على ستين مسكيناً، الظاهر في كونه بدل الصدقة على ستين مسكيناً المتعينة- فلا أقل من عدم ظهوره في العموم. و الأخيران موردهما كفارة شهر رمضان. و عليه فيجب العمل بكل في مورده من دون مقتضى للتصرف في كل منهما بالحمل على التخيير. على أنه لو سلم عموم الأول لكفارة شهر رمضان و جب تخصيصه بالأخير، جمعاً بين العام و الخاص.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٨

و لو عجز أتى بالممكن منهما (١). و إن لم يقدر على شيء منهما

و منه يظهر ضعف ما عن المفيد و السيد و الحلبي: من بدلية الأول مطلقاً.

كضعف ما عن الإسكافي و المقنع و المدارك و الذخيرة: من بدلية الثاني مطلقاً لضعف الخبرين الأولين سنداً. إذ فيه: أن الضعف يجبر بالعمل. و لو سلم فلا مجال للتعدى عن مورد الصحيحين الأخيرين.

ثم إن المذكور

في صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه، من صوم، أو عتق، أو صدقة في يمين أو نذر، أو قتل. أو غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة، فلاستغفار له كفارة، ما خلا يمين الظهار» (١)

فيمكن الجمع بينه وبين ما سبق، بحمل الكفارة المعجوز عنها على ما يشمل البدل، كالصدقة بما يطيق، أو صوم الثمانية عشر يوماً. إذ عليه ترتفع المنافاة بينهما.

نعم في صحيح ابن جعفر (ع): «إذا عجز عن الخصال الثلاث فليستغفر»

«٢» و مقتضاه كون الاستغفار في رتبة الصدقة. و الجمع بينهما بالترتيب لا شاهد له. إلا أن يكون هو الإجماع.

(١) كأنه لقاعدة الميسور. لكن في تماميتها إشكالا أشرنا إليه فيما سبق. مع أنه غير معقول بالنسبة إلى الصدقة، إذ مع فرض العجز عن الصدقة بما يطيق كيف يمكن تكليفه بالممكن منهما؟! اللهم إلا أن يكون المراد من الصدقة بما يطيق: الصدقة على ستين مسكيناً بما يطيق و إن لم يكن مداً، و حينئذ فالبديل في حال العجز عنه هو ما يمكنه لكنه - مع أنه غير ظاهر من العبارة - غير ظاهر من الدليل.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩. و هو منقول بالمعنى.

إلا إذا كان المراد غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٦٩

استغفر الله تعالى و لو مرة (١) بدلا عن الكفارة، و إن تمكن بعد ذلك منها أتى بها (٢).

(١) بلا خلاف فيه، على الظاهر. لما عرفت: من أنه مقتضى الجمع بين نصوص المقام، و صحيح أبي بصير

و ابن جعفر (ع)

. و مقتضاه الاكتفاء بالمرة للإطلاق.

(٢) هذا يناهض البناء على بديلة الاستغفار، إذ مقتضى البديلة الاجزاء اللهم إلا أن تختص بدليته بالعجز المستمر، فاذا تمكن بعد ذلك

انكشف عدم البديلة. و عليه فاللازم البناء على ذلك في بديلة الصوم ثمانية عشر، و الصدقة بما يطيق، لعدم الفرق بين المقامين.

فالأولى أن يقال: إنه إن بنى على عدم فورية وجوب الكفارة، فتخصيص البديلة بالعجز المستمر و ان كان يساعده الارتكاز جداً، و

عليه بنينا على عدم جواز البدار لذوى الأعذار في الواجبات الموقته، إلا أن حمل الدليل عليه في المقام بعيد جداً، لندرة العجز المستمر

عن الصدقة بالقليل كما لا يخفى. فالإكتفاء بالعجز العرفي مطلقاً، أو مع عدم ظهور أماره المكنة لا يخلو من قوة.

نعم

في مصحح إسحاق: «الظهار إذا عجز صاحبه عن الكفارة فليستغفر ربه، و ينوى أن لا يعود قبل أن يواقع، ثم ليواقع و قد أجزأه ذلك

من الكفارة. فإذا وجد السبيل إلى ما يكفر يوماً من الأيام فليكفر..» (١)

و مورده و إن كان الظاهر، لكن لا يبعد استفادة الحكم في غيره منه، كما يساعده الارتكاز العرفي. و لا سيما مع البناء على وجوبه مع

فعل الكفارة، كما يظهر من بعض نصوص قصة الأعرابي الذي واقع أهله في شهر رمضان

«٢»

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الكفارات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢، ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٠

[مسألة ٢٠: يجوز التبرع بالكفارة عن الميت]

(مسألة ٢٠): يجوز التبرع بالكفارة عن الميت (١)، صوماً كانت أو غيره. و في جواز التبرع بها عن الحي إشكال (٢) و الأحوط العدم. خصوصاً في الصوم.

و على هذا فالمسقط للكفارة عدم الوجدان، لا فعل الاستغفار لأنه بدل فلا حظ.

(١) بلا خلاف معتد به، على ما تقدم في مبحث قضاء الصلوات.

(٢) بلا خلاف. فعن المبسوط: الجواز مطلقاً، و عن المختلف و غيره موافقته. و عن المدارك و غيره: العدم مطلقاً، و قواه في الجواهر، و قال:

«لعله المشهور». و في الشرائع: التفصيل بين الصوم فالثاني، و غيره فالأول.

و استدلل للأول: بأن الكفارة دين كسائر الديون التي يجوز التبرع فيها. و لما ورد في قصة الأعرابي الذي ادعى العجز عن الكفارة، حيث

قال له النبي (ص): خذ هذا التمر، و تصدق به» (١)

و لما ورد في قصة الخثعمية المشهورة، حيث قال النبي (ص) لها: «فدين الله أحق بالقضاء»

و قد تقدمت في قضاء الصلوات (٢).

و فيه: أن كونها كسائر الديون مصادرة. مع أن صحة التبرع في وفاء دين الحي محل إشكال، ففي حاشية الكركي المنع عنها بلا إذن منه.

فتأمل. و ما ورد في قصة الأعرابي ليس من التبرع الذي هو محل الكلام بل من باب الاذن في إخراج الكفارة من ماله (ص).

نعم لو كان المراد من التبرع في المقام بذل الأجنبي للمال، في مقابل إخراج المكلف لها من ماله، أمكن الاستدلال به على الجواز. مع إمكان الإشكال فيه: باحتمال كونه من باب التمليك، لا الاذن في الصدقة بماله (ص)

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٢) الحدائق ج: ١١ صفحة: ٣٩ الطبعة الحديثة و تقدم التعرض لها في المسألة: ٣ من فصل صلاة الاستيجار ج ٧ صفحة ١١٧ الطبعة الثالثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧١

.....

نعم

في موثق سماعه عن أبي بصير، الوارد في كفارة الظهر: «فقال رسول الله (ص): أنا أتصدق عنك، فأعطاه تمراً لإطعام ستين مسكيناً.

قال (ص): اذهب فتصدق بها ..» (١)

و أما ما ورد في قصة الخثعمية، فمع أنه ضعيف السند، و أن من المحتمل كون مورده الميت، مما لا مجال للعمل بإطلاقه في الحي إجمالاً، بل ضرورة فيجب الاقتصار فيه على مورده، للبناء على إجماله.

و استدلل للثاني: بأن ظاهر الخطاب الموجه الى شخص بشيء و جوب مباشرته له، فيجب العمل به. إلا أن يقوم ما يقتضى جواز التبرع،

و هو فى المقام مفقود.

و وجه الثالث: أما فى الصوم فلما ذكر. و أما فى غيره فلأنه لا إشكال عندهم فى صحة الوكالة فى العتق، و الإطعام، و قد ادعى فى الجواهر: الإجماع المحقق على الصحة فيما لو أعتق الأجنبى عبده عن غيره بمسأله. و الاشكال فى صحة التبرع بالعتق من بعض، ليس لبنائه على عدم كون الكفارة مورداً للتبرع، بل لشبهه أنه لا-عتق إلا-فى ملك، بناء على كون المراد منه فى ملك المعتق عنه. إذ لا مجال للبناء على الدخول فى ملك المعتق عنه فى التبرع لانتفاء السبب.

و على هذا فلا مجال للإشكال فى صحة التبرع بغير الصوم. إذ المنشأ فيه إن كان احتمال اعتبار المباشرة التى يقتضيها ظاهر الخطاب فيدفعه الإجماع المذكور، المساعد له ارتكاز العرف و المتشعبة فى أمثال ذلك، مما لم يكن الغرض من الأمر فيه محض تكميل النفس، كما فى الصوم، و الصلاة، و نحوهما، بل كان الغرض منه أيضاً شيئاً آخر يقوم بفعل الغير. و إن كان احتمال اعتبار كون العتق و الإطعام من ماله، فهو خلاف

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الكفارات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٢

[(مسألة ٢١): من عليه كفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين]

(مسألة ٢١): من عليه كفارة إذا لم يؤدها حتى مضت عليه سنين لم تتكرر (١).

[(مسألة ٢٢): الظاهر أن وجوب الكفارة موسع]

(مسألة ٢٢): الظاهر أن وجوب الكفارة موسع، فلا تجب المبادرة إليها (٢). نعم لا يجوز التأخير إلى حد التهاون.

إطلاق النص. و عدم الاجتزاء بالتصدق بمال الغير، إنما هو لعدم السلطنة عليه، لا لقصور الدليل عن شموله. مضافاً الى ظاهر موثق سماعه، و أبى بصير

. و إن كان احتمال اعتبار الاذن من المكلف تعبداً فهو مما لا مجال للركون اليه.

و إن كان لاحتمال دخل إذنه فى كون فعل الغير له، بنحو يترتب عليه آثاره و فوائده، بحيث لو لم يأذن لغيره فى أن يفعل عنه لا تصح نسبة الفعل اليه بوجه، و لا-ترجع فوائده إليه. ففيه: أنه خلاف بناء العرف، لاستقرار بنائهم على رجوع فوائده إليه بمجرد وقوعه من الغير بقصد أن يكون له إذا كان مما يقبل النيابة، و لا يتوقف ترتب الفائدة و رجوعها الى المنوب عنه على إذن منه. و هذا البناء كاف فى حكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف، لتحقق الإطاعة عند العقلاء، كما فى سائر الموارد. فتأمل جيداً.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى الجواز بعد الإجماع على صحة الاذن و الوكالة. فلاحظ.

(١) للأصل، بعد عدم الدليل على التكرار.

(٢) يظهر من الدروس و غيره المفروغية عنه، و يقتضيه إطلاق الأدلة.

نعم يمكن أن يستشكل فى ذلك: بأن مقتضى كونها كفارة للذنوب و وجوب المبادرة إليها عقلاً، نظير وجوب المبادرة إلى التوبة، فكما يحكم العقل بوجوب الإطاعة و حرمة المعصية، فراراً عن الوقوع فى الذنب، يحكم بوجوب المبادرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٣

[مسألة (٢٣): إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام - من زنا، أو شرب الخمر]

(مسألة ٢٣): إذا أفطر الصائم بعد المغرب على حرام - من زنا، أو شرب الخمر، أو نحو ذلك - لم يبطل صومه (١)، وإن كان في أثناء النهار قاصداً لذلك.

[مسألة (٢٤): مصرف كفارة الإطعام للفقراء]

(مسألة ٢٤): مصرف كفارة الإطعام للفقراء (٢)،

إليها أيضاً، فراراً عن بقاء الذنب، لعدم الفرق بين الحدوث والبقاء في نظر العقل، لأن في كل منهما خطراً. بل لعل ذلك منشأ لانصراف الأدلة إلى الفورية. فتأمل.

(١) لعدم الدليل عليه، والأصل البراءة.

(٢) بلا خلاف معتد به، فإن الآية «١» والنصوص

«٢» وإن كانت مشتملة على المسكين، إلا - أن الإجماع - صريحاً، وظاهراً، محكياً عن جماعة - على أن الفقير والمسكين يراد كل منهما من الآخر عند الانفراد. قال في محكى المبسوط: «لا - خلاف في أنه إن أوصى للفقراء منفردين، أو للمساكين كذلك، جاز صرف الوصية إلى الصنفين جميعاً» ومثله: ما عن نهاية الأحكام وفي محكى المسالك: «و اعلم أن الفقراء والمساكين متى ذكر أحدهما دخل فيه الآخر بغير خلاف». وعن الروضة، ومحكى الميسية: الإجماع على ذلك، وفي الحدائق: نفي الخلاف فيه، ويظهر من كلامهم في الكفارات المفروغية عنه. فما في القواعد - من الإشكال في أجزاء الإعطاء للفقير في الكفارة - ضعيف. ولا سيما بملاحظة ما

في مصحح إسحاق، الوارد في إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً: «قلت: فيعطيه الرجل قرابته إن كانوا محتاجين؟ قال (ع): نعم» «٣».

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) تقدم ذكرها في المسألة: ١ من هذا الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٤

إما بإشباعهم (١)، وإما بالتسليم إليهم. كل واحد مدأ (٢)،

(١) بلا خلاف ولا إشكال، كما في الجواهر. ويدل عليه

مصحح أبي بصير: «سألت أبا جعفر (ع) عن (أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) «١» قال (ع): نعم، ما تقوتون به عيالكم من أوسط ذلك.

قلت: وما أوسط ذلك؟ فقال: الخل، والزيت، والتمر، والخبز، يشبعهم به مرة واحدة» «٢»

و اختصاصه بكفارة اليمين لا يقدر في جواز التعدى إلى المقام وسائر الكفارات، لعدم الفصل.

و منه يظهر ما فى ما عن المفيد: من أنه اعتبر فى كفارة اليمين أن يشبعهم طول يومهم. و يشهد له رواية سماعه- المروية عن تفسير العياشى- عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن قول الله عز و جل (مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ) فى كفارة اليمين. قال (ع): ما يأكل أهل البيت يشبعهم يوماً. و كان يعجبه مد لكل مسكين» «٣»

لضعف الرواية بالإرسال، مع لزوم حملها على الاستحباب، جمعاً بينها و بين المصحح.

(٢) كما هو المشهور، و لا سيما بين المتأخرين. للنصوص الكثيرة الدالة على الاكتفاء به، بل لعلها متواترة، الوارد بعضها فى كفارة قتل الخطأ

«٤» و بعضها فى كفارة اليمين

«٥» و بعضها فى كفارة شهر رمضان

«٦» بضميمة عدم القول بالفصل بين أنواع الكفارات.

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١٠، ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٥

و الأحوط مدان، من حنطة، أو شعير، أو أرز، أو خبز أو نحو ذلك (١) و لا يكفى فى كفارة واحدة إشباع شخص واحد مرتين

و عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط و النهاية و التبيان: أنها مدان، و وافقه عليه غيره، و عن الخلاف: الإجماع عليه. و يشهد له

مصحح أبى بصير فى كفارة الظهار: «تصدق على ستين مسكيناً ثلاثين صاعاً، لكل مسكين مدين مدين» «١»

و فيه: أنه إن أمكن تخصيصه بمورده و جب الاقتصار عليه، لعدم معارض له فيه. و إلا- كما هو الظاهر، من جهة عدم الفصل بين

الموارد- فاللازم حمله على الاستحباب، جمعاً عرفياً بينه و بين ما سبق. و أما دعوى الإجماع، فموهونة بمخالفة الأكثر، كما لا يخفى.

(١) مما يسمى طعاماً، كما هو المشهور، بل فى محكى الخلاف: الإجماع عليه. لإطلاق الأدلة. و ما فى بعض كتب اللغة: من أنه قد

يختص الطعام بالبر لا- يقدر فيما ذكرنا،- لأنه لو تم- فهو خلاف الاستعمال الشائع، الذى يحمل عليه اللفظ عند الإطلاق. مع أنه

مختص بلفظ الطعام، و لا- يجرى فيما اشتملت عليه النصوص، و هو الإطعام. فالبناء على إطلاقه، الشامل لكل ما يطعم، المقابل لما

يشرب، متعين.

نعم ورد فى نصوص كفارة اليمين التقييد بالحنطة، و الدقيق، و الخبز

ففى صحيح الحلبي: «يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة، أو مد من دقيق» «٢»

و،

فى صحيح الثمالى: «إطعام عشرة مساكين مداً مداً، دقيق، أو حنطة» «٣».

و

فى مصحح هشام بن الحكم: «مد مد من حنطة» «٤».

و

فى مصحح أبى بصير: «قلت: و ما أوسط ذلك؟»

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٦

.....

فقال (ع): الخل، و الزيت، و التمر، و الخبز، يشبعهم به مرة واحدة» (١)

و نحوها غيرها. و عليه فالجمع العرفى يقتضى التقييد بذلك فى خصوص كفارة اليمين. و التعدى إلى غيرها يتوقف على عدم الفصل، و هو غير ثابت.

فعن الحلبي: «يجوز أن يخرج حباً، و دقيقاً، و خبزاً، و كلما يسمى طعاماً إلا كفارة اليمين، فإنه يجب عليه أن يخرج من الطعام الذى يطعم أهله، للآية». و فى التحرير: «يجوز إخراج الخبز، و الدقيق، و السويق، و الحب - لا - السنبل - من كل ما يسمى طعاماً، فى جميع الكفارات. إلا كفارة اليمين، فان الواجب فيها الإطعام من أوسط ما يطعم أهله. و لو أطعم مما يغلب على قوت البلد جاز». و أما التقييد فى الآية بالأوسط - و كذا فى جملة من النصوص - فقد اختلفت النصوص فى تفسيره. ففى بعضها: إرادة الوسط فى المقدار،

ففى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى قول الله عز و جل (مَنْ أَوْسَطَ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) قال (ع): هو كما يكون فى البيت: من يأكل المد، و منهم من يأكل أكثر من المد، و منهم من يأكل أقل من المد، فبين ذلك. و إن شئت جعلت لهم أدماً. و الأدم أدناه ملح، و أوسطه الخل و الزيت، و أرفعه اللحم» (٢).

و نحوه غيره. و فى بعضها: إرادة الوسط فى الجنس، كمصحح أبى بصير المتقدم. و نحوه مصحح البزنطى عن أبى جميلة (٣)، و خبر زرارة

(٤) و غيرهما.

و يجب حمل الأخير على الاستحباب، لما فى مصحح الحلبي المتقدم،

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الكفارات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٧

أو أزيد، أو إعطاؤه مدين أو أزيد (١)، بل لا بد من ستين نفساً.

من

قوله (ع): «وإن شئت جعلت ..»

. الظاهر في نفى الوجوب.

فالمتحصل من مجموع الأدلة كتاباً و سنة: الاكتفاء بمطلق ما يسمى إطعاماً في جميع الكفارات، عدا كفارة اليمين، فإنه يتعين فيها إما الخبز، أو الحنطة، أو الدقيق. و مقتضى إطلاق الخبز و الدقيق في النصوص - و كذا ما في الجواهر: من نفى الاشكال في أجزاءهما - عدم الفرق بين ما يكون من الحنطة و من غيرها. اللهم إلا أن يكون ذكر الحنطة مع الدقيق في الصحيحين موجباً لانصرافه إلى دقيق الحنطة، بل لعل الاقتصار على الحنطة في مصحح هشام يقتضى ذلك، بأن يكون الجمع بينه و بينهما موجباً لحمل الحنطة على ما يعم الدقيق.

و من هنا يشكل إطلاق الخبز في مصحح أبي بصير، فلعل الجمع أيضاً يقتضى حمله على خبز الحنطة. بل يمكن الاشكال فيه أيضاً: بعدم وروده في مقام البيان من هذه الجهة. فتأمل.

و أما ما ورد في قصة الأعرابي الذي أفطر شهر رمضان، أو الذي ظاهر من امرأته: من إعطاء النبي (ص) له التمر ليتصدق به «١»، فلا يصلح لتقييد الأدلة، لعدم ظهوره في التقييد، كما هو ظاهر. و الله سبحانه أعلم.

(١) إجماعاً ظاهراً. لعدم الإتيان بالمأمور به، و هو إطعام الستين.

مضافاً إلى

مصحح إسحاق بن عمار: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن إطعام عشرة مساكين أو إطعام ستين مسكيناً، أيجمع ذلك لإنسان واحد يعطاه؟ فقال (ع): لا، و لكن يعطى إنساناً إنساناً، كما قال الله عز و جل «٢».

(١) تقدم ذكرهما في المسألة: ٢٠ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٨

نعم إذا كان للفقير عيال متعددون - و لو كانوا أطفالاً صغاراً (١)

قال في الجواهر: «نعم لو دفعه لواحد، ثم اشتراه منه، ثم دفعه لآخر .. و هكذا إلى تمام الستين - أجزاء، بلا خلاف و لا إشكال».

و يقتضيه إطلاق الصدقة في كثير من النصوص، لتحققها بالتملك، فلا مانع من الشراء بعده.

و توهم: أنه لا بد من أكل الفقير لها، ليتحقق الإطعام المعتبر في الكفارة كتاباً و سنة. مندفع: بأن الإطعام مفسر في النصوص ببذل الطعام لهم ليأكلوه، أو تملكهم إياه، فلا يعتبر في الأول التملك، و لا يعتبر في الثاني الأكل. و لو اعتبر الأكل في الجميع لزم عدم الاجتزاء بمجرد التصدق حتى يتحقق الأكل في الخارج، و هو خلاف المقطوع به من النصوص.

ثم إن ما ذكر - من عدم الاكتفاء بإعطاء الواحد مرتين في كفارة واحدة - إنما هو مع التمكن من المستحق. أما مع التعذر، ففي الشرائع و غيرها: أنه يجوز، بل في الجواهر: لم أقف فيه على مخالف صريح معتد به، و عن ظاهر الخلاف: الاتفاق عليه. و يشهد له خبر السكوني:

«قال أمير المؤمنين (ع): إن لم يجد في الكفارة إلا الرجل و الرجلين.

فليكرر عليهم حتى يستكمل العشرة، يعطيهم اليوم، ثم يعطيهم غداً» (١).

و اختصاص مورد بكفارة العشرة لا يقدح في التمسك به على عموم الحكم بناء على إلغاء خصوصيته عرفاً، أو عدم الفصل.

نعم ظاهره ملاحظة التعدد في الأيام. إلا أن يحمل على الإشباع بملاحظة المتعارف فيه، فلا يكون خصوصيةً لذلك، نظير خصوصية الغد. فتأمل.

(١) الظاهر أنه لا- إشكال و لا- خلاف في جواز إعطاء الصغار كالكبار فيما لو كان الإطعام بنحو التملك. كما يقتضيه- مضافاً إلى إطلاق الأدلة

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الكفارات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٧٩

يجوز إعطاؤه بعدد الجميع لكل واحد مداً (١).

لصدق المسكين عليهم كصدقه على الكبار-

صحيح يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن (ع): «عن رجل عليه كفارة إطعام عشرة مساكين، أيعطى الصغار والكبار سواء، و النساء و الرجال، أو يفضل الكبار على الصغار، و الرجال على النساء؟ فقال (ع): كلهم سواء» (١).

و أما في الإشباع، فالمحكى عن المفيد: المنع من إعطائهم مطلقاً، و في الشرائع: «يجوز إطعامهم منضمين. و لو انفردوا احتسب الاثنان بواحد». و كأنه

لخبر غياث: «لا يجزى إطعام الصغير في كفارة اليمين و لكن صغيرين بكبير» (٢).

و

في خبر السكوني: «من أطعم في كفارة اليمين صغاراً و كباراً فليزود الصغير بقدر ما أكل الكبير» (٣).

لكن الأول شامل لصورة الانضمام أيضاً، بل الثاني ظاهر فيها- كما في الجواهر- إلا أنه ظاهر في لزوم تزويد كل صغير بقدر ما أكل الكبير، لا في احتساب الاثنان بواحد. اللهم إلا أن يجمع بينه و بين الأول بالتخيير بين الأمرين. أو يحمل الأول على صورة الانفراد، فيختص التزويد بصورة الانضمام.

و لعل الثاني أقرب. و عليه: تشكل دعوى عموم احتساب الاثنان بواحد لصورتى الانضمام و الانفراد، كما عن الرياض.

نعم في عموم الحكم لغير كفارة اليمين نظر، لاختصاص الخبرين بها اللهم إلا- أن يتم في غيرها بعدم الفصل. و لا سيما بملاحظة اختصاص دليل مشروعية الإشباع بها لا غير.

(١) للإطلاق. و

لصحيح يونس عن أبي الحسن (ع): «و يتمم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الكفارات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٠

[مسألة (٢٥): يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجة]

(مسألة ٢٥): يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجة (١)،

إذا لم يقدر على المسلمين و عيالاتهم تمام العدة التي تلزمه أهل الضعف ممن لا ينصب» (١).

ثم إن عبارة المتن ظاهرة في جواز إعطاء المعيل بقدر عدد العيال، وإن لم يكن وكيلا عنهم إذا كانوا كباراً، ولا ولياً عليهم إذا كانوا صغاراً. لكنه غير ظاهر الوجه إذا كان بنحو التملك، إذ التملك يحتاج سلطنة. نعم إذا كان بنحو الإشباع أمكن ذلك بلا توكيل أو ولاية، لكون المعيل حينئذ واسطه في الإشباع. لكن لا بد حينئذ من العلم بحصول الإشباع، ولا تفرغ الذمة إلا به.

(١) على المشهور شهرة عظيمة.

لمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «عن الرجل يدخله شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحاً، ثم يبدو له - بعد ما يدخل شهر رمضان - أن يسافر. فسكت، فسألته غير مرة، فقال (ع): يقيم أفضل. إلا أن تكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها، أو يتخوف على ماله» (٢).

و

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيام. فقال (ع): لا بأس بأن يسافر، ويفطر ولا يصوم» (٣).

وقريب منهما غيرهما.

وعن الحلبي: أنه لا يحل اختياراً، لإطلاق ما دل على وجوب الصوم بناء على كون الحاضر من شرائط الوجود، لا الوجوب. مضافاً إلى مصحح

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨١

بل ولو كان للفرار من الصوم (١). لكنه مكروه (٢).

أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الخروج إذا دخل شهر رمضان فقال (ع): لا، إلا فيما أخبرك به: خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل الله تعالى، أو مال تخاف هلاكه، أو أخ تخاف هلاكه» (١).

وما

في حديث الأربعمائه: «ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا دخل شهر رمضان لقول الله عز وجل (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)» (٢). وفيه: أن الحاضر - لو سلم كونه شرطاً للوجود - فلم يؤخذ شرطاً على نحو يجب تحصيله كسائر شرائط الوجود، بل أخذ بنحو لا يجب تحصيله كما قد يقتضيه ظاهر الآية. والصحيحان المتقدمان كافيان في إثبات ذلك.

ولأجلهما ترفع اليد عن ظاهر مصحح أبي بصير

، و حديث الأربعمائه

- لو سلمت حجية الثاني في نفسه - حملاً للظاهر على الأظهر فيحملان على الكراهة، أو ترك الأفضل.

لا يقال: يمكن الجمع بينهما بالتقييد، بحمل المجوز على صورة وجود الحاجة، وغيره على غيرها. لأننا نقول: لا مجال لهذا الجمع بالإضافة إلى الصحيح الأول، لظهوره في الجواز بلا حاجة. وسيأتي ما له نفع في المقام في شرائط وجوب الصوم.

(١) كما هو المشهور. و عن العماني و ابن الجنيد و أبي الصلاح: الحرمة بل يلوح ذلك من الشيخ في التهذيب. و هو ضعيف، لإطلاق الأدلة المتقدمة.

(٢) للنهي عنه فيما سبق، المحمول عليها جمعاً. نعم ظاهر المدارك: كون الحضر أفضل، أخذاً بظاهر الصحيح الأول. لكن لا تنافي بينهما،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

(٢) البقرة: ١٨٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٢

[مسألة (٢٦): المد ربع الصاع]

(مسألة ٢٦): المد ربع الصاع (١)، و هو ستمائة مثقال و أربعة عشر مثقالاً و ربع مثقال. و على هذا فالمد: مائة و خمسون مثقالاً و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و ربع ربع المثقال. و إذا أعطى ثلاثة أرباع الوقيء من حقه النجف (٢) فقد زاد أزيد من واحد و عشرين مثقالاً (٣)، إذ ثلاثة أرباع الوقيء: مائة و خمسة و سبعون مثقالاً.

[فصل يجب القضاء دون الكفارة في أمور]

إشارة

فصل يجب القضاء دون الكفارة في أمور:

[أحدها: ما مر من النوم الثاني]

أحدها: ما مر من النوم الثاني، بل الثالث (٤). و إن كان الأحوط فيهما الكفارة أيضاً، خصوصاً الثالث.

لإمكان كون الحضر أفضل، و كون السفر فيه منقصه موجبه للكراهة.

(١) تقدم الكلام في هذه المسألة في مستحبات الوضوء. فراجع.

(٢) هي ثلاث حقق اسلامبول و ثلث، أعنى: تسعمائة و ثلاثة و ثلاثين مثقالاً صيرفياً و ثلثاً.

(٣) و لو أعطى حقه النجف لسته أنفار فقد زاد مقداراً أيضاً.

فصل يجب القضاء دون الكفارة في أمور:

(٤) قد مر الكلام في ذلك في المفطرات. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٣

[الثاني: إذا أبطل صومه بالإخلال بالنية]

الثاني: إذا أبطل صومه بالإخلال بالنية (١)، مع عدم الإتيان بشيء من المفطرات (٢)، أو بالرياء (٣)، أو بنية القطع أو القاطع كذلك.

[الثالث: إذا نسي غسل الجنابة]

الثالث: إذا نسي غسل الجنابة و مضى عليه يوماً أو أيام كما مر (٤).

[الرابع: من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر]

الرابع: من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر، ثم ظهر سبق طلوعه (٥) و أنه كان في النهار. سواء كان قادراً على

(١) فإنه و إن وجب القضاء لتركه للصوم، لكن لا دليل على وجوب الكفارة، لاختصاص أدلتها بالإفطار الحاصل باستعمال المفطر، لا مطلق ترك الصوم، كما نص عليه في المستند.

(٢) إذ في ظرف الإتيان يدخل تحت الإفطار باستعمال المفطر، فتشمله أدلة الكفارة. فإن قلت: إذا كان الإخلال بالنية مفطراً، كان الأكل بعده غير مفطر، لاستناد الإفطار إلى سبق الله، و حينئذ فلا يوجب الكفارة. قلت: لو بنى على ذلك لم تجب الكفارة في جميع المفطرات، لسبقها بنية الإفطار، التي هي مفطرة. و حينئذ لا بد من حمل نصوص وجوب الكفارة بالإفطار على استعمال المفطر، و لو كان الإفطار حاصلًا بالإخلال بالنية، أو بالرياء، أو بنية القاطع، أو نحو ذلك. أو يقال: بعموم أدلة الكفارة للنية، لكنها تختص بالنية الملحوقه باستعمال المفطر، و لا تشمل النية المجردة.

(٣) معطوف على: (بالإخلال).

(٤) مر وجوب القضاء في المسألة الخمسين من فصل المفطرات، و عدم وجوب الكفارة في فصل اعتبار العمد و الاختيار في وجوبها.

(٥) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر، و في محكي الانتصار: الإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٤

المراعاة، أو عاجزاً عنها (١) لعمى، أو حبس، أو نحو ذلك

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٣٨٤

عليه. و كذا عن الخلاف و ظاهر الغنية. و يشهد له

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته و قد طلع الفجر و تبين. فقال (ع): يتم صومه ذلك، ثم ليقتضيه. و إن تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر أفطر» (١)

و

موثق سماعه: «سألته عن رجل أكل و شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان. فقال (ع): إن كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل، ثم عاد فرأى الفجر، فليتم صومه، و لا إعادة عليه. و إن كان قام فأكل و شرب، ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع، فليتم صومه، و يقضى يوماً آخر. لأنه بدأ بالأكل قبل النظر، فعليه الإعادة» (٢)

و نحوهما غيرهما.

هذا كله في وجوب القضاء. و أما عدم الكفارة فيقتضيه الأصل، بعد اختصاص عموم وجوبها بالإفطار بصورة العمد.

(١) كما مال إليه في الجواهر، و جعله في المستند الأقوى، إلا- أن يقوم الإجماع على خلافه. لإطلاق النصوص المتقدمة. خلافاً للمشهور، حيث نفوا القضاء عن العاجز، بل عن الرياض: نفى وجدان الخلاف فيه للأصل، مع اختصاص النص و الفتوى- بحكم التبادر و غيره- بصورة القدرة، كما لا يخفى على من تدبرهما. لكن الأصل خلاف إطلاق دليل المفطرية. و تقييده بغير الجاهل بالموضوع غير ظاهر، لعدم المقيد. و أما اختصاص النصوص بالقادر فإنه خلاف الظاهر.

(١) لاحظ صدر الرواية في الوسائل باب: ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

و ذيلها في باب: ٤٥ من الأبواب المذكورة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٥

أو كان غير عارف بالفجر (١). و كذا مع المراعاة و عدم اعتقاد بقاء الليل (٢)، بأن شك في الطلوع، أو ظن فأكل، ثم تبين سبقه. بل الأحوط القضاء حتى مع اعتقاد بقاء الليل (٣) و لا- فرق في بطلان الصوم بذلك بين صوم رمضان، و غيره من الصوم الواجب و المندوب. بل الأقوى فيها ذلك حتى مع المراعاة و اعتقاد بقاء الليل (٤).

(١) لدخوله في إطلاق بعض نصوص الباب، كالعاجز.

(٢) هذا خلاف إطلاق موثق سماعه، الدال على نفى القضاء مع المراعاة و إن حصل الشك أو الظن، و من المعلوم أنه مقدم على إطلاق أدلة المفطرية، و إطلاق مثل صحيح الحلبي لو تم. و منه يظهر ما في الجواهر:

من الميل إلى القضاء، و حكاة عن الروض. لإطلاق أدلة المفطرية. و بأنه أولى بذلك من الظان ببقاء الليل بإخبار الجارية و الاستصحاب. إذ في الإطلاق ما عرفت. و الأولوية ممنوعة.

(٣) هذا غير واضح. للتسالم على نفى القضاء مع المراعاة، و في محكى الانتصار: الإجماع عليه، و موثق سماعه المتقدم دال عليه. و نحوه ما

في مصحح معاوية، من قوله (ع): «أما إنك لو كنت أنت الذى نظرت ما كان عليك قضاؤه» (١).

و حملة على إرادة أنك لو كنت أنت الذى نظرت لعلمت طلوع الفجر فلم تأكل خلاف الظاهر. و لا سيما بملاحظة باقى نصوص المراعاة. و لا يبعد أن يكون المراد فى المتن صورة ترك المراعاة لاعتقاد بقاء الليل. و عليه لا يبعد وجوب القضاء، لإطلاق الموثق و غيره.

(٤) كما استوضحه فى المستند، و استظهر عدم الخلاف فيه إذا كان

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٦

.....

الواجب غير معين، و نفى بعض الاشكال فيه، و عن العلامة و غيره:

التصريح به. لاختصاص نصوص الصحة مع المراعاة بغيره، لإطلاق ما دل على المفطرية- بضميمة ما دل على وجوب قضاء الفائت- يقتضى القضاء.

مضافاً إلى إطلاق ذيل صحيح الحلبي المتقدم

«١»- فتأمل- «٢»، و

موتق إسحاق بن عمار: «قلت لأبي إبراهيم (ع): يكون على اليوم واليومان من شهر رمضان، فأتسحر مصباحاً، أفطر ذلك اليوم وأقضى مكان ذلك اليوم يوماً آخر، أو أتم على صوم ذلك اليوم وأقضى يوماً آخر؟ فقال (ع):

لا، بل تفتطر ذلك اليوم، لأنك أكلت مصباحاً، و تقضى يوماً آخر» «٣»

و

خبر على بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم (ع): «عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان. قال (ع): يصوم يومه ذلك، و يقضى يوماً آخر. و إن كان قضاء لرمضان في شوال أو غيره، فشرب بعد الفجر، فليفتطر يومه ذلك، و يقضى» «٤».

و لا يعارضها مصحح معاوية الآتي

، لأنه مختص بالمعين، بقريته القضاء.

و أما الواجب المعين فاستظهر في المدارك إلحاقه برمضان، في عدم الإفطار مع المراعاة، و تبعه في الذخيرة و المستند. لعدم الدليل

على فساد الصوم، و لا على وجوب قضائه. لإطلاق

صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): أمر الجارية أن تنظر الفجر، فتقول: لم يطلع بعد فأكل، ثم أنظر فأجده قد كان طلع حين نظرت. قال (ع): تتم يومك ثم تقضيه. أما إنك لو كنت أنت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه» «٥»

(١) لاحظ ذلك في أول الأمر الرابع من الأمور المذكورة في هذا الفصل.

(٢) إشارة إلى ما يأتي: من قرب دعوى اختصاصه بصورة عدم المراعاة. منه قدس سره.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٥) تقدم ذلك في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٧

[الخامس: الأكل تعويلاً على من أخبر ببقاء الليل]

الخامس: الأكل تعويلاً على من أخبر ببقاء الليل و عدم طلوع الفجر مع كونه طالعاً (١).

فإنه شامل لرمضان وغيره. وفيه: أن إطلاق دليل المفطرية، و إطلاق ما دل على القضاء بالإفطار يقتضى البناء على الإفطار، و وجوب القضاء.

و الصحيح المذكور معارض بصحيح الحلبي

بالعموم من وجه «١»، و حمل الصحيح الثاني على غير المعين، ليس أولى من حمل الصحيح الأول على شهر رمضان. و حينئذ فإن كان الثاني أقرب عرفاً فهو، و إلا فالمرجع عموم المفطرية و القضاء.

هذا و لكن التحقيق: أن صحيح الحلبي

لفظه شامل لصورتي المراعاة و عدمها، و للمعين و غيره، و هو مختص بمرضان، و صحيح معاوية مختص بصورة المراعاة فى المعين، و شامل لمرضان و غيره، و الجمع كما يكون بتقييد الأول بعدم المراعاة، و بتقييده بغير المعين، يكون أيضاً بتقييد الثانى بمرضان. إلا أن الأول لما كان صدره مقيداً بصورة عدم المراعاة جمعاً بينه و بين ما سبق، فذيله يتعين أيضاً حملة على ذلك، و حينئذ يرتفع التنافى بينه و بين الثانى، و لا يتردد الأمر فى الجمع بين النحويين الآخرين حتى يرجع إلى دليل آخر، من جهة عدم المرجح، و عليه يتم ما استظهر فى المدارك.

لكن ذلك معارض: بأن قوله (ع) فى الثانى: «تم صومك» مختص بمرضان، فيتعين حمل ما بعده عليه، فلا يتم الثانى دليلاً على الحكم فى غيره معيناً أو غيره.

إلا أن يقال: لا وجه لهذا الاختصاص، بل تقدم احتمال المصنف (ره) تعميم الحكم لمطلق المعين. و لعله لهذا الصحيح الثانى. (١) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر. لصحيح معاوية السابق.

(١) تقدم ذلك فى أول الأمر الرابع من الأمور المذكورة فى هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٨

[السادس: الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر]

السادس: الأكل إذا أخبره مخبر بطلوع الفجر، لزعمه سخرية المخبر، أو لعدم العلم بصدقه (١).

[السابع: الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل]

السابع: الإفطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل (٢)

و أصالة البراءة من الكفارة.

ثم إن ظاهر إطلاق النص و الفتوى: عدم الفرق بين كون المخبر عدلاً أولاً، متعدداً أولاً. و عن المحقق و الشهيد الثانى، و المدارك و الذخيرة:

سقوط القضاء لو كان المخبر عدلين، لحجية البيئته. و فيه: أن حجية البيئته - كحجية الاستصحاب - لا تنافى و جوب القضاء عند انكشاف الخطأ، فإطلاق

قوله (ع): «لو كنت أنت ..»

، مع إطلاق أدلة المفترية يقتضى تحقق الإفطار بذلك. كما أن عموم وجوب القضاء بالفوت يقتضى وجوبه أيضاً.

(١) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر و عن مجمع البرهان. و عن المدارك: أنه قطع به الأصحاب.

لصحيح العيص بن القاسم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل خرج فى شهر رمضان و أصحابه يتسحرون فى بيت، فنظر إلى الفجر فناداهم أنه قد طلع الفجر، فكف بعض، و ظن بعض أنه يسخر فأكل. فقال: يتم صومه و يقضى» (١).

مضافاً إلى ما تقدم فى الرابع و الخامس، فإنه يدل على القضاء فى المقام بالأولية.

و أما الكفارة فينفيها أصل البراءة، و عن ظاهر جماعة: أنه لا خلاف فى نفيها فى غير صورة إخبار العدلين أو العدل الواحد، التى سيأتى الكلام فيها.

(٢) كما هو المشهور، و عن الحداثق: نفى الاشكال فيه، و فى الرياض: نفى الخلاف فيه. إلا من المدارك فى بعض صوره. و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه مع الشك. و هذا- مضافاً إلى فحوى ما تقدم فى الرابع

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٨٩

.....

و الخامس، و إلى إطلاق ما دل على المفطرية، بضميمة ما دل على إيجابها قضاء الصوم- هو العمدة فى وجوب القضاء. و لأجله يخرج عما دل بإطلاقه على نفيه،

كصحيح زرارة. قال: «قال أبو جعفر (ع): وقت المغرب إذا غاب القرص. فإن رأيت بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة، و مضى صومك، و تكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً» (١)

- و نحوه خبر زيد الشحام-

«٢» و

مصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «أنه قال لرجل ظن أن الشمس قد غابت فأفطر، ثم أبصر الشمس بعد ذلك، قال (ع): ليس عليه قضاؤه» (٣).

مع إمكان دعوى ظهور الأول فى صورة العلم، و الثانى فى صورة حصول الظن من الأمارات التى يعرفها لا من الخبر، فلا يكونان مما نحن فيه.

و أما الاستدلال عليه بما فى ذيل

موثق أبى بصير و سماعه عن أبى عبد الله (ع): «فى قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحب أسود عند غروب الشمس، فرأوا أنه الليل، فأفطر بعضهم، ثم إن السحاب انجلى فاذا الشمس. فقال (ع): على الذى أفطر صيام ذلك اليوم. إن الله عز و جل يقول (تَمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) (٤). فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه، لأنه أكل متعمداً» (٥).

ففيه: أن الموثق معارض بما يأتى، فيجب حمله على وجوب إتمام الصوم بعد الإفطار، نظير صحيح زرارة السابق، كما قد يشهد به: الاستدلال بقوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٠

و إن كان جائزاً له (١)، لعمى أو نحوه. و كذا إذا أخبره عدل، بل عدلان (٢). بل الأقوى وجوب الكفارة أيضاً إذا لم يجز له التقليد (٣).

[الثامن: الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها]

إشارة

الثامن: الإفطار لظلمة قطع بحصول الليل منها (٤) فبان خطؤه، و لم يكن في السماء علةً. و كذا لو شك (٥)، أو ظن

(ثُمَّ أَتَمُّوا ..)، إذ حمله على القضاء يوجب توقف الاستدلال به عليه على مقدمه مطوية، و هو خلاف الظاهر.

و لأجل ذلك يشكل الاستدلال بذيله، لامتناع التفكيك بينهما في الحكم إذ هو بمنزلة الكبرى. فتأمل. و أما الكفارة فينفى أصل البراءة.

(١) إذ الجواز الظاهري لا يمنع من تحقق الإفطار، لعدم الدليل على الاجزاء معه. و منه يظهر ضعف ما عن المدارك: من نفى القضاء حينئذ.

(٢) إذ غاية الأمر حجية الخبر حينئذ، فيجوز معه الإفطار ظاهراً، و قد عرفت عدم الدليل على الاجزاء. و منه أيضاً يظهر ضعف ما عن المحقق الثاني: من أنه لا شيء على المفطر لو كان المخبر عدلين، لحجية شهادتهما.

(٣) لأن الظاهر من الإفطار عمداً- الذى هو موضوع الكفارة- الإفطار لا عن عذر مع الالتفات إلى الصوم. نعم إذا كان جاهلاً بعدم جواز التقليد جرى عليه حكم الجاهل بالحكم، من انتفاء الكفارة.

(٤) كأنه لعموم أدلة المفطرية، بضميمة ما دل على وجوب القضاء على من أفطر. و فيه: أن العموم مقيد بصحيح زرارة و خبر الشحام

المتقدمين آنفاً، اللذين قد عرفت انتفاء المعارض لهما. مضافاً إلى مصحح زرارة الوارد في الظن بضميمة الأولوية، بناء على إطلاق الظن فيه. فالبناء على عدم القضاء- كما فى المستند- متعين. و حال الكفارة حينئذ ظاهر.

(٥) لعموم أدلة المفطرية من غير مقيد، لعدم شمول النصوص المتقدمة له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩١

بذلك (١) منها، بل المتجه فى الأخيرين الكفارة أيضاً، لعدم جواز الإفطار حينئذ (٢). و لو كان جاهلاً بعدم جواز الإفطار فالأقوى عدم الكفارة (٣)، و إن كان الأحوط إعطاؤها. نعم لو كانت فى السماء علةً فظن دخول الليل فأفطر، ثم بان له الخطأ لم يكن عليه قضاء (٤)، فضلاً عن الكفارة.

(١) قد يشكل: بأنه خلاف مصحح زرارة المتقدم، مع عدم المعارض له، اللازم حينئذ تقديمه على عموم أدلة المفطرية. و حمل الظن

فيه على العلم، كقوله تعالى: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ..) «١»

حمل على خلاف الظاهر من دون قرينة.

نعم قوله: «فأفطر» بالفاء الدالة على الترتيب، يصلح أن يكون قرينة على إرادة خصوص الظن الذى يجوز التعويل عليه. و لا سيما بملاحظة أصالة الصحة فى فعل المسلم. و حينئذ لا إطلاق للظن فيه يؤخذ به، و المتيقن منه ما يجوز العمل به. و هو و إن كان المحكى عن المدارك أنه مطلق الظن حيث لا طريق إلى العلم بلا خلاف. لكنه غير ظاهر، لخلو أكثر عباراتهم عن التصريح به- كما عن الذخيرة- و ظهور محكى المقنعة فى خلافه. فلا يبعد حينئذ تخصيصه بما يحصل من المراعاة مع وجود علة فى السماء، فان جواز العمل به حينئذ إن لم يكن متيقناً من الفتاوى، فلا أقل من كونه متيقناً من المصحح و غيره. و عليه فإطلاق أدلة المفطرية فى غيره

محكم.

(٢) فيكون إفطاره من العمد بالمعنى المتقدم، الذى هو موضوع الكفارة.

(٣) على ما سبق فى الجاهل بالحكم.

(٤) للمصحح المتقدم

«٢» مضافاً إلى

مصحح الكنانى قال: «سألت

(١) البقرة: ٤٦.

(٢) لاحظ الأمر السابع من الأمور المذكورة فى هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٢

و محصل المطلب: أن من فعل المفطر بتخيل عدم طلوع الفجر، أو بتخيل دخول الليل بطل صومه فى جميع الصور إلا فى صورة ظن دخول الليل، مع وجود علة فى السماء، من غيم، أو غبار، أو بخار، أو نحو ذلك. من غير فرق بين شهر رمضان، و غيره (١) من الصوم الواجب و المندوب.

و فى الصور التى ليس معذوراً شرعاً فى الإفطار - كما إذا قامت اليئنة على أن الفجر قد طلع و مع ذلك أتى بالمفطر، أو شك فى دخول الليل، أو ظن ظناً غير معتبر و مع ذلك أفطر - يجب الكفارة أيضاً فيما فيه الكفارة.

[مسألة ١: إذا أكل أو شرب - مثلاً - مع الشك فى طلوع الفجر]

(مسألة ١): إذا أكل أو شرب - مثلاً - مع الشك فى طلوع الفجر، و لم يتبين أحد الأمرين لم يكن عليه شىء (٢)

أبا عبد الله (ع) عن رجل صام، ثم ظن أن الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر، ثم إن السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب. فقال (ع):

قد تم صومه و لا يقضيه» (١)

و نحوه خبر زيد الشحام عنه (ع)

«٢» لكن ينبغى تخصيصه بصورة المراعاة التى يجوز العمل فيها بالظن، لما عرفت

(١) لإطلاق النص فى المستثنى و المستثنى منه.

(٢) لأصالة عدم تحقق الأكل فى النهار، الذى هو موضوع القضاء و لا يجرى استصحاب بقاء الأكل إلى زمان تحقق النهار، لأنه لا يثبت تحقق الأكل فيه، لأن الشك ليس فى بقاء الأكل و عدمه، بل فى بقاء الليل و عدمه، فاستصحاب بقاء الليل يقتضى كون الأكل لا فى النهار. لا يقال:

موضوع القضاء ترك الصوم، و هو يثبت بأصالة عدم الصوم. لأنه يقال:

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) تقدم ذلك فى الأمر السابع من الأمور المذكورة فى هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٣

نعم لو شهد عدلان بالطلوع، ومع ذلك تناول المفطر وجب عليه القضاء (١)، بل الكفارة أيضاً، وإن لم يتبين له ذلك بعد ذلك. و لو شهد عدل واحد بذلك فكذاك على الأحوط (٢).

[مسألة (٢): يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر]

(مسألة ٢): يجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم يعلم طلوع الفجر، و لم يشهد به البيئه، و لا- يجوز له ذلك إذا شك في الغروب عملاً- بالاستصحاب في الطرفين (٣) و لو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالأحوط ترك المفطر، عملاً- بالاحتياط، للإشكال في حجية خبر العدل الواحد و عدم حجيته. إلا أن الاحتياط في الغروب إلزامي، و في الطلوع استحبابي، نظراً للاستصحاب.

الصوم ترك المفطر في النهار، و قد عرفت أنه بنفسه يثبت بالأصل.

(١) يعنى: وجوباً ظاهرياً بمقتضى حجية البيئه. و كذا وجوب الكفارة فلو انكشف خطأ البيئه لم يلزم شيء منهما.

(٢) لاحتمال حجية الخبر. لكن عرفت مكرراً: عدم الدليل عليها فلا مانع من العمل بالأصول المتقدمة، بل خبر مسعدة بن صدقه ظاهر في نفي الحجية

«١». (٣) يعنى: استصحاب بقاء الليل و النهار، اللذين لا- إشكال ظاهراً في حجيتهما في المقام، بل عد جواز العمل بهما من الضروريات.

و قد يشكل: بأن ظاهر قوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) «٢» و نحوه- مما دل على توقيت الصوم و غيره من الموقتات:- وجوب إيقاع الفعل الموقت في زمان هو رمضان، أو غيره من الأوقات، بنحو مفاد

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

(٢) البقرة: ١٨٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٤

[التاسع: إدخال الماء في الفم للتبريد]

إشارة

التاسع: إدخال الماء في الفم للتبريد بمضمضة أو غيرها-

كان الناقصة، و هو لا- يثبت باستصحاب النهار أو نحوه الذي هو مفاد كان التامة، لوضوح تباين المفادين، فلا- يثبت أحدهما بالاستصحاب الجارى في إثبات الآخر. فكما أن استصحاب بقاء الكر في الحوض لا يثبت كرية الماء الموجود فيه، كذلك استصحاب بقاء النهار لا يثبت نهارية الزمان الخاص الواقع فيه الإمساك، و إذا لا تثبت نهارية الزمان الخاص لا يجب الإمساك فيه.

نعم لو كان الأثر ثابتاً لوجود النهار بنحو مفاد كان التامة، كما إذا قيل: «صم ما دام نهار رمضان» كان استصحاب بقاء النهار كافياً في

إثبات وجوب الصوم. إلا أنه خلاف ظاهر دليل التوقيت فيه، و في سائر موارد التوقيت التي يؤخذ الزمان فيها قيماً للفعل. ويمكن أن يدفع الإشكال: بأن ظرفية الزمان الخاص - أعنى: الليل و النهار، و نحوهما - ليس المراد بها كونه ظرفاً للفعل الموقت حقيقة، إذ الإضافة بينهما ليست إضافة ظرفية، إذ كيف يمكن اعتبارها بين حركة الكوكب في القوس الفوقاني أو التحتاني و بين فعل المكلف؟! بل إضافة ظرفية إنما تعتبر بين فعل المكلف و الأمد الموهوم، الذي يعتبر ظرفاً للفعل كما يعتبر أيضاً ظرفاً لليل أو النهار أو غيرهما من الساعات، فيكون معنى:

«صم في رمضان» صم في ذلك الأمد الموهوم الذي يكون ظرفاً لرمضان فترجع الإضافة بين الصوم و رمضان إلى إضافة الاقتران، نظير الإضافة بين الصلاة و الطهارة في قولنا: «صل في طهارة». و عليه فكما لا إشكال في جريان استصحاب الطهارة لإثبات كون الصلاة في طهارة، كذلك لا ينبغي الإشكال في جريان استصحاب رمضان لإثبات كون الصوم في رمضان. فلاحظ، و تأمل.

هذا و لو فرض تحكم الاشكال المذكور أمكن الرجوع - في إثبات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٥

فسبقه و دخل الجوف، فإنه يقضى (١)،

وجوب الصوم في الزمان المشكوك كونه قبل الغروب أو بعده - الى استصحاب نفس الوجوب، فيقال: كان الصوم واجباً، فهو على ما كان. و لا يقال عليه: إن المعلوم الثبوت سابقاً هو وجوب الصوم في النهار، و المقصود إبقاؤه هو وجوب نفس الصوم، فيكون المشكوك غير المتيقن، و هو مانع من جريان الاستصحاب لاعتبار اتحاد القضية المعلومه و المشكوكه في جريانه. لأنه يقال: هذا المقدار من الاختلاف إنما يقدح بناء على اعتبار الاتحاد بينهما بحسب لسان الدليل. و أما بناء على اعتباره بحسب نظر العرف فلا إشكال فيه، كما أوضحناه فيما علقناه على مباحث الاستصحاب من الكفاية. فراجع.

كما يمكن أيضاً: جواز الأكل في الزمان المشكوك كونه بعد الطلوع لأصالة البراءة من وجوب الإمساك، و لظاهر قوله تعالى: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ..) «١» المحمول على الحكم الظاهري. و لما

رواه إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): آكل في شهر رمضان حتى أشك؟ قال (ع):

كل حتى لا تشك» «٢».

و نحوه غيره.

(١) بلا- خلاف فيه في الجملة، كما في الرياض، أو بلا خلاف فيه أجده، كما في الجواهر، و عن المنتهى: نسبه إلى علمائنا، و عن الانتصار و الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و استدلل له

بموثق سماعة - في حديث - قال: «سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش، فدخل حلقه. قال (ع): عليه القضاء. و إن كان في وضوء فلا بأس» «٣»

و

بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في الصائم يتوضأ للصلاة، فيدخل

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٦

و لا كفارة عليه (١). و كذا لو أدخله عبثاً فسبقه (٢). و أما

الماء حلقه. فقال (ع): إن كان وضوءه لصلاة فريضة فليس عليه شيء و إن كان وضوءه لصلاة نافله فعليه القضاء» (١)

و رواه في الكافي عن حماد عنه (ع)

«٢» بضميمة الأولوية. اللهم إلا أن يمنع الحكم في الأصل - كما سيأتي - فيتعين الحمل على الاستحباب.

نعم قد يعارض الموثق:

موثق عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء و هو صائم. قال (ع):

ليس عليه شيء إذا لم يتعمد ذلك. قلت: فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء. قال (ع): ليس عليه شيء. قلت: فان تمضمض

الثالثة فقال (ع): قد أساء، ليس عليه شيء، و لا قضاء» (٣)

إلا أنه مطلق و الموثق مقيد، فيحمل المطلق على المقيد. ثم إن مورد الموثق المضمض، فالحاق غيرها بها كأنه لإلغاء خصوصيتها.

(١) للأصل، بعد انتفاء العمد، الموجب لامتناع الرجوع الى أدلة الكفارة.

(٢) كما عن صريح بعض، و ظاهر محكى الانتصار: الإجماع عليه.

و كأنه لمفهوم

قوله (ع) في موثق سماعه المتقدم: «و ان كان في وضوء ..».

و دعوى: أن من المحتمل كون المراد من الشرط غير مضمض العطش فتكون الشرطية الثانية تصريحاً بمفهوم الصدر. في غير محلها،

لاختصاص ذلك بما لو كانت الشرطيتان في كلام المعصوم، و ليس هنا كذلك، فالأخذ بالمفهوم في محله. و لا سيما مع مناسبه

للأولوية الارتكازية. و حينئذ فلا بأس بالتعدى إلى مطلق الإدخال في الفم لغرض، كتطهير الفم، و التداوى،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٧

لو نسي فابتلعه فلا قضاء عليه أيضاً (١)، و إن كان أحوط.

و لا يلحق بالماء غيره - على الأقوى - (٢) و إن كان عبثاً. كما لا يلحق بالإدخال في الفم الإدخال في الأنف للاستنشاق أو غيره، و إن

كان أحوط في الأمرين.

[مسألة (٣): لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء لم يجب عليه القضاء]

(مسألة ٣): لو تمضمض لوضوء الصلاة فسبقه الماء لم يجب عليه القضاء، سواء كانت الصلاة فريضة (٣) أو نافله على الأقوى (٤). بل

لمطلق الطهارة (٥) و إن كانت لغيرها من الغايات، من غير فرق بين الوضوء و الغسل. و إن كان الأحوط

و نحوهما. و إن جزم في الجواهر في الأولين بنفى القضاء، للأصل.

- (١) كما فى الجواهر. لخروجه عن النصوص، فالمرجع فيه: ما دل على عدم قدح النسيان، مما سبق.
- (٢) كما فى الجواهر. لعدم الدليل عليه، وقد عرفت: اعتبار الاختيار فى حصول الإفطار. ومنه يعرف الحال فى الاستنشاق، وإن حكى عن صريح الدروس: إلحاقه إذا كان للتبرد بالمضمضة.
- (٣) بلا خلاف، كما جزم به غير واحد، بل استفاض نقل الإجماع عليه. ويشهد له النصوص المتقدمة، لاتفاقها على نفي القضاء فيها.
- (٤) إجماعاً، كما عن الخلاف و المنتهى و محكى الانتصار. و يقتضيه إطلاق موثق سماعه و عمار
- المتقدمين. نعم يعارضهما: صحيح الحلبي المتقدم
- . إلا أن يدعى هجره عند الأصحاب، المسقط له عن الحجية. لكنه محل تأمل لحكاية القول به- أو الميل اليه- عن جماعة. فتأمل.
- (٥) و فى محكى الانتصار، و عن الغنية و السرائر: الإجماع عليه.
- و يشهد له إطلاق موثق عمار المتقدم
- و كذا موثق سماعه
- بناء على كون
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٨
- القضاء فيما عدا ما كان لصلاة الفريضة، خصوصاً فيما كان لغير الصلاة من الغايات.

[مسألة ٤): يكره المبالغة فى المضمضة مطلقاً]

(مسألة ٤): يكره المبالغة فى المضمضة مطلقاً (١)، و ينبغى له أن لا يبلغ ريقه حتى يبزق ثلاث مرات (٢).

[مسألة ٥): لا يجوز التمضمض مطلقاً مع العلم بأنه يسبقه الماء إلى الحلق]

(مسألة ٥): لا يجوز التمضمض مطلقاً مع العلم بأنه يسبقه الماء إلى الحلق (٣)، أو ينسى فيبلعه.

المراد من الوضوء فيه الطهارة، و ذكر الوضوء بالخصوص لأنه الشائع.

و فيه: ما عرفت من أنه مخالف لصحيح الحلبي

«١» بل لمفهوم موثق سماعه أيضاً-

«٢» لأن إرادة مطلق الطهارة من الوضوء لا قرينه عليها.

(١)

لمرسل حماد عن الصادق (ع): «فى الصائم يستنشق، و يتمضمض؟

قال (ع): نعم، و لكن لا يبالغ» «٣».

(٢)

لخبر زيد الشحام: «فى صائم يتمضمض. قال (ع): لا يبلغ ريقه حتى يبزق ثلاث مرات» «٤».

(٣) إذ حيثئذ يكون من الإفطار عمداً. و كذا فى الفرض الثانى، كما تقدم نظيره. و تقدم فى المسألة الإحدى و السبعين الاشكال فيه:

بأن العلم المذكور مصحح للعقاب، ولا يصحح نسبة الفعل إلى المكلف، التي هي شرط في حصول المفطرية، كما يظهر من بعض النصوص.

ثم إن الظاهر من النص و الفتوى: جواز المضمضة في غير الفرضين مطلقاً. و عن التهذيب و الاستبصار: أنه لا تجوز إذا كانت للتبريد، مستدلاً

(١) تقدم ذكرهما في الأمر التاسع من الأمور المذكورة في هذا الفصل.

(٢) تقدم ذكرهما في الأمر التاسع من الأمور المذكورة في هذا الفصل.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٣٩٩

[العاشر: سبق المنى بالملاعبة، أو الملامسة]

العاشر: سبق المنى بالملاعبة، أو الملامسة (١)، إذا لم يكن ذلك من قصده و لا عادته على الأحوط. و إن كان الأقوى عدم وجوب القضاء أيضاً.

[فصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم]

إشارة

فصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم و هو النهار (٢) من غير العيدين (٣).

عليه: بما في خبر يونس، من

قوله (ع): «و الأفضل للصائم أن لا يتمضمض» (١).

و هو- كما ترى- قاصر الدلالة، بل دال على الجواز مطلقاً، كغيره.

(١) تقدم الكلام فيه في المفطرات. فراجع.

فصل في الزمان الذي يصح فيه الصوم

(٢) إجماعاً، بل ضرورة من المذهب، بل الدين - كما في الجواهر- و نحوه في غيره. و يكفي في عدم المشروعية في غيره عدم ثبوتها،

و

رواية أبي بصير: «إذا اعترض الفجر و كان كالقبطية البيضاء، فثم يحرم الطعام و يحل الصيام» (٢).

نعم الخبر المذكور و نحوه لا يمنع من الصيام في غير النهار برجاء المطلوية، و إنما يمنع عن ذلك العلم بعدم المشروعية، الحاصل

بدعوى الإجماع و الضرورة على عدمها.

(٣) فلا يجوز صومهما إجماعاً من المسلمين، كما في الجواهر و غيرها.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٠

و مبدؤه طلوع الفجر الثاني (١)، و وقت الإفطار ذهاب الحمرة من المشرق (٢). و يجب الإمساك من باب المقدمة (٣) في جزء من الليل في كل من الطرفين، ليحصل العلم بإمساك تمام النهار. و يستحب تأخير الإفطار حتى يصلى العشاءين (٤)

و يشهد له جملة من النصوص،

ففى خبر الزهرى: «و أما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر، و يوم الأضحى» (١).

و الكلام فيه كما سبق.

(١) بلا خلاف فيه و لا إشكال، كما يشهد به رواية أبى بصير المتقدمة

و غيرها.

(٢) كما هو المشهور.

ففى مرسل ابن أبى عمير عن ذكره عن أبى عبد الله (ع): «قال: وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار، و سقط القرص» (٢). و قريب منه غيره. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مواقيت الصلاة. فراجع.

(٣) يعنى: المقدمة العلمية، كما هو المصرح به هنا، و فيما سبق فى الوضوء و التيمم و غيرهما. و قد تقدم الاشكال عليه: بأن الوجوب العقلى للمقدمة العلمية يختص بما يحتمل انطباق الواجب عليه. ليكون فعله من باب الاحتياط، فلا يشمل ما يعلم أنه غير الواجب. فيتعين كون الوجوب فى المقام و نحوه عرضياً، للتلازم غالباً بين الإمساك فى أول جزء من النهار و الإمساك فيما قبله، فلا تسع قدرة المكلف الجمع بين الإفطار فى آخر جزء من الليل و الإمساك فى أول جزء من النهار. فلاحظ.

(٤)

ففى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «أنه سئل عن الإفطار، أ قبل الصلاة أو بعدها؟ قال (ع): إن كان معه قوم يخشى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الصوم المحرم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠١

لتكتب صلاته صلاة الصائم (١). إلا- أن يكون هناك من ينتظره للإفطار (٢)، أو تنازعه نفسه على وجه يسلبه الخضوع و الإقبال (٣)- و لو كان لأجل القهوة و التتن و الترياك- فإن الأفضل حينئذ الإفطار، ثم الصلاة مع المحافظة على وقت الفضيلة بقدر الإمكان.

أن يحبسهم عن عشاءهم فليفطر معهم. و إن كان غير ذلك فليصل، ثم ليفطر» (١).

و نحوه غيره. و ليس فيها التنصيص على ذكر العشاءين، بل الظاهر من الصلاة فيها المغرب لا غير. و كذا فيما

عن دعائم الإسلام: «السنة تعجيل الفطر، و تأخير السحور، و الابتداء بالصلاة، يعنى:

صلاة المغرب ..» (٢).

(١) كذا فى نجاه العباد. و ظاهرهما: أنه مضمون روايته، و لم أعر عليها. نعم

فى موثق زرارة و فضيل عن أبى جعفر (ع)- فى حديث:- «تصلى و أنت صائم، فتكتب صلاتك تلك فتختم بالصوم أحب إلى» (٣)

و

في محكى المقنعة روايتها: «و تكتب صلاتك و أنت صائم أحب الي» «٤».

(٢) كما تضمنته جملة من النصوص، منها صحيح الحلبي المتقدم

«٥». (٣)

ففى مرسل المقنعة: «و إن كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار، و تشغلك شهوتك عن الصلاة، فابدأ بالإفطار، ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة، غير أن ذلك مشروط: بأن لا تشتغل بالإفطار قبل الصلاة إلا أن

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الصائم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ٤.

(٥) تقدم ذلك قريباً فى هذه المسألة.

مستمك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٢

[مسألة ١: لا يشرع الصوم فى الليل]

(مسألة ١): لا يشرع الصوم فى الليل (١)، و لا صوم مجموع الليل و النهار. بل و لا إدخال جزء من الليل فيه إلا بقصد المقدمية.

[فصل فى شرائط صحة الصوم و هى أمور]

إشارة

فصل فى شرائط صحة الصوم و هى أمور:

[الأول: الإسلام، و الايمان]

الأول: الإسلام، و الايمان، فلا يصح من غير المؤمن (٢)

يخرج وقت الصلاة» «١».

(١) هذا و ما بعده من القطعيات، كما عرفت.

فصل فى شرائط صحة الصوم

(٢) إجماعاً محققاً. و يشهد له من الكتاب - فى الأول - قوله تعالى:

﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ﴾ «٢» و قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ «٣»، و قوله تعالى:

﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾ «٤» و من السنة فيهما أخبار كثيرة، عقد لها فى الوسائل باباً فى مقدمات العبادات

أوائل الجزء الأول «٥» فلاحظها.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب آداب الصائم حديث: ٥.

(٢) التوبة: ٥٤.

(٣) الزمر: ٦٥.

(٤) الفرقان: ٢٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٣

و لو فى جزء من النهار (١). فلو أسلم الكافر فى أثناء النهار- و لو قبل الزوال- لم يصح صومه. و كذا لو ارتد ثم عاد إلى الإسلام بالتوبة، و إن كان الصوم معيناً و جدد النية قبل الزوال على الأقوى.

[الثانى: العقل]

الثانى: العقل، فلا يصح من المجنون (٢)- و لو أدواراً

(١) كما عن العلامة، و الشهيد غيرهما. لإطلاق الأدلة المتقدمة، المقتضى لبطلان الجزء، الموجب لبطلان الكل. و عن المبسوط، و المحقق، و الحلبي، و ابن سعيد: الصحة، لعدم الدليل على البطلان. و قوله تعالى: (لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيُحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ..) إنما يدل على البطلان بالشرك عند الموت، لا مطلقاً. و فيه: أن الدليل لا ينحصر بالآية الشريفة، لما عرفت: من اتفاق الكتاب و السنة على بطلان الأعمال الواقعة حال الكفر. مع أن ما ذكر فى معنى الآية منافع لإطلاقها. اللهم إلا أن يدعى الانصراف إلى العمل التام الصادر على النحو الصحيح. لكن تدل على المقام بالأولوية.

و دعوى أن بطلانه قبل الزوال لا ينافى تجديد النية حينئذ، فيصح كما فى الناسى و الجاهل. مندفعه: بأن جواز تجديد النية فى موارد مخصوصة لا يقتضى جوازه بنحو الكلية. اللهم إلا أن يستشكل فى وجوب إيقاع النية فى أول الصوم، كما سبق. (٢) بلا خلاف، كما عن جمع، و العمدة فيه: كون الصوم من العبادات الموقوفة على النية، و هى لا تتأتى منه. و أما حديث رفع القلم فهو إنما يدل على رفع التكليف، و هو أعم من البطلان، و لذا يصح الصوم من النائم مع أنه ممن رفع عنه القلم «١».

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٤

و إن كان جنونه فى جزء من النهار- و لا من السكران، و لا من المغمى عليه- و لو فى بعض النهار و إن سبقت منه النية على الأصح.

[الثالث: عدم الإصباح جنباً]

الثالث: عدم الإصباح جنباً (١)، أو على حدث الحيض و النفاس بعد النقاء من الدم، على التفصيل المتقدم.

[الرابع: الخلو من الحيض و النفاس]

الرابع: الخلو من الحيض و النفاس فى مجموع النهار (٢) فلا يصح من الحائض و النفاس إذا فاجأهما الدم و لو قبل

و منه يظهر: أنه لو فرض سبق النية قبل الفجر ثم طرأ الجنون كان كالنائم فى صحة الصوم، كما عن الشيخ فى الخلاف. اللهم إلا أن يدعى - كما هو الظاهر - منافاة الجنون للنية بجميع مراتب وجودها فعلية و فاعلية، بخلاف النوم فإنه إنما ينافى النية الفعلية - كالغفلة - لا الفاعلية المقومة لعبادية الصوم كما سبق فى أول الكتاب.

و منه يظهر الحكم فى المغمى عليه و السكران، فإنه لا - مانع من دعوى صحة صومهما إذا سبقت منهما النية، كما عن الشيخين فى الأول. و لا مجال لدعوى منافاة السكر و الاغماء للنية الفاعلية. إذ الظاهر كونهما كالنوم.

(١) تقدم الكلام فيه فى المفطرات.

(٢) إجماعاً قطعياً. و تدل عليه النصوص الكثيرة المدعى تواترها،

كموثق العيص عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن امرأة طمشت فى شهر رمضان قبل أن تغيب الشمس. قال (ع): تظفر حين تظمث»
«١»

و

حسن منصور بن حازم عن أبى عبد الله (ع): «قال: أى ساعة رأت الدم فهى تظفر الصائمة إذا طمشت» «٢»

و

مصصح الحلبي عن أبى عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٥

الغروب بلحظة، أو انقطع عنهما بعد الفجر بلحظة، و يصح من المستحاضة إذا أتت بما عليها من الأغسال النهارية (١).

[الخامس: أن لا يكون مسافراً]

الخامس: أن لا يكون مسافراً (٢)

«عن امرأة أصبحت صائمة، فلما ارتفع النهار أو كان العشى حاضت، أ تظفر؟ قال (ع): نعم، و ان كان وقت المغرب فلتظفر. و سألته عن امرأة رأت الطهر فى أول النهار من شهر رمضان، فتغتسل و لم تطعم، فما تصنع فى ذلك اليوم؟ قال (ع): تظفر ذلك اليوم، فإنما فطرها من الدم» «١»

و

صحيح ابن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن المرأة تلد بعد العصر، أ تتم ذلك اليوم أم تظفر؟ قال (ع): تظفر، و تقضى ذلك اليوم» «٢»

إلى غير ذلك.

(١) تقدم الكلام فيه فى المفطرات.

(٢) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. و النصوص الدالة عليه لعلها متواترة، أو متجاوزة حد التواتر، الوارد جملة منها في مطلق الصوم، كصحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (ع): «عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم. قال (ع): ليس من البر الصيام في السفر» (٣)

و

موثق سماعة قال: «سألته عن الصيام في السفر. فقال (ع): لا صيام في السفر قد صام ناس على عهد رسول الله (ص) فسماهم العصاة. فلا صيام في السفر، إلا الثلاثة أيام التي قال الله عز وجل في الحج» (٤)

و،

موثق عمار: «لا يحل له الصوم في السفر، فريضة كان أو غيره. و الصوم

-
- (١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٠.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٦

.....

في السفر معصية» (١).

و جملة منها في صيام شهر رمضان، و هو كثير جداً،

كرواية يحيى ابن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع): «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر» (٢).
 و جملة منها في قضاؤه،

كصحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه أبي الحسن (ع): «عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان و هو مسافر أ يقضى إذا أقام في المكان؟ قال (ع): لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام» (٣).

و جملة منها في النذر،

كصحيح ابن مهزيار فيمن نذر أن يصوم كل سبت: «لا تتركه الا من علة. و ليس عليك صومه في سفر، و لا مرض إلا أن تكون نويت ذلك» (٤).

و بعضها في صوم الكفارة.

كموثق ابن مسلم: «و إن ظاهر و هو مسافر أ فطر حتى يقدم. و إن صام فأصاب ما لا يملك فليقض الذي ابتدأ فيه» (٥).
 هذا و قد يظهر من محكي المقنعة: جواز صوم الكفارة مطلقاً، بل نسب إلى المفيد (ره): جواز صوم الواجب عدا شهر رمضان. و مستنده غير ظاهر في قبال ما عرفت من النصوص.

-
- (١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٨.
 (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.
 (٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٧

سفرًا يوجب قصر الصلاة (١)، مع العلم بالحكم (٢)، في الصوم الواجب. إلا في ثلاثة مواضع:

أحدها: صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع (٣).

الثاني: صوم بدل البدنة ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً (٤)، وهو ثمانية عشر يوماً.

(١) للتلازم بين قصر الصلاة و الإفطار، كما

في مصحح معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث: «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» (١) و قريب منه غيره.

(٢) لما سيأتي.

(٣) فإن من لا يجد هدى التمتع و لا ثمنه صام بدله عشرة أيام: ثلاثة في سفر الحج، و سبعة إذا رجع إلى أهله، بلا خلاف فيه و لا إشكال.

لاتفاق الكتاب و السنة عليه، لقوله تعالى (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) (٢) و موثق سماعه المتقدم

(٣) و

صحيح معاوية بن عمار: «عن متمتع لم يجد هدياً. قال (ع): يصوم ثلاثة أيام في الحج: يوماً قبل التروية، و يوم التروية، و يوم عرفة..» (٤)

و نحوهما غيرهما. و يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

(٤) فإنه لما كان يجب الوقوف بعرفات الى الغروب، فلو أفاض قبله عمداً كان عليه كفارة بدنة، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً على المشهور.

و يدل عليه

صحيح ضريس: «عن رجل أفاض من عرفات من قبل أن

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) تقدم ذكره في أول الشرط الخامس من شروط صحة الصوم.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الذبح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٨

الثالث: صوم النذر المشترط فيه سفرًا خاصة، أو سفرًا و حضرًا (١)،

تغيب الشمس. قال (ع): عليه بدنة ينحرها يوم النحر. فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة، أو في الطريق، أو في أهله» (١)

و عن الجمل، و الاقتصار، و المراسم، و الوسيلة، و الغنية: الاقتصار في الاستثناء على غير المقام. و لعله لعدم صراحة الرواية في جواز

إيقاع الصوم في السفر الموجب للقصر، لجواز كون الصوم بعد نية الإقامة بمكة أو في الطريق، فيتعين حملها على ذلك، جمعاً بينها وبين ما دل على المنع عن الصوم في السفر. لكن لا تبعد دعوى ظهورها في السفر. بل الظاهر أن التنصيص على مكة و الطريق لنفي تعيين إيقاع بعضها بمكة و بعضها عند أهله، كما في العشرة السابقة، فيكون المراد: أن له إيقاعها- كلها أو بعضها- في الحضر و السفر. فتأمل.

(١) كما هو المعروف، و في الجواهر: لا- أجد فيه خلافاً، و عن المنتهى: نفي الخلاف فيه، و عن الحدائق: الاتفاق عليه. و ما في الشرائع- من نسبه الى قول مشهور- ليس لوجود خلاف فيه- و إن كان ظاهره ذلك- بل لضعف الرواية في نظر مصنّفه، كما صرح به في المعتبر، و هي:

صحيحه ابن مهزيار المتقدمة في الشرط الخامس

. و لا تقدر فيها جهالة الكاتب- و هو بندانر مولى إدريس- بعد قراءة ابن مهزيار. و لا الإضمار، لإثباتها في الكتب المعتبرة التي ألفها أصحابها الأعاظم (قدس سرهم) لجمع أحاديث المعصومين (ع). و لا- ظهورها في جواز الصوم حال المرض إذا نوى ذلك، مع أن جوازه و عدمه لا يناطان بالنية، و إنما يناطان بالضرر و عدمه. لا مكان إرجاع الاستثناء الى السفر لا غير. و لا اشتغال ذيله على كون كفارة النذر إطعام سبعة مساكين، المخالف

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوقوف بعرفة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٠٩

دون النذر المطلق (١).

لغيره من الأدلة الدالة على أنها كفارة يمين، أو كبرى مخيرة ككفارة شهر رمضان. لأن سقوط بعض فقرات الرواية عن الحجية للمعارض لا يوجب سقوط الجميع عنها. على أنك عرفت أن في نسخة المقنع: «عشرة» بدل «سبعة» (١). فالتوقف في الحكم- كما هو ظاهر الشرائع، و عن المعتبر- غير ظاهر.

(١) كما هو المشهور. و تدل عليه النصوص التي منها: صحيح ابن مهزيار المتقدم

،

مصحح كرام: «إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم (ع). فقال (ع): صم، و لا تصم في السفر ..» (٢)

و

موثق زرارة قال: «قلت لأبي جعفر (ع): إن أمي جعلت عليها نذراً- إن رد الله تعالى عليها بعض ولدها من شيء كانت تخافه عليه- أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم ما بقيت، فخرجت معنا مسافرة إلى مكة، فأشكل علينا لمكان النذر، أ تصوم أم تفطر فقال (ع): لا تصوم قد وضع الله عنها حقه، و تصوم هي ما جعلت على نفسها. قلت: فما ترى إذا هي رجعت إلى المنزل، أ تقضيه؟ قال (ع): لا. قلت أ فترك ذلك؟ قال (ع):

لا، لأنني أخاف أن ترى في الذي نذرت فيه ما تكره» (٣)

الى غير ذلك.

و عن المفيد و المرتضى، و سلاز: وجوب الصوم و لو مع إطلاق النذر. لعموم الوفاء به. و

لرواية عبد الحميد عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى. قال (ع): يصومه أبداً في السفر و

الحضر» (٤)

وفيه: أن عموم الوفاء مختص بصورة رجحان

- (١) لاحظ القسم الثالث من المسألة: ١ من فصل ما يوجب الكفارة.
 (٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٩.
 (٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٠
 بل الأقوى عدم جواز الصوم المندوب في السفر أيضاً (١).

المنذور، فأخبار المنع حاكمة عليه رافعه لموضوعه. ورواية عبد الحميد مقيدة بالصحيح.

(١) كما عن الصدوقين، والقاضي، والحلي، وجماعة من المتأخرين، بل عن الحلبي: نسبته إلى الفقهاء المحصلين من أصحابنا، بل عن المفيد:
 نسبته إلى المشهور عند القدماء.

لصحيح البنطي: «سألت أبا الحسن (ع) عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر. قال (ع): أفریضة؟ فقلت: لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلاة، فقال (ع): تقول اليوم وغداً. قلت:
 نعم. فقال (ع): لا تصم» (١)
 و ما

في موثق عمار: «لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره، و الصوم في السفر معصية» (٢)
 و المروي

عن تفسير العياشي: «لم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يصوم في السفر تطوعاً، و لا فريضة» (٣)
 المعتضدة بعمومات المنع.
 و عن ابن حمزة: الجواز،

لمرسل إسماعيل بن سهل عن رجل قال: «خرج أبو عبد الله (ع) من المدينة في أيام بقیين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان - وهو في السفر - فأفطر، فقيل له: أ تصوم شعبان، و تفر شهر رمضان؟! فقال (ع): نعم، شعبان إلى إن شئت صمت و إن شئت لا، و شهر رمضان عزم من الله عز و جل على الإفطار» (٤)

و
 مرسل الحسن بن بسام عن رجل: «كنت مع أبي عبد الله (ع) فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم، ثم رأينا هلال شهر رمضان فأفطر.

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.
 (٢) تقدم ذلك في أول الشرط الخامس من شروط صحة الصوم.
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١١

إلا ثلاثة أيام للحاجة في المدينة (١). و الأفضل إتيانها في

فقلت له: جعلت فداك أمس كان من شعبان و أنت صائم، و اليوم من شهر رمضان و أنت مفطر! فقال (ع): إن ذلك تطوع، و لنا أن نفعل ما شئنا. و هذا فرض فليس لنا أن نفعل إلا ما أمرنا» (١)

و

صحيح سليمان بن جعفر الجعفري: «سمعت أبا الحسن (ع) يقول: كان أبي (ع) يصوم يوم عرفه في اليوم الحار في الموقف، و يأمر بظل مرتفع فيضرب له» (٢).

و عن جماعة: الجواز مع الكراهة، بل نسب ذلك إلى الأ-كثر، جمعاً بين الطائفتين، و حملاً- للأولى على الكراهة. و لا يخفى: أن صحيح الجعفري

- مع أنه في مورد خاص- مجمل محتمل لكون الصوم فرضاً و لو بالندر.

و ليس قول أبي الحسن (ع):

«كان أبي ..»

وارداً مورد تشريع الصوم في السفر، و إنما هو وارد لدفع توهم عدم مشروعية صوم يوم عرفه على النحو الخاص. و لو سلم فهو مقيد بما سبق، فيحمل على صورة نذره بالسفر بالخصوص. و أما المرسلان فضعفهما ظاهر، و انجبارهما بالعمل غير ثابت. مع أن الحمل على الكراهة بعيد عن

قوله (ع) في الموثق: «و الصوم في السفر معصية»

، كبعد ارتكابهم (ع) لمثل هذه المعصية. و الله سبحانه أعلم.

(١) بلا خلاف، كما في الجواهر.

لصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال (ع): إن كان لك مقام بالمدينة ثلاثة أيام صمت أول يوم الأربعاء، و تصلى ليلة الأربعاء عند أسطوانة أبي لبابة- و هي أسطوانة التوبة، التي كان ربط إليها نفسه حتى نزل عذره من السماء- و تقعد عندها يوم الأربعاء، ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها ما يلي مقام

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٢

الأربعاء و الخميس و الجمعة (١). و أما المسافر الجاهل بالحكم لو صام فيصح صومه و يجوز (٢)- حسبما عرفته في جاهل حكم الصلاة- إذ الإفطار كالقصر، و الصيام كالتمام في الصلاة

النبي (ص) ليلتك و يومك، و تصوم يوم الخميس، ثم تأتي الأسطوانة التي تلي مقام النبي (ص) و مصلاه ليلة الجمعة، فتصلي عندها ليلتك و يومك، و تصوم يوم الجمعة. و ان استطعت أن لا تتكلم بشيء في هذه الأيام إلا ما لا بد لك منه، و لا تخرج من المسجد إلا لحاجة، و لا تنام في ليل و لا نهار فافعل، فان ذلك مما يعد فيه الفضل. ثم احمد الله سبحانه في يوم الجمعة، و أثن عليه، و صل

على النبي (ص)، و سل حاجتك. و ليكن فيما تقول: اللهم ما كانت لى إليك من حاجة، شرعت أنا فى طلبها و التماسها أو لم أشرع، سألتكها أو لم أسألكها، فإنى أتوجه إليك بنبيك محمد (ص) نبي الرحمة فى قضاء حوائجى، صغيرها و كبيرها. فإنك حرى أن تقضى حاجتك إن شاء الله تعالى» «١»

و قريب منه مصحح الحلبي

«٢» و المروى عن مزار ابن قولويه مرسلا عن بعضهم (ع)

«٣». (١) لم أقف على رواية مطلقه، لتكون مستنداً لاستحباب مطلق الثلاثة. و الروايات التى وجدت كلها قد خص الاستحباب فيها بالثلاثة لا غير.

(٢) إجماعاً محققاً. و يشهد له جملة من الصحاح،

كصحيح ليث عن أبى عبد الله (ع): «إذا سافر الرجل فى شهر رمضان أفطر. و إن صامه بجهالة لم يقضه» «٤»
و نحوه صحاح عبد الرحمن البصرى،

و الحلبي

، و العيص

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المزار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب المزار حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب المزار حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٣

لكن يشترط أن يبقى على جهله إلى آخر النهار، و أما لو علم بالحكم فى الأثناء فلا يصح صومه (١). و أما الناسى فلا يلحق بالجاهل فى الصحة (٢). و كذا يصح الصوم من المسافر إذا سافر بعد الزوال (٣).

ابن القاسم

، و عبد الرحمن البجلي

«١» و غيرها.

(١) إذ لو صام كان قد صام بعلم لا بجهالة، فلا يصح صومه، فلا يجزى. و إن شئت قلت: يخرج الفرض عن النصوص المتقدمة، فيبقى داخل تحت أدلة المنع.

(٢) لإطلاق النصوص المتقدمة. و قيل: يلحق به، لاشتراكهما فى العذر، و رفع الحكم، و عدم التقصير. و فيه: ما لا يخفى، إذ ليس الوجه فى الصحة فى الجاهل ما ذكر، ليشترك معه فيها، بل الوجه النصوص، و هى غير مشتركة بينهما.

(٣) كما عن الإسكافى، و الكلينى، و المفيد، و الصدوق فى الفقيه و المقنع، و العلامة فى أكثر كتبه، و ولده، و الشهيد فى اللمعة و الروضة و غيرهم من المتأخرين. و يشهد له

صحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله (ع): «إذا سافر الرجل فى شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار، فعليه صيام ذلك اليوم، و يعتد به من شهر رمضان» «٢»

صحيح الحلبي عنه (ع): «عن الرجل يخرج من بيته و هو يريد السفر و هو صائم. قال (ع): إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر، و ليقض ذلك اليوم. و إن خرج بعد الزوال فليتم يومه» «٣»

و

مصحيح عبيد بن زرارة عنه (ع): «فى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢ و ٣ و ٥ و ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٤

.....

الرجل يسافر فى شهر رمضان، يصوم أو يفطر؟ قال (ع): إن خرج قبل الزوال فليفطر. و إن خرج بعد الزوال فليصم. فقال (ع): يعرف ذلك بقول على (ع): أصوم و أفطر حتى إذا زالت الشمس عزم، يعنى:

على الصيام» «١»

و

موثقه عنه (ع): «إذا خرج الرجل فى شهر رمضان بعد الزوال أتم الصيام، فإذا خرج قبل الزوال أفطر» «٢».

و عن الشيخ فى النهاية و المبسوط و الاقتصاد و الجمل، و القاضى، و ابن حمزة، و المعتمر، و الشرائع، و النافع، و التلخيص: أنه إن بيت نية السفر ليلاً أفطر و لو خرج بعد الزوال، و إلا صام و إن خرج قبله. و يشهد له

مصحيح رفاعه قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يعرض له السفر فى شهر رمضان حين يصبح. قال (ع): يتم صومه» «٣»

و

موثق على ابن يقطين عن أبى الحسن موسى (ع): «فى الرجل يسافر فى شهر رمضان أ يفطر فى منزله؟ قال (ع): إذا حدث نفسه فى الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، و إن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له فى السفر من يومه أتم صومه» «٤»

و

مرسل إبراهيم بن هاشم، عن رجل، عن صفوان عن الرضا (ع): «لو أنه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً و جائياً لكان عليه أن ينوى من الليل سفراً، و الإفطار. فإن هو أصبح و لم ينو السفر، فبدا له من بعد أن أصبح فى السفر قصر، و لم يفطر يومه ذلك» «٥»

و

مرسل صفوان عن روه عن أبى بصير: «إذا خرجت بعد طلوع الفجر

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٥

.....

و لم تنو السفر من الليل، فأتم الصوم و اعتد به من شهر رمضان «١»

و

مرسل سماعة و ابن مسكان، عن رجل، عن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا أردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل، فان خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت مفطر، و عليك قضاء ذلك اليوم» «٢».

و عن رسالته ابن بابويه: عدم اعتبار شيء من الأمرين، فيكفي مطلق السفر في لزوم الإفطار و إن خرج بعد الزوال و لم يبيت النية، و نسبه في المعتمد و المنتهى: إلى علم الهدى. و يشهد له - مضافاً إلى إطلاق الآية «٣» و إطلاق ما دل على التلازم بين التقصير و الإفطار «٤»:-

رواية عبد الأعلى: «في الرجل يريد السفر في شهر رمضان. قال (ع): يفطر و ان خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل» «٥».

و ظاهر محكي المبسوط: اعتبار تبيت النية و الخروج قبل الزوال في الإفطار، و ان انتفى أحدهما لزمه الصوم، و لا قضاء عليه. و كأن وجهه:

تقييد إطلاق كل مما دل على الإفطار بالخروج قبل الزوال، و على الإفطار إذا بيت النية بالآخر.

و عن التهذيب و الاستبصار: و ان لم يبيت النية صام مطلقاً. و إن بيتها، فان خرج قبل الزوال لزمه الإفطار، و ان خرج بعد تخير بينه و بين الصوم. و عن ابن حمزة: إن خرج قبل الزوال ناوياً للسفر في الليل أفطر و قضى.

و إن لم يكن ناوياً صام و لا يقضى. و إن خرج بعد الزوال صام و قضى.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٣.

(٣) البقرة: ١٨٤ - ١٨٥.

(٤) تقدم ذلك في أوائل الشرط الخامس من شروط صحة الصوم.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٦

.....

و عن الشيخ في النهاية: أنه إن بيت النية و خرج قبل الزوال أفطر. و إن خرج بعد الزوال أمسك و عليه القضاء. و إن لم يبيت النية صام على كل حال.

و هذه الأقوال الثلاثة لا يتضح لها شاهد. و التعرض لتقريب الشواهد لها لا يساعد عليه الوقت. فالأولى التعرض لحال شواهد الأقوال السابقة إجمالاً، فنقول:

الطائفة الأولى من النصوص قد صرحت بشرطيتين: إحداهما: إذا خرج قبل الزوال أفطر، و ثانيتهما: إن خرج بعد الزوال صام. و كذا الطائفة الثانية أيضاً تعرضت لشريطيتين: إحداهما: إذا بيت النية أفطر، و ثانيتهما:

إذا لم يبيت النية صام. و حينئذ يدور الأمر في مقام الجمع بين الطائفتين إما بتقييد الأولتين منهما إحداهما بالأخرى، و لازمه اعتبار

أميرين في الإفطار:

الخروج قبل الزوال، وتبييت النية معاً. وإما بتقييد الثانية منهما إحداهما بالأخرى، ولازمه اعتبار أميرين في الصوم: الخروج بعد الزوال، وعدم تبييت النية. ولا يمكن البناء على الجمع بين التقييد معاً، للزوم التناقض فان مفاد التقييد الأول: اعتبار أميرين في الإفطار، وكفاية عدم أحدهما في الصوم، ومفاد الثاني: اعتبار عدم كل منهما في الصوم، وكفاية أحدهما في الإفطار. فيتعين إما البناء على الأول، أو على الثاني. وإذ لا مرجح، لا مجال للبناء على أحدهما، لأنه بلا شاهد. ويجب الرجوع حينئذ إلى قواعد التعارض، المقتضية لتقديم الطائفة الأولى، لصحة سندها.

ومخالفتها للمحكي عن مالك وأبي حنيفة والشافعي والأوزاعي وأبي ثور وغيرهم وعن المعتمر والمنتهى: أنهما رويَا حديث رفاعه:

«حتى يصبح»

بدل

«حين يصبح»

«١» و عليه فهو ظاهر في خلاف القول الثاني.

ومما ذكرنا اتضح لك ضعف القول الرابع ومثله: القول الثالث.

(١) الموجود في المعتمر المطبوع: «حين يصبح». لاحظ المسألة: ٢ من اللواحق ص ٣١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٧

كما أنه يصح صومه إذا لم يقصر في صلاته (١)، كناوى الإقامة عشرة أيام، أو المتردد ثلاثين يوماً، وكثير السفر، والعاصى بسفره وغيرهم ممن تقدم تفصيلاً في كتاب الصلاة.

إذ لا مجال للأخذ بالإطلاقات ورواية عبد الأعلى

في قبال ما عرفت.

وهنا أخبار آخر لم يعرف قائل بها،

كصحيح رفاعه قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان. قال (ع):

إذا أصبح في بلده ثم خرج، فإن شاء صام، وإن شاء أفطر» (١)

و،

موثق سماعة: «سألته عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر؟ قال (ع):

إذا طلع عليه الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم. وإن خرج من أهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه» (٢)

و

خبر سليمان بن جعفر الجعفرى قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام)

.. الى أن قال (ع):

إذا أصبح في أهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم. إلا أن يدلج دلجة» (٣)

فإن أمكن حملها على ما سبق فهو، وإلا فهي مطروحة.

(١) بلا خلاف فيه في الجملة. ويشهد له ما تقدم: من صحيح معاوية

«٤» وغيره. نعم يستثنى من ذلك: السفر بعد الزوال - على ما عرفت - و السفر للتجارة - على إشكال تقدم في صلاة المسافر - و المسافر الذى لا يريد الرجوع ليومه. فعن الشيخ (ره): أنه يتم الصوم، و يتخير فى الصلاة بين الإتمام و القصر. و السفر فى مواضع التخيير. فتأمل جيداً.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٨.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٤١٧

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

(٤) لاحظ أوائل الكلام فى الشرط الخامس من شروط صحة الصوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٨

[السادس: عدم المرض أو الرمد الذى يضره الصوم]

إشارة

السادس: عدم المرض أو الرمد الذى يضره الصوم (١) لإيجابه شدته (٢)، أو طول برئه، أو شدة ألمه، أو نحو ذلك. سواء حصل اليقين بذلك، أو الظن، بل أو الاحتمال

(١) بلا خلاف - كما عن جماعة - بل إجماعاً، كما عن آخرين.

و يشهد له - مضافاً الى قوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلِيًّا سَافِرًا فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) «١» - النصوص المستفيضة، لو لم تكن متواترة،

كموثق سماعة قال: «سألته: ما حد المرض الذى يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه فى السفر، من كان مريضاً أو على سفر؟ قال (ع):

هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، و إن وجد قوةً فليصمه كان المرض ما كان» «٢»

و

صحيح حريز عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر» «٣»

و

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يجد فى رأسه وجعاً من صداع شديد، هل يجوز الإفطار؟ قال (ع): إذا صدع صداعاً شديداً و إذا حم حمى شديدة، و إذا رمدت عيناه رمداً شديداً فقد حل له الإفطار» «٤»

و

صحيح ابن جعفر (عليه السلام) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) - في حديث - قال: «كل شيء من المرض أضرب به الصوم فهو يسعه ترك الصوم» (٥) و نحوها غيرها.
(٢) بلا خلاف. لظهور بعض الأدلة، و إطلاق الآخر.

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤١٩

الموجب للخوف (١)، بل لو خاف الصحيح من حدوث المرض لم يصح منه (٢). و كذا إذا خاف من الضرر في نفسه، أو غيره، أو عرضه، أو عرض غيره، أو في مال يجب حفظه و كان وجوبه أهم في نظر الشارع من وجوب الصوم (٣). و كذا إذا زاحمه واجب آخر أهم منه. و لا

(١) كما يقتضيه إطلاق الأكثر للخوف، لصدقه مع الاحتمال. و يشهد له صحيح حرير

. و تعليق الحكم من بعض على اليقين و الظن في غير محله إن أريد التخصيص بهما. و أشكل منه: ما عن شرح اللمعة: من التصريح بعدم الاكتفاء بالاحتمال. لثبوت التكليف و عدم العلم بالمسقط. إذ فيه:

أنه لا مجال للرجوع إلى الأصل مع الدليل.

اللهم إلا أن يكون منهم تشكيكاً في صدق الخوف مع الاحتمال.

إلا أنه في غير محله أيضاً، لصدقه بمجرد الاحتمال المعتد به و إن كان دون الاحتمال المساوي.

(٢) كما يفهم من الأدلة المتقدمة. و لا- يضر في ذلك كون موردها المريض، إذ الظاهر منها: كون المانع هو حدوث مرتبة من المرض، سواء كانت قبلها مرتبة أخرى أم لم تكن. بل ظاهر صحيح حرير المتقدم

خوف حدوث الرد.

(٣) فإن الأهمية موجبة لترجحه في مقام الامتثال، فيسقط وجوب الصوم عنه. نعم يتم هذا لو أحرز وجود المزاحم بقيام العلم أو العلمى على وجوده. أما مع الشك فيه فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المعلوم.

اللهم إلا أن يستفاد من أدلة المقام طريقية الاحتمال الموجب للخوف مطلقاً حتى في المقام، كما لعله ظاهر الأصحاب. و هو غير بعيد. نعم لو زاحمه واجب آخر غير الضرر، فلا بد من إحرازه بالعلم أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٠

يكفى الضعف (١) و إن كان مفراطاً ما دام يتحمل عادة. نعم لو كان مما لا يتحمل عادة جاز الإفطار (٢). و لو صام بزعم

ما يقوم مقامه. و مجرد احتمال المزاحمة أو ظنها غير كاف في رفع اليد عن الواجب المعلوم الثبوت، بل قاعدة الاشتغال تقتضى وجوب امتثاله. كما أن الحكم بالبطلان مطلقاً في صورة التزاحم بالواجب الأهم مبنى على حرمة الضد المزاحم بالضعف الأهم. و إلا

توقف البطلان على مقدمية ترك الصوم لذلك الواجب. وإلا- صح الصوم وإن لزم فوات الواجب الأهم. غاية الأمر: أنه يعصى بتفويت الواجب، كما هو موضح في مسألة الضد من مباحث الأصول، و أشرنا إليه مكرراً في كتاب الطهارة. فلا- ينبغي سوق جميع صور التزاحم مساق المرض في عدم صحة الصوم إذ الصوم علة المرض المحرم، وليس اللازم في غيره أن يكون كذلك، بل قد يكون الصوم فيه كذلك وقد لا يكون. فلاحظ.

(١) بلا خلاف ظاهر. لعموم دليل الوجوب، كيف و هو من اللوازم الغالبية!.

(٢) لعموم دليل نفي الحرج «١» و عليه يحمل إطلاق

رواية سماعه: «فإن وجد ضعفاً فليفطر» «٢»

أو على ما يخاف منه المرض. و الموجب لهذا التقييد: هو الانصراف الناشئ عن مناسبة الحكم لموضوعه المرتكزة في أذهان العرف، و لا سيما بملاحظة حصوله غالباً. مضافاً الى أن قوله (ع): «و إن وجد قوة فليصم»

ظاهر في أن المراد من الضعف الضعف عن الصوم، لا مطلق الضعف و لو ببعض مراتبه، و إلا فهو لا يقابل القوة. مع أن في

(١) لاحظ ما علقناه على ذلك في المسألة: ١٠ من فصل ماء البئر ج ١ صفحة ٢٠٣ الطبعة الثالثة.

(٢) المراد به هي الرواية المتقدمة في أول الأمر السادس من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢١

عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ففي الصحة إشكال (١)، فلا- يترك الاحتياط بالقضاء. و إذا حكم الطبيب بأن الصوم مضر، و علم المكلف من نفسه عدم الضرر يصح صومه (٢). و إذا حكم بعدم ضرره، و علم المكلف أو ظن

ثبوت الإطلاق في الرواية تأملاً، لورودها في مقام إرجاع الأمر إليه، لا في مقام بيان مرتبة المرض. فتأمل.

(١) ينشأ: من كونه مريضاً واقعاً. فيكون خارجاً عن موضوع الأمر بالصوم فيبطل، كما لو صام المسافر بزعم الحضر. و

في رواية الزهري: «فإن صام في السفر أو في حال المرض فعليه القضاء، فإن الله عز و جل يقول: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ ..)» «١»

و من أن الظاهر من استثناء المريض في الآيه و الرواية- بقرينه مناسبة الحكم و الموضوع- كونه من باب التزاحم بين وجوب الصوم و حفظ النفس و أهمية الثاني، لا لعدم الملاك في صوم المريض، ليكون استثناءه من باب التخصيص. و حينئذ فلو صام كان صومه واجداً لملاك الأمر، فيصح.

و لا يرد: أن لازم ذلك الصحة حتى مع زعم ثبوت الضرر و وجوده واقعاً. لأنه مع اعتقاده الضرر- أو ظنه الذي هو حجة- يتجزأ النهي عن الصوم، لكونه علة الحرام، فيكون معصية فيبطل، لوقوعه على غير وجه العبادة. و عليه تحمل رواية الزهري الضعيفة. و هذا هو الأقوى، كما مال إليه في الجواهر.

(٢) لما تقدم من موثق سماعه

«٢» و نحوه غيره مما دل على رجوعه إلى نفسه. و لا دليل على حجية قول الطبيب مطلقاً حتى لو ظن بخطئه،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

(٢) تقدم ذلك كله في أول الشرط السادس من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٢

كونه مضرًا وجب عليه تركه (١)، ولا يصح منه.

[مسألة ١: يصح الصوم من النائم]

(مسألة ١): يصح الصوم من النائم (٢) ولو في تمام

فضلا عما لو علم بخطئه، بل الحجية حينئذ ممتنعة. و عليه يتعين عليه وجوب الصوم. وكذا لو فرض قيام البينة على الضرر، و بنى على عموم حجيتها بنحو يشمل المقام.

هذا مع احتمال الإصابة. أما مع العلم بالخطأ فلا مجال للحجية، فيصح الصوم، بل يجب، كما عرفت. (١) لما عرفت من النصوص الدالة على رجوعه إلى نفسه. ولا فرق في ذلك بين تحقق الضرر واقعاً و عدمه. أما الأول فواضح مما أشرنا إليه.

و أما الثاني فلأن انتفاء الضرر واقعاً إنما يمنع عن صدق المعصية على الصوم لكنه يكون تجرؤا لمخالفة الحجة الظاهرية، و التجرؤ يمنع من وقوع الفعل على وجه العبادة كالمعصية الحقيقية.

تنبيه: قد يستشكل في المقام و أمثاله في أن موضوع الحكم بالإفطار هو المرض الواقعي - كما يقتضيه ظاهر الآية «١» و جملة من الروايات - أو العلم به أو خوفه - كما يقتضيه صحيح حريز (٢) و موثق سماعة

«٣» أو مجموعهما، أو كل منهما، كما قد يقتضيه الجمع العرفي بين الأدلة؟ لكن المتعين في الجمع العرفي: الالتزام بأن موضوع الحكم الواقعي هو المرض واقعاً. و ثبوت الحكم مع العلم أو الخوف من باب الحكم العقلي الطريقي، أو الشرعي الظاهري، لا - أنه موضوع لحكم واقعي آخر - ليلزم منه اجتماع حكيم مع خوف الضرر إذا كان موجوداً واقعاً، الذي هو خلاف المرتكز العرفي - و لا أنه جزء موضوعه، ليلزم تقييد إطلاق الطائفتين معاً، كما لا يخفى.

(٢) قد عرفت في مبحث النية: أن الصوم ليس على حد غيره من

(١) تقدم ذلك كله في أول الشرط السادس من هذا الفصل.

(٢) تقدم ذلك كله في أول الشرط السادس من هذا الفصل.

(٣) تقدم ذلك كله في أول الشرط السادس من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٣

النهار، إذا سبقت منه النية في الليل. و أما إذا لم تسبق منه النية، فإن استمر نومه إلى الزوال بطل صومه، و وجب عليه القضاء إذا كان واجباً (١). و إن استيقظ قبله نوى و صح.

كما أنه لو كان مندوباً و استيقظ قبل الغروب يصح إذا نوى.

[مسألة ٢: يصح الصوم و سائر العبادات]

(مسألة ٢): يصح الصوم و سائر العبادات من الصبي المميز على الأقوى من شرعية عبادته (٢).

العبادات يجب وقوعه فى الخارج عن داعى الأمر به كما يجب وقوعها كذلك بل يكفى وقوعه فى الخارج بلا اختيار، فضلاً عن وقوعه بداع آخر. نعم لا بد من أن يكون المكلف عازماً على أنه لو تمكن من المفطرات أو بعضها و كان له دواع نفسانية إليها لكان يتركها بداعى الأمر. و لذا يصح ممن لا يتمكن من فعل المفطرات، كالمسجون فى سجن يتعذر فعل أحد المفطرات فيه، و النائب، و من لا يجد داعياً إلى فعلها، و من يجد الصوارف الأكيدة عن فعلها.

نعم الفرق بين صوم الأخيرين و بين سائر عبادتهما إنما يتم بناء على اعتبار عدم الضميمة المستقلة غير الشرعية فى صحة التقرب و التبعد. أما بناء على الاكتفاء باستقلال داعوية الأمر لو انفردت و ان كانت معها ضميمة غير شرعية صالحة للاستقلال فى الداعوية، فلا فرق بين صومهما و سائر عبادتهما. و لما ذكرنا صحح الأصحاب صوم النائب من أول الفجر الى الغروب و إن كان نومه بلا اختيار.

(١) تقدم فى فصل النية: الوجه فى البطلان هنا، و الصحة فى الفرض الآتى.

(٢) لما عرفته غير مرة: من أن مقتضى إطلاق أدلة مشروعية العبادات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٤

و يستحب تمرينه عليها (١)، بل التشديد عليه لسبع. من

عدم الفرق بين الكبير و الصغير. و حديث: رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم

«١»، لما كان امتنائياً لا يصلح أن يرفع نفس المشروعية التى هى من لوازم ملاك الأمر أو الرجحان، إذ ليس فى رفعها امتنان، و إنما يرفع مجرد الإلزام، لأن فى رفعه كمال الامتنان.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. و إنما الخلاف فى مبدئه، فعن المفيد (ره) و غيره: أنه إذا قدر على صيام ثلاثة أيام متواليات. و قد يشهد له

خير السكونى عن أبى عبد الله (ع): «إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صوم شهر رمضان» «٢»

و عن المعتمر: أنه يمرن لست سنين. و ليس عليه دليل ظاهر. و عن المبسوط و جماعة: أنه يمرن لسبع و قد يشهد له

مصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع) - فى حديث - «إنا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بنى سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فان كان إلى نصف النهار، أو أكثر من ذلك، أو أقل. فإن غلبهم العطش و الغرث «٣» أفطروا حتى يتعودوا الصوم و يطيقوه. فمروا صبيانكم إذا كانوا بنى تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام فاذا غلبهم العطش أفطروا» «٤»

و فى دلالة تأمل ظاهر. فالأولى أن يجعل دليلاً على ما عن النهاية: من أنه يمرن لتسع،

كمرسل الفقيه عن الصادق (ع): «الصبى يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى الظهر أو بعده صام إلى ذلك الوقت، فاذا غلب عليه الجوع و العطش أفطر» «٥».

نعم عن

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

(٣) الغرث: بالتحريك الجوع.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٥
غير فرق بين الذكر و الأنثى فى ذلك كله (١).

[مسألة ٣: يشترط فى صحة الصوم المندوب مضافاً إلى ما ذكر - أن لا يكون عليه صوم واجب]

(مسألة ٣): يشترط فى صحة الصوم المندوب مضافاً إلى ما ذكر - أن لا يكون عليه صوم واجب (٢)، - من

المختلف: رواية المصحح فى المقامين: (سبع) «١» و عليه يتم الاستدلال.

و كيف كان فمقتضى الجمع بين هذه النصوص و غيرها من المطلقات:

البناء على اختلاف مراتب التأكيد باختلاف مراتب العمر. و ما فى المتن - تبعاً للشرائع و غيرها - إنما يتم بناء على ثبوت رواية السبع. اللهم إلا أن يكتفى بفتوى الشرائع و غيرها فى الحكم.

(١) فى محكى المدارك: «قطع الأصحاب باستحباب تمرينها قبل البلوغ و التشديد عليها لسبع. و لا ريب فى استحباب التمرين. إلا أن تعيين مبدئه يتوقف على الدليل». و كأنه لا اختصاص النصوص بالذكر، فالتعدى إلى الأنثى محتاج إلى قرينة مفقودة. و لا سيما بملاحظة اختلافهما فى وقت الوجوب. و قاعدة الاشتراك لا مجال لها، لعدم الدليل عليها فيه.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل قيل لا خلاف فيه إلا من السيد (ره) فى المسائل الرسيه، و عن جماعة موافقته، منهم العلامة فى القواعد و يشهد للأول

صحيح زارة عن أبى جعفر (ع): «سألته عن ركعتى الفجر قال (ع): قبل الفجر

.. الى أن قال:

أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تتطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة! فابدأ بالفريضة» (٢)

و

مصحح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة، أ يتطوع؟ فقال (ع): لا، حتى يقضى ما عليه من شهر رمضان» (٣)

و مثله خبر الكنانى عنه (ع)

«٤».

(١) راجع المختلف صفحة: ٦٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٦

قضاء، أو نذر، أو كفارة، أو نحوها - (١).

و منهما يظهر ضعف القول الثانى. إذ ليس المستند فيه إلا الإطلاق الواجب تقييده بما عرفت. أو القياس على الصلاة، بناء على الجواز

فيها و هو لا مجال للعمل به. و لا سيما في قبال النص.

(١) كما عن ظاهر الأكثر. و يشهد له ما

في الوسائل عن الفقيه، بإسناده عن الحلبي - و بإسناده عن أبي الصباح الكناني - جميعاً، عن أبي عبد الله (ع): «لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام و عليه شيء من الفرض» (١) قال:

«و قد وردت بذلك الأخبار و الآثار عن الأئمة (عليهم السلام)» (٢)

و في كتاب المقنع: «اعلم أنه لا يجوز أن يتطوع الرجل و عليه شيء من الفرض كذلك وجدته في كل الأحاديث»

«٣». و منه يظهر ضعف ما عن السيد (ره)، و ظاهر الكليني، و المدارك و بعض من تأخر عنه. من الجواز في مطلق الواجب غير قضاء رمضان، للأصل. إذ لا مجال للأصل مع النصوص. و توهم: أنه لا مجال للأخذ بها لتعارضها، لإطلاق بعضها، و تقييد الآخر بمن عليه قضاء شهر رمضان و يحمل المطلق على المقيد. مندفع: بأن الحمل إنما يكون مع التنافي، و لا تنافي بين إطلاق المنع و خصوصه.

هذا و لكن قد يشكل العمل بالرواية العامة، فإن الموجود في الفقيه هكذا: «باب الرجل يتطوع بالصيام و عليه شيء من الفرض: وردت الاخبار و الآثار عن الأئمة (عليهم السلام) أنه لا يجوز أن يتطوع الرجل بالصيام و عليه شيء من الفرض. و ممن روى ذلك الحلبي و أبو الصباح

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٧

مع التمكن من أدائه (١). و أما مع عدم التمكن منه - كما إذا كان مسافراً و قلنا بجواز الصوم المندوب في السفر، أو كان في المدينة و أراد صيام ثلاثة أيام للحاجة - فالأقوى صحته.

و كذا إذا نسي الواجب و أتى بالمندوب فإن الأقوى صحته (٢) إذا تذكر بعد الفراغ. و أما إذا تذكر في الأثناء قطع. و يجوز

الكناني عن أبي عبد الله (ع) «١». و هو مخالف لما تقدم في الوسائل.

و المظنون قوياً: أن الصدوق (ره) عنى - بالروايتين في كلامه المذكور - الروايتين السابقتين في قضاء شهر رمضان، المرويتين في الوسائل عن الكافي في آخر الباب المعقود له

«٢»، و فهم الصدوق (ره) منهما مطلق الفرض، لا روايتين غيرهما. و لأجل ذلك اقتصر في الكافي و التهذيب على روايتهما فقط «٣». فلاحظ. و المظنون قوياً أيضاً: أنهما المعنى بالمرسل في المقنع. و عليه فيشكل ما عليه المشهور، إذ لا مأخذ له على هذا. فتأمل جيداً.

(١) كما عن ظاهر جماعة، منهم الدروس و المدارك. لأن إطلاق النصوص منصرف إلى ذلك، بتوسط ارتكاز أهمية الفرض المانعة من صلاحية التطوع لمزاحمته. و لا مجال لذلك مع عدم التمكن منه.

(٢) كما جزم به في الجواهر. و قرب العدم في صورة عدم التمكن من الواجب. و كأنه فرق من دون فارق، لعين الوجه السابق. إذ غاية ما يقتضيه النسيان عدم التمكن من المنسى، بل الصحة مع النسيان أخفى، لإمكان دعوى الانصراف إلى صورة عدم التمكن من غير جهته، كما لا يخفى.

(١) الفقيه ج ٢ صفحة ٨٧ طبع النجف الأشرف.

(٢) المراد بهما: ما رواه فى الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥، ٦.

(٣) لاحظ الكافى ج ٤ صفحة ١٢٣ طبع إيران الحديثه، التهذيب ج ٤ ص ٢٧٦ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٨

تجديد النية حينئذ للواجب مع بقاء محلها (١)، كما إذا كان قبل الزوال. و لو نذر التطوع على الإطلاق صح (٢) و إن كان عليه واجب، فيجوز أن يأتى بالمنذور قبله بعد ما صار واجباً (٣). و كذا لو نذر أياماً معينة يمكن إتيان الواجب قبلها (٤). و أما لو نذر أيام معينة لا يمكن إتيان الواجب قبلها ففى صحته اشكال، من أنه بعد النذر يصير واجباً، و من أن التطوع قبل الفريضة غير جائز فلا يصح نذره. و لا يبعد أن يقال: إنه لا يجوز بوصف التطوع (٥)، و بالنذر يخرج عن الوصف، و يكفى فى رجحان متعلق النذر

(١) على ما سبق.

(٢) لأن اشتغال الذمة بالواجب إنما يمنع عن صحة التطوع لا عن صحته نذره.

(٣) لا يخلو من إشكال، لأنه إذا كان لا يجوز التطوع لمن عليه الفرض، فلا يجوز أن يكون للمنذور إطلاق يشمل، بل يختص بغيره، فلا يكون الإتيان به قبل الواجب فرداً للمنذور.

(٤) الاشكال فيه كما سبق. و حينئذ فلو نذر كذلك، و قصد الصوم الصحيح شرعاً، و جب الإتيان بالواجب من باب المقدمة لصحة المنذور، ثم يأتى بالمنذور بعده.

(٥) هذا غير معقول، لأن ذات التطوع إن كانت راجحة امتنع النهى عن التطوع بها، لأن التطوع بالراجح من المستقلات العقلية، كالتطوع بالواجب. و إن كانت مرجوحة امتنع نذرها، لاعتبار الرجحان فى متعلق النذر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٢٩

رجحانه و لو بالنذر (١). و بعبارة أخرى: المانع هو وصف الندب، و بالنذر يرتفع المانع.

[مسألة ٤: الظاهر جواز التطوع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استنجارياً]

(مسألة ٤): الظاهر جواز التطوع بالصوم إذا كان ما عليه من الصوم الواجب استنجارياً (٢). و إن كان الأحوط تقديم الواجب.

(١) هذا- مع أنه خلاف ظاهر الأدلة- خلاف مضمون صيغة النذر فان ما لا يكون راجحاً عنده سبحانه لا يمكن أن يجعل له تعالى على المكلف كما أن ما لا- يكون محبوباً لزيد لا يمكن جعله لزيد شرطاً فى عقد، بل إذا كان مبعوضاً له يكون عليه لا له، فتقول: «زيد على أن أعطيه درهماً» و لا تقول: «زيد على أن آخذ منه درهماً». إلا أن يكون آخذ الدرهم منه محبوباً له و لو بالعرض. و قد أشرنا إلى ذلك أيضاً فى مبحث التطوع بالصلاة لمن عليه فريضة.

(٢) الصورة المتصورة فى المقام أربع، لأنه تارة: يكون الواجب و التطوع لنفسه، و أخرى: يكونان لغيره، و ثالثة: يكون الواجب لنفسه و التطوع لغيره، و رابعة: بالعكس.

و المتيقن من النصوص السابقة: الصورة الأولى. و يجرى حكمها فى الثانية، لأنه إذا لم يشرع للمنوب عنه التطوع- لثبوت الواجب عليه- لا يشرع للنائب، لتفرع المشروعية للنائب على المشروعية للمنوب عنه. اللهم إلا أن يكون عدم المزاحمة للواجب من شرائط الأداء، لا- من شرائط المؤدى كما هو الأقرب. و منه يظهر: أن حكم الثالثة البطلان، فإن أداء التطوع و لو عن الغير لا يصح لمن عليه

الفرض.

و الظاهر الصحة في الصورة الرابعة المذكورة في المتن، لأن الواجب بالاستيجار ليس على المتطوع، بل على المنوب عنه، و النائب يؤدي ما هو فرض على غيره، فلا تشمله النصوص. و قواه في الجواهر و غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٠

[فصل في شرائط وجوب الصوم]

إشارة

فصل في شرائط وجوب الصوم و هي أمور:

[الأول و الثاني: البلوغ و العقل]

الأول و الثاني: البلوغ و العقل، فلا يجب على الصبي، و المجنون (١). إلا أن يكتملاً قبل طلوع الفجر (٢)، دون ما إذا كتملاً بعده، فإنه لا يجب عليهما و إن لم يأتيا بالمفطر (٣) بل و إن نوى الصبي الصوم ندباً (٤). لكن الأحوط - مع عدم

(١) فصل في شرائط وجوب الصوم إجماعاً. لحديث رفع القلم عنهما

«١» (٢) فلا خلاف و لا إشكال في وجوب الصوم عليهما - كما في الجواهر - لإطلاق دليل الوجوب.

(٣) خلافاً لما عن الوسيلة: من وجوب الصوم عليه حينئذ، لإطلاق دليبه. و فيه: أنه لا دليل على الاجتزاء بالنية من حين البلوغ، بل لا بد فيه من اعتبار النية من حين الفجر، و المفروض عدمها. فتأمل، و راجع ما سبق في النية. و لو كان قد أتى بالمفطر فلا ريب في عدم وجوب الصوم إذ لا يشرع صوم البعض.

(٤) خلافاً لما عن الخلاف و المعبر و المدارك: من وجوب الصوم عليه حينئذ، لإطلاق الدليل. و فيه: ما عرفت. اللهم إلا أن يقال: بناء

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣١

إتيان المفطر - الإتمام، و القضاء (١) إذا كان الصوم واجباً معيناً. و لا فرق في الجنون بين الإطباقي و الأدواري (٢) إذا كان يحصل في النهار و لو في جزء منه (٣). و أما لو كان دور جنونه في الليل، بحيث يفيق قبل الفجر فيجب عليه.

[الثالث: عدم الاغماء]

الثالث: عدم الاغماء، فلا يجب معه الصوم و لو حصل في جزء من النهار. نعم لو كان نوى الصوم قبل الاغماء فالأحوط إتمامه (٤).

على التحقيق من شرعية عبادات الصبي، و أنها كعبادة البالغ، غير أنها قد رفع الإلزام بها لمصلحة اقتضت ذلك، فإذا نوى الصبي الصوم قبل الفجر فصام، و في أثناء النهار بلغ، اختص رفع الإلزام بما قبل البلوغ، و أما بعده فدليل اللزوم بحاله. و دعوى: أن موضوع اللزوم

على البالغ هو تمام اليوم لا بعضه. ممنوعه على نحو الكلية، بل يجوز تكليف البالغ بالبعث المتمم للكل إذا ساعدت عليه الأدلة، كما فى المقام، فان تفويت المصلحة الملمزمة لو لا الصبا حرام، و هو يترتب على الإفطار حين البلوغ فى الأثناء. و نظير المقام: ما لو صلى فى آخر الوقت و قد بلغ فى الأثناء، فإنه يجب عليه إتمام صلاته.

(١) يعنى: القضاء على تقدير عدم الإتمام، إذ مع الإتمام لا فوت للصوم، كى يحتمل وجوب قضائه. و يحتمل أن يكون إطلاق القضاء فى العبارة خروجاً عن شبهة خلاف ما عن الاقتصاد: من وجوب القضاء عليه مع عدم وجوب الإمساك.
(٢) لإطلاق دليل حكمه.

(٣) لما تقدم: من منافاته للصوم، و ليس هو كالإغماء.

(٤) يجرى فيه ما تقدم فى الصبى، بناء على أن الإغماء غير مناف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٢

[الرابع: عدم المرض الذى يتضرر معه الصائم]

الرابع: عدم المرض (١) الذى يتضرر معه الصائم.

و لو برئ بعد الزوال و لم يفطر لم يجب عليه النية و الإتمام (٢) و أما لو برئ قبله و لم يتناول مفطراً. فالأحوط أن ينوى و يصوم (٣)، و إن كان الأقوى عدم وجوبه.

للصوم، كما تقدم فى الفصل السابق. و عليه يجب إتمامه و يصح صوماً إذا بقى محل النية.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، بل لعله ضرورى. لاتفاق الكتاب المجيد، و السنة المتواترة عليه.

(٢) لفوات محل النية.

(٣) كما هو المشهور، و فى المدارك: نسبه إلى علمائنا أجمع، و عن المفاتيح: أنه لا خلاف فيه، و فى الذخيرة: حكاية الإجماع من بعض عليه و هو فى محله بناء على أن الأصل يقتضى بقاء محل النية إلى الزوال. و إلا فلا وجه له إلا استفادته مما ورد فى المسافر و الجاهل، و من دعوى الإجماع المتقدمة. و الاستفادة محل نظر. و ما فى المدارك- من أن المريض أعذر من المسافر- لا يجرى فى الاستفادة، لعدم إحراز المناط. و ثبوت الإجماع بنحو يصح الاعتماد عليه مشكل، و ان كان قريباً، إذ أنه لا يظهر خلاف فيه من أحد. و ما عن ابنى زهرة و حمزة- من استحباب إمساك المريض إذا برئ- ليس فيما نحن فيه. فراجع.

ثم إن محل الكلام إن كان فى مريض كان لا يضره الصوم، بشهادة أنه أمسك و برئ، غاية الأمر أنه كان يعتقد أنه يضره الصوم تمام اليوم فلما برئ فى الأثناء انكشف خطأه، فمثله يجب عليه الصوم واقعاً، فبعد انكشاف الحال كيف يحتمل أنه مفطر و أنه يجوز له الأكل و الشرب؟! بل يكون كالجاهل الذى علم فى أثناء النهار أن اليوم من رمضان. نعم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٣

[الخامس: الخلو من الحيض و النفاس]

الخامس: الخلو من الحيض و النفاس (١)، فلا يجب معهما و إن كان حصولهما فى جزء من النهار.

[السادس: الحضر]

إشارة

السادس: الحضر، فلا- يجب على المسافر الذى يجب عليه قصر الصلاة، بخلاف من كان وظيفته التمام- كالمقيم عشراً و المتردد ثلاثين يوماً، و المكارى، و نحوه، و العاصى بسفره- فإنه يجب عليه التمام. إذ المدار فى تقصير الصوم على تقصير الصلاة، فكل سفر يوجب قصر الصلاة يوجب قصر الصوم و بالعكس (٢).

[(مسألة ١): إذا كان حاضراً فخرج إلى السفر]

(مسألة ١): إذا كان حاضراً فخرج إلى السفر، فان كان قبل الزوال وجب عليه الإفطار (٣)، و إن كان بعده

يبقى الإشكال فى الاكتفاء بصومه من جهة عدم النية أول النهار. و ان كان فى مريض كان يضره الصوم و لو أول النهار، فكان إمساكه موجباً تضرره المحرم، و بعد تضرره برئ و بقى متضرراً، فلا يظن من أحد الالتزام بصحة صومه بعد البرء، لوقوعه على الوجه المحرم، المنافى لعباديته- كالرياء- حسبما تقدم.

نعم لو كان الإمساك حرجاً عليه، فأقدم عليه مدة من أول النهار ثم ارتفع الحرج، كان الإشكال فى صحة صومه من جهة عدم النية عند الفجر فى محله. و حينئذ يكون حكمه حكم المغمى عليه أول النهار إذا أفاق قبل الزوال. و قد تقدم. فلاحظ.

(١) كما تقدم.

(٢) تقدم الكلام فيه فى الفصل السابق.

(٣) تقدم الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٤

وجب عليه البقاء على صومه. و إذا كان مسافراً و حضر بلده أو بلداً يعزم على الإقامة فيه عشرة أيام، فإن كان قبل الزوال و لم يتناول المفطر وجب عليه الصوم (١)،

(١) بلا خلاف ظاهر.

لموثق أبى بصير: «سألته عن الرجل يقدم من سفر فى شهر رمضان. فقال (ع): إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم، و يعتد به» (١)

و

موثق سماعة: «إن قدم بعد زوال الشمس أفطر، و لا يأكل ظاهراً. و إن قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم إن شاء» (٢)

و

رواية البرزنى: «سأل أبا الحسن (ع) عن رجل قدم من سفر فى شهر رمضان و لم يطعم شيئاً قبل الزوال. قال (ع):

يصوم» (٣)

و

مصحيح يونس: «قال فى المسافر يدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم يكن أكل، فعليه أن يتم صومه، و لا قضاء عليه» (٤)

و نحوها غيرها.

نعم يظهر من جملة أخرى خلاف ذلك،

كصحيح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان، فيدخل أهله حين يصبح، أو ارتفاع النهار. قال (ع): إذا طلع الفجر و هو خارج و لم يدخل أهله فهو بالخيار إن شاء صام و إن شاء أفطر» (٥)

و

صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «فاذا دخل أرضاً قبل طلوع الفجر و هو يريد الإقامة بها فعليه صوم ذلك اليوم. و ان دخل بعد طلوع الفجر فلا

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٥

و إن كان بعده، أو تناول فلا (١)، و إن استحب له الإمساك

صيام عليه، و إن شاء صام» (١)

بل قد يظهر ذلك من موثق سماعة المتقدم

. لكن يجب حملها على التخيير قبل القدوم بين الإمساك إلى أن يدخل فيصوم، و بين الإفطار و البقاء عليه بعد الدخول، كما قد يظهر من

صحيحه رفاعه بن موسى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى أنه سيدخل أهله ضحوة أو ارتفاع النهار.

قال (ع): إن طلع الفجر و هو خارج و لم يدخل فهو بالخيار إن شاء صام، و إن شاء أفطر» (٢)

فالخيار له في حال كونه خارجاً و لم يدخل لا بعد ما دخل. فان لم يمكن ذلك الحمل فلتطرح، لإعراض الأصحاب عنها. فما عن ابن زهرة: من إطلاق استحباب الإمساك للمسافر إذا قدم أهله، ضعيف. أو محمول على ما لا يخالف ما ذكر.

ثم إن إطلاق فرض السؤال في مصحح يونس المتقدم

و ان كان بمقتضى ترك الاستفصال العموم للجناية العمدية، لكن قول الامام (ع) في الجواب

«أن يتم صومه»

دليل على أن المراد بالجناية الاحتلام و نحوه مما لا يضر في الصوم، فيكون موضوع الحكم: الذي لم يستعمل جميع المفطرات في ذلك اليوم إلى أن دخل البلد. فالأخبار واردة لتشريع الامتثال، لا لتشريع موضوع الامتثال.

(١) بلا خلاف فيه ظاهر أيضاً. لموثق سماعة المتقدم

، بعد حملة على ما سبق. و

معتبر ابن مسلم: «عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان، فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض، أ يواقعها؟

قال (ع): لا بأس به» (٣)

فما عن الشيخ (ره) - من إطلاق وجوب

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٦

بقية النهار (١). و الظاهر أن المناطق كون الشروع في السفر قبل الزوال أو بعده (٢)، لا الخروج عن حد الترخيص. و كذا في الرجوع المناطق دخول البلد. لكن لا يترك الاحتياط بالجمع إذا كان الشروع قبل الزوال و الخروج عن حد الترخيص بعده و كذا في العود إذا كان الوصول إلى حد الترخيص قبل الزوال و الدخول في المنزل بعده.

[مسألة ٢: قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم، و قصرها و الإفطار]

(مسألة ٢): قد عرفت التلازم بين إتمام الصلاة و الصوم، و قصرها و الإفطار. لكن يستثنى من ذلك موارد:

أحدها: الأماكن الأربعة، فإن المسافر يتخير فيها بين القصر و التمام في الصلاة، و في الصوم يتعين الإفطار (٣).

الثاني: ما مر من الخارج إلى السفر بعد الزوال (٤)،

الصوم، و سقوط القضاء عنه، إذا لم يكن قد فعل ما ينقض الصوم - محمول على ما قبل الزوال. أو مدفوع بما عرفت. و عن السرائر: أنه مخالف للإجماع.

(١) كما يشهد به جملة من النصوص،

كموثق سماعة: «سألته عن مسافر دخل أهله قبل زوال الشمس و قد أكل. قال (ع): لا ينبغي له أن يأكل يومه ذلك شيئاً. و لا يواقع في

شهر رمضان» (١)

و نحوه غيره.

(٢) لأن الظاهر من أدلة حد الترخيص كونها مقيدة لإطلاق أدلة أحكام المسافر، لا حاكمة عليها يجعل ما دون الحد من البلد، كي

يكون حد الترخيص حداً للسفر ابتداء و غاية، بل الحد حد للتخص، لا للسفر.

(٣) تقدم الكلام فيه في صلاة المسافر.

(٤) مر الكلام فيه.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٧

فإنه يتعين عليه البقاء على الصوم، مع أنه يقصر في الصلاة (١).

الثالث: ما مر من الرجوع من سفره، فإنه إن رجع بعد الزوال يجب عليه الإتمام، مع أنه يتعين عليه الإفطار.

[مسألة ٣: إذا خرج إلى السفر في شهر رمضان]

(مسألة ٣): إذا خرج إلى السفر في شهر رمضان لا يجوز له الإفطار إلا بعد الوصول إلى حد الترخص (٢).
وقد مر سابقاً: وجوب الكفارة عليه إن أفطر قبله (٣).

[مسألة ٤: يجوز السفر اختياراً في شهر رمضان]

(مسألة ٤): يجوز السفر اختياراً في شهر رمضان (٤)،

(١) هذا على المشهور- وكذا ما يأتي في الثالث- حسبما تقدم في صلاة المسافر.
(٢) بلا- خلاف ولا- إشكال- كما في الجواهر- في وجوب الكفارة عليه لو أفطر قبله، فضلاً عن وجوب القضاء. للقاعدة المتقدمة، المتضمنة للملازمة بين التقصير والإفطار.
(٣) مر في المسألة الحادية عشرة من فصل الكفارة.
(٤) على المشهور شهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعاً. إذ لا- يعرف الخلاف فيه إلا من الحلبي، فإنه حكى عنه أنه قال: إذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختاراً. لقوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) «١» بناء على أن المراد منه الحاضر في أوله، كما يشهد له جملة من النصوص الآتية. ولخبر أبي بصير، الذي رواه المشايخ الثلاثة على اختلاف يسير لا يضر بالاستدلال:
«سألت أبا عبد الله (ع) عن الخروج إذا دخل شهر رمضان. فقال (ع): لا، إلا فيما أخبرك به: خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل الله تعالى، أو مال تخاف هلاكه، أو أخ تخاف هلاكه. وإنه ليس أحماً من الأب والأم» «٢»
و مرسل على بن

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٨

.....

أسباط

عن رجل عن أبي عبد الله (ع): «إذا دخل شهر رمضان فله تعالى فيه شرط قال الله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ). فليس للرجل إذا دخل شهر رمضان أن يخرج، إلا- في حج، أو عمرة، أو مال يخاف تلفه، أو أخ يخاف هلاكه، وليس له أن يخرج في إتلاف مال أخيه. فإذا مضت ليلة ثلاث وعشرين فليخرج حيث يشاء» «١»

و نحوهما خبر أبي بصير الآخر

«٢» و حديث الأربعمائه عن علي (ع)

«٣» و خبر الحسين بن المختار عن أبي عبد الله (ع)

«٤». نعم يعارضها:

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان، وهو مقيم وقد مضى منه أيام. فقال (ع): لا بأس بأن يسافر، ويفطر ولا يصوم» (٥)

و لو بنى على كون مقتضى الجمع: تقييد الصحيح بموارد الاستثناء فيها. أو ظهوره في كون السؤال فيه عن حكم الإفطار و الصوم في السفر، لا السؤال عن حكم نفس السفر، كفى في وجوب رفع اليد عن النصوص الأول صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهم مقيم لا يريد براحاً، ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان أن يسافر. فسكت، فسألته غير مرة، فقال (ع): يقيم أفضل إلا أن تكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها، أو يتخوف على ماله» (٦).

المعتضد أو المؤيد

بحسن حماد:

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.
- (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٧.
- (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.
- (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٨.
- (٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.
- (٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٣٩

بل و لو كان للفرار من الصوم (١)، كما مر. و أما غيره من الواجب المعين فالأقوى عدم جوازه (٢)، إلا مع الضرورة. كما أنه لو كان مسافراً وجب عليه الإقامة لإتيانه مع الإمكان.

«رجل من أصحابنا جاءني خبره من الأعوص، و ذلك في شهر رمضان، أتلقاه و أفطر؟ قال (ع): نعم. قلت: أتلقاه و أفطر، أو أقيم و أصوم قال (ع): تلقاه و أفطر» (١)

و المرسل الوارد في تفصيل السفر لمشايعة المؤمن و الإفطار على الإقامة و الصوم (٢). هذا و مقتضى صحيح الحلبي أفضلية الإقامة من جهة إدراك الصوم، و لا يبعد أن يكون النهي عن السفر في النصوص الأول عرضياً لملازمته لترك الأفضل. (١) للإطلاق المتقدم.

(٢) لأن الحضر من شرائط الواجب، فيجب تحصيله، كسائر شرائط الواجب. و يشهد لذلك: صدق الفوت بترك الصوم في السفر، و وجوب القضاء، و لو كان من شرائط الوجوب التي لا يجب تحصيلها لم يكن وجه لذلك، لأن انتفاء شرائط الوجوب يقتضى انتفاء الملاك المشعر للواجب، و مع انتفائه لا معنى للفوات و القضاء.

فان قلت: لو كان الحضر من شرائط الوجود لحرم السفر في شهر رمضان، لاقتضائه ترك الصوم الواجب، فجوازه دليل على أنه من شرائط الوجوب. قلت: وجوب تحصيل شرط الواجب يتوقف على أخذ مطلق وجوده شرطاً للواجب. أما لو كان المأخوذ شرطاً له وجوده لا بداعى الأمر امتنع وجوب تحصيله، للزوم الخلف، فان حصوله يكون بداعى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب صلاة المسافر حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٠

.....

الأمر، كما هو ظاهر.

فان قلت: إذا كان المأخوذ شرطاً للصوم الحضر من باب الاتفاق- لا من قبل الأمر- لم يجب تحصيله مطلقاً، بلا فرق بين شهر رمضان وغيره من الواجب المعين، فلا وجه لدعوى وجوب الإقامة في الواجب المعين غير رمضان. قلت: قيام الدليل الخاص على كون الشرط خصوص الوجود من باب الاتفاق في شهر رمضان لا يقتضى جواز التعدى عنه إلى سائر أنواع الصوم الواجب المعين.

اللهم إلا- أن يقال: إذا ثبت كون الشرط في صوم رمضان الحضر من باب الاتفاق، فلا بد من التعدى إلى غيره، كما تقتضيه قاعدة الإلحاق التي استقر بناؤها على العمل بها في سائر الحدود المعتبرة في صوم رمضان و سائر الموارد، إلا أن يقوم دليل على خلافها. و لا سيما بملاحظة اعتضادها بما ورد في المعين بالندر،

كرواية عبد الله بن جندب: «سمعت من زرارة عن أبي عبد الله (ع): أنه سأله عن رجل جعل على نفسه نذر صوم [١] يصوم، فحضرته نية في زيارة أبي عبد الله (ع). قال (ع): يخرج و لا يصوم في الطريق، فاذا رجع قضى ذلك» [١]

و قريب منه غيره مما هو مذكور في باب صوم النذر في السفر. و لذلك اختار في الجواهر: عدم وجوب الإقامة في الصوم المعين مطلقاً، رمضان كان، أو قضاؤه، أو كفارة أو نذر- و كذا في نجاه العباد- و أمضاه شيخنا الأعظم (ره)، و سيدنا

[١] كذا في صوم الوسائل عن التهذيب. و في كتاب النذر عن الكافي: «نذراً صوما» [٢] و بين المتنين اختلافات أخر. فراجع. منه قدس سره.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥، التهذيب ج ٤ صفحة ٣٣٣، ج ٧ صفحة ٣٠٦ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب النذر حديث: ١، الكافي ج ٧ صفحة ٤٥٧ طبع إيران الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤١

[مسألة ٥): الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان قبل أن يمضى ثلاثة و عشرون يوماً]

(مسألة ٥): الظاهر كراهة السفر في شهر رمضان (١) قبل أن يمضى ثلاثة و عشرون يوماً (٢)، إلا- في حج، أو عمره، أو مال يخاف تلفه، أو أخ يخاف هلاكه (٣).

[مسألة ٦): يكره للمسافر في شهر رمضان بل كل من يجوز له الإفطار التملى من الطعام و الشراب]

(مسألة ٦): يكره للمسافر في شهر رمضان (٤)

المحقق الشيرازى (ره) وغيرهما. وهذا هو الأقوى.

نعم لو كان مقصود الناذر نذر الإقامة و الصوم وجبت الإقامة. وكذا الواجب المعين بالإجارة إذا كان المقصود الإجارة على الإقامة و الصوم، كما أشرنا إلى ذلك فى صلاة المسافر. والله سبحانه أعلم.

(١) قد عرفت: أن مقتضى الجمع بين النصوص هو أفضلية الإقامة و الصوم.

(٢) تقدم التحديد بذلك فى رواية على بن أسباط

«١» (٣) تقدم التعرض فى النصوص لاستثناء ذلك

«٢» (٤) كما هو المشهور، و عن المدارك: أنه مما قطع به الأصحاب.

لصحيح ابن سنان: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يسافر فى شهر رمضان و معه جارية له، أفله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال (ع): سبحان الله أما يعرف هذا حرمة شهر رمضان؟! إنه له فى الليل سبحاً طويلاً.

قلت: أليس له أن يأكل و يشرب و يقصر؟ فقال (ع): إن الله تبارك و تعالى قد رخص للمسافر فى الإفطار و التقصير رحمة و تخفيفاً، لموضع التعب و نصب و وعث السفر، و لم يرخص له فى مجامعة النساء فى السفر بالنهار فى شهر رمضان .. (إلى أن قال):

و إنى إذا سافرت فى شهر رمضان ما آكل إلا القوت، و ما أشرب كل الرى» «٣»
و عن أبى الصلاح:

(١) لاحظ ذلك فى المسألة: ٤ من هذا الفصل.

(٢) لاحظ ذلك فى المسألة: ٤ من هذا الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٢

- بل كل من يجوز له الإفطار- (١) التملى من الطعام و الشراب و كذا يكره له الجماع فى النهار، بل الأحوط تركه (٢).
و إن كان الأقوى جوازه.

الحرمة، و هو ضعيف لما يأتى.

(١) لما يظهر من الصحيح السابق: من أن الموجب للكراهة منافاة ذلك لحرمة الشهر، لا لخصوصية السفر.

(٢) لما عرفت: من حكاية الحرمة عن أبى الصلاح، و كذا عن الشيخ (ره) للصحيح المتقدم

- و نحوه صحيحه الآخر

«١» و

صحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله (ع): «إذا سافر الرجل فى شهر رمضان فلا يقرب النساء فى النهار، فإن ذلك محرم عليه» «٢»

لكن يجب حملها على الكراهة، جمعاً بينها و بين ما دل على الجواز،

كصحيح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يسافر فى شهر رمضان، أله أن يصيب من النساء؟ قال (ع): نعم» «٣»

و نحوه غيره مما هو كثير. فلاحظ الباب المعقود له فى الوسائل فى أبواب من يصح منه الصوم «٤».

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

- (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من يصح منه الصوم.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٣

[فصل وردت الرخصة في إفتار شهر رمضان لأشخاص]

إشارة

فصل وردت الرخصة في إفتار شهر رمضان لأشخاص بل قد يجب (١):

[الأول و الثاني: الشيخ و الشيخة]

الأول و الثاني: الشيخ و الشيخة، إذا تعذر عليهما الصوم (٢)، أو كان حرجاً و مشقة (٣)، فيجوز لهما الإفطار.
 لكن يجب عليهما (٤) فصل

(١) و ذلك إذا لزم من الصوم ضرر محرم.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر و يشهد له - مضافاً الى حكم العقل، و حديث رفع الاضطرار

«١» - النصوص الكثيرة التي كادت تكون متواترة، كما ستأتي الإشارة إلى بعضها.

(٣) إجماعاً على الظاهر أيضاً. و يشهد له - مضافاً الى ما دل على نفي الحرج

«٢» إطلاق بعض النصوص الآتية، أو صريحها.

(٤) على المشهور شهرة عظيمة. للأمر بالفدية في النصوص الآتية.

و عن أبي الصلاح: الاستحباب. و يشهد له

الصحيح عن إبراهيم الكرخي: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه، و لا يمكنه الركوع و السجود
 .. (إلى أن قال):

قلت: فالصيام.

قال (ع): إن كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه. فان كانت

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٢) راجع المسألة: ١٠ من فصل ماء البثر ج ١ من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٤

في صورة المشقة (١) - بل في صورة التعذر أيضاً - (٢)

له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم أحب إلى. و ان لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه «١»
 إلا أنه - مع اختصاصه بالعاجز - يمكن حمله عليه جمعاً، كما يأتي.

(١) بلا خلاف فيه بين القائمين بوجوب الفدية.

لصحيح عبد الملك ابن عتبة الهاشمي قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الشيخ الكبير، و العجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان. قال (ع):

يتصدق عن كل يوم بمد من حنطة» «٢»

و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان. فقال (ع): يتصدق بما يجزى عنه طعام مسكين لكل يوم» «٣»

و نحوهما غيرهما.

(٢) على المشهور. كما يقتضيه إطلاق بعض النصوص الشامل له.

و للمشقة. و خصوص خبر أبي بصير، المحكى

عن نوادر ابن عيسى قال: «قال أبو عبد الله (ع): «أيا رجل كبير لا يستطيع الصيام، أو مرض من رمضان الى رمضان ثم صح، فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فدية إطعام، و هو مد لكل مسكين» «٤»

و

خبره الآخر عن أبي عبد الله (ع) «قلت له: الشيخ الكبير لا يقدر أن يصوم. فقال (ع): يصوم عنه بعض ولده. قلت: فان لم يكن له ولد. قال (ع): فأدنى قرابته.

قلت: فان لم يكن له قرابة. قال (ع): يتصدق بمد في كل يوم.

فان لم يكن عنده شيء فليس عليه» «٥».

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٥

التكفير بدل كل يوم بمد من طعام. و الأحوط مدان (١).

و عن المفيد و السيد و سلالر و ابني زهرة و إدريس و المختلف: عدم الوجوب، و اختصاصها بصورة المشقة للأصل. و لمناسبة الفدية للقدرة.

و

لصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في قول الله عز و جل:

(وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينَ) «١» قال (ع): الشيخ الكبير و الذى يأخذه العطاش» «٢»

الظاهر فى أن موضوع الفدية الطاقة. و لكن لا مجال للأصل مع الدليل. و المناسبة- لو تمت- لا تصلح لإثبات شيء.

و الصحيح- مع معارضته بما دل على أن الآية منسوخة- غير ظاهر فيما ذكر، لاحتمال كون المراد: «الذين كانوا يطيقونه»، كما فى

مرسل ابن بكير عن أبي عبد الله (ع)

«٣» و لو سلم فمقتضاه اختصاص الآية بالطاقة، لا- اختصاص الفدية بها، فلا يعارض ما دل على ثبوتها مع العجز أيضا، مما عرفت الإشارة إليه.

نعم يمكن الاستشهاد للقول المذكور بالصحيح عن إبراهيم الكرخي المتقدم، بناء على ظهوره في العاجز، فإنه يقيد ما دل بإطلاقه على ثبوت الكفارة فيه، و يوجب حمل ما دل بالخصوص على وجوبها فيه- كروايتي أبي بصير

- على الاستحباب. بل لو سلم إطلاقه يمكن حمله على العاجز، جمعاً بينه و بين ما تقدم مما دل على وجوبها في القادر مع المشقة. (١) كما عن الشيخ (ره) فيمن تمكن منهما، جمعاً بين ما دل على أنها مد واحد، الذي هو المشهور في النصوص، و ما دل على أنها مدان، كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) المتقدم، الذي رواه الشيخ (ره): «في

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٦

و الأفضل كونهما من حنطة (١). و الأقوى وجوب القضاء عليهما لو تمكنا بعد ذلك (٢).

الشيخ الكبير و الذي به العطاش. قال (ع): يتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام» (١) «بحمل الثاني على القادر عليهما، و الأول على العاجز.

و فيه- مضافاً إلى بعده في أخبار المد:- أنه جمع لا شاهد عليه، فلا يجوز ارتكابه بعد أن كان الجمع العرفي يقتضى حمل الثاني على الاستحباب

(١) كما في صحيح الهاشمي المتقدم

«٢» و لم يعرف عامل بظاهره.

(٢) كما هو المشهور، كما في المستند. لعموم قضاء الفئات. و عن علي ابن بابويه: العدم، و حكي عن جماعة، منهم النافع و المدارك، و يظهر من محكي المراسم و الوسيلة و السرائر، و قواه في الرياض و المستند.

لصحيح محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «الشيخ الكبير و الذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان. و يتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام، و لا قضاء عليهما» (٣) «

و يشير اليه صحيح الحلبي المتقدم

«٤» و رواية أبي بصير المحكية عن النوادر

«٥» و

رواية ابن فرقد فيمن ترك الصيام: «إن كان من مرض فإذا برئ فليقضه. و إن كان من كبر

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢. و لا يخفى: أنه ليس هو بالصحيح لمحمد بن مسلم المتقدم في

التعليقة السابقة، كما يظهر ذلك بمراجعة الوسائل، و التهذيب ج ٤ صفحة ٢٣٨ طبع النجف الأشرف و الاستبصار ج ٢ صفحة ١٠٤

طبع النجف الأشرف. بل هو الصحيح الآتى له قريباً، مع تغيير يسير. فلاحظ.

(٢) تقدم ذلك قريباً فى هذه المسألة.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٤) تقدماً قريباً فى هذه المسألة.

(٥) تقدماً قريباً فى هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٧

[الثالث: من به داء العطش]

الثالث: من به داء العطش (١) فإنه يفطر، سواء كان بحيث لا يقدر على الصبر، أو كان فيه مشقة. و يجب عليه التصديق بمد. و الأحوط مدان. من غير فرق بين ما إذا كان مرجو الزوال أم لا (٢). و الأحوط - بل الأقوى - وجوب القضاء عليه إذا تمكن بعد ذلك (٣).

أو عطش فبدل كل يوم مد «١».

و دعوى: انصرافها إلى غير المتمكن من القضاء ممنوعه، كما يظهر بأقل تأمل فيها. و لا سيما بملاحظة ذكر ذى العطاش الممنوع فيه الغلبة.

و المقابلة بين المريض و الشيخ الظاهرة فى اختلافهما فى الحكم. فلاحظ.

(١) إجماعاً حكاه غير واحد، منهم العلامة فى محكى التذكرة، و التحرير، و المنتهى. لما دل على رفع الاضطرار و الحرج. و للنصوص المتقدم بعضها فى الشيخ، التى منها يستفاد أن الفدية مد واحد، كما هو المشهور نصاً و فتوى. و عن الشيخ: أنها مدان لمن تمكن منهما. للصحيح المتقدم و تقدم الجواب عنه.

(٢) لإطلاق أدلة الفدية. و عن العلامة فى جملة من كتبه: نفى الفدية مع رجاء البرء، و تبعه عليه فى جامع المقاصد. للأصل. و كونه من المريض الذى لا كفارة عليه. و هو - كما ترى - لا يصلح لمعارضه ما سبق. و مثله: ما عن سلار فى المراسم: من نفيها مع اليأس من البرء، لأصالة البراءة.

(٣) كما هو المشهور ظاهراً. لعموم قضاء الفئات - كما سيأتى - و لقوله تعالى (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا..) «٢» و فيه: أن العموم مخصص بصحيحى ابن مسلم

و غيرهما. و الآية غير ظاهرة الشمول لما نحن فيه، لقرب دعوى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الصوم المندوب حديث: ١.

(٢) البقرة: ١٨٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٨

كما أن الأحوط أن يقتصر على مقدار الضرورة (١).

انصرافها إلى غيره، كما يعطيه خبر داود بن فرقد المتقدم

. و لو سلم فهى أيضاً مخصصة بما عرفت.

و دعوى: أن بينه و بينها عموماً من وجه، لاختصاصها بالمرض الزائل إذ الظاهر من: «أَيَّامٍ أُخَرَ» غير أيام المرض. و عمومه له و

للمستمر، و المرجع في مورد التعارض عموم القضاء. مندفعة: بأنه لو سلم فحيث أن المرض المتقدم في الشرط هو في أيام شهر رمضان فغير أيامه يراد بها غير أيام شهر رمضان، سواء أ كان فيها مرض آخر أم لم يكن. ولا وجه لتخصيصها بما لا يكون فيها مرض أصلاً، وإرادة غير أيام مطلق المرض خلاف الظاهر.

فان قلت: إذا كان المرض في شهر رمضان مسوغاً للإفطار كان مسوغاً له في غيره بالأولوية، فلا بد من حمل (الأيام الأخر) على غير أيام مطلق المرض، لا خصوص المرض السابق. قلت: هذا بعينه جار في الصحيحين، فنفي القضاء فيهما لا بد أن يكون بملاحظة حال البرء من العطاش - لا حاله - فيكونان أيضاً أخص.

هذا مضافاً إلى ما يفهم من نصوص الباب في الموارد الثلاثة، من كون الفدية بدلاً عن نفس الصوم بمنزلة القضاء، يتدارك بها مصلحته، لا بدلاً عن خصوصية الوقت. ولذا لا تجب في المريض، والمسافر، والحائض، والنفساء، وغيرهم من المعذورين - فتأمل جيداً - فإذا القول بنفي القضاء - كما عن بعض - في محله.

(١) فعن بعض: وجوب الاقتصاص عليها،

لرواية عمار عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه. قال (عليه السلام): يشرب بقدر ما يمسك به ريقه، ولا يشرب حتى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٤٩

[الرابع: الحامل المقرب التي يضرها الصوم]

الرابع: الحامل المقرب التي يضرها الصوم (١)، أو يضر حملها (٢)، فتفطر، و تصدق (٣)

يروى «١»

وفيه: أنه أجنبي عما نحن فيه، لاختصاصه بمن يعرض له العطش اتفاقاً في نهار الصوم. وكذا رواية المفضل عنه (ع): «إن لنا فتياناً و بنات لا يقدرن على الصيام من شدة ما يصيبهن من العطش. قال (ع):

فليشربوا بمقدار ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون» «٢»

مع الإشكال في اعتبارها، لجهالة إسماعيل بن مرار، و قد مر الكلام فيه في مرسله يونس في مستمرة الدم. فلا مجال لرفع اليد عن الإطلاق.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه.

لعموم ما دل على نفي الضرر و الحرج. و

لصحيح محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: الحامل المقرب، و المرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما أن تفطرا في شهر رمضان، لأنهما لا تطيقان. و عليهما أن تصدق كل واحدة منهما في كل يوم تفطران فيه بمد من طعام. و عليهما قضاء كل يوم أفطرتا فيه، تقضيانه بعد» «٣».

(٢) اتفاقاً. لإطلاق النص و غيره.

(٣) بلا خلاف ظاهر فيه إذا كان الخوف على الولد. و كذا لو كان على نفسها، كما اختاره جماعة. لإطلاق الصحيح. و عن المشهور - كما في محكي المسالك -: عدم الكفارة حينئذ، بل في محكي الدروس: نسبة التقيد بالولد إلى الأصحاب. و لا يخلو من تأمل، إذ قيل: «لم نقف على مصرح بالتفصيل إلا فخر الإسلام و بعض من تأخر عنه».

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٠
 من مالها (١) بالمد أو المدين (٢)، و تقضى بعد ذلك (٣).

[الخامس: المرضعة القليلة اللبن]

الخامس: المرضعة القليلة اللبن (٤) إذا أضر بها الصوم

و كيف كان فليس له وجه ظاهر في قبال إطلاق الصحيح. و انتفاء الكفارة في المريض و كل من خاف على نفسه، لا يكفي في قياس المقام عليه

(١) كما نص عليه جماعة من الأعظم. لظهور الأمر بها في ذلك كالقضاء. و ليست من النفقة الواجبة، لتكون على الزوج. و يشهد به: ما ورد في من أكره زوجته على الجماع في نهار رمضان، و أنه عليه كفارتان و إن طوعته فعليه كفارة و عليها كفارة.
 (٢) يعنى: على الخلاف المتقدم.

(٣) على المشهور، و عن الخلاف: دعوى الإجماع عليه. للصحيح و عن على بن بابويه و سلاز: العدم. و لا يعرف له وجه إلا الصحيح عن محمد بن جعفر: «قلت لأبي الحسن (ع): إن امرأتى جعلت على نفسها صوم شهرين، فوضعت ولدها، و أدركها الحبل، فلم تقو على الصوم.

قال (ع): فلتتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين» (١)

و هو- مع أنه غير ما نحن فيه- ليس له ظهور يقوى على صرف الصحيح الى الاستحباب.

(٤) اتفاقاً، كالحامل. للصحيح المتقدم فيها، و

لمكاتبة ابن مهزيار المروية عن مستطرفات السرائر: «كتبت إليه (يعنى: على بن محمد) أسأله عن امرأة ترضع ولدها و غير ولدها في شهر رمضان، فيشتد عليها الصوم- و هى ترضع- حتى يغشى عليها، و لا- تقدر على الصيام، أ ترضع و تظفر و تقضى صيامها إذا أمكنها، أو تدع الرضاع و تصوم، فان كانت مما لا يمكنها اتخاذ من يرضع ولدها فكيف تصنع؟ فكتب (ع): إن كانت ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها و أتمت صيامها. و إن كان ذلك لا يمكنها

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥١

أو أضر بالولد (١). و لا فرق بين أن يكون الولد لها، أو متبرعة برضاعه، أو مستأجرة (٢). و يجب عليها التصديق بالمد أو المدين أيضاً من مالها (٣)، و القضاء بعد ذلك.

و الأ-حوط- بل الأقوى- الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها فى الرضاع (٤) تبرعاً، أو بأجرة من أبيه، أو منها، أو من متبرع.

أفطرت و أرضعت ولدها، و قضت صيامها متى ما أمكنها» (١)

(١) لإطلاق الصحيح.

(٢) كما نص عليه في محكى الدروس وغيره. لإطلاق الصحيح، و صريح المكاتبه.

(٣) الكلام فيه كما سبق فى الحامل قولاً و دليلاً. و كذا الحال فيما بعده

(٤) كما يقتضيه صريح المكاتبه، فيقيد بها إطلاق الصحيح. بل قد يشير إلى ذلك

قوله (ع) فى الصحيح: «لا حرج عليهما»

، فإنه مع إمكان ارتضاع الولد من غيرها لا حرج فى الصوم. و كذا التعليل فيه بعدم الطاقة فإن مقتضى تطبيقه على الارتكازى العرفى حملة على خصوص الصورة المذكورة. و لا- ينافى ذلك تصريح الأصحاب: بعدم الفرق بين الأم و المتبرعه إذ المراد من المتبرعه المرضعه مجاناً، و ان وجب عليها ذلك للانحصار.

و ضعف سند المكاتبه غير ظاهر، لروايتها عن الحميرى عن ابن مهزيار الجليلين، و من القريب جداً: أن يكون الحلى قد عثر على ما يوجب له اليقين برواية الحميرى لها. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٢

[فصل فى طريق ثبوت هلال رمضان و شوال]

إشارة

فصل فى طريق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الإفطار، و هى أمور (١):

[الأول: رؤية المكلف نفسه]

الأول: رؤية المكلف نفسه.

[الثانى: التواتر]

الثانى: التواتر.

[الثالث: الشيع المفيد للعلم]

الثالث: الشيع المفيد للعلم و فى حكمه كل ما يفيد العلم و لو بمعاونة القرائن. فمن حصل له العلم بأحد الوجوه المذكورة و جب عليه العمل به و إن لم يوافق أحد، بل و إن شهد و رد الحاكم شهادته.

[الرابع: مضى ثلاثين يوماً من هلال شعبان]

الرابع: مضى ثلاثين يوماً من هلال شعبان، أو ثلاثين يوماً من هلال رمضان، فإنه يجب الصوم معه فى الأول، فصل فى طريق ثبوت هلال رمضان و شوال

(١) الطرق الأربعة الأول كلها راجعة إلى العلم، الذي هو حجة بنفسه. و تعرض الأصحاب لذكرها- كاشتغال النصوص على بعضها- كان تنبيهاً على أسباب العلم، لا لخصوصية فيها، كما هو واضح. هذا و النصوص قد تعرضت للأول، و هي متجاوزة حد التواتر، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- «إذا رأيت الهلال فصم، و إذا رأيت فإفطر» (١) كما تعرضت للثاني، مثل خير عبد الرحمن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٣ و الإفطار في الثاني.

[الخامس: البينة الشرعية]

الخامس: البينة الشرعية (١)، و هي خير عدلين، سواء

«عن هلال رمضان يغم علينا في تسع و عشرين من شعبان. فقال (ع): لا تصم

ذلك اليوم، إلا أن يقضى أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه» (١)

و نحوه غيره. و يحتمل أن يكون المراد بها الثالث. كما أنها استفاضت في الرابع،

كصحيح محمد بن قيس: «فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ليلة ثم أفطروا» (٢)

و نحوه غيره، الوارد بعضه في هلال شهر رمضان، و بعضه في هلال شوال.

(١) بلا- خلاف ظاهر في ذلك في الجملة. نعم في الشرائع: حكاية القول بعدم القبول مطلقاً، و لم يعرف قائله، كما اعترف به في

الجواهر و غيرها. و يدل عليه- مضافاً الى إطلاق ما دل على حجية البينة، كخبر مسعدة بن صدقة، حسب ما تقدم تقريب دلالة في

المياه

«٣»-

موثق منصور ابن حازم عن أبي عبد الله (ع): «فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه» (٤)

و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال على (ع): لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال، إلا شهادة رجلين عدلين» (٥)

و

صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «إن علياً (ع) كان يقول: لا أجيز في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين» (٦)

و نحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

- (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.
 (٣) لاحظ المسألة: ٦ من فصل ماء البئر من الجزء الأول من هذا الشرح.
 (٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧.
 (٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٤

.....

نعم يعارضها:

خبر إبراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: كم يجزى في رؤية الهلال؟ فقال (ع): إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله تعالى فلا تؤدي بالتظني، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّه فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائه، وإذا رآه مائة رآه ألف. ولا يجزى في رؤية الهلال - إذا لم يكن في السماء علة - أقل من شهادة خمسين. وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر» (١)

و

خبر حبيب الخزاعي (الختعمي الجماعي): «قال أبو عبد الله (ع): لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً، عدد القسامة. وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر - وكان بالمصر علة - فأخبرا أنهما رأياه، أو أخبرا عن قوم صاموا للرؤية» (٢)
 وكأنه لأجلها اختار جماعة عدم قبول البيئه إذا لم يكن في السماء علة كالصدوق، والشيخ، وبنى حمزة و زهرة و البراج، و الحلبي - على ما حكى عنهم - على اختلاف في عباراتهم المحكية، من حيث اعتبار كونهما من خارج البلد أيضاً إذا كانت في السماء علة - كما هو ظاهر الخبرين - أو يكفي أحد الأمرين، من العلة و الخروج عن البلد.
 و كيف كان فالقول المذكور ضعيف، لا لضعف الخبرين - لأن الظاهر اعتبار الأول، مع الانجبار بعمل الأجلء - بل لأن ظاهر الخبرين عدم حجية البيئه مع الاطمئنان النوعي بالخطأ، كما يشير اليه
 قوله (ع) في الأول: «فلا تؤدي بالتظني»

و ،

قوله (ع): «إذا رآه واحد رآه مائة ..».

فالممنوع من حجية البيئه خصوص الصورة التي هي مورد الملازمة

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٠.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٤٥٤

- (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٥

شهدا عند الحاكم و قبل شهادتهما، أو لم يشهدا عنده، أو شهدا و رد شهادتهما (١). فكل من شهد عنده عدلان يجوز بل يجب عليه ترتيب الأثر (٢)، من الصوم أو الإفطار. و لا فرق بين أن تكون البينة من البلد أو من خارجه، و بين وجود العلة في السماء و عدمها (٣). نعم يشترط توافقهما في الأوصاف، فلو اختلفا فيها لا اعتبار بها (٤). نعم لو أطلقا،

المذكورة لا- مطلقاً. و لذا تضمننا جواز الاعتماد عليها مع العلة، و كون المخبر من خارج البلد، لانتفاء الملازمة المذكورة حينئذ، الموجب لانتفاء الاطمئنان بالخطأ نوعاً. و هذا أمر آخر غير القول المذكور. اللهم إلا أن يكون مراد القائل ذلك. و حينئذ لا بأس بالالتزام به، للخبرين المذكورين، المطابقين لبناء العقلاء في باب حجية الخبر.

(١) كما نص عليه غير واحد من دون نقل خلاف فيه. و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٢) إذ بقيام الحجّة يتنجز وجوب الصوم أو الإفطار.

(٣) على ما عرفت.

(٤) كما نص عليه غير واحد، مرسلين له إرسال المسلمات. و هو كذلك لا من جهة أن ظاهر دليل حجية البينة كون موضوعه الخبرين الحاكيين عن مفهوم واحد، و ليس كذلك في الفرض، لأن الذات المقيدة بوصف غير الذات المقيدة بضده. فان ذلك ممنوع، بل الظاهر كون موضوعه الخبرين الحاكيين عن خارجي واحد و لو بتوسط مفهومين مختلفين، و لذا لا إشكال عندهم في قبول البينة مع اختلاف الشاهدين في الأوصاف غير المتضادة.

بل لأن الاختلاف بالأوصاف المتضادة مانع من الحكاية عن خارجي واحد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٦

أو وصف أحدهما و أطلق الآخر كفى (١). و لا يعتبر اتحادهما

بل يؤدي إلى التكاذب، فلا يمكن أخذ القدر المشترك بين الخبرين. فلو شهد أحدهما برؤية الهلال المحذب إلى الأرض، و الآخر برؤية الهلال المحذب إلى الشمال، فالمدلول الاتزامي للخبر الأول عدم الهلال المحذب الى الشمال و المدلول الاتزامي للخبر الثاني عدم الهلال المحذب إلى الأرض. و كما أن القدر المشترك بين المدلولين المطابقين للخبرين هو نفس وجود الهلال، كذلك القدر المشترك بين المدلولين الاتزاميين لهما هو عدم الهلال، فالأخذ بأحد المدلولين دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

و العمدة في عدم الاعتبار بشهادة الشاهدين مع اختلافهما في الأوصاف المتضادة: هو عدم حكايتهما عن وجود خارجي واحد، بل كل واحد يحكى عن وجود غير ما يحكيه الآخر، فلا يكون خبرهما بينة.

هذا إذا كان خبر كل منهما عن الموصوف بنحو وحدة المطلوب.

أما إذا كان بنحو تعدد المطلوب و جب قبولهما، لاشتراك الخبرين في الحكاية عن ذات الموصوف بنحو مفاد كان التامة، و الاختلاف في وصفه- بنحو مفاد كان الناقصة- غير قادح، كما لو اتفقا على الاخبار بوجود شيء و اختلفا في الاخبار عن وجود شيء آخر. و علامة ذلك: أن لو تبين للشاهد الخطأ في الشهادة بالوصف بقى مصراً على الشهادة بذات الموصوف بخلاف ما لو كان الاخبار عن الموصوف بما هو موصوف على نحو وحدة المطلوب، فإنه لو تبين له الخطأ في الشهادة بالوصف عدل عن الشهادة بذات الموصوف. و قد أشرنا إلى ذلك في مباحث المياه في أوائل الكتاب فراجع. و على هذا فإطلاق ما في المتن و غيره: من عدم الاعتبار مع الاختلاف في غير محله.

(١) لما عرفت من الاشتراك في الحكاية عن أمر خارجي واحد،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٧

فى زمان الرؤىة (١) مع توافقهما على الرؤىة فى الليل (٢).

بلا تكاذب بين الخبرين، لىؤدى إلى المحذور السابق.

(١) إذلا مقتضى لذلك بعد اشتراكهما فى الحكاية عن وجوده، مع كون وجوده فى أحد الزمانين ملازماً لوجوده فى الزمان الآخر.
(٢) فلو اختلفا فيها- كما لو شهد أحدهما برؤيته ليلة الاثنين و الآخر برؤيته ليلة الثلاثاء- لم يثبت فى كلتا الليلتين، لعدم اشتراك الخبرين فى أمر واحد. نعم لازم شهادة الأول كون يوم الثلاثاء من الشهر، فيشترك الأول بمدلوله الالتزامى مع الثانى بمدلوله الالتزامى أيضاً. إلا أن هذا المقدار من الاشتراك غير كاف فى الدخول تحت موضوع الحجية، لاختصاصه بشهادة الشاهدين بأمر واحد، و المدلول الالتزامى ليس مشهوداً به لهما، و لا بد فى صدق البينة من اتحاد المشهود به.

فان قلت: قد تكرر مراراً و تحقق: إمكان التفكيك بين المدلول المطابقى و الالتزامى فى الحجية، فلم لا يكون الخبران حجة فى المدلول الالتزامى لاشتراكهما فيه، و ليسا بحجة فى المدلول المطابقى لعدم الاشتراك؟! قلت:

إذا ثبت حجة شىء أمكن حينئذ التفكيك بين مداليه فى الحجية. و الخبر الأول لما كان خبراً واحداً، فليس بحجة، و كذا الخبر الثانى، فلا- وجه لحجيتهما فى المدلول الالتزامى. و اشتراكهما فى ذلك المدلول بالالتزام لا يجرى فى وجوب ترتيب الأثر عليه و اعتباره، لما عرفت من اختصاص دليل حجة البينة بما إذا اتحد المشهود به.

نعم لو كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، و موجباً لكون الدلالة الالتزامية لفظية، كفى الاشتراك فى الدلالة عليه فى صدق البينة، و الدخول تحت دليل الحجية، لتحقيق الحكاية حينئذ للخبرين عن أمر واحد.

و بالجملة: إذا اشترك الخبران فى الحكاية عن أمر واحد بالدلالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٨

و لا يثبت بشهادة النساء (١)،

اللفظية- مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً، أو مختلفة- صدق مفهوم البينة و ثبتت الحجية فى كل واحد من المدليل المذكورة، لإطلاق دليل الحجية كما أنه لا مانع من التفكيك بينها فى الحجية إذا قام دليل على نفى الحجية فى واحد منها، فتبقى البينة حجة فى الآخر. أما إذا كان أحد الخبرين حاكياً عنه بالالتزام العقلى، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، فلا عبرة بالخبرين معاً، لانتفاء البينة، فينتفى حكمها و هو الحجية، فضلاً عما إذا كان كل واحد منهما حاكياً كذلك.

و من هنا يظهر أنه لو شهد عدل برؤيه هلال شعبان ليلة الاثنين، و آخر برؤيه هلال شهر رمضان ليلة الأربعاء بعد ثلاثين ليلة، فقبول شهادتهما لإثبات كون الأربعاء من شهر رمضان موقوف على كون دلالة شهادة الأول بالالتزام على كون الأربعاء من شهر رمضان من الدلالة اللفظية، لكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص. لكنه ليس كذلك، فلا وجه للقبول.

(١) إجماعاً، كما عن غير واحد. لصحيح الحلبي المتقدم

«١» و

صحيح حماد: «لا تجوز شهادة النساء فى الهلال» «٢»

و نحوهما صحاح ابن مسلم

«٣» و عبد الله بن سنان

«٤» و العلاء

«٥» و غيرها. و ما

في خبر داود بن الحصين: «لا بأس في الصوم بشهادة النساء» «٦» مطروح قطعاً.

- (١) تقدم ذلك في أول الفصل.
- (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.
- (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.
- (٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الشهادات حديث: ١٠.
- (٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الشهادات حديث: ١٩.
- (٦) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٥.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٥٩
ولا يعدل واحد (١)، ولو مع ضم اليمين.

[السادس: حكم الحاكم]

إشارة

السادس: حكم الحاكم (٢)

- (١) كما هو المشهور. و عن سلار: الاكتفاء به في الصوم دون الإفطار و استشهد له بصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «قال أمير المؤمنين (ع): إذا رأيتم الهلال فأفطروا، أو شهد عليه عدل من المسلمين» «١» وفيه - مع أن المحكى عن بعض نسخه:
- (عدول) «٢»
بدل
(عدل) «٣»
، أو
(بينه عدل) «٤»
- ، كما في الوسائل، و البينة رجلان. و أن العدل يطلق على الواحد و الكثير، كما نص عليه أهل العريئة. و أن مورده الإفطار، الذي لا يقول به هو - أنه لا يصلح لمعارضة ما سبق، مما هو أصح سنداً و أكثر عدداً، و موافق للإجماع ممن عداه.
- (٢) كما هو ظاهر الأصحاب، كما عن الحدائق. لإطلاق ما دل على وجوب قبوله و نفوذه، و عدم جواز رده. و لصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «إذا شهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم، إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، و إن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم، و آخر الصلاة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١. و التهذيب ج ٤ ص ١٧٧ طبع النجف الأشرف. و فيهما: «و اشهدوا عليه عدولا...».

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١، التهذيب ج ٤ ص ١٥٨ طبع النجف الأشرف، الاستبصار ج ٣ ص ٧٣ طبع النجف الأشرف، الفقيه ج ٢ ص ٧٧ طبع النجف الأشرف.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦. و لكن في الاستبصار ج ٢ ص ٦٤ طبع النجف الأشرف: «بينه عدول من المسلمين».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٠

.....

إلى الغد فصلى بهم» (١)

و التوقيع الذى

رواه إسحاق بن يعقوب: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، و أنا حجة الله» (٢).

و يشكل الأول: بأن التمسك به فرع إحراز موضوعه- و هو الحكم الذى هو وظيفة المجتهد- فلا يصلح لإثبات موضوعه. نعم لو ثبت إطلاق يقتضى نفوذ حكم الحاكم فى كل شىء كفى ذلك فى نفوذه فى المقام. لكنه غير ثابت. و الثانى مختص بالإمام الظاهر فى إمام الحق، و لا يجدى فيما نحن فيه. إلا أن يقوم ما يدل على أن الحاكم الشرعى بحكم الامام، و له كل ما هو وظيفته. و أما التوقيع الشريف

فلا- يخلو من إجمال فى المراد، و أن الرجوع اليه هل هو فى حكم الحوادث، ليدل على حجية الفتوى؟ أو حسمها ليدل على نفوذ القضاء؟ أو رفع إشكالاتها و إجمالها، ليشمل ما نحن فيه؟.

و إن كانت لا تبعد دعوى انصرافه الى خصوص ما لا بد من الرجوع فيه الى الامام، و ليس منه المقام، لإمكان معرفة الهلال بالطرق السابقة. و كأنه لأجل ذلك اختار بعض أفاضل المتأخرين: العدم، و تبعه فى الحدائق و المستند على ما حكى.

هذا و يمكن الاستدلال له بما ورد فى مقبوله ابن حنظلة، من

قوله (ع): «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» (٣)

و

قوله (ع) فى خبر أبى خديجة: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضياً» (٤)

فان مقتضى إطلاق التنزيل ترتيب جميع

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦١

.....

وظائف القضاة و الحكام، و منها الحكم بالهلال، فإنه لا ينبغي التوقف عن الجزم بأنه من وظائفهم التي كانوا يتولونها، فإنه لم يكن بناء المسلمين في عصر صدور هذه النصوص و غيره على الاقتصار في الصوم و الإفطار على الطرق السابقة، أعنى: الرؤية، و البينة، فمن قام عنده بعض تلك الطرق أفطر مثلاً، و من لم يبق عنده شيء منها بقي على صومه، بل كانوا يرجعون إلى ولاء الأمر، من الحكام، أو القضاة، فإذا حكموا أفطروا بمجرد الحكم. و أقل سبر و تأمل كاف في وضوح ذلك، كيف! و لولاه لزم الهرج و المرج.

و يشير إلى ذلك: صحيح محمد بن قيس المتقدم

، و المرسل المتضمن شهادة الأعرابي برؤية الهلال و أمر النبي (ص) منادياً ينادى:

«من لم يأكل فليصم. و من أكل فليمسك»

المتقدم في تأخير النية إلى ما قبل الزوال للمعدور «١» و

خبر أبي الجارود: «الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحي الناس، و الصوم يوم يصوم الناس» «٢»

المتقدم في استعمال المفطر تقيّة، و ما تضمن

قول الصادق (ع) لأبي العباس: «ما صومى إلا بصومك، و لا إفطاري إلا بإفطارك» «٣»

و نحوها.

و الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون مستند الحكم البينة أو الشيعاء العلمى، و بين أن يكون علم الحاكم بنفسه، بناء على جواز حكمه بعلمه - كما هو الظاهر - حسب ما تحقق في محله من كتاب القضاء، فإنه إذا صح له الحكم به و جب ترتيب الأثر عليه، لما دل على وجوب قبوله، و حرمة رده. فالتردد فيه - كما عن المدارك - غير ظاهر.

(١) راجع صفحة: ٢١٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٢

الذى لم يعلم خطؤه، و لا خطأ مستنده (١)،

(١) لا- ينبغي التأمل في عدم جواز العمل بالحكم إذا علم بخطئه الواقع - كما إذا حكم بكون الجمعة أول شوال، و علمنا بكونه من شهر رمضان - لأن حكم الحاكم ليس ملحوظاً في نظر الشارع الأقدس عنواناً مغيراً للأحكام وجوداً و عدماً، بل هو طريق - كسائر الطرق - حجة على الواقع في ظرف الشك فيه، فإذا علم الواقع انتفى موضوع الحجية، لامتناع جعل الحجة على الواقع في ظرف العلم به، مصيبة كانت الحجة أم مخطئة. و كذا لا مجال للعمل به إذا علم تفصير الحاكم في مقدمات الحكم، لأن تقصيره مسقط له عن الأهلية للحكم، فلا يكون موضوعاً لوجوب القبول و حرمة الرد.

و لأن الحكم حينئذ يكون فاقداً لبعض الشرائط المعتبرة فيه عند الحاكم، و يراه حكماً على خلاف حكمهم (ع)، فكيف يحتمل وجوب العمل به منه أو من غيره؟! و كذا لو فقد بعض الشرائط غفلةً من الحاكم، كما لو حكم تعويلاً على شهادة الفاسقين غفلةً عن كونهما كذلك، أو غفلةً عن اعتبار عدالة الشاهد.

أما إذا كان جامعاً للشرائط المعتبرة فيه في نظره، بعد بذله الجهد في معرفتها و الاجتهاد الصحيح في إثباتها، لكن كان الخطأ منه في بعض المبادئ - كما لو شهد له عنده فاسقان مجهولاً - الحال عنده، فطلب تزكيتهما بالبينة، و اعتمد في ثبوت عدتهما على البينة

العادلة، التي قد أخطأت في اعتقاد عدتها - وجب العمل بالحكم، لأنه حكم صحيح في نظر الحاكم فيدخل تحت موضوع وجوب القبول و حرمة الرد. و هكذا كل مورد كان فيه الخطأ من الحاكم في بعض المبادئ في الشبهات الموضوعية، أو الحكمية كما لو أدى اجتهاده إلى حجية الشيع الظني - كما عن التذكرة و المسالك و غيرهما - لأن الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل بالبينه، فيدل مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٣
كما إذا استند إلى الشيع الظني (١).

على حجيته ما يدل على حجيتها بالفحوى. أو أدى الى حجية الرؤية قبل الزوال على كون ذلك اليوم من الشهر اللاحق أو نحو ذلك. ففي جميع هذه الموارد يجب العمل بالحكم، لدخوله تحت دليل الحجية. وبالجملة: عموم الدليل المتقدم يقتضى وجوب العمل بكل حكم، إلا في حال العلم بمخالفته للواقع. أو صدوره عن تقصير في بعض المبادئ أو غفلة توجب صدور حكمه على خلاف رأى الحاكم و اجتهاده.
(١) سوق العبارة يقتضى كونه مثالا لخطأ المستند. و لكنه غير ظاهر بل هو خطأ في الاستناد، فيكون مثالا لخطأ الحاكم. و كيف كان فلا يتضح الوجه في عدم حجية الحكم إذا أدى نظر الحاكم إلى حجية الشيع الظني، و قد عرفت دخوله في عموم الحجية. فإن قلت: إذا كان المكلف لا يرى حجية الشيع الظني، كان حكم الحاكم - اعتماداً عليه - حكماً على خلاف حكمهم (ع) في نظر المكلف فلا يجب قبوله. و مجرد كونه معذوراً في حكمه على طبق اجتهاده لا يلزم منه وجوب العمل على من يراه مخطئاً في اجتهاده، و لا سيما و أن ذلك خلاف المرتكز العقلائي في الحجج. قلت: لو تمّ هذا اقتضى عدم نفوذ حكم الحاكم على من يخالفه في الرأى، اجتهاداً أو تقليداً، و هذا - مع أنه خلاف المقطوع به، إذ لازمه عدم صلاحية الحاكم لحسم التداعى إذا كان ناشئاً من الاختلاف في الأحكام الكلية، فان حكمه حينئذ لا بد أن يكون مخالفاً لهما، أو لأحدهما، فلو بنى على عدم نفوذ حكم الحاكم المخالف في الرأى لزم أن يكون التداعى بلا حاسم، و الالتزام به كما ترى - خلاف ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة
، حيث دلت على وجوب الرجوع الى الحاكم المجتهد إذا كان النزاع في ميراث (١) الظاهر في كونه نزاعاً في الحكم

(١) تقدم ذلك في أوائل الأمر السادس من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٤

و لا يثبت بقول المنجمين (١)، و لا بغيبوبة الشفق في الليلة الأخرى (٢)،

الكلية، لا - في الموضوع الخارجى. و أقوى منه في الدلالة على ذلك: ما في ذيلها من الرجوع إلى قواعد التعارض عند اختلاف الحكمين، إذ ذلك إنما يكون وظيفة المجتهد، كما يظهر بأقل تأمل.
و قد أشار الى بعض ما ذكرنا المصنف (ره) في قضائه، تبعاً لما في الجواهر، قال (ره): «و لا يجوز له (يعنى: لحاكم آخر) نقضه، إلا إذا علم علماً قطعياً بمخالفته للواقع، بأن كان مخالفاً للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر، أو إذا تبين تقصير في الاجتهاد. ففي غير هاتين صورتين لا يجوز له نقضه و ان كان مخالفاً لرأيه، بل و إن كان مخالفاً لدليل قطعى نظرى كإجماع استنباطى، أو خبر محفوظ بقرائن و أمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول ..» و قد تقدم في مباحث التقليد ما له نفع في المقام. فراجع.
و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله من كتاب القضاء.

(١) لعدم الدليل عليه بعد عدم إفادته العلم. و عن شاذ منا و بعض الجمهور جواز العمل به. لقوله تعالى (وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) «١» و لجواز العمل عليها في القبله. و هو كما ترى، إذ الأول دال على جواز الاهتداء بالنجوم، لا العمل بقول المنجمين تبعداً بلا اهتداء. و

الثاني لا يقتضى الجواز هنا، لما دل على جواز العمل بالظن هناك لصدق التحرى الكافى، و عدم جواز العمل به هنا لأنه من التظنى المنهى عنه، كما تقدم.

(٢) كما هو المشهور. و عن المقنع: «و اعلم أن الهلال إذا غاب قبل الشفق فهو لليلة، و إن غاب بعد الشفق فهو لليلتين، و إن رئى فيه ظل الرأس فهو لثلاث ليال». و كآئه لرواية إسماعيل بن الحر عن أبى

(١) النحل: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٥

و لا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال (١) فلا يحكم بكون ذلك

عبد الله (ع): «إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، و إذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين» (١)

و لكنها مهجورة، و معارضة بما هو ظاهر

رواية الحسن بن راشد- قال: «كتب إلى أبو الحسن العسكري (ع) كتاباً، و أرخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان، و ذلك فى سنة اثنتين و ثلاثين و مائتين، و كان يوم الأربعاء يوم شكك، و صام أهل بغداد يوم الخميس، و أخبروا فى أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس، و لم يغب إلا بعد الشفق بزمان طويل.

قال: فاعتقدت أن الصوم يوم الخميس، و أن الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء. قال: فكتب إلى: زادك الله تعالى توفيقاً فقد صمت بصيامنا قال: ثم لقيته بعد ذلك، فسألته عما كتب به الى، فقال لى: أو لم أكتب إليك إنما صمت الخميس؟ و لا تصم إلا للرؤية» (٢) - من عدم الاعتبار بذلك مع فرض الغياب بعد الشفق بزمان طويل.

و عن الشيخ فى كتابى الأخبار: حمل الأولى على ما إذا كان فى السماء علة من غيم، أو ما يجرى مجراه. و فيه: أنه لا شاهد له.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة يمكن تحصيل الإجماع معها، كما فى الجواهر، و عن التذكرة: نسبتة إلى علمائنا أجمع. و يشهد له- مضافاً الى ما دل على انحصار الحجة بغيره
- (٣)

صحيحه محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدول من المسلمين. و إن لم تروا الهلال إلا من وسط النهار

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٦

.....

أو آخره ف أتموا الصيام إلى الليل» (١)

بناء على أن المراد من الوسط ما قبل الزوال، بلحاظ كون الأول طلوع الفجر، و

مكاتبة محمد بن عيسى: «جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان فترى من الغد الهلال قبل الزوال، وربما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمر في ذلك؟ فكتب (ع): تتم إلى الليل، فإنه إن كان تاماً رثى قبل الزوال» «٢»
بناء على ان المراد من هلال شهر رمضان هلال شوال، بقريته سؤاله عن جواز الإفطار، و قوله (ع):
«إن كان تاماً..»

، إذ لا دخل لتامية هلال شهر رمضان في رؤيته في أوله قبل الزوال، بل رؤيته كذلك تناسب كونه ناقصاً، كما هو ظاهر. و
رواية الجراح المدائني: «قال أبو عبد الله (ع): من رأى هلال شوال نهاراً في رمضان فليتم صيامه» «٣»

و
المرسل عن الفقيه عن أمير المؤمنين (ع): «إذا رأيتم الهلال، أو رآه ذوا عدل منكم نهاراً فلا تفطروا حتى تغرب الشمس، كان ذلك في أول النهار، أو في آخره.»

و
قال (ع): لا تفطروا إلا لتمام ثلاثين من رؤية الهلال، أو بشهادة شاهدين عدلين» «٤»
و الأخبار المتضمنة للأمر بالصوم للرؤية و الإفطار للرؤية، بناء على انصرافها إلى الرؤية الليلية
«٥».

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٤) لم نعثر على الرواية في الوسائل و مستدرکها و الفقيه و الحدائق. نعم رواه في الجواهر مرسلًا عن بعض الكتب.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، و قد تقدم ذكر كثير من هذه الاخبار من أول الفصل الى هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٧

.....

هذا و لكن النصوص الأخيرة غير متعرضة لهذه الحثية، بل هي في مقام اعتبار الرؤية، و عدم الاعتبار ببعض الأمور التي لا تصلح للاعتماد عليها و أما المرسل فمن القريب أن يكون عين صحيح محمد بن قيس، الذي لا ينافي ما دل على دلالة الرؤية قبل الزوال على كون اليوم من الشهر اللاحق. و رواية جراح مطلقه صالحة للتقييد به. فلم يبق إلا المكاتبة، و ليس هي في وضوح الدلالة، و صحة السند، و كثرة العدد كمعارضها، مثل

مصحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، و إذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبل» «١»

و

موثق عبيد بن زرارة و عبد الله بن بكير قالوا: «قال أبو عبد الله (ع): إذا رثى الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، و إذا رثى بعد الزوال فهو من شهر رمضان» «٢»

و

موثق إسحاق: «سألت أبا عبد الله (ع) عن هلال رمضان يغم علينا في تسع و عشرين من شعبان، فقال (ع): لا تصمه إلا أن تراه. فان

شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه، و إذا رأيته من وسط النهار فأتهم صومه الى الليل» (٣)

و

المرسل عن أبي جعفر (ع): «..»

و إذا رئى هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، و إذا رئى بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان» (٤).
فالعمدة فى رفع اليد عن هذه النصوص: إعراض المشهور عنها، إذ لا يعرف القول بمضمونها إلا من المرتضى (ره) فى شرح المسائل
الناصرية دون غيره من كتبه. نعم حكيت متابعتة عن جماعة من متأخري المتأخرين

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٤) الفقيه ج ٢ صفحة ١١٠ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٨

اليوم أول الشهر، و لا بغير ذلك (١) مما يفيد الظن و لو كان

كالمحقق السبزواري فى الكفاية و الذخيرة، و الكاشانى فى الوافى و المفاتيح، و غيرهما. فلا مجال للاعتماد عليها لذلك. و المسألة لا
تخلو عن إشكال.

(١) كالتطوق، فقد نسب إلى الصدوق: أنه أماره كونه لليلتين.

و يشهد له

صحيح مرازم عن أبي عبد الله (ع): «إذا تطوق الهلال فهو لليلتين» (١)

و كعد خمسة أيام من أول الهلال فى الماضيه، فالخامس أول الآتية، كما يشهد به جملة من النصوص،

كرواية محمد بن عثمان الخدرى، عن بعض مشايخه، عن أبي عبد الله (ع): «صم فى العام المستقبل اليوم الخامس من يوم صمت فيه
عام أول» (٢)

و نحوها غيرها. و عن عجائب المخلوقات للقرزوينى: «امتحنوا ذلك خمسين سنه فكان صحيحا». و كعد شعبان ناقصاً أبداً و شهر
رمضان تاماً أبداً، كما يشهد به جملة أخرى،

كخبر حذيفة بن منصور: «شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً» (٣)

و

فى خبر معاذ بن كثير- بعد بيان الشهور كلها شهر ناقص و شهر تام-: «ثمَّ الشهور على مثل ذلك شهر تام و شهر ناقص، و شعبان لا
يتم أبداً» (٤)

و نحوها غيرهما. و عن المفيد فى بعض كتبه و الصدوق العمل بها.

لكن الجميع مهجور عند الأصحاب معرض عنه. و الأخيرة معارضة بجملة أخرى- قيل إنها متواترة-

كصحيح حماد عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال فى شهر رمضان: هو شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان» (٥)

و نحوه غيره. فيتعين العمل على المشهور فى الجميع.

- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.
- (٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢٦.
- (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣٢. و لكن رواها في الوسائل مسنده إلى يعقوب بن شبيب. و كذلك في التهذيب ج ٤ صفحة ١٧١ طبع النجف الأشرف و الاستبصار ج ٢ صفحة: ٦٧ طبع النجف.
- (٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٦٩
- قويًا. إلا للأسير، و المحبوس (١).

[مسألة ١): لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية]

(مسألة ١): لا يثبت بشهادة العدلين إذا لم يشهدا بالرؤية (٢)، بل شهدا شهادة علمية.

[مسألة ٢): إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم]

(مسألة ٢): إذا لم يثبت الهلال و ترك الصوم، ثم شهد عدلان برؤيته يجب قضاء ذلك اليوم (٣). و كذا إذا قامت البينة على هلال شوال ليلة التاسع و العشرين من هلال رمضان (٤)، أو رآه في تلك الليلة بنفسه.

[مسألة ٣): لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه]

(مسألة ٣): لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه (٥) بل هو نافذ بالنسبة إلى الحاكم الآخر أيضاً إذا لم يثبت عنده خلافه.

(١) كما سيأتي.

(٢) للتقييد في نصوص قبول شهادة البينة في المقام بصورة شهادتهما بالرؤية.

(٣) بلا خلاف ظاهر. و يشهد له

صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال: صم للرؤية، و أفطر للرؤية. فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه» (١)

و نحوه غيره.

(٤)

ففي صحيح ابن سنان عن رجل: «صام على (ع) بالكوفة ثمانية و عشرين يوماً شهر رمضان، فرأوا الهلال، فأمر منادياً ينادى: اقضوا يوماً، فإن الشهر تسعة و عشرون يوماً» (٢).

(٥) لإطلاق دليل نفوذ الحكم، و وجوب قبوله، و حرمة رده. و قد أشرنا سابقاً إلى أن مقبوله ابن حنظلة

– بقرينة ما في صدرها من التنازع،

- (١) تقدم ذلك في أول الفصل، و عبر هناك بالموثق. فلاحظ.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٠

[مسألة (٤): إذا ثبت رؤيته في بلد آخر و لم يثبت في بلده]

(مسألة ٤): إذا ثبت رؤيته في بلد آخر و لم يثبت في بلده، فإن كانا متقاربين كفى (١)، و إلا- فلا. إلا إذا علم توافق أفقهما و إن كانا متباعدين.

[مسألة (٥): لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى]

(مسألة ٥): لا يجوز الاعتماد على البريد البرقى (٢)

و ما فى ذيلها من الترجيح- ظاهرة فى صورة كون المختلفين من المجتهدين «١» و منه تعرف ظهور قوله (ره): «بل هو نافذ». و قد تقدم الكلام فيما يتعلق بقوله: «إذا لم يثبت عنده خلافه».

(١) إجماعاً قيل. و استدل له

بصحيح هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (ع) «أنه قال فىمن صام تسعة و عشرين، قال (ع): إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً».

و إطلاق ما دل على الاكتفاء بشهادة عدلين بالرؤية. بناء على انصراف الجميع إلى صورة تقارب البلدان.

أقول: لأجل أنه لا- ينبغى التأمل فى اختلاف البلدان فى الطول و العرض الموجب لاختلافها فى الطلوع و الغروب، و رؤية الهلال و عدمها، فمع العلم بتساوى البلدين فى الطول لا إشكال فى حجية البينة على الرؤية فى أحدهما لإثباتها فى الآخر. و كذا لو رنى فى البلاد الشرقية، فإنه تثبت رؤيته فى الغربية بطريق أولى. أما لو رنى فى الغربية فالأخذ بإطلاق النص غير بعيد إلا أن يعلم بعدم الرؤية، إذ لا مجال حينئذ للحكم الظاهرى. و دعوى الانصراف إلى المتقاربين غير ظاهرة.

نعم يحتمل عدم إطلاق النص بنحو يشمل المختلفين، لوروده من حيث تعميم الحكم لداخل البلد و خارجها، لا من حيث التعميم للمختلفين و المتفقين. لكن الأول أقوى.

(٢) حيث أن الخبر الحجة لا فرق فيه بين أن يكون بالقول، و بالكتابة

(١) راجع الأمر السادس من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧١

- المسمى بالتلغراف- فى الاخبار عن الرؤية، إلا- إذا حصل منه العلم، بأن كان البلدان متقاربين، و تحقق حكم الحاكم، أو شهادة العدلين برؤيته هناك.

[مسألة ٦: في يوم الشك في أنه من رمضان أو شوال]

(مسألة ٦): في يوم الشك في أنه من رمضان أو شوال يجب أن يصوم (١). وفي يوم الشك في أنه من شعبان أو رمضان يجوز الإفطار، ويجوز أن يصوم، لكن لا يقصد أنه من رمضان كما مر سابقاً تفصيل الكلام فيه. ولو تبين في الصورة الأولى كونه من شوال وجب الإفطار، سواء كان قبل الزوال، أو

و بالفعل - كتحرريك الآلات التلغرافية بقصد الاخبار عن الواقع - فصاحب التلغراف المحرك لآلاته إن كان عدلاً، بحيث عرف أنه فلان العادل، كان إخباره بتوسط الآلات التلغرافية خبر عادل يلحقه حكمه، فإذا انضم إليه عادل آخر كان خبرهما حجّة، فان شهدا برؤيته وجب الصوم أو الإفطار.

وكذا إذا شهدا بوجود الحجّة، كحكم الحاكم، أو البيّنة، أو الشياخ الموجب للعلم. نعم إذا كان مورد التلغراف غير البلدة التي هي مصدره جرى ما سبق من التفصيل في إلحاق أحد البلدين بالآخر في وجوب الصوم أو الإفطار.

و إن كان المحرك للآلات التلغرافية واحداً، أو ليس بثقة، أو غير معروف، لم يجز العمل بخبره. إلا- أن تقوم القرائن القطعية على صدقه، سواء أخبر بالرؤية أم بالحجة على الرؤية. و مما ذكرنا يظهر عدم خلو عبارة المتن من الحزازه و إن علم المراد. فلاحظ.

(١) بلا- ريب، لما عرفت من النصوص الدالة على كون الصوم و الإفطار للرؤية، فإنها صريحة في ذلك. و قد تقدم الوجه في بقیة المسألة في أوائل كتاب الصوم. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٢

بعده. و لو تبين في الصورة الثانية كونه من رمضان وجب الإمساك، و كان صحيحاً إذا لم يفطر و نوى قبل الزوال، و يجب قضاؤه إذا كان بعد الزوال.

[مسألة ٧: لو غمت الشهور و لم ير الهلال في جملة منها أو في تمامها]

(مسألة ٧): لو غمت الشهور و لم ير الهلال في جملة منها أو في تمامها، حسب كل شهر ثلاثين (١) ما لم يعلم النقصان عادة.

(١) الأكثر - كما عن المسالك - أنه لو غمت الشهور كلها عد كل شهر ثلاثين. و كأنه لأصالة التمام، المطابقة لأصالة بقاء الشهر. و قيل:

ينقض منها لقضاء العادة بالنقيصة. و لم يعرف قائله - كما قيل - و لا عرف مقدار النقيصة، و لا تعيين الشهر الناقص. اللهم إلا أن يكون المراد منهما ما جرت به العادة، المقتضية للعلم، الذي يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان. و حينئذ يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الشهر إلى أن يعلم بانتهاه.

و قد يشكل ذلك: بأن استصحاب بقاء الشهر إنما يجرى لو كان الأثر لوجود الشهر و عدمه. أما إذا كان الأثر لكون الزمان المعين من شهر كذا، فلا يجدى استصحاب بقاء الشهر في إثبات كون الزمان المعين من الشهر الكذائي، الا على القول بالأصل المثبت. و ظاهر قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ..) «١» كون الأثر مجعولاً على النحو الثاني لتعليق الفعل به، حيث جعل الضمير الراجع إلى الشهر مفعولاً فيه للصوم، بلا إناطة لوجوبه بوجوده.

و يندفع: بأنه على تقدير تسليم ما ذكر، فظاهر الأخبار المتضمنة

لقولهم (ع): «صم للرؤية، و أفطر للرؤية» «٢».

لزوم العمل بما

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) لاحظ أكثرها في الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان. وقد تقدم ذكر الكثير منها من أول الفصل إلى هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٣

.....

يطابق استصحاب بقاء الشهر، فلا- بأس بالبناء على بقاء شعبان أو رمضان إلى أن يعلم بالخلاف. نعم لو فرض ثبوت أثر شرعى غير الصوم لكون الزمان المعين من شهر كذا جاء الاشكال، و وجب الرجوع إلى الأصول العمليّة الجارية في ذلك المورد. مع أننا قد أشرنا سابقا: إلى أن الخصوصيات الزمانية- من الليل و النهار، و رمضان، و غيرها- إنما أخذت في موضوعات الأحكام ملحوظة بنحو الوجود المقارن، لا على الظرفية الحقيقية، فمعنى قوله: «صم في النهار» صم في زمان فيه النهار- أعنى: كون الشمس فوق الأرض- فاستصحاب وجود النهار كاف في إحراز قيد الموضوع، و ليس معناه صم في زمان هو نهار. إذ المراد من الزمان إن كان الأمد الموهوم، فليس هو مصداقاً للنهار، و إن كان نفس النهار، فلا ظرفية حقيقية بينه و بين الصوم، كما يظهر بأقل تأمل، فليس المراد به إلا ما ذكرنا، أعنى: صم في زمان فيه حركة الشمس في القوس النهاري، و في مثله يكفى في إحراز الموضوع استصحاب بقاء الحركة.

فإن قلت: يرجع ذلك إلى اعتبار المقارنة بين الصوم و النهار، و المقارنة لا يمكن إثباتها بالاستصحاب. قلت: المقارنة لازم التقييد على النحو المذكور، لا أنها معناه، كى يتوجه الاشكال المذكور.

فان قلت: وجوب الصوم على النحو المذكور راجع الى اعتبار التقييد بينه و بين النهار على نحو خاص، و التقييد لا- يمكن إثباته بالاستصحاب، لأنه إن أريد إجراؤه فيه بنفسه، فليس له حالة وجود سابقه، بل هو مسبوق بالعدم. و ان أريد إجراؤه في النهار، فلا يمكن إثباته به، إلا بناء على الأصل المثبت، لأنه لازم بقاء النهار إلى زمان الصوم. قلت: التقييد- بالمعنى المذكور- لم يلحظ بالمعنى الاسمى في قبال طرفيه، و إنما لوحظ بالمعنى الحرفى، و الإضافات الملحوظة كذلك في القضايا الشرعية لا يحتاج في مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٤

.....

إثباتها إلى أكثر من ثبوت طرفيها حقيقة، أو تعبدًا، أو ثبوت أحدهما حقيقة و الآخر تعبدًا، لأن إثباتها بنفسها يتوقف على ملاحظتها على نحو المعنى الاسمى، و هو خلف. مع أنه لو لوحظت كذلك فلا بد من ثبوت إضافة بالمعنى الحرفى بينها و بين كل من الطرفين، فتحتاج أيضاً إلى الإثبات و هكذا يلزم في إثباتها من ملاحظتها بالمعنى الاسمى، فتثبت إضافة جزئية فيلزم التسلسل.

و بالجملة: الإضافات الجزئية لا تحتاج إلى إثبات زائد على إثبات طرفيها و الا أشكال جريان الاستصحاب في طهارة الماء، و عدالة الإمام، لأن الماء الطاهر مقيد بالطهارة، فلو كان استصحاب الطهارة لا يثبت تقييد الماء بها لم ينفع استصحاب الطهارة في ترتيب أحكام الماء الطاهر. و كذا الكلام في الإمام العادل إذا شك في بقاء عدالة الإمام. كيف و العمدة في دليل الاستصحاب صحيح زرارة الوارد في الشك في الحدث بعد الطهارة، و قد تضمن لزوم استصحاب الطهارة من الحدث، و الطهارة لوحظت شرطاً للصلاة فإذا كان استصحاب الطهارة كافياً في إثبات كون الصلاة على طهارة، فلم لا يكون استصحاب بقاء النهار كافياً في إثبات كون الصوم في حال

النهار؟! و كذا الحال فى غيره من الموارد.

و أضعف من ذلك: المنع من جريان الاستصحاب لإثبات جزء المركب لأن الجزء مقيد بالجزء الآخر، و إثبات الجزء بالاستصحاب لا يثبت التقييد.

إذ فيه - مضافاً الى ما عرفت -: أن الأجزاء لا تقيّد فيما بينها، و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه، لأن تقييد الأول بالثانى يقتضى تقدم الثانى عليه رتبة، لأن القيد مقدم على المقيد، و تقييد الثانى بالأول يقتضى كون الأول مقدماً على الثانى رتبة، فيلزم أن يكون الشيء متقدماً على الآخر و متأخراً عنه. فالأجزاء لم يلحظ فيما بينها تقييد، و إنما لوحظت بينها نسبة أخرى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٥

.....

بين الإطلاق و التقييد، فالجزء الأول لو حظ حال الجزء الثانى، لا مطلقاً، و لا مقيداً به، و كذا الجزء الثانى لو حظ حال الجزء الأول، لا مطلقاً، و لا مقيداً به. و بذلك افترق الجزء عن الشرط، فإنه لو حظ تقييد المشروط به، و لم يلاحظ ذلك فى الجزء. و مثل الجزء فى ذلك الموضوع بالنسبة إلى حكمه، فإنه لم يلحظ مقيداً بحكمه، و لا مطلقاً بالنسبة إليه، بل لوحظ لا مطلقاً بالنسبة إليه و لا مقيداً به. و بالجملة: المحقق فى محله: أنه يكفى فى صحة جريان الاستصحاب كون مجراه مذكوراً فى القضية الشرعية، سواء أ كان موضوعاً للحكم، أم قيداً للموضوع، أم قيداً لقيده، فاذا قال: «أكرم عالماً جالساً فى دار موقوفة، وقفها عادل لم يتجاوز عمره خمسين سنة، فى وقت بارد، بيده عصاً يابسة» فمفردات القضية - و هى: الإكرام، و العلم، و الجلوس، و الدار، و الوقف، و عدالة الواقف، و عدم تجاوز عمره خمسين سنة، و كون الوقت بارداً، و كون بيده عصاً، و كون العصا يابسة - إذا جرى فيها الاستصحاب ثبت الحكم و الإضافات الحرفية لا يحتاج إلى إثباتها فى مقابل المفردات.

نعم يجب إثبات المفردات على النحو الذى أخذت عليه عند ذكرها فى القضية، فإذا ذكرت على نحو مفاد كان التامة و يجب إثباتها كذلك، و إذا كانت مأخوذة على نحو مفاد كان الناقصة يجب إثباتها كذلك، و إلا لم يترتب الحكم، فلا بد من إثباتها على النحو المذكور فى القضية.

و عن الشيخ (ره) فى المبسوط، و العلامة فى جملة من كتبه، و الشهيد فى الدروس و الروضة: و جوب العمل برواية الخمسة، أعنى: رواية عمران الزعفرانى: «قلت لأبى عبد الله (ع): إن السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و الثلاثة، فأى يوم نصوم؟ قال (ع): أنظر اليوم الذى صمت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٦

[مسألة ٨): الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر]

(مسألة ٨): الأسير و المحبوس إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالشهر عملاً بالظن (١). و مع عدمه تخيراً فى كل سنة بين الشهور (٢)، فيعينان شهراً له. و يجب مراعاة المطابقة

فيه من السنة الماضية فعد منه خمسة أيام، و صم اليوم الخامس (١)

و رواية الخدرى المتقدمة

(٢) لكن الروايتين ضعيفتان مهجورتان. و لذا حكى عن المختلف فى المقام: أن العمل على العادة، لا الرواية.

لكن في ثبوت العادة إشكال، ولا سيما وقد قيل: إن ذلك في غير السنة الكبيسة. ويشهد له مكاتبه محمد بن فرج التي رواها السيارى

«٣» و لو سلم فحجيتها غير ظاهرة. فالعمل على القواعد الأولية متعين.

(١) إجماعاً، كما عن التذكرة، و المنتهى. و يشهد له

مصحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع): «رجل أسرته الروم، و لم يصح له شهر رمضان، و لم يدر أى شهر هو. قال

(ع): يصوم شهراً يتوخى و يحسب. فان كان الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان لم يجزئه، و إن كان بعد شهر رمضان أجزاء» «٤»

و نحوه مرسل المقنعة

«٥» و موردهما: الأسير فالتعدى عنه إلى المحبوس كأنه لفهم العرف المناط المشترك بينهما.

(٢) من غير خلاف فيه بينهم، كما فى الجواهر، و فى المدارك: نسبه إلى قطع الأصحاب. و قد يستدل له بالصحيح المتقدم «٦» و فيه:

أن

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٢) راجع أواخر الأمر السادس من هذا الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٦) المراد هو صحيح عبد الرحمن المتقدم فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٧

بين الشهرين فى سنتين (١)، بأن يكون بينهما أحد عشر شهراً و لو بان بعد ذلك أن ما ظنه أو اختاره لم يكن رمضان، فان

الظاهر من التوخى العمل بما هو أقرب الى الواقع، فيختص بالظن.

و أضعف منه: الاستدلال له: بأن التعيين سقط اعتباره بالعجز، فيبقى أصل الصوم. و فيه: أن التعيين قيد فى الواجب، فالعجز عنه عجز

عن الواجب مسقط له. مع أن العجز إنما هو عن العلم بالتعيين، لا- نفسه فاللازم الاحتياط بالتكرار إلى أن يحصل العلم بأداء الواجب

فى وقته. و دعوى لزوم الحرج من الاحتياط التام ممنوعه بنحو الكلية. مع أن لزوم الحرج من الاحتياط يوجب أحد الأمرين، إما

التبعيض فى الاحتياط بالافتقار على المقدار الممكن، أو سقوط التكليف بالمره، على الخلاف فيما لو تعذر الاحتياط فى بعض

أطراف الشبهة الوجوبية. و كيف كان فلا- مصحح للقول بالاكْتفاء بالامْتثال الاحتمالى. و قياس المقام بما لو تعذرت الصلاة إلى

إحدى الجهات الأربع قياس مع الفارق، لأن الصلاة لا تترك بحال. و لخصوص النص الوارد فى تلك المسألة.

نعم هنا شىء، و هو أنه كما يعلم بوجوب صوم شهر رمضان يعلم بحرمه صوم العيدين- بناء على أن حرمة ذاتية- فمع تردد شهر

رمضان بين الشهور يكون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين، و حينئذ يتخير بين الصوم و الإفطار، كما هو مقتضى حكم العقل

عند الدوران بين المحذورين لا التخيير فى تعيين الشهر كما ذكر.

نعم لو تردد شهر رمضان بين غير شوال و ذى الحجة كان الحكم ما سبق من وجوب الاحتياط بالتكرار. إلا أن يلزم الحرج منه، فيسقط

التكليف بالمره، أو يحكم بتبعيض الاحتياط، على الخلاف المشار إليه آنفاً فلاحظ.

(١) لئلا يعلم أن أحد الشهرين ليس رمضان، فيجب القضاء. إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٨

تبيين سبقه كفاه (١)، لأنه حينئذ يكون ما أتى به قضاء. وإن تبين لحوقه وقد مضى قضاؤه، وإن لم يمض أتى به. ويجوز له في صورة عدم حصول الظن (٢) أن لا يصوم حتى يتيقن أنه كان سابقاً فيأتى به قضاء. والأحوط إجراء أحكام شهر رمضان على ما ظنه (٣)، من الكفارة، والمتابعة، و الفطرة، و صلاة العيد، و حرمة صومه، ما دام الاشتباه باقياً. وإن بان الخلاف عمل بمقتضاه.

أن يعلم بسبق رمضان، فيكون المأتي به بعده قضاء. فالموجب للمطابقة الفرار عن تنجز وجوب القضاء. و مجرد احتمال تحقق القضاء- بأن يكون رمضان سابقاً- غير كاف في نظر العقل.

نعم لو كان مبنى التخيير سقوط خصوصية الزمان بالعجز، فيبقى وجوب نفس الصوم بلا قيد الزمان، كان لعدم اعتبار المطابقة وجه. (١) وقد يشكل: بأنه خلاف ما نواه. وفيه: أن نية الأداء في مثل المقام من أجل الاشتباه في التطبيق، لا على نحو التقييد. ولعله يستفاد من ذيل النص.

(٢) هذا الجواز إما لعدم حجية العلم الإجمالي بين التدريجين. وإما من أجل كون المورد من قبيل الدوران بين محذورين. لكن كلا من المبنيين غير ظاهر. مع أنه خلاف ظاهر الإجماع على التخيير، الموجب للموافقة الاحتمالية. فالبناء على جواز ترك جميع المحتملات بعيد جداً.

(٣) كما عن غير واحد من الأصحاب. و كأنهم فهموا من النص حجية الظن بقول مطلق، فيثبت جميع اللوازم و ملزوماتها بما لها من الأحكام.

و النص غير ظاهر في ذلك، بل لعله ظاهر في وجوب البناء على كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٧٩

[(مسألة ٩) إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر]

(مسألة ٩) إذا اشتبه شهر رمضان بين شهرين أو ثلاثة أشهر- مثلاً- فالأحوط صوم الجميع (١). وإن كان لا يبعد إجراء حكم الأسير و المحبوس (٢). و أما إن اشتبه الشهر المنذور صومه بين شهرين أو ثلاثة فالظاهر وجوب الاحتياط ما لم يستلزم الحرج، و معه يعمل بالظن، و مع عدمه يتخير (٣).

[(مسألة ١٠) إذا فرض كون المكلف في المكان الذي نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر]

(مسألة ١٠): إذا فرض كون المكلف في المكان الذي نهاره ستة أشهر و ليله ستة أشهر، أو نهاره ثلاثة و ليله ستة، أو نحو ذلك، فلا يبعد كون المدار في صومه و صلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة (٤)، مخيراً بين أفراد المتوسط. و أما احتمال سقوط تكليفيهما عنه فبعيد. كاحتمال سقوط الصوم، و كون الواجب صلاة يوم واحد و ليلة واحدة. و يحتمل كون المدار ببلده

المظنون أنه شهر رمضان شهر رمضان بماله من الأحكام الشرعية لا غير، و منها وجوب: الكفارة، و المتابعة، و أما وجوب الفطرة، و صلاة العيد و حرمة صومه، و نحوها من أحكام اللوازم فغير ظاهر. فلاحظ.

(١) كما عرفت أنه مقتضى القواعد الأولية.

- (٢) إذ كما تعدوا عن الأسير إلى المحبوس بمناط الاشتباه الناشئ من القهر والغلبة- يمكن التعدي إلى المقام بمناط الجهل بالشهر. و أما التعدي إلى مطلق الجاهل بالزمان الواجب صومه و لو بالندر فغير ظاهر، فيتعين العمل فيه بالقواعد.
- (٣) العمل بالظن محتاج إلى تقرير مقدمات الانسداد في المورد، و تماميتها ممنوعة. بل يدور الأمر بين الاحتياط الناقص، و بين رفع اليد عن التكليف، على الخلاف المشار إليه آنفاً.
- (٤) لا يظهر لهذا وجه، كيف و الصلوات اليومية لها مواقيت معينة
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٠
- الذي كان متوطناً فيه سابقاً إن كان له بلد سابق.

[فصل في أحكام القضاء]

إشارة

فصل في أحكام القضاء يجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط، و هى البلوغ، و العقل، و الإسلام فلا يجب على البالغ ما فاته أيام صباه (١).

مفقودة في الفرض المذكور، فكيف تجب في غير مواقيتها؟.

و أما الاحتمال الثانى فيمنع عنه: استبعاد سقوط الفرائض المذكورة بالمرء، و إن كان ثبوتها على نحو خاص لا دليل عليه. و أما وجوب صلاة يوم و ليلة فيمنع عنه- بالنسبة إلى الظهرين-: أنه لا دلوك في الفرض، كى تجبان عنده. نعم يمكن فرض الفجر، و المغرب، و العشاء في حقه، فتجب عندهما صلواتها. أو يحمل الدلوك على ما يعم الزوال الذى يكون آخر ذلك اليوم الذى يلحقه الغروب بعد ساعات.

و أما الاحتمال الأخير فغريب. و الاستصحاب لا مجال له بعد ما عرفت من انتفاء شرائط الوجوب. مع أنه ينتقض باليقين عند وصوله إلى غيره من الأمكنة قبل الوصول إلى المحل المفروض.

و بالجملة: الفرض المذكور خارج عن موضوع الأدلة، فلا مجال لأعمالها فيه. فإنه لا شهر رمضان و لا غيره من الشهور، فكيف تجرى فيه أحكام شهر رمضان أو غيره؟ فالاحتمال الثالث أوفق بالأدلة.

فصل في أحكام القضاء

(١) إجماعاً، بل ضرورة. و عن ابن أبى عقيل: الأفضل القضاء، بل هو أحوط. و لا دليل له ظاهر. و أصل البراءة، بل الاستصحاب ينفيه مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨١

نعم يجب قضاء اليوم الذى بلغ فيه قبل طلوع فجره (١)، أو بلغ مقارناً لطلوعه إذا فاته صومه. و أما لو بلغ بعد الطلوع فى أثناء النهار فلا يجب قضاؤه (٢)، و إن كان أحوط. و لو شك فى كون البلوغ قبل الفجر أو بعده، فمع الجهل بتاريخهما لم يجب القضاء (٣)، و كذا مع الجهل بتاريخ البلوغ (٤).

و أما مع الجهل بتاريخ الطلوع- بأن علم أنه بلغ قبل ساعة مثلاً و لم يعلم أنه كان قد طلع الفجر أم لا- فالأحوط القضاء، و لكن فى وجوبه إشكال (٥).

و إطلاق وجوب القضاء على من ترك الصوم- لو تم- فغير ظاهر بنحو يشمل ما لو كان الترك لعدم الوجوب.

(١) لتركه الصوم الواجب عليه، الموجب للقضاء بلا خلاف ولا إشكال، كما يستفاد من النصوص المتفرقة في الموارد الكثيرة، مضافاً إلى ما يأتي.

(٢) لعدم وجوب الأداء، فيجرب فيه ما تقدم. نعم لو بلغ في الأثناء ولم يتناول المفطر، وقلنا بوجوب الصوم عليه، كان القول بالوجوب في محله، لتركه الصوم الواجب.

(٣) لأصالة البراءة، بعد الشك في توجه الخطاب بالأداء إليه، والأصل البراءة منه.

(٤) لاستصحاب الصبا إلى ما بعد الفجر، فيدخل في موضوع نفى وجوب القضاء.

(٥) ينشأ: من أن أصالة عدم طلوع الفجر إلى ما بعد البلوغ يثبت البلوغ قبل الفجر، فيقتضى وجوب الصوم عليه. ومن أن المستفاد من مجموع الأدلة أن الصوم إنما يجب على البالغ في النهار، وهذا لازم لما يثبت الأصل من حدوث البلوغ قبل الفجر. ولأجل أن الأصل المثبت ليس بحجة يتعين القول بعدم الوجوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٢

وكذا لا- يجب على المجنون ما فات منه أيام جنونه (١)، من غير فرق بين ما كان من الله، أو من فعله على وجه الحرمة (٢) أو على وجه الجواز. وكذا لا يجب على المغمى عليه (٣)،

(١) بلا خلاف ظاهر، بل عن الروضة: الإجماع عليه. ويشهد له نصوص الاغماء الآتية.

(٢) كما هو المشهور. وعن الإسكافي: وجوب القضاء إذا كان الجنون بفعله على وجه الحرمة. ودليله غير ظاهر في قبال الأصل. وعموم القضاء لا يشمل.

(٣) على المشهور. للنصوص،

كصحيح أيوب بن نوح: «كتبت إلى أبي الحسن (ع) أسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر، هل يقضى ما فاتته أم لا؟ فكتب (ع): لا يقضى الصوم، ولا يقضى الصلاة» (١)

ومثلها مكاتبة علي بن محمد بن سليمان

«٢» وصحيحة علي بن مهزيار

«٣» و

في مكاتبة القاساني: «لا يقضى الصوم» «٤».

وعن المفيد، والمرتضى، والشيخ في الخلاف: أنه يقضى إن لم تسبق منه النية، وإن سبقت منه لم يقض. وليس لهم دليل ظاهر. نعم عن المختلف: الاستدلال لهم بما دل على قضاء المريض

«٥» وبما دل على وجوب قضاء الصلاة «٦» وفيه: أنه لو تمّ صدق المريض، وتمت الملازمة

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم ملحق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم ملحق حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٦) راجع أوائل فصل صلاة القضاء من الجزء السابع من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٣

سواء نوى الصوم قبل الإغماء أم لا. وكذا لا يجب على من أسلم عن كفر (١). إلا- إذا أسلم قبل الفجر و لم يصم ذلك اليوم فإنه يجب عليه قضاؤه. و لو أسلم في أثناء النهار لم يجب عليه صومه و إن لم يأت بالمفطر (٢)،

بين الصلاة و الصيام، فالنصوص المتقدمة مقيدة، و نافية لوجوب قضاء الصلاة- كما هو المختار- عملاً بما دل على نفي قضائها من النصوص الكثيرة.

و كأن منشأ التخصيص بصورة عدم سبق النية بناؤهم على صحة صومه لو سبقت منه النية، لعدم منافاة الإغماء للصوم. و قد سبقت الإشارة الى ذلك.

(١) إجماعاً. لحديث الجب «١» و

لصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل أسلم في النصف من رمضان، ما عليه من صيامه؟ قال (ع): ليس عليه إلا ما أسلم فيه» «٢»

و

صحيح العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قوم أسلموا في شهر رمضان و قد مضى منه أيام، هل عليهم أن يقضوا ما مضى منه، أو يومهم الذي أسلموا فيه؟ قال (ع): ليس عليهم قضاء، و لا- يومهم الذي أسلموا فيه. إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر» «٣».

و نحوهما غيرهما.

و أما ما

رواه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أسلم بعد ما دخل في شهر رمضان أيام. فقال (ع): ليقض ما فاتته» «٤» فلا بد أن يكون محمولاً على الاستحباب، جمعاً عرفياً.

(٢) على المشهور. لعدم تبعض الصوم، و تأثير النية فيما مضى خلاف

(١) راجع الحديث في أوائل فصل صلاة القضاء من الجزء السابع من هذا الشرح.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٤

و لا عليه قضاؤه (١). من غير فرق بين ما لو أسلم قبل الزوال أو بعده. و إن كان الأحوط القضاء إذا كان قبل الزوال.

[مسألة (١): يجب على المرتد قضاء ما فاتته أيام رده]

(مسألة ١): يجب على المرتد قضاء ما فاتته أيام رده (٢)، سواء كان عن ملء، أو فطرة.

القاعدة. فتأمل. و قد يشير اليه: ما دل على نفي القضاء، كصحيح العيص المتقدم

. و تقدم عن المبسوط و غيره: وجوب الصوم إذا أسلم قبل الزوال لبقاء وقت النية. و فيه: أنه مصادرة- فتأمل- و خروج عن ظاهر

الصحيح المتقدم من غير وجه ظاهر.

وقد يستدل له بصحيح الحلبي المتقدم

. وفيه: أن الظاهر من:

«ما أسلم فيه» النصف الثاني من رمضان. ولما كان الصوم هو الإمساك تمام النهار يكون حاصل المراد: ليس عليه الإمساك تمام النهار بعد ما أسلم وليس فيه تعرض لإمساك بعض النهار، بل هو داخل في عموم النفي المستثنى منه. وقد تقدم في فصل شرائط الوجوب بعض ماله نفع في المقام. فراجع.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) بلا خلاف، كما عن الذخيرة وغيرها، وعن المدارك: أنه قطعي. واستدل له في الجواهر بعموم

«من فاتته ..»

و غيره مما دل على وجوب القضاء لكل تارك للصوم. لكن عموم

«من فاتته ..»

مرسل في بعض كتب الفقه، فليس بحجة. وما دل على وجوب القضاء لكل تارك للصوم غير متحصل.

نعم ورد

في غير واحد من النصوص: «من أفطر متعمداً فعليه القضاء» (١)

لكن في شموله للمرتد حتى القاصر تأمل. وعن المدارك:

أنه استدل على عموم القضاء لكل تارك للصوم

بصحيح الحلبي عن أبي

(١) راجع أول فصل فيما يوجب الكفارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٥

.....

عبد الله (ع) قال: «إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي الشهور شاء أياماً متتابعة، فإن لم يستطع فليقضه كيف شاء.

وليحص الأيام، فإن فرق فحسن، وإن تابع فحسن». (١)

و

بصحيح عبد الله بن المغيرة، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله (ع): «قال: من أفطر شيئاً من شهر رمضان في عذر، فإن قضاها متتابعاً فهو

أفضل، وإن قضاها متفرقاً فهو حسن» (٢)

وهو كما ترى، إذ الأول وارد في جواز القضاء في أي شهر بعد الفراغ عن ثبوت القضاء في الذمة. والثاني وارد في استحباب التتابع بعد الفراغ عن أصل القضاء أيضاً.

نعم قد تستفاد الكلية من مجموع ما ورد في وجوب القضاء على من أفطر متعمداً، وعلى المريض، والحائض، والنفساء، والمسافر، وناسي الجنابة، وغيرهم من المعذورين في الإفطار وغيرهم. اللهم إلا- أن يعارض ذلك بما دل على نفي القضاء في بعض الموارد.

مضافاً إلى أن الاستقراء المذكور لا يصلح للدلالة على وجوب القضاء على من لم يصم وإن لم يفطر.

اللهم إلا- أن يقال: نصوص القضاء ظاهرة في عليه الفوت للقضاء و إن كان لمحض ترك الصوم و إن لم يصدق الإفطار، فلا ينافى ثبوت التخصيص لها في بعض الموارد.

و كيف كان فيدل على عموم القضاء: قوله تعالى: (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ..) «٣» لظهوره في تعليل وجوب القضاء على المريض و المسافر فيؤخذ بعمومه في غير مورده. فلاحظ. و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٣) البقرة: ١٨٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٦

[مسألة ٢: يجب القضاء على من فاته لسكر]

(مسألة ٢): يجب القضاء على من فاته لسكر (١)، من غير فرق بين ما كان للتداوى، أو على وجه الحرام.

[مسألة ٣: يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس]

(مسألة ٣): يجب على الحائض و النفساء قضاء ما فاتهما حال الحيض و النفاس (٢). و أما المستحاضة فيجب عليها الأداء و إذا فات منها فالقضاء (٣).

[مسألة ٤: المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته]

(مسألة ٤): المخالف إذا استبصر يجب عليه قضاء ما فاته (٤). و أما ما أتى به على وفق مذهبه فلا قضاء عليه (٥).

(١) على ما عرفت من عموم قضاء الصوم، بناء على منافاة السكر للصوم، و إلا فلو سبقت منه النية، و قلنا بعدم المنافاة كان صومه صحيحاً فلا يدخل فيمن فاته الصوم.

(٢) إجماعاً. للنصوص الكثيرة الدالة عليه «١».

(٣) للعموم المتقدم. و لخصوص مكاتبه ابن مهزيار، الواردة فيمن استحاضت في شهر رمضان من غير أن تعمل ما عمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين،

قال (ع): «تقضى صومها، و لا تقضى صلاتها» «٢»

(٤) للعموم المتقدم. و قد تقدمت في قضاء الصلاة رواية سليمان بن خالد الظاهرة في عدم وجوب القضاء عليه إذا ترك «٣» و تقدم الكلام فيها.

(٥) للنصوص الدالة عليه، المتقدمة في قضاء الصلاة

«٤» و منصرفها ما يكون موافقاً لمذهبه، فلو كان مخالفاً له موافقاً لمذهبنا فلا يبعد عدم

(١) الوسائل باب: ٢٥، ٢٦ من أبواب من يصح منه الصوم.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤. و تقدمت في الجزء السابع من هذا الشرح صفحة: ٥٩.

(٤) راجع الجزء السابع من هذا الشرح صفحة: ٥٩، ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٧

[مسألة ٥: يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم]

(مسألة ٥): يجب القضاء على من فاته الصوم للنوم (١) بأن كان نائماً قبل الفجر إلى الغروب (٢) من غير سبق نية، و كذا من فاته للغفلة كذلك.

[مسألة ٦: إذا علم أنه فاته أيام من شهر رمضان، و دار بين الأقل و الأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل]

(مسألة ٦): إذا علم أنه فاته أيام من شهر رمضان، و دار بين الأقل و الأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل (٣). و لكن الأحوط قضاء الأكثر خصوصاً إذا كان الفوت لمانع - من

القضاء فيه، للأولوية إذا فرض الإتيان به بنية القربة و لو كان برجاء الواقع. و قد تقدم في قضاء الصلاة ماله نفع في المقام. فراجع.
(١) عملاً بعمومات القضاء المتقدمة.

(٢) بل يكفي النوم الى الزوال، لعدم الدليل على صحة تجديد النية بعده. و قد تقدم الكلام في ذلك في مبحث النية.

(٣) للأصل النافي لوجوب الأكثر. و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد وقته، لانتفاء وجوب الصوم بدخول الليل، فيكون الشك في وجوب صوم النهار شكاً في حدوث الوجوب، لا في بقاءه. و بذلك افترق المقام عن سائر الموقنات، فإنه يمكن إجراء استصحاب بقاء الوجوب بعد الوقت فيها، بناء على أن خصوصية الوقت من قبيل الخصوصيات غير المقومة لموضوع الاستصحاب، كي يكون انتفاؤها موجباً لتبدل الموضوع المانع من جريان الاستصحاب.

بل يفترق صوم رمضان عن غيره من أنواع الصيام، بأنه ينتهي وجوب صومه بدخول العيد الذي يحرم صومه، فلو بنى على غض النظر عن الاشكال السابق فحرمه صوم العيد مانعاً عن جريان الاستصحاب ليثبت به وجوب القضاء، فاذا شك يكون المرجح أصل البراءة. نعم عموم وجوب القضاء على من لم يصم يقتضى وجوب القضاء مع الشك في الأداء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٨

مرض، أو سفر، أو نحو ذلك - و كان شكه في زمان زواله (١) كأن يشك في أنه حضر من سفره بعد أربعة أيام أو بعد خمسة أيام مثلاً من شهر رمضان.

لأصالة عدم الصوم في الوقت.

نعم يحكم على الأصل المذكور قاعدة الشك بعد خروج الوقت - بناء على عمومها للمقام، كما هو الظاهر - فيتعين الرجوع في وجوب القضاء إلى أصالة البراءة.

(١) فإنه قد يدعى: أن استصحاب بقاء المانع الى زمان الأكثر يقتضى فوات الأكثر. مثلاً: لو تردد السفر بين ثلاثة أيام و أربعة، كان استصحاب بقاء السفر الى اليوم الرابع يقتضى عدم جواز صوم الرابع، فيكون فائتاً. و فيه: أنه تارة: يعلم بأنه لم يصم أيام السفر و صام

أيام الحضر، ويشك في أن أيام السفر كانت ثلاثة أو أربعة. فاستصحاب بقاء السفر الى اليوم الرابع لا يثبت أنه ما صام اليوم الرابع، إلا بناء على الأصل المثبت، للملازمة الخارجية بين السفر في الرابع و عدم صومه. و أخرى: يعلم بأنه صام أيام السفر صوماً غير مشروع، فيشك في أن أيام السفر كانت أربعة ليقضيها، أو ثلاثة. فاستصحاب السفر في اليوم الرابع و إن كان يقتضى حرمة صومه، الموجبة لعدم مشروعيته، إلا أن أصالة الصحة مقدمة على الاستصحاب. مع أن ذلك لا يتم في مثل المرض لأن في ترتب عدم المشروعية على مجرد ثبوت الحرمة الواقعية إشكالا تقدم.

فان قلت: مقتضى قوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا) «١» أن من أحكام المسافر و المريض وجوب القضاء، فيكون استصحاب السفر و المرض موجبا لإثبات الأثر المذكور. و كذا الحال في بقیة الموانع، من

(١) البقرة: ١٨٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٨٩

[مسألة (٧): لا يجب الفور في القضاء]

(مسألة ٧): لا يجب الفور في القضاء (١) و لا التتابع (٢).

الحيض و النفاس و نحوهما. قلت: وجوب القضاء من آثار عدم الصوم الصحيح في أيام الشهر، لا من آثار نفس وجود السفر مثلا، فلا بد في إثبات وجوب القضاء من إثبات موضوعه، إما لعدم الصوم ذاتا، أو لعدم كونه صحيحا. و قد عرفت أنه لا يمكن إثبات عدم الصوم أو عدم صحته باستصحاب بقاء المانع في الصورتين المذكورتين، بل يرجع في الأولى إلى قاعدة الشك بعد خروج الوقت، و في الثانية إلى أصالة الصحة. و ليس مفاد الآية الشريفة و نحوها مفاد أدلة الأسباب الشرعية، كي يترتب ثبوت المسبب على مجرد ثبوت السبب بالأصل.

هذا كله إذا كان الشك في زمان زوال المانع. و أما إذا كان في زمان حدوثه فلا مجال لهذه التوهمات، لأصالة عدم حدوثه، كما هو واضح.

(١) كما هو المعروف. و يشهد له صحيحنا الحلبي و ابن سنان المتقدمان في حكم المرتد «١»، و

مصححة حفص بن البختری عن أبي عبد الله (ع):

«قال: كن نساء النبي (ص) إذا كان عليهن صيام أخرن ذلك إلى شعبان، كراهة أن يمنعن رسول الله (ص). فإذا كان شعبان صام و صمن» «٢»

مضافاً إلى إطلاقات أدلة القضاء. و من ذلك يظهر ضعف ما عن ظاهر أبي الصلاح: من وجوب الفورية.

(٢) إجماعاً، كما عن الناصريات، و الخلاف، و المختلف. لإطلاق الأدلة. و خصوص صحيحي الحلبي و ابن سنان المتقدمين في المرتد «٣». و

في رواية سليمان بن جعفر الجعفرى عن أبي الحسن الرضا (ع): «لا بأس بتفريق

(١) لاحظ الروايتين في أوائل هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الصوم المندوب حديث: ٢.

(٣) لاحظ الروایتين في أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٠

نعم يستحب التتابع فيه (١) و إن كان أكثر من ستة، لا التفريق فيه مطلقاً (٢)، أو في الزائد على الستة (٣).

قضاء شهر رمضان» (١)

و

موثق سماعاً: «سألته عن يضى شهر رمضان متقطعاً؟ قال (ع): إذا حفظ أيامه فلا بأس» (٢)

، إلى غير ذلك.

(١) كما هو المشهور. للتصريح بأفضليته في صحيح ابن سنان

«٣» - ونحوه خبر الأعمش

«٤» - وللأمر به في صحيح الحلبي

«٥». و

في رواية غياث: «إن كان لا يقدر على سرده فرقه» «٦».

(٢) كما نسب إلى ظاهر المفيد. و قال في محكى المقنعة: «أوجبت السنة الفصل بين الأيام بالإفطار، ليقع الفرق بين الأمرين: الأداء و القضاء» و هو كما ترى مخالف للنصوص.

(٣) كما هو أحد الأقوال في المسألة - كما حكاه في الشرائع - و عن السرائر. و استدلل له

بموثق عمار عن أبي عبد الله (ع): قال: «سألته عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان، كيف يقضيها؟ فقال (ع):

إن كان عليه يومان فليفطر بينهما يوماً، و إن كان عليه خمسة أيام فليفطر بينهما أياماً. و ليس له أن يصوم أكثر من ستة أيام متواليه. و إن كان عليه ثمانية أيام أو عشرة أيام أفطر بينهما يوماً» «٧».

و انطباقه على المدعى - من استحباب المتابعة في الستة و التفريق في الزائد عليه - غير ظاهر. و لا سيما و في بعض

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٣) المراد به هو الصحيح الذى تقدمت الإشارة إليه آنفاً.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

(٥) المراد هو الصحيح المتقدم إليه الإشارة آنفاً.

(٦) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩١

[مسألة ٨: لا يجب تعيين الأيام]

(مسألة ٨): لا يجب تعيين الأيام (١)، فلو كان عليه أيام فصام بعددها كفى و إن لم يعين الأول و الثانى - و هكذا - بل لا يجب الترتيب أيضاً، فلو نوى الوسط أو الأخير تعين، و يترتب عليه أثره.

النسخ- بدل (الستة)- (الثمانية) «١». فطرحة و العمل بغيره متعين.

(١) قد أشرنا في بحث سجود السهو و غيره إلى أن التعيين فرع التعين و التعين تابع لاعتبار خصوصيات في المأمور به، بحيث يكون كل واحد من المتعدد مشتقاً على خصوصية غير ما يشتمل عليه الآخر، مثل خصوصية الظهرية و العصرية، و نافله الفجر و فريضته، فالصلتان الأولتان- و كذا الأخيرتان- و إن اتحدت صورتها متغايرتان بلحاظ الخصوصيات المذكورة. و ليس في المقام ما يوجب ذلك، فان قضاء الصوم الفاتت ماهية واحدة، قد يكون الواجب منها فرداً واحداً إذا كان الفاتت يوماً واحداً، و قد يكون الواجب متعدداً، كما إذا كان الفاتت متعدداً، فاذا وجب صوم يومين لم يكن مائز بين اليومين إلا بمقدار ما يكون به أحدهما مقابل الآخر المحصل ذلك لمفهوم الاثنينية، فإذا فات اليومان كان قضاؤهما- كنفسهما- لا تمايز بينهما و لا تعين لكل واحد إلا بالمعنى المتقدم، فالتعين بعد ما كان مفقوداً لا يكون مجالاً للتعين.

فان قلت: اليوم الأول من شهر رمضان متعين في نفسه كالיום الثاني فإذا كان التعين ثابتاً في الزمان سرى إلى المقيد به، فله أن ينوى الصوم المقيد باليوم الأول في قبال الصوم المقيد باليوم الثاني، و كذا العكس. و حيث أن الواجب متعين و جب تعيينه، لاعتبار القصد إلى الواجب بما له من الخصوصيات المأخوذة فيه حين ما كان موضوعاً للوجوب، و لو لا ذلك

(١) رواها بالوجه الأول في التهذيب صفحة: ٢٧٥ ج: ٤. و رواها بالوجه الثاني في الاستبصار صفحة: ١١٨ ج: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٢

[مسألة ٩: لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً]

(مسألة ٩): لو كان عليه قضاء من رمضانين فصاعداً يجوز قضاء اللاحق قبل السابق (١). بل إذا تضيق اللاحق، بأن صار قريباً من رمضان آخر، كان الأحوط تقديم اللاحق و لو أطلق في نيته انصرف إلى السابق، و كذا في الأيام.

[مسألة ١٠: لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره]

(مسألة ١٠): لا ترتيب بين صوم القضاء و غيره من

لم يكن الفعل عبادة و امتثالاً لأمره. قلت: الخصوصيات المذكورة لم تؤخذ في موضوع الوجوب، بل تمام موضوعه صوم يوم رمضان، فصوم اليوم الأول لم يجب بما أنه صوم اليوم الأول بخصوصياته التي يتميز بها عن اليوم الثاني، بل بما أنه صوم يوم من رمضان، و صوم اليوم من رمضان مفهوم واحد ينطبق على جميع الأيام بنحو واحد، فالصوم الأول هو الصوم الثاني مفهوماً و خصوصيةً إلا بالمقدار الذي يحصل منه التعدد.

و منه يظهر أنه لا معنى للترتيب، فضلاً عن وجوبه. كما يظهر الاشكال فيما ذكره أخيراً. كما أنه لم يظهر المراد من قوله (ره): «و يترتب أثره» و أي أثر لواحد في قبال الآخر؟!.

نعم ربما تكون بعض الخصوصيات الزمانية دخيلة في زيادة الفضل، مثل يوم القدر، أو أول خميس، أو آخر جمعة. لكن هذه الخصوصيات أجنبية عن الوجوب، و نيتها إنما تكون مؤثرة في ترتب الأثر الخاص لو قام دليل على مشروعية القضاء بنحو ذلك، و هو

مفقود.

(١) ما سبق يجرى فى قضاء رمضان أيضاً، وأنه لا مائز بينهما ولا تعين ليتمكن التعيين. إلا أنه بناء على وجوب المبادرة إلى القضاء قبل مجيء رمضان الثانى، وعدم وجوب المبادرة بعد ذلك، يستكشف وجود المائز، لامتناع الاختلاف فى الحكم مع عدمه. وسيجىء الكلام فى وجوب المبادرة إن شاء الله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٣

أقسام الصوم الواجب (١)، كالكفارة، والنذر، ونحوهما.

نعم لا يجوز التطوع بشيء لمن عليه صوم واجب، كما مر (٢)

[مسألة (١١): إذا اعتقد أن عليه قضاء فنواه]

(مسألة ١١): إذا اعتقد أن عليه قضاء فنواه، ثم تبين بعد الفراغ فراغ ذمته لم يقع لغيره (٣). و أما لو ظهر له فى الأثناء، فإن كان بعد الزوال لا يجوز العدول إلى غيره (٤) وإن كان قبله فالأقوى جواز تجديد النية لغيره (٥). وإن كان الأحوط عدمه.

[مسألة (١٢): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه]

(مسألة ١٢): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه بمرض أو حيض أو نفاس و مات فيه لم يجب القضاء عنه (٦)، ولكن

(١) بلا- خلايف ظاهر. للإطلاق الموافق لأصالة البراءة من شرطية الترتيب. و عن ابن أبى عقيل: المنع من صوم النذر أو الكفارة لمن عليه قضاء عن شهر رمضان. و ليس له دليل ظاهر.

(٢) فى أواخر فصل شرائط صحة الصوم، و مر وجهه أيضاً.

(٣) لفقد النية المعتبرة فى صحة الصوم، على ما تقدم. نعم لو كانت نيته من باب الاشتباه فى التطبيق صح لغيره، لتحققها حينئذ.

(٤) إلا إذا كان ذلك الغير مندوباً، فقد عرفت أن نيته تمتد اختياراً إلى ما قبل الغروب، فيجوز التجديد قبل الغروب بعد ظهور الخطأ فى نية القضاء.

(٥) لما سبق فى مبحث النية: من أنه يمتد وقتها اختياراً إلى الزوال فى غير المعين. و كذا مع الجهل و النسيان فى المعين. فراجع ما سبق هناك فإنه مبنى هذه المسألة.

(٦) قطعاً. للأصل. قيل: و لعدم وجوبه على الميت، فأولى أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٤

.....

لا يجب على الحى، لأنه إن وجب عليه كان عن ميتة الذى لا يجب عليه.

فتأمل [١]. و للنصوص المستفيضة،

كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن رجل أدركه رمضان و هو مريض، فتوفى قبل أن يبرأ.

قال (ع): ليس عليه شيء، إنما يقضى عن الذى يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى» «١»

الآخر له: «سألته عن الحائض تفطر في شهر رمضان أيام حيضها، فإذا أفطرت ماتت. قال (ع): ليس عليها شيء» (٢)»

و

الآخر له عن أبي عبد الله (ع): «في امرأة مرضت في شهر رمضان، أو طمئت، أو سافرت، فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضى عنها؟»

قال (ع): «أما الطمئ و المرض فلا، و أما السفر فنعم» (٣)

و

موثق سماعة: «في امرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان و لم تقدر على الصوم، فماتت في شهر رمضان أو في شوال. فقال (ع): لا يقضى عنها» (٤)

و نحوها غيرها.

ثم إن مقتضى صحيح ابن مسلم الثالث وجوب القضاء لو ماتت في السفر. و نحوه صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع)

«٥» و رواية منصور ابن حازم عن أبي عبد الله (ع)

«٦» و هو المحكى عن التهذيب، و المقنع،

[١] إن أريد عدم الوجوب فعلا فهو مسلم. لكنه لا يكفي في امتناع التكليف بالقضاء، إذ يكفي فيه وجود الملاك. كما هو كذلك بالنسبة إلى الأداء. و ان أريد عدم الملاك فممنوع، لأنه خلاف إطلاق أدلة القضاء. منه قدس سره.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٥

يستحب النيابة عنه (١) في أدائه. و الأولى أن يكون بقصد إهداء الثواب.

و الجامع، و المدارك، و غيرها. و قيل بإلحاق السفر بما سبق. و يشير إليه صحيح أبي بصير الآتي

، و ما في رواية ابن بكير: من التعليل لوجوب القضاء على الولي بأن الميت صح و لم يقض و قد وجب عليه

«١» و نسب القول بذلك إلى جماعة من المتأخرين، رمياً للنصوص الأولى بالشذوذ. و لكنه غير ظاهر بنحو تسقط لأجله عن الحجية. و

ليست النصوص الثانية بنحو تصلح لصرف الأول إلى الاستحباب. فتأمل جيداً.

(١) كما عن جماعة، بل عن المنتهى: نسبه إلى أصحابنا. و عن جماعة:

العدم. لعدم الدليل على مشروعيته. و

لصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان و ماتت في شوال، فأوصتني أن أقضى عنها. قال

(ع): هل برأت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فيه. قال (ع): لا يقضى عنها، فان الله سبحانه لم يجعله عليها. قلت فإنني أشتهد أن أقضى

عنها و قد أوصتني بذلك. قال (ع): كيف تقضى عنها شيئاً لم يجعله الله تعالى عليها؟، فان اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم» «٢». اللهم إلا أن تستفاد المشروعية من دليل مشروعية القضاء، بضميمة ما دل على مشروعية النيابة فيه. ولا ينافيه النصوص المتقدمة الدالة على نفى القضاء، إذ هي ما بين ما يدل على عدم الوجوب على الميت، و ما يدل على عدم الوجوب على النائب، و لا تعرض فيها لنفى المشروعية. و الصحيح يحتمل أن يكون المراد منه المنع من القضاء بعنوان كونه ثابتاً عليها و تفرغاً

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٦

[مسألة (١٣): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه]

(مسألة ١٣): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لعذر و استمر الى رمضان آخر، فان كان العذر هو المرض سقط قضاؤه على الأصح (١)، و كفر عن كل يوم بمد.

لذمتها، حسبما يظهر من وصيتها بذلك، لا مجرد الفعل عنها. بل لعل قوله (ع): «فان اشتهيت ..»

يراد منه مشروعية ذلك، و أنه لا بأس بأن تصوم عنها لنفسك، لا بداعي وصيتها. هذا و لكن الاحتمال المذكور خلاف الظاهر، فان فيه تقييد القضاء الذى أوصت به بكونه بعنوان أداء ما عليها من القضاء - و كذا ما بعده - و حمل قوله (ع): «فان اشتهيت ..»

على أن المراد الصوم عنها بداعي نفسه لا بداعي الوصية، لا أن المراد الصوم عن نفسه، و كل ذلك خلاف الظاهر. فلاحظ.

(١) و نسب إلى المشهور. و يشهد له كثير من النصوص، و فى الجواهر: «لا بأس بدعوى تواترها، و الخروج بها عن ظاهر قوله تعالى «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ..» «١»

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٤٩٦

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر. فقالا (ع): إن كان برئ ثم تواني قبل أن يدركه رمضان الآخر صام الذى أدركه، و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين و عليه قضاؤه. و إن كان لم يزل مريضاً حتى أدركه رمضان آخر صام الذى أدركه، و تصدق عن الأول لكل يوم مد على مسكين، و ليس عليه قضاؤه» «٢»

و

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «فى الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان و يخرج عنه و هو مريض، و لا يصح حتى يدركه

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٧

.....

شهر رمضان آخر. قال (ع): يتصدق عن الأول، و يصوم الثاني» (١) و نحوهما غيرهما.

و عن ابن أبي عقيل، و ابن بابويه، و الخلاف، و الغنية، و السرائر و الحلبي، و التحرير: وجوب القضاء دون الكفارة. و يشهد له خبر الكناني قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل عليه من شهر رمضان طائفة ثم أدركه شهر رمضان قابل. قال (ع): عليه أن يصوم، و أن يطعم كل يوم مسكيناً. فان كان مريضاً فيما بين ذلك حتى أدركه شهر رمضان قابل فليس عليه إلا الصيام إن صح. و ان تتابع المرض عليه فلم يصح فعليه أن يطعم لكل يوم مسكيناً» (٢).

لكنه لا يصلح لمعارضه ما سبق، لأنه أصح سنداً، و أكثر عدداً، و لموافقته لفتوى المشهور. و ما عن الشيخ (ره): من دعوى الإجماع على القضاء - لو تمت - موهونة بمخالفة الأكثر، بل مخالفة في كتبه الأخر. و موافقة الخبر لظاهر الكتاب لا تجدى في قبال ما سبق.

و أضعف منه ما عن ابن الجنيد: من وجوب القضاء و الكفارة معاً.

إذ ليس له وجه ظاهر. و احتمال كونه مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين ساقط، لأن الطائفتين كما تشركان في إثبات كل من الأمرين تشركان أيضاً في نفي كل منهما، فلو بنى على الجمع بالإثبات كان الجمع بالنفي أولى. و أولى منهما الجمع بالتخيير. لكنه غير عرفي. بل الظاهر أن المقام من التعارض الذي هو موضوع الترجيح، الموجب لتقديم الطائفة الأولى لا غير.

نعم قد يظهر من مضمرة سماعه ثبوت الأمرين،

قال: «سألته عن رجل أدركه رمضان و عليه رمضان قبل ذلك لم يصمه. فقال (ع): يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي كان عليه بمد من طعام، و ليصم هذا الذي

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٨

و الأحوط مدان (١). و لا يجزئ القضاء عن التكفير (٢). نعم الأحوط

أدرك. فإن أفطر فليصم رمضان الذي كان عليه، فإنني كنت مريضاً فمر على ثلاث رمضان لم أصح فيهن، ثم أدركت رمضان فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام، ثم عافاني الله تعالى و صمتهن» (١)

لكن - مع هجره، و عدم العمل به - يمكن حمله على استحباب القضاء، فإنه مقتضى الجمع العرفي بينه و بين الطائفة الأولى. و يشير اليه صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال أفطر شيئاً من رمضان في عذر، ثم أدرك رمضان آخر و هو مريض: فليصدق بمد لكل يوم، و أما أنا فإنني صمت و تصدقت» (٢).

أما خبر الكنانى فقد عرفت سقوطه بالمعارضة فلاحظ.

(١) فقد حكى تعينهما عن النهاية، والاقتصاد، والحليين. وليس له دليل ظاهر مع تصريح النصوص السابقة بالاكْتفاء بالمد. نعم حكى ذلك عن بعض نسخ موثق سماعه المتقدم. لكنه - مع أنه لا يعارض ما سبق مما دل على الاكْتفاء بالمد - معارض بما عن النسخ الصحيحة: من أنه مد من طعام «٣» واستظهر في الجواهر أنه اشتباه من قلم النساخ في لفظه: (من) كما يشهد له الرسم في (طعام) - يعنى: حيث رسم بالجر - ولو كان المد مثنى لرسم بالنصب على التمييز. لكن المحكى عن بعض النسخ: ذكر (من) مع المدين. فراجع.

و ربما يستشهد للمدين بما ورد في ذى العطاش. لكنه - مع أنه معارض بما دل على المد فيه الواجب تقديمه عليه - لا مجال للتعدى عن مورده الى المقام.

(٢) لظاهر الأدلة. وقيل بالاجزاء - كما عن التحرير - حملاً للفظية

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٣) راجع التهذيب ج ٤ صفحة ٢٥١ طبع النجف الأشرف، الاستبصار ج ٢ صفحة ١١٢ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٤٩٩

الجمع بينهما (١). وإن كان العذر غير المرض - كالسفر ونحوه - فالأقوى وجوب القضاء (٢). وإن كان الأحوط الجمع بينه وبين المد (٣). وكذا إن كان سبب الفوت هو المرض، وكان العذر فى التأخير غيره (٤) مستمراً من حين برئه إلى رمضان

على الرخصة. وهو كما ترى.

(١) لما عرفت من نسبه إلى ابن الجنيد.

(٢) كما عن المختلف، والشهيد الثانى، وسبطه، وغيرهم. لإطلاق أدلة القضاء، المقتصر فى تقييدها على خصوص المرض، وربما قيل بإلحاق السفر بالمرض فى ثبوت الكفارة دون القضاء. ويشهد له

مصحح الفضل ابن شاذان عن الرضا (ع) - فى حديث - قال: «فلم إذا مرض الرجل أو سافر فى شهر رمضان فلم يخرج من سفره، أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر، وجب عليه الفداء للأول، وسقط القضاء وإذا أفاق بينهما، أو أقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء! قيل ..» «١»

لكن الحديث وإن جمع فى نفسه شرائط الحجية، ساقط عنها بالهجر، إذ لم يعرف قائل به. وإلحاق السفر بالمرض وإن نسب الى ابن أبى عقيل، والخلاف، فليس ذلك عملاً - منهما به أو بمضمونه، لما عرفت من أن المحكى عنهما فى المرض وجوب القضاء دون الكفارة. مضافاً الى قرب دعوى معارضته بما دل على وجوب القضاء عن المسافر إذا مات فى سفره «٢» فإن وجوبه هنا بطريق أولى. فتأمل.

(٣) خروجاً عن شبهة الخلاف، واحتياطاً بالعمل بالدليلين.

(٤) الكلام فيه هو الكلام فى سابقه، فإنه أيضاً يمكن أن يستفاد حكمه

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨.

(٢) تقدم ذلك فى المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٠

آخر أو العكس (١)، فإنه يجب القضاء أيضاً في هاتين الصورتين على الأقوى. و الأحوط الجمع، خصوصاً في الثانية.

[مسألة (١٤): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر]

(مسألة ١٤): إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر بل كان متعمداً في الترك، و لم يأت بالقضاء إلى رمضان آخر و جب عليه الجمع بين الكفارة و القضاء بعد الشهر (٢). و كذا إن فاته لعذر و لم يستمر ذلك العذر، بل ارتفع في أثناء السنة و لم يأت به إلى رمضان آخر متعمداً و عازماً على الترك، أو متسامحاً و اتفق العذر عند الضيق، فإنه يجب حينئذ أيضاً الجمع.

من مصحح الفضل.

(١) يمكن أن يستفاد ثبوت الفدية فيه فقط من صحيح ابن سنان المتقدم في آخر مسألة سقوط القضاء عن مستمر المرض «١» كما عن ظاهر الخلاف و في المدارك: أنه أوجه. و حمل العذر على المرض، بقريته قوله (ع): «ثم أدركه آخر..»

- كما عن المختلف - غير ظاهر، كدعواه: عدم صلاحيته لتقييد أدلة القضاء. و من ذلك يظهر الوجه في أولوية الاحتياط فيه من الاحتياط فيما قبله.

(٢) كما هو المعروف فيه و فيما بعده مما لم يكن عازماً على القضاء، بل لم يعرف فيه مخالف صريح إلا ابن إدريس، على ما حكى عن سرائره قال فيها: «و الإجماع غير منعقد على وجوب هذه الكفارة، لأن أكثر أصحابنا لا يذهبون إليها، و لا يوردونها في كتبهم، مثل الفقيه، و سلالر، و السيد المرتضى، و غيرها. و لا يذهب إلى الكفارة في هذه المسألة (يعني: مسألة التواني) إلا شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان - في الجزء الثاني من مقننته

(١) راجع صفحة: ٤٩٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠١

و أما إن كان عازماً على القضاء بعد ارتفاع العذر، فاتفق العذر عند الضيق، فلا يبعد كفاية القضاء (١). لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضاً. و لا فرق فيما ذكر بين كون العذر هو المرض أو غيره.

فتحصل مما ذكر في هذه المسألة و سابقتها: أن تأخير القضاء إلى رمضان آخر إما يوجب الكفارة فقط، و هي الصورة الأولى المذكورة في المسألة السابقة، و إما يوجب القضاء فقط

و لم يذكرها في كتاب الصيام و لا - في غيرها من كتبه - و شيخنا أبو جعفر و من تابعهما، و قلد كتبهما، و يتعلق بأخبار الأحاد التي ليست عند أهل البيت حجة على ما شرحناه.

و رد عليه جماعة ممن تأخر عنه: بأن رواه الفدية فضلاء السلف، كزرارة، و محمد بن مسلم، و أبي الصباح الكناني، و أبي بصير، و عبد الله ابن سنان. و ليس لروايتهم معارض إلا - ما يحتمل رده الى ذلك. و القول بالفدية لا يختص بالشيخين، فقد ذهب إليها ابنا بابويه و ابن أبي عقيل.

و كيف كان فيظهر وجوب الكفارة في الفروض المذكورة مما سيأتي من النصوص في العازم على القضاء.

و أما

مرسل سعد بن سعد عن رجل عن أبي الحسن (ع): «عن رجل يكون مريضاً في شهر رمضان ثمَّ يصح بعد ذلك، فيؤخر القضاء سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، ما عليه في ذلك؟ قال (ع):

أحب له تعجيل الصيام، فإن كان آخره فليس عليه شيء» (١)
فساقط بالضعف، و الهجر.

(١) كما هو المشهور، ولا سيما بين المتأخرين كما قيل.

لصحيح محمد

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٢

و هي بقية الصور المذكورة فيها، وإما يوجب الجمع بينهما، و هي الصور المذكورة في هذه المسألة. نعم الأحوط الجمع في الصور المذكورة في السابقة أيضاً كما عرفت.

ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع) قال: «سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر. فقالا (ع): إن كان برئ ثمَّ توانى قبل أن يدركه رمضان الآخر صام الذي أدركه، و تصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين، و عليه قضاؤه. و ان كان لم يزل مريضاً..» (١)

و

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): إذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثمَّ صح فإنما عليه لكل يوم أفطره فدية طعام، هو مد لكل مسكين. قال: و كذلك أيضاً في كفارة اليمين و كفارة الظهار مدداً مدداً. و إن صح بين الرمضانين فإنما عليه أن يقضى الصيام، فان تهاون به و قد صح فعليه الصدقة و الصيام جميعاً، لكل يوم مد، إذا فرغ من ذلك الرمضان» (٢)

و

خبره الآخر المروى عن تفسير العياشى، قال (ع) فيه: «فان صح فيما بين الرمضانين، فتوانى أن يقضيه حتى جاء الرمضان الآخر، فان عليه الصوم و الصدقة جميعاً، يقضى الصوم و يتصدق من أجل أنه ضيع ذلك الصيام» (٣)

و

مصحح الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) - في حديث طويل - قال (ع): «فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه و جب عليه الفداء للتضييع، و الصوم لاستطاعته» (٤)

فان التوانى و التهاون و التضييع - التي جعلت دخيلة في وجوب الكفارة - غير صادقة مع العزم على القضاء.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٣

.....

و مقتضى مفهوم الشرط أو التعليل أو مفهومهما معاً: انتفاء الكفارة بانتفائها الحاصل بالعزم على القضاء. و به يقيد إطلاق ما دل على وجوب الكفارة بمجرد ترك الصوم مع التمكن منه فيما بين الرمضانيين، كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال (ع): «فان كان صبح فيما بينهما، و لم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعاً، و يتصدق عن الأول» (١).

و فيه: أن الظاهر من العناوين المذكورة مجرد ترك القضاء و عدم المبادرة إليه في زمان يمكن فيه، كما يشهد له مقابلته في رواية ابن مسلم بقوله (ع): «و إن كان لم يزل مريضاً» ، و عدم التعرض للقسم الثاني المقابل للتواني من قسمي الصحة بين الرمضانيين، مع كثرة التفصيل في النصوص المذكورة في الباب و عدم السؤال عنه مع كونه الغالب. و قوله في مصحح الفضل: «فإن أفاق فيما بينهما و لم يصمه و جب عليه الفداء للتضييع» الظاهر في أن عدم الصوم حال الإفاقة هو التضييع. و من الغريب ما عن الكاشاني: من دعوى ظهور خبر أبي بصير المتقدم في الأقسام الثلاثة، بحمل قوله (ع): «فان صبح بين الرمضانيين فإنما عليه أن يقضى الصيام» على معنى: فان صبح بين الرمضانيين فلم يقض في أيام صحته، مع عدم تهاونه فيه، فإنما عليه أن يقضى الصيام بعد رمضان الثاني، فيكون متضمناً لحكم غير المتهاون من وجوب القضاء لا غير، و أن قوله (ع): «فان تهاون»

متعرض لحكم المتهاون - من وجوب القضاء و الكفارة - و يكون صدره متعرضاً لحكم مستمر المرض من وجوب الكفارة لا غير فان ما ذكره أولاً تكلف خلاف الظاهر، بل هو كالصريح في أن المراد منه أنه إن صبح بين الرمضانيين فإنما عليه أن يقضى الصيام حينئذ،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٤

[مسألة ١٥]: إذا استمر المرض إلى ثلاث سنين

(مسألة ١٥): إذا استمر المرض إلى ثلاث سنين (١) - يعنى: رمضان الثالث - وجبت كفارة للأولى، و كفارة أخرى للثانية (٢)، و يجب عليه القضاء للثالثة إذا استمر إلى آخرها ثم برئ، و إذا استمر إلى أربع سنين وجبت للثالثة أيضاً، و يقضى للرابعة إذا استمر إلى آخرها، أى: رمضان

فان تهاون و لم يقض فعليه القضاء و الكفارة. و يشهد به: الضمير المجرور بالباء في قوله (ع): «تهاون به»

، فإنه لا- مجال للتأمل في رجوعه الى قضاء الصيام، فلو كان المراد القضاء بعد رمضان الثاني كان المراد: فان تهاون بالقضاء بعد رمضان الثاني، و هو كما ترى.

و مثلها: دعواه تعرض خبر الكنانى - المتقدم في المسألة السابقة - للأقسام الثلاثة أيضاً، بأن يكون صدره متعرضاً لصورة التهاون، و قوله (ع):

«فان كان مريضاً فيما بين ..»

متعرضاً لصورة عدم التهاون، و قوله (ع):

«و إن تتابع المرض»

متعرضاً لصورة استمرار المرض. فان قوله (ع):

«فان كان مريضاً فيما بين ذلك ..»

ظاهر جداً فى استمرار المرض الى رمضان قابل، و صدره ظاهر فيمن صح بين الرمضانين. و قد عرفت أنه لا بد من طرحه لمعارضته بما سبق.

و مثل هذه التكاليفات لا تصلح لتأسيس حكم شرعى. و مجرد الشهرة لا تصلح قرينة صارفة للكلام عن ظاهره الى غيره، و ان كان ظاهر الجواهر ذلك. فاذاً القول بوجود القضاء و الفدية على العازم على القضاء - كما عن ظاهر الصدوقين، و صريح المعبر و الشهيدين و غيرهم - متعين. فلاحظ.

(١) كما يستفاد من مصحح الفضل «١».

(٢) لإطلاق الأدلة. و خصوص موثق سماعه المتقدم فى المسألة السابقة

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٥

الرابع و أما إذا أخر قضاء السنة الأولى إلى سنين عديدة فلا تتكرر الكفارة بتكررها (١)، بل تكفيه كفارة واحدة.

[مسألة ١٦: يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة - من رمضان واحد أو أزيد - لفقر واحد]

(مسألة ١٦): يجوز إعطاء كفارة أيام عديدة - من رمضان واحد أو أزيد - لفقر واحد (٢)، فلا يجب إعطاء كل فقير مداً واحداً ليوم واحد.

[مسألة ١٧: لا تجب كفارة العبد على سيده]

(مسألة ١٧): لا تجب كفارة العبد على سيده (٣)، من غير فرق بين كفارة التأخير، و كفارة الإفطار. ففى الأولى إن كان له مال و أذن له السيد (٤) أعطى من ماله، و إلا استغفر بدلا عنها. و فى كفارة الإفطار يجب عليه اختيار صوم

و نحوه صدر خبر أبى بصير المتقدم المروى عن تفسير العياشى

. و عن الصدوقين: أنه لو استمر المرض رمضانين وجب الفداء للأول و القضاء للثانى. و ليس له دليل ظاهر. و حمل كلامهما على ما

إذا صح بعد رمضان الثانى - كما هو مضمون رواية ابن جعفر (ع)

«١» بل عن الحلّى الجزم بذلك. و الأمر سهل.

(١) بلا خلاف أجده فيه إلا من الفاضل فى محكى التذكرة - كذا فى الجواهر - و حكى أيضاً عن المبسوط. و دليله غير ظاهر. و قياس

السنة الثانية على الأولى مما يجلب مقامهما الأقدس عن العمل به.

(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) للأصل، و ليست هي من النفقة الواجبة عليه، كما لعله ظاهر.

(٤) لإطلاق أدلة الحجر. إلا أن يقال: إنها مختصة بغير الواجب التعييني، و لذا ليس له المنع عن الصلاة.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٦

شهرين مع عدم المال و الاذن من السيد، و إن عجز فصوم ثمانية عشر يوماً، و إن عجز فالاستغفار.

[مسألة ١٨: الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر مع التمكن عمداً]

(مسألة ١٨): الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر مع التمكن عمداً (١)، و إن كان لا دليل على حرمة.

(١) المصرح به في كلام جماعة: عدم جواز تأخير القضاء إلى ما بعد رمضان الثاني، منهم الفاضلان و الشهيد، و يظهر من كلام غير واحد منهم:

أنه من المسلمات، و في محكي غنائم القمي (ره): الظاهر عدم الخلاف فيه و دليله غير ظاهر «١».

نعم قد يستفاد مما دل على وجوب الفدية إذا صح بين الرمضانين فلم يقض. أو من التعبير عن تركه بالتهاون، و التواني، و التضييع. أو من

قوله (ع) في رواية أبي بصير المتقدمة: «فإن صح بين الرمضانين وإنما عليه أن يقضى الصيام، فإن تهاون ..» «٢» بناء على ظهوره في إرادته أن عليه أن يقضى الصيام بين الرمضانين، و

مصصح الفضل المروي عن العيون و العلل «قال (ع): إن قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان، فلم يخرج من سفره، أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر، و جب عليه الفداء للأول، و سقط القضاء، و إذا أفاق بينهما أو أقام و لم يقضه و جب القضاء و الفداء؟ قيل: لأن ذلك الصوم إنما و جب عليه في تلك السنة في هذا الشهر. فأما الذي لم يفق فإنه لما مر عليه السنة كلها و قد غلب الله تعالى عليه. فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه. و كذلك كلما غلب الله تعالى عليه، مثل المغمى الذي يغمى

(١) قد يظهر من مرسل سعد بن سعد - المتقدم في المسألة الرابعة عشرة - جواز التأخير. منه قدس سره.

(٢) لاحظ المسألة: ١٤ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٧

[مسألة ١٩: يجب على ولي الميت قضاء ما فاته من الصوم لعذر]

(مسألة ١٩): يجب على ولي الميت قضاء ما فاته من الصوم لعذر (١)

عليه في يوم و ليلة، فلا يجب عليه قضاء الصلاة، كما

قال الصادق (ع): «كلما غلب الله تعالى عليه فهو أعذر له، لأنه دخل الشهر وهو مريض، فلم يجب عليه الصوم في شهره، ولا في سنته، للمرض الذي كان فيه، ووجب عليه الفداء..» (١).

لكن وجوب الفدية أعم من وجوب الفورية. والتعبير بالتواني، والتهاون، والتضييع لا يدل على أكثر من الرجحان. فتأمل. وما في خبر أبي بصير غير ظاهر إلا في أنه إذا صحح كان عليه القضاء دون الفدية، فإذا أخره حينئذ كان عليه القضاء مع الفدية، ولا يدل على أنه إذا صحح كان عليه القضاء زمان الصحة تعييناً. لا أقل من إجماله من هذه الجهة، الموجب لسقوطه عن الدليّة.

و أما مصحح الفضل فدلالته قريبة. واحتمال كون الكلام وارداً مورد الإقناع أو الإلزام للخصم، لموافقته لمذهبه، ولا يدل على مطابقته لاعتقاده (ع) خلاف الظاهر جداً، كما يظهر بأقل تأمل في فقرات الجواب. فالبناء على وجوب المبادرة اعتماداً عليه في محله. ولا سيما مع تأييده بتطبيق مفهوم التضييع فيه وفي غيره، فإن الجمود عليه يقتضى ذلك، بل بوجوب الفدية فإنه لا يناسب استحباب المفدى. بل استفادة التوقيت للقضاء بما بين الرمضانين من المصحح - كما عن المحقق (ره) - قريبة جداً.

(١) كما هو المعروف، بل عن الخلاف والسرائر: الإجماع عليه، وعن المنتهى: نسبه إلى علمائنا. ولم يحك فيه خلاف إلا من ابن أبي عقيل فأوجب التصديق عنه، وادعى تواتر الاخبار به، ونسب القول بقضاء الصوم إلى الشذوذ.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٨

- من مرض، أو سفر، أو نحوهما - لا ما تركه عمداً، أو أتى به و كان باطلاً من جهة التقصير في أخذ المسائل (١).

و دعواه تواتر الاخبار بالتصدق غير ظاهرة، إذ لم تعرف رواية به عدا

صحيح ابن بزيع عن أبي جعفر الثاني (ع): «قلت له: رجل مات و عليه صوم، يصام عنه أو يتصدق؟ قال (ع): يتصدق عنه، فإنه أفضل» (١)

و ،

خبر أبي مريم عن أبي عبد الله (ع): «إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان، ثم لم يزل مريضاً حتى مات، فليس عليه قضاء.

و إن صح ثم مرض ثم مات، و كان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد، و إن لم يكن له مال تصدق عنه وليه» [١].

و لا مجال للعمل بهما بعد مخالفتهما للإجماع، والنصوص الكثيرة، التي هي قريبة من التواتر،

كصحيح حفص عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام. قال (ع): يقضى عنه أولى الناس بميراثه.

قلت: فان كان أولى الناس به امرأة، قال (ع): لا، إلا الرجال» (٢)

و نحوه غيره مما يأتي.

(١) كما عن جماعة، و نسب إلى المحقق في المسائل البغدادية. و لم

[١] هكذا ورد الحديث في النسخة الخطية و قد اختلفت كتب الحديث في نقل متن الحديث المذكور، فقد ورد بهذا المضمون في

كل من التهذيب: ج: ٤ صفحة: ٢٤٨. طبع النجف:

و الاستبصار: ج: ٢ صفحة: ١٠٩ طبع النجف الأشرف و ورد هكذا: «و إن لم يكن له مال صام عنه وليه» في كل من التهذيب و

الاستبصار بطريق آخر و كذا في الفقيه ج: ٢ صفحة: ٩٨.

طبع النجف و في الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧.

(١) الفقيه ج ٣ صفحة ٢٣٦ حديث: ١١١٩ طبع النجف الأشرف، الوافي ج ٢ باب:

٥٥ من كتاب الصيام صفحة ٥١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٠٩

و إن كان الأحوط قضاء جميع ما عليه و إن كان من جهة الترك عمداً. نعم يشترط في وجوب قضاء ما فات بالمرض أن يكون قد تمكن في حال حياته من القضاء و أهمل (١)، و إلا فلا يجب، لسقوط القضاء حينئذ، كما عرفت سابقاً. و لا فرق في الميت بين الأب و الأم على الأقوى (٢) و كذا

يتضح وجهه مع إطلاق نصوص القضاء. و اشتمال بعضها على ذكر العذر- من المرض، و السفر و غيرها- لا يقتضى حمل المطلق عليه، لعدم التنافي بين المطلق و المقيد. كما لا يخفى.

و مثله: دعوى انصراف الإطلاق إلى الغالب، فان الغالب كون الترك لعذر.

إذ فيها: أن الغلبة ليست بحيث تصلح للانصراف المسقط للمطلق عن الحجية.

(١) الظاهر أنه لا إشكال في اشتراط قدرة الميت على القضاء و إهماله في وجوب القضاء على الولي، فيما عدا السفر من الأعذار، من دون فرق بين المرض، و الحيض، و النفاس، و في الجواهر: «بلا- خلاف أجده فيما عدا السفر». و يشهد له النصوص المتقدمة في المسألة الثانية عشرة و الثالثة عشرة. كما تقدم أيضاً فيما ذكر- و في قضاء الصلاة- الإشارة إلى الخلاف في إلحاق السفر بغيره و عدمه، و أن الأقرب الثاني. فراجع.

(٢) كما نسب إلى الأكثر تارة، و إلى المعظم أخرى. و يشهد له

صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمئت، أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها؟ قال (ع): أما الطمئت و المرض فلا، و أما السفر فنعم» (١)

و نحوه صحيح ابن مسلم المتقدم

«٢» و ما في صحيح أبي بصير

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.

(٢) راجع المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٠

لا فرق بين ما إذا ترك الميت ما يمكن التصديق به عنه و عدمه (١)

المتقدم- الوارد فيمن مرضت في شهر رمضان فماتت في مرضها-

قال (ع): «لا يقضى عنها، فان الله سبحانه لم يجعله عليها» (١).

لكنها لا تدل على أكثر من مشروعية القضاء عنها في قبالة نفي مشروعيتها في الطمئت و المرض. و عدم القول بالفصل بين المشروعية و الوجوب غير ثابت. كما أن دعوى كون السؤال إنما هو عن الوجوب لا المشروعية، للاتفاق على الاستحباب، غير ظاهرة، فان اتفاق العلماء على الاستحباب لا يقتضى وضوحه عند السائل في النصوص المذكورة.

نعم ربما يستفاد ذلك من قاعدة الاشتراك. وفيه: أن الثابت من القاعدة هو إلحاق النساء بالرجال في الأحكام الموجهة إليهم المخاطبين بها مثل: يجب على الرجل كذا، ويحرم عليه كذا، فالرجل إذا كان موضوعاً للخطاب بحكم كانت المرأة مثله، ولا يشمل مثل ما نحن فيه مما كان الرجل قيماً لموضوع الحكم. فلاحظ. وقد تقدمت الإشارة إليه في بعض مباحث الخلل وغيره.

(١) كما عن المعظم، كما في الجواهر، و عن السرائر: الإجماع منعقد من أصحابنا على ذلك. و عن السيد (ره): اشتراط عدم تركه ما يمكن التصديق به. و يشهد له

خبر أبي مريم السابق على ما رواه الصدوق و الكليني هكذا: «و ان لم يكن له مال صام عنه وليه» (٢)

و في محكي المعتمد: نسبة الرواية إلى الصراحة، و الاشتهار، و مطابقتها فتوى الفضلاء من الأصحاب و عن السيد: دعوى إجماع الإمامية عليه.

و فيه- مع أن الرواية رواها في التهذيب كما سبق: تصديق عنه

(١) راجع المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

(٢) لاحظ الفقيه ج ٢ صفحة ٩٨ طبع النجف الأشرف، الكافي ج ٤ صفحة ١٢٣ طبع إيران الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١١

و إن كان الأحوط في الأول الصدقة عنه برضاء الوارث مع القضاء. و المراد بالولي هو الولد الأكبر (١) و ان كان طفلاً أو مجنوناً حين الموت، بل و إن كان حملاً.

[مسألة ٢٠: لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة]

(مسألة ٢٠): لو لم يكن للميت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة، و إن كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه.

[مسألة ٢١: لو تعدد الولي اشتركا]

(مسألة ٢١): لو تعدد الولي اشتركا (٢)، و إن تحمل أحدهما كفى عن الآخر. كما أنه لو تبرع أجنبي سقط عن الولي (٣).

[مسألة ٢٢: يجوز للولي أن يستأجر من يصوم]

(مسألة ٢٢): يجوز للولي أن يستأجر من يصوم

وليه» (١)

-: أنه لا يمكن الجمع العرفي بينها و بين ما سبق بتقييد إطلاقه لأنه خلاف الغالب. و لا الترجيح عليه، لكونه أصح سنداً، و أشهر رواية، و مخالفاً للعامّة- كما قيل - فالعمل بإطلاقه متعين.

(١) كما نسب الى المعظم. و تخصيصه به غير ظاهر، كما أشرنا الى ذلك في مبحث قضاء الصلاة. فراجع.

(٢) تقدم: أن الأقرب في العمل بالدليل الوجوب الكفائي. و لأجل ذلك يسهل الخطب في جملة من الصور التي لا- يمكن فيها التوزيع، كما لو لزم الكسر، لكون عدد الأيام أقل من عدد الأولياء أو أكثر، أو عجز أحدهما عن الصوم، أو لم يقدّم عنده طريق على

اشتغال ذمة الميت به، أو غير ذلك.

(٣) لانتفاء موضوع الوجوب عنه.

(١) التهذيب ج ٤ صفحة ٢٤٨ طبع النجف الأشرف، و هكذا الاستبصار ج ٢ صفحة ١٠٩ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٢

عن الميت (١). و أن يأتي به مباشرة. و إذا استأجر و لم يأت به المؤجر، أو أتى به باطلا لم يسقط عن الولي.

[مسألة (٢٣): إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت و عدمه]

(مسألة ٢٣): إذا شك الولي في اشتغال ذمة الميت و عدمه لم يجب عليه شيء (٢). و لو علم به إجمالاً و تردد بين الأقل و الأكثر جاز

له الاقتصار على الأقل.

[مسألة (٢٤): إذا أوصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة]

(مسألة ٢٤): إذا أوصى الميت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي، بشرط أداء الأجير صحيحاً (٣) و إلا وجب عليه.

[مسألة (٢٥): إنما يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به]

(مسألة ٢٥): إنما يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمة الميت به، أو شهدت به البيئة، أو أقر به عند موته (٤) و أما لو علم أنه كان

عليه القضاء، و شك في إتيانه حال حياته أو بقاء شغل ذمته، فالظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقائه (٥) نعم لو شك هو في

حال حياته، و أجرى الاستصحاب

(١) لظهور الدليل في أن المقصود تفرغ ذمة الميت، لا خصوص مباشرته لذلك.

(٢) لأصالة البراءة. إلا أن تجرى أصالة عدم إتيان الميت بالواجب.

نعم لو تمت قاعدة الشك بعد الوقت في الصوم - كما أشرنا إليه قريباً - كانت مقدمة على الاستصحاب المذكور. و من ذلك يعلم

الحال في جواز الاقتصار على الأقل مع تردد الواجب بين الأقل و الأكثر.

(٣) قد تقدم القول بالسقوط بمجرد الوصية، بلا اعتبار الشرط المذكور. كما تقدم ضعفه أيضاً.

(٤) قد تقدم الإشكال في اعتبار الإقرار هنا. فراجع.

(٥) كأن وجهه: أصالة البراءة، للشك في الفتوى، و لا أصل يحزره

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٣

أو قاعدة الشغل، و لم يأت به حتى مات، فالظاهر وجوبه على الولي (١).

[مسألة (٢٦): في اختصاص ما وجب على الولي بقضاء شهر رمضان]

(مسألة ٢٦): في اختصاص ما وجب على الولي بقضاء شهر رمضان، أو عمومه لكل صوم واجب قولان (٢)، مقتضى إطلاق بعض

الأخبار الثاني، و هو الأحوط.

لكن عرفت الاشكال فيه، و أن ما دل على عدم الاجتزاء بالبينة في وفاء الدين الذى على الميت حتى ينضم إليها اليمين، معللاً باحتمال الوفاء يدل على المقام بالأولوية. لكنه لا يخلو من تأمل.

(١) لما كان ظاهر الأدلة أن موضوع الوجوب على الولي هو الصوم الواقعي الثابت على الميت و إن لم يتنجز عليه، لغفلته و ذهوله، أو اعتقاده بالأداء، فلا بد في تنجز الوجوب على الولي من علمه بثبوت ذلك على الميت أو قيام طريق عليه، أو أصل محرز له. و حينئذ فعلم الميت و شكه لا أثر لهما في وجوب شيء على الولي، فلو علم الميت أن في ذمته شيئاً و الولي يعلم بعدمه لم يجب على الولي القضاء، و لو انعكس الفرض وجب، و كذا لو قام الطريق عند الولي على الثبوت و لم يكن طريق عليه عند الميت.

و بالجملة: المدار على اعتقاد الولي، أو قيام منجز عنده، لا علم الميت، أو قيام منجز عنده. نعم لو كان الموضوع الثبوت الواقعي، أو الظاهري عند الميت و لو كان عقلياً، وجب في الفرض المذكور. لكنه غير ظاهر من الأدلة. فلاحظ.

(٢) فعن ابن أبي عقيل و ابني بابويه. الاختصاص. و عن الشيخين:

العموم، و اختاره في الشرائع.

لصحيح حفص بن البختری عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يموت و عليه صلاة أو صيام. قال (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٤

[مسألة ٢٧: لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه - الإفطار بعد الزوال]

(مسألة ٢٧): لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان - إذا كان عن نفسه - الإفطار بعد الزوال (١)، بل تجب

يقضى عنه أولى الناس بميراثه» (١)

و

رواية الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا (ع): «إذا مات رجل و عليه صيام شهرين متتابعين من عله، فعليه أن يتصدق عن الشهر الأول، و يقضى الشهر الثاني» (٢).

و منع دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ضعيف، كما حقق في محله. نعم لا إطلاق في رواية الوشاء. فالعمدة في إثبات العموم: هو الصحيح و كون ما عداه من النصوص مختصاً بصوم رمضان لا يقتضى تقييده به.

(١) فإنه مذهب الأصحاب لا أعلم فيه خلافاً، كما عن المدارك.

و نسب الخلاف فيه إلى ظاهر الشيخ (ره) في التهذيب، حيث حمل رواية عمار الآتية على نفى العقاب. و لكن المحتمل أن يكون مراده مجرد بيان وجه الجمع بين الأخبار، لا إبداء الاعتقاد.

و يشهد للمشهور

صحيحة جميل عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال في الذي يقضى شهر رمضان: إنه بالخيار الى زوال الشمس. فان كان تطوعاً فإنه إلى

الليل بالخيار» (٣)

، و نحوه رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

«٤». و

في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع):

«قال: صوم النافلة لك أن تفطر ما بينك و بين الليل و متى شئت، و صوم الفريضة لك أن تفطر إلى زوال الشمس. فإذا زالت الشمس

فليس لك أن

- (١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ١٠.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٥
 عليه الكفارة به (١). و هي - كما مر - (٢) إطعام عشرة مساكين

تفطر» (١)

و قريب منها رواية سماعه عن أبي عبد الله (ع)

«٢» مضافاً الى نصوص الكفارة الظاهرة في الحرمة

«٣». نعم قد يعارضها

موثقة عمار عن أبي عبد الله (ع) فيمن عليه أيام من شهر رمضان: «سئل فإن نوى الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس. قال (ع): قد أساء، و ليس عليه شيء، إلا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه» «٤».

و في ظهورها في نفى الحرمة تأمل، بل لعلها ظاهرة فيها. نعم ظاهرها: نفى الكفارة، فهي معارضة بأدلتها لا غير. و نحوها: ما تضمن أنه لا ينبغي للزوج أن يكره زوجته على الجماع بعد الزوال، و هي تقضى شهر رمضان «٥» فان قوله (ع):

(لا ينبغي)

لو سلم ظهوره في الكراهة، أمكن أن يكون ذلك بالنسبة إلى الزوج لا الزوجة و من الصحيح المتقدم و غيره يظهر الجواز قبل الزوال، خلافاً للعماني لظاهر بعض النصوص «٦»، و إطلاق آخر

«٧». و الجميع لا يصلح لمعارضة ما سبق، بل هو محمول على الكراهة، أو على ما بعد الزوال جمعاً.

(١) من غير خلاف ظاهر، إلا من العماني فأنكره. و يشهد للمشهور:

نصوص الكفارة. و للعماني: موثقة عمار السابقة، التي لا تصلح للحجية بعد هجرها.
 (٢) مر الكلام فيه.

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٩.
 (٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ١، ٢، ٣، ٥.
 (٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٢.
 (٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٦.

(٧) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٦

لكل مسكين مد، و مع العجز عنه صيام ثلاثة أيام. و أما إذا كان عن غيره- بإجارة، أو تبرع- فالأقوى جوازه (١)، و إن كان الأحوط الترك. كما أن الأقوى الجواز في سائر أقسام الصوم الواجب الموسع (٢)، و إن كان الأحوط الترك فيها أيضاً و أما الإفطار قبل الزوال فلا- مانع منه حتى في قضاء شهر رمضان عن نفسه (٣). إلا- مع التعيين بالنذر، أو الإجارة (٤) أو نحوهما. أو التصديق بمجيء رمضان آخر إن قلنا بعدم جواز التأخير إليه، كما هو المشهور.

(١) لانصراف الدليل السابق إلى الصائم عن نفسه. و الفرق بين هذا الحكم و سائر الأحكام التي استقر بناؤها على تسريتها للفعل عن الغير، هو أن مرجعه الى وجوب البقاء على النيابة، فلا يكون من آثار الفعل الوضعية أو التكليفية، بل من آثار النيابة فيه، بخلاف سائر الأحكام. و مثله:

حرمة قطع الفريضة، فإنه لا يسرى إلى الفريضة التي يؤتى بها بقصد النيابة.

(٢) كما هو المشهور، الموافق للأصل. و عن الحلبي: الحرمة.

و كأنه لقوله تعالى: (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ..) «١». و لكنه قد تكرر مراراً الأشكال فيه.

نعم قد يساعده رواية عبد الله بن سنان السابقة

(٢) و نحوها. و لكن لا- يبعد أن يكون المراد من صوم الفريضة ما كان فريضة بعنوان كونه صوماً لا- بعنوان أمر آخر خارج عنه، كالنذر، و الإجارة، و أمر الوالد، و نحوها.

(٣) كما سبق.

(٤) فإن الحرمة حينئذ يقتضيها دليل نفوذ النذر و الإجارة و الله سبحانه أعلم.

(١) محمد: ٣٣.

(٢) تقدم ذلك في أوائل المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٧

[فصل في صوم الكفارة]

إشارة

فصل في صوم الكفارة و هو أقسام:

[منها: ما يجب فيه الصوم مع غيره]

منها: ما يجب فيه الصوم مع غيره، و هي كفارة قتل العمد (١)، و كفارة من أفطر على محرم في شهر رمضان (٢) فإنه تجب فيها الخصال الثلاث.

[منها: ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره]

إشارة

منها: ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره، و هي كفارة الظهار (٣)، فصل في صوم الكفارة

(١) إجماعاً، كما عن جماعة. ويشهد له جملة من النصوص،

كصحيح ابني سنان و بكير عن أبي عبد الله (ع): «سئل: المؤمن يقتل المؤمن متعمداً، هل له توبه؟ فقال (ع): إن كان قتله لإيمانه فلا توبه له، و إن كان قتله لغضبه، أو بسبب من أمر الدنيا، فان توبته أن يقاد منه و إن لم يكن علم به أحد انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الديه، و أعتق نسمة، و صام شهرين متتابعين و أطعم ستين مسكيناً» (١).

(٢) كما تقدم «٢».

(٣) لقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ .. إلى قوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب القصاص في النفس حديث: ١.

(٢) لاحظ المسألة: ١ من فصل ما يوجب الكفارة من هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٨

و كفارة قتل الخطأ (١)، فان وجوب الصوم فيهما بعد العجز عن العتق، و كفارة الإفطار في قضاء رمضان (٢)، فان الصوم فيها بعد العجز عن الإطعام، كما عرفت، و كفارة اليمين (٣) و هي عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، و بعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيام، و كفارة صيد النعام، و كفارة صيد البقر الوحشى، و كفارة صيد الغزال، فإن الأول تجب فيه بدنه (٤)، و مع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً.

و الثانى يجب فيه ذبح بقرة، و مع العجز عنها صوم تسعة أيام.

و الثالث يجب فيه شاة، و مع العجز عنها صوم ثلاثة أيام،

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ «١».

(١) لقوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ..

إلى قوله تعالى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ..» (٢) و بمضمونها جملة من النصوص

«٣» و عن المفيد و سلار: أنها مخيرة. و ما سبق حجة عليهما.

(٢) كما سبق «٤».

(٣) للآية «٥»، و النصوص

«٦». (٤) الكلام في ذلك مو كول إلى محله.

(١) المجادلة: ٣-٤.

(٢) النساء: ٩٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث: ١، و باب: ١٠ من أبواب القصاص في النفس حديث: ٣.

(٤) لاحظ المسألة: ١ من فصل ما يوجب الكفارة من هذا الجزء.

(٥) المائدة: ٨٩.

(٦) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥١٩

و كفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامداً، و هي بدنة، و بعد العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً، و كفارة خدش المرأة وجهها في المصاب حتى أدمته، و نتفها رأسها فيه، و كفارة شق الرجل ثوبه على زوجته أو ولده، فإنهما ككفارة اليمين (١).
 و منها: ما يجب فيه الصوم مخيراً بينه و بين غيره، و هي: كفارة الإفطار في شهر رمضان، و كفارة الاعتكاف، و كفارة النذر و العهد، و كفارة جز المرأة شعرها في المصاب، فان كل هذه مخيرة بين الخصال الثلاث على الأقوى، و كفارة حلق الرأس في الإحرام، و هي دم شاء، أو صيام ثلاثة أيام أو التصدق على ستة مساكين (٢). لكل واحد مدان.
 و منها: ما يجب فيه الصوم مرتباً على غيره مخيراً بينه

(١)

ففي رواية خالد بن سدير: «إذا شق زوج على امرأته، أو والد على ولده، فكفارته كفارة حنث يمين. و لا صلاة لهما حتى يكفرا، أو يتوبا من ذلك. و إذا خدشت المرأة وجهها، أو جزت شعرها، أو نتفته ففي جز الشعر عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

و في خدش الوجه إذا أدمت، و في التفت كفارة حنث يمين» (١)

و عن السرائر و المدارك: الحمل على الاستحباب، لضعف الرواية. و تحقيق الحال في ذلك موكول إلى محله.

(٢) أما في إفطار شهر رمضان فقد تقدم (٢) و أما في الاعتكاف فهو الأشهر، لرواية سماعه

(٣). و قيل: مرتبة، لصحيح زرارة

و أبي

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٢) لاحظ المسألة: ١ من فصل ما يوجب الكفارة من هذا الجزء.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٠

و بين غيره، و هي كفارة الواطئ أمته المحرمة بإذنه (١)، فإنها بدنة، أو بقرة. و مع العجز فشاء، أو صيام ثلاثة أيام.

[مسألة ١: يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع، أو كفارة التخيير]

(مسألة ١): يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع، أو كفارة التخيير (٢). و يكفي في حصول التتابع فيهما صوم الشهر الأول و يوم من الشهر الثاني (٣). و كذا

ولاد

(١) المحمولين على الاستحباب جمعا. و أما كفارة النذر فقيل: مخيرة و قيل: كفارة يمين. و هو الأظهر، لتكثر النصوص بأن كفارته

كفارة يمين

«٢» و أما كفارة العهد فلروايتي على بن جعفر (ع)

«٣» و أبى بصير

«٤» بلا معارض. و أما كفارة جز المرأة فلما تقدم فى روايه خالد بن سدير . و أما كفارة الحلق فيشهد للتخير فيها قوله تعالى «وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْيَهُودِيُّ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ..» «٥» المفسر فى النصوص بما ذكر فى المتن «٦» (١) الكلام فى ذلك موكول الى محله.

(٢) بلا خلاف ظاهر. للتقييد به فى أدلتها، من الكتاب و السنة. فراجع.

(٣) يعنى: فيجوز الإفطار حينئذ عمداً، كما عن ظاهر ابنى الجنيد و أبى عقيل، و صريح العلامة، و الدروس. و العمدة فيه: صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «عن قطع صوم كفارة اليمين، و كفارة الظهار

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ١، ٦.

(٢) لاحظ المسألة: ١ من فصل ما يوجب الكفارة من هذا الجزء.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الكفارات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

(٥) البقرة: ١٩٦.

(٦) الوسائل باب: ١٤ من أبواب بقيه كفارات الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢١

يجب التتابع فى الثمانية عشر بدل الشهرين (١)، بل هو الأحوط فى

و كفارة قتل. فقال (ع): إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين، و التتابع أن يصوم شهراً و يصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه، فان عرض له شىء يفطر منه أفطر، ثم قضى ما بقى عليه. و إن صام شهراً، ثم عرض له شىء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع، أعاد الصوم كله

و قال: صيام ثلاثة أيام فى كفارة اليمين متتابعات، و لا تفصل بينهما» «١»

فان قوله (ع):

«و التتابع ..»

حاكم على جميع أدلته وجوبه. كما أن قوله (ع):

«فان عرض ..»

يراد منه ما لا يكون عذراً، بقرينه قوله (ع):

«ثم عرض له شىء ..»

الذى جعل حكمه الإعادة، و هو مختص بغير العذر.

و منه يظهر ضعف ما عن الشيخين و السيدين و الحلبي: من الإثم بالعمد عملاً بالأدلة الأولية الدالة على وجوب التتابع فى الشهرين، الظاهرة فى التتابع فى تمامهما، التى لا مجال للأخذ بها فى قبال الصحيح المذكور. و لا سيما أن ظاهر الأدلة الأولية الشرطية- التى لا

يقولون بها- لا الوجوب التكليفي.

و أما النصوص الأخر فتقتصر عن إثبات الجواز.

(١) كما هو المشهور. و استشكل فيه في محكى المدارك: بأن اعتبار التابع خلاف إطلاق الدليل. و أجاب في الجواهر: «بأن الظاهر من دليلها أن المراد الاقتصار على هذا المقدار من الشهرين إرفاقاً بالمكلف، فتكون متتابعة، لا مطلق الثمانية عشر. مضافاً إلى ما أرسله المفيد في المقنعة- بعد تصريحه بالتتابع وغيره- من مجيء الآثار عنهم (ع) بذلك». و الاستظهار لا يخلو من إشكال. و المرسل غير جامع لشرائط الحجية.

(١) لاحظ صدر الرواية في الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٩، و ذيله في باب: ١٠ منها حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٢

صيام سائر الكفارات (١)، و إن كان في وجوبه فيها تأمل و إشكال.

[مسألة ٢: إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع]

(مسألة ٢): إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع (٢)، إلا مع الانصراف، أو اشتراط التتابع فيه.

(١) كما هو المعروف. و في الشرائع: لم يستثن من ذلك إلا كفارة الصيد حتى لو كان نعمة. و عن المفيد و المرتضى و سائر: وجوبه في جزأها بل عن المختلف: أن المشهور أن فيه شهرين متتابعين. و العمدة في وجوب التتابع هو دعوى انصراف الإطلاق إليه. لكن في محكى المدارك- في شرح قول مصنفه (ره): «كل الصوم يلزم فيه التتابع»:- «يمكن المناقشة في وجوب المتابعة في صوم كفارة قضاء رمضان، و حلق الرأس، و صوم ثمانية عشر في بدل البدنة، و بدل الشهرين عند العجز عنهما. لإطلاق الأمر بالصوم فيها، فيحصل الامتثال مع التتابع و بدونه». و دعوى انصراف الإطلاق إلى التتابع- كما في الجواهر- غير ظاهرة. و الفتوى به لا تصلح قرينة. كما لا يصلح كونها كفارة، لأجل أن الغالب فيها التتابع. و تعليل التتابع في الشهرين: بأنه كي لا يهون عليه الأداء فيستخف به مختص بمورده. و يؤيده: تقييد الشهرين به في أدلة وجوبها و عدم التقييد به في غيرها مضافاً إلى أن المذكور في خبر عبد الله بن سنان أن الثمانية عشر بدل عن الإطعام

«١» على أن يكون بدل إطعام كل عشرة مساكين ثلاثة أيام.

فالكلية المذكورة غير ظاهرة. و لا سيما و أن

في خبر الجعفرى: «إنما الصيام الذى لا يفرق: كفارة الظهار، و كفارة الدم و كفارة اليمين» «٢»

و

في صحيح ابن سنان: «كل صوم يفرق إلا ثلاثة أيام في كفارة اليمين» «٣».

(٢) كما هو المشهور. للأصل. و عن أبى الصلاح: أنه إن نذر

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٣

.....

صوم شهر و أطلق، فإن ابتداء بشهر لزمه إكماله. و عن ابن زهرة: أنه إن نذر صوم شهر فإن أفطر مضطراً بنى، و إن كان فى النصف مختاراً استأنف، و إن كان بعد أتم، و جاز له البناء، و نحوه حكى عن المفيد، و ابن البراج. و دليلهم غير ظاهر.

نعم

روى الفضيل بن يسار عن أبى عبد الله (ع) - كما فى بعض الطرق - أو عن أبى جعفر (ع) - كما فى بعض آخر - : «فى رجل جعل عليه صوم شهر، فصام منه خمسة عشر يوماً، ثم عرض له أمر. فقال (ع):

إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضى ما بقى. و إن كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتى يصوم شهراً تاماً» (١)

و هو لا يوافق واحداً من الأقوال المذكورة. و لعدم ظهور القائل بمضمونه لا مجال للعمل به. فالبناء على عدم وجوب التتابع متعين. إلا أن يكون قيداً فى المنذور تفصيلاً أو إجمالاً، كما لو نذر صوم شهر، بمعنى ما بين الهلالين - كما لعله مورد رواية الفضيل - فإن التتابع لازم فيه، كلزوم الابتداء به فى أول الشهر الهلالى، و جواز الاكتفاء به و إن كان أقل من ثلاثين يوماً، بخلاف ما لو قصد مقدار الشهر - أعنى: الثلاثين - فلا يجب فيه التتابع، كما لا يجب الابتداء به أول الشهر الهلالى، كما لا يكفى صوم ما بين الهلالين إذا كان ناقصاً. و دعوى: أن منصرف الإطلاق التتابع قد عرفت ما فيها. و الاستشهاد عليها بفهم الأصحاب ذلك فى أقل الحيض، و أكثره، و مدة الاعتكاف، و عشرة الإقامة و غيرها فى غير محله، للفرق بأن المراد هناك التقدير لأمر واحد مستمر، فلا يمكن فيه التفريق، و ليس الصوم كذلك.

نعم لو نذر أن يجلس فى المسجد يومين، أو يسبح ساعتين، كان المنصرف اليه المتتابع. و لكنه غير ما نحن فيه.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١ و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٤

[مسألة (٣): إذا فاته النذر المعين، أو المشروط فيه التتابع]

(مسألة ٣): إذا فاته النذر المعين، أو المشروط فيه التتابع، فالأحوط فى قضائه التتابع أيضاً (١).

[مسألة (٤): من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع]

(مسألة ٤): من وجب عليه الصوم اللازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه فى زمان يعلم أنه لا يسلم له (٢)، بتخلل العيد، أو تخلل يوم يجب فيه صوم آخر، من نذر، أو إجارة أو شهر رمضان. فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يتدئ بشعبان، بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب. و كذا لا يجوز أن يقتصر على شوال مع يوم من

(١) المحكى عن الدروس: أنه استقرب وجوب التتابع فى قضاء ما اشترط فيه ذلك، كندر ثلاثة أيام متتابعة من رجب. و عن القواعد: التردد فيه للأصل. و من أن القضاء عين الأداء، فإذا كان الأداء متتابعاً فالقضاء كذلك.

وقد يشكل ذلك: بأنه لا دليل على وجوب قضاء المنذور بما له من القيود التي قيد بها الناذر، وإنما الذي قام عليه الدليل أن الصوم المنذور في وقت معين إذا فات وجب قضاؤه بماله من القيود المأخوذة في مفهومه لا القيود الخارجة عنه المأخوذة في موضوع النذر.

و

المرسل: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»

غير ثابت. ولو سلم فالظاهر منه ما كان فريضة في نفسه، لا بما هو موضوع النذر، ولذا لا نقول بوجوب قضاء الصوم المنذور لو لم يبق دليل بالخصوص عليه. وقد عرفت في الفصل السابق الإشكال في إثبات وجوب قضاء الصوم بالاستصحاب، وإن أمكن إثبات وجوب القضاء في غيره.

(٢) يعنى: لا يكتفى به لو شرع كذلك، ولا يكفى في حصول الواجب البناء بعد الإفطار على ما مضى قبل الإفطار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٥

ذى القعدة، أو على ذى الحجة مع يوم من المحرم، لنقصان الشهرين بالعيدين. نعم لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتفق فلا بأس على الأصح (١). وإن كان الأحوط عدم الاجزاء. ويستثنى مما ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد وهو صوم ثلاثة أيام بدل هدى التمتع إذا شرع فيه يوم التروية (٢)

(١) كأنه لتعليل جواز البناء في طرود العذر

بقوله (ع): «هذا مما غلب الله تعالى عليه، وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء» (١)

و

قوله (ع): «الله تعالى حبسه» (٢)

لكن في صدق ذلك مع الالتفات والشك إشكال، أو منع. نعم يصدق مع الغفلة، أو اعتقاد عدم اتفاق العيد فانفق خطأ الاعتقاد.

(٢) كما هو المشهور، بل عن الحلبي: الإجماع عليه. ويشهد له جملة من النصوص،

كخبر عبد الرحمن بن الحجاج: «فيمن صام يوم التروية و عرفه. قال (ع): يجزيه أن يصوم يوماً آخر» (٣)

و

خبر الأزرقي: «عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً، وليس له هدى، فصام يوم التروية و يوم عرفه. قال (ع): يصوم يوماً آخر بعد أيام

التشريق» (٤)

وبها يرفع اليد عن ظاهر مثل

صحيح حماد قال «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:

قال على (ع): صيام ثلاثة أيام في الحج، قبل التروية بيوم، و يوم التروية و يوم عرفه، فمن فاتته ذلك فليتسحر ليلة الحصبه - يعنى: ليلة

النفر - و يصبح صائماً، و يومين بعده، و سبعة إذا رجع» (٥)

و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الذبح في الهدى حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الذبح في الهدى حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الذبح في الهدى حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٦

فإنه يصح وإن تخلل بينها العيد، فيأتي بالثالث بعد العيد بلا فصل (١)، أو بعد أيام التشريق بلا فصل لمن كان بمنى. و أما لو شرع فيه يوم عرفه، أو صام يوم السابع و التروية و تركه في عرفه، لم يصح و وجب الاستئناف (٢)، كسائر موارد وجوب التتابع.

[مسألة ٥: كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثناءه]

(مسألة ٥): كل صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثناءه- لا لعذر اختياراً- يجب استئنافه (٣). و كذا إذا شرع فيه في زمان يتخلل فيه صوم واجب آخر من نذر و نحوه و أما ما لم يشترط فيه التتابع و إن وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استئنافه، و إن أتم بالإفطار (٤)، كما إذا نذر التتابع في

(١) في محكى كشف اللثام: أنه الظاهر. و تنظر فيه في الجواهر، لإطلاق النص، و الفتوى. و كذا الكلام فيمن كان بمنى فإنه لا دليل على وجوب الإتيان به بعد أيام التشريق بلا فصل.

(٢) لعدم الدليل على سقوط التتابع حينئذ، فيرجع الى عموم ما دل على وجوبه. و عن الاقتصاد: أنه لو أفطر الثاني بعد صوم الأول لعذر- من مرض أو حيض أو غيرهما- بنى. و تمام الكلام في ذلك في محله.

(٣) لفوات شرط الواجب، الموجب لفواته. و توهم كونه واجباً تعديلاً لا شرطاً للواجب، نظير المتابعة في صلاة الجماعة عند المشهور، خلاف ظاهر الأدلة. و حصر مفسدات الصوم بغير ذلك لا يدل على عدم شرطية التتابع، و على كونه واجباً تعديلاً، لأن التتابع إنما يكون شرطاً في الكفارة لا في أصل الصوم، نظير التعدد.

(٤) أما صحته في نفسه فلموافقته للمأمور به، لعدم كون التتابع شرطاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٧

قضاء رمضان فإنه لو خالف و أتى به متفرقاً صح، و إن عصى من جهة خلف النذر.

[مسألة ٦: إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الاعذار]

(مسألة ٦): إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الاعذار كالمرض، و الحيض، و النفاس، و السفر الاضطرارى دون الاختيارى- لم يجب استئنافه، بل يبنى على ما مضى (١).

فيه في نفسه. و أما حصول الإثم فلمخالفة النذر بترك التتابع فيه.

أقول: قد تقدم في أوائل مباحث القراءة، و في المسألة الأولى من فصل الجماعة: إن نذر قيد للواجب يوجب بطلان فعل الواجب خالياً عن ذلك القيد، لأن نذر القيد يستوجب ثبوت حق لله تعالى على الناذر، و هو فعل المنذور، و فعل الواجب خالياً عن القيد المنذور إعدام لموضوع الحق المذكور و تفويت له فيحرم، فيبطل، لأنه لا يصح وقوعه عبادة.

لكن التقريب المذكور لا يتأتى في المقام، لأن التفويت لا يستند إلى الصوم بل يستند الى ترك وصل اللاحق بالسابق، و الترك ليس

عبادة، و لا هو موضوع الكلام إذ الكلام فى صحة الصوم و بطلانه، و قد عرفت أن الصوم و لو كان بنية عدم وصل ما بعده به مما لا ينافى وجود الحق، بل مما يدعو إليه الحق، فكيف يكون مفوتاً للحق، ليكون حراماً، فيبطل؟ فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً ظاهراً فى الشهرين، و على المشهور فى غيرهما. و يدل عليه

صحيح رفاعه عن أبى عبد الله (ع): «عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين، فصام شهراً و مرض. قال (ع): الله حبسه. قلت: امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين، فصامت و أفطرت أيام حيضها. قال (ع):

تقضيتها. قلت: فإنها قضتها ثم يئست من المحيض. قال (ع): لا تعيدها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٢٨

.....

أجزأها ذلك» (١)

و

صحيح سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله (ع):

عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين، فصام خمسة عشر يوماً، ثم مرض، فإذا برئ بينى على صومه، أم يعيد صومه كله؟ قال (ع):

بل بينى على ما كان صام. ثم قال (ع): هذا مما غلب الله تعالى عليه و ليس على ما غلب الله عز و جل عليه شىء» (٢)

و نحوهما غيرهما. و من التعليل فيهما يظهر عموم الحكم لكل صوم متتابع، و لكل عذر لا يكون من قبل المكلف.

نعم

فى صحيح جميل و محمد بن حمران عنه (ع): «فى الرجل يلزمه صوم شهرين متتابعين فى ظهار، فيصوم شهراً ثم يمرض. قال (ع):

يستقبل. فان زاد على الشهر الأول يوماً أو يومين بنى على ما بقى» (٣)

و نحوه خبر أبى بصير

«٤» لكنهما لا يصلحان لمعارضه ما سبق، بعد دعوى الاتفاق على جواز البناء فى موردتهما، و مخالفتهما لما هو صريح فى جواز البناء،

الموجب لحملهما على الاستحباب، جمعاً عرفياً. و أما صحيح الحلبي - المتقدم فى أول المسألة الأولى

- فيمكن حمل العارض فيه على ما لا يكون عذراً، كما سبق.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن القواعد، و الدروس، و المسالك، و غيرها:

من وجوب الاستئناف فى كل ثلاثة يجب تتابعها إذا أفطر بينها لعذر و لغيره إلا ثلاثة الهدى، على ما تقدم فى آخر المسألة الرابعة. و

الاستدلال عليه بقاعدة عدم الإجزاء بالإتيان بالمأمور به على غير وجهه. و بما دل على وجوب التتابع فى الثلاثة. و بصحيح الحلبي

المتقدم

ضعيف، إذ كل ذلك

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٦.

.....

غير صالح لمعارضته ما سبق. و لا سيما وقد عرفت أن الصحيح لو حمل على العذر كان مخالفاً للإجماع. و ما ورد من نفى التفريق في خصوص الثلاثة محمول على نحو التفريق في الشهرين، بمعنى: جوازه اختياراً لو تجاوز النصف، و كون الحصر إضافياً، كما يظهر من ذيل صحيح الحلبي المتقدم

. و مثله في الضعف: تخصيص البناء في الشهرين و الاستثناء في غيرهما- كما في المدارك- لعدم الدليل على البناء في غيرهما. إذ قد عرفت اقتضاء عموم التعليل عدم الفرق بين الشهرين و غيرهما. و عدم إمكان العمل به غاية ما يقتضى البناء على تخصيصه، لا على إجماله و الاقتصار به على مورده.

و عن الشيخ (ره) في النهاية- فيمن نذر أن يصوم شهراً متتابعاً، فصام خمسة عشر يوماً، و عرض له ما يفطر فيه-: صام ما بقى و إن صام أقل من خمسة عشر استأنف. و التعليل أيضاً حجة عليه. و كذا ما ورد في نذر الشهرين المتتابعين «١» أو أيام معلومة

«٢» المتضمن لجواز البناء في العذر، و عدم لزوم الاستئناف. نعم يوافق خبر الفضيل، المتقدم في مسألة وجوب التتابع في المنذور. غير أن الخبر لم يصرح فيه بنذر التتابع. و لذا لم يحك القول بمضمونه من أحد. فالبناء على ما في المتن متعين. ثم إن المحكى عن الوسيلة، و السرائر، و ظاهر الخلاف: أن السفر غير قاطع للتتابع، بل عن السرائر: التصريح بعدم الفرق بين الاضطراري و الاختياري، و عن المستند: أنه استظهر منها الإجماع عليه، و جعله الأقوى، لأن الظاهر مما (حبسه الله) و (غلب عليه) ما لم يكن بفعل العبد. و فيه:

منع الظهور المذكور، بل يصدق مع السفر الاضطراري صدقه مع المرض إذ المرض ليس بذاته مفطراً، وإنما يجب معه الإفطار، و هذا المقدار من

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٠

و من العذر: ما إذا نسي النية حتى فات وقتها (١)، بأن تذكر بعد الزوال، و منه أيضاً: ما إذا نسي فنوى صوماً آخر، و لم يتذكر إلا بعد الزوال. و منه أيضاً: ما إذا نذر قبل تعلق الكفارة صوم كل خميس، فان تخلله في أثناء التتابع لا يضر به (٢)، و لا يجب عليه الانتقال إلى غير الصوم من

الوجوب المستند الى ما لم يكن باختيار العبد إذا كان كافياً في صدق الحبس و الغلبة، فلم لا يكون كذلك إذا حدث بغير الاختيار السبب الموجب للسفر الموجب للإفطار؟! و من هنا استحسن المحقق في المعبر: الفرق بين السفر الاضطراري فلا- يقطع التتابع، و الاختياري فيقطعه» و عن العلامة (ره): القطع به، و كذا عن الدروس إذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم. و لقد بالغ في الجواهر فقوى الصدق مطلقاً، باعتبار كونه مجوساً عن الصوم معه. إذ هو كما ترى إذ مجرد الحبس التشريعي- مع عدم استناده الى حبس تكويني- غير كاف في تطبيق التعليل، و إلا جرى في سائر موارد الإفطار الاختياري. فتأمل.

فالتفصيل- كما في المتن- في محله. و عليه فلا يبعد التفصيل بين الاضطراري من المرض و الحيض و الاختياري أيضاً.

(١) كما في المدارك، حاكياً له عن المسالك، و اختاره في الجواهر.

لصدق حبس الله تعالى. و ما عن الحدائق: من أن النسيان من الشيطان، لا من الله تعالى، كما يشير إليه قوله تعالى: (فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ ..) «١».

فيه: أنه لو تمّ في نفسه كليه، فالمراد من التعليل ما يقابل الإفطار اختياراً و لو بتوسط المخلوق. فلاحظ.
(٢) لصدق الحبس. و لا يتوهم انصراف التعليل إلى ما لا يعلم به

(١) يوسف: ٤٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣١

الخصال في صوم الشهرين لأجل هذا التعذر. نعم لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلق الكفارة اتجه الانتقال إلى سائر الخصال (١).

[مسألة (٧): كل من وجب عليه شهران متتابعان]

(مسألة ٧): كل من وجب عليه شهران متتابعان - من كفارة معينة أو مخيرة - إذا صام شهراً و يوماً متتابعاً يجوز له التفريق في البقية، و لو اختياراً لا لعذر (٢). و كذا لو

المكلف. فإنه خلاف المتعارف في الحيض للمرأة، كما لا يخفى.

(١) كما نص عليه في الجواهر. ضرورة عدم التمكن من الصوم حينئذ أصلاً و لو غير متتابع.

(٢) بلا- خلافاً أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه متواتر أو مستفيض - كذا في الجواهر - و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «في رجل صام في ظهار شعبان ثم أدركه شهر رمضان. قال (ع): يصوم شهر رمضان، و يستأنف الصوم. فان هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيته» «١»

و

موثق سماعه عنه (ع): «عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين أ يفرق بين الأيام؟ فقال (ع): إذا صام أكثر من شهر فوصله، ثم عرض له أمر فأفطر، فلا بأس. فإن كان أقل من شهر، أو شهر، فعليه أن يعيد الصيام» «٢»

و نحوها غيرها.

و منها يظهر ضعف ما عن محتمل النهاية: من اختصاص ذلك بحال العجز، و مع الإفطار عمداً يجب الاستئناف. كما يظهر أيضاً ضعف ما عن المفيد، و السيد، و ابني زهرة و إدريس: من الإثم في الإفطار عمداً - بل حكى أيضاً عن التبيان، و كفارات النهاية، و ظهار المبسوط - إذ لا دليل

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٢

كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيام جميعها (١)، و لم يكن المنساق منه ذلك. و الحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التابع (٢)، فقالوا: إذا تابع في خمسة عشر يوماً

على الإيتم بعد سقوط التتابع بصيام أكثر من النصف، بل بعد ظهور النص في كون المراد من التتابع في المقام التتابع على النحو المذكور، لا بين الأيام جميعها، كما أشرنا إلى ذلك في أول المسألة الأولى. فراجع.

(١) المشهور عدم اعتبار هذا الشرط في ثبوت الحكم السابق. و استشكل فيه غير واحد- فيما لو صرح الناذر بالتتابع في جميع الأيام، أو كان منصرف ذهنه ذلك- بأنه مخالف لقاعدة وجوب الوفاء بالندر. و وجهه في الجواهر: بأن الشارع الأقدس قد كشف عن كون المراد واقعاً بهذا الخطاب ذلك و إن زعم صاحبه خلافه. و لكنه كما ترى، إذ الأدلة المتقدمة تقصر عن التعرض للندر و نحوه، فالإشكال محكم. و عليه فالتقييد بما في المتن في محله.

كما أنه على تقدير عدم التقييد لا موجب للتتابع فيما بين أيام الشهر الأول و لا فيما بينه و بين يوم من الشهر الثاني، كما تقدم. نعم لو كان مقصود الناذر نذر التتابع المقصود بأصل الشرع- بماله من الأحكام- تعين القول المشهور.

(٢)

للصحيح عن موسى بن بكر عن الفضيل عن أبي عبد الله (ع): «في رجل جعل عليه صوم شهر، فصام منه خمسة عشر يوماً، ثم عرض له أمر. فقال (ع): إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضى ما بقي و إن كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجز حتى يصوم شهراً تاماً» (١)

و نحوه روايته عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر (ع)
«٢» بناء على ظهورهما في نذر التتابع.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١، و ملحقة.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب بقیة الصوم الواجب حديث: ١، و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٣

منه لا- يجوز له التفريق في البقية اختياراً. و هو مشكل (١)، فلا- يترك الاحتياط فيه بالاستئناف مع تخلل الإفطار عمداً و ان بقي منه يوم. كما لا إشكال في عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف في سائر أقسام الصوم المتتابع (٢).

[مسألة ٨: إذا بطل التتابع في الأثناء]

(مسألة ٨): إذا بطل التتابع في الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيام السابقة، فهي صحيحة و إن لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي و لا الندبي، لكونها محبوبة في حد نفسها (٣) من حيث أنها صوم. و كذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء فإن الأذكار و القراءة صحيحة في حد نفسها من حيث محبوبيتها لذاتها.

و عن ابن حمزة: اعتبار مجاوزة النصف و لو بيوم. و كأنه قياس على الشهرين، و هو غير ظاهر. و عن ابن زهرة: التفصيل مع اشتراط الموالاة بين الاختيار فيقضى مطلقاً، و الاضطرار فيبني كذلك. و مع عدم اشتراطها بنى مع الاضطرار مطلقاً، و مع الاختيار يستأنف إن أفطر في النصف الأول و إن كان في النصف الثاني بنى و أتم. و دليله غير ظاهر.

(١) لضعف سند الروایتين، فلا يخرج بهما عن القاعدة الموجبة للاستئناف، كما عن المدارك. و فيه: أن الضعف مجبور بالعمل.

(٢) لعدم الدليل على الجواز في غير ما سبق، فيرجع فيه الى مقتضى القواعد المقتضية للاستئناف، لفوات المشروط بفوات شرطه.

(٣) المحبوبة مسلمة، إلا- أن قصدها دخيل في وقوع الفعل على وجه العبادية فلو لم تقصد لم يكن عبادة. نعم لو قلنا بثبوت العبادة الذاتية، و أن الصوم، منها، كان الصوم حينئذ في نفسه صحيحاً. لكن أشرنا في (حقائق مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٤

.....

(الأصول)- و في بعض مباحث الطهارة من هذا الشرح- إلى الإشكال في ثبوت ما هو عبادة بالذات بلا ملاحظة كونه محبوباً، و إن كان واجداً لعنوان يكون علة تامه للمحبوبة، فضلاً عما إذا لم يكن كذلك، بل كان فيه مقتضى المحبوبة، فضلاً عما إذا لم يكن كذلك، بل كان فيه مقتضى المحبوبة، كما في مثل السجود، و الركوع، و الذكر، و الدعاء، و نحوها من مشاعر التعظيم. و لو سلم فليس الصوم منها، فإنه مما لا ينطبق عليه عنوان كذلك أصلاً، و ليس هو إلا كالنوم، و اليقظة، و الأكل، و المشى و نحوها مما لا يكون فيه مراسم العبودية، و إنما تكون عبادته لجهات خفية تعبدية. و مما يشهد بما ذكرنا: تحريم جملة مما يكون عندهم من العبادة بالذات، فإن الحرمة تنافي ذلك و لو في بعض الأحوال و على بعض الكيفيات.

نعم يمكن البناء على تصحيح الصوم في المقام: بأن الناذر في مقام الوفاء بنذره إنما يقصد امتثال الأمر الندبي المتعلق بالصوم لو لا النذر، و هو المقرب له، لا الأمر الآتي من قبل النذر، إذ الأمر بالوفاء بالنذر- كالأمر بالوفاء بالعقود- ليس مقوماً لعبادية موضوعه إذا كان عبادة، إذ عبادته أيضاً موضوع للنذر، فلا بد أن يكون المصحح لها أمرها الأولى، و يمتنع أن يكون المصحح لها أمر النذر. نعم الأمر بالوفاء بالنذر من قبيل الداعي إلى امتثال ذلك الأمر، فصوم كل يوم إنما يؤتى به بقصد امتثال أمره في نفسه، فإذا بطل التابع لم يرد خلل على الامتثال المذكور، فيكون الصوم عبادة على حاله لو لا بطلان التابع، فيكون صحيحاً على كل حال.

و لا مجال لهذا التقريب بالنسبة إلى القراءة و الأذكار، إذ عبادتها إنما كانت بقصد امتثال أمر الصلاة، فإذا بطلت الصلاة بطل الامتثال، و لا- تكون عبادة. نعم يترتب الثواب على فعلها، بناء على ترتيبه على مطلق الانقياد لحصوله على كل حال. لكن ترتب الثواب أمر آخر لا يرتبط بالصحة، بخلاف الصوم المأتي به بقصد التابع، فإنه صحيح و إن بطل التابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٥

.....

اللهم إلا- أن يقال: الوفاء بالنذر ليس من قبيل الداعي حتى لا يكون تخلفه موجباً للبطلان، بل من قبيل العنوان التقيدي، فمع بطلانه يبطل الامتثال حقيقة، إلا أن يكون قصد العنوان بنحو تعدد المطلوب. نعم يكون انقياداً، كما ذكرنا في القراءة و نحوها عند بطلان الصلاة، فهما من باب واحد. و الحكم فيهما البطلان و إن كان يترتب عليهما الثواب من جهة الانقياد. فتأمل جيداً. و الله سبحانه أعلم و له الحمد أولاً و آخراً.

إلى هنا انتهى المقصود من شرح كتاب الصوم و كان ذلك في أوائل الليلة الثانية من شهر محرم الحرام، من السنة الرابعة و الخمسين بعد الألف و الثلاثمائة، من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة و السلام، و أكمل التحية، على يد مؤلفه الفقير الى الله (محسن) خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الطباطبائي الحكيم- قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٦

[كتاب الاعتكاف]

إشاره

كتاب الاعتكاف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و هو اللبث في المسجد بقصد العبادة (١). بل لا يبعد كفاية قصد التعبد بنفس اللبث (٢) و إن لم يضم اليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه. لكن الأحوط الأول. و يصح في

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد و المجد. و الصلاة على رسوله و آله الطاهرين كتاب الاعتكاف (١) يعنى: العبادة زائدة على اللبث، من ذكر، أو دعاء، أو قراءة أو غيرها. و يظهر من غير واحد: أنه لا كلام في اعتبار القيد الأخير، حيث عرفوه تارة: بأنه اللبث المتناول للعبادة- كما في الشرائع- و أخرى: بأنه لبث مخصوص للعبادة- كما عن التذكرة، و المنتهى- و ثالثة: بأنه اللبث في مسجد جامع ثلاثة أيام فصاعداً، صائماً للعبادة- كما عن الدروس- و مع كثرة المناقشة في التعريفات المذكورة، من جهة عدم الطرد و العكس لم يناقشوا في اعتبار القيد المذكور، كما يظهر من مراجعة كلامهم.

(٢) قال في الجواهر: «المراد من قوله: (للعبادة) كون اللبث على وجه التعبد به نفسه، فلا يتوهم شموله للبث لعبادة خارجية، كقراءة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٧

كل وقت يصح فيه الصوم (١)، و أفضل أوقاته شهر رمضان (٢)،

و نحوها. بل لا- يتوهم أن المعتبر في الاعتكاف قصد كون اللبث لعبادة خارجة عنه، بحيث لا يجزى الاقتصار على قصد التعبد به خاصة. ضرورة ظهور النصوص و الفتاوى في مشروعيتها لنفسه، من غير اعتبار ضم قصد عبادة أخرى معه. ففي خبر السكوني بإسناده إلى الصادق (ع) عن آبائه عن رسول الله (ص): «اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين و عمرتين» (١).

لكن ظاهر ما يأتي من التذكرة اعتبار ذلك، بل جزم به شيخنا الأكبر في رسالته و كشفه.

أقول: قد عرفت ما هو ظاهر الفتاوى، و حملها على ما ذكر بعيد جداً. و أما ظاهر النصوص فلم يتضح أنه كما ذكر (قده). و خبر السكوني الذي ذكره إنما ورد في مقام تشريع الاعتكاف عشراً، فلا مجال للتمسك بإطلاقه. بل ظاهر صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)- في حديث:- «كان رسول الله (ص) إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، و ضربت له قبة من شعر، و شمر الميزر، و طوى فراشه ..» (٢) اعتبار ذلك.

نعم

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٥٣٧

في صحيح داود بن سرحان: «كنت في المدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله (ع): أنى أريد أن اعتكف، فماذا أقول، و ماذا أفرض على نفسي؟ فقال (ع): لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك» (٣) فإنه ظاهر في بيان تمام ماهيته، و خال عن ذكر العبادة. فلاحظ.

(١) بلا إشكال ظاهر، و لا خلاف.

(٢) كأنه لخبر السكوني المتقدم

و.

لخبر أبي العباس عن أبي عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٨

و أفضله العشر الأواخر منه (١).

[و ينقسم إلى واجب، و مندوب]

و ينقسم إلى واجب، و مندوب. و الواجب منه ما وجب بنذر، أو عهد، أو يمين، أو شرط في ضمن عقد، أو إجارة، أو نحو ذلك، و إلا ففي أصل الشرع مستحب (٢).

و يجوز الإتيان به عن نفسه، و عن غيره الميت. و في جوازه نيابة عن الحي قولان (٣)، لا يبعد ذلك، بل هو الأقوى. و لا يضر اشتراط الصوم فيه فإنه تبعي، فهو كالصلاة في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحي.

[و يشترط في صحته أمور]**إشارة**

و يشترط في صحته أمور:

قال: «اعتكف رسول الله (ص) في شهر رمضان في العشر الأول، ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثم اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر ثم لم يزل (ص) يعتكف في العشر الأواخر» (١) فتأمل.

(١) لما يظهر من مواظبة النبي (ص) عليه، بل حكاية ذلك في كلام المعصوم دليل على الأفضلية.

(٢) إجماعاً، ادعاه جماعة كثيرة، بل في الجواهر: الإجماع من المسلمين عليه.

(٣) أحدهما: المنع، كما في رسالته كاشف الغطاء، حيث قال فيها:

«تجوز نيته عن الميت و الأموات، دون الأحياء». و ثانيهما: الجواز، كما قواه في الجواهر. قال: «و لا يقدر ما فيه من النيابة في الصوم، كالصلاة في الطواف، و نحوها».

أقول: إن كان عموم يقتضى جواز النيابة عن الأحياء فلا حاجة إلى التعليل بالتبعية، إذ الصوم كالاكتكاف تجوز فيهما النيابة في عرض واحد

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاعتكاف حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٣٩

[الأول: الإيمان]

الأول: الإيمان (١)، فلا يصح من غيره.

[الثاني: العقل]

الثاني: العقل (٢)، فلا يصح من المجنون- و لو أدواراً في دوره- و لا من السكران و غيره من فاقدى العقل.

[الثالث: نية القربة]

الثالث: نية القربة (٣)، كما في غيره من العبادات. و التعيين إذا تعدد (٤) و لو إجمالاً. و لا يعتبر فيه قصد الوجه،

و إن لم يكن عموم كذلك، فأصالة عدم المشروعية كافية في المنع و لو لم يكن فيه صوم. مع أن قياس صوم الاعتكاف بصلاة الطواف لا يخلو من إشكال، لأن الصلاة لا بد من الإتيان بها بعنوان كونها مضافة الى الطواف و لا كذلك صوم الاعتكاف، إذ يكفي فيه الصوم و لو بعنوان كونه صوم شهر رمضان. فتأمل.

و لأجل أن الظاهر ثبوت العموم الدال على مشروعية النيابة عن الحي- كروايتى محمد بن مروان

و على بن حمزة

، المذكورتين في باب قضاء الصلوات عن الأموات من الوسائل «١»- كان البناء على مشروعية النيابة فيه قوى.

(١) لأن الاعتكاف من العبادات إجمالاً، و هى لا تصح من غير المؤمن للإجماع و النصوص، كما سبق. مضافاً إلى ما فى الجواهر: من كون اللبث فى المسجد حرام على الكافر، و الحرمة مانعة من صحة التعبد، و لا فرق فى ذلك بين الابتداء و الاستدامة. فما عن المبسوط- من أنه لا يبطل الاعتكاف بالارتداد فى الأثناء- فى غير محله.

(٢) إذ لا قصد بدونه، و القصد من ضروريات العبادة.

(٣) للإجماع على كونه عبادة.

(٤) قد عرفت فى مبحث قضاء الصوم: أن إمكان التعيين فرع التعيين،

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١، ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٠

كما فى غيره من العبادات (١). و إن أراد أن ينوى الوجه، ففى الواجب منه ينوى الوجوب (٢)، و فى المندوب الندب.

و لا يقدر فى ذلك كون اليوم الثالث- الذى هو جزء منه-

فالأمر المتعددة إذا كانت متميزة بميزات داخلية أو خارجة أمكن فيها التعيين، فيجب إذا كانت عبادة، كما سبق فى كتاب الصلاة. أما إذا لم تكن متميزة بميزات كذلك، بل كانت من قبيل أفراد حقيقة واحدة، كما إذا وجب صوم أيام، فإن كل واحد من الأيام لما لم يكن متميزاً عن الآخر بميزات داخلية و لا خارجية لم يمكن التعيين، فضلاً عن أن يجب و أفراد الاعتكاف من هذا القبيل.

نعم إذا كان واحد منها مندوراً، والآخر مستأجراً عليه، فلا بد من قصد الوفاء بالندب، أو قصد النيابة، لأن عنوان الوفاء بالندب، و عنوان النيابة من العناوين القصدية، التي لا يمكن أن تتحقق بدون القصد. لكن ذلك أمر آخر ليس تعييناً في الاعتكاف. ولذا لو نذر: إن شفى مريضه اعتكف، و إن رزقه الله ولدأ اعتكف، فشفى مريضه و رزق ولدأ و جب عليه الاعتكافان، و يصح الإتيان بهما بلا تعيين، بل يكفي مجرد قصد الوفاء بالندب لا غير. فلاحظ.

(١) على ما تقدم في الموضوع.

(٢) قد تقدم في المتن: أن مشروعية الاعتكاف إنما هي على وجه الندب، و أن وجوبه إنما يكون بالعرض بنذر، أو عهد، أو يمين أو شرط أو إجارة أو نحوها. و لأجل أن موضوع هذه العناوين هو الاعتكاف العبادي المشروع عبادة في الشريعة المقدسة، و عباديته إنما هي بتوسط الأمر الندبي و إلا فالأمر الوجوبي ليس عبادياً، أمكن حينئذ أن يتحقق الوفاء بأحد العناوين المذكورة بقصد ذلك الأمر الندبي، بل لعل ذلك هو المتعين، لأنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤١

واجباً، لأنه من أحكامه (١). فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها. و لكن الأولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه، بل تجديد نية الوجوب في اليوم الثالث (٢).

و وقت النية قبل الفجر. و في كفاية النية في أول الليل - كما في

بذلك يكون وفاء.

اللهم إلا- أن يكون المقصود للناذر و نحوه خصوص الحصه الملازمة للتقرب، نظير ما يذكر في مبحث أخذ نية القربة في موضوع الأمر، فيمكن حينئذ أن يتقرب بالأمر الوجوبي. كما يمكن بالأمر الندبي الأولى فوجهه الندب، و إن تقرب بالأمر الوجوبي الثانوى فوجهه الوجوب، و إن تقرب بهما- بناء على إمكان التقرب بنحو داعى الداعى، بحيث يتقرب بكل من الأمر الداعى و المدعو اليه- قصد الوجهين معاً. و إن كان المراد به الوجه الذى يكون عليه الفعل فعلاً، فلا بد من قصد الوجوب و إن تقرب بالأمر الندبي. فتأمل جيداً.

(١) كذا علله فى الجواهر. أقول: الذى يستفاد من الأدلة فى المقام أن فى الاعتكاف مصلحتين، إحداهما غير ملزمة قائمة بتمام الثلاثة أيام و مجموعها و ثانيتهما ملزمة قائمة باليوم الثالث منوطه بتحقيق اليومين الأولين، فالיום الثالث واجد لمصلحتين، إحداهما ضمنية غير ملزمة، و الثانية استقلالية ملزمة. فالوجه الذى يقصد إن كان هو الحال الذى يكون عليه الفعل فعلاً بأى لحاظ كان، فوجه اليوم الثالث الوجوب لا غير. و ان كان الحال الذى يكون عليه الأمر الذى يتحرك من قبله فوجه الأمر الندب فى الجميع قبل تمام اليومين، و بعده يمكن أن يكون الندب و يمكن أن يكون الوجوب، و يمكن أن يكون مجموعهما، كل ذلك تابع لقصد فى فعل اليوم الثالث. فلاحظ

(٢) لأجل تحصيل المقارنة بين الاخطار و الفعل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٢

صوم شهر رمضان- إشكال (١). نعم لو كان الشروع فيه فى أول الليل (٢) أو فى أثنائه نوى فى ذلك الوقت. و لو نوى الوجوب فى المندوب، أو الندب فى الواجب اشتهاً لم يضر.

إلا إذا كان على وجه التقييد (٣)، لا الاشتباه فى التطبيق.

الرابع: الصوم، فلا يصح بدونه (٤). و على هذا فلا

(١) لأن الأصل اعتبار مقارنة النية للعبادة. و جواز التقديم فى أول الليل فى الصوم- للإجماع، أو للنبوى، أو لكون عبادته على نحو خاص لا- كسائر العبادات، كما سبق- لا يقتضى القول به هنا، لأن المكث فى المسجد يجب أن يقع على وجه العبادة، فلا بد من مقارنة للنية.

وفيه: أنه بناء على التحقيق من كون النية بمعنى الداعى لا مجال للإشكال فى جواز التقديم، ضرورة أن التقديم لا ينافى وقوعه عن ذلك الداعى الارتكازى نعم الظاهر أن مفروض المتن ما لو نام أو غفل بنحو ذهب الداعى بالمرء فطلع عليه الفجر و هو فى المسجد. و وجه الإشكال حينئذ: ما ذكرنا من عدم كون حدوث اللبث عن داعى الاعتكاف العبادى، و من أن النوم فى الأثناء لا يضر، فكذا فى الابتداء. و الأقرب الصحة، لعدم ثبوت كونه عبادة بأكثر من ذلك.

نعم قد يشكل الأمر فيما لو نام فى بيته ناوياً المجىء إلى المسجد عند الفجر و اللبث فيه معتكفاً، ثم اتفق أنه جىء به إلى المسجد و هو نائم حتى طلع الفجر.

(٢) يعنى: نوى كون اللبث فى أول الليل اعتكافاً، فإنه لا مجال للإشكال فيه، لتحقق المقارنة.

(٣) كما تقدم نظيره مراراً.

(٤) بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٣

يصح وقوعه من المسافرين فى غير المواضع التى يجوز له الصوم (١) و لا- من الحائض و النفساء، و لا فى العيدين، بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصح و ان كان غافلاً حين الدخول. نعم لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فان كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصح، و إن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحته، فيكون العيد فاصلاً بين أيام الاعتكاف (٢).

الجواهر. و يشهد له

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال لا اعتكاف إلا بصوم» (١)

و

فى صحيحه الآخر عنه (ع): «و تصوم ما دمت معتكفاً» (٢)

، و نحوهما و غيرهما.

(١) و عن ابن بابويه و الشيخ و ابن إدريس: جوازه. لإطلاق ما دل على مشروعيته، المقتضى لمشروعية ما يتوقف عليه. و فيه: أن الإطلاق بعد ما كان مقيداً بالصوم يكون مقيداً بكل ما يكون قيداً للصوم، لأن المقيد للمقيد مقيد، فلا يصلح لمعارضة ما دل على تقييد الصوم بالحضر، فضلاً عن أن يقدم عليه، كما يظهر ملاحظة النظائر، مثل:

«لا صلاة إلا بطهور»

بالإضافة إلى ما دل على عدم مشروعية الوضوء بماء الورد، أو بالماء المضاف بل لازم كلامهم صحة الاعتكاف يوم العيد إذا أراد أن يعتكف فيه بعين التقريب المتقدم فى السفر.

(٢) بعد الفصل بالعيد لا يكون المجموع اعتكافاً واحداً، لاعتبار التوالى فيه. فالمتعين البناء على كون ما بعد العيد اعتكافاً آخر، فيعتبر فيه أن يكون ثلاثة أيام لا أقل، إذ لا يكون أقل من ثلاثة أيام، كما سيأتى.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٤

[الخامس: أن لا يكون أقل من ثلاثة أيام]

الخامس: أن لا يكون أقل من ثلاثة أيام (١)، فلو نواه كذلك بطل. و أما الأزيد فلا بأس به و ان كان الزائد يوماً، أو بعض يوم، أو ليلة، أو بعضها (٢). و لا حد لأكثره (٣). نعم لو اعتكف خمسة أيام وجب السادس (٤).

(١) بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا في الجواهر. و يشهد له

موثق عمر بن يزيد: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام» (١)

و نحوه خبر أبي بصير

(٢) و قريب منهما غيرهما.

(٢) قد يشهد له

موثق أبي عبيدة عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: «من اعتكف ثلاثة أيام فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيام آخر، و إن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام آخر» (٣).

فإن مفهوم ذيله يقتضى جواز الخروج و إن كان بعض يوم، أو بعض ليلة - بناء على ما يأتي من تبعية الليل لليوم - و مدلوله الالتزامى جواز زيادة البعض المذكور. فما عن بغية كاشف الغطاء: من الميل الى العدم ضعيف.

(٣) كأنه لا - خلاف فيه، و قد أرسله غير واحد إرسال المسلمات من دون ذكر خلاف فى ذلك. و قد يقتضى بعض النصوص المتعرضة للتحديد من طرف الأقل، من دون تعرض للأكثر.

(٤) كما لعله المشهور. و يشهد له موثق أبي عبيدة السابق. و يأتي فى المسألة الخامسة ماله نفع فى المقام.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٥

بل ذكر بعضهم أنه كلما زاد يومين وجب الثالث (١)، فلو اعتكف ثمانية أيام وجب اليوم التاسع - و هكذا - و فيه تأمل.

و اليوم من طلوع الفجر (٢) إلى غروب الحمرة المشرقية، فلا يشترط إدخال الليلة الأولى (٣)، و لا الرابعة (٤) و إن جاز ذلك، كما عرفت. و يدخل فيه الليلتان المتوسطتان (٥). و فى

(١) بل عن المسالك و المدارك: عدم القول بالفصل بين السادس و كل ثالث، و فى الجواهر: قد يظهر من الموثق ذلك. و لكنه غير ظاهر، و لذلك تأمل فيه المصنف (ره).

(٢) كما هو الظاهر منه لغة و عرفاً.

(٣) كما لعله المشهور. و عن العلامة و الشهيد الثانى: دخولها. لأن اليوم يستعمل فى المركب منها و من النهار. و لدخولها فى اليومين

الأخيرين.

و فيه: أن الاستعمال أعم. و دخولها في الأخيرين، بقربنة ظهور الأدلة في الاستمرار، يمنع من صحة القياس.

(٤) عن المدارك: أنه حكى عن بعض الأصحاب احتمال دخولها، و قال بعد نقله: «و هو بعيد جداً، بل مقطوع بفساده». و

في خبر عمر ابن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن المغيرة يحكمون أن هذا اليوم لليلة المستقبل. فقال (ع): كذبوا هذا اليوم لليلة الماضية. إن أهل بطن نخلة إذا رأوا الهلال قالوا: قد دخل شهر الحرام» (١).

و بطن نخلة بين مكة و الطائف.

(٥) كما هو المشهور شهرة عظيمة. و عن الخلاف: عدم الدخول، لخروجهما عن اليومين. ذكر ذلك فيمن نذر اعتكاف ثلاثة أيام. و فيه:

أنه و ان كان كذلك إلا أن المنصرف إلى الذهن في الأمور القابلة للاستمرار

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٦

كفاية الثلاثة التليفية إشكال (١).

[السادس: أن يكون في المسجد الجامع]

السادس: أن يكون في المسجد الجامع (٢)، فلا يكفي

هو الدخول، كما في إقامة العشرة، و خروج الدم، كما تقدمت الإشارة إليه مراراً.

(١) ينشأ: من البناء عليه في الأمور المستمرة، لظهور الكلام فيه عرفاً، مثل أقل الحيض، و أكثره النفاس، و إقامة العشرة، و مدة الاستبراء، و العدة، و مدة الخيار، و غير ذلك. و من أن مقتضى الجمود على ما تحت الكلام هو العدم. و ثبوت ذلك في الموارد المذكورة- لظهور الكلام في إرادة التقدير- لا يقتضى الثبوت هنا، لاحتمال اعتبار خصوصية ما بين المبدأ و المنتهى - أعنى: ما بين طلوع الفجر و غروب الشمس - من دون ثبوت ما يقتضى رفع اليد عن الظاهر. و لا سيما بملاحظة ما دل على اعتبار الصوم، فان المناسب إرادة أيام الصوم. فتأمل.

(٢) كما عن المفيد، و المحقق في المعبر، و الشهيدين، و سيد المدارك و كثير من المتأخرين. و يشهد له

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

«قال: لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع» (١)

و ،

خير علي بن غراب عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع): «قال: المعتكف يعتكف في المسجد الجامع» (٢)

و ،

خبر داود بن سرحان عنه (ع): «إن علياً (ع) كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام، و مسجد الرسول أو مسجد جامع»

«٣»

و

موثق داود بن حصين - المروى في المعبر، و المنتهى - عن أبي عبد الله (ع): «لا اعتكاف إلا بصوم و في المصر الذي أنت فيه» (٤).

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٤.
 (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ١٠.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ١١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٧

.....

و عن الشيخ، و المرتضى، و الحلبي، و الحلبي، و غيرهم: التخصيص بأحد المساجد الأربعة: مسجد الحرام، و مسجد النبي (ص)، و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة. بل عن الخلاف، و الثبيان، و الانتصار، و الغنية و غيرها: الإجماع عليه. و عن علي بن بابويه: إبدال مسجد البصرة بمسجد المدائن. و عن ولده: ضمه إلى الأربعة. و استدل له بخبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ قال (ع): لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة، قد صلى فيه إمام عدل بصلاة جماعة. و لا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة، و البصرة، و مسجد المدينة، و مسجد مكة» (١).
 بناء على أن المراد بإمام عدل الإمام الأصلي. و
 مرسله المقنعة:

«روى: أنه لا يكون إلا في مسجد جمع فيه نبي، أو وصى نبي، و هي أربعة مساجد: مسجد الحرام، و مسجد المدينة، جمع فيه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أمير المؤمنين (ع)، و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة جمع فيهما أمير المؤمنين (ع)» (٢).
 لكن المرسل ضعيف، و لم يثبت انجباره، بل حكاية القول الأول عن مرسله توهنه. و كون المراد بإمام عدل الإمام الأصلي غير ظاهر، و لا قرينه عليه. مع أنه لو كان المراد منه ذلك لم يحسن قوله (ع): «و لا بأس أن يعتكف..»
 ، لأن مورده من جملة أفرادها، بل من أظهرها.
 فالمرسل المذكور لا مجال للعمل به لو صح سنده.
 فالأولى أن يقال في وجه الجمع بين النصوص: أنها طوائف: منها:
 ما تضمن اعتبار الجامع و إن لم تنعقد به جماعة، كما سبق. و منها: ما تضمن اعتبار كونه مما تنعقد به الجماعة و إن لم يكن جامعاً، كمصحح الحلبي عن

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٨.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ١٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٨

.....

أبي عبد الله (ع) قال: «سئل عن الاعتكاف. قال: لا- يصلح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول (ص)، أو مسجد

الكوفة، أو مسجد جماعة» (١)

و ،

موثق عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع):

«قال: لا يصلح العكوف في غيرها (يعنى: مكة) إلا أن يكون في مسجد رسول الله (ص)، أو مسجد من مساجد الجماعة» (٢)

و

خير يحيى بن العلاء الرازى عن أبي عبد الله (ع): «لا يكون اعتكاف إلا في مسجد جماعة» (٣).

و منها: ما جمع الأمرين،

كخبر أبي الصباح عن أبي عبد الله (ع) - في حديث -: «إن علياً (ع) كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام، أو في

مسجد الرسول، أو في مسجد جامع جماعة» (٤).

فيحمل ما دل على اعتبار الجامع على إرادة جامع الجماعة، جمعاً بين الطوائف المذكورة، و يكون المراد من

قوله (ع) في خبر ابن يزيد: «قد صلى فيه إمام عدل»

تفسير الجماعة بالجماعة الصحيحة، لا مطلق الجماعة التي تنعقد في غالب مساجد بغداد في ذلك الزمان. و يكون المقصود من

قوله (ع) فيه: «و لا بأس أن يعتكف»

أن هذه المساجد لها خصوصية تقتضى صحة الاعتكاف فيها و لو لم تنعقد فيها الجماعة.

و يكون المتحصل من جميعها: جواز الاعتكاف في المساجد الأربعة و إن لم تنعقد فيها جماعة، و كل مسجد تنعقد به الجماعة الصحيحة.

نعم ربما يكون لخبر داود بن الحصين المتقدم ظهور في اعتبار كون المسجد مسجد البلد. اللهم إلا أن يحمل على إرادة مسجد بعينه كانت

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤٩

في غير المسجد، و لا في مسجد القبيلة و السوق. و لو تعدد الجامع تخير بينها (١)، و لكن الأحوط مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة (٢): مسجد الحرام، و مسجد النبي (ص) و مسجد الكوفة، و مسجد البصرة.

[السابع: إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه]

السابع: إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه (٣)، سواء كان قناً، أو مدبراً، أو أم ولد، أو مكاتباً لم يتحرر منه شيء (٤) و لم يكن اعتكافه اكتساباً. و أما إذا كان اكتساباً فلا مانع

تنعقد به الجماعة الصحيحة، أو خصوص مسجد الكوفة، بقرينه كونه كوفياً أسدياً. و لو لم يتم ذلك تعين تقييد غيره به، كتقييده بغيره، جمعاً بين المطلق و المقيّد. فيتعين اعتبار كونه مسجد البلد، و كونه مما تنعقد به الجماعة الصحيحة إذا لم يكن أحد المساجد

الأربعة، وإلا جاز الاعتكاف به على كل حال. وإجماع الخلاف والتبيان، والانتصار، والغنية، وغيرها، المحكى على اعتبار كونه في أحد المساجد الأربعة لا مجال للاعتماد عليه، مع تحقق الخلاف ووضوحه. والله سبحانه أعلم.

(١) للإطلاق.

(٢) خروجاً عن شبهة الخلاف المتقدم. أما مع عدم الإمكان فالأحوط الإتيان به في غيرها برجاء المطلوبية.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. وعن المسالك والمدارك:

نفى الاشكال فيه، وعن الحدائق: نفى الاشكال والخلاف فيه. وينبغي أن يكون كذلك، لأن العبد مملوك لمولاه، فتصرفه في نفسه يتوقف على الاذن من المالك.

(٤) للاشتراك في الملكية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٠

منه (١). كما أنه إذا كان مبعوضاً فيجوز منه في نوبته إذا هياه مولاه من دون إذن (٢)، بل مع المنع منه أيضاً. وكذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيده الخاص (٣)، وإذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافياً لحقه (٤)، وإذن الوالد،

(١) لتحقق الاذن بالكتابة.

(٢) عملاً بالمهاياة.

(٣) كما عن الدروس. وهو ظاهر إذا كان قد استأجره بنحو ملك عليه منفعة الاعتكاف. أما إذا لم يكن كذلك فالمنع عنه بدون إذن المستأجر يتوقف على القول بأن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده. وأوضح منه ما لو لم يكن منافياً للعمل المستأجر عليه، كما إذا استأجر على عمارة المسجد، أو حفر بئر فيه، أو خياطة فرشته في أيام معينته، فإنه لا ينبغي التأمل في عدم الحاجة فيه إلى الاذن من المستأجر.

(٤) بل قد يشكل الحكم في المنافى أيضاً، بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده. نعم ورد في النصوص: أنه لا يجوز للمرأة أن تخرج من بيت زوجها بغير إذنه

«١». والمراد منه حرمة المكث في خارج البيت مع عدم الاذن، فاذا كان الاعتكاف كذلك حرم، فلا يصح عبادة فلو كان مقيماً معها في المسجد، أو كان قد أذن لها في الخروج إلى المسجد لكن نهاها عن عنوان الاعتكاف، فالبطلان حينئذ غير ظاهر. إلا أن يرجع إلى تقييد الاذن بغير الاعتكاف. كما أنه لو كان صومها مندوباً، وقلنا بتوقفه على إذن الزوج - كما دل عليه الصحيح «٢»، وادعى عليه الإجماع - بطل من دون إذن الزوج، فيبطل الاعتكاف الموقوف عليه.

(١) لاحظ الوسائل باب: ٧٩، ٨٠ وغيرهما من أبواب مقدمات النكاح.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الصوم المحرم والمكروه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥١

أو الوالدة بالنسبة إلى ولدهما، إذا كان مستلزماً لإيذائهما (١).

و أما مع عدم المنافاة، وعدم الإيذاء فلا يعتبر إذنه، وإن كان أحوط، خصوصاً بالنسبة إلى الزوج والوالد.

[التامن: استدامة اللبث في المسجد]

إشارة

الثامن: استدامة اللبث في المسجد (٢)، فلو خرج عمدًا

أما لو كان صومها واجباً، أو أذن لها فيه و نهاها عن الاعتكاف، فالبطلان أيضاً غير ظاهر. ثم إن هذا كله في حدوث الاعتكاف في اليومين الأولين منه، أما اليوم الثالث فلا يقدح نهى الزوج عن الاعتكاف فيه إذا كان قبل النهى مشروعاً لها، لأنه واجب و لا أثر لنهى الزوج عن فعل الواجب. لكن الفرض خارج عن مورد المتن. (١) لا إشكال ظاهراً في حرمة إيدائهما بالمخالفة للأمر أو النهى الصادرين من أحدهما بداعى العطف و الشفقة. و كأنه القدر المتيقن من وجوب إطاعة الوالدين. و حينئذ فإذا نهى أحدهما الولد عن الاعتكاف بداعى الشفقة، أو عن الصوم كذلك بطل، و إلا فالدليل على البطلان مع عدم الأذن غير ظاهر. و لو سلم حرمة إيدائهما مطلقاً اختص بما لو كان الصوم أو الاعتكاف عن اطلاعهما، إذ لا أذى مع عدمه ضرورة.

(٢) باتفاق العلماء - كما عن المعتمد - و إجماعهم - كما عن التذكرة، و المدارك، و الحدائق - و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يدل عليه.

- مضافاً إلى ذلك - جملة من النصوص،

كصحيح داود بن سرحان: «كنت بالمدينة فى شهر رمضان، فقلت لأبى عبد الله (ع): إنى أريد أن أعتكف فماذا أقول، و ماذا أفرض على نفسى؟ فقال (ع) لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها» (١)

و،

موثق ابن سنان: «و لا يخرج

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٢

اختياراً لغير الأسباب المبيحة بطل، من غير فرق بين العالم بالحكم و الجاهل به (١). و أما لو خرج ناسياً أو مكرهاً فلا يبطل (٢).

المعتكف من المسجد إلا فى حاجة» (١).

و قريب منهما غيرهما.

(١) كما فى الجواهر مرسله إرسال المسلمات. و كأنه لإطلاق الأدلة.

نعم قد يشكل فى الجاهل القاصر، بناء على صلاحية حديث: (رفع ما لا يعلمون)

«٢» لإثبات الصحة. لكن المبنى ضعيف، لأن الحديث الشريف رافع، لا مثبت، فلا يصلح لإثبات صحة الباقي.

و أما ما قيل: من أن الجمع بينه و بين دليل وجوب الباقي يقتضى ذلك. ففيه: أن الحديث المذكور ليس فى مرتبة الأدلة الواقعية، كى تلحظ النسبة بينها، لأن المفروض كونه حكماً ظاهرياً، و هو فى غير مرتبة الواقع و إلا لزم انتفاء الشك بالواقع، و هو خلف. و لا تصح مقايسة المقام بما لو قام دليل على نفى جزئية المشكوك، فإنه يدل على صحة الباقي، مع أنه كحديث الرفع رافع فى مقام الشك. و ذلك للفرق بين المقامين، لأن الدليل مثبتة حجة، فهو يصلح للإثبات، و هذا الأصل مثبتة ليس بحجة.

و إن شئت قلت: بعد ما كان المفروض أن الوجوب على تقديره ارتباطى، فهو كما يتلزم فى مقام الثبوت و السقوط واقعاً، كذلك

يتلازم في مقام السقوط و الثبوت ظاهراً، فرفعه في مقام الظاهر بالنسبة إلى المجهول رفع بالنسبة إلى غيره، و إلا كان خلفاً. و من ذلك يظهر أنه لا مجال للتمسك بحديث الرفع لنفى شرطية أو جزئية مشكوك الشرطية أو الجزئية في العقود و الإيقاعات. (٢) أما الأول فلا خلاف فيه - كما في الجواهر - مستدلاً له بالأصل

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٣

.....

و حديث رفع التسعة، و انصراف ما دل على الشرطية إلى غيره، و لو لاشتماله على النهى المتوجه إلى غيره. و فيه: أن الأصل لا- مجال له مع إطلاق الأدلة. و حديث الرفع قد عرفت أنه لا- يصلح لإثبات صحة الناقص بعد ما كان التكليف ارتباطياً، و أن الحديث ناف لا مثبت. و الانصراف الذي ادعاه ممنوع. و عدم صحة توجيه الخطاب إليه لا يمنع عن ثبوته في الجملة الكافي في تحقق البطلان.

و لا فرق في ذلك بين ناسى الحكم، و ناسى الاعتكاف، و ناسى كون حد المسجد ما تجاوز عنه.

و دعوى: أنه لا يبعد شمول الحديث له بملاحظة

صحيح البنزطي عن أبي الحسن (ع): «في الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال (ع): لا. قال رسول الله (ص):

وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطأوا» (١).

فان النسيان و إن لم يكن أحد الثلاثة، إلا أن الظاهر أن المراد بحديث رفع التسعة هو المراد بالحديث المذكور، و حينئذ يدل الصحيح على أن المراد بحديث الرفع عموم الرفع للتكليف و الوضع، فيدل على عدم سببية المنسى و على عدم شرطية أو جزئية إذا كان المنسى سبباً أو شرطاً أو جزءاً، و على عدم مانعيته أو قاطعيته إذا كان مانعاً أو قاطعاً، فاذا دل على عدم قاطعية الخروج فقد دل على الصحة، لأن البطلان إنما حصل من القاطعية و هي متنفية.

مندفعة: بأن القاطعية إنما تكون منتزعة من الأمر بالمقيد بعدم القاطع فرفعها إنما يكون برفع الأمر بالمقيد، و ذلك لا يقتضى ثبوت الأمر بذات المقيد مطلقاً، كي يصح حتى مع وجود القاطع. و كذا حال بقیة الأحكام

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الأيمان حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٤

و كذا لو خرج لضرورة (١) عقلاً، أو شرعاً، أو عادة، كقضاء الحاجة- من بول أو غائط- أو للاغتسال من الجنابة

الوضعية، فإن شرطية القبض لبيع الصرف منتزعة من جعل الأثر للعقد الواقع معه القبض، فاذا فات القبض عن إكراه فحديث الرفع إنما يقتضى رفع الأثر عن المقيد، لا أنه يقتضى ثبوته للمطلق. و لذا لم يكن بناء الأصحاب على صحة العقود أو الإيقاعات عند فوات ما يعتبر فيها إذا كان فواته نسياناً أو إكراهاً أو اضطراراً. فلاحظ.

و بالجملة: انتفاء أثر الفعل الصادر نسياناً لا يقتضى ترتب الأثر على الاعتكاف الناقص، و مقتضى إطلاق الدليل القادحية العدم.

و أما الثاني فجعله في الشرائع بحكم الطائع في قدح خروجه، لإطلاق الأدلة. و عن التذكرة: العدم، إلا مع طول الزمان. و استدل له في الجواهر: بظهور أدلة المنع في غيره. خصوصاً بملاحظة ما دل على الرخصة في الخروج للحاجة و نحوها مما هو أسهل بمراتب من الإكراه. لكن عرفت الإشكال في الأول. و أما الثاني فغير بعيد، بل قد يقال: بأن دفع الضرر المتوقع عليه المكروه من أعظم الحوائج و أهمها، فيشمله ما دل على جواز الخروج للحاجة.

و عن المدارك: الاستدلال له بالأصل، و حديث رفع الإكراه، و عدم توجه النهي إلى هذا الفعل. لكن الأول لا يعارض الدليل. و الحديث قد عرفت حاله. و عدم توجه النهي لا يقتضى الصحة، كما هو ظاهر. نعم ربما يستفاد مما يأتي في الخروج لضرورة أو حاجة. (١) المذكور

في صحيح الحلبي و ابن سرحان: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها» (١) ، و قد تقدم ما في صحيح ابن

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢، ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٥

أو الاستحاضة و نحو ذلك. و لا يجب الاغتسال في المسجد و إن أمكن من دون تلويث، و إن كان أحوط (١). و المدارك على

سرحان الآخر

«١» و

في موثق ابن سنان: «و لا يخرج المعتكف من المسجد إلا في حاجة» (٢)

و مقتضى وجوب حمل المطلق على المقيد اعتبار لزوم الحاجة. نعم في صحيح الحلبي جواز الخروج للجنازة، و عيادة المرضى، و مثله في الأول صحيح ابن سنان

«٣» و التعدي عنهما الى كل راجح شرعاً غير ظاهر، و ان كان هو ظاهر بعض الأعظم، بل لعله ظاهر الأكثر حيث جوزوا الخروج لتشيع المؤمن.

و أما ما

في خبر ابن ميمون، من خروج الحسن (ع) ل قضاء حاجة المؤمن، فقال له: «يا ابن رسول الله (ص) أ نسيت اعتكافك» فقال (ع):

له: لم أنس، و لكني سمعت أبي بحديث عن جدي رسول الله (ص) أنه قال: من سعى في حاجة أخيه المؤمن فكأنما عبد الله تعالى تسعة آلاف سنة صائماً نهاره قائماً ليله» (٤)

فلا يدل على عدم منافاة ذلك الخروج للاعتكاف بل من الجائز أن يكون (ع) بنى على نقض اعتكافه. و بالجملة: لا دليل ظاهر يدل على جواز الخروج للحاجة الراجعة ديناً أو دنياً.

(١) تحفظاً باستدانة اللبث. لكن عن المدارك: أنه قد أطلق جماعة المنع، لما فيه من الامتهان المنافي للاحترام. و يحتمل الجواز، كما في الوضوء و الغسل المندوب. و استشكل فيه في الجواهر: بأنه مستلزم لللبث المحرم، فيجب لأجله الخروج، و به يفرق بين الوضوء و الغسل المندوب. و هو في محله.

(١) تقدم ذلك قريباً في أوائل الأمر الثامن.

(٢) تقدم ذلك قريباً في أوائل الأمر الثامن.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٦

صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض أجزاء بدنه (١) من يده أو رأسه أو نحوهما.

[مسألة ١): لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل]

(مسألة ١): لو ارتد المعتكف في أثناء اعتكافه بطل (٢) و إن تاب بعد ذلك، إذا كان ذلك في أثناء النهار، بل مطلقاً على الأحوط (٣).

[مسألة ٢): لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره]

(مسألة ٢): لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره (٤) و إن اتحدا في الوجوب و الندب، و لا- عن نيابة ميت إلى آخر أو إلى حي، أو عن نيابة غيره إلى نفسه، أو العكس.

نعم لو توقف الاغتسال في خارج المسجد على لبث في المسجد زائداً على ما يحصل بالاغتسال في المسجد وجب حينئذ الاغتسال في المسجد، فلو خالف أثم من جهة اللبث الزائد، و بطل اعتكافه. كما أنه لو أمكن الاغتسال في حال الخروج بلا لبث محرم جاز إيقاعه في المسجد، بل لعله يجب.

(١) كما عن المعتمد و المنتهى. و عن المسالك: منافاة خروج الجزء له كالكل. و لكنه ممنوع.

(٢) لما قد عرفت: من أن الاعتكاف من العبادات حدوداً و بقاء، و الكفر مانع عن صحة التعبد. و ما عن الشيخ (ره) من عدم البطلان غير ظاهر، كما سبق.

(٣) كأنه لأجل خلاف الشيخ لم يثبت عند المصنف (ره) كونه عبادة مطلقاً. و أما البطلان لو كان في أثناء النهار فمن جهة بطلان الصوم، فإنه يبطل بالارتداد بلا خلاف. و لو أن الشيخ (ره) خص عدم البطلان بالارتداد في الليل لأمكن ابتناؤه على مذهبه، من عدم دخول الليل في الاعتكاف.

(٤) إذ صحة المعدول إليه خلاف الأصل، لاعتبار النية في العبادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٧

[مسألة ٣): الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد]

(مسألة ٣): الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد (١). نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب، فيصح إهداؤه إلى متعددين أحياء، أو أمواتاً، أو مختلفين.

[مسألة ٤): لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله]

(مسألة ٤): لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله (٢)، بل يعتبر فيه أن يكون صائماً أى صوم كان،

حدوثاً وبقاء، كما أشرنا إليه في مواقيت الصلاة. و في الجواهر- بعد ما حكى عن أستاذه في بغية الطالب الجزم بعدم جواز العدول كما في المتن- قال (ره): «و لا يخلو عن إشكال». و وجهه غير ظاهر.

(١) لعدم الدليل على قبول الفعل للاشتراك، و الأصل عدم المشروعية.

اللهم إلا أن يستفاد من

قول الصادق (ع)- في بعض أخبار تشريع النيابة في العبادة-: «يصلى عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما، و له مثل ذلك» (١)

و حملة على إرادة أنه يصلى عن كل منهما بانفراده خلاف الظاهر. و مثله:

رواية على بن أبي حمزة: «قلت لأبي إبراهيم (ع): أحج، و أصلى، و أتصدق عن الأحياء و الأموات من قرابتي و أصحابي؟ قال (ع): نعم» (٢).

و نحوهما غيرهما.

اللهم إلا أن يكون المقصود من السؤال السؤال عن أصل مشروعية النيابة، و لا نظر فيه إلى ما هو محل الكلام، فيتعين الرجوع فيه إلى الأصل لعدم مشروعية النيابة على نحو الاشتراك. بل لعل ذلك نفسه دليل على العدم لأن مقتضى الإطلاق المقامي الرجوع إلى العرف في ذلك. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل عن المعتمد: أن عليه فتوى علمائنا

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٨

فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استنجارياً، أو واجباً من جهة النذر و نحوه. بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك أن يؤجر نفسه للصوم و يعتكف في ذلك الصوم (١). و لا يضره وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، فإن الذي يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له أو بعنوان آخر،

- كذا في الجواهر- لإطلاق الأدلة. و لصريح النصوص الحاكية لاعتكاف النبي (ص) في شهر رمضان

«١». (١) لأن النذر لا يغير المنذور عما هو عليه، و لا يصلح لتشريع ما لم يشرع، و لا يمنع عن تشريع ما هو مشروع. فإذا كانت قيديّة الصوم للاعتكاف لا- تمنع عن صحة الإتيان به بعنوان الإجارة عن الغير، فإذا تعلق النذر بالاعتكاف لم يخرج الصوم عما كان عليه، فيجوز أن يؤجر نفسه للصوم و يعتكف وفاء بالنذر، كما يجوز غير ذلك أيضاً. و بالجملة: كلما كان جائزاً لو لا النذر فهو جائز بعده.

و لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يؤجر نفسه أولاً ثم ينذر الاعتكاف صائماً فيصوم للإجارة و يعتكف وفاء للنذر، و بين أن ينذر أولاً ثم يؤجر نفسه للصوم فيصوم للإجارة معتكفاً وفاء بنذره. كما لا فرق بين أن يكون المنذور الاعتكاف في أيام معينه، و بين أن يكون مطلقاً، فيجوز في كل منهما إيجار نفسه للصوم قبله و بعده.

و ما يقال: من أنه إذا نذر الاعتكاف في أيام معينة فقد وجب الصوم فيها من باب المقدمة، فيمتنع أن يؤجر نفسه للصوم فيها. مندفع:

بما أشار إليه المصنف (ره): من أن الواجب للمقدمة ليس خصوص الصوم للاعتكاف، بل مطلق الصوم و لو للإجارة نيابة عن الغير، فيجب عليه

(١) راجع أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٥٩

بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقاً في الصوم المندوب (١) الذي يجوز له قطعه (٢)، فان لم يقطعه تمّ اعتكافه، و إن قطعه انقطع (٣) و وجب عليه الاستئناف.

في الأيام المذكورة أن يصوم نيابة عن الغير للإجارة أو للتبرع، أو عن النفس قضاء أو كفارة أو ندباً أو غير ذلك، و يكون الحال كما لو نذر أن يكون صائماً في أيام رجب بأى عنوان كان- و فاء للإجارة، أو للنذر المطلق، أو قضاء، أو كفارة، أو غير ذلك- فإنه بالنذر يجب أن يوقع الصوم في رجب لأحد العناوين المذكورة. و لا- تنافى بين كون الصوم مندوباً بعنوانه الأولى، و واجباً بعنوان النذر، فيدعو الأمر الوجوبى الى إطاعة الأمر الندبى.

و من ذلك كله يظهر ضعف ما عن التذكرة. من أنه لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام وجب عليه الصوم بالنذر، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً. اللهم إلا أن يريد به أنه يكون واجباً فى الجملة، لا أنه يجب إتيانه للنذر لا غير.

كما يظهر أيضاً ضعف ما عن المسالك: من الجزم بالمنع من جعل صوم الاعتكاف المنذور مندوباً، للتنافى بين وجوب المضى على الاعتكاف الواجب و جواز قطع الصوم المندوب. فإن نديئة الصوم من قبيل الموضوع للنذر، فكيف تزول به؟! و الوجوب ليس فى عرض الندب، ليمتنع اجتماعهما للتضاد، بل فى طوله. فتأمل جيداً.

(١) الظرف متعلق بالاعتكاف.

(٢) يعنى: قطع الصوم.

(٣) هذا فى اليومين الأولين. أما فى الثالث فلا يجوز، كما سيأتى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٠

[مسألة ٥): يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين]

(مسألة ٥): يجوز قطع الاعتكاف المندوب فى اليومين الأولين (١)، و مع تمامهما يجب الثالث. و أما المنذور فان كان معيناً فلا يجوز قطعه مطلقاً (٢)، و إلا فكالمندوب (٣).

(١) كما فى الشرائع، و عن المدارك و جمع من المتأخرين، بل قيل:

إنه الأشهر. و يشهد له

صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «إذا اعتكف الرجل يوماً و لم يكن اشترط، فله أن يخرج، و أن يفسخ الاعتكاف و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى تمضى ثلاثة أيام» «١».

و عن الشيخ و الحلبي و ابن زهرة: عدم الجواز مطلقاً، و عن الأخير دعوى الإجماع عليه. لما دل على حرمة إبطال العمل. و لما دل على وجوب الكفارة بالوقوع قبل تمام ثلاثة أيام. و فيه: أن الأول- لو تم الاستدلال به على ما نحن فيه- لا يصلح لمعارضه الصحيح. و

الثانى ليس ظاهراً فى المنع عن القطع إلا من جهة الملازمة بين وجوب الكفارة و حرمة، لكنها ممنوعة.
 و لذا قال فى محكى التذكرة: «لا استبعاد فى وجوب الكفارة فى هتك الاعتكاف المستحب». و لو سلمت الملازمة فالصحيح المتقدم
 مقيد لإطلاق دليل الكفارة، حملاً للمطلق على المقيد.
 و عن السيد (ره) و الحلى و المعتمر و المختلف و المنتهى و غيرها: جواز القطع مطلقاً. للأصل. و عدم الفرق بين اليومين الأولين و
 اليوم الثالث.
 و لاستصحاب عدم جواز المضى. و الجميع - كما ترى - لا يصلح لمعارضه ما سبق.
 (٢) لئلا تلزم مخالفة النذر.
 (٣) لما عرفت: من أن النذر لا يغير المنذور عما هو عليه. و ما يظهر من الشرائع - من وجوب المضى بمجرد الشروع فيه - غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٤١

[مسألة ٦: لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة]

(مسألة ٦): لو نذر الاعتكاف فى أيام معينة، و كان عليه صوم مندور أو واجب لأجل الإجارة، يجوز له أن يصوم فى تلك الأيام وفاء
 عن النذر أو الإجارة (١). نعم لو نذر الاعتكاف فى أيام مع قصد كون الصوم له و لأجله لم يجز عن النذر أو الإجارة.

[مسألة ٧: لو نذر اعتكاف يوم أو يومين]

(مسألة ٧): لو نذر اعتكاف يوم أو يومين، فان قيد بعدم الزيادة بطل نذره (٢)، و ان لم يقيد بصح (٣)، و وجب ضم يوم أو يومين.

[مسألة ٨: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد]

(مسألة ٨): لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام معينة أو أزيد فاتفق كون الثالث عيداً بطل من أصله (٤)، و لا يجب عليه قضاءه، لعدم انعقاد
 نذره. لكنه أحوط (٥).

(١) يظهر وجهه مما سبق.

(٢) لعدم مشروعية المنذور.

(٣) يعنى: بأن أخذه مطلقاً. أما لو أخذه مهملاً فهو بمنزلة المقيد فى عدم المشروعية.

(٤) لانكشاف عدم مشروعية متعلقه.

(٥) يمكن أن يكون وجهه: احتمال كون تعيين الأيام الخاصة من باب تعدد المطلوب. لكن التعبير بالقضاء لا يساعد عليه. و يحتمل
 أن يكون باعتكاف اليومين قبل العيد قد حدثت مصلحة فى ضم الثالث، و عدم إمكان الضم من جهة العيد لا يرفع الاقتضاء الذى
 يصدق معه الفوت، فيجب القضاء. لكنه مختص بما إذا اعتكف يومين قبل العيد، و لا يجرى فيما لو اعتكف يوماً واحداً. مع أن أصل

الاقتضاء غير ثابت، لاختصاص دليله
مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٢

[مسألة ٩): لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل]

(مسألة ٩): لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل (١) إلا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر. و لو نذر اعتكاف ثانى يوم قدومه صح، و وجب عليه ضم يومين آخرين.

[مسألة ١٠): لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين]

(مسألة ١٠): لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد (٢).

[مسألة ١١): لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد]

(مسألة ١١): لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأولى فيه (٣)، بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر، فإن الليلة الأولى جزء من الشهر (٤).

[مسألة ١٢): لو نذر اعتكاف شهر يجزئه ما بين الهاليتين]

(مسألة ١٢): لو نذر اعتكاف شهر يجزئه ما بين الهاليتين (٥) و إن كان ناقصاً. و لو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوماً (٦).

بغير صورة كون الثالث العيد. اللهم إلا أن يستفاد القضاء مما دل عليه فى الحائض و المريض. فتأمل.

(١) البطلان غير ظاهر مع إمكان الاحتياط، بل وجوبه عليه بالعلم الإجمالى بالمردد بين التدرجين.

(٢) لما عرفت، من عدم مشروعية الاعتكاف كذلك.

(٣) لما عرفت من خروجها عن الثلاثة. اللهم إلا أن يقصد من اليوم ما يعم الليل.

(٤) و بذلك افترق عن اليوم.

(٥) لأن الشهر حقيقة فى ذلك لغة و عرفاً. و منه يظهر أنه يتعين عليه ذلك، لا مجرد إجزائه، فإنه لا يجزيه الملقق و ان كان ثلاثين أو أكثر.

(٦) فإن الشهر - أعنى: ما بين الهاليتين - و إن كان ينقص تارة، فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٣

[مسألة ١٣): لو نذر اعتكاف شهر وجب التابع]

(مسألة ١٣): لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع (١) و أما لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق (٢) ثلاثة ثلاثة إلى أن يكمل ثلاثون يوماً. بل لا يبعد جواز التفريق يوماً فيوماً (٣)، و يضم إلى كل واحد يومين آخرين، بل الأمر كذلك في كل مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع.

[مسألة ١٤): لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع]

(مسألة ١٤): لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع سواء شرطه لفظاً، أو كان المنساق منه ذلك - فأخل بيوم أو أزيد بطل (٤)، و إن كان ما مضى ثلاثة فصاعداً و استأنف آخر مع مراعاة التتابع فيه (٥). و إن كان معيناً و قد أخل بيوم أو أزيد وجب قضاؤه (٦)، و الأحوط التتابع فيه أيضاً. و إن بقي شيء من ذلك الزمان المعين بعد الإبطال

تسعة و عشرين، و يتم أخرى فيكون ثلاثين، إلا أنه إذا استعمل في مقام التقدير، و امتنع حمله على الجامع بينهما، إذ لا معنى للتقدير بالجامع بين الزائد و الناقص، تعين حمله على أحدهما بعينه. و مقتضى الإطلاق حمله على خصوص الكامل، فان الحمل على غيره محتاج إلى عناية زائدة، كما لعله ظاهر بأدنى تأمل.

(١) لتتابع أجزاء الشهر، التي يرجع نذر اعتكاف الشهر إلى نذر اعتكافها.

(٢) إذ لا تتابع في مفهوم المقدر، و الإطلاق ينفيه.

(٣) في دخول ذلك في مقصود الناذر تأمل، و المنصرف غير ذلك.

(٤) لانتفاء الشرط.

(٥) ليكون مصداقاً للمندور.

(٦) يحتمل رجوع الضمير إلى نفس المندور، يعني: قضاء تمام المندور

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٤

بالإخلال فالأحوط ابتداء القضاء منه (١).

[مسألة ١٥): لو نذر اعتكاف أربعة أيام]

(مسألة ١٥): لو نذر اعتكاف أربعة أيام فأخل

- كما عن المبسوط و التذكرة - لبطلانه بفوات المتابعة المشروطة فيه، كما في المسألة السابقة. لكن عن المختلف و المسالك و المدارك: الاقتصار على قضاء ما أخل به، لأن ما أتى به من الأيام كان متتابعاً، فتكون موافقة للمندور، فلا وجه لوجوب قضائها.

و أشكل عليه في الجواهر: بأن التتابع في البعض غير كاف في الامتثال بعد أن فرض اعتباره في الجميع. و عدم إمكان استئنافها باعتبار تعينها لا ينافي وجوب القضاء، كما إذا لم يأت بها أجمع.

هذا و محصل الكلام: أن الناذر تارة: يلاحظ كل واحد من الأيام المعينة لنفسه، من دون اعتبار انضمامه إلى ما اتصل به من الأيام. و أخرى:

يلاحظ انضمامه كذلك. فعلى الأول يصح ما أتى به، لمطابقته للمندور، و ليس عليه إلا قضاء ما أخل به، لفواته. و على الثاني عليه

قضاء الجميع ما أتى به و ما أحل به، إذ ما أتى به لم يأت به على وجه الملحوظ فيه حال النذر، لفقده للانضمام الى ما اتصل به. و عليه يتعين قضاء الجميع متتابعاً، لوجوب قضاء الفائت كما فات. فتوقف المصنف (ره) في وجوب التتابع في القضاء يناسب أن يكون المراد من الضمير خصوص ما أحل به.

لكن قوله (ره): «فالأحوط ابتداء..» يعين كون المراد الأول إذ لو كان المراد خصوص ما أحل به لتعين قضاؤه خارج ذلك الزمان، لأن ما بقى من ذلك الزمان يجب فعل الأداء فيه. و عليه فالتوقف في وجوب التتابع غير ظاهر. (١) كأنه لموافقته للأداء في الزمان في الجملة. و لكنه- كما ترى- لا يصلح للتوقف في الفتوى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٥

بالرابع، و لم يشترط التتابع، و لا كان منساقاً من نذره، و جب قضاء ذلك اليوم، و ضم يومين آخرين (١). و الأولى جعل المقضى أول الثلاثة، و إن كان مختاراً في جعله أيّاً منها شاء (٢).

(١) الحكم فيها ظاهر.

(٢) كما استظهره في الجواهر. و حكى عن جماعة من المتأخرين: أن الزائد على الواجب إن تأخر عن الواجب لم يقع إلا واجباً. و إن تقدم جاز أن ينوى به الوجوب من باب مقدمه الواجب، و الندب لعدم تعين الزمان له. و حكى عن المدارك: الاشكال فيه- فيما إذا كان الواجب يوماً واحداً- بأن اعتكاف اليومين بنية الندب يوجب الثالث، فلا يكون مجزياً عما في ذمته. و بأن الاعتكاف يتضمن الصوم، و هو لا يقع مندوباً ممن في ذمته واجب.

و أجاب عن الأول: بأن وجوب اليوم الثالث لتتميم الاعتكاف ثلاثاً لا ينافى وجوبه من جهة أخرى. و عن الثاني: بأن الممتنع إنما هو وقوع النافلة ممن في ذمته قضاء رمضان، لا مطلق الواجب. و لو أراد زوال الاشكال من أصله نوى بالأول الندب، و جعل ما في ذمته وسطاً. على أنهما واجبان من باب المقدمة، فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة.

أقول: إذا فرض أنه لا- يشرع الاعتكاف أقل من ثلاثة، و أنه يجب قضاء اليوم الفائت، كان ذلك دالاً- على وجوب الضم، فيكون المنضم واجباً و لا وجه لكونه مندوباً، لا ذاتاً- لعدم مشروعية أقل من ثلاثة- و لا عرضاً- كما هو واضح- و لا واجباً من باب المقدمة إذ لا- مقدمية بين اليوم و اليومين، فإنها جميعاً اعتكاف واحد، و لو لا وجوب القضاء لكان مندوباً، لكن لوجوب القضاء صار الجميع واجباً واحداً نفسياً لا مقدمياً. و من ذلك تعرف الإشكال في كلمات الجماعة. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٦

[مسألة ١٦: لو نذر اعتكاف خمسة أيام و جب أن يضم إليها سادساً]

(مسألة ١٦): لو نذر اعتكاف خمسة أيام و جب أن يضم إليها سادساً (١)، سواء تابع، أو فرق بين الثلاثين.

[مسألة ١٧: لو نذر زماناً معيناً شهراً أو غيره]

(مسألة ١٧): لو نذر زماناً معيناً شهراً أو غيره، و تركه نسياناً أو عسياناً أو اضطراراً، و جب قضاؤه (٢).

(١) لما تقدم في الشرط الخامس. لكن عن الروضة: حكاية قول بعدم وجوب الضم فيما لو تابع بين الخمسة المنذورة، و نسب الى

الشهيد في بعض تحقیقاته: الميل اليه. و عن المحقق القمي: تقریبه بأن الرواية الدالة على وجوب ضم السادس الى الرابع و الخامس مختصة بالمندوب، فلا تشمل المندور. و بأنه في المندوب قد تحقق الاعتكاف بالثلاثة الأول، و لم يثبت من الشرع ما يدل على اتصال اليومين به، فالرابع و الخامس منفصلا عنه، فيكون اعتكافا آخر يجب بمضى اليومين، و أما في المندور فالخمس اعتكاف واحد، و لا انفصال بين الرابع و الخامس، لأن النذر جعلها فعلا واحداً متصلاً:

وفيه: أن الرواية و إن كانت مختصة بالمندوب- بقرينه الترخيص في الخروج- إلا أن المندور ليس حقيقة أخرى غير المندوب، إذ النذر- كما عرفت- إنما تعلق بالمندوب، فحكم المندور حكم المندوب لأنه هو. و لو بنى على الفرق بينهما أشكال حال المندور في كثير من الأحكام- و منها:

وجوب الثالث- لاختصاص دليله بالمندوب أيضاً، فاللازم البناء على جواز نذر اعتكاف يومين لا أزيد، و هو كما ترى. و من ذلك يظهر سقوط الفرق الذي ذكره ثانياً بين المندور و المندوب، فإن إطلاق الرواية ينفیه. فلاحظ.

(٢) قال في الشرائع: «إذا نذر اعتكاف شهر معين و لم يعلم به حتى خرج- كالمحبوس، و الناسي- قضاءه». قال في الجواهر: بلا خلاف بل في المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب». و استدلل له بعموم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٧

و لو غمت الشهور فلم يتعين عنده ذلك المعين عمل بالظن، و مع عدمه يتخير بين موارد الاحتمال (١).

[مسألة ١٨]: يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد

(مسألة ١٨): يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد (٢) فلا يجوز أن يجعله في مسجدين، سواء كانا متصلين (٣) أو

قولهم (ع): «أقض ما فات كما فات»

و

قوله (ع): من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته».

و بأنه مشتمل على الصوم الذي قد ثبت القضاء للواجب منه. و بأنه قد ثبت القضاء في الحائض و المريض و غيرهما مما اشتملت عليه النصوص و الفتاوى، مع عدم القول بالفصل.

لكن المرسلين غير ثابتين. و وجوب قضاء الصوم- لو سلم- لا يقتضى وجوب قضاء الاعتكاف. و النص الدال على القضاء في الحائض و المريض لا يدل على ما نحن فيه، و عدم القول بالفصل لا يدل على عدم الفصل.

فالمسألة لا تخلو من إشكال لو لا ظهور الإجماع، الذي تطمئن النفس بثبوت معقده.

(١) كما عن الشهيد. لكنه غير ظاهر مع إمكان الاحتياط، لوجوبه عقلاً حينئذ، و مع عدمه يسقط التكليف بالمرء، بناء على سقوط التكليف المعلوم بالإجمال بالاضطرار إلى مخالفته الاحتمالية.

و بالجملة: ما ذكر مبنى على تمامية مقدمات دليل الانسداد في خصوص المسألة، و إثباتها بنحو الكلية في نهاية المنع.

(٢) كما نص عليه في الجواهر. لأن ظاهر قولهم (ع): «لا اعتكاف إلا بصوم في مسجد الجامع أو مسجد جماعة»

«١» ذلك، و الحمل على الجنس خلاف الظاهر.

(٣) حكى في الجواهر عن بغية أستاذه (ره): جواز التشريك بينهما.

(١) الظاهر أن هذا نقل بالمعنى للنصوص المتقدمة في الشرط السادس من شروط صحة الاعتكاف فراجع. مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٨
منفصلين. نعم لو كانا متصلين على وجه يعد مسجداً واحداً فلا مانع (١).

[مسألة ١٩: لو اعتكف في مسجد، ثم اتفق مانع من إتمامه فيه - من خوف]

(مسألة ١٩): لو اعتكف في مسجد، ثم اتفق مانع من إتمامه فيه - من خوف، أو هدم، أو نحو ذلك - بطل، ووجب استثنائه أو قضاؤه (٢) إن كان واجباً في مسجد آخر (٣) أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع. وليس له البناء، سواء كان في مسجد آخر، أو في ذلك المسجد (٤) بعد رفع المانع.

[مسألة ٢٠: سطح المسجد، و سردابه، و محرابه منه]

(مسألة ٢٠): سطح المسجد، و سردابه، و محرابه منه (٥)،

و استشكل فيه: بأن الاتصال غير مجد. بعد فرض ظهور الأدلة في اعتبار الوحدة، المفروض عدم تحققها بذلك. و هو في محله.
(١) لصدق الوحدة حينئذ، و يكون الحال كما لو وسع المسجد بوقف الأرض المتصلة به، كما سيأتي.
(٢) قد عرفت الكلام في وجوب القضاء، و لا سيما مع انكشاف عدم الأمر بالأداء.
(٣) احتمل في الجواهر: الاكتفاء بالإتمام بجامع آخر. وفيه: أنه مناف لإطلاق ما دل على اعتبار الوحدة.
(٤) يمكن أن يستفاد مما تقدم - من جواز الخروج للحاجة - عدم قدح الخروج في صحة الاعتكاف، إذا لم يطل، و لم يك ما حياً للصورة.

(٥) مقتضى الاستصحاب عدم مسجديته ما يشك في كونه مسجداً.
نعم قد يحكم على الاستصحاب المذكور ظاهر معتد به عند المتشرعة، فيكون بناؤهم على العمل به حجة على عدم حجيته، مثل بنائهم على مسجديته كل ما يكون داخلاً في سور المسجد من فوقاني و تحتاني. و كما يحكم بمسجديته مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٦٩
ما لم يعلم خروجها. و كذا مضافاته إذا جعلت جزءاً منه (١) كما لو وسع فيه.

[مسألة ٢١: إذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين]

(مسألة ٢١): إذا عين موضعاً خاصاً من المسجد محلاً لاعتكافه لم يتعين (٢)، و كان قصده لغواً (٣).

[مسألة ٢٢: قبر مسلم و هانى ليس جزءاً من مسجد الكوفة]

(مسألة ٢٢): قبر مسلم و هانى ليس جزءاً من مسجد الكوفة على الظاهر (٤).

[مسألة ٢٣: إذا شك في موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه]

(مسألة ٢٣): إذا شك في موضع من المسجد أنه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد (٥).

[مسألة ٢٤: لا بد من ثبوت كونه مسجداً أو جامعاً]

(مسألة ٢٤): لا بد من ثبوت كونه مسجداً أو جامعاً بالعلم الوجداني، أو الشياخ المفيد للعلم، أو البيئه الشرعية. و في كفاية خبر العدل الواحد إشكال (٦).

ما ذكر يحكم بصحة الاعتكاف في مجموعه و إن انتقل المعتكف من موضع إلى آخر. و ما عن الدروس: من تحقق الخروج من المسجد بالصعود على السطح، لعدم دخوله في مسماه واضح الضعف، كما في الجواهر.

(١) لصدق الوحدة المعبرة.

(٢) لعدم الدليل عليه، و الأصل ينفيه.

(٣) ما لم يرجع إلى تقييد الامتثال.

(٤) لخروجهما عن سوره، و الأصل عدم الإلحاق. بل ظاهر اتخاذه قبراً عدمه.

(٥) لما تقدم: من الاستصحاب النافي لذلك.

(٦) لما تكرر: من عدم الدليل على حجيته في الموضوعات. و بناء العقلاء على حجية خبر الثقة مطلقاً مردوع عنه بمثل رواية مسعدة بن صدقة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٠

و الظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعي (١).

[مسألة ٢٥: لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجدي أو الجامعي]

(مسألة ٢٥): لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجدي أو الجامعي فبان الخلاف تبين البطلان.

[مسألة ٢٦: لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة]

(مسألة ٢٦): لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة (٢)، فليس لها الاعتكاف في المكان الذي أعدته للصلاة في بيتها، بل و لا في مسجد القبيلة و نحوها.

[مسألة ٢٧: الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز]

(مسألة ٢٧): الأقوى صحة اعتكاف الصبي المميز، فلا يشترط فيه البلوغ (٣).

بناء على تمامية عمومها في حجية البيئه، كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب «١».

(١) إذا صح منه الحكم. لكن في كون جامعیه المسجد، أو كونه مسجد الجماعة من موارد حكم الحاكم تأمل ظاهر. إلا أن يكون مورداً للتراخ في الملكيه و المسجديه بين المتخصصين.

(٢) بلا- خلاف أجده بيننا، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه- كما ادعاه في الحدائق- كذا في الجواهر. لإطلاق أكثر النصوص. و للتصريح في بعضها: بأن المرأة مثل ذلك. مضافاً إلى قاعدة الاشتراك. و من ذلك يظهر صحة ما بعده.

(٣) قد أشرنا مكرراً. إلى أن إطلاق أدلة المشروعية يقتضى عدم الفرق بين البالغ و غيره. و حديث: «رفع القلم عن الصبي»

«٢» لا يصلح لرفع المشروعية، بل يختص برفع الإلزام، جمعاً عرفياً بين دليل الرفع و دليل المرفوع.

(١) راجع المسألة: ٦ من فصل ماء البئر من الجزء الأول من هذا الشرح.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧١

[مسألة ٢٨): لو اعتكف العبد بدون إذن المولى]

(مسألة ٢٨): لو اعتكف العبد بدون إذن المولى بطل (١). و لو أعتق في أثناءه لم يجب عليه إتمامه (٢). و لو شرع فيه بإذن المولى ثم أعتق في الأثناء، فإن كان في اليوم الأول أو الثاني لم يجب عليه الإتمام (٣). إلا أن يكون من الاعتكاف الواجب. و إن كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث. و إن كان بعد تمام الخمسة وجب السادس.

[مسألة ٢٩): إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن إذنه]

(مسألة ٢٩): إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع (٤) عن إذنه، ما لم يمض يومان. و ليس له الرجوع بعدهما، لوجوب إتمامه حينئذ. و كذا لا يجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجباً بعد الشروع فيه من العبد (٥).

(١) تقدم الكلام في ذلك.

(٢) لبطلانه من رأس. و ما عن الشيخ (ره) من وجوب الإتمام غريب، كما في الجواهر. و لعل مراده الصورة الآتية.

(٣) الحكم في جميع الصور المذكورة مقتضى إطلاق الأدلة، المحكمه بعد انتفاء المانع. و كذا الحال في الفرع الذي بعده.

(٤) لقاعدة السلطنة. نعم لو قلنا بوجوب الإتمام بمجرد الشروع- كما تقدم نقله عن جماعة- كان الحال فيه هو الحال في الرجوع بعد

اليومين، من عدم وجوب إطاعة العبد لسيده في ترك الواجب أو فعل الحرام. كما أنه لو قلنا بعدم وجوب الإتمام مطلقاً كان له

الرجوع مطلقاً، و تجب إطاعته على العبد مطلقاً. و قد يقال: بأن اعتكافه تصرف في ملك المولى، فإتمامه بعد رجوع المولى تصرف

حرام، فيبطل بنفسه و ليس المقام من باب التراحم بين إطاعة الله تعالى و إطاعة المولى.

(٥) كما لو نذر إتمامه. أما لو كان الاعتكاف واجباً بنذر أو شبهه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٢

[مسألة (٣٠): يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة]

(مسألة ٣٠): يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة، أو لحضور الجماعة، أو لتشيع الجنازة، وإن لم يتعين عليه هذه الأمور (١). وكذا في سائر الضرورات العرفية، أو الشرعية، الواجبة، أو الراجحة. سواء كانت متعلقة بأمور الدنيا، أو الآخرة، مما يرجع مصلحته إلى نفسه أو غيره. ولا يجوز الخروج اختياراً بدون أمثال هذه المذكورات.

[مسألة (٣١): لو أجنب في المسجد، و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج]

(مسألة ٣١): لو أجنب في المسجد، و لم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج (٢)،

ففي جواز الرجوع و عدمه وجهان، مبيان على عدم وجوب إتمام الواجب بالشروع فيه، و وجوبه. و في الشرائع جزم بعدم جواز الرجوع في الاذن بمجرد الشروع في الواجب. و كأنه لبنائه على وجوب إتمامه. لكنه غير ظاهر. و قوله تعالى:

﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ..﴾ (١) غير ظاهر فيما نحن فيه.

(١) قد تقدم في الشرط الثامن: الإشكال في ذلك، و أنه لا دليل ظاهر على جواز الخروج لمطلق الحاجة، بل لا بد من كونها لازمة له شرعاً أو عقلاً أو عادة. نعم إطلاق صحيح الحلبي و غيره جواز الخروج للجنازة و عيادة المريض «٢» يقتضى جوازهما و لو مع عدم التعيين.

(٢) قد عرفت: أن حرمة لبث الجنب في المسجد يقتضى وجوب الخروج و إن أمكن الاغتسال في المسجد. نعم لو لم يستلزم الاغتسال اللبث المحرم فلا مانع من جوازه، بل يشكل جواز الخروج حينئذ، لعدم الحاجة اللازمة.

(١) محمد: ٣٣.

(٢) تقدم ذلك في الشرط الثامن من شروط صحة الاعتكاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٣

و لو لم يخرج بطل اعتكافه، لحرمة لبثه فيه (١).

(١) هذا يتم لو لم تكن الجنابة فيما قبل آخر اليوم الثالث بمقدار الخروج و الاغتسال، إذ في هذه الصورة ينتهي الاعتكاف بحدوث الجنابة، و يكون اللبث بعدها خارجاً عنه، لأن وجوب الخروج حين الجنابة للاغتسال مانع من جزئية اللبث من الاعتكاف، فلا تقدر حرمة في صحة الاعتكاف.

و مثله: ما لو كان زمان اللبث بعد الجنابة و الخروج بعده للاغتسال مساوياً لزمان الخروج من حين الجنابة و الاغتسال، كما لو كان الماء حين الجنابة بعيداً عن المسجد، بحيث يكون زمان الخروج و الاغتسال مقدار ساعة، فلبث مقدار نصف ساعة، فجاء الماء إلى باب المسجد، فخرج و اغتسل، و كان زمان اللبث و الغسل مساوياً لزمان الخروج من حين الجنابة و الاغتسال، فان اللبث في الفرض

المذكور حرام، لكنه لما لم يكن جزءاً من الاعتكاف لم تقدر حرمة في صحته. نعم إذا كان اللبث جزءاً من الاعتكاف و كان حراماً بطل الاعتكاف.

هذا و يمكن أن يستشكل في البطلان- حتى في غير الصورتين المذكورتين:- بأن وجوب الخروج للاغتسال إذا كان موجباً لعدم جزئية اللبث، فلذلك لا تقدر حرمة في صحة الاعتكاف، لم يفرق في ذلك بين الآن الأول بعد الجنابة و ما بعده من الآتات، فكلما مكث كان مكثه حراماً، و حرمة غير قادمة في صحة الاعتكاف، لخروجه عن الجزئية بتوسط وجوب الخروج، و لا تختص الصحة بالفرضين المذكورين. و فيه:

أن الجنابة إنما تقتضى الخروج عن المسجد بمقدار الاغتسال، لا أزيد فالكون في المسجد المساوي لذلك المقدار لا يكون جزءاً من الاعتكاف، أما ما زاد على ذلك المقدار فهو جزء منه.

و حينئذ فإذا بقي لابتاً في المسجد عامداً، فان خرج بعد ذلك للاغتسال مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٤

[مسألة (٣٢): إذا غصب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره]

(مسألة ٣٢): إذا غصب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله و جلس فيه- فالأقوى بطلان اعتكافه (١).

لزم فوات ذلك الجزء، و إن كان واجباً من جهة حرمة لبث الجنب في المسجد. و إن بقي لم يمكن أن يتقرب بلبثه، لأنه حرام. فتأمل جيداً.

(١) لأنه غصب، كما يستفاد من

مرسل محمد بن إسماعيل عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: نكون بمكة، أو بالمدينة، أو بالحيرة، أو المواضع التي يرجى فيها الفضل، فربما خرج الرجل يتوضأ، فيجىء آخر فيصير مكانه. قال (ع): من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه و ليلته» (١)

و

خبر طلحة بن زيد: «قال أمير المؤمنين (ع): سوق المسلمين كمسجدهم فمن سبق إلى مكان فهو أحق به إلى الليل» (٢).

و يمكن أن يستشكل فيه أولاً: من جهة ضعف الأول بالإرسال، و الثانى بطلحه. و ثانياً: بأن الظاهر من الأحقية في المقام- بقريته صيغته التفضيل- مجرد الأولوية، لا خصوصية في المكان، كما في سائر موارد الحقوق، بحيث يكون السابق يملك التصرف فيما سبق إليه، و المزاحم له فيه غاصب له في ذلك. و ثالثاً: بأن الاعتكاف عبارة عن مجرد الكون في المسجد و لو بلا قرار، فلا يتحد مع القرار، كى يحرم بحرمة، و غصب المكان إنما يحرم القرار لا غير.

اللهم إلا- أن يدفع الأخير: بأن الأحقية على تقدير ثبوتها تقتضى لمنع عن التصرف في الفضاء الذى ينتفع فيه السابق، لأنه موضوع للسبق، كالأرض، فيكون الكون الخارجى من اللاحق حراماً، و لا يختص بالأرض.

و يدفع ما قبله: بأن التفضيل يستعمل كثيراً مع عدم الاشتراك في المبدأ.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

.....

مع أن التحريم لا يتوقف على القول بثبوت إضافة الملكية أو الحقيقة، بل يكفي فيه تخصيص الرخصة بالسابق دون اللاحق. و دلالة الكلام على هذا المقدار ظاهرة، و منعها مكابرة، و الحمل على الأولوية الاستجابية محتاج إلى قرينة صارفة. و يدفع الأول: بأن الإرسال قد لا يمنع من الحجية إذا كان المرسل من الأعيان، مثل محمد بن إسماعيل الظاهر في ابن بزيع، و الراوى عنه أحمد بن محمد الظاهر في ابن عيسى، و كون الرواية في الكافي.

و طلحة قيل: إن كتابه معتمد، و الراوى عنه جماعة من الأعيان منهم ابن عيسى. و لعل هذا المقدار كاف في إدخال الروايتين تحت خير الثقة، و إن كان لا يخلو من نظر.

نعم قد يوهنهما: عدم العمل بالتحديد المذكور فيهما. و عدم ظهور القول بإطلاقهما من حيث وجود الرحل و عدمه، بل إطلاق الثانى من حيث نية العود و عدمها. قال في الجواهر: «لا خلاف و لا إشكال في سقوط الحق لو قام مفارقاً رافعاً يده عنه». و قال فيها أيضاً: «لا خلاف في سقوط حقه مع عدم الرحل و إن نوى العود و كان قيامه لضرورة، من تجديد طهارة و نحوه». نعم حكى بعد ذلك عن التذكرة القول بثبوتها.

أما إذا كان القيام لغير ضرورة فلا ريب و لا خلاف في سقوط حقه، كما في الجواهر. و بالجملة: مراجعة كلماتهم في كتاب إحياء الموات تقتضى البناء على وهن الحديثين لو جمعا شرائط الحجية في أنفسهما. فراجع.

نعم لا خلاف و لا إشكال في أن من سبق إلى مكان من المسجد فهو أحق به ما دام جالساً. إلا أن كون معنى الأحقية ثبوت حق له في المكان بحيث يكون التصرف فيه غصباً للمكان لو كان رفعه عنه ظلماً غير ظاهر. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٦

و كذا إذا جلس على فراش مغصوب (١). بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على أرض المسجد المفروض بتراب مغصوب أو آجر مغصوب (٢) على وجه لا يمكن إزالته (٣). و إن توقف على الخروج خرج على الأحوط. و أما إذا كان لابساً لثوب مغصوب أو حاملاً له، فالظاهر عدم البطلان (٤).

[مسألة (٣٣): إذا جلس على المغصوب ناسياً، أو جاهلاً، أو مكرهاً، أو مضطراً لم يبطل اعتكافه]

(مسألة ٣٣): إذا جلس على المغصوب ناسياً، أو جاهلاً، أو مكرهاً، أو مضطراً لم يبطل اعتكافه (٥).

(١) قد عرفت فيما سبق الإشكال في هذا أيضاً، و أن التصرف بالفراش بمسه برجله و غيرها من أعضائه - لا يتحد مع الكون الاعتكافى، و ليس ذلك إلا كالتصرف فيه بمسه بيده، مما لا مجال لتوهم قدحه في صحة الاعتكاف.

(٢) حكى في الجواهر عن بعض مشايخه: الجزم بالجواز في الفرض و اختاره هو في النجاء. و علل: بأن المنع تعطيل للمسجد، و منع للمسلمين عن حقهم، و هو ضرر منفي. و فيه - مع إمكان منع كون ذلك ضرراً -

أن التصرف بغير إذن المالك ضرر أيضاً، فعموم حرمة التصرف بغير إذن المالك محكم.

نعم إذا كان معدوداً تالفاً عرفاً كان مضموناً على الغاصب، و جاز التصرف فيه بإذن الغاصب، بناء على كون الضمان بالتلف موجباً لانتقال الملك إلى الضامن - كما لعله الظاهر - كما قربناه في (نهج الفقاهة).

(٣) و لو كان بحيث تمكن إزالته لحقه حكم الفراش المغصوب.

(٤) لما عرفت من عدم اتحاده مع الكون الاعتكافي. لكن الفرق بينه وبين الجلوس على الفراش المغصوب خفي، لاتحادهما في كون المحرم شأنًا من شؤون الكون. فلاحظ.

(٥) للعدر المانع من مبعديه النهى المانع من صحة التقرب. هذا بناء مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٧

[مسألة (٣٤): إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه]

(مسألة ٣٤): إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه، أو لإتيان واجب آخر متوقف على الخروج و لم يخرج أثم، و لكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى (١).

[مسألة (٣٥): إذا خرج عن المسجد لضرورة]

(مسألة ٣٥): إذا خرج عن المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق (٢). و يجب عدم المكث إلا بمقدار الحاجة و الضرورة. و يجب أيضاً أن لا يجلس تحت الظلال (٣)

على البطلان إذا وقع عمداً و إلا فلا مجال لما ذكر.

(١) من كون الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص.

(٢) بل عن الأصحاب: وجوب ذلك. و كأنه لوجوب الاقتصار على مقدار الضرورة، فإن الضرورات تقدر بقدرها. لكن فى النجاة جعله مما ينبغى. و كأنه لإطلاق ما دل على جواز الخروج للحاجة. و فيه: أن إطلاقه ممنوع، لأن الخروج عبارة عن الكون فى خارج المسجد، و مع سلوكك أبعد الطريقين يكون الخروج الزائد ليس للحاجة. نعم إذا كان التفاوت يسيراً، بحيث لا يلتفت إليه غالباً، فلا يعد سلوكه عبثاً، لم يبعد جواز سلوكه، لعدم التنبيه فى النصوص عليه، الظاهر فى عدم قدحه.

و مثله فى الجواز: المشى العادى، فلا يجب الركض و الإسراع لعين ما ذكر أيضاً، و إن كان لا يجوز التوانى فى المشى جداً، بحيث يخرج عن المتعارف، لأنه خارج عن مقتضى الضرورة. كما هو الوجه فى قوله (ره):

«و يجب عدم ..».

(٣) بلا خلاف أجده، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه- كذا فى الجواهر- و يشهد له ما فى صحيح داود بن سرحان: «و لا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك» «١».

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٨

مع الإمكان (١). بل الأحوط أن لا يمشى تحته أيضاً (٢).

بل الأحوط عدم الجلوس مطلقاً (٣) إلا مع الضرورة.

[مسألة ٣٦: لو خرج لضرورة و طال خروجه]

(مسألة ٣٦): لو خرج لضرورة و طال خروجه، بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل (٤).

[مسألة ٣٧: لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون]

(مسألة ٣٧): لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون (٥)، من القيام، و الجلوس، و النوم، و المشى، و نحو ذلك، فاللازم الكون فيه بأى نحو ما كان.

(١) كأنه لانصراف دليل المنع اليه.

(٢) كما عن جماعة، منهم الشيخ. و دليله غير ظاهر. و ما في الوسائل:

من أنه قد تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس و المرور تحت الظلال للمعتكف لم نقف على المراد منه. و لعله أراد الصحيح المتقدم في الجلوس، بناء منه على إلغاء خصوصية الجلوس. و ما عن الانتصار: من دعوى الإجماع على أن المعتكف لا يستظل بسقف، لا يمكن الاعتماد عليه. فالبناء على عدم المنع متعين.

(٣) كما عن كثير. لما في صحيحى الحلبي

و داود

من النهي عنه «١».

لكن لا يبعد أن يكون المراد منه النهي عن الجلوس الزائد على مقدار الحاجة و هو غير ما نحن فيه.

(٤) كما نص عليه غير واحد. لفوات الشرط، أعنى: الصورة.

و ما دل على الرخصة في الحاجة لا يقتضى الصحة، لأنه أعم، و نظره ليس إلا إلى عدم قدح الخروج في الجملة من حيث كونه خروجاً، لا من حيث فوات الصورة التي هي قوام العمل.

(٥) للإطلاق.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢، ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٧٩

[مسألة ٣٨: إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعياً]

(مسألة ٣٨): إذا طلقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعياً، وجب عليها الخروج إلى منزلها للاعتداد (١)، و بطل اعتكافها. و يجب استثنائه إن كان واجباً موسعاً بعد الخروج من العدة. و أما إذا كان واجباً معيناً فلا

(١) على المشهور، بل عن التذكرة: نسبتبه إلى علمائنا أجمع. لحرمة الخروج عن البيت على المعتدة، و قد عرفت أن الخروج من المكان عبارة عن اللبث في غيره، فإذا حرم لبثها في المسجد - لأنه خروج عن البيت - امتنع عليها التعبد به بعنوان الاعتكاف، كما سبق

فى الشرط السابع.

لكن عن الدروس و المسالك: وجوب الاعتداد عليها فى المسجد لو كان الاعتكاف واجباً معيناً. و هو ظاهر بناء على أن عدم الخروج من البيت من حقوق الزوج- كما فى غير المطلقة- كما هو مذهب جماعة من القدماء و المتأخرين. و يشهد له من النصوص: ما تضمن أنها لا تخرج إلا بإذن زوجها

«١» إذ عليه تكون المعتدة كالزوجة، و قد عرفت أن الزوجة إذا اعتكفت بإذن زوجها لم يكن له المنع فى اليوم الثالث، فلو منع لم تجب إطاعته، و وجب إتمام الاعتكاف فى المسجد.

أما إذا كان من أحكام الاعتداد فقد يشكل الحال، إذ كما أنه يجب على المطلقة الاعتداد فى البيت و يجوز لها الخروج للواجب، كذلك يجب على المعتكف اللبث فى المسجد و يجوز له الخروج للواجب، و تقديم أحدهما على الآخر محتاج إلى وجه ظاهر. اللهم إلا أن يقال: إن المقام ليس من باب خروج المعتكف للحاجة بل هو من رفع اليد عن الاعتكاف بالمرّة. و لأجل أن رفع اليد عن الواجب لا يجوز إلا مع مزاحمته بواجب أهم أو مساو، و خروج المعتدة لأداء الواجب

(١) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب العدد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٠

يبعد التخيير بين إتمامه ثم الخروج و إبطاله، و الخروج فوراً، لتراحم الواجبين (١)، و لا أهمية معلومة فى البين. و أما إذا طلقت بائناً فلا إشكال، لعدم وجوب كونها فى منزلها فى أيام العدة.

[مسألة (٣٩): قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب]

(مسألة ٣٩): قد عرفت أن الاعتكاف إما واجب

المعين ليس من باب التراحم، بل من باب عدم المقتضى، فإنه يجوز خروجها لمطلق الواجب المعين، و إن لم يكن أهم أو مساوياً- كما ذكروا- فحينئذ يكون وجوب اللبث فى المسجد رافعاً لاقتضاء وجوب اللبث فى المنزل، و هذا الوجوب- لو تم- كان مزاحماً لوجوب اللبث فى المسجد، لا رافعاً له. و مع تعارض المقتضى و اللامقتضى يكون الأول مقدماً.

نعم لو كان الاعتداد غير مناف لأصل الاعتكاف- كما لو كان قبل الآخر بقليل، فيكون من قبيل الحاجة التى يخرج إليها المعتكف و جواز خروجه لعدم المقتضى، نظير خروج المعتدة للواجب- يكون المقام من التعارض، و بعد تساقط الدليلين يرجع إلى استصحاب عدم جواز الخروج الثابت للمعتكفة قبل الطلاق.

هذا كله مع غض النظر عن إجماع التذكرة، الذى يظهر من الجواهر وجوب الاعتماد عليه. لكنه غير ظاهر، لعدم تعرض الأكثر للفرض المذكور. فلاحظ.

(١) قد تقدمت الإشارة: إلى أن خروج المعتدة للواجب ليس من باب التراحم، حيث أطلقوا جوازه من دون تقييد بكونه أهم أو مساوياً و مثله: خروج المعتكف للحاجة الواجبة. نعم رفع اليد عن الاعتكاف و قطعه بتاتاً لأداء واجب من باب التراحم. فلاحظ كلماتهم، و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨١

معين، أو واجب موسع، و إما مندوب (١). فالأول يجب بمجرد الشروع- بل قبله- و لا يجوز الرجوع عنه. و أما الأخيران فالأقوى فيهما

جواز الرجوع قبل إكمال اليومين.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٨، ص: ٥٨١

و أما بعده فيجب اليوم الثالث. لكن الأحوط فيهما أيضاً وجوب الإتمام بالشروع. خصوصاً الأول منهما.

[(مسألة ٤٠): يجوز له أن يشترط حين النية الرجوع متى شاء]

(مسألة ٤٠): يجوز له أن يشترط حين النية الرجوع متى شاء (٢)،

(١) قد تقدم الكلام في هذه المسألة في المسألة الخامسة. فراجع.

(٢) بلا خلاف فيه في الجملة، بل عن المنتهى: الإجماع عليه.

و يشهد له جملة وافرة من النصوص، مثل ما

رواه أبو بصير: «و ينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يحرم» (١)

، و

موثق عمر ابن يزيد: «و اشترط على ربك في اعتكافك - كما تشترط في إحرامك - أن يحللك من اعتكافك عند عارض إن عرض

لك، من علة تنزل بك من أمر الله تعالى» (٢)

و

صحيح أبي ولاد: «عن امرأة كان زوجها غائباً، فقدم و هي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد الى بيتها،

فتهيأت لزوجها حتى واقعها. فقال (ع): إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تنقضى ثلاثة أيام، و لم تكن اشترطت في اعتكافها، فان

عليها ما على المظاهر» (٣)

، و

صحيح محمد بن مسلم: «إذا اعتكف الرجل يوماً و لم يكن اشترط فله أن يخرج و يفسخ الاعتكاف. و إن أقام يومين و لم يكن

اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى تمضى ثلاثة أيام» (٤).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٢

حتى في اليوم الثالث (١)، سواء علق الرجوع على عروض عارض أو لا. بل يشترط الرجوع متى شاء حتى بلا سبب عارض (٢) و لا

يجوز له اشتراط جواز المنافيات (٣) - كالجماع و نحوه - مع بقاء الاعتكاف على حاله. و يعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النية

(٤)، فلا اعتبار بالشرط قبلها، أو بعد الشروع

(١) على المشهور، كما يقتضيه مفهوم صحيح ابن مسلم، وإطلاق غيره. و عن المبسوط: المنع عنه في الثالث. و كأنه لإطلاق ما دل على المنع عن الخروج في الثالث. لكنه مقيد بما عرفت.

(٢) كما نسب إلى ظاهر الأكثر. لكن عن جماعة: التخصيص بالعدر لروايتي أبي بصير و عمر بن يزيد. وفيه - مع أنه مخالف لصحيح أبي ولاد

فان حضور الزوج ليس عذراً قطعاً، ولا سيما مع التصريح فيه بوجوب الكفارة للفسخ معه بلا شرط. و موجب لإلغاء فائدة الشرط، و هو خلاف ظاهر النصوص -: أنه مخالف لإطلاق صحيح ابن مسلم.

و لا مجال لحمل المطلق على المقيد في المقام، لعدم التنافي بينهما. بل لعل الصحيح المذكور كالنص في غير العارض، للمقابلة فيه بين اليومين الأولين و الثالث، إذ لو كان المراد منه خصوص صورة العذر لم يكن فرق بينهما، فالتقابل بينهما إنما هو في جواز الفسخ في اليومين الأولين بلا عذر، و عدم جوازه في الثالث كذلك. و لأجل أن المفهوم تابع للمنطوق يختص مفهومه أيضاً بصورة عدم العذر، كما لعله ظاهر بالتأمل. و من ذلك يظهر ضعف احتمال التخصيص بالعارض و لو لم يكن عذراً شرعاً. فلاحظ.

(٣) كما صرح به غير واحد. لأصالة عدم نفوذ الشرط، و عدم ترتب أثره عليه، و النصوص المتقدمة مختصة بما سبق.

(٤) كما نص عليه غير واحد. و هو الذي يقتضيه منصرف النصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٣

فيه و إن كان قبل الدخول في اليوم الثالث. و لو شرط حين النية ثم بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه (١). و إن كان الأحوط ترتيب آثار السقوط، من الإتمام بعد إكمال اليومين.

[مسألة (٤١): كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره]

(مسألة ٤١): كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيته كذلك يجوز اشتراطه في نذره (٢)، كأن يقول:

و ما دل على أن وقته النية في الإحرام، مثل

خبر الكنانى: «يقول حين يريد أن يحرم: أن حلنى حيث حبستنى» (١)

- و نحوه غيره - بضميمة ما دل في المقام على أنه كما يشترط في الإحرام. و ما عن الأردبيلي (ره):

من احتمال أن وقته عند نية اليوم الثالث غير ظاهر.

(١) لعدم الدليل على أنه من الحقوق القابلة للإسقاط. و منه يظهر ما في الجواهر: من السقوط به، و في النجاة جعله وجهاً موافقاً للاحتياط.

(٢) على المشهور، بل قيل: لا خلاف فيه ظاهر، و عن التنقيح و المستند:

الإجماع عليه. و وجهه غير ظاهر، كما أشار إليه في محكى المدارك و الحقائق.

دعوى: أنه لا حاجة الى دليل خاص يدل على المشروعية في النذر بل يكفى فيها ثبوته في الاعتكاف. فيها: أنها تتم لو كان المراد من الشرط في النذر تقييد الاعتكاف المنذور بالمشروط، لأنه إذا كان الاعتكاف المشروع على نحوين: مطلق، و مشروط، جاز نذر كل واحد منهما، فيصح نذر الاعتكاف المشروط، كما يصح نذر الاعتكاف المطلق، فإذا جاء بالاعتكاف بقصد الوفاء بالنذر، فقد قصد

الاعتكاف المشروط، و مرجع ذلك إلى الاشتراط في الاعتكاف أيضاً. لكن الظاهر من كلماتهم إرادة إيقاع الشرط و إنشائه في ضمن النذر، كسائر الشروط التي تكون في ضمن العقد و الإيقاع. و حينئذ فالإشكال عليه ظاهر، إذ المنذور إن كان هو

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٤

«لله على أن أعتكف، بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا، أو مطلقاً». و حينئذ فيجوز له الرجوع و إن لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف، فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضاً. و لا فرق في كون النذر اعتكاف أيام معينة، أو غير معينة متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر. و لا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيين (١)

الاعتكاف غير المشروط - كما هو الظاهر - فهو مما يمتنع فسخه، فشرط أن له الفسخ شرط أمر ممتنع، و إن كان هو المشروط فالشرط المذكور لغو.

و إن شئت قلت: الشرط في النذر لا دليل على صحته، فهو لغو. إلا أن يرجع إلى تقييد الاعتكاف المنذور بالمشروط، فيكون حاله حال سائر القيود، كما لو قال: «لله على أن أعتكف اعتكافاً مشروطاً». و ليست صحته حينئذ من حيث كونه إيقاعاً في ضمن إيقاع، بل من حيث كونه تقييداً للمنذور. مضافاً إلى أن دعوى الاكتفاء بالشرط في النذر عن الشرط في الاعتكاف غير ظاهرة، فإنه لا بد في جواز الرجوع عن الاعتكاف من الشرط فيه، غاية الأمر أنه يكفي الشرط الإجمالي، و لو الحاصل بقصد الوفاء بنذر المشروط، كما سبق.

(١) بلا خلاف ظاهر - كما قيل - و عن التنقيح: الإجماع عليه.

إذ ليس في الرجوع مخالفة للنذر، ليتحقق صدق الفوت، الذي هو موضوع وجوب القضاء. و دعوى: أن الاعتكاف الناقص ليس براجح و لا مشروع فلا يتعلق به النذر. فيها: أن ذلك خلاف فرض صحة النذر، و خلاف ما دل على مشروعية الاعتكاف المشروط، فإنه ظاهر في أنه راجح و مشروع و لو فسخ بعد ذلك. مع أنه لو سلم بطلان النذر فلا موجب للقضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٥

و لا الاستئناف مع الإطلاق (١).

[مسألة (٤٢): لا يصح أن يشترط في اعتكاف أن يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له]

(مسألة ٤٢): لا يصح أن يشترط في اعتكاف أن يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه (٢). و كذا لا يصح أن يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من ولده، أو عبده، أو أجنبي.

[مسألة (٤٣): لا يجوز التعليق في الاعتكاف]

(مسألة ٤٣): لا- يجوز التعليق في الاعتكاف، فلو علقه بطل (٣). إلا إذا علقه على شرط معلوم الحصول حين النية، فإنه في الحقيقة لا يكون من التعليق.

(١) كما هو المشهور. لعين ما سبق من كونه وفاء بالنذر و إتياناً ببعض أفراد المنذور، فلا- موجب للاستئناف. و ما عن المعتمر و المنتهى و التذكرة و غيرها: من وجوب الاستئناف، غير ظاهر.

(٢) لعدم الدليل على ترتب الأثر عليه، و الأصل عدمه. و عموم: «المسلمون عند شروطهم» (١)

إنما يدل على نفوذ شرط المؤمن على نفسه لغيره، و لا- يرتبط بما نحن فيه من الشرط على الله سبحانه. فاحتمال الصحة، للعموم المذكور- كما في الجواهر- ضعيف جداً. و مثله الكلام فيما بعده.

(٣) كما نص عليه في الجواهر، مرسل له إرسال المسلمات. و دليله غير ظاهر. و دعوى: منافاته لحصول النية المعتمدة في العبادات ممنوعة، فإن الامتثال الرجائي نوع من الامتثال، كالامتثال الجزمي. و قياس المقام على العقود و الإيقاعات التي يبطلها التعليق في غير محله، لأنه مع الفارق، و هو الإجماع المنعقد هناك، الذي لأجله قيل بطلان الإنشاء المعلق إلا في بعض الموارد، و لولاه كان القول بالصحة كلياً صحيحاً لا غبار عليه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخيار.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٦

[فصل في أحكام الاعتكاف]

إشارة

فصل في أحكام الاعتكاف

[يحرم على المعتكف أمور]

إشارة

يحرم على المعتكف أمور:

[أحدها: مباشرة النساء، بالجماع في القبل أو الدبر و باللمس و التقبيل]

أحدها: مباشرة النساء، بالجماع في القبل أو الدبر (١) و باللمس و التقبيل (٢) فصل في أحكام الاعتكاف

(١) كما نسب إلى الأصحاب، أو قطعهم، و ظاهر غير واحد الاتفاق عليه، و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له كثير من النصوص،

كموثق سماعة: «عن معتكف واقع أهله. فقال (ع):

هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان» (١)

و ،

موثق ابن الجهم: «عن المعتكف يأتي أهله. فقال (ع): لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف» (٢) ، ونحوهما غيرهما.

نعم

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال كان رسول الله (ص) إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، و ضربت له قبة من شعر، و شمر المئزر، و طوى فراشه. و قال بعضهم: و اعتزل النساء، فقال أبو عبد الله (ع): أما اعتزال النساء فلا» (٣) لكن يجب حمله على ما لا ينافي ما سبق، بأن يراد اعتزال مجالستهن و مخالطتهن و نحو ذلك. (٢) كما هو المشهور، و عن المدارك: أنه مما قطع به الأصحاب.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٧

بشهوة (١). و لا فرق في ذلك بين الرجل و المرأة (٢)، فيحرم على المعتكف أيضاً: الجماع، و اللمس و التقبيل بشهوة. و الأقوى عدم حرمة النظر بشهوة إلى من يجوز النظر اليه (٣) و إن كان الأحوط اجتنابه أيضاً.

[الثاني: الاستمنا على الأحوط]

الثاني: الاستمنا على الأحوط (٤)، و إن كان على الوجه الحلال، كالنظر إلى حليلته الموجب له.

و دليله غير ظاهر. و قوله تعالى (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ..) «١» لو سلم إرادة الاعتكاف الشرعي منه، فالظاهر من المباشرة فيه الجماع. مع أن الحمل على مطلق المباشرة بالمعنى اللغوي غير ممكن. و البناء على إطلاقه و تقييده بما ذكر بالإجماع ليس أولى من حمله على خصوص الجماع. و كأنه لذلك كان ظاهر التهذيب جواز ما عدا الجماع.

(١) أما مع عدمها فعن المنتهى: أنه لا يعرف الخلاف في الجواز.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و العمدة فيه: قاعدة الاشتراك. و أما صحيح أبي ولاد- المتقدم في المسألة الأربعين -

«٢» فالظاهر منه كون الكفارة للخروج السابق على الوطء. و مثله في قصور الدلالة: ما في صحيح الحلبي

و ابن سرحان

- الواردين في جواز الخروج للحاجة أو غيرها- من قوله (ع):

«و المرأة مثل ذلك» (٣)

، فان الظاهر من اسم الإشارة خصوص الأحكام المذكورة.

(٣) للأصل. خلافاً عن ابن الجنيد و المختلف، من القول بالحرمة.

و دليله غير ظاهر.

(٤) لما عن الخلاف من الإجماع على حرمة فيه. لكن دليله غير

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) من كتاب الاعتكاف.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢، ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٨

[الثالث: شم الطيب مع التلذذ]

الثالث: شم الطيب مع التلذذ (١)، وكذا الريحان.

و أما مع عدم التلذذ- كما إذا كان فاقداً لحاسة الشم مثلاً- فلا بأس به (٢).

[الرابع: البيع و الشراء]

الرابع: البيع و الشراء (٣)،

ظاهر، إذ لا- نص عليه بالخصوص. و أولويته من اللمس و التقبيل بشهوة غير قطعية. مع أنك عرفت الاشكال فيهما. و مجرد خروجه بالجنابة عن قابلية اللبث في المسجد، لحرمة لبث الجنب فيه، غير كاف في حرمة من جهة الاعتكاف، فان ذلك من قبيل شرب المسهل أو المدر الموجب للخروج عن المسجد للبول و الغائط.

اللهم إلا- أن يلتزم بحرمة مثل ذلك في الاعتكاف أيضاً، فيلتزم ببطان الاعتكاف بالتسبب إلى ما يوجب الخروج عن المسجد. لكن يرد إطلاق ما دل على جواز الخروج للحاجة التي لا بد منها، فإنه شامل للحاجة و لو بالاختيار و التسبب. فلاحظ.

(١) كما عن الأكثر، و الأشهر، بل في الجواهر: أنه المشهور، بل عن الخلاف: الإجماع عليه.

لصحيح أبي عبيدة: «المعتكف لا يشم الطيب، و لا يتلذذ بالريحان، و لا يمارى، و لا يشتري، و لا يبيع» (١)

فما عن المبسوط: من عدم حرمة غير ظاهر.

(٢) و وجهه في الجواهر: بأن المنساق من النص صورة التلذذ، و هو غير بعيد. و كأن منشأ إطلاق النص فيه، و تقييد الريحان بالتلذذ:

هو الاختلاف في تأثير التلذذ، فان الطيب أقوى فيه و أكثر تعارفاً فيه من الريحان. فتأمل. و أما فاقد حاسة الشم فليس مما نحن فيه.

(٣) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. و يشهد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٨٩

بل مطلق التجارة (١)، مع عدم الضرورة على الأحوط.

و لا- بأس بالاشتغال بالأموال الدنيوية من المباحات (٢)، حتى الخياطة، و النساجه، و نحوهما، و إن كان الأحوط الترك إلا- مع

الاضطرار إليها. بل لا بأس بالبيع و الشراء إذا مست الحاجة إليهما (٣) للأكل و الشرب، مع تعذر التوكيل، أو النقل بغير البيع.

[الخامس: الممارسة]

الخامس: الممارسة (٤)، أى: المجادلة على أمر دينوى أو دينى، بقصد الغلبة وإظهار الفضيلة (٥). و أما بقصد إظهار الحق و رد

له صحيح أبى عبيدة المتقدم

(١) كما عن المنتهى، حاكياً له عن السيد المرتضى أيضاً. و دليله غير ظاهر. و علله فى المنتهى: بأنه مقتضى مفهوم النهى عن البيع و الشراء و هو قريب، لكنه ليس بحيث يجوز التعويل عليه.

(٢) للأصل. و عن المنتهى: «الوجه تحريم الصنائع المشغلة عن العبادة كالخياطة و شبهها. إلا ما لا بد منه». و كأنه لاستفادته من النهى عن البيع و الشراء التى قد عرفت حالها.

(٣) قد استظهر فى الجواهر الجواز حينئذ. و كأنه لانصراف النص عن ذلك. و لا يخلو من تأمل. أما أدلة نفي الحرج و الاضرار «١» فإنما تقتضى نفي الحرمة، و أما عدم القدح فى الاعتكاف فيشكل إثباته بها، لأن النفي لا يستلزم الإثبات، كما تقدم ذلك فى حديث الرفع

«٢». (٤) بلا خلاف أجده فيه - كما فى الجواهر - لصحيح أبى عبيدة المتقدم

(٥) كما عن المسالك تفسيرها بذلك. لكن قيل: إن المرء لا يكون

(١) راجع الجزء الأول من هذا الشرح المسألة: ١٠ من فصل ماء البئر.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٤ من هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٠

الخصم من الخطأ فلا بأس به، بل هو من أفضل الطاعات (١).

فالمدار على القصد و النية، فلكل امرئ ما نوى من خير أو شر. و الأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد، و إزالة الشعر، و لبس المخيط، و نحو ذلك، و إن كان أحوط (٢).

[مسألة ١]: لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار]

(مسألة ١): لا فرق فى حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل و النهار. نعم المحرمات من حيث الصوم - كالأكل و الشرب، و الارتماس، و نحوها - مختصة بالنهار.

[مسألة ٢]: يجوز للمعتكف الخوض فى المباح]

(مسألة ٢): يجوز للمعتكف الخوض فى المباح، و النظر فى معاشه، مع الحاجة و عدمها (٣).

إلا اعتراضاً، بخلاف الجدل فإنه يكون ابتداء و اعتراضاً.

(١) كما نص على ذلك كله فى محكى المسالك.

(٢) فإنه محكى عن الشيخ، و ابنى البراج و حمزة. و عن المبسوط:

«روى: أنه يجتنب ما يجتنبه المحرم» «١» لكن في الشرائع وغيرها: أنه لم يثبت، بل عن التذكرة: أنه ليس المراد بذلك العموم، فإنه لا يحرم عليه لبس المخيط، ولا إزالة الشعر، ولا أكل الصيد، ولا عقد النكاح. انتهى. و عليه فلا خلاف. و على تقديره فهو ضعيف، للأصل بعد عدم الدليل.

(٣) للأصل. و عن الحلبي: المنع عن كل مباح لا- يحتاج اليه. و كأنه لدعوى كون الاعتكاف اللبث للعبادة، فينافيه فعل المباح. لكن عرفت الاشكال فيها. و لو سلمت فالعبادة التي هي غاية الاعتكاف العبادة في الجملة، لا في تمام الزمان، ضرورة عدم منافاة النوم و ما يحتاج اليه من المباح قطعاً.

(١) راجع المبسوط الفصل الثالث كتاب الاعتكاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩١

[مسألة ٣: كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف]

(مسألة ٣): كلما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار، من حيث اشتراط الصوم فيه، فبطلانه يوجب بطلانه. و كذا يفسده الجماع (١)، سواء كان في الليل أو النهار. و كذا اللمس و التقبيل بشهوة (٢). بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرمات من البيع و الشراء، و شم الطيب، و غيرها مما ذكر، بل لا- يخلو عن قوة (٣) و إن كان لا- يخلو من إشكال أيضاً (٤) و على هذا فلو أتمه و استأنفه أو قضاها بعد ذلك، إذا صدر منه أحد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن و أولى (٥).

[مسألة ٤: إذا صدر منه أحد المحرمات المذكورة]

(مسألة ٤): إذا صدر منه أحد المحرمات المذكورة

(١) كما عن جماعة التصريح به، و عن الغنية: الإجماع عليه. و هو المستفاد من النصوص المتقدمة و غيرها.

(٢) كما هو ظاهر من بنى على تحريمها في الاعتكاف، فان الظاهر من التحريم الفساد الوضعي لا المنع التكليفي، كما في نظائره. لكن عرفت الإشكال في أصل التحريم، فضلاً عن الفساد.

(٣) فان الظاهر من النهي في أمثال المقام هو الإرشاد إلى المانع الوضعية، لا مجرد المنع التكليفي. و لا سيما إذا كان بأداة النفي. و عليه فلو وقع واحد منها في اليومين الأولين بطل الاعتكاف، و لا إثم. بخلاف ما لو قيل بالحرمة التكليفية، فإنه لو وقع فيهما أو في اليوم الثالث كان معصية و صح الاعتكاف.

(٤) كأنه للجمود على ظاهر النهي. لكن عرفت إشكاله. و لو تمّ لم يكن فرق بين لسان دليلها و دليل الجماع. و إجماع الغنية لا يصلح للتعويل عليه.

(٥) عملاً بالوجهين معاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٢

سهواً فالظاهر عدم بطلان اعتكافه. إلا الجماع (١) فإنه لو جامع سهواً أيضاً فالأحوط في الواجب الاستئناف، أو القضاء مع إتمام ما هو مشتغل به، و في المستحب الإتمام.

[مسألة ٥: إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات]

(مسألة ٥): إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات، فإن كان واجباً معيناً وجب قضاؤه (٢)، وإن كان واجباً غير معين وجب استثنائه (٣).
إلا إذا كان مشروطاً فيه، أو في نذره الرجوع، فإنه لا يجب قضاؤه أو استثنائه (٤).
وكذا يجب قضاؤه إذا كان مندوباً، وكان الإفساد بعد اليومين (٥)

(١) عن المنتهى: أنه صرح بأن الجماع - فضلاً عن غيره - إنما يبطل مع العمد دون السهو. وكأنه لانصراف دليل المنع عنها إلى صورة العمد.

وفيه نظر. إلا أن ينعقد إجماع عليه - كما في الجواهر - إذ لا وجه للانصراف المذكور بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، كما يظهر من ملاحظة نظائره، إذ لو لا

حديث: «لا تعاد الصلاة..»

ونحوه، لم يكن وجه للحكم بصحة الصلاة مع فقد الشرط، أو وجود المانع، ولو سهواً.

و كأن وجه توقف المصنف (ره) في الجماع: كثرة النصوص فيه، من دون إشارة إلى التخصيص بالعمد. فتأمل.

(٢) بناء على ما سبق: من عموم وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف.

(٣) لوجوب الامتثال، وهو غير حاصل بالفساد.

(٤) هذا يتم إذا كان فعل المفسد بقصد الرجوع عن الاعتكاف.

أما إذا لم يكن بقصد فيشكل، للفساد الموجب للقوت، الموجب للقضاء أو الاستئناف. اللهم إلا أن يكون قد رجع بعد ذلك. فتأمل جيداً.

(٥) لأنه يكون واجباً حينئذ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٣

و أما إذا كان قبلهما فلا شيء عليه، بل في مشروعية قضائه حينئذ إشكال (١).

[مسألة ٦: لا يجب الفور في القضاء]

(مسألة ٦): لا يجب الفور في القضاء (٢)، وإن كان أحوط.

[مسألة ٧: إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب]

(مسألة ٧): إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليه القضاء (٣)، وإن كان أحوط.
نعم لو كان المنذور الصوم معتكفاً وجب على الولي قضاؤه، لأن الواجب حينئذ عليه هو الصوم، ويكون الاعتكاف واجباً من باب المقدمة. بخلاف ما لو نذر الاعتكاف، فإن الصوم ليس واجباً فيه، وإنما هو شرط في صحته، والمفروض أن

(١) لعدم الدليل على مشروعية قضائه حينئذ. لكن

في مرسل الفقيه:

«قال أبو عبد الله (ع): كانت بدر في شهر رمضان، ولم يعتكف رسول الله (ص): فلما كان من قابل اعتكف عشرين، عشراً لعامه، و

عشراً قضاء لما فاته» (١)

، و نحوه مصحح الحلبي المروي عن الكافي

«٢». نعم مورد هما خصوص ما كان للمندوب خصوصية زائدة من جهة الزمان. فلاحظ.

(٢) للأصل بعد عدم الدليل عليه، بل لإطلاق ما دل من النصوص على القضاء، بناء على عدم دلالة الأمر على الفور، كما حقق في محله. فما عن المبسوط والمنتهى: من وجوب الفورية ضعيف.

(٣) للأصل بعد عدم الدليل عليه. و عن الشيخ في المبسوط عن بعض الأصحاب: الوجوب، أو يخرج من ماله من ينوب به عنه. لعموم ما

روى: «أن من مات و عليه صوم واجب و جب على وليه أن يقضى عنه، أو يتصدق

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاعتكاف ملحق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٤

الواجب على الولي قضاء الصلاة و الصوم عن الميت، لا جميع ما فاته من العبادات.

[مسألة ٨: إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف]

(مسألة ٨): إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه و شراؤه (١) و إن قلنا ببطان اعتكافه.

[مسألة ٩: إذا أفسد الاعتكاف بالجماع]

(مسألة ٩): إذا أفسد الاعتكاف بالجماع و لو ليلاً- وجبت الكفارة (٢). و في وجوبها في سائر

عنه «١».

و فيه: ما تقدمت إليه الإشارة، من أن ظاهر الرواية و جوب قضاء الصوم الواجب بالأصالة، كما أشار إليه في المتن. و لو سلم اختصاص ذلك بما لو استقر القضاء على الميت، فلو نذر الاعتكاف في أيام معينة، فمات في أثناء اعتكافه فيها، أو اعتكف مندوباً فمات في الثالث، لم يجب القضاء عنه.

(١) كما اختاره في الجواهر، حاكياً القول بالبطان أيضاً عن بعض و كأنه مبني على اقتضاء النهي في المعاملة الفساد. لكنه ضعيف، كما حرر في محله. نعم إذا كان ظاهر النهي الإرشاد إلى المانعية اقتضى ذلك، و المقام ليس منه.

(٢) بلا إشكال و لا خلاف ظاهر. و يشهد له النصوص المصرحة بثبوت الكفارة، و في بعضها التصريح بثبوتها و لو كان الجماع ليلاً، كرواية عبد الأعلى: «عن رجل وطئ امرأته و هو معتكف ليلاً في شهر رمضان قال (ع): عليه الكفارة. قال: قلت: فإن وطئها نهاراً. قال (ع):

عليه كفارتان» «٢».

(١) راجع المبسوط الفصل الثالث من كتاب الاعتكاف. و قد سبقت الإشارة إلى نصوص ذلك في المسألة: ٢٦ من فصل أحكام القضاء في هذا الجزء.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٥

المحرمات إشكال. و الأقوى عدمه (١)، و إن كان الأحوط ثبوتها. بل الأحوط ذلك حتى في المندوب منه قبل تمام اليومين (٢) و كفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى (٣)، و إن كان الأحوط كونها مرتبة ككفارة الظهر.

(١) كما في الشرائع، و عن المدارك ناسباً له الى الشيخ و أكثر المتأخرين لاختصاص نصوصها بالجماع، فالحاق غيره به قياس. و المناط غير محرز علماً. و عن المفيد و السيدين و العلامة في التذكرة. و جوبها، إلحاقاً لها بالجماع. و للإجماع المحكى عن الغنية. و قد عرفت ما فيه. و الإجماع ممنوع.

(٢) كما يقتضيه إطلاق نصوص الكفارة، و الندبية لا تنافي ثبوتها، كما سبق. قال في الجواهر: «اللهم إلا أن يقال: إن تعليق الكفارة على عدم الاشتراط في صحيح أبي ولاد المتقدم

يومي الى عدم وجوبها مع عدم تعين الاعتكاف حتى في اليوم الثالث، إذا فرض الاشتراط فيه على وجه يرفع وجوبه. مضافاً إلى أصل البراءة و نحوه، و هو قوى جداً. فيكون المدار حينئذ في وجوبها بالجماع و عدمه تنزل الاعتكاف و عدمه، فتجب في الثاني، دون الأول».

أقول: قد أشرنا إلى أنه لا يظهر من صحيح أبي ولاد

كون الكفارة من جهة الوطاء «١»، بل لعل الظاهر منه كونها من جهة الخروج عن المسجد عمداً، فإنه أسبق العلل في البطلان، فالبناء على إطلاق ثبوت الكفارة غير بعيد.

(٣) كما نسب إلى الأكثر و الأشهر، و عن المنتهى و التذكرة: نسبتها إلى علمائنا، و عن الغنية: الإجماع عليه. و يشهد له موثق سماعه: «عن معتكف واقع أهله. قال (ع): عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان

(١) سبقت الإشارة إلى الصحيح المذكور في المسألة: ٤٠ من كتاب الاعتكاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٦

[مسألة ١٠: إذا كان الاعتكاف واجباً]

(مسألة ١٠): إذا كان الاعتكاف واجباً، و كان في شهر رمضان، و أفسده بالجماع في النهار، فعليه كفارتان (١) إحداها للاعتكاف، و الثانية للإفطار في نهار رمضان. و كذا إذا كان في صوم قضاء شهر رمضان، و أفطر بالجماع بعد الزوال، فإنه يجب عليه كفارة الاعتكاف، و كفارة قضاء شهر رمضان. و إذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان، و أفسده بالجماع في النهار وجب عليه ثلاث كفارات، إحداها للاعتكاف و الثانية لخلف النذر و الثالثة للإفطار في شهر رمضان. و إذا جامع امرأته المعتكفة - و هو معتكف - في نهار رمضان، فالأحوط

متمعداً: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً «١».

و

في موثقه الآخر: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان» «٢».

و عن المسالك و المدارك: أنها كفارة ظهار، و عن المبسوط: نسبتها إلى بعض أصحابنا. و يشهد له

صحيح زرارة: «عن المعتكف يجمع أهله قال (ع): إذا فعل فعله ما على المظاهر» (٣)

و نحوه صحيح أبي ولاد

. هذا و الأخيران- و إن كانا أصح سنداً. و أكثر عدداً- يجب حملهما على الاستحباب، جمعاً عرفياً.

(١) بلا خلاف ظاهر و لا إشكال، و عن الانتصار و الخلاف و الغنية:

الإجماع عليه. كما يستفاد من رواية عبد الأعلى المتقدمة «٤»، المطابقة لمقتضى أصالة عدم التداخل، التي هي الوجه فيما ذكره في المتن.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الاعتكاف حديث: ١.

(٤) راجع المسألة: ٩ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص: ٥٩٧

أربع كفارات (١)، و ان كان لا يبعد كفاية الثلاث، إحداها لاعتكافه، و اثنتان للإفطار في شهر رمضان، إحداها عن نفسه، و الأخرى تحملاً عن امرأته (٢). و لا دليل على تحمل كفارة الاعتكاف عنها (٣). و لذا لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلا كفارته، و لا يتحمل عنها. هذا و لو كانت مطاوعة فعلى كل منهما كفارتان إن كان في النهار، و كفارة واحدة إن كان في الليل. (تمّ كتاب الاعتكاف، و يليه كتاب الزكاة)

(١) كما عن السيد و الشيخ، بل قيل: إنه المشهور، و عن المختلف:

إنه قول مشهور لعلمائنا لم يظهر له مخالف. و الوجه فيه: إلحاق الاعتكاف بالصوم في تحمل الكفارة مع الإكراه، فأكراه الزوجة على إفساد اعتكافها يوجب تحمل الكفارة، كإكراهها على إفساد الصوم. و قد أشار في المتن إلى ضعفه.

(٢) و في الشرائع: جعل الأشبه لزوم كفارتين لا غير، نافياً لكفارة التحمل في الصوم هنا، لأن الدليل عليه ضعيف جداً لكن عمل به جماعة من الأصحاب في الصائم غير المعتكف، فلا يتعدى عن موضع النص.

و فيه: أن النص مطلق شامل للمعتكف و غيره، و لا يختص بالصائم غير المعتكف. فالبناء على التحمل من جهة الإكراه على إفساد الصوم في محله

(٣) لاختصاص دليله بالصوم، و إلحاق المقام به يتوقف على إلغاء خصوصيته عرفاً، و هو غير ثابت، بل ممنوع. و الله سبحانه أعلم. و له الحمد أولاً و آخراً. و الصلاة على رسوله الأكرم، و آله الطاهرين أولياء النعم.

تمّ كتاب الاعتكاف على يد مؤلفه الفقير إلى الله (محسن الطباطبائي الحكيم) في النجف الأشرف، في صباح السابع عشر من ربيع الأول، من السنة الرابعة و الخمسين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية. على مهاجرها أفضل الصلاة و السلام و أكمل التحية. و الحمد لله رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

[كتاب الزكاة]

إشارة

كتاب الزكاة التي وجوبها من ضروريات الدين، و منكره مع العلم به كافر، بل في جملة من الأخبار: أن مانع الزكاة كافر.

[و يشترط في وجوبها أمور]

إشارة

و يشترط في وجوبها أمور:

[الأول: البلوغ]

الأول: البلوغ (١)، فلا تجب على غير البالغ في تمام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ كِتَابُ الزَّكَاةِ
(١) أما في النقدين فلا خلاف فيه، و حكى عن جماعة كثيرة:

دعوى الإجماع عليه، منهم الحلبي، و العلامة، و الشهيدان، و صاحب المدارك و يشهد له النصوص الكثيرة المتضمنة: «أنه ليس على مال اليتيم زكاة» (١)

بضميمة ما دل من النصوص على بقاء اليتيم إلى البلوغ

«٢»، و

صحيح يونس ابن يعقوب: «أرسلت إلى أبي عبد الله (ع): إن لى إخوة صغاراً، فمتى تجب على أموالهم الزكاة؟ قال (ع): إذا وجب عليهم الصلاة و جبت عليهم الزكاة» (٣).

و نحوه غيره. أما حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم

«٤»، فإنما يقتضى عدم وجوب إيتاء الزكاة عليه تكليفاً، لا نفى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤

.....

ثبوتها في ماله وضعاً، فما دل على ثبوتها محكم. و هو يقتضى وجوب إيتائها على الولي، كسائر حقوق الناس الثابتة في مال الصبي أو في ذمته.

و أما فى الغلات و المواشى فهو المشهور- كما عن جماعة- بل عن الرياض: أنه خيرة المتأخرين كافة، و جماعة من أعظم القدماء. لإطلاق نفى الزكاة على مال اليتيم، المقدم على إطلاق كل ما دل على ثبوتها فى الغلات و فى المواشى، و إن كان بينهما العموم من وجه.

أولاً: من جهة ظهوره- بقرينه مناسبة الحكم و الموضوع- فى أن عنوان اليتيم من العناوين الاقتضائية للمنع. و ثانياً: من جهة أن النسبة المذكورة هى بعينها النسبة بينه و بين ما دل على ثبوتها فى النقدين، فيدور الأمر بين تخصيص الجميع به و طرحه، و تخصيص أحدها بعينه دون غيره، و الأول هو الذى يقتضيه الجمع العرفى بينها. و بعبارة أخرى: مرجع أدلة وجوب الزكاة فى الأنواع الثلاثة إلى دليل واحد فيها، و نسبة دليل نفى الزكاة فى مال اليتيم إلى ذلك كنسبة الخاص إلى العام، فكما أنه لو قيل:

«تجب الزكاة فى النقدين و المواشى و الغلات» ثم قيل: «لا- تجب الزكاة فى مال اليتيم» يجب تقييد الأول بالأخير بحمله على غير اليتيم، كذلك لو كانت الأدلة منفصلة. و مجرد قيام دليل خاص على انتفاء الزكاة عن اليتيم فى النقدين لا يوجب انقلاب الجمع العرفى المذكور الى الجمع، بحمله على خصوص النقدين، و العمل بإطلاق دليل ثبوتها فى الغلات و المواشى، فإن ذلك لا يخرج عن كونه تقييداً من غير قرينه عليه، لكونهما معاً نافيين بخلاف الجمع بتقييد الأدلة الثلاثة به و العمل بإطلاقه، كما لا يخفى على المتأمل.

مع أنه لو سلم عدم كون الجمع المذكور عرفياً، فلا أقل من التساوى الموجب للتساقط و الرجوع إلى أصالة عدم وجوب الزكاة. اللهم إلا أن يكون المرجع عموم مثل قوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ..) «١».

(١) التوبة: ١٠٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥

الحول- فيما يعتبر فيه الحول- و لا على من كان غير بالغ فى

هذا مضافاً إلى ما

رواه الشيخ عن أبى بصير- بطريق موثق بابن فضال- عن أبى عبد الله (ع) أنه سمعه يقول: «ليس فى مال اليتيم زكاة و ليس عليه صلاة، و ليس على جميع غلاته- من نخل، أو زرع، أو غلة- زكاة. و إن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة، و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك، فإذا أدرك كانت عليه زكاة واحدة، و كان عليه مثل ما على غيره من الناس» «١»

و

رواه الكليني بطريق صحيح عن أبى بصير عنه (ع) هكذا: «ليس على مال اليتيم زكاة، و إن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ..» «٢» إلى آخر ما ذكر بتفاوت يسير.

و عن المقنعة و النهاية و الخلاف و المبسوط و الوسيلة و غيرها: وجوب الزكاة فيهما، و عن الناصريات: أنه مذهب أكثر أصحابنا، و عن الخلاف:

الإجماع عليه. و العمدة فيه:

صحيح زرارة و محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع) أنهما قالان: «ليس على مال اليتيم فى الدين و المال الصامت شىء، فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة» «٣».

و فيه: أنه يمكن حمله على الاستحباب، بقرينه موثق أبى بصير السابق

حملاً للظاهر على الأظهر، مع أنه لا تعرض فيه للمواشى، فالخروج فيها عن إطلاق:

«ليس على مال اليتيم زكاة»

ليس له وجه ظاهر. و عدم القول بالفصل غير ثابت، و إن ادعى. و دعوى: أن ظاهر الصحيح المذكور بيان حكم الأنواع الثلاثة من مال اليتيم، فإقتصاره فى النفى على الدين و المال الصامت- الذى هو الذهب و الفضة- قرينه على ثبوتها فى المواشى كالغلات.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦

بعضه، فيعتبر ابتداء الحول من حين البلوغ (١).

غير ظاهرة، و لم لا يجوز العكس؟ و بالجملة: بعد صراحة موثق أبى بصير

بنفيها فى الغلات، لا- مجال للتوقف فى نفيها فيها. و نفيها فى المواشى أخف مؤنة. و إجماع الخلاف لا يهمل بعد وضوح الخلاف. فلاحظ.

(١) كما عن جمع التصريح به، و نسب الى ظاهر الأصحاب، بل ادعى نفي الخلاف الظاهر فيه. و استدلل له: بأن ما دل على أنه لا زكاة فى مال اليتيم، ظاهر فى أن مال اليتيم ليس موضوعاً للزكاة، بل موضوعه مال البالغ، فيكون البلوغ شرطاً فى الموضوع. و ظاهر ما دل على اعتبار الحول، اعتبار حول الحول على ما هو موضوع لها، فلو بلغ الصبى فى أثناء الحول لم تجب، لعدم مضى الحول على ما هو موضوعها. نعم لو كان مفاد أدلة النفى مجرد شرطية البلوغ للوجوب كسائر الشرائط، أشكل الحكم المذكور، إذ مع تحقق البلوغ فى الأثناء يحصل الشرط للوجوب، فاذا تمّ الحول فقد حصل الشرط الآخر و ثبتت الزكاة. لكن الظاهر منها الأول.

و لعدم تماميته فى نظر المحقق السيزوارى، استشكل فى الحكم المشهور فقال فى الذخيرة: «المستفاد من الأدلة عدم وجوب الزكاة على الصبى ما لم يبلغ، و هو غير مستلزم لعدم الوجوب حين البلوغ بسبب الحول السابق بعضه عليه، إذ لا- استفاد من أدلة اشتراط الحول كونه فى زمان التكليف ..»

لكن عليه يشكل الحكم بالنسبة إلى الأحوال الماضية التى بلغ بعدها، إذ المراد من حول الحول إن كان يعم ما قبل البلوغ، و جبت الزكاة بالبلوغ لما مضى من الأحوال، و التفكيك بين بعض المدة و تمامها كما ترى.

و قد يستدل له

بقوله (ع) فى رواية أبى بصير المتقدمة: «فليس عليه لما مضى زكاة ..»

لشموله للحول التام و الناقص يوماً أو أياماً. و فيه: أن الظاهر من (ما) خصوص الغلات التى لا يعتبر فيها الحول، بقرينه ما بعده

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧

و أما ما لا يعتبر فيه الحول من الغلات الأربع، فالمناط البلوغ قبل وقت التعلق (١)، و هو انعقاد الحب و صدق الاسم على ما سيأتى.

[الثانى: العقل]

الثانى: العقل (٢)، فلا زكاة فى مال المجنون فى تمام

قوله (ع): «حتى يدرك»

، فان الظاهر من الإدراك بلوغ الحد الذي تجب عنده الزكاة. بل المتن المتقدم الذي رواه الشيخ كالصريح في ذلك، فلا يكون مما نحن فيه. و لو سلم فالظاهر من (ما) خصوص الحول التام، إذ الناقص لا تجب فيه الزكاة حتى مع البلوغ، و لا خصوصية لليتم فيه، و ظاهر الحديث بيان خصوص أحكامه لا غير.

(١) بل الظاهر كفاية البلوغ في وقت التعلق، عملاً بالعمومات. إذ لا مجال حينئذ لمعارضتها بما دل على أنه ليس على مال اليتيم زكاة. (٢) المنسوب إلى الأكثر- بل المشهور- أن حكم المجنون حكم الطفل لظهور عدم الفرق بينهما بالاعتبار و الاستقراء، لاشتراكهما في الأحكام غالباً.

و في الجواهر: «عدم الدليل المعتد به على هذه التسوية إلا مصادرات لا ينبغي للفقيه الركون إليها..».

و من ذلك يظهر وجوب الرجوع الى مقتضى الأدلة فيه بالخصوص، فنقول:

روى عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): امرأة من أهلنا مختلطة، أ عليها زكاة؟ فقال (ع): إن كان عمل به فعليها زكاة، و ان لم يعمل به فلا» (١).

و

روى موسى ابن بكير أنه سأل أبا الحسن (ع): «عن امرأة مصابة و لها مال في يد أخيها، هل عليه زكاة؟ قال (ع): إن كان أخوها يتجر به فعليها زكاة» (٢).

، و إطلاقهما يقتضى عدم الفرق بين الصامت و الغلات و المواشى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨

الحول، أو بعضه و لو أداراً (١). بل قيل: إن عروض الجنون آنأ ما يقطع الحول. لكنه مشكل، بل لا بد من صدق اسم المجنون و أنه لم يكن في تمام الحول عاقلاً، و الجنون آنأ ما- بل ساعه و أزيد- لا يضر، لصدق كونه عاقلاً (٢).

[الثالث: الحرية]

الثالث: الحرية، فلا زكاة على العبد و إن قلنا بملكه (٣).

لأن عدم العمل به- المصرح به في الصحيح، و المفهوم في الخبر- أعم من عدم القابلية، فيشمل الجميع.

(١) لما تقدم في الصبي بعينه.

(٢) إذا فرض صدق كونه مجنوناً في آن، امتنع صدق كونه عاقلاً في تمام الحول، إلا بالمساهلات العرفية التي لا يعتنى بها. و دعوى انصراف النص المتقدم عن الفرض ممنوعه.

(٣) أما على القول بعدم ملكيته فلا- إشكال و لا- خلاف في عدم وجوبها عليه، ضرورة شرطية الملك للوجوب. و أما على القول بالملكية فالمشهور العدم أيضاً، □

لمصحح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «ليس في مال المملوك شيء و لو كان له ألف ألف. و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيء»

«١»

و

صحيحه عنه (ع): «سأله رجل - و أنا حاضر - عن مال المملوك أ عليه زكاة؟ فقال (ع): لا، و لو كان له ألف ألف درهم. و لو احتاج لم يكن له من الزكاة شيء» «٢»

و ،

صحيحه الآخر عنه (ع): «قلت له: مملوك في يده مال، أ عليه زكاة؟ قال (ع): لا. قلت: فعلى سيده؟ فقال (ع): لا، لأنه لم يصل إلى السيد، و ليس هو

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩

.....

للمملوك» «١»

و ،

مصصح إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع):

ما تقول في رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر، فيقول:

أحللني من ضربى إياك و من كل ما كان منى إليك، أو مما أخفتك و أرهبتك فيحلله و يجعله في حل رغبه فيما أعطاه. ثم إن

المولى بعد أصاب الدراهم التى أعطاها فى موضع قد وضعها فيه فأخذها، فحللها هى؟ قال (ع):

لا. فقلت: أ ليس العبد و ماله لمولاه؟ فقال (ع): ليس هذا ذاك.

ثم قال: فهو له فليردها له فإنها لا تحل له، فإنه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيامة. فقلت: فعلى العبد أن يزكيها

إذا حال الحول؟ قال (ع): لا. إلا أن يعمل بها، و لا يعطى العبد من الزكاة شيئاً» «٢».

و دلالتها - كسندها - لا قصور فيها، مع تأييدها

برواية وهب بن وهب القرشى، عن الصادق (ع)، عن آبائه، عن على (ع): «ليس فى مال المكاتب زكاة» «٣».

فان غير المكاتب أولى بالنفى منه. و باتفاق النص و الفتوى على أنه محجور عن التصرف

«٤» فإنه - كما سيأتى - مانع من وجوبها.

و لا مجال للنقض بالسفيه و الصبى، فإن الحجر فيهما لقصور فى صاحب السلطنة لا فى السلطنة، كما فى العين المرهونة و نحوها مما

هو متعلق حق الغير.

فما عن المعتر و المنتهى و إيضاح النافع و غيرها - بل عن الشيخ: نسبته إلى

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٤.

(٢) جاء بعضه فى الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦. و ذكر مقداراً من صدر الرواية فى الباب: ٩ من أبواب

بيع الحيوان حديث: ٣. و ما شساء الوقوف على الحديث بتمامه فليراجع التهذيب ج ٨ صفحة ٢٢٥ طبع النجف الأشرف. و الفقيه ج ٣

صفحة ١٤٦ طبع النجف الأشرف.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب بيع الحيوان، و باب: ٤ من أبواب الحجر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠

من غير فرق بين القن، و المدبر، و أم الولد، و المكاتب المشروط، و المطلق الذى لم يؤد شيئاً من مال الكتابة (١). و أما المبعض فيجب عليه إذا بلغ (٢) ما يتوزع على بعضه الحر النصاب.

بعض أصحابنا-: من القول بوجوب الزكاة عليه، بناء على مالكيته ضعيف.

و مثله: ما عن القطيفي و الأردبيلي: من القول بالوجوب إذا ملكه مولاه و صرفه فيه. و

خبر قرب الاستناد: «ليس على المملوك زكاة إلا بإذن مواليه» (١)

- مع هجره، و ضعف سنده- قاصر الدلالة على مدعاهما و لا يبعد أن يكون المراد منه نفى وجوب دفع الزكاة على مال السيد الذى بيده، إلا إذا أذن له فى الدفع. أو يحمل على الاستحباب.

(١) بلا خلاف ظاهر. لإطلاق الأدلة. و المكاتب قد عرفت أنه مورد خبر وهب. لكنه ضعيف السند.

(٢) كما هو المشهور، بل نسب إلى قطع الأصحاب، و حكى الاتفاق عليه. و فى الجواهر: نفى وجدان الخلاف فيه. و استدلل له فيها:

بوجود المقتضى، و عدم المانع. و كأن المراد بالمقتضى: عموم وجوبها، و بالمانع ما دل على نفى الزكاة على المملوك المختص بغير المبعض. لكن يشكل:

بأنه إذا اختص المانع بغير المبعض كان مقتضى العموم وجوب الزكاة فى جميع ما يملكه، و لا يختص بحصة نصيب الجزء الحر.

نعم قد يقال: بأن دليل النفي إنما ينطبق على جزئه المملوك، فيكون الجزء الحر بلا مانع. لكن تطبيق الدليل على أجزاء المكلف لا يخلو من تعسف و تكلف. و كأنه لذلك توقف الكاشاني فيما يظهر من محكى كلامه فى المفاتيح.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١

[الرابع: أن يكون مالكا]

الرابع: أن يكون مالكا (١)، فلا تجب قبل تحقق الملكية، كالموهوب قبل القبض (٢)،

(١) بلا-خلاف فيه و لا إشكال ظاهر، كما عن غير واحد، و عن المعبر و المنتهى: دعوى اتفاق العلماء عليه، و عن نهاية الأحكام و غيرها:

الإجماع عليه. و ظاهر عبارة المتن- و لا سيما بملاحظة التفرغ- أنه شرط فى وجوب إيتاء الزكاة، فلا يجب إيتاؤها على غير المالك. و يشهد له غير واحد من النصوص،

كصحيح الكنانى عن أبى عبد الله (ع) فى حديث: «إنما الزكاة على صاحب المال» (١)

و ،

مكتبة ابن مهزيار: «لا تجب عليه الزكاة إلا فى ماله» (٢).

و نحوهما غيرهما.

ولو أريد أنه شرط في أصل التعلق - بمعنى: أن ما لا يكون ملكاً كالمباحات لا تتعلق به الزكاة - كان صحيحاً أيضاً. بل في الجواهر: لا ينبغي التأمل فيه إذا أريد عدمها في المباح ونحوه من غير المملوك، إذ لا - دليل على ثبوت الزكاة فيه. و الإطلاقات غير ظاهرة الشمول له. و الأصل يقتضى العدم، بل هو من الواضحات التي لا - ينبغي التعرض لها ولا يشك فيها كى يرجع فيها إلى أصل. بل الظاهر - كما في الجواهر - ذلك فيما كان الملك فيه للجهة العامة - كالفقراء والعلماء - كما ذكر.

(٢) بناء على أنه شرط في الملك ناقل. أما بناء على أنه شرط له على نحو الكشف الحقيقي - بمعنى أنه بتحقق القبض يعلم بتحقق الملكية من حين العقد واقعاً - فلا - يكون المثال من باب فقد الملك. وكذا بناء على أنه شرط في اللزوم، على ما يترأى من ظاهر العبارة: من أن العقد تمام العلة في الملكية. غاية الأمر أنه يجوز الرجوع قبل القبض. وإن كان المحكى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢

و الموصى به قبل القبول (١)، أو قبل القبض (٢). وكذا في القرض لا تجب إلا بعد القبض (٣).

[الخامس: تمام التمكّن من التصرف]

الخامس: تمام التمكّن من التصرف (٤)، فلا تجب في

عن المحققين التصريح بأن المراد من كون القبض شرطاً في اللزوم أنه شرط في الملكية على نحو الكشف الحقيقي المتقدم، فهما واحد. ثم إنك عرفت أن المراد أنه لا يجب على المتهب دفع الزكاة إذا لم يحل الحول بعد القبض ولو حال بعد العقد وقبل القبض وجبت الزكاة على الواهب.

(١) فإنه أيضاً شرط في ملكية الموصى به. و يختلف الحكم باختلاف كونه شرطاً ناقلاً و كاشفاً، على نحو ما سبق.

(٢) الظاهر أنه لم يتحقق قائل باعتبار القبض في الملك هنا، و لذلك احتمل أن يكون أثبت سهواً بدل (قبل الوفاء)، حيث لا يملك الموصى به قبلها قطعاً، نعم عن بعض: أنه احتمل في كلام المبسوط اعتباره في ملك الموصى به، لكنه - مع أنه غير متحقق - يبعد أن يكون ما في العبارة إشارة إليه.

(٣) بناء على أنه متمم السبب المملك، و لو قيل باعتبار التصرف زائداً فلا تجب إلا بعد التصرف. و الكلام فيه موكول الى محله.

(٤) الذى نسب إلى قطع الأصحاب تارة، و إلى فتوى علمائنا أخرى، و إلى الإجماع ثالثة، و عن الحدائق: نفى الخلاف فيه. اعتبار التمكّن من التصرف في ثبوت الزكاة، فضلاً عن اعتباره في وجوب أدائها. و إن اختلفوا في كيفية اعتباره، فبعضهم - كالشرايع - جعله شرطاً ثالثاً زائداً على اشتراط الملك و تماميته، و بعضهم - كالفقهاء - اعتبر شرطاً رابعاً - زائداً على البلوغ و العقل و الحرية - كمال الملك، و جعل التمكّن من التصرف أحد شؤون الكمال المذكور. و المصنف جعله شرطاً زائداً على اشتراط

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣

المال الذى لا يتمكن المالك من التصرف فيه - بأن كان غائباً و لم يكن فى يده، و لا فى يد وكيله - و لا فى المسروق،

المالكية. و المراد: أنه شرط لأصل تعلق الزكاة، نظير الشرائط الثلاثة الأولى، و ليس كاشتراط المالكية، فإنها شرط لوجوب الأداء، كما عرفت.

و كيف كان قد استدل له

بمصحح إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم (ع): عن الرجل يكون له الولد، فيغيب بعض ولده فلا يدرى أين هو، و مات الرجل،

كيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟

قال (ع): يعزل حتى يجيء، قلت: فعلى ماله زكاة؟ قال (ع):

لا، حتى يجيء. قلت: فإذا هو جاء أ يزكاه؟ فقال: لا، حتى يحول عليه الحول في يده» «١»

، و قريب منه خبره الآخر

«٢» و

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لا صدقة على الدين، و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك» «٣»

و

حسن سدير: «قلت لأبي جعفر (ع):

ما تقول في رجل كان له مال، فانطلق به فدفنه في موضع، فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه، فاحتفر الموضع الذي ظن

أن المال فيه مدفون فلم يصبه، فمكث بعد ذلك ثلاث سنين. ثم إنه احتفر الموضع من جوانبه كلها فوقع على المال بعينه، كيف

يزكاه؟ قال (ع): «يزكاه لسنة واحدة، لأنه كان غائباً عنه و إن كان احتبسه» «٤»

و

صحيح إبراهيم بن أبي محمود «قلت لأبي الحسن الرضا (ع): الرجل يكون له الوديعة و الدين فلا يصل إليهما، ثم يأخذهما، متى

يجب عليه الزكاة؟

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤

.....

قال (ع): إذا أخذهما، ثم يحول عليه الحول يزكي» «١»

و

خبر زرارة: «في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على أخذه. قال (ع): فلا زكاة عليه حتى يخرج، فإذا خرج زكاة لعام واحد. فان كان

يدعه متممداً و هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين» «٢».

و نحوها- أو قريب منها- غيرها، جملة منها واردة فيمن ترك نفقة لأهله و سافر

«٣». و مع ذلك فقد استشكل على اعتبار اشتراط التمكّن من التصرف تارة: بأنه إن أريد جميع التصرفات لزم انتفاء الزكاة مع عدم

التمكّن من بعض التصرفات لمانع- من بيع العين أو هبتها أو غيرها- و لا يمكن الالتزام به. و إن أريد بعض التصرفات لم يكن وجه

للحكم بعدم الزكاة في المغصوب و المجهود و الغائب، لا مكان نقل العين إلى الغاصب و الجاحد بالهبة و نقل الغائب إلى شخص

حاضر. و أخرى: بأنه لا- دليل على اعتبار الشرط المذكور، إذ النصوص المتقدمة إنما تدل على انتفاء الزكاة في موارد خاصة و لا

يمكن استفادة حكم كلى منها. و الإجماع بنحو يصح الاعتماد عليه غير ثابت، إلا فى تلك الموارد أيضاً. و كأن المصنف اختار الشق الأول من الشقين المذكورين فى تقريب الأشكال الأول، لأن الظاهر من قوله: «تمام التمكّن من التصرف» التمكّن من تمام التصرفات. لكن لم يتضح منه وجه اندفاع الأشكال المترتب عليه. و قد أجب عن أصل الأشكال الأول: بأن المراد التمكّن شرعاً و عقلاً من التصرف بالعين، بالدفع، و التسليم، و الإقباض للغير، لأن

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥

.....

التمكّن على النحو المذكور فى آخر الحول- الذى هو وقت الوجوب- شرط قطعاً، فلو أريد من التمكّن من التصرف- الذى أخذ شرطاً فى تمام الحول- غير هذا المعنى لزم اشتراط الوجوب بأمرين، لا- أمر واحد، و ظاهر النص أن التمكّن فى تمام الحول تمام السبب فى الوجوب، فلا بد أن يكمل على ما هو الشرط فى آخر الحول، كى لا يكون الشرط للوجوب إلا أمراً واحداً. و فيه: أن هنا أمرين، ثبوت الزكاة فى المال، و وجوب دفعها إلى مصرفها. و التمكّن من الدفع فى آخر الحول إنما يكون شرطاً فى وجوب الدفع، لا- فى ثبوت الزكاة فى المال. و التمكّن من التصرف طول الحول إنما هو شرط فى ثبوتها فى المال. فلو بنى على أن التمكّن من التصرف فى تمام الحول- الذى هو السبب التام فى ثبوت الزكاة- بمعنى آخر، لم يلزم أن يكون الشرط أمرين. إذ كل واحد منهما شرط فى غير ما يكون الآخر شرطاً له، كما هو ظاهر بالتأمل. فالأولى أن يقال:

قوله (ع) فى حسن سدير: «لأنه كان غائباً عنه» (١)

تعليلاً لعدم وجوب الزكاة، لا يراد منه مجرد الغيبة المقابل للحضور قطعاً، إذ لا يمكن الالتزام بأن من كانت له نقود أو زروع أو مواش متفرقة فى القرى و الضياع لا تجب عليه زكاتها، حيث لم يحضر عند كل واحد منها طول سنته. مع أن المال فى مورد الرواية لم يكن غائباً و إنما كان مجهولاً موضعه لا غير. فالمراد من الغيبة كونه ممنوعاً عنه على نحو لا يقدر على أخذه، كما يشير إليه قوله (ع) بعد ذلك:

«و إن كان احتبسه ..»

يعنى: و إن كان هو الذى جعله محبوساً عنه، فذلك كله قرينة على أن المراد أن المانع من ثبوت الزكاة كون المال محبوساً عن المالك و الشرط أن يكون مطلقاً مقدوراً عليه.

(١) لاحظ ذلك فى صدر التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦

و المحجور، و المدفون فى مكان منسى، و لا فى المرهون، و لا فى الموقوف، و لا فى المنذور التصديق به (١).

و على هذا يتعين حمل قوله (ع):

«حتى يحول عليه الحول في يده ..»

أو:

«و هو عنده ..»

على ذلك، لا- على ظاهره من كونه مقبوضاً له و تحت استيلائه، و لا على ما تحت العبارة من كونه في اليد بمعنى العضو الخاص. أو أن يكون في موضع حوله و قريب منه.

و يوضح ذلك خبر زرارة

، حيث تضمن أن المناط- في نفي الزكاة على المال الغائب- كونه لا يقدر على أخذه، و أنه لو كان يقدر على أخذه وجبت فيه الزكاة «١»، و حينئذ نقول: إذا كان ظاهر النصوص اعتبار القدرة على المال، فالظاهر من القدرة على الشيء التمكّن من التصرف الخارجى القائم به، من إتلاف و نحوه، بحيث لا يكون قصور فى المال مانعاً عن ذلك. لا أقل من كونه القدر المتيقن فى الخروج عن إطلاقات الوجوب، فلا- يكفى فى ثبوتها القدرة على بعض التصرفات الاعتبارية، كالتعق و الهبة و الصلح، و لا يمنع عنه العجز عن ذلك.

نعم مورد النصوص العجز الخارجى الناشئ من كون المال مدفوناً أو غائباً، أو كون صاحبه غائباً عنه، فالتعدى إلى العجز الشرعى من التصرف- لتعلق حق الغير مثلاً- لا بد أن يكون من جهة فهم عدم الخصوصية، و لو بقريئة مناسبة الحكم و الموضوع. أو يتمسك بإطلاق:

(لا يقدر)

فى خبر زرارة، و

(لا يضل)

فى صحيح ابن أبى محمود «٢» و نحوهما. و بما ذكرنا يندفع الإشكال الثانى، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.
(١) هذه الثلاثة من قبيل عدم التمكّن شرعاً، بخلاف الأربعة التى

(١) تقدم ذلك فى هذه التعليقة.

(٢) لاحظ الروايتين فى صدر التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧

و المدار فى التمكّن على العرف (١). و مع الشك يعمل بالحالة السابقة (٢).

قبلها فإنها من قبيل عدم التمكّن العلقى.

(١) قال فى الجواهر: «إن المدار فى التمكّن من التصرف على العرف و إن لم يكن هذا اللفظ بخصوصه موجوداً فى النصوص، لكن قد عرفت أن الموجود فيها ما يرادفه. و حينئذ لا عبرة بالعجز عن بعض التصرفات مع صدقه. كما لا عبرة بالتمكّن من البعض مع صدق سلبه، و مع فرض عدم تنقيح العرف لبعض الأفراد قد يقوى سقوط الزكاة للأصل، بعد قاعده أن الشك فى الشرط شك فى المشروط. و ربما احتمل الوجوب، للإطلاق و رجوع الشك فى الفرض إلى الشك فى الاشتراط لا فى تحقق الشرط، و الأول أظهر».

أقول: قوله: «و مع فرض عدم تنقيح ..» ظاهر فى كون الشبهة مفهومية. و عليه فاللازم الرجوع إلى عموم الوجوب، لوجوب الرجوع الى العام أو المطلق عند إجمال الخاص أو المقيد، لاقتضاء الاجمال الشك فى فى زيادة التخصيص، المحكم فيه أصالة العموم أو الإطلاق، و لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة أو الاستصحاب. و إن كان المراد الشبهة الموضوعية الخارجية فالمرجع استصحاب

الحالة السابقة، ومع الجهل بها فالمرجع استصحاب العدم أو أصالة البراءة، بناء على أن ظاهر الأدلة التقييد. ولو بنى على التخصيص فكذلك، بناء على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. ولو بنى على الجواز كان المرجع عموم الوجوب. و الظاهر من النصوص المتقدمة كونها مقيدة لإطلاقات الوجوب، فعدم وجوب الزكاة متعين.

(٢) يعنى: الشك في الشبهة الخارجية الموضوعية. أما مع الشك في المفهوم العرفي فالمرجع أصالة الإطلاق، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨

و مع عدم العلم بها فالأحوط الإخراج (١).

[السادس: النصاب]

السادس: النصاب، كما سيأتى تفصيله.

[مسألة ١): يستحب للولى الشرعى إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ]

(مسألة ١): يستحب للولى الشرعى (٢) إخراج الزكاة فى غلات غير البالغ يتيماً كان أو لا، ذكراً كان أو أنثى - دون النقدين (٣). و فى استحباب إخراجها من مواشيه إشكال (٤)،

(١) قد عرفت ما يكون وجهاً للتوقف. كما عرفت: أن الأقرب العدم.

(٢) الظاهر أن الاستحباب ملاكاً بالنسبة إلى الطفل، و الولى نائب عنه فى الامتثال، كما فى سائر موارد النيابة، فمصلحة الخطاب راجعة إلى الطفل لا إلى وليه. و كأن الوجه فى تخصيص الولى بالاستحباب: أن موضوعه - وهو الإخراج - من التصرفات المالية التى لا تصح من الطفل و لو بإذن الولى على المشهور، فلو قيل بصحة تصرفه بإذن الولى، أمكن توجه الخطاب إليه إذا كان مميزاً، و إن جاز للولى القيام عنه فى امتثاله إذا كان أصلح فى نظره.

و كيف كان فما ذكره هو المعروف بين القائلين بعدم وجوب الزكاة فى غلات الطفل. و مستندهم:

صحيح زرارة و محمد عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع) أنهما قالوا: «ليس على مال اليتيم فى الدين و المال الصامت.

شىء. فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة» (١)

بناء منهم على حمله على الاستحباب، كما تقدم. و قيل بنفى الاستحباب - كما عن العلامة الطباطبائى - حملاً للصحيح على التقيء. و قد عرفت: أن الحمل على التقيء فرع امتناع الجمع العرفى، لا مع إمكانه. ثم إن مورد الرواية خصوص اليتيم، فالتعدى إلى غيره يتوقف على عدم الفضل. أو على ثبوت الأولوية.

(٣) إجماعاً ظاهراً. لعدم الدليل على الاستحباب.

(٤) ينشأ: من دعوى عدم القول بالفصل بين المواشى و الغلات،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩

و الأحوط الترك. نعم إذا اتجر الولى بماله يستحب إخراج زكاته أيضاً (١).

المقتضية لاستحباب الزكاة فيها كما فى الغلات. و من أن الاعتماد على مثل ذلك فى التصرف فى مال الطفل مخالفة لما دل على عدم جواز التصرف فيه كما تقدم.

(١) كما نسب إلى الأكثر تارة، و الأشهر أخرى، و المشهور ثالثاً.

و عن المعبر و المنتهى و غيرهما: الإجماع عليه، كما يقتضيه

مصحيح ابن مسلم: «قلت لأبى عبد الله (ع): هل على مال اليتيم زكاة؟ قال (ع): لا إلا أن تتجر به، أو تعمل به» (١)

و

خير محمد بن الفضيل: «عن صبيبة صغار لهم مال بيد أبيهم أو أخيهم، هل يجب على مالهم زكاة؟ فقال (ع):

لا يجب فى مالهم زكاة حتى يعمل به، فإذا عمل به وجبت الزكاة. فأما إذا كان موقوفاً فلا زكاة عليه» (٢)

و نحوهما غيرهما.

و ظاهرهما و إن كان وجوب الزكاة، إلا أنه يجب رفع اليد عنه بالاتفاق المحكى على الاستحباب، إذ لم ينقل القول بالوجوب إلا عن المفيد (ره) فى المقنعة، و قد حمله الشيخ (ره) - الذى هو أعرف من غيره بمراده - على الاستحباب، و هذا هو العمدة فى رفع اليد عن ظاهر النصوص. و أما إطلاقات:

«ليس على مال اليتيم زكاة» (٣)

فإنها مقيدة بها. و كذا ما دل على عدم وجوب الزكاة فى مال التجارة، فإن الجمع العرفى يقتضى تقديم نصوص المقام عليه، لأنها أخص.

هذا و عن الحلّى فى مكاسب السرائر، و السيد فى المدارك: نفى المشروع

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠

و لا يدخل الحمل فى غير البالغ (١)، فلا يستحب إخراج

أصلاً و لو استحباباً. و وجهه غير ظاهر فى قبال النصوص الكثيرة المشتملة على الصحيح. و الحمل على التقيّة لو أمكن لا موجب له. مع أنه غير ممكن لتضمن بعضها نفى الزكاة عن مال اليتيم إلا أن يتجر به، و هو مخالف لمذهبهم.

هذا إذا كان الاتجار من الولى بمال الطفل للطفل حيث يجوز له ذلك أما إذا كان الاتجار للطفل بماله حيث لا يجوز له، أو كان قد اقترضه الولى و اتجر به لنفسه حيث لا يجوز له ذلك، فإنه يكون ضامناً للمال قطعاً و لو كان الربح لليتيم حينئذ، فمقتضى إطلاق غير واحد من النصوص ثبوت الزكاة أيضاً،

كصحيح زرارة و بكير عن أبى جعفر (ع): «ليس على مال اليتيم زكاة، إلا أن يتجر به، فإن اتجر به ففيه الزكاة، و الربح لليتيم، و على التاجر ضمان المال» (١).

و نحوه خير سعيد السمان

«٢» اللهم إلا - أن تحمل على صورة ما لو كان الاتجار لليتيم لا لنفسه - كما هو الظاهر من سياقها من كون الاتجار بمال اليتيم بما أنه ماله لا بما أنه مال المتجر - فلا تشمل الصورة الثانية. و كأنه لذلك أطلق جماعة نفى الزكاة فى الثانية، خلافاً لآخرين فأثبتوها فيها. و

لو اقترضه الولي - حيث يصح له ذلك - فاتجر به لنفسه فعليه ضمان المال بالاقتراض، و كان له الربح و عليه الخسران و الزكاة استحباباً، كما في سائر أمواله التجارية، كما هو واضح.

(١) إجماعاً كما عن الإيضاح. لظهور الأدلة في المولود، و التعدى إلى الجنين في نفى وجوب الزكاة على أمواله إنما كان لكونه أبعد عن الكمال من اليتيم، فيكون أولى بنفى الوجوب من اليتيم. مضافاً إلى ما قد يظهر من بعض نصوص النفي: من أن موضوعها غير البالغ الشامل للجنين،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١

زكاة غلاته و مال تجارته. و المتولى لإخراج الزكاة هو الولي (١) و مع غيبته يتولاه الحاكم الشرعى (٢). و لو تعدد الولي جاز لكل منهم ذلك (٣)، و من سبق نفذ عمله (٤). و لو تشاحوا في الإخراج و عدمه قدم من يريد الإخراج (٥). و لو لم يؤد الولي إلى أن بلغ المولى عليه فالظاهر ثبوت الاستحباب بالنسبة إليه (٦).

بخلاف المقام لعدم شمول اليتيم، و لا للجنين مناسبة عرفية تقتضى التعدى إليه.

(١) لأن الإخراج المذكور إحدى جهات ولايته. أما غيره فلا يجوز له التصرف، لعموم حرمة التصرف في مال الغير.

(٢) لأنه ولي من لا ولي له. و الغائب بمنزلة المعدوم، لعجزه عن القيام بشؤون الطفل.

(٣) لأن كلا منهم ولي مستقل.

(٤) عملاً بدليل ولايته.

(٥) لإطلاق دليل الاستحباب، فإذا شمل حال عدم إرادة الإخراج من بعضهم كان لغيره العمل بمقتضاه.

(٦) هذا بناء على ما يظهر - مما دل على أن الزكاة في المال - من أنها من الحقوق المالية ظاهرة. إذ عليه يبقى الحق المذكور إلى أن يؤدي و لو بعد البلوغ. و لا ينافى ذلك عدم وجوب الأداء، إذ لا مانع عقلاً من ملك الفقير جزءاً من المال بنحو يستحب دفعه إليه و لا يجب، نظير ما قد يقال في جواز الرجوع في الهبة، و جواز الرجوع في المعاطات قبل التصرف فقد قيل: إن الرجوع لا بعنوان الفسخ، بل بعنوان تملك مال الغير. و إن كان هو ضعيفاً كما حررناه في محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢

[مسألة ٢: يستحب للولي الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون]

(مسألة ٢): يستحب للولي الشرعى إخراج زكاة مال التجارة للمجنون (١)، دون غيره، من النقدين كان أو من غيرهما (٢).

[مسألة ٣: الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه]

(مسألة ٣): الأظهر وجوب الزكاة على المغمى عليه (٣)

و كذا بناء على أنه من قبيل التكليف المحض لليتيم، بأن يكون مكلفاً استحباباً بالدفع. و لا ينافيه قصوره، إذ هو إنما ينافى توجه

الخطاب إليه به لا- مناط الخطاب، فاذا كان المناط موجوداً في فعله كان مستحباً له بعد البلوغ أيضاً كما قبله. أما إذا كان الخطاب متوجهاً إلى الولي لا غير فلا استحباب له بعد بلوغ اليتيم، لخروجه عن الولاية عليه حينئذ، ولا يجوز له التصرف في مال غيره قطعاً، ولا استحباب للصبي الذي قد بلغ لعدم الملاك المقتضى له.

و أقرب الوجوه الأول، و بعده الثاني. و

حديث: «رفع القلم ..» (١)

لا- ينفي الثاني، لأنه مختص بنفي الإلزام. و الذي ينفي الثالث: أن التقرب بالأداء و مصلحته إنما ترجع إلى اليتيم، و الولي نائب عنه- كما في سائر التصرفات المالية- كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

(١) بلا خلاف. للنصوص المتقدمة في اعتبار العقل «٢» و ظاهرها و إن كان الوجوب، لكنها محمولة على الاستحباب، كما تقدم في الصبي بعينه.

(٢) كما هو مذهب كثير من المحققين. لإطلاق أدلة النفي من دون معارض. و قيل بإلحاق المجنون بالصبي في الوجوب و الاستحباب، لعدم الفرق بينهما في كثير من الأبواب. و هو- كما ترى- أشبه بالقياس.

(٣) لإطلاق الأدلة، خلافاً لجماعة- منهم العلامة في التذكرة و غيرها

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) لاحظ الشرط الثاني من شروط وجوب الزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣

في أثناء الحول، و كذا السكران. فالأغماء و السكر لا يقطعان الحول فيما يعتبر فيه، و لا ينافيان الوجوب (١) إذا عرضا حال التعلق في الغلات.

[مسألة (٤): كما لا تجب الزكاة على العبد كذا لا تجب على سيده فيما ملكه]

(مسألة ٤): كما لا تجب الزكاة على العبد كذا لا تجب على سيده فيما ملكه (٢)، على المختار من كونه مالكاً. و أما على القول بعدم ملكه فيجب عليه مع التمكن العرفي من التصرف فيه.

[مسألة (٥): لو شك حين البلوغ (٣) في مجيء وقت التعلق]

(مسألة ٥): لو شك حين البلوغ (٣) في مجيء وقت التعلق من صدق الاسم و عدمه- أو علم تاريخ البلوغ و شك

على ما حكى- فنفيه عنه، إلحاقاً له بالمجنون. و وجهه غير ظاهر، كما عن المدارك و الكفاية و غيرهما. إذ مجرد عدم صلاحيته عقلاً لتوجه الخطاب إليه- لفقد القدرة و الشعور- غير كاف في تقييد مناطات الأحكام التكليفية- كالنائم- فضلاً عن تقييد الأحكام الوضعية، فتشمله الأحكام الوضعية كما تشمله مناطات الأحكام التكليفية.

(١) يعني: لا ينافيان ثبوت الزكاة وضعاً، و ثبوت مناط وجوب إيتائها تكليفاً، لما سبق.

(٢) لخروجه عن ملك السيد، و قد عرفت اعتباره في الوجوب.

(٣) إذا كان المراد الشك حين البلوغ في تحقق أو ان التعلق قبل البلوغ فلا أثر لهذا الشك، إذ على التقديرين من التحقق و عدمه لا

إلزام بالزكاة وإن كان المراد الشك في تحقق أوان التعلق حين البلوغ، فكذلك بناء على ما تقدم منه: من اعتبار سبق البلوغ. نعم بناء على ما استظهرناه: من الاكتفاء في الوجوب بالاقتران بين زمان التعلق و زمان البلوغ، يكون للشك أثر. و حينئذ فالمرجع أصالة عدم تحقق ما به يكون التعلق، المقتضية لعدم الوجوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤

في سبق زمان التعلق و تأخره ففي وجوب الإخراج إشكال، لأن أصالة (١) التأخر لا- تثبت البلوغ (٢) حال التعلق، و لكن الأ-حوط الإخراج (٣). و أما إذا شك حين التعلق في البلوغ و عدمه (٤)، أو علم زمان التعلق و شك في سبق البلوغ و تأخره

لكن الذى يظهر مما فى المتن - من الإشكال فى الوجوب، و من تعليل ذلك - أن المراد صورة العلم بتحقيق زمان التعلق، بأن يشك حال البلوغ فى تحقق أوان التعلق قبل البلوغ و عدمه، ثم يبقى الشك المذكور إلى أن يعلم بتحقيق أوان التعلق، مردداً بين ما قبل البلوغ و ما بعده، نظير الصورة اللاحقة، و الفرق ليس إلا فى حدوث الشك حال البلوغ و تأخر الشك عنه لكنه لا يناسب الصور الاتية. (١) قد اشتهر فى كلامهم التمسك بأصالة تأخر الحادث عند الشك فى حدوثه متقدماً و متأخراً بالإضافة إلى حادث آخر. ففي المقام يتمسك بأصالة تأخر أوان التعلق عن البلوغ، فيثبت كونه فى حال البلوغ، فتجب الزكاة. لكن هذا الأصل لا دليل عليه بالخصوص. و دليل الاستصحاب و إن اقتضى وجوب البناء على عدمه إلى زمان العلم به، لكن هذا المقدار لا يثبت كونه بعد حدوث البلوغ و فى حالة البلوغ، إلا بناء على الأصل المثبت، المحقق فى محله بطلانه. و إذا لم يثبت ذلك لا وجه للحكم بوجوب الزكاة، لأن موضوعها - و هو تحقق أوان التعلق فى حال البلوغ - غير ثابت، فالمرجع فى نفي وجوبها: أصالة عدم الوجوب.

(٢) المناسب للعبارة السابقة أن يقال: لا تثبت التعلق حال البلوغ.

(٣) كأن الوجه فيه: الخروج عن شبهة حجية أصالة تأخر الحادث.

(٤) هذا الشك لا أثر له أيضاً، بناء على عدم وجوب الزكاة مع اقتران البلوغ و التعلق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥

أو جهل التاريخين فالأصل عدم الوجوب (١). و أما مع الشك فى العقل، فإن كان مسبقاً بالجنون و كان الشك فى حدوث العقل قبل التعلق أو بعده فالحال كما ذكرنا فى البلوغ (٢) من التفصيل. و إن كان مسبقاً بالعقل، فمع العلم بزمان التعلق و الشك فى زمان حدوث الجنون فالظاهر الوجوب (٣)، و مع العلم بزمان حدوث الجنون و الشك فى سبق التعلق و تأخره فالأصل عدم الوجوب (٤)،

(١) بل الأصل عدم البلوغ، فإن الأصل الجارى فى الموضوع مقدم على الأصل الجارى فى الحكم.

هذا و لم يتعرض فى المتن هنا للاحتياط كما تعرض فى الفرضين السابقين لأن أصالة التأخر هنا لو جرت كان مفادها نفي الوجوب أيضاً، لأنها هنا تثبت البلوغ متأخراً عن التعلق، ففي حال التعلق لا بلوغ، فينتفى الوجوب بانتفاء شرطه، بخلاف ما سبق، كما عرفت.

(٢) لأن العقل حينئذ يكون مسبقاً بالعدم كالبلوغ، فيجرى فيه ما تقدم بعينه.

(٣) لأصالة بقاء العقل إلى حين التعلق، فيثبت شرط الوجوب، فيثبت الوجوب بثبوت شرطه.

(٤) بل الأصل عدم تحقق ما به يكون التعلق إلى زمان الجنون، فإنه أصل موضوعى سببى، و هو مقدم على أصالة عدم الوجوب الذى هو أصل حكمى سببى، كما سبق نظيره. و أما أصالة تأخر ما به التعلق عن الجنون فلو بنى على صحتها كانت نافية للوجوب أيضاً، و لذا لم يتعرض هنا أيضاً للأمر بالاحتياط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦

و كذا مع الجهل بالتاريخين (١). كما أن مع الجهل بالحالة السابقة و أنها الجنون أو العقل كذلك (٢).

[مسألة ٦: ثبوت الخيار للبائع ونحوه لا يمنع من تعلق الزكاة]

(مسألة ٦): ثبوت الخيار للبائع ونحوه لا يمنع من تعلق الزكاة (٣) إذا كان في تمام الحول، ولا يعتبر ابتداء الحول من حين انقضاء زمانه، بناء على المختار من عدم منع الخيار من التصرف. فلو اشترى نصاباً من الغنم أو الإبل مثلاً و كان للبائع الخيار، جرى في الحول من حين العقد لا من حين انقضائه.

و أما استصحاب العقل إلى حين أو ان التعلق فلا يجرى، لأنه لا شك في ذلك بلحاظ الأزمنة التفصيلية، وإنما الشك بلحاظ الزمان الإجمالي لا- غير و معه لا- مجال للاستصحاب، كما أشرنا إلى وجهه في مسألة ما لو علم بالحدث و الطهارة و شك في المتقدم و المتأخر منهما، في كتاب الوضوء من هذا الشرح. فراجع.

(١) يعنى: يرجع إلى أصالة عدم الوجوب، إما لعدم جريان الأصول الموضوعية ذاتاً- أعنى: أصالة عدم الجنون إلى زمان موضوع التعلق، و أصالة عدم موضوع التعلق إلى زمان الجنون- كما هو التحقيق، كما أشرنا إليه. أو لتعارضها، فيرجع- بعد التساقط- إلى الأصل الحكمي.

(٢) لانتفاء الأصول الموضوعية حينئذ، فيتعين الأصل الحكمي الذي هو أصالة عدم الوجوب.

(٣) المشهور: أن الخيار المجمعول في العقد لا- ينافى انتقال الملك به، فلا- يتوقف حصول الملك على انقضاء زمان الخيار. و عن الشيخ: توقف الانتقال على انقضاء زمان الخيار. و على الأول المشهور، فهل يجوز تصرف مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧

[مسألة ٧: إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد]

(مسألة ٧): إذا كانت الأعيان الزكوية مشتركة بين اثنين أو أزيد يعتبر بلوغ النصاب في حصة كل واحد (١)، فلا- تجب في النصاب الواحد إذا كان مشتركاً.

[مسألة ٨: لا فرق في عدم وجوب الزكاة في العين الموقوفة بين أن يكون الوقف عاماً أو خاصاً]

(مسألة ٨): لا فرق في عدم وجوب الزكاة في العين الموقوفة بين أن يكون الوقف عاماً أو خاصاً (٢). و لا تجب

غير ذى الخيار في العين أو لا يجوز؟ قولان، مبنيان على أن الخيار حق قائم بالعين أو بالعقد، فعلى الأول لا يجوز التصرف في العين، لأنها موضوع حق الغير، فالتصرف فيها تصرف في الحق. و على الثاني يجوز لقاعدة السلطنة من غير مزاحم. و حينئذ نقول: لأجل أن المصنف يرى ما هو المشهور، و أن الخيار حق قائم بالعقد لا غير، أفتى بأن ابتداء الحول من حين العقد لاجتماع الشرائط حينئذ. و لازم قول الشيخ: أن ابتداء الحول حين انقضاء زمان الخيار. كما أنه أيضاً لازم القول بمنع التصرف زمان الخيار.

هذا و ما اختاره المصنف في المسألتين هو الأظهر، كما تعرضنا له في حاشية المكاسب. نعم لا يبعد أن يكون الخيار المشروط برد الثمن مجعولاً- بحسب ارتكاز المتعاملين في العين- بنحو تعدد المطلوب، فلا يجوز التصرف في العين حينه، و لو اتفق عصياناً أو غيره أو تلفت لم يسقط الخيار، بل يفسخ صاحبه و يرجع بالقيمة. و تحقيق ذلك موكول إلى محله.

(١) بلا إشكال. و يأتي الاستدلال له في المسألة الثالثة من فصل زكاة الأنعام.

(٢) بلا-خلاف، كما عن الكفاية و الحداثق. و فى الجواهر: نفى الاشكال فيه. نعم قد يظهر من محكى وقف التذكرة- حيث جعل وجوب الزكاة ثمرة الخلاف فى كون الوقف ملكاً للواقف أو الموقوف عليهم- الخلاف. و لكنه غير ظاهر، لعدم التمكن من التصرف، فإنه مناف لصحة الوقف، مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨
فى نماء الوقف العام (١). و أما فى نماء الوقف الخاص فتجب على كل من بلغت حصته حد النصاب.

[مسألة ٩: إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور]

(مسألة ٩): إذا تمكن من تخليص المغصوب أو المسروق أو المحجور بالاستعانة بالغير أو البيئه أو نحو ذلك- بسهولة فالأ-حوط إخراج زكاتها (٢). و كذا لو مكنه الغاصب

كما هو ظاهر.

(١) بلا خلاف ظاهر، معللين له: بأنه لا يملك إلا بعد القبض، بخلاف الوقف الخاص. و هذا يتوقف على أن المائز بين الوقف العام و الخاص أن الموقوف عليه فى الأول الكلى و إن انحصر فى واحد، الذى لا- يتعين فى الخارج إلا بالقبض، و فى الثانى الجزئى و إن كثر، فيملكه الموقوف عليهم بالنماء، كما يملك المشتركون نماء الملك المشترك بينهم، و لو كان المائز غير ذلك لم يتم التعليل. لكن الظاهر الأول.

هذا إذا كان غرض الواقف ملك النماء، أما لو كان الغرض المصرفية فلا زكاة فى النماء، حتى لو كان المصرف شخصاً خاصاً أو أشخاصاً لعدم الملك. نعم لو صرفه الولي بنحو التمليك كان ابتداء الحول زمان الملك.

(٢) لاختلاف النصوص فى ذلك، فالذى يظهر مما اشتمل عليه جملة منها- مثل كونه عنده، أو فى يده، أو يقع فى يده- اعتبار اليد الفعلية بلا ممانع أصلاً، و مقتضاه عدم وجوب الزكاة فى الموارد المذكورة، لانتفاء الشرط المذكور. و الذى يظهر من خبر زرارة: «فإن كان يدعه متعمداً و هو يقدر على أخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين» (١).

و نحوه حسن سدير المشتمل على التعليل

بقوله (ع): «لأنه كان غائباً عنه و إن كان احتبسه» (٢)

الاكتفاء بمطلق القدرة على الأخذ، و لو بواسطة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩

من التصرف فيه، مع بقاء يده عليه (١)، أو تمكن من أخذه سرقة، بل و كذا لو أمكن تخليصه ببعضه، مع فرض انحصار طريق التخليص بذلك أبداً. و كذا فى المرهون (٢) إن أمكنه فكه بسهولة.

[مسألة ١٠: إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة]

(مسألة ١٠): إذا أمكنه استيفاء الدين بسهولة و لم

الاستعانة بالغير أو بالبينة أو غيرهما، ومقتضاه وجوبها لحصول الشرط، كما حكى عن الخلاف، و النهاية، و النافع، و التحرير. و عن المدارك و الروضة و البيان: إنما تسقط الزكاة عن المغصوب و نحوه إذا لم يمكن تخليصه و لو ببعضه، بل عن الروضة: اعتبار عدم إمكان الاستعانة و لو بظالم. و عن جماعة: تقييد سقوط الزكاة في المحجور بما إذا لم يكن عنده بينة، و عن المحقق الثاني: أنه مشكل. و كأنه لقرب دعوى انصرافه إلى صورة عدم الممانع المعتد به، فلا يشمل الفروض المذكورة، بل هو الأقرب، كما يشير إليه ما في خبر زرارة: «فإن كان يدعه متعمداً».

فإن الظاهر منه صورة عدم وجود العذر في تركه، و لا يشمل صورة القدرة مع العذر العرفي في تركه. و من ذلك يظهر عدم وجوب الزكاة في الأمثلة المذكورة في غالب الأحوال.

(١) هذا الفرض لا ينبغي عده من صور الأشكال، لعدم القدرة على العين و لو بواسطة، و التمكن من بعض التصرفات فيها - كالانتفاع و نحوه - غير كاف في الوجوب، كما عرفت.

(٢) الظاهر أن حق الرهانة مانع و إن أمكن رفعه بسهولة، لأن ذلك لا يمنع من صدق كونه محبوساً عنه لأجل الحق. و ذلك بخلاف الموانع الخارجية، فإنه إذا أمكن رفعها لا يصدق عليها أنها موانع،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠

يفعل لم يجب إخراج زكاته (١). بل و إن أراد المديون الوفاء و لم يستوف اختياراً، مسامحةً أو فراراً من الزكاة. و الفرق بينه و بين ما ذكر من المغصوب و نحوه: أن الملكية حاصله في المغصوب و نحوه، بخلاف الدين فإنه لا يدخل في ملكه إلا بعد قبضه.

(١) كما هو المشهور، بل شهرة عظيمة، بل عليه إجماع المتأخرين، كما في الجواهر. و يشهد له - مضافاً إلى ما دل على نفي الزكاة فيما ليس في يده أو ليس عنده - ما دل على أنه لا زكاة في الدين،

كصحيح ابن سنان: «لا صدقة على الدين، و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك» (١)

، و

مصحيح إسحاق: «قلت لأبي إبراهيم: الدين عليه زكاة قال (ع): لا، حتى يقبضه. قلت: فإذا قبضه أيزكيه؟ قال (ع):

لا، حتى يحول عليه الحول في يده» (٢)

- و نحوهما غيرهما - و

خبر على ابن جعفر (ع): المروى عن قرب الاسناد و عن كتاب ابن جعفر (ع): «عن الدين يكون على القوم المياسر إذا شاء قبضه صاحبه، هل عليه زكاة؟ قال (ع): لا، حتى يقبضه، و يحول عليه الحول» (٣).

و عن المقنعة و المبسوط و الخلاف و جمل السيد و غيرها: الوجوب في الدين إذا كان صاحبه يقدر على أخذه و لم يأخذه، لخبر عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «ليس في الدين زكاة، إلا أن يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره. فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١٥، و ملحقة.

[مسألة ١١: زكاة القرض على المقرض بعد قبضه]

(مسألة ١١): زكاة القرض على المقرض بعد قبضه (١)

يقبضه» (١)

و ،

خبر عبد العزيز عنه (ع): «عن الرجل يكون له الدين، أ يزيكه؟ قال (ع): كل دين يدعه هو إذا أراد أخذه فعليه زكاته، و ما كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة» (٢)

و ،

صحيح الكنانى عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل ينسى أو يعبر فلا يزال ماله ديناً، كيف يصنع فى زكاته؟ قال (ع): يزيكه، و لا يزيكى ما عليه من الدين، فإنما الزكاة على صاحب المال» (٣)

و ،

صحيح إسماعيل بن عبد الخالق: «سألت أبا عبد الله (ع): أ على الدين زكاة؟ قال (ع): لا. إلا أن تفر به» (٤).

لكن هذه النصوص و إن كانت أخص مما سبق، إلا أن حملها على الاستحباب أولى من ارتكاب تقييد تلك، بحملها على الدين الذى لا يكون تأخيره باختيار مالكة، فان ذلك يوجب انتفاء خصوصية الدين، و هو خلاف ظاهر تلك النصوص. مع أن رواية ابن جعفر (ع)

معارضة لها و هى صريحة فى نفى الوجوب، فتكون قرينة على الحمل على الاستحباب و حينئذ يكون سبيلها سبيل رواية عبد الحميد المتضمنة لثبوت الزكاة على الدين المؤجل إلى ثلاث سنين (٥) إذ الظاهر أنه لا عامل بمضمونها، بل صحيح الكنانى فى مورده النسبية، و هى ظاهرة فى ذلك.

(١) بلا خلاف، كما عن الخلاف، و السرائر، و غيرهما، بل عن

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢

لا المقرض، فلو اقترض نصاباً من أحد الأعيان الزكوية و بقى عنده سنة و جب عليه الزكاة. نعم يصح أن يؤدى (١) المقرض عنه تبرعاً، بل يصح تبرع الأجنبى أيضاً. و الأحوط

التفحيح: نسبته إلى الأصحاب. و تشهد له النصوص المستفيضة،

كمصحح زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل دفع إلى رجل مالا قرضاً، على من زكاته، على المقرض أو على المقترض؟ قال (ع): لا، بل زكاتها إن كانت موضوعه عنده حولاً عن المقترض» (١)

و

صحيح يعقوب ابن شعيب: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقرض المال للرجل السنة و سنتين و الثلاث أو ما شاء الله، على من الزكاة، على المقرض أو على المستقرض؟ فقال (ع): على المستقرض، لأن له نفعه و عليه زكاته» (٢) و نحوهما غيرهما.

(١) كما عن غير واحد. و يشير اليه □
صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «في رجل استقرض مالا، فحال عليه الحول و هو عنده، قال (ع): إن كان الذي أقرضه يؤدي زكاته فلا زكاة عليه و إن كان لا يؤدي أدى المستقرض» (٣) و ربما علل: بأنها دين كسائر الديون التي يجوز التبرع في وفائها.
و فيه: أن إيتائها عبادة، و النيابة فيها عن الحي ممنوعه. اللهم إلا أن يكون مقتضى القواعد الأولية جواز النيابة عن الحي، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث القضاء عن الأموات. و الإجماع على عدم الجواز غير شامل للمقام بل الإجماع و النصوص متفقان على جواز التوكيل في أدائها الذي هو نوع

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣

الاستئذان من المقترض (١) في التبرع عنه، و إن كان الأقوى عدم اعتباره. و لو شرط في عقد القرض أن يكون زكاته على المقرض، فإن قصد أن يكون خطاب الزكاة متوجهاً إليه لم يصح (٢)، و إن كان المقصود أن يؤدي عنه صح (٣).

من الاستنابة فيه. و من ذلك تعرف أنه يصح تبرع الأجنبي بها.

(١) فعن الدروس و البيان: اعتبار الاذن من المقترض. و وجهه غير ظاهر. إلا ما أشرنا إليه: من أنها عبادة تجب على المقترض، فلا بد من فعله لها و لو بالتسيب. و فيه- مع أنه خلاف إطلاق الرواية-: أن مجرد الاذن غير كاف في صحة النسبة و إلا لكفى في سائر موارد النيابة عن الحي، مع أن المدار فيها قصد النائب النيابة لا غير.

(٢) لكون الشرط مخالفاً للكتاب و السنة، أعنى: إطلاق ما دل على أن الزكاة على المالك في ماله، و الشرط المخالف للكتاب و السنة باطل اتفاقاً نصاً و فتوى.

(٣) كما عن جماعة كثيرة، منهم الشيخ في قرض النهاية و زكاة المبسوط، و العلامة في قرض المختلف، و الشهيد الثاني في المسالك. لعموم أدلة نفوذ الشرط. و توهم: أنه مخالف للكتاب و السنة، لأن أدلة وجوب الزكاة إنما دلت على ثبوتها على المالك، في ماله الخاص الزكوى، فاشتراط ثبوتها على غير المالك، أو في غير المال الزكوى مخالفة لتلك الأدلة.

و لأنها عبادة، و لا تجوز النيابة فيها عن الحي. مندفع: بأن الشرط المذكور لا ينافي تلك الأدلة بوجه، بل مبني على العمل بها، فإن مرجع الشرط إلى أن الزكاة التي ثبتت على في مالي و لزمى أداؤها أدها عنى، و قد عرفت: اتفاق النص و الفتوى على جواز النيابة فيها.

و قد يشهد لما ذكرنا:

□
صحيح ابن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع)

مستمك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤

.....

يقول: باع أبي من هشام بن عبد الملك أرضاً بكذا وكذا ألف دينار، واشترط عليه زكاة ذلك المال عشر سنين» (١)

و

صحيح الحلبي عنه (ع) «باع أبي أرضاً من سليمان بن عبد الملك بمال، واشترط عليه في بيعه: أن يزكى هذا المال من عنده لست سنين» (٢).

اللهم إلا أن يحتمل: أن يكون المراد من الصحيحين زكاة السنين السابقة على البيع، لكون المال المجعول ثمناً مما فيه زكاة. ومثله في الإشكال: توهم أن عقد القرض جائز، فالشرط فيه لا يجب الوفاء به. إذ فيه أولاً: أن عقد القرض ليس جائزاً، بل هو لازم لعمومات اللزوم. وما دل على جواز مطالبته المقرض للمقترض دائماً لا ينافي ذلك، وإنما الذي ينافيه جواز الرجوع بالعين المقترضة، وهو غير ثابت، بل هو خلاف عموم اللزوم. ولو سلم جوازه فلا ينافي صحة الشرط فيه ووجوب العمل به، كما هو محقق في محله، و قد أشار المصنف إلى وجهه في كتاب المضاربة. نعم لو فسخ العقد الجائر رجع الشرط إلى كونه شرطاً ابتدائياً لا يجب الوفاء به، بناء على عدم نفوذ الشرط الابتدائي حدوداً وبقاءً. فلا حظ.

نعم قد يشكل ذلك: بأن التفكيك بين العقد و الشرط في الجواز و اللزوم بعيد. كما يمكن الإشكال في الشرط المذكور بكونه موجباً للربا،

لقولهم (ع): «جاء الربا من قبل الشروط ..» (٣)

، فهو من قبيل شرط الزيادة. وفيه: أن الشرط في عقد القرض إنما يوجب الربا إذا كان على المقترض لا على المقرض. فراجع.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الصرف حديث: ١.

مستمك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥

[مسألة (١٢): إذا نذر التصدق بالعين الزكوية]

(مسألة ١٢): إذا نذر التصدق بالعين الزكوية، فإن كان مطلقاً غير موقت و لا معلقاً على شرط لم تجب الزكاة فيها (١)،

(١) كما عن جماعة كثيرة، لأن التصرف فيه منافع للنذر، فيكون مخالفة لما دل على وجوب الوفاء به، و قد عرفت: أن المنع عن التصرف شرعاً كالمنع عنه عقلاً في مانعيته عن وجوب الزكاة. □

نعم يقع الكلام في وجه المنع من التصرف، و هل هو ثبوت حق لله سبحانه؟ أو حق للفقراء الذين نذر التصدق عليهم؟ أو لا هذا و لا ذلك و لكن ثبوت التكليف بالعمل على طبق النذر، و الوفاء به يستتبع وجوب حفظ المال، فالتصرف فيه منافع للحفاظ الواجب، فيكون غير مقدور عليه شرعاً؟ التحقيق هو الأول، لما تحقق في محله: من أن معنى الخبر و الإنشاء واحد، و الاختلاف بينهما بقصد

الحكاية في الخبر وقصد الإيجاد في الإنشاء.

ولأجل أنه لا ريب في أن قول المخبر: «لزيد علي أن أحيط ثوبه» معناه الاخبار عن ملكية زيد على المخبر أن يخطط ثوبه، وبذلك يكون إقراراً واعترافاً على نفسه، فليكن معناه إنشاء كذلك، أعني: إنشاء ملكية أن يخطط ثوبه، ومقتضى ذلك أن يكون معنى قول الناذر: «لله علي أن أتصدق بمالي على الفقراء» إنشاء الملكية لله سبحانه، إذ لا نغنى بكون الشيء موضوع حق إلا كونه موضوع فعل مملوك لدى الحق.

و أما دعوى ثبوت حق للفقراء في العين فشيء لا مأخذ له واضح.

ومجرد وجوب الصدقة عليهم لا يستتبع حقاً لهم ولا يتفرع عليه. وقياس المقام بباب الواجبات المالية- مثل وجوب إيتاء الزكاة لأهلها، و وجوب إيصال الخمس لمستحقه، و وجوب الكفارة عند أسبابها- حيث دل الخطاب بالالتزام على ثبوت ملكية الفقراء أو السادات للأمور المذكورة في غير محله،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦

.....

إذ استفادة ذلك لم يكن من محض الخطاب بالدفع، وإنما كان من قرائن متصلة أو منفصلة. وكيف تصح دعوى ثبوت حق للفقراء في المال إذا نذر التصديق به عليهم مع أن ذلك أمر لم يجعله الناذر على نفسه، و دليل الوجوب ليس إلا وجوب الوفاء بالنذر، و هو لا يقتضى أكثر مما يقتضيه النذر؟ بل ذلك مخالفة للنذر، لأن المنذور هو التصديق بمعنى التملك على وجه القربة، و هو إنما جعل بالنذر لله سبحانه و لم يجعل للفقراء، فلو استحق الفقراء هذا التملك بنفس النذر لزم وقوع ما لم ينذر. و بالجملة:

فالقول الثاني ضعيف.

و أما القول الثالث فهو مبني على كون الظرف لغوياً و اللام التعديّة لا لام الملك و يكون الظرف مستقراً، و معنى قول الناذر: «لله علي أن أتصدق»: «التزمت لله تعالى علي» فاللام متعلّقة ب (التزمت) المستفاد من الإنشاء، فليس مفاد النذر إلا الالتزام بفعل المنذور، و وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوبه لا غير. لكن المبني المذكور خلاف ظاهر الكلام جداً كما عرفت.

ثمّ إنه بناء على ثبوت حق لله سبحانه أو الفقراء، فالحق المذكور يقتضى المنع من التصرف في موضوعه، لأن قاعدة السلطنة على الحقوق- التي هي قاعدة السلطنة على الأموال- توجب قصور سلطنة غير السلطان عن كل تصرف مناف لذلك الحق، و من المعلوم أن التصرف بالعين مناف له فيمتنع. و بناء على عدمه فالتكليف بالوفاء بالنذر لما كان مستتبعاً للتكليف بحفظ المال مقدمة للتصدق، فكل ما ينافي حفظه يكون ممنوعاً عنه، لئلا يلزم مخالفة التكليف النفسى بالتصدق، كما عرفت. نعم يفترق الأخير عن الأولين: بأن التصرف الاعتباري- بالبيع أو الهبة أو نحوهما- على الأخير يكون صحيحاً و إن كان محرماً، لعدم اقتضاء تحريمه الفساد، نظير البيع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧

.....

وقت النداء. و على الأولين يكون فاسداً، لقصور سلطنة المالك على ماله الذي هو موضوع حق الغير.

ثمّ إن هذا كله فيما لو نذر التصديق، بمعنى الفعل. أما لو نذر كونه صدقة المسمى بنذر النتيجة، فعن المدارك: أنه قطع الأصحاب بأن هذا أولى من الأول، يعنى: في المنع عن وجوب الزكاة. و كأنه لصيرورته صدقة بنفس النذر، و خروجه عن ملك الناذر بمجرد النذر، و ظاهره المفروغية عن صحته. و كأنه إما لبناهم على صحة نذر النتيجة كليه، أو في خصوص نذر الصدقة، فعن بعض دعوى الإجماع على الخروج عن الملكية إذا نذر كون الحيوان هدياً، و عن بعضهم ذلك إذا نذر كونه أضحية.

هذا ولا يخفى أنه بناء على التحقيق من أن مفاد النذر جعل حق الله سبحانه - بمعنى: أن المنذور يكون ملكاً له تعالى على الناذر - لا مجال للقول بصحة نذر النتيجة. و توضيح ذلك: أن نتائج الأفعال، تارة تكون ملحوظة في ذمته معينة، و أخرى لا تكون كذلك، بل ملحوظة في نفسها من دون إضافة إلى ذمته، فإن كانت ملحوظة على النحو الأول صح أن تكون مملوكة لمالك، كما في إجارة الأجير على كون الثوب مصبوغاً أو مخيطاً أو نحو ذلك من الصفات التي هي من نتائج الأعمال. فإذا نذرنا الناذر و جعلها لله سبحانه كان مقتضى النذر اشتغال ذمته الناذر بها لله سبحانه فيجب عليه تحصيلها بأسبابها، كما في الإجارة على الصفة. و حينئذ لا يكون مفاد النذر حصول النتيجة، بل لا بد من تحصيلها بإنشاء آخر غير النذر، فيرجع نذر النتيجة - من هذه الجهة - إلى نذر الفعل، و ليس ذلك محل الكلام في نذر النتيجة.

و إن كانت ملحوظة على النحو الثاني امتنع أن تكون مضافة إلى مالك كما هو الحال في الأعيان التي لا تكون خارجية، و لا مضافة إلى ذمته أصلاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨

.....

فلا يصح أن تقول: «بعتك فرساً» إذا لم تكن خارجية، و لا مضافة إلى ذمته معينة، سواء أ كانت ذمته البائع أم غيره، كما هو موضح في محله فإذا امتنع ذلك في الأعيان فأولى أن يمتنع في مثل هذه الاعتباريات، مثل كون العبد حراً، و كون المال صدقة، و كون الزوجة مطلقة، و نحوها، فلا يصح قصد كونها لله سبحانه، فيمتنع نذرنا على النحو المذكور.

مضافاً إلى أن معنى الجملة النذرية تملك الله سبحانه كون العين صدقة، فالصيغة معناها جعل التملك، و أما جعل المملوك - و هو وصف الصدقة - فلا تعرض فيها لجعله، فيحتاج إلى جعل مستقل. و الجملة الواحدة لا تصلح لجعل المنسوب و جعل النسبة، إذ الأول مفاد (كان التامة) و الثاني مفاد (كان الناقصة) و لا يجتمعان في جملة واحدة. و عليه فلو نذر كون المال صدقة، أو الشاة أضحية، تعين أن يكون المراد جعلها في ذمته لله سبحانه، فيجب عليه تحصيلها بجعل مستقل غير النذر.

هذا كله بناء على أن مفاد النذر جعل المنذور لله سبحانه، و أما بناء على أن اللام متعلق ب (التزمت) و المجعول بالنذر بالالتزام بالأمر المنذور فأدلة نفوذ النذر دالة على نفوذ الالتزام المذكور، فان كان المنذور نتيجة كان مقتضى أدلة نفوذه ثبوت تلك النتيجة، و إن كان فعلاً كان مقتضاها ثبوت الفعل عليه.

فحينئذ نقول: إن كان المنذور من الأمور العقدية المتقومة بطرفين لم يترتب الأثر على النذر، إلا مع رضا الطرف الآخر، و يكون النذر بمنزلة الإيجاب، فإذا انضم إليه القبول صح و لزم، و لو رد الطرف الآخر بطل. و عموم وجوب الوفاء بالنذر لا يكفي في إثبات صحته، لأنه لا يصلح لإحراز قابلية المحل، فلو لم تحرز القابلية من الخارج لم يمكن تطبيقه.

و إن كان من الإيقاعات صح. إلا أن يقوم دليل على اعتبار صيغة خاصة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩

و إن لم تخرج عن ملكه بذلك، لعدم التمكن من التصرف فيها، سواء تعلق بتمام النصاب أو بعضه (١). نعم لو كان النذر بعد تعلق الزكاة و جب إخراجها أو لا ثم الوفاء بالنذر (٢) و إن كان موقتاً بما قبل الحول و وفي بالنذر فكذلك لا تجب الزكاة إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب، و كذا إذا لم يف

في إنشائه كما في العتق، حيث لا يصح إنشاؤه إلا بمثل: «أنت حر».

و في قوله: «أعتقتك» خلاف، و لا يجوز بغيرهما إجماعاً. و كذا لو قام دليل على اعتبار إنشائه بنفسه بحيث لا يكفي إنشاء الالتزام به

فى إنشائه، و فى غير ذلك لا مانع من العمل بأدلة النفوذ لإثبات المنذور و ترتيبه. اللهم إلا أن يعتبر فيه شرائط خاصة غير الصيغ، مثل الطلاق الذى يعتبر فيه شهادة العدلين و طهارة المطلقة و غير ذلك، فيصح فى ظرف اجتماع الشرائط لا غير.

(١) بلا خلاف نظفر به، و لا تردد من أحد، كما عن شرح الروضة لعدم الفرق فى مانعية عدم القدرة على التصرف بين تمام النصاب و بعضه.

مضافاً إلى ما قيل: من أنه فى صورة تعلقه بالكل يستحيل التكليف بالزكاة إذ لا يجتمع فى مال واحد حقان يحيط أحدهما بالآخر.

(٢) أما وجوب الزكاة فلا شبهة فيه، لإطلاق دليلها بلا معارض.

و أما الوفاء بالنذر فكذلك لو كان متعلقه المقدار الزائد على الزكاة لعين ما ذكر. و لو كان متعلقه تمام المال، فان كان مفاد النذر التصديق بعد الفك صح النذر لرجحان المنذور، و وجب فكه بأداء الزكاة من مال آخر، و إن كان مفاده التصديق به على حاله بطل بالإضافة إلى مقدار الزكاة لعدم رجحان المنذور، بل لعدم القدرة عليه، لعدم السلطنة على التصرف بتمام النصاب من دون دفع الزكاة. أما بالإضافة إلى المقدار الزائد عليه فصحته و بطلانه مبنيان على كونه بنحو تعدد المطلوب و وحدته، فعلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠

به و قلنا بوجوب القضاء- بل مطلقاً- لانقطاع (١) الحول بالعصيان. نعم إذا مضى عليه الحول من حين العصيان وجبت (٢) على القول بعدم وجوب القضاء. و كذا إن كان مؤقتاً بما بعد الحول، فان تعلق النذر به مانع (٣) عن التصرف فيه.

الأول يصح، و على الثانى يبطل.

و توهم وجوب العمل بالنذر بالإضافة إلى الباقي، لأن ما لا يدرك كله لا يترك كله. مدفوع بتوقفه على الصحة- و لو اقتضاء- فى الجميع على كل حال، و هى منتفية لما عرفت من تعلقه بحق الغير المانع من انعقاده.

(١) قال شيخنا الأعظم (ره) فى زكاته: «فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا إشكال فى سقوط الزكاة- سواء وفى بالنذر فى وقته أم لم يف، و سواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت أم لا- لرجوع الموقت بعد حضور وقته إلى المطلق، و قد عرفت الحال. و فى شرح الروضة:

إنه لا- شبهة فى وجوب الزكاة هنا لو لم يف بالنذر فى وقته و لم نوجب القضاء. و فيه: أن مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء. إلا أن الظاهر ابتداء ما ذكره على أن عدم التمكن من التصرف إنما يقدر لو منع من التكليف بإخراج الزكاة، لا مطلقاً..».

أقول: المبنى المذكور قد عرفت فساده، للإجماع و النصوص على اعتبار القدرة على التصرف فى تمام الحول، لا فى خصوص زمان الأداء.

و من ذلك تعرف ما فى ظاهر المتن: من أن انقطاع الحول كان بالعصيان، فان الانقطاع إنما كان بالتكليف بالوفاء بالنذر لا بعصيانه. و كأنه يريد انقطاع الحول إلى زمان العصيان.

(٢) لاجتماع شرائط الوجوب.

(٣) لا فرق فى المنع بين القول بثبوت حق لله تعالى و القول بمجرد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١

و أما إن كان معلقاً على شرط، فان حصل المعلق عليه قبل تمام الحول لم تجب (١)، و إن حصل بعده وجبت (٢)، و إن

التكليف، إذ كما أن ثبوت الحق فعلاً- مانع من التصرف فى موضوعه، كذلك ثبوت التكليف فعلاً- يقتضى وجوب إبقاء العين إلى

وقت المنذور من باب وجوب المقدمة. نعم لو بنى فى الموقت على عدم ثبوت الحق أو التكليف إلا بعد الوقت أشكل وجه المنع من التصرف قبل الوقت، نظير المشروط بما بعد الحول، كما سيجىء.

(١) لأن المشروط بعد حصول شرطه كالمطلق الذى عرفت أنه مانع عن التصرف.

(٢) إذ لا حق ولا تكليف قبل حصول الشرط، فلا مانع من التصرف كما أشرنا إليه. اللهم إلا أن يقال: جواز التصرف شرعاً فى الحول ينافى الحق ولو فى زمان متأخر عنه، لأنه مفوت له، فإذا بنى على تقديم دليل وجوب الوفاء بالنذر على ما دل على جواز التصرف فى الملك فلا بد من البناء فى المقام على عدم جواز التصرف، وإلا لزم تخصيص دليل وجوب الوفاء بالنذر بغير المقام، فيلزم بطلان النذر والمفروض صحته. وكذا نقول بناء على أن مفاد النذر تكليف محض، فإن جواز التصرف شرعاً أيضاً ينافى وجوب الصدقة ولو فى المستقبل، لأنه مفوت لموضوعه، فلا يجوز عقلاً.

وإن شئت قلت: نذر الصدقة بالمال المشروط بالشرط المتأخر عن الحول إما أن يكون مشروطاً أيضاً ببقاء المال، وإما أن يكون مطلقاً غير مشروط ببقائه، فعلى الأول لا يجب الإبقاء، لأنه شرط النذر، فلا يكون النذر موجباً لحفظه، كما لا يقتضى الوجوب المشروط بشرط حفظ ذلك الشرط.

وعلى الثانى يجب إبقاء المال، لأن مرجع النذر حينئذ إلى نذر إبقائه إلى زمان الشرط والتصدق به بعده، فإذا كان إبقاء المال مندوراً لا يجوز إتلافه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢

حصل مقارناً لتمام الحول ففيه إشكال وجوه، ثالثها: التخيير (١) بين تقديم أيهما شاء، ورابعها: القرعة.

ويعتبر التصرف فيه. ولأجل أن موضوع المسألة النذر غير المشروط ببقاء المال كان الواجب الحكم بعدم جواز التصرف فيه وعدم وجوب زكاته.

فإن قلت: لا مانع من الالتزام ببطلان النذر إذا كان المنذور التصديق بتمام المال، لعدم رجحان المنذور لتعلقه بحق الغير، فإذا بطل النذر وجبت الزكاة، لعدم المانع من وجوبها. قلت: إنما يكون متعلقاً بحق الغير إذا فرض اجتماع شرائط وجوب الزكاة، وهو ممتنع، لأن النذر رافع للتمكن من التصرف الذى هو شرط للوجوب، فينتفى الوجوب بانتفائه.

فإن قلت: إذا قدم دليل النذر كان الأمر كما ذكر، ولو قدم دليل الزكاة كانت الزكاة واجبة وارتفع شرط النذر، فما وجه هذا الترجيح؟

قلت: الجمع بين الدليلين يقتضى الأخذ بالسابق موضوعاً، ويكون ذلك تخصصاً بالنسبة إلى اللاحق لا العكس، كما أشرنا إلى ذلك فى مواضع من هذا الشرح.

(١) يعنى: أحدها وجوب الزكاة، وثانيها عدمه. ثم إن قلنا بعدم وجوب الزكاة فيما لو حصل الشرط بعد الحول فهنا القول بعدم أولى.

وإن قلنا بالوجوب - كما اختاره فى المتن - فوجه الاحتمال الأول: أن عدم التمكن فى آخر أزمته الحول لا يقدر فى وجوب الزكاة، لعدم الاعتناء به فى الآن المذكور لقلته. وحينئذ لا يصح النذر لتعلقه بحق الغير. ووجه الاحتمال الثانى: ظهور الأدلة فى اعتبار التمكن فى تمام الحول حقيقة، وهو غير حاصل، والصدق المبني على المسامحة لا يعتد به، فيكون الحكم كما لو حصل الشرط فى أثناء الحول. ووجه التخيير: إما البناء على كون المقام من باب تراحم المقترضات. أو من باب التعارض الذى حكمه التخيير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣

[مسألة (١٣): لو استطاع الحج بالنصاب]

(مسألة ١٣): لو استطاع الحج بالنصاب، فإن تمَّ الحول قبل سير القافلة و التمكن من الذهاب وجبت الزكاة أولاً- (١) فإن بقيت الاستطاعة بعد إخراجها وجب، وإلا فلا. وإن

و فيه: أن التراحم يتوقف على تمامية المقتضى في الطرفين، وليس كذلك. إذ الأمر دائر بين الاحتمالين السابقين، فإن بنى على الأول ارتفع موضوع النذر وإن بنى على الثاني ارتفع موضوع الزكاة، فلا يمكن البناء على اجتماع المقتضيين. ومنه يظهر بطلان إجراء التعارض في المقام، لأنه إن بنى على الاحتمال الأول يتعين سقوط دليل النذر، وإن بنى على الثاني يتعين سقوط دليل الزكاة. مع أن التخيير حكم التعارض في المتباينين لا العامين من وجه- كما في المقام- فإن حكمه التسايط و الرجوع إلى دليل آخر.

اللهم إلا- أن يقال: إنما يرجع إلى دليل آخر إذا كان موافقاً لأحدهما لا ما إذا كان مخالفاً لهما، و في المقام لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة و نحوها مما كان نافياً للأمرين، فيتعين الرجوع إلى الاحتياط، فإن أمكن صرف العين في مجمع العنوانين وجب، وإلا تخير بينهما. هذا و المتعين من الاحتمالين هو الثاني، لظهور

قوله (ع): «حتى يحول عليه الحول في يده» (١)

في اعتبار التمكن في تمام الحول. فلاحظ.

و أما وجه القرعة: فعموم ما دل على أنها لكل أمر مشكل

(٢). و فيه: أنه على تقدير جواز العمل بهذا العموم فلا إشكال و لا اشتباه بعد كون مقتضى العمل بالقواعد تقديم النذر و سقوط الزكاة، كما عرفت.

(١) كما في محكى البيان. لعدم وجوب حفظ المال قبل التمكن من

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية القضاء، و مستدرک الوسائل باب: ١١ من الأبواب المذكورة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤

كان مضى الحول متأخراً عن سير القافلة وجب الحج (١)

□

السفر إلى الحج، بل يجوز التصرف فيه بنحو تزول الاستطاعة. لكن سيأتي- إن شاء الله تعالى- في محله الإشكال في هذا التحديد. و لو بنى عليه فشرط وجوب الزكاة حاصل.

(١) لتحقق الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج، و إذا وجب وجب حفظ المال مقدمة له، و حرم التصرف فيه، فينتفى شرط وجوب الزكاة، و لا مجال لأن يقال: لا يجب الحج لانتفاء الاستطاعة من جهة وجوب دفع الزكاة بعد حولان الحول، لأن وجوب الدفع مشروط بالتمكن من التصرف، المنتفى بوجوب الحج، المقتضى لحفظ المال عن التلف، و قد عرفت أن المقتضيين الشرعيين إذا كان كل واحد منهما رافعاً لشرط الآخر يجب العمل على الأسبق.

هذا إذا توقف الحج على صرف عين المال، و إلا لم يقتض وجوبه المنع من التصرف، فإذا حال الحول وجبت الزكاة، و حينئذ إذا كان وجوبها موجباً لثلم الاستطاعة سقط وجوب الحج. و لعله لذلك قال في القواعد: «لو استطاع بالنصاب و وجب الحج ثم مضى

الحول على النصاب فالأقرب عدم منع الحج من الزكاة ..» ونحوه حكى عن التذكرة، و النهاية والإيضاح، و البيان، معللاً في الثلاثة الأول: بأن الزكاة متعلقة بالعين بخلاف الحج، يعنى: فإنه متعلق بالذمة، و لا يتوقف على وجود العين. و إلا فمجرد تعلقه بالذمة و تعلقها بالعين لا يستلزم تحقق شرطها الذى هو التمكن من التصرف. ثم إنه يمكن أن يقال بوجوب الزكاة و الحج معاً فى صورة عدم توقف الحج على صرف العين، أما الزكاة فلما ذكر، و أما الحج فلأن فوات الاستطاعة يكون مستنداً الى تقصيره فى عدم تبديل النصاب، و إذا مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥

و سقط وجوب الزكاة. نعم لو عصى و لم يحج وجبت بعد تمام الحول (١). و لو تقارن خروج القافلة مع تمام الحول وجبت الزكاة أولاً لتعلقها بالعين (٢)، بخلاف الحج.

[مسألة ١٤]: لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه]

(مسألة ١٤): لو مضت سنتان أو أزيد على ما لم يتمكن من التصرف فيه بأن كان مدفوناً و لم يعرف مكانه، أو غائباً، أو نحو ذلك- ثم تمكن منه استحباب زكاته لسنة (٣)، بل يقوى استحبابها بمضى سنة واحدة أيضاً.

استند فوات الاستطاعة إلى تقصير المكلف استقر عليه الحج و وجب و لو متسكعاً.

(١) هذا غير ظاهر، لأن التكليف بالحج بحدوثه يمنع من التصرف و العصيان لا أثر له فى رفع ذلك، كما تقدم فى النذر الموقت بما قبل الحول إذا لم يف به. نعم لو فرض عدم توقف السفر إلى الحج على صرف ذلك المال- بأن يمكنه السفر متسكعاً، أو باستدانة مال آخر- لم تسقط الزكاة إذا تمّ الحول على المال، سواء حج أم عصى. و كذا لو بنى على عدم وجوب المقدمة غير الموصلة، و كان عازماً حين الاستطاعة على عدم الحج فإنه تجب الزكاة عليه إذا لم يحج و لم يتصرف بالمال. فسقوط الزكاة بالاستطاعة فى أثناء الحول إنما يكون بناء على وجوب مطلق المقدمة، و فرض توقف الحج على صرف ذلك المال فى طريقه.

(٢) قد عرفت: أن مجرد ذلك غير كاف فى وجوبها إذا كان وجوب الحج مانعاً عن التصرف بالعين، لتوقفه على وجود النصاب أو بعضه. نعم إذا لم يتوقف الحج على وجود النصاب. أو قلنا: بأن المنع عن التصرف فى آخر أجزاء الحول ليس مانعاً عن وجوب الزكاة وجبت الزكاة و سقط الحج، لعدم الاستطاعة.

(٣) بلا خلاف فيه فى الجملة، بل ظاهر محكى التذكرة و المنتهى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦

[مسألة ١٥]: إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة]

(مسألة ١٥): إذا عرض عدم التمكن من التصرف بعد تعلق الزكاة أو بعد مضى الحول متمكناً فقد استقر الوجوب (١)، فيجب الأداء إذا تمكن بعد ذلك، و إلا فإن كان مقصراً يكون ضامناً (٢)، و إلا فلا.

الإجماع عليه. و يدل عليه- فى المدفون و الغائب- خبراً زراراً

و سدير

، المتقدمان فى شرطية التمكن من التصرف «١»، و

مصصح رفاعه: «عن الرجل يغيب عنه ماله خمس سنين، ثم يأتيه فلا يرد رأس المال، كم يزكيه؟

قال (ع): سنة واحدة» (٢)

المحمولة على الاستحباب إجماعاً. نعم في التعدى عن موردها إلى كل ما لم يتمكن من التصرف فيه - كما قد يظهر من المتن - غير ظاهر. ولا سيما بملاحظة اختصاص أكثر الفتاوى بهما.

نعم في محكى المنتهى: ذكر المغصوب والضال. ولا يحضرني إطلاق لهم يشمل كل ما لم يتمكن من التصرف فيه. ثم إن المحكى عن أكثر الكتب: تخصيص الحكم بالضال والمفقود ثلاث سنين، وعن البيان وجامع المقاصد والمفاتيح: شمول الحكم لسنتين.

و بساعدهم: إطلاق خبر زرارة

، بل قرب في الجواهر: عمومه للسنة الواحدة - كما قواه في المتن - وهو في محله.

(١) لتحقق شرطه، وهو التمكن من التصرف في الحول.

(٢) المعروف: أنه إذا تعلقت الزكاة بعين المال فلم يتمكن من أدائها فتلفت لم يضمن، وإن تمكن منه فأهمل ضمن. وعن المنتهى: الإجماع على الأول، وعن التذكرة والمدارك: الإجماع على الثانى. والأول مقتضى أصالة البراءة من الضمان. كما أن الثانى - أيضاً - مقتضى أصالة الضمان

(١) لاحظ الشرط الخامس من شروط وجوب الزكاة.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧

[مسألة (١٦): الكافر تجب عليه الزكاة]

(مسألة ١٦): الكافر تجب عليه الزكاة (١)، لكن

على الأمين المفرط، بناء على وجوب الأداء فوراً، لأن تركه تفريط منه.

نعم بناء على عدم وجوب الفورية يشكل كونه مقتضى الأصل. إلا إذا كانت يده ليست يد أمانة، بناء على عموم: «على اليد ..» لغير الأمين. لكن المبنى المذكور - مع مخالفته لظاهر الإجماع على كونه أميناً - مقتضاه الضمان مع عدم الإهمال.

فالمتمتعين الاعتماد فى الضمان مع الإهمال - بناء على عدم وجوب الفور - على الإجماع المحكى، و ظاهر غير واحد من النصوص، كمصحح زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل بعث إلى أخ [له] زكاته ليقسمها فضاغت فقال (ع): ليس على الرسول، ولا على المؤدى ضمان. قلت: فإن لم يجد لها أهلاً ففسدت و تغيرت، أ يضمنها؟ فقال (ع): لا، ولكن إذا عرف لها أهلاً ففطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها» (١)

و

مصصح ابن مسلم: «رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاغت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال (ع): إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده» (٢).

(١) على المشهور المعروف، بل حكى: إجماع أصحابنا على أن الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول. و يقتضيه: عموم أدلة التكليف و خصوص جملة من الآيات، مثل قوله تعالى: (وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ..) (٣). و قوله تعالى: (لَمْ نَكُ

مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ لَمْ نَكْ

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ١.

(٣) فصلت: ٦-٧).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨

لا تصح منه (١) إذا أداها. نعم للإمام (ع) أو نائبه أخذها منه قهراً (٢).

نُطِعْمُ الْمِسْكِينَ .. «١». و يدل عليه في المقام: ما ورد من تقبيل النبي (ص) خبير، و أنه جعل عليهم في حصصهم - سوى قبالة الأرض - العشر، و نصف العشر
«٢». فراجع.

(١) بلا إشكال كما عن المدارك. لا اعتبار الايمان - فضلا عن الإسلام - في صحة العبادات إجماعاً، التي منها إيتاء الزكاة إجماعاً.

ثم إنه قد يستشكل في ثبوت الوجوب على الكافر مع عدم الصحة:

بأنه إن أريد وجوب أدائها حال الكفر فهو تكليف بما لا يصح، و إن أريد بعد الإسلام فهو مناف لبنائهم على سقوطها بالإسلام.
أقول: الإشكال المذكور لا - ورود له على وجوبها وضعاً في المال - بمعنى: تعلقها به كتعلقها بمال المسلم - إذ يترتب على تعلقها به كذلك جواز انتزاعها منه قهراً أو اختياراً. و أما وجوبها تكليفاً فالمراد منه وجود مناط الوجوب عليه، و إن امتنع توجهه إليه فعلا لعدم إسلامه قبل أو ان التعلق، المستلزم لعدم قدرته على الامتثال، فالمراد من الوجوب ما يقابل انتفاؤه رأساً، لا الوجوب الفعلي.
(٢) كما عن المسالك. لأن الحاكم الشرعي بولايته على الفقراء له استيفاء أموالهم و استنقاذ حقوقهم، و مجرد عدم صحة الإيتاء من الكافر و عدم مقريته له لا - يوجب تعذر استيفاء حقوق الناس منه، كما في المسلم الممتنع، فيكون الحاكم ولياً عليه في التعيين، كما يكون ولياً على الممتنع فيه. و حينئذ يسقط وجوب الأداء بانتفاء موضوعه لا بامتثال النائب،

(١) المدثر: ٤٣-٤٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩

و لو كان قد ألتفها فله أخذ عوضها منه (١).

[مسألة (١٧): لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه]

(مسألة ١٧): لو أسلم الكافر بعد ما وجبت عليه

لامتناع النيابة في العبادة عن الكافر.

و كذا الحال في التعيين، فإنه لا بد فيه من النية كالأداء إجماعاً، على ما حكاه غير واحد، منهم المحقق و العلامة في المعبر و المنتهى على ما حكى.

فلا يتعبد عنه في التعيين، كما لا يتعبد عنه في الأداء.

(١) لقاعدة الضمان بالإتلاف، وحينئذ فتؤخذ منه قهراً. لكن المحكى عن تصريح الشيخين، و الفاضلين، و الشهيدين، و غيرهم: عدم الضمان، بل عن جماعة: نسبتبه إلى المشهور. و دليله غير ظاهر. نعم استدلل له: بأن الكافر لا يتمكن من الأداء، و التمكن منه شرط في الضمان. و فيه:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٤٩

أنى لكافر يتمكن من الأداء، و إنما الذى لا يتمكن منه الأداء الصحيح المقرب، و هو ليس بشرط للضمان، كما يظهر من ملاحظة النصوص المتقدمة. مع أنه تمكن دعوى تمكنه من الأداء الصحيح بالإسلام قبل وقت التعلق. إلا أن يشكل الأخير: بأن التمكن المستند الى ما قبل التعلق لا يجدى فى الضمان. و يشكل ما قبله: بأن عدم شمول نفي الضمان عند عدم التمكن لمثله لا يقتضى الضمان، إلا بناء على عموم: «على اليد .. للفرض.

فالعمدة: أن التمكن من الأداء شرط للضمان بالتلف لا بالإتلاف الذى هو محل الكلام، فان الضمان به ليس مشروطاً بالتمكن من الأداء، كما لا يخفى. و قد أطل شيخنا الأعظم (ره) فى تقريب عدم الضمان بما لم يتحصل لنا المراد منه. مع أنه فى آخر كلامه قال: «و يبقى الكلام فى دليل ما ذكره: من اشتراط الإسلام فى الضمان، و ليس بواضح، كما اعترف به غير واحد».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠

الزكاة سقطت عنه (١) و إن كانت العين موجودة، فإن الإسلام يجب ما قبله.

(١) كما هو المشهور، بل فى مفتاح الكرامة: «ما وجدنا من خالف أو توقف قبل صاحب المدارك و صاحب الذخيرة»، و عن مجمع البرهان:

أنه قال: لعله للإجماع و النص. و يريد بالنص:

النبوى المشهور: «الإسلام يجب ما قبله» «١».

لكن يمكن أن يستشكل فيه:

أولاً: بوروده مورد الامتتان المنافى لشموله للمقام، لأنه خلاف الامتتان بالإضافة إلى الفقراء.

و ثانياً: بأن ظاهر الحديث جب حال الكفر عن حال الإسلام، فيختص بما لو كان ثابتاً حالاً الإسلام لاستند إلى ما ثبت حال الكفر، مثل التكليف بقضاء العبادات حال الإسلام فإنه لو ثبت كان مستنداً الى الفوت حال الكفر فقطع حال الكفر عن حال الإسلام يقتضى أن لا يترتب على الفوت الثابت حال الكفر التكليف بالقضاء حال الإسلام. و هذا لا يجرى فى مثل الزكاة لأن حول الحول مثلاً على العين الزكوية يوجب حدوث حق للفقراء، فاذا حدث كان بقاؤه مستنداً إلى استعداد ذاته، فإذا أسلم وبقى الحق المذكور للفقراء بعد إسلامه لم يكن بقاؤه مستنداً إلى حول الحول حال الكفر ليشمله الحديث، و إنما يستند بقاؤه إلى استعداد ذاته، فلا يشمله الحديث.

و دعوى: أن تعلق حق الفقراء ناشئ من الأمر بأداء الزكاة، و الأمر المذكور إنما يستند إلى حول الحول حال الكفر، فاذا كان الحديث نافياً لوجود ما لو وجد كان مستنداً إلى ما قبل الإسلام كان نافياً للأمر المذكور، و إذا انتفى انتفى الحق المذكور، لانتفاء منشأه. فيها: منع ذلك جداً. بل الأمر بالعكس، فان السبب فى الأمر بالإيتاء ثبوت الحق، كما يقتضيه تعلق الإيتاء بالزكاة تعلق الحكم بموضوعه المقتضى لثبوته فى رتبة سابقة عليه، نظير

(١) تقدم الكلام حول الحديث في أوائل فصل صلاة القضاء من الجزء السابع من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١

.....

قولك: «ادفع مال زيد اليه» لا من قبيل: «ادفع مالك الى زيد».

و بالجملة: ملاحظة مجموع ما ورد في الزكاة من أدلة التشريع يقتضى الجزم بأن جعل الحق ثابت في الرتبة السابقة على الأمر بالإيتاء، وإلا فالأمر بإيتاء الإنسان ماله إلى غيره لا يقتضى بوجه ثبوت حق للغير في ماله كى يدعى أن الأمر بإيتاء الزكاة منشأ لثبوت الحق، و قوله تعالى: «تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ..» (١) يراد منها ما ذكرنا. و نسبتها إلى أموالهم يراد أن أصلها من أموالهم. أو لأنها قبل الدفع لم تتعين زكاة، إنما تتعين به.

و دعوى: أن الملكية من الأحكام الوضعية، و هى منتزعة من التكليف.

مندفعة: بما تقرر فى محله: من أن الانتزاع لو سلم فإنما هو فى غير ما كان مثل الملكية و الحقية و نحوهما، مما أخذ موضوعاً للأحكام الشرعية، لامتناع انتزاع الموضوع من حكمه. فراجع المسألة فى الأصول.

و ثالثاً: بأن البناء على عموم حديث الجب يوجب تخصيص الأكثر إذ لا ريب فى بقاء إيقاعاته و عقوده و ما عليه من الديون و نحوها على ما هى عليه قبل الإسلام، و ذلك يوجب البناء على إجماله، و القدر المتيقن عدم مؤاخذته على الكفر السابق، و ليس منه ما نحن فيه.

و يمكن الجواب على الأول: بأنه لو سلم كون الحديث وارداً مورد الامتنان فإنما هو بالإضافة إلى المسلم نفسه، فلا مانع من كونه على خلاف الامتنان بالإضافة إلى غيره. و عن الثانى: بأن ملكية الفقراء للزكاة لما كانت من الأمور الاعتبارية و ليست من الأمور الحقيقية كان بقاءها مستنداً إلى ملاحظة منشأ الاعتبار، فكما أن اعتبارها فى آن حدودها ناشئ من ملاحظة السبب، كذلك اعتبارها فى الآن الثانى - و هكذا - فما لم يلحظ منشأ الاعتبار فى كل آن لا يصح اعتبارها كذلك. و لذا كان الفسخ وارداً على العقد و موجباً لارتفاع

(١) التوبة: ١٠٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢

.....

الأثر، لأنه وارد على نفس الأثر. فهو من هذه الجهة نظير التكليف مثل وجوب القضاء، فإن المولى فى كل آن ما لم يلحظ الفوت لا يوجب القضاء، و كما لا يصح وجوب القضاء فى أول أزمته الفوت إلا بعد ملاحظة صدق الفوت كذلك فى بقية الأزمنة، لا يصح الوجوب إلا بلحاظ تحقق الفوت السابق. و كما أن مقتضى الحديث عدم تأثير الفوت الحاصل قبل الإسلام فى وجوب القضاء بعده، كذلك مقتضاه عدم تأثير حولان الحول الحاصل قبل الإسلام فى ملكية الفقراء بعده.

نعم يتم الإشكال فى مثل النجاسة، و الحدث الأصغر، و الأكبر، فإنها لو كانت اعتبارية فمنشأ اعتبارها نفس الأثر الخارجى الحاصل من وجود السبب لا نفس السبب، و ذلك الأثر بقاءه مستند إلى استعداد ذاته لا إلى السبب، فحديث الجب لا يقتضى ارتفاعه، فيصح اعتبار تلك الأحكام منه و يترتب أثرها: من الغسل و الوضوء و الغسل، لوجود السبب بعد الإسلام بعين وجوده قبله.

و عن الثالث: بإمكان دعوى انصراف الحديث الشريف إلى خصوص ما كان وقوعه نوعاً قبل الإسلام، من جهة عدم كونه مسلماً، فلا

يشمل مثل العقود و الإيقاعات و الديون و نحوها مما لا يختص بفعله نوعا غير المسلم. فلو أعتق الكافر عبداً بقي على حرّيته بعد إسلامه. و لو استدان مألماً بقي في ذمته بعد الإسلام، و هكذا .. نعم لو وقع في عقده أو إيقاعه خلل - بفقد شرط، أو وجود مانع - لم يؤثر ذلك الخلل فساداً بعد الإسلام، لسقوط مؤثرته بعد الإسلام بحديث الجب، فيصح بيعه الربوى أو المجهول فيه أحد العوضين، و هكذا ..

نعم قد يشكل التمسك بالحديث: بأن المروى [١] في مجمع البحرين

[١] قد تقدم في قضاء الصلوات من كتاب الصلاة التعرض لجمله من طرق الحديث و موارده.

فراجع (منه قدس سره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣

.....

من متنه، و

المحكى عن غيره أيضاً هكذا: «الإسلام يجب ما قبله، و التوبة تجب ما قبلها من الكفر و المعاصي و الذنوب».

و قصوره عن صحة التمسك به ظاهر، و الشهرة لا- تجبر الدلالة على الصحيح. و في أواخر الجزء الرابع من شرح النهج لابن أبي الحديد، عن أبي الفرج الأصبهاني: ذكر قصة إسلام المغيرة بن شعبه، و أنه وفد مع جماعة من بنى مالك على المقوقس ملك مصر، فلما رجعوا قتلهم المغيرة في الطريق، و فر إلى المدينة مسلماً، و عرض خمس أموالهم على النبي (ص) فلم يقبله. و قال: «لا خير في غدر»

فخاف المغيرة على نفسه من النبي (ص)، و صار يحتمل ما قرب و ما بعد.

فقال (ص): «الإسلام يجب ما قبله».

هذا و في المدارك: «يجب التوقف في هذا الحكم، لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سنداً و متناً. و لما روى في عدة أخبار صحيحة: من أن المخالف إذا استبصر لا يجب عليه إعادة شيء من العبادات التي أوقعها في حال ضلّاته، سوى الزكاة فإنه لا بد من أن يؤديها» (١) و مع ثبوت هذا الفرق في المخالف يمكن إجراؤه في الكافر. و بالجملة: الوجوب على الكافر متحقق فيجب بقاؤه تحت العهدة إلى أن يحصل الامتثال، أو يقوم على السقوط دليل يعتد به ..».

و فيه: أن ضعف السند مجبور باعتماد الأصحاب، و ضعف الدلالة ممنوع إلا من جهه ما ذكرنا. و لو سلم فلا مجال للتوقف في الحكم بعد تسالم الأصحاب، و أن من المقطوع به من سيرة النبي (ص) و خلفائه (ع) عدم مطالبتهم من أسلم من الكافرين بزكاة ماله فيما مضى من عمره، سواء أ كان موجوداً أم مفقوداً. و كفى بمثل ذلك دليلاً على السقوط، مانعاً من الرجوع إلى القواعد المقتضية للبقاء، فضلاً عن القياس على المخالف. فتأمل.

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب مستحقى الزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤

[مسألة ١٨]: إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب

(مسألة ١٨): إذا اشترى المسلم من الكافر تمام النصاب بعد تعلق الزكاة و جب عليه إخراجها (١).

[فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة]

إشارة

فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة

[تجب الزكاة فى تسعة أشياء]

تجب الزكاة فى تسعة أشياء (٢): الأنعام الثلاثة- وهى:

الإبل، و البقر، و الغنم- و النقدين- و هما: الذهب، و الفضة- و الغلات الأربع، و هى: الحنطة، و الشعير، و التمر،

□

و الله سبحانه أعلم.

(١) إذ لا موجب لسقوطها بالبيع. و كذا لو اشترى بعض النصاب بناء على عدم جواز التصرف فى النصاب قبل الإخراج، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فصل فى الأجناس التى تتعلق بها الزكاة

(٢) بلا خلاف أجده بين المسلمين فضلا عن المؤمنين، بل هو من ضروريات الفقه إن لم يكن من ضروريات الدين، كذا فى الجواهر. و عن التذكرة: أنه مجمع عليه بين المسلمين. و نحوه عن المنتهى و غيره، بل عن المستند: أنه من ضروريات الدين. و تشهد له جملة من النصوص- و فى الجواهر: أنها متواترة- منها:

صحيح ابن سنان: «قال أبو عبد الله (ع): لما نزلت آية الزكاة: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا..)» (١) فى شهر رمضان، أمر رسول الله (ص) مناديه فنادى فى الناس: إن الله

(١) التوبة: ١٠٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥

و الزبيب، و لا تجب فيما عدا ذلك على الأصح (١)

[نعم يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر]

إشارة

نعم يستحب إخراجها من أربعة أنواع آخر.

[أحدها: الحبوب]

أحدها: الحبوب مما يكال أو يوزن (٢)، كالأرز،

تبارك و تعالی قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض عليكم من الذهب، و الفضة، و الإبل، و البقر، و الغنم، و من الحنطة، و الشعير و التمر، و الزبيب، و نادى فيهم بذلك فى شهر رمضان، و عفا لهم عما سوى ذلك» (١)

و
 مصحح الفضلاء عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع) قالوا: «فرض الله عز و جل الزكاة مع الصلاة فى الأموال و سنها رسول الله (ص) فى تسعة أشياء، و عفا رسول الله (ص) عما سواهن: فى الذهب، و الفضة، و الإبل، و البقر، و الغنم، و الحنطة، و الشعير، و التمر و الزبيب، و عفا رسول الله (ص) عما سوى ذلك» (٢)
 و نحوهما غيرهما.

(١) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة، منهم الشيخان، و السيدان، و الفاضلان و غيرهم، كما يقتضيه الصحيحان المتقدمان و غيرهما. و عن يونس: و جوبها فى كل ما يدخل القفيز من الحبوب فى أرض العشر- و كذا عن ابن الجنيد- مضافاً إلى و جوبها فى الزيت و الزيتون و العسل من أرض العشر. و عن بعض:

و جوبها فى كل ما تنبت الأرض مما يكال أو يوزن، و عن آخر: و جوبها فى مال التجارة، اعتماداً على ظاهر بعض النصوص الذى لا يصلح لمعارضة ما سبق، مما هو صريح فى النفى أو كالصريح فيه. فالواجب الحمل على الاستحباب، أو التقيّة، كما سيأتى.
 (٢) كما هو المعروف المدعى عليه الإجماع، خلافاً لمن سبق فذهب إلى الوجوب، اعتماداً على ظاهر مصحح ابن مسلم: «عن الحبوب ما يزكى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦

.....

منها؟ قال (ع): البر، و الشعير، و الذرة، و الدخن، و الأرز، و السلت و العدس، و السمسم، كل هذا يزكى و أشباهه» (١)

و ،
 مصحح زرارة- الذى هو نحوه بزيادة- قال (ع): «كل ما يكال بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة. و قال: جعل رسول الله الصدقة فى كل شىء أنبت الأرض إلا ما كان فى الخضر و البقول، و كل شىء يفسد من يومه» (٢)

و
 مصححه الآخر: «قلت لأبى عبد الله (ع): فى الذرة شىء؟ فقال لى: الذرة و العدس، و السلت، و الحبوب فيها مثل ما فى الحنطة و الشعير. و كل ما كيل بالصاع فبلغ الأوساق التى يجب فيها الزكاة فعليه فيه الزكاة» (٣)
 و نحوها غيرها، المحمول جميعاً على الاستحباب، جمعاً بينها و بين ما سبق مما هو صريح فى العفو عما عدا التسعة.

و عن السيد (ره) حملها على التقيّة، و يشير إليه ما

فى خبر أبى بصير: «قلت لأبى عبد الله (ع): هل فى الأرز شىء؟ فقال (ع): نعم.

ثم قال (ع): إن المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، و لكنه قد جعل فيه، و كيف لا يكون فيه و عامة خراج العراق منه؟» (٤)
 لكن- مع اختصاص ذلك بالحديث المزبور- يمكن الاعتماد فى الاستحباب على الإجماع المدعى، و لو بضميمة قاعدة التسامح على

تقدير تماميتها.

ثمَّ أنه قد اختلفت النصوص المذكورة في العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم، ففي بعضها: ما كيل بالصاع، و في بعضها: ما أنبت الأرض، و في بعضها: الجبوب. و الأخير مذكور في الأحاديث المتقدمة، و في حديث

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧

و الحمص، و الماش، و العدس، و نحوها. و كذا الثمار (١)،

ابن مهزيار من الرواية عن أبي عبد الله (ع)

«١». لكن

قوله (ع) في مصحح ابن مسلم: «و أشباهه ..»

و ،

قوله (ع) في مصحح زرارة: «كل ما كيل بالصاع ..»

و كذا

قول أبي الحسن (ع) في التوقيع: «صدقوا الزكاة في كل شيء كيل» (٢)

يقضى كون موضوع الحكم هو المكيل. و بينه و بين عنوان: «ما أنبت الأرض» عموم من وجه، و مقتضى كونهما مثبتين عدم تقييد أحدهما بالآخر، لكن المحكى عن المشهور هو التقييد.

و كأن وجهه: ما في مصحح زرارة المتقدم

، حيث حكم (ع) بثبوت الزكاة في كل ما كيل بالصاع، مستشهداً بجعل النبي (ص) الزكاة في كل شيء أنبت الأرض، الظاهر في أن موضوع الحكمين واحد، و مقتضى الاستشهاد أن يكون الموضوع: «ما أنبت الأرض».

و منه يظهر الوجه في تعميم المشهور الحكم للموزون مع عدم ورود خبر فيه، كما اعترف به غير واحد. و لذا حكى عن بعض: أنه حكم بعدم كفاية الوزن وحده، بل عن المعتبر: لا زكاة فيما لا يكال، كورق السدر و الآس. و كذا حكى عن الحلبي و العلامة: أنهما صرحا بأنه لا- زكاة في الأزهار و الأوراق، فإن الجميع داخل فيما أنبت الأرض. و عليه فلا حاجة إلى دعوى: أن ذكر الكيل في النصوص كناية عن التقدير و لو بالوزن مع أنها غير ظاهرة. فتأمل جيداً.

(١) على المشهور. لدخوله فيما يكال بالصاع. لكن عن موضع من كشف الغطاء: عدم الاستحباب فيها. و استشهد له في الجواهر

بمصحح زرارة المتقدم

، المشتمل على عطف كل شيء يفسد من يومه على الخضر و البقول. و بما

في مصحح الحلبي: «و عن الغضاء من الفرسك و أشباهه

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨

كالتفاح، و المشمش، و نحوهما، دون الخضر و البقول (١)، كالقت، و الباذنجان، و الخيار، و البطيخ، و نحوها.

[الثانى: مال التجارة]

الثانى: مال التجارة على الأصح (٢).

فيه زكاة؟ قال (ع): لا.

و (الفرسك) ك (زبرج): ال (خوخ) أو ضرب منه أحمر «١» و

مصحيح ابن مسلم: «فى البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان مالا، هل فيه صدقة؟ قال (ع): لا» «٢»

و عن الدروس و الروضة: نسبته إلى الرواية، فتكون هذه الروايات مخصصة للإطلاق المتقدم.

(١) كما عن جمع كثير التصريح به. و يشهد له مصحيح زرارة المتقدم

. و نحوه

صحيح ابن مسلم: «عن الخضر فيها زكاة و إن بيع بالمال العظيم.

فقال (ع): لا، حتى يحول عليه الحول» «٣»

و ما

فى مصحيح الحلبي المتقدم: «قلت لأبى عبد الله (ع): ما فى الخضر؟ قال: و ما هى؟

قلت: القصب و البطيخ و مثله من الخضر. قال (ع): ليس عليه شىء».

و نحوها غيرها.

(٢) كما عن الأكثر، بل عن جماعة: نسبته إلى المشهور. و يقتضيه الجمع بين ما دل على ثبوت الزكاة فى مال التجارة، مثل

مصحيح ابن مسلم: «عن رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه، و قد زكى ماله قبل أن يشترى المتاع متى يزكيه؟ فقال (ع): إن كان

أمسك متاعه يبتغى به رأس ماله فليس عليه زكاة، و ان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه من بعد رأس

ماله» «٤»

- و نحوه غيره- و ما دل على نفيها

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩

[الثالث: الخيل الإناث]

الثالث: الخيل الإناث (١)، دون الذكور، و دون

فى مثل

صحيح زرارة: «كنت قاعداً عند أبى جعفر (ع) و ليس عنده غير ابنه جعفر (ع) فقال: يا زرارة، إن أبا ذر و عثمان تنازعا على عهد رسول الله (ص)، فقال عثمان: كل مال من ذهب أو فضة يدار به و يعمل به و يتجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول. فقال أبو ذر: أما ما يتجر به أو دير أو عمل به فليس فيه زكاة. إنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً، فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة. فاختصما فى ذلك إلى رسول الله (ص)، فقال (ص): القول ما قال أبو ذر. فقال أبو عبد (ع) لأبيه: ما تريد إلا أن يخرج مثل هذا فيكف الناس أن يعطوا فقرائهم و مساكينهم. فقال له أبوه: إليك عنى لا أجد منها بدأ» (١)

و ،

صحيحه الآخر: «الزكاة على المال الصامت الذى يحول عليه الحول و لم يحركه» (٢).

و نحوهما غيرهما.

هذا و عن الكاشانى و البحرانى: حمل الأول على التقيّة، لكون الوجوب مذهب جمهور العامة، فلا دليل على الاستحباب. و فيه: أن الحمل على التقيّة فرع تعذر الجمع العرفى و إلا كان هو المتعين. و لو سلم كفى فى دفع التقيّة التعبير بما ظاهره الوجوب من دون قرينه متصلة صارفة إلى الاستحباب كما ذكره جماعة.

(١) بلا خلاف ظاهر و لا إشكال، بل عن جماعة: دعوى الإجماع عليه.

لصحيح زرارة: «قلت لأبى عبد الله (ع): هل فى البغال شىء؟

فقال (ع): لا. فقلت: فكيف صار على الخيل و لم يصر على البغال؟

فقال (ع): لأن البغال لا تلحق و الخيل الإناث ينتجن، و ليس على الخيل

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠

البغال، و الحمير، و الرقيق (١).

[الرابع: الأملاك و العقارات التى يراد منها الاستئناء]

إشارة

الرابع: الأملاك و العقارات التى يراد منها الاستئناء، كالبستان، و الخان، و الدكان، و نحوها (٢).

الذکور شىء. قلت: فما فى الحمير؟ قال (ع): ليس فيها شىء» (١)

و

مصصح محمد و زرارة عنهما (ع) جميعاً، قال: «وضع أمير المؤمنين (ع) على الخيل العتاق الراعية فى كل فرس فى كل عام دينارين، و

جعل على البراذين ديناراً» (٢).

وهما غير ظاهرين في الوجوب. و لو سلم فمحمولان على الاستحباب.

(١) كما هو المشهور.

لموثق سماعة: «ليس على الرقيق زكاة. إلا رقيق يبتغى به التجارة، فإنه من المال الذي يزكى» (٣).

نعم

في مصحح ابن مسلم عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع) أنهما سئلا عما في الرقيق، فقالا: «ليس في الرأس شيء أكثر من صاع من تمر،

إذا حال عليه الحول» (٤)

فيمكن حمله على الندب، و يحمل الأول و نحوه على نفى التأكد. و حمل الصاع على زكاة الفطرة خلاف الظاهر.

(٢) كما هو المعروف، بل في الجواهر: «لا خلاف أجده فيه».

و لم يعرف له دليل، كما عن غير واحد الاعتراف به. نعم قوى في الجواهر دخولها في مال التجارة، لأن الاتجار التكسب و الاسترباح،

و هو كما يكون بنقل العين يكون باستمائها مع بقائها. و فيه: أن الاستماء إذا كان بقصد التعيش بالنماء لا يكون من الاسترباح، و إنما

يكون منه إذا كان بقصد الاتجار بالنماء. بل

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦١

[(مسألة ١): لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ فيه الاسم]

(مسألة ١): لو تولد حيوان بين حيوانين يلاحظ فيه الاسم (١) في تحقق الزكاة و عدمها، سواء كانا زكويين أو غير زكويين أو

مختلفين، بل سواء كانا محللين أو محرمين أو مختلفين. مع فرض تحقق الاسم حقيقة (٢)، لا- أن يكون بمجرد الصورة، و لا- يبعد

ذلك، فان الله قادر على كل شيء.

[فصل في زكاة الانعام]

إشارة

فصل في زكاة الانعام

[و يشترط في وجوب الزكاة فيها- مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة- أمور]

إشارة

و يشترط في وجوب الزكاة فيها- مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة- أمور:

[الأول: النصاب]

إشارة

الأول: النصاب، و هو فى الإبل إثنى عشر نصاباً (٣):

على هذا التقدير يشكل دخوله فى مال التجارة المذكور فى نصوصه. فلاحظها.

(١) كما هو المعروف. لما اشتهر: من أن الاحكام تدور مدار الأسماء لأنها حاكية عن المفاهيم المأخوذة موضوعاً للاحكام. و عن المبسوط: «المتولد بين الظبى و الغنم إن كانت الأمهات ظباء فلا خلاف فى عدم الزكاة، و إن كانت الأمهات غنماً فالأولى الوجوب، لتناول اسم الغنم له. و إن قلنا لا يجب - لعدم الدليل، و الأصل براءة الذمة - كان قوياً. و الأول أحوط ..» و هو غير ظاهر.

(٢) هذا الفرض نادر جداً، أو غير حاصل و إن كان ممكناً عقلاً.

فصل فى زكاة الأنعام

(٣) إجماعاً، كما عن الخلاف و الغنية و الانتصار، بل عن غير واحد:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٢

الأول: الخمس، و فيها شاء.

الثانى: العشر، و فيها شاتان.

الثالث: خمسة عشر، و فيها ثلاث شياه.

الرابع: العشرون، و فيها أربع شياه.

الخامس: خمس و عشرون، و فيها خمس شياه.

السادس: ست و عشرون، و فيها بنت مخاض، و هى الداخلة فى السنة الثانية.

السابع: ست و ثلاثون، و فيها بنت لبون، و هى الداخلة فى السنة الثالثة.

الثامن: ست و أربعون، و فيها حقه، و هى الداخلة فى السنة الرابعة.

التاسع: إحدى و ستون، و فيها جذعة، و هى التى دخلت فى السنة الخامسة.

دعوى إجماع المسلمين عليه. و يشهد له

صحيح زرارة عن أبى جعفر (ع): «ليس فيما دون الخمس من الإبل شىء، فإذا كانت خمساً ففيها شاء إلى عشرة، فإذا كانت عشرًا ففيها شاتان، فإذا بلغت خمس عشرة ففيها ثلاث من الغنم، فإذا بلغت عشرين ففيها أربع من الغنم، فإذا بلغت خمساً و عشرين ففيها خمس من الغنم، فإذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض إلى خمس و ثلاثين، فان لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر، فان زادت على خمس و ثلاثين بواحدة ففيها بنت لبون إلى خمس و أربعين، فان زادت واحدة ففيها حقة - و إنما سميت حقة لأنها استحقت أن يركب ظهرها - إلى ستين، فان زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمس و سبعين، فان زادت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٣

واحدة ففيها ابتنا لبون الى تسعين، فان زادت واحدة فحقتان إلى عشرين و مائة، فان زادت على العشرين و المائة واحدة ففي كل خمسين حقّة، و في كل أربعين بنت لبون» (١).

و نحوه صحيح أبي بصير

«٢»، و كذا صحيح ابن الحجاج

. إلا أنه بعد أن جعل في الخمس و السبعين بنتى لبون إلى تسعين

قال (ع): «فاذا زادت واحدة ففيها حقتان إلى عشرين و مائة» (٣)

و لم يتعرض لما بعد ذلك، و لا ينافى ما قبله. نعم

في رواية الكليني قال بدله: «فاذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقّة» (٤).

و ربما ينافى ما قبله. لكن الجمع العرفي بينهما ممكن بحمله على الأول.

هذا و عن ابن أبي عقيل: أنه أسقط النصاب السادس- و هو الست و العشرون- و أوجب بنت المخاض في الخامس، و هو الخمس و العشرون.

و قريب منه ما عن ابن الجنيد، فإنه أوجب بنت المخاض في الخمس و العشرين فان لم تكن فابن لبون فان لم تكن فخمس شياه، فان زادت على الخمس و العشرين ففيها بنت مخاض و عن الانتصار: أن الإجماع تقدم على ابن الجنيد و تأخر عنه.

و كأنهما اعتمدا في ذلك على

صحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع) قال- في صدقته الإبل: «في كل خمس شاء إلى أن تبلغ خمساً و عشرين، فاذا بلغت ذلك ففيها بنت مخاض. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و ثلاثين، فاذا بلغت خمساً و ثلاثين ففيها بنت لبون. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و أربعين، فاذا بلغت خمساً و أربعين ففيها حقّة طروقة الفحل. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين، فاذا بلغت ستين

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام ملحق حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٤

العاشر: ست و سبعون (١)، و فيها بنتا لبون.

الحادى عشر: إحدى و تسعون، و فيها حقتان.

ففيها جذعة. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً و سبعين، فاذا بلغت خمساً و سبعين ففيها بنتا لبون. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل. ثمّ ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرون و مائة، فاذا بلغت عشرين و مائة ففيها حقتان طروقتا الفحل، فاذا زادت واحدة على عشرين و مائة ففي كل خمسين حقّة و في كل أربعين بنت لبون» (١).

و عن الشيخ (ره): حمله على التقيّة، و عن المرتضى (ره): حمله على كون بنت المخاض على وجه القيمة للخمس شياه. و حمل أيضاً على تقدير قوله (ع):

«و زادت واحدة»

يعنى: فإذا بلغت ذلك و زادت واحدة ففيها بنت مخاض. و هكذا فى بقية الفقرات المخالفة لما سبق.

و الذى يدفع الاشكال: ما

□

عن الصدوق فى معانى الأخبار، عن أبيه عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن حماد بن عيسى روايته عن بعض النسخ الصحيحة: «إذا بلغت خمساً و عشرين فاذا زادت واحدة ففيها بنت مخاض

(إلى أن قال):

فاذا بلغت خمساً و ثلاثين فان زادت واحدة ففيها بنت لبون. ثم قال: إذا بلغت خمساً و أربعين و زادة واحدة ففيها حقة. ثم قال: فاذا بلغت ستين و زادت واحدة ففيها جذعة. ثم قال:

فاذا بلغت خمساً و سبعين و زادت واحدة ففيها بنتا لبون. ثم قال: فاذا بلغت تسعين و زادت واحدة ففيها حقتان ..» (٢) و ذكر بقية الحديث.

(١) على المشهور. و تدل عليه النصوص المتقدمة و عن الصدوقين:

أنها إذا بلغت إحدى و ستين ففيها جذعة إلى ثمانين، فان زادت واحدة

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٥

الثانى عشر: مائة و إحدى و عشرون (١)، و فيها فى كل خمسين حقة، و فى كل أربعين بنت لبون، بمعنى: أنه يجوز أن يحسب (٢) أربعين أربعين و فى كل منها بنت لبون أو خمسين خمسين و فى كل منها حقة. و يتخير بينهما مع المطابقة

ففيها ثنى. و لم يعرف له مستند سوى ما عن الفقه الرضوى و حجيته غير ثابتة، فضلاً عن صلاحيته لمعارضه ما عرفت.

(١) على المشهور. و عن الانتصار: عدم تغير الفرض من إحدى و تسعين إلا ببلوغ مائة و ثلاثين، و جعله فيه مما انفردت به الإمامية. لكن عن الناصريات: دعوى الإجماع على خلافه، و مثله: عن الخلاف و السرائر و غيرهما. و فى الدروس: أنه متروك. و لا دليل له ظاهر، بل قد عرفت النص على خلافه.

(٢) أقول: المحكى عن فوائد القواعد و مجمع البرهان و المدارك و غيرها:

أنه إذا تجاوز عدد الإبل المائة و العشرين تخير المالك بين الحساب بالأربعين و دفع بنت لبون عن كل أربعين، و الحساب بالخمسين و دفع حقة عن كل خمسين، من دون فرق بين استيفاء العدد بالأربعين فقط - كالمائة و الستين المساوى لأربع أربعينات - و بالخمسين فقط - كالمائة و الخمسين المنقسم إلى ثلاث خمسينات - و بهما معاً - كالمائة و الأربعين المنقسم إلى أربعين و خمسينين - و بكل واحد منهما، كالمائتين المنقسم إلى خمس أربعينات و أربع خمسينات.

و نسب ذلك إلى كل من أطلق قوله: «إذا بلغت مائة و إحدى و عشرين ففى كل أربعين بنت لبون، و فى كل خمسين حقة» كما نسب أيضاً إلى ظاهر الأصحاب - كما عن فوائد القواعد و الرياض و عن المحقق و الشهيد الثانى -: وجوب الحساب بما يستوفى به العدد، فيتعين الحساب بالأربعين فى المائة و ستين، و بالخمسين فى المائة و خمسين، و بهما فى المائة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٦

لكل منهما، أو مع عدم المطابقة لشيء منهما. و مع المطابقة لأحدهما الأحوط مراعاتها، بل الأحوط مراعاة الأقل عفواً ففى المائتين

يتخير بينهما لتحقق المطابقة لكل منهما، و في المائة و خمسين الأحوط اختيار الخمسين، و في المائتين و أربعين الأحوط

و سبعين، و مع الاستيعاب بهما يتخير، كما في المائتين. و نسب ذلك الى المبسوط و الخلاف و الوسيلة السرائر و التذكرة و غيرها. و علله بعضهم: بأن فيه مراعاة حق الفقهاء. و فيه: أنه لا يظهر دليل على اعتبار هذه المراعاة. و استدلالاً: بأنه ظاهر

قولهم (ع)- في صحيحى زارة و الفضلاء- «ففى كل خمسين حقاً، و فى كل أربعين بنت لبون» (١)

إذ لو تعين الاقتصار على العد بالمستوعب لتعين الاقتصار على ذكر الأربعين فقط، إذ المائة و الإحدى و العشرون- على هذا القول- يتعين عدها بالأربعين فقط و أظهر من ذلك الاقتصار على الخمسين فى صحيحى عبد الرحمن و أبى بصير

«٢» فإنه لا وجه له إلا كونه أحد فردى التخيير.

و فيه: أن ذكر الأربعين و الخمسين فى الصحيحين الأولين لم يكن حكماً لخصوص المائة و الإحدى و العشرين ليتوجه الاستدلال المذكور، و إنما كان حكماً لما زاد على العشرين مطلقاً، و المائة و الإحدى و العشرون أحد أفرادها، فلا ينافيه تعين حسابها بالأربعين. كما لا ينافيه تعين حساب المائة و الخمسين بالخمسين التى هى من أفرادها. و توهم: أن المائة و الإحدى و العشرين مورداً لحكم العام، و لا يجوز تخصيص المورد. مندفع: بأن الواحدة فوق العشرين مأخوذة لا بشرط، فيكون الموضوع كلياً صادقاً على المرتبة المذكورة و غيرها من المراتب، لا مأخوذة بشرط لا ليتم ما ذكر. و إلا لم

(١) تقدم ذكرهما فى أوائل هذا الفصل.

(٢) لاحظ الروايتين فى أوائل الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٧

.....

يكن الحكم عاماً لها و لغيرها، كما هو ظاهر.

و أما الاقتصار على الخمسين فى الصحيحين الآخرين فلا- مجال للأخذ بظاهره، إجماعاً نصاً و فتوى. فلا بد من التصرف فيه، إما بالحمل على التخيير. أو بالحمل على خصوص صورة توقف الاستيعاب على العد بالخمسين و لا- يتوهم تعين الأول- من جهة: أن الحمل على الثانى يوجب خروج المائة و الإحدى و العشرين عنه، و هو خلاف صريح الصحيح- لما عرفت من أن موضوعه كلى الزائد على المائة و الإحدى و العشرين، لا خصوصها.

و بالجملة: التشبث فى استظهار التخيير من ذكره على أثر المائة و الإحدى و العشرين- كما فى الحدائق و غيرها- غير ظاهر.

و مثله فى الاشكال: الاستدلال للقول الآخر: بأن العمل على طبق ما لا يستوعب يلزم منه طرح دليل الآخر من غير وجه. مثلاً فى المائة و الإحدى و العشرين لو عمل على حساب الخمسين يلزم منه طرح ما دل على أن فى كل أربعين بنت لبون، فإنه يقتضى أن يكون فى العشرين الزائدة على المائة منضممة إلى عشرين من المائة بنت لبون، فالعمل بالخمسين يقتضى أن لا يكون فيها شىء و تكون عفواً، بخلاف ما لو عمل بالمستوعب فإنه لا يلزم منه طرح دليل الآخر. ففى المثال المذكور إذا عمل بالأربعين فقسمت المائة و الإحدى و العشرون إلى ثلاث أربعينات و أعطى عنها ثلاث بنات لبون لم يبق مورد للخمسين.

و وجه الإشكال فى ذلك: أن الطرح إنما يلزم لو كان قد حصل موضوع تام للآخر، و مع ذلك لا يعمل بدليله، كما فى المائة و

الأربعين، فإنه لو بنى على العد بالخمسين فقط بقى بعد عد خمسين أربعون، فلو لم يدفع عنها بنت لبون لزم طرح قوله (ع): «فى كل أربعين بنت لبون ..» ، لا فى مثل المائة و ستين، فإن الزائد على عد ثلاث خمسينات مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٨

.....

عشرة، و ليس هو موضوعاً لبنت اللبون، ليلزم طرح قوله (ع): «فى كل أربعين بنت لبون ..»

. و مجرد عدم حصول العفو بالعد بالأربعين غير كاف فى لزوم الطرح على تقدير العد بالخمسين.

و مثله فى الاشكال: ما قد يقال: من أن حمل الواو على التخيير خلاف الظاهر جداً، و لو أريد التخيير لقل: «فى كل خمسين حقاً، أو فى كل أربعين بنت لبون». إذ فيه: أن حمل الكلام على التخيير ليس من جهة حمل الواو عليه، فان الواو لا تعدو معنى الجمع على كل حال، إذ الأربعون فريضتها بنت اللبون تعييناً، و الخمسون فريضتها الحق كذا. و هذا ما لا إشكال فيه. كما لا إشكال أيضاً فى أن الأربعين و الخمسين - المجمعولتين موضوعاً لبنت اللبون و الحق - ليس مطابقتها الخارجى واحداً، بل ما يكون مطابق أحدهما فى الخارج غير ما يكون مطابق الآخر. و إنما الإشكال فى أن المالك مخير فى مقام إعطاء الفرض بين إعطاء الحق التى هى فرض الخمسينات، و إعطاء بنات اللبون التى هى فرض الأربعينات.

أو أنه غير مخير، بل يتعين عليه إعطاء فريضه ما يستوفى العدد المملوك و لا- يبقى له عفو، و الكلام المذكور خال عن التعرض لذلك. فالقائل بالتخيير أو بغيره لا بد له فى إثبات دعواه من الرجوع إلى أمر آخر زائد على مضمون الجملة.

و حينئذ نقول: سكوت المعصوم (ع) عن التعرض لهذه الجهة و عدم بيانه كيفية الحساب مع كونه فى مقام البيان، يقتضى إيكال ذلك إلى حال العدد المملوك نفسه، و أنه أربعينات أو خمسينات، أو أربعينات و خمسينات. فان كان ينقسم إلى الأربعينات اقتضى بنات اللبون، و ان كان ينقسم على الخمسينات اقتضى الحق، و إن كان ينقسم عليهما معاً - كالمائة و الأربعين - اقتضاهما معاً، و إن كان ينقسم على كل واحد منهما - كالمائتين و الأربعين - اقتضى أحدهما على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٩

اختيار الأربعين، و فى المائتين و ستين يكون الخمسون أقل (١) عفواً، و فى المائة و أربعين يكون الأربعون أقل عفواً.

[مسألة ١): فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده]

(مسألة ١): فى النصاب السادس إذا لم يكن عنده

البدل، فان ذلك أقرب عرفاً من حمله على إيكال الأمر إلى اختيار المالك.

و يؤيد ذلك: صحيح الفضلاء الوارد فى نصاب البقر

، كما يأتى فتأمل.

و من ذلك يظهر ضعف القول بالتخيير مطلقاً، كما نسب إلى المشهور.

كما يظهر الاشكال فيما فى الجواهر و نجاه العباد: من وجوب مراعاة المطابق منهما. بل لو لم يحصل إلا بهما لو حظا معاً. و يتخير مع المطابقة بكل منهما أو بهما، حتى أن له حساب البعض بأحدهما و الباقي بالآخر. و كذا يتخير مع عدم المطابقة بشىء، و لا تجب

حينئذ مراعاة الأقل عفواً. إلى أن قال «نعم قد يقال: بوجوب مراعاة الأقل في خصوص المائتين و الستين، للقطع بأن الزيادة إن لم تزد الواجب لم تنقصه ..». فإنه إذا فرض أنه لو لم تحصل المطابقة إلا- بهما لوحظاً معاً، لم يبق مورد لملاحظة الأقل عفواً، إذ كلما زاد العدد عشرًا أمكن عد الأربعين خمسين. ففي مثل المائتين و ستين يمكن عد خمسين و أربع أربعينات، فلا يكون عفواً أصلاً. فلاحظ.

(١) لو عد بخمسين و أربع أربعينات لا يحصل عفواً، و كذا في المائة و الأربعين لو عد بأربعين و خمسين.

و على ما ذكرنا يتعين عليه العد كذلك، و هو أولى أن يكون أحوط لا- ما ذكر في المتن، و الذى يظهر منه: أن له عد المائة و الأربعين بالخمسين فيعطى حقتين، و ليس عليه شىء. و فيه: أنه لو قلنا بالتخير لا- مجال للالتزام فى الفرض بالاكْتفاء بالحقتين، لأن حسابه بالخمسين يقتضى زيادة أربعين عفواً، و هو مخالف لقوله (ع): «فى كل أربعين بنت لبون ..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٠

بنت مخاض يجرى عنها ابن اللبون (١). بل لا يبعد أجزاءه عنها اختياراً (٢) أيضاً. و إذا لم يكونا معاً عنده تخير فى شراء أيهما شاء (٣). و أما فى البقر فنصابان (٤):

(١) بلا خلاف ظاهر. و يشهد له: صحيحا زراراً

و أبى بصير

المتقدمان «١».

(٢) كما عن المشهور. و عن التنقيح: نسبته إلى الفتوى، و قواه فى الجواهر. لقيام علو السن مقام الأنوثة. و لانسباق عدم إرادة الشرط حقيقة من عبارة النص، و إلا اقتضى عدم أجزاءها- يعنى: بنت المخاض- عنه إذا لم تكن موجودة حال الوجوب و إن وجدت بعده، بناء على أن الشرط عدم كونها عنده حال الوجوب، لا حال الأداء، مع معلومته.

و فيه: عدم الدليل على الأول. و منع الانسباق المذكور. و ما ذكره من التعليل له عليل، لأن ظاهر الدليل كون ابن اللبون بدلاً، و أجزاء المبدل منه فى فرض وجوده أولى من أجزاء البدل. و من هنا صرح جماعة:

بعدم الاجزاء مع الاختيار، كما يقتضيه ظاهر كل من علق أجزاءه على عدم وجدان بنت المخاض.

(٣) العمدة فيه: أنه مع شراء ابن اللبون يصدق: أنه واجد له، و ليس واجداً لبنت المخاض.

(٤) بلا خلاف ظاهر. و يدل عليه

صحيح الفضلاء عن أبى جعفر و أبى عبد الله (ع) قالوا: «فى البقر فى كل ثلاثين بقرة تبع حولى، و ليس فى أقل من ذلك شىء، و فى أربعين بقرة مسنة، و ليس فيما بين الثلاثين إلى الأربعين شىء حتى تبلغ الأربعين، فإذا بلغت أربعين ففيها بقرة مسنة و ليس فيما بين الأربعين إلى الستين شىء، فإذا بلغت ستين ففيها تبعان

(١) تقدم ذكرهما فى أوائل الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧١

الأول: ثلاثون، و فيها تبع أو تبعه (١)، و هو

إلى السبعين فإذا بلغت السبعين ففيها تبع و مسنة إلى الثمانين، فإذا بلغت ثمانين ففي كل أربعين مسنة إلى تسعين، فإذا بلغت تسعين

ففيها ثلاث تباع حوليات، فاذا بلغت عشرين و مائة ففى كل أربعين مسنة» (١).

(١) على المشهور، بل عن ظاهر جماعة: الإجماع عليه. و عن المنتهى:

«لا خلاف فى أجزاء التبيعة عن الثلاثين، للأحاديث. و لأنها أفضل..»

و عن ابن أبى عقيل و الصدوقين و المفيد فى كتاب الاشراف: الاقتصار على التبيع. و كأنه للاقتصار عليه فى الصحيح المتقدم.

لكن عن المحقق فى المعبر قال: «و من طريق الأصحاب: ما

رواه زرارة و محمد بن مسلم و أبو بصير و الفضيل و يزيد عن أبى جعفر و أبى عبد الله (ع) قالان: «فى البقر فى كل ثلاثين تباع أو

تبيعه، و ليس فى أقل من ذلك شىء حتى تبلغ أربعين ففيها مسنة».

ثمّ ليس فيها شىء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان أو تبيعتان، ثمّ فى سبعين تباع أو تبيعه و مسنة، و فى ثمانين مستنان، و فى تسعين ثلاث

تباع» (٢). بل

فى الصحيح المتقدم- فى روايه الكلينى و الشيخ-: فى التسعين ثلاث تباع حوليات (٣).

و عن الخلاف: أنه أرسل أخباراً بذلك (٤). و لعل هذا المقدار كاف فى البناء على التخيير.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) المعبر صفحة: ٢٦٠.

(٣) الكافى ج ٣ صفحة ٥٣٤ طبع إيران الحديث و فى التهذيب ج ٤ صفحة ٣٤ طبع النجف الأشرف: «ثلاث حوليات».

(٤) ذكر الشيخ (ره) فى الخلاف فى المسألة: ١٦ فى النصاب الأخير ما يدل على ذلك.

لاحظ: صفحة ١١٥. و ذكر فى المسألة: ١٤ صفحة ١١٤ حديثاً عاماً يدل على التخيير. و أما فى النصاب الأول فلم يذكر إلا صحيح

الفضلاء. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٢

ما دخل فى السنة الثانية (١).

الثانى: أربعون، و فيها مسنة (٢)، و هى الداخلة فى السنة الثالثة (٣). و فيما زاد يتخير بين عد ثلاثين ثلاثين و يعطى

(١) كما عن جماعة من العلماء، بل نسب إلى الأصحاب. و هذا المقدار كاف فى إثبات معنى اللفظ، لما تحقق فى محله: من أن أدلة

حجية خبر الثقة فى الأحكام شاملة لمثله، و أنه لا فرق بين نسب القضايا الشرعية و موضوعاتها و محمولاتها فى حجية خبر الثقة. و

استدل له: بما فى الصحيح المتقدم:

من توصيف التبيع بالحولى. لكنه مشكل» لاحتمال كون النسبة من جهة كونه فى الحول، لا لتمام الحول. و فى الجواهر: استدل له

بصحيح ابن حمران عن أبى عبد الله (ع): «التبيع ما دخل فى الثانية».

لكن لم أفق عليه فى كتب الحديث.

(٢) بلا-خلاف. و يشهد له: الصحيح المتقدم. و لا يجزى المسن إجماعاً، كما قيل. و عن المنتهى: الاجتزاء به إذا لم يكن عنده إلا

ذكور لأن الزكاة مواساة، فلا يكلف غير ما عنده. و فيه: أنه خلاف إطلاق النص و ما ذكر لا يصلح مقيداً له.

(٣) كما نسب إلى العلماء» و ذكره غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات من دون نقل خلاف. و قد عرفت: أن ذلك كاف فى البناء

عليه. و قد استدل عليه- فى محكى المبسوط- بما

روى عن النبى (ص) أنه قال: «المسنة هى الثنية فصاعداً» (١).

و دلالة - كما ترى - مبنية على أن الثنية ما دخلت في الثالثة، مع أن المنقول عن تصريح الشيخ (ره) في وصف الهدى: بأن الثنى من البقر ما دخل في الثانية (٢).

(١) المبسوط أو اخر فصل زكاة البقر.

(٢) المبسوط فصل مناسك منى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٣

تبعاً أو تبعه، و أربعين أربعين و يعطى مسنة (١). و أما في الغنم فخمسة نصب (٢):

(١) هذا غير ظاهر الوجه، فإنه خلاف الصحيح المتقدم. مع أنه لا خلاف ظاهر في وجوب العد بنحو يستوعب، ففي الستين يتعين بالثلاثين و في السبعين بها و بالأربعين معاً، و في الثمانين بالأربعين، و في التسعين بالثلاثين و في المائة بالأربعين و الثلاثين. نعم يتخير لو كان الاستيعاب حاصلًا بكل منهما، كالمائة و العشرين، فيتخير بين العد بثلاث أربعينات، و بين العد بأربع ثلاثينات، فيعطى ثلاث مسنات، أو أربع تبع أو تبعات. و الاقتصار على الثلاث مسنات في الصحيح كأنه لأجل كونها أحد فردى التخيير. فلاحظ.

(٢) على المشهور، بل عن الخلاف و ظاهر الغنية: الإجماع عليه.

و يشهد له

صحيح الفضلاء: «في كل أربعين شاة شاة، و ليس فيما دون الأربعين شاة. ثم ليس فيها شاة حتى تبلغ عشرين و مائة، فإذا بلغت عشرين و مائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة، فإذا زادت على مائة و عشرين ففيها شاتان، و ليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين، فإذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك، فإذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه. ثم ليس فيها شاة أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمائة، فإذا بلغت ثلاثمائة شاة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه، فإذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمائة، فإذا تمت أربعمائة كان على كل مائة شاة، و سقط الأمر الأول» (١).

و عن جماعة - منهم الصدوق و الحلبي و العلامة في جملة من كتبه -:

أنها إذا بلغت ثلاثمائة و واحدة فعلى كل مائة شاة. و يشهد له

صحيح محمد بن قيس عن أبي عبد الله (ع): «ليس فيما دون الأربعين من الغنم شاة»

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٤

الأول: أربعون، و فيها شاة (١).

الثاني: مائة و إحدى و عشرون، و فيها شاتان.

الثالث: مائتان و واحدة، و فيها ثلاث شياه.

الرابع: ثلاثمائة و واحدة، و فيها أربع شياه.

الخامس: أربعمائة فما زاد، ففي كل مائة شاة. و ما بين النصابين في الجميع عفو (٢)، فلا يجب فيه غير ما وجب بالنصاب السابق.

[مسألة ٢: البقر و الجاموس جنس واحد]

(مسألة ٢): البقر و الجاموس جنس واحد (٣).

فاذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين و مائة، فاذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين، فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى ثلاثمائة، فإذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة» (١).

لكن لما كان الجمع بينه وبين الأول- بحمل الكثرة فيه على الأربعمائة فما زاد، ويكون إهمال ذكر النصاب الرابع للاعتماد على بيانه في الصحيح الأول- بعيداً وليس جمعاً عرفياً، كانا من المتعارضين. والعمل على الأول متعين، لأنه أشهر رواية، لأنه رواه الفضلاء الأعظم، و أبعد عن موافقة العامة.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل عن جماعة: حكاية الإجماع عليه صريحاً و ظاهراً. و يشهد له الصحيحان المتقدمان. و عن الصدوقين:

اعتبار زيادة الواحدة. و لم يعرف له دليل. نعم حكى عن الرضوى «٢». الذى لم تثبت حجته، فضلاً عن صلاحية المعارضة لما عرفت.

(٢) كما صرح به في النصوص.

(٣)

ففى مصحح زرارة عن أبى جعفر (ع): «قلت له: فى

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٥

كما أنه لا- فرق فى الإبل بين العراب و البخاتى (١)، و فى الغنم بين المعز و الشاة و الضأن (٢). كذا لا فرق بين الذكر و الأنثى فى الكل (٣).

[مسألة ٣: فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم]

(مسألة ٣): فى المال المشترك إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب وجبت عليهم (٤). و إن بلغ نصيب بعضهم وجبت عليه فقط. و إن كان المجموع نصاباً، و كان نصيب كل منهم أقل لم يجب على واحد منهم (٥).

الجواميس شىء؟ قال (ع): مثل ما فى البقر» (١).

(١)

ففى مصحح الفضلاء: «قلت: فما فى البخت السائمة شىء؟

قال (ع): مثل ما فى الإبل العربية» (٢).

و يقتضيه: إطلاق الإبل، الصادق على القسمين.

(٢) للإطلاق. و الشاة لا تقابل المعز و لا الضأن، و تقع على كل واحد منهما ذكراً كان أو أنثى.

(٣) للإطلاق.

(٤) بلا خلاف و لا إشكال، كما يقتضيه إطلاق الأدلة. و كذا ما بعده.

(٥) و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له: ما

رواه زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له: مائتي درهم بين خمسة أناس أو عشرة حال عليها الحول و هي عندهم، أ يجب عليهم زكاتها؟ قال (ع): لا، هي بمنزلة تلك - يعني: جوابه في الحرث - ليس عليهم شيء حتى يتم لكل إنسان منهم مائتا درهم. قلت: و كذا في الشاة. و الإبل و البقر

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٦

[(مسألة ٤): إذا كان مال المالك الواحد متفرقاً]

(مسألة ٤): إذا كان مال المالك الواحد متفرقاً و لو متباعداً - يلاحظ المجموع (١)، فإذا كان بقدر النصاب وجبت، و لا يلاحظ كل واحد على حدة.

[(مسألة ٥): أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم]

(مسألة ٥): أقل أسنان الشاة التي تؤخذ في الغنم و الإبل من الضأن الجذع، و من المعز الثني (٢).

و الذهب و الفضة و جميع الأموال؟ قال (ع): نعم «١».

و لعل ذلك هو المراد مما

في صحيح محمد بن قيس عن أبي عبد الله (ع): «و لا يفرق بين مجتمع، و لا يجمع بين متفرق» (٢)

و ،

خير محمد بن خالد: «مر صدقك أن لا يحشر من ماء إلى ماء، و لا يجمع بين المتفرق، و لا يفرق بين المجتمع» (٣)

، يعني: في الملك. و يحتمل فيه ما يذكر في آداب المصدق.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه.

و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٢) كما هو المشهور، بل عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و في الشرائع: حكاية القول بكفاية ما يسمى شاة. و عن جماعة: عدم

معرفة القائل به و إن حكى عن جماعة، كأبي العباس في الموجز، و الصيمري في شرحه، و البحراني في حقائقه، ناسباً له إلى جماعة

من أفاضل متأخري المتأخرين. و مال إليه الأردبيلي، و المدارك، و الخراساني، على ما حكى عنهم. لإطلاق الأدلة.

و مناقشة الجواهر فيه: بعدم ورود الأدلة في مقام البيان من هذه الجهة، فلا إطلاق لها يعول عليه، غير ظاهرة. و انصرافه عن السخل

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الذهب حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٧

و نحوه- و إن سلم- لا يجدى فى ذلك، لشموله لما دون الجذع و لو بيوم قطعاً، فتقيده به و بالثنى محتاج إلى دليل. كما أن تقيده برواية سويد بن غفلة: «أتانا مصدق رسول الله (ص) و قال: نهينا أن نأخذ المراضع، و أمرنا أن نأخذ الجذعة و الثنية» (١) و

مرسل الغوالى عنه (ص): «أنه أمر عامله أن يأخذ الجذع من الضأن و الثنى من المعز. قال: و وجد ذلك فى كتاب على (ع)» (٢) لا يخلو من إشكال، لقصور دلالة الأول من جهة إجمال الأمر و الناهى، و عدم التعرض لخصوصية الضأن و المعز. لضعفهما سنداً. اللهم إلا أن يدفع الإشكال فى الدلالة: بأن إطلاق المصدق قوله: «أمرنا ..»

، «و نهينا ..»

فى مقام الإلزام لا بد أن يكون مراده من الأمر و الناهى هو النبى (ص)، إذ لا أثر لأمر غيره فى ذلك الزمان. مع أن فيما يحضرنى من نسخة التذكرة:

«نهانا رسول الله (ص) ..»

فلاحظ و عدم التعرض لخصوصية الضأن و المعز يوجب إجمال المقيد، فيوجب إجمال المطلقات، فتسقط عن الحجية. مع إمكان رفع هذا الاجمال بما ورد فى الهدى، من

صحيح ابن سنان: «يجزى من الضأن الجذع، و لا يجزى من المعز إلا الثنى» (٣)

و

صحيح حماد: «سألت أبا عبد الله (ع) أدنى ما يجزى من أسنان الغنم فى الهدى، فقال (ع): الجذع من الضأن. قلت:

فالمعز؟ قال (ع): لا يجوز الجذع من المعز. قلت: و لم؟ قال (ع):

لأن الجذع من الضأن يلقح، و الجذع من المعز لا يلقح» (٤).

و نحوهما

(١) كما فى السنن ج ٤ صفحة ١٠٠. إلا أنه لم ينسب الرواية فيه إلى سويد بن غفلة. نعم رواه عنه فى صفحة ١٠١، لكنه بدون الذيل.

و لم نعثر على الرواية فى غير هذا المصدر، من كتر العمال و غيره.

(٢) راجع أوائل باب الزكاة فى القسم الأول من الباب الثانى.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب ذبح الهدى حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب ذبح الهدى حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٨

و الأول: ما كمل له سنة واحدة و دخل فى الثانية (١).

غيرهما. فان الروايات المذكورة آبية عن حمل روايات المقام على الجذع من المعز و الثنى من الضأن، فيتعين العكس، بعد امتناع أن يكون المراد الجذع و الثنى من صنف واحد، لأنها واردة فى مقام المنع من الأدنى.

و أما ضعف السند فيمكن انجاره باعتماد الأصحاب عليه، و استدلالهم به، فارغين عن حجيته، غير متأملين فيها. و لا سيما من مثل الشيخ (ره)، و الفاضلين (قدهما) و نظائرهم. فلاحظ.

(١) كما عن الصدوقين و الشيخين في المقنعة و التهذيب و المصباح، و السيد في الجمل، و سلاو و ابني حمزة و زهرة و الفاضلين في النافع و حج الشرائع و الإرشاد. و هو الموافق لما عن الصحاح و القاموس و المصباح المنير و النهاية و في القواعد و عن المبسوط و المنتهى و التذكرة و التحرير و الدروس و البيان و التنقيح و فوائد الشرائع و إيضاح النافع و تعليقه و تعليق الإرشاد و الميسية و المسالك و الروضة؛ ما كمل له سبعة أشهر. و هو ظاهر محكى الوسيلة و السرائر، و عن ظاهر الغنية في بحث الهدى: الإجماع عليه، و عن بعض محشى الروضة:

أنه لا يعرف فيه قول غيره، و حكاه في حياة الحيوان قولاً، بعد أن جزم بالأول، و جعله الصحيح عند أصحابه، و الأشهر عند أهل اللغة و غيرهم.

و عن ابن الأعرابي: المعنى الأول إن تولد بين هرمين، و الثانى إن كان بين شابين. و عن بعض: أنه ابن ستة أشهر. و عن آخر: أنه ابن ثمان.

و قيل: إن كان بين ثنى و ثنية فابن سنه، و إن كان بين هرمين فابن ثمان و إن كان بين ثنى و هرمه فابن سبعة. و ربما قيل غير ذلك. و مع هذا يشكل البناء على ما فى المتن. و لا سيما بملاحظة

مرسل الصدوق الوارد فى الهدى: «و يجرى من المعز و البقر الثنى، و هو الذى له سنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٧٩

و الثانى: ما كمل له سنتان و دخل فى الثالثة (١). و لا

و دخل فى الثانية. و يجرى من الضأن الجذع لسنة» (١).

فإن المقابلة بينه و بين الجذع تقضى بأنه دون ذلك. و لا ينافى ذلك ما فى المرسل من

قوله (ع): «و يجرى من الضأن الجذع لسنة»

إذ بقرينه المقابلة يراد منه ما كان فى سنة فلاحظ. نعم لو كان الأجداع صفة كان ما ذكر متعيناً، لأصالة الاشتغال. أما لو كان سناً - كما عن آخر - اكتفى بالأقل، للإطلاق و إجمال المقيد، فيقتصر فيه على القدر المتيقن. و كذا لو شك فى كونه صفة أو سناً.

هذا كله بناء على التساقط عند التعارض فى مثل المقام. أما بناء على الترجيح مع وجود المرجح و مع عدمه فالتخير، فالبناء على وجود المرجح أو عدمه محتاج إلى فحص و تتبع لا يسعه المقام، و إن كان المظنون: أن الترجيح مع الأول، لأنه الأشهر.

(١) فى الجواهر: أنه المشهور عند اللغويين، و به صرح فى محكى المبسوط و التذكرة، و يوافقه ما عن الصحاح و القاموس و المصباح و المغرب و النهاية. و قيل: ما دخل فى الثانية، و هو المنسوب إلى من تقدم، ممن قال: بأن الجذع ما كمل له سبعة أشهر، و يوافقه

مرسل الفقيه المشار إليه آنفاً. لكن يشكل الاعتماد عليه، لضعفه، و عدم الجابر له. فالمرجع ما ذكرنا: من الإطلاق، أو أصالة الاشتغال، أو الترجيح، أو التخير، و إن كان المظنون: أن الترجيح مع الأول، لأنه الأشهر.

ثم إن المصرح به فى القواعد - و عن صريح غيرها أو ظاهره -:

عدم الفرق فى التقييد بالجذع و الثنى بين ما يؤخذ فى الإبل و الغنم، كما فى المتن. و يقتضيه إطلاق النص المستدل به عليه. و عن البيان: تخصيصه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ذبح الهدى حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٠

يتعين عليه أن يدفع الزكاة من النصاب، بل له أن يدفع شاء أخرى (١).

بالإبل، و لم يعرف لغيره. و مقتضاه الاكتفاء بمطلق الشاة في الغنم. لكن قربه بعض: بأن اعتبار الحول على النصاب و السوم و الاستغناء بالرعى ينافي كون بعضه جذعاً بل ثنياً، فكيف يجبان فيه؟ لكنه مبني على تفسير الجذع بما له سبعة أشهر، و الثنى بما له سنة. و مقتضى ذلك عدم الاجتزاء بهما، بل لا بد أن يكون سنة أعلى منهما. و فيه: أنه خلاف ما تقدم من الاتفاق على الاجتزاء بهما، و أنه مبني على كون الفريضة بعض النصاب.

و سيأتي - إن شاء الله - الكلام فيه.

(١) إجماعاً، أو اتفاقاً ظاهراً - كما في رسالته شيخنا الأعظم - و إجماعاً حكاه جماعة، كما في الكفاية و المستند و الجواهر، بل في الأخير: يمكن تحصيله. لكن قال في الثاني: «و قد تنسب المخالفة إلى شاذ. ثم قال:

المخالفة إن كانت في الإخراج من غير النصاب مطلقاً - و لو بالقيمة - نهى ضعيفه، للصحيحة، و سائر روايات القيمة. الآتية. و إن كانت في إخراج جنس النصاب من غيره بدون اعتبار القيمة فهي قوية، إذ لا - دليل على كفاية مطلق الجنس و لو من غير النصاب، فإن الإطلاقات كلها مما يستدل بها على التعلق بالعين،

كقولهم (ع): «في أربعين شاة - شاة»

و نحوه، و لا يثبت منه مزيد من كفاية المطلق مما في العين. و أما المطلق من غيره فلا دليل ..».

أقول: مجرد التعلق بالعين لا يقتضى وجوب كون المدفوع جزءاً.

إذا لو كان التعلق بها من قبيل تعلق حق الرهانة لم يقتض ذلك كما لا يخفى و سيأتي - إن شاء الله - تحقيق ذلك. مع أن الإجماعات المحكية في المقام على جواز الدفع من غير العين بعنوان نفس الواجب، لا بعنوان نفس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨١

سواء كانت من ذلك البلد أو غيره (١)، و إن كانت أدون قيمة من أفراد ما في النصاب، و كذا الحال في الإبل و البقر.

فالمدار في الجميع الفرد الوسط من المسمى (٢)، لا الأعلى، و لا الأدنى. و إن كان لو تطوع بالعالى أو الأعلى كان أحسن

القيمة يمكن الخروج بها عن ظاهر الأدلة، لو تم. فتأمل جيداً.

(١) كما في الشرائع و القواعد و عن غيرهما، بل استظهر أنه المشهور لعدم الفرق بين ما في البلد و غيره في الدخول تحت إطلاق الفريضة و عدمه فإذا جاز دفع ما في البلد، مما هو خارج عن النصاب عملاً بالإطلاق، جاز دفع غيره أيضاً، و إذا لم يجز الثاني لعدم شمول الفريضة له، لم يجز الأول فالتفكيك غير ظاهر. إلا بناء على أن الوجه في جواز الدفع من غير الفريضة هو الإجماع، و هو غير حاصل بالنسبة إلى غير البلد.

لكن المحكى عن الخلاف و المبسوط: اعتبار كون المدفوع من البلد معللاً بأن المكية و العربية و النبطية مختلفة. و فيه: أنه قد يحصل الاتفاق في ذلك مع كون المدفوع من خارج البلد. مع أنه لا دليل على الاتفاق في ذلك، و ليس الاتفاق في ذلك إلا كالاتفاق في سائر الخصوصيات الموجبة لاختلاف المالية و اختلاف الرغبة، كما هو ظاهر، فالتفكيك بين الصفات في غير محله.

و مثله في الاشكال: ما عن جامع المقاصد و في المسالك: من الجواز في فريضة الإبل مطلقاً. أما في فريضة الغنم فلا يجوز، إلا مع المساواة في القيمة. إذ هو مبني على التفكيك بين الإبل و الغنم في الإطلاق، مع أن الدفع بعنوان القيمة ليس محل الكلام هنا، كما لا يخفى.

(٢) قال في الجواهر: «ثم قد يقوى وجوب الوسط بما يصدق عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٢

و زاد خيراً. و الخيار للمالك (١)،

اسم الفريضة في المقام و غيره، فلا- يكلف الأعلى و لا- يجزيه الأدنى، لأنه المنساق إلى الذهن من أمثال هذه الخطابات- التي ستعرف- إرادة تقدير الحصة المشاعة للفقير في النصاب بذكر التبوع و الشاء و بنت المخاض و غيرها من الفرائض فيها، لا أن المراد أعيانها التي قد لا تكون في النصاب، بل ليست فيه قطعاً في الخمس من الإبل و نحوه ..».

أقول: لا- ريب في أنه لو كان المراد تقدير المالية يجب حملها على الوسط، كما في سائر الموارد التي يراد منها تقدير شيء لا يقبل التفاوت بالزيادة و النقيصة، فإن التقدير بالطبيعة الصادقة على الأعلى و الأدنى و الوسط يوجب التفاوت بالمقدار، و المفروض أن المقدر لا يقبل ذلك. فلا بد أن يراد منه، إما الأعلى بعينه، أو الأوسط كذلك، أو الأدنى كذلك. و إذ لم يكن ما يصلح للقينية في الاعتماد عليه في إرادة الأعلى و الأدنى، و كون الوسط متعارفاً و غالباً مما يصلح للقينية، يحكم بإرادته للوسط اعتماداً على ذلك. و هذا البرهان ليس من الانصراف في شيء، لكنه يتوقف على تمامية الأدلة في كونها واردة مورد تقدير المالية المملوكة للفقير في النصاب و لازمه: أن يكون دفع الأعلى من النصاب دفعاً للواجب و زيادة، فله استرجاع تلك الزيادة، لا دفعاً لمصداق الفريضة، و أن يكون الدفع من غير النصاب دفعاً للبدل، و قد عرفت الإجماع على خلافه.

(١) فليس للساعي معارضته على المشهور، بل عن ظاهر التذكرة:

الإجماع عليه، كذا في الجواهر. و هو واضح بناء على ما عرفت من الإجماع على جواز الإعطاء من غير النصاب. أما بناء على الإشكال في ذلك» فقد يستفاد من

مصحيح بريد: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: بعث أمير المؤمنين (ع) مصداقاً من الكوفة إلى باديتها .. (إلى أن قال) (ع):

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٣

لا الساعي (١)، أو الفقير، فليس لهما الاقتراح عليه. بل يجوز للمالك أن يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية (٢)،

فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلا بإذنه، فإن أكثره له، فقل: يا عبد الله أ تأذن لي في دخول مالك؟ فإن أذن لك فلا تدخله دخول متسلط عليه فيه و لا- عنف به، فاصدع المال صدعين، ثم خيره أي الصدعين شاء، فأيهما اختار فلا تعرض له. ثم اصدع الباقي صدعين، ثم خيره فأيهما اختار فلا تعرض له، و لا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه و فاء لحق الله تعالى في ماله، فإذا بقي ذلك فاقبض حق الله تعالى منه. و إن استقالك فأقله، ثم اخلطها و اصنع مثل الذي صنعت أولاً حتى تأخذ حق الله تعالى من ماله» (١).

و نحوه ما عن نهج البلاغة

«٢». و قريب منه خبر محمد بن خالد

«٣». لكن دلالتها مختصة بصورة تولى الساعي للقسم. و منها يظهر ضعف ما عن الشيخ: من أن للساعي معارضة المالك، و اقتراح القرعة.

(١) قطعاً، بل إجماعاً، كما في الجواهر. و كفى بالمصحيح المتقدم دليلاً عليه. و منه يظهر عدم ثبوت التخيير للفقير أيضاً.

(٢) أما في الغلات و النقدين فالظاهر الاتفاق عليه، بل عن جماعة كثيرة: نقل الإجماع- صريحاً أو ظاهراً- عليه. و يشهد له

صحيح محمد بن خالد البرقي: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) هل يجوز أن أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة و الشعير، و ما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى، أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجاب (ع):

- (١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٤

.....

أيما تيسر يخرج» (١)

، و

صحيح على بن جعفر: «عن الرجل يعطى عن زكاته عن الدراهم دنانير و عن الدنانير دراهم بالقيمة، أ يحل ذلك؟
 قال (ع): لا بأس به» (٢)

، و

خير يونس بن يعقوب المروى عن قرب الاسناد: «قلت لأبي عبد الله (ع): عيال المسلمين أعطيتهم من الزكاة، فاشترى لهم منها ثياباً و
 طعاماً، و أرى أن ذلك خير لهم. فقال (ع):
 لا بأس» (٣).

بناء على أن الظاهر منه الشراء من الزكاة قبل دفعها إليهم لا بعد دفعها و أخذها منهم، لعدم ذكر الأخذ في الكلام. و ذكر الإعطاء لا
 يصلح قرينه عليه، لظهور كون المراد من قوله: «فاشترى ..»

تفسير الإعطاء و بيان كفيته، و أن إعطائه كان بعد الشراء، و لذا كان السؤال لاحتمال المنع من التصرف. أما بعد الإعطاء و التسليم
 إليهم فلا إشكال في الجواز كى يصح السؤال عنه. و بالجملة: ظهور الرواية في كون المقصود السؤال عن الشراء بالزكاة لا ينبغي أن
 ينكر.

و أما في الأنعام فعن الخلاف جوازه أيضاً، مستدلاً عليه: بإجماع الفرقه و أخبارهم. و عن المحقق: «منع الإجماع، و عدم دلالة الاخبار
 على موضع النزاع ..». و عن المقلعة: «لا يجوز إخراج القيمة في زكاة الانعام ..».

و يشهد للأول ما تقدم من خبر قرب الاسناد، الظاهر اعتباره سنداً إذ ليس فيه من يتأمل فيه سوى محمد بن الوليد، و الظاهر أنه البجلي
 الثقة، بملاحظة طبقته، و روايته عن يونس. و يمكن أيضاً الاستدلال بصحيح البرقى المتقدم. و لا ينافيه كون مورد السؤال الحرث و
 الذهب، لأن قوله:

- (١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٥
 من النقدين أو غيرهما (١). و إن كان الإخراج من العين أفضل (٢).

«إلا أن يخرج من كل شيء ما فيه»

ظاهر في السؤال عن مطلق الأعيان الزكوية. و إرجاع الشيء إلى ما ذكر في صدر السؤال خلاف مقتضى عمومه.

فتأمل. و بما دل على جواز احتساب الدين الذي له على الفقير مما عليه من الزكاة، الشامل لإطلاقه لجميع صور المسألة.

(١) كما نسب إلى الأصحاب، بل عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه.

و يشهد له خبر قرب الاسناد المتقدم. و عن المدارك: الاستشكال فيه.

بل عن الكافي: «التبديل إنما يجوز بالدرهم و الدنانير دون غيرهما ..».

لكنه ضعيف، لما عرفت. و لا سيما مع اعتضاده بما دل على احتساب الدين منها

«١». و

خير سعيد بن عمر عن أبي عبد الله (ع): «قلت: أ يشتري الرجل من الزكاة الثياب و السويق و الدقيق و البطيخ و العنب فيقسمه؟ قال (ع):

لا يعطيهم إلا الدراهم كما أمر الله تعالى»

متروك الظاهر في زكاة الدراهم، فضلا عن غيرها «٢».

ثم إن الكلام في دفع القيمة في الأنعام و في دفعها من غير النقدين إنما هو في جواز تقويم المالك للزكاة على نفسه و دفع قيمتها، سواء كان المدفوع إليه الفقير، أم الولي العام، أعنى: الإمام، أو نائبه، لا في جواز المعاوضة عليها مع الولي و عدمه، فان ذلك مما لا إشكال فيه. و من ذلك يظهر الأشكال فيما في الجواهر: من الفرق بين الدفع إلى الامام أو نائبه، و الدفع إلى الفقير، بضعف المنع في الأول، و قوته في الثاني. فلاحظ.

(٢) كأنه للاحتياط و الخروج عن شبهة الخلاف. أو لرواية سعيد ابن عمر

، بعد حملها على الاستحباب، و على كون موردها زكاة الدراهم.

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب مستحقى الزكاة.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٦

[مسألة ٦: المدار في القيمة على وقت الأداء]

(مسألة ٦): المدار في القيمة على وقت الأداء (١)، سواء كانت العين موجودة أو تالفه (٢)، لا وقت الوجوب (٣) ثم المدار على قيمة بلد الإخراج إن كانت العين تالفه (٤)، و إن كانت موجودة فالظاهر أن المدار على قيمة البلد التي هي فيه.

(١) كما يقتضيه ظاهر النصوص المتقدمة، نعم لو ضمن الزكاة بالتقويم كان المدار على وقت الضمان - كما عن التذكرة - لأنه يكون حينئذ وقت الانتقال إلى القيمة. لكنه يتوقف على مشروعية الضمان بالتقويم، إذ النصوص المتقدمة لا تشهد بها، و الأصل عدمها.

(٢) إذا لم يكن التلف مستوجبا للضمان فلا شيء عليه، و ان كان مستوجبا للضمان، و كانت الفريضة قيمة تكون المسألة من صغريات مسألة الضمان بالتلف، و أن القيمة المضمون بها قيمة يوم التلف، أو يوم الأداء أو أعلى القيمة أو قيمة يوم الضمان أو غير ذلك. و إن كانت الفريضة مثلية فالقيمة قيمة يوم الأداء، لظاهر النصوص المتقدمة.

(٣) لم أقف على حكايته عن أحد. و كأن وجهه: أن دليل الوجوب إذا كان مفاده جعل مالية الشاة في النصاب للفقير لا نفس الشاة، و لما كانت مالية الشاة مختلفة باختلاف الأزمنة، فمقتضى الإطلاق المقامى - أعنى:

عدم التعرض في الدليل لتعيين واحد من تلك القيم - الحمل على قيمة زمان الوجوب. إذ تعيين غيرها هو المحتاج إلى القرينة.

لكن فيه- مع أنه مبنى على كون التعلق بالعين كائناً على النحو المذكور-: يمكن أن يدعى ظهور دليل الوجوب في كون المالية معنونه بعنوان القيمة للشاة، فتزيد تلك المالية بزيادة قيمة الشاة، و تنقص بنقصها إلى أن يخرج عن العهدة.

(٤) الفرق المذكور غير واضح. و كأنه مبنى على التعلق بالعين على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٧

[مسألة (٧): إذ كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الأثني و بالعكس]

(مسألة ٧): إذ كان جميع النصاب في الغنم من الذكور يجوز دفع الأثني و بالعكس. كما أنه إذا كان الجميع من المعز يجوز أن يدفع من الضأن و بالعكس، و إن اختلفت في القيمة (١). و كذا مع الاختلاف يجوز الدفع (٢) من أى الصنفين شاء. كما أن في البقر يجوز أن يدفع الجاموس عن البقر و بالعكس. و كذا في الإبل يجوز دفع البخاتي عن العراب و بالعكس، تساوت في القيمة أو اختلفت.

نحو الجزء المشاع، فإذا كانت موجودة فقيمتها المقدار المساوي لماليتها، حتى بلحاظ خصوصية المكان الذي هي فيه، فلا بد من ملاحظة مكان الوجود. أما إذا كانت تالفه فليس لها وجود إلا في الذمة، و ذلك الوجود الذمي قيمته تختلف باختلاف مكان التقويم، و هو مكان الإخراج و الأداء.

لكن لو سلم هذا الابتداء فالمبنى غير ظاهر، كما عرفت. و سيأتي تحقيقه.

و بالجملة: إذا كان يجوز له الإخراج في كل بلد من جنس الفريضة و إن لم تكن جزءاً من النصاب، جاز التقويم بلحاظ بلد الإخراج مطلقاً.

(١) كما عن المبسوط و التذكرة. و سيأتي وجهه.

(٢) كما عن القواعد و الإرشاد و جماعه من متأخري المتأخرين. لإطلاق ما دل على وجوب الفريضة، سواء كانت في العين أم الذمة، لصدق الفريضة على ما ذكر. و عن الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم- بل نسب إلى المشهور-: وجوب فريضة قيمتها مقسطة، لأنه الذي تقتضيه قاعدة الشركة. و فيه: أن ذلك لا تقتضيه القاعدة المذكورة، و إنما الذي يقتضى ذلك أن يكون المملوك للمستحق هو الجزء المشاع في جميع أفراد النصاب، بمعنى جزء من أربعين جزءاً من أربعين شاة مثلاً. لكنه غير ظاهر الدليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٨

[مسألة (٨): لا فرق بين الصحيح و المريض، و السليم و المعيب، و الشاب و الهرم في الدخول في النصاب]

(مسألة ٨): لا فرق بين الصحيح و المريض، و السليم و المعيب، و الشاب و الهرم في الدخول في النصاب (١)، و العدم منه. لكن إذا كانت كلها صحاحاً لا يجوز دفع المريض (٢).

و كذا لو كانت كلها سليمة لا يجوز دفع المعيب. و لو كانت

في الغنم، فضلاً عن غيره، و لذا لا يلتزم بالتقسيم مع الاختلاف في الجودة و الرداءة بلا إشكال، كما في الجواهر، بل لا ينبغي التأمل فيه، ضرورة غلبة الاختلاف جداً، فلو احتيج إلى تقويم كل واحد من أفراد النصاب لزم الهرج و المرج، المعلوم من سيرة المعصومين (ع)، و من مصحح بريد السابق

«١» و غيره عدمهما، كما لا يخفى.

و أما ما في الجواهر: من قوله (ره): «نعم لو كان هناك خطابان أحدهما يقتضى وجوب تباع الجاموس لو كان هو النصاب، و الآخر

يقتضى تباع البقر، اتجه مراعاة الأمرين في الاجتماع على حسب النسبة» ففيه:

أنه لو كان هناك خطابان على ما ذكر فالمورد خارج عن الدليلين معاً، فإثبات الزكاة فيه محتاج إلى دليل. ولو فرض العلم بثبوتها فالمرجع قاعدة الاحتياط، أو أصالة البراءة على اختلاف كيفية العلم بالواجب.
(١) إجماعاً ظاهراً. لإطلاق الأدلة.

(٢) عدم جواز دفع المريضة و الهرمة و ذات العوار مجمع عليه بينهم كما في الحدائق. أو مذهب الأصحاب، كما عن المدارك. أو لا يعرف فيه خلاف، كما عن المنتهى. و يشهد له صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في زكاة الإبل، قال (ع): «و لا تؤخذ هرمة، و لا ذات عوار. إلا أن يشاء المصدق» «٢». بناء على شمول العوار للمرض - لأنه في اللغة

(١) تقدم ذلك في أواخر المسألة: ٥ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٨٩

كل منها شاباً لا يجوز دفع الهرم، بل مع الاختلاف أيضاً الأحوط إخراج الصحيح (١)، من غير ملاحظة التقسيط. نعم لو كانت كلها مراضاً، أو معيبة، أو هرمة يجوز الإخراج منها (٢).

[الشرط الثاني: السوم طول الحول]

الشرط الثاني: السوم (٣) طول الحول، فلو كانت

الغيب- و على عدم القول بالفصل بين الإبل و غيرها من الأنعام.

(١) كما عن المدارك، و قواه في الجواهر. لإطلاق ما دل على المنع من أخذ المريضة، و الهرمة، و ذات العوار. و المشهور: التقسيط. لكن عرفت في المسألة السابقة إشكاله.

(٢) إجماعاً، كما في الحدائق، و عن المنتهى و المدارك: نسبتته إلى علمائنا. للأصل، و من أنه مقتضى كون الزكاة في العين على وجه الشركة و لانصراف دليل المنع عن أخذها عن هذه الصورة. لكن الانصراف ممنوع و لا مجال للأصل، سواء أريد به أصالة الإطلاق لدليل وجوب الفريضة، أم أصالة البراءة من اشتراط الصحة و عدم الهرم. إذ دليل المنع- لو تم- كان مقيداً للأول، و حاكماً على الثاني. كما لا مجال للعمل على مقتضى الشركة، لأنه كالاتجاه في مقابل النص. مع أن كونه مقتضى الشركة أول الكلام، إلا على بعض الوجوه الذي لم يكن البناء على العمل عليه.

فالبناء على المنع من أخذ واحدة منها في جميع صور المسألة في محله. إلا أن يكون إجماع على الجواز.

(٣) إجماعاً حكاه جماعة، بل حكى عليه إجماع المسلمين، إلا مالكاً.

و تشهد له جملة من النصوص،

كصحيح الفضلاء في زكاة الإبل: «و ليس على العوامل شيء. إنما ذلك على السائمة الراعية» «١»

و ،

في زكاة البقر:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٨٩

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٠

معلوفة و لو في بعض الحول لم تجب فيها، و لو كان شهراً، بل أسبوعاً (١). نعم لا يقدر في صدق كونها سائمة في تمام

«و لا على العوامل شيء، و إنما الصدقة على السائمة الراعية» (١)

و ،

صحيح زرارة: «ليس على ما يعلف شيء. إنما الصدقة على السائمة المرسله في مرجها، عامها الذي يقتنيها فيه الرجل. فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء» (٢).

(١) عن أبي علي، و الخلاف، و المبسوط. عدم قدح العلف إذا كان السوم أغلب. و وجهه غير ظاهر. إلا- القياس على السقي في الغلات و لكنه ليس من مذهبننا. مع أنه مع الفارق، لاختلاف دليل المانع في المقامين. و عن المحقق و الشهيد الثانيين: أن المدار على صدق السائمة عرفاً بل نسب إلى أكثر المتأخرين، بل إلى المشهور. و هو في محله. إلا أن الاشكال في تعيين ذلك المفهوم العرفي بنحو يمنع عن صدقه العلف اليوم و اليومين و الأ-كثر أولاً- يمنع. و عن المنتهى و الدروس: عدم قدح اليوم في السنة. و عن الثاني: الأقرب عدم قدح الشهر في السنة. و عن فوائد الشرائع و غيرها: أنه لا يقدر اليوم في الشهر.

هذا و لأجل أنه يمنع أن يكون المراد من السائمة طول الحول- الذي تضمنه صحيح زرارة

- مستمرة السوم من أول الحول إلى آخره، لامتناع ذلك في الحيوان، فالمراد منها إما أن يكون هي السائمة في وقت الأكل، أو المعدة لأن تسأم لا لأن تعلق، أو ما لم تكن معلوفة مطلقاً، أو ما لم تكن معلوفة عن إعداد، أو ما لم تكن مستمرة العلف بنحو يعتد به في صدق أنها تعلق. و الأول يستلزم عدم وجوب الزكاة فيها إذا لم تسم وقتاً ما في السنة لمانع و إن لم تعلق. و الثاني يستلزم وجوب الزكاة على المعلوفة طول

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩١

الحول عرفاً علفها يوماً أو يومين. و لا فرق في منع العلف (١) عن وجوب الزكاة بين أن يكون بالاختيار، أو بالاضطرار- لمنع مانع من السوم، من تلج، أو مطر، أو ظالم غاصب أو نحو ذلك- و لا بين أن يكون العلف من مال المالك أو غيره، ياذنه أو لا ياذنه (٢)، فإنها تخرج بذلك كله عن السوم و كذا لا فرق بين أن يكون ذلك ياطعامها للعلف المجزوز،

الحول إذا أعدت للسوم. و كذا يستلزم عدم وجوب الزكاة فيها إذا سامت طول الحول مع عدم إعداد المالك إياها لذلك، بأن كان متردداً في سوماها و علفها، أو غافلاً عنه، أو نحو ذلك. و الثالث يستلزم- مع وجود المانع عن السوم، من مطر و نحوه- أن لا تجب فيها

الزكاة إذا كان قد علفها و لو مرة، و يجب فيها إذا كان قد تركها بلا سوم و لا علف. و الرابع يستلزم الوجوب إذا كانت تعلق طول الحول بلا إعداد المالك.

فإذا لا يبعد أن يكون المراد الأخير، بملاحظة ما في صحيح زرارة . فإن الظاهر من قوله (ع):

«يعلف ..»

ذلك، نظير قولهم: «زيد يصوم النهار و يقوم الليل». و لذا ترى أن المفهوم من قوله (ع):

«يعلف ..»

. غير المفهوم من قوله: «علف». و لو كان المراد صرف الطبيعة كان المناسب التعبير بالثاني. و يعضد ذلك: غلبة وقوع العلف للسائمة وقت ما في السنة لمانع من السوم، من مطر، أو عدو، أو لعدم تمكن الراعى، أو نحو ذلك من العوارض الغالبية. فإذا لا يقدر العلف أياماً متفرقة في السنة. فتأمل جيداً.

(١) لإطلاق الدليل.

(٢) للإطلاق. و ما عن التذكرة و الموجز و غيرهما: من أنه لو علفها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٢

أو يارسالها لترعى بنفسها في الزرع المملوك (١). نعم لا يخرج عن صدق السوم باستئجار المرعى، أو بشرائه إذا لم يكن مزروعاً (٢). كما أنها لا يخرج عنه بمصانعة (٣) الظالم على الرعى في الأرض المباحة.

الغير بغير إذن المالك تلحق بالسائمة- و عن البيان احتمالها، و عن المسالك:

أنه لا يخلو من وجه، إذ لا مؤنة على المالك- غير ظاهر، لعدم حجية العلة المستنبطة، ليصح تقييد الإطلاق بها، كما هو ظاهر.

(١) حكى في الجواز عن بعض مشايخه: وجوب الزكاة في الفرض لعدم الفرق في صدق السوم بين الرعى في المملوك و غيره. و جعله في الجواهر في محله. لكنه غير ظاهر، فان صدق السوم في الفرض لا يلزم صدق السائمة، لجواز انصراف اللفظ المذكور إلى السائمة في غير المملوك على ما هو المتعارف في إطلاقها.

نعم إذا كان النبت مملوكاً تبعاً للأرض- كالذى ينبت في البساتين و الأرض المملوكة في أيام الربيع، أو عند نضوب الماء- فلا يمنع الرعى فيه عن صدق السوم، سواء أ كانت الأنعام لصاحب الأرض فسامها فيه أم لغيره فبذله المالك له، أو عاوض عليه مالك الأنعام فاشتره من مالكه و سامها فيه. و الفرق بين الزرع و النبت- في صدق السوم في الثاني، و عدمه في الأول- ظاهر عند العرف.

(٢) يمكن أن يقال بصدق السائمة و لو كان مزروعاً، إذا لم يكن الزرع مقصوداً في المعاملة، بل كان ملحوظاً تبعاً، و لو كان هو الداعي على إيقاعها. و لكن الأظهر العدم، و لذا لا يصدق السوم لو بذله مالكه للأنعام مجاناً.

(٣) للإطلاق. نعم لو تمّ ما ذكره في المسالك: من اعتبار عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٣

[الشرط الثالث: أن لا تكون عوامل]

الشرط الثالث: أن لا تكون عوامل (١) و لو في بعض الحول (٢)، بحيث لا يصدق عليها: أنها ساكنة فارغة عن العمل طول الحول. و لا يضر أعمالها يوماً أو يومين في السنة كما مر في السوم (٣).

[الشرط الرابع: مضى الحول عليها]**إشارة**

الشرط الرابع: مضى الحول عليها (٤)،

المؤنة، كان السقوط في محله.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا في الجواهر. و عن جماعة كثيرة: دعوى الإجماع صريحاً و ظاهراً عليه. و تدل عليه النصوص المتقدمة في السوم و غيرها. نعم في موثق إسحاق بن عمار: «سألته عن الإبل تكون للجمال، أو تكون في بعض الأمصار، أ تجرى عليها الزكاة كما تجرى على السائمة في البرية؟ فقال (ع): نعم» (١) و

موثقه الآخر: «سألت أبا إبراهيم عن الإبل العوامل، عليها زكاة؟ فقال (ع): نعم، عليها زكاة» (٢).

لكنهما لا يصلحان لمعارضه ما سبق، بعد كون الجمع العرفي بينهما هو الحمل على الندب. (٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) لعدم صدق العوامل بذلك، لظهور العنوان في الدوام و الثبوت نظير ما سبق في المعلوفة. نعم لو كان ذلك عن إعدادها للعمل لم يبعد الصدق.

(٤) إجماعاً بقسميه عليه، بل عند أهل العلم كافة، إلا ما حكى عن ابني عباس و مسعود في محكي المنتهى، بل لا خلاف بين العلماء فيه، كذا في الجواهر. و تشهد له جملة من النصوص، كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع)، قالوا: «ليس على العوامل من الإبل

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٤

جامعة للشرائط (١). و يكفي الدخول في الشهر الثاني عشر (٢)

و البقر شيء

.. (إلى أن قال):

و كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه» (١)

، و

مرسل محمد بن سماعة عن رجل عن زرارة عن أبي جعفر (ع): «لا يزكى من الإبل، و البقر، و الغنم إلا ما حال عليه الحول، و ما لم يحل عليه الحول فكأنه لم يكن» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(١) بلا خلاف ولا إشكال. أما اعتبار النصاب في تمام الحول فيقتضيه ظاهر أدلة اعتبار الحول. و أما السوم فقد عرفت صراحةً صحيح زرارة في اعتباره طول الحول

«٣». و أما اعتباره أن لا تكون عوامل طول الحول فقيل: إن العمدة في اعتباره كذلك الإجماع.

لكن يمكن دعوى ظهور ما دل على أنه لا زكاة في العوامل في أنها ليست موضوعاً لوجوب الزكاة، لا مجرد عدم تعلق وجوب الزكاة في نصاب فيه عوامل، لتكون شرطاً في زمان تعلق الوجوب لا غير، كما تقدم نظيره فيما دل على أنه لا زكاة في مال الصبي. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه - كما في الجواهر - و بلا خلاف ولا إشكال - كما في الحدائق - و مذهب علمائنا -

كما عن المعتمد - و عليه إجماع علمائنا، أو أصحابنا، كما عن التذكرة و المنتهى و الإيضاح و المسالك و غيرها. و يشهد له

مصحح زرارة و محمد بن مسلم، قال أبو عبد الله (ع): «أيما رجل كان له مال فحال عليه الحول فإنه يزكيه. قلت له: فان وهبه قبل حله بشهر أو بيوم؟ قال (ع): ليس عليه شيء إذاً أبداً..»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢.

(٣) تقدم ذلك في الشرط الثاني من فصل زكاة الأنعام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٥

.....

(إلى أن قال زرارة)

: قلت له: رجل كانت له مائتا درهم، فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله، فراراً بها عن الزكاة، فعل ذلك بها قبل حلها بشهر، فقال (ع): إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول، و وجبت عليه فيها الزكاة» (١).

و التوقف في حجته - من جهة أن في السند إبراهيم بن هاشم، و فيه كلام، كما في المسالك - ضعيف، بعد انعقاد الإجماع على العمل به و الاعتماد عليه. مع أن المحقق عند المتأخرين تصحيح خبره. و بالجملة: لا ينبغي أقل تأمل في حجية المصحح المذكور.

نعم قد يشكل الأمر في كيفية الجمع بينه و بين نصوص الحول، الظاهرة في اعتبار مضي اثني عشر شهراً تاماً، و أنه بالتصرف في الحول، بحمله على الأحد عشر - لكونه حقيقة شرعية في ذلك، أو مجازاً مرسلًا بعلاقة الأشراف، أو استعارةً للمشابهة - أو بالتصرف في نسبة الحولان إلى الحول بمضي أحد عشر شهراً منه، و جوهه، أقربها الأخير. بل الأول مقطوع بعدمه، كما يظهر من ملاحظة موارد استعماله في لسان الشارع الأقدس و المتشعبة. و الوجوه الباقية و إن كان كل منها لا يخلو من عناية التجوز، لكن الأولين منها غير مألوفين، بخلاف الثالث. إذ كثيراً ما يقال:

«مضى على زيد أسبوع في البلد» إذا دخل اليوم السابع، «و مضى عليه شهر» إذا دخل اليوم الآخر، كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في رسالته و غيره. و الرجوع الى الاستعمالات العرفية شاهد على صحته. و منه قولهم:

«مات فلان لخمس مضيين» و نحوه.

هذا كله لو بني على العمل بظاهر المصحح على كل حال، اعتماداً على الإجماع، و إلا فالجمع العرفي بينه و بين أدلة اعتبار الشروط في الحول يقتضى حمله على الاستحباب، لأنه أقرب عرفاً مما ذكر. إلا أنه لا مجال

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٦

فلا يعتبر تمامه، فبالدخول فيه يتحقق الوجوب. بل الأقوى استقراره أيضاً (١)، فلا يقدر فقد بعض الشروط قبل تمامه.

له بعد تسالم الأصحاب عليه.

(١) كما عن الإيضاح و الموجز و المدارك و غيرها. بل هو المنسوب إلى ظاهر الفتاوى، و اختاره في الجواهر. أخذاً بظاهر المصحح، المعتضد بظاهر الفتاوى، و ظاهر معاهد الإجماعات، بل لعله صريح بعضها. و حملاً لغيره - مما دل على اعتبار الشروط في الحول - على أنها معتبرة إلى أن يحول عليها الحول، الحاصل ذلك الحولان بدخول الشهر الثاني عشر، كما يقتضيه المصحح. خلافاً لما عن الشهيدين و الكركي و الميسي و غيرهم، من حمله على الوجوب المترزلاً، و الأخذ بظاهر أدلة الشروط.

و فيه: أن صريح المصحح استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بالإضافة إلى مورده، أعنى: شرطية الملك. و مقتضى إطلاقه استقرار الوجوب بالإضافة إلى بقية الشروط. بل ظاهره الحكومة على أدلة اعتبارها في تمام الحول، فيتعين العمل به. و الحمل على الوجوب المترزلاً بالإضافة إلى جميع الشروط طرح لصريحة بالإضافة إلى مورده، و طرح لظاهرة بالإضافة إلى غيره، فلا يجوز ارتكابه بمجرد ظهور نصوص الشرطية في اعتبار استمرارها في تمام الحول، لأن التصرف فيها بحملها على المصحح أولى من التصرف في إطلاقه، مع كونه بلسان الحكومة، فضلاً عن طرحه في مورده، كما لا يخفى.

و في المسالك لما توقف في حجية المصحح المتقدم اختار عدم استقرار الوجوب بذلك، أخذاً بظاهر الأدلة، و اقتصاراً في الخروج عنها على ثبوت أصل الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر، عملاً بالمتيقن بالإجماع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٧

لكن الشهر الثاني عشر محسوب من الحول الأول (١). فابتداء الحول الثاني إنما هو بعد تمامه.

[(مسألة ٩): لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول]

(مسألة ٩): لو اختلف بعض الشروط في أثناء الحول قبل الدخول في الثاني عشر بطل الحول (٢)، كما لو نقصت عن النصاب، أو لم يتمكن من التصرف فيها، أو عاوضها بغيرها و إن كان زكويّاً من جنسها. فلو كان عنده نصاب من

(١) قد ذكر غير واحد: أن كون الشهر الثاني عشر محسوباً من السنة الأولى أو من السنة الثانية، مبني على التصرف بالحولان أو الحول. إذ على الثاني يكون كل أحد عشر شهراً حولاً، فلا بد من احتساب الشهر الثاني عشر من السنة الثانية. و على الأول يكون الحول باقياً على معناه، أعنى:

اثني عشر شهراً. غاية الأمر: يكون حولان الاثني عشر بدخول الثاني عشر. و حينئذ فما دل على كون الزكاة في كل سنة مرة - المصريح به، أو المشار إليه في النصوص - لا معارض له. و قد تقدم: أن الأظهر الثاني.

(٢) كما هو مقتضى الشرطية، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. و

في مصحح زرارة و محمد بن مسلم المتقدم: «قلت: فان وهبه قبل حله بشهر أو بيوم. قال: ليس عليه شيء أبداً. قال زرارة: قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول. قال (ع): جاز ذلك له. قلت: إنه فر بها من الزكاة. قال (ع): ما أدخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها..»

رواية زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل كانت عنده دراهم أشهراً فحولها دنانير، فحال عليها- منذ يوم ملكها دراهم- حولاً، أيزكيها قال (ع): لا» «٢»

و ،

صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع)

(١) لاحظ الشرط الثالث من فصل زكاة الأنعام.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٨

الغنم مثلاً، و مضى ستة أشهر، فعاوضها بمثلها، و مضى عليه ستة أشهر أخرى لم تجب عليه الزكاة (١). بل الظاهر بطلان

رجل فر بماله من الزكاة، فاشترى بها أرضاً أو داراً، أ عليه فيها شيء؟

فقال (ع): لا. و لو جعله حلياً أو نقرأ فلا شيء عليه فيه، و ما منع نفسه من فضله أكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه» «١».

و نحوها غيرها.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً. لما تقدم من النصوص و غيرها. نعم حكى عن المبسوط: وجوب الزكاة إذا عاوض النصاب الجامع للشرائط بمثله، كما لو عاوض أربعين شاه سائمة ستة أشهر بأربعين كذلك. و عن فخر المحققين موافقته، قال فى محكى شرحه على الإرشاد: «إذا عاوض النصاب- بعد انعقاد الحول عليه، مستجمعاً للشرائط- بغير جنسه، و هو زكوى أيضاً- كما لو عاوض أربعين شاه بثلاثين بقرة، مع وجود الشرائط فى الاثني- انقطع الحول، و ابتدأ الحول الثانى من حين تملكه. و إن عاوضه بجنسه- و قد مضى عليه الحول أيضاً مستجمعاً للشرائط- لم ينقطع الحول، بل بنى على الحول الأول.

و هو قول الشيخ أبى جعفر الطوسى (قده) للرواية. و إنما شرطنا فى المعاوض عليه انعقاد الحول، لأنه لو عاوض أربعين سائمة بأربعين معلوفة لم تجب الزكاة إجماعاً. و كذا لو عاوض أربعين سائمة ستة أشهر بأربعين سائمة أربعة أشهر، لم تجب الزكاة إجماعاً. و كذا لو عاوض نصاباً من الذهب بنصاب منه، و كان المأخوذ منه طفلاً أو مجنوناً لم تنعقد الزكاة إجماعاً، لأنه لم ينعقد عليه حول إجماعاً. و كذا لو عاوض ببعض النصاب ..».

و الرواية التى جعلها دليلاً للشيخ لم يدع الشيخ وجودها، و لا استند إليها، و إنما استدل- على ما حكى-: «بأن من عاوض أربعين سائمة

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٩٩

الحول بالمعاوضة، و إن كانت بقصد الفرار من الزكاة (١).

سته أشهر بأربعين سائمة كذلك يصدق عليه: أنه ملك أربعين سائمة طول الحول ..». و ضعفه- كالرواية المرسله فى شرح الإرشاد- ظاهر.

فالمعمل على المشهور متعين.

(١) كما هو المشهور. لما تقدم من النصوص و غيرها المصرح بسقوط الزكاة على من فر عنها بالتبديل. و عن السيد المرتضى (ره):

وجوبها إذا قصد بما فعله الفرار منها، مدعيًا عليه إجماع الإمامية، مستدلًا ببعض الأخبار الدالة على الوجوب حينئذ، مدعيًا: أنها أقوى من الأولى، و أولى و أوضح طريقًا. فيلزم حملها على التقية، لأن عدم الوجوب مذهب جميع المخالفين، و أنه لا تأويل للأخبار الدالة على الوجوب، و أن قول ابن الجنيدي بعدم الوجوب مسبق بالإجماع و ملحق به. انتهى محصل كلامه. و عن جماعة كثيرة موافقته. بل عن بعض: استظهار أنه المشهور بين المتقدمين.

و كأنه يشير في الاستدلال على مذهبه إلى

موثق معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلى.

(إلى أن قال):

قلت: له فإنه فر بها من الزكاة، فقال (ع): إن كان فر به من الزكاة فعليه الزكاة، و إن كان إنما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة» (١)

و ،

موثق محمد بن مسلم عنه (ع): «عن الحلبي فيه زكاة؟ قال (ع): لا.

إلا ما فر به من الزكاة» (٢)

و ،

موثق زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع)

(إلى أن قال):

إن أباك (ع) قال: من فر بها من الزكاة فعليه أن يؤديها. فقال (ع): صدق أبي، إن عليه أن يؤدي ما وجب عليه، و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه منه» (٣).

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٠

[مسألة ١٠: إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء]

(مسألة ١٠): إذا حال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شيء، فإن كان لا بتفريط من المالك لم يضمن (١)،

هذا و فى دلالة الأخير تأمل ظاهر. و دلالة الأولين و إن كانت تامة لكن الجمع العرفي بينها و بين نصوص النفي يقتضى الحمل على الاستحباب.

و أما ما ذكره السيد (ره) من حمل نصوص النفي على التقية غير ظاهر، إذ الحمل على التقية و نحوه من المرجحات إنما يصار إليها بعد تعذر الجمع العرفي، و قد عرفت إمكانه. و عن الشيخ (ره): حمل الموثقين على صورة الفرار بعد الحول. لكنه غير ظاهر. و لا سيما فى موثق معاوية

، لامتناع ما ذكر من التفصيل فيه بعد مضي الحول، كما هو واضح.

(١) الظاهر أنه لا إشكال و لا خلاف فى الضمان بالتفريط و لو بالتأخير و عدمه مع عدمه. و استدلل له بالنصوص،

كصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاغت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال (ع): إذا

وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، و إن لم يجد من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده. و كذلك الوصى الذى يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد ربه الذى أمر بدفعه إليه، فان لم يجد فليس عليه ضمان» (١)

و ،

صحيح زرارة عنه (ع): «عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسمها فضاعت. فقال (ع): ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان. قلت: فان لم يجد لها أهلاً-فسدت و تغيرت، أ يضمنها؟ قال (ع): لا- و لكن إن عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها» (٢).

و بهما يقيد إطلاق ما دل على عدم

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠١

.....

الضمان، بالإرسال أو غيره، مثل

الصحيح عن حريز بن عبيد بن زرارة عنه (ع): إذا أخرجها من ماله فذهبت و لم يسمها لأحد فقد برئ منها» (١)

و ،

موثق بكبير بن أعين عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يبعث بزكاته فتسرق أو تضيع. قال (ع): ليس عليه شيء» (٢).

و نحوهما غيرهما.

لكن النصوص المذكورة- مع أنها غير ظاهرة فى التفصيل بين التفريط و عدمه- موردها صورة تلف نفس الزكاة، بأن يتعين التالف كونه زكاة قبل التلف، و لو كان من غير النصاب أو من غير جنس الفريضة، فلا تشمل صورة تلف النصاب أو بعضه. و حينئذ إلحاق صورة تلف أحدهما بمورد النصوص لا يخلو عن إشكال. نعم

فى مرسل ابن أبى عمير عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل يكون له إبل، أو بقرة، أو غنم، أو متاع، فيحول عليه الحول، فتموت الإبل و البقر و الغنم، و يحترق المتاع. قال (ع):

ليس عليه شيء» (٣).

و إطلاقه يقتضى نفى الضمان و لو مع التفريط، فيقيد بالإجماع.

أما القواعد الأولية فإنما تقتضى نفى الضمان مع عدم التفريط، لو بنى على تعلقها بالعين بنحو الجزء المشاع. أما لو بنى على كونه من قبيل تعلق الكلى فى المعين، أو الفرد المردد، أو تعلق أرش الجناية فالقاعدة تقتضى الضمان، إلا أن يتلف الجميع. و لو بنى على كونه من قبيل تعلق حق الرهان كان مقتضاها الضمان و لو تلف الجميع، لاشتغال الذمة به حينئذ كالدين.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٢

و إن كان بتفريط منه- و لو بالتأخير (١)، مع التمكن من الأداء- ضمن بالنسبة. نعم لو كان أزيد من النصاب، و تلف منه شيء، مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاة شيء، و كان التلف عليه بتمامه مطلقاً، على إشكال (٢).

[مسألة (١١): إذا ارتد الرجل المسلم]

(مسألة ١١): إذا ارتد الرجل المسلم، فاما أن يكون عن ملء، أو عن فطرة. و على التقديرين، إما أن يكون في أثناء الحول أو بعده، فان كان بعده وجبت الزكاة (٣)، سواء كان عن فطرة أو ملء. و لكن المتولى لإخراجها الإمام (ع)، أو نائبه (٤). و إن كان في أثناءه، و كان عن فطرة

و بالجملة: إذا تلف من النصاب شيء من غير تفريط، فورود النقص على مقدار الزكاة و عدمه يختلف باختلاف المباني المتقدمة، و لا يطرد في الجميع على نسق واحد. فالبناء على ورود النقص على الزكاة مطلقاً لا بد أن يكون من جهة الإجماع الذي حكاه غير واحد. و إن كان ذكرهم للنصوص السابقة دليلاً للحكم ربما يوهن الإجماع المذكور، و يمنع من الاعتماد عليه. فلاحظ.

(١) قد عرفت الاشكال فيه، لعدم وضوح مأخذه، لما سبق: من اختصاص نصوص الضمان بالتأخير بصورة تلف ما تعين كونه زكاة. فتأمل.

(٢) ينشأ: من احتمال كون ثبوت النصاب في المجموع الزائد عليه من قبيل ثبوت الجزء المشاع. إذ عليه لا- وجه لجعل التلف في الفرض من خصوص الزائد على النصاب لا غير، لأنه ترجيح بلا مرجح. لكن الاحتمال المذكور ضعيف، لظهور الأدلة في كون ثبوته من قبيل ثبوت الكلى في المعين. فلاحظ.

(٣) لأن الارتداد لا يقتضى سقوطها بوجه.

(٤) لما عرفت: من أنها عبادة: تصح من الكافر. لكن في اقتضاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٣

انقطع الحول، و لم تجب الزكاة، و استأنف الورثة الحول (١) لأن تركته تنتقل إلى ورثته. و إن كان عن ملء لم ينقطع (٢) و وجبت بعد حول الحول. لكن المتولى الإمام (ع) أو نائبه إن لم يتب، و إن تاب قبل الإخراج أخرجها بنفسه. و أما لو أخرجها بنفسه قبل التوبة لم تجز عنه (٣). إلا إذا كانت العين باقية في يد الفقير فجدد النية، أو كان الفقير القابض عالماً بالحال (٤)،

ذلك تولى الإمام أو نائبه تأمل، أو منع. إذ الإجماع على كونها عبادة لا يقتضى ذلك. و تولى الامام لا ينفذ في تقرب الكافر، بعد البناء على تعذره. و لا سيما مع قهر الامام له على الدفع.

و بالجملة: الدفع و التعيين و إن كانا عبادة، كما تقدم في أوائل الكتاب لكن بعد تعذر الإتيان بهما على وجه العبادة من الكافر، فاما أن يكون تعذرهما موجباً لسقوط وجوبهما فلا كلام، و لا مجال لتولى الإمام أو نائبه.

و إن كان لا- يوجب سقوط وجوبهما، كفى في سقوطه إيقاعهما و لو على غير وجه العبادة. و لا حاجة الى تولى الإمام، لأن الولاية إنما تكون في ظرف تعذر صدور الفعل من المولى عليه، و المفروض قدرته على الدفع أو التعيين غير العباديين، و إقدامه على ذلك. فاللازم البناء على صحة دفعها من الكافر بعنوان كونه أداء لمال المسلم، و إن لم يصح كونه عبادة و مقرباً له.

(١) لو كان حصه كل منهم تبلغ النصاب.

(٢) لبقاء ماله على ملكه. كسائر الكفار.

(٣) قد عرفت إشكاله.

(٤) إذ لو كان جاهلاً بكونه كافراً لا يصح منه الدفع، كان مغروراً

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٤

فإنه يجوز له الاحتساب (١) عليه، لأنه مشغول الذمة بها، إذا قبضها مع العلم بالحال و أتلّفها، أو تلفت في يده. و أما المرأة فلا ينقطع الحول بردتها مطلقاً (٢).

[مسألة ١٢: لو كان مالكا للنصاب لا أزيد]

(مسألة ١٢): لو كان مالكا للنصاب لا- أزيد كأربعين شاة مثلا- فحال عليه أحوال، فإن أخرج زكاته كل سنة من غيره تكررت (٣)، لعدم نقصانه حيثئذ عن النصاب.

و لو أخرجها منه، أو لم يخرج أصلا لم تجب إلا زكاة سنة واحدة، لنقصانه حيثئذ عنه (٤). و لو كان عنده أزيد من النصاب- كأن كان عنده خمسون شاة- و حال عليه الأحوال لم يؤد زكاتها، و جب عليه الزكاة بمقدار ما مضى من السنين إلى أن ينقص عن النصاب. فلو مضى عشر سنين- في المثال المفروض- و جب عشرة. و لو مضى أحد عشر سنة و جب

من قبله، فلو كان ضامناً لما له لكان قرار الضمان عليه، فلا أثر للضمان.

(١) بلا- حاجة إلى الحاكم، لانتفاء الولاية حيثئذ، لو قيل بثبوتها، لأن المفروض كونه بعد التوبة. فما في بعض الحواشي: من كون الاحتساب بإذن الحاكم، مبنى على حمل العبارة على جواز احتساب الفقير، و أنه قبل توبة المالك. لكنه خلاف ظاهر العبارة.

(٢) لأن ردتها لا توجب خروج مالها عن ملكها، بل يبقى على ملكها.

(٣) لكن مبدأ الحول الثاني من حين الدفع. لأنه زمان ملك النصاب تاماً. أما قبله فإنه يملكه ناقصاً، كما لو لم يدفع الزكاة إلى سنة أو سنين.

و هو ظاهر.

(٤) هذا بناء على التعلق بالعين، و لو بنحو تعلق الحق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٥

أحد عشر شاة، و بعده لا يجب عليه شيء، لنقصانه عن الأربعين. و لو كان عنده ست و عشرون من الإبل، و مضى عليه ستان، و جب عليه بنت مخاض للسنة الأولى، و خمس شياه (١) للثانية. و إن مضى ثلاث سنوات و جب للثالثة أيضاً أربع شياه (٢). و هكذا.. إلى أن ينقص من خمسة فلا تجب.

[مسألة ١٣: إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد]

(مسألة ١٣): إذا حصل لمالك النصاب في الأنعام ملك جديد، إما بالنتاج، و إما بالشراء، أو الإرث، أو نحوها. فان كان بعد تمام الحول (٣) السابق، قبل الدخول في اللاحق فلا إشكال في ابتداء الحول للمجموع، إن كمل بها النصاب اللاحق (٤). و أما إن كان في أثناء الحول، فاما أن يكون ما حصل بالملك الجديد بمقدار العفو، و لم يكن نصاباً مستقلاً، و لا مكملًا لنصاب آخر، و إما أن يكون نصاباً مستقلاً، و إما أن يكون مكملًا للنصاب.

أما في القسم الأول فلا شيء عليه، كما لو كان له هذا

(١) لأنه بتعلق بنت المخاض ينقص عن الست والعشرين. لكن وجوب الخمس شياها موقوف على كون قيمة بنت المخاض لا تزيد على الواحدة.

(٢) هذا إذا كانت بنت المخاض و أربع شياها أكثر من قيمة الواحدة منها. وإلا وجب عليه خمس شياها في الثانية، لأنه ملك في السنة الثالثة خمساً وعشرين تاماً.

(٣) التعبير بالبعديّة والقبليّة غير مناسب، لاتصال الحولين، فكان الأنسب: التعبير بمقارنته الملك لابتداء الحول الثاني.

(٤) كما لو ملك أربعين شاء، وعند انتهاء حولها ملك اثنتين وثمانين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٦

المقدار ابتداء. وذلك: كما لو كان عنده من الإبل خمسة، فحصل له في أثناء الحول أربعة أخرى. أو كان عنده أربعون شاء، ثم حصل له أربعون (١) في أثناء الحول.

و أما في القسم الثاني فلا يضم الجديد إلى السابق (٢)، بل يعتبر لكل منهما حول بانفراده، كما لو كان عنده خمس من الإبل، ثم بعد ستة أشهر ملك خمسة أخرى، فبعد تمام السنة الأولى يخرج شاء، و بعد تمام السنة -للخمس الجديدة

شاء، أو ملك خمساً من الإبل، وعند انتهاء حولها ملك خمسة أخرى، فيخرج شاء واحدة في الحول الأول، و شاتين في الحول الثاني.

(١) فإن الأربعين الثانية لما لم تكن موضوعاً للزكاة في حال الانضمام لم يترتب على ملكها في هذا الحال أثر. نعم عن المعتبر: احتمال وجوب الشاء لها عند تمام حولها، و عن الدروس: أن له وجهاً،

لقوله (ع): «في كل أربعين شاء شاء».

ولأنه نصاب كامل وجبت فيه الزكاة مع الانفراد، فكذا مع الانضمام.

و استشكل عليه في الجواهر و غيرها: بأن المراد من الخبر النصاب المبتدأ، و العموم فيه بلحاظ المالك أو الأحوال، لا الأفراد. و لذا لا يجب على من ملك ثمانين شاتان إجماعاً. و دعوى: أن خروج ذلك بالإجماع لا يقتضى خروج المقام. فيها: أن الإجماع كاشف عن

المراد من الخبر. و لا سيما بعد قوله (ع) في بعض الصحاح: «ليس في الغنم بعد الأربعين شيء حتى تبلغ مائة و إحدى و عشرين»

«١». و من ذلك يظهر ما في قوله (ره):

«ولأنه نصاب كامل».

(٢) بلا خلاف أجده. بل الإجماع في محكى الخلاف و المنتهى و الانتصار

(١) هذا نقل بالمعنى لما تقدم من النصوص في النصاب الأول من نصب الغنم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٧

أيضاً- يخرج شاء. و هكذا ..

و أما في القسم الثالث فيستأنف حولاً واحداً (١)، بعد

و غيرها عليه، كذا في الجواهر. و يقتضيه الأخذ بإطلاق دليل الزكاة بالنسبة إلى كل منهما، من دون مانع عنه.

(١) كما استوجهه في الجواهر، و حكاه عن الفخر و الشهيدين و أبي العباس و المقداد و الكركي و الصيمري و سيد المدارك و

الخراساني و الفاضل البهبهاني و أستاذه في كشفه و المولى في الرياض و المحدث البحراني. و علله:

بوجوب إخراج زكاة الأول عند تمام حوله، لوجود المقتضى - وهو اندراجه في الأدلة - و انتفاء المانع. و متى وجب إخراج زكاته

منفرداً امتنع اعتباره منضمّاً إلى غيره في ذلك الحول، لقوله (ع): «لا ثنيا في صدقة»

«١»، و

قوله (ع): «لا يزكى المال من وجهين في عام واحد» «٢»

و لظهور أدلة النصاب المتأخر في غير المفروض.

وقد يشكل ما ذكره: بأن تطبيق الدليل بالإضافة إلى الملك الأول، عند انتهاء حوله، ينافيه تطبيقه بالإضافة إلى المجموع عند انتهاء

حول الضميمة، بتوسط ما ذكره من قوله (ع): «لا ثنيا في صدقة»

و نحوه.

ومع هذا التنافي لا وجه لترجيح الأول على الثاني، لعدم المرجح. و مجرد التقدم في الزمان ليس من المرجحات، لأن نسبة الدليل إلى

كل من الفردين نسبة واحدة، ولا تقصر إحداهما عن الأخرى، ولا يرفع تطبيقه بالإضافة إلى أحدهما تطبيقه بالإضافة إلى الآخر، إذ

لا ورود ولا حكومة بين التطبيقين و كما يلزم من الأخذ بالتطبيق الثاني إلغاء التطبيق الأول، كذلك يلزم من

(١) لم نعر على هذا النص في مظانه. نعم في مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢: «و نهى أن يثنى عليهم

في عام مرتين».

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٨

.....

الأخذ بالتطبيق الأول إلغاء التطبيق الثاني.

هذا لو لم يحرز المقتضى في كل منهما، و كان المقام من باب التعارض أما لو أحرز فكان المقام من باب التراحم فالمحقق في محله

أيضاً التخيير في العمل بين المقتضيين، مع تساويهما في الاهتمام، و مع الاختلاف يعمل على مقتضى الأهم. و السبق الزماني لا أثر له

في الترجيح، و إن كان مختار جماعة من المحققين ذلك. لكنه غير واضح. و من ذلك يظهر الاشكال فيما في المنتهى: من سقوط

اعتبار النصاب الأول عند ملك الزائد، بل يكون المجموع نصاباً واحداً، و ابتداء حوله من حين ملك الزائد.

اللهم إلا- أن يقال: النصاب الأول عند انتهاء حوله ليس موضوعاً للزكاة، لأن الأربعين إنما تكون موضوعاً في ظرف الانفراد، لا مع

ملك الضميمة التي تكون بها نصاباً ثانياً. و إذ لم تكن موضوعاً، لا تجب فيه الزكاة، و تجب عند انتهاء حول الضميمة، لأن المجموع

موضوع لها حال عليه الحول.

فان قلت: الأربعون من الغنم إنما لا تكون موضوعاً للزكاة إذا كانت الضميمة المكملة للنصاب الثاني قد حال عليها الحول، لا إذا لم

يحل عليها الحول. قلت: حولان الحول مأخوذ شرطاً زائداً على ذات الموضوع، و هو إما الأربعون إذا انفردت، أو المائة و احدى و

عشرون إن لم تنفرد، و المفروض في المقام الانضمام، لا الانفراد.

لكن لو تمّ ذلك لزم عدم وجوب الزكاة فيه لو تلف بعضه، أو خرج عن ملكه قبل تمام الحول، و أنه لو ملك ما يكمل النصاب

اللاحق الثالث في أثناء حوله أن لا تجب فيه الزكاة. و هكذا.. و الالتزام بذلك بعيد، بل ممتنع.

و التحقيق: أن المعارضة بين الدليلين، أو المزاحمة بين المقتضيين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٠٩

.....

تتوقف على تباين الحول بالإضافة إلى النصابين، والمفروض عدمه. مثلاً:

إذا ملك أربعين شاةً في أول محرم، ثم إحدى وثمانين في أول رجب، ففي محرم الثاني يصدق حولان الحول بالإضافة إلى الأربعين، وفي أول رجب يصدق حولان الحول على النصاب الثاني. لكن الحولين يشتركان في ستة أشهر، ومع هذا الاشتراك يكون المدار عرفاً في التطبيق أو التأثير هو السابق لا غير، فإن كل نصاب يحول عليه الحول يمكن تطبيق ذلك عليه في كل شهر بعد الحول، بل في كل ساعة، ولا يتوهم التعارض أو التزاحم بين هذه التطبيقات. وعليه فلا مجال لتطبيق دليل الوجوب بالإضافة إلى النصاب الثاني، عند انتهاء حوله. نعم بالنسبة إلى الضميمة يصدق حولان حول جديد، لكنها ليست نصاباً مستقلاً لتجب الزكاة فيها، فإذا انتهى الحول الثاني للنصاب الأول - وهو أول محرم الثالث في الفرض المذكور - كان تطبيق دليل النصاب الثاني في محله بلا مزاحم فإذاً المتعين البناء على ما في المتن. ومنه يظهر ضعف ما في المنتهى، مضافاً إلى ما عرفت. وكأنه إلى ذلك أشار في الجواهر بقوله (ره): «و لظهور أدلة النصاب المتأخر...».

ومن ذلك يظهر لك الاشكال فيما عن القواعد: من وجوب فريضة النصاب الأول بحلول حوله، و وجوب جزء من فريضة النصاب الثاني عند حلول حوله أيضاً. فإذا تمّ الحول الثاني للنصاب الأول أكمل فريضة النصاب الثاني. وهكذا.. مثلاً: إذا ملك ثلاثاً و عشرين من الإبل في أول محرم، و ملك ثلاثاً أخرى في أول رجب. ففي أول محرم الثاني يجب عليه أربع شياه فريضة العشرين، و في أول رجب الثاني يجب عليه ستة أجزاء من ستة و عشرين جزءاً من بنت مخاض، و في أول المحرم الثالث يجب عليه عشرون جزءاً من ستة و عشرين جزءاً من بنت مخاض. وهكذا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٠

انتهاء الحول الأول، و ليس على الملك الجديد في بقية الحول الأول شيء. و ذلك كما إذا كان عنده ثلاثون من البقر، فملك في أثناء حولها أحد عشر، أو كان عنده ثمانون من الغنم، فملك في أثناء حولها اثنتين و أربعين. و يلحق بهذا القسم - على الأقوى - (١)

و وجه ضعفه ظاهر مما عرفت. مضافاً إلى أنه لا دليل على هذا التوزيع، بل الأدلة تنفيه. إذ الستة الزائدة على العشرين إنما توجب ستة أجزاء من ستة و عشرين جزءاً من بنت مخاض إذا حال عليها الحول منضمّة إلى عشرين، لا - ما إذا حال عليها الحول بنفسها. و الا اقتضت شاة واحدة لا غير. و بالجملة: اقتضاء أجزاء النصاب لأجزاء الفريضة ارتباطاً لا استقلالاً.

و أضعف منها وجوب فريضة النصاب الأول عند حلول حوله، و وجوب فريضة النصاب الثاني كذلك. ففي المثال يجب في أول محرم الثاني أربع شياه، و في أول رجب الثاني بنت مخاض. و هكذا.. فإنه - مع مخالفته لما عرفت - طرح لما دل على أنه لا يركى المال الواحد من وجهين في عام واحد، من غير وجه ظاهر.

(١) لما تقدم في القسم السابق. و فيه: أنه مخالف لما دل على وجوب الفريضة في النصاب الموجود في الضميمة إذا حال عليه الحول. مثلاً:

إذا ملك عشرين من الإبل في أول محرم، و في أول رجب ملك سبعة، فإذا جاء المحرم الثاني وجب عليه أربع شياه للعشرين، فإذا جاء رجب الثاني يصدق: أنه ملك خمساً من الإبل قد حال عليها الحول عنده، فتجب فيها شاة أيضاً. فالبناء على عدم وجوب شيء عليه في رجب - لأن مبدأ حول الست و العشرين من أول محرم الثاني، فينتظر في وجوب بنت مخاض عليه محرم الثالث - إلغاء لعموم وجوب شاة في كل خمس من الإبل حال عليها الحول، من غير وجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١١

ما لو كان الملك الجديد نصاباً مستقلاً، و مكملًا للنصاب اللاحق، كما لو كان عنده من الإبل عشرون، فملك في الأثناء ستة أخرى،

أو كان عنده خمسة، ثم ملك أحد و عشرين.

و يحتمل إلحاقه بالقسم الثاني.

[مسألة ١٤]: لو أصدق زوجته نصاباً]

(مسألة ١٤): لو أصدق زوجته نصاباً، و حال عليه الحول و جب عليه الزكاة (١). و لو طلقها بعد الحول قبل

و بذلك يفترق هذا القسم عما قبله، و يتعين إلحاقه بالقسم الثاني، كما اختاره في الجواهر قائلاً: «إنه مقتضى إطلاق الأصحاب: أن لها حولاً بانفرادها إذا كانت نصاباً مستقلاً..». و من العجيب أنه لم يذكر ما في المتن من جملة المحتملات و ذكر غيره، مثل: احتمال أن يسقط حكم العشرين من حين ملك الست، فلا يجب حينئذ إلا بنت مخاض إذا حال حول السبع، و مثل: أن يكون الواجب أولاً في العشرين أربع شياه، و في السبع ستة أجزاء من ستة و عشرين جزءاً من بنت مخاض، ثم يجب في المجموع بنت مخاض، و لكن بالتوزيع، بأن يكون إذا كمل حول العشرين و جب عشرون جزءاً من بنت مخاض، و إذا تمّ حول السبع و جب ستة أجزاء منها، و مثل: أن يكون الواجب - إذا تمّ حول العشرين - أربع شياه، ثم إذا تمّ حول الست بنت مخاض. إلا ما وقع بإزائه من الأربع شياه، في الجزء من الحول الذي ملك فيه الثاني.

هذا و قد عرفت ضعف الاحتمال الأول منها: بأن في إلغاء حكم العشرين إلى حين ملك الضميمة إلغاءً للدليل و جوب الفريضة فيها إذا حال الحول. كما عرفت ضعف التوزيع - بنحويه - بعدم مساعدة دليل عليه، بل هو خروج عنه.

(١) بلا خلاف و لا إشكال فيه، كما في الجواهر. لإطلاق الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٢

الدخول رجع نصفه إلى الزوج (١)، و وجب عليها زكاة

و مجرد كونه في معرض رجوعه إلى الزوج بالطلاق غير مانع عن الوجوب لعدم الدليل عليه، فينبهه إطلاق أدلة الوجوب.

(١) يعني: نصف تمام المهر، بحيث يكون له مقاسمتها يأخذ نصفاً تاماً منه، لأن دليل تملكه للنصف التام بالطلاق لا يتنافى دليل وجوب الزكاة و لو قيل بتعلقها بالعين على نحو تعلق الجزء المشاع، فلا مانع من الأخذ بكل منهما، فيكون للزوج نصف التمام، و للفقراء جزء من أربعين جزءاً مثلاً، و الباقي يكون لها.

هذا، و عن المبسوط: أن له من العين نصف ما عدا مقدار الفريضة و تضمن له نصف مقدارها، كما لو طلقها بعد الإخراج. و عن البيان و الدروس و المسالك و المدارك: احتمالاه. و ضعفه ظاهر مما ذكرنا. كوضوح الفرق بين الطلاق بعد الإخراج و قبله، إذ الطلاق بعد الإخراج لما كان مقتضياً لملك نصف التمام - الذي بعضه تألف بالإخراج - يكون مقتضياً لملك نصف الباقي و نصف التالف. و لما كان نصف التالف مضموناً بمثله أو قيمته يكون الزوج بالطلاق مالاً لنصف الموجود و نصف قيمة التالف أو مثله، فليس له المطالبة بنصف التمام من الموجود.

و أما إذا كان الطلاق قبل الإخراج فالوجوب نفسه لما لم يوجب تلف جزء معين لم يكن مزاحماً للطلاق الموجب لملك نصف التمام، فأمكن الجمع بينهما، بالبناء على ملك الزوج نصف التمام من العين، و على ملك الفقراء مقدار الفريضة، و على ملك الزوجة المقدار الباقي. و يكون المقام نظير:

ما لو باع مالك العين نصفها على زيد، ثم باع ربعها على عمرو، ثم باع ثمنها على بكر، فإن ذلك يوجب ملك زيد تمام العين و ملك عمرو ربعه و ملك بكر ثمنه، و الثمن الزائد يبقى للمالك. فلزيد المطالبة بنصفه من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٣

المجموع في نصفها. و لو تلف نصفها (١) يجب إخراج الزكاة من النصف الذي رجع الى الزوج (٢)، و يرجع بعد الإخراج عليها بمقدار الزكاة. هذا إن كان التلف بتفريط منها. و أما

تمام العين، و لعمر و المطالبة بربعه منه، و ل بكر المطالبة بثمنه منه، كما للمالك أيضاً المطالبة بثمنه. و الوجه في ذلك: أن العين لما كانت تجمع الكسور المذكورة، و لم يكن بينها تضاد فيها لم يكن وجه لورود نقص على أحدها بطرود الآخر، كما في سهام الفريضة عند عدم العول.

(١) يعنى: بعد القسمة مع الزوج. إذ لا يمكن ورود التلف على نصفها دون نصف الزوج إلا بذلك. ثم إنه - بناء على مذهب المصنف (ره) من كون تعلق الزكاة بالعين من قبيل الكلى في المعين - لا مانع من هذه القسمة قبل إخراج الزكاة، لعدم منافاتها له. و بالجملة: إذا قلنا بصحة التصرف غير المنافى فالقسمة منه، و تتعين الزكاة في نصف الزوج.

(٢) الظاهر أن المراد تعلق الزكاة بالنصف الذي عين للزوج بالقسمة لا وجوب الإخراج تكليفاً منه. إذ قد عرفت جواز الإخراج من غير العين، بل من غير الجنس بالقيمة. و سيجيء أيضاً في المسألة الأخيرة.

ثم إن تعلق تمام الزكاة بنصف الزوج - بعد تلف النصف الراجع للزوجة - لا يناسب ما سبق: من صحة القسمة لأنه بعد القسمة تكون الزكاة في نصف الزوجة فإذا تلف فقد تلفت الزكاة، و ينتقل إلا - بدلها، لا - أنها تنتقل إلى نصف الزوج. اللهم إلا أن نقول: صحة التصرف المذكور مراعى بأداء الزكاة، فما لم تؤد الزكاة لا يصح التصرف. لكن على هذا فرض صحة القسمة، و كون التالف نصف الزوجة غير ظاهر. ثم إنه لو بنى على تعلقها بنصف الزوج فليس له إلزام الزوجة بإخراج الزكاة من غير نصفه، إذ لا دليل مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٤

إن تلف عندها بلا تفريط، فيخرج نصف الزكاة (١) من النصف الذي عند الزوج، لعدم ضمان الزوجة حينئذ، لعدم تفريطها. نعم يرجع الزوج حينئذ أيضاً عليها بمقدار ما أخرج.

[مسألة ١٥]: إذا قال رب المال: «لم يحل على مالى الحول» يسمع منه]

(مسألة ١٥): إذا قال رب المال: «لم يحل على مالى الحول» يسمع منه، بلا بينة، و لا يمين (٢). و كذا لو ادعى الإخراج، أو قال: «تلف منى ما أوجب النقص عن النصاب».

[مسألة ١٦]: إذا اشترى نصاباً، و كان للبائع الخيار]

(مسألة ١٦): إذا اشترى نصاباً، و كان للبائع الخيار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شيء على المشتري، و يكون

على سلطنته عليها في ذلك، بل لا وجه له بعد كون ذلك من توابع الحق الثابت في نصفه.

(١) الكلام فيه كما في الصورة السابقة. و الفرق بينهما في تصنيف الزكاة بالتلف في الثانى، و عدمه فى الأول.

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر. و يشهد له

مصحح بريد بن معاوية: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: بعث أمير المؤمنين (ع) مصدقاً

.. (إلى أن قال):

ثم قل لهم: يا عباد الله، أرسلنى إليكم ولئى الله، لآخذ منكم حق الله تعالى فى أموالكم، فهل لله فى أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه،

فان قال لك قائل لا فلا تراجع» (١).

و

في خبر غياث بن إبراهيم: «فإن ولي عنك فلا تراجع» (٢).

و إطلاقهما يقتضى شمول الصورة المذكورة و غيرها من صور دعوى فقد الشرط.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٥

ابتداء الحول بالنسبة إلى البائع من حين الفسخ (١). و إن فسخ بعد تمام الحول عند المشتري وجب عليه الزكاة (٢).

و حينئذ فإن كان الفسخ بعد الإخراج من العين ضمن للبائع (٣) قيمة ما أخرج، و إن أخرجها من مال آخر أخذ البائع تمام العين. و إن كان قبل الإخراج فللمشتري أن يخرجها من العين (٤) و يغرم للبائع ما أخرج، و أن يخرجها من مال آخر، و يرجع العين بتمامها إلى البائع.

[فصل في زكاة النقدين]

إشارة

فصل في زكاة النقدين و هما: الذهب، و الفضة.

[و يشترط في وجوب الزكاة فيهما - مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة - أمور]

إشارة

و يشترط في وجوب الزكاة فيهما - مضافاً إلى ما مر من الشرائط العامة - أمور:

[الأول: النصاب]

الأول: النصاب (٥)، ففي الذهب نصابان:

(١) لأنه زمان ملك البائع.

(٢) على ما تقدم في المسألة السادسة من مسائل مبحث الشرائط العامة.

(٣) لأن المبيع مضمون للبائع على المشتري بضمان المعاوضة كالثمن.

(٤) لعدم الدليل على سلطنة البائع في إسقاط الحق الثابت، و إلزامه بإخراجها من مال آخر.

فصل في زكاة النقدين

(٥) بلا خلاف و لا إشكال، كما ادعاه غير واحد، بل عن بعض:

أنه لا خلاف فيه بين المسلمين، و عن آخر: أنه ضرورى. و يشهد له مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٦
الأول: عشرون ديناراً (١)، و فيه نصف دينار.

النصوص، التى يأتى بعضها.

(١) فلا- تجب فيما دونها بلا- كلام. و عن جمع: نفى الخلاف فيه، و عن آخرين: الإجماع عليه. و يشهد له النصوص الآتية. و تجب الزكاة فيه إذا بلغها على المشهور شهرة عظيمة، بل عن جملة من الكتب: الإجماع عليه، منها السرائر و التذكرة و المنتهى. و يشهد له صحيح الحسين بن بشار عن أبى الحسن (ع): «قال: فى الذهب فى كل عشرين ديناراً نصف دينار، فان نقص فلا زكاة فيه» (١) و

موثق سماعة عن أبى عبد الله (ع):

«قال: و من الذهب من كل عشرين ديناراً نصف دينار، و إن نقص فليس عليك شىء» (٢)

و

موثق على بن عقبة و عدة من أصحابنا عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع) أنهما قالا: «ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شىء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال، إلى أربعة و عشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار، إلى ثمانية و عشرين، فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة» (٣).

و نحوها غيرها.

و نسب إلى ابنى بابويه فى الرسالة و المقنع- بل إلى جمع من أصحاب الحديث، أو إلى جمع من أصحابنا:- أن النصاب الأول أربعون، و فيها دينار. و يشهد له

موثق محمد و أبى بصير و بريد و الفضيل عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع): قالا: «فى الذهب فى كل أربعين مثقالاً مثقال .. (إلى أن قال):

و ليس فى أقل من أربعين مثقالاً شىء» (٤)

و صحيح

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٧

و الدينار مثقال شرعى، و هو ثلاثة أرباع الصيرفى (١). فعلى هذا النصاب الأول- بالمثقال الصيرفى:- خمسة عشر مثقالاً و زكاته ربع مثقال و ثمنه.

و الثانى: أربعة دنانير (٢)،

زرارة: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل عنده مائة درهم، و تسعة و تسعون درهماً، و تسعة و ثلاثون ديناراً، أيزكيها؟ فقال (ع): لا، ليس

عليه شيء من الزكاة في الدراهم، ولا في الدينار حتى يتم أربعون ديناراً و الدرهم مائتي درهم» (١).

هذا و الجمع العرفي و ان كان يقتضى الأخذ بظاهرهما، و حمل ما سبق على الاستحباب. إلا أنه لا مجال له بعد إعراض الأصحاب عنهما، فلا بد من طرحهما، و إيكال العلم بهما إلى أهله. أو حملهما على بعض المحامل - كما صنعه غير واحد من الأصحاب - و إن بعد.

(١) أما أنه مثقال شرعى فتشهد به ملاحظة النصوص، حيث اشتملت على التعبير بالدينار مرة، و بالمثقال أخرى. و أما أن المثقال الشرعى ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى، فقد نسبه فى المستند إلى جماعة، منهم صاحب الوافى، و المحدث المجلسى فى رسالته فى الأوزان، نافيةً عنه الشك، و والده فى حلية المتقين، و ابن الأثير فى نهايته، حيث قال: «المثقال يطلق فى العرف على الدينار خاصة، و هو الذهب الصنمى عن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى ..». لكن تقدم فى كتاب الطهارة: وزن الدينار الذى عثرنا عليه. و لأجل ذلك يشكل ما ذكره، و لا يتسع المقام لتحقيق ذلك فى هذه العجالة.

(٢) إجماعاً، حكاه جماعة كثيرة، و عن المختلف و التنقيح: نسبة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٨

و هى ثلاثة مثاقيل (١) صيرفية. و فيه: ربع العشر، أى من أربعين واحد، فىكون فيه قيراطان. إذ كل دينار عشرون قيراطاً (٢). ثم إذا زاد أربعة فكذلك (٣). و ليس قبل أن يبلغ عشرين ديناراً شيء (٤). كما أنه ليس بعد العشرين - قبل أن يزيد أربعة - شيء. و كذلك ليس بعد هذه الأربعة شيء. إلا إذا زاد أربعة أخرى. و هكذا ..

و الحاصل: أن فى العشرين ديناراً ربع العشر، و هو نصف دينار. و كذا فى الزائد إلى أن يبلغ أربعة و عشرين، و فيها ربع عشره، و هو نصف دينار و قيراطان. و كذا فى

الخلافاً هنا إلى على بن بابويه، فجعل النصاب الثانى أربعين مثقالاً.

و المعروف عندهم: أن خلافاً إنما هو فى النصاب الأول، كما يقتضيه أيضاً الصحيحان المتقدمان، المستدل بهما على مذهبه. و كيف كان فالنصوص وافية بإثبات المذهب المشهور. و إن ثبت خلاف ابن بابويه هنا فلا دليل له ظاهر. فراجع.

(١) تقدم وجهه.

(٢) حكى عليه الاتفاق. و قال فى محكى النهاية الأثيرية: «القيراط جزء من أجزاء الدينار، و هو نصف عشرة فى أكثر البلاد. و أهل الشام يجعلونه جزء من أربعة و عشرين».

(٣) بلا خلاف و لا إشكال. و النصوص به صريحة، التى منها موثق على بن عتبة المتقدم «١».

(٤) تقدم: نقل الإجماع، و دلالة النصوص عليه. و كذا ما بعده.

(١) لاحظ النصاب الأول من نصابى الذهب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١١٩

الزائد إلى أن يبلغ ثمانية و عشرين، و فيها نصف دينار، و أربع قيراطات. و هكذا .. و على هذا فإذا أخرج - بعد البلوغ إلى عشرين فما زاد - من كل أربعين واحداً فقد أدى ما عليه و فى بعض الأوقات (١) زاد على ما عليه بقليل، فلا بأس باختيار هذا الوجه من جهة السهولة. و فى الفضة أيضاً نصابان:

الأول: مائتا درهم، و فيها خمسة دراهم (٢).

(١) وذلك إذا زاد على النصاب السابق، و لم يبلغ النصاب اللاحق.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال، كما عن جماعة كثيرة، بل عن جماعة:

دعوى الإجماع عليه، و عن آخرين: دعوى إجماع المسلمين عليه. و تشهد له النصوص، منها:

صحيح الحسين بن بشار: «سألت أبا الحسن (ع):

في كم وضع رسول الله (ص) الزكاة؟ فقال (ع): في كل مائتي درهم خمسة دراهم، و إن نقصت فلا زكاة فيها» (١)

و

موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع): «في كل مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة، و إن نقصت فليس عليك زكاة» (٢)

و

موثق الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع) قالوا: «في الورق في كل مائتين خمسة دراهم، و لا في أقل من مائتي درهم شيء،

و ليس في النيف شيء، حتى يتم أربعون، فيكون فيه واحد» (٣)

و

موثق زرارة و بكير ابني أعين، أنهما سمعا أبا جعفر (ع) يقول في الزكاة: «ليس في أقل من مائتي درهم شيء، فإذا بلغ مائتي درهم

ففيها خمسة دراهم، فما زاد فبحساب ذلك. و ليس في مائتي درهم و أربعين درهماً غير درهم. إلا خمسة دراهم، فإذا بلغت أربعين و

مائتي

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٠

الثاني: أربعون درهماً، و فيها درهم (١). و الدرهم نصف المثقال الصيرفي و ربع عشره (٢). و على هذا فالنصاب الأول مائة و خمسة

مناقيل صيرفية، و الثاني أحد و عشرون مثقالاً. و ليس فيما قبل النصاب الأول، و لا فيما بين النصابين شيء على ما مر. و في الفضة

أيضاً- بعد بلوغ النصاب- إذا أخرج من كل أربعين واحداً فقد أدى ما عليه، و قد يكون زاد خيراً قليلاً.

[الثاني: أن يكونا مسكوكين بسكة المعاملة]

الثاني: أن يكونا مسكوكين (٣) بسكة المعاملة، سواء

درهم ففيها ستة دراهم، فإذا بلغت ثمانين و مائتين درهم ففيها سبعة دراهم و ما زاد فعلى هذا الحساب. و كذلك الذهب» (١)

.. إلى غير ذلك.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. و الإجماع- صريحاً و ظاهراً- منقول عليه، كما فيما قبله. و النصوص المتقدمة بعضها دالة عليه.

(٢) لا إشكال عندهم في أن الدرهم سبعة أعشار المثقال الشرعي، و أن كل عشرة دراهم سبعة مناقيل شرعية، كما نقله جماعة كثيرة،

و عن ظاهر الخلاف: دعوى إجماع الأمة عليه، و عن رسالته المجلسي: أنه مما لا شك فيه، و مما اتفقت عليه العامة و الخاصة. فإذا كان المثقال الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي، يكون الدرهم نصف المثقال الصيرفي و ربع عشره. مثلاً: إذا كان المثقال الصيرفي أربعين جزءاً كان المثقال الشرعي ثلاثين جزءاً منها، فإذا نقص منها ثلاثة أعشارها- و هو تسعة- كان الواحد و العشرون منها درهماً، و هو نصف الأربعين، و ربع عشرها.

(٣) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة. و يشهد له

صحيح علي بن يقطين عن أبي إبراهيم (ع): «قلت له: إنه يجتمع عندى الشيء الكثير قيمته،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢١

كان بسكة الإسلام (١) أو الكفر، بكتابة أو غيرها، بقيت سكتها أو صاراً ممسوحين بالعارض (٢). و أما إذا كانا ممسوحين

فيبقى نحواً من سنه، أنزكيه؟ قال (ع): كل ما لم يحل عليه الحول فليس فيه عليك زكاة، و كل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء. قلت:

و ما الركاز؟ قال (ع): الصامت المنقوش. ثم قال (ع): إذا أردت ذلك فاسبكه، فإنه ليس فى سبائك الذهب و نقار الفضة زكاة» (١).

قال فى القاموس: «الصامت من المال: الذهب و الفضة زكاة». و عن غير واحد: «أن المراد من المنقوش المسكوك». و يقتضيه

مرسل جميل: «ليس فى التبر زكاة. إنما هى على الدنانير و الدراهم» (٢).

و نحوه خبر الآخر

(٣). و الضعف بإرسال الأول، و اشتغال الثانى على جعفر بن محمد بن حكيم لا- يهيم، بعد اعتماد الأصحاب. فتأمل. و يعصدها:

النصوص المتضمنة نفي الزكاة فى التبر، و نقار الفضة، و السبائك، و الحلوى

(٤). فإنها مانعة من حمل المنقوش على مطلق المنقوش- بالمعنى اللغوى- لكثرة وجود النقش فى السبائك و الحلوى، فيتعين الحمل

على المنقوش المعهود، أعنى: خصوص المسكوك.

(١) كل ذلك لإطلاق الأدلة، مع عدم ظهور الخلاف.

(٢) هذا يتم لو لم يقدح المسح فى صدق الدينار و الدرهم. و كأن المراد من المنقوش- فى صحيح ابن يقطين

- مطلق المسكوك. و كأنه للإشكال

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٥.

(٤) لاحظ الوسائل باب: ٨، ٩، ١٠، ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة و يأتى ذكر الكثير منها فى المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٢

بالأصالة فلا تجب فيهما (١). إلا إذا تعامل بهما فتجب على

فى ذلك منع فى الروضة- على ما حكى- من ثبوت الزكاة فى الممسوح.

لكن الظاهر تمامية المقدمتين معاً.

(١) كما صرح به جماعة كثيرة، منهم الشرائع والإرشاد، و صريح المدارك و ظاهر الذخيرة: الإجماع عليه. و عن غير واحد: التصريح بعموم النفي لصورة جريان المعاملة به. و وجهه: التقييد بالمنقوش في الصحيح.

لكن قد عرفت: أن المراد منه المسكوك و إن لم يكن منقوشاً.

نعم إذا لم يتعامل بها لم تجب الزكاة، لعدم كونها دراهم أو دنانير و يشير إلى ذلك خبر على بن يقطين الوارد فيما سبك فراراً من الزكاة،

قال (ع): «ألا ترى أن المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة» (١)

فإن الظاهر من المنفعة الغرض المقصود، من اقتناء الدراهم و الدنانير.

و مقتضى الأخير عدم وجوب الزكاة إذا هجرت و لم يتعامل بها. لكن المصرح به في كلام جماعة الوجوب، بل في الجواهر: «لم أر فيه خلافاً، للاستصحاب، و الإطلاق، و غيرهما». لكن الاستصحاب الحكمي تعلقي تشكل حجته. و الإطلاق لا يبعد انصرافه إلى صورة التعامل، لو سلم صدقه مع هجر التعامل به، فلم يبق إلا ظاهر الإجماع، و الاعتماد عليه لا يخلو من إشكال.

ثم إن الظاهر أن الوجه في الفرق بين الممسوح بالعارض و الممسوح بالأصل - حيث جزم في الأول بوجوب الزكاة فيه، و جزم في الثاني بالعدم الا مع التعامل به-: هو الاستصحاب. لكنه تعلقي يشكل العمل به.

و لو أريد استصحاب كونه درهماً أو ديناراً كان من استصحاب المفهوم المردد غير الجارى على التحقيق أيضاً.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٣

الأحوط. كما أن الأحوط ذلك أيضاً إذا ضربت للمعاملة و لم يتعامل بهما، أو تعومل بهما لكنه لم يصل رواجهما إلى حد يكون دراهم أو دنانير. و لو اتخذ الدراهم أو الدينار للزينة، فإن خرج عن رواج المعاملة لم تجب فيه الزكاة (١)، و إلا وجبت.

[الثالث: مضي الحول]

الثالث: مضي الحول (٢) بالدخول في الشهر الثاني

هذا و مما ذكرنا يظهر الإشكال في التمسك بالاستصحاب على الوجوب فيما لو اتخذت الدراهم للزينة. نعم لا بأس في التمسك بالإطلاق.

و دعوى معارضته بإطلاق ما دل على نفيها في الحلي. مدفوعة: بأن الظاهر من الحلي الإشارة إلى الذوات الخاصة، و لم يلحظ فيه الوصف عنواناً لينطبق على مثل الدراهم المتخذة للتحلي بها. لا- أقل من وجوب الحمل على ذلك، جمعاً بين الدليلين. و لو سلم التعارض تعين الرجوع إلى عموم وجوب الزكاة في الذهب و الفضة، المقتضى لوجوبها فيهما.

(١) يشكل الفرق بين الفرض و صورة هجر المعاملة. و مجرد كون عدم المعاملة هنا مستنداً إلى التغيير، بخلاف صورة الهجر، فإنه مستند إلى أمر آخر لا يجدى فارقاً. إلا مع فرض كون التغيير موجباً لانتفاء الصدق، أو انصراف الأدلة. و يكون المدار ذلك، لا مجرد عدم رواج المعاملة.

و الانصاف: أن البناء على دوران الحكم في جميع الفروض على جريان المعاملة و الاتخاذ ثمناً غير بعيد، اعتماداً على التعليل المتقدم،

و يكون الوجوب فى المهجورة للإجماع من باب التخصيص. فتأمل.

(٢) بلا إشكال، و نقل الإجماع عليه جماعة كثيرة، بل عن بعض عده ضرورياً. و يشهد له صحيح ابن يقطين

- المتقدم فى الشرط الثانى - و

مصحح زرارة: «قلت لأبى جعفر (ع): رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم - احد عشر شهراً، ثم أصاب درهماً بعد ذلك فى الشهر الثانى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٤

عشر (١)، جامعاً للشرائط التى منها النصاب. فلو نقص فى أثناءه عن النصاب سقط الوجوب. و كذا لو تبدل بغيره، من جنسه أو غيره. و كذا لو غير بالسبك، سواء كان التبديل أو السبك بقصد الفرار من الزكاة أولاً على الأقوى (٢). و إن كان الأحوط الإخراج على الأول. و لو سبك الدراهم أو الدينار بعد حول الحول لم تسقط الزكاة (٣) و وجب الإخراج بملاحظة الدراهم و الدينار (٤)، إذا فرض

عشر، و كملت عنده مائتا درهم، أ عليه زكاتها؟ قال (ع): لا، حتى يحول عليه الحول و هى مائتا درهم. فان كانت مائة و خمسين درهماً، فأصاب خمسين - بعد أن مضى شهر فلا زكاة عليه حتى يحول على المائتين الحول. قلت له (ع): فان كانت عنده مائتا درهم غير درهم، فمضى عليها أيام قبل أن ينقضى الشهر، ثم أصاب درهماً، فأتى على الدراهم مع الدرهم حول، أ عليه زكاة؟ قال (ع): نعم. و إن لم يمض عليها جميعاً الحول فلا شىء عليه فيها» (١)

و ،

مرسل الفقيه عن أبى جعفر (ع): «فى التسعة أصناف إذا حولتها فى السنة، فليس عليك فيها شىء» (٢).

(١) كما تقدم فى الأنعام.

(٢) كما تقدم الكلام فيه فى الأنعام أيضاً.

(٣) إجماعاً. و يقتضيه عموم الوجوب. و توهم معارضته بما دل على أنه لا زكاة فى السبائك مندفع: بظهور الثانى فى عدم الوجوب فيها، لا فى سقوطها عن المال بصيرورته سبائك، كما هو ظاهر.

(٤) لأنها الفريضة الواجبة، فيضمن النقيضة الواردة عليها بالسبك

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٥

نقص القيمة بالسبك.

[مسألة (١): لا تجب الزكاة فى الحلى]

(مسألة ١): لا- تجب الزكاة فى الحلى (١)، و لا فى أوانى الذهب و الفضة (٢)، و إن بلغت ما بلغت. بل عرفت سقوط الوجوب عن الدرهم و الدينار إذا اتخذا للزينة و خرجا عن رواج المعاملة بهما. نعم فى جملة من الأخبار: أن زكاتها إعارتها (٣).

كما أن له الزيادة الحاصلة به لو فرضت، لأنه ماله.

(١) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة. و يشهد له

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «عن الحلبي فيه زكاة؟ قال: لا» (١).

و

في صحيح يعقوب: «إذا لا يبقى منه شيء» (٢).

و

في صحيح رفاعه: «و لو بلغ مائة ألف» (٣).

و نحوها غيرها مما هو كثير.

(٢) كما يقتضيه ما دل على حصر الزكاة في الدراهم و الدنانير. و عن بعض أصحابنا: وجوب الزكاة في المحرم منها، كالأواني، و

الحلي من الذهب للرجل، و نحوهما. و دليله غير ظاهر. إلا دعوى: استفادة أن سقوط الزكاة في الحلي للإرفاق غير الشامل للمحرم. لكنه - كما ترى - خلاف إطلاق ما تقدم.

(٣) لم أقف إلا على

مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «زكاة الحلي عاريتها» (٤).

و ما

في الفقه الرضوي: «ليس على الحلي زكاة، و لكن تعيره مؤمناً إذا استعار منك، فهو زكاته» (٥).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٦

[مسألة ٢: لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى]

(مسألة ٢): لا فرق في الذهب و الفضة بين الجيد منها و الردى (١)، بل تجب إذا كان بعض النصاب جيداً و بعضه ردياً. و يجوز الإخراج من الردى (٢) و إن كان تمام النصاب من الجيد. لكن الأحوط خلافه، بل يخرج الجيد من الجيد، و ببعض بالنسبة مع التبعض، و إن أخرج الجيد عن الجميع فهو أحسن. نعم لا يجوز دفع الجيد عن الردى بالتقويم (٣)، بأن يدفع نصف دينار جيد يسوى ديناراً

(١) لإطلاق الأدلة. و كذا الوجه فيما بعده.

(٢) كما عن المبسوط، و اختاره في الجواهر. عملاً بإطلاق ما دل على وجوب خمسة دراهم في المائتين. لكن في الشرائع: إن تطوع بالأرغب، و إلا - كان له الإخراج من كل جنس بقسطه، و نسب إلى المشهور. و كأنه مبني على وجوب الكسر المشاع، و لازمه أن إعطاء الأرغب إعطاء لأكثر من الحق الواجب، و أنه يجوز إعطاء نصف درهم من الجيد إذا كان يساوي قيمة خمسة، و أنه إذا كان النصاب بعضه جيداً و بعضه أجود يجب التقييط أيضاً، كما عن المحقق و الشهيد الثانيين. بل عن الشهيد الأول أيضاً. و سيأتي في

محله بطلان هذه اللوازم، و ضعف مبناها.

(٣) كما نسب إلى المشهور. إذ لا إطلاق فيما دل على جواز دفع القيمة بنحو يشمل ذلك. و مجرد جواز دفع الأذن لا يلزم جواز دفع القيمة على النحو المذكور، فما في الحدائق - من أن الظاهر أنه لا إشكال في الاجزاء على مذهب الشيخ من جواز إخراج الأذن، لأنه متى كان الواجب عليه ديناراً، و اختار دفع الأذن، و أراد دفع قيمته، و دفع نصف دينار خالص بقيمة ذلك الدينار الأذن، فالمدفوع قيمته حينئذ - غير ظاهر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٧

ردياً عن دينار، إلا إذا صالح (١) الفقير بقيمة في ذمته، ثم احتسب تلك القيمة عما عليه من الزكاة، فإنه لا مانع منه. كما لا مانع من دفع الدينار (٢) الردى عن نصف دينار جيد إذا كان فرضه ذلك (٣).

[مسألة ٣: تتعلق الزكاة بالدرهم و الدينار المغشوشة]

(مسألة ٣): تتعلق الزكاة بالدرهم و الدينار المغشوشة (٤)

فإنه إنما يتم لو تم إطلاق أدله دفع القيمة بنحو يشمل ذلك. لكنه غير ثابت.

(١) يعنى: صالح الفقير عن نصف الدينار - الذى يدفعه إليه - بثوب فى ذمة الفقير، ثم يحتسب الثوب - الذى يسوى ديناراً رديئاً - زكاة بعنوان القيمة. و الظاهر أنه لا إشكال فى صحته ذلك، و قد نص عليه فى الجواهر. و الفرق بينه و بين ما قبله ظاهر.

(٢) المانع السابق مطرد فى الفرض، كما اعترف به فى الجواهر.

فالجواز لا بد أن يكون من جهة كونه الفريضة و زيادة. لكنه يتم لو لم يقدر القصد المذكور، لكنه غير ظاهر. و إن قال فى الجواهر: أنه لا يقدر فى الاجزاء و إن لم يتم له ما قصده.

(٣) يعنى: نصف دينار. و أما نصف الدينار الجيد فقد تقدم منه:

أنه لا يكون فرضاً.

(٤) بلا خلاف ظاهر، بل عن غير واحد: نسبه إلى الأصحاب و قد يستشكل فيه تارة: من جهة عدم صدق الدرهم و الدينار على

المغشوش حقيقته، و أخرى: من جهة ما دل على أنه لا زكاة على غير الفضة و الذهب و المغشوش لا يصدق عليه أحدهما. لكن الأول ممنوع. و لا سيما بملاحظة غلبة الغش. إلا أن يقال: إنما لا يقدر الغش فى الصدق إذا كان مستهلكاً فى جوهر الذهب و الفضة، لا

مطلقاً. و الثانى إنما يقتضى عدم احتساب الغش جزءاً من النصاب، لا سقوط الزكاة عن الفضة و الذهب الموجودين

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٨

.....

فى المغشوش مطلقاً. إلا أن يقال: إن وجود عين الفضة لا يقتضى صدق الفضة، لأنها اسم لوجود العين على نحو يقال له فضة، فلا يشمل الأجزاء المنبئة الممتزجة مع غيرها.

و كيف كان يدل على ما ذكر

خبر زيد الصانع: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مساً و ثلث رصاص، و كانت تجوز عندهم، و كنت أعملها و أنفقها. فقال أبو عبد الله (ع): لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم. فقلت: أ رأيت إن حال عليها الحول و هى عندى، و فيها ما يجب على فيه الزكاة، أ زكيها؟ قال (ع): نعم إنما هو مالك. قلت:

فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها، فبقيت عندي حتى حال عليها الحول، أزيها؟ قال (ع): إن كنت تعرف أن فيها من الفضة الخالصة مما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة، ودع ما سوى ذلك من الخيث. قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة، إلا أني أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاة. قال (ع): فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخيث، ثم تزكي ما خالص من الفضة لسنة واحدة» (١).
وضعفه منجبر بالعمل كما في الجواهر.

اللهم إلا أن يحتمل: أن بناء الأصحاب على الوجوب ليس اعتماداً على الخبر، بل بناء منهم على أنه مقتضى القاعدة الأولية، لصدق الدرهم والدينار على المغشوش. فإذا أشكل ذلك عندنا أشكل الحكم من أصله و المرجع الأصل، و هو يقتضى العدم. لكن الاحتمال المذكور موهون، لذكر الرواية في كتبهم، و استنادهم إليها.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٢٩

إذا بلغ خالصهما (١) النصاب. و لو شك في بلوغه، و لا- طريق للعلم بذلك- و لو للضرر- لم تجب (٢). و في وجوب التصفية و نحوها للاختبار إشكال (٣)، أحوطه ذلك. و إن كان عدمه لا يخلو عن قوة (٤).

(١) كما صرح به في الخبر المتقدم. و يقتضيه عموم ما دل على نفى الزكاة في غير التسعة

«١». (٢) لأصالة عدم تعلقها بالمال. نعم لو دل دليل على وجوب الاختبار كان مرجعه إلى وجوب الاحتياط، لا وجوب الاختبار تعبداً. و حينئذ لا يسقط بمجرد عدم إمكان الاختبار، أو لزوم الضرر منه، و إنما يجدي ذلك في سقوط الوجوب لو كان نفسياً أو غيرياً. و ليس كذلك نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكمية.

(٣) ينشأ: مما ذكرنا من الأصول في صورة عدم إمكان الاختبار.

و من أن البناء عليه يوجب المخالفة الكثيرة، بحيث يعلم من مذاق الشارع كراهة حصولها، بنحو يستكشف منه إيجاب الاحتياط. (٤) كما نسب إلى المعروف، بل عن المسالك: لا قائل بالوجوب، و في الجواهر: قوى الوجوب، إن لم يكن إجماع على خلافه. لأن البناء على العدم يوجب إسقاط كثير من الواجبات. و هو كما ترى، إذ ليس ما يلزم من المخالفة هنا أكثر مما يلزم من المخالفة في جريان أصل الطهارة و نحوه من الأصول الموضوعية التي لا يشترط في جريانها الفحص إجماعاً.

نعم مقتضى خبر زيد الصائغ وجوب الاختبار

«٢». لكن مورده صورة العلم بوجود النصاب مع الشك في مقداره، فإثبات الحكم في غيره

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ١، ٤ و غيرهما.

(٢) تقدم ذلك في أوائل هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٠

[مسألة (٤): إذا كان عنده نصاب من الجيد لا يجوز أن يخرج عنه من المغشوش]

(مسألة ٤): إذا كان عنده نصاب من الجيد لا- يجوز أن يخرج عنه من المغشوش (١)، إلا- إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص، و إن كان المغشوش بحسب القيمة يساوي ما عليه. إلا إذا دفعه بعنوان القيمة، إذا كان للخليط قيمة (٢).

[مسألة ٥): و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز أن يدفع المغشوش]

(مسألة ٥): و كذا إذا كان عنده نصاب من المغشوش لا يجوز أن يدفع المغشوش (٣)، إلا مع العلم على النحو المذكور.

[مسألة ٦): لو كان عنده دراهم أو دنائير بحد النصاب، و شك في أنه خالص أو مغشوش]

(مسألة ٦): لو كان عنده دراهم أو دنائير بحد النصاب، و شك في أنه خالص أو مغشوش، فالأقوى عدم وجوب الزكاة (٤). و إن كان أحوط.

[مسألة ٧): لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب]

(مسألة ٧): لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشة بالذهب، أو الدنائير المغشوشة بالفضة لم يجب عليه شيء،

موقوف على إلغاء خصوصية مورده، و هو غير ظاهر. بل ظاهر

قوله (ع) في صدره: «إن كنت تعرف..»

العدم.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، كما في الجواهر. لاستصحاب بقاء الزكاة إلى أن يعلم بالدفع.

(٢) لما سبق: من أنه لا يجوز إخراج القيمة من جنس الفريضة، فيكون المدفوع في الفرض بعض الفريضة، و قيمة البعض الآخر. و على هذا لا بد أن تكون قيمة الخليط قيمة الجيد. إلا أن يقال: المغشوش جنس آخر غير جنس الفريضة، فالمدار على قيمته، لا قيمة الخليط. فتأمل.

(٣) لما سبق في المسألة الرابعة.

(٤) لما سبق في المسألة الثالثة. و كذا قوله (ره) في المسألة الآتية:

«لم يجب عليه شيء إلا إذا علم.»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣١

إلا إذا علم ببلوغ أحدهما أو كليهما حد النصاب، فيجب في البالغ منهما أو فيهما. فان علم الحال فهو، و إلا وجبت التصفية (١). و لو علم أكثرية أحدهما مردداً، و لم يمكن العلم و جب إخراج الأكثر (٢) من كل منهما. فإذا كان عنده ألف، و تردد بين أن يكون مقدار الفضة فيها أربعمائه و الذهب ستمائة و بين العكس أخرج عن ستمائة ذهباً و ستمائة فضة. و يجوز أن يدفع بعنوان القيمة (٣) ستمائة عن الذهب، و أربعمائه عن الفضة، بقصد ما في الواقع.

[مسألة ٨): لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة]

(مسألة ٨): لو كان عنده ثلاثمائة درهم مغشوشة، و علم أن الغش ثلثها مثلاً- على التساوى في أفرادها- يجوز له أن يخرج خمسة دراهم من الخالص، و أن يخرج سبعة و نصف من المغشوش. و أما إذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثاً في المجموع- لا على التساوى فيها- فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة إما بإخراج الخالص، و إما بوجه آخر (٤).

(١) لخبر زيد الصائغ

، الذى قد عرفت انجباره بالعمل. و به يخرج عن الأصل المقتضى لعدم وجوب أكثر من المقدار المتيقن.

(٢) عملاً بالعلم الإجمالى.

(٣) القيمة أحد طرفى التردد. إذ يحتمل أن يكون الستمائة المدفوعه عن الذهب كلها فريضه، فيتعين الدفع مردداً بين الفريضه إن

كان الأكثر من جنس الزائد، و القيمة إن كان من الجنس الآخر.

(٤) أما دفع السبعه و نصف فلا تجزى، لجواز أن تكون أكثر غشاً.

من غيرها، فلا تساوى خمسة دراهم خالصه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٢

[(مسألة ٩): إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة]

(مسألة ٩): إذا ترك نفقة لأهله مما يتعلق به الزكاة و غاب و بقى إلى آخر السنة بمقدار النصاب لم تجب عليه. إلا إذا كان متمكناً من

التصرف فيه طول الحول (١)، مع كونه غائباً.

(١) قد تقدم منه فى الشروط العامة: الاكتفاء فى صدق التمكّن من التصرف بكون المال فى يد و كيله. لكن ورد فى المسألة أخبار

تدل بظاهاها على سقوط الزكاة عن المال الغائب مالكة عنه،

كمصحح إسحاق عن أبى الحسن الماضى (ع): قلت له: رجل خلف عند أهله نفقة ألفين لستين عليها زكاة؟ قال (ع): إن كان شاهداً

فعليه زكاة، و إن كان غائباً فليس عليه زكاة «١»

،

مرسل ابن أبى عمير: «فى رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة، فحال عليها الحول. قال (ع): إن كان مقيماً زكاه و إن كان غائباً لم

يزك» «٢».

و نحوهما خبر أبى بصير

«٣» و المشهور شهرة عظيمة العمل بها، و الفتوى بمضمونها. بل عن المسالك: «ربما كان ذلك إجماعاً، لكون المخالف - و هو ابن

إدریس - معلوم النسب ..».

و لا بأس به، إذ لا قصور فى سند بعضها. و لا سيما بعد انجباره بالعمل، فلا مانع من تخصيص العمومات به.

و فى الجواهر: «قد يجول فى الذهن: أن مبنى هذه النصوص على خروج هذا الفرد عن تلك العمومات لا تخصيصها، باعتبار تعريضه

للتلف بالإنفاق و الاعراض عنه لهذه الجهة الخاصة، فكأنه أخرجه عن ملكه، فلا يصدق أنه حال عليه الحول عنده. خصوصاً مع عدم

علمه - بسبب غيبته عنه - كيف صنع به عياله. و يمكن أن يكون بدلوه بمال آخر،

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٣

[مسألة ١٠: إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة]

(مسألة ١٠): إذا كان عنده أموال زكوية من أجناس مختلفة، و كان كلها أو بعضها أقل من النصاب، فلا يجبر الناقص منها (١) بالجنس الآخر. مثلاً: إذا كان عنده تسعة عشر ديناراً، و مائة و تسعون درهماً، لا يجبر نقص الدنانير بالدراهم، و لا العكس.

[فصل في زكاة الغلات الأربع]

إشارة

فصل في زكاة الغلات الأربع و هي - كما عرفت -: الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب. و في إلحاق السلت - الذي هو كالشعير في طبعه و برودته، و كالحنطة في ملاسته و عدم القشر له - إشكال (٢)

أو اشتروا ما يحتاجونه سنين مثلاً، و غير ذلك من الاحتمالات التي تحصل له بالغيبة دون الحضور .. و فيه: أن لازم ذلك اطراد الحكم في الحاضر - إذا كان على النحو المذكور - في الغائب، و لا - يظن الالتزام به مع أن حمل النصوص على ما ذكر مما لا قرينة عليه. فلاحظ.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. و عن جماعة: دعوى الإجماع عليه.

و النصوص به صريحة،

كصحيح زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل عنده مائة درهم، و تسعة و تسعون درهماً، و تسعة عشر ديناراً، أيزكيها؟ قال (ع): لا، ليس عليه زكاة في الدراهم، و لا في الدنانير حتى يتم» (١).

و نحوه غيره.

فصل في زكاة الغلات الأربع

(٢) بل خلاف، فعن المبسوط و الخلاف و المنتهى و جامع المقاصد

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٤

فلا يترك الاحتياط فيه. كالأشكال في العلس - الذي هو كالحنطة. بل قيل: إنه نوع منها، في كل قشر حبتان، و هو طعام أهل صنعاء - فلا يترك الاحتياط فيه أيضاً. و لا تجب الزكاة في غيرها (١)، و إن كان يستحب إخراجها من كل ما تنبت الأرض، مما يكال أو يوزن من الحبوب، كالماش و الذرة، و الأرز، و الدخن، و نحوها. إلا الخضر و البقول.

و حكم ما يستحب فيه حكم ما يجب فيه (٢)، في قدر النصاب،

و المسالك و الروضة و غيرها. وجوب الزكاة فيه، و في العلس إلحاقاً لها بالشعير و الحنطة. و في الشرائع، و عن التذكرة و الموجز و غيرها: العدم، بل نسب إلى المشهور.

و وجه الأول: دعوى جماعة من أهل اللغة: أن السلت ضرب من الشعير، و أن العلس ضرب من الحنطة. و فيه: أن كلام أهل اللغة لا يراد منه بيان الفردية للمفهوم العرفي، بل الفردية للمفهوم الحقيقي. مثل قولنا:

«البخار ماء»، و «الغبار تراب»، و «الدخان رماد» و نحو ذلك، مما يراد منه بيان وحدة الحقيقة لا غير. و لو سلم الأول فهو مخالف للمفهوم منهما عرفاً، كما يشير الى ذلك مصحح محمد بن مسلم: «سألته عن الجوب ما يزكى منها. قال (ع): البر، و الشعير، و الذرة، و الدخن، و الأرز، و السلت، و العدس ..» (١).

و نحوه غيره. و الحال في العلس هو الحال في السلت.

(١) كما تقدم في أوائل المبحث.

(٢) للإطلاق المقامى لأدلة الاستحباب، فان عدم تعرضها لبيان الخصوصيات المذكورة ظاهر في إيكال بيانها إلى بيان ما تجب فيه.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٥

و كميء ما يخرج منه، و غير ذلك.

[و يعتبر في وجوب الزكاة في الغلات أمران]

إشارة

و يعتبر في وجوب الزكاة في الغلات أمران:

[الأول: بلوغ النصاب]

الأول: بلوغ النصاب (١)، و هو بالمن الشاهي (٢)

(١) بلا خلاف و لا إشكال. و قد نقل الإجماع عليه جماعة كثيرة، كالنصوص الدالة عليه. منها:

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «ما أنبت الأرض من الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب ما بلغ خمسة أوسق و الوسق ستون صاعاً، فذلك ثلاثمائة صاع، ففيه العشر. و ما كان يسقى بالرشا و الدوالي و النواضح ففيه نصف العشر. و ما سقت السماء و السيج، أو كان بعلاً ففيه العشر تاماً. و ليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء، و ليس فيما أنبتت الأرض شيء، إلا في هذه الأربعة أشياء» (١).

و نحوه غيره.

نعم

في المرسل عن ابن سنان: «عن الزكاة في كم تجب في الحنطة و الشعير؟ فقال (ع): وسق» (٢)

و ،

في موثق الحلبي: «في كم تجب الزكاة من الحنطة و الشعير و الزبيب و التمر؟ قال (ع): في ستين صاعاً» (٣)

و

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ١٣٥

في خبر أبي بصير: «لا يكون في الحب، ولا في النخل، ولا في العنب زكاة حتى تبلغ وسقين، والوسق ستون صاعاً» (٤).
لكن الجميع محمول - إجماعاً - على الاستحباب، أو غيره جمعاً. ومثلها ما تضمن ثبوت الزكاة في القليل والكثير.
(٢) قد حكى عن جماعة دعوى الإجماع - صريحاً و ظاهراً - على أن الصاع أربعة أمداد، وأن المد رطلان و ربع بالرطل العراقي، و رطل و نصف

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٦

- و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالاً صيرفياً - مائة و أربعة و أربعون مناً، إلا خمسة و أربعين مثقالاً. و باليمن التبريزي - الذي

بالرطل المدني، فيكون الصاع تسعة أرطال بالعراقي، و ستة بالمدني.

و يشهد له

مكاتبه جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني إلى أبي الحسن (ع): «جعلت فداك، إن أصحابنا اختلفوا في الصاع، بعضهم يقول: الفطرة بصاع المدني، و بعضهم يقول: بصاع العراقي. قال فكتب إلى: الصاع ستة أرطال بالمدني، و تسعة أرطال بالعراقي. قال: و أخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً و مائة و سبعين وزنه [درهما. عيون الأخبار]» (١)

،

خبر إبراهيم بن محمد: «إن أبا الحسن صاحب العسكر (ع) كتب إليه في حديث: الفطرة عليك و على الناس

.. (إلى أن قال):

تدفعه وزناً:

سته أرطال برطل المدينة. و الرطل مائة و خمسة و تسعون درهماً، تكون الفطرة ألفاً و مائة و سبعين درهماً» (٢).

و المستفاد منهما: أن رطل العراقي مائة و ثلاثون درهماً، يكون التسعة أرطال: ألفاً و مائة و سبعين درهماً، و أن الرطل المدني مائة و خمسة و تسعون درهماً، يكون الستة منها أيضاً: ألفاً و مائة و سبعين درهماً. و لما كان العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية، يكون الصاع ثمانمائة و تسعة عشر مثقالاً شرعياً. و لما كان المثقال الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي، يكون الصاع ستمائة و أربعة عشر مثقالاً صيرفياً. و ربع مثقال صيرفي، فتكون الثلاثمائة صاع: مائة ألف مثقال، و أربعة. و ثمانين ألف مثقال، و مائتين و خمسة و سبعين مثقالاً. و قد حسبناه مقسماً على المن الشاهي، و المن التبريزي، و حقه النجف، و حقه الاسلامبول، فكان الحساب كما ذكر في المتن.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٧

هو ألف مثقال - مائة و أربعة و ثمانون مناً، و ربع من، و خمسة و عشرون مثقالاً - و بحقه النجف في زماننا (سنة ١٣٢٦) - و هي تسعمائة و ثلاثة و ثلاثون مثقالاً صيرفاً، و ثلث مثقال - ثمان و زئات (١)، و خمس حقق و نصف، إلا ثمانية و خمسين مثقالاً، و ثلث مثقال. و بيار الاسلامبول - و هو مائتان و ثمانون مثقالاً - سبع و عشرون وزنه، و عشر حقق، و خمسة و ثلاثون مثقالاً. و لا تجب في الناقص (٢) عن النصاب و لو يسيراً (٣) كما أنها تجب في الزائد عليه (٤)، يسيراً كان أو كثيراً.

[الثاني: التملك بالزراعة]

الثاني: التملك بالزراعة (٥) فيما يزرع، أو انتقال الزرع إلى ملكه قبل وقت تعلق الزكاة. و كذا في الثمرة كون الشجر ملكاً له إلى وقت التعلق، أو انتقالها إلى ملكه - منفردة، أو مع الشجر - قبل وقته.

(١) الوزنة: أربعة و عشرون حقه.

(٢) كما صرح به في النصوص.

(٣) للإطلاق.

(٤) بلا إشكال و لا خلاف، كما يقتضيه إطلاق النصوص.

(٥) قال في الشرائع: «و لا تجب الزكاة في الغلات إلا إذا ملكت بالزراعة، لا غيرها من الأسباب، كالاتباع، و الاتهاب ..». و قد نقل غير واحد الإجماع على اعتبار الشرط المذكور في الجملة، بل عن غير واحد: دعوى إجماع علماء الإسلام عليه في الجملة. فإذا هو مما لا إشكال فيه.

نعم الاشكال على الشرائع في تعبيره عن الشرط بما ذكر من العبارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٨

[مسألة ١): في وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف]

(مسألة ١): في وقت تعلق الزكاة بالغلات خلاف فالمشهور على أنه في الحنطة (١) و الشعير عند انعقاد حبهما، و في ثمر النخل حين اصفراره أو احمراره، و في ثمرة الكرم عند انعقادها حصرماً. و ذهب جماعة إلى أن المدار صدق أسماء المذكورات، من الحنطة، و الشعير، و التمر، و صدق اسم العنب في الزبيب. و هذا القول لا يخلو عن قوة. و إن كان القول الأول

لا يهاهما خلاف المقصود. إذ مقتضاها عدم وجوب الزكاة فيما يملك بالاتباع و الهبة مطلقاً، و هو غير مراد قطعاً، لأنه مخالف لإجماع المسلمين، كما صرح به في المدارك. و لأجل هذا الاشكال جعل في المتن الشرط أحد الأمرين، من التملك بالزراعة، و انتقال الزرع الى ملكه قبل وقت تعلق الزكاة. لكن قال في محكي المدارك: «و كان الأوضح جعل الشرط كونها مملوكة وقت بلوغها الحد الذي يتعلق به الزكاة، كما اقتضاه صريح كلام الفريقين ..». و ما ذكره في محله. و ان تصدى غير واحد للإيراد عليه و توجيه عبارة الشرائع. بل الأولى إلغاء هذا الشرط بالمرء، لأنه إن أريد اشتراطه في أصل التعلق يغني عنه ما تقدم من اعتبار الملك. و إن أريد بيان اعتبار كون الملك حال التعلق، فلا خصوصية للملك من بين الشرائط العامة، إذ يعتبر في جميعها أن تكون حال التعلق، كما لا يخفى. فلاحظ.

(١) قال في المختلف: «المشهور أن الزكاة تجب في الغلات إذا كانت ثمرة عند اصفرارها و احمرارها. و ان كانت غلة فعند اشتداد حبها. و لا يجب الإخراج إلا عند الحصاد و الجذاذ إجماعاً. و قال بعض علمائنا:

إنما تجب الزكاة عندما يسمى تمراً و زيبياً و حنطاً و شعيراً، و هو بلوغها حد اليبس». و حكيت نسبة القول المذكور الى المشهور عن الإيضاح، و جامع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٣٩

.....

المقاصد، و تعليق النافع، و فوائد الشرائع، و الروضة، و المسالك، و إيضاح النافع، و المصاييح، و الحدائق، و الرياض. بل عن بعض نسبه إلى الأصحاب، و عن التنقيح: لا نعلم قائلًا بغيره قبل المحقق (ره)، و في الشرائع و النافع - و عن أبي علي و فخر الإسلام، و نسب إلى ظاهر المقنع، و الهداية، و كتاب الأشراف، و المقنعة، و الغنية، و الإشارة و غيرها، و في المنتهى نسب إلى والده: - اختيار ما في المتن، و في الذخيرة: إنه لا يخلو من ترجيح.

و استدل للأول تارة: بالإجماع المحكى عن المنتهى، حيث قال:

«لا تجب الزكاة في الغلات إلا إذا نمت في ملكه، فلو ابتاع، أو استوهب، أو ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكاة بإجماع العلماء..». و فيه - مع أن الظاهر أن دعواه الإجماع إنما هي على اعتبار الشرط الثاني في الجملة: - لا مجال للاعتماد عليه، مع وضوح الخلاف. و أخرى:

بصحيح سليمان بن خالد: ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة أوساق. و العنب مثل ذلك حتى يكون خمسة أوساق زيبياً «١» و نحوه خبر الحلبي

«٢». و فيه: أن صدره لا إطلاق فيه من هذه الجهة و ذيله جعل الموضوع فيه العنب، لا الحصرم، كما هو المدعى. و ثالثة:

بصحيح سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا (ع): «سألته عن الزكاة في الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب متى تجب على صاحبها؟ قال (ع): إذا ما صرم، و إذا ما خرص» «٣»

و فيه - مع أن ظاهره السؤال عن وقت وجوب الإخراج، لا وقت التعلق: - أنه ليس فيه دلالة على أن وقت الصرم حين بدو الصلاح. بل ظاهر عطفه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٠

.....

بالواو على الصرم في مقام بيان التوقيت كون الوقت واحداً. فيكون المراد: أنه إن صرم في وقته فوقت الوجوب هو ذلك الوقت، و إن لم يصرم في وقته، يخرص على صاحبه حينئذ و تجب عليه زكاته، فيكون وقت الخرص هو الوقت المناسب للصرم. و رابعة:

بصحيح سعد الآخر: «.. و هل على العنب زكاة؟ أو إنما يجب عليه إذا صيره زيبياً؟ قال (ع): نعم إذا خرصه أخرج زكاته» «١»
و فيه- مع احتمال أن يكون قوله (ع):

«نعم ..»

إعلاماً بما بعد (أو)، يعنى: لا- يجب عليه إلا- إذا صيره زيبياً-: أنه لا يدل إلا على وجوب الزكاة في العنب، دون الحصرم، كما هو المشهور. بل لعله ظاهر في مفروغية السائل عن عدم وجوب الزكاة عليه قبل صيرورته عنياً.
و خامسة:

بخبر أبي بصير: «لا يكون في الحب، و لا في النخل، و لا في العنب زكاة حتى تبلغ وسقين. و الوسق ستون صاعاً» «٢»
و فيه:

أنه لا إطلاق فيه من جهة الوقت، لتعرضه لحيثية بلوغ النصاب لا غير.

و سادسة: بصدق الحنطة و الشعير عند اشتداد الحب، و صدق التمر عند الاحمرار أو الاصفرار، لنص أهل اللغة على أن البسر نوع من التمر و فيه: أنه لو تمّ الصدق في الحنطة و الشعير فقد اتفق القولان فيهما. و ما عن أهل اللغة: من أن البسر نوع من التمر مخالف لنص جماعة بخلافه، بل عن المصباح: إجماع أهل اللغة على أن التمر اسم لليابس من ثمر النخل، كالزبيب من ثمر الكرم. و لو سلم فهو مخالف للعرف، المقدم على اللغة عندهم.

و سابعة: بيعت النبي (ص) الخارص على الناس. و فيه: أنه لم يثبت كون الخرص كان قبل صدق الاسم. و لو سلم لم يعلم أنه كان مبنياً

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

(٢) تقدم ذلك في الشرط الأول من شروط زكاة الغلات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤١

أحوط، بل الأحوط مراعاة الاحتياط مطلقاً. إذ قد يكون

على خرص تمام الثمرة، فيجوز أن يخرص المقدار المتعارف بقاؤه الى أن يصير تمراً، و استثناء المقدار الذي يتعارف أكله أو إتلافه قبل اليبس.

و قد

ورد عن النبي (ص): أنه كان إذا بعث الخارص قال: «خففوا على الناس، فان المال مال العرية [١]، و الواطية، و الأكلة» «١».

و ثامنة: بأنه لو كانت مقصورة على التمر و الزبيب لأدى ذلك إلى ضياع الزكاة، لأنهم كانوا يحتالون بجعل العنب و الرطب دبساً و خلا، و كانوا يبيعونها كذلك، و فيه: أن الحيل المذكورة لا تقوى على إفناء التمر مهما كثرت. مع أن في جعلهما كذلك تضييعاً لهما و انقاصاً لماليتهما، و المقدار الواجب في الزكاة أقل ضرراً مالياً مما ذكر، فالفرار من الزكاة إلى ذلك فرار من الأخف إلى الأشد، و الأقل ضرراً إلى الأكثر، كما هو واضح.

و بالجملة: ليس في الوجوه المذكورة دلالة على مذهب المشهور.

و مثلها في الاشكال: دعوى: أن الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب يراد منها موادها المقابلة لمواد الحبوب و الثمار المغايرة. فإنها خروج عن الظاهر من دون قرينة عليه. مع أن لازمه وجوب الزكاة في ثمر النخل قبل الاحمرار و الاصفرار، فالبناء على ظاهرها متعين.

نعم قد يشكل الحال في العنب، من جهة ظهور صحيح سليمان المتقدم

فى أنه موضوع للزكاة، و محتمل صحيح سعد الثانى
 «٢». و كأنه لذلك جعل فى المتن المعيار صدق العنب فى الزبيب، كما حكى عن أبى على و المدارك.
 و لا يخلو من قوة.

[١] العريئة: النخلة يعيرها صاحبها غيره لىأكل ثمرها. «منه قدس سره»

(١) راجع كنز العمال ج ٣ صفحة ٣٠٥ ملحق حديث: ٥٠٩٤.

(٢) تقدم ذكرهما فى أوائل هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٢

القول الثانى أوفق بالاحتياط (١).

[مسألة ٢): وقت تعلق الزكاة و إن كان ما ذكر، على الخلاف السالف]

(مسألة ٢): وقت تعلق الزكاة و إن كان ما ذكر، على الخلاف السالف. إلا أن المناط فى اعتبار النصاب هو اليابس من المذكورات
 (٢)، فلو كان الرطب منها بقدر النصاب، لكن ينقص عنه بعد الجفاف و اليابس فلا زكاة.

[مسألة ٣): فى مثل البرين و شبهه من الدقل]

(مسألة ٣): فى مثل البرين و شبهه من الدقل الذى يؤكل رطباً، و إذا لم يؤكل إلى أن يجف يقل ثمرة، أو لا يصدق على اليابس منه
 التمر أيضاً- المدار فيه على تقديره يابساً (٣). و تتعلق به الزكاة إذا كان بقدر يبلغ النصاب بعد جفافه.

[مسألة ٤): إذا أراد المالك التصرف فى المذكورات]

(مسألة ٤): إذا أراد المالك التصرف فى المذكورات

(١) كما لو بلغ مالكة بعد بدو الصلاح.

(٢) قال فى التذكرة: «النصاب المعتبر- و هو خمسة أوسق- إنما يعتبر وقت جفاف التمر، و يبس العنب و الغلة. فلو كان الرطب خمسة
 أوسق- أو العنب أو الغلة- و لو جفت تمراً أو زيبياً أو حنطة أو شعيراً نقص فلا زكاة إجماعاً ..». و هذا هو العمدة فى عموم الحكم. و
 إلا فمقتضى الإطلاق اعتبار النصاب بلحاظ موضوع التعلق. فان قيل بالمشهور- من التعلق بدو الصلاح- اكتفى ببلوغ النصاب حينئذ.
 نعم

فى صحيح سليمان ابن خالد، و خبر الحلبي: «و العنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة أوساق زيبياً» (١).

و مورده خصوص العنب، فالتعدى إلى غيره محتاج إلى إلغاء خصوصية مورده، و هو لو لا الإجماع غير ظاهر.

(٣) هذا فى محله فيما يصدق على اليابس منه التمر. أما ما لا يصدق

(١) تقدم ذكرهما فى المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٣

- بسرّاً، أو رطباً، أو حصرماً، أو عنباً- بما يزيد على المتعارف فيما يحسب من المؤمن (١)، وجب عليه ضمان حصة الفقير (٢). كما أنه لو أراد الاقتطاف كذلك بتمامها وجب

عليه اسم التمر أو الزبيب ففي المدارك: «اتجه سقوط الزكاة مطلقاً».

و نحوه في الذخيرة. و في الجواهر: «إنه جيد». و كأنه لأن ما دل على اعتبار بلوغه نصاباً إذا صار تمرّاً يختص بما يكون كذلك لو بقي، فلا يشمل ما ذكر، فيقيد به إطلاق دليل وجوب الزكاة.

اللهم إلا أن يقال: لو تمّ ذلك فإنما يتم في العنب لصحيح سليمان

. أما الرطب فلاجل أنه لا دليل فيه على التقدير بحال التمر إلا الإجماع يجب فيه الرجوع إلى عموم وجوب الزكاة، و ما دل على اعتبار بلوغ النصاب، فيكفي في وجوب الزكاة في الفرض بلوغه النصاب حين بدو الصلاح، و لا وجه لسقوطها بالمرّة. بل الحكم في العنب كذلك، إذ صحيح سليمان

لا- يصلح لتقييد أدلة الوجوب بما يكون زيبياً. غاية الأمر أن التقدير فيه بحال الزبيب لا يشمل ما لا يكون زيبياً، فيبقى إطلاق أدلة الوجوب بحاله شاملاً له.

اللهم إلا أن يكون ما ذكرنا إحداث قول ثالث. فتأمل.

(١) حق العبارة أن يقال: فيما لا يحسب من المؤمن، إذ ما يحسب من المؤمن مأذون في التصرف فيه، و ليس عليه ضمانه. و يحتمل: أن يكون قيداً للمتعارف. لكنه بعيد.

(٢) بناء على القول المشهور. أما بناء على القول الآخر فلا ضمان، و هذا من ثمرات الخلاف. ثمّ إنه بناء على أنه لا مانع من التصرف فيما زاد على مقدار الزكاة، فالمراد من الضمان ثبوت مقدار الزكاة في الباقي.

و لو بنى على عدم جواز التصرف، فالضمان لا بد أن يكون بمراجعة الولي، إذ لا دليل على شرعيته للمالك مستقلاً، و يكون حكم التصرف في البعض هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٤

عليه أداء الزكاة حينئذ (١)، بعد فرض بلوغ يابسها النصاب.

[مسألة ٥: لو كانت الثمرة مخروصة على المالك]

(مسألة ٥): لو كانت الثمرة مخروصة على المالك، فطلب الساعي من قبل الحاكم الشرعي الزكاة منه قبل اليبس لم يجب عليه القبول (٢)، بخلاف ما لو بذل المالك الزكاة بسرّاً أو حصرماً مثلاً، فإنه يجب على الساعي القبول (٣).

[مسألة ٦: وقت الإخراج الذي يجوز للساعي]

(مسألة ٦): وقت الإخراج الذي يجوز للساعي

حكم التصرف في الكل. فلو لم يراجع الولي بطل تصرفه. و لو أتلفه كان ضامناً للزكاة.

(١) و ما دل من الإجماع على جواز الإخراج إلى زمان التصفية أو التسمية غير شامل للفرض.

(٢) لما يأتي: من تأخر وقت الإخراج عما قبل اليبس.

(٣) لأن الدليل الدال على تأخر وقت الإخراج إنما يدل على عدم وجوب المبادرة في الأداء إرفاقاً بالمالك، لا عدم مشروعية الدفع. و بالجملة:

ظاهر الدليل قصر سلطنة الفقير على المطالبة، لا قصر سلطنة المالك عن تفرغ ماله أو ذمته.

نعم قد يقال باختصاص ذلك بما إذا كان قد اقتطفه. أما لو لم يقتطفه فيشكل بلزوم الضرر على مستحق الزكاة. وفيه: أن مستحق الزكاة إنما يستحق في الحصرم حصراً وفي البسر بسراً، فدفق حقه إليه لا ضرر فيه، وليس يستحق على المالك الإبقاء كي يلزم تفويت الحق. نعم لو كان الدفع في حال لا ينتفع به أشكل الدفع، لأنه إتلاف لماله. ومن ذلك يظهر: أنه لو أراد المالك دفع الزكاة في الحب قبل الحصاد، أو الدياس، أو التصفية لم يجز للساعي الامتناع عن الأخذ. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٥

مطالبة المالك فيه، وإذا أخرها عنه ضمن - عند تصفية الغلة (١) و اجتذاذ التمر، و اقتطاف الزبيب. فوقت وجوب الأداء غير وقت التعلق.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر، و عن الحدائق:

الاتفاق عليه، و في المدارك: إجماع الأصحاب عليه. و في المنتهى: «اتفق العلماء على أنه لا- يجب الإخراج في الحبوب إلا- بعد التصفية، و في التمر إلا بعد التشميس و الجفاف ..». و في التذكرة: «و أما الإخراج فلا يجب حتى تجذ الثمرة، و تشمس، و تجفف، و تحصد الغلة، و تصفى من التبن و القشر. بلا خلاف ..».

ثم إنه قال في الشرائع: «و وقت الإخراج في الغلة إذا صفت، و في التمر بعد اختراجه، و في الزبيب بعد اقتطافه ..». و قال في المسالك و المدارك: «في جعل ذلك وقت الإخراج تجوز، و إنما وقته عند يبس الثمرة و صيرورتها تمراً، أو زيباً ..». و قال في محكي الروضة: «إن وقت الوجوب و الإخراج واحد، و هو وقت التسمية، بناء على غير المشهور ..». و هذا بظاهره مناف لما تقدم عن التذكرة و المنتهى.

و احتمال في الجواهر حمل عبارتي التذكرة و المنتهى على أن الاختراف، و الاقتطاف، و التصفية من شرائط الواجب - و هو الإخراج - لا من شرائط وجوبه، فيجب عليه الإخراج بمجرد التسمية، و لكن بعد التصفية و الاختراف و الاقتطاف، فتجب المبادرة إلى الشرط. و هو الذي يقتضيه إطلاق دليل وجوب إيتاء الزكاة من دون مقيد. نعم بناء على المشهور لا بد من الالتزام بتقييده إلى ما بعد وقت التسمية بالإجماع المتقدم. اللهم إلا أن يقال:

ظاهر صحيح سعد - المتقدم في تعيين زمان التعلق -

«١» جواز التأخير إلى

(١) لاحظ المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٦

[مسألة (٧): يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي]

(مسألة ٧): يجوز للمالك المقاسمة مع الساعي (١)، مع التراضي بينهما قبل الجذاذ.

[مسألة ٨): يجوز للمالك دفع الزكاة و الثمر على الشجر]

(مسألة ٨): يجوز للمالك دفع (٢) الزكاة و الثمر على الشجر قبل الجذاذ، منه، أو من قيمته.

[مسألة ٩): يجوز دفع القيمة حتى من غير النقيدين]

(مسألة ٩): يجوز دفع القيمة حتى من غير النقيدين (٣) من أى جنس كان، بل يجوز أن تكون من المنافع، كسكنى الدار مثلاً- و تسليمها بتسليم العين إلى الفقير.

[مسألة ١٠): لا تتكرر زكاة الغلات]

(مسألة ١٠): لا تتكرر زكاة الغلات (٤) بتكرر

زمان الصرم، فيقيد به إطلاق دليل الإيتاء، بناء على ظهوره فى الفورىة، كما هو كذلك. هذا فى التمر و الزبيب. و أما فى الحب فالظاهر الاتفاق على اعتبار التصفية. نعم الظاهر انصراف الصحيح إلى زمان الصرم المتعارف، و كذا التصفية فى كلماتهم، فلا يجوز التأخير عنه. (١) ذلك مقتضى ولايتهما شرعاً. و تقدم فى المسألة الخامسة و جوب القبول على الساعى، و لا يعتبر رضاه. (٢) تقدم الكلام فيه فى المسألة الخامسة. (٣) لإطلاق معاهد الإجماعات على جواز دفع القيمة فى الغلات و النقيدين. و كأنه لذلك قرب فى محكى البيان الجواز. لكن فى المستند- تبعاً لما فى الذخيرة- قرب المنع، لفقد الدليل على الصحة. و كأنه للتأمل فى ثبوت الإطلاق لمعاهد الإجماع، أو للتأمل فى حجيته. و لا يخلو من وجه، لو لا ما تقدم من خبر قرب الاسناد. فراجع المسألة الخامسة من فصل زكاة الأنعام. (٤) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة. بل عن المعتبر: دعوى اتفاق العامة مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٧ السنين إذا بقيت أحوالاً، فاذا زكى الحنطة، ثم احتكرها سنين لم يجب عليه شىء. و كذا التمر و غيره.

[مسألة ١١): مقدار الزكاة الواجب إخراجه فى الغلات]

(مسألة ١١): مقدار الزكاة الواجب إخراجه فى الغلات، هو العشر فيما سقى بالماء الجارى (١)، أو بماء السماء أو بمص عروقه من الأرض، كالنخل و الشجر، بل الزرع- أيضاً- فى بعض الأمكنة، و نصف العشر فيما سقى بالدلو، و الرشاء، و النواضح، و الدوالى، و نحوها من العلاجات. و لو

و الخاصة، عدا الحسن البصرى. و يشهد له- مضافاً إلى موافقته لأصل العدم-

مصصح زرارة و عبيد ابنه عن أبى عبد الله (ع): «أيماً رجل كان له حرث أو ثمرة فصدقها فليس عليه شىء، و إن حال عليه الحول عنده. إلا- أن يحول مالا، فان فعل ذلك فحال عليه الحول عنده فعليه أن يزكيه، و إلا فلا شىء عليه، و إن ثبت ذلك ألف عام، إذا

كان بعينه. فإنما عليه فيها صدقة العشر، فإذا أداها مرة واحدة فلا شيء عليه فيها حتى يحوله مالا، و يحول عليه الحول و هو عنده» (١).
 (١) بلا خلاف، بل عن غير واحد: نفى الخلاف فيه بين المسلمين و يشهد له النصوص الكثيرة،
 كصحيح زرارة و بكير عن أبي جعفر (ع) في الزكاة: «ما كان يعالج بالرشا و الدوالي و النضح ففيه نصف العشر، و ما كان يسقى من
 غير علاج - بنهر، أو عين، أو بعل، أو سماء - ففيه العشر كاملاً» (٢).
 و نحوه غيره. و ظاهره كون الضابط أن يكون نفس سقى الزرع بعلاج و بدونه، فان كان بعلاج ففيه نصف العشر، و إن كان بدونه
 ففيه العشر، و إن توقف على حفر النهر، أو نبش العين

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٨

سقى بالأميرين، فمع صدق الاشتراك في نصفه (١) العشر، و في نصفه الآخر نصف العشر. و مع غلبه الصدق لأحد الأمرين فالحكم
 تابع لما غلب. و لو شك في صدق الاشتراك، أو غلبه صدق أحدهما، فيكفي الأقل. و الأحوط الأكثر.

[مسألة ١٢: لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى]

(مسألة ١٢): لو كان الزرع أو الشجر لا يحتاج إلى السقى بالدوالي

أو تنقيتهما. بل عن بعض: ظهور الاتفاق عليه.

(١) إجماعاً، كما عن جماعة.

لحسن معاوية بن شريح عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «قلت له: فالأرض تكون عندنا تسقى بالدوالي، ثم يزيد الماء و تسقى سيحاً.
 فقال (ع): إن ذا ليكون عندكم كذلك؟ قلت:

نعم. قال (ع): النصف و النصف، نصف بنصف العشر، و نصف بالعشر.

فقلت: الأرض تسقى بالدوالي، ثم يزيد الماء فتسقى السقية و السقيتين سيحاً قال (ع): و كم تسقى السقية و السقيتين سيحاً؟ قلت: في
 ثلاثين ليلة أو أربعين ليلة، و قد مكث قبل ذلك في الأرض ستة أشهر أو سبعة أشهر.

قال (ع): نصف العشر» (١).

ثم إن جعل المعيار في التنصيف و عدمه ما ذكر في المتن - من الاشتراك في الصدق و عدمه - غير ظاهر، إذ المستند فيه إن كان
 إطلاق ما دل على أن ما سقت السماء ففيه العشر و ما سقى بالدوالي ففيه نصف العشر، فمن الواضح أن الإطلاقين المذكورين لا
 يشملان صورة الاشتراك أصلاً، بل المرجع فيها الأصول المقتضية للبراءة أو الاحتياط، و إن كان التحقيق الأول و إن كان المستند فيه
 حسن معاوية المتقدم فهو خال عن الدلالة على ذلك، فإن إطلاق

قوله (ع): «النصف و النصف ..»

و إن كان يقتضيه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٩

.....

لكن جوابه الأخير يقتضى خلافه، لأن السقية و السقيتين فى الفرض المذكور فى السؤال تقتضى صدق الاشتراك، و تمنع من صدق الاستقلال للغالب، و مع ذلك حكم فيه بالنصف، إذ الذى لا يمنع من صدق الاستقلال هو النادر الذى لا يعتد به فى العرف. و من هنا كان المعروف- بل الذى ادعى عليه الإجماع- أنه مع التساوى يلزم النصف للنصف و العشر للنصف، و مع الغلبة لأحدهما يكون الحكم للغالب. قال فى الشرائع: «و ان اجتمع فيه الأمران كان الحكم للأكثر. فإن تساوى أخذ من نصفه العشر، و من نصفه نصف العشر..».

و كأنهم حملوا الجواب الأول على صورة التساوى، و الأخير على صورة الغلبة. هذا و الانصاف أن مقتضى الجواب الأول عموم الحكم لجميع صور الاشتراك، العرفية، مع التساوى و عدمه، و الخارج منه ليس إلا الصورة المفروضة فى السؤال الثانى. و خروجها كما يستفاد من الحسن يستفاد أيضاً مما دل على أن ما سقى بالدوالى فيه نصف العشر، بعد تنزيله على الخارج المتعارف.

إذ لا يتفق مورد يسقى بالدوالى لا يسقى من ماء السماء سقية أو سقيتين إلا نادراً، و حمل ذلك الإطلاق عليه مما لا يمكن. فيتعين الأخذ بإطلاق صدر الحسن الشامل لصورتي التساوى و عدمه، و حمل ذيله على صورة عدم الاعتداد بالقليل عرفاً فى نسبة السقى إليه، كما هو المتعارف فيما يسقى بالدوالى و نحوها، و ما يسقى بغير ذلك. فيتم ما ذكره المصنف، و سبقه إليه فى الجواهر و نجاه العباد. و هل المعيار فى الأكثرية و المساواة- بناء على كونهما المدار فى الحكمين المذكورين- الزمان، أو العدد، أو النمو؟ أقوال، نسب الأول إلى جماعة، منهم العلامة و الشهيد فى المنتهى و المسالك، و الثانى إلى آخرين، منهم السيد فى المدارك و شيخه فى مجمع البرهان، بل نسب إلى ظاهر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٠

و مع ذلك سقى بها من غير أن يؤثر فى زيادة الثمر، فالظاهر وجوب العشر (١). و كذا لو كان سقيه بالدوالى، و سقى بالنهر و نحوه من غير أن يؤثر فيه، فالواجب نصف العشر.

[مسألة ١٣: الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه]

(مسألة ١٣): الأمطار العادية فى أيام السنة لا تخرج ما يسقى بالدوالى عن حكمه (٢)، إلا إذا كانت بحيث لا حاجة معها إلى الدوالى أصلاً، أو كانت بحيث توجب صدق الشركة فحينئذ يتبعهما الحكم.

[مسألة ١٤: لو أخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة مثلاً- عبثاً]

(مسألة ١٤): لو أخرج شخص الماء بالدوالى على أرض مباحة مثلاً- عبثاً، أو لغرض- فزرعه آخر، و كان

الأكثر، و الثالث إلى آخرين، منهم العلامة فى القواعد و التذكرة و الشهيد الثانى فى حاشية الإرشاد، و عن حواشى القواعد: إنه الأشهر. و علله فيما عن التذكرة: «بأنه مقتضى ظاهر النص». و تنظر فيه فى محكى المدارك، بل ظاهر النص يقتضى الأول، كما يقتضيه أدنى تأمل فى

قوله (ع) فيه: «و كم تسقى السقية و السقيتين..».

و دعوى: كون الزمان ملحوظاً فيه طريقاً إلى العدد، فيكون دليلاً- على القول الثانى، غير ظاهرة و مجرد كون المناط فى الاختلاف بال عشر و نصفه هو الكلفة و عدمها- لو تمّ- لا يصلح قرينة عليه. مع أن لازمه كون المدار على كثرة الكلفة لا العدد. فلاحظ.

(١) لظهور السقى فى خصوص السقى المحتاج إليه الزرع، فان كان ذلك بالدوالى أو بغيرها جرى عليه حكمه.

(٢) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الحادية عشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥١

الزرع يشرب بعروقه، فالأقوى العشر (١). و كذا إذا أخرجه هو بنفسه لغرض آخر غير الزرع، ثمّ بدا له أن يزرع زرعاً يشرب بعروقه، بخلاف ما إذا أخرجه لغرض الزرع الكذائى (٢) و من ذلك يظهر (٣) حكم ما إذا أخرجه لزرع، فزاد و جرى على أرض أخرى.

[مسألة ١٥]: إنما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة

(مسألة ١٥): إنما تجب الزكاة بعد إخراج ما يأخذه السلطان باسم المقاسمة (٤)،

(١) كأنه لأجل أن المفهوم من النصوص كون المعيار فى العشر و نصفه تكلف السقى للزرع و عدمه. لكنه غير ظاهر بنحو ترفع به اليد عن إطلاق الأدلة. و كأنه لذلك اختار فى نجاه العباد نصف العشر، و مال إليه فى محكى كشف الغطاء. و هو الأقرب.

(٢) يعنى: فسقى غيره به، فإنه يجب فيه نصف العشر. هذا و الفرق الفارق بين الفرض و ما قبله فى الحكم غير ظاهر.

(٣) فان حكمه حكم الفرض الأول قولاً و دليلاً.

(٤) بلا- خلاف فيه و لا- إشكال. قال فى محكى المعتبر: «خراج الأرض يخرج وسطاً، و يؤدى زكاة ما بقى إذا بلغ نصاباً، إذا كان لمسلم.

و عليه فقهاؤنا و أكثر علماء الإسلام ..» و نحوه محكى المنتهى و يشهد له جملة من النصوص،

كمصحح أبى بصير و محمد عن أبى جعفر (ع) أنهما قالاه: «هذه الأرض التى يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال (ع):

كل أرض دفعها إليك السلطان، فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه، و ليس على جميع ما أخرج الله منها العشر: إنما عليك العشر فيما يحصل فى يدك، بعد مقاسمته لك» «١»

، و ما فى مضمهر صفوان

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٢

بل ما يأخذه باسم الخراج أيضاً (١)، بل ما يأخذه العمال

و البزنطى من

قوله (ع): «و على المتقبلين- سوى قبالة الأرض- العشر و نصف العشر فى حصصهم» «١».

و نحوهما غيرهما. مضافاً إلى أن حصّة السلطان ليست مملوكة للزارع حين تعلق الوجوب، فلا وجه لوجوب الزكاة عليه فيها، كما فى سائر موارد الاشتراك فى الزرع، إذ ليس على الشريك زكاة حصّة شريكه.

نعم لو كانت مستحقة للسلطان بعد تعلق الوجوب كان الحال فيها هو الحال فى المؤمن التى يأتى إن شاء الله الكلام فيها. و لو كان السلطان قد استولى على الحصّة قبل تعلق الوجوب فلا- ينبغى الإشكال فى عدم وجوب زكاتها على المالك، لعدم التمكن من

التصرف الذى هو شرط فى وجوب الزكاة. و لو كان قد استولى عليها بعده، كان الحال فيها هو الحال فيما لو تلف بعض الحاصل بغير تفریط من المالك، الذى لا إشكال عندهم فى عدم ضمان المالك زكاته.

(١) المصرح به فى كلام غير واحد: أن الخراج عند الأصحاب بحكم المقاسمة. قال فى محكى جامع المقاصد: «المراد بحصة السلطان خراج الأرض أو قسمتها ..». و فى محكى الحدائق: «المراد بخراج السلطان و حصته هو ما يؤخذ من الأرض الخراجية من نقد أو حصه من الحاصل، و إن سمي الأخير مقاسمة ..». و نحوهما كلام غيرهما. لكن فى الاعتماد على ذلك- فى دعوى كون استثناء الخراج إجماعياً، كاستثناء المقاسمة- تأمل. كيف و فى التذكرة: «تذنيب: لو ضرب الامام على الأرض الخراج من غير حصه، فالأقرب وجوب الزكاة فى الجميع، لأنه كالدين ..»؟

و أشكال منه ما فى الجواهر: من دعوى كونه ظاهر النص و الفتوى

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٣

.....

فان النصوص المتقدمة و غيرها موردها الحصه المختصة بالمقاسمة، فالحاق الخراج بالمؤن- التى يأتى الخلاف فى استثنائها و عدمه- أولى. نعم

فى خبر صفوان و البرزطى قالوا: «ذكرنا له الكوفه و ما وضع عليها من الخراج .. (إلى أن قال) (ع):

و على المتقبلين- سوى قبالة الأرض- العشر و نصف العشر فى حصصهم» (١) ، بناء على عموم القبالة للحصه و للنقد، كما هو الظاهر.

إلا أن يقال: استثناء القبالة يقتضى أن تكون من جنس المستثنى منه. و كذا قوله (ع): «فى حصصهم»

الظاهر كونه فى مقابل حصه السلطان، و فى السند على بن أحمد بن أشيم. إلا أن يقال: رواية أحمد ابن محمد بن عيسى عنه تدل على وثاقته. و الاستثناء ليس بحيث يوجب تقييد الإطلاق فتأمل.

و كيف كان فالظاهر التسالم على عدم سقوط الزكاة بدفع الخراج.

و فى الجواهر: «لا- كلام فى ذلك»، و فيما تقدم- من محكى المعبر و غيره- الإجماع عليه، و يشهد له النصوص المتقدمة. لكن فى جملة أخرى منها السقوط،

كصحيح رفاعه عن أبى عبد الله (ع): «عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها فيؤدى خراجها إلى السلطان، هل عليه فيها عشر؟ قال (ع): لا» (٢)

و ،

خير أبى كهمس عنه (ع): «من أخذ منه السلطان الخراج فلا زكاة عليه» (٣)

، و خبر سهل بن اليسع، أنه حيث أنشأ سهل آباد، و سأل أبى الحسن موسى (ع) عما يخرج منها ما عليه.

فقال (ع): «إن كان السلطان يأخذ خراجه فليس عليك شىء، و إن

(١) لاحظ التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٤

زائداً على ما قرره السلطان ظلماً (١)، إذا لم يتمكن من الامتناع جهراً و سراً، فلا يضمن حينئذ حصه الفقراء من الزائد. ولا فرق في ذلك بين المأخوذ من نفس الغلة أو من غيرها إذا كان الظلم عاماً. و أما إذا كان شخصياً فالأحوط الضمان فيما أخذ من غيرها، بل الأحوط الضمان فيه مطلقاً و إن كان الظلم عاماً. و أما إذا أخذ من نفس الغلة قهراً فلا ضمان إذ الظلم حينئذ وارد على الفقراء أيضاً.

[مسألة (١٦): الأقوى اعتبار خروج المؤمن جميعها]

(مسألة ١٦): الأقوى اعتبار خروج المؤمن جميعها (٢)

لم يأخذ السلطان منها شيئاً فعليك إخراج عشر ما يكون فيها» (١).

و الجمع بينها و بين ما سبق ممكن بحمله على الاستحباب. لكن لا مجال للعمل بها بعد حكاية غير واحد الإجماع على خلافها، فيتعين حملها على التقيّة، لأن السقوط مذهب أبي حنيفة. أو طرحها و تأويلها.

(١) قال في محكى المسالك: «لا يستثنى الزائد. إلا أن يأخذه قهراً بحيث لا يتمكن من منعه سراً أو جهراً، فلا يضمن حصه الفقراء من الزائد..». و نحوه ما عن غيره. لكن دخوله في النصوص محل تأمل.

و حينئذ فإن أخذ من عين الغلة كان من قبيل غصب العين الزكوية الذى لا ضمان فيه للزكاة، من دون فرق بين كون الظلم عاماً أو خاصاً. و إن أخذ من غيرها لم يبعد إلحاقه بالمؤمن التى لا فرق أيضاً فى استثنائها- لو تمّ- بين العموم و الخصوص.

(٢) كما نسب إلى الأكثر، بل عن جماعة: أنه المشهور، بل فى مفتاح الكرامة: «لو ادعى مدع الإجماع لكان فى محله، كما هو ظاهر

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٥

.....

الغنية، أو صريحها..». و اختاره الصدوق فى الفقيه و المقنع و الهداية، و المفيد فى المقنعة، و الشيخ فى المبسوط فى صدر المسألة، و حكى عن السيدين فى الجمل و الغنية، و الفاضلين، و الشهيد فى أكثر كتبه، و الأردبيلي.

نعم فى المبسوط فى آخر المسألة قال: «و كل مئونة تلحق الغلات إلى وقت إخراج الزكاة على رب المال دون المساكين..». و لعل غرضه لزوم الدفع على المالك، و إن كان له استثناءها من الزكاة، لئلا يناقض ما تقدم فى صدر المسألة، مما هو صريح فى الاستثناء.

و استدلل للمشهور تارة: بالأصل، الذى لا مجال لجريانه مع وجود إطلاقات العشر و نصفه، النافية لاستثناء المؤمن.

و أخرى: بقاعدة نفى الضرر، التى لا مجال لها أيضاً، بعد كون وجوب إخراج الزكاة ضرورياً فى نفسه، فيؤخذ بإطلاق دليله، و يكون مخصصاً لدليل القاعدة.

و ثالثه: بدليل نفى العسر و الحرج. و فيه: منع ذلك كليّة. و لو ثبت فى مورد اتفاقاً بنى على سقوط الوجوب حينئذ، لكن لا يلزم سقوط حق الزكاة، كما فى سائر موارد الحقوق المالية.

ورابعة: بنصوص استثناء حصه السلطان. وفيه: أنك قد عرفت اختصاص تلك النصوص بالحصه التي هي ملك للسلطان، فلا ترتبط بما نحن فيه. و لو سلم عمومها لكل ما يأخذه السلطان فلا مجال لقياس المقام بها.

وخامسة: بقوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ ..) «١»، وقوله تعالى:

(وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا ذُكِّرُوا بِهِ يَنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ..) «٢»، والعفو هو الزائد على المؤنه. وفيه: أن موضوع الكلام مؤنه الزرع لا مؤنه المالك. مع أن ظاهر

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) البقرة: ٢١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٦

.....

الآية أخذ تمام الزائد لا عشره أو نصفه، فلا تكون الآية مما نحن فيه. فتأمل.

وسادسة: بما

في بعض نسخ الفقه الرضوي: «و ليس في الحنطة والشعير شيء إلى أن يبلغ خمسة أوسق .. (إلى أن قال):

فاذا بلغ ذلك و حصل بغير [بقدر] خراج السلطان، و معونة العمارة و القرية أخرج منه العشر ..» «١».

وفيه: أن الفقه المذكور لم تثبت حجته، و لا هو مجبور بعمل و اعتماد، و مجرد الموافقة لفتوى المشهور غير جابر. مع أن المراد من مؤنه العمارة و القرية لا يخلو من إشكال.

و سابعة: بما

في مصحح الفضلاء من قول أبي جعفر (ع): «و يترك للخارص [الحارث خ ل] [١] أجزاء معلوماً، و يترك من النخل معافاة [٢] و أم جعور، و يترك للحارس - يكون في الحائط - العذق و العذقان و الثلاثة لحفظه إياه» «٢»

، و ما

في مصحح ابن مسلم من قول أبي عبد الله (ع): «يترك للحارس العذق و العذقان. و الحارس يكون في النخل ينظره، فيترك ذلك لعياله» «٣».

وفيه: أنه لا يظهر من الرواية كون المتروك للحارس من باب الأجرة التي عينها له المالك. بل من الجائز أن يكون ذلك حقاً استحبابياً أو وجوبياً له غير أجرته. و إلا لقال (ع): و يترك للمالك

[١] كذا في نسخة المؤلف (قده) الخطية. لكن الموجود في الطبعة الجديدة من الوسائل عن الكليني (قده): «لا يترك للحارس أجراً معلوماً». و في التهذيب (طبع النجف الأشرف ج: ٤ صفحة: ١٠٦): «يترك للحارس ..». و في الكافي (طبع إيران الجديد ج: ٣ صفحة: ٥٦٥): «يعطى للحارس ..».

[٢] مركب إضافي. قال في القاموس: «معى الفار: تمر ردىء». و يسمى مصران الفارة (منه قدس سره)

(١) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٧

.....

المقدار المساوى لما عينه للحارس، قليلاً كان أو كثيراً، من عين الغلة أو من غيرها، كما لا يخفى. ولذلك رواه الكليني في الكافي في باب حق الحصاد والجذاذ. ومن ذلك قد يظهر: أن التعرض في النصوص لترك معافاة وأم جعور، وما يدفع للحارس، وعدم التعرض لغير ذلك- ومنه المؤمن اللازمة غالباً- ظاهر في عدم استثنائها. إلا أن يقال: النصوص المذكورة إنما وردت لبيان أحكام الخرص وما يتعلق به، لا لبيان الزكاة وما يتعلق بها، والمؤمن من الثانى.

و ثامنة: بأنه مقتضى قاعدة الشركة، فإن احتساب المؤمن المتأخره عن زمان الوجوب على خصوص المالك محتاج إلى دليل، وهو مفقود. ويثبت الحكم بالمؤمن المتقدمه عليه بعدم القول بالفصل، كما ادعى. وفيه: أن عدم القول بالفصل غير كاف فى الإلحاق، ما لم يثبت القول بعدم الفصل.

مضافاً إلى إمكان دعوى: أن توجيه الخطاب بإتياء الزكاة إلى المالك ظاهر فى كون المؤمن عليه، لتوقف الإتياء الواجب عليها، فيكون ذلك دليلاً على وجوب المؤمن المذكورة على المالك. فتأمل. وربما يستدل بأمور آخر ظاهرة الأشكال لا حاجة إلى ذكرها و ذكر الأشكال عليها.

و بالجملة: لا- يتحصل لنا وجه لرفع اليد عن الإطلاقات. و المناقشة فيها: بعدم ورودها فى مقام البيان من هذه الجهة- لو تمت فى بعضها- فغير مطردة فى الجميع، لاشتمال بعضها على ذكر أمور ليست لها الأهمية، كما يكون لاستثناء المؤمن. فلاحظ نصوص ذلك الباب. لا أقل من مصحح أبى بصير و محمد بن مسلم المتقدم فى استثناء المقاسمة.

هذا و كأنه لذلك ذهب الشيخ فى المبسوط و الخلاف الى عدم الاستثناء و كذا ابن سعيد فى الجامع، و الشهيد الثانى فى فوائد القواعد. و فى المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الحدائق و غيرها، اختياره. على ما حكى عن بعضها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٨

.....

و قد يستدل عليه

بخبر محمد بن على بن شجاع النيسابورى أنه سأل أبا الحسن الثالث (ع): «عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى، فأخذ منه العشر عشرة أكرار، و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً، و بقى فى يده ستون كراً، ما الذى يجب لك من ذلك، و هل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقع (ع): لى منه الخمس مما يفضل من مؤنته» (١).

بتقريب: أن تقرير الامام (ع) له على اعتقاده بأن الزكاة عشرة أكرار لا سبعة دليل على عدم الاستثناء. و فيه- مع أن الخبر ضعيف السند من دون جابر:- أنك عرفت الإشكال فى كون ما يصرف فى عمارة الضيعة من المؤمن، و أنه لا يظهر من الحديث اعتقاد السائل ذلك لاحتتمال قراءة (أخذ) مبنياً للمفعول، فيكون ذلك من معتقدات الآخذ و لعله حينئذ يكون ظاهراً فى الأخذ قهراً، و عدم الردع حينئذ يكون لعدم الفائدة فيه. اللهم إلا أن يقال: إنه لا يوافق ما دل على عدم الاجتزاء بالدفع إلى الظالم. لكن سيأتى: أن الظاهر الاجتزاء به. و ربما يستدل له أيضاً بأمور آخر لا تستأهل ذكراً و لا رداً.

نعم هنا شيء، و هو أن الصدوق في المقنع قال: «ليس على الحنطة و الشعير شيء حتى يبلغ خمسة أوساق. و الوسق ستون صاعاً. و الصاع أربعة أمداد. و المد مائتان و اثنان و تسعون درهماً و نصف، فاذا بلغ ذلك و حصل - بعد خراج السلطان، و مئونة القرية- أخرج منه العشر إن كان سقى بماء المطر و كان سيحاً، و إن سقى بالدلاء و القرب ففيه نصف العشر..» (٢) و في الهداية قال: «اعلم أنه ليس على الحنطة..» (٣) و في الفقيه

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٢.

(٢) المقنع الباب الأول من أبواب الزكاة صفحة: ١٣.

(٣) الهداية الباب الثاني من أبواب الزكاة صفحة: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٥٩

من غير فرق بين المؤن السابقة على زمان التعلق و اللاحقة. كما أن الأقوى اعتبار النصاب أيضاً بعد خروجها (١). و إن كان

- بعد أن

روى رواية عبد الله بن عجلان الآتية الواردة في ترجيح بعض المستحقين على بعض: قال (ع): «أعطهم على الهجرة في الدين و الفقه و العقل»- (١)

قال (رحمه الله): «و ليس على الحنطة..» (٢). و المظنون قوياً: أن اقتضاه على العبارة المذكورة يدل على أنها متن رواية. و لا سيما بملاحظة ما ذكره في صدر الفقيه و المقنع: من أن ما يذكره فيهما مما يرويه عن الأئمة (ع). بل قد يتوهم من الفقيه: أن العبارة المذكورة ذيل رواية عبد الله بن عجلان

. لكنه بعيد بملاحظة عدم تناسب العبارة مع متن الرواية نعم اتحاد المتن المذكور في الكتب الثلاثة يستوجب الاطمئنان بأنه متن رواية و لا سيما بملاحظة التعبير بمؤنة القرية، فإنها ليست في عبارات الفقهاء. لكن في حجية مثل هذا الاطمئنان تأمل، أو منع. و المتحصل مما ذكرنا كله: أن الأقرب عدم استثناء المؤن السابقة.

و أما المؤن اللاحقة فاستثاؤها لا يخلو من إشكال أشرنا إليه. و لا سيما بناء على أن تعلق الزكاة بالعين تعلق الحق بموضوعه، لا من قبيل الجزء المشاع و لا من قبيل الكلي في المعين. إذ المؤنة إنما تكون على ملك المالك لا الزكاة اللهم إلا أن يقال: لما كانت العين موضوعاً للحق كانت مؤنتها مؤنته، لأن حفظه بحفظها. فلاحظ.

(١) كما نسب إلى الفقيه و المقنع و المقنعة و النهاية و المبسوط و السرائر و المنتهى و نهاية الأحكام و التحرير و غيرها، بل نسب إلى المشهور. و عن التذكرة: «الأقرب أن المؤنة لا تؤثر في نقصان النصاب و إن أثرت في

(١) تأتي الرواية في المسألة الثالثة من فصل في بقية أحكام الزكاة.

(٢) الفقيه ج ٢ صفحة ١٨ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٠

الأحوط اعتباره قبله، بل الأحوط عدم إخراج المؤن، خصوصاً اللاحقة (١). و المراد بالمؤنة كلما يحتاج إليه الزرع و الشجر،

نقصان الفرض..» و عن المدارك و الذخيرة. موافقته، و عن فوائد الشرائع و جامع المقاصد و إيضاح النافع و الميسية و المسالك و الروضة: أن المؤن اللاحقة تستثنى بعد النصاب، و السابقة قبله.

و لأجل أنه لم يتحصل عندنا دليل على استثناء المؤن يشكل البناء على أحد الأقوال. و الأدلة المتقدمة يختلف مقتضاها. فالأصل، و أدلة نفى الضرر و العسر و الحرج، و الرضوى، و ما دل على أنه يترك للحارس العذق و العذقان و الثلاثة تقتضى استثناءها قبل النصاب. و قاعدة الشركة - بضميمة عدم القول بالفصل - تقتضى استثناءها بعد النصاب. و كذا قوله تعالى:

(خُذِ الْعُقُوبَ ..) و نحوه، لو تمّ كون المراد منه الزائد على مؤن الغلة لا مؤن المالك. و لو فرض إجمال دليل الاستثناء، فلأجل أنه يدور الأمر بين تقييد بلوغ الخمسة أوسق بما كان بعد المؤنة، و تقييد

قولهم (ع): «ففيه العشر»

بما كان بعد المؤنة، و لا مرجح لأحدهما على الآخر، يسقط الإطلاقان معاً عن الحجية، و تكون النتيجة كما لو قيد الإطلاق الأول. فإذا بلغ خمسة أوسق مع المؤنة، و بدونها بلغ أربعة لم يجب عليه شيء.

اللهم إلا- أن يقال: الإطلاق الثانى يترتب على الإطلاق الأول، لأنه من قبيل إطلاق الحكم، و الأول من قبيل إطلاق الموضوع، فاذا سقط إطلاق الموضوع عن الحجية لم يبق لإطلاق الحكم مجال. و حينئذ فإذا دار الأمر بين تقييد الإطلاق الأول و الإطلاق الثانى فقد علم بعدم حجية الإطلاق الثانى، إما للتخصيص، أو للتخصيص، فأصالة الإطلاق الأول بلا معارض و تكون النتيجة كما لو علم تقييد الإطلاق الثانى بعينه. هذا كله بناء على إجمال الخاص. لكنه فرض غير حاصل، لما عرفت من مستند الاستثناء.

(١) كان المتعين أن يقول بدله: «خصوصاً السابقة»، لا مكان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦١

من أجره الفلاح، و الحارث، و الساقى، و أجره الأرض إن كانت مستأجرة، و أجره مثلها إن كانت مغصوبة، و أجره الحفظ، و الحصاد، و الجذاذ، و تجفيف الثمرة، و إصلاح موضع الشمس، و حفر النهر (١) و غير ذلك، كتفاوت نقص الآلات و العوامل، حتى ثياب المالك و نحوها. و لو كان سبب النقص مشتركاً بينها و بين غيرها وزع عليهما بالنسبة.

[مسألة (١٧): قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى]

(مسألة ١٧): قيمة البذر إذا كان من ماله المزكى، أو المال الذى لا زكاة فيه (٢) من المؤن.

القول باستثناء اللاحقة دون السابقة، أما عكسه فليس بمحتمل.

(١) لا يخلو إطلاقه من نظر، فان حفر النهر الكبير الذى تعد به الأرض من الحية - أعنى: القابلة للزراعة بالقابلية القريبة من الفعلية، فى قبال الميته، غير القابلة للزراعة - معدود من مؤن الأرض و إحيائها، لا من مؤن الزرع. نعم حفر النهر الصغير فى الأرض المحيأة - كما يسمى فى زماننا بالمحمولة أو بالمطان - معدود عرفاً من مؤن الزرع.

(٢) أما إذا كان من المال الذى فيه الزكاة فلا فرق بين استثنائه و عدمه، لوجوب الزكاة فيه على كلتا الحالين. نعم تفرق الحالتان من جهتين أخريين: (إحدهما): ما إذا كان متمماً للنصاب، فان استثنائه موجب لنقص النصاب و انتفاء الزكاة بالمره، إلا ما وجب فيه أولاً. (ثانيتها):

ما إذا اختلف مقدار الزكاة الواجبة فيه و الزكاة الواجبة فى الزرع بأن كان الزرع مما سقى بالدلاء و بذره مما سقى سيحاً، أو بالعكس. و فى هاتين الحالتين لا بد من العمل على الاستثناء، لأنه من المؤن على كل حال، و البناء على عدم الاستثناء فى غير الفرضين من جهة عدم الثمرة المترتبة عليه، فاذا فرض ترتبها على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٢

و المناط قيمته يوم تلفه (١)، و هو وقت الزرع.

الاستثناء وجب البناء عليه، كما لا يخفى.

(١) قال في المسالك في مقام تعداد المؤن: «و عين البذر إن كان من ماله المزكى فالمؤنة عينه. و لو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه و عينه ..»

و عن البيان: «لو اشترى بذراً فالأقرب أن المخرج أكثر الأمرين من الثمن و القدر. و يحتمل إخراج القدر خاصة، لأنه مثلى ..». و تنظر فيه في الجواهر: «بأن الذى يعد أنه من مؤن الزرع، و صار هو سبباً لإتلافه عين البذر لا ثمنه. و لو منع ذلك و جعل نفس الثمن لم يؤخذ القدر.

و بالجملة: التخيير المزبور لا يخلو من نظر، أو منع ..».

أقول: لعل وجهه: أنه كما يصدق على البذر أنه محتاج اليه الزرع يصدق على المال الذى يشتري به البذر أنه محتاج اليه الزرع، لتوقف الزرع على كل منهما. غاية الأمر: أن أحدهما مقدمة للآخر، و البذر مقدمة قريبة، و ثمنه مقدمة بعيدة. فكل منهما مؤنة لا فى عرض واحد، بل أحدهما فى طول الآخر، فاستثناؤهما معاً غير ممكن، و استثناء أحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح. و لأجل أنه لا يمكن البناء على عدم استثنائهما معاً، كان اللازم استثناء أحدهما لا بعينه، و مفاده التخيير.

و هكذا الحال فى جميع المقدمات الطولية. فلو كان عين البذر لا يشتري إلا بالأرز، و الأرز لا يشتري إلا بالسهم، و السهم لا يشتري إلا بالدراهم فاشترى السهم بالدراهم، و الأرز بالسهم، و البذر بالأرز، تخير بين استثناء الدراهم و السهم و الأرز و البذر. و هكذا الحال فى أجره العامل.

اللهم إلا أن يقال: ليس المراد من المؤنة ما يحتاج اليه الزرع ليصدق على كل من المقدمات الطولية، بل خصوص الخسارة المالية، و ثمن البذر ليس منها، لوجود بدله، بخلاف نفس البذر التالف بنثره فى الأرض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٤٣

[مسألة ١٨: أجره العامل من المؤن]

(مسألة ١٨): أجره العامل من المؤن، و لا- يحسب للمالك أجره (١) إذا كان هو العامل، و كذا إذا عمل ولده أو زوجته بلا أجره، و كذا إذا تبرع به أجنبى. و كذا لا يحسب أجره الأرض التى يكون مالكا لها، و لا أجره العوامل إذا كانت مملوكة له.

[مسألة ١٩: لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة، و كذا لو ضمن النخل و الشجر]

(مسألة ١٩): لو اشترى الزرع فثمنه من المؤنة، و كذا لو ضمن النخل و الشجر. بخلاف ما إذا اشترى (٢) نفس الأرض و النخل و الشجر. كما أنه لا يكون ثمن العوامل إذا اشتراها منها.

لكن عليه لو اشترى البذر بأكثر من قيمته- لأجل الاضطرار، أو أنه صارت قيمته وقت النثار الذى هو زمان الخسارة أقل من قيمته حال الشراء- وجب أن نلتزم باستثناء التفاوت بين القيمتين، مضافاً الى استثناء عين البذر و لو زادت قيمته حال النثار على الثمن استثنى أيضاً نفس القيمة الزائدة، فيتعين البناء على استثناء أكثر الأمرين من قيمة البذر وقت التلف و ثمنه.

نعم قد يشكل ذلك: بأنه لما كان الشراء للزرع، فإذا زادت قيمته وقت النثار تحسب الزيادة عرفاً للزرع لا للزراع، فالخسارة لا تكون إلا الثمن، فيتعين استثنائه لا غير. و إذا لم يشتره يتعين استثنائه بعينه لا غير.

و إن نقصت قيمته، فإنه لا يعد خسارة، و إنما يكون فوات نفع.

- (١) لما عرفت من أن المراد منها الخسارة المالية، و عمل العامل ليس منها، و كذا عمل المتبرع، من ولده أو زوجته أو أجنبي، و كذا أجره الأرض و العوامل، فان ذلك من قبيل فوات منفعة لا خسارة مالية.
- (٢) فان ذلك ليس معدوداً من مؤن الزرع، بل من مؤن ملك الأرض.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٤

[مسألة ٢٠) لو كان مع الزكوى غيره فالمؤنة موزعة عليهما إذا كانا مقصودين]

(مسألة ٢٠) لو كان مع الزكوى غيره فالمؤنة موزعة عليهما إذا كانا مقصودين. و إذا كان المقصود بالذات غير الزكوى، ثم عرض قصد الزكوى بعد إتمام العمل، لم يحسب من المؤن. و إذا كان بالعكس حسب منها.

[مسألة ٢١) الخراج الذى يأخذه السلطان]

(مسألة ٢١): الخراج الذى يأخذه السلطان أيضاً يوزع على الزكوى و غيره.

[مسألة ٢٢) إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة]

(مسألة ٢٢): إذا كان للعمل مدخلية فى ثمر سنين عديدة لا يبعد احتسابه على ما فى السنة الأولى. و إن كان الأحوط التوزيع (١) على السنين.

[مسألة ٢٣) إذا شك فى كون شىء من المؤن أو لا]

(مسألة ٢٣): إذا شك فى كون شىء من المؤن أو لا لم يحسب منها (٢).

و كذا ثمن العوامل فان ما يعد مؤنة عملها، لأنفسها، و لا ثمنها. فالمال المبذول بإزاء العمل من المؤنة، و المال المبذول بإزاء العين ليس منها.

هذا و لا يظهر الفرق بين المقام و مؤنة السنة التى تستثنى فى الخمس، فإذا بنى على استثناء نفس العين التى يحتاج إليها هناك، كان اللازم البناء عليه هنا. إلا أن يفرق: بإجمال الدليل هنا، و ظهوره هناك. فلاحظ.

(١) فى كونه الأحوط إشكال ظاهر، فإنه إذا كان مؤنة للسنة الأولى فقط تجب الزكاة فى الثانية، و إن لم يبلغ الحاصل النصاب على تقدير الاستثناء.

(٢) لإطلاق الأدلة الذى يجب الرجوع اليه مع إجمال المقيد، و يقتصر فى تقييده على القدر المتيقن. لكن ذلك ليس من وظيفة العامى، بل من وظيفة المجتهد الذى يرجع إليه فى الاحكام و الموضوعات المستنبطة. و حمل العبارة على الشبهة الموضوعية بعيد جداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٥

[مسألة ٢٤) حكم النخيل و الزروع فى البلاد المتباعدة حكمها فى البلد الواحد]

(مسألة ٢٤): حكم النخيل و الزروع في البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد، فيضم الثمار بعضها إلى بعض و إن تفاوتت في الإدراك، بعد أن كانت الثمرتان لعام واحد و إن كان بينهما شهر أو شهران أو أكثر (١). و على هذا فإذا بلغ ما أدرك منها نصاباً أخذ منه، ثم يؤخذ من الباقي قل أو كثر (٢). و إن كان الذي أدرك أولاً - أقل من النصاب، ينتظر به حتى يدرك الآخر و يتعلق به الوجوب، فيكمل منه النصاب و يؤخذ من المجموع. و كذا إذا كان نخل يطلع في عام مرتين يضم الثاني إلى الأول (٣)، لأنهما ثمرة سنة واحدة. لكن لا يخلو عن إشكال، لاحتمال كونهما في حكم ثمرة عامين، كما قيل.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر، و عن المنتهى: «لا نعرف في هذا خلافاً..»، و عن التذكرة: «هو مما أجمع عليه المسلمون».

و يقتضيه إطلاق الأدلة، كما في الجواهر و غيرها. و لا يخلو من تأمل، كما سيأتي.

(٢) كما ذكره غير واحد، منهم المحقق في الشرائع.

(٣) كما في الشرائع. و نسب إلى الأشهر تارة، و إلى المشهور أخرى.

خلافاً لما عن المبسوط و الوسيلة: من عدم الضم. و استدلل للأول: بإطلاق الأدلة. و استشكله غير واحد: بعدم ثبوت هذا الإطلاق. قال في الجواهر:

«لكن الانصاف عدم خلو المسألة عن الإشكال، ضرورة عدم تعليق الحكم - في شيء من النصوص - على اتحاد المال بمجرد كونه في عام واحد و أهل. العرف لا يشكون في صدق التعدد عليهما. خصوصاً إذا فصل بين الثمرتين زمان معتد به. و ما حال ذلك إلا كحال الثمرة التي أخرجت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٦

[مسألة ٢٥]: إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة]

(مسألة ٢٥): إذا كان عنده تمر يجب فيه الزكاة، لا يجوز أن يدفع عنه الرطب على أنه فرضه (١)، و إن كان بمقدار لو جف كان بقدر ما عليه من التمر. و ذلك لعدم

معجزة في تلك السنة..». و دعوى: أنه ليس المراد من الوحدة في الزمان اليوم و لا - الشهر و لا - العمر، فيتعين أن يكون المراد منها الوحدة في العام، عهدتها على مدعيها.

(١) كما عن جماعة، منهم الشيخ و العلامة في أكثر كتبه، و الشهيدان و غيرهم، بل قيل: إنه المعروف. لعدم كونه من أفراد الفريضة. و إطلاق التمر على الرطب مبنى على المسامحة، فلا يعول عليه. و لو سلم كان اللازم الاجتزاء به و إن لم يبلغ مقدار الفريضة لو جف، و لم يقل به أحد. فإن المحكى عن المنتهى الجواز بالشرط المذكور.

و محصل الكلام: أنه إن بنى على أن زمان التعلق هو زمان التسمية تماًراً أو زيبياً، فلا ينبغي التأمل في عدم إجزاء الرطب و العنب على أنه الفريضة، لانتفاء الاسم. و ان بنى على المشهور - من أن زمان التعلق زمان بدو الصلاح - ففي حال كونه رطباً أو عنباً يكون موضوعاً للزكاة.

و حينئذ نقول: إن قولهم (ع): «ففيه العشر، أو نصف العشر..»

إما أن يراد منه الكسر المشاع، أو الكلى في المعين، أو الحق في المعين.

فعلى الأول لا- يجوز دفع كل من الرطب و التمر عن الآخر، و لا دفع كل من العنب و الزبيب عن الآخر، و لا دفع أحدهما عن الزكاة الواجبة فى مجموعهما. كما لا- يجوز دفع نوع بعينه إذا كان الزكوى مختلطاً من أنواع شتى، و لا- ذى وصف بعينه إذا كان النصاب مختلطاً من ذوات أوصاف شتى، لأن ذلك كله ليس من مصاديق الكسر المشاع، بل يجب الدفع من كل واحد من الأنواع، أو ذوات الأوصاف على النسبة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٧

كونه من أفراد المأمور به. نعم يجوز دفعه على وجه القيمة. و كذا إذا كان عنده زبيب لا يجزى عنه دفع العنب، إلا على وجه القيمة، و كذا العكس فيهما. نعم لو كان عنده رطب يجوز أن يدفع عنه الرطب فريضة. و كذا لو كان عنده عنب يجوز له دفع العنب فريضة. و هل يجوز أن يدفع مثل ما عليه من التمر و الزبيب من تمر آخر أو زبيب آخر فريضة أو لا؟
لا- يبعد الجواز. لكن الأحوط دفعه من باب القيمة أيضاً، لأن الوجوب تعلق بما عنده. و كذا الحال فى الحنطة و الشعير إذا أراد أن يعطى من حنطة أخرى أو شعير آخر.

[(مسألة ٢٦): إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقصاً]

(مسألة ٢٦): إذا أدى القيمة من جنس ما عليه بزيادة أو نقصاً، لا يكون من الربا، بل هو من باب الوفاء (١).

و على الثانى يجوز الدفع من أى نوع من العين، و من أى موصوف منها، و لا- يجب التوزيع، لأن كل ما يفرض مساوياً للعشر فهو مصداق لذلك الكلى. و لكن لا يجوز الدفع من غير العين، لأنه غير مصداق الكلى فى المعين.
و على الثالث يجوز الدفع من غير العين، و لو لم يكن مساوياً للعين فى النوع أو الوصف، لأنه مصداق للواجب فى الذمة. و اللازم حينئذ تحقيق ما هو ظاهر الأدلة من المعانى المذكورة. و مقتضى بناء المصنف (ره) على الثانى جواز دفع الرطب إذا كان بعض النصاب، و كذا دفع التمر عن الرطب و مثله: دفع العنب عن الزبيب و عكسه. بل يجوز دفع البسر عن التمر. و دفع الحصرم عن الزبيب، و البسر عن التمر. فتأمل جيداً. و سيجىء- إن شاء الله تعالى- تحقيق ما هو الظاهر. فانتظر.
(١) كما نص عليه فى الجواهر و غيرها. و الربا إنما يكون فى المعاملات
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٨

[(مسألة ٢٧): لو مات الزارع مثلاً بعد زمان تعلق الوجوب]

(مسألة ٢٧): لو مات الزارع مثلاً بعد زمان تعلق الوجوب، و جبت الزكاة (١) مع بلوغ النصاب. أما لو مات قبله و انتقل إلى الوارث، فان بلغ نصيب كل منهم النصاب و جب على كل زكاة نصيبه، و إن بلغ نصيب البعض دون البعض و جب على من بلغ نصيبه، و إن لم يبلغ نصيب واحد منهم لم يجب على واحد منهم.

[(مسألة ٢٨): لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين]

(مسألة ٢٨): لو مات الزارع أو مالك النخل و الشجر و كان عليه دين، فاما أن يكون الدين مستغرقاً أو لا. ثم إما أن يكون الموت بعد تعلق الوجوب، أو قبله بعد ظهور الثمر أو قبل ظهور الثمر أيضاً. فإن كان الموت بعد تعلق الوجوب و جب إخراجها، سواء كان الدين

مستغراً أم لا، فلا يجب التحاص مع الغرماء (٢) لأن الزكاة متعلقة بالعين. نعم لو

التي ليس الوفاء منها. هذا وقد تقدم في النقدين: الإشكال في جواز دفع القيمة من الجنس.

(١) يعنى: على الميت، فينتقل إلى الورثة من التركة ما يزيد على مقدار الزكاة.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة. خلافاً للشيخ (ره) في المبسوط، فذهب إلى وجوب التحاص. وهو في محله لو لم تكن الزكاة متعلقة بالعين أصلاً، إذ هي حينئذ كسائر الديون، فلا مرجح لها عليها. أما بناء على تعلقها بالعين، فإن كان بنحو الشركة- أو الكلى في المعين- فعدم التحاص ظاهر، لأن مقدار الزكاة غير مملوك للميت، فلا وجه لصرفه في وفاء دينه. وإن كان بنحو تعلق حق الرهانة، فينبغى أن يكون كذلك أيضاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٦٩

تلفت في حياته بالتفريط و صار في الذمة، وجب التحاص بين أرباب الزكاة و بين الغرماء (١) كسائر الديون. وإن كان الموت قبل التعلق و بعد الظهور، فإن كان الورثة قد أدوا الدين قبل تعلق الوجوب من مال آخر، فبعد التعلق يلاحظ بلوغ حصتهم النصاب (٢) و عدمه، و إن لم يؤديوا إلى وقت التعلق، ففي الوجوب و عدمه إشكال (٣). و الأحوط الإخراج مع الغرامة

لأن صرف ما يساوى الزكاة في الدين تفويت للحق، و هو غير جائز، لقاعدة السلطنة على الحقوق، كقاعدة السلطنة على الأموال.

فإن قلت: في صرفه للزكاة تفويت لحق الديان المتعلق بالتركة. قلت:

حق الزكاة مانع عن تعلق حق الديان، لما عرفت من أن حق الزكاة موجب لقصور سلطنة الميت عن التصرف في موضوعه، فيمتنع تعلق حق الديان، لأن مرجع الحق المذكور إلى تضييق سلطنة الوارث في غير الوفاء، فإذا كانت سلطنته قاصرة- لقصور سلطنة الموروث- لا مجال لتعلق الحق المذكور.

نعم لو كان الحق من قبيل حق الجناية بنحو لا يمنع من تصرف الميت، كان حق استيفاء الدين في محله. لكنه لا يسقط الزكاة، فيبقى حق استيفائها حتى من الدائن الذى قد استوفى حقه من التركة باقياً بحاله، فتؤخذ الزكاة من الدائن. و كذا الحال في أمثال المورد من أنواع الحقوق.

(١) إذ لا حق هنا يصلح للترجيح.

(٢) لأن التعلق بملكهم، فلا بد فيه من وجود شرطه، و هو بلوغ حصة كل منهم قدر النصاب، فمن لم تبلغ حصته ذلك القدر لم يجب في ماله شيء.

(٣) ينشأ: من الإشكال في تعلق حق الديان بالتركة، على نحو يمنع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٠

للديان أو استرضائهم. و أما إن كان قبل الظهور وجب على من بلغ نصيبه النصاب من الورثة، بناء على انتقال (١) التركة إلى الوارث و عدم تعلق الدين بنمائها الحاصل قبل أدائه و أنه للوارث من غير تعلق حق الغرماء به (٢).

من تصرف الوارث فيه، فينتفى شرط تعلق الزكاة و عدمه. و قد أشرنا في بعض مباحث مكان المصلى إلى أن ظاهر جملة من النصوص: أن ما يقابل الدين من التركة باق على ملك الميت لا ينتقل إلى الوارث، فلا يجوز له التصرف فيه، فلا يكون فيه الزكاة. نعم لو ضمن الورثة الدين، و رضى الدائن بذلك صح الضمان- كما تضمنه الصحيح- و برئت ذمة الميت من الدين و كانت التركة للورثة، كما لو لم يكن دين أصلاً.

(١) قد عرفت الإشكال في الانتقال.

(٢) إذا بنينا على بقاء ما يساوي الدين على ملك الميت فالنماء الحادث بعد الموت يتبعه، فيوزع عليه الدين و على الأصل بالنسبة. فإذا كان الدين عشرين، و الأصل ثلاثين، يكون ثلث الأصل باقياً على ملك الميت، فإذا نما نماء قيمته عشرة، كان مجموع الأصل و النماء أربعين، فيكون نصف الأصل و نصف النماء على ملك الميت، فنصف النماء الثانى يوزع على الورثة، فإذا بلغت حصه أحدهم النصاب وجبت فيه الزكاة. و إذا قلنا بانتقال التركة إلى الوارث، و يتعلق بها حق الديان كحق الرهائنة، فالنماء و إن كان تابعاً للأصل فى الملك، لكنه غير تابع له فى تعلق الحق.

و حينئذ يكون جميعه ملكاً للوارث، فتتعلق الزكاة بحصه كل منهم من المجموع إذا بلغت النصاب.

نعم يشكل هذا القول فى مثل الزرع، مما يكون النماء فيه موجباً لسقوط الأصل عن المالىة، لأن النماء إذا لم يتعلق به حق الدين لم يبق مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧١

[مسألة ٢٩: إذا اشترى نخلاً أو كرماً أو زرعاً - مع الأرض أو بدونها - قبل تعلق الزكاة]

(مسألة ٢٩): إذا اشترى نخلاً أو كرماً أو زرعاً - مع الأرض أو بدونها - قبل تعلق الزكاة، فالزكاة عليه بعد التعلق (١)، مع اجتماع الشرائط. و كذا إذا انتقل إليه بغير الشراء. و إذا كان ذلك بعد وقت التعلق فالزكاة على البائع فإن علم بأدائه أو شك فى ذلك ليس عليه شيء (٢)، و إن علم

من الأصل ما يمكن وفاء الدين به. و الالتزام بتبعية النماء فيه للأصل - فى تعلق الحق به - لا وجه له ظاهر. و الالتزام بسقوط حق الديان فيه أشكل.

و هذا مما يستوجب القول ببقاء ما يقابل الدين من التركة على ملك الميت، من دون انتقال الى الوارث.

(١) لأنها تتعلق الزكاة بملكه، لا بملك البائع.

(٢) قد يشكل ذلك بمخالفته لأصالة عدم أداء الزكاة، و ان كان الانتقال إليه بمعاوضة و نحوها، لأن إثبات خلو المال عن الزكاة - بقاعدة الصحة الجارية فى المعاملة أو نحوها - يختص بالشك الحادث بعد المعاملة، بل قد قيل: إنه يختص بخصوص صورة احتمال التفاته حين المعاملة، و علمه بوجود الأداء، فلا تجرى أصالة الصحة إلا فى تلك الصورة لا غير، فضلاً عما إذا كان الانتقال بالموت و نحوه من الأسباب التى لا تتصف بالصحة و الفساد. اللهم إلا أن يتمسك باليد، فتجعل أمانة على الملكية المطلقة.

نعم ظاهر المشهور عدم حجية اليد إذا كانت مسبوقه بكونها أمانة أو عادية، لاستصحاب كونها كذلك. و فيه: أن عنوان اليد الأمانية أو العادية لم يؤخذ عدمه قيداً فى موضوع حجية اليد، كى يكون الاستصحاب جارياً فى قيد الموضوع الشرعى، فيكون حجته. كيف و اليد حجة مطلقاً و لو احتمل كونها يد أمانة أو عادية؟ غاية الأمر إنه إذا علم بكون اليد أمانة أو عادية فقد علم بعدم الملكية، فلا مجال لجعل الحجية على الملكية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٢

بعدم أدائه فالبيع بالنسبة إلى مقدار الزكاة فضولى، فان أجازته الحاكم الشرعى طالبه بالثمن (١) بالنسبة إلى مقدار الزكاة، و إن دفعه إلى البائع رجع - بعد الدفع إلى الحاكم - عليه، و إن

لأن الأحكام الظاهرية يمتنع جعلها فى ظرف العلم بالواقع، لا أن موضوع الحجية اليد التى ليست يد أمانة أو عادية، فإن ذلك غير معقول، لأنه إذا كانت اليد ليست أمانة و لا عادية فهى مالكة واقعاً. و حينئذ لا مجال لجعل الحكم الظاهرى المحتمل المصادفة للواقع

و المخالفة. مع أنه يلزم عدم جواز التمسك باليد على الملكية، لأن الشك في الملكية ملازم للشك في الأمانة و العدوان، و مع الشك في عنوان العام لا يجوز الرجوع الى العام، كما هو ظاهر. اللهم إلا أن يرجع إلى استصحاب عنوان العام، أعنى: استصحاب عدم كونها أمانة أو عادية. لكنه يختص بذلك بما إذا كانت مسبوقه بالعلم بعدم كونها كذلك، و إلا فلا أصل ينفي كونها كذلك إلا استصحاب العلم الأزلي الذي هو محل الاشكال بين الاعلام.

نعم يمكن أن يقال: إن حجية اليد عند العقلاء مختصة بما إذا لم تكن مسبوقه بالأمانة و العدوان، و لا تشمل المسبوقه بذلك، و الدليل الدال على الحجية منزل على ذلك. و عليه يشكل جعلها حجة على الملكية في الموارد التي تعارف فيها القبض بالسوم قبل الشراء ثم تشتري بعد ذلك، و الأعيان التي تكون بأيدي الدالين التي يعلم بكون حدوث يدهم بالولاية و الوكالة و يجهل الحال بعد ذلك، و غير ذلك.

(١) يعنى: طالب المشتري بالثمن. و هذا يتوقف على أن يكون تعلق الزكاة من تعلق الجزء المشاع أو الكلى في المعين. أما إذا كان بنحو آخر - كما سيأتى - فله المطالبة بالزكاة، لا بالثمن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٣

لم يجوز كان له أخذ مقدار الزكاة من المبيع (١). و إن أدى البائع الزكاة بعد البيع، ففي استقرار ملك المشتري، و عدم الحاجة إلى الإجازة من الحاكم إشكال (٢).

[مسألة ٣٠: إذا تعدد أنواع التمر مثلاً]

(مسألة ٣٠): إذا تعدد أنواع التمر مثلاً، و كان

(١) فان المالك و إن كان له دفع الزكاة من غير العين، لكن المشتري ليس له ذلك، إذ لا ولاية له. فالولاية تكون للحاكم، فله أن يأخذ من المبيع، و لا يرضى بالأخذ من غيره.

(٢) لا يظهر وجه للتوقف على إجازة الحاكم، لأنه بعد دفع الزكاة من غير النصاب سقط التكليف بها، فلا مقتضى للرجوع الى الحاكم، كما لو لم تجب. و لعل العبارة: (من البائع) بدل: (من الحاكم). و يشير بهذا الإشكال إلى ما فى الجواهر حيث قال: «و لو أدى المالك الزكاة من غيره بعد البيع لم يجد فى الصحة، ضرورة عدم الملك حال البيع. اللهم إلا أن يجعل الشرط الملك و لو متأخراً عنه، و فيه بحث، أو منع ..»

و المحقق فى محله من مبحث الفضولى: أن من باع مال غيره ثم اشتراه، توقف نفوذ البيع على إجازته.

نعم مقتضى ظاهر صحيح عبد الرحمن البصرى عدم اعتباره إجازة المالك

قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل لم يرك إبله أو شاءه عامين فباعهما على من اشتراها أن يركها لما مضى؟ قال (ع): نعم، تؤخذ منه زكاتها و يتبع بها البائع. أو يؤدى زكاتها البائع» (١).

لكن لا- ينبغى التأمل فى وجوب العمل على الصحيح، لأنه أخص. و به يخرج عن القواعد العامة بل لو قيل: بأن تعلقها من قبيل تعلق حق الجناية أو الرهانة، يكون الصحيح موافقاً للقواعد.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٤

بعضها جيداً أو أجود، و بعضها الآخر ردىء أو أردأ، فالأحوط الأخذ من كل نوع (١) بحصته. و لكن الأقوى الاجتزاء بمطلق الجيد

(٢)، وإن كان مشتقاً على الأجود.

ولا يجوز دفع الردى (٣) عن الجيد والأجود على الأحوط.

(١) ليطابق القول بأن الزكاة جزء مشاع في العين. قال في محكي التذكرة: «ولو تعددت الأنواع أخذ من كل نوع بحصته، لينتفى الضرر عن المالك بأخذ الجيد، وعن الفقهاء بأخذ الردى. وهو قول عامة أهل العلم. وقال مالك والشافعي: إذا تعددت الأنواع أخذ من الوسط..».

(٢) لما سيأتي: من أن الزكاة كلي في العين، أو حق في العين، وهو صادق على الجيد.

(٣) كما جزم به في الحدائق والجواهر وغيرهما: لقوله تعالى: (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ..) «١»، و

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله عز وجل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ..)، قال (ع): كان رسول الله (ص) إذا أمر بالنخل أن يزكى، تجيء أقوام بألوان من التمر - وهو من أردأ التمر - يؤدونه من زكاتهم، تمرأ يقال له الجعور والمعنى فأره، قليله اللح، عظيمه النوى وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد. فقال رسول الله (ص): لا تخرصوا هاتين التمرتين، ولا تجيئوا منها بشيء. وفي ذلك نزل: (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ..). والإغماض:

أن يأخذ هاتين التمرتين» «٢».

و نحوه غيره.

(١) البقرة: ٢٦٧.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٥

[مسألة (٣١): الأقوى أن الزكاة متعلقة بالعين]

(مسألة ٣١): الأقوى أن الزكاة متعلقة بالعين (١)،

هذا ولأجل اختصاص الحديث بأردأ التمر - الذي نهى رسول الله (ص) عن خرصه، وعن عده جزءاً من النصاب - توقف المصنف (ره) في المنع عن دفع مطلق الردى، حتى ما كان معدوداً جزءاً من النصاب. وأما الآية نفسها فلا يخلو المراد بها عن إجمال.

(١) كما هو المشهور، بل عن المصاييح: أنه كاد أن يكون إجماعاً وعن التذكرة: نسبتها إلى علمائنا، وعن المنتهى: أنه مذهب علمائنا أجمع وقيل متعلقة بالذمة لا غير. وعن بعض: أن القائل بذلك مجهول، وعن آخر: أنه شاذ.

واستدل للأول بقولهم (ع): «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقى بالدوالي نصف العشر»

«١»، و

بمصحح بريد بن معاوية قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: بعث أمير المؤمنين (ع) مصدقه إلى بادية الكوفة

.. (إلى أن قال (ع) له):

فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلا بإذنه، فإن أكثره له

.. (إلى أن قال (ع):

فاصدع المال صدعين ..» (٢)

و الاخبار المستفيضة:

المتضمنة: أن الله تعالى جعل للفقراء في مال الأغنياء ما يكفيهم

«٣»، بل

في موثقة أبي المعزى: «إن الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء و الفقراء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوا الى غير شركائهم» «٤»

و صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى المتقدم فى المسألة السابقة

و،

خير أبي حمزة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن الزكاة تجب على فى مواضع

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الأنعام.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٦

لكن لا على وجه الإشاعة (١)، بل على وجه الكلى فى المعين.

لا- يمكننى أن أؤديها. قال (ع): اعزلها، فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح، و إن نويت فى حال ما عزلتها من غير أن تشغلها

فى تجارة فليس عليك شىء. فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح، و لا وضيعه عليها» «١»

و النصوص الكثيرة المشتملة على التعبير بالإخراج و العزل.

(١) كما اختاره فى الجواهر، و نسب إلى جماعة، بل عن الإيضاح:

نسبته إلى الأصحاب. و فى مفتاح الكرامة: «مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة فى العين، و كلام القائلين بذلك- ما عدا

المصنف فى التذكرة- فى غاية الظهور فى الشركة. بل لا يحتمل غيرها ..». لكن لا يبعد أن يكون مرادهما من الشركة ما يعم الكلى

فى المعين، لا خصوص نحو الإشاعة.

و كيف كان فالذى يشير إلى القول المذكور أكثر الأدلة المتقدمة، مثل ما تضمن: أن فيما سقت السماء العشر. إذ العشر ظاهر فى

الكسر المشاع، و موثق أبي المعزى المتقدم

، فإن إطلاق الشركة فيه يقتضى الإشاعة و ما تضمن أمر أمير المؤمنين (ع) مصدقه بقسمة المال نصفين إلى أن يبقى ما فيه وفاء لحق

الله تعالى، فإن القسمة من لوازم الإشاعة. إذ لو كان من قبيل الكلى فى المعين لوجب على المصدق أن يأمر المالك بدفع ما يكون

مصدقا لكلى الفريضة، و ليس له المشاحة معه على الخصوصيات، إذ جميعها ملك المالك، و الفقير له الكلى لا غير.

نعم خير أبي حمزة

لا يدل عليه، إذ الربح يكون للكلى، كما يكون للأفراد الخارجيه. و كذا صحيح عبد الرحمن

، لأن بطلان البيع فيما يساوى الزكاة كما يترتب على الإشاعة يترتب على كونها على نحو الكلى فى المعين.

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب مستحقى الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٧

.....

كما أن الإخراج والعزل أعم من ذلك أيضاً.

هذا ويمكن الإشكال في جميع ما ذكر. أما في الأول فلأن التعبير بالعشر ونصفه لم يرد مثله في زكاة الانعام، ولا في زكاة النقدين، وإنما ورد فيهما شاة، و بنت لبون، و بنت مخاض، و حقة، و تبيع، و مسنة، و خمسة دراهم، و نصف مثقال، و نحو ذلك. و الجميع ظاهر في غير الجزء المشاع.

و التصرف فيها بالحمل على الجزء المشاع ليس بأولى من التصرف في العشر و نصفه بالحمل على المقدار. بل الثاني هو المتعين، لأنه أقرب و أسهل، كما هو ظاهر.

و أما الجمود على ظاهر كل من الدليلين في مورده، و التفكيك بين زكاة الغلات فهي بنحو الإشاعة، و زكاة غيرها فهي بنحو الكلي في المعين فهو و ان اقتضته صناعة الاستدلال، إلا أنه خلاف المرتكز في أذهان المتشرعة و خلاف المستفاد من النصوص المتضمنة: أن رسول الله (ص) وضع الزكاة في تسعة أشياء، أو على تسعة أشياء، أو من تسعة،

كصحيح ابن سنان:

«قال أبو عبد الله (ع): لما نزلت آية الزكاة: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ..) في شهر رمضان، أمر رسول (ص) مناديه فنأدى في الناس: إن الله تبارك و تعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض الله عليكم من الذهب، و الفضة، و الإبل، و البقر و الغنم، و من الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب. و نادى فيهم في شهر رمضان، و عفى لهم عما سوى ذلك» «١»
الظاهر في كون الوضع على نحو واحد. و لا سيما و إن الملجئ إلى التعبير بذلك: أنه لا نصاب في الغلات إلا واحد، و لا عفو فيها، فإذا بلغت النصاب وجب العشر مهما زاد مطلقاً.

و أما موثق أبي المعزى

فليس وارداً لبيان هذه الجهة، كي يتمسك بإطلاقه

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٨

.....

على كون الشركة بنحو الإشاعة. و أما ما تضمن الأمر بالقرعة فالاستدلال به على الإشاعة ليس إلا من جهة أن من أحكام المشاع التمييز بالقرعة.

لكن هذا المقدار لا يصح استكشاف الإشاعة من دليل التمييز بالقرعة، لعدم كونه من اللوازم العقلية، و لا من اللوازم العرفية. و بالجملة: بعد ثبوت الحكم المذكور بدليله، لا طريق إلى استكشاف كون الزكاة من قبيل الجزء المشاع، ليرتب عليه سائر أحكامه. مضافاً إلى أن

□
قول أمير المؤمنين (ع) في ذيل الحديث: «حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله ..»

ظاهر في أن الحق أمر خارج عن المال متعلق به، لا أنه جزء منه على نحو الإشاعة.

و كأنه لذلك بنى المصنف (ره) في المتن - تبعاً لجماعة - على أن تعلق الزكاة بالنصاب من قبيل تعلق الكلي في المعين، كما إذا باعه

صاعاً من صبرة. و إن كان أيضاً لا يخلو من إشكال. إذ المستند في ذلك إن كان ظهور (في) في الظرفية لنفس الزكاة، فيكون معنى قولهم (ع): «في كل أربعين شاة شاة»

أن الزكاة شاة كائنة في النصاب، أعني الأربعين.

ففيه: أن الظاهر من ملاحظة النصوص كون الظرف لغوياً و كون كلمة (في) متعلقة بفعل مقدر مثل: يجب، أو فرض، أو نحو ذلك، فيكون مدخولها ظرفاً لذلك الفعل، لا- مستقراً متعلقاً بكائن- كما قد يتوهم في بادئ النظر- ليكون مدخول (في) ظرفاً للواجب و المفروض. و لذلك صرح بالفعل في جملة من النصوص،

ففي صحيح زرارة: «و جعل رسول الله (ص) الصدقة في كل شيء أنبت الأرض. إلا ما كان ..» «١»

و

في صحيح الفضلاء: «فرض الله عز و جل الزكاة مع الصلاة في الأموال، و سنها رسول الله في تسعة أشياء ..» «٢»

و

قال (ع) فيه: «و كل ما لم يحل عليه

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٧٩

.....

الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه. فاذا حال عليه الحول وجب عليه» «١»

و

في موثق إسحاق: «السخل متى تجب فيه الصدقة؟ قال (ع): إذا أجذع» «٢»

و

في خبر الحسين بن يسار: «في كم وضع رسول الله (ص) الزكاة؟ فقال (ع): في كل مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة ..» «٣»

و

في خبر المفضل: «في كم تجب الزكاة من المال؟

.. (الي أن قال):

ففي كل ألف خمسة و عشرون درهماً» «٤».

و

في خبر الخثعمي: «إن رسول الله (ص) جعل في كل أربعين أوقية أوقية» «٥».

و

في خبر زرارة: «ليس في النيف شيء حتى يبلغ ما يجب فيه واحد» «٦».

و

في خبر محمد ابن الطيار: «إن الزكاة إنما تجب جميعها في تسعة أشياء، خصها رسول الله (ص) بفريضتها فيها، و هي: الذهب ..» «٧» إلى غير ذلك.

فهذه النصوص تشهد بأن المراد من قولهم (ع): «في الأربعين شاء شاء»

هو المراد من قولهم (ع): «في القتل خطأ الدية» ف (في) على السببية خلاف الظاهر، لندرة ذلك، و مثل له بقوله (ص): «إن امرأة دخلت النار في هرة ..».

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ١٢ و الحديث منقول بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٠

.....

ثم إن مما يعين أن ليس المراد الظرفية لنفس الزكاة، ما في كثير من النصوص من التعبير بمثل قوله: «عليه فيه الزكاة ..»

، كما تقدم في صحيح الفضلاء «١»، و كما

في موثق سماعة في الدين: «ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه، فاذا قبضه فعليه الزكاة» «٢».

و نحوهما غيرهما، مما هو كثير. إذ لو كان المراد أن الزكاة تكون في نفس المال لا معنى ظاهر لقوله: (عليه)

، يعنى: على المالك. فالمراد منه هو المراد من قوله: «عليه الدية في القتل خطأ» و «عليه الكفارة في الإفطار عمداً» و نحو ذلك. و مقتضى الجمود عليه أن تكون الزكاة في ذمة المالك، كما حكى عن بعض. و لو سلم ذلك فالظرفية غير ظاهرة في ظرفية الكل للجزء، بل يجوز أن تكون من ظرفية موضوع الحق للحق. بل الظرفية عند القائل بأن التعلق من قبيل تعلق الكلى بالمعين مبنية على نحو من العناية، لوجوب مباينة الظرف لمظروفه.

و لو سلم فمعارض ذلك بما ورد في كثير من النصوص المعبر فيها بحرف الاستعلاء بدل حرف الظرفية،

كرواية أبي بصير و الحسن بن شهاب: «وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة أشياء ..» «٣».

و

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ١٨٠

في رواية الفضل «و الزكاة على تسعة أشياء ..» «٤».

و

في صحيح الفضلاء: «إنما الصدقات على السائمة الراعية» «٥».

و

في صحيح رفاعه: «إذا اجتمع مائتا درهم، فحال عليها الحول فان عليها الزكاة ..» «٦».

إلى

(١) تقدم ذلك في هذه التعليقة قريباً.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨١

.....

غير ذلك مما هو كثير، فان هذه النصوص ظاهرة جداً في كون الزكاة شيئاً موضوعاً على المال، خارجاً عنه كسائر الضرائب المجمعة في هذه الأزمنة على الأملاك، إذ ليس المقصود جعل جزء من الملك ملكاً للسلطان و حينئذ يتعين حمل تلك النصوص على ما عرفت، جمعاً بينها. و لا سيما بملاحظة بعض النصوص التي اشتملت على التعبيرين معاً، مثل

صحيح زرارة: «إنما الصدقة على السائمة المرسله في مرجعها، عامها الذي يقتنيه فيه الرجل، فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء» «١»

و نحوه غيره. و لو سلم فلا مجال له في نصب الإبل و البقر، فان قولهم (ع): «في كل خمس من الإبل شاة»

يتمتع حمله على الظرفية، للمخالفة في الجنس. و الحمل على إرادة مقدار من النصاب يساوى الشاة بحسب القيمة يوجب كون الشاة ليست فريضة في الخمس من الإبل، و لا بنت المخاض فريضة في الست و العشرين، فدفعها دفع للبدل- و كذا الحال في بقية نصب الإبل و البقر- و هو- كما ترى- مخالف لما يستفاد من النصوص ضرورة و لا سيما ما ورد في إبدال الفرائض عند تعذرهما، فإنها صريحة في أن الأسنان المذكورة نفس الفريضة، ينتقل إلى بدلها لو لم تكن موجودة عنده، و لا يكلف شراءها. فراجع.

و إن كان المستند فيه: أمر أمير المؤمنين (ع) مصدقه بصدع المال صدعين

«٢». فقد عرفت: أنه لا يمكن الاستدلال به على الإشاعة- التي من لوازمها شرعاً القسمة- فضلاً عن الاستدلال به على كونها من قبيل

الكلى في المعين. و لا سيما مع ظهور ذيله في كون القسمة لتعيين ما به يكون الوفاء لحق الله تعالى و استيفاءه، لا لتعيين نفس الزكاة.

و أما

قوله (ع): «إذا أتيت ماله فلا تدخله بغير إذنه، فان أكثره له»

فلا يدل على أن

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٢

.....

بعضه لغيره، إلا- بمفهوم اللقب الذى ليس بحجة. و لعل وجه الاختصار على ذكر الأ-كثر، مع أن كله له- بناء على عدم وجودها فى العين:-

أن بعضه موضوع لحق الاستيفاء، فلذلك تقصر سلطنته عنه، بخلاف الأكثر فإنه موضوع لسلطنته المطلقة. و إن كان الأخبار المستفيضة، المتضمنة: أن الله تعالى جعل للفقراء فى أموال الأغنياء ما يكفيهم «١». فمن المحتمل فيها أن يكون المراد ما يعم جعل الحق و جعل العين، فلا يدل على الثانى، و كذا موثق أبى المعزى «٢» لا أقل من وجوب صرفه إلى ذلك، لأجل ما سبق.

و إن كان صحيح عبد الرحمن

«٣»، فلا- يدل إلا على عدم نفوذ تصرف المالك فى تمام النصاب، و هو كما يكون من جهة كون تعلق الزكاة فيه بنحو الإشاعة أو الكلى فى المعين، يكون من جهة كون تعلقها فيه بنحو تعلق حق الرهانة و الجنائية. مع أن الاستدلال به على ثبوت واحد منها يتوقف على القول بحجية الظهور فى مطلق اللوازم و الملزومات، و قد عرفت إشكاله. فتأمل.

و إن كان خبر أبى حمزة

«٤»، فالظاهر عدم بناء الأصحاب على العمل به، كما قيل. و لو سلم فقد عرفت المناقشة فى صحة الاستدلال به على كيفية التعلق. مع أن الجمع بينه و بين ما عرفت- مما دل على عدم كون الزكاة فى العين- يقتضى حمله على كونه حكماً تعبدياً جارياً على خلاف القواعد الأولية المقررة.

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٣

.....

و إن كان النصوص المشتملة على التعبير بال عزل و الإخراج، فهى لا تصلح مستنداً لذلك، لصدقهما و لو كان التعلق بنحو تعلق الحق، كما لا يخفى.

هذا و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أن نصوص التشريع- التى عليها المعول فى كيفية تعلق الزكاة بالنصاب- عامها و خاصها، أكثرها ما بين غير ظاهر فى كيفية خاصة للتعلق، و ما بين ظاهر فى عدم كون الزكاة جزءاً من العين- و هو ما تضمن أن الزكاة على المال، أو فيه- بناء على ظهور الظرفية فى المباينة بين الظرف و مظهره، كما عرفت. و هذا النوع أكثر نصوص الباب، و ما بين ما يمتنع حمله على ذلك، و ما هو نادر منها هو ظاهر فى كون التعلق على نحو الإشاعة أو الكلى فى المعين، يتعين صرفه عن ذلك إلى غيره، مما لا ينافى ما سبق.

ثم إن مقتضى الطائفة الثانية- المتضمنة أن الزكاة على المال، أو فيه- أن المال موضوع حق الزكاة، و أنه مثقل بها و متعهد بها، كما هو أيضاً مفاد بعض النصوص المتقدمة فى تعلقها بالعين. و مقتضى ذلك عدم جواز تصرف المالك بالمال على نحو ينافى الحق. و لا

إشكال في كون التصرف المتلف للعين منافياً للحق. أما التصرف المخرج لها عن الملك فمنافاته للحق غير ظاهرة، لأن ذلك يتوقف على كونه قائماً بالعين بما أنها مضافة إلى المالك وملك له، و هو كما يحتمل، يحتمل أيضاً أن يكون قائماً بالعين مطلقاً. و لا- طريق إلى تعيين الأول، بل مقتضى إطلاق النص هو الثاني، لأن جعل موضوع الحق خصوص ما هو مملوك للمالك تقييد زائد يحتاج الى دليل.

نعم في صحيح عبد الرحمن البصرى- في من لم يزك إبله أو شاءه عامين فباعها- قوله (ع): «تؤخذ منه زكاتها، و يتبع بها البائع» (١).

و هو كما يحتمل أن يكون من جهة فساد البيع في مقدار الزكاة لمنافاته للحق

(١) المراد به هو الصحيح المتقدم قريباً في هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٤

.....

يحتمل أن يكون حكماً تعديلاً جارياً على خلاف القواعد الأولية، و قد عرفت أن أصالة العموم لا تصلح لتشخيص الموضوع. اللهم إلا أن يستفاد الأول بقريته مناسبة الحكم و الموضوع. و عليه فقد يستشكل في التصرف في المقدار الزائد على مقدار الزكاة، بدعوى: أن ظاهر

قولهم (ع): «عليه الزكاة»

أن الحق الزكوى مستوعب لجميع المال، و لا يختص بالمقدار المساوى له.

لكنها محل نظر. و القياس على موارد الاستعمال العرفى شاهد عليه. بل بقريته مناسبة الحكم و الموضوع- المعول عليها في فهم كون المتعلق على نحو يمنع من التصرف- يكون الصحيح ظاهراً في أن الحق قائم بمقداره من المال لا أزيد، فيجوز التصرف في بعض النصاب و ان لم ينو المالك الأداء من غيره. بل الصحيح المذكور ظاهر في بيع تمام النصاب، فلا يدل على المنع عن التصرف في بعضه. فلاحظ.

ثم إن كثيراً من النصوص قد تضمن أن الزكاة على المالك، و مقتضى قياسه بالاستعمالات العرفية أن تكون الزكاة في ذمة المالك و إن كان لها تعلق بالعين، فيكون تعلقها بالعين نظير حق الرهانة. اللهم إلا- أن يكون المراد من الزكاة فيه المعنى المصدرى- أعنى: تزكية المال- لا نفس المقدار المفروض على النصاب، فيكون مفاد النصوص حينئذ التكليف بالأداء لا غير كما هو الظاهر مما قرن فيه الزكاة بالصلاة، فيكون تعلقها بالعين نظير تعلق حق الجناية ليس له تعلق بذمة المالك.

نعم بعضها ظاهر في أن المجعول في الذمة نفس العين،

كصحيح زرارة- الوارد في إبدال الأسنان الواجبة- قال (ع) فيه: «و كل من وجبت عليه جذعة، و لم تكن عنده ..» (١)

و حملها على إرادته من وجب عليه أداء جذعة خلاف الظاهر. اللهم إلا أن يكون لفظ الوجوب

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٥

و حينئذ فلو باع قبل أداء الزكاة بعض النصاب صح، إذا كان مقدار الزكاة باقياً عنده (١)، بخلاف ما إذا باع الكل،

قرينة عليه، لظهوره في التكليف. أو لأنه مقتضى الجمع بين مثل الصحيح و النصوص المتضمنة أن الزكاة على المال

«١». و لا سيما بملاحظة ما تضمن من النصوص و الفتاوى عدم ضمان الزكاة بتلف النصاب

«٢»، إذ لو كانت في الذمة لا موجب لبراءة الذمة عنها بمجرد تلف النصاب. كما أن تلف الرهن لا يوجب براءة ذمة الراهن من الدين. و المسألة محتاجة إلى تأمل، و إن كان الأقرب إلى الذهن عاجلاً هو الأول.

هذا و قد كنت أمني نفسي- من حين شروعي في كتاب الزكاة- أن أكتب هذه المسألة على أحسن طرز و أوضح منهج، غير أنه حالت الحوائل القاسرة بيني و بين ذلك فلم أهتد لأجلها سبيلاً. و ذلك مما أصاب إخواننا المؤمنين الصالحين الإيرانيين و العراقيين من أنواع البلايا و المحن.

و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم. إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، ... وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

(١) قد عرفت: أن صحة البيع فيما زاد على مقدار الزكاة تترتب أيضاً على القول بكون التعلق بنحو تعلق حق الرهانة أو الجنائية، لعدم ظهور الدليل في كون الحق مستوعباً للمال. نعم إذا كان مستوعباً للمال- كما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم- امتنع التصرف في الجزء المعين من النصاب كالقول بالإشاعة. كما أنهما يفترقان عنه، بأنه على الإشاعة يجوز التصرف بالمشاع غير المعين، كما لو باع نصف النصاب مشاعاً، و لا يجوز ذلك على القول الآخر، لأن المال بجميع أجزائه و كسوره موضوع للحق.

(١) تقدمت الإشارة إليها في أوائل هذه التعليقة.

(٢) تقدم ذكر النصوص في المسألة: ١٠ من فصل زكاة الأنعام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٦

فإنه بالنسبة إلى مقدار الزكاة يكون فضولياً محتاجاً إلى إجازة الحاكم (١) على ما مر.

(١) فإن أجاز صح، و كانت حصة الزكاة من الثمن زكاة. هذا بناء على مذهب المصنف، و كذا بناء على الإشاعة. أما بناء على ثبوته في الذمة و تعلقه بالعين بنحو تعلق حق الرهانة، فالإجازة تجدى في صحة التصرف و سقوط الحق، أما في ذمة المالك من الزكاة فباق على حاله قبل البيع.

و أما بناء على عدم ثبوته في الذمة، و كون تعلقه بنحو تعلق حق الجنائية، فإن كان قائماً بالعين بما أنها مضافة إلى المالك- كما هو أحد القولين في حق الجنائية- احتيج إلى إجازة الحاكم، لأن البيع يكون تصرفاً في موضوع الحق، و لازم الإجازة حينئذ سقوط الحق، لانتفاء موضوعه. و لكن صدور هذه الإجازة غير مشروع من الحاكم، لأنها تضييع لحق الفقير، فلا تجوز له، و لو مع اشتراط مقدار من المال على المالك، أو على المشتري، أو ثبوت حق الزكاة في الثمن، لأن نفوذ مثل هذا الشرط- مع كونه في الإيقاع- محل تأمل. و إن كان ظاهر الأصحاب التسالم على صحته فيما لو أذن المرتهن للراهن في البيع، و اشتراط عليه أن يكون الثمن رهناً. نعم لو كان مرجع الشرط إلى تقييد الاذن بالبيع، بدفع مقدار من المال، كان في محله. و إن كان قائماً بذات العين مطلقاً صح البيع بلا إجازة، لعدم كونه تصرفاً في موضوع الحق، لبقاء موضوعه و لو في ملك غير المالك، كما هو المشهور في حق الجنائية، فيتبع المستحق العين أينما انتقلت. و إن كان قائماً بهما، بأن يكون للمستحق حقان، حق قائم بذات العين، و آخر قائم بها بما أنها مضافة إلى المالك، فالبيع يكون تصرفاً في موضوع الحق كالوجه الأول، فلا يجوز إلا بالإجازة. لكن الإجازة لا توجب سقوط الحق بالمره، و إنما توجب سقوط الحق القائم بها بما أنها مضافة لا غير،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٧

و لا يكفي عزمه على الأداء (١) من غيره في استقرار البيع على الأحوط (٢).

[مسألة ٣٢: يجوز للساعي من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم]

(مسألة ٣٢): يجوز للساعي من قبل الحاكم الشرعى خرص ثمر النخل و الكرم (٣)

و يبقى الحق القائم بذات العين، فلو أجاز الحاكم كان للمستحق اتباع العين فى ملك أى مالك كانت. و عليه فصدور الإجازة من الحاكم لا يحتاج إلى شرط دفع مال أو نحوه مما يمنع من ضياع الحق المالى على مستحقه، بل تجوز الإجازة لأى غرض صحيح، و لو كان من جهة سهولة استيفاء الحق من المشتري و صعوبته من المالك. هذا و قد عرفت أن إطلاق قولهم (ع): «فى كل خمس من الإبل شاء»

و نحوه من أدلة الفرائض يقتضى البناء على الثانى. لكن قوله (ع)

فى صحيح البصرى المتقدم- فىمن لم يزك إبله أو شاءه عامين فباعها-: «تؤخذ منه زكاتها و يتبع بها البائع» (١) يقتضى الأول. إذ المنسب إلى الذهن فى وجه اتباع البائع فى مقدار الزكاة عدم صحة البيع فيه. اللهم إلا أن يلتزم بالأخير، جمعاً بين النصوص.

فتأمل جيداً:

(١) كما يقتضيه إطلاق صحيح البصرى المتقدم

. نعم صرح فيه: بأنه لو دفع البائع الزكاة استقر البيع.

(٢) كأن وجه التوقف: احتمال أن يكون ما دل على جواز دفع القيمة دالاً على أن للمالك ولاية البيع. و فيه: أنه لا دلالة لذلك على ما ذكر.

بل يمكن منع دلالة على ولاية التبديل بشىء فى ذمته، فضلاً عما نحن فيه.

(٣) بلا خلاف أجده بيننا، بل فى الخلاف و المعتبر و غيرهما: الإجماع عليه، كذا فى الجواهر. و يشهد له جملة من النصوص، كخبر أبى بصير

(١) لاحظ أوائل الكلام فى المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٨

- بل و الزرع- (١) على المالك.

عن أبى عبد الله (ع): «فى قول الله عز و جل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ..)» (١) قال (ع): كان رسول الله (ص): إذا أمر بالنخل أن يزكى يجىء قوم بألوان من التمر- و هو من أردأ التمر، يؤدونه من زكاتهم- تمرأ يقال له الجعرور و المعى فأرة، قليلة اللحم، عظيمة النوى و كان بعضهم يجىء بها عن التمر الجيد. فقال رسول الله: لا تخرصوا هاتين التمرتين، و لا تجيئوا منها بشىء. و فى ذلك نزل (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ..) و الإغماض أن يأخذ هاتين التمرتين» (٢)

و نحوه ما رواه ابن إدريس عن شهاب

«٣»، و ما رواه العياشى فى تفسيره عن أبى بصير

«٤» و رفاعه

«٥» و إسحاق ابن عمار

«٦». و

في صحيح سعد بن سعد- (في حديث)- قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن العنب هل عليه زكاة، أو إنما تجب عليه إذا صيره زبيبا؟ قال: نعم، إذا خرصه أخرج زكاته» «٧».

(١) كما عن جامع المقاصد وغيره. و عن التلخيص: أنه المشهور، بل عن الخلاف: الإجماع عليه. و عن المعتمد و المنتهى و التحرير و غيرها:

(١) البقرة: ٢٦٧.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات ملحق حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٥.

(٧) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الغلات حديث: ٢. و ذكر الحديث بتمامه في باب: ١ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٨٩

و فائدته جواز التصرف للمالك (٢)، بشرط قبوله (٢)

المنع فيه، اقتصاراً فيما خالف القواعد على مورد النص. و لأن الزرع قد يخفى لاستتاره فلا يمكن خرصه، بخلاف ثمر النخل و الكرم. و لأن الحاجة في النخل و الكرم تامة لاحتياج أهلها إلى تناولها، بخلاف الفريك فإن الحاجة إليه قليلة. و فيه: أن ظاهر صحيح سعد بن سعد عن الرضا (ع)- في حديث- قال: «سألت عن الزكاة في الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب متى تجب على صاحبها؟ قال (ع): إذا صرم، و إذا خرص» «١».

العموم للزرع. مع أن كون الخرص على خلاف القواعد غير ظاهر- بناء على أنه نوع من المعاملة- لعموم الوفاء بالعقود و الشروط. و خفاء الزرع في بعض الأحوال لا يمنع من صحة الخرص في الجملة. و مثله: عدم الاحتياج إلى تناوله، كما هو ظاهر.

(١) كما نص على ذلك كله في الجواهر، و يظهر منه عدم الخلاف فيه. و هو في محله، بناء على كون الخرص معاملة خاصة مفادها اشتغال ذمة المالك بحصة الفقراء، أو ثبوتها في العين بنحو ثبوت الكلى في المعين.

إذ على الأول لا ينبغي التأمل في جواز التصرف في تمام العين لقاعدة السلطنة و كذا على الثاني بالنسبة إلى ما عدا مقدار الزكاة، كما في بيع صاع من صبرة. أما لو كان الخرص تقديراً للزكاة لا غيره، فجواز التصرف و عدمه مبنيان على الخلاف في كيفية تعلق الزكاة بالعين، الذي تقدم التعرض له.

اللهم إلا أن يكون مبنى الخرص على الاذن في التصرف بعده.

(٢) لتتم المعاملة إيجاباً و قبولاً. قال في الجواهر: «بخلاف ما إذا لم يقبل، فإنه لا يجوز التصرف فيه على ما نص عليه جماعة. لكن قد يقوى جوازه مع الضبط..».

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الغلات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٠
كيف شاء. و وقته بعد بدو الصلاح و تعلق الوجوب (١).
بل الأقوى جوازه من المالك بنفسه (٢) إذا كان من أهل

أقول: انتفاء القبول إنما يوجب انتفاء المعاملة، و عليه فجواز التصرف و عدمه مبنيان على الخلاف في كيفية تعلق الزكاة بالعين، و يكون الحال كما لو لم يكن خرص.

(١) لظهور النص و الفتوى في كون المراد من الخرص خرص الزكاة الواجبة الثابتة، لا خرص ما تجب و تثبت. و قد تقدم في صحيح سعد: «إذا خرصه أخرج زكاته».

و عليه فلا بد من أن يكون بعد تعلق الوجوب و لأجل ذلك استشكل على المحقق (ره) حيث جعل زمان الخرص بدو الصلاح، مع أنه ممن يختار تعلق الوجوب بالتسمية، مستدلاً عليه: بأن النبي (ص) كان يبعث عبد الله بن رواحة خارصاً للنخل حين يطيب (١). و فيه: أنه لو ثبت وجبت حمل الطيب على حال التسمية جمعاً. و إلا تعين القول بتعلق الوجوب حين بدو الصلاح.

(٢) كما في الجواهر، حاكياً عن الفاضلين و الشهيد و المقداد و الصيمري النص عليه و على جواز إخراجه عدلاً يخرصه له. قال في الجواهر:

«و لعله لمعلومية عدم خصوصية خرص الساعي، و إطلاق

قوله (ع) في صحيح سعد: إذا خرصه أخرج زكاته

،

قوله (ع): إذا صرم و إذا خرص»

. و فيه: أن العلم بعدم الخصوصية للساعي غير حاصل، كيف و هو ولي، و غيره لا ولاية له؟ و الإطلاق في الخبرين ممنوع، لورودهما لبيان وقت الإخراج لا غير. و ثبوت ولاية العدل في المقام غير ظاهر، إذ لا تعطيل فيه و لا ضياع.

(١) لاحظ المعبر الفرع الأول من فروع مسألة الخرص صفحة ٢٦٩، و سنن البيهقي باب الخرص ج ٤ صفحة ١٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩١

الخبرة، أو بغيره من عدل أو عدلين. و إن كان الأحوط الرجوع إلى الحاكم أو وكيله مع التمكن. و لا يشترط فيه الصيغة فإنه معاملة خاصة (١)، و إن كان لو جىء بصيغة الصلح كان أولى. ثم إن زاد ما في يد المالك كان له، و إن نقص كان عليه (٢). و يجوز - لكل من المالك و الخارص - الفسخ مع الغبن (٣) الفاحش. و لو توافق المالك و الخارص

(١) هذا كما ذكره في الجواهر بنحو يظهر منه المفروغية عنه. و دليله غير ظاهر، إذ الظاهر من مادة الخرص تقدير الزكاة و تعيين مقدارها لا غير.

اللهم إلا أن يقال: لا ظهور في النصوص في كون الخرص - بمعنى تخمين المقدار - حجة، فلعل التخمين مقدمة للمعاملة. و لا سيما بملاحظة التعبير في روايتي رفاعه

و إسحاق

- المرويتين في تفسير العياشي - بالخرص عليهم «١» فتأمل. و عليه فالخروج عن أصالة عدم الحجية بمجرد النصوص المذكورة غير ظاهر، و يكفي في صحة المعاملة عمومات الصحة و النفوذ، كما عرفت.

(٢) إذا كان الخرص معاملة فلا- ينبغي التأمل في أن مقتضاها كون الزيادة للمالك و النقيصة عليه. أما لو كان مجرد تقدير فلا وجه لشيء من ذلك. نعم هو حجة في ظرف الجهل و عدم العلم بالزيادة أو النقيصة.

نعم لو كان تقديره بالنقيصة راجعاً الى عفوه عن الزائد- لمساهلته معه لمصلحة، أو لاستحباب التخفيف، كما قيل- كان الزائد للمالك. و إن كان خطأ منه في التقدير وجب على المالك دفعه إلى الساعي أو الفقراء.

(٣) لأن خيار الغبن يطرد في كليه المعاملات و لا يختص بالبيع، كما حرر في محله. و هذا أيضاً مبني على أن الخرص معاملة. أما على الاحتمال

(١) لاحظ أوائل الكلام هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٢

على القسمة رطباً جاز (١). و يجوز للحاكم أو وكيله بيع نصيب الفقراء (٢)، من المالك أو من غيره.

[مسألة ٣٣: إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها]

(مسألة ٣٣): إذا اتجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها، يكون الربح للفقراء بالنسبة (٣)، و إن خسر يكون خسرتها عليه.

[مسألة ٣٤: يجوز للمالك عزل الزكاة و إفرازها]

(مسألة ٣٤) يجوز للمالك عزل الزكاة (٤) و إفرازها،

الآخر فالمدار على الواقع عند انكشافه.

(١) لأن الحق بينهما. لكنه مبني على تعلق الوجوب حينئذ.

(٢) لعموم ولايته.

(٣) إطلاقه لا يوافق ما تقدم منه: من أن البيع في الفرض يكون فضولياً بالنسبة إلى مقدار الزكاة، فان أجازته الحاكم طالبه بالثمن، و إلا

أخذ الزكاة من المبيع. مع أنه غير ظاهر في نفسه. اللهم إلا أن يكون ذلك لخبر على ابن أبي حمزة الآتي في المسألة الآتية

. و قد تقدم في مسألة تعلق الزكاة بالعين. لكنه لا ينطبق على القاعدة، إلا بناء على كون الزكاة جزءاً من العين، و كون الاعتبار بها لا

بالذمة- كما هو الغالب المتعارف- و تحقق الإجازة بعد ذلك من الولي. و الاعتماد عليه في رفع اليد عن القواعد- مع ضعفه في

نفسه، و بناء الأصحاب على عدم العمل به كما قيل- في غير محله.

(٤) كما هو المشهور. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «إذا أخرج الرجل الزكاة من ماله، ثم سماها لقوم فضاعت، أو أرسل بها إليهم فضاعت، فلا

شيء عليه» (١)

و ،

موثق يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): زكاتي تحل على في شهر، أ يصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني من

يسألني يكون

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٣

.....

عندى عدة، فقال (ع): إذا حال الحول فأخرجها من مالك، ولا تخالطها بشيء، ثم أعطها كيف شئت. قال: قلت فإن أنا كتبتها و أثبتها يستقيم لى؟ قال (ع): نعم، لا يضرك»، «١»

و

مصصح عبيد عن أبى عبد الله (ع): «إذا أخرجها من ماله فذهبت، و لم يسمها لأحد فقد برئ منها» «٢»

و

صحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: «فى الرجل يخرج زكاته، فيقسم بعضها و يبقى بعضاً يلتمس لها المواضع، فيكون بين أوله و آخره ثلاثة أشهر. قال (ع): لا بأس» «٣»

و

خير على بن أبى حمزة عن أبىه عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن الزكاة تجب على فى مواضع لا يمكننى أن أؤديها. قال (ع): اعزلها، فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن و لها الربح. و إن نويت فى حال ما عزلتها- من غير أن تشغلها فى تجارة- فليس عليك شىء. فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح، و لا وضيعه عليها» «٤»

إلى غير ذلك. و دلالتها على جواز العزل مما لا ينبغى التأمل فيه. و منه يظهر ضعف ما عن بعض: من المنع عنه، و آخر: من الاشكال فيه بمخالفة القواعد، فان القواعد لا مجال لها مع الدليل الخاص.

هذا و المحكى عن محتمل عبارة الشيخين و غيرها وجوب العزل. و كأنه للأمر بعزلها فى خير ابن أبى حمزة

، و بإخراجها فى موثق يونس

. و يضعف:

بأن ظاهر قوله فى ذيل الموثق:

«فإن أنا كتبتها ..»

السؤال عن جواز إبقائها فى المال، فقوله (ع):

«لا يضرك»

يدل على عدم وجوب

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٤

من العين، أو من مال آخر (١)، مع عدم المستحق. بل مع وجوده أيضاً (٢) على الأقوى. و فائدته صيرورة المعزول ملكاً للمستحقين قهراً (٣)، حتى لا- يشاركهم المالك عند التلف و يكون أمانة فى يده. و حينئذ لا يضمه إلا مع التفريط (٤)، أو التأخير مع وجود

المستحق (٥). و هل يجوز للمالك إبدالها

العزل، و به يرفع اليد عن ظاهر الأمر. مع قرب دعوى ظهور الأمر فى الإرشاد إلى ما يترتب على العزل، من عدم الضمان بالتلف، لا فى وجوب العزل تعبدًا. و يومئ إليه قوله (ع) فى خبر ابن أبى حمزة: «فان لم تعزلها فاتجرت ..» فإنه يناسب الجواز جدًّا.

(١) بناء على كونها فى العين من قبيل الكلى فى المعين، أو الجزء المشاع يشكل شمول النصوص لهذه الصورة. اللهم إلا أن استفاد منها، بضميمة ما دل على جواز دفع القيمة، فىكون مفاد النصوص جواز عزل ما يدفع زكاة، عيناً كان أو قيمة.

(٢) كما قواه فى الجواهر، حاكياً عن المنتهى و التذكرة الجزم به.

و عن الدروس: أنه الأقرب. و يقتضيه صريح الموثق ، و ظاهر صحيح ابن سنان

«١» و منهما يظهر ضعف ما هو ظاهر الشرائع: من تخصيصه بصورة عدم المستحق.

(٣) كما هو ظاهر النص و الفتوى. و قد يظهر من الدروس التوقف فيه، و هو فى غير محله.

(٤) كما فى خبر على ابن أبى حمزة المتقدم

«٢». (٥) كما هو المعروف. و عن المنتهى و المدارك: الإجماع عليه.

لمصحح محمد بن مسلم: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل بعث بزكاة ماله لتقسم

(١) تقدم ذكر ذلك كله فى أول المسألة.

(٢) تقدم ذكر ذلك كله فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٥

بعد عزلها إشكال. و إن كان الأظهر عدم الجواز (١). ثم بعد العزل يكون نماؤها للمستحقين (٢)، متصلاً كان أو منفصلاً.

فضاعت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال (ع): إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، و إن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها الى أهلها فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده» (١)

و

صحيح زرارة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل بعث إليه أخ زكاته ليقسمها فضاعت. فقال (ع): ليس على الرسول، و لا على المؤدى ضمان.

قلت: فان لم يجد لها أهلاً ففسدت و تغيرت، أ يضمونها؟ قال (ع):

لا، و لكن إن عرف لها أهلاً فعبطت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها» (٢).

و بهما يخرج عن إطلاق صحيح أبى بصير المتقدم

«٣» و نحوه.

(١) لعدم الدليل على ولايته على التبديل بعد العزل، و الأصل يقتضى العدم. اللهم إلا أن استفاد من النصوص الواردة فى دفع القيمة

«٤».

و لكنه محل نظر، كما يظهر ذلك بمراجعتها. فراجع.
(٢) لما عرفت أنها بالعزل تكون لهم، و النماء تابع لأصله.

- (١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.
(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.
(٣) راجع أول المسألة.
(٤) راجع المسألة: ٥ من فصل زكاة الأنعام.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٦

[فصل فيما يستحب فيه الزكاة]

إشارة

فصل فيما يستحب فيه الزكاة و هو - على ما أشير إليه سابقاً - أمور:

[الأول: مال التجارة]

إشارة

الأول: مال التجارة، و هو المال الذى تملكه الشخص و أعدده للتجارة و الاكتساب به سواء كان الانتقال إليه بعقد المعاوضة، أو بمثل الهبة، أو الصلح المجانى، أو الإرث على الأقوى (١). و اعتبر بعضهم: كون الانتقال إليه بعنوان فصل فيما يستحب فيه الزكاة

(١) كما مال إليه فى الجواهر. قال (ره): «إن لم ينعقد إجماع على اعتبار الملك بعقد معاوضة، لأمكن المناقشة فيه: بصدق مال التجارة على المنتقل بعقد هبة، بل يارث مع نية التجارة به، إذا كان هو كذلك عند المنتقل منه. و رأس المال الموجود فى النصوص لا يعتبر فيه كونه من مالك العين، إذ المراد به ثمن المتاع فى نفسه، و إن كان من الواهب و المورث. و ظهور بعض النصوص فى ذلك - مع أنه مبنى على الغالب - ليس هو على جهة الشرطية، كى ينافى ما دل على العموم. ففى خبر محمد بن مسلم، أنه قال: «كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة، إذ حال عليه الحول. قال يونس: تفسيره: أن كل ما عمل به للتجارة - من حيوان و غيره - فعليه فيه زكاة» (١).

و

فى خبر خالد بن الحجاج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الزكاة، فقال (ع): ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل، ليس

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٧

.....

يمنعك من بيعها إلا لتزداد فضلاً على فضلك، فزكه. و ما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر» (١) و

خبر شعيب عن أبي عبد الله (ع): «كل شيء جر عليك المال فزكه، و كل شيء ورثته أو وهب لك فاستقبل به» (٢). و لا يخفى ما فيه، لمنع صدق مال التجارة بمجرد كون المال منوياً به التجارة، بل لا بد في صدقه من تحقق التجارة بالفعل، كما يظهر من ملاحظة النظائر، مثل مال الإجارة، و مال المضاربة، و نحوهما. فإنه لا يصدق إلا إذا تحققت الإجارة و المضاربة فعلاً، و مجرد النية غير كاف في الصدق.

و كون الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة مسلم، لكنه لا ينافي ظهور الإضافة فيما ذكرنا. و ملاحظة التجارة عند المنتقل منه غريب لا مجال لتوهمه من النصوص. و لا سيما إذا كان الانتقال بوسائط كثيرة.

و أشكال من ذلك: احتمال أن يكون رأس المال المذكور في النصوص مراداً منه ثمن المتاع و لو كان من الواهب و المورث، إذ- مع أنه خلاف الظاهر- يلزم التعارض في التطبيق إذا كان رأس ماله عند المنتقل إليه غير رأس ماله عند المنتقل منه. أو لاختلاف رأس المال عند المنتقل منه، لتعدد المعاضات الطارئة. و إرادة آخر أفراد رأس المال لا قرينة عليها. و أشكال من ذلك: ما يظهر منه من كون الأخبار التي ذكرها- أعني: صحيح ابن مسلم

و ما بعده

- عامة لغير المعاوضة، مع أن الظاهر من العمل في الصحيح المعاوضة. و كذا

قوله (ع) في خبر خالد: «لتزداد فضلاً على فضلك»

ظاهر في زيادة السعر على رأس ماله الذي عاوض عليه و كذا الجر في خبر شعيب. و إلا فمطلق الجر غير مراد قطعاً.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٨

المعاوضة. و سواء كان قصد الاكتساب به من حين الانتقال إليه أو بعده، و إن اعتبر بعضهم الأول (١). فالأقوى أنه

و بالجملة: ظهور النصوص المذكورة في خصوص المال المعاوض عليه مما لا- ينبغي أن يكون محلاً للتأمل و للتردد. و لذا كان اشتراط المعاوضة مسلماً بينهم، لم ينقل فيه خلاف من أحد، لا صريحاً و لا ظاهراً. نعم عن المحقق (ره) في المعتبر: أنه تردد فيه أولاً، ثم جعل اعتبار المعاوضة أشبه. و كذا حكى عن الأردبيلي إنكاره. لكنه لم يثبت- كما قيل- لأنه إنما ذكر أنه يظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار الشراء، مقتصرًا على ذلك، بلا رد و لا قبول. و من العجيب ما في المتن من نسبه الى بعضهم.

(١) عن المدارك: نسبه إلى علمائنا و أكثر العامة، و عن المعتبر: أنه موضوع وفاق. كما يقتضيه النصوص الدالة على ثبوت الزكاة في المال الذي اتجر به، أو عمل به، أو مال التجارة، أو نحو ذلك فان صدق العناوين المذكورة- كما يتوقف على تحقق المعاوضة على المال- يتوقف على كونها بقصد الاسترباح و الاستنماء، فان من اشترى شيئاً للاقتناء لا يقال إنه تاجر، و لا يقال إنه اتجر. فلا يصدق على المال الذي اشتراه للقيّة- إذا نوى بعد ذلك بيعه بأكثر من ثمنه- أنه مال التجارة.

و إن شئت قلت: يراد من مال التجارة المال الأعم من شخصه و بدله الذي اشتراه، فإذا كان عنده مائة درهم فنوى الاتجار بها، فإذا اشترى بها شيئاً بقصد الاسترباح، لم يصدق مال التجارة على نفس المائة درهم لعدم تحقق التجارة بها، و صدق على الشيء الذي

اشتراه بها أنه مال التجارة باعتبار أنه بدل المال الذي وقعت عليه التجارة. فإذا كانت المعاوضة على المائة درهم بقصد القنية - لا الاسترباح - امتنع أن يصدق على ما اشتراه للقنية أنه مال التجارة وقوع التجارة عليه، ولا على ما هو بدله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ١٩٩

مطلق المال الذي أعد للتجارة، فمن حين قصد الاعداد يدخل في هذا العنوان، ولو كان قصده حين التملك - بالمعاوضة، أو غيرها - الاقتناء والأخذ للقنية. ولا فرق فيه بين أن يكون

و مجرد نية يبيعه بقصد الربح زائداً على ثمنه غير كاف في الصدق - كما عرفت - فيما لو ملكه لا بقصد المعاوضة.

نعم قد يوهم بعض النصوص الشمول للفرض، لعدم اشتماله على التجارة، ولا على ما يؤدي مؤداها،

كموثق سماعة: «عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعاً، فيمكث عنده السنة والستين وأكثر من ذلك. قال (ع):

ليس عليه زكاة حتى يبيعه. إلا أن يكون قد أعطى به رأس ماله، فيمنعه عن ذلك التماس الفضل، فإذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكاة» (١) «..

ونحوه غيره. لكن الظاهر من رأس المال الذي عاوض عليه بقصد الاسترباح، لا مطلق ثمن الشيء.

ومن ذلك يظهر ضعف الاستدلال على العموم

بمصحح محمد: «عن رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه، وقد زكى ماله قبل أن يشتري المتاع متى يزكيه؟ فقال (ع): إن كان

أمسك متاعه بيتغى به رأس ماله فليس عليه فيه زكاة، وإن حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه بعد رأس المال» (٢)

و،

خير أبي الربيع: «في رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه، وقد كان زكى ماله قبل أن يشتري به، هل عليه زكاة أو حتى يبيعه؟ فقال (ع): إن أمسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكاة» (٣).

مضافاً إلى أن الظاهر من قوله:

«كسد عليه متاعه»

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٠

مما يتعلق به الزكاة المالية - وجوباً أو استحباباً - وبين غيره، كالتجارة (١) بالخضروات مثلاً، ولا بين أن يكون من الأعيان أو المنافع

(٢)، كما لو استأجر داراً بنية التجارة. ويشترط فيه أمور:

الأول: بلوغه حد نصاب أحد النقدين (٣)، فلا زكاة

خصوص صورة شرائه بقصد بيعه والاسترباح به. ومن ذلك يظهر ما في الجواهر تبعاً للمعتبر: من أن الأقوى عدم اعتبار قصد

الاسترباح بالمعاوضة مستدلاً عليه: بإطلاق الأدلة، وبصدق التجارة عليه عرفاً بذلك، وبأنه كما تقدم نية القنية في التجارة اتفاقاً تقدر

نية التجارة في القنية. لما عرفت من منع الإطلاق، ومنع صدق مال التجارة. ولأن قدح نية التجارة في القنية لا يجدي في إثبات

المدعى، إلا إذا كان موضوع الزكاة ما لم يتخذ للقنية، وليس كذلك، كما هو ظاهر.

(١) كما صرح به فى محكى المسالك. و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٢) كما صرح به فى محكى المسالك. و استشكل فيه فى الجواهر، لضرورة ظهورها فى الأمتعة و نحوها، حاكياً عن بعض مشايخه النص عليه مستظهراً له من المقنعة و غيرها.

وفيه: أن عموم

قوله (ع) فى خبر ابن مسلم: «كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة، إذا حال عليه الحول» (١) «

شامل له. و ذكر المتاع و نحوه- مما لا يشمل المنافع- فى أكثر نصوص الباب، لا يقتضى تخصيصه، و لا تقييده.

(٣) بلا- خلاف أجده فيه، بل عن ظاهر التذكرة و غيرها: الإجماع عليه، بل عن صريح نهاية الأحكام ذلك، بل فى المعبر و محكى المنتهى

(١) تقدم ذكر الرواية فى أول الفصل فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠١

فيما لا يبلغه. و الظاهر أنه كالنقدين فى النصاب الثانى (١) أيضاً.

و كشف الالتباس و غيرها: أنه قول علماء الإسلام، كذا فى الجواهر.

و عن الحدائق و مجمع الفائدة: أنه مجمع عليه بين الخاصة و العامة، و عن المستند و مفتاح الكرامة: أن الإجماع عليه محقق معلوم.

و هذا هو العمدة فيه، لا الأصل كما قيل، لأن إطلاق النصوص حاكم عليه. و لا ظهور النصوص فى اتحاد زكاة التجارة مع زكاة غيرها كخبر شعيب: «كل شىء جر عليك المال فزكه، و كل شىء ورثته أو وهب لك فاستقبل به» (١).

لمنع ذلك الظهور. و لا خلو النصوص عن التعرض للنصاب، مع معهودية اعتباره فى زكاة النقدين. فان ذلك إنما يقتضى وجود البيان فى الجملة، أما أنه بيان على اعتبار النصاب- كما فى زكاة النقدين، أو على نحو آخر- أو على عدم اعتباره أصلاً فلا. نعم لو كانت النصوص متعرضة لاعتبار النصاب فى الجملة، و لم تتعرض لمقداره، أمكن أن يكون إهماله اعتماداً على بيانه فى زكاة النقدين. لكنه ليس محلاً للكلام.

نعم قد يتمسك بإطلاق ما دل على أنه لا زكاة فى الذهب إذا لم يبلغ عشرين ديناراً، و لا فى الفضة إذا لم تبلغ مائتى درهم، الشامل للزكاة الواجبة و المستحبة، و يتم الحكم فى غيره بعدم القول بالفصل. لكن فى ثبوت الإطلاق إشكالا. على أن عدم القول بالفصل ليس بأولى فى الإثبات من الإجماع على أصل الحكم. بل يمكن منعه إذا لم يرجع إليه. نعم ما ذكر من الوجوه يصلح مؤيداً للإجماع، بنحو يحصل منه الاطمئنان بالحكم.

(١) كما عن غير واحد التصريح به، بنحو يظهر منهم المفروغية عنه و لم يعرف فيه تأمل إلا من الشهيد الثانى فى فوائد القواعد، حيث ذكر فيما حكى عنه: «أنه لم يقف على دليل على اعتبار النصاب الثانى،

(١) تقدم ذكر الرواية فى أول الفصل. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٢

الثانى: مضى الحول عليه (١) من حين قصد التكسب (٢).

الثالث: بقاء قصد الاكتساب طول الحول، فلو عدل عنه و نوى به القنية فى الأثناء لم يلحقه الحكم (٣). و إن عاد الى قصد الاكتساب

اعتبر ابتداء الحول من حينه (٤).

و أن العامة صرحوا باعتبار الأول خاصة ..». لكن عن المدارك أنه رده: «بأن الدليل على اعتبار الثاني هو الدليل على اعتبار الأول. و الجمهور إنما لم يعتبروا النصاب الثاني لعدم اعتبارهم له في زكاة التقدين، كما ذكره في التذكرة ..».

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عن المعتمد و المنتهى حكايته عن علماء الإسلام، كذا في الجواهر. و يشهد له خير ابن مسلم: «كل مال عملت به فعليكم فيه الزكاة، إذا حال عليه الحول» (١)

و

صحيحه: «عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها. فقال (ع):

إذا حال عليه الحول فليزكها» (٢).

(٢) أو من حين التكسب، على الخلاف المتقدم في اعتبار مقارنة قصد التكسب للانتقال و عدمه.

(٣) اتفاقاً، كما في محكي المعتمد، ساكتاً عنه غيره. و في الجواهر:

نفى وجدان الخلاف فيه. و يقتضيه ما دل على اعتبار الحول، فإن الظاهر منه حولان الحول على المال بماله من الخصوصيات المعتمدة فيه، التي منها قصد الاسترباح.

(٤) بناء على الاكتفاء بقصد الاكتساب. و لو اعتبر وقوع المعاوضة عليه فالابتداء من حين وقوعها.

(١) لاحظ الرواية في أول الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٣

الرابع: بقاء رأس المال بعينه (١) طول الحول.

الخامس: أن يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول (٢) فلو كان رأس ماله مائة دينار مثلاً، فصار يطلب بنقيصة في

(١) يعني: بقاء عين السلعة المعروض عليها بقصد الاسترباح. و ما ذكره محكي عن الصدوق، و المفيد، و المحقق، و المدارك، و الذخيرة، و غيرها. مستدلين بالنصوص الدالة على اعتبار حولان الحول. فإنه مع تبدل العين التجارية بعين أخرى لا يصدق حولان الحول على كل منهما. و عن العلامة و ولده: العدم، و عن المدارك: نسبتته الى من تأخر عنه، و عن التذكرة و الإيضاح: الإجماع عليه. لما عرفت من أن المراد من المال- الذي يعمل به، أو يتجر به، أو نحو ذلك- المال الذي وقع عليه العمل و الاتجار، و هو نفس رأس المال. و بقاءه حولاً- لا بد أن يكون بلحاظه عارياً عن الخصوصيات المميزة له عن بدله و عوضه، فيراد منه طبيعة المال السارى في أعواضه و أبداله، فلا- فرق بين بقاء نفس العين الأولى حولاً- و بين تبديلها بعين أخرى مرة أو مرات، حتى يمضى الحول من حين التكسب و تخصيصه بالبدل الأول بلا مخصص، لصدق حولان الحول على رأس المال بلحاظ البدل أو الإبدال في المقامين بنحو واحد. نعم لو كان المراد من المال نفس السلعة التي ملكت بالمعاوضة كان اعتبار بقائها بعينها حولاً في محله. لكنه غير مراد قطعاً، لأن السلعة المملوكة بالمعاوضة على رأس المال لم يتجر بها و لم يعمل بها، و إنما كان العمل بشئها لا غير، كما هو ظاهر.

(٢) قال في المعتمد: «وجود رأس المال طول الحول شرط لوجوب الزكاة و استحبابها» فلو نقص رأس المال و لو قيراطاً- في الحول كله، أو في بعضه- لم تجب الزكاة، و إن كان ثمنه أضعاف النصاب. و عند بلوغ رأس المال يستأنف الحول. و على ذلك فقهاؤنا أجمع، و خالف الجمهور ..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٤

أثناء السنة- و لو حبة من قيراط- يوماً منها، سقطت الزكاة و المراد برأس المال الثمن المقابل للمتاع (١). و قدر الزكاة فيه ربع العشر، كما فى النقدين (٢). و الأقوى تعلقها بالعين، كما فى الزكاة الواجبة (٣). و إذا كان المتاع عروضاً فيكفى فى الزكاة بلوغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر.

و عن التذكرة: نسبتة إلى علمائنا، و عن المنتهى: الإجماع عليه، و عن غيرها:

ما هو قريب من ذلك. و يشهد له جملة من النصوص المتقدمة فى الشرائط السابقة و غيرها.

(١) أو قيمة المتاع حين قصد الاكتساب، بناء على ما تقدم منه.

(٢) لما تقدم فى الشرط الأول.

(٣) المشهور- كما عن جماعة، بل عن المنتهى: الإجماع عليه:-

أن الزكاة فى المقام تتعلق بالقيمة لا بالعين، فلو دفع من العين لم يكن أداء للفرض بل لبدله. إما لاستصحاب خلو العين عن الحق. و فيه: أنه معارض بمثله بالإضافة إلى القيمة. و إما لأن النصاب معتبر بالقيمة.

وفيه: أن ذلك أعم من المدعى. و إما لموثق إسحاق: «كل عرض فهو مردود إلى الدراهم و الدينار»

[١]. و فيه: أنه لا يخلو من إجمال، و من القريب أن يكون المراد منه أن العرض يقوم بالدراهم أو الدينار ليعرف وجود النصاب فيه. و

إما لمنافاة الاستحباب لمملك العين. و فيه: أنه ينافى ملك القيمة أيضاً. و إما لأن موضوع الزكاة هو مال التجارة من حيث كونه مالا، لا من حيث كونه مالا خاصاً، زيتاً، أو سمناً، أو ثياباً، أو نحو ذلك. فموضوع الزكاة هو نفس المالىة. و فيه: أن ذلك يقتضى التعلق بالعين

[١] لم نثر على الرواية فى مظانها، و لعلها نقل بالمعنى لما رواه فى الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ٧. و إن كان الظاهر خلافه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٥

[مسألة ١: إذا كان مال التجارة من النصب التى تجب فيها الزكاة]

(مسألة ١): إذا كان مال التجارة من النصب التى تجب فيها الزكاة، مثل أربعين شاة، أو ثلاثين بقرة، أو عشرين ديناراً، أو نحو ذلك.

فان اجتمع شرائط كليهما وجب إخراج الواجبة و سقطت زكاة التجارة (١)، و إن

من حيث كونها مالا، لا بالقيمة الخارجة عن العين. و إما لغير ذلك مما هو مثله، أو أولى منه بالإشكال. فإذا يتعين الأخذ بظاهر الأدلة الأولية المشرعة لها. و لأجل أن مساقها مساق أدلة الزكاة الواجبة، يتعين البناء على أن تعلقها كتعلقها. و قد تقدم الكلام فى كيفية تعلق الزكاة الواجبة. فراجع.

(١) بلا- خلافاً كما عن الخلاف، و عن المعبر و التذكرة و المنتهى و الدروس و مجمع البرهان و غيرها: الإجماع عليه. لقول النبى

(ص):

«لا ثنيا فى صدقة»

«١»، و

لمصحح زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل دفع إلى رجل مالا- قرضاً، على من زكاته، على المقرض أو على المقرض؟ قال (ع): لإبل زكاتها- إن كانت موضوعه عنده حولاً- على المقرض. قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال (ع): لا يزكى المال من وجهين في عام واحد» «٢».

و يمكن أن يقال: إن الحدين الشريفين إنما ينفيان اجتماع التشريعين و حينئذ ثبوت الزكاة الواجبة، و سقوط الزكاة المستحبة يتوقف على أهمية مقتضى التشريع في الأولى من مقتضى في الثانية، و لا طريق لإثباتها.

و مجرد كون التشريع في الثانية على نحو الاستحباب لا يقتضى كون مقتضى أضعف، بل قد يكون مقتضى الإباحة أقوى اقتضاء من مقتضى الوجوب أو الحرمة، كما لا يخفى.

(١) لم نعر على الرواية بهذا النص. نعم روى في مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٢: «و نهى أن يشي عليهم في عام مرتين».

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٦

اجتمعت شرائط إحداهما فقط، ثبت ما اجتمعت شرائطها (١) دون الأخرى.

[مسألة ٢: إذا كان مال التجارة أربعين غنماً سائمة]

(مسألة ٢): إذا كان مال التجارة أربعين غنماً سائمة فاعوضها في أثناء الحول بأربعين غنماً سائمة، سقط كلتا الزكاتين، بمعنى: أنه قطع حول كليهما، لا شرط بقاء عين النصاب طول الحول (٢)، فلا بد أن يبتدئ الحول من حين تملك الثانية.

نعم لو كان الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ناشئاً من اختلاف مقتضيهما بالشدة و الضعف، فالوجوب ناشئ عن مصلحة قوية و الاستحباب ناشئ عن مصلحة ضعيفة، كان تقديم تشريع الوجوب على تشريع الاستحباب في محله. لكنه خلاف التحقيق، فان التحقيق: أن الاختلاف بينهما ناشئ من اختلافهما في وجود مقتضى الترخيص و عدمه، فان وجد مقتضى الترخيص كان الطلب استحبابياً، و إن كان ناشئاً عن مصلحة قوية، و إن لم يوجد مقتضى الترخيص كان الطلب وجوبياً، و إن كان ناشئاً عن مصلحة ضعيفة.

اللهم إلا- أن يقال: ما ذكر مسلم، إلا- أن رفع الزكاة الواجبة في المقام يوجب تفويت المصلحة الملزمة بلا- مزاحم، و رفع الزكاة المستحبة يوجب تفويت المصلحة الملزمة مع المزاحم، و حيث يدور الأمر بينهما يتعين الثاني.

لكنه إنما يتم لو كان المقام من باب التزاحم. و إلا- فلو بنى على التعارض فتخصيص أدلة الزكاة المالية في المقام ليس بأولى من تخصيص أدلة زكاة التجارة.

(١) لإطلاق دليلها.

(٢) و لو بنى على عدم اعتبار ذلك- كما تقدم- ثبت زكاة التجارة لاجتماع شرائطها، و سقطت زكاة المال، لانقضاء حولان الحول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٧

[مسألة ٣: إذا ظهر في مال المضاربة ربح]

(مسألة ٣): إذا ظهر في مال المضاربة ربح كانت زكاة رأس المال - مع بلوغه النصاب - على رب المال (١)، و يضم إليه حصته من الربح (٢). و يستحب زكاته أيضاً إذا بلغ النصاب و تمّ حوله، بل لا يبعد كفاية (٣) مضي حول الأصل. و ليس في حصة العامل من الربح زكاة، إلا إذا بلغ

(١) بلا خلاف و لا إشكال، كما في الجواهر. لأن الزكاة على المالك و رأس المال ملك للمالك.
 (٢) يعني: إذا كان رأس المال النصاب الأول كما فرض، كفي في ثبوت الزكاة في الربح بلوغه النصاب الثاني، عملاً بإطلاق دليله. أما لو كان رأس المال لا يبلغ النصاب الأول إلا بضميمة الربح ضم إليه الربح.
 لكن لا بد من مضي الحول من حين ظهوره، فلو ظهر في الأثناء لم تثبت الزكاة بحلول الحول من حين الاكتساب، لعدم مضي الحول على النصاب كما هو المفروض. و سينبه عليه المصنف (ره).
 ثمّ إنه قد يتأمل في صدق مال التجارة على الربح، لعدم قصد التكسب به. و فيه: أن المراد من مال التجارة المال الذي وردت عليه التجارة، و هو رأس المال، و صدقه على المتاع باعتبار بدليته عنه، و كذا صدق حولان الحول عليه. فإذا كان المتاع مال التجارة بهذه العناية، ثبتت فيه الزكاة.

و قصد التكسب المعتبر في الصدق إنما يعتبر في رأس المال الذي قصد إجراء المعوضة عليه للاسترباح.
 (٣) لا يخلو من إشكال، إذ هو خلاف ظاهر الأدلة المعتبرة للحول.
 فإن الربح إذا كان ملحوظاً نصاباً ثانياً لوحظت الشرائط بأجمعها بالإضافة إليه نفسه، و وجودها بالإضافة إلى رأس المال غير كاف في الثبوت. و لا فرق بين مضي الحول غيره من الشرائط.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٨
 النصاب، مع اجتماع الشرائط (١). لكن ليس له التأديء من العين (٢)، إلا بإذن المالك، أو بعد القسمة.

[(مسألة ٤): الزكاة الواجبة مقدمة على الدين]

(مسألة ٤): الزكاة الواجبة مقدمة على الدين (٣)، سواء كان مطالباً به أولاً، ما دامت عينها موجودة، بل

(١) عملاً بأدلة نفى الزكاة و ثبوتها، و شرطية الشرائط. و ما ذكره هو المشهور. و عن الكركي: عدم ثبوت الزكاة في حصة العامل، و عن الأردبيلي الميل إليه: إما لأن العامل لا يملك الربح إلا بعد الإففاض أو القسمة و فيه: أن المشهور كون الملك بالظهور، و لا يتوقف على ما ذكر. فتأمل.

و إما لعدم التمكن من التصرف، الذي هو شرط الزكاة. و فيه: أن المنع الناشئ عن الشركة غير قادح في ثبوت الزكاة. و إما لاختصاص أدلة زكاة التجارة بالتاجر، فلا تشمل العامل. و فيه: أنك عرفت أن مال التجارة أعم من العين و المنفعة، و عمل العامل من قبيل الثاني، فالمضاربة نوع من التجارة على العمل. و إما

لموثق سماعة: «عن الرجل يربح في السنة خمسمائة و ستمائة و سبعمائة، هي نفقته، و أصل المال مضاربة. قال (ع): ليس عليه في الربح زكاة» (١).

و فيه: أن ظاهر قوله (ع):

(نفقته)

أنها لا يحول عليها الحول، فلا يثبت المدعى. وإما لعدم تمامية ملك الربح، لأنه وقاية لرأس المال. وفيه: أن كونه وقاية لا يوجب نقصاً في الملك، غاية الأمر: أن المملوك في معرض الزوال والانتفاء، و مجرد ذلك لا يوجب قصوراً في الملك.

(٢) لأنها تصرف في المال المشترك، الذي لا يجوز التصرف فيه بغير إذن الشريك.

(٣) بلا خلاف ولا إشكال، لتعلقها بالعين.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٠٩

.....

لا يصح وفاؤه بها (١) بدفع تمام النصاب. نعم مع تلفها، و صيرورتها في الذمة حالها حال سائر الديون (٢). و أما زكاة التجارة فالدين المطالب به مقدم عليها، حيث أنها مستحبة، سواء قلنا بتعلقها بالعين أو بالقيمة. و أما مع عدم المطالبة، فيجوز تقديمها على القولين أيضاً، بل مع المطالبة، أيضاً إذا أداها صحت و أجزاء، و إن كان آثماً من حيث ترك الواجب.

[مسألة ٥: إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية]

(مسألة ٥): إذا كان مال التجارة أحد النصب المالية، و اختلف مبدء حولهما، فان تقدم حول المالية سقطت الزكاة للتجارة (٣)، و إن انعكس، فان اعطى زكاة التجارة قبل حلول حول المالية سقطت، و إلا كان كما لو حال الحولان معاً في سقوط مال التجارة.

[مسألة ٦: لو كان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه في أثناء الحول]

(مسألة ٦): لو كان رأس المال أقل من النصاب ثم بلغه في أثناء الحول، استأنف الحول عند بلوغه (٤).

[مسألة ٧: إذا كان له تجارتان، و لكل منهما رأس مال]

(مسألة ٧): إذا كان له تجارتان، و لكل منهما رأس مال، فلكل منهما شروطه (٥) و حكمه، فإن حصلت في أحدهما دون الأخرى استحبت فيها فقط. و لا يجبر خسران

(١) لما تقدم: من المنع من التصرف في النصاب، لتعلق الزكاة به.

(٢) بل لا تبعد دعوى أهميتها منها، كما يظهر من ملاحظة أدلة وجوبها. و بقیة المسألة ظاهرة.

(٣) لنقص النصاب في أثناء الحول. و منه يظهر وجه ما بعده.

(٤) بلا خلاف و لا شبهة كما قيل. و قد تقدمت الإشارة إلى وجهه.

(٥) للتعدد المانع من إلحاق إحداهما للأخرى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٠

إحداهما بربح الأخرى.

[الثاني مما يستحب فيه الزكاة: كل ما يكال أو يوزن]

الثاني مما يستحب فيه الزكاة: كل ما يكال أو يوزن (١) مما أنبتته الأرض، عدا الغلات الأربع فإنها واجبة فيها، و عدا الخضر، كالبقول، و الفواكه: و الباذنجان، و الخيار، و البطيخ و نحوها.

ففى صحیحة زرارة: «عفا رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) عن الخضر. قلت: و ما الخضر؟ قال (ع): كل شيء لا يكون له بقاء، البقل و البطيخ و الفواكه و شبه ذلك، مما يكون سريع الفساد ..» (١). و حكم ما يخرج من الأرض، مما يستحب فيه الزكاة، حكم الغلات الأربع، فى قدر النصاب، و قدر ما يخرج منها، و فى السقى و الزرع و نحو ذلك.

[الثالث: الخيل الإناث]

الثالث: الخيل الإناث. بشرط أن تكون سائمه، و يحول عليها الحول. و لا بأس بكونها عوامل، ففى العتاق منها- و هى التى تولدت من عربين- كل سنة ديناران، هما مثقال و نصف صيرفى. و فى البراذين من كل سنة دينار، ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى. و الظاهر ثبوتها حتى مع الاشتراك فلو ملك اثنان فرساً تثبت الزكاة بينهما.

[الرابع: حاصل العقار المتخذ للنماء]

الرابع: حاصل العقار المتخذ للنماء، من البساتين، و الدكاكين، و المساكن، و الحمامات، و الخانات، و نحوها. و الظاهر اشتراط النصاب، و الحول. و القدر المخرج ربع (١) قد تقدم الكلام فى الموارد المذكورة إجمالاً. فراجع.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١١

العشر، مثل النقدين.

[الخامس: الحلى]

الخامس: الحلى. و زكاته إعارته لمؤمن.

[السادس: المال الغائب، أو المدفون]

السادس: المال الغائب، أو المدفون الذى لا يتمكن من التصرف فيه، إذا حال عليه حولان أو أحوال، فيستحب زكاته لسنة واحدة بعد التمكن.

[السابع: إذا تصرف فى النصاب بالمعاضة فى أثناء الحول بقصد الفرار من الزكاة]

السابع: إذا تصرف في النصاب بالمعاوضة في أثناء الحول بقصد الفرار من الزكاة، فإنه يستحب إخراج زكاته بعد الحول.

[فصل في أصناف المستحقين للزكاة]

إشارة

فصل في أصناف المستحقين للزكاة و مصارفها: ثمانية (١):

[الأول و الثاني: الفقير و المسكين]

إشارة

الأول و الثاني: الفقير و المسكين (٢).

فصل في أصناف المستحقين للزكاة

(١) بنص القرآن [١]، و إجماع المسلمين، كذا في المستند. و قريب منه ما عن غيره. لكن في الشرائع: عدها سبعة، يجعل الفقير و المسكين صنفاً واحداً. لكنه خلاف ما عرفت، و خلاف صريح بعض النصوص. و عن أبي حنيفة: أن العاملين يعطون عوضاً و أجراً، لا زكاة. و فيه ما يأتي في محله. (٢) قد وقع الخلاف في اتحادهما معنى و تغايرهما، مع التساوى بينهما

[١] يشير بذلك إلى قوله تعالى «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٢

و الثاني أسوأ حالاً (١) من الأول. و الفقير الشرعى من لا يملك

في المصداق و عدمه. و قد حكى غير واحد: الاتفاق على دخول أحدهما في الآخر عند الانفراد و عدمه عند الاجتماع. كما لا إشكال في أن المسوخ لاعتنائهما من الزكاة عنوان خاص تعرضت له النصوص، فيكون هو المدار في الجواز و عدمه. و لأجل ذلك لا ثمره مهمة في تحقيق ذلك. إلا- بناء على وجوب البسط في المقام، و فيما لو أوصى أو وقف أو نذر للفقير أو للمسكين إذا قصد معنى اللفظ إجمالاً.

و الذى يظهر من

صحيح أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله (ع):

قول الله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ ..). قال (ع):

الفقير الذى لا يسأل الناس، و المسكين أجهد منه، و البائس أجهدهم» (١)

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سأله عن الفقير والمسكين فقال (ع): الفقير الذي لا يسأل، والمسكين الذي هو أجهد منه، الذي يسأل» (٢)

مغايرتهما مفهوماً ومصادقاً. ودعوى ظهورهما في تفسير الفقير والمسكين في آية الزكاة في غير محلها، إذ لا قرينة على ذلك في الثاني والأول وإن كان مورده الآية، لكنه - بقرينة ذكر البائس - ظاهر في إرادة تفسير اللفظين مطلقاً، فالعمل عليهما في جميع الموارد في محله.

(١) كما هو المشهور. و يقتضيه الصحيحان المذكوران. و عن ابن إدريس: أن الفقير أسوأ حالاً - من المسكين، و حكى أيضاً عن جماعة من الفقهاء و اللغويين. و استدلل لهم ببعض الوجوه، الضعيفة في نفسها، فضلاً عن صلاحيتها لمعارضة الصحيحين.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٣

مئونة السنة له (١) و لعياله، و الغنى الشرعى بخلافه. فمن كان

(١) كما هو المشهور، المنسوب إلى محققى المذهب، و عن جماعة:

أن عليه عامة المتأخرين. و يشهد له جملة من النصوص، مثل: ما

في صحيح أبي بصير: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: يأخذ الزكاة صاحب السبعمائه إذا لم يجد غيره. قلت: فان صاحب السبعمائه تجب عليه الزكاة؟ قال (ع):

زكاته صدقة على عياله، و لا يأخذها إلا أن يكون إذا اعتمد على السبعمائه أنفذاها في أقل من سنة، فهذا يأخذها. و لا تحل الزكاة لمن كان محترفاً و عنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة» (١)

، و الصحيح

عن على بن إسماعيل عن أبي الحسن (ع): «عن السائل عنده قوت يوم، أ له أن يسأل؟ و إن أعطى شيئاً أ له أن يقبل؟ قال (ع): يأخذ - و عنده قوت شهر - ما يكفيه لسنة من الزكاة، لأنها إنما هي من سنة إلى سنة» (٢)

، و ما

عن المقنعة: من المرسل عن يونس بن عمار: «سمعت الصادق (ع) يقول: تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، و تجب الفطرة على من عنده قوت السنة» (٣).

فان الوصف و إن لم يكن له مفهوم، لكن ورود الكلام في مقام التحديد يدل عليه. فتأمل. و تدل عليه أيضاً النصوص الآتية، فإن الظاهر من إطلاق الكفاية و القوت فيها أنهما بلحاظ السنة، لا الأقل، و لا الأكثر.

هذا و ربما قيل: بأن المراد من الفقير من لم يملك أحد النصب الزكوية.

و في الجواهر: «لم نعرف القائل به ..». و نسب الى الشيخ تارة،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٤

.....

و إلى الخلاف أخرى، و إلى المفيد و السيد ثالثاً. لكن النسبة غير محققة.

نعم عن الخلاف في باب الفطرة: «تجب زكاة الفطرة على من ملك نصاباً تجب فيه الزكاة، أو قيمة نصاب. و به قال أبو حنيفة..».

و كيف كان فاستدل له بالنبوي- المروي مضمونه في نصوصنا أيضاً «١» كما في الجواهر-

قال (ص): لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله (ص)

فان هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله تعالى قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» «٢».

و فيه: أنه لم يتعرض فيه لتفسير مفهوم الغنى و الفقر. غاية الأمر: أن ما دل على وجوب الزكاة بملك النصاب، يقتضى أن يكون

الأغنياء في الحديث مراداً منه من يملك أحد النصب الزكوية، و الفقير من لم يكن كذلك، و الاستعمال أعم من الحقيقة. مع أن

البناء على أن من يملك الملايين من الدور و العقارات لا- يكون غنياً، و يكون فقيراً يجوز إعطاؤه من الزكاة، لأنه لا يملك أحد

النصب الزكوية، و أن من عنده خمسة أوسق من الشعير لا تفي بقوت يوم من سنته يكون غنياً لا يجوز إعطاؤه من الزكاة، مع ضرورته

إليها، خلاف النصوص بل خلاف الضرورة. و كون المعيار مقدار مائة النصاب لا عينه- كما في عبارة الخلاف المتقدمة- لا يدل عليه

النبوي المذكور.

و

بصحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «لا تحل لمن كان عنده أربعون درهماً، يحول عليها الحول، أن يأخذها. و ان أخذها

أخذها حراماً» «٣».

و فيه- مع أنه أجنبي عن الدعوى-: أنه يجب حمله على

(١) لاحظ الوسائل باب: ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه.

(٢) كنز العمال ج ٣ حديث: ٣٩٦٤، ٣٩٦٥، و سنن البيهقي ج ٤ صفحة ٩٦، ١٠١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٥

عنده ضيعة أو عقار أو مواش أو نحو ذلك، تقوم بكفايته و كفاية عياله في طول السنة، لا يجوز له أخذ الزكاة (١).

و كذا إذا كان له رأس مال يقول ربحه بمؤنته (٢)، أو كان له

ما لا ينافي ما تقدم جمعاً. و لعل المراد به صورة عدم الحاجة، بحيث تزيد على نفقته، كما يشير إليه قوله (ع):

«يحول عليها الحول»

. و عن المفاتيح: أن الفقير من لم يقدر على كفايته و كفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام، بربح مال، أو غله، أو صنعه. حاكياً له

عن المبسوط. و المراد منه لا يخلو من إجمال، لاحتمال كون قوله:

«على الدوام»

قيداً لقوله:

«يلزمه»

. كما يحتمل أن يكون قيداً للكفاية.

و كيف كان فدليله غير ظاهر، لما عرفت من أن مفاد النصوص القول المشهور.

(١) بلا إشكال. و

في موثق سماعة: «عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار و الخادم؟ فقال (ع): نعم. إلا أن تكون داره دار غلة، فخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه و عياله، فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه و عياله - في طعامهم و كسوتهم و حاجتهم - من غير إسراف، فقد حلت له الزكاة. فإن كانت غلتها تكفيهم فلا» (١).

(٢) بلا إشكال و لا خلاف، و تقتضيه النصوص المتقدمة، و

في موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع): «قد تحل الزكاة لصاحب السبعمائه، و تحرم على صاحب الخمسين درهماً. فقلت له: و كيف يكون هذا؟ قال (ع):

إذا كان صاحب السبعمائه له عيال كثير، فلو قسمها بينهم لم تكفه، فليعف عنها نفسه، و ليأخذها لعياله. و أما صاحب الخمسين فإنه يحرم عليه إذا كان وحده، و هو محترف يعمل بها، و هو يصيب منها ما يكفيه إن شاء الله» (٢).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مستحقي الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٦

من النقدين أو الجنس ما يكفيه (١) و عياله، و إن كان لسنة واحدة.

و أما إذا كان أقل من مقدار كفاية سنته يجوز له أخذها (٢)

(١) كما تقتضيه النصوص السابقة.

(٢) أما إذا لم يكن رأس المال مع الربح كافياً لمؤنة السنة فالظاهر أنه لا إشكال فيه. و أما إذا كان رأس المال وحده كافياً لمؤنة السنة، فالمنسوب إلى الشيخ و المحقق و العلامة و غيرهم: جواز الأخذ، بل عن الأردبيلي (ره): نسبتته إلى صريح الأصحاب. و استدلل لهم

بخبر هارون بن حمزة: «قلت لأبي عبد الله (ع): يروى عن النبي (ص) أنه قال: لا تحل الصدقة لغنى، و لا لذي مرة سوى، فقال (ع): لا تصلح لغنى. قال: فقلت له: الرجل يكون له ثلاثمائة درهم في بضاعة، و له عيال، فإن أقبل عليها أكلها عياله و لم يكتفوا بربحها. قال (ع): فلينظر ما يستفضل منها فيأكله هو و من يسعه ذلك و ليأخذ لمن لم يسعه من عياله» (١).

لكن الظاهر منه صورة كفاية رأس المال بضميمة الربح، لأن موضوع السؤال الدراهم المشغولة بضاعة، فلا يشمل صورة كفاية رأس المال وحده في مؤنة السنة. و الظاهر أن مثله:

صحيح معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم أو أربعمائه درهم، و له عيال، و هو يحترف فلا يصيب نفقته فيها، أ يكب فيأكلها و لا يأخذ الزكاة، أو يأخذ الزكاة؟ قال (ع): لا بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه و من وسعه ذلك من عياله، و يأخذ البقية من الزكاة، و يتصرف بهذه لا ينفقها» (٢).

فان الظاهر من النفقة فيه نفقته السنة، فالمراد من قوله:

«أ يكب فيأكلها»

يعنى في نفقته،

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٧

.....

يعنى: يأكلها كلها فى نفقته. و موضوع السؤال فيه الدراهم التى يحترف بها، فىكون المراد أن يأكلها مع ربحها.

و أما

خبر أبى بصير قال: «سألت أباً عبد الله (ع) عن رجل له ثمانمائة درهم، و هو رجل خفاف، و له عيال كثير، أله أن يأخذ من الزكاة؟ فقال (ع): يا أباً محمد أ يربح فى دراهمه ما يقوت به عياله و يفضل؟ قال: نعم. قال (ع): كم يفضل؟ قال: لا أدرى. قال (ع): إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة، و إن كان أقل من نصف القوت أخذ الزكاة» «١».

فظاره مخالف للإجماع، و ما عرفت من موثق سماعه

و غيره، فلا- مجال للاستدلال به على المقام. فتأمل. و من هنا يشكل القول بجواز أخذ الزكاة إذا كان رأس المال وحده كافياً بمؤنة السنة.

و ربما يستدل على العدم بصحيح أبى بصير

و موثق سماعه الثانى

المتقدمين «٢» لكن الظاهر منهما كون السبعمئة ليست مال التجارة، بقريئته المقابلة للمحترف لا- أقل من عدم الإطلاق المانع من

الاستدلال بهما على المقام. نعم موثق سماعه الأول

يقتضى إطلاقه جواز أخذ الزكاة لصاحب الدار التى لا تفى غلتها بالمؤنة، و إن كانت وحدها كافية فيها «٣»، فان ثبت عدم الفصل بينها و بين رأس المال أمكن التعدى اليه، و إلا وجب الاقتصار عليها دونه.

نعم يمكن التعدى منها إلى كل ثابت، من ضيعة أو عقار أو دكان أو خان أو نحوها، للاشتراك بينها فى صعوبة التبعيض فى الإنفاق

منها ببيع بعضها و فى لزوم الوهن و الحرج نوعاً بذلك، بخلاف مثل الدراهم و الحيوان و الحبوب و نحوها. نعم يستفاد من رواية عبد

العزیز الآتية جواز تناول الزكاة إذا كان ثلم رأس المال يوجب فوات ما به معاشه و قوته، لا مطلقاً. لكنها

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٢) تقدم ذكرهما قريباً فى أوائل هذا الفصل.

(٣) تقدم ذكرهما قريباً فى أوائل هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٨

و على هذا فلو كان عنده بمقدار الكفاية و نقص عنه- بعد صرف بعضه فى أثناء السنة- يجوز له الأخذ، و لا يلزم أن يصبر إلى آخر

السنة حتى يتم ما عنده (١)، ففى كل وقت ليس عنده مقدار الكفاية المذكورة يجوز له الأخذ.

و كذا لا يجوز لمن كان ذا صنعة (٢)

(١) لصدق عدم ملك ما يكفى لسنة، فلو كان رأس ماله يكفى لسنة و ربحه لا يكفى، و قلنا بعدم جواز أخذ الزكاة حينئذ، فإذا أنفق من رأس ماله بمقدار لا يبقى منه ما به الكفاية، جاز له أخذها.

(٢) بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه كذا فى الجواهر. و يشهد له

مصحح زرارة عن أبى جعفر (ع): «سمعتة يقول: إن الصدقة لا تحل لمحترف، و لا لذى مرة سوى قوى، فتنزهوا عنها» (١)

و ،

صحيحه- المروى عن معانى الأخبار- عن أبى جعفر (ع):

«قال رسول الله (ص): لا تحل الصدقة لغنى، و لا لذى مرة سوى، و لا لمحترف، و لا لقوى. قلنا: ما معنى هذا؟ قال (ع): لا يحل له أن يأخذها و هو يقدر أن يكف نفسه عنها» (٢).

و نحوهما خبر أبى البخترى عن على (ع)

«٣». و أما ما

عن الصدوق فى الفقيه من قوله: «و فى حديث آخر عن الصادق (ع): أنه قال: قد قال رسول (ص) إن الصدقة لا تحل لغنى و لم يقل: و لا لذى مرة سوى» (٤)

فلا يصلح لمعارضة ما ذكره.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢١٩

أو كسب يحصل منهما مقدار مئوته (١). و الأحوط عدم أخذ القادر على الاكتساب إذا لم يفعل تكاسلا (٢).

و لا سيما مع قرب احتمال أن يكون عين

الصحيح لمعاوية بن وهب: «قلت لأبى عبد الله (ع): يروون عن النبى (ص): أن الصدقة لا تحل لغنى، و لا لذى مرة سوى، فقال أبو

عبد الله (ع): لا تصلح لغنى» (١)

، فيكون الصدوق (ره) قد فهم من اقتصار الامام (ع) على قوله:

«لا تصلح لغنى»

عدم صحة نقل قوله (ص):

«و لا لذى ..»

. و إن كان من المحتمل أيضاً أن يكون الوجه فى الاقتصار عليه أمراً آخر- كما قيل- مثل عدم الاحتياج اليه لدخوله فى الغنى، أو غير

ذلك، مما يقتضيه الجمع بينه و بين الصحيح.

(١) كما هو المعروف. بل قيل: إنه إجماع لو كان محترفاً فعلاً.

نعم عن الخلاف: جواز دفع الزكاة إلى المكتسب، من دون اشتراط قصور كسبه. لكنه غير ظاهر، بعد ما عرفت من النصوص المتقدمة.

و مجرد صدق عدم ملك مئونة السنة غير كاف فى جواز رفع اليد عنها، كما هو ظاهر.

(٢) قد استظهر في الجواهر من عبارات المقنعة و الغنية و السرائر و غيرها المنع. كما أنه استظهر من عبارات النهاية و التحرير و الدروس و البيان الجواز، و اختاره هو. موجهاً له: بأن صحيح زارة المتقدم و إن كان ظاهره المنع لكن مصححه ظاهر في الجواز، بقرينة

قوله (ع) فيه: «فتنزهوا عنها» (٢).

و يقتضيه أيضاً صحيح معاوية المتقدم

، لاقتصاره على ذكر الغنى، الظاهر في الاقتصار في المنع عليه (٣). و فيه. أنه لو تم ذلك اقتضى الجواز في ذى الصنعة و المتحرف فعلاً، لانحصار الدليل على المنع

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٢) تقدم ذكر الرويتين قريباً: فلاحظ.

(٣) تقدم ذكر الرويتين قريباً: فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٠

[مسألة ١: لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته، لكن عينه تكفيه]

(مسألة ١): لو كان له رأس مال لا يقوم ربحه بمؤنته، لكن عينه تكفيه، لا يجب عليه صرفها في مؤنته (١) بل يجوز له إبقاؤه للاتجار به و أخذ البقية من الزكاة و كذا لو كان صاحب صنعة (٢) تقوم آلاتها، أو صاحب

فيهما بما ذكر من النصوص. مضافاً الى أن ظهور قوله (ع):

«فتنزهوا»

في الكراهة، ليس أقوى من ظهور:

«و لا يحل»

في الحرمة، فلا يصلح قرينه على صرفها إليها. و لا سيما بقرينه ذكره في سياق الغنى الممنوع عنها ضرورة. و ما عساه يظهر من بعض، من الإجماع على جواز إعطاء ذى الصنعة إذا أعرض عنها، لا مجال للاعتماد عليه لو تم، لمخالفته لظاهر جماعه من الأعظم. و إطلاق الأدلة مقيد بما ذكر. و السيرة على الإعطاء ممنوعة بنحو يعتد بها. و لا سيما مع احتمال اختصاصها بصورة العجز عن التكسب فعلاً، و إن كان قادراً عليه قبل ذلك فتركه اختياراً، فإنه لا بأس بالبناء على الجواز في الفرض، للعجز عن التكسب و الاحتياج إلى النفقة. و مجرد ترك التكسب بالاختيار لا يخرج عن موضوع جواز الأخذ، كما ذكره في الجواهر.

(١) قد عرفت الكلام فيه. كما عرفت أنه إذا صرف منه مقداراً و بقي منه ما يفى بضميمة الربح بمؤنته جاز الأخذ حينئذ.

(٢) يمكن استفادة ذلك من رواية عبد العزيز بن المهتدي، المتضمنة لعدم وجوب بيع الغلام و الجمل و هو معيشته و قوته

«١»، المراد به كونهما مما يتوقف عليه القوت الذي لا بد منه و ضروري للإنسان، فيتعدى منهما إلى كل ما يكون كذلك، حتى رأس المال إذا كان كذلك.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢١

ضبعة (١) تقوم قيمتها بمؤنته، و لكن لا- يكفيه الحاصل منهما لا يجب عليه بيعها و صرف العوض فى المؤنة، بل يبقياها و يأخذ من الزكاة بقية المؤنة.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٢٢١

[(مسألة ٢): يجوز أن يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته دفعة]

(مسألة ٢): يجوز أن يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤنة سنته (٢) دفعه، فلا يلزم الاقتصار على مقدار مؤنة

(١) كما هو المعروف. و تدل عليه موثقة سماعه، كما تقدم

«١». (٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن المنتهى: «يجوز أن يعطى الفقير ما يغنيه و ما يزيد على غناه، و هو قول علمائنا أجمع ..». و قد يظهر ذلك من العبارات المتعرضة لنقل الخلاف فى ذلك فىمن يقصر كسبه أو حرفته عن مؤنة السنة، مع عدم نقل خلاف فى غيره.

و كيف كان فيشهد له- مضافاً إلى إطلاق أدلة الوجوب- جملة من النصوص المتضمنة لجواز إعطاء الفقير إلى أن يصير غنياً، كموثق عمار عن أبى عبد الله (ع): «سئل كم يعطى الرجل من الزكاة؟ فقال: قال أبو جعفر (ع): إذا أعطيت فأغنه» «٢».

و نحوه خبر سعيد بن غزوان

«٣» و خبر إسحاق بن عمار

«٤» و غيرهما. و

فى خبر بشير بن بشار: «قلت للرجل- يعنى أبا الحسن (ع):- ما حد المؤمن الذى يعطى الزكاة؟

قال (ع): يعطى المؤمن ثلاثة آلاف. ثم قال (ع): و عشرة آلاف و يعطى الفاجر بقدر، لأن المؤمن ينفقها فى طاعة الله تعالى، و الفاجر فى

(١) لاحظ أوائل الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٢

.....

معصية الله تعالى» «١».

و

في صحيح أبي بصير: «فليعطه ما يأكل، و يشرب، و يكتسى، و يتزوج، و يتصدق، و يحج» (٢).

لكن الأخير غير ظاهر في سهم الفقراء. و خبر بشير ضعيف بالإرسال و ما قبله غير ظاهر في الغنى العرفي، بل ظاهر في الغنى الشرعي، فغايه مفاده الدلالة على جواز إعطاء مقدار كفاية السنة، و لا تعرض فيه للزائد على ذلك، لا بالصرحة، و لا بالإطلاق. مضافاً إلى ما قد يظهر مما تقدم من صحيح معاوية بن وهب

(٣)، و خبر الغنوي

(٤)، و موثق سماعه

(٥) من لزوم الاقتصار على مقدار الكفاية. و إن كان مورد الجميع من كان له رأس مال يقصر ربحه عن مئونة السنة، إلا أنه يمكن التحدى إلى غيره، بإلغاء خصوصية مورده عرفاً.

اللهم إلا أن يقال: الأمر بإعفاء نفسه- في موثق سماعه

- أو نفسه و بعض عياله- في الصحيح و الخبر- محمول على الاستحباب إجماعاً، إذ لا كلام في جواز تناوله لنفسه من الزكاة. و يشير إليه التعبير بالعفة في الموثق. و ان شئت قلت: ما تضمنته الأخبار المذكورة أجنبي عن الدعوى، و لأجل عدم القول بوجوبه تعين حملها على الاستحباب. و عليه فالعمدة في الاشكال: عدم صلاحية النصوص السابقة لإثبات الجواز. اللهم إلا- أن يدعى انجبار المرسل بدعوى الإجماع المحكى عن المنتهى. أو يعتمد على الإجماع نفسه، و لا- سيما مع اعتضاده بظهور دعواه من غيره أيضاً، و بإطلاق الأدلة

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) تقدم ذكره في أوائل الفصل.

(٤) المراد به: هو خبر هارون بن حمزة المتقدم في أوائل هذا الفصل.

(٥) المراد به: هو موثق سماعه الثاني المتقدم في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٣

سنة واحدة. و كذا في الكاسب الذي لا يفى كسبه بمؤنة سنته أو صاحب الضيعة التي لا تفي حاصلها، أو التاجر الذي لا يفى ربح تجارته بمؤنة سنته. و لا يلزم الاقتصار على إعطاء التتمه بل يجوز دفع ما يكفيه لسنين، بل يجوز جعله غنياً عرفياً. و إن كان الأحوط الاقتصار (١). نعم لو أعطاه دفعات لا يجوز- بعد أن حصل (٢) عنده مئونة السنة- أن يعطى شيئاً و لو قليلاً ما دام كذلك.

[مسألة (٣): دار السكنى، و الخادم، و فرس الركوب المحتاج إليها بحسب حاله]

(مسألة ٣): دار السكنى، و الخادم، و فرس الركوب المحتاج (٣) إليها بحسب حاله و لو لعزة و شرفه- لا يمنع من إعطاء الزكاة (٤) و أخذها. بل و لو كانت متعددة، مع الحاجة إليها. و كذا الثياب و الألبسة، الصيفية و الشتوية، السفريه و الحضريه، و لو كانت للتجمل، و أثاث البيت، من الفروش

الأولية، بناء على عدم صلاحية النصوص الأولى لتقييدها، لعدم كونها واردة في مقام التحديد، لتدل على عدم جواز دفع الزائد على المؤنة.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) لصيرورته بذلك غنياً.

(٣) عن التذكرة: أنه لا يعلم خلافاً فيها، وفي ثياب التجمل. ويستفاد حكمها - وحكم ما يأتي - من النصوص الآتية.

(٤) بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، كذا في الجواهر. ويشهد له موثق سماعه المتقدم في عدم جواز أخذ الغنى من الزكاة

و

مصحيح ابن أذينة عن غير واحد عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «أنهما سئلا عن الرجل يكون له دار و خادم أو عبد، أ يقبل الزكاة؟»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٤

والظروف و سائر ما يحتاج اليه، فلا يجب بيعها في المؤنة، بل لو كان فاقداً لها مع الحاجة جاز أخذ الزكاة لشرائها (١). وكذا يجوز أخذها لشراء الدار، و الخادم، و فرس الركوب و الكتب العلمية و نحوها، مع الحاجة إليها. نعم لو كان عنده من المذكورات أو بعضها أزيد من مقدار حاجته - بحسب حاله - وجب صرفه في المؤنة. بل إذا كانت عنده دار تزيد عن حاجته، و أمكنه بيع المقدار الزائد منها عن حاجته، وجب بيعه (٢). بل لو كانت له دار تندفع حاجته بأقل

قال (ع): نعم، إن الدار و الخادم ليسا بمال» (١)

و

خير عبد العزيز:

قال «دخلت أنا و أبو بصير على أبي عبد الله (ع) فقال له أبو بصير:

إن لنا صديقاً

.. (إلى أن قال):

و له دار تسوى أربعة آلاف درهم و له جارية، و له غلام يستقى على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة سوى علف الجمل، و له عيال، أ له أن يأخذ من الزكاة؟ قال (ع)، نعم. قال: و له هذه العروض؟ فقال: يا أبا محمد فتأمرني أن أمره أن يبيع داره، و هي عزه و مسقط رأسه، أو يبيع خادمه الذي يقيه الحر و البرد، و يصون وجهه و وجه عياله. أو أمره أن يبيع غلامه و جملة، و هو معيشته و قوته؟! بل يأخذ الزكاة فهي له حلال، و لا يبيع داره، و لا غلامه، و لا جملة» (٢).

و نحوها غيرها.

(١) لأنها من النفقة.

(٢) كما استظهره في محكى المدارك و غيره. و هو كذلك، إذ لا تشمله أدلة الاستثناء.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٥

منها قيمة، فالأحوط بيعها (١) و شراء الأدون. و كذا فى العبد، و الجارية، و الفرس.

[مسألة (٤): إذا كان يقدر على التكسب لكن ينافى شأنه]

(مسألة ٤): إذا كان يقدر على التكسب لكن ينافى شأنه، كما لو كان قادراً على الاحتطاب و الاحتشاش غير اللاتقين بحاله، يجوز له أخذ الزكاة (٢). و كذا إذا كان عسراً و مشقّة- من جهه كبر، أو مرض، أو ضعف- فلا يجب عليه التكسب حينئذ.

[مسألة (٥): إذا كان صاحب حرفه و صنعة، و لكن لا يمكنه الاشتغال بها]

(مسألة ٥): إذا كان صاحب حرفه و صنعة، و لكن لا يمكنه الاشتغال بها، من جهه فقد الآلات، أو عدم الطالب جاز له أخذ الزكاة (٣).

[مسألة (٦): إذا لم يكن له حرفه و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة]

(مسألة ٦): إذا لم يكن له حرفه و لكن يمكنه تعلمها من غير مشقة، ففى وجوب التعلم (٤)، و حرمة أخذ الزكاة بتركه إشكال. و الأحوط التعلم، و ترك الأخذ بعده. نعم

(١) بل هو الظاهر، فإنه نظير الفرض السابق. و من هنا يشكل الفرق بينهما، كما حكى.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و يستفاد من نصوص استثناء العبد و الخادم المتقدمة، و لا سيما خبر عبد العزيز

«١». (٣) بلا خلاف ظاهر، لصدق الفقير عليه.

(٤) لا ينبغي التأمل فى عدم وجوب التعلم تكليفاً، إذ لا دليل عليه.

نعم يختص الإشكال فى جواز أخذ الزكاة مع قدرته عليه و عدمه. و يتعين حينئذ التفصيل بين كونه قادراً فعلاً عرفاً على التعيش، بلا حاجة الى الزكاة-

(١) تقدم ذكره فى المسألة: ٣ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٦

ما دام مشغلاً بالتعلم لا مانع من أخذها (١).

[مسألة (٧): من لا يتمكن من التكسب طول السنة إلا فى يوم أو أسبوع مثلاً]

(مسألة ٧): من لا يتمكن من التكسب طول السنة إلا فى يوم أو أسبوع مثلاً، و لكن يحصل له فى ذلك اليوم أو الأسبوع مقدار مؤونة السنة، فتركه و بقى طول السنة لا يقدر على الاكتساب، لا يبعد جواز أخذه (٢) و إن قلنا أنه عاص بالترك (٣) فى ذلك اليوم أو الأسبوع، لصدق الفقير عليه حينئذ.

[مسألة ٨: لو اشتغل القادر على الكسب بطلب العلم المانع عنه]

(مسألة ٨): لو اشتغل القادر على الكسب بطلب العلم المانع عنه يجوز له أخذ الزكاة، إذا كان مما يجب تعلمه عيناً أو كفاية (٤). و كذا إذا كان مما يستحب تعلمه،

لسهولة التعلم، و عدم احتياجه إلى وقت طويل - و بين غيره، ففي الأول لا يجوز له أخذها، لما تقدم في حكم القادر على الاكتساب. و في الثاني يجوز لصدق الفقير عليه.

(١) هذا إذا لم يكن قادراً فعلاً - على التعيش بدون الزكاة. أما لو كان قادراً على ذلك - و لو بالاستدانة، لسهولة الوفاء بعد التعلم و الاكتساب بالحرفة - فجواز الأخذ غير ظاهر، لصدق كونه قادراً على أن يكف نفسه عنها. لكن الإنصاف: أن الظاهر من القدرة المذكورة. إلا يشمل مثل استدائه مع طول المدة. (٢) لصدق كونه لا يقدر أن يكف نفسه عنها.

(٣) لا وجه ظاهر لهذا العصيان، إذ لا ريب في أنه يجوز للغنى أن يجعل نفسه فقيراً، كما يجوز للفقير أن يجعل نفسه غنياً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٤) المحكى عن جماعة - منهم العلامة و الشهيدان في بعض كتبهم -:

إطلاق القول بالجواز، و عن بعض: إطلاق المنع، و عن جماعة: التفصيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٧

.....

بين وجوب الاشتغال بالعلم فيجوز، و عدمه فلا يجوز. و هذا هو الأظهر، لأن الوجوب يوجب صدق كونه غير قادر على أن يكف نفسه عنها، إذ المراد من القدرة ما يعم القدرة الشرعية، فانتفاؤها كاف في صدق عدم القدرة. و لذا يجوز أخذ الزكاة لمن كان لا يقدر على المال الحلال و ان كان يقدر على المال الحرام، فاذا انتفى الوجوب، صدق أنه قادر على أن يكف نفسه عن الزكاة. و مجرد الاستحباب - فضلاً عن الإباحة - غير كاف في سلب القدرة، كما هو ظاهر.

و دعوى: أن الأمر بطلب العلم - و لو على نحو الاستحباب - يستلزم الأمر بترك التكسب، فيكون بذلك عاجزاً، غير ظاهرة. إذ - مع أن الاستلزام ممنوع جداً، كما حقق في مسألة الضد -: أن الأمر المذكور لا يصلح لتقييد ما دل على عدم جواز أخذ القادر على كف نفسه عن الزكاة و لا الورود عليها، بخلاف الأمر الوجوبى فإنه وارد على ذلك، لأنه يوجب سلب القدرة المأخوذة موضوعاً للمنع.

و مثله في الاشكال: ما حكى دليلاً على المنع مطلقاً: من أن وجوب طلب العلم لا يصلح لمزاحمة وجوب التكسب لحفظ النفس عن الهلاك، لأن ذلك الوجوب أهم. و فيه - مع أن ذلك يقتضى نفى وجوب طلب العلم، و هو خلف، لكون المفروض وجوب طلب العلم، و لزوم العمل عليه عقلاً -: أن التراحم بين الوجوبين إنما هو في المقدار الذى يتوقف عليه الحفظ من الهلاك، لا فيما يزيد عليه، فاذا فرض حصول ذلك المقدار وجب العمل عقلاً على وجوب طلب العلم، لعدم المزاحم، لحصول موضوعه فاذا وجب طلب العلم انتفت القدرة على كف النفس عن الزكاة و جاز أخذها. و حصول المقدار الضرورى لا يمنع من جواز أخذها، كما سبق.

مضافاً إلى أن وجوب الحفظ من الهلاك إنما يقتضى وجوب التكسب لو انحصر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٨

كالتفقه في الدين اجتهاداً أو تقليداً. و إن كان مما لا يجب و لا يستحب، كالفلسفة، و النجوم، و الرياضيات، و العروض، و العلوم

الأدبية لمن لا يريد التفقه (١) في الدين، فلا يجوز أخذه.

[مسألة ٩) لو شك في أن ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا]

(مسألة ٩) لو شك في أن ما بيده كاف لمؤنة سنته أم لا، فمع سبق وجود ما به الكفاية لا يجوز الأخذ، و مع

الحفظ به، و ليس كذلك، فإنه إذا كان وجوب طلب العلم موجباً لانتفاء القدرة جاز أخذ الزكاة، فتحفظ بها بلا حاجة إلى الكسب. نعم لو لم يمكن له أخذ الزكاة لمانع خارجي تعين عليه الكسب، و لم يجز له الاشتغال بطلب العلم. لكنه خارج عن محل الكلام. و من ذلك يظهر: أن الوجوب الكفائي لا يجدى في جواز أخذها إذا وجد من يقوم به، لأنه حينئذ لا يكون موجباً لانتفاء القدرة، و إنما يكون كذلك إذا لم يوجد من يقوم به، فيكون كالعيني. فلاحظ.

هذا كله في جواز إعطائه من سهم الفقراء. أما إعطاؤه من سهم سبيل الله فيجوز، إذا كان العلم راجحاً شرعاً، بناء على ما سيأتي - إن شاء الله - من أن موضوعه كل قربة. و كأن ما في المتن، من جواز إعطائه إذا كان العلم مستحباً، مبنى على ذلك.

(١) يعنى: لا يقصد من العلوم المذكورة المقدمة للعلم الراجح، و إلا كانت راجحة، فيجوز إعطاؤه إذا كان مشغولاً بها لذلك. ثم إنه لا بد من كون المقصود من التفقه في الدين القربة مع الإخلاص، ليكون عبادةً و خيراً، و إلا فلا يكون من سبيل الله تعالى. نعم إذا كان مما يترتب عليه مصلحة محبوبة له تعالى كان من سبيل الله، و ان لم يقصد المتعلم القربة. و سيأتي في أواخر مسائل الختام ما له نفع في المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٢٩

سبق العدم و حدوث ما يشك في كفايته يجوز، عملاً بالأصل في الصورتين (١).

[مسألة ١٠): المدعى للفقير إن عرف صدقه أو كذبه عومل به]

(مسألة ١٠): المدعى للفقير إن عرف صدقه أو كذبه عومل به، و إن جهل الأمران، فمع سبق فقره يعطى من غير يمين، و مع سبق الغنى، أو الجهل بالحالة السابقة فالأحوط عدم الإعطاء (٢)، إلا مع الظن بالصدق. خصوصاً في الصورة الأولى.

(١) الشك في الصورة الثانية، تارة: يكون للشك في بقاء ماله و تلفه.

و أخرى: للشك في كفاية ما ملكه جديداً بضميمة ما كان عنده، كما لو كان عنده مائة درهم لا تكفيه، فملك أخرى، و شك في كفاية المائتين. و ثالثة:

للشك في كفاية ما عنده لبعض عياله، كما لو كان يعول بعشرة لا تكفيهم مائة درهم، فخرج عن عيولته منهم خمسة، فشك في كفاية المائة لهم.

و كذا الحال في الصورة الأولى، فإنه أيضاً يمكن تصوير اختلاف جهات الشك. و قد يشكل جريان الأصل في بعض الصور، لكنه ضعيف، كما لا يخفى بالتأمل.

(٢) المشهور: جواز إعطاء الفقير بمجرد دعوى الفقر، من دون حاجة إلى يمين أو بينة. و استدلاله: بأصالة عدم المال. أو أصالة الصحة في دعوى المسلم. أو أصالة العدالة فيه. أو لأن في مطالبته بالبينة أو اليمين إذلالاً له. أو لأن دعواه الفقر من الدعوى بلا

معارض المقبولة. أو لتعذر إقامة البينة عليه، فيشمله ما تضمن قبول الدعوى إذا كانت كذلك، مثل ما ورد في المرأة المدعية أنها بلا زوج: «أ رأيت لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهد أن ليس لها زوج؟!»
«١». أو لأن تكليف الفقير

(١) لم نجد- بهذا المضمون- رواية في الوسائل و المستدرک. نعم في الوسائل باب: ١٠ من أبواب المتعة حديث: ٥ ما يقرب من ذلك. و كذا في المستدرک باب: ٩ من الأبواب المذكورة حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٠

[(مسألة ١١): لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة]

(مسألة ١١): لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة، سواء كان حياً أو ميتاً (١).

بالبينة حرج عليه. أو لما يستفاد مما ورد فيمن نذر للكعبة أو أهدى إليها:
«من أنه يباع و يؤخذ ثمنه، و ينادى على الحجر: ألا- هل من منقطع نفذت نفقته، أو قطع عليه، فليأت فلان ابن فلان. فيعطى الأول فالأول حتى ينفذ الثمن»
«١». أو

□
لخبر عبد الرحمن العزمي عن أبي عبد الله (ع):
«قال (ع): جاء رجل إلى الحسن (ع) و الحسين (ع)- و هما جالسان على الصفا- فسألهما، فقالا: إن الصدقة لا تحل إلا في دين موجه، أو غرم مفضح، أو فقر مدقع، ففيك شيء من هذا؟ قال: نعم، فأعطياه ..» «٢»
أو

□
لمصحح عامر بن جذاعة: «رجل أتى أبا عبد الله (ع) فقال:
يا أبا عبد الله قرض إلى ميسرة. فقال أبو عبد الله (ع): إلى غلة تدرك؟
قال: لا. قال: إلى تجارة تؤدب؟ قال: لا و الله. قال: عقدة تباع؟
قال: لا و الله. فقال أبو عبد الله (ع): فأنت ممن جعل الله له في أموالنا حقاً، فدعا بكيس فيه دراهم ..» «٣».

و هذه الوجوه لا- تخلو من نظر، أو منع. فالعمدة السيرة القطعية على العمل بقوله. و التشكيك فيها في غير محله، إذ لو كان بناء المسلمين على المطالبة بالبينة أو اليمين لكان في غاية الوضوح، لكثرة الابتلاء في كل زمان و مكان، فضلاً عن أن يكون بحيث يخفى على العلماء الباحثين، بنحو يكون القبول بمجرد الدعوى مظنة الإجماع عندهم. نعم القدر المتيقن حصول الوثوق نوعاً من الخبر، فالعمل بمجرد الدعوى مع عدمه لا يخلو من إشكال.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يشهد للأول

صحيح ابن الحجاج: «سألت

(١) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمات الطواف.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣١

لكن يشترط في الميت أن لا يكون له تركه تفي بدينه (١)،

أبا الحسن الأول (ع) عن دين لى على قوم قد طال حبسه عندهم، لا يقدر على قضاءه، و هم مستوجبون للزكاة، هل لى أن أدعه فأحتسب به عليهم من الزكاة؟ قال (ع): نعم «١»

و

خير عقبه بن خالد قال له عثمان ابن بهرام: «إنى رجل موسر، و يجتنى الرجل و يسألنى الشىء، و لى هو إبان زكاته، فقال له أبو عبد الله (ع): القرض عندنا بثمانية عشر و الصدقة بعشرة، و ما ذا عليك إذا كنت مؤسراً كما تقول - أعطيته، فإذا كان إبان زكاته احتسبت بها من الزكاة» «٢».

و نحوهما غيرهما.

و يشهد للثانى

صحيح ابن أبى عمير، عن هيثم الصيرفى و غيره، عن أبى عبد الله (ع): «القرض الواحد بثمانية عشر. و إن مات احتسب بها من الزكاة» «٣».

و نحوه فى ذلك خبرا يونس بن عمار

«٤» و إبراهيم السندى

«٥»، و غيرهما.

(١) كما عن المبسوط و الوسيلة و التذكرة و التحرير و الدروس و البيان و المدارك التصريح به.

لحسن زرارة: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل حلت عليه الزكاة، و مات أبوه و عليه دين، أ يودى زكاته فى دين أبيه، و للابن مال كثير؟ فقال (ع): إن كان أورثه مالا، ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاه عنه من جميع الميراث، و لم يقضه من زكاته. و إن لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه،

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٢

و إلا لا يجوز. نعم لو كان له تركه، لكن لا يمكن الاستيفاء منها - لامتناع الورثة أو غيرهم - فالظاهر الجواز (١).

[مسألة (١٢): لا يجب إعلام الفقير أن المدفوع إليه زكاة]

(مسألة ١٢): لا يجب إعلام الفقير أن المدفوع إليه زكاة

فإذا أداها في دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه» (١).

وعن المختلف و ظاهر المنتهى و نهاية الشيخ و الحلّى و المحقق فى الشرائع و الشهيد: أنهم جوزوا الوفاء مطلقاً، عملاً بالإطلاق، الذى لا مجال له بعد ورود المقيد. نعم مورد النص و جملة من كلام الجماعة صورة القضاء عن الميت بالزكاة، لا احتساب الدين عليه منها. لكن الظاهر أن المسألتين من باب واحد، لإمكان التعدى عن مورد النص إلى المقام.

(١) كما عن المسالك و الروضة، و لم يستبعده فى الجواهر. اقتصاراً فى تقييد المطلق على محل اليقين. و فيه: أن التقييد لم يكن بدليل لبي ليقصر فيه على محل اليقين، بل إنما كان بدليل لفظى، فيجب الأخذ بإطلاقه، و هو شامل للفرض. إلا أن يكون المراد دعوى الانصراف إلى صورة إقدام الورثة على الوفاء، لأن الميت حينئذ لا يكون محتاجاً إلى الزكاة فى وفاء دينه. و هذا هو المدار فى عدم جواز الاحتساب عليه، حسب المفهوم من النص. و مثله: ما لو تلف المال بنحو لا يستوجب الضمان. فتأمل جيداً.

(٢) كما عن جمع كثير التصريح به، بل عن غير واحد: الإجماع عليه. و يشهد له - مضافاً إلى إطلاق الأدلة -

مصحح أبى بصير: «قلت لأبى جعفر (ع): الرجل من أصحابنا يستحى أن يأخذ من الزكاة، فأعطيه من الزكاة و لا أسمى له أنها من الزكاة، فقال (ع): أعطه و لا تسم،

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٣

.....

و لا تذلل المؤمن» (١).

نعم يعارضه

مصحح ابن مسلم: «قلت لأبى جعفر (ع) الرجل يكون محتاجاً، يبعث إليه بالصدقة فلا يأخذها على وجه الصدقة، يأخذه من ذلك ذمام و استحياء و انقباض، أ فنعطيا إياه على غير ذلك الوجه، و هى منا صدقة؟ فقال (ع): لا، إذا كانت زكاة فله أن يقبلها، فان لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إياه. و ما ينبغى له أن يستحى مما فرض الله عز و جل، إنما هى فريضة الله، فلا يستحى منها» (٢).

لكن إعراض الأصحاب عنه مانع عن صلاحيته للمعارضه. مع أن الأول نص فى الجواز، فلا يقوى الثانى على صرفه و إن كان ظاهراً فى المنع، كما لا يخفى. مضافاً إلى أن قوله: (لا) جواب عن إعطائها على وجه غير الزكاة، بحيث يكون العنوان المغاير للزكاة مقصوداً له، و المنع عن ذلك لا يلزم وجوب الاعلام. و أما

قوله (ع): «فان لم يقبلها على وجه الزكاة ..»

فيمكن أن يكون المراد منه اعتبار قصد القابض للزكاة و لو إجمالاً، بحيث لا يكفى عدم قصدتها أصلاً، أو قصد عنوان آخر مباين، لا وجوب قصده للزكاة تفصيلاً، ليكون معارضاً للخبر الأول. و أما قوله (ع):

«و ما ينبغى له ..»

فعلى ظاهره لا يمكن الالتزام به، فإن مذلة الفقر مما يحسن الحياء منها قطعاً. و قد مدح الله سبحانه المتعفين بقوله تعالى:

(يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءً مِّنَ التَّعَفُّفِ ..) (٣) فلا بد أن يحمل على إرادة التنفر النفسى من الزكاة، كما يشير إليه ما فى صدره، من

التعبير

(١) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) لاحظ صدر الرواية في الوسائل باب: ٥٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢، و ذيلها في باب: ٥٧ من الأبواب المذكورة حديث: ١.

(٣) البقرة: ٢٧٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٤

.....

بالانقباض منها، الذى هو خلاف طيب النفس بها. و على هذا فالجمع بين الخبرين يقتضى عدم وجوب إعلام الفقير بأن المدفوع اليه زكاة. لكن لا بد من قصده إجمالاً لها، و لا يكفى عدم القصد، و لا قصد العدم.

لكن الذى يستفاد مما دل على جواز الاحتساب على الميت و على الحى، و مما دل على كون اللام ليست للملك فى قوله تعالى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ..

(١)»، و أن الأنواع الثمانية مصرف للزكاة، جواز دس الزكاة فى مال الفقير و وضعها فى كيسه، و لو مع عدم العلم بذلك، و لا قصده للتملك، إذا كان بحيث يصرفها فى حوائجه. و لا سيما بملاحظة شيوع استعمال الصدقة فى الأوقاف العامة و الخاصة، التى لا تملك فيها فى مرتكزات المتشرعة. و ما دل على جواز التكفير بالإشباع، من غير قصد التملك و التملك و غير ذلك، مما يفهم منه أن الصدقة عبارة عن جعل الشئ ليصرف بنفسه- أو بمنافعه- فى جهات الخير و البر و الإحسان. فالبناء على عدم جواز الدس بعد ذلك كله- لأجل الصحيح المذكور- لا يخلو من إشكال.

نعم يمكن دعوى تخصيص الصحيح بصورة التصديق بنفس التملك، فإنه لا يتحقق إلا بقصد التملك. أما لو أريد التصديق على الفقير- بإشباعه أو كسوته، أو سقيه الدواء، أو نحو ذلك من العناوين الخيرية غير الموقوفة على القصد- فلا موجب لاعتبار القصد من الفقير، فضلاً عن اعتبار إعلامه بذلك. و لأجل ذلك كله نقول بجواز احتساب ما فى الذمة من رد المظالم، لأن ذلك الإبراء تصديق خاص، يكفى فى صحته إطلاق ما دل على وجوب التصديق بمجهول المالك. و لو لا ما ربما يستفاد من نصوص الكفارة، من وجوب أحد الأمرين، من الإشباع و التملك، لأمكن الاكتفاء فى التكفير بالاحتساب أيضاً، إذا كان له دين على ستين مسكيناً طعاماً. و كذا الحال

(١) التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٥

بل لو كان ممن يترفع و يدخله الحياء منها و هو مستحق، يستحب دفعها إليه على وجه الصلة ظاهراً و الزكاة واقعاً. بل لو اقتضت المصلحة التصريح كذباً بعدم كونها زكاة جاز (١)، إذا لم يقصد القابض عنواناً آخر غير الزكاة بل قصد مجرد التملك (٢).

[مسألة (١٣): لو دفع الزكاة باعتقاد الفقر فإن كون القابض غنياً]

(مسألة ١٣): لو دفع الزكاة باعتقاد الفقر فإن كون القابض غنياً، فإن كانت العين باقية ارتجعها (٣).

فى جميع موارد التصديق.

وبالجملة: المفهوم من معنى الصدقة أنها تتحقق بصرف المال فى كل وجه خيرى، سواء أ كان بالاحتساب أم بغيره. غاية الأمر: أن بعض وجوه الخير معان عقدية تتوقف على القبول، كالتملك، فلا يتحقق التصديق بالمال بنحو التملك إلا مع قبول الممتلك، لا أن أصل المفهوم من معنى الصدقة يتوقف على القبول. و تفسير الصدقة بالعطية على وجه القربة فى كلام الفقهاء وبعض اللغويين، مبنى على ملاحظة بعض مصاديقها. وكذا الحال فى الخمس بالنسبة إلى سهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل - بناء على أنهم مصرف - كما هو الظاهر. ولعله يأتى ما يتضح به الحال إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) لم يتضح الوجه المسوغ للكذب الذى هو أحد الكبائر. اللهم إلا أن تكون هناك مصلحة واجبة.

(٢) قد عرفت: أنه يجب حينئذ قصد التملك مطلقاً ولو كان المدفوع زكاة.

(٣) إن كان المدفوع قد تعين زكاة قبل الدفع - بعزل ونحوه - فالارتجاع واجب مقدمة لوجوب أداء الزكاة، وإن لم يكن قد تعين زكاة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٦

وكذا مع تلفها (١) إذا كان القابض عالمًا بكونها زكاة، وإن كان جاهلاً بحرمتها للغنى (٢). بخلاف ما إذا كان جاهلاً بكونها زكاة، فإنه لا ضمان عليه (٣). ولو تعذر الارتجاع، أو تلفت بلا ضمان أو معه، ولم يتمكن الدافع من أخذ العوض، كان ضامناً، فعليه الزكاة مرة أخرى (٤). نعم لو كان الدافع

فلا - موجب للارتجاع. إلا إذا توقف عليه أداء الزكاة، لانحصار ماله فيه، أو نحو ذلك. نعم لا ينبغي التأمل فى جواز الارتجاع على كل حال حينئذ لأنه ماله و باق تحت سلطنته. و عن المعتبر: القطع بعدم جواز ارتجاعها، لأن الظاهر كونها صدقة مندوبة لا رجوع فيها. و عن المنتهى: العدم أيضاً، معللاً: بأنه محتمل الأمرين، أى: الصدقة الواجبة و المندوبة. لكن ظاهر التعليق كون محل كلاهما صورة الجهل بالحال، منهما، أو من الحاكم مع تنازعهما، و هو غير ما نحن فيه الذى هو حكم الواقعة فى نفسها، كما لا يخفى.

(١) لضمانها بعموم:

«على اليد ..»

، فيجرى فيه حكم الأخذ مع بقاء العين.

(٢) إذ الجهل بحرمتها للغنى لا يمنع من عموم دليل الضمان للمقام، وإنما يمنع عن الإثم بالقبض إذا كان عن قصور. و مثله: لو كان جاهلاً بكونه غنياً للشبهة الحكمية، أو الموضوعية.

(٣) مقتضى عموم:

«على اليد ..»

هو الضمان. غاية الأمر:

أنه إذا كان معذوراً من قبل الدافع، جاز له الرجوع عليه لقاعدة الغرور.

و كذا لو كان مغروراً من شخص ثالث، جاز له الرجوع عليه أيضاً.

و لو لم يكن الآخذ مغروراً من أحد استقر عليه ضمانها.

(٤) كما هو المنسوب إلى المفيد و أبى الصلاح و غيرهما. لأصالة الاشتغال و عموم ما دل على أنها كالدين. و لقاعدة الشركة فى العين. و لأن الموضوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٧

.....

في غير موضعه بمنزلة العدم. ولما دل على لزوم إعادة المخالف زكاته، معللاً: بأنه لم يضعها في موضعها. و
لمرسل الحسين بن عثمان عن ذكره عن أبي عبد الله (ع): «في رجل يعطى زكاة ماله رجلاً وهو يرى أنه معسر، فوجده موسراً. قال
(ع): لا يجوز عنده» (١).

ويمكن أن يستشكل في الأول: بأن المراد بالاشتغال إن كان اشتغال الذمة بالأداء فهو فرع بقاء موضوعه، وهو الزكاة، وإن كان
اشتغالها بالعين فهو مبنى على كونها في الذمة لا- في العين. وأما عموم ما دل على أنها كالدين فممنوع. والظاهر من النص تنزيها
منزلة الدين في الإخراج من أصل المال، إذا كانت مضمونة في ذمة المالك، لا مطلقاً. فلاحظه. وأما قاعدة الشركة فإنما تقتضي المنع
من التصرف في المشترك بدون إذن الشريك، والمفروض أن ذلك جائز للمالك، غاية الأمر: أن التصرف بالدفع لم يكن في محله
خطأ منه وصوراً، واقتضاء ذلك للضمان كلياً أول الكلام. ومثله: كون الموضوع في غير محله بمنزلة العدم مطلقاً. وأما النص
فمعارض

بمصحح عبيد عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: رجل عارف أدى زكاته إلى غير أهلها زماناً هل عليه أن يؤديها ثانية إلى أهلها إذا
علمهم؟ قال (ع) نعم. قال:

قلت: فان لم يعرف لها أهلاً فلم يؤديها، أو لم يعلم أنها عليه فعلم بعد ذلك؟ فقال: يؤديها إلى أهلها لما مضى. قال: قلت له: فان لم
يعلم أهلها فدفعها إلى من ليس هو لها بأهل، وقد كان طلب و اجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع؟ قال: ليس عليه أن يؤديها مرة
أخرى» (٢).

وقريب منه مصحح زرارة

(٣).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٨

.....

لكن الانصاف: ظهور الصحيحين - بقرينة وصف الرجل الدافع بالعارف - في إرادة الدفع إلى غير العارف، فلا يكونان مما نحن فيه،
كما ذكر في المدارك. فلا بأس بالعمل بالمرسل. ولا يقدح إرساله، فإن مرسله ابن أبي عمير الذي قيل: «إنه لا يروى، ولا يرسل إلا
عن ثقة».

ولا سيما مع اعتضاده بالتعليل الوارد في زكاة المخالف. مع أنه بناء على كون الزكاة في الذمة أو في العين فسقوطها بالأداء لغير
المستحق لا دليل عليه، والأصل ينفيه. نعم لو كانت الزكاة معزولة، فضمامها بالدفع المذكور - الذي لا تفريط فيه، لكونه جرياً على
القواعد الشرعية الظاهرية - غير ظاهر. والدفع إلى غير المستحق ليس عزلاً، إذ نية كونه زكاة منوطة بقبض المستحق، ولذا يجوز له
العدول قبل القبض. ومثله: دعوى الضمان بالإتلاف، إذ لا إتلاف بالدفع المذكور، ولذا نقول بضمام المدفوع إليه بالقبض، بعموم:

«على اليد..»

. نعم إذا تعذر أخذها من المدفوع إليه، كان ضمانها على الدافع للحيلولة.

و المتحصل: أنه لو كانت الزكاة متعينة فلو دفعها إلى غير المستحق اعتماداً على حجة، فالأصل البراءة من ضمانها. و التعليل الوارد في زكاة المخالف محمول على غير هذه الصورة، لثلا يكون تعليلاً تعديلاً، و هو خلاف ظاهره. و لو دفعها إليه بلا حجة كان تفريطاً موجباً للضمان. و لو كانت الزكاة غير معينة، بل كانت في ذمته أو في النصاب، و أراد تخليص ذمته أو نصابه منها فدفعها إلى غير المستحق، فالأصل يقتضى عدم حصول التخليص بذلك، و ظاهر المرسل الضمان في جميع الصور، فالاعتماد عليه في ذلك في محله. و أما صحيح عبيد و زرارة فلا ينبغي الاستدلال بهما على المقام لما سبق من كونهما في غير ما نحن فيه.

و من ذلك كله يظهر لك ضعف القول بعدم الضمان مطلقاً، كما عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٣٩

هو المجتهد أو المأذون منه، لا ضمان عليه (١)، و لا على المالك الدافع إليه.

[مسألة (١٤): لو دفع الزكاة إلى غنى، جاهلاً بحرمتها عليه أو متعمداً]

(مسألة ١٤): لو دفع الزكاة إلى غنى، جاهلاً بحرمتها عليه أو متعمداً، استرجعها مع البقاء (٢)، أو عوضها مع التلف (٣) و علم القابض. و مع عدم الإمكان يكون عليه مرة أخرى (٤). و لا فرق في ذلك بين الزكاة المعزولة و غيرها و كذا في المسألة السابقة. و كذا الحال لو بان أن المدفوع إليه

المبسوط و غيره. كما يظهر أيضاً ضعف القول بالتفصيل: بين ما إذا اجتهد فلا ضمان، و ما لم يجتهد فيضمن، كما عن المعبر و المنتهى. اللهم إلا أن يستدل على هذا بفحوى الصحيحين المذكورين، كما ذكره في المدارك.

لكن الفحوى غير ثابتة، كما يظهر مما يأتي: من دعوى الإجماع إذا تبين الخطأ فيما عدا شرط الفقر. فلاحظ. و الله سبحانه أعلم.

(١) بلا خلاف كما عن المنتهى. و عن غير واحد: الاستدلال عليه:

بأن امتثال الأمر الظاهري يقتضى الاجزاء. و فيه: أن المحقق في محله خلاف ذلك. فالعمدة ما ذكرنا في الزكاة المعزولة، من أنه لا موجب للضمان، لأن الجرى على مقتضى القواعد الشرعية يمنع من صدق التفريط المستتبع للضمان.

و من هنا يختص الحكم بصورة العمل على مقتضى الحجة، فلو عمل لا عليها كان مفرطاً ضامناً.

(٢) لعدم ملكه لها بالقبض.

(٣) لضمانها باليد. نعم لو كان مغروراً من قبل الدافع رجع على الدافع بالقيمة، و استقر الضمان عليه، و إلا فعليه ضمانها و إن كان جاهلاً.

(٤) يظهر الكلام هنا مما سبق في المسألة السابقة، من أنه إذا كانت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٠

كافر أو فاسق إن قلنا باشرط العدالة، أو ممن تجب نفقته عليه، أو هاشمى إذا كان الدافع من غير قبيلة.

[مسألة (١٥): إذا دفع الزكاة باعتقاد أنه عادل فبان فقيراً فاسقاً]

(مسألة ١٥): إذا دفع الزكاة باعتقاد أنه عادل فبان فقيراً فاسقاً، أو باعتقاد أنه عالم فبان جاهلاً، أو زيد فبان عمرأ، أو نحو ذلك، صح و

أجزاء إذا لم يكن على وجه التقييد، بل كان من باب الاشتباه في التطبيق (١). ولا يجوز استرجاعه

معزولة فضمانها يتوقف على تحقق التعدي أو التفريط، وإن كانت غير معزولة فبراءة الذمة منها أو خلو المال عنها موقوف على سبب غير ثابت، فالأصل يقتضى الضمان. وكذا الكلام فى تخلف بقية الصفات. لكن المشهور فيه عدم الضمان، بل فى المختلف: أنه إجماع.

و استدلل له تارة: بالصحيحين المتقدمين

«١». وقد عرفت إشكاله و أخرى: بقاعدة الاجزاء. وقد تحرر فى محله: عدم الدليل على إجزاء الامتثال الظاهرى عن الواقع. و ثالثة: بأن الموضوع الظاهرى موضوع للحكم الواقعى، فالزكاة حق لمن ثبت كونه مؤمناً، أو عادلاً، أو غير واجب النفقة، أو نحو ذلك، وإن لم يكن كذلك فى الواقع. و فيه: أن المستفاد من أدلة الشرائط خلاف ذلك، و أن موضوع الحكم هو الجامع للصفات المذكورة واقعاً. غاية الأمر: أنه إذا ثبت الجامع لها ظاهراً ثبت الإجزاء الظاهرى، فإذا انكشف الخلاف وجب ترتيب الأثر على الواقع، كما لا يخفى بالتأمل. فعموم الحكم بالاجزاء لجميع صور تخلف الشرائط - غير الايمان - غير ظاهر. نعم لا بأس بالقول بالاجزاء فى خصوص تخلف شرط الايمان للصحيحين. اللهم إلا أن يكون المستند فى عموم الحكم الإجماع.

(١) بأن تكون الجهات المذكورة ملحوظة خارجة عن موضوع القصد

(١) لاحظ المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤١

حينئذ و إن كانت العين باقية. و أما إذا كان على وجه التقييد فيجوز. كما يجوز نيتها مجدداً، مع بقاء العين أو تلفها إذا كان ضامناً، بأن كان عالماً (١) باشتباه الدافع و تقييده.

[الثالث: العاملون عليها]

الثالث: العاملون عليها، و هم المنصوبون من قبل الامام (ع) (٢) أو نائبه الخاص أو العام، لأخذ الزكوات و ضبطها و حسابها، و إيصالها إليه (٣) أو إلى الفقراء، على حسب إذنه، فان العامل يستحق منها (٤) سهماً فى مقابل عمله

إما بنحو الداعى الذى لا يقدر تخلفه، لعدم كونه داعياً بوجوده الواقعى، و إنما يكون مؤثراً بوجوده العلمى، و هو غير متخلف. و إما بنحو آخر، لا بنحو الداعى و لا بنحو القيد. و هذا بخلاف ما لو كانت الجهات المذكورة ملحوظة عنواناً للمدفع إليه المقصود و قيداً له، فان فواتها بوجوب فوات القصد، لانتهاء موضوعه.

(١) قد عرفت الإشكال فى اعتبار هذا الشرط فى الضمان.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال. و تشير إليه النصوص الآتية.

(٣) لا كلام فى ذلك كله. و عن غير واحد: أنهم جعلوا من جملة العمل قسمتها و تفريقها بين المستحقين، لأن ذلك نوع من العمل، فيشمله الإطلاق. و فى الجواهر: استشكل فيه،

للمروى عن تفسير على بن إبراهيم: «وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا هُمُ السَّعَاءُ وَ الْجِبَاءُ فِي أَخْذِهَا أَوْ جَمْعِهَا أَوْ حِفْظِهَا، حَتَّى يُؤَدَّوْهَا إِلَى مَنْ يَقْسِمُهَا

» «١»

، فان ظاهره خروج القسمة عن العمل لكن الخروج عن ظاهر الآية بالمرسل المذكور غير ظاهر.

(٤) مقتضى ظاهر الآية الشريفة- و لا سيما بقريته السياق- كون

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٢

و إن كان غنياً (١). و لا يلزم استجاره من الأول، أو تعيين مقدار له على وجه الجعالة، بل يجوز أيضاً (٢) أن لا يعين

استحقاق العامل منها يجعل الشارع، فيعطى مجاناً، لا يجعل الامام بعنوان المعاوضة. و حينئذ فلو جعل الامام للعامل شيئاً- بطريق الجعالة، أو بطريق الإجارة- لم يكن ذلك مما هو مجعول بالآية الشريفة، بل كان تصرفاً منه نافذاً حسب ولايته، نظير أجره المكان، و قيمة العلف، و نحو ذلك من المصارف. و حينئذ يشكل ما ذكره الأصحاب- بل قيل: إنه لا ريب فيه- من أن الامام مخير بين أن يقدر لهم جعالة مقدرة، أو أجره عن مدة مقدرة، مما ظاهره أن الأجر و الجعل من سهم العاملين. و لا سيما بملاحظة ما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: ما يعطى المصدق؟ قال: ما يرى الامام، و لا يقدر له شيء» (١).

و يترتب على ذلك: أنه لو كان السهم بعنوان الجعالة أو الأجرة، لزم الامام أن يدفعه و لو تلفت الزكاة كلها، و على ما ذكرنا لا يلزمه شيء.

و حينئذ فما في المتن، من كون السهم المدفوع إلى العامل في مقابل عمله، لا يخلو ظاهره عن الاشكال. بل عليه يلزم دفع أجره المثل لأكثر، كما في سائر موارد العمل بلا إجارة أو جعالة، و هو خلاف ظاهر الصحيح المتقدم.

(١) إجماعاً محكياً عن الخلاف. للأصل، و ظاهر الآية، كذا في الجواهر.

(٢) يعني: كما يجوز أن يعين مقداراً بالإجارة و الجعالة، يجوز أيضاً أن يعطى من الزكاة بلا- تعيين سابق على العمل. لكن عرفت الاشكال فيه، و أن العمل في الآية يراد منه الولاية الخاصة المجانية، كما يقتضيه سياقها و إجماع الأصحاب على اعتبار شروط خاصة فيه، و إلا فلا ينبغي التأمل في

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٣

و يعطيه بعد ذلك ما يراه. و يشترط فيهم: التكليف، بالبلوغ و العقل، و الايمان (١)،

جواز استتجار من يفقد جميع هذه الشروط إذا احتيج الى عمله، كالراعي و السائس و البيطار، فان ذلك كاشف عن أن موضوع الشروط المذكورة هو الوالى لا غير.

و الولاية هنا- كالولاية في سائر الموارد- نظارة على العمل، لا نفس العمل الذى يبذل بإزائه الأجر و الجعل، و يشهد له تعديته ب (على)، فهذه الولاية من شؤون ولاية الإمام ليست ملحوظة ما لا- ليبذل بإزائها المال، فلو لوحظت كذلك كان حال العامل حال السائس و الراعي و البيطار و نحوهم لا يعتبر فيه شرط من الشروط المذكورة. و أجره عمله غير مجعولة بالآية الشريفة، بل إما أن تؤخذ من الزكاة، أو من بيت المال، كأجرة المكان و أجره النقل و نحوهما من المصارف اللازمة للزكاة، لا يعطى مالها بقصد التصديق عليه بل بقصد أداء حقه.

و لأجل ما ذكرنا كان بناء أبي حنيفة و أتباعه على سقوط هذا السهم لبنائه على كون العامل أجيراً للعمل كسائر الأجراء المحتاج الى

عملهم، مثل السائس و الراعى و البيطار و غيرهم، ممن يحتاج إلى عملهم، و المدفوع إليهم يكون أجراً لا زكاة. لكن فيه: أن الأعمال التي تلزم الولاية، من الأمر و النهى، و استئجار الراعى، و الحارس، و المكان و نحو ذلك، ربما لا تكون أموالاً عرفاً. و لو كانت فالولاية مبنية على بذلها مجاناً، كما فى سائر موارد الولاية، فليس له أخذ الأجرة عليها. نعم الأعمال التي لا تلزم الولاية، مثل رعى الأنعام، و حراستها، و نحو ذلك، لو قام به الولي جاز له أخذ الأجرة عليها. كما جاز له إعطاء الأجرة لغيره عليها. فتأمل جيداً.

(١) إجماعاً. لأنها ولاية، لا تصلح للمولى عليها، و لا للظالم، كذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٤

بل العدالة (١) و الحرية (٢) أيضاً على الأحوط. نعم لا بأس بالمكاتب (٣). و يشترط أيضاً معرفة المسائل (٤) المتعلقة بعملهم

قيل. و العمدة: الإجماع.

(١) إجماعاً، كما عن نهاية الاحكام و الدروس و الروضة و المفاتيح و غيرها. و هو العمدة أيضاً، و إلا فالذى يظهر من

قول أمير المؤمنين (ع) لمصدقته: «فاذا قبضته فلا توكل به إلا ناصحاً شقيقاً أميناً حفيظاً، غير معنف بشيء منها..» (١)

، الاكتفاء بالأمانة و الوثاقة.

(٢) كما عن الشيخ (ره). لأنه لا يملك، فلا يمكن أن يستحق سهما من الزكاة. و فيه: أن مصرفية العاملين لا تتوقف على التملك، بل يجوز بنحو آخر.

و يمكن أن يستدل على الاعتبار: بما سبق فى البلوغ و العقل. و لكن أشرنا إلى إشكاله. و كأنه لذلك حكى عن المعتمد: عدم اعتبارها، و تبعه عليه فى المختلف و المدارك، على ما حكى. و هو فى محله لو تمّ عدم اختصاص مصرفية الزكاة بالتملك، أو بنى على استحقاق السهم المذكور بعنوان كونه أجره فى قبالة العمل نفسه، كما هو ظاهر المتن. فان العمل لما كان ملكاً للمولى كانت الزكاة له أيضاً. لكن عرفت أنه عليه لا مانع أيضاً من عمل الصبى و المجنون، بل و المخالف. و الإجماع على عدم جواز عملهم يرد منه العمل بمعنى الولاية، لا بمعنى ما ذكر، كما أشار إلى ذلك فى الجواهر و غيرها. فلاحظ.

(٣) بلا ريب، كما عن المدارك و غيرها. لأنه صالح للملك و التكسب.

(٤) بلا إشكال و لا خلاف - كما قيل - إذا توقف العمل الصحيح عليه، و إلا فغير ظاهر. و مثله: اعتبار كونه فقيهاً، كما عن جمع، إذ

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٥

اجتهاداً أو تقليداً، و أن لا يكونوا من بنى هاشم (١). نعم يجوز استئجارهم من بيت المال أو غيره (٢). كما يجوز عملهم تبرعاً. و الأقوى عدم سقوط هذا القسم فى زمان الغيبة (٣) مع بسط يد نائب الإمام (ع) فى بعض الأقطار. نعم يسقط

لا دليل عليه.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما فى الجواهر. و استدلل له: بعموم ما دل على تحريم الصدقة عليهم

«١»، الذى هو أخص مطلقاً من عموم آية الصدقات «٢»، باعتبار مجموع عنواناتها فيقدم عليه. مع أنه لو لوحظت النسبة بينه و بين

خصوص عنوان العاملين فالنسبة عموم من وجه، و المرجع الأصل المقتضى للمنع فيها. و

بصحيح العيص عن أبى عبد الله (ع): «إن أناساً من بنى هاشم أتوا رسول الله (ص)، فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى، و

قالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعل الله تعالى للعاملين عليها فنحن أولى به، فقال رسول الله (ص): يا بني عبد المطلب إن الصدقة لا تحل لي ولا لكن ..» (٣).

(٢) كما صرح به في محكي المدارك وغيرها. لعموم نفوذ الولاية والإجارة من دون معارض، لاختصاص المانع بالزكاة لا غير. بل عرفت الإشارة إلى اختصاص المنع بصورة الولاية المجانية، فلا مانع من اتخاذه أجيراً على ما يحتاج إليه من العمل، و تدفع الأجرة إليه من الزكاة كسائر الأجراء.

و حينئذ فتخصيص الجواز بالدفع من بيت المال غير ظاهر.

(٣) للإطلاق. وقد يظهر من تفسير العاملين بالنواب والسعادة من

(١) راجع الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة.

(٢) التوبة: ٦٠.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٦

بالنسبة إلى من تصدى بنفسه (١) لإخراج زكاته و إيصالها إلى نائب الإمام (ع)، أو إلى الفقراء بنفسه.

[الرابع: المؤلفه قلوبهم من الكفار]

الرابع: الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ من الكفار، الذين (٢) يراد من إعطائهم إفتهم و ميلهم إلى الإسلام، أو إلى معاونه المسلمين في الجهاد مع الكفار أو الدفاع. و من الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ: الضعفاء العقول من المسلمين، لتقوية اعتقادهم، أو لا مالتهم إلى المعاونه في الجهاد أو الدفاع.

قبل الامام الاختصاص بحال حضوره. قال في محكى النهاية: «و يسقط سهم المؤلفه، و سهم السعاه، و سهم الجهاد، لأن هؤلاء لا يوجدون إلا- مع ظهور الإمام، لأن المؤلفه إنما يتألفهم ليجاهدوا معه. و السعاه: الذين يكون من قبله في جمع الزكوات ..». لكن التخصيص بحال الحضور غير ظاهر الدليل، و الإطلاق ينفيه. و التعبير بالإمام في بعض النصوص باعتبار كونه الولي الأصلي، كما لا يخفى.

(١) إذ لا ولاية له على العمل فلا يدخل في الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا.

(٢) المحكى عن المبسوط و الخلاف و غيرهما- بل استظهر أنه المشهور- اختصاص المؤلفه بالكفار، بل عن ظاهر المبسوط و صريح الخلاف:

الإجماع عليه. قال في محكى المبسوط: «الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عندنا: هم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات إلى الإسلام، و يتألفون على قتال أهل الشرك، و لا يعرف علماءنا مؤلفه أهل الإسلام ..». و عن المفيد و جماعة: أنهم ضربان، مسلمون، و مشركون. و قال في الشرائع: «و الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ: هم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد، و لا نعرف مؤلفه غيرهم ..»

و عن الإسكافي: اختصاصه بالمنافقين. قال في محكى علامه: «الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٧

.....

من أظهر الدين بلسانه، و أعان المسلمين و إمامهم بيده، و كان معهم الأقلية ..». و تبعه عليه في الحدائق وغيرها. و عن السرائر و النافع

و جملة من كتب العلامة و غيرها: أنه مسلمون، و كافرون. و لعله مراد المفيد في عبارته السابقة، فتكون الأقوال ثلاثة. و الذى يظهر من أكثر النصوص هو القول الثانى،

ففى مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن قول الله عز و جل: (وَ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ ..)»

قال (ع): هم قوم وحدوا الله عز و جل، و خلعوا عبادة من يعبد من دون الله عز و جل، و شهدوا أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله (ص) و هم فى ذلك شكاك فى بعض ما جاء به محمد (ص) فأمر الله نبيه أن يتألفهم بالمال و العطاء لكى يحسن إسلامهم، و يثبتوا على دينهم الذى دخلوا فيه و أقروا به. و إن رسول الله (ص) يوم حنين تألف رؤساء العرب من قريش و سائر مضمير، منهم أبو سفيان بن حرب، و عيينة بن حصين الفزارى و أشباههم من الناس، فغضبت الأنصار ..» (١).

و

خبره الآخر عنه (ع): «الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ: قوم وحدوا الله عز و جل، و خلعوا عبادة من دون الله تعالى، و لم تدخل المعرفة قلوبهم أن محمداً رسول الله (ص).

و كان رسول الله (ص) يتألفهم و يعرفهم كيما يعرفوا، و يعلمهم ..» (٢).

و نحوه مرسل القمى فى تفسيره عن العالم

، و لعلهما واحد «٣».

مرسل موسى بن بكر عن رجل: «قال أبو جعفر (ع): ما كانت الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ قط أكثر منهم اليوم، و هم قوم وحدوا الله تعالى، و خرجوا من الشرك و لم تدخل معرفة محمد (ص) قلوبهم و ما جاء به. فتألفهم رسول الله (ص)

(١) أصول الكافى ج ٢ صفحة ٤١٠ طبع إيران الحديثه باب المؤلفه قلوبهم حديث: ٢.

(٢) أصول الكافى ج ٢ صفحة ٤١٠ طبع إيران الحديثه باب المؤلفه قلوبهم حديث: ١.

(٣) تقدم ذلك فى الثالث من مصارف الزكاه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٨

.....

و تألفهم المؤمنون بعد رسول الله (ص) لكيما يعرفوا» (١).

و منه يظهر المراد مما

فى خبر زرارة الثالث عن أبى جعفر (ع): «الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ لم يكونوا قط أكثر منهم اليوم» (٢).

و استشكل عليه فى الجواهر: بمنافاته لإطلاق الآية. و فيه: أن النصوص حاكمه على ذلك الإطلاق. و بأنه طرح لمعقد الإجماع، و نفى الخلاف.

و فيه: أنه لا يهيم إذا لم يبلغا مرتبة الحجية، لوضوح الخلاف و تعدد الأقوال اللهم إلا أن يكون المراد سقوط النصوص المذكورة عن الحجية من أجل الاعراض. و فيه نظر و تأمل. و بأنه ادعى ظهور بعض النصوص السابقة بغير المسلم. و فيه: أنه ممنوع. و للمرسل - فى حاشية الإرشاد لولد الكركى - المروى: أنهم قوم كفار. و فيه: أنه لا يصلح لمعارضه النصوص السابقة من وجوه كثيرة. و بمخالفته للمرسل فى ادعائهم

عن جعفر (ع): «و المؤلفه قوم يتألفون على الإسلام من رؤساء القبائل، كان رسول الله (ص) يعطيهم ليتألفهم. و يكون ذلك فى كل زمان إذا احتاج إلى ذلك الامام» (٣).

وفيه: أنه لو تمَّ إطلاقه فهو مقيد بما سبق. مع أنه لا يصلح لمعارضة ما سبق. وبمخالفته للصحيح أو الحسن عن زرارة و محمد: «قالا- لأبي عبد الله (ع): أ رأيت قول الله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ..) أ كل هؤلاء يعطى و إن كان لا يعرف؟ فقال: إن الامام يعطى هؤلاء جميعاً، لأنهم يقرون له بالطاعة. قال زرارة. قلت: فان كانوا لا يعرفون! فقال: يا زرارة، لو كان يعطى من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع و إنما يعطى من لا يعرف ليرغب فى الدين، فيثبت عليه. فأما اليوم فلا

- (١) أصول الكافى باب المؤلفه قلوبهم ج ٢ صفحه ٤١٠ طبع إيران الحديثه حديث: ٥.
 (٢) أصول الكافى باب المؤلفه قلوبهم ج ٢ صفحه ٤١٠ طبع إيران الحديثه حديث: ٣.
 (٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤٩

[الخامس: الرقاب، و هم ثلاثة أصناف]

إشارة

الخامس: الرقاب، و هم ثلاثة أصناف:

[الأول: المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة]

الأول: المكاتب العاجز عن أداء مال الكتابة (١)، مطلقاً كان أو مشروطاً (٢). و الأحوط أن يكون بعد حلول النجم، ففى جواز إعطائه قبل حلوله إشكال (٣). و يتخير

تعطها و أصحابك إلا من يعرف، فمن وجدت فى هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه دون الناس. ثم قال: سهم المؤلفه و سهم الرقاب عام، و الباقي خاص «١»

وفيه: أن الذى يظهر من جملة من فقراته الاختصاص بالمسلم. و لا سيما قوله (ع): «لأنهم يقرون له بالطاعة ..»
 و

قوله (ع): «و إنما يعطى من لا يعرف ليرغب فى الدين فيثبت عليه ..»
 . و أما

قوله (ع): «سهم المؤلفه و سهم الرقاب عام»

فغير ظاهر فى العموم للكافر، بل لعله ظاهر فى العموم للمسلم غير العارف. لا- أقل من وجوب حمله على ذلك بقرينه غيره من النصوص. و مما ذكرنا يشكل تعميم المؤلفه للكفار، بل للمسلمين الذين يقصد من إعطائهم المعاونة على الجهاد.
 (١) إجماعاً، كما عن جماعة. و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه.

و يشهد له:

مرسل أبي إسحاق، عن بعض أصحابنا، عن الصادق (ع): «أنه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته و قد أدى بعضها. قال (ع):

يؤدي عنه من مال الصدقة. إن الله تعالى يقول في كتابه (وَفِي الرِّقَابِ)» (٢)

(٢) بلا خلاف. لإطلاق النص.

(٣) ينشأ: من إطلاق الآية. و من ظهور النص في العجز بعد حلول النجم. لكن النص لا يصلح للتقيد، لجواز أن يكون مورد السؤال فيه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب مستحقين للزكاة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٠

بين الدفع إلى كل من المولى و العبد (١). لكن إن دفع إلى المولى، و اتفق عجز العبد عن باقى مال الكتابة في المشروط فرد إلى

الرق، يسترجع منه (٢). كما أنه لو دفعها إلى العبد و لم يصرفها في فك رقبتة لاستغناؤه- بإبراء، أو تبرع أجنبي- يسترجع منه. نعم

يجوز الاحتساب حينئذ من باب سهم الفقراء إذا كان فقيراً (٣). و لو ادعى العبد أنه مكاتب، أو أنه عاجز، فان علم صدقه، أو أقام بينة

قبل قوله، و إلا ففى قبول قوله إشكال. و الأحوط عدم القبول (٤) سواء صدقه المولى أو كذبه. كما أن فى قبول قول المولى- مع

أحد الأفراد، فلا ينافى المطلق، فالعمل بالإطلاق متعين.

(١) لإطلاق الآية. لكن مقتضى الجمود على ظاهر المرسل تعيين الأداء إلى السيد- و إن لم يكن بإذن العبد- لا إلى العبد. إلا بعنوان

الوكيل من الدافع. اللهم إلا أن لا يفهم منه الخصوصية، بأن يكون المقصود أداء ما فى ذمته كيف كان. فتأمل جيداً.

(٢) لعدم الصرف فى الفك، المفروض كونه الجهة الملحوظة مصرفاً للمال. و عن الشيخ: العدم، لأنه ملكه بالقبض، فكان له التصرف

فيه كيف شاء. و فيه: أن الملك ممتنع، لعدم الدليل عليه. و لو سلم فلا- تنفك ملكيته عن الوفاء، فمع عدمه لا دليل عليها من أول

الأمر.

(٣) فيدخل فى إطلاق الفقراء.

(٤) المشهور بين الأصحاب: أنه إذا كذبه السيد لم يقبل قوله، و إن صدقه قبل قوله. و قد قطع به الأصحاب، كما عن المدارك. و فى

الجواهر:

نفى الخلاف فيه، لأصالة العدالة. و بأن الحق فى العبد له، فإذا أقر

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥١

عدم العلم و البيئة- أيضاً كذلك، سواء صدقه العبد أو كذبه.

و يجوز إعطاء المكاتب من سهم الفقراء (١). إذا كان عاجزاً عن التكسب للأداء. و لا يشترط إذن المولى فى الدفع إلى المكاتب،

سواء كان من باب الرقاب، أو من باب الفقر.

[الثانى: العبد تحت الشدة]

الثانى: العبد تحت الشدة (٢).

بالكتابة قبل. و كلاهما كما ترى. و حينئذ فإن تمَّ إجماع على القبول كان هو المعتمد، و إلا تعين القول بعدم القبول. و من ذلك تعرف الوجه في الاشكال في قبول قول السيد مطلقاً، أو إذا لم يكذبه العبد. و لو لم يعلم حال المولى من حيث التصديق و التكذيب، فالمنسوب إلى الأكثر: القبول لما ذكر، مما عرفت إشكاله.

(١) لإطلاق الأدلة فيه و فيما بعده.

(٢) إجماعاً، كما عن المبسوط و الخلاف و الاقتصاد و السرائر و الغنية و المنتهى و التذكرة، و في الجواهر: يعضده التتبع. و استدلاله بصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكاة الخمسمائة و الستمائة، يشتري بها نسمةً و يعتقها. قال (ع): إذا يظلم قوماً آخرين حقوقهم. ثم مكث ملياً ثم قال: إلا أن يكون عبداً مسلماً في ضرورة، فيشتريه و يعتقه» (١). لكن قد يستشكل فيه: بعدم ظهوره في كون ذلك من الرقاب، إذ يجوز أن يكون من سبيل الله - بناء على عمومته لذلك - كما هو الظاهر.

و المقابلة بين الرقاب و سبيل الله، لاختلاف العنوان، لا للمباينة في المصداق.

اللهم إلا أن يقال: بناء على عموم السبيل لمثل العتق، لا يختص بصورة كون العبد في شدة، فالتخصيص بذلك يدل على أنه من سهم الرقاب.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٢

و المرجع في صدق الشدة العرف (١)، فيشتري و يعتق. خصوصاً إذا كان مؤمناً في يد غير المؤمن.

لكن كما يمكن تخصيص الرقاب - المذكورة في الآية الشريفة - بصورة الشدة، يمكن تخصيص السبيل بها، إذ كل منهما خروج عن الإطلاق، فجعله من أحدهما بعينه ترجيح من غير مرجح.

و دعوى: أن الإجماع على عدم اعتبار الشدة في سهم سبيل الله قرينه على حمل الصحيح على سهم الرقاب، لئلا يلزم طرح التقييد فيها. مع أنها تمسك بالإجماع، أنه إذا تمَّ الإجماع المذكور لم يكن وجه لقوله (ع): «إذا يظلم..»

إذ لا ظلم مع صدق سبيل الله، إلا بناء على لزوم البسط، و هو خلاف التحقيق. فيتعين إما تقييد سهم الرقاب بصورة الشدة أو تقييد سهم سبيل الله في خصوص العتق بذلك. و لا - ترجيح للأول، فيبقى الإجماع في الصحيح من هذه الجهة ممكناً. فإذا العمدة: إما الإجماع.

إلا أن يستشكل فيه: بأنه معلوم المستند، فلا يعول عليه. أو إطلاق الآية في الرقاب، و إن كان سقط عن الحجية في غير صورة الشدة، للعلم الإجمالي بتقييده، أو تقييد سبيل الله في خصوص العتق.

هذا و الانصاف أنه لا يبعد كون وجود الرقاب في الآية الشريفة قرينه على كون السؤال في الصحيح عن سهم الرقاب لا عن غيره، كما يظهر من ملاحظة نظائره. فلاحظ.

(١) الموجود في النص: الضرورة، لكن الأصحاب عبروا بالشدة.

و الظاهر أن المراد منهما واحد، و هو الصعوبة التي لا يقدم عليها العقلاء.

و الرجوع إلى العرف هنا - كما في سائر مفاهيم الألفاظ التي تذكر في الكتاب و السنة - يراد منه الرجوع إليهم في تحديد المفهوم و ما هو المراد من اللفظ، لا في تطبيق المفهوم على الخارج. و تنبيه المصنف (ره) و غيره

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٣

[الثالث: مطلق عتق العبد]

الثالث: مطلق عتق العبد، مع عدم وجود المستحق للزكاة (١). و نية الزكاة في هذا و السابق عند دفع الثمن إلى

على هذا للرد على ما قيل: من أن أقلها أن يمنعوا من الصلاة أول الوقت لعدم كون ذلك ضرورة أو شدة مطلقاً. و من ذلك يشكل أيضاً ما ذكره المصنف بقوله: «خصوصاً إذا ..»، فإن مجرد ذلك أيضاً لا يكفي في صدق الشدة العرفية، كما هو ظاهر.

(٢) كما عن جماعة كثيرة، بل عن المعبر: نسبته إلى إطباق المحققين و يشهد له

موثق عبيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أخرج زكاة ماله ألف درهم، فلم يجد موضعاً يدفع ذلك إليه، فنظر إلى مملوك يباع فيمن يزيده، فاشتره بتلك الألف الدرهم التي أخرجها من زكاته فأعتقه هل يجوز ذلك؟ قال (ع): نعم، لا بأس بذلك» (١).
و فيه أيضاً:

أنه لا- يظهر منه أنه من قبيل الرقاب، بل من الجائر أن يكون من قبيل سبيل الله. بل في الجواهر جعله صريحاً في خلاف ذلك، بقرينة الشراء بتمام الزكاة. و إن كان فيه: أن ذلك إنما يكون قرينة لو بنى على وجوب البسط. مع أن النص المذكور مناف له على كل من الاحتمالين، فلا يكون قرينة على أحدهما بعينه. و لو بنى على عدم وجوب البسط مع الانحصار- كما فرض في النص- فلا يدل على كونه من أحد العنوانين بعينه. اللهم إلا- أن يتم ما سبق في الصحيح، من أن وجود الرقاب في الأصناف المستحقة للزكاة قرينة على كون السؤال من هذه الجهة.

ثم لو بنى على ذلك، فمقتضى المنع في الصحيح السابق عن الشراء إلا مع الشدة التقييد هنا به. لكن لما كان المذكور في السؤال في الموثق صورة عدم وجوب المستحق، كان من هذه الجهة أخص من الصحيح.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٤

البائع (١). و الأحوط الاستمرار بها إلى حين الإعتاق.

و حينئذ يدور الأمر بين تقييد الحكم في الموثق بصورة الشدة، و بين تقييد الصحيح بصورة وجود المستحق. و لا يبعد ترجيح الثاني، بقرينة قوله (ع):

«إذاً يظلم ..»

. و لو لم يتم أشكال البناء على دخول هذا القسم في صنف الرقاب. و كأنه لذلك ذهب الأكثر- أو المشهور- إلى اختصاصه بالقسمين الأولين. فتأمل جيداً.

(١) كما عن الروضة. و عن المسالك و حواشى النافع: أنها مقارنة للعتق، و في الجواهر: «لعله لا- يخلو من قوة، لأن دفع الثمن- خصوصاً إذا كان بعد إجراء الصيغة- لكونه مقتضى البيع. و من هنا ينتقل العبد إلى أهل الصدقة، و لذا كان ولاؤه لهم، كما صرح به غير واحد من الأصحاب في القسم الثالث- بل ربما نسب إليهم- و دل عليه خبر أبي محمد الواشى الآتى (١)، فيكون إيصاله إلى الفقراء بعتقه عنهم ..».

و ما ذكره (قده) في محله، لأن الشراء بالزكاة- سواء أ كان بعد العزل و التعيين، كما هو ظاهر مورد النص، أم بالذمة بعنوان الولاية- يستوجب تبديل الزكاة بالعبد. و مقتضى البدلية صيرورة العبد زكاة، و ليس ذلك دفعاً للزكاة، و لا أداء لها. كما لو بدل الزكاة بعين أخرى لا- يكون ذلك أداء لها، بل الأداء إنما يكون بإخراجها عن يده. و ذلك إنما يكون بالعتق في المقام، فهو مورد النية لا أداء الثمن إلى البائع. إذ بمجرد المعاملة تكون العين ملكاً للبائع، فأداؤها أداء لمال البائع إليه. فلاحظ، و تأمل.

و قيل بوجود قسم رابع، و هو من وجبت عليه كفارة، و لم يجد ما يكفر به عنه، فإنه يعتق عنه. و مستنده: ما رواه على بن إبراهيم في

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٥

[السادس: الغارمون]

إشارة

السادس: الغارمون، و هم الذين ركبهم الديون و عجزوا عن أدائها (١)،

تفسيره مرسلًا،

قال في محكي كلامه: «وَفِي الرَّقَابِ: قوم لزمتهم كفارات- في قتل الخطأ، و في الظهار، و في الايمان، و في قتل الصيد في الحرم- و ليس عندهم ما يكفرون به، و هم مؤمنون، فجعل الله سبحانه لهم سهماً في الصدقات ليكفر عنهم ..» (١).

و مقتضاه- كما عن المدارك- جواز إخراج الكفارة من الزكاة و إن لم تكن عتقاً. و المحكى عن المشهور: العدم، لضعف المرسل، و عدم الجابر.

(١) بلا خلاف فيه و لا إشكال في الجملة. نعم عن جماعة: التصريح باعتبار العجز عن أداء الدين، و صرح آخرون: باعتبار الفقر، و ظاهر محكى المبسوط و السرائر و المعبر و التذكرة: الإجماع عليه، و ظاهر غيرها:

أنه من المسلمات. و القيد الأول لا- دليل عليه في نفسه. إلا- أن يرجع إلى الثاني، بأن يكون المراد به الفقر. أو يرجع إليه الثاني، بأن يكون المراد من الفقر العجز عن أداء الدين.

و قد أطال شيخنا الأعظم في ذكر الشواهد و المؤيدات على أن المراد من الفقر في المقام أن يكون بحيث لا يتمكن من مؤنة السنة، و لا يكفي فيه العجز عن أداء الدين، و لو مع التمكن من مؤنة السنة. فيكون الفقر أخص من العجز عن أداء الدين، فيكون ذكره بعده- في كلمات جماعة- من باب ذكر الخاص بعد العام، لكنها على كثرتها لا تصلح للخروج عن ظاهر الفقر، الصادق بمجرد العجز عن وفاء الدين. و لو سلم قصور مفهومه عن ذلك، فالمراد به هنا مجرد الحاجة إلى المال لوفاء الدين، و إن لم يحتج إليه لمؤنة سنته. فلاحظ كلماتهم. و سيأتي في فروع هذا الخلاف التنبيه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٦

و إن كانوا مالكين لقوت سنتهم (١). و يشترط أن لا يكون

على الإشكال في بعض كلماته (قده).

و كيف كان فالعمدة في دليل اعتبار الفقر: ظاهر الإجماع المستفاد من كلمات الجماعة. و قد يشهد له حسن زرارة: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل حلت عليه الزكاة، و مات أبوه و عليه دين، أ يؤدي زكاته في دين أبيه، و للابن مال كثير؟ فقال (ع): إن كان أبوه أورثه مالا، ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاه من جميع الميراث، و لم يقضه من زكاته. و إن لم يكن أورثه مالا لم يكن أحد أحق بزكاته من دين أبيه، فإذا أداها في دين أبيه - على هذه الحال - أجزأت عنه» (١).
بناء على وروده في سهم الغارمين.

(١) كما عن المسالك، و المدارك، و شرح اللمعة للاصبهاني، و غيرهم لإطلاق الآية. و ما تقدم: من الإجماع على اعتبار الفقر لا ينافيه، لأن وفاء الدين من جملة مثنوئ السنة، بل قد يكون أهم من بقية المؤن، فإذا لم يكن عنده ما يفى به الدين كان فقيراً. و ما في كلام جماعة، من أن الفقير من لا يملك قوت السنة، يراد منه ما يعم ذلك، كعمومه للباس و المسكن و الفراش و غيرها في قبال ما عرفت.

و منه يظهر اندفاع الإشكال في الجواز في المقام، بأن ذلك خلاف إطلاق:

«لا تحل الصدقة لغنى ..»

، فإن المراد بالغنى ما يقابل الفقير فإذا كان يصدق عليه الفقير لم يصدق عليه الغنى. مع قرب احتمال أن يكون المراد نفى حلها للغنى على نحو تكون له، كسائر أمواله يتصرف بها كيف يشاء. و حينئذ لا - يشمل ما نحن فيه، مما كان المصرف جهة خاصة، أعني: خصوص وفاء الدين و بهذا أيضاً افترق هذا السهم عن سهم الفقراء

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٧

الدين مصروفاً في المعصية (١)، و إلا لم يقض من هذا السهم و إن جاز إعطاؤه من سهم الفقراء. سواء تاب عن المعصية أو لم يتب، بناء على عدم اشتراط العدالة في الفقير. و كونه مالكا لقوت سنته لا ينافى فقره لأجل وفاء الدين الذي لا يفى

فإن الثاني يكون بنحو التملك للفقير، و بنحو الصرف في مصلحته، و هذا يختص بالصرف في الجهة الخاصة. و إذا قلنا باختصاص سهم الفقراء بنحو التملك فالفرق واضح جداً. بل - على تقدير كون سهم الفقراء مصرفاً يمكن الالتزام - بقربنة المقابلة - بتخصيص المصرفية بغير وفاء الدين.

(١) إجماعاً، كما عن الخلاف و المنتهى و التذكرة. و في الجواهر:

«لا أجد فيه خلافاً ..» و يشهد له: ما

عن القمي (ره) في تفسيره، مرسلا عن العالم (ع): «و الغارمين قد وقعت عليهم ديون، أنفقوها في طاعة الله من غير إسراف، فيجب على الامام أن يقضى عنهم، و يفكهم من مال الصدقات» (١)

و ،

خبر محمد بن سليمان - في تفسير قوله تعالى:

«وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» - قال: (ع): نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الامام، فيقضى عنه ما عليه من سهم الغارمين إذا

كان أنفقه في طاعة الله، فان كان أنفقه في معصية الله فلا شيء على الامام» (٢).

و نحوهما غيرهما. و ضعفها منجبر بالإجماع.

ثمَّ المدِين في المعصية يجوز أن يعطى من سهم الفقراء مع عجزه عن الوفاء، لما عرفت من عدم المنافاة. نعم قد يظهر من خبر محمد بن سليمان

عدم جواز إعطائه من الزكاة مطلقاً. لكن لا يجوز التعويل عليه في ذلك، لضعفه. و احتمال اختصاصه بسهم الغارمين المذكور فيه، لا مطلق السهام.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الدين حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٨

كسبه أو ما عنده به. و كذا يجوز إعطاؤه من سهم سبيل الله (١) و لو شك في أنه صرفه في المعصية أم لا، فالأقوى جواز إعطائه من هذا السهم (٢). و إن كان الأحوط خلافه. نعم لا يجوز له الأخذ إذا كان قد صرفه في المعصية. و لو كان معذوراً في الصرف في المعصية- لجهل، أو اضطرار، أو نسيان، أو نحو ذلك- لا بأس بإعطائه (٣). و كذا لو صرفه

(١) بناء على أنه لكل خير و قربه، و المقام منها.

(٢) كما عن الأكثر، بل المشهور. و يقتضيه: إطلاق الأدلة. و احتمال الإنفاق في المعصية منفي بأصل العدم، أو أصالة الصحة. اللهم إلا أن يقال: بعض نصوص الشرطية ظاهر في اعتبار الإنفاق في الطاعة، و الأصل لا يصلح لإثباته، و كذا أصالة الصحة. مضافاً إلى ما في خبر محمد بن سليمان: «قلت: فما لهذا الرجل الذي ائتمنه و هو لا يعلم فيما أنفقه، في طاعة الله- عز و جل- أم في معصيته؟ قال (ع): يسعى له في ماله، و يرده عليه و هو صاغر» (١).

لكن نصوص الشرطية- الظاهرة في اعتبار الإنفاق في الطاعة- ضعيفة السند، غير مجبورة، فالاعتماد عليها غير ظاهر. بل العمدة في المسألة:

الإجماع، و المتيقن منه اعتبار عدم المعصية. و لأجل أن المخصص لبي، فالمرجع في الشبهة الموضوعية العموم. فما عن الشيخ في النهاية من المنع- و عن الشهيد من الميل إليه- ضعيف.

(٣) لظهور المعصية في الفعلية. لا أقل من أنها القدر المتيقن من النص و الإجماع، فالمرجع في الموارد المذكورة عموم الآية. و كذا الحال فيما بعده.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الدين حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٥٩

فيها في حال عدم التكليف لصغر أو جنون. و لا فرق في الجاهل بين كونه جاهلاً بالموضوع أو الحكم.

[مسألة ١٦: لا فرق بين أقسام الدين]

(مسألة ١٦): لا فرق بين أقسام الدين (١)، من قرض، أو ثمن مبيع، أو ضمان مال، أو عوض صلح، أو نحو ذلك، كما لو كان من باب

غرامة إتلاف (٢). فلو كان الإتلاف جهلاً أو نسياناً، و لم يتمكن من أداء العوض، جاز إعطاؤه من هذا السهم، بخلاف ما لو كان على وجه العمد و العدوان (٣).

(١) للإطلاق.

(٢) كما استظهره في الجواهر. لكن النصوص - مثل مرسل القمى

«١» و خبر الحسين بن علوان

«٢»، و خبر محمد بن سليمان

«٣»، و خبر موسى ابن بكر

«٤» غير شاملة له. و قد يشمله بعض نصوص وفاء الدين من الزكاة. لكنه غير ظاهر في كونه من سهم الغارمين، فعموم الحكم له لا بد أن يكون لعموم الآية الشريفة، و عدم صلاحية النصوص لتقييدها، إما لقصور السند، أو هو مع الدلالة.

(٣) لأنه من الدين في المعصية. اللهم إلا أن يقال: الظاهر من الدين في المعصية الدين في سبيل المعصية، لا الدين المسبب عن المعصية، فإنه معصية في الدين. فيكون المقام من قبيل ثمن البيع وقت النداء إذا كان ثمن المبيع ديناً. نعم يمكن أن يستفاد من صحيح ابن الحجاج: «و لا تعطين

(١) تقدم ذلك في المسألة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) تقدم ذلك في المسألة السابقة.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٠

[مسألة ١٧: إذا كان دينه مؤجلاً]

(مسألة ١٧): إذا كان دينه مؤجلاً، فالأحوط عدم الإعطاء من هذا السهم قبل حلول أجله. و إن كان الأقوى الجواز (١).

[مسألة ١٨: لو كان كسوباً يقدر على أداء دينه بالتدريج]

(مسألة ١٨): لو كان كسوباً يقدر على أداء دينه بالتدريج، فان كان الديان مطالباً فالظاهر جواز إعطائه (٢) من هذا السهم، و إن لم يكن مطالباً فالأحوط عدم إعطائه (٣).

من سهم الغارمين الذين ينادون بنداء الجاهلية شيئاً. قلت: و ما نداء الجاهلية؟ قال (ع): هو الرجل يقول: يا آل بني فلان، فيقع بينهم القتل و الدماء. فلا تؤدوا ذلك من سهم الغارمين «١».

فتأمل.

(١) قال في الجواهر: «و في اعتبار الحلول وجهان، و لكن مقتضى إطلاق النص و الفتوى عدمه ..». و كأن منشأ اعتبار الحلول انصراف

الدليل إليه، لأن المؤجل غير معدود عرفاً من النفقات إلا بعد الحلول.

(٢) لصدق الغرم، و عدم التمكّن من الوفاء.

(٣) كأنه: لاحتمال انصراف الدليل إلى صورة وقوع المديون في ضيق المطالبه، كما قد يشير إليه التعبير بال (فك) في مرسل القمى «٢» و قول السائل

في مرسل محمد بن سليمان: «و ليس له غلّة ينتظر إدراكها، و لا دين ينتظر محله، و لا مال غائب ينتظر قدومه» «٣».

لكنه كما ترى إذ المراد من الفك في المرسل مجرد فك الذمة و إفراغها. و ما في خبر محمد ابن سليمان لا يصلح للتقييد، لأنه في السؤال. و لو سلم لم يفرق بين صورتى المطالبه و عدمها. فالمدار صدق الحاجة و العجز عن الأداء عرفاً، فان صدق جاز الصرف، و إلا فلا.

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) لاحظ المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

(٣) لاحظ المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٤١

[مسألة ١٩]: إذا دفع الزكاة إلى الغارم فبان بعده أن دينه في معصية ارتجع منه]

(مسألة ١٩): إذا دفع الزكاة إلى الغارم فبان بعده أن دينه في معصية ارتجع منه. إلا إذا كان فقيراً (١)، فإنه يجوز احتسابه عليه من سهم الفقراء. و كذا إذا تبين أنه غير مديون. و كذا إذا أبرأه الدائن بعد الأخذ لوفاء الدين.

[مسألة ٢٠]: لو ادعى أنه مديون]

(مسألة ٢٠): لو ادعى أنه مديون، فإن أقام بينة قبل قوله، و إلا فالأحوط عدم تصديقه (٢) و إن صدقه الغريم. فضلاً عما لو كذبه، أو لم يصدقه.

[مسألة ٢١]: إذا أخذ من سهم الغارمين ليصرفه في أداء الدين]

(مسألة ٢١): إذا أخذ من سهم الغارمين ليصرفه في أداء الدين ثم صرفه في غيره ارتجع منه (٣).

[مسألة ٢٢]: المناط هو الصرف في المعصية أو الطاعة]

(مسألة ٢٢): المناط هو الصرف في المعصية أو الطاعة (٤) لا القصد من حين الاستدانة. فلو استدان للطاعة فصرف في المعصية لم يعط من هذا السهم، و في العكس بالعكس.

[مسألة (٢٣): إذا لم يكن الغارم متمكناً من الأداء حالا و تمكن بعد حين]

(مسألة ٢٣): إذا لم يكن الغارم متمكناً من الأداء حالا و تمكن بعد حين، كأن يكون له غلة لم يبلغ أوانها، أو دين مؤجل يحل أجله بعد مدة، ففي جواز إعطائه من هذا السهم إشكال. و إن كان الأقوى عدم الجواز (٥)،

(١) يظهر الكلام فيه مما سبق في المسألة الرابعة عشرة.

(٢) لما سبق في العبد المكاتب.

(٣) لما سبق في المكاتب. و عن الشيخ في المبسوط و الجمل: العدم و قد أشرنا إلى وجهه و ضعفه في المكاتب.

(٤) كما يقتضيه ظاهر النص و الفتوى.

(٥) كأنه: لصدق التمكّن و عدم العجز عن الأداء، كما يشير إليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٢

مع عدم المطالبة من المدائن، أو إمكان الاستقراض و الوفاء من محل آخر ثمّ قضائه بعد التمكّن.

[مسألة (٢٤): لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة]

(مسألة ٢٤): لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة جاز له احتسابه عليه زكاة (١)، بل يجوز أن يحتسب ما عنده من الزكاة وفاء الدين (٢) و يأخذها مقاصه، و إن لم يقبضها

ما في خبر محمد بن سليمان المتقدم، من قول السائل:

«و ليس له غلة ..» (١).

لكن لما كان الدين حالا فقد احتاج إلى وفائه و عجز عنه. و لأجل ذلك لم يبعد القول بالجواز، كما مال إليه غير واحد. أخذاً بإطلاق الآيه، و بعض النصوص. و لو بنى على المنع لم يفرق بين صورتى المطالبة و عدمها كما أشرنا إليه فى المسألة السابعة عشرة. كما أنه لا يفرق بين إمكان الاستقراض و عدمه، إذ الاستقراض ليس منصرف إمكان الأداء، كما لا يخفى. نعم إذا كانت مدة الانتظار قريبة، بحيث يسهل عرفاً انتظارها، لا يجوز الدفع من الزكاة، لصدق التمكّن حينئذ عرفاً بذلك. كما أنها لو كانت بعيدة جداً فلا ينبغي التأمل فى جواز الدفع. فلاحظ.

(١)

ففى صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا الحسن الأول (ع) عن دين لى على قوم، قد طال حبسه عندهم لا يقدرّون على قضائه، و هم مستوجبون للزكاة، هل لى أن أدعه فأحتسب به عليهم من الزكاة؟ قال (ع):

نعم» (٢).

و نحوه غيره.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل عن ظاهر جماعة: الإجماع عليه. و يشهد له

موثق سماعة عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير، يريد أن يعطيه من الزكاة. فقال (ع): إن كان

(١) لاحظ المسألة: ١٨ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٣

المديون، و لم يوكل فى قبضها. و لا يجب إعلام المديون بالاحتساب عليه، أو بجعلها وفاء و أخذها مقاصه.

[مسألة (٢٥): لو كان الدين لغير من عليه الزكاة]

(مسألة ٢٥): لو كان الدين لغير من عليه الزكاة،

الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض - من دار، أو متاع من متاع البيت - أو يعالج عملاً يتقلب فيها بوجهه، فهو يرجو أن يأخذ منه ماله عنده من دينه، فلا بأس أن يقاصه بما أراد أن يعطيه من الزكاة أو يحتسب بها. فان لم يكن عند الفقير وفاء، و لا يرجو أن يأخذ منه شيئاً، فيعطيه من زكاته، و لا يقاصد بشيء من الزكاة» (١).

و الظاهر من المقاصه فى الخبر أن يحتسب ما عنده من الزكاة للمديون فيكون له، ثم يأخذه وفاء عما عليه من الدين، كما عن الشهيدين و غيرهما تفسيرها به.

و عن المدارك: أنه توقف فى صحته، لعدم قبول المديون و عدم قبضه، و عدم ولاية للدائن عليه.

و فيه: أنه لا مجال لذلك بعد ورود النص المعتبر به، و اتفاق الأصحاب ظاهراً عليه، و إن كان على خلاف القواعد الأولية. و عبارة المتن لا تخلو من تسامح، لأن قوله:

«أن يحتسب ..»

ظاهر فى أن يقضى عن المديون بما عنده من الزكاة، فيجعله وفاء عما فى ذمته. كما لو كان مديوناً لغير المالك، فأراد المالك سفع الزكاة إلى الدائن وفاء عنه. و حينئذ لا مجال للمقاصد بالمعنى المتقدم، لحصول الوفاء و التملك. و كأن المراد بالمقاصه مجرد الاستيفاء بالزكاة، إشارة إلى أنه فيه نوع من المقاصه، باعتبار أن الزكاة للفقراء - و منهم المديون - فكان الاستيفاء مقاصه.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٤

يجوز له وفاؤه عنه (١) بما عنده منها، و لو بدون اطلاع الغارم.

[مسألة (٢٦): لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة]

(مسألة ٢٦): لو كان الغارم ممن تجب نفقته على من عليه الزكاة، جاز له إعطاؤه لوفاء دينه (٢)، أو الوفاء عنه و إن لم يجز إعطاؤه لنفقته (٣).

[مسألة (٢٧): إذا كان ديان الغارم مديوناً لمن عليه الزكاة]

(مسألة ٢٧): إذا كان ديان الغارم مديوناً لمن عليه الزكاة، جاز له إحالته (٤) على الغارم ثمَّ يحسب عليه، بل

(١) كما استفاضت بذلك النصوص، الوارد بعضها في الحي، كمرسل القمي

«١»، و خبر محمد بن سليمان

«٢»، وأكثرها في الميت. ولا يجب إعلامه. لإطلاق النص.

(٢) بلا خلاف ظاهر. ويشهد له

مصحيح إسحاق بن عمار: «عن رجل على أبيه دين، ولأبيه مئونة، أ يعطى أباه من زكاته يقضى دينه؟

قال (ع): نعم، و من أحق من أبيه» «٣».

(٣) كما هو المستفاد من نصوص المنع الآتية. بل لو كان له عليه دين جاز الاحتساب و المقاصة، كما جاز أن يقضى عنه بنفسه من

دون دفعه إليه بلا إشكال ظاهر. بل قد يستظهر الاتفاق عليه من جماعة، إذ يمكن استفادته من المصحح المذكور. فتأمل.

(٤) الضمير الأول للأول، و الثاني للثاني. و هذا الحكم تقتضيه إطلاقات مشروعية الحولة. و حينئذ يجوز احتساب الدين عليه، كما

يستفاد من النصوص المتقدمة في المسألة الرابعة و العشرين.

(١) لاحظ المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

(٢) تقدم ذلك في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٢٦٤

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٥

يجوز له أن يحسب (١) ما على الديان وفاء عما في ذمه الغارم.

و إن كان الأحوط أن يكون ذلك بعد الإحالة.

[مسألة ٢٨): لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعاً]

(مسألة ٢٨): لو كان الدين للضمان عن الغير تبرعاً، لمصلحة مقتضية لذلك (٢)، مع عدم تمكنه من الأداء، و إن كان قادراً على قوت

سنته، يجوز الإعطاء من هذا السهم، و إن كان المضمون عنه غنياً (٣).

[مسألة ٢٩): لو استدان لإصلاح ذات البين]

(مسألة ٢٩): لو استدان لإصلاح ذات البين، كما لو وجد قتيل لا يدري قاتله، و كاد أن تقع بسببه الفتنة فاستدان للفصل، فان لم يتمكن

من أدائه جاز الإعطاء من هذا السهم.

و كذا لو استدان لتعمير مسجد أو نحو ذلك من المصالح العامة.

و أما لو تمكن من الأداء فمشكل (٤). نعم لا يبعد جواز

(١) كما في محكى كشف الغطاء، و تبعه في الجواهر. إلحاقاً للاحتساب بالأداء، فكما يجوز الأداء للدائن وفاء عما في ذمة الغارم، يجوز احتساب ما في ذمته كذلك. لما يستفاد من النصوص، من أن الاحتساب بمنزلة الإعطاء حتى في مثل الفرض. و لأجل عدم وضوح ذلك كان الأحوط أن يكون بعد الحوالة.

(٢) يكفي أن لا يكون الضمان مقدمة للمعصية، كما سبق: من عدم اعتبار كون الدين في طاعة.

(٣) كما نص على ذلك غير واحد. لإطلاق الأدلة.

(٤) لما سبق: من ظهور الاتفاق على اعتبار الفقر في جواز الإعطاء من سهم الغارمين، و ان كان المحكى عن الشيخ و من تأخر عنه: جواز الإعطاء مع الفقر و الغنى. لإطلاق الآية «١». و للخبر:

(١) التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٦

الإعطاء من سهم سبيل الله، و إن كان لا يخلو عن إشكال (١) أيضاً، إلا إذا كان من قصده حين الاستدانة ذلك.

[السابع: سبيل الله]

السابع: سبيل الله، و هو جميع سبيل الخير (٢)، كبناء

«لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة. غاز في سبيل الله، أو عامل عليها، أو غارم ..» (١).

لكن الخبر غير موجود في أصولنا، كما في الجواهر و مخالف للإجماع، الذى به يقيد إطلاق الأدلة، كما سبق. اللهم إلا أن يمنع الإجماع هنا بتحقيق الخلاف. و حينئذ فلا مجال للإشكال فى الجواز، كما فى المتن، تبعاً لنهاية الأحكام و غيرها. هذا و الذى يظهر بالتأمل فى كلام الشيخ و أتباعه: أن بقاءهم على الجواز من باب سهم سبيل الله، و إن كان المذكور فى عباراتهم الغارم. فراجع.

(١) لتوقفه على كون المراد من سبيل الله كل قربه، و لو مع التمكّن من فعلها. و سيأتى المنع من ذلك. إلا إذا كان إقدامه على الفعل مشروطاً ببذل الزكاة له. و كأنه لذا قيده فى المتن بقوله: «إلا إذا كان ..».

إلا- أن يقال: إن الجواز حينئذ لا يقتضى الجواز هنا، لأن الدفع يكون قبل الفعل، فالصرف يكون فى سبيل الفعل القربى. و ليس هنا كذلك، إذ الدفع بعد الفعل، فلا يكون فى سبيل الفعل القربى. نعم لو كان الفاعل ممن له الولاية جاز له الاستدانة بحسب ولايته على هذا السهم، كما نص على ذلك فى الجواهر. و حينئذ يكون المال المستدان من سهم سبيل الله مصروفاً فى سبيل الله، لا أن وفاءه من السهم المذكور، كما يظهر بالتأمل.

(٢) كما عن الأكثر، بل المشهور، بل عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. و يقتضيه- مضافاً إلى إطلاق الآية الكريمة-

مرسلة القمى: «و فى

(١) كنز العمال ج ٣ صفحة ٢٨٥ حديث: ٤٦٩٩. و قريب منه ما فى المستدرک باب: ٢٧ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٧

.....

سَبِيلِ اللَّهِ: قوم يخرجون إلى الجهاد و ليس عندهم ما ينفقون. أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به، و فى جميع سبل الخير. فعلى الامام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج و الجهاد .. «١».

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الفقيه و المقنعة و النهاية و الإشارة و المراسم:

من أن المراد به الجهاد لا غير، إما للانصراف اليه. أو

لخبر يونس بن يعقوب، فيمن أوصى عند موته أن يعطى شىء فى سبيل الله، و كان لا يعرف:

هذا الأمر، فقال أبو عبد الله (ع): «لو أن رجلاً أوصى إلى بوصية أن أضع فى يهودى أو نصرانى لوضعته فيهما. إن الله عز و جل يقول: (فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِنَّهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ ..)، فانظر إلى من يخرج إلى هذا الوجه - يعنى: الثغور - فابعثوا به إليه» «٢».

وفيه: أنه لا ملازمة بين حمله على خصوص الجهاد فى كلام الموصى الذى لا يعرف هذا الأمر و بين حمله فى المقام عليه. مضافاً إلى معارضته بما دل على لزوم صرف الوصية فى سبيل الله فى مطلق الشيعة

«٣» أو فى مطلق سبل الخير، و أن أفضلها الحج

«٤». و هل تعتبر الحاجة إلى الزكاة فى مصرف هذا السهم؟ كما فى المدارك و غيرها، و يشهد له المرسل المتقدم - أو لا تعتبر؟ لضعف المرسل. و عدم العمل به فى الجهاد، للاتفاق المحكى على عدم اعتبار الفقر فيه، فلا يصلح لتقييد الآية الشريفة. و هل يعتبر الفقر - كما عن المسالك و غيرها -

لقوله (ص): «لا تحل الصدقة لغنى» «٥»

، أو لا يعتبر - كما عن كشف الغطاء، و اختاره

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوصايا حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٨

القناطر و المدارس و الخانات و المساجد و تعميرها، و تخليص المؤمنين من يد الظالمين و نحو ذلك من المصالح، كإصلاح ذات البين، و رفع وقوع الشرور و الفتن بين المسلمين. و كذا إعانة الحجاج و الزائرين، و إكرام العلماء و المشتغلين، مع عدم تمكنهم من الحج و الزيارة و الاشتغال و نحوها من أموالهم. بل الأقوى جواز دفع هذا السهم فى كل قربه، مع عدم تمكن المدفوع اليه من فعلها بغير الزكاة، بل مع تمكنه أيضاً. لكن مع عدم إقدامه إلا بهذا الوجه.

[الثامن: ابن السبيل]

إشارة

الثامن: ابن السبيل، وهو المسافر (١)، الذي نفذت

في الجواهر- لقرب احتمال أن يكون المراد به أنها لا تحل له على نحو التملك، بحيث يكون بنفسه مصرفاً لها، لا أنها لا تحل له و لو كان المصرف سبيل الله تعالى؟ ولذا لا يظن الإشكال في جواز انتفاع الغني بالقناطر والخانات والعمارات المعدة للزوار والحجاج إذا صنعت من سهم سبيل الله تعالى.

و بالجملة: تارة يكون المصرف نفس الشخص من حيث هو، و أخرى نفس العمل المحبوب لله تعالى، مثل الحج، و الزيارة، و الدعاء، و غير ذلك.

فان كان نفس الشخص لم تحل للغني، و إن كان نفس الجهة حلت له كما حلت للفقير. نعم قد يدعى انصرافه عن صرفها في شؤون الأغنياء. لكنه بدوى، ناشئ من ملاحظة أهمية غير ذلك منها، فلا مانع من صدق السبيل عليها. فتأمل جيداً.

(١)

□
في مرسل القمى: «و ابن السبيل: أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة الله، فينقطع عليهم (بهم خ ل)، و يذهب مالهم فعلى الامام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات» (١).
و الظاهر

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٦٩

نفقته، أو تلفت راحلته (١)، بحيث لا- يقدر معه على الذهاب و إن كان غنياً في وطنه. بشرط عدم تمكنه من الاستدانة، أو بيع ما يملكه، أو نحو ذلك (٢). و بشرط أن لا يكون سفره في معصية (٣).

إرادة السفر العرفي، لا ما يوجب التقصير. فلا يقدر عدم قصد المسافة، و لا إقامة العشرة، و لا التردد ثلاثين يوماً، و لا غير ذلك مما يمنع من وجوب التقصير و لا يمنع من صدق السفر عرفاً. فما قيل - أو يقال - من عدم جواز الإعطاء حينئذ غير ظاهر. و ليس في الأدلة ما يقتضى الحكومة على مثل إطلاقات المقام بنحو يتعين حمله على ما يوجب التقصير لا غير.

(١) بلا خلاف و لا إشكال.

(٢) كما هو المشهور. و ربما نسب إلى المعتبر عدم اشتراط ذلك.

و تأمل فيه في الجواهر، لتفسير ابن السبيل بالمنقطع به، و صدقه مع التمكن من ذلك غير ظاهر.

قلت: يظهر منه- في مبحث سبيل الله- المفروغية عن جواز إعطاء ابن السبيل، مع قدرته على الاستدانة في سفره، كما يقتضيه إطلاق الآية.

نعم ظاهر التعبير بالانقطاع في المرسل اعتبار ذلك، لأن الانقطاع كناية عن عدم التمكن من السير، و إطلاقه يقتضى عدم التمكن من الاستدانة، كما يقتضى عدم التمكن من التصرف في ماله الغائب. فإن تمَّ انجباره بالعمل تعين تقييد الآية به، و إلا كان إطلاقها محكماً. اللهم إلا أن يقيد بما دل على أنه لا تحل الصدقة لغني. لكن الظاهر عدم شموله لابن السبيل، لكونه غنياً شرعاً على كل حال. فتأمل.

(٣) بلا خلاف، كما في كلام غير واحد. و هو العمدة فيه. أما المرسل المتقدم فظاهره اعتبار كونه طاعاً، و حكي ذلك عن الإسكافي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٠

فيدفع اليه قدر الكفاية اللائقة (١) بحاله، من الملبوس و المأكول و المركوب، أو ثمنها، أو أجرتها إلى أن يصل إلى بلده، بعد قضاء وطره من سفره، أو يصل إلى محل يمكنه تحصيلها بالاستدانة و البيع أو نحوهما. و لو فضل مما أعطى شيء - و لو بالتضييق على نفسه - أعاده على الأقوى. من غير فرق بين النقد و الدابة و الثياب و نحوها (٢)، فيدفعه إلى الحاكم (٣)

لكن ادعى الإجماع على خلافه.

(١) لا الأزيد منه، لظهور الآية في كون جهة السبيل مصرفاً للزكاة نظير الغارمين و الرقاب و سبيل الله، لا نظير الفقراء. و عليه يظهر أنه لو فضل شيء منها - و لو لأجل التضييق على نفسه - لزم إرجاعه إلى المالك، كما تقدم في نظائره. و عن المبسوط اختياره، لكن عن الخلاف أنه لا يرتجع لأن الاستحقاق له بسبب السفر. و فيه ما عرفت.

(٢) كما عن المسالك التصريح به. و هو في محله، لاطراد الجهة في الجميع. و عن العلامة (ره) في النهاية: أنه لا يسترد منه الدابة، لأنه ملكها بالإعطاء. بل عن بعض: إلحاق الثياب و الآلات. و وجهه في الجواهر:

«بأن المزكى يملك المستحق عين ما دفعه إليه، و المنافع تابعة. و الواجب رد الزائد على الحاجة من العين، و لا زيادة في الأشياء المذكورة إلا في المنافع و لا أثر لها مع ملكية تمام العين ..» و فيه: أنه إذا بنى على كون السهم المذكور يصرف في جهات السبيل لا وجه للقول بملكية المستحق لها، إذ المستحق في الحقيقة نفس الجهة، لا ذو الجهة.

(٣) و عن الروضة: أنه يعيدها إلى المالك أو وكيله، فان تعذر فإلى الحاكم. و كأنه لاستصحاب بقاء ولاية المالك على تعيين المستحق. و مجرد تعيينه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧١

و يعلمه بأنه من الزكاة. و أما لو كان في وطنه، و أراد إنشاء السفر المحتاج اليه و لا قدرة له عليه، فليس من ابن السبيل (١) نعم لو تلبس بالسفر على وجه يصدق عليه ذلك يجوز إعطاؤه من هذا السهم. و إن لم يتجدد نفاذ نفقته، بل كان أصل ماله قاصراً، فلا يعطى من هذا السهم قبل أن يصدق عليه اسم ابن السبيل (٢). نعم لو كان فقيراً يعطى من سهم الفقراء.

[مسألة ٣٠: إذا علم استحقاق شخص للزكاة]

(مسألة ٣٠): إذا علم استحقاق شخص للزكاة، و لكن لم يعلم من أى الأصناف، يجوز إعطاؤه بقصد الزكاة من غير تعيين الصنف (٣). بل إذا علم استحقاقه من جهتين يجوز إعطاؤه من غير تعيين الجهة.

زكاة بالدفع لا يخرجها عن موضوع الولاية، كما في العزل. نعم لو كان المستحق قد ملكه بالدفع خرج عن موضوع الولاية، لقاعدة السلطنة. لكنه خلاف المفروض. فتأمل جيداً.

(١) لكون الظاهر منه المتلبس بالسفر. فما عن ابن الجنيد و الشهيد - الدروس و اللمعة - من صدقه عليه حينئذ غير ظاهر. و لا سيما بملاحظة مرسل مجمع البيان.

(٢) كما نفى البأس عنه في الجواهر. للإطلاق. و التعبير في المرسل بذهاب المال لا - ينافيه، فان الظاهر منه الحاجة في الرجوع إلى محله، و عدم التمكن منه بماله بنحو يشمل ذلك.

(٣) لعدم الدليل على اعتبار ذلك، و الأصل البراءة، بناء على التحقيق من جريان البراءة فيما يشك في اعتباره في الامتثال. و كذا الحال في الفرض الثاني. نعم - بناء على اعتبار البسط - يلزم التعيين و لو إجمالاً، إذ لولاه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٢

[مسألة (٣١): إذا نذر أن يعطى زكاته فقيراً معيناً]

(مسألة ٣١): إذا نذر أن يعطى زكاته فقيراً معيناً لجهة راجحة، أو مطلقاً- (١) ينعقد نذره. فان سها فأعطى فقيراً آخر أجزاً (٢)، و لا يجوز استرداده و إن كانت العين باقية. بل لو كان ملتفتاً إلى نذره و أعطى غيره متعمداً أجزاً أيضاً (٣)

لا يصح، لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

(١) لأجل اعتبار الرجحان في متعلق النذر لا يصح نذر الجهة غير الراجحة. نعم إذا كان المقصود نذر الحصة الخاصة، فلا بأس بالبناء على الصحة، لرجحان نفس الحصة.

(٢) لتحقيق الامتثال، الموجب لارتفاع موضوع النذر. و حينئذ لا وجه للاسترداد، بعد ما ملكه الفقير و كان كسائر أمواله.

(٣) قد تقدم في نظير هذا الفرع في القراءة، فيما لو نذر قراءة سورة معينة فقراً غيرها، و في الجماعة، فيما لو نذر أن يصلى جماعة فصلى فرادى:

الإشكال، في الاجزاء، بأن الظاهر من النذر في أمثال المقام أنه راجع إلى نذر أن لا يفرغ ذمته إلا بهذا المصدق، فتفريغ الذمة بغير المصدق المذكور مخالفة للنذر، فيبطل لكونه محرماً، فلا يصح عبادة. كما لو نذر أن لا يصلى في الحمام فصلى فيه. و حينئذ يجوز له الاسترداد مع بقاء العين. و أما مع التلف فجواز الرجوع بالمثل أو القيمة مبنى على الضمان و عدم الغرور. و قد تقدم في المسائل السابقة.

بل لو كان مفاد النذر ثبوت حق له تعالى أشكال الأجزاء- حتى لو سها- لأن الحق يوجب قصور سلطنته على الإعطاء، و إن لم يكن إثم فيه فتأمل. نعم لو كان مرجع النذر إلى نذر المصدق الخاص، على تقدير بقاء اشتغال الذمة- بنحو يكون اشتغال الذمة من قبيل شرط الوجوب- فلا مانع من إفراغ الذمة بغيره من الأفراد. فراجع ما سبق في الجماعة و غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٣

و إن كان آثماً في مخالفة النذر (١)، و تجب عليه الكفارة.

و لا يجوز استرداده أيضاً، لأنه قد ملك بالقبض.

[مسألة (٣٢): إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه فأعطاه فقيراً ثم تبين له عدم وجوبها عليه]

(مسألة ٣٢): إذا اعتقد وجوب الزكاة عليه فأعطاه فقيراً ثم تبين له عدم وجوبها عليه، جاز له الاسترجاع إذا كانت العين باقية. و أما إذا شك في وجوبها عليه و عدمه فأعطى احتياطاً ثم تبين له عدمه، فالظاهر عدم جواز الاسترجاع و إن كانت العين باقية (٢).

(١) إن كان مرجع النذر المفروض إلى ما ذكرنا أولاً انطبقت المخالفة على نفس إعطاء غير المنذور إعطاءه، و حينئذ لا يصح عبادة. و إن كان مرجعه إلى ما ذكرنا أخيراً فلا مخالفة و لا إثم، لعدم اقتضاء الواجب المشروط بقاء شرطه. فالجمع بين المخالفة و الإثم و بين صحة الإعطاء غير ظاهر.

(٢) هذا إذا قصد الصدقة على تقدير عدم وجوب الزكاة عليه. و أما لو قصد أنها هبة، جاز الرجوع مع كون العين باقية بعينها، لجواز

الرجوع في الهبة حينئذ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٤

[فصل في أوصاف المستحقين]

إشارة

فصل في أوصاف المستحقين و هي أمور:

[الأول: الإيمان]

إشارة

الأول: الإيمان، فلا يعطى للكافر- بجميع أقسامه- (١)، و لا لمن يعتقد خلاف الحق من فرق المسلمين (٢)- حتى فصل في أوصاف المستحقين

(١) في غير التأليف و سبيل الله. بلا- خلاف معتد به بين المسلمين، فضلا عن المؤمنين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه متواتر، بل يمكن دعوى كونه من ضروريات المذهب أو الدين، كذا في الجواهر. و يستفاد من النصوص الواردة في المنع من إعطاء المخالف من الزكاة.

(٢) بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه متواتر كالنصوص، خصوصاً في المخالفين، كذا في الجواهر. و من النصوص:

صحيح بريد عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «كل عمل عمله و هو في حال نصبه و ضلالتة، ثم من الله عليه و عرفه الولاية فإنه يؤجر عليه، إلا الزكاة فإنه يعيدها، لأنه وضعها في غير مواضعها، لأنها لأهل الولاية» (١) و ،

صحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «إنهما قالوا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء- الحرورية، و المرجئة، و العثمانية، و القدرية- ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه، أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال (ع): ليس عليه إعادة

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٥

المستضعفين منهم- إلا من سهم المؤلفة قلوبهم (١)، و سهم سبيل الله في الجملة (٢). و مع عدم وجود المؤمن و المؤلفة و سبيل الله يحفظ إلى حال التمكن (٣).

شيء من ذلك، غير الزكاة و لا بد أن يؤديها، لأنه وضع الزكاة في غير موضعها.

و إنما موضعها أهل الولاية» (١)

و ،

صحيح إسماعيل بن سعد عن الرضا (ع) قال: «سألته عن الزكاة هل توضع فيمن لا يعرف؟ قال (ع): لا، ولا زكاة الفطرة» (٢).

و

في مكاتبة علي بن بلال: «لا تعط الصدقة و الزكاة إلا لأصحابك ..» (٣).

و

في خبر ابن أبي يعفور: «هي لأصحابك ..» (٤)

إلى غير ذلك من النصوص. وإطلاقها شامل للمستضعف وغيره.

(١) على ما تقدم في المراد منهم.

(٢) كما إذا كان الصرف على المخالف بملاحظة مصلحة المؤمن، لأنه في الحقيقة صرف على المؤمن لا على المخالف، فيدخل

تحت النصوص المتقدمة وغيرها. أما لو لم يكن كذلك فلا يجوز الصرف من السهم المذكور، لإطلاق النصوص المانعة، التي لا

فرق - في لزوم العمل بها - بين سهم سبيل الله وغيره. فتأمل جيداً.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه. لإطلاق أدلة المنع، وظهور جملة منها و صراحة آخر في ذلك، كذا في

الجواهر.

و كأنه (ره) يشير إلى

خبر إبراهيم الأوسى عن الرضا (ع): «سمعت أبي (ع) يقول: كنت عند أبي (ع) يوماً، فأتاه رجل، فقال: إني رجل من

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٦

[مسألة ١): تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين]

(مسألة ١): تعطى الزكاة من سهم الفقراء لأطفال المؤمنين (١)

أهل الري، و لى زكاة، فإلى من أدفعها؟ فقال (ع): إلينا. فقال:

أليس الصدقة محرمة عليكم؟ فقال: بلى، إذا دفعتها إلى شيعتنا فقد دفعتها إلينا. فقال: إني لا أعرف لها أحداً. فقال: انتظر بها سنة. قال:

فان لم أصب لها أحداً؟ قال (ع): انتظر بها سنتين - حتى بلغ أربع سنين - ثم قال له: إن لم تصب لها أحداً فصرها صراراً، و اطرحتها في

البحر، فان الله تعالى حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا» (١).

نعم

في خبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح (ع):

«قال: قلت له: الرجل من يكون في أرض منقطعة، كيف يصنع بزكاة ماله؟ فقال (ع): يضعها في إخوانه و أهل ولايته. قلت: فان لم

يحضره منهم فيها أحد؟ قال: يبعث بها إليهم. قلت: فان لم يجد من يحملها إليهم؟ قال (ع): يدفعها إلى من لا ينصب. قلت: فغيرهم؟ قال (ع):

ما لغيرهم إلا الحجر» (٢).

لكن في الجواهر: «أنه مطروح. أو محمول على مستضعف الشيعة أو نحو ذلك ..». و كأنه للإجماعات المتقدمة والنصوص، التي لا يمكن رفع اليد عنها بمثله.

(١) إجماعاً، كما عن جماعة. لجملة من النصوص،

كمصحح أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يموت و يترك العيال، أ يعطون من الزكاة؟

قال (ع): نعم، حتى ينشؤا و يبلغوا و يسألوا من أين كانوا يعيشون إذا قطع ذلك عنهم. فقلت: إنهم لا- يعرفون. قال (ع): يحفظ فيهم ميتهم، و يجب إليهم دين أبيهم، فلا يلبثوا أن يهتموا بدين أبيهم. و إذا

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٧

و مجانيينهم (١). من غير فرق بين الذكر و الأنثى و الخنثى، و لا- بين المميز و غيره (٢). إما بالتملك بالدفع إلى وليهم (٣) و إما بالصرف عليهم مباشرة (٤)، أو بتوسط أمين إن لم يكن لهم ولي شرعى (٥)، من الأب و الجد و القيم.

بلغوا و عدلوا إلى غيركم فلا تعطوهم» (١)

و ،

خير عبد الرحمن: «قلت لأبي الحسن (ع): رجل مسلم مملوك، و مولاه رجل مسلم و له مال لم يتركه، و للمملوك ولد حر صغير، أ يجزى مولاه أن يعطى ابن عبده من الزكاة؟ قال (ع): لا بأس» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(١) بلا- خلاف ظاهر. نعم في المستند: إن ثبت الإجماع عليه، و إلا- فمحل نظر، لعدم كون المجنون عارفاً. و هو في محله، لظهور النصوص المتقدمة في اختصاصها بالعارف. اللهم إلا أن يدعى انصرافها إلى من كان موضوعاً للتكليف- أعنى: البالغ العاقل- و في

غيرهما يرجع إلى الإطلاق.

لكن مقتضى ذلك جواز إعطاء مجانيين غيرهم أيضاً.

(٢) كما صرح بذلك في الجواهر. لإطلاق الأدلة.

(٣) بلا إشكال فيه، لأنه الممتقن من النص و الإجماع.

(٤) كما عن التذكرة و المدارك و غيرهما. لعدم الدليل على لزوم التملك- لا في سهم الفقراء، و لا في غيره- لإطلاق الأدلة الأولية، كما أشرنا إلى ذلك في مسألة: جواز احتساب الدين على الحى و الميت من الزكاة.

و ما في الجواهر، من ظهور الأدلة- خصوصاً السنة- في ترتب الملك على القبض بالنسبة إلى هذا السهم، غير ظاهر.

(٥) حكى في الجواهر عن الكركى في فوائد الشرائع و الكفاية و شرح

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٨

[مسألة ٢: يجوز دفع الزكاة إلى السفية تملكاً]

(مسألة ٢): يجوز دفع الزكاة إلى السفية تملكاً (١) وإن كان يحجر عليه بعد ذلك. كما أنه يجوز الصرف (٢) عليه من سهم سبيل الله، بل من سهم الفقراء أيضاً، على الأظهر من كونه كسائر السهام أعم من التملك و الصرف.

المفاتيح للبهاني (ره): جواز الدفع لغير الولي ممن يقوم بأمره، مع عدم الولي. ثم قال: «بل ربما ظهر من بعض المعاصرين الميل إلى الجواز ذلك مع التمكن من الولي. وهو أغرب من سابقه، ضرورة منافاتهما معاً للمعلوم من قواعد المذهب بلا مقتض. عدا بعض الاعتبارات التي لا تصلح لأن تكون مدركاً لحكم شرعي، والإطلاق الذي لم يسق لإرادة تناول ذلك..».

أقول: إذا كان ظاهر الأدلة الأولية كون الفقراء مصرفاً للزكاة، لا أنها ملك لهم، فمقتضى الإطلاق جواز الصرف على الطفل - ولو بإشباعه إذا كان جائعاً - بلا حاجة إلى وليه. وعدم جواز التصرف في الطفل بغير إذن وليه غير ثابت في نحو ذلك، بل يختص بما للولي ولاية عليه من التصرفات الاعتبارية فيه وفي ماله، ولا يشمل مطلق الإحسان إليه والبر به لعموم (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) (١).

و المتحصل: أنه إن بنى على اختصاص سهم الفقراء بالصرف على وجه التملك لم يجز إعطاؤه للطفل بلا توسط الولي، لعدم قدرته على التملك بدونه، وكذا إن بنى على عموم ولاية الولي لكل تصرف فيه ولو كان برأ به وإحساناً إليه. ولو لم نقل بالأمرين جاز صرفه فيه ولو مع التمكن من مراجعته الولي. وهذا هو الأقرب.

(١) لأنه مسلط على مثله، وليس محجوراً عليه.

(٢) يظهر وجهه مما سبق.

(١) التوبة: ٩١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٧٩

[مسألة ٣: الصبي المتولد بين المؤمن وغيره يلحق بالمؤمن]

(مسألة ٣): الصبي المتولد بين المؤمن وغيره يلحق بالمؤمن (١)، خصوصاً إذا كان هو الأب. نعم لو كان الجد مؤمناً و الأب غير مؤمن، ففيه إشكال. و الأحوط عدم الإعطاء.

[مسألة ٤: لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين]

(مسألة ٤): لا يعطى ابن الزنا (٢) من المؤمنين - فضلاً عن غيرهم - من هذا السهم.

[مسألة (٥): لو أعطى غير المؤمن زكاته أهل نحلته ثم استبصر أعادها]

(مسألة ٥): لو أعطى غير المؤمن زكاته أهل نحلته ثم استبصر أعادها (٣)، بخلاف الصلاة و الصوم (٤) إذا جاء

(١) كما عن البيان و المسالك. و كذا المتولد بين المسلم و الكافر، إلحاقاً له بأشرف الأبوين. قال فى الجواهر: «و لو لكون الشرف بالنسبة إلى الإسلام و الكفر أتم من الرقية بالنسبة إلى الحرية ..». و الاشكال فيما ذكره ظاهر. نعم إذا كان الأب مؤمناً يدخل فى إطلاق النصوص المتقدمة فى الطفل. أما لو كانت الأم مؤمنة أو الجد فدخوله محل إشكال، لكون موردها الأب.

(٢) لانتفاء بنوته للمؤمن. لكن لم يتضح إطلاق يتضمن ذلك كى يعول عليه فى المقام و إن كان مشهوراً.

(٣) بلا خلاف يعرف، كما فى الجواهر و غيرها، بل قيل: إنه إجماع.

و يشهد له صحيحاً بريد

و الفضلاء

، المتقدمان فى اعتبار الايمان و غيرهما «١».

(٤) لما فى النصوص المتقدمة، من التصريح بعدم لزوم قضائهما.

و ما عن العلامة من الاستشكال فى ذلك، من حيث أن الطهارة لم تقع على الوجه الصحيح، و الإفطار منهم قد يقع منهم فى غير وقته غريب. إذ كأنه

(١) لاحظ الأمر الأول من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٠

بهما على وفق مذهبه (١). بل و كذا الحج، و إن كان قد ترك منه ركناً عندنا (٢) على الأصح. نعم لو كان قد دفع الزكاة إلى المؤمن ثم استبصر أجزأ (٣). و إن كان الأحوط الإعادة أيضاً.

[مسألة (٦): النية فى دفع الزكاة للطفل و المجنون عند الدفع إلى الولى]

(مسألة ٦): النية فى دفع الزكاة للطفل و المجنون عند الدفع إلى الولى (٤) إذا كان على وجه التمليك، و عند الصرف عليهما إذا كان على وجه الصرف.

[مسألة (٧): استشكل بعض العلماء فى جواز إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين]

(مسألة ٧): استشكل بعض العلماء (٥) فى جواز

اجتهاد فى مقابلة النص، كما فى الجواهر.

(١) لأنه منصرف النصوص. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث قضاء الصلوات.

(٢) لإطلاق النصوص المتقدمة و غيرها. و ما عن العلامة: من أنه نص علمائنا على أنه فى الحج إذا لم يخل بشيء من أركانه لا يجب

عليه الإعادة- وعن الدروس التصريح بذلك- غير ظاهر. ولذا قال في الجواهر: «لم نجد ما يصلح للفرق بينه وبين غيره من العبادات التي عرفت اعتبار عدم الإخلال بها على مذهبه لا مذهبا. بل ظاهر الأدلة أو صريحها عدم الفرق ..»
وما ذكره (ره) متين جداً.

(٣) كما عن غير واحد. تمسكاً بظاهر التعليل. قال في الجواهر:

«و فيه بحث، لمعارضته بإطلاق المعلل. فتأمل جيداً...» و كأنه أشار بأمره بالتأمل إلى أن إطلاق التعليل مقدم على إطلاق المعلل، لحكومته عليه كما هو ظاهر.

(٤) لأنه يكون الإيتاء المعتبر فيه التقرب. وكذا في الصرف.

(٥) قال في الحدائق: «نعم يبقى الإشكال في جملة من عوام الشيعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨١

إعطاء الزكاة لعوام المؤمنين، الذين لا يعرفون الله إلا بهذا

الضعفة العقول، ممن لا يعرفون الله سبحانه إلا بهذه الترجمة، حتى لو سئل عنه: من هو؟ فربما قال: محمد، أو علي، ولا يعرف الأئمة (ع) كملاً.

أو لا يعرف شيئاً من المعارف الخمس أصلاً، فضلاً عن التصديق بها.

والظاهر أن مثل هؤلاء لا يحكم بايمانهم، وإن حكم بإسلامهم. وإجراء أحكام الإسلام في الدنيا، وأما في الآخرة فهم من المرجئين لأمر الله تعالى إِمَّا يَعِدُّبُهُمْ، وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ. وفي إعطاء هؤلاء من الزكاة إشكال، لاشتراط ذلك بالإيمان، وهو غير ثابت .. (إلى أن قال): وبالجملة:

الأقرب عندي عدم جواز إعطائهم ..»

قال في المستند- بعد نقل ذلك:- «وهو كذلك، إذ موضع الزكاة من يعرف صاحب هذا الأمر، ومن كان من أهل الولاية. ومن لم يعرف الأئمة، أو واحداً منهم، أو النبي (ص) لا يصدق عليه أنه يعرف صاحب هذا الأمر، ولا يعلم أنه من أهل الولاية وأنه العارف. بل وكذلك لو عرف الكل بأسمائهم فقط- يعني: مجرد اللفظ- ولم يعرف أنه من هو، وابن من، إذ لا يصدق عليه أنه يعرفه، ولا يتميز عن غيره. والحاصل: أنه يشترط معرفته بحيث يعينه في شخصه، ويميزه عن غيره. وكذا من لا يعرف الترتيب في خلافتهم. ولو لم يعلم أنه هل يعرف ما يلزم معرفته أم لا، فهل يشترط في الإعطاء الفحص عنه؟ الظاهر نعم، إذا احتمل في حقه عدم المعرفة، ولا يكفي الإقرار الإجمالي: بأني مسلم مؤمن إثنا عشرى. ولو علمنا أنه يعرف النبي (ص) والأئمة بأسمائهم الشريفة، وأنسابهم المنيفة، وترتيبهم وأقر بما يجب الإقرار به في حقهم، فهل يجب الفحص عن حاله أنه هل هو مجرد إقرار، أو مدعن بما يعترف ومعتقد له؟ لا يجب، لأنه خلاف سيرة العلماء ..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٢

اللفظ، أو النبي، أو الأئمة كلا أو بعضاً، أو شيئاً من المعارف الخمس. واستترب عدم الاجزاء. بل ذكر بعض آخر: أنه لا يكفي معرفة الأئمة بأسمائهم، بل لا بد في كل واحد أن يعرف أنه من هو، وابن من. فيشترط تعيينه وتمييزه عن غيره، وأن يعرف الترتيب في خلافتهم. ولو لم يعلم أنه هل يعرف ما يلزم معرفته أم لا، يعتبر الفحص عن حاله، ولا يكفي الإقرار الإجمالي: بأني مسلم مؤمن إثنا عشرى.

وما ذكره مشكل جداً، بل الأقوى كفاية الإقرار الإجمالي (١) وإن لم يعرف أسماءهم أيضاً، فضلاً عن أسماء آبائهم، والترتيب في خلافتهم. لكن هذا مع العلم بصدقه في دعواه أنه من المؤمنين الاثنى عشريين. وأما إذا كان بمجرد الدعوى، ولم يعلم صدقه و

كذبه، فيجب الفحص عنه (٢).

[مسألة ٨): لو اعتقد كونه مؤمناً فأعطاه الزكاة]

(مسألة ٨): لو اعتقد كونه مؤمناً فأعطاه الزكاة ثم تبين خلافه فالأقوى عدم الإجزاء (٣).

(١) لكفاية ذلك في كون المقر من أهل الولاية، و من الشيعة، و من أصحابنا، و نحو ذلك من العناوين المذكورة في النصوص موضوعاً لها.

(٢) خلافاً لما في المستند، من قبول الدعوى، استناداً إلى سيرة العلماء و لعدم إمكان العلم بحاله، إذ غاية ما يمكن الفحص عنه طلب الدليل منه، فيمكن أن لا يكون مدعياً به. و هو متين جداً. و العمدة: استقرار السيرة- من العلماء و غيرهم- على قبول إقراره، كما هو ظاهر.

(٣) يعرف الكلام فيه مما تقدم في نظيره، فيما لو أعطاه باعتقاد الفقر فبان كونه غنياً. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٣

[الثاني: أن لا يكون ممن يكون الدفع إليه إعانة على الإثم و إغراء بالقيح]

إشارة

الثاني: أن لا يكون ممن يكون الدفع (١) إليه إعانة على الإثم و إغراء بالقيح، فلا يجوز إعطاؤها لمن يصرفها في المعاصي خصوصاً إذا كان تركه ردعاً له عنها و الأقوى عدم اشتراط العدالة و لا عدم ارتكاب الكبائر، و لا عدم كونه شارب الخمر.

(١) المحكى عن الشيخ في المبسوط و الخلاف و غيرهما، و الحلبي و القاضي و ابني حمزة و زهرة و الحلبي: اعتبار العدالة في مستحق الزكاة. و نسب إلى ظاهر المفيد. و عن الغنية: الإجماع عليه، و عن التنقيح: نسبه إلى المشايخ الثلاثة و أتباعهم و استدله: بالإجماع تارة، و بقاعدة الاشتغال أخرى.

و بأن الفاسق ليس بمؤمن، لمقابلته بالمؤمن مفهوماً و حكماً. و بما تضمن النهي عن الركون إلى الظالمين و معاونتهم و موادتهم. و الجميع كما ترى.

و قيل باعتبار مجانبه الكبائر، كالخمر و الزنا، و نسب إلى السيد في الانتصار و الجمل، و الى الشيخ في الاقتصاد. و استدله أيضاً بالوجوه المذكورة. و بما

في خبر أبي خديجة، من قوله (ع): «فليقسمها في قوم ليس بهم بأس، أعفاء عن المسألة، لا يسألون أحداً شيئاً» (١).

و بما

في خبر محمد بن سنان عن الرضا (ع) في علة الزكاة، قال (ع): «مع ما فيه من الزيادة و الرأفة و الرحمة لأهل الضعف و العطف على أهل المسكنة، و الحث لهم على المواساة و تقوية الفقراء، و المعونة لهم على أمر الدين ..» (٢).

و الجميع أيضاً كما ترى.

أما

مضمرة داود الصرمي: «سألته عن شارب الخمر، يعطى من الزكاة شيئاً؟ قال (ع): لا» (٣).

فالاستدلال بها يتوقف أولاً: على

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٤

.....

عدم الفصل. و ثانياً: على كون المراد من موضوع المنع عدم ملكة الاجتناب و كلاهما غير ظاهر. مضافاً إلى ضعف السند، و عدم ثبوت الانجبار، كما يظهر من ملاحظة أدلة القولين. و كأنه لأجل ذلك كان مذهب ابنى بابويه و الفاضلين و جمهور المتأخرين - على ما حكى عنهم - عدم اعتبار شيء من ذلك، عملاً بإطلاق الأدلة. و

فى مرسل العليل: «قلت للرجل - يعنى أبا الحسن (ع): ما حد المؤمن الذى يعطى من الزكاة؟ قال (ع): يعطى المؤمن ثلاثة آلاف، ثم قال: أو عشرة آلاف. و يعطى الفاجر بقدر، لأن المؤمن ينفقها فى طاعة الله، و الفاجر فى معصية الله» (١).

و

فى حسنة الحلبي - المروية عن رجال الكشى -: «سمعت أبا عبد الله (ع) - و سأله إنسان - فقال: إنى كنت أنيل البهيمية من زكاة مالى حتى سمعتك تقول فيهم، فأعطيتهم أم أكف؟ قال: بل أعطيتهم، فإن الله حرم أهل هذا الأمر على النار» (٢). و فى المطلقات القوية الإطلاق كفاية.

و أما ما ذكره المصنف فتقتضيه الأدلة الأولية، من الكتاب و السنة المتضمنة للنهى عن الإعانة على الإثم و العدوان و الإغراء بالقبيح، غير المختصة بمقام دون مقام. لكن يبقى الإشكال فى صدق الإعانة بمجرد فعل المقدمة من دون قصد ترتب المعصية عليها. و كذا الإشكال فى صدق الإغراء بالقبيح بمجرد ذلك، بلا تحريض على المعصية، و لا بعث إليها، كما يقتضيه مفهوم الإغراء. فإذا منع من صدقهما بدون ذلك، أشكل المنع من إعطائها لمن يصرفها فى المعاصى مع عدم قصد المعصية و لا بعث إليها و حمل عليها. نعم إذا كان تركه ردعاً عن المعصية و جب، فيحرم الإعطاء، لما يستفاد مما دل على وجوب النهى عن المنكر من لزوم الحيلولة بين المنكر و فاعله

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٥

فيجوز دفعها إلى الفساق، و مرتكبي الكبائر، و شاربي الخمر بعد كونهم فقراء من أهل الايمان. و إن كان الأحوط اشتراطها. بل وردت رواية بالمنع عن إعطائها لشارب الخمر.

نعم يشترط العدالة فى العاملين على الأحوط (١). و لا يشترط فى المؤلفئة قلوبهم (٢)، بل و لا فى سهم سبيل الله (٣)، بل و لا فى الرقاب. و إن قلنا باعتبارها فى سهم الفقراء.

من دون فرق بين الحدوث و البقاء.

و الفرق بين هذا و ما قبله: أن ترك الإعطاء فيما قبله إنما يمنع من دخله فى ترتب المعصية، لا عدم وقوع المعصية أصلاً، لإمكان ترتبها بتوسط مقمده أخرى غيره، من اتهاب أو قرض أو نحوهما. بخلاف ترك الإعطاء هنا، فإنه موجب لعدم تحقق المعصية أصلاً، لعدم وجود مقمده أخرى سواه.

(١) لما عن الإرشاد و الدروس و المهذب البارع و الروضة و المفاتيح و غيرها، من الإجماع على اعتبارها فيهم. قال فى الجواهر: «و هو الحجة بعد اعتضاده بالتبع، و بما فى العمالة من تضمن الاستئمان. و قد سمعت ما فى الصحيح: من أنه لا يوكل بها إلا ناصحاً شقيقاً أميناً، و لا أمانة لغير العدل..». لكن عرفت الإشكال فى الاعتماد على الصحيح، فان الاستئمان أعم من العدالة. مع أن الإجماع على اعتبار العدالة فى العامل حين العمل لا يقتضى اعتبارها فيه حين الإعطاء من الزكاة، لاختلاف الزمانين. فلو كان حين العمل عادلاً، و بعد قيامه بالعمل فسق، فالإجماع - المتقدم فى لسان الجماعة - لا يقتضى منعه من الزكاة.

(٢) على ما عرفت من المراد منهم، الذى لا يناسبه اعتبارها.

(٣) للإطلاق فيه و فى غيره من الأصناف، من دون ظهور مقيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٦

[مسألة ٩): الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل]

(مسألة ٩): الأرجح دفع الزكاة إلى الأعدل فالأعدل، و الأفضل فالأفضل، و الأحوج فالأحوج (١). و مع تعارض الجهات يلاحظ الأهم فالأهم، المختلف ذلك بحسب المقامات.

[الثالث: أن لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى]

إشارة

الثالث: أن لا يكون ممن تجب نفقته على المزكى، كالأبوين و إن علوا، و الأولاد و إن سفلوا من الذكور أو من الإناث، و الزوجة الدائمة التى لم يسقط وجوب نفقتها بشرط أو غيره من الأسباب الشرعية، و المملوك، سواء كان آبقاً أو مطيعاً. فلا يجوز إعطاء زكاته إياهم للإنفاق (٢)، بل

نعم مقتضى بعض الوجوه - المتقدمة فى اعتبارها فى الفقهاء - اعتبارها فى الجميع. فلاحظ.

(١) لما يفهم من النصوص من رجحان ملاحظة الترجيح فى إعطائها

كخبر عبد الله بن عجلان السكونى: «قلت لأبى جعفر (ع): إنى ربما قسمت الشيء بين أصحابى أصلهم به، فكيف أعطيهم؟ فقال (ع):

أعطيهم على الهجرة فى الدين، و الفقه، و العقل» (١)

و ،

صحيح ابن الحجاج: «سألت أبا الحسن (ع) عن الزكاة، يفضل بعض من يعطى ممن لا يسأل على غيره؟ فقال (ع): نعم، يفضل الذى لا

يسأل على الذى يسأل» (٢).

مضافاً إلى أن الترجيح بمثل ذلك مقتضى القواعد الأولية.

(٢) إجماعاً، كما عن غير واحد، مع قدرة المنفق و بذله. و تشهد به النصوص،

كصحيح ابن الحجاج عن أبى عبد الله (ع)، قال (ع): «خمساً لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب، و الأم، و الولد، و المملوك،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٧

و لا للتوسعة على الأحوط. و إن كان لا يبعد جوازه (١)،

و المرأة. و ذلك انهم عياله و لازمون له» (١)

و نحوه المرفوع إليه (ع) معللاً: بأنه يجبر على النفقة عليهم

«٢» و

فى مصحح إسحاق بن عمار عن أبى الحسن موسى (ع): «قلت: فمن الذى يلزمنى من ذوى قرابتي حتى لا أحتسب الزكاة عليهم؟ قال

(ع): أبوك و أمك. قلت: أبى و أمى؟

قال (ع): الوالدان و الولد» (٣).

و نحوهما غيرهما.

نعم يعارضها

مكاتبة عمران بن إسماعيل القمى: «كتبت الى أبى الحسن الثالث (ع): إن لى ولداً، رجلا و نساء، أ فيجوز أن أعطيهم من الزكاة شيئاً؟

فكتب (ع): إن ذلك جائز لك» (٤)

و ،

المرسل عن محمد بن جزك: «سألت الصادق (ع): أ دفع عشر مالى إلى ولد ابنتى؟ قال (ع): نعم، لا بأس» (٥).

و كأنه لأجلهما اختار فى كشف الغطاء كون المنع- فى غير المملوك و الزوجة- على الندب. لكنه لا- يخلو من إشكال، لإعراض

الأصحاب عنهما، و حكاية الإجماع مستفيضاً على خلافهما.

(١) كما عن المحقق و الشهيد الثانيين، و ربما نسب إلى غيرهما. لإطلاق الأدلة. و

لموثق سماعة عن أبى عبد الله (ع): «عن الرجل يكون له ألف درهم يعمل بها، و قد وجب عليه فيها الزكاة، و يكون فضله- الذى

يكسب بماله- كفاف عياله لطعامهم و كسوتهم، و لا يسعه لأدمهم، و إنما هو ما يقوته فى الطعام و الكسوة. قال (ع): فلينظر إلى زكاة

ماله ذلك

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٨

.....

فليخرج منها شيئاً - قل أو أكثر - فيعطيه بعض من تحل له الزكاة، وليعد ما بقي من الزكاة على عياله، فليشتر بذلك إدامهم و ما يصلحهم من طعامهم ..» (١)

و ،

مصصح إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع):

رجل له ثمانمائة، و لابن له مائتا درهم، و له عشر من العيال، و هو يقوتهم فيها قوتاً شديداً، و ليس له حرفة بيده. إنما يستبضعها فتغيب عنه الأشهر ثم يأكل من فضلها، أ ترى له إذا حضرت الزكاة أن يخرجها من ماله فيعود بها على عياله يتسع عليهم بها النفقة؟ قال (ع): نعم» (٢).

و قريب منهما خبر أبي خديجة

«(٣). لكن الإطلاق مقيد بما دل على المنع من إعطاء واجبي النفقة، مما عرفت. و الأخبار المذكورة ظاهرة في زكاة مال التجارة، و التعدى منها إلى الزكاة الواجبة غير ظاهر. و لا سيما مع قرب احتمال أن يكون ذلك من باب ترجيح التوسعة على العيال على أداء زكاة مال التجارة. مضافاً إلى أن موردها صورة عدم القدرة على الإنفاق اللازم، و أن دفع الزكاة لتتميمه لا للتوسعة. و دعوى: أن أدلة المنع من إعطاء واجب النفقة - بقرينة التعليل - مختصة بالدفع للقوت اللازم، فلا تشمل الدفع للتوسعة. مندفعه: بأن الظاهر من التعليل - بقرينة ما فى صدر الصحيح، من عدم جواز إعطائهم شيئاً - أن لزومهم له مانع من كونهم موضوعاً للزكاة، و مخرج لهم عن الفقر إلى الغنى و لو تعبداً. و كأنه لذلك يشكل أخذ الزكاة من غير المنفق. هذا و الانصاف يقتضى المنع من ظهوره فى ذلك، إذ من الجائز أن

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٨٩

إذا لم يكن عنده ما يوسع به عليهم (١). نعم يجوز دفعها إليهم إذا كان عندهم من تجب نفقته عليهم لا عليه (٢)، كالزوجة للوالد، أو الولد و المملوك لهما مثلاً.

[مسألة (١٠): الممنوع إعطاؤه لواجبي النفقة هو ما كان من سهم الفقراء، و لأجل الفقر. و أما من غيره]

(مسألة ١٠): الممنوع إعطاؤه لواجبي النفقة هو ما كان من سهم الفقراء، و لأجل الفقر. و أما من غيره من السهام، كسهم العاملين إذا كان منهم، أو الغارمين، أو المؤلفة قلوبهم أو سبيل الله، أو ابن السبيل، أو الرقاب إذا كان من أحد

يكون الوجه فى منع لزومهم له من جواز الإعطاء عدم التداخل، الذى يوافق الارتكاز العقلانى، و لأجله بنى على أصالة عدم التداخل.

والحمل على الأول- مع أنه يتوقف على صدق الغنى بمجرد لزوم النفقة، وهو ممنوع كما سبق- أنه يتوقف على مقدمه أخرى مطوية، وهي عدم جواز إعطاء الغنى، وذلك خلاف الأصل في التعليل. نعم لو بنى على إجمال التعليل واحتماله لكل من المعنيين يسقط الحديث المشتمل عليه عن صلاحية التمسك به في المقام، فيرجع حينئذ إلى عموم مثل مصحح إسحاق بن عمار الخالي عنه. و مقتضى ذلك البناء على عدم جواز إعطاء المنفق لواجب النفقة مطلقاً ولو كان للتوسعة.

(١) هذا القيد غير ظاهر اعتباره على تقدير جواز الدفع إليهم اعتماداً على التعليل. نعم لو كان المستند النصوص فاعتباره في محله، لأن موردها صورة العجز.

(٢) كما عن المسالك والمدارك، واختاره في الجواهر وغيرها. لإطلاق الأدلة. واختصاص أدلة المنع بغير ذلك، إذ التعليل - على أى المعنيين السابقين حمل - لم يقتض المنع عن إعطاء الزكاة لذلك، كما هو ظاهر.

ويمكن أن يستفاد من صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن (ع) الآتى «١».

(١) لاحظ المسألة: ١١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٠

المذكورات فلا مانع منه (١).

[مسألة ١١: يجوز لمن تجب نفقته على غيره أن يأخذ الزكاة من غير من تجب عليه]

(مسألة ١١): يجوز لمن تجب نفقته على غيره أن يأخذ الزكاة من غير من تجب عليه، إذا لم يكن قادراً (٢) على إنفاقه، أو كان قادراً و لكن لم يكن باذلاً. و أما إذا كان باذلاً فيشكل الدفع إليه (٣) و إن كان فقيراً، كأبناء الأغنياء

(١) بلا- خلاف معتد به، كما لا- إشكال فيه، كذا في الجواهر. و عن الذخيرة: أنه مقطوع به بين الأصحاب، و عن الحدائق: نفى الاشكال فيه، و عن غيرها: نفى الخلاف فيه. و يقتضيه: عموم الأدلة. و قصور أدلة المنع عن شمول ذلك، كالتعليل فيها على أى معنييه حمل. إذ المفروض أن الإعطاء ليس للنفقة. مضافاً إلى ما دل على جواز قضاء دين الأب من سهم الغارمين، و اشتراء الأب من سهم الرقاب و أنه خير رقبه، كما في خبر الوابشى

«١». (٢) كما عن صريح جماعة. بل عن المدارك: أنه كذلك قولاً واحداً.

و يقتضيه: إطلاق الأدلة بلا مقيد. و يستفاد من صحيح ابن الحجاج الآتى . و كذا الحال مع قدرة المنفق و عدم بذله لها.

(٣) بل عن التذكرة و مجمع البرهان و شرح المفاتيح: المنع، لحصول الكفاية، الموجب لصدق الغنى. و لإطلاق بعض نصوص المنع من إعطاء واجب النفقة- المتقدم بعضها- الشامل لغير المنفق، مثل ما

في صحيح ابن الحجاج: «خمسة لا يعطون من الزكاة ..» (٢)

، و ما

في رواية الشحام: «لا يعطى الجد و الجدة ..» (٣).

بل يمكن الاستدلال له بالتعليل، بناء على

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) تقدم ذلك في الثالث من أوصاف المستحقين من هذا الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩١

.....

أن ظهوره في اللزوم يوجب خروجه عن موضوع الفقر. لكن فيه: ما عرفت من ظهوره في غير ذلك. و أما إطلاق بعض النصوص فدعواه غريبة، إذ الظاهر من قول القائل: «لا يعطى الجد»، أو «لا يعطى الأب» أنه لا يعطى جد المعطى و أبوه، فالحكم مختص بالمنفق و لا يشمل غيره. و أما صدق الغنى بحصول الكفاية فيمكن منعه، و لذا لمن يكن إشكال ظاهر في جواز إعطاء عيال الموسر البازل إذا لم يكن واجب النفقة عليه، و الفرق بينهما باللزوم و عدمه غير فارق.

و لما ذكرنا اختار الجواز جماعة، منهم العلامة في جملة من كتبه، و الشهيد في الدروس و البيان، و المحقق الثاني في فوائد الشرائع، و السيد في المدارك على ما حكى، بل عن الحدائق: نسبتة إلى الأكثر. و استدلل لهم

بصحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن الأول (ع) قال: «سألته عن الرجل يكون أبوه أو عمه أو أخوه يكفيه مئونته، يأخذ من الزكاة فيوسع به إن كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج إليه؟ فقال (ع): لا بأس» «١».

و فيه نظر، لظهوره في صورة عدم قيامهم بكل ما يحتاج إليه، كدين عليه أو نفقة لازمة له و نحوهما، فلا يكون مما نحن فيه. و استدلل له أيضاً:

بأن الفقر أخذ موضوعاً لوجوب الإنفاق و لوجوب الزكاة، فكما لا ينتفى ببذل الزكاة بحيث يخرج عن موضوع الإنفاق، كذلك لا ينتفى ببذل النفقة بحيث يخرج عن موضوع الزكاة.

و قد يجاب: بأن موضوع الإنفاق عدم القدرة على مئونة نفسه، و هو غير حاصل ببذل الزكاة. و موضوع الزكاة الحاجة و الفقر، و هو يرتفع بتملكه على غيره المئونة و لو بالتكليف ببذلها. و يمكن أن يخدش: بأن الأولى الحكم بعكس ما ذكر، لأن موضوع الزكاة الفقير و هو حاصل. و مجرد

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٢

.....

لزوم الإنفاق عليه غير كاف في صدق الغنى عليه، إذا الغنى من يملك فعلاً أو قوة- و لو لأجل كونه ذا حرفه أو صنعة- مئونته، و هو غير حاصل في المقام. و مجرد لزوم الإنفاق شرعاً غير كاف في تحقق الملك، أما وجوب الإنفاق فموضوعه عدم القدرة على النفقة- كما قرر المجيب- و هو غير حاصل مع بذل الزكاة له. و لذلك احتمل في شرح النافع: عدم وجوب الإنفاق على من بذلت الزكاة له، و إن استقربه في الجواهر. لكنه غير ظاهر، إذ ليس في أدلته وجوب الإنفاق إطلاق يرجع إليه عند الشك، كما يظهر بالسبر لنصوصه، فإنها واردة في غير مورد تشريعه، بل في مورد آخر. فمع الشك في موضوع الإنفاق يقتصر على المتيقن، و لا يقين بوجوده مع بذل الزكاة و عدم المنع من التعيش بها.

و من هنا يظهر لك الفرق بين عدم القدرة على النفقة في موضوع الزكاة و بينه في موضوع الإنفاق، إذ القدرة في الأول يراد منها القدرة بالنظر إلى نفسه و شؤونه- من ملك، أو قوة، أو صنعة، أو نحوها- لا غير، و في الثاني يراد بها القدرة و لو لأجل البذل- فمن كان عاجزاً عن التعيش بكل الوجوه لعدم المال و القوة، و قد بذلت له المؤنة- زكاة، أو خمساً، لم يكتف ببذل الزكاة في الخروج عن موضوعه. و إلا تعين العمل على ما ذكرنا.

هذا و على ما ذكر في المتن يشكل ما استقر عليه العمل في هذه الأعصار من إعطاء الحقوق- من الكفارات و غيرها- للعيال، صغيرهم و كبيرهم، مع أن أكثر الصغار قد بذلت لهم النفقة اللازمة لهم، بل و أكثر منها. اللهم إلا- أن يبنى على عدم اللزوم مع فرض فقر المنفق، لا اعتبار الغنى فيه.

و إن كان الذي نص عليه في الشرائع- و يظهر منهم الاتفاق عليه- هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٣

إذا لم يكن عندهم شيء. بل لا ينبغي الإشكال في عدم جواز الدفع إلى زوجته الموسر البازل (١). بل لا يبعد عدم جوازه

الاكتفاء بالقدرة و لو بالانتهاب و السؤال. لكنه خلاف مقتضى أصالة البراءة و قد عرفت: أنه لا إطلاق في أدلة الوجوب يرجع إليه عند الشك. و قوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَ مِنْكُمْ فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ..» (١). لا- إطلاق له من الحيثية التي نحن فيها، و إنما هو في مقام بيان وجوب دفع الأجرة في فرض وقوع الإجارة بينها و بين الوالد، التي هي في فرض وجوب النفقة عليه. هذا و لكن الالتزام بذلك بعيد جداً، بل لا يظن الالتزام من أحد:

بأن الولد العاجز عن المؤنة من كل وجه لا تجب نفقته على أبيه إذا كان أبوه فقيراً شرعاً، و أن نسبته إلى أبيه كنسبته إلى غيره من الأجانب.

و كذا الحال في غيره من واجب النفقة.

و الأولى أن يقال: إن نفقة القريب و إن لم تكن كنفقة الزوجة في كونها مملوكة على المنفق، إلا أنها ليست تكليفاً محضاً، بل ناشئة عن حق الإنفاق، و لذا يطالب عند الامتناع، و يرفع أمره إلى الحاكم، و يستدين الحاكم على ذمة المنفق مع تعذر إلزامه بالنفقة. و مثل هذا الحق كاف في إلحاقه بالزوجة في صدق الغنى مع البذل. نعم العمدة في الاشكال: عدم ظهور الدليل على وجوب الإنفاق في ظرف بذل الزكاة لواجب النفقة.

و مانعية وجوب الإنفاق من جواز إعطاء الزكاة من المنفق لا- يقتضى ذلك بالإضافة إلى غيره، لاحتمال وجود الفارق، فلا مجال للتعدى عن مورد النصوص. و الكلام في ذلك موكول إلى محله.

(١) فان من جوز الدفع إلى القريب مع بذل قريبه المنفق و يساره لم يجوز في الزوجة، بل في الجواهر: «لكن الإجماع على عدم جواز تناولها

(١) الطلاق: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٤

مع إمكان إجبار الزوج على البذل إذا كان ممتنعاً منه (١).

بل الأحوط عدم جواز الدفع إليهم للتوسعة اللائقة بحالهم (٢) مع كون من عليه النفقة باذلاً للتوسعة أيضاً.

- مع يسار الزوج و بذله- يمكن تحصيله، و إن احتمل بعض الناس الجواز أيضاً ..». و كأنه وجه ما ذكره بعض الناس: أنها إنما تملك

النفقة على الزوج يوماً فيوماً، لا أنها تملك مئونة السنة. وفيه: أنه يمكن إلحاقها بذى الصنعة، الذي يظهر من دليل منعه من الزكاة أن المراد من الفقير الفقير بالفعل والقوة، وأن ذا الصنعة غنى بالقوة باعتبار ما هو فيه من الاستعداد، فتكون الزوجة من أفرادها، وليس ذلك من القياس. وقد عرفت أن الإنفاق على القريب أيضاً كذلك، باعتبار ثبوت حق الإنفاق له على المنفق، فالفرق ينبغي أن يكون من جهة عدم ثبوت وجوب الإنفاق مع بذل الزكاة في القريب، و ثبوته في الزوجة. فتأمل جيداً.

(١) إذ الامتناع مع إمكان الإيجاب لا يوجب انتفاء الغنى بالقوة، كامتناع المديون مع إمكان الدائن إجباره على أداء دينه. نعم مع صعوبة الإيجاب، وعدم إقدام أمثالها عليه يجوز دفع الزكاة إليها، كصورة التعذر على ما سبق في نظيره في بعض مسائل الفصل السابق.

(٢) الاشكال فيه يتنى على الإشكال في جواز الدفع للنفقة، فإنه إن جاز جاز، وإن لم يجز - لعدم صدق الفقير - لم يجز، إذ الغنى لا يجوز الدفع إليه ولو للتوسعة. و التفكيك بين النفقة و التوسعة - في صدق الفقر و الغنى - غير ظاهر. نعم حكى عن ظاهر جماعة:

جواز الأخذ للتوسعة وإن لم يجز للإنفاق، لصحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن الأول (ع) المتقدم

«١». لكن عرفت أنه ليس مما نحن فيه، بل هو في صورة عدم

(١) تقدم ذلك في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٥

[مسألة ١٢]: يجوز دفع الزكاة إلى الزوجة المتمتع بها]

(مسألة ١٢): يجوز دفع الزكاة إلى الزوجة المتمتع بها (١)، سواء كان المعطى هو الزوج أو غيره، و سواء كان للإنفاق أو للتوسعة. و كذا يجوز دفعها إلى الزوجة الدائمة، مع سقوط وجوب نفقتها بالشرط أو نحوه. نعم لو وجبت نفقة المتمتع بها على الزوج - من جهة الشرط أو نحوه - لا يجوز الدفع إليها (٢)، مع يسار الزوج (٣).

قيام المنفق بتمام ما يحتاج إليه، و إن كان قائماً بالنفقة اللازمة عليه.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا فرق - في المنع و الجواز - بين بذل المنفق مقدار التوسعة و عدمه، لأن المعيار في الفقر و الغنى خصوص النفقة اللازمة دون التوسعة، كما لعله ظاهر. فالإشكال - إن تم - مطرد في الصورتين جميعاً. و الله سبحانه أعلم.

(١) لعدم وجوب نفقتها. و حكى القول بالمنع عن بعض، لإطلاق بعض النصوص. و فيه: أن التعليل بلزوم النفقة حاكم على ذلك الإطلاق، فيقيد به. و منه يظهر الحال في الدائمة المشروط سقوط نفقتها.

(٢) للزوم نفقتها، فتدخل في عموم التعليل. و احتمال انصراف الزوم في التعليل إلى خصوص الزوم الأصلي ممنوع. و لا سيما و كون الزوم في الموارد المذكورة يمكن أن يكون من العارض.

(٣) مجرد اليسار غير كاف في المنع، مع امتناعه عن البذل، و تعذر إجباره عليه، فلا بد حينئذ من بذله و يساره، فلو انتفى أحدهما جاز إعطاء الغير إياها. أما إعطاء الزوج فيكفي في المنع عنه اليسار فقط، لثبوت الزوم حينئذ المانع من جواز الإعطاء، فلو أعسر جاز إعطاؤه

إياها، لارتفاع الزوم الفعلي عنه، بناء على أنه الظاهر من الزوم في النص و الفتوى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٦

[مسألة ١٣]: يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة إذا كان سقوط نفقتها من جهة النشوز]

(مسألة ١٣): يشكل دفع الزكاة إلى الزوجة الدائمة إذا كان سقوط نفقتها من جهة النشوز، لتمكنها من تحصيلها بتركه (١).

[مسألة ١٤): يجوز للزوجة دفع زكاتها إلى الزوج]

(مسألة ١٤): يجوز للزوجة دفع زكاتها إلى الزوج (٢) وإن أنفقها عليها. وكذا غيرها ممن تجب نفقته عليه بسبب من الأسباب الخارجية (٣).

[مسألة ١٥): إذا عال بأحد تبرعاً جاز له دفع زكاته له]

(مسألة ١٥): إذا عال بأحد تبرعاً جاز له دفع زكاته له، فضلاً عن غيره (٤)، للإنفاق أو التوسعة. من غير فرق

و إن كان هو خلاف ظاهر المصنف (ره) في المسألة التاسعة عشرة.

(١) قال في المعتمد: «لا تعطى الزوجة من سهم الفقراء والمسكنة- مطيعة كانت أم عاصية- إجماعاً، لتمكنها من النفقة..». لكن التعليل المذكور إنما يجدي في المنع لو كان المانع من إعطاء المطيعة عدم صدق الفقير، كما هو كذلك بالنسبة إلى إعطاء الأجنبي. أما لو كان اللزوم نفسه- كما هو كذلك بالنسبة إلى إعطاء الزوج- جاز إعطاؤه إياها بالنشوز و إن أمكن لها رفعه. إلا أن يكون إمكان الرفع موجباً لصدق الغنى، كما في الأجنبي.

(٢) لإطلاق الأدلة. وما عن ابن بابويه من المنع غير ظاهر. ومثله:

ما عن الإسكافي من جواز الدفع، لكن لا يجوز له إنفاقه عليها وعلی ولدها.

(٣) للإطلاق أيضاً.

(٤) إجماعاً، كما عن المدارك. لإطلاق الأدلة. و أما

رواية أبي خديجة: «لا يعطى الزكاة أحداً ممن يعول» (١)

فمحمولة على واجب

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٧

بين القريب الذي لا يجب نفقته عليه- كالأخ، و أولاده، و العم، و الخال و أولادهم- و بين الأجنبي (١)، و من غير فرق بين كونه وارثاً له- لعدم الولد مثلاً- و عدمه (٢).

[مسألة ١٦): يستحب إعطاء الزكاة للأقارب، مع حاجتهم و فقرهم]

(مسألة ١٦): يستحب إعطاء الزكاة للأقارب (٣)، مع حاجتهم و فقرهم، و عدم كونهم ممن تجب نفقتهم عليه.

ففى الخير (٤): أى الصدقة أفضل؟ قال (ع): على ذى

النفقة. أو على الاستحباب.

(١) إجماعاً، نصاً و فتوى، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا فى الجواهر.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و عن بعض العاملة: المنع منه فى الأول، بناء منه على أن الوارث نفقته على الموروث. و هو معلوم البطلان، كذا فى الجواهر.

(٣)

ففى موثق إسحاق عن أبى الحسن موسى (ع): «قلت له:

لى قرابة أنفق على بعضهم و أفضل بعضهم على بعض، فيأتينى إبان زكاتى فأعطيهم منها؟ قال (ع): مستحقون لها؟ قلت: نعم. قال (ع):

هم أفضل من غيرهم، أعطهم» «١».

(٤)

روى السكونى عن أبى عبد الله (ع)، قال: «سئل رسول الله (ص):

أى الصدقة أفضل؟ قال (ص): على ذى الرحم الكاشح» «٢»

قال فى مجمع البحرين: «الكاشح، هو الذى يضمرك لى العداوة، و يطوى عليها كشحه، أى: باطنه. من قولهم: «كشحك لى بالعداوة» إذا أضمرها لى. و إن شئت قلت: هو العدو الذى أعرض عنك و ولاك كشحه..». لكن دلالتها على ما نحن فيه غير ظاهرة، لأنها أخص.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الصدقة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٨

الرحم الكاشح».

و

فى آخر: «لا صدقة و ذو رحم محتاج» (١).

[مسألة ١٧]: يجوز للوالد أن يدفع زكاته إلى ولده للصرف فى مؤنة التزويج

(مسألة ١٧): يجوز للوالد أن يدفع زكاته إلى ولده للصرف فى مؤنة التزويج (٢). و كذا العكس.

[مسألة ١٨]: يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده للإنفاق على زوجته

(مسألة ١٨): يجوز للمالك دفع الزكاة إلى ولده للإنفاق على زوجته أو خادمه من سهم الفقراء (٣). كما يجوز له دفعه إليه لتحصيل الكتب العلمية من سهم سبيل الله (٤).

[مسألة ١٩: لا فرق في عدم جواز دفع الزكاة إلى من تجب نفقته عليه]

(مسألة ١٩): لا فرق في عدم جواز دفع الزكاة إلى من تجب نفقته عليه بين أن يكون قادراً على إنفاقه أو عاجزاً (٥)

(١) هذا مرسل الفقيه «١».

(٢) لإطلاق الأدلة. وعدم شمول أدلة المنع لذلك، لعدم لزوم نفقة التزويج على المنفق. وحينئذ فإن كان التزويج محتاجاً إليه، فلا

ينبغي التأمل في جواز كون الدفع من سهم الفقراء، حتى لو كان مفاد التعليل في نصوص المنع الإخراج عن عنوان الفقراء، لاختصاصه

بغير الفرض، وهو الظاهر من صحيح ابن الحجاج المتقدم

. وإن لم يكن محتاجاً إليه، فالدفع إليه من سهم الفقراء موقوف على جواز الدفع للتوسعة، الذي تقدم الكلام فيه.

نعم لا ينبغي التأمل في جواز الدفع من سهم سبيل الله، لكون التزويج منه.

(٣) لكونه منهم، لأجل حاجته، كما سبق.

(٤) لأنها منه. بل ومن سهم الفقراء، بناء على جواز الدفع إليه للتوسعة، فإن شراء الكتب منها، كما لا يخفى.

(٥) لإطلاق الأخبار، ومعاهد الإجماعات المانعة من دفع الزكاة إلى واجب النفقة. ويشكل: بأن انتفاء القدرة رافع للتكليف، فلا

يصدق

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الصدقة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٢٩٩

كما لا فرق بين أن يكون ذلك من سهم الفقراء أو من سائر السهام (١)، فلا يجوز الإنفاق عليهم من سهم سبيل الله أيضاً وإن كان

يجوز لغير الإنفاق. وكذا لا فرق - على الظاهر الأحوط - بين إتمام ما يجب عليه وبين إعطاء تمامه، وإن حكى عن جماعة (٢): أنه لو

عجز عن إنفاق تمام ما يجب عليه،

أنهم لازمون له، ولا أنه يجبر على نفقتهم، المعلل به الحكم بالمنع. بل لو قيل: بأن القدرة شرط شرعي لوجوب نفقة الأقارب - كما

يقتضيه ظاهر الكلمات - فالجواز أوضح، لانتفاء الملاك بانتفائها. وكأنه لذلك احتمل غير واحد في روايتي عمران القمي

و محمد بن جزك

المتقدمين «١» حملهما على صورة عجز المنفق. فإذا القول بجواز أخذ الزكاة من المنفق - كغيره - للنفقة أوفق بالعمومات.

(١) لإطلاق ما دل على المنع. نعم يختص ذلك بالنفقة اللازمة، ولا يجري في غيرها، كما سبق في المسألة العاشرة.

(٢) قال في المستند: «صرح به جماعة، بل من غير خلاف يوجد كما قيل ..». ثم استدلل له

برواية أبي بصير: «عن رجل من أصحابنا له ثمانمائة درهم، وهو رجل خفاف، وله عيال كثير، إله أن يأخذ من الزكاة؟

.. (إلى أن قال):

قلت: فعليه في ماله زكاة تلزمه؟ قال (ع): بلى.

قلت: كيف يصنع؟ قال: يوسع بها على عياله في طعامهم و كسوتهم، و يبقى منها شيئاً يناوله غيرهم» «٢»

، و بموثق سماعه

، و مصحح إسحاق

المتقدمين في مسألة إعطاء المنفق زكاته لواجب النفقة للتوسعة، التي قد عرفت اختصاصها - كرواية أبي بصير - بزكاة مال التجارة. لا أقل من عدم.

(١) لاحظ الروایتين في الثالث من أوصاف المستحقين.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٠

جاز له إعطاء البقية، كما لو عجز عن إكسائهم أو عن إدامهم لإطلاق بعض الاخبار الواردة في التوسعة (١)، بدعوى شمولها للتسعة، لأنها أيضاً نوع من التوسعة (٢). لكنه مشكل، فلا يترك الاحتياط بترك الإعطاء.

ظهورها في الواجبة - لا عموماً، و لا خصوصاً - إذا الجميع من قبيل المقرون بما يصلح للقرينية، فالتمسك بها على المقام غير ظاهر. (١) قد عرفت الإشكال في استظهار ورودها في التوسعة، فإن مصحح إسحاق ذكر فيه القوت الشديد، و هو دون النفقة اللازمة. و موثق سماعه

ذكر فيه: أن فضل ماله لا يسع لأدمهم، و الإدام جزء من النفقة اللازمة نعم رواية أبي بصير

ظاهرة في التوسعة، لاشتمال صدرها على زيادة الربح عن القوت.

(٢) هذا الجواب ذكره في المستند. و هو كما ترى. و بالجملة:

الاستدلال على الحكم المذكور بهذه الروايات غير ظاهر. و لا سيما بملاحظة كون مورد الأخيرين العجز عن إتمام القوت اللازم من الربح مطلقاً، كما هو محل الكلام.

نعم يمكن الاستدلال عليه - مضافاً إلى إطلاق الأدلة، كما في صورة العجز عن أصل النفقة -

بصحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن الأول (ع) المتقدم، قال: «سألته عن الرجل يكون أبوه أو عمه أو أخوه يكفيه مئنته أ يأخذ من

الزكاة فيوسع به إن كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج إليه؟

فقال (ع): لا بأس» «١».

بناء على ظهوره في عدم قيام المنفق بالنفقة اللازمة، بقرينه الذيل. و على إطلاقه الشامل لأخذ الزكاة من المنفق و غيره.

لكن الأخير و إن كان في محله. إلا أن الأول غير ظاهر، بل الظاهر منه

(١) لاحظ المسألة: ١١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠١

[مسألة ٢٠: يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير]

(مسألة ٢٠): يجوز صرف الزكاة على مملوك الغير (١) إذا لم يكن ذلك الغير باذلاً لنفقته، إما لفقره، أو لغيره.

سواء كان العبد آبقاً أو مطيعاً.

قيامهم بالمؤنة اللازمة. و أن له حوائج أخرى زائدة عليها كما عرفت، فلا يكون مما نحن فيه. و لا سيما بملاحظة عدم فرض العجز عن

إتمام النفقة فيه. و إطلاقه من هذه الجهة لا يمكن الأخذ به، لما تقدم من عدم جواز الأخذ من المنفق الزكاة و لو لا تمام النفقة، فيتعين حمله على ما ذكرنا. فالعمدة في جواز أخذ الزكاة منه الإطلاق.

ثم إنه إذا بنى على جواز أخذ الزكاة من المنفق في صورة العجز عن النفقة التامة- اعتماداً على هذه النصوص- فالبناء عليه في صورة العجز عن أصل النفقة أولى. فالجزم بالعدم في الثانية، و التوقف فيه في الأولى- كما في المتن- غير ظاهر.

(١) بناء على ملكية العبد، لا ينبغي التأمل في أن مقتضى إطلاق الأدلة- أنه مع عجز المالك عن القيام بنفقته- جواز دفع الزكاة إليه بنحو التملك من سهم الفقراء كالحر. أما بناء على عدم ملكيته، فلا مجال لدفع الزكاة إليه بنحو التملك. إنما الإشكال في جواز صرفها عليه من سهم الفقراء- للإشكال في صحة صرف هذا السهم على الفقراء بلا تملك لهم- أو أنه يعتبر فيه الدفع بنحو التملك؟ ظاهر جماعة ممن صرح باعتبار الحرية في أوصاف المستحق هو الثاني- و اختاره في الجواهر- لظهور الأدلة في ذلك خصوصاً ما تضمن منها: جواز تصرف الفقير بما يقبضه من الزكاة كيف يشاء لأنه ملكه، فضلاً عن قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ..) «١» لكن عرفت في أول الفصل: أن مفهوم التصديق لا يتوقف على التملك

(١) التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٢

.....

بل كما يكون به يكون بالصرف على المستحق. فراجع. و أما ما دل على جواز تصرف الفقير بالزكاة يتصرف بماله، و أنه يتصدق به و يحج و يؤجر كما يؤجر غيره، و أنها كماله يصنع بها ما يشاء، فلا يدل على انحصار التصديق عليه بالتملك. و اللام في الآية للاستحقاق، كما يقتضيه القول بعدم وجوب البسط. نعم قد يستفاد مما دل على أنه ليس في مال المملوك شيء و لو كان له ألف ألف، و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً- كصحيح ابن سنان

و غيره، مما تقدم في مبحث اشتراط الحرية في وجوب الزكاة- عدم جواز إعطائه من الزكاة مطلقاً. لكن التعليل بلزوم النفقة في نصوص واجب النفقة- المذكور هو معهم- يقتضى تخصيص المنع بالمولى في صورة لزوم نفقته عليه. و احتمال أن في المملوك مانعين، أحدهما ذاتي للرقية، و الآخر عرضي للزوم نفقته، و النصوص الأول تعرضت للأول و الثانية تعرضت للثاني، خلاف ظاهر التعليل في انحصار المانع بالزوم. و لو سلم فلا- يبعد أن يكون المراد إعطائه بنحو التملك، كما هو الشائع المتعارف. لا أقل من حملها على ذلك، بقرينة إطلاق موضوعات الزكاة. و عليه لا يجوز تملكه إياها و ان قلنا بملكه، و لا مانع من صرفها عليه مع عجز المولى عن إنفاقه. أو يكون المراد من احتياجه- المذكور في النص- ما يقابل الغنى المسبب عن تسليط المولى له على طائفة من المال لعدم كفاية مجرد الاحتياج بالمعنى المذكور- مع بذل المولى لنفقته- في جواز إعطائه، كما استظهره شيخنا الأعظم (ره). لكن الأول أقرب.

و عليه فلا يجوز تملكه للزكاة و إن جاز صرفها عليه، هذا و ربما يمنع عن خصوص زكاة المولى دون غيره، لعدم كون إيتاء المولى إياها إيتاء للزكاة. أو لما عن غير واحد من التصريح: بأنه لو تبين كون المدفوع إليه عبد الدافع لم يجز. و فيه: أنه لا وجه لمنع صدق الإيتاء مع صرفها عليه كصرفها على غيره من الفقراء. و عدم الاجزاء في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٣

[الرابع: أن لا يكون هاشمياً إذا كانت الزكاة من غيره]

إشارة

الرابع: أن لا يكون هاشمياً إذا كانت الزكاة من غيره (١)،

الفرض المذكور لعله مختص بغير صورة العلم بصرفها في حوائجه، وإلا- فهو ممنوع جداً، لأنه خلاف إطلاق الأدلة. و ليس هو إجماعاً ليكون حجة و مقيداً للأدلة.

و المتحصل: أن منع العبد من الزكاة إما أن يكون لنصوص المنع من إعطاء واجب النفقة، و إما لأن إعطاء الزكاة لا يكون إلا بنحو التملك بضميمة ما دل على أن العبد لا يملك، و إما لنصوص المنع من إعطاء الزكاة للعبد و إن احتاج إليها. و الجميع عرفت إشكاله، فإن الأول يختص بالمالك مع لزوم الإنفاق عليه. و الثاني ممنوع. مع أن التحقيق إمكان ملك العبد. و الثالث محمول على خصوص الإعطاء بنحو التملك.

(١) بلا خلاف أجده فيه بين المؤمنين، بل و بين المسلمين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه متواتر. كالنصوص التي اعترف غير واحد أنها كذلك، كذا في الجواهر. و من النصوص الدالة عليه:

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لا تحل الصدقة لولد العباس، و لا لنظرائهم من بنى هاشم» (١) و

مصحيح الفضلاء: «قال رسول الله (ص): إن الصدقة أوساخ أيدي الناس، و إن الله تعالى قد حرم على منها و من غيرها ما قد حرمه، و إن الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب» (٢)

و خبر إسماعيل ابن الفضل الهاشمي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقة التي حرمت على بنى هاشم، ما هي؟ قال (ع): هي الزكاة. قلت: فتحل صدقة بعضهم على بعض؟ قال (ع): نعم» (٣).

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٤

مع عدم الاضطرار. و لا فرق بين سهم الفقراء و غيره من سائر السهام (١)، حتى سهم العاملين و سبيل الله. نعم لا بأس بتصرفه في الخانات و المدارس و سائر الأوقاف المتخذة من سهم سبيل الله. أما زكاة الهاشمي فلا بأس بأخذها له (٢)،

(١) كما عن جماعة التصريح به. و يقتضيه إطلاق معاهد الإجماعات، بل عن صريح كتاب القسمة من الخلاف: دعوى الإجماع على عدم الجواز مطلقاً. و

في صحيح العيص عن أبي عبد الله (ع): «إن أناساً من بنى هاشم أتوا رسول الله (ص) فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي، و قالوا: يكون لنا هذا السهم الذي جعل الله عز و جل للعاملين عليها، فنحن أولى به. فقال رسول الله (ص): يا بنى عبد المطلب (هاشم، خ ل) إن الصدقة لا تحل لي و لا لكم، و لكني قد وعدت الشفاعة

.. (إلى أن قال):

أ تروني مؤثراً عليكم غيركم؟ ..» (١).

□

وعن كشف الغطاء: التأمل في حرمة سهم سبيل الله وسهم المؤلفه والرقاب، مع فرضهما بارتداد الهاشمي. أو كونه من ذرية أبي لهب، ولم يكن في سلسلة مسلم. وبتزويجه الأمة واشتراط رقيه الولد عليه، على القول به. وكأنه للتعليل في بعض النصوص: بأنها أوساخ أيدي الناس، الدال على أن منعهم إياها تكريم لهم. وهو غير منطبق على سهم المؤلفه، لعدم استحقاقهم هذا التكريم، ولا على سهم الرقاب، لعدم تصرفهم فيه بوجه وإنما يدفع إلى المالك عوضاً عن رقابهم. وأما تأمله في سهم سبيل الله فلاجل قيام السيرة على تصرفهم فيه - كغيرهم - في جملة من الموارد. لكن كان عليه التأمل أيضاً في سهم الغارمين، لأن إفراغ ذمته كفك رقبته.

(٢) إجماعاً بقسميه أيضاً، كما في الجواهر. والنصوص به مستفيضة

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٥

من غير فرق بين السهام أيضاً، حتى سهم العاملين. فيجوز استعمال الهاشمي على جباية صدقات بني هاشم. وكذا يجوز أخذ زكاة غير الهاشمي له، مع الاضطرار إليها (١) وعدم كفاية الخمس (٢) و سائر الوجوه. ولكن الأحوط حينئذ

منها خبر الهاشمي المتقدم.

(١) إجماعاً صريحاً، و ظاهراً محكياً عن جماعة. ويشهد له:

موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع)، قال: «إنه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبى إلى صدقة. إن الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم. ثم قال:

إن الرجل إذا لم يجد شيئاً حلت له الميتة، والصدقة لا تحل لأحد منهم إلا أن لا يجد شيئاً، ويكون ممن يحل له الميتة» (١).

(٢) هذا تفسير للضرورة المسوغة لدفع الزكاة إليه. والذي يقتضيه الموثق - بقريته تشبيه الزكاة بالميتة، وما في ذيله من قوله (ع):

«و يكون ممن يحل ..»

الظاهر عطفه على (لا يجد)، فالمعنى حينئذ: والصدقة لا تحل لأحد منهم إلا أن يكون ممن تحل له الميتة - اعتبار الضرورة المسوغة لأكل الميتة. والمصرح به في كلام جماعة - بل هو المشهور - تفسيرها:

بعدم التمكن من الخمس بل ادعى عليه جماعة الإجماع صريحاً و ظاهراً. قال السيد (ره) في الانتصار: «و مما انفردت به الإمامية القول بأن الصدقة إنما تحرم على بني هاشم إذا تمكنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة وإذا حرموه حلت الصدقة لهم، و

باقي الفقهاء يخالفون في ذلك. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد. و يقوى هذا المذهب بظاهر الأخبار:

بأن الله تعالى حرم الصدقة على بني هاشم و عوضهم بالخمس منها، فإذا سقط ما عوضوه به لم تحرم عليهم الصدقة ..» و في الغنية في شرائط المستحق:

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٦

.....

«و أن لا يكون من بني هاشم، المستحقين للخمس، المتمكنين من أخذه.

بدليل الإجماع المتكرر ..». و في الخلاف: «تحل الصدقة لآل محمد (ص) عند فوت خمسهم، أو الحيلولة بينهم و بين ما يستحقون من الخمس. و به قال الإصطخرى من أصحاب الشافعى. و قال الباقر من أصحابه: إنها لا تحل لهم، لأنها إنما حرمت عليهم تشريفاً و تعظيماً، و ذلك حاصل مع منعهم الخمس. دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم ..». و في المعبر:

«قال علماءنا: إذا منع الهاشميون من الخمس حلت لهم الصدقة، و به قال الإصطخرى. (إلى أن قال): لنا أن المنع إنما هو لاستغنائهم بأوقر المالين، فمع تعذره يحل لهم الآخر ..». و عن المنتهى: «إن فتوى علمائنا أجمع على جواز تناول الزكاة مع قصور الخمس عن كفايتهم ..». و في الحدائق:

«لا خلاف بين الأصحاب- على ما نقله غير واحد- فى جواز إعطائهم من الصدقة الواجبة عند قصور الخمس عن كفايتهم ..». و نحوها عن غيرها و عليه فان جاز الاعتماد على مثل هذه الإجماعات لم يكن وجه لاعتبار عدم كفاية سائر الوجوه.

اللهم إلا أن يكون ذكر الخمس فى كلماتهم من باب المثال لكل مال يصح له أخذه، من زكاة الهاشمى، و الصدقات المندوبة، و نحو ذلك. و ذكره بالخصوص، لأنه الغالب. لكن ياباه التعليل فى كلام السيد المرتضى و غيره، و إن كان المستند الموثق فظاهره- كما سبق- اعتبار الضرورة بنحو يحل له أكل الميتة، و لا يكفى قصور الخمس و غيره من الوجوه عن المؤنة. نعم صدره ظاهر فى كفاية قصور الخمس وحده عنها. و الجمع بين الصدر و الذيل لا يخلو من إشكال. لكن البناء على ظاهر الذيل خلاف المقطوع به، فضلاً عن أن يكون مخالفاً للإجماع. بل الحل عند حل الميتة مما لا يحتاج إلى بيان، و لا يتفق وقوعه إلا نادراً، فكيف يمكن حمل النص عليه؟.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٧

الاقتصار على قدر الضرورة يوماً فيوماً (١) مع الإمكان.

[مسألة ٢١): المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه إنما هو زكاة المال الواجبة]

(مسألة ٢١): المحرم من صدقات غير الهاشمى عليه إنما هو زكاة المال الواجبة (٢).

و المظنون: أن الصدر هو الكلام الوارد فى مقام بيان التحليل، و قد تمّ عند قوله (ع) «سعتهم»

، و أن الكلام بعد ذلك كان كلاماً منفصلاً عن الأول، صدر لأمر ما، و ليس المقصود منه تقييد الصدر بصورة الضرورة. و كيف كان فالاعتماد على الإجماعات المحكية فى كلام الأساطين قوى جداً.

(١) كما عن ابن فهد و غيره. و قيده بعض: بما إذا لم يتوقع ضرر الحاجة إن لم يدفع اليه ما يكمل قوت السنة. و عن بعض: أنه يأخذ كفاية السنة. إلا أن يرجى حصول الخمس فى الأثناء. و الذى يظهر من معاهد الإجماعات المتقدمة: أن ما يجوز أخذه من الصدقة مشروط بقصور الخمس.

و حينئذ فإن أحرز القصور فى تمام السنة جاز أخذ مؤنة السنة، و إن لم يحرز ذلك اقتصر على المقدار المحرز فيه الشرط لا غير. فلو أخذ أكثر لم يملكه و وجب رده، إلا- أن ينكشف الاحتياج إليه. و بالجملة: المدار فى جواز الأخذ واقعاً على القصور كذلك، و كذلك الجواز الظاهرى» فإنه تابع لثبوت القصور ظاهراً.

(٢) كما عن العلامة فى القواعد، و المقداد فى التنقيح، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد، و الشهيد الثانى فى الروضة و المسالك، و السيد فى المدارك و غيرهم. و عن السيد و الشيخ و المحقق و العلامة- فى جملة من كتبه-: عموم الحكم لمطلق الصدقة الواجبة، و ربما يستظهر من الانتصار و الخلاف و المعبر الإجماع عليه. و استشهد له: بإطلاق النصوص المحرمة للصدقة. و فيه: أن الإجماع- و لا

سيما بملاحظة خلاف من عرفت - ممنوع جداً. وكذلك التمسك بإطلاق النصوص، فإنه أيضاً غير ظاهر، لاشتغال بعضها على التعليل:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٨

.....

بأنها أوساخ الناس. وذلك مختص بالزكاة، كما يشير إليه قوله تعالى:

(خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ..) «١»، فإن ذلك يكون مقيداً للإطلاق.

مضافاً إلى ما في جملة من النصوص من تخصيص المنع بها، مثل

خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع) عن الصدقة التي حرمت عليهم، فقال (ع): «هي الزكاة المفروضة، و لم يحرم علينا صدقة بعضنا على بعض» «٢»

و ،

خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي؟ فقال (ع): هي الزكاة. قلت: فتحل صدقة بعضهم على بعض؟ قال (ع): نعم» «٣»

و ،

مصحيح جعفر ابن إبراهيم الهاشمي عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: أ تحل الصدقة لبني هاشم؟ فقال (ع): إنما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس. و لو كان كذلك ما استطاعوا أن يخرجوا إلى مكة، هذه المياه عامتها صدقة» «٤». بناء على أن الظاهر من الصدقة الواجبة على الناس هي الزكاة، لأنها - لكثرتها، و كثرة الابتلاء بها- ترى كأنها واجبة على جميع الناس. و لذا ورد كثيراً في الكتاب و السنة إطلاق وجوبها، بخلاف غيرها من الصدقات الواجبة التي تجب على نوع خاص من الناس، مثل الكفارات الواجبة عند حدوث أسبابها، فلا يحسن التعبير عنه بمثل ذلك.

و الانصاف أن دعوى ظهورها في خصوص الزكاة غير بعيدة. و منها يظهر ضعف التمسك بالرواية على دعوى المنع في مطلق الصدقة الواجبة،

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٠٩

و زكاة الفطرة (١). و أما الزكاة المندوبة- و لو زكاة مال التجارة-

الشامل للكفارات و غيرها. و لو سلم عمومها لها أمكن الخروج عنه بالروايتين المتقدمتين، بناء على انجبار ضعف سندهما بالعمل ممن عرفت، المعتضدين بما سبق، من تعليل تحريم الصدقة بأنها أوساخ الناس.

ثم إنه - لو بنى على الأخذ بعموم الرواية للصدقة الواجبة- فالظاهر خروج المندورة و الموصى بها و الصدقة بمجهول المالك و نحوها، مما لم يتعلق الوجوب فيه بالصدقة و إنما تعلق بعنوان آخر، و كانت الصدقة بعنوانها موضوعاً للأمر الندبي لا غير، فان الوجوب

في الصدقة المنذورة تعلق بالوفاء بالندر، و في الموصى بها بالعمل بالوصية، و في مجهول المالك بالنيابة عنه في الصدقة، و عنوان الصدقة في هذه الموارد ليس إلا موضوعاً للأمر الندبي.

و لذا لا يظن من أحد الالتزام بأن الصدقة على الهاشمي مستحبة، و أنه لا يجوز نذرهما، و لا الوصية بها، فان التعبد في هذه الموارد إنما يكون بالأمر الندبي الثابت قبل النذر الذي لا يزول بالندر، لامتناع اقتضاء المعلول انتفاء العلة. و في مجهول المالك إنما يقصد المتصدق امتثال الأمر الندبي المتوجه إلى المالك. و لذا كان ذلك نحواً من الإيصال اليه.

و كذا الحال فيما لو و كله على الصدقة المندوبة، فإن الوجوب ليس متعلقاً بالصدقة، و إنما يتعلق بعنوان آخر يكون لأجله داعياً إلى امتثال الأمر الندبي، الذي و كل على امتثاله بالتصدق. و ليس كذلك الحال في الكفارات و الفطرة، فإن الوجوب ثابت فيهما بعنوان الصدقة، فيدخلان في الرواية على تقدير عمومها لغير الزكاة. و مما ذكرنا تعرف الاشكال فيما ذكره شيخنا الأعظم (ره)، من الفرق بين الصدقة الموصى بها و المنذورة و أن الثانية واجبة بالعرض دون الأولى.

(١) إجماعاً على المنع فيها. لعموم ما دل على المنع من الزكاة، الشامل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٠

و سائر الصدقات المندوبة فليست محرمة عليه، بل لا تحرم الصدقات الواجبة - ما عدا الزكاتين - عليه أيضاً، كالصدقات المنذورة و الموصى بها للفقراء، و الكفارات و نحوها - كالمظالم - إذا كان من يدفع عنه من غير الهاشميين. و أما إذا كان المالك المجهول الذي يدفع عنه الصدقة هاشمياً فلا إشكال أصلاً.

و لكن الأحوط في الواجبة عدم الدفع إليه. و أحوط منه عدم دفع مطلق الصدقة و لو مندوبة (١).

لها. بل في بعض الأخبار: أن أول زمان تشريع الزكاة لم تكن الزكاة حينئذ إلا زكاة الفطرة (١).

(١) فإنه و إن نفى الخلاف في عدم تحريمها - كما في طهارة شيخنا الأعظم (ره). و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه صريحاً و ظاهراً فوق الاستفاضة، كالنصوص ..» مشيراً بالنصوص الى مصحح جعفر بن إبراهيم الهاشمي

، و خبري الشحام

و إسماعيل

المتقدمة و غيرها (٢).

فقد احتمل أو قيل بالمنع فيها أيضاً، لإطلاق تحريم الصدقة على بني هاشم لكن لا يصلح لمعارضته ما سبق. و ما في نهج البلاغة من قوله (ع): «أصله أم زكاة، أم صدقة؟ فذلك محرم علينا أهل البيت ..» (٣)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٣١٠

ظاهر في تحريم الصدقة المقابلة للزكاة على خصوص أهل البيت (ع) - كما هو أحد القولين في الصدقة المندوبة - لا مطلق الهاشمي. لكن في المعبر: «قال علماؤنا: لا تحرم. و على ذلك أكثر أهل العلم .. (إلى أن قال): لنا:

قوله (ع): كل معروف صدقة.

و قد كان يستقرض، و يهدى له المال

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٢) لاحظ أول المسألة.

(٣) نهج البلاغة ج ٢ شرح محمد عبده صفحة: ٢٤٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١١

خصوصاً مثل زكاة مال التجارة (١).

[مسألة ٢٢: يثبت كونه هاشمياً بالبينه، و الشيع]

(مسألة ٢٢): يثبت كونه هاشمياً بالبينه (٢)، و الشيع (٣). و لا يكفي مجرد دعواه (٤)، و إن حرم دفع الزكاة

و كل ذلك صدقة. و ربما فرق قوم بين ما يخرج على سبيل سد الخلة و مساعدة الضعيف طلباً للأجر، و بين ما جرت العادة بالتردد، كالقرض و الهدية ..

لكن من القريب أن يكون المراد من الصدقة في المقام الفداء المقصود به دفع البلاء. و أما

خير إبراهيم بن محمد بن عبد الله الجعفرى: «كنا نمر- و نحن صبيان- و نشرب من ماء في المسجد من ماء الصدقة، فدعانا جعفر بن

محمد (ع) فقال: يا بنى لا تشربوا من هذا الماء و اشربوا من مائى ..» (١)

فليس للحرمة قطعاً، لعدم بلوغ المخاطبين، و لا بد أن يكون للإرشاد إلى أمر هناك.

(١) كأن وجه الخصوصية وجود القول المعتد به فى وجوبها، فتكون من الزكاة المفروضة.

(٢) لعموم دليل حجيتها، كما تقدم تقريبه فى المياه (٢).

(٣) كما هو المشهور، من ثبوت النسب به. و أنكره بعض إذا لم يفد العلم، لعدم الدليل عليه. و دعوى قيام السيرة عليه غير ثابتة. لكن

الانصاف ثبوت السيرة على الاعتماد على الشيع الموجب للاطمئنان، فالاعتماد عليه حينئذ فى محله.

(٤) للأصل. و لا سيرة على حجيتها، كما كانت على حجية دعواه الفقر. فما عن كشف الغطاء: من القبول، مع عدم كونه مظنة الكذب

غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) لاحظ المسألة: ٦ من فصل ماء البئر من الجزء الأول من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٢

إليه مؤاخذه له بإقراره (١). و لو ادعى أنه ليس بهاشمى يعطى من الزكاة، لا لقبول قوله، بل لأصالة العدم عند الشك (٢) فى كونه

منهم أم لا. و لذا يجوز إعطاؤها لمجهول النسب كاللقيط.

[مسألة ٢٣: يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا]

(مسألة ٢٣): يشكل إعطاء زكاة غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا، فالأحوط عدم إعطائه (٣). و كذا الخمس، فيقتصر فيه على

زكاة الهاشمى.

(١) كما لم يستبعده في الجواهر. لكنه غير ظاهر، إذ الإقرار إنما يمنع من العمل بالحجة - من أمانة أو أصل - بالإضافة إلى الاحكام التي تكون للمقر، لا بالإضافة إلى المالك و إفراغ ذمته بذلك. فتأمل.

(٢) فقد حكى عن بعض: أنه نسب إلى الأصحاب بناءهم على العمل بها في جميع أبواب الفقه، من النكاح، و الإرث، و الوصية، و البيع، و الوقف، و الديات، و غيرها. و في طهارة شيخنا الأعظم (ره) في كتاب الحيض: أن أصالة عدم الانتساب معول عليها عند الفقهاء في جميع المقامات.

لكن حجيتها من باب الاستصحاب مبنية على جريان الأصل في العدم الأزلي بنحو مفاد ليس الناقصة، و هو محل إشكال و خلاف بين الأعلام. و تقدم في مبحث المياه التعرض له.

(٣) كذا في الجواهر أيضاً. لكن قال: «و إن كان قد يقوى خلافه، لعموم الفقهاء في مصرف الزكاة، بعد الانسباق للمتولد منهم بغير ذلك، فيبقى مندرجاً تحت العموم ..».

أقول: دعوى الانصراف غير ظاهرة، فعموم المنع من إعطاء الهاشمي محكم. و نفى ولد الزنا على نحو يشمل المقام غير متحصل، إذ عدم التوارث أعم. و قاعدة:

(الولد للفرش)

قاعدة ظاهرية، لا مجال لها في ظرف العلم بالانتساب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٣

[فصل في بقیة أحكام الزكاة]

إشارة

فصل في بقیة أحكام الزكاة و فيه مسائل:

[الأولى: الأفضل بل الأحوط نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة]

الأولى: الأفضل (١) - بل الأحوط - (٢) نقل الزكاة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة، لا سيما إذا طلبها، لأنه أعرف بمواقعها. لكن الأقوى عدم وجوبه (٣)، فيجوز فصل في بقیة أحكام الزكاة

(١) بلا ريب، كما قيل. لفتوى جماعة بالاستحباب. و لأنه أبصر بمواقعها. لكن ثبوت الاستحباب بالفتوى مبنی على قاعدة التسامح، و أن من مواردها فتوى الفقيه، و كلاهما محل إشكال. و التعليل غير مطرد، إذ ربما يكون المالك أبصر من الفقيه، كما هو ظاهر جداً. (٢) خروجاً عن شبهة الخلاف.

(٣) كما هو المشهور. و يشهد له كثير من النصوص، المتفرقة في أنواع المستحقين و شرائطهم، و في نقلها و عزلها و غير ذلك، مما يشرف بالفقيه على القطع بذلك. و بها يخرج عن ظهور قوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا ..) «١» في وجوب الدفع إلى النبي (ص) أو الإمام (ع) أو نائبه العام، بناء على تماميته. مع أنه محل إشكال.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن المفيد و الحلبي: من وجوب الدفع إلى الامام مع حضوره، و إلى الفقيه مع غيبته. اعتماداً على دعوى ظهور الآية في ذلك. كما يظهر ضعف ما عن ابن زهرة و القاضي: من وجوب الدفع

(١) التوبة: ١٠٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٤

للمالك مباشرة- أو بالاستنابة و التوكيل - (١) تفريقها على الفقراء و صرفها في مصارفها. نعم لو طلبها الفقيه على وجه الإيجاب- بأن يكون هناك ما يقتضى وجوب صرفها في مصرف بحسب الخصوصيات الموجبة لذلك شرعاً، و كان مقلداً له- يجب عليه الدفع إليه، من حيث أنه تكليفه الشرعى (٢)، لا لمجرد طلبه، و إن كان أحوط (٣)، كما ذكرنا. بخلاف

إلى الامام مع حضوره، و عدم وجوب الدفع إلى الفقيه مع غيبته. و

في خبر جابر: «أقبل رجل إلى الباقر (ع) و أنا حاضر، فقال: رحمك الله اقبض منى هذه الخمسمائة درهم فضعها في مواضعها فإنها زكاة مالى. فقال:

بل خذها أنت و ضعها في جيرانك و الأيتام و المساكين، و في إخوانك من المسلمين. إنما يكون هذا إذا قام قائمنا (ع)، فإنه يقسم بالسوية، و يعدل في خلق الرحمن، البر و الفاجر» (١).

(١) بلا إشكال ظاهر. و يقتضيه جملة من النصوص،

كموثق سعيد: «الرجل يعطى الزكاة يقسمها في أصحابه، أ يأخذ منها شيئاً؟ قال (ع):

نعم» (٢).

و نحوه غيره. و يظهر من

موثق ابن يقطين: «إن كان ثقة فمره يضعها في مواضعها، و إن لم يكن ثقة فخذها منه و ضعها في مواضعها ..» (٣). اعتبار كونه ثقة.

(٢) هذا يتم إذا كانت الخصوصيات موجبة لتولى الفقيه للقسم.

أما لو كانت مقتضية لتعين المصرف الخاص، فحينئذ يجوز للمالك أن يدفعها إلى ذلك المصرف، و يكون بذلك عاملاً بتكليفه، و موافقاً لفتوى مقلده.

(٣) بل جزم به في الجواهر. و كذا شيخنا الأعظم (ره) في رسالته،

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٥

ما إذا طلبها الامام (عليه السلام) في زمان الحضور، فإنه يجب الدفع إليه بمجرد طلبه، من حيث وجوب طاعته في كل ما يأمر (١).

[الثانية: لا يجب البسط على الأصناف الثمانية]

الثانية: لا يجب البسط على الأصناف الثمانية بل يجوز التخصيص ببعضها (٢). كما لا يجب في كل صنف البسط

لأن منعه رد عليه، و الراد عليه راد على الله تعالى. و

لقوله (ع) في التوقيع: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، و أنا حجة الله» (١).

و فيه: أن مورد الرد المحرم- الذي هو بمنزلة الرد على الله تعالى- هو الحكم في الخصومة، فلا يعم المقام.

و الحوادث الواقعة لا تخلو من إجمال، و المظنون أن المراد منها: الأمور التي لا بد من الرجوع فيها إلى الامام، فلا يشمل المقام. و لا

سيما بملاحظة الحجية المذكورة في الذيل، المختصة بما يكون مورداً للاحتجاج و قطع العذر فالتمسك به على المقام غير ظاهر. و

كأنه لذلك لم يعرف القول بوجوب الدفع عند الطلب من أحد، كما عن الأصبهاني في شرح النافع الاعتراف به.

(١) لإطلاق قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ ..) (٢) و نحوه.

(٢) بلا إشكال فيه. لأنه موضع نص و وفاق، كما في المدارك.

و عن التذكرة: أنه مذهب علمائنا أجمع. و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له كثير من النصوص،

كمصحح عبد الكريم الهاشمي عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يقسم صدقة أهل البوادي في أهل البوادي، و صدقة أهل

الحضر في أهل الحضر. و لا يقسمها بينهم بالسوية

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ٩.

(٢) النساء: ٥٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٦

على أفرادها إن تعددت، و لا مراعاة أقل الجمع الذي هو الثلاثة بل يجوز تخصيصها بشخص واحد من صنف واحد- لكن يستحب

البسط على الأصناف (١) مع سعتها و وجودهم، بل يستحب مراعاة (٢) الجماعة- التي أقلها ثلاثة-

و إنما يقسمها على قدر ما يحضرها منهم. و ما يرى، و ليس في شيء من ذلك موقت موظف، و إنما يصنع ذلك بقدر ما يرى على

قدر من يحضرها منهم» (١)

و ،

خبر أبي مريم- المروى عن تفسير العياشي- عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ..) فقال (ع):

إن جعلتها فيهم جميعاً، و إن جعلتها لواحد أجزأك» (٢).

و نحوهما غيرهما.

و منه: ما تقدم في شراء العبد، و وفاء دين الأب، و تفريقها في الجيران و الأقارب، و غير ذلك مما هو مستفيض أو متواتر. و من ذلك

يعلم أن (اللام) في الآية ليست للملك. و لا سيما بملاحظة عطف الرقاب و سبيل الله و ابن السبيل المجرورة بحرف الظرفية، لامتناع

تقدير (اللام) فيهما.

و كون الصرف على وجه التوزيع خلاف الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. فما عن بعض العامة، من وجوب القسمة على

الأصناف الموجودين على السواء، و يجعل لكل صنف ثلاثة أسهم فصاعداً، و لو لم يوجد إلا واحد من ذلك صرفت حصة الصنف

إليه، لأنه تعالى جعل الزكاة لهم ب (لام) الملك، و عطف بعضهم على بعض ب (واو) التشريك، و ذلك يوجب الاشتراك في

الحكم. ضعيف.

(١) بلا خلاف ظاهر. لتعميم النفع. و مراعاة لظاهر الآية، كذا في الجواهر.

(٢) كما في الشرائع و غيرها. للتعبير بلفظ الجمع في كل صنف من

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٧

فى كل صنف منهم، حتى ابن السبيل و سبيل الله. لكن هذا مع عدم مزاحمة جهة أخرى مقتضية للتخصيص.

[الثالثة: يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب بمقدار فضله]

الثالثة: يستحب تخصيص أهل الفضل بزيادة النصيب (١) بمقدار فضله. كما أنه يستحب ترجيح الأقارب (٢) و تفضيلهم على الأجانب، و أهل الفقه و العقل على غيرهم، و من لا يسأل من الفقراء على أهل السؤال (٣). و يستحب صرف صدقة

الأصناف، عدا سبيل الله و ابن السبيل. و لما فى تفسير القمى، من تفسير الأول: يقوم يخرجون إلى الجهاد، و تفسير الثانى: بأبناء الطريق «١».

(١)

ففى رواية عبد الله بن عجلان: «إنى ربما قسمت الشىء بين أصحابى أصلهم به، فكيف أعطيهم؟ قال (ع): أعطهم على الهجرة فى الدين و الفقه و العقل» «٢».

(٢)

ففى رواية إسحاق عن أبى الحسن موسى (ع): «قلت له: لى قرابة أنفق على بعضهم، و أفضل بعضهم على بعض، فىأتينى إبان الزكاة أ فأعطيهم منها؟ قال: مستحقون لها؟ قلت: نعم. قال (ع):

هم أفضل من غيرهم، أعطهم» «٣».

و

فى المرسل: «سئل رسول الله (ص) أى الصدقة أفضل؟ فقال: على ذى الرحم الكاشح» «٤».

(٣)

ففى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «يفضل الذى لا يسأل على الذى يسأل» «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٨

المواشى إلى أهل التجمل (١) من الفقراء. لكن هذه جهات موجبة للترجيح فى حد نفسها. و قد يعارضها- أو يزاحمها- مرجحات أخرى، فىنبغى حينئذ ملاحظة الأهم و الأرجح.

[الرابعة: الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به]

الرابعة: الإجهار بدفع الزكاة أفضل من الاسرار به (٢) بخلاف الصدقات المندوبة، فإن الأفضل فيها الإعطاء سراً.

[الخامسة: إذا قال المالك: «أخرجت زكاة مالي» أو «لم يتعلق بمالي شيء» قبل قوله]

الخامسة: إذا قال المالك: «أخرجت زكاة مالي» أو «لم يتعلق بمالي شيء» قبل قوله، بلا بينة، ولا يمين (٣)

(١)

ففى خبر ابن سنان، قال أبو عبد الله (ع): «إن صدقة الخف و الظلف تدفع إلى المتجملين من المسلمين. و أما صدقة الذهب و الفضة و ما كيل بالقيز مما أخرجت الأرض للفقراء المدقعين» (١).
و نحوه غيره.

(٢)

ففى حسن أبى بصير فى قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ..)

«و كلما فرض الله عليك بإعلانه أفضل من أسراره، و كلما كان تطوعاً فإساراه أفضل من إعلانه. و لو أن رجلاً يحمل زكاة ماله على عاتقه فقسّمها علانية كان ذلك حسناً جميلاً» (٢).
و نحوه غيره.

(٣) بلا خلاف و لا إشكال.

لخبر غياث: «كان على (ع) إذا بعث مصدقه قال له: إذا أتيت على رب المال فقل تصدق - رحمك الله - مما أعطاك الله، فإن ولى عنك فلا تراجع» (٣).

و نحوه ما فى صحيح بريد

(٤) و ما عن نهج البلاغة

(٥). و إطلاقها يشمل المقام. كما أنه يشمل صورة

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣١٩

ما لم يعلم كذبه. و مع التهمة لا بأس بالتفحص و التفتيش عنه.

[السادسة: يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص]

السادسة: يجوز عزل الزكاة و تعيينها فى مال مخصوص (١) و إن كان من غير الجنس الذى تعلقت به (٢) من غير فرق بين وجود المستحق و عدمه على الأصح (٣) و إن كان الأحوط الاقتصار على الصورة الثانية. و حينئذ فتكون فى يده أمانة لا يضمنها إلا بالتعدى

أو التفريط (٤)،

التهمة. و جواز التفطيش لا ينافى ذلك.

(١) كما تقدم فى أواخر فصل زكاة الغلات.

(٢) كما نص عليه شيخنا الأعظم «ره» فى رسالته، مستفيداً له من الشهيدين و جماعة. لإطلاق ما دل على جواز دفع البدل.

(٣) كما قواه فى الجواهر، حاكياً له عن التذكرة و المنتهى و الدروس.

و يقتضيه ظاهر

موثق يونس بن يعقوب: «قلت لأبى عبد الله (ع) زكاتى تحل على فى شهر، أ يصلح لى أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيء من يسألنى يكون عندى عدة. فقال: إذا حال الحول فأخرجها من مالك لا تخلطها بشيء، ثم أعطاها كيف شئت»

، و

صحيح ابن سنان: «فى الرجل يخرج زكاته، فيقسم بعضها، و يبقى بعضها يلتمس لها المواضع، فيكون بين أوله و آخره ثلاثة أشهر، قال (ع): لا بأس» (١).

خلافاً لآخرين، لأن الزكاة دين - أو كالدين - لا يتعين إلا بقبض المستحق، أو من بحكمه.

لكنه لا يجدى فى قبال ظاهر النصوص.

(٤) كما نص عليه فى الجواهر. لخبر على بن أبى حمزة. لكنه مختص

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٠

و لا يجوز تبديلها بعد الغزل (١).

[السابعة: إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة]

السابعة: إذا اتجر بمجموع النصاب قبل أداء الزكاة.

كان الربح للفقير بالنسبة و الخسارة عليه (٢). و كذا لو اتجر بما عزله و عينه للزكاة.

[الثامنة: تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة إذا أدركته الوفاة قبله]

الثامنة: تجب الوصية بأداء ما عليه من الزكاة إذا أدركته الوفاة قبله (٣)، و كذا الخمس و سائر الحقوق الواجبة

بصورة عدم وجود المستحق. أما خبر عبيد

«١» و أبى بصير

«٢» فإطلاقهما نفى الضمان مقيد بما دل على الضمان بتأخير الدفع مع إمكانه، كما سيجىء فى مسألة جواز النقل. و لعل مراد الجواهر

من قوله «ره»: «إلا بالتفريط أو نحوه..» ما يشمل ذلك. بل ظاهر ما فى رسالته شيخنا الأعظم «ره»:-

«قالوا: فليس له الابدال، و لا يضمه إلا بالتفريط، أو تأخير الإخراج مع التمكن..»- الاتفاق على الضمان بذلك، فإطلاق المتن نفى

الضمان محل إشكال. إلا أن يكون المراد من التفريط ما يشمل ذلك، كما يشهد به حكمه بالضمان مع التأخير حيث يمكن الدفع في آخر مسائل فصل زكاة الغلات. إذ احتمال العدول بعيد جداً. و تقدم هناك شرح المسألة. فراجع.

(١) لظهور النصوص في تعيينها زكاة بالعزل، فجواز التبديل يتوقف على ولايته عليه، و هو يحتاج إلى دليل مفقود، و الأصل عدم ترتب الأثر.

فما عن شارح الروضة: من منع خروجه عن الملك، أو منع عدم جواز الابدال غير ظاهر.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة و الثلاثين من فصل زكاة الغلات.

(٣) بلا ريب كما عن المدارك، و بلا خلاف أجده كما في الجواهر.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢١

و لو كان الوارث مستحقاً جاز احتسابه عليه (١)، و لكن يستحب دفع شيء منه إلى غيره.

[التاسعة: يجوز أن يعدل بالزكاة إلى غير من حضره من الفقراء]

التاسعة: يجوز أن يعدل بالزكاة إلى غير من حضره من الفقراء (٢) خصوصاً مع المرجحات، و إن كانوا مطالبين. نعم الأفضل حينئذ الدفع إليهم من باب استحباب قضاء حاجة المؤمن (٣). إلا إذا زاحمه ما هو أرجح.

و تقتضيه القواعد الأولية إذا فرض ترتب الأداء عليه، لوجوب مقدمه الواجب.

بل و لو احتمل ذلك كفى في الوجوب، لوجوب الاحتياط مع الشك في القدرة. و يشير إلى ذلك: ما ورد في المال الذي مات صاحبه و لم يعلم له وارث، من

قوله: «ثمّ توصى بها، فان جاء طالبها. و إلا فهي كسبيل مالك» (١).

و نحوه ورد في اللقطة

«٢». (١)

ففي مصحح علي بن يقطين: «قلت لأبي الحسن (ع): رجل مات و عليه زكاة، و أوصى أن يقضى عنه الزكاة، و ولد محاويج إن دفعوها أضر بهم ذلك ضرراً شديداً. فقال (ع): يخرجونها فيعودوا بها على أنفسهم، و يخرجون منها شيئاً فيدفع إلى غيرهم» (٣).

لكن الظاهر منه وجوب دفع شيء منها إلى غيرهم. إلا أن ظاهر الأصحاب التسالم على استحباب ذلك.

(٢) كما يقتضيه نفي التوقيت و التوظيف في كيفية القسمة. و يقتضيه أيضاً: إطلاق ما دل على جواز النقل مع وجود المستحق، مما يأتي إن شاء الله.

(٣) يعني: استحباب إجابة المؤمن في قضاء حاجته، و هو الدفع إليه.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من لا وارث له حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب اللقطة حديث: ١٠، ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٢

[العاشره: لا إشكال في جواز نقل الزكاة من بلده إلى غيره]

العاشره: لا إشكال في جواز نقل الزكاة من بلده إلى غيره (١)، مع عدم وجود المستحق فيه. بل يجب ذلك إذا لم يكن مرجو الوجود بعد ذلك (٢)، و لم يتمكن من الصرف

لكن قد يعارض ذلك بقضاء حاجه غيره. و كأن التعليل باستحباب إجابة المؤمن أولى. فتأمل.

(١) في الجواهر: «بلا- خلاف و لا- إشكال، بل في محكى التذكرة و المنتهى: الإجماع عليه ..». و عن المدارك: أنه لا ريب فيه. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح ضريس: «سأل المدائني أبا جعفر (ع) فقال: إن لنا زكاة نخرجها من أموالنا، ففي من نضعها؟ فقال (ع).

في أهل ولايتك. فقلت: إني في بلاد ليس فيه أحد من أوليائك، فقال (ع):

ابعث بها إلى بلدهم تدفع إليهم، و لا تدفعها إلى قوم إن دعوتهم غداً إلى أمر لم يجيبوك، و كان و الله الذبح» (١)

و ،

خبر الحداد عن العبد الصالح (ع): «قلت له: الرجل منا يكون في أرض منقطعة، كيف يصنع بزكاة ماله؟

قال (ع): يضعها في إخوانه و أهل ولايته. فقلت: فان لم يحضره منهم فيها أحد؟ قال (ع): يبعث بها إليهم» (٢).

مضافاً إلى النصوص الآتية في المسألة الآتية.

(٢) إما لئلا يلزم تضييع الحق على مستحقه، المعلوم من مذاق الشارع تحريمه. لكنه لا يتم في صورة العلم بعدم لزومه. و إما لتوقف

الأداء الواجب عليه. لكنه يتوقف على وجوب الأداء المطلق، إذ لو كان الواجب من الأداء ما يقابل الحبس و المنع، لم يستدع وجوبه

وجوب النقل. و إما لصحيح ضريس السابق

. إلا أن يستشكل فيه - كما في الجواهر - بأن الأمر في مقام توهم

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٣

في سائر المصارف. و مؤونة النقل حينئذ من الزكاة (١). و أما مع كونه مرجو الوجود فيتخير بين النقل و الحفظ إلى أن يوجد (٢). و

إذا تلفت بالنقل لم يضمن (٣) مع عدم الرجاء،

الحضر. أو أن المقصود منه المنع من إعطائه لغير الموالى.

لكن يدفع الثاني: أن المتكفل للمنع من الإعطاء لغير الموالى قوله (ع)

«و لا تدفعها ..»

. كما أنه يدفع الأول: أنه خلاف الظاهر من غير رينه. و مثله: احتمال أن يكون الأمر إرشادياً، لبيان طريق الإيصال إلى المستحق، لا

مولوياً تعدياً، فإنه أيضاً خلاف الظاهر. و خبر الحداد

المتضمن للانتظار بها سنة أو سنتين أو أربع - مورده صورة رجاء الوجود بعد ذلك لا اليأس، كما هو محل الكلام. على أنه ضعيف

السند، لا مجال للعمل بذيله، كما لا يخفى.

(١) لأن الصرف لمصلحة المستحق، والأصل البراءة من وجوب تحمل المؤنة. وما سبق من وجه الوجوب لا يقتضيه.

(٢) كما في الإرشاد. وفي الجواهر: «قيل: لا- يظهر خلافه من كلام غيره من الأصحاب، ولا- من النصوص. إذ ليس فيها إلا- نفى الضمان والجواز، ونفى البأس، وذلك لا يقتضى وجوب النقل بعينه...».

وما في المدارك: من إطلاق وجوب النقل عند عدم المستحق، لتوقف الدفع الواجب عليه، قد عرفت ما فيه. مع أنه لا يتم مع رجاء حضور المستحق. وصحيح ضريس

ظاهر في صورة اليأس، فلا يشمل ما نحن فيه.

فاذا القول بالتخير في محله. ولا سيما مع تأييده بالسيرة على نصب العمال لجباية الصدقات.

(٣) بلا إشكال ظاهر. وتقتضيه نصوص نفى الضمان، كخبري أبي بصير

وعبيد

، وغيرهما مما يأتي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٤

وعدم التمكن من الصرف في سائر المصارف. وأما معهما فالأحوط الضمان (١).

(١) كآنه: لاحتمال شمول نصوص الضمان للمورد،

كمصحح ابن مسلم: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاغت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال (ع): إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده. وكذلك الوصى الذى يوصى إليه يكون ضامناً لما دفع إليه إذا وجد ربه الذى أمر بدفعه إليه، فإن لم يجد فليس عليه ضمان» (١)

و

مصصح زرارة: «قلت: فإن لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيرت، أ يضمها؟ فقال (ع): لا، ولكن إذا عرف لها أهلاً ففعلت أو فسدت، فهو لها ضامن حتى يخرجها» (٢).

لكن الظاهر شمولها له، إذ الموضع والأهل يعم الفقراء وسائر المصارف.

ولا سيما بملاحظة الارتكاز العرفي، فإن النقل مع وجود المصرف نوع من التفريط. ولا ينافى ذلك التعبير بالدفع فى الأول الذى لا يشمل الصرف، لأن الظاهر منه- بملاحظة الارتكاز العقلاني، وما فى ذيله من حكم الوصية- مجرد صرف المال فى موضعه. مع أن صحيح زرارة

خال عنه. نعم إطلاق نفى الضمان فى جملة من النصوص مما يبعد تنزيهه على صورة تعذر المصرف كلية لندرتة. وحينئذ يتعين حمل الصحيحين على خصوص صورة تعذر الأداء، كما فى بعض الأصناف. وإن أمكن الصرف فى سبيل الله تعالى أو غيره من الأصناف. قيل: ويساعد ذلك ظهور الإجماع- المحكى عن التذكرة والمنتهى-

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

و لا فرق فى النقل بين أن يكون إلى البلد القريب أو البعيد (١) مع الاشتراك فى ظن السلامة. و إن كان الأولى التفريق فى القريب ما لم يكن مرجح للبعد.

[الحادية عشرة: الأقوى جواز النقل إلى البلد الآخر و لو مع وجود المستحق فى البلد]

الحادية عشرة: الأقوى جواز النقل إلى البلد الآخر و لو مع وجود المستحق فى البلد (٢). و إن كان الأحوط عدمه

على الضمان بمجرد التمكن من الأداء، الظاهر فى انتفائه مع تعذر الأداء و إن تمكن من الصرف. و لعل نكتة الفرق بين الأداء و الصرف: أن الأول لا- يحتاج إلى كلفه غالباً، بخلاف الثانى. فتعذر الأول يكون كافياً فى نفي الضمان، و إن أمكن الثانى. لكن الإنصاف: أن رفع اليد عن ظهور الصحيحين فى توقف نفي الضمان على تعذر الصرف، بدعوى لزوم حمل النصوص النافية للضمان على الفرض النادر غير ظاهر، لا مكان منع ذلك فى ذلك الزمان فى جملة من الأمكنة التى تجب فيها الزكاة، فالحكم بالضمان مع إمكان الصرف فى محله.

هذا و المصنف «ره» لم يتعرض إلا لصورتى انتفاء الرجاء و التمكن معاً و ثبوتهما كذلك، و كان عليه التعرض لصورة انتفاء الرجاء و إمكان الصرف فى سائر المصارف و عكسها. لكن مما ذكرنا يظهر أن الحكم فى الأولى الضمان دون الثانية، لظهور النصوص فى كون المعيار فى الضمان إمكان الصرف، و لو مع عدم رجاء حضور المستحق، و فى انتفاء الضمان عدم إمكان الصرف، و لو مع رجاء حضوره.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) كما عن جماعة كثيرة، منهم الشيخان و الحلبي و ابنا زهرة و حمزة و العلامة و الشهيدان فى جملة من كتبهم، بل نسب إلى أكثر المتأخرين. لجملة من النصوص، كصحيح هشام عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يعطى مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٦ كما أفتى به جماعة (١).

الزكاة يقسمها، إله أن يخرج الشىء منها من البلدة التى هو فيها إلى غيرها؟ فقال (ع): «لا بأس»، «١».

و

صحيح أحمد بن حمزة: «سألت أبا الحسن الثالث (ع) عن الرجل يخرج زكاته من بلد إلى بلد آخر و يصرفها فى إخوانه، فهل يجوز ذلك؟ فقال (ع) نعم» «٢».

و نحوهما غيرهما.

(١) بل عن الحدائق: أنه المشهور، بل فى التذكرة: لا يجوز نقل الزكاة عن بلدها مع وجود المستحق فيه، عند علمائنا أجمع ..: و استدلل له بوجوه: (أحدها): الإجماع المحكى عن التذكرة، الممنوع جداً، لظهور الخلاف حتى من حاكميه فى بعض كتبه. (ثانيها): أن فى النقل خطراً. و فيه- مع أنه أخص من المدعى-: أن الخطر مندفع بالضمان. (ثالثها): منافاته الفورية. و فيه- مع أنه أخص من المدعى أيضاً- أن الفورية غير لازمة. (رابعها): النصوص المتضمنة أنه لا- تحل صدقة المهاجرين للأعراب، و لا صدقة الأعراب للمهاجرين، و أنه كان رسول الله (ص) يقسم صدقة أهل البوادي فى أهل البوادي، و صدقة أهل الحضرة فى أهل الحضرة

«٣». وفيه - مع أنه أخص أيضاً، إذ قد يكون النقل من الأعراب إليهم، و من المهاجرين إليهم. و كذا في البوادي و الحضر -: أنك قد عرفت أن ذلك ليس على الوجوب، لما دل على نفى التوقيت و التوظيف. و لما ثبت من نصب العمال و الجباة للصدقات، الظاهر في خلاف ذلك. (خامسها): ما تضمن الضمان بالنقل مع وجود المستحق.

و فيه: أنه أعم من حرمة النقل. هذا مضافاً إلى أن هذه الوجوه لو تمت لا - تصلح - ما عدا الإجماع منها - لمعارضه ما تقدم من النصوص.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٧

و لكن الظاهر الاجزاء لو نقل على هذا القول أيضاً (١). و ظاهر القائنين بعدم الجواز و جوب التقسيم في بلدها لا في أهلها، فيجوز الدفع في بلدها إلى الغرباء. و أبناء السبيل (٢). و على القولين إذا تلفت بالنقل يضمن (٣). كما أن مئونة النقل عليه لا من الزكاة (٤). و لو كان النقل بإذن الفقيه لم يضمن (٥) و إن كان مع وجود المستحق في البلد. و كذا - بل و أولى منه - لو

(١) بلا خلاف و لا إشكال كما قيل. بل عن الخلاف و المنتهى و المختلف و المدارك: نسبه إلى علمائنا أجمع، و في التذكرة: لو خالف و نقلها أجزأته في قول علمائنا كافة. و هو قول أكثر العلماء. لصدق الامتثال الموجب للاجزاء.

و عن بعض العامة: عدم الاجزاء، لأنه دفع إلى غير من أمر بالدفع إليه. و فيه: أنه ممنوع، لأن حرمة النقل لا تستلزم تعيين الموضوع إلا عرضاً، و مثله لا يمنع من الاجزاء مع الموافقة للأمر حقيقة، كما لا يخفى. و

في صحيح ابن مسلم السابق: «فهو لها ضامن حتى يدفعها..» (١)

فجعل غاية الضمان الدفع إلى المستحق.

(٢) بلا شبهة كما قيل. كما يقتضيه ظاهر البناء على حرمة النقل محضاً فإنه - لو تم - لا يقتضى لزوم تقسيمها على أهل البلد، و كذا مقتضى أدلتهم كما يظهر بالتأمل.

(٣) إذا تمكن من دفعها إلى المستحق. إجماعاً - كما عن المنتهى - لنصوص الضمان المتقدمة، من دون معارض.

(٤) إذ لا مقتضى لكونها من الزكاة، فالأصل بقاء الزكاة على حالها.

(٥) كأنه: لانصراف نصوص الضمان عن ذلك. لكنه محل إشكال

(١) تقدم ذكره في المسألة: ١٠ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٨

و كله في قبضها عنه بالولاية العامة، ثم أذن له في نقلها.

الثانية عشرة: لو كان له مال في غير بلد الزكاة، أو نقل مالا له من بلد الزكاة إلى بلد آخر، جاز احتسابه زكاة عما عليه في بلده و لو مع وجود المستحق فيه. و كذا لو كان له دين في ذمة شخص في بلد آخر جاز احتسابه زكاة. و ليس شيء من هذه من النقل الذي هو محل الخلاف في جوازه و عدمه (١) فلا إشكال في شيء منها.

[الثالثة عشرة: لو كان المال الذى فيه الزكاة فى بلد آخر غير بلده]

الثالثة عشرة: لو كان المال الذى فيه الزكاة فى بلد آخر غير بلده، جاز له نقلها (٢) إليه مع الضمان لو تلف. ولكن الأفضل صرفها فى بلد المال. (٣)

إذ لا يظهر موضوعية لإذن الفقيه بعد ما كان المالك مأذوناً من قبل الشارع بل لو منعه الفقيه من النقل جاز له، إذ لا دليل على وجوب إطاعته فى مثل ذلك، فلا وجه لاعتنائها لنفى الضمان. نعم لو وكله على قبضها وإرسالها فتلفت، كانت تالفه بعد الدفع إلى الولي العام ولو قبض وكيله، فلا وجه للضمان، كما لو تلفت بعد قبض الفقير.

(١) كما استظهره غير واحد. وإن تنظر فيه فى الروضة، من عدم صدق النقل الموجب للتغريب بالمال. ومن جواز كون الحكمة نفع المستحقين بالبلد. واستوضح فى الجواهر وغيرها ضعفه. والانصاف: أن بعض أدلة المنع عن النقل إن تمّ دليلاً عليه منع فى المقامين. لكن عرفت ضعفه.

(٢) كما سبق فى المسألة الحادية عشرة.

(٣) نسب إلى العلماء كافة. وهو العمدة فى الاستحباب، إذ لا يظهر دليل عليه سواه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٢٩

[الرابعة عشر: إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة]

الرابعة عشر: إذا قبض الفقيه الزكاة بعنوان الولاية العامة برئت ذمة المالك (١)، وإن تلفت عنده - بتفريط أو بدونه - أو أعطى لغير المستحق اشتهاً.

[الخامسة عشرة: إذا احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن كانت أجره الكيال]

الخامسة عشرة: إذا احتاجت الزكاة إلى كيل أو وزن كانت أجره الكيال والوزن على المالك لا من الزكاة (٢).

[السادسة عشرة: إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد]

السادسة عشرة: إذا تعدد سبب الاستحقاق فى شخص واحد كأن يكون فقيراً و عاملاً و غارماً مثلاً،

(١) لأن قبضه قبض المستحق، كما هو مقتضى دليل الولاية فى المقام و فى سائر مواردنا.

(٢) كما عن الأكثر. لأنه مقدمة للتسليم الواجب. و رد: بأن الواجب من الدفع عدم الحبس و الحيلولة بين العين و المستحق، و هذا المقدار لا يتوقف على الكيل أو الوزن. و فيه: أن المعنى الذى يمكن حمل الإيتاء عليه هو رفع الحوائل عن وضع المستحق يده الحق، و من الواضح أن عدم تعيينه فى مصداق خارجى ملازم للحائل دون ذلك. و لا فرق فى ذلك بين عدم تعيينه أصلاً، أو تعيينه فى المشاع. فإذا توقف ذلك التعيين على مئونة كانت على المالك، لأنه المخاطب بالتعيين. كما لا فرق فى ذلك بين القول بكون الزكاة جزءاً من النصاب أو مالا عليه أو فى ذمة المالك، لاشتراط المقتضى فى الجميع.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن المبسوط: من أن الأجرة على الزكاة لأنه سبحانه أوجب على المالك قدر معلوماً من الزكاة، فلو

وجبت الأجرة عليه لزم أن يزداد الواجب على القدر الذى وجب. إذ فيه: أن ذلك وجوب للمقدمة، لا بالأصالة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٠

جاز أن يعطى بكل سبب نصيباً (١).

[السابعة عشرة: المملوك الذى يشتري من الزكاة إذا مات و لا وارث له]

السابعة عشرة: المملوك الذى يشتري من الزكاة إذا مات و لا وارث له ورثه أرباب الزكاة، دون الامام (ع) (٢) و لكن الأحوط صرفه فى الفقراء فقط.

(١) كما هو المعروف. للإطلاق. و الانصراف إلى صورة تباين الافراد- كما عن الحدائق- ممنوع، بنحو يعول عليه فى رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، كما فى الجواهر، و عليه علماؤنا، كما فى المعتمد و عن المنتهى. لموثق عبيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أخرج زكاة ماله ألف درهم فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك اليه، و نظر إلى مملوك يباع بثمن يريده، فاشتره بتلك الألف الدراهم التى أخرجها من زكاته فأعتقه، هل يجوز ذلك؟ قال: نعم، لا بأس بتلك. قلت: فإنه لما أن أعتق و صار حراً اتجر و احترف فأصاب مالا- كثيراً، ثم مات و ليس له وارث، فمن يرثه إذا لم يكن له وارث؟ قال (ع): يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة، لأنه إنما اشترى بمالهم» (١).

و

فى الصحيح عن أيوب بن الحر: «ميراثه لأهل الزكاة، لأنه اشترى بسهمهم» (٢). و مقتضى الأول و إن كان اختصاص الولاء بالفقراء، إلا أن التعليل فيه بأنه اشترى بمالهم موجب لحمله على إرادة أرباب الزكاة- و لو بقية الأصناف- لحكومة التعليل، كما فى سائر الموارد. فىكون ذكر الفقراء لأنهم العمدة فى المصروف لا لخصوصية فيهم، كما هو الحال فى النصوص المتضمنة أن الزكاة للفقراء. بل مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى جواز صرفه

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣١

[الثامنة عشرة: أنه لا يجب الاقتصار فى دفع الزكاة على مؤنة السنة]

الثامنة عشرة: قد عرفت سابقاً (١): أنه لا- يجب الاقتصار فى دفع الزكاة على مؤنة السنة، بل يجوز دفع ما يزيد على غناه إذا أعطى دفعة، فلا حد لأكثر ما يدفع إليه. و إن كان الأحوط الاقتصار على قدر الكفاف، خصوصاً فى المحترف الذى لا تكفيه حرفته. نعم لو أعطى تدريجاً فبلغ مقدار مؤنة السنة حرم عليه أخذ ما زاد للإنفاق. و الأقوى أنه لا حد لها فى طرف القلة (٢) أيضاً، من غير فرق بين زكاة النقدين

فى الرقاب أيضاً، فىكون الولاء من نتائج الزكاة، فىجرى عليه حكمه.

و من ذلك يظهر ضعف ما جعله في الجواهر تحقيقاً في المقام: من كون الإرث للفقراء لا- غير. و أضعف منه: ما عن جماعة من المتأخرين- منهم العلامة- من كون الوارث الإمام، لأنه لا يملكه مستحق الزكاة، فلا وجه لارثه له، و الامام وارث من لا وارث له. إذ هو- كما ترى- طرح للنص المعتبر من دون وجه ظاهر.

(١) يعنى: فى أصناف المستحقين. و عرفت هناك الوجه فى جميع ما ذكره. فراجع.

(٢) كما عن جمل السيد و السرائر و القاضى و الشهيدين و أكثر من تأخر عنهما، خلافاً لظاهر المقنعة و الانتصار و الصدوقين و الشيخ فى النهاية و المبسوط و التهذيب و الإسكافى و ابن حمزة و سلاور و الغنية و المعتبر و الشرائع و النافع على ما حكى عن بعضها. فقيل- و هو الأكثر. كما فى المعتبر و الشرائع- لا يعطى الفقير أقل مما يجب فى النصاب الأول، و هو خمسة دراهم، أو عشرة قراريط. و قيل- كما فى المعتبر حكايته عن سلاور و ابن الجنيد:- أقله ما يجب فى النصاب الثانى، و هو قيراطان، أو درهم. و استدل فى المعتبر للأول:

بصحيح أبى و لاد عن أبى عبد الله (ع): «سمعت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٢

.....

□

يقول: لا- يعطى أحد من الزكاة أقل من خمسة دراهم، و هو أقل ما فرض الله- عز و جل- من الزكاة فى أموال المسلمين، فلا تعطوا أحداً من الزكاة أقل من خمسة دراهم فصاعداً» (١)

، و

خبر معاوية بن عمار و عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله (ع): «لا يجوز أن يدفع من الزكاة أقل من خمسة دراهم، فإنها أقل الزكاة» (٢).

و رد بأن الخبرين المذكورين معارضان

بصحيح محمد «٣» ابن أبى الصهبان: «كتبت إلى الصادق (ع): هل يجوز لى يا سيدى أن أعطى الرجل من إخوانى من الزكاة الدرهمين و الثلاثة الدراهم، فقد اشتبه ذلك على؟ فكتب:

ذلك جائز» (٤)

، و

صحيح محمد بن عبد الجبار: «إن بعض أصحابنا كتب- على يدى أحمد بن إسحاق- إلى على بن محمد العسكرى (ع): أعطى الرجل من إخوانى من الزكاة الدرهمين و الثلاثة؟ فكتب: افعلى إن شاء الله تعالى» (٥).

و حملهما على التقيّة إنما يجوز بعد تعذر الجمع العرفى. لكنه ممكن بحمل (لا يجوز) على الكراهة.

و دعوى: أن (يجوز) و (لا- يجوز) متنافيان قطعاً مسلمة، لكن لا- تمنع من صرف أحدهما إلى الآخر، بحيث يكون قرينه عليه، لأن أحدهما ظاهر و الثانى أظهر. و أضعف منها: دعوى أن المكاتبين لا ينفيان التقدير الثانى. وجه الضعف: أن التقدير الثانى يكفى فى نفيه أصالة الإطلاق، إذ لا دليل عليه. و العمدة فى الأشكال هو التقدير الأول، الذى تدل عليه

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٣) محمد بن أبى الصهبان، هو محمد بن عبد الجبار الذى ذكروا: أنه من أصحاب أبى الحسن الهادى (ع)، فكيف تصح مكاتبته إلى

الصادق (ع)؟ (منه قدس سره).

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٣

وغيرهما (١). و لكن الأحوط عدم النقصان عما في النصاب الأول من الفضة في الفضة، و هو خمسة دراهم، و عما في النصاب الأول من الذهب في الذهب، و هو نصف دينار. بل الأحوط مراعاة مقدار ذلك في غير النقدين أيضاً (٢). و أحوط من ذلك

النصوص المتقدمة. هذا مضافاً إلى ما في خبر عبد الكريم بن عتبة

«١» و غيره من نفى التوقيت و التوظيف و إن كانت استفادة شموله للمقام محل تأمل.

(١) المحكى عن القائمين بالتقدير: أنهم ما بين مقتصر عليه في الفضة - كالمفيد في المقنعة - و مقتصر عليه في الذهب - كعلي بن بابويه - و ناص على عمومهما، كالأكثر، و منهم المحقق في الشرائع. و الأول مقتضى الجمود على النص، لأن الخمسة دراهم إنما فرضت في زكاة الفضة لا غير، فالتعدى إلى الذهب يحتاج إلى إلغاء خصوصية موضوعه. و عليه يسهل التعدى إلى غير النقدين أيضاً، كما هو أحد القولين. و قيل بعدم التعدى إلى غيرهما، كما في المسالك، و عن حواشى القواعد.

و على تقدير التعدى فهل هو بلحاظ القيمة في النقدين - زادت أو نقصت عما يجب في النصاب الأول أو الثانى من موضوع الزكاة - أو بلحاظ ما يجب في النصاب الأول أو الثانى منه، فلا يدفع إلى الفقير أقل من شاء من نصاب الإبل و الغنم، و لا أقل من تبيع أو تبيعه من نصاب البقر؟ و جهان.

و فى المسالك: جعل الأول هو الأجود. و فى الجواهر: جعل الثانى أجود حملاً للخمسة دراهم على كونها مثلاً لما يجب فى النصاب الأول، لا على إرادة القيمة، كما هو مبنى ما فى المسالك. لكنه خلاف الظاهر، فالبناء على ما فى المسالك أولى. (٢) قد يظهر منه اختيار ما استجوده فى المسالك من أحد الوجهين.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٤

مراعاة ما فى أول النصاب من كل جنس (١)، ففى الغنم و الإبل لا يكون أقل من شاء. و فى البقر لا يكون أقل من تبيع. و هكذا فى الغلات يعطى ما يجب فى أول حد النصاب.

[التاسعة عشرة: يستحب للفقير أو العامل أو الفقير الذى يأخذ الزكاة الدعاء للمالك]

التاسعة عشرة: يستحب للفقير أو العامل أو الفقير الذى يأخذ الزكاة الدعاء للمالك (٢). بل هو الأحوط بالنسبة إلى الفقير الذى يقبض بالولاية العامة.

(١) هذا إذا كان أكثر قسمه من الخمسة دراهم. و لو كان أقل، فالأحوط مقدار الخمسة دراهم.

(٢) قد اختلف فى وجوب الدعاء للمالك على النبى (ص) و الامام عند قبض الزكاة منه، فعن صدقات المبسوط و الخلاف و العلامة - فى جملة من كتبه -: الاستحباب، و عن المبسوط و الخلاف و المعبر و الإرشاد و المسالك و الدروس و غيرها: الوجوب، بل نسب إلى الأكثر. لظاهر الأمر بالصلاة عليهم فى الآية الشريفة «١». و رد: بأنه لا يجب على الفقير إجماعاً، فعدم الوجوب على نائبه أولى. و

بأن أمير المؤمنين (ع) لم يأمر مصدقه بذلك حين أرسله لجباية الصدقات
 «٢». وفيه ما لا يخفى، فإن الأولوية ممنوعة.
 وعدم أمره (ع) أعم من عدم الوجوب.

و هل يجب على الفقيه على تقدير القول بالوجوب على النبي (ص) أو الإمام؟ قولان: الوجوب، لأصالة الاشتراك. و للتأسي. و العدم، لعدم ثبوت الاشتراك مطلقاً. و لا سيما بملاحظة التعليل في الآية: بأن صلاته (ص) سكن لهم، لعدم ثبوت ذلك في الفقيه. و التأسي لا دليل على وجوبه.

و دعوى: أن ذلك لطف، و اللطف واجب، من غير فرق بين النبي (ص)

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٥

[العشرون: يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه في الصدقة الواجبة و المندوبة]

العشرون: يكره لرب المال طلب تملك ما أخرجه في الصدقة الواجبة و المندوبة (١). نعم لو أراد الفقير بيعه - بعد تقويمه عند من أراد - كان المالك أحق به من غيره (٢)، و لا كراهة (٣). و كذا لو كان جزءاً من حيوان لا يمكن

و نائبه الخاص و العام، غير ظاهر. و لو تمت اقتضت الدعاء في كل مورد.

كدعوى: أن ذلك مقتضى ولاية الفقيه، إذ اقتضاؤها لمثل ذلك ممنوع جداً.

و أما الاستحباب للفقيه فالعمدة فيه الفتوى.

(١) بلا- خلاف كما عن غير واحد، بل عن المعبر و المدارك: الإجماع عليه. و استدلل له: بأنها ظهور للمال فهي وسخ، فالراجع فيه

كالراجع بقيته «١». و بأنه ربما استحق الفقير فيترك المماكسة، فيؤدى إلى استرجاع بعضها، و هما كما ترى. نعم

في مصحح منصور: «قال أبو عبد الله (ع): إذا تصدق الرجل بصدقة لم يحل له أن يشتريها، و لا يستوهبها، و لا يستردها إلا في ميراث»

«٢».

و

في مصححه الآخر عنه (ع): «إذا تصدقت بصدقة لم ترجع إليك و لم تشتريها، إلا أن تورث» «٣»

المتعين حملهما على الكراهة إجماعاً.

(٢) كما

في صحيح محمد بن خالد: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصدقة

.. (إلى أن قال) (ع):

فإذا أخرجها فليقيمها فيمن يريد، فإذا قامت على ثمن، فإن أرادها صاحبها فهو أحق بها» «٤».

(٣) هذا غير ظاهر، بل هو خلاف إطلاق النصوص المتقدمة.

(١) لاحظ الوسائل باب: ١١، ١٤ من أبواب الوقوف و الصدقات، باب: ١٠ من أبواب الهبات.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوقوف و الصدقات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوقوف و الصدقات حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الأنعام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٦

للفقير الانتفاع به، و لا يشتره غير المالك. أو يحصل للمالك ضرر بشراء الغير، فإنه تزول الكراهة (١) حينئذ أيضاً. كما أنه لا بأس بإبقائه في ملكه إذا عاد إليه بميراث و شبهه من المملكات القهرية (٢).

[فصل في وقت وجوب إخراج الزكاة]

إشارة

فصل في وقت وجوب إخراج الزكاة قد عرفت سابقاً: أن وقت تعلق الوجوب- فيما يعتبر فيه الحول- حولانه بدخول الشهر الثاني عشر (٣)، و أنه يستقر الوجوب بذلك، و إن احتسب الثاني عشر من الحول الأول، لا الثاني.

(١) كما عن غير واحد التصريح به، بل عن المنتهى: الإجماع عليه.

و هو العمدة في نفي الكراهة. مضافاً إلى احتمال انصراف النصوص المتقدمة عن الفرض. فتأمل.

(٢) بلا خلاف كما قيل. و عن المعتمد: الإجماع عليه. و عن المدارك:

أنه يندرج في شبهة شراء الوكيل العام و استيفائها له من مال الموكل. و في الجواهر: هو جيد. و كأنه لعدم دخوله في معقد الإجماع المتقدم، و إلا فالنصوص المتقدمة شاملة له. فتأمل.

فصل في وقت وجوب إخراج الزكاة

(٣) تقدم ذلك في الشرط الرابع من شرائط وجوب الزكاة في المواشي و في الشرط الثالث من شرائطه في النقدين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٧

و في الغلات: التسمية (١)، و أن وقت وجوب الإخراج- في الأول- هو وقت التعلق، و في الثاني هو الخرص و الصرم في النخل، و الكرم و التصفية في الحنطة و الشعير. و هل الوجوب بعد تحققه فوري أو لا؟ أقوال (٢)، ثالثها: أن وجوب

(١) تقدم ذلك في المسألة الأولى من فصل زكاة الغلات، و في المسألة السادسة منه. فراجع.

(٢) أصول الأقوال في المسألة ثلاثة: القول بالفورية، و القول بعدمها و التفصيل بين الإخراج- و لو بالجزء- فيجب فوراً، و بين الدفع فلا يجب و على القول بالفورية، فهل هي مع الإمكان مطلقاً، أو عند عدم انتظار الأفضل، أو التعميم- كما في الدروس- أو عند عدم انتظار الأفضل، أو الأ-حوج، أو معتاد الطلب- كما عن البيان- أو إذا لم يكن التأخير للتعميم خاصة، بشرط دفع نصيب الموجودين فوراً، كما عن جملة من كتب العلامة (ره)؟ قال في التذكرة: «لو أخر مع إمكان الأداء كان عاصياً..

(إلى أن قال): و الوجه: أن التأخير إنما يجوز لعذر.. (إلى أن قال): لو أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها- من ذى قرابة، أو حاجة شديدة- فالأقرب المنع و إن كان يسيراً.. (إلى أن قال): الأقرب أن التأخير- لطلب بسطها على الأصناف الثمانية، أو الموجودين منهم- عذر مع دفع نصيب الموجودين.. و على القول بعدمها، فهل هو مطلقاً، أو إلى شهر أو شهرين، كما عن الشيخين، و مال إليه ثاني الشهيدين؟.

هذا و أما النصوص الواردة في المسألة فهي مختلفة المدلول.

فمنها: ما يظهر منه الفورية في الإعطاء،

كخبر أبي بصير- المروي عن مستطرفات السرائر-: «قال أبو عبد الله (ع): إذا أردت أن تعطى زكاتك- قبل حلها بشهر أو شهرين- فلا بأس، و ليس لك أن تؤخرها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٨

.....

بعد حلها» (١).

و منها: ما يظهر منه الفورية في الإخراج و العزل،

كصحيح سعد بن سعد عن أبي الحسن الرضا (ع): «عن الرجل تحل عليه الزكاة في السنة في ثلاث أوقات، أو يؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد؟ فقال (ع):

متى حلت أخرجها» (٢).

و منها: ما هو مطلق في جواز التأخير في الإعطاء،

كصحيح حماد: «لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين و تأخيرها شهرين» (٣).

و نحوه

صحيح معاوية بن عمار: «الرجل تحل عليه الزكاة في شهر رمضان فيؤخرها إلى المحرم. قال (ع): لا بأس. قلت: فإنها لا تحل عليه إلا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان؟ قال (ع): لا بأس» (٤).

و منها: ما هو ظاهر في جواز التأخير مع العزل،

كصحيح ابن سنان: «في الرجل يخرج زكاته، فيقسم بعضها و يبقى بعضاً يلتمس لها المواضع فيكون بين أوله و آخره ثلاثة أشهر. قال (ع): لا بأس» (٥).

و نحوه صحيح سعد المتقدم

. و منها: ما هو ظاهر في جواز التأخير في صورة العزل و عدمه،

كموثق يونس: «قلت لأبي عبد الله (ع): زكاتي تحل على في شهر، أو يصلح لي أن أحبس منها شيئاً، مخافة أن يجيئني من يسألني يكون عندي عدة؟

فقال (ع): إذا حال الحول فأخرجها من مالك- لا تخلطها بشيء- ثم

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٣٩

أعطها كيف شئت. قال: قلت: فإن أنا كتبتها و أثبتها يستقيم لى؟

قال (ع): نعم، لا يضر ك «١».

و لو لا هذا القسم الأخير لأمكن الجمع بين ما تضمنن الفورية فى الإعطاء و ما تضمنن عدمها، بحمل الأول على صورة عدم العزل، و الثانى على صورة العزل، بشهادة القسم الرابع، لأنه باختصاصه بصورة العزل يكون أخص مطلقاً من الأول، فيقيد به. و حينئذ يكون الأول أخص مطلقاً من الثانى فيقيد به، إذ لو لا ذلك لزم الطرح، و الجمع أولى منه. و يعمل بما دل على الفورية فى العزل على ظاهره، لعدم المنافى. و يكون المتحصل من المجموع: وجوب المبادرة إلى الدفع، أو العزل، و معه يجوز التأخير فى الدفع. لكن الأخير لما كان ظاهراً فى جواز التأخير- فى صورتى العزل و عدمه- كان معارضاً للأول مباناً له. و حينئذ يتعين الجمع بينهما، بالحمل على الكراهة. إلا أن يقال. المتضمن للفورية فى الإعطاء شامل لصورتى العزل و عدمه، و لصورتى انتظار المستحق و عدمه، فيمكن الأخذ بظاهره من المنع، مع تقييده بصورة عدم انتظار المستحق، فيحمل ما دل على جواز تأخير الإعطاء مطلقاً على صورة انتظاره.

اللهم إلا أن يقال: خبر أبى بصير- المانع مطلقاً- ضعيف السند، فلا يصلح لإثبات المنع. و فيه: أنه يكفى- فى عموم المنع- النصوص المتواترة الدالة على عدم جواز حبس الزكاة و منعها عن أهلها «٢»، فيجمع بينها و بين ما سبق بما ذكر.

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣، ٤، ٥ من أبواب ما تجب فيه الزكاة و ما تستحب فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٠

و إمكان الإخراج إلا لغرض، كانتظار مستحق معين، أو الأفضل، فيجوز حينئذ- و لو مع عدم العزل- الشهرين و الثلاثة، بل الأزيد. و إن كان الأحوط حينئذ العزل ثم الانتظار المذكور، و لكن لو تلفت بالتأخير- مع إمكان الدفع- يضمن (١).

[مسألة ١: الظاهر أن المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى]

(مسألة ١): الظاهر أن المناط فى الضمان مع وجود المستحق هو التأخير عن الفور العرفى (٢)، فلو أخر ساعة أو ساعتين- بل أزيد- فتلفت من غير تفريط فلا ضمان، و إن أمكنه الإيصال إلى المستحق من حينه مع عدم كونه حاضراً عنده. و أما مع حضوره فمشكل، خصوصاً إذا كان مطالباً (٣).

[مسألة ٢: يشترط فى الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق]

(مسألة ٢): يشترط فى الضمان مع التأخير العلم بوجود المستحق، فلو كان موجوداً لكن المالك لم يعلم به فلا ضمان (٤) لأنه معذور حينئذ فى التأخير.

[مسألة ٣: لو أتلّف الزكاة المعزولة- أو جميع النصاب متلف]

(مسألة ٣): لو أتلّف الزكاة المعزولة- أو جميع

(١) للنصوص الدالة عليه، المتقدمة في الفصل السابق.

(٢) كأنه لانصراف النصوص إليه.

(٣) لإطلاق نصوص الضمان الشامل لذلك.

(٤) لتعليق الضمان على وجدان الأهل، كما في مصحح ابن مسلم

«١»، و معرفة الأهل، كما في مصحح زرارة

«٢»، و كلاهما منتف. و أما التعليق في المتن فعليل، إذ المعذورية في التأخير في المقام لم تجعل موضوعاً لنفي الضمان، كما هو ظاهر.

(١) تقدم ذكر الرويتين في المسألة: ١٠ من الفصل السابق.

(٢) تقدم ذكر الرويتين في المسألة: ١٠ من الفصل السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤١

النصاب- متلف، فان كان مع عدم التأخير الموجب للضمان يكون الضمان على المتلف فقط، و إن كان مع التأخير المزبور من المالك فكل من المالك و الأجنبي ضامن (١). و للفقهاء أو العامل الرجوع على أيهما شاء، و إن رجع على المالك رجح هو على المتلف (٢) و يجوز له الدفع من ماله ثم الرجوع على المتلف.

[مسألة ٤): لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب]

(مسألة ٤): لا يجوز تقديم الزكاة قبل وقت الوجوب (٣)

(١) لوجود السبب بالنسبة إلى كل منهما، فإن الأول ضامن بالتفريط و الأجنبي بالإتلاف.

(٢) على ما ذكره في مسألة تعاقب الأيدي.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة. لما دل على اعتبار الحول، و أنه لا شيء في المال قبله،

كمصحح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل يكون عنده المال، أ يزكيه إذا مضى نصف السنة؟ فقال (ع):

لا، و لكن حتى يحول عليه الحول و يحل عليه. إنه ليس لأحد أن يصلي صلاة إلا لوقتها، و كذلك الزكاة، و لا يصوم أحد شهر رمضان إلا في شهره إلا قضاء.

و كل فريضة إنما تؤدي إذا حلت» «١»

و،

مصحح زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): أ يزكي الرجل ماله إذا مضى ثلث السنة؟ قال (ع): لا.

أ يصلي الأولى قبل الزوال؟» «٢».

و عن ابن أبي عقيل و سلال: الجواز. و يشهد لهم جملة من النصوص، منها: ما تقدم في المسألة السابقة. و نحوها غيرها. لكنها محمولة عندهم على التقيّة، لأن جواز التعجيل مذهب كثير من العامة. أو على كون التقديم بعنوان القرض. و قد يومئ إليه ما

في صحيح الأحول: «في رجل عجل

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٢

على الأصح، فلو قدمها كان المال باقياً على ملكه (١) مع بقاء عينه، و يضمّن تلفه القابض إن علم بالحال. و للمالك احتسابه جديداً مع بقاءه، أو احتساب عوضه مع ضمانه، و بقاء فقر القابض، و له العدول عنه إلى غيره.

[مسألة ٥: إذا أراد أن يعطى فقيراً شيئاً و لم يجيء وقت وجوب الزكاة عليه]

(مسألة ٥): إذا أراد أن يعطى فقيراً شيئاً و لم يجيء وقت وجوب الزكاة عليه يجوز أن يعطيه قرضاً، فإذا جاء وقت الوجوب حسبه عليه زكاة (٢)، بشرط بقاءه على صفة الاستحقاق، و بقاء الدافع و المال على صفة الوجوب. و لا يجب عليه ذلك، بل يجوز مع بقاءه على الاستحقاق الأخذ منه

زكاة ماله ثمّ أيسر المعطى قبل رأس السنة. قال (ع): يعيد المعطى الزكاة» (١).

اللهم إلا أن يعتبر في جواز التعجيل بقاء المعطى على صفة الاستحقاق إلى زمان الوجوب.

و الانصاف أن الحمل الأخير بعيد جداً، و ليس مما يساعد عليه العرف و لا سيما بملاحظة ما اشتمل منها على التقييد بالمدّة، أو باحتياج المعطى.

و حينئذ فإن أمكن العمل بها و جب، فيجمع بينها و بين نصوص المشهور بالحمل على الفرد التنزيلي. و إن لم يمكن العمل بها - لأجل إغراض المشهور عنها - يتعين طرحها، و لا يهم كون وجه صدورها التقييد أو غيرها، و إن كان الظاهر حينئذ هو ذلك. و لا ينافيه التقييد بمدّة، لجواز أن يكون مذهباً لبعض العامة.

(١) لكون المفروض عدم صحته زكاة، و لم يقصد غيرها، فلا موجب للخروج عن ملكه. هذا و باقى الأحكام تقدم فى أول فصل أصناف المستحقين.

(٢) كما تضمنته النصوص. و قد تقدم فى فصل أصناف المستحقين.

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٣

و الدفع إلى غيره. و إن كان الأحوط الاحتساب عليه (١) و عدم الأخذ منه.

[مسألة ٦: لو أعطاه قرضاً فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة]

(مسألة ٦): لو أعطاه قرضاً فزاد عنده زيادة متصلة أو منفصلة، فالزيادة له (٢)، لا للمالك. كما أنه لو نقص كان النقص عليه، فان خرج عن الاستحقاق، أو أراد المالك الدفع إلى غيره يسترد عوضه لا عينه، كما هو مقتضى حكم القرض (٣) بل مع عدم الزيادة أيضاً ليس عليه إلا رد المثل أو القيمة.

[مسألة ٧: لو كان ما أقرض الفقير فى أثناء الحول بقصد الاحتساب عليه]

(مسألة ٧): لو كان ما أقرض الفقير في أثناء الحول- بقصد الاحتساب عليه بعد حلوله- بعضاً من النصاب، و خرج الباقي عن حده، سقط الوجوب على الأصح (٤)، لعدم

(١) لم أقف على قول بوجوب ذلك أو احتمال. و كأن منشأ الاحتياط:

احتمال أنه محمل النصوص المتقدمة في التعجيل، بأن يكون المراد منها:

أنه يقرضه قبل الحول. و تسميته تعجيلاً للزكاة باعتبار تعيين احتسابه زكاة.

(٢) يعنى: للمقترض، لأنها نماء ملكه. هذا على المشهور من ملك المقترض بالقبض. و أما على ما نسب إلى الشيخ (ره) في المبسوط و المختلف:

من عدم حصول الملك به و إنما يملكه بالتصرف، فالزيادة- مع عدم التصرف- ملك المقترض، لأنها نماء ملكه. و كذا الكلام في النقصان.

(٣) من كونه لازماً، إذ الارتجاع للعين إن كان بعنوان الفسخ فهو خلاف مقتضى لزومه، و ان كان بلا ذلك العنوان فهو خلاف قاعدة السلطنة.

و عن الشيخ «ره»: جواز الارتجاع، لأن القرض لا يزيد على الهبة. و لأنه من العقود الجائزة، و لغير ذلك، مما هو مذکور، و مضعف في محله.

(٤) كما هو المشهور. لما في المتن. و عن الشيخ «ره»: الوجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٤

بقائه في ملكه طول الحول. سواء كانت العين باقية عند الفقير أو تالفه، فلا- محل للاحتساب. نعم لو أعطاه بعض النصاب أمانة- بالقصد المذكور- لم يسقط الوجوب، مع بقاء عينه عند الفقير، فله الاحتساب (١) حينئذ بعد حلول الحول إذا بقي على الاستحقاق.

[مسألة ٨): لو استغنى الفقير - الذى أقرضه بالقصد المذكور]

(مسألة ٨): لو استغنى الفقير- الذى أقرضه بالقصد المذكور بعين هذا المال ثمَّ حال الحول، يجوز الاحتساب عليه، لبقائه على صفة

الفقر (٢) بسبب هذا الدين، و يجوز الاحتساب

بناء منه إما على أن القرض يملك بالتصرف لا بالقبض، فلم يتلَمَّ النصاب على تقدير بقاء العين عند الفقير. و إما لبنائه على ثبوت الزكاة في الدين.

و المحكى عنه في الخلاف الاستدلال على ذلك: بأنه ثبت أن ما يعجله على وجه الدين، و ما يكون كذلك فكأنه حاصل عنده و جاز له أن يحتسب به لأن المال ما نقص عن النصاب، و ظاهره أن مبناه الثانى. و كيف كان فهو ضعيف، لما تقدم في محله من ضعف المبنى.

(١) لاجتماع شرائط الوجوب.

(٢) كما تقدم. لكن عن الحلبي: المنع من جواز الاحتساب عليه، لصيرورته غنياً، فيخرج عن موضوع الاستحقاق. قال في محكى السرائر:

«و عندنا أن من عليه دين، و له من المال الذهب و الفضة بقدر الدين، و كان ذلك المال الذى معه نصاباً، فلا يعطى من الزكاة. و لا يقال: إنه فقير يستحق الزكاة، بل يجب عليه إخراج الزكاة مما معه، لأن الدين- عندنا- لا يمنع من وجوب الزكاة، لأن الدين فى الذمة،

و الزكاة في العين ..»

و الاشكال فيه ظاهر مما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٥

من سهم الغارمين أيضاً. و أما لو استغنى بنماء هذا المال، أو بارتفاع قيمته إذا كان قيمياً، و قلنا أن المدار قيمته يوم القرض لا يوم الأداء (١)، لم يجز الاحتساب عليه.

[فصل الزكاة من العبادات، فيعتبر فيها نية القربة]

إشارة

فصل الزكاة من العبادات، فيعتبر فيها نية القربة (٢)، و التعيين مع تعدد ما عليه، بأن يكون عليه خمس و زكاة- و هو هاشمي- فأعطى هاشمياً، فإنه يجب عليه أن يعين أنه من أيهما. و كذا

(١) إذا كان يوم الأداء هو زمان الاحتساب، لأن ارتفاع القيمة ذلك اليوم يوجب زيادة الدين، فلا يصير به غنياً. أما لو كان يوم الأداء متأخراً عن يوم الاحتساب، و علم بأنه تنقص قيمته يوم الأداء عن قيمته يوم الاحتساب، بحيث يكون التفاوت بين القيمتين بمقدار مئونة سنته، لا يجوز الاحتساب عليه، لصيرورته غنياً.

فصل

(٢) إجماعاً بقسميه عليه، كما في الجواهر، و في المعبر: هو مذهب العلماء، خلا- الأوزاعي قال إنها دين، فلا يعتبر لها النية كسائر الديون.

و نحوه ما عن التذكرة و المنتهى. و عن المدارك و غيرها: أنه إجماع. و كفى بهذه الإجماعات دليلاً على الحكم. فيعتبر في نيتها ما يعتبر في نية سائر العبادات من القربة، و الإخلاص، و التعيين- بمعنى: قصد الخصوصية المأخوذة في موضوع الأمر، مثل كونه صلاة لا صوماً- و إن اتحد الواجب. غاية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٦

لو كان عليه زكاة و كفارة، فإنه يجب التعيين، بل و كذا إذا كان عليه زكاة المال و الفطرة، فإنه يجب التعيين على الأحوط (١) بخلاف ما إذا اتحد الحق (٢) الذي عليه، فإنه يكفي الدفع بقصد ما في الذمة و إن جهل نوعه. بل مع التعدد أيضاً يكفي التعيين الإجمالي، بأن ينوي ما وجب عليه أولاً أو ما وجب ثانياً مثلاً. و لا يعتبر نية الوجوب و الندب. و كذا لا يعتبر أيضاً نية الجنس الذي تخرج منه الزكاة، أنه من الأنعام أو الغلات أو النقدين، من غير فرق بين أن يكون محل الوجوب متحداً أو متعدداً، بل و من غير فرق بين أن يكون نوع الحق

الأمر: أنه لما كان يكفي التعيين الإجمالي، كان قصد ما في الذمة- مع الاتحاد- محصلاً للتعين، و لا كذلك مع التعدد، لا أنه لا يعتبر التعيين مع الاتحاد.

و لكن تقدم احتمال في نية الصلاة: أنه لا يعتبر التعيين مطلقاً في عرض قصد الأمر الخاص، بل يكفي قصد الأمر الخاص، غاية الأمر أنه يكون التعيين طريقاً إلى قصده. فراجع.

(١) بل الأقوى. لاختلاف حقيقة الواجب، فان زكاة الفطرة تغاير زكاة المال ذاتاً- لاختصاص الثانية بالغلات و عموم الأولى لغيرها- و

مورداً و سبباً، و وقتاً، و أحكاماً. و كل ذلك كاشف عن اختلاف الخصوصيات المعتبرة في موضوع الأمر.

(٢) تقدم في الصوم و غيره: أنه مع اتحاد موضوع الأمر في الخصوصيات يمتنع التعيين، إذ لا- تعين. و الخصوصيات الخارجة عن الموضوع- مثل ما وجب أو لا في مقابل ما وجب ثانياً لا أثر لها في حصول التعيين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٧

متحدداً أو متعدداً، كما لو كان عنده أربعون من الغنم و خمس من الإبل، فإن الحق في كل منهما شاء. أو كان عنده من أحد التقدين و من الأنعام، فلا يجب تعيين شيء من ذلك (١) سواء كان المدفوع من جنس واحد مما عليه أو لا، فيكفي مجرد قصد كونه زكاه. بل لو كان له ما لان متساويان أو مختلفان، حاضران أو غائبان أو مختلفان، فأخرج الزكاه

(١) إجماعاً كما عن المنتهى، و عن المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. لكن يشكل ذلك- بناء على تعلق الزكاه بالعين- إذ حينئذ يكون حال الزكاه حال الديون المتعلقة برهون متعددة، كما لو استقرض عشرة و جعل فرسه رهناً عليها، ثم عشرة و جعل بعيره رهناً عليها، فإذا دفع إليه عشرة دراهم، و لم يعين أحد الدينين بعينه، لم يسقط كل منهما، و لم يصح قبضه و فاء، فإن عين الأولى تحرر الفرس دون البعير. كما أنه لو عين الثانية تحرر البعير دون الفرس. و في المقام- كذلك- إذا نوى- في الشاء المدفوعة زكاه- أنها زكاه الأربعين شاء تحررت الشياه، و جاز له فيها التصرف من كل وجه، و بقيت الإبل على حالها موضوعاً للحق لا يجوز له التصرف فيها. و لو عكس النية انعكس الحكم. و كذا يختلف الحكم في التلف، فإنه إذا نواها عن الشياه فتلفت بقيت عليه زكاه الإبل، و لو نواها عن الإبل و قد تلفت الشياه لا شيء عليه، و مع الاختلاف- بهذا المقدار- لا بد من النية، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. نعم يتم ما ذكره فيما لو كان عنده مائة و إحدى و عشرون من الغنم، فوجب عليه شاتان، فإنه لما لم يكن ميز بينهما، فإذا دفع إحداها بلا تعيين سقطت إحداها و بقيت الأخرى. و لا مجال للتعين هنا، لعدم التعيين في مقابل الفرد الآخر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٨

عن أحدهما من غير تعيين أجزاءه، و له التعيين بعد ذلك. و لو نوى الزكاه عنهما وزعت، بل يقوى التوزيع مع نية مطلق الزكاه (١).

[مسألة ١: لا إشكال في أنه يجوز للمالك التوكيل في أداء الزكاه]

(مسألة ١): لا إشكال في أنه يجوز للمالك التوكيل في أداء الزكاه (٢)، كما يجوز له التوكيل في الإيصال إلى الفقير.

و أشكل منه ما ذكره في الفرض الثاني، فإن الواجب في أحد التقدين أحد التقدين و في الأنعام الحيوان الخاص، فلو لم يعين- و كان المدفوع من غير الواجب بعنوان القيمة- جرى فيه ما سبق. و إن كان من نفس الواجب الأصلي فهو متعين في نفسه و لا مجال للتعين، فإن كان من الجنس الواجب في النقد تعين زكاه عنه، و إن كان من الجنس الواجب في الأنعام تعين زكاه عنها.

و لو نوى أنه إما زكاه عن النقد- مثلاً- أو قيمة عن الانعام بطل، لما عرفت من عدم قصد الأمر الخاص.

(١) فيه: أنه إذا لم يكن التوزيع منوياً يكون أيضاً ترجيحاً بلا مرجح، لأنه نحو خاص من التعيين. و على ما ذكرنا يتعين بقاء المال على ملك المالك، فله تعيينه بعد ذلك ما لم يتلف بلا ضمان، فلا مجال لتعيينه لذهاب الموضوع، و عليه الدفع ثانياً. و كلماتهم في المقام لا تخلو من تشويش و إشكال. فراجع. و كأن التوزيع- المذكور في كلام المصنف (ره) و غيره- مبني على قصد كون المدفوع زكاه عن المالكين و لو بالإجمال، و يكون الفرق بينه و بين ما قبله بالتفصيل و الاجمال.

(٢) لأنه مما يقبل النيابة عندهم، كما صرحوا به هنا و في كتاب الوكالة. و قد تقدم- في المسألة الأولى من الفصل السابق- بعض ما يشهد له من النصوص، و هي جملة وافرة. و يشير إليه: ما تضمن حكم الوصية

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٤٩

- و فى الأول ينوى الوكيل حين الدفع إلى الفقير عن المالك (١).
و الأحوط تولى المالك للنية أيضاً حين الدفع إلى الوكيل (٢).
و فى الثانى لا بد من تولى المالك للنية حين الدفع إلى الوكيل.
و الأحوط استمرارها إلى حين دفع الوكيل إلى الفقير.

بها. و الظاهر من صحيح ابن يقطين وروده فى التوكيل فى أداء الزكاة

«١»، و من موثق سعيد وروده فى التوكيل فى الإيصال

«٢». و الفرق بين الوكيل فى الأداء و الوكيل فى الإيصال: أن الأول ينوب عن المالك فى أداء العبادة، نظير النائب فى الصلاة، فتوقف صحة الأداء على قصد النيابة عن المالك، مع قصد التقرب بالأمر المتوجه إليه. أما الوكيل فى الإيصال فليس نائباً عن المالك، و لا تتوقف صحة الإيصال على قصد النيابة عنه، و لا قصد التقرب بالأمر المتوجه. إذ الإيصال يتحقق و إن لم يقصد المباشر القربة، بل و إن لم يكن له شعور، كالحیوان و المجنون بل و الريح و غيرها.

(١) لأنه المؤدى للزكاة.

(٢) بل حين دفع الوكيل إلى الفقير، لأنه به يكون الإعطاء للزكاة الذى هو موضوع الوجوب العبادى، و أما الدفع إلى الوكيل فى الأداء فليس موضوعاً له. و كذا الكلام فى الفرض الثانى، فإن الدفع إلى الوكيل فى الإيصال موضوع للوجوب الغيرى، لأنه مقدمة لدفعه إلى الفقير الذى هو الواجب النفسى. فاللازم على المالك نية الإيصال إلى الفقير بالدفع إلى الوكيل و لا يلزم حصول نية المالك حال الوصول إلى الفقير، لصدق التقرب بالمسبب حال وقوعه إذا كان متسبباً إليه بفعل السبب، و تكون النية قبل وقوع الواجب

(١) تقدم ذكر الرواية فى المسألة: ٨ من فصل بقیة أحكام الزكاة.

(٢) تقدم ذكر الرواية فى المسألة: ١ من فصل بقیة أحكام الزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٠

[مسألة ٢: إذا دفع المالك - أو وكيله - بلا نية القربة له]

(مسألة ٢): إذا دفع المالك - أو وكيله - بلا نية القربة له أن ينوى بعد وصول المال إلى الفقير (١)، و إن تأخرت عن الدفع بزمان بشرط بقاء العين فى يده، أو تلفها مع ضمانه كغيرها من الديون. و أما مع تلفها بلا ضمان فلا محل للنية (٢).

[مسألة ٣: يجوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء]

(مسألة ٣): يجوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعى بعنوان الوكالة عن المالك فى الأداء، كما يجوز بعنوان الوكالة فى الإيصال، و يجوز بعنوان أنه ولى عام على الفقراء. ففى الأول يتولى الحاكم النية وكالة حين الدفع إلى الفقير. و الأحوط تولى المالك أيضاً حين الدفع إلى الحاكم. و فى الثانى يكفى نية المالك حين الدفع إليه (٣)، و إبقاؤها مستمرة إلى حين الوصول إلى الفقير. و فى الثالث أيضاً ينوى المالك حين الدفع إليه، لأن يده حينئذ يد الفقير المولى عليه.

لا- حال وقوعه، نظير من رمى إنسانا بسهم فمات قبل وصول السهم إلى الإنسان ثم وصل السهم فمات فإنه مقتول عمدا. فالاحتياط المذكور في المتن في الثاني استحبابي، و كلماتهم في المقام لا تخلو من تشويش لا يسع المقام التعرض له. فراجع.

(١) لأن المراد من إيتاء الزكاة وصول المال إلى الفقير أعم من الحدوث و البقاء، فتصح نية الزكاة حال البقاء كما تصح حال الحدوث.

(٢) لعدم الموضوع بعد فرض التلف و عدم الضمان، كما نص عليه في الجواهر و غيرها.

(٣) قد عرفت إشكاله، و أن النية ينبغي أن تكون حين دفع الحاكم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥١

[مسألة ٤: إذا أدى ولي اليتيم أو المجنون زكاة مالهما]

(مسألة ٤): إذا أدى ولي اليتيم أو المجنون زكاة مالهما يكون هو المتولى للنية (١).

[مسألة ٥: إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع يتولى هو النية عنه]

(مسألة ٥): إذا أدى الحاكم الزكاة عن الممتنع يتولى هو النية عنه (٢). و إذا أخذها من الكافر يتولاها أيضاً، عند أخذه منه (٣)، أو عند الدفع (٤) إلى الفقير. عن نفسه، لا من الكافر (٥).

إلى الفقير. و يظهر أيضاً من تعليل المصنف (ره) حكم القسم الأخير.

(١) بلا خلاف و لا إشكال، كما في الجواهر. لأنه نائب عنهما في الأداء، فإذا فرض توقف صحته على النية ناب عنهما في النية كسائر شرائط الصحة.

(٢) لأنه وليه، فيتولى الأداء الصحيح عنه المتوقف على النية.

(٣) إذا أخذها بعنوان الولاية على الفقراء أيضاً فيكون أخذه إيتاء.

(٤) إذا كان الأخذ بعنوان الولاية عليه فقط، فيكون أخذه مقدمه للإيتاء، و يتحقق الإيتاء بالدفع إلى الفقراء.

(٥) كما صرح به غير واحد هنا و في نظيره، أعني: أخذ الخمس من الذمي إذا اشترى أرضاً من مسلم. معللين له: بأن الكافر لا تقع العبادة منه و لا عنه و يقتضيه ما صرحوا به في غير المقام في اعتبار صلاحية المتقرب للتقرب في صحة العبادة و الكافر فاقد لذلك و لذا قال في الجواهر في المقام:

«فيتولاها حينئذ الإمام أو الحاكم عنهما- لا عنه- على حسب ما عرفت.

و لا- ينافي ذلك كون الخطاب لغير ذلك المتقرب، لأنه بعد أن قصر- لعدم الايمان المانع من صحة عباداته- كان المخاطب بإيتاء الزكاة من ماله الإمام أو الحاكم، فالتقرب حينئذ منهما باعتبار هذا الخطاب، الذي لا ريب في إجزائه في نحو الزكاة المشابهة للديون من جهات، و لذا جازت النيابة فيها ..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٢

[مسألة ٦: لو كان له مال غائب مثلاً]

(مسألة ٦): لو كان له مال غائب مثلاً، فنوى أنه إن كان باقياً فهذا زكاته، و إن كان تالفاً فهو صدقة مستحبة صح (١). بخلاف ما لو

ردد فى نيته و لم يعين هذا المقدار أيضاً، فنوى أن هذا زكاة واجبة أو صدقة مندوبة، فإنه لا يجزى.

لكن قد يشكل: بأن خطاب الإمام أو الحاكم بالنيابة عنه ليس عبادياً كى يتوقف سقوطه على النية، فلا موجب لها. و مجرد كون الخطاب للمالك بإيتاء الزكاة عبادياً لا- يقتضيه، إذ لا- ملازمة بينهما، بل المعلوم خلاف ذلك، كما هو ظاهر. اللهم إلا أن يقوم الإجماع على أن إيتاء الزكاة من العبادات من أى مؤت كان و لو كان غير المالك، فلو وجد الزكاة المعزولة الضائعة يجب عليه إيتاؤها للفقراء بعنوان العبادة. فتأمل جيداً.

لكن سيجىء فى المسألة الرابعة و الثلاثين من الفصل الأخير: عدم اعتبار القرية فى إيتاء الزكاة المعزولة إذا كان نوى القرية بعزلها. و قد تقدم فى شرائط الوجوب بعض ماله دخل فى المقام.

(١) بلا خلاف أجده بين من تعرض له منا، بل فى فوائد الشرائع:

لا مانع من صحته بوجه من الوجوه، بل عن الشيخ: الإجماع عليه، كذا فى الجواهر. و تقتضيه القواعد الأولية، إذ لا دليل على قدح مثل هذا التردد فى صحة العبادة، إذ لا تردد فى الأمر المنوى امتثاله، و إنما التردد فى وصفه، و أنه وجوبى أو استحبابى. و لذا نقول بجوازه مع الاختيار و إمكان استعلام الحال، و إن كان المشهور المنع من ذلك، بل ربما حكى الإجماع عليه، و أنه لا يجوز الامتثال الإجمالى إذا أمكن الامتثال التفصيلى.

لكن الإجماع غير بالغ حد الحجية. و الرجوع إلى طريقة العقلاء فى شرائط الامتثال لا- يقتضيه بل يقتضى الجواز، كما حرر فى الأصول. و هذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٣

[مسألة ٧): لو أخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفاً]

(مسألة ٧): لو أخرج عن ماله الغائب زكاة ثم بان كونه تالفاً، فإن كان ما أعطاه باقياً له أن يسترده، و إن كان تالفاً استرد عوضه، إذا كان القابض عالماً بالحال (١)، و إلا فلا.

[ختام فيه مسائل متفرقة]

إشارة

ختام فيه مسائل متفرقة

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٣٥٣

[الأولى: استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه للصبي و المجنون تكليف للولى]

الأولى: استحباب استخراج زكاة مال التجارة و نحوه للصبي و المجنون تكليف للولى، و ليس من باب النيابة عن الصبي و المجنون

(٢)، فالمناط فيه اجتهاد الولي أو تقليده.

بخلاف الفرض الآتي، فإن التردد في نفس الأمر المنوي، ومثله لا يكون امتثالا لكل من طرفي التردد، لعدم قصده.
(١) إذا لم يكن القابض مغروراً من قبل الدافع، وإلا أشكل استرجاع عوضه، لقاعدة الغرور الموجبة لضمان الغار. وقد تقدم الكلام في نظير المسألة في أول فصل المستحقين. فراجع.

ختام فيه مسائل متفرقة

(٢) تقدم الاشكال فيه، وأنه خلاف ظاهر الأدلة، فإنها ظاهرة في كون المصلحة عائدة للمالك صغيراً كان أم كبيراً. وتوجيه الخطاب بالإخراج إليه ظاهراً في ثبوته له بعنوان الولاية، كالخطاب بغيره من التصرفات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٤

فلو كان مذهبه -اجتهاداً (١) أو تقليداً- وجوب إخراجها أو استحبابه، ليس للصبي -بعد بلوغه- معارضته (٢)، وإن قلد من يقول بعدم الجواز. كما أن الحال كذلك في سائر تصرفات الولي في مال الصبي أو نفسه، من تزويج ونحوه.
فلو باع ماله بالعقد الفارسي، أو عقد له النكاح بالعقد الفارسي أو نحو ذلك من المسائل الخلافية، وكان مذهبه الجواز، ليس للصبي -بعد بلوغه- إفساده بتقليد من لا يرى الصحة (٣).

(١) هذا ليس من فروع كون استحباب الإخراج ليس من باب النيابة، فإننا لو بنينا على كونه من النيابة كان مقتضى القاعدة الرجوع إلى اجتهاده أو تقليده، كما هو شأن كل عامل، سواء أ كان لنفسه عاملاً -أم لغيره، لأن غاية العمل -سواء أ كانت مصلحة دنيوية أم أخروية- إنما تترتب في نظره على ذلك، ولا تترتب في نظره على عمله المطابق لتكليف غيره، مع اعتقاده بخطئه اجتهاداً أو تقليداً، كما هو ظاهر.

(٢) هذا غير ظاهر. إلا إذا قام الدليل على أن اجتهاد الولي أو تقليده بنفسه مأخوذ موضوعاً لحكم الطفل. ولكنه ممنوع، فإذا اختلفا في الاجتهاد أو التقليد -كما لو كان تقليد الولي الوجوب أو الاستحباب و تقليد الصبي عدم المشروعية- تعين على كل منهما العمل على ما يقتضيه تكليفه، فإن أدى إلى النزاع والخصومة رجعا إلى حاكم ثالث يفصل بينهما باجتهاده، كما يظهر من مقبوله ابن حنظلة «١». نعم قد يكون نظر الحاكم الذي يترافعان إليه عدم الضمان في مثل ذلك، لعدم التعدي والتفريط، ولو كان نظره الضمان تعين عليه حسن الخصومة به.

(٣) بل يتعين عليه ذلك، عملاً بتقليده لمن يرى الفساد. نعم لو كان

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٥

نعم لو شك الولي -بحسب الاجتهاد أو التقليد- في وجوب الإخراج أو استحبابه أو عدمهما، وأراد الاحتياط بالإخراج ففي جوازه إشكال، لأن الاحتياط فيه معارض بالاحتياط في تصرف مال الصبي. نعم لا يبعد ذلك إذا كان الاحتياط وجوبياً (١). وكذا الحال في غير الزكاة -كمسألة وجوب إخراج الخمس من أرباح التجارة للصبي- حيث انه محل للخلاف. وكذا في سائر التصرفات في ماله. والمسألة محل إشكال، مع أنها سيالة.

[الثانية: إذا علم بتعلق الزكاة بماله، و شك في أنه أخرجها أم لا]

الثانية: إذا علم بتعلق الزكاة بماله، و شك في أنه أخرجها أم لا، وجب عليه الإخراج للاستصحاب. إلا إذا كان الشك بالنسبة إلى السنين الماضية، فإن الظاهر جريان قاعدة الشك بعد الوقت، أو بعد تجاوز المحل (٢). هذا و لو شك في أنه أخرج الزكاة عن مال الصبي في مورد يستحب

رأى مجتهد كونه عمل الولي - الجارى على مقتضى اجتهاده أو تقليده - صحيحاً بالإضافة إلى عمل الصبي، جاز له ترتيب آثار الصحة حينئذ، عملاً بتقليده له.

(١) كأنه لأجل كون المورد من قبيل الدوران بين محدورين، الذى يكون موضوع حكم العقل بالتخيير. إلا أن يقال: إن الاحتياط فى مال اليتيم أهم، فيتعين فى نظر العقل الأخذ به. و كذا مع احتمال الأهمية.

(٢) إشكاله ظاهر، فإن قاعدة الشك بعد الوقت مستندها

مصحح زرارة و الفضيل عن أبى جعفر (ع) فى حديث: «متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضه أنك لم تصلها، أو فى وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٦

إخراجها - كمال التجارة له - بعد العلم بتعلقها به، فالظاهر جواز العمل بالاستصحاب، لأنه دليل شرعى. و المفروض أن المناط فيه شكه و يقينه، لأنه المكلف، لا شك الصبي و يقينه و بعبارة أخرى: ليس نائباً عنه (١).

[الثالثة: إذا باع الزرع أو الثمر، و شك]

الثالثة: إذا باع الزرع أو الثمر، و شك فى كون البيع بعد زمان تعلق الوجوب حتى يكون الزكاة عليه، أو قبله حتى يكون على المشتري، ليس عليه شيء (٢). إلا - إذا كان زمان التعلق معلوماً و زمان البيع مجهولاً، فإن الأحوط حينئذ الإخراج (٣)، على إشكال فى وجوبه (٤). و كذا الحال

و إن شككت - بعد ما خرج وقت الفوت، و قد دخل حائل - فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فان استيقنت فعليك أن تصليها فى أى حالة كنت» (١).

و مورده الصلاة، فالتعدى إلى غيرها يحتاج إلى عناية غير ظاهرة. مضافاً إلى أن كون الزكاة من قبيل الموقت الذى يفوت بفوات وقته غير ظاهر أيضاً. و أما قاعدة التجاوز فموضوعها الخروج عن محل المشكوك و الدخول فى غيره مما هو مترتب عليه، و حصوله فى المقام ممنوع.

(١) بل لو كان نائباً عنه كان الحكم كذلك، فان شكه و يقينه فى بقاء الاستحباب فى حق الصبي يصححان جريان الاستصحاب فيه، و إذا ثبت الاستحباب فى حقه - و لو ظاهراً - ناب الولي عنه، كما لو ثبت بالبينه، لعدم الفرق بين طرق الإثبات.

(٢) لأصالة البراءة من وجوب شيء عليه.

(٣) لاستصحاب بقاء الملك إلى زمان التعلق، فيثبت به الوجوب.

(٤) كأنه: لاحتمال معارضة الأصل السابق بأصالة عدم التعلق إلى

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

بالنسبة إلى المشتري إذا شك في ذلك، فإنه لا يجب عليه شيء إلا إذا علم زمان البيع و شك في تقدم التعلق و تأخره، فإن الأحوط حينئذ إخراجه (١)، على إشكال في وجوبه.

زمان البيع. لكنه ضعيف، لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بلحاظ الزمان الإجمالي، كما أشير إلى ذلك في الموضوع، في مسألة من تيقن الطهارة و الحدث و شك في المتأخر. أو لأن الاستصحاب المتقدم إن كان المقصود به إثبات حق الزكاة في المبيع لإبطال البيع، فهو خلاف أصالة الصحة في البيع، المقدم على غيره من الأصول الموضوعية. و إن كان المقصود به ضمان حق الزكاة في ذمة البائع فهو مثبت، لتوقف الضمان على سبب وجودي، و هو غير محرز، و الأصل عدمه.

نعم لو كان السبب في الضمان أن يبيع موضوع الحق الزكوي، أمكن إثبات الضمان بالأصل المذكور، لأن السبب المذكور يثبت بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان. هذا إذا أمكن الرجوع إلى المشتري في استيفاء الزكاة.

أما إذا تعذر، فلا تبعد كفاية الأصل المذكور في إثبات الضمان إذا كان يصدق الإلتلاف أو الحيلولة. فتأمل.

(١) كأن وجهه: احتمال جريان نظير ما سبق فيه. لكنه غير ظاهر لأن أصالة عدم التعلق إلى زمان البيع لا تثبت موضوع الوجوب، كما أثبتة نظيرها في الفرض السابق، لأن عدم التعلق إلى زمان البيع لم يجعل موضوعاً للوجوب إلا عرضاً من جهة لازمه و هو التعلق بعد البيع، لكن حجيته مبنية على القول بالأصل المثلث. بخلاف أصالة عدم البيع إلى زمان التعلق، فإنه يثبت به - بلا - واسطة - موضوع الوجوب، و هو التعلق فيما هو مملوك كما هو ظاهر. نعم علم المشتري إجمالاً بتعلق الزكاة بالعين التي في يده مانع من صحة تصرفه فيه إلى أن يحصل له العلم بالأداء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٨

[الرابعة: إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة وجب الإخراج من تركته]

الرابعة: إذا مات المالك بعد تعلق الزكاة وجب الإخراج من تركته (١)، و إن مات قبله وجب على من بلغ سهمه النصاب من الورثة (٢). و إذا لم يعلم أن الموت كان قبل التعلق أو بعده لم يجب الإخراج من تركته، و لا على الورثة (٣) إذا لم يبلغ نصيب واحد منهم النصاب. إلا - مع العلم بزمان التعلق و الشك في زمان الموت، فإن الأحوط حينئذ الإخراج (٤) على الأشكال المتقدم. و أما إذا بلغ نصيب كل منهم النصاب - أو نصيب بعضهم - فيجب على من بلغ نصيبه منهم، للعلم الإجمالي بالتعلق به، إما بتكليف الميت في حياته، أو بتكليفه هو بعد موت مورثه. بشرط أن يكون بالغاً عاقلاً، و إلا فلا يجب عليه، لعدم العلم الإجمالي بالتعلق حينئذ.

[الخامسة: إذا علم أن مورثه كان مكلفاً بإخراج الزكاة و شك في أنه أداها أم لا]

الخامسة: إذا علم أن مورثه كان مكلفاً بإخراج الزكاة و شك في أنه أداها أم لا، ففي وجوب إخراجه من تركته

(١) بلا إشكال. لأنها إن كانت في ذمة الميت كانت كسائر الديون المقدمة على الوصايا و الموارث، و إن كانت في العين فالموت لا يسقطها، فإنه لا وجه له.

(٢) لكون التعلق في ملكه.

(٣) لأصالة عدم تعلق الزكاة بالمال.

(٤) بل لما سبق، من استصحاب بقاء المال على ملك الميت إلى زمان التعلق، فيثبت التعلق في ملك الميت فيجب إخراجها. و لا

يصلح لمعارضته أصالة عدم التعلق الى زمان الموت، لما عرفت من عدم جريان الأصل في المعلوم التاريخ بالإضافة إلى الزمان الإجمالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٥٩

- لاستصحاب بقاء تكليفه- أو عدم وجوبه- للشك فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى الوارث، و استصحاب بقاء تكليف الميت لا ينفع فى تكليف الوارث- وجهان، أو جههما الثانى، لأن تكليف الوارث بالإخراج فرع تكليف الميت حتى يتعلق الحق بتركته، و ثبوته فرع شك الميت (١) و إجراءات الاستصحاب،

(١) ثبوت التكليف واقعاً للميت إنما يتفرع على اجتماع شرائطه، و لا يتفرع على شك الميت و لا على يقينه، بل الذى يتفرع عليهما هو التنجز، بواسطة الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال، و لا- يرتبطان بالتكليف. و على هذا فإذا شك الوارث فى ثبوت التكليف فى حق الميت و سقوطه، جاز له الرجوع إلى استصحاب ثبوته، و إن لم يكن الميت شاكاً أو متيقناً. فلا فرق- من هذه الجهة- بين المقام و بين ما لو علم بنجاسة يد شخص أو ثوبه، فيجرى الاستصحاب فيهما على نحو واحد.

نعم تكليف الميت- الذى يراد إجراء الاستصحاب فيه- إن كان المراد به التكليف بأداء الزكاة- كما قد يقتضيه ظاهر العبارة- فاستصحابه لا يكون مجدياً فى تكليف الوارث، حتى يحرز موضوعه و هو نفس الزكاة. و مع تلف النصاب لا ثبوت له إلا فى الذمة، و إثباته فيها بالأصل المذكور مبنى على حجية الأصل المثبت. و إن كان المراد به نفس حق الزكاة فقد عرفت أنها متعلقة بالعين، فمع تلف النصاب تسقط. و ثبوته فى الذمة مشكوك الحدوث، و الاستصحاب يقتضى عدمه. نعم يمكن إثباته بالاستصحاب الموضوعى فى بعض المقامات، كما لو علم أنه أتلفه و شك فى إعطاء زكاته فإن الإلتلاف المحرز بالوجدان، و عدم إعطاء زكاته المحرز بالأصل يثبت بهما الضمان. اللهم إلا أن يرجع إلى أصالة الصحة فى التصرف، المانعة من جريان أصالة عدم الإخراج. لكن لا يطرد فى جميع الصور، فلو أخرج

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٠

لا شك الوارث. و حال الميت غير معلوم أنه متيقن بأحد الطرفين أو شاك. و فرق بين ما نحن فيه و ما إذا علم بنجاسة يد شخص أو ثوبه سابقاً- و هو نائم- و شك فى أنه طهرهما أم لا، حيث أن مقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة- مع أن حال النائم غير معلوم أنه شاك أو متيقن- إذ فى هذا المثال لا حاجة إلى إثبات التكليف بالاجتناب بالنسبة إلى ذلك الشخص النائم بل يقال: إن يده كانت نجسة، و الأصل بقاء نجاستها، فيجب الاجتناب عنها بخلاف المقام، حيث أن وجوب الإخراج من التركة فرع ثبوت تكليف الميت و اشتغال ذمته بالنسبة إليه من حيث هو. نعم لو كان المال الذى تعلق به الزكاة موجوداً أمكن أن يقال: الأصل بقاء الزكاة فيه، ففرق بين صورة الشك فى تعلق الزكاة بذمته و عدمه، و الشك فى أن هذا المال الذى كان فيه الزكاة أخرجت زكاته أم لا. هذا كله إذا كان الشك فى مورد لو كان حياً و كان شاكاً و جب عليه الإخراج.

و أما إذا كان الشك بالنسبة إلى الاشتغال بزكاة السنة السابقة أو نحوها- مما يجرى فيه قاعدة التجاوز و المضى، و حمل فعله على الصحة- فلا إشكال (١). و كذا الحال إذا علم اشتغاله

الإخراج و شك فى وجود المستحق- مع العلم بوجوده قبل التعلق- فتلف النصاب كان استصحاب بقاء المستحق موجباً للضمان، و لا مجال لأصالة الصحة، إذ الضمان بالتأخير ليس هو موضوعاً للصحة و الفساد. فتأمل جيداً.

(١) هذا يتم بناء على جريان القواعد المذكورة. لكن تقدم الاشكال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦١

بدين أو كفارة أو نذر أو خمس أو نحو ذلك.

[السادسة: إذا علم اشتغال ذمته إما بالخمس أو الزكاة وجب عليه إخراجهما]

السادسة: إذا علم اشتغال ذمته إما بالخمس أو الزكاة وجب عليه إخراجهما (١). إلا إذا كان هاشمياً، فإنه يجوز أن يعطى للهاشمى بقصد ما فى الذمة. و ان اختلف مقدارهما قلة و كثرة أخذ بالأقل (٢)، و الأحوط الأكثر.

[السابعة: إذا علم إجمالاً أن حنطته بلغت النصاب أو شعيرة]

السابعة: إذا علم إجمالاً أن حنطته بلغت النصاب أو شعيرة

فى جريان القاعدتين الأولتين. و أما الأخيرة فإنما تتم لو كان قد صدر منه فعل يتصف بالصحة و الفساد، يتوقف على الأداء، كالبيع و نحوه، إذ لا- دليل على جريانها فى غير ذلك. مع أن إثبات أصالة الصحة للشرط- بلحاظ أثر أجنبى عن موضوع الصحة- محل إشكال.

(١) للعلم الإجمالى. نعم لو أعطى المقدار المردد بينهما إلى الحاكم الشرعى بما أنه ولى الحقين كفى فى الاحتياط اللازم، للعلم بأداء ما عليه و إيصاله إلى أهله.

(٢) هذا راجع لفرض كون المالك هاشمياً. و كأن وجهه: أن الأقل معلوم و الأكثر مشكوك، و الأصل فيه البراءة. لكن يشكل: بأن مستحق الأقل- و هى الزكاة- الجامع بين الأصناف، و مستحق الأ- كثر خصوص الهاشميين، فهو يعلم إجمالاً بوجود درهمين مثلاً للهاشميين، أو درهم لمستحق الزكاة، و مع اختلاف المستحق يتعدد ما فى الذمة، و لا يكون من قبيل الأقل و الأكثر. و مجرد انطباق مستحق الزكاة على الهاشمى لا يوجب العلم التفصيلى بالأقل، كى ينحل العلم الإجمالى. فتأمل. و كيف كان فهذا لو تمّ فإنما هو مع اتحاد الواجب ذاتاً، أما مع الاختلاف- كما لو اختلف الجنس- أو كان الحق فى العين مع وجودها و تعددها- كما لو علم أنه إما يجب خمس هذا المال أو زكاة ذلك المال- تعين الاحتياط، كما فى المسألة الآتية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٢

شعيرة، و لم يتمكن من التعيين، فالظاهر وجوب الاحتياط بإخراجهما. إلا إذا أخرج بالقيمة، فإنه يكفيه إخراج قيمة أقلهما قيمة، على إشكال. لأن الواجب أو لا هو العين، و مردد بينهما (١) إذا كانا موجودين. بل فى صورة التلف أيضاً، لأنهما مثليان (٢). و إذا علم أن عليه إما زكاة خمس من الإبل أو زكاة أربعين شاة، يكفيه إخراج شاة. و إذا علم أن عليه إما زكاة ثلاثين بقرة أو أربعين شاة، وجب الاحتياط (٣).

إلا مع التلف، فإنه يكفيه قيمة شاة (٤). و كذا الكلام فى نظائر المذكورات.

[الثامنة: إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها]

الثامنة: إذا كان عليه الزكاة فمات قبل أدائها، هل يجوز إعطاؤها من تركته لواجب النفقة عليه حال حياته أم لا؟ إشكال (٥).

(١) يعنى: فىكون العلم الإجمالى بين متباينين، فيجب الاحتياط، إما بدفع العينين، أو بدفع أكثرهما قيمة.

(٢) فيكون العلم الإجمالي بين متباينين في الذمة، كما في صورة وجودهما.

(٣) لتباين المعلوم بالإجمال بتباين موضوعه.

(٤) بناء على المشهور، من ثبوت قيمة القيمي في الذمة بمجرد تلفه مضموناً. أما إذا قلنا بثبوت نفسه فيها، و دفع القيمة دفع له تنزيلاً- لكونها بدلاً عنها- فالحال فيه كما سبق. و كذا إذا قلنا بأن الزكاة ليست جزءاً من النصاب، و لم تتلف بتلفه، و إنما انعدم موضوعها، فنتقل إلى الذمة.

(٥) للاستصحاب. و لعدم وجوب النفقة بعد الموت، فيكون الحال كما لو طلق زوجته بعد تعلق الوجوب، فإنه يجوز دفع زكاته لها بعد أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٣

[التاسعة: إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة]

التاسعة: إذا باع النصاب بعد وجوب الزكاة، و شرط على المشتري زكاته لا يبعد الجواز. إلا إذا قصد كون الزكاة عليه (١)، لا أن يكون نائباً عنه، فإنه مشكل.

لم يجوز. و إطلاق جواز الدفع لغير واجب النفقة محكم على الاستصحاب.

مضافاً إلى أن تعليل المنع من إعطاء واجب النفقة: بأنهم لازمون له

«١» يقتضى انتفاء المنع بانتفاء اللزوم.

(١) بيع النصاب، تارة يكون مع كون الزكاة في ذمة المالك، كما لو صالح الحاكم الشرعي على ذلك، و أخرى مع كونها في المعين، فعلى الأول، تارة يكون المشروط أن يدفع المشتري الزكاة التي في ذمة البائع، و أخرى يكون المشروط أن تنتقل الزكاة عنه إلى ذمة المشتري. و الأول صحيح بمقتضى عموم نفوذ الشروط، و الثاني من صغريات شرط النتيجة، و تقدم الإشكال في صحته. و لو قلنا بصحته توقف في المقام على رضا الولي لأن نقل الحق من ذمة إلى ذمة تصرف فيه على خلاف سلطته وليه. نعم يصح نقل الزكاة إلى ذمة غيره بعقد الضمان مع رضا الولي العام. و لكنه غير ما نحن فيه. و على الثالث يكون البيع بمقدار الزكاة فضولياً، و يصح في الباقي على ما عرفت، فشرط الإخراج لا مانع منه، و إن لم يكن بعنوان النيابة عن المالك البائع.

اللهم إلا أن يكون الإخراج بما هو مضاف إلى المالك واجباً، فلا يصح من غيره إلا بعنوان النيابة عنه، لأن الخطاب بالأداء و الإخراج متوجه إلى المالك، و ثبوت الملاك في فعل غيره غير معلوم. غاية الأمر: إنه لا يعتبر الإخراج من المالك مباشرة، بل يجوز فعله من الغير بعنوان النيابة عنه.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١. و قد سبق التعرض له في الشرط الثالث من أوصاف المستحقين للزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٤

[العاشره: إذا طلب من غيره أن يؤدي زكاته تبرعاً من ماله جاز و أجزاء عنه]

العاشره: إذا طلب من غيره أن يؤدي زكاته تبرعاً من ماله جاز و أجزاء عنه (١)، و لا يجوز للمتبرع الرجوع عليه.

و أما إن طلب و لم يذكر التبرع فأداها عنه من ماله، فالظاهر جواز رجوعه (٢) عليه بعوضه، لقاعدة احترام المال. إلا إذا علم كونه

متبرعاً.

[الحادية عشرة: إذا وكل غيره في أداء زكاته أو في الإيصال إلى الفقير]

الحادية عشرة: إذا وكل غيره في أداء زكاته أو في الإيصال إلى الفقير، هل تبرأ ذمته بمجرد ذلك، أو يجب

ولا- دليل على صحة الإخراج من غير المالك- لا بعنوان النيابة عنه- فاشترطه يكون مخالفاً للكتاب، لأن الإخراج عبادة، فلا بد من الأمر به، وهو غير ثابت في حق غير المالك. فتأمل جيداً.

(١) لما حررناه في مبحث القضاء عن الغير: من أن عدم جواز النيابة عن الحي في الواجبات إنما كان للإجماع، وإلا فالأصل يقتضى الجواز فيها لكونها مما يقبل النيابة في نظر العرف والعقلاء. ويشهد له في المقام:

ما تضمن جواز التوكيل في أدائها، وما دل على نيابة الحاكم عن الممتنع.

وقد تقدم في زكاة القرض ماله نفع في المقام. فراجع.

(٢) إما لأن ظاهر الأمر بالعمل- إذا كان مما له قيمة معتد بها- أن ذلك على وجه الضمان، فيكون الأمر بمنزلة الإيجاب والفعل بمنزلة القبول، ويكون ذلك معاملته خاصة- نظير الجعالة- يشملها دليل النفوذ. وإما لاقتضاء الأمر بالفعل كون الفعل لأجله مستوفى للأمر فيضمه، لعموم على اليد، بناء على شموله للأعيان والمنافع. مع أن الذى يظهر من كلماتهم المفروغية عن الضمان بمثل ذلك. نعم في الشرائع في كتاب الجعالة: «لو استدعى الرد ولم يبذل أجره لم يكن للراد شيء، لأنه متبرع بالعمل...». ونحوه ما عن غيرها أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٥

العلم بأنه أداها، أو يكفي إخبار الوكيل بالأداء؟ لا يبعد جواز الاكتفاء- إذا كان الوكيل عدلاً- بمجرد الدفع إليه (١).

الثانية عشرة: إذا شك في اشتغال ذمته بالزكاة، فأعطى شيئاً للفقير ونوى أنه إن كان عليه الزكاة كان زكاة، وإلا فإن كان عليه مظالم كان منها، وإلا- فإن كان على أبيه زكاة كان زكاة له، وإلا فمظالم له. وإن لم يكن على أبيه شيء فليجده إن كان عليه- وهكذا- فالظاهر الصحة (٢).

[الثالثة عشرة: لا يجب الترتيب في أداء الزكاة بتقديم ما وجب عليه أولاً فإولاً]

الثالثة عشرة: لا يجب الترتيب في أداء الزكاة بتقديم ما وجب عليه أولاً فإولاً (٣)، فلو كان عليه زكاة السنة

وذلك- بظاهره- مناف لما ذكر. ولعله محمول على صورة ظهور المجانية.

(١) هذا غير ظاهر. نعم مقتضى

صحيح ابن يقطين: «سألت أبا الحسن (ع) عن يلى صدقة العشر على من لا بأس به، فقال: إن كان ثقة فمره أن يضعها في مواضعها، و

إن لم يكن ثقة فخذها أنت و ضعها في مواضعها» (١)

و،

خير شهاب: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنى إذا وجبت زكاتى أخرجتها، فأدفعها الى من أثق به يقسمها. قال (ع):

نعم، لا بأس بذلك. أما إنه أحد المعطين» (٢)

اعتبار الوثوق بالوصول الى الفقير، و لا يكفى مجرد الدفع إلى الوكيل العادل، كما لا يعتبر العدالة فيه.
 (٢) لما عرفت من عدم قرح مثل هذا التردد مع كون المنوى أمراً معيناً واقعاً، و التردد إنما هو فى وصفه.
 (٣) إذ لا دليل عليه، و الإطلاق ينفيه.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٦

السابقة و زكاة الحاضرة، جاز تقديم الحاضرة بالنية. و لو أعطى من غير نية التعيين فالظاهر التوزيع (١).

[الرابعة عشرة: فى المزارعة الفاسدة الزكاة- مع بلوغ النصاب- على صاحب البذر]

الرابعة عشرة: فى المزارعة الفاسدة الزكاة- مع بلوغ النصاب- على صاحب البذر (٢)، و فى الصحيحة منها عليهما (٣) إذا بلغ نصيب كل منهما. و إن بلغ نصيب أحدهما دون الآخر فعليه فقط، و إن لم يبلغ نصيب واحد منهما فلا يجب على واحد منهما، و إن بلغ المجموع النصاب.

[الخامسة عشرة: يجوز للحاكم الشرعى أن يقتضى على الزكاة]

الخامسة عشرة: يجوز للحاكم الشرعى أن يقتضى على الزكاة (٤)

(١) مع اختلاف المأمور به فى الخصوصيات الموجبة لاختلاف الأحكام- كما إذا كان أحدهما فى الذمة و الآخر فى العين، أو كان أحدهما فى نصاب الإبل و الآخر فى نصاب الغنم- لا بد من التعيين و لو على نحو التوزيع، فلو لم يقصد شىء من ذلك أصلاً لم يسقط شىء من الزكاة، لثلا- يلزم الترجيح بلا- مرجح. و مع عدم الاختلاف- كما إذا كان كل منهما فى الذمة- يسقط من الزكاة بمقدار ما أعطى و يبقى الباقي، من دون تعيين، لامتناع التعيين من دون معين. كما لو نذر صوم يومين فصام أحدهما، فإنه يسقط عنه يوم و يبقى عليه يوم آخر، بلا تعيين فى الساقط و لا الثابت.

(٢) لأن الزرع كله لمالك البذر، من دون أن يستحق العامل منه شيئاً.

(٣) لأن الزرع ملك لهما.

(٤) الظاهر أنه لا إشكال فى ذلك- فى الجملة- إذ لا إشكال فى أن ولى الزكاة يستأجر لحفظها و جمعها و نقلها و رعيها، و يشتري لعلفها و سقيها و نحو ذلك من مصالحها، فتكون أجره الراعى و الحارس، و أجره المكان الذى تجمع فيه، و قيمة العلف- و نحو ذلك من الأموال التى تصرف لمصالحها-

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٧

و يصرفه فى بعض مصارفها، كما إذا كان هناك مفسدة لا يمكن دفعها إلا بصرف مال، و لم يكن عنده ما يصرفه فيه، أو كان فقير مضطر لا يمكنه إعانتته و رفع اضطراره إلا- بذلك، أو ابن السبيل كذلك، أو تعمیر قنطرة أو مسجد أو نحو ذلك و كان لا يمكن تأخيرها، فحينئذ يستدين على الزكاة و يصرف و بعد حصولها يؤدى الدين منها. و إذا أعطى فقيراً من هذا الوجه، و صار عند حصول الزكاة غنياً لا يسترجع منه، إذ المفروض أنه أعطاه بعنوان الزكاة. و ليس هذا من باب إقراض

مستحقة عليها، لا على الوالى، و لا على غيره. نعم قد يشكل الفرض:

بأن الاقتراض فيه ليس لمصلحة الزكاة بل لمصلحة الفقير، و ليس له الولاية عليه. مع أن فرض الولاية عليه يقتضى جواز الاقتراض على ذمته، لا على ذمة الزكاة. و على هذا فما فى المتن - تبعاً للجواهر فى مسألة جواز تعجيل الزكاة - من جواز الاقتراض على الزكاة على النحو المذكور - بل لعل ظاهر الجواهر المفروضية عنه - غير ظاهر. اللهم إلا أن يكون ذلك من جهة ولايته على الصرف، فيكون الاقتراض مقدمه له.

لكن عليه لا يتوقف جواز الاقتراض على كون الفقير مضطراً، بحيث لا يمكن رفع ضرورته إلا بالزكاة - و كذا فى المسجد و القنطرة و ابن السبيل - إذ لو كان له ولاية على الصرف تقتضى جواز الاقتراض، كفى كونه فقيراً أو ابن السبيل أو سبيل الله أو نحوها - مما هو مصداق للمستحق - من دون حاجة إلى القيود المذكورة فى المتن. على أن ولاية الصرف إنما ثبتت فى ظرف وجود الزكاة. فتأمل. نعم إذا كان الفقير مما لوجوده فائدة معتد بها راجعة إلى الزكاة - لقيامه بما لا يقوم به غيره، من جباتها و ساعاتها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٨

الفقير و الاحتساب عليه بعد ذلك، إذ فى تلك الصورة تشتغل ذمة الفقير. بخلاف المقام، فان الدين على الزكاة. و لا يضر عدم كون الزكاة ذات ذمة تشتغل، لأن هذه الأمور اعتبارية و العقلاء يصححون هذا الاعتبار. و نظيره: استدانته متولى الوقف لتعميره ثم الأداء بعد ذلك من نمائه. مع أنه فى الحقيقة راجع الى اشتغال ذمة أرباب الزكاة (١) - من الفقراء و الغارمين و أبناء السبيل - من حيث هم من مصارفها، لا من حيث

و حراسها و غير ذلك - أمكنت دعوى جواز الاقتراض على الزكاة لحفظه أو حفظ شأنه. لكن ذلك لو تمّ فليس لكونه من مصارفها، مثل كونه فقيراً أو غارماً أو نحو ذلك، بل بما أنه ممن يكون لوجوده مصلحة عائدة إلى الزكاة و ان لم يكن من أصنافها الثمانية. و هذا هو الذى يصح تنظيره باستدانته متولى الوقف لتعميره، لا ما ذكره فى المتن. و لا سيما بملاحظة ما ذكره: من أنه يصير غنياً بحيث لا يجوز إعطاؤه من الزكاة بعد ذلك. و الأنسب تنظيره باستدانته متولى الوقف لدفع حاجة الموقوف عليه حين الاستدانته، مع خروجه عن الموقوف عليهم وقت حصول النماء. لكن جواز الاستدانته فى النصوص على الوقف بعنوان الولاية عليه غير ظاهر.

(١) فيه: أن بعض أرباب الزكاة - مثل سبيل الله تعالى - مما لا ذمة له كالزكاة، فيرجع الاشكال. مضافاً إلى أن إشغال ذمة أرباب الزكاة - بما أنهم من مصارفها - لا ولاية للحاكم الشرعى عليه، كاشغال ذمتهم بما أنهم هم، لعدم الدليل على هذه الولاية. و قولهم: «الحاكم الشرعى ولى الفقراء» مثلاً، يراد منه: أنه ولى الزكاة الراجعة إليهم، فولايته على الفقراء بلحاظ خصوص الزكاة الراجعة إليهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٦٩

هم هم. و ذلك مثل ملكيتهم للزكاة، فإنها ملك لنوع المستحقين فالدين أيضاً على نوعهم من حيث أنهم من مصارفه لا من حيث أنفسهم. و يجوز أن يستدين على نفسه من حيث ولايته على الزكاة و على المستحقين، بقصد الأداء من مالهم. و لكن فى الحقيقة هذا أيضاً يرجع إلى الوجه الأول (١). و هل يجوز لآحاد المالكين إقراض الزكاة قبل أوان وجوبها، أو الاستدانته لها على حذو ما ذكرنا فى الحاكم؟ وجهان (٢). و يجرى جميع ما ذكرنا فى الخمس و المظالم و نحوهما.

[السادسة عشرة: لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعى أخذ الزكاة من المالك ثم الرد عليه]

السادسة عشرة: لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعى أخذ الزكاة من المالك ثم الرد عليه (٣)، المسمى بالفارسية

(١) لأن التصرف بعنوان الولاية راجع إلى التصرف في المولى عليه.

(٢) أقواهما العدم، إذ لا مأخذ لهذه الولاية. نعم يحتمل ذلك في نصوص تعجيل الزكاة قبل وقتها. لكن الحمل عليه لا قرينه عليه، و ليس من الجمع العرفي. ولا سيما مع عدم مناسبة ذلك للتحديد بالشهر والشهرين ولا لاعتبار بقاء المعطى على صفة الاستحقاق، كما ذكر في النصوص.

(٣) الظاهر أنه لا إشكال في الأخذ إذا كان الدفع غير مقيد بالرد- بل كان مطلقاً، أو بداعي الرد- لأنه جار على القواعد الأولية. و أما إذا كان بشرط الرد، فلاجل أن الظاهر لغوية الشرط المذكور، لعدم ولاية المالك عليه، وإنما له الولاية على الدفع مجاناً يجوز الأخذ أيضاً، إلا أن يقال: لغوية الشرط لا توجب إطلاق الاذن، ومع عدم الاذن من المالك لا يجوز الأخذ. اللهم إلا أن يقال: لم يثبت لمثل هذا المالك الولاية كي يتوقف الأخذ على إذنه. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٠

(بدست گردان)، أو المصالحة معه (١) بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته (٢) أو نحو ذلك، فان كل هذه حيل (٣) في تفويت حق الفقراء. وكذا بالنسبة إلى الخمس والمظالم ونحوهما. نعم لو كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما مبلغ كثير، و صار فقيراً لا يمكنه أداؤها و أراد أن يتوب إلى الله تعالى، لا بأس بتفريغ ذمته بأحد الوجوه المذكورة (٤). و مع ذلك- إذا كان مرجو التمكن بعد ذلك-

هذا حال الأخذ. و أما حال الرد فان كان الراد الحاكم فليس له الولاية عليه، و إن كان الفقير، فان كان رده عن طيب نفسه- كسائر موارد هداياه و عطاياه- فلا بأس به، و إن كان لا عن طيب نفسه لم يحل للمالك أخذه. و عليه تبرأ ذمته من الزكاة و تشتغل ثانياً بمال الراد له، فاذا دفعه ثانياً بعنوان الزكاة لم يصح، لأنه ليس ماله.

(١) طرف المصالحة إن كان الحاكم فليس له ولاية على مثلها، لعدم كونها مصلحة للمولى عليه. و إن كان الفقير فهو ليس من أهل الولاية عليها.

(٢) إن كان ذلك بعنوان المصالحة عما في ذمته الكثير بالقليل فالحكم كما سبق، و ان كان بعنوان إيتاء ما في الذمة لم يصح، لمخالفته للواقع.

(٣) الصور الباطلة لا تصلح حيلة، و إنما الصالح الصورة الصحيحة من صور الرد، و هي: ما لو كان الرد من الفقير بطيب نفسه. و مثلها: أن يصلحه عن شيء قليل من المال بشيء كثير في ذمته مصلحة جديده، ثم يحتسب ذلك المقدار عليه من الحق، و عدم جواز ذلك مما يعلم من غرض الشارع من جعل الزكاة. إلا أنه لا يطرد في جميع الأحوال، فقد يعلم برضا الشارع في بعض الموارد، و قد يشك، فيرجع إلى الأصل المقتضى للجواز.

(٤) الصحيحة، التي منها ما أشرنا إليه. أما الباطلة فقد عرفت أنها

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧١

الأولى أن يشترط عليه أداؤها بتمامها عنده.

[السابعة عشرة: اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول]

السابعة عشرة: اشتراط التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقدين- معلوم (١). و أما فيما لا يعتبر فيه- كالغلات- ففيه خلاف و إشكال (٢).

[الثامنة عشرة: إذا كان له مال مدفون في مكان، و نسي]

الثامنة عشرة: إذا كان له مال مدفون في مكان، و نسي

لا تصلح حيلة لتفريغ الذمة.

(١) لاتفاق النص و الفتوى عليه.

(٢) يشآن: من إطلاق معاهد الإجماع على أن التمكن من التصرف شرط في الوجوب، الشامل للجميع. و من اختصاص أكثر النصوص - أو جميعها - بما يعتبر فيه الحول. و عن الميسية و المسالك: التصريح بالعموم و عن المدارك: «أن ذلك مشكل جداً، لعدم وضوح مأخذه، إذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة: أن المغصوب - إذا كان مما يعتبر فيه الحول، و عاد الى ملكه - يكون كالمملوك ابتداء، فيجرب في الحول من حين عوده.

و لا دلالة لها على ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ..» و استشكل فيه في مفتاح الكرامة: بأن معاهد الإجماعات متناولة له، و فيها بلاغ. و في الجواهر:

«يدفعه: ما سمعت من إطلاق معاهد الإجماعات و غيرها، الذي لا ينافيه الاقتصار على ذى الحول في بعض النصوص، كما هو واضح ..»

و كأنه يشير بقوله: «و غيرها» إلى

صحيح ابن سنان: «لا صدقة على الدين و لا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك ..» (١)

، فإنه شامل لغير ذى الحول، فيعمه الحكم. و من ذلك يظهر ضعف ما قواه المصنف (ره) في آخر مسائل هذا الختام - و في أواخر كتاب المساقاة - من عدم اشتراط متمكن من التصرف فيما لا يعتبر فيه الحول.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٢

موضعه بحيث لا يمكنه العثور عليه، لا يجب فيه الزكاة إلا بعد العثور، و مضى الحول من حينه (١). و أما إذا كان في صندوقه مثلاً لكنه غافل عنه بالمرّة، فلا يتمكن من التصرف فيه من جهة غفلته، و إلا فلو التفت إليه أمكنه التصرف فيه فيجب فيه الزكاة إذا حال عليه الحول (٢). و يجب التكرار إذا حال عليه أحوال، فليس هذا من عدم التمكن، الذي هو قاذح في وجوب الزكاة.

[التاسعة عشرة: إذا نذر أن لا يتصرف في ماله الحاضر شهراً أو شهرين]

التاسعة عشرة: إذا نذر أن لا يتصرف في ماله الحاضر شهراً أو شهرين، أو أكرهه مكره على عدم التصرف، أو كان مشروطاً عليه في ضمن عقد لازم، ففي منعه من وجوب الزكاة، و كونه من عدم التمكن من التصرف الذي هو موضوع الحكم إشكال (٣)، لأن القدر المتيقن ما إذا لم يكن المال حاضراً

(١) كما تقدم في خامس شرائط الوجوب.

(٢) فان عدم التمكن فيه ناشئ من القصور في غير ناحية المال، و مثله غير قاذح في التمكن من التصرف، بمعنى: عدم القصور من ناحية المال، لكونه في يد الغاصب أو في مكان لا يعرف أو نحو ذلك. و لذا لا يظن الالتزام بأن الإغماء في أثناء الحول يقطع الحول،

بل من الضروري:

أن النوم في أثنائه لا يقطعه، فذلك شاهد: بأن المراد- من القدرة المأخوذة شرطاً- هي القدرة من ناحية المال. وإن شئت قلت: ليس لدليل اعتبار التمكّن إطلاقاً يشمل مثل ذلك، فيبقى داخلًا في عموم الوجوب.

(٣) قد تقدم: أن عدم القدرة الشرعية كعدم القدرة العقلية مانع عن الوجوب. ولا فرق بين تمام الحول وبعضه فيما هو ظاهر الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٣

عنده، أو كان حاضراً و كان بحكم الغائب عرفاً (١).

[العشرون: يجوز أن يشتري من زكاته من سهم سبيل الله كتاباً أو قرآناً أو دعاء و يوقفه]

العشرون: يجوز أن يشتري من زكاته من سهم سبيل الله كتاباً أو قرآناً أو دعاء و يوقفه، و يجعل التولية بيده أو يد أولاده. و لو أوقفه على أولاده و غيرهم- ممن يجب نفقته عليه- فلا بأس به أيضاً (٢). نعم لو اشترى خاناً أو بستاناً و وقفه على من تجب نفقته عليه لصرّف نمائه في نفقتهم، فيه إشكال (٣).

[الحادية و العشرون: إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة]

الحادية و العشرون: إذا كان ممتنعاً من أداء الزكاة، لا يجوز للفقير المقاصه من ماله (٤) إلا بإذن الحاكم الشرعي في كل مورد.

[الثانية و العشرون: لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج]

الثانية و العشرون: لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج (٥) أو نحوهما من القرب، و يجوز من سهم سبيل الله.

(١) و النذر و ما بعده يجعله بحكم الغائب عرفاً، لأنه مانع من التصرف في النصاب.

(٢) لأنه ليس ذلك صرفاً للزكاة في نفقته واجب النفقة، فيقتضيه إطلاق ما دل على الصرف في سبيل الله تعالى، كما فيما قبله.

(٣) قد تقدم: أنه لا يجوز إعطاء واجب النفقة من الزكاة، و لو من سهم سبيل الله تعالى، و مقتضاه في المقام المنع. و لا يجدي كون

المقام من إعطاء منافع الوقف- الذي هو الزكاة لا نفس الزكاة- لأنه إذا حرمت الزكاة حرمت منافعتها و نموؤها.

(٤) لأنه لا ولاية له عليها، و ملكه لها إنما يكون بالقبض.

(٥) مقتضى ما تقدم، من عدم اختصاص سهم الفقراء بالتمليك بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٤

[الثالثة و العشرون: يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله في كل قربه]

الثالثة و العشرون: يجوز صرف الزكاة من سهم سبيل الله في كل قربه، حتى إعطاؤها للظالم لتخليص المؤمنين من شره، إذا لم يمكن دفع شره إلا بهذا.

[الرابعة و العشرون: لو نذر أن يكون نصف ثمرة نخلة أو كرمه أو نصف حب زرعه لشخص]

الرابعة والعشرون: لو نذر أن يكون نصف ثمرة نخلة أو كرمه أو نصف حب زرعه لشخص بعنوان نذر النتيجة- وبلغ ذلك النصاب، وجبت الزكاة على ذلك الشخص أيضاً (١) لأنه مالك له حين تعلق الوجوب. و أما لو كان بعنوان نذر الفعل فلا تجب على ذلك الشخص (٢). و في وجوبها على المالك بالنسبة إلى المقدار المنذور إشكال (٣).

[الخامسة والعشرون: يجوز للفقير أن يوكل شخصاً يقبض له الزكاة]

الخامسة والعشرون: يجوز للفقير أن يوكل شخصاً يقبض له الزكاة (٤)، من أي شخص، و في أي مكان كان و يجوز

يجوز صرفه عليهم أيضاً، لا- مانع من تعيين السهم للصرف في مصالحه المذكورة و غيرها، من القرب كانت أو غيرها. اللهم إلا أن يستشكل في ثبوت ولاية المالك على مثل هذا الشرط أو القيد. و سيأتي من المصنف- في بعض مسائل الاستطاعة البدلية- الفتوى بالجواز.

(١) هذا بناء على صحة نذر النتيجة. لكن عرفت الاشكال فيه في مبحث اشتراط القدرة على التصرف. فراجع.

(٢) لعدم ملكه بمجرد النذر، بل يتوقف على التملك من المالك و هو غير حاصل.

(٣) لكن تقدم: أن النذر مانع من التصرف في موضوعه، فترفع القدرة عليه، الموجب لعدم تعلق الزكاة.

(٤) لأن القبض مما يقبل النيابة عندهم، كما يساعده ارتكاز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٥

للمالك إقباضه إياه مع علمه بالحال، و تبرأ ذمته، و إن تلفت في يد الوكيل قبل الوصول إلى الفقير. و لا مانع من أن يجعل الفقير للوكيل جعلاً على ذلك (١).

[السادسة والعشرون: لا تجرى الفضولية في دفع الزكاة]

السادسة والعشرون: لا تجرى الفضولية في دفع الزكاة (٢) فلو أعطى فضولي زكاة شخص من ماله من غير إذنه، فأجاز بعد ذلك لم يصح. نعم لو كان المال باقياً في يد الفقير، أو تالفاً مع ضمانه- بأن يكون عالمياً بالحال- يجوز له الاحتساب إذا كان باقياً على فقره.

[السابعة والعشرون: إذا وكل المالك شخصاً في إخراج زكاته من ماله]

السابعة والعشرون: إذا وكل المالك شخصاً في إخراج زكاته من ماله، أو أعطاه له و قال: ادفعه إلى الفقراء، يجوز

العرف و العقلاء.

(١) لعموم صحة الجعالة.

(٢) للأصل. و عدم الدليل على الصحة بل بناؤهم على عدم جريانها في الإيقاعات كلية، لعدم مساعدة الأدلة عليه، و لا مرتكزات العقلاء.

وفيه: أن الأصل لا مجال له، بناء على كون صحة الفضولي مقتضى عموم الصحة. و قاعدة عدم صحة الفضولي في الإيقاع غير ثابتة إلا- في بعض المواضع كما أشرنا إلى ذلك في أول مبحث الفضولي من تعلقتنا على مكاسب شيخنا الأعظم (ره). مع أن المقام من العقد لا- الإيقاع، لأنه تملك للفقير، و لذا احتاج إلى قبوله. نعم لو كانت الفضولية في الصرف تمّ الاشكال. و من هنا احتمل في

الجواهر جريان الفضولى هنا. نعم مع التفات الدافع إلى حرمة التصرف فى المال يمتنع التقرب منه بالإعطاء الخارجى، فلا يصح لذلك، فلو غفل لم يكن مانع عن الصحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٦

له الأخذ منه لنفسه إن كان فقيراً، مع علمه بأن غرضه الإيصال إلى الفقراء (١). و أما إذا احتل كون غرضه الدفع إلى غيره فلا يجوز.

[الثامنة والعشرون: لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاه دفعه أو تدريجاً]

الثامنة والعشرون: لو قبض الفقير بعنوان الزكاة أربعين شاه دفعه أو تدريجاً، و بقيت عنده سنه، و جب عليه إخراج زكاتها (٢). و هكذا فى سائر الأنعام و النقدين.

[التاسعة والعشرون: لو كان مال زكوى مشتركاً بين اثنين مثلاً]

التاسعة والعشرون: لو كان مال زكوى مشتركاً بين اثنين مثلاً، و كان نصيب كل منهما بقدر النصاب، فأعطى أحدهما زكاة حصته من مال آخر، أو منه بإذن الآخر قبل القسمة ثم اقتسماه، فان احتمل المزكى أن شريكه يؤدى زكاته فلا إشكال، و إن علم أنه لا يؤدى ففيه إشكال، من حيث

(١) المدار على الوكالة المطلقة الشاملة للدفع إلى نفسه، فإذا فهمت - من أى قرينة كانت - جاز الأخذ، و إلا فلا. و أما عموم الغرض فلا يجدى، لجواز تخلف الداعى، لاعتقاد المالك عدم حصوله بالإضافة إلى الوكيل. و على ما ذكرنا ينزل صحيح ابن يسار: «فى الرجل يعطى الزكاة يقسمها فى أصحابه، أ يأخذ منها شيئاً؟ قال: نعم» (١).

و نحوه مصحح ابن عثمان، لكن

فيه «يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره» (٢).

و كذا

فى مصحح ابن الحجاج، و زاد فيه: «و لا يجوز له أن يأخذ إذا أمره أن يضعها فى مواضع مسمأة إلا بإذنه» (٣).

(٢) لعموم الأدلة.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٧

تعلق الزكاة بالعين (١)، فيكون مقدار منها فى حصته.

[الثلاثون: قد مر: أن الكافر (٢) مكلف بالزكاة و لا تصح منه]

الثلاثون: قد مر: أن الكافر (٢) مكلف بالزكاة و لا تصح منه، و إن كان لو أسلم سقطت عنه. و على هذا فيجوز للحاكم إجباره على الإعطاء له، أو أخذها من ماله قهراً عليه و يكون هو المتولى للنية. و إن لم يؤخذ منه حتى مات كافراً جاز الأخذ من تركته، و إن كان

وارثه مسلماً وجب عليه.

كما أنه لو اشترى مسلم تمام النصاب منه كان شراؤه بالنسبة إلى مقدار الزكاة فضولياً، و حكمه حكم ما إذا اشترى من المسلم قبل إخراج الزكاة. وقد مر سابقاً.

[الحادية و الثلاثون: إذا بقي من المال - الذى تعلق به]

الحادية و الثلاثون: إذا بقي من المال - الذى تعلق به

(١) إذا كان التعلق بنحو الإشاعة فإنما يتوجه الاشكال لو لم يكن للمالك ولاية القسمة مع شريكه، و مع الشك فى ذلك لم تصح. أما لو كانت من قبيل الحق فى العين فموضوعها مال المالك، و حينئذ يمكن إثبات ولايته على قسمة ماله بقاعدة السلطنة، لعدم منافاة القسمة للحق، إذ هو على حاله فى موضوعه، غاية الأمر: أنه كان موضوعاً مشاعاً فصار معيناً، كما فى سائر موارد الحقوق المتعلقة بالجزء المشاع، حيث لا ينفىها افراز موضوعها و تعيينه بعد الإشاعة. و كذا الحال لو كان التعلق من تعلق الكلى فى المعين، فان الخصوصية الخارجية لما كانت ملكاً للمالك كانت تحت سلطنته، فله القسمة مع شريكه.

(٢) مر ذلك فى المسألة السادسة عشرة و السابعة عشرة فى أوائل كتاب الزكاة، و فى المسألة الحادية عشرة فى فصل زكاة الأنعام. و مر الكلام فى ذلك. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٨

الزكاة و الخمس - مقدار لا يفى بهما، و لم يكن عنده غيره، فالظاهر وجوب التوزيع بالنسبة (١). بخلاف ما إذا كانا فى ذمته، و لم يكن عنده ما يفى بهما، فإنه مخير بين التوزيع و تقديم أحدهما (٢). و إذا كان عليه خمس أو زكاة، و مع ذلك عليه من دين الناس و الكفارة و النذر و المظالم، و ضاق ماله عن أداء الجميع، فان كانت العين - التى فيها الخمس أو الزكاة - موجودة و جب تقديمهما على البقية (٣)، و إن لم تكن موجودة فهو مخير بين تقديم أيها شاء (٤)، و لا يجب التوزيع، و إن كان أولى. نعم إذا مات و كان عليه هذه

(١) كأنه: لأنه عمل بالحقين معاً، و لا وجه لرفضهما، و لا لترجيح أحدهما على الآخر و لذلك بعينه تكون القسمة على النسبة. و فيه: أن كل جزء من المال موضوع لكل من الحقين، فحيث لا يمكن إعمالهما معاً يكون إعمال أحدهما بعينه ترجيحاً بلا مرجح، و لازمه التخيير فى إعمال كل منهما.

فلا موجب للتوزيع، فضلاً عن أن يكون على النسبة. مثلاً: إذا كان الخمس عشرة دراهم و الزكاة كذلك و المال عشرة، فإعطاء خمسة لأحدهما و خمسة للآخر إهمال لكل من الحقين فى مقدار خمسة، و ليس هو أولى من إهمال أحدهما فى عشرة و إعمال الآخر فى عشرة. كما أنه ليس أولى من بقية صور التوزيع.

اللهم إلا أن يستفاد أيضاً مما ورد من النصوص فى نظائره.

(٢) إذ لا حق فى البين ليجىء ما تقدم، بل ليس إلا التكاليف بالأداء فيتعين الرجوع فيه إلى قواعد التراحم.

(٣) عملاً بالحقين غير المزاحمين.

(٤) لما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٧٩

الأموال و ضاقت التركة و جب التوزيع بالنسبة، كما فى غرماء المفلس (١). و إذا كان عليه حج واجب أيضاً كان فى عرضها.

[الثانية والثلاثون: الظاهر أنه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه]

الثانية والثلاثون: الظاهر أنه لا مانع من إعطاء الزكاة للسائل بكفه (٢)، و كذا في الفطرة. و من منع من ذلك - كالمجلسي رحمه الله في زاد المعاد في باب زكاة الفطرة - لعل نظره إلى

(١) لتعلق حق الديان بالتركة تعلقها بمال المفلس و قد تضمنت النصوص وجوب التوزيع في البابين. فراجع كتاب الحجر من الوسائل، لأن الحقوق الأخر في الذمة لا في العين، و وجوب الأداء لا يصلح لمزاحمة الحقوق الثابتة و لذا لا يصلح لتشريع جواز الوفاء بمال الغير. كما أن الظاهر من بعض النصوص الصحيحة تقديم الحج على الدين عند المزاحمة بينهما. فراجع صحيح معاوية «١»، و إن كان المشهور ما في المتن.

و لو مات عن عين تعلق بها الخمس و الزكاة، و كان عليه دين غيرهما و جب صرفها في الخمس و الزكاة دون غيرهما من الديون، لتقدم حقهما رتبة على حق الدين المتعلق بالتركة بعد الموت، لأن موضوعه التركة على ما هي عليه، فإذا كانت موضوعاً لحق حال الحياة كان على حاله، فإذا كان إعماله مزيلاً لموضوع الحق الحادث بالموت لم يكن ذلك الحق مزاحماً له، كما هو ظاهر.

(٢) كما يقتضيه صريح صحيح محمد بن مسلم - الوارد في تفسير الفقير و المسكين - قال (ع): «و المسكين - الذي هو أجهد منه - الذي يسأل ..» «٢».

و قريب منه غيره. نعم

في خبر ابن أبي يعفور: «فنعطى السؤال منها شيئاً؟ قال (ع): لا و الله إلا التراب. إلا أن

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب كتاب الوصايا.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٠

حرمة السؤال، و اشتراط العدالة في الفقير، و إلا فلا دليل عليه بالخصوص. بل قال المحقق القمي - قدس سره -: «لم أر من استثناه - فيما رأيت من كلمات العلماء - سوى المجلسي في زاد المعاد. قال: و لعله سهو منه. و كأنه كان يريد الاحتياط منها و ذكره بعنوان الفتوى ..».

[الثالثة والثلاثون: الظاهر - بناء على اعتبار العدالة في الفقير - عدم جواز أخذه أيضاً]

الثالثة و الثلاثون: الظاهر - بناء على اعتبار العدالة في الفقير - عدم جواز أخذه أيضاً، لكن ذكر المحقق القمي - رحمه الله - أنه مختص بالإعطاء، بمعنى: أنه لا يجوز للمعطي أن يدفع إلى غير العادل. و أما الآخذ فليس مكلفاً بعدم الأخذ (١).

الرابعة و الثلاثون: لا إشكال في وجوب قصد القرية في الزكاة، و ظاهر كلمات العلماء: أنها شرط في الاجزاء، فلو لم يقصد القرية لم يكن زكاة و لم يجز. و لو لا - الإجماع أمكن الخدشة فيه. و محل الأشكال غير ما إذا كان قاصداً للقرية في العزل و بعد ذلك نوى الرياء - مثلاً: حين دفع ذلك المعزول إلى الفقير - فإن الظاهر إجزاؤه و إن قلنا باعتبار القرية

ترحمه، فإن رحمته فأعطه كسرة» «١».

لكن يحتمل أن يكون المراد سؤال المخالفين. فلاحظه في باب اشتراط الايمان في المستحق من الوسائل «٢» و يحتمل حمله على من

اتخذ السؤال حرفه، فإنه نوع من الحرف. و لعله مراد المجلسي (ره) أيضاً.

(١) الفرق بينه وبين سائر الشرائط غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨١

إذ المفروض تحققها حين الإخراج و العزل (١).

[الخامسة و الثلاثون: إذا وكل شخصاً في إخراج زكاته و كان الموكل قاصداً للقربة]

الخامسة و الثلاثون: إذا وكل شخصاً في إخراج زكاته و كان الموكل قاصداً للقربة و قصد الوكيل الرياء، ففي الإجزاء إشكال (٢)، و على عدم الاجزاء يكون الوكيل ضامناً.

[السادسة و الثلاثون: إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعي ليدفعها للفقراء فدفعها لا بقصد القربة]

السادسة و الثلاثون: إذا دفع المالك الزكاة إلى الحاكم الشرعي ليدفعها للفقراء فدفعها لا بقصد القربة، فإن كان أخذ الحاكم و دفعه بعنوان الوكالة عن المالك أشكال الاجزاء (٣)، كما مر. و إن كان المالك قاصداً للقربة حين دفعها للحاكم- و إن كان بعنوان الولاية على الفقراء- فلا إشكال في الاجزاء إذا كان المالك قاصداً للقربة بالدفع إلى الحاكم، لكن بشرط أن يكون إعطاء الحاكم بعنوان الزكاة. و أما إذا كان لتحصيل الرياسة فهو مشكل. بل الظاهر ضمانه حينئذ، و إن كان

(١) لكن ظاهر المستند الإجماع على الاعتبار النية في العزل و الدفع معاً.

و لعله ظاهر غيره.

(٢) إذا كان الوكيل و كيلا في الإخراج- كما هو المفروض- فمقتضى ما سبق عدم الاجزاء، لعدم وقوعه عن نية. نعم إذا كان و كيلا

في الإيصال محضاً أمكن القول بالاجزاء. فراجع المسألة الاولى من الفصل السابق.

نعم قد يقال: الرياء في النيابة فلا ينافي التقرب في المنوب فيه، و تقرب المنوب عنه لا يتنافى مع عدم تقرب النائب. نعم إذا كان في نفس المنوب فيه توجه الاشكال.

(٣) التفصيل المتقدم في المسألة السابقة جار فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٢

الآخذ فقيراً (١).

[السابعة و الثلاثون: إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها يكون هو المتولى للنية]

السابعة و الثلاثون: إذا أخذ الحاكم الزكاة من الممتنع كرها يكون هو المتولى للنية. و ظاهر كلماتهم الاجزاء (٢)، و لا- يجب على الممتنع بعد ذلك شيء، و إنما يكون عليه الإثم من حيث امتناعه (٣). لكنه لا يخلو عن اشكال- بناء على اعتبار قصد القربة- إذ قصد

الحاكم لا ينفعه فيما هو عبادة واجبة عليه (٤)

- (١) إذا تعينت زكاة بقبض الحاكم بعنوان الولاية على الفقراء فلا وجه للإشكال في صحته دفعها إلى الفقير بأى عنوان كان، لما تقدم منه: من جواز دفع المالك لها إلى الفقير رياء إذا كانت معزولة، فجواز ذلك من الحاكم بطريق أولى.
- (٢) لقيام الحاكم مقامه في الواجب الجامع للشرائط، التي منها النية فإذا تحقق الواجب - ولو من الولي - أجزاء. هذا بناء على كون موضوع الوجوب الإيتاء المضاف إلى المالك. إما إذا كان نفس الإيتاء ولو من غيره غاية الأمر أنه لا ولاية لغيره على الإخراج، فالولي الشرعي وإن كان إيتاؤه ليس بعنوان النيابة عن المالك، لكنه لما كان إيتاء للزكاة كان مفرغاً لذمة المالك و ماله، لوصول الحق إلى أهله، فلا بد أن يجزى ولا حاجة إلى الإعادة. بل لا معنى للإعادة، إذ هي من قبيل الامتثال بعد الامتثال. نعم لا يكون فعل الولي مقرباً للمالك، وإن كان مجزياً بنحو لا مجال للفعل ثانياً.
- (٣) إذا بنى على الاجزاء بفعل الحاكم - لأنه ولي الممتنع - فالإثم يكون من قبيل الإثم على التجري. اللهم إلا أن يكون قد أخرها في صورة لا يجوز له التأخير ولو لطلب الحاكم، فتكون المعصية من جهة مخالفة الفورية.
- (٤) هذا إذا لم تشريع النيابة فيه. أما مع البناء على المشروعية فيكون مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٣

[الثامنة و الثلاثون: إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادراً على الكسب إذا ترك التحصيل]

الثامنة و الثلاثون: إذا كان المشتغل بتحصيل العلم قادراً على الكسب إذا ترك التحصيل، لا مانع من إعطائه من الزكاة إذا كان ذلك العلم مما يستحب تحصيله (١)، و إلا فمشكل.

[التاسعة و الثلاثون: إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم الراجح شرعاً قاصداً للقربة]

التاسعة و الثلاثون: إذا لم يكن الفقير المشتغل بتحصيل العلم الراجح شرعاً قاصداً للقربة لا مانع من إعطائه الزكاة (٢) و أما إذا كان قاصداً للرياء أو للرئاسة المحرمة ففي جواز إعطائه إشكال من حيث كونه إعانة على الحرام (٣).

كما لو فعل المنوب عنه، فلا مجال للإشكال المذكور.

(١) فيكون الإعطاء من سهم سبيل الله. أما لو لم يكن العلم مستحب التحصيل فلا وجه لإعطائه، كما سبق في فصل المستحقين. فراجع.

(٢) يعنى: من سهم سبيل الله. لأن طلب العلم مأمور به شرعاً و محبوب لله تعالى، فيكون من القرب. و عدم نية الطالب للقربة إنما يمنع من تقربه نفسه، لا من كون الفعل مأموراً به، و مما يترتب على وجوده غرض شرعى مطلقاً لكونه توصلياً، نظير تزويج العزاب، و الدفاع عن بيضة الإسلام نعم إذا كان الفعل المأمور به شرعاً عبادياً، لا يصح صرف السهم المذكور فيه إذا لم يؤت به بقصد القربة، لعدم كونه محبوباً لله تعالى حينئذ، و لا مقرباً للبادل، و لا مما يترتب عليه أثر محبوب. فمصرف سهم سبيل الله قسماً، أحدهما: ما هو مقرب للفاعل، مثل الحج و نحوه.

و ثانيهما: ما يترتب عليه أثر محبوب لله تعالى و إن لم يكن مقرباً للفاعل، مثل تزويج العزاب، و تعليم الأحكام، و الدفاع عن بيضة الإسلام.

(٣) هذا يتم إذا كان قصد الإعانة غير معتبر في صدقتها. و إلا فلا تصدق مع عدم قصد البادل لها، فلا إثم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٤

[الأربعون: حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة في المكان المغصوب]

الأربعون: حكى عن جماعة عدم صحة دفع الزكاة في المكان المغصوب، نظراً إلى أنه من العبادات فلا- يجتمع مع الحرام. و لعل نظرهم إلى غير صورة الاحتساب على الفقير من دين له عليه، إذ فيه لا- يكون تصرفاً في ملك الغير، بل إلى صورة الإعطاء و الأخذ، حيث أنهما فعلان خارجيان. و لكنه أيضاً مشكل من حيث أن الإعطاء الخارجى مقدمة للواجب، و هو الإيصال- الذى هو أمر انتزاعى معنوى (١) فلا يبعد الإجزاء.

[الحادية و الأربعون: لا إشكال فى اعتبار التمكّن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول]

الحادية و الأربعون: لا- إشكال فى اعتبار التمكّن من التصرف فى وجوب الزكاة فيما يعتبر فيه الحول كالأنعام و النقيدين- كما مر سابقاً. و أما ما لا يعتبر فيه الحول- كالعقارات- فلا يعتبر التمكّن من التصرف فيها قبل حال تعلق الوجوب بلا إشكال. و كذا لا إشكال فى أنه لا يضر عدم التمكّن بعده إذا حدث التمكّن بعد ذلك، و إنما الاشكال و الخلاف فى اعتباره حال تعلق الوجوب. و الأظهر عدم اعتباره (٢)، فلو غصب زرعه غاصب، و بقى مغصوباً إلى وقت التعلق، ثمّ رجع اليه بعد ذلك و جبت زكاته.

(١) يريد به الاستيلاء على العين، الذى هو من مقولته الجدة. لكن فى كونه انتزاعياً إشكال ظاهراً، لأنه أمر خارجى، لكنه عرض لا جوهر.

(٢) تقدم فى المسألة السابعة عشرة الاشكال منه. كما تقدم: أن مقتضى إطلاق بعض النصوص و معاهد الإجماع اعتباره، كما فيما يعتبر فيه الحول. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * كما هو أهله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٥

[فصل فى زكاة الفطرة]

إشارة

فصل فى زكاة الفطرة

[فصل فى وجوبها]

و هى واجبة إجماعاً من المسلمين (١).

و من فوائدها:

أنها تدفع الموت فى تلك السنة عمن أدت عنه. و منها: أنها توجب قبول الصوم،

فعن الصادق (ع) أنه قال لو كيّله: «اذهب فأعط من عيالنا الفطرة أجمعها، و لا تدع منهم أحداً، فإنك إن تركت منهم أحداً تخوفت عليه الفوت.

قلت: و ما الفوت؟ قال (ع): الموت» (١).

و

عنه (ع): «أن من تمام الصوم إعطاء الزكاة. كما أن الصلاة على النبي (ص) من تمام الصلاة، لأنه من صام و لم يؤد الزكاة فلا صوم له إذا تركها متعمداً، و لا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبي (ص) إن الله تعالى قد بدأ بها قبل الصلاة، و قال (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى) (٢).

فصل فى زكاة الفطرة

(١) إلا من شذ من بعض أصحاب مالك، كما فى الجواهر. و حكى فيها القول بسقوطها عن البداية عن عطاء و عمر بن عبد العزيز و ربيعة. ثم قال: و هو غلط.

(٢) هذا الحديث - على ما فى الوسائل -

رواه الصدوق (ره) عن أبى بصير و زرارة، قالوا: «قال أبو عبد الله (ع): إن من تمام الصوم إعطاء

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٦

و المراد بالزكاة فى هذا الخبر: هو زكاة الفطرة، كما يستفاد من بعض الأخبار المفسرة للآية (١). و الفطرة، إما بمعنى الخلقة، فزكاة الفطرة أى زكاة البدن، من حيث أنها تحفظه عن الموت، أو تطهره عن الأوساخ. و إما بمعنى الدين أى زكاة الإسلام و الدين. و إما بمعنى الإفطار، لكون وجوبها يوم الفطر. و الكلام فى شرائط وجوبها، و من تجب عليه، و فى من تجب عنه، و فى جنسها، و فى قدرها، و فى وقتها، و فى مصرفها. فهنا فصول:

الزكاة، يعنى: الفطرة. كما أن الصلاة ..» (١).

و قوله: «يعنى الفطرة» من كلام الراوى، أو الصدوق.

(١)

ففى مرسل الفقيه عن قول الله عز و جل (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى) قال (ع): «من أخرج الفطرة» (٢). و نحوه ما عن تفسير القمى.

و قد صرح فى جملة من النصوص: بأن زكاة الفطرة مرادة من الزكاة المأمور بإيتائها فى الكتاب (٣) و

فى صحيح هشام: «نزلت الزكاة و ليس للناس أموال و إنما كانت الفطرة» (٤).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة ملحق حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٩، ١٠، ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٧

[فصل في شرائط وجوبها]**إشارة**

فصل في شرائط وجوبها و هي أمور:

[الأول: التكليف]

الأول: التكليف، فلا تجب على الصبي و المجنون (١) فصل في شرائط وجوبها

(١) بلا خلاف ظاهر. و عن غير واحد: الإجماع عليه. و استدل له: بحديث رفع القلم عنهما «١»، و تكليف الولي لا دليل عليه، و الأصل ينفيه. و اشكاله ظاهر، فان الحديث ظاهر في رفع الوجوب، فلا يصلح للحكومة على ما دل على اشتغال الذمة بها. و حينئذ يجب على الولي أداؤها- كسائر أموال الناس- حسبما يقتضيه دليل الولاية. نعم يشهد له في الصبي الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل: «أنه كتب إلى أبي الحسن الرضا (ع) يسأله عن الوصي يزكي زكاة الفطرة عن اليتامى إذا كان لهم مال، فكتب (ع): «لا زكاة على يتيم» (٢). و قد يستدل بما عن المقنعة روايته عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع): «تجب الفطرة على كل من تجب عليه الزكاة» (٣). لكنه يتوقف على ثبوت المفهوم له و لو بلحاظ كونه في مقام التحديد، أو على حجية العام في عكس نقيضه و كلاهما غير ظاهر. و لأجل ذلك يشكل نفيها

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٨

و لا على وليهما أن يؤدي عنهما من مالهما. بل يقوى سقوطها عنهما بالنسبة إلى عيالهما أيضاً (١).

[الثاني: عدم الاغماء]

الثاني: عدم الاغماء (٢)، فلا تجب على من أهل شوال عليه و هو مغمى عليه.

[الثالث: الحرية]

الثالث: الحرية (٣)، فلا تجب على المملوك و إن قلنا

عن المجنون، إلا أن يكون للإجماع.

(١) كما فى الجواهر. و يقتضيه: إطلاق الصحيح السابق. لكن

فى ذيله: أنه كتب إليه (ع): «عن المملوك يموت عنه مولاه و هو عنه غائب فى بلدة أخرى، و فى يده مال لمولاه، و يحضر الفطر، أ يزكى عن نفسه من مال مولاه و قد صار لليتامى؟ قال (ع): نعم» «١».

و حملة فى الوسائل على موت المولى بعد الهلال. و هو كما ترى. و فى الجواهر:

«لم أجد عاملاً به، فلا يصلح دليلاً لما خالف الأصول..».

(٢) بلا- خلاف أجد فيه. بل فى المدارك: «إنه مقطوع به فى كلام الأصحاب..»، كذا فى الجواهر. ثم حكى عن المدارك: «أنه

مشكل على إطلاقه. نعم لو كان الغماء مستوعباً لوقت الوجوب اتجه ذلك. و أورد عليه: بكفاية الأصل، بعد ظهور الأدلة فى اعتبار

حصول الشرائط عند الهلال. و فيه: أن كون عدم الاغماء من الشرائط- كى يكفى انتفاؤه عند الهلال. فى انتفائه أولاً- محل الكلام.

بل يشكل استثناء المدارك صورة استيعاب الاغماء للوقت، بأنه يتوقف على القول بسقوط القضاء لو فات لعذر، و إلا فلا موجب

للسقوط، كما هو ظاهر.

(٣) بلا- خلاف ظاهر، بل عن جماعة: الإجماع عليه. و هو واضح- بناء على عدم ملكه- لفوات شرط الغنى. أما بناء على أنه يملك

فوجهه

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٨٩

أنه يملك، سواء كان قنناً أو مدبراً أو أم ولد أو مكاتباً (١) مشروطاً أو مطلقاً و لم يؤد شيئاً، فتجب فطرتهم على المولى.

نعم لو تحرر من المملوك شىء وجبت عليه و على المولى بالنسبة (٢)، مع حصول الشرائط.

[الرابع: الغنى]

إشارة

الرابع: الغنى (٣)، و هو أن يملك قوت سنة- له

غير واضح. و كون الإنفاق عليه بإذن المولى، فىكون كعيال عليه، كما ترى. فالعمدة فيه: الإجماع، كما اعترف به فى الجواهر.

(١) خلافاً للصدوق (ره)، فعليه الفطرة. و تبعه عليه جماعة على ما حكى. و يشهد له

صحيح ابن جعفر (ع): «عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان أو على من كاتبه، و تجوز شهادته؟ قال (ع): الفطرة عليه، و لا تجوز

شهادته» «١».

و لا يقدر فيه اشتماله على نفي قبول شهادته، لإمكان التفكيك بين الفقرات فى الحجية. على أن المحكى عن الصدوق: حملة على

الإنكار لا الاخبار. كما لا يصلح لمعارضه النصوص المتضمنة: أن فطرة العبد على سيده، و لا

رواية حماد بن عيسى عن أبى عبد الله (ع): «يؤدى الرجل زكاة الفطرة عن مكاتبه، و رقيق امرأته و عبده النصرانى و المجوسى، و ما

أغلق عليه بابه» (٢).

لظهورها، أو اختصاصها بصورة العيولة به.

(٢) كما نسب إلى الأكثر. عملاً بالجهتين معاً. وفيه: أن إطلاق وجوب الفطرة محكم. وإطلاق معقد الإجماع على اشتراط الحرية غير شامل للمورد. كإطلاق ما دل على أن فطرة العبد على سيده.

(٣) إجماعاً بقسميه، كما فى الجواهر. و عن ابن الجنيد: أنها تجب

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٠

ولعياله- زائداً على ما يقابل الدين و مستثنياته، فعلاً، أو قوة بأن يكون له كسب يفى بذلك. فلا تجب على الفقير- و هو من لا يملك ذلك- و إن كان الأحوط إخراجها إذا كان مالاً لقوت السنة، و إن كان عليه دين، بمعنى: أن الدين لا يمنع

على من فضل من مئوته و مئونة عياله ليومه و ليلته صاع، و عن الخلاف:

نسبته إلى كثير من أصحابنا. و يشهد للأول:

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن رجل يأخذ من الزكاة، عليه صدقة الفطرة؟

قال (ع): لا» (١)

و ،

خير النهدي عنه (ع): «عن رجل يقبل الزكاة، هل عليه صدقة الفطرة؟ قال (ع): لا» (٢).

و نحوهما غيرهما.

نعم قد تعارض

بمصحح زرارة: «قلت: الفقير الذى يتصدق عليه، هل عليه صدقة الفطرة؟ قال (ع): نعم، يعطى مما يتصدق به عليه» (٣)

و ،

خير الفضيل: «قلت لأبى عبد الله (ع): أ على من قبل الزكاة زكاة؟ فقال (ع): أما من قبل زكاة المال فان عليه زكاة الفطرة. و ليس عليه

لما قبله زكاة. و ليس على من يقبل الفطرة فطرة» (٤).

و نحوهما غيرهما.

لكن يتعين حملها على الاستحباب، جمعاً عرفياً بينها و بين ما سبق.

و لو فرض استقرار المعارضة تعين طرحها، لإعراض الأصحاب عنها. بل لم يعرف القول بها حتى من ابن الجنيد، لعدم مطابقتها

لدعواه. مضافاً إلى الإشكال فى سند بعضها، و دلالة آخر. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩١

من وجوب الإخراج (١)، و يكفي ملك قوت السنة. بل الأحوط الإخراج إذا كان مالكا عين أحد النصب الزكوية أو قيمتها (٢) و إن لم يكفه لقوت سنته. بل الأحوط إخراجها إذا زاد على مئونة يومه و ليلته صاع (٣).

[مسألة (١): لا يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائداً على مئونة السنة]

(مسألة ١): لا- يعتبر في الوجوب كونه مالكا مقدار الزكاة زائداً على مئونة السنة، فتجب و إن لم يكن له الزيادة على الأقوى (٤) و الأحوط.

(١) هذا مبنى على أن الدين- الذي يعجز عن أدائه- لا ينافي صدق الغنى، إذا كان يملك قوت السنة له و لعياله. لكن عرفت- في حكم الغارمين- ضعف ذلك.

(٢) لما سبق- في معنى الفقر و الغنى- من القول بوجوب الفطرة على من ملك ذلك. و تقدم وجهه و ضعفه. فراجع.

(٣) لما سبق عن ابن الجنيدي، الذي لم يعرف له شاهد.

(٤) كما في الجواهر، ناسباً له إلى إطلاق النص و الفتوى، و عن الشهيد الثاني الجزم به لذلك. و عن الفاضلين و الشهيد و المحقق الثاني- في حاشية الشرائع- و غيرهم: اعتبار الزيادة المذكورة. قيل: «لأنه لو وجبت مع عدمها انقلب فقيراً، فيلزم منها انتفاء موضوعها..» و هو كما ترى لأن الفقر- لأجل وجوبها- لا ينافي الغنى المأخوذ شرطاً في وجوبها، لاختلافهما مرتبة.

و مثله: ما يقال: من أنه لو وجبت حينئذ لجاز أخذها لتحقيق شرط المستحق، فيلزم أن يكون ممن يأخذها و ممن حلت عليه، مع ما ورد: من أنه إذا حلت له لم تحل عليه و من حلت عليه لم تحل له. فإنه- أيضاً-

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٢

[مسألة (٢): لا يشترط في وجوبها الإسلام]

(مسألة ٢): لا يشترط في وجوبها الإسلام، فتجب على الكافر (١)، لكن لا يصح أدائها منه (٢)، و إذا أسلم بعد الهلال سقط عنه (٣). و أما المخالف إذا استبصر بعد الهلال فلا تسقط عنه (٤).

يظهر اندفاعه مما سبق. مضافاً إلى أنه لو لم تجب عليه لحت له، و لا- يظن الالتزام به. و مثله: دعوى: أن حدوث الفقر مانع عنها كوجوده. إذ فيه: امتناع أن يكون معلول الشيء علة لعدمه و مانعاً من وجوده.

و عن المبسوط و الدروس و غيرهما: التفصيل بين الغنى فعلاً- فتجب عليه، و الغنى بالقوة فلا تجب عليه. لأنها لو وجبت عليه لزم إما تقديمها على القوت، أو الاستدانة لها. و الأول ممنوع، و الثاني خلاف الأصل. و هو- مع أنه غير مطرد- لا يصلح لمعارضه الإطلاق.

(١) لعدم الفرق بينها و بين زكاة المال و غيرها- من الواجبات المالية و البدنية- في كون مقتضى الإطلاق وجوبها على الكافر كالمسلم.

(٢) لاعتبار التقرب فيها- كزكاة المال- و هو غير ممكن بالنسبة إلى الكافر.

(٣) لحديث الجب- أو غيره- على ما عرفت في أوائل كتاب زكاة المال. فراجع. مضافاً إلى

صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال (ع): لا، قد خرج الشهر.

و سألت عن يهودى أسلم ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال (ع): لا» (١).

(٤) أما إذا لم يؤديها فظاهر، لعدم الموجب للسقوط. و إما إذا أداها فلما عرفت في زكاة المال، من النصوص المعللة عدم السقوط: بأنه وضعها في غير أهلها.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٣

[مسألة ٣: يعتبر فيها نية القربة]

(مسألة ٣): يعتبر فيها نية القربة (١) كما في زكاة المال، فهي من العبادات، و لذا لا تصح من الكافر.

[مسألة ٤: يستحب للفقير إخراجها أيضاً]

(مسألة ٤): يستحب للفقير إخراجها أيضاً (٢).

و إن لم يكن عنده إلا صاع، يتصدق به على عياله (٣)، ثم يتصدق به على الأجنبي (٤) بعد أن ينتهي الدور. و يجوز أن يتصدق به على واحد منهم أيضاً، و إن كان الأولي و الأحوط الأجنبي (٥). و إن كان فيهم صغير أو مجنون يتولى الولي له الأخذ له و الإعطاء عنه (٦). و إن كان الأولي و الأحوط أن

(١) إجماعاً ظاهراً، و هو العمدة.

(٢) إجماعاً، كما عن غير واحد، و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له النصوص المتقدمة، بعد حملها على الاستحباب جمعاً.

(٣) كما عن جمع التصريح به. و يشهد له

موثق إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل لا يكون عنده شىء من الفطرة إلا ما يؤدي عن نفسه من الفطرة وحدها، أ يعطيه غريباً، أو يأكل هو و عياله؟»

قال (ع): يعطى بعض عياله، ثم يعطى الآخر عن نفسه، و يرددونها فتكون عنهم جميعاً فطرة واحدة» (١).

(٤) كما عن الشهيد فى البيان. و عن المدارك: «أن الظاهر من التردد الرد الى المصدق الأول..» قلت: ظاهر الرواية الرد إلى بعضهم، سواء أ كان الأول أم غيره، فلا تخرج الفطرة عنهم.

(٥) إذ لا يحتمل اعتبار الرد على بعضهم فى تحقق الاحتيال عن إعطاء الفطرة عن جميعهم، و إن كان ظاهر الرواية جوازه.

(٦) قد يشكل ذلك: بأن إعطاء الولي عنه خلاف المصلحة، و الأصل

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٤

يتملك الولي لنفسه ثم يؤدي عنهما.

[مسألة ٥: يكره تملك ما دفعه زكاة (١) وجوباً أو ندباً]

(مسألة ٥): يكره تملك ما دفعه زكاة (١) وجوباً أو ندباً، سواء تملكه صدقة أو غيرها، على ما مر فى زكاة المال.

[(مسألة ٦): المدار في وجوب الفطرة إدراك غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط]

(مسألة ٦): المدار في وجوب الفطرة إدراك غروب ليلة العيد جامعاً للشرائط، فلو جن أو أغمى عليه أو صار فقيراً قبل الغروب - و لو بلحظة - بل أو مقارناً للغروب - لم تجب عليه. كما أنه لو اجتمعت الشرائط - بعد فقدها قبله، أو مقارناً له - وجبت، كما لو بلغ الصبي، أو زال جنونه و لو الأدوارى، أو أفاق من الإغماء، أو ملك ما يصير به غنياً أو تحرر و صار غنياً، أو أسلم الكافر، فإنها تجب عليهم (٢)

عدم جوازه. و يدفع - كما في المسالك -: «بأن النص يقتضى جوازه.

و لثبوت مثله في الزكاة المالية ..». اللهم إلا أن يمنع الإطلاق، لعدم ورود النص بلحاظ هذه الجهة.

و في الجواهر دفعه: «بأن غير المكلف ملكه على هذا الوجه - أى على أن يخرج عنه صدقة - لظهور النص في بيان الحيلة للمعيل في إخراج مقدار الفطرة الواحدة عنه و عن عياله ..». و فيه تأمل ظاهر. و إلا لوجب على كل واحد ممن أخذه أن يفعل ذلك، و هو كما ترى. و بذلك تظهر قوة ما عن المدارك: من أن الأصح اختصاص الحكم بالمكلفين.

(١) كما عن المدارك. لما سبق في زكاة المال.

(٢) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. و يشهد له صحيح معاوية المتقدم

«١». و أوضح منه: ما

رواه في الفقيه بطريق صحيح أو موثق عنه: «في المولود يولد

(١) لاحظ المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٥

و لو كان البلوغ أو العقل أو الإسلام مثلاً بعد الغروب لم تجب نعم يستحب إخراجها (١) إذا كان ذلك بعد الغروب إلى ما قبل الزوال من يوم العيد.

ليلة الفطر، و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر، قال (ع): ليس عليهم فطرة. ليس الفطرة إلا على من أدرك الشهر «١».

فان الظاهر منه وجوبها بمجرد حصول الشرائط آنأ ما في الشهر، مستمرة الى أن يهل الهلال و من ذلك يشكل الوجوب إذا لم يحصل الإدراك، و إن كان اجتماعها مقارناً للغروب. و كيف كان فظاهر قوله (ع):

«ليس الفطرة إلا على من أدرك الشهر».

أن وقت وجوبها وقت الإدراك عند الغروب، فاذا تخلفت الشرائط بعد ذلك لم يسقط الوجوب.

(١) كما عن الأكثر. لما

رواه محمد بن مسلم في الفطرة، من قول الباقر (ع): «تصدق عن جميع من تعول - من حر أو عبد، صغير أو كبير - من أدرك منهم

الصلاة» (٢)

، و

المرسل: «من ولد له قبل الزوال يخرج عنه الفطرة، و كذلك من أسلم قبل الزوال» (٣)

المحمولين على الاستحباب، لما سبق.

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٦

[فصل فيمن تجب عنه]

إشارة

فصل فيمن تجب عنه يجب إخراجها- بعد تحقق شرائطها- عن نفسه، و عن كل من يعوله (١)، حين دخول ليلة الفطر. من غير فرق بين واجب النفقة عليه و غيره، و الصغير و الكبير، و الحر فصل فيمن تجب عنه

(١) بلا خلاف و لا إشكال، بل عن غير واحد: الإجماع عليه.

و في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له كثير من النصوص،

كصحيح عمر ابن يزيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه، فيحضر يوم الفطر، يؤدي عنه الفطرة؟ فقال (ع): نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول، من ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، حر أو مملوك» (١)

و ،

مصحيح ابن سنان: «كل من ضمنت إلى عيالك- من حر أو مملوك- فعليك أن تؤدي الفطرة عنه» (٢)

و ،

في صحيح الحلبي: «صدقة الفطرة على كل رأس من أهلك» (٣)

و ،

في خبر حماد ابن عيسى: «يؤدي الرجل زكاة الفطرة عن مكاتبه، و رقيق امرأته، و عبده النصراني و المجوسى، و ما أغلق عليه بابه»، (٤).

و نحوها غيرها.

- (١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٠.
 (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٧

و المملوك، و المسلم و الكافر، و الأرحام و غيرهم، حتى المجبوس عنده و لو على وجه محرم (١). و كذا تجب عن الضيف، بشرط صدق كونه عيالاً له (٢)، و إن نزل عليه في آخر يوم من رمضان، بل و إن لم يأكل عنده شيئاً. لكن بالشرط المذكور، و هو صدق العيلولة عليه عند دخول ليلة الفطر، بأن يكون بانياً على البقاء عنده مدة. و مع عدم الصدق تجب على نفسه، لكن الأحوط أن يخرج

صاحب المنزل عنه أيضاً حيث أن بعض العلماء اكتفى - في الوجوب عليه - مجرد صدق اسم الضيف، و بعضهم: اعتبر كونه عنده تمام الشهر، و بعضهم: العشر الأواخر، و بعضهم: الليلتين الأخيرتين، فمراعاة الاحتياط أولى. و أما الضيف النازل بعد دخول الليلة

(١) كما صرح به غير واحد. لإطلاق النصوص.

(٢) قد اختلفت كلماتهم فيه، فعن الشيخ و السيد: اعتبار الضيافة طول الشهر، و عن المفيد: الاكتفاء بالنصف الأخير، و عن جماعة: الاجتزاء بالعشر الأخيرة، و عن الحلبي: الاجتزاء بالليلتين الأخيرتين، و عن العلامة:

الاجتزاء بالليلة الأخيرة، و عن ابن حمزة: الاجتزاء بمسمى الإفطار في الشهر و عن جماعة - منهم الشهيد الثاني -: الاجتزاء بصدق الضيف في جزء من الزمان قبل الهلال، و عن بعض: اعتبار صدق العيلولة عرفاً. و أكثر الأقوال غير ظاهر الوجه.

نعم كأن مستند الأخير: ما في الصحيح الأول، من قوله (ع):

«نعم الفطرة ..»

بدعوى: ظهوره في تقييد الوجوب عن الضيف بكونه ممن يعوله، كما هي غير بعيدة، بل لا يبعد دخول ذلك في مفهوم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٨

فلا تجب الزكاة عنه، و إن كان مدعواً قبل ذلك.

[مسألة ١: إذا ولد له ولد، أو ملك مملوكاً، أو تزوج بامرأة قبل الغروب]

(مسألة ١): إذا ولد له ولد، أو ملك مملوكاً، أو تزوج بامرأة قبل الغروب

الضيف. و لا ينافيه وضوح عدم صدق العيال عليه، لأن موضوع الحكم أن يكون ممن يعوله و لو في وقت، لا كونه من العيال. و فرق بين العنوانين فإنه يكفي في صدق الأول البناء على الإنفاق عليه و لو مدة يسيرة، و لا يكفي ذلك في الثاني. و من المعلوم: أن مبنى الضيافة الاستمانه و التعيش من المضيف مدة ما و لو كانت قصيرة، فلو كان من نية الضيف الأكل من متاعه - لا من طعام صاحب المنزل - لا يعد ضيفاً. و لعل ذلك موجب لرجوع القولين الأخيرين إلى قول واحد. كما أن منه يظهر لزوم تقييد عبارة المتن بالبقاء عنده مدة كأحد عياله يعيش بنفقته، و لا يكفي نية البقاء عنده محضاً - فضلاً عن النزول عليه قبل الهلال و بقائه إلى أن يهل - إذ لا يصدق عليه حينئذ الضيف و لا - ممن يعول به، و لا - من ضم الى عياله و لا - غير ذلك من العناوين المذكورة في النصوص موضوعاً للفترة.

و إغلاق الباب في المرفوع كناية عن أن يعول به، لا أنه موضوع للحكم إجماعاً.

ثم إن الظاهر أنه يعتبر في العيلولة نحو من التابعية و المتبوعية» بحيث يعد المعال تابعاً للمعيل و من متعلقه في شؤون معاشه، فلا يكفي مجرد إعطاء المال لشخص، أو إباحته له بمقدار نفقته في صدق كونه عيالا للمعطي.

و لعله إلى ذلك أشير في

صحيح ابن الحجاج: «عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله إلا أنه يتكلف له نفقته و كسوته، أ تكون عليه فطرته؟

قال (ع): لا، إنما تكون فطرته على عياله صدقةً دونه. و قال (ع):

العيال: الولد، و المملوك، و الزوجة، و أم الولد» «١».

و منه يظهر الوجه في عدم وجوب الفطرة عن يدعى للعشاء أو الإفطار

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٣٩٩

بامرأه، قبل الغروب من ليلة الفطر - أو مقارناً له - (١)، وجبت الفطرة عنه إذا كان عيالاً له. وكذا غير المذكورين ممن يكون عيالاً، وإن كان بعده لم تجب. نعم يستحب الإخراج عنه (٢) إذا كان ذلك بعده وقبل الزوال من يوم الفطر.

[(مسألة ٢): كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه]

(مسألة ٢): كل من وجبت فطرته على غيره سقطت عن نفسه (٣)، وإن كان غنياً وكانت واجبة عليه لو انفرد، وكذا لو كان عيالا لشخص ثم صار وقت الخطاب عيالا لغيره.

في الوليمة، وإن حضر عند الغروب أو قبله، إذ ليس له نحو من التابعي بخلاف الضيف النازل في ذلك الوقت، فإن له ذلك النحو من التابعي.

و أيضاً الضيف يتعهد به المضيف من جميع جهات المعاش وليس كذلك المدعو فإن الداعي إنما يتعهد بخصوص طعامه و شرابه دون بقية الجهات. وعلى هذا فلا إشكال في أن الدعوة إلى الوليمة لا تستوجب أداء الفطرة. فتأمل جيداً.

(١) قد عرفت الإشكال في الاكتفاء بالمقارنة، فإنه خلاف ظاهر جملة من فقرات صحيح معاوية المتقدم «١» (٢) كما سبق.

(٣) بلا خلاف معتد به أجده، بل في المدارك نسبتته إلى قطع الأصحاب، بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام: أنه إجماع. نعم في البيان: ظاهر ابن إدريس وجوبها على الضيف والمضيف، كذا في الجواهر. وفيه: أنه خلاف ما دل على أن فطرة الضيف على المضيف، فإن ظاهره أنها فطرة واحدة على المضيف، فيخصص به ما دل على وجوب فطرة كل إنسان على نفسه.

(١) لاحظ المسألة: ٢ من فصل شرائط وجوب الفطرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٠

ولا فرق في السقوط عن نفسه (١) بين أن يخرج عنه من وجبت عليه أو تركه عسياناً أو نسياناً، لكن الأحوط الإخراج عن نفسه حينئذ (٢). نعم لو كان المعيل فقيراً و العيال غنياً فالأقوى وجوبها على نفسه (٣)، و لو تكلف المعيل الفقير

(١) كما عن جماعة التصريح به، بل ربما نسب إلى المشهور، كذا في الجواهر. لظهور الأدلة في الوجوب على المعيل لا غير.

(٢) بل ظاهر قوله في الإرشاد: «و تسقط عن الموسرة و الضيف الغنى بالإخراج ..» عدم السقوط بدونها، واحتمله في المسالك. و كان وجهه: إما دعوى أن مفاد الأدلة أن المعيل مكلف بدفع الفطرة الثابتة على المعال عنه، فالتكليف يكون بالإسقاط و إفراغ ذمة العيال. و لكنه خلاف الظاهر. و لا سيما بملاحظة عدم اشتغال الذمة في جملة من أفراد المال كالصبي و العبد و المصرح بهما في النصوص. أو دعوى: أن الجمع بين دليل وجوب الفطرة على المعيل، و دليل وجوب الفطرة على العيال الجامع للشرائط، بضميمة ما يستفاد: من أن لكل إنسان فطرة واحدة، أن يكون الوجوب عليهما من قبيل الوجوب الكفائي، الذي تحقق في محله:

أن الواجب فيه واحد، و الواجب عليه متعدد. إذ لا مانع من اشتغال ذمم متعددة بواجب واحد، لأن الوجود الذمي اعتباري، و لا مانع

من أن يكون للواحد وجودات متعددة اعتبارية. و ارتكاب هذا الحمل أولى من ارتكاب التقييد في دليل الوجوب على العيال. فإذا القول بتوقف السقوط عن العيال على أداء المعيل - كالعكس - في محله. فلاحظ.

(٣) كما عن الحلبي القطع به، و عن المعتمد: أنه قوى. و لعدم المخصص لعموم وجوب الفطرة على كل إنسان. و بذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ و الفخر: من عدم وجوبها على الزوجة الموسرة إذا كان الزوج معسراً، مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠١

بالإخراج على الأقوى (١). و إن كان السقوط حينئذ لا يخلو عن وجه.

[(مسألة ٣): تجب الفطرة عن الزوجة]

(مسألة ٣): تجب الفطرة عن الزوجة سواء كانت دائمة أو متعة - مع العيولة لهما، من غير فرق بين وجوب النفقة عليه أولاً (٢) لنشوز أو نحوه. و كذا المملوك و إن لم تجب نفقته عليه. و أما مع عدم العيولة فالأقوى عدم الوجوب عليه (٣) و إن كانوا من واجبي النفقة عليه. و ان كان الأحوط

لأصالة البراءة. إذ لا مجال للأصل مع عموم الأدلة، المقتصر في تخصيصها على خصوص صورة اجتماع شرائط الوجوب في المعيل، لأنها مورد نصوص التخصيص. اللهم إلا أن يدعى: أنها يستفاد منها عدم الفطرة على المعال كلية. لكنها ممنوعة جداً.

(١) لعدم الدليل على السقوط به، و قاعدة الاشتغال تقتضى عدمه.

لكن عرفت في الحاشية السابقة: أن الأقرب السقوط. كما تعرف منه أيضاً:

أنه لا- تنافى بين الوجوب على العيال و الاستحباب على المعيل. و لا حاجة إلى تكلف ما عن البيان، من أن استحباب إخراج المعيل عن العيال مختص بالعيال الفقير و لا يشمل الغنى. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال. كل ذلك لإطلاق الأدلة. و كذا المملوك.

(٣) أما مع عدم وجوب النفقة في الزوجة فهو المشهور. و عن الحلبي الوجوب، مدعيّاً عليه الإجماع و العموم، من غير تفصيل من أحد من أصحابنا. و فيه: منع الإجماع، بل عن المدارك: «صرح الأكثر بأن فطرة الزوجة إنما تجب إذا كانت واجبة النفقة...». و عن المعتمد: «ما عرفنا أحداً من فقهاء الإسلام - فضلاً عن الإمامية - أوجب الفطرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٢

الإخراج، خصوصاً مع وجوب نفقتهم عليه. و حينئذ فطرة الزوجة على نفسها (١)، إذا كانت غنية، و لم يعلها الزوج

عن الزوجة من حيث هي، بل ليس تجب فطرة إلا عمن تجب مئونه أو تبرع بها عليه..».

نعم قد يوهم ذلك إطلاق بعض النصوص، مثل

موتق إسحاق: «عن الفطرة؟ قال (ع): الواجب عليك أن تعطى عن نفسك و أبيك و أمك و ولدك و امرأتك و خادمك» (١).

لكنه - بقرينه اشتماله على الوالد و الولد - يمتنع الأخذ بإطلاقه، و إلا يلزم أن تكون فطرة كل من الوالد و الولد على الآخر و على نفسه. و أما ما

في صحيح ابن الحجاج المتقدم، من قوله (ع): «العيال الولد و المملوك و الزوجة و أم الولد» (٢)

فأولى أن يكون قاصر الدلالة، فإنه - بقرينه سياقه - في مقام تمييز العيال عن غيرهم مع كون الجميع ممن ينفق عليهم، لا- في مقام

الحكم تعيداً بأن الولد و الزوجة عيال مطلقاً. فلاحظ.

و أما مع وجوب النفقة على الزوجة و المملوك فالمنسوب إلى المشهور وجوب فطرتهما على الزوج و السيد، لأنها تابعة لوجوب الإنفاق. و لإطلاق النصوص. لكن الأول مصادرة، و الثانى غير ظاهر، إذ ليس ما يتوهم منه الإطلاق إلا الخبرين المذكورين، و قد عرفت الاشكال فيهما. مع أنه لو تمَّ إطلاقهما لم يفرق بين الزوجة و المملوك و غيرهما مما ذكر فى الخبرين، فلا يختص الحكم بهما. و لذا كان ظاهر ما عن المبسوط و المعتبر عموم الحكم لمطلق واجب النفقة.

(١) هذا تفریع على ما قواه، لا على ما هو الأحوط.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٢) لاحظ المسألة: ١ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٣

و لا غير الزوج أيضاً. و أما إن عالها- أو عال المملوك غير الزوج و المولى- فالفطرة عليه (١) مع غناه.

[مسألة (٤): لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما]

(مسألة ٤): لو أنفق الولي على الصغير أو المجنون من مالهما سقطت الفطرة عنه و عنهما (٢).

[مسألة (٥): يجوز التوكيل فى دفع الزكاة إلى الفقير من مال الموكل]

(مسألة ٥): يجوز التوكيل فى دفع الزكاة إلى الفقير من مال الموكل (٣)، و يتولى الوكيل النية. و الأحوط نية الموكل أيضاً، على حسب ما مر فى زكاة المال. و يجوز توكيله فى الإيصال، و يكون المتولى حينئذ هو نفسه. و يجوز الاذن فى الدفع عنه أيضاً- لا بعنوان الوكالة- و حكمه حكمها، بل يجوز توكيله أو إذنه فى الدفع من ماله، بقصد الرجوع عليه بالمثل أو القيمة. كما يجوز التبرع به من ماله بإذنه أو لا بإذنه، و إن كان الأحوط عدم الاكتفاء فى هذا و سابقه.

[مسألة (٦): من وجب عليه فطرة غيره لا يجزيه إخراج ذلك الغير عن نفسه]

(مسألة ٦): من وجب عليه فطرة غيره لا- يجزيه إخراج ذلك الغير عن نفسه (٤)، سواء كان غنياً، أو فقيراً و تكلف بالإخراج. بل لا تكون حينئذ فطرة، حيث أنه غير مكلف بها. نعم لو قصد التبرع بها عنها أجزاء على الأقوى

(١) بلا إشكال. لإطلاق ما دل على وجوب الفطرة عمن يعول به.

كما لا إشكال عندنا فى سقوطها عن الزوج و السيد، كما فى الجواهر.

(٢) أما الأول فلعدم كونهما عيالا له. و أما الثانى فلما سبق: من عدم وجوب الفطرة عليهما.

(٣) تقدم الكلام فى هذه المسألة فى زكاة المال فراجع.

(٤) قد عرفت تقريب الاجزاء فى المسألة الثانية. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٤
و إن كان الأحوط العدم.

[(مسألة ٧): تحريم فطرة غير الهاشمي على الهاشمي]

(مسألة ٧): تحريم فطرة غير الهاشمي على الهاشمي (١) كما في زكاة المال، و تحل فطرة الهاشمي على الصنفين. و المدار على المعيل لا العيال (٢)، فلو كان العيال هاشمياً دون المعيل لم يجز دفع فطرته الى الهاشمي، و في العكس يجوز.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٤٠٤

(١) العمدة فيه: الإجماع. و الا- فيمكن المناقشة في إطلاق الزكاة، أو الزكاة المفروضة، أو الصدقة الواجبة على الناس بنحو يشمل الفطرة.

و لا سيما بملاحظة ما في خبر الشحام، من تفسير الممنوع إعطاؤها لبني هاشم بالزكاة المفروضة المطهرة للمال.
(٢) لأنه الذي وجبت عليه و اشتغلت بها ذمته على ما عرفت، فان كان هاشمياً كانت صدقة هاشمي فتحل للهاشمي، و إن كان عياله غير هاشمي و ان لم يكن هاشمياً كانت صدقة غير هاشمي، فلا تحل للهاشمي و إن كان عياله هاشمياً. و كونها صدقة عن العيال لا يجعل المدار على العيال، لأن المراد بصدقة الهاشمي أو غير الهاشمي الصدقة التي تجب على الهاشمي، و تشتغل بها ذمته أو غير الهاشمي، لا- من وجبت عنه، فان عيال الإنسان كماله، تجب على الإنسان الصدقة عنه كما تجب عليه الصدقة عن ماله. و المدار في المنع و الجواز المخاطب، لا- من تكون عنه. و من ذلك يظهر لك ضعف ما في الحدائق: من أن الاعتبار بالمعال، لأنه هو الذي تضاف إليه الزكاة، فيقال:

فطرة فلان، فان هذه الإضافة- نظير إضافة الزكاة إلى المال أو التجارة أو نحوهما- ليست موضوعاً للحكم جوازاً و منعاً.
هذا كله على المشهور من اختصاص الوجوب بالمعيل. أما بناء على ما قربناه من الوجوب عليهما على نحو الوجوب الكفائي، فإذا كان أحدهما هاشمياً دون الآخر يصدق أنها فطرة الهاشمي، كما يصدق أنها فطرة غير
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٥

[(مسألة ٨): لا فرق في العيال بين أن يكون حاضراً عنده- و في منزله أو منزل آخر- أو غائباً عنه]

(مسألة ٨): لا فرق في العيال بين أن يكون حاضراً عنده- و في منزله أو منزل آخر- أو غائباً عنه (١)، فلو كان له مملوك في بلد آخر، لكنه ينفق على نفسه من مال المولى يجب عليه زكاته. و كذا لو كانت له زوجة أو ولد كذلك.

كما أنه إذا سافر عن عياله، و ترك عندهم ما ينفقون به على أنفسهم يجب عليه زكاتهم. نعم لو كان الغائب في نفقة غيره لم يكن عليه، سواء كان الغير موسراً و مؤدياً أولاً. و إن كان الأحوط- في الزوجة و المملوك- إخراجها عنهما، مع فقر العائل، أو عدم أدائه. و كذا لا- تجب عليه إذا لم يكونوا في عياله و لا- في عيال غيره، و لكن الأحوط- في المملوك و الزوجة ما ذكرنا، من الإخراج عنهما

حينئذ أيضاً.

[(مسألة ٩): الغائب عن عياله الذين في نفقته يجوز أن يخرج عنهم]

(مسألة ٩): الغائب عن عياله الذين في نفقته يجوز أن يخرج عنهم، بل يجب. إلا إذا وكلهم أن يخرجوا من

الهاشمي، فلا مجال للرجوع إلى الدليلين معاً، فيكون المرجح إطلاقاً الجواز. اللهم إلا أن يقال: التعليل: بأن الزكاة أوساخ أيدي الناس، يناسب كون المدار على المعال به لأنها فداء عنه، لا عن المعيل. (١) لما عرفت، من إطلاق النصوص الدالة على وجوبها على المعيل. و حكم بقاء المسألة يظهر مما عرفت، من أن المدار العيول، من دون فرق بين حضور المعيل أو المعال و عدمه. و في صحيح جميل: «لا بأس أن يعطى الرجل عن عياله و هم غيب عنه، و يأمرهم فيعطون عنه و هو غائب عنهم» (١). و من ذلك تعرف وضوح الحكم في المسألة التاسعة.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١. مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٦. ماله الذي تركه عندهم (١)، أو آذن لهم في التبرع عنه.

[(مسألة ١٠): المملوك المشترك بين مالكين زكاته عليهما بالنسبة]

(مسألة ١٠): المملوك المشترك بين مالكين زكاته عليهما بالنسبة إذا كان في عياله معاً (٢)، و كانا موسرين،

(١) مجرد التوكيل غير كاف في سقوط الوجوب. نعم إذا وثق بأنهم يؤدون كفى ذلك. (٢) كما عن الأ-كثر. و استدلل له - مضافاً إلى إطلاق ما دل على أن فطرة العيال على من يعول به، الشامل لصورة وحدة العائل و تعدده -:

بمكاتبة محمد بن القاسم بن الفضيل إلى أبي الحسن الرضا (ع): «يسأله عن المملوك يموت عنه مولاه و هو عنه غائب في بلدة أخرى، و في يده مال لمولاه، و يحضر الفطر، أ يزكى عن نفسه من مال مولاه و قد صار لليتامى؟ قال (ع): نعم» (١).

و فيه: أن المكاتب غير معمول بها عندهم على ظاهرها. و حملها على صورة موت المولى بعد الهلال - كما في الوسائل - موجب لخروجها عن صلاحية الدليلية في المقام. فالعمدة: الإطلاق.

إلا أن يقال: لو تمّ الإطلاق تعين الخروج عنه

بخبر زرارة عن أبي عبد الله (ع): «قلت: عبد بين قوم، عليهم فيه زكاة الفطرة؟ قال (ع):

إذا كان لكل إنسان رأس فعليه أن يؤدي فطرته، و إذا كان عدة العبيد و عدة الموالى سواء، و كانوا جميعاً فيهم سواء أدوا زكاتهم، لكل واحد منهم على قدر حصته. و إن كان لكل إنسان منهم أقل من رأس فلا شيء عليهم» (٢).

و عمل به الصدوق، و تبعه في ظاهر الوسائل. و فيه:
أنه ضعيف السند، غير مجبور بعمل. و اعتماد الصدوق عليه لا يعارض إعراض الأصحاب عنه.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٧

و مع إعسار أحدهما تسقط و تبقى حصّة الآخر (١)، و مع إعسارهما تسقط عنهما. و إن كان في عيال أحدهما وجبت عليه مع يساره، و تسقط عنه و عن الآخر مع إعساره (٢)، و إن كان الآخر موسراً. لكن الأحوط إخراج حصته. و إن لم يكن في عيال واحد منهما سقطت عنهما أيضاً، و لكن الأحوط الإخراج مع اليسار، كما عرفت مراراً. و لا فرق - في كونهما عليهما مع العيلولة لهما - بين صورة المهاياة و غيرها، و إن كان حصول وقت الوجوب في نوبته أحدهما (٣)، فإن المناط

(١) يجرى فيه الاشكال - المتقدم في العبد الذي تحرر منه شيء - من عدم ظهور الأدلة في ثبوت الحكم للعيلولة بلحاظ البعض.

(٢) أما عنه فلاعسار. و أما عن الآخر فلعدم كونه ممن يعول به على ما عرفت من اختصاص الوجوب بالعيلولة، و لا يكفي مجرد الملكية أو وجوب النفقة. و من ذلك تعرف الوجه فيما بعده.

(٣) كما نص عليه في الجواهر: «لعدم صدق إطلاق: أنه من عياله، و إن صدق عليه: أنه منهم مقيداً بذلك الوقت. و المدار على الأول لا مطلق العيال و لو بالتقييد..» و فيه: أن الظاهر من النصوص الاكتفاء بالعيلولة وقت الهلال، و لا حاجة إلى صدقها مطلقاً. و لا سيما بالإضافة إلى الأفراد التي يغلب عليها تناوب الأحوال، مثل العبد الذي يكون في أيدي التجار للتجار به. و يشير إلى ذلك الصحيح الوارد في الضيف

«١». و أما ما في المتن: من أن المناط العيلولة المشتركة بينهما في الفرض، ففيه: أنه مع المهاياة لا اشتراك فيها، بل هي نظير القسمة التي مرجعها

(١) تقدم ذلك في أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٨

العيلولة المشتركة بينهما بالفرض - و لا يعتبر اتفاق جنس المخرج من الشريكين (١)، فألأحدهما إخراج نصف صاع من شعير و الآخر من حنطة. لكن الأولى - بل الأحوط - الاتفاق.

[(مسألة ١١): إذا كان شخص في عيال اثنين]

(مسألة ١١): إذا كان شخص في عيال اثنين بأن عالاه معاً - فالحال كما مر في المملوك بين شريكين (٢)، إلا في مسألة الاحتياط المذكور فيه (٣). نعم الاحتياط بالاتفاق في جنس المخرج جاز هنا أيضاً (٤). و ربما يقال بالسقوط عنهما (٥). و قد يقال بالوجوب عليهما كفاية (٦). و الأظهر ما ذكرنا.

إلى تمييز الحقوق المشتركة و تعيينها في المعين. إلا - أن يكون المراد المهاياة في المنافع مع الاشتراك في العيلولة. لكنه خلاف

الظاهر.

- (١) كما في الجواهر، حاكياً التصريح به عن بعض. لإطلاق الأدلة لكنها إنما يتم لو جاز التلفيق مع اتحاد المعيل، أما مع عدمه فلا فرق بينه وبين المقام، لأن الاتفاق على هذا يكون شرطاً في الفطرة مطلقاً فلاحظ. و سيأتي الكلام في جواز التلفيق.
- (٢) لأجل أن العمدة- فيما سبق في المملوك- هو الإطلاق لم يفرق فيه بين المملوك المشترك العيلولة وغيره.
- (٣) لاختصاصه بصورة عدم عيلولة الموسر- أحدهما كان أو كلاهما- و هو خلاف فرض العيلولة منهما معاً في هذه المسألة.
- (٤) قد عرفت أنه الأقوى.
- (٥) قد عرفت وجهه.
- (٦) بدعوى: كون المعيل ملحوظاً بنحو الطبيعة السارية، فيكون مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٠٩

[مسألة ١٢): لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على أبيه]

(مسألة ١٢): لا إشكال في وجوب فطرة الرضيع على أبيه (١) إن كان هو المنفق على مرضعته، سواء كانت أمأ له أو أجنبية، و إن كان المنفق غيره فعليه (٢). و إن كانت النفقة من ماله فلا تجب على أحد (٣).

كل واحد موضوعاً للحكم، و لأجل أن الفطرة واحدة لا تقبل التعدد يكون الوجوب الوضعي كفاً، كما في الأيدي المتعاقبة على مال الغير، فان كل واحد من ذوى اليد ضامن لذلك المال، و بأداء واحد تفرغ ذمة الجميع عنه، و إن جاز الرجوع من السابق على اللاحق بمناط آخر. لكن الظاهر كونه ملحوظاً بنحو صرف الوجود، كما هو مقتضى إطلاقه، فينطبق على الفردين كما ينطبق على الفرد الواحد. و مقتضاه التوزيع، فيكون هنا اشتغال واحد لمجموع الذمم الذى لا يعقل فيه الا التوزيع، كما لو أتلّف جماعة مال الغير.

(١) لا إشكال في وجوب الفطرة عن الرضيع، و ادعى عليه الإجماع.

و يقتضيه- مضافاً إلى العمومات- رواية إبراهيم بن محمد الهمداني، المصرح فيها بالفطيم و الرضيع، و أن فطرتها على من يعول بهما «١». و لا- ينبغى التأمّل فى كونه عيالا- للأب إذا كان الإرضاع بالأجرة. أما لو أرضعته أمه أو غيرها مجاناً، فكونه عيالا عرفاً على من يعول بأمه أباً كان أم غيره- كما هو ظاهر المتن- للتبعية لا يخلو من إشكال، و ان كان هو الأقرب.

و لا سيما مع ملاحظة الأب إرضاع الطفل سبباً للعيلولة بها.

(٢) قد عرفت أنه إذا كانت الأم مستأجرة للأب على الإرضاع فهو عيال لأبيه لا لمن عال بأمه.

(٣) لصغره المانع من وجوبها عليه. و لعدم عيلولة أحد به كى تجب على غيره.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٠

و أما الجنين فلا فطرة له (١)، إلا إذا تولد قبل الغروب.

نعم يستحب إخراجها عنه إذا تولد بعده الى ما قبل الزوال، كما مر.

[مسألة ١٣): الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال]

(مسألة ١٣): الظاهر عدم اشتراط كون الإنفاق من المال الحلال (٢)، فلو أنفق على عياله من المال الحرام - من غضب أو نحوه - وجب عليه زكاتهم.

[مسألة ١٤): الظاهر عدم اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته بعد صدق العيلولة]

(مسألة ١٤): الظاهر عدم اشتراط صرف عين ما أنفقه أو قيمته (٣) بعد صدق العيلولة، فلو أعطى زوجته نفقتها و صرفت غيرها في مصارفها وجب عليه زكاتهما، وكذا في غيرها.

[مسألة ١٥): لو ملك شخصاً مالا - هبةً. أو صلحاً أو هديئاً - وهو أنفقه على نفسه]

(مسألة ١٥): لو ملك شخصاً مالا - هبةً. أو صلحاً أو هديئاً - وهو أنفقه على نفسه لا يجب عليه زكاته، لأنه لا يصير عيالا له بمجرد ذلك (٤). نعم لو كان من عياله عرفاً و هبه - مثلا - لينفقه على نفسه، فالظاهر الوجوب.

[مسألة ١٦): لو استأجر شخصاً، و اشترط في ضمن العقد أن يكون نفقته عليه]

(مسألة ١٦): لو استأجر شخصاً، و اشترط في ضمن العقد أن يكون نفقته عليه،

(١) إجماعاً. لعدم دخوله في موضوعها المستفاد من النصوص. بل هو ظاهر نصوص اعتبار العيلولة، و صريح النصوص النافية لها عن ولد ليلة الفطر.

(٢) لصدق العيلولة بالإنفاق من الحرام.

(٣) لإطلاق وجوب أداء الفطرة عن يعول به.

(٤) لما أشرنا إليه سابقاً، من اعتبار نحو من التابعية و المتبوعية في صدق العيلولة، الغير الحاصل بمجرد الهبة و الهدية و نحوهما من أسباب التمليك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١١

لا- يبعد وجوب إخراج فطرته (١). نعم لو اشترط عليه مقدار نفقته، فيعطيه دراهم مثلا- ينفق بها على نفسه لم تجب عليه. و المناط الصدق العرفي في عده من عياله و عدمه.

[مسألة ١٧): إذا نزل عليه نازل قهراً عليه و من غير رضاه]

(مسألة ١٧): إذا نزل عليه نازل قهراً عليه و من غير رضاه، و صار ضيفاً عنده مدء، هل تجب عليه فطرته أم لا؟ إشكال. و كذا لو عال شخصاً بالإكراه و الجبر من غيره (٢). نعم في مثل العامل الذي يرسله الظالم لأخذ مال منه، فينزل عنده مدء ظلماً و هو مجبور في طعامه و شرابه، فالظاهر عدم الوجوب، لعدم صدق العيال (٣)، و لا الضيف عليه.

[مسألة ١٨): إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر]

(مسألة ١٨): إذا مات قبل الغروب من ليلة الفطر لم يجب في تركته شيء، وإن مات بعده وجب الإخراج من تركته عنه وعن عياله. وإن كان عليه دين وضاقت التركة

- (١) كما اختاره شيخنا الأعظم (ره) في رسالته، حاكياً له عن غير واحد من معاصريه. لصدق كونه عيالا، أو منضمًا إلى العيال. خلافاً للفاضلين و شيخنا في المسالك، فجعلوه من قبيل الأجرة. وفيه: أن كونه كذلك لا يمنع من صدق موضوع الوجوب.
- (٢) كأن منشأه: انصراف الإطلاق إلى صورة الرضا والاختيار.
- لكن الإطلاق محكم. اللهم إلا أن يقال: مقتضى حديث: «رفع الإكراه»
- «١» عدم سببية العيلولة عن إكراه للوجوب، كما في أمثاله من الموارد.
- (٣) كأنه لعدم تحقق التابعية فيه. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٢

قسمت عليهما بالنسبة (١).

[مسألة ١٩): المطلقة رجعيًا فطرتها على زوجها]

(مسألة ١٩): المطلقة رجعيًا فطرتها على زوجها (٢) دون البائن، إلا إذا كانت حاملا ينفق عليها.

[مسألة ٢٠): إذا كان غائباً عن عياله، أو كانوا غائبين عنه]

(مسألة ٢٠): إذا كان غائباً عن عياله، أو كانوا غائبين عنه، وشك في حياتهم فالظاهر وجوب فطرتهم، مع إحراز العيلولة على فرض الحياة (٣).

(١) لأنها- كسائر الديون- تتعلق بالتركة على نحو واحد.

(٢) لوجوب نفقتها كالزوجة، لما ورد: من أن المطلقة رجعيًا زوجة. وعليه يختص الحكم بصورة العيلولة بها، كما في الزوجة. وكذا الحال في البائن الحامل، فإنها وإن وجبت نفقتها على الزوج، لكن عرفت أن المدار على العيلولة لا- وجوب النفقة. ومنه يظهر الإشكال في إطلاق كلامهم:

أن فطرتها على المطلق، وكذا في بناء العلامة (ره) ذلك على كون النفقة للحامل. وأما لو كانت للحمل فلا تجب فطرتها عليه، فإن ذلك خلاف ما عرفت من أن المدار في الوجوب على العيلولة.

(٣) لما عرفت أن المدار على العيلولة، تعين- عند الشك فيها، أو في حياة المعال- الرجوع إلى الأصول. واستصحاب الحياة أو العيلولة أو هما مقدم على أصالة براءة الذمة من وجوب الفطرة، لأنه أصل موضوعي حاكم على الأصل الحكمي. لكن لما كانت

العيولة خارجاً مشروطة بالحياة فلو شك في الحياة لم يجد استصحابها في إثبات العيولة. إلا بناء على الأصل المثبت. نعم لا مانع من استصحاب الحياة مع العيولة، فيقال: كان الحي - بوصف كونه عيالا - موجوداً، وهو على ما كان. وعليه ولو شك في العيولة على تقدير الحياة كان الحال كذلك، فيجوز استصحاب الحي العيال مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٣

[فصل في جنسها و قدرها]

إشارة

فصل في جنسها و قدرها و الضابط في الجنس: القوت الغالب لغالب الناس (١)

أيضاً. و ما يظهر من المتن، من اختصاص وجوب الفطرة بصورة إحراز العيولة على تقدير الحياة، فلا يجب لو شك فيها على تقدير الحياة، غير ظاهر. و نظير المقام: ما لو شك في حياة المجتهد مع إحراز عدالته على تقدير الحياة، أو مع الشك فيها. فتأمل جيداً. فصل في جنسها و قدرها

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في تعيين الجنس اختلافاً كثيراً، فعن الصدوقين و العماني: الاقتصار على الأربعة الأولى، و عن الإسكافي و الحلبي و الحلبي: إضافة الذرة إليها، و في المدارك: إضافة الأقط و في الذخيرة: إضافة الأرز و الأقط، و عن المبسوط و الخلاف و غيرهما:

إضافة الأرز و الأقط و اللبن، بل عنه: دعوى الإجماع و نفى الخلاف في إجزائها. و عن كثير: أنه القوت الغالب. قال في المعتمد: «و الضابط:

إخراج ما كان قوتاً غالباً، كالحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و الأرز و الأقط، و اللبن. و هو مذهب علمائنا ..». و قال في المنتهى: «الجنس ما كان قوتاً غالباً، كالحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و الأقط، و اللبن. ذهب إليه علماءنا أجمع ..». و كأن منشأ ذلك: اختلاف النصوص، إذ هي ما بين مقتصر على الحنطة و الشعير، و مضيف إليهما الأقط، و مضيف إليهما التمر، و مضيف

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٤

.....

إليهما التمر و الزبيب، و مضيف إلى الأول التمر، و مضيف إليه التمر و الزبيب، و مضيف إلى الثاني التمر و الزبيب، و مضيف إليه التمر و الزبيب و الذرة، و مضيف إليه التمر و الزبيب و الأقط، و غير ذلك. و المستفاد منها: الاجتزاء بالأربعة الأولى - التي تضمنتها أكثر النصوص - و بالأرز لأهل طبرستان، كما في مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني

«١»، و بالأقط مطلقاً، كما في صحيح عبد الله بن المغيرة

«٢»، أو لأهل الإبل و البقر و الغنم، كما في صحيح معاوية بن عمار

«٣»، و قريب منه ما في مكاتبة الهمداني

«٤» و باللبن، كما في مصحح زرارة و ابن مسكان

الآتى، و بالذرة مطلقاً، كما فى صحيح أبى عبد الرحمن الحذاء

«٥» و كذا خبر ابن مسلم، مع إضافة السلت و السويق

«٦» أو إذا لم يجد الحنطة و الشعير - كما فى صحيح ابن مسلم و غيره - بإضافة السلت و القمح و العلس

«٧». و هناك نصوص أخرى تضمنت القوت الغالب،

كمصحح زرارة و ابن مسكان عن أبى عبد الله (ع): «الفطرة على كل قوم مما يغذون عيالهم من لبن، أو زبيب، أو غيره» «٨»

و ،

مرسل يونس عن أبى عبد الله (ع): «الفطرة على كل من اقتات قوتاً فعليه أن يؤدى من ذلك القوت «٩»

و ،

مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني عن أبى الحسن العسكري: «إن الفطرة صاع من قوت بلدك، على أهل مكة و اليمن و الطائف و أطراف الشام و اليمامة

(١) المراد هى المكاتب الآتية فى التعليقة قريباً.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٤) المراد هى المكاتب الآتية فى التعليقة قريباً.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٧.

(٧) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٣.

(٨) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٩) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٥

.....

و البحرين و العراقين و فارس و الأهواز و كرمان تمر، و على أهل أوساط الشام زبيب، و على أهل الجزيرة و الموصل و الجبال كلها بر أو شعير، و على أهل طبرستان الأرز، و على أهل خراسان البر، إلا أهل مرو و الرى فعليهم الزبيب، و على أهل مصر البر. و من سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم، و من سكن البوادي من الأعراب فعليهم الأقط» «١».

ثم إن الظاهر من صدر مصحح زرارة و ابن مسكان المتقدم

: اعتبار كونه قوتاً غالباً فى ذلك القطر، لكن - بقرينه قوله (ع):

«من لبن أو زبيب ..»

- يكون ظاهراً فيما يكون قوتاً فى الجملة غالباً - لكثرة وجوده و استعماله - و إن لم يقتصر عليه فى القوت، إذ ليس اللبن و الزبيب مما يقتصر عليه فى القوت إلا - نادراً لبعض الناس، و إن كان هو قوتاً يكثر استعماله، و عليه يحمل المرسل. و أما مكاتب إبراهيم فظاهر التفصيل فيها عدم اشتراك الأقطار المذكورة فيها فى الأجناس الخمسة، و اختصاص كل منها بجملة من الأقطار، بحيث لا يجوز لهم دفع غيره. و ذلك مما لا يظن الالتزام به. بل تعين التمر لما ذكر من الأقطار الأول خلاف الضرورة.

و حملة على الرخصة بعيد جداً. و حملة على الاستحباب لا يظن القول به، و إن كان أقرب.

ثم إن ظاهر مكاتبة الهمداني

الاعتبار في كون الشيء قوتاً بالبلد. و لا يبعد كونه المراد من المصحح و المرسل، فالاعتبار يكون به لا بقوت المكلف نفسه.

هذا و بين هذه النصوص و النصوص السابقة عموم من وجه، إذ ليس كل من الأجناس المذكورة في النصوص السابقة قوتاً غالباً بالمعنى المتقدم كما أن القوت الغالب - بذلك المعنى - قد لا يكون من الأجناس المذكورة كالتين، و الباقلاء، و الحمص و غيرها. و حينئذ يدور الأمر في الجمع بينها:

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٦

و هو: الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب، و الأرز، و الأقط، و اللبن، و الذرة، و غيرها. و الأحوط الاقتصار على الأربعة الأولى (١)، و إن كان الأقوى ما ذكرناه. بل يكفى الدقيق، و الخبز، و الماش، و العدس (٢). و الأفضل إخراج التمر (١)،

بين الأخذ بإطلاق كل منهما، و بين تقييد الأول بالأخيرة، و بين العكس و بين تقييد كل منهما بالآخر. و الأقرب الثاني، بقريته ذكر اللبن في المصحح و عدم ذكره في تلك النصوص، الموجب لعدم كونها في مقام الحصر، و بقريته ذكر الزبيب فيه أيضاً بما أنه القوت الغالب، المشعر بأن ذكره في غيره من النصوص بما أنه كذلك، لا بما هو، فيكون المدار في الحكم على العنوان المذكور. و المتحصل: أن كل ما كان قوتاً - في الجملة - غالباً شائعاً جاز إخراجها، و إن لم يكن من الأجناس المذكورة، و ما لم يكن لا يجوز و إن كان منها. و الجمع الأخير أحوط.

(١) للقول بالاختصاص بها. لكن الأحوط على ما ذكرنا اعتبار كونها قوتاً بالمعنى المتقدم.

(٢) للعمومات في الجميع. و أما ما

في مصحح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله (ع) تعطى الفطرة دقيقاً مكان الحنطة؟ قال (ع):

لا بأس، يكون أجره طحنه بقدر ما بين الحنطة و الدقيق» (١)

فظاهره كون الدقيق قيمة لا أصلاً، و إلا لم يجز دفع ما ينقص وزناً عن الصاع، إجماعاً.

(٣) كما عن الأكثر. للنصوص المتضمنة لذلك،

كخبر ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «عن صدقة الفطرة. فقال (ع): التمر أحب

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٧

ثمّ الزبيب (١)، ثمّ القوت الغالب (٢). هذا إذا لم يكن هناك

إلى، فإن لك بكل ثمرة نخلة في الجنة» (١).

و

في خبر ابن المبارك عن أبي إبراهيم - في حديث الفطرة - قال (ع): «صدقة التمر أحب إلى، لأن أبي كان يتصدق بالتمر. ثمّ قال: و لا

بأس أن يجعلها فضة، و التمر أحب إلى» (٢).

و

في خبر الشحام: «قال أبو عبد الله (ع): لأن أعطى صاعاً من تمر أحب إلى من أن أعطى صاعاً من ذهب في الفطرة» (٣).

و

في صحيح هشام عن الصادق (ع): «التمر في الفطرة أفضل من غيره لأنه أسرع منفعة. وذلك إنه إذا وقع في يد صاحبه أكل منه» (٤). ونحوها غيرها.

(١) كما عن الأكثر. للتعليل في صحيح هشام

. وهو وإن كان يقتضى المساواة بينه وبين التمر في الفضل - كما عن ابن حمزة - إلا - أن اختصاص التمر ببعض النصوص الأخرى - الدالة على خصوصية فيه، حتى بالإضافة إلى الزبيب - يوجب كونه أفضل من جهة أخرى. نعم مقتضى التعليل مساواة مثل التين للزبيب في الفضل.

(٢) لنفسه، كما عن الأكثر. واستدل له: بأخبار القوت المتقدمة.

لكن عرفت المراد منها، وأنها محمولة على ظاهرها من الوجوب. مع أن الالتزام باستحباب إخراج قوت نفسه مطلقاً ولو كان من أردأ الأجناس بعيد. ولو أريد القوت الغالب في البلد، فقد عرفت أنه واجب، لا أنه أفضل، فضلاً عن كونه متأخراً في الفضل عن التمر و الزبيب.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٨

مرجح، من كون غيرها أصلح بحال الفقير و أنفع له (١).

لكن الأولى والأحوط حينئذ دفعها بعنوان القيمة (٢).

[مسألة ١: يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحاً]

(مسألة ١): يشترط في الجنس المخرج كونه صحيحاً (٣) فلا يجزى المعيب. و يعتبر خلوصه، فلا يكفي الممتزج بغيره (٤) من جنس آخر أو تراب أو نحوه. إلا إذا كان الخالص منه بمقدار الصاع، أو كان قليلاً يتسامح به.

[مسألة ٢: الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات]

(مسألة ٢): الأقوى الاجتزاء بقيمة أحد المذكورات (٥)

(١) كما يشير إليه صحيح هشام المتقدم

و

مصصح إسحاق بن عمار الصيرفي: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك، ما تقول في الفطرة يجوز أن أؤديها فضة بقيمة هذه الأشياء التي سميتها؟ قال (ع): نعم، إن ذلك أنفع له يشتري ما يريد» (١).

و كأنه إلى هذه النصوص نظر سلا- فيما حكى عنه- حيث جعل العبرة في الندب بعلو القيمة، وإلا فلم يعرف له شاهد.

(٢) لاحتمال أن فيه الجمع بين الوجهين الذاتي والعرضي. لكن قد يظهر من خبر الشحام- المتقدم في أولوية التمر- ترجح الجهة الذاتية على العرضية، وأن الفضيلة مختصة بالعين ولا تشمل القيمة. فتأمل.

(٣) كما عن الدروس، واستظهره في الجواهر. للانسباق. وفيه تأمل الظاهر.

(٤) لفقد الاسم، المتوقف عليه الامتثال.

(٥) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه فوق الاستفاضة كالنصوص، كذا في الجواهر. ويشهد له خبر ابن المبارك

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤١٩

من الدراهم والدنانير، أو غيرهما من الأجناس الأخر (١).

وعلى هذا فيجزى المعيب والممزوج ونحوهما بعنوان القيمة، وكذا كل جنس شك في كفايته فإنه يجزى بعنوان القيمة.

[مسألة ٣: لا يجزى نصف الصاع مثلاً من الحنطة الأعلى]

(مسألة ٣): لا يجزى نصف الصاع مثلاً من الحنطة الأعلى، وإن كان يسوى صاعاً من الأدون أو الشعير، مثلاً، إلا إذا كان بعنوان القيمة (٢).

و مصصح إسحاق

المتقدمان «١». و

في موثق الثاني: «لا بأس بالقيمة في الفطرة» (٢).

ونحوها غيرها.

(١) لإطلاق الموثق ونحوه. اللهم إلا أن يدعى انصرافه إلى الدراهم أو الدنانير. ودعوى: أن الظاهر منه أنه لا بأس بإخراج الشيء بقيمة الأصول، فيكون ظاهراً في غير الدراهم والدنانير، لا أنه لا بأس بإخراج نفس القيمة، غير الظاهرة، وإن ادعاها شيخنا الأعظم (ره).

فالعمد- في عموم الحكم لغير الدراهم والدنانير- ما دل على جواز إعطاء القيمة من غير النقدين في زكاة المال، بناء على عدم الفرق بينها وبين المقام.

أو استفاد من التعليل في بعض النصوص: بأنه أنفع: فتأمل.

(٢) كما عن المختلف. للإطلاق المتقدم. لكن في الجواهر. «الأصح عدم الاجزاء، وفاقاً لبيان والمدارك، لظهور كون قيمة الأصول من غيرها.

وليس في الأدلة التخيير بين الصاع من كل نوع وقيمه حتى يدعى ظهوره في تناول القيمة للنوع الآخر، وإنما الموجود فيها ما

عرفت، مما هو ظاهر فيما ذكرنا ..». و هو فى محله، لو لا ما استفاد من مصحح عمر بن يزيد المتقدم فى

(١) تقدم ذكرهما قريباً فى أول الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٠

[مسألة (٤): لا يجزى الصاع الملقق من جنسين]

(مسألة ٤): لا يجزى الصاع الملقق من جنسين (١) بأن يخرج نصف صاع من الحنطة و نصفاً من الشعير مثلاً- إلا بعنوان القيمة.

الدقيق

«١»، فان مقتضى التعليل فيه التعدى عن مورده إلى غيره مما يكون صاعاً كيلا لا وزناً، مع وجود صفة فيه يتدارك بها النقص، و حينئذ لا تنافى الأخبار الدالة على عدم جواز نصف صاع حنطة، المساوى قيمة لصاع الشعير. و إن كان الإنصاف: أن حمل المصحح على القيمة بعيد جداً، فاما أن يطرح، أو يعمل به فى مورده. فلاحظ.

(١) كما فى الجواهر. لخروجه عن كل من الأصول. و دعوى: أن الأصل هو الجامع بين الأجناس المذكورة، و هو كما ينطبق على غير الملقق، ينطبق على الملقق، غير ظاهرة، فإن الإطلاق المذكور مقيد بما دل على أنها صاع من حنطة أو صاع من شعير و غير ذلك، فلا مجال للأخذ بإطلاقه كى يجتزأ بالملفق. و لذلك يظهر الاشكال فيما عن المختلف: من أن جوازه أقرب.

و قد عرفت فى المسألة العاشرة من الفصل السابق: عدم الفرق بين المقام و بين فطرة العبد المشترك، و أنه لا يجوز التلقيق هناك، إذ ليس هناك دليل بالخصوص يتضمن أن على كل من المالكين نصف صاع مثلاً، كى يتمسك بإطلاقه على جواز التلقيق، و إنما هو الدليل فى المقام، بناء على شموله للمالك الواحد و المتعدد. فاذا كان الواحد لا يجوز له التلقيق، لا يجوز للمتعدد لاتحاد المراد فى المقامين. و أما خبر زرارة- الوارد فى العبيد المشتركين المتقدم فى تلك المسألة

«٢»- فلو أمكن العمل به، لا إطلاق له يتعرض لهذه الجهة، فاللازم جعل المسألتين من باب واحد.

(١) تقدم ذكره قريباً فى أول الفصل.

(٢) لاحظ المسألة: ١٠ من فصل من تجب عليه الفطرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢١

[مسألة (٥): المدار قيمة وقت]

(مسألة ٥): المدار قيمة (١) وقت

هذا و لكن تقييد المطلق بالمقيد المذكور غير ظاهر، لما عرفت من أن الجمع بين أخبار القوت و أخبار التنصيص على الحنطة و

الشعير، بحمل الثانية على أنها من باب أظهر الأفراد. ولذا بنى على الاجتزاء بالقوت مطلقاً وإن لم يذكر بخصوصه فى النصوص، كالماش و العدس و غيرهما.

و حينئذ لا مانع من الأخذ بالمطلقات.

ثم لو بنى على عدم الاجتزاء بالملفق أصلاً، فهل يجزى قيمة - كما عن المحقق و الكيدري - أولاً؟ وجهان، مبيان على وجود الإطلاق الشامل و عدمه، كما تقدم.

(١) المشهور: أنه لا تقدير شرعى للقيمة. و حكى فى الشرائع عن قوم:

تقديره بدرهم، و عن آخرين: بثلى درهم. و لم يعرف القائل، و لا مستنده، كما صرح به غير واحد. نعم عن الاستبصار: أنه - بعد أن

روى خبر إسحاق بن عمار عن الصادق (ع): «لا بأس أن يعطى قيمتها درهماً» (١)

- قال (ره): «و هذه الرواية شاذة. و الأحوط أن يعطى قيمة الوقت، قلت أم كثرت. و هذه رخصة إذا عمل بها الإنسان لم يكن مأثوماً ..» و

عن المقنعة: «سئل الصادق (ع) عن مقدار القيمة فقال: درهم فى الغلاء و الرخص. و روى: أن أقل القيمة فى الرخص ثلثا درهم» (٢).

و الأول - مع ضعف سنده، و هجره، و رميه بالشذوذ - لا مجال للعمل به مع قرب حمله على القيمة فى ذلك الزمان - كما أشار إليه فى محكى المقنعة - أو على إرادة الجنس. و من ذلك يظهر لك سقوط الأخيرين.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٢

الإخراج (١)، لا وقت الوجوب. و المعتبر قيمة بلد الإخراج (٢)، لا وطنه، و لا بلد آخر. فلو كان له مال فى بلد آخر غير بلده و أراد الإخراج منه، كان المناط قيمة ذلك البلد، لا قيمة بلده الذى هو فيه.

[مسألة ٦: لا يشترط اتحاد الجنس الذى يخرج عن نفسه مع الذى يخرج عن عياله]

(مسألة ٦): لا يشترط اتحاد الجنس الذى يخرج عن نفسه مع الذى يخرج عن عياله (٣)، و لا اتحاد المخرج عنهم بعضهم مع بعض، فيجوز أن يخرج عن نفسه الحنطة و عن عياله الشعير أو بالاختلاف بينهم، أو يدفع عن نفسه - أو عن بعضهم - من أحد الأجناس و عن آخر منهم القيمة، أو العكس.

[مسألة ٧: الواجب فى القدر: الصاع عن كل رأس]

(مسألة ٧): الواجب فى القدر: الصاع عن كل رأس (٤)

و لا سيما مع عدم عمل راويهما بهما. هذا كله مع معارضتها

بخبر سليمان بن جعفر المروزي: «سمعتة يقول: إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلاة. و الصدقة بصاع من تمر، أو قيمته فى تلك البلاد دراهم» (١).

- (١) كما هو منصرف النصوص.
- (٢) كما هو منصرف النصوص أيضاً. و يقتضيه خبر المروزي المتقدم
- (٣) كما نص عليه غير واحد. و يظهر من محكى عبارة المختلف:
- أنه من المسلمات، و هو الذى يقتضيه إطلاق الأدلة.
- (٤) إجماعاً، حكاه جماعة كثيرة، و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه.
- و تشهد له النصوص الكثيرة، التى أنهاها بعضهم إلى سبعة عشر حديثاً، سبعة منها صحاح: للجمال
- «٢» و الحذاء
- «٣» و القداح،
- «٤» و سعد بن

-
- (١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٧.
- (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٠.
- (٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٣

.....

سعد الأشعري

«١»، و الحلبي،

«٢»، و معاوية بن وهب

«٣» و محمد بن عيسى

«٤». و عشرة غير صحاح: للهمداني

«٥»، و المروزي

«٦»، و الشحام

«٧»، و سلمة

«٨»، و ابن المغيرة

«٩»، و جعفر بن معروف

«١٠» و ياسر

«١١»، و إبراهيم بن أبي يحيى

«١٢»، و ابن سنان

«١٣»، و منصور

«١٤». نعم فى جملة من الصحاح: الاجتزاء بنصف صاع من حنطة أو شعير أو نصف صاع من بر

«١٥». لكنه مطروح، لما سبق. و حمل على التقيء كما يشير إليه جملة مما سبق،

كصحيح الحذاء عن أبي عبد الله (ع): «أنه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٢١١. إلا- أنهما تضمنتا الاجتزاء بنصف الصاع، و لم نعثر على رواية للحلبى تشمل على الصاع.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٦) تقدم ذلك فى المسألة الخامسة من هذا الفصل.

(٧) الوسائل باب: ١٠ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.

(٨) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٩.

(٩) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

(١٠) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(١١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(١٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٧.

(١٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٢.

(١٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٥، إلا أن الرواية مشتملة على نصف الصاع، و لم نعثر له على رواية تشمل على الصاع.

(١٥) لعل المراد بذلك: ما رواه فى الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١١ و ١٢ من الحلبي. و كذلك الرواية المتقدمة عن منصور و غيرهما مما ذكر فى نفس الباب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٤

من جميع الأجناس - حتى اللبن - على الأصح، و إن ذهب جماعة من العلماء فيه إلى كفاية أربعة أرطال (١).

ذكر صدقة الفطرة، أنها على كل صغير و كبير - من حر أو عبد، ذكر و أنثى - صاع من تمر، أو صاع من زبيب، أو صاع من شعير، أو صاع من ذرة. فلما كان زمان معاوية، و خصب الناس، عدل الناس عن ذلك إلى نصف صاع من حنطة» (١).

و

فى خبر سلمة بن حفص عن أبي عبد الله (ع): «فلما كان زمن عثمان حوله مدين من قمح» (٢).

و

فى صحيح معاوية بن وهب عنه (ع): «فلما كان زمن عثمان، و كثرت الحنطة، قومه الناس، فقال: نصف صاع من بر بصاع من شعير» (٣).

و نحوها غيرها

(٤). (١) حكى ذلك عن المبسوط، و المصباح، و مختصره، و الاقتصاد، و الجمل، و النهاية، و التهذيب، و الاستبصار، و الحلبي، و ابن حمزة، و الشرائع، و النافع، و التذكرة، و التبصرة، و القواعد، و الإرشاد و غيرها، و نسب الى كثير من الأصحاب.

لمرفوع إبراهيم بن هاشم عن أبي عبد الله (ع): «سئل عن الرجل في البادية لا يمكنه الفطرة. قال (ع): يتصدق بأربعة أرتال من لبن» (٥).

و نحوه مرسل القاسم بن الحسن

«٦». و لا يبعد كونهما واحداً. و بعضهم فسر الرطل بالمدنى، جمعاً بينهما و بين مكاتبه محمد ابن الريان: «كتبت إلى الرجل أسأله عن الفطرة و زكاتها، كم تؤدي؟ فكتب: أربعة أرتال بالمدنى» (٧).
و فيه: أن الأولين ضعيفان سنداً.

- (١) هذه من جملة الروايات التي أشير إليها في صدر التعليقة على سبيل الاجمال.
- (٢) هذه من جملة الروايات التي أشير إليها في صدر التعليقة على سبيل الاجمال.
- (٣) هذه من جملة الروايات التي أشير إليها في صدر التعليقة على سبيل الاجمال.
- (٤) كخبر ياسر، و إبراهيم بن أبي يحيى، اللذين أشير إليهما في صدر التعليقة.
- (٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.
- (٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة ملحق حديث: ٣.
- (٧) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٥

و الصاع أربعة أمداد (١)، و هي تسعة أرتال بالعراقي، فهو ستمائة و أربعة عشر مثقالاً و ربع مثقال بالمثقال الصيرفي، فيكون بحسب حقه النفج- التي هي تسعمائة مثقال، و ثلاثة و ثلاثون مثقالاً و ثلث مثقال- نصف حقه، و نصف وقية، و أحد و ثلاثون مثقالاً إلا مقدار حمصتين. و بحسب حقه الاسلامبول- و هي مائتان و ثمانون مثقالاً- حقتان، و ثلاثة أرباع الوقية، و مثقال و ثلاثة أرباع المثقال. و بحسب المن الشاهي- و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالاً- نصف من، إلا خمسة و عشرون مثقالاً، و ثلاثة أرباع المثقال.

و لو سلم الانجبار بالعمل فدالتهما قاصرة، لاختصاصهما بمن لا يتمكن من الفطرة من جميع الأجناس، حتى اللبن- بل حتى القيمة- فلا- يكونان مما نحن فيه. مع معارضتهما لما دل بالخصوص على وجوب الصاع في خصوص الأقط- الذي يكون اللبن أولى منه بالتقدير المذكور- أو بالعموم الآبي عن التخصيص، كخبر جعفر بن معروف: «كتبت إلى أبي بكر الرازي في زكاة الفطرة، و سألتنا أن يكتب في ذلك إلى مولانا- يعنى على بن محمد الهادي (ع)- فكتب: إن ذلك قد خرج لعلى ابن مهزيار: أنه يخرج من كل شيء- التمر، و البر، و غيره- صاع. و ليس عندنا- بعد جوابه علياً- في ذلك اختلاف» (١).

فتأمل. و أما المكاتبه فليس فيها تعرض للبن، فهي معارضة لنصوص الصاع. و حملها على خصوص اللبن- مع بعده في نفسه- لا قرينه عليه. و الخبران المذكوران آنفا قد عرفت إشكالهما، فلا يمكن الاعتماد عليهما شاهداً للجمع بين النصوص.
(١) كما تقدم في زكاة الغلات و غيرها.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٦

[فصل في وقت وجوبها]

إشارة

فصل في وقت وجوبها و هو دخول ليلة العيد (١)، جامعاً للشرائط، و يستمر فصل في وقت وجوبها

(١) كما عن الشيخ في الجمل و الاقتصاد، و ابني حمزة و إدريس و جماعة كثيرة من المتأخرين، بل نسب إلى المشهور بينهم. و استدل له

بصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مولود ولد ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال (ع): لا، قد خرج الشهر. و سألته عن يهودى أسلم ليلة الفطر، عليه فطرة؟ قال (ع): لا» (١)

و ،

مصححه عنه (ع) - في المولود يولد ليلة الفطر، و اليهودى و النصرانى يسلم ليلة الفطر - قال (ع): «ليس عليهم فطرة، و ليس الفطرة إلا على من أدرك الشهر» (٢).

و يشكل: بأن الأول ليس فيه إلا نفى الفطرة عمن لم يجمع الشرائط عند الهلال، و لا تعرض فيه لإثبات الوجوب، فضلا عن وقته. و أما الثانى فالاستثناء و ان كان متضمناً لثبوت الوجوب على من أدرك، إلا أنه لا إطلاق فيه يقتضى ثبوت الوجوب فى ذلك الزمان أو فيما بعده، لعدم وروده لبيان هذه الجهة، فلا ينافى ما دل على حدوث الوجوب عند طلوع الفجر على من أدرك الشهر. هذا و عن كثير من القدماء - كالشيخ فى النهاية و المبسوط و الخلاف،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٧

.....

و السيد و أبى الصلاح و ابن البراج و سلار و غيرهم -: أن وقت الوجوب طلوع الفجر، و عن جماعة من المتأخرين اختياره. و استدل لهم

بصحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الفطرة، متى هى؟ فقال: قبل الصلاة يوم الفطر. قلت: فإن بقى منه شىء بعد الصلاة. قال (ع):

لا بأس، نحن نعطى عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه» (١)

و فيه: أن الظاهر منه وقت الإخراج لا الوجوب، و لا مانع من اختلاف وقتيهما.

و أما الإشكال عليه: بأنه يتوقف على القول بوجوب تقديمها على الصلاة، إذ لو بنى على استحبابه، تعين حمل قوله (ع):

«يوم الفطر»

على الاستحباب، لو حده السياق، فغير ظاهر، إذ لا مانع من التفكيك بين القيدين، فيعمل بظاهر أحدهما و ترفع اليد عن الآخر، بقرينة خارجية و لا- ينافى كونها خارجية ذكرها فى ذيل الخبر، لأنها مذكورة فى جواب السؤال الثانى، بعد انعقاد ظهور الجواب فى

الوجوب. نعم لو كان القيد المذكور قيداً لقوله:

«قبل الصلاة»

تبعه في الحمل على الاستحباب، لكنه خلاف الظاهر. فالعمدة في الاشكال عليه ما ذكرنا. و أضعف منه الاشكال عليه: بأن المنساق من قبلية الصلاة القبليّة العرفية، المنافية للتوقيت بطلوع الفجر. وجه الضعف: أن الانساق المذكور لو سلم فهو إذا لم يكن معه القيد الآخر، أما إذا كان معه فالظاهر منه القبليّة مقابل البعديّة، كما لا يخفى.

هذا و استدل له أيضاً

بخبر إبراهيم بن ميمون [منصور]: «قال أبو عبد الله (ع): الفطرة إن أعطيت قبل أن يخرج إلى العيد فهي فطرة، وإن كان بعد ما يخرج إلى العيد فهي صدقة» (٢).

و لكن ظهوره في الإعطاء مما لا ينبغي التأمل فيه، و يبتنى أيضاً على القول بالوجوب، كما سبق. و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٨

.....

و الذى يتحصل مما ذكرنا في مفاد النصوص: أنه إن كان النزاع في دلالتها على اعتبار اجتماع الشرائط عند الغروب من ليلة الفطر - أو عند طلوع الفجر - فلا ينبغي التأمل في ثبوت الأول، لما تقدم من صحيح معاوية و خبره

«١» و إن كان في زمان حدوث الوجوب، و أنه الغروب أو طلوع الفجر، فلا يظهر من النصوص المتقدمة ما يدل على أحد الأمرين. و إن كان النزاع في جواز الإخراج ليلاً و عدمه، فالذى يظهر من صحيح العيص «٢» هو الثانى، من دون معارض ظاهر. و قوله (ع)

في صحيح الفضلاء: «يعطى يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل. و هو في سعة أن يعطيها من أول يوم يدخل من شهر رمضان» «٣» ظاهر في الأفضلية من التعجيل فلا ينافى التوقيت بيوم الفطر. لكن الظاهر من كلماتهم الإنفاق على اعتبار اجتماع الشرائط عند غروب ليلة الفطر، بل عن المدارك: دعوى الإجماع عليه.

و أما كون وقت الوجوب هو الغروب أو طلوع الفجر، فالمحكى عن الأصبهاني و سيد المدارك عدم الخلاف فيه أيضاً، و اتفاقهم على تحقق الوجوب بالغروب، فيترتب عليه: أنه لو مات قبل طلوع الفجر و جب إخراج الفطرة من تركته. لكن في الجواهر جعله محلاً للنزاع، كوقت الإخراج.

هذا و إذ لم يتحقق الإجماع فيه، كما لم يتضح دلالة النص عليه، يكون المرجع فيه الأصل، و هو يقتضى تأخر الوجوب إلى طلوع الفجر.

كما أن مقتضى الأصل في المسألة الثالثة هو البراءة، للشك في شرطية اليوم للإعطاء. و ليس المقام من قبيل الشك في التعيين و التخيير، لأن خصوصية الزمان لا تفرد الواجب و لا تخصصه، و باب الشك في التعيين و التخيير مختص

- (١) تقدم ذكرهما في صدر التعليقة.
 (٢) تقدم ذلك في أوائل التعليقة.
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٢٩
 الى الزوال لمن لم يصل صلاة العيد (١). و الأحوط عدم تأخيرها عن الصلاة إذا صلاها، فيقدمها عليها و إن صلى في أول وقتها. و إن خرج وقتها و لم يخرجها، فإن كان قد عزلها

بالخصوصيات الموجبة لتعدد الحصاص و الأفراد.

(١) اختلف الأصحاب (قدمهم) في آخر وقت الفطرة، فالمحكي عن السيد و الشيخين و الصدوقين و الديلمي و الحلبي و جماعة من المتأخرين:

أنه صلاة العيد، و نسب إلى الأكثر. و في التذكرة: «لو أخرها عن صلاة العيد اختياراً أثم، عند علمائنا أجمع ..». و مثله قال في المنتهى. و استدلل له بخبر إبراهيم بن ميمون [منصور] المتقدم

«١». و نحوه خبر علي بن طاوس - في الإقبال - عن أبي عبد الله (ع)

«٢» و خير العياشي، عن سالم بن مكرم الجمال عنه (ع)

«٣». و مفهوم

موثق إسحاق بن عمار عنه (ع): «إذا عزلتها فلا يضر ك متى ما أعطيتها، قبل الصلاة أو بعد الصلاة» «٤»

و

خير المروزي: «إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلاة» «٥».

و عن الإسكافي: أنه زوال العيد، و عن المختلف و الإرشاد و البيان - و في الدروس - موافقته. و استدلل لهم بما في ذيل صحيح العيص المتقدم المتضمن جواز تأخيرها عن الصلاة

«٦». و حمله على صورة العزل كما في

(١) لاحظ التعليقة السابقة.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٧.

(٦) لاحظ أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٠

.....

الوسائل - بقرينة ما في صدره «لثلا يلزم التنافي بينهما - ليس بأولى من حمل ما في صدره على الاستحباب، بل الثاني هو المتعين في نظر العرف، فإنه أولى من التفكيك بين الصدر و الذيل في الموضوع، بأن يكون موضوع الأول غير المعزولة و موضوع الثاني

المعزولة. و بذلك يظهر لك الإشكال فى دعوى الإجمال للتنافى المذكور، فإنها تتم لو لم يكن أحد الاحتمالين أقرب عرفاً كما عرفت. و

مصحيح ابن سنان: «و إعطاء الفطرة قبل الصلاة أفضل، و بعد الصلاة صدقته» (١)

فان الظاهر من الأفضلية الاستحباب. و حملها على الوجوب - بقرينة الذيل - خلاف الظاهر. كما أن حملها على القبليّة القريبه خلاف ظاهر المقابلة جداً.

و هذان الصحيحان و إن كانا خالين عن التحديد بالزوال، لكن يحملان عليه، بقرينة ما عن الإقبال، عن كتاب عبد الله بن حماد الأنصارى، عن أبي الحسن الأحمسى، عن أبي عبد الله (ع): «إن الفطرة عن كل حر و مملوك

.. (إلى أن قال):

قلت: أ قبل الصلاة أو بعدها؟ قال (ع):

إن أخرجتها قبل الظهر فهى فطرة، و إن أخرجتها بعد الظهر فهى صدقته و لا يجزيك. قلت: فأصلى الفجر و أعزلها، فيمكث يوماً أو بعض يوم ثم أتصدق بها؟ قال (ع): لا بأس، هى فطرة إذا أخرجتها قبل الصلاة» (٢).

هذا و فى المنتهى - بعد أن ادعى الإجماع على الإثم لو أخرها عن الصلاة كما سبق - قال: «و الأقرب عندي جواز تأخيرها عن الصلاة، و يحرم التأخير عن يوم العيد ..». و ظاهره جواز التأخير إلى آخر النهار، و قواه المجلسى (ره) فى مرآة العقول. و كأنه لإطلاق الصحاح المتقدمة، و عدم الاعتناء بخبر الإقبال لضعفه سنداً، فإن أبا الحسن مهمل، و الأنصارى غير ظاهر التوثيق. و لاضطرابه دلالة، فإن قوله (ع):

«إذا أخرجتها

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣١

دفعها الى المستحق بعنوان الزكاة (١)، و إن لم يعزلها فالأحوط الأقوى عدم سقوطها (٢)، بل يؤديها بقصد القربة، من غير تعرض للأداء و القضاء.

قبل الصلاة ..»

ينافى ما فى صدره. و هذا هو الأقوى لو لم يتم إجماع على خلافه، كما فى المختلف قال فيه: «لو أخرها عن الزوال لغير عذر أثم بالإجماع ..». و لعل ذلك قرينة على عدم إرادته المخالفه، بقوله فى المنتهى: «و يحرم ..».

أما نصوص القول الأول فلا- تصلح لمعارضه ما تقدم حجة للثانى، لإمكان الجمع العرفى بينها بالحمل على الاستحباب. مع أنها لا تصلح للتوقيت لمن لم يصل - لعذر، أو لغيره - فان استصحاب الوقت لمثله محكم. و كأن المصنف (ره) اعتمد على الاستصحاب المذكور، و جعل الآخر الزوال، اعتماداً إما على خبر الإقبال أو على إجماع المختلف، أو على ما فى مرسل التهذيب، من استحباب إخراج الفطرة عن من ولد أو أسلم قبل الزوال. و لأجل ما ذكرنا و نحوه تردد فى التوقيت لمن لم يصل.

(١) بلا إشكال، إذ لا تخرج المعزولة عن كونها زكاة بالتأخير. و يشهد له موق إسحاق - المتقدم فى المسألة السابقة

- و غيره من نصوص العزل.

(٢) كما عن الشيخ و الديلمى و الفاضل - فى جملة من كتبه - و الحلى و جماعة من المتأخرين. للاستصحاب. خلافاً لما عن الصدوق و المفيد و الحلبى و القاضى و ابن زهرة و المحقق و جمع من المتأخرين: من القول بالسقوط، لأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، و هو مفقود، و الأصل البراءة. و فيه:

أن الاستصحاب مقدم على البراءة. و لا ينافيه التوقيت، إذ لا مانع من جريان استصحاب وجوب الموقت بعد خروج الوقت. و دعوى تعدد الموضوع ممنوعة، كما حرر فى محله. مع أن التوقيت للأداء لا للمال الذى فى الذمة مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٢

[مسألة (١): لا يجوز تقديمها على وقتها فى شهر رمضان على الأحوط]

(مسألة ١): لا يجوز تقديمها على وقتها فى شهر رمضان على الأحوط (١). كما لا إشكال فى عدم جواز تقديمها

فلا مانع من استصحاب بقائه.

اللهم إلا- أن يقال: محض التوقيت و إن لم يمنع من الاستصحاب، لكن النصوص اشتملت على أنها بعد الصلاة صدقة. و الظاهر أنه صدقة مستحبة، و ذلك مانع عن الاستصحاب. لكن ذلك لو تمّ كان مبنياً على الأخذ بنصوص التوقيت بما قبل الصلاة، و لا يجرى على القول الآخر.

و على الأول فهل هى أداء - كما عن الحلى - أو قضاء، كما عن غيره؟

وجهان، أقواهما الأول، كما يظهر من ملاحظة ما ذكرنا.

(١) بل عن الشيخين و أبى الصلاح و ابن إدريس الجزم به، و فى الشرائع:

«هو الأظهر..». بل عن المدارك و غيرها: نسبتها إلى المشهور.

لعدم اشتغال الذمة بها حينئذ، فىكون أداؤها أداء لما لم يجب. و يشير إليه: ما ورد فى زكاة المال، من المنع عن تعجيلها قبل حولان الحول، كما أنه ليس لأحد أن يصلى صلاة إلا لوقتها، و لا يصوم أحد شهر رمضان إلا فى شهره إلا قضاء. و كل فريضة إنما تؤدى إذا حلت.

لكن عن الصدوقين و الشيخ - فى المبسوط و الخلاف و النهاية - و جماعة من القدماء و كثير من المتأخرين: الجواز، و فى الدروس: نسبتها إلى المشهور.

□

لصحيح الفضلاء عن أبى جعفر (ع) و أبى عبد الله (ع)، أنهما قالوا: «على الرجل أن يعطى عن كل من يعول، من حر و عبد، و صغير و كبير، يعطى يوم الفطر قبل الصلاة فهو أفضل. و هو فى سعة أن يعطيها من أول يوم يدخل من شهر رمضان إلى آخره..» (١) و حمله على القرض بعيد جداً، إذ لا خصوصية لرمضان فى ذلك.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٣

على شهر رمضان. نعم إذا أراد ذلك أعطى الفقير قرصاً، ثمّ يحسب عند دخول وقتها.

[مسألة (٢): يجوز عزلها فى مال مخصوص من الأجناس]

(مسألة ٢): يجوز عزلها في مال مخصوص من الأجناس (١)، أو غيرها بقيمتها (٢)، و ينوى حين العزل (٣) و إن كان الأ-حوط تجديدها حين الدفع أيضاً. و يجوز عزل أقل من مقدارها (٤) أيضاً، فيلحقه الحكم و تبقى البقية غير معزولة على حكمها. و في جواز عزلها في الأزيد، بحيث يكون المعزول مشتركاً بينه و بين الزكاة وجه، لكن لا يخلو عن إشكال (٥). و كذا لو عزلها في مال مشترك بينه و بين غيره مشاعاً، و إن كان ماله بقدرها.

(١) بلا إشكال ظاهر. و تشهد له النصوص، كصحيح زرارة

«١» و موثق إسحاق

، و خبر المروزي المتقدمة في المسألة الماضية

«٢»، و

مرسل ابن أبي عمير: «إذا عزلتها- و أنت تطلب بها الموضع، أو تنتظر بها رجلا- فلا بأس به» «٣».

(٢) لإطلاق النصوص.

(٣) كما صرح به غير واحد. و يقتضيه مفهوم العزل.

(٤) كما نص عليه في محكي المسالك و غيرها. و كأنه: لما استفاد من النصوص: من ولاية المكلف في التعيين، التي لا فرق فيها بين

الكل و البعض أو أن المراد من عزل الفطرة عزل الجنس الصادق على كل منهما. فتأمل.

(٥) لتحقق الشركة المنافية للعزل. و لأن ذلك يوجب جواز عزلها

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٢) لاحظ أول الفصل.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٤

[مسألة ٣: إذا عزلها و أخر دفعها إلى المستحق]

(مسألة ٣): إذا عزلها و أخر دفعها إلى المستحق، فإن كان لعدم تمكنه من الدفع لم يضمن لو تلف، و إن كان مع التمكن منه ضمن (١).

في جميع ماله، و هو غير المعروف من العزل، كذا في المسالك. لكن في الجواهر: «لا ريب في عدم صدق العزل بالعزل في جميع المال و نحوه.

أما اعتبار عدم الزيادة فيه أصلاً فمحل منع. خصوصاً مع رفع اليد عن الزيادة..».

أقول: الظاهر من العزل العزل عن غيرها، فلا يصدق مع الاشتراك مطلقاً. نعم مع رفع يده عن الزيادة و جعلها للفقير لا يبعد صدقه، بل لعله الغالب في العزل، لندرة عزل المساوي تحقياً، بل لعله متعذر. فتأمل.

(١) كما نص عليه غير واحد. و لعله المراد من صحيح زرارة المتقدم

«١» و يقتضيه ما تقدم في زكاة المال، بناء على عدم الخصوصية لها، كما قد يفهم من صحيح ابن مسلم المتقدم هناك
«٢». أو أن يكون المراد من الزكاة فيه ما يشمل زكاة الفطرة. مضافاً في الحكم الأول إلى أصالة البراءة من الضمان لعدم الموجب له
من تعد أو تفريط. وفي الثاني إلى قاعدة الضمان بالتفريط بناء على أن التأخير نوع منه.
لكن يمنع صدقه بمجرد ذلك مع جواز التأخير له اتفاقاً - نصاً و فتوى - على الظاهر. و العمدة: بناؤهم على عدم الفرق بين الفطرة و
زكاة المال في هذه الأحكام. و منه يعلم ما في المسألة الآتية. و إن كان ظاهر موثقة الفضيل
و مكاتبه على بن بلال
الآيتين عدم جواز النقل، فيشكل الخروج عن ظاهرهما بمجرد ذلك.

(١) لاحظ المسألة السابقة.

(٢) راجع المسألة: ١٠ من فصل في بقیة أحكام الزكاة من زكاة المال.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٥

[مسألة ٤: الأقوى جواز نقلها بعد العزل إلى بلد آخر]

(مسألة ٤): الأقوى جواز نقلها بعد العزل إلى بلد آخر و لو مع وجود المستحق في بلده، و إن كان يضمن حينئذ مع التلف. و الأحوط
عدم النقل، إلا مع عدم وجود المستحق.

[مسألة ٥: الأفضل أداؤها في بلد التكليف بها]

(مسألة ٥): الأفضل أداؤها في بلد التكليف بها (١) و إن كان ماله - بل و وطنه - في بلد آخر. و لو كان له مال في بلد آخر، و عينها
فيه، ضمن بنقله عن ذلك البلد إلى بلده أو بلد آخر، مع وجود المستحق فيه.

[مسألة ٦: إذا عزلها في مال معين]

(مسألة ٦): إذا عزلها في مال معين لا يجوز له تبديلها بعد ذلك (٢).

[فصل في مصرف زكاة الفطرة]

إشارة

فصل في مصرف زكاة الفطرة و هو مصرف زكاة المال (٣)، لكن يجوز إعطاؤها

(١) كما يستفاد من موثقة الفضيل

و مكاتبه على بن بلال

الآيتين.

بل عرفت أن ظاهرهما الوجوب.

(٢) كما عن الدروس. لتعيينها زكاة بالعزل، ولا دليل على ولايته على التبديل. و عن بعض الأجلة: الإشكال فيه، لأصالة عدم التعيين ما لم يقبضه المستحق. وفيه: أنه خلاف ظاهر نصوص العزل.

فصل في مصرف زكاة الفطرة

(٣) كما هو المشهور، بل عن المدارك: أنه مقطوع به في كلامهم و عن شرح اللمعة - للأصبهاني - الإجماع عليه. لعموم قوله تعالى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٦

للمستضعفين من أهل الخلاف (١)، عند عدم وجود المؤمنين

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (١). و لا سيما بملاحظة ما

في صحيح هشام ابن الحكم: «نزلت آية الزكاة و ليس للناس أموال، و إنما كانت الفطرة» (٢)

و ربما نسب إلى المفيد اختصاصها بالمساكين، لكن لا يساعده محكى عبارة المقنعة، بل هي ظاهرة في المشهور.

و في المعتمد - و عن المنتهى - اختصاص مصرفها فيما عدا العاملين و المؤلفه قلوبهم. و كأنه: لبنائهما على عدم مشروعيتها في الغيبة، و إلا فلا وجه له ظاهر. و لا سيما بعد استدلال المعتمد: «بأنها زكاة، و أن مصرفها مصرف زكاة المال. لعموم الآية ..». نعم في صحيح

الحلبى: إنها للفقراء و المساكين

«٣»، و فى رواية الفضيل: أنها لمن لا يجد

«٤» و

فى رواية زرارة: «أما من قبل زكاة المال فان عليه الفطرة، و ليس على من قبل الفطرة فطرة» «٥».

لكن يتعين حملها على بعض المحامل غير المنافية لما سبق.

(٢) كما نسب الى الشيخ و أتباعه.

لموثق الفضيل عن أبى عبد الله (ع) قال: «كان جدى (ع) يعطى فطرته الضعفاء، و من لا يجد، و من لا يتولى. و قال أبو عبد الله [أبوه.

خ ل]: هى لأهلها. إلا أن لا تجدهم فان لم تجدهم فلمن لا ينصب. و لا تنقل من أرض إلى أرض. و قال:

الإمام أعلم، يضعها حيث يشاء، و يصنع فيها ما رأى» «٦».

و مكاتبه

(١) البقرة: ٦٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب زكاة الفطرة ملحق حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٧

و إن لم نقل به هناك. و الأحوط الاقتصار على فقراء المؤمنين و مساكينهم. و يجوز صرفها على أطفال المؤمنين، أو تملكها

على بن بلال كتبت اليه: «هل يجوز أن يكون الرجل في بلدة و رجل آخر من إخوانه في بلدة أخرى يحتاج، أن يوجه له فطرة أم لا؟ فكتب (ع):

يقسم الفطرة على من حضر، و لا يوجه ذلك الى بلدة أخرى، و إن لم يجد موافقاً» (١)

و ،

صحيح ابن يقطين: «سأل أبا الحسن الأول (ع) عن زكاة الفطرة، أ يصلح أن تعطى الجيران و الضورة! ممن لا يعرف و لا ينصب؟ فقال (ع): لا بأس بذلك، إذا كان محتاجاً» (٢).

و أما

خبر الجهني: «سألت أبا جعفر (ع): عن زكاة الفطرة. فقال (ع):

تعطيها المسلمين، فان لم تجد مسلماً فمستضعف. و أعط إذا قرابتك منها إن شئت» (٣)

فظاهره جواز إعطائها لمستضعف الكافر إذا لم يوجد المسلم لكنه غير معمول به. و من ذلك يظهر ضعف ما عن المشهور- و عن الانتصار و الغنية: الإجماع عليه- من عدم الجواز، لإطلاق ما دل على أن الزكاة لأهل الولاية. و لما

رواه إسماعيل بن سعد عن الرضا (ع): «سألته عن الزكاة، هل توضع فيمن لا يعرف؟ قال: لا، و لا زكاة الفطرة» (٤).

لكن الإجماع موهون بتحقيق الخلاف. و الإطلاق مقيد. و كذا ما رواه إسماعيل، فيحمل على غير المستضعف، أو مع وجود المؤمن. بل ظاهر النصوص المذكورة: جواز إعطائها لغير الناصب من المخالفين و إن لم يكن مستضعفاً، إذا لم يوجد المؤمن. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٨

لهم بدفعها إلى أوليائهم (١).

[مسألة ١): لا يشترط عدالة من يدفع إليه]

(مسألة ١): لا يشترط عدالة من يدفع إليه، فيجوز دفعها إلى فساق المؤمنين (٢). نعم الأحوط عدم دفعها إلى شارب الخمر، و المتجاهر بالمعصية. بل الأحوط العدالة أيضاً.

و لا يجوز دفعها إلى من يصرفها في المعصية.

[مسألة ٢): يجوز للمالك أن يتولى دفعها مباشرة أو توكيلاً]

(مسألة ٢): يجوز للمالك أن يتولى دفعها مباشرة أو توكيلاً (٣). و الأفضل - بل الأحوط أيضاً- دفعها إلى الفقيه الجامع للشرائط (٤).

خصوصاً مع طلبه لها (٥).

[مسألة ٣: الأحوط أن لا يدفع للفقير أقل من صاع]

(مسألة ٣): الأحوط أن لا يدفع للفقير أقل من صاع (٦)، إلا إذا اجتمع جماعة لا تسعهم ذلك.

-
- (١) كما تقدم في زكاة المال.
 (٢) على ما تقدم في زكاة المال.
 (٣) ولا يجب دفعها إلى الامام أو نائبه إجماعاً، كما في المستند، و عن المنتهى: لا خلاف فيه بين العلماء كافة: و تشهد به النصوص المتقدمة في المسائل السابقة.
 (٤) فقد استظهر من المفيد (ره) وجوبه. و قد يشهد له
 خبر أبي علي بن راشد: «عن الفطرة لمن هي؟ قال (ع): للإمام. قال:
 قلت: فأخير أصحابي؟ قال (ع): نعم، من أردت أن تظهره منهم و قال (ع): لا بأس بأن تعطى، و تحمل ثمن ذلك ورقاً» (١).
 (٥) تقدم وجهه في زكاة المال.
 (٦) فان المشهور بينهم المنع، بل عن المختلف: نسبه إلى فقهاءنا،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٣٩

[مسألة ٤: يجوز أن يعطى فقير واحد أزيد من صاع]

(مسألة ٤): يجوز أن يعطى فقير واحد أزيد من صاع (١)، بل إلى حد الغنى.

[مسألة ٥: يستحب تقديم الأرحام على غيرهم]

(مسألة ٥): يستحب تقديم الأرحام (٢) على غيرهم

و أنه لم يقف على مخالف منهم.

لمرسل الحسين بن سعيد عن أبي عبد الله (ع): «لا تعط أحداً أقل من رأس» (١)

و ،

مرسل الفقيه «لا بأس بأن تدفع عن نفسك و عمن تعول إلى واحد، و لا يجوز أن تدفع ما يلزم واحداً إلى نفسين» (٢).

لكن عن الوافي: أنه فهم أن قوله:

«و لا يجوز ..»

من كلام الصدوق، لا جزاء من الخبر. و عن الحدائق: أنه الظاهر. مع أنه لو تمّ كونه خبراً فمرسل كما قبله. اللهم إلا أن يدعى انجباره بعمل الأصحاب.

لكن قد يعارض

بصحيح صفوان عن إسحاق بن المبارك: «سألت أبا إبراهيم عن صدقة الفطرة، يعطيها رجلاً واحداً أو اثنين؟ قال (ع): يفرقها أحب إلى. قلت: أعطى الرجل الواحد ثلاثة أصوع و أربعة أصوع؟ قال (ع): نعم» (٣).

و جهالة إسحاق لا تقدر في حجية الخبر، بعد كون الراوى عنه صفوان، الذى هو من أصحاب الإجماع، و ممن لا يروى إلا عن ثقة. مع أن ما ذكره جماعة - من استثناء صورة الاجتماع، معللين له: «بأن فيه تعميماً للنفع ..». و بأن فى منع البعض أذية للمؤمن، فجاز التشريك حيثئذ بينهم - مما لا يصلح للخروج به عن ظاهر المرسل، إلا بعد حمله على الاستحباب. (١) بلا خلاف و لا إشكال. و النصوص به مستفيضة، و قد تقدم بعضها. (٢) كما نسب إلى الأصحاب. و استدلل له: بما ورد من قوله (ص):

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٤٣٩

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٠

ثمّ الجيران، ثمّ أهل العلم و الفضل و المشتغلين. و مع التعارض تلاحظ المرجحات و الأهمية.

[مسألة (٦): إذا دفعها إلى شخص باعتقاد كونه فقيراً فبان خلافه]

(مسألة ٦): إذا دفعها إلى شخص باعتقاد كونه فقيراً فبان خلافه، فالحال كما فى زكاة المال.

[مسألة (٧): لا يكفى ادعاء الفقر]

(مسألة ٧): لا يكفى ادعاء الفقر. إلا مع سبقه، أو الظن بصدق المدعى.

[مسألة (٨): تجب نية القرية هنا كما فى زكاة المال]

(مسألة ٨): تجب نية القربة هنا كما في زكاة المال.
و كذا يجب التعيين - ولو إجمالاً - مع تعدد ما عليه. و الظاهر عدم وجوب تعيين من يزكى عنه، فلو كان عليه أصوع لجماعة يجوز دفعها من غير تعيين: أن هذا لفلان، و هذا لفلان.

«لا صدقة و ذو رحم محتاج» (١)
، قوله (ع): «أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح»
«٢»، و قوله (ع): «جيران الصدقة أحق بها»
«٣» و كأن تقديم الأول على الثانى من جهة أن علاقة القرابة أقوى من علاقة الجوار. و يشهد للأخير:
خبر عبد الله بن عجلان: «قلت لأبى جعفر (ع):
إنى ربما قسمت الشيء بين أصحابى أصلهم به، فكيف أعطيهم؟ فقال (ع):
أعطيهم على الهجرة فى الدين، و الفقه، و العقل» (٤).
هذا و فى كونه متأخراً عن الأولين غموض و إشكال.
هذا و الكلام فى بقية الفصل يفهم مما تقدم فى زكاة المال. فراجع.
و الحمد لله كما هو أهله، و الصلاة و السلام على رسوله الأكرم، و آله

- (١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الصدقة حديث: ٤.
(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الصدقة حديث: ١ و هو منقول بالمعنى.
(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب زكاة الفطرة حديث: ٢، ٥، ٧. و هو منقول بالمعنى.
(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤١

.....

الطاهرين أولياء النعم. و قد اتفق الفراغ من تسويده عصر الثلاثاء، سادس عشر جمادى الثانية، من السنة السادسة و الخمسين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية على مهاجرها و آله أفضل السلام و أكمل التحية. بقلم الأحرر (محسن)، خلف العلامة المرحوم السيد (مهدي) الطباطبائي الحكيم، فى النجف الأشرف الأقدس على ساكنه آلاف التحية و السلام.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٢

[كتاب الخمس]

إشارة

□ □
كتاب الخمس بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و هو من الفرائض، و قد جعلها الله تعالى لمحمد (ص) و ذريته عوضاً عن الزكاة، إكراماً لهم. و من منع منه درهماً - أو أقل - كان مندرجاً فى الظالمين لهم، و الغاصبين لحقهم.
بل من كان مستحلاً لذلك كان من الكافرين،

ففى الخبر عن أبى بصير، قال: «قلت لأبى جعفر (ع): ما أيسر ما يدخل به العبد النار؟ قال (ع): من أكل من مال اليتيم درهماً، و نحن اليتيم» «١».

و
 عن الصادق (ع): «إن الله لا إله إلا هو، حيث حرم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس، فالصدقة علينا حرام، و الخمس لنا فريضة، و الكرامة لنا حلال» «٢».

و
 عن أبى جعفر (ع): «لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا» «٣».

و
 عن أبى عبد الله (ع): «لا يعذر عبد اشترى من الخمس شيئاً أن يقول: يا رب اشترته بمالى، حتى يأذن له أهل الخمس» «٤».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٣

[فصل فيما يجب فيه الخمس]

إشارة

فصل فيما يجب فيه الخمس و هو سبعة أشياء:

[الأول: الغنائم]

إشارة

الأول: الغنائم المأخوذة من الكفار من أهل الحرب (١) قهراً بالمقاتلة (٢) معهم. بشرط أن يكون بإذن الإمام (ع)، من غير فرق بين ما حواه العسكر و ما لم يحوه (٣)، و المنقول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد و الصلاة و السلام على رسوله و آله الطاهرين فصل فيما يجب فيه الخمس

(١) بإجماع المسلمين، كما عن المدارك و الذخيرة و المستند و غيرها.

و يقتضيه الكتاب [١] و السنة، بل قيل: إن الثانية متواترة. و سيمر- إن شاء الله- عليك بعضها.

(٢) لا إشكال فى وجوب الخمس فى ذلك. و لو أخذ بغير ذلك- من غيلة، أو سرقة، أو نحوهما- فسيأتى الكلام فيه.

(٣) لا أعرف فيه خلافاً، كما فى الجواهر، بل إجماع من المسلمين كما عن المدارك. و يقتضيه إطلاق النصوص،

كخبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع): «كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله، و أن

[١] و هو قوله تعالى (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ).
الأنفال: ٤١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٤

و غيره، كالأراضي والأشجار ونحوها (١). بعد إخراج المؤمن (٢) التي أنفقت على الغنيمه بعد تحصيلها- بحفظ،

محمدًا رسول الله (ص) فان لنا خمسه. و لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا» (١).
و نحوه: ما تضمن أن الخمس في الغنيمه.

(١) كما هو المشهور، بل عن المدارك: إجماع المسلمين عليه. لكن في الحدائق- بعد نسبة التعميم إلى ظاهر كلام الأصحاب- قال:
«لم أعرف لهذا التعميم دليلاً- سوى ظاهر الآية، فإن الظاهر من الروايات اختصاص ذلك بالأموال المنقولة. ثم ذكر صحيح ربي،
المتضمن لقسمه الغنيمه أخماساً

» (٢). ثم قال: و نحوه غيرها من الأحاديث الدالة على قسمه الخمس أخماساً أو أسداساً، مما يختص بالمنقول ..».

و فيه: أنه يكفي- في عموم الحكم- الآية الشريفة و نحوه، مما دل على ثبوت الخمس في مطلق الغنيمه، كخبر أبي بصير المتقدم
و نحوه. و غاية الإشكال على النصوص المذكورة: أنها قاصرة عن إفادة التعميم، لا أنها صالحة لتقييد ما تقتضيه الآية و الرواية، فأصالة
العموم فيه محكمة. نعم قد يعارض ذلك العموم: إطلاق ما دل على أن أرض الخراج فيء للمسلمين، و هي أخص من العموم
المذكور، و إطلاق الخاص مقدم. و حملها على أنها في مقام نفى قسمتها بين المقاتلة، فيكون موضوعها ما زاد على الخمس، لا قرينه
عليه. و لا- سيما و أن ظاهر النصوص الإشارة إلى الأرض الخارجية الخراجية، فالموضوع نفس الأرض، و الحمل على المقدار الزائد
على الخمس تجوز لا قرينه عليه.

(٢) كما صرح به جماعة، و قواه في الشرائع و الجواهر. لموافقته للعدل

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

(٢) يأتي التعرض للرواية قريباً. فانظر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٥

و حمل، و رعى، و نحوه. منها، و بعد إخراج ما جعله الامام (ع) من الغنيمه على فعل مصلحة من المصالح (١)، و بعد استثناء صفايا
الغنيمه (٢)- كالجارية الورقه، و المركب الفاره،

لأن المفروض كون المؤمن على جميع الغنيمه، فلا- وجه لاختصاصها ببعضها فالقول به- كما عن الخلاف و الشهيدين و غيرهم-
لإطلاق الآية ضعيف.

و الإطلاق لا نظر فيه إلى هذه الجهة كي يعول عليه. و هذا هو العمده.

أما ما دل على أن الخمس بعد المؤمن، فظاهره المؤمن السابقة على موضوع الخمس، التي لا إشكال ظاهر في عدم استثنائها هنا، و لا
يشمل المؤمن التي بعد التحصيل، التي هي محل الكلام. نعم قد يشكل الأول: بأنه مبني على تعلق الخمس بالعين على نحو الإشاعة أو
الكلية في المعين، إذ لو كان على نحو الحق في العين، فالمؤمن على العين لا- على الحق. لكن عرفت في مؤنة الزكاة الإشكال في

ذلك، و أن العين لما كانت موضوعاً للحق، كانت مؤنتها مؤنته و حفظها حفظه. فتأمل جيداً.

(١) كما فى الشرائع و عن الروضة، و قواه فى الجواهر و غيرها. لأنه بجعل الامام صار مستحقاً للمجعول له، فلا يدخل فى الغنيمه التى هى موضوع قسمة الخمس. و إن أمكن دخوله فيها بمعنى الفائدة المكتسبة، فيجرى عليها حكمها، نعم قد يكون جعل الامام له على نحو يقتضى دخوله فى موضوع القسمة، لكن الظاهر خروجه عن محل الكلام.

(٢) كما عن غير واحد النص عليه. و فى المنتهى: «ذهب إليه علماءنا أجمع، ما لم يضر بالعسكر ..». و يشهد له جملة من النصوص كصحيح ربيعى عن الصادق (ع): «كان رسول الله (ص) إذا أتاه المغنم أخذ صفوه، و كان ذلك له، ثم يقسم ما بقى خمسة أقسام» (١)

و فى مرسل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٦

و السيف القاطع، و الدرع- فإنها للإمام (ع). و كذا قطائع الملوك (١) فإنها أيضاً له عليه السلام و إما إذا كان الغزو بغير إذن الامام (ع)، فان كان فى زمان الحضور و إمكان الاستئذان منه فالغنيمه للإمام (ع) (٢)، و إن كان فى زمن الغيبة،

حماد عن العبد الصالح (ع): «و للإمام صفو المال، أن يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارسة، و الدابة الفارسة، و الثوب، و المتاع مما يحب أو يشتهى، فذلك له قبل القسمة، و قبل إخراج الخمس» (١).

و

فى خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن صفو المال؟

قال (ع): الإمام يأخذ الجارية الورقة، و المركب الفاره و السيف القاطع، و الدرع، قبل أن تقسم الغنيمه، فهذا صفو المال» (٢).

(١) قد استفاض فى النصوص: أنها من الأنفال، و أنها للإمام.

و

فى خبر داود بن فرقد: «قال أبو عبد الله (ع): قطائع الملوك للإمام و ليس للناس فيها شىء» (٣).

و

فى موثق سماعه: «أو شىء يكون للملوك فهو خالص للإمام» (٤).

و الظاهر دخول ذلك فى صفايا الغنيمه فبدل على عدم وجوب الخمس فيه ما سبق من النصوص.

(٢) المشهور شهرة عظيمة: أن ما يغنمه الغانمون بغير إذن الامام فهو للإمام، و عن الحلبي: الإجماع عليه. و فى المنتهى: «كل من غزا بغير إذن الامام إذا غنم كانت غنيمته للإمام. عندنا ..». و فى المسالك: «نسبته إلى المشهور بين الأصحاب، و أن به رواية مرسله، منجبره بعمل الأصحاب ..»

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٧

.....

و فى الروضة: «إن به رواية مرسله، إلا أنه لا قائل بخلافها ظاهراً».

و يشير بذلك إلى

مرسله العباس الوراق، عن رجل سماه، عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا غزا قوم بغير أمر الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام، فإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس» (١)

، و مفهوم

مصصح معاوية بن وهب: «قلت: لأبى عبد الله (ع): السريه يبعثها الامام فيصيبون غنائم، كيف تقسم؟ قال (ع): إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام، أخرج منها الخمس لله تعالى و للرسول، و قسم بينهم أربعة أخماس. و إن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين، كان كلما غنموا للإمام يجعله حيث أحب» (٢).

لكن فى دلالتها إشكال ظاهر، لظهورها فى التفصيل بين القتال و عدمه، لا بين الاذن و عدمها، لأن المفروض فى السؤال أن السريه كانت بأمر الإمام، فالتفصيل لا بد أن يكون فى مورد السؤال. و قوله (ع):

«مع أمير أمره الإمام»

غير ظاهر فى المفهوم. فتأمل.

و عن بعض: قوة المساواة بين المأذون فيه منه و غيره فى لزوم الخمس

لمصصح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم و يكون معهم، فيصيب غنيمه. قال (ع): يؤدى خمسنا و يطيب له» (٣).

لكن الروايه غير ظاهره فى كون الغزو- و لو من الرجل- كان بغير إذن منه (ع)، فلا- تصلح حجه فى قبال المرسل الأول، المنجبر بالعمل، و حكاية الإجماع.

و فى الحدائق: التفصيل بين ما إذا كان الحرب للدعاء إلى الإسلام فالغنيمه للإمام و لا خمس، و إن كان للقهر و الغلبه و جب الخمس. لظهور

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٨

فالأحوط إخراج خمسها من حيث الغنيمه. خصوصاً إذا كان للدعاء إلى الإسلام، فما يأخذه السلاطين فى هذه الأزمنه من الكفار بالمقاتله معهم- من المنقول و غيره- يجب فيه الخمس على الأحوط، و إن كان قصدهم زياده الملك لا الدعاء إلى الإسلام. و من الغنائم التى يجب فيها الخمس: الفداء الذى يؤخذ من أهل الحرب (١)، بل الجزية المبذوله لتلك السريه بخلاف سائر أفراد الجزية.

المرسل فى خصوص ما كان الغزو للدعاء إلى الإسلام، و فى غيره يرجع إلى عموم الآيه. و فيه منع الظهور المذكور. و دعوى انصراف الغزو إليه ممنوعه. و لذا قوى فى الجواهر عموم الحكم.

و في الجواهر و المستند و غيرهما: حمل مصحح الحلبي على أن ذلك منه (ع) تحليل بعد الخمس، و إن كانت الغنيمه له. لكن ظاهره أن ذلك التحليل حكم شرعي لا مالكي. و أما ما في المتن من التفصيل، فكأنه مبني على حمل المرسل على صورة إمكان الاستئذان، فيرجع في غيرها إلى عموم الآية.

و كأنه - لعدم وضوح الحمل المذكور - توقف عن الحكم هنا بوجود الخمس و هو في محله، و إن كان قد قواه في المسألة الآتية. لكنه خلاف الإطلاق.

فالأولى الأخذ بإطلاق الرواية في موردها - و هو الغزو - و يرجع في غيره إلى عموم الآية، فالغنائم مع الدفاع فيها الخمس.

(١) كما في الدروس و المسالك، و اختاره في الجواهر، حاكياً له عن الروضة و كشف أستاذة. و هو في محله لو كان بعد الغلبة كفداء الأسير، لأنه حينئذ بدل المغتتم، فيصدق عليه الغنيمه. أما لو كان بدون غلبة، فكونه من الغنيمه - بالمعنى الأخص - محل تأمل و إشكال. و كذا الحال في

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٤٩

منها أيضاً: ما صولحوا عليه، و كذا ما يؤخذ منهم عند الدفاع معهم إذا هجموا على المسلمين في أمكتهم، و لو في زمن الغيبة، فيجب إخراج الخمس من جميع ذلك، قليلاً - كان أو كثيراً. من غير ملاحظة خروج مئونه السنه، على ما يأتي في أرباح المكاسب و سائر الفوائد.

[مسألة ١: إذا غار المسلمون على الكفار فأخذوا أموالهم]

(مسألة ١): إذا غار المسلمون على الكفار فأخذوا أموالهم، فالأحوط - بل الأقوى - إخراج خمسها (١) من حيث كونها غنيمه - و لو في زمن الغيبة - فلا يلاحظ فيها مئونه السنه. و كذا إذا أخذوا بالسرقة و الغيلة (٢). نعم لو أخذوا

الجزية المبذولة على رؤوسهم إذا لم تكن غلبة، فإنها حينئذ لا فرق بينها و بين الجزية المتعارفة، فإنها ربما تكون بعد القتال، مع أنه لا يصدق عليها الغنيمه. و مجرد كونها مبذولة لتلك السرية لا يوجب صدق الغنيمه إلا بالمعنى الأعم. لكن ذلك غير كاف في إجراء أحكام هذا القسم من الغنيمه. و كذا الحال فيما صولحوا عليه، فإنه كالفداء، إن كان بعد الغلبة فهو من الغنيمه بالمعنى الأخص، و إن كان بدونها فليس منها. بل يجري عليه حكم الغنيمه بالمعنى الأعم، كما يأتي وجهه في المأخوذ بالسرقة و الغيلة.

و من ذلك يعلم أن ما في الجواهر - من عدم إجراء حكم الغنيمه على الجزية، و إجراء حكمها على ما صولحوا عليه - غير ظاهر، و إن نسب الحكم في الثاني إلى الدروس و الروضة و كشف الغطاء، فإنه محل إشكال.

(١) للنصوص المتقدمة. و قد تقدم: أن مقتضى الجمع بين النصوص اختصاص ذلك بصورة الاذن من الامام، و إلا فهي له و إن كان في زمن الغيبة

(٢) كما في الروضة و عن جماعة، و اختاره في الجواهر. لإطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٠

منهم بالربا أو بالدعوى الباطلة، فالأقوى إلحاقه بالفوائد

الآية، و النصوص. و فيه: أن شمول إطلاق الغنيمه - في الآية و النصوص - لما نحن فيه مبني على كون المراد منها مطلق الفائدة. لكن لو بني على الأخذ بإطلاق الآية، فلا يدل على أن الخمس في المقام من قبيل خمس غنائم دار الحرب الثابت من دون استثناء المئونه،

أو غنائم الكسب الذى يثبت بعد مؤونة السنة. و المستفاد من رواية أبى بصير المتقدمة

«١» و جملة من النصوص - الواردة فى قسمة المغنم إلى خمسة أسهم

«٢»:- أن موضوع الأول الاغتنام بالمقاتلة و الغلبة. لا أقل من كونه القدر المتيقن، فيرجع فى غيره إلى إطلاق ما دل على أن خمس

الفائدة بعد مؤونة السنة، المقتصر فى الخروج عنه على خصوص الغنيمه بعد القتال و الغلبة. بل لولا إطلاق مرسل الوراق

«٣» و نحوه، لكان اللازم الاقتصار على ما إذا كان القتال على الإسلام، كما فى خبر أبى بصير المتقدم

«٤». لكن العمل بالإطلاق متعين، لعدم صلاحية الخبر لتقييده، فيكون حكم المقام حكم أرباح المكاسب يجب الخمس فيه بعد مؤونة

السنة. و لذا قال فى الدروس: «ما سرق أو أخذ غيلة فلاخذه..».

و بالجملة: إن كان المقصود إثبات الخمس فى المقام بعنوان الفائدة، فذليله مقيد بما دل على اعتبار المؤونة، و إن كان بعنوان آخر فهو

محتاج إلى دليل. و الدليل على ثبوت الخمس بعنوان الغنيمه بعد القتال و الغلبة غير شامل للمقام. ثم إنه لو بنى على عدم اعتبار

المقاتلة فى صدق الغنيمه فلا يظهر وجه للتفصيل بين السرقة و الغيلة و بين الربا و الدعوى الباطلة،

(١) لاحظ أول الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس.

(٣) تقدم ذلك قريبا فى أوائل الفصل.

(٤) لاحظ أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥١

المكتسبة، فيعتبر فيه الزيادة عن مؤونة السنة. و إن كان الأحوط إخراج خمسه مطلقاً.

[مسألة ٢: يجوز أخذ مال النصاب أينما وجد]

(مسألة ٢): يجوز أخذ مال النصاب أينما وجد (١)، لكن الأحوط إخراج خمسه مطلقاً (٢). و كذا الأحوط إخراج الخمس مما حواه

العسكر من مال البغاة إذا كانوا من النصاب

لكون الجميع فائدة و مغنما. و لذا جعلها فى الجواهر بحكم واحد. ثم إنه قد يستدل على وجوب الخمس فى المقام: بما ورد فى مال

الناصب - كما سيأتى فى المسألة الآتية - بناء على الأولوية. لكنها ممنوعة.

(١) كما هو المشهور، بل فى محكى الحدائق: نسبتته إلى الطائفة المحقة سلفاً و خلفاً. و يشهد له

صحيح ابن أبى عمير، عن حفص بن البخترى، عن أبى عبد الله (ع)، قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته، و ادفع إلينا الخمس» «١».

و نحوه خبر المعلى

«٢». و

فى خبر إسحاق بن عمار:

«قال أبو عبد الله (ع): مال الناصب - و كل شىء يملكه - حلال، إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز. و ذلك: إن رسول الله (ص)

قال:

لا- تسبوا أهل الشرك، فان لكل قوم نكاح. و لولا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم - و رجل منكم خير من ألف رجل منهم -

لأمرناكم بالقتل لهم و إن ذلك إلى الامام» (٣).

(٢) كما يقتضيه الخبران الأولان. و دعوى: أنهما مقيدان بما دل على أن الخمس بعد المؤنة. فيها: أن ذلك يختص بالخمس بعنوان الفائدة، و لا يشمل المقام. و حمل المقام على ذلك خلاف الظاهر.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ملحق حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب جهاد العدو حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٢

و دخلوا في عنوانهم، و إلا فيشكل حلية مالهم (١).

[مسألة ٣): يشترط في المغتتم: أن لا يكون غصباً من مسلم، أو ذمى]

(مسألة ٣): يشترط في المغتتم: أن لا يكون غصباً من مسلم، أو ذمى، أو معاهد، أو نحوهم ممن هو محترم المال، و إلا فيجب رده إلى مالكة (٢). نعم لو كان مغضوباً من غيرهم من أهل الحرب، لا بأس بأخذه و إعطاء خمسه (٣)

(١) و إن جعلها في الشرائع الأظهر، و عن: المختلف نسبتها إلى الأ-كثر و عن الخلاف: دعوى إجماع الفرقه و أخبارهم عليه. إلا أن الدليل عليها غير ظاهر، إذ الإجماع ممنوع جداً، فقد حكى المنع عن المرتضى و ابن إدريس و العلامة- في جملة من كتبه- و المحقق و الشهيد الثانيين. و الأخبار غير محققة. و إرسال الشيخ لها معارض بمراسيل غيره، بل مراسيله المحكية عن المبسوط. و سيرة على (ع) في ذلك مختلف فيها، و إن ادعاها في الشرائع. و لذا قال في الدروس: «و ما حواه العسكر إذا رجعوا إلى طاعة الإمام حرام. و إن أصروا فالأكثر على أن قسمته كقسمه الغنيمه ..» و أنكره المرتضى و ابن إدريس، و هو الأقرب عملاً بسيرة على (ع) في أهل البصرة، فإنه أمر برد أموالهم، فأخذت حتى القدور. نعم إذا ثبت قسمه أموالهم في أول الأمر، دل ذلك على الحل. و الرد أعم من الحرمة، لإمكان كونه على نحو المن.

(٢) لدليل احترام ماله. و يقتضيه بعض النصوص. و إلى ذلك ذهب المشهور. و قيل: هي للمقاتلة، و يغرم الإمام لأربابها القيمة من بيت المال و تمام الكلام في ذلك في محله من كتاب الجهاد.

(٣) لعدم احترام المال حينئذ، فيرجع في جواز أخذه و وجوب الخمس فيه إلى إطلاق الأدلة، كمصحح معاوية

، و مرسل الوراق

المتقدمين «١»

(١) لاحظ أوائل الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٣

و إن لم يكن الحرب فعلا مع المغضوب منهم. و كذا إذا كان عند المقاتلين مال غيرهم من أهل الحرب، بعنوان الأمانة، من وديعة، أو إجارة، أو عارية، أو نحوها.

[مسألة ٤): لا يعتبر في وجوب الخمس في الغنائم بلوغ النصاب عشرين ديناراً]

(مسألة ٤): لا- يعتبر في وجوب الخمس في الغنائم بلوغ النصاب عشرين ديناراً، فيجب إخراج خمسه- قليلاً كان أو كثيراً- (١) على الأصح.

[مسألة ٥): السلب من الغنيمة]

(مسألة ٥): السلب من الغنيمة، فيجب إخراج خمسه على السالب (٢).

و كذا الحال فيما بعده. اللهم إلا أن يتأمل في ثبوت الإطلاق الشامل لذلك كما تقدم. فالعمدة: ظهور التسالم عليه. (١) كما عن صريح جماعة، و ظاهر آخرين. و في الجواهر: «لا أعرف فيه خلافاً، سوى ما يحكى عن ظاهر غريئة المفيد، من اشتراط بلوغ مقدار عشرين ديناراً. و هو ضعيف، لا نعرف له موافقاً، و لا دليلاً. بل هو على خلافه محقق، كما عرفت ..» يريد به إطلاق الأدلة. و العمدة: إطلاق النصوص المتقدمة.

(٢) كما احتمله في الجواهر. لأنه غنيمة، كغيره من الأموال. و عن ظاهر التذكرة: العدم، حاكياً له عن بعض علمائنا، لأنه (ع) قضى بالسلب للقاتل، و لم يخمس السلب. و فيه: أن كونه للسالب لا ينافي عموم وجوب الخمس فيه. كما أن كون الغنيمة للمقاتلة لا ينافي وجوب الخمس فيها. و لم يثبت عدم تخميس السلب بنحو يكون حجة على العدم. نعم لما كان المعروف بيننا عدم كون السلب للمقاتل إلا إذا جعل له، فالمتبع ظاهر الجعل، فان كان ظاهراً في كونه له بلا خمس لم يكن فيه الخمس، و إلا فعموم مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٤

[الثاني: المعادن]

إشارة

الثاني: المعادن (١) من الذهب، و الفضة، و الرصاص و الصفر، و الحديد، و الياقوت، و الزبرجد، و الفيروزج، و العقيق، و الزبيق، و الكبريت، و النفط، و القير، و السبخ،

دليل الخمس محكم.

(١) إجماعاً محصلاً و منقولاً، صريحاً في الخلاف و السرائر و المنتهى و التذكرة و المدارك و غيرها، و ظاهراً في كتب العرفان. و عن مجمع البحرين و البيان- بل في ظاهر الغنيمة-: نفى الخلاف فيه بين المسلمين عن معدن الذهب و الفضة، كذا في الجواهر. و يشهد له النصوص،

كصحيح ابن مسلم: «عن معادن الذهب، و الفضة، و الصفر، و الحديد، و الرصاص فقال (ع): عليها الخمس جميعاً» (١)

مصصح الحلبي: «عن الكنز كم فيه؟ قال: الخمس. و عن المعادن كم فيها؟ قال: الخمس. و عن الرصاص، و الصفر، و الحديد، و ما كان من [في] المعادن، كم فيها؟

قال: يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب و الفضة» (٢)

و

صحيح ابن مسلم الآخر: «عن الملاحه، فقال (ع): ما الملاحه؟ فقلت:

أرض سبخه مالحه يجتمع فيه الماء فيصير ملحاً، فقال (ع): هذا المعدن فيه الخمس. فقلت: و الكبريت و النفط يخرج من الأرض، فقال (ع):

هذا و أشباهه فيه الخمس» (٣).

و نحوها غيرها.

و لا ينافيها ما تضمن من النصوص: أنه لا خمس إلا في الغنائم خاصة كصحيح ابن سنان (٤)، إما لأن المراد من الغنيمه فيه ما يشمل المقام.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٥

و الزاج، و الزرنیخ، و الكحل، و الملح. بل و الجص، و النوره و طين الغسل، و حجر الرحي، و المغره- و هي الطين الأحمر- على الأحوط، و إن كان الأقوى عدم الخمس فيها من حيث المعدنيه، بل هي داخله في أرباح المكاسب، فيعتبر فيها الزيادة عن مئونه السنه. و المدار على صدق كونه معدناً عرفاً. و إذا شك في الصدق لم يلحقه حكمها، فلا يجب خمسه من هذه الحيشه، بل يدخل في أرباح المكاسب، و يجب خمسه إذا زادت عن مئونه السنه، من غير اعتبار بلوغ النصاب فيه. و لا فرق

أو لأنه مقيد بهذه النصوص. و لو تمت المنافاه فالعمل بهذه النصوص متعين لما عرفت من الإجماع.

و الذي اشتملت عليه النصوص: الذهب، و الفضة، و الصفر، و الحديد و الرصاص، و الكبريت، و النفط، و الملح. و كلمات اللغويين و الفقهاء في تفسير المعدن مختلفه، فعن المغرب: أنه معدن الذهب و الفضة ..».

و في القاموس: «و المعدن- كمجلس-: منبت الجواهر، من ذهب و نحوه ..». و نحوه عن النهايه الأثيريه. «و الجواهر: كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به ..»، كذا في القاموس. و في المنتهى: المعادن، كلما خرج من الأرض، مما يخلق فيها من غيرها، مما له قيمه. ثم قسمه إلى منطبع بانفراده، و منطبع مع غيره، و غير منطبع، و مائع. و نحوه في التذكرة. ثم نسب ذلك إلى علمائنا أجمع. و في المسالك: عدم اعتبار كونه من غير الأرض، قال: «و هو هنا كل ما استخرج من الأرض مما كان منها، بحيث يشتمل على خصوصيه يعظم الانتفاع بها. و منها: الملح، و الجص، و طين الغسل، و حجارة الرحي، و المغره ..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٦

- في وجوب إخراج خمس المعدن- بين أن يكون في أرض مباحه أو مملوكه (١)، و بين أن يكون تحت الأرض أو على ظهرها (٢)، و لا بين أن يكون المخرج مسلماً أو كافراً ذمياً

و مع هذا الاختلاف يشكل تعيين المراد، و إن كان ما عن المغرب خلاف المقطوع به من النصوص و غيرها. كما أن ما في القاموس خلاف ما تضمن ذكر النفط، بل و الملح. و إن كان المحكى

عن الفقيه رواية الصحيح المشتمل على ذكر الملح هكذا: «هذا مثل المعدن فيه الخمس». (١)

و ظاهره خروجه عن موضوع المعدن. و أما ما في المسالك فهو الموافق للعرف العام ظاهراً، فالعمل به متعين، لو لا إجماع التذكرة من اعتبار كونه من غيرها. إلا أن يكون الإجماع راجعاً إلى وجوب الخمس، لا إلى تفسير المعدن بما ذكر، و لعله الظاهر. و إن كان عد المغرة منه لا يناسب ما ذكره لأن الظاهر أنها من الأرض.

و من هذا يتبين لك الوجه في الاحتياط المذكور في المتن. كالوجه فيما ذكره: من أن الأقوى عدم الخمس، فإنه إذا أجمل اللفظ يرجع في مورد الشك إلى الأصل - وهو عدم تملك الخمس لأهله - بناء على أنه حق في العين، و عموم ما دل على الملك بالحيازة. نعم يدخل حينئذ في أرباح المكاسب، فيجرى عليه حكمها. (١) لإطلاق الأدلة.

(٢) للإطلاق أيضاً. و عن كشف الغطاء: «أنه لو وجد شيئاً من المعدن مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس..» و لعله. كما في الجواهر - لظهور الأدلة في اعتبار الإخراج. لكنه ممنوع. و لا سيما بملاحظة الصحيح المتضمن للملاحظة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ملحق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٧

- بل و لو حربياً (١) - و لا - بين أن يكون بالغاً أو صيباً (٢)، و عاقلاً - أو مجنوناً، فيجب على وليهما إخراج الخمس. و يجوز للحاكم الشرعى إجبار الكافر على دفع الخمس مما أخرجه (٣)، و إن كان لو أسلم سقط عنه، مع عدم بقاء عينه. و يشترط في وجوب الخمس في المعدن: بلوغ ما أخرجه عشرين ديناراً (٤)

(١) لإطلاق الأدلة فراجع.

(٢) كما في الجواهر، حاكياً التصريح به عن البيان. لإطلاق الأدلة.

(٣) تقدم وجهه في الزكاة.

(٤) كما عن المبسوط و النهاية و الوسيلة و جماعة من المتأخرين، بل نسب إلى عامتهم. أو إليهم قاطبة.

لصحيح البنزطي: «سألت أبا الحسن (ع) عما أخرج المعدن [يخرج من المعدن] من قليل أو كثير، هل فيه شيء؟ قال (ع): ليس فيه شيء، حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة، عشرين ديناراً» (١).

فيقيد به إطلاق النصوص. و لأجله يضعف القول بعدم اعتبار النصاب، كما عن كثير من القدماء، و في الشرائع و الدروس: نسبه إلى الأكثر، بل عن ظاهر الخلاف و صريح السرائر:

الإجماع عليه، اعتماداً على إطلاق دليل الوجوب. إذ فيه: أن الإطلاق المذكور مقيد بالصحيح. كما يضعف أيضاً القول بكون النصاب ديناراً واحداً - كما عن الحلبي -

لصحيح البنزطي، عن محمد بن علي بن أبي عبد الله عن أبي الحسن (ع): «سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد، و عن معادن الذهب و الفضة، هل فيها زكاة؟ فقال (ع):

إذا بلغت قيمته ديناراً ففيه الخمس» (٢).

فان ضعف الواسطة في سنده

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٨

بعد استثناء مؤنة (١) الإخراج و التصفية و نحوهما، فلا يجب

مانع عن جواز الاعتماد عليه، فضلا عن صلاحيته لمعارضه الصحيح السابق.

ثم إن مقتضى إطلاق السؤال عن المعدن عموم السؤال للفضة و الذهب و غيرهما. و حينئذ فالمراد مما يكون في مثله الزكاة المالية، يعنى: يبلغ مائتة فيها الزكاة. و لأجل أن ثبوت الزكاة في المالية و عدمها يختلف باختلاف النصاب الملحوظ، و أنه نصاب الذهب أو الفضة، أو أقلهما، أو أكثرهما و لا قرينه على تعيين أحدهما، يكون الكلام المذكور مجملا. لكن قوله (ع) بعده: «عشرين دينارا»

رافع لهذا الاجمال، فيتعين التقويم بها لا غير فلا يكفى في معدن الفضة بلوغ مائتي درهم إذا لم تكن قيمتها عشرين دينارا. و إذا بلغت قيمتها ذلك و جب فيها الخمس، و إن لم تبلغ قيمتها مائتي درهم.

(١) أما استثناء المؤنة المذكورة فقد ادعى غير واحد عدم ظهور الخلاف فيه، و عن المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، و عن الخلاف و في ظاهر المنتهى: الإجماع عليه. و تقتضيه النصوص المتضمنة:

أن الخمس بعد المؤنة. إلا أن يستشكل في ظهورها فيما نحن فيه. و لا سيما بملاحظة ما في النصوص، من استثناء مؤنته و مؤنة عياله، أو مؤنته. و دخول مؤنة الإخراج في مؤنته محل نظر، فتخص هذه النصوص بخمس الفائدة و لا تشمل ما نحن فيه. فالعمدة إذاً في الاستثناء المذكور: الإجماع.

و أما أن اعتبار النصاب بعد المؤنة المذكورة فهو المشهور، بل ظاهر التذكرة و المنتهى: نفى الخلاف فيه لأن الظاهر من قوله (ع) في الصحيح المتقدم: «حتى يبلغ ما يكون ..»

وجوب الخمس في تمام المقدار المذكور، فإذا بنى على استثناء المؤن بعد النصاب لزم ثبوت الخمس في بعضه. و عن المدارك: اعتبار النصاب قبل المؤنة، و تبعه عليه بعض من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٥٩

إذا كان المخرج أقل منه. و إن كان الأحوط إخراجها إذا بلغ ديناراً، بل مطلقاً. و لا- يعتبر في الإخراج أن يكون دفعة، فلو أخرج دفعات، و كان المجموع نصاباً، و جب إخراج خمس المجموع (١). و إن أخرج أقل من النصاب فأعرض، ثم عاد و بلغ المجموع نصاباً، فكذلك على الأحوط (٢). و إذا

تأخر. لإطلاق البلوغ المجعول غاية لعدم وجوب شيء فيه، فان مقتضاه أن لو بلغ- و لو قبل المؤنة- يكون فيه شيء.

و بالجملة: مفهوم الصحيح المذكور إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه شيء.

فعلى القول الأول يلزم تقييد موضوع البلوغ بما بعد المؤنة. و على الثانى يلزم تقييد موضوع الخمس في جزاء الشرطية بما بعد المؤنة. لكن الثانى معلوم بالإجماع، فيبقى الأول مشكوكاً، و الأصل عدمه، فأصالة الإطلاق فيه بلا معارض. لا أقل من المساواة بين الاحتمالين الموجبة لإجمال الدليل، فيرجع إلى إطلاق ما دل على وجوب الخمس في المعدن، و يقتصر في تقييده على المتيقن، و هو صورة عدم

بلوغ النصاب. و بالجملة: تقييد بلوغ النصاب بما بعد المؤنة لا دليل عليه، و الأصل ينفيه.

(١) كما في الجواهر، حاكياً له عن ظاهر جماعة و صريح آخرين.

لإطلاق الأدلة. و توهم ظهور ما دل على اعتبار النصاب في اعتباره في كل دفعة بحيث لا يكفي بلوغ المجموع، خلاف إطلاقه. بل ربما ادعى: اختصاصه بالثاني. و إن كان ضعيفاً أيضاً.

(٢) كما عن جمع، منهم الشهيدان. قال أولهما في الدروس: «و لا فرق بين أن يكون الإخراج دفعة أو دفعات ..». و قال ثانيهما في المسالك:

«لو أعرض عنه ثم تجدد له العزم، ضم بعضه إلى بعض. خلافاً للفاضل ..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٠

اشترك جماعة في الإخراج، و لم يبلغ حصة كل واحد منهم النصاب و لكن بلغ المجموع نصاباً، فالظاهر وجوب خمسه (١).

و كذا لا يعتبر اتحاد جنس المخرج، فلو اشتمل المعدن على جنسين أو أزيد، و بلغ قيمة المجموع نصاباً، و جب إخراجه (٢).

نعم لو كان هناك معادن متعددة اعتبر في الخارج من كل منهما

و حكى عن الأردبيلي و المدارك، و اختاره في الذخيرة. و كأنه لإطلاق الأدلة.

و رد: بأن الإطلاق مقيد بما دل على اعتبار النصاب، و ظاهره اعتباره في كل دفعة أو ما بحكمها- و هو الدفعات- مع عدم الاعراض،

فمع الاعراض لا- تضم الدفعات بعضها إلى بعض، لأنه خلاف الظاهر. و كأنه لذلك قال في المنتهى: «و يعتبر النصاب فيما أخرج

دفعة، أو دفعات لا- يترك العمل بينها ترك إهمال، فلو أخرج دون النصاب و ترك العمل مهملاً له، ثم أخرج دون النصاب و كمل

نصاباً، لم يجب عليه شيء ..». و نحوه ما في التذكرة، و عن التحرير و حاشية الشرائع و شرح المفاتيح و الروض. و فيه:

أن مجرد الاعراض- في الجملة- غير كاف في عدم الضم، بل لا بد من الإهمال مدة طويلة، بحيث يصدق تعدد الإخراج عرفاً. فتأمل

جيداً.

(١) كما مال إليه في الجواهر و شيخنا الأعظم (ره)، و حكى عن الحدائق و المستند. لإطلاق الصحيح. لكن المنسوب إلى الأكثر:

اعتبار بلوغ حصة كل واحد منهم النصاب. و اختاره صريحاً في المسالك. و في الجواهر:

«لا أعرف من صرح بخلافه ..» و كأنه حملاً له على الزكاه. أو دعوى ظهور صحيح البنظي

في ذلك. و الأول غير ظاهر. و الثاني غير بعيد، لكن خلافه أقرب.

(٢) كما صرح به جماعة، منهم العلامة في محكي المنتهى، و الشهيد في الدروس، و جزم به في الجواهر و غيرها نافية للإشكال فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦١

بلوغ النصاب دون المجموع، و إن كان الأحوط كفاية بلوغ المجموع (١). خصوصاً مع اتحاد جنس المخرج منها، سيما مع تقاربها. بل

لا- يخلو عن قوة مع الاتحاد و التقارب. و كذا لا يعتبر استمرار التكون و دوامه، فلو كان معدن فيه مقدار ما يبلغ النصاب فأخرجه ثم

انقطع، جرى عليه الحكم (٢)، بعد صدق كونه معدناً.

[مسألة ٦: لو أخرج خمس تراب المعدن قبل التنصيف]

(مسألة ٦): لو أخرج خمس تراب المعدن قبل التنصيف فإن علم بتساوي الأجزاء في الاشتغال على الجوهر، أو بالزيادة فيما أخرجه

خمساً أجزاً (٣)، و إلا فلا، لاحتمال زيادة الجوهر فيما يبقى عنده.

(١) بل جزم بذلك كاشف الغطاء على ما حكى، واختاره في الدروس أيضاً. وكأنه لدعوى ظهور المعدن في الجنس، الصادق على الواحد والمتعدد لكنها غير ظاهرة، لقرب الانصراف إلى الفرد. ولا فرق في العدم بين اتحاد الجنس واختلافه، وتباعدها وتقاربها. نعم إذا كان التقارب مع الاتحاد يوجب صدق وحدة المخرج عرفاً، اعتبر في المجموع النصاب.

(٢) كما صرح به بعضهم. وعن كشف الغطاء: الاستشكال فيه.

و كأنه لدعوى الانصراف. لكنه بنحو يعتد به ممنوع.

(٣) قال في محكى المدارك: «لو أخرج خمس تراب المعدن لم يجزه لجواز اختلافه في الجوهر. ولو علم التساوى جاز..». و استشكل فيه في الجواهر: «بظهور ذيل صحيح زرارة

في تعلق الخمس بعد التصفية و بعد ظهور الجوهر ..» بل قد يدعى ظهور غيره في ذلك أيضاً. و مراده بذيل الصحيح، قوله (ع): «ما عالجتة بمالكك فيه- ما أخرج الله سبحانه

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٢

[مسألة (٧): إذا وجد مقداراً من المعدن مخرجاً مطروحاً في الصحراء]

(مسألة ٧): إذا وجد مقداراً من المعدن مخرجاً مطروحاً في الصحراء، فإن علم أنه خرج من مثل السيل أو الريح أو نحوهما، أو علم أن المخرج له حيوان أو إنسان لم يخرج خمسة (١)، وجب عليه إخراج خمسة (٢) على الأحوط إذا بلغ النصاب. بل الأحوط ذلك (٣) و إن شك في أن الإنسان المخرج له أخرج خمسة أم لا.

منه من حجارتة مصفى - الخمس « (١)».

لكن من المحتمل: أن يكون المراد أن الواجب هو خمس المصفى لا- خمس التراب، و إن كان ما فيه من الذهب- مثلاً- أقل من خمس الذهب المصفى، لا أن الخمس يجب في خصوص المصفى، فان ذلك خلاف المتسالم عليه- نصاً و فتوى- من عدم اشتراط التصفية في الوجوب. و أما غيره فدلالته على ما ذكر أخفى. و لعل هذا هو مراد الشهيد الثاني في المسالك، حيث قال فيها: «و المعتبر إخراج خمسة مخرجاً إن لم يفتقر إلى سبك و تصفية، و إلا اعتبر بعدها ..».

(١) راجع إلى الإنسان. و يعتبر أن يكون الإنسان غير قاصد للحيازة و إلا كان هو المخرج، و عليه خمسة.

(٢) عملاً بمقتضى الإطلاق. و قد تقدم: أنه لا يعتبر الإخراج من باطن الأرض، و التردد غير ظاهر الوجه. نعم في الإنسان إذا أحرز أنه قصد تملكه بالإخراج، يكون ما زاد على الخمس من قبيل مجهول المالك، لا ما نحن فيه مما يكون ملكاً للمخرج.

(٣) كأن وجه التردد، إما الحمل على الصحة، أو العمل بمقتضى اليد لظهورها في الملكية المطلقة. و الأول ممنوع. و الثانى يتوقف على استمرار

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٣

[مسألة (٨): لو كان المعدن في أرض مملوكة فهو لملكها]

(مسألة ٨): لو كان المعدن في أرض مملوكة فهو لمالكها (١)، وإذا أخرجه غيره لم يملكه، بل يكون المخرج لصاحب الأرض، و عليه الخمس من دون استثناء المؤنة، لأنه لم يصرف عليه مؤنة (٢).

[مسألة ٩: إذا كان المعدن في معمر الأرض المفتوحة عنوة]

(مسألة ٩): إذا كان المعدن في معمر الأرض المفتوحة عنوة- التي هي للمسلمين- فأخرجه أحد من المسلمين ملكه، و عليه الخمس (٣). و إن أخرجه غير المسلم ففي

اليد في زمانين: زمان العلم، و زمان الشك، و هو غير معلوم. فتأمل.

على أنك عرفت أن حجية اليد- التي يكون حدوثها معلوم خلاف- على الملكية المطلقة غير واضحة، بل المشهور عدمها. (١) قطعاً، كما صرح به غير واحد منهم السيد في المدارك. و في الجواهر «لا خلاف أجده فيه ..»، و كذا ما بعده. لكن قد يشكل، بناء على أنه من الموات، و إخراجها إحياء له، كما يأتي. و فيه: اختصاص ذلك بالموات غير المملوك لواحد من المسلمين تبعاً لملك الأرض، فإنه ملك لمالكها.

(٢) يعني: لم يغرم المؤنة التي صرفها المخرج، لعدم الوجه في ضمانها بعد أن كان العمل بلا إذن منه، و لا تعهد له بقيمته، كما هو ظاهر الفرض.

(٣) قد يشكل ملك المخرج له: بأنه مملوك للمسلمين تبعاً للأرض، فحاله حال المخرج من أرض مملوكة لمالك معين، الذي تقدم: أنه ملك لمالك الأرض و عليه الخمس. لكن في الجواهر: ادعى القطع بكونه ملكاً للحائز. ثم قال (ره): «و لعله لأنه بنفسه في حكم الموات، و إن كان في أرض معمرة بغرس أو زرع ..»، و يظهر من كلماتهم في كتاب الاحياء:

المفروغية عن أن ذلك إحياء مملك. و في مفتاح الكرامة: «اتفقت كلمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٤

تملكه إشكال (١). و أما إذا كان في الأرض الموات حال

الفريقين على أنها تملك بالاحياء. لكن القائمين بأنها للإمام يقولون بتوقف ذلك على إذنه حال حضوره لا غيبته، و لا خلاف في ذلك إلا من الشافعي في أحد قوليه ..».

و لعل في هذا المقدار، بضميمة ما في الجواهر، في كتاب الاحياء:

من دعوى السيرة المستمرة في سائر الأعصار و الأمصار- في زمن تسلطهم (ع) و غيره- على الأخذ منها بلا إذن، حتى ما كان في الموات التي هي لهم، و في المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين، كفاية في جواز الخروج عن قاعدة التبعية. و لا سيما مع تأيد ذلك بخلو نصوص الباب و غيرها عن التعرض للمنع عن أخذها من الموات أو العامرة التي هي ملك لهم (ع) و للمسلمين فإنها و إن لم تكن واردة لبيان هذه الجهات كي يحسن التمسك بإطلاقها، لكن إهمالها التعرض لذلك- مع ارتكاز إباحة الأخذ، و عموم الابتلاء بالمعادن على اختلاف أنواعها- طريق عرفي لجواز الأخذ و ترتيب آثار الملك.

نعم القدر المتيقن صورة الاذن من ولي المسلمين، فاللازم الاقتصار في الحكم بالملك عليه.

(١) كأنه لعدم الدليل عليه، بعد كونه ملكاً للمسلمين تبعاً للأرض.

و لم يثبت عموم ما قيل: من كون الناس فى المعادن شرعاً سواء، لعدم ثبوت قيام السيرة عليه فى الكافر. و لذا حكى عن الشيخ و ظاهر البيان:

منع الذمى من العمل فى المعدن. لكن عن الأول: أنه لو خالف و عمل ملك، و كان عليه الخمس. و هو- كما ترى- لا يخلو من تناف، إذ موضوع كلامه: إن كان المعدن فى الأرض المملوكة، صح المنع و لا وجه للملك، و إن كان فى الأرض المباحة، صح الملك و لا وجه للمنع. و لذا قال فى محكى المدارك، مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٥
الفتح، فالظاهر أن الكافر أيضاً يملكه، و عليه الخمس (١).

[مسألة ١٠]: يجوز استيجار الغير لإخراج المعدن

(مسألة ١٠): يجوز استيجار الغير لإخراج المعدن، فيملكه المستأجر (٢). و إن قصد الأجير تملكه لم يملك.

[مسألة ١١]: إذا كان المخرج عبداً

(مسألة ١١): إذا كان المخرج عبداً كان ما أخرجه لمولاه و عليه الخمس.

[مسألة ١٢]: إذا عمل فيما أخرجه

(مسألة ١٢) إذا عمل فيما أخرجه قبل إخراج

راداً عليه: «لم أفق له على دليل يقتضى منع الذمى عن العمل فى المعدن ..». و هو فى محله، لجريان جميع ما سبق فيه حتى السيرة- كغيره من المسلمين- على الظاهر. و عليه فإذا كان الإخراج بإذن ولى المسلمين ملكه.

(١) أما الملك فالعموم ما دل على مملكية الإحياء، المختص عندهم بالموات حال الفتح مما كان ملكاً للإمام، و لا يجرى فيما كان ملكاً للمسلمين إجماعاً على ما حكاه غير واحد. و لأجله يخرج عن العموم المذكور. و بذلك افترق الفرض عما قبله فى الوضوح و الخفاء.

(٢) لأنه نتيجة العمل المملوك له، و النتيجة تابعة لذيها فى الملك، كحمل الدابة و ثمرة الشجرة. و قصد العامل تملكه أو تملك غيره لا أثر له، لعدم سلطنته على ذلك. و منه يظهر حكم المسألة الآتية.

نعم يختص ذلك بما لو كانت الإجارة على منفعة الشخصية، أما لو كانت على ما فى الذمة، فلا مانع من قصد العامل نفسه فى الحيازة و يكون المحاز له. و تحقيق ذلك موكول إلى ما ذكرنا فى شرح المسألة السادسة، من فصل: عدم جواز إجارة الأرض بما يحصل فيها من الحنطة أو الشعير، من كتاب الإجارة من هذا الكتاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٦

خمس- عملاً- يوجب زيادة قيمته- كما إذا ضربه دراهم أو دنانير، أو جعله حلياً، أو كان مثل الياقوت و العقيق فحكه فصاً مثلاً- اعتبر فى الإخراج خمس مادته (١)، فيقوم حينئذ سبباً أو غير محكوك مثلاً، و يخرج خمسه. و كذا لو اتجر به فربح قبل أن يخرج

خمس، ناوياً الإخراج من مال آخر (٢)، ثمّ أداه من مال آخر. و أما إذا اتجر به من غير نية الإخراج من غيره، فالظاهر أن الربح مشترك بينه وبين أرباب الخمس (٣).

(١) كما صرح به في الجواهر، حاكياً له عن المسالك والمدارك. لأن مستحق الخمس إنما يملك خمس المادة، والصفة بتمامها لعاملها، فلا تدخل في التقويم.

(٢) نقل الخمس من العين إلى الذمة بمجرد النية لا دليل عليه، وإن كان هو ظاهر الجواهر. و حينئذ فلا يجدى الأداء بعد البيع في نفوذ البيع له، بحيث يكون تمام الربح للمالك، إلا بناء على صحة بيع غير المالك إذا ملك بعد البيع. أو نقول: بأنه من قبيل الحق في العين، فيصح البيع بمجرد سقوطه. و سيأتي - إن شاء الله - تحقيق ذلك.

(٣) هذا يتم إذا كان للبائع ولاية البيع، و قلنا بأن ثبوته بنحو يكون جزءاً من العين. فلو انتفى الأول، فالاشتراك في الربح يتوقف على إضاء الحاكم الشرعي، و إلا بطل في مقدار الخمس. و الأول محكى عن التذكرة و المنتهى. و يشهد له:

خبر الحرث بن حصيرة الأزدي: «وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين (ع)، فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم و مائة شاة متبع، فلامته أمي و قالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة، أولادها مائة»

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٧

[مسألة ١٣: إذا شك في بلوغ النصاب و عدمه]

(مسألة ١٣): إذا شك في بلوغ النصاب و عدمه فالأحوط الاختبار (١).

[الثالث: الكنز]

إشارة

الثالث: الكنز (٢)، و هو المال المذخور في الأرض،

و أنفسها مائة، و ما في بطونها مائة. قال: فندم أبي، فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل، فقال: خذ مني عشرة شياه، خذ مني عشرين شاة، فأعياه. فأخذ أبي الركاز و أخرج منه قيمة ألف شاة. فأتاه الآخر فقال:

خذ غنمك و آتني ما شئت، فأبى، فعالجه فأعياه. فقال: لأضرن بك، فاستعدى أمير المؤمنين (ع) على أبي، فلما قص أبي على أمير المؤمنين (ع) أمره، قال لصاحب الركاز: أد خمس ما أخذت، فإن الخمس عليك، فإنك أنت الذي وجدت الركاز. و ليس على الآخر شيء، لأنه إنما أخذ ثمن غنمه» (١)

لكن الخبر ضعيف، و الاعتماد عليه غير ظاهر. كما أنه لو كان تعلقه بنحو تعلق الحق في العين، لم يكن الربح مشتركاً لو نفذ البيع، لأن الثمن كله في قبال مال المالك. و سيجيء - إن شاء الله تعالى - ما له تعلق بالمقام.

(١) الكلام فيه تقدم في الزكاة. فراجع.

(٢) بلا- خلافاً فيه كما عن جماعة، بل إجماعاً كما عن آخرين، بل عن المدارك: عليه إجماع العلماء كافة. و يشهد له جملة من

النصوص،

كصحيح الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الكنز كم فيه؟ فقال (ع):

«الخمسة» (٢)

و،

صحيح ابن محبوب عن عمار بن مروان: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: فيما يخرج من المعادن، والبحر، والغنيمه، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز الخمسة» (٣).
و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٨

أو الجبل، أو الجدار، أو الشجر (١). والمدار الصدق العرفي سواء كان من الذهب أو الفضة المسكوكين أو غير المسكوكين أو غيرهما (٢) من الجواهر. و سواء كان في بلاد الكفار

(١) كما مال إليه في الجواهر وغيرها. و يقتضيه إطلاق النصوص.

و عن كشف الغطاء: عدم الخمس في المذخور في جدار، أو في بطن شجرة، أو خباء من بيوت أو خشب، أو تحت حطب. و يقتضيه ظاهر التخصيص بالأرض في كلام جماعة - بل الأكثر ظاهراً - و في جملة من كلمات أهل اللغة. لكن الظاهر إرادة المثال، و إلا فصدقه على غير المدفون في الأرض لا ينبغي أن يكون موضع تأمل. و ملاحظة موارد الاستعمال شاهدة بذلك.

(٢) كما صرح به في التذكرة و المنتهى و الدروس و عن البيان، بل هو ظاهر كل من فسره بالمال المذخور. لصدق المال على جميع ذلك. لكن عن النهاية و المبسوط و الجمل و السرائر و الجامع و غيرهم: تخصيصه بالنقدين و ربما نسب إلى ظاهر الأكثر.

و استدلل له بالأصل، بناء على الشك في صدق الكنز على غيرهما.

بل في الجواهر الجزم بعدمه، و ان كان هو غير ظاهر، بل العرف على خلافه. و

بصحيح البنزطي عن الرضا (ع): «عما يجب فيه الخمس من الكنز، فقال (ع): ما تجب الزكاة في مثله ففيه الخمس» (١)

بناء على ظهوره في المماثلة في الجنس كما هو غير بعيد. و دعوى ظهوره بالمقدار لا غير ظاهر، و إن صدرت عن جملة من الأعظم، و نسبها في الرياض إلى الأصحاب. اللهم إلا أن يكون من جهة التعبير بالمثل، و لو أراد الجنس لقال: «ما تجب فيه». و يؤيده التعبير بذلك - في مقام بيان المقدار -

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٦٩

الحريين أو غيرهم أو في بلاد الإسلام، في الأرض الموات أو الأرض الخربة التي لم يكن لها مالك، أو في أرض مملوكة له بالإحياء أو بالابتياح، مع العلم بعدم كونه ملكاً للبايعين، و سواء كان عليه

في صحيحه السابق في المعدن. و أما

مرسله المقنعة: «سئل الرضا (ع) عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس. فقال (ع): ما تجب فيه الزكاة من ذلك بعينه ففيه الخمس، و ما لم يبلغ حد ما تجب فيه الزكاة فلا خمس فيه» (١)

، فهي و إن كانت صريحه في المقدار لا تصلح قرينه على إرادته من الصحيح. و لا سيما و كون المظنون أنهما واحد، و أن الاختلاف نشأ من أجل النقل بالمعنى، و اجتهاد الناقل في فهم المراد.

على أن المحتمل قريباً: أن يكون قوله (ع):

«من ذلك بعينه»

مراداً به خصوص المسكوك من النقدين، و حينئذ يكون الصحيح حاكماً على الإطلاقات التي تصلح لإثبات وجوب الخمس في غير النقدين من الكنز.

و كذا على مثل

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كل ما كان ركازاً ففيه الخمس. و قال: ما عالجت به مالك ففيه ما أخرج الله سبحانه من حجارتها مصفى الخمس» (٢).

بناء على عموم الركاز لغير النقدين - كما يقتضيه تفسيره بالمال المدفون - كما عن المصباح وغيره. مضافاً إلى ما في مجمع البحرين: من أن الركاز - عند أهل العراق - المعادن كلها. و يشهد له رواية الحرث المتقدمة

(٣). و يناسبه وقوعه جواباً عن المعادن في الصحيح. و كأنه لذلك قال في كشف الغطاء: «إن الظاهر تخصيص الحكم بالنقدين وغيره يتبع حكم اللقطة ..».

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٣.

(٣) لاحظ المسألة: ١٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٠

أثر الإسلام أم لا. ففي جميع هذه يكون ملكاً لواجده (١).

و عليه الخمس. و لو كان في أرض مبتاعة، مع احتمال

(١) بلا خلاف أجده، كما في الجواهر وغيرها. و في الحدائق:

نفى الخلاف فيه بين الأصحاب، و عن المدارك: أنه قطع به الأصحاب.

لنصوص المتقدمة، فإنها كما تدل على وجوب الخمس تدل على ملكيته لواجده. لكن في صلاحية الإطلاقات لإثبات الملكية إشكال، لعدم ورودها لبيان ذلك، بل موضوعها الكنز المملوك لواجده، فلا بد من الرجوع إلى دليل آخر يقتضيها.

و استدلل له في المدارك: «بأن الأصل في الأشياء الإباحة و التصرف في مال الغير إنما يحرم إذا ثبت كون المال لمحترم، أو تعلق به نهى خصوصاً أو عموماً. و الكل منتف في المقام ..» و في ظاهر الحدائق: نسبة الاستدلال المذكور إلى الأصحاب. و فيه: أن الأصل

المذكور خلاف

التوقيع المشهور: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره الا بإذنه» (١)

اللهم إلا- أن يقال: عموم التوقيع مخصص بالكافر الحربي، و مع الشك في المالك تكون الشبهة موضوعية يرجع فيها إلى أصالة

الإباحة. مضافاً إلى أن الظاهر أن التقابل بين الكفر والإسلام تقابل العدم والملكية. وحينئذ يكون موضوع التوقيع مال المسلم، لا من ليس بكافر، وحينئذ يمكن الرجوع الى أصالة عدم الإسلام فتنتفى الحرمة. وإن شئت قلت: الذى يستفاد- مما ورد فى الإسلام و أحكامه- انحصار عصمة المال بالإسلام و الذمام، فأصالة عدمهما تقتضى عدم العصمة و جواز التملك. و من هنا يندفع الإشكال: بأن إباحة التصرف لا تقتضى جواز التملك بل تقتضى جواز التصرف لكل أحد و لو غير الواجد. فتأمل جيداً.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧١

.....

و مما ذكرنا تعرف أن المدار فى جواز التملك عدم العلم بكونه ملكاً للمسلم أو الذمى إلى حين الوجدان، من دون فرق بين أنواع الأرض التى يوجد فيها، مما ذكر فى المتن. فلا فرق بين أرض الكفار الحريين و الذميين و أرض الإسلام الموات أو الخراب التى ليس لها مالك و ما بعدهما، لجريان أصالة عدم السبب الموجب لعصمة المال فى الجميع على نهج واحد. مع أن الظاهر عدم الخلاف فى الجميع إذا لم يكن عليه أثر الإسلام- بل إذا كان عليه أثر الإسلام مطلقاً- كما عن الخلاف و السرائر و المدارك و غيرها بل نسب الى ظاهر المفيد و المرتضى و غيرهما، و اختاره فى الجواهر.

و عن المبسوط و القاضى و الفاضلين و الشهيدين- فى البيان و المسالك- و المحقق و غيرهم، و نسب إلى أكثر المتأخرين تارة، و إلى الأشهر أخرى، و إلى فتوى الأصحاب ثلثة: أنه يجرى عليه حكم اللقطة إذا كان قد وجد فى دار الإسلام. و كأنه: لأن الوجود فى أرض الإسلام و أثر الإسلام معاً أمانة على تملك المسلم له، فلا يجرى فيه الأصل المتقدم، لىبنى على جواز تملكه. و فيه: أنه لا دليل على الأمانية المذكورة. و أثر الإسلام لا يدل على سبق يد المسلم، لأنه أعم. و لو سلم فلا وجه لإجراء حكم اللقطة، لاختصاصها بالمال الضائع الذى لا يشمل الكثر. أو

لموثق محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «قضى على (ع) فى رجل وجد ورقاً فى خربة، أن يعرفها، فان وجد من يعرفها، و إلا تمتع بها» (١).

فان الحكم المذكور فيه هو حكم اللقطة. و فيه: أنه لا يظهر من الموثق كون الورق مكتوناً، و لا كونه مما عليه أثر الإسلام فحملة على ذلك و الاستدلال به كما ترى.

و دعوى: تعين حملة على ذلك، جمعاً بينه و بين

صحيح ابن مسلم: «عن الورق يوجد فى دار. فقال (ع): إن كانت معمورة فهى لأهلها

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب اللقطة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٢

كونه لأحد البائعين، عرفه المالك قبله (١)،

فان كانت خربة فأنت أحق بما وجدت» (١)

صحيحه الآخر: «عن الدار يوجد فيها الورق. فقال (ع): إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلى عنها أهلها فالذى وجد المال أحق به» (٢)

فإنهما ظاهران في ملك الواجد، فيجمع بينهما وبين الموثق بحمله على ما كان فيه أثر الإسلام.

مدفوعة: بعدم الشاهد. بل الأولى منه: الجمع بحمل النصوص جميعها على المال الضائع، و تقييد بعضها ببعض، فيحمل الصحيحان على الموثق، فلا- تكون مما نحن فيه. و أولى من ذلك: الأخذ بإطلاق النصوص- الشامل للكنز وغيره- مما كان عليه أثر الإسلام وغيره، و تخصيصها- بقرينة ما فى الموثق من لزوم التعريف- بصورة احتمال الوصول إلى مالكة المحترم المال، و حمل نصوص الكنز على غير ذلك- كما لعله الغالب فيها. و لا سيما بملاحظة ما عرفت من إهمالها من حيث الدلالة- على ملكية الواجد بلا تعريف و الانصاف لزوم البناء على هذا، لو لم يتم إجماع على خلافه.

(١) بلا خلاف أجده فيه بيننا، كما فى الجواهر، و عن المنتهى:

الإجماع عليه. عملاً بحجية اليد السابقة، الدالة على ملكية ذهابها. و لذلك قيل: إنه يدفع إليه بلا حاجة إلى بينة و لا يمين و لا وصف. بل ربما كان مقتضاها وجوب الدفع إليه و إن لم يدعه، لأن اليد حجة على الملكية من دون اعتبار دعوى الملك. و يشير إلى ذلك- كما فى الجواهر وغيرها- ما فى صحيحى ابن مسلم المتقدمين . و فى المدارك ناقش فى وجوب التعريف إذا احتمل عدم جريان يده

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب اللقطة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب اللقطة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٣

فان لم يعرفه فالمالك قبله (١)، و هكذا ..

عليه: بأنه خلاف أصالة البراءة، و خلاف أصالة عدم التقدم. لكن كلامه فى خصوص صورة احتمال تجدد الكنز بعد الشراء و هو خارج عن مفروض كلامهم.

(١) كما هو المشهور. لأنه ذو يد عليه كاللاحق. و قد يستشكل فى الترتيب المذكور، مع الاشتراك فى اليد. و يدفع: بأن اليد اللاحقة مزيلة لأثر الأولى. و لذا كانت أماره على ملكية العين لديها، من دون مزاحمة السابقة. نعم لو احتمل تأخر الدفن إلى زمان اللاحقة أشكال الرجوع إلى السابق، لعدم ثبوت يده عليه. و كأنه لذلك كان ظاهر جماعة- على ما حكى- عدم لزوم تعريف السابق، مع عدم معرفة اللاحق، لكن كان المناسب التفصيل بين صورة احتمال تأخر الدفن إلى زمان اللاحق- على تقدير عدم كونه له- و عدمه، فعلى الأول يتم ما هو ظاهر الجماعة، و على الثانى يتم ما هو المشهور.

هذا كله بالنظر إلى اليد و مقتضاها. لكن

فى موثق إسحاق: «عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفوناً فلم تزل معه، و لم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال (ع):

يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. قلت: فان لم يعرفوها. قال (ع):

يتصدق بها» (١).

□

و ظاهره- كصحيح عبد الله بن جعفر الآتى، فىمن اشترى دابة و وجد فى جوفها مالا

- عدم لزوم تعريف السابق إذا لم يعرفه اللاحق. و حمل أهل المنزل- فى الموثق

- و البائع - فى الصحيح

- على الجنس بعيد. اللهم إلا أن يستفاد ذلك من عموم المناط، لاشتراك اليد فى الجميع لا أقل من الاجمال، المانع عن رفع اليد عن مقتضى حجية اليد السابقة.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب اللقطة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٤

فان لم يعرفه فهو للواجد (١)، و عليه الخمس (٢). و إن ادعاه المالك السابق، فالسابق أعطاه بلا بينة (٣). و إن تنازع الملاك فيه يجرى عليه حكم التداعى (٤). و لو ادعاه المالك السابق

و عليه فما ذكره الجماعة فى محله. و منه يظهر ضعف ما هو ظاهر جماعة:

من الاقتصار فى التعريف على البائع اللاحق، ثم يكون لواجد.

هذا كله إذا كان ما وجده مما عليه أثر الإسلام. أما إذا لم يكن كذلك، فالمشهور - ظاهراً - أنه بحكمه أيضاً فى التعريف. و قيل: إنه لواجد، و ليس عليه التعريف. و فيه: أنه خلاف ما عرفت، الذى لا يفرق فيه بين ما كان عليه أثر الإسلام و ما لم يكن، كما لعله ظاهر.

(١) كما عن النهاية و السرائر و الشرائع و الإرشاد و غيرها. لما عرفت من أصالة عدم العاصم. و عن التحرير و غيره: أنه لقطه. و عن المبسوط و الدروس و المسالك و غيرها: أنه لواجد إذا لم يكن عليه أثر الإسلام، و إن كان فلقطة يجب التعريف به.

و كلاهما ضعيف، لعدم ما يدل على وجوب التعريف عموماً إلا موثق محمد بن قيس

، و لكنه فى غير المقام. و من الجائز أن يكون تعريف الملاك يقوم مقام التعريف حيث لا مالك بعينه، فرفع اليد عن الأصل المتقدم - المؤيد بصحيح عبد الله بن جعفر الآتى

- غير ظاهر. و أما الموثق الأمر بالتصدق

«١» فمحمول على صورة العلم بكون المالك مسلماً، كما هو ظاهر الفرض. و سيأتى التعرض لحكمه.

(٢) لإطلاق أدلته.

(٣) كما عرفت أنه مقتضى اليد.

(٤) كما صرح به فى الجواهر و غيرها. لعين الوجه فى إجراء حكم

(١) المراد به موثق إسحاق المتقدم فى التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٥

إرتأ، و كان له شركاء نفوه، دفعت إليه حصته (١)، و ملك الواجد الباقي، و أعطى خمسة. و يشترط فى وجوب الخمس فيه النصاب، و هو عشرون ديناراً (٢).

التداعى إذا تداعيا ما فى يدهما. و لو ادعاه أحدهم و نفاه الباقون، فالمعروف دفعه إلى من ادعاه إذا لم يذكر سبباً يقتضى الشركة. و كأنه لحجية أخبار ذى اليد. أو حجية الدعوى بلا معارض، و إلا فيد الشريك لا تصلح لإثبات ملكية الكل، و إنما هى حجة على حصته، فهو بالنسبة إلى غيرها كالأجنبى لا يجب دفعها إليه إلا بالبينة.

هذا لو كان التنازع من الملاك المشتركين. أما لو كان من المترتبين كان اللاحق منكرراً لموافقه قوله لليد، و السابق حينئذ مدعياً

لمخالفة قوله لها فيجربى عليهما حكم المدعى والمنكر.

(١) إذ لا يدعى إلا- تلك الحصّة، فهو بالنسبة إلى ما عداها ناف كغيره و فى الجواهر قوى كونه للواجد. و احتمال كونه لقطعة، أو كمجهول المالك يتصدق به عن صاحبه. لكن عرفت دلالة النص على وجوب التعريف.

(٢) إجماعاً، كما عن السرائر و المنتهى و التذكرة و المدارك. و عن الخلاف: الإجماع على اعتبار النصاب الذى تجب فيه الزكاة. لصحيح البنزطى المتقدم فى أول المبحث

«١». لكن عرفت أن الظاهر منه المماثلة فى الجنس، و حملة على المقدار وحده- أو مع الجنس- غير ظاهر. نعم يشهد له مرسل المقنعة المتقدم

«٢». لكن فى الاعتماد عليه لإرساله إشكال و لا سيما و كون المظنون أنه عين الصحيح الذى عرفت قصور دلالاته.

و عن أمالى الصدوق: أن النصاب دينار واحد، ناسباً له إلى دين

(١) لاحظ الكلام فى الأمر الثانى مما يجب فيه الخمس.

(٢) تقدم ذلك فى الأمر الثالث مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٦

[مسألة ١٤: لو وجد الكنز فى أرض مستأجرة أو مستعارة و جب تعريفهما]

(مسألة ١٤): لو وجد الكنز فى أرض مستأجرة أو مستعارة و جب تعريفهما (١)، و تعريف المالك أيضاً (٢).

فإن نفيه كلاهما كان له (٣)، و عليه الخمس (٤). و إن ادعاه

الإمامية. و دليله غير ظاهر، كنسبته إلى الإمامية، إذ لم يعرف له موافق.

نعم حكى عن الغنية، مع الاستدلال عليه بالإجماع. لكن عبارتها لا تساعد عليه، فإنه قال فيها: «و يعتبر فى الكنوز: بلوغ النصاب الذى تجب فيه الزكاة، و فى المأخوذ بالغوص: بلوغ قيمة دينار فصاعداً. بدليل الإجماع المتكرر ..». و هى - كما ترى - توافق المشهور ثم إن المراد من

قوله (ع): «ما تجب فى مثله الزكاة ..»

- بعد حملة على المقدار- مقدار ماليته. لكنه لا- يظهر منه ملاحظة نصاب الذهب، أو الفضة، أو أقلهما، أو أكثرهما. و مع إجماله يكون المرجع عموم وجوب الخمس.

و عليه فاذا بلغ أقل النصابين مالية و جب الخمس، من دون فرق بين الذهب و الفضة و غيرهما. نعم لو بنى على العمل بمرسلة المقنعة فالظاهر منها، بناء على اختصاصها بالنقدين - كما تقدم احتمالها- هو نصاب الذهب فى الذهب و نصاب الفضة فى الفضة.

(١) يعنى: تعريف المستأجر أو المستعير. لأن كلا منهما ذو يد على الكنز بتوسط يده على الأرض، فتكون حجة على ملكيته له.

(٢) لأنه ذو يد على الأرض، فيكون ذا يد على ما فيها.

(٣) لما سبق: من أصالة عدم سبق الموجب لا-حترام المال. لكن مقتضى ما سبق منه وجوب تعريف المالك السابق على المالك

المؤجر، فإن لم يعرفه عرف السابق عليه، و هكذا .. و لعله المراد من العبارة، إذ لا فرق بين المسألتين فى ذلك.

(٤) للإطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٧

أحدهما أعطى بلا بينة (١). و إن ادعاه كل منهما، ففي تقديم قول المالك وجه (٢)، لقوة يده.

(١) لما عرفت من حجية إخبار ذى اليد. أما نفس اليد فدلالته على الملكية المستقلة - مع تعدد الأيدي - لا تخلو من إشكال، يأتي بيانه في الفرض الآتى.

(٢) كما عن المبسوط، واختاره في المعبر والإرشاد وحاشيته و شرحه للأردبيلي. بل نسبه في الأخير إلى الأكثر، و نسب في غيره إلى المشهور.

و علله: بأن الملك له، فهو ذو اليد، فعلى المستأجر الإثبات. و علله في حاشية الإرشاد: بأن يد المالك أصلية، و يد المستأجر فرعية. و علله في المعبر: بأن دار المالك كيده. و عن الخلاف: تقديم قول المستأجر، لأن المالك لا يؤجر داراً فيها كنز. و فيه: أن غايته الظن الذى لا يغنى من الحق شيئاً.

و يضعف الوجه الأول: بأنه خلاف ما فى الخارج، ضرورة كون الدار تحت سلطة المستأجر و قبضته، لا تحت يد المالك. و يضعف الثانى:

بأن فرعتها إنما توجب سقوطها عن الحجية بالنسبة إلى العين المستأجرة، لا بالنسبة إلى ما فيها مما هو خارج عن موضوع الإجارة، كأدوات الاستعمال من الأواني و الفراش و غيرها. و الكنز من هذا القبيل. و يضعف الثالث:

بالمنع، و إنما تكون داره كيده إذا كانت تحت يده لا مطلقاً. و ما فى يد العبد النائي عن مولاه إنما يحكم بأنه لمولاه من جهة أنه تحت يد العبد التى هى يد المولى اعتباراً، لا - من جهة أنها فى ملك المولى فى يده. و لو سلم فإنما يصح حيث لا يكون الملك تحت يد غيره، و إلا كان العمل على اليد الأخرى، و لا تكون الملكية محضاً مزاحمة لها عرفاً.

و أضعف منه ما قيل: من أن يد المستأجر إنما هى على المنافع لا العين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٨

و الأوجه الاختلاف بحسب المقامات فى قوة إحدى اليدين (١).

[مسألة ١٥: لو علم الواجد أنه لمسلم موجود هو أو وارثه - فى عصره مجهول]

(مسألة ١٥): لو علم الواجد أنه لمسلم موجود هو أو وارثه - فى عصره مجهول، ففي إجراء حكم الكنز، أو حكم مجهول المالك عليه، وجهان (٢). و لو علم أنه كان ملكاً لمسلم قديم فالظاهر جريان حكم الكنز عليه.

إذ فيه: أن المنافع إنما تكون تحت اليد تبعاً للعين، فالاعتراف بأنها تحت يد المستأجر اعتراف بأن العين كذلك. غاية الأمر أنها - للعلم بكون ذبها مستأجراً - لا تكون حجة على ملكية العين، و ان كانت حجة على ملكية ما فيها. و على هذا فما عن الخلاف و المختلف و فى المسالك و غيرها أقرب.

(١) كما فى الجواهر، حاكياً له عن كشف أستاذه و البيان الجزم به فإن الأقوائية موجبة لسقوط اليد الضعيفة عن كونها موضوعاً للحجية، و لذا كان المشهور: أن الراكب للدابة أولى بها من قابض لجامها، لكونه ذا اليد عرفاً عليها دون القابض، و إن كان القابض ذا يد عليها لو لم يكن الراكب.

(٢) لا - يخفى أن إطلاقات وجوب الخمس فى الكنز لا - فرق فيها بين ما علم كونه لمسلم و ما لم يعلم. و مثلها: الموثق المتضمن

لوجوب التعريف و الصحيحان الدالان على كونه للواجد

«١». نعم الأصل المتقدم لإثبات جواز التملك - أعنى. أصالة عدم العاصم - لا مجال له فى الفرض، فان كان هو المعتمد تعين الفرق بين الفرض وغيره، و إن كان المعتمد غيره فلا- فرق بينهما. نعم مورد موثق إسحاق ظاهر فى الفرض بعينه، و مقتضاه نفي الملك كنفى الخمس. و تعين الصدقة حكم مجهول المالك، فإن أمكن التعدى من مورده إلى غيره مما علم كونه للمسلم - كما هو الأظهر - فهو، و إلا اقتصر على مورده مما وجد فيما فى يد المسلم، و يرجع فى غيره - مما

(١) تقدم ذكر ذلك كله فى الأمر الثالث مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٧٩

[مسألة ١٦): الكنوز المتعددة لكل واحد حكم نفسه فى بلوغ النصاب و عدمه]

(مسألة ١٦): الكنوز المتعددة لكل واحد حكم نفسه فى بلوغ النصاب و عدمه (١)، فلو لم يكن آحادها بحد النصاب و بلغت بالضم لم يجب فيها الخمس. نعم المال الواحد المدفون فى مكان واحد فى ظروف متعددة يضم بعضه إلى بعض، فإنه يعد كنزاً واحداً و إن تعدد جنسها.

[مسألة ١٧): فى الكنز الواحد لا يعتبر الإخراج دفعةً بمقدار النصاب]

(مسألة ١٧): فى الكنز الواحد لا يعتبر الإخراج دفعةً بمقدار النصاب، فلو كان مجموع الدفعات بقدر النصاب وجب الخمس، و إن لم يكن كل واحدة منها بقدره.

[مسألة ١٨): إذا اشترى دابةً و وجد فى جوفها شيئاً]

(مسألة ١٨): إذا اشترى دابةً و وجد فى جوفها شيئاً فحاله حال الكنز الذى يجده فى الأرض المشتراة، فى تعريف البائع (٢)

لم يوجد فيما فى يده - إلى الأدلة المتقدمة المطلقة. و لا فرق فى المسلم المعلوم كونه له بين أن يكون موجوداً أو قديماً، لإطلاق النصوص فى المقامين.

كما أنه لا يعارض الموثق المذكور صحيح عبد الله بن جعفر الآتى

، لاختلافهما فى المورد، فان مورد الثانى اللقطة دون الأول. و لا ينافيه عدم وجوب تعريف غير البائع، لا مكان الاكتفاء بتعريفه، كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) الكلام فى هذه المسألة و ما بعدها يعلم مما تقدم فى المعدن. نعم بناء على عدم وضوح الدليل فى المقام على اعتبار النصاب إلا الإجماع، ففى مورد الشك يرجع إلى عموم الوجوب.

(٢) بلا خلاف ظاهر.

لصحيح عبد الله بن جعفر: «كتبت إلى الرجل أسأله عن رجل اشترى جزوراً أو بقرةً للأضاحى، فلما ذبحها وجد فى جوفها صرةً فيها

دراهم أو دنانير أو جوهرة، لمن يكون ذلك؟
 فوقع (ع): عرفها البائع، فان لم يكن يعرفها فالشيء لك، رزقك الله
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٠

و في إخراج الخمس إن لم يعرفه (١). و لا يعتبر فيه بلوغ النصاب (٢). و كذا لو وجد في جوف السمكة المشتراة (٣)

تعالى إياه» (١).

(١) كما عن المدارك نسبتته إلى قطع الأصحاب، و عن ظاهر الكفاية و الحدائق: الاتفاق عليه. و وجهه غير ظاهر، كما اعترف به غير واحد.

و دعوى اندراجها في مفهوم الكنز، كما ترى. و مثلها: دعوى إلحاقه به حكماً. و حينئذ فإن ثبت إجماع عليه فهو المعتمد، و إلا - كما هو الظاهر - فالجميع له. و لا سيما مع إمكان دعوى ظهور الرواية في عدمه. و في محكي السرائر: «إن عليه الخمس بعد مئونة طول سنته، لأنه من جملة الغنائم و الفوائد ..» و هو في محله.

(٢) لاختصاص دليل النصاب بالكنز غير الشامل للمقام، كما عرفت.

(٣) المشهور: أن ما يوجد في جوف السمكة للواجد، و لا يجب عليه تعريف الصائد لو كان قد أخذها منه، لأن الحيابة إنما كانت للسمكة دون ما في جوفها، فهو على إباحتها الأصلية. و عليه فلو كان الصائد قد نوى حيابة ما في جوفها. أو قلنا بعدم اعتبار نية الحيابة في التملك، بل يكفي فيه الحيابة الخارجية و لو تبعاً، كان الواجب مراجعته. إلا أن يكون قد باع السمكة و شرط للمشتري ما في جوفها. و لذلك لم يفرق المصنف - تبعاً لجماعة - في وجوب مراجعته البائع بين الدابة و السمكة. إلا أن يعلم بعدم ملكية البائع لما في جوفها، لعدم قصده الحيابة، و قلنا باعتبار قصدها في التملك، فحينئذ يكون له تملكه لبقائه على الإباحة الأصلية. و الأشكال في وجوب الخمس عليه هو الأشكال السابق.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب اللقطة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨١

مع احتمال كونه لبائعها. و كذا الحكم في غير الدابة و السمكة من سائر الحيوانات (١).

[مسألة ١٩: إنما يعتبر النصاب في الكنز]

(مسألة ١٩): إنما يعتبر النصاب في الكنز بعد إخراج مئونة الإخراج (٢).

[مسألة ٢٠: إذا اشترك جماعة في كنز]

(مسألة ٢٠): إذا اشترك جماعة في كنز، فالظاهر كفاية بلوغ المجموع نصاباً و إن لم يكن حصه كل واحد بقدره.

[الرابع: الغوص]

إشارة

الرابع: الغوص (٣)، و هو إخراج الجواهر من البحر

(١) لجريان ما سبق فيه. نعم لو علم أنه ملك للمسلم أو غيره من محترم المال أشكل تملكه و لو بعد إنكار البائع، فيجربى عليه حكم مجهول المالك. كما أنه لو علم بكونه تحت يد البائع السابق على بائع الواجد، وجبت مراجعته لحجية يده، و لا ينافيه ظاهر النص على ما عرفت آنفاً. و مقتضى إطلاقه جواز التملك و لو علم كونه ملكاً للمسلم. بل لعل الظاهر منه خصوص هذه الصورة. و منه يظهر ضعف احتمال إجراء حكم مجهول المالك أو اللقطة عليه.

(٢) على ما تقدم فى المعدن، قولاً و دليلاً.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به فى الحدائق. بل فى ظاهر الانتصار و صريح الغنية و المنتهى: الإجماع عليه، كظاهر نسبه إلى علمائنا فى التذكرة، كذا فى الجواهر. و يشهد له جملة من النصوص، كصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع): عن العنبر و غوص اللؤلؤ. فقال (ع): عليه الخمس» (١)

و ،

صحيح البنزطى، عن محمد بن على بن أبى عبد الله عن أبى الحسن (ع): «سألت عما يخرج من البحر: من اللؤلؤ و الياقوت

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٢

مثل اللؤلؤ و المرجان و غيرهما، معدنياً كان أو نباتياً، لا مثل السمك و نحوه من الحيوانات (١)، فيجب فيه الخمس.

و الزبرجد، و عن معادن الذهب و الفضة، هل فيها زكاة؟ فقال (ع):

إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس» (١)

و ،

مصصح عمار بن مروان:

«سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: فيما يخرج من المعادن و البحر، و الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، و الكنوز:

الخمس» (٢)

و ،

مرسل ابن أبى عمير عنه (ع): «الخمس على خمسة أشياء، على الكنوز و المعادن، و الغوص، و الغنيمه .. و نسي ابن أبى عمير

الخامس» (٣)

و نحوه مرسل أحمد بن محمد

(٤)، و كذا مرسل حماد، مع التنصيص على الخامس أنه الملاحه

(٥). هذا و إطلاق مثل مصصح ابن مروان

شامل لجميع ما ذكر فى المتن، و لأجله لا يهم قصور صحيح الحلبي

عنه، ولا يحتاج في العموم إلى عدم القول بالفصل، كما عن المدارك.

(١) وإن حكى عن الشيخ أنه قال: «ما يخرج من الغوص، أو يؤخذ قفاً ففيه الخمس». وعن البيان: حكايته عن بعض معاصريه، واختاره في المستند لإطلاق المرسلتين، يعني: مرسلتي أحمد وحماد

. و لرواية الخصال، التي هي مصحح ابن مروان . لكنه لم يتضح وجه اعتماده على خصوص المرسلتين المذكورتين دون مرسله ابن أبي عمير . ومثله: عدم

-
- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.
 (٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١١.
 (٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٣
 بشرط أن يبلغ قيمته ديناراً فصاعداً (١)، فلا خمس فيما ينقص

ذكرها في سلك الأخبار، والأمر سهل.

و التحقيق: أن نصوص الغالب قد اشتملت على عنوانين، أحدهما:

ما يخرج من البحر، والثاني: الغوص. وبينهما عموم من وجه، لشمول الأول لما أخرج من البحر بالآلة، و لما أخذ من وجه الماء. و شمول الثاني لما أخرج من الأنهار و الشطوط. و لأجل ذلك قبل: يدور الأمر بين الأخذ بكل من العنوانين، و تقييد كل منهما بالآخر، و إرجاع الأول إلى الثاني و العكس. و حينئذ يشكل تعيين أحد المحتملات المذكورة بعينه. لكن التحقيق أن النصوص المشتملة على ذكر الغوص واردة في مقام الحصر، و لا كذلك نصوص ما يخرج من البحر، فيتعين أن تكون مقيدة لإطلاق غيرها. و حينئذ فلا مجال لتعميم الحكم للإخراج لا- بطريق الغوص، كالأخراج بالآلة أو من وجه الماء. و حمل ذكر الغوص على الغالب خلاف ظاهر الكلام الوارد في مقام التحديد. مع أنه ليس بأولى من حمل المطلق على الغالب.

ثم الظاهر من الغوص في المقام- و لو بقرينة سياقه مساق ما فيه الخمس من الكنز و المعدن- المعنى العرفي المجعول مهنة عند نوع من الناس، المختص عندهم بغير الحيوان، و ليس المراد منه المعنى اللغوي، كى يدعى شموله للغوص للحيوان. و فى شموله للغوص فى الأنهار و الشطوط تأمل، كما سيأتى.

(١) كما هو المشهور نقلاً و تحصيلاً، شهرة كادت تكون إجماعاً. بل فى التذكرة و المنتهى: نسبتها إلى علمائنا، كذا فى الجواهر. و يشهد له خبر محمد بن على المتقدم

«١». و نحوه مرسل الفقيه

«٢»، و إن كان الظاهر أنهما واحد. و عن غريه المفيد (ره): «إن النصاب عشرون ديناراً..»

(١) تقدم ذلك قريباً فى أول الأمر الرابع مما يجب فيه الخمس.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٤

من ذلك. ولا فرق بين اتحاد النوع وعدمه (١)، فلو بلغ قيمة المجموع ديناراً وجب الخمس. ولا بين الدفعة و الدفعات فيضم بعضها إلى البعض. كما أن المدار على ما أخرج مطلقاً وإن اشترك فيه جماعة لا يبلغ نصيب كل منهم النصاب. ويعتبر بلوغ النصاب بعد إخراج المؤن، كما مر في المعدن (٢) والمخرج بالآلات من دون غوص في حكمه على الأحوط (٣) و أما لو غاص و شده بالة فأخرجه فلا إشكال في وجوبه فيه (٤) نعم لو خرج بنفسه على الساحل أو على وجه الماء فأخذه من غير غوص، لم يجب فيه من هذه الجهة (٥)، بل يدخل في أرباح المكاسب، فيعتبر فيه مئونة السنة، ولا يعتبر فيه النصاب.

[مسألة ٢١: المتناول من الغواص لا يجري عليه حكم الغوص]

(مسألة ٢١): المتناول من الغواص لا يجري عليه حكم الغوص

و مستنده غير ظاهر.

(١) تقدم الكلام فيه، وكذا ما بعده. وفي كشف الغطاء: «مع الاشتراك يعتبر النصاب في نصيب كل واحد..».

(٢) مر الكلام فيه.

(٣) وعن الشهيدين الجزم به. وفي المدارك: «ربما كان مستنده إطلاق رواية محمد بن علي

. لكنها ضعيفة السند..» أقول: لم تمّ سندها فقد عرفت لزوم تقييد إطلاقها بنصوص الغوص.

(٤) قد قواه في الجواهر. ثم قال: «بل هو من أفراد الغوص على الظاهر..». وهذا هو العمدة.

(٥) لما عرفت. لكن عن البيان: أن فيه الخمس. وكأنه يريد خمس الأرباح لا الغوص. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٥

إذا لم يكن غائصاً (١). و أما إذا تناول منه و هو غائص، فيجب عليه إذا لم ينو الغواص الحيازة (٢)، و إلا فهو له (٣)، و وجب الخمس عليه.

[مسألة ٢٢: إذا غاص من غير قصد للحيازة فصادف شيئاً]

(مسألة ٢٢): إذا غاص من غير قصد للحيازة فصادف شيئاً (٤)، ففي وجوب الخمس عليه وجهان، و الأحوط إخراجه (٥).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٤٨٥

[مسألة ٢٣: إذا أخرج بالغوص حيواناً]

(مسألة ٢٣): إذا أخرج بالغوص حيواناً، و كان فى بطنه شىء من الجواهر، فان كان معتاداً و جب فيه الخمس (٦).
و إن كان من باب الاتفاق - بأن يكون بلع شيئاً اتفاقاً.
فالظاهر عدم وجوبه (٧)، و إن كان أحوط.

(١) كما نص عليه فى الجواهر. لعدم الدليل عليه، بعد انتفاء الغوص.

(٢) كما فى كشف الغطاء. و توقف فيه فى الجواهر، للشك فى اندراجه فى إطلاق الأدلة. أقول: الشك ضعيف، و الإطلاق محكم.

(٣) يعنى: للغواص دون المتناول، و على الغواص خمسة.

(٤) يعنى: فأخذه بنىء الملك.

(٥) كما جزم به فى كشف الغطاء. و توقف فيه فى الجواهر أيضاً، للشك فى اندراجه فى الإطلاق. لكنه ضعيف، كما فى ما قبله.

(٦) كما استظهره فى الجواهر. و فى كشف الغطاء: «و من غاص فأخرج حيواناً بغوصه فظهر فى بطنه شىء من المعدن، فالظاهر جريان حكم الخمس فيه ..». و هو فى محله، للإطلاق.

(٧) استشكل فيه فى الجواهر. و قد تقدم ما فى كشف الغطاء، من إطلاق وجوب الخمس. و ما فى المتن أقوى، لخروجه عن إطلاق الغوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٦

[مسألة ٢٤): الأنهار العظيمة - كدجلة و النيل و الفرات - حكمها حكم البحر]

(مسألة ٢٤): الأنهار العظيمة - كدجلة و النيل و الفرات - حكمها حكم البحر (١) بالنسبة إلى ما يخرج منها بالغوص، إذا فرض تكون الجوهر فيها كالبحر.

[مسألة ٢٥): إذا غرق شىء فى البحر و أعرض مالكة عنه]

(مسألة ٢٥): إذا غرق شىء فى البحر و أعرض مالكة عنه فأخرجه الغواص ملكه (٢)، و لا يلحقه حكم الغوص على الأقوى (٣)، و إن كان من مثل اللؤلؤ و المرجان. لكن الأحوط إجراء حكمه عليه.

(١) كما نص عليه فى الجواهر و غيرها. لإطلاق الأدلة. لكن عرفت التأمل فى شمول إطلاق الغوص، الذى هو المتخذ مهنة لمثل ذلك. و نصوص البحر غير شاملة جزمًا، فإثبات الحكم فيه خلاف الأصل. و لذا مال إلى العدم شيخنا الأعظم (رحمه الله)، حاكياً له عن سيد مشايخه فى المناهل.

و بالجملة: جريان الحكم فى الأنهار يتوقف إما على التعدى من نصوص البحر إليها بإلغاء خصوصية المورد، و إما على أن المراد بالغوص - الذى يتخذ مهنة - ما يعم الغوص فى النهر. و كلا الأمرين غير ظاهر، و إن كان الثانى غير بعيد، إذا فرض تكوّن الجوهر فى النهر.

(٢) كما يشهد به

خبر السكونى، عن أبى عبد الله (ع)، عن أمير المؤمنين (ع) فى حديث: «قال: و إذا غرقت السفينة و ما فيها فأصابه الناس، فما قذف به

البحر على ساحله فهو لأهله، و هم أحق به. و ما غاص عليه الناس و تركه صاحبه فهو لهم» (١).

و نحوه خبر الشعيرى

«٢». (٣) كما نص عليه فى الجواهر. للأصل، و ظهور النصوص و الفتاوى فى غيره كما عرفت. و ما فى الحدائق من التردد فيه ضعيف.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب اللقطة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب اللقطة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٧

[مسألة ٢٦: إذا فرض معدن من مثل العقيق أو الياقوت أو نحوهما تحت الماء]

(مسألة ٢٦): إذا فرض معدن من مثل العقيق أو الياقوت أو نحوهما تحت الماء بحيث لا يخرج منه إلا بالغوص فلا إشكال فى تعلق الخمس به (١). لكنه هل يعتبر فيه نصاب المعدن أو الغوص؟ وجهان، و الأظهر الثانى.

[مسألة ٢٧: العنبر إذا خرج بالغوص جرى عليه حكمه]

(مسألة ٢٧): العنبر إذا خرج بالغوص جرى عليه حكمه (٢)، و إن أخذ على وجه الماء أو الساحل، ففى لحوق

(١) إما لكونه من المعدن، أو من الغوص. إنما الإشكال فى تعيين أحدهما، لأن المقابلة بين المعدن و الغوص فى النصوص تقتضى - بعد البناء على وجوب خمس واحد، كما يأتى إن شاء الله - إما التصرف فى إطلاق المعدن بحمله على غير البحرى، أو فى إطلاق الغوص بحمله على غير المعدن.

لكن لا ينبغى التأمل فى ترجيح الأول، للتصريح فى نصوص الغوص بالياقوت و الزبرجد، اللذين هما من المعادن.

(٢) أما وجوب الخمس فيه فى الجملة، ففى الجواهر: نفى وجدان الخلاف فيه، و فى الحدائق: نفى الريب فيه، و حكاية إجماع الأصحاب عليه. و كذا - فى دعوى الإجماع - ما عن المدارك و غيرها. لصحيح الحلبي المتقدم فى الغوص

«١» و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين أن يؤخذ بالغوص أو من وجه الماء، أو من الساحل.

و أما اعتبار النصاب فيه ففيه خلاف، فعن النهاية و الوسيلة و السرائر:

العدم، و عن المدارك الميل اليه. و عن غرية المفيد: أن له حكم المعدن.

و فى كشف الغطاء: «و العنبر من الغوص أو بحكمه ..». و عن الأكثر - كما فى الحدائق و عن غيرها - أنه إن أخرج بالغوص فله حكمه، و إن جنى

(١) تقدم ذلك قريباً فى أول الأمر الرابع مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٨

.....

من وجه الماء أو من الساحل كان له حكم المعدن.

و كأن وجه الأول: إطلاق صحيح الحلبى

. و عدم شمول دليل نصاب المعدن له، لعدم كونه منه، و لا نصاب الغوص لأنه يؤخذ من وجه الماء كما يشعر به عطف الغوص عليه فى الصحيح. و يشكل: أن العطف غاية ما يقتضى عدم اختصاصه بالغوص لا عدم وقوع الغوص فيه، فلو فرض إخرجه بطريق الغوص كان اللازم ثبوت حكمه له. إلا أن يقال: عموم الغوص - بالمعنى العرفى - له غير ثابت.

و وجه الثانى: أنه من المعدن فيلحقه حكمه. و فيه - مع أنه محل إشكال -: أنك عرفت فى المسألة السابقة اختصاص المعدن بما لا يشمل الغوص.

و وجه الثالث: أنه لا يؤخذ إلا من البحر بطريق الغوص. و فيه:

أنه غير ظاهر مع نقل غير ذلك. على أنه يكفى فى التفصيل الفرض و التقدير.

و منه تتضح قوة الرابع - و هو التفصيل - لو ثبت أنه من المعدن، لأنه من عين فى البحر كما عن منهاج البيان، و فى القاموس احتمال. لكن عن حياة الحيوان: أنه رجيع دواب بحرية، و احتمله فى القاموس. و عن المبسوط و الاقتصاد: أنه نبات فى البحر. و عليه فإن أخرج بالغوص فله حكمه من النصاب، لعموم دليل النصاب، و إن أخذ من غيره فلا - مجال لإجراء حكم الغوص عليه، لعدم كونه منه. و إجراء حكم المعدن حينئذ خلاف إطلاق الوجوب من دون مقيد ظاهر.

نعم يبقى الإشكال فى الاعتماد على خبر الشيخ، فإنه من خبر العادل الذى لم تثبت حجيته فى الموضوعات. و أما خبر غيره فأولى أن لا يكون حجة، لعدم الوثوق به و لا بمستنده. و مع استقرار الشك فى كونه من المعدن فإطلاق الصحيح محكم، للشك فى أصل التقييد. و ليس المقام من الشبهة المصدقية التى لا يجوز الرجوع فيها إلى العام، لاختصاص ذلك بما لو علم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٨٩

حكمه له وجهان، و الأحوط للحوق. و أحوط منه إخراج خمسه و إن لم يبلغ النصاب أيضاً.

[الخامس: المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميز]

إشارة

الخامس: المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميز، مع الجهل بصاحبه و بمقداره، فيحل بإخراج خمسه (١).

التخصيص و شك فى بعض الأفراد أنه من الخاص أو العام، و لا يشمل صورة الشك فى انطباق الخاص على بعض أفراد العام، كما فى المقام.

هذا و لكن عرفت أن خبر الواحد الثقة - كالشيخ فى مثل المقام - حجة، لأنه راجع إلى الاخبار عن الحكم الكلى، لأنه فى مقام تشخيص الموضوع مفهوماً.

(١) كما عن جمع كثير، و عن جماعة: نسبه إلى الأشهر. و فى الحدائق: و عن المفاتيح نسبه إلى المشهور، و عن المنتهى: نسبه إلى أكثر علمائنا. و يشهد له جملة من النصوص، منها: مصحح عمار بن مروان المتقدم فى الغوص

«١»، و

خير السكونى عن أبى عبد الله (ع): «أتى رجل أمير المؤمنين (ع) فقال: إنى كسبت مالا - أغمضت فى مطالبه حلالاً و حراماً، و قد

أردت التوبة، ولا أدري الحلال منه و الحرام و قد اختلط على، فقال أمير المؤمنين (ع): تصدق بخمس مالك، فان الله قد رضى من الأشياء بالخمس، و سائر المال لك حلال» (٢)

و ،

خبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله (ع): «إن رجلاً أتى أمير المؤمنين (ع) فقال: يا أمير المؤمنين إنى أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه. فقال (ع) له: أخرج الخمس من ذلك المال، فان الله عز و جل قد رضى من ذلك المال بالخمس، و اجتنب ما كان صاحبه يُعلم، و سائر المال لك حلال» (٣)

(١) لاحظ الأمر الرابع مما يجب فيه الخمس.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٠

و مصرفه مصرف سائر أقسام الخمس على الأقوى (١). و أما

و قريب منها غيرها.

و بها يضعف ما عن ظاهر جماعة من القدماء - كالقديمين و المفيد و سلالر و غيرهم - من عدم الوجوب، حيث لم يتعرضوا لهذا القسم فى عداد ما يجب فيه الخمس. و فى المدارك قال: «و المطابق للأصول و جوب عزل ما يتيقن انتفاؤه عنه، و التفحص عن مالكه إلى أن يحصل اليأس من العلم به، فيتصدق على الفقراء، كما فى غيره من الأموال المجهولة المالك. و قد ورد التصديق بما هذا شأنه فى روايات كثيرة، مؤيدة بالإطلاقات المعلومة و أدلة العقل، فلا بأس بالعمل بها إن شاء الله تعالى ..». و هو - كما ترى - طرح للنصوص المذكورة، مع اعتبار بعض أسانيدها، و انجبارها بعمل المشهور.

هذا و قد أطل فى المستند فى المناقشة فى نصوص الباب، تارة: من جهة صحة النسخ، و أخرى: من جهة الدلالة، و ثالثة: من جهة المعارضة بما دل على حل المختلط مطلقاً الشامل للمقام، أو على حل المختلط بالحرام بالربا. و لكن يمكن دفع المناقشات من الجهتين الأوليين. و أما من الجهة الثالثة فلا مجال للعمل بالمعارض، لمخالفته للقواعد المسلمة العقلية و النقلية. فلاحظ.

(١) فى رسالة شيخنا الأعظم (ره) نسبتبه إلى المشهور، و فى الحدائق نسبتبه إلى جمهور الأصحاب. عن البيان: نسبتبه إلى ظاهرهم. و يقتضيه مصحح عمار

«١». و ظاهر إطلاق الخمس فى غيره، الظاهر فى الخمس المقابل للزكاة و غيرها من الصدقات، أعنى الحق الذى تضمنته آية الغنيمه.

نعم قد توهم رواية السكونى

«٢» - لاشتمالها على الأمر بالتصدق بالخمس - خلاف ذلك. لكن لا مجال للاعتناء به فى قبال ما عرفت. و لا سيما

(١) تقدم ذكره فى الغوص.

(٢) تقدمت فى التعليقه السابقه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩١

إن علم المقدار و لم يعلم المالك تصدق به عنه (١).

مع إطلاق الصدقة على الخمس في كثير من الأخبار، كما قيل. و من ذلك يظهر ضعف ما عن جمع من متأخرين المتأخرين من كون مصرفه الفقراء.

(١) كما نسب إلى المشهور، و صرح به في كثير من الكتب على ما حكى عنها. و إطلاق بعض بحيث يشمل هذه الصورة محمول على التخصيص بها و لذا لم يستبعد شيخنا الأعظم (ره) دعوى عدم الخلاف في ذلك. و كأنه لعدم شمول النصوص السابقة لهذه الصورة. و للأمر بالتصدق به في بعض النصوص،

كرواية علي بن أبي حمزة: «إني كنت في ديوان هؤلاء القوم يعني: بني أمية، فأصبت من دنياهم مالا كثيراً، و أغمضت في مطالبه .. (إلى أن قال)

قال (ع): فأخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت به» (١).
لكن قد يشكل: بأن مصحح عمار

شامل للمعلوم القدر. و اختصاص غيره بالمجهول لا يمنع من العمل بإطلاقه. و رواية ابن أبي حمزة غير ظاهرة في المختلط. غاية الأمر أنها شاملة له و للتميز، فيمكن حملها على التميز بقريته مصحح عمار . بل قوله (ع) فيها:

«رددت عليه ماله»

و قوله (ع):

«تصدقت به»

ظاهر في التميز، فتكون أجنبية عن المصحح، لاختلاف موردهما. و مثلها: بعض النصوص الواردة في التصديق بمجهول المالك، كصحيح يونس الوارد في أخذ متاع من كان معهم في مكة و غيره (٢).

و لذا قال في الحدائق - بعد أن حكى القول بوجوب إخراج الخمس ثم الصدقة بالزائد في صورة الزيادة -: «و لقاتل يقول: إن مورد تلك الأخبار الدالة على التصديق إنما هو المال المتميز في حد ذاته لمالك مفقود

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب اللقطة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٢

.....

الخبر، و إلحاق المال المشترك به - مع كونه مما لا دليل عليه - قياس مع الفارق .. (إلى أن قال): و بما ذكرنا يظهر أن الأظهر دخول هذه الصورة تحت إطلاق الأخبار المتقدمة، و أنه لا دليل على إخراجها ..

و فيه: أن السؤال في الرواية لا يظهر منه الاختصاص بالتميز، و استفادته من الجواب غير ظاهرة. و قوله (ع):

«ماله»

أعم. و لا سيما و أن من البعيد جداً تميز مال من يعرف منهم عن مال من لا يعرفه، فالرواية عامة للمختلط و المتميز. كما أنها عامة للجهل بالقدر و العلم به. و أما مصحح عمار

فإنه و إن كان ظاهراً في نفسه في العموم، لكن التعليل في الروايتين

«١» ظاهر في الاختصاص بصورة الجهل، لأن المرجع في حكمه الله تعالى، فيمكن أن يكون الحكم في التخلص منوطاً برضاه. أما مع العلم بالمقدار فالمرجع فيه المالك، وحينئذ يكون التعليل حاكماً على إطلاق المصحح فيتعين حمله على صورة الجهل بالمقدار لا غير.

اللهم إلا- أن يقال: إن الرجوع إلى الله تعالى في حكمه كما يصح في مجهول المقدار يصح في معلوم، لأنه ولي الحكم كما لا يخفى. مع أن التعليل بمثل قوله: «فان..» مما لم يشتمل على لام التعليل غير واضح الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، كما أشرنا إليه في كثير من مسائل هذا الشرح، ومنها مسألة قضاء المغمى عليه. فراجع. فالعمدة: دعوى انصراف المصحح أو وجوب حمله على غيره جمعاً. فلاحظ. ثم إن الظاهر من التصديق أنه على الفقير، إذ هو المنصرف إليه كما اعترف به شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه، مضافاً إلى ما في بعض النصوص.

(١) و هما روايتا السكوني و الحسن بن زياد المتقدمان في أول الأمر الخامس مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٣

و الأحوط أن يكون بإذن المجتهد الجامع للشرائط (١). و لو انعكس- بأن علم المالك و جهل المقدار- تراضياً بالصلح (٢)

(١) لعموم ولاية الحاكم لمن لا ولي له. و إطلاق نصوص التصديق و إن كان يقتضى الولاية لذي اليد، لكن يحتمل- كما في كلام شيخنا الأعظم (ره)- أن يكون المراد منها بيان كيفية التصرف، نظير ما ورد في بعض ما هو وظيفة الحاكم من إقامة البيعة و الإحلاف و غيرهما. أو أن الأمر بالتصدق إذن من الامام (ع) به، لا بيان الحكم الشرعي، و لو بقرينة خبر داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله (ع): «إني قد أصبت مالا، و إني خفت منه على نفسي، فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه.

فقال أبو عبد الله (ع): لو أصبته كنت دفعته إليه؟ فقال: إي و الله، فقال (ع): فلا و الله ما له صاحب غيري. فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره. قال: فحلف. قال: فاذهب و قسمه في إخوانك، و لك الأمن مما خفت. قال: فقسمه بين إخوانه» (١).
فإن قوله (ع):

«ما له صاحب غيري»

و إن كان ظاهراً في أنه هو المالك الحقيقي الذي لا يعرفه السائل، إلا أن أمره (ع) بالتصدق، و قوله (ع):

«و لك الأمن مما خفت»

ظاهر في أن ذلك حكم للمال، يأمن لأجله من تبعه عدم إيصاله إلى أهله، فيكون المراد من كونه صاحبه أنه له ولاية المال المذكور. لا أقل من لزوم حمله على ذلك، بقرينة ما ورد من الأمر بالتصدق بالمال الذي لا يعرف صاحبه في النصوص الكثيرة. و هذا المعنى أولى من حمله على أنه مال الامام، و حكمه التصديق به عن الامام لا عن صاحبه.

(٢) كما في الجواهر، حاكياً التصريح به عن جماعة. و الظاهر أنه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب اللقطة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٤

و نحوه، و إن لم يرض المالك بالصلح ففي جواز الاكتفاء بالأقل أو وجوب إعطاء الأكثر وجهان، الأحوط الثاني، و الأقوى الأول إذا كان المال في يده (١). و إن علم المالك

لا- إشكال في صحة الصلح المذكور، و في حلية المال به من دون حاجة إلى إخراج خمسه، لاختصاص نصوص الخمس بصورة الجهل بالمالك، كما هو الظاهر من مصحح عمار وغيره. و حيثئذ فلا مجال للرجوع إليها. لكن في وجوبه- كما صرح به الجماعة- إشكال، لعدم الدليل عليه.

(١) لأن اليد أماره على ملكية الجميع، فيقتصر في الخروج عنها على المتيقن [١]. نعم لو لم يكن في يده، أو لم نقل بكونها اماره له على ملكيته لما تحتها و إنما تكون اماره لغيره، يتعين الوجه الثاني- و هو الاحتياط- لأصالة عدم ملكية الزائد. أو لأصالة عدم السبب المحلل، بناء على توقف حلية المال على سبب، و لما وجب التخلص عن مال الغير وجب بذله له.

نعم إذا كان الغير قاطعاً بأنه له جاز له أخذه. أما لو كان جاهلاً فأصالة عدم ملكه مانعة عن جواز أخذه. إلا إذا بذله ذو اليد له و لو مجاناً. لكن وجوب ذلك محل إشكال. إلا- أن يكون من باب المقدمة للتخلص. و عن التذكرة: يتعين تحليله بدفع الخمس إلى المالك. و استدلل له بما

□

في خبر الحسن بن زياد، من قوله (ع): «إن الله عز و جل قد رضى من ذلك المال بالخمس ..» (١) وفيه: أنه مقيد بمصحح عمار المقيد بصورة الجهل بالمالك (٢).

[١] قد يشكل ذلك من جهة القسمة، فإنه لا ولاية لذي اليد عليها كي يحل المال له بدفع الأقل، فيتعين الرجوع إلى الحاكم لحسم الخصومة، فإن رضى بالقسمة بعد الحكم، و إلا أجبره الحاكم. (منه قدس سره).

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) تقدم ذكره في الغوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٥

و المقدار وجب دفعه إليه (١).

[مسألة (٢٨): لا فرق في وجوب إخراج الخمس و حلية المال بعده بين أن يكون الاختلاط بالإشاعة أو بغيرها]

(مسألة ٢٨): لا فرق في وجوب إخراج الخمس و حلية المال بعده بين أن يكون الاختلاط بالإشاعة أو بغيرها كما إذا اشتبه الحرام بين أفراد من جنسه أو من غير جنسه (٢).

[مسألة (٢٩): لا فرق في كفاية إخراج الخمس في حلية البقية]

(مسألة ٢٩): لا فرق في كفاية إخراج الخمس في حلية البقية في صورة الجهل بالمقدار أو المالك- بين أن يعلم إجمالاً زيادة مقدار الحرام (٣).

و احتمال بعض دفع الأقل إلى المالك، و الرجوع في الزائد المشكوك إلى القرعة فإنها لكل أمر مشكل. و فيه: أنه مع حجية اليد على الملكية لا إشكال، فينتفى موضوع القرعة. نعم لو لم يكن في يد أحدهما، و الأصول النافية بالنسبة إليهما على حد واحد، تعين الرجوع إلى القرعة، لعموم أنها لكل أمر مشكل. و من ذلك يظهر ضعف القول بوجوب الصلح عليهما و يجبرهما الحاكم عليه، كما هو ظاهر كشف الغطاء. قال: «لو عرفه دون المقدار وجب صلح الإيجاب، و دفع وجه الصلح إليه...».

(١) بلا خلاف و لا إشكال، كما في الجواهر. و إطلاق بعض نصوص الخمس لا يهمل بعد تقييد بعضها بصورة جهل المالك، الواجب حمل غيره عليه، كما عرفت في الفرض السابق.

(٢) لشمول النصوص لجميع ما ذكر من الصور.

(٣) كما عن المناهل، بدعوى شمول النصوص و أكثر الفتاوى لذلك لكن في الجواهر: يلزم من ذلك حل ما علم من ضرورة الدين خلافه.

و في رسالته شيخنا الأعظم (ره): «إن ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في المال لا المعلوم، كما عرفت تقريره في أوائل حكم

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٦

أو نقيصته عن الخمس (١)، و بين صورة عدم العلم و لو إجمالاً- ففي صورة العلم الإجمالي بزيادته عن الخمس أيضاً يكفي إخراج الخمس، فإنه مطهر للمال تعبداً. و إن كان الأحوط- مع إخراج الخمس- المصالحة مع الحاكم الشرعي أيضاً بما يرتفع به يقين الشغل، و إجراء حكم مجهول المالك عليه. و كذا في صورة العلم الإجمالي بكونه أنقص من الخمس و أحوط من ذلك المصالحة معه- بعد إخراج الخمس- بما يحصل معه اليقين بعدم الزيادة.

هذا القسم، فيكون حاكماً على إطلاق النصوص... لكن عرفت إشكال التعليل. و أما دعوى انصراف النصوص عن الفرض- مع قطع النظر عن التعليل- فغير ظاهرة. اللهم إلا أن يكون المراد الانصراف بملاحظة الجواب بكفاية الخمس، من جهة استبعاد التحليل للحرام المعلوم. و إن كان أيضاً لا يخلو من تأمل.

ثم إنه لو بنى على عدم شمول النصوص للفرض فالمرجع فيه نصوص التصديق، فيلحقه حكم مجهول المالك و لا وجه لدعوى لزوم إخراج الخمس و الزائد معاً، و صرفه في مصرف الخمس. كدعوى إخراج الخمس و صرفه في مصرفه، و إخراج الزائد و التصديق به.

(١) كما عن المناهل أيضاً لما سبق، و فيه ما عرفت. و لا سيما بملاحظة سوقه مساق الإرفاق. و حينئذ يتعين الرجوع إلى نصوص التصديق بما لا يعلم صاحبه. و لا وجه لدعوى لزوم إخراج ما يظن به البراءة و صرفه في مصرف الخمس. أو دعوى لزوم إخراج ما يعلم معه البراءة كذلك، إلحاقاً له بمورد النصوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٧

[مسألة ٣٠: إذا علم قدر المال و لم يعلم صاحبه بعينه]

(مسألة ٣٠): إذا علم قدر المال و لم يعلم صاحبه بعينه لكن علم في عدد محصور، ففي وجوب التخلص من الجميع و لو بإرضائهم بأي وجه كان (١)، أو وجوب إجراء حكم

(١) كما عن جماعة، و لا خمس فيه. أما الثاني فلاختصاص النصوص المتقدمة بصورة الجهل بالمقدار، كما عرفت. و أما الأول فلأنه

مقتضى كون الأداء غاية الضمان فى

حديث: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١).

و يشكل: بأن ذلك ضرر منفى بالأدلة

«٢». و لا يعارضه نفى الضرر فى حق المالك، لأنه إنما يقتضى منع حرمانه بالمرء، و لا يمنع من العمل بالقرعة كما يمنع من حصول العلم بالضرر على المالك، كى يصح جريان دليل نفى الضرر. و أصالة عدم وصول المال إلى المالك و إن كان يقتضى ضرره، فيعارض الضرر لذى اليد، لكنه لا يجرى لكونه من الأصل الجارى فى الفرد المردد بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع، لتردد المالك بين الشخصين.

و أما وجوب إجراء حكم مجهول المالك، فلعوم الأمر بالصدقة بما لا يعلم صاحبه.

و فيه: اختصاص تلك النصوص بصورة عدم إمكان العلم بإيصال المال إلى مالكة كلاً أو بعضاً، فلا يشمل الفرض. و أما الرجوع إلى القرعة فلعوم أدلتها. و أما التوزيع فهو مقتضى قاعدة العدل و الانصاف، الاستفادة من النصوص الواردة فى الموارد المتفرقة. لكن إثبات القاعدة الكلية منها لا يخلو من إشكال.

و يحتمل التخيير بين التوزيع على السوية و بين إعطائه إلى واحد لتعذر

(١) كنز العمال ج: ٥ صفحة ٢٥٧ الحديث: ٥١٩٧، مستدرک الوسائل باب: ١ من كتاب الودیعة حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الخيار و باب: ٥ من كتاب الشفعة و باب: ٧، ١٢ من احياء الموات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٨

مجهول المالك عليه، أو استخراج المالك بالقرعة، أو توزيع ذلك المقدار عليهم بالسوية وجوه، أقواها الأخير. و كذا إذا لم يعلم قدر المال و علم صاحبه فى عدد محصور، فإنه بعد الأخذ بالأقل - كما هو الأقوى -، أو الأ-كثر - كما هو الأحوط - يجرى فيه الوجوه المذكورة (١).

الاحتياط، فيدور الأمر بين الموافقة الاحتمالية بدفعه إلى واحد بعينه الملازمة للمخالفة الاحتمالية، و بين الموافقة القطعية فى بعضه بتوزيعه بين الأطراف الملازمة للمخالفة القطعية فى بعضه. و لا مرجح فى نظر العقل، كما ذكر ذلك فى إثبات التخيير الاستمرارى عند الدوران بين المحذورين الوجوب و الحرمة. و فيه: أن ذلك يتم مع تمييز المال، و عدم ضمان اليد، كالودعى و نحوه. أما مع عدم التمييز فولاية القسمة لذى اليد محتاجة إلى دليل.

كما أنه مع ضمان اليد لا- مجال لحكم العقل لرفع الضمان بالتوزيع أو التخيير، و إنما يجدى فى رفع العقاب لا غير، فرفع الضمان يحتاج إلى دليل. و لأجل هذا الاشكال لا يجدى الرجوع إلى الحاكم الشرعى فى القسمة، لأنها لا ترفع الضمان. نعم لو أمكن الرجوع إليه فى دفع المال بعد القسمة و الخروج عن الضمان، كان الحاكم هو المكلف بالإيصال إلى المالك، و يتخير حينئذ بين التوزيع و دفعه إلى واحد لما عرفت. لكن ثبوت الولاية للحاكم فى القبض عن المالك - مع حضوره، و إمكان الإيصال إليه - غير ظاهر، لعدم الدليل عليها حينئذ. فالمتعين الرجوع إلى القرعة، التى هى لكل أمر مشكل.

(١) فان نصوص الخمس منصرفه عن صورة العلم بالمالك بين محصور كانصراف نصوص حكم مجهول المالك عنها كما عرفت، فيجرى فيه الكلام السابق بعينه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٤٩٩

[مسألة (٣١): إذا كان حق الغير في ذمته لا في عين ماله فلا محل للخمس]

(مسألة ٣١): إذا كان حق الغير في ذمته لا- في عين ماله فلا- محل للخمس (١). وحينئذ فإن علم جنسه و مقداره و لم يعلم صاحبه أصلاً (٢)، أو علم في عدد غير محصور، تصدق به عنه (٣)، بإذن الحاكم، أو يدفعه إليه. و إن كان في عدد محصور ففيه الوجه المذكورة. و الأقوى هنا أيضاً الأخير (٤). و إن علم جنسه و لم يعلم مقداره- بأن تردد بين

(١) لاختصاص النصوص بالمال الخارجي و لا تشمل الذمي.
 (٢) العلم بوجود الحق في الذمة مستلزم للعلم بصاحبه في الجملة، ففرض عدم العلم بصاحبه أصلاً غير ظاهر.
 (٣) كما هو المعروف بينهم. و تقتضيه النصوص الواردة في الموارد المتفرقة، و بعضها وارد في خصوص الدين، كصحيح معاوية المروي عن الفقيه: «فيمن كان له على رجل حق ففقده و لا يدرى أين يطلبه، و لا يدرى حتى هو أم ميت، و لا يعرف له وارثاً و لا نسباً و لا ولداً. قال (ع):
 اطلب. قال: إن ذلك قد طال، فأصدق به؟ قال (ع): اطلب» (١).
 بناء على ظهوره في الصدقة، بعد سقوط وجوب الطلب باليأس. و المرسل في الفقيه- بعد رواية الصحيح المذكور- قال: «
 و قد روى في هذا خبر آخر: إن لم تجد له وارثاً، و علم الله منك الجهد فتصدق به» (٢).
 (٤) يعني: التوزيع. لما سبق. و قد عرفت الاشكال فيه. كما عرفت الاشكال فيما عدا القرعة من الوجوه، إذ لا فرق بين المقامين إلا في إمكان الاحتياط هنا و تعذر هناك. و لأجل ذلك قد يشكل العمل بنصوص القرعة هنا، لعدم بناء الأصحاب على العمل بها في موارد العلم الإجمالي مع إمكان الاحتياط.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ميراث الخثى و ما أشبهه ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ميراث الخثى و ما أشبهه حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٠

الأقل و الأكثر- أخذ بالأقل المتيقن (١)، و دفعه إلى مالكة إن كان معلوماً بعينه (٢)، و إن كان معلوماً في عدد محصور فحكمه كما ذكر (٣). و إن كان معلوماً في غير المحصور، أو لم يكن علم إجمالي أيضاً، تصدق به عن المالك (٤) بإذن الحاكم أو يدفعه إليه. و إن لم يعلم جنسه و كان قيمياً فحكمه كصورة العلم بالجنس، إذ يرجع إلى القيمة، و يتردد فيها بين الأقل و الأكثر (٥). و إن كان مثلياً ففي وجوب الاحتياط و عدمه وجهان (٦).

و يندفع: بأن ذلك حيث يجب الاحتياط، و قد عرفت أنه لا يجب، لمنافاته لأدلة نفى الضرر. فلاحظ.

(١) عملاً بأصالة براءة الذمة عن ضمان الزائد.

(٢) بلا إشكال. لوضوح وجوب إيصال كل مال إلى أهله.

(٣) يعني: التوزيع، الذي عرفت أنه محل إشكال.

(٤) قد سبق إشكال الفرض.

(٥) كما إذا علم بأنه إما أتلف فرسه أو دجاجته، فعلى الأول تكون القيمة مائة درهم، و على الثاني تكون القيمة درهماً. لكن قد يتساوى القيمان في القيمة، كما لو علم أنه إما أتلف فرسه أو حمارة مع تساويهما في القيمة.

هذا في باب التلف. أما في غيره من موارد ضمان القيمة- كما في العقود الواردة على القيميات- يتعين الأخذ بالاحتياط للشك في الفراغ.

فتأمل. و من ذلك يشكل إطلاق ما ذكره من الرجوع إلى القيمة في القيميات.

(٦) كما لو علم أنه إما أتلّف منّا من حنطة زيد أو منّا من شعيرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠١

[(مسألة ٣٢): الأمر في إخراج هذا الخمس إلى المالك]

(مسألة ٣٢): الأمر في إخراج هذا الخمس إلى المالك كما في سائر أقسام الخمس، فيجوز له الإخراج و التعيين من غير توقف على إذن الحاكم (١). كما يجوز دفعه من مال آخر و إن كان الحق في العين.

[(مسألة ٣٣): لو تبين المالك بعد إخراج الخمس]

(مسألة ٣٣): لو تبين المالك بعد إخراج الخمس فالأقوى ضمانه (٢)،

و الاختلاف بينهما في القيمة لا- يوجب التردد بين الأقل و الأكثر، لأن الذمة مشغولة بالمثل، فمع ترده يكون الاشتغال مردداً بين المتباينين. و لأجل ذلك يتوجه الاحتياط. إلا- أن يبني على قاعدة العدل و الانصاف المقتضية للتوزيع فيوزع هنا أيضاً، فيعطى في المثال نصف من حنطة و نصف من شعيراً.

بل البناء عليها هنا أولى من صورة تردد المالك- التي هي مورد نصوص القاعدة- إذ لا ضياع فيها على صاحب الحق كما كان فيها الضياع عليه مع ترده بين المحصور، إذ هنا يعطى منّا تاماً، غاية الأمر أنه من جنسين، و هناك يعطى بعضه و يحرم من بعضه. و لا سيما مع اعتضادها بما ورد في ميراث الخنثى. لكن عرفت الاشكال فيه، فضلاً عن المقام. كما عرفت الإشكال في وجوب الاحتياط، لأنه ضرر منفي، فلا يبعد الرجوع إلى القرعة، حسبما عرفت.

(١) كما في غيره من الموارد على ما يأتي إن شاء الله تعالى، لعدم الفرق بين أدلته فيها. و كذا الحال في جواز الدفع من مال آخر.

(٢) كما عن البيان و الروضة. لليد و الإتلاف. و الاذن في إخراج الخمس لا- تدل على رفع الضمان، و إنما تقتضى رفع الإثم بالتصرف. و يؤيده:

ما ورد في ضمان المتصدق باللقطة إذا لم يرض صاحبها بالأجر

«١». و فيه:.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب اللقطة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٢

كما هو كذلك في التصديق عن المالك في مجهول المالك (١)، فعليه غرامته له، حتى في النصف الذي دفعه إلى الحاكم بعنوان أنه للإمام (ع).

[مسألة ٣٤: لو علم - بعد إخراج الخمس - أن الحرام أزيد من الخمس أو أقل]

(مسألة ٣٤): لو علم - بعد إخراج الخمس - أن الحرام أزيد من الخمس أو أقل، لا - يسترد الزائد على مقدار الحرام (٢) في الصورة الثانية. و هل يجب عليه التصدق

أن ما دل على وجوب الخمس لو لم يقتض نفى الضمان كان اللازم الحكم بالضمان قبل ظهور صاحب و لم يتوقف على ظهوره، و هو - كما ترى - خلاف ظاهر تلك النصوص المتضمنة: أن الله سبحانه قد رضى من ذلك المال بالخمس و سائر المال لك حلال، فإنه كالصريح فى الاكتفاء به فى الخروج عن عهدة الحرام و حلية الباقي.

و دعوى: أن ذلك مشروط بعدم ظهور صاحبه خلاف إطلاقها. و ليس ذلك من قبيل الحكم الظاهري ليرتفع بانكشاف الحال، لأن الحكم الظاهري لا بد أن يكون محتمل المطابقة للواقع، و هنا يعلم بمخالفته للواقع على كل حال، بل هو من قبيل الواقعي الثانوي، و مقتضى إطلاق دليله الاجزاء نعم لو انكشف الحال قبل دفع الخمس تعين الدفع إلى المالك. و لذلك اختار فى المدارك و الذخيرة و غيرهما - على ما حكى - عدم الضمان فى فرض المسألة.

(١) هذا مسلم فى اللقطة، لاستفاضة النصوص به فيها
«١». و أما فى غيرها من موارد التصدق بمجهول المالك فغير ظاهر، لخلو النصوص عنه. بل النصوص الآمرة بالتصدق به ظاهرة فى خلافه.

(٢) فإنه خلاف أدلة وجوب الخمس و استحقاق أهله له. و ليس

(١) راجع الوسائل باب: ٢ و غيره من أبواب اللقطة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٣

بما زاد على الخمس فى الصورة الأولى أو لا؟ وجهان، أحوطهما الأول، و أقواهما الثانى (١).

[مسألة ٣٥: لو كان الحرام المجهول مالكة معيناً]

(مسألة ٣٥): لو كان الحرام المجهول مالكة معيناً، فخلطه بالحلال ليحلله بالتخميس خوفاً من احتمال زيادته على الخمس، فهل يجزیه إخراج الخمس أو يبقى على حكم مجهول المالك؟ وجهان و الأقوى الثانى، لأنه كمعلوم المالك (٢)، حيث أن مالكة الفقراء قبل التخليط.

ذلك مشروطاً ببقاء الجهل بالزيادة، فإنه خلاف إطلاقها. و قد عرفت أنه حكم واقعي ثانوي نشأ من الجهل بالحال، يقوم مقام الواقع فى الوفاء بمصلحته و الاجزاء عنه - كما هو ظاهر الأدلة - فلا مصحح للاسترداد.

(١) كما قواه شيخنا الأعظم (ره). لما سبق فى الصورة الثانية.

و فى الجواهر: عن البيان احتمال استدراك الصدقة فى الجميع بالاسترجاع فان لم يمكن أجزاء و تصدق بالزائد. و عن الكشف: احتمال الاجتزاء بالسابق ثم قال فى الجواهر: «و هما معاً كما ترى، أولهما مبنى على حرمة الصدقة على بنى هاشم. كما أن ثانيهما مستلزم لحلية معلوم الحرمة...». و فيه:

أنه لا مانع من ذلك بعد دلالة النصوص عليه.

(٢) كما ذكره شيخنا الأعظم (ره) في رسالته، معللاً له بما ذكر، راداً به على الجواهر و شيخه في كشفه، حيث جزم ثانيهما بالأول و مال إليه أولهما. ثم احتمال قوياً تكليف مثله بإخراج ما يقطع معه بالبراءة، إلزاماً له بأشق الأحوال. و لظهور الأدلة في غيره. لكن لا يبعد دعوى إطلاق النصوص بنحو يشمل الفرض، لأن الغالب في الاختلاط كونه بعد التمييز.

و التمييز كما يكون مع العلم بالمالك يكون مع الجهل، فتخصيص النصوص بغير

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٤

[(مسألة ٣٦): لو كان الحلال الذي في المختلط مما تعلق به الخمس]

(مسألة ٣٦): لو كان الحلال الذي في المختلط مما تعلق به الخمس، وجب عليه - بعد التخميس للتحليل - خمس آخر (١) للمال الحلال الذي فيه.

[(مسألة ٣٧): لو كان الحرام المختلط في الحلال من الخمس أو الزكاة أو الوقف الخاص أو العام]

(مسألة ٣٧): لو كان الحرام المختلط في الحلال من الخمس أو الزكاة أو الوقف الخاص أو العام، فهو كمعلوم المالك على الأقوى (٢)، فلا يجزيه إخراج الخمس حينئذ.

الفرض غير ظاهر. و لأجله يقوى ما عن الكشف: و المراد من مجهول المالك - الذي هو موضوع النصوص - ما جهل مالكة الأصلي، فيشمل الفرض. مع أن مجرد الجهل بالمالك الأصلي لا يوجب كونه ملكاً للفقراء و وجوب التصديق عليهم به أعم من ذلك. و لو تم لم يكن وجه لاحتمال ضمانه بالتصدق به عليهم - كما تقدم منه (ره) - لأنه دفع للمال إلى مالكة. فلاحظ.

(١) كما نص عليه شيخنا الأعظم (ره)، و قبله في الجواهر، حاكياً التصريح به عن بعض. أخذاً بإطلاق الدليلين، حيث لا وجه لرفع اليد عن أحدهما. و لأجله يضعف جداً ما عن الحواشي التجارية، من سقوط الخمس الأصلي. و كأنه لقوله (ع) في بعض النصوص: «و سائر المال لك حلال» (١).

و فيه: أن التحليل فيه بلحاظ الحرام المختلط، لا بلحاظ كل حق، كما هو ظاهر.

(٢) كما نص عليه في الجواهر، و كذا شيخنا الأعظم (ره) نافياً للإشكال فيه. كما ينبغي أن يكون كذلك، عملاً بقاعدة الضمان للمالك.

لكن قال في كشف الغطاء: «و لو كان الاختلاط من أخماس أو زكاة،

(١) لاحظ أول الأمر الخامس مما يجب فيه الخمس

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٥

[(مسألة ٣٨): إذا تصرف في المال المختلط قبل إخراج الخمس بالإتلاف لم يسقط]

(مسألة ٣٨): إذا تصرف في المال المختلط قبل إخراج الخمس بالإتلاف لم يسقط (١)، وإن صار الحرام في ذمته، فلا- يجرى عليه حكم رد المظالم على الأقوى (٢).

فيحتمل أن يكون كمعلوم الصاحب، وأن يكون كالسابق، وهو أقوى.

و لو كان مع الأوقاف فهو كمعلوم الصاحب في وجه قوى ..». و هو- كما ترى- غير ظاهر.

(١) كما في الجواهر و في رسالته شيخنا الأعظم (ره)، مرسلين له إرسال المسلمات. لكن قال في كشف الغطاء: «و إن كان قد تصرف فيه شيئاً فشيئاً دخل في حكم مجهول المالك، يعالج بالصلح، ثم الصدقة ..»

و يظهر من العبارة: اختصاص جريان حكم مجهول المالك بصورة التصرف تدريجاً.

و كيف كان فوجهه غير ظاهر، إلا- دعوى أن التحليل بالخمس ليس من باب الحكم الأولى بل من باب الحكم الثانوي، نظير الأبدال الاضطرارية و هو يختص بحال بقاء العين الخارجية بحالها، و لا يشمل ما إذا صارت ذمياً.

و فيه: أنه خلاف الظاهر من مصحح عمران، و إن كان هو محتمل في غيره. فلاحظ.

(٢) المحكى عن الأردبيلي في لقطه مجمع البرهان: أن المشهور برد المظالم، الحرام المختلط مع العلم بقدره و الجهل بصاحبه. و كذا حكى عن المجلسيين، بزيادة المختلط المجهول القدر و الصاحب، الذي قد تقدم انحصار تحليله بإخراج خمسه. و زاد شيخنا الأعظم (ره) في رسالته: «ما استقر في الذمة من مال الغير ..» و الذي وجدته في غير موضع من لقطه مجمع البرهان: أن المسمى برد المظالم هو المال المتعين الخارجي الذي لا يعرف صاحبه. و كأن المراد في المتن منه: ما كان يجب التصديق به من مال الحرام سواء أ كان في الذمة أم في الخارج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٦

و حينئذ فإن عرف قدر المال المختلط اشتغلت ذمته بمقدار خمسه. و إن لم يعرفه، ففي وجوب دفع ما يتيقن معه بالبراءة أو جواز الاقتصار على ما يرتفع به يقين الشغل وجهان، الأحوط الأول، و الأقوى الثاني (١).

[مسألة ٣٩: إذا تصرف في المختلط قبل إخراج خمسه ضمنه]

(مسألة ٣٩): إذا تصرف في المختلط قبل إخراج خمسه ضمنه، كما إذا باعه مثلاً- فيجوز لولي الخمس الرجوع عليه، كما يجوز له الرجوع على من انتقل إليه (٢). و يجوز للحاكم أن يمضى معاملته، فيأخذ مقدار الخمس من العوض إذا باعه بالمساوى قيمة أو بالزيادة. و أما إذا باعه بأقل من قيمته فإمضاؤه خلاف المصلحة. نعم لو اقتضت المصلحة ذلك فلا بأس.

[السادس: الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم]

إشارة

السادس: الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم (٣).

(١) لأصالة البراءة من اشتغال الذمة بالزائد على المتيقن.

(٢) كما هو حكم تعاقب الأيدي. نعم ذلك حيث لا يجوز له التصرف فيه، وإلا انتقل الخمس إما إلى الذمة أو إلى الثمن، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٣) كما عن ابني حمزة و زهرة و أكثر المتأخرين. بل نسب إلى المشهور بينهم. و في المعبر: نسبه إلى الشيخين و من تابعهما، بل في التذكرة و عن المنتهى: نسبه إلى علمائنا. و يدل عليه

صحيح أبي عبيدة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: أيما ذمي اشتري من مسلم أرضاً فإن عليه الخمس» (١)

و

في مرسل المقنعة عن الصادق (ع): «الذمي إذا اشتري من المسلم الأرض فعليه فيها الخمس» (٢).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٧

سواء كانت أرض مزرع، أو مسكن، أو دكان، أو خان، أو غيرها (١)،

و عن ابن أبي عقيل و ابن الجنيد و المفيد و سلال و الحلبي: عدم ذكرهم له. و ظاهرهم العدم. و عن فوائد القواعد: الميل اليه، استضعافاً للرواية لأنها- كما في المختلف، و عن الروضة- من الموثق. أو لمعارضتها لما دل على حصر الخمس في خمسة التي ليس منها المقام، لاحتمال ورود الخبر تقياً من مالك، من تضعيف العشر على الذمي إذا اشتري أرضاً عشريه، كما احتمله في المدارك و عن المنتقى.

و الجميع واضح الضعف، إذ الرواية- مع أنها في أعلى مراتب الصحة كما في المدارك و غيرها- لا يسقطها عن الحجية كونها موثقة، لكون التحقيق حجية الموثق. و المعارضة تقتضي الجمع بالتخصيص. و احتمال التقي لا يقدح في الحجية. و لا سيما مع إطلاق الرواية الشامل للعشريه و غيرها، و ظهورها في وجوب الخمس بمجرد الشراء لا خمس الزرع. بل المرسله كالصريحه في ذلك.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. و عن الفاضلين و المحقق الثاني و غيرهم: تخصيص الحكم بأرض الزراعة، بل في المعبر: أن مراد الأصحاب أرض الزراعة لا المسكن. و نحوه في محكي المنتهى. و في المدارك: أنه جيد، لأنه المتبادر. و لكنه غير ظاهر، بل هو خلاف الإطلاق، كما عرفت. نعم في الجواهر و غيرها: احتمال الاختصاص بغير مثل الدار و المسكن، لتعارف التعبير عنها بذلك، لا بالأرض الموجب ذلك لتبادر الأرض الخالية من الخبر، فلا- يعم مثل الخان و الدكان و الدار. ثم تأمل في ذلك، و جعل التعميم أولى.

و الانصاف أن التأمل في ذلك في محله، إذ الأرض كما تستعمل- تارة- بالمعنى المقابل للسماء، تستعمل بالمعنى المقابل للدار و البستان و نحوهما. و الثاني

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٨

فيجب فيها الخمس. و مصرفه مصرف غيره من الأقسام على الأصح (١). و في وجوبه في المنتقلة إليه من المسلم بغير الشراء من المعاوضات إشكال (٢)، فالأحوط اشتراط مقدار الخمس عليه في عقد المعاوضة (٣). و إن كان القول بوجوبه في مطلق

شائع عرفاً، فالحمل على الأول غير ظاهر. و لعل مراد من خصها بأرض الزرع ذلك. نعم قد يقال: إنه لو باعه أرض الدار أو أرض البستان- مع قطع النظر عما فيهما من التعمير و الشجر- لم يبعد العموم، عملاً بالإطلاق فيختص الاشكال بما لو كان المبيع الدار و

البستان على نحو تكون ملحوظة تبعاً لكن مرجع هذا القول إلى دعوى عدم الإطلاق في الأرض، من جهة كونها مبيعة تبعاً بالمعنى الموجود في أرض الدار- ولازمه عدم الخمس في الأرض البسيطة إذا كانت مبيعة كذلك. وهو غير ظاهر، فإن الإطلاق ينفيه، فالعمدة في الاشكال ما ذكرناه. فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب. بل في ظاهر رسالة شيخنا الأعظم (ره):

نفى الاشكال فيه، لأنه المتبادر كما عرفت. فما عن بعض من التأمل في مصرفه، لاحتمال كون المراد من الخمس الخراج الخمسى، فيكون مصرفه مصرف بيت المال، قد عرفت ما فيه.

(٢) للتعبير في النص وفي كلماتهم بالشراء، الظاهر فيه بخصوصه.

ومن احتمال التعدي عنه إلى مطلق المعاوضة- كما في كشف الغطاء- أو مطلق الانتقال ولو مجاناً- كما عن البيان، وفي اللعنة و الروضة- بإلغاء خصوصية الشراء عرفاً. لكن الأول متعين، إذ لا قرينة على هذا الإلغاء مع احتمال الخصوصية.

(٣) يعنى: الأحوط الاقتصار في أخذ الخمس على صورة الاشتراط إذ الظاهر أنه لا إشكال في جواز البيع بدون اشتراط ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٠٩

المعاوضات لا يخلو عن قوة. وإنما يتعلق الخمس برقبه الأرض دون البناء والأشجار والنخيل إذا كانت فيه (١). و يتخير الذمي بين دفع الخمس من عينها أو قيمتها (٢)، و مع عدم دفع قيمتها يتخير ولي الخمس بين أخذه و بين إجارتها (٣).

(١) كما صرح بذلك غير واحد، لخروج البناء و نحوه مما يكون في الأرض عن مفهومها، فلا وجه لعموم الخمس لها.

(٢) لما يأتي إن شاء الله تعالى، من جواز دفع القيمة.

(٣) إذ لا ملزم له بأخذ العين، فإذا أبقاها كان مقتضى الشركة في العين الشركة في النماء، فله إجارتها. و ليس له إلزام المالك بدفع قيمة العين، لأنه خلاف قاعدة السلطنة على نفسه و ماله. و بما في المتن صرح في الجواهر، فقال: «يتخير من إليه أمر الخمس بين أخذ رقبه الأرض و بين ارتفاعها..». و مثل ذلك عبارات المدارك و المسالك و الروضة و غيرها نعم عن الحدائق: «الأقرب أن التخيير إذا لم تكن الأرض مشغولة بغرس أو بناء، و إلا تعين الأخذ من الارتفاع..».

و فيه: أنه لا- مانع من التخيير المذكور، غاية الأمر أنه لو أخذ خمس العين لم يكن له قلع ما فيها من غرس أو بناء، كما صرح به في الجواهر.

و كأنه لدليل نفى الضرر، و ليس في إبقائه ضرر على المالك، و إنما هو خلاف سلطنته على ماله. لكن دليل نفى الضرر مقدم على دليل السلطنة لحكومته عليه كغيره من أدلة الأحكام الأولية. و لا سيما بملاحظة مورد رواية سمرة

«١»، فإن تكليفه بالاستئذان خلاف سلطنته على نفسه.

فان قلت: يمكن دفع الضرر بالقلع بضمان القيمة، فيتخير مالك

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب إحياء الموات حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٠

و ليس له قلع الغرس و البناء بل عليه إبقاؤهما بالأجرة. و إن أراد الذمي دفع القيمة، و كانت مشغولة بالزرع أو الغرس أو البناء، تقوم مشغولة بها مع الأجرة فيؤخذ منه خمسها. و لا

الأرض بين الإبقاء و القلع مع الضمان. قلت: الضمان تدارك للضرر، و المنفى مطلق الضرر لا- خصوص الضرر غير المتدارك.

فلاحظ. نعم لو كان إبقاء الغرس يوجب ضرراً على المالك - بنقص أرضه وفسادها - تعارض تطبيق القاعدة في الفردين، فيرجع إلى قاعدة السلطنة.

فإن قلت: استيفاء الأرض ضرر على المالك، فيعارض ضرر قلع الغرس. قلت: المنافع كلها مبنية على الاستيفاء، فاما أن يستوفيه المالك و إما أن يستوفيه صاحب الغرس، و إلا كانت معدومة، و ليس أحد الاستيفاءين ضرراً. فلا يقاس استيفاء المنفعة بإتلاف العين أو سقوطها عن المالية، كما في قلع الشجر أو البناء، كما يظهر بالتأمل. و حيث يدور الأمر بين استيفاء صاحب الغرس للمنفعة و استيفاء المالك و ضياع المنفعة بلا استيفاء، يتعين الأول، و ذلك يوجب منع المالك عن التصرف و قصر سلطنته، فيرجع الأمر إلى التعارض بين قاعدة الضرر و قاعدة السلطنة لا غير، و قد عرفت لزوم تقديم الأولى. و يؤيدها: قوله (ع): «ليس لعرق ظالم حق» (١).

و لا سيما بناء على مفهوم الوصف، فإنه حينئذ يدل على أن عرق غير الظالم له حق البقاء و عدم الضياع. هذا و إذا بنينا على أن الخمس من قبيل الحق في العين، فلا - مجال لأخذ ارتفاع الأرض - على تقدير رضا الولي ببقاء الخمس - إذ الارتفاع مقابل الأرض لا - الحق القائم فيها، فأخذ الارتفاع من المشتري يتوقف على مصالحةً بينه و بين ولي الخمس على ذلك، و بدون المصالحة لا مجال لأخذ الأجرة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الغصب حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١١

نصاب في هذا القسم من الخمس (١). و لا يعتبر فيه نية القربة (٢) حين الأخذ حتى من الحاكم، بل و لا حين الدفع إلى السادة.

[(مسألة ٤٠): لو كانت الأرض من المفتوحة عنوة و بيعت تبعاً للآثار]

(مسألة ٤٠): لو كانت الأرض من المفتوحة عنوة و بيعت تبعاً للآثار ثبت فيها الحكم (٣)، لأنها للمسلمين، فإذا اشتراها الذمي و جب عليه الخمس، و إن قلنا بعدم دخول الأرض في المبيع، و أن المبيع هو الآثار، و يثبت في الأرض

(١) بلا إشكال ظاهر. و في المستند: الإجماع عليه. لإطلاق النص.

(٢) لأن ما يعتبر فيه نية القربة فعل المالك، أعنى: أداء الكافر.

و ليس الحاكم نائباً عنه فيه، لأن الكافر لا يصلح للتقرب عنه، ففعل الحاكم أو غيره هو الأخذ لا الأداء الذي هو الواجب على الكافر. و قد تقدم في الزكاة ماله نفع في المقام. فراجع.

(٣) حاصل الكلام: أن الأرض المفتوحة عنوة - التي هي ملك للمسلمين - إذا بيعت على الذمي، فإن ملكها الذمي بالبيع المذكور - كما لو كان البائع الإمام أو نائبه لبعض المصالح العامة، أو كان غيره من أفراد المسلمين إذا كان له فيها أثر من بناء أو شجر، بناء على أن ملك الآثار يستتبع ملك رقبته - فلا ينبغي التأمل في وجوب الخمس على الذمي، لإطلاق النص. و إن لم يملكها الذمي - كما لو باعها المتصرف فيها تبعاً للآثار، و قلنا بعدم دخولها في ملك المشتري و إنما الذي يدخل في ملكه الآثار، و الأرض يثبت له فيها حق الاختصاص - أشكل البناء على وجوب الخمس، لعدم صدق الشراء حقيقة للأرض. و كفاية صدق الشراء و لو بنحو من العناية و المسامحة غير ظاهرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٢

حق الاختصاص للمشتري (١). و أما إذا قلنا بدخولها فيه فواضح. كما أنه كذلك إذا باعها منه أهل الخمس بعد أخذ خمسها، فإنهم ما لكون لرقبتها، و يجوز لهم بيعها.

[مسألة (٤١): لا فرق في ثبوت الخمس في الأرض المشتراة]

(مسألة ٤١): لا فرق في ثبوت الخمس في الأرض المشتراة بين أن تبقى على ملكية الذمي بعد شرائه أو انتقلت منه بعد الشراء إلى مسلم آخر (٢)، كما لو باعها منه بعد الشراء، أو مات و انتقلت إلى وارثه المسلم، أو ردها إلى البائع بإقاله أو غيرها (٣)، فلا يسقط الخمس بذلك. بل الظاهر ثبوته أيضاً لو كان للبائع خيار ففسخ بخياره (٤).

[مسألة (٤٢): إذا اشترى الذمي الأرض من المسلم]

(مسألة ٤٢): إذا اشترى الذمي الأرض من المسلم

(١) قد عرفت الإشكال في وجوب الخمس على هذا القول.

(٢) بلا إشكال ظاهر. و يقتضيه إطلاق النص. نعم قد ينافى ذلك ما يأتي في المسألة الأخيرة من كتاب الخمس. إلا أن يحمل ما هنا على جواز أخذ الخمس من الذمي و إن جاز للمسلم - الذي انتقلت إليه الأرض - التصرف فيها. أو يكون المراد من المسلم هنا غير الإمامي، لاختصاص المسألة الآتية بالشيعة.

(٣) عن البيان و المسالك: احتمال السقوط بالإقالة. و هو غير ظاهر إلا بناء على كون الإقالة فسخاً من أول الأمر لا من حينها. أو على دعوى ظهور النص في الشراء المستقر. و منه يظهر وجه احتمال السقوط في عامة الفسخ و لو لم يكن بالإقالة لكن المبنيين معاً ضعيفان.

(٤) كأن وجه التوقف فيه - مضافاً إلى ما سبق - احتمال انصراف الشراء إلى اللازم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٣

و شرط عليه عدم الخمس لم يصح. و كذا لو اشترط كون الخمس على البائع. نعم لو شرط على البائع المسلم أن يعطى مقداره عنه فالظاهر جوازه.

[مسألة (٤٣): إذا اشتراها من مسلم، ثم باعها منه]

(مسألة ٤٣): إذا اشتراها من مسلم، ثم باعها منه أو من مسلم آخر، ثم اشتراها ثانياً، وجب عليه خمسان (١)، خمس الأصل للشراء أولاً، و خمس أربعة أخماس للشراء ثانياً.

[مسألة (٤٤): إذا اشترى الأرض من المسلم ثم أسلم بعد الشراء]

(مسألة ٤٤): إذا اشترى الأرض من المسلم ثم أسلم بعد الشراء لم يسقط عنه الخمس (٢). نعم لو كانت المعاملة مما يتوقف الملك فيه على القبض، فأسلم بعد العقد وقبل القبض سقط عنه، لعدم تمامية ملكه في حال الكفر (٣).

(١) كما في كشف الغطاء و الجواهر و غيرها. لأصالة عدم التداخل.

نعم. قد يشكل ما في المتن - تبعاً للجواهر - من أن الخمس الثاني خمس الأربعة أخماس: بأنه مبني على كون تعلق الخمس على نحو الإشاعة، إذ لو كان على نحو تعلق - الحق نظير حق الجناية - فالخمس الثاني يكون في مجموع الأرض كأول. نعم الحق الأول يستوجب كون الخمس الثاني في موضوع الحق، وربما يكون الحق المذكور مانعاً من ثبوت الخمس مطلقاً. فافهم.

(٢) كما في الجواهر و غيرها. لإطلاق الدليل. اللهم إلا أن يقال:

لا فرق في اقتضاء حديث: «الجب» السقوط بين الخمس و الزكاة «١». بل بين الخمس هنا و الخمس في سائر المقامات، فإنه يسقط بالإسلام. و قد تقدم الكلام فيه في كتاب الزكاة. فراجع.

(٣) هذا يتم بناء على كون القبض شرطاً ناقلاً. أما بناء على الكشف

(١) تقدم ذلك في أوائل فصل قضاء الصلاة من الجزء السابع من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٤

[مسألة ٤٥): لو تملك ذمي من مثله بعقد مشروط بالقبض]

(مسألة ٤٥): لو تملك ذمي من مثله بعقد مشروط بالقبض فأسلم الناقل قبل القبض، ففي ثبوت الخمس وجهان، أقواهما الثبوت (١).

[مسألة ٤٦): الظاهر عدم سقوطه إذا شرط البائع على الذمي أن يبيعها]

(مسألة ٤٦): الظاهر عدم سقوطه إذا شرط البائع على الذمي أن يبيعها بعد الشراء من مسلم (٢).

[مسألة ٤٧): إذا اشترى المسلم من الذمي أرضاً ثم فسخ بإقاله أو بخيار]

(مسألة ٤٧): إذا اشترى المسلم من الذمي أرضاً ثم فسخ بإقاله أو بخيار، ففي ثبوت الخمس وجه. لكن الأوجه خلافه، حيث أن الفسخ ليس معاوضة (٣).

[مسألة ٤٨): من يحكم المسلم بحكم المسلم]

(مسألة ٤٨): من يحكم المسلم بحكم المسلم (٤).

أمكن القول بثبوت الخمس لو تحقق القبض منه بعد الإسلام، لتحقق الشراء قبل الإسلام.

(١) كما في كشف الغطاء، و جزم به شيخنا الأعظم (ره)، و قواه في الجواهر. لأن تملك الذمي كان في حال إسلام طرفه، فيصدق تملك الذمي من مسلم. نعم حدوث التمليك الإنشائي كان حين كفر البائع لكنه ليس موضوعاً للأثر في النص، بل موضوعه الملك التام، و هو لم يتحقق إلا بعد إسلام الناقل. لكنه لا يتم ذلك بناء على القول بالكشف.

كما أن فرض المسألة يتوقف على كون موضوع الخمس مطلق الانتقال، و إلا فإشراء الأرض مما لا يعتبر فيه القبض. (٢) إذ لا- وجه له ظاهر إلا- دعوى انصراف النص عن ذلك. و لكنها ممتنعة. نعم يتوقف ذلك على صحة الشرط، و فيه إشكال مشهور.

(٣) بل حل و إعدام للمعاوضة، فيرجع كل مال إلى ملك صاحبه الأول بالسبب السابق، كما هو واضح.

(٤) قال في الجواهر: «و يلحق بالذمي و المسلم في ذلك كله ما هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٥

[مسألة (٤٩): إذا بيع خمس الأرض التي اشتراها الذمي عليه]

(مسألة ٤٩): إذا بيع خمس الأرض التي اشتراها الذمي عليه و جب عليه خمس ذلك الخمس الذي اشتراه (١) و هكذا.

[السابع: ما يفضل عن مؤنة سنته]

إشارة

السابع: ما يفضل عن مؤنة سنته (٢)،

في حكم أحدهما، من صبيانهم و مجانينهم و غيرهم، كما في غيره من الأحكام ..

و كأنه لإطلاق دليل التنزيل، من الإجماع و غيره.

(١) كما في كشف الغطاء، و الجواهر، و رسالة شيخنا الأعظم (ره) لإطلاق الأدلة. و هو واضح، بناء على الإشاعة أو الكلي في المعين. و يشكل بناء على أنه حق بنحو المالية.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً. و في الجواهر:

نفى وجدان الخلاف المعتد به، بل عن الانتصار و الغنية و الخلاف و التبيان و مجمع البيان و التذكرة و المنتهى و غيرها: الإجماع عليه، و عن السرائر:

أنه كذلك عندنا بلا خلاف، و لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى ابني الجنيد و أبي عقيل، اللذين لا يقدر خلافهما في الإجماع، لكثرة خلافهما في المسلمات.

مع أن محكى كلام الأول في المعبر هكذا: «فأما ما استفيد من ميراث، أو كديون، أو صلة أخ، أو ربح تجارة، أو نحو ذلك فالأحوط إخراجها، لاختلاف الرواية في ذلك. و لأن لفظ فرضه محتمل هذا المعنى فلو لم يخرج الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها ..» و هو غير ظاهر في الخلاف. و محكى كلام الثاني هكذا: «و قد قيل: الخمس في الأموال كلها، حتى الخياط و النجار و غلة الدار و البستان و الصانع في كسب يده، لأن ذلك إفادة من الله تعالى و غنيمته ..»، و هو أيضاً غير ظاهر في الخلاف. قال في

محكى البيان: «و ظاهر ابن الجنييد و ابن أبى عقيل العفو عن هذا النوع، و أنه لا- خمس فيه. و الأ-كثر على وجوبه، و هو المعتمد، لانعقاد الإجماع عليه فى الأزمنة السابقة لزمانهما، و اشتها الروايات

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٦

.....

فيه ..». و قد عرفت حكاية الإجماع أيضاً فى الأزمنة اللاحقة من الأساطين.

و يشهد له جملة من النصوص، منها:

صحيح ابن مهزيار عن محمد بن الحسن الأشعري: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى (ع):

أخبرنى عن الخمس، أ على جميع ما يستفيدة الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب، و على الضياع، و كيف ذلك؟ فكتب (ع) بخطه: الخمس بعد المؤنة» «١»

و ،

صحيحه الآخر عن على بن محمد بن شجاع النيسابورى: «أنه سأل أبا الحسن الثالث (ع) عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى، فأخذ منه العشر عشرة أكرار، و ذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً، و بقى فى يده ستون كراً، ما الذى يجب لك من ذلك؟

و هل يجب لأصحابه من ذلك عليه شىء؟ فوق (ع): لى منه الخمس مما يفضل من مؤنته» «٢»

و ،

صحيحه الثالث: «قال لى أبو على بن راشد: قلت له: أمرتنى بالقيام بأمرك و أخذ حقك، فأعلمت مواليك بذلك، فقال لى بعضهم: و أى شىء حقه؟ فلم أدر ما أجيبه. فقال (ع):

يجب عليهم الخمس. فقلت: فى أى شىء؟ فقال: فى أمتعتهم و ضياعهم و صنائعهم. قلت: و التاجر عليه، و الصانع بيده؟ فقال (ع): إذا أمكنهم بعد مؤنته» «٣»

و ،

صحيحه الرابع: «كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمدانى.

(إلى أن قال):

فاختلف من قبلنا فى ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة، مؤنة الضيعة و خراجها، لا مؤنة الرجل و عياله. فكتب- و

قرأه على بن مهزيار:- عليه الخمس، بعد مؤنته و مؤنة عياله، و بعد خراج السلطان» «٤»

و ،

موثق سماعة: «سألت أبا الحسن (ع) عن

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٧

.....

الخمس، فقال (ع): في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير» (١)

، و

مصصح الريان بن الصلت: «كتبت إلى أبي محمد ما الذي يجب على - يا مولاي - في غلة رحي أرض في قطيعه لي، وفي ثمن سمك و بردى و قصب أبيع من أجمه هذه القطيعه؟ فكتب (ع): يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله تعالى» (٢)

و نحوها غيرها مما يمر عليك بعضه في الفروع الآتية.

و كما تدل على ثبوت الخمس تدل بظاهرها - أو صريحها - على عدم تحليله، و وجوب دفعه و حرمة حبسه. نعم تأمل فيه بعض متأخرى المتأخرين بل عن الذخيرة: الجزم بسقوطه، و حكى عن الشيخ عبد الله بن صالح البحراني. لقصور سند بعض النصوص الدالة عليه، أو اشتماله - صريحاً أو ظاهراً - على ما لا يقول به الأصحاب، أو لمعارضته بنصوص تحليل حقهم لشيعتهم. لكن الأول غير مطرد في الجميع. و لو سلم فغير قادح بعد الانجبار بالعمل. و الثاني لا يقدح في الحجية. و الثالث لا يهم، لإمكان الجمع بالتقييد، إذ نصوص التحليل ما بين مطلق يمكن تقييده،

كصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع): «قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب (ع): هلك الناس في بطونهم و فروجهم، لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا. ألا و إن شيعتنا من ذلك و آباءهم في حل» (٣).

و نحوه غيره. و بين ما يختص بحال الضيق و الإعواز،

كصحيح ابن مهزيار: «قرأت في كتاب لأبي جعفر (ع) من رجل يسأله أن يجعله في حل من ما كله و مشربه من الخمس.

فكتب (ع) بخطه: من أعوزه شيء من حقي فهو في حل» (٤)

أو تحليل المناكح،

كخبر ضريس الكناسي. «قال أبو عبد الله: أ تدرى من أين

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٨

.....

دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري. فقال (ع): من قبل خمسين أهل البيت. إلا لشيعتنا الأتبيين، فإنه محلل لهم و لميلادهم» (١).

و نحوه

خير أبي خديجة: «قال رجل: حلل لي الفروج. ففرع أبو عبد الله (ع) فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة أو شيئاً أعطيه. فقال (ع) هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم و الغائب، و الميت منهم و الحي ..» (٢)

أو التحليل لما يشتري ممن لا يعتقد وجوب الخمس لما فيه من المشقة العظيمة

كخبر يونس بن يعقوب: «كنت عند أبي عبد الله (ع)، فدخل عليه رجل من القمطين. فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال و الأرباح و تجارات نعلم أن حقك فيها ثابت، و إنا عن ذلك مقصرون. فقال أبو عبد الله (ع): ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»
«٣»

فان قوله (ع):

«ما أنصفناكم ..»

ظاهر في ذلك. أو خصوص الغنيمة و الفىء،

كخبر أبي حمزة: «إن الله تعالى جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثة في جميع الفىء فقال تبارك و تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ .. فنحن أصحاب الخمس و الفىء، و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا. و الله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح، و لا خمس يخمس، فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً على من يصيبه، فرجاً كان، أو مالا، أو أنفالا» «٤»

و

خبر الحرث الآخر: «يا نجيئة إن لنا الخمس في كتاب الله، و لنا الأنفال، و لنا صفو المال .. (إلى أن قال) (ع):

اللهم إنا قد أحللتنا ذلك لشيعتنا» «٥»

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٩.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥١٩

.....

أو تحليل الأرض و أنهارها، كخبري يونس بن ظبيان «١» أو المعلى بن خنيس

و مسمع

«٢». أو تحليل الأرض الموات، كصحيح عمر بن يزيد

«٣» أو غير ذلك مما لا يرتبط بما نحن فيه.

و بالجملة: بعد ورود النصوص المتقدمة الدالة على عدم العفو عن الخمس، يتعين حمل النصوص المتضمنة لتحليله على أحد الوجوه المذكورة التي ورد فيها التحليل في النصوص، جمعاً عرفياً بينها. و لا سيما بعد إعراض الأصحاب عن ظاهرها، و حكاية الاتفاق على خلافها، و منافاتها للغرض من تشريع الخمس لبني هاشم و تحريم الصدقة عليهم. و

في رواية الطبري في جواب الرضا (ع) لمن سأله الاذن في الخمس: «إن الخمس عوننا على ديننا، و على عيالنا، و على موالينا، و ما نبذله و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته

.. (إلى أن قال) (ع):

و ليس المسلم من أجاب باللسان و خالف بالقلب» «٤».

نعم قد يشكل الحمل

في خبر حكيم مؤذن بنى عبس عن أبي عبد الله (ع): «قلت له: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ..) قال (ع): هي والله الإفادة يوماً بيوم. إلا أن أبي (ع) جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا» «٥».

ولعل المراد به العفو عن لزوم الدفع للخمس يوماً فيوماً، أو غير ذلك، كي لا ينافي ما نحن فيه، مما يتعين العمل به و طرح معارضه.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٠

و مئونة عياله (١)، من أرباح التجارات، و من سائر التكتسبات - من الصناعات، و الزراعات، و الإجازات - حتى الخياطة و الكتابة، و النجارة، و الصيد، و حيازة المباحات، و أجره العبادات الاستيعابية من الحج و الصوم و الصلاة، و الزيارات و تعليم الأطفال و غير ذلك من الأعمال التي لها أجره.

ثم إن الظاهر أنه لا إشكال في استثناء مئونة السنة. و قد حكى الإجماع عليه عن صريح السرائر، و ظاهر الانتصار و الخلاف و المعبر و التذكرة و المنتهى و مجمع الفائدة و المدارك و الذخيرة و المستند و غيرها. و قد تقدم في صحاح ابن مهزيار و غيرها ما يدل عليه. نعم ليس فيها و لا في غيرها تعرض صريح لكون المراد منها مئونة السنة، كما اعترف به في الحدائق و غيرها. نعم يقتضيه الإطلاق المقامي، إذ إرادة غيرها مما لا قرينة عليه، بخلاف مئونة السنة، فيقال: «زيد يملك مئونة أو لا يملك» أو «يقدر على مئونة أو لا يقدر» و المراد منه ذلك. و كأن السرفيه: اختلاف أوقات السنة بوجود المئونة و عدمها و وجود الريح و عدمه، فرب وقت فيه ربح و لا مئونة و رب وقت على العكس. و لما كان ذلك ناشئاً من اختلاف الأحوال الحادثة في السنة، من الحر و البرد، و المطر و الصحو و غير ذلك، كان المعيار عندهم في مثل قولهم: «ربح فلان مقدار مئونته، أو لم يربح مقدار مئونته» ذلك.

و بالجملة: ما ذكر يصلح قرينة على إرادة مئونة السنة، و ليس ما يصلح قرينة لإرادة غيرها، فيتعين البناء عليها عند الإطلاق. بل قد يشير إليه الجمع بين نصوص استثناء المئونة و

صحيح ابن مهزيار: «فأما الغنائم و الفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام ..» «١».

فلاحظ.

(١) كما عرفت التصريح به في النص.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢١

بل الأحوط ثبوته في مطلق الفائدة (١) و إن لم تحصل بالاكتساب،

(١) اختلفت عبارات الأصحاب في تحديد موضوع الخمس في هذا القسم، فعن بعضها: الاقتصار على أرباح التجارات، و عن الآخر:

الاقتصار على المكاسب، و عن ثالث: الاقتصار على حاصل أنواع التكسبات، من التجارة و الصناعة و الزراعة، و عن رابع: الاقتصار على أرباح التجارات و الغلات و الثمار. و قريب منها غيرها. و مع هذا الاختلاف فهي مشتركة في اعتبار التكسب، الذي هو القصد إلى حصول المال.

و يخالفها في ذلك ظاهر جملة أخرى، ففي بعضها- كالسائر:-

«سائر الاستفادات و الأرباح و المكاسب و الزراعات ..»، و في النهاية:

«جميع ما يغنم الإنسان، من أرباح التجارات، و الزراعات، و غير ذلك ..»

و عن الخلاف: «جميع المستفاد، من أرباح التجارات و الغلات و الثمار ..»

و في الغنية: «كل مستفاد من تجارة أو زراعة و صناعة و غير ذلك من وجوه الاستفادة أي وجه كان ..» و نحوها غيرها.

و الظاهر أن السين في المقام للضرورة لا للطلب «١»، و مقتضى ذلك وجوب الخمس في كل فائدة و إن لم تكن بقصد. و الظاهر من حكاية الإجماع في كلمات الطائفتين- و لا سيما بملاحظة اشتغال الكتاب الواحد على العبارتين- أن المراد واحد، إما بحمل الأول على المثال، لأنه الغالب، كالاقتصار في بعضها على المكاسب و في آخر على أرباح التجارة. أو بحمل الثاني على إرادة الفائدة المالية المطلوبة المقصودة. و يشهد للثاني: بناؤهم- كما قيل- على عدم وجوب الخمس في الميراث و الهدية و الصدقة. كما يشهد للأول: ما عن المدارك من جعل ذلك من قبيل الاستثناء، فان الاستثناء فرع العموم.

(١) المراد هي صيغة باب الاستفعال، كالاتفاد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٢

كالهبة، و الهدية، و الجائزة، و المال الموصى به و نحوها (١).

كما يشهد له أيضاً: استدلالهم بالآية الشريفة «١»، مصرحين بأن المراد من الغنيمه فيها مطلق الفائدة، و بالنصوص المتضمنة للتعبير بما يستفده الرجل، أو: «الإفادَة يوماً بيوم» أو: «ما أفاد الناس» أو: «ما يفيد إليك في تجارة، أو حرث بعد الغرام، أو جائزة» أو نحو ذلك، مما هو ظاهر أو صريح في التعميم لغير الكسب و التجارة من أنواع الفائدة.

و كيف كان فمقتضى النصوص عموم الحكم لكل فائدة و إن لم تكن عن قصد و اختيار، فضلاً عما كانت كذلك. و حينئذ يضعف القول باعتبار صدق التكسب- كما نسب إلى المشهور- فضلاً عن القول باعتبار اتخاذه مهنة، كما عن الجمال في حاشيته عن اللمعتين. كيف و لازمه عدم الخمس في الثمار، و نماء الحيوان، كاللبن و الصوف و السخال و غير ذلك؟ و سيجيء التصريح بوجوب الخمس فيه.

(١) كما يشهد له- مضافاً إلى العمومات-

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يهدى إليه مولاه و المنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقل أو أكثر، هل عليه فيها الخمس؟ فكتب (ع): الخمس في ذلك» «٢»

و

خبر يزيد في تفسير الفائدة: «الفائدة ما يفيد إليك في تجارة من ربحها، و حرث بعد الغرام، أو جائزة» «٣».

و

في صحيح ابن مهزيار: فالغنائم و الفوائد- يرحمك الله- فهي الغنيمه يغنمها المرء، و الفائدة يفيدها، و الجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن» «٤».

و يشير اليه

خبر على بن الحسين بن عبد ربه: «سرح

(١) و هي قوله تعالى (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ..) الأنفال: ٤١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٧.

(٤) تقدمت الإشارة إلى محله قريباً. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٣

بل لا يخلو عن قوة (١). نعم لا خمس في الميراث (٢)، إلا

الرضا (ع) بصله إلى أبي، فكتب إليه أبي، هل على فيما سرحت إلى خمس فكتب (ع) اليه: لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس» (١).

إذ لو لم يكن خمس في التسريح كان الأولى التعليل به لا بكونه تسريحاً من صاحب الخمس. و كأن تقييد الجائزة في المكاتبه بما كان لها خطر من جهة أن ما ليست كذلك تكون من المؤمن غالباً، كما قيل.

(١) و عن الحلبي الجزم به، و في اللمعة و الروضة: أنه حسن. و قواه شيخنا الأعظم (ره) في رسالته. و توقف فيه في المعبر و الدروس و البيان، و كذا في الجواهر: «لظاهر النصوص. و لأن ظاهر الأصحاب عدمه ..»

و في السرائر: «ذكر بعض الأصحاب: أن الميراث و الهدية و الهبة فيه الخمس، ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه، و لم يذكره أحد من أصحابنا إلا- المشار اليه. و لو كان صحيحاً لنقل أمثاله متواتراً، و الأصل براءة الذمة ..» و ظاهره الاتفاق على عدمه.

و لكنه كما ترى، فان عدم تعرضهم لثبوت الخمس فيه أعم من بنائهم على العدم. و تعبيرهم بالتكسب و نحوه قد عرفت إشكاله. على أن قبول الهدية نوع من التكسب، كما في الروضة و غيرها. و لذا نسب في المعبر إنكار ذلك إلى بعض المتأخرين. و لعله أراد ابن إدريس، و لم ينسبه إلى الأصحاب كما صنع ابن إدريس. و كذا في الدروس نسب المنع إلى ابن إدريس خاصة، فإذا ما ذكره في المتن في محله، أخذاً بظاهر النصوص عموماً و خصوصاً

(٢) المحكى عن أبي الصلاح: إلحاق الميراث مطلقاً بالهبة، و كذا من وافقه على ذلك و من خالفه. و المذكور في صحيح ابن مهزيار: التفصيل بين الذي لا يحتسب و غيره. و لأجله فصل في المتن بين المحتسب فجزم بعدم

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٤

في الذي ملكه من حيث لا- يحتسب، فلا يترك الاحتياط فيه، كما إذا كان له رحم بعيد (١) في بلد آخر لم يكن عالماً به فمات، و كان هو الوارث له. و كذا لا يترك في حاصل الوقف الخاص (٢)، بل و كذا في النذور. و الأحوط استحباباً ثبوته في عوض الخلع، و المهر (٣)،

الخمس فيه اعتماداً على مفهوم الوصف، و غيره فتوقف فيه، إذ لا شبهة في عدم صدق التكسب فيه، و بذلك افترق عن الهبة.

(١) الظاهر أنه يكفى - فى كونه غير محتسب - عدم العلم بوجود الرحم وإن كان قريباً، ما لم يكن أباً أو ابناً، كما قيده به فى النص. و
يحتمل أن يكون قوله (ع):

«من غير أب ولا ابن»

تفسيراً لغير المحتسب، لأن الأب والابن يرث أحدهما الآخر على كل حال. وفيه: أن ذلك لا يختص بهما بل يجرى فى الأم والبنت.
(٢) الملك فى الوقف، تارة: يكون بمجرد جعل الوقف، كما لو وقفه على أن يكون نماؤه لأولاده، فيكون فائدة بلا قبول كالميراث.
و أخرى يكون محتاجاً إلى القبول، كما لو وقفه على أن يعطى نماؤه لأولاده فيكون بالقبول ملكاً، و حينئذ يكون بحكم الهبة. و كذا
الحال فى النذر، فقد يكون من قبيل نذر النتيجة فيكون كالميراث، و قد يكون من قبيل نذر الفعل فيكون كالهبة. لكن تقدم الإشكال
فى صحة نذر النتيجة.

(٣) لم يتضح الفرق بين هذين و غيرهما من الفوائد. و ما فى الحقائق فى الثانى، من أنه عوض البضع - لو سلم - لا يجدى، إذ يكون
حاله حال الأجرة التى هى عوض العمل. و لذا عدتهما فى نجاه العباد فى سلك الهبة و الهدية و غيرهما من أفراد الفائدة.
مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٥
و مطلق الميراث حتى المحتسب منه (١) و نحو ذلك.

[مسألة ٥٠: إذا علم أن مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه]

(مسألة ٥٠): إذا علم أن مورثه لم يؤد خمس ما تركه وجب إخراجه (٢)، سواء كانت العين - التى تعلق بها الخمس - موجودة فيها أو
كان الموجود عوضها (٣). بل لو علم باشتغال ذمته بالخمس وجب إخراجه من تركته مثل سائر الديون.

[مسألة ٥١: لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة (٤) أو الصدقة المندوبة]

(مسألة ٥١): لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة (٤) أو الصدقة المندوبة (٥) و إن زاد عن مئونة السنة. نعم لو نمت فى ملكه ففى
نمائها يجب، كسائر النماءات.

[مسألة ٥٢: إذا اشترى شيئاً ثم علم أن البائع لم يؤد]

(مسألة ٥٢): إذا اشترى شيئاً ثم علم أن البائع لم يؤد

(١) كما يقتضيه إطلاق المحكى عن أبى الصلاح و من تبعه.
(٢) إذ لا مقتضى لسقوطه بالموت، و كفى بالاستصحاب دليلاً على بقائه.
(٣) إذا كانت المعاملة على خمس العين باطله يكون الخمس فى الذمة فيكون كالفرض الذى بعده، و يكون العوض مشتركاً بين من
انتقل عنه و من انتقل إليه.

(٤) كما فى كشف الغطاء. نظراً إلى أنه ملك للسادة أو الفقراء، فكأنه يدفع إليهم ما يطلبونه، فيشكل صدق الفائدة، كذا فى رسالة
شيخنا الأ-عظم (رحمه الله). و لكنه غير ظاهر، إذ لو سلم ما ذكر فملك شخص الفقير إنما كان بالقبض، فالحكم فيه هو الحكم فى

الهبه بعينه، لا شراكهما في صدق الفائدة الاختيارية.

(٥) الصدقة المندوبة كالهدية و الهبة، غاية الأمر يعتبر فيها القرية دونهما.

و هذا المقدار من الفرق لا يوجب الفرق في صدق الفائدة. و الشبهة المتقدمة في الخمس و الزكاة غير آتية فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٦

خمسه كان البيع بالنسبة إلى مقدار الخمس فضولياً (١)، فإن أمضاه الحاكم رجح عليه بالثمن، و يرجع هو على البائع إذا أداه، و إن لم يرض فله أن يأخذ مقدار الخمس من المبيع.

و كذا إذا انتقل إليه بغير البيع من المعاوضات. و إن انتقل إليه بلا عوض يبقى مقدار خمس على ملك أهله.

[(مسألة ٥٣): إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلق بها الخمس]

(مسألة ٥٣): إذا كان عنده من الأعيان التي لم يتعلق بها الخمس أو تعلق بها لكنه أداه - فتمت و زادت زيادة متصلة أو منفصلة، و جب الخمس في ذلك النماء (٢). و أما لو ارتفعت قيمتها السوقية من غير زيادة عينيه لم يجب خمس تلك الزيادة (٣)، لعدم صدق التكسب، و لا صدق حصول

(١) هذا إذا لم يكن له ولاية التبديل. و سيأتي - إن شاء الله - الكلام في ذلك.

(٢) كما عن جمع التصريح به، منهم العلامة في التحرير، و الشهيد الثاني في المسالك. قال ثانيهما: «لو زاد ما لا خمس فيه زيادة متصلة أو منفصلة و جب الخمس في الزائد..». لكن إطلاق وجوب الخمس فيه مبنى على وجوبه في مطلق الفائدة، و لو بنى على اختصاصه بالتكسب كان الواجب تقيده به هنا. كما يشكل أيضاً وجوبه في النماء المتصل - كالسمن و نحوه - لعدم وضوح صدق الفائدة عليه. نعم مثل الصوف و الثمرة حاله حال المنفصل.

(٣) كما عن التحرير و المنتهى. و استجوده في الحدائق، و لم يستبعده في الغنائم، و جزم به في الجواهر، و استظهره شيخنا الأعظم، معللاً له بما في المتن. و في المسالك قال - بعد عبارته السابقة -: «و في الزيادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٧

الفائدة. نعم لو باعها لم يبعد وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن. هذا إذا لم تكن تلك العين من مال التجارة و رأس مالها (١).

كما إذا كان المقصود من شرائها أو إبقائها في ملكه الانتفاع

لارتفاع السوق نظر..». لكن في الروضة جزم بالوجوب. و فيه: أن الظاهر من الفائدة و الغنيمه الزيادة في المال، و ذلك لا يتحقق بزيادة القيمة إذ لا زيادة في المال معها، و إنما تكون الزيادة في المال، التي هي من قبيل الأمر الاعتباري المنتزع من وجود الراغب و البازل. و منه يظهر أنه لا فرق بين البيع و عدمه، إذ البيع إنما يقتضى تبديل المال بمال آخر، لا زيادة مال على ماله. و لذا أطلق في التحرير نفى الخمس في الارتفاع، خلافاً لما يظهر من محكي المنتهى، حيث قال: «أما لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه، و لم يبعه، لم يجب فيه..». فان ظاهر التقييد بعدم البيع وجوب الخمس لو باعه.

هذا إذا ملكها بغير معاوضة فباعها، كما لو ورثها فباعها، أو وهبت له فباعها، أو اشتراها للاقتناء فباعها بغير جنس الثمن، كما لو اشترى فرساً بدينار فباعها بقره أو بدرهم مع زيادة قيمتها في جميع ذلك، فإنه لا خمس عليه في جميع ذلك، لعدم الزيادة المالية. أما إذا ملكها بالمعاوضة للاقتناء فزادت قيمتها فباعها بأكثر من الثمن، و جب الخمس في الزيادة حينئذ، لصدق الفائدة. فإطلاق وجوب

الخمس في الزيادة إذا باع العين - كما في المتن - غير ظاهر. إلا أن يكون منصرف كلامه صورة البيع بزيادة على الثمن. (١) يعنى: المال الذى قصد الاسترباح به، فى قبال ما لم يقصد الاسترباح به. سواء قصد الاسترباح بنمائه - كما لو اشترى داراً للاسترباح بأجرتها، أو بقره ليبيع لبنها فزادت قيمتهما - أو لم يقصد الربح بنمائه أصلاً، كما لو اشترى داراً ليسكنها، أو بقره ليشرب لبنها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٨

بنمائها أو نتاجها أو أجرتها أو نحو ذلك من منافعتها، و أما إذا كان المقصود الاتجار بها فالظاهر وجوب خمس ارتفاع قيمتها (١) بعد تمام السنة، إذا أمكن بيعها و أخذ قيمتها.

(١) كما فى رسالة شيخنا الأعظم (ره)، و به جزم فى الجواهر، حاكياً له عن الروضة و غيرها. لصدق الربح و الفائدة. و فى الحدائق:

«و هل يكفى ظهور الربح فى أمتعة التجارة، أم يحتاج الى البيع و الإنضاض؟

وجهان. و لعل الثانى أقرب ..» و فى الغنائم: «فيه وجهان، استقرب فى الكفاية الثانى ..».

أقول: ما فى الجواهر و غيرها من صدق الربح و الفائدة بمجرد الزيادة المالىة، غير ظاهر، كما عرفت فى المسألة السابقة. بل الظاهر عدم الصدق حقيقة، و لا فرق بين المسألتين من هذه الجهة. نعم تفرقان بإمكان صدق الفائدة بالقوة هنا و عدمه هناك، إذ على تقدير الإنضاض هنا تحصل الفائدة و الزيادة، و ليس كذلك هناك، بل ليس إلا - بتبديل مال بآخر و عروض بثمان، فالبناء على وجوب الخمس هنا يتوقف على فهم الفائدة - و لو بالقوة - من الأدلة. لكنه غير واضح. و لذا استشكل فى الجواهر فيما هو المشهور فى باب المضاربة، من ملك العامل الحصه بمجرد ظهور الربح.

و قد نقل كلامه المصنف (ره) هناك، و أورد عليه بما هو غير واضح.

فلاحظ. و سيأتى منه فى المسألة الآتية تعليل عدم ضمان خمس الزيادة بنحو ينافى ما ذكره هنا.

و الانصاف أنه لا- يبعد صدق الفائدة عرفاً، بلحاظ أن العين لما كانت عوضاً عن مال بعينه، فكلما ارتفعت القيمة على ذلك المال صدق الربح و الفائدة عرفاً بلحاظ إمكان التبديل اليه بزيادة. و الظاهر أن هذا المعنى من الفائدة هو المأخوذ موضوعاً فى نصوص الخمس. كما أنه هو الموضوع فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٢٩

[مسألة (٥٤): إذا اشترى عيناً للتكسب بها فزادت قيمتها السوقية]

(مسألة ٥٤): إذا اشترى عيناً للتكسب بها فزادت قيمتها السوقية، و لم يبيعها غفلةً أو طلباً للزيادة، ثم رجعت قيمتها إلى رأس مالها أو أقل قبل تمام السنة، لم يضمن خمس تلك الزيادة، لعدم تحققها فى الخارج (١). نعم لو لم يبيعها عمداً - بعد تمام السنة و استقرار وجوب الخمس - ضمنه (٢).

[مسألة (٥٥): إذا عمر بستاناً، و غرس فيه أشجاراً و نخيلاً]

(مسألة ٥٥): إذا عمر بستاناً، و غرس فيه أشجاراً و نخيلاً - للانتفاع بثمرها و تمرها، لم يجب الخمس فى نمو تلك الأشجار و النخيل (٣). و أما إن كان من قصده الاكتساب

باب المضاربة و في الأحكام العرفية القانونية و غيرها. نعم لا يبعد اختصاص ذلك بما إذا كان شراء العين للتجار بها و التكسب، فلا يعم صورة شرائها للاقتناء و نحوه، فيتوقف صدق الربح فيه على البيع.

(١) إذا كان عدم التحقق في الخارج مانعاً من تملك المستحق لخمسها فلا فرق بين هذا الفرض و ما تقدم في المسألة السابقة و ما في ذيل هذه المسألة. و ان لم يكن مانعاً عن ذلك فلا يصلح تعليلاً لعدم الضمان. و الأولى تعليقه: بأن عدم البيع - غفلة أو طلباً للزيادة - ليس تفريطاً موجباً للضمان و الأصل البراءة منه. نعم لو كان عدم البيع لا لعذر كان اللازم الضمان كما في الصورة الآتية. و كان المناسب التعرض لهذا الفرض هنا.

(٢) قد عرفت أن هذا مبنى على تعلق الخمس بمجرد ظهور الربح، الحاصل بزيادة القيمة و المالية. و كان المناسب التعرض لصورة ترك البيع غفلة أو طلباً للزيادة، مما يكون عذراً في ترك البيع و مانعاً من صدق التفريط و اللازم البناء على عدم الضمان.

(٣) كأنه: لعدم قصد التكسب و الاسترباح به. لكنه يتم بناء على.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٠

بأصل البستان فالظاهر وجوب الخمس في زيادة قيمته، و في نمو أشجاره و نخيله (١).

[مسألة ٥٦: إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة]

(مسألة ٥٦): إذا كان له أنواع من الاكتساب و الاستفادة كأن يكون له رأس مال يتجر به، و خان يؤجره و أرض يزرعها، و عمل يد مثل الكتابة أو الخياطة أو التجارة أو نحو ذلك - يلاحظ في آخر السنة ما استفاده من المجموع من حيث المجموع، فيجب عليه خمس ما حصل منها، بعد خروج مئنته (٢).

اعتباره في وجوب الخمس. و قد تقدم منه خلاف ذلك، فلا يظهر وجه الجزم بالعدم هنا. مضافاً إلى منافاته لما تقدم في صدر المسألة الثالثة و الخمسين من وجوب الخمس في الزيادة المتصلة و المنفصلة. اللهم إلا - أن يكون المراد مما هنا صورة ما لو كان المقصود الانتفاع بعين النماء، لاحتياجه إليه و كونه من المؤن. لكنه خلاف ظاهر المقابلة مع الشق الثاني. فالفرض على ظاهره حكمه حكم الفرض السابق في المسألة المذكورة، فيجب الخمس في النماء المذكور لصدق الفائدة و الغنيمه. نعم إذا كان النماء متصلاً لم يجب الخمس فيه، كما سبق بيانه.

(١) لكون كل منهما ربحاً لمال التجارة بناء على ما سبق في زيادة قيمة مال التجارة، من وجوب الخمس فيه. أما بناء على الاشكال فيه يختص الخمس بالنمو، يعنى: المنفصل دون المتصل

(٢) قال في الدروس و الحدائق: «و لا - يعتبر الحول في كل تكسب، بل يبدأ الحول من حين الشروع في التكسب بأنواعه، فإذا تمّ خمس ما فضل ..»

و مال إليه في محكى المدارك و الكفاية، بل حكى أيضاً عن حاشية الشرائع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣١

.....

للركى. فإذا شرع في الكسب بأحد الأنواع أول المحرم، لاحظ مجموع الأرباح الحاصلة له من ذلك النوع و من غيره من الأنواع إلى

آخر ذى الحجة ربحاً واحداً، كما يلاحظ جميع المؤن التي عليه في تمام السنة المذكورة مؤنّة واحدة، و يستثنى مجموع المؤنّة من مجموع الربح، و الباقي يجب الخمس فيه.

هذا و في الروضة: «و لو حصل الربح في الحول تدريجاً اعتبر لكل خارج حول بانفراده. نعم توزع المؤنّة في المدة المشتركة بينه و بين ما سبق عليهما، و يختص بالباقي، و هكذا...». و في المسالك: «و إنما يعتبر الحول بسبب الربح، فأوله ظهور الربح، فيعتبر منه مؤنّة السنة المستقبلة و لو تجدد ربح آخر في أثناء الحول كانت مؤنّة بقیة الحول الأول معتبرة منهما. و له تأخير إخراج خمس الربح الثاني إلى آخر حوله، و يختص بمؤنّة بقیة حوله بعد انقضاء حول الأول، و هكذا...». و نحوه ما في غيرها.

فلو ربح في الأول من المحرم عشرة دراهم، و في الأول من رجب عشرة دراهم، و في الأول من ذى الحجة عشرة دراهم، استثنى من الأول مؤنّة السنة التي تنتهي بأول المحرم الثاني. و من الثاني مؤنّة السنة التي تنتهي بأول رجب الثاني. و من الثالث مؤنّة سنته التي تنتهي بأول ذى الحجة الثاني.

فمؤنّة ما بين محرم و رجب يختص استثناءها بالربح الأول، و لا يجوز استثناءها من الربح الأخيرين، لعدم كونها في سنتهما. كما أن مؤنّة ما بين رجب و ذى الحجة لا يجوز استثناءها من الربح الأخير، لعدم كونها في سنته، بل تستثنى من الأولين - على التوزيع أو التخيير - على اختلاف الوجهين.

و مؤنّة ذى الحجة تستثنى من الأرباح الثلاثة، لأنها مؤنّة سنيها، على التوزيع أو التخيير.

و قد يدعى تعين الثاني، تارة: من جهة أن الأرباح المتدرجة في الزمان متعددة حقيقة، فملاحظتها أمراً واحداً محتاج إلى عناية. و أخرى: من

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٢

.....

جهة أنه لا بد من تقييد الأرباح بالسنة على الوجه الأول، مع أنه لا قرينة عليه. بخلاف الوجه الثاني. و ثالثة: من جهة ما تقدم في الغوص و المعدن و الكنز، من البناء على ملاحظة كل فرد مستقلاً موضوعاً للحكم مع التعدد عرفاً. و لا يظهر الفرق بينهما و بين المقام.

اللهم إلا أن يدفع ذلك كله: أن البناء على الثاني يستوجب ملاحظة مقدار المؤن - الواقعة فيما بين الأرباح - و ضبطها على نحو يعلم كيفية التوزيع و ذلك حرج شديد في أكثر أنواع الاكتساب. لا سيما في مثل الصانع الذي يربح في كل يوم أو في كل ساعة شيئاً. و لو وجب مثل ذلك لزم الهرج و المرج، و لكثير السؤال و استيضاح الحال على نحو لا يبقى على مثل هذا الإهمال و الاشكال، فدل عدم ذلك على عدمه. و لذا قال في الجواهر:

«قد يدعى القطع به - يعني بالأول - في نحو الصنائع المبني ربحها على التجدد يوماً فيوماً أو ساعة بعد أخرى...».

مضافاً إلى أن ظهور المؤنّة في مؤنّة السنة مساوق لظهور الربح في ربح السنة، بقرينة الارتكاز العرفي. فكأنه قيل: «يجب الخمس في ربح السنة بعد وضع مؤنّتها». و يشير إلى ذلك ما

في صحيح ابن مهزيار: «فأما الغنائم و الفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام...» (١)

، فتكون الأرباح الواقعة في كل سنة ملحوظة بما أنها ربح السنة، و يجب فيها الخمس بعد استثناء مؤنّة تلك السنة. و بذلك افترق المقام عما تقدم في الغوص و المعدن و الكنز، من ملاحظة كل فرد في قبال غيره، لعدم مجيء ما ذكرنا فيه.

و بما ذكرنا يظهر أنه لا فرق بين اتحاد جنس التجارة و تعدده، لاشتراك ما ذكرنا في الجميع على نحو واحد. و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٣

[مسألة (٥٧): يشترط في وجوب خمس الربح أو الفائدة استقراره]

(مسألة ٥٧): يشترط في وجوب خمس الربح أو الفائدة استقراره (١)، فلو اشترى شيئاً فيه ربح و كان للبائع الخيار لا يجب خمسه إلا بعد لزوم البيع و مضى زمن خيار البائع.

[مسألة (٥٨): لو اشترى ما فيه ربح بيع الخيار فصار البيع لازماً]

(مسألة ٥٨): لو اشترى ما فيه ربح بيع الخيار فصار البيع لازماً، فاستقاله البائع فأقاله، لم يسقط الخمس (٢).
إلا إذا كان من شأنه أن يقيه (٣)، كما في غالب موارد البيع بشرط الخيار إذا رد مثل الثمن.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٥٣٣

[مسألة (٥٩): الأحوط إخراج خمس رأس المال]

(مسألة ٥٩): الأحوط إخراج خمس رأس المال (٤)

(١) لأنه منصرف النصوص. لكن يكفي الاستقرار الواقعي بنحو الشرط المتأخر، فحينئذ يجب خمسه إذا كان البيع يلزم بعد ذلك. فلو ربح في آخر السنة، و كان لزوم البيع في أثناء السنة اللاحقة، فإذا لم يفسخ من له الفسخ في السنة الثانية انكشف تحقق الربح في السنة السابقة، و كان من أرباحها لا من أرباح السنة اللاحقة.

(٢) لإطلاق أدلته، و أصالة عدم سقوطه.

(٣) إذ حينئذ تكون الإقالة من قبيل المؤن المستثناءة. و حينئذ فإن كانت في سنة الربح لم يجب الخمس، و إن كانت في السنة اللاحقة وجب لعدم استثناءها. و يحتمل أن تكون مانعة من صدق الربح، فلا فرق بين صورتين. لكنه غير ظاهر.

(٤) قال في الغنائم: «لا إشكال في أن رأس المال، و ما لا يعد للصراف و يدخر للقنية - كالفرش، و الظروف، و نفس الضيعة التي هي مستغل لها، و أمثال ذلك - لا يحسب من المؤنة ..» و قال فيها بعد ذلك. «و الظاهر أن تميم رأس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٤

كاشترء الضيعة لأجل المستغل ..». و المراد بالأولى صورة عدم الحاجة، و بالثانية صورة الحاجة فلا تنافى بين العبارتين. و المراد من الحاجة أن يكون المالك بنحو يحتاج- بحسب شأنه- أن يكون له رأس مال يتجر به، بحيث يكون اتجاره عامل مضاربة- مثلاً- نقصاً عليه و خلاف ما ينبغي له. فهذا المقدار- الذى يحتاجه فى تجارته- حاله حال الفرش و الأوانى المحتاج إليها معدود من مؤنته، فإذا لم يجب الخمس فيها آخر السنة لم يجب الخمس فيه، لإطلاق ما دل على استثناء المؤنة. و كأن وجه توقف المصنف (ره) فيه: احتمال انصراف المؤنة عنه أو عدم شمولها له، فإنه يحتاج إليه فى حصول المؤنة لا نفس المؤنة. لكن الأوجه خلافه، فان المؤنة أعم من ذلك، فإن البقرة إنما يحتاج إليها للبن- و كذلك الشجرة للثمرة- مع أنها معدودة عرفاً مؤنة. مع أن المفروض أن الاحتياج الى رأس المال ليس لتحصيل المؤنة، بل لكونه فى نفسه محتاجاً اليه و لو مع حصول مؤنته من غيره، بأن كان له من يكفله و يعول به، فيكون حاله حال الحلئ للمرأة. نعم هذا الفرض نادر، لكن الندره لا تنافى صحة استثنائه على تقدير تحقق الفرض. نعم لو كان الاحتياج إليه لأجل تحصيل المؤنة، فصدق المؤنة عليه خفى. و يشكل لذلك استثناءه من الخمس. هذا و لكن قد يشكل ما ذكر من الاستثناء: بأن رأس المال إنما يكون محتاجاً إليه فى السنة اللاحقة. أما فى سنة الربح فهو حاصل لديه غير محتاج إلى رأس مال آخر. و لأجل أنه يختص استثناء المؤنة بما كان من مؤنة سنة الربح فلا وجه لاستثنائه. و فيه: أنه إذا كان محتاجاً إليه فى هذه السنة كانت حاله حال الظروف و الفرش و نحوهما مما يحتاج إلى عينه، فيكون من المؤنة و لا يتعلق به الخمس. و حصوله فعلاً لا أثر له فى خروجه مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٥

إذا كان من أرباح مكاسبه، فإذا لم يكن له مال من أول الأمر فاكسب- أو استفاد مقداراً- و أراد أن يجعله رأس المال للتجارة و يتجر به، يجب إخراج خمسه على الأحوط ثمّ الاتجار به.

[مسألة ٦٠: مبدأ السنة - التى يكون الخمس بعد خروج مؤنتها]

(مسألة ٦٠): مبدأ السنة- التى يكون الخمس بعد خروج مؤنتها حال الشروع فى الاكتساب (١) فيمن شغله التكسب. و أما من لم يكن مكتسباً و حصل له فائدة اتفاقاً فمن حين حصول الفائدة.

عن مورد الاستثناء.

هذا و فى رسالته شيخنا الأعظم (ره)- بعد أن عد من المؤنة تبعاً للغنائم تتميم رأس المال لمن احتاج إليه فى المعاش، كاشترء الضيعة لأجل المستغل- قال (ره): «و الظاهر أنه لا يشترط التمكّن من تحصيل الربح منه بالفعل، فيجوز صرف شىء من الربح فى غرس الأشجار لينتفع بثمرتها و لو بعد سنين. و كذلك اقتناء إناث أولاد الانعام ..». و ما ذكره غير ظاهر، لأنه ليس من مؤنة السنة، فلا تشمله الأدلة. و على هذا يتعين تقويمه فى آخر السنة و إخراج خمسه. أو تخميس ثمنه، بناء على ما عرفت: من أن ما يشتري للاقتناء- مما لم يكن من المؤنة- لا تلحظ قيمته، و إنما يلحظ ثمنه فقط.

(١) كما فى صريح عبارتى الدروس و الحدائق، المتقدمتين فى المسألة السادسة و الخمسين. و اختاره شيخنا الأعظم، لأنه المتعارف فى عام الربح، الذى تلحظ المؤنة بالنسبة إليه. فالزراع عام زراعته- التى تؤخذ مؤنته من الزرع- أول الشروع فى الزرع. و كذا عام التجارة و الصناعة، الذى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٦

يأخذ التاجر و الصانع مؤنته منه، فإنه أول زمان الشروع فى التجارة و الصناعة. نعم ما لا يحصل بالاكْتساب- من الفوائد و الغنائم- مبدأ عامه زمان حصوله، لأن نسبته إلى الأزمنة السابقة على السواء، فلا وجه لعد بعضها من عامه. و لأجله يضعف ما فى الروضة و المسالك و عن المدارك، من كون مبدأ السنة ظهور الربح الذى هو زمان تعلق الخمس، و مال إليه فى الجواهر، لأنه المنساق من النصوص و الفتاوى. بل هو الذى يقتضيه الإطلاق المقامى، فان عدم بيان مبدأ السنة- مع كون المتكلم فى مقام البيان- يقتضى ذلك، لأن تعيين زمان ظهور الربح يصلح أن يكون قرينه على تعيين المبدأ، و ليس ما يصلح لتعيينه سواه، فيتعين أن يكون الاعتماد عليه. وجه الضعف: أن التعارف أولى بالصلاحيّة للاعتماد عليه فى التعيين اللهم إلا- أن يقال: إنما يتم ذلك لو اختص الوجوب بالفوائد المكتسبة.

أما لو بنى على عموم الحكم لمطلق الفائدة فلا مجال له، للزوم التفكيك فى مبدأ العام بين الفوائد، إذ لا ريب أن مبدأ العام بالنسبة إلى الفوائد غير الحاصلة بالاكْتساب أول زمان حصول الفائدة، و الخطاب لا يقبل التفكيك المذكور. و فيه: أن ذلك ليس تفكيكاً فى مفهوم عام الربح، و إنما هو تفكيك فى مصداقه، و لا مانع منه، فيراد من مؤنة السنة عام الربح. و كما يمكن اختلاف أعوام الربح باختلاف أزمنته، كذلك يمكن اختلافها باختلاف أنواع الربح، فان كان هناك تعارف فى مبدأ العام بالنسبة إلى صنف خاص من الربح كان عليه المعول، و إلا كان المبدأ زمان الربح. و الانصاف أن عام الربح مبدؤه زمان الربح، و عام التجارة أو الصناعة مبدؤه أول التجارة أو الصناعة، فإذا كان المفهوم من أدلة استثناء المؤنة مؤنة عام الربح، كان مبدؤه أول الربح. و إطلاق عام الربح على ما يكون أوله مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٧

[مسألة ٦١: المراد بالمؤنة]

(مسألة ٦١): المراد بالمؤنة (١) مضافاً إلى ما يصرف فى تحصيل الربح- (٢): ما يحتاج إليه لنفسه و عياله فى معاشه

زمان التجارة- مثلاً- إنما يكون بعناية، يعنى: عام التجارة الذى كان لأجلها الربح، فالإضافة إلى الربح بنحو من الواسطة، و حينئذ يكون حمل النصوص عليه غير ظاهر. و تعارف وضع المؤنة عن أول الكسب على الربح اللاحق لم يثبت فى عصر صدور النصوص بنحو يرفع به اليد عن الإطلاق المقامى المتقدم.

إلا أن يقال: نصوص استثناء المؤنة مختلفة، فما كان وارداً منها فى ربح التجارة و نحوها، فالمؤنة فيه تنصرف إلى مؤنة سنة التجارة،

كخبر على بن شجاع

، و صحيح ابن راشد

، و صحيح ابن مهزيار

«١». فان موضوعها التاجر و الصانع و صاحب الضيعة، فمبدأ السنة أول التجارة و الصناعة و الشروع فى عمل الضيعة. و نحوها غيرها. و

هذه الطائفة عمدة نصوص المؤنة، و أما غيرها مما ليس له مورد- مثل صحيح البرنطى

، و توقيع الهمدانى

«٢» فاما هو مهممل مجمل. أو مطلق يقيد بما ذكر، فلا- يصلح لمعارضة ظهور الأول. و يكفى فى دعوى كون مبدأ السنة حصول

الفائدة- مما لم يكن معها عمل- الإجماع. فتأمل جيداً.

- (١) لفظ المؤنة- كسائر الألفاظ المذكورة في الكتاب و السنة- يرجع في تحديد مفهومها إلى العرف. و الظاهر منها مطلق ما يحتاج إليه عرفاً في جلب المحبوب أو دفع المكروه.
- (٢) بلا إشكال و لا خلاف. و استثنائها هنا أوضح من استثنائها فيما سبق من الغوص و المعدن و الكنز، لعدم صدق الفائدة و الربح إلا على ما يبقى.

(١) تقدم ذكر الأخبار المذكورة في أوائل الأمر السابع مما يجب فيه الخمس.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١، ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٨

- بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة- من المأكل و الملبس و المسكن، و ما يحتاج إليه لصدقاته و زيارته و هداياه (١) و جوائزه و أضيافه، و الحقوق اللازمة له بنذر، أو كفارة، أو أداء دين، أو أرش جنائيه، أو غرامة ما أتلفه عمداً أو خطأً. و كذا ما يحتاج إليه، من دابة، أو جارية، أو عبد، أو أسباب

بعد إخراجها، كما ذكر في الجواهر و غيرها. و لما

في مكاتبه يزيد- المتقدمة في تفسير الفائدة- من قوله (ع): «و حرث بعد الغرام» (١)

و لخبر ابن شجاع المتقدم

. و على هذا يستثنى من الخمس جميع ما يصرفه التاجر في إدارة تجارته، من أجره الدكان، و الحارس، و الحمال، و ضريبة الحكومة و السرقلية، و أجره الدلال، و أجره الآلات التي يتجر بها، و غير ذلك مما صرفه في سبيل تجارته و كسبه، و كذلك ثمن القرطاس و الآلات المحتاج إليها كل ذلك يستثنى من الربح و يخمس ما زاد عليه. نعم إذا كانت الأعيان التي اشتراها غير مستهلكة تقوم بالقيمة و تضمه الى الربح، و منها حق السرقلية إذا كان له قيمة و كان حقاً شرعياً، فيقوم و يضم الى الربح.

(١) حكى عن بعض الأجلة: الاستشكال في كون الهدية و الصلة اللاتقين بحاله من المؤنة. و كذا مئونة الحج المندوب، و سائر سفر الطاعة المندوبة. بل استظهر العدم، و تبعه في المستند، إلا مع دعاء الضرورة العادية إليهما. و عن ابن فهد في الشاميات: تقييد الضيافة بالاعتیاد و الضرورة و وافقه أيضاً في المستند. ثم قال: «بل في كفاية الاعتیاد أيضاً نظر. إلا أن يكون بحيث يذم بتركها عادة ..».

أقول: عرفت أن المؤنة عبارة عما يحتاج إليه في جلب المحبوب و دفع المكروه. نعم إطلاق نصوص المؤنة منصرف إلى المتعارف، فالخارج غير

(١) تقدم ذكر الرواية في أواخر الأمر السابع مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٣٩

أو ظرف، أو فرش، أو كتب. بل ما يحتاج إليه لترويج أولاده أو ختانهم و نحو ذلك، مثل ما يحتاج إليه في المرض، و في موت أولاده أو عياله، إلى غير ذلك مما يحتاج إليه في معاشه. و لو زاد على ما يليق بحاله مما يعد سفهاً و سرفاً بالنسبة إليه لا يحسب منها.

[مسألة ٦٢: في كون رأس المال للتجارة مع الحاجة إليه - من المؤنة إشكال]

(مسألة ٦٢): في كون رأس المال للتجارة مع الحاجة إليه - من المؤنة إشكال، فالأحوط - كما مر - إخراج خمسة أولاً (١). و كذا في الآلات المحتاج إليها في كسبه، مثل آلات النجارة للنجار، و آلات النساجة للنساج، و آلات الزراعة للزراع، و هكذا .. فالأحوط إخراج خمسها أيضاً أولاً.

[مسألة ٦٣): لا فرق في المؤنة بين ما يصرف عينه]

(مسألة ٦٣): لا فرق في المؤنة بين ما يصرف عينه

مستثنى، لا أنه ليس من المؤنة. فالمستحبات المتعارفة لمثل المالك داخله في المستثنى، و غيرها خارج عنه و إن اشتركت في الصدق. و منه يظهر: أن مثل بناء المساجد، و عمارة الجسور و المعابر قد يستثنى بالنسبة إلى شخص و لا يستثنى بالنسبة إلى آخر، لاختلاف المتعارف بالنسبة إليهما. و هذا هو الذي أشار إليه في المتن و غيره بقوله: «بحسب شأنه اللاتق بحاله في العادة ..». و منه تعرف الوجه في عدم احتساب ما زاد عنها و إن لم يعد سرفاً و سفهاً، فضلاً عما لو عد كذلك، الذي لا إشكال ظاهر في عدم عده من المؤن. و في حاشية الجمال على الروضة: نفى الرب فيه، و في الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً ..».

(١) مر الكلام فيه. و هو بعينه جار بالإضافة إلى الآلات المحتاج إليها في كسبه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٠

فتتلف، مثل المأكول و المشروب و نحوهما، و بين ما ينتفع به مع بقاء عينه (١)، مثل الظروف و الفروش و نحوها. فاذا احتاج إليها في سنة الربح يجوز شراؤها من ربحها و إن بقيت للسنين الآتية أيضاً.

[مسألة ٦٤): يجوز إخراج المؤنة من الربح و إن كان عنده مال لا خمس فيه]

(مسألة ٦٤): يجوز إخراج المؤنة من الربح و إن كان عنده مال لا خمس فيه (٢)، بأن لم يتعلق به، أو تعلق و أخرجه. فلا- يجب إخراجها من ذلك بتمامها، و لا التوزيع و إن كان الأحوط التوزيع، و الأحوط منه إخراجها بتمامها

(١) كما صرح به جمع كثير. لأنها من المؤنة، فتشملها إطلاقات استثنائها. و سيجيء الكلام في وجوب إخراج خمسها إذا بقيت إلى نهاية السنة. أما لو تلفت في الأثناء - كما لو انكسر الإناء، أو احترق الفراش في أثناء السنة - فلا يجب إخراج خمسة قطعاً. (٢) كما قواه في الروضة. و حكى عن المحقق الثاني و المدارك و الكفاية و الذخيرة و شارح المفاتيح، و استجوده في الحدائق، و جعله أصح الأقوال في كشف الغطاء، و قواه في الجواهر. و شيخنا الأعظم (ره) للأصل، و إطلاق ما تضمن: أن الخمس بعد المؤنة، الشامل لصورتى وجود مال آخر و عدمه و دعوى: أن الغالب الاحتياج إلى أخذ المؤنة من الربح، فتحمل النصوص عليه، مندفعه: بمنع الغلبة أولاً. و بأن الغلبة لا تسقط الإطلاق عن الحجية ثانياً.

و لأجل ذلك يظهر ضعف ما عن الأردبيلي، من تعين إخراجها من غير الربح إذا كان له مال آخر، للاحتياط، و إطلاق أدلة الخمس. إذ المتبادر مما دل على أن الخمس بعد المؤنة صورة الاحتياج إليه في المؤنة مع عدم صحة سنده. و الإجماع و نفى الضرر يختصان بصورة الاحتياج. مع

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤١

من المال الذى لا- خمس فيه. و لو كان عنده عبد أو جارية أو دار أو نحو ذلك- مما لو لم يكن عنده كان من المؤنة- لا يجوز احتساب قيمتها من المؤنة و أخذ مقدارها (١)، بل يكون حاله حال من لم يحتج إليها أصلاً.

[مسألة ٦٥): المناط فى المؤنة ما يصرف فعلاً لا مقدارها]

(مسألة ٦٥): المناط فى المؤنة ما يصرف فعلاً لا مقدارها فلو قتر على نفسه لم يحسب له (٢). كما أنه لو تبرع بها متبرع

أن ذلك يؤول إلى عدم الخمس فى أموال كثيرة، مثل: أرباح تجارات السلاطين و زراعتهم، و أكابر التجار و الزراع. و هو مناف لحكمه شرع الخمس. و فيه: أن الاحتياط غير واجب. و التبادر الذى ذكره ممنوع. و ضعف السند- لو تم- منجر بالعمل، فلا حاجة فى الحكم إلى الإجماع و نفي الضرر، كى يمنع إطلاقهما. و اللازم الذى ذكره لا محذور فيه. كما يظهر أيضاً ضعف احتمال التوزيع- كما فى الدروس و المسالك- عملاً بالحقين و لمطابقتها للعدل. هذا كله لو كان المال الآخر، مما من شأنه أن تؤخذ منه المؤنة. أما إذا لم يكن كذلك- كمال يتجر به، أو ضيعة يستغلها- فالمؤنة من الربح دونه إجمالاً، كما فى المستند.

(١) كما قواه فى الجواهر، و استظهره شيخنا الأعظم (ره). لظهور المؤنة المستثناة فيما يحتاج اليه، و مع وجود الأمور المذكورة يكون مستغنياً غير محتاج. مضافاً إلى أن ظاهر دليل استثناء مقدار الربح- الراجع للمؤنة- خصوص ما يصرف و يبذل لتحصيلها، لا استثناء مقدارها مطلقاً.

و يفترق هذا الوجه عن الأول: أن الأول يمنع من شراء دار أخرى للسكنى - مثلاً- إذا كان مستغنياً بداره الموجودة. و الثانى لا يمنع من ذلك، و إن كانا يشتركان فى المنع، من احتساب قيمة ما يجده من المؤن.

(٢) كما فى كشف الغطاء، و قواه فى الجواهر تبعاً لكاشف الغطاء،

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٢

لا يستثنى له مقدارها على الأحوط. بل لا يخلو عن قوة (١).

[مسألة ٦٦): إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته]

(مسألة ٦٦): إذا استقرض من ابتداء سنته لمؤنته، أو صرف بعض رأس المال فيها قبل حصول الربح، يجوز له وضع مقداره من الربح (٢).

[مسألة ٦٧): لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة]

(مسألة ٦٧): لو زاد ما اشتراه و ادخره للمؤنة، من مثل الحنطة و الشعير و الفحم و نحوها، مما يصرف عينه فيها، يجب إخراج خمسها عند تمام الحول (٣). و أما ما كان مبناه على بقاء عينه و الانتفاع به- مثل الفرش، و الأوانى، و الألبسة و العبد، و الفرس، و الكتب، و نحوها-

و مال اليه شيخنا الأعظم (ره). لما عرفت: من أن المنصرف من أدلة المؤنة ما يصرف بالفعل لا ما كان بالقوة. و لأجل ذلك يضعف ما في الروضة و المسالك، و عن المدارك و الكفاية. بل في الجواهر: «لا أعرف فيه خلافاً..» و عن المناهل: «الظاهر عدم الخلاف فيه من أنه إذا قتر حسب له..» و لذا قال الجمال في حاشية الروضة: «لا يبعد أن يكون المراد باستثناء قدر الاقتصاد: استثناء ما بذله في مؤنته ما لم يتجاوز قدر الاقتصاد، لا أنه يستثنى له قدر الاقتصاد حتماً..».

(١) كما استظهره شيخنا الأعظم (ره). لما سبق في التقتير.

(٢) بناء على ما تقدم منه: من أن السنة- التي تلحظ فيها المؤنة و الربح- مبدؤها أول الشروع في التجارة، فالمؤنة حينئذ تستثنى من الربح اللاحق. أما بناء على أن مبدؤها ظهور الربح أو حصوله فلا وجه لوضع ذلك المقدار، لأنه من مؤنة السنة السابقة.

(٣) بلا خلاف ظاهر. لعدم كونه من المؤنة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٣

فالأقوى عدم الخمس فيها (١). نعم لو فرض الاستغناء

(١) كما استظهره في المستند، حاكياً التصريح به عن بعض فضلاء معاصريه. لاستصحاب عدمه. و في الجواهر الميل إلى وجوب تخميسها، لإطلاق أدلة الخمس، المقتصر في تقييدها على المتيقن، و هو مؤنة السنة.

و فيه: أنها كانت من مؤنة السنة، و بعد خروجها عن أدلة وجوب الخمس لا دليل على دخولها فيها.

فان قلت: لا ريب في أنها من الربح، فعدم شمول العموم لها في أثناء الحول- لكونها مؤنة- لا يلزم منه عدم شموله لها بعده، لأن خروجها عن كآنها مؤنة السنة حينئذ مانع من التمسك بالخاص، فيتعين الرجوع إلى العام. قلت: دليل استثناء المؤنة ظاهر في استثنائها

مطلقاً، لا ما دام كونها مؤنة فلاحظ

قولهم (ع): «الخمس بعد المؤنة» (١)

فإنه ظاهر في تخصيص عموم دليل الخمس الأفرادى، لا مقيد لإطلاقه الأحوالى. فإذا كان الشيء مؤنة كان مستثنى من الدليل، و مقتضى إطلاقه نفى الخمس فيه و لو خرج عن كونه مؤنة السنة.

و لازم ذلك: أن لو احتاج إلى شراء بعض الأعيان في بعض الشهور و استغنى عنها في بقية السنة لم يجب الخمس فيها. و لا فرق بين كون زمان الاحتياج إليه قصيراً و طويلاً. نعم إذا كان قصر الزمان مانعاً من صدق المؤنة عليه، لعدم جريان العادة بشرائه للارتفاع به في ذلك الزمان القصير و كانت العادة جارية باستعارته، لم يكن مستثنى من الخمس، لعدم كونه من المؤنة.

و ربما يجاب عن الاشكال المذكور- كما في المستند-: «بأن النصوص إنما تضمنت استثناء المؤنة، و تخصيصها بمؤنة السنة إنما كان

بالتبادر و الإجماع

(١) تقدم ذلك في الأمر السابع مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٤

.....

و كلاهما مفقود في مفروض المسألة..» و فيه: أنه لا فرق في الإجماع و التبادر بين مفروض المسألة و غيره.

و يمكن أن يجاب أيضاً: بأن دليل الخمس مختص في كل عام بفائدة ذلك العام، كما هو ظاهر

قوله (ع): «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام ..» (١).

و الأعيان المذكورة في مفروض المسألة- بعد انقضاء السنة- وإن خرجت عن كونها مئونة السنة، لكنها ليست من فوائد العام اللاحق كى يجب الخمس فيها، وإنما هي من فوائد العام السابق، و المفروض عدم لزوم الخمس فيها في العام السابق. لكنه يقتضى وجوب الخمس في الأعيان المذكورة إذا استغنى عنها قبل آخر السنة فيجب تخميس ثياب الشتاء إذا كان انتهاء السنة في الصيف، و تخميس ثياب الصيف إذا كان انتهاء السنة في الشتاء. و كذا الحال في الأواني و الأفرشة و الاغطية و الآلات إذا كانت لا يحتاج إليها قبل آخر السنة بمدة. اللهم إلا أن يكون إعدادها معدوداً من المئونة عرفاً، بأن كانت العادة جارية بإبقائها إلى السنين اللاحقة، و حينئذ لا فرق بين هذا الوجه و الوجه الأول، إلا- فيما لم تجر العادة بإبقائه لعدم الاحتياج إليه عادة فيما بعد، فإنه- على هذا الوجه- يجب إخراج خمسه، بخلاف الوجه الأول لما عرفت من أنه إذا صدق عليه أنه مئونة- و لو في بعض السنة- خرج عن دليل وجوب الخمس. إلا أن يقال: إذا خرج عن كونه مئونة قبل آخر السنة بمدة، فهو لا ريب في صدق الفائدة عليه حينئذ، و ليس هو مئونة، فيجب الخمس فيه. فلا فرق بين الوجهين المذكورين في اقتضائهما وجوب الخمس في الفرض المذكور. بل لعل أحدهما راجع إلى الأول. فلاحظ.

(١) هذه الفقرة هي من صحيح ابن مهزيار المتقدم في الأمر السابع مما يجب فيه الخمس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٥

عنها فالأحوط إخراج الخمس منها (١). و كذا في حلى النسوان إذا جاز وقت لبسهن لها.

[مسألة ٦٨: إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح]

(مسألة ٦٨): إذا مات المكتسب في أثناء الحول بعد حصول الربح سقط اعتبار المئونة في باقيه (٢)، فلا يوضع من الربح مقدارها على فرض الحياة.

[مسألة ٦٩: إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة و حصل في السنة اللاحقة]

(مسألة ٦٩): إذا لم يحصل له ربح في تلك السنة و حصل في السنة اللاحقة، لا يخرج مئونها من ربح السنة اللاحقة (٣).

[مسألة ٧٠: مصارف الحج من مئونة عام الاستطاعة]

(مسألة ٧٠): مصارف الحج من مئونة عام الاستطاعة فإذا استطاع في أثناء حول حصول الربح و تمكن من المسير- بأن صادف سير الرفقة في ذلك العام- احتسب مخارجه من ربحه (٤). و أما إذا لم يتمكن حتى انقضى العام وجب

(١) قال في المستند: «لو زالت الحاجة عن هذه الأعيان في سنة يمكن القول بوجوب الخمس فيها. فتأمل ..».

أقول: الحكم بوجوب الخمس فيها لا يناسب ما ذكره في الجواب عن الاشكال المتقدم كما سبق، و لا يناسب ما ذكرناه أيضاً. فإنه إذا زالت الحاجة عنها- فيما بعد من السنين- لم تخرج عن كونها من مئونة سنة الربح التي نفى الخمس فيها، و لا هي من أرباح سنة زوال الحاجة ليجب الخمس فيها. و لأجله يظهر ضعف الاحتياط المذكور.

(٢) كما في المستند. لا تتفاء موضوعه، فالمرجع عموم وجوب الخمس.

(٣) لاختصاص المؤنة المستثناة بمؤنة السنة - لا غير - كما عرفت.

(٤) كما صرح به جماعة، بل في رسالة شيخنا الأعظم (ره) نفى الاشكال فيه. لأنها من المؤنة عرفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٦

عليه خمس ذلك الربح (١)، فان بقيت الاستطاعة إلى السنة الآتية وجب، وإلا فلا. ولو تمكن وعصى حتى انقضى الحول فكذلك على الأحوط (٢). ولو حصلت الاستطاعة من أرباح سنين متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة، وأما المقدار المتم لها في تلك السنة فلا يجب خمسه إذا تمكن من المسير (٣)، وإذا لم يتمكن - فكما سبق - يجب إخراج خمسه.

[مسألة (٧١): أداء الدين من المؤنة]

(مسألة ٧١): أداء الدين من المؤنة إذا كان في عام حصول الربح (٤)،

(١) بلا إشكال ظاهر. لأن عدم التمكّن من الحج مانع عن وجوبه فلا وجه لاستثناء مؤنته.

(٢) يعنى: يجب عليه الخمس، لعدم الصرف و البذل، اللذين قد عرفت اعتبارهما في الاستثناء من الربح. نعم بناء على أنه لو قتر حسب له لم يجب خمس مؤنة الحج، لأن ترك الحج يكون من ذلك القبيل. ومن ذلك يظهر الإشكال في التوقف في الوجوب هنا مع الجزم بأنه لو قتر لم يحسب له.

(٣) بل عرفت اشتراطه بالمسير. ومجرد التمكّن مع الترك عصيانياً غير كاف في عدم وجوب الخمس.

(٤) الدين في عام حصول الربح، تارة: يكون المؤنة في ذلك العام.

وقد عرفت أنه لا- إشكال في كونه من المؤنة، فيجوز وفاؤه من الربح قبل تخميسه. وأخرى: يكون لغير مؤنته فيه. وعن ظاهر جماعة- منهم شيخنا في الجواهر- حيث قيدوا الدين المقارن بالحاجة إليه: عدم جواز

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٧

أو كان سابقاً (١) ولكن لم يتمكن من أدائه إلى عام حصول

وفائه قبل إخراج الخمس، لعدم كونه من المؤنة. واستشكل فيه شيخنا الأعظم (ره)، لأن إبراء الذمة من الدين محسوب من المؤنة عرفاً وإن كانت الاستدانة لا للحاجة.

وهو في محله، بل لا ينبغي التأمل فيه، فان صرف المال في وفاء الدين ليس تضييعاً له، ولا صرفاً له فيما لا ينبغي، فكيف لا يكون من المؤنة؟ نعم مع وجود ما استدان له - كما لو اشترى ضيعة من دون حاجته إليها، ولم تزل باقية. وكذا لو اشترى دابة كذلك - فان الظاهر وجوب الخمس في ذلك، لصدق الفائدة. سواء أ كانت قيمته في رأس السنة أكثر من الثمن، أم أقل، أم مساوية.

(١) إذا كان الدين سابقاً على عام الربح، فان كان لمؤنة عام الربح فالظاهر أنه كالمقارن، كما في رسالة شيخنا الأعظم (ره). وإن كان لغيرها فان كان مع حاجته إليه في عام الربح - كما لو اشترى داراً قبل عام الربح بثمن في الذمة - فكذلك، لصدق المؤنة عرفاً على وفائه. أما لو كان لغير ذلك، فقد يتوهم أنه معدود عرفاً من مؤنة العام السابق لا عام الربح، فلا وجه لاستثنائه. من دون فرق بين وجود مقابلة و عدمه، و قدرته على الوفاء من مال آخر و عدمها، و قدرته على الوفاء قبل عام الربح و عدمها.

وفيه: أن كون وفائه من مؤنة السنة السابقة لا ينافي كونه من مؤنة السنة الحاضرة إذا بقى الدين إلى زمانها، كما لو خربت داره في

السنة السابقة، و لم يعمرها إلى أن دخلت السنة اللاحقة، فإن تعمرها في السنة السابقة معدود من مؤنتها، فإذا لم يعمرها كان تعمرها في السنة اللاحقة أيضاً معدوداً من مؤنتها، فإذا عمرها من ربح السنة اللاحقة كان تعمرها مستثنى من الخمس. و قد عرفت أن صرف المال في وفاء الدين صرف له

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٨

الربح. و إذا لم يؤد دينه حتى انقضى العام فالأحوط إخراج

في محله و في حاجته، فلا وجه لعدم عده من المؤنة. و لذا قال في الجواهر:

«لا تعتبر الحاجة في الدين السابق، لصيرورة وفائه - بعد شغل الذمة به - من الحاجة، و إن لم يكن أصله كذلك ..». لكن عليه لا يظهر وجه لتقييد دين عام الربح بالحاجة - كما تقدم منه و من غيره - مع أنه أولى بعدم التقييد بها. و لذلك كان ما تقدم من شيخنا الأعظم (ره)، من أن وفاء الدين الحاصل عام الربح من المؤنة و إن لم يكن مع الحاجة. بل حتى مع وجود مقابله، كاشتراء ضيعه لا لحاجة، الذي قد عرفت أنه في محله.

و كذا يشكل ما في رسالته شيخنا الأعظم: «من أن وفاء الدين السابق من المؤنة. سواء كان لمؤنة عام الاكتساب أم لا، إذا لم يتمكن من وفائه إلا - في عام الاكتساب، أو تمكن و لم يؤده، مع عدم بقاء مقابله إلى عام الاكتساب، أو مع بقائه و احتياجه اليه فيه. أما لو تمكن من وفائه قبل عام الاكتساب، مع بقاء مقابله إليه و عدم احتياجه، ففي كونه من المؤنة إشكال ..». فإن التمكن من وفائه قبل عام الاكتساب و بقاء مقابله لا يخرج وفائه عن كونه مؤنة، بعد ما كان صرف المال فيه في محله، لكونه من أهم الحوائج العقلانية، التي لا يكون صرف المال فيها سرفاً. نعم إذا وفاه و كان له مقابل كضيعة اشتراها بثمن في الذمة فوفاه من ربح سنته و جب إخراج خمس المقابل كالضيعة في المثال المذكور فيجب إخراج خمسها لأنه بعد وفاء ثمنها تكون ربها عرفاً، و ربما يكون خمسها أكثر من خمس ثمنها أو أقل لارتفاع قيمتها أو نقصها، و قبل وفاء ثمنها لا تكون ربها عرفاً و إذا زاد في بعض الثمن كان ما يقابلها من بعض الثمن ربها فيجب إخراج خمسها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٤٩

الخمس أولاً، و أداء الدين مما بقى (١). و كذا الكلام في النذر و الكفارات.

(١) الذي ينبغي هو التفصيل بين ما صرف في مؤنة السنة و غيره، أما ما صرف فيها فمقداره مستثنى من الخمس، فله وفائه من أصل الربح و لو بعد السنة، لظهور أدله استثناء المؤنة في شمولها للمؤنة الواقعة منه في العام، فيجب الخمس في الزائد عليها و لا يجب فيها. و دعوى: أن المؤنة المستثناة مختصة بما صرف من الربح ضعيفة جداً، و إلا لزم عدم استثناء المؤنة في أوائل السنة قبل حصول الربح. و هو - كما ترى - بعيد عن ظاهر الأدلة، و إن كان هو ظاهر شيخنا الأعظم (رحمه الله). بل صرح بأنه لو اختار المؤنة من المال الآخر غير الخمس فليس له الإندار من الربح.

لكنه مشكل. و إطلاق استثناء المؤنة يشمله. و المقايضة بصورة تبرع المتبرع بالمؤنة غير ظاهر، إذ مع التبرع يصدق أنه غنى عن المؤنة، و ليس كذلك في المقام. و لا سيما و أن المتعارف الصرف من غير نفس الربح، إما من غير مال التجارة، أو من مال التجارة الذي جزؤه الربح.

فان قلت: إذا و في الدين المذكور بعد تمام السنة، كان الوفاء من مؤنة السنة اللاحقة لا من مؤنة السابقة. قلت: لا ضير في ذلك، فيستثنى مقدار الوفاء من ربح اللاحقة، مضافاً الى استثناء مقدار مالية الأعيان المصروفة من ربح السابقة. فتأمل.

هذا فيما صرف في مؤنة السنة. و أما ما لم يصرف في ذلك، فان تحقق الوفاء منه في أثناء السنة كان مستثنى من الخمس، لأنه من

جملة المؤمن وإن لم يتحقق الوفاء في أثناء السنة يكون الحكم كما لو قتر في المؤنة، فإن قلنا بأنه يحسب له جاز له وضعه من الربح و لو بعد السنة، وإن لم نقل بذلك - كما تقدم في المتن - لم يجز له ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٠

[مسألة (٧٢): متى حصل الربح، و كان زائداً على مؤنة السنة تعلق به الخمس]

(مسألة ٧٢): متى حصل الربح، و كان زائداً على مؤنة السنة تعلق به الخمس (١)،

هذا كله في الدين المقابل بالمال، كالقرض و الشراء نسيئة. أما لو لم يكن كذلك - كالندور، و الكفارات، و الشروط، و أروش الجنائيات، و قيم المتلفات و نحوها - فالظاهر أيضاً أن وفاءه - بما هو وفاءه - من المؤنة. و حينئذ فإن حدث قبل عام الربح فوفاؤه من مؤنة ذلك العام، فإذا بقي إلى عام الربح صار وفاؤه أيضاً من مؤنته، فيجوز وفاؤه من الربح قبل إخراج الخمس، فإن بقي حتى خرج عام الربح كان الحال كما لو قتر. و إذ عرفت أنه لا يحسب له حينئذ، فلا يجوز استثناءه من الربح، و يكون وفاؤه حينئذ من مؤنة السنة اللاحقة. (١) كما هو المشهور. و يقتضيه إطلاق الأدلة. و في محكي السرائر:

أن التعلق بعد السنة. بل ظاهره: نسبة ذلك إلى أصحابنا، مستفيداً له من قولهم: «لا يجب الخمس إلا بعد مؤنة السنة..»، مستدلاً عليه بما تضمن ذلك من النص و الفتوى. و بأن المؤنة لا يعلم كميتها إلا بعد مضي سنة. و اعترض عليه غير واحد بأن الظاهر مما تضمن أن الخمس بعد المؤنة ليس البعديّة الزمانية، و إلا كان اللازم - بعد مضي السنة - تخميس جميع المال حتى المساوي لما صرف في المؤنة، بل المراد تحديد موضوع الخمس بذلك، يعني: يجب الخمس في غير المؤنة. فإذا كان الربح عشرة و المؤنة خمسة، فالخمس في الخمسة الزائدة على المؤنة لا في جميع الربح. و مجرد عدم العلم بكمية المؤنة لا يكفي في لزوم تأخر الوجوب عن زمان المؤنة، بل يجوز ثبوته واقعاً في المقدار الزائد عليها و إن لم يعلم، كما هو كذلك في سائر الأحكام الواقعية مع الشبهة الموضوعية. مع أنه لا يطرد في صورة العلم بالكمية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥١

و إن جاز له التأخير في الأداء إلى آخر السنة (١)، فليس تمام الحول شرطاً في وجوبه، و إنما هو إرفاق بالمالك لاحتمال تجدد مؤنة أخرى زائداً على ما ظنه. فلو أسرف، أو أتلف

اللهم إلا أن يدفع هذا: بأنه إذا ثبت التأخر في صورة الجهل يثبت في صورة العلم لعدم الفصل. و يدفع - أيضاً - لزوم المحذور الأول: بأن المراد أن الخمس في الباقي بعد المؤنة، فالعمدة حينئذ: دعوى ظهور النصوص في البعديّة بذلك المعنى، نظير ما ورد في الإرث: من أنه بعد الوصية أو الدين، فما هو المشهور بين الأصحاب أقوى.

(١) كما صرح به جماعة، بل لا أجد فيه خلافاً، بل الظاهر الإجماع عليه، كذا في الجواهر. و نحوه - في دعوى ظهور الإجماع - شيخنا الأعظم في الرسالة. و في المستند: استدلال بالإجماع، و احتياط المؤنة. و يظهر من جماعة أخرى أنه كذلك، لارسالهم له إرسال المسلمات. فإن كان إجماع فهو المعتمد، و إلا فإطلاق ما دل على عدم حل مال المسلم بغير إذنه يقتضى العدم. و احتمال وجود المؤنة منفي بالأصل. مع أنه قد يعلم بعدمها.

لكن القدر المتيقن من الإجماع غير هذه الصورة، و إن حكى عن المناهل ظهور عدم الخلاف في جواز التأخير حتى في هذه الصورة،

لكن قد ينافيه تعليلهم بالاحتياط. اللهم إلا- أن يكون المراد به الاحتياط النوعي. فتأمل جيداً. ثم إن ظاهر قول المصنف (ره)- و إن جاز له التأخير في الأداء الى آخر السنة- وجوب الأداء فوراً في آخر السنة، فلا يجوز له تأخير الأداء حينئذ و يقتضيه ما دل على أن حبس الحقوق من الكبائر

«١» نعم إذا كان الربح دينا في ذمة الناس و لم يمكن استيفاؤه شرعاً لأنه مؤجل، أو كان حالاً و كان استيفاؤه متعذراً أو حرجياً جاز التأخير إلى زمان الأداء و الاستيفاء فتجب المبادرة حينئذ.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٣، ٣٦

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٢

ماله في أثناء الحول لم يسقط الخمس. و كذا لو وهبه، أو اشترى بغبن حيلة في أثناءه (١).

[مسألة (٧٣): لو تلف بعض أمواله - مما ليس من مال التجارة - أو سرق]

(مسألة ٧٣): لو تلف بعض أمواله - مما ليس من مال التجارة - أو سرق، أو نحو ذلك لم يجبر بالربح و إن كان في عامه (٢)، إذ ليس محسوباً من المؤنة (٣).

(١) كما في الدروس، و استجوده في الذخيرة. لكنه يتم لو لم يكن معدوداً في المؤنة عرفاً.

(٢) كما في الدروس، و المسالك، و الروضة، و غيرها.

(٣) ادعى شيخنا الأعظم (ره) في رسالته القطع بعدم الجبر. و علله بما في المتن، منضمّاً إلى أن التلف لا يمنع من صدق الاستفادة على الربح و منه يظهر دوران الجبر مدار أحد الأمرين المذكورين، فإذا تحقق أحدهما فلا بد من الجبر، و إذا انتفيا معاً انتفى الجبر، لعموم ما دل على وجوب الخمس.

ثم إن الأول- أعنى: الاحتساب من المؤنة- منتف غالباً. نعم لو اتفق احتياجه إلى ذلك المقدار التالف فاشتره كان من المؤنة حينئذ، و لا يجب الخمس فيه. لكن الظاهر خروجه عن محل الكلام. و أما الثاني- و هو المنع من صدق الاستفادة عرفاً مع تلفه- فلا يخلو من وجه. و التفصيل بين الصور التي ذكرها المصنف (ره) و غيره بلا- فاصل ظاهر، و العرف لا- يساعد عليه. نعم- بناء على اختصاص الخمس بفوائد الاكتساب- يحسن التفصيل بين الخسران الواقع في الاكتساب فيجبر بالربح الواقع فيه، و الواقع في غير الاكتساب فلا يجبر به الربح الواقع فيه، لعدم ارتباط أحدهما بالآخر أما بناء على عموم الخمس لمطلق الفائدة فالجميع ملحوظ بلحاظ واحد، و تكون موضوعاً واحداً، فالجبر يكون في محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٣

[مسألة (٧٤): لو كان له رأس مال و فرقه في أنواع من التجارة]

(مسألة ٧٤): لو كان له رأس مال و فرقه في أنواع من التجارة فتلف رأس المال أو بعضه من نوع منها، فالأحوط عدم جبره بربح تجارة أخرى، بل و كذا الأحوط عدم جبر خسران نوع بربح أخرى. لكن الجبر لا يخلو عن قوة (١).

خصوصاً في الخسارة. نعم لو كان له تجارته و زراعته مثلاً، فخر في تجارته أو تلف رأس ماله فيها، فعدم الجبر لا يخلو عن قوة (٢).

و لعل بناء المشهور على عدم جبر الخسارة في غير التجارة بربح التجارة كان لبنائهم على عدم ثبوت الخمس في غير التجارة، و عليه فلا يحسن للمصنف (ره) و غيره- ممن قال بثبوت الخمس في مطلق الفائدة- التفصيل المذكور في المتن، بل كان اللازم لهم القول بالجبر مطلقاً و بالجملة:

التفصيل بالجبر و القول بعمومه ينبغي أن يكونا مبنيين على ما ذكرنا.
فلاحظ، و تأمل.

(١) كما يقتضيه إطلاق ما في الروضة، من قوله (ره): «و في جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجه، قطع به المصنف (ره) في الدروس ..»

و في رسالته شيخنا الأعظم (ره): «و لو كانا في مالين، ففي الجبران إشكال أقربه ذلك ..». لعدم صدق الاستفادة في مثله. و كذا لو كان له مال ففرقه في أنواع من الزراعة، فإنه إذا ربح في شخص خاص من الزراعة لا يصدق عرفاً أنه استفاد، إذا كان قد خسر في شخص آخر منها. و كذا الحال في سائر أنواع الاكتساب. لكن قوى في الجواهر عدم الجبر، و هو ضعيف.

(٢) لصدق الاستفادة عرفاً. و إن كان لا يخلو من نظر، كما عرفت

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٤

خصوصاً في صورة التلف (١)، و كذا العكس. و أما التجارة الواحدة فلو تلف بعض رأس المال فيها و ربح الباقي فالأقوى الجبر (٢).
و كذا في الخسران و الربح في عام واحد في وقتين (٣) سواء تقدم الربح أو الخسران، فإنه يجبر الخسران بالربح.

[مسألة (٧٥): الخمس بجميع أقسامه متعلق بالعين]

(مسألة ٧٥): الخمس بجميع أقسامه متعلق بالعين (٤)،

و لا سيما و كون الشك في الجبر عرفاً راجعاً إلى الشك في صدق الاستفادة، الموجب للرجوع إلى أصالة البراءة.

(١) كأنه: لأن المعاملات غير مبنية على التلف غالباً، بل مبنية على الخسران. و لذا يكون الجبر فيه أظهر.

(٢) لم ينقل الخلاف في جبر الخسران بالربح إذا كان في تجارة واحدة نعم في الجواهر- في التجارة الواحدة في وقت واحد إذا فرض التلف بسرقة و نحوها لا بتغير السعر و نحوه مما يحصل به الخسران- قوى عدم الجبر. لكن الأقوى ما في المتن، لما عرفت من عدم صدق الاستفادة. لا أقل من الشك في ثبوت ذلك.

(٣) لما عرفت: من أن المفهوم من النصوص أن موضوع الوجوب ربح السنة، و مع الخسران في وقتين لا يصدق الربح. و في الجواهر اختار عدم جبر الخسارة بالربح في التجارة في وقتين، لأنها في الحقيقة كالتجارتين.

و لا سيما لو كان الربح في الوقت الثاني. و قد عرفت ضعف ذلك في التجارتين، فضلاً عن المقام. و أما جهة تأخر الربح عن الخسارة فهو مبنى على مذهبه، من كون مبدأ السنة ظهور الربح. لكن عليه يختص بالخسارة المتقدمة على أصل الربح. فلاحظ.

(٤) بلا خلاف ظاهر، بل المظنون عدم الخلاف فيه، كما في رسالته

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٥

و يتخير المالك بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً أو جنساً (١).

شيخنا الأعظم (ره). و يقتضيه ظاهر أدلتها، من الآية و النصوص المتضمنة وجوب خمسة، أو الخمس عليه، أو منه، أو فيه، أو نحو ذلك من التعبيرات الظاهرة في تعلقه بنفس الموضوعات الخاصة.

(١) كما استظهره شيخنا الأعظم (ره)، حاكياً التصريح به عن بعض مستظهراً من حاشية المدقق الخوانساري نسبه إلى مذهب الأصحاب. و لعله كذلك، و يكون عدم التعرض له في كلام الأكثر - مع كثرة الابتلاء به - اعتماداً على ما ذكره في الزكاة، لبنائهم على إلحاق الخمس بها في كثير من الأحكام.

و قد تقدم - في المسألة الثانية عشرة من مسائل المعدن - التصريح من التذكرة و المنتهى بجواز بيع المعدن و تعلق الخمس بالثمن، مستشهداً له - في الأخير -

بخبر: «من وجد ركازاً فباعه»

المتقدم هناك «١». و يشهد له أيضاً: مصححة الريان بن الصلت، المتضمنة لوجوب الخمس في ثمن السمك و القصب و البردى الذي يبيعه من أجمه قطيعته

«٢»، و

خير أبي بصير، المروي عن السرائر: «في الرجل يكون في داره البستان، فيه الفاكهة يأكله العيال إنما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً، هل عليه الخمس؟ فكتب أما ما أكل فلا، و أما البيع فنعم، هو كسائر الضياع» «٣». لكن مفادها جواز إيقاع المعاملة على المال الذي فيه الخمس فينتقل الى الثمن، و لا تدل على جواز دفع القيمة. إلا أن يكون نوعاً من المعاوضة، و لا يخلو من تأمل.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٦

و لا يجوز له التصرف في العين قبل أداء الخمس، و إن ضمنه في ذمته (١).

نعم قد يشكل الاعتماد عليها، من جهة عدم ظهورها في جواز ذلك بعد تمام الحول. و لا إطلاق لها يقتضيه، لعدم ورودها لبيان هذه الجهة فغاية مدلولها جواز إيقاع المعاملة عليه. و الظاهر أنه لا إشكال فيه في أثناء الحول، كما يقتضيه ما عرفت من ظهور الإجماع على جواز التأخير، بضميمة ظهور الإجماع أيضاً على عدم وجوب عزل مقدار الخمس، و محل الاشكال ما بعد الحول. اللهم إلا أن يتعدى إليه باستصحاب الولاية الثابتة في أثناء الحول، بناء على تقدمه على عموم المنع من التصرف في مال الغير. أو يدعى: أن نصوص التشريع لا تدل إلا على ثبوت حق في العين، فيجوز دفعه و لو من غير العين. و سيأتي في المسألة اللاحقة.

(١) لعدم الدليل على انتقاله إلى ذمة المالك بمجرد ضمانه، فما في الجواهر - في حكم المعدن - من أنه له ضمانه غير ظاهر. و لذا قال في مسألة جواز تأخير ما يجب في الأرباح: «نعم لو ضمنه و جعله في ذمته جاز له ذلك.

لكن ليس في الأدلة هنا تعرض لبيان أن له ضمانه مطلقاً، أو بشرط الملاءة أو الاطمئنان من نفسه بالأداء، أو غير ذلك. بل لا تعرض فيها لأصل الضمان ..». و ان كان موضوع كلامه هنا الضمان في أثناء الحول.

و كيف كان فولاية المالك على الضمان غير ظاهرة.

وقد يستدل عليه: بأنه مقتضى الجمع بين النصوص المتقدمة و بين ما دل من النصوص على عدم جواز التصرف في الخمس، مثل رواية أبي بصير عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: «لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا» (١) و رواية إسحاق بن عمار قال:

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٧

و لو أتلغه بعد استقراره ضمنه (١). و لو اتجر به قبل إخراج الخمس كانت المعاملة فضوليةً بالنسبة إلى مقدار الخمس، فإن أمضاه الحاكم الشرعى أخذ العوض (٢)، و إلا رجع بالعين

«سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا يعذر الله تعالى عبداً اشترى من الخمس شيئاً، أن يقول: يا رب اشتريته بمالى، حتى يأذن له أهل الخمس» (١) و نحوهما غيرهما.

و فيه - مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال فى النصوص المتقدمة -:

أن ظاهرها صورة عدم الضمان، لجهل السائل فيها بوجوب الخمس. نعم لا يبعد خروج صورة نية عدم إعطاء الخمس عنها، فتحمل عليها النصوص الثانية. و لعل الأقرب فى الجمع: حمل النصوص الأولى على صورة الأداء و حمل الثانية على صورة عدمه، فالأداء يكون نظير الإجازة فى عقد الفضولى أو أداء الدين بالنسبة إلى تصرف الراهن فى العين المرهونة، فإن تحقق صح التصرف و لو مع نية عدمه، و ان لم يتحقق لم يصح و لو مع نيته. و الوجه فى أقربيته: عدم ورود تلك النصوص لبيان صحة التصرف، و إنما استفيد منها ذلك فى الجملة، فلا تصلح لمعارضة ما دل على عدم الصحة بدون الأداء و الصحة معه، كما هو مفاد النصوص الأخيرة. و لعل ذلك مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن النصوص، بناء على أنه حق متعلق بالعين نظير حق الرهانة أو الجعالة. أما لو كان المستحق نفس العين فتشكل صحة التصرف بعد الأداء، إذ الحال تكون كما لو باع شيئاً ثم ملكه. فلاحظ.

(١) لقاعدة الإتلاف.

(٢) يتم هذا بناء على أن المستحق نفس العين. أما لو كان حقاً فى العين فالإمضاء لا - يوجب ملك العوض، و لا ثبوت حق فيه إلا بمصالحة خاصة.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٨

بمقدار الخمس إن كانت موجودة، و بقيمته إن كانت تالفة.

و يتخير فى أخذ القيمة بين الرجوع على المالك (١)، أو على الطرف المقابل الذى أخذها و أتلغها (٢). هذا إذا كانت المعاملة بعين الربح، و أما إذا كانت فى الذمة و دفعها عوضاً، فهى صحيحة و لكن لم تبرأ ذمته بمقدار الخمس (٣). و يرجع الحاكم به إن كانت العين موجودة، و بقيمته إن كانت تالفة.

مخيراً حينئذ بين الرجوع على المالك أو الآخذ أيضاً (٤).

[مسألة (٧٦): يجوز له أن يتصرف في بعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باقياً في يده]

(مسألة ٧٦): يجوز له أن يتصرف في بعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باقياً في يده، مع قصد إخراجه من البقية، إذ شركة أرباب الخمس مع المالك إنما هي على وجه الكلى في المعين (٥)، كما أن الأمر في الزكاة أيضاً كذلك. وقد مر في بابها.

لأن العين ملك المالك، فعوضها له.

(١) لأنه مضمون عليه باليد. أو بالدفع إلى المشتري، لأنه تفريط.

(٢) بل لو تلف بأفء سماوية جاز الرجوع عليه، لكون ضمانه باليد.

(٣) لعدم ولايته على إفراغ ذمته به.

(٤) لما سبق.

(٥) قد عرفت الإشارة إلى أن أدلة الخمس قد اختلفت عباراتها في مقام بيان كيفية تشريعه، ففي بعضها: أضيف الخمس إلى نفس الموضوع مثل آية الغنيمة «١»، وبعض النصوص. والظاهر منه: أن المستحق كسر مشاع في العين. وفي بعضها: جعل الموضوع ظرفاً للخمس، مثل.

(١) الأنفال: ٤١

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٥٩

[مسألة (٧٧): إذا حصل الربح في ابتداء السنة]

(مسألة ٧٧): إذا حصل الربح في ابتداء السنة أو في

مصصح عمار بن مروان: «فيما يخرج من المعادن والبحر، والغنيمة، والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه، والكنوز: الخمس» (١).

ونحوه غيره. وفي ظهوره في الكسر المشاع إشكال، لأن الخمس وإن كان معناه الكسر المشاع، لكن جعله مظروفاً للعين يناسب جداً - بقرينة ظهور تباين الظرف والمظروف - أن يكون المراد به مقداراً من المال يساوي الخمس، قائماً في العين نحو قيام الحق بموضوعه. وفي بعضها: إبدال حرف الظرفية بحرف الاستعلاء، مثل

مرسل ابن أبي عمير عن غير واحد: «الخمس على خمسة أشياء: على الكنوز، والمعادن..» (٢).

وظهوره في كون الخمس حقاً مفروضاً على العين واضح. وفي بعضها: إبداله بحرف الابتداء، مثل

مرسل حماد: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، ومن الغوص..» (٣)

وهذا المضمون صالح لكل من المعنيين، وإن كان هو في الكسر المشاع أظهر. وحينئذ فالتعارض بين النحو الأول والثالث. ولا ينبغي التأمل في كون ظهور الأول أقوى، فيصرف غيره إليه. وإن كان العكس - بحمل الخمس في الأول على المقدار - لا يخلو من وجه.

و يؤيده: ما تقدم في الزكاة، و رواية أبي بصير المتقدمة في حل المال المشتري من الخمس بعد أداء الخمس - بناء على بطلان بيع من باع شيئاً ثم ملكه - كما هو التحقيق «٤» و على هذا فيدور الأمر بين الكسر المشاع و الحق القائم بالعين. و أما الكلى في المعين فحمل الأدلة عليه غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٤.

(٤) لاحظ المسألة: ٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٠

أثناءها فلا مانع من التصرف فيه بالاتجار (١)، و إن حصل منه ربح لا يكون ما يقابل خمس الربح الأول منه لأرباب الخمس. بخلاف ما إذا اتجر به بعد تمام الحول، فإنه إن حصل ربح كان ما يقابل الخمس من الربح لأربابه، مضافاً إلى أصل الخمس. فيخرجهما أولاً، ثم يخرج خمس بقيته إن زادت على مؤنة السنة.

[مسألة (٧٨): ليس للمالك أن ينقل الخمس إلى ذمته ثم التصرف فيه]

(مسألة ٧٨): ليس للمالك أن ينقل الخمس إلى ذمته ثم التصرف فيه، كما أشرنا إليه. نعم يجوز له ذلك بالمصالحة مع الحاكم. و حينئذ فيجوز له التصرف فيه، و لا حصه له من الربح إذا اتجر به. و لو فرض تجدد مؤن له في أثناء الحول على

(١) قد عرفت في مسألة جواز تأخير الخمس: دعوى ظهور الإجماع على عدم وجوب العزل، و لازمه جواز التصرف فيه بالاتجار. إنما الإشكال في أنه لو ربح، فهل يختص بحصة الخمس من الربح مستحق الخمس، أو يكون الربح كله للمالك؟ و الأول مال إليه في الجواهر، و في نجاة العباد جعله أحوط، إن لم يكن أقوى، لتبعية النماء للأصل، و لا ينافيه جواز التأخير قال (ره): «فلو ربح أولاً - مثلاً - ستمائة، و كانت مؤنته منها مائة، و قد أخذها فاتجر بالباقي - مثلاً - من غير فصل معتد به فربح خمسمائة، كان تمام الخمس مائتين و ثمانين، مائة من الربح الأول، و يتبعها نماؤها من الربح الثاني - و هو مائة - أيضاً فيكون الباقي من الربح الثاني أربعمائة، و خمسها ثمانون فيكون المجموع مائتين و ثمانين ..». و الذي اختاره شيخنا الأعظم (ره) الثاني، و تبعه عليه غير واحد، منهم المصنف. و استدلل له: بأنه الموافق للفتوى و العمل، لاستقرارهما - ظاهراً -

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦١

وجه لا يقوم بها الربح انكشف فساد الصلح (١).

[مسألة (٧٩): يجوز له تعجيل إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة]

(مسألة ٧٩): يجوز له تعجيل إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة، و لا يجب التأخير إلى آخرها، فإن التأخير من باب الإرفاق، كما مر. و حينئذ فلو أخرجه - بعد تقدير المؤنة بما يظنه - فإن بعد ذلك عدم كفاية الربح لتجدد مؤن لم يكن يظنها كشف ذلك عن عدم صحته خمساً، فله الرجوع به على المستحق، مع بقاء عينه لا مع تلفها في يده (٢) - إلا - إذا كان عالماً بالحال، فإن الظاهر ضمانه

حينئذ.

[مسألة ٨٠: إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس]

(مسألة ٨٠): إذا اشترى بالربح قبل إخراج الخمس

على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح. و بأن الظاهر من النصوص:

أن الموضوع مجموع الربح الحاصل في السنة، كما عرفت في مسألة جبر الخسران، و مجموع الربح السنوي إنما يلحظ بالإضافة الى رأس المال. و ما في الجواهر إنما يتم لو لوحظ كل ربح لنفسه موضوعاً للحكم، حيث أن الخمسمائة الثانية إذا لوحظت كذلك كانت ربحاً للربح لا- ربحاً لأصل المال، فيلحق نماء خمس الربح الأول به. لكنه ليس كذلك، بل الملحوظ مجموع الأرباح في قبال رأس المال. هذا و قد عرفت سابقاً: أن الكلام في هذه الجهة مبني على ملك المستحق جزءاً من العين، أما إذا كان ملكه الحق المتعلق بالعين فلا وجه لأن يلحقه ربح.

(١) لعدم المعوض.

(٢) تقدم الكلام فيه في الزكاة، فراجع. و في المسالك: «لو عجل الإخراج فزادت المؤنة لم يرجع بها على المستحق، مع عدم علمه بالحال، و تلف العين. و في جواز رجوعه عليه مع بقاء العين، أو علمه بالحال

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٢

جارية لا يجوز له وطؤها (١). كما أنه لو اشترى به ثوباً لا تجوز الصلاة فيه. و لو اشترى به ماء للغسل أو الوضوء لم يصح، و هكذا.. نعم لو بقي منه بمقدار الخمس في يده، و كان

نظر. و قد تقدم مثله في الزكاة، إلا أن عدم الرجوع هنا مطلقاً متوجه ..

و في الجواهر قوى عدم رجوع المالك على المستحق مع علمه و بقاء العين، فضلاً عن صورتى انتفاء أحدهما، لاحتمال كون المع تبر- عند إرادة التعجيل - تخمين المؤنة و ظنها. و مراده: أن التخمين و الظن أخذ على نحو الموضوعية لا الطريقة.

و أوضحه شيخنا الأعظم (رحمه الله) في رسالته بقوله: «يمكن أن يقال: إن مقتضى قولهم: يجوز التأخير احتياطاً للمكلف، هو تعلقه واقعاً بالمستفاد في أول استفادته، بعد إخراج مؤنته منه، بحسب ملاحظة حاله في ذلك الوقت. فالملاحظة للمؤنة مأخوذة موضوعاً لوجوب الخمس واقعاً لا- طريقاً، كى يلزم انتفاء الخمس على تقدير الخطأ في التخمين، لأن حملة على ذلك - ليكون الاحتياط في مقابل تفسير الاسترداد - خلاف الظاهر من الاحتياط للمالك. إذ الظاهر منه ما يقابل الخسارة، و الخسارة إنما تكون مع عدم جواز الرجوع على تقدير الخطأ ..». هذا و الأشكال فيما ذكر ظاهر، لعدم الدليل على هذه الموضوعية، و مقتضى أدلة استثناء المؤنة اختصاص الخمس واقعاً بالزائد عليها لا غير.

(١) لعدم صحة الشراء، لعدم الولاية له على تبديل الخمس أو موضوعه بغيره، كما سبق. هذا إذا كان الشراء بعين المال الخارجي، أما إذا كان الشراء بثمان في الذمة و وفي من المال الذي فيه الخمس كان الإشكال في الوفاء دون الشراء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٣

قاصداً لإخراجه منه جاز و صح، كما مر نظيره (١).

[مسألة ٨١: قد مر أن مصارف الحج الواجب]

(مسألة ٨١): قد مر أن مصارف الحج الواجب إذا استطاع في عام الربح، و تمكن من المسير- من مؤنة تلك السنة، و كذا مصارف الحج المندوب، و الزيارات.
و الظاهر أن المدار على وقت إنشاء السفر، فان كان إنشاؤه في عام الربح فمصارفه من مؤنته ذهاباً و إياباً (٢). و إن تمّ الحول في أثناء السفر فلا يجب إخراج خمس ما صرفه في العام الآخر في الإياب، أو مع المقصد و بعض الذهاب.

[مسألة ٨٢: لو جعل الغوص أو المعدن مكسباً له كفاه إخراج خمسهما أولاً]

(مسألة ٨٢): لو جعل الغوص أو المعدن مكسباً له كفاه إخراج خمسهما أولاً، و لا يجب عليه خمس آخر من باب ربح المكسب (٣)، بعد إخراج مؤنة سنته

(١) بناء على ما سبق منه، من أن التعلق من قبيل تعلق الكلى في المعين. إذ التصرف فيما زاد على مقدار الخمس ليس تصرفاً في الكلى المستحق للغير، فلا مانع منه، و إن لم يكن قاصداً لإخراج الخمس، فالتقييد بقصد الإخراج غير معتبر في صحة التصرف.
(٢) هذا بالنسبة إلى المصارف التي من شأنها بقاؤها، كما لو اشترى دابة للسفر المذكور. أما ما ليس كذلك ففيه إشكال ظاهر، لأنها بانتهاج الحول يصدق عليها الفائدة، فيتعين تخميسها، و عدها من مؤنة الحول غير ظاهر.
(٣) كما مال إليه شيخنا الأعظم (رحمه الله). و العمدة فيه: ظهور نصوص ثبوت الخمس في العناوين الخاصة في عدم خمس آخر فيها، فيتعين إما تقييد الفوائد التي يجب فيها الخمس بغيرها، أو حمل الخمس فيها على مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٤

[مسألة ٨٣: المرأة التي تكتسب في بيت زوجها]

(مسألة ٨٣): المرأة التي تكتسب في بيت زوجها، و يتحمل زوجها مؤنتها يجب عليها خمس ما حصل لها، من غير اعتبار إخراج المؤنة، إذ هي على زوجها. إلا أن لا يتحمل (١).

أنه خمس الفوائد. و ان كان يمتاز عن خمس غيرها ببعض الأحكام- من النصاب، أو عدم استثناء مؤنة السنة، أو غير ذلك- كما يشير إليه ما تضمن من النصوص نفى الخمس إلا في الفوائد
«١»، و ما ورد في تفسير الغنيمه- في الآية الشريفة- بالفائدة الشاملة للجميع
«٢». و يؤيد ذلك أو يعضده ما تضمن: أنه لا ثنيا في صدقه
«٣» بناء على عمومته للخمس. و ما
عن تحف العقول، من قول الرضا (ع): «إن الخمس في جميع المال مرة واحدة» «٤».

و منه يظهر ضعف القول بوجوب خمس آخر فيها، عملاً- بالدليلين، و حملاً لنصوص اتحاد الخمس في العناوين الخاصة على كونه بلحاظ كونه معدناً أو غوصاً أو نحو ذلك، الذي عرفت أنه صعب جداً. و لا سيما في مثل صحيح الحلبي المتقدم، فيمن يصيب غنيمه

تحت لوأئهم:

«يؤدى خمسنا و يطيب له» (٥)

و ،

الصحيح المتقدم عن حفص: «خذ مال النصاب حيثما وجدته و ادفع إلينا الخمس» (٦)
و بالجملة: المستفاد من مجموع النصوص: أن ليس فى المال إلا خمس واحد. فتأمل.
(١) لما عرفت فى المسألة الخامسة و الستين.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٨.

(٣) تقدم التعرض الى هذا الحديث فى صفحة: ١٠٧ من هذا الجزء.

(٤) تحف العقول صفحة: ٤١٨ الطبعة الثانية.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٥

[مسألة ٨٤): الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية]

(مسألة ٨٤): الظاهر عدم اشتراط التكليف و الحرية فى الكنز، و الغوص، و المعدن، و الحلال المختلط بالحرام، و الأرض التى يشتريها
الذمى من المسلم. فيتعلق بها الخمس (١)

(١) كما صرح به جماعة، و عن ظاهر المنتهى و الغنائم: الاتفاق فى المعدن، و عن المناهل: ظهوره فى الكنز و الغوص. و فى رسالة
شيخنا الأعظم (ره) ظهور عدم الخلاف فى الثلاثة، بل و فى الغنيمه، بل هو- فى الجميع- مقتضى إطلاق الفتاوى، و معاهد
الإجماعات- كإطلاق أدلتها- كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى بعضها. نعم مقتضى اقتصار الشرائع على الكنز فى العموم لغير البالغ-
كإقتصار القواعد عليه و على المعدن و الغوص- عدمه فى غيرها. لكنه مخالف لإطلاق الأدلة فى غيرها، مع عدم ظهور الفرق بينها.

نعم قد يستشكل فيه بالنسبة إلى أرض الذمى، لاشتمال الرواية على

قوله (ع): «فان عليه الخمس» (١)

، بدعوى ظهوره فى التكليف.

وفيه: أنه لا ينبغى التأمل فى أن موضوع الاستعلاء إن كان فعلا اقتضى التكليف، مثل: «عليك أن تقوم»، و ان كان عيناً اقتضى الوضع،
مثل: «عليك درهم» و هنا من الثانى. نعم لازم ذلك البناء على ثبوت الخمس فى الذمة لا فى العين، و لا نقول به، فيتعين حمل الكلام
على معنى: «عليه فيها الخمس»، كما صرح بذلك فى مرسل المقنعة

«٢»، و ورد نظيره فى الكنز.

ففى خبر الحرث: «أدّ خمس ما أخذت، فإن الخمس عليك» (٣)

و ،

في الهدية: «هل عليه فيها الخمس ؟.. و في الفاكهة تباع: هل عليه الخمس ..؟» «٤»

٤

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٦

و يجب على الولي و السيد إخراجهم. و في تعلقه بأرباح مكاسب الطفل اشكال (١)، و الأحوط إخراجهم بعد بلوغه.

و

فيما يفضل في يد الأجير للحج: «ليس عليه الخمس» «١»

و،

فيما سرح به صاحب الخمس: «لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس» «٢»

و،

في غلة الرحي و ثمن السمك و غيره: «يجب عليك فيه الخمس» «٣»

، و غير ذلك مما يكون المراد من الاستعلاء فيه التكليف المترتب على الوضع. و بالجملة: المناقشة المذكورة ضعيفة.

(١) لإطلاق النصوص، و الفتاوى، و معاهد الإجماعات. بل قيل:

إن تصريحهم باشتراط الكمال في الزكاة و إهمالهم ذلك هنا كالصريح في عدم اشتراطه هنا. و في رسالة شيخنا الأعظم (ره): «أنه

يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكثر و المعدن و الغوص بأنها اكتساباً فتدخل تحت الآيه، ثمّ تعميم الوجوب فيها

للصبي و المجنون، ثمّ دعواهم الإجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات: عدم الفرق بين البالغ و غيره.

فتفتن ..» و لإطلاق ما ورد: من أنه ليس على مال اليتيم في الدين، و المال الصامت شيء

«٤»، و ليس في مال المملوك شيء

«٥» فإنه شامل للخمس. لكن في الأخير: أن إطلاقه بنحو يشمل غير الزكاة ممنوع، فان

قوله (ع) في ذيل الأول: «فأما الغلات فعليها الصدقة واجبة»

و،

في ذيل الثاني: «و لو كان له ألف ألف، و لو احتاج لم يعط من الزكاة شيئاً»

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب ما تجب عليه الزكاة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما تجب عليه الزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٧

[فصل في قسمة الخمس و مستحقه]

إشارة

فصل في قسمة الخمس و مستحقه

[مسألة (١): يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح]

(مسألة ١): يقسم الخمس ستة أسهم على الأصح (١)،

مانع من ذلك الإطلاق. و لا سيما مع تأييده بالنصوص الكثيرة المصرح فيها بأن المنفى هو الزكاة «١»، مع وحدة لسان الجميع. فالعمل بالإطلاق الأول متعين، لعدم ثبوت المعارض. مع أنه لو بنى على العمل بالأخير كان المتعين نفى الخمس في جميع موارد، لا في خصوص الأرباح، مع عدم بنائهم على ذلك كما عرفت. فاللازم إذاً وجوب الخمس في مال الطفل و المجنون و العبد بناء على ملكه و لا يظهر وجه للاقتصار في المتن على ذكر الطفل دون المجنون و العبد مع بناء المصنف على ملكه. و الله سبحانه أعلم.

فصل في قسمة الخمس و مستحقه

(١) كما نسب إلى المشهور، أو معظم الأصحاب، أو مذهب الأصحاب أو جميعهم، أو أنه إجماع، أو من دين الإمامية، على اختلاف عبارات النسبة. و يشهد له ظاهر الكتاب «٢»، و صريح جملة من النصوص، بل قيل إنها متواترة، منها: صحيح ابن مسكان عن زكريا بن مالك الجعفي عن أبي عبد الله (ع): «عن قول الله عز و جل (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ ..)، فقال (ع): أما خمس الله - عز و جل - فللرسول، يضعه

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب عليه الزكاة.

(٢) الأنفال: ٤١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٨

.....

في سبيل الله، و أما خمس الرسول (ص) فلاقاربه، و خمس ذوى القربى فهم أقرباؤه وحدها، و اليتامى يتامى أهل بيته، فجعل هذه الأربعة أسهم فيهم.

و أما المساكين و أبناء السبيل فقد عرفت أنا لا نأكل الصدقة، و لا تحل لنا فهي للمساكين و أبناء السبيل «١»

، و

مرسل ابن بكير في تفسير الآية، قال (ع): «خمس الله للإمام، و خمس الرسول للإمام، و خمس ذوى القربى لقرباؤهم، و اليتامى يتامى الرسول، و المساكين منهم، و أبناء السبيل منهم، فلا يخرج منهم الى غيرهم» «٢».

و نحوهما غيرهما. و قيل - كما في الشرائع -، و لم يعرف قائله - كما في المسالك و غيرها. و ربما نسب إلى ابن الجنيدي، لكن عن

المختلف: حكاية القول المشهور عنه:- أنه يقسم خمسة أسهم، بحذف سهم الله، و عن ظاهر المدارك الميل اليه، لصحيح ربعي عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) إذا أتاه المغنم .. (إلى أن قال):

ثمَّ قسم الخمس الذي أخذه خمسة أحماس يأخذ خمس الله عز و جل لنفسه، ثمَّ يقسم الأربعة أحماس بين ذوى القربى و اليتامى، و المساكين، و أبناء السبيل، يعطى كل واحد منهم حقاً. و كذلك الإمام يأخذ كما يأخذ الرسول» (٣). و ظاهره سقوط سهم الرسول لا سهم الله تعالى، كما هو المدعى. و كيف كان لا مجال للعمل به فى قبال ما عرفت، فيتعين طرحه أو حمله على التقيّة لموافقته لمذهب أكثر العامة- كما فى المدارك- أو على أن ذلك منه (ص) توفير على المستحقين، كما عن الاستبصار. و لا ينافيه قوله (ع): «و كذلك الإمام يأخذ ..»

بحمل المراد منه على أنه مثل فى أخذ صفو

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٦٩

سهم لله سبحانه، و سهم للنبي (صلى الله عليه و آله و سلم)، و سهم للإمام (ع) (١). و هذه الثلاثة الآن لصاحب الزمان أرواحنا له الفداء، و عجل الله تعالى فرجه (٢)، و ثلاثة

المال و الخمس، لا مثله فى القسمة المذكورة، و إن كان هو خلاف الظاهر.

(١) لأنه المراد من ذى القربى فى الكتاب و السنة، كما صرحت بذلك النصوص، التى منها مرسل ابن بكير المتقدم

. و عن بعض علمائنا- و عن المختلف انه ابن الجنيد:- أن المراد به أقارب النبي (ص) من بنى هاشم، كما هو ظاهر صحيح ربعي و ابن مسكان

المتقدمين. لكن لا- مجال للعمل بهما بعد حكاية الإجماع عن جماعة- صريحاً و ظاهراً- على خلافهما. أو إمكان حملهما على ما عرفت، مما هو صريح فى أنه الامام. و لا ينافيه الجمع، لإمكان إرادة مجموع الأئمة.

(٢) كما صرح به فى كلام جماعة، و يقتضيه ما سبق. و

فى صحيح البزنطى عن الرضا (ع) فى تفسير الآية الشريفة: «ف قيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: لرسول الله (ص)، و ما كان لرسول الله (ص) فهو للإمام» (١)

، و

فى مرسل حماد: «فسهم الله، و سهم رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) لأولى الأمر من بعد رسول الله (ص) وراثته و له ثلاثة أسهم، سهمان وراثته، و سهم مقسوم له من الله. و له نصف الخمس كلا، و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم لیتاماهم، و سهم لمساكينهم، و سهم لأبناء سبيلهم» (٢).

و نحوهما غيرهما.

ثمَّ إنه لا- فرق بين الموارد فى وجوب قسمة الخمس على النحو المذكور و فى المدارك: «الأصحاب قاطعون بتساوى الأنواع فى

المصرف ..»،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٠

للأيتام، و المساكين، و أبناء السبيل. و يشترط في الثلاثة الأخيرة الايمان (١) و في الأيتام الفقر (٢)، و في أبناء السبيل الحاجة

و عن جماعة: دعوى الإجماع- صريحا و ظاهراً- عليه. و يقتضيه: ظاهر مرسل حماد

، و مرفوع أحمد بن محمد

«١» بل إطلاق الآية- بناء على عمومها لجميع الأنواع- كما تقتضيه جملة من النصوص. مضافاً إلى الإطلاق المقامى لنصوص تشريع الخمس في موارد، فان عدم التعرض فيها لمصرفه ظاهر في إيكال معرفته إلى ظاهر الآية و نحوها من النصوص المتعرضة لذلك. فلاحظ.

(١) كما عن جماعة التصريح به، و في الجواهر «لا أجد فيه خلافاً محققاً، كما اعترف به بعضهم ..»، و عن الغنية و المختلف: الإجماع

عليه و استدل له: بقاعدة الاشتغال. و أن الخمس كرامة و مودة لا- يستحقهما غير المؤمن المحاد لله و رسوله، و أنها عوض الزكاة

المعتبر فيها الايمان إجماعاً، كما عن غير واحد. و ما

في خبر إبراهيم الأوسى، الوارد في الزكاة: «إن الله حرم أموالنا و أموال شيعتنا على عدونا» (٢).

فتأمل.

(٢) كما هو المشهور.

لمرسل حماد: قال (ع): «يقسم بينهم على الكتاب و السنة ما يستغنون في سنتهم، فان فضل عنهم شيء فهو للوالى، فإن عجز أو نقص

عن استغنائهم كان على الوالى أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به. و إنما صار عليه أن يمونهم، لأن له ما فضل عنهم» (٣)

و

مرفوع أحمد بن محمد: «فهو يعطيهم على قدر كفايتهم، فان فضل شيء فهو له و إن نقص عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده. كما

صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان» (٤).

و دلالتهما على المقام بالأولوية. بل في الأول جملة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب قسمة الخمس حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧١

في بلد التسليم، و إن كان غنياً في بلده (١). و لا فرق بين أن يكون سفره في طاعة أو معصية (٢). و لا يعتبر في المستحقين العدالة

(٣)، و إن كان الأولى ملاحظة المرجحات. و الاولى أن لا يعطى لمرتكبي الكبائر. خصوصاً مع التجاهر. بل يقوى عدم الجواز إذا كان

في الدفع إعانة على الإثم، و لا سيما إذا كان في المنع الردع عنه (٤). و مستضعف كل فرقة ملحق بها.

من الفقرات صالحة للدلالة على ما نحن فيه.

ولأجل ذلك يضعف ما عن السرائر- وحكى عن المبسوط أيضاً- من عدم اعتباره، لضعف السند، وعدم الاقتران بما يوجب القطع بالصدور بناء على مذهبه: من عدم حجية ما لم يقطع بصدوره. وفيه: أنه يكفي في الحجية الوثوق بالصدور، ولو بتوسط اعتماد الأصحاب، كما هو كذلك هنا. ومنهما يظهر أيضاً: أن المقابلة في الآية بين اليتامى والمساكين ليس لعدم اعتبار الفقر فيهم، بل للاختلاف في البلوغ وعدمه مع فقد الأب.

(١) يظهر وجهه مما سبق في الأيتام. كما يظهر منه ضعف ما عن السرائر- و ظاهر غيره- من عدم الاشتراط.

(٢) للإطلاق، وإن كان مقتضى ما ذكر في كلماتهم- تبعاً لما في النصوص من البدلية-: هو اعتبار الطاعة في السفر.

(٣) كما هو المعروف. بل قيل: لم يعرف القول باعتبارها هنا من أحد، وإن كان مقتضى البدلية- الاستفادة من النصوص و الفتاوى- اعتبارها هنا، على تقدير القول باعتبارها في مستحق الزكاة. لكن عرفت عدم اعتبارها هناك، فهنا أولى.

(٤) على ما مر في الزكاة. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٢

[مسألة ٢: لا يجب البسط على الأصناف]

(مسألة ٢): لا يجب البسط على الأصناف (١)،

(١) كما هو المشهور مطلقاً، أو بين المتأخرين. للسيرة المستمرة على عدم البسط. ولما استفاد من النصوص: من أن وجه تشريعه رفع حاجة جميع الطوائف، ولو بأن يعطى خمس مال لشخص و خمس آخر لآخر. و

لصحيح البنظي عن الرضا (ع): «أ فرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر و صنف أقل ما يصنع به؟ قال (ع): ذلك إلى الامام. أ رأيت رسول (ص) كيف يصنع؟ أ ليس إنما كان يعطى على ما يرى؟ كذلك الامام» (١).

لكن دلالة الصحيح لا- تخلو عن مناقشة، إذ ظاهره السؤال عن لزوم مساواة السهام و عدمه، لا جواز الحرمان و عدمه. مع أن مورده صورة اختلاف أفراد ذوى السهام- كثرة و قلة. لا مطلقاً. مع أن إيكال الأمر إلى الامام لا يرتبط بما نحن فيه، لأن الإمام له ما يزيد على كفايتهم و عليه ما ينقص عنها، فيمكن له حينئذ أن لا يساوى بين السهام مع اختلاف ذويها، فلا يصلح الصحيح لإثبات ذلك لغيره. و أما ما قبله فلا يصلح لمعارضه نصوص التسهيم و التقسيم. إلا أن يكون حاكماً عليها، بحيث يكون المراد من التسهيم لهم لزوم رفع حاجتهم، فمع وفاء نصف الخمس بحاجة الجميع يجب إعطاؤهم بمقدار حاجتهم، و إلا- تخير المكلف في الدفع إلى من شاء من المحتاجين من أى الطوائف الثلاث كان.

و لعل هذا المقدار- بضميمة دعوى السيرة المتقدمة، و ما يلزم من وجوب البسط من تعطيل سهم ابن السبيل لندرة وجوده، و ما يدعى من ظاهر الإجماع، بعد حمل ما عن ظاهر المبسوط و الحلبى من وجوب البسط على خلافه. كاف في البناء على عدمه. و من ذلك يظهر ضعف ما في الذخيرة: من قوة ما هو ظاهر المبسوط. و الله سبحانه أعلم.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٣

بل يجوز دفع تمامه إلى أحدهم. و كذا لا يجب استيعاب أفراد كل صنف (١)، بل يجوز الاقتصار على واحد. و لو أراد البسط لا

يجب التساوى بين الأصناف أو الافراد.

[(مسألة ٣): مستحق الخمس من انتسب إلى هاشم بالأبوة]

(مسألة ٣): مستحق الخمس من انتسب إلى هاشم بالأبوة، فان انتسب إليه بالأُم لم يحل له الخمس، و تحل له الزكاة (٢)

(١) كما هو المشهور، و عن بعض: نفى الخلاف فيه، و عن المنتهى الإجماع عليه. و تقتضيه السيرة. و لتعذر الاستيعاب - أو تعسره - غالباً.

و عن ظاهر البيان و غيره: وجوب استيعاب الحاضر. و دليله غير ظاهر.

نعم لا يبعد وجوب الاستيعاب إذا أمكن، مع وفاء الخمس بحوائج الجميع كما عرفت أنه المستفاد من نصوص التشريع، و ما تضمن عدم جواز دفع أكثر من الحاجة.

(٢) كما هو المشهور، بل نسب إلى عامة أصحابنا عدا المرتضى (ره) و يشهد له مرسل حماد. الذى رواه المشايخ الثلاثة، المعول عليه عند كافة الأصحاب عداه،

قال (ع) فيه: «و من كانت أمه من بنى هاشم و أبوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له و ليس له من الخمس شىء، لأن الله تعالى يقول: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ ..)» (١).

و لما استفاد من نصوص الباب: من أن المستحق: الهاشمى، أو بنو هاشم، الظاهر فى خصوص المنتسب إلى هاشم (ع) بالأب، كالتميمي أو بنى تميم، و الأموى أو بنى أمية، و العباسى أو بنى العباس.

و فى الحدائق - بعد نسبة الخلاف إلى السيد المرتضى (ره) - قال:

«و منشأ هذا الخلاف: أن أولاد البنت أولاد حقيقة أو مجازاً، فالمرتضى و من تبعه على الأول، و المشهور على الثانى .. ثم نقل عن جماعة موافقة»

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٤

.....

السيد فى ذلك، ثم قال. و أنت خير بأن جملة من هؤلاء المذكورين و إن لم يصرحوا فى مسألة الخمس بما نقلناه عن السيد المرتضى، إلا أنهم فى مسائل الميراث و الوقف لما صرحوا بأن ولد البنت ولد حقيقة اقتضى ذلك إجراء حكم الولد الحقيقى فى جميع الأحكام، التى من جملتها: جواز أخذ الخمس و تحريم أخذ الزكاة، و مسائل الميراث و الوقوف و نحوها، لأن مبنى ذلك كله على كون المنتسب بالأُم ابناً حقيقة، فكل من حكم بكونه ابناً حقيقة يلزمه أن يجرى عليه هذه الأحكام. بل الخلاف المنقول هنا عن السيد إنما بنوا فيه على ما ذكره فى مسائل الميراث و الوقوف و نحوها، من حكمه:

بأن ابن البنت ابن حقيقة، كما سيأتيك ذكره ..» ثم نقل جملة من العبارات المتعرضة لبيان الخلاف المذكور فى جملة من أبواب الفقه كالمواريث و الوقف. ثم قال: «و الظاهر عندى هو مذهب السيد ..». ثم احتج بالآيات القرآنية، و النصوص المتعرضة لاحتجاج الأئمة (ع) و بعض أصحابهم على ذلك.

وفيه: أن الآيات لا تصلح للدلالة على شىء، إذ ليس فيها إلا الاستعمال الذى هو أعم من الحقيقة. و أما النصوص فهى و إن كانت

ظاهرة ظهوراً لا ينكر في كون ولد البنت ولداً أو ابناً حقيقة، إذ الحمل على المجاز ينافي مقام المفاخرة، كالحمل على مجرد الإلزام و الإقناع، إلا أنها لا تجدى في المقام إلا إذا كان الموضوع ولد هاشم. وقد عرفت. أن المستفاد من النصوص الكثيرة- المذكور جملة منها في أبواب حرمة الصدقة على بنى هاشم: أن الموضوع. الهاشمي. و هو المراد من الآل، و الذرية، و القرابة، و العترة، في النصوص لانصرافها اليه. أو لأنه مقتضى الجمع العرفي، و هو حمل المطلق على المقيد. فلفظ بنى هاشم لم يلحظ فيه معنى الإضافة ليكون تابعاً لصدق الابن على ابن البنت، بل لوحظ فيه المعنى الاسمي، كبنى تميم و بنى أسد

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٥

.....

و نحوهما، مما يختص بالمنسوب بتوسط الذكور لا غير. و لو سلم فالمرسل المتقدم حجة «١». و اشتماله على التعليل، بقوله تعالى: (اذْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ ..) «٢» لا ينافي ذلك، إذ كم من خبر حجة مشتمل على ما ليس بحجة.

بل الظاهر بعد التأمل: أن الحكم بعدم جواز أخذ المنتسب بالأم إلى هاشم (ع) الخمس أوضح من أن يحتج عليه بالمرسل أو غيره من الأدلة و لا يظن من السيد المرتضى- و من نظرائه من علماء الإمامية- أن يرضى بنسبة القول بجواز أخذ الخمس للزيريين و أمثالهم من العشائر و القبائل الذين إحدى جداتهم من بنى هاشم، و بحرمة الصدقة عليهم، و بصحة كون الامام الصادق (ع) و من بعده من الأئمة (ع) و أولادهم تميمين، لكون جدتهم أم فروة، فنسبة الخلاف إليه غير ظاهرة. و كون المبني في الخلاف ما ذكره أول الكلام. بل ممنوع جداً، إذ لا ملازمة بين دعوى كون الولد حقيقة في ولد البنت، و بين صحة نسبة ولد البنت إلى الجد الأمي، ضرورة وضوح المباينة بين مفهوم الهاشمي و الأموي، و التيمي و العدوي، و نحوها من عناوين النسب، و لا يظن أنها محل الخلاف المذكور. مع أن صدق الولد على ولد البنت محل الخلاف.

فالإنصاف أن نسبة الوفاق للسيد اعتماداً على الوضوح المذكور أولى من نسبة الخلاف اليه اعتماداً على قوله: «بأن ولد البنت ولد». و من ذلك يظهر لك الإشكال في نسبة الخلاف إلى غيره ممن قال بمقالته. هذا و لأن ذرية هاشم (ع) منحصرة بمن ولده عبد المطلب، ذكر غير واحد:

أن مستحق الخمس من ولده عبد المطلب.

(١) المراد هو مرسل حماد المتقدم في صدر التعليق.

(٢) الأحزاب: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٦

و لا فرق بين أن يكون علويًا، أو عقيلياً، أو عباسياً (١).

و ينبغي تقديم الأتم علقه بالنبي (ص) على غيره أو توفيره، كالفاطميين (٢).

[مسألة (٤): لا يصدق من ادعى النسب]

(مسألة ٤): لا يصدق من ادعى النسب (٣) إلا

(١) بلا خلاف، بل في الجواهر: «الإجماع محصل و منقول عليه ..»

للنصوص الكثيرة المستفاد منها: أن المستحق مطلق الهاشمي، من دون فرق بين أفرادها. مضافاً إلى

صحيح ابن سنان: «لا تحل الصدقة لولد العباس، و لا لنظرائهم من بنى هاشم» (١)

، بضميمة ما تضمن، من النص و الإجماع على أن الخمس يستحقه من تحرم عليه الصدقة. و أما ما فى بعض النصوص - من كون المستحق ذرية النبي (ص) أو أهل بيته (٢)، أو آل محمد (ص)

«٣» أو فاطمة (عليها السلام) و ذريتها، أو نحو ذلك. فمحمول إما على بعض الخمس، أو على التغليب، لأنهم (عليهم السلام) السبب فى التشريع، أو نحو ذلك.

(٢) قال فى الدروس: «و ينبغى توفير الطالبين على غيرهم، و ولد فاطمة (عليها السلام) على الباقيين ..» و عن كشف الغطاء: ليس بالبعيد تقديم الرضوى، ثم الموسوى، ثم الحسينى و الحسنى، و تقديم كل من كانت علاقته بالأئمة أكثر ..».

(٣) لأصالة عدم الحجية. و عن كشف الغطاء: «أنه يصدق إن لم يكن متهماً، كمدعى الفقر ..». و وجهه غير ظاهر، و قد عرفت الإشكال فى ذلك فى دعوى الفقر، فضلاً عن المقام. نعم لا يبعد البناء على الحجية مع الاطمئنان، لعين ما تقدم فى الفقر. فلاحظ. أما إذا كان الشيع مفيداً

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٢) لاحظ مرسل حماد المروى فى الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٨.

(٣) لاحظ مرفوع أحمد بن محمد المروى فى الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٧

بالبينة، أو الشيع المفيد للعلم. و يكفى الشيع و الاشتهار فى بلده. نعم يمكن الاحتياط فى الدفع إلى مجهول الحال (١) - بعد معرفة عدالته (٢) - بالتوكيل على الإيصال إلى مستحقه على وجه يندرج فيه الأخذ لنفسه أيضاً. و لكن الأولى - بل الأحوط - عدم الاحتياط المذكور.

[مسألة ٥: فى جواز دفع الخمس إلى من يجب عليه نفقته إشكال]

(مسألة ٥): فى جواز دفع الخمس إلى من يجب عليه نفقته إشكال، خصوصاً فى الزوجة، فالأحوط عدم دفع خمسه إليهم (٣)، بمعنى: الإنفاق عليهم، محتسباً مما عليه من الخمس. أما دفعه إليهم لغير النفقة الواجبة مما يحتاجون اليه مما لا يكون واجباً عليه - كنفقة من يعولون و نحو ذلك - فلا بأس به. كما لا بأس بدفع خمس غيره إليهم - و لو للإنفاق -

للعلم فالعلم هو الحجية. و حينئذ لا فرق بين بلده و غيره، و لا بين الأسباب الموجبة للعلم.

(١) كما نص على ذلك فى الجواهر، معللاً ذلك: بأن المدار فى ثبوت الموضوع على علم الوكيل دون الموكل، ما لم يعلم الخلاف. ثم قال:

«لكن الإنصاف أنه لا يخلو من تأمل أيضاً ..». و لكن التأمل ضعيف.

(٢) قد سبق فى الزكاة من النصوص ما يظهر منه الاكتفاء بالوثيقة.

(٣) كما جزم به شيخنا الأعظم (ره). لظاهر التعليل فى نصوص عدم جواز دفع الزكاة إليهم. و لما فى النصوص و الفتاوى: من بديلة الخمس عن الزكاة، الظاهر فى الاشتراك فى الأحكام إلا فى المستحق، فإنه فى الأول الهاشمى و فى الثانى غيره. و عليه فالمقامان من قبيل واحد. و حكم بقية المسألة يعلم مما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٨
مع فقره، حتى الزوجه إذا لم يقدر على إنفاقها.

[مسألة ٦): لا يجوز دفع الزائد عن مئونة السنة لمستحق واحد]

(مسألة ٦): لا يجوز دفع الزائد عن مئونة السنة لمستحق واحد و لو دفعه - على الأحوط (١).

[مسألة ٧): النصف من الخمس - الذى للإمام (ع) أمره فى زمان الغيبة راجع إلى نائبه]

(مسألة ٧): النصف من الخمس - الذى للإمام (ع) - أمره فى زمان الغيبة راجع إلى نائبه، و هو المجتهد الجامع لشرائط (٢)

(١) كما فى الدروس. و عن المسالك، و جعله فى الجواهر الأقوى فى النظر. بل قال: «لا أجد فيه خلافاً..» و ان جعل الجواز وجهاً فى المسالك. للمرسلين المتقدمين فى اعتبار الفقر فى اليتيم، المنجبرين بفتوى المشهور. لكن استشكل فى دلالتها غير واحد - منهم شيخنا الأعظم (ره) -:

بظهورهما فى صورة اجتماع الخمس جميعه عند الامام، و توليه القسمة بينهم.

و لعل ذلك حينئذ لئلا يحصل العوز على بعض المستحقين، فيكون حيفاً عليهم و يحتاجون إلى أخذ الصدقة، و ذلك خلاف مقتضى مقامه الأقدس و محله الأرفع، و لا يجرى فى حق المالك. و لذا تدلان أيضاً على وجوب إعطاء الكفاية من الخمس مع الإمكان، و إعطاء التتمة من مال الامام مع عدم الإمكان. و الأول لم يقل به أحد بالنسبة إلى المالك فى زمان الغيبة و عدم بسط اليد. و الثانى محل الخلاف بين الأعلام. فالعمدة فى المنع:

عدم ثبوت إطلاق يقتضى جواز الإعطاء مطلقاً. و دليل التشريع وارد فى مقام الاستحقاق لا غير. و الأصل يقتضى الاحتياط. و منه يظهر ضعف ما عن المناهل، من أن الأقوى جواز الإعطاء فوق الكفاية. اللهم إلا أن يبنى على إلحاق الخمس بالزكاة. لكن قد عرفت التأمل فيها أيضاً. ثم إن هذا الحكم - على تقدير تماميته. لا فرق فيه بين أن يكون الدفع من المالك و أن يكون من الحاكم، لا طراد وجهه فيهما. فلاحظ.

(٢) قد اختلف الأصحاب (رض) فى نصف الخمس الراجع إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٧٩

.....

الامام (ع). فمن ذهب إلى إباحته للشيعة مطلقاً - كما عن سلار الديلمى فى المراسم، و المدارك و الذخيرة و المفاتيح و الوافى و الحدائق. و عن كشف الرموز: نسبته إلى قوم من المتقدمين، و فى الحدائق: نسبته إلى جملة من معاصريه - أو إذا لم يكن محتاج من الأصناف الثلاثة و إلا وجب صرفه فيهم، كما اختاره فى الوسائل. اعتماداً على نصوص تضمنت تحليل الخمس التى هى - مع قصور دلالة جملة منها، و إعراض الأصحاب عنها - معارضة بما يوجب طرحها، أو حملها على بعض المحامل التى لا تأبأها، كما تقدم التعرض لذلك فى أوائل كتاب الخمس. مضافاً إلى أن الإباحة المدعاة مالكية لا شرعية. و حينئذ تكون الشبهة موضوعية، و الرجوع إلى أخبار الآحاد فيها غير ظاهر.

و من ذهب إلى وجوب عزله، و إيداعه، و الوصية به عند الموت، كما عن المقنعة و الحلبي و القاضى و الحلبي، و نسب إلى السيد فى

المسائل الحائرية و في المنتهى - بعد نسبه إلى جمهور أصحابنا - قال: «إنه حسن ..». و كأنه عمل بالقواعد المعول عليها في المال المعلوم مالكة، مع عدم إمكان إيصاله اليه. و فيه - مع أن ذلك مظنة الخطر و الضرر في أكثر الأوقات، فيكون تفریطاً في مال الغير - : أنه يتم لو لم يعلم برضا الامام (ع) بصرفه في بعض المصارف. و من ذاهب إلى وجوب دفنه، كما عن بعض الأصحاب حكاه عنه في المقنعة و النهاية و المنتهى، اعتماداً على أنه أحفظ. و لما روى: من أن الأرض تخرج كنوزها للحجة (ع) عند ظهوره «١». و فيه ما عرفت. مضافاً إلى أن الاعتماد في التصرف المذكور على الرواية المذكورة كما ترى.

و من ذاهب إلى وجوب صرفه في المحتاجين من الذرية الطاهرة (زادهم

(١) الاحتجاج الجزء: ٢ صفحة: ١٠ الطبعة الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٠

.....

الله تعالى شرفاً) كما عن المفيد في الغيبة، و الشرائع و حاشيته، و المهذب لابن فهد. و في المنتهى: أنه جيد، و حكى عن المشهور بين المتأخرين.

للمرسلتين المتقدمتين

«١»، الدالتين على أنه - مع عدم كفاية الخمس في حوائجهم - على الامام أن يتمها من ماله. و فيه ما عرفت، من اختصاص ذلك بصورة بسط اليد و وصول الخمس اليه (ع) بأجمعه، و عدم ظهورهما في وجوب الإتمام من سهمه (ع) من الخمس، بل من الجائز أن يكون من مال آخر. و قد تضمن مرسل حماد مثل ذلك في قسمة الزكاة مع الإعواز و أن عليه الإتمام «٢». اللهم إلا أن يُخص القول بذلك بصورة عدم وجود مال آخر. لكن عليه يتعين القول بجواز صرفه في سائر فقراء الشيعة - كما هو أحد الأقوال - كما يأتي.

و من ذاهب إلى التخيير بين إيداعه و دفنه، كما عن الشيخ في النهاية.

و من ذاهب إلى التخيير بين دفنه و الإيصال به، و صلة الأصناف مع إعوازمهم كما في الدروس. و من ذاهب إلى التخيير بين حفظه و الإيصال به، و بين قسمته في المحاويج من الذرية، كما في المختلف و عن غيره. و يظهر وجهها و ضعفها مما سبق. و عن ابن حمزة: وجوب صرفه في فقراء شيعته و إن لم يكونوا من السادة، قال في محكي كلامه: «الصحيح عندي أن يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه، من أهل الفقر و الصلاح و السداد ..». و كأن وجهه - مضافاً إلى المرسلتين المتقدمتين

«٣» - : ما أشرنا إليه آنفاً، مما ورد من أنه يعول من لا حيلة له - كما في صحيح حماد - و أنه إذا قسم الزكاة كان عليه الإتمام إذا أعوزت

«٤». و فيه: أن ذلك مختص بصورة بسط

(١) المراد بهما: مرسل حماد و مرفوع أحمد بن محمد المتقدمين في المسألة: ١ من هذا الفصل

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٣.

(٣) و هما اللتان أشير إليهما قريباً في هذه التعليقة.

(٤) المراد به: ما تقدم قريباً في هذه التعليقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨١

.....

اليد، فلا يشمل المقام. وقد يستدل له: بما ورد

في خبر محمد بن يزيد: «من لم يستطع أن يصلنا فليصل فقراء شيعتنا» (١)

و ،

في المرسل: «من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحى شيعتنا» (٢).

وفيه - مع ضعف السند - ظهورها في الصلة المستحبة، فلا تشمل ما نحن فيه.

وفي الجواهر قوى إجراء حكم مجهول المالك عليه، لأنه منه. إذ العلم بالنسب لا يخرج عن كونه مجهولاً، بل المراد مجهول التطبيق وإن كان معلوم النسب. ويشكل: بأن نصوص مجهول المالك وإن كان بعض موارد كما ذكر، وبعضه وارد فيمن يعرف تطبيقه و

لكن لا يعرف محله، كما في رواية يونس المذكورة في كتاب اللقطة من الوسائل، الواردة في الرفيق بمكة

«٣» فإن الرفاقه موجبة لمعرفة التطبيق، لكن المانع من إيصال المال إليه الجهل بمحله، مع تردده بين مواقع غير محصورة. ولعل مثلها رواية معاوية الواردة في ميراث المفقود

. ولأجل ذلك لا يستفاد منها كون المعيار في التصدق ما ذكره. ولذلك استظهر شيخنا الأعظم (ره) من نصوص التصدق بمجهول

المالك: أن المناط تعذر الإيصال من دون مدخلية للجهل، بل جزم بذلك في مكاسبه في مبحث جوائز السلطان - تبعاً للشرائع و

التحرير والكفاية - فجعل حكم المال الذى يتعذر إيصاله إلى صاحبه التصدق به عنه. لكنه أيضاً لا يخلو من إشكال في المقام، لأنه

مما يمكن فيه إحراز الرضا بالتصرف في جهة معينة، أو الوثوق بذلك، و معه كيف يمكن التعدى عن موارد تلك النصوص إليه؟ لأن

موارد تلك النصوص ما يتعذر فيه الإيصال إلى المالك، و مع إحراز الرضا يتحقق الإيصال الواجب، و مع الوثوق بالرضا

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الصدقة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الصدقة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب اللقطة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٢

.....

يكون التصرف أقرب من التصدق إلى تحصيل الواجب.

و بالجملة: صورة حصول العلم بالرضا - أو الوثوق به - خارجة عن مورد النصوص الواردة في مجهول المالك و بعيدة عنه، فلا مجال للتعدي إليها.

وقد يستدل عليه

بصحيحه ابن مهزيار، المتقدمة في روايات التحليل: «من أعوزه شيء من حقى فهو فى حل» (١).

ويشكل: بأنها ظاهرة في التحليل، لا فى وجوب التصدق. على أنها خبر واحد، فلا تصلح حجة فى الموضوعات. اللهم إلا أن يكون المقصود من التحليل التحليل الشرعى لا المالكى. لكنه خلاف الظاهر.

و كيف كان فلم يتضح ما يدل على تعيين صرف سهمه (ع) فى جهة معينة، فيشكل التصرف فيه، إلا أن يحرز رضاه (ع) بصرفه فى

بعض الجهات- كما فى زماننا هذا- فإنه يعلم فىه رضاه (ع) بصرفه فى إقامة دعائم الدين، و رفع أعلامه، و ترويج الشرع الأقدس، و مئونة طلبه العلم الذين يترتب على وجودهم أثر مهم فى نفع المؤمنين، بالوعظ و النصيحة، و بث الحلال و الحرام، و غير ذلك من الواجبات الدينية التى انسلخ عنها اليوم أكثر المتدينين. و الأحوط نية التصديق عنه (ع)، كما عرفت.

و من ذلك يظهر أن الأحوط- إن لم يكن الأقوى- إحراز رضاه (ع) فى جواز التصرف، فإذا أحرز رضاه (ع) بصرفه فى جهة معينة جاز للمالك تولى ذلك، بلا حاجة إلى مراجعته الحاكم الشرعى- كما عن غريته المفيد، و فى الحدائق الميل اليه- لعدم الدليل على ذلك كما اعترف به فى الجواهر أيضاً. و أدلة الولاية على مال الغائب، مثل قوله (ع):

«جعلته قاضياً..»

و

«حاكماً..» «٢»

لا يشمل نفس الجاعل،

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأنفال حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ١، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٣

.....

فإن للإمام (ع) ولايتين، إحداهما قائمه بذاته المقدسه بما أنه مالك و ذو مال- كسائر الملاك و ذوى المال- المستفاده من مثل قوله (ص): «الناس مسلطون على أموالهم» «١»

، و الأخرى: قائمه به بما أنه الامام و أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و موضوع الثانية غيره. و أدلة ولاية الحاكم إنما هى فى مقام جعل الولاية الثانية له، و الامام خارج عن موردها، فإنه الولي لا المولى عليه، و ليس ما يدل على جعل الولاية الأولى له، بل المقطوع به عدمه.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما عن الفاضلين و الشهيدين و غيرهم- بل نسب إلى أكثر العلماء تارة، و أكثر المتأخرين أخرى- من وجوب تولى الحاكم لحصته (ع)، بل عن الشهيد الثانى: إجماع القائلين بوجوب الصرف للأصناف على الضمان لو تولاه غير الحاكم .. اللهم إلا أن يكون إجماعاً.

لكنه كما ترى. أو كان لمراجعته دخل فى إحراز رضاه (ع)، فلا يجوز التصرف بدونه. و لا سيما إذا كان الحاكم بمرتبه عالية من العقل و العدالة و الأمانة، و الاهتمام بالمصالح الدينية، و القدرة على تمييز الأهم و المهم منها فإنه حينئذ يكون أبصر بمواقعه و أعرف بمواضعه، فيتعين الرجوع إليه فى تعيين المصرف. إلا أن مثل ذلك لا يقتضى صلاحيته للتصرف فيه تصرف الولي فيما له الولاية عليه، مثل إيقاع المصالحة عليه بمقدار معين إذا كان فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر، و مثل تبديله بعين أخرى- و إن ادعى فى المستند القطع بالجواز- و لا غير ذلك من أنواع التصرف الذى يتولاه الولي.

نعم يشكل البناء على عدم ولاية الفقيه على المال المذكور: بأنه لا دليل على تعيين الحصة، سواء أ كانت فى العين أم فى الذمه بتعيين المالك فإذا لم يكن للحاكم ولاية التعيين لا تحصل براءة المالك منها. اللهم إلا أن

(١) راجع البحار باب: ٣٣ حديث: ٧ ج ٢ صفحة ٢٧٢ الطبعة الحديثه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٤

فلا بد من الإيصال إليه، أو الدفع إلى المستحقين بإذنه.

و الأحوط له الاقتصار على السادة ما دام لم يكفهم النصف الآخر (١)

يدعى الإجماع على ولاية المالك على القسمة- كما فى المستند- و استظهره من الأخبار المتضمنة لإفراز رب المال خمسه، و عرضه على الامام (ع) و تقريره (ع) له. أو يقال: إن البناء على جواز الصرف بإحراز الرضا راجع إلى الرضا بتعيين المالك، غاية الأمر: أنه قد يتوقف أحرز الرضا على مراجعة الحاكم، و ذلك لا يستدعى ثبوت ولايته على التعيين. فتأمل جيداً.

نعم ربما يمكن أن تستفاد ولاية الحاكم على التعيين، و على الجهات المتعلقة بالسهم المبارك مما ورد فى بعض النصوص: من أنه ليس ملكاً له (ع) بشخصه الشريف بل ملك لمنصبه المنيف منصب الزعامة الدينية، فيتولاه من يتولى المنصب

«١». و يشير إلى ذلك ما تضمن: أن سهم الله تعالى، و سهم الرسول (ص) راجع للإمام

«٢»، و أن عزل الحاكم الشرعى عن الولاية عليه يؤدى إلى ضياع الزعامة الدينية، و الاحتفاظ بها من أهم الواجبات الدينية، لأن بها نظام الدين، و بها قوام المذهب، و بها تحفظ الحقوق لأهلها، و لولاها لاختل أمر الدين و الدنيا. و انى أبتهل إلى الله جل شأنه فى أن يؤيد ولايتها و يسددهم، و يرعاهم بعين رعايته.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

ثم إنه- على تقدير ثبوت ولاية الحاكم- يكفى إذنه فى جواز الصرف كما هو صريح الدروس و عن غيره. و المحكى عن ظاهر الأكثر. العدم، و وجوب مباشرته بنفسه. و دليله غير ظاهر، إلا أن يحتمل دخله فى إحراز الرضا منه (ع) بالتصرف.

(١) قد عرفت وجهه. كما عرفت النظر فى إطلاقه، فقد يكون ما هو

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس، تجد الكثير يدل عليهما.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٩، ص: ٥٨٤

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب قسمة الخمس، تجد الكثير يدل عليهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٥

و أما النصف الآخر- الذى للأصناف الثلاثة- فيجوز للمالك دفعه إليهم بنفسه (١). لكن الأحوط فيه أيضاً الدفع إلى المجتهد أو بإذنه، لأنه أعرف بمواقعه، و المرجحات التى ينبغى ملاحظتها.

أهم منه، فيحزر الرضا بصرفه فيه، و لا يحرز الرضا بإعطائه للسادة.

(١) قد حكى فى حكم هذا النصف فى زمان الغيبة أقوال:

أحدها: سقوطه و إباحته للشيعة، جزم به الديلمى، و قواه فى الذخيرة، و فى الحدائق: نسبه الى شيخه الشيخ عبد الله بن صالح، و الى جملة من معاصريه، لأن تقسيمه منصب الامام (ع)، و لا دليل على ثبوت ولاية ذلك لغيره. و فيه:

أن الثابت أن للإمام ولاية الأخذ- أو مع الصرف- فى حال حضوره، أما ثبوت الولاية مطلقاً حتى حال غيبته فلا دليل عليه. و إطلاق ما

دل على ثبوت الحق ووجوب إيصاله لأهله ينفيه و لنصوص التحليل التي قد عرفت إشكالها. ولأصالة البراءة، لقصور أدلة الوجوب عن شمول حال الغيبة.

و فيه منع واضح، لظهور النصوص في استحقاق الأصناف الثلاثة، وإطلاقها الشامل لحالي الحضور و الغيبة. ثانيها: وجوب دفنه إلى زمان ظهوره، كما عن بعض.

ثالثها: وجوب الوصية به، كما عن التهذيب.

رابعها: التخيير بين قسمته بين الأصناف الثلاثة، و عزله و حفظه و الوصية به، كما عن المقنعة. أو بين ذلك و الدفن، كما عن المبسوط. و يظهر ضعف هذه الأقوال مما تقدم في حق الامام (ع)، فيتعين القول المشهور بين المتأخرين و المتقدمين، و المنسوب إلى جمهور الأصحاب، و المنفى عنه الخلاف الا من نادر: من وجوب قسمته على الأصناف الثلاثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٦

[مسألة ٨: لا إشكال في جواز نقل الخمس من بلده إلى غيره، إذا لم يوجد المستحق فيه]

(مسألة ٨): لا إشكال في جواز نقل الخمس من بلده إلى غيره، إذا لم يوجد المستحق فيه (١). بل قد يجب كما إذا لم يمكن حفظه مع ذلك، أو لم يكن وجود المستحق فيه متوقعاً بعد ذلك. و لا ضمان حينئذ عليه لو تلف (٢). و الأقوى جواز النقل مع وجود المستحق أيضاً (٣)،

هذا و هل يشترط مراجعة الحاكم في ذلك؟ قولان، اختار ثانيهما جماعة. للأصل. و عن بعض: الأول، بل في محكي زاد المعاد- للمجلسي - نسبه إلى المشهور، لأنه من وظيفة الإمام، فيكون من وظيفة نائبه. لكنه غير ظاهر. نعم هو مقتضى قاعدة الاشتغال، للشك في ولايته على التعيين و لا إطلاق واضح يقتضى ذلك. فتأمل جيداً.

(١) عن المدارك: أنه لا-ريب فيه، و عن غيره الإجماع عليه للأصل بل قد يجب، لتوقف إيصال الحق إلى أهله عليه، كما في فرض المتن.

(٢) بلا إشكال، كما في الجواهر. للأصل. و لظاهر التعليل في نصوص نفى ضمان الزكاة لو تلفت بالنقل. هذا و سيجيء الإشكال من المصنف في تعيين الخمس بالعزل، فكأن فرض المسألة في نقل مجموع المال الذي فيه الخمس، أما في نقل مقدار الخمس من ماله، لأجل تفرغ ذمته أو ماله من الخمس، فنفي الضمان غير ظاهر، لعدم الدليل، و الأصل بقاء الخمس بحاله.

(٣) كما في المسالك و المدارك، و عن الذخيرة و غيرها. حملاً له على الزكاة. لكن في الشرائع، و عن النافع و الإرشاد و المنتهى و التحرير و غيرها:

العدم، لما سبق في الزكاة أيضاً. و العمدة فيه: منافاته للفورية التي تقتضيها قاعدة السلطنة. و الخروج عنها في الزكاة للنصوص لا يقتضى الخروج عنها هنا، فمنع وجوب الفورية هنا غير ظاهر، كمنع منافاته لها. نعم إذا كان إيصاله للمستحق في البلد يحتاج إلى زمان أكثر من زمان النقل إلى غيره كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٧

لكن مع الضمان لو تلف (١). و لا فرق بين البلد القريب و البعيد، و إن كان الأولى القريب، إلا مع المرجح للبعيد.

[مسألة ٩: لو أذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان]

(مسألة ٩): لو أذن الفقيه في النقل لم يكن عليه ضمان، و لو مع وجود المستحق (٢). و كذا لو و كله في قبضه عنه بالولاية العامة، ثم أذن في نقله (٣).

[مسألة ١٠: مئونة النقل على الناقل في صورة الجواز]

(مسألة ١٠): مئونة النقل على الناقل في صورة الجواز (٤) و من الخمس في صورة الوجوب.

[مسألة ١١: ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر]

(مسألة ١١): ليس من النقل لو كان له مال في بلد آخر فدفعه فيه للمستحق عوضاً عن الذي عليه في بلده (٥)، و كذا لو كان له دين في ذمة شخص في بلد آخر فاحتسبه

البناء على الجواز في محله. و على هذا فالمدار- في المنع و الجواز- على لزوم التأخير و عدمه.

(١) كما عن جماعة التصريح به، و عن المنتهى الإجماع عليه. و يقتضيه ظاهر بعض النصوص المتقدمة في الزكاة.

(٢) كأنه لقصور نصوص الضمان عن شمول المورد، و الأصل عدمه.

أو لكون مرجع الاذن إلى إسقاط الضمان.

(٣) الحكم فيه ظاهر، لأنه بقبضه بعنوان الوكالة حصل الدفع اللازم.

و الضمان خلاف مقتضى الولاية، فإن يد الولي لا توجب الضمان.

(٤) إذ لا وجه لجعله على الخمس بعد عدم كونه لمصلحته، بخلاف الصورة الآتية، فإن جعله على المالك خلاف قاعدة نفى الضرر.

(٥) كما هو ظاهر. لكن يجري فيه إشكال النقل إذا استلزم تأخيراً عن أداء الحق. و كذا الحال في الفرض الأخير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٨

خمساً، و كذا لو نقل قدر الخمس من ماله إلى بلد آخر فدفعه عوضاً عنه.

[مسألة ١٢: لو كان الذي فيه الخمس في غير بلده فالأولى دفعه هناك]

(مسألة ١٢): لو كان الذي فيه الخمس في غير بلده فالأولى دفعه هناك، و يجوز نقله إلى بلده مع الضمان.

[مسألة ١٣: إن كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده جاز نقل حصه الإمام (ع) إليه]

(مسألة ١٣): إن كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده جاز نقل حصه الإمام (ع) إليه (١)، بل الأقوى جواز ذلك و لو كان المجتهد الجامع للشرائط. موجوداً في بلده أيضاً بل الأولى النقل إذا كان من في بلد آخر أفضل، أو كان هناك مرجح آخر.

[مسألة ١٤: قد مر: أنه يجوز للمالك أن يدفع الخمس من مال آخر له نقداً أو عروضاً]

(مسألة ١٤): قد مر: أنه يجوز للمالك أن يدفع الخمس من مال آخر له نقداً أو عروضاً، و لكن يجب أن يكون بقيمته الواقعية، فلو حسب العروض بأزيد من قيمتها لم تبرأ ذمته، و إن قبل المستحق و رضى (٢).

[مسألة ١٥]: لا تبرأ ذمته من الخمس إلا بقبض المستحق

(مسألة ١٥): لا تبرأ ذمته من الخمس إلا بقبض المستحق أو

(١) حيث عرفت أن المعيار- في جواز التصرف في حصّة الإمام (ع)- الرضا، يدور أمر النقل و عدمه مداره، و مع تساوى النقل و عدمه فيه يتخير. و لو ثبت أنه تحت ولاية الحاكم، فمع الدوران بين الحاكم في بلده و الحاكم في بلد آخر، يجرى الحكم الثابت مع الدوران بين فقير البلد و فقير غيره، من جواز النقل و عدمه.

(٢) لأن المدار على جوازه شرعاً، و لم يدل دليل عليه مع قبول المستحق. نعم لو صالح المستحق عن العروض بمقدار الخمس، ثم احتسب ذلك المقدار جاز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٨٩

الحاكم (١)، سواء كان في ذمته أو في العين الموجودة. و في تشخيصه بالعزل إشكال (٢).

[مسألة ١٦]: إذا كان في ذمّة المستحق دين جاز له احتسابه خمساً

(مسألة ١٦): إذا كان في ذمّة المستحق دين جاز له احتسابه خمساً (٣). و كذا في حصّة الإمام (ع) إذا أذن المجتهد.

(١) لعدم الدليل على البراءة بدون ذلك، و الأصل عدمها.

(٢) تقدم في المسألة السابعة عن المستند: حكاية الإجماع على ولاية المالك على القسمة، مستظهِراً له من النصوص المتضمنة إفراز المالك لخمسه و عرضه على الامام (ع)، و تقريره (ع) له على ذلك. و يقتضيه ظاهر كلماتهم في مسألة جواز النقل، حيث أن الظاهر أن موضوعها المال المعين خمساً. و يؤيده: ما ورد في الزكاة. لكن الخروج عن الأصل بهذا المقدار لا يخلو من إشكال، لعدم ظهور تلك النصوص في تعيين كون المفروز خمساً بعينه. و مجرد التعبير بمثل: «أد الخمس»، أو «أرسله» لا يقتضى ذلك، فإنه نظير قوله: «أد دينك». فأصالة عدم التعيين محكمة.

(٣) الظاهر من الاحتساب: أنه إيقاع لا تمليك، و لذا لا يكون موقوفاً على القبول، و لا على القول بجواز تمليك ما في الذمّة. و على هذا فجوازه يتوقف على أحد أمور:

الأول: أن تكون اللام للمصرف لا للملك، إذ يكفي في الصرف إبراء الذمّة و إسقاط ما فيها. لكن جعل اللام للمصرف خلاف الظاهر.

و لا سيما بقرينة السهام الراجعة للإمام (ع).

الثاني: أن تكون اللام للملك، لكن المالك لما كان هو الطبيعة، فالمالك أو الفقيه- بحسب ولايته على المال المذكور الذي ليس له مالك معين- يصرفه في مصالح الطبيعة، و منها إبراء الذمّة لبعض أفرادها. و فيه:

أن ثبوت هذه الولاية المطلقة لا دليل عليه، و إنما الثابت هو الولاية على

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٠

[مسألة ١٧]: إذا أراد المالك أن يدفع العوض نقداً أو عرضاً

(مسألة ١٧): إذا أراد المالك أن يدفع العوض نقداً أو عرضاً لا يعتبر فيه رضا المستحق أو المجتهد بالنسبة إلى حصّة الإمام (ع) (١)، و إن كانت العين التي فيها الخمس موجودة. لكن الاولى اعتبار رضاه، خصوصاً في حصّة الإمام (ع).

[مسألة ١٨): لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس]

(مسألة ١٨): لا يجوز للمستحق أن يأخذ من باب الخمس

تطبيق الطبيعة على الفرد، و بعد التطبيق المذكور يدفع إليه ملكه، نظير تطبيق الكلى المملوك على الفرد المعين في بيع الصاع من صبرة، أو الدين الذي في الذمة على المال الخارجى المعين. فالولاية في الموردين المذكورين على تطبيق المملوك، و في المقام على تطبيق المالك، و الولاية على الصرف في مطلق مصلحة الطبيعة لا دليل عليه.

الثالث: البناء على صحة عزل الخمس في المال الذي في الذمة، و بعد تطبيق المستحق الكلى على صاحب الذمة يسقط المال قهراً. لكن عرفت الإشكال في جواز عزل الخمس في المال الخارجى، فضلا عن المال الذي في الذمة و من ذلك يظهر الإشكال في جواز الاحتساب في هذا القسم من الخمس.

نعم لا يبعد ذلك في سهم الامام (ع) - بعد ما عرفت من اعتبار الرضا - إذ معه يصح إبراءه على أن يسقط منه بمقداره. كما لا بأس به في التصديق برد المظالم، لصدق التصديق بذلك. و قاعدة إلحاق الخمس بالزكاة لا دليل عليها. نعم بناء على ثبوت ولاية الفقيه، لو أذن للمالك بتعيين الخمس فيما له في الذمة و تعيين الفقير فيمن عليه المال سقط قهراً، عملاً بمقتضى الولاية. و لكن هذا أمر آخر غير جواز الاحتساب شرعاً. فتأمل جيداً.

(١) لأن ما دل على جواز دفع البدل - على تقدير تماميته كما تقدم - لم يعتبر فيه رضا المستحق أو المجتهد، فإطلاقه محكم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩١

الخمس و يرد على المالك إلا في بعض الأحوال (١)، كما إذا كان عليه مبلغ كثير، و لم يقدر على أدائه - بأن صار معسراً - و أراد تفرغ الذمة، فحينئذ لا مانع منه إذا رضى المستحق بذلك.

[مسألة ١٩): إذا انتقل إلى الشخص مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه]

(مسألة ١٩): إذا انتقل إلى الشخص مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر و نحوه - لم يجب عليه إخراجه (٢) فإنهم (ع) أباحوا لشيعتهم ذلك، سواء كان من ربح تجارة أو غيرها، و سواء كان من المناكح، و المساكن، و المتاجر، أو غيرها.

(١) تقدم الكلام فيه في الزكاة، في المسألة السادسة عشرة من فصل الختام. فراجع.

(٢) قد اشتهر في كلام الأصحاب (رض) تحليل المناكح و المساكن و المتاجر في زمان الغيبة و نحوه، من أزمته قصور يد العدل. بل ظاهر بعض: الاتفاق عليه، و إن كان ظاهر بعض العبارات: اختصاص التحليل بالمناكح، دون المساكن و المتاجر - و الذين صرحوا بالتعميم اختلف ظاهر كلامهم في اختصاص ذلك التحليل بالأطفال، أو الخمس، أو يعمهما. و على الثاني في اختصاصه بحقهم (ع)، أو يعم حق بقية الأصناف. و في اختصاصه بمن هي في يده، أو يعم غيره. و في تفسيرها و تعيين المراد بها.

ففي الأول، قيل - كما عن المسالك و غيرها - إنها السرارى المسيئة من أهل الحرب، و قيل: إنها السرارى التي يشتريها بثمن فيه الخمس و قيل: إنه مهور الزوجات التي فيها الخمس. و في الثاني، قيل: إنه المسكن الذي يغتنم من الكفار، و قيل: إنه المسكن

المختص بالإمام، كرؤوس الجبال، وقيل: إنه المسكن الذي يشتري من أرباح التجارات، وقيل:

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٢

.....

إنه المسكن الذي يشتري من المال الذي فيه الخمس، كما لو اشتراه من الربح بعد الحول، أو من الكنز و المعدن و نحوهما. و في الثالث، قيل:

إنه ما يشتري من الغنائم المأخوذة من أهل الحرب حال الغيبة، وقيل ما يشتري من أموال الإمام (ع)، كالرقيق، و الحطب المقطوع من الآجام المملوكة له (ع)، وقيل: ما يشتري مما فيه الخمس ممن لا يخمس، أو لا يعتقد الخمس.

هذا و ليس في النصوص ما يتضمن التحليل للعناوين المذكورة بخصوصها غير مرسله الغوالي: سأله بعض أصحابه، فقال: يا بن رسول الله (ص) ما حال شيعتكم - فيما خصكم الله تعالى به - إذا غاب غائبكم و استتر قائمكم؟

فقال (ع): ما أنصفناهم إن واخذناهم، و لا أحببناهم إن عاقبناهم.

نيح لهم المساكن لتصح عباداتهم، و نبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم، و نبيح لهم المتاجر لتزكو أموالهم» (١).

لكنها ضعيفة السند لا تصلح للاعتماد عليها، فلا بد من الرجوع في تحليل المذكورات بتفاسيرها إلى الأدلة، فنقول:

أما التفسير الأول للأول فتقضييه جملة من النصوص،

كخبر الفضيل:

«قال أبو عبد الله (ع) إنا أحلنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا» (٢).

و

خبر عبد العزيز بن نافع: «إن أبي كان ممن سباه بنو أمية، و قد علمت أن بنى أمية لم يكن لهم أن يحرموا و لا يحللوا، و لم يكن لهم مما في أيديهم قليل و لا كثير، و إنما ذلك لكم، فإذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد على عقلي ما أنا فيه.

فقال (ع) له: أنت في حل مما كان من ذلك. و كل من كان في مثل حالكم من ورائي فهو في حل من ذلك» (٣).

و ما

في خبر أبي حمزة «فنحن أصحاب الخمس و الفىء،

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٣

.....

و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا. و الله يا أبا حمزة، ما من أرض تفتح، و لا خمس يخمس، فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً على من يصيبه، فرأى كان أو مالا» (١)

و ،

خير الكناسى: «أ تدرى من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدرى. فقال (ع): من قبل خمسنا أهل البيت. إلا شيعتنا الأتبيين، فإنه محلل لهم و لميلادهم» (٢)

و قريب منها غيرها. و ظاهرها: تحليل الخمس بتمامه.

و أما التفسير الثانى فالشراء فيه إن كان من مؤنئ السنة، فاستثاؤه فى محله كما سبق، و إن لم يكن منها فدلالة النصوص المتقدمة عليه غير ظاهرة لاختصاص أكثرها بالنفى. و الباقى إما ظاهر فيه أو غير ظاهر فيما نحن فيه.

و لا سيما مع ضعف السند، و عدم ثبوت الجابر. و أما نصوص التحليل العامة فقد عرفت الإشكال فى التمسك بها، لمعارضتها بما دل على عدم حل الخمس، الموجب لحملها على ما ورد فيه التحليل بالخصوص. و من ذلك يظهر الإشكال فى التفسير الثالث فيما لم يكن من المؤن. مضافاً إلى أن حرمة المهر لا ترتبط بحرمة الزوجة، لعدم كونه من أركان العقد - كما هو موضح فى محله - فلا يلزم من تحريمه تحريمها.

و أما التفسير الأول للثانى، فإن كان المراد من المغنم ما كان بغير إذن الامام، فتحليله مبنى على تحليل الأنفال، على ما عرفت من أن الغنيمه بدون إذن الامام (ع) منها. و إن كان المراد منه المغنم بإذنه فالدليل عليه غير ظاهر. و لا سيما بناء على عدم الخمس فى الأرض و نحوها من غير المنقول كما تقدم تقريره. و أما

حسنه الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم، و يكون معهم فيصيب غنيمه. قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٤

.....

يؤدى خمسنا و يطيب له» (١)

فظاهرها عدم الحل. لكنها مع انصرافها إلى المنقول - مختصة بصورة مباشرة الشيعى للاعتنام، فلا تشمل صورة الانتقال اليه من المغنم غير الشيعى. مع أنك عرفت من مبحث الغنائم:

أن الجمع بينه و بين ما دل على أن الغنيمه بغير إذن الامام (ع) له، حملها على صورة الاذن. و سيأتى الكلام فيه فى تحليل الأنفال.

و أما التفسير الثانى فلأنه من الأنفال، فيجرى عليه حكمها. و أما التفسير الثالث، فإن كان من المؤن فتحليله ظاهر، لما تقدم من استثنائها و ان لم يكن منها فلا دليل على تحليله - كالرابع - فعموم ثبوت الخمس فيه محكم.

و أما التفسير الأول للثالث، فقد عرفت: أن نفس المغنم من الأنفال و أما شراؤه من المغنم أو غيره، فيدل على جوازه و حليلته - مضافاً إلى ما تقدم - إطلاق

□

خبر أبى خديجه عن أبى عبد الله (ع): «قال رجل و أنا حاضر: حلل لى الفروج. ففرع أبو عبد الله (ع). فقال له رجل:

ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة أو شيئاً أعطيه. فقال (ع):

هذا لشيعتنا حلال. أما و الله لا يحل إلا لمن أحللنا له» (٢)

فتأمل. فإنه قد يظهر من السؤال الأول الاختصاص بالمناكح. و

خبر يونس بن يعقوب: «كنت عند أبى عبد الله (ع)، فدخل عليه رجل من القمطين، فقال:

جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح، و تجارات نعلم أن حقك فيها ثابت و إنا عن ذلك مقصرون. فقال: أبو عبد الله (ع): ما أنصفناكم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث: ٨. و قد تقدم في صفحة: ٤٤٧ التعبير عنها بالمصحح.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٤. مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٥

.....

إن كلفناكم ذلك اليوم» (١).
و لعله ظاهر

صحيح الحرث عنه (ع): «قلت له: إن لنا أموالاً - من غلات، و تجارات، و نحو ذلك - و قد علمت أن لك فيها حقاً. قال (ع): فلم أحلنا إذاً لشيئتنا إلا لتطيب ولادتهم. و كل من والى آبائي فهو في حل مما في أيديهم من حقنا، فليبلغ الشاهد الغائب» (٢). مضافاً الى قيام السيرة عليه في الجملة. و لزوم الوقوع في الحرج العظيم لو بنى على التحريم. و لا سيما بملاحظة ما هو معلوم من عطفهم و رأفتهم بشيئتهم.

ثم إن ظاهر الاخبار - أو منصرفها - الشراء ممن لا يعتقد وجوب الخمس، كالكافر و المخالف. و منها يظهر الوجه في حل التفسير الثالث، و اختصاصه بالشراء ممن لا يعتقد الخمس، و إن ذكر في الروضة، و حكى عن السرائر: العموم لغيره، بدعوى: إطلاق النصوص المذكورة الشامل له أيضاً. لكن عرفت أن النصوص لا إطلاق فيها، لأن موضوع التحليل فيها الأموال التي تكون في أيدي الشيعة، المنتقلة إليهم من غيرهم. و لا سيما بملاحظة الغلبة. و كون بناء الشيعة على إخراج الخمس في تلك الأعصار. و بالجملة: لا ينبغي التأمل في دعوى اختصاص النصوص بالشراء ممن لا يعتقد الخمس. و بذلك يرتفع التعارض بينها و بين ما دل على عدم جواز شراء ما فيه الخمس، فيحمل على الشراء ممن يعتقد.

و أما التفسير الثاني فالرقيق فيه قد عرفت حكمه في المناكح إذا كان أنثى. أم الذكر - و كذلك الحطب المقطوع من الآجام - فهما من الأنفال يجري عليها حكمها. و مما ذكرنا يظهر أن الاستفادة من النصوص المتقدمة: هو تحليل الشيعة من الخمس الثابت فيما يكون في يد غيرهم مطلقاً، سواء

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٦

.....

أ كان من المناكح، أم المساكن، أم المتاجر، أم غيرها، كما ذكر في المتن بل يظهر من كلماتهم: أنه من المسلمات، بل عن ظاهر البيان: أنه مما أطبق عليه الإمامية، و إن حكى عن الإسكافي و الحلبي إنكار هذا التحليل من أصله. و لعله لأن الشبهة موضوعية، و الاعتماد فيها على خبر الواحد غير ظاهر. و لا سيما مع ضعف السند في كثير منها. لكن ذلك لا يتم في تحليل المناكح، لتواتر

النصوص إجمالاً بتحليلها. وكذا في الشراء ممن لا يعتقد الخمس، لقيام السيرة عليه في الجملة، كما عرفت آنفاً. بل الظاهر أن جواز الشراء لمطلق الفىء مستفاد من النصوص المتواترة الواردة فيه بالخصوص أو العموم. و عليه فالمراد بالمناكح مطلق الجوارى الموطوءة وإن لم تكن ذات ولد شيعى. ويشهد له خبر الكناسى المتقدم «١» الذى لا- يصلح التعليل بطيب الولادة للحكومة عليه، لكونه أظهر منه فى جواز الوطاء، لثلا- يكون الزنا. فتأمل. كما أنه لو كان المغتتم شيعياً لم يكن مورداً للتحليل، لقصور النصوص المتقدمة عن شموله. كقصورها عن شمول شيعى آخر تنتقل منه اليه، كما عرفت. والله سبحانه أعلم.

تذييل فى الأنفال الأنفال جمع: (نفل)- بالتحريك و السكون- وهو الزائد، قال الله تعالى: (وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً.. «٢»). و لأجل ذلك سميت الصلاة النافلة نافلة، لزيادتها على الفريضة. وهى - كما ذكر غير واحد-: الأموال المختصة بالنبي (ص). قال الله تعالى:

(١) تقدم ذلك فى هذه التعليقة قريباً.

(٢) الأنبياء: ٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٧

.....

(يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ.. «١»)

و من بعده للإمام (ع)، جعلها الله لهم زيادة على ما لهم من سهم الخمس إجماعاً. ويستفاد ذلك من النصوص الآتية وغيرها. و ما فى بعضها: من أنها تقسم نصفين، نصف للناس، و نصف للرسول و للإمام من بعده، مطروح. وهى أمور:

منها: أراضى الكفار التى استولى عليها المسلمون من غير قتال، سواء انجلى عنها أهلها أم مكنوا المسلمين منها طوعاً. بلا خلاف ظاهر، كما اعترف به غير واحد، بل عن جماعة: دعوى الإجماع صريحاً عن جماعة عليه. و يشهد له كثير من النصوص، كمصحح حفص بن البخترى عن أبى عبد الله (ع): «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا- ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا ما بأيديهم. و كل أرض خربة، و بطون الأودية فهو رسول الله (ص)، و هو للإمام من بعده، يضعه حيث يشاء «٢»

و ،

موثق إسحاق: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الأنفال، فقال: هى القرى التى قد خربت و انجلى أهلها، فهى لله و للرسول. و ما كان للملوك فهو للإمام. و ما كان من أرض الجزية، لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، و كل أرض لا رب لها، و المعادن منها. و من مات و ليس له مولى فماله من الأنفال» «٣»

و نحوها غيرهما مما هو كثير جداً. و إطلاق بعضها- كالمصحح- و إن كان يشمل الأرض و غيرها، لكنه مقيد بما هو مقيد بها، الوارد فى مقام الحصر و التحديد، فان وروده كذلك يستوجب ثبوت المفهوم له- و هو النفى عن غير الأرض- فيحمل المطلق فى الإثبات عليه.

(١) الأنفال: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٨

.....

و منها: الأرض الموات، سواء أملكتم ثم باد أهلها، أم لم يجر عليها ملك مالكم، كالمفاوز. بلا خلاف ظاهر، بل عن جماعة كثيرة. دعوى الإجماع عليه. و النصوص الدالة عليه كثيرة جداً، على اختلاف بينها في ذلك، فقد أطلق في بعضها: كون الأرض الخربة أو الميتة من الأنفال و قيد في آخر: ببواد الأهل أو جلائهم. و الظاهر من التقييد المذكور- كما اعترف به غير واحد-: إرادة الاحتراز عن الميتة التي لها مالكم معروف، فإنها ليست من الأنفال بل هي لمالكها. و الظاهر أنه مما لا إشكال فيه، و عن العلامة في التذكرة: الإجماع عليه.

نعم لو كان قد ملكها بالإحياء، ففي خروجها عن ملكه بالموت و جواز إحياء غيره لها و ملكه لها بذلك قولان، حكى أولهما عن جماعة، منهم العلامة في التذكرة، و الشهيد الثاني في الروضة و المسالك، بل عن جامع المقاصد: أنه المشهور. لصحيح أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر (ع): «وجدنا في كتاب علي (ع) إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. أنا و أهل بيتي الذين أورثنا الأرض، و نحن المتقون، و الأرض كلها لنا. فمن أحيا أرضاً ميتاً من المسلمين فليعمرها، و ليؤد خراجها إلى الامام (ع) من أهل بيتي (ع)، و له ما أكل منها، فان تركها، أو أخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها و أحياها، فهو أحق بها من الذي تركها، فليؤد خراجها إلى الامام من أهل بيتي، و له ما أكل حتى يظهر القائم (ع) من أهل بيتي ..» (١) و ،

صحيح معاوية ابن وهب: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: أيما رجل أتى خربة باثرة فاستخرجها و كرى أنهارها و عمرها فان عليه فيها الصدقة، فإن كانت أرضاً لرجل قبله، فغاب عنها و تركها فأخرجها ثم جاء بعد يطلبها، فإن الأرض

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب إحياء الموات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٥٩٩

.....

لله و لمن عمرها» (١).

المعتضدين بعموم:

«من أحيا أرضاً ميتة فهي له» (٢).

و لا يعارض بتطبيقه على المحيي الأول، لعدم تعرضه للبقاء، فلم يبق إلا الاستصحاب الذي لا يصلح لمعارضه الدليل. و قيل ببقائها على ملك الأول، كما عن المبسوط و التهذيب و السرائر و النافع و التحرير و الدروس و جامع المقاصد و غيرهم. لصحيح سليمان بن خالد و الحلبي عنه (ع): «عن الرجل يأتي الأرض الخربة، فيستخرجها و يجرى أنهارها، و يعمرها، و يزرعها، ما ذا عليه؟ قال (ع): الصدقة.

قلت: و إن كان يعرف صاحبها؟ قال (ع): فليؤد إليه حقه» (٣)

لكنهما- كما ترى- لا- يصلحان لمعارضه الصحيحين الأولين، لصراحة الأول منهما في تملك الثاني بالإحياء في خصوص صورة تملك الأول بالاحياء.

فيمكن أن يجعل شاهداً للجمع بين صحيح معاوية و الصحيحين الأخيرين، بحمل الأول على الصورة المذكورة، و الأخيرين على

التملك بغيره. مضافاً إلى أن مورد السؤال في الصحيحين الأولين: صورة إعراض المالك الأول و تركه للأرض، و الأخيران خاليان عن ذلك، فيمكن حملهما على صورة البناء على تعميرها. فتأمل جيداً.

ثمّ إنه مما ذكر يظهر: أن موات المفتوح عنوةً لملك للمسلمين، و ليس من الأنفال، لأنها لها مالك معلوم قد ملكه بالفتح لا بالاحياء، كما نص على ذلك في الشرائع و غيرها، على نحو يظهر كونه من المسلمات و في الجواهر ادعى القطع بذلك: و إطلاق ما دل على أن الموات للإمام (ع)

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب إحياء الموات حديث: ١.

(٢) كما هو مضمون ما رواه في الوسائل باب: ١ من أبواب إحياء الموات حديث: ٦، و غيره من أحاديث الباب المذكور.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب إحياء الموات حديث: ٣ و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٠

.....

مقيد بغير ذلك، للصحيحين المتقدمين - كما أن مقتضى الأصل و ظاهر صحيح الكابلي

: عدم خروج لميته عن ملكه (ع) بصيرورتها حية. كما أن ظاهر غير واحد - في كتاب إحياء الموات -: التسالم على عدم الفرق بين الموات في بلاد الإسلام و بلاد الكفر، فكما يملك الامام (ع) الموات في الأول بملك الموات في الثاني. و حينئذ فلو أحيها الكافر قبل الفتح ثمّ فتحت، ففي كونها للإمام (ع) حينئذ، أو للمسلمين و جهان، مبنيان على عموم تملك المحيي الكافر في مثل ذلك و عدمه. فعلى الأول تكون ملكاً للكافر المحيي لها، فيملكها المسلمون بالفتح. و على الثاني تكون ملكاً للإمام (ع) فلا تملك بالفتح. و ما دل على أن العامر حال الفتح ملك للمسلمين مختص بما كان ملكاً للكافرين، فلا يشمل ما كان ملكاً لمسلم، فضلاً عن أن يكون ملكاً للإمام المسلمين. و الكلام في ذلك كله موكول إلى محله. و قد تعرضنا لهذه المسألة في كتابنا: (نهج الفقاهة) في أحكام الأراضين. فراجع، فإن له نفعاً في المقام.

و منها: سيف البحار - بكسر السن -: ساحله، على ما ذكره في الشرائع. و دليله غير ظاهر، إلا أن تكون من الموات فعلا، فتدخل في أرض الموات. أو تكون حية فعلا، لكن كانت مواتاً باستيلاء الماء عليها، ثمّ نضب عنها الماء فصارت حية، بناء على ما عرفت: من عدم خروج الموات عن ملكه (ع) بالحياة. أما لو كانت حية من أول الأمر - كما يقتضيه إطلاق الشرائع - فكونها ملكاً له (ع) غير ظاهر. اللهم إلا أن تكون من الأرض التي لا رب لها - بناء على أنها له (ع) و إن كانت حية - كما يقتضيه ظاهر موثق إسحاق المتقدم

«١». و مثله: خبر أبي بصير المروى عن تفسير العياشي

«٢»، المعتضدان بما دل على أن الأرض كلها

(١) تقدم ذلك في أول الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٢٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠١

.....

- «١». لكنه خلاف ظاهر كلماتهم. و خلاف ظاهر التقييد في مرسل حماد، الواد في بيان الأنفال، فإنه عد منها: كل أرض ميتة لا رب لها
- «٢» فان ظاهر التقييد بالميتة اعتبار ذلك في كون الأرض التي لا رب لها من الأنفال.
- و منها: رؤوس الجبال، و بطون الأودية و الآجام، مفردة: أجمه كقصبه، و هي الأرض المملوءة قصباً، أو الشجر الكثير الملتف بعضه ببعض لكن على هذا يكون النفل: الأرض ذات الأجمه، لا الأجمه نفسها. و كيف كان فقد نص على كونها من الأنفال جماعه كثيره، بل لا خلاف فيه ظاهر. و يشهد له جمله من النصوص، كمصحح حفص المتقدم في الأول
- «٣». و نحوه مصحح ابن مسلم
- «٤»، و
- مرسل حماد بن عيسى. قال (ع): و له رؤوس الجبال، و بطون الأودية و الآجام «٥»
- و
- مرفوع أحمد بن محمد: «و بطون الأودية، و رؤوس الجبال» «٦»
- و
- في خبر داود بن فرقد: «و ما الأنفال؟ قال (ع): بطون الأودية، و رؤوس الجبال، و الآجام» «٧»
- و نحوه: خبر الحسن بن راشد
- «٨» .. إلى غير ذلك. و ضعف سند ما دل على الأول و الأخير لا يفتح بعد الانجبار بالعمل. بل قد يدعى الاكتفاء بصحة سند ما دل على الثاني، بضميمة عدم القول بالفصل.

-
- (١) لاحظ صحيح الكابلي المتقدم في الأرض الموات من هذا المبحث.
- (٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٤.
- (٣) لاحظ القسم الأول من أقسام الأنفال.
- (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٢٢.
- (٥) هذا هو المرسل المشار إليه في القسم السابق.
- (٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ١٧.
- (٧) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٣٢.
- (٨) الوسائل باب: ١ من أبواب قسمه الخمس ملحق حديث: ٨.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٢
-

و الظاهر عمومها لما كان في الأرض المملوكة غير الامام، من مالك خاص، أو عام كالمفتوحة عنوة، كما يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة. بل ذكرها- أو بعضها- في النصوص في قبال الأرض المختصة به كالصريح في العموم. و بذلك كله يظهر ضعف ما عن السرائر و المدارك: من تخصيص الثلاثة بالمختص بالإمام. للأصل، و ضعف النصوص. و ما عن الفاضلين في المعبر و المنتهى: من التوقف في ذلك بالنسبة إلى الأخير. نعم قد يستشكل في شمولها لما يحدث في ملك الغير، كما لو استأجرت الأرض أو جرى عليها السيل حتى صارت من بطون الأودية، لانصراف النصوص إلى غير ذلك.

و لأن الاستيحاء نوع من الموت. و قد تقدم: أن الموت لا- يخرج الأرض عن ملك مالكها إذا كان قد ملكها بغير الاحياء، بل و

بالاحياء على أحد القولين. وفيه: أن الانصراف غير ظاهر. و عدم الخروج بالموت عن الملك إذا كان بغير الاحياء للدليل عليه- كما تقدم- غير شامل للمقام، كما يظهر من المقابلة بينه وبين الميتة في النصوص. فالبناء على العموم لإطلاق الأدلة- كما هو ظاهر الجواهر- أنسب بالقواعد.

و منها: صفايا الملوك، و قطائعها، و الغنيمه بغير إذن الامام، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في أول الكتاب.

و منها: المعادن، كما عن الكليني، و شيخه القمي في تفسيره، و المفيد و الشيخ، و الديلمي، و القاضي، و عن الكفاية و الذخيرة و كشف الغطاء اختياره. و يشهد له موثق إسحاق، المتقدم في أول الأنفال (١)، و

خير أبي بصير المروى عن تفسير العياشي: «قلت: و ما الأنفال؟ قال (ع):

منها المعادن، و الآجام ..» (٢)

، و

خير ابن فرقد المروى عنه: «قلت:

(١) تقدم ذلك في القسم الأول من أقسام الأنفال. فلاحظ.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٢٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٣

.....

و ما الأنفال؟ قال (ع): بطون الأودية، و رؤوس الجبال، و الآجام، و المعادن» (١).

و عن جماعة- كما قيل- منهم النافع و البيان: أن الناس فيها شرع سواء. بل عن الدروس: نسبتته إلى الأشهر، بل في الجواهر: إنه المشهور نقلا- و تحصيلا. للأصل، و السيرة. و خلو أخبار الخمس عن التعرض لذلك، بل ظاهرها كون الباقي بعد الخمس للمخرج، بأصل الشرع لا- بتحليل الامام. و لقصور النصوص المتقدمة سندا عدا الموثق، و هو- مع أن في بعض النسخ جعل بدل: «منها»: «فيها»، فيكون الضمير راجعا إلى الأرض التي لا رب لها، التي هي للإمام- يحتمل في ضمير «منها» فيه أن يكون كذلك، لا راجعا إلى الأنفال. بل هو أنسب بسياقه. و لازمه التفصيل بين ما يكون من المعادن في الأرض التي للإمام و غيرها، كما عن الحلبي و المعبر و المنتهى و التحرير و الروضة و غيرها.

و منها: إرث من لا وارث له، فعن المنتهى: «أنه من الأنفال، عند علمائنا أجمع ..». و تشهد به جملة من النصوص،

كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «من مات و ليس له وارث من قرابته، و لا مولى عتاقه قد ضمن جريرته، فماله من الأنفال» (٢)

، و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله تعالى: (يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ..)»

قال (ع): من مات و ليس له مولى فماله من الأنفال» (٣).

و

في مرسل حماد: «الامام وارث من لا وارث له» (٤)

.. إلى غير ذلك. و قد يعارضها غيرها مما يتعين طرحها أو تأويلها، كما هو محرر في كتاب الميراث.

هذا و عن المقنعة و أبي الصلاح: عد البحار من الأنفال. و عن غير

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ٣٢.
- (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ولاء ضامن الجريرة والإمامة حديث: ١.
- (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ولاء ضامن الجريرة والإمامة حديث: ٣.
- (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب ولاء ضامن الجريرة والإمامة حديث: ٥.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٤

.....

واحد: الاعتراف بعدم الدليل عليه. ويمكن أن يكون وجهه:

صحيح حفص بن البختری عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن جبرائيل كرى برجله خمسة أنهار: لسان الماء تبعه الفرات، و دجلة، و نيل مصر، و مهران، و نهر بلخ. فما سقت أو سقى منها فلإمام، و البحر المطيف بالدنيا و هو أفسيكون» (١).

ونحوه خبر يونس بن ظبيان، أو المعلى بن خنيس

. إلا أنه عد فيه الأنهار ثمانية: سيحان، و جيحان، و الخشوع، و نهر الشاش و مهران، و نيل مصر، و الدجلة، و الفرات (٢). و عن المقنعة أيضاً: عد المفاوز من الأنفال أيضاً، و فى الجواهر: «لم نقف له على دليل فيما لم مرجع إلى الأراضى السابقة..».

هذا و المصرح به فى كلام الشهيدین و غیرهم: تحليل الأنفال للشيعة فى زمان الغيبة، و ربما نسب ذلك إلى المشهور. إلا أنه نوقش فى صحة النسبة، بل فى الحدائق قال: «ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلق من الأنفال بالمناكح و المساكن و المتاجر خاصة، و أن ما عدا ذلك يجرى فيه الخلاف، على نحو ما تقدم فى الخمس ..». و كيف كان فيدل على التحليل

خير الحرث بن المغيرة النضرى: «دخلت على أبي جعفر (ع) فجلست عنده، فإذا نجية قد استأذن عليه فأذن له، فدخل فجثا على ركبتيه، ثم قال: جعلت فداك، إنى أريد أن أسألك عن مسألة، و الله ما أريد فيها إلا فكاك رقبتي من النار. فكأنه رق له فاستوى جالساً، فقال: يا نجية سلنى، فلا تسألنى عن شىء إلا أخبرتك به. قال: جعلت فداك، ما تقول فى فلان و فلان؟ قال: يا نجية، إن لنا الخمس فى كتاب الله تعالى، و لنا الأنفال، و لنا صفو المال. و هما و الله أول من ظلمنا حقنا فى كتاب الله

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأنفال حديث: ١٨.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٥

.....

تعالى

.. (إلى أن قال):

اللهم إنا قد أحللتنا ذلك لشيعتنا» (١)

و ما

فى خبر أبى سيار: «يا أبا سيار، الأرض كلها لنا، فما أخرج الله تعالى منها من شىء فهو لنا

.. (إلى أن قال) (ع):

و كل ما كان في أيدي شيعةنا من الأرض فهم فيه محللون، و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا» (٢) ، و قصوره عن تحليل ما كان من الأنفال مما ليس أرضاً- أعنى: الغنيمه بغير إذنه، و ميراث من لا وارث له- لا يهم، إذ قد ورد في تحليل الغنيمه التي يفتنمها المخالفون جمله من النصوص، تقدمت إلى بعضها الإشارة. كما ورد في تعيين مصرف ميراث من لا وارث له جمله أخرى، مذكورة في كتاب الميراث.

و قد استدل في الدروس على إباحة الأنفال حال الغيبه بفحوى روايتي يونس و الحرث، المتقدمتين في مسأله تحليل الخمس فيما يشتري ممن لا يعتقد الخمس. و أورد عليه: بأنهما بالدلالة على سقوط الخمس أو حق الإمام أولى، فلا بد إما من القول به و لم يقل المستدل به، أو من حملهما على بعض المحامل. و فيه: أنك عرفت أن ظاهر الأولى ثبوت حقه (ع) في المال حين وقوعه في أيدي الشيعة، و لا يبعد ذلك في الثانية. و لا بأس حينئذ بالعمل بهما على ظاهرهما في تحليل حقهم (ع)، سواء أ كان من الخمس أم الأنفال إذا كان كذلك، فكما تدل على تحليل الخمس إذا كان فيما يشتري ممن لا يعتقد الخمس، كذلك تدل على تحليل الأنفال كذلك. و لا تدل على تحليل مطلق الخمس أو حقه (ع) كي يشكل بما ذكر. نعم يتوجه هذا الاشكال على الاستدلال بنصوص التحليل مطلقاً، مثل:

«ما كان لنا فقد أبخناه لشيعةنا» (٣).

لكنه غير ما في الدروس. نعم يشكل

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٢.

(٣) نقل بالمعنى لما رواه في الوسائل باب: ٤ من أبواب الأنفال حديث: ١٧. و بمعناه روايات كثيرة مذكورة في الباب المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٦

.....

الاستدلال بالنصوص المذكورة و غيرها: بأن الشبهة في المقام موضوعية، و هي صدور الاذن من الامام (ع) و عدمه، فلا ترفع اليد عن أصالة عدم الإذن إلا بحجة من علم أو بينه. و خبر الثقة غير ثابت الحجية في الموضوعات و شهادة جماعة من العلماء العدول بالتحليل لا تجدى، لاستنادها إلى الحدس.

نعم لا تبعد دعوى حصول القطع بصدور التحليل منهم (ع) في الأرض الموات. لتواتر النصوص إجمالاً بجواز التصرف فيها بالاحياء، و استحقات المحيي لها. كما لا يبعد استقرار السيرة على التصرف فيما له (ع) من الأرض بأقسامها المتقدمة، بل عموم الابتلاء بها من غير نكير و من البعيد جداً:

أن يكون الحكم التحريم من غير أن يكون معلوماً لدى الشيعة. بل لو لا- الحل لوقع أكثر الناس في الحرام، المنافي لاحتفاظهم (ع) بذلك، كما يظهر من تعليل التحليل- في كثير من النصوص- بطيب الولادة. بل يقتضيه ما هو معلوم من حالهم (ع)، من اللطف بشيعةهم و العطف عليهم فيما هو أقل من ذلك، فكيف بمثله؟! و لا سيما بملاحظة عدم لزوم الضرر بوجه من مثل هذا التحليل.

هذا و لكن الانصاف عدم الوثوق بحصول التحليل بهذا المقدار كلية فالبناء على الاحتياط في كل مورد إلا أن يحصل الوثوق به في محله، كما هو الحال في حقه (ع) من الخمس «١». و المسألة محل إشكال، و محتاجة إلى التأمل و النظر الذي لا يسعه المحال. و ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

(١) وان كان الظاهر أن السيرة الارتكازية و العملية على جريان أحكام الإذن حتى للمخالفين فضلاً عن الموالين، فلا يجوز اغتصاب الأَرْض الموات إذا عمرها المخالف، ولا اغتصاب المعادن التي استخرجها المخالف، ولا اغتصاب الأخشاب التي اقتطعها المخالف من الآجام. وهكذا الحكم في جميع الأنفال فيجوز عليها حكم الملك من عدم جواز التصرف إلا بإذن صاحبها المخالف، ولا يجوز عند المؤمنين أخذها قهراً بدعوى انها ملك الامام (ع) و انه غير مأذون من الامام (ع) في تملكها، فالمخالف و المؤلف سواء في أحكام الاذن و الإباحة، و لا مجال للتشكيك في ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ٩، ص: ٦٠٧

.....

تمَّ ما يتعلق بشرح كتاب الخمس من (العروة الوثقى)، على يد مؤلفه الأ-حقر (محسن)، خلف العلامة المرحوم السيد (مهدى) الطباطبائي الحكيم في عصر الاثنين، ثاني عشر شعبان، سنة الألف و الثلاث مائة و ست و خمسين هجرية. و كان ذلك في النجف الأشرف، في جوار الحضرة المقدسة العلوية، راجياً من مشرفها- عليه أفضل الصلاة و السلام- أن يشفع إلى الله- جل شأنه- في قبول عملي، و محو زللي. إنه أرحم الراحمين. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*، كما هو أهله، و الصلاة و السلام على رسوله الكريم، و آله الغر الميامين.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

الجزء العاشر

[كتاب الحج]

إشارة

كتاب الحج

[فصل من أركان الدين: الحج]

إشارة

فصل من أركان الدين: الحج (١). و هو واجب على كل من استجمع للشرائط الآتية، من الرجال و النساء و الخنثى. بالكتاب، و للسنة، و الإجماع من جميع المسلمين بل بالضرورة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

(١) كما تضمنته الروايات الكثيرة المروية في كتب الفريقين،

كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «بنى الإسلام على خمس: على الصلاة، و الزكاة، و الحج، و الصوم، و الولاية» (١). و نحوه مما هو كثير.

فى المنتهى: «روى عن ابن عمر: أن النبى (ص) قال: بنى الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله (ص) [١] وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان [٢]، وحج البيت» [٣]

[١] الشهادة بالرسالة غير موجودة فى رواية المنتهى، نعم هى موجودة فى رواية صحيح البخارى.

[٢] هذه الفقرة غير موجودة فى رواية المنتهى، ولا فى رواية البخارى.

[٣] الموجود فى رواية البخارى: (الحج)، مع تقديمه على الصوم. وفى رواية المنتهى زيادة «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». لاحظ المنتهى ج ٢ كتاب الحج صفحة: ١، صحيح البخارى ج: ١ الباب: ١.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤

و منكره فى سلك للكافرين (١)، و تاركه عمداً مستخفاً به بمنزلتهم (٢)،

(١) كذا كله فى الجواهر وغيرها. و الظاهر أنه لا إشكال فى ذلك نعم زاد فى الجواهر قوله: «بل لعل تأكد وجوبه كذلك، فضلاً عن أصل الوجوب ..». و كأن وجهه: قوله تعالى (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) «١»، فإن التعبير عن الترك بالكفر يدل على مزيد الأهمية. و لكنه غير ظاهر، إذ المراد بالكفر مقابل الشكر، و كما يحصل ذلك بترك الواجبات المؤكدة يحصل بترك الواجبات غير المؤكدة. اللهم الا أن يقال: تخصيصه بهذا التعبير يدل على نحو من الأهمية» إذ لم يرد ذلك فى كثير من الواجبات، فيدل ذلك على تميزه عنها بتأكد وجوبه. لكن ذلك موجب لعدده من الضروريات عند العلماء، لا عند المسلمين و من ضروريات الدين.

(٢) إذا كان الوجه فى ذلك ما ذكره فى الجواهر: من أن تأكد وجوبه ضرورى، فالاستخفاف به راجع الى إنكار الأهمية، فيكون من إنكار الضرورى. فمقتضاه: أن مجرد الاستخفاف به موجب لذلك و إن لم يتركه فإذا أداه مستخفاً به فقد أنكر الضرورى. و إن كان الوجه فيه: النصوص الكثيرة، التى منها

صحيح ذريح المحاربى عن أبى عبد الله (ع)، قال: «من مات و لم يحج حجة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطبق فيه الحج، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً» (٢)

، فلا اختصاص لها بالاستخفاف، و مقتضى إطلاقها ترتب الأثر المذكور على الترك و ان لم يكن عن استخفاف.

هذا إذا كان المراد من الاستخفاف به اعتقاد عدم أهميته، و إذا كان المراد به أنه فى غير محله، فهو من إنكار الضرورى ضرورة، فيلحقه حكمه كما

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥

و تركه من غير استخفاف من للكبائر (١). و لا يجب فى أصل للشرع إلا مرة واحدة فى تمام للعمر (٢)، و هو المسمى بحجة الإسلام، أى: الحج للذى بنى عليه الإسلام، مثل للصلاة و للصوم و للخمس و للزكاة. و ما نقل عن للصدوق فى العلل:

من وجوبه على أهل الجدة كل عام - على فرض ثبوته - (٣) شاذ، مخالف للإجماع و الأخبار (٤)، و لا بد من حمله على

تقدم، فلا يحسن جعله في مقابل ما تقدم. ولا دخل للترك عمداً في ترتب أثره.

(١) لأن ترك الواجب معدود من الكبائر في الروايات المتعرضة لعدد الكبائر.

(٢) بإجماع المسلمين على ذلك - كما في المنتهى - وإجماعاً بقسميه من المسلمين فضلاً عن المؤمنين - كما في الجواهر - بل ينبغي

عد ذلك من الضروريات. نعم قال في العلل - بعد ما روى خبر محمد بن سنان الآتي

:- «جاء هذا الحديث هكذا، والذي اعتمده وأفتى به: أن الحج على أهل الجدة في كل عام فريضة..»، ثم استدل بالأخبار الآتية.

(٣) يظهر من المصنف الارتباب في ثبوت ذلك، وسبق إلى ذلك العلامة في المنتهى. لكن لا مجال للارتباب في ثبوته، بقرينه أنه

ذكره في ذيل خبر ابن سنان الآتي

. اللهم إلا - أن يكون الارتباب في وجود هذا الكلام في العلل. فتأمل. نعم المقام العلمي الرفيع للصدوق يأبى صدور ذلك منه لما

عرفت من أنه من الواضحات، نسأله تعالى العصمة، إنه أرحم الراحمين.

(٤)

في صحيح هشام بن سالم - المروي عن محاسن البرقي - عن أبي عبد الله (ع)، قال: «ما كلف الله تعالى العباد إلا ما يطيقون، إنما

كلفهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦

بعض المحامل - كالأخبار للواردة بهذا المضمون - (١) من ارادة الاستحباب المؤكد، أو للوجوب على للبدل (٢)،

في اليوم و الليلة خمس صلوات

.. (إلى أن قال):

و كلفهم حجة واحدة و هم يطيقون أكثر من ذلك» (١)

و

في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال: «إنما أمروا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك، لأن الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوة» (٢).

و

في خبر محمد بن سنان: «إن أبا الحسن على بن موسى الرضا (ع) كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله، قال: عله فرض الحج مرة واحدة: لأن الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوة، فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحداً، ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم» (٣).

(١)

في صحيح على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: «إن الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام، وذلك قوله عز و

جل:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (٤). قال: قلت: فمن لم يحج منا فقد كفر؟

قال:

لا، ولكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر» (٥).

و نحوه صحيح أبي جرير القمي

«٦»، و خبر حذيفة بن منصور

«٧» و غيرهما.

(٢) هذا الاحتمالان حكاهما فى الوسائل عن الشيخ (ره)

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٧) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧

بمعنى: أنه يجب عليه فى عامه، و إذا تركه ففى للعام الثانى، و هكذا. و يمكن حملها على الوجوب للكفائى، فإنه لا يبعد وجوب الحج كفاية (١) على كل أحد فى كل عام إذا كان متمكناً، بحيث لا تبقى مكة خالية من الحجاج، لجملة من الأخبار للدلالة على أنه لا يجوز تعطيل للكعبة عن الحج (٢)، و الأخبار الدالة على أن على الامام - كما فى بعضها - (٣)، و على للوالى - كما فى آخر - (٤) أن يجبر الناس على الحج و المقام فى مكة و زيارة للرسول (ص) و المقام عنده، و أنه إن لم يكن

(١) كما يظهر من النصوص الآتية، و حكى القول بهما عن الشيخ و غيره.

(٢) عقد فى الوسائل باباً لهذا الحكم، و ذكر فيه جملة وافرة من الروايات منها:

صحيح حماد عن أبى عبد الله (ع) قال: «كان على - صلوات الله عليه - يقول لولده: يا بنى انظروا بيت ربكم فلا يخلو منكم فلا تناظروا» (١)

و نحوه غيره.

(٣)

فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «لو عطل الناس الحج لوجب على الامام أن يجبرهم على الحج إن شاءوا و إن أبوا، فإن هذا البيت إنما وضع للحج» (٢).

(٤)

فى صحيح الفضلاء عن أبى عبد الله (ع): «لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده، و لو تركوا زيارة النبى (ص) لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده فان لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين» (٣)

و نحوه

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨

لهم مال أنفق عليهم من بيت المال.

[(مسألة ١): لا خلاف في أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط - فوري]

(مسألة ١): لا خلاف في أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط - فوري، بمعنى: أنه يجب المبادرة إليه في العام الأول من الاستطاعة (١)، فلا يجوز تأخيرها عنه، وإن تركه فيه ففي

غيره. لكن حمل النصوص - المتقدمة في دليل الصدوق - على ما ذكر بعيد اختصاصها بأهل الجدة، والإجبار لا يختص بهم. و لعمومها لصورة عدم حصول التعطيل، والإجبار يختص به، ولذلك جعل في الجواهر حمل النصوص على الوجوب الكفائي - الذي جعله في الوسائل أقرب - غريباً، وقريب منه في البعد والغرابية حمل الوجوب على البدل» بل كاد أن يكون مقطوعاً بخلافه. وأقرب الوجوه الحمل على الاستحباب المؤكد» ولذا اقتصر عليه في المعتمد وغيره.

(١) في التذكرة والمنتهى: «قاله علماؤنا أجمع ..». ونحوه كلام غيره. ويشهد له النصوص، كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال الله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..)» (١)، قال: هذه لمن كان عنده مال وصحة.

و إن كان سوفه للتجارة فلا يسعه، وإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام، إذا هو يجد ما يحج به» (٢)

و ،
صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا قدر الرجل على ما يحج به، ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام» (٣).

و نحوهما غيرهما. وقد عقد في الوسائل باباً واسعاً للأخبار المستفاد منها ذلك

«(٤)»

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٤) لاحظ الباب: ٦ من أبواب وجوب الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩

العام للثاني، وهكذا، ويدل عليه جملة من الأخبار. ولو خالف و آخر - مع وجود الشرائط - بلا عذر يكون عاصياً.

بل لا يبعد كونه كبيرة، كما صرح به جماعة (١)، ويمكن استفادته من جملة من الأخبار (٢).

و إن كانت دلالة كثير منها على ما نحن فيه محل مناقشة.

(١) منهم المحقق في الشرائع، فذكر فيها أن التأخير كبيرة موبقة.

و في المسالك: «بلا خلاف في ذلك عندنا ..». و في المدارك - بعد ما ذكر ما في الشرائع وغيره من الأحكام - قال: «هذه الأحكام

كلها إجماعية، على ما نقله جماعة منهم المصنف في المعتمد ..». لكن الذي يظهر من المعتمد: أن الفورية إجماعية، أما كون التأخير

كبيرة فلا يظهر منه.

(٢) يمكن استفادته من صحيح عبد العظيم الحسنى، حيث عد من جملة الكبائر: ترك ما فرضه الله تعالى □
«١»، و من خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) فيما كتبه إلى المأمون، حيث عد من جملة الكبائر:
الاستخفاف بالحج

«٢»، بناء على أن يكون المراد منه الاستخفاف العملى، فإن تركه فى العام الأول نوع من الاستخفاف العملى به. و أما ما ورد من أنه: «من مات و لم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً» (٣) فالظاهر اختصاصه بصورة ترك الحج فى تمام العمر، فلا يشمل صورة ما إذا تركه فى العام الأول و حج فى العام الثانى. و أما الآية الشريفة [١] فقد عرفت أن المراد من الكفر فيها ترك الشكر، و هو قد يكون بفعل

[١] يريد بها قوله تعالى (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) بعد قوله: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..) آل عمران: ٩٧.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ٣٣.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠

[مسألة ٢: لو توقف إدراك الحج - بعد حصول الاستطاعة - على مقدمات]

(مسألة ٢): لو توقف إدراك الحج - بعد حصول الاستطاعة - على مقدمات: من السفر و تهيئته أسبابه، و جب المبادرة إلى إتيانها على وجه يدرك الحج فى تلك السنة. و لو تعددت الرفقة، و تمكن من المسير مع كل منهم، اختار أو ثقهم سلامة و إدراكاً (١).

الكبيرة، و قد يكون بفعل الصغيرة.

(١) قال فى المدارك: «و لو تعدد الرفقة فى العام الواحد، قيل:

و جب المسير مع أولها، فإن أخر عنها و أدركه مع التالية» و إلا كان كمؤخره عمداً فى استقراره، و به قطع جدى فى الروضة. و جوز الشهيد فى الدروس التأخير عن الأولى إن وثق بالمسير مع غيرها. و جوز الشهيد فى الدروس التأخير عن الأولى إن وثق بالمسير مع غيرها. و هو حسن» بل يحتمل قوياً: جواز التأخير بمجرد احتمال سفر الثانية، لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى. و أطلق العلامة فى التذكرة جواز التأخير عن الرفقة الأولى. لكن المسألة فى كلامه مفروضة فى حج النائب، و ينبغى القطع بالجواز إذا كان سفر الأولى قبل أشهر الحج. و قيل تضيق الوقت الذى يمكن إدراكه فيه، لأنه الأصل، و لا مقتضى للخروج عنه ..».

أقول: أما ما ذكره المصنف (ره)، من لزوم اختيار الأوثق سلامة و إدراكاً، ففيه: أنه غير ظاهر. بل هو خلاف طريقة العقلاء و المتشرعة، فإنهم لا- يزالون يسلكون الطرق المعتادة فى السفر إلى الحج و غيره من الواجبات، مع اختلافها فى الوثوق المذكور، و ما كانوا يجتمعون على سلوك الأوثق و يتركون غيره. و كذلك فى مراجعتهم الأطباء فى معالجات أمراضهم مع اختلاف الأطباء فى الوثاقفة. إذ ليس بناؤهم على مراجعة الأوثق لا غير، بحيث تكون مراجعتهم لغيره تقصيراً منهم فى حفظ الصحة أو حفظ النفس.

نعم الأوثق أرجح عندهم، و قد يكون لغير الأوثق مرجح آخر، فليس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١

و لو وجدت واحدة و لم يعلم حصول أخرى، أو لم يعلم للتمكن من المسير و الإدراك للحج بالتأخير، فهل يجب الخروج مع الأولى، أو يجوز للتأخير إلى الأخرى بمجرد احتمال الإدراك، أو لا يجوز إلا مع الوثوق؟ أقوال، أقواها الأخير (١).

الترجيح بالأوثقية على نحو اللزوم. نعم مع التعارض و التكاذب- بأن يقول أحد الطبيين: الدواء كذا لا غيره، و يقول الآخر: الدواء شيء آخر لا- غيره، بحيث ينفي كل منهما قول صاحبه- لا ينبغي التأمل في لزوم العمل- عقلاً- بالوثوق، لا في مثل المقام مما يحتمل الإصابة في كل من القولين.

فالأنسب بمقايضة المقام بباب الموسعات، لا بباب لزوم تقليد الأعم. فتأمل.

و مثله في الاشكال: ما حكاه في المدارك عن بعض- و قطع به جده في الروضة-: من لزوم السير مع القافلة الأولى و إن حصل العلم بوجود الثانية، فإنه أيضاً غير ظاهر. و السبق الزماني لا يصلح للترجيح. اللهم إلا أن يختص كلامه بصورة العلم بإدراك الأولى و عدم العلم بإدراك الثانية، فيكون الترجيح من جهة الأوثقية- كما ذكره المصنف (ره)- و قد عرفت إشكاله. و أما ما ذكره: من حصول الاستقرار إذا لم يدرك الحج، فهو لا يختص بالفرض الذي ذكره، بل يجري فيما لو سافر مع الأولى فلم يدركه و كان بحيث لو سافر مع الثانية أدركه، لأن المدار في الاستقرار القدرة الحاصلة بالسفر مع إحدى القافلتين، و إن كان قد سافر مع غيرها التي لم تدرك.

و بالجملة: مع تعدد القوافل لا موجب للخروج مع الأولى، لعدم الخصوصية لها، لا من حيث التكليف، و لا من حيث الوضع.

(١) قد عرفت من عبارة المدارك: أن القول الأول اختاره في الروضة، و الثاني اختاره في التذكرة. و الثالث اختاره في الدروس، و مال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢

و على أي تقدير إذا لم يخرج مع الأولى، و اتفق عدم التمكن من المسير، أو عدم إدراك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج (١)، و إن لم يكن آثماً بالتأخير، لأنه كان متمكناً من الخروج مع الأولى. إلا إذا تبين عدم إدراكه لو سار معهم أيضاً.

إليه في الجواهر. و العمدة في وجهه: أن التأخير مع الوثوق المذكور لا يعد تفریطاً في أداء الواجب. و لا يبعد أن يكون الأمر كذلك أيضاً مع الظن، كما يشهد به بناؤهم على جواز تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم تكن أمانة على الموت، و كذا تأخير قضائها و غيرها من الموسعات. و الفرق بين ذلك و بين ما نحن فيه، بوجود المقتضى للبقاء هناك و عدم وجوده هنا. مندفع:

بأن المقتضى قد يحرز في الفرض، فيكون العدم فيه لوجود المانع. على أن الفرق المذكور غير فارق، لأن الظاهر من ملاحظة كلماتهم في غير المقام جواز التأخير ما لم تظهر أمارات العجز.

فان قلت: قد اشتهر أنه مع الشك في القدرة يجب الاحتياط. قلت:

يختص ذلك بصورة ما إذا كان الشك في القدرة موجباً للشك في التكليف، و لا يشمل مثل المقام. نعم إذا فرض الشك في حصول التفریط بالتأخير مع الظن، فالمرجع قاعدة الاحتياط، لعدم المؤمن عقلاً، فيلزم دفع الضرر المحتمل.

(١) كما عرفت في الحاشية السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣

[فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام]

إشارة

فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام و هي أمور:

[أحدها: الكمال بالبلوغ و العقل]

إشارة

أحدها: الكمال بالبلوغ و العقل، فلا- يجب على الصبي و إن كان مراهقاً (١)، و لا- على المجنون و إن كان أدوارياً (٢)، فصل في شرائط وجوب حجة الإسلام

(١) عليه العلماء كافة، كما في المعبر و التذكرة و غيرهما. و يدل عليه الأخبار الآتية.

(٢) عليه العلماء كافة، كما في المعبر و غيره. و استدلاله بحديث:

«رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ، و عن المجنون حتى يفيق»

«١». و

في الوسائل في أبواب مقدمة العبادات: «روى عن الخصال عن علي (ع): إن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ» «٢».

و

خبر أبي البختری عن جعفر عن

(١) المعبر، المقدمة الأولى من كتاب الحج صفحة: ٣٣٧.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤

إذا لم يف دور إفاقته بإتيان تمام الأعمال. و لو حج الصبي لم يجز عن حجة الإسلام، و إن قلنا بصحة عباداته و شرعيتها كما هو الأقوى، و كان واجداً لجميع الشرائط سوى البلوغ.

ففي خبر مسمع عن الصادق (ع): «لو أن غلاماً حج عشر حجج ثم احتلم كان عليه فريضة الإسلام» «١».

و

في خبر إسحاق بن عمار (١) عن أبي الحسن (ع): «عن ابن عشر سنين يحج؟ قال (ع): عليه حجة الإسلام إذا احتلم. و كذا الجارية عليها الحج إذا طمشت» «٢».

أبيه عن علي (ع): «أنه كان يقول في المجنون و المعتوه الذي لا يفيق، و الصبي الذي لم يبلغ: عمدتهما خطأ تحمله العاقلة، و قد رفع عنهما القلم» «٣».

لكن عرفت فيما سبق أن الحديث المذكور- و كذلك حديث رفع التسعة- إنما يدل على رفع المؤاخذه برفع فعلية التكليف، لأن الظاهر من رفع القلم عنه رفع قلم السيئات لا غير، فلا يدل على رفع الملاك، و لا رفع المشروعية. فالعمدة إذأ- في اعتبار العقل في مشروعية حج الإسلام، و عدم وجوبه عليه بعد الإفاقة- هو الإجماع لا غير.

(١) مثله:

□

خبر شهاب عن أبي عبد الله (ع) في حديث، قال: «سألته عن ابن عشر سنين يحج؟ قال (ع): عليه حجة الإسلام إذا احتلم. و كذلك

الجارية عليها الحج إذا طمئت» (٤).

و ما

في خبر أبان

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب قصاص النفس حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥

[مسألة ١: يستحب للصبي المميز أن يحج و ان لم يكن مجزياً عن حجة الإسلام]

(مسألة ١): يستحب للصبي المميز أن يحج (١) و ان لم يكن مجزياً عن حجة الإسلام، و لكن هل يتوقف ذلك على إذن الولي أولاً؟ المشهور - بل قيل لا خلاف فيه (٢) - أنه مشروط بإذنه، لاستتباعه المال في بعض الأحوال للهدى و الكفارة (٣). و لأنه عبادة متلقاة من الشرع مخالف للأصل، فيجب الاقتصار فيه على المتيقن. و فيه: أنه ليس تصرفاً مالياً

ابن الحكم، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الصبي إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر» (١)

فالمراد من حج الإسلام الحج المشروع في حقه، أو ثواب حج الإسلام، فلا ينافي ما سبق.

(١) لا إشكال في مشروعية الحج في حق الصبي، و قد نفى عنه الخلاف فيه و ادعى عليه الإجماع. و يدل عليه الأخبار المذكورة في المتن و غيرها، مما مضى و يأتي.

(٢) لم أقف على من نفى الخلاف فيه. نعم في المعبر - بعد أن اختار اعتبار إذن الولي - ذكر: أن لأصحاب الشافعي قولين: أحدهما لا يشترط «لأنها عبادة يتمكّن من استقلاله بإيقاعها، فأشبهت الصلاة و الصوم. ثم قال: «قلنا: إن الصلاة لا تتضمن غرم مال، و ليس كذلك الحج ..». و نحوه ما ذكره العلامة في المنتهى. و ربما يستفاد من نسبة القول بعدم الاعتبار إلى بعض الشافعية عدم الخلاف فيه منا و لا من غيرنا سواه. لكنه غير ظاهر، و لذا نسب في كشف اللثام الاعتبار إلى المعبر و المنتهى و التذكرة و التحرير و الدروس، و قال: «و قد يظهر من الخلاف و المبسوط ..»، و اقتصر على ذلك. فتأمل.

(٣) ذكر ذلك في المعبر، و المنتهى، و التذكرة.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦

و إن كان ربما يستتبع المال (١). و أن العمومات كافية في صحته و شرعيته مطلقاً، فالأقوى عدم الاشتراط في صحته،

(١) ذكر ذلك في الجواهر. و في كشف اللثام - بعد أن ذكر دليل الفاضلين المتقدم - قال: «و ورود المنع عليه ظاهر ..».

أقول: تصرف الصبي تارة: يكون تصرفاً في المال، و أخرى:

تصرفاً في النفس. وكل منهما تارة: لا يكون موضوعاً للحكم الوضعي من الصحة و الفساد، بل يكون موضوعاً للحكم التكليفي لا غير، مثل إتلاف ماله و ثوبه و قيامه و قعوده. و تارة: يكون موضوعاً للحكم الوضعي من الصحة و الفساد، مثل بيع ماله، و إجارة نفسه للعمل و نحوهما. و لا- إشكال في أن القسم الثاني من التصرف في المال مشروط بإذن الولي، فلا يصح بيع ماله، و لا إجارته، و لا رهنه، و لا أمثالها من التصرفات الواردة على ماله إلا بإذن وليه. كما لا إشكال في أن القسم الأول منه و من التصرف في النفس ليس مشروطاً بإذن الولي، فيجوز له و إن لم يأذن الولي، ضرورة أنه لا معنى لاشتراطه بالأذن إلا حرمة وقوعه بغير إذن الولي. و من المعلوم أنه لا- حرمة على الصبي، كما لا- وجوب عليه، فيجوز للصبي السفر بغير إذن الولي كالحضر، و كذا كل فعل لا يكون إلا موضوعاً للحكم التكليفي، و منه إتلاف ماله.

و أما القسم الثاني من التصرف في النفس فاشتراطه بإذن الولي- بحيث لا يترتب الأثر عليه، و لا يكون صحيحاً إلا به- يتوقف على دليل يدل على عموم ولاية الولي على النفس. و لم يتضح لدينا ذلك، غير ما ورد عن النبي (ص) من قوله: «أنت و مالك لأبيك» (١). لكنه وارد في

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢. و نحوه غيره من أحاديث الباب المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧

و إن وجب الاستئذان في بعض الصور. و أما البالغ فلا يعتبر في حجه المندوب إذن الأبوين (١)، إن لم يكن مستلزماً للسفر المشتمل على الخطر الموجب لأذيتهما. و أما في حجه الواجب فلا إشكال.

الكبير لا في الصغير، و أيضاً يدل هذا الحديث على جواز التصرف ذاتاً لا بعنوان الولاية، و كل ذلك لا يمكن الالتزام به. و لأجل ذلك يظهر وجه قوة ما ذكره المصنف (ره). و أما التصرف المالي الذي يستتبعه الحج- مثل الهدى، و الكفارة- فحكم الصبي فيه حكم العاجز- كما قيل- فينتقل إلى البدل مع الإمكان، و مع عدمه يسقط. و سيأتي الكلام في ذلك قريباً.

(١) جعل في المسالك: اعتبار إذن الأبوين فيه أقوى، و حكى عن القواعد: اعتبار إذن الأب، و حكى عن الشيخ: عدم اعتبار إذنهما. و في الروضة نسب الميل إلى الأخير إلى الدروس، ثم قال: «و هو حسن إن لم يستلزم السفر المشتمل على الخطر، و إلا فاشتراط إذنهما أحسن..»

أقول: اعتبار إذن الأبوين أو خصوص الأب خلاف قاعدة السلطنة على النفس، الاستفادة من دليل قاعدة السلطنة على المال بالفحوى، فالبناء عليه يحتاج إلى دليل مفقود، سوى

خبر هشام بن الحكم- المروى في العلل- عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص): من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه، و من طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه و أمره، و من صلاح العبد و طاعته و نصيحته لمولاه أن لا يصوم تطوعاً إلا- بإذن مولاه و أمره، و من بر الولد أن لا- يصوم تطوعاً، و لا- يحج تطوعاً، و لا يصلى تطوعاً إلا بإذن أبويه و أمرهما، و إلا كان الضيف جاهلاً و كانت المرأة عاصية، و كان العبد فاسقاً عاصياً، و كان الولد عاقاً».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨

.....

و في كشف اللثام: «إنه ضعيف». و كأنه: لأن في السند أحمد بن هلال العبرثاني، و قد تقدم الكلام فيه في مبحث لباس المصلي من

هذا الشرح.

و في الكافي روى الحديث المذكور

بلا زيادة:

(و من بر الولد ..)

«١» و في الفقيه رواه مع الزيادة، لكن اقتصر على ذكر الصوم تطوعاً و لم يذكر الحج، و لا الصلاة

«٢». و لكن هذا المقدار لا يوجب السقوط عن الحجية و كذا المناقشة في الدلالة: بأن المراد من العقوق فيه عدم البر، كما يقتضيه قوله

(ع):

«و من بر الولد ..»

. فإنها مدفوعة: بأنها خلاف الظاهر. نعم ظاهر الخبر: اعتبار الأمر مع الاذن، و بدون الأمر يكون الحج عقوقاً و لو مع الاذن و هو مما لم

يقبل به أحد. فيتعين حمله على إرادة بيان المرتبة العالية من البر، و يكون المراد من العقوق ما يقابلها، فيكون الخبر وارداً في مقام بيان

الآداب الأخلاقية، التي ينبغي أن يكون الولد عليها بالنسبة إلى والده، فلا مجال للبناء على اعتبار الاذن في الحج و لا في غيره. و لا

سيما بملاحظة عدم اعتبار إذنه في سائر الأفعال المباحة و المكروهة فكيف يعتبر في مثل هذه الأفعال التي هي من أفضل الطاعات و

أعظم القربات؟

نعم إذا نهاه عنها عن شفقتة عليه و جبت إطاعته و حرم الفعل إجماعاً ظاهراً، كما يستفاد من كلماتهم في مبحث الصوم. أما إذا كان

نهيه لا عن شفقتة عليه، فالظاهر عدم وجوب إطاعته، و إن ورد في كثير من النصوص ما ظاهره وجوب إطاعة الوالد على الولد

«٣»، و لكن لا مجال للأخذ به.

و من ذلك يظهر الإشكال في التفصيل الذي ذكره في الروضة. و لذا قيده المصنف (ره) بأذيتهما. و إن كان اللازم تقييدها بما إذا

كانت عن شفقتة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الصوم المحرم و المكروه ملحق حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الصوم المحرم و المكروه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ٤ و غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩

[مسألة ٢: يستحب للولي أن يحرم بالصبي غير المميز بلا خلاف]

(مسألة ٢): يستحب للولي أن يحرم بالصبي غير المميز بلا خلاف، لجملة من الأخبار (١). بل و كذا الصبي، و إن استشكل فيها

صاحب المستند (٢).

عليه. و عليه يجوز سفر الولد للحج إذا لم يعلم به أبداً، أو أنهما يعلمان به بعد رجوع الولد عن السفر، أو يعلمان به حال وقوعه و لكن

أذيتهما لا عن شفقة على الولد.

(١) منها:

□

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر، و يصنع بهم ما

يصنع بالمحرم، و يطاف بهم، و يرمى عنهم. و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه» (١)

و ،

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع) في حديث، قال: «.. قلت له: إن معنا صبياً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مر أمه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأتتها فسألته كيف تصنع، فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه، و جردوه و غسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه، و احلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، و مرى الجارية أن تطوف به بالبيت، و بين الصفا و المروة» (٢)

و ،

مصحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير إحرام. قال: قل لهم: يغتسلون، ثم يحرمون، و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم» (٣).
و نحوها غيرها.

(٢) لاختصاص النصوص بالصبي، و إلحاق الصبية به محتاج إلى دليل

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠

و كذا المجنون (١)، و إن كان لا يخلو عن إشكال، لعدم

مفقود. و ربما استدل عليه بما تقدم من روايتي إسحاق

و شهاب

«١». و في المستند: «فيه نظر، لعدم دلالتها على وقوع الحج عن الصبية، بل و لا على وقوع الحج من الصبي، لجواز أن يكون السؤال

عن وجوب الحج فأجاب بأنه بعد الاحتلام و الطمث، لا أن يكون السؤال عن الحج الواقع حتى يمكن التمسك فيه بالتقرير ..».

أقول: الاحتمال المذكور خلاف الظاهر. نعم قوله (ع):

«و كذلك الجارية»

لا يمكن حمله على التشبيه بأنها تحج و هي بنت عشر سنين، بل يتعين حمله على أنها تحج قبل البلوغ، و لا يقدح ذلك في دلالة. و

قد يتمسك على الإلحاق بقاعدة الاشتراك. و فيه: أنها مختصة بالخطابات الموجهة إلى الذكر، و لا تعم الخطاب الموجه إلى الولي

على الذكر. و قد يستدل

بموتى يعقوب: «إن معي صبية صغاراً، و أنا أخاف عليهم البرد، فمن أين يحرمون؟ قال: انت بهم العرج فليحرموا منها» (٢)

و أشكل عليه في المستند: بأن الثابت منها حج الصبية لا الحج بها.

أقول: أصل الاستدلال يتوقف على أن يكون الصبية جمعاً للذكر و الأنثى، فإن تمّ فما ذكره من الاشكال ضعيف، لأن الظاهر من قوله

(ع):

«انت بهم»

عدم استقلالهم في الأمور و كونهم تحت تصرفه. فلاحظ.

(١) ألحقه الأصحاب بالصبي. و استدل في المنتهى: بأنه لا يكون أخفض حالاً منه. و هو كما ترى!. فالعمدة فيه: قاعدة التسامح، بناء على اقتضاءها للاستحباب.

(١) تقدم ذكرهما في أول الفصل. فلاحظ.
 (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١
 نص فيه بالخصوص، فيستحق الثواب عليه (١). و المراد بالإحرام به (٢) جعله محرماً، لا- أن يحرم عنه، فيلبسه ثوبى الإحرام، و يقول: «اللهم إني أحرمت هذا الصبي ..» (٣)،
 و يأمره بالتلبية (٤)، بمعنى: أن يلقنه إياها، و إن لم يكن

(١) يعنى: الولي، كما يقتضيه الاستحباب في حقه. و
 في مصحح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سمعتة يقول: مر رسول الله (ص) برؤينته و هو حاج، فقامت إليه امرأة و معها صبي لها، فقالت: يا رسول الله أيجب عن مثل هذا؟ فقال: نعم، و لك أجره» (١).

(٢) هذا التعبير مذكور في كلام المصنف و غيره. و هو المذكور
 في خبر محمد ابن الفضيل، قال: «سألت أبا جعفر الثاني (ع) عن الصبي متى يحرم به؟ قال (ع): إذا أئغر» (٢)
 ،

في صحيح معاوية بن عمار: «و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم ..» (٣)

في خبر أيوب: «كان أبي يجردهم من فخ ..» (٤).

لكن

في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «فأحرموا عنه و جردوه ..» (٥).

و المراد منه هو المراد من غيره.

(٣) ذكر ذلك في الجواهر. و وجهه: استحباب التلطف بالنية.

(٤)

في صحيح زرارة عن أحدهما، قال (ع): «إذا حج الرجل بانه- و هو صغير- فإنه يأمره أن يلبى، و يفرض الحج. فان لم يحسن أن يلبى لبوا عنه، و يطاف به، و يصلى عنه. قلت: ليس لهم ما يذبحون. قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٣) تقدم ذكره في صدر المسألة.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.

(٥) تقدم ذكره في صدر المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢

قابلاً يلبي عنه، و يجنبه عن كل ما يجب على المحرم الاجتناب عنه (١)، و يأمره بكل فعل من أفعال الحج يتمكن منه، و ينوب عنه فى كل ما لا يتمكن (٢)، و يطوف به، و يسعى به بين الصفا و المروة، و يقف به فى عرفات و منى، و يأمره بالرمى، و إن لم يقدر يرمى عنه، و هكذا يأمره بصلاة الطواف، و إن لم يقدر يصلى عنه. و لا بد من أن يكون طاهراً، و متوضئاً و لو بصورة الوضوء، و ان لم يمكن فيتوضأ هو عنه (٣)، و يحلق رأسه، و هكذا جميع الأعمال.

يذبح عن الصغار، و يصوم الكبار، و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب. و إن قتل صيداً فعلى أبيه» (١).

(١) كما استفاد من الصحيح السابق و غيره.

(٢) هذا الترتيب استفادته من النصوص ظاهرة.

(٣) هذا الترتيب مقتضى ما عرفت فى غيره من أفعال الحج. لكن فى كشف اللثام: «و على من طاف به الطهارة، كما قطع به فى التذكرة و الدروس. و هل يجب إيقاع صورتها بالطفل أو المجنون؟ وجهان - كما فى الدروس و ظاهر التذكرة - من أنها ليست طهارة، مع الأصل. و من أنه طوافه لا طواف الحامل، فطهارته أولى بالوجوب ..». و فى الجواهر:

«الأحوط طهارتهما معاً، لأنه المتيقن من هذا الحكم المخالف للأصل، و ان كان يقوى فى النظر الاكتفاء بطهارة الولي، كما يرمى اليه ما فى خبر زرارة

من الاجتزاء بالصلاة عنه ..». و فيه ما عرفت: من أن المستفاد من النصوص أن ما يمكن إيقاعه فى الطفل يتعين فيه ذلك و لا يجتزأ بفعل

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣

[مسألة ٣: لا يلزم كون الولي محرماً فى الإحرام بالصبي]

(مسألة ٣): لا يلزم كون الولي محرماً فى الإحرام بالصبي، بل يجوز له ذلك و إن كان محلاً (١):

[مسألة ٤: المشهور على أن المراد بالولي فى الإحرام بالصبي غير المميز - الولي الشرعى]

(مسألة ٤): المشهور على أن المراد بالولي فى الإحرام بالصبي غير المميز - الولي الشرعى، من الأب، و الجد، و الوصى لأحدهما، و الحاكم، و أمينه، أو وكيل أحد المذكورين، لا مثل العم، و الخال، و نحوهما، و الأجنبي.

نعم ألحقوا بالمذكورين: الأم و إن لم تكن ولياً شرعياً، للنص الخاص فيها (٢). قالوا: لأن الحكم على خلاف القاعدة، فاللازم الاقتصار على المذكورين، فلا تترتب أحكام الإحرام إذا كان المتصدى غيره. و لكن لا يبعد كون المراد الأعم منهم و ممن يتولى أمر الصبي و يتكفله و ان لم يكن ولياً شرعياً (٣).

الولي عنه، و ما لا يمكن إيقاعه فى الطفل ينوب الولي عنه فيه، كما هو مورد خبر زرارة . فلاحظ.

(١) لإطلاق النصوص. □
 (٢) و هو مصحح عبد الله بن سنان السابق
 «١». لكن لا إطلاق له يشمل صورة عدم ولاية الأم عليه، و لو بالاستيذان من وليه الشرعى، لأن النظر فى كلامه (ص) إلى نفى القصور من جهة الطفل، لا نفى القصور من جهة أخرى. و مقتضى حرمة التصرف بالصبي بغير إذن وليه عدم الجواز بالنسبة إلى الأم كغيرها من الأجانب.

(٣) كما اختاره فى المستند، لما ذكره فى المتن. قال (ره): «لأن قوله (ع): «من كان معكم من الصبيان ..» (٢) أعم ممن كان

(١) تقدم ذكره فى المسألة: ٢ من هذا الفصل.

(٢) كما فى صحيح معاوية بن عمار المتقدم فى المسألة: ٢ من هذا القصل. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤

لقوله (ع): «قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة، أو الى بطن مر ..» (١) ، فإنه يشمل غير الولى الشرعى أيضاً. و أما فى المميز فاللازم إذن الولى الشرعى إن اعتبرنا فى صحته إحرامه الاذن.

[مسألة ٥: النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولى لا من مال الصبي]

(مسألة ٥): النفقة الزائدة على نفقة الحضر على الولى لا من مال الصبي (٢). مع وليه و غيره و كذا لا اختصاص فى الأمر بقوله:

«قدموا» (١)

و

«جردوه» (٢)

و

«لبوا عنه» (٣)

و غير ذلك، فان ثبت الإجماع فهو، و إلا فالظاهر جوازه لكل من يتكفل طفلاً ..

أقول: العموم غير ظاهر، كما يظهر ذلك بملاحظة النظائر، فإذا قيل:

«قدموا ما كان معكم من المال» لم يكن له عموم يشمل الأموال المغصوبة، نظير ما عرفت من الإشكال فى مصحح ابن سنان المتقدم فى الأم

«٤». و لأجل ذلك يتوجه الاشكال على المشهور، حيث فرقوا بين الأم و غيرها من المتكفلين بالطفل، مع أن الأدلة فى البابين على نسق واحد. و هذا الإشكال زائد على الاشكال عليهم فى بنائهم على الإطلاق فى النص الوارد فى الأم.

(١) (مر) و زان (فلس): موضع يقرب من مكة من جهة الشام نحو مرحلة. و هو منصرف، لأنه اسم واد، و يقال له: «بطن مر، و مر

الظهران»، كذا في مجمع البحرين.

(٢) بلا خلاف أجده. لأنه هو السبب، و النفع عائد إليه. ضرورة

(١) كما في صحيح معاوية بن عمار المتقدم في المسألة: ٢ من هذا الفصل.

(٢) كما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم في المسألة: ٢ من هذا الفصل.

(٣) كما في صحيح زرارة المتقدم في المسألة: ٢ من هذا الفصل.

(٤) راجع المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥

إلا إذا كان حفظه موقوفاً على السفر به (١)، أو يكون السفر مصلحاً له.

[مسألة ٦: الهدى على الولي]

(مسألة ٦): الهدى على الولي (٢)،

عدم الثواب لغير المميز بذلك، و عدم الانتفاع به في حال الكبر، كذا في الجواهر.

أقول: العمدة فيه: عدم الدليل على الاذن بالتصرف في مال الصبي على الوجه المذكور، و إن كان الثواب عائداً إليه، لأن ذلك لا يكفي في جواز صرف مال الصبي.

(١) كما أشار إليه في الجواهر. لأن صرف المال حينئذ مصلحاً للصبي فيجوز. و إطلاق الأصحاب كون النفقة على الولي منزل على غير ذلك، كما أشار إليه في الجواهر أيضاً.

(٢) و في الجواهر: «كأنه لا خلاف بينهم في وجوبه على الولي الذي هو السبب في حجه، و قد صرح به في صحيح زرارة ..»

«١». أقول: قد يشكل اقتضاء مثل هذه السببية للضمان. و أما

صحيح زرارة فالأمر فيه بالذبح عنهم إنما كان بعد قول السائل: «ليس لهم ما يذبحون»

، فلا يدل على الحكم في صورة تمكن الطفل منه، بل لعله ظاهر في الذبح من مال الصبي مع التمكن منه. بل لا يبعد ظهوره في ذلك من جهة التقرير. و كان الأولى الاستدلال له

بمصحح إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة، و خرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام.

قال: قل لهم يغتسلون، ثم يحرمون، و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم» (٢)

، فإن إطلاقه يقتضى الذبح من مال الولي. بل هو مقتضى إطلاق الخطاب باحجابه، فان الظاهر من إحجابه

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥. و قد تقدم ذكر الرواية في المسألة: ٢ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦

و كذا كفارة الصيد إذا صاد الصبي (١). و أما الكفارات الأخر

السعى فى وقوع الحج منه- و منه الذبح- فيتعين على الولى بذله، كما يظهر ذلك بملاحظة نظيره، من الأمر باحجاج المؤمن أو نذر إحتجاجة، فان الظاهر من ذلك السعى فى حصول الحج منه حتى يبذل الهدى و نحوه من المالىات. نعم قد ينافى ذلك ما عرفت فيما تقدم من صحيح زرارة ، و ما

فى صحيح معاوية بن عمار المتقدم، من قوله (ع): «و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه ..» (١). و لكن لا يبعد أن يكون المراد من عدم وجدانهم الهدى عدم وجدان الولى للهدى عنهم، لأن الغالب فى الطفل عدم الوجدان. لا أقل من احتمال ذلك على وجه يسقط الخبر عن الصلاحية لرفع اليد عن القاعدة المقتضية عدم جواز التصرف فى مال الصبى. و قد عرفت أن ترتب الثواب لا يصحح للولى التصرف فى مال الصغير، فلا يجوز له التصديق بماله و إن كان ما كان للصدقة من الثواب و الأجر فى الآخرة، فإن ولاية الولى تقتضى حفظ ماله و صرفه فى مصلحته الدنيوية لا غير، و ولاية الولى عليه إنما هى بملاحظة ذلك لا غير. و إذا ثبت غير ذلك فى بعض الموارد فهو للدليل المخرج عن القاعدة المذكورة. مضافا الى ما عرفت: من أن ظاهر أمر الولى باحجاج الطفل إحتجاجة من مال الولى لا مال الطفل. و على هذا ما ذكره الجماعة فى محله.

(١) كما هو المشهور. لما تقدم فى صحيح زرارة

(٢). و فى التذكرة:

«إنه يجب فى مال الصبى، لأنه مال وجب بجنايته، فوجب أن يجب فى ماله، كما لو استهلك مال غيره ..». و هو - كما ترى - كأنه اجتهاد فى مقابل النص، كما فى الجواهر.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣. و تقدم ذكر الرواية فى المسألة:

٢ من هذا الفصل. فلاحظ.

(٢) المراد هو الصحيح الذى تقدمت الإشارة إليه فى صدر المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧

المختصة بالعمد، فهل هى أيضا على الولى، أو فى مال الصبى (١)، أو لا يجب الكفارة فى غير الصيد (٢)، لأن عمد الصبى خطأ، و المفروض أن تلك الكفارات لا تثبت فى صورة الخطأ؟ و جوه لا يبعد قوة الأخير، إما لذلك، و إما لانصراف أدلتها عن الصبى. لكن الأحوط تكفل الولى، بل لا يترك هذا الاحتياط، بل هو الأقوى. لأن قوله (ع): «عمد الصبى خطأ»

(١) مختص بالديات (٣).

و مثله ما عن ابن إدريس: من عدم وجوب الكفارة فيه، لا فى مال الولى، و لا فى مال الصبى. لانصراف أدلة الكفارة عنه، لاختصاصها بالمكلف، لأنها من باب العقوبة، و الصبى لا تكليف عليه و لا عقوبة على مخالفته. فإنه - أيضاً - كالاتجاه فى مقابل النص.

(١) اختار الأول فى القواعد، و حكى عن الكافى و النهاية، إما لاستفادته مما ورد فى كفارة الصيد. أو لأنه السبب فى هذه الغرامة، كما تقدم فى كلام الجواهر. و أما الثانى فلم أقف عاجلاً على من نسب اليه. نعم لازم ما تقدم من التذكرة فى الصيد القول بذلك هنا أيضاً.

(٢) حكى ذلك عن التحرير، و المختلف و غيرهما، و اختاره فى المنتهى. لما ذكر فى المتن.

(٣) كما ذكره جماعة كثيرة، منهم صاحب المدارك فى هذا المقام.

و هو الظاهر من مقابلة الخطأ بالعمد، لشيوع التعبير بهما عن الجناية العمديّة و الخطيئة تبعاً للقرآن المجيد (٢). و

لقوله: «تحمله العاقلة» (٣)

. فإن

(١) هذا هو مضمون ما رواه فى الوسائل باب: ٣٦ من أبواب قصاص النفس حديث: ٢.

(٢) لاحظ: سورة النساء: ٩١-٩٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب قصاص النفس حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨

و الانصراف ممنوع (١)، و إلا فيلزم الالتزام به فى الصيد أيضاً.

[(مسألة ٧): قد عرفت أنه لو حج الصبى عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام]

(مسألة ٧): قد عرفت أنه لو حج الصبى عشر مرات لم يجزه عن حجة الإسلام بل يجب عليه بعد البلوغ و الاستطاعة،

ذلك إنما يكون فى الجنائيات لا- مطلقاً. و قد أشرنا إلى ذلك فى مبحث عقد الصبى من تعليقتنا على بيع شيخنا الأ-عظم، (نهج الفقاهة). مضافاً إلى ما عليه ضرورة العلماء و العوام: من صحة أعماله القصدية، من صلاة، و صيام و سفر، و إقامة عشرة أيام و غير ذلك، و لو كان قصده بمنزلة العدم لم يصح شىء من ذلك منه. فلو سافر بقصد المسافة أتم و إن بلغ فى أثناء السفر. و كذا لو نوى الإقامة عشرة، فإنه يقصر و إن بلغ فى الأثناء.

و هكذا الحكم فى جميع الموارد التى تتقوم بالقصد، و البناء على كون قصده فيها بمنزلة العدم مما لا مجال له.

(١) الوجه فى هذا الانصراف ما تقدم، من أن الفداء من قبيل المجازاة على الذنب، و ذلك لا يتأتى فى حق الصبى. و المقايضة بالصيد كما ترى! الفرق بينه و بين المقام بثبوت الفدية فيه مع عدم العمد بخلاف المقام بالخروج عن الأصل المقتضى للعدم غير ظاهر. تنبيه: الظاهر أنه لا فرق فى الأحكام المذكورة جميعها بين الصبى المميز و غيره، لعموم الأدلة لهما معاً، فكما يستحب الحج بالنسبة إلى المميز يستحب بالنسبة إلى غيره أيضاً. و اختلافهما فى صحة توجيه الخطاب لا- يقتضى الاختلاف بينهما فى ملا-ك الحج الاستحبابى، فالصبى غير المميز نظير المميز الغافل لا- مانع من عموم الملا-ك له. كما أن استحباب إحجاج الولى لا- فرق فيه بين الفردين، لعموم الأدلة، بل خصوصها. فلاحظ صحيح زارة . كما أن ثبوت الهدى فى مال الولى- و كذا كفارة الصيد- لا فرق فيهما بينهما أيضاً و انتفاء الكفارة فى غير الصيد أيضاً شامل لهما معاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩

لكن استثنى المشهور من ذلك: ما لو بلغ و أدرك المشعر، فإنه حينئذ يجزى عن حجة الإسلام، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه (١). و

كذا إذا حج المجنون ندباً، ثم كمل قبل المشعر (٢).

و استدلوا على ذلك بوجوه:

أحدها: النصوص الواردة فى العبد- على ما سيأتى- بدعوى: عدم خصوصية العبد فى ذلك (٣)،

(١) قال فى التذكرة. «و ان بلغ الصبى، أو أعتق العبد قبل الوقوف بالمشعر، فوقف به أو بعرفه معتقاً، و فعل باقى الأركان أجزأ عن

حجة الإسلام. وكذا لو بلغ أو أعتق وهو واقف. عند علمائنا أجمع..).

وفي الخلاف: «وإن كملاً- يعني: الصبي والعبد- تغير إجماع كل منهما بالفرض، وأجزأه عن حجة الإسلام. وبه قال الشافعي.. (إلى أن قال):

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنهم لا يختلفون في هذه المسألة، وهي منصوصة لهم، وقد ذكرناها ونصوصها في الكتاب المتقدم ذكره..».

(٢) يظهر من كلماتهم عدم الفصل بين الصبي والمجنون. والأدلة الآتية- المستدل بها على الحكم في الصبي- مطردة في المجنون، ولا فرق بينهما فيها. نعم لم أقف على دعوى الإجماع صريحاً في المجنون كما ادعى في الصبي، وإن عرفت أن ظاهر كلماتهم عدم الفرق بينهما.

(٣) قد صرح بذلك في الجواهر، قال: «إن الحمل على العبد ليس قياساً بعد ما عرفت، من الإجماع، وظهور نصوص العبد في عدم الخصوصية له..».

أقول: لا يظهر وجه لهذا الظهور، □

ففي صحيح شهاب عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أعتق عشيء عرفه عبداً له. قال (ع): يجزى عن العبد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠

بل المناط الشروع حال عدم الوجوب لعدم الكمال، ثم حصوله قبل المشعر. وفيه: أنه قياس. مع أن لازمه الالتزام به فيمن حج متسكعاً ثم حصل له الاستطاعة قبل المشعر، ولا يقولون به (١).

الثاني: ما ورد من الأخبار، من أن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، فإنه يستفاد منها: أن الوقت صالح لإنشاء الإحرام، فيلزم أن يكون صالحاً للانقلاب أو القلب بالأولى. وفيه ما لا يخفى (٢).

حجة الإسلام..» (١).

وهو خال عن الأشعار بعدم الخصوصية، فضلاً عن الظهور. و

صحيح معاوية بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

مملوك أعتق يوم عرفه. قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج» (٢).

وليس لهذا الصحيح ظهور فيما نحن فيه، إذ من المحتمل أن يكون المراد منه أن العبد إذا لم يكن حاجاً، وأعتق فأحرم بعد أن أعتق وأدرك أحد الموقفين، أجزأه عن حجة الإسلام، بل هذا المعنى أقرب في معنى العبارة المذكورة. نعم

رواه في المعتمد بزيادة: «وإن فاته الموقفان فقد فاته الحج، ويتم حجه، ويستأنف حجة الإسلام فيما بعد» (٣).

ودلالته على ما نحن فيه في العبد ظاهرة. لكن دلالته على عدم الخصوصية غير ظاهرة.

(١) يمكن أن يدفع ذلك: بأن الإجماع منع من ذلك.

(٢) فان صاحب الجواهر (ره)- مع أنه في مقام تقريب الاستدلال على القول المشهور- اعترف بأن صلاحية الوقت إنما ذكرت استيناساً لما نحن فيه، لا أنها دليل، ضرورة الفرق بين نفس الموضوعين.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١

الثالث: الأخبار الدالة على أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحج. وفيه: أن موردها من لم يحرم (١)، فلا يشمل من أحرم سابقاً لغير حجة الإسلام، فالقول بالاجزاء مشكل (٢).
و الأحوط الإعادة بعد ذلك إن كان مستطيعاً، بل لا يخلو عن قوة. و على القول بالاجزاء يجرى فيه الفروع الآتية فى مسألة العبد، من أنه هل يجب تجديد النيّة لحجة الإسلام أولاً (٣)؟

(١) بل موردها من لم يدرك غير الوقوف بالمشعر و إن كان محرماً.

(٢) و فى الشرائع و المعتمر: «فى الاجزاء تردد ..»، و فى المنتهى:

«و إن أدرك أحد الموقفين بالغاً ففى الاجزاء تردد. و لو قيل به كان وجهاً، لأنه زمان يصح إنشاء الحج فيه، فكان مجزياً بأن يجدد نيّة الوجوب .. و قال بعد ذلك: و بالجملة: فنحن فى هذا الموضوع من المترددين، و إن كان الأقرب عندنا الجواز ..». و فى المدارك:
«التردد فى محله ..»، و فى المستند: نسب المنع الى جمع من متأخري المتأخرين، و جعله الأظهر.

هذا و يمكن الاستدلال للمشهور: بأن عمومات التشريع الأولية تقتضى الصحة، و ليس ما يستوجب الخروج عنها إلا ما تقدم من النصوص الدالة على اعتبار البلوغ فى مشروعية حجة الإسلام. لكنها مختصة بصورة ما إذا وقع تمام الحج قبل البلوغ، و لا تشمل صورة ما إذا بلغ فى الأثناء، فتبقى الصورة المذكورة داخله فى الإطلاق المقتضى للصحة. نعم لازم ذلك المشروعية أيضاً لو بلغ بعد الوقوف قبل إتمام أعمال الحج، و قد ادعى - فى التذكرة و غيرها - الإجماع على خلافه. لكن يمكن دفعه: بأن الإجماع المذكور هو الموجب للخروج عن مقتضى الأدلة.

(٣) بناء على ما ذكرناه فى وجه الاجزاء يكون الحج الواقع منه هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢

و أنه هل يشترط فى الاجزاء استطاعته بعد البلوغ من البلد أو من الميقات أولاً (١)؟ و أنه هل يجرى فى حج التمتع مع كون العمرة بتمامها قبل البلوغ أولاً؟ إلى غير ذلك ..

[مسألة ٨: إذا مشى الصبى إلى الحج فبلغ قبل أن يحرم من الميقات]

(مسألة ٨): إذا مشى الصبى إلى الحج فبلغ قبل أن يحرم من الميقات و كان مستطيعاً لا إشكال فى أن حجة حجة الإسلام.

[مسألة ٩: إذا حج باعتقاد أنه غير بالغ ندباً فبان بعد الحج أنه كان بالغاً، فهل يجزى عن حجة الإسلام أو لا؟]

(مسألة ٩): إذا حج باعتقاد أنه غير بالغ ندباً فبان بعد الحج أنه كان بالغاً، فهل يجزى عن حجة الإسلام أو لا؟
وجهان، أوجههما الأول (٢). و كذا إذا حج الرجل - باعتقاد عدم الاستطاعة - بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعاً حين الحج.

حج الإسلام من حين وقوعه، غاية الأمر أنه لم يكن واجباً عليه، و بالبلوغ فى الأثناء يكون واجباً عليه، كما إذا بلغ فى أثناء صلاة الظهر، فإنها من حين وقوعها منوية صلاة الظهر، و بالبلوغ فى الأثناء يجب إتمامها و تكون واجبة بعد أن لم تكن واجبة و لا يجب إتمامها. فان وجبت نيّة الوجوب و الندب - و قد نوى الندب - نوى الوجوب عند البلوغ، و ان لم تجب نيّة الوجوب و الندب لم يلزم

تجدد نية الوجوب. و أما بناء على الأدلة- المذكورة في كلام المصنف- فربما يختلف الحكم باختلافها، كما سننبه عليه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

(١) بناء على ما ذكرنا يتعين اعتبار الاستطاعة من الميقات، لما يأتي:

من أن البالغ إذا وصل الى الميقات متسكعاً ثم استطاع حينئذ وجب عليه حج الإسلام، لعموم الأدلة. و من ذلك تعرف الوجه في حكم المسألة الآتية.

(٢) الإشكال في الصحة في هذه المسألة من وجهين:

الأول: أن حجة الإسلام تختلف مع غيرها من أنواع الحج بالخصوصيات

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣

.....

الداخلية، نظير الاختلاف بين صلاة الصبح و نافله الصبح، فالحج مع فقد بعض الشرائط ليس حج الإسلام و ليس بواجب، و الحج مع الشرائط حج الإسلام و هو واجب. فاذا حج- بعد ما حج حجة الإسلام- كان حجه غير حجة الإسلام، فالاختلاف بينهما بالخصوصيات الداخلية. و حينئذ فإذا نوى حجاً غير حجة الإسلام كيف تصح حجة الإسلام مع عدم النية؟! نظير ما لو نوى العصر- باعتقاد أنه صلى الظهر- فتبين أنه لم يصل الظهر فإنها لا تصح ظهراً، فاذا صحت ظهراً فقد صحت بلا نية.

الثاني: من وجهي الاشكال: أنه إذا نوى الأمر الندبي و لم ينو الأمر الوجوبي، لم يتحقق امتثال الأمر الوجوبي بقصد امتثال غيره، فلا موجب لسقوطه.

و التحقيق: أن القيود التي تذكر في موضوع الامتثال العبادي اشتباهاً تارة: تلحظ بما هي، و أخرى: تلحظ طريقاً و مرآة إلى غيرها. و الأولى تارة: تكون ملحوظة على نحو وحدة المطلوب، و أخرى: على نحو تعدد المطلوب، فان لوحظت بما هي على نحو وحدة المطلوب بطلت العبادة، لفوات القصد الى الواقع، لمنافاة قصد القيد- و لو اشتباهاً- إياه. ففي فرض المسألة إذا لوحظ قيد الحج الندبي و الأمر الندبي فقد فات قصد الحج الإسلامي و الأمر الوجوبي، فلا مجال للصحة. و إن لوحظت على نحو تعدد المطلوب فان كان الاختلاف بين القيود الواقعية و القيود المقصودة من قبيل الاختلاف بين الأقل و الأ-كثر صحت العبادة. كما إذا اعتقد أن الحج الإسلامي شرع في مكة- مثلاً- اشتباهاً، فقصد الحج الإسلامي المشرع في مكة على نحو تعدد المطلوب، لم يقدر ذلك في صحته امتثال أمر الحج الإسلامي إذا كان قد شرع في المدينة، لأن فوات القيد المذكور- الذي قصد اشتباهاً- لا يقدر في قصد الحج الإسلامي، بعد ما كان التقييد على نحو تعدد المطلوب. و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤

[الثاني من الشروط: الحرية]

إشارة

الثاني من الشروط: الحرية، فلا يجب على المملوك و إن أذن له مولاه، و كان مستطعاً من حيث المال (١)،

كان الاختلاف بين القيود الواقعية و القيود المقصودة من قبيل الاختلاف بين المتباينين لم يصح الامتثال، فان تعدد المطلوب إنما

يقتضى وقوع القصد على ذات المقيد حتى على تقدير انتفاء القيد، ولا يقتضى وقوع القصد على القيد المبين. ففي المقام إذا قصد الحج غير الإسلامى و الأمر الندبى على نحو تعدد المطلوب، فقد تعلق القصد بذات الحج و بذات الأمر، لكن لم يتعلق بالحج الإسلامى و لا بالأمر الوجوبى. و لو بنى على عدم اعتبار قصد الوجوب و الندب يكون البطلان مستنداً إلى عدم قصد خصوصية الحج الإسلامى فإنه لا بد من قصدها فى تحقق العبادة، فينحصر تصحيح الحج الإسلامى - فى الفرض - بصورة ما إذا كان قصد خصوصية الحج الإسلامى بعنوان كونه عبرة و مرآة إلى الحج الإسلامى، فيكون الحج الإسلامى مقصوداً بالأصالة و لو إجمالاً. و من ذلك يظهر أنه - مع تباين القيود الواقعية و الخطئية - ينحصر تصحيح العبادة بصورة ملاحظة القيد الاشتباهى بنحو المرآتية و الطريقية، و مع عدم التباين و كونها من قبيل الأقل و الأكثر ينحصر تصحيح العبادة بصورة ملاحظة القيد الاشتباهى بنحو تعدد المطلوب، فإذا لوحظ بنحو وحدة المطلوب تعين البناء على البطلان. و من ذلك يظهر أنه فى إطلاق الصحة فى كلام المصنف (ره) نظر، و كان اللازم التفصيل فى المسألتين على النحو الذى ذكرنا. و سيأتى فى المسألة الخامسة و العشرين نظير المقام.

(١) إجماعاً بقسميه عليه منا و من غيرنا، كما فى الجواهر. و يشهد له ما

فى موثق الفضل بن يونس عن أبى الحسن موسى (ع)، قال: «ليس على المملوك حج و لا عمره حتى يعتق» (١)

، و ما

فى خبر آدم بن على

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥

بناء على ما هو الأقوى من القول بملكه (١)،

عن أبى الحسن (ع): «ليس على المملوك حج و لا جهاد، و لا يسافر إلا بإذن مالكة» (١).

(١) نسبه فى الدروس إلى ظاهر الأكثر، و فى المسالك إلى الأكثر، ثم قال: «و مستنده الأخبار. و ذهب جماعة إلى عدم ملكه مطلقاً، و استدلوا عليه بأدلة كلها مدخولة، و المسألة موضع إشكال، و لعل القول بعدم الملك مطلقاً متوجه. و يمكن حمل الأخبار - يعنى: الأخبار التى استند إليها الأ-كثر - على إباحة تصرفه فيما ذكر، لا - بمعنى ملك رقبته المال، فيكون وجهاً للجمع ..». و جعل القول المذكور فى الشرائع حسناً، و حكاه فى الجواهر عن ظاهر الشهيد فى الحواشى، و اختاره هو (قدس سره).

و استدل له بجملة من الأخبار، كما أشار إليها فى المسالك.

منها:

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل أعتق عبداً و للعبد مال، لمن المال؟ فقال (ع): إن كان يعلم أنه له مال تبعه ماله و إلا فهو

له» (٢)

، و

صحيحه الآخر عن أبى عبد الله (ع): «إذا كاتب الرجل مملوكه أو أعتقه، و هو يعلم أن له مالاً، و لم يكن استثنى السيد المال حين

أعتقه فهو للعبد» (٣)

، و

صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن أبى عبد الله (ع)، قال: «سألته عن رجل أعتق عبداً له، و للعبد مال، و هو يعلم أن له مالاً

فتوفى الذى أعتق العبد، لمن يكون مال العبد يكون للذى أعتق العبد أو للعبد؟ قال (ع): إذا أعتقه و هو يعلم أن له مالاً فماله له، و إن

لم يعلم فماله لولد سيده» (٤)

، و خبر إسحاق بن عمار

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العتق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العتق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العتق حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦

.....

عن جعفر (ع) عن أبيه: «إن علياً أعتق عبداً، فقال له: إن ملكك لى و لك و قد تركته لك» (١)

و ،

صحيح سعد بن سعد عن أبي جرير، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل قال لمملوكه أنت حر و لى مالك قال (ع): لا يبدأ بالحرية

قبل المال، يقول: لى مالك و أنت حر يرضى المملوك، فان ذلك أحب إلى» (٢).

هذا مضافاً إلى الاخبار الآتية فى أدلة بعض الأقوال. لكن النصوص المذكورة و نحوها لا تصلح لا ثبات هذا القول- و هو الملكية

مطلقاً- إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة، و إنما هى واردة فى مقام حكم آخر. فالعمدة- فى إثبات القول المذكور-: إطلاق أدلة سببية

الأسباب الموجبة للملك، التى لا فرق فيها بين الحر و العبد، كما لا فرق فيها بين مورد و مورد.

و توهم: أن الشك فى المقام ناشئ من الشك فى قابلية العبد للملك، لاحتمال أن المملوكية مانعة من قابلية المملوك للملكية، و

الشك فى القابلية على النحو المذكور مانع من التمسك بعموم السببية، لأنها لا تحرز القابلية المذكورة، فىكون المرجع أصالة عدم

ترتب الأثر.

فيه: أن القابلية المذكورة تحرز بالأذواق العرفية، فإن ذوق العرف فى ثبوت القابلية حجة على ثبوتها بتوسط الإطلاقات المقامية، و إلا

لم يكن مطلق من المطلقات باقياً على الحجية، لحصول الشك المذكور فى جميعها، و لا ريب فى بطلان ذلك. مضافاً إلى أنه يمكن

استفادة القابلية فى المقام من النصوص السابقة و إن لم يكن لها إطلاق، فالعمل بإطلاق دليل السببية متعين، إلا أن يقوم الدليل على

خلافه.

هذا و قيل: لا يملك مطلقاً. و عن التذكرة: نسبتة إلى أكثر علمائنا،

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العتق حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العتق حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧

.....

و فى الجواهر عن شرح أستاذه: أنه المشهور غاية الاشتهار بين المتقدمين و المتأخرين، المدعى عليه الإجماع- بلفظه الصريح- من

جماعة، و فى الرياض:

«هو الأشهر بين أصحابنا، كما حكاه جماعة منا. و هو الظاهر من تتبع كلماتهم جداً، حيث لم أقف على مخالف لهم في ذلك إلا نادراً، بل ادعى الشيخ في الخلاف- في كتاب الزكاة- و الفاضل في نهج الحق عليه إجماعنا صريحاً، و دل عليه كلام الحلبي المحكي في المختلف في كتاب العتق، حيث قال: إنه لا يملك عندنا. و نحوه عبارة المبسوط المحكية عنه في كتاب الكفارات. و ربما كان في عبارة الانتصار إشعار به، بل ظهور جداً، مع فتواه صريحاً، و هو الحجج...».

و استدل له

بصحيح عبد الله بن سنان: «قلت لأبي عبد الله (ع):

مملوك في يده مال، أ عليه زكاة؟ قال: لا. قلت: و لا على سيده.

قال (ع): لا، لأنه لم يصل إليه، و ليس هو للمملوك». (١)

فان حكمه بنفى الملك عن العبد لما في يده لا بد أن يكون من جهة امتناع ملكه و إلا لأمكن أن يكون له. و

صحيح محمد بن إسماعيل عن الرضا (ع): «سألته عن رجل يأخذ من أم ولده شيئاً و هبه لها بغير طيب نفسها، من خدم و متاع، أ يجوز ذلك له؟ قال: نعم إذا كانت أم ولد» (٢)

و ،

صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «أنه قال- في المملوك-: ما دام عبداً فإنه و ماله لأهله، لا يجوز له تحرير، و لا كثير عطاء، و لا وصية، إلا أن يشاء سيده» (٣).

بل قد استدل عليه بقوله تعالى:

(ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَّ مَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب من تجب الزكاة عليه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الهبات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٨

.....

فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَّ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ) (١)، و قوله تعالى (ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ..) (٢). فان الاستفهام فيه إنكارى يقتضى امتناع الشركة بين المالك و عبده. و ما ورد: من أن العبد إذا مات و ترك مالاً كان في يده فإنه لملكه،

ففى موثق عمار الساباطى: «فى مكاتبه بين شريكين يعتق أحدهما نصيبه، كيف تصنع الخادم؟ قال: تخدم الباقي يوماً و تخدم نفسها يوماً. قلت: فان ماتت و تركت مالاً. قال (ع): المال بينهما نصفين، بين الذى أعتق و بين الذى أمسك» (٣).

و لو أمكن ملك العبد كان ميراثاً للمولى، لأنه مال انتقل اليه بموت مملوكه، مع أنه باطل إجماعاً، و نصوصاً تضمنت: أن العبد لا يرث و لا يورث،

ففى خبر محمد بن حمران: «لا يتوارث الحر و المملوك ..» (٤).

و نحوه غيره.

و يمكن الإشكال فى جميع ما ذكر، أما صحيح ابن سنان

فلأن السائل لما فرض في السؤال كون المال في يد العبد فهم منه أن المال ليس للعبد، وإلا كان المناسب أن يقول: «مملوك له مال». وحينئذ يكون قول الامام:

«و ليس هو للمملوك»

مبنياً على ما فهم من كلام السائل ولا يدل على أن المملوك يمتنع أن يملك.

و أما صحيح محمد بن إسماعيل

فلأن من الجائز أن يكون أخذ الرجل ما وهبه لأم ولده من باب الرجوع في الهبة، الذي لا ريب في جوازه في غير الموارد المستثناة، و ليس منها مورد الصحيح. أو لأن للمالك أخذ مال

(١) النحل: ٧٥.

(٢) الروم: ٢٨.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب المكاتب حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب موانع الإرث حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٩

.....

العبد و إن لم يكن قد وهبه إياه، فلا تدل الرواية على المدعى. بل المناسب الاستدلال بها على الخلاف، لأن إقرار الإمام (ع) ما في السؤال من وقوع الهبة من المالك يدل على صحة الهبة، و لو كان العبد لا يملك كانت لغواً قطعاً.

و أما صحيح محمد بن قيس

فلأن قول الامام على (ع):

«و ماله»

ظاهر في أن المال للعبد. و حينئذ يكون قوله (ع):

«لأهله»

منافياً له لامتناع اجتماع الملكيتين على المملوك الواحد، فلا بد من التصرف في أحدهما و ذلك إما بحمل الإضافة في الأول على كونها غير إضافة الملكية، و إما بحمل اللام في الثاني على كونها لمحض السلطنة على التصرف. و الثاني أقرب، بقرينه ما بعده، الظاهر في كونه تفسيراً لقوله:

«لأهله»

، بل قوله (ع):

«إلا أن يشاء ..»

ظاهر في صحة الوصية إذا شاء السيد، فتكون الوصية له، و لا تصح الوصية بمال الغير، و إن أجاز المالك - كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في كتاب الوصية - فتكون الرواية على القول الأول أدل منها على القول الثاني.

و أما الآية الأولى فإن كان الاستدلال بها من جهة وصف العبد بأنه لا يقدر، فليس ذلك محل الكلام، إذ لا خلاف في أنه محجور عليه و إن قلنا بملكه. و إن كان من جهة أن المقابلة بين قوله تعالى: (عَبِيداً مَّمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ..) «١» و قوله تعالى: (وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً ..) «٢» يدل على أن وصف المملوكية يراد منه عدم المالكية، فكأنه قال: «عبداً لا يجد شيئاً و لا يقدر على شيء»

فى مقابل من يجد شيئاً و يقدر عليه، و إرادته عدم المالكية من المملوكية لا وجه له، إلا لأن المملوكية مانعة من المالكية. فالظاهر أن الوجه فى المقابلة: مجرد عدم القدرة، المراد بها الأعم من عدم القدرة على التملك، فكأنه قال تعالى:

(١) النحل: ٧٥.

(٢) النحل: ٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٠

.....

«عبداً مملوكاً لا يقدر أن يملك، و حراً يقدر أن يملك فيملك و ينفق».

فالفارق المقصود بيانه هو عدم القدرة على التملك فى العبد، و القدرة على التملك و على التصرف فيما يملك فى الحر، فلا دلالة فيهما على المدعى. هذا مضافاً إلى أن التمثيل أعم من وقوع المثال فى الخارج - كما قيل - و إن كان ضعيفاً، لأنه خلاف الظاهر. و أما الآيه الثانية فالظاهر منها نفى الاشتراك بين العبد و المولى على نحو يكونان سواء، و ذلك لا يدل على المدعى، إذ يكفى فى نفى المساواة كون المولى قادراً على التصرف و المملوك ليس قادراً عليه إلا - بإذن مولاه، فهذا المقدار من الاختلاف - فى القدرة و اللاقدره - كاف فى نفى المساواة.

و أما ما ورد: من أن العبد إذا مات كان ماله لمولاه

«١»، فهو من الأحكام التعبدية. و لا ينافيه ما ورد: من أنه لا توارث بين الحر و العبد

«٢» لأنه إما مخصص بذلك، أو هو مختص بغيره، بناء على أن المراد نفى التوارث الذى يكون بين الحرين فى مراتب الإرث، و لا يشمل ما نحن فيه، و لا هذا النحو من التوارث. فلا يمكن من ذلك استفادة كون ما فى يد العبد لمولاه لا له، كما لا يخفى.

و مثله فى الاشكال: الاستدلال على ذلك بما دل على عدم صحة الوصية للعبد،

كصحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «قال: قضى أمير المؤمنين (ع) فى مكاتب كانت تحته امرأة حرة، فأوصت له عند موتها بوصية، فقال أهل المرأة: لا تجوز وصيتها له لأنه مكاتب لم يعتق و لا يرث. فقضى: أنه يرث بحساب ما أعتق منه، و يجوز له من الوصية بحساب ما أعتق منه. قال: و قضى (ع) فى مكاتب أوصى له بوصية،

(١) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٤ من أبواب موانع الإرث.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب موانع الإرث حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤١

.....

و قد قضى نصف ما عليه، فأجاز له نصف الوصية. و قضى فى مكاتب قضى ربع ما عليه، فأوصى له بوصية فأجاز له ربع الوصية .. «١».

وجه الاشكال: أن عدم صحة الوصية له أعم من عدم القابلية للملك. و أما قول الورثة: «لا تجوز وصيتها له لأنه مكاتب لم يعتق» فهو و إن دل على ظهور ذلك عندهم لا يدل على ما نحن فيه أيضاً كظهور ذلك عندنا.

و مثله - أيضاً - فى الاشكال: صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، المتضمن للخلاف الواقع بين ابن شبرمه و ابن أبى ليلى، فيما لو أعتق

عبيده و كان يحيط دينه بأثمانهم، و
 في ذيله قال: «فقلت له - يعنى: أبا عبد الله (ع) -:

رجل ترك عبداً لم يترك مالا غيره، و قيمة العبد ستمائة درهم، و دينه خمسمائة درهم، فأعتقه عند الموت، كيف يصنع؟ قال (ع):
 يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم، و يأخذ الورثة مائة درهم. فقلت: أليس قد بقى عن قيمة العبد مائة درهم عن دينه؟ فقال
 (ع): بلى. قلت: أليس للرجل ثلث يصنع به ما شاء؟ قال: بلى. قلت: أليس قد أوصى للعبد بالثلث من المائة حين أعتقه؟ قال: إن العبد
 لا وصية له، إنما ماله لمواليه» (٢).

فان نفى الوصية للعبد، معللاً: بأن ماله لمواليه، كالصريح في أن العبد لا يملك، فتكون الوصية لغواً. لكن قول السائل بعد ذلك:
 «قلت: فإن قيمة العبد ستمائة درهم، و دينه ثلثمائة درهم، فضحك، و قال: من هنا أتى أصحابك، جعلوا الأشياء شيئاً واحداً و لم
 يعلموا السنة إذا استوى مال الغرماء و مال الورثة، أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء لم يتهم الرجل على وصيته، و أجزت وصيته
 على وجهها. فالآن يوقف هذا، فيكون نصفه للغرماء، و يكون ثلثه للورثة، و يكون له السدس».

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المكاتب حديث: ٢. و يقرب منه - بتغيير مختصر - ما في باب: ٨٠ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوصايا حديث:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٢

.....

مما يوجب الارتباب في دلالة الرواية، و كيف جاز أن يكون له السدس في الفرض الأخير في الرواية، و لم يجز أن يكون له أقل من
 السدس - كما في الفرض السابق في الرواية - مع اشتراكهما في التعليل؟
 مضافاً إلى أن المفروض في الرواية ليس من الوصية التمليلية، بل هو من الإنشاء المنجز عند الموت، الذي ترجع فائدته إلى العبد. و
 لا ريب في صحته من المالك إذا كان في غير مرض الموت، و إن قلنا بأن العبد لا يملك، فكيف صح تطبيق عدم صحة الوصية للعبد
 فيه، معللاً بما ذكر؟

مع أن الرواية من أدلة القول بأن المنجزات من الثلث، و هو خلاف التحقيق. و لعل الأولى في توجيهها: حملها على أن الامام (ع) في
 مقام نقض القياس جرياً على مذهب أهل القياس، لا في مقام بيان الحكم الواقعي بل هو إشكال آخر على الرواية - مع قطع النظر عن
 الإشكاليين السابقين - يمنع من صحة الاستدلال بها على المقام. و هذه الوجوه من الإشكال هي العمدة في سقوط الرواية عن الحجية
 على المقام، و إلا فالفقرة المذكورة من أوضح الأدلة على نفى الملكية.

و مثل ذلك في الاشكال: ما في المختلف من الاستدلال على ذلك بقوله: «لأنه لو ملك المال لدخل المال في ملكه بالأسباب
 الموجبة للدخول من غير اختيار، كالميراث و شبهه. و التالي باطل إجماعاً، فكذا المقدم ..»

إذ فيه: منع الملازمة في الشرطية الأولى، لإمكان كون الرقية مانعاً من الإرث، كالقتل و الكفر. و مثله استدلاله: بأنه لو ملك لما جاز
 للمولى أخذه منه قهراً، و التالي باطل إجماعاً. إذ من الجائز أن يكون للعبد حكم يختص به، من جواز أخذ المولى ماله منه قهراً. و من
 ذلك تعرف إشكال ما ذكره السيد في الرياض بقوله: «و بالجملة: تتبع النصوص - الواردة في العتق و الوصية للمملوك - يكشف عن
 عدم الملكية له دون ريبه ..»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٣

.....

فإن ثبوت بعض الأحكام بدليل لا يدل على ما ذكر، فضلاً عن الدلالة بلا ريبه. وبالجملة: لا تصلح الأدلة التي استدل بها على نفى الملكية لا ثبات ذلك.

هذا وفي المسألة أقوال أخرى بالتفصيل بين الموارد، منها: ما حكاه في الشرائع بقوله: «وقيل: يملك فاضل الضريبة خاصة. وهو المروى ..»

وفي الجواهر: «إني لم أعرف القائل به بالخصوص، وإن نسب إلى الشيخ في النهاية والقاضي. لكن الذي عثرت عليه في الأول - مع عدم اختصاصه بفاضل الضريبة - صريح في إرادة ملك التصرف، كما حكاه عنه في الدروس لا الرقبة .. إلى أن قال - بعد حكاية كلامه -: ونحوه عن القاضي ..»

و أشار في الشرائع إلى

صحيح عمر بن يزيد قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أراد أن يعتق مملوكاً له، وقد كان مولاه يأخذ منه ضريبة فرضها عليه في كل سنة ورضى بذلك المولى، فأصاب المملوك في تجارته مالاً سوى ما كان يأخذ مولاه من الضريبة. قال: فقال: إذا أدى إلى سيده ما فرض عليه، مما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك. قال: قال: أبو عبد الله (ع):

أليس قد فرض الله تعالى على العباد فرائض، فإذا أدوها إليه لم يسألهم عما سواها؟ قال: قلت: للمملوك أن يتصدق مما اكتسب و يعتق، بعد الفريضة التي كان يؤديها إلى سيده؟ قال: نعم، وأجر ذلك له. قلت: فإن أعتق مملوكاً مما اكتسب - سوى الفريضة - لمن يكون ولاء العتق؟ قال (ع):

يذهب فيتوالى من أحب، فإذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه و وارثه.

قال: قلت: أليس قد قال رسول الله (ص): الولاء لمن أعتق؟ قال:

فقال: هذا سائبة لا يكون ولاؤه لعبد مثله. قلت: فإن ضمن العبد الذي أعتقه جريرته و حدثه، أيلزمه ذلك؟ قال: فقال: لا يجوز ذلك، ولا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٤

.....

يرث عبداً حراً» (١).

و دلالتة على أن المال للمملوك ظاهر. ولا سيما بملاحظة قوله (ع):

«إن أجز ذلك له»

، و تعليل عدم الولاء له إذا أعتق عبداً:

بأنه لا يكون ولاؤه لعبد مثله، إذ لو كان المال لمولاه لكان المناسب التعليل:

بأنه ليس بمعتق، لأن المراد به من له العتق، لا من قام به العتق، كما هو ظاهر.

و المناقشة فيه: بأنه مخالف لما دل على حجز العبد عن التصرف.

مندفعة: بأن الظاهر من إطلاق وضع الضريبة الاذن في التصرف فيما زاد عليها. نعم يشكل هذا التفصيل: بأن الصحيح المذكور إنما

يدل على ثبوت الملكية فيما زاد على ضريبة المولى، و لا- يدل على نفيا في غيره، فلا يكون سنداً للتفصيل. إلا إذا بنى على قيام

الدليل على عموم نفى الملك، ليكون الجمع بينه و بين الصحيح المذكور بالتخصيص و التفصيل. لكن عرفت خلافه.

و منها: أنه يملك أرش الجنائية خاصة. حكاه في الشرائع قولاً، و في الجواهر: إنه لم يعرف القائل به، كالقائل بالتفصيل بين فاضل

الضريبة و أرش الجناية و بين غيرهما، و كالقائل بالتفصيل بين ما ملكه مولاه خاصة، أو مع أرش الجناية خاصة، أو مع فاضل الضريبة فقط، أو الثلاثة، دون غيره. و نقل عن شيخه في شرحه: أنه حكى جميع ذلك بل و غيرها.
و كيف كان، فقد استدل على التفصيل - المحكى عن الشرائع -

بموثق إسحاق ابن عمار، قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): ما تقول فى رجل يهب لعبده ألف درهم أو أقل أو أكثر، فيقول: حللنى من ضربى إياك، و من كل ما كان منى إليك، و مما أخفتك و أرهبتك، و يحلله و يجعله فى حل رغبة فيما أعطاه. ثم إن المولى بعد أن أصاب الدرهم التى أعطاه فى موضع وضعها فيه العبد فأخذها السيد، إحلال هى له؟ فقال (ع): لا تحل له لأنه افتدى بها عن نفسه من العبد مخافة العقوبة و القصاص يوم القيامة.»

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب بيع الحيوان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٥

أو بذل له مولاه للزاد و الراحلة (١). نعم لو حج بإذن مولاه صح بلا إشكال،

قال: فقلت له: فعلى العبد أن يزيكها إذا حال عليها الحول؟ قال (ع) لا: إلا أن يعمل له فيها، و لا يعطى من الزكاة شيئاً «١».
و فيه:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٤٥

أنه ليس من أرش الجناية - كما هو واضح، و ذكره فى الجواهر و غيرها - فان جاز العمل به فى الخروج عن أدلة المنع، تعين القول بمضمونه، لا - فى أرش الجناية، كما هو المدعى. و لا سيما أن أرش الجناية لا يرجع إلى العبد و إنما يرجع إلى مالكة، لأنه عوض النقص الوارد على ملكه. و لذا قال فى الجواهر: «و تسمع - إن شاء الله - فى كتاب القصاص و الديات المفروغية عن ملك السيد أرش جنائة العبد الذى هو مملوك له. و الأرش جبر تفاوت ما نقص من ملكه ..».

و المتحصل مما ذكرنا: أن القول بنفى الملك لا دليل عليه ظاهر.

و الأفق بالأدلة الخاصة - و منها صحيح عمر بن يزيد

، و موثق إسحاق

المتقدمان هو القول بالملك فى الجملة. و الذى تقتضيه إطلاقات أدلة السببية هو الملكية مطلقاً، إلا فى موارد خاصة دل الدليل على نفي الملكية فيها، بنحو لا يمكن استفادة عموم نفي الملكية منها، كى تكون موجبة لتقييد دليل السببية أو تخصيصه بالحر. و مما ذكرنا تعرف الاشكال فيما تقدم فى الرياض: من أن تتبع النصوص - الواردة فى العتق و الوصية للمملوك - يكشف عن عدم الملكية له من دون ريبه. و من ذلك تعرف ضعف التفصيلات التى حكى فى الجواهر:

حكايتها عن أستاذه. فلاحظ، و تأمل.

(١) فى الجواهر: دعوى الإجماع بقسميه عليه - منا و من غيرنا - و إن بذل له مولاه.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب بيع الحيوان حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٦

و لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام (١). فلو أعتق بعد ذلك أعاد، للنصوص، منها:

خبر مسمع: «لو أن عبداً حج عشر حجج ثم أعتق كانت عليه حجة الإسلام إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً» (١).

و

منها: «المملوك إذا حج- و هو مملوك- أجزاءه إذا مات قبل أن يعتق، فإن أعتق أعاد الحج» (٢).

و ما

في خبر حكم بن حكيم: «أيا عبد حج به مواليه فقد أدرك حجة الإسلام» (٢).

محمول على إدراك ثواب الحج (٣):

أو على أنه يجزيه عنها ما دام مملوكاً،

لخبر أبان: «العبد إذا حج فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق» (٣).

، فلا إشكال

(١) إجماعاً بقسميه، منا و من غيرنا أيضاً، كذا في الجواهر. و في المستند: بالإجماع، و النصوص.

(٢) يريد به

صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع): «إن المملوك إن حج- و هو مملوك- أجزاءه إذا مات قبل أن يعتق، و إن أعتق فعليه الحج»،

«٤»

و

صحيحه الآخر: «قال: المملوك إذا حج و هو مملوك، ثم مات قبل أن يعتق أجزاء ذلك الحج، فإن أعتق أعاد الحج» (٥).

و المتن لا يوافق أحد المتين.

(٣) ذكر ذلك في الوسائل. و في الجواهر: ادعى إجماع الأمة على خلاف الخبر المذكور، ثم قال: «فمن الواجب طرحه. أو حمله على

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٤) الوسائل الباب: ١٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٧

في المسألة. نعم لو حج بإذن مولاه، ثم انعتق قبل إدراك المشعر، أجزاءه عن حجة الإسلام. بالإجماع، و النصوص (١).

[و يبقى الكلام في أمور]

إشارة

و يبقى الكلام في أمور:

[أحدها: هل يشترط في الاجزاء تجديد النية]

أحدها: هل يشترط في الاجزاء تجديد النية للإحرام بحجة الإسلام- بعد الانعتاق فهو من باب القلب، أو لا بل هو انقلاب شرعى؟ قولان مقتضى إطلاق للنصوص الثانى، و هو الأقوى (٢).

إدراك ثواب حجة الإسلام ما دام مملوكاً ..».

(١) قال فى الجواهر: «بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه ..»

و

فى صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبى عبد الله (ع): مملوك أعتق يوم عرفه. قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج» (١)

و

رواه فى المعتمر بزيادة: «و إن فاته الموقفان فقد فاته الحج، و يتم حجه، و يستأنف حجة الإسلام فيما بعد» (٢).

و

خبر شهاب عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل أعتق عشية عرفه عبداً له، أ يجزى عن العبد حجة الإسلام؟

قال (ع): نعم» (٣)

و ،

صحيحه عنه (ع): «فى رجل أعتق عشية عرفه عبداً له. قال (ع): يجزى عن العبد حجة الإسلام، و يكتب للسيد أجران: ثواب العتق، و

ثواب الحج» (٤).

و نحوها غيرها.

(٢) كما فى الجواهر. لما ذكر. و حكى فيها عن الخلاف: وجوب تجديد نية الإحرام، و عن المعتمر، و المنتهى، و الروضة: وجوب

تجديد

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٨

.....

نية الوجوب، و عن الدروس: وجوب تجديد النية.

أقول: الاحتمالات المتصورة فى الاجزاء ثلاثة: (الأول): أن يكون الحج- الذى وقع فيه العتق قبل أحد الوقوفين- هو حج الإسلام من

حين وقوعه، كما ذكرنا فى الصبى أنه الأظهر. (الثانى): أن لا يكون حج الإسلام حين وقوعه، و لكن يكون حج الإسلام حين الانعتاق.

(الثالث): أن يكون غير حج الإسلام حتى بعد الانعتاق، لكنه يجزى عن حج الإسلام، فهو مستحب يجزى عن الواجب. فعلى الأخير لا

مجال لتجديد النية- لا- فى الإحرام، و لا- فى الوجوب، و لا- فى غير ذلك- لأنه لم يتغير عن حال وقوعه و حدوثه. و على الأول لا

مجال لتجديد نية الإحرام و لا لتجديد نية حج الإسلام، و لكن يجدد نية الوجوب، لأنه حال وقوعه لم يكن واجباً و فى الأثناء صار واجباً. و على الثانى يجدد نية الموضوع و نية الوجوب.

و الذى يقتضيه الجمود على

قوله (ع): «يجزى عن العبد حجة الإسلام»

هو الأخير، لأن أجزاء شىء عن آخر يقتضى الاثنيىة بينهما.

كما أن مقتضى الجمود على

قوله (ع): «إذا أدرك أحد الموقفين ..»

هو الثانى، لأن الأول و الأخير لا يختص فيهما الإدراك بالموقف، بل كان الإدراك فيهما للحج من أوله إلى آخره. و الذى يقتضيه الأخذ بالمعمومات- الدالة على وجوب الحج الإسلامى- هو الأول، لأن القدر اللازم فى الخروج عن العمومات صورة وقوع الحج بتمامه فى حال الرقية، أما صورة وقوع بعضه فى حال الحرية فلا موجب للخروج فيها عن عموم الوجوب، كما تقدم ذلك فى الصبى. لكن البناء على الأخذ بالعموم فى الفرض يقتضى اختصاص الاجزاء بصورة كون نيته للحج- من حين شروعه فيه- بعنوان كونه الحج المشروع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٤٩

فلو فرض أنه لم يعلم بانعاقه حتى فرغ، أو علم و لم يعلم الاجزاء حتى يجدد النية، كفاه و أجزاءه (١).

فى حقه، فيكون ناوياً لحج الإسلام إجمالاً، و إن كان قد أخطأ فى تطبيق غيره عليه. فلو لم يكن الأمر كذلك- بأن كان ناوياً للحج الاستحبابى لنفسه- فالقواعد العامة تقتضى عدم الاجتراء، كما عرفت الإشارة إلى ذلك فى المسألة التاسعة. لكن ذلك خلاف إطلاق النصوص. و لأجل ذلك يشكل الرجوع إلى إطلاق دليل وجوب الحج، الشامل للحر و العبد. و حينئذ يدور الأمر بين الأمرين الآخرين. و لا يبعد البناء على الثانى، لأن أجزاء شىء عن آخر و إن كان يتوقف على الاثنيىة، لكن يكفى فيها الانقلاب فى الأثناء. و حينئذ لا مانع من البناء على الانقلاب، اعتماداً على قوله (ع): «إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج» ، فيكون وقوفه من حج الإسلام و ما قبله من غير حج الإسلام، اجتزى بمجموعهما عنه. و هذا هو الذى يقتضيه الأخذ بظاهر نصوص المقام من غير تكلف.

(١) فان قلت: إذا كان الحج غير الإسلامى ينقلب بعد الانعاق إلى الحج الإسلامى، لزم الإتيان به على وجه العبادة، فإذا فاتت النية لم يصح و إن كان عن جهل بالحكم أو الموضوع. قلت: إطلاق النصوص يقتضى الاجزاء إذا فاتت النية عن جهل بالحكم أو الموضوع، فيكون الاجزاء مرتباً على الانقلاب الواقعى. نعم إذا تعمد ترك النية، أو أفسد نيته- برياء أو نحوه- لم يصح، لأنه خارج من منصرف النصوص. و لو لا إطلاق النصوص المذكور كان اللازم تجديد النية- بالمقدار اللازم- فى الشروع بحج الإسلام و غيره من العبادات. و الظاهر أن هذا هو المراد بالقلب فالمراد به الانقلاب على وجه يلزم تجديد النية، لا القلب بالمعنى الذى يكون باختيار المكلف فان اختاره حصل و إلا فلا، فإنه بهذا المعنى لا دليل عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٠

[الثانى: هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطياً حين الدخول فى الإحرام]

الثانى: هل يشترط فى الاجزاء كونه مستطياً حين الدخول فى الإحرام، أو يكفى استطاعته من حين الانعاق، أو لا يشترط ذلك أصلاً؟

أقوال، أقواها الأخير (١)،

كما عرفت في وجوه الاحتمالات السابقة. فلاحظ.

(١) قال في الدروس: «و لو أعتق قبل الوقوف أجزاءه عن حجة الإسلام. بشرط تقدم الاستطاعة و بقائها...». و في الروضة- بعد أن حكم باعتبار الاستطاعة سابقاً و لاحقاً في الصبي و المجنون- قال: و يشكل ذلك في العبد إن أحلنا ملكه. و ربما قيل بعدم اشتراطها فيه للسابق، أما اللاحق فتعتبر قطعاً...». و في المدارك: «و اعتبر الشهيد في الدروس:

تقدم الاستطاعة و بقائها، مع حكمه بإحالة ملك العبد. و هو عجيب ..»

و لما كانت الاستطاعة لا تنحصر بالملك بل تكون بالبذل أيضاً- كما سيأتي- لا مجال لإشكال الروضة، و لا تعجب المدارك، كما ذكره غير واحد ممن تأخر عنهم. و الذي اختاره في المدارك: عدم اعتبار الاستطاعة أصلاً، لا سابقاً و لا لاحقاً، و جعله مما ينبغي القطع به، و قواه في الجواهر و غيرها مستدلين بإطلاق النصوص.

و يشكل: بأنها ليست واردة في مقام البيان من هذه الجهة، و إنما هي واردة لبيان الاجتزاء بالحرية عند أحد الموقفين، فيبقى اعتبار بقية الشرائط بحاله، كما أشار الى ذلك في الروضة في حكم الصبي و المجنون.

و قال في كشف اللثام: «ثم من المعلوم أن الاجزاء عن حجة الإسلام مشروط بالاستطاعة عند الكمال، لكن الإتمام لما جامع الاستطاعة التي للمكي غالباً، و كانت كافية في الوجوب هنا و إن كانا نائين- كما مرت الإشارة اليه- لم يشترطوها...». ثم نقل عن التذكرة: استقرار الوجوب في الصبي و العبد، سواء كانا موسرين أم معسرين، لأن ذلك واجب عليهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥١

لإطلاق النصوص. و انصراف ما دل على اعتبار الاستطاعة عن المقام (١).

[الثالث: هل الشرط في الاجزاء إدراك خصوص المشعر]

الثالث: هل الشرط في الاجزاء إدراك خصوص المشعر (٢) سواء أدرك الوقوف بعرفات أيضاً أولاً- أو يكفي إدراك أحد الموقفين، فلو لم يدرك المشعر لكن أدرك

بإمكانه في موضعه. ثم قال: «و من اشترط استطاعة النائي المجاور مكة اشترطها هنا في الاجزاء...».

و بالجملة: الإطلاق الذي ذكره غير واضح. و عدم تعرض الأكثر لاعتبار الاستطاعة لا يدل عليه، لأن مصب كلامهم جهة الرقية و الحرية لا- غيرهما. و أما ما ذكره في كشف اللثام: من اعتبار الاستطاعة عند الكمال- و احتمله في الروضة، كما تقدم- فوجهه أن الاستطاعة إنما تكون شرطاً حال الوجوب لا قبله، إذ لا دليل على اعتبارها قبله في غير المقام، فضلا عن المقام. و في المستند جزم باعتبار الاستطاعة حين العتق. و استدل عليه بالآية [١]، و النصوص

«١» لكن دلالة الآية غير ظاهرة، لاختصاصها بغير الفرض، كما لا يخفى.

(١) هذا الانصراف غير ظاهر. و ليس حال العبد الذي أعتق أثناء الحج إلا حال غير المستطيع الذي تكلف الحج، فإنه إذا شرع فيه لا يتوجه عليه الأمر بحج الإسلام مطلقاً و إن لم يكن مستطيعاً.

(٢) كما هو ظاهر عبارة الشرائع. و مثلها: بعض العبارات الأخرى

[١] المراد هو قوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..)

آل عمران: ٩٧.

(١) لاحظ الوسائل باب: ٨ من أبواب الحج حديث: ٤، ٥، ٧ وغيرها و يأتي ذكر الأحاديث قريباً- إن شاء الله- في المسألة: ١ من مسائل اعتبار الاستطاعة في حجة الإسلام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٢

لوقوف بعرفات معتقاً كفى؟ قولان، الأحوط الأول. كما أن الأحوط اعتبار إدراك الاختيارى من المشعر، فلا- يكفى إدراك الاضطرارى منه (١). بل الأحوط اعتبار إدراك كلا الموقفين (٢)، و إن كان يكفى الانعتاق قبل المشعر، لكن إذا كان مسبوقاً بإدراك عرفات أيضاً و لو مملوكاً.

حيث اقتصر فيها على المشعر. و ظاهر أكثر العبارات: الاجتزاء بإدراك أحد الموقفين، كما هو مذكور في النص، بل لا ينبغي التأمل فيه.

لكن مع ذلك قال في الجواهر: «و لو فرض تمكنه من موقف عرفه دون المشعر، فلا يبعد عدم الإجزاء، ضرورة ظهور النص و الفتوى في أن كل واحد منهما مجزى مع الإتيان بما بعده، لا- هو نفسه...». وفيه: أن ما دل على صحة الحج بإدراك عرفه وحدها عند الاضطرار حاكم عليه، فيكون مقدماً عليه، لأن موضوع الاجزاء فيما نحن فيه إدراك أحد الموقفين- حال الحرية- في الحج الصحيح، فاذا ثبتت الصحة بإدراك عرفه وحدها مع الاضطرار ثبت موضوع الاجزاء. و المظنون: أن الاقتصار على ذكر المشعر كان بملاحظة الزمان، لأن إدراك السابق غالباً إدراك لاحق، لا لخصوص وقوف المشعر.

(١) في الجواهر جعله المنساق من عبارات الأصحاب، ثم قال:

«و لعله كذلك، اقتصاراً على المتيقن.» و توقف المصنف (ره) ناشئ من احتمال الرجوع إلى إطلاق نصوص المقام المقتضى للاكتفاء به، لأن إدراك اضطرارى المشعر إدراك لأحد الموقفين. و من احتمال انصراف النصوص عن الاضطرارى إلى الاختيارى المجعول الأولى. لكن الظاهر أنه بدوى لا يعتد به.

(٢) كأنه لا احتمال انصراف الدليل إلى هذه الصورة بخصوصها،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٣

[الرابع: هل الحكم مختص بحج الافراد و القران]

إشارة

الرابع: هل الحكم مختص بحج الافراد و القران، أو يجرى في حج التمتع أيضاً و إن كانت عمرته بتمامها حال المملوكية؟ الظاهر الثانى (١)، لإطلاق النصوص. خلافاً لبعضهم، فقال بالأول (٢)، لأن إدراك المشعر معتقاً إنما ينفع للحج لا للعمرة الواقعة حال المملوكية. وفيه: ما مر من الإطلاق. و لا يقدح ما ذكره ذلك البعض، لأنهما عمل واحد. هذا إذا لم ينعق إلا في الحج، و أما إذا انعتق في عمرة التمتع، و أدرك بعضها معتقاً فلا يرد الإشكال.

[مسألة ١): إذا أذن المولى لمملوكه في الإحرام]

(مسألة ١): إذا أذن المولى لمملوكه في الإحرام فتلبس به ليس له أن يرجع في إذنه (٣)، لوجوب الإتمام على المملوك، و لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. نعم لو أذن له ثم رجع

لأنها الفرد الاختياري الأولى، كما تقدم في إدراك اضطراري المشعر. لكن عرفت أنه بدوى لا يعتد به.

(١) كما اختاره في الجواهر. و حكاه في كشف اللثام عن نص الخلاف و التذكرة، و في الدروس: نسبتبه إلى ظاهر الفتوى.

(٢) حكى في كشف اللثام: الأول عن بعض في مبحث الصبي و المجنون و اختاره، لأن العمره فعل آخر مفصول عن الحج، وقعت بتامها في الصغر أو الجنون كعمره أوقعها في عام آخر، فلا جهة للاكتفاء بها.

فيكون كمن عدل اختياراً إلى الأفراد، فإذا أتم المناسك أتى بعمره مفردة في عامه ذلك، لا بعده انتهى. و الاشكال عليه بما ذكره المصنف:

من أنهما عمل واحد، متوجه. فالعمل بالإطلاق متعين.

(٣) الظاهر أنه لا إشكال فيه عندنا. قالوا: لأنه إجماع انعقد صحيحاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٤

قبل تلبسه به لم يجز له أن يحرم إذا علم برجوعه (١). و إذا لم يعلم برجوعه فتلبس به، هل يصح إحرامه و يجب إتمامه، أو يصح و يكون للمولى حله، أو يبطل؟ وجوه، أوجهها الأخير (٢). لأن الصحة مشروطة بالاذن، المفروض سقوطه

فلا- ينحل إلا بمحلل شرعى. و في التذكرة: نسب ذلك إلى غير واحد من علماء المخالفين، و حكى الخلاف فيه عن أبي حنيفة، و حكى خلافه في كشف اللثام أيضاً. و كأنه: لأن دليل وجوب الإتمام ناظر إلى وجوب الإتمام من حيث كونه إتماماً، و لا نظر فيه إلى تحليل التصرف بمال الغير. و أفعال العبد لما كانت مملوكة للمولى احتيج في جواز التصرف فيها إلى دليل، و هو مفقود. و من ذلك يشكل ما ذكره المصنف- تبعاً للجواهر- من أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فان ذلك يختص بما إذا لم يلزم التصرف بمال الغير. أما إذا كان قد لزم ذلك فلا مجال له، لأن البقاء على الإجماع معصية للخالق، لما دل على حرمة التصرف في مال الغير، كما في سائر موارد التصرف في مال الغير و إن لم تجب اطاعته. فليس المقام من باب الإطاعة للمخلوق، بل من باب حرمة التصرف بغير إذن المالك و إن لم يكن آمراً، أو كان ممن لا تجب إطاعته.

(١) لانتفاء الاذن، المانع من صحة التقرب بالإجماع.

(٢) لم أعرف من اختاره. نعم في المعتبر- و عن غيره:- فيه تردد.

و المحكى عن الخلاف و المبسوط و الوسيلة: الصحة، و للمولى أن يحله. و في القواعد ذكر ذلك، و لكن قال بعده: «على إشكال ..» و وجه الاشكال- على ما ذكره غير واحد:- هو عموم حق المولى، و عدم لزوم الاذن، خصوصاً و قد رجع قبل التلبس. و من انعقاد الإجماع صحيحاً فلا ينحل إلا بمحلل شرعى، و لزوم الاذن بصحة الإجماع، و حكى الأول عن المختلف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٥

بالرجوع (١). و دعوى: أنه دخل دخولاً مشروعاً فوجب إتمامه، فيكون رجوع المولى كرجوع الموكل قبل التصرف و لم يعلم الوكيل. مدفوعة: بأنه لا تكفى المشروعية الظاهرية.

و قد ثبت الحكم في الوكيل بالدليل، و لا يجوز القياس عليه.

[مسألة ٢: يجوز للمولى أن يبيع مملوكة المحرم بإذنه]

(مسألة ٢): يجوز للمولى أن يبيع مملوكة المحرم بإذنه (٢) و ليس للمشتري حل إحرامه. نعم مع جهله بأنه محرم يجوز له الفسخ، مع طول الزمان الموجب لفوات بعض منافعه.

[مسألة ٣: إذا اعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه]

(مسألة ٣): إذا اعتق العبد قبل المشعر فهديه عليه، وإن لم يتمكن فعله أن يصوم (٣).

و في المدارك و الكشف و غيرهما: صحة الإحرام و لزومه، و اختاره في الجواهر لدخوله دخولا- مشروعا، فكان رجوع المولى كرجوع الموكل قبل التصرف و لم يعلم الوكيل.

(١) كذا ذكر غير واحد وجهاً للبلطان. لكن لم يتضح ما يدل عليه. و لذا قال في كشف اللثام: «من الشك في أن الشرط: الاذن، كالوضوء للصلاة. أو اعتقاده، كطهارة الثوب فيها..». و مع هذا الشك يكون المرجع لإطلاقات المشروعية.

(٢) إجماعاً- كما في المدارك- و قطعاً، كما في الجواهر. قال في الأول:

«لأن الإحرام لا يمنع التسليم، فلا يمنع صحة البيع. ثم إن كان المشتري عالماً بذلك فلا خيار له، و إن لم يعلم ثبت له الخيار مع الفور. إلا مع قصر الزمان بحيث لا يفوته شيء من المنافع..». و هذا الخيار نظير خيار تخلف الوصف. و ذكر نظيره في كتاب الإجارة، فيما لو آجر العين ثم باعها و لم يعلم المشتري بالإجارة.

(٣) بلا خلاف أجده فيه- كما اعترف به في محكي المنتهى- بل و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٦

و إن لم ينعق كان مولاه بالخيار (١) بين أن يذبح عنه أو يأمره بالصوم. للنصوص، و الإجماعات.

إشكال لأنه بالإدراك المزبور يكون حجه حج إسلام، فيساوي غيره من الأحرار في وجوب الهدى عليه مع القدرة، و مع التعذر الصوم، كذا في الجواهر. و هو واضح.

(١) بلا خلاف محقق معتد به أجده فيه عندنا، بل في ظاهر المنتهى و التذكرة: الإجماع عليه، بل في صريح المدارك: ذلك، كذا في الجواهر.

و

في صحيح سعد بن أبي خلف: «سألت أبا الحسن (ع)، قلت: أمرت مملوكي أن يتمتع. قال: إن شئت فاذبح عنه، و إن شئت فمره فليصم» (١)

و

في صحيح جميل، قال الصادق (ع): «فمره فليصم، و إن شئت فاذبح عنه» (٢).

و عن الشيخ في التهذيب و الاستبصار: لزوم الذبح عنه. و يشهد له

خير على بن أبي حمزة: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن غلام أخرجته معي فأمرته فتمتع، ثم أهل بالحج يوم التروية و لم أذبح عنه، فله أن يصوم بعد النفر؟ فقال: ذهبت الأيام التي قال الله تعالى. ألا كنت أمرته أن يفرد الحج؟. قلت: طلبت الخير، فقال (ع): كما طلبت الخير فاذبح عنه شاء سميته، و كان ذلك يوم النفر الأخير» (٣).

و فيه- مع ضعف الخبر، و إعراض المشهور عنه:- أن مقتضى الجمع العرفي بينه و بين ما سبق الحمل على الاستحباب، كما يشير إليه التعليل. و أضعف من ذلك:

الاستدلال عليه: بأن الاذن في الشيء إذن في لوازمه. إذ- مع أنه غير

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الذبح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الذبح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الذبح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٧

[مسألة ٤: إذا أتى المملوك المأذون في إحرامه بما يوجب الكفارة]

(مسألة ٤): إذا أتى المملوك المأذون في إحرامه بما يوجب الكفارة، فهل هي على مولاه (١)، أو عليه و يتبع بها بعد العتق (٢)، أو ينتقل إلى الصوم فيما فيه الصوم مع العجز (٣)،

ظاهر الانطباق على ما نحن فيه - لا يصلح لمعارضه الدليل.

(١) كما في المعتمر، وقواه في المدارك.

لصحيح حرير عن أبي عبد الله (ع): «كل ما أصاب العبد - وهو محرم - في إحرامه فهو على السيد إذا أذن له في الإحرام» (١).

و استدلل له في المعتمر: بأن جنائته من توابع إذنه في الحج، فتلزمه جنائته. وهو كما ترى.

(٢) كما في الجواهر. عملاً بالقواعد المقتضية لكونه عليه دون السيد إذ لا تَرَرُّ وَأَزْرَةٌ وَزَرٌّ أُخْرَى. لكن يشكل: بأن فيه مخالفة للصحيح

المذكور

(٣) يعني يكون الفداء على العبد فيما لا يكون الصوم له بدلاً، فإن كان الصوم بدلاً انتقل إلى البدل مع العجز. وهذا الاحتمال راجع إلى الأول إذ الأول مبني على عجز العبد عن كل من الفداء والبدل، أما عجزه عن الأول فلعدم الملك، و أما عجزه عن الثاني فلمنع المولى. و الثاني مبني على عدم العجز كلياً، لأنه قابل للملكية، أو لبذل السيد أو غيره للفداء. و أما عدم العجز عن الصوم فلأنه قد يأذن السيد له فيه، لكن لو لم يأذن له في الصوم يكون عاجزاً، و حينئذ يتبع بالفداء أو بدله بعد العتق. و هذا الاحتمال منقول عن الشيخ (ره) كما في المدارك، قال: «قال الشيخ (رحمه الله تعالى): إنه يلزم العبد، لأنه فعل ذلك بدون إذن مولاه.

و يسقط الدم إلى الصوم، لأنه عاجز ففرضه الصيام. و لسيدته منعه منه، لأنه فعل موجه بدون إذن مولاه ..».

أقول: قد عرفت أنه - على تقدير منع السيد عن الصوم - لا بد من

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب كفارات الصيد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٨

أو في الصيد عليه و في غيره على مولاه (١)؟ وجوه، أظهرها كونها على مولاه. لصحيحة حرير

، خصوصاً إذا كان الإتيان بالموجب بأمره أو بإذنه (٢). نعم لو لم يكن مأذوناً في الإحرام بالخصوص، بل كان مأذوناً مطلقاً إحراماً

كان أو غيره، لم يبعد كونها عليه، حملاً لخبر عبد الرحمن بن أبي نجران

- النافي

البناء على أن الفداء على العبد يتبع به بعد العتق، و عليه البدل على تقدير عجزه. هذا ما تقتضيه القواعد، و لا بد حينئذ من إرجاع كل من هذين الاحتمالين إلى الآخر، و إلا كان على خلاف القواعد. كما أنه لا مجال للمصير إلى كل منهما إلا بعد سقوط الصحيح عن الحجية.

(١) لا يحضرني قائل بذلك. نعم يظهر عكس هذا التفصيل من المفيد حيث خص كون الفداء على السيد بالصيد، على ما حكاه في المدارك وغيرها و كأن وجه التفصيل المذكور في المتن: الجمع بين صحيح حريز المتقدم ، و

خبر عبد الرحمن بن أبي نجران: «سألت أبا الحسن (ع) عن عبد أصاب صيداً وهو محرم، هل على مولاه شيء من الفداء؟ فقال (ع): لا شيء على مولاه» (١)

، بحمل الثاني على خصوص مورده- وهو الصيد- و حمل الأول على غيره، حملاً للمطلق على المقيد.

(٢) حكى التفصيل المذكور في المتن- من أنه إذا أذن له في الإحرام بالخصوص فالكفارة على السيد، وإلا فعلى العبد- عن المنتقى، جمعاً بين الخبرين، حسبما ذكر في المتن. لكن الجمع المذكور غير ظاهر، لأن قوله (ع) في الصحيح: «إذن أذن له في الإحرام»

أعم من كون الاذن بالعموم أو بالخصوص. و كان الأولى: الجمع بحمل الخبر على الصيد- كما هو مورده- و حمل الصحيح على غيره، جمعاً بين المطلق و المقيد، فان المتن

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب كفارات الصيد حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٥٩

.....

مروى- في التهذيب «١»، و الكافي «٢»، و الفقيه «٣» كما عرفت. نعم

رواه في الاستبصار هكذا: «المملوك إذا أصاب الصيد» «٤».

و نحوه في المعتمد «٥» فيكون مورده الصيد أيضاً، فيتحد مع خير عبد الرحمن مورداً، و حينئذ يتعارضان. و الجمع بينهما بحمل الخبر على ما إذا لم يأذن له المولى- كما عن الشيخ وغيره- بعيد جداً، فإنه لا يصح إحرامه بدون الاذن، و ظاهر السؤال فرض صحة الإحرام.

ثم بناء على التعارض يتعين الأخذ بالصحيح، فإن الثاني و ان كان صحيحاً أيضاً- فقد رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن. و اسناد الشيخ الى سعد صحيح، و محمد بن الحسن ثقة، لأن الظاهر أنه الصفار. و كذا محمد بن الحسين لأن الظاهر أنه ابن أبي الخطاب، و عبد الرحمن ثقة أيضاً- لكن صحيح حريز لما كان موافقاً لصحيحه الآخر- الذي رواه المشايخ الثلاثة بأسانيدهم المختلفة الصحيحة- كان أرجح من الآخر من باب الترجيح بما وافق الكتاب، بناء على أن المراد منه: الكتاب بالمعنى الأعم من الكتاب و السنة. و لا سيما و قد قال في المنتقى: «و ربما ينظر في رفع التعارض هنا إلى أن طريق الخبر الثاني لا ينهض لمقاومة الأول، باعتبار وقوع نوع اضطراب فيه، مع غرابته. فان المعهود من رواية سعد عن محمد بن الحسين أن تكون بلا واسطة و رواية محمد بن الحسين عن ابن أبي نجران غير معروفة. و في بعض نسخ

(١) ج ٥ صفحة ٣٨٣ حديث: ١٣٣٤ طبع النجف الأشرف.

(٢) ج ٤ صفحة ٣٠٤ حديث: ٧ طبع إيران الحديثية.

(٣) ج ٢ صفحة ٢٦٤ حديث: ١٢٨٤ طبع النجف الأشرف.

(٤) ج ٢ صفحة ٢١٦ حديث: ٧٤١ طبع النجف الأشرف.

(٥) نص العبارة كما يلي: «المملوك كل ما أصاب الصيد..» لاحظ المعبر صفحة ٣٢٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٠

لكون الكفارة في الصيد على مولاه- على هذه الصورة.

[مسألة ٥): إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر]

(مسألة ٥): إذا أفسد المملوك المأذون حجه بالجماع قبل المشعر فكالحرف في وجوب الإتمام و القضاء (١). و أما البدنة ففي كونها عليه، أو على مولاه، فالظاهر أن حالها حال سائر الكفارات على ما مر (٢). و قد مر أن الأقوى كونها على المولى الآذن له في الإحرام. و هل يجب على المولى تمكينه من

□

التهديب: سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين ..» و أورده العلامة في المنتهى بهذه الصورة، و الغرابة منتفية معه. و نحوه ما ذكره الكاظمي في مشتركاته. و هذا المقدار ربما يستوجب قلة في الوثوق.

ثم إنه إن كان إشكال في ترجيح أو تخيير فهو في الصيد، أما في غيره من الجنائيات فلا إشكال في لزوم الرجوع الى صحيح حرير المثبت للفداء على السيد، إذ لا- معارض له في ذلك. اللهم إلا أن يستشكل فيه: باحتمال كونه هو صحيحه الآخر- الذي رواه في الاستبصار المعارض بصحيح ابن أبي نجران

. لكن هذا الاحتمال ضعيف، بعد روايته في الفقيه و الكافي و التهذيب بالمتن المذكور، فان كان إشكال فهو في المتن الآخر المروى في الاستبصار، الوارد في الصيد بالخصوص. و حينئذ لا يكون معارضاً لصحيح ابن أبي نجران فيه، فيخصص به صحيح حرير

. لكن الاحتمال المذكور خلاف الأصل المعول عليه، المقتضى لكونهما خبرين متباينين.

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه، لعموم الأدلة له كعمومها للحرف.

(٢) إذ لا دليل فيها بالخصوص، فيتعين الرجوع الى الصحيح- الذي رواه المشايخ الثلاثة- الذي يثبت الفداء على السيد، إذ لا معارض له في ذلك، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦١

القضاء، لأن الاذن في الشيء إذن في لوازمه، أولاً، لأنه من سوء اختياره؟ قولان، أفواهما الأول (١). سواء قلنا:

أن القضاء هو حجه، أو أنه عقوبة، و أن حجه هو الأول.

هذا إذا أفسد حجه و لم ينعق، و أما إن أفسده بما ذكر ثم انعتق، فان انعتق قبل المشعر كان حاله حال الحر (٢) في

(١) كما عن الخلاف، و المبسوط، و السرائر. و في الجواهر: «لعل الأقوى الثاني ..» معللاً له بما في المتن: من أن القضاء عقوبة دخلت عليه بسوء اختياره، فلا يكون لازماً للمأذون فيه.

و في كشف اللثام وجه الأول: بأن القضاء ينص عليه قول الصادق (ع) في صحيح حرير

«١». ثم قال: «بل الاذن فيه عين الاذن في القضاء بناء على كونه الفرض، و أن الاذن إنما يفتقر اليه فيما لم يجب على المملوك و القضاء وجب عليه، فهو كقضاء الصلاة و الصوم و أدائهما..» و يشكل:

بأن صحيح حرير مختص بما يمكن أن يكون على السيد، و لا يشمل القضاء و الاذن في الحج لا يشمل الاذن في القضاء في المقام و إن قلنا أنه الفرض.

ولذا لا إشكال في جواز عدول السيد عن الاذن قبل الشروع في المأذون فيه و جواز العدول هنا محل إشكال. فالكلام ليس في تحقق الاذن و في مقام الإثبات بل في اعتبار الاذن و في مقام الثبوت. و الوجوب على المملوك و إن كان مقتضى عموم الأدلة، لكنه مزاحم بما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه- كما سبق- فيكون من موارد اجتماع الأمر و النهي.

(٢) الظاهر أنه لا- إشكال في عموم الحكم بوجوب الإتمام و الحجج في القابل للحر و العبد. كما لا إشكال في عموم الحكم للحجج الواجب و المستحب.

و الخلاف في أن الأولى فرضه و الثانية عقوبة- و بالعكس- ليس خلافاً في

(١) تقدم ذكر الرواية في المسألة: ٤ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٢

وجوب الإتمام و القضاء و البدن، و كونه مجزياً عن حجة الإسلام إذا أتى بالقضاء (١)، على القولين: من كون الإتمام عقوبة و أن حجه هو القضاء، أو كون القضاء عقوبة. بل على هذا إن لم يأت بالقضاء أيضاً أتى بحجة الإسلام، و إن كان عاصياً في ترك القضاء. و إن انعتق بعد المشعر فكما ذكر، إلا أنه لا يجزيه عن حجة الإسلام (٢)، فيجب عليه بعد ذلك إن استطاع. و إن كان مستطيعاً فعلاً، ففي وجوب تقديم حجة الإسلام، أو القضاء وجهان (٣)، مبنيان على أن القضاء

العموم للنفل، بل هو مختص بما إذا كان الأول فرضاً، فلو كان الأول نفلاً- كما في العبد- وجب فيه الإتمام و الحجج من قابل أيضاً.

(١) قد يشكل عموم دليل الاجزاء عن حجة الإسلام لصورة ما إذا أفسده ثم انعتق قبل المشعر- بناء على أن الإتمام عقوبة- فإن الفاسد لا يشمل الدليل الدال على الاجزاء. و فيه: أن الظاهر من الأدلة إلحاق الحرية في الأثناء- قبل أحد الموقفين- بالحرية من أول الأمر، فإذا كان مثل هذا الحجج الفاسد مع الفعل ثانياً مجزياً عن حجج الإسلام في الحر من أول الأمر، كان مجزياً عنه في الحر قبل أحد الموقفين.

و بالجملة: هذا الاشكال خلاف إطلاق الأدلة. و لذلك صرح بالتعميم الجماعة. قال في الذخيرة: «و لو أعتقه المولى في الفاسد قبل الوقوف بالمشعر يتم حجه، و قضى في القابل، و أجزاءه عن حجة الإسلام. سواء قلنا أن الأولى حجة الإسلام أم الثانية ..». و نحوه في الجواهر و غيرها.

(٢) لما تقدم.

(٣) بل قولان، حكى أولهما عن الخلاف و المبسوط. و في كشف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٣

فورى أو لا، فعلى الأول يقدم لسبق سببه. و على الثاني تقدم حجة الإسلام لفوريته دون القضاء.

اللتام: «كأنه للإجماع، و النص على فوريته، دون القضاء ..».

ثم قال: «و الأظهر عندي تقديم القضاء، لسبق سببه، و عدم الاستطاعة لحجة الإسلام إلا بعده ..». و في الجواهر: «قلت: و هو كذلك مع فورية القضاء، بل و مع عدمها في وجه ..». أقول: سبق السبب لا يوجب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر.

و الذى ينبغي أن يقال: الاستطاعة المفروضة، تارة: يكون صرفها في الحجج موجباً للعجز عن الحجج ثانياً. و أخرى: لا يوجب. فعلى الأولى تنتفى الاستطاعة بوجوب القضاء. و حينئذ لا يجب عليه حج الإسلام، و إن قلنا بعدم فورية القضاء. و على الثاني يجب حج الإسلام، إن لم نقل بفورية القضاء. أما إن قلنا بها فاللازم وجوب القضاء و عدم وجوب حج الإسلام لانتفاء الاستطاعة بلزوم المبادرة،

كما سيأتي - إن شاء الله - من أن وجوب الواجب إذا كان مانعاً عن القدرة كان رافعاً للاستطاعة، فينتفى وجوب الحج الإسلامى. نعم لو لم نقل بذلك، تراحم وجوب الحج الإسلامى ووجوب القضاء. وحينئذ لا يبعد ترجيح الأول، لما فى المعتبر والمنتهى: من أن الفورية فى الحج الإسلامى أكد. و لو لم يتم ذلك يتخير بينهما.

□

لكن المبنى المذكور ضعيف، فان حج الإسلام لا يزاحم غيره من الواجبات الفورية، كما سيأتي إن شاء الله. ثم إنه على فرض وجوب حج الإسلام عليه مع القضاء، وعلى وجوب تقديم الأولى، لو خالف وبدأ بحج القضاء. قال الشيخ - على ما حكاه فى المعتبر وغيره -: انعقد عن حجة الإسلام، و كان القضاء فى ذمته. قال:

«و لو قلنا لم يجز عن واحدة منهما كان قوياً ..». و فى القواعد جزم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٤

[مسألة ٦: لا فرق فيما ذكر - من عدم وجوب الحج على المملوك]

(مسألة ٦): لا فرق فيما ذكر - من عدم وجوب الحج على المملوك، و عدم صحته إلا بإذن مولاه، و عدم إجزائه عن حجة الإسلام إلا إذا اعتق قبل المشعر - بين القن، و المدبر، و المكاتب، و أم الولد، و المبعوض (١). إلا إذا هياه مولاه، و كانت نوبته كافيته، مع عدم كون السفر خطرياً (٢) فإنه يصح منه بلا إذن (٣). لكن لا يجب، و لا يجزيه حينئذ عن حجة الإسلام و إن كان مستطعاً، لأنه لم يخرج عن كونه مملوكاً. و إن كان يمكن دعوى الانصراف عن هذه الصورة. فمن الغريب ما فى الجواهر، من قوله: «و من الغريب: ما ظنه بعض الناس، من وجوب حجة الإسلام عليه

بالتانى. و علله فى كشف اللثام بقوله: «أما القضاء فلكونه قبل وقته.

و أما حجة الإسلام فلأنه لم ينوها ..». و فيه: أن لزوم تقديم الحج ليس توقيتاً للقضاء، بل ترجيحاً له عليه. و المسألة من صغريات مسألة الضدين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم، فاللازم إجراء حكمها عليها، فاذا قلنا بصحة فعل المهم - كما هو التحقيق - قلنا به هنا. (١) كما نص على ذلك غير واحد، مرسلين له إرسال المسلمات، و فى ظاهر بعض العبارات: نسبتته إلى الأصحاب. و قد تقدم فى بعض النصوص التعرض لأم الولد.

(٢) يعنى: السفر من الميقات إلى مكة. أما السفر من المنزل إلى الميقات فلو كان خطرياً لم يقدح فى صحة الحج، لكونه خارجاً عنه.

(٣) كما ذكره غير واحد، من غير تعرض لخلاف فيه. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٥

فى هذا الحال، ضرورة منافاته للإجماع المحكى عن المسلمين، الذى يشهد له التبع على اشتراط الحرية، المعلوم عدمها فى المبعوض ..». إذ لا غرابة فيه، بعد إمكان دعوى الانصراف (١).

مع أن فى أوقات نوبته يجرى عليه جميع آثار الحرية (٢).

(١) أقول: لا ينبغى التأمل فى أن المبعوض لا يصدق عليه الحر. و لا العبد، كما أشار إلى ذلك فى الجواهر فى عبارته المحكية. و على هذا إذا نظرنا إلى الأدلة اللفظية كان مقتضاها وجوب الحج على المبعوض، لأن الإطلاقات إنما قيدت بما ورد فى العبد، فاذا كان المبعوض لا يصدق عليه أنه عبد لم يدخل فى المقيدات، و يتعين الرجوع فيه إلى إطلاقات الوجوب.

و إذا نظرنا إلى الأدلة اللبية كان مقتضاها عدم وجوب الحج، لأن المقيدات اللبية اشتملت على عنوان الحر، فكانت معاقداً للإجماعات اشتراط الحرية فى الوجوب، فاذا كان الحر لا يصدق على المبعوض، فقد انتفى شرط الوجوب فيه، فانتفى الوجوب.

و صاحب الجواهر نظر إلى المقيدات اللبية. و لا مجال للإشكال عليه بدعوى الانصراف، لما ذكره من العلم بعدم انطباق الحر على المبعوض.

و حينئذ لا معنى للانصراف، فضلاً عن دعواه. اللهم إلا أن يكون مقصود المصنف من الانصراف انصراف مرادهم من شرط الحرية إلى شرط عدم الرقية. لكن - على تقديره - فالدعوى ضعيفة، لما عرفت من تنصيبهم على حكم المبعوض، و أنه كالقن في الأحكام، كما عرفت.

(٢) هذا و إن كان مقتضى القواعد العامة، التي عرفت أن مقتضاها اختصاص أحكام العبد بغير المبعوض، لكن لا مجال للأخذ بها، بعد بناء الأصحاب على خلافها، و إلا فلا وجه للتخصيص بحال نوبته. و الذي يظهر منهم في حكم المهابة: أن الخروج عن أحكام العبد فيه يختص بمنافعه في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٦

[مسألة (٧): إذا أمر المولى مملوكه بالحج و جب عليه طاعته]

(مسألة ٧): إذا أمر المولى مملوكه بالحج و جب عليه طاعته (١)، و إن لم يكن مجزياً عن حجة الإسلام، كما إذا آجره للنيابة عن غيره. فإنه لا فرق بين إجارته للخياطة أو الكتابة، و بين إجارته للحج أو الصلاة أو الصوم.

[الثالث: الاستطاعة من حيث المال]

إشارة

الثالث: الاستطاعة من حيث المال، و صحة البدن و قوته، و تخلية السرب و سلامته، و سعة الوقت و كفايته. بالإجماع، و الكتاب، و السنة (٢).

أوقات نوبته، فتكون له بناء على ملكه، أو مختصة به بناء على عدم ملكه.

و على كلا القولين يستقل بالتصرف في نفسه حينئذ. و أما أنه يستقل بالتصرف في ماله كيف شاء، مع عدم إذن المولى المستفاد من المهابة غير ظاهر، فضلاً عن جريان أحكام الحر، من الموارث، و أن له أن ينكح، أو يطلق أو يعتق، أو يهب، أو غير ذلك من أحكام الحر. بل الظاهر بقاء أحكام الرق عليه من الجهات المذكورة و غيرها. و لا بد من مراجعة كلماتهم في كتاب العتق في المبعوض. فراجع.

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه. و يقتضيه دليل الملكية، فإن المنافع إذا كانت مملوكة و جب تسليمها إلى المالك بالمطالبة. و التسليم يحصل بالفعل و المطاوعة، فكما تجب مطاوعة الحر الأجير للمستأجر إذا استأجره على عمل لأنه بالإجارة ملك عليه العمل، كذلك في المقام، بل هنا أولى.

(٢) قال في الجواهر: «بإجماع المسلمين، و النص في الكتاب المبين و المتواتر من سنة سيد المرسلين (ص). بل لعل ذلك من ضروريات الدين كأصل وجوب الحج. و حينئذ فلو حج بلا استطاعة لم يجزه عن حجة الإسلام لو استطاع بعد ذلك قطعاً...».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٧

[مسألة (١): لا خلاف و لا إشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج]

(مسألة ١): لا خلاف و لا إشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج، بل يشترط فيه الاستطاعة الشرعية. وهي - كما في جملة من الأخبار- (١): الزاد و الراحلة، فمع عدمهما لا يجب و إن كان قادراً عليه عقلاً، بالاكتساب و نحوه. و هل يكون اشتراط وجود الراحلة مختصاً بصورة الحاجة إليها- لعدم قدرته على المشى، أو كونه مشقّة

(١)

في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع): «في قوله عز و جل: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..)» (١) ما يعنى بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه، مخلى سربه، له زاد و راحلة» (٢).

و

في صحيح محمد بن يحيى الخثعمي، قال: «سأل حفص الكناسي أبا عبد الله (ع)- و أنا عنده- عن قول الله عز و جل (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..) ما يعنى بذلك؟ قال:

من كان صحيحاً في بدنه، مخلى في سربه، له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع الحج. أو قال: ممن كان له مال. فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحاً في بدنه، مخلى في سربه، له زاد و راحلة فلم يحج، فهو ممن يستطيع الحج؟ قال (ع): نعم» (٣).

و

في خبر السكوني: «ويحك، إنما يعنى بالاستطاعة: الزاد و الراحلة، ليس استطاعة البدن» (٤). و نحوها غيرها، مما هو كثير. و حكى في الجواهر: الإجماع على مضمونها عن الناصريات، و الغنية، و المنتهى، و التذكرة.

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٨

عليه، أو منافياً لشرفه- أو يشترط مطلقاً و لو مع عدم الحاجة إليه؟ مقتضى إطلاق الأخبار، و الإجماعات المنقولة: الثاني. و ذهب جماعة من المتأخرين إلى الأول (١)،

(١) قال في المستند: «و هل اشتراط الراحلة مختص بصورة الاحتياج إليها- لعدم القدرة على المشى، أو للمشقة مطلقاً، أو الشديدة منها و إن كان قادراً على المشى، أو لمنافاة المشى لشأنه و شرفه، و نحو ذلك- أو يعم جميع الصور، و إن تساوى عنده المشى و الركوب سهولة و شرفاً و ضعّة؟

ظاهر المنتهى: الأول، حيث اشترط الراحلة للمحتاج إليها، و هو ظاهر الذخيرة و المدارك، و صريح المفاتيح و شرحه، و نسبه في الأخير إلى الشهيدين بل التذكرة. بل يمكن استفادته من كلام جماعة قيدها بالاحتياج و الافتقار ..».

أقول: الظاهر أن وجه النسبة إلى ظاهر المنتهى: ما ذكره في الفرع الثاني، من قوله: «و إنما يشترط الزاد و الراحلة في حق المحتاج إليهما لبعده مسافته. أما القريب فيكفيه اليسير من الأجرة بنسبة حاجته، و المكي لا تعتبر الراحلة في حقه، و يكفيه التمكن من المشى

«.. وفي المدارك- بعد ما حكى ذلك عنه- قال: «و نحوه قال في التذكرة، و صرح بأن القريب إلى مكة لا يعتبر في حقه وجود الراحلة إذا لم يكن محتاجاً إليها. و هو جيد، لكن في تحديد القرب الموجب لذلك خفاء، و الرجوع إلى اعتبار المشقة و عدمها جيد. إلا أن اللازم منه عدم اعتبار الراحلة في حق البعيد أيضاً إذا تمكن من المشى من غير مشقة شديدة، و لا نعلم به قائلًا..». و من ذلك تعرف وجه النسبة إلى التذكرة و المدارك، و المظنون أن الوجه في نسبة ذلك إلى الشهيدين و غيرهما هو ذلك. لكن الفرق بين مورد كلامهم و بين ما نحن فيه- و هو البعيد- ظاهر، كما تقدم من المدارك. فلاحظ. و المظنون قوياً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٦٩

لجملة من الأخبار المصرحة بالوجوب إن أطاق المشى بعضاً أو كلاً (١)، بدعوى: أن مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار

صحته ما ذكره في المدارك من عدم القائل، فإن كان إشكال فهو في الدليل لا في الحكم. نعم ظاهر الوسائل: العمل بالأخبار الآتية. حاملاً لها على غير المشقة الزائدة.

(١)

□
كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل عليه دين. أ عليه أن يحج؟ قال (ع): نعم، إن حجته الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين. و لقد كان أكثر من حج مع النبي (ص) مشاةً. و لقد مر رسول الله (ص) بكراع الغميم فشكوا إليه الجهد و العناء فقال: شدوا أزركم و استبطنوا، ففعلوا ذلك، فذهب عنهم» (١)

و

□ □ □ □ □
خبر أبي بصير «قلت لأبي عبد الله (ع): قول الله عز و جل: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..) فقال: يخرج و يمشى إن لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشى. قال: يمشى و يركب. قلت: لا يقدر على ذلك- أعنى: المشى- قال (ع): يخدم القوم و يمشى معهم» (٢)

و

صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبي جعفر (ع): فإن عرض عليه الحج فاستحيا. قال: هو ممن يستطيع الحج. و لم يستحى و لو على حمار أجدع أبتري؟ فإن كان يستطيع أن يمشى بعضاً و يركب بعضاً فليفعل» (٣)

و ،

□
مصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- قال: «قلت له:

فان عرض عليه ما يحج به فاستحيا من ذلك، أ هو ممن يستطيع إليه سبيلاً؟

قال: نعم، ما شأنه يستحى و لو يحج على حمار أجدع أبتري؟! فإن كان يطيق أن يمشى بعضاً و يركب بعضاً فليحج» (٤).

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٠

الأول حملها على صورة الحاجة (١). مع أنها منزلة على الغالب (٢)، بل انصرافها إليها. و الأقوى هو القول الثاني، لإعراض المشهور عن هذه الأخبار، مع كونها بمرأى منهم و مسمع (٣)، فاللازم طرحها، أو حملها على بعض المحامل، كالحمل على الحج المنسوب

(٤)، و إن كان بعيداً عن سياقها (٥).
مع أنها مفسرة للاستطاعة في الآية الشريفة (٦)، و حمل الآية على القدر المشترك بين الوجوب و الندب (٧) بعيد (٨). أو حملها على من استقر عليه حجة الإسلام سابقاً (٩)، و هو

(١) فان ذلك جمع عرفي من قبيل الجمع بين المطلق و المقيد، فإن أخبار القول الأول مطلقه من حيث الحاجة و عدمها، و الثانية مقيدة بعدم الحاجة.

(٢) فإنه حينئذ يكون حمل المطلق على المقيد أسهل من غيره من موارد حمل المطلق على المقيد، التي لا يكون الباقي بعد التقييد غالباً.

(٣) فإن إعراضهم عن النصوص المذكورة- مع صحة السند، و كثرة العدد، و كون الجمع العرفي بينها و بين غيرها سهلاً كما عرفت، و بناءهم على ارتكابه في سائر المقامات- يدل على خلل في الدلالة، أو في جهة الحكم.

(٤) كما عن الشيخ (ره).

(٥) فان استنكار الاستحياء يناسب الوجوب. و كذا قوله (ع)

في الصحيح الأول: «إن حجة الإسلام..».

(٦) إذ من المعلوم أن الحكم في الآية للوجوب.

(٧) هذا الجمل ذكره في الجواهر.

(٨) فإنه لا يناسب قوله تعالى فيها: (وَمَنْ كَفَرَ..).

(٩) هذا الحمل ذكر في كشف اللثام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧١

أيضاً بعيد (١)، أو نحو ذلك (٢). و كيف كان فالأقوى ما ذكرنا، و إن كان لا- ينبغي ترك الاحتياط بالعمل بالأخبار المزبورة، خصوصاً بالنسبة الى من لا فرق عنده بين المشى و الركوب، أو يكون المشى أسهل لانصراف الأخبار الأول عن هذه الصورة (٣). بل لو لا الإجماعات المنقولة و الشهرة لكان هذا القول في غاية القوة (٤).

(١) بل هو لا مجال له في الصحيح الأول الذي ذكر فيه من حجج مع النبي (ص)، فإنهم لم يستقر عليهم الحجج، و كانت سنة حجهم أول سنة استطاعتهم.

(٢) مثل الحمل على التقية، كما ذكره الشيخ. و لعله أقرب المحامل.

(٣) الظاهر أن منشأ الانصراف هو الغلبة، و لذا لم يكن معتاداً به عند المصنف و لا عند غيره.

(٤) لما عرفت: من أنه مقتضى الجمع العرفي. لكن الإنصاف أن التأمل في نصوص الاحتمال الثاني يقتضى البناء على الوجوب، حتى مع المشقة الشديدة، أما

صحيح معاوية فلما يظهر من قوله (ع) فيه: «و لقد كان أكثر من حج

.. (إلى أن قال):

فشكوا اليه الجهد و العناء..»

. و أما

خبر أبي بصير: «يخرج و يمشى إن لم يكن عنده..»

فالظاهر منه أنه إذا لم يكن عنده ما يحج به يخرج و يمشى إلى أن قال فيه:

«يخدم القوم و يمشى معهم»

. و كل ذلك ظاهر في الوجوب مع المشقة اللازمة، من فقده ما يحتاج اليه، و المهانة اللازمة من الخدمة. و أما صحيح ابن مسلم فيظهر ذلك من

قوله (ع) فيه: «و لو على حمار أجدع أبت»

فإن المهانة اللازمة من ذلك ظاهرة. و نحوه مصحح الحلبي. و على هذا يشكل الجمع المذكور، و لا بد حينئذ أن يكون الجمع، بحمل الأخبار الأول على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٢

[(مسألة ٢): لا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد]

(مسألة ٢): لا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب و البعيد، حتى بالنسبة إلى أهل مكة (١)، لإطلاق الأدلة. فما عن جماعة: من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم لا وجه له (٢).

صورة العجز حتى مع المشقة و الوقوع في المهانة. و هذا الجمع من أبعد البعيد، لأنه يلزم منه حمل المطلق على الفرد النادر. و حينئذ تكون النصوص متعارضة لا تقبل الجمع العرفي، و لا بد من الرجوع إلى المرجحات إن كانت و إلا فالتخير. و لا ريب أن الترجيح مع النصوص الأول، لموافقته ما دل على نفى العسر و الحرج، و مخالفة الثانية «١» لا يقال: النصوص الأول مخالفة أيضاً لإطلاق الكتاب. لأنه يقال: إطلاق الكتاب لا مجال للأخذ به بعد أن كان محكوماً لأدلة نفى العسر و الحرج، فموافقته لا تجدى في الترجيح (١) نسبة في كشف اللثام إلى إطلاق الأكثر.

(٢) قال في الشرائع: «و هما- يعنى: الزاد و الراحلة- يعتبران في من يفتقر إلى قطع المسافة ..». و في المسالك في شرحه: «احترز بالمفتقر إلى قطع المسافة عن أهل مكة و ما قاربها، ممن يمكنه السعى من غير راحلة، بحيث لا يشق عليه عادة، فإن الراحلة حينئذ غير شرط ..».

و في الجواهر- بعد ذكر ذلك- قال: «بل لا أجد فيه خلافاً، بل في

(١) ما دل من الكتاب العزيز على ذلك إنما هو قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ..)- البقرة: ١٨٥- و قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ..) المائدة: ٧- و قوله سبحانه: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ..)- الحج: ٧٨.

و أما الروايات الواردة بهذا الشأن فهي كثيرة، تقدمت الإشارة إلى بعضها في التعليق على المسألة: ١٠ من فصل ماء البثر ج ١. و يأتي ذكر الباقي في هذا الجزء في الميقات الثالث من فصل المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٣

[(مسألة ٣): لا يشترط وجودهما عيناً عنده]

(مسألة ٣): لا- يشترط وجودهما عيناً عنده، بل يكفي وجود ما يمكن صرفه في تحصيلهما من المال (١). من غير فرق بين النقود و

الأماكن، من البساتين و الدكاكين و الخانات و نحوها. و لا يشترط إمكان حمل الزاد معه، بل يكفي إمكان

المدارك: نسبتبه إلى الأصحاب، مشعراً بدعوى الإجماع عليه..». و كلمات الجماعة مختلفة، فبعضها اقتصر فيه على أهل مكة و بعضها ذكر فيه أهل مكة و ما قاربها. و كيف كان فدليل هذا الاستثناء: عدم دخول المستثنى فى دليل اعتبار الزاد و الراحلة، لانصرافه إلى المسافة التى يعدان لها عادة، فلا يشمل غيرها.

و هو غير بعيد. و من ذلك يظهر أنه لا- وجه لما ذكره المصنف: من أنه لا- وجه له. نعم ما حكى عن المخالفين: من اشتراط مسافة القصر لا وجه له، و كذا ما قاربها. بل لا يبعد ذلك فى مثل الفرسخ، فضلا عما زاد عليه مما لا يبلغ مسافة التقصير، فان ذلك كله مما يعد له الراحلة.

و فى كشف اللثام: «و قطع الشيخ فى المبسوط، و المحقق، و المصنف فى التحرير و التذكرة و المنتهى بعدم اشتراط الراحلة للمكى، و يعطيه كلامه هنا. و يقوى عندي اعتبارها للمضى الى عرفات، و إلى أدنى الحل، و العود..». أقول: اعتبارهما للمضى الى عرفات لا دليل عليه، لاختصاص الآية الشريفة بالسفر إلى البيت الشريف، و الاستطاعة الشرعية معتبرة فى ذلك، و لا دليل على اعتبارها فى السفر الى عرفات، فاللازم الرجوع فيه إلى القواعد المقتضية للاعتبار مع الحاجة و عدمه مع عدمها، ككثير من الأمور الآتية. و من ذلك يظهر الحكم فى الخروج إلى أدنى الحل للإحرام للحج أو للعمرة.

(١) كما فى التذكرة و غيرها. و هو مما لا إشكال فيه، و ينبغى عده من الضروريات، فان مقتضى الجمود على ما تحت قوله (ع): «له زاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٤

تحصيله فى المنازل بقدر الحاجة، و مع عدمه فيها يجب حمله مع الإمكان، من غير فرق بين علف الدابة و غيره (١). و مع عدمه يسقط الوجوب.

[مسألة (٤): المراد بالزاد هنا: المأكول، و المشروب]

(مسألة ٤): المراد بالزاد هنا: المأكول، و المشروب و سائر ما يحتاج اليه المسافر، من الأوعية التى يتوقف عليها حمل المحتاج اليه، و جميع ضروريات ذلك السفر (٢). بحسب

و راحلة» (١)

و إن كان هو اعتبار وجودهما عينا، لكن المراد منه ما ذكر و يقتضيه

قوله (ع): «ما يحج به» (٢).

(١) قال فى التذكرة: «و إن كان يجد الزاد فى كل منزل لم يلزمه حمله، و إن لم يجده كذلك لزمه حمله. و أما الماء و علف البهائم، فإن كان يوجد فى المنازل التى ينزلها على حسب العادة فلا كلام، و إن لم يوجد لم يلزمه حمله من بلده، و لا من أقرب البلدان إلى مكة- كأطراف الشام و نحوها- لما فيه من عظم المشقة، و عدم جريان العادة به. و لا يتمكن من حمل الماء لدوابه فى جميع الطريق، و الطعام بخلاف ذلك..». و فى المنتهى ذكر خلاف ذلك، فقال: «و أما الماء و علف البهائم فإن كانت توجد فى المنازل التى ينزلها على حسب العادة لم يجب عليه حملها، و إلا وجب مع المكنة، و مع عدمها يسقط الفرض..». و ما فى المنتهى أوفق بالقواعد، كما نص عليه غير واحد. و ما فى التذكرة منقول عن الشيخ (ره) و لعل مراده صورة المشقة، كما علله بذلك فى التذكرة. لكنه غير مطرد،

لاختلاف المقامات في ذلك.

(٢) قال في التذكرة: «الزاد- الذي يشترط القدرة عليه:- هو

(١) تقدم ذكر النصوص المتضمنة لذلك في المسألة: ١ من هذا الفصل.

(٢) يأتي ذكر ما تضمن ذلك- إن شاء الله تعالى- في المسألة: ١٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٥

حاله: قوة و ضعفاً، وزمانه: حراً و برداً، و شأنه: شرفاً و ضعفاً. و المراد بالراحلة: مطلق ما يركب، و لو مثل سفينة في طريق البحر. و اللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة و الضعف. بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة و الشرف، كما و كيفاً (١). فاذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة،

ما يحتاج إليه في ذهابه و عوده، من مأكول، و مشروب، و كسوة ..

(إلى أن قال في المسألة اللاحقة): كما تعتبر قدرته على الطعام و المشروب، و التمكن من حمله من بلده، كذا تعتبر قدرته على الآلات و الأوعية التي يحتاج إليها، كالغرائر و نحوها، و أوعية الماء من القرب و غيرها، و جميع ما يحتاج اليه كالسفرة و شبهها، لأنه مما لا يستغنى عنه، فأشبهه علف البهائم ..». و نحوه كلام غيره. و الوجه فيه ظاهر، لدخوله تحت قوله (ع): «ما يحج به».

و لعموم نفي العسر و الحرج. و حينئذ لا بد أن تكون الحاجة على نحو يلزم الحرج بالفقدان.

(١) كما يظهر من الشرائع، حيث قال: «و المراد بالراحلة: راحلة مثله ..». و نحوه في القواعد. لكن في كشف. اللثام قال في شرحها:

«قوة و ضعفاً، لا شرفاً و ضعفاً. لعموم الآية. و الأخبار و خصوص

قول الصادق (ع) في صحيح أبي بصير: «من عرض عليه الحج- و لو على حمار أجدع مقطوع الذنب- فأبى فهو مستطيع للحج» (١).

و نحوه أخبار آخر. و لأنهم (ع) ركبوا الحمير و الزوامل ..». و في المدارك جعله الأصح، و حكى عن الدروس: القطع به، لما ذكر. و في الجواهر قال:

«إلا أن الانصاف عدم خلوه عن الاشكال مع النقص في حقه، إذ فيه من العسر و الحرج ما لا يخفى. و حجهم (ع) لعله كان في زمان لا نقص

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٦

بحيث يعد ما دونهما نقصاً عليه، يشترط في الوجوب القدرة عليه، و لا يكفي ما دونه، و إن كانت الآية و الأخبار مطلقة.

و ذلك لحكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على الإطلاقات (١).

فيه في ركوب مثل ذلك ..». أقول: لا يظن إمكان الالتزام بأنهم (ع) كانوا يوقعون أنفسهم في المهانة التي تكون حرجية. كما أنه لم يعلم وقوع ذلك منهم في حج الإسلام على نحو لم يكونوا مستطيعين إلا بذلك. و أما ما في صحيح أبي بصير ، فقد عرفت أنه معارض بغيره مما يجب تقديمه عليه.

(١) هذه الحكومة إنما تقتضى نفي الوجوب، و لا تقتضى نفي المشروعية و الكلام في الثاني. و الفرق بينه و بين الأول في جملة من

الأحكام ظاهر، منها: أنه إذا أقدم المكلف على ما فيه العسر و الحرج كان مقتضى الجمع - بين دليل نفى الحرج و الإطلاقات الدالة على الوجوب - هو الصحة و الاجزاء عن حج الإسلام، فعدم الاجزاء عن حج الإسلام حينئذ يحتاج الى دليل آخر. اللهم إلا أن يستفاد مما دل على أن الاستطاعة: السعة في المال، أو اليسار في المال فإنه لا يصدق مع العسر. ففي رواية أبي الربيع الشامي: «ف قيل له: فما السبيل؟ قال: السعة في المال» (١)

و ،

في رواية عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله (ع)، الواردة في تفسير آية الحج، قال (ع): «ذلك: القوة في المال و اليسار. قال: فان كانوا موسرين، فهم ممن يستطيع؟ قال (ع): نعم» (٢)

و ،

موتق أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من مات و هو صحيح موسر لم يحج فهو ممن قال الله عز و جل: وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ..» (٣).
و نحوها غيرها. و سيأتي - إن شاء الله - التعرض لذلك.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٧

نعم إذا لم يكن بحد الحرج و جب معه الحج. و عليه يحمل ما في بعض الأخبار: من وجوبه و لو على حمار أجدع مقطوع الذنب (١).

[(مسألة ٥): إذا لم يكن عنده الزاد و لكن كان كسوباً يمكنه تحصيله بالكسب في الطريق]

(مسألة ٥): إذا لم يكن عنده الزاد و لكن كان كسوباً يمكنه تحصيله بالكسب في الطريق لأكله و شربه و غيرهما من بعض حوائجه، هل يجب عليه أو لا؟ الأقوى عدمه (٢)، و إن كان أحوط.

(١) ظاهر ما في هذا البعض: خصوص صورة الحرج و المشقة و المهانة التي يصعب الاقدام عليها، فلا مجال لحمله على ما ذكر. (٢) لعدم تحقق الاستطاعة الفعلية. خلافاً للمستند، قال فيه: «و لو لم يجد الزاد و لكن كان كسوباً يتمكن من الاكتساب في الطريق لكل يوم قدر ما يكفيه، و ظن إمكانه، بجريان العادة عليه من غير مشقة، و جب الحج لصدق الاستطاعة. و عن التذكرة: سقوطه إن كان السفر طويلاً لما في الجمع بين الكسب و السفر من المشقة. و لإمكان انقطاعه من الكسب و هو منازعة لفظية، لأن المفروض إمكان الجمع، و جريان العادة بعدم الانقطاع، و إلا فالزاد أيضاً قد يسرق ..».

لكن المذكور في التذكرة في بيان الشق الثاني: «و إن كان السفر قصيراً، فان كان تكسبه في كل يوم بقدر كفاية ذلك اليوم من غير فضل لم يلزمه الحج، لأنه قد ينقطع عن كسبه في أيام الحج فيتضرر. و إن كان كسبه في كل يوم يكفيه لأيامه لم يلزمه الحج أيضاً للمشقة. و لأنه غير واجد لشرط الحج. و هو أحد وجهي الشافعية، و الثاني الوجوب.

و به قال مالك مطلقاً ..» و مقتضاه عدم الفرق بين السفر الطويل و القصير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٨

[مسألة ٦: إنما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده]

(مسألة ٦): إنما يعتبر الاستطاعة من مكانه لا- من بلده، فالعراقي إذا استطاع و هو في الشام وجب عليه، وإن لم يكن عنده بقدر الاستطاعة من العراق (١). بل لو مشى إلى ما قبل الميقات متسكعاً، أو لحاجة أخرى من تجارة أو غيرها، و كان له هناك ما يمكن أن يحج به وجب عليه. بل لو أحرم متسكعاً فاستطاع، و كان أمامه ميقات آخر، أمكن

في سقوط الوجوب لاشتراك الجميع في ما ذكره أخيراً: من أنه غير واجد لشرط الحج- و هو الاستطاعة الفعلية- كما عرفت. و أما التعليل بالمشقة فالظاهر أنه كان جريماً على مذاق المخالفين.

(١) قال في المدارك: «و لا يعتبر في الاستطاعة حصولها من البلد فلو اتفق كون المكلف في غير بلده، و استطاع للحج فالعود إلى بلده، و جب عليه الحج قطعاً..». و نحوه في المستند، و حكاه عن الذخيرة.

و بعض المتأخرين في المدارك و غيرها استدللوا له- مضافاً إلى صدق الاستطاعة:-

بصحيح معاوية بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل يمر مجتازاً- يريد اليمن أو غيرها من البلدان و طريقه بمكة، فيدرك الناس و هم يخرجون إلى الحج، فيخرج معهم إلى المشاهد، فيجزيه ذلك عن حجة الإسلام؟ قال (ع): نعم» (١).

لكن دلالة هذا الصحيح غير ظاهرة إذ الظاهر منه كون جهة السؤال عدم قصد الحج من البلد، لا عدم تحقق الاستطاعة منه. فالعمدة: العمومات الدالة على الوجوب على المستطيع.

و حكى في المدارك عن الشهيد الثاني: أن من أقام في غير بلده إنما يجب عليه الحج إذا كان مستطيعاً من بلده. إلا أن تكون إقامته في الثانية على وجه الدوام، أو مع انتقال الفرض، كالمجاور بمكة بعد السنين. و ضعفه

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٧٩

أن يقال بالوجوب عليه، و إن كان لا يخلو عن إشكال (١).

[مسألة ٧: إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب]

(مسألة ٧): إذا كان من شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة و لم يوجد سقط الوجوب. و لو وجد و لم يوجد شريك للشق الآخر، فإن لم يتمكن من أجره الشقين سقط أيضاً، و إن تمكن فالظاهر الوجوب، لصدق الاستطاعة. فلا وجه لما عن للعلامة: من التوقف فيه، لأن بذل المال. له خسران لا مقابل له (٢).

مما ذكر ظاهر. و من ذلك تعرف وجه الحكم في الفرع الآتي.

(١) لأنه بعد أن كان إحرامه لغير حج الإسلام لغير حج الإسلام صحيحاً، فوجوب حج الإسلام- و منه الإحرام- يتوقف على بطلان

إحرامه، أو إبطاله، أو العدول به، وكلها خلاف الأصل. و العدول عن عمرة التمتع إلى حج الافراد- لضيق الوقت، أو لعذر آخر- و كذلك العدول عن الافراد إلى التمتع في بعض المقامات، و إن ثبت بالدليل، لكنه لا يشمل المقام. و على تقدير الشمول فلا يختص بما إذا كان أمامه ميقات آخر و بالجملة: سيجيء- إن شاء الله تعالى- أنه لا يجوز لمن أنشأ إحراماً لنسك أن ينشئ إحراماً آخر إلا بعد تحلله من إحرامه السابق.

(٢) قال في التذكرة: «الفرع الثالث: إذا وجد شق محمل، و وجد شريكاً يجلس في الجانب الآخر لزمه الحج، فان لم يجد الشريك، و لم يتمكن إلا من مؤنة الشق سقط عنه الحج، مع حاجته الى المحمل.

و إن تمكن من المحمل بتمامه احتمل وجوب الحج لأنه مستطيع، و عدمه لأن بذل الزيادة خسران لا مقابل له ..». وجه الاشكال عليه: أن ذلك لا يمنع من صدق الاستطاعة التي هي شرط الوجوب، فيجب حينئذ البذل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٠

نعم لو كان بذله مجحفاً و مضراً بحاله لم يجب (١)، كما هو الحال في شراء ماء الوضوء.

[مسألة ٨): غلاء أسعار ما يحتاج اليه، أو أجره المركوب في تلك السنة لا يوجب السقوط]

(مسألة ٨): غلاء أسعار ما يحتاج اليه، أو أجره المركوب في تلك السنة لا يوجب السقوط (٢)، و لا يجوز التأخير عن تلك السنة مع تمكنه من القيمة. بل و كذا لو توقف على الشراء بأزيد من ثمن المثل و القيمة المتعارفة. بل و كذا لو توقف على بيع أملاكه بأقل من ثمن المثل، لعدم وجود راغب في القيمة المتعارفة. فما عن الشيخ: من سقوط الوجوب ضعيف (٣).

و إن لم يكن مقابلاً بشيء، ليرتب عليه الواجب.

(١) لعموم دليل الحرج، كما سيأتي.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة، و لا سيما بين المتأخرين، كذا في الجواهر. و يقتضيه إطلاق أدلة الوجوب، بعد صدق الاستطاعة. و حكى في الشرائع قولاً بالسقوط إذا كان الشراء بأزيد من ثمن المثل، و نسبه في الجواهر و غيرها إلى الشيخ. للضرر، و للسقوط مع الخوف على المال. و الفرق: بأن العوض هنا على الناس و هناك على الله تعالى ضعيف.

و فيه: أن دليل نفى الضرر مخصص بأدلة الوجوب، و إن توقف على بذل المال. و حمله على غير مثل المقام تقييد من غير مقيد. و سيأتي وجه الفرق بين المقام و بين الخوف على المال. فانتظر.

(٣) لما عرفت. و في بعض الحواشي على المتن: أنه لا-يبعد السقوط إذا كانت زيادة الثمن اقتراحاً من البائع أو المشتري، لا لترقى السعر و تنزله و كأنه: لجريان قاعدة الضرر في الأول دون الثاني، و لذلك استدل الأصحاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨١

نعم لو كان الضرر مجحفاً بماله مضراً بحاله لم يجب (١)، و إلا فمطلق الضرر لا يرفع الوجوب، بعد صدق الاستطاعة و شمول الأدلة. فالمناط هو الإجحاف و الوصول إلى حد الحرج الراجع للتكليف.

[مسألة ٩): لا يكفي في وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط]

(مسألة ٩): لا يكفي في وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط، بل يشترط وجود نفقة العود إلى وطنه إن أراد، و إن لم يكن له فيه

أهل ولا مسكن مملوك و لو

بقاعدة نفى الضرر على خيار الغبن. وفيه: ما عرفت من أن أدلة الوجوب على المستطيع لما كانت متضمنة لصرف المال كانت أخص من أدلة نفى الضرر، فتكون مخصصة لها. و ما اشتهر و تحقق: من أن أدلة نفى الضرر حاكمة على الأدلة، فذلك يختص بالأدلة المطلقة التي لها فردان ضرري و غير ضرري، فتحكم عليها و تخرج الفرد الضرري عنها، و ليس من ذلك أدلة وجوب الحج على المستطيع.

و دعوى: أنه لا ضرر مالي في شراء الشيء بقيمة مثله، أو استئجار الشيء بأجره مثله، لأن المال المبذول كان بإزائه ما يساويه بحسب القيمة فلم يرد عليه نقص مالي، فلا ضرر. بخلاف شراء الشيء بأكثر من قيمته فإنه نقص في المالية، فيكون ضرراً منفيماً. مندفعه: بأن شراء الشيء بقيمته و صرفه فيما لا يحتاج اليه المكلف، أو تركه حتى يذهب لنفسه و يضع عليه ضرر عليه، فوجوبه تكليف بالضرر، فيكون منفيماً. لو لا ما عرفت من أن الدليل على الوجوب أخص، فيجب العمل به.

(١) على وجه يكون حرجاً على المكلف، إذ حينئذ يكون منفيماً بأدلة نفى الحرج، كما أشار إليه المصنف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٢

بالإجارة (١). للحرج في التكليف بالإقامة في غير وطنه المألوف له. نعم إذا لم يرد العود (٢)، أو كان وحيداً لا تعلق له بوطن، لم يعتبر وجود نفقة العود. لإطلاق الآية و الأخبار في كفاية وجود نفقة الذهاب. و إذا أراد السكنى في بلد آخر غير وطنه لا بد من وجود النفقة إليه إذا لم يكن أبعد من وطنه، و إلا فالظاهر كفاية مقدار العود إلى وطنه (٣).

[مسألة ١٠: قد عرفت أنه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه]

(مسألة ١٠): قد عرفت أنه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه

(١) قال في الشرائع: «و المراد بالزاد: قدر الكفاية من القوت و المشروب، ذهاباً و عوداً..». و قال في المدارك: «إطلاق العبارة و غيرها يقتضى اعتبار قدر الكفاية من الزاد و الراحلة ذهاباً و إياباً، سواء كان له أهل و عشيرة يأوى إليهم أم لم يكن، و سواء كان له في بلده مسكن أم لا. و بهذا التعميم صرح في التذكرة و المنتهى، محتجاً بأن في التكليف بالإقامة في غير الوطن مشقة شديدة و حرجاً عظيماً، فيكون منفيماً. و هو حسن في صورة تحقق المشقة لذلك، أما مع انتفائها- كما إذا كان وحيداً لا تعلق له بوطن، أو كان له وطن و لا يريد العود إليه- فيحتمل قوياً عدم اعتبار كفاية العود في حقه، تمسكاً بإطلاق الأمر، السالم من معارضه الحرج..».

(٢) أو أراد العود إليه، لكن ترك العود لا يوجب حرجاً عليه.

(٣) إذا كان الخروج للحج موجباً للذهاب إلى بلد أبعد من بلده، على نحو لو لم يذهب إليه يقع في الحرج- مثل ما إذا كان يسكن داراً غير مملوكة في بلده قد أباح له المالك سكنها، فإذا خرج إلى الحج ارتفعت الإباحة فحينئذ يضطر إلى الذهاب إلى بلد آخر أبعد من بلده- فاللزام اعتبار الكفاية إلى ذلك البلد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٣

ما يحتاج إليه في نفقة الحج من الزاد و الراحلة، و لا وجود أثمانها من النقود، بل يجب عليه بيع ما عنده من الأموال لشرائها. لكن يستثنى من ذلك ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه، فلا تباع دار سكنه اللائقة بحاله (١)، و لا خادمه المحتاج إليه، و لا ثياب تجمله اللائقة بحاله- فضلاً عن ثياب مهنته- و لا- أثاث بيته من الفراش و الأواني و غيرها مما هو محل حاجته، بل و لا حلى المرأة مع

حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها في زمانها و مكانها، و لا كتب العلم لأهله التي لا بد له منها فيما يجب تحصيله (٢). لأن الضرورة الدينية أعظم من الدنيوية، و لا آلات الصنائع المحتاج إليها في معاشه، و لا فرس ركوبه مع الحاجة إليه، و لا سلاحه، و لا سائر ما يحتاج إليه. لاستنزام التكليف بصرفها في الحج العسر و الحرج (٣).
و لا يعتبر فيها الحاجة الفعلية. فلا وجه لما عن كشف اللثام:
من أن فرسه إن كان صالحاً لركوبه في طريق الحج فهو من

(١) ادعى جماعة الإجماع على ذلك، و كذا في الخادم. و استدل له بدليل نفى العسر و الحرج. و عليه فيكون المدار في الأمور المذكورة في كلام المصنف و غيره هو ذلك.
(٢) أو فيما يحتاج إليه في معاشه، فيكون مثل آلات الصنائع.
(٣) قد عرفت أن الأدلة المذكورة و إن كانت نافية للتكليف لكنها غير نافية للملاك، فلا تقتضى البطان لو تكلف المكلف الفعل. لكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - التعرض لذلك، و تقدم إمكان الاستفادة مما دل على اعتبار اليسر أو السعة في المال، غير الصادقين مع الحرج و العسر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٤

للراحلة، و إلا فهو في مسيره إلى الحج لا يفتقر إليه بل يفتقر الى غيره، و لا دليل على عدم وجوب بيعه حينئذ (١). كما لا وجه لما عن الدروس: من التوقف في استثناء ما يضطر إليه، من أمتعة المنزل، و السلاح، و آلات الصنائع (٢). فالأقوى استثناء جميع ما يحتاج إليه في معاشه، مما يكون إيجاب بيعه مستلزماً للعسر و الحرج. نعم لو زادت أعيان المذكورات عن مقدار الحاجة و جب بيع الزائد في نفقة الحج (٣). و كذا لو استغنى عنها بعد الحاجة، كما في حلى المرأة إذا كبرت عنه و نحوه.

[مسألة ١١]: لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه

(مسألة ١١): لو كان بيده دار موقوفة تكفيه لسكناه، و كان عنده دار مملوكة، فالظاهر وجوب بيع المملوكة (٤) إذا كانت وافية لمصارف الحج، أو متممة لها. و كذا في الكتب المحتاج إليها إذا كان عنده من الموقوفة مقدار كفايته،

(١) فإنه - بعد أن نقل عن التذكرة الإجماع على استثناء فرس الركوب - قال: «و لا أرى له وجهاً، فان فرسه .. إلى آخر قوله: بل يفتقر إلى غيره ..». وجه الاشكال عليه: أن افتقاره إلى غيره في سفر الحج لا ينافي الافتقار إلى بقائه عنده، بحيث لو باعه وقع في الحرج عند الرجوع.

(٢) قال في الدروس: «فروع ثلاثة: الأول: في استثناء ما يضطر إليه، من أمتعة المنزل، و السلاح، و آلات الصنائع نظر ..».

(٣) قطعاً، كما في الدروس و عن غيرها. لإطلاق الوجوب من غير مقيد. و منه يعلم الوجه فيما بعده.

(٤) و في الدروس: «و لا يجب بيعها لو كان يعتاض عنها بالوقوف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٥

فيجب بيع المملوكة منها. و كذا الحال في سائر المستثنيات إذا ارتفعت حاجته فيها بغير المملوكة. لصدق الاستطاعة حينئذ إذا لم يكن ذلك منافياً لشأنه، و لم يكن عليه حرج في ذلك.

نعم لو لم تكن موجودة، و أمكنه تحصيلها لم يجب عليه ذلك (١)، فلا يجب بيع ما عنده و في ملكه. و الفرق: عدم صدق الاستطاعة

فى هذه الصورة، بخلاف الصورة الأولى. إلا إذا حصلت بلا سعى منه، أو حصلها مع عدم وجوبه، فإنه بعد التحصيل يكون كالحاصل أولاً.

[مسألة ١٢]: لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها]

(مسألة ١٢): لو لم تكن المستثنيات زائدة عن اللائق بحاله بحسب عينها، لكن كانت زائدة بحسب القيمة، و أمكن تبديلها بما يكون أقل قيمة مع كونه لائقاً بحاله أيضاً، فهل يجب التبدل للصرف فى نفقة الحج أو لتتميمها؟ قولان (٢)، من صدق الاستطاعة، و من عدم زيادة العين عن مقدار الحاجة،

العامه و شبهها قطعاً ..»، و فى الجواهر: «الأقوى عدم وجوب بيعها لو كان يمكنه الاعتياض عنها بالأوقاف العامه و شبهها ..». و لعل مرادهما صورة ما إذا كان الاعتياض منافياً لشأنه، أو كان فيه حرج. و إلا فلا وجه ظاهر لما ذكره، فإنه خلاف إطلاق الأدلة، كما أشار إليه فى المتن. (١) لأن تحصيلها تحصيل للاستطاعة، و هو غير واجب.

(٢) الأول: الوجوب، اختاره فى الدروس. قال: «لو غلت هذه المستثنيات، و أمكن الحج بثمنها و الاعتياض عنها، فالظاهر الوجوب..». و وافقه عليه فى الجواهر، حاكياً عن التذكرة و المسالك و غيرهما التصريح مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٦

و الأصل عدم وجوب التبدل. و الأقوى الأول إذا لم يكن فيه حرج أو نقص عليه (١)، و كانت الزيادة معتداً بها، كما إذا كانت له دار تسوى مائه، و أمكن تبديلها بما يسوى خمسين، مع كونه لائقاً بحاله من غير عسر، فإنه يصدق الاستطاعة. نعم لو كانت الزيادة قليلة جداً بحيث لا يعتنى بها، أمكن دعوى عدم الوجوب (٢)، و إن كان الأحوط التبدل أيضاً.

[مسألة ١٣]: إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات]

(مسألة ١٣): إذا لم يكن عنده من الأعيان المستثنيات لكن كان عنده ما يمكن شراؤها به من النقود أو نحوها، ففي جواز شرائها و ترك الحج إشكال. بل الأقوى عدم جوازه،

به. قال فى الجواهر: «لما عرفت، من أن الوجه فى استثنائها الحرج و نحوه، مما لا يأتى فى الفرض، لا النص كى يتمسك بإطلاقه ..». و القول الثانى للكركى، على ما فى الجواهر، و احتمله فى كشف اللثام.

قال: «و يحتمل عدم الكفارة، لأن أعيانها لا تزيد على الحاجة، و الأصل عدم وجوب الاعتياض، و قد يوجب الحرج العظيم ..». و الاشكال عليه ظاهر مما فى المتن، لأن محل الكلام صورة عدم الحرج. و الأصل لا يعارض الإطلاق المقتضى للوجوب. و كون الأعيان لا تزيد على الحاجة إنما يصح التعليل به لو كان دليل لفظى يدل على استثنائها، و المفروض عدمه، كما أشار إليه فى الجواهر. اللهم إلا أن يقال: إن دليل اعتبار الزاد و الراحلة منصرف عن الأعيان المحتاج إليها، و المفروض أنها منها. لكن هذا الانصراف غير ظاهر.

(١) إذ لم يرجع النقص إلى الحرج فلا دليل على استثنائه.

(٢) كأنه لانصراف الدليل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٧

إلا أن يكون عدمها موجباً للحرج عليه، فالمدار في ذلك هو الحرج و عدمه (١). و حينئذ فإن كانت موجودة عنده لا يجب بيعها إلا مع عدم الحاجة، و إن لم تكن موجودة لا يجوز شراؤها إلا مع لزوم الحرج في تركه. و لو كانت موجودة و باعها بقصد التبديل بآخر لم يجب صرف ثمنها في الحرج، فحكم ثمنها حكمها. و لو باعها لا بقصد التبديل وجب - بعد البيع - صرف ثمنها في الحرج، إلا مع الضرورة إليها على حد الحرج في عدمها (٢).

[مسألة (١٤): إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج]

(مسألة ١٤): إذا كان عنده مقدار ما يكفي للحج،

(١) فإن المسألتين من باب واحد، إذ إطلاق وجوب الحج على من له زاد و راحلة كما يشمل من له الأعيان المحتاج إليها، و يكون مخصصاً بدليل نفي الحرج، يشمل من كان محتاجاً إليها و كان له مال يمكن شراؤها به، فإنه أيضاً يكون مخصصاً بدليل نفي الحرج. نعم قد تفرق المسألتان باعتبار أن البيع لما عنده أصعب من عدم شراء ما ليس عنده في نظر العقلاء. و لا سيما إذا جرت عادته على استعماله، بحيث يكون ترك استعماله صعباً عليه لصعوبة ترك العادة، و حينئذ قد يحصل الحرج في البيع و لا يحصل الحرج في ترك الشراء. و لعله إلى ذلك نظر من فرق بين المسألتين.

ثم إن الشهيد (ره) في الدروس قال: «لو لم تكن له هذه المستثنيات، و ملك ما لا يستطيع به صرف فيها، و لا يجب عليه الحج..» و الجمع بينه و بين ما ذكره سابقاً في الفرع الأول غير ظاهر، إذ الحكم باستثناء الأثمان يستوجب الحكم باستثناء الأعيان بالطريق الأولى.

(٢) ظاهره الفرق بين البيع بقصد التبديل و عدمه، مع أنه لا فرق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٨

و نازعته نفسه إلى النكاح، صرح جماعة (١) بوجوب الحج و تقديمه على التزويج، بل قال بعضهم: و إن شق عليه ترك التزويج (٢). و الأقوى - وفاقاً لجماعة أخرى - عدم وجوبه، مع كون ترك التزويج حرجاً عليه، أو موجباً لحدوث مرض (٣).

بينهما، فإنه مع الضرورة إليها لا يجب صرف ثمنها في الحج مطلقاً، و مع عدم الضرورة يجب صرف ثمنها في الحج مطلقاً أيضاً. اللهم إلا أن يقال:

إذا باع لا بقصد التبديل فقد أقدم على الحرج، و مع الإقدام على الحرج لا مجال لتطبيق دليل نفي الحرج. و فيه: أنه أقدم على الحرج على أن تكون أثمانها باقية عنده، لا مطلقاً، فوجوب الحج حينئذ تكليف حرجي بلا إقدام من المكلف عليه. مع أنه بناء على ذلك لا يكون وجه لقوله:

«إلا مع الضرورة». فإذا عبارة المتن لا تخلو من تشويش.

(١) منهم: المحقق في الشرائع، و العلامة في القواعد و المنتهى، و حكاة في كشف اللثام عن الخلاف و المبسوط.

(٢) صرح بذلك في الشرائع و القواعد، مستدلين على ذلك: بأن الحج مع الاستطاعة واجب، و النكاح مندوب، و المندوب لا يعارض الواجب.

(٣) قال في الدروس: «أما النكاح- تزويجاً أو تسرياً- فالحج مقدم عليه و إن شق تركه. إلا مع الضرورة الشديدة..» و نحوه ما في المنتهى و عن التحرير، مع التعبير بالمشقة العظيمة.

أقول: لا ينبغي التأمل في عدم الاستطاعة حينئذ، لما دل على نفى العسر و الحرج، كما في الموارد المتقدمة في المسائل السابقة. و لعل مراد القائلين بالجواز غير هذه الصورة و إن صرحوا بالمشقة، لاحتمال أن يكون المراد من المشقة المشقة اليسيرة، كما يظهر ذلك من ملاحظة ما في الدروس.

و إلا فلو كان المراد منها الحرج لم يكن وجه للفرق بين الشديدة و غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٨٩

أو للوقوع في الزنى، و نحوه (١). نعم لو كانت عنده زوجة واجبة النفقة و لم يكن له حاجة فيها، لا يجب أن يطلقها و يصرف مقدار نفقتها في تميم مصرف الحج، لعدم صدق الاستطاعة عرفاً (٢).

[مسألة ١٥]: إذا لم يكن عنده ما يحج به

(مسألة ١٥): إذا لم يكن عنده ما يحج به، و لكن كان له دين على شخص بمقدار مؤنته أو بما تتم به مؤنته، فاللازم اقتضاؤه و صرفه في الحج إذا كان الدين حالاً، و كان المديون باذلاً، لصدق الاستطاعة حينئذ (٣). و كذا إذا كان مما طلا

و كيف كان فالحكم- كما ذكر في المتن- إن بلغ ترك التزويج حد الحرج انتفت الاستطاعة، و إلا فهو مستطيع، و يجب عليه الحج. (١) كما في المدارك. و الأول مانع من جهة أن الإضرار بالنفس حرام، فيرجع الى الثاني. و المنع فيهما حينئذ مبني على أن أدلة الواجبات و المحرمات رافعة لموضوع الاستطاعة، فيرتفع الوجوب. و سيأتي التعرض لذلك في بعض المسائل، فانتظر. (٢) كما يأتي في المسألة اللاحقة.

(٣) قد عرفت أن الاستطاعة- التي أخذت شرطاً للوجوب- قد فسرت بالنصوص: بأن يكون له زاد و راحلة، أو أن يكون له ما يحج به. و مقتضى إطلاقها وجوب الحج بمجرد أن يكون له مال، سواء كان ممنوعاً من التصرف فيه أم لا. لكن المفهوم من جملة أخرى من النصوص:

اعتبار القدرة الفعلية على المال، شرعية و عرفية،
ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: قال الله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..). قال (ع):
هذه لمن كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٠

.....

عنده مال و صحة

.. (إلى أن قال) (ع):

إذا هو يجد ما يحج به» (١)

و

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا قدر الرجل على ما يحج به، ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذر به، فقد ترك

شريعته من شرائع الإسلام» (٢)

و ،

في خبر علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله (ع):

«أنه قال: من قدر علي ما يحج به، وجعل يدفع ذلك وليس له عنه شغل يعذره الله تعالى فيه حتى جاء الموت، فقد ضيع شريعته من شرائع الإسلام» (٣).

و علي هذا فالمعتبر في الوجوب أمران: الأول: أن يملك الزاد والراحلة. الثاني: أن يكون قادراً علي ذلك قدرة فعلية، فاذا انتفى الأول ولكن كان قادراً عليه كان قادراً علي الاستطاعة لا مستطيعاً، وإذا كان مالكاً ولم يكن قادراً عليه قدرة فعلية لكن كان قادراً علي تحصيل القدرة الفعلية أيضاً لا يكون مستطيعاً بل يكون قادراً عليها.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما إذا كان المديون مما طلاً، وتوقف استنقاذ الدين علي الاستعانة بالحاكم الجائر أو الحاكم الشرعي أو غيرهما، فإنه مع المماثلة لا قدرة فعلية. نعم القدرة علي الاستعانة بالمذكورين قدرة علي تحصيل الاستطاعة، فلا يجب معها الحج، كما أشار إلي ذلك بعض الأعظم في حاشيته.

لكن قال في الشرائع: «لو كان له دين، وهو قادر علي اقتضائه وجب عليه ..». وفي الجواهر: «لأنه مستطيع بذلك. وإن كان قد يقوى في النظر عدمها مع التوقف علي حاكم الجور، للنهي عن الركون اليه والاستعانة به، وإن حملناه علي الكراهة مع التوقف عليه، ترجيحاً لما دل علي

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩١

و أمكن إجباره بإعانة متسلط، أو كان منكراً و أمكن إثباته عند الحاكم الشرعي و أخذه بلا كلفه و حرج. بل و كذا إذا توقف استيفاءه علي الرجوع إلي حاكم الجور- بناء علي ما هو الأقوى من جواز الرجوع اليه مع توقف استيفاء الحق عليه- لأنه حينئذ يكون واجباً بعد صدق الاستطاعة، لكونه مقدمة للواجب المطلق. و كذا لو كان الدين مؤجلاً، و كان المديون باذلاً قبل الأجل لو طالبه. و منع صاحب الجواهر الوجوب حينئذ، بدعوى: عدم صدق الاستطاعة. محل منع (١).

الجواز- بالمعنى الشامل للوجوب- من دليل المقدمة و غيره. و مثله لا تتحقق معه الاستطاعة، بعد فرض أن الجواز المزبور كان بعد ملاحظة المعارضة بين ما دل علي المنع و ما دل علي خلافه، من المقدمة و غيرها ..». و ما ذكره غير ظاهر، إلا إذا لم نقل بجواز الرجوع إلي الجائر، إذ حينئذ يكون دليل المنع رافعاً للاستطاعة، فلا وجوب كي يزاحم حرمة الرجوع.

أما إذا قلنا بالجواز اعتماداً علي أدلة الجواز، مع انحصار استنقاذ الحق به، فحينئذ لا رافع للاستطاعة كي يرتفع الوجوب. فالعمدة في وجه عدم الوجوب ما ذكرنا. و لأجله لا فرق بين حاكم الجور و حاكم العدل.

(١) قال: «و لو كان مؤجلاً، وبذله المديون قبل الأجل، ففي كشف اللثام: وجب الأخذ، لأنه بثبوتها في الذمة و بذل المديون له بمنزلة المأخوذ، و صدق الاستطاعة، و وجدان الزاد والراحلة عرفاً بذلك. و فيه:

أنه يمكن منع ذلك كله ..»

أقول: الظاهر أن محل كلامه صورة ما إذا بذل المديون الدين بلا مطالبته، و لا توقف علي المطالبة، و في هذه الصورة لا ينبغي التأمل

فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٢

و أما لو كان المديون معسراً أو مما طلاً لا يمكن إجباره، أو منكرًا للدين و لم يمكن إثباته، أو كان الترافع مستلزماً للخرج أو كان الدين مؤجلاً مع عدم كون المديون باذلاً فلا يجب (١).
بل الظاهر عدم الوجوب لو لم يكن واثقاً ببذله مع المطالبة (٢).

صدق الاستطاعة، لأنه مالك للزاد والراحلة، وقادر بالبذل. ودعوى:

أنه متبرع بالبذل، فلا يجب على الدائن قبوله، نظير الهبة التي لا يجب على المتهب قبولها. فيها: أن فى الهبة يكون الملك موقوفاً على الهبة، و الهبة موقوفة على القبول، و هو غير واجب، إذ لا موجب له. و هنا الملك حاصل بالفعل، غاية الأمر أن المديون له التأخير إلى الأجل، فإذا بذل و جب على الدائن القبول. نعم لا يجب عليه القبول إذا كان التأجيل شرطاً له لا للمديون خاصة. لكن إذا لم يكن مانع من جهة المديون تحققت القدرة الفعلية، و حينئذ لا يجوز له التأجيل و إن كان شرطاً له. و من ذلك يظهر لك الأشكال فيما فى حاشية بعض الأعلام على المقام. فلاحظ.

و أما إذا كان البذل موقوفاً على المطالبة، فلم يتعرض له فى الجواهر.

و الحكم فيه - بناء على ما ذكرنا - عدم الوجوب، لأنه لا يستحق على المديون بذل الدين الذى به تتحقق الاستطاعة، و المفروض أنه يتوقف على المطالبة فتكون الاستطاعة موقوفة على المطالبة، فالوجوب موقوف عليها، فلا يقتضى وجوبها، نظير ما لو توقف البذل المجانى على المطالبة.

(١) قال فى المدارك: «و متى امتنع الاقتضاء، إما لتأجيل الدين، أو لكونه على جاحد و لم يكن له سواه، لم يجب عليه الحج لأن الاستطاعة غير حاصله ..». و نحوه كلام غيره. هذا إذا لم تمكن الاستدانة، و أما إذا أمكنت فسيأتى الكلام فيه فى المسألة الآتية.

(٢) مقتضى قاعدة الشك فى التكليف و إن كان ما ذكر، لكن بناءهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٣

[مسألة ١٦: لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال]

(مسألة ١٦): لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال، و إن كان قادراً على وفائه بعد ذلك بسهولة، لأنه تحصيل للاستطاعة (١)، و هو غير واجب. نعم لو كان له مال غائب لا - يمكن صرفه فى الحج فعلاً، أو مال حاضر لا راغب فى شرائه، أو دين مؤجل لا يكون المديون باذلاً له قبل الأجل، و أمكنه الاقتراض و الصرف فى الحج ثم وفاؤه بعد ذلك فالظاهر وجوبه (٢)، لصدق الاستطاعة حينئذ

فى المقام على الاحتياط، نظير الشك فى القدرة فى سائر الواجبات المطلقة.

و من هنا كان بناءهم على وجوب السفر إلى الحج و ان لم يكن واثقاً بالسلامة و لا بالصحة، و لا بسلامة ماله. فتأمل.

(١) هذا غير ظاهر، لأن الاستدانة لا توجب الاستطاعة كلية، كما يأتى.

(٢) قال فى المدارك - بعد عبارته السابقة -: «و لا تجب الاستدانة».

و يحتمل قوياً: الوجوب إذا كان بحيث يمكنه الاقتضاء بعد الحج، كما إذا كان عنده مال لا يمكنه الحج به ..». و فيه: ما عرفت من أن القدرة على المال، و كونه عنده شرط فى الاستطاعة، و فى الفرض منتفية. و أما ما ذكره من المثال، فان كان المراد منه عدم إمكان

صرف عينه في الحج - كما هو الغالب - فالفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر، فان المال المذكور تحت قدرة المكلف. غاية الأمر: أنه لا يمكن صرف عينه في سبيل الحج، ولا يعتبر ذلك إجماعاً، كما تقدم. و أما إذا كان المراد صورة ما إذا لم يمكن التصرف فيه و لو ببدله، كما إذا لم يمكن بيعه لعدم حصول راغب فيه، فوجوب الاستدانة لوجوب الحج حيثئذ غير ظاهر، و إن جزم في الدروس بذلك. قال: «و تجب الاستدانة عيناً إذا تعذر بيع ماله و كان وافياً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٤

عرفاً. إلا إذا لم يكن واثقاً بوصول الغائب أو حصول الدين بعد ذلك، فحيثئذ لا يجب الاستقراض، لعدم صدق الاستطاعة في هذه الصورة.

[مسألة ١٧: إذا كان عنده ما يكفيه للحج، و كان عليه دين]

(مسألة ١٧): إذا كان عنده ما يكفيه للحج، و كان عليه دين، ففي كونه مانعاً عن وجوب الحج مطلقاً - سواء كان حالاً مطالباً به أولاً، أو كونه مؤجلاً - أو عدم كونه مانعاً إلا مع الحلول و المطالبة، أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل أو

بالقضاء ..». وجه الاشكال فيه: أنه مع تعذر البيع يصدق أنه ليس عنده ما يحج به، و لو ببدله و نحوه، فكيف يكون مستطعاً حينئذ؟ و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره في المتن في المال الحاضر الذي لا راغب في شرائه، و في الدين المؤجل الذي لا يكون المديون باذلاً له، إذ في الموردين المذكورين لا قدرة على ما يحج به، و إن اختلفا في جهة أخرى، فإن الدين ليست عينه تحت القدرة أصلاً، و المال الحاضر تحت القدرة، لكنه لا يمكن الحج به من كل وجه. و أما المال الغائب فإن كان تحت يده - و لو بتوسط وكيله و نحوه - فهو كالمال الحاضر، إن أمكن تبديله - ببيع و نحوه - كان به مستطعاً و إلا فلا. و إن لم يكن تحت يده أصلاً - كما لو مات له مورث في مكان بعيد عنه - فحاله حال المغصوب الذي لا يصدق أنه عنده و في يده، و لا يكون به مستطعاً حينئذ. و المتحصل: أن المستفاد من النصوص أنه يعتبر في الاستطاعة أمور:

الملك للمال، و كونه عنده، و كونه مما يمكن الاستعانة به على السفر. و يظهر الأول من قولهم (ع): «أن يكون له زاد و راحلة». (١) و يظهر

(١) نقل بالمعنى لما رواه في الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤، ٥، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٥

الحلول مع عدم المطالبة، أو كونه مانعاً إلا مع التأجيل وسعة الأجل للحج و العود أقوال (١). و الأقوى كونه مانعاً، إلا

الثاني من قولهم (ع): «إذا قدر على ما يحج به»

«١» أو «كان عنده ما يحج به»

«٢» أو «وجد ما يحج به»

«٣». و يظهر الشرط الأخير من ذكره بقاء الاستعانة في قولهم (ع): أن يكون عنده ما يحج به. فاذا لم يكن له ملك فليس بمستطع، و إذا كان و لكن ليس عنده - كالعبد الآبق، و الدين المؤجل - فليس بمستطع و إن أمكنه تبديله، و إذا كان عنده و لكن لم يمكن تبديله بنحو يستعين به في السفر و لو ببدله - كالمال المرهون و المال الحاضر الذي لا يرغب أحد في شرائه - فليس بمستطع.

(١) اختار الأول في الشرائع. قال (ره): «و لو كان له مال، و عليه دين بقدره لم يجب إلا أن يفضل عن دينه ما يقوم بالحج ..» و في القواعد: «و المديون يجب عليه الحج إن فضل ماله عما عليه- و إن كان مؤجلاً- بقدر الاستطاعة، و إلا فلا ..». و في الدروس: «و المديون ممنوع، إلا أن يستطيع بعد قضائه، مؤجلاً كان أو حالاً ..». و في المنتهى- بعد أن صرح بالتعميم- استدل عليه بعدم تحقق الاستطاعة مع الحلول، و توجه الضرر مع التأجيل.

و اختار الثاني في المدارك. قال في رد استدلال المنتهى: «و لمانع أن يمنع توجه الضرر في بعض الموارد، كما إذا كان الدين مؤجلاً، أو حالاً لكنه غير مطالب به و كان للمديون وجه للوفاء بعد الحج. و متى انتفى الضرر، و حصل التمكن من الحج تحققت الاستطاعة المقتضية للوجوب ..».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣، ٩ و هو منقول بالمعنى.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٩٥

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٨ و هو منقول بالمعنى.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١١ و هو منقول بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٦

مع التأجيل و الوثوق بالتتمكن من أداء الدين إذا صرف ما عنده في الحج. و ذلك لعدم صدق الاستطاعة في غير هذه الصورة (١)،

لكن اعتبر في الحال غير المطالب به وجود وجه للوفاء بعد الحج. و أما الثالث فراجع الى الثاني، و لا ينبغي عده قولاً مقابلاً له. و أما الرابع فاختاره في كشف اللثام. قال: «و للشافعية في المؤجل بأجل: وجه بالوجوب، و لا يخلو من قوة». و في الجواهر: «هو- يعنى: القول بالوجوب- جيد في المؤجل، دون الحال و إن لم يطالب به صاحبه، الذى قد خوطب المديون بوفائه قبل الخطاب بالحج. فتأمل». قال في المستند: «و لم أعر للقدماء على قول في المسألة، و كذا كثير من المتأخرين نعم تعرض لها جماعة منهم، و هم بين مصرح بعدم الوجوب إذا لم يفضل عن دينه نفقة الحج، من غير تعرض للمعجل أو المؤجل- كما فى الجامع و بعض كتب الفاضل- و مصرح بعدمه مع التعجيل و التأجيل- كالمنتهى و التحرير و الدروس- و ظاهر المدارك و كشف اللثام و الذخيرة: التردد فى بعض الصور. و عن المحقق الأردبيلي: الوجوب. و الظاهر أنه مذهب القدماء، حيث لم يتعرضوا لاشتراط الخلو عن الدين. و هو الحق، لصدق الاستطاعة عرفاً. و المستفيضه المصرحة: بأن الاستطاعة أن يكون له مال يحج به ..

إلى أن قال: و لا شك أن من استدان مالا على قدر الاستطاعة يكون ذلك ملكاً له، فيصدق عليه أن عنده مالا، و له ما يحج به من المال. للاتفاق على أن ما يقرض ملك للمديون، و لذا جعلوا من إيجاب صيغة القرض:

«ملكتك»، و صرحوا بجواز بيعه و هبته و غير ذلك من أنحاء التصرف.

و الأخبار المتضمنة لوجوب الحج على من عليه دين بقول مطلق ..».

(١) هذا الاستدلال لا يخلو من إجمال، و كان الأولى التعرض لما يعتبر فى الاستطاعة، ليتضح حصوله فى المقام و عدمه. و قد عرفت سابقاً أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٧

و هي المناط في الوجوب، لا مجرد كونه مالكا للمال (١).

و جواز التصرف فيه بأى وجه أراد، و عدم المطالبة في صورة الحلول أو الرضا بالتأخير لا- ينفع في صدق الاستطاعة. نعم لا يبعد الصدق إذا كان وثقا بالتمكن من الأداء، مع فعليه الرضا بالتأخير من الدائن. و الأخبار الدالة على جواز الحج لمن عليه دين (٢) لا تنفع في الوجوب، و في كونه حجة الإسلام

الظاهر من روايتى أبى الربيع

و عبد الرحيم القصير

: اعتبار السعة و اليسار «١» و هما غير حاصلين مع الدين إذا لم يزد ما يحتاج إليه في الحج على ما يقابل الدين، من غير فرق بين المؤجل و الحال، مع المطالبة و بدونها. و مجرد القدرة بعد ذلك على الوفاء في المؤجل و في الحال مع الرضا بالتأخير، غير كاف في صدق السعة و اليسار فعلا. و من ذلك يظهر أن الأقوى ما ذكره في الشرائع و غيرها.

(١) هذا تعرض لما في المستند، و كذا ما بعده.

(٢) مثل

صحيح معاوية بن وهب عن غير واحد: «قلت لأبى عبد الله (ع):

يكون على الدين، فيقع في يدى الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيء، أ فأحج بها أو أوزعها بين الغرماء؟ فقال (ع): تحج بها، و ادع الله تعالى أن يقضى عنك دينك» «٢».

و نحوه صحيح الحسين بن زياد العطار

«٣» و دلالتها على الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب ظاهرة. و لذلك يشكل الاستدلال بها- كما في المستند- على الوجوب، فضلا عن كون الحج حج الإسلام.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب وجوب الحج ملحق حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٨

و أما

صحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع): «عن رجل عليه دين، أ عليه أن يحج؟ قال: نعم، إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين» «١»

و ،

خبر عبد الرحمن عنه (ع): «أنه قال: الحج واجب على الرجل و إن كان عليه دين» «٢».

فمحمولان على الصورة التي ذكرنا (١).

أو على من استقر عليه الحج سابقاً. و إن كان لا يخلو من إشكال، كما سيظهر (٢). فالأولى الحمل الأول (٣). و أما ما يظهر من صاحب المستند (٤): من أن كلّا من أداء الدين و الحج واجب، فاللازم- بعد عدم الترجيح- التخيير بينهما في صورة الحلول مع المطالبة، أو التأجيل مع عدم سعة الأجل للذهاب و العود، و تقديم الحج في صورة الحلول مع الرضا بالتأخير، أو التأجيل مع سعة

الأجل للحج والعود ولو مع

(١) يعنى: التى اختار الوجوب فيها.

(٢) فى آخر المسألة.

(٣) بل هو بعيد. و كان الأولى البناء على طرح هذه النصوص، لمعارضتها بغيرها، كما تقدم فى مسألة: اعتبار الزاد والراحلة فى تحقق الاستطاعة

(٤) قال: «فالوجه أن يقال: إن مع التعجيل أو عدم سعة الأجل هو مخير بين الحج ووفاء الدين، سواء علمت المطالبة أم لا. نعم لو علم رضا الدائن بالتأخير فلا يكون مأموراً بالوفاء، فيبقى خطاب الحج خالياً عن المعارض فيكون وجباً..».

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٩٩

عدم الوثوق بالتمكن من أداء الدين بعد ذلك، حيث لا يجب المبادرة إلى الأداء فيهما، فيبقى وجوب الحج بلا مزاحم. ففيه: أنه لا وجه للتخير في الصورتين الأوليين، ولا لتعيين تقديم الحج فى الأخيرتين، بعد كون الوجوب -تخييراً أو تعييناً- مشروطاً بالاستطاعة، الغير الصادقة فى المقام. خصوصاً مع المطالبة و عدم الرضا بالتأخير (١). مع أن التخيير فرع كون الواجبين مطلقين و فى عرض واحد، و المفروض أن وجوب أداء الدين مطلق، بخلاف وجوب الحج فإنه مشروط بالاستطاعة الشرعية. نعم لو استقر عليه وجوب الحج سابقاً فالظاهر التخيير، لأنهما حينئذ فى عرض واحد. و إن كان يحتمل تقديم الدين إذا كان حالاً مع المطالبة أو مع عدم الرضا بالتأخير، لأهمية حق الناس من حق الله. لكنه ممنوع، و لذا لو فرض كونهما عليه بعد الموت يوزع المال عليهما و لا يقدم دين الناس (٢). و يحتمل تقديم الأسبق منهما فى الوجوب.

(١) حاصل الاشكال: أن التراحم إنما يكون بين الواجبين المطلقين و فى المقام وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و هى منتفية مع وجوب وفاء الدين فيكون الوجوب المذكور وارداً على وجوب الحج، لا مزاحماً له.

(٢) يعنى: أن توزيع التركة على الحج و الدين بعد الوفاء يدل على عدم الأهمية للدين، و إلا لزم تقدم الدين على الحج. و فى بعض الحواشى الإشكال على ذلك: بأن الدين و الحج لما تعلقا - بعد الموت - بأعيان التركة لم يبق لرعاية الأهمية موقع. و فيه: أنه إذا كان الدين أهم كان اللازم أن لا يتعلق الحج بالتركة مع المزاحمة بالدين، كما لم يتعلق الميراث مع المزاحمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٠

.....

للوصية، و لا الوصية مع المزاحمة للدين، و لا الدين مع المزاحمة لتجهيز الميت فتعلق الحج و الدين معاً مع المزاحمة يدل على عدم أهمية الدين من الحج.

و قد تقدم فى مبحث قضاء الصلوات: الاحتجاج على أهمية حق الله تعالى بما ورد، من أن حق الله أحق أن يقضى، و تقدم الاشكال فيه هناك «١» فما اشتهر من أهمية حق الناس من حق الله تعالى دليله غير ظاهر.

و كأنه لما ورد: «من أن الذنوب ثلاثة: ذنب يغفر، و ذنب لا يغفر و ذنب لا يترك. فالذى يغفر ظلم الإنسان نفسه، و الذى لا يغفر ظلم الإنسان ربه، و الذى لا يترك ظلم الإنسان غيره»

«٢». وفيه أن الدلالة على ذلك غير ظاهرة، إذ لا تعرض فيه للأهمية، وإنما تعرضه للغفران، و أن ظلم الإنسان نفسه يغفر و إن كان له من الأهمية ماله، و ظلم الإنسان غيره لا- يغفر إلا- بمراجعة صاحب الحق و إن لم يكن له شيء من الأهمية ما دام أنه حق للغير. فالحديث الشريف متعرض لغير ما نحن فيه.

و بالجملة: فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، و إن كان تساعده مرتكزات المتشعبة. لكن في بلوغ ذلك حد الحجية تأمل. نعم إذا كان الواجب الشرعي له بدل عند العجز، فدليل حق الناس يقتضى الانتقال الى البدل لأنه ينقح العجز الذي هو موضوع البدلية. أما في غير ذلك فغير ظاهر، و إن كان الظاهر التسالم على عدم وجوب الحج أو الصلاة أو الصوم إذا توقف أداؤها على التصرف في مال الغير. لكن لم يثبت أن ذلك لأهمية حق الناس على حق الله تعالى، فان الظاهر التسالم أيضاً على عدم وجوب أداء الزكاة أو الخمس أو الكفارات إذا توقف على ذلك، مع أنها من حق

(١) لاحظ المسألة: ٣ من فصل صلاة الاستيجار من الجزء: ٧ من هذا الشرح.

(٢) لم نعر على النص المذكور في مظانه، و المروى في الرسائل باب: ٧٨ من أبواب جهاد النفس حديث: ١ قريب من ذلك. و قريب منه- أيضاً- ما في نهج البلاغة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠١

لكنه أيضاً لا وجه له، كما لا يخفى (١).

[مسألة ١٨: لا فرق - في كون الدين مانعاً من وجوب الحج]

(مسألة ١٨): لا فرق- في كون الدين مانعاً من وجوب الحج- بين أن يكون سابقاً على حصول المال بقدر الاستطاعة أولاً (٢)، كما إذا استطاع للحج، ثم عرض عليه دين، بأن أتلف مال الغير- مثلاً- على وجه الضمان من دون تعمد (٣)، قبل خروج الرفقة، أو بعده قبل أن يخرج هو، أو بعد خروجه قبل الشروع في الأعمال. فحاله حال تلف المال من دون دين، فإنه يكشف عن عدم كونه مستطاعاً.

[مسألة ١٩: إذا كان عليه خمس أو زكاة]

(مسألة ١٩): إذا كان عليه خمس أو زكاة، و كان عنده مقدار ما يكفيه للحج لولاها، فحاله حال الدين مع المطالبة، لأن المستحقين لهما مطالبون، فيجب صرفه فيهما و لا يكون مستطاعاً. و إن كان الحج مستقراً عليه سابقاً تجيء الوجوه المذكورة، من التخيير، أو تقديم حق الناس، أو تقدم الأسبق. هذا إذا كان الخمس أو الزكاة في ذمته، و أما

الناس. و كذا الحال في وفاء الدين إذا توقف على ذلك.

(١) كما عرفت سابقاً: من أن التقدم الزماني لا يوجب الترجيح في مقام الامتثال.

(٢) فان المعبر في الوجوب الاستطاعة حدوداً و بقاءً، و كما أن الدين السابق مانع عن الاستطاعة حدوداً. كذلك الدين اللاحق، فإنه مانع عنها بقاءً، فيوجب نفى التكليف على كل حال.

(٣) أما مع التعمد فلا يسقط الوجوب، لتحقق الاستطاعة، و سيأتي الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٢

إذا كانا في عين ماله فلا إشكال في تقديمهما على الحج، سواء كان مستقراً عليه أولاً (١). كما أنهما يقدمان على ديون الناس أيضاً (٢). ولو حصلت الاستطاعة و الدين و الخمس و الزكاة معاً فكما لو سبق الدين (٣).

[مسألة ٢٠: إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جداً]

(مسألة ٢٠): إذا كان عليه دين مؤجل بأجل طويل جداً كما بعد خمسين سنة - فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعة (٤) و كذا إذا كان الديان مسامحاً في أصله، كما في مهور نساء أهل الهند، فإنهم يجعلون المهر ما لا يقدر الزوج على أدائه - كمائة ألف روبيه، أو خمسين ألف - لإظهار الجلالة، و ليسوا مقيدين بالإعطاء و الأخذ، فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعة و وجوب

(١) لأن التعلق بالعين مانع عن التصرف فيها على خلاف مقتضى الحق، و كما لا يسوغ التصرف في العين المعصوبة لا يجوز التصرف في موضوع الحق. و وجوب الحج مهما كان له أهمية في نظر الشارع فلا يستوجب الولاية على مال الغير. نعم إذا كان الحج مستقراً في ذمته تقع المزاحمة بين وجوبه و حرمة التصرف في مال الغير، و الظاهر أنه لا إشكال عندهم في تقديم الحرمة على الوجوب في مثله. هذا إذا كان الحج مستقراً في ذمة المكلف، أما إذا لم يكن كذلك فالحرمة رافعة للاستطاعة، فيرتفع الوجوب.

(٢) لعين ما ذكر، فان وجوب و فاء الدين لا يشرع التصرف في مال الغير.

(٣) فإنهما يرفعان الاستطاعة و يمنعان عنها كما لو سبقا بمناط واحد.

و لأجل ذلك لا يحسن التعبير بحصول الاستطاعة و الدين، و لكن المراد معلوم.

(٤) لعدم الاعتداد به عند العرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٣

الحج. و كالدين ممن بناؤه على الإبراء، إذا لم يتمكن المديون من الأداء، أو واعده بالإبراء، بعد ذلك (١).

[مسألة ٢١: إذا شك في مقدار ماله و أنه وصل الى حد الاستطاعة أو لا]

(مسألة ٢١): إذا شك في مقدار ماله و أنه وصل الى حد الاستطاعة أو لا، هل يجب عليه الفحص أو لا؟ وجهان، أحوطهما ذلك (٢)، و كذا إذا علم مقداره و شك في مقدار مصرف الحج، و أنه يكفيه أولاً.

(١) هذا يناسب مبنى المصنف (ره) في المسألة، من أن الوثوق بالتمكن من الوفاء كاف في تحقق الاستطاعة. و عليه لا بد أن يكون الوعد بالإبراء بنحو يوجب الوثوق بالوفاء بالوعد. لكن عرفت إشكال المبنى، و أن هذا المقدار لا يوجب صدق السعة و اليسر. نعم إذا كان الوثوق بلغ حداً يوجب عدم الاعتداد بالدين، فلا يبعد حينئذ تحقق اليسر و السعة.

(٢) من المعلوم أن الشبهة في المقام موضوعية، و قد اشتهد عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كلية، لإطلاق أدلة الأصول الشرعية كاستصحاب عدم، و أصالة الحل، و نحوهما مما يقتضى نفى التكليف. و كذا البراءة العقلية، بناء على عمومها للشك في التكليف إذا كان بتقصير المكلف بأن يكون المراد من عدم البيان - المأخوذ موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان - ما هو أعم مما كان بترك الفحص و طلب البيان، كما هو الظاهر. نعم بناء على أن المراد منه عدم البيان لا من قبل المكلف لم تجر القاعدة إذا كان عدم البيان لعدم الفحص. لكن في الأصول الشرعية كفاية في اقتضاء عدم وجوب الفحص في المقام و نحوه، كباب الشك في تحقق

النصاب في الزكاة، و الشك في تحقق الربح في الخمس.

لكن ذهب جماعة إلى وجوب الفحص في الأبواب المذكورة، بل الظاهر أنه المشهور مع الشك في تحقق النصاب. و لعله هناك في محله لرواية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٤

[مسألة (٢٢): لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب]

(مسألة ٢٢): لو كان بيده مقدار نفقة الذهاب و الإياب، و كان له مال غائب لو كان باقياً يكفيه في رواج أمره بعد العود، لكن لا يعلم بقائه أو عدم بقائه، فالظاهر وجوب الحج بهذا الذي بيده، استصحاباً لبقاء الغائب (١). فهو كما لو شك في أن أمواله الحاضرة تبقى إلى ما بعد العود أولاً فلا يعد من الأصل المثبت (٢).

زيد الصائغ، المتضمنه لوجوب تصفية الدراهم المغشوشة مع الشك في مقدارها «١». و موردها و إن كان صورة الشك في قدر الواجب مع العلم بوجود النصاب، لكن يمكن استفادة الحكم منها في غيرها من الصور.

لكن التعدى عن الزكاة إلى الخمس - فضلاً عن المقام - غير ظاهر. و قد يستدل عليه: بأنه لو لا- الفحص لزم المخالفة القطعية الكثيرة، التي يعلم من الشارع المقدس كراهتها، المستلزم لوجوب الاحتياط. و فيه:

أن لزوم المخالفة الكثيرة غير بعيد، لكن كونها مكروهة على وجه تقتضى كراهتها وجوب الاحتياط غير ظاهر، بل هو مصادرة. (١) هذا من الاستصحاب الجارى لإثبات البقاء في الزمان المستقبل، و قد تعرضنا له في كتاب الحيض في مسألة: ما لو شك في بقاء الدم ثلاثة أيام و ذكرنا هناك: أن ظاهر بعض أن من المسلمات عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الأزمنة السابقة و المستقبل. نعم يشكل الاستصحاب المذكور باعتبار أن المال الغائب لو بقي على عينه لم يجد في تحقق الاستطاعة فلا بد من إحراز حضوره بعد رجوعه، و حضور المال المذكور خلاف الأصل، فلا بد أن يكون المعيار الوثوق بالحضور بعد الرجوع. فلاحظ. (٢) إذا الأصل المثبت ما لم يكن مجراه حكماً شرعياً، و لا موضوعاً

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الذهب و الفضة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٥

[مسألة (٢٣): إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج]

(مسألة ٢٣): إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج، يجوز له - قبل أن يتمكن من المسير - أن يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعة، و أما بعد التمكن منه فلا يجوز، و إن كان قبل خروج الرفقة (١). و لو تصرف بما يخرج عنها بقيت

لحكم شرعى. و في المقام مجرى الأصل المذكور موضوع للحكم الشرعى، و هو وجوب الحج، لأنه على من كان له مال بعد الحج،

فاذا ثبت بالاستصحاب أن له مالاً بعد الحج، ترتب الحكم عليه.

(١) المذكور في كلام الجماعة: أن المدار في المنع حضور وقت السفر قال في المنتهى: «لو كان له مال فباعه قبل وقت الحج مؤجلاً إلى بعد فواته سقط الحج، لأنه غير مستطیع. وهذه حيلة يتصور ثبوتها في إسقاط فرض الحج على الموسر. وكذا لو كان له مال فوهبه قبل الوقت أو أنفق، فلما جاء وقت الخروج كان فقيراً لم يجب عليه، وجرى مجرى من أتلف ماله قبل حلول الحول..». وفي التذكرة: «لو كان له مال فباعه نسيه، عند قرب وقت الخروج، إلى أجل متأخر عنه سقط الفور في تلك السنة عنه، لأن المال إنما يعتبر وقت خروج الناس. وقد يتوسل المحتال بهذا إلى دفع الحج..». وفي الدروس: «و لا ينفع الفرار بهبه المال أو إتلافه، أو بيعه مؤجلاً إذا كان عند سير الوفد..». وفي مجمع البرهان- في شرح قول ماتنه: «و لا يجوز صرف المال في النكاح و إن شق»:- «و أعلم: أن الظاهر أن المراد بذلك وجوب الحج، وتقديمه على النكاح، وعدم استثناء مؤنته من الاستطاعة، و كون ذلك في زمان وجوبه و خروج القافلة و تهيؤ أسبابه، و إن كان قبله يجوز..» و في المدارك: «و لا يخفى أن تحريم صرف المال في النكاح إنما يتحقق مع توجه الخطاب بالحج و توقفه على المال، فلو صرفه فيه قبل سفر الوفد- الذي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٦

.....

يجب الخروج معه- أو أمكنه الحج بدونه انتفى التحريم..». و نحوه ما في كشف اللثام و الذخيرة و الجواهر و غيرها. و بالجملة: يظهر من كلماتهم: التسالم على جواز إذهاب الاستطاعة قبل خروج الرفقة. و المصنف (ره) جعل المدار التمكن من المسير، فاذا تمكن من المسير لم يجز له إتلاف الاستطاعة، و إن لم يخرج الرفقة. و في بعض الحواشي: أضاف إلى ذلك- أعنى: التمكن من المسير- أن يكون قبل أشهر الحج، فبعد دخول أشهر الحج لا يجوز إذهاب الاستطاعة، و إن لم يتمكن من المسير حينئذ و لم تخرج الرفقة، فيكون الشرط في جواز إذهاب الاستطاعة أمرين، ينتفى الجواز بانتفاء أحدهما. هذا و مقتضى كون الاستطاعة شرطاً للوجوب حدوثاً و بقاء، و أن الوجوب المشروط لا يقتضى حفظ شرطه، أن لا يكون وجوب الحج مانعاً عن إذهاب الاستطاعة بعد حدوثها، كما لا يكون مانعاً عن ذلك قبل حدوثها فهو لا يقتضى وجوب تحصيلها حدوثاً، و لا وجوب حصولها بقاء. و كما لا يمنع الوجوب من دفع الاستطاعة لا يمنع من رفعها. و عليه فالمنع من إذهاب الاستطاعة لا بد أن يكون لدليل.

اللهم إلا أن يقال: قوله تعالى: (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..) (١).

ظاهر في أن الاستطاعة آنا ما موجبه لتحقيق الوجوب، نظير قوله: «من أفطر وجب عليه الكفارة». نعم لو كانت عبارة التشريع هكذا: «المستطيع يجب عليه الحج» كانت ظاهرة في إناطة الحكم بالوصف حدوثاً و بقاء. و كذلك الحكم في أمثاله، فإذا قيل: «إذا سافر وجب عليه القصر» أجزأ في ترتب الحكم تحقق السفر آنا ما، فيبقى الحكم و إن زال السفر، فيكون الحكم منوطاً بالوصف حدوثاً لا بقاء. و إذا قيل: «المسافر يجب»

(١) آل عمران: ٩٧

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٧

.....

عليه القصر» لم يجزه في بقاء الحكم حدوث السفر آنا ما، بل لا بد من بقاء السفر. فيكون الحكم منوطاً بالسفر حدوثاً و بقاء. و على

هذا يكفي في إطلاق الوجوب - حدوثاً وبقاء - تحقق الاستطاعة آناً ما. غاية الأمر: أن استطاعة السبل إلى البيت الشريف لا تتحقق آناً ما إلا إذا كانت مقدمات الوجود حاصله في الواقع كل منها في محله، فإذا كان المكلف في علم الله تعالى ممن يبقى ماله وراحته و صحته إلى أن يصل إلى البيت الشريف، ولا مانع يمنعه عن ذلك يكون مستطاعاً من أول الأمر و يجب عليه الحج، فإذا عجز نفسه - بإذباب ماله، أو غيره من المقدمات - كان مخالفاً للوجوب المذكور.

و من ذلك يظهر: أنه لا مجال لدعوى كون الاستطاعة شرطاً للوجوب حدوثاً و بقاء، من جهة: أن الزاد و الراحلة لو سرقا في الطريق انتفى الوجوب، و كذا لو حدث مانع من السفر - من سيل، أو عدو، أو مرض أو غيرها - فإن ذلك يوجب انتفاء الوجوب. وجه الاشكال عليها. أن حدوث الأمور المذكورة كاشف عن عدم الاستطاعة من أول الأمر، فلا وجوب حدوثاً و لا بقاء، بخلاف ما لو ألقى زاده في البحر، أو قتل راحته، أو مرض نفسه فإن ذلك لا يكشف عن عدم الاستطاعة من أول الأمر، بل هو مستطيع لكنه عجز نفسه. فإذا كان مستطيعاً كان التكليف ثابتاً في حقه، فيكون تعجيز نفسه مخالفاً منه للتكليف الثابت عليه، فيكون حراماً.

و من ذلك يظهر: أن ما ذكره المصنف (ره)، من أن المعيار في حرمة التعجيز التمكن من المسير، في محله، لأنه مع التمكن من المسير يكون مستطيعاً، فيتوجه إليه التكليف، فيكون تعجيز نفسه مخالفاً له.

و أما ما ذكره الأصحاب: من أن المعيار خروج الرفقة - على اختلاف عباراتهم المتقدمة - فغير ظاهر. إلا - أن يرجع إلى ما ذكره المصنف (ره)

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٨

.....

بأن يكون مرادهم من خروج الرفقة التمكن من المسير. و إلا فقد عرفت:

أنه مع تمكنه من المسير قبل خروج الرفقة يكون مستطيعاً، فيجب عليه الحج، فيكون تعجيز نفسه مخالفاً منه للتكليف و معصية له. و مثله في الاشكال: ما ذكره بعض الأعظم (ره) في حاشيته: من أنه لا يجوز إذهاب المال في أشهر الحج و إن لم يتمكن من المسير، فإنه إذا دخل شوال و لم يتمكن من المسير لم يكن مستطيعاً. فلم يجب عليه الحج، فلم يجب عليه حفظ مقدماته. هذا كله بناء على ما يظهر من الأدلة: من أن القدرة العقلية - المقيدة في الاستطاعة - القدرة الفعلية، كما قد يفهم من جعل الصحة في البدن و التخليه في السرب في سياق الزاد و الراحلة. فكما يعتبر في الاستطاعة:

الملك للزاد و الراحلة فعلا، يعتبر فيها الصحة في البدن و تخليته السرب فعلاً بحيث لا يكفي في تحقق الاستطاعة الملك للزاد و الراحلة، مع المرض و وجود المانع من السفر، و إن كانا زائلين بعد ذلك قبل وقت الحج. أما إذا جعل المدار في الاستطاعة ملك الزاد و الراحلة فقط، و ما زاد على ذلك لا - يعتبر وجوده فعلاً - فإذا ملك الزاد و الراحلة و كان مريضاً لا يقدر على السفر، أو كانت الحكومة قد منعت عنه فعلاً، فهو مستطيع إذا كان يشفى بعد ذلك، و الحكومة تأذن فيه - فتقريب ما في المتن على النحو الذي ذكرنا غير مفيد في إثباته، لأنه مع ملك الزاد و الراحلة يكون مستطيعاً، فلا - يجوز له تعجيز نفسه من جهتهما، و إن كان عاجزاً فعلاً من الجهات الأخرى، لمرض أو مانع من السفر. و على هذا لا فرق في عدم جواز التعجيز بين وقت و آخر، ما دام قد ملك الزاد و الراحلة. فلا فرق بين أشهر الحج و غيرها، و لا بين وقت السفر و غيره و لا بين أول السنة و آخرها، بل لا فرق - على هذا - بين سنة الحج و ما قبلها، لاشتراك الجميع في مناط حرمة التعجيز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٠٩

ذمته مشغولة به. و الظاهر صحة التصرف - مثل الهبة، و العتق - و إن كان فعل حراماً، لأن النهي متعلق بأمر خارج (١).

نعم لو كان قصده في ذلك التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعي، أمكن أن يقال بعدم الصحة (٢). و الظاهر أن المناطق في عدم

جواز التصرف المخرج هو التمكن في تلك السنة، فلو

(١) قد تحقق في الأصول أن النهى عن المعاملة لا- يقتضى الفساد، سواء تعلق بالسبب أم المسبب. و ما يدعى: من أنه إذا تعلق بالمسبب اقتضى الفساد، لامتناع اعتبار ما هو مبغوض للمعتبر. ضعيف جداً كما حرر في محله.

ثم إن التفصيل بين تعلق النهى بالداخل والخارج إنما يعرف في النهى في العبادات، فان تعلق بالداخل اقتضى الفساد، وإلا لم يقتضه. و أما في المعاملات فلم يعرف التفصيل بين تعلق النهى بالأمر الداخل وتعلقه بالأمر الخارج، و إنما يعرف التفصيل بين تعلق النهى بالسبب وتعلقه بالمسبب، فان كان المراد من الداخل من المسبب و من الخارج السبب، كان في التعليل المذكور إشارة إلى التفصيل المذكور. لكن لم يتضح الوجه في عدم تعلق النهى في المقام بالأمر الداخل على هذا المعنى، فإن النهى إنما تعلق بالتعجيز فيقتضى النهى عن المسبب، لأنه الذى يتوقف عليه التعجيز لا السبب، كما لعله ظاهر.

(٢) هذا أيضاً غير ظاهر، لأن قصد التوصل الى الحرام بالفعل و إن كان يقتضى تحريمه، لكن لا- يخرج عن كونه نهياً عن الأمر الخارج، و لا- يكون نهياً عن الأمر الداخل. فلاحظ. كما أن التفصيل بين قصد التوصل بالمقدمة إلى الحرام وغيره إنما يكون في المقدمات إذا لم تكن الغاية توليدية بل كانت فعلاً اختيارياً، أما إذا كانت توليدية فيكفى في التحريم العلم بالترتب، و إن لم يقصد التوصل إلى الغاية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٠

لم يتمكن فيها، و لكن يتمكن في السنة الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف (١)، فلا يجب إبقاء المال إلى العام القابل إذا كان له مانع في هذه السنة، فليس حاله حال من يكون بلده بعيداً عن مكة بمسافة سنتين.

[مسألة ٢٤: إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة وحده، أو منضمماً إلى ماله الحاضر]

(مسألة ٢٤): إذا كان له مال غائب بقدر الاستطاعة- وحده، أو منضمماً إلى ماله الحاضر- و تمكن من التصرف في ذلك المال الغائب، يكون مستطيعاً و يجب عليه الحج. و إن لم يكن متمكناً من التصرف فيه- و لو بتوكيل من يبيعه هناك- فلا يكون مستطيعاً إلا بعد التمكن منه أو الوصول في يده (٢).

و على هذا فلو تلف في الصورة الأولى بقى وجوب الحج مستقراً عليه، إن كان التمكن في حال تحقق سائر الشرائط (٣).

(١) قد عرفت أن مقتضى القاعدة التي ذكرناها عدم الفرق بين السنين، فكأن المستند في الفرق: الإجماع.

(٢) ضرورة أن المستفاد من النصوص: أن الزاد والراحلة- المعتبرين في حصول الاستطاعة- يجب أن يكونا مما يمكن صرفهما في سبيل الحج، كما يستفاد من قولهم (ع): «أن يكون له ما يحج به»

، «و أن يكون عنده»

، و أمثال ذلك من العبارات- المذكورة في النصوص، الواردة في تفسير الاستطاعة-

«١» و لا يكفي في حصولها ملك المال الذي لا يمكن أن يحج به. فلو كان له ملك حاضر، و لم يتمكن أن يستعين به في سبيل الحج لم يكن مستطيعاً.

(٣) يعنى: إذا كان تلفه بتقصير منه، و إلا فتلفه لا بتقصير منه

(١) تقدمت الإشارة إلى مصادرها في المسألة: ١٧ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١١

و لو تلف في الصورة الثانية لم يستقر. وكذا إذا مات مورثه و هو في بلد آخر، و تمكن من التصرف في حصته أو لم يتمكن، فإنه على الأول يكون مستطعاً، بخلافه على الثاني.

[مسألة ٢٥]: إذا وصل ماله إلى حد الاستطاعة، لكنه كان جاهلاً به

(مسألة ٢٥): إذا وصل ماله إلى حد الاستطاعة، لكنه كان جاهلاً به، أو كان غافلاً عن وجوب الحج عليه ثم تذكر بعد أن تلف ذلك المال (١)، فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه إذا كان واجداً لسائر الشرائط حين وجوده والجهل والغفلة لا يمنعان عن الاستطاعة (٢) غاية الأمر: أنه معذور في ترك ما وجب عليه. و حينئذ فإذا مات - قبل التلف أو بعده - وجب الاستيجار عنه إن كانت له تركة بمقداره، وكذا إذا نقل ذلك المال إلى غيره - بهبة أو صلح - ثم علم

يكون كاشفاً عن عدم الاستطاعة.

(١) يعنى: إذا كان تلفه بتقصيره وإلا فلا ريب في عدم كونه مستطعاً.

(٢) لعدم تعرض النصوص لاعتبار العلم والالتفات في حصول الاستطاعة فإطلاق أدلة الوجوب على من ملك الزاد والراحلة محكم. و كأن الوجه الذى دعا القمى (ره) إلى نفي الاستطاعة ما تضمن من النصوص: من أن من ترك الحج و لم يكن له شغل يعذره الله به فقد ترك فريضة من فرائض الإسلام

«١»، مما يدل على أن وجود العذر ناف للاستطاعة. و فيه: أن المفهوم من النصوص العذر الواقعى الذى لا يشمل قصور المكلف، من جهة غلظه، و جهله، و اشتباهه، بل يختص بالأمر الواقعى الذى يكون معلوماً تارة، و مجهولاً أخرى.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١، ٣ و غيرهما من أحاديث الباب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٢

بعد ذلك أنه كان بقدر الاستطاعة. فلا وجه لما ذكره المحقق القمى فى أجوبة مسأله: من عدم الوجوب، لأنه لجهله لم يصير مورداً، و بعد النقل و التذكر ليس عنده ما يكفيه، فلم يستقر عليه. لأن عدم التمكن - من جهة الجهل و الغفلة - لا ينافى الوجوب الواقعى، و القدرة التى هى شرط فى التكليف القدرة من حيث هى، و هى موجودة، و العلم شرط فى التنجز لا فى أصل التكليف.

[مسألة ٢٦]: إذا اعتقد أنه غير مستطع فحج ندباً

(مسألة ٢٦): إذا اعتقد أنه غير مستطع فحج ندباً، فان قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلاً، و تخيل أنه الأمر الندبى أجزأ عن حجه الإسلام، لأنه حينئذ من باب الاشتباه فى التطبيق (١). و إن قصد الأمر الندبى على وجه للتقييد لم يجز عنها، و إن كان حجه صحيحاً (٢)، و كذا الحال إذا علم باستطاعة ثم غفل عن ذلك (٣). و أما لو علم بذلك و تخيل

(١) لا يخفى أن الاشكال فى أمثال هذا المورد ليس فى مجرد قصد الأمر الندبى مع أن المتوجه إليه قصد الأمر الوجوبى، بل فى قصد

غير المأمور به، فكيف يجزى عن المأمور به، بناء على ما يأتي: من أن الحج الإسلامى غير الحج الندبى؟ وحينئذ لا مجال للحكم بالأجزاء، إلا إذا كان الاشتباه فى التطبيق بالنسبة إلى الأمر و المأمور به معاً. وقد تقدم فى المسألة التاسعة، ما له نفع فى المقام.

(٢) يأتى الإشكال فى صحة الحج من المستطيع إذا كان نائباً عن غيره أو متطوعاً عن نفسه. إلا أن يختص بغير المقام، كما سيأتى.

(٣) يعنى: فحج ندباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٣

عدم فوريتها فقصد الأمر الندبى فلا يجزى، لأنه يرجع الى التقييد.

[مسألة ٢٧: هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد والراحلة وغيرهما]

(مسألة ٢٧): هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المتزلزلة للزاد والراحلة وغيرهما كما إذا صالحه شخص ما يكفيه للحج بشرط الخيار له إلى مدة معينة، أو باعه محاباةً كذلك؟

وجهان، أقواهما العدم، لأنها فى معرض الزوال (١)، إلا إذا كان واثقاً بأنه لا يفسخ. وكذا لو وهبه وأقبضه إذا لم

(١) هذا إنما يصلح تعليلاً للحكم إذا كانت الاستطاعة لا تقبل التزلزل أما إذا كانت تقبله - ضرورة أن كل شىء موجود فى معرض الزوال، و كل وجود فى معرض الانتهاء - فلا يصلح كون الملكية فى معرض الزوال لنفى الاستطاعة، واللازم البناء على تحقق الاستطاعة واقعاً إذا لم يفسخ ذو الخيار. كما أنه لو فرض عدم الخيار لم يكن مستطاعاً إذا طراً ما يوجب الخيار ففسخ، فالمدار يقتضى أن يكون على الواقع، و التزلزل و الوثوق بعدم الفسخ لا دخل لهما فى حصول الاستطاعة و عدمها، فإذا لم يحج فى الحال المذكورة فانكشف أنه لم يفسخ ذو الخيار انكشف أنه مستطيع واقعاً نظير ما لو كان عنده مقدار الاستطاعة، و لم يمكنه الفحص عنه فلم يحج ثم انكشف أنه مستطيع. هذا فى مقام الواقع. و أما فى مقام الظاهر فيحتمل الرجوع إلى أصالة عدم الفسخ، فيثبت ظاهراً أنه مستطيع، و يحتمل اعتبار الوثوق بعدم الفسخ. لكن الأول أوفق بالقواعد. و اعتبار الوثوق فى العمل بالأصل لا دليل عليه. اللهم إلا أن يقال: إذا لم يكن واثقاً بعدم الفسخ يكون تكليفه بصرف المال - المؤدى إلى ضمانه عند الفسخ - تعريضاً إلى الخسران. و فيه: أن ذلك لا يمنع عن العمل بالأصول. و سيأتى فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٤

يكن رحماً، فإنه ما دامت العين موجودة له الرجوع. و يمكن أن يقال بالوجوب هنا (١)، حيث أن له التصرف فى الموهوب، فتلزم الهبة.

[مسألة ٢٨: يشترط فى وجوب الحج - بعد حصول الزاد والراحلة - بقاء المال إلى تمام الأعمال]

(مسألة ٢٨): يشترط فى وجوب الحج - بعد حصول الزاد والراحلة - بقاء المال إلى تمام الأعمال (٢)، فلو تلف بعد ذلك (٣) - و لو فى أثناء الطريق - كشف عن عدم الاستطاعة. و كذا لو حصل عليه دين قهراً، كما إذا أتلّف مال غيره خطأ. و أما لو أتلّفه عمداً فالظاهر كونه كإتلاف الزاد والراحلة عمداً فى عدم زوال استقرار الحج (٤).

مبحث البذل ماله نفع فى المقام.

(١) قد يشكل: بأن التزلزل إذا كان موجباً لنفى الاستطاعة فلا وجوب معه، فلا موجب للتصرف الموجب للزوم الهبة، لأن وجوب التصرف - لو قيل به - فإنما هو وجوب غيرى، وهو لا - يكون مع انتفاء الوجوب النفسى. نعم بناء على أن التزلزل لا ينافى الاستطاعة يتحقق الوجوب النفسى، فيجب حفظ المقدمة بالوجوب الغيرى، فكما يجب حفظ الزاد فى حرز لثلا يسرق، كذلك يجب حفظه عن رجوع الواهب به. هذا إذا توقف عليها السفر، وإلا فلا موجب للتصرف، وحينئذ يجب الحج، ويستقر فى ذمة المكلف وإن رجع الواهب.

(٢) كما يقتضيه دليل اعتبار الاستطاعة، فإن المراد منها القدرة الخاصة على العمل، وهى لا تحصل إلا ببقاء الشرائط إلى تمام العمل، فمع التلف قبل تمام الأعمال ينكشف عدم الاستطاعة من أول الأمر.

(٣) يعنى: بعد حصول الزاد والراحلة.

(٤) لعدم منافاته للاستطاعة التى هى موضوع الوجوب، كما لو أتلف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٥

[مسألة ٢٩: إذا تلف - بعد تمام الأعمال - مئونة عوده إلى وطنه]

(مسألة ٢٩): إذا تلف - بعد تمام الأعمال - مئونة عوده إلى وطنه، أو تلف ما به الكفاية من ماله فى وطنه - بناء على اعتبار الرجوع إلى كفاية فى الاستطاعة - فهل يكفيه عن حجة الإسلام أو لا؟ وجهان، لا يبعد الاجزاء (١).

الزاد والراحلة عمداً.

(١) كما قطع به فى المدارك. قال (ره): «فوات الاستطاعة - بعد الفراغ من أفعال الحج - لم يؤثر فى سقوطه قطعاً، وإلا لوجب إعادة الحج مع تلف المال فى الرجوع، أو حصول المرض الذى يشق السفر معه، وهو معلوم البطلان ..». وقريب منه ما فى الذخيرة. لكن فى الجواهر:

«قد يمنع معلومية بطلانه، بناء على اعتبار الاستطاعة ذهاباً وإياباً فى الوجوب ..». وهو فى محله بالنظر إلى القواعد المتقدمة، فإن ما يحتاج إليه فى الإياب إذا كان دخيلاً فى حصول الاستطاعة، يكون فقده موجباً لانتفائها من أول الأمر. فالإجزاء لا بد أن يكون من قبيل أجزاء غير الواجب عن الواجب، وهو محتاج إلى دليل يوجب الخروج عن القواعد.

ولا سيما وأن المكلف إنما نوى حج الإسلام، فإذا لم يصح لم يصح غيره، لأنه لم ينو. فالبناء على الاجزاء فيه مخالفة للقواعد من جهتين: من جهة صحة العمل ولم ينو، لأنه لم ينو غير حجة الإسلام، ومن جهة إجزائه عن حج الإسلام، والدليل عليه غير ظاهر. نعم سكوت النصوص عن التعرض لذلك، مع كثرة الطوارئ الحادثة فى كل سنة على بعض الحجاج - من مرض، وتلف مال، ونحو ذلك مما يوجب زوال الاستطاعة - مع الغفلة عن ذلك، وارتكاز المتشعبة على صحة الحج، ربما يكون دليلاً على الاجزاء. لكن لو تم ذلك لم يكن فرق بين زوال الاستطاعة بعد تمام الأعمال وفى أثنائها وقبلها، لاشتراك الجميع فيما ذكرنا، فإن تمّ فى الجميع، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٦

و يقربه: ما ورد من أن مات بعد الإحرام ودخل الحرم أجزاءه عن حجة الإسلام (١). بل يمكن أن يقال بذلك إذا تلف فى أثناء الحج أيضاً (٢).

[مسألة ٣٠: الظاهر عدم اعتبار الملكية فى الزاد والراحلة]

(مسألة ٣٠): الظاهر عدم اعتبار الملكية في الزاد والراحلة، فلو حصل بالإباحة اللازمة كفى في الوجوب، لصدق الاستطاعة (٣).

والتفكيك غير ظاهر. اللهم الا أن يقال ما دل على اشتراط الزاد والراحلة في حجة الإسلام إنما يدل على اعتبار ذلك في الذهاب و لا يشمل الإياب، و اشتراط ذلك في الإياب انما كان بدليل نفى الحرج و نحوه، و هو لا يجرى في الفرض لأنه خلاف الامتنان. (١) هذا إن أمكن الاعتماد عليه، و التعدى عن مورده، كان اللازم البناء على الاجزاء إذا تلفت الاستطاعة بعد الإحرام و دخول الحرم، فاذا لم يمكن الاعتماد عليه في ذلك لم يكن مقرباً للمدعى. (٢) قد عرفت وجه هذا الاحتمال.

(٣) لا مجال للاستدلال به بعد ما ورد في تفسير الاستطاعة: بأن يكون له زاد و راحلة

«١»، مما ظاهره الملك. نعم

في صحيح الحلبي: «إذا قدر الرجل على ما يحج به» «٢»

، و في صحيح معاوية: «إذا كان عنده مال يحج به أو يجد ما يحج به»

«٣» و هو أعم من الملك. لكن الجمع بينه و بين غيره يقتضى تقييده بالملك و عدم الاجتراء بمجرد الإباحة.

(١) لاحظ الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤، ٥، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١. و الفقرة الأولى منقولة بالمعنى فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٧

و يؤيده الأخبار الواردة في البذل (١). فلو شرط أحد المتعاملين على الآخر- في ضمن عقد لازم- أن يكون له التصرف في ماله بما يعادل مائة ليرة مثلاً، و جب عليه الحج، و يكون كما لو كان مالكا له.

[مسألة ٣١): لو أوصى له بما يكفي للحج فالظاهر وجوب الحج عليه بعد موت الموصى]

(مسألة ٣١): لو أوصى له بما يكفي للحج فالظاهر وجوب الحج عليه بعد موت الموصى. خصوصاً إذا لم يعتبر القبول في ملكية الموصى له (٢)، و قلنا بملكته ما لم يرد، فإنه ليس له الرد حينئذ.

[مسألة ٣٢): إذا نذر - قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين (ع) في كل عرفة]

(مسألة ٣٢): إذا نذر- قبل حصول الاستطاعة- أن يزور الحسين (ع) في كل عرفة، ثم حصلت لم يجب عليه الحج (٣). بل و كذا لو نذر:

مضافاً إلى أنه لم يظهر الفرق بين الإباحة المالكية و الإباحة الشرعية، و ليس بناؤهم على الاجتراء بها في حصول الاستطاعة. فلا يجب الاضطهاد و الاحتطاب و أخذ المعدن و نحو ذلك إذا أمكن المكلف ذلك، لكونه مستطعاً بمجرد الإباحة في التصرف.

(١) فإنها و ان كانت مختصة بالبذل لخصوص الحج، لكن يمكن استفادة الحكم منها في المقام بنحو التأييد. لكن التأييد لا ينفع في إثبات الدعوى.

(٢) على هذا القول يكون الحكم كما في المسألة السابقة. و على القول باعتبار القبول يكون الحكم كما في الهبة، فإنه لا يجب عليه القبول فيها، و إن كان استدلال المصنف (ره) في المسألة السابقة بصدق الاستطاعة مطرداً في الجميع.

(٣) يظهر من الأصحاب: الاتفاق عليه، فان هذه المسألة و إن لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٨

.....

تكن محررة بخصوصها في كلامهم، لكن ما ذكروه في مسألة: ما لو نذر حجاً غير حج الإسلام، يقتضى بناءهم على عدم وجوب الحج هنا. قال في المدارك- فيما لو نذر المكلف الحج-: «فاما أن ينوى حج الإسلام أو غيره، أو يطلق، بأن لا ينوى شيئاً منهما، فالصور ثلاث ..

(إلى أن قال): الثاني: أن ينوى حجاً غير حج الإسلام. و لا ريب في عدم التداخل على هذا التقدير. ثم إن كان مستطيعاً حال النذر، و كانت حجة النذر مطلقة أو مقيدة بزمان متأخر عن ذلك العام .. (إلى أن قال): و إن تقدم النذر على الاستطاعة و جب الإتيان بالمنذور مع القدرة، و ان لم تحصل الاستطاعة الشرعية، كما في غيره من الواجبات. و لو اتفق حصول الاستطاعة قبل الإتيان بالحج بالمنذور قدمت حجة الإسلام إن كان النذر مطلقاً، أو مقيداً بما يزيد عن تلك السنة أو بمغايرها، لأن وجوبها على الفور، بخلاف المنذورة على هذا الوجه. و لإقدام النذر، لعدم تحقق الاستطاعة في تلك السنة، لأن المانع الشرعى كالمانع العقلى ..».

و نحوه كلام غيره ممن سبقه- كالدروس، و المسالك- و ممن لحقه- كالذخيرة و المستند، و الجواهر- على نحو يظهر منهم التسالم على تقديم النذر على حج الإسلام، و أنه يكون رافعاً للاستطاعة. نظير ما لو استؤجر على الحج، فإن الإجارة رافعة للاستطاعة عندهم، فلا يجب على الأجير حج الإسلام إذا كان الحج المستأجر عليه مزاحماً لحج الإسلام.

هذا و لكن بعض الأعظم فرق بين الإجارة و النذر، حيث قال «١»:

«الفرق بين النذر و الإجارة: هو كفاية سلطنة المؤجر على منفعة نفسه عند عقد الإجارة في صحة تملكها و تملك المستأجر لها، فلا يبقى مورد لتأثير الاستطاعة. بخلاف النذر، فان اشتراطه- حدوثاً و بقاء- برجحان المنذور.

(١) ذكر ذلك في حاشية له على رسالته العملية في الحج. منه قدس سره

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١١٩

.....

من حيث نفسه، و مع غض النظر عن تعلق النذر به يوجب انحلاله بالاستطاعة ..».

و توضيح ما ذكر: أن رجحان المنذور- المشروط به صحة النذر- يجب أن يكون مع قطع النظر عن النذر، و مع مزاحمة النذر للاستطاعة إذا غض النظر عن النذر يكون المنذور غير راجح، لأدائه إلى ترك الحج، و إنما يكون المنذور راجحاً بتوسط النذر الراجع للاستطاعة، و مثل هذا الرجحان لا يكفي في صحة النذر.

وفيه: أن ما ذكره و إن كان مسلماً، لكنه يجرى مثله في وجوب حج الإسلام في الفرض، فإن الاستطاعة المعتبرة في وجوب حج الإسلام يجب أن تكون حاصله مع غض النظر عن وجوب الحج، و في المقام إذا غض النظر عن وجوب الحج ترتفع الاستطاعة بالنذر.

و على هذا يكون الأخذ بأحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر، و ترجيح وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندر بلا مرجح حتى بملاحظة كون وجوب الحج أهم، لأن ترجيح الأهم إنما يكون في المتزاحمين الواجد كل منهما لملاكه و يكون تراحمهما في مقام الامتثال، لا في المتواردين اللذين يكون كل منهما رافعاً لملاك الآخر، بل فيهما يتعين الرجوع إلى منشأ آخر للترجيح.

و لا- ينبغي التأمل في أن الجمع العرفي يقتضى الأخذ بالسابق دون اللاحق، تنزيلاً للعلل الشرعية منزلة العلل العقلية، فكما أن العلل العقلية يكون السابق منها رافعاً لللاحق كذلك العلل الشرعية. فيلغى احتمال كون اللاحق رافعاً لموضوع السابق، و إن كان احتمالاً معقولاً في العلل الشرعية، لكنه لا يعتنى به في مقام الجمع بين الدليلين. و قد أشرنا إلى ذلك في بعض مباحث القراءة من هذا الشرح. و بهذا صح ما ذكره: من تقديم الإجارة، على الحج عند سبق الإجارة، فإن سلطنة الأجير غير كافية في صحة الإجارة، إذا لم يكن قادراً على العمل في وقته مع قطع النظر عن وجوب الوفاء بالعقد. و الاستطاعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٠

إن جاء مسافراً أن يعطى الفقير كذا مقداراً، فحصل له ما يكفي لأحدهما، بعد حصول المعلق عليه، بل و كذا إذا نذر- قبل حصول الاستطاعة- أن يصرف مقدار مائة ليرة مثلاً في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك، فإن هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به. و كذا إذا كان عليه واجب مطلق فوري قبل حصول الاستطاعة، و لم يمكن الجمع بينه و بين الحج، ثم حصلت الاستطاعة، و إن لم يكن ذلك الواجب أهم من الحج، لأن العذر الشرعي كالعقل في المنع من الوجوب (١).

و أما لو حصلت الاستطاعة أولاً ثم حصل واجب فوري آخر

اللاحقة رافعة للقدرة مع قطع النظر عن عقد الإجارة، فلو لم يكن السابق موجباً للتقديم لم يكن وجه لصحة الإجارة، بل كانت الاستطاعة وقت العمل رافعة للقدرة عليها، و موجبة لبطلان الإجارة بعين التقريب المذكور في الاستطاعة و النذر- فتأمل جيداً- و عليه يتعين البناء في الفرض على تقديم النذر على الاستطاعة.

(١) بذلك طفحت عباراتهم، كما أشرنا إلى ذلك في صدر المسألة.

و لأجل ذلك لا مجال لدعوى: كون الاستطاعة عبارة عن ملك الزاد و الراحة، و صحة البدن، و تخليء السرب، و أن النذر لا ينافي شيئاً من ذلك و لا يرفعه، فلا تنتفى الاستطاعة به. و حينئذ تكون هي رافعة لموضوعه، لعدم كونه راجحاً للمستطيع الذي يجب عليه الحج. فإنه إذا ثم أن المانع الشرعي كالمانع العقلي يكون المنع الشرعي مانعاً عن الاستطاعة في مقابل تخليء السرب و بقيه الأمور الأربعة المذكورة.

مضافاً إلى أنها خلاف ظاهر جملة من النصوص،

كصحيح الحلبي:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢١

لا يمكن الجمع بينه و بين الحج، يكون من باب المزاحمة، فيقدم الأهم منهما (١)، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدم على الحج. و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب الحج فيه، و إلا فلا. إلا أن يكون الحج قد استقر عليه سابقاً،

□

«إذا قدر الرجل على ما يحج به، ثم دفع ذلك و ليس له شغل يعذره الله تعالى فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام» (١) فإنه ظاهر في أن مطلق العذر رافع للفرض. و لا ريب في أن الوفاء بالندر عذر، فيكون رافعاً للفرض. و أيضاً فإن لازم هذه الدعوى أن لو كان الحج مزاحماً بواجب بحيث يقدم عليه- كما إذا كان المكلف أجيراً على الحج في سنة الاستطاعة، فوجب عليه حج الإجارة- لوجب عليه حج الإسلام في السنة الثانية و لو متسكعاً لأنه قد استقر الحج في ذمته، و لا يظن من أحد إمكان الالتزام به.

و سيأتى الكلام فيه فى المسألة الرابعة و الستين.

(١) قد عرفت: أن حدوث الاستطاعة آنأ ما لا يوجب ثبوت الوجوب، و أنه لا بد من بقائها إلى آخر أزمته العمل أو أكثر من ذلك، كما سبق و يأتى. و حينئذ إذا تحققت الاستطاعة ثم حصل واجب فورى، كان حصوله رافعاً لها، فلا وجوب للحج لانتفاء موضوعه، فكيف يكون من باب المزاحمة؟! ثما إنه لو بنى على كون المقام من باب المزاحمة فقد عرفت أن لازمه وجوب الحج عليه فى السنة اللاحقة و إن لم تبق الاستطاعة، لاستقرار الحج فى ذمته. و لأجل ذلك يشكل قوله (ره): «و إلا فلا». كما أنه مما ذكرنا يظهر أنه لو حدث أى واجب بعد تحقق الاستطاعة رفعها، سواء كان أهم من الحج، أم مساوياً له فى الاهتمام، أم أقل منه. نعم إذا كان موضوع ذلك الواجب يزول بالاستطاعة كانت الاستطاعة مقدمة عليه، لما.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٢
فإنه يجب عليه و لو متسكعاً.

[مسألة ٣٣: النذر المعلق على أمر قسمان]

(مسألة ٣٣): النذر المعلق على أمر قسمان (١): تارة:

يكون التعليق على وجه الشرطية، كما إذا قال: «إن جاء مسافرى فله على أن أزور الحسين (ع) فى عرفه»، و تارة:
يكون على نحو الواجب المعلق، كأن يقول: «لله على أن أزور الحسين (ع) فى عرفه عند مجيء مسافرى». فعلى الأول

عرفت من أن الواجبين المترافعين المتواردين - اللذين يكون كل واحد منهما إذا لوحظ فى نفسه رافعاً لموضوع الآخر - يكون العمل على السابق منهما و يبطل اللاحق. هذا و لو فرض تقارن الاستطاعة و النذر لم يكن لأحدهما أثر، لعدم المرجح، فلا يجب عليه الحج. و لا يجب عليه الوفاء بالنذر.

(١) النذر المعلق قسم واحد، و هو المشروط، و لأجل ذلك اشتهر:

أن التعليق فى العقود و الإيقاعات مبطل، يراد بذلك ما لو كان الإيقاع فيه معلقاً. و أما ما كان على نحو الواجب المعلق فليس النذر فيه معلقاً بل المعلق هو المنذور.

و كيف كان، تارة: يكون الإيقاع معلقاً - أعنى: المعنى الإيقاعى الذى يوقعه البائع - و هو البيع فى قول البائع: «بعث إذا جاء يوم الجمعة»، أو مضمون النذر فى قول الناذر: «لله على إذا جاء يوم الجمعة أن أفعل كذا» و نحو ذلك. و تارة: لا يكون تعليق فى المعنى الإيقاعى، و إنما يكون فى متعلق المعنى الإيقاعى، و هو الصوم فى قول الناذر: «لله على أن أصوم إذا جاء يوم الجمعة»، أو الصدقة فى قوله: «لله على أن أتصدق إذا جاء يوم الجمعة»، أو الزيارة فى مثل الفرض المذكور فى المتن فالمعلق يكون هو الزيارة، فى مقابل القسم الأول الذى يكون المعلق عليه معنى: «لله على» الذى عرفت أنه المعنى الإيقاعى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٣

يجب الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره. و على الثانى لا يجب، فىكون حكمه حكم النذر المنجز، فى أنه لو حصلت الاستطاعة و كان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج، سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها. و كذا لو حصل معاً لا يجب الحج، من دون فرق بين الصورتين. و السر فى ذلك:

أن وجوب الحج مشروط و النذر مطلق، فوجوبه يمنع من تحقق الاستطاعة (١).

[مسألة (٣٤): إذا لم يكن له زاد و راحلة]

(مسألة ٣٤): إذا لم يكن له زاد و راحلة، و لكن

(١) يعنى: وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، و وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط حسب الفرض، فيكون رافعاً للاستطاعة. فيرتفع وجوب الحج. هذا و لكن ما ذكره من السر إن كان المقصود به سر تقديم النذر على الاستطاعة فى أصل المسألة، فقد عرفت أن السر غير ذلك، و هو ما ذكرنا. و إن كان المقصود به سر تقديم النذر فى المقام فلا مقتضى له، لأن السر فيه هو السر فى أصل المسألة. و كان المناسب ذكر السر فى عدم تقديم النذر المشروط فى المقام لأنه الخارج عن الكليّة التى تعرض فيها لأصل المسألة. و كيف كان فالفرق الذى ذكره بين النذر المعلق و المشروط غير ظاهر، لأن النذر المشروط أيضاً يقتضى وجوب تحصيل المقدمات قبل حصول الشرط عقلاً. إذ لا فرق بين الوجوب المشروط و المعلق فى ذلك، فكما يجب تحصيل المقدمات قبل حصول المعلق فى الواجب المعلق يجب تحصيلها أيضاً فى الوجوب المشروط. غاية الأمر: أنه فى الواجب المعلق يكون تحصيلها واجباً شرعاً بناء على وجوب المقدمه، و فى الوجوب المشروط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٤

قيل له: «حج و على نفقتك و نفقة عيالك» وجب عليه. و كذا لو قال: «حج بهذا المال» و كان كافياً له- ذهاباً و إياباً- و لعياله، فتحصل الاستطاعة ببذل النفقة كما تحصل بملكها (١).

يكون واجباً عقلاً، كما أشرنا إلى ذلك فى مسألة غسل المستحاضة قبل الفجر من هذا الشرح. و إذا وجب عقلاً فعل المقدمات قبل حصول الشرط مع العلم بحصوله كان ذلك رافعاً للاستطاعة، و مانعاً من وجوب حج الإسلام. و قولهم: «المانع الشرعى كالمانع العقلى» يراد به ما هو أعم من ذلك.

هذا مع العلم بحصول الشرط، أما مع الجهل فيمكن الرجوع إلى أصالة عدم حصول الشرط أو غيرها من الأصول، فيجب عليه الحج ظاهراً، لكن إذا انكشف بعد ذلك حصول الشرط، و أنه مكلف بالزيارة لا بالحج يكون الحج غير مجز عن حج الإسلام. (١) إجماعاً محكياً فى الخلاف و الغنية و ظاهر التذكرة و المنتهى و غيرهما إن لم يكن محصلاً، كذا فى كشف اللثام و الجواهر. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح محمد بن مسلم المروى فى كتاب التوحيد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز و جل (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..). قال: يكون له ما يحج به. قلت: فمن عرض عليه الحج فاستحيا؟ قال هو ممن يستطيع» (١)

، و

خبر أبى بصير عن أبى جعفر (ع): «قلت له: رجل عرض عليه الحج فاستحيا أ هو ممن يستطيع الحج؟ قال (ع): نعم» [١].

و هما العمدة فى الحكم

[١] لم نعثر على هذا الحديث فى كتاب الوسائل و مستدركة، و الجواهر و الحقائق و كشف اللثام و المدارك. نعم فى التذكرة فى المسألة الثانية من المبحث الرابع فى المؤنة (جزء: ١ صفحة: ٣٠٢-- الطبعة الأولى) قال: «ولان الباقر و الصادق عليهما السلام سئلا

عمن عرض عليه ما يحج به فاستحيا من ذلك أ هو ممن يستطيع إلى ذلك سييلا؟ قال: نعم».

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٥

.....

المذكور. و أما

صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل لم يكن له مال، فحج به رجل من إخوانه، هل يجزيه ذلك عن حجة الإسلام أم هي ناقصة؟ قال (ع): بل هي حجة تامة» (١).

فإنه و إن دل على الاجزاء لا يدل على الوجوب بالبدل، و الاجزاء عن حجة الإسلام أعم من الوجوب. و أكثر منه إشكالاً مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: «قلت له: فان عرض عليه ما يحج به فاستحيا من ذلك، أ هو ممن يستطيع اليه سييلاً؟ قال (ع): نعم، ما شأنه يستحيى و لو يحج على حمار أجدع أ بتر؟ فإن كان يطيق أن يمشى بعضاً و يركب بعضاً فليحج» (٢). إذ لا مجال للعمل به. و حمل قوله (ع):

«ما شأنه يستحيى»

على أنه بيان لحكم أخلاقي لا فقهي، بعيد عن الظاهر فلا مجال للاعتماد عليه، كما عرفت سابقاً. و أشكل منه صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «فان كان دعاه قوم أن يحجوه فاستحيا فلم يفعل، فإنه لا يسعه الا أن يخرج و لو على حمار أجدع أ بتر» (٣)

، و نحوها. فإنه لو أمكن التفكيك بين مضامين صحيح الحلبي المتقدم - بالحمل على حكمين أخلاقي و فقهي - فلا مجال لذلك فيه، لأنه صريح في الحكم على المقيد، فلا مجال فيه للتفكيك المذكور، بأن يكون الحكم على المقيد أخلاقياً، و الحكم على غيره فقهيّاً. و من ذلك تعرف الاشكال على جماعة من الأصحاب، حيث استدلوا بهذه النصوص، التي ليس بناؤهم على العمل بمضمونها.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٦

من غير فرق بين أن يبيحها له أو يملكها إياه، و لا بين أن يبذل عينها أو ثمنها، و لا بين أن يكون البذل واجباً عليه - بنذر، أو يمين، أو نحوهما - أو لا، و لا بين كون الباذل

و مثله في الاشكال: الاستدلال بالآية الشريفة، لصدق الاستطاعة مع البذل. إذ فيه: ما عرفت، من أن الاستطاعة المذكورة في الآية

الشريفة و إن كانت صادقة، لكن بعد ورود الأدلة على تقييدها بملك الزاد و الراحلة - كما في مصحح الحلبي

«١»، و مصحح هشام بن الحكم

«٢»، و غيرهما - لا مجال للمسك بإطلاقهما. و لا ينافي ذلك ما ورد في تفسيرها:

بأن يكون عنده مال، أو أن يجد ما يحج به

«٣»، أو أن يقدر على ما يحج به

«٤»، وذلك كله صادق مع عدم الملك. لأن الجمع العرفي في أمثال المقام- مما ورد في مقام الشرح و التحديد- يقتضى التقييد، فلا تتحقق بمجرد حصول واحد منها، بل لا بد من حصول جميعها. وليس هو من قبيل القضايا الشرطية التي يتعدد فيها الشرط و يتحد فيها الجزاء، التي يكون الجمع بينها بالحمل على سبب كل واحد من الشروط. فإذا كان الجمع العرفي بين نصوص التفسير و التحديد هو التقييد، تكون الاستطاعة مختصة بصورة ما إذا كان الزاد و الراحلة مملوكين، فلا- ينطبق على المقام، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الثلاثين. فالعمدة- إذا- في الحكم المذكور:
الإجماع، و الخبران الأولان.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣. و فى الرواية: «أن يكون له ما يحج به».

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٤) نقل بالمعنى لما رواه فى الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣، ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٧

موثقاً به أولاً على الأقوى. و القول بالاختصاص بصورة التملك ضعيف (١). كالقول بالاختصاص بما إذا وجب عليه (٢).

(١) هذا القول منسوب إلى الحلبي فى سرائره. قال (ره): «و الذى عندى فى ذلك: أن من يعرض عليه بعض إخوانه ما يحتاج اليه من مئونة الطريق فحسب لا يجب عليه الحج، إذا كان له عائلته تجب عليه نفقتهم، و لم يكن له ما يخلفه نفقة لهم، بل هذا يصح فيمن لا تجب عليه نفقة غيره، بشرط أن يملكه ما يبذله و يعرض عليه، لا وعد بالقول دون الفعال ..»
و دليله غير ظاهر، و لذا قال فى المختلف- بعد أن حكى ذلك عنه:

«إن فتاوى أصحابنا خالية عنه، و كذا الروايات. بل لو وهب المال لم يجب عليه القبول ..». و ما ذكره أخيراً مبنى على أن مراده: اعتبار فعلية التملك، إذ لا- مجال للنقض عليه إلا بناء على ذلك. أما لو كان مراده أن يكون البازل فى مقام التملك، فهذا المعنى لما لم يتوقف على القبول يتحقق الوجوب و إن لم يتحقق القبول. و إذا تحقق الوجوب وجب القبول، لأن يكون حينئذ شرطاً للواجب لا للوجوب كى لا يجب، لأن الوجوب لا يقتضى حفظ شرطه. و لأجل ذلك اختلف البذل مع الهبة، فيجب القبول مع البذل، و لا يجب مع الهبة. و كيف كان فإطلاق الأدلة المتقدمة ينفى اعتبار التملك. هذا و لكن التأمل فى عبارة السرائر يقتضى أن مراده اعتبار الوثوق، و حينئذ يرجع إلى القول الآتى.

(٢) هذا القول منسوب إلى العلامة فى التذكرة. قال فيها: «التحقيق:

أن البحث هنا فى أمرين: الأول: هل يجب على البازل الشئ المبذول أم لا؟ فان قلنا بالوجوب أمكن وجوب الحج .. (إلى أن قال):

و إن قلنا بعدم وجوبه ففى إيجاب الحج إشكال، أقربه العدم، لما فيه من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٨

أو بأحد الأمرين: من التملك، أو الوجوب (١).

تعليق الواجب بغير الواجب ..». و فى جامع المقاصد: «أما البذل لمجموعها، أو لبعضها و بيده الباقي، ففى وجوب الحج بمجرد قولان،

أصحهما: أنه إن كان على وجه لازم كالنذر وجب، وإلا لم يجب ..».

وفيه: ما عرفت من أن ذلك خلاف إطلاق الأدلة. والتعليل الذى ذكره فى التذكرة عليل، لا يرجع إلى قاعدة عقلية أو شرعية. ولا يبعد أن يكون مراده: اعتبار الوثوق ببقاء البذل إلى آخر أزمته الحاجة، فيرجع إلى القول الآتى أيضاً.

(١) فى الحدائق: «نقل عن جمع من الأصحاب: اشتراط التمليك أو الوجوب بنذر و شبهه ..». و نسب هذا القول فى المستند إلى الدروس.

و كأن المصنف (ره) تبعه فى ذلك، و لكن المذكور فى الدروس غير ذلك.

قال: «و يكفى البذل فى الوجوب مع التمليك، أو الوثوق به ..».

فالعبدلان: التمليك و الوثوق، لا التمليك و الوجوب. و كيف كان فصدر العبارة و إن كان قد يظهر منه الشرطية التخيرية، لكن قال بعد ذلك: «و هل يستقر الوجوب بمجرد البذل؟ إشكال: من ظاهر النقل، و عدم وجوب تحصيل الشرط. و لو حج كذلك أو فى نفقة غيره أجزاء، بخلاف ما لو تسكع، فإنه لا- يجزى عنه عندنا. و فيه دلالة على أن الأجزاء فرع الوجوب فيقوى الوجوب بمجرد البذل لتحقق الأجزاء. إلا- أن يقال: الوجوب هاهنا بقبول البذل، و لو وهبه زاداً و راحلة لم يجب عليه القبول. و فى الفرق نظر ..». و عبارته الثانية ظاهرة فى التردد بين الوجوب بمجرد البذل، و بين توقفه على القبول، و ميله أخيراً إلى اعتبار القبول فى سببية البذل إذا لم يكن على نحو التمليك. و تدل على عدم اعتبار التمليك أو الوثوق.

و عدم توقف الوجوب- و لا الأجزاء- على أحدهما. بل عبارته الأولى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٢٩

و كذا القول بالاختصاص بما إذا كان موثقاً به (١).

ظاهرة فى حصول الوجوب مع أحد الأمرين، لا عدم حصوله إلا مع أحدهما.

و كيف كان فاعتبار التمليك، أو القبول، أو الوجوب، أو الوثوق، خلاف إطلاق الدليل، إذا كان المراد من اعتبار الوثوق اعتباره فى موضوع الحكم الواقعى. و إن كان المراد اعتباره فى الحكم الظاهرى فسيأتى الكلام فيه. هذا و فى المسألة قول آخر لم يتعرض له المصنف (ره) صريحاً، و إن أشار إليه فيما سبق بقوله: «و لا بين أن يبذل عينها أو ثمنها ..»، و هو ما اختاره فى المسالك. قال فى مبحث البذل: «و اشترط بعض الأصحاب تمليكه إياه، و آخرون وجوب بذله عليه. و الأجود عدم الاشتراط. نعم يشترط بذل عين الزاد و الراحلة، فلو بذل له أثمانها لم يجب عليه القبول.

و كذا لو نذر لمن يحج و أطلق ثمَّ بذله لمعين، أو أوصى بمال لمن يحج ثمَّ بذله كذلك، لأن ذلك متوقف على القبول، و هو شرط للواجب المشروط، فلا يجب تحصيله ..». و يظهر من عبارة التذكرة ذلك أيضاً. و ما ذكره خلاف إطلاق الأدلة الدالة على الوجوب بالبذل، لصدقه ببذل أثمانها، فإذا صدق تحقق الوجوب فيجب القبول، لأنه شرط الواجب لا الوجوب، كما أشرنا إليه آنفاً. و ما فى التذكرة من التعليل بالمنة فى بذل الثمن غير ظاهر.

(١) ذكره جماعة. قال فى المدارك: «نعم لا- يبعد اعتبار الوثوق بالبازل، لما فى التكليف بالحج بمجرد البذل- مع عدم الوثوق بالبازل- من التعرض للخطر على النفس، المستلزم للحرج العظيم و المشقة الزائدة، فكان منفيماً ..». و قد أشار إليه- فى الجملة- فى الدروس فى عبارته المتقدمة. و فى الجواهر قال: «نعم قد يقال باعتبار الطمأنينة بالوفاء، أو بعدم الظن بالكذب. حذراً من الضرر و الخطر عليه. و للشك فى شمول أدلة الوجوب له إن لم تكن ظاهرة فى خلافه. بل لعل ذلك كذلك و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٠

وجب على الباذل. بل هو في الحقيقة خارج عما نحن فيه، ضرورة: أن محل البحث الوجوب من حيث البذل من دون نظر الى الواقعة الخارجية التي قد تنتفي الاستطاعة معها، كما هو واضح. ولا ريب أن المتجه ما قلناه، عملاً بإطلاق النص، و الفتوى، و معاهد الإجماعات. مضافاً إلى تحقق الاستطاعة بذلك ..».

و تحقيق ذلك: أن الكلام تارة: في الحكم الواقعي، و هو ثبوت الوجوب واقعاً بتحقيق البذل واقعاً، و أخرى: في الحكم الظاهري، و هو ثبوت الوجوب ظاهراً بثبوت موضوعه ظاهراً. فان كان الكلام في الأول، فلا ينبغي التأمل في أن النصوص و الفتوى متفقاً على ثبوت الوجوب بمجرد البذل واقعاً، و لا دخل للوثوق و لا للعلم فيه. و إن كان الكلام في الثاني، فالظاهر أن اللازم العمل بما تقتضيه الطرق العقلانية، و لا يختص ذلك بالوجوب بالبذل، بل يجري في الوجوب بالاستطاعة المالية، فإنه لا يتحقق الوجوب الظاهري إذا لم تقم الطرق العقلانية على بقائها. فإذا احتمل المستطيع زوال استطاعته - بموته، أو موت دابته، أو سرقة ماله، أو وجود سيل أو عدو مانع عن عبوره، أو نحو ذلك مما يمنع من بقاء استطاعته - لا يسقط الوجوب عنه، و إن لم يكن الوثوق بخلافه، فكذا في المقام، و في الجميع يسقط الوجوب مع الوثوق بحصوله. فلا فرق بين الاستطاعة المالية و البذلية من هذه الجهة، و لا يعتبر الوثوق بالبقاء فيهما، بل يعول على الأصول العقلانية، مثل: أصالة السلامة، و بقاء المال، و عدم وجود الحائل، و عدم طروئه، و بقاء البذل، و نحو ذلك، و الجميع على حد واحد.

و لو حصل الوثوق بحصول الموانع من بقاء الاستطاعة سقط الوجوب الظاهري، لكن الوجوب الواقعي بحاله، لحصول موضوعه. فلو حصل الوثوق بالمانع فلم يسافر و انكشف الخلاف، انكشف ثبوت الوجوب واقعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣١

كل ذلك لصدق الاستطاعة، و إطلاق المستفيضة من الأخبار (١).

و لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية و جب أيضاً (٢). و لو

و استقر الوجوب عليه، كما لو اعتقد أنه فقير لا مال له و تبين بعد ذلك أنه غني مستطيع، كما تقدم في المسألة الخامسة و العشرين. نعم إذا كان خوف على النفس كان السفر حراماً، فلا يكون مستطيعاً واقعاً لحرمة السفر. أما إذا كان الخوف على غير النفس، فلاجل أنه لا يحرم السفر لا يخرج به عن كونه مستطيعاً واقعاً، إذا لم يكن مانع واقعاً من بقاء الاستطاعة. بل الظاهر أنه لا فرق بين المستطيع ابتداء و من استقر عليه الحج، فإنه في السنين اللاحقة و إن كان يجب عليه الحج متسكعاً، لكن لا يجوز له السفر مع خوفه على النفس، و لا يجب عليه مع وثوقه بوجود الموانع عن الوصول. و الوجه الذي ذكر - في المدارك و غيرها - لاعتبار الوثوق إن تم اقتضى اعتبار الوثوق ببقاء الباذل و قدرته على البذل، و لا يختص باعتبار الوثوق ببقاء البذل، كما يقتضى أيضاً اعتبار الوثوق في الاستطاعة المالية. فإذا التحق ما ذكرنا، و أنه لا يعتبر الوثوق ببقاء البذل، بل يكفي - في ثبوت الوجوب ظاهراً - قيام الطرق العقلانية في البقاء، من دون فرق بين الاستطاعة المالية و البذلية.

(١) قد عرفت: أن الاستدلال المذكور إنما يصح لو كان القائل باعتبار الوثوق قائلاً باعتباره في موضوع الحكم الواقعي، أما لو كان قائلاً باعتباره في إثبات الوجوب ظاهراً فلا مجال له.

(٢) كذا ذكر جماعة، مرسلين له إرسال المسلمات، منهم: العلامة في القواعد، و المحقق و الشهيد الثانيان في جامع المقاصد و المسالك، و السيد في المدارك، و الفاضل الهندي في كشف اللثام، و غيرهم، من دون تعرض لخلاف أو إشكال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٢

بذل له نفقة الذهاب فقط و لم يكن عنده نفقة العود لم يجب (١)، و كذا لو لم يبذل نفقة عياله (٢). إلا إذا كان عنده ما يكفيهم إلى

أن يعود، أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع ترك الحج أيضاً.

و استدل له في الجواهر- تبعاً للمدارك-: بالأولوية. لكنها غير ظاهرة. وربما يستدل له: بأن ثبوت الحكم في الاستطاعة المالية و البذلية يدل على ثبوته للجامع بينهما. وفيه: أنه و إن سلم لكن لم يثبت وجود الجامع مع التبعض، كما يتضح بملاحظة النظائر. فإن ثبوت حكم لكر من حنطة و كر من شعير لا يدل على ثبوته لنصف كر من الحنطة و نصف كر من الشعير. أو يستدل له: بأن ما في النص: من أن المبدول له مستطيع

«١»، يدل على أنه مستطيع حقيقة. و حينئذ يتعين صرف ما دل بظاهره على اعتبار الملك الى اعتبار القدرة المالية، سواء كانت بالبذل أم التمليك أم بهما. وفيه: أن الجمع بينهما يمكن أن يكون بجعل الاستطاعة ذات فردين ملكي و بذلي- كما هو ظاهر الأصحاب- و يقتضيه بناءهم على عدم وجوب قبول الهبة إذا لم تكن لخصوص الحج، إذ لو كان المراد من الاستطاعة المالية القدرة على المال- كما ذكر المستدل- لوجب قبول الهبة، لحصول القدرة بمجرد إنشاء التمليك، كما أشرنا إليه آنفاً. و الأولى: الاستدلال عليه بإطلاق نصوص البذل، فإنه يصدق ببذل التتمه، كما يصدق ببذل الجميع.

(١) لظهور عرض الحج، ببذل ما يحتاج إليه في الذهاب و الإياب.

(٢) نفقة العيال خارجة عن نصوص البذل، لاختصاصها ببذل ما يحتاجه لنفسه في سفر الحج. لكن لما كان وجوب الإنفاق على العيال يقتضى منعه من السفر لم يكن مستطاعاً، كسائر الأعدار الشرعية. و نصوص البذل إنما تتعرض لتشريع الاستطاعة المالية لا غير، فلا تنافي ما دل على

(١) راجع أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٣

[مسألة ٣٥]: لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البذلية

(مسألة ٣٥): لا يمنع الدين من الوجوب في الاستطاعة البذلية. نعم لو كان حالاً، و كان الديان مطالباً، مع فرض تمكنه من أدائه لو لم يحج و لو تدرجاً، ففي كونه مانعاً أولاً وجهان (١).

اعتبار الاستطاعة من الجهات الأخرى. و قد عرفت فيما سبق: أن الأعدار الشرعية مانعة عن الاستطاعة. و سيأتى التعرض له في المسألة الرابعة و الستين و غيرها.

و لأجل ذلك يظهر الوجه لما ذكره في المتن، من استثناء صورة وجود ما يكفيهم، و صورة عجزه عن الإنفاق عليهم. إذ في هاتين صورتين لا محذور شرعي في السفر. و لذلك قال في الجواهر: «بل إن لم يتم الإجماع على اعتبار بذل مئونة العيال في الوجوب أمكن منعه في المعسر عنها حضراً، للإطلاق المزبور». و قد يظهر من عبارته الإجماع على الاعتبار.

لكنه غير ظاهر، و ان اشتهر في كلامهم ذكر نفقة عياله مع نفقته في البذل.

لكن الظاهر منه ما هو المتعارف، و لا يشمل صورة العجز المسقط للتكليف المانع عن الاستطاعة. لا أقل من عدم ثبوت انعقاد الإجماع في الصورة المذكورة، فيرجع الى الإطلاق، كما ذكر في الجواهر. و عليه فما في المتن في محله. لكن كان اللازم تخصيص العيال بواجبي النفقة، و إلا لم يكن ما يمنع من السفر، فيكون مستطاعاً و يجب عليه الحج. إلا إذا كان ترك الإنفاق عليه حرجاً على المعيل،

فلا يكون الحج واجباً، بناء على ما تقدم، من أن الحرج مانع من الوجوب.

(١) ينشأن من ملاحظة الأدلة الأولية المقتضية لنفي الاستطاعة الشرعية، لوجوب الأداء المقتضى لوجوب الحضر حسب الفرض.

و من إطلاق كلمات الأصحاب: من أن الدين لا يمنع من الاستطاعة البذلية.

قال في المسالك: «و لا يشترط في الوجوب بالبذل عدم الدين، أو ملك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٤

[مسألة (٣٦): لا يشترط الرجوع إلى كفاية في الاستطاعة البذلية]

(مسألة ٣٦): لا يشترط الرجوع إلى كفاية في الاستطاعة البذلية (١).

ما يوفيه به، بل يجب الحج وإن بقي الدين ..». وفي كشف اللثام:

«و أعلم أن الدين لا ينفي الوجوب بالبذل، كما ينفيه باتهاب ما لا يفى به، مع نفقة الحج، والإياب، والعيال ..». وفي الجواهر: «و لا يمنع الدين الوجوب بالبذل وإن منعه في غيره ..». ونحوه كلام غيرهم، وقد اشتهر هذا الإطلاق بينهم. وفي المدارك - بعد ما ذكر ذلك - استدل عليه بإطلاق النص. وقد عرفت: أن النص إنما يتعرض للمساواة بين البذل والملك، ولا يصلح للتعرض للشروط الأخرى - كالبلوغ، والعقل والحريه، والصحة في البدن وتخليه السرب عقلية كانت أو شرعية - بل كل منها باق بحاله، فإذا قلنا بعدم الوجوب لعدم تخليه السرب الشرعية لم يكن ذلك منافياً لإطلاق النص. وكلمات الأصحاب أيضاً منزلة على ما هو المراد من النصوص.

و من ذلك يظهر: أن أقوى الوجهين أولهما.

(١) بلا- خلاف ظاهر. واستدل عليه في المستند: «بأن الظاهر من أخبار اشتراطه إنما هو فيما إذا أنفق في الحج من كفايته، لا مثل ذلك.

مع أن الشهرة الجابرة غير متحققة في المورد. ومع ذلك يعارضها إطلاق وجوب الحج بالبذل، وهي أقوى وأكثر، فيرجع إلى عمومات وجوب الحج والاستطاعة العرفية ..». و ما ذكره - أولاً - مبنى على الرجوع إلى الأخبار في اعتبار الرجوع إلى الكفاية، فإذا لم تتم لم تصل النوبة إلى دعوى ظهوره فيما ذكر. و ما ذكره - ثانياً و ثالثاً - وإن كان محل المناقشة، لكنها لا تفدح فيما ذكره أولاً، كما لا يخفى.

و بالجملة: إن كان الدليل هو الأخبار فالجواب عنها ما ذكره. وإن كان الدليل عموم نفي الحرج فلا- مجال لتطبيقه في المقام، لاختصاصه بما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٥

[مسألة (٣٧): إذا وهبه ما يكفيه الحج لأن يحج وجب عليه القبول على الأقوى]

(مسألة ٣٧): إذا وهبه ما يكفيه الحج لأن يحج وجب عليه القبول على الأقوى (١)، بل وكذا لو وهبه وخيره بين أن يحج به أولاً (٢).

و أما لو وهبه ولم يذكر الحج لا تعييناً

إذا أنفق في الحج من كفايته، و ليس كذلك فيما نحن فيه، كما ذكره (قده). □
نعم إذا اتفق لزوم الحرج في إجابة البازل لم تجب الإجابة. و سيأتي - إن شاء الله - في المسألة الثامنة و الخمسين التعرض لذلك. فانتظر.

(١) كما في كشف اللثام، و اختاره في الحداثق، و حكاه عن الذخيرة و مجمع البرهان، و كذا في المستند و غيرها. لإطلاق النصوص، الشامل للبذل على نحو الإباحة و التملك، فيجب القبول، لأنه حينئذ يكون مقدمه للواجب لا للوجوب. لكن في الشرائع: «لو وهبه مالا لم يجب قبوله ..». و إطلاقه يقتضى عدم الفرق بين أن يهبه للحج بالخصوص أو له و لغيره. و علله في المسالك: بأن قبول الهبة نوع من الاكتساب، و هو غير واجب للحج، لأن وجوبه مشروط بوجود الاستطاعة، فلا يجب تحصيل شرطه، بخلاف الواجب المطلق. و من هنا ظهر الفرق بين البذل و الهبة، فإن البذل يكفي فيه نفس الإيقاع في حصول القدرة و التمكن، فيجب بمجرد. انتهى.

و تبعه في ذلك في الجواهر. بناء منه على ظهور نصوص البذل بالإباحة لأكل الزاد و الراحة أو الإباحة المطلقة حتى التملك إن اراده. و فيه: أن المبني غير ظاهر، لشمول النصوص لإيقاع الإباحة، و إيقاع التملك للحج معاً، و لا اختصاص لها بالأول كما ذكره.

(٢) كأنه: لصدق عرض الحج عليه، فيثبت له حكم البذل من الوجوب، فيجب القبول. و فيه: أنه غير ظاهر، لظهور عرض الحج - المذكور في النصوص - في عرضه على التعيين لا على التخيير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٦

و لا تخيراً، فالظاهر عدم وجوب القبول، كما عن المشهور (١).

[مسألة (٣٨): لو وقف شخص لمن يحج]

(مسألة ٣٨): لو وقف شخص لمن يحج أو أوصى أو نذر كذلك - فبذل المتولى - أو الوصى أو الناذر - له وجب عليه، لصدق الاستطاعة (٢)، بل إطلاق الأخبار. و كذا لو أوصى له بما يكفيه للحج بشرط أن يحج، فإنه يجب عليه بعد موت الموصى (٣).

(١) حكى نسبه إلى المشهور في المستند. و قد عرفت: ما ذكره في الشرائع، و مثله في القواعد. و يظهر من شراحهما: التسالم عليه، معللين ذلك: بأن القبول نوع من الاكتساب، و هو شرط وجوب الحج فلا يجب تحصيله. و في المدارك: «و ربما علل: باشماله على المنه، و لا يجب تحملها.

و يتوجه على الأول: ما سبق. و على الثاني: منع تأثير مثل ذلك في سقوط الواجب. مع أن ذلك بعينه يأتي في بذل عين الزاد و الراحة، و هو غير ملتفت اليه ..». و مراده بما سبق تحقق الاستطاعة. لأنها التمكن من الحج بمجرد البذل. و فيه: ما عرفت من أن الذي يظهر من الأدلة:

أن الاستطاعة نوعان ملكية و بذلية، و تختص البذلية بالبذل للحج، فالهبة مطلقة قبل القبول خارجة عن النوعين معاً. و ليست الاستطاعة نوعاً واحداً - و هو التمكن من المال - كي يدعى وجوب القبول. و لأجل ذلك لا يتم ما ذكر في المدارك - و اختاره في المستند - من وجوب الحج في الفرض.

بل يشكل أيضاً: ما تقدم من المصنف في المسألة الثلاثين، كما أشرنا إليه هناك.

(٢) قد عرفت الاشكال فيه. نعم لا - بأس بالتمسك بإطلاق الأخبار، لأن عرض الحج على المكلف أعم من أن يكون المال مملوكاً للعارض، أو تحت ولايته و سلطانه.

(٣) هذا من أفراد المسألة السابقة، فإذا يدخل في أخبار العرض،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٧

[مسألة (٣٩): لو أعطاه ما يكفيه للحج خمساً أو زكاه]

(مسألة ٣٩): لو أعطاه ما يكفيه للحج خمساً أو زكاه، و شرط عليه أن يحج به فالظاهر الصحة (١)،

بملاحظة أن الوصى إذا عرض عليه المال الموصى به للحج يدخل في أخبار العرض. بل يزيد عليه بإمكان تطبيق الأخبار بملاحظة وصية الميت أيضاً، فيكون الميت قد عرض عليه الحج. وهذا وإن كان حاصلًا في فرض الوصية السابق، لكن عرض الميت فيه ليس للشخص المعين بل للكل، حسب فرض المسألة. وسيأتي الإشكال في مثل ذلك.

(١) الشرط المذكور تارة: يكون من قبيل إنشاء شرط العمل على المدفوع إليه، و أخرى: من قبيل القيد للمدفع إليه. فإن كان من قبيل الأول فصحته موقوفه على ثبوت ولاية المالك على مثل ذلك، و دليله غير ظاهر.

و عموماً صحة الشروط لا تصلح لإثبات السلطنة عليه عند الشك فيها، نظير عموماً صحة البيع لا تثبت السلطنة لكل بائع. و كذلك غيرها، من عموماً صحة العقود و الإيقاعات ليست ناظرة إلا إلى إثبات قابلية المنشأ للإنشاء في ظرف صدوره من السلطان، فلا بد في إثبات ولايته على الشرط من دليل. و الفرق بين المورد و غيره من موارد العقود و الإيقاعات: أن في الموارد المذكورة لما كان موضوعها تحت سلطنة الموقع يكون الشرط من شؤون تلك السلطنة. مثلاً: إذا باع الإنسان ماله على غيره، فلما كان المال موضوعاً لسلطنة البائع الراجعة إلى السلطنة على البيع و غيره من التصرفات، فإذا كان البيع تحت السلطنة مطلقاً كان الشرط تحتها، لأنه من شؤون البيع، و ليس كذلك في المقام، فان المال المدفوع ليس ملكاً للدافع، و إنما له ولاية تعيين المستحق، و دليل هذه الولاية لا يستفاد منه الولاية على التعيين بشرط.

و أما إذا كان الشرط من قبيل القيد، بأن يدفعه له مقيداً بكونه يحج به، فقد يقال بامتناعه، بلحاظ أن المدفوع إليه هو الشخص الخارجي،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٨

و وجوب الحج عليه إذا كان فقيراً، أو كانت الزكاة من سهم سبيل الله (١).

[مسألة (٤٠): الحج البدلي مجز عن حجة الإسلام]

(مسألة ٤٠): الحج البدلي مجز عن حجة الإسلام،

و هو لا يقبل الإطلاق و التقييد. و فيه: أن الشخص الخارجي و إن كان كذلك، لكن الدفع الاختياري - الذي أخذ موضوعاً للقصد و الإرادة - يقبل ذلك، لأنه يتعلق بالصور الذهنية، و الصور الذهنية تقبل ذلك، سواء كانت حاكية عن المفاهيم الكلية أم الجزئية، و لذلك يتمسك في الأحكام الشخصية بالإطلاق الأحوالي. و إذا كان الدفع قابلاً للإطلاق و التقييد كان موضوعه كذلك، لأنه من شؤونه. فالعمدة في الإشكال في صحة الشرط على هذا الوجه: عدم ثبوت ولاية الدافع على مثل هذا التقييد، و ليس في دليل ولاية المالك في الزكاة على تعيين المستحق ما يشمل مثل ذلك. فيلحظ هذا في الزكاة.

و أما في الخمس، فقد تقدم في كتاب الخمس: عدم وضوح الدليل على ولاية المالك على تعيين المستحق. لكن الكلام في المقام مبنى على ثبوت ولايته و لو بإذن الحاكم الشرعى. و قد تقدم من المصنف (ره) في بعض مسائل ختام الزكاة: أنه لا يجوز إعطاء الزكاة للفقير من سهم الفقراء للزيارة أو الحج أو نحوهما من القربات. فراجع.

ثم إن ظاهر المتن: أن وجوب الحج في المقام مبنى على صحة الشرط.

و يمكن المناقشة فيه: بأنه لو بنى على بطلان الشرط أمكن أن يدعى الوجوب بلحاظ صدق العرض، فتشمله نصوص البذل، فيجب عليه الحج للاستطاعة البذلية لا لصحة الشرط، نظير ما تقدم في المسألة السابقة.

(١) إذا كانت الزكاة كذلك وجب الحج بعد القبول - كما هو مفروض المسألة - و إن لم نقل بصحة الشرط، لأن الحج هو المصرف لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٣٩

فلا يجب عليه إذا استطاع مالا بعد ذلك على الأقوى (١).

[مسألة (٤١): يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام]

(مسألة ٤١): يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام (٢). و فى جواز رجوعه عنه بعده وجهان (٣).

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، إذ لم يعرف الخلاف فى ذلك إلا من الشيخ فى الاستبصار.

لخبر الفضل بن عبد الملك عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل لم يكن له مال، فحج به أناس من أصحابه، أفضى حجة الإسلام؟ قال: نعم. قال: فإن أيسر بعد ذلك فعليه أن يحج. قلت: هل تكون حجته تلك تامة أو ناقصة إذا لم يكن حج من ماله؟ قال (ع): نعم. قضى عنه حجة الإسلام (و تكون تامة ليست بناقصة. خ).

و إن أيسر فليحج» (١).

و نحوه

□

خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): قال: لو أن رجلاً معسراً أحجه رجل كانت له حجته، فإن أيسر بعد ذلك كان عليه الحج» (٢).

و حملاً على الاستحباب.

و العمدة: وهن الخبرين بالأعراض و الهجر. و لو لا ذلك لأشكل الحمل على الاستحباب بأنه خلاف الظاهر. و لا يقتضيه الجمع بينهما و بين ما دل على الاجزاء عن حجة الإسلام، لتضمنها ذلك أيضاً. و أبعد من الحمل المذكور الحمل على من حج عن غيره، أو على الوجوب الكفائى، كما فى الوسائل.

(٢) الظاهر أنه لا إشكال فى ذلك، كما يظهر من كلماتهم فى مسألة اشتراط وجوب البذل فى الاستطاعة، كما سبق.

(٣) أحدهما: أنه وعد، و الوعد لا يجب الوفاء به، كما يقتضيه قاعدة السلطنة على النفس و المال. و أما الثانى فقد يوجه: بأنه إذا شرع

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٠

.....

فى الإحرام فقد وجب عليه الإتمام، فىكون تركه غير مقدور، فلا أثر للعدول عن البذل. و نظيره ما ذكر- فى من أذن لغيره فى الصلاة فى ملكه-: من أنه بعد الشروع فى الصلاة لا أثر لمنع المالك، كما أشار إلى ذلك بعض مشايخنا فى رسالة الحج. و فى حاشيته على المقام ذكر: أن أقوى الوجهين عدمه. و يشكل: بأن الحكم غير ثابت فى النظر، فضلاً عن المقام. أما الأول فلأن نهى المالك عن الصلاة فى ملكه يوجب امتناع التعبد بها، و إذا امتنع التعبد بها بطلت. فوجب إتمام الصلاة إنما يوجب سلب قدرة المصلى على القطع على تقدير إمكان الإتمام، و نهى المالك مانع عن الإتمام، لامتناع التعبد بالصلاة فى المكان المغصوب، فتبطل بنفسها لا بإبطال المصلى لها.

فان قلت: حرمة الإبطال من آثار الدخول فى الصلاة الصحيحة، و لما كان الدخول فى الصلاة بإذن المالك كان الدخول صحيحاً، فيترتب عليه حرمة الإبطال.

قلت: لا ريب أن الإبطال المحرم هو إبطال الصلاة الصحيحة، فما دامت الصلاة صحيحة يحرم إبطالها، فهو منوط بالصحة- حدوثاً و بقاء- إناطة كل حكم بموضوعه، لا أنه منوط بها حدوثاً فقط. كيف و لا ريب أنه لو طرأ ما يوجب بطلان الصلاة لم يحرم إبطالها؟ بل لا يتصور إبطالها. و إذا كان الحكم منوطاً بالصحة حدوثاً و بقاء، كان منوطاً بشرائط الصحة حدوثاً و بقاء، فإذا زال بعض الشرائط زال الحكم بزواله، و رجوع المالك عن إذنه موجب. لذلك نظير ما لو شرع فى الصلاة فى مكان مباح، ثم اضطر الى الخروج عنه الى مكان مغصوب، فإنه لا يحرم قطعها لبطلانها.

و أضعف من ذلك ما قيل: من أن الشروع فى الصلاة الصحيحة لما كان يستلزم الإتمام، كان الاذن فى الشروع إذناً فى الإتمام، لأن الإذن فى الشيء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤١

.....

إذن فى لوازمه. وجه الضعف: أن الكلام فى جواز رجوع المالك عن إذنه و عدمه، و حرمة إتمام الصلاة و عدمها، لا فى تحقق الاذن فى الإتمام كى يستدل على تحقق الإذن بالقاعدة المذكورة. فالكلام فى تأثير الرجوع عن الاذن و عدمه ثبوتاً، لا فى ثبوت الاذن و عدمه إثباتاً، فالاختلاف بين المقام و مورد القاعدة موضوعاً و حكماً.

و مثل رجوع المالك عن إذنه فى الصلاة رجوعه عن إذنه فى البناء فى ملكه أو الغرس فيه أو الزرع فيه، ففى مثل هذه الموارد إذا رجع- بعد البناء أو الغرس أو الزرع- كان الواجب على المأذون إخلاء الأرض. إلا إذا لزم الضرر، فتكون قاعدة الضرر حاكمة على قاعدة السلطنة، المقتضية لجواز الرجوع. و لا تعارضها قاعدة الضرر الجارية فى حق المالك، لأنه مقدم عليه بالاذن.

و قد يستشهد على عدم جواز رجوع المالك عن الاذن فى الصلاة بما تسالموا عليه: من عدم تأثير رجوع المالك إذا أذن فى رهن ملكه. و فيه:

وضوح الفرق بين المقامين، فان الرهن بإذن المالك يستوجب حقاً للمرتهن فى العين، فقاعدة السلطنة على الحق- الجارية فى حق المرتهن- مانعة من تأثير الرجوع، و من إجراء قاعدة السلطنة فى حق المالك. و السرفى ذلك:

أن عقد الرهن ليس من الأمور القارة الموقوفة على إذن المالك حدوثاً و بقاء، بل هو يحدث و ينعدم، فإذا حدث بالاذن صح و ترتب أثره و بعد العدم لا- يناط بالاذن. بخلاف مثل التصرف فى المكان، فإنه كما يحتاج إلى إذن المالك فى الحدوث يحتاج إليها فى البقاء. نعم المناسب لباب الرهن الجزء الخاص من التصرف الحادث قبل رجوع المالك، فإنه لا أثر للرجوع فى حرمة، و لا فى ترتب

أثر الحرمة عليه بوجه. فهو والرهن من باب واحد، و يصح قياس أحدهما على الآخر، لا قياس التصرف اللاحق للرجوع بالرهن، فإنهما من باين لا من باب واحد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٢

.....

هذا كله الحكم في النضير. و أما الكلام في المقام فهو: أنه إذا بنينا على عدم تأثير الرجوع إذا أذن في الصلاة- لما سبق- لا يلزم البناء عليه في المقام، لأن وجوب إتمام الحج في المقام لا ينافي حرمة التصرف في المال المبذول، لجواز إتمام الحج بلا تصرف في المال المبذول، بأن يحج متسكعاً، أو بالاستدانة، أو الاستيهاب. أو إجارة نفسه على عمل مؤجل أو حال أو غير ذلك. فوجوب إتمام الحج لا يقتضى سلب قدرته على ترك التصرف في المال، كى يكون من قبيل باب الاذن في الصلاة. نعم إذا انحصر إتمام الحج بركوب الراحلة المبذولة كان من ذلك القبيل، و حينئذ يجيء فيه ما ذكر هناك، فان قلنا فيه بعدم تأثير الرجوع وجب الإتمام بالتصرف بالمال المأذون فيه أولاً، و إن رجع المالك عن الاذن. و إن قلنا بتأثير الرجوع وجب ترك التصرف، و يجرى عليه حكم المحصور.

هذا كله من حيث الحكم التكليفي. أما من حيث الحكم الوضعي- أعنى: ضمان المال المبذول في المقام، و الانتفاع المبذول في باب الصلاة و الإعارة للزرع و الغرس- فهو أنه إن بنى على تأثير الرجوع في حرمة التصرف فلا إشكال في الضمان. أما لو بنى على عدم تأثيره، فقد يقال بعدم الضمان، لوجوب البذل شرعاً، المقتضى لعدم احترام المال. و فيه:

أن وجوب البذل أعم من عدم احترام المال، نظير البذل عند المخصصة، فإنه مضمون على المتصرف فيه بالأكل. و بالجملة: وجوب بذل المال، و وجوب تصرف المبذول له فيه لا يقتضى نفي الضمان الثابت بالإتلاف، لعدم المنافاة بينهما كى يدل أحدهما على عدم الآخر. و كذا الكلام في ضمان منافع الأرض المبذولة للغرس و الزرع و البناء إذا لزم الضرر من إخلائها من ذلك عند رجوع الباذل عن إذنه. فلاحظ.

و من ذلك تعرف حكم الرجوع عن الاذن في الموارد المختلفة، فإن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٣

.....

رجوع الباذل للرهن لا- أثر له، و رجوع المعمر للزرع و الغرس و نحوهما يترتب عليه الأثر تكليفاً و وضعاً، إلا مع الضرر فيترتب أثره وضعاً لا تكليفاً، و رجوع الأذن في الصلاة يترتب أثره تكليفاً و وضعاً، فتبطل الصلاة معه و يكون المصلى ضامناً، و كذا المقام. و أما رجوع الزوج عن الإذن الزوجة في الحج فيترتب عليه أثره و إن كان قبل إتمامها، و لا يترتب أثره إذا كان بعد إتمامها، لأن وجوب الإتمام مانع عن وجوب إطاعة الزوج.

و مثله رجوع الوالد عن الاذن لولده في الحج. و أما رجوع المولى إذا أذن لعبده في الحج أو الاعتكاف، فان كان قبل الإحرام في الحج، و قبل اليوم الثالث في الاعتكاف ترتب عليه أثره،- من حرمة الحج و الاعتكاف- فيبطل اعتكافه إذا كان قد شرع فيه. و إن كان بعد الإحرام أو بعد دخول اليوم الثالث، فان قلنا بأن منفعة الحج و الاعتكاف من المنافع المملوكة- كما هو الظاهر- يكون الحكم كما لو رجع الباذل للصلاة، و ان لم نقل بذلك كان الحكم كما في رجوع الزوج و الوالد عن الاذن.

و أما إذا أذن في دفن الميت في ملكه ثم عدل بعد الدفن، فان لم يؤد نقله إلى موضع آخر إلى محذور لزم، و إن أدى إلى هتك حرمة- لطروء الفساد على بدنه- ففي جواز نقله إشكال، لاحتمال أهمية حرمة الهتك من محذور دفنه في أرض غيره. و لا سيما أن حرمة الهتك لا تختص بالمباشر لدفنه بل عامة حتى لصاحب الأرض. و لأجل ذلك يشكل النقل حتى لو دفن في أرض بغير إذن

المالك، لا طراد المحذور فيه أيضاً.

ثم إن الظاهر أن وجه توقف المصنف (ره) عن الحكم بجواز الرجوع في البذل بعد الإحرام، مع بنائه على الجواز فيما لو أذن في الصلاة في داره - كما تقدم منه في كتاب الصلاة -: احتمال التمسك بقاعدة الغرور في المقام، التي يدل عليها - مضافاً إلى الإجماع في الجملة -:

النسبى المرسل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٤

.....

المشهور: «المغرور يرجع على من غره» [١].

و ما ورد في تدليس الزوجه، من رجوع الزوج الى المدلس، معللاً

بقوله (ع): «كما غر الرجل و خدعه» [١].

و مقتضى ذلك و إن كان عموم الحكم برجوع المغرور إلى الغار في جميع الموارد، إلا أنه ليس بناء الأصحاب على العمل بها كلية. و لذلك يشكل الأخذ بعموم دليلها، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الفضولي من (نهج الفقاهة)، تعليقتنا على مكاسب شيخنا الأعظم (قده).

لكن يخدم الوجه المذكور: أن الإيقاعات لا- توجب تغييراً للغير، فإنها إنشاءات بحتة ليس فيها حكاية و لا دلالة تصديقية، و لا تتصف بصدق و لا كذب، فاذا رجع الباذل عن بذله لم ينكشف من الرجوع خلاف ما دل عليه إنشاء الوعد. نعم إذا ظهر من قوله أو فعله أنه لا- يخلف في وعده و لا- يرجع عنه كان ذلك تغييراً للمبذول له و إيقاعاً له في الغرور فالتغيير إنما يكون بذلك القول أو الفعل لا- بنفس الوعد. و عليه إذا بنى على عموم القاعدة، و لزوم العمل بها فاللازم التفصيل بين أن يكون اعتماد المبذول له على مجرد الوعد، و بين أن يكون اعتماده على قوله أو فعله الدال على بقائه على وعده. ففي الأول لا- مجال لرجوعه عليه. و في الثاني يرجع عليه، لحصول التغيير منه في الثاني دون الأول. و أما العمل بعموم القاعدة حتى في المقام فلا بأس به، لعموم دليلها. نعم قد يشكل صدق التغيير إذا لم يكن الغار قاصداً للإيهام. بل الظاهر اختصاص الخديعة بذلك، ففي هذه الصورة يضمن الغار، و لا يبعد أن يكون بناء العقلاء و المتشرعة على الضمان و مؤاخذتهم الغار بتغيره.

[١] هذا الحديث و إن وجد في بعض الكتب الفقهية إلا- انه لم نعثر عليه بعد الفحص في كتب الحديث للعامة و الخاصة و بعد الاستعانة ببعض الفهارس المعدة لضبط السنة النبوية.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العيوب و التدليس في النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٥

و لو وهبه للحج فقبل فالظاهر جريان حكم الهبة عليه، في جواز الرجوع قبل الإقباض و عدمه بعده، إذا كانت لذى رحم، أو بعد تصرف الموهوب له (١).

[(مسألة ٢٢): إذا رجع الباذل في أثناء الطريق]

(مسألة ٤٢): إذا رجع الباذل في أثناء الطريق، ففي وجوب نفقة العود عليه أولاً وجهان (٢).

[مسألة ٤٣): إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية]

(مسألة ٤٣): إذا بذل لأحد اثنين أو ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية (٣)، فلو ترك الجميع استقر عليهم

أما إذا لم يكن قاصداً للإيهاام وإيقاع المغرور في خلاف الواقع، ففي البناء على الضمان اشكال، لعدم وضوح الدليل فيه. وعدم ثبوت بناء العقلاء و المتشرعة عليه، وإن كان ظاهر الأصحاب في مبحث الفضولي - فيما لو رجع المالك على المشتري - عموم الحكم لصورة علم الغار و جهله. وإن كان بناؤهم على ذلك لا - بهم إذا كان الدليل قاصراً، فإنه لم يكن عن إجماع معتد به على ذلك، لاختلاف أنظارهم في وجه الرجوع. فلاحظ ما ذكرناه في (نهج الفقاهة) في ذلك المبحث. و الله سبحانه العالم الموفق.

(١) لعدم ظهور خصوصية للمورد تمتاز بها عن بقية أفراد الهبة، فيشملها عموم الدليل المقتضى للتفصيل المذكور.
(٢) ينشأ: مما ذكرنا من أصالة البراءة. و من قاعدة الغرور، فان هذه المسألة و سابقتهما من قبيل واحد، و لذلك توقف المصنف (ره) في المقام. و من بنى على الرجوع الى قاعدة الغرور في إحداها بنى على ذلك في الأخرى.

(٣) لتحقق الاستطاعة بالنسبة إلى كل واحد منهم، على ما ذكره هنا، و تقدم منه في المسألة الثلاثين و غيرها. لكن عرفت الاشكال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٦

الحج. فيجب على الكل، لصدق الاستطاعة بالنسبة إلى الكل.

نظير: ما إذا وجد المتيمون ماء يكفي لواحد منهم، فان تيمم الجميع يبطل (١).

في ذلك، و أن المستفاد من النصوص أن الاستطاعة نوعان: ملكية، و بذلية، و كلتاها في المقام غير حاصلة، لانتفاء الملك. و لعدم شمول نصوص البذل له. و لذا قال في الجواهر: «إن لم ينعقد إجماع على وجوبه للمبذول لهم الحج على جهة الإطلاق من دون خصوصية - كأن يقال: «بذلت الزاد و الراحلة لكل من يريد الحج مثلاً - أمكن القول بعدمه. للأصل و غيره. و بالجملة: المدار في المسألة: أن وجوب الحج على المبذول له، لصدق الاستطاعة المتحقق في ذلك و أمثاله. أو أنه لمكان الأدلة المخصوصة، لعدم الاكتفاء بهذه الاستطاعة المشتملة على المنة، التي سقط لها و نحوها أكثر التكليف. و لعل الأخير لا يخلو من قوة...».

و ما ذكره في محله. و إن كان بعضه لا يخلو من مناقشة، فإن الاعتماد على النصوص المخصوصة في الاستطاعة البذلية، و عدم شمول العمومات لها ليس لأجل المنة، بل لأجل أن العمومات مختصة بالملك، على ما عرفت في المسألة الثلاثين و غيرها. و المنة الحاصلة في البذلية ليست مما يسقط لأجلها التكليف، لعدم بلوغها الحرج. و لو فرض بلوغها ذلك فلا ينبغي التأمل في منعها من الاستطاعة البذلية، لعموم أدلة الحرج، كما عرفت في جملة من مسائل الاستطاعة المالية المتقدمة. فراجع.

(١) الوجدان - الموجب لبطلان التيمم - إنما هو بمعنى القدرة على الماء، و هو في المقام حاصل بالنسبة إلى كل واحد منهم، فيبطل تيممه.

نعم إذا تسابقوا إليه فسبق واحد منهم بطل تيممه دون غيره، لانكشاف قدرة السابق و عجز غيره. و إذا سبقوا إليه جميعاً لم يبطل تيمم واحد منهم،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٧

[مسألة (٤٤): الظاهر أن ثمن الهدى على البازل]

(مسألة ٤٤): الظاهر أن ثمن الهدى على البازل (١).

و أما الكفارات فإن أتى بموجبها عمداً اختياراً فعلياً، و إن أتى بها اضطراراً، أو مع الجهل أو النسيان فيما لا فرق فيه بين العمد و غيره، ففى كونه عليه أو على البازل وجهان (٢).

[مسألة (٤٥): إنما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة]

(مسألة ٤٥): إنما يجب بالبذل الحج الذى هو وظيفته على تقدير الاستطاعة، فلو بذل للآفاقى بحج القران أو الافراد أو لعمرة مفردة لا يجب عليه، و كذا لو بذل للمكى لحج

لاشتراكهم فيه. أما الاستطاعة فى باب الحج فقد عرفت أنها ليست كذلك، فالتنظير فى غير محله.

(١) لأنه جزء من الواجب، فيشمله البذل. هذا إذا كان البذل واجباً بنذر و نحوه، لانصرافه الى الفرد الاختيارى. أما إذا كان واجباً بقاعدة أخرى - كالغرور، أو التسبيب - فوجوبه على البازل غير ظاهر، لأنه واجب عند القدرة، و بامتناع البازل تنتفى القدرة فينتقل إلى بدله.

نعم لو كان المبذول له متمكناً من الهدى فاشتره فذبحه أمكن رجوعه على البازل بالثمن، لقاعدة الغرور. و هكذا الكلام فى كل ما له بدل، فإنه لا يجب عليه بذله. بل لو بذل له من أول الأمر مالاً يفى بالواجب الاختيارى و جب عليه الحج و أجزاء عن حج الإسلام. و كذا لو كان المكلف مالكاً لمال لا يفى بالواجب الاختيارى، و لكن يفى بالواجب الاضطرارى، كان مستطيعاً بالاستطاعة الملكية، و جب عليه الحج، و أجزاء عن حج الإسلام.

(٢) مما ذكرنا سابقاً يظهر أن أقوى الوجهين أولهما. فان البذل إذا كان واجباً بنذر و نحوه - فلا ينصرف إلى مثل ذلك، و إن كان واجباً بقاعدة الغرور و نحوها فلا يقتضى ذلك. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٨

التمتع لا يجب عليه. و لو بذل لمن حج حجة الإسلام لم يجب عليه ثانياً (١). و لو بذل لمن استقر عليه حجة الإسلام و صار معسراً و جب عليه (٢). و لو كان عليه حجة النذر أو نحوه و لم يتمكن فبذل له باذل و جب عليه (٣)، و إن قلنا بعدم الوجوب لو وهبه لا للحج. لشمول الأخبار من حيث التعليل فيها: بأنه بالبذل صار مستطيعاً. و لصدق الاستطاعة عرفاً.

[مسألة (٤٦): إذا قال له: «بذلت لك هذا المال مخيراً بين أن تحج به أو تزور الحسين (ع)»]

(مسألة ٤٦): إذا قال له: «بذلت لك هذا المال مخيراً بين أن تحج به أو تزور الحسين (ع)» و جب عليه الحج (٤).

(١) كما يقتضيه ظاهر النصوص.

(٢) لأن المفروض استقرار الوجوب عليه. غاية الأمر: أنه كان معذوراً من جهة العسر، و بالبذل يزول المانع.

(٣) لما سبق. و القول بعدم وجوب قبول الهبة لو وهبه لا للحج لا يرتبط بما نحن فيه، لأنه فى أصل وجوب الحج و اشتغال ذمته. و قد

عرفت أن المقام ليس في ذلك، لاستقرار الوجوب عليه بالسبب السابق، والكلام هنا في وجوب إفراغ ذمته عقلاً من الواجب المشغولة به، فالقدرة هنا عقلية لا شرعية، فلا مناسبة بين المقام و ذلك المقام. و من ذلك يظهر النظر في قوله (ره): «لشمول الاخبار من حيث ..»، فان المقام لا يرتبط بتلك الأخبار، و لا بالتعليل المذكور فيها، و لا بصدق الاستطاعة.

لأنها كلها في مقام أصل الوجوب، و في حصول ملاكها، لا فيما نحن فيه مما لم تكن الاستطاعة شرطاً في الوجوب و لا في الملاك. و ما كان يؤمل من المصنف (ره) صدور مثل ذلك منه.

(٤) تقدم الكلام فيه في المسألة السابعة و الثلاثين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٤٩

[مسألة (٤٧): لو بذل له مالاً ليحج بقدر ما يكفيه، فسرق في أثناء الطريق]

(مسألة ٤٧): لو بذل له مالاً ليحج بقدر ما يكفيه، فسرق في أثناء الطريق سقط الوجوب (١).

[مسألة (٤٨): لو رجع عن بذله في الأثناء]

(مسألة ٤٨): لو رجع عن بذله في الأثناء، و كان في ذلك المكان يتمكن من أن يأتي ببقية الأعمال من مال نفسه أو حدث له مال بقدر كفايته، و جب عليه الإتمام (٢)، و أجزاءه عن حجة الإسلام.

[مسألة (٤٩): لا فرق في البازل بين أن يكون واحداً أو متعدداً]

(مسألة ٤٩): لا فرق في البازل بين أن يكون واحداً أو متعدداً (٣)، فلو قال له: «حج و علينا نفقتك» و جب عليه.

[مسألة (٥٠): لو عين له مقداراً ليحج به]

(مسألة ٥٠): لو عين له مقداراً ليحج به، و اعتقد

(١) بل انكشف عدم ثبوته، لانتفاء شرطه.

(٢) ظاهر العبارة: أنه كان الرجوع عن البذل بعد الإحرام. و عليه يشكل ما ذكره من إجزائه عن حج الإسلام، لأنه بالرجوع انكشف عدم كونه مستطعاً من أول الأمر. لكن تقدم منه في المسألة التاسعة و العشرين:

احتمال أن تلف المال في أثناء الحج لا يمنع من الاجزاء عن حج الإسلام، و الرجوع بعد الإحرام من قبيل تلف الاستطاعة بعد الإحرام. هذا إذا كان المال الذي يكفيه للإتمام قد حدث له، أما إذا كان عنده حين البذل فلا إشكال، لأن البذل إلى زمان الرجوع يكون متمماً للاستطاعة. أما إذا كان المراد الرجوع عن البذل قبل الإحرام، و كان عنده من المال ما يكفيه للذهاب و الإياب، أو حدث له مال كذلك، فلا ينبغي التأمل في أنه يجب عليه حج الإسلام، و كان بذلك مستطعاً. و لعله مراد المتن.

(٣) لإطلاق أدلة العرض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٠

كفايته فبان عدمها، وجب عليه الإتمام في الصورة التي لا يجوز له الرجوع. إلا إذا كان ذلك مقيداً بتقدير كفايته (١).

[مسألة (٥١): إذا قال: «اقترض و حج و على دينك»]

(مسألة ٥١): إذا قال: «اقترض و حج و على دينك» ففي وجوب ذلك عليه نظر، لعدم صدق الاستطاعة عرفاً (٢)

(١) يعنى: وجب على البازل إتمام ما بذله حتى يكون بمقدار الكفاية، في الصورة التي لا يجوز الرجوع فيها عن البذل. إلا إذا كان بذل المقدار المعين مقيداً بقدر كفايته، بأن كان بذله للمقدار المعين معلقاً على تقدير الكفاية. فحينئذ لا يجب إضافته بمقدار الكفاية. و كأن الوجه في وجوب الإتمام هو الوجه في عدم جواز الرجوع في البذل بناء عليه. لكن يشكل ذلك: بأنه لو بنى على عدم جواز الرجوع من جهة التغير لا مجال للبناء على ذلك هنا، إذ لا تغير من البازل.

اللهم إلا أن يكون قول البازل: «لتحج به» بمنزلة إخباره بكفايته للحج، فيكون تغيراً منه. لكن لازم ذلك وجوب الرجوع على كل من أخبر بذلك و لو كان غير البازل، و لا يختص وجوب الإتمام بالبازل. أو لأن قول البازل: «لتحج به» لما لم يكن مقيداً بتقدير الكفاية، كان دالاً على الوعد بالإتمام على تقدير النقص، لأنه لازم لبذل المقدار المعين للحج، إذ لا تمكن الاستعانة به في الحج إلا بذلك. و المظنون: أن مراد المصنف ذلك، فيكون مرجع البذل في المقام إلى بذل التتمه على تقدير النقص، فلا يجوز للبازل الرجوع عنه. لكن الدلالة على الوعد بالإتمام يتوقف على علم البازل بعدم تمكن المبذول له من الإتمام إلا ببذل التتمه، فلو كان البازل يحتمل تمكن المبذول له من الحج متسكعاً، أو أن يكون له مال يتمكن من الإتمام به، فالدلالة غير حاصله.

(٢) في هذا التعليل نظر - بناء على ما تقدم منه من أن الاستطاعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥١

نعم لو قال: «اقترض لى و حج به» وجب مع وجود المقرض كذلك.

[مسألة (٥٢): لو بذل له مالاً ليحج به فتبين بعد الحج أنه كان مغضوباً]

(مسألة ٥٢): لو بذل له مالاً ليحج به فتبين بعد الحج أنه كان مغضوباً، ففي كفايته للمبذول له عن حجة الإسلام و عدمها وجهان، أقواهما العدم (١). أما لو قال:

«حج و على نفقتك»، ثم بذل له مالاً فبان كونه مغضوباً،

عبارة عن القدرة المالية، نظير القدرة على الماء التي يبطل معها التيمم - لحصولها بالبذل على النحو المذكور. نعم بناء على ما ذكرنا سابقاً: من أن الاستطاعة منحصرة في نوعين: ملكية و بذلية، تكون منتفية بكلا نوعيهما، لانتفاء الملك و البذل معاً. و من ذلك يظهر عدم الوجوب في الصورة الثانية، لانتفاء الملك و البذل أيضاً، فلا يجب الحج فيها. نعم لو اقترض حصلت الاستطاعة البذلية، و وجب الحج، و أجزأ عن حج الإسلام.

(١) لا ينبغي التأمل في أن البذل الإنشائي و الوعد بالبذل لا يستوجب الاستطاعة البذلية، و لا بد من البذل الخارجى في حصولها، فإذا كان المبذول مغضوباً لم يتحقق البذل الموجب للاستطاعة، لاختصاصه ببذل المال غير المضمون. و هذا مما لا ينبغي التأمل و التردد

فيه. و منه يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف في الصورة الثانية، من تعليل صحة البذل بقوله: «لأنه استطاع بالبذل» فان البذل الخارجى للمال المغصوب المضمون لا يستوجب الاستطاعة، كما عرفت. و البذل الإنشائي لا يكفى فى حصولها أيضاً، فكيف يكون المبذول له مستطيعاً، و يصح حجه، و يجزى عن حجة الإسلام؟! و بالجملة: الاستطاعة البذلية تكون ببذل إنشائي و بذل خارجي، فإن اعتبر فى المبذول أن لا يكون مضموناً لم يكن فرق بين الصورتين فى عدم حصول الاستطاعة البذلية، و إن لم يعتبر ذلك لم يكن أيضاً فرق مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٢

فالظاهر صحة الحج و أجزاءه عن حجة الإسلام، لأنه استطاع بالبذل. و قرار الضمان على البازل فى الصورتين، عالمًا كان بكونه مال الغير أو جاهلاً (١).

[(مسألة ٥٣): لو آجر نفسه للخدمة فى طريق الحج بأجرة يصير بها مستطيعاً و جب عليه الحج]

(مسألة ٥٣): لو آجر نفسه للخدمة فى طريق الحج بأجرة يصير بها مستطيعاً و جب عليه الحج. و لا ينافيه و جب قطع الطريق عليه للغير، لأن الواجب عليه- فى حج نفسه- أفعال الحج، و قطع الطريق مقدمه توصليه، بأى وجه أتى بها كفى و لو على وجه الحرام، أو لا بنية الحج (٢).

بينهما فى حصولها. إذ لا فرق بين الصورتين فى ذلك- بل و لا فى غيره- إلا فى أن البذل الإنشائي فى الأول مقارن للبذل الخارجى، و فى الثانى غير مقارن، و هذا المقدار لا يستوجب اختلافاً بينهما فى الحكم.

(١) لما كان المفروض جهل المبذول له بالغصب يكون مغروراً من قبل البازل، فيرجع عليه فى تدارك خسارته إذا كان قد رجع عليه المغصوب منه بمثل المبذول أو بقيمته. و هذا الرجوع لقاعدة الغرور. و عموم الحكم بالرجوع على البازل لصورة علمه و جهله مبنى على عموم القاعدة لهما معاً، و لو بنى على اختصاصها بصورة علم الغار اختص الرجوع على البازل بها لا غير.

(٢) كما نص على ذلك فى الجواهر، قال (ره) فى دفع إشكال أن السفر إذا كان واجباً بالإجارة كيف يكون حج الأجير مجزياً عن حجة الإسلام: «و يدفع: بأن الحج- الذى هو عبارة عن مجموع الأفعال المخصوصة- لم تتعلق به الإجارة، و إنما تعلقت بالسفر خاصة، و هو غير داخل فى أفعال الحج ..». و نحوه: ما فى المسالك و المدارك و غيرهما.

و يظهر منهم التسالم على كون الحج عبارة عن الأفعال المخصوصة، و ليس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٣

.....

السفر منها و إنما هو مقدمه، فلا مانع من أن يكون واجباً لسبب آخر، أو مملوكاً عليه بعقد إجارة و نحوها. و يشكل: بأن ظاهر الآية الشريفة و جب السفر، فان حج البيت- فى الآية الشريفة- يراد منه الذهاب اليه و السعى نحوه، فيكون واجباً و جوباً نفسياً كسائر أفعاله. و إذا أجمل مبدأ السير فالقدر المتيقن منه السير من الميقات.

ثم استدل على ذلك فى الجواهر

بصحيح معاوية بن عمار عن الصادق (ع): «عن الرجل يمر مجتازاً- يريد اليمن أو غيرها من البلدان- و طريقه بمكة، فيدرك الناس و هم يخرجون الى الحج، فيخرج معهم إلى المشاهد، أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام؟ قال (ع): نعم» (١)

و ،

صحيحه الآخر عنه (ع): «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يخرج في تجارة إلى مكة، أو يكون له إبل فيكربها، حجته ناقصة أم تامة؟ قال (ع): لا بل حجته تامة» (٢)

و ،

خبر الفضل ابن عبد الملك عنه (ع) قال: «و سئل عن الرجل يكون له الإبل يكرها فيصيب عليها، فيحج و هو كرى، تغنى عنه حجته؟ أو يكون يحمل التجارة إلى مكة فيحج، فيصيب المال في تجارته أو يضع، تكون حجته تامة أو ناقصة؟ أو لا يكون حتى يذهب به الى الحج و لا ينوى غيره؟

أو يكون ينوبهما جميعاً، أ يقضى ذلك حجته؟ قال (ع): نعم حجته تامة» (٣).

أقول: النصوص المذكورة لا تصلح للخروج بها عن ظاهر الآية الشريفة، فإن الصحيح الأول ظاهر في أن خروجه إلى المشاهد لم يكن بقصد غاية أخرى وإنما كان لمحض الحج. و أما الصحيح الثاني فإنما يدل على أن حجه- و هو كرى، أو يحمل التجارة إلى مكة- صحيح، و هو لا يقتضى

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٤

.....

خروج السير من الميقات عن الحج، و عدم لزوم التبعد و التقرب به. لأن وقوع العمل على وجه العبادة يتوقف على صدوره عن داعى القربة على نحو يكون ذلك الداعى صالحاً للاستقلال فى الداعوية، و ذلك لا- ينافى وجود داع آخر اليه صالح للاستقلال فى الداعوية. نعم إطلاقه يقتضى الصحة و إن كان داعى القربة تبعياً. لكن الإطلاق المذكور ليس بحد يصلح للخروج به عن ظاهر الآية، لقرب حمل الكلام على أنه فى مقام نفي مانعية الضميمة.

و أما الخبر الثالث فحمله على ذلك أقرب، فإن قول السائل:

«و لا ينوى غيره»

ظاهر فى ذلك جداً. مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال، كما عرفت فى مبحث البذل.

فان قلت: المراد من الآية الشريفة وجوب السفر الى البيت وجوباً غيرياً، نظير قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً* ..) «١» فإنه لا ريب فى عدم وجوب السعى إلى التراب وجوباً نفسياً.

قلت: إذا كان المراد من آية التيمم ذلك- لقربه فى الكلام، و هى قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ..)

ضرورة: أن التطهير إنما يكون باستعمال التراب لا بالسعى اليه. أو لقربه خارجيه من إجماع و غيره- فهو لا يقتضى حمل الأمر فى المقام عليه، لعدم القربيه عليه. و لا- سيما و كون الوجوب النفسى هو الموافق للارتكاز العقلانى، فإن السعى إلى بيوت أهل الشأن مظهر من مظاهر العبودية. فلاحظ.

و المتحصل مما ذكرنا: أن البناء على عدم جزئية السفر الى البيت فى الواجب النفسى و أنه مقدمة لا غير خلاف ظاهر الآية، و ليس ما يقتضى الخروج عنه، فالبناء على الأخذ بظاهر الآية متعين. و على هذا لا يجوز وقوع السفر من الميقات إلى مكة على وجه لا يقتضى

تقرب المحرم - بأن يكون

(١) المائدة: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٥

و كذا لو كان مستطيعاً قبل الإجارة جاز له إجارة نفسه للخدمة في الطريق. بل لو آجر نفسه لنفس المشى معه، بحيث يكون العمل المستأجر عليه نفس المشى صح أيضاً، ولا يضر بحجه. نعم لو آجر نفسه لحج بلدى لم يجز له أن يؤجر نفسه لنفس المشى، كإجارته لزيارة بلديه أيضاً. أما لو آجر للخدمة في الطريق فلا بأس وإن كان مشيه للمستأجر الأول. فالممنوع وقوع الإجارة على نفس ما وجب عليه أصلاً أو بالإجارة.

[مسألة (٥٤): إذا استؤجر - أى: طلب منه إجارة نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعاً]

(مسألة ٥٤): إذا استؤجر - أى: طلب منه إجارة نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعاً لا يجب عليه القبول، ولا

مملوكاً لغيره بالإجارة ونحوها - أو ملكاً له لكن على نحو لا يكون مقرباً - بأن كان حراماً - أو وقع قهراً أو غفلةً - كما إذا أحرم وعزم على ترك السفر فقهر على ذلك، أو نام فحمله شخص حتى أوصله إلى مكة - أو كان رياء ونحو ذلك. نعم لا يضر إذا وقع فيه نوم أو غفلة مع عزمه عليه، ضرورة الاجتزاء به حينئذ.

ثم إن الإجارة للخدمة لا تقتضى امتناع التعبد بالسفر، إذ وجوب الخدمة المملوكة بالإجارة وإن اقتضى وجوب السفر. لكن لا مانع من التعبد به من جهة وجوب الحج، فيكون السفر واجباً بالإجارة غيرياً، و واجباً بالاستطاعة نفسياً. ولا مانع من اجتماع الوجوبين، ولا من التقرب بهما معاً إذا كان كل واحد من الأمرين الغيرى والنفسى صالحاً للاستقلال بالداعوية إلى فعل الواجب، فلا مانع من وجوب حج الإسلام على الأجير إذا كان مال الإجارة كافياً فى حصول الاستطاعة. أما إذا كان السفر بنفسه مستأجراً عليه، فيكون مملوكاً للمستأجر. و حينئذ لا يمكن التقرب به، لأنه مملوك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٦

يستقر الحج عليه، فالوجوب عليه مقيد بالقبول و وقوع الإجارة. و قد يقال بوجوبه (١) إذا لم يكن حرجاً عليه، لصدق الاستطاعة. و لأنه مالك لمنافعه فيكون مستطيعاً قبل الإجارة، كما إذا كان مالكا لمنفعة عبده أو دابته، و كانت كافية فى استطاعته. و هو كما ترى، إذ منعه صدق الاستطاعة بذلك (٢). لكن لا ينبغي ترك الاحتياط فى بعض صورته، كما إذا كان من عادته إجارة نفسه للأسفار.

[مسألة (٥٥): يجوز لغير المستطيع أن يؤجر نفسه]

(مسألة ٥٥): يجوز لغير المستطيع أن يؤجر نفسه

لغير الفاعل، فيمتنع أن يتقرب بالفعل الراجع لغيره. و حينئذ يمتنع أن يجب عليه حج الإسلام، فتكون الإجارة مانعة من حصول الاستطاعة على كل حال.

(١) القائل: النراقى فى مستنده.

(٢) كما عرفت سابقاً، إذ لا ملك ولا بذل، وهي منحصرة في أحدهما.

نعم بناء على ما تقدم من المدارك: من أنها التمكن من المال الكافي، تتحقق الاستطاعة بمجرد طلب المستأجر الإجارة، وحينئذ يجب عليه القبول، كما عرفت. وكذلك بناء على ما ذكره المصنف (ره) في المسألة السابعة والعشرين وغيرها، من أن الاستطاعة القدرة على المال، فإنه حاصل لعين ما ذكر. فعلى مبناه المذكور يتعين عليه البناء على وجوب القبول، ولا وجه لمنع صدق الاستطاعة. ولذلك جعل في المستند مما يتفرع على كون الاستطاعة القدرة المالية، وجوب الحج على الكسوب إذا تمكن من كسبه في الطريق، وجوب الاستدانة لمن له دين مؤجل أو متاع لا- يتمكن من بيعه في الحال، وجوب قبول الهبة وإجارة النفس لمعونة السفر. فالعمدة- إذا- الإشكال في صحة المبنى، وأنه مما لا يستفاد من الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٧

لنيابة عن الغير. وإن حصلت الاستطاعة بمال الإجارة قدم الحج النيابي (١)، فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب عليه لنفسه، وإلا فلا.

[مسألة ٥٦: إذا حج لنفسه، أو عن غيره تبرعاً أو بالإجارة، مع عدم كونه مستطيعاً]

(مسألة ٥٦): إذا حج لنفسه، أو عن غيره تبرعاً أو بالإجارة، مع عدم كونه مستطيعاً لا يكفي عن حجة

و أما ما ذكر في المستند: من أن الشخص مالك لمنافعه، فيكون كما لو كان له ضيعه لم يتمكن من بيعها ويمكن إيجارها مدة يكفيه للحج، فموهون إذ المنافع قبل وجودها في الخارج تعد من شؤون ذى المنفعة، و كما أنه لا يملك العامل نفسه لا يملك منافعه، إذ لا اثنييه مصححة لاعتبار إضافة المالكية والمملوكية. ولذلك بنينا على عدم ضمان منافع الحر. ولا فرق في ذلك بين من عادته إجارة نفسه وغيره.

(١) هذا إذا كان المستأجر عليه الحج في سنة الإجارة، إذ حينئذ يجب عليه حج النيابة في تلك السنة، فيكون مانعاً عن الاستطاعة السريية- التي هي شرط وجوب حج الإسلام- وإن كانت الاستطاعة المالية له حاصله.

أما إذا كانت الإجارة على الحج لا تختص بتلك السنة، إما لأنها مختصة بالسنة التالية لها، أو عامة للجميع- بأن استؤجر على أن ينوب عن شخص مرة واحدة في مدة سنتين أو أكثر- فإنه إذا استطاع بمال الإجارة يجب عليه حج الإسلام في سنة الإجارة، ويؤخر الحج النيابي إلى السنة الأخرى، لأن الأول مضيق والآخر موسع، فلا يتنافيان ولا يتزاحمان. نعم إذا كان الأجير بحيث لو صرف مال الإجارة في حج الإسلام عجز عن الحج النيابي لم يكن مستطيعاً، لأن وجوب حفظ المال للحج النيابي يمنع عن صرفه في حج الإسلام، فتنتفى الاستطاعة السريية، ويكون الحكم فيه كالفرض السابق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٨

الإسلام، فيجب عليه الحج إذا استطاع بعد ذلك (١). وما في بعض الأخبار: من إجزائه عنها، محمول على الاجزاء

(١) على المشهور المعروف، وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب، لا أعرف فيه مخالفاً..»، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه..». ويشهد به

خير مرآزم بن علي عن أبي الحسن (ع): «قال: من حج عن إنسان، ولم يكن له مال يحج به أجزأت عنه حتى يزرقه ما يحج به، و

يجب عليه الحج» [١]

و ،
 خبير أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: لو أن رجلاً معسراً أحجه رجل كانت له حجته، فإن أيسر بعد ذلك كان عليه الحج» (١).
 لكن يتعين حمل الثاني على صورة عدم حصول شرائط الاستطاعة البدئية، فالعمدة:
 الخبر الأول، المنجبر ضعف سنده بعمل الأصحاب.

نعم يعارض ذلك جملة من النصوص منها:
 صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: حج الصرورة يجزى عنه، و عن من حج عنه» (٢)

و ،
 مصححه الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل حج عن غيره، أ يجزيه ذلك عن حجة الإسلام؟ قال (ع): نعم» (٣)

و ،

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ١٥٨
 صحيح جميل عن أبي عبد الله (ع): «في رجل ليس له مال حج عن رجل أو أحجه غيره، ثم أصاب مالا، هل عليه الحج؟ فقال: يجزى
 عنهما جميعاً» (٤).

لكن إعراض الأصحاب عنها مانع من الاعتماد عليها. و لذلك

[١] الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ١. و الموجود فيه: (آدم) بدل: (مرازم). و كذلك في التهذيب ج: ٥ صفحة: ٨،
 صفحة ٤١١، و الاستبصار ج: ٢ صفحة: ١٤٤.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٥٩

ما دام فقيراً، كما صرح به في بعضها الآخر (١). فالمستفاد منها: أن حجة الإسلام مستحبة على غير المستطيع، و واجبة على المستطيع
 (٢)، و يتحقق الأول بأى وجه أتى به و لو عن الغير تبرعاً أو بالإجارة، و لا يتحقق الثاني إلا مع حصول شرائط الوجوب.

[(مسألة ٥٧): يشترط في الاستطاعة - مضافاً مؤونة الذهاب و الإياب - وجود ما يمون به عياله حتى يرجع]

(مسألة ٥٧): يشترط في الاستطاعة - مضافاً

قال في المدارك - بعد ذكر النصوص الأخيرة: «إلا أنه لا خروج عما عليه الأصحاب ..». و قد ذكر لها محامل بعيدة لا مجال للبناء

عليها، بعد أن لم تكن مقتضى الجمع العرفي بينها. والذي يقتضيه الجمع العرفي:

الأخذ بظاهرها، و حمل غيرها على الاستحباب، كما هو ظاهر.

هذا و النصوص من الطرفين مختصة بمن حج عن غيره. أما إذا كان حج عن نفسه متسكعاً فالمرجع فيه القواعد المقتضية لعدم الاجزاء عن حج الإسلام، فإنه مقتضى إطلاق: «من استطاع فعليه حج الإسلام». فإن إطلاقه يقتضى الشمول لمن حج متسكعاً ثم استطاع، كما لا يخفى. و بذلك يندفع أصل البراءة. نعم خبر أبي بصير المتقدم

- بناء على حمله على من حج عن نفسه، و لم يكن البذل بشرائط الاستطاعة - يكون دالاً على حكم المقام.

(١) كأنه يريد به خبر أبي بصير

بالنسبة إلى من حج عن نفسه، و خبر مرازم بالنسبة إلى من حج عن غيره. لكن هذا الحمل بعيد جداً بالنسبة إلى صحيح جميل، لأنه كالصريح في عدم الحاجة إلى الحج بعد ما أسر فالعمدة: أنه لا حاجة إلى بيان محمل النصوص المذكورة، لسقوطها عن الحجية.

(٢) لا إشكال فتوى و نصاً في أن حجة الإسلام واجبة على المستطيع، و لا تجب و لا تستحب للفقير، و لو كانت مستحبة للفقير لأغنت

عن الحج

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٠

مئونة الذهاب و الإياب - وجود ما يمون به عياله حتى يرجع، فمع عدمه لا يكون مستطيعاً (١). و المراد بهم: من يلزمه نفقته لزوماً عرفياً و إن لم يكن ممن يجب عليه نفقته شرعاً على الأقوى (٢)، فإذا كان له أخ صغير، أو كبير فقير لا يقدر

إذا استطاع، كما سيأتى. فكان المناسب أن يقال: إن الحج مستحب على غير المستطيع، و المقصود من النصوص الاجزاء عن هذا الحج. فلاحظ.

(١) بلا- خلاف أجده، بل ربما ظهر من بعضهم الإجماع عليه، كذا في الجواهر. و استدل له- في الجواهر و غيرها- بالأصل. و عدم تحقق الاستطاعة بدونه بعد أن اعتبر الشارع فيها ما هو أسهل منه، ضرورة وجوب الإنفاق عليه، فهو حق سابق على وجوب الحج، فلا استطاعة مع عدمه، و

بخبر أبي الربيع: «سئل أبو عبد الله (ع) عن قول الله عز و جل (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..) فقال: ما يقول الناس؟

قال: فقلت له: الزاد و الراحلة. قال: فقال أبو عبد الله (ع): قد سئل أبو جعفر (ع) عن هذا فقال: هلك الناس إذاً، لئن كان من كان له زاد و راحلة قدر ما يقوت عياله و يستغنى به عن الناس، ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذاً فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال، إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضاً [بعض خ ل] لقوت عياله ..» (١).

و قد رواه المشايخ الثلاثة، و رواه المفيد مرسلًا عن أبي الربيع في المقنعة بتفاوت يسير.

(٢) مقتضى الدليل الأول اختصاص الحكم بواجب النفقة، كما اختاره في الدروس و المدارك، و حكاها في الجواهر عن المنتهى. و يقتضيه- أيضاً- المرسل في المجمع الآتى

. لكنه ضعيف. و مقتضى الرواية المذكورة اختصاص

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦١

على التكسب، و هو ملتزم بالإنفاق عليه، أو كان متكفلاً للإنفاق يتيم في حجره و لو أجنبى يعد عيال له، فالمدار على العيال العرفي.

[مسألة ٥٨): الأوقى وفاقاً - لأكثر القدماء - اعتبار الرجوع الى كفاية]

(مسألة ٥٨): الأوقى وفاقاً - لأكثر القدماء - اعتبار الرجوع الى كفاية، من تجارة، أو زراعة، أو صناعة، أو منفعة ملك له، من بستان، أو دكان، أو نحو ذلك (١)،

الحكم بالعيال العاجز عن الإنفاق على نفسه. و الذى اختاره فى الجواهر عموم الحكم لكل من يكون ترك إعالته حرجاً عليه. عملاً بأدلة الحرج، التى كانت هى المرجح فى استثناء المسكن و الخادم و نحوهما. و قد رمز الامام (ع) له بقوله: «اليسار فى المال».

و ما ذكره (ره) فى محله، لما تقدم.

(١) حكى ذلك عن الشيخين و الحلبيين و ابنى حمزة و سعيد و جماعة آخرين، و عن الخلاف و الغنية: الإجماع عليه. لخبر أبى الربيع الشامى، المتقدم فى المسألة السابقة

. و زاد المفيد فى المقنعة فى روايته عنه - بعد قوله (ع):

«و يستغنى به عن الناس»

:-

«يجب عليه أن يحج بذلك ثم يرجع فيسأل الناس بكفه! لقد هلك الناس إذاً. فقيل فما السبيل؟ قال:

فقال: السعة فى المال، و هو أن يكون معه ما يحج ببعضه، و يبقى بعض يقوت به نفسه و عياله» (١)

و ،

خبر الأعمش عن الصادق (ع) أيضاً فى تفسير السبيل: «هو الزاد و الراحلة، مع صحة البدن، و أن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله، و ما يرجع اليه من بعد حجه» (٢).

و

فى مجمع البيان فى تفسير الآية الشريفة: «المروى عن أئمتنا (ع): أنه الزاد و الراحلة، و نفقة من تلزمه نفقته، و الرجوع إلى كفاية، إما من مال أو

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٢

.....

ضياح أو حرفه ..» (١).

لكن الجميع غير صالح لذلك، أما الخبر فظاهر فى نفقة العيال حال السفر. و أما المرسل فى المقنعة فالموثوق به أنه عين الخبر المذكور، و حينئذ يشكل الاستدلال به، للتعارض فى النقل. مع أن منصرف الحديث صورة العجز على نحو يودى إلى الهلاك. فلا يدل على القول المذكور. و أما خبر الأعمش

فلإجمال ما يرجع إليه بعد حجه من حيث المدة- و أنها سنه أو أقل أو أكثر- و من حيث الكم، و أنه قليل أو كثير. و حمله على ما لا بد له منه عند الرجوع- بقرينة دليل نفى الحرج- رجوع إلى الدليل المذكور، و حينئذ يتعين العمل بمقتضاه لا غير. و أما مرسل مجمع البيان

فعدة من قسم الخبر لا يخلو من إشكال، لظهوره في كونه من باب بيان المضمون بحسب فهم الناقل، فهو أشبه بالفتوى من الخبر. و لا سيما مع تفرده في نقل ذلك دون غيره من أئمة الحديث. مضافاً إلى إشكال السند فيه و في خبر الأعمش ، لعدم صحتها. و عدم ثبوت اعتماد الأصحاب عليهما، فإن الظاهر أن اعتمادهم كان على خبر أبي الربيع الذي عرفت قصور دلالاته. و على هذا فالاعتماد على النصوص المذكورة غير ظاهر.

نعم لا- بأس بالرجوع إلى أدلة نفى الحرج و العمل بمقتضاها «٢»، فكما أنها تعمل عملها في كيفية مؤنته و مؤنة عياله في السفر، و استثناء مثل الخادم و الدار و غيرهما من المستثنيات، تعمل عملها في ذلك أيضاً. فإذا كان صرف ما عنده، مما يكفيه في سفره لنفسه و لعياله حرجاً عليه- لأنه يرجع إلى مهانته و مذلة- فهو غير مستطیع، و إلا فهو مستطیع. و لعل مراد القائلين باعتبار الرجوع إلى كفاية ذلك- كما يظهر من المتن- لا اعتبار

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) تقدمت الإشارة إلى الأدلة المذكورة إجمالاً في صفحة: ٧٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٣

بحيث لا يحتاج إلى التكفف، و لا يقع في الشدة و الحرج.

و يكفي كونه قادراً على التكسب اللائق به، أو التجارة باعتباره و وجاهته، و إن لم يكن له رأس مال يتجر به. نعم قد مر عدم اعتبار ذلك في الاستطاعة البذلية (١). و لا يعد عدم اعتباره- أيضاً- فيمن يمضى أمره بالوجوه اللائقة به، كطلبة العلم من السادة و غيرهم، فإذا حصل لهم مقدار مؤنة الذهاب و الإياب، و مؤنة عيالهم إلى حال الرجوع و جب عليهم. بل و كذا الفقير الذي عادته و شغله أخذ الوجوه و لا يقدر على التكسب، إذا حصل له مقدار مؤنة الذهاب و الإياب له و لعياله (٢).

الكفاية تعبداً، كما في ملك الزاد و الراحلة، حسبما ينسب إلى الذهن من كلماتهم و لأجل ذلك لم يوافقهم جماعة عليه كابن إدريس و المحقق و العلامة. و عن ظاهر اليد- بل عن المعبر و التذكرة-: نسبتته إلى الأكثر. و كيف كان فإن مراد القائلين باعتبار الرجوع إلى كفاية في الاستطاعة، المعنى الذي يقتضيه دليل نفى الحرج فهو في محله. و إن كان مرادهم المعنى الذي يظهر من نفس الكلام فلا دليل عليه، بل إطلاق أدلة الوجوب ينفيه.

(١) بناء على ما ذكرنا من المعنى لا فرق بين الاستطاعة المالية و البذلية في ذلك، فإذا كان المبدول له ممن يكتسب في أيام الحج لا غير، و يعيش بربحه في تمام السنة، فوجوب الحج عليه بالبذل يوجب وقوعه في الحرج، من جهة عجزه عن إدارة معاشه في بقية السنة، فلا يجب عليه الحج. إلا إذا بذل له ما يكفيه لبقية سنته.

(٢) و مثله: من كان له ولد، أو والد، أو صديق ينفق عليه بمقدار حاجته.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٤

و كذا كل من لا يتفاوت حاله قبل الحج و بعده (١)، إذا صرف ما حصل له من مقدار مؤنة الذهاب و الإياب، من دون حرج عليه.

(مسألة ٥٩): لا يجوز للولد أن يأخذ من مال والده و يحجج به (٢). كما لا يجب على الوالد أن يبدل له. و كذا لا يجب على الولد بذل المال لوالده ليحجج به. و كذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده للحجج. و القول بجواز ذلك أو

(١) مثل الذى كانت حرفته النيابة عن الأموات فى العبادات، أو كانت حرفته بعض الأعمال الخسيسية، كالحمال و الكناس و نحوهما ممن اعتاد ذلك و لا يراه حرجاً عليه، فان الجميع يجب عليهم الحجج و إن لم يكن لهم ما به الكفاية. و لا سيما إذا كان عازماً على الاستمرار على عمله بعد رجوعه من الحجج على كل حال. و ما فى مناسك بعض الأعظم. و فى حاشيته على الكتاب: من عدم وجوب الحجج عليهم غير ظاهر.

(٢) كل ذلك على المشهور. لقاعدة السلطنة. و

للتوقيع الشريف: «فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه» (١).

و للنصوص الخاصة مثل

خبر على بن جعفر (ع) عن أبى إبراهيم (ع) قال: «سألته عن الرجل يأكل من مال ولده؟ قال: لا- إلا- أن يضطر إليه فيأكل منه بالمعروف. و لا يصلح للولد أن يأخذ من مال والده شيئاً إلا بإذن والده» (٢)

و ،

حسن الحسين بن أبى العلاء قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال (ع): قوته بغير سرف إذا اضطر اليه.

قال: قلت له: فقول رسول الله (ص) للرجل الذى أتاه فقدم أباه،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٥

وجوبه- كما عن الشيخ (١)- ضعيف، و إن كان يدل عليه

صحيح سعيد بن يسار قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): الرجل يحجج من مال ابنه و هو صغير؟ قال: نعم، يحجج منه حجة الإسلام. قلت: و

ينفق منه؟ قال: نعم. ثم قال: إن مال

فقال له: أنت و مالك لأبيك. فقال (ع): إنما جاء بأبيه إلى النبى (ص) فقال: يا رسول الله، هذا أبى و قد ظلمنى ميراثى من أمى،

فأخبره الأب أنه أنفقه عليه و على نفسه. فقال: أنت و مالك لأبيك، و لم يكن عند الرجل شىء. أو كان رسول الله (ص) يجبس

الأب للابن؟!» (١)

و ،

خبر أبى حمزة الثمالى عن أبى جعفر (ع): «إن رسول الله (ص) قال لرجل: أنت و مالك لأبيك. ثم قال أبو جعفر (ع): ما أحب أن

يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج اليه مما لا بد منه، إن الله لا يُحبُّ الفساد» (٢).

و نحوها غيرها.

(١) حكى عنه ذلك فى الخلاف و التهذيب و النهاية، و حكى أيضاً عن القاضى فى المهذب. و ظاهر الجواهر: نسبته الى المفيد، بل

ظاهر الخلاف عدم الخلاف فيه. قال (ره): «مسألة: إذا كان لولده مال، روى أصحابنا: أنه يجب عليه الحجج، و يأخذ منه قدر كفايته و

يحق به، و ليس للابن الامتناع منه. و خالف جميع الفقهاء فى ذلك. دليلنا: الأخبار المروية فى هذا المعنى من جهة الخاصة، قد ذكرناها فى الكتاب الكبير.

و ليس فيها ما يخالفها، فدل على إجماعهم على ذلك. و أيضاً قوله (ع):
«أنت و مالك لأبيك»

، فحكم أن ملك الابن مال الأب، و إذا كان له فقد وجد الاستطاعة، فوجب عليه الحج».

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٦

□

الولد لوالده. إن رجلاً اختصم هو و والده الى رسول الله (ص) فقضى أن المال و الولد للوالد» (١) «(١).

و ذلك لإعراض الأصحاب عنه (٢). مع إمكان حمله على الاقتراض من ماله، مع استطاعته من مال نفسه. أو على ما إذا كان فقيراً، و كانت نفقته على ولده، و لم يكن نفقة السفر إلى الحج أزيد من نفقته فى الحضر إذ الظاهر الوجوب حينئذ (٣).

(١) و كذا

□

صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه. قال (ع): يأكل منه ما شاء من غير سرف. و قال (ع):

فى كتاب على (ع): إن الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً إلا بإذنه، و الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء. و له أن يقع على جارية ابنه إذا لم يكن الابن وقع عليها. و ذكر أن رسول الله (ص) قال للرجل: أنت و مالك لأبيك» (٢).

(٢) لكن الإشكال فى كون الاعراض بنحو يقتضى السقوط عن الحجية، إذ من الجائز أن يكون الوجه فيه بناءهم على التعارض و الترجيح، و إلا فالشيخان أعرف بمذهب الإمامية من غيرهما. و كذا فى جهة الصدور.

(٣) مجرد الإمكان غير كاف فى رفع اليد عن الظاهر. إلا إذا كان مقتضى الجمع العرفى. و من المعلوم أن الجمع العرفى بين الدليلين -

المتضمن أحدهما للمنع و الآخر للرخصة - حمل الأول على الكراهة، فتحمل النصوص الأول على كراهة الأخذ و إن جاز. نعم يشكل الأخذ بالصحيح المذكور، لظهوره فى أن جواز الأخذ من أجل قول النبى (ص): إن المال و الولد للوالد، الوارد فى الخصومة بين

الوالد و الولد. فان ذلك معارض بما فى خبر الحسين بن أبى العلاء المتقدم فى شرح تلك الخصومة

، و قول النبى (ص)

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٧

.....

الوارد فيها

«١». و حينئذ لا بد من الرجوع الى قواعد التعارض. و رواية الحسين

معتضده بعموم حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، و النصوص الخاصة، كرواية الثمالي المتقدمة «٢»، و

رواية علي بن جعفر (ع) عن أبي إبراهيم (ع): «سألته عن الرجل يأكل من مال ولده؟ قال (ع): لا. إلا أن يضطر إليه، فيأكل منه بالمعروف» «٣»

و ،

صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله (ع)، و فيها: «أما إذا أنفق عليه بأحسن النفقة فليس له أن يأخذ من ماله شيئاً. و إنه لا يطأ جاريته إلا أن يقومها على نفسه» «٤»
و غير ذلك مما هو كثير.

كما أن صحيح سعيد معتضد بصحيح ابن مسلم المتقدم «٥». و قوله (ع):
«من غير سرف»

يمكن حمله على السرف المحرم. فتأمل. و

برواية محمد ابن سنان فيما كتبه إلى الرضا (ع): «و علة تحليل مال الولد لوالده بغير إذنه .. (إلى أن قال):
لأن الولد موهوب .. (إلى أن قال):

و لقول النبي (ص): أنت و مالك لأبيك» «٦»

، و خبر علي بن جعفر (ع) المروى عن كتابه، المتضمن لجواز وطء الأب جارية الابن إن أحب، و كذلك الأخذ من ماله، و أن الأم لا تأخذ إلا قرصاً

«٧». و على هذا فالنصوص طائفتان، كل منهما فيه الصحيح و غيره، و كل منهما مشهور الرواية.

نعم الطائفة الأولى موافقة لعموم المنع من التصرف في مال الغير بغير إذنه، و الطائفة الثانية مخالفة للعام، لما تقدم في كلام الشيخ في الخلاف،

(١) تقدم ذكر الروايات المذكورة في صدر المسألة.

(٢) تقدم ذكر الروايات المذكورة في صدر المسألة.

(٣) تقدم ذكر الروايات المذكورة في صدر المسألة.

(٤) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٣.

(٥) تقدم ذكر الروايتين في المسألة قريباً.

(٦) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٩.

(٧) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٨

[مسألة ٦٠: إذا حصلت الاستطاعة لا يجب أن يحج من ماله]

(مسألة ٦٠): إذا حصلت الاستطاعة لا يجب أن يحج من ماله، فلو حج في نفقة غيره لنفسه أجزاءه (١)، و كذا لو حج متسكعاً. بل لو حج من مال الغير غضباً صح و أجزاءه.
نعم إذا كان ثوب إحرامه و طوافه و سعيه من المغضوب لم يصح. و كذا إذا كان ثمن هديه غضباً (٢).

[مسألة ٦١: يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية]

(مسألة ٦١): يشترط في وجوب الحج الاستطاعة البدنية، فلو كان مريضاً لا يقدر على الركوب، أو كان حرجاً عليه- و لو على المحمل أو الكنيسة- لم يجب (٣). و كذا لو

من بناء جميع الفقهاء على المنع. و على هذا إن بنى على الترتيب في الترجيح بالمرجحات، فالموافقة للكتاب لما كانت متقدمة على مخالفة العامة كان اللازم الأخذ بنصوص المنع. و إن بنى على عدم الترتيب فاللازم التخيير في المقام، لاشتغال كل طائفة منهما على مرجح. لكن الأخذ بنصوص المنع أولى، لأنه أبعد عن الظلم و العدوان، و أقرب الى المرتكزات الشرعية، و موافق للمشهور بين الأصحاب. و الله سبحانه الموفق للصواب.

(١) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. و في المستند. «لا خلاف فيه بين العلماء، لأن الحج واجب عليه، و قد امتثل بفعل المناسك المخصوصة، فيحصل الاجزاء. و صرف المال غير واجب لذاته، و إنما يجب إذا توقف عليه الواجب ..».

(٢) إذا كان قد اشتراه بعين الثمن. أما إذا اشتراه بثمن في الذمة و وفي من المغضوب صح الهدى، و إن بقي مشغول الذمة بالثمن.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، بل عن المنتهى: كأنه إجماعى، و عن المعتمد: اتفاق العلماء عليه، كذا في الجواهر و غيرها. و يقتضيه ما دل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٦٩

تمكن من الركوب على المحمل لكن لم يكن عنده مئوته (١).
و كذا لو احتاج الى خادم و لم يكن عنده مئوته.

[مسألة ٦٢: و يشترط أيضاً: الاستطاعة الزمانية]

(مسألة ٦٢): و يشترط أيضاً: الاستطاعة الزمانية (٢)، فلو كان الوقت ضيقاً لا يمكنه الوصول الى الحج، أو أمكن لكن بمشقة شديدة لم يجب (٣). و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب، و إلا فلا.

اعتبار صحة البدن في الاستطاعة زائداً على اعتبار الزاد و الراحلة.

(١) يمكن أن يدخل هذا في فقد الاستطاعة المالية و إن كان ذلك لفقد صحة البدن. و إن شئت قلت: يدخل في أحد الأمرين.

(٢) نسبة في التذكرة إلى علمائنا، و في كشف اللثام: أنه إجماع.

و قال في المستند: «للإجماع، و فقد الاستطاعة، و لزوم الحرج و العسر، و كونه مما يعذره الله تعالى فيه، كما صرح به في بعض الأخبار ..» (١).

والعمدة: الأول والأخير. و أما الثاني فمشكل، بعد تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة وغيرهما مما لا يدخل فيه الزمان. اللهم إلا أن يكون مفهومًا من سياق أدلة التفسير. و أما الثالث فإنما يجدى فى رفع التكليف لا فى رفع الملاك. إلا أن يرجع إلى الأخير، كما أشرنا إليه آنفًا، و يأتى أيضاً.

(٣) لما عرفت و يأتى من أن أدلة نفي الحرج و إن لم تكن نافية لملاك الحكم فى الواجبات و المحرمات الحرجية غير الحج، لكنها فى الحج رافعة لملاكه، فان من مقومات الاستطاعة- التى هى شرط الوجوب- عدم لزوم الحرج. و لذلك بنى الأصحاب على انتفائها فى كثير من الموارد التى يكون وجوب الحج فيها حرجياً، يتضح ذلك بملاحظة ما تقدم فى

(١) لعل المقصود بها حديث: ٢ و ٧ من باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج من الوسائل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٠

[مسألة (٦٣): و يشترط أيضاً: الاستطاعة السريية]

(مسألة ٦٣): و يشترط أيضاً: الاستطاعة السريية (١)، بأن لا- يكون فى الطريق مانع لا- يمكن معه الوصول الى الميقات أو الى تمام الأعمال، و إلا لم يجب. و كذا لو كان غير مأمون (٢) بأن يخاف على نفسه، أو بدنه أو عرضه، أو ماله- و كان الطريق منحصرًا فيه، أو كان جميع الطرق كذلك. و لو كان هناك طريقان، أحدهما أقرب لكنه غير مأمون، وجب الذهاب

فروع الاستطاعة المالية.

(١) بلا- خلاف و لا- إشكال. و فى المستند: «اشتراطها مجمع عليه، محققاً و محكياً..». و يقتضيه- مضافاً الى ذلك- الآية «١»، و النصوص المتضمنة لتخليه السرب

«٢». (٢) الحكم هنا ظاهرى، فإن موضوع الحكم الواقعى بعدم الوجوب- لعدم الاستطاعة- هو عدم تخليه السرب واقعاً، فمع الشك لا يحرز الحكم الواقعى، بل يكون الحكم بعدم الوجوب ظاهرياً. نعم مع احتمال تلف النفس لما كان يحرم السفر يكون الحكم الظاهرى بحرمة السفر موضوعاً للحكم الواقعى بانتفاء الاستطاعة و انتفاء وجوب الحج، لكن لا لأجل انتفاء تخليه السرب، بل للحرمة الظاهرية المانعة عن القدرة على السفر. أما مع احتمال تلف المال أو غيره مما لا- يكون الاقدام معه حراماً، فالأصول و القواعد العقلائية- المرخصة فى ترك السفر- تكون من قبيل الحجج على انتفاء تخليه السرب. و لأجل ذلك يكون المدار فى عدم وجوب السفر وجود الحجج على عدم وجوبه، من أصل عقلايى، أو أماره كذلك تقتضى الترخيص فى تركه. و عليه لو انكشف الخلاف انكشف كونه

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤، ٥، ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧١

من الأبعد المأمون. و لو كان جميع الطرق مخوفاً إلا أنه يمكنه الوصول الى الحج بالدوران فى البلاد- مثل ما إذا كان من أهل العراق، و لا يمكنه إلا أن يمشى إلى كرمان، و منه الى خراسان، و منه الى بخارا، و منه الى الهند، و منه الى بوشهر، و منه الى جدة مثلاً، و منه إلى المدينة، و منها إلى مكة- فهل يجب أو لا؟ وجهان، أقواهما عدم للوجوب (١)، لأنه يصدق عليه أنه لا يكون مخلى السرب.

[مسألة ٦٤: إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له]

(مسألة ٦٤): إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له

مستطيعاً واقعاً، كما لو قامت البيئة على ثبوت دين عليه بمقدار ما يوجب ثلم استطاعته، ثم انكشف كذب البيئة، فإنه يجب عليه في العام اللاحق السفر إلى الحج ولو متسكعاً، لاشتغال ذمته به واستقرار الوجوب عليه، كما تقدم ذلك في بعض الفروع السابقة. بل في صورة احتمال تلف النفس وإن كان السفر حراماً.

لكن يمكن أن يقال: إن الحرمة الآتية من جهة جهل المكلف وغلطه لا تكون نافية للاستطاعة، كما تقدم في بعض الفروع السابقة و يأتي. نظير:

ما لو ملك الزاد والراحلة واعتقد أنهما لغيره، فإن حرمة التصرف الآتية من جهة الجهل لا تمنع من تحقق الاستطاعة واستقرار الوجوب عليه. فلاحظ.

(١) وفي المستند: «إشكال، بل عدمه أظهر. لعدم صدق تخليئة السرب عرفاً، وعدم انصراف استطاعة السبيل إليه. فالمدنى لو منع من المسير من طريق المدينة إلى مكة، وأمكنه المسير إلى الشام، ومنه إلى العراق، ومنه إلى خراسان، ومنه إلى الهند، ومنه إلى البحر، ومنه إلى مكة لم يجب عليه الحج». وما ذكره في محله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٢

في بلده معتد به لم يجب (١). وكذا إذا كان هناك مانع شرعي (٢)، من استلزامه ترك واجب فوري سابق على حصول الاستطاعة، أو لاحق مع كونه أهم من الحج (٣)، كإنقاذ غريق أو حريق. وكذا إذا توقف على ارتكاب محرم، كما إذا توقف على ركوب دابة غصبية، أو المشى في الأرض المغصوبة.

(١) كما نص على ذلك في المستند. لقاعدة الضرر. وفيه: أن أدلة وجوب الحج مخصصة لأدلة نفي الضرر، لاقتضاءها وجوب صرف المال، نظير أدلة وجوب الإنفاق على الرحم، فلا مجال لإعمال أدلة نفي الضرر معها. إلا أن يقال: إن المقدار اللازم من تخصيص أدلة نفي الضرر بأدلة وجوب الحج خصوص المال المصروف في سبيل الحج، وفرض المسألة ليس من ذلك القبيل، فيبقى داخلاً تحت أدلة النفي. لكن هذا التخصيص غير ظاهر، والإطلاق ينفيه. وكأنه لذلك قال في كشف اللثام: «والحق أنه إن أدى تلف المال إلى الضرر في النفس أو البضع سقط لذلك، وإن كان الخوف على شيء قليل من المال. وإن لم يؤد إليه فلا أعرف للسقوط وجهاً، وإن خاف على كل ما يملكه، إذا لم نشترط الرجوع إلى كفاية..».

و سيأتي في المسألة السابعة والستين ماله نفع في المقام، وكذا في المسألة الآتية، فانتظر.

(٢) قد عرفت سابقاً الوجه في ذلك. فراجع ما تقدم في المسألة الثانية والثلاثين وغيرها.

(٣) قد عرفت الإشكال في اعتبار الأهمية في نفي الاستطاعة، فإن إطلاق العذر النافي للاستطاعة يقتضى شموله لغير الأهم، فيكون لحوقه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٣

[مسألة ٦٥: قد علم مما مر أنه يشترط في وجوب الحج - مضافاً إلى البلوغ، والعقل، والحريه]

(مسألة ٦٥): قد علم مما مر أنه يشترط في وجوب الحج - مضافاً إلى البلوغ، والعقل، والحرية الاستطاعة المالية، والبدنية، والزمانية، والسريية، وعدم استلزامه الضرر (١)، أو ترك واجب، أو فعل حرام (٢)، ومع فقد أحد هذه لا يجب. فبقى الكلام في أمرين:

رافعاً للاستطاعة. ومن ذلك تعرف وجه ما ذكره بقوله: «و كذا إذا توقف ..».

(١) الضرر الذي يستلزمه السفر إلى الحج تارة: يكون بديناً.

وحينئذ إما أن يرجع إلى الاستطاعة البدنية، أو إلى الشرط الأخير. وهو استلزام فعل الحرام. وأخرى: يكون مالياً. وحينئذ يكون دليل نفي الضرر دالاً على نفي الوجوب. لكن نفي الوجوب الضروري لا يدل على نفي ملاك، لأنه دليل امتناني، والامتنان إنما يكون برفع الحكم لا برفع ملاك، إذ لا امتنان في رفعه. وإذا ثبت الملاك فقد استقر الحج في ذمة المكلف، وحينئذ يجب عليه الحج في السنة القابلة ولو متسكعاً، وهو خلاف المدعى من انتفاء الاستطاعة. وعلى هذا لا يكون لزوم الضرر شرطاً في الاستطاعة لدليل نفي الضرر، بل لا بد أن يدخل تحت عنوان آخر.

مثل كونه مما يصح الاعتذار به في ترك الحج، ليدخل في النصوص المتضمنة لاشتراط عدم القدرة في تحقق الاستطاعة. لكن في صحة الاعتذار بالضرر المالي إشكال، كما عرفت قريباً. وكان المناسب للمصنف (ره) التعرض لعدم الحرج، منضماً إلى عدم الضرر، فإن الحرج أولى من الضرر في صحة الاعتذار به. وقد تقدم: أن جملة من الشروط كان الوجه في اعتبارها لزوم الحرج.

(٢) تقدم وجه ذلك، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٤

أحدهما: إذا اعتقد تحقق جميع هذه مع فقد بعضها واقعاً، أو اعتقد فقد بعضها و كان متحققاً، فنقول: إذا اعتقد كونه بالغاً أو حرّاً - مع تحقق سائر الشرائط - فحج، ثم بان أنه كان صغيراً أو عبداً، فالظاهر - بل المقطوع - عدم إجزائه عن حجة الإسلام (١). وإن اعتقد كونه غير بالغ أو عبداً - مع تحقق سائر الشرائط - و أتى به، أجزأه عن حجة الإسلام، كما مر سابقاً (٢). وإن تركه مع بقاء الشرائط إلى ذى الحجة فالظاهر استقرار وجوب الحج عليه (٣).

(١) كما يقتضيه إطلاق أدلة الوجوب عند اجتماع الشرائط.

(٢) يعنى: في المسألة التاسعة من مبحث اشتراط الكمال. و مر بعض الاشكال فيه.

(٣) أصل الحكم في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه. قال في الجواهر:

«لا خلاف و لا إشكال - نصاً و فتوى - في أنه يستقر الحج في الذمة إذا استكملت الشرائط و أهمل حتى فات. فيحج في زمن حياته و إن ذهب الشرائط التي لا ينتفى معها أصل القدرة، و يقضى عنه بعد وفاته ..».

و نحوه كلام غيره. إنما الإشكال فيما ذكر المصنف (ره): من التحديد بذي الحجة، فإن المذكور في كلام الجماعة غير ذلك. قال في الذخيرة:

«اختلف كلام الأصحاب فيما يتحقق به استقرار الحج، فذهب الأكثر إلى أنه يتحقق بمضى زمان يمكن الإتيان فيه بجميع أفعال الحج مستجمعاً للشرائط، و أطلق المحقق القول بتحقيقه بالإهمال مع تحقق الشرائط، و اكتفى المصنف (ره) في التذكرة بمضى زمان يمكن فيه تأدى الأركان خاصة.

و احتمال الاكتفاء بمضى زمان يمكن فيه الإحرام و دخول الحرم. و استحسنة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٥

بعض المتأخرين إن كان زوال الاستطاعة بالموت، وإن كان بذهاب المال أو غيره فلا. ولعدم الدليل على الاجزاء لو عجز عن الحج بعد دخول الحرم. والأخبار خالية عن ذلك كله، بل ليس فيها حديث الاستقرار أصلاً. ولعل ما ذكره الأصحاب مبنى على أن وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء. وللتأمل فيه مجال..» ونحوه ما ذكره في المستند. وزاد- بعد ما حكى عن الذخيرة ما ذكره أخيراً، من التأمل في كون القضاء تابعاً للأداء- أن قال: «وهو في موضعه. بل الأقرب عدم الاشتراط، وكفاية توجه الخطاب ظاهراً أولاً. وهو ظاهر المدارك، و صريح المفاتيح و شرحه.

وجعل الأخير القول بالاشتراط اجتهاداً في مقابلة النص، ونسب فيه- وفي سابقه- القول بعدم الاشتراط إلى الشيخين. وينسب إلى المحقق أيضاً، حيث حكم بوجوب القضاء بالإهمال، مع استكمال الشرائط..»
ونحوهما كلام غيرهما.

والمستفاد منها وجود احتمالات وأقوال: الأول: استمرار بقاء الشرائط إلى آخر زمان يمكن فيه تمام الأفعال. وهو الذي اختاره في التذكرة والقواعد. قال في أولهما: «استقرار الحج في الذمة يحصل بالإهمال، بعد حصول الشرائط بأسرها، ومضى زمان جميع أفعال الحج..»

الثاني: مضى زمان الأركان. وهو المحكى عن التذكرة. لكنه غير موجود فيما عندنا، كما اعترف به في كشف اللثام. الثالث: مضى زمان يقع فيه الإحرام ودخول الحرم، كما احتمله في التذكرة والقواعد. الرابع: توجه الخطاب بالحج ولو ظاهراً، كما اختاره في المستند وغيره. وحكى في المدارك وغيرها عن التذكرة: بأن من تلف ماله قبل عود الحاج، وقبل مضى إمكان عودهم، لم يستقر الحج في ذمته، لأن نفقة الرجوع لا بد منها في الشرائط. ومقتضى ذلك: اعتبار بقاء الشرائط إلى زمان يمكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٦

فإن فقد بعض الشرائط بعد ذلك- كما إذا تلف ماله- وجب عليه الحج ولو متسكعاً. وإن اعتقد كونه مستطيعاً مآلاً وأن ما عنده يكفيه فبان الخلاف بعد الحج، ففي إجزائه عن حجة الإسلام وعدمه وجهان، من فقد الشرط واقعاً. ومن أن القدر المسلم من عدم (١) إجزاء حج غير المستطيع عن حجة الإسلام غير هذه الصورة (٢). وإن اعتقد عدم كفاية ما عنده من المال وكان في الواقع كافياً وترك الحج، فالظاهر الاستقرار عليه. وإن اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج فبان الخلاف، فالظاهر كفايته (٣). وإن اعتقد المانع- من

فيه العود، فيكون قولاً خامساً. وما ذكره المصنف (ره) من التحديد بذي الحجة خارج عن الأقوال المذكورة. وسيأتي منه (قده) التعرض للأقوال في المسألة الإحدى والثمانين، ولم يذكر فيها ما ذكره هنا، ولا حكاة عن أحد قولاً ولا احتمالاً. وكيف كان فتحقيق هذه الأقوال يأتي في المسألة المذكورة إن شاء الله.

(١) هذا إنما يصلح وجهاً للاجزاء لو كان دليل يدل على عموم الأجزاء، فإنه حينئذ يقتصر في الخروج عنه على القدر المتيقن. أما إذا كان مقتضى عموم الأدلة عدم الأجزاء- للوجه المذكور أولاً- فيتعين القول بعدم الأجزاء.

(٢) كما تقدم ذلك في المسألة الخامسة والعشرين. وتقدم فيها ذكر خلاف المحقق القمي (قده)، لشبهة العذر الموجب لرفع الاستطاعة.

وتقدم الجواب عنها: بأن العذر الراجع للاستطاعة يختص بالعذر الواقعي، ولا يشمل العذر الخطئي.

(٣) لتحقق الاستطاعة في حقه. والحرج أو الضرر وإن كان مانعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٧

العدو، أو الضرر، أو الحرج - فترك الحج، فبان الخلاف، فهل يستقر عليه الحج أو لا؟ وجهان. والأقوى عدمه، لأن المناط في الضرر الخوف، وهو حاصل (١). إلا إذا كان

عن الاستطاعة، إلا أن دليل مانعيته يختص بمثل صحيح الحلبي، المتضمن لمنافاة العذر للاستطاعة «١»، وهو يختص بمن ترك الحج، فلا يشمل من حج.

وبالجملة: شرائط الاستطاعة مختلفة في أدلتها، فبعضها دليلها مطلق، مثل الزاد والراحلة، وتخليه السرب، وصحة البدن. وبعضها دليلها مختص بصورة ترك الحج، مثل الحرج، ولزوم ترك الواجب، والوقوع في الحرام، وغير ذلك من الأعذار. ففي القسم الأول إن حج مع فقدته لم يكن حج الإسلام، وإن لم يحج لم يستقر الحج في ذمته. وفي القسم الثاني لما كان الدليل مختصاً بمن ترك الحج ولا يشمل من حج، فإذا حج مع فقدته كان حج الإسلام وإذا تركه لم يستقر الحج في ذمته. والتفكيك بين الفاعل والتارك لا مانع عنه. ونظيره: جميع موارد الأبدال الاضطرارية، فإن الفعل الناقص إن جاء به كان واجباً عليه، وإن لم يأت به كان الواجب هو الكامل. فلاحظ.

لكن الظاهر أن المصنف (ره) في فتواه اعتمد على ما يأتي في المسألة الآتية، ولم يعتمد على ما ذكرنا.

(١) لا يخفى أنه إذا اعتقد المانع من العدو، فتارة: يعتقد منعه من السير، وأخرى: يعتقد الإضرار به بجرحه ونحوه. ففي الصورة الأولى يكون معتقداً لعدم تخليه السرب، ومن المعلوم أن تخليه السرب في النص أخذت بنفسها شرطاً في الاستطاعة، فإذا اعتقدها فقد اعتقد وجود المانع.

وهذا الاعتقاد لم يؤخذ بنفسه مانعاً عن الاستطاعة، ولا موجباً لفقدتها،

(١) لعل المراد به حديث: ٢ من باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج من الوسائل. أو يراد به صدر الحديث: ٣ من باب: ٦ من أبواب وجوب الحج من الوسائل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٨

اعتقاده على خلاف رواية العقلاء وبدون الفحص والتفتيش.

وإن اعتقد عدم مانع شرعي فحج، فالظاهر الاجزاء إذا بان الخلاف (١). وإن اعتقد وجوده فترك فبان الخلاف، فالظاهر الاستقرار (٢).

وإنما أخذ الواقع شرطاً وعدمه مانعاً، فيكون المقام من قبيل ما لو اعتقد عدم الاستطاعة المالية، الذي تقدم منه استقرار الحج في الذمة معه. وفي الصورة الثانية يكون المانع من قبيل العذر المسوغ للترك، وقد عرفت إشكال أن دليل مانعية العذر يختص بصورة وجوده واقعاً، ولا يشمل صورة اعتقاد وجوده خطأ، فكيف يصح أن يدعى أن المناط في الضرر الخوف؟! نعم الخوف من الطرق الشرعية، فإذا حصل فقد حرم السفر ظاهراً.

لكن لا دليل على مانعيته واقعاً على استقرار الحج، لانصراف دليل مانعية العذر عن مثله. وقد أشرنا إلى أن نظيره ما لو كان عنده مال لغيره سابقاً، وشك في انتقاله إليه، ثم تبين له أنه انتقل إليه - يبيع ونحوه - وكان قد نسي ذلك. فلاحظ.

هذا في ضرر النفس. وأما ضرر المال فقد عرفت أنه راجع إلى الحرج، وقد عرفت أن مانعيته مستفادة من مانعية مطلق العذر، وهي مختصة بالحرج الواقعي لا الخطئي. والخوف فيه ليس من الطرق الشرعية الموجبة للحرمة ظاهراً، كي يتوهم مانعيته عن الاستطاعة، كما قد يتوهم في الضرر الوارد على النفس. وعلى هذا فالبناء على استقرار الحج في ذمة المكلف في الفرض في محله.

(١) لما تقدم في من اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج فحج، فان الفرضين من باب واحد.

(٢) لما عرفته في من اعتقد المانع من العدو أو الضرر أو الحرج،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٧٩

ثانيهما: إذا ترك الحج مع تحقق الشرائط متعمداً، أو حج مع فقد بعضها كذلك. أما الأول فلا إشكال في استقرار الحج عليه مع بقائها إلى ذى الحجة (١). و أما الثاني فإن حج مع عدم البلوغ، أو مع عدم الحرية فلا إشكال في عدم إجزائه. إلا إذا بلغ أو انعتق قبل أحد الموقفين، على اشكال في البلوغ قد مر (٢). و إن حج مع عدم الاستطاعة المالية فالظاهر مسلمية عدم الاجزاء (٣). و لا دليل عليه إلا الإجماع، و الا فالظاهر أن حجة الإسلام هو الحج الأول (٤)، و إذا أتى به كفى و لو كان ندباً، كما إذا أتى الصبي صلاة الظهر

من أن الوجه الاستقرار. و من ذلك يظهر لك الإشكال في الفرق بين المسألتين، حيث اختار المصنف (ره) الاستقرار في هذه المسألة و عدمه في المسألة السابقة، مع أنهما من باب واحد.

(١) قد عرفت الإشكال في هذا التحديد.

(٢) قد مر دفع الاشكال المذكور. فراجع.

(٣) في المستند: عن بعض نفى الخلاف فيه، و عن ظاهر الخلاف و المنتهى و غيرهما: الإجماع عليه.

(٤) هذا خلاف إطلاق ما دل على وجوب الحج على تقدير الاستطاعة، فإنه يقتضى وجوب الحج بعد الاستطاعة و إن كان قد حج قبل ذلك، فيكشف ذلك عن كون الحج المأتمى به قبل الاستطاعة غير حج الإسلام الواجب بالاستطاعة، و إلا لكان الأمر به من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، أو من قبيل الأمر بالوجود بعد الوجود. و الأول محال. و الثانى مقطوع بخلافه، و خلاف ظاهر الأدلة، إذ الظاهر أن موضوع الأمر صرف الوجود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٠

مستحباً- بناء على شرعية عباداته- فبلغ في أثناء الوقت، فان

و لا مجال لمقايسة المقام بصلاة الصبي قبل البلوغ، إذ أدلة التشريع الأولية تقتضى كون موضوع الحكم فى الصبي و البالغ واحداً، لإطلاق الأدلة الشامل للصبي كالبالغ، نظير إطلاقها الشامل للعادل و الفاسق، و الشيخ و الكهل، و نحو ذلك. فاذا كان موضوع الخطاب و الحكم فى الجميع واحداً كانت الماهية واحدة لا متعددة، فإذا جاء به الصبي قبل البلوغ فلو وجب ثانياً بعد البلوغ كان إما من الأمر بتحصيل الحاصل، أو من الأمر بالوجود بعد الوجود. و الأول محال- كما عرفت- و الثانى خلاف ظاهر الأدلة، فلا يجب. و ليس دليل نفى الوجوب عن الصبي من قبيل: «إذا بلغت فصل» كى يكون نظير المقام، فيجب البناء فيه على وجوب الصلاة بعد البلوغ.

بل ليس هو إلا حديث رفع القلم عن الصبي

«١»، و هو لا- يقتضى الاثنية و لا- يدل عليها. بل إنما يقتضى مجرد نفى اللزوم عن الصبي. لأن الظاهر من رفع القلم عنه رفع قلم السيئات، و ارتفاع ذلك يقتضى عدم اللزوم لا غير، لأنه به يكون الترك سيئاً. و لما لم يقتض الحديث المذكور الاثنية لم يكن معارضاً لما دل على الوحدة، فيتعين العمل به. و مقتضاه أجزاء الفعل قبل البلوغ، و عدم الحاجة الى فعله ثانياً بعد البلوغ، بل عدم مشروعيته لما عرفت من الاشكال. نعم لا بأس بالإتيان به برجاء المطلوبة، إذ ما ذكرنا إنما يكون دليلاً على عدم مشروعيته ثانياً، لا أنه يوجب العلم بعدمها. و لما كان احتمال المشروعية موجوداً كان كافياً فى جواز الإتيان به برجاء المطلوبة. و من ذلك تعرف أنه يتعين البناء فى المقام على تعدد ماهية الحج قبل الاستطاعة و الحج بعدها. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨١

الأقوى عدم وجوب اعادةتها. و دعوى: أن المستحب لا يجزى عن الواجب ممنوعه، بعد اتحاد ماهية الواجب و المستحب. نعم لو ثبت تعدد ماهية حج المتسكع و المستطيع تمّ ما ذكر، لا لعدم أجزاء المستحب عن الواجب، بل لتعدد الماهية. و إن حج مع عدم أمن الطريق، أو مع عدم صحة البدن مع كونه حرجاً عليه، أو مع ضيق الوقت كذلك، فالمشهور بينهم عدم إجزائه عن الواجب (١). و عن الدروس: الاجزاء.

(١) كما صرح به جماعة، و حكى عن المشهور، كذا في المستند.

و قال في المنتهى: «مسألة: هذه الشروط التي ذكرناها، منها: ما هو شرط في الصحة و الوجوب، و هو العقل. لعدم الوجوب على المجنون، و عدم الصحة منه. و منها: ما هو شرط في الصحة دون الوجوب، و هو الإسلام، على ما ذهبنا اليه من وجوب الحج على الكافر. و منها: ما هو شرط في الوجوب دون الصحة، و هو البلوغ، و الحرية، و الاستطاعة، و إمكان المسير. لأن الصغير و المملوك، و من ليس له زاد و لا- راحلة، و ليس بمخلى السرب و لا- يمكنه المسير لو تكلف الحج يصح منهم و إن لم يكن واجباً عليهم، و لا يجزيهم عن حج الإسلام على ما تقدم..».

و في المدارك حكى ذلك عن التذكرة، و لم أجد في ما يحضرنى من نسختها.

و في الدروس - بعد أن ذكر الشرائط، و أنهاها إلى ثمانية- قال: «و لو حج فاقد هذه الشرائط لم يجزه. و عندى لو تكلف المريض، و المعسوب و الممنوع بالعدو، و تضيق الوقت أجزاء ذلك، لأن ذلك من باب تحصيل الشرط، فإنه لا يجب، و لو حصله وجب و أجزاء. نعم لو أدى ذلك إلى إضرار بالنفس يحرم إنزاله. و لو قارن بعض المناسك احتمال عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٢

إلا إذا كان إلى حد الإضرار بالنفس، و قارن بعض المناسك فيحتمل عدم الاجزاء، ففرق بين حج المتسكع و حج هؤلاء.

و علل الأجزاء: بأن ذلك من باب تحصيل الشرط، فإنه لا يجب، لكن إذا حصله وجب. و فيه: أن مجرد البناء على ذلك لا يكفي في حصول الشرط (١). مع أن غاية الأمر

الاجزاء..» و قال بعد ذلك: «فانقسمت الشرائط إلى أربعة أقسام إلى أن قال: الرابع: ما هو شرط في الاجزاء، و هو ما عدا الثلاثة الأخيرة.

و في ظاهر الفتاوى: كل شرط في الوجوب و الصحة شرط في الاجزاء..».

و يريد من الثلاثة الأخيرة: الصحة من المرض، و تخلية السرب، و التمكن من المسير.

(١) يمكن توجيه كلام الشهيد: بأن عدم الحرج و الضرر- المأخوذ شرطاً في الاستطاعة- يراد به عدم الحرج و الضرر الآتين من قبل الشارع لا- مطلقاً. فإذا تكلف المكلف الحرج و الضرر- لا بداعى أمر الشارع بل بداعى آخر- فعدم الحرج و الضرر الآتين من قبل الشارع حاصل، لأن المفروض أن الحرج و الضرر الحاصلين كانا بإقدام منه و بداعى نفساني، لا بداعى الأمر الشرعى، فتكون الاستطاعة حينئذ حاصلة بتمام شروطها، فيكون الحج حج الإسلام.

فإن قلت: إذا كان المكلف جاهلاً، و أقدم على الحج بداعى اللزوم الشرعى، يكون الحرج أو الضرر حينئذ مانعاً من الاستطاعة. و لازمه بطلان حجه، مع أنه أطلق الشهيد (ره) القول بالصحة. قلت: في الفرض المذكور أيضاً لا يكون الحرج أو الضرر آتياً من قبل الشارع،

بل يكون ناشئاً من جهله بالحكم و اعتقاده للزوم غلطاً منه و اشتباهاً، فيكون الشرط- و هو عدم الحرج أو الضرر الآتى من قبل الشارع- حاصلًا أيضاً، فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٣

حصول المقدمة، التى هو المشى إلى مكة و منى و عرفات. و من المعلوم أن مجرد هذا لا- يوجب حصول الشرط، الذى هو عدم الضرر أو عدم الحرج (١). نعم لو كان الحرج أو الضرر فى المشى إلى الميقات فقط، و لم يكونا حين الشروع فى الأعمال تمّ ما ذكره (٢)، و لا قائل بعدم الاجزاء فى هذه الصورة. هذا و مع ذلك فالأقوى ما ذكره فى الدروس. لا لما ذكره،

مستطيعاً، و يجزيه عن حج الإسلام. و أما ما ذكره: من استثناء صورة ما إذا بلغ الضرر حد الإضرار بالنفس و قارن بعض المناسك، فلأن الإضرار بالنفس حرام. و يحتمل حينئذ سراية الحرمة إلى المنسك الذى قارنه ذلك، فيحرم، و لا يصح التعبد به. لكن هذا التوجيه و إن كان يرفع استنباع التفصيل المذكور. إلا أنه لا يرفع عنه الإشكال بالمرّة، لما عرفت آنفاً: من أن دليل نفي الضرر أو الحرج لا يصلح لرفع الملاك فى حال الحرج و الضرر، فلا يدل على اشتراط عدم الحرج و الضرر فى الاستطاعة، لا- مطلقهما و لا خصوص ما كان آتياً من قبل الشارع. فلا بد فى التفصيل المذكور من الرجوع الى ما ذكرناه فى صدر المسألة، فى شرح قوله (ره): «الظاهر كفايته ..». فراجع.

نعم قد يشكل الأمر فى مثل صحة البدن التى دلت النصوص على اشتراط الاستطاعة بها فى مقابل العذر. و لعل الشهيد فهم من النصوص:

أن اعتبارها من باب العذر، لا تعبدًا كالزاد و الراحلة. و هو غير بعيد.

(١) قد عرفت أنه يوجب. إذ الحرج الذى وقع فيه ليس آتياً من قبل الشارع، فالآتى من قبله معدوم، و بعدمه تحصل الاستطاعة.

(٢) لكن لا مجال لاحتماله فى كلامه، إذ لا فرق فى ذلك بين الشروط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٤

بل لأن الضرر و الحرج إذا لم يصلا الى حد الحرمة إنما يرفعان الوجوب و الإلزام لا أصل الطلب (١)، فاذا تحملهما و أتى بالمأمور به كفى.

الثلاثة الأخيرة و بين غيرها. كما أنه لا خلاف فى ذلك بينه و بين غيره من الأصحاب. و قد تقدم فى كلامه: التصريح بالفرق بين الشرائط الثلاثة و غيرها. كما أن ما تقدم فى كلامه، من قوله: «و عندى ..».

و قوله: «و ظاهر الفتاوى ..» كالصريح فى تحقق الخلاف بينه و بين غيره فى الفتاوى. فلاحظ.

(١) قد أشرنا فى بعض المواضع من هذا الشرح إلى أن الاختلاف بين فردى الطلب الوجوبى و الاستجابى ليس من قبيل الاختلاف بين فردى الكلى التشكيكى، بأن يكون الطلب الوجوبى أكيداً و الطلب الاستجابى ضعيفاً، و لا من قبيل الاختلاف بين فردى الطلب المتواطئ، بأن يكون الطلب الوجوبى فرداً خاصاً و الطلب الاستجابى فرداً آخر، نظير زيد و عمرو.

بل الاختلاف بينهما ليس إلا- فى الترخيص فى مخالفته فى الطلب الاستجابى و عدمه فى الطلب الوجوبى. و لما كانت أدلة نفي الحرج و الضرر ظاهرة فى نفي المنشأ- و هو اللزوم- و كان اللزوم منزعاً من عدم الترخيص، كانت أدلة نفي الحرج و الضرر راجعة إلى الترخيص فى مخالفة الطلب. فالطلب قبل أدلة نفي الحرج لا ترخيص فى مخالفته، و بعد أدلة نفي الحرج مرخص فى مخالفته. فالطلب فى الحالين لا تبدل فيه، لا فى ذاته و لا فى صفته، و إنما التبدل فى انضمام الترخيص اليه بعد أن كان خالياً عنه، فاذا كان باقياً

بحاله كان كافياً في مشروعية المطلوب و جواز التعبد به. و لو سلم أن الاختلاف بين فردى الطلب من قبيل الاختلاف بين فردى الماهية التشكيكية، فيكون الطلب الوجوبى شديداً و الطلب الاستجابى ضعيفاً، فغاية ما يقتضى دليل نفى الحرج رفع الشدة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٥

[مسألة (٦٦): إذا حج مع استلزامه ترك واجب]

(مسألة ٦٦): إذا حج مع استلزامه لترك واجب أو

الموجبة للزوم، فيبقى أصل الطلب بحاله. و لو سلم أنه من قبيل الأفراد للكلى المتواطىء، فاذا زال الطلب الوجوبى لا بد أن يخلفه الطلب الاستجابى، لأن الملاك بعد ما كان موجوداً كان موجباً لحدوث الإرادة الاستجابية. و من ذلك تعرف الإشكال فى حاشية بعض الأعاظم على المقام، حيث قال فيها: «لم يعرف أن هذا الطلب المدعى ثبوته - بعد رفع الوجوب - استجابى أو نوع آخر، و كيف تولد من رفع الوجوب ما لم يكن له عين و لا - أثر سابق؟ ..». هذا مضافاً إلى ما عرفت فى بعض مباحث الوضوء، من أن الطلب بما هو ليس داعياً إلى الفعل العبادى، بل بما هو طريق الى وجود الملاك الموجب للترجح النفسانى عند الالتفات.

و حينئذ لو فرض عدم حصول الطلب لمانع عنه، أو لعدم الالتفات - كما فى الموالى العرفية - كان ذلك الترجيح كافياً فى الدعوة إلى الفعل، و صدوره على وجه العبادة، و عدم كونه تشريعاً. فلاحظ. نعم يشكل ما ذكره المصنف (ره): بما عرفت الإشارة إليه سابقاً، من أن دليل نفى الحرج لما لم يكن مانعاً عن وجود الملاك فقد استقر الحج فى ذمه المكلف، و إن كانت لا تجب المبادرة إليه لدليل نفى الحرج، فاللازم - مع عدم الحرج - الإتيان به فى السنة اللاحقة و ان زالت الاستطاعة، كما لو ترك الحج فى السنة الأولى عمداً من غير عذر. و إن شئت قلت: بناء على ما ذكره المصنف لا يكون الحرج منافياً للاستطاعة، و لا عدمه شرطاً فيها، و إنما يكون رافعاً للزوم الحج، و هو خلاف ما ذكره سابقاً، من اشتراط الاستطاعة بأن لا يكون حرج. و عليه بناء الأصحاب، كما سبق. و على هذا لا بد من الرجوع إلى ما ذكرناه فى صدر المسألة فى شرح قوله (ره):

«فالظاهر كفايته ..»، كما تقدم فى توجيه كلام الشهيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٦

ارتكاب محرم لم يجزه عن حجة الإسلام، و إن اجتمع سائر الشرائط. لا - لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، لمنعه أولاً، و منع بطلان العمل بهذا النهى ثانياً. لأن النهى متعلق بأمر خارج (١). بل لأن الأمر مشروط بعدم المانع، و وجوب ذلك الواجب مانع (٢). و كذا النهى المتعلق بذلك المحرم مانع

(١) لم يتضح وجه ما ذكره، لأن القائلين بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، منهم: من بناه على مقدمية أحد الضدين للضد الآخر، فيكون النهى غيرياً. و منهم: من بناه على أن المتلازمين فى الخارج متلازمان فى الحكم، و لما كان عدم أحد الضدين ملازماً للضد الآخر كان بحكمه، و على كلا التقديرين فالنهي عن الضد نفسه لا عن أمر خارج. نعم استشكل بعضهم فى اقتضاء النهى الغيرى للفساد، من أجل أنه كالوجوب الغيرى لا - يقتضى ثواباً و لا عقاباً، و لا قريباً و لا بعداً. لكن الظاهر ضعف الاشكال المذكور، كما حققناه فى محله و على تقديره فهو إشكال آخر غير ما ذكره المصنف (ره).

ثم إن ظاهر المصنف (ره) المفروغية عن أن المقام من صغريات مسألة الضد. و هو إنما يتم فى ما إذا كان الواجب - الذى يلزم تركه

من الحج - ضداً لنفس أفعال الحج، أما إذا كان ضداً للسفر إلى الحج، فلا يكون من صغريات تلك المسألة، لأنه مقدمة غير عبادية، و هي تختص بما إذا كان ضداً للواجب العبادي، الذي يفسد بالنهي على تقدير القول به. نعم الوجه الذي سيذكره شامل للمقامين.

(٢) قد عرفت الاشكال فيما ذكره، و أن ما كانت مانعيته مستفاداً من دليل مانعية العذر تختص مانعيته بحال الترك و لا تعم حال الفعل. و إلا كان اللازم البناء على عدم الاجزاء في موارد الحرج، لأنه أيضاً عذر مانع. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٧

و معه لا أمر بالحج. نعم لو كان الحج مستقراً عليه، و توقف الإتيان به على ترك واجب أو فعل حرام دخل في تلك المسألة (١)، و أمكن أن يقال بالاجزاء، لما ذكر: من منع اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده، و منع كون النهي المتعلق بأمر خارجاً موجباً للبطلان.

[مسألة ٦٧: إذا كان في الطريق عدو لا يندفع إلا بالمال، فهل يجب بذله و يجب الحج أو لا؟]

(مسألة ٦٧): إذا كان في الطريق عدو لا يندفع إلا بالمال، فهل يجب بذله و يجب الحج أو لا؟ أقوال (٢)، ثالثها: الفرق بين المضر بحاله و عدمه، فيجب في الثاني دون الأول.

و دعوى: أن أدلة نفي الحرج لا ترفع الا اللزوم - كما تقدمت من المصنف - مسلمة. لكنها لا تجدى في البناء على الاجزاء إذا كان مقتضى الدليل عدم الاجزاء، إذ لا منافاة بين كون نفي الحرج لا يقتضى نفي الاجزاء و كون مانعية العذر تقتضى نفي الاجزاء. إذ لا منافاة بين المقتضى و اللامقتضى، كما هو ظاهر.

و بالجملة: إن كان لدينا دليل يدل على مانعية العذر مطلقاً عن الاستطاعة كان اللازم البناء على مانعية الحرج عنها، و إن لم يكن دليل على ذلك كان اللازم البناء على عدم مانعية ترك الواجب أو الوقوع في الحرام عنها، فالتفكيك بين الحرج و غيره من الأعذار في المانعية عن الاستطاعة و عدمها غير ظاهر.

(١) قد عرفت أن دخوله في تلك المسألة يتوقف على كون ترك الواجب ملازماً لنفس أفعال الحج لا للسفر، و إلا فلا يكون من تلك المسألة أيضاً.

كما عرفت أن النهي - على تقديره - يتعلق بأمر داخل في العبادة لا بأمر خارج عنها.

(٢) أولها: عدم الوجوب، كما في المدارك عن الشيخ (ره) و جماعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٨

[مسألة ٦٨: لو توقف الحج على قتال للعدو]

(مسألة ٦٨): لو توقف الحج على قتال للعدو لم

لانتفاء الشرط، و هو تخليء السرب. و لأن المأخوذ على هذا الوجه ظلم لا تنبغى الإعانة عليه. و أن من خاف من أخذ المال قهراً لا يجب عليه الحج و إن قل المال، و هذا في معناه. و هذه الوجوه - كما ترى - ضعيفة، لتحقق التخليء بالقدرة على المال. و عدم حرمة الإعانة على مثل هذا الظلم. و للفرق بين المقام و بين أخذ المال قهراً. مع أن الحكم في المقيس عليه ممنوع.

و ثانيها: الوجوب مع الإمكان. قال في الشرائع: «و لو قيل يجب التحمل مع الممكنة كان حسناً..». و في المدارك: «و الأصح: ما اختاره المصنف (ره)، من وجوب بذل المال مع القدرة مطلقاً. لتوقف الواجب عليه، فكان كأثمان الآلات..». و مثل ذلك: ما عن العلامة و غيره.

و أما الثالث فاختاره في المعبر، قال: «و الأقرب أنه إن كان المطلوب مجحفاً لم يجب، و إن كان يسيراً وجب بذله، و كان كأثمان الآلات..».

و هذا هو المراد مما في المتن.

هذا و قد عرفت في شرح المسألة الرابعة و الستين: أنه لا مجال للتمسك بقاعدة نفى الضرر في الباب، لأن أدلة وجوب الحج من قبيل مخصص لها، فيؤخذ بإطلاقه. و من ذلك يظهر ضعف القول الأول. كما عرفت أن الحرج في المقام مانع عن الاستطاعة، فيتعين لذلك التفصيل المذكور، لأن المراد من أخذ المال المجحف ما يكون موجبا للحرج. ثم إنه لم يظهر وجه توقف المصنف (ره) عن الفتوى في هذه المسألة، و عن التمسك بقاعدة نفى الضرر و الحرج، مع أنه أفتى - في المسألة الرابعة و الستين، و الخامسة و الستين - بسقوط الحج مع لزوم الضرر أو الحرج. و الفرق بين المقامين غير ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٨٩

يجب، حتى مع ظن الغلبة عليه و السلامة. و قد يقال بالوجوب في هذه الصورة (١).

[مسألة ٦٩: لو انحصر الطريق في البحر وجب ركوبه]

(مسألة ٦٩): لو انحصر الطريق في البحر وجب ركوبه (٢).

إلا مع خوف الغرق أو المرض خوفاً عقلياً (٣)، أو استلزامه الإخلال بصلاته (٤)، أو إيجابه لأكل النجس أو شربه. و لو حج مع هذا صح حجه، لأن ذلك في المقدمة، و هي المشى إلى الميقات، كما إذا ركب دابة غصيبة إلى الميقات.

(١) قال في كشف اللثام: «الأقرب - وفاقاً للمبسوط و الشرائع - سقوط الحج إن علم الافتقار إلى القتال، مع ظن السلامة - أي العلم العادي بها و عدمه - كان العدو مسلمين أو كفاراً. للأصل. و صدق عدم تخلي السرب.

و عدم وجوب قتال الكفار إلا للدفع أو للدعاء إلى الإسلام بإذن الإمام ..

إلى أن قال: و قطع في التحرير و المنتهى بعدم السقوط إذا لم يلحقه ضرر و لا خوف، و احتمله في التذكرة. و كأنه: لصدق الاستطاعة، و منع عدم تخلي السرب حينئذ، مع تضمن المسير أمراً بمعروف و نهياً عن منكر، و إقامة لركن من أركان الإسلام..».

أقول: إذا كان الضرر مأموناً، و كان دفع العدو ميسوراً فالظاهر صدق تخلي السرب و ثبوت الوجوب. و إذا كان الضرر مخوفاً، أو كان الدفع حرجاً و مشقة لا يقدم عليها العقلاء لم يجب الحج، كما عرفت الكلام في نظيره.

(٢) بلا إشكال ظاهر. و قد نص عليه جماعة كثيرة. و يقتضيه إطلاق دليل الوجوب.

(٣) تقدم الكلام في نظيره.

(٤) الواجب الذي يلزم تركه من السفر إلى الحج على قسمين،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٠

[مسألة ٧٠: إذا استقر عليه الحج، و كان عليه خمس أو زكاة أو غيرهما]

(مسألة ٧٠): إذا استقر عليه الحج، و كان عليه خمس أو زكاة أو غيرهما من الحقوق الواجبة وجب عليه أدائها، و لا يجوز له المشى إلى الحج قبلها. و لو تركها عصى، و أما حجة فصحيح إذا كانت الحقوق فى ذمته لا فى عين ماله. و كذا إذا كانت فى عين ماله و لكن كان ما يصرفه فى مؤنته من المال الذى لا يكون فيه خمس أو زكاة أو غيرهما، أو كان مما تعلق به الحقوق و لكن كان ثوب إحرامه، و طوافه، و سعيه، و ثمن هديه من المال الذى ليس فيه حق. بل و كذا إذا كانا مما تعلق به الحق من الخمس و الزكاة، إلا أنه بقى عنده مقدار ما فيه منهما. بناء على ما هو الأقوى، من كونهما فى

الأول: ما يكون له بدل، كالصلاة بالطهارة المائية التى بدلها الصلاة بالطهارة الترابية، و الصلاة قائماً التى بدلها الصلاة جالساً، و نحو ذلك.

الثانى: ما لا يكون له بدل. و فى الأول إذا قلنا بجواز تعجيز النفس فيه فلا ينبغى الإشكال فى عدم مزاحمته للحج، فىجب الحج و إن لزم منه تركه، لكون المفروض جواز تركه إلى البدل. و إن قلنا بعدم جواز تعجيز النفس فيه كان حاله حال ما إذا لم يكن له بدل، و ظاهر الفتاوى:

عدم الفرق- فى مزاحمته لوجوب الحج، و منافاته للاستطاعة- بين كونه أهم من الحج و عدمه. بل الظاهر أنه لا إشكال فيه عندهم، كما يظهر بملاحظة كلماتهم، فيما إذا نذر الحج فى السنة المعينة فاستطاع فيها، حيث لم يتعرضوا لذكر أهمية النذر فى وجه المزاحمة. بل لا مجال لدعوى ذلك فيه، فان أهمية حج الإسلام بالإضافة إلى حج النذر ليست موضعاً للإشكال.

والذى ينبغى أن يقال إنه لا عموم فى النصوص- التى اعتمد عليها فى مانع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩١

العين على نحو الكلى فى المعين، لا على وجه الإشاعة (١).

[مسألة ٧١): يجب على المستطيع الحج مباشرة]

(مسألة ٧١): يجب على المستطيع الحج مباشرة، فلا يكفيه حج غيره عنه- تبرعاً أو بالإجارة- إذا كان متمكناً من المباشرة بنفسه.

[مسألة ٧٢): إذا استقر الحج عليه، و لم يتمكن من المباشرة]

(مسألة ٧٢): إذا استقر الحج عليه، و لم يتمكن من المباشرة لمرض لم يرج زواله، أو حصر كذلك، أو هرم بحيث لا يقدر، أو كان حرجاً عليه- فالمشهور وجوب الاستنابة عليه، بل ربما يقال بعدم الخلاف فيه (٢). و هو الأقوى، و إن كان ربما يقال بعدم الوجوب. و ذلك لظهور

ما ذكر عن الاستطاعة- لكل واجب، بل يختص بالواجب الذى له نوع من الأهمية، بحيث يصح أن يعتذر به فى ترك الحج. فاذا علم المكلف أنه إذا حج يفوته رد السلام على من سلم عليه، أو الإنفاق يوماً ما على من تجب نفقته عليه، أو نحو ذلك من الواجبات التى ليس لها تلك الأهمية، لا يجوز له ترك الحج فراراً من تركها، فإنه لا يصح له الاعتذار بذلك.

لا- أقل من الشك الموجب للرجوع إلى عموم الوجوب على من استطاع. فاذا كان لزوم ترك الواجب أو الوقوع فى الحرام عذراً فى

نظر المتشرعة، و يصح الاعتذار به عندهم كان مانعاً من الاستطاعة، و إلا فلا. و كذا لو شك في صحة الاعتذار، لأن عموم الوجوب هو المرجع مع الشك في صدق عنوان المخصص. فلاحظ.

(١) تعرضنا في كتاب الزكاة و الخمس لتحقيق ما هو مفاد الأدلة. فراجع.

(٢) حكى في المستند عن المسالك و الروضة و المفاتيح و شرحه و شرح الشرائع للشيخ على: الإجماع عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٢

جملة من الأخبار (١)

(١)

كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال: إن أمير المؤمنين (ع) أمر شيخاً كبيراً لم يحج قط، و لم يطق الحج لكبره أن يجهز رجلاً يحج عنه» (١)

و ،

مصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع):

«قال: إن علياً رأى شيخاً لم يحج قط، و لم يطق الحج من كبره، فأمره أن يجهز رجلاً فيحج عنه» (٢)

و ،

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع):

«قال كان على (ع) يقول: لو أن رجلاً أراد الحج، فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج، فليجهز رجلاً من ماله ثم ليعثه مكانه» (٣)

و ،

خبر عبد الله بن ميمون القداح عن أبي جعفر (ع) عن أبيه: «إن علياً (ع) قال لرجل كبير لم يحج قط، قال إن شئت أن تجهز رجلاً ثم ابعثه يحج عنك» (٤)

و ،

مصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: «و إن كان موسراً و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله تعالى فيه، فإن عليه أن يحج من ماله ضرورة لا مال له» (٥)

و ،

خبر على بن أبي حمزة: «سألته عن رجل مسلم حال بينه و بين الحج مرض أو أمر يعذره الله تعالى فيه، فقال (ع): عليه أن يحج رجلاً من ماله ضرورة لا مال له» (٦)

و ،

خبر سلمة أبي حفص عن أبي عبد الله (ع): «إن رجلاً أتى علياً (ع) و لم يحج قط، فقال:

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٣

.....

إني كنت كثير المال، و فرطت في الحج حتى كبرت سني، فقال: تستطيع الحج؟ فقال: لا. فقال له علي (ع): إن شئت فجهز رجلاً ثم ابعته يحج عنك» (١).

لكن الروايات الثلاث الأول غير ظاهرة في المستطيع. و حملها عليه ليس بأولى من حمل الأمر فيها بالاستتابة على مجرد بيان المشروعية. و خبر القداح

ظاهر في عدم الوجوب. و من أجله يظهر إشكال آخر في النصوص السابقة- بناء على وحدة الواقعة- كما هو الظاهر، فان ظاهر خبر القداح

: أن أمير المؤمنين (ع) أجاب باستحباب الاستتابة، فيحمل غيره عليه- بناء على ظهوره في الوجوب- لأنه أقرب من حمله على الوجوب، و الأخذ بظاهر غيره. و نحوه خبر سلمة أبي حفص

. و أما مصحح الحلبي

و خبر علي بن أبي حمزة

فلا- يمكن الأخذ بظاهرهما، من وجوب استتابة الصرورة. و التفكيك بين القيد و المقيد في الوجوب بعيد. و لأجل ما ذكرنا من المناقشات و نحوها جزم في المستند بعدم وجوب الاستتابة، و حكى التردد من بعضهم في الوجوب في هذه الصورة، و استظهره من الذخيرة، بل من الشرائع و النافع و الإرشاد. لترددهم في مسألة استتابة المعذور، من غير تفصيل بين الاستقرار و عدمه. و أيده بعدم تعرض جماعة للوجوب في هذه الصورة.

لكن الإنصاف أن حمل النصوص الأول على مجرد تشريع الاستتابة بعيد جداً، أولاً: من جهة أن ذكر القيود في المورد المحكى من الامام عن الامام يدل على دخلها في الحكم. و الاستتابة في الحج الاستجابي لا يختص بمجمع القيود. و ثانياً: أن قوله (ع) في مقام الحكاية عن أمير المؤمنين:

«أمر ..»

ظاهر في الوجوب ظهوراً قوياً، لا- يقوى على التصرف فيه- بالحمل على مجرد المشروعية- إطلاقاً مورد الجواب من حيث كونه مستطيعاً

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٤

.....

و غير مستطيع.

و أما الإشكال باختلاف النقل- من جهة إطلاق الأمر في النصوص الأول، و تعليقه على المشيئة في رواية القداح

و خبر سلمة

- فلا يهم، لأنه مع الاختلاف في النقل تجرى أحكام التعارض، وهي تقتضى الأخذ بالصحيح، لأنها أصح سنداً، وأكثر عدداً. مع قرب احتمال أن يكون المراد من قوله (ع): «إن شئت أن تجهز..»

في خبر القداح: «إن شئت حججت بنفسك و تحملت الحرج، و إن شئت استنبت»: نعم لا يجيء ذلك في خبر سلمة، لأن المفروض فيه أنه لا يطبق الحج بنفسه. وبالجملة: النصوص الأول ظاهرة في الوجوب، والخروج عنه بغيرها خلاف قواعد العمل بالأدلة. و أما

خبر الخثعمية، المروى عن الزهري، عن سليمان بن يسار، عن ابن عباس: «إن امرأة من خثعم سألت رسول الله (ص): إن فريضة الله في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على راحلته، فهل ترى أن أحج عنه؟ قال (ص): نعم» (١). و

في رواية عمر بن دينار زاد: «فقلت: يا رسول الله، فهل ينفعه ذلك؟ فقال: نعم، كما لو كان عليه دين تقضيه نفعه» (٢). فضعيف سنداً، ودلالة لعدم ظهوره في الوجوب. ثم إن المذكور في كلام الأصحاب: الهرم، والمرض، والضعف ونحو ذلك مما يرجع إلى قصور الاستطاعة البدنية. ولم أقف عاجلاً- على من تعرض لغير ذلك من الموانع- من حبس، أو صد، أو نحوهما- مما يوجب فقد الاستطاعة السريعة، مع أن المذكور في مصحح الحلبي: أن موضوع الاستتابة مطلق العذر (٣). و نحوه: خبر علي بن أبي حمزة (٤). فالتعميم أوفق بالنصوص، لو لا ما عرفت من ظهور كون المشهور خلافه.

(١) لاحظ الخلاف جزء: ١ صفحة: ١٥٦ المسألة: ٦ من كتاب الحج.

(٢) لاحظ الخلاف جزء: ١ صفحة: ١٥٦ المسألة: ٦ من كتاب الحج.

(٣) تقدماً قريباً في أول المسألة.

(٤) تقدماً قريباً في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٥

في الوجوب. و أما ان كان موسراً من حيث المال، ولم يتمكن من المباشرة مع عدم استقراره عليه، ففي وجوب الاستتابة وعدمه قولان، لا يخلو أولهما من قوة (١). لإطلاق الأخبار

(١) وهو المحكى عن الشيخ و أبي الصلاح و ابن البراج و العلامة في التحرير. اعتماداً على إطلاق النصوص المذكورة، فإنه شامل لمن حدث له الاستطاعة حال العذر لكن لا- تبعد دعوى انصراف النصوص- بعد حملها على الوجوب- إلى خصوص من كان مستطيعاً قبل العذر. لا أقل من الجمع بينها و بين ما دل على اعتبار صحة البدن و إمكان المسير في الاستطاعة بذلك، فان الجمع بينها كما يكون بتقييد إطلاق الحكم بغير الاستتابة- بأن تحمل الشرطية على الشرطية للوجوب بنحو المباشرة- يكون أيضاً بتقييد موضوع هذه النصوص بمن كان مستطيعاً. و لا ريب في كون التقييد الثاني أسهل. بل الأول بعيد جداً في نفسه، و بملاحظة قرينة السياق، فإن الصحة ذكرت في النصوص في سياق الزاد و الراحلة

«١»، اللذين هما شرط في الاستطاعة حتى بالإضافة إلى وجوب الاستتابة، فتكون صحة البدن كذلك.

هذا مضافاً إلى ما في رواية سلمة أبي حفص، من كون السائل لعل (ع) كان مستطيعاً سابقاً

- بناء على وحدة الواقعة، كما هو الظاهر - كما عرفت «٢». وحينئذ لا مجال للأخذ بإطلاق مورد السؤال فيها. و لذلك قيل بعدم الوجوب، كما حكاها في الشرائع، و نسب إلى الحلبي و ابن سعيد و المفيد في ظاهره. و في القواعد: «الأقرب عدم»، و تبعه في كشف اللثام.

و حكى عن الخلاف: الإجماع على عدم وجوبها عليه، لكنى لم أجده فيه.

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤، ٥، ٧.

(٢) تقدم ذكر ذلك في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٦

المشار إليها. و هى و إن كانت مطلقة من حيث رجاء الزوال و عدمه، لكن المنساق من بعضها ذلك (١). مضافاً الى ظهور الإجماع على عدم الوجوب، مع رجاء الزوال (٢).

(١) النصوص الواردة في الشيخ الكبير

«١» ظاهرة في خصوص المأيوس من زوال العذر. و أما صحيح ابن مسلم

«٢» بناء على ظهوره في المستطيع - فظاهر في المستطيع قبل العذر، فلا يكون فيما نحن فيه. نعم إطلاقه يشمل كون استطاعته في سنة العذر. لكن الظاهر أن محل الكلام يشمل ذلك.

و مثل الصحيح المذكور: صحيح الحلبي

«٣»، و خبر علي بن أبي حمزة

«٤». (٢) في الجواهر عن المنتهى: الإجماع على عدم وجوب الاستنابة مع رجاء زوال العذر. و ربما يشهد له التسع. و في المدارك:

«إجماعاً، قاله في التذكرة و المنتهى ..». لكن في الخلاف: «إذا كان به علة يرجى زوالها - مثل الحمى و غيرها - فأحج رجلاً عن نفسه ثم مات، أجزأه عن حجة الإسلام. ثم ادعى إجماع الفرقة و الأخبار ..». لكنه غير ظاهر في الوجوب، و لا في الاجزاء على تقدير البرء. و في الدروس:

«الأقرب أن وجوب الاستنابة فورى إن يئس من البرء، و إلا استحب الفور».

و ظاهره الوجوب مع عدم اليأس. لكن قوله بعد ذلك: «لو استناب المعصوب فشفى انفسخت النيابة ..» ظاهر في كون الوجوب تابعاً لبقاء العذر واقعاً، فإذا زال انكشف عدم الوجوب. إلا أن يقال: إن كلامه الأخير يختص بما إذا كان زوال العذر في تلك السنة، فلا يشمل ما لو استمر في تلك السنة و زال بعد ذلك. و عن الحدائق: اختيار الوجوب مع الرجاء و اليأس، تمسكاً بظاهر الأخبار. و هو قريب بناء على الوجوب. لكن العمل بها - بعد إعراض الأصحاب عنها - كما ترى. إلا أن يحتمل بناؤهم على

(١) تقدم ذكر ذلك كله في التعليقة السابقة.

(٢) تقدم ذكر ذلك كله في التعليقة السابقة.

(٣) تقدم ذكر ذلك كله في التعليقة السابقة.

(٤) تقدم ذكر ذلك كله في التعليقة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٧

ظهورها في المأيوس - كما في المدارك الجزم به- فاذا تبين ظهورها في غير المأيوس لم يكن إعراضهم موهناً. وبالجملة: ظهور بعض النصوص في الأعم من صورتى اليأس و الرجاء غير بعيد، فاذا اختصت بمن استقر الحجج في ذمته فقد دلت على وجوب الاستنابة في صورتين فيه، و إن عمت من لم يستقر الحجج في ذمته فقد دلت على وجوبها في صورتين أيضاً. و الإجماع على اختصاص الاستنابة بصورة اليأس لم يثبت على نحو ترفع به اليد عن إطلاق الأدلة و إن كان محتملاً، إذ لم يعثر على مصرح بخلافه. فلاحظ.

و الذى ينبغى أن يقال: إن اليأس و الرجاء مما لم يتعرض لموضوعيتهما للبدلية في النصوص المتقدمة، و ليس فيها إشارة إلى ذلك و لا تلويح، و إنما المذكور فيها نفس العذر. نعم نصوص الشيخ الكبير ظاهرة- بملاحظة موردها- في العذر المستمر «١». و صحيح الحلبي و خبر على بن أبي حمزة

ظاهران في العذر المانع عن الحجج «٢»، فان كان إطلاقهما شاملاً للعذر في السنة كان مقتضاهما مشروعياً الاستنابة و النيابة و لو مع العلم بارتفاع العذر، و إن كانا مختصين بالعذر المستمر كان حالهما حال نصوص الشيخ الكبير. و على كل حال فليس فى شىء من النصوص تعرض للرجاء و لا لليأس من حيث موضوعيتهما للنيابة و الاستنابة. و عليه فالمدار- فى مشروعية النيابة و عدمها- وجود العذر و عدمه واقعاً.

نعم الإشكال فى الاكتفاء بالعذر فى السنة، كما قد يظهر بدواً من صحيح الحلبي و نحوه. لكن يشكل ذلك أولاً: بأن لازمه وجوب الاستنابة مع العلم بزوال العذر فى السنة اللاحقة، و لا يظن من أحد التزام ذلك، إذ قد عرفت أن اعتبار اليأس مظنة الإجماع. و إذا أمكن التنازل عن ذلك

(١) تقدم ذكر الروايات فى أول المسألة. فلاحظ.

(٢) تقدم ذكر الروايات فى أول المسألة. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٨

.....

ألحق الرجاء باليأس، كما تقدم عن الدروس و الحدائق. أما مع العلم بالارتفاع فشىء لم يحتمله أحد. و ثانياً: بأن المقام من قبيل سائر موارد جعل البديل الاضطرارى.

و التحقيق: أن إطلاق دليل البدلية الاضطرارية و ان كان يقتضى ثبوت البدلية بمجرد تحقق الاضطرار وقتاً ما، لكن مناسبة الحكم و الموضوع و الارتكاز العقلانى فى باب الضرورات يقتضى حمله على الاضطرار الى ترك الواجب بجميع أفراده التدريجية، فيختص بالعذر المستمر. فيكون المراد من

قوله (ع): «حال بينه و بين الحجج مرض ..» «١»

أنه حال على نحو لم يتمكن من الحجج إلى آخر عمره، لا- أنه لم يتمكن منه فى سنة من السنين. كل ذلك للارتكاز العرفى فى باب الضرورات، كما أشرنا إلى ذلك فى موارد كثيرة من هذا الشرح. و عليه تكون الروايتان- كغيرهما من روايات الشيخ- ظاهرة فى العذر المستمر المانع من أداء الفرض فى جميع الأوقات. مضافاً إلى أن الروايتين قد اشتملتا على ما لم يقل أحد بوجوده، من استنابة الصرورة، الموجب لحملها على الاستحباب. فيحتمل أن يكون المراد منهما: استحباب إحجاج غيره عن نفسه لا بعنوان النيابة، كما

احتمله في الجواهر. و كيف كان لا مجال للبناء على وجوب الاستتابة مع العذر في السنة إذا كان يرتفع بعدها. و من ذلك يظهر: أن دعوى ظهور الأخبار في اليأس - كما في المدارك حيث قال: «و إنما تجب الاستتابة مع اليأس من البرء. و لو رجا البرء لم يجب عليه الاستتابة إجماعاً، قاله في التذكرة و المنتهى. تمسكاً بمقتضى الأصل، السالم من معارضة الأخبار المتقدمة، إذ المتبادر منها تعلق الوجوب بمن حصل له اليأس من زوال المانع ..» - أو في اليأس و الرجاء - كما عن الحدائق، كما تقدم - ليس كما ينبغي. لقصور الأخبار عن التعرض لهذه الجهة، لأنها

(١) كما في صحيح الحلبي و خبر على بن أبي حمزة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ١٩٩

.....

واردة في مقام بيان حكم العذر الواقعي، و اليأس من ارتفاعه و رجاء ارتفاعه أمران آخران أجنيان عنه، كما عرفت. نعم الظاهر أنه لا إشكال في كون اليأس طريقاً إلى استمرار العذر، و لا يعتبر العلم باستمراره. و في كون الرجاء طريقاً إليه إشكال، و إن كان قد يحتمل ذلك، اعتماداً على استصحاب بقاء العذر و استمراره، أو استصحاب بقاء العجز. إلا أن يقوم إجماع على خلافه، كما عرفت. و الظاهر أن ذكر اليأس و الرجاء في كلام الفقهاء (رض) في مقام بيان الحكم الظاهري لا الواقعي، بل لا ينبغي التأمل فيه. كما عرفت من أن الحكم الواقعي موضوعه العذر الواقعي - الذي هو موضوع اليأس و الرجاء - لا نفسهما. فلاحظ و تأمل.

و الذي يتحصل مما ذكرنا أمور: الأول: أنه لا إشكال في أن العذر المستمر موضوع لوجوب الاستتابة. الثاني: أنه لا ينبغي الإشكال في أن العذر غير المستمر ليس موضوعاً لوجوب الاستتابة عند الفقهاء. و الروايتان قد عرفت معناهما. الثالث: أن اليأس أو مع الرجاء ليس موضوعاً لوجوب الاستتابة واقعاً. و النصوص خالية عن التعرض لدخلهما في موضوع الحكم الواقعي المذكور، لا تصريحاً و لا تلويحاً. الرابع: أنه لا إشكال في وجوب الاستتابة مع اليأس على نحو يكون الوجوب ظاهرياً لا واقعياً. و دليبه:

الإجماع. و لعله مقتضى إطلاق النصوص المقامي، إذ لو انحصر الطريق بالعلم باستمرار العذر لم يبق مورد للعمل بالنصوص المذكورة إلا نادراً، و حمل النصوص المذكورة على ذلك بعيد جداً. و أما الرجاء فمقتضى الاستصحاب طريقيته غالباً للحكم الظاهري. لكن يشكل العمل به، لما عرفت من أنه خلاف مظنة الإجماع. نعم لو استتاب مع الرجاء ثم مات قبل الشفاء أجزاء، كما عرفت دعوى الإجماع عليه في الخلاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٠

و الظاهر فورية الوجوب، كما في صورة المباشرة (١). و مع بقاء العذر إلى أن مات يجزيه حج النائب، فلا يجب القضاء عنه و ان كان مستقراً عليه. و ان اتفق ارتفاع العذر بعد ذلك، فالمشهور أنه يجب عليه مباشرة و إن كان بعد إتيان النائب، بل ربما يدعى عدم الخلاف فيه (٢). لكن الأقوى عدم الوجوب، لأن ظاهر الأخبار: أن حج النائب هو الذي كان واجباً على المنوب عنه (٣)، فإذا أتى به فقد حصل ما كان واجباً عليه، و لا دليل على وجوبه مرة أخرى. بل لو قلنا باستحباب الاستتابة، فالظاهر كفاية فعل النائب (٤) بعد

(١) لأن دليل النيابة يقتضى تنزيل عمل النائب منزلة عمل المنوب عنه و كونه فرداً له تنزيلاً، فإذا وجب على المنوب عنه فوراً فقد وجب على النائب كذلك.

(٢) قال في المستند: «من غير خلاف صريح منهم أجده، بل قيل: كاد أن يكون إجماعاً. و عن التذكرة: أنه لا خلاف فيه بين علمائنا

«..»

(٣) هذا مما لا إشكال فيه لو ثبتت البدلية. لكنها- بعد انكشاف عدم استمرار العذر- ممنوعة، كما عرفت. و موافقة الأمر الظاهري لا تقتضى الاجزاء، كما تحقق في محله. وبالجملة: بعد انكشاف غلط الطريق و خطئه انكشف عدم ثبوت مشروعية الاستنابة واقعاً، فلا يكون فعل النائب غير المشروع مجزياً.

(٤) كما اختاره جماعة في من لم يستقر الحجج في ذمته، و منهم صاحب الجواهر. و قد تقدم الكلام فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠١

كون الظاهر الاستنابة فيما كان عليه (١). و معه لا وجه لدعوى:

أن المستحب لا يجزى عن الواجب. إذ ذلك فيما إذا لم يكن المستحب نفس ما كان واجباً، و المفروض في المقام أنه هو. بل يمكن أن يقال (٢): إذا ارتفع العذر في أثناء عمل النائب- بأن كان الارتفاع بعد إحرام النائب- إنه يجب عليه الإتمام، و يكفي عن المنوب عنه. بل يحتمل ذلك و إن كان في أثناء

(١) قوى في الجواهر: أن يكون المراد من الإحجاج الإحجاج على نحو يحج عن نفسه، لا- نيابة عن المعذور. و لكنه خلاف الظاهر جداً.

(٢) قال في الدروس «لو استتاب المعصوب فشفى انفسخت النيابة.

و لو كان بعد الإحرام فالأقرب الإتمام، فإن استمر الشفاء حجج ثانياً، فإن عاد المرض قبل التمكن فالأقرب الاجتزاء ..». و قال في المدارك:

«لو استتاب الممنوع فزال العذر قبل التلبس بالإحرام، انفسخت الإجارة فيما قطع به الأصحاب. و لو كان بعد الإحرام احتمل الإتمام و التحلل.

و على الأول فإن استمر الشفاء حجج ثانياً، و إن عاد المرض قبل التمكن فالأقرب الاجزاء ..» و ظاهر كلامه في الصورة الأولى: صورة إتيان النائب بالحج. و إطلاق انفساخ الإجارة فيه ينافى بناءه على الاجزاء في صورة عود المرض.

و كيف كان فاحرام النائب لا- أثر له في مشروعية النيابة و عدم انفساخ الإجارة، لما عرفت من أن ارتفاع العذر كاشف عن عدم مشروعية النيابة من أول الأمر، فاحرامه باطل. و لأجل ذلك لا يصح احتمال وجوب الإتمام، و لا احتمال لزوم التحلل بعمرة مفردة، لأنهما من أحكام الإحرام الذي حدث صحيحاً، و ليس منه إحرام النائب في الفرض، و لا مجال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٢

الطريق، قبل الدخول في الإحرام. و دعوى: أن جواز النيابة ما دامى كما ترى، بعد كون الاستنابة بأمر الشارع (١)، و كون الإجارة لازمة لا دليل على انفساخها (٢). خصوصاً إذا لم يمكن إبلاغ النائب المؤجر ذلك. و لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الاستنابة بين من عرضه العذر- من المرض و غيره- و بين من كان معذوراً خلقه، و القول بعدم الوجوب في الثاني و إن قلنا بوجوبه في الأول ضعيف (٣). و هل يختص الحكم

لدعوى الاجزاء. و أولى بعدم اجزاء حجج النائب، و عدم مشروعية النيابة، و انفساخ الإجارة: ما لو كان ارتفاع العذر في أثناء الطريق.

(١) قد عرفت أن الأمر ظاهري لا اعتبار به بعد انكشاف الخلاف.

(٢) كيف تكون لازمة بعد انكشاف كونها على عمل غير مشروع؟.

(٣) قال في الشرائع: «و لو كان لا يستمسك خلقه قيل: سقط الفرض عن نفسه و عن ماله، و قيل: تلزمه الاستنابة. و الأول أشبه».

و في المدارك: «الأصح لزوم الاستنابة. لإطلاق قوله (ع)

في صحيح الحلبي: وإن كان موسراً..» (١).

وعن الحدائق: اختياره. وفي الجواهر: اختار العدم، أما على المختار من الندب ففي العارض - فضلاً عنه - فواضح. وأما على الوجوب فالمتجه الاقتصار على المنساق من النصوص المزبورة المخالفة للأصل. بل صحيح ابن مسلم (٢) كالصريح في ذلك.

انتهى. ووجه صراحته: اشتماله على قوله:

«فعرض له ..»

. لكن صراحته تأبى صحة الاحتجاج به على العموم، و لا - تأبى صحة الاحتجاج بغيره عليه لو أمكن. فالعمدة: ما عرفت من عدم الوجوب على من لم

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٣

بحجة الإسلام، أو يجرى في الحج النذرى و الافسادى أيضاً (١)؟

قولان. و القدر المتيقن هو الأول، بعد كون الحكم على خلاف القاعدة. و ان لم يتمكن المعذور من الاستنابة - و لو لعدم وجود النائب، أو وجوده مع عدم رضاه إلا بأزيد من أجره المثل، و لم يتمكن من الزيادة، أو كانت مجحفة - سقط الوجوب (٢).

يستقر الحج في ذمته. فراجع. و في المسالك: وجوب الاستنابة، لعدم العلم بالقائل بالفرق. و إشكاله ظاهر.

(١) قال في الدروس: «و لو وجب عليه الحج يفساد أو نذر فهو كحجة الإسلام، بل أقوى ..». و في المدارك: أنه غير واضح في النذر، بل و لا الإفساد أيضاً إن قلنا أن الثانية عقوبة. لأن الحكم بوجوب الاستنابة على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على مورد النص، و هو حج الإسلام. و النذر و الإفساد إنما اقتضيا وجوب الحج مباشرة، و قد سقط بالعدر. انتهى. و تبعه عليه في الجواهر. و ظاهر المصنف (ره) الميل اليه. و هو في محله لو كان الانصراف إلى حج الإسلام ناشئاً عن سبب ارتكازى. لكنه غير ظاهر. و في المستند قال: «إطلاق بعض ما تقدم من الاخبار - كصحيحه محمد

و الحلبي

- عدم اختصاص ذلك بحجة الإسلام، و جريانه في غيرها من الواجبات أيضاً كالمندورة. و الظاهر عدم الخلاف فيه أيضاً، كما يظهر منهم في مسألة الاستنابة من الحجين في عام واحد».

و سيأتى من المصنف - في المسألة الحادية عشرة من الفصل الآتى - الجزم بعموم الحكم لغير حجة الإسلام.

(٢) لعين الأدلة المتقدمة في شرائط الاستطاعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٤

و حينئذ فيجب القضاء عنه بعد موته إن كان مستقراً عليه (١)، و لا يجب مع عدم الاستقرار (٢) و لو ترك الاستنابة مع الإمكان عصى بناء على الوجوب، و وجب القضاء عنه مع الاستقرار.

و هل يجب مع عدم الاستقرار أيضاً أولاً؟ وجهان، أقواهما نعم (٣)، لأنه استقر عليه بعد التمكن من الاستنابة. و لو استناب - مع كون العذر مرجو الزوال - لم يجز عن حجة الإسلام (٤)، فيجب عليه بعد زوال العذر. و لو استناب مع رجاء الزوال، و حصل اليأس بعد عمل النائب فالظاهر الكفاية. و عن صاحب المدارك: عدمها و وجوب الإعادة،

- (١) كما سيأتى الكلام فيه.
- (٢) لاختصاص أدلة القضاء الآتية بمن استقر الحج في ذمته.
- (٣) كأن الوجه الثانى - وهو العدم - مبنى على اختصاص أدلة وجوب القضاء بمن استقر عليه مباشرة. و ضعفه ظاهر.
- (٤) قد عرفت أن الحكم الواقعى - وهو وجوب الاستنابة، و الاجزاء عن حج الإسلام - تابع لموضوعه الواقعى، و هو استمرار العذر، و أن اليأس طريق اليه. و كذا الرجاء، بناء على إلحاقه باليأس. فالحكم بالاجزاء مع أحدهما ظاهرى يرتفع بعد انكشاف الخلاف، فإذا زال العذر بعد الاستنابة - و لو مع اليأس - انكشف عدم الوجوب و عدم الاجزاء، فيجب عليه مباشرة حينئذ. و إذا استتاب مع رجاء الزوال - بناء على عدم وجوب الاستنابة حينئذ، لعدم طريقته احتمال الاستمرار مع احتمال الزوال - و انكشف استمرار العذر، فقد انكشف ثبوت الوجوب و الاجزاء. و قد تقدمت دعوى الإجماع على الاجزاء عن الشيخ فى الخلاف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٥

لعدم الوجوب مع عدم اليأس، فلا يجزى عن الواجب (١).

و هو كما ترى. و الظاهر كفاية حج المتبرع عنه فى صورة وجوب الاستنابة (٢). و هل يكفى الاستنابة من الميقات، كما هو الأقوى فى القضاء عنه بعد موته؟ (٣)، وجهان،

(١) قال: «و لو حصل اليأس بعد الاستنابة وجب عليه الإعادة، لأن ما فعله أولاً لم يكن واجباً، فلا يجزى عن الواجب. و لو اتفق موته قبل حصول اليأس لم يجب القضاء عنه، لعدم حصول شرطه، الذى هو استقرار الحج أو اليأس من البرء..». و ظاهره: أن اليأس شرط فى الحكم الواقعى، فمع عدمه ينتفى الحكم، و قد عرفت إشكاله. و لأجله يظهر الاشكال فيما ذكره أخيراً، فإنه - بناء على وجوب الاستنابة على المعذور الذى لم يستقر الحج فى ذمته قبل العذر - إذا لم يستتب العدم اليأس ثم مات قبل الشفاء، انكشف كونه موضوعاً لوجوب الاستنابة واقعاً و إن لم يتم طريق عليه، فيجب القضاء. نظير: ما لو كان مالكا للزاد و الراحلة و كان جاهلاً بذلك، فإنه يجب عليه الأداء بعد ذلك و إن زالت الاستطاعة - و قد تقدم - كما يجب على وليه القضاء لو مات.

(٢) لأن الظاهر من نصوص الاستنابة: أن فعل النائب يجزى فى إفراغ ذمة المنوب عنه، من غير دخل للاستنابة فى ذلك. و بعبارة أخرى:

المفهوم من النصوص: أن البدل فعل النائب لا فعل المنوب عنه بالتسبب فلا دخل للتسبب فى إفراغ الذمة، و لا فى أداء الواجب و إن كان مقتضى الجمود على ما تحت عبارة النصوص: أن التسبب دخيل فى البدل الواجب لكن مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية توجب حمل الكلام على الأول، فهذا الارتكاز من قبيل القرينة المتصلة على صرف الكلام عن ظاهره.

(٣) يأتى إن شاء الله تعالى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٦

لا يبعد الجواز (١) حتى إذا أمكن ذلك فى مكه، مع كون الواجب عليه هو التمتع. و لكن الأحوط خلافه، لأن القدر المتيقن من الأخبار الاستنابة من مكانه. كما أن الأحوط عدم الكفاية فى التبرع عنه لذلك أيضاً.

[مسألة (٧٣): إذا مات من استقر عليه الحج فى الطريق]

(مسألة ٧٣): إذا مات من استقر عليه الحج فى الطريق، فإن مات بعد الإحرام و دخول الحرم أجزاءه عن حجة الإسلام، فلا يجب القضاء

عنه (٢). و إن مات قبل

(١) كما يقتضيه إطلاق النصوص. فان الحج- الذى هو موضوع النيابة- أول أجزائه الإحرام من الميقات، و ما قبله خارج عنه، فإطلاق النصوص يقتضى حمله على الأول. و ليس ما يتوهم منه التقييد إلا ما فى النصوص السابقة، من الأمر بتجهيز رجل، و الأمر ببعثه مكانه. لكن التجهيز غير ظاهر الارتباط بما نحن فيه. و البعث لا يدل على مبدأ البعث.

نعم ربما اقتضى انصرافه كون المبدأ مكان المنوب عنه، الذى قد يكون بلده و قد يكون غيره. لكنه ممنوع، فإطلاقه يقتضى لزوم كون المبدأ المكان الذى لا بد من الابتداء به، و هو الميقات لا غير. و الانصراف إلى مكان المنوب عنه بدوى ناشئ من الغلبة، فلا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق. ثم إنه على تقدير تماميته فإنما يقتضى كونه من مكان الاستنابة، لا من بلد المنوب عنه. و سيأتى فى مسألة اعتبار البلد فى الحج القضائى ما له نفع فى المقام.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، كما فى المدارك و الحدائق و غيرهما. بل عن المنتهى: دعوى الإجماع عليه، كذا فى الجواهر. و يشهد له جملة من النصوص، منها:

صحيح ضريس عن أبى جعفر (ع): «قال فى رجل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٧

ذلك و جب القضاء عنه و إن كان موته بعد الإحرام، على المشهور الأقوى (١). خلافاً لما عن الشيخ و ابن إدريس فقلا بالإجزاء حينئذ أيضاً. و لا دليل لهما على ذلك إلا إشعار بعض الاخبار،

كصحيحة بريد العجلي، حيث قال فيها- بعد الحكم بالاجزاء إذا مات فى الحرم:- «و إن كان مات- و هو ضرورة قبل أن يحرم- جعل جملة و زاده و نفقته فى حجة الإسلام».

فإن مفهومه الاجزاء إذا كان بعد أن يحرم. لكنه معارض بمفهوم صدرها (٢)،

خرج حاجاً حجة الإسلام فمات فى الطريق، فقال: إن مات فى الحرم فقد أجزأت عن حجة الإسلام، و إن مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام» (١)

و ،

صحيح بريد العجلي قال: «سألت أبى جعفر (ع) عن رجل خرج حاجاً، و معه جمل له و نفقته و زاد، فمات فى الطريق، قال (ع):

إن كان ضرورة ثم مات فى الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام، و إن كان مات- و هو ضرورة قبل أن يحرم- جعل جملة و زاده و نفقته و ما معه فى حجة الإسلام» (٢).

(١) بل لم يعرف مخالف فيه إلا ما عن الشيخ فى الخلاف و ابن إدريس، كما حكاه فى المتن تبعاً للمدارك و غيرها. و فى كشف اللثام نسبه إلى الحلّى فقط، و كأنه لأن الشيخ فى الخلاف و إن قال: «إذا مات أو أحصر بعد الإحرام سقطت عنه عهدة الحج»، لكن استدلاله بالنصوص و الإجماع يدل على أن مراده الإحرام و دخول الحرم، و إلا لم يكن لاستدلاله بذلك وجه.

(٢) و هو قوله (ع): «ثم مات فى الحرم» الدال بمفهومه على عدم

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

و بصحيح ضريس

، و صحيح زرارة

(١)، و مرسل المقنعة

(٢).

مع أنه يمكن أن يكون المراد من قوله: «قبل أن يحرم»

الاجزاء إذا مات قبل الدخول في الحرم و إن كان محرماً. و حينئذ يدور الأمر بين تقييد الذيل - بأن يراد منه قبل أن يحرم و يدخل الحرم- و بين حمل الصدر على إرادة الإحرام من دخول الحرم، و بين رفع اليد عن المفهوم في الطرفين، فتكون الصورة الثالثة- و هي صورة الإحرام و عدم دخول الحرم- غير متعرض لها الحديث بكلتا شرطيتيه. و لا ترجيح لبعض هذه التصرفات على بعض، فيكون الصحيح مجملاً من هذه الجهة. فيرجع إلى غيره. أو يدعى أظهرية الأخير منه- كما هو غير بعيد- فيتعين الرجوع إلى غيره أيضاً.

(١)

عن أبي جعفر (ع): «إذا أحصر الرجل بعث بهديه

.. إلى أن قال:

قلت: فان مات و هو محرم قبل أن ينتهي إلى مكة. قال (ع):

يحب عنه إن كان حجة الإسلام و يعتمر، إنما هو شيء عليه» (١).

لكن لما لم يكن مجال للعمل بإطلاقه، يتعين إما حمله على الاستحباب، أو على صورة ما إذا لم يدخل الحرم، و لعل الأول أولى. و حينئذ لا يصلح لمعارضه ما سبق.

(٢) قال المفيد (ره) فيها:

«قال الصادق (ع): من خرج حاجاً فمات في الطريق، فإنه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجة، فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج، و ليقض عنه وليه» (٢).

و دلالة ظاهرة، كمعارضته. لكنه ضعيف السند، غير ثابت جبره بعمل.

فاذا العمدة- في الاستدلال على القول المشهور، و ضعف مخالفه- هو صحيح ضريس

، و عدم صلاحية صحيح بريد لمعارضته.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٠٩

قبل أن يدخل في الحرم (١)، كما يقال: «أنجد» أي:

دخل في نجد، و «أيمن» أي: دخل اليمن، فلا ينبغي الإشكال في عدم كفاية الدخول في الإحرام. كما لا يكفي الدخول في الحرم بدون الإحرام، كما إذا نسيه في الميقات و دخل الحرم ثم مات. لأن المنساق من اعتبار الدخول في الحرم كونه بعد الإحرام (٢). و لا يعتبر دخول مكة، و إن كان الظاهر من بعض الأخبار ذلك (٣)، لإطلاق البقية في كفاية دخول الحرم. و الظاهر عدم الفرق بين كون الموت حال الإحرام أو بعد الإحلال، كما إذا مات بين الإحرامين.

و قد يقال بعدم الفرق أيضاً بين كون الموت في الحل أو الحرم، بعد كونه بعد الإحرام و دخول الحرم (٤). و هو مشكل،

(١) هذا المعنى - وإن ذكر في المستند - بعيد لا مجال للاعتماد عليه في إثبات الحكم الشرعي.

(٢) هذا مما لا ينبغي التأمل فيه.

(٣) يريد به صحيح زرارة

. لكن ليس فيه ظهور في اعتبار الدخول في مكة، وإنما فيه الحكم بعدم الاجزاء إذا مات قبل دخولها.

(٤) قال في الدروس: «و لا فرق بين موته في الحل أو في الحرم، محلاً أو محرماً، كما لو مات بين الإحرامين ..». وفي المدارك:

«و إطلاق كلام المصنف و غيره يقتضى عدم الفرق في ذلك بين أن يقع التلبس بإحرام الحج أو العمرة، و لا بين أن يموت في الحل أو الحرم، محرماً أو محلاً، كما لو مات بين الإحرامين. و بهذا التعميم قطع المتأخرون.

و لا بأس به ..». و نحوه عن الحدائق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٠

لظهور الأخبار في الموت في الحرم (١). و الظاهر عدم الفرق بين حج التمتع و القران و الافراد (٢). كما أن الظاهر أنه لو مات في أثناء عمره التمتع أجزاءه عن حجه أيضاً (٣). بل لا يبعد الاجزاء - إذا مات في أثناء حج القران أو الافراد - عن عمرتهما و بالعكس (٤). لكنه مشكل، لأن الحج و العمرة فيهما عملان مستقلان (٥)، بخلاف حج التمتع فإن العمرة فيه داخله في الحج، فهما عمل واحد. ثم الظاهر اختصاص حكم الاجزاء بحجة الإسلام، فلا يجرى الحكم في حج النذر

(١) كما صرح بذلك في صحيح ضريس

. و في الجواهر: «أشكل عليهم:

بأن الحكم مخالف للأصول، فيجب الاقتصار فيه على المتيقن، و هو الموت في الحرم. اللهم إلا أن يكون إجماعاً، كما هو مقتضى نسبه في الحدائق إلى الأصحاب. لكنه كما ترى ..». و كأنه لم يعتن بالتصريح بالموت في الحرم في صحيح ضريس ، لأن المفهوم منه الموت بعد الدخول في الحرم، كما عبر بذلك الأصحاب. لكنه غير ظاهر، فالأخذ بظاهر الصحيح متعين.

(٢) كما صرح بذلك في الجواهر. و الظاهر أنه لا إشكال فيه، لإطلاق النصوص. نعم الموت في الطريق في مقابل الموت بعد الإحرام يكون في القران و الافراد، و لا يكون في التمتع، و إنما يكون في عمرته.

(٣) كما تقدم في المدارك و عن الحدائق. لظاهر النصوص المتقدمة.

(٤) كما يقتضيه ما تقدم في المدارك و عن الحدائق.

(٥) الروايات واردة في الحج، فالحاق عمره القران و الافراد به محتاج الى دليل. و إلحاق عمره التمتع به كان من جهة أنها كالجزة من الحج، و هذا لا يطرد في العمرة المذكورة، فالحاقها بالحج غير ظاهر.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٢١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١١

و الإفساد إذا مات في الأثناء (١). بل لا يجرى في العمرة المفردة أيضاً، و إن احتمله بعضهم (٢). و هل يجرى الحكم المذكور فيمن مات مع عدم استقرار الحج عليه، فيجزيه عن حجة الإسلام إذا مات بعد الإحرام و دخول الحرم، و يجب القضاء عنه إذا مات قبل

ذلك؟ وجهان، بل قولان (٣)، من إطلاق الأخبار في التفصيل المذكور. و من أنه لا وجه لوجوب القضاء عن من لم يستقر عليه بعد كشف موته عن عدم الاستطاعة الزمانية. و لذا لا يجب إذا مات في البلد قبل الذهاب، أو إذا فقد بعض الشرائط الأخر مع كونه موسراً. و من هنا ربما يجعل الأمر بالقضاء فيها قرينة على اختصاصها بمن استقر عليه. و ربما يحتمل اختصاصها بمن لم يستقر عليه، و حمل الأمر بالقضاء على الندب. و كلاهما مناف لإطلاقهما.

مع أنه على الثاني يلزم بقاء الحكم فيمن استقر عليه بلا دليل، مع أنه مسلم بينهم. و الأظهر الحكم بالإطلاق، إما بالتزام وجوب القضاء في خصوص هذا المورد من الموت في الطريق - كما عليه جماعة - و إن لم يجب إذا مات مع فقد سائر الشرائط، أو الموت و هو في البلد. و إما بحمل الأمر بالقضاء على القدر

(١) لاختصاص النصوص بحجة الإسلام، و التعدى إليهما محتاج الى دليل.

(٢) قد عرفت تصريح المدارك بالعمرة، و إطلاقه يقتضى العموم للمفردة. و كذا حكى عن الحدائق، و عرفت إشكاله.

(٣) حكى أولهما: عن ظاهر القواعد و المبسوط و النهاية. و ثانيهما:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٢

المشترك، و استفادة الوجوب فيمن استقر عليه من الخارج (١)، و هذا هو الأظهر (٢). فالأقوى جريان الحكم المذكور فيمن لم يستقر عليه أيضاً، فيحكم بالإجزاء إذا مات بعد الأمرين، و استحباب القضاء عنه إذا مات قبل ذلك.

[مسألة (٧٤): الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع]

(مسألة ٧٤): الكافر يجب عليه الحج إذا استطاع،

ظاهر الجواهر، حاكياً له عن بعض، حاملاً للأمر على الندب. لكن أشكل عليه بعد ذلك - تبعاً لكاشف اللثام - بأنه يبقى الاجزاء عن من استقر الحج عليه بلا دليل. اللهم إلا أن يرشد اليه: ما تسمعه - إن شاء الله تعالى - في حكم النائب، من الاجتزاء بذلك فيه. ثم قال: «و لعل الأولى تعميم الصحيحين لهما، و استعمال الأمر بالقضاء فيهما في القدر المشترك بين الندب و الوجوب ..».

أقول: دعوى عموم النصوص لهما غير ظاهرة، لأنها واردة في مقام تشريع الاجزاء عن حج الإسلام بعد الفراغ عن ثبوته على المكلف باجتماع شرائطه، فلا تشمل من لم يستقر الحج عليه. و بالجملة: النصوص واردة في مقام جعل البدل عن الواجب، فلا تدل على إلغاء شرط وجوبه، لأنها ليست واردة في مقام تشريع وجوبه ليؤخذ بإطلاقها.

(١) و هو الإجماع.

(٢) كما تقدم عن الجواهر. و قد عرفت: أن الأظهر أن النصوص واردة في من استقر الحج بدمته، و أن الأمر بالقضاء للوجوب لا غير. ثم إنه لو بنى على إطلاق النصوص، فحمل الأمر بالقضاء على القدر المشترك خلاف الظاهر يحتاج إلى قرينة، و هي مفقودة، فيتعين الوجه الأول، كما عليه الجماعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٣

لأنه مكلف بالفروع (١)، لشمول الخطابات له أيضاً. و لكن لا يصح منه ما دام كافراً (٢) كسائر العبادات، و إن كان معتقداً لوجوبه، و آتياً به على وجهه مع قصد القرينة، لأن الإسلام شرط في الصحة. و لو مات لا يقضى عنه، لعدم كونه أهلاً للإكرام و الإبراء (٣). و لو أسلم مع بقاء استطاعته و جب عليه. و كذا لو استطاع بعد إسلامه. و لو زالت استطاعته ثم أسلم لم يجب عليه على الأقوى (٤)، لأن

الإسلام يجب ما قبله. كقضاء الصلاة و الصيام، حيث أنه واجب عليه

(١) أشرنا إلى ذلك في كتاب الزكاة وغيره. فراجع.

(٢) لكون الحج عبادة، و لا تصح من الكافر، لعدم صلاحيته للتقرب للمعتبر في العبادة. و كما يمنع من صحته منه مباشرة يمنع من صحته من نائبه أيضاً. و في المدارك- في شرح قول ماته: «و الكافر يجب عليه الحج، و لا- يصح منه ..»- قال: «هذان الحكمان إجماعيان عندنا.

و خالف في الأول أبو حنيفة، فقال: إن الكافر غير مخاطب بشيء من الفروع. و لا ريب في بطلانه. و يترتب على الوجوب أنه لو مات كذلك أثم بالإخلال بالحج، لكن لا يجب قضاؤه عنه ..».

(٣) يعنى: إبراء ذمته من الحج الذى اشتغلت به.

(٤) كما فى القواعد و كشف اللثام و الجواهر و غيرها. و قال فى المدارك:

«لو أسلم وجب عليه الإتيان بالحج مع بقاء الاستطاعة قطعاً، و بدونها فى أظهر الوجهين. و اعتبر العلامة فى التذكرة- فى وجوب الحج- استمرار الاستطاعة إلى زمان الإسلام. و هو غير واضح ..» و فى الذخيرة و المستند: الوجوب أظهر. و استدل فى الثانى بالاستصحاب. و لم يتعرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٤

حال كفره كالإداء، و إذا أسلم سقط عنه. و دعوى: أنه لا يعقل الوجوب عليه (١)، إذ لا يصح منه إذا أتى به و هو كافر، و يسقط عنه إذا أسلم. مدفوعة: بأنه يمكن أن يكون

فيهما لحديث الجب

«١»، و كذلك فى المدارك هنا. و كأنه لما فى المدارك- فى كتاب الزكاة- من ضعفه سنداً. لكن الجبر بالعمل كاف فى دخوله فى موضوع الحجية. و أما دلالة فواضحة، لأن وجوب الحج عليه بعد الإسلام لما كان مستنداً إلى الاستطاعة السابقة، كان مقتضى قطع ما قبل الإسلام عما بعده عدم سببية الاستطاعة السابقة للوجوب بعد الإسلام.

و كذلك الحكم فى جميع الأحكام اللاحقة التى لو ثبتت استندت إلى السبب السابق، مثل: وجوب صلاة الآيات بعد الكفر إذا كان حدوث الآية قبله، و وجوب قضاء الصلاة إذا كان مستنداً إلى الفوت حال الكفر، و وجوب الغسل إذا كان مستنداً إلى حدوث سببه حال الكفر.

نعم إذا كان القضاء بالأمر الأول- بناء على تعدد المطلوب- فهو مستند إلى وجود المصلحة فى الفعل، فلا يقتضى الإسلام سقوطه. و كذلك وجوب الغسل إذا كان مستنداً إلى وجود الأثر العيني الخارجى، فلا يقتضى الإسلام سقوطه. و كذلك وجوب التطهير من النجاسة. نعم قد تشكل دلالة الحديث بملاحظة قرينه السياق فى بعض الموارد التى ورد فيها، المقتضية لحمله على رفع العقاب لا غير. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى كتاب قضاء الصلاة، و كتاب الزكاة. فراجع.

(١) هذه الدعوى ذكرها السيد فى المدارك فى مبحث قضاء الصلوات، و احتج بها على عدم تكليف الكافر بالقضاء. و حكاها فى التذكرة و المنتهى عن أبى حنيفة. قال فى الأول: «و هو غلط، لأن الوجوب حالة الكفر

(١) تقدم الكلام فيه فى صفحة: ٥٠ من الجزء السابع من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٥

الأمر به حال كفره أمراً تهكيمياً ليعاقب لا حقيقياً (١). لكنه مشكل بعد عدم إمكان إتيانه به، لا كافراً ولا مسلماً. والأظهر أن يقال: إنه حال استطاعته مأمور بالإتيان به مستطيعاً وإن تركه فمتسكعاً، وهو ممكن في حقه، لإمكان إسلامه وإتيانه مع الاستطاعة ولا معها إن ترك. فحال الاستطاعة مأمور به في ذلك الحال، ومأمور- على فرض تركه حالها- بفعله بعدها. وكذا يدفع الإشكال في قضاء الفوائت، فيقال: إنه

يستلزم الصحة العقلية، أما الشرعية فإنها موقوفة على شرط، وهو قادر عليه، وهو الإسلام، فكان كالمحدث المخاطب بالصلاة..». وفي المنتهى- بعد نقل الاشكال- قال: «و الجواب: المنع من عدم المكنة، لأن الشرط هو الإسلام، وهو متمكن منه، والتمكن من الشرط هنا يستلزم التمكن من المشروط..». ولم يظهر وجه اندفاع الاشكال بما ذكره. إلا بناء على عدم سقوطه بالإسلام. وفي المعبر: حكى الدعوى المذكورة عن الشافعي، وقال في جوابها: «قلنا: يمكنه الأداء، لأن تقديم الإسلام ممكن منه، وإذا كان الشرط ممكناً لم يمتنع المشروط..».

ولا يظهر أيضاً وجه الجواب. إلا أن يكون مراده تقديم الإسلام في سنه الاستطاعة، فيرجع إلى ما ذكره المصنف وغيره. (١) إذا كان دليل الوجوب الأدلة العامة فمدلولها واحد لا يمكن أن يكون الأمر في حق المسلم حقيقياً وفي حق الكافر تهكيمياً مع أن الأمر التهكيمي لا يوجب عقاباً. بل قد عرفت سابقاً الإشارة إلى أن البعث العقلي، واستحقاق الثواب على الموافقة والعقاب على المحالفة، كلها من آثار الترجيح النفسي ولوازمه. والأمر لا موضوعية له في ذلك، بل هو طريق محض إليه لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٦

في الوقت مكلف بالأداء، ومع تركه بالقضاء. وهو مقدور له، بأن يسلم فيأتي بها أداء، ومع تركها قضاء. فتوجه الأمر بالقضاء إليه إنما هو في حال الأداء على نحو الأمر المعلق (١).

فحاصل الاشكال: إنه إذا لم يصح الإتيان به حال الكفر، ولا يجب عليه إذا أسلم، فكيف يكون مكلفاً بالقضاء ويعاقب على تركه؟ وحاصل الجواب: أنه يكون مكلفاً بالقضاء في وقت الأداء على نحو الوجوب المعلق، ومع تركه الإسلام

(١) يعني: على نحو الأمر بشيء معلق، فالمعلق هو المأمور به لا الأمر. لكن يشكل ذلك أولاً: بما أشكل على الواجب المعلق، من أن القيد المتأخر إذا كان قيداً للواجب كان واجباً بوجوبه، ولما لم يكن مقدوراً فعلاً كان التكليف به تكليفاً بغير المقدور، فيكون محالاً. مضافاً إلى أن الأمر بالمعلق لما لم يكن محرراً لم يكن تكليفاً ولا وجوباً، لأن اعتبارهما مشروط بالمحررية. و ثانياً: بأن الإجماع على شرطية الإسلام في صحة العبادة إنما يقتضى اعتباره حال العمل، ولا يقتضى اعتباره في سنه الاستطاعة. فإنه لا دليل عليه، والقواعد العامة تنفيه. و ارتكاب مخالفة القواعد في ذلك ليس بأهون من ارتكاب مخالفة عموم الأدلة الدالة على التكليف. إلا أن يكون المقصود رفع الاستحالة العقلية التي يدعيها المانع- على ما يظهر من استدلاله- لا ترجيح التصرف بالأدلة الأولية، بالبناء على شرطية الإسلام حال الأداء- في الموارد التي يجب فيها القضاء، أو في السنة الأولى في مسألتنا- على التصرف في عموم أدلة التكليف، كى يشكل: بأن التصرف المذكور ليس بأولى من التصرف في عموم التكليف.

ثم إنه قد يستضعف الاشكال المذكور: بأن العمومات قوية الدلالة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٧

في الوقت فوت على نفسه الأداء والقضاء، فيستحق العقاب عليه. وبعبارة أخرى: كان يمكنه الإتيان بالقضاء بالإسلام في الوقت إذا ترك الأداء. و حينئذ فإذا ترك الإسلام ومات كافراً يعاقب على مخالفة الأمر بالقضاء، وإذا أسلم يغفر له، وإن خالف أيضاً واستحق العقاب.

[مسألة (٧٥): لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء]

(مسألة ٧٥): لو أحرم الكافر ثم أسلم في الأثناء لم

معتضده بما ورد من الآيات الشريفة الدالة على عذاب الكافر بترك الصلاة وغيرها. وفيه: أن الكلام في خصوص العمومات المنافية لحديث الجب، مثل: ما دل على قضاء الصلاة، وما دل على وجوب الحج إذا استطاع وزالت استطاعته في السنة الثانية. فإن العموم الدال على وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة ليس بتلك القوة، على نحو يرجح لأجله الالتزام بأن الشرط - في وجوب الحج - خصوص الإسلام في سنة الاستطاعة.

هذا والذي يقتضيه التأمل: أن البناء على تخصيص عموم القضاء، أو العموم الدال على وجوب الحج في السنة الثانية على من استطاع في السنة الأولى فتهاون بحديث الجب لا يمكن، لأن لسانه أب عن ذلك. فإنه يدل على السقوط بعد الثبوت، فهو معاضد للعمومات لا مخصص. ومن ذلك يظهر أن البناء على نفي القضاء عن الكافر، أو عدم وجوب الحج في المقام - كما ذكر المستشكل لحديث الجب - إن كان المقصود منه نفي الملاك، فهو خلاف ظاهر الحديث أو صريحه. وإن كان نفي فعلية التكليف فلا مضايقة فيه. بل هو في محله، كما يعترف به من تعرض للجواب عن الاشكال بما ذكره المصنف (ره). فان شرط الصحة إذا كان هو الإسلام في الوقت، فاذا خرج الوقت و لم يسلم فقد فات الشرط و تعذر المشروط و سقط التكليف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٨

.....

به، وإن كان يستحق العقاب عليه. لأنه عجز نفسه عن القيام بالواجب الذي وجب عليه، إما بالوجوب المعلق - بناء على إمكان الوجوب المعلق - أو بالوجوب الذي سيجب عليه بالوجوب المنجز - بناء على امتناع الوجوب المعلق - لأن تعجيز المكلف نفسه عن الواجب الذي سيجب عليه موجب لاستحقاق العقاب، لأنه تفويت لغرض المولى. فتكون المسألة من قبيل غسل الجنب قبل الفجر في شهر رمضان، فإنه إذا تركه عمداً كان مستحقاً للعقاب، إما لأن الوجوب حاصل قبل الفجر على نحو الوجوب المعلق وقد عصاه. أو لأنه سيحصل له بعد الفجر، فيكون ترك الغسل تفويتاً لغرض المولى، أو لغير ذلك من الوجوه التي تعرضنا لها في كتاب الصوم. فراجع.

و بما ذكر يظهر وجه جمع بين القولين.

ولعله إلى ذلك أشار الوحيد البهبهاني (ره) في حاشيته على المدارك، فإنه أشكل على ما ذكره في المدارك فقال: «يجوز أن يكون مخاطباً بالقضاء وإن كان الإسلام شرطاً لصحته وقبوله، وأنه بعد تحقق الإسلام وفعليته يسقط. إذ السقوط معناه رفع ما ثبت من التكليف والوجوب. و ثمرة هذا التكليف: عقاب الكافر لو مات كافراً .. إلى أن قال: و مصداق قوله (ص): «الإسلام يجب ما قبله»

هو هذا القضاء و ما ماثله، من الأمور التي كانت لازمة عليه قبل الإسلام ..» و إن كانت عبارته غير وافية به.

ثم إن ما ذكرنا من الوجهين في امتناع الواجب المعلق لا يخلو من إشكال، فإن أخذ الزمان المستقبل قيدا في الواجب إنما يمتنع إذا كان أخذه على نحو يكون مورداً للتكليف، أما إذا لم يؤخذ كذلك - بأن أخذ وجوده من باب الاتفاق و بغير داعي الوجوب قيدا - فلا يكون التكليف بالمقيد به تكليفاً بغير الاختياري، فلا مانع منه. و عدم محركية الوجوب إلى الفعل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢١٩

يكفه و وجب عليه الإعادة من الميقات، و لو لم يتمكن من العود الى الميقات أحرم من موضعه (١). و لا يكفيه إدراك أحد الوقوفين مسلماً (٢)، لأن إحرامه باطل.

[مسألة (٧٦): المرتد يجب عليه الحج]

(مسألة ٧٦): المرتد يجب عليه الحج، سواء كانت استطاعته حال إسلامه السابق أو حال ارتداده، و لا يصح منه.

فان مات قبل أن يتوب يعاقب على تركه، و لا يقضى عنه على الأقوى (٣)، لعدم أهليته للإكرام و تفرغ ذمته كالكافر

قبل الوقت لا يمنع من صدق التكليف عليه. مع أنه قد يكون محرراً إلى مقدماته إذا كانت له مقدمات قبل الوقت، و يستحق العقاب على ترك الواجب الناشئ من تركها. فالبناء على امتناع الواجب المعلق لما ذكر غير ظاهر.

(١) كما ذكر في الشرائع وغيرها. و علله في المدارك: بأنه ثبت ذلك في الناسى و الجاهل، و المسلم فى المقام أعذر منهما. و أنسب بالتخفيف.

لكنه غير ظاهر إذا كان عالماً عامداً. إلا أن يثبت ذلك فى العامد إذا تعذر عليه العود. و سيأتى الكلام فيه فى محله.

(٢) كما نص عليه فى الشرائع وغيرها. لكنه قال: «إلا أن يستأنف إحراماً..». و هو فى محله، لبطلان إحرامه، فتجب عليه إعادة الإحرام من الميقات إن أمكن، و إن لم يمكن فمن موضعه، على ما عرفت. نعم لو تركه جهلاً أو نسياناً لحقه حكمهما، و هو الصحة.

(٣) خلافاً للقواعد، حيث قال: «و لو مات - يعنى: المرتد المستطيع - أخرج من صلب تركته و إن لم يتب، على إشكال..». و استدله: بإطلاق وجوب القضاء عن مات و عليه حج الإسلام و لأنه دين.

و هو كما ترى، لاختصاص أدلة القضاء بغيره ممن يحسن إبراؤه و إكرامه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٠

الأصلى. و إن تاب وجب عليه و صح منه و إن كان فطرياً، على الأقوى من قبول توبته (١)، سواء بقيت استطاعته أو زالت قبل توبته. فلا تجرى فيه قاعدة جب الإسلام، لأنها مختصة بالكافر الأصلي بحكم التبادر (٢). و لو أحرم فى حال رده ثم تاب وجب عليه الإعادة كالكافر الأصلي. و لو حج فى حال إحرامه ثم ارتد لم يجب عليه الإعادة على الأقوى (٣).

ففى خبر زرارة عن أبى جعفر (ع): «من كان مؤمناً فحج ثم أصابته فتنة ثم تاب، يحسب له كل عمل صالح عمله، و لا يبطل منه شىء» (١).

كما ذكر ذلك فى كشف اللثام و الجواهر وغيرها. لكن قال فى الجواهر:

«و لعل الأقوى عدم القضاء..». و فيه إشعار بتوقفه فى ذلك. و لكنه فى غير محله.

(١) تعرضنا لذلك فى مبحث مطهريه الإسلام من كتاب الطهارة. فراجع

(٢) بل التسالم أيضاً، يظهر ذلك من كلماتهم فى مباحث قضاء الصلاة و الصيام، حيث قيدوا سقوطه عن الكافر بالكفر الأصلي. و سيأتى فى كلام الشيخ ما هو قرينه على ذلك. و ما ذكره من التبادر أيضاً ظاهر.

(٣) خلافاً للشيخ (ره) فى المبسوط، و حكاها فى كشف اللثام عن الجواهر. قال فى المبسوط: «لأن إسلامه الأول لم يكن إسلاماً عندنا، لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يكفر..». و كأنه لما فى الجواهر، من قوله تعالى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ

لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (٢). لكن الدلالة غير ظاهرة. بل ذيل الآية دال على

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١.

(٢) التوبة: ١١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢١

و آية الحبط مختصة بمن مات على كفره (١)، بقرينة الآية الأخرى، و هي قوله تعالى (وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ..) (١). و هذه الآية دليل على قبول توبة المرتد الفطرى (٢). فما ذكره بعضهم، من عدم قبولها منه لا وجه له.

[مسألة (٧٧): لو أحرم مسلماً ثم ارتد]

(مسألة ٧٧): لو أحرم مسلماً ثم ارتد ثم تاب لم

خلاف ذلك.

و فيه - كما فى الجواهر و غيرها -: أنه مخالف للوجدان، و لظواهر الكتاب و السنة. و فى المدارك: «يدفعه صريحاً: قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا..)» (٢) حيث أثبت الكفر بعد الايمان ..
إلا أن يقال: إن الاستعمال أعم من الحقيقة. فتأمل.

(١) فى الجواهر ناقش فيها أولاً: باختصاصها بالعمل حال الكفر، فلا- تشمل ما نحن فيه. و ثانياً: بما ذكره فى المتن. لكن المناقشة الأولى غير مطردة فى أدلة الإحباط، لظهور بعضها فى حبط العمل قبل الكفر، مثل قوله تعالى: (لِئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ..) (٣). و كأنه لذلك لم يتعرض لها المصنف.

(٢) فى الدلالة خفاء، إذ مفادها ليس إلا عدم حبط عمل من لم يمت و هو كافر. و ذلك أعم من قبول التوبة فى الآخرة، لجواز أن يكون عدم الحبط موجباً لتخفيف العذاب، و لا- تدل على ثبوت الثواب- فتأمل- فضلاً عن قبولها فى الدنيا، من حيث الطهارة و النجاسة،

(١) البقرة: ٢١٧.

(٢) النساء: ١٣٦.

(٣) الزمر: ٦٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٢

يبطل إحرامه على الأصح (١)، - كما هو كذلك لو ارتد فى أثناء الغسل ثم تاب. و كذا لو ارتد فى أثناء الأذان أو الإقامة أو الوضوء، ثم تاب قبل فوات الموالاة. بل و كذا لو ارتد فى أثناء الصلاة ثم تاب قبل أن يأتى بشيء أو يفوت الموالاة،

و التوارث، و نكاح المسلمة، و غير ذلك من أحكام المسلمين.

(١) كما فى الشرائع و غيرها، و قال الشيخ فى المبسوط: «فإن أحرم ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام جاز أن يبنى عليه، لأنه لا دليل على فساده.

إلا- على ما استخرجناه في المسألة المتقدمة في قضاء الحج، فان على ذلك التعليل لم ينعقد إجماعه الأول أيضاً. غير أنه يلزم عليه إسقاط العبادات التي فاتته في حال الارتداد عنه، لمثل ذلك. لأننا إذا لم نحكم بإسلامه الأول فكأنه كان كافراً في الأصل، و كافر الأصل لم يلزمه قضاء ما فاتته في حال الكفر. و إن قلنا بذلك كان خلاف المعهود من المذهب. و في المسألة نظر ..». و قال في المدارك: «و هذا الإيراد متوجه، و هو من جملة الأدلة على فساد تلك القاعدة ..». لكن الإيراد غير ظاهر، لأن المراد من الكافر الأصلي ما لا يعم ذلك، فلا يترتب عليه حكمه. و ليس عندنا دليل على تنزيه منزله كي يؤخذ بإطلاق التنزيل.

نعم قد تشكل لو كان الارتداد في أثناء الإحرام، لأنه عبادة، و مع الارتداد في الأثناء يبطل منه الجزء المقارن للارتداد. نظير الارتداد في أثناء الصوم، كما سيأتي. و فيه: أن الصوم من الأفعال الاختيارية القارة، نظير الأكل و الشرب و نحوهما، فيجب أن تكون عبادة حدوداً و بقاء. و ليس الإحرام كذلك، بل هو من الصفات، نظير الطهارة و الحدث، فاذا وقع عن النية حصل، و بقاءه لا يعتبر فيه النية. فبطلانه بالكفر يتوقف على أن يكون الكفر محللاً، كما أن بطلان الطهارة بالكفر يتوقف على كونه حدثاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٣

على الأقوى من عدم كون الهيئة الاتصالية جزءاً فيها (١).

نعم لو ارتد في أثناء الصوم بطل، و إن تاب بلا فصل.

[مسألة (٧٨): إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه إعادة]

(مسألة ٧٨): إذا حج المخالف ثم استبصر لا يجب عليه إعادة (٢).

و لأجل ذلك لا يبطل الإحرام بالرياء في الأثناء، كما لا تبطل الطهارة بالرياء بعد حصولها، و إن كان الصوم يبطل بالرياء في أثنائه. و مثله: الاعتكاف.

و كأنه إلى ذلك أشار في الجواهر- في تعليل ما في المتن- بقوله: «لما عرفت في الحج، من الأصل و غيره، بعد عدم دخول الزمان في مفهومه، كي يتجه بطلانه بمضى جزء و لو يسير ..».

(١) لا إشكال في أن أجزاء الصلاة يعتبر فيها الترتيب، الموجب لحدوث هيئة خاصة للأفعال الخاصة. كما يعتبر فيها الموالاة الشرعية بنحو ينافيها السكوت الطويل، الموجب لخروج المصلي عن كونه مصلياً في نظر المتشعبة. و هل يعتبر فيها الموالاة العرفية؟ إشكال، و الأظهر العدم. أما الهيئة الاتصالية المذكورة في المتن فالظاهر أن المراد منها الأكوان الصلواتية التي تكون بين الأفعال، و ظاهر الجواهر هنا: اعتبارها فيها، و بطلان الصلاة بالارتداد. لكنه غير ظاهر، فإن الأكوان المذكورة ليست عبادة، و لا يعتبر وقوعها على وجه القرية. بل هي غير اختيارية للمكلف. فلاحظ

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة. □

□ لصحيح بريد العجلي عن أبي عبد الله (ع): «كل عمل عمله- و هو في حال نصبه و ضلّته- ثم من الله تعالى عليه و عرفه الولاية، فإنه يؤجر عليه. إلا الزكاة، فإنه يعيدها لأنه وضعها في غير مواضعها، لأنها لأهل الولاية. و أما الصلاة و الحج و الصيام فليس عليه قضاء»

(١)

و ،

مصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع)

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٤

بشرط أن يكون صحيحاً في مذهبه، وإن لم يكن صحيحاً في مذهبنا (١).

و أبي عبد الله (ع): «أنهما قالاً في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء، الحرورية، والمرجئة، والعثمانية، والقدرية، ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحسن رأيه، أ يعيد كل صلاة صلاحها، أو زكاة أو حج، أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال (ع): ليس عليه إعادة شيء من ذلك، غير الزكاة» (١)

، و خبر محمد بن حكيم، المروى في الذكرى عن كتاب على ابن إسماعيل الميثمي،
«٢»، و غير ذلك مما يأتي بعضه.

و عن ابن الجنيد و ابن البراج: وجوب الإعادة.

لخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «لو أن رجلاً معسراً أحجه رجل كانت له حجة، فإن أيسر بعد ذلك كان عليه الحج. و كذلك الناصب إذا عرف فعله الحج و إن كان قد حج» (٣)

و،

مكاتبة إبراهيم بن محمد بن عمران الهمداني: «كتبت إلى أبي جعفر (ع): إني حججت- و أنا مخالف- و كنت ضرورة و دخلت متمتعاً بالعمرة إلى الحج. فكتب إليه: أعد حجك» (٤).

لكنهما محمولان على الاستحباب جمعاً. مضافاً إلى ما قيل، من ضعفهما، و اختصاص الأول بالناصب.

(١) الذي ينسب إلى الذهن من الروايات المذكورة: أن السؤال فيها كان عن صحة العبادة. من جهة فساد الاعتقاد، في فرض الصحة من الجهات الأخرى، فيكون الجواب بعدم الحاجة إلى الإعادة راجعاً إلى عدم قدح

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المستحقين للزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥. و أورد ذيله في باب ٢٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٥

من غير فرق بين الفرق. لإطلاق الأخبار. و ما دل على

فساد العقيدة في صحة العبادة. و حينئذ يختص عدم وجوب الإعادة بما إذا كان العمل صحيحاً لو لا فساد العقيدة، و ما لم يكن صحيحاً لولاها يرجع في حكمه إلى عموم الوجوب. لكن التفصيل بين الزكاة و غيرها معللاً بما ذكر، مع غلبة الفساد في الأعمال غير الزكاة، يوجب ظهورها في عموم الحكم لما كان فاسداً في نفسه. و يكون وجه التعليل: أن الزكاة لما كانت من حقوق الناس لم تجز، بخلاف غيرها فإنها من حقوق الله تعالى فاجترأ بها تعالى. و حينئذ لا فرق في العمل بين أن يكون فاسداً عندنا و عندهم، و أن يكون صحيحاً عندنا لا عندهم، و بين العكس إذا كان آتياً به على وجه العبادة.

نعم مقتضى الغلبة: أن يكون صحيحاً عند العامل كما يناسبه قوله (ع) في الزكاة: «إنه وضعها في غير مواضعها»

. فإنه مبني على ذلك، فيكون المستثنى منه كذلك. لكن في اقتضاء ذلك رفع اليد عن ظاهر التعليل، المقتضى لانحصار الوجه في

عدم الاجزاء فى كونه من حقوق الناس لا غير إشكال ظاهر. و من ذلك تعرف أن عدم وجوب الإعادة فيما كان صحيحاً عندنا لا عندهم أقرب إلى مفاد النصوص غير المشتملة على التعليل من العكس. مضافاً إلى الأولوية التى ادعاها فى الجواهر، فان ما كان صحيحاً فى الواقع أولى بالاجتراء به مما كان فاسداً. فتأمل.

و من ذلك تعرف الاشكال فيما فى الشرائع، و عن المعتمد و القواعد و المنتهى و الدروس و غيرها، من وجوب الإعادة إذا أخل بركن، سواء أ كان المراد الركن عندنا أم عندهم. و إن كان الثانى أبعد عن الاشكال، بناء على ما تقدم من الغلبة. و ان كان الأول أبعد عن الاشكال، بناء على ما ينسب إلى الذهن من الروايات، مع قطع النظر عن التعليل. لكن عرفت الإشكال فى المبين معاً، و أنهما معاً خلاف ظاهر التعليل. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٦

الإعادة من الأخبار محمول على الاستحباب (١)، بقريته بعضها الآخر، من حيث التعبير

بقوله (ع): «يقضى أحب إلى»

،

قوله (ع): «و الحج أحب إلى»

[مسألة (٧٩): لا يشترط إذن الزوج للزوجة فى الحج]

(مسألة ٧٩): لا يشترط إذن الزوج للزوجة فى الحج إذا كانت مستطيعه (٢)

(١)

فى صحيح بريد العجلي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الأمر، ثم من الله تعالى عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال: قد قضى فريضته.

و لو حج لكان أحب إلى. قال: و سألت عن رجل حج و هو فى بعض هذه الأصناف من أهل القبلة، ناصب متدين، ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجة الإسلام؟ فقال (ع): يقضى أحب إلى ..» (١).

و نحوه صحيح عمر بن أذينة

«٢». ثم إنه لا-ريب فى شرطية الايمان فى صحة العبادة، و عليه فعبادته المخالف باطله، لا يترتب عليها الأحكام. فإذا حج و لم يطف طواف النساء جاز للمؤمنة أن تتزوج، لعدم صحة إجماعه، و لو استبصر بعد ذلك لم يجب عليه.

طواف النساء، لما ذكرنا. لكن فى الجواهر: احتمال أن الايمان اللاحق شرط فى صحة عبادته. و هو خلاف ظاهر الأدلة. و لو سلم لم يجب عليه طواف النساء، لإطلاق النصوص المتقدمة الدالة على الاجتراء و عدم لزوم الإعادة، فإنها ظاهرة فى عدم لزوم طواف النساء.

(٢) بلا خلاف يوجد، كما فى المستند. و يشهد له جملة من النصوص،

كصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: «سألت عن امرأة لها زوج،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

ولا يجوز له منعها منه (١). وكذا في الحج الواجب بالندر ونحوه إذا كان مضيقاً (٢).

وهي ضرورة، ولا يأذن لها في الحج. قال (ع): تحج وإن لم يأذن لها «١»
و،

صحيح محمد بن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن المرأة لم تحج، ولها زوج، وأبي أن يأذن لها في الحج، فغاب زوجها، فهل لها أن تحج؟ قال (ع): لا طاعة له عليها في حجة الإسلام» «٢»

و،
صحيح معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): امرأة لها زوج، فأبى أن يأذن لها في الحج، ولم تحج حجة الإسلام، فغاب عنها زوجها وقد نهاها أن تحج. فقال (ع): لا طاعة له عليها في حجة الإسلام، ولا كرامة. لتحج إن شاءت» «٣»
و نحوها غيرها.

(١) كما يفهم من النصوص المذكورة. سواء أ كان المراد منه المنع التشريعي أم التكويني، إذا الأول أمر بالمنكر، وهو حرام. والثاني كذلك مع أنه خلاف قاعدة السلطنة على النفس.

(٢) النصوص الواردة في الباب موردها خصوص حج الإسلام، فالحاق مطلق الواجب به، إما لإلغاء خصوصية المورد. أو للإجماع. أو لما في المعتبر وغيره، من قوله (ع): «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» «٤».

و إن كان الاستدلال به في حج الإسلام إنما يتم فيما لو استقر الحج في ذمتها أما إذا لم يستقر فيشكل: بأن نهى الزوج مانع عن تحقق الاستطاعة، فلا موضوع لمعصية الخالق. و أما في غير الحج الإسلامي، من الحج النذري

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٨

و أما في الحج المندوب فيشترط إذنه (١)، وكذا في الواجب

و غيره مما استقر في ذمتها، فلا مانع من الاستدلال به فيه.

(١) بلا خلاف يعرف - كما في الذخيرة - ولا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم - كما عن المنتهى - بل الإجماع - كما في المدارك - بل لعله إجماع محقق، كذا في المستند. واستدل له - كما قيل - بأن حق الزوج واجب، فلا يجوز تفويته بما ليس بواجب. و

بموتق إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم قال: «سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الإسلام، تقول لزوجها حجني مرة أخرى، أله أن يمنعها؟ قال (ع): نعم يقول لها: حتى عليك أعظم من حقك على في هذا» «١».

لكن في المدارك: «وقد يقال:

إن الدليل الأول إنما يقتضى المنع من الحج إذا استلزم تفويت حق الزوج، والمدعى أعم من ذلك. و الرواية إنما تدل على أن للزوج المنع، ولا يلزم منه التوقف على الإذن ..».

و يشكل: بأن ما دل على سقوط نفقة الزوجة بالخروج من بيتها بغير إذنه- و هو
خير السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): أيما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع»
«٢».

و

صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) في حقوق الزوج على الزوجة: «و لا تخرج من بيتها إلا بإذنه» «٣»
و نحوه: خبر العزرمي
«٤»، و

خير ابن جعفر عن المرأة: «أ لها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال (ع):
لا» «٥»

يدل على أن من حقوقه الاستيذان منه في السفر، فلا يجوز

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب وجوب الحج ملحق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب وجوب النفقات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٢٩

الموسع قبل تضيقه على الأقوى (١). بل في حجة الإسلام يجوز له منعها من الخروج مع أول الرفقة، مع وجود الرفقة الأخرى قبل
تضيق الوقت. و المطلقة الرجعية كالزوجة في

لها تفويته. نعم دلالة الموثق على وجوب الاستيذان غير ظاهرة. على أن سوق السؤال فيه و في غيره من النصوص - المتقدمة في حج
الإسلام- يقتضى أن وظيفة الزوجة الاستيذان، لا عدم المنع. فلاحظ. و أما ما ذكر في كلام غير واحد، من أن حق تعيين المسكن
للزوج، فهو متفرع على مطالبة الزوجة بنفقة الإسكان، لا ما إذا أسقطت حقها من ذلك.

(١) حكى ذلك في المدارك بقوله: «و ربما قيل: بأن للزوج المنع في الموسع إلى محل التضيق ..». لكنه قال: «و هو ضعيف، لأصالة
عدم سلطنته عليها في ذلك ..». و في الدروس: «و ليس يشترط في الوجوب، و لا في البدار في الحج الواجب المضيق ..». و فيه: أن
إطلاق ما دل على اعتبار إذن الزوج محكم في غير ما دل على خلافه دليل.

و لا- دليل في المقام على خلافه، لأن ظاهر النصوص السابقة- بناء على التعدى عن موردها إلى مطلق الواجب- عدم اعتبار إذنه في
أصل الواجب، لا في الخصوصيات الأخرى. بل عرفت أن العمدة- في الخروج عن قاعدة: اعتبار إذن الزوج في جواز السفر، في مطلق
الواجب- هو الإجماع، و هو غير ثابت. و كذلك

قوله (ع): «لا طاعة لمخلوق ..»

يختص بما إذا كانت إطاعة المخلوق معصية للخالق، فلا يشمل محل الكلام.

و من ذلك يظهر الوجه في قوله (ره): «بل في حجة الإسلام ..».

كما أنه من ذلك يظهر لك الاشكال فيما يتراءى من عبارة الشرائع وغيرها، من إطلاق عدم اعتبار إذن الزوج في الحج الواجب و إن

كان موسعاً.

لكن المظنون قوياً إرادتهم ما هو ظاهر النصوص الذي قد عرفته.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٠

اشتراط إذن الزوج ما دامت في العدة (١). بخلاف البائنة (٢)، لانقطاع عصمتها منه. وكذا المعتدة للوفاء، فيجوز لها الحج، واجباً كان أو مندوباً (٣). والظاهر أن المنقطعة كالدائمة في اشتراط الاذن (٤). ولا فرق في اشتراط الاذن بين أن يكون

(١) كما صرح به جماعة، مرسلين له إرسال المسلمات، من دون تعرض لخلاف فيه. ووجهه واضح، لأن المطلقة رجعيّاً بحكم الزوجة باتفاق النص و الفتوى، فيجرى فيها التفصيل السابق في الزوجة بين الواجب و المندوب. مضافاً الى جملة من النصوص المحمولة عليها،

كصحيح منصور ابن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: «المطلقة إن كانت ضرورة حجت في عدتها، و إن كانت حجت فلا تحج حتى تقضى عدتها» (١).

و

في صحيح معاوية بن عمار: «و لا تحج المطلقة في عدتها» (٢).

و

في رواية أبي هلال: «و لا تخرج التي تطلق. إن الله تعالى يقول (وَلَا يَخْرُجَنَّ) (٣)» (٤).

و لعل الأخير قرينه على حمل غيره على المطلقة رجعيّاً.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و عللوه بما في المتن.

(٣) فقد استفاضت النصوص في جواز حجها في العدة.

ففي موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن التي يتوفى عنها زوجها، أ تحج في عدتها؟ قال (ع): نعم» (٥).

و نحوه غيره.

(٤) لعموم بعض الأخبار المتقدمة الشامل لها و للدائمة. نعم خبر

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الطلاق: ١.

(٤) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٦١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣١

ممنوعاً من الاستمتاع بها- لمرض، أو سفر- أو لا (١).

[مسألة ٨٠: لا يشترط وجود المحرم في حج المرأة]

(مسألة ٨٠): لا يشترط وجود المحرم في حج المرأة (٢) إذا كانت مأمونة على نفسها و بضعها، كما دلت عليه جملة من الأخبار (٣).

السكونى

«١» لما كان مشتتملاً على النفقة كان قاصراً عن شمولها، لعدم النفقة لها.

(١) لما عرفت من عموم خبر السكونى

. نعم لو كان الموجب لاعتبار الاذن منافاته لحق الاستمتاع، كان التفصيل بين الممنوع من الاستمتاع وغيره فى محله. إذ فى الأول لا يكون السفر منافياً للحق المذكور.

(٢) بلا خلاف أجده فيه بيننا، كذا فى الجواهر. و فى المدارك:

«هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، حكاه فى المنتهى ..».

و يقتضيه إطلاق الأدلة. و عن أحمد فى إحدى الروايتين: اشترط ذلك حتى مع الاستغناء عنه.

(٣) منها

صحيح معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة تخرج إلى مكة بغير ولى. فقال (ع): لا بأس، تخرج مع قوم ثقاة» (٢)

و ،

صحيح سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (ع): «فى المرأة تريد الحج، و ليس معها محرم، هل يصلح لها الحج؟ فقال: نعم إذا كانت مأمونة» (٣)

و ،

صحيح صفوان الجمال قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): قد عرفتنى بعملى، تأتىنى المرأة، أعرفها بإسلامها و حبها إياكم و ولايتها لكم، ليس لها محرم، فقال (ع): إذا جاءت المرأة

(١) تقدم ذلك قريباً فى المسألة. فلاحظ.

(٢) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٢

و لا فرق بين كونها ذات بعل أو لا (١). و مع عدم أمنها يجب عليها استصحاب المحرم (٢) و لو بالأجرة، مع تمكنها منها، و مع عدمه لا تكون مستطبعة (٣). و هل يجب عليها التزويج تحصيلاً للمحرم؟ وجهان (٤). و لو كانت ذات

المسلمة فاحملها، فإن المؤمن محرم المؤمنة. ثم تلا هذه الآية: (وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ..) (١) «٢»

و نحوها غيرها.

(١) لإطلاق النصوص، و

خصوص صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة تحج بغير ولى؟ قال (ع): لا بأس. و إن كان لها زوج أو أخ أو ابن أخ، فأبوا أن يحجوا بها، و ليس لهم سعة، فلا ينبغى لها أن تقعد، و لا ينبغى لهم أن يمنعوها» (٣).

(٢) لأنه مقدمة للواجب. لكن هذا إذا توقف الأمن على استصحاب المحرم. أما إذا كان يكفى فى حصول الأمن وجود من تصحبه و إن لم يكن محرماً، و جب عليها استصحابه و إن لم يكن محرماً. و بالجملة: الواجب استصحاب من تكون مأمونة بمصاحبتة، سواء أ كان محرماً أم غيره.

(٣) لانتفاء تخليئة السرب، الذي هو أحد شرائط الاستطاعة.

(٤) أقواهما الوجوب، كسائر الأمور المحتاج إليها في السفر، مثل:

الرحل، و الراحلة، و غيرهما. و كأن منشأ توقف المصنف: احتمال أن يكون من شرائط الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها، مثل: ملك الزاد و الراحلة. لكنه ضعيف، إذ كما يجب استصحاب المحرم في ظرف كونه محرماً، يجب جعله محرماً و استصحابه. لتوقف الواجب المطلق عليه.

(١) التوبة: ٧١.

(٢) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٣

زوج، و ادعى عدم الأمن عليها و أنكرت (١)، قدم قولها، مع عدم البيئه، أو القرائن الشاهدة. و الظاهر عدم استحقاقه اليمين عليها. إلا أن ترجع الدعوى إلى ثبوت حق الاستمتاع له عليها، بدعوى: أن حجها حينئذ مفوت لحقه، مع عدم وجوبه عليها، فحينئذ عليها اليمين على نفى الخوف. و هل

و تخليئة السرب حاصله مع القدرة على أحد الأمرين، و إلا لم يجب استصحاب المحرم الثابتة محرميته. و في الجواهر: جعل الحكم محل إشكال، و لم يرجح أحد الاحتمالين. لكنه في غير محله. اللهم إلا إذا كان التزويج مهانة لها، فإنه لا يجب، لانتفاء الاستطاعة. و كذا الكلام فيما لو توقف على تزويج ابنه أو بنتها منه. مع إمكان ذلك لها، فإنه يجب.

(١) أول من صور هذا النزاع- فيما وقفت عليه- الشهيد في الدروس، قال: «و لو ادعى الزوج الخوف و أنكرت، عمل بشاهد الحال، أو بالبيئه، فإن انتفيا قدم قولها. و الأقرب أنه لا يمين عليها..» و في المدارك: «و لو ادعى الزوج الخوف و أنكرت عمل ..». و نحوهما في الجواهر و الحدائق. و ظاهره أن الذي يدعيه الزوج خوفه عليها، و عليه فلا ينبغي التأمل في أن هذه الدعوى غير مسموعة، لأن خوفه ليس موضوعاً للأثر الشرعي، و إنما موضوع الأثر خوفها، فإذا كانت آمنة على نفسها وجب عليها السفر، و إن كان زوجها أو غيره- ممن يمت إليها بنسب أو سبب- خائفاً عليها، نعم إذا كانت دعوى الزوج أنها خائفة و غير آمنة، كانت موضوعاً لأثر شرعي، و هو عدم الاستطاعة و عدم وجوب الحج. و يترتب على ذلك استحقاق النفقة على الزوج، و سقوط حقوق الزوج على تقدير صحة دعواها، و سقوط نفقتها، و ثبوت حقوق الزوج على تقدير صحة دعواه. لكن ثبوت نفقتها يتوقف على كونها زوجة دائمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٤

للزوج- مع هذه الحالة- منعها عن الحج باطناً إذا أمكنه

كما أن ثبوت حقوقه يتوقف على عدم المانع من أهليته لاستيفائها- من مرض، أو هرم، أو نحوهما فيه أو فيها- و إلا لم يكن له حق عليها.

و أما حق الاستئذان في الخروج من بيتها فليس من الفوائد المرغوب فيها التي تثير النزاع و الخصام، لتسمع الدعوى بملاحظته. و كأنه لذلك قال المصنف:

«و الظاهر عدم استحقاقه اليمين ..». لكنه بناء على ذلك لا تسمع دعواه، لعدم استحقاق المطالبة بشيء، لا أنها تسمع و لا يمين عليها، كما أشار إلى ذلك في الجواهر. مع أن منع كون حق الاستئذان من الحقوق التي تصح المطالبة بها- لعدم ترتب الفائدة المرغوب فيها

عليه- غير ظاهر، كيف و المطالبة به قد تكون محافظةً منه على غرضه؟ فالتحقيق إذًا: سماع دعواه، و عليها اليمين إن لم يقيم البينة على مدعاه.

و فى بعض الحواشى: احتمال أن يكون النزاع المذكور من باب التداعى، لا من باب المدعى و المنكر. و كأنه لأن مصب الدعوى و إن كان الخوف و عدمه، فيكون مدعيه مدعيًا و منكروه منكرًا، لكن بلحاظ أن الغرض من إنكار الخوف استحقاق النفقة على الزوج مدة السفر، فهى تطالب بالنفقة، و هو يطالب بالاستمتاع. فكل واحد منهما يطالب بحق هو على خلاف مقتضى الأصل. و التحقيق: أن المعيار فى صدق المدعى و المنكر هو الغرض المقصود من الخصومة لا ما هو مصب الدعوى. و لكن يشكل: بأن هذا المقدار لا يوجب جريان حكم التداعى، لأن الزوجة و إن كانت تدعى ثبوت حق الاتفاق، لكن ذلك لما كان من آثار عدم الخوف كان مدعاها مقتضى الأصل، فتكون منكراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٥

ذلك؟ وجهان فى صورة عدم تحليفها (١). و أما معه فالظاهر سقوط حقه (٢). و لو حجت بلا محرم مع عدم الأمن،

(١) أما وجه الأول فواضح، لأنه استيفاء لحقه. و أما الثانى فمبنى على أن حرمة الخروج بغير إذن الزوج من الأحكام لا من الحقوق. أو أنها من الحقوق لكن لما كانت الزوجة تعتقد أنها مكلفة تكون معذورة فى تفويت الحق، و حينئذ لا دليل على ثبوت الحق. و فيه: ما عرفت من أن الظاهر من الأدلة كون ترك الخروج بغير إذن الزوج من الحقوق. مع أنه لو سلم ذلك بالنسبة إلى ترك الخروج، فلا شبهة فى أن الاستمتاع منها، فيجوز له حبسها لاستيفائه. و أما عذر المرأة فى تفويت الحق فهو مبنى على أن المسوغ لترك الحج الخوف النوعى، إذ حينئذ يمكن فيه الخطأ، فتعتقد عدمه، فتكون معذورة على تقدير الخطأ. أما إذا كان العذر خوفها- كما عرفت، و يقتضيه أدلة العذر- فلا تكون معذورة فى حالة الخطأ، فإذا كان الزوج يدعى كذبها فى دعوى عدم الخوف لا تكون معذورة. نعم يتم ذلك فيما إذا اعتقدت أنها مستطيعه من حيث المال و كان الزوج ينكر ذلك، إذ يمكن حينئذ الخطأ فيه فتكون معذورة، لا فيما نحن فيه.

و لأجل ذلك يكون أقوى الوجهين أولهما.

(٢) لا إشكال فى أن اليمين مانعة من الدعوى ثانياً. كما أن المشهور أنها مانعة من جواز المقاصة عن الحق. و لكن فى كونها مانعة من التصرف فى العين التى يدعيها المدعى تصرفاً عينياً، مثل: أن يلبسها أو يتلفها، أو اعتبارياً، مثل: أن يبيعها أو يعتقها، إشكال. و التحقيق: عدمه، كما ذكرنا ذلك فى مبحث التنازع من كتاب الإجارة من هذا الشرح. فراجع. و كيف تصح دعوى حرمة تصرف المالك المحكوم عليه؟ و حرمة تصرف الآخذ المحكوم له؟ لأنها ليست ملكاً له- و كذا غيره من الناس-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٦

صح حجها إن حصل الأمن قبل الشروع فى الإحرام (١)، و إلفى الصحة إشكال، و إن كان الأقوى الصحة (٢).

[مسألة (٨١): إذا استقر عليه الحج - بأن استكملت الشرائط، و أهمل حتى زالت أو زال بعضها - صار ديناً عليه]

(مسألة ٨١): إذا استقر عليه الحج- بأن استكملت الشرائط، و أهمل حتى زالت أو زال بعضها- صار ديناً عليه و وجب الإتيان به بأى وجه تمكن. و إن مات فيجب أن يقضى عنه إن كانت له تركة، و يصح التبرع عنه. و اختلفوا فيما به يتحقق الاستقرار على أقوال، فالمشهور: مضى زمان يمكن فيه الإتيان بجميع أفعاله، مستجمعاً للشرائط (٣)، و هو إلى اليوم الثانى عشر من ذى الحجة. و قيل: باعتبار

مضى زمان يمكن فيه الإتيان بالأركان جامعاً للشرائط (٤)، فيكفى بقاؤها إلى مضي جزء من يوم النحر يمكن فيه الطوافان والسعي.

فتكون العين من المحرمات، فإن التزام ذلك كما ترى. وعليه لا مانع من جواز حبس الزوجة، ومنعها من الخروج في فرض المسألة.

(١) هذا واضح. لتحقق شرائط الاستطاعة من الميقات، الكافي في وجوب حج الإسلام و صحته.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الخامسة والستين. وذكرنا هناك:

أن هذه الأعدار إنما تكون مانعة عن الاستطاعة في ظرف الترك، لا في ظرف الفعل فراجع، وتأمل.

(٣) نسبة في المدارك والذخيرة والمستند إلى الأكثر. وفي الجواهر:

جعل المشهور نقلًا وتحصيلًا.

(٤) قال في المسالك: «و يمكن اعتبار زمان يمكن فيه تأدى الأركان خاصة .. إلى أن قال: واختاره في التذكرة والمهذب ..». وفي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٧

وربما يقال: باعتبار بقائها إلى عود الرفقة (١). وقد يحتمل كفاية بقائها إلى زمان يمكن فيه الإحرام ودخول الحرم (٢) وقد يقال بكفاية وجودها حين خروج الرفقة، فلو أهمل استقرار عليه، وإن فقدت بعد ذلك، لأنه كان مأموراً بالخروج معهم (٣). والأقوى اعتبار بقائها إلى زمان يمكن فيه العود إلى وطنه، بالنسبة إلى الاستطاعة المالية، والبدنية، والسريية وأما بالنسبة إلى مثل العقل فيكفى بقاؤه إلى آخر الاعمال.

وذلك لان فقد بعض هذه الشرائط يكشف عن عدم الوجوب عليه واقعاً، وأن وجوب الخروج مع الرفقة كان ظاهرياً (٤).

الجواهر: ذكر أنه حكى عن الشهيد والمهذب.

(١) قد يستفاد ذلك مما ذكره في التذكرة، من أن من تلف ماله قبل عود الحاج، وقبل مضي إمكان عودهم، لم يستقر الحج في ذمته.

(٢) هذا الاحتمال ذكره في القواعد. وفي المستند: «نسبه بعضهم إلى التذكرة، واستحسنه بعض المتأخرين إن كان زوال الاستطاعة بالموت ..».

(٣) قال في المستند: «إن اشترط وجوب القضاء بالاستقرار واقعاً فالحق هو الأول .. (إلى أن قال): لكن الشأن في اشتراط ذلك، ولذا تأمل فيه في الذخيرة. وهو في موضعه. بل الأقرب عدم الاشتراط وكفاية توجه الخطاب ظاهراً أولاً، كما هو ظاهر المدارك، و صريح المفاتيح و شرحه ..» إلى آخر ما نقلناه عنه في شرح المسألة الخامسة والستين.

فراجع كلامه و كلام غيره المنقول هناك.

(٤) في المستند اعترف بذلك، غير أنه ادعى إطلاق صحيحتي ضريس

و العجلي

، المتقدمتين في المسألة الثالثة والسبعين، الداليتين على وجوب القضاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٨

.....

إذا لم يمت بعد الإحرام ودخول الحرم، الشامل لما إذا لم يستقر. وكذا إطلاقات وجوب القضاء. وفيه: ما عرفت في المسألة السابقة، من أن الصحيحتين المذكورتين لا- عموم لهما لذلك، وليستا واردتين في مقام تشريع وجوب القضاء وإن لم يجب عليه الأداء.

فراجع.

ثم إن المتعين الرجوع إلى القواعد الأولية. ومقتضى ما تقدم، من اعتبار الشرائط في الوجوب: عدم استقرار الوجوب مع انتفاء بعضها. فما يعتبر في الوجوب وجوده - في الذهاب والإياب - إذا انتفى قبل مضي زمان الإياب انتفى الوجوب معه، وما لا يعتبر في الإياب، بل يعتبر وجوده إلى آخر زمان العمل، إذا انتفى قبل تمام العمل انتفى الوجوب معه، وإذا انتفى بعد ذلك لم ينتف الوجوب معه. فالمدار في استقرار الوجوب واقعاً وجود الشرط واقعاً، فإذا انتفى انتفى، كما أشار إلى ذلك المصنف.

ومنه يظهر لك الإشكال في بقية الأقوال المذكورة. إذ الأول خلاف ما دل على اعتبار جملة من الشرائط في الإياب كالذهاب. نعم يتم ذلك بالإضافة إلى الحياة. ولعل مراد بعضهم خصوص ذلك. والثاني مبني على الفرق بين أجزاء الواجب، وهو غير ظاهر. وعدم لزوم التدارك مع الفوات - لعذر، أو ولو لا لعذر - لا يوجب الفرق بينها في الجزئية، وفي اعتبار وجود شرائط الاستطاعة في كل منها على نحو واحد. وعدم لزوم التدارك والإعادة على تقدير ترك بعضها لا يدل على عدم الجزئية، ولا على الفرق بينها فيما ذكرنا. وأما الاحتمال الرابع فهو مبني على إلحاق المقام بما لو مات بعد الإحرام ودخول الحرم، وهو لا دليل عليه. وليس البناء على التعدى عن مورده، وإلا - لزم وجوب الحج على من علم بانتفاء جميع الشرائط بعد الإحرام ودخول الحرم، وهو كما ترى. وأما الخامس فهو - على ظاهره - مبني على اعتبار اجتماع الشرائط حين خروج الرفقة ظاهراً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٣٩

ولذا لو علم من الأول أن الشرائط لا تبقى إلى الآخر لم يجب عليه. نعم لو فرض تحقق الموت بعد تمام الاعمال كفى بقاء تلك الشرائط إلى آخر الاعمال، لعدم الحاجة حينئذ إلى نفقة العود، والرجوع إلى كفاية، وتخليه السرب، ونحوها. ولو علم من الأول بأنه يموت بعد ذلك، فإن كان قبل تمام الاعمال لم يجب عليه المشى، وإن كان بعده وجب عليه. هذا إذا لم يكن فقد الشرائط مستنداً إلى ترك المشى، والاستقرار عليه، كما إذا علم أنه لو مشى إلى الحج لم يمت أو لم يقتل أو لم يسرق ماله مثلاً، فإنه حينئذ يستقر عليه الوجوب، لأنه بمنزلة تفويت الشرط على نفسه. وأما لو شك في أن الفقد مستند إلى ترك المشى أولاً، فالظاهر عدم الاستقرار للشك

ولا يضر انتفاء الشرائط واقعاً. وهو غريب، لأنه خلاف ما دل على اعتبار الاستطاعة، الظاهر في شرطية الوجود الواقعي لا الظاهري. ولعل مراد بعضهم صورة ما إذا لم يعلم استناد انتفاء بعض الشرائط إلى ترك الحج، بحيث احتمل بقاؤها على تقدير السفر للحج. اعتماداً منهم على أصالة السلامة، والمقتضية للوجوب الظاهري، فيكون الاستقرار ظاهرياً لا واقعياً. وحينئذ يجب ترتيب آثار استقراره ظاهراً، من وجوب الأداء بعد ذلك ولو متسكعاً، والقضاء عنه بعد موته، لا أن اجتماع الشرائط ظاهراً موضوع للحكم الواقعي.

ولذلك استشكل في المدارك على العلامة في التذكرة، حيث جزم بأن من تلف ماله قبل عود الحاج، وقبل مضي إمكان عودهم، لم يستقر الحج في ذمته، لأن نفقة الرجوع لا بد منها في الشرائط، بقوله: «ويشكل: باحتمال بقاء المال لو سافر..». وكيف كان فهذا القول على ظاهره خلاف مقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٠

في تحقق الوجوب وعدمه واقعاً (١). هذا بالنسبة إلى استقرار الحج لو تركه، وأما لو كان واجداً للشرائط حين المسير فسار، ثم زال بعض الشرائط في الأثناء فأتى الحج على ذلك الحال. كفى حجه عن حجة الإسلام، إذا لم يكن المفقود مثل العقل، بل كان هو الاستطاعة البدنية، أو المالية، أو السربية ونحوها على الأقوى (٢).

(مسألة ٨٢): إذا استقر عليه العمرة فقط، أو

الأدلة، بل خلاف المقطوع به منها.

(١) هذا الشك إنما يقدح في البناء على ثبوت الوجوب لو لم تجر أصالة السلامة التي من أجلها بنى على ثبوت الوجوب ظاهراً حين سفر القافلة، و عدم جريانها بعد العلم بانتفاء الشرط غير ظاهر، لأن الثابت بها السلامة على تقدير السفر و هي مشكوكه، لا السلامة مطلقاً كي يتبين انتفاؤها.
فلاحظ و تأمل.

(٢) قد تقدمت الإشارة إلى أن الشرائط المعتمدة في الاستطاعة على قسمين:

الأول: ما دل على اعتباره دليل بالخصوص، كملك الزاد و الراحة، و كالصحة في البدن، و تخلية السرب. الثاني: ما دخل تحت عنوان العذر، و هو ما يصح الاعتذار به عند العقلاء في ترك الحج. فالقسم الأول إذا حج مع فقده لم يكن حجه حج الإسلام، لفقد شرط حج الإسلام، و هو الاستطاعة. و القسم الثاني إذا حج مع فقده أجزاءه، و كان حج الإسلام. لأن دليل اعتباره يختص بما لو ترك الحج معتذراً به، فلا يشمل صورة ما لو حج مقدماً عليه. و حينئذ يكون المرجح فيه: إطلاق أدلة الوجوب، المقتضى للإجزاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤١

الحج فقط - كما فيمن وظيفته حج الافراد و القران - (١) ثم زالت استطاعته، فكما مر، يجب عليه أيضاً بأى وجه تمكن.
و إن مات يقضى عنه (٢).

و الظاهر أن المراد من صحة البدن ما يقابل الإحصار، و من تخلية السرب ما يقابل الصد، فلا يمكن فرض الحج مع انتفائهما. و أما ملك الزاد و الراحة فالمقدار المستفاد من الأدلة اعتباره بالخصوص في حج الإسلام هو ما يكون إلى آخر الأعمال لا غير، و ما زاد على ذلك - مما يحتاج في الإياب، أو بعد الرجوع إلى أهله - فهو داخل في القسم الثاني. و على هذا فإذا زالت الاستطاعة المالية في الأثناء لم يجز عن حج الإسلام، و إذا زالت بعد تمام الأعمال أجزاءت. و أما بقيه شرائط الاستطاعة فإذا زالت في الأثناء، أو بعد تمام الاعمال أجزاءه حجه عن حج الإسلام. بل مقتضى ما ذكرنا:

أنه إذا لم تكن حاصله له من أول الأمر فحج أجزاءه عن حج الإسلام. و قد تعرض المصنف في المسألة الخامسة و الستين و غيرها لما ذكره هنا. و تعرضنا لذلك تبعاً له. فراجع.

(١) المحقق في محله: أن كلاً من الحج و العمرة - في القران و الافراد - واجب مستقل، يجب - مع الاستطاعة إليه - وحده دون الآخر.
(٢) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه. و قد أرسله في الجواهر إرسال المسلمات. قال - في شرح قول ماتنه: «إذا استقر الحج في ذمته ..»:-
«و المراد به ما يعم النسكين و أحدهما. فقد تستقر العمرة وحدها، و قد يستقر الحج وحده، و قد يستقر ان ..». لكن دلالة الأدلة على وجوب الأداء و لو متسكعاً ظاهراً، فإنه مقتضى الإطلاق. أما وجوب القضاء عنه لو مات فدلالته غير ظاهرة، فينحصر الدليل بالإجماع.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٢

[(مسألة ٨٣): تقضى حجة الإسلام من أصل التركة]

(مسألة ٨٣): تقضى حجة الإسلام (١) من أصل التركة إذا لم يوص بها (٢)،

(١) بلا إشكال ولا خلاف. والنصوص الدالة عليه كثيرة جداً، بل لعلها متواترة. منها:

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل مات ولم يحج حجة الإسلام، ولم يوص بها، أ تقضى عنه؟ قال (ع): نعم» (١).

و نحوه غيره. و سيأتي بعض ذلك.

(٢) عن المنتهى و التذكرة: أنه قول علمائنا أجمع. و في المستند:

«الظاهر أنه إجماعى ..» و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه ..» و يدل عليه جملة من النصوص.

منها:

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال: تقضى عن الرجل حجة الإسلام من جميع ماله» (٢)

و ،

موثق سماعة: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يموت، ولم يحج حجة الإسلام، ولم يوص بها و هو موسر.

فقال: يحج عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك» (٣)

و ،

صحيح العجلي: «عن رجل استودعني مالاً فهل لك، و ليس لولده شيء، و لم يحج حجة الإسلام. قال (ع): حج عنه، و ما فضل فأعطهم» (٤).

و نحوها غيرها. مضافاً إلى ما استفاد من الجمود على ظاهر قوله تعالى:

(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..) (٥). فان ظاهر اللام الملك. فاذا كان الحج مملوكاً عليه يكون ديناً مالياً، فيخرج من أصل المال كسائر

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٥) آل عمران: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٣

سواء كانت حج التمتع، أو القران، أو الافراد (١). و كذا إذا كان عليه عمرتهما (٢). و إن أوصى بها من غير تعيين كونها من الأصل أو الثلث فكذلك أيضاً (٣). و أما إن أوصى

الديون، كما لو آجر نفسه ليخيط ثوباً لا بنحو المباشرة فمات، فإن الخياطة تخرج من أصل المال.

نعم

في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «في رجل توفي، و أوصى أن يحج عنه. قال (ع): إن كان ضرورة فمن جميع المال، إنه بمنزلة الدين الواجب. و إن كان قد حج فمن ثلثه. و من مات و لم يحج حجة الإسلام، و لم يترك إلا قدر نفقة الحمولة، و له ورثه، فهم أحق بما ترك، فان شأؤوا أكلوا، و إن شأؤوا حجوا عنه» (١).

فان صدره و إن كان صريحاً في إخراجها من الأصل إذا كان قد أوصى به، لكن ذيله ظاهر في خلاف ذلك إذا لم يكن أوصى به، فلا بد من طرحه، أو تأويله.

(١) لإطلاق الأدلة.

(٢) لما سبق، من أن المراد من الحج - في النص و الفتوى - ما يشمل العمرة.

(٣) يشهد به

مصحيح معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل مات، فأوصى أن يحج عنه. قال (ع): إن كان ضرورة فمن جميع المال، و إن كان تطوعاً فمن ثلثه» (٢).

و نحوه صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)

«٣». و ما في صحيح معاوية الآخر، و قد تقدم

«٤».

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٤) تقدم ذلك قريباً في نفس المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٤

ياخراجها من الثلث و جب إخراجها منه، و تقدم على الوصايا المستحبة و إن كانت متأخرة عنها في الذكر (١). و إن لم يف

نعم يختص الحكم المذكور بما إذا أوصى بإخراج ثلثه و صرفه في مصلحته، و انعقد لكلامه ظهور في ذلك. أما إذا أجمل كلام الموصى، و لم يعلم أنه يريد إخراج الحج من الثلث أو من الأصل، فاللازم إخراجها من الثلث، للشك في وصيته بما يساوى ثلث الحج. مثلاً: إذا قال:

«أخرجوا ثلثي، و اخرجوا عني حجة الإسلام، و أعتقوا عني، و تصدقوا عني»، و شك في أن مراده الوصية بإخراج الحج من الثلث أو من الأصل، فإن الشك المذكور يوجب الشك في الوصية بإخراج التفاوت. و مع الشك في الوصية به يبنى على عدمها، فيجوز حكم الوصية بإخراجها من الثلث.

و أما النصوص المذكورة فالظاهر منها بيان أن الوظيفة الأولية الشرعية هو إخراج حجة الإسلام من الأصل و غيرها من الثلث و إن أوصى بها. و أن السؤال فيها كان عن ذلك لدفع توهم أن الوصية بالحج يلحقها حكم الوصية من الإخراج من الثلث. و ليس فيها تعرض لصورة ما إذا عين الموصى الإخراج من الثلث أو الأصل، بل المرجع - في صورة التعيين المذكور - القواعد العامة. و لو كان نظرها إلى صورة التعيين كان اللازم إخراج حج الإسلام من الأصل و إن عينه من الثلث.

(١) يعني: عند تزامنها معها في الإخراج من الثلث، بأن كان الثلث لا يسع جميعها. و وجه التقديم ظاهر، لأنها لما كانت يجب إخراجها على كل حال و إن لم يسعها الثلث، لم تصلح المستحبات لمزاحمتها التي لا يجب إخراجها إذا لم يسعها الثلث، لأن النسبة بينهما من قبيل نسبة الواجب المطلق إلى المشروط، يكون الأول رافعاً للثاني. و الظاهر أن ذلك هو المراد مما

في صحيح معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٥

.....

عن امرأة أوصت بمال في الصدقة والحج والعتق. فقال (ع): ابدأ بالحج فإنه مفروض، فإن بقي شيء فاجعله في العتق طائفة، وفي الصدقة طائفة» (١)

، و

خبره الآخر، قال: «إن امرأة هلكت، وأوصت بثلاثها يتصدق به عنها، ويحج عنها، ويعتق عنها، فلم يسع المال ذلك .. (إلى أن قال):

فسألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك. فقال: ابدأ بالحج فإن الحج فريضة، فما بقي فضعه في النوافل» (٢).

فان الظاهر: أن المراد من كون الحج فريضة أنه يجب إخراجه مع قطع النظر عن الوصية وليس المراد: أنه كان يجب على الميت وإن لم يكن يجب إخراجه عنه لو لا الوصية، فإن حمله على ذلك خلاف الأصل في التعليل، المحمول على بيان العلة العرفية الارتكازية، وخلاف ما دل على لزوم الأخذ بالسابق فالسابق في الوصايا المترتبة. بل خلاف الظاهر من فعلية الوصف. فلاحظ.

ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين الوصايا المستحبة للحى والواجبة عليه التى لا يجب إخراجها من الأصل، فيقدم حج الإسلام على الوصايا الواجبة أيضاً- عند المزاحمة فى إخراجها من الثلث- إذا كان قد أوصى الميت بذلك، لعين ما ذكر.

وقد يتوهم: أن الوجه فى التقديم كونها واجبة على الميت فى حياته، والواجب مقدم على المستحب عند التزامه. ولذلك لو أوصى بإخراج الواجب الذى لا- يخرج من الأصل، كالعبادات البدنية- بناء على ما هو التحقيق- والمستحب، يتعين إخراج الواجب وإلغاء المستحب. وفيه: أن أهمية الواجب من المستحب إنما هى بالنظر إلى الأمر الشرعى المتعلق بالواجب والمستحب، الموجه إلى الميت حال حياته، الذى هو ساقط- بعد وفاته-

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٦

الثلث بها أخذت البقية من الأصل (١). والأقوى أن حج النذر- أيضاً- كذلك، بمعنى: أنه يخرج من الأصل (٢)، كما سيأتى الإشارة إليه. ولو كان عليه دين أو خمس أو زكاة

عنه وعن غيره، لا بالنظر إلى وجوب العمل بالوصية. فإن الوجوب المذكور بعد ما كان ثابتاً حتى فى الوصايا المستحبة والمباحة والمكروهة، كان مناطه موجوداً فى الجميع على نحو واحد لا يترجح فى بعض على آخر.

فلا- موجب لترجيح الوصية بالواجب على الوصية بالمستحب، ولا لترجيح الوصية بالمستحب على الوصية بالواجب على الوصية بالمستحب، ولا لترجيح الوصية بالمستحب على الوصية بالمباح، ولا الوصية به على الوصية بالمكروه، لاشتراك الجميع فى وجود المناط. بل اللازم رجوع النقص على الجميع على النسبة إذا كانت غير مترتبة، وإذا كانت مترتبة كان السابق رافعاً لموضوع اللاحق. فراجع مباحث الوصية، وتأمل.

نعم إذا تزامنت الوصايا غير المترتبة بنحو لا- يمكن التوزيع، لم يبعد ترجيح الواجب، لاحتمال تعيينه، فيكون الفرض من موارد الدوران بين التعيين والتخير، كما سيأتى نظيره فى آخر المسألة.

(١) لما عرفت: من أن دليل وجوب إخراج الحج من الأصل. رافع لوجوب العمل بالوصية. لأن وصيته بإخراجه من الثلث- فى الفرض

المذكور- منافية لوجوب إخراجها من الأصل، فلا- مجال للعمل بها، لقوله تعالى (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) «١».

(٢) كما يقتضيه الأخذ بمضمون النذر، فإنه تملك لله سبحانه العمل المنذور، فإذا كان مملوكاً كان ديناً، فيجب إخراجها من الأصل كسائر الديون، كما سيأتي التعرض لذلك من المصنف (ره) في المسألة الثامنة من الفصل الآتي.

(١) البقرة: ١٨٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٧

وقصرت التركة، فإن كان المال المتعلق به الخمس أو الزكاة موجوداً قدم، لتعلقهما بالعين، فلا يجوز صرفه في غيرهما (١). وإن كانا في الذمة فالأقوى أن التركة توزع على الجميع بالنسبة، كما في غرماء المفلس (٢). وقد يقال: بتقديم الحج على غيره وإن كان دين الناس (٣)، لخبر معاوية بن عمار الدال على تقديمه على الزكاة. ونحوه خبر آخر. لكنهما موهونان باعراض

(١) أما التعلق بالعين فمما لا إشكال فيه عندنا، وقد تقدم بيانه في كتاب الزكاة والخمس. وأما أنه مانع عن جواز الصرف في غيرهما فأوضح، لأنه تضييع لحق الغير، فهو خلاف قاعدة السلطنة على الحقوق.

(٢) كما في الشرائع وغيرها. وفي المدارك: أنه واضح، بل هو المعروف بيننا. وتقتضيه: قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح.

(٣) حكى في الجواهر عن جواهر القاضى: احتمال تقدم الحج، وعن آخر: احتمال تقدم الدين. وظاهر الوسائل والحدائق: اختيار الأول،

لمصحح معاوية بن عمار: «قلت له: رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة، وعليه حجة الإسلام، وترك ثلثمائة درهم، وأوصى بحجة الإسلام، وأن يقضى عنه دين الزكاة. قال (ع): يحج عنه من أقرب المواضع، ويجعل ما بقى في الزكاة» «١». ونحوه

خبره عن أبي عبد الله (ع): «في رجل مات وترك ثلثمائة درهم، وعليه من الزكاة سبعمائة درهم، وأوصى أن يحج عنه. قال (ع): يحج عنه من أقرب المواضع، ويجعل ما بقى في الزكاة» «٢».

قال في الجواهر: «وفيه- بعد إعراض الأصحاب عنهما، وقصور سند الثاني منهما، واختصاصهما بالزكاة-: أنه يمكن كون

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٨

الأصحاب. مع أنهما في خصوص الزكاة. وربما يحتمل تقديم دين الناس لأهميته (١). والأقوى ما ذكر من التخصيص (٢) وحينئذ فإن وفقت حصه الحج به فهو (٣)، وإلا فإن لم تف إلا ببعض الأفعال (٤)- كالطواف فقط،

ما ذكره فيهما مقتضى التوزيع أيضاً..» و لم يتعرض في المتن للإشكال بقصور السند، لأنه يكفي في إثبات القول المذكور المصحح المعتمد السند.

كما أنه لم يذكر الاشكال الأخير، لأنه خلاف إطلاق الدليل. مع أنه مبنى على لزوم الحج البلدى، إذ لو كان الميقاتى مجزياً كان حصه الحج- بعد ورود النقص عليها- غير كافية فيه، فلا وجه للأمر بإخراجها إلا لأجل عدم ورود النقص عليه، بخلاف الزكاة.

(١) تقدم الكلام فى هذه الأهمية فى شرح المسألة السابعة عشرة. فراجع.

(٢) يعنى: التوزيع. لما عرفت: من أنه مقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح لأن الحج لما كان غير الدين و فى قبال الدين، فإذا بنى على تعلق الحج دون الدين، أو الدين دون الحج كان ترجيحاً بلا مرجح.

فان قلت: إذا كانت الحصّة الراجعة إلى الدين لا تفى به فلا بد من وفاء بعض الدين و بقاء بعضه، فيلزم أيضاً الترجيح بلا مرجح. قلت: لا تعين لبعض الدين فى مقابل البعض الآخر. نظير: ما لو نذر صوم يومين، فإنه لا تعين لصوم أحد اليومين فى مقابل صوم الآخر، فلا يكون وفاء بعض الدين دون بعض ترجيحاً بلا مرجح.

(٣) هذا خلاف فرض المسألة، من قصور التركة، إذ حينئذ البناء على التخصيص إنما كان لقصور الحصّة عن الوفاء.

(٤) قال فى الجواهر: «و لو كان قد استقر عليه كل من النسكين و وسع النصيب خصوص أحدهما صرف فيه، و إن وسع كلاً منهما تخير للتساوى فى الاستقرار. و يحتمل تقديم الحج لكونه أهم فى نظر الشارع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٤٩

أو هو مع السعى - فالظاهر سقوطه (١)، و صرف حصته فى الدين أو الخمس أو الزكاة. و مع وجود الجميع توزع عليها (٢). و إن وفت بالحج فقط أو العمرة فقط، ففى مثل حج القران و الافراد تصرف فيهما مخيراً بينهما، و الأحوط تقديم الحج (٣). و فى حج التمتع الأقوى السقوط

و تقديمه ممن عليه الافراد و القران خاصة، و تقديم العمرة ممن عليه التمتع خاصة، و التخيير ممن عليه أحد الأنواع مخيراً. و قد يحتمل سقوطهما عن عليه التمتع، لدخول العمرة فى حجه. و إن لم يف النصيب بشىء من النسكين صرف فى الدين، لا فيما يفى به من الافعال من طواف و وقوف، لعدم التعبد بشىء منها وحدها عدا الطواف. و احتمال إثبات مشروعية ذلك بقاعدة الميسور، و ما يدرك، قد بينا فساده فى محله. على أن الظاهر قصر الاستدلال بها على ما يعصدها فيه كلام الأصحاب، لقصور سندها، و عدم ثبوت كونها قاعدة، و كلام الأصحاب على الظاهر بخلافها هنا، بل لعل ظاهره كون الطواف أيضاً كذلك، لإطلاقهم رجوع النصيب ميراثاً بمجرد قصوره عن الحج أو العمرة ..».

(١) لما عرفت فى كلام الجواهر، من عدم الدليل على مشروعية الأبعاض، و الأصل عدمها. و حينئذ لا يكون الحج مزاحماً لغيره، فلا تكون له حصّة فى قبال غيره، بل يكون المال كله لغيره.

(٢) لعدم المرجح لبعضها على الآخر.

(٣) لما تقدم فى كلام الجواهر، من احتمال تقديمه لأنه أهم، و لا ينبغي الإشكال فى أن احتمال الأهمية موجب للترجيح فى نظر العقل. لكن يختص ذلك بالتكليف، و الكلام هنا فى الوضع، و هو تعلق حق الحج بالتركة.

و نسبة هذا الحق إلى الحج و العمرة نسبة واحدة، فإن إضافة الحقيّة كإضافة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٠

و صرفها فى الدين و غيره. و ربما يحتمل فيه أيضاً التخيير، أو ترجيح الحج لأهميته (١)، أو العمرة لتقدمها. لكن لا وجه لها بعد كونها فى التمتع عملاً واحداً (٢). و قاعدة الميسور لا جابر لها فى المقام.

[مسألة ٨٤): لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استئجار الحج]

(مسألة ٨٤): لا يجوز للورثة التصرف فى التركة قبل استئجار الحج إذا كان مصرفه مستغرقاً لها (٣).

الملكية لا تقبل الشدة والضعف ولا التأكد واللاتأكد. إلا أن يقال: الأهمية في التكليف لما كانت موجبة لاحتمال التعيين في أحد الأمرين كانت موجبة للترجيح عقلاً.

(١) في حاشية بعض مشايخنا على المقام: «لا يبعد استفادته من الرواية الآتية التي أوردتها في المسألة السادسة والثمانين، فلا يترك الاحتياط» وفيه نظر، فإن ظاهر الرواية الآتية: أنه أوصى أن يحج الوصي بنفسه، فالحج الموصى به بلدى بمباشرة الوصى، والامام (ع) أمره بالحج الميقاتي عند عدم كفاية المال لذلك، فالمراد من الحج من مكة الحج الميقاتي في قبال البلدى، لا الحج الذى يكون إحرامه من مكة في مقابل العمرة التى يكون إحرامها من الميقات. فلاحظ.

(٢) كما تقتضيه النصوص. ولأجلها لا أثر لاحتمال مشروعية البعض، بل يبنى على خلافه. وحينئذ يبطل حق الحج لأنه لا أثر له، فلا تكون التركة موضوعاً له، وتكون موضوعاً لغيره لا غير.

(٣) لا إشكال في انتقال التركة إلى الورثة إذا لم يكن دين ولا وصية، بل هو من الضروريات. كما لا إشكال في انتقال ما زاد على الدين والوصية إلى الورثة. أما انتقال ما يساوى الدين والوصية إليهم ففيه خلاف، نسب إلى كثير من كتب العلامة، وإلى جامع المقاصد وغيرها: الأول، ونسب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥١

.....

إلى الحلبي والمحقق وبعض كتب العلامة وغيرهم. الثانى، وعن المسالك والمفاتيح: نسبه إلى الأ-كث. وقد استدلل لكل من القولين بوجوه لا تخلو من خدش وإشكال. ولكن الأظهر الأخير، للنصوص المتضمنة للترتيب بين الدين والوصية والميراث، ففي خبر محمد بن قيس: «قال أمير المؤمنين (ع): إن الدين قبل الوصية، ثم الوصية على أثر الدين، ثم الميراث بعد الوصية، فإن أول القضاء كتاب الله تعالى» (١).

و

خبر السكوني: «أول شيء يبدأ به من المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الميراث» (٢).

و

خبر عباد بن صهيب: «في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة، ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له. قال (ع): جائز، يخرج ذلك من جميع المال. إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة» (٣).

ونحوها غيرها. فإن ظاهر النصوص المذكورة الترتيب في التعلق، فلا يتعلق الميراث بما يتعلق به الدين والوصية، فمع الدين لا ميراث، وكذا مع الوصية، فيكون المال باقياً على ملك الميت موضوعاً لحق الديان، إذ لا مانع عقلي ولا شرعي من ملك الميت ولا ينافي ذلك الإجماع على ملك الوارث للزائد على الوصية والدين، لأن الظاهر من نصوص الترتيب، أنه للترجيح والأهمية، فيختص ذلك بما يكون مورد المزاحمة- وهو المقدار المساوى للدين والوصية- وما زاد عليه يكون داخلاً تحت عموم: ما ترك الميت فهو لوارثه. وعلى هذا القول فالوجه في عدم جواز تصرف الورثة ظاهر، لأنه تصرف بملك الغير. أما

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٢

بل مطلقاً على الأحوط (١). إلا إذا كانت واسعة جداً فلهم التصرف في بعضها حينئذ، مع البناء على إخراج الحج من بعضها الآخر كما في الدين، فحاله حال الدين.

على القول الآخر- وهو الانتقال إلى الوارث- فالوجه فيه: أن حق الديان متعلق بالتركة المنتقلة إلى الوارث. بلا خلاف ولا إشكال، بل في الجواهر: الإجماع بقسميه عليه، فلا يجوز التصرف فيها بما يوجب ضياع الحق و انتفاء بانتفاء موضوعه.

وهذا بالنسبة إلى التصرف بالإتلاف ونحوه ظاهر، أما التصرف بالبيع ونحوه من التصرف الناقل فعدم جوازه يتوقف على كون حق الديان قائماً بالتركة بما أنها ملك الوارث- كما في حق الرهانة- فانتقالها بالسبب الناقل يوجب انتفاء موضوع الحق بانتفاء قيده. أما إذا كان قائماً بها مطلقاً- نظير حق الجناية القائم بالبعد الجاني وإن لم يكن في ملك مالكة حال الجناية، كما هو المشهور- فلا مانع من التصرف فيها بالنقل، لأنه لا ينافي موضوع الحق. و ظاهر الأصحاب: أن التعلق على النحو الأول. ولكنه غير ظاهر من الأدلة العامة، وإن كان يساعده ارتكاز العرف والتمشع. وربما يستفاد من الصحيح والموثق الآتين. فتأمل.

(١) كما عن جامع الشرائع، وميراث القواعد، وحجر الإيضاح ورهنه وغيرها. فلم يفرق فيها بين المستغرق وغيره في المنع عن التصرف، إذ لا أولوية لبعض من بعض في اختصاص التعلق به. ولأن الأداء لا يقطع بكونه بذلك البعض، لجواز التلف، ولما دل على تعليق الإرث بمطلق الدين.

والجميع كما ترى. ولذا كان مختار جامع المقاصد وغيره: الجواز. ويشهد له

صحيح البرزطي بإسناده: «أنه سئل عن رجل يموت ويترك عيالاً و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال (ع): إن استيقن أن الذي عليه يحيط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٣

.....

بجميع المال فلا ينفق، وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» (١).

ونحوه موثق عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (ع)

«٢». ومنهما يستفاد عدم جواز التصرف فيما يساوي الدين. لكن الظاهر منهما التصرف المتلف، فلا تعرض فيهما لغيره، وإن كان لا يخلو من تأمل.

ومن ذلك يظهر لك الأشكال فيما ذكره المصنف (ره)، من التوقف في الجواز إذا كانت واسعة جداً، إذ ليس في الصحيح وغيره إشارة إلى التفصيل بين الواسعة وغيرها، فإن بنى على العمل بالنص كان اللازم الجزم بالجواز فيما زاد على الدين، وإلا كان اللازم التوقف حتى في الواسعة.

وفي حاشية بعض الأعاضم: «لا يبعد جواز التصرف حتى في المستغرق أيضاً مع تعهد الأداء. لكن الأحوط أن يكون برضى الديان». وفيه:

أنه لا وجه لجواز التصرف بمجرد الضمان إذا لم يرض الديان، إذ لا دليل على فراغ ذمة الميت بذلك، فاللازم الرجوع إلى صحيح البرزطي

ونحوه لبقاء الدين بحاله. نعم إذا رضى الديان بالضمان فقد برئت ذمة الميت، كما

في صحيح ابن سنان: «في الرجل يموت و عليه دين، فيضمنه ضامن للغرماء.

قال (ع): إذا رضى الغرماء فقد برئت ذمة الميت» (٣).

و إذا انتفى الدين لم يكن مانع من ملك الوارث، و لا من جواز تصرفه به.

ثم إن المنع من التصرف الناقل - بناء على انتقال التركة إلى الوارث - يختص بالتصرف الذى لا يكون مقدمة لوفاء الدين، أما ما يكون مقدمة له فلا بأس به. فإذا باع الورثة التركة بقصد وفاء الدين من الثمن صح ذلك البيع، لأن التصرف المذكور مما يقتضيه الدين فلا يمنع عنه. و كذا لو باع

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٩١ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٤

[مسألة ٨٥]: إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون

(مسألة ٨٥): إذا أقر بعض الورثة بوجوب الحج على المورث و أنكره الآخرون لم يجب عليه الا دفع ما يخص حصته بعد التوزيع (١)، و إن لم يف ذلك بالحج لا يجب عليه تتميمه من حصته. كما إذا أقر بدين و أنكره غيره من الورثة فإنه لا يجب عليه دفع الأزيد. فمسألة الإقرار بالحج أو الدين مع إنكار الآخرين نظير مسألة الإقرار بالحج أو الدين مع إنكار الآخرين نظير مسألة الإقرار بالنسب، حيث أنه إذا أقر أحد الأخوين بأخ آخر و أنكره الآخر لا يجب عليه إلا دفع الزائد عن حصته، فيكفى دفع ثلث ما فى يده،

الراهن العين المرهونة بقصد وفاء الدين الذى عليه الرهن، فإنه لا يمنع عنه الدين، لأنه مما يقتضيه. فلاحظ.

(١) لأن الحج بمنزلة الدين، و ذلك التخصيص من أحكام الدين.

أما الأول فلما تقدم من صحيح معاوية بن عمارة فى مسألة إخراج الحج من الأصل

«١». و يقتضيه ظهور اللام فى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ..) «٢»

على ما عرفت. و أما الثانى فهو المعروف، و فى الجواهر: «بلا خلاف محقق معتد به أجده فى شىء من ذلك عندنا نصاً و فتوى ..» و يشهد له:

خير إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل مات، فأقر بعض ورثته لرجل بدين. قال (ع): يلزمه ذلك فى حصته» «٣».

و دلالة على المدعى غير ظاهرة. و فى الوسائل: «حمله الشيخ على أنه يلزم بقدر ما يصيب حصته لما يأتى». و يريد بما يأتى:

خبر أبي البختري و هب ابن وهب، عن جعفر بن محمد (ع)، عن أبيه (ع) قال: «قضى على (ع)

(١) تقدم فى أوائل مسألة: ٨٣ من هذا الفصل.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوصايا حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٥

.....

في رجل مات و ترك ورثته، فأقر أحد الورثة بدين على أبيه: أنه يلزمه ذلك في حصته بقدر ما ورث، و لا يكون ذلك في ماله كله. و إن أقر اثنان من الورثة، و كانا عدلين أجزى ذلك على الورثة، و إن لم يكونا عدلين ألزما في حصتهما بقدر ما ورثا. و كذلك إن أقر بعض الورثة بأخ أو أخت، إنما يلزمه في حصته» (١).

لكن الخبر ضعيف السند. مع احتمال كون المراد أن الدين يلزم المقر في حصته من الميراث لا في تمام ماله الذي ملكه بغير ميراث. فالعمدة- إذاً- الإجماع على التخصيص في الدين على حسب نسبة الحصة. و لو لا ذلك لزم البناء على وجوب وفاء الدين بتمامه على المقر و لو بتمام حصته، لأن حق الديان قائم بالتركة بتمامها لا على نحو الإشاعة، بل على نحو قيام الكلي في المعين أو الكلي بالكل و البعض، نظير حق الرهانة.

و لذا لو كان بعض التركة مغضوباً في حال حياة الميت أو بعد وفاته، أو تلف بعد وفاته يتعين الوفاء من الباقي. و لا فرق بينه و بين المقام إلا في أن استيلاء الوارث المنكر للدين على حصته لم يكن بنحو الغصب، بل بنحو يكون معذوراً في الإنكار، و ربما لا يكون معذوراً في الإنكار فيكون غاصباً.

و بالجملة: الفرق بين تعذر الوفاء- لغصب أجنبي و نحوه- و بين تعذر الوفاء- لإنكار الوارث أو تمرده- غير ظاهر، فإذا بنى على وجوب الوفاء بما يمكن الوفاء به في الأول يتعين البناء عليه في الثاني. نعم الفارق الدليل، و حينئذ يقتصر على مورده، و هو صورة إقرار بعض الورثة و إنكار الآخر. أما صورة علم بعض الورثة و جهل الآخر أو تمرده فخارجة عن مورد الدليل، فيرجع فيها إلى ما ذكرنا، و البناء على عدم الفرق بين الصور غير ظاهر.

و أشكل منه: ما إذا كان الاختلاف بين الورثة للاختلاف في الاجتهاد و التقليد، فإنه يتعين فيه الرجوع إلى مجتهد آخر لحل النزاع و حسم الخصومة إن كان

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوصايا حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٦

و لا ينزل إقراره على الإشاعة على خلاف القاعدة، للنص (١).

[مسألة (٨٦): إذا كان على الميت الحج، و لم تكن تركته وافية به]

(مسألة ٨٦): إذا كان على الميت الحج، و لم تكن تركته وافية به، و لم يكن دين فالظاهر كونها للورثة (٢)، و لا يجب صرفها في وجوه البر عن الميت. لكن الأحوط التصديق عنه،

للخبر عن الصادق (ع) (٣): «عن رجل مات، و أوصى بتركته أن أحج بها، فنظرت في ذلك فلم يكفه للحج، فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا: تصدق بها. فقال (ع): ما صنعت بها؟ قلت: تصدقت بها.

فقال (ع) ضمنت. إلا أن لا يكون يبلغ ما يحج به من مكة فإن كان لا يبلغ ما يحج به من مكة فليس عليك ضمان ..»
قد أدى إلى النزاع و الخصومة. و سيأتي التعرض له في المسألة الواحدة بعد المائة، فانتظر.

(١) قد عرفت: أنه خبر أبي البختری المتقدم، و

خبره الآخر قال:

«قال علي (ع): من أقر لأخيه فهو شريك في المال، ولا يثبت نسبه، فإن أقر اثنان فكذلك. إلا أن يكونا عدلين فيثبت نسبه، و يضرب في الميراث معهم» (١).

(٢) لأن المانع عن الميراث هو وجوب الحج، فإذا فرض عدم الوجوب - لعدم كفاية المال - لم يكن مانع عن الميراث.
(٣) هو

خير علي بن مزيد [فرقد - مرثد - يزيد] قال: «أوصى إلى رجل بتركته، فأمرني أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فإذا هو شيء يسير لا يكفي في الحج، فسألت أبا حنيفة و فقهاء أهل الكوفة فقالوا:
تصدق بها عنه
.. (إلى أن قال):

فلقيت جعفر بن محمد (ع) في الحجر

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوصايا حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٧

نعم لو احتمل كفايتها للحج بعد ذلك، أو وجود متبرع يدفع التتمه لمصرف الحج وجب إبقاؤها (١).

[مسألة ٨٧): إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت رجعت أجره الاستئجار إلى الورثة]

(مسألة ٨٧): إذا تبرع متبرع بالحج عن الميت رجعت أجره الاستئجار إلى الورثة (٢)، سواء عينها الميت أو لا. والأحوط صرفها في وجوه البر، أو التصديق عنه. خصوصاً فيما إذا عينها الميت (٣)، للخبر المتقدم (٤).

[مسألة ٨٨): هل الواجب الاستئجار عن الميت من الميقات أو البلد؟]

(مسألة ٨٨): هل الواجب الاستئجار عن الميت من الميقات أو البلد؟

فقلت له: رجل مات و أوصى إلى بتركته أن أحج بها عنه .. [١]

لكن مورد الخبر صورة ما إذا عين مالا للحج، فلا يكون مما نحن فيه.

(١) لأن الشك في القدرة موجب للاحتياط.

(٢) أما صحة التبرع فيدل عليها النصوص، □

كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل مات، و لم يكن له مال و لم يحج حجة الإسلام فأحج عنه بعض إخوانه، هل يجزى ذلك عنه؟ أو هل هي ناقصة؟.

قال (ع): بل هي حجة تامة» (١).

و نحوه غيره. و أما رجوع الأجرة إلى الورثة فلعين ما سبق: من أن المانع من الإرث الحج، فإذا جرى به لم يبق مانع منه.

(٣) لاحتمال كون التعيين على نحو تعدد المطلوب، فإذا تعذر خصوصية الحج بقيت الوصية بصرف المال في مصلحته بحالها.

(٤) لكن مورد الخبر صورة الوصية بتمام التركة، التي لا تصح

[١] ذكر صدره في الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوصايا حديث: ٢ و ذيله في باب:

٨٧ من أبواب الوصايا حديث: ١. و سيأتي - ان شاء الله تعالى - التعرض للرواية بنصها الكامل في المسألة: ٩ من فصل الوصية بالحج.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٨

المشهور: وجوبه من أقرب المواقيت إلى مكة إن أمكن، وإلا فمن الأقرب إليه فالأقرب (١).

بدون إجازة الوارث، سواء أ كان الحج الموصى به حج الإسلام أم غيره.

إذ هو على الثاني ظاهر، وكذا على الأول، لما يأتي من المصنف، من أن الواجب هو الحج الميقاتي، و ظاهر الرواية الحج البلدي، كما عرفت الإشارة إليه سابقاً. و على تقدير لزوم البلدي فتعيين المقدار لا يكون باختيار الموصى بل تابع لأجرة المثل واقعاً، و على تقديم لزوم العمل بتقدير الموصى فذلك إنما يكون بالإضافة إلى الثلث - الذي هو حقه - لا بالإضافة إلى الثلثين الآخرين. فالتصدق بجميع المال لا بد أن يكون لأجل أن الموصى لا وارث له، بناء على أنه إذا أوصى بصرف ماله في البر و المعروف لزم و لا يكون ميراثه للإمام - كما هو ظاهر - و تكون الوصية بالحج بنحو تعدد المطلوب، فالأخذ بالرواية مع وجود الوارث غير ظاهر.

(١) نسبة إلى أكثر الأصحاب في المدارك، و عن الغنية: الإجماع عليه، و نسبة في كشف اللثام إلى الخلاف، و المبسوط، و الوسيلة، و قضية وصايا الغنية، و كتب المحقق، و نسبة في المستند إلى الفاضلين في كتبهما، و المسالك، و الروضة، و المدارك و الذخيرة. لكن الذي يظهر من عبارات المتن: أن الواجب الحج من أقرب المواقيت إلى مكة، و إلا فمن غيره من المواقيت مراعيًا الأقرب فالأقرب إلى مكة. و في الشرائع: «يقضى الحج من أقرب الأماكن ..» قال في المدارك: «و المراد بأقرب الأماكن أقرب المواقيت إلى مكة إن أمكن الاستيجار منه، و إلا - فمن غيره مراعيًا للأقرب فالأقرب. فإن تعذر الاستيجار من أحد المواقيت وجب الاستيجار من أقرب ما يمكن الحج منه إلى الميقات ..». و نحوه ما في المستند و الجواهر و غيرهما.

لكن هذا الترتيب غير ظاهر من الأدلة الآتية على هذا القول و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٥٩

و ذهب جماعة إلى وجوبه من البلد مع سعة المال، و إلا فمن الأقرب إليه فالأقرب (١). و ربما يحتمل قول ثالث، و هو الوجوب من البلد مع سعة المال، و إلا فمن الميقات و إن أمكن من الأقرب إلى البلد فالأقرب (٢).

من غيرها. بل و لا - يظن الالتزام به ممن نسب إليه هذا القول. و نحوه في الاشكال: ما في القواعد، من التعبير بأقرب الأماكن إلى الميقات. و قال في كشف اللثام - في بيان القول المذكور - : «فإن أمكن من الميقات لم يجب إلا منه، و إلا فمن الأقرب إليه فالأقرب لذلك. و لا يجب من بلد موته، أو بلد استقراره عليه ..». و هذا التعبير هو الذي تقتضيه أدلة القول المذكور، كما سيأتي. و لعل المراد من الأقرب ما هو أقل قيمة، يعني: لا يجب على الورثة بذل ما هو أكثر قيمة.

(١) حكاه في الشرائع قولاً، و اختاره في الدروس، قال: «فيقضى من أصل تركته من منزله. و لو ضاق المال فمن حيث يمكن - و لو من الميقات - على الأقوى. و لو قضى مع السعة من الميقات أجزاء و إن أتم الوارث ..». و هو ظاهر الحلبي، كما يقتضيه دليله. فإنه استدلل على وجوب الحج من البلد: «بأنه كان تجب عليه نفقة الطريق من بلده، فلما مات سقط الحج عن بدنه و بقي في ماله تبعه ما كان

يجب عليه لو كان حياً من مثوثة الطريق من بلده ..».

(٢) حكاة في المدارك عن الحلبي و الشيخ في النهاية، و حكاة في المستند- أيضاً- عن الصدوق في المقنع، و القاضي، و الجامع، و المحقق الثاني، و الدروس. و لكن في صحة النسبة في بعضها نظر، كما عرفت. و إنما عبر المصنف (ره) بالاحتمال لأن في الجواهر احتمال أن يكون الفرق بين القول بوجوب الحج من البلد و القول بوجوبه من البلد إن اتسع المال و الا فمن حيث

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٠

و الأقوى هو القول الأول (١)، و إن كان الأحوط القول الثاني.

يمكن- اللذين ذكرهما في الشرائع:- أن الأول يراد به الوجوب من البلد مع الإمكان، و مع عدمه من الميقات. و احتمال في المدارك: أن يكون المراد من الأول السقوط مع عدم إمكان الحج من البلد. لكن قال فيها: «لا نعرف بذلك قائلاً..». و في المستند: «لا يعرف قائله، كما صرح به جمع، بل نفاه بعضهم ..».

(١) للأصل، و إطلاق الأدلة. إذ السفر من البلد لا جزء من الحج و لا شرط له، و إنما هو مقدمة عقلية للحج إذا كان الحاج بعيداً، فلا تدخل في مفهومه، و الإطلاق ينفي وجوبها. و لبعض النصوص، كخبر زكريا ابن آدم قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل مات و أوصى بحجة، أيجوز أن يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه؟ فقال: أما ما كان دون الميقات فلا بأس» (١)

و ،

صحيح حرير بن عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أعطى رجلاً حجة يحج عنه من الكوفة، فحج عنه من البصرة. قال (ع): لا بأس، إذا قضى جميع المناسك فقد تمَّ حجه» (٢)

و ،

صحيح علي بن رثاب عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام، فلم يبلغ جميع ما ترك إلا خمسين درهماً. قال (ع):

□

يحج عنه من بعض الأوقات التي وقتها رسول الله (ص) من قرب» (٣).

لكن الجميع غير وارد فيما نحن فيه، بل الثاني وارد في الحي، و الأول و الأخير واردان في الوصية. و الأولان أيضاً لا ظهور لهما في حجة الإسلام. و الأخير إنما ينفي القول الرابع- الذي لا يعرف قائله- و لا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦١

.....

يدل على القول الأول. نظير:

□

خبر أبي سعيد عن سأل أبا عبد الله (ع): «عن رجل أوصى بعشرين درهماً في حجة. قال (ع): يحج بها عنه رجل من موضع بلغه» (١).

و نحوه خبر أبي بصير

«٢»، و

خبر عمر ابن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أوصى بحجة فلم تكفه.

قال: فيقدمها حتى يحج دون الوقت» «٣».

و نحوه خبره الآخر

«٤». مع أن الثاني ظاهر في أجزاء الحج من الميقات، و هو لا يدل على عدم وجوب إيقاعه من البلد، لإمكان التفكيك بينهما، كما تقدم في كلام الدروس. لأن وجوب الإيقاع من البلد منوط باشتغال الذمة، فإذا فرغت بأداء الحج من الميقات سقط الوجوب.

و من ذلك يظهر الإشكال في الاستدلال للقول الثاني

بصحيح البنظي عن محمد بن عبد الله، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يموت فيوصى بالحج، من أين يحج عنه؟ قال (ع): على قدر ماله، إن وسعه ماله فمن منزله، و إن لم يسعه ماله فمن الكوفة. فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة» «٥».

لعدم ظهوره في حج الإسلام. مع أن مورده الوصية، و يجوز أن يكون لها حكم خاص من جهة التعارف، كما أشار الى ذلك في المدارك حيث قال: «و لعل القرائن الحالية كانت دالة على ارادة الحج من البلد، كما هو المنصرف من الوصية عند الإطلاق في زماننا فلا يلزم مثله مع انتفاء الوصية..». مع أن الجمع بينه و بين خبر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج ملحق حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٧.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٢٦١

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٢

.....

زكريا بن آدم

حمل الأول علي ما إذا عين مالاً للحج - كما ورد

في موثق عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل أوصى بماله في الحج، فكان لا يبلغ أن يحج به من بلاده. قال

(ع): فيعطى في الموضع الذي يحج به عنه» - «١».

فإنه أقرب من حمل الثاني على صورة الاضطرار، كما هو ظاهر.

و إن شئت قلت: بعد تقييد خبر زكريا

بموثق ابن بكير

□

- بحمله على صورة عدم الوصية بمال معين - يدور الأمر - في الجمع بينه و بين خبر محمد بن عبد الله

- بين التصرف فيه بحمله على صورة الضرورة، و بين حمل خبر محمد على صورة الوصية بمال معين، فيكون المراد من قوله (ع):
«على قدر ماله»

: على قدر ماله الذى عينه للحج. و لا ينبغي التأمل فى أن الثانى أولى، لأن حمل الأول على حال الضرورة بمنزلة الطرح له، فيكون الدوران حينئذ بين الطرح و التخصيص، و الثانى أولى.
و المتحصل مما ذكرنا. أن النصوص جميعها ليست واردة فيما نحن فيه- و هو القضاء عن الميت- بل واردة فى الوصية، عدا صحيح حريز

. و العمدة- فى المعارضة بينها- هى المعارضة بين خبرى زكريا و محمد بن عبد الله

، و الجمع بينها بالتصرف فى الثانى أولى. و بذلك يكون الجمع أيضاً بين خبر زكريا [١] و

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «أنه قال: و إن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام، و لم يبلغ ماله ذلك، فليحج عنه من بعض المواقيت» [٢].

و أما الخبر المروى عن مستطرفات السرائر من كتاب

[١] تقدم ذكر الرواية فى صدر التعليق. فلاحظ.

[٢] كما فى الجواهر نقلاً عن المدارك فى المسألة: ٢ من مسائل شرائط وجوب الحج و فى المدارك نسب الرواية إلى الشيخ (قده)، و لكننا لم نعثر على ذلك لا- فى كتابيه فى الحديث: - التهذيب و الاستبصار، و لا- فى كتبه الفقهية، كالمبسوط و نحوه. نعم فى التهذيب جاءت العبارة المذكورة فى ذيل رواية له من الحلبي، و عقبها بقوله: «روى ذلك موسى بن القاسم». و لعل هذا هو منشأ اشتباه المدارك فى اسناد الرواية إلى الحلبي ناسباً لها الى الشيخ، و عليه اعتمد صاحب الجواهر (قده) كما عرفت.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٣

.....

المسائل،

بسنده عن عدة من أصحابنا، قالوا: «قلنا لأبى الحسن - يعنى على بن محمد (ع)-: إن رجلاً مات فى الطريق، و أوصى بحجته و ما بقى فهو لك، فاختلف أصحابنا فقال بعضهم: يحج عنه من الوقت فهو أوفر للشئء أن يبقى، و قال بعضهم: يحج عنه من حيث مات. فقال (ع):

يحج عنه من حيث مات» [١].

فلا يبعد أن يكون الظاهر من قوله:

«بحجته»

: إتمام حجته، فلا يكون مما نحن فيه، كما ذكر ذلك فى الجواهر.

لا أقل من احتمال ذلك فيكون مجملاً، أو لزوم حمله على ذلك جمعا بينه وبين خبر زكريا . والله سبحانه العالم.

ثم إن المستفاد من دليل القول الأول- سواء كان خبر زكريا

أم إطلاق الأدلة- ليس إلا وجوب الحج من الميقات، و أما وجوبه من أقرب المواقيت إلى مكة فإن لم يمكن فالأقرب إليه فالأقرب، فشىء لا يقتضيه الدليل. إلا أن يكون المراد ما هو أقل قيمة، يعنى: لا يجب على الورثة ما هو أكثر قيمة، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. ومنه يظهر ضعف القول الثانى، و أن مستنده إن كان هو النصوص فقد عرفت وجه الجمع بينها، و إن كان ما ذكره الحلبي: من أنه كان تجب عليه نفقة الطريق من البلد فلما سقط الحج عن بدنه وجب فى ماله فهو ممنوع، كما عرفت. و لو سلم فلا يصلح لمعارضه النص. و أما ما ادعاه:

من تواتر الأخبار بذلك بغير ثابت. و لذا قال فى المعبر والمختلف: «لم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٤

لكن لا يحسب الزائد عن أجره الميقاتية على الصغار من الورثة (١) و لو أوصى بالاستئجار من البلد وجب، و يحسب الزائد عن أجره الميقاتية من الثلث (٢). و لو أوصى و لم يعين شيئاً كفت الميقاتية، إلا إذا كان هناك انصراف إلى البلدية (٣). أو كانت قرينه على إرادتها، كما إذا عين مقداراً يناسب البلدية (٤).

[مسألة ٨٩: لو لم يمكن الاستئجار إلا من البلد وجب]

(مسألة ٨٩): لو لم يمكن الاستئجار إلا من البلد وجب، و كان جميع المصرف من الأصل (٥).

نقف فى ذلك على خبر شاذ فكيف يدعى التواتر؟ ..» و أما الثالث فأولى بالاشكال من الثانى، لأن النصوص لو أغمض النظر عن معارضها فإنما تقتضى الثانى. و كذلك ما ذكر الحلبي لو أغمض النظر عما فيه من الاشكال فهو يقتضى الثانى لا الثالث. و أما الرابع فعلى تقدير وجود القول به فأضعف من الجميع، كما يظهر بالتأمل.

(١) لأن ذلك تصرف فى ما لهم بغير وجه شرعى ثابت.

(٢) كما صرح بذلك فى المدارك و الجواهر. لأن صرف الزائد ليس إلا بمقتضى العمل بالوصية التى لا يجب إخراجها إلا من الثلث.

(٣) بنحو يكون قرينه على إرادة ذلك من الموصى. أما إذا كان موجباً للإجمال اقتصر على الميقاتية، للشك فى الوصية من البلد.

(٤) وكذا إذا لم يكن مناسباً لها و أمكن الاستئجار به من البلد، فإنه يجب الإخراج من البلد، فان تعذر فالأقرب إليه فالأقرب، كما تضمنته النصوص السابقة.

(٥) كما استوضحه فى المدارك و الجواهر. لأن إطلاق الوجوب و الإخراج من الأصل يقتضى ذلك. و كذا لو توقف على الاستئجار

من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٥

[مسألة ٩٠: إذا أوصى بالبلدية]

(مسألة ٩٠): إذا أوصى بالبلدية، أو قلنا بوجوبها مطلقاً، فخولف واستؤجر من الميقات، أو تبرع عنه متبرع منه، برئت ذمته، و سقط الوجوب من البلد (١). وكذا لو لم يسع المال إلا من الميقات (٢).

[مسألة ٩١: الظاهر أن المراد من البلد هو البلد الذي مات فيه]

(مسألة ٩١): الظاهر أن المراد من البلد هو البلد الذي مات فيه (٣)، كما يشعر به

خبر زكريا بن آدم (رحمهما الله): «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل مات و أوصى بحجة، موضع أبعد من البلد إلى مكة.

(١) كما تقدم في كلام الدروس. لأن الحج من الميقات فرد للمأمور به، فيسقط به الأمر. ولا ينافي ذلك وجوب الإخراج من البلد، لأن ذلك تكليف زائد، لا أنه داخل في قوام الواجب. ولذلك يظهر ضعف ما في المدارك، قال (ره): «و يشكل بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه على هذا التقدير، فلا يتحقق الامتثال ..». نعم لا يبعد البناء على إثم الولي بذلك إذا كان ذلك باختياره - كما تقدم في كلام الدروس - لتفويته الواجب بالوصية. إلا أن يلتزم بأن الوجوب على نحو الواجب المشروط المنوط باشتغال ذمة الميت، فإذا برئت بالحج الميقاتي انتفى الشرط فينتفى الوجوب بانتفاء شرطه، لا أنه يسقط لتعذر امتثاله. لكنه بعيد عن ظاهر الوصية.

(٢) لما تقدم. بل هنا أولى، لسقوط الوجوب بالتعذر.

(٣) قال في المدارك: «الظاهر أن المراد من البلد الذي يجب الحج منه - على القول به - محل الموت حيث كان، كما صرح به ابن إدريس، و دل عليه دليله ..». أقول: قد تقدمت عبارة ابن إدريس، و لم يصرح فيها ببلد الموت. نعم ذلك مقتضى دليله، لأنه حين الموت كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٦

أ يجزيه أن يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه؟ فقال (ع):

ما كان دون الميقات فلا بأس به» (١).

مع أنه آخر مكان كان مكلفاً فيه بالحج. وربما يقال إنه بلد الاستيطان، لأنه المنساق من النص و الفتوى (١). و هو كما ترى (٢).

مكلفاً بالسفر من ذلك المكان، فإذا اقتضى ذلك الاستتابة من البلد كان مقتضياً للاستتابة من ذلك المكان. و لعل غرض المدارك من التصريح هذا المقدار من الاستفادة.

(١) قال في الجواهر: «و كيف كان فالمراد بالبلد - على تقدير اعتباره - بلد الاستيطان، لأنه المنساق من النص و الفتوى. خصوصاً من الإضافة فيهما، سيما خبر محمد بن عبد الله ..»

(٢). (٢) كأنه يريد: أن الانسياق لا يصلح لمعارضة ما هو ظاهر الخبر المتقدم. و التحقيق: أن إطلاق البلد في كلامهم من دون تعرض لبيان المراد منه يقتضى ظهوره في بلد الاستيطان. و أما النصوص فقد عرفت أنها جميعاً واردة في الوصية، و المتعرض منها للبلد خبر

زكريا

و خبر محمد ابن عبد الله

المذكور فيه:

«منزله»

، و موثق عبد الله بن بكير

المذكور فيه:

«بلاده»

«٣»، و دلالة الأخيرين على بلد الاستيطان ظاهرة، كدلالة الأول على بلد الموت. و الجميع بينها يتعين بحمل الأخيرين على الأول، لأن الغالب في بلد الاستيطان أن يكون بلد الموت، فيسهل حملهما عليه، و ليس كذلك حمل الأول عليهما، لأن التعرض فيه لذكر الموت زائداً على ذكر البلد ظاهر جداً في اعتبار خصوصية الموت في الاستنابة. و لا سيما

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٧

و قد يحتمل البلد الذي صار مستطعاً فيه (١). و يحتمل التخيير بين البلدان التي كان فيها بعد الاستطاعة. و الأقوى ما ذكرنا، وفقاً لسيد المدارك (قده)، و نسبه الى ابن إدريس (رحمه الله) أيضاً. و إن كان الاحتمال الأخير - وهو التخيير - قوياً جداً (٢).

بملاحظة أنه البلد الذي هو منتهى انقطاع الخطاب بالحج عنه، ضرورة كونه مكلفاً بالحج من ذلك المكان، فيناب عنه، كما ذكر في الجواهر، و جعله مؤيداً لما في المتن.

(١) حكى في الجواهر هذا الاحتمال عن بعض، و عن بعض العامة: القول به. و كأنه لأن بلد اليسار هو البلد الذي توجه اليه الخطاب بالحج منه. و فيه:

أن الخطاب بالحج منه يختص بصورة عدم انتقاله عنه، فاذا انتقل عنه توجه اليه الخطاب بالحج من غيره الذي انتقل اليه. و لذلك استدل الحل على بلد الموت بذلك.

(٢) كأن وجهه: الأخذ بإطلاق البلد، و منع الانسباق الى بلد الاستيطان، كما أشار إلى ذلك بقوله سابقاً: «كما ترى». و أما خبر زكريا فدلالته بالاشعار لا - بالظهور. و فيه: ما عرفت من أن: «بلاده» و: «منزله» ظاهران في بلد الاستيطان. مع أنه لو تم ذلك كان اللازم الاجتزاء بكل. بلد و لا يختص بالبلد الذي كان فيه بعد الاستطاعة. و أما الخبر فدلالته تامة، لأن قوله:

«أ يجزيه أن يحج عنه من غير البلد الذي مات فيه

ظاهر في أن للبلد الذي مات فيه نوعاً من الخصوصية، فاذا حمل الخبر على حال الضرورة فقد دل على الوجوب من ذلك البلد في حال الاختيار. و أوضح منه في ذلك خبر كتاب المسائل المروى في مستطرفات السرائر

«١»، بناء على الاستدلال به لوجوب الحج من البلد.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٨

[مسألة ٩٢: لو عين بلدة غير بلده]

(مسألة ٩٢): لو عين بلدة غير بلده كما لو قال:
«استأجروا من النجف أو من كربلاء»- تعين (١).

[مسألة ٩٣: على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم أن يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب]

(مسألة ٩٣): على المختار من كفاية الميقاتية لا يلزم أن يكون من الميقات أو الأقرب إليه فالأقرب، بل يكفي كل بلد دون الميقات (٢). لكن الأجرة الزائدة على الميقات- مع إمكان الاستئجار منه- لا يخرج من الأصل (٣)، و لا من الثلث إذا لم يوص بالاستئجار من ذلك للبلد (٤). إلا إذا أوصى بإخراج الثلث (٥).

و يحتمل أن يكون الوجه فيما ذكره المصنف (ره): أن كل بلد من البلدان التي كان فيها بعد الاستطاعة توجه إليه الخطاب بالحج منه، و لما لم يمكن البناء على وجوب الجمع تعين البناء على التخيير. نظير ما ذكره فيمن فاتته الصلاة في الوقت و كان في بعض الوقت حاضراً و في بعضه مسافراً.

و فيه: أنه بعد الانتقال من البلد إلى الآخر يتوجه إليه الخطاب بالحج من الآخر على وجه التعيين، كما عرفت. و بالجملة: فهذا الاحتمال ضعيف جداً، و لذا لم يعرف من أحد، فضلاً عن القول به.

(١) عملاً بعموم لزوم العمل بالوصية.

(٢) لأن الاجزاء لا يقتضى اللزوم، و الإطلاق يقتضى إجزاء الجميع.

(٣) إذ لا ملزم للورثة بذلك مع إمكان ما هو أقل قيمة- كما هو المفروض- لأن الذى يخرج من الأصل صرف الوجود المنطبق على الأقل كما ينطبق على الأكثر.

(٤) لأن الذى يخرج من الثلث هو الوصية، و المفروض عدمها،

(٥) لأنه إذا أوصى كذلك لزم صرف الثلث فى مصلحة الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٦٩

من دون أن يعين مصرفه (١)، و من دون أن يزاحم واجباً مالياً عليه (٢).

[مسألة ٩٤: إذا لم يمكن الاستئجار من الميقات و أمكن من البلد و جب]

(مسألة ٩٤): إذا لم يمكن الاستئجار من الميقات و أمكن من البلد و جب، و إن كان عليه دين الناس أو الخمس أو الزكاة (٣)، فيزاحم الدين إن لم تف التركة بهما، بمعنى:
أنها توزع عليهما بالنسبة.

[مسألة ٩٥: إذا لم تف التركة بالاستئجار من الميقات]

(مسألة ٩٥): إذا لم تف التركة بالاستتجار من الميقات

و تعيين المصرف موكول الى نظر الوصى. فإذا كان نظره يقتضى الحج البلدى كان مما أوصى به الميت، فيخرج من الثلث.
(١) إذ لو عين لزم العمل بتعيينه و لم يجز صرف الثلث فى غيره.

نعم إذا عين مصرفاً لا يستوفى الثلث فالحكم كما إذا لم يعين، لأن المقدار الزائد موكول الى نظر الوصى، فله صرفه فى الحج البلدى.
(٢) فإنه مع المزاحمة للواجب المالى يتعين صرف الثلث فى الواجب المالى. لكن - على هذا - لا ثلث للميت، لأن الثلث - الذى يكون للميت الوصية به - ثلث ما زاد على الواجب المالى. و كذا لو كان عليه واجب غير مالى، بناء على إخراج من الأصل، كما هو مذهب المصنف (ره).

و لأجل ذلك يكون التقييد بالمالى غير ظاهر الوجه، فالعبارة - إذاً - لا تخلو عن اشكال. و على المختار، من عدم خروج الواجب غير المالى من الأصل يكون الصحيح فى التعبير هكذا: «و من دون أن يزاحم واجباً غير مالى». فلاحظ
(٣) لإطلاق دليل وجوب إخراج من الأصل، كما تقدم فى المسألة التاسعة و الثمانين. و لا فرق فى ثبوت الإطلاق بين أن يزاحمه دين آخر أولاً، فيجب العمل به، و مع المزاحمة يلزم التخصيص و التقسيط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٠

لكن أمكن الاستتجار من الميقات الاضطرارى - كمكته أو أدنى الحل - وجب (١). نعم لو دار الأمر بين الاستتجار من البلد أو الميقات الاضطرارى قدم الاستتجار من البلد و يخرج من أصل التركة، لأنه لا اضطرار للميت مع سعة ماله (٢).

[مسألة ٩٦): بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستتجار عنه و هو حى أو ميت]

(مسألة ٩٦): بناء على المختار من كفاية الميقاتية لا فرق بين الاستتجار عنه و هو حى أو ميت، فيجوز لمن هو معذور - بعذر لا يرجى زواله - أن يجهز رجلاً من الميقات، كما ذكرنا سابقاً أيضاً (٣). فلا يلزم أن يستأجر من بلده على الأقوى، و إن كان الأحوط ذلك.

[مسألة ٩٧): الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستتجار فى سنة الموت]

(مسألة ٩٧): الظاهر وجوب المبادرة إلى الاستتجار فى سنة الموت (٤). خصوصاً إذا كان الفوت عن تقصير من

(١) لعموم دليل البدلية عند الاضطرار.

(٢) فلا مجال البدلية الاضطرارية.

(٣) فى أواخر المسألة الثانية و السبعين.

(٤) كما فى كشف الغطاء. و الظاهر أنه مفروغ عنه عندهم، لأنه دين - كما فى النص - فيجرى عليه حكمه، من وجوب المبادرة إلى أدائه، عملاً بقاعدة السلطنة و للنصوص المتضمنة: أن حبس الحقوق من الكبائر.

أو لأن اللام فى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..) (١)

لام الملك، فيكون الحج مملوكاً له تعالى، فيكون ديناً حقيقته، فيجب أدائه، كما عرفت. أو لأن ما دل على وجوب المبادرة إليه فى حال الحياة بدل عليها بعد الوفاة أيضاً، لأن ما يفعله النائب هو ما يجب على المنوب

(١) آل عمران: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧١

الميت (١) وحينئذ فلو لم يمكن إلا من البلد وجب و خرج من الأصل (٢) ولا يجوز التأخير إلى السنة الأخرى و لو مع العلم بإمكان الاستئجار من الميقات توفيراً على الورثة. كما أنه لو لم يمكن من الميقات إلا بأزيد من الأجرة المتعارفة في سنة الموت وجب و لا يجوز التأخير إلى السنة الأخرى توفيراً عليهم.

[مسألة ٩٨: إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستئجار فتلفت التركة]

(مسألة ٩٨): إذا أهمل الوصى أو الوارث الاستئجار فتلفت التركة، أو نقصت قيمتها فلم تف بالاستئجار ضمن (٣) كما أنه لو كان على الميت دين، و كانت التركة وافية و تلفت بالإهمال ضمن.

[مسألة ٩٩: على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن]

(مسألة ٩٩): على القول بوجوب البلدية و كون المراد بالبلد الوطن، إذا كان له وطنان الظاهر وجوب اختيار الأقرب إلى مكة (٤). إلا مع رضی الورثة بالاستئجار من الأبعد. نعم مع عدم تفاوت الأجرة الحكم التخيير.

عنه بماله من الاحكام. فتأمل.

(١) كأن وجه الخصوصية: أن المبادرة حينئذ تكون منجزة على المنوب عنه فتكون من أحكامه الفعلية لا الاقتضائية.

(٢) هذا من أحكام لزوم الفورية.

(٣) للتفريط الموجب لضمان الحق. أو لما ورد من النصوص المتضمنة:

أن من كان أميناً على مال ليصرفه فأخر صرفه- مع إمكانه، و وجود المستحق- ضمن

«١». (٤) المراد من الأقرب الأقل قيمة، كما يظهر ذلك من ملاحظة مجموع

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوصايا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٢

[مسألة ١٠٠: بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب]

(مسألة ١٠٠): بناء على البلدية الظاهر عدم الفرق بين أقسام الحج الواجب، فلا اختصاص بحجة الإسلام (١).

فلو كان عليه حج نذرى لم يقيد بالبلد و لا بالميقات يجب الاستئجار من البلد (٢). بل و كذا لو أوصى بالحج ندباً، اللزم الاستئجار من البلد إذا خرج من الثلث (٣).

[مسألة (١٠١): إذا اختلف تقليد الميت و الوارث في اعتبار البلدية أو الميقانية]

(مسألة ١٠١): إذا اختلف تقليد الميت و الوارث في اعتبار البلدية أو الميقانية فالمدار على تقليد الميت (٤). و إذا العبارة. و حينئذ يكون قرينه على المراد من عبارة المشهور المتقدمة في صدر

المسألة الثامنة و الثمانين. فراجع.

(١) لان الدليل الدال على الوجوب من البلد إن كان ما ذكره ابن إدريس: من أنه مقتضى الخطاب، فلا فرق فيه بين أن يكون الخطاب بحج الإسلام أو بحج النذر. و إن كان هو النصوص فموردها الوصية، فإذا لزم التعدي عن موردها لم يكن فرق بين حج الإسلام و غيره.

(٢) لو كان النذر مقيداً بالميقات فمقتضى ما ذكره ابن إدريس وجوب الحج من البلد أيضاً، لأن الخطاب المتوجه إلى الميت حال حياته - بالإتيان بالحج من الميقات - يقتضى وجوب السعي إليه من البلد الذى هو فيه و إن كان من باب المقدمة، فيجب على النائب الإتيان به بعين التقريب الذى ذكر فى الحج الإسلامى. بل لو كان ناذراً الحج من بلد آخر غير بلده أيضاً يقتضى الحج من بلده الى ذلك البلد ثم منه إلى الميقات، لما ذكر.

(٣) لما عرفت، من أن نصوص الوصية - على تقدير دلالتها على الوجوب من البلد - لم يذكر فيها أن الموصى به حج الإسلام، بل مقتضى إطلاقها العموم للوصية بالحج الندبى.

(٤) تقدم مثل ذلك من المصنف فى موارد كثيرة و تقدم الاشكال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٣

علم أن الميت لم يكن مقلداً فى هذه المسألة، فهل المدار على تقليد الوارث، أو الوصى، أو العمل على طبق فتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده إن كان متعيناً و التخيير مع تعدد المجتهدين و مساواتهم؟ وجوه (١). و على الأول فمع اختلاف

فيه: بأن تقليد الميت ليس له موضوعية. بل هو طريق إلى وظيفة الميت فى مقام العمل، فهو حجة عليه لا على الوارث، و اللازم على الوارث العمل على مقتضى تقليده. فإذا كان تقليد الميت يقتضى الحج من الميقات و تقليد الوارث يقتضى الحج من البلد، فالوارث لا يرى براءة ذمته إلا - بالحج من البلد، لأنه يرى أنه هو الواجب على الميت فى حال حياته. و أنه هو اللازم إخراجاً من تركته، و أنه لا يرث إلا ما زاد عليه، فكيف يجتزى بالحج من الميقات؟! نعم لو كان التقليد موضوعاً للحكم الواقعى كان لما ذكر وجه.

لكنه تصويب باطل. و كذلك الوصى فإن الوصى إذا كان مقتضى تقليده الإخراج من البلد، فهو يرى وجوب ذلك عليه لما دل على وجوب العمل بالوصية، فكيف يجتزى بإخراج الحج من الميقات؟! و سيأتى منه - فى فصل الوصية -: أن المدار على تقليد الوصى و الوارث.

(١) قد عرفت أن اللازم لكل عامل أن يعمل على تقليده لا تقليد غيره. لكن لو بنى على الثانى - فى الصورة الأولى - يتعين فى هذه الصورة الرجوع إلى المجتهد - الذى كان يجب على الميت تقليده - إذا كان متعيناً.

لأن رأيه حجة عليه. أما إذا كان متعدداً فيشكل التخيير: بأنه مع التعدد لا يكون رأى أحدهما حجة إلا إذا اختاره. نظير: ما لو تعارض الخبران، فإنه لا يكون أحدهما حجة إلا فى حال الاختيار، فمع عدم الاختيار لا حجة و لا حجية. و اختيار الوارث لا أثر له فى الحجية على الميت. و حينئذ يتعين الرجوع إلى تقليد نفسه، لا التخيير بين المجتهدين. فاللازم حينئذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٤

الورثة في التقليد يعمل كل على تقليده (١)، فمن يعتقد البلدية يؤخذ من حصته - بمقدارها بالنسبة - فيستأجر مع الوفاء بالبلدية بالأقرب فالأقرب إلى البلد. و يحتمل الرجوع الى الحاكم لرفع النزاع، فيحكم بمقتضى مذهبه. نظير: ما إذا اختلف الولد الأكبر مع الورثة في الحبوّة. و إذا اختلف تقليد الميت و الوارث في أصل وجوب الحج عليه و عدمه - بأن يكون

التفصيل بين أن يكون المجتهد متعيناً فيلزم العمل على تقليد الميت، و أن لا يكون متعيناً فيلزم العمل على تقليد الحي نفسه. (١) لأنه الحجّة عليه دون تقليد غيره. و هذا مما لا - إشكال فيه، إنما الإشكال فيما إذا أدى ذلك إلى النزاع. توضيح ذلك: أن التقليدين المختلفين تارة: يكونان اقتضائيين. و أخرى: يكون أحدهما اقتضائياً دون الآخر. فان كانا معاً اقتضائيين فالعمل على أحدهما يكون منافياً للعمل على الآخر دائماً. و إذا كان أحدهما اقتضائياً دون الآخر، فالعمل على اللاقتضائي قد يكون منافياً للعمل على الاقتضائي و قد لا يكون، كما في المقام. فان تقليد من يقول بوجوب الحج البلدي اقتضائي، و تقليد من يقول بكفاية الحج الميقاتي لا اقتضائي، لجواز الإتيان بالحج البلدي عنده، فالمقلد لمن يقول بكفاية الحج الميقاتي لا اقتضائي، لجواز الإتيان بالحج البلدي لم يكن منشأ للنزاع بينهم. أما إذا لم يقدم على ذلك بل أقدم على بذل الحج الميقاتي، فان لم يتعلق بعمل صاحبه لم يكن مثاراً للنزاع و الخصام، و إن تعلق بعمله كان مثاراً لذلك.

و مبنى ذلك: ما تقدم في المسألة الخامسة و الثمانين، من أن الواجب على الورثة التوزيع و التحصيل، أو هو إخراج الحج على كل حال. فعلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٥

الميت مقلداً لمن يقول بعدم اشتراط الرجوع إلى كفاية فكان يجب عليه الحج، و الوارث مقلداً لمن يشترط ذلك فلم يكن واجباً عليه، أو بالعكس - فالمدار على تقليد الميت (١).

[(مسألة ١٠٢): الأحوط - في صورة تعدد من يمكن استجاره استجار من أقلهم أجره]

(مسألة ١٠٢): الأحوط - في صورة تعدد من يمكن استجاره استجار من أقلهم أجره مع إحراز صحته عمله مع عدم رضی الورثة أو وجود قاصر فيهم، سواء قلنا بالبلدية أو الميقاتية. و إن كان لا يبعد جواز استجار المناسب لحال الميت

الأول لا يكون عمل أحدهما متعلقاً بعمل الآخر، فاذا كان الوارث ذكرين كان الواجب على كل واحد منهما نصف المقدار اللازم في الحج. فمن كان مقتضى تقليده إخراج الحج البلدي لزمه نصف المقدار اللازم فيه، و من كان مقتضى تقليده إخراج الحج الميقاتي لزمه نصف المقدار اللازم في الميقاتي، فكل واحد يدفع ما عليه لا غير. و على الثاني يجب على من كان مقتضى تقليده الحج البلدي إخراج الحج على كل حال، كما لو غصب بعض التركة.

فاذا دفع - من كان مقتضى تقليده الحج الميقاتي - نصف ما يلزم في الحج الميقاتي لم يسكت عنه الآخر، لأنه لو سكت عنه لزم خسارة التفاوت و إخراج الحج البلدي، فيحصل النزاع، فيتعين الرجوع إلى المجتهد الثاني و يجب العمل على حكمه. و قد عرفت في المسألة الخامسة و الثمانين: أن الأقرب هو الثاني، فيتعين الرجوع إلى الحاكم الشرعي لقطع النزاع. و مثله:

لو اختلف الورثة في وجوب الحج على الميت و عدمه لاختلافهم في شرائط الاستطاعة. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في المسألة الخامسة و الثمانين.

(١) قد تقدم الاشكال فيه. و سيأتي منه - في أول فصل مباحث الوصية - أن المدار على تقليد الوصي و الوارث، كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٦

من حيث الفضل والأوثقية مع عدم قبوله إلا بالأزيد و خروجه من الأصل (١). كما لا يبعد عدم وجوب المبالغة في الفحص عن أقلهم أجره (٢)، وإن كانت أحوط.

[مسألة ١٠٣: قد عرفت أن الأقوى كفاية الميقاتية. لكن الأحوط الاستئجار من البلد]

(مسألة ١٠٣): قد عرفت أن الأقوى كفاية الميقاتية.

لكن الأحوط الاستئجار من البلد بالنسبة إلى الكبار من الورثة، بمعنى: عدم احتساب الزائد عن أجره الميقاتية على القصر إن كان فيهم قاصر (٣).

[مسألة ١٠٤: إذا علم أنه كان مقلداً و لكن لم يعلم فتوى مجتهدة في هذه المسألة]

(مسألة ١٠٤): إذا علم أنه كان مقلداً و لكن لم يعلم فتوى مجتهدة في هذه المسألة، فهل يجب الاحتياط، أو المدار على تقليد الوصى أو الوارث؟ وجهان أيضاً (٤).

(١) هذا إذا كان التعدي عن المناسب يعد هتكاً لحرمة الميت و خطأً من كرامته، فإنه حينئذ مما تنصرف عنه الأدلة. أما إذا لم يكن كذلك فلا دليل عليه. ثم إن المناسبة تارة: تكون من حيث الفاعل، و أخرى:

تكون من حيث القيمة، و في المقامين لا بد أن يكون تركها هتكاً، و إلا فلا موجب لها.

(٢) لأن الإذن محمول على المتعارف.

(٣) ظاهر العبارة: أن المراد أن الأحوط الكبار أن يبذلوا ما به التفاوت بين الميقاتية و البلدية من ما لهم. لكن - بناء على ما ذكره في المسألة السابقة - يكون الأحوط أن يبذل الكبار ما يلزم في حصتهم من التفاوت، لا أن يبذلوا ما به التفاوت بين الميقاتية و البلدية حتى ما يتعلق بحصة الصغار.

(٤) لازم ما ذكره سابقاً أن يكون الوجهان: الاحتياط بفعل البلدية، و عدمه بفعل الميقاتية. لأن الواجب على الوارث إذا كان ما يقتضيه تقليد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٧

[مسألة ١٠٥: إذا علم باستطاعة الميت مالاً و لم يعلم تحقق سائر الشرائط في حقه]

(مسألة ١٠٥): إذا علم باستطاعة الميت مالاً و لم يعلم تحقق سائر الشرائط في حقه، فلا يجب القضاء عنه، لعدم العلم بوجوب الحج عليه، لاحتمال فقد بعض الشرائط (١).

[مسألة ١٠٦: إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم أنه أتى به أم لا]

(مسألة ١٠٦): إذا علم استقرار الحج عليه و لم يعلم أنه أتى به أم لا فالظاهر وجوب القضاء عنه (٢)، لأصالة

الميت و تردد بين البلدية و الميقاتية، فاللازم إما الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط، لا الرجوع إلى تقليد نفسه. و كذا الكلام في الوصى. (١) و الأصل البراءة الجارى في حق الميت أو في حق الوارث. هذا إذا لم تكن أماره أو أصل يقتضى ثبوت الشرط فيقتضى ثبوت الوجوب، و إلا كان العمل عليه، فيجب القضاء عنه.

(٢) تقدم الكلام في نظير المقام في المسألة الخامسة من ختام الزكاة، و في آخر مسألة من فصل الاستيجار في قضاء الصلاة، و في غير ذلك.

و الحكم الذى ذكره المصنف (ره) هنا فى محله، للوجه الذى ذكره فيه:

و أما وجه الاحتمال الآخر- و هو ظهور حال المسلم- فلا دليل على حجيته.

إلا- أن يكون الشك بعد خروج الوقت، فقد قامت الأدلة على جواز البناء على وقوع الفعل فيه. أما فى غير ذلك فلا دليل عليه. إذ مرجع ذلك إلى أن إسلام المسلم يقتضى وقوع الفعل منه فيبنى عليه، و ليس ذلك إلا عملاً بقاعدة المقتضى التى اشتهر عدم ثبوتها و عدم جواز العمل عليها.

و أما قاعدة التجاوز فليست هى من ظهور الحال بل هى من قبيل ظهور الفعل، لأن الدخول فى الفعل المترتب على المشكوك فعله يدل على وقوع ما قبله.

و بالجملة: الظاهر تارة: يكون قولاً، و أخرى: يكون فعلاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٨

بقائه فى ذمته. و يحتمل عدم وجوبه عملاً بظاهر حال المسلم و أنه لا يترك ما وجب عليه فوراً. و كذا الكلام إذا علم أنه تعلق به خمس، أو زكاة، أو قضاء صلوات، أو صيام، و لم يعلم أنه أداها أو لا (١).

[(مسألة ١٠٧): لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث بل يتوقف على الأداء]

(مسألة ١٠٧): لا يكفى الاستيجار فى براءة ذمة الميت و الوارث بل يتوقف على الأداء (٢). و لو علم أن الأجير

و ثالثه: يكون حالاً. و الجميع إن كان مقروناً بقصد الحكاية فهو خبر، و حجيته تختلف باختلاف الموارد، من حيث كون المورد حكماً أو موضوعاً، من حقوق الناس أو من حقوق الله تعالى، أو لا من هذا و لا من ذاك.

و باختلاف الخصوصيات من حيث كون المخبر عادلاً، أو ثقة، أو ذا يد، أو غير ذلك، و كون المخبر واحداً أو متعدداً و غير ذلك. و تختلف الحجية باختلاف ذلك كله حسبما تقتضيه الأدلة. و إذا لم يكن قصد الحكاية فالدال ليس من الخبر. و الدلالة ان كانت عقلية للزوم العقلى فلا إشكال فى الحجية، و ان لم يكن عقلياً بل كان مستندا إلى غلبة أو اقتضاء أو نحوهما فالدلالة محتاجة إلى دليل. و منه المقام، فإن الدلالة المستندة إلى مجرد وجود المقتضى لا دليل عليها.

(١) إذا علم أنه تعلق بذمته و شك فى أدائه فمقتضى الاستصحاب و إن كان وجوب الأداء. لكن قد يستفاد عدمه مما ورد فى الدعوى على الميت، حيث لم يكن بالبينة فى وجوب الأداء، بل احتيج إلى اليمين على البقاء، فمع عدمه لا يجب الوفاء على الوارث، فيكون ذلك على خلاف الاستصحاب.

(٢) هذا ينبغى أن يكون من الواضحات، لأن الاستيجار ليس مصداقاً للمأمور به، فكيف تبرأ به الذمة؟!.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٧٩

لم يؤد وجب الاستئجار ثانياً، و يخرج من الأصل إن لم يمكن استرداد الأجرة من الأجير.

[(مسألة ١٠٨): إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية]

(مسألة ١٠٨): إذا استأجر الوصى أو الوارث من البلد غفلة عن كفاية الميقاتية ضمن ما زاد عن أجرة الميقاتية للورثة أو لبقيتهم (١).

[(مسألة ١٠٩): إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج]

(مسألة ١٠٩): إذا لم يكن للميت تركه و كان عليه الحج لم يجب على الورثة شيء (٢)، و إن كان يستحب على وليه. بل قد يقال بوجوبه، للأمر به في بعض الأخبار (٣).

(١) إذا كانت الإجارة بعين التركة فالإجارة بالنسبة إلى مقدار التفاوت فضوليته، فإن أجاز الورثة نفذت و إلا فلا. و إن كان في الذمة لم يرجع الوصى على الورثة أو الوارث على بقية الورثة إلا بمقدار الحج الميقاتي.

(٢) بلا خلاف ظاهر. و في كشف اللثام: نسبه إلى المشهور، و ظاهر غيره: التسالم عليه. و يقتضيه النصوص المتضمنة: «أنه يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك»

- كموثق سماعه - «١» أو

«من جميع ماله»

- كما في صحيح الحلبي - «٢» أو

«من جميع المال»

- كما في صحيح معاوية - «٣» أو غير ذلك، كما في غيرها. و قد تقدمت في المسألة الثالثة و الثمانين.

(٣) في الجواهر: أنه يشعر بالوجوب كلام ابن الجنيد. و في كشف اللثام: «قد يستظهر الوجوب من كلام أبي علي، و ليس فيه إلا أن الولي يقضى عنه إن لم يكن ذا مال». و لا ريب أن ظاهره الوجوب، كما في الدروس. و كأنه للأمر به في صحيح ضريس، المتقدم

فيمن مات قبل دخول

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٠

[(مسألة ١١٠): من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له أن يحج عن غيره تبرعاً أو بإجارة]

(مسألة ١١٠): من استقر عليه الحج و تمكن من أدائه ليس له أن يحج عن غيره تبرعاً أو بإجارة، و كذا ليس له أن يحج تطوعاً (١). و

لو خالف فالمشهور البطلان، بل ادعى بعضهم: عدم الخلاف فيه (٢) وبعضهم: الإجماع عليه (٣).
و لكن عن سيد المدارك: التردد في البطلان (٤). و مقتضى

الحرم

«١». و في الجواهر: إنه محمول على الندب قطعاً. أقول: مقتضى الجمع العرفي: التقييد بالتركة لا- الحمل على الندب. نعم الاعتبار يساعد على الندب.

(١) لأنه تفويت الواجب الفوري، و هو واضح.

(٢) في الجواهر ادعى عدم وجدان الخلاف في الأول- و هو الحج عن غيره بإجارة أو تبرعاً- و حكي الخلاف فيه في التطوع. قال في الخلاف:

«و أما الدليل على أنه إذا نوى التطوع وقع عنه لا عن حجة الإسلام:

قوله (ع): «الأعمال بالنيات، و لكل امرئ ما نوى ..» (٢).

و هذا نوى التطوع، فوجب أن يقع عما نوى عنه.»

(٣) ادعى ذلك في المستند في خصوص النيابة.

(٤) قال فيها: «و لا- يخفى أن الحكم بفساد التطوع إنما يتم إذا ثبت تعلق النهي به نطقاً أو التزاماً. و القول بوقوع التطوع عن حج الإسلام للشيخ في المبسوط. و هو مشكل، لأن ما فعله قد قصد به خلاف حج الإسلام، فكيف ينصرف إليه؟! و نقل عنه في الخلاف: أنه حكم بصحة التطوع، و بقاء حج الإسلام في ذمته. و هو جيد إن لم يثبت تعلق النهي به المقتضى للفساد ..»

(١) تقدم في أول المسألة: ٧٣ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨١

القاعدة: الصحة، و إن كان عاصياً في ترك ما وجب عليه، كما في مسألة الصلاة مع فورية و وجوب إزالة النجاسة عن المسجد إذ لا وجه للبطلان الادعوى: أن الأمر بالشىء نهى عن ضده (١). و هى محل منع. و على تقديره لا يقتضى البطلان، لأنه نهى تبعي (٢). و دعوى: أنه يكفي في عدم الصحة عدم الأمر (٣). مدفوعة: بكفاية المحبوبة في حد نفسه في الصحة (٤)،

(١) هذه الدعوى اعتمد عليها في كشف اللثام.

(٢) كأن المراد بالتبعي في المقام الغيري. لكن التحقيق: أن النهى الغيري موجب للثواب و العقاب كالنهي النفسى، و إنما يختلفان في أن النهى النفسى يقتضيهما من حيث هو، و النهى الغيري يقتضيهما من حيث كونه من رشحات النهى النفسى و شراره. ففعل مقدمة الواجب انقياد و تركها تجرؤ، و فعل مقدمة الحرام تجرؤ، تركها انقياد. فالسفر لقتل المؤمن معصية، و السفر للحج طاعة، و الأول موجب لاستحقاق العقاب، و الثانى موجب لاستحقاق الثواب. و إذا كان موجباً لاستحقاق العقاب كان مبعداً، فيمتنع أن يكون مقرباً، فلا يصح إذا كان عبادة.

(٣) هذه الدعوى محكية عن الشيخ البهائي (ره)، و حاصلها: أن الأمر بالشىء و إن لم يقتض النهى عن ضده، لكن يمنع عن الأمر بضده لامتناع الأمر بالضدين. لان اجتماع الضدين إذا كان محالاً كان الأمر بهما أمراً بالمحال، و هو محال، و إذا امتنع الأمر بالضد الآخر امتنع التقرب به لأن التقرب إنما يكون بالفعل بداعى الأمر، فمع عدم الأمر يمتنع التقرب.

(٤) يعنى: يكفى فى التقرب الفعل بداعى المحبوبة. بل التحقيق:

جواز تعلق الأمر بالضدين إذا كان على نحو الترتب، كما تعرضنا لذلك فى مبحث أحكام النجاسات، من كتاب الطهارة من هذا الشرح. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٢

كما فى مسألة ترك الأهم والإتيان بغير الأهم من الواجبين المتزاحمين. أو دعوى: أن الزمان مختص بحجته عن نفسه، فلا يقبل لغيره (١). وهى - أيضاً - مدفوعة بالمنع، إذ مجرد الفورية لا- يوجب الاختصاص، فليس المقام من قبيل شهر رمضان حيث أنه غير قابل لصوم آخر. وربما يتمسك للبطلان فى المقام

بخبر سعد بن أبى خلف عن أبى الحسن موسى (ع): «عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال (ع): نعم، وفى حاشية بعض الأعظم (ره) على المقام قال: «لا سبيل إلى هذه الدعوى فيما اعتبرت القدرة فيه شرطاً شرعياً، كالحج ونحوه». و كأنه يريد: أن القدرة إذا كانت شرطاً للوجوب فانتفاؤها - كما يوجب انتفاء الوجوب - يوجب انتفاء المحبوبة. و لا يخلو ما ذكره من غموض، لأن القدرة إنما اعتبرت شرطاً شرعياً فى حج الإسلام لا- فى التطوع لمن عليه حج الإسلام، فإن التطوع منه لا- تعتبر فى مشروعيتها القدرة. و كذا فى الحج عن غيره و إن كان حج الإسلام، لأن حج الإسلام الثابت للمنوب عنه إنما يعتبر فى مشروعيتها قدرته لا قدرة النائب، لأن النائب يتقرب بأمر المنوب عنه لا بأمر نفسه. و من ذلك تعرف أن هذه الدعوى - المحكية عن البهائي - لا مجال لها فى المقام بالنسبة إلى الحج عن الغير - تبرعاً أو بالإجارة - لأن النائب إنما يتقرب بأمر المنوب عنه، و هو لا ينافى الأمر المتوجه إلى النائب بحج الإسلام.

(١) هذه الدعوى لم أقف على من ادعاهما، و لكن ذكرها فى الجواهر وجهاً للمشهور، و أنكرها بقوله: «فإن التحقيق عدم اقتضاء الفورية أصل التوقيت، فضلاً عن التوقيت على هذا الوجه».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٣

إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه. فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزى عنه حتى يحج من ماله، و هى تجزى عن الميت إن كان للصرورة مال و إن لم يكن له مال» (١). و قريب منه: صحيح سعيد الأعرج عن أبى عبد الله (ع)

(٢).

وهما - كما ترى - بالدلالة على الصحة أولى (٣)،

(١) هذا الخبر صحيح رواه الكليني عن عدة من أصحابنا. عن أحمد ابن محمد، عن سعد

(١). (٢)

رواه الصدوق بإسناده عن سعيد بن عبد الله الأعرج: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصرورة أ يحج عن الميت؟ فقال (ع): نعم، إذا لم يجد الصرورة ما يحج به. فإن كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله، و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال» (٢).

(٣) لأن الظاهر من

قوله (ع) فى الصحيح الأول: «فليس يجزى عنه»

أنه لو حج عن الميت لم يجز عن نفسه، لا أنه لا يجزى عن الميت.

فالضمير في:

«عنه»

راجع إلى الرجل لا إلى الميت، ولا سيما بقريته ذكر الميت ظاهراً بعد ذلك. وحينئذ فظهور

قوله (ع): «و هي تجزى عن الميت»

في أن حجته عن الميت تجزى عن الميت محكم. مع أنه لو حمل ضمير:

«عنه»

على الميت كان منافياً

لقوله (ع): «و هي تجزى عن الميت».

إلا- أن يحمل الثاني على صورة ما إذا حج عن الميت بعد أن حج من ماله، فيكون المراد أنه ليس يجزى عن الميت حتى يحج من ماله، فاذا حج من ماله ثم حج عن الميت تجزى عن الميت، سواء أ كان له حينئذ مال أم لم يكن. لكن هذا المعنى بعيد عن العبارة المذكورة.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٤

.....

و بالجملة: هيئة التركيب تقتضى أن تكون الضمائر في قوله (ع):

«عن نفسه»

- في الموضوعين - و قوله:

«له»

، و قوله (ع):

«يجزى عنه»

، و قوله:

«من ماله»

كلها راجعة إلى مرجع واحد، و هو الصرورة، و التفكيك - بإرجاع بعضها إلى الصرورة و بعضها إلى الميت - بعيد عن السياق.

كما أن هيئة التركيب أيضاً تقتضى أن يكون الضمير في قوله (ع):

«و هي»

راجعاً إلى حجة الصرورة عن الميت المذكور في السؤال.

هذا ما يرجع الى صحيح سعد

. و أما صحيح سعيد

، فالظاهر من قوله (ع) فيه:

«فليس له ذلك»

: أنه ليس له أن يحج عن غيره تكليفاً، لا أنه باطل، بقريئة:

«و هو يجزى عن الميت ..»

. و حمله على الوضع - يعنى: أنه لا يصح الحج عن الميت حتى يحج من ماله، و بعد ذلك إذا حج عن الميت يجزى عن الميت، سواء أ كان له مال أم لم يكن - بعيد جداً. بل هو أبعد من حمل الصحيح السابق على هذا المعنى، فالاستدلال به على المشهور أولى بالإشكال من الاستدلال بالصحيح السابق.

و من العجيب ما ذكره فى الجواهر فى رد المدارك - فى حمل:

«و هو يجزى»

على إرادة بيان أجزاء حج الصرورة عن غيره مطلقاً - بقوله: «و فيه:

أنه خلاف ظاهر قوله (ع):

«لا يجزى عنه»

، و خلاف قاعدة اقتضاء النهى الفساد. بل هو عند التأمل تفكيك فى الخبر يقطع بعدم إرادته ..». و ربما يستدل للمشهور بأن اللام فى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..) «١». لما كانت ظاهرة فى الملك، كانت الآية دالة على كون الحج مملوكاً لله تعالى، و حينئذ لا يجوز التصرف فيه بنحو لا يكون مأذوناً فيه من قبل الله تعالى، فإذا حج عن غيره أو عن نفسه تطوعاً كان تصرفاً فيه بغير إذنه تعالى، فيكون باطلاً. فان قلت: إذا كانت الآية

(١) آل عمران: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٥

.....

الشريفة دالة على الملكية لم تدل على الوجوب، و حينئذ لا يكون واجباً، فلا وجه للإتيان به بقصد الوجوب. قلت: يمكن الاستفادة وجوبه من دليل آخر غير الآية، مثل: ما دل على أنه إحدى دعائم الإسلام الخمس

«١» فيتعين الإتيان به بقصد الوجوب. فان قلت: يلزم حينئذ الإتيان بقصد أداء المملوك، كما فى وفاء الدين. قلت: إنما يلزم الإتيان بقصد وفاء الدين - فى صدق أداء الدين - من جهة أن أداء المملوك يمكن أن يكون على وجه آخر، و هذا المعنى لا يتأتى فى الحج. لأن حج الإسلام لا يكون إلا مملوكاً، فقصد حج الإسلام كاف فى كونه أداء للمملوك.

نعم يمكن الخدش فى هذا الاستدلال: بأنه إنما يترتب عليه حرمة التصرف بالإتيان به على غير الوجه الخاص لو كان الملك للمنفعة الخاصة كما فى الأجير الخاص. أما لو كان المملوك ما فى الذمة - كما لو استأجره على عمل فى ذمته - لم يكن مانع من الفعل لغير المستأجر، لأن الفعل الخارجى لا ينطبق عليه ما فى الذمة إلا بالقصد، فإذا لم يقصده لم ينطبق ما فى الذمة عليه و لا يتحد معه كى يحرم التصرف فيه. نظير: ما لو استأجره على صوم يوم بعينه عن زيد فصام ذلك اليوم عن عمرو، لم يكن مانع من صحته الصوم.

و كذا لو نذر أن يصوم يوماً معيناً، فان النذر و إن كان يستوجب كون المنذور مملوكاً لله تعالى لكن لما كان المملوك فى الذمة لا فى الخارج لم يكن مانع من صحته صوم ذلك اليوم إذا جاء به على غير وجه النذر.

و أما ما ورد فى صحيح الحلبي و غيره، الواردين فىمن عجز عن الحج و هو مستطيع، المتضمنين الأمر باستنابة الصرورة الذى لا مال له، الدالين على عدم جواز استنابة الصرورة إذا كان له ماله «٢» - و هو محل الكلام -

(١) تقدم في الصفحة الاولى من الكتاب الإشارة إلى مصدره.

(٢) راجع أول مسألة: ٧٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٦

فإن غاية ما يدلان عليه: أنه لا يجوز له ترك حج نفسه و إتيانه عن غيره، و أما عدم الصحة فلا. نعم يستفاد منهما عدم إجزائه عن نفسه، فتردد صاحب المدارك في محله. بل لا يبعد الفتوى بالصحة، لكن لا يترك الاحتياط. هذا كله لو تمكن من حج نفسه، و أما إذا لم يتمكن فلا إشكال في الجواز و الصحة عن غيره (١). بل لا ينبغي الإشكال في الصحة إذا كان لا يعلم بوجوب الحج عليه (٢)، لعدم علمه باستطاعته مألًا.

فقد عرفت سابقاً عدم العمل بهما، و تعين طرحهما، أو حملهما على الاستحباب. فراجع المسألة الثانية و السبعين.

(١) قال في الدروس: «و يشترط الخلو من حج واجب على النائب إلا أن يعجز عن الوصوله إليه ..». و في المدارك: «فلو تعذر جازت الاستنابة، لجواز تأخير ذلك الواجب الفوري بالعجز عنه، و متى جاز التأخير انتفى المانع من الاستنابة، كما هو ظاهر ..». و يظهر- من الجواهر و غيرها- المفروغية عن ذلك. لكن في المستند: «أنه خالف فيه بعضهم، و لا وجه له». و في كشف اللثام: عن ابن إدريس بطلان النيابة و إن لم يتمكن، إذا كان قد استقر الحج في ذمته. قال (ره): «و لعله لإطلاق الأ-كثر ..». لكن إطلاقهم ليس حجة. و العمدة: دليل المنع.

و الوجوه- المتقدمة في تقريب المنع- تختص بصورة التمكّن حتى النصوص على تقدير تماميتها، لأن المورد يدخل تحت إطلاق قوله (ع): «إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه»

المذكور في الصحيحين. نعم مقتضى الآية- لو تمت دلالتها- عدم الفرق، كما ذكر الحلبي.

(٢) العلم و الجهل لما لم يوجبا تبديلا في الحكم الواقعي فالأدلة المتقدمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٧

أو لا يعلم بفوريته و جوب الحج عن نفسه، فحج عن غيره أو تطوعاً (١). ثم على فرض صحة الحج عن الغير- و لو مع التمكّن و العلم بوجوب الفورية- لو أجز نفسه لذلك، فهل الإجارة أيضا صحيحة، أو باطله مع كون حجه صحيحاً عن الغير؟ الظاهر بطلانها. و ذلك لعدم قدرته شرعاً على العمل المستأجر عليه (٢)، لأن المفروض وجوبه عن نفسه فوراً. و كونه صحيحاً على تقدير المخالفة لا ينفع في صحة الإجارة.

على البطلان- على تقدير تماميتها- شاملة لغير العالم كالعالم، فالنهي عن الضد، أو عدم الأمر بالضد- و كذلك النصوص- شاملة له. نعم الجهل مانع عن مبعديته المنهى عنه، فلا مانع من التقرب به، فإذا كان الموجب للبطلان هو النهي عن الضد فهو لا يقتضى البطلان مع الجهل للشبهة الموضوعية.

أما إذا كان مقتضى النصوص فلا فرق فيها بين العالم و الجاهل.

(١) هذا إذا كان قاصراً. أما إذا كان مقصراً فالجهل لا يمنع عن مبعديته النهي الواقعي.

(٢) و القدرة على العمل شرط في صحة الإجارة، لأن مالا يكون مقدوراً لا يكون موضوعاً للمعاوضة، و أكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل.

و عدم القدرة في المقام و إن كان شرعياً لكنه مثل عدم القدرة عقلاً.

و في حاشية بعض الأعظم: «هذا تسليم منه بموجب البطلان و لو تبرعاً عن الغير أو تطوعاً لنفسه». و يشير بذلك إلى ما سبق منه في الحاشية:

من أن القدرة شرط في مشروعية الحج، فمع عدمها تنتفى المشروعية.

و فيه: ما عرفت: من أن القدرة شرط في مشروعية حج الإسلام، لا في حج التطوع و لا في التبرع عن غيره به. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٨

□

خصوصاً على القول بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده، لأن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه (١)، و إن كانت الحرمة تبعية. فإن قلت: ما الفرق بين المقام و بين المخالفة للشرط في ضمن العقد (٢)، مع قولكم بالصحة هناك؟ كما إذا باعه عبداً و شرط عليه أن يعتقه فباعه، حيث تقولون بصحة البيع و يكون للبائع خيار تخلف الشرط (٣).

(١) و حينئذ يكون مانع آخر من صحة الإجارة غير عدم القدرة، و هو المعاوضة على الحرام، فان في حاق الإجارة المعاوضة بين الأجرة و المنفعة فإذا كانت حراماً لم تصلح للمعاوضة عليها.

(٢) لم يظهر توجه هذا الاشكال على ما ذكره، من بطلان الإجارة على الضد إذا وجب ضده، و إنما يحسن توجهه لو كان الحكم هو صحة الإجارة على البيع إذا شرط العتق في المثال المذكور. فإنه إذا شرط العتق فقد وجب بالشرط، فإذا استؤجر المشروط عليه على البيع، و قلنا بصحة الإجارة كان الفرق بينهما غير ظاهر، فيحتاج إلى السؤال عن إبداء الفرق.

و أما الحكم بصحة البيع لو اشترط الضد فقد تقدم منه مثله، و هو صحة التطوع بالحج عن نفسه إذا وجب عليه حج الإسلام.

و بالجملة: تقدم منه حكمان. أحدهما: أنه إذا وجب حج الإسلام فوجبه لا يقتضى بطلان ضده. و ثانيهما: أنه إذا وجب حج الإسلام لم تصح الإجارة على ضده. و مثال شرط العتق و صحة البيع يناسب الأول، و لا فرق بينهما في الحكم، و لا يناسب الثاني كى يحتاج إلى إبداء الفرق بينهما في الحكم.

(٣) قد تكرر في هذا الشرح: التعرض لأن الشرط في ضمن العقد يقتضى إثبات حق المشروط له على المشروط عليه، فإذا اشترط عليه أن يعتقه فقد صار له عليه أن يعتقه و ملك عليه ذلك. ثم نقول: لما كان العتق المملوك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٨٩

.....

متعلقاً بالعبد و كان العبد موضوعاً له، فتارة: يؤخذ وجود العبد في ملكه بنحو شرط الواجب الذى يجب عليه تحصيله، و أخرى: يؤخذ بنحو شرط الوجوب الذى لا- يجب عليه تحصيله. فإن أخذ على النحو الأول لم يصح البيع، لأن القيد المذكور إذا أخذ قيماً في المملوك فقد ملك الشارط على المشروط بقاء العبد على ملكية المشروط عليه إلى أن يتحقق العتق منه و إذا ملك عليه بقاءه على ملكيته اقتضى ذلك قصور سلطنته على بيعه، لأنه تصرف في حق غيره. و إذا أخذ قيماً في الملك- يعنى: يملك عليه العتق إذا كان العبد باقياً في ملكه- فهذا الملك لا يقتضى بقاء العبد في ملكه، و إذا لم يقتض بقاءه في ملكه جاز للمشروط عليه إخراجه من ملكه بالبيع و غيره، لعدم منافاته لحق الشارط. و حينئذ يصح البيع، و لا يكون من قبيل تخلف الشرط، لأن الشرط المنوط بشئ إنما يكون تخلفه بعدم حصوله مع تحقق المنوط به، و لا يتحقق التخلف بعدم حصوله مع انتفاء المنوط به، فالجمع بين صحة البيع و خيار تخلف الشرط غير ممكن. و قد تقدم التعرض لنظير المسألة فيما لو نذر قراءة سورة فقرأ غيرها، أو نذر الصلاة جماعة فصلاها فرادى. و كذا لو نذر أن يصلى في المسجد فصلى في غيره، فان النذر- كما أشرنا إليه سابقاً- يقتضى ملكية المنذور، فيجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

ثم إن الظاهر أن القيد المذكور أخذ على النحو الأول في المقام و في الأمثلة المذكورة، و مقتضاه في المقام بطلان البيع، و في الأمثلة المذكورة- إذا وقع عمداً- بطلان السورة، فتبطل الصلاة بالزيادة العمديّة. و كذا بطلان الصلاة فرادى، أو في غير المسجد، لحرمة التصرف في ملك الغير و حقه، فإن الملكية- كما تقتضى قصور سلطنته غير المالك فيبطل تصرفه إذا كان موقوفاً على السلطنة، كالبيع و نحوه من التصرفات الاعتبارية- تقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٠

قلت: الفرق أن في ذلك المقام المعاملة- على تقدير صحتها- مفوتة لوجوب العمل بالشرط (١)، فلا يكون العتق واجباً بعد البيع (٢) لعدم كونه مملوكاً له بخلاف المقام حيث أنا لو قلنا بصحة الإجارة لا يسقط وجوب الحج عن نفسه فوراً، فيلزم اجتماع أمرين متنافيين فعلاً، فلا يمكن أن تكون الإجارة صحيحة و إن قلنا أن النهى التبعي لا يوجب البطلان.

حرمة التصرف تكليفاً إذا كان التصرف عينياً، فيبطل إذا كان عبادة.

نعم إذا وقع سهواً لا يبطل، لكونه مصداقاً للمأمور به، و إنما بطل في صورة العمد لفوات العبادية، و هو غير حاصل في صورة السهو، فلا مانع من صحتها. بخلاف التصرف الاعتباري فإنه يبطل و إن كان عن سهو، لصدوره عن غير السلطان. و بذلك اختلف المقام عن الأمثلة المذكورة، فلو نذر أن يعتق عبده لم يصح له بيعه و لو كان سهواً، فالقول بصحة البيع في المقام في غير محله. و كأن المصنف لا يرى أن الشرط يقتضى ملك المشروط له للمشروط. و قد تقدم في موارد من هذا الشرح: أن التحقيق أنه يقتضى ذلك، و كذلك النذر.

(١) لو فرض أنها غير مفوتة أيضاً لا مانع من صحتها إذا لم تكن القدرة شرطاً فيها، فمن كان مديوناً و طالبه الدائن، و كان لا يملك أكثر من مقدار الدين، جاز له أن يبيع أو يشتري بالذمة ثم يفى و إن فاته و فاء الدين. يظهر ذلك من مراجعة كلماتهم في أحكام المفلس قبل الحكم عليه بالحجر.

(٢) يحتمل أن يكون مراده أنه غير واجب لانتفاء ملاكه بأخذ بقاء العبد على نحو شرط الوجوب. و يحتمل أن يكون مراده السقوط بعد الثبوت من جهة العجز. لكن الثاني إنما يتم لو صح البيع. لكنه لا يصح لفقد السلطنة عليه، فلا عجز عن الواجب، فلا يسقط وجوبه. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩١

فالبطلان من جهة عدم القدرة على العمل (١)، لا- لأجل النهى عن الإجارة. نعم لو لم يكن متمكناً من الحج عن نفسه يجوز له أن يؤجر نفسه للحج عن غيره (٢). و إن تمكن بعد الإجارة

(١) و قد عرفت أن بطلان البيع من جهة عدم السلطنة، لأن الظاهر أن القيد مأخوذ على نحو شرط الواجب لا على نحو شرط الوجوب. و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: الأول: أن النذر و الشرط يقتضيان ملك المنذور و المشروط. الثاني: أن التصرف المنافي يكون عينياً- تارة- و اعتبارياً أخرى. الثالث: أن الملكية لها أثر وضعي- و هو قصور سلطنته غير المالك- و تكليفي، و هو حرمة تصرف غير المالك. الرابع: أن الموضوع- الذى يؤخذ قيداً للمنذور و المشروط- تارة: يؤخذ بنحو شرط الوجوب، و أخرى: بنحو شرط الواجب. الخامس: أنه إذا أخذ على النحو الأول لا مانع من التصرف المنافي مهما كان. السادس: أنه إذا أخذ على النحو الثاني منع من التصرف الاعتباري، فيبطل مطلقاً، و حرم التصرف العيني. فيبطل إذا كان عبادة و كان عمداً، و لا يبطل إذا كان سهواً، لكونه لا خلل في ذاته لمطابقته للمأمور به، و لا في عباديته لأنه جيء به على وجه العبادة من دون ما يقتضى خلاف ذلك. السابع:

أن الظاهر أن القيد مأخوذ- في المثال المذكور في المتن، و الأمثلة التى ذكرناها في النذر- من قبيل شرط الواجب لا شرط الوجوب، فلا يصح ما ينافيه إذا كان اعتبارياً كالبيع، و يحرم إذا كان عينياً، فيبطل إذا كان عبادة و قد وقع عمداً.

(٢) لانتفاء المانع - وهو عدم القدرة - لانتفاء مقتضية - وهو الأمر بحج الإسلام - بالعجز عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٢

عن الحج عن نفسه لا - تبطل إجارته (١). بل لا يبعد صحتها لو لم يعلم باستطاعته (٢)، أو لم يعلم بفورية الحج عن نفسه (٣) فأجر نفسه للنيابة و لم يتذكر الى أن فات محل استدراك الحج عن نفسه، كما بعد الفراغ، أو فى أثناء الأعمال. ثم لا إشكال فى أن حجه عن الغير لا يكفيه عن نفسه بل إما باطل - كما عن المشهور - أو صحيح عمن نوى عنه، كما قويناه. وكذا لو حج تطوعاً لا يجزيه عن حجة الإسلام فى الصورة المفروضة، بل إما باطل، أو صحيح و يبقى عليه حجة الإسلام. فما عن الشيخ: من أنه يقع عن حجة الإسلام (٤) لا وجه له، إذ الانقلاب القهرى لا دليل عليه. و دعوى: أن حقيقة الحج واحدة، و المفروض إتيانه بقصد القربة، فهو منطبق على ما عليه من حجة الإسلام. مدفوعة: بأن وحدة الحقيقة لا تجدى بعد كون المطلوب هو الإتيان بقصد ما عليه (٥).

(١) كما فى الدروس. قال: «و لا يقدح فى صحتها تجدد القدرة».

و يشكل: بأن تجدد القدرة يكشف عن عدم القدرة من أول الأمر، فيكشف عن بطلان الإجارة. نعم إذا كان تجدد القدرة بمال الإجارة لم يقدح الإجارة، إذ لا يكون الشىء علة لعدمه.

(٢) لأن الرخصة الحاصلة له بالجهل كافية فى حصول القدرة على العمل.

(٣) إلا إذا كان مقصراً، فإنه لا رخصة له حينئذ.

(٤) تقدمت حكايته عن المبسوط. و فى الخلاف وافق المشهور.

(٥) يظهر منه: أن القصد دخيل فى المطلوب. و هو غير ظاهر، فان المطلوب بالأمر الوجوبى غير المطلوب بالأمر الاستجابى، و لو كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٣

و ليس المقام من باب التداخل بالإجماع، كيف و الا لزم كفاية الحج عن الغير أيضاً عن حجة الإسلام؟ (١) بل لا بد من تعدد الامتثال مع تعدد الأمر وجوباً و ندباً، أو مع تعدد الواجبين. و كذا ليس المراد من حجة الإسلام الحج الأول - بأى عنوان كان - (٢) كما فى صلاة التحيه (٣)، و صوم الاعتكاف. فلا وجه لما قال الشيخ (قده) أصلاً. نعم لو نوى الأمر المتوجه إليه فعلاً، و تخيل أنه أمر ندبى غفلة عن كونه مستطيعاً، أمكن القول بكفايته عن حجة الإسلام. لكنه خارج عما قاله الشيخ. ثم إذا كان الواجب عليه حجاً

واحداً لا ينطبق أحدهما على الآخر، فيكون المأتى به مصداقاً لهما و كافياً فى حصول الامتثال لأمرهما - سواء نوى به حج الإسلام أم نوى به التطوع - و لا يلتزم به الشيخ. كما أن لازمه: أن من لم يكن مستطيعاً فتطوع لم يجب عليه الحج بعد ذلك إذا استطاع. إلا أن يقال: مقتضى إطلاق الآية وجوبه ثانياً إذا استطاع، و لا ينافى ذلك وحدة الحقيقة و وحدة الخصوصيات. فتأمل.

(١) هذا للزوم غير ظاهر، لإمكان التفكيك بين الموردين - فى التداخل و عدمه - بعد أن كان على خلاف الأصل. و لا سيما مع الاختلاف بالأصالة و النيابة.

(٢) كما تقدم ذلك فى المسألة السادسة و الخمسين، و تقدم منه خلاف ذلك.

(٣) فإنها تنطبق على كل صلاة صلاها من دخل المسجد و لو كانت فريضة أو نافلة بعنوان خاص. و كذلك الصوم اللانزم فى الاعتكاف، فإنه يصح و لو كان الصوم لرمضان أو قضاؤه أو غير ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٤

نذريا أو غيره، و كان وجوبه فورياً، فحاله ما ذكرنا في حجة الإسلام (١) من عدم جواز حج غيره، و أنه لو حج صح أو لا، و غير ذلك من التفاصيل المذكورة بحسب القاعدة.

[فصل في الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين]

إشارة

فصل في الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين و يشترط في انعقادها: البلوغ، و العقل، و القصد،

(١) كما نص على ذلك غير واحد. و هو إنما يتم لو كان عدم صحة غير حج الإسلام في المسألة السابقة من جهة أن الأمر بحج الإسلام يمنع من مشروعية غيره، أو من إمكان التعبد بغيره. أما إذا كان من جهة النصوص فالتعدى عن موردها- و هو حج الإسلام- غير ظاهر. فأدلة المنع ليست كلها مطرودة في المقامين.

فصل في الحج الواجب بالنذر و العهد و اليمين

الكلام إما خبر- و هو ما يقصد به الحكاية عن واقع يطابقه فيكون صدقاً، أو لا يطابقه فيكون كذباً- و إما إنشاء، و هو ما لا يقصد به الحكاية، و الثاني إما إيقاع، أو عقد، أو غيرهما. فان قصد به إنشاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٥

و الاختيار. فلا تتعقد من الصبي و إن بلغ عشرًا و قلنا بصحة عباداته و شرعيتها، لرفع قلم الوجوب عنه (١). و كذا لا تصح

أمر اعتباري- مثل الزوجية و البيعة و نحوهما- فهو عقد أو إيقاع، و إن لم يقصد به ذلك فهو غيرهما. فالنذر لما كان المقصود به تمليك الله سبحانه- كما عرفت ذلك مراراً- و لا يحتاج إلى القبول فهو من الإيقاع. و مثله العهد، فإنه يقصد به إيجاد المعاهدة. و أما اليمين فهو وعد و ليس من الخبر في شيء، إذ لم يقصد به الحكاية، و إنما قصد به إيقاع مضمونه في المستقبل ادعاء، فإذا لم يقع كان خلفاً في الوعد، و هو قبيح، لا أنه كذب. و كذلك الوعيد فإذا لم يقع كان خلفاً، و هو حسن، لا أنه كذب.

و يظهر من ذلك أن اليمين ليس من سنخ النذر و العهد، فإنهما من الإيقاع و هو من الوعد. هذا و لا- إشكال في وجوب العمل بالجميع، و أن مخالفتها تستوجب الكفارة، كما هو موضح في أبوابها. فلاحظ.

(١) يشير بهذا إلى

حديث: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ» (١).

و قد اشتهر الاستدلال به على نفى سبب الأسباب إذا كانت صادرة من الصبي، عقداً، أو إيقاعاً- كالنذر و العهد- أو غيرهما، كاليمين. و الاشكال فيه ظاهر، فان نفى الوجوب في العقد و الإيقاع أعم من ترتب المضمون، و لذا يصح من الولي و يترتب مضمونه و إن لم يجب على الصبي الوفاء به. كما أن نفى الوجوب في حال الصبا- في غير الإيقاع و العقد- لا يقتضى نفى الوجوب بعد البلوغ. فالعمدة في نفى السببية: هو الإجماع.

و من ذلك يظهر لك الإشكال في الاستدلال به في المجنون، و بحديث:

(١) المعتبر: المقدمة الأولى من كتاب الحج صفحة: ٣٣٧ و قد تقدم في أول فصل شرائط وجوب حجة الإسلام.

من المجنون، و الغافل، و الساهى، و السكران، و المكره.

و الأقوى صحتها من الكافر. وفاقاً للمشهور فى اليمين (١) خلافاً لبعض (٢)، و خلافاً للمشهور فى النذر (٣)، وفاقاً لبعض، و ذكروا فى وجه الفرق: عدم اعتبار قصد القرية فى اليمين و اعتباره فى النذر (٤)، و لا تتحقق القرية فى الكافر.

رفع التسعة فى الغافل و الساهى

«١». نعم انتفاء القصد فيها يقتضى عدم ترتب الأثر، لخروجها عن موضوع الأدلة. و أما الإكراه فيدل على عدم ترتب الأثر فيه ما ورد فى طلاق المكره، حيث تضمن عدم صحته، مستدلاً بحديث رفع الإكراه

«٢». (١) حكاة فى الجواهر عن الشيخ و أتباعه و أكثر المتأخرين.

(٢) حكاة فى الشرائع عن الشيخ فى الخلاف، و حكى أيضاً عن ابن إدريس.

(٣) بل فى الجواهر: «لا أجد خلافاً فى عدم صحته- يعنى: النذر من الكافر- بين أساطين الأصحاب، كما اعترف به فى الرياض. و حكى عن سيد المدارك التأمل فيه- و كذا عن الكفاية- و حكى عن الرياض: أنه لا يخلو من قوة، إن لم يكن الإجماع على خلافه- كما هو الظاهر- إذ لم أر مخالفاً سواهما (يعنى: سيد المدارك و صاحب الكفاية) من الأصحاب»

(٤) قال فى الشرائع فى مبحث النذر: «يشترط مع الصيغة نية القرية، فلو قصد منع نفسه بالنذر- لا لله- لم ينعقد.. ثم قال بعد ذلك: و أما متعلق النذر فضابطه: أن يكون طاعة لله تعالى مقدوراً..»

و قد ادعى فى الجواهر: الإجماع بقسميه على الحكم المذكور. و كذلك

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس حديث: ١، ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب اليمين حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٧

و فيه أولاً: أن القرية لا تعتبر فى النذر، بل هو مكروه (١)،

غيره، و لكن اختلفوا فى المراد منه، فاستظهر فى المسالك: أن المراد جعل شىء لله تعالى فى مقابل جعل شىء لغيره، أو جعل شىء من دون ذكر أنه له تعالى أو لغيره، و جعله أصح الوجهين. و ربما يستفاد من عبارة الدروس، حيث قال: «و هل يشترط فيه القرية للصيغة، أو يكفى التقرب فى الصيغة؟ الأقرب الثانى». و فى الجواهر جعل المراد منه رجحان المنذور، و كونه عبادة فى مقابل نذر المباح. و يحتمل: أن يكون المراد فى مقابل النذر شكراً على المعصية أو زجراً عن الطاعة. و صريح الشرائع خلاف ذلك كله، بل هو- بمعنى كون الإيقاع النذرى واقعاً على وجه العبادة- مما لم يقيم عليه دليل، و يقتضى بطلان النذر إذا كان المقصود منه الزجر عما هو مبغوض الناذر، و هو خلاف إطلاق الأدلة. و أما الاحتمالات الأخر فكلها صحيحة فى نفسها، غير أنها خلاف ظاهر عبارة الشرائع و نحوها، فلا ينبغى حملها عليها.

هذا و فى الدروس: «و يصح (يعنى: اليمين) من الكافر و إن لم يصح نذره، لأن القرية مرادة هناك دون هذا. و لو قلنا بانعقاد نذر المباح أشكال الفرق..» و ظاهر العبارة: اعتبار القرية بالمعنى الذى ذكره فى الجواهر، لا بالمعنى الذى احتمل من عبارته السابقة.

(١) قال فى الجواهر: «لا إشكال فى اعتبار نية القرية فيه. لكن لا على معنى قصد الامتثال بإيقاعه- كغيره من العبادات التى تعلق الأمر بإيجادها على جهة الوجوب أو الندب- ضرورة عدم الأمر به، بل ظاهر

موثق إسحاق بن عمار كراهة إيقاعه، قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى جعلت على نفسى شكراً لله تعالى ركعتين

.. إلى أن قال (ع):

إنى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٨

و إنما تعتبر فى متعلقه، حيث أن اللازم كونه راجحاً شرعاً (١).

لأكره الإيجاب أن يوجب الرجل على نفسه .. «١».

(١) على المشهور، و العمدة فيه: أن اللام فى قول الناذر: «لله على» - سواء كانت للملك و الظرف مستقر، أم للغاية و الظرف لغو متعلق بالترتم محذوفاً - تقتضى كونه محبوباً لله تعالى - و لو للعنوان التأخرى - فان ما لا يكون محبوباً للمرء لا يكون مملوكاً له عند العقلاء، و لا يصح الالتزام به لأجله. فيصح أن تقول: «زيد يملك على عمرو أن يكرمه»، و لا يصح تقول: «يملك عليه أن يهينه». كما لا يصح أن تقول: «الترتم لزيد أن أهينه» و يصح أن تقول: «الترتم لزيد إن أكرمه»، و هو من الواضحات. مضافاً إلى بعض النصوص، مثل صحيح الكنانى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قال: على نذر. قال (ع): ليس النذر بشىء حتى يسمى لله شيئاً، صياماً، أو صدقة، أو هدياً، أو حجاً» «٢».

و قريب منه غيره.

و من ذلك يشكل ما فى الدروس: من جواز نذر المباح

«لرواية الحسن بن على عن أبى الحسن (ع): «فى جارية حلف منها بيمين، فقال: لله على أن لا أبيعها. فقال (ع): ف لله بنذرک».

و فيه دقيقة ..» و يشير بذلك إلى ما

رواه البنزطى عن الحسن بن على عن أبى الحسن (ع): «قلت له: إن لى جارية ليس لها منى مكان و لا ناحية، و هى تحتل الثمن، إلا

أنى كنت حلفت فيها بيمين، فقلت:

لله على أن لا أبيعها أبداً، و لى إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤمنة. فقال (ع):

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب النذر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النذر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٢٩٩

و ثانياً: أن متعلق اليمين أيضاً قد يكون من العبادات (١).

و ثالثاً: أنه يمكن قصد القرية من الكافر أيضاً (٢). و دعوى عدم إمكان إتيانه للعبادات لأشراطها بالإسلام مدفوعة:

بإمكان إسلامه ثم إتيانه، فهو مقدور لمقدورية مقدمته. فيجب عليه حال كفره كسائر الواجبات، و يعاقب على مخالفته، و ترتب عليها

وجوب الكفارة، فيعاقب على تركها أيضاً.

و إن أسلم صح إن أتى به، و يجب عليه الكفارة لو خالف.

ف لله بقولك له «١».

لكن الظاهر من الرواية أن السؤال فيها عن جواز رفع اليد عن النذر الصحيح للطوارئ المذكورة، لا عن صحة النذر فى نفسه إذا لم

يكن متعلقه راجحاً، فلا تدل على خلاف ما ذكرناه مع أنها ضعيفة السند، غير مجبورة بعمل. و مثله:

خبر يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد الله (ع) عن أبيه (ع): «إن امرأة نذرت أن تقاد زمومة بزمام فى أنفها، فوقع بعير فخرج أنفها،

فأنت علياً (ع) تخاصم فأبطله.

فقال (ع): إنما نذرت لله «٢».

فإنه - أيضاً - وارد في غير ما نحن فيه. فالبناء ما ذكرنا - من لزوم رجحان المنذور شرعاً - متعين.

(١) هذا الاشكال مع الإشكال الأول لا يتواردان على أمر واحد، فإن الإشكال الأول مبني على أن مرادهم اعتبار القرية في نفس إيقاع النذر، وهذا الاشكال مبني على اعتبارها في متعلقه.

(٢) هذا بناء على أن المراد قصده التقرب إلى الله تعالى. أما إذا كان المراد وقوعه على نحو يكون مقرباً فلا يتم، لعدم صلاحية الكافر للتقرب بفعله، كما ذكره في الجواهر وغيرها.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النذر حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النذر حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٠

ولا يجري فيه قاعدة جب الإسلام، لانصرافها عن المقام (١).

نعم لو خالف و هو كافر، و تعلق به الكفارة فأسلم، لا يبعد دعوى سقوطها عنه كما قيل (٢).

[مسألة ١: ذهب جماعة إلى أنه يشترط في انعقاد اليمين من المملوك إذن المولى]

(مسألة ١): ذهب جماعة (٣) إلى أنه يشترط في انعقاد اليمين من المملوك إذن المولى،

(١) وقد ذكر في الشرائع: أنه لو نذر الكافر فأسلم استحب له الوفاء. و مثله في الدروس. و في الجواهر: «كما صرح به غير واحد». لكن هذا الكلام - من الشرائع و الدروس - مبني على ما ذكرناه، من عدم صحته من الكافر، لا بناء على صحته اعتماداً على حديث الجب

«١». و كيف كان فدعوى الانصراف غير بعيدة، فإن الذي ينسب إلى الذهن إرادة الجب عن الأمور التي يقتضيها الكفر، و لذلك لا يجري في الديون الراجعة إلى الناس. اللهم إلا أن يكون ذلك من جهة لزوم خلاف الامتنان في حق غيره، و الظاهر من الحديث أنه حديث امتناني، فلا يجري إذا لزم منه خلاف الامتنان. اللهم إلا أن يقال: إنه امتناني بالإضافة إلى الكافر نفسه، لا مطلقاً، و لذلك ورد الحديث في القتل الذي صدر من المغيرة بن شعبه «٢». فلاحظ موارد الحديث. اللهم إلا أن يقال:

القتل الصادر من المغيرة قتل المهدور الدم و المال.

و الانصاف أن ظاهر الحديث الامتنان على الكافر بنحو لا يوجب خلاف الامتنان في حق المسلم، و انصرافه إلى خصوص ما كان يقتضى الكفر، فديون الناس لا يشملها من وجهين. و قد تعرضنا للكلام في الحديث في مبحث وجوب الزكاة على الكافر.

(٢) ذكر ذلك في الدروس، لكن في كفارة اليمين، و لا يبعد أن يستفاد منه كفارة النذر. فلاحظ.

(٣) حكاها في الرياض عن الإرشاد و المسالك، و اختاره.

(١) تقدم التعرض إليهما في صفحة: ٥٠ من الجزء السابع من هذا الشرح.

(٢) تقدم التعرض إليهما في صفحة: ٥٠ من الجزء السابع من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠١

و في انعقاده من الزوجة إذن الزوج، و في انعقاده من الولد إذن الوالد.

لقوله (ع): «لا يمين لولد مع والده، و لا للزوجة مع زوجها، و لا للمملوك مع مولاه» (١) ، فلو حلف أحد هؤلاء بدون الاذن لم ينعقد. و ظاهرهم اعتبار الاذن السابق، فلا تكفى الإجازة بعده (٢). مع أنه من الإيقاعات و ادعى الاتفاق على عدم جريان الفضولية فيها (٣). و إن كان يمكن دعوى: أن القدر المتيقن من الاتفاق ما إذا وقع الإيقاع على مال العير- مثل:

الطلاق، و العتق، و نحوهما- لا مثل المقام مما كان في مال نفسه (١)

رواه منصور بن حازم- في الصحيح- عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): لا يمين للولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه و لا للمرأة مع زوجها. و لا نذر في معصية. و لا يمين في قطيعة» (١).

و رواه القداح عن أبي عبد الله (ع) قال: «لا يمين لولد مع والده، و لا للمرأة مع زوجها، و لا للمملوك مع سيده» (٢).

و في خبر أنس في وصية النبي (ص) لعلي (ع): «و لا يمين لولد مع والده، و لا لامرأة مع زوجها، و لا للعبد مع مولاه» (٣). (٢) فان الظاهر من الاذن المذكور في كلامهم ذلك، إذ اللاحق لا يسمى إذناً، بل يسمى إجازة و إمضاء. (٣) عن غاية المرام: الاتفاق. على بطلان إيقاع الفضولي و لو مع الإجازة.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب اليمين حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب اليمين حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب اليمين حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٢

غاية الأمر اعتبار رضا الغير فيه (١). و لا فرق فيه بين الرضا السابق و اللاحق. خصوصاً إذا قلنا: إن الفضولي على القاعدة. و ذهب جماعة إلى أنه لا- يشترط الاذن في الانعقاد، لكن للمذكورين حل يمين الجماعة إذا لم يكن مسبقاً بنهي أو اذن (٢)، بدعوى: أن المنساق من الخبر المذكور و نحوه:

أنه ليس للجماعة المذكورة يمين مع معارضة المولى أو الأب أو الزوج (٣). و لازمه: جواز حلهم له، و عدم وجوب

(١) كما في عتق الراهن العين المرهونة، فإن المعروف بينهم الصحة مع الإجازة. و ما عن بعض: من القول بالبطلان يحتمل أن يكون من جهة بئنه على بطلان الفضولي حتى لو كان عقداً. أو لاختصاص كلامه بصورة عدم الإجازة. فتأمل. و كما في عتق المفلس عبده بدون إذن الديان، فقد اختار جماعة صحته بإجازة الديان. بل الظاهر أن المقام لا حق فيه للغير، بل مجرد الحكم باعتبار رضاه، فلا يرتبط بباب الفضولي في العقد أو الإيقاع، و المدار فيه على دليل اعتبار الرضا من حيث شموله لللاحق و عدمه.

(٢) نسبه في الرياض إلى الأكثر، و عن المسالك و المفاتيح: نسبه إلى المشهور.

(٣) هذه الدعوى ادعاها في الجواهر. و هي غير بعيدة، إذ لو كان المراد أن وجود الوالد مانع- كما يقتضيه الجمود على ما تحت

العبارة- كان قوله: «مع والده» زائداً. وكذا قوله: «مع زوجها» و«مع سيده» إذ الولد لا بد أن يكون له والد، وكذا الزوجة والعبد لا بد أن يكون لهما زوج وسيد، فذكر الوالد والزوج والسيد لا بد أن يكون بملاحظة المعارضة والممانعة. ولعله واضح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٣

العمل به مع عدم رضاهم به. وعلى هذا فمع النهي السابق لا ينعقد، ومع الاذن يلزم، ومع عدمهما ينعقد، ولهم حله. ولا يبعد قوة هذا القول. مع أن المقدر- كما يمكن أن يكون هو الوجود- يمكن أن يكون هو المنع والمعارضة، أى: لا- يمين مع منع المولى مثلاً- (١). فمع عدم الظهور فى الثانى لا أقل من الاجمال، والقدر المتيقن هو عدم الصحة مع المعارضة والنهى، بعد كون مقتضى العمومات الصحة والزوم. ثم إن جواز الحل- أو التوقف على الاذن- ليس فى اليمين بما هو يمين مطلقاً- كما هو ظاهر كلماتهم- بل إنما هو فيما كان المتعلق منافياً لحق المولى أو الزوج، وكان مما يجب فيه طاعة الوالد إذا أمر أو نهى. و أما ما لم يكن كذلك فلا (٢)، كما إذا حلف المملوك أن يحج إذا أعتقه المولى أو حلفت الزوجة أن

(١) هذه الدعوى- أيضاً- ذكرها فى الجواهر، قال فى الرد على الرياض: «و ثانياً: أنه قد يقال: إن ظاهر قوله (ع): «مع والده»

نفيها مع معارضة الوالد، إذ تقدير وجوده ليس أولى من تقدير معارضته، بل هذا أولى للشهرة والعمومات ..». وفيه: ان الاسم الموضوع للماهية إما أن يراد به نفس الماهية التى هى موضوع الوجود والعدم، أو نفس الوجود. فإن أريد به نفس الماهية فى المقام تعين تقدير الوجود، وإن أريد الماهية الموجودة لم يحتج الى تقدير، بل هو ممتنع إذ لا وجود للوجود، وعند الدوران يتعين الثانى بمقتضى الأصل. و حينئذ لا مقتضى لتقدير المعارضة، والأصل عدمه. مع أن الشهرة لا تصلح لتعيين الظهور.

(٢) هذه الدعوى ذكرها فى الجواهر، و تبعه عليها المصنف (ره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٤

تحج إذا مات زوجها أو طلقها، أو حلفا أن يصليا صلاة الليل مع عدم كونها منافية لحق المولى أو حق الاستمتاع من الزوجة، أو حلف الولد أن يقرأ كل يوم جزءاً من القرآن، أو نحو ذلك مما لا يجب طاعتهم فيها للمذكورين، فلا مانع من انعقاده. وهذا هو المنساق من الأخبار، فلو حلف الولد أن يحج إذا استصحبه الوالد إلى مكة- مثلاً- لا مانع من انعقاده، وهكذا بالنسبة إلى المملوك والزوجة. فالمراد من الاخبار: أنه ليس لهم أن يوجبوا على أنفسهم باليمين ما يكون منافياً لحق المذكورين. ولذا استثنى بعضهم الحلف على فعل

قال (ره): «فالمراد حينئذ من نفي اليمين مع الوالد فى الفعل الذى يتعلق بفعله إرادة الولد وتركه إرادة الوالد، وليس المراد مجرد نهي الوالد عن اليمين ..».

فالمعارضة- التى تقدم أنها المنساقه من النصوص- المعارضة فى فعل المنذور وتركه- بأن نذر الولد فعله ويريد الوالد تركه و بالعكس- لا- فى نفس إيقاع اليمين، بأن يريد الولد الإيقاع ويريد الوالد ترك الإيقاع. وما ذكره (ره)- كما أنه مخالف لظاهر كلماتهم- مخالف لظاهر النصوص، إذ المذكور فى الحديث اليمين فهو مورد المعارضة. لا- المحلوف عليه، كى يحتمل أنه مورد المعارضة ويحمل الكلام عليه.

مع أنه على هذا لا يكون حكماً تأسيسياً، فإن اليمين على تضييع حقوق الناس باطله، كما يستفاد مما

ورد: «لا يمين فى المعصية» (١)

، فتكون هذه الروايات مؤكدة له. و لا- تختص بالزوجة مع زوجها، فإنه أيضاً لا يمين للزوج مع زوجته- بهذا المعنى الذى ذكره المصنف (ره)-

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب اليمين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٥

الواجب أو ترك القبيح و حكم بالانعقاد فيهما (١)، و لو كان المراد اليمين بما هو يمين لم يكن وجه لهذا الاستثناء (٢).

و لا- يمين لكل أحد مع من له الحق، كالراهن مع المرتهن، و المفلس مع غريمه، و غيرهم ممن لهم الحقوق. و حمل الروايات على هذا المعنى من أبعد البعيد، كما هو ظاهر.

(١) قال فى الشرائع: «و لا تعتقد من الولد مع والده إلا مع إذنه، و كذا يمين المرأة و المملوك. إلا أن يكون اليمين فى فعل واجب أو ترك قبيح». و نحوه: ما فى غيره. و فى الجواهر: جعل الاستثناء المذكور شاهداً لما ادعاه حسبما بينه المصنف (ره). و فى الرياض: «و يمكن أن يوجه كلام الجماعة بما لا ينافى ما ذكرناه، بأن يراد من الإحلال: جواز الأمر بترك ما حلف على فعله أو فعل ما حلف على تركه، و نفى جواز الإحلال بهذا المعنى لا ينافى عدم انعقاد اليمين أصلاً». و ما ذكره (ره) لا يخلو من إشكال، لأن الحل بهذا المعنى- مع أنه خلاف الظاهر- لا يرفع الإشكال فى العبارة التى كان الاستثناء فيها من جواز الحل، لا فيما كان الاستثناء من عدم الانعقاد بدون الإذن، إذ الاستثناء فيها يقتضى الانعقاد فى المستثنى فيرجع الإشكال.

(٢) أقول: لا يتوجه الاستثناء على كلا القولين، لأنه لو بنى على ما ذكره فى المتن لم يكن للاقتصار فى الاستثناء على ما كان فى فعل الواجب و ترك الحرام وجه، بل كان اللازم استثناء مطلق ما لم يكن فيه تفويت حق الغير و إن لم يكن على ترك حرام أو فعل واجب- كالأمر الذى ذكرها فى المتن- فان اليمين فيها أيضاً مستثنى من عدم الانعقاد بدون الإذن، و لا وجه للاقتصار فى الاستثناء على المورد المذكورين. فالاستثناء يتوجه عليه الاشكال على كل من القولين، فلا يصلح قرينة على أحدهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٦

هذا كله فى اليمين، و أما النذر فالمشهور بينهم أنه كاليمين فى المملوك و الزوجه، و ألحق بعضهم بهما الولد أيضاً (١). و هو مشكل، لعدم الدليل عليه- خصوصاً فى الولد- إلا القياس على اليمين، بدعوى: تنقيح المناط. و هو ممنوع. أو بدعوى: أن المراد من اليمين فى الأخبار ما يشمل النذر، لإطلاقه عليه فى جملة من الأخبار، منها: خبران فى كلام الامام (ع) (٢). و منها: أخبار فى كلام الراوى (٣)

(١) حكى ذلك عن الإرشاد و الدروس، بل حكاه فى الرياض عن جملة من كتب العلامة. و عن السيد فى شرح النافع: الاقتصار على المملوك و استظهر أيضاً من المسالك.

(٢) أحدهما:

□
موثق سماعه: «إنما اليمين الواجبة- التى ينبغى لصاحبها أن يفى بها- ما جعل لله تعالى عليه فى الشكر إن هو عافاه من مرضه، أو عافاه من أمر يخافه، أو رد عليه ماله، أو رده من سفره، أو رزقه رزقاً، فقال: لله على كذا و كذا شكراً، فهذا الواجب على صاحبه ..» (١).

و ثانيهما:

□
خبر السندي بن محمد عن أبى عبد الله (ع) قال: «قلت له:

□
جعلت على نفسى شيئاً إلى بيت الله. قال (ع): كفر عن يمينك، فإنما جعلت على نفسك يميناً، و ما جعلته لله فف به» (٢).

(٣) و في الرياض: أنها مستفيضة، و ذكر فيه أربعة، منها: رواية الحسن بن علي عن أبي الحسن (ع)، المتقدمة في اعتبار رجحان المنذور

«٣». و منها:

□
رواية مسعدة بن صدقة قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) - و سئل

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النذر حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب النذر حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النذر حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٧

و تقرير الامام (ع) له. و هو - أيضاً - كما ترى (١). فالأقوى في الولد عدم الإلحاق (٢). نعم في الزوجة و المملوك لا يبعد الإلحاق باليمين (٣)،

□
لخبر قرب الاسناد عن جعفر (ع)

عن رجل يحلف بالنذر، و نيته في يمينه التي حلف عليها درهم أو أقل - قال (ع): إذا لم يجعل لله فليس بشيء» «١»
، و غيرهما.

(١) لأن الاستعمال أعم من الحقيقة. و ما في الرياض: من أن الاستعمال على وجه المجاز و الاستعارة يدل على المشاركة في الأحكام الشرعية و منها: انتفاؤها عند عدم إذن الثلاثة. فيه: أنه لا إطلاق في الاستعمال يدل على المشاركة في جميع الأحكام. و مثله: ما ذكره من التأييد بالاستقراء و التتبع التام، الكاشف عن اشتراك النذر و اليمين في كثير من الاحكام. فان الاستقراء ناقص. و الاشتراك في كثير من الأحكام لا يجدي ما لم يكن في جميعها. و مثله ما ذكره بقوله: «و بالجملة: بملاحظة جميع ما ذكرنا يظهر الظن المعتمد عليه بصحة ما ذهب إليه الأكثر ..». فإن الظن - على تقدير حصوله مما ذكر - ليس بمعتمد، و لا يدخل تحت أدلة الحجية، لأنه لا يرجع إلى ظهور الكلام. فلاحظ.

(٢) كما في كشف اللثام، و مال إليه في الجواهر، و هو ظاهر الشرائع و غيرها مما اقتصر فيه على ذكر المملوك و الزوجة. و في الكشف: «و عن فخر الإسلام: أن أباه أفتى به بعد أن تصفح كتب الحديث فلم يظفر بما يدل على مساواته لليمين ..». و بناء على ما تقدم من المصنف (ره):

من اختصاص محل الكلام بما كان منافياً لحق الوالد، يكون التوقف على إذنه مقتضى القاعدة، و لا يحتاج الى الاستدلال عليه بما ذكر، و لا وجه لتقوية العدم.

(٣) قد عرفت أنه - بناء على ما سبق منه: من اختصاص النصوص

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النذر حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٨

عن أبيه (ع): «ان علياً (ع) كان يقول: ليس على المملوك نذر إلا بإذن مولاه» (١)

و ،

صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام (٢): «ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق، ولا صدقة، ولا تدبير، ولا هبة، ولا نذر في مالها إلا بإذن»

الواردة في اليمين بما يكون منافياً لحقوق الزوج والسيد - لا - يحتاج إلى تكلف الاستدلال على الإلحاق بما ذكر، لأن النصوص المذكورة واردة على حسب مقتضى القاعدة التي لا فرق فيها بين اليمين والنذر، كما لا يخفى.

نعم بناء على ما هو ظاهر الأصحاب: من عموم النصوص لما يكون منافياً لحق الزوج والسيد وغيره، يحتاج حينئذ إلى الاستدلال على الإلحاق بما ذكر. بل في المملوك لا يحتاج إليه أيضاً، لأن ما دل على قصور سلطنته وولاية المالك عليه يقتضى عدم نفوذ نذره،

كغيره من التصرفات الإيقاعية، كطلاقه، ونكاحه، وبيعه، وغيرها. وقد استدل الامام (ع)

«١» على عدم صحة طلاق العبد بغير إذن مولاه بقوله تعالى: (عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ..) «٢»، وكذا في المقام. فلاحظ.

(١) رواه عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر (ع)

«٣». (٢) رواه الصدوق والشيخ بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع)

«٤».

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٢.

(٢) النحل: ٧٥.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النذر حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب النذر ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٠٩

زوجها. إلا في حج، أو زكاة، أو بر والديها، أو صلة قرابتها» (١).

و ضعف الأول (٢) منجبر بالشهرة (٣).

واشتمال الثاني على ما لا نقول به لا يضر. ثم هل الزوجة تشمل المنقطعة أولاً؟ وجهان (٤). وهل الولد يشمل ولد الولد

(١). كذا في بعض طرق الحديث، و

في بعضها: «أو صلة رحمها» (١).

(٢) الضعف في سند الأول: من جهة الحسين بن علوان، لأنه من المخالفين، ولم يثبت توثيقه. أما الحسن بن ظريف فثقة.

(٣) لم يثبت اعتماد المشهور عليه في فتواهم، بل الظاهر أنه كان اعتمادهم على عموم: «لا يمين للمملوك مع مولاه»

. ولذا كان بناؤهم على ثبوت الحكم في الولد. نعم مضمون الخبر موافق لفتوى المشهور.

لكن الموافقة لفتوى المشهور لا تجدى في جبر الضعف. هذا مضافاً إلى ما عرفت: من أن ما دل على قصور ولاية العبد كاف في بطلان نذره.

فكيف يمكن دعوى اعتماد المشهور عليه؟!

(٤) في الرياض: «ينبغي القطع باختصاص الحكم فيها بالدائم دون المتعة» لعدم تبادلها منها عند الإطلاق. مضافاً إلى قوة احتمال كون صدقها عليها على سبيل المجاز دون الحقيقة». وفيه: ما لا يخفى، إذ لا ريب في كونها زوجة كالدائمة، وإن فارقت الدائمة في بعض الاحكام.

بل التحقيق: أن الزوجية المنقطعة عين الزوجية الدائمة، والانقطاع جاء من قبل الشرط في ضمن العقد - كما اختاره في الجواهر - لا أنه

داخل في مفهوم الزوجية الانقطاعية، فيكون من قبيل الفصول المميزة بينها وبين الدائمة، كما اختاره شيخنا الأعظم (ره). وقد أشرنا إلى ذلك في (نهج الفقاهة) في بعض مباحث المعاطاة. فراجع. كما أن دعوى الانصراف

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النذر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٠

أو لا؟ كذلك وجهان (١). و الأمة المزوجة عليها الاستئذان من الزوج و المولى، بناء على اعتبار الاذن (٢). وإذا أذن المولى للمملوك أن يحلف أو ينذر الحج لا يجب عليه إعطاء ما زاد عن نفقته الواجبة عليه من مصارف الحج (٣). و هل عليه تخليئة سبيله لتحصيلها أو لا؟ وجهان (٤). ثم على القول بأن لهم الحل، هل يجوز مع حلف الجماعة التماس المذكورين

بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق ممنوعاً.

(١) و في الرياض ذكر أن الأول لا- يخلو من قرب، و نسب إلى الدروس: الجزم به. و لكنه غير ظاهر، و الخروج عن عموم الأدلة المقتضية للصحة بدون الاذن لا مقتضى له.

(٢) لعموم الأدلة بناء عليها، كما سبق.

(٣) إذ لا مقتضى لذلك. و لو شك فأصل البراءة.

(٤) أو جههما الأول، لأن الإذن في الشيء إذن في لوازمه، و بعد الاذن يسقط حقه في المنع. و عليه يجوز له أن يؤجر نفسه بأجرة ثم يصرفها في سبيل الحج. فان قلت: الأجرة ملك للمولى كسائر أمواله، فكيف يجوز له التصرف فيها و لا يجوز له التصرف في سائر أموال المولى؟!.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٣١٠

و حينئذ يتعين صرف نفس المنفعة في الحج، فإن أمكنه الحج فهو، و إلا بطل النذر بتعذر المنذور. قلت: لا فرق بين المنفعة و العين في أنهما ملك للمولى، و أنه لا يجوز التصرف فيهما بغير إذن و يجوز مع الاذن، فاذا كان الاذن في الحج إذناً من المولى في التصرف في ماله و جب عليه ذلك، و ليس للمولى منعه عنه.

و التحقيق: أن الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين. الأول: في أن إذن المولى في النذر إذن في صرف ماله في سبيل المنذور. و لا ريب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١١

في حل حلفهم أم لا؟ وجهان (١).

في أن قاعدة: أن الاذن في الشيء إذن في لوازمه قاعدة ظاهريه يبنى عليها ما لم تقم حجة على خلافها، فإذا أذن مالك الدار في الصلاة في داره، و كان يترتب على الصلاة بعض التصرفات فقد أذن في ذلك، و مرجعها إلى الأخذ بإطلاق الإذن ما لم تقم قرينة أو ما يصلح للقرينة على خلافها. و عليه إذا شك في إذن المولى في سعي العبد و تحصيله المال المحتاج إليه في الحج يجوز له السعي اعتماداً على الاذن الظاهريه المستفاده من الاذن في الحج. بل لو فرض أن العبد عاجز عن تحصيل المال، و أذن له المالك في النذر

فقد أذن له في أخذ مال المولى الذى فى يده و صرفه فى الحج.

الثانى: فى أنه لو أذن المولى فى نذر الحج و فى أخذ المال الذى فى يده إذناً صريحاً، أو أذن له فى التكب و صرف الربح فى الحج المنذور، فهل له العدول عن الاذن فىكون المنذور متعذراً و يبطل النذر، أو ليس له العدول؟ و قد عرفت فيما سبق: أنه لا مانع من العدول، و حيثئذ لا مانع من منع المولى عبده عن التكب و صرف الربح فى الحج حتى لو كان قد أذن له فى ذلك. و عليه يتعذر على العبد العمل بالنذر فىبطل.

نعم لو أجر نفسه للخدمة فى مقابل أن يحج به المستأجر فقد صحت الإجارة، لأنها بإذن المولى، فلا مجال للعدول عن الاذن بعد وقوع الإجارة عن الاذن، فىنحصر العمل بالنذر فى هذه الصورة لا غيرها. نعم قبل وقوع الإجارة المذكورة لا مانع من عدول المولى عن الاذن، فىمنعه عن إيقاع الإجارة المذكورة. بل فى الصورة السابقة لما كان الإحجاج عوضاً عن الخدمة- التى هى ملك المولى- كان ملكاً للمولى، فىمكنه إسقاطه عن المستأجر و منع العبد عن التصرف فىه.

(١) أو جههما الأول، لأصالة البراءة من الحرمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٢

[مسألة ٢: إذا كان الوالد كافراً فى شمول الحكم له وجهان]

(مسألة ٢): إذا كان الوالد كافراً فى شمول الحكم له وجهان، أو جههما العدم. للانصراف، و نفى السبيل (١).

[مسألة ٣: هل المملوك المبعوض حكمه حكم القن أو لا؟]

(مسألة ٣): هل المملوك المبعوض حكمه حكم القن أو لا؟ وجهان، لا يبعد الشمول (٢). و يحتل عدم توقف حلفه على الاذن فى نوبته فى صورة المهاية (٣). خصوصاً إذا كان وقوع المتعلق فى نوبته.

(١) لأن المنصّف من الدليل: أن ذلك تكريم للأب، و الكافر لا يستحق ذلك. و أما آية نفى السبيل فظاهرة- بمناسبة ما قبلها من قوله تعالى: (فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ..) - «١» فى أنها فى أمور الآخرة، فلا تكون مما نحن فىه.

(٢) لإطلاق أدلة نفى سلطنة العبد. و إن كان لا يخلو من إشكال، لاحتمال انصرافه الى غير المبعوض، بل هو قريب، و المرجع فى عموم قاعدة السلطنة. لكن الظاهر أنه لا إشكال عندهم فى نفى السلطنة المطلقة عنه.

(٣) هذا الاحتمال موافق لقاعدة السلطنة التى قد عرفت أنها المرجع عند الشك. لكن يشكل: بأن المهاية تقتضى اختصاص المنافع التى تكون فى نوبة المالك بالمالك، فقاعدة سلطنة المالك عليها تقتضى المنع من التصرف فيها بغير إذنه، و هى غير سلطنته على العبد المنتفية فى نوبته. (و بالجملة):

عدم صحة النذر تارة: لعدم سلطنة العبد على تصرفه من حيث قيامه به، و أخرى: من حيث تعلق التصرف بمال غيره. فإذا نذر فى نوبته ما يتعلق بنوبة المولى، فمن حيث كونه نذراً صادراً من العبد فى نوبته يكون تحت سلطانه، و من حيث كونه متعلقاً بما فى نوبة المولى لا يكون تحت سلطانه، فلا ينفذ.

نعم إذا كان النذر فى نوبة العبد و متعلقاً بما فى نوبته لم يكن مانع من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٣

[مسألة ٤: الظاهر عدم الفرق في الولد بين الذكر والأنثى]

(مسألة ٤): الظاهر عدم الفرق في الولد بين الذكر والأنثى (١)، وكذا في المملوك والمالك (٢). لكن لا تلحق الأم بالأب (٣).

نفوذه، إذ لا سلطان لغيره عليه، لا- في نذره و لا- في متعلق نذره. نعم يتوقف ذلك على دليل يدل على استقلاله في نوبته و بما في نوبته، فإن تمَّ كان نذره نافذاً.

(١) لعموم الولد للجميع. قال الله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ..) «١».

(٢) الظاهر أنه لا- إشكال فيه، و لم يتعرض في كلام أحد للخلاف فيه كما تعرضوا للخلاف في عموم الحكم للأم. و كأنه لعموم المملوك و المالك للذكر و الأنثى، لأن المالكية و المملوكية قائمة بالنفس، و هي لا تقبل الذكورة و الأنوثة. أو لأن المناط الملكية و هي مشتركة. و كلا الوجهين لا يخلو من إشكال، ضرورة صحة قولنا: «زيد مالك، و زينب مالكة»، و لا يقال: «زينب مالك». و كذا الكلام في المملوك و المملوكة. و أما دعوى اشتراك المناط فغير معلومة. مع أنه لا فرق بينها و بين الوالد و الوالدة. فالعمدة- إذا- ظهور التسالم على الحكم. مع أنه سبق في النذر: أن الحكم في المملوك على القاعدة لقصور سلطنته، و لا- يفرق فيه بين الذكر و الأنثى.

(٣) كما نص على ذلك في الرياض، لاختصاص النص و الفتوى بالوالد، و هو غير شامل للأم. نعم بناء على ما تقدم من المصنف (ره)- تبعاً للجواهر- من اختصاص النصوص بما كان منافياً لحق المولى و الزوج، و كان مما تجب فيه إطاعة الوالدين يتعين الإلحاق. لأن النصوص حينئذ تكون واردة على مقتضى القاعدة. فكأن كلام المصنف (ره) مبني على

(١) النساء: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٤

[مسألة ٥: إذا نذر أو حلف المملوك بإذن المالك، ثم انتقل إلى غيره]

(مسألة ٥): إذا نذر أو حلف المملوك بإذن المالك، ثم انتقل إلى غيره بالإرث أو البيع أو نحوه- بقي على لزوم (١).

[مسألة ٦: لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت]

(مسألة ٦): لو نذرت المرأة أو حلفت حال عدم الزوجية ثم تزوجت، وجب عليها العمل به (٢) و إن كان منافياً للاستمتاع بها، و ليس للزوج منعها من ذلك الفعل،

ما هو ظاهر كلمات الأصحاب. فلاحظ.

(١) الكلام فيه تارة: فيما يكون منافياً لحق المولى، و أخرى: في غيره. أما الثاني فالحكم فيه ظاهر، لأنه مقتضى الاستصحاب. أو مقتضى العموم الأزمانى الثابت لدليل اللزوم. و إطلاق ما دل على اعتبار إذن السيد مختص بالسيد حال النذر، فلا يشمل السيد بعده كى يقتضى اعتبار إذنه. و أما الأول فقد يشكل من جهة: أن السيد الوارث أو المشتري تثبت له الاحكام كما تثبت للموروث و البائع،

فإذا نهى العبد عن العمل بالنذر لمنافاته لحقه وجب على العبد إطاعته، فيبطل النذر لأنه نذر للمعصية.

و يعارض ذلك: أن وجوب اطاعة المولى يختص بغير الواجب، فإذا صح النذر وجب المنذور و لم تجز اطاعة المولى فى تركه. و قد تقدم نظير ذلك فى الفصل السابق فى المسألة الثانية و الثلاثين، و تقرر هناك: أنه إذا تعارض تكليفان، بحيث إذا ثبت أحدهما رفع موضوع الآخر، كان العمل على السابق منهما زماناً دون اللاحق.

(٢) صورتان المتقدمتان فى المسألة الخامسة أيضاً آتيتان فى هذه المسألة، فتارة: تنذر مالا ينافى حق الزوج، و أخرى: تنذر ما ينافيه. ففى الأولى يجب عليها العمل بالنذر، لإطلاق دليل وجوب العمل بالنذر، أو استصحابه. و الزوج الثانى لا يشمل قوله (ع): «لا يمين للمرأة مع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٥

كالحج و نحوه بل و كذا لو نذرت أنها لو تزوجت بزيد- مثلاً- صامت كل خميس، و كان المفروض أن زيداً أيضاً حلف أن يواقعها كل خميس إذا تزوجها، فان حلفها أو نذرها مقدم على حلفه و إن كان متأخراً فى الإيقاع لأن حلفه لا يؤثر شيئاً فى تكليفها (١). بخلاف نذرها، فإنه يوجب الصوم عليها، لأنه متعلق بعمل نفسها، فوجوبه عليها يمنع من العمل بحلف الرجل.

زوجها» (١)

، لاختصاصها بالزوج حال النذر، و لا يشمل الثانى. و أما الثانية فقد يشكل فيها الأخذ بالنذر بدعوى: مرجوحية متعلقه حين وقوعه، فيبطل. و قد عرفت جوابه، فان المسألتين من باب واحد.

(١) من المعلوم أن حلف الزوج موجب لتوجه الخطاب اليه بوجوب العمل، لا- أنه يوجب توجه الخطاب إليها، ففرضه لا- يوجب اختلاف حكم هذه المسألة عن سابقتها. و حينئذ يرجع إلى حكم المسألة السابقة، فيقال: يتعارض فيها خطاب وجوب العمل بالنذر و خطاب وجوب إطاعة الزوج، و لما كان الأول سابقاً زماناً كان دليلاً مقدماً فى الحجية على الثانى، لأنه رافع لموضوع الثانى، و إذا ارتفع وجوب إطاعة الزوج عنها فكانت لا- تجب عليها إطاعته، كان نذر الزوج باطلاً، لتعلقه بغير المشروع.

و بالجملة: نذر الزوج و نذر الزوجة إن صحا اقتضيا خطابين متوجهين إلى شخصين لا إلى شخص واحد، و لما لم يكونا متوجهين إلى شخص واحد لا مجال لتوهم المعارضة بين دليليهما، كى يهتم فى تعيين المقدم منهما على الآخر، فيدعى أن دليل المتقدم زماناً مقدم على دليل المتأخر. و الخطابان

(١) لاحظ الوسائل باب: ١٠ من أبواب اليمين حديث: ١، ٢، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٦

.....

المتعارضان فى هذه المسألة أيضاً هما وجوب العمل بالنذر، و وجوب إطاعة الزوج، فيجرى الكلام السابق فيهما، و تكون النتيجة تقديم دليل الأول- لسبقه زماناً- على دليل الثانى، فإذا سقط الثانى لم يكن لنذر الزوج مجال لأنه متعلق بغير المشروع. و من ذلك يظهر أن المناسب فى التعبير: أن يقال- بدل قوله: «فوجوبه عليها يمنع ..»- هكذا: «فوجوبه عليها يمنع الرجل أن يعمل بحلفه»، لا أنه يمنع الزوجة من العمل بحلف الرجل، لأن المفروض أن حلف الرجل لا يوجب تكليفاً للزوجة، و لا عملاً عليها. فلاحظ.

ثم إنه قد يستشكل فى صحة نذر الزوجة الصوم إذا تزوجت، لأنها إذا تزوجت وجب عليها إطاعة الزوج، و حينئذ يكون نذرها الصوم

إذا تزوجت راجعاً إلى نذر تفويت حق الزوج. نظير ما إذا نذرت أنها إذا تزوجت منعت الزوج عن حقه، فيكون باطلا لعدم مشروعية المنذور.

ولأجله يشكل نذرها الصوم من دون تقييد بالتزويج، فلا يجوز العمل به إذا تزوجت على كل حال. لأنها إذا نذرت مطلقاً جاء فيه الاشكال المذكور، لأنه إذا فرض أنه لا يصح النذر المقيد لا يصح النذر المطلق. فإذا نذرت الصوم غير مقيد بتقدير الزوجية، فإن أخذ مطلقاً فهو ممتنع، لأن امتناع المقيد يوجب امتناع المطلق الشامل له، وإذا أخذ مهملاً لم يشمل حال التزويج، فلا يجب العمل به إذا تزوجت. وإن أخذ مقيداً بغير حال التزويج كان صحيحاً، لكن لا يجب العمل به إذا تزوجت لفوات القيد المقيد به النذر. بل من ذلك يظهر الإشكال في نذر زيارة الحسين (ع) يوم عرفة لمن استطاع بعد ذلك، لأنه أيضاً إذا نذرها على تقدير الاستطاعة - بأن قال: «لله على إذا استطعت أن أزور يوم عرفة» - كان نذراً لغير مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٧

[مسألة ٧: إذا نذر الحج من مكان معين - كبلدة، أو بلد آخر معين]

(مسألة ٧): إذا نذر الحج من مكان معين - كبلدة، أو بلد آخر معين فحج من غير ذلك المكان لم تبره ذمته ووجب عليه ثانياً. نعم لو عينه في سنه، فحج في تلك السنة من غير ذلك المكان ووجب عليه الكفارة، لعدم إمكان التدارك و لو نذر أن يحج من غير تقييد بمكان، ثم نذر نذراً آخر أن يكون ذلك الحج من مكان كذا، وخالف فحج من غير ذلك المكان، برئ من النذر الأول، ووجب عليه الكفارة لخلف للنذر الثاني. كما أنه لو نذر أن يحج حجة الإسلام من بلد كذا فخالف، فإنه يجزيه عن حجة الإسلام، ووجب عليه الكفارة لخلف للنذر (١).

المشروع، لأنه على تقدير الاستطاعة يجب عليه الحج، فلا يجوز له تفويته بالزيارة، فلا يصح نذرها، وإذا لم يصح النذر مقيداً بتقدير الاستطاعة لم يصح النذر مطلقاً، وإذا نذرها نذراً مهملاً أو مقيداً بغير الاستطاعة لم يجب العمل به على تقدير الاستطاعة. وفيه: أن الجواب المتقدم أيضاً آت هنا، فإن النذر على تقدير الاستطاعة إنما يكون نذراً لغير المشروع إذا تقدم دليل وجوب الحج، أما إذا سقط بارتفاع موضوعه بسبق النذر فلا يكون نذراً لغير المشروع. ومثله الكلام في نذر الزوجة. فلاحظ، وتأمل.

(١) قد تقدم - في مواضع من هذا الشرح - الكلام في نظير المسألة وحاصله: أن وجود حج الإسلام إن أخذ شرطاً للنذر فمع سقوطه بالأداء لا مجال للكفارة إذ لا حث، وإن أخذ قيداً للمنذور وجب تحصيله. فيرجع قوله: «لله على أن أحج حج الإسلام من بلد كذا» إلى قوله: «لله على أن لا أحج إلا من بلد كذا»، لأن وجوب المحافظة على حصول قيد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٨

[مسألة ٨: إذا نذر أن يحج و لم يقيد بزمان]

(مسألة ٨): إذا نذر أن يحج و لم يقيد بزمان، فالظاهر جواز التأخير إلى ظن الموت أو الفوت (١)، فلا يجب عليه المبادرة، إلا إذا كان هناك انصراف، فلو مات قبل الإتيان به - في صورة جواز التأخير - لا يكون عاصياً. والقول

المنذور يقتضى المنع من حصوله، لئلا يعجز عن أداء المنذور المؤدى الى تركه، فإذا حج من غير البلد المعين حج الإسلام فقد فوت الموضوع وعجز نفسه عن أداء المنذور. وهذا التعجيز حرام عقلاً، فيكون تجريباً، فلا يصح التعبد به، فإذا بطل - لفوات التقرب - بقى

النذر بحاله، فيجب الإتيان بالمنذور بعد ذلك وحينئذ لا تجب الكفارة، لأن الكفارة إنما تجب بترك المنذور، لا بمجرد التجري في تركه و تفويته، الحاصل بالاقدام على إفراغ الذمة عن حجة الإسلام. فراجع ما كتبناه في شرح مسألة: ما لو نذر أن يصلى جماعة. هذا كله مع العمد، و أما مع السهو فلا ينبغي الإشكال في صحة الحج و عدم الكفارة.

(١) قال في المسالك: «لا خلاف في جواز تأخير المطلق، إلا أن يظن الوفاء. سواء حصل مانع أم لا..». وقال في المدارك: «قد قطع الأصحاب: بأن من نذر الحج مطلقاً يجوز له تأخيره إلى أن يتضيق الوقت بظن الوفاء. و وجهه واضح، إذ ليس في الأدلة النقلية ما يدل على اعتبار الفورية. و الأمر المطلق إنما يدل على طلب الماهية من غير إشعار بفور و لا تراخ، كما بيناه مراراً..». و في كشف اللثام: عن التذكرة:

أن عدم الفورية أقوى. فاحتمال الفورية إما لانصراف المطلق إليها، كما قيل في الأوامر المطلقة. أو لأنها إن لم نقل بها لم يتحقق الوجوب لجواز الترك ما دام حياً. أو لضعف ظن الحياة هنا، لأنه إذا لم يأت به في عام لم يمكنه الإتيان به إلا في عام آخر. و لإطلاق بعض الأخبار الناهية عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣١٩

بعضه - مع تمكنه في بعض تلك الأزمنة و إن جاز التأخير - لا وجه له (١). و إذا قيده بسنة معينة لم يجز التأخير مع فرض. تمكنه في تلك السنة، فلو أخر عصى (٢)، و عليه القضاء و الكفارة (٣)، و إذا مات وجب قضاؤه عنه. كما أن في

تسوية الحج.

أقول: الوجه المذكور كلها ضعيفه. لمنع الانصراف. و جواز الترك ما دام حياً - لو سلم - فهو ظاهري لا ينافي الوجوب الواقعي. على أنه قد يحصل الظن بالفوات في الأثناء فلا يجوز الترك حينئذ. مع أن هذا الاشكال - لو تم - يقتضى المنع من الموسع - مؤقتاً كان أم لا - لا طراد ما ذكر فيه. و منع ضعف ظن الحياة هنا دائماً. و إطلاق بعض الأخبار منصرف إلى حج الإسلام، و لا يشمل الحج النذري، بل هو تابع للنذر من حيث الإطلاق و التقيد. فالعمدة في الاشكال: أن النذر إذا كان مستوجباً حقاً لله تعالى كان تأخير الحق بغير إذن ذى الحق حراماً. و لذلك ذكروا أن إطلاق البيع و الإجارة و نحوهما يقتضى التعجيل.

(١) قال في الجواهر: «و قد يقال باستحقاقه العقاب بالترك تمام عمره، مع التمكن منه في بعضه، و إن جاز له التأخير إلى وقت آخر يظن التمكن منه. فان جواز ذلك له - بمعنى عدم العقاب عليه لو اتفق حصول التمكن له في الوقت الثاني - لا ينافي استحقاق عقابه لو لم يصادف بالترك في أول أزمته التمكن..». و كأن هذا منه مبني على أن العقاب تابع للواقع لا للإقدام على المخالفة. و هو كما ترى.

(٢) لأن نذر المقيد يقتضى وجوب الإتيان بالمقيد، فتركه عمداً عصيان حرام.

(٣) في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل هو مقطوع به في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٠

صورة الإطلاق إذا مات - بعد تمكنه منه. قبل إتيانه - وجب القضاء عنه. و القول بعدم وجوبه (١)، بدعوى: أن القضاء بفرض جديد، ضعيف لما يأتي. و هل الواجب القضاء

كلام الأصحاب، كما اعترف به في المدارك..». و أشكل عليه في المدارك:

بأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، و هو مفقود. و إشكاله في محله، و الأصل البراءة من وجوبه. و لا مجال للاستصحاب في المقام و نحوه، مما كان للقضاء وقت معين ينفصل عن وقت الأداء. و وجوب إخراجه من الأصل أو من الثلث لو كان مندوراً نذراً مطلقاً، لا

يقتضى وجوب القضاء عليه في الموقت في حياته، ولا إخراجه من تركته بعد وفاته، لأن المقيد يتعذر الإتيان به فلا مجال لإخراجه إلا بدليل. وما يأتي من تقريب إخراج الحج من أصل المال إنما يجري في النذر المطلق لا المقيد، لأنه يفوت بفوات وقته، و ما يؤتى به في غير وقته مبين له. فالعمدة- إذاً- في وجوب القضاء: هو الإجماع، كما عرفت من المدارك والجواهر، وهو ظاهر غيرهما. فان وجوب القضاء بعد الوقت المذكور في كلامهم، ومرسل فيه إرسال المسلمات. و أما الكفارة فلمخالفة النذر.

(١) ذكر ذلك في المدارك قال: «أما وجوب قضائه من أصل التركة إذا مات بعد التمكن من الحج فمقطوع به في كلام أكثر الأصحاب.

و استدلووا عليه بأنه واجب مالي ثابت في الذمة، فيجب قضاؤه من أصل ماله كحج الإسلام. وهو استدلال ضعيف، أما أولاً: فلأن النذر إنما اقتضى وجوب الأداء، والقضاء يحتاج إلى أمر جديد- كما في حج الإسلام-، وبدونه يكون منفياً بالأصل السالم عن المعارض. و أما ثانياً: فلمنع كون الحج واجباً مالياً، لأنه عبارة عن المناسك المخصوصة، وليس بذل المال داخلاً في ماهيته ولا من ضرورياته. و توقفه عليه في بعض الصور كتوقف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢١

من أصل التركة، أو من الثلث؟ قولان، فذهب جماعة إلى القول بأنه من الأصل (١)، لأن الحج واجب مالي، و إجماعهم قائم على أن الواجبات المالية تخرج من الأصل. وربما يورد عليه بمنع كونه واجباً مالياً، و إنما هو أفعال مخصوصة بدينية و إن كان قد يحتاج الى بذل المال في مقدماته، كما أن الصلاة أيضاً قد تحتاج إلى بذل المال في تحصيل الماء و السائر و المكان و نحو ذلك (٢). و فيه: أن الحج في الغالب محتاج الى بذل المال (٣)، بخلاف الصلاة و سائر العبادات البدنية، فإن كان هناك إجماع أو غيره على أن الواجبات المالية من الأصل يشمل الحج قطعاً. و أجاب صاحب الجواهر- رحمه الله- بأن المناط

الصلاة عليه في بعض الوجوه، كما إذا احتاج الى شراء الماء، أو استئجار المكان و السائر، و نحو ذلك، مع القطع بعدم وجوب قضائها من التركة.

و ذهب جمع من الأصحاب إلى وجوب قضاء الحج المنذور من الثلث.

و مستنده غير واضح أيضاً..». و ظاهره التوقف في أصل وجوب القضاء، و تبعه على ذلك في كشف اللثام و الذخيرة و المستند و غيرها.

و سيأتي الإشكال فيه.

(١) حكى هذا القول في كشف اللثام عن السرائر، و إطلاق المقنعة و الخلاف، و اختاره في الشرائع.

(٢) تقدم هذا الإيراد في المدارك.

(٣) لكن ذلك لا يكفي في كونه واجباً مالياً، لأن صرف الطبيعة- الذي هو موضوع الوجوب- ليس موقوفاً على المال، فضلاً عن أن يكون واجباً مالياً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٢

في الخروج من الأصل كون الواجب دينياً، و الحج كذلك،

و تفصيل المقام: أن الواجبات التي تكون في الذمة تارة: لا تكون المالية ملحوظة فيها أصلاً، مثل الواجبات العبادية الأصلية التي وجبت لمصالح اقتضت وجوبها، كالصوم، و الصلاة، و الحج، و الجهاد، و نحوها.

و أخرى: تكون المالية ملحوظة فيها. و هذه على قسمين: الأول: ما يكون اشتغال الذمة فيه منتزعاً من غير التكليف، و يكون ذلك

الاشتغال موضوعاً لوجوب الأداء، مثل وجوب أداء الدين، و وجوب أداء نفقة الزوجة، و وجوب أداء الزكاة إذا كان النصاب قد تلف مضموناً على المالك. فان وجوب الدفع و إن اشتغلت به الذمة لكنه منوط باشتغالها بالمال، و ذلك الاشتغال منتزع من أمر آخر غير وجوب الأداء. الثاني: ما يكون الاشتغال منتزعاً فيه من وجوب الأداء لا غير، مثل وجوب أداء نفقة الأقارب.

أما الأول فلا ينبغي التأمل في أن مقتضى العمومات عدم وجوب إخراجها من الأصل، لأن الذي تضمنته العمومات إخراج الدين، و الظاهر من الدين المال الذي تشتغل به الذمة للغير اشتغالاً وضعياً، و قد عرفت أن العبادات البدنية ليست مالا و لم تشتغل بها الذمة اشتغالاً وضعياً، فلا تكون ديناً. و قد تقدم من المدارك: القطع بعدم وجوب إخراجها من الأصل، و في الرياض: «لا خلاف في أنها تخرج من الثلث، مرسلين له إرسال المسلمات ..». و أما الثاني فلا- ينبغي التأمل في وجوب إخراجها من الأصل لعموم الدين. و أما الثالث ففيه تأمل و إشكال، ينشأ من عدم العموم المقتضى لإخراجها من الأصل. و من الإجماع المدعى على أن الواجبات المالية تخرج من الأصل. لكن في جواز الاعتماد على دعوى الإجماع المذكورة تأمل، بل منع.

هذا و قد يشكل الحال في جملة من الموارد من حيث أنها من القسم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٣

فليس تكليفاً صرفاً- كما في الصلاة و الصوم- بل الأمر به جهةً وضعياً (١). فوجوبه على نحو الدينية، بخلاف سائر العبادات البدنية، فلذا يخرج من الأصل، كما يشير إليه بعض

الثاني أو الثالث، مثل: وجوب الفدية على من أفطر لعذر و لم يتمكن من القضاء- كالمريض المستمر به المرض من رمضان الى رمضان الثاني- أو تمكن من القضاء و أهمله، أو كان شيخاً أو شيخه، أو ذا عطاش أو غيرهم. فان وجوب الفداء هل هو من باب وجوب أداء ما في الذمة فيكون من القسم الثاني أو وجوب ابتدائي فيكون من القسم الثالث؟ و كذا فداء المحرم إذا ارتكب بعض المحرمات في الإحرام، فإنه يحتمل أن يكون المال في الذمة و يجب أدائه، و يحتمل أن لا يكون إلا وجوب الأداء لا غير. و إن كان الظاهر من الأدلة في أمثال ذلك أنه من القسم الثاني، فيجب إخراجها من الأصل.

و أما الكفارة المحيرة على من أفطر في شهر رمضان عمداً، و كفارة الجمع، فالظاهر أنهما قسم برأسه، فلا يدخل في واحد من الأقسام المذكورة. و لا دليل على إخراجهما من الأصل.

(١) لم يتضح الوجه في ذلك إلا من جهة ما عرفت: من أن دليل التشريع كانت العبارة فيه هكذا: (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ..) «١»، و ظاهرها أن اللام للملك، فيكون الحج مملوكاً لله سبحانه على الناس، فيكون حينئذ من قبيل القسم الثاني. هذا بالنسبة إلى حج الإسلام أما بالنسبة إلى الحج المنذور فأظهر، لما عرفت مراراً، من أن صيغة النذر مفادها جعل المنذور لله سبحانه و تملكه إياه، فيكون من قبيل القسم الثاني. هذا و لو كان المراد من عبارة الجواهر ذلك كان المتعين التعبير بغير تلك العبارة مما هو أخصر و أوضح.

(١) آل عمران: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٤

الأخبار الناطقة بأنه دين، أو بمنزلة الدين (١). قلت:

التحقيق أن جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى، سواء كانت مالا، أو عملاً مالياً، أو عملاً غير مالي. فالصلاة و الصوم أيضاً ديون لله، و لهما جهة وضع، فذمة المكلف مشغولة بهما (٢). و لذا يجب قضاؤهما، فإن القاضى يفرغ ذمة نفسه أو ذمة الميت. و ليس القضاء من باب التوبة، أو من باب الكفارة، بل هو إتيان لما كانت الذمة مشغولة به.

ولا فرق بين كون الاشتغال بالمال أو بالعمل، بل مثل قوله: «لله على أن أعطى زيداً درهماً» دين إلهي لا خلقي (٣).

(١)

في صحيح ضريس: «إنما هو مثل دين عليه» (١)

و،

في حسن معاوية: «إنه بمنزلة الدين الواجب» (٢)

و،

في رواية الحارث بياع الأنماط: «إنما هي دين عليه» (٣).

و الأول يأتي، والأخيران واردان فيمن أوصى أن يحج عنه.

(٢) قد عرفت أن الاشتغال تارة: ينتزع من التكليف ويكون مترتباً عليه، وأخرى: منتزعاً من أمر آخر غير التكليف ويكون التكليف متفرعاً عليه. فالدين الذي يخرج من الأصل يختص بالقسم الثاني ولا يشمل القسم الأول، فنفس الاشتغال - في الجملة - لا يقتضى الحكم بالدينية ولا الإخراج من الأصل.

(٣) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، وحينئذ يصدق الدين. و كان على المصنف هذا التقرير بالنسبة إلى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ

حُجُّ

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٥

فلا- يكون الناذر مديوناً لزيد، بل هو مديون لله بدفع الدرهم لزيد، ولا فرق بينه وبين أن يقول: «لله على أن أحج أو أن أصلى ركعتين»، فالكل دين الله، و دين الله أحق أن يقضى، كما في بعض الأخبار. و لازم هذا كون الجميع من الأصل. نعم إذا كان الوجوب على وجه لا يقبل بقاء شغل الذمة به بعد فوته لا يجب قضاؤه، لا بالنسبة إلى نفس من وجب عليه، ولا بعد موته. سواء كان مالاً أو عملاً، مثل: وجوب إعطاء الطعام لمن يموت من الجوع عام المجاعة فإنه لو لم يعطه حتى مات لا يجب عليه ولا على وارثه القضاء لأن الواجب إنما هو حفظ النفس المحترمة، وهذا لا يقبل البقاء بعد فوته. و كما في نفقة الأرحام فإنه لو ترك الإنفاق عليهم - مع تمكنه - لا يصير ديناً عليه، لأن الواجب سد الخلة، و إذا فات لا يتدارك. فتحصل: أن مقتضى القاعدة في الحج النذري إذا تمكن و ترك حتى مات وجوب قضاؤه من الأصل لأنه دين إلهي. إلا أن يقال: بانصراف الدين عن مثل هذه الواجبات. و هو محل منع، بل دين الله أحق أن يقضى (١).

الْبَيْتِ ..) (١)، فإنهما من قبيل واحد.

(١) قد عرفت أن هذه الجملة المذكورة في رواية الخثعمية في بعض متونها، و أن الظاهر منها: أن دين الله أحق و أولى أن يصح قضاؤه، لا أنه أحق أن يجب قضاؤه (٢).

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) تقدم التعرض لها في الجزء: ٧ من هذا الشرح صفحة: ١١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٦

و أما الجماعة القائلون بوجوب قضائه من الثلث (١)، فاستدلوا بصحيحة ضريس و صحيحة ابن أبي يعفور الدالتين على أن من نذر الإحجاج و مات قبله يخرج من ثلثه (٢). و إذا كان نذر الإحجاج كذلك - مع كونه مالياً قطعاً - فنذر الحج بنفسه أولى بعدم الخروج من الأصل. و فيه: أن الأصحاب لم

(١) و هم أبو علي، و الشيخ في النهاية و التهذيب و المبسوط، و ابنا سعيد في المعبر و الجامع، على ما في كشف اللثام. و زاد في المستند حكايته عن الصدوق، و المحقق في النافع.

(٢)

قال ضريس: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل - عليه حجة الإسلام - نذر نذراً في شكر ليحج رجلاً إلى مكة، فمات الذي نذر قبل أن يحج حجة الإسلام، و من قبل أن يفى بنذره الذي نذر. قال (ع): إن ترك مالاً يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال، و أخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره و قد و في بالنذر. و إن لم يكن ترك مالاً إلا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك، و يحج عنه وليه حجة النذر. إنما هو مثل دين عليه» (١).

و

قال ابن أبي يعفور: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل نذر لله: إن عافى الله ابنه من وجعه ليحججه إلى بيت الله الحرام، فعافى الله الابن و مات الأب. فقال: الحج على الأب يؤديها عنه بعض ولده. قلت: هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه؟ فقال: هي واجبة على الأب من ثلثه. أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه» (٢).

قال في كشف اللثام: «فإن إحجاج الغير ليس إلا ببدل المال لحجته، فهو دين مالي محض بلا شبهة، فاذا لم يجب إلا من الثلث فحج نفسه أولى».

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٧

يعملوا بهذين الخبرين في موردهما (١)، فكيف يعمل بهما في غيره؟ و أما الجواب عنهما بالحمل على صورة كون النذر في حال المرض (٢)، بناء على خروج المنجزات من الثلث. فلا وجه له بعد كون الأقوى خروجها من الأصل. و ربما يجاب عنهما بالحمل على صورة عدم إجراء الصيغة، أو على صورة عدم التمكن من الوفاء حتى مات. و فيهما ما لا يخفى (٣). خصوصاً الأول.

[مسألة ٩: إذا نذر الحج مطلقاً أو مقيداً بسنة معينة]

(مسألة ٩): إذا نذر الحج مطلقاً أو مقيداً بسنة معينة،

(١) قال في المستند: «قيل: لم يفت به أحد- يعنى: الحكم المذكور فى الصحيحين- فى موردهما، بل أخرجه من الأصل، لما دل على وجوب الحق المالى من الأصل. و نزلوا الصحيحين تارة: على وقوع النذر فى مرض الموت، و أخرى: على وقوعه التزاماً بغير صيغته، و ثالثه:

على ما إذا قصد تنفيذ الحج المنذور بنفسه فلم يتفق بالموت. فلا يتعلق بما له حج واجب بالنذر، و يكون الأمر بإخراج الحج المنذور وارداً على الاستحباب للوارث، و كونه من الثلث رعايةً لجانبه ..».

(٢) حكاها فى كشف اللثام عن المختلف.

(٣) لأن الموجب لارتكاب التأويلين المذكورين الحذر من مخالفة القواعد، و هذا المحذور لازم لهما، فان النذر بلا صيغته أو مع عدم التمكن من الوفاء باطل لا أثر له، فلا وجه لإخراجه من الثلث. كما لا وجه لإخراجه من الأصل، فالتوجيهات المذكورة فيها تخلص عن محذور و وقوع فى محذور آخر. و لذلك حكى عن منتقى الجمان: حملهما على صورة عدم التمكن من الأداء و كون الحكم نديباً. و هو و إن لم يلزم منه محذور، لكن لا موجب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٨

و لم يتمكن من الإتيان به حتى مات لم يجب القضاء عنه (١)، لعدم وجوب الأداء عليه حتى يجب القضاء عنه، فيكشف ذلك عن عدم انعقاد نذره (٢).

له. فالأولى إرجاع تعيين المراد منهما إلى قائلهما (ع).

هذا و ربما يعارض الصحيحين حسن مسمع الآتى فى المسألة الثالثة عشرة. لكن العمل به فى مورده لا يخلو عن إشكال. و سيأتى التعرض لذلك. مضافاً إلى احتمال أن يكون نسبته إليهما نسبة المطلق الى المقيد، فيتعين الجمع بينهما بالتقييد، فيحمل الحسن على إرادة الثلث مما ترك أبوه. فلاحظ.

(١) بلا خلاف أجده فيه. للأصل السالم عن معارضة خطاب النذر، الذى انكشف عدم تعلقه بعدم التمكن منه، كذا فى الجواهر.

(٢) يعنى: عدم وجوب الأداء يكشف عن عدم الانعقاد. و كان المناسب التعليل: بأن عدم التمكن مانع من الانعقاد، إذ من شرائط انعقاد النذر التمكن من المنذور، كما عرفت. و أما عدم وجوب الأداء فأعم من عدم الانعقاد، لجواز الانعقاد مع العذر فى مخالفة وجوب الوفاء، فإنه كما لا يسقط الدين أو الحق بطرود العجز عن الوفاء و الأداء يمكن أن يثبت معه أيضاً، و لا فرق بين الحدوث و البقاء.

و لأجل ذلك يتعين القول: بأن اشتراط التمكن من المنذور فى انعقاد النذر شرعى لا عقلى، و المرجع فيه دليله من حيث العموم و الخصوص. كما أنه على تقدير العموم يقبل التخصيص. نعم إذا لم يكن للانعقاد أثر إلا وجوب الأداء فمع العجز عن الأداء لا يتحقق الانعقاد، إذ لا أثر له حيث إن الانعقاد من الاعتبار العقلية التى لا تصح إلا مع الأثر. و سيأتى القول بصحة النذر مع العجز عن المنذور فى بعض الفروض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٢٩

[مسألة ١٠: إذا نذر الحج معلقاً على أمر]

(مسألة ١٠): إذا نذر الحج معلقاً على أمر كشفاء مريضه، أو مجيء مسافره- فمات قبل حصول المعلق عليه، هل يجب القضاء عنه أم لا؟ المسألة مبنية على أن التعليق من باب الشرط، أو من قبيل الوجوب المعلق (١). فعلى الأول لا يجب، لعدم الوجوب عليه بعد فرض

موته قبل حصول الشرط، وإن كان متمكناً من حيث المال و سائر الشرائط. وعلى الثاني يمكن أن يقال بالوجوب لكشف حصول الشرط عن كونه واجباً عليه من الأول. إلا أن يكون نذره منصرفاً الى بقاء حياته حين حصول الشرط.

[مسألة (١١): إذا نذر الحج - وهو متمكن منه فاستقر عليه، ثم صار معضوباً]

(مسألة ١١): إذا نذر الحج - وهو متمكن منه - فاستقر عليه، ثم صار معضوباً لمرض أو نحوه - أو مصدوداً - بعدو أو نحوه - فالظاهر وجوب استتابته حال حياته، لما

(١) يعنى: مبنية على أن الشرط لوحظ شرطاً للمندور نظير شرط الواجب، أو شرطاً للنذر نظير شرط الوجوب. فعلى الأول لا يجب القضاء عنه، لعدم تحقق الوجوب قبل الشرط. وعلى الثاني يجب لتحقيق الوجوب. ويشكل بأن هذا الابتداء غير ظاهر، إذ على الثاني لا وجه لوجوب القضاء - بناء على شرطية التمكن من المندور في انعقاد النذر - فإن المفروض فيه الموت المانع من التمكن، فلا - ينعقد النذر، فلا - وجوب. وعلى الأول يمكن القول بوجوب القضاء إذا لوحظ الشرط بنحو الشرط المتأخر، لتحقيق الحق فعلاً، فيستدعى الوجوب الفعلى. و أما تحقيق المبنى، فالظاهر الذى لا ينبغي الإشكال فيه: أن الشرط لوحظ شرطاً للنذر لا للمندور، فيكون وجوب القضاء و عدمه تابعين لملاحظته بنحو الشرط المتأخر و المتقدم. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٠

مر من الأخبار سابقاً فى وجوبها (١). و دعوى: اختصاصها بحجة الإسلام ممنوعة كما مر سابقاً. و إذا مات وجب القضاء عنه. و إذا صار معضوباً أو مصدوداً قبل تمكنه و استقرار الحج عليه، أو نذر و هو معضوب أو مصدود حال النذر مع فرض تمكنه من حيث المال، ففى وجوب الاستتابة و عدمه حال حياته و وجوب القضاء عنه بعد موته قولان (٢)، أقواهما

(١) قد تقدم الكلام فى هذه الأخبار فى المسألة الثانية و السبعين، و تقدم من المصنف: التوقف فى عموم الأخبار للمورد. فراجع. و عن المحقق: أن وجوب الاستتابة حسن، و عن موضع من التذكرة: أنه قريب. (٢) أحدهما: الوجوب، نسب فى الجواهر إلى الشيخ (ره) و أتباعه. قال فى محكى المبسوط: «المعضوب إذا وجبت عليه حجة - بالنذر، أو بإفساد - وجب عليه أن يحج عن نفسه رجلاً فاذا فعل فقد أجزأه..».

و احتمال فى توجيهها: أن المراد صورة ما إذا طرأ العذر بعد التمكن، و هو غير بعيد. و حينئذ لا يكون خلاف منه فى المسألة. ثم إنه قد يوجه كلامه - بناء على حمله على صورة ما إذا كان النذر حال العذر المانع، كما استظهره فى الجواهر - بفحوى ثبوتها فى حجة الإسلام كذلك، بتقريب: أن مشروعيتها على الوجه المزبور، فالنذر ملزم به على حسب ما هو مشروع. و فيه: أن المشروعية على الوجه المذكور مختصة بالواجب، و الوجوب فى المقام ممنوع، لفقد شرط الانعقاد بالعجز. و دليل مشروعية الاستتابة بالنسبة إلى حج الإسلام و إن كان ناظراً إلى إثبات الاستتابة تعبداً - كما تقدم - لكن ثبوته بالنظر الى المقام غير ظاهر.

و الانصاف أنه - بناء على عموم نصوص الاستتابة لمن لم يكن مستطيعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣١

□

العدم، و إن قلنا بالوجوب بالنسبة الى حجة الإسلام. إلا أن يكون قصده من قوله: «لله على أن أحج» الاستتابة (١).

[مسألة ١٢): لو نذر أن يحج رجلاً في سنة معينة، فخالف - مع تمكنه]

(مسألة ١٢): لو نذر أن يحج رجلاً في سنة معينة، فخالف - مع تمكنه وجب عليه القضاء و الكفارة (٢).
و إن مات قبل إتيانها يقضيان من أصل التركة، لأنهما واجبان ماليان بلا إشكال (٣). و الصحيحتان المشار إليهما سابقاً - الدالتان على الخروج من الثلث - معرض عنهما - كما قيل - أو محمولتان على بعض المحامل. و كذا إذا نذر الإحجاج من غير تقييد بسنة معينة مطلقاً، أو معلقاً على شرط و قد حصل و تمكن منه و ترك حتى مات، فإنه يقضى عنه من أصل التركة.

قبل العذر، و على عمومها للحج النذرى - يكون التفكيك بين الاستطاعة - التي هي شرط وجوب الحج - و القدرة - التي هي شرط انعقاد النذر - من غير وجه. فلاحظ تلك النصوص، و تأمل.

(١) فإن الوجوب حينئذ ثابت قولاً واحداً، كما فى الجواهر. و هو ظاهر

(٢) تقدم الإشكال فى وجوب القضاء، و أنه يحتاج إلى أمر جديد، و هو مفقود. فراجع ما سبق فى المسألة الثامنة.

(٣) أما الأول فلما عرفت من أن المنذور من الحقوق المالية التى تخرج من الأصل. و أما الكفارة فاخراجها من الأصل غير ظاهر، لما عرفت فى المسألة الثامنة: من أن كفارة النذر - سواء قلنا بأنها كفارة يمين، كما هو الظاهر، أم كفارة إفطار شهر رمضان كما اختاره المصنف (ره) فى كتاب الصوم - لم يثبت كونها حقاً مالياً لله تعالى أو لغيره، فلا تدخل فى الدين الذى يخرج من الأصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٢

و أما لو نذر الإحجاج بأحد الوجوه و لم يتمكن منه حتى مات، ففى وجوب قضائه و عدمه وجهان، أوجههما ذلك.

لأنه واجب مالى أوجبه على نفسه فصار ديناً، غاية الأمر أنه ما لم يتمكن معذور. و الفرق بينه و بين نذر الحج بنفسه: أنه لا يعد ديناً مع عدم التمكن منه و اعتبار المباشرة، بخلاف الإحجاج فإنه كندر بذل المال، كما إذا قال: «لله على أن أعطى الفقراء مائة درهم» و مات قبل تمكنه. و دعوى:

كشف عدم التمكن عن عدم الانعقاد ممنوعه (١). ففرق بين إيجاب مال على نفسه، أو إيجاب عمل مباشرى و إن استلزم صرف المال، فإنه لا يعد ديناً عليه، بخلاف الأول (٢).

[مسألة ١٣): لو نذر الإحجاج معلقاً على شرط كمجىء المسافر]

(مسألة ١٣): لو نذر الإحجاج معلقاً على شرط - كمجىء المسافر، أو شفاء المريض - فمات قبل حصول الشرط، مع فرض حصوله بعد ذلك و تمكنه منه قبله، فالظاهر وجوب القضاء عنه. إلا أن يكون مراده التعليق على ذلك الشرط مع كونه حياً حينه. و يدل على ما ذكرنا خبر مسمع بن عبد الملك: فيمن كان له جارية حبلى، فنذر إن هى ولدت غلاماً أن يحجه أو يحج عنه، حيث

قال الصادق (ع) - بعد ما سئل عن هذا: - «إن رجلاً نذر فى ابن له إن هو

(١) هذا خروج عن معقد الإجماع المدعى على اعتبار القدرة على المنذور فى انعقاد النذر.

(٢) هذا التفصيل بلا فاصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٣

أدرك أن يحجه أو يحج عنه، فمات الأب و أدرك الغلام بعد، فأتى رسول الله (ص) فسأله عن ذلك، فأمر رسول الله (ص) أن يحج

عنه مما ترك أبوه» (١).

وقد عمل به جماعة (٢).

(١)

قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): كانت لى جارية حبلى، فنذرت لله عز وجل إن ولدت غلاماً أن أحجه أو أحج عنه. فقال: إن رجلاً نذر لله عز وجل فى ابن له إن هو أدرك أن يحجه أو يحج عنه، فمات الأب و أدرك الغلام بعد، فأتى رسول الله (ص) ذلك الغلام فسأله عن ذلك، فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يحج عنه مما ترك أبوه» (١).

(٢) المذكور فى الشرائع وغيرها قولهم: «لو نذر إن رزق ولداً يحج به أو يحج عنه، ثم مات الوالد، حج بالولد أو عنه من صلب ماله». وجعل فى الرياض: مفروض المسألة حصول الشرط المعلق عليه النذر فى حال الحياة، و حينئذ يكون الوجه فيها: القواعد الأولية. و لذا اعتبر- فى محكى المسالك- التمكن من المنذور فى حال الحياة، و لا تكون الرواية معمولاً بها عنه أحد منهم، لأنها غير مضمون العبارة، و لا تكون الرواية معمولاً بها عند أحد منهم، لأنها غير مضمون العبارة المذكورة. قال (ره): «الاتفاق الفتوى على تصوير المسألة بنحو ما فرضناه، و لذا استدل عليها بما أسلفناه أولاً..». و مراده بما أسلفه من الاستدلال: ما ذكره أولاً فى شرح المسألة، من أنه حق مالى تعلق بتركته، فيجب قضاؤه منها.

و أشكل عليه فى الجواهر: بأن الشهيد فى المسالك ذكر أن الأصل فى هذا الحكم الحسن المذكور، و كذلك سبطه فى نهاية المرام، فذلك يدل على أن مفروض المسألة فى كلام الأصحاب ما هو مورد السؤال فى الرواية- يعنى: صورة ما إذا مات قبل حصول الشرط- و أن تعبير الأصحاب بمضمون الرواية كالصريح فى ذلك. و لو كان مفروض المسألة كما ذكر من الموت

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النذر حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٤

و على ما ذكرنا لا يكون مخالفاً للقاعدة (١) كما تخيله سيد الرياض

بعد التمكن لم يحتج إلى هذه المتعبئة العظيمة، إذ الحكم حينئذ يكون موافقاً للقواعد.. إلى آخر ما ذكره فى تقريب أن مفروض المسألة هو مورد الرواية، و أن الوجه فيه هو الرواية.

أقول: قد اشتملت الرواية على فرضين: الأول: ما إذا نذر إن ولد له ولد أن يحجه أو يحج عنه، فولد له ثم مات الوالد. و الثانى: ما إذا نذر إن ولد له ولد و أدرك أن يحجه أو يحج عنه، فمات الوالد قبل أن يدرك. و المفروض فى كلام الأصحاب هو الأول. فلاحظ ما تقدم عن الشرائع. و مثله: ما فى النافع و القواعد وغيرها. و لم يتعرض فى كلام الأصحاب للفرض الثانى. و لأجل ذلك صح للمسالك وغيرها: قولهم: «الأصل فى مفروض الفقهاء هو حسن مسمع». و ليس مرادهم مفروض المتن الموافق للفرض الثانى، و إلا لعبوا به. و لما صح لهم الاستدلال عليه بالقاعدة، فإن الشهيد فى المسالك- مع أنه ذكر أن الأصل فى المسألة رواية مسمع- قال بعد ذلك- فى الاستدلال على وجوب القضاء من التركة:- «لأنه حق مالى تعلق بالتركة، و هو مدلول الرواية». و نحوه فى كشف اللثام.

و بالجملة: العبارة المذكورة فى كلام الأصحاب آبية عن الحمل على ما ذكر فى الجواهر، و يتعين حملها على ما ذكره فى الرياض، الذى هو الفرض الأول فى الرواية. فلاحظ. و من ذلك يظهر: أن الرواية لم يظهر عمل أحد بها فى الفرض المذكور فى المتن، الذى هو الفرض الثانى المذكور فى الرواية، كما سبق.

(١) لم يتضح ترتيبه على ما ذكره، فإنه لم يتقدم منه إلا مجرد الفتوى و الاستدلال بالرواية، و كلاهما لا يظهر منه أن مقتضى القاعدة

لزوم القضاء و انعقاد النذر. بل قد تقدم منه في المسألة العاشرة: إما البطلان أو التفصيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٥

و قرره عليه صاحب الجواهر، و قال: إن الحكم فيه تعبدى على خلاف القاعدة.

[مسألة (١٤): إذا كان مستطيعاً و نذر أن يحج حجة الإسلام]

(مسألة ١٤): إذا كان مستطيعاً و نذر أن يحج حجة الإسلام انعقد على الأقوى (١)،

ولا- فرق بين المسألتين إلا- في أن المنذور في السابقة الحج، و في هذه المسألة الإحجاج، و هو غير فارق. و قد عرفت في تلك المسألة أنه يمكن التفصيل بين ملاحظة الشرط بنحو الشرط المتأخر و بين ملاحظته بنحو الشرط المتقدم، و هو آت هنا أيضاً. و يحتمل أن يكون مراده مما ذكرنا: ما ذكر في المسألة الثانية عشرة من صدق الدين في نذر الإحجاج بخلاف نذر الحج. لكن كان كلامه هناك فيما لو حصل الشرط في حياته و لم يتمكن من المنذور، و الكلام هنا فيما لو تمكن من المنذور و لم يحصل الشرط. و الفرق بين المقامين ظاهر، فإنه مع حصول الشرط يكون استحقاق المنذور فعلياً، و لا مانع من انعقاده إلا عدم التمكن، فيمكن منع مانعيته، و في المقام لم يحصل الشرط، فلم يكن الاستحقاق فعلياً. هذا مضافاً الى أنه لم يظهر الوجه في اعتباره- في لزوم قضاء المنذور تمكنه منه قبل موته، مع أن التمكن حينئذ لا دخل له في الانعقاد، إذ التمكن المعتبر في انعقاد النذر التمكن من المنذور في حين فعله لا غير، و هو ظاهر جداً. و بالجملة: فكلام المصنف (ره) في المقام لا يخلو من غموض و إشكال.

(١) وفاقاً لأكثر المتأخرين، كما في الجواهر في كتاب النذر. خلافاً للمرتضى و الشيخ و أبي الصلاح و ابن إدريس، فيمن نذر أن يصوم أول يوم من شهر رمضان. لأن صيامه مستحق بغير النذر. و لأن صيامه مستحق بالأصل، و لا يمكن أن يقع فيه غيره. و فيه: أن الوجوب بالأصل لا ينافى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٦

.....

الاستحقاق بالنذر، و هو لا يقتضى وقوع غير رمضان في رمضان، و إنما يقتضى ذلك لو نذر أن يصوم غير رمضان فيه، لا ما لو نذر أن يصوم رمضان، كما هو ظاهر. و يشهد بما ذكرنا: ما ورد من النصوص في صحة اليمين على الواجب، كما ذكر في الجواهر. و بالجملة: النذر يقتضى ثبوت شيء زائد على الوجوب، و هو الحق الإلهي. و إذا لم نقل بذلك فلا أقل من اقتضائه تأكيد الوجوب، الموجب لزيادة الانبعاث. و لا سيما بملاحظة ما يترتب عليه من الكفارة.

هذا كله إذا كان مراد المانع- من قوله في الاستدلال: «لأن صيامه مستحق ..»- أنه واجب، أما لو كان مراده أنه مستحق بالحق الوضعي- بأن يكون صوم اليوم الأول من شهر رمضان مستحقاً لله تعالى و مملوكاً له- فهو و إن كان مانعاً من صحة النذر، لأن النذر مفاده الاستحقاق، فلا يقع على المستحق، لأنه لا يقبل التكرار في اليوم الأول لاجتماع المثليين و لا التأكد، فإنه لا يصح اعتبار ذلك له عند العقلاء. و مثله أكثر عناوين الإيقاعات- مثل: الزوجية، و الرقية، و الحرية، و غيرها- فإنها جميعاً لا تقبل التأكيد و التأكد، و ليست هي من الماهيات التشكيكية، و الاستحقاق منها، فنذر المستحق لله تعالى لا يوجب استحقاقاً له تعالى، فيكون باطلاً.

لكن ثبوت الاستحقاق من أجل الوجوب ممنوع. و لو ثبت كان مانعاً من صحة النذر. و من ذلك يشكل الأمر في نذر حج الإسلام- بناء على ما سبق من أن الظاهر من اللام في قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ..) «١»

هو الملكية- فإنه إذا كان حج الإسلام مملوكاً بالأصل لا يكون مملوكاً بالنذر أيضاً. وليت المانعين ذكروا ذلك في نذر حج الإسلام،

و استدلووا عليه بما ذكر، فإنه يكون حينئذ في محله و متين جداً، لكنهم ذكروه في نذر صوم أول

(١) آل عمران: ٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٧

و كفاه حج واحد (١). و إذا ترك حتى مات وجب القضاء عنه و الكفارة من تركته (٢). و إذا قيده بسنة معينة فأخر عنها وجب عليه الكفارة. و إذا نذره في حال عدم الاستطاعة انعقد أيضاً، و وجب عليه تحصيل الاستطاعة مقدمة (٣). إلا أن يكون مراده الحج بعد الاستطاعة (٤).

[مسألة ١٥]: لا يعتبر في الحج النذري الاستطاعة الشرعية

(مسألة ١٥): لا يعتبر في الحج النذري الاستطاعة الشرعية، بل يجب مع القدرة العقلية (٥).

يوم من شهر رمضان - على ما حكى عنهم - و قد عرفت الاشكال فيه. فلاحظ.

(١) اتفاقاً، كما في كشف اللثام. و وجهه ظاهر، إذ هو مقتضى الإطلاق.

(٢) أما القضاء فلما عرفت. و أما الكفارة فقد عرفت الإشكال في لزوم خروجها من الأصل، و لا سيما بناء على أنها كفارة إفطار شهر رمضان.

(٣) حسبما يقتضيه إطلاق النذر. لكن في الروضة: «و لا يجب تحصيلها هنا على الأقوى». و نحوه في المستند. و في المدارك: «و لا يجب تحصيلها قطعاً». و علله: بأن المنذور ليس أمراً زائداً عن حج الإسلام، إلا أن ينذر تحصيلها فيجب. و هو ظاهر كشف اللثام و الجواهر، حيث ذكر فيهما: أنه إذا لم يكن مستطاعاً استطاعةً شرعيةً توقعها. و ضعف ذلك يظهر مما ذكرنا.

(٤) يعني: الحج على تقدير الاستطاعة، بأن تكون الاستطاعة شرطاً للنذر.

(٥) فإنه ظاهر النص و الفتوى، كما في الروضة و غيرها. و هو كذلك.

و في الدروس قال: «و الظاهر أن استطاعة النذر شرعية لا عقلية، فلو نذر الحج ثم استطاع صرف ذلك إلى النذر. فان أهمل و استمرت الاستطاعة إلى القابل و جبت حجة الإسلام أيضاً..». و لا يخفى أن تفريع ما ذكره يصلح أن يكون قرينة على إرادة غير الظاهر من كلامه، و لو كان مراده

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٨

خلافاً للدروس، و لا وجه له، إذ حاله حال سائر الواجبات التي تكفيها القدرة عقلاً (١).

[مسألة ١٦]: إذا نذر حجاً غير حجة الإسلام في عامه و هو مستطيع لم ينعقد

(مسألة ١٦): إذا نذر حجاً غير حجة الإسلام في عامه و هو مستطيع لم ينعقد (٢). إلا إذا نوى ذلك على تقدير زوالها فزالت. و يحتمل الصحة مع الإطلاق أيضاً إذا زالت، حملاً لنذره على الصحة (٣).

[مسألة ١٧]: إذا نذر حجاً في حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت له

(مسألة ١٧): إذا نذر حجاً في حال عدم الاستطاعة الشرعية ثم حصلت له، فان كان موسعاً أو مقيداً بسنة متأخرة

ظاهر الكلام كان اللازم أن يقول: «فلو لم يملك زاداً و لا راحلة لم يجب الوفاء بالنذر». و لذا احتمل في الجواهر: إرادة غير الظاهر من كلامه.

و ستأتى الإشارة إليه.

(١) لكن الفرق بينه وبينها: أن اعتبار القدرة فيها عقلي، فلا تكون شرطاً في الملاك و إنما تكون شرطاً في فعلية الخطاب، و اعتبارها فيه شرعي - بمعنى: أنها شرط في الملاك - لما عرفت: من أن شرط انعقاد النذر القدرة على المنذور، و بدونها لا ينعقد.

(٢) لانتفاء القدرة التي هي شرط الانعقاد. و في المدارك علته: بأنه نذر ما لا يصح فعله. و هو مبنى على عدم صحة غير حج الإسلام من المستطيع، و قد تقدم.

(٣) قال في المدارك - فيمن كان مستطيعاً حال النذر و قد نذر حجاً غير حج الإسلام -: «إن قيدها بسنة الاستطاعة، و قصد الحج عن النذر مع بقاء الاستطاعة بطل النذر من أصله، لأنه نذر ما لا يصح فعله. و إن قصد الحج مع فقد الاستطاعة صح. و لو خلا عن القصد احتمل البطالان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٣٩

قدم حجة الإسلام لفوريته، و إن كان مضيقاً - بأن قيده بسنة معينة و حصل فيها الاستطاعة، أو قيده بالفورية - قدمه (١) و حينئذ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجبت، و إلا فلا، لأن المانع الشرعي كالعقلي. و يحتمل وجوب تقديم النذر و لو مع كونه موسعاً (٢)، لأنه دين عليه، بناء على أن الدين - و لو كان موسعاً - يمنع عن تحقق الاستطاعة. خصوصاً مع ظن عدم تمكنه من الوفاء بالنذر إن صرف استطاعته في حجة الإسلام.

[مسألة ١٨: إذا كان نذره في حال عدم الاستطاعة فورياً ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر في عامه]

(مسألة ١٨): إذا كان نذره في حال عدم الاستطاعة فورياً ثم استطاع و أهمل عن وفاء النذر في عامه، وجب الإتيان به في العام القابل مقدماً على حجة الإسلام و إن بقيت الاستطاعة إليه، لوجوبه عليه فوراً ففوراً، فلا يجب عليه

لأنه نذر في عام الاستطاعة غير حج الإسلام، و الصحة حملاً للنذر على الوجه المصحح، و هو ما إذا فقدت الاستطاعة ..». و يشكل: بأن الحمل على الصحة إنما يكون مع الشك لا - مع فرض الإبهام و انتفاء القصد، لأن المبهم الجامع بين المشروع و اللامشروع غير مشروع. نعم يمكن البناء على صحة النذر، لأن زوال الاستطاعة يكشف عن صحته حال وقوعه، و لا يكون نذراً في عام الاستطاعة غير حج الإسلام كي يكون باطلاً.

(١) تقدم الكلام في ذلك مفصلاً في المسألة الثانية و الثلاثين من الفصل السابق.

(٢) هذا الاحتمال ذكره في الجواهر في توجيه كلام الشهيد، المتقدم في اعتبار الاستطاعة الشرعية في الحج النذري.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٠

حجة الإسلام إلا بعد الفراغ عنه (١). لكن عن الدروس أنه قال - بعد الحكم بأن استطاعة النذر شرعية لا عقلية -: «فلو نذر ثم استطاع صرف ذلك إلى النذر، فإن أهمل و استمرت الاستطاعة إلى العام القابل وجب حجة الإسلام أيضاً». و لا وجه له. نعم لو قيد نذره بسنة معينة، و حصل فيها الاستطاعة فلم يف به و بقيت استطاعته إلى العام المتأخر أمكن أن يقال بوجوب حجة الإسلام أيضاً، لأن حجه للنذري صار قضاء موسعاً (٢). ففرق بين الإهمال مع الفورية و الإهمال مع التوقيت، بناء على تقديم حجة الإسلام مع كون النذر موسعاً (٣).

[مسألة ١٩: إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره]

(مسألة ١٩): إذا نذر الحج و أطلق من غير تقييد بحجة الإسلام و لا بغيره، و كان مستطيعاً أو استطاع بعد ذلك فهل يتداخلان فيكفي حج واحد عنهما، أو يجب التعدد، أو يكفي نية الحج النذري عن حجة الإسلام دون العكس؟ أقوال (٤)،

(١) هذا الاستدلال متين. و قد أشار إليه في الروضة مستشكلاً به على ما في الدروس، و تبعه عليه المصنف (ره).

(٢) و الموسع لا يزاحم المضيق، و هو حج الإسلام.

(٣) تقدم منه تضعيف هذا الاحتمال في المسألة السابعة عشرة.

(٤) مورد الكلام صورة ما إذا لم يكن المنذور مقيداً بعام الاستطاعة.

ثم إن القول بالتداخل محكى عن الشيخ و الذخيرة و المدارك، و القول بعدمه محكى عن الخلاف و السرائر و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم، بل نسب في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤١

أقواها الثاني، لأصالة تعدد المسبب بتعدد السبب (١). و القول بأن الأصل هو التداخل (٢) ضعيف. و استدلل للثالث بصحاحتي

المدارك إلى الأكثر، و التفصيل محكى عن النهاية و التهذيب و الاقتصاد و غيرها.

(١) هذا الأصل بنى عليه في الأسباب الشرعية، مثل: «إذا أفطرت فكفر» و «إذا ظاهرت فكفر»، من جهة ظهور القضية الشرطية في السببية المستقلة بمعنى: كون الشرط سبباً في وجود الجزاء على وجه الاستقلال، على النحو الذى لا- يحصل بالتداخل. و إن كان إطلاق الجزاء يقتضى التداخل، لأن ظهور الشرط فيما ذكر أقوى من ظهور الجزاء. و هذا التقريب غير وارد في المقام، لأن سببية النذر للوجود المستقل و عدمه تابع لقصد الناذر، فاذا فرض أنه قصد مطلق الطبيعة كفى ذلك في البناء على التداخل، و لا يعارض هذا الإطلاق ظهور آخر كى يقدم عليه. فجعل المقام من صغريات قاعدة التداخل في غير محله.

(٢) هذا القول اختاره جماعة، منهم السيد في المدارك، قال- في مقام الاشكال على ما ذكر الجماعة من أن اختلاف السبب يقتضى اختلاف المسبب-: «و هو احتجاج ضعيف، فان هذا الاقتضاء إنما يتم في الأسباب الحقيقية دون المعرفات الشرعية. و لذا حكم كل من قال بانعقاد نذر الواجب بالتداخل إذا تعلق النذر بحج الإسلام، من غير التفات إلى اختلاف الأسباب» و ضعف ما ذكره يظهر مما سبق، فان المراد من الاقتضاء- في كلامهم- ليس هو الاقتضاء العقلى، بل الاقتضاء الدلالى، أعنى: ظهور الكلام في التعدد على ما عرفت. و تفصيله في الأصول في مبحث مفهوم الشرط.

فراجع. هذا و لو بنى على أصالة التداخل فلا- مجال للاستدلال بها في المقام لما عرفت، و المتمين- في إثبات التداخل في المقام- إطلاق المنذور الشامل لحج الإسلام من دون معارض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٢

□

رفاعة و محمد بن مسلم: «عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى، هل يجزيه عن حجة الإسلام؟ قال (ع):

نعم» (١).

وفيه: أن ظاهرهما كفاية الحج النذري عن حجة الإسلام مع عدم الاستطاعة (٢)، و هو غير معمول به. و يمكن حملهما على أنه نذر

المشى لا الحج، ثم أراد أن يحج (٣)،

ثم إنه استدل بعضهم - على عدم التداخل في المقام - بالإجماع المحكى عن الناصريات، و بالخبر المرسل في نهاية الشيخ، فإنه - بعد أن نسب ما ذكر فيها من التفصيل الى بعض الروايات - قال: «و في بعض الأخبار: أنه لا يجزى عنه». و في هذا الاستدلال ما لا يخفى، فإن الإجماع ممنوع، ضرورة وقوع الخلاف. و الخبر المرسل لا يصلح للحجية. (١)

قال رفاعه بن موسى: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله الحرام فمشى، هل يجزيه عن حجة الإسلام؟ قال: نعم. قلت: أ رأيت إن حج عن غيره و لم يكن له مال، و قد نذر أن يحج ماشياً، أ يجزى ذلك عنه «١» من مشيه؟ قال (ع): نعم» (٢).

و

قال محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل .. (إلى قوله في الجواب الأول) قال: نعم» (٣).

(٢) هذا الاستظهار غير ظاهر، و لا قرينة عليه.

(٣) هذا الحمل ذكره في كشف اللثام و غيره. و هو غير بعيد في

(١) في عبارة التهذيب: «عنه ذلك».

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣. و نص الرواية في المتن موافق لما في التهذيب جزء: ٥ صفحة: ٤٠٧ طبع النجف الأشرف، و في الوسائل جمع بين ذلك و بين ما في الكافي جزء: ٤ صفحة: ٢٧٧ طبع إيران الحديثه.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٣

فستل (ع) عن أنه هل يجزيه هذا الحج الذي أتى به عقيب هذا المشى أم لا؟ فأجاب (ع) بالكفاية. نعم لو نذر أن يحج مطلقاً - أى حج كان - كفاه عن نذره حجة الإسلام، بل الحج النيابي و غيره أيضاً، لأن مقصوده حينئذ حصول الحج منه في الخارج بأي وجه كان (١).

الصحيح الأول، بقرينة السؤال الثاني. و عن المختلف: حمل الروايتين على ما إذا نذر حج الإسلام. و هو بعيد جداً، كما اعترف به في المدارك.

(١) لا يظهر الفرق بين هذه الصورة و الصورة الأولى - التي ذكرها في صدر المسألة - إلا من جهة التصريح بالإطلاق و عدمه، و هو لا يوجب الفرق بينهما في الحكم.

و بالجملة: الصور ثلاث: الأولى: أن ينذر حج الإسلام. و قد تعرض لها في المسألة الرابعة عشرة. الثانية: أن ينذر حجاً غير حج الإسلام.

و قد تعرض لها في المسألة السادسة عشرة. الثالثة: أن ينذر حجاً مطلقاً.

و هذه الصورة قد تعرض لها في هذه المسألة. و هذه الصورة تارة: يصرح فيها بالإطلاق، و أخرى: لا يصرح فيها به و الحكم فيهما واحد. و إنشاء النذر لا ظهور فيه في كون المنذور غير واجب، كى يحتمل أن يكون هذا الظهور مقدماً على إطلاق المنذور. نعم بناء

على كون حج الإسلام مستحقاً لله تعالى، وأنه لذلك لا يصح نذره لامتناع إنشاء استحقاق المستحق - كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الرابعة عشرة - فلا مجال للأخذ بإطلاق المنذور بنحو يشمل حج الإسلام، ولا بد من البناء على عدم التداخل. وحينئذ لو صرح بالإطلاق كان النذر باطلاً. هذا ثم إذا بنى على التداخل كفى الفرد الواحد، لكن لا بد من نيتها معاً، فإن حج الإسلام لا يصح مع عدم نيته. كما أن الوفاء بالنذر قصدي، فإذا لم يقصد الوفاء لم ينطبق المنذور على المأتي به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٤

[مسألة ٢٠: إذا نذر الحج - حال عدم استطاعته]

(مسألة ٢٠): إذا نذر الحج - حال عدم استطاعته - معلقاً على شفاء ولده مثلاً، فاستطاع قبل حصول المعلق عليه فالظاهر تقديم حجة الإسلام (١). و يحتمل تقديم المنذور إذا فرض حصول المعلق عليه قبل خروج الرفقة مع كونه فورياً (٢)، بل هو المتعين إن كان نذره من قبيل الواجب المعلق (٣).

و لأجل ذلك يشكل ما ذكره القائلون بالتداخل، من أنه إذا نوى واحداً منهما أجزأ عن الآخر مطلقاً، فإنه لا وجه له ظاهر.

(١) لأن الاستطاعة علة لوجوب حج الإسلام، و النذر لا يباحمها لأنه معلق على أمر غير حاصل، فكأنه غير حاصل.

(٢) فإنه - على تقدير هذا الفرض - يكون حصول المعلق عليه موجباً لفعليته النذر، فيكون كاشفاً عن عدم الاستطاعة من أول الأمر. و لا ينافي ذلك ما ذكرنا في وجه تقديم النذر على الاستطاعة، من أن السبب السابق مقدم على اللاحق، لأن النذر سابق - في فرض المسألة - على الاستطاعة، و إنما المتأخر فعليته عنها، و المراد في التقديم هو الإنشاء. و من ذلك يظهر: أنه لو فرض حصول المعلق عليه بعد خروج الرفقة كان الأمر كذلك، فإن كان قد خرج مع الرفقة بنية حج الإسلام وجب عليه العدول و الإتيان به بعنوان الوفاء بالنذر، و إن لم يكن قد خرج مع الرفقة وجب عليه الخروج بعد ذلك مع التمكن و الإتيان بالحج النذري. و مع عدم التمكن يبطل النذر إذا كان مقيداً بتلك السنة، و يكون قد استقر عليه حج الإسلام. و إذا لم يكن مقيداً بتلك السنة فقد استقر عليه الحج النذري. و إذا كان ذلك موجباً لانتفاء الاستطاعة - للمزاحمة مع حج الإسلام - انكشف انتفاء الاستطاعة من أول الأمر، على ما تقدم تفصيل ذلك في المسألة السابعة عشرة.

(٣) بأن يكون المعلق المنذور لا النذر، فيكون وجوب المنذور فعلياً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٥

[مسألة ٢١: إذا كان عليه حجة الإسلام و الحج النذري]

(مسألة ٢١): إذا كان عليه حجة الإسلام و الحج النذري، و لم يمكنه الإتيان بهما إما لظن الموت (١). أو لعدم التمكن إلا من أحدهما (٢)، ففي وجوب تقديم الأسبق سبباً (٣)، أو التخيير، أو تقديم حجة الإسلام - لأهميتها - وجوه، أو جهها الوسط (٤)، و أحوطها الأخير.

و حينئذ يكون الوجوب النذري سابقاً على الاستطاعة، لحصوله بالنذر نفسه.

لكن عرفت أنه لو كان نفس النذر معلقاً بالحكم كذلك، سواء قلنا بأن إنشاء النذر المشروط يوجب نذراً منوطاً بالشرط - كما هو أحد الرأيين - أم لا - يوجب ذلك بل يوجب نذراً فعلياً متأخراً - كما هو الرأي الثاني - فإن النذر الفعلي المتأخر لما كان مستنداً إلى الإنشاء المتقدم كان بمنزلة المتقدم في كونه مقدماً على الاستطاعة عند التراجع و التراجع، فيكون رافعاً لها لا أنها رافعة له، لأن سببها

متأخر عن سببه، و المدار في التقديم هو تقدم السبب لا تقدم المسبب. فلا فرق بين المبنيين في تقديم النذر إلا في الوضوح و الخفاء. فلاحظ.

(١) فيكون عدم التمكن من جهة ضيق الوقت.

(٢) يعنى: من غير جهة الوقت.

(٣) تقدم السبب لا أثر له في مقام الترجيح العقلى بعد استقرار الوجوب بالنسبة الى كل منهما. و لذلك لا تكون هذه المسألة من قبيل ما سبق، من تقدم السابق من النذر و الاستطاعة، لأن ذلك التقديم إنما كان مع الترافع، فيكون التقديم شرعياً، بخلاف المقام، فان التقديم - على تقديره - عقلى لا غير.

(٤) يعنى: التخيير. و وجهه غير ظاهر. و لا سيما بعد بيانه وجه الأخير، و هو الأهمية. فان الأهم إذا كان مقدماً في نظر العقل كان اللازم البناء عليه، إذ لا موجب لرفع اليد عنه. و هذا مما لا ينبغي التأمل فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٦

و كذا إذا مات و عليه حجتان و لم تف تركته إلا لأحدهما (١).

و أما إن وف التركة فاللازم استئجارهما و لو في عام واحد (٢).

[مسألة (٢٢): من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع]

(مسألة ٢٢): من عليه الحج الواجب بالنذر الموسع يجوز له الإتيان بالحج المندوب قبله (٣).

(١) ذكر في القواعد: أنه تقدم حجة الإسلام. و في كشف اللثام:

حكى ذلك عن النهاية و المبسوط و السرائر و الجامع و الشرائع و الإصباح.

لوجوبها بأصل الشرع، و التفريط بتأخيرها لوجوب المبادرة بها. و استظهر في الجواهر التخيير، و احتمال تقديم ما تقدم سببه. و فيه: أن التخيير المذكور - إن قيل به - عقلى، و العقل لا يحكم بالتخيير مع أهمية أحد المتراحمين، بل مع احتمال الأهمية أيضاً يتعين عنده التقديم. و تقدم السبب لا أثر له في نظر العقل في الترجيح، إلا إذا كان أحد الواجبين رافعاً للآخر، كما عرفت.

نعم إذا كان زمانه مقدماً على زمان الآخر فقد قيل بتقديم السابق، بل لعله المشهور، كما في صورة الدوران بين أجزاء الصلاة، مثل القيام في الركعة الأولى و القيام في الثانية. و لكن التحقيق خلافه. فراجع كلماتهم في الأصول في مباحث مقدمه الواجب، و في الفقه في مباحث الدوران بين الأجزاء الصلاةية. لكن لو قيل بتقديم ما هو أسبق زماناً فذلك مع التساوى في الأهمية لا مع الاختلاف، و إلا فلا ينبغي الإشكال في تقديم الأهم عقلاً و إن تأخر زمانه. فالسبب إنما يكون موجباً للتقديم مطلقاً - حتى مع الأهمية - إذا كان المقام مقام ترافع و تدافع في أصل الوجوب و الاستقرار في الذمة، فيكون شرعياً لا عقلياً، كما هو في المقام. و لذلك صرح في كشف اللثام:

بأنه لا فرق بين تقدم النذر على استقرار الحج و تأخره عنه.

(٢) إذ لا ترتيب بينهما. و الظاهر أنه لا إشكال فيه.

(٣) لإطلاق أدلته. و لا مجال لقياس المقام على من كان عليه حج

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٧

[مسألة (٢٣): إذا نذر أن يحج أو يحج انعقد و وجب عليه أحدهما على وجه التخيير]

(مسألة ٢٣): إذا نذر أن يحج أو يعقد ووجب عليه أحدهما على وجه التخيير، وإذا تركهما حتى مات يجب القضاء عنه مخيراً. وإذا طرأ العجز من أحدهما معيناً تعين الآخر. ولو تركه أيضاً حتى مات يجب القضاء عنه مخيراً أيضاً، لأن الواجب كان على وجه التخيير، فالفائت هو الواجب المخير، ولا عبرة بالتعيين العرضي (١)، فهو كما لو كان عليه كفارة الإفطار في شهر رمضان، وكان عاجزاً عن بعض الخصال ثم مات، فإنه يجب الإخراج من تركته مخيراً وإن تعين عليه - في حال حياته - في إحداها فلا يتعين في ذلك المتعين. نعم لو كان حال النذر غير متمكن إلا من أحدهما معيناً، ولم يتمكن من الآخر إلى أن مات، أمكن أن يقال باختصاص القضاء بالذي كان متمكناً منه، بدعوى:

أن للنذر لم ينعقد بالنسبة إلى ما لم يتمكن منه (٢)، بناء على أن عدم التمکن يوجب عدم الانعقاد (٣). لكن الظاهر أن

الإسلام - بناء على عدم جواز إتيانه بالحج المندوب - لاختصاص دليل المنع به - لو تم - ولا يشمل المقام. وكذا القياس على من كان عليه صوم واجب، بناء على أنه لا يجوز له التطوع بالصوم، كما هو المشهور.

(١) فإنه تعين عقلي لا شرعي، والمدار في القضاء على التعيين الشرعي والتخيير الشرعي، لأنهما موضوع القضاء.

(٢) وإذا لم ينعقد لا وجوب شرعي بالنسبة إليه، فلا مجال للاجتماع به في القضاء.

(٣) قد تقدم: أن المبنى المذكور من المسلمات عندهم، المدعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٨

مسألة الخصال ليست كذلك، فيكون الإخراج من تركته على وجه التخيير وإن لم يكن في حياته متمكناً إلا من البعض أصلاً وربما يحتل - في الصورة المفروضة ونظائرها - عدم انعقاد النذر بالنسبة إلى الفرد الممكن أيضاً، بدعوى: أن متعلق النذر هو أحد الأمرين على وجه التخيير، ومع تعذر أحدهما لا يكون وجوب الآخر تخييرياً (١). بل عن الدروس اختياره في مسألة ما لو نذر إن رزق ولداً أن يحججه أو يحج عنه، إذا مات الولد قبل تمكن الأب من أحد الأمرين (٢). وفيه: أن مقصود

عليها الإجماع لكن المراد منه، عدم التمکن من المنذور، وذلك لا يحصل بالنسبة إلى المنذور التخييري إلا بعدم التمکن من العدلين معاً، وعدم التمکن من أحدهما لا دليل على منعه من انعقاد النذر.

(١) المحتمل: الشهيد في المسالك في كتاب النذر، كما سيأتي كلامه.

(٢) قال في الدروس: «و لو نذر الحج بولده أو عنه لزم، فإن مات الناذر استؤجر عنه من الأصل، و لو مات الولد قبل التمکن فالأقرب السقوط». فإن موت الولد إنما يوجب عدم التمکن من أحد العدلين وهو الحج به، إذ يمكن الحج عنه بعد موته. فالبناء على السقوط حينئذ ليس إلا من جهة عدم التمکن من أحد العدلين.

قال في المسالك: «و لو مات الولد قبل أن يفعل أحد الأمرين بقي الفرد الآخر، وهو الحج عنه. سواء كان موته قبل تمكّنه من الحج بنفسه أم لا، لأن النذر ليس منحصراً في حجه حتى يعتبر تمكّنه في وجوبه.

نعم لو كان موته قبل تمكن الأب من أحد الأمرين احتمال السقوط، لفوات متعلق النذر قبل التمکن منه، لأنه أحد الأمرين، والباقي منها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٤٩

الناذر إتيان أحد الأمرين من دون اشتراط كونه على وجه التخيير، فليس النذر مقيداً بكونه واجباً تخييرياً حتى يشترط في انعقاده التمکن منهما.

[مسألة ٢٤: إذا نذر أن يحج أو يزور الحسين (ع) من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره]

(مسألة ٢٤): إذا نذر أن يحج أو يزور الحسين (ع) من بلده ثم مات قبل الوفاء بنذره وجب القضاء من تركته (١).

غير أحدهما الكلى. و هو خيرة الدروس. و لو قيل بوجوب الحج عنه كان قوياً، لأن الحج عنه متعلق النذر أيضاً، و هو ممكن. و نمنع اشتراط القدرة على جميع أفراد المخير بينهما فى وجوب أحدهما، كما لو نذر الصدقة بدرهم، فان متعلقه أمر كلى، و هو مخير فى الصدقة بأى درهم اتفق من ماله. و لو فرض ذهابه إلا درهماً واحداً وجب الصدقة به». و فى الجواهر: «فيه: أن الفرق واضح بين ما ذكره من المثال و بين ما سمعته من الدروس».

و حاصل ما ذكره فى الفرق: أن عدم التمكن من بعض الأفراد- فى المثال- طارئ بعد التمكن، و فيما ذكره فى الدروس قبل التمكن حسبما فرضه. و هو كما ذكر، لكن يكفى فى الاشكال النقض بغيره من الأمثلة، مثل: ما لو نذر التصديق بدرهم كلى و كان بعض دراهمه مغضوبة، و أمثال ذلك من الموارد التى يكون بعض أفراد المنذور غير مقدور، و الالتزام ببطلان النذر فى مثل ذلك خلاف المقطوع به. مع أنك عرفت أن دليل اعتبار القدرة لا يشمل مثل ذلك، و لا يصلح لتقييد أدلة النفوذ و الصحة.

(١) لما عرفت من أن النذر يقتضى أن يكون المنذور حقاً لله تعالى كسائر الحقوق المالية التى للناس، فىكون الحال كما لو مات الأجير قبل العمل إذا لم تشترط فيه المباشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٠

و لو اختلف أجرتهما يجب الاقتصار على أقلهما أجره (١)، إلا- إذا تبرع الوارث بالزائد، فلا يجوز للوصى اختيار الأزيد أجره و إن جعل الميت أمر التعيين اليه (٢). و لو أوصى باختيار الأزيد أجره خرج الزائد من الثلث (٣).

[مسألة ٢٥: إذا علم أن على الميت حجاً و لم يعلم أنه حجة الإسلام]

(مسألة ٢٥): إذا علم أن على الميت حجاً و لم يعلم أنه حجة الإسلام أو حج النذر وجب قضاؤه عنه من غير تعيين (٤)، و ليس عليه كفارة (٥). و لو تردد ما عليه بين

(١) لأن الحق بالنسبة إلى الأكثر أجره من قبيل اللامقتضى، فلا يزاحم إرث الوارث.

(٢) راجع إلى قوله: «يجب الاقتصار..». و ذلك لأن جعل أمر التعيين إلى الناذر غاية ما يقتضى أن يكون حقاً له، فىكون موروثاً، فىكون أمر التعيين بيد الوارث. و حينئذ لا- يجوز للوصى إخراج الأكثر أجره إذا لم يرض الوارث به. نعم إذا جعل الميت أمر التعيين إلى شخص آخر، و كان من قبيل الحق المجعول له، فاذا اختار الأكثر أجره من له حق التعيين فليس للوارث منعه، لأنه مزاحم للحق المقدم على إرث الوارث.

و كذا إذا كان راجعاً إلى نذر المعين بتعيين الغير، فما بعينه يكون هو المنذور لا غيره.

(٣) لأنه من الوصايا التى هى كذلك.

(٤) فإنه يكفى فى امتثال الواجب المردد. و لو جىء بكل من الفردين بملاحظة الخصوصية برجاء المطلوبة كفى أيضاً.

(٥) لأصالة البراءة منها مع الشك، لاحتمال كون الفئات حجة الإسلام التى لا كفارة فى فواتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥١

للوالب بالنذر أو بالحلف و جبت الكفارة أيضاً. و حيث أنها مرددة بين كفارة النذر و كفارة اليمين (١) فلا بد من الاحتياط و يكفى

حينئذ إطعام ستين مسكيناً، لأن فيه طعام عشرة أيضاً الذي يكفى في كفارة الحلف.

[(مسألة ٢٦): إذا نذر المشى في حجه الواجب عليه أو المستحب انعقد مطلقاً]

(مسألة ٢٦): إذا نذر المشى في حجه الواجب عليه أو المستحب انعقد (٢) مطلقاً حتى في مورد يكون الركوب أفضل (٣)،

(١) الظاهر أن كفارة النذر هي كفارة اليمين، كما تقدم الكلام فيه- في الجملة- في أواخر كتاب الصوم.

(٢) المذكور في كلامهم مسألتان: الأولى: أن ينذر الحج ماشياً.

و سيأتى التعرض لها. الثانية: أن ينذر المشى في سفره إلى الحج الواجب أو المستحب. وهذه هي التي تعرض لها المصنف هنا. و

الظاهر التسالم على صحة النذر و انعقاده في الجملة. و تقتضيه النصوص،

كصحيح رفاعه بن موسى: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله.

قال (ع): فليمش. قلت: فإنه تعب. قال (ع): فإذا تعب ركب» (١).

و نحوه خبر سماعة و حفص الآتى

«٢»، و يشير إليه غيرهما، مما يأتى التعرض له. و الحكم- في الجملة- لا ينبغى الإشكال فيه، لما عرفت من النصوص و ظهور الفتاوى و

عمومات الصحة، لكون المشى راجحاً، فينعقد نذره كما ينعقد نذر غيره. و سيأتى التعرض لصححة الحذاء

«٣». (٣) لا يخلو من إشكال.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٠ و يأتى التعرض لها في المسألة الآتية.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٢

لأن المشى- في حد نفسه- أفضل من الركوب (١) بمقتضى جملة من الاخبار

«١»، و إن كان الركوب قد يكون أرجح لبعض الجهات، فان أرجحيته لا توجب زوال الرجحان عن المشى في حد نفسه. و كذا ينعقد

لو نذر الحج ماشياً- مطلقاً- (٢) و لو مع الإغماض عن رجحان المشى، لكفاية رجحان أصل الحج في الانعقاد، إذ لا يلزم أن يكون

المتعلق راجحاً بجميع قيوده و أوصافه. فما عن بعضهم: من عدم الانعقاد في مورد يكون الركوب أفضل (٣) لا وجه له. و أضعف منه:

دعوى

(١) هذا لا يجدى في تحقيق الرجحان الموجب للانعقاد، لأن الظاهر مما دل على أن الركوب أفضل في بعض الموارد: كون المشى-

الذى هو ضد الركوب- علة لفوات العنوان الراجح الذى يكون بالركوب، و إذا كان علة لفواته كان مرجوحاً بالعرض، و لا فرق بين

المرجوح بالذات و المرجوح بالعرض في عدم صحة نذره. نعم لو كان ضداً لما هو أرجح منه لم يخرج بذلك عن كونه راجحاً، فلا

مانع من نذره. لكنه خلاف ظاهر الأدلة. فلاحظ.

(٢) الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. و فى المعتبر: «عليه اتفاق العلماء». و تقتضيه عمومات صحة النذور و نفوذها. و استفادة

ذلك من أكثر النصوص غير ظاهرة، فإنها واردة فى الناذر للمشى. نعم فى رواية أنس تعرض لذلك

«٢». و لعله بالتأمل يظهر من غيرها أيضاً، و لا يهمل لكفاية العمومات فى صحة النذر.

(٣) يشير إلى ما عن العلامة في كتاب الايمان من القواعد، حيث

(١) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب وجوب الحج.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٣

الانعقاد في أصل الحج لا في صفة المشى فيجب مطلقاً (١).

لأن المفروض نذر المقيد، فلا معنى لبقائه مع عدم صحة قيده (٢).

[مسألة (٢٧): لو نذر الحج راكباً انعقد و وجب]

(مسألة ٢٧): لو نذر الحج راكباً انعقد و وجب (٣)، و لا يجوز حينئذ المشى و إن كان أفضل، لما مر من كفاية رجحان المقيد دون قيده. نعم لو نذر للركوب في حجه في مورد يكون المشى أفضل لم ينعقد، لأن المتعلق حينئذ الركوب (٤)

قال: «لو نذر الحج ماشياً، و قلنا المشى أفضل انعقد الوصف، و إلا فلا». و هو ظاهر كشف اللثام. و استشكل عليه في الجواهر بما في المتن و هو في محله. نعم يتم الاشكال فيما لو نذر المشى - كما عرفت - و لا يجرى في نذر الحج ماشياً.

(١) حكيت عن الإيضاح، حيث قال: «إن انعقاد أصل النذر إجماعى، أما لزوم المشى فمبنى على أن المشى أفضل من الركوب، فلو كان الركوب أفضل لم يلزم».

(٢) إلا- أن يكون النذر على وجه تعدد المطلوب. أو نقول: بأن ذلك لا- مجال للإشكال عليه بعد دعوى الإجماع. إلا- أن يرجع الإشكال إلى منع الإجماع.

(٣) لما سبق من عمومات الصحة.

(٤) يعنى: و هو مباح، و المباح لا يتعلق به النذر. و مجرد كون المشى أفضل منه لا يقتضى بطلان نذره، إذ لا يعتبر في المنذور أن يكون أرجح من غيره. و الذى يتحصل: أن المنذور تارة: يكون مباحاً، و أخرى: يكون راجحاً لكنه علة لفوات ما هو أرجح منه، و تالته:

يكون راجحاً لكنه ضد لما هو أرجح منه. و فى الأولى لا يصح النذر، لعدم الرجحان. و كذا فى الثانية، لأنه مرجوح بالعرض و إن كان راجحاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٤

لا الحج راكباً. و كذا ينعقد لو نذر أن يمشى بعض الطريق من فرسخ فى كل يوم أو فرسخين، و كذا ينعقد لو نذر الحج حافياً. و ما فى صحیحة الحذاء

□

(١)، من أمر النبى (ص) بركوب أخت عقبه بن عامر مع كونها ناذرة أن تمشى إلى بيت الله حافية، قضية فى واقعه (٢)، يمكن أن يكون لمانع من صحة نذرها، من إيجابه كشفها، أو تضررها، أو غير ذلك.

ذاتاً. و فى الثالثة يصح، لأنه راجح ذاتاً و عرضاً. و وجود ما هو أرجح منه لا يقتضى مرجوحيته و لا يمنع عن رجحانه. و حينئذ لا مانع من نذره حسب ما تقتضيه عمومات الصحة، إذ لا دليل على اعتبار أن لا يكون ضداً لما هو أرجح، كيف و إلا لزم بطلان أكثر النذور، مثل: نذر الصلاة، و الصوم، و الحج إذا اتفق وجود ما هو أفضل؟.

هذا في النذر الوارد على القيد نفسه. و أما إذا كان وارداً على المقيد به، فإذا كان المقيد بذاته راجحاً صح نذره في جميع الصور المذكورة.

و لا يضر في الثانية كون القيد علته لترك ما هو أرجح منه، لأن النذر وارد على المقيد به لا على نفسه. نعم إذا كان القيد علته لترك ما هو أرجح من المقيد لم ينعقد النذر المتعلق بالمقيد، لأنه مرجوح عرضاً.

(١)

قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل نذر أن يمشى إلى مكة حافياً. فقال: إن رسول الله (ص) خرج حاجاً، فنظر إلى امرأة تمشى بين الإبل، فقال: من هذه؟ فقالوا: أخت عقبه بن عامر نذرت أن تمشى إلى مكة حافية. فقال رسول الله (ص): يا عقبه انطلق إلى أختك فمرها فلتركب، فإن الله غنى عن مشيها وحفاها» (١).

(٢) بهذا أجابا في المعتبر والمنتهى عن الصحيحة المذكورة، و تبعهما

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٥

.....

عليه جماعة، و منهم في الجواهر. و فيه: أن جواب أبي جعفر (ع) عن سؤال الحذاء بما ذكر دليل على أنه الحكم الواقعي الأولي المسؤول عنه، و لو كان قضية في واقعه كان ذكره مستدركاً و بقى السؤال بلا جواب. لعم لو كان المخبر غير المعصوم لأمكن أن يقال ذلك، لا فيما نحن فيه و أمثاله مما كان الخبر من المعصوم في مقام الجواب. و كأنه لذلك حمل الصحيحة في الدروس على عدم انعقاد نذر الحفا، قال (ره): «لا ينعقد نذر الحفا في المشى، للخبر عن النبي (ص) ..».

لكن الرواية ظاهرة في نذر المشى حافية، و كذلك أمر النبي (ص) لها بالركوب، و كذلك قوله (ص): «إن الله غنى عن مشيها وحفاها».

و لعل مراد الدروس ذلك، لأن الحفا لا يكون إلا بالمشى. و حينئذ لا بأس بما ذكره أخذاً بظاهر الرواية. و لا سيما بملاحظة التعليل، إذ لا بد أن يكون المراد من غنى الله سبحانه عدم المطلوبية و المشروعية، و إلا فإن الله غنى عن العالمين. فيكون المراد أن الوجه في عدم الانعقاد عدم مشروعية المنذور، فتأكد دلالتها على بطلان نذر المشى حافياً، كما اختاره في الدروس. و كيف كان فهي غير ما نحن فيه، من نذر الحج ماشياً حافياً، الذي هو المفروض في المتن، فالرواية أجنبية عنه.

نعم يعارضها

رواية سماعة و حفص، المروية عن نوادر محمد بن عيسى، قالوا: «سألنا أبا عبد الله (ع) عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله حافياً قال: فليمش، فإذا تعب فليركب» (١).

و الجميع يقتضى حملها على الاستحباب. اللهم إلا أن تسقط الصحيحة بإعراض الأصحاب عنها، فلا مجال للاعتماد عليها في رفع اليد عن القواعد.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٦

[مسألة ٢٨: يشترط في انعقاد النذر ماشياً أو حافياً تمكن الناذر]

(مسألة ٢٨): يشترط في انعقاد النذر ماشياً أو حافياً تمكن الناذر و عدم تضرره بهما، فلو كان عاجزاً أو كان مضرراً ببذنه لم ينعقد (١). نعم لا مانع منه إذا كان حرجاً لا يبلغ حد الضرر، لأن رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة (٢).

(١) أما مع العجز فلانتفاء شرط انعقاد النذر، وهو القدرة. و أما مع الضرر فللحرمة الموجبة للمرجوحية. و لعدم القدرة، لأن غير المقذور شرعاً غير مقذور.

(٢) تقدم في مواضع من هذا الشرح، تقريب ذلك: بأن أدلة نفي الحرج إنما تضمنت نفي الحكم المؤدى إلى الحرج، و حينئذ تكون نسبتها إلى العمومات الدالة على اللزوم- من وجوب أو تحريم- مرددة بدواً بين أن تكون نسبة المخصص الى العام، مثل: «أكرم العلماء إلا زيداً»، و إن تكون نسبة المرخص إلى الملزم، مثل: «أكرم، العلماء، و أذنت لك في ترك إكرام زيد». فعلى الأول يكون إكرام زيد خارجاً عن العموم بالمرّة، كما لو قال: «أكرم من عدا زيد». و على الثانى لا يكون خارجاً عنه و إنما يكون خارجاً عن اللزوم فقط. فدلالة العموم على وجود ملاك وجوب الإكرام فى زيد غير معارضة، فتكون حجة و إنما المعارضة بين دلالة العموم على اللزوم و دلالة دليل الترخيص على عدمه. و هذا التردد بدوى، أما بعد التأمل و ملاحظة و رود أدلة نفي الحرج مورد الامتنان- بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع عرفاً. فالجمع يكون بين أدلة نفي الحرج و عمومات اللزوم على النحو الثانى لا الأول. و حينئذ لا تدل على أكثر من نفي اللزوم، فتبقى الملاكات المدلول عليها بالعمومات بحالها.

هذا ما يقتضيه الجمع العرفى بينها. و كذلك الكلام فى أدلة نفي الضرر، فان مقتضى الجمع العرفى بينها و بين أدلة الأحكام الأولية اللزومية هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٧

هذا إذا كان حرجياً حين النذر، و كان عالماً به (١). و أما إذا عرض الحرج بعد ذلك فالظاهر كونه مسقطاً للوجوب (٢).

[مسألة ٢٩: فى كون مبدأ وجوب المشى أو الحفاء: بلد النذر أو الناذر]

(مسألة ٢٩): فى كون مبدأ وجوب المشى أو الحفاء:

بلد النذر أو الناذر، أو أقرب البلدين الى الميقات، أو مبدأ الشروع فى السفر (٣)،

ذلك أيضاً. نعم قام الدليل- من إجماع و غيره- على حرمة إيقاع النفس فى الضرر. ثم إن الظاهر من العزيمة أنه لا يجوز الوقوع فى الحرج. لكن الظاهر أن مراد القائل بها عدم المشروعية، لا- الحرمة التكليفية، و إلا- فلا- يظن من أحد الالتزام به، بل خلافه من الضروريات الفقهيّة، كيف و لا- يزال الناس يعملون الأعمال الحرجة و يوقعون الإجراءات عليها؟ و لعل ذلك من الضروريات عند المتشرعة. فلاحظ.

(١) فإنه حينئذ يكون مقدماً على الحرج، فلا يشمله دليل نفي الحرج لما عرفت من أنه لما كان امتنائياً اختص بالحرج الآتى من قبل الشارع، فلا يشمل الحرج الآتى من قبل العبد لإقدامه عليه، فاذا نذر ما هو حرجى فقد أقدم على الحرج، فتشمله عمومات الصحة من دون معارض. أما إذا كان جاهلاً به فدليل نفي الحرج ينفى لزوم النذر، لأن لزومه هو الذى يؤدى إلى الحرج، و تبقى مشروعية الوفاء به بحالها.

(٢) لإطلاق دليله. و عروض الحرج ليس له موضوعية فى الحكم، بل من حيث كونه ملازماً غالباً للجهل، فالمدار فى اللزوم و عدمه

العلم و الجهل، لا العروض و عدم العروض.

(٣) اختار الأول فى الشرائع، و حكى عن المبسوط و التحرير و الإرشاد.

و الثانى ظاهر القواعد و الدروس و غيرهما، و فى الحدائق: الميل اليه. و فى الجواهر: «و قيل: يعتبر أقرب البلدين إلى الميقات. و فى المسالك: هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٨

أو أفعال الحج (١) أقوال. و الأقوى أنه تابع للتعين أو الانصراف، و مع عدمهما فأول أفعال الحج إذا قال: «لله على أن أحج ماشياً»، و من حين الشروع فى السفر إذا قال: «لله على أن أمشى إلى بيت الله» أو نحو ذلك. كما أن الأقوى

حسن إن لم يدل العرف على خلافه .. و لعله لكون المراد المشى فى الجملة إلى الحج، و هو يصدق بذلك ..». و فيه: أن الصدق يتحقق بالمشى بأقل من ذلك إلى الميقات. و فى كشف اللثام: «و يمكن القول بأنه من أى بلد يقصد فيه السفر إلى الحج. لتطابق العرف و اللغة فيه».

(١) جعله فى الجواهر الأصح. و علله: بما أشار إليه فى المتن، من أن المشى حال من الحج، و الحج اسم لمجموع المناسك المخصوصة، فلا يجب المشى إلا حاله. و فى المبسوط - بعد أن حكى القول المذكور و استدلل له بما ذكر - قال: «و يدفعه: أصالة عدم النقل ..»، يعنى: يراد من الحج القصد لا الأفعال، فيجب المشى من حين الشروع فى قصد البيت، فيرجع إلى القول الرابع الذى تقدم عن كشف اللثام.

و كيف كان فالنزاع فى المقام فى مراد الناظر، و ما ذكره المصنف (ره) من أنه تابع للتعين، أو للانصراف. و مع عدمهما .. فى محله متين.

إلا- أن الكلام كله فى تحقيق الانصراف و عدمه. و لا- يبعد أن يكون المنصرف اليه من قول الناظر: «لله على أن أحج ماشياً» هو المنصرف اليه من قوله: «لله على أن أزور الحسين (ع) ماشياً». و الوجه فيه: أن النذر تعلق بالمشى المشروع على نحو ما شرع فى الحج، و هو لا يختص بالمشى حال الحج، بل يعم المشى من حين الشروع فى السفر. و يشير إليه - أيضاً - ما يأتى فى منتهاه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٥٩

أن منتهاه - مع عدم التعيين - رمى الجمار، لجملة من الأخبار (١) لا طواف النساء كما عن المشهور (٢)، و لا الإفاضة من عرفات، كما فى بعض الأخبار (٣).

(١) منها

صحيح جميل: «قال أبو عبد الله (ع): إذا حججت ماشياً، و رميت الجمره فقد انقطع المشى» (١).

و

فى صحيح إسماعيل بن همام عن أبى الحسن الرضا (ع): «قال: قال أبو عبد الله (ع) فى الذى عليه المشى فى الحج: إذا رمى الجمره زار البيت راكباً و ليس عليه شىء» (٢)

و،

صحيح الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الماشى متى ينقضى مشيه؟

قال (ع): إذا رمى الجمره و أراد الرجوع فليرجع راكباً فقد انقضى مشيه، و إن مشى فلا بأس» (٣).

و الظاهر أن الوجه فيه ما عرفت، من أن المشى المنذور هو المشروع في الحج والمرغوب، و هو يختص بما ذكر، لا أن الحكم تعبدى و لو كان مخالفة للنذر. فلاحظ.

(٢) اختاره في الشرائع، و الدروس. و فى الجواهر و غيرها قيل:

انه المشهور. و كأن الوجه فيه: الأخذ بمفهوم الحج، و لا يختص بجزء دون جزء. لكن طواف النساء ليس من أجزاء الحج. اللهم إلا أن يفهم بالتبعية.

لكن لا مجال لذلك بعد ورود ما عرفت من النصوص.

(٣)

□
فى خبر يونس بن يعقوب المروى فى قرب الاسناد: «سألت أبا عبد الله (ع) متى ينقطع مشى الماشى؟ قال (ع): إذا أفاض من عرفات» (٤).

لكن لم يعرف قائل به، و حينئذ لا مجال للاعتماد عليه.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٠

[مسألة (٣٠): لا يجوز لمن نذر الحج ماشياً أو المشى فى حجه أن يركب البحر]

(مسألة ٣٠): لا يجوز لمن نذر الحج ماشياً أو المشى فى حجه أن يركب البحر لمنافاته لنذره، و إن اضطر اليه لعروض المانع من سائر الطرق سقط نذره. كما أنه لو كان منحصراً فيه من الأول لم ينعقد. و لو كان فى طريقه نهر أو شط لا يمكن العبور إلا بالمركب فالمشهور أنه يقوم فيه، لخبر السكونى (١). و الأقوى عدم وجوبه، لضعف الخبر عن إثبات الوجوب (٢).

(١)

□
عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن آبائه (ع): «أن علياً (ع) سئل عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله فعبر فى المعبر. قال (ع): فليقم فى المعبر قائماً حتى يجوزه» (١).

(٢) لكن عمل الشيخ و جماعة بالخبر يكفى فى جبر ضعفه. مضافاً الى أن السكونى قد عول الأصحاب على أخباره، و قد ادعى الشيخ إجماع الأصحاب على ذلك، فرفع اليد عنه غير واضح.

ثم إن كان مورد السؤال فى الخبر صورة ما إذا نذر المشى فى جميع نقاط المسافة، فمقتضى القاعدة بطلان النذر، لعدم القدرة، فإن عمل بالخبر كان دالاً على الصحة و مخصصاً للقاعدة، و كان أيضاً دالاً على البدلية على خلاف أصل البراءة. فان لم يعمل به تعين البناء على البطلان. و إن كان مورد السؤال صورة ما إذا كان النذر مختصاً بالموضع الذى يمكن فيه المشى، فمقتضى القاعدة وجوب المشى فى غير المعبر و عدم لزومه فيه، فإذا عمل بالخبر كان دالاً على وجوب القيام تعبداً لا بدلاً، لعدم وجوب المبدل منه.

و ظاهر الخبر أن مورده الصورة الأولى، فإذا بنى على عدم العمل به تعين

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦١

و للتمسك بقاعدة الميسور لا وجه له (١). و على فرضه فالميسور هو التحرك لا القيام (٢).

[مسألة ٣١: إذا نذر المشى فخالف نذره فحج ركباً]

(مسألة ٣١): إذا نذر المشى فخالف نذره فحج ركباً، فإن كان المنذور الحج ماشياً من غير تقييد بسنة معينة وجب عليه الإعادة، و لا كفارة (٣)، إلا إذا تركها أيضاً (٤).

و إن كان المنذور الحج ماشياً فى سنة معينة فخالف و أتى به ركباً وجب عليه القضاء و الكفارة (٥). و إذا كان المنذور

البناء فيها على بطلان النذر، و يكون مورد كلام الأصحاب الصورة الثانية.

(١) إذ العمدة- فى دليل القاعدة- الإجماع، و هو فى المقام منتف

(٢) الحركة و إن كانت مقومة للمشى، لكن- مع انتفاء قطع المسافة بالحركة- لا يصدق عليها عرفاً أنها ميسور، بخلاف القيام فإنه غير مقوم للمشى، و وجوبه إنما هو من جهة الانصراف، فلا يخرج عن كونه ميسوراً بسقوط غيره. و لو منع الانصراف فالقيام ليس بواجب حال المشى، و يكفى المشى فى غير حال القيام فيكون أجنياً عن المشى، و حينئذ لا وجه لكونه ميسوراً له.

(٣) أما الإعادة فلعدم إتيانه بالمنذور. و أما عدم الكفارة فلعدم الموجب لانتفاء المخالفة بعد كون النذر موسعاً و مطلقاً.

(٤) يعنى: على نحو لا- يكون معذوراً فى الترك، كما إذا اطمأن بالوفاء فإنه لما وجبت المبادرة كان تركها مخالفة للنذر و موجباً للحنث. و قد تقدم- فى المسألة الثامنة- ما له نفع فى المقام.

(٥) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثامنة. هذا و فى المعتبر: «و يمكن أن يقال: إن الإخلال بالمشى ليس مؤثراً فى الحج، و لا من صفاته بحيث يبطل بفواته، بل غايته: أنه أخل بالمشى المنذور، فإن كان مع القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٢

.....

وجبت عليه كفارة خلف النذر، و حجه ماض ..». و نحوه حكى عن المنتهى و التحرير و غيرهما. و فى كشف اللثام: «هو قوى. إلا أن يجعل المشى فى عقد النذر شرطاً ..».

أقول: ظاهر كلامهم صورة ما إذا جعله شرطاً، و حينئذ لا مجال للبناء على صحته و فاء، لفوات المشروط بفوات شرطه. أما إذا لم يجعله شرطاً- بأن نذر أن يحج، و نذر أن يمشى فى الحج المنذور- فلا- مانع من البناء على الصحة، لأن المشى المنذور إن كان قبل الميقات، فإذا ركب قبل الميقات فقد حنث و وجبت الكفارة، و بقى الأمر بالحج، فيأتى به على طبق أمره، فيصح و فاء. و إن كان المشى المنذور بعد الإحرام و قبل الطواف، فإذا أحرم صح إحرامه، فإذا ركب بعد ذلك فقد حنث، و لا يقتضى ذلك سقوط الأمر بالطواف، و حينئذ يصح طوافه و فاء بالنذر أيضاً، و هكذا الكلام الى المواقف.

و الوجه فى ذلك: عدم انطباق عنوان محرم على أجزاء الحج، فلا مانع من التقرب بها. نعم- بناء على أن السير من الميقات إلى مكة من أجزاء الحج فيكون عبادة- تشكل صحته، من جهة أن السير ركباً تفويت لموضوع النذر فيكون حراماً. نظير الصلاة فرادى إذا كان قد نذر الصلاة جماعة، فإنه لما كان تفويتاً لموضوع النذر كانت حراماً فتبطل. و قد تقدم نظير ذلك فى المسألة السابعة من هذا الفصل، فراجع.

و لا يرتبط ما ذكر بالقول بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، بل هو من باب أن علة الحرام حرام و لو عقلا على نحو يكون مبعداً، فيمتنع أن يكون مقرباً. و لا فرق بين الجزء الأخير من العلة و الجزء الأول منها، فنه مع العلم بالترتب يكون الجزء الأول أيضاً حراماً مبعداً، و مع عدم العلم بالترتب لا يكون آخر الأجزاء منها حراماً مبعداً، كما لا يكون أولها كذلك. و بالجملة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٣

المشى فى حج معين وجبت الكفارة دون القضاء (١)، لفوات محل النذر. و الحج صحيح فى جميع الصور (٢). خصوصاً الأخيرة، لأن النذر لا يوجب شرطية المشى فى أصل الحج (٣) و عدم الصحة من حيث النذر لا يوجب عدمها من حيث

حرمة السبب المفوت للواجب و مبعديته لا ترتبط بحرمة الضد و مبعديته. و هو واضح بالتأمل.

(١) أما الأول فللحذو. و أما الثانى فلما ذكر من فوات محل النذر، لأنه لما حج بدون المشى فقد صح حجه و تعذر الإتيان به ثانياً، لامتناع الامتثال بعد الامتثال، فيتعذر الوفاء بالنذر.

(٢) أما فى الصورة الأخيرة فواضح، لوقوعه عن أمره بلا مانع من التقرب به، لعدم انطباق عنوان محرم عليه، الا بناء على ما عرفت من أن السير بين الميقات و مكة أيضاً واجب و من أجزاء الحج، فيكون السير ركباً تفويتاً للواجب، فيحرم، فيبطل. و كذا إذا كان يمكنه الرجوع إلى الميقات و السير ماشياً، فإنه حينئذ يكون الطواف تفويتاً للواجب فيحرم.

أما مع عدم إمكان الرجوع فقد حث بترك المشى من الميقات و سقط الأمر النذرى، فلا مانع من الطواف. و أما فى الصورتين الأخيرتين فلما يأتى.

(٣) هذا التعليل راجع الى الحكم بالصحة فى الجميع. و حاصل التعليل:

أن الصحة تابعة لوقوع الفعل تام الأجزاء و الشرائط، و الحج ركباً لا نقص فى أجزائه و لا فى شرائطه. لأن النذر- فى الصورتين الأولى- إنما يقتضى شرطية الركوب للحج المنذور، لا للحج الذى هو موضوع الأمر الشرعى. و فى الصورة الثالثة إنما اقتضى وجوب المشى فى الحج، لا شرطيته للحج و لا لغيره، فاذا لم يكن الحج المشروع مشروطاً بالمشى انطبق على الحج ركباً، فيصح و يسقط به أمره و يحصل بذلك امتثاله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٤

الأصل، فيكفى فى صحته الإتيان به بقصد القربة. و قد يتخيل البطلان، من حيث أن المنوى- و هو الحج النذرى- لم يقع، و غيره لم يقصد (١). و فيه: أن الحج فى حد نفسه مطلوب، و قد قصده فى ضمن قصد النذر، و هو كاف (٢).

ألا ترى: أنه لو صام أياماً بقصد الكفارة ثم ترك التتابع لا يبطل الصيام فى الأيام السابقة أصلاً (٣)، و إنما تبطل من حيث

(١) الذى يظهر من كلمات الأصحاب (رض): أنه يعتبر فى صحة العبادة قصد المأمور به بخصوصياته المعبرة فيه حينما أخذ موضوعاً للأمر.

و أيضاً يعتبر فيها قصد الأمر بحيث يكون الداعى إلى وقوعها أمرها، فإذا فقد أحد هذين فقد بطلت العبادة. و فى المقام لما كان المقصود الحج النذرى دون الحج نفسه، فلا يصح الحج النذرى لفقد شرطه، و لا الحج الأصلي لعدم قصده.

(٢) لا ريب فى أن الناذر حينما يأتى بالحج المنذور يأتى به بعنوان الوفاء بالنذر، و الوفاء من العناوين التقييدية لا من قبيل الداعى. و لذا إذا أعطى زيد عمراً ديناراً بعنوان الوفاء بالدين، و علم عمرو بانتفاء الدين، لا يجوز له أخذ الدينار و لا التصرف فيه. كما لو أعطاه بعنوان المعاوضة، فإنه لا يجوز له الأخذ إذا كان يعلم بانتفاء المعاوضة أو بطلانها. و قد ذكروا أن المقبوض بالعقد الفاسد بمنزلة المغصوب لا يجوز التصرف فيه. فاذا كان عنوان الوفاء تقييدياً فمع انتفائه لا قصد للفاعل، و حينئذ لا يكون عبادة لانتهاء قصد الأمر،

كما ذكر في الاشكال.

(٣) الصيام في الأيام السابقة كان الإتيان به بقصد أمر الكفارة الوجوبى وكذلك كان المقصود به الصوم الخاص - وهو صوم الكفارة المشتمل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٥

كونها صيام كفارة؟ وكذا إذا بطلت صلاته لم تبطل قراءته و إذ كارهه التى أتى بها من حيث كونها قرآناً أو ذكراً. وقد يستدل للبطلان - إذا ركب فى حال الإتيان بالأفعال - بأن الأمر بإتيانها ماشياً موجب للنهى عن إتيانها راكباً. وفيه: منع كون الأمر بالشىء نهياً عن ضده (١). و منع استلزامه البطلان على القول به. مع أنه لا يتم فيما لو نذر الحج ماشياً

خصوصيات اقتضت وجوبه - دون طبيعة الصوم، فصحته - إذا بطل صوم الكفارة - تتوقف على عدم اعتبار قصد الأمر ولا قصد المأمور به فى عبادة العباد. وقد عرفت: أنه خلاف ما عليه الأصحاب، وخلاف ما بنوا عليه من الفروع، مثل: ما إذا قصد الأمر بالوضوء التجديدي فتبين أنه محدث، وما إذا قصد الأمر الوجوبى بغسل الجنابة لاعتقاد سعة الوقت فاغتسل فتبين ضيقه، وأمثلة ذلك من الفروع التى حكموا فيها بالبطلان إذا كان ذلك ضيقه، وأمثلة ذلك من الفروع التى حكموا فيها بالبطلان إذا كان ذلك على نحو التقييد لا على نحو الداعى. فراجع كلماتهم. ولازمه: أنه إذا صلى الصبح باعتقاد دخول الوقت بطلت وصحت صلاة ركعتين نافله. ومن ذلك تعرف الإشكال فى قوله: «لم تبطل قراءته و أذكاره» إذا كان مراده أنه لم يبطل التعبد بالقرآن الكريم والذكر. نعم لو كان التقييد بالعناوين المذكورة على نحو تعدد المطلوب كان ما ذكر فى محله.

لكن الظاهر عدم بنائهم على ذلك فى باب الوفاء بالعقود والنذور ونحوهما. اللهم إلا - أن يبنى على الفرق بين المقامين، وإجراء حكم تعدد المطلوب فى باب العبادات أمثلة المقام. أو أن الصحة مستفادة من بعض النصوص الواردة فى صحة عمل الأجير إذا خالف الإجارة، كما سيأتى فى المسألة الثانية عشرة والثالثة عشرة. فتأمل جيداً. (١) قد عرفت: أن المصادفة بين المشى والركوب فقط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٦

مطلقاً، من غير تقييد بسند معينه ولا بالفورية، لبقاء محل الإعادة.

[مسألة (٣٢): لو ركب بعضاً ومشى بعضاً]

(مسألة ٣٢): لو ركب بعضاً ومشى بعضاً فهو كما لو ركب الكل، لعدم الإتيان بالمنذور، فيجب عليه القضاء أو الإعادة ماشياً (١). و القول بالإعادة والمشى فى موضع الركوب، ضعيف لا وجه له.

(١) كما عن الحلبي، واختاره فى الشرائع وغيرها. وعن الشيخ و جمع من الأصحاب: أنه يقضى و يمشى موضع الركوب. وعن المختلف الاستدلال له: بأن الواجب عليه قطع المسافة ماشياً، وقد حصل بالتلفيق، فيخرج عن العهدة. ثم أجاب عنه بالمنع من حصوله مع التلفيق. ولعله واضح، إذ لا يصدق عليه أنه حج ماشياً. وفى المدارك: «هو جيد إن وقع الركوب بعد التلبس بالحج، إذ لا يصدق على من ركب فى جزء من الطريق - بعد التلبس بالحج - أنه حج ماشياً. وهذا بخلاف ما إذا وقع الركوب قبل التلبس بالحج، مع تعلق النذر بالمشى من البلد، لأن الواجب قطع المسافة فى حال المشى و إن فعل فى أوقات متعددة، وهو يحصل بالتلفيق. إلا أن يكون المقصود قطعها كذلك فى عام واحد. فتأمل». أقول: من الواضح أن المقصود ذلك، فلا مجال لهذا الاحتمال. وعلى تقديره لا فرق بين المشى قبل الحج و بعده.

ثم إنه

في خبر إبراهيم بن عبد الحميد: «أن عباد بن عبد الله البصرى سأل الكاظم (ع) عن رجل جعل لله نذراً على نفسه المشى إلى بيته الحرام، فمشى نصف الطريق أو أقل أو أكثر. قال (ع): ينظر ما كان ينفق من ذلك الموضع فليصدق به» (١).
ولكنه مهجور لا مجال للعمل به. و الظاهر أن المراد من قوله: «من ذلك الموضع» أنه من

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النذر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٧

[مسألة (٣٣): لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره لتمكنه منه، أو رجائه - سقط]

(مسألة ٣٣): لو عجز عن المشى بعد انعقاد نذره - لتمكنه منه، أو رجائه - سقط (١). و هل يبقى حينئذ وجوب الحج ركباً أولاً، بل يسقط أيضاً؟ فيه أقوال:
أحدها: وجوبه ركباً مع سياق بدنه (٢).
الثاني: وجوبه بلا سياق (٣).

موضع انتهاء المشى إلى آخره.

(١) الرجاء طريق لا موضوعية له في الانعقاد، فإذا كان الناذر يرجو القدرة فتبين عدمها انكشف عدم انعقاد نذره، لما عرفت من اعتبار القدرة على المنذور في انعقاد النذر. هذا بالنظر إلى القواعد العامة، وربما يكون مقتضى النصوص الآتية عموم الحكم لصورة الرجاء. ولذلك جعل المصنف صورة الرجاء كصورة التمكن و طروء العجز، و قد سبقه في ذلك المستند.

فراجع. أما صورة العلم بالعجز فخارجة عن مورد النصوص و الفتاوى، لعدم اقدم الناذر فيها على نذر المشى. فلاحظ.

(٢) نسب إلى الشيخ و جماعته، و عن الخلاف: دعوى الإجماع عليه.

لصحيح الحلبي: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله و عجز أن يمشى، قال (ع): فليركب، و ليسق بدنه، فان ذلك يجزى إذا عرف الله تعالى منه الجهد» (١)

و ،

صحيح ذريح المحاربي: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل حلف ليحجن ماشياً، فعجز عن ذلك فلم يطقه.

قال (ع): فليركب، و ليسق الهدى» (٢).

(٣) كما عن المفيد، و ابن الجنيد، و ابن سعيد، و الشيخ في نذر الخلاف، و في كشف اللثام: أنه يحتمله كلام الشيخين، و القاضي، و نذر

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٨

الثالث: سقوطه إذا كان الحج مقيداً بسنة معينة. أو كان مطلقاً مع اليأس عن التمكن بعد ذلك، و توقع المكنة مع الإطلاق و عدم اليأس (١).

الرابع: وجوب الركوب مع تعيين السنة، أو اليأس في صورة الإطلاق، و توقع المكنة مع عدم اليأس (٢).

النهاية و المقنعة و المهذب. و يشهد له
 صحيح رفاعه بن موسى: «قلت لأبي عبد الله (ع): رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله تعالى. قال (ع): فليمش.
 قلت: فإنه تعب. قال (ع): إذا تعب ركب» (١)

و ،
 صحيح ابن مسلم: «سئل أحدهما (ع) عن رجل جعل عليه مشياً إلى بيت الله تعالى فلم يستطع.
 قال (ع): يحج ركباً» (٢).

(١) حكى عن الحلبي و العلامة- في الإرشاد- و المحقق الثاني في حاشية الشرائع. و كأن الوجه فيه: العمل بالقواعد المقتضية للسقوط مع العجز و الانتظار مع رجاء المكنة. لكن كان اللازم البناء على الوجوب مع اليأس إذا فرض حصول المكنة بعد ذلك.
 (٢) نسب إلى العلامة في المختلف. لكن عبارته فيه- فيما لو أخذ المشى شرطاً في المنذور- هكذا: «و إن كان الثاني- يعني: أخذ المشى شرطاً، و كان النذر موقتاً و عجز- سقط عنه النذر، و لم يجب عليه الحج ماشياً و لا ركباً، و لا كفارة عليه. و إن لم يعجز و ركب و جب عليه كفارة خلف النذر. و إن لم يكن موقتاً و عجز توقع المكنة، فإن أيس سقط و لا يجب الحج ركباً». و ظاهره القول الثالث. نعم ظاهر المسالك- و عن الروضة-: اختيار هذا القول: بناء منهما على أن نذر الحج ماشياً راجع

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٦٩

الخامس: وجوب الركوب إذا كان بعد الدخول في الإحرام، و إذا كان قبله فالسقوط مع التعيين، و توقع المكنة مع الإطلاق (١). و مقتضى القاعدة و إن كان هو القول الثالث (٢). إلا أن الأقوى- بملاحظة جملة من الأخبار- هو القول الثاني، بعد حمل ما في بعضها: من الأمر بسياق الهدى، على الاستحباب، بقرينة السكوت عنه في بعضها الآخر مع كونه في مقام البيان (٣).

إلى نذرين: نذر الحج، و نذر المشى، فإذا تعذر الثاني بقى الأول، و مع رجاء القدرة يجب الانتظار عقلاً.

(١) قال في المدارك: «و المعتمد ما ذهب إليه ابن إدريس إن كان العجز قبل التلبس بالإحرام، و إن كان بعده اتجه القول بوجوب إكماله، و تساق البدنة، و سقوط الفرض بذلك. عملاً بظاهر النصوص، و التفاتاً إلى إطلاق الأمر بوجوب الكمال الحج و العمرة مع التلبس بهما، و استلزام إعادتهما المشقة ..». و كأن السقوط في الأول عملاً بالقواعد، و اختصاص النصوص بغيره. و فيه: أن النصوص شاملة للمقامين، و لا تختص بالثاني.

مع أن وجوب الإتمام أعم من الاجتزاء به.

(٢) لكن مع البناء على الوجوب مع اليأس إذا تبينت المكنة، كما عرفت.

(٣) و هو صحيح رفاعه بن موسى

، و صحيح محمد بن مسلم

المتقدمات (١)، و نحوهما خبر سماعه و حفص

(٢). لكن أشكل في المدارك على الاستدلال بهذه النصوص: بأن السكوت لا يعارض ما هو ظاهر في الوجوب. و هو في محله، فان

السكوت لا يبلغ إطلاق المطلق، و مع ذلك يقدم عليه المقيد

(١) تقدم ذكرهما في القول الثاني من الأقوال المتقدمة في المسألة.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٠

مضافا الى خبر عنبسة

(١)، الدال على عدم وجوبه صريحا فيه. من غير فرق في ذلك بين أن يكون العجز قبل الشروع في الذهاب أو بعده (٢)، و قبل الدخول في الإحرام أو بعده (٣)

(١)

ابن مصعب، قال: «قلت له - يعني: لأبي عبد الله (ع) -:

اشتكى ابن لى، فجعلت الله على إن هو برئ أن أخرج إلى مكة ماشياً، و خرجت أمشى حتى انتهيت إلى العقبة فلم أستطع أن أخطو فيه، فركبت تلك الليلة حتى إذا أصبحت مشيت حتى بلغت، فهل على شيء؟ قال (ع):

اذبح فهو أحب اليّ قال: قلت له: أى شيء هو لى لازم أم ليس لى بلازم؟ قال (ع): من جعل لله على نفسه شيئاً فبلغ فيه مجهوده فلا شيء عليه، و كان الله تعالى أعذر لعبده» «١».

و أشكل عليها في المدارك: بأنها ضعيفة السند، لأن الراوى لها واقفى ناووسى. و ظاهره اختصاص الطعن بذلك. لكنه غير قادح على ما حرر فى محله. فالعمدة عدم ثبوت و وثاقته. إلا أن يكون ظاهر المدارك ذلك.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٠، ص: ٣٧٠

و لعل هذا المقدار - بضميمة اعتماد الجماعة على الرواية، و كون الراوى عنه البنظى، و ما

رواه الكليني (ره) فى الصحيح عن ابن أبى عمير، عن جميل، عن أحدهما: «لا يجبر الرجل إلا على نفقة الأبوين و الولد. قلت لجميل:

فالمرأة؟ قال: قد رووا أصحابنا - و هو عنبسة بن مصعب، و سورة بن كلب - عن أحدهما: أنه إذا كساها ..» «٢»

- كاف فى إثبات و وثاقته، و دخول خبره فى موضوع الحجية. و كأنه لذلك عده فى الجواهر من قسم الموثق.

(٢) نص على هذا التعميم فى الجواهر، أخذ بظاهر النصوص.

(٣) خلافاً لما عرفت من المدارك. لإطلاق بعض النصوص المتقدمة

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب وجوب النفقات ملحق حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧١

و من غير فرق أيضا بين كون النذر مطلقاً أو مقيداً بسنة (١)، مع توقع المكنة و عدمه. و إن كان الأحوط فى صورة الإطلاق - مع عدم اليأس من المكنة، و كونه قبل الشروع فى الذهاب - الإعادة إذا حصلت المكنة بعد ذلك، لاحتمال انصراف الاخبار عن هذه الصورة

(٢). و الأحوط إعمال قاعدة الميسور أيضا بالمشى بمقدار المكنة، بل لا يخلو عن قوة. للقاعدة، مضافا إلى

□

الخبر: «عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت الله

كما عرفت. و لا ينافيه اختصاص بعضها- كصحيح المحاربي

، و صحيح محمد ابن مسلم-

«١» لعدم المنافاة بين المثبتين.

(١) كما نص على ذلك في الجواهر. لإطلاق النصوص.

(٢) قد عرفت- في غير موضع من هذا الشرح- أن دليل بديلة البدل عند الاضطرار و إن كان إطلاق لفظه يقتضى ثبوت البديلة بمجرد حصول الاضطرار في أول الوقت، لكن الارتكاز العرفي في باب الاضطرار يقتضى اختصاصه بصورة استمرار العذر في تمام الوقت، و أن الوجه في تشريعه المحافظة على ملاك المبدل منه من الضياع بالمرء. لا أقل من أن ذلك موجب للتوقف في الإطلاق، الموجب لسقوطه عن الحجية. نعم- بناء على أن مقتضى الجمع بين أدلة البديلة و أدلة الواجب الاختياري هو تقييد أدلة الواجب الاختياري بالاختيار- أمكن القول بجواز المبادرة بمجرد الاضطرار آنأ ما، إذ لا- مانع حينئذ من الأخذ بالإطلاق. نعم- بناء على ما عرفت في المسألة الثامنة من وجوب المبادرة إلى أداء المنذور إذا كان النذر مطلقاً- لا بأس بجواز البدار، لأنه حينئذ يكون مضيئاً، و الاشكال يختص بالموسع. فلاحظ

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢، ٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٢

حافيا. قال. (ع): فليمش، فاذا تعب فليركب» (١).

و يستفاد منه كفاية الحرج و التعب في جواز الركوب و إن لم يصل الى حد العجز (٢). و

في مرسل حريري: «إذا حلف للرجل أن لا يركب، أو نذر أن لا يركب، فاذا بلغ مجهوده ركب» (١).

[مسألة (٣٤): إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع آخر غير العجز عن المشى - من مرض]

(مسألة ٣٤): إذا نذر الحج ماشيا فعرض مانع آخر غير العجز عن المشى - من مرض، أو خوف، أو عدو، أو نحو ذلك- (٣) فهل حكمه حكم العجز فيما ذكر، أولا لكون للحكم على خلاف القاعدة؟ وجهان. و لا يبعد التفصيل بين المرض و مثل العدو، باختيار الأول في الأول و الثاني في الثاني. و إن كان الأحوط الإلحاق مطلقا

(١) قد عرفت الإشكال في حجية القاعدة، لعدم الدليل عليها كلية و المراد من الخبر صحيح رفاعه

. و نحوه خبر سماعة و حفص

المتقدمان [١].

(٢) كما نص على ذلك في الجواهر. لما في المتن.

(٣) المقابلة بين ما ذكر و بين العجز عن المشى غير ظاهرة، فان الجميع يوجب العجز عن المشى. نعم العجز عن المشى قد يكون عن ضعف في الاستعداد، و قد يكون عن مرض- و كلاهما راجع إلى قصور الفاعل- و قد يكون عن مانع في الأرض- من شوكة، أو ماء، أو نحوهما- فيكون العجز لقصور في الأرض، و قد يكون عن مانع آخر- من عدو، أو هواء

[١] تقدم ذكر الأول في المسألة: ٢٦، ٣٣ من هذا الفصل. و تقدم ذكر الثاني في المسألة: ٢٧ من هذا الفصل. لكن الأول غير مطابق لما جاء في المتن، و انما يطابقه الخبر الثاني كما يطابقه خبر رفاعه و حفص المروى في الوسائل باب: ٨ من أبواب النذر و العهد حديث: ٢

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٠، ص: ٣٧٣
.....

أو حيوان، أو نحو ذلك- فيكون قسماً ثالثاً. و لا ينبغي التأمل في شمول العجز أو عدم الاستطاعة المذكورين في النصوص لذلك كله. نعم قد ينصرفان إلى قصور الفاعل، فيشمل المرض و لا يشمل غيره. و احتمال الاختصاص بخصوص ضعف الاستعداد بعيد جداً

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الحادي عشر

[تنمة كتاب الحج]

[فصل في النيابة]

اشارة

فصل في النيابة لا إشكال في صحة النيابة عن الميت في الحج الواجب و المندوب (١)، و عن الحي في المندوب مطلقاً، و في الواجب في بعض الصور.

[مسألة (١): يشترط في النائب أمور]

اشارة

(مسألة ١): يشترط في النائب أمور:

[أحدها: البلوغ على المشهور]

أحدها: البلوغ على المشهور، فلا يصح نيابة الصبي

(١) هذا من القطعيات التي اتفقت عليها الفتاوى والنصوص، وهي في الواجب كثيرة، تأتي الإشارة إلى بعضها في المسائل الآتية. و في المندوب أيضاً كثيرة،

ففي صحيح محمد بن عيسى اليقطيني، قال: «بعث إليّ أبو الحسن الرضا (ع) رزم ثياب، و غلماناً، و حجة لى و حجة لأخى موسى ابن عبيد، و حجة ليونس بن عبد الرحمن، و أمرنا أن نحج عنه، فكانت بيننا مائة دينار أثلاثاً فيما بيننا» (١).

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب نيابة الحج حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤

عندهم و إن كان مميزاً (١). و هو الأحوط، لا لما قيل: من عدم صحة عباداته لكونها تمرينية (٢)،

(١) كما في كشف اللثام وغيره. و في المدارك: «المعروف من مذهب الأصحاب: القول بالمنع ..».

(٢) المراد من كونها تمرينية تارة: بمعنى أنها ليست موضوعاً لأمر شرعى، بناء على أن الأمر بالأمر ليس أمراً. و هو الذى يظهر من المحقق وغيره. و أخرى: بمعنى أنها مأمور بها بالأمر الشرعى لأن الأمر بالأمر أمر، لكن الغرض من الأمر التمرين لا المصلحة الموجبة للأمر المتوجه الى البالغين. و هو الذى يظهر من الأكثر، و اختاره فى الجواهر. قال (ره):

«و المختار صحة عمله لكن على وجه التمرين، لا- على كيفية أمر المكلف بالنافلة مثلاً، لاختصاص ذلك بالمكلفين. لأن الحكم الشرعى خطاب الله المتعلق بأفعالهم، من غير فرق بين خطاب الوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة بل لا يبعد إلحاق خطاب الإباحة بها، و أن عدم مؤاخذه الصبى لارتفاع القلم عنه كالمجنون، لا لأنه مخاطب بالخطاب الإباحى. نعم لما أمر الولي بأمره بالعبادة، و كان الظاهر من هذا الأمر إرادة التمرين، كان هو أيضاً مأموراً بما أمر به الولي من التمرين، و إن استحق عليه الثواب من هذه الجهة».

أقول: الأمر الشرعى المستفاد من الأمر بالأمر- كما استظهره (ره)- لا بد أن يكون منشأً لحكم شرعى، و لا يخرج عن أحد الأحكام الخمسة فيكون فعله موضوعاً له، فكيف يصح نفي كون فعله موضوعاً لأحد الأحكام الخمسة؟! و كأنه تبع فى ذلك كاشف اللثام حيث

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥

لأن الأقوى كونها شرعية (١). و لا لعدم الوثوق به (٢) لعدم الرادع له من جهة عدم تكليفه (٣)، لأنه أخص من

قال: «لأن التمرينية- و إن استحق عليها الثواب- ليست بواجبة و لا- مندوبة، لاختصاصهما بالمكلف ..». فإذا ما ذكرناه لا يخلو من غموض.

ثم إنه لو بنى على كون عباداته تمرينية- بأى معنى من المعنيين فرض- لا مانع من صحة نيابته عن غيره- فى الحج وغيره من العبادات المشروعة فى حق المنوب عنه- لأن النائب يتعبد بأمر المنوب عنه لا بأمره. و لذا تصح نيابة غير المستطيع عن المستطيع فى حج الإسلام، و نيابة من أدى فريضة الظهر عن غيره فى فريضته، و إن لم يكن حج الإسلام أو فريضة الظهر مشروعة فى حقه. و سيأتى صحة نيابة العبد الذى لا يشرع له حج الإسلام، فابتداء صحة النيابة و عدمها على المشروعية و التمرينية فى غير محله.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى وجهه فى المباحث السابقة، و أن العمدة فيه: إطلاق أدلة الأحكام الشاملة للصبى وغيره. و حديث الرفع لا يصلح لتقيدها «١»، لاختصاصه برفع السيآت. فراجع مبحث إسلام الصبى من مباحث نجاسة الكافر، وغيره من المباحث.

(٢) ذكر ذلك فى المدارك، و تبعه عليه غيره. و لا- يخفى أن الكلام فى الحكم الواقعى- و هو أجزاء نيابته واقعاً- لا- فى الحكم الظاهرى، و هو الاجتزاء بها ظاهراً. و بالجملة: الكلام فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات:

(٣) من الواضح أنه لا يختص السب الموجب للوثوق بالتكليف، فقد تكون بعض الأمور النفسانية أقوى داعوية إلى الصدق من التكليف، فان الكمالات النفسانية التي تدعو إلى العمل الصحيح كثيرة.

(١) تقدم التعرض له في صفحة: ١٣ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦

المدعى. بل لأصالة عدم فراغ ذممة المنوب عنه، بعد دعوى انصراف الأدلة (١). خصوصاً مع اشتغال جملة من الأخبار على لفظ الرجل (٢). ولا فرق بين أن يكون حجة بالإجارة أو بالتبرع بإذن الولي أو عدمه، وإن كان لا يبعد دعوى صحة نيابته في الحج المندوب بإذن الولي (٣)

[الثاني: العقل]

الثاني: العقل، فلا تصح نيابة المجنون الذي لا يتحقق منه القصد (٤)، مطبقاً كان جنونه، أو أدوارياً في دور جنونه. ولا بأس بنيابة السفية (٥).

(١) هذه الدعوى قد استوضح في الجواهر منعها. وهو في محله.

(٢) الاشتغال على ذلك لا يقتضى تقييد المطلق. ولا سيما بملاحظة ما ورد من جواز نيابة المرأة

«١». (٣) وفي المدارك: «ينبغي القطع بذلك». وكان الوجه في الفرق بينه وبين الواجب: صحة الحج المندوب عن نفسه - بناء على شرعية عباداته - وعدم صحة الحج الواجب. وهذا الفرق - كما ترى - غير فارق، كما عرفت.

(٤) ينبغي عد ذلك من الضروريات، لأن الحج عبادة، فلا تصح بدون القصد. والظاهر أن مرادهم بالقصد القصد الخاص بالعقل، لا مطلق القصد، فان المجنون ربما يأتي منه القصد، لكنه غير معتد به عند العقلاء، فكما لا يوجب عقاباً لا يوجب ثواباً.

(٥) لاطلاق الأدلة. والحجر عليه في تصرفاته المالية لا يمنع من الأخذ بالإطلاق.

(١) لاحظ الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١، ٢، ٥. وتأتي الإشارة إليها في المسألة: ٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧

[الثالث: الايمان]

الثالث: الايمان (١)، لعدم صحة عمل غير المؤمن وإن كان معتقداً بوجوبه وحصل منه نية القربة. ودعوى: أن ذلك في العمل لنفسه دون غيره كما ترى (٢).

[الرابع: العدالة، أو الوثوق بصحة عمله]

الرابع: العدالة، أو الوثوق بصحة عمله (٣). وهذا

(١) على ما ذهب إليه جماعة. وقيل: بعدم اعتباره و صحة نيابة المخالف. و لعله ظاهر الأ-كثر، حيث لم يتعرضوا لذكر الشرط المذكور، واقتصروا على اعتبار الإسلام.

(٢) دعوى بطلان الدعوى المذكورة ذكرها جماعة كثيرة، و بنوا عليها اعتبار إيمان النائب. و الاشكال عليها ظاهر، لأن بطلان عبادة المخالف إنما استفيدت من الأخبار، و الظاهر منها العبادات الراجعة إلى نفسه فلا تشمل ما نحن فيه. نعم قد يستدل عليه بما في رواية عمار، التي رواها ابن طاوس بإسناده عن عمار بن موسى من كتاب أصله المروي عن الصادق (ع): «في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم، هل يجوز أن يقضيه غير عارف؟ قال (ع): لا يقضيه إلا مسلم عارف» (١).
بناء على جواز التعدي عن موردها إلى ما نحن فيه، كما هو غير بعيد.

(٣) هذا الشرط غير ظاهر، فإن أصالة الصحة جارية و لو مع عدم الوثوق. نعم لا بد من العلم بحصول العمل، إما بالوجدان، أو لقيام حجة عليه و منها إخباره بالعمل.

ثم إن المذكور في كلام جماعة: اعتبار العدالة، منهم صاحب المدارك لأنه لا- يقبل خبر غير العادل. و فيه: أن الظاهر من سيرة المتشرعة قبول خبر المستتاب على عمل في أداء عمله، نظير إخبار ذي اليد عما في يده،

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨

الشرط إنما يعتبر في جواز الاستنابة لا في صحة عمله (١).

[الخامس: معرفته بأفعال الحج و أحكامه]

الخامس: معرفته بأفعال الحج و أحكامه (٢) و إن كان يارشاد معلم حال كل عمل.

[السادس: عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام]

السادس: عدم اشتغال ذمته بحج واجب عليه في ذلك العام (٣)، فلا تصح نيابة من وجب عليه حجة الإسلام، أو النذر المضيق مع تمكنه من إتيانه. و أما مع عدم تمكنه- لعدم المال- فلا بأس. فلو حج عن غيره مع تمكنه من الحج لنفسه بطل على المشهور. لكن الأقوى أن هذا الشرط إنما هو لصحة الاستنابة و الإجارة، و إلا فالحج صحيح و إن لم يستحق الأجرة (٤)

و نظير قاعدة: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به». و لا يعتبر في جميع ذلك العدالة، بل لا يبعد عدم اعتبار الوثوق بالصدق. نعم يعتبر أن لا تكون قرينة على اتهامه، كما تقدم في مبحث أحكام النجاسة و الطهارة. فراجع، فان الجميع من باب واحد.

(١) كما تقدم في الاشكال على بعض أدلة اعتبار البلوغ.

(٢) هذا الشرط مستدرک، لأنه راجع إلى فعل المستأجر عليه، الذي هو موضوع الإجارة.

(٣) تقدم الكلام في ذلك في المسألة العاشرة بعد المائة (١) من الفصل الأول. فراجع.

(٤) قد تقدمت الإشارة إلى الإشكال فيه، لأن الأجير إنما يأتي بالحج بعنوان الوفاء بالإجارة الصحيحة، فإذا فرض بطلان الإجارة و

انتفاء الوفاء

(١) راجع صفحة: ٢٨٠ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩

و تبرأ ذمة المنوب عنه على ما هو الأقوى: من عدم كون الأمر بالشىء نهياً عن ضده. مع أن ذلك- على القول به، و إيجابه للبطلان- إنما يتم مع العلم و العمد، و أما مع الجهل و الغفلة فلا بل الظاهر صحة الإجارة أيضاً على هذا التقدير، لأن البطلان إنما هو من جهة عدم القدرة الشرعية على العمل المستأجر عليه حيث أن المانع الشرعى كالمانع العقلى، و مع الجهل أو الغفلة لا مانع، لأنه قادر شرعاً (١).

بها فلا قصد للنيابة فيه، فلا يصح لانتفاء القصد اليه. و حينئذ لا يستحق الأجر المسماء، لبطلان الإجارة، و لا أجره المثل بقاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، لبطلان الحج و لا أجره للباطل. و قد تقدم فى المسألة الواحدة و الثلاثين «١» من الفصل السابق: أن الوفاء ملحوظ قيماً على نحو وحدة المطلوب. اللهم إلا أن يكون فى المقام بحكم تعدد المطلوب. فراجع.

(١) القدرة الشرعية منتزعة من ترخيص الشارع، فإذا كان الفعل مرخصاً فيه شرعاً فهو مقدور شرعاً. كما أن القدرة العقلية منتزعة من ترخيص العقل، فإذا كان الفعل مرخصاً فيه عقلاً فهو مقدور عقلاً.

و حينئذ يجتمعان- بأن يكون الفعل مرخصاً فيه شرعاً و عقلاً- كما لو علم المكلف بجواز الفعل، فإنه مرخص فيه شرعاً و عقلاً. و قد يكون الشىء مرخصاً فيه شرعاً غير مرخص فيه عقلاً، كما لو اعتقد بحرمة شىء خطأ و كان جائزاً شرعاً، فان الترخيص الشرعى الواقعى يستتبع القدرة الشرعية. لكن القطع بالحرمة مانع من ترخيص العقل، فلا يكون مقدوراً

(١) راجع صفحة: ٣٦١ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠

[مسألة ٢: لا يشترط فى النائب الحرية]

(مسألة ٢): لا يشترط فى النائب الحرية، فتصح نيابة المملوك بإذن مولاه (١)، و لا تصح استنابته بدونه (٢)، و لو حج بدون إذنه بطل (٣).

عقلاً. و قد ينعكس الأمر، كما لو اعتقد جواز شىء هو حرام شرعاً واقعاً. و قد ينتفيان معاً، كما لو اعتقد حرمة فعل هو حرام واقعاً. و على هذا إذا كان المكلف جاهلاً بوجوب الحج الإسلامى عليه، أو كان غافلاً عن ذلك، فهو يعتقد جواز الحج النبائى شرعاً خطأ، فيكون قادراً عقلاً لا شرعاً. مضافاً إلى أن القدرة المعتبرة فى صحة الإجارة القدرة على العمل المستأجر عليه عقلاً لا شرعاً. و لذا بنى على بطلان الإجارة فى الفرض إذا كان المكلف ملتفتاً و إن لم نقل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، إذ القدرة- المنتفية فى الفرض- القدرة العقلية لا الشرعية. و كأن المراد من قوله (ره) فى المتن: «لأنه قادراً شرعاً» القدرة العقلية المستندة إلى الشارع، فى مقابل القدرة العقلية التكوينية. نظير قولهم: «المانع الشرعى كالمانع العقلى». و من هنا يحسن تقسيم القدرة إلى تكوينية و تشريعية، و التشريعية إلى عقلية و شرعية

(١) بلا خلاف و لا إشكال. لعموم الأدلة و إطلاقها. و ما عن بعض الجمهور من المنع- لعدم إسقاطه فرض الحج عن نفسه، فضلاً عن

غيره- واضح الفساد. كذا في الجواهر.

(٢) للحجر عليه، المستفاد من قوله تعالى: (عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ..)، «١» و لو بضميمة بعض النصوص.

(٣) لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فيحرم، فيبطل.

(١) النحل: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١

[مسألة (٣): يشترط في المنوب عنه الإسلام]

(مسألة ٣): يشترط في المنوب عنه الإسلام، فلا تصح النيابة عن الكافر (١). لا لعدم انتفاعه بالعمل عنه، لمنعه و إمكان دعوى انتفاعه بالتخفيف في عقابه (٢)،

(١) إجماعاً محققاً، و في المدارك: «لا ريب فيه». و استدل له:

بأن الكافر يستحق في الآخرة الخزي و العقاب، لا الأجر و الثواب، و هما من لوازم صحة الفعل. و أيده بقوله تعالى: (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ ..) «١»، و قوله تعالى:

(وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ)، «٢» خرج منه القضاء عن المؤمن بالنص و الإجماع، فيبقى الباقي.

أقول: الاستحقاق في الآخرة للخزي و العقاب- من جهة الكفر- لا ينافي استحقاق الثواب من جهة فعل العبادة عنه، كما في المسلم الفاسق.

و أيضاً: فإن النيابة عنه ليست استغفاراً. و عموم قوله تعالى (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ) مقيد بما دل على صحة النيابة.

(٢) يكفي في صحة النيابة عنه إمكان انتفاعه بها من جهة عدم العقاب على ترك الحج، فان كان المقصود من عدم انتفاعه ذلك فهو أول الكلام، و إن كان عدم فعلية الثواب، أو تخفيف العقاب الثابت من جهة الكفر، فتسليمه لا يثبت المطلوب. و بالجملة: يكفي في صحة النيابة عدم استحقاق العقاب على ترك المنوب فيه، و ليس في الأدلة المذكورة في كلماتهم انتفاء ذلك.

و استدل عليه في كشف اللثام: بأن فعل النائب تابع لفعل المنوب في الصحة، لقيامه مقامه، فكما لا يصح منه لا يصح من نائبه.

(١) التوبة: ١١٣.

(٢) النجم: ٣٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢

بل لانصراف الأدلة (١)، فلو مات مستطيعاً و كان الوارث مسلماً لا يجب عليه استئجاره عنه. و يشترط فيه أيضاً كونه ميتاً، أو حياً عاجزاً في الحج الواجب، فلا تصح النيابة عن الحي في الحج الواجب (٢) إلا إذا كان عاجزاً (٣). و أما في الحج الندبي فيجوز عن الحي و الميت، تبرعاً أو بالإجارة (٤).

[مسألة (٤): تجوز النيابة عن الصبي المميز و المجنون]

(مسألة ٤): تجوز النيابة عن الصبي المميز و المجنون (٥)،

و يشكل: بأن الملازمة ممنوعة، لإمكان فقد المنوب عنه لشرط الصحة و وجدان النائب له، كما في النيابة عن الحائض في الطواف، و الصلاة في بعض الموارد. و مثله: الاستدلال في الجواهر بما تضمن حرمة المادة ل مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ. إذ فيه: أن المراد من المادة إن كان القليل - كما هو الظاهر - فهي لا تنطبق على النيابة، و إن كان العملية فلو انطبقت عليها في بعض الصور فهي جائزة، فإنه يجوز الإحسان إلى الكافر قطعاً. فالعمدة فيه:

الإجماع الدال على أن شرط صحة العبادة أهلية من له الفعل للتقرب، و الكافر لما لم يكن أهلاً لذلك لم يصح فعله و لا فعل نائبه. و لعله مراد كاشف اللثام.

(١) لم يتضح الوجه في الانصراف المذكور، و مانعه مستظهر، و كما لا تنصرف الأدلة عن وفاء ديونه لا تنصرف عن المقام، لأنه منها كما عرفت.

(٢) إجماعاً. مضافاً إلى أصالة عدم صحة النيابة التي يقتضيها ظاهر أدلة التكليف المقتضى لوجوب المباشرة.

(٣) على ما تقدم في مباحث الاستطاعة.

(٤) كما تقدم في أول الفصل.

(٥) أما الأول فبيني على القول بشرعية عباداته، فإن لم نقل بذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣

بل يجب الاستئجار عن المجنون إذا استقر عليه حال إفاقته ثم مات مجنوناً.

[مسألة ٥: لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه في الذكورة و الأنوثة]

(مسألة ٥): لا تشترط المماثلة بين النائب و المنوب عنه في الذكورة و الأنوثة، فتصح نيابة المرأة عن الرجل (١)،

فلا وجه لصحة النيابة عنه، لأن النائب - كما سيأتي - يمثل أمر المنوب عنه، فإذا فرض انتفاؤه تعذرت النيابة. و أما المجنون فلم أجد عاجلاً من تعرض له في المقام. و إطلاق أدلة التكليف تشمل كما تشمل الصبي. و حديث:

رفع القلم

، لا يقتضى أكثر من رفع الإلزام «١» - كما سبق في الصبي - و حينئذ تصح النيابة عنه كالصبي.

و قد تقدم في كتاب الصوم: أن الجنون نقص يمنع من نية التقرب فاعلية و فعلية، و ليس هو كالنوم و الاغماء يمنع عن نية التقرب الفعلية لا-الفاعلية. و لأجل ذلك اختلف مع النوم، فإنه لا يجوز على المعصوم و إن جاز عليه النوم و الاغماء. لكن مع ذلك لا يمنع من قابلية المحل للتقرب الذي هو كمال نفساني، لأن الجنون نقص جسماني لا نفساني. و من ذلك يتضح ما ذكره المصنف (ره): من وجوب الاستتابة عنه. و كذا ما ذكره في كتاب الوصية: من وجوب تنفيذ وصية العاقل إذا طرأ عليه الجنون حتى مات. بل يمكن التأمل في قدحه في نية التقرب الفاعلية. فلاحظ.

(١) إجماعاً في غير الضرورة - كما قيل - لإطلاق الأدلة، و خصوص بعضها،

كمصحح أبي أيوب: «قلت لأبي عبد الله (ع): امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجته، و قد حجت المرأة فقالت: إن كان يصلح حججت أنا عن أخي، و كنت أنا أحق بها من غيري. فقال: أبو

(١) تقدم التعرض له في صفحة: ١٣ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤
كالعكس. نعم الأولى المماثلة (١).

[مسألة ٦: لا بأس باستنابة الصرورة]

(مسألة ٦): لا بأس باستنابة الصرورة، رجلاً كان أو امرأة، عن رجل أو امرأة. والقول بعدم جواز استنابة

عبد الله (ع): لا بأس بأن تحج عن أخيها» (١)

و ،

مصحيح معاوية: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يحج عن المرأة و المرأة تحج عن الرجل قال (ع): لا بأس» (٢)

و

صحيح رفاعه عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال: تحج المرأة عن أختها و عن أخيها. و قال: تحج المرأة عن أبيها» (٣)
و نحوها غيرها. و من ذلك يستفاد حكم العكس. مع أنه إجماعى مطلقاً.

(١) كما فى الجواهر.

لموثق زرارة عن أبي عبد الله (ع): «الرجل الصرورة يوصى أن يحج عنه، هل يجزى عنه امرأة؟ قال (ع): لا.

كيف تجزى امرأة و شهادته شهادتان؟ إنما ينبغى أن تحج المرأة عن المرأة و الرجل عن الرجل» (٤).

لكن

فى خبر بشير النبال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن والدتى توفيت و لم تحج. قال يحج عنها رجل أو امرأة قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: رجل أحب إلى» (٥).

و حملة فى الجواهر على ما إذا كان الرجل خيراً من المرأة تأديء. و لكنه غير ظاهر.

اللهم إلا أن يكون ذلك بعد طرحه و ترجيح الأول للأوثقية. لكن التعليل فى الأول ينافى إطلاق المماثلة.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥

المرأة الصرورة مطلقاً، أو مع كون المنوب عنه رجلاً (١) ضعيف. نعم يكره ذلك. خصوصاً مع كون المنوب عنه رجلاً (٢)

(١) القول الأول محكى عن النهاية و التهذيب و المهذب، و فى المبسوط التصريح: بأنه لا يجوز حجها عن الرجال و لا عن النساء. و

الثانى محكى عن الاستبصار، و أنه لا يجوز حجها عن الرجل.

لخبر مصادف عن أبي عبد الله (ع): «فى المرأة تحج عن الرجل الصرورة. فقال إن كانت قد حجت، و كانت مسلمة فقيهة، فرب امرأة

أفقه من رجل» (١).

و نحوه خبره الآخر، و

فيه: «رب امرأة خير من رجل» (٢)

و ،

خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع): «سمعته يقول: يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة، و لا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة» (٣).

و كأن القول الأول

لخبر سليمان بن جعفر قال: «سألت الرضا (ع) عن المرأة الصرورة حجت عن امرأة صرورة. فقال (ع): لا ينبغي» (٤) بناء على إرادة الحرمة منه.

لكن الجميع قاصر الدلالة على صورة ما إذا كان المنوب عنه غير صرورة، و قاصر السند، و مهجور عند الأصحاب. و خبر سليمان قاصر الدلالة على الحرمة أيضاً، كما هو ظاهر. فلا معدل عما عليه الأصحاب. (٢) لفوات المماثلة.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦

بل لا يبعد كراهة استئجار الصرورة و لو كان رجلاً عن رجل (١).

[مسألة (٧): يشترط في صحة النيابة قصد النيابة]

(مسألة ٧): يشترط في صحة النيابة قصد النيابة، و تعيين المنوب عنه في النية (٢) و لو بالإجمال.

(١) استظهر في الجواهر ذلك من النصوص، و أن الصرورة موجبة للمرجوحية في نفسها و لو كان رجلاً. لكنه غير ظاهر. و قد تقدم في نصوص المعذور: الأمر باستئجار الصرورة الذي لا مال له

«١»، المحمول عندهم على الاستحباب. فراجع ذلك الباب، و تأمل. و

في مصحح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل يموت و لم يحج حجة الإسلام و يترك مالاً. قال (ع): عليه أن يحج من ماله رجلاً صرورة لا مال له» (٢).

(٢) كما في الشرائع و غيرها، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه».

إذ لا ريب في أن اعتبار النيابة لا يصح إلا بملاحظة النائب و المنوب عنه و المنوب فيه، لأنها إضافة قائمة بين الأركان الثلاثة، فإذا لم يلحظ واحدة منها لم يصح اعتبارها. و مرجعها إلى قيام النائب مقام المنوب عنه في امتثال أمره، و أداء الوظيفة الثابتة عليه على وجه الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما من الأحكام الوضعية. فالنائب في الحج يحج قاصداً امتثال أمر المنوب عنه، فإذا لم يقصد ذلك لم تحقق النيابة، و لم يسقط أمر المنوب عنه، لأن أمر المنوب عنه لما كان عبادياً، لا يصح امتثاله إلا بقصده و قصد موضوعه.

و كأنه إلى ذلك أشار في الجواهر - في تعليل الحكم المذكور - بقوله:

(١) راجع المسألة: ٧٢ صفحة: ١٩٢ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧

ولا يشترط ذكر اسمه (١)، وإن كان يستحب ذلك في جميع المواطن والمواقف (٢).

[مسألة ٨:] كما تصح النيابة بالتبرع وبالإجارة كذا تصح بالجماعة

(مسألة ٨): كما تصح النيابة بالتبرع وبالإجارة كذا تصح بالجماعة (٣). ولا تفرغ ذمة المنوب عنه إلا بإتيان النائب صحيحاً، ولا تفرغ

بمجرد الإجارة. وما دل من

«لاشترائك الفعل بين وجوه لا يتشخص لأحدها إلا بالنية. كما أنه لا يتشخص لأحدهم - مع تعددهم - إلا بتعيينه. أما مع اتحاده فيكفي قصد النيابة عنه...». ومن ذلك يظهر: أن قصد المنوب عنه راجع الى قصد الأمر و موضوعه. كما يظهر أن ذلك مغن عن قصد النيابة. فلاحظ.

(١) اتفاقاً، كما في الجواهر. لما

في صحيح البيهقي: «إن رجلاً سأل أبا الحسن الأول عن الرجل يحج عن الرجل، يسميه باسمه؟ فقال (ع):

إن الله لا تخفى عليه خافية» (١)

، ونحوه.

(٢) كما نص عليه جماعة.

ففي صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «قلت له: ما يجب على الذي يحج عن الرجل؟ قال (ع): يسميه في المواطن والمواقف» (٢) وقريب منه غيره.

(٣) لا مجال للتأمل في ذلك، لعموم أدلة صحة الجماعة ونفوذها.

والظاهر أنه لا خلاف فيه بيننا، وقد تعرض له جماعة، منهم: العلامة في القواعد. وعن بعض الشافعية: قول بالفساد، و آخر: بثبوت أجره المسمى لا الجعل.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨

الأخبار على كون الأجير ضامناً وكفاية الإجارة في فراغها (١) منزلة على أن الله تعالى يعطيه ثواب الحج إذا قصر النائب في الإتيان، أو مطروحة، لعدم عمل العلماء بها بظاهرها (٢).

(١)

في مصحح إسحاق بن عمار: «سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة، فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه، فيموت قبل أن يحج ثم أعطى الدراهم غيره. فقال: إن مات في الطريق، أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول

.. (إلى أن قال).

قلت: لأن الأجير ضامن؟ قال (ع): نعم «١».

و لكن يحتمل أن يكون المراد: أن الأجير ضامن للحج من قابل، يعنى: يكون فى عهده لا فى عهده المنوب عنه، لأنه هو السبب فى وجوبه. و

□
فى مرسل ابن أبى عمير، عن بعض رجاله، عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل أخذ من رجل مائلاً و لم يحج عنه، و مات و لم يخلف شيئاً. قال (ع): إن كان حج الأجير أخذت و دفعت إلى صاحب المال، و إن لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج» «٢».

و
رواية عمار عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل أخذ دراهم رجل ليحج عنه فأنفقها، فلما حضر أو ان الحج لم يقدر الرجل على شىء.

قال: يحتال و يحج عن صاحبه كما ضمن. سئل: إن لم يقدر؟

قال: إن كانت له عند الله حجة أخذها منه فجعلها للذى أخذ منه الحجة» «٣».

و نحوهما غيرهما.

(٢) فقد ادعى فى الجواهر: الضرورة على عدم فراغ ذمة المنوب

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩

[مسألة ٩): لا يجوز استئجار المعذور فى ترك بعض الأعمال]

(مسألة ٩): لا يجوز استئجار المعذور فى ترك بعض الأعمال (١)، بل لو تبرع المعذور يشكل الاكتفاء به.

[مسألة ١٠): إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك]

(مسألة ١٠): إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك

عنه بمجرد الاستئجار. و قال فى الحقائق - بعد ذكر الأخبار المذكورة:-

«و لم أقف على من تعرض للكلام فى هذه الأخبار من أصحابنا، بل ظاهرهم ردها، لمخالفتها لمقتضى قواعدهم. و هو مشكل، مع كثرتها و صراحتها فالظاهر أن الوجه فيها ما ذكرنا ..». و المراد به: ما ذكره سابقاً، من انتقال التكليف عن الموصى إلى الوصى بالوصية، و انتقاله من ذمة الوصى إلى الأجير بالإجارة، فإذا عجز الأجير سقط التكليف. و حينئذ إن كان قد فرط، فإن كان قد حج كانت حجته لصاحب الدراهم، و إلا كان له ثواب الحج.

أقول: كثرتها لا تصح العمل بها بعد إعراض الأصحاب عنها، فإن الاعراض كاشف عن خلل فى صدورهم، أو فى ظاهرها.

(١) لما أشرنا إليه آنفاً فى المسألة الثالثة و الثلاثين «١»، من أن العذر لا يرفع الملاك المقتضى للواجب الاختيارى، بل إنما يقتضى الاكتفاء بالبدل الاضطرارى عند العجز عن الاختيارى، فما دام يمكن الواجب الاختيارى و لا عجز عنه فلا يكتفى بالبدل الاضطرارى

عنه. وقد تقدم مثل ذلك في مباحث قضاء الصلوات «٢» من كتاب الصلاة. و الكلام بعينه جار في تبرع المعذور، فإنه لا دليل على الاكتفاء به إذا كان بحيث يمكن نيابة غير المعذور.

(١) من الفصل السابق صفحة: ٣٧١ من الجزء العاشر من هذه الطبعة.

(٢) مسألة: ٣٤ من فصل صلاة القضاء، الجزء: ٧ صفحة: ١٠٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠

فإن كان قبل الإحرام لم يجز عن المنوب عنه (١)، لما مر من كون الأصل عدم فراغ ذمته إلا بالإتيان، بعد حمل الأخبار الدالة على ضمان الأجير على ما أشرنا إليه (٢). و إن مات بعد الإحرام و دخول الحرام أجزاء عنه (٣)، لا- لكون الحكم كذلك في الحاج عن نفسه، لاختصاص ما دل عليه به (٤)، و كون فعل النائب فعل المنوب عنه لا يقتضى الإلحاق.

(١) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر.

(٢) سيأتي دلالة روايته إسحاق و غيرها على الاجتزاء بموت النائب في الطريق و إن كان قبل الإحرام.

(٣) إجماعاً محققاً- كما في المستند- و إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر.

(٤) لكن أجاب في المدارك: بأنه إذا ثبت ذلك في حق الحاج يثبت في نائبه، لأن فعله كفعل المنوب عنه.. و في الجواهر أجاب- مضافاً الى ذلك:- بمنع الاختصاص، لأن الظاهر- و لو بمعونة فهم الأصحاب- كون ذلك كيفية خاصة في الحج نفسه. سواء كان عن نفسه أو عن الغير، و سواء كان واجباً بالنذر و غيره ..

أقول: أما أن فعل النائب هو فعل المنوب عنه. فمن القليعات التي لا تحتاج إلى الإثبات بدليل، لأن النيابة إنما هي في فعل المنوب عنه، فالنائب يأتي بفعل المنوب عنه لا- بغيره. و كذلك القضاء بالنسبة إلى الأداء فإنهما واحد، إذ القضاء فعل الأداء في غير وقته، فالاختلاف في الوقت لا غير. كما أن الاختلاف في باب النيابة إنما هو بال مباشر لا غير.

ثم إن الوحدة إنما هي في الأجزاء و الشرائط و نحوها مما هو داخل في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١

بل لموثقة إسحاق بن عمار

(١)، المؤيدة بمرسلي حسين بن عثمان

، و حسين بن يحيى

(٢)، الدالة على أن النائب إذا مات في الطريق أجزاء عن المنوب عنه المقيدة بمرسلة المقنعة:

المنوب فيه، لا في الأحكام. و هذا مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أن الوحدة المذكورة تقتضى الاجتزاء في المقام. و ذلك لأن الموت الطارئ على الحاج عن نفسه من قبيل العذر المستمر المانع من القدرة على الأداء أبداً، و الموت الطارئ على النائب ليس كذلك، لإمكان النيابة من غيره مقارنة أو لا حقه، فهذا الفرق هو الفارق بينهما في الأجزاء و عدمه، و أما ما ذكره في الجواهر: من ظهور نصوص الأجزاء في عموم الحكم فممنوع. و فهم الأصحاب لا يصلح قرينة عليه لو ثبت. مع إمكان منعه، فان حكمهم بالأجزاء أعم من ذلك.

(١)

عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة، فيعطى رجل دراهم ليحج بها عنه، فيموت قبل أن يحج ثم أعطى

الدراهم غيره. قال (ع): إن مات في الطريق، أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزى عن الأول.. «(١)». وقد تقدمت.

(٢) أما الأولى فهي

عمن ذكره عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أعطى رجلاً ما يحجه، فحدث بالرجل حدث، فقال: إن كان خرج فأصابه في بعض الطريق فقد أجزأت عن الأول، وإلا فلا» (٢).

و الثانية

عمن ذكره عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أعطى رجلاً مالا يحج عنه فمات. قال: فان مات في منزله قبل أن يخرج فلا يجزى عنه، وإن مات

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢

«من خرج حاجاً فمات في الطريق، فإنه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحججة» (١)

، الشاملة للحاج عن غيره أيضاً (٢). ولا يعارضها موثقة عمار

الدالة على أن النائب إذا مات في الطريق عليه أن يوصى (٣)،

في الطريق فقد أجزأ عنه» (١).

(١) تنمة المرسله:

قوله (ع): «فان مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحج، و ليقض عنه وليه» (٢).

(٢) المرسله- لو سلم شمولها للنائب- تكون عامه بالنسبة إلى الروايات السابقة، إذ هي خاصة بالنائب، و الخاص مقدم على العام،

فيتعين البناء على الاجتزاء بموت النائب في الطريق و إن لم يكن قد أحرم و دخل الحرم فالجمع يكون بالتصرف في المرسله

بالتقييد، لا بالتصرف في غيرها بتقييده بها. و إن كان الظاهر أنها خاصة بالحاج عن نفسه، بقريته ذيلها، إذ القضاء فيه إنما يكون عن

الأصيل لا النائب، لأنه مع اشتراط المباشرة تبطل الإجارة. و لا يصح القضاء عنه و لا الأداء، و مع عدم اشتراطها يكون أداء لا قضاء. و

بالجملة: الظاهر من الذيل الاختصاص بالأصيل.

ثم إن ما ذكره المصنف (ره) من كيفية الجمع، إنما ينفع في إثبات عدم الاجزاء لو مات قبل الإحرام و دخول الحرم- و هي المسألة

الأولى- لا في المسألة الثانية، إذ النصوص كلها متفقة على الاجتزاء بها. فلاحظ.

(٣)

□ □
عن أبي عبد الله (ع): «في رجل حج عن آخر و مات في الطريق. قال: و قد وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، و لكن يوصى. فإن قدر على

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣

لأنها محمولة على ما إذا مات قبل الإحرام (١)، أو على الاستحباب (٢). مضافاً إلى الإجماع على عدم كفاية مطلق الموت في الطريق

(٣). و ضعفها سنداً- بل و دلالة- منجبر بالشهرة، و الإجماعات المنقولة، فلا ينبغي الإشكال في الاجزاء في الصورة المزبورة. و أما إذا مات بعد الإحرام و قبل دخول الحرم ففي الاجزاء قولان (٤). و لا يبعد الاجزاء و إن لم نقل به في الحاج عن نفسه لإطلاق الأخبار في المقام، و القدر

رجل يركب في رحله و يأكل زاده فعل» (١).

(١) هذا لا قرينه عليه. نعم يمكن أن يكون مقتضى الجمع العرفي، بناء على ما ذكره المصنف (ره) من تقييد الموثقة و نحوها بالمرسلة

، فإنها تكون حينئذ أخص من رواية عمار ، فتقيد بها، فتحمل على ما ذكر.

أو أنه إذا كانت المرسلة صالحة لتقيد الموثقة بمفهوم الشرطية فيها تكون أيضاً صالحة لتقيد رواية عمار بمنطوق الشرط. نعم- بناء على ما ذكرناه من اختصاص المرسلة بالحاج عن نفسه- لا مجال لذلك كله.

(٢) هذا هو الذي يقتضيه الجمع العرفي، فإن ما دل على الاجزاء ظاهر في عدم وجوب ذلك، فيحمل ذلك على الاستحباب. (٣) هذا هو العمدة.

(٤) أحدهما الاجزاء، و هو قول الشيخ في المبسوط و الخلاف. بل في الثاني: ادعى إجماع الفرقه عليه، و أن هذه المسألة منصوصة فهم لا يختلفون فيها. انتهى. و تبعه الحلبي في السرائر.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤

المتيقن من التقييد هو اعتبار كونه بعد الإحرام. لكن الأقوى عدمه (١)، فحاله حال الحاج عن نفسه في اعتبار الأمرين في الاجزاء. و الظاهر عدم الفرق بين حجة الإسلام و غيرها من أقسام الحج (٢)، و كون النيابة بالأجرة أو بالتبرع (٣).

[مسألة ١١: إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم]

(مسألة ١١): إذا مات الأجير بعد الإحرام و دخول الحرم يستحق تمام الأجرة (٤)

(١) كأنه اعتماداً على المرسلة

التي قد عرفت عدم ظهورها في العموم للأجير. أو اعتماداً على دعوى الإجماع على عدم الفصل بين الأصيل و الأجير. و لكنه غير ظاهر. أو اعتماداً على الأصل، بعد عدم صلاحية الأخبار المتقدمة للمرجعية- لظهورها في الموت في الطريق في مقابل الموت في المنزل- و بعد قيام الإجماع على عدم العمل بها تسقط عن الحجية، لأن تقييدها بما بعد الإحرام بعيد عن مفادها. و هذا محتاج إلى التأمل.

(٢) لإطلاق الفتاوى و النصوص. و لم أقف على من تعرض لاحتمال الاختصاص بحج الإسلام.

(٣) لإطلاق النصوص، بناء على التعويل عليها. و أما الفتاوى فهي و إن كانت مختصة بالإجارة- لذكرهم الأجير، و تعرضهم لأحكام الإجارة من الرجوع بالأجرة كلاً أو بعضاً، كما سيأتي- لكن الظاهر منهم عدم الفرق في الاجزاء، و لذا لم يتعرضوا لعدم الاجزاء على تقدير التبرع.

(٤) المذكور في كلام الأصحاب: أنه إذا مات النائب بعد الإحرام و دخول الحرم استحق تمام الأجرة، و إذا مات قبل ذلك وجب أن يستعاد من الأجرة ما قابل المتخلف ذاهباً و عائداً. و نسب الأول- في المسالك-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥

إذا كان أجيراً على تفرغ الذمة (١)، و بالنسبة الى ما أتى به من الأعمال إذا كان أجيراً على الإتيان بالحج، بمعنى الاعمال المخصوصة (٢). و إن مات قبل ذلك لا يستحق شيئاً، سواء مات قبل الشروع في المشى، أو بعده و قبل الإحرام، أو

إلى اتفاق الأصحاب. كما نسب الثاني في الحدائق إلى تصريح الأصحاب.

و استشكل في المدارك في الأول: بأنه إنما يتم إذا تعلق الاستئجار بالحج المبرئ للذمة، أما لو تعلق بالأفعال المخصوصة لم يتوجه استحقاقه لجميع الأجرة. و استشكل في الثاني: بأنه إنما يستقيم إذا تعلق الاستئجار بمجموع الحج مع الذهاب و الإياب، و هو غير متعين، لأن الحج اسم للمناسك المخصوصة، و الذهاب و العود خارجان عن حقيقته. انتهى.

و في الحدائق دفع الإشكال الأول: بأن ما ذكره مبنى على الرجوع إلى القواعد. لكنه غير ظاهر، لأن المستند فيه الإجماع. و دفع الثاني: بأن المفروض في كلامهم الصورة الغالبة المتكثرة، و هي ملاحظة الطريق في الأجرة و إن لم يكن داخلاً في الإجارة. و سيأتي الكلام في ذلك.

(١) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، فإن الأفعال التوليدية لما كانت أفعالاً اختيارية جاز وقوع الإجارة عليها، كما جاز وقوع الإجارة على أسبابها. فيجوز الاستئجار على غسل الثياب و على تطهير الثياب، و يجوز الإجارة على صبغ الثوب كما يجوز على وضعه في الصبغ. ثم إن الوجه في استحقاق تمام الأجرة في الفرض حصول الأمر المستأجر عليه بلا نقص و لا خلل.

(٢) هذا أيضاً ظاهر، لعدم حصول تمام المستأجر عليه بل الحاصل بعضه و البعض الآخر غير حاصل، فتوزع الأجرة على الجميع، و يستحق من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦

بعده و قبل الدخول في الحرم، لأنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه- لا كلاً و لا بعضاً- بعد فرض عدم إجزائه (١). من غير فرق بين أن يكون المستأجر عليه نفس الأعمال، أو مع

الأجرة على النسبة. و قد عرفت من الحدائق: دعوى الإجماع على استحقاق الجميع. و في المسالك: «مقتضى الأصل أن لا يستحق إلا بالنسبة، لكن وردت النصوص باجزاء الحج عن المنوب و براءة ذمة الأجير، و اتفق الأصحاب على استحقاقه جميع الأجرة، فهذا الحكم ثبت على خلاف الأصل ..».

و في كشف اللثام: «لا يستعاد من تركته- يعني: النائب- شيء. بلا خلاف عندنا على ما في الغنية، و في الخلاف: إجماع الأصحاب على أنه منصوص لا يختلفون فيه، و في المعبر: أنه المشهور بينهم. فان ثبت عليه إجماع أو نص، و إلا اتجهت استعادة ما بإزاء الباقي ..».

أقول: لا- إشكال في دعوى الاتفاق و الإجماع على الحكم في الجملة، أما في خصوص ما إذا كانت الإجارة على نفس العمل فغير ظاهرة، و لا مجال للاعتماد عليها. فلاحظ.

(١) بل لو فرض إجزاؤه أيضاً لا وجه للاستحقاق، لأنه غير العمل المستأجر عليه. نعم لو كان الاستئجار على إفراغ الذمة كان البناء على الاستحقاق في محله، لحصول المستأجر عليه، و هو فراغ الذمة. ثم إنه قد يستشكل في صحة الإجارة على العمل نفسه في قبيل إفراغ الذمة، لعدم الغرض العقلاني. و فيه: أنه قد يكون الغرض تحمل الزحمة ليرتب عليه زيادة الأجر. و أيضاً فإن كون الغرض هو إفراغ

الذمة لا يقتضى المنع من وقوع الإجارة على سببه و لو بملاحظة الغرض المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧

المقدمات من المشى ونحوه (١). نعم لو كان المشى داخلاً فى الإجارة على وجه الجزئية- بأن يكون مطلوباً فى الإجارة نفساً- استحق مقدار ما يقابله من الأجرة. بخلاف ما إذا لم يكن داخلاً أصلاً، أو كان داخلاً فيها لا نفساً بل بوصف المقدمية. فما ذهب اليه بعضهم من توزيع الأجرة عليه أيضاً مطلقاً (٢)

(١) يعنى: على نحو تكون قيدها للعمل المستأجر عليه، فالإجارة تكون على العمل المقيد بالذهاب أو مع الإياب، فى مقابل ما لو حظ جزءاً للمستأجر عليه، فتكون الإجارة واقعة على الذهاب والعمل معاً، فيكون الذهاب بعض المستأجر عليه كالعمل.

ثم قد يستشكل فى أخذ الذهاب قيدها، لأن العمل إذا كان موقوفاً على الذهاب كان الذهاب ضرورياً له، فلا إطلاق له كى يحسن تقييده. وفيه: أنه يتم لو أخذ الذهاب المطلق قيدها، أما إذا أخذ الذهاب الخاص- وهو ما كان بنىء النيابة- فلا مانع عنه، لإمكان التخلي عنه. ويحتمل أن يكون المراد من دخوله بوصف المقدمية، دخوله جزءاً لكن بوصف كونه مقدمة للجزء اللاحق. وحينئذ فالوجه- فى عدم الاستحقاق حينئذ- انتفاء وصف المقدمية عنه. وسيأتى الكلام فيه.

(٢) قد عرفت من الحدائق نسبهته إلى تصريح الأصحاب، وهو المذكور فى الشرائع والقواعد. قال فى الأول: «و لو مات قبل ذلك لم يجز، و عليه أن يعيد من الأجرة ما قابل المتخلف من الطريق ذاهباً و عائداً..».

وقال فى الثانى: «وقبله يعيد مقابل الباقي و العود..» و حكى عن جماعة: أنهم عبروا بذلك، غير أنهم لم يذكروا العود.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨

لا وجه له (١).

(١) ذكر بعضهم أن الوجه فيه: أن إطلاق الإجارة على الحج يقتضى دخول الذهاب و الإياب على نحو الجزئية، و نسبه فى الجواهر إلى جماعة، و فى كشف اللثام: «قوى فى الخلاف تضمن الاستيجار للحج الاستيجار لقطع المسافة، و قطع به القاضى فى الجواهر..».

أقول: لا ريب فى أن الاستيجار للحج تارة: يكون للحج الميقاتى، و أخرى: للحج البلدى. فإن كان الأول فلا ريب فى عدم ملاحظة الطريق فى عقد الإجارة، لا جزءاً و لا شرطاً، و إن كان الأجير من أهل البلد و يتوقف حجه على السير من البلد. و إن كان الثانى فلا ريب فى ملاحظته، و يكون السير فى الطريق حقاً من حقوق المستأجر. لكن توزيع الأجرة ليس تابعاً للملاحظة مطلقاً، بل إنما هو تابع للملاحظة على وجه الجزئية، لأن منشأ التوزيع تبعيض العقد فيصح فى بعض و يبطل فى بعض، نظير تبعض الصفقة فى البيع، فإذا لم يكن ملحوظاً على وجه الجزئية بحيث يكون موضوعاً لبعض العقد- الراجع إلى العقد على البعض، بعد تحليل العقد إلى عقود متعددة بتعدد الأبعاد- لا مجال للتوزيع. و مجرد أن ملاحظة الطريق موجبة لزيادة القيمة لا يكفى فى التوزيع، فان صفات المبيع ربما تكون موجبة لزيادة الثمن لا لكونها موضوعاً للبيع. و كذلك بعض صفات العين المستأجرة ربما تكون موجبة لزيادة الأجرة لكن لا لكونها موضوعاً لعقد الإجارة، و المدار فى التوزيع هو ذلك، كما لا يخفى.

هذا فى الذهاب، أما بالنسبة إلى الإياب فليس هو مقدمة للحج عقلياً، فضلاً عن أن يكون ملحوظاً عوضاً و طرفاً للمعاوضة. نعم له دخل فى زيادة الأجرة، فإن الشخص الذى لا بد له من العود لا يؤجر نفسه للحج

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩

بالقيمة التي لا تنفى بالعود، فإذا بنى على التوزيع بالإضافة إلى كل ما له دخل في زيادة القيمة لم يكن الفرق بين الذهاب والإياب، فتوزع الأجرة عليهما بنحو واحد. وعلى هذا المبني لا فرق في التوزيع بين الأجرة على الحج البلدى و الحج الميقاتى إذا كان الأجير من أهل البلد الذى لا بد له من الرجوع إلى بلده، فإنه لا يؤجر نفسه للحج الميقاتى إلا إذا كانت القيمة وافية للذهاب والإياب على نحو الحج البلدى، فيكونان معاً ملحوظين لزيادة القيمة.

وعلى هذا المبني جرى فى كشف اللثام، حيث قال: «وعندى أنه وإن لم يتضمنه (يعنى: يتضمن عقد الإجارة للذهاب والإياب) لكنه فى حكم المتضمن، لأن أجرة الحج تتفاوت بتفاوت مسافة الذهاب، وبالاختلاف فى الإياب وعدمه .. (إلى أن قال): فهو وإن لم يفعل شيئاً مما استؤجر له، لكنه فعل فعلاً له أجرة ياذن المستأجر و لمصلحته، فيستحق أجرة مثله. كمن استأجر رجلاً لبناء، فنقل الآلة ثم مات قبل الشروع فيه، فإنه يستحق أجرة مثل النقل قطعاً. فيصح ما فى الكتاب على إطلاقه».

وتبعه عليه فى الجواهر، مستدلاً له: بأصالة احترام عمل المسلم الذى لم يقصد التبرع به، بل وقع مقدمة للوفاء بالعمل المستأجر عليه، فلم يتيسر له ذلك بمانع قهرى. وعدم فائدة المستأجر - مع إمكان منع .. (إلى أن قال): «غير قادح فى استحقاق الأجرة عليه نحو بعض العمل المستأجر عليه الذى لا استقلال له فى نفسه، كعبض الصلاة ونحوه ..».

أقول: أصالة احترام عمل المسلم لا تقتضى الضمان، وإنما هى فى مقام محض التكليف، من باب لزوم احترام ماله و نفسه، الاستفادة من

موثقة سماعاً: «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيب نفسه» (١).

فهى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠

.....

فى مقام التكليف و تحريم نفسه و ماله و أنه لا يجوز اغتصابه، و لا تدل على أكثر من ذلك. نعم من جملة الأسباب استيفاء العمل، فمن عمل بأمر غيره فقد استوفى غيره عمله، فيكون مضموناً عليه. لكنه يختص بالأمر النفسى، فلا يشمل الأمر الغيرى و إن كان أيضاً سبباً للاستيفاء، لكن لا دليل على سببته مطلقاً، و القدر المتيقن - من مرتكزات المتشرع، و كلمات الأصحاب - هو الاستيفاء بالأمر النفسى لا بغيره.

والذى يتحصل مما ذكرنا أمور: الأول: أنه إذا استأجره على الحج البلدى، فموضوع الإجارة هو الحج، و هو المناسك المخصوصة. و كونه بلدياً لوحظ شرطاً و قيداً له، فلا يكون جزء العمل المستأجر عليه، و لا توزع عليه الأجرة كغيره من القيود، بل كغيره من قيود المبيع. هذا على المشهور من أن السير من الميقات ليس واجباً نفسياً، أما بناء على أنه جزء الواجب - كما استظهرناه سابقاً، لأن الحج هو القصد - فالحج من البلد يراد منه السير من البلد، مقابل السير من الميقات، فإذاً يكون جزء العمل المستأجر عليه، و توزع عليه الأجرة. و لازم ما ذكرنا: أنه يجب وقوع السير على وجه يكون طاعة، و لا يجوز أن يكون السير معصية فلو سار ليسرق مالاً فى بعض الطريق كان باطلاً غير معزى.

الثانى: إذا استأجره للحج الميقاتى فمات قبل الإحرام لم يستحق أجرة إلا بناء على أن استيفاء عمل الغير موجب للضمان و لو كان من جهة الأمر الغيرى. و قد عرفت أن هذا المبني لا دليل عليه. و احترام عمل المسلم لا يقتضيه: و ما دل على أن استيفاء عمل الغير موجب لضمانه، لما كان هو ارتكاز المتشرع و العقلاء، و كان القدر المتيقن منه هو الاستيفاء بطريق الأمر النفسى، و جب الاقتصار عليه. بل

ظاهر كلماتهم - فى كتاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١

كما أنه لا وجه لما ذكره بعضهم: من التوزيع على ما أتى به من الاعمال بعد الإحرام (١). إذ هو نظير ما إذا استؤجر

الجعالة -: التسالم عليه، فقد ذكروا: أن العامل إنما يستحق الجعل بالتسليم، فلو جعل لمن سلمه عبده جعلاً، فجاء العامل بالعبد إلى البلد، ففر العبد قبل التسليم، لم يستحق العامل شيئاً، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده. نعم لو صرح بما لا يقتضى التسليم - كالا يصال الى البلد - استحق الجعل ..». و المقامان من باب واحد. و من ذلك تعرف ضعف ما تقدم عن كشف اللثام و الجواهر. و لعل السر فيما ذكرنا: أن الأمر الغيرى إنما يتعلق بالمقدمة الموصلة، فغير الموصلة لا أمر بها لا نفسياً و لا غيرياً، فلا استيفاء ليرتب عليه الضمان.

الثالث: أنه لو بنى على التوزيع فى البلدى و عدمه فى الميقاتى، فهل يكون مقتضى الإطلاق هو الحج البلدى، فيجب التوزيع لو مات قبل الميقات - كما تقدم - أو لا؟ الظاهر أن المقامات مختلفه، فقد يكون مقتضى الإطلاق الحج البلدى، و قد يكون مقتضاه الحج من بلد الإجارة، و قد لا يكون، و كل ذلك تابع للمناسبات المقاميه المقتضية للانصراف و عدمها.

(١) ذكر ذلك فى المدارك و غيرها. قال فى الأولى: «و لو مات بعد الإحرام استحق بنسبه ما فعله إلى الجملة ..». و نحوه كلام غيره و فى النافع: «لو صد الأجير قبل الإكمال استعاد من الأجرة ما قابل المتخلف ..». و نحوه فى القواعد. و نسب ذلك، فى بعض الكلمات، الى تصريح الأصحاب. و حاصل الاشكال عليه: أن أبعاض العمل المستأجر عليه إنما توزع عليها الأجرة إذا كانت ذات قيمة - بأن كانت ينتفع بها - فإذا لم يكن ينتفع بها و ليس لها قيمة لا مجال للتبعيض. و كذا الحكم فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢

للصلاة، فأتى بركة أو أزيد ثم أبطلت صلاته، فإنه لا إشكال فى أنه

باب تبعض الصفقة فى البيع، فإذا كان بعض المبيع له قيمة فى حال الانفراد كان تبعيض الثمن فى محله، أما إذا لم يكن له قيمة فى حال الانفراد فلا مجال لتبعيض الثمن عليه، لأن تبعيض الثمن إنما يكون لتبعيض العقد و انحلاله الى عقود متعددة بتعدد الاجزاء، و لا مجال لذلك فيما إذا كان البعض منفرداً لا قيمة له، لأن أخذ الثمن فى حال الانفراد أكل للمال بالباطل. و من ذلك يظهر: أنه لو أحرم فمات قبل دخول الحرم لم يستحق شيئاً من الأجرة - بناء على عدم الاجزاء - لأنه لا قيمة للعمل المذكور.

نظير ما لو استؤجر على الصلاة فمات قبل التسليم، أو أحدث قهراً، فإنه لا يستحق على ما أتى به من أجزاء الصلاة، لعدم المنفعة له، الموجبة لصحة المعاوضة عليه بالمال. و كذلك الكلام فى جميع الأعمال الارتباطية التى لا يترتب الأثر على بعضها إلا فى حال الانضمام فان البعض فى حال الانفراد لا يكون مالاً، و لا يصح أن يقابل بالمال، فأخذ المال بإزائه أكل للمال بالباطل.

فان قلت: المشتري للصفقة إنما اشترى الأبعاض فى حال الاجتماع لا فى حال الانفراد، فكيف جاز إزمه بالبيع فى البعض مع تبعض الصفقة؟

قلت: الاشكال المذكور - و هو لزوم أكل المال بالباطل - غير آت هنا.

نعم هذا إشكال آخر، و هو عدم قصد شراء البعض. فإذا صح العقد فيه فقد صح و وقع ما لم يقصد. لكن أشرنا - فى بعض مباحث الإجارة - إلى الجواب عن الاشكال المذكور، و حاصله: الاكتفاء بالقصد الضمنى عند العقلاء و المشرعة، و إن كان ذلك القصد يختص بحال اجتماع الأبعاض و لا يعم حال انفرادها. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣

لا يستحق الأجر على ما أتى به. و دعوى: أنه و إن كان لا يستحق من المسمى بالنسبة، لكن يستحق أجره المثل لما أتى به (١)، حيث أن عمله محترم (٢). مدفوعة: بأنه لا وجه له بعد عدم نفع للمستأجر فيه، و المفروض أنه لم يكن مغروراً من قبله (٣). و حينئذ فتفسخ الإجارة إذا كانت للحج في سنة معينة، و يجب عليه الإتيان به إذا كانت مطلقة، من غير استحقاق لشيء على التقديرين.

(١) تقدمت هذه الدعوى عن كشف اللثام و الجواهر.

(٢) كذا استدل في الجواهر. و عرفت أن هذه القاعدة تكليفية لا وضعية. و لو سلم ذلك فهي تختص بما له قيمة من الأجزاء و لا تشمل الفرض مما كان الجزء المأتي به لا قيمة له. و أما كاشف اللثام فلم يذكر دليلاً غير أن الضمان مقطوع به. لكن القطع غير ثابت. (٣) و لو كان مغروراً رجع إلى الغار، لقاعدة: «المغرور يرجع على من غره» التي هي مضمون المرسل النبوي «١»، و يستفاد من جملة من النصوص - الواردة في باب تدليس الزوجة - حيث ذكر فيها: أن الزوج يرجع على المدلس كما غر الرجل و خدعه «٢». و قد تعرضنا لهذه القاعدة في كتاب: (نهج الفقاهة) تعليقتنا على مكاسب شيخنا الأعظم فراجع مبحث الفضولي منه. ثم إنه لا فرق - في الضمان بهذه القاعدة - بين المستأجر الغار و غير، إذا كان غاراً. و الضمان بالغرور لا ينافي ما سبق: من عدم الضمان بالعقد

(١) تقدم العرض للحديث المذكور في صفحة: ١٤٤ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب العيوب و التدليس في النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤

[مسألة (١٢): يجب في الإجارة تعيين نوع الحج]

(مسألة ١٢): يجب في الإجارة تعيين نوع الحج، من تمتع، أو قران، أو أفراد (١). و لا يجوز للمؤجر العدول عما عين له (٢) و إن كان الأفضل - كالعدول من أحد

من جهة عدم المنفعة، لإطلاق دليله المقتضى لثبوته و لو مع عدم المنفعة الموجبة لكونه مآلاً إذا كان يصدق معه النقص و الخسارة، و إن كان لا يصح العقد معه. فلو استأجر أجيراً على عمل لا يترتب عليه فائدة كانت الإجارة باطلة، فلا يستحق الأجر المسماة، لكن يستحق أجره المثل على المستأجر إذا كان قد غره. كما يستحق على غيره إذا كان قد غره أيضاً. و إن كان أيضاً محل تأمل و نظر. فتأمل.

□

(١) قال في المدارك: «سيأتي - إن شاء الله - أن أنواع الحج ثلاثة:

تمتع، و قران، و أفراد. و مقتضى قواعد الإجارة: أنه يعتبر في صحة الإجارة على الحج تعيين النوع الذي يريده المستأجر، لاختلافها في الكيفية و الاحكام ..». و نحوه ذكر غيره أيضاً. و في الجواهر: «ظاهرهم الاتفاق عليه ..»، و علله: بلزوم الغرر. لكن المذكور في محله: أن صفات المبيع - التي يجب العلم بها لثلا - يلزم الغرر - هي الصفات التي تختلف بها المالية، إما مالا - تختلف به المالية فلا - تجب معرفته، لعدم لزوم الغرر مع الجهل بها. و حينئذ فاختلاف أنواع الحج في الكيفية و الأحكام إذا لم توجد اختلاف المالية لم تجب معرفتها، فيجوز أن يستأجره على أن يحج أي نوع شاء. نعم إذا كان المنوب عنه مما يتعين نوع منها عليه لزم التعيين من الوصى أو غيره. لكنه لا يرتبط بصحة الإجارة.

(٢) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه بالنظر الى القواعد الأولية، فإنه خلاف أدلة النفوذ و الصحة. و لا فرق بين أن يكون العدول إلى

الأفضل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥

الأخيرين إلى الأول- إلا إذا رضى المستأجر بذلك (١)، فيما إذا كان مخيراً بين النوعين أو الأنواع- كما فى الحجج المستحجي و المنذور المطلق- أو كان ذا منزلين متساويين فى مكه و خارجها.

و أما إذا كان ما عليه من نوع خاص فلا ينفع رضاه أيضاً بالعدول الى غيره (٢). و فى صورة جواز الرضا يكون رضاه من باب إسقاط حق الشرط إن كان التعيين بعنوان الشرطية (٣)، و من باب الرضا بالوفاء بغير الجنس إن كان بعنوان القيدية.

أو المفضول أو المساوى، إذ المعدول اليه غير المستأجر عليه، فكيف يجزى عنه؟!.

(١) هذا إذا كان الرضا قبل عمل الأجير. أما إذا كان بعده فقد عرفت أنه إذا كان التعيين بنحو الشرط يكون العدول مخالفاً لحق المشروط له، فيبطل لكونه حراماً، كما تقدم.

(٢) لا- فى براءة ذمه المنوب عنه، لأن الرضا لا- يشرع انقلاب موضوع الوجوب، و لا فى صحة الفعل إذا كان النائب قد قصد أمر المنوب عنه الوجوبى، لأنه لم يتعلق بالمعدول عنه، فالإتيان به بنيته إتيان به عن غير أمره. نعم إذا أتى به عن أمره الندبى فلا- بأس بالبناء على صحته لتعلق الأمر الندبى به، و إن كان الأمر الوجوبى متعلقاً بغيره، إذ لا مانع من تحقق الأمرين و اجتماعهما. كما أن رضا المستأجر ينفع فى براءة ذمه النائب إذا كان قد رضى به على كل حال، أو رضى به على بعض الأحوال و كان العمل واجداً لتلك الحال. و لا فرق بين الرضا السابق و اللاحق فيما ذكرنا.

(٣) و المراد من الشرط ليس ما يكون تحت إنشاء مستقل فى ضمن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦

و على أى تقدير يستحق الأجرة المسماة و إن لم يأت بالعمل المستأجر عليه على التقدير الثانى، لأن المستأجر إذا رضى بغير النوع الذى عينه فقد وصل اليه ماله على المؤجر، كما فى الوفاء

العقد- الذى يكون شرط فعل تارة، و شرط نتيجة أخرى- بل المراد به الوصف المتعلق بموضوع العقد، الموجب تخلفه خيار الشرط. بخلاف الشرط- بالمعنى الأول- الموجب تخلفه خيار الاشتراط، لاختصاص ذلك بالمفهوم المنشأ فى مقابل المفهوم المنشأ بالعقد. و كون الحجج تمتعاً أو قراناً أو إفراداً ليس من هذا القبيل، بل من قبيل القيود و الأوصاف المتعلقة بموضوع العقد، مثل كون العبد كاتباً و كونه حبشياً.

و قد قسمه المصنف (ره) إلى قسمين: أحدهما: أن يؤخذ شرطاً، مثل أن يستأجره على الحج و يشترط عليه أن يأتى به بعنوان حج التمتع، و ثانيهما: أن يؤخذ على نحو القيدية، بأن يستأجره على حج التمتع. لكن الانقسام إلى القسمين ليس لاختلاف صورة الإنشاء، بل لاختلاف خصوصية المفهوم، فان كان ذاتياً كان قيداً، و إن كان خارجاً عن الذات كان شرطاً، فمثل كتابة العبد من قبيل الشرط، سواء باعه العبد الكاتب أم باعه العبد بشرط كونه كاتباً، و مثل كونه حبشياً قيد، سواء باعه العبد الحبشى أم باعه العبد بشرط كونه حبشياً. فكون الحج تمتعاً أو قراناً إن كان من قبيل الذاتى فى نظر العرف، فهو قيد و لو كانت صورة الإنشاء بعنوان الشرط، و إن كان من قبيل الخارج عن الذات فهو شرط و وصف، سواء كانت صورة الإنشاء بعنوان الشرط أم بعنوان القيد. فالانقسام إلى القسمين فى المقام غير ظاهر. كما أن الظاهر أن ما به الامتياز بين أنواع الحج داخل فى الذات، فتكون من قبيل القيود، فالعدول عن بعضها إلى الآخر عدول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧

بغير الجنس في سائر الديون، فكأنه قد أتى بالعمل المستأجر عليه. ولا فرق فيما ذكرنا بين العدول إلى الأفضل أو إلى المفضول. هذا ويظهر من جماعة جواز العدول إلى الأفضل (١)

إلى غير المستأجر عليه، لا- عدول من واجد الصفة إلى فاقدها. نعم ربما يكون اختلاف صورة الإنشاء موجباً لاختلاف كون القيد ملحوظاً على نحو وحدة المطلوب و تعدده. ولكنه محتاج إلى تأمل. وكيف كان فما ذكره المصنف (ره): من أنه مع الرضا بالعدول يستحق الأجير تمام الأجرة، في محله لما ذكر.

ثم إنه بناء على صحة اشتراط التعيين بنحو الالتزام في ضمن العقد و كان الرضا بعد العمل، فالفعل قبل الرضا لما كان على خلاف الشرط كان حراماً، لما فيه من تضييع حق الشرط. و حينئذ لا يصح عبادة- نظير من نذر أن يحج حجة الإسلام طاهراً، و أن يصلى صلاته جماعة- لأنه راجع إلى شرط أن لا يحج إلا متمتعاً مثلاً و حينئذ لا يستحق الأجرة، و لا يصح الرضا به من الوصى و الوارث، كما أشرنا إلى وجهه فيما سبق. فتأمل جيداً.

(١) المحكى عن أبي علي و الشيخ و القاضي: أنه يجوز العدول إلى الأفضل مطلقاً، و في الشرائع: «يجوز إذا كان الحج مندوباً، أو قصد المستأجر الإتيان بالأفضل، لا مع تعلق الغرض بالقران أو الافراد ..»، و في القواعد: «لو عدل الى التمتع عن قسيميه، و تعلق الغرض بالأفضل أجزاء، و الا- فلا-..». و نحو ذلك كلمات غيرهم الظاهرة في جواز العدول في الجملة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨

- كالعدول الى التمتع - تعبداً من الشارع.

لخبر أبي بصير (١) عن أحدهما: «في رجل أعطى رجلاً دراهم يحج بها مفردة (٢) أ يجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال (ع): نعم، إنما خالف إلى الأفضل».

و الأقوى ما ذكرناه. و الخبر منزل على صورة العلم برضا المستأجر بذلك مع كونه مخيراً بين النوعين (٣)

(١) رواه المشايخ الثلاثة عن أبي بصير. و في الوسائل: «يعنى:

المرادى». و رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي بصير

«١». و على ما ذكره في الوسائل يكون الخبر في أعلى مراتب الصحة.

(٢)

في الوسائل: «يحج بها عنه حجة مفردة، فيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: نعم، إنما خالف إلى الفضل».

و

في رواية الصدوق: «إنما خالفه إلى الفضل و الخير».

(٣) هذا التنزيل خلاف الظاهر. و لا سيما بملاحظة أنه مع العلم بالرضا يكون الحكم بالجواز واضحاً لا يحتاج إلى سؤال. فإن قلت:

قوله (ع):

«إنما خالف ..»

ظاهر في تعليل الحكم بالجواز، و مقتضى حمل التعليل على مقتضى الارتكازيات العرفية: أن يكون المراد أن التمتع أفضل، فيكون أرضى للمستأجر، إذ لو لم يكن للمستأجر رضاً به لم يكن التعليل ارتكازياً بل تعدياً.

قلت: بعد ما عرفت من أنه مع العلم بالرضا لا مجال للسؤال، أن الوجه الارتكازى الذى لوحظ فى التعليل: أن التمتع لما كان أفضل من غيره كان العدول إليه إحساناً للمستأجر وإن لم يرض به. و الأولى الجمع

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩

جمعاً بينه و بين

خبر آخر (١): «فى رجل أعطى رجلاً دراهم يحج بها حجة مفردة. قال (ع): ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، لا يخالف صاحب الدراهم».

و على ما ذكرنا- من عدم جواز العدول إلا- مع العلم بالرضا- إذا عدل بدون ذلك لا يستحق الأجر فى صورة التعيين على وجه القيدية، و إن كان حجه صحيحاً عن المنوب عنه و مفرغاً لذمته إذا لم يكن ما فى ذمته متعيناً فيما عين (٢). و أما إذا كان على وجه الشرطية فيستحق (٣). إلا إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلف الشرط، إذ حينئذ لا يستحق المسمى (٤)، بل أجره المثل.

[مسألة (١٣): لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق]

(مسألة ١٣): لا يشترط فى الإجارة تعيين الطريق

بين الخبرين بتقييد الثانى بالأول، لأن الأول ظاهر فى صورة التخيير الذى يكون التمتع فيها أفضل. و الثانى مطلق، فيحمل على غير هذه الصورة، و منه صورة الجهل بالحال. ثم إن مقتضى التعليل: عموم الحكم لكل مورد كان المعدول إليه أفضل. لكن لا مجال له ضرورة.

(١) و هو خبر على، الذى استظهر فى المدارك: أنه ابن رثاب

«١». (٢) قد عرفت الإشكال فى ذلك، و أنه لا يناسب ما ذكره فى باب نية الوضوء، و الغسل، و الصلاة. فراجع.

(٣) لحصول المستأجر عليه بلا نقص فيه.

(٤) لبطلانه ببطلان الإجارة.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠

و إن كان فى الحج البلدى، لعدم تعلق الغرض بالطريق نوعاً، و لكن لو عين تعين، و لا يجوز العدول عنه الى غيره (١). إلا إذا علم أنه لا غرض للمستأجر فى خصوصيته و إنما ذكره على المتعارف (٢)، فهو راض بأى طريق كان، فحينئذ لو عدل صح، و استحق تمام الأجر. و كذا إذا أسقط بعد العقد حق تعيينه، فالقول بجواز العدول مطلقاً (٣)، أو مع عدم العلم بغرض فى الخصوصية (٤) ضعيف. كالاستدلال له

بصحيحه حريز: «عن رجل أعطى رجلاً حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة. فقال: لا بأس، إذا قضى جميع المناسك فقد تمَّ حجة» (١).

إذ هى محمولة على صورة العلم بعدم الغرض كما هو الغالب (٥). مع أنها إنما دلت على صحة الحج من حيث

- (١) أخذاً بدليل النفوذ و الصحة.
- (٢) فلا تعيين حينئذ، وإنما الصادر مجرد التعبير. لكنه خلاف الظاهر. ولا سيما بملاحظة أن الحجج من الكوفة أكثر ثواباً و أعظم أجراً، لما فيه من بعد المسافة.
- (٣) حكى عن الشيخ فى المبسوط. و فى المستند: حكاة عن الشيخين و القاضى، و الحلبي و الجامع، و الإرشاد، و غيرهم.
- (٤) حكى عن الشرائع. لكن المذكور فيها: عدم جواز العدول إن تعلق بذلك غرض. انتهى، و نسه فى الجواهر إلى المشهور.
- (٥) هذا المقدار لا يوجب موافقتها للقاعدة، لأن التعيين فى عقد

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١

هو، لا من حيث كونه عملاً مستأجراً عليه كما هو المدعى (١).

و ربما تحمل على محامل آخر (٢). و كيف كان لا إشكال فى صحة حجه و براءة ذمة المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيداً

الإجارة يوجب التعيين، عملاً بنفوذ العقد. و إنما الذى يوجب موافقتها للقواعد أن يكون ذكره من باب المثال لا لخصوصية فيه، فيكون موضوع الإجارة حقيقة الطريق الكلى الجامع بينه و بين غيره و إن كان اللفظ قاصراً عنه. و لعل المراد ذلك و إن بعد عن ظاهر التعبير.

(١) العمدة فى الاشكال على الرواية هذه الجهة، فإنه لم يظهر من الرواية أن السؤال كان عن جواز العدول تكليفاً و عدم الإثم فيه، أو كان عن جوازه وضعاً و استحقاق الأجرة، أو عن صحة الحجج و براءة ذمة المنوب عنه به، كل ذلك غير ظاهر. لكن الاقتصار فى الجواب على الصحة يقتضى كون السؤال عنها دون الآخرين، فتسقط الرواية عن صحة الاستدلال بها على المقام.

(٢) فعن الذخيرة: أن قوله: «من الكوفة» متعلق بقوله: «أعطى» و عن المدارك: أنه صفة لقوله: «رجلاً». و عن السيد الجزائري:

حملها على ان الشرط خارج عن العقد، و هو لا- يجب الوفاء به عند الفقهاء و عن المنتقى: أنه ليس من باب الإجارة بل على وجه الرزق.

و كل هذه المحامل بعيدة، فإن قرينه المقابل بين: «من الكوفة» و: «من البصرة» تقتضى أنه متعلق بالحج، فلا مجال للاحتمالين الأولين و اما احتمال الجزائى فهو خلاف ظاهر السؤال. و اما احتمال المنتقى فهو لا يوجب الموافقة للقواعد، لأن البذل إذا كان مشروطاً بالحج من الكوفة فمع عدم الشرط يكون المبدول مضموناً على المبدول له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢

بخصوصية الطريق المعين (١)، إنما الكلام فى استحقاقه الأجرة المسماة على تقدير العدول و عدمه. و الأقوى أنه يستحق من المسمى بالنسبة، و يسقط منه بمقدار المخالفة إذا كان الطريق معتبراً فى الإجارة على وجه الجزئية، و لا يستحق شيئاً على تقدير اعتباره على وجه القيدية. لعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه حينئذ و إن برئت ذمة المنوب عنه بما أتى به، لأنه حينئذ متبرع بعمله. و دعوى: أنه يعد فى العرف أنه أتى ببعض ما استؤجر عليه، فيستحق بالنسبة، و قصد التقييد بالخصوصية لا يخرج عرفاً عن العمل ذى الاجزاء- كما ذهب إليه فى الجواهر (٢) لا وجه

(١) قد عرفت أن الصحة فى المقام تنافى كلمات الأصحاب فى مقام آخر. فكأن الرواية هى الفاصلة بين المقامين. و قد تقدم بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الواحدة و الثلاثين «١» من الفصل السابق.

(٢) قال فيها: «و إن كان المراد الجزئية من العمل المستأجر عليه على وجه التشخيص به، فقد يتخيل- فى بادية النظر- عدم استحقاق

شيء - كما سمعته من سيد المدارك - لعدم الإتيان بالعمل المستأجر عليه، فهو متبرع به حينئذ. لكن الأصح خلافه، ضرورة كونه بعض العمل المستأجر عليه، وليس هو صنفاً آخر، وليس الاستئجار على خياطة تمام الثوب فخاط بعضه - مثلاً - بأولى منه بذلك .. ثم استدل على ذلك بأصالة احترام عمل المسلم. أقول: قد عرفت أن أصالة احترام عمل المسلم لا أصل لها بنحو تقتضى الضمان. و أما ما ذكره من مثال: خياطة بعض الثوب، و عدم

(١) راجع صفحة: ٣٦١ من الجزء: ١٠ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣

لها. و يستحق تمام الأجرة ان كان اعتباره على وجه الشرطية الفقهية (١)، بمعنى: الالتزام فى الالتزام. نعم للمستأجر خيار الفسخ لتخلف الشرط، فيرجع إلى أجرة المثل.

[مسألة (١٤): إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة]

(مسألة ١٤): إذا أجر نفسه للحج عن شخص مباشرة فى سنة معينة، ثم أجر عن شخص آخر فى تلك السنة

أولوية الضمان فيه مما نحن فيه، فإشكاله أظهر، ضرورة كونه بعض العمل، بخلاف المقام، لأنه غيره، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده. و مثله:

لو استأجره على أن يصلى فى المسجد - أو فى يوم الجمعة، أو نحوهما من الخصوصيات المشخصة - فخالف، فإنه لا وجه للضمان، لأنه أكل للمال بالباطل، إذ الأجرة ملحوظة فى مقابل العمل الخاص، و هو منتف. نعم إذا كان القيد بمحض صورة العبارة، و فى الحقيقة كان الإيجاز واقعاً على القيد و المقيد على نحو جزئية كل منهما كان التبعض فى محله، فيكون المراد من قوله: «أجرتك على أن تحج من الطريق الفلانى»: أنه أجره على أن يخرج من أهله فى الطريق المذكور نواياً للحج، فيكون سلوك الطريق جزء المستأجر عليه، لكن الفرض خارج عن محل الكلام الذى اختار فيه المصنف - تبعاً لجماعه، منهم صاحب المدارك - عدم الاستحقاق. بل الظاهر: أنه ليس محل تأمل و إشكال، كما يظهر من كلماتهم فى القيود المشخصة إذا تخلفت.

فلاحظ. فان كان خلاف الجواهر فى مقام الإثبات فهو غير بعيد. و إن كان فى مقام الثبوت فالظاهر ما ذكره المصنف.

(١) كما نص عليه فى الجواهر. و هو واضح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٤

مباشرة أيضاً، بطلت الإجارة الثانية (١)، لعدم القدرة على العمل بها بعد وجوب العمل بالأولى. و مع عدم اشتراط المباشرة فيهما أو فى إحداهما صححتا معاً. و دعوى: بطلان الثانية و ان لم يشترط فيها المباشرة مع اعتبارها فى الأولى - لأنه يعتبر فى صحة الإجارة تمكن الأجير من العمل بنفسه، فلا يجوز إجارة الأعمى على قراءة القرآن، و كذا لا يجوز إجارة الحائض لكس المسجد و إن لم يشترط المباشرة - ممنوعة (٢)، فالأقوى الصحة. هذا إذا أجر نفسه ثانياً للحج بلا اشتراط المباشرة، و أما إذا أجر نفسه لتحصيله فلا إشكال فيه (٣). و كذا تصح للثانية مع اختلاف السنتين، أو مع توسعة الاجارتين، أو توسعة إحداهما. بل و كذا مع إطلاقهما (٤)،

(١) كما ذكر ذلك فى الجواهر، معللاً بما ذكر. و ظاهره: المفروغية عن ذلك لوضوح وجهه.

(٢) الوجه فى المنع ظاهر، و كذا فى المثالين المذكورين. نعم إذا كان ظاهر الكلام المباشرة، فالأخذ بالظاهر يقتضى البطلان لعدم القدرة.

لكن - مع أنه غير ثابت كليةً، وأنه خارج عن محل الكلام - يمكن أن يكون العجز قرينته على خلاف الظاهر. اللهم إلا - أن يكون المستأجر جاهلاً بالحال. ولأجل ذلك قال في الجواهر - بعد ذكر الدعوى المذكورة -:

«لكن قد ذكرنا في كتاب الإجارة: احتمال الصحة...». وقد عرفت أن المتعين الجزم بالصحة.

(٣) لعدم المنافاة بينهما، لإمكان اشتغال الذمة بتحصيل حجين في سنة واحدة، ولو بتوسط الاستنابة فيهما أو في أحدهما.

(٤) عن المنتهى: أنه جزم بالجواز فيه، ومثله غيره. لكن عن الشيخ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٥

أو إطلاق إحداهما (١) إذا لم يكن انصراف الى التعجيل (٢).

ولو اقترنت الإجاتان - كما إذا آجر نفسه من شخص،

و غيره: بطلان الثانية، واختاره المحقق في الشرائع، بل يظهر منه التوقف في صحة الثانية إذا كانت معينه في غير السنة الأولى. لكن عن المعتمد:

الجزم بالصحة حينئذ. وهو كذلك إذ لا مجال لاحتمال المزاحمة. وكأن مبنى القول ببطلان الثانية - المحكى عن الشيخ وغيره - أن مقتضى الإطلاق التعجيل، فتكون الثانية مزاحمة للإجارة الأولى فتبطل. لكن عرفت: أن التعجيل وإن كان مقتضى قاعدة السلطنة، إلا أنه لا يبطل الثانية، وإنما يبطلها إذا كان قيداً في العمل المستأجر عليه، فتزاحم الإجاتان. لكنه غير ثابت، والتعجيل - المستفاد من قاعدة السلطنة - لا يرفع القدرة المعبرة في صحة الإجارة، ولا يوجب الفسخ عند التخلف. ولذلك ذكر في القواعد وغيرها: أن إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل فإن أهمل لم يفسخ بل ولا يجب الخيار عند التخلف، لأن اقتضاه للفسخ مبنى على أخذه قيداً، واقتضاه الخيار مبنى على أخذه شرطاً، وكلاهما غير ثابت.

(١) قد عرفت إشكاله فيما لو كانت الأولى مطلقه والثانية مقيدة بالتعجيل. نعم يتم لو كان الأمر بالعكس، لما تقدم في المطلقتين.

(٢) عن الشهيد - في بعض تحقیقاته - أن إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل. وفي الجواهر: «صرح باقتضاء الإطلاق فيه - يعنى: في الحج - التعجيل جماعة...». وفي المدارك: ان مستنده غير واضح. وفي الجواهر - بعد نقله ذلك - قال: «و هو كذلك، بناء على الأصح من عدم اقتضاء الأمر الفور، والفرض عدم ظهور في الإجارة بكون قصد المستأجر ذلك...». وفيه: أنه لا مجال للمقايسة على الأمر، لأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٦

و آجره وكيله من آخر في سنة واحدة، وكان وقوع الاجارتين في وقت واحد - بطلتا معاً مع اشتراط المباشرة فيهما (١).

ولو آجره فضوليان من شخصين - مع اقتران الاجارتين - يجوز له إجازة إحداهما، كما في صورة عدم الاقتران (٢).

ولو آجر نفسه من شخص، ثم علم أنه آجره فضولى من

إطلاق مادة الأمر يقتضى نفى اعتبار الفورية والتراخي، فالفورية تحتاج الى دليل. وفي باب الإجارة وإن كان الإطلاق يقتضى نفى الفور والتراخي والتعجيل والتأجيل، لكن قاعدة السلطنة على الأموال والحقوق تقتضى وجوب المبادرة إلى الأداء، لأن التأخير خلاف القاعدة المذكورة، وكذلك الكلام في الثمن والمثمن.

ومن ذلك يظهر أنه - مع إطلاق الإجارة الأولى - لا مجال للإجارة الثانية إذا كانت مقيدة بالتعجيل، لانتفاء القدرة على الأداء، ويصح إذا كانت على التأجيل. وكذلك لو كانت الأولى على التأجيل، فإنه تصح الثانية وإن كانت مطلقه. أما لو كانتا مطلقتين فلا مانع من صحتهما، أما الأولى فلعدم المزاحم، وأما الثانية فلأن المستأجر عليه لما كان هو الطبيعة المطلقة فالقدرة - المعبرة في صحة الإجارة - القدرة عليه ولو بالقدرة على بعض أفرادها في الزمان اللاحق.

(١) كما نص على ذلك في الجواهر. لتنافيهما فلا يمكن صحتهما، و صحة إحداهما المعينة دون الأخرى ترجيح بغير مرجح، و صحة إحداهما بلا تعيين لا يترتب عليها أثر فتلغى.

(٢) فتصح المجازة لعموم الأدلة، و تبطل الأخرى و إن أجازها، لما سبق في الإجارة الثانية الصادرة منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٧

شخص آخر سابقاً على عقد نفسه، ليس له إجارة ذلك العقد و إن قلنا بكون الإجارة كاشفة، بدعوى: أنها حينئذ تكشف عن بطلان إجارة نفسه. لكون إجارته نفسه مانعاً عن صحة الإجارة حتى تكون كاشفة (١). و انصراف أدلة صحة الفضولي عن مثل ذلك.

[مسألة ١٥]: إذا أجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير]

(مسألة ١٥): إذا أجر نفسه للحج في سنة معينة لا يجوز له التأخير (٢)، بل و لا التقديم (٣)، الا مع رضی

(١) لأن الإجارة إنما تستوجب النفوذ إذا كانت صادرة من السلطان، و بعد وقوع الإجارة الأولى منه تخرج المنافع عن سلطانه و تكون للمستأجر، فإذا أجاز إجارة الفضولي فقد أجاز و هو غير سلطان. و كذا الحكم إذا باع الفضولي ملك غيره ثم باع المالك ملكه، فإنه لا مجال لإجارة المالك بعد خروج الملك عن ملكه، إذ لا سلطان له عليه. فراجع كلماتهم في مبحث الفضولي.

(٢) لأن تعيين الزمان اقتضى استحقاق المستأجر الزمان المعين، فالتأخير تفويت لحق المستأجر، فيكون حراماً.

(٣) فلو قدم لم يجزئ و لم يستحق الأجرة، لأنه غير المستحق.

و عن التذكرة: «الأقرب الجواز، لأنه زاد خيراً..» و في المدارك:

«في الصحة وجهان، أقربهما ذلك، مع العلم بانتفاء الغرض بالتعيين..».

و فيه - كما في الجواهر-: أنه يرجع إلى عدم إرادة التعيين من الذكر في العقد، و حينئذ لا إشكال في الاجزاء. إنما الكلام فيما اعتبر فيه التعيين، و لا ريب في عدم الاجزاء به عن الإجارة، إلا إذا كان بنحو الشرطية لا التشخيص للعمل ..

أقول: التعيين للزمان تارة: يكون في مقابل التأخير، بمعنى: عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٨

المستأجر. و لو أخر لا لعذر أثم، و تنفسخ الإجارة إن كان التعيين على وجه التقييد، و يكون للمستأجر خيار الفسخ لو كان على وجه الشرطية. و إن أتى به مؤخراً لا يستحق الأجرة على الأول، و إن برئت ذمة المنوب عنه به. و يستحق المسماء على الثاني، إلا إذا فسخ المستأجر فيرجع إلى أجرة المثل.

و إذا أطلق الإجارة، و قلنا بوجوب التعجيل لا تبطل مع الإهمال (١). و في ثبوت الخيار للمستأجر حينئذ و عدمه وجهان من أن الفورية ليست توقيتاً، و من كونها بمنزلة الاشتراط (٢).

جواز التأخير عنه، و أخرى: في مقابل التقديم، بمعنى: عدم جواز التقديم عليه، و ثلثة: في مقابلهما معاً. و في الأولى لا يجوز التأخير، و يجوز التقديم. و في الثانية بالعكس. و في الثالثة لا- يجوز كل منهما. و الظاهر من نفس التعيين الصورة الثالثة. إلا أن تكون قرينة على إحدى الأولتين فيعمل عليها.

(١) لعدم كونه قيداً. و عن الدروس: «و لو أطلق اقتضى التعجيل فلو خالف الأجير فلا أجرة له..» و ظاهره اعتباره قيداً.

(٢) يعني: فيكون تخلفه موجباً للخيار. و هو- أيضاً- ظاهر عبارة أخرى للدروس، قال: «و لو أهمل لعذر فلكل منهما الفسخ في المطلقة في وجه قوى. و لو كان لا لعذر تخيير المستأجر خاصة..» و لا يخلو ما ذكره هنا من منافاة ما سبق عنه. فلاحظ.

ثم إن المناسب للمصنف التعبير هكذا: «لو قلنا بوجوب التعجيل، فاما أن نقول بأنه قيد فتبطل مع إهماله، أو أنه شرط فيكون للمستأجر مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٩»

[مسألة ١٦: قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا آجر نفسه]

(مسألة ١٦): قد عرفت عدم صحة الإجارة الثانية فيما إذا آجر نفسه من شخص في سنة معينة ثم آجر من آخر في تلك السنة، فهل يمكن تصحيح الثانية بإجارة المستأجر الأول أو لا؟ فيه تفصيل (١)، وهو: أنه إن كانت الأولى

الخيار بإهماله» فان دليل التعجيل - لو قلنا به - ليس بأيدينا كي نجزم بأنه لا يدل على كونه بنحو التقييد. كما أن المدار في الخيار تخلف الشرط لا فوات الوقت. و الأمر سهل.

(١) الكلام في المقام إنما هو في صورة تنافي الاجارتين لاشتراط المباشرة فيهما معاً، فلو لم تعتبر المباشرة فيهما - أو في إحداهما - فلا إشكال في صحتها معاً، كما سبق في المسألة الرابعة عشرة. و حينئذ نقول: إذا اشترط المباشرة فيهما فالاجارتان تارة: تكونان واقعيتين على ما في الذمة، و أخرى: على ما في الخارج، أعني: المنفعة الخاصة الخارجية، و ثالثة:

تكونان مختلفتين، فتكون الأولى على ما في الذمة و الثانية على ما في الخارج، أو بالعكس. و في جميع الصور الأربعة تارة: يكون موضوعاً لاجارتين متمثلين، و أخرى: متضادين. مثال الصورة الأولى: أن يستأجر زيداً على أن يحج - في سنة معينة - عن عمرو، ثم يستأجره خالد على أن يحج في تلك السنة عن الوليد، على أن يكون مقصود المستأجرين إشغال ذمته بالحج عن عمرو و عن الوليد. و مثال الصورة الثانية: المثال المذكور بعينه على أن يكون مقصود المستأجرين بملك منفعة الخاصة من دون إشغال لذمته بشيء. و مثال الأخيرتين يعلم مما ذكر من المثالين، فإنه إذا كانت الأولى على النحو الأولى و الثانية على النحو الثاني كان مثلاً للصورة الثالثة، و إذا كان بالعكس كان مثلاً للصورة الرابعة. و موضوعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٠

.....

الاجارتين متمثلان، و إذا بدلنا الحج عن خالد بزيارة الحسين (ع) يوم عرفه كانا متضادين.

و في جميع هذه الصور لا تصح الإجارة الثانية بدون إجارة المستأجر الأول، لما سبق من أنها منافية لحقه. كما أن الظاهر أنها تصح بإجازته، إذ لا - يعتبر في صحة العقد بالإجارة أن يكون المميز مالكاً لموضوع العقد، بل يكفي في صحة العقد بالإجارة أن يكون العقد - لو لا - الإجارة - منافياً لحق غير العاقد، فإذا أجاز ذو الحق لم يكن مانع من نفوذ العقد. و لذا صح بيع العين المرهونة بإجارة المرتهن و إن لم يكن مالكاً لموضوع الحق، و يصح بيع أموال المفلس بإجارة الغرماء. إلى غير ذلك من موارد الإجارة ممن له الحق، المانع - لو لا الإجارة - من نفوذ العقد على موضوع الحق.

و مرجع الإجارة: إما إلى الإقالة و انفساخ العقد الأول، فلا يرجع الأجير على المستأجر الأول بالأجرة. أو إلى إسقاط ماله على الأجير من حق ملكه بالإجارة - و هو العمل الخاص على نحو المباشرة - فيكون إبراء لما في ذمته، أو إسقاطاً لما ملكه عليه من المنفعة الخاصة. لكن مقتضى نفس الإجارة هو الثاني، لأن الإقالة محتاجة إلى تراضى الطرفين، لأنها من العقود، فتكون أجرة الإجارة الثانية راجعة للأجير من دون حق للمستأجر فيها. نعم إذا كانت الإجارة الثانية واردة على نفس موضوع الإجارة الأولى كان مقتضى الإجارة رجوع أجرة الإجارة الثانية إلى المستأجر الأول، لأنها عوض ملكه. مثل: أن يستأجره الأول ليحج عن زيد في سنة معينة، فيستأجره الثاني على أن يحج عن زيد أيضاً في تلك السنة بأجرة معينة، فإن الإجارة الثانية واقعة على نفس ما ملكه المستأجر الأول، فإذا أجازها

ملك الأجرة المسماة فيها، و كان للأجير أجرته المسماة في الإجارة الأولى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥١

واقعة على العمل في الذمة لا تصح الثانية بالإجارة، لأنه

و هذا واضح إذا كانت الأولى واقعة على المنفعة الخاصة الخارجية و الثانية عليها أيضاً، أما إذا كانت الأولى على ما في الذمة و الثانية على المنفعة الخاصة- أو بالعكس- فموضوع الاجارتين مختلف، و لا تكون الإجازة موجبة لرجوع أجرة الثانية إلى المستأجر الأول. بل يجرى حكم المتضادين و المتماثلين، من رجوع الإجازة إلى الفسخ و الإقالة، فلا يكون للمستأجر إلا الأجرة الثانية. أو إلى إسقاط المستأجر الأول حقه على الأجير، فيستحق الأجرة عليه و على المستأجر الثاني. و إذا استأجره الأول على الحج عن زيد مباشرة في الذمة، ثم استأجره الثاني على الحج عن زيد مباشرة أيضاً في الذمة، ففي كون موضوع الاجارتين واحداً، و بالإجازة تكون أجرة الثانية للمستأجر الأول و أجرة الأولى للأجير. أو متعدداً، فيجرى حكم المتضادين الذي عرفت إشكاله وجهان. و إن كان الأقوى الثاني، لأن ما في الذمة لا يتعين كونه للمستأجر الأول إلا بالتعيين، بخلاف ما في الخارج. و لذا لو فرض إمكان الجمع بينهما- كما لو استأجره زيد ليزور عن عمرو يوم عرفه، و استأجره خالد ليزور عن عمرو في ذلك اليوم- صحت الإجاتان، و وجبت زيارتان عن عمرو إحداها لزيد و الأخرى لخالد. و امتناع الاجتماع- في مثل الحج في سنة واحدة- لا يجعل موضوع الثانية عين موضوع الأولى، كى تكون الثانية واقعة على مال المستأجر الأول. نعم إذا استأجره الثاني على أن يحج عن زيد ملاحظاً الحج الذي ملكه الأول عليه، كانت الثانية واقعة على مال المستأجر الأول، فإذا أجازها الأول استحق الأجرة الثانية و كان للأجير أجرة الإجارة الأولى. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٢

لا دخل للمستأجر بها، إذا لم تقع على ماله حتى تصح له إجازتها (١). و إن كانت واقعة على منفعة الأجير في تلك السنة- بأن تكون منفعة من حيث الحج، أو جميع منافعه له- جاز له إجازة الثانية، لوقوعها على ماله. و كذا الحال في نظائر المقام، فلو آجر نفسه ليخيط لزيد في يوم معين، ثم آجر نفسه ليخيط أو ليكتب لعمرو في ذلك اليوم، ليس لزيد إجازة العقد الثاني. و أما إذا ملكه منفعة الخياطة (٢)، فأجر نفسه للخياطة أو للكتابة لعمرو (٣)، جاز له إجازة هذا العقد، لأنه تصرف في متعلق حقه، و إذا أجاز يكون مال الإجارة له لا للمؤجر. نعم لو ملك منفعة خاصة- كخياطة

(١) قد عرفت إشكاله مما سبق، و كذا قوله بعد ذلك: «ليس لزيد إجازة..».

(٢) يعني: مطلق المنفعة الخارجية الخياطية المطلقة. أما لو كان الخياطة الخاصة الراجعة لزيد- يعني: خياطة ثوبه مثلاً- فإن أجره الثاني على الخياطة لعمرو، فالخياطة الثانية غير الخياطة الأولى، فلا تكون مورداً للإجارة الأولى، كما سيأتي.

(٣) ينبغي أن يكون مثلاً- لما إذا أجره الأول لمطلق الكتابة الخارجية نظير ما سبق في الخياطة، و إلا لم تكن الثانية واقعة على مال المستأجر الأول، كما سيأتي. ثم إن المتحصل مما ذكرنا أمور:

الأول: أن الإجارة الثانية إذا كانت بحيث لا يمكن العمل بها مع الإجارة الأولى لا تصح بدون الإجازة من المستأجر الأول، لانتفاء القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٣

.....

على موضوعها، و تصح بإجازته. سواء أ كانت الثانية واقعة على عين ما وقعت عليه الإجارة الأولى، أم على مثله، أم على ضده. و كأن

عذر المصنف (ره) في عدم صحة الإجازة: أن معنى الإجازة الرضا بالعقد، و لما لم يكن العقد واقعاً على ما تعلق به لم يكن معنى لإجازته. لكن اختصاص الإجازة بذلك غير ظاهر، إذ يكفي في صحة الإجازة كون العقد منافياً لحقه، فإذا رضى فقد رفع اليد عن حقه، فان هذا هو المعنى من صحة الإجازة.
و إن كان هو في الحقيقة إسقاطاً للحق، الموجب لانتفاء المانع عن صحة العقد.
فكان النزاع لفظي لا غير.

الثاني: أن الإجازة الثانية إذا كانت واقعة على عين ما وقعت عليه الإجازة الأولى كان مقتضى الإجازة استحقاق المستأجر الأول الأجرة المسمأة في الإجازة الثانية، ويكون للأجير الأجرة المسمأة في الإجازة الأولى لا غير. وإذا كانت واقعة على غير ما وقعت عليه الإجازة الأولى كان مقتضى الإجازة سقوط حق المستأجر الأول، و حينئذ يستحق الأجير الأجرة الأولى و الأجرة الثانية معاً.
الثالث: أن الإجازة نفسها راجعة إلى إسقاط الحق لا غير. و الحمل على التفسخ محتاج إلى قرينه تدل على وقوع الإقالة عن تراضى الطرفين، فإذا لم تكن القرينه يحكم بالأول لا غير.
الرابع: أن الإجازة تارة: تكون بلحاظ تملك منفعة في الذمة، و أخرى: بلحاظ منفعة خارجية. نظير إجازة الحيوان، و اجارة المساكن- بل و اجارة المولى عبده- فان مقتضاها تملك نفس المنفعة الخارجية التي تكون للعين المستأجرة من دون إشغال ذمه، فان المولى إذا آجر عبده فقد ملك منفعته للمستأجر، من دون إشغال ذمته بشيء و لا ذمه عبده. و كذلك مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٤
ثوب معين، أو الحج عن ميت معين على وجه التقييد- يكون كالأول في عدم إمكان إجازته (١).

[مسألة (١٧): إذا صد الأجير أو أحصر]

(مسألة ١٧): إذا صد الأجير أو أحصر كان حكمه

في الحر إذا أجر نفسه. و المصحح للإجازة على النحو المذكور هو قاعدة السلطنة على النفس، و الاستفادة من قاعدة: «سلطنة الناس على أموالهم» بالأولوية، بل الإجازة على النحو الأول- الموجب لاشتغال ذمه الأجير بالعمل أيضاً- هي مقتضى تلك القاعدة المتصيدة، لا قاعدة السلطنة على المال. لان التصرف راجع إلى إشغال الذمة بالعمل، و لا تصرف في المال.
إذ لا مال و لا موضوع.

الخامس: أن المباشرة إذا كانت شرطاً لا قيداً فالإجازة للعقد الثاني لا تقتضى سقوط أصل العمل، إذ يمكن تنفيذها بإسقاط شرط المباشرة فقط، و حينئذ يبقى العمل في الذمة لا بقيد المباشرة، فيجب على الأجير تحصيله بنحو التسبب. فإذا لم تكن قرينه على أحد الأمرين يبني على سقوط الشرط فقط، و يجب على المستأجر تحصيل العمل بالتسبب. و ما ذكرناه أولاً- من أن مقتضى الإجازة إسقاط نفس العمل- يختص بصورة ما إذا كانت الإجازة لوحظ فيها المباشرة بنحو التقييد.
(١) يعنى: إذا كانت الإجازة الثانية واقعة على منفعة خاصة أخرى، مثل خياطة ثوب آخر، أو الحج عن ميت آخر. أما إذا كانت واقعة عليه نفسه- كما إذا استأجره أحد أولاد زيد على أن يحج عن أبيه بدينار، فاستأجره ولد زيد الآخر أيضاً على أن يحج عن أبيه بدينارين- يمكن حينئذ للأول أن يجيز الإجازة الثانية، و يملك الأجرة المسمأة فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٥

كالحاج عن نفسه فيما عليه من الأعمال (١). و تنسخ الإجازة مع كونها مقيدة بتلك السنة (٢)، و يبقى الحج في ذمته مع الإطلاق. و للمستأجر خيار التخلف إذا كان اعتبار تلك السنة على وجه الشرط في ضمن العقد. و لا يجزى عن المنوب عنه و إن كان بعد الإحرام

و دخول الحرم (٣)، لأن ذلك كان في خصوص الموت من جهة الأخبار، والقياس عليه لا وجه له و لو ضمن المؤجر الحج في المستقبل - في صورة التقييد - لم تجب إجابته. و القول بوجوده (٤) ضعيف. و ظاهرهم

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه عندهم. و يقتضيه عموم الأدلة المثبتة لتلك الأحكام، فإن إطلاقها شامل للحاج عن نفسه و الحاج عن غيره.

(٢) لتعذر العمل المستأجر عليه، الكاشف عن عدم صحته تملكه و تملكه.

(٣) عن الشيخ في الخلاف: أن الإحصار بعد الإحرام كالموت بعده في خروج الأجير من العهدة. و استدلال عليه بإجماع الفرقة. مع أن الحكم منصوص لهم لا يختلفون فيه .. انتهى. و ضعفه ظاهر مما ذكره المصنف.

و كأن استدلاله بالإجماع قرينة على وقوع السهو - من قلمه الشريف، أو قلم غيره - في ذكر الإحصار، كما ظنه في كشف اللثام. و إن كان ظاهر قول المحقق في الشرائع: «و لو صد قبل الإحرام و دخول الحرم استعيد من الأجرة بنسبة المتخلف ..» - موافقته. فلاحظ.

(٤) حكى في الشرائع قولاً - بالوجوب، و نسبه غير واحد إلى ظاهر المقنعة و النهاية و المهذب. و في الجواهر: «ربما قيل: إنه ظاهر المبسوط و السرائر و غيرهما ..». و ضعفه - أيضاً - ظاهر، لعدم، الدليل عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٦

استحقاق الأجرة بالنسبة ما أتى به من الأعمال (١). و هو مشكل، لأن المفروض عدم إتيانه للعمل المستأجر عليه، و عدم فائدة فيما أتى به. فهو نظير الانفساخ في الأثناء لعذر غير الصد و الحصر، و كالانفساخ في أثناء سائر الأعمال المرتبطة لعذر في إتمامها. و قاعدة احترام عمل المسلم لا تجرى، لعدم الاستناد إلى المستأجر، فلا يستحق أجره المثل أيضاً.

[مسألة ١٨: إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة]

(مسألة ١٨): إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة فهو من ماله (٢).

[مسألة ١٩: إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل]

(مسألة ١٩): إطلاق الإجارة يقتضى التعجيل بمعنى:

الحلول في مقابل الأجل - (٣) لا بمعنى الفورية، إذ لا دليل عليها. و القول بوجوب التعجيل إذا لم يشترط الأجل ضعيف فحالها حال البيع، في أن إطلاقه يقتضى الحلول، بمعنى:

(١) قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الحادية عشرة. فراجع.

(٢) بلا خلاف أجده بيننا - كما اعترف به بعضهم - بل عن الغنية:

الإجماع عليه. كذا في الجواهر، و نحوه في كشف اللثام. فان ذلك مقتضى الخطاب. و لا سيما بملاحظة كونه عقوبة له على ما صدر منه، فلزوم ذلك في مال غيره يحتاج الى دليل مفقود.

(٣) قد تقدم في المسألة الرابعة عشرة. الكلام في ذلك، و أن التعجيل مقتضى قاعدة السلطنة على المال. سواء أ كان في الذمة أم في الخارج. و كما أن إبقاء المال في اليد بلا - إذن المالك حرام كذلك إبقاؤه في الذمة. و ليس ذلك مبنياً على ظهور الكلام في

التعجيل، كى يدعى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٧
جواز المطالبة، و وجوب المبادرة معها (١).

[مسألة ٢٠: إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها]

(مسألة ٢٠): إذا قصرت الأجرة لا يجب على المستأجر إتمامها. كما أنها لو زادت ليس له استرداد الزائد (٢). نعم

أنه خلاف الإطلاق. أو على أن الأمر يقتضى الفور، كى يدعى أنه خلاف التحقيق.

(١) ظاهره: أنه مع عدم المطالبة لا- يجب الدفع و ان لم يأذن المالك بالتأخير، و إشكاله ظاهر، لما عرفت من أنه خلاف قاعدة السلطنة، و ما دل على حرمة حبس الحقوق. و لذا لو علم أن المالك لم يطالب بالدفع- لجهله بالموضوع، أو بالحكم- لا يجوز التأخير فى الدفع. نعم إذا كان عالماً و ترك المطالبة كان ذلك ظاهراً فى الرضا بالتأخير و الاذن فيه.

(٢) الحكمان المذكوران ذكرهما الأصحاب، من دون تعرض منهم لخلاف أو احتمال الخلاف. و فى الجواهر: «و كأن تعرض المصنف و غيره لذلك- مع وضوحه، و عدم الخلاف فيه بيننا، نصاً و فتوى- لتعرض النصوص له، و للتنبه على خلاف أبى حنيفة، المبني على ما زعمه من بطلان الإجارة، فلا يجب على المستأجر الدفع إلى الأجير». و فى التذكرة:

«حكى عن أبى حنيفة منع الإجارة على الحج، فيكون الأجير نائباً محضاً و ما يدفع اليه من المال يكون رزقاً لطريقه، فلو مات. أو أحصر، أو ضل الطريق، أو صد لم يلزمه الضمان لما أنفق عليه، لأنه إنفاق يأذن صاحب المال». و الاشكال عليه- فى أصل الحكم- ظاهر مما سبق.

كالإشكال عليه فيما فرعه عليه لأن ذلك خلاف قصد المستأجر و الأجير، إذ هما إنما قصدا المعاوضة. مع أن الاذن فى الصرف مبني على وقوع الحج لا مطلقاً. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٨

يستحب الإتمام كما قيل (١). بل قيل: يستحب على الأجير أيضاً رد الزائد (٢). و لا- دليل بالخصوص على شىء من القولين. نعم يستدل على الأول: بأنه معاونته على البر و التقوى (٣) و على الثانى: بكونه موجباً للإخلاص فى العبادة (٤).

[مسألة ٢١: لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر]

(مسألة ٢١): لو أفسد الأجير حجة بالجماع قبل المشعر فكالحاج عن نفسه يجب عليه إتمامه، و الحج من قابل، و كفارة بدنه (٥). و هل يستحق الأجرة على الأول أو لا؟

قولان، مبنيان على أن الواجب هو الأول و أن الثانى عقوبة، أو هو الثانى و أن الأول عقوبة (٦). قد يقال بالثانى، للتعبير

(١) حكى عن النهاية، و المبسوط، و المنتهى.

(٢) ذكر ذلك فى التذكرة، معللاً له بقوله: «ليكون قصده بالحج القرية لا العوض ..».

(٣) إنما يتم لو كان فى أثناء العمل، و كان الإكمال يتوقف على الإتمام.

(٤) يعنى: أقرب إلى الإخلاص. لكنه يختص بما إذا كان قبل تمام العمل، إذ لو كان بعده لم يكن موجباً لانقلابه عما هو عليه.

(٥) الظاهر أنه لا إشكال فيه و لا خلاف. و فى الجواهر: نفى وجدان الخلاف فى وجوب الحج من قابل، و أنه يمكن تحصيل الإجماع

عليه.

(٦) قال في الشرائع: «وإذا أفسد حجه حج من قابل. و هل تعاد الأجرة عليه؟ يبنى على القولين ..». و يريد من القولين: القولين اللذين ذكرهما المصنف. و ظاهره انفساخ الإجارة، بناء على أن الثاني فرضه و إن كانت مطلقة. و أما عبارة المتن فمختصة بالمعينة، كما يأتي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٥٩

في الاخبار بالفساد، الظاهر في البطلان (١). و حمله على إرادة النقصان و عدم الكمال مجاز لا داعى اليه. و حينئذ فتفسخ الإجارة إذا كانت معينة، و لا يستحق الأجرة، و يجب عليه الإتيان في القابل بلا أجرة. و مع إطلاق الإجارة تبقى ذمته مشغولة، و يستحق الأجرة على ما يأتي به في القابل (٢).

و الأقوى صحة الأول، و كون الثاني عقوبة (٣). لبعض

(١) قال في الجواهر: «التحقيق: أن الفرض الثاني، لا الأول الذى أطلق عليه اسم الفاسد، فى النص و الفتوى. و احتمال ان هذا الإطلاق مجاز لا داعى إليه، بل هو مناف لجميع ما ورد- فى بيان المبطلات- فى النصوص، من أنه قد فاته الحج، و لا حج له، و نحو ذلك مما يصعب ارتكاب المجاز فيه. بل مقتضاه ان الحج لا يبطله شىء أصلاً، و إنما يوجب فعل هذه المبطلات الإثم و العقوبة. و هو كما ترى».

(٢) هذا الاستحقاق مبنى على ان الحج فى القابل عن المنوب عنه، لا عن نفس النائب عقوبة، كما عن الخلاف و المبسوط و السرائر. و سيأتى الكلام فيه.

(٣) هذا أحد القولين المشهورين- كما فى المدارك- و نسب الى الشيخ و اختاره فى الجواهر، فى مبحث كفارات الإحرام. فى الحج عن نفسه.

قال (ره): «نعم قد يقال: إن المراد بالفساد كونها كالفاسدة، باعتبار وجوب الإعادة و لو عقوبة لا تداركاً. و الدليل على ذلك ما سمعته من التصريح فى صحيح زرارة: بأن الأولى هى الحج و الثانية عقوبة».

و المناقشة بإضماره يدفعها: معلومية كونه الامام، و لو بقرينه كون المضمّر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٠

الأخبار الصريحة فى ذلك فى الحاج عن نفسه (١)، و لا فرق بينه و بين الأجير (٢). و لخصوص خبرين فى خصوص الأجير (٣)

مثل زرارة، المعلوم عدم نقله عن غير الإمام .. إلى آخر ما ذكره فى تقريب صحة الأولى.

(١) يريد به

حسن زرارة- بل صحيحه- المروى فى الكافى قال: «سألته عن محرم غشى امرأته. قال (ع): جاهلين أم عالمين؟

قلت: أجبني على الوجهين جميعاً. قال (ع): إن كانا جاهلين استغفرا ربهما، و مضيا على حجهما و ليس عليهما شىء. و إن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذى أحدثا فيه، و عليهما بدنه، و عليهما الحج من قابل.

فاذا بلغا المكان الذى أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما و يرجعا إلى المكان الذى أصابا فيه ما أصابا. قلت: فأى الحجتين لهما؟ قال (ع):

الأولى التى أحدثا فيها ما أحدثا، و الأخرى عليهما عقوبة» (١).

(٢) لظهور الدليل فى كون ذلك من أحكام الحج، من دون دخل لكونه عن نفسه.

(٣) قال في الجواهر: «و خبرا المقام- اللذان ستسمعهما- و إن كانا ظاهرين في أن الفرض الأول، إلا أنه يجب حملهما على إرادة إعطاء الله تعالى للمنوب عنه حجة تامة تفضلا منه، و إن قصر النائب في إفسادها و خوطب بالإعادة. فلا محيص عن القول بأن الفرض الثاني ..».

أقول: لا- يخفى أن التصرف في الخبرين بما ذكر ليس بأسهل من التصرف في الاخبار السابقة، بحمل الفساد على النقص الموجب للعقوبة.

و قد ذكر (قده) في مبحث الكفارات: بعض الموارد التي ذكر فيها اسم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع في الإحرام حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦١

عن إسحاق بن عمار عن أحدهما (ع) قال: (١) «قلت: فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل، أ يجزئ عن الأول؟ قال: نعم. قلت: فإن الأجير ضامن للحج؟ قال: نعم» (١).

و

في الثاني، سأل الصادق (ع) عن رجل حج عن رجل، فاجترح في حجه شيئاً يلزم فيه الحج من قابل أو كفارة. قال (ع): «هي للأول تامة، و على هذا ما اجترح» (٢).

فالأقوى استحقاق الأجرة على الأول، و إن ترك الإتيان من قابل، عصياناً أو لعذر (٢).

الفساد في مورد الصحة. و لعله واضح.

(١)

صدر الحديث: «سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة، فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه، فيموت قبل ان يحج ثم أعطى الدراهم غيره. قال (ع): إن مات في الطريق، أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزئ عن الأول. قلت: فان ابتلى ..»

إلى آخر ما في المتن. فالمراد من الأول- في الفقرة المذكورة في المتن-: الشخص الأول، لا الحج الأول. و ضمير:

«يجزئ»

راجع إلى الحج الذي وقع فيه المفسد.

(٢) هذا ينبغي أن يبتنى على ما يبتنى عليه الحكم الآتي- و هو أن الحج الثاني لا يرتبط بالحج الأول، و لا تدارك فيه لنقص ورد في

الأول و إنما هو محض عقوبة- فإنه على هذا المبنى لا دخل للثاني في استحقاق

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٦١

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٢

و لا فرق بين كون الإجارة مطلقه أو معينه. و هل الواجب إتيان الثاني بالعنوان الذى أتى به الأول- فيجب فيه قصد النيابة عن المنوب عنه و بذلك العنوان- أو هو واجب عليه تعبدًا، و يكون لنفسه؟ وجهان، لا- يبعد الظهور فى الأول (١) و لا ينافى كونه عقوبة، فإنه يكون الإعادة عقوبة. و لكن الأظهر الثانى (٢). و الأحوط أن يأتى به بقصد ما فى الذمة. ثم لا يخفى عدم تمامية ما ذكره ذلك القائل، من عدم استحقاق

الأجرة. أما بناء على أنه تدارك للنقص الواقع فيه فاللازم عدم استحقاق الأجرة بدونه. و المصنف هنا جزم باستحقاق الأجرة و إن ترك الثانى عصيانه أو لعذر، و فى الحكم الآتى كان له نوع تردد و توقف. بل قد يشكل استحقاق الأجرة على الأول فى صورة التعيين، و إن قلنا بصحة الأول- بناء على أن الثانى مكمل للأول- لأن الإجارة كانت على الإتيان به فى السنه الأولى كاملًا، فالاستحقاق و عدمه أيضاً يبتنيان على ما ذكر.

(١) وجهه: أن ظاهر الدليل أن الحج فى القابل هو الحج الذى أفسده، فيكون نظير القضاء، فإذا كان الأول نائباً فيه كان الثانى كذلك. و لذلك ذكر فى الجواهر: أنه- بناء على ما اختاره، من فساد الأول و كون الثانى فرضه، و انفساخ الإجارة الموقته- يجب على النائب الإتيان بالحج فى القابل بنية النيابة عن المنوب عنه بلا عوض، و يجزى عن المنوب عنه.

(٢) لأن ظاهر كونه عقوبة: أنه تدارك لما ورد على النائب نفسه من نقص، فيكون الفعل عن نفسه لا عن غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٣

الأجرة- فى صورة كون الإجارة معينه- و لو على ما يأتى به فى القابل، لانفساخها، و كون وجوب الثانى تعبدًا، لكونه خارجاً عن متعلق الإجارة و إن كان مبرئاً لذمة المنوب عنه (١).

و ذلك: لان الإجارة و إن كانت منسوخة بالنسبة إلى الأول، و لكنها باقية بالنسبة إلى الثانى تعبدًا، لكونه عوضاً شرعياً تعبدياً عما وقع عليه العقد (٢)، فلا وجه لعدم استحقاق الأجرة على الثانى. و قد يقال: بعدم كفاية الحج الثانى أيضاً فى تفرغ ذمة المنوب عنه، بل لا بد للمستأجر أن يستأجر مرة أخرى فى صورة التعيين، و للأجير أن يحج ثالثاً فى صورة الإطلاق.

لأن الحج الأول فاسد، و الثانى إنما وجب للإفساد عقوبة، فيجب ثالث، إذ التداخل خلاف الأصل (٣). و فيه: ان

(١) قد عرفت أن القائل هو صاحب الجواهر. و قد فرغ على ما ذكر سابقاً بقوله: «فلا محيص عن القول بأن الفرض حينئذ الثانى. كما لا محيص- بناءً على ذلك- عن القول بانفساخ الإجارة إذا فرض كونها معينه، و عود الأجرة لصاحبها..».

(٢) لم يتضح وجه ذلك. فان الدليل لم يرد فى الإجارة، كى يدعى ظهوره فى استحقاق الأجرة و لو من جهة السكوت فى مقام البيان، و إنما ورد فى الحاج عن نفسه، فإذا بنى على التعدى عنه إلى الأجير، فقد دل على فراغ ذمة المنوب عنه بالثانى. أما استحقاق الأجرة، و أن الثانى عوض شرعى عن المستأجر عليه الموقت فى السنه الأولى، فلم يظهر من الدليل.

(٣) القائل: العلامة فى القواعد. و حكاها- فى كشف اللثام- عن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٤

هذا إنما يتم إذا لم يكن الحج فى القابل بالعنوان الأول، و الظاهر من الاخبار- على القول بعدم صحة الأول- وجوب إعادة الأول و بذلك العنوان، فيكفى فى التفرغ (١)، و لا- يكون من باب التداخل، فليس الإفساد عنواناً مستقلاً. نعم إنما يلزم ذلك إذا قلنا: إن الإفساد موجب لحج مستقل لا على نحو الأول، و هو خلاف ظاهر الاخبار. و قد يقال فى صورة التعيين:

إن الحج الأول إذا كان فاسداً و انفسخت الإجارة يكون لنفسه فقضاؤه فى العام القابل أيضاً يكون لنفسه، و لا يكون مبرئاً لذمة المنوب عنه، فيجب على المستأجر استئجار حج آخر (٢).

المبسوط و الخلاف و السرائر قطعاً، و عن المعتر احتمالاً، ثم قال: «و هو واضح».

(١) أقول: دلالة الأخبار على أن الثاني عقوبة ليس منوطاً بكون الأول صحيحاً، بل دلالتها على ذلك على كل حال و إن كان الأول فاسداً، لأن الثاني يكون عقوبة على ما جناه من ارتكاب المفسد. و لذا لا يختص الحكم بالحج الواجب، فان الحج الأول إذا كان مندوباً و أفسده يجب عليه الحج ثانياً. فإذاً لا يكون الثاني مفرغاً للذمة، و لا فيه خروج عن العهدة السابقة. و لأجل ذلك يشكل الاجتزاء به عن حج الإسلام لو كان الحاج مستطيعاً، لأن الأول فاسد، و الثاني عقوبة. و لعل لزوم هذا الاشكال مما يقرب القول بصحة الأول، و كون الثاني عقوبة، مع قطع النظر عن النصوص الخاصة التي تقدمت.

(٢) هذا القول ذكره في الجواهر بصورة دعوى، فقال: «و دعوى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٥

.....

أن الحج يفسده له انقلب لنفسه، لأنه غير المستأجر عليه .. (إلى أن قال): فيكون القضاء عن نفسه. يدفعها: منع انقلابه إليه نفسه ..»
و المصنف أجاب- بعد اعترافه بالانقلاب لنفسه-: بأن الثاني يؤتى به بالعنوان الذي كان عليه الأول قبل الانقلاب. و لكنه- أيضاً- كما ترى فإنه إذا كان ظاهر الدليل أن الثاني عقوبة يكون لنفسه على كل حال، لأنه لتخليص نفسه.

ثم إن الشيخ في جواهره ذكر أن المحصل من الأقوال ثمانية: الأول:

انفساخ الإجارة مطلقاً إن كان الثاني فرضه. و هو ظاهر المتن. الثاني:

انفساخها مع التعيين دون الإطلاق، و وجوب حجة ثالثة نيابة، كما هو خيرة الفاضل في القواعد و المحكى عن الشيخ و ابن إدريس.
الثالث:

عدم الانفساخ مطلقاً، و لا يجب عليه حجة ثالثة. و هو خيرة الشهيد [١] الرابع: أنه إن كان الثاني عقوبة لم ينفسخ مطلقاً و لا عليه حجة ثالثة، و إن كان فرضه انفسخ في المعينة دون المطلقة، و عليه حجة ثالثة. و هو- على ما قيل- خيرة التذكرة، و أحد وجهي المعبر و المنتهى و التحرير.

الخامس: كذلك، و ليس عليه حجة ثالثة مطلقاً. و هو محتمل المعبر و المنتهى. السادس: انفساخها مطلقاً، مطلقة كانت أو معينة، كان الثاني عقوبة أو لا. لانصراف الإطلاق إلى العام الأول، و فساد الحج الأول و إن كان فرضه. السابع: عدم انفساخها مطلقاً. كذلك قيل، و يحتمله الجامع و المعبر و المنتهى و التحرير. الثامن: المختار. و هو محتمل محكى المختلف. و هو الأصح، لما سمعت، و ليس في الخبرين منافاة له، بعد ما عرفت.

[١] و هذا هو الذي قربه المصنف رداً على صاحب الجواهر. منه قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٦

و فيه أيضاً: ما عرفت من أن الثاني واجب بعنوان إعادة الأول.

و كون الأول- بعد انفساخ الإجارة بالنسبة إليه- لنفسه، لا يقتضى كون الثاني له و إن كان بدلاً عنه، لأنه بدل عنه بالعنوان المنوى لا بما صار إليه بعد الفسخ. هذا و الظاهر عدم الفرق- في الأحكام المذكورة- بين كون الحج الأول المستأجر عليه واجباً أو مندوباً (١). بل الظاهر جريان حكم وجوب الإتمام و إعادة في النيابة تبرعاً أيضاً، و إن كان لا يستحق الأجرة أصلاً.

[مسألة ٢٢: يملك الأجير الأجره بمجرد العقد، لكن لا يجب تسليمها إلا بعد العمل]

(مسألة ٢٢): يملك الأجير الأجره بمجرد العقد (٢)، لكن لا يجب تسليمها إلا بعد العمل (٣)، إذا لم يشترط التعجيل، و لم تكن قرينه على إرادته، من انصراف أو غيره.

و لا فرق في عدم وجوب التسليم بين أن تكون عيناً أو ديناً.

لكن إذا كانت عيناً و نمت كان النماء للأجير (٤). و على ما ذكر - من عدم وجوب التسليم قبل العمل - إذا كان المستأجر

(١) لإطلاق النصوص السابقة.

(٢) لأنه مقتضى النفوذ و الصحة.

(٣) لأن مبنى المعاوضات على التسليم و التسلم، فلكل من المتعاضين الامتناع عن التسليم في ظرف امتناع الآخر. كما أن لكل منهما المطالبة في ظرف صدور التسليم منه، و لا يجوز للآخر الامتناع عنه حينئذ. فلو تعذر جاز الفسخ، لتخلف الشرط الضمني، الذي عرفت أن مبنى المعاوضات عليه.

(٤) كما في الجواهر. و هو واضح، لأنه تبع الأصل، المفروض كونه ملكاً للأجير بالعقد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٧

وصياً أو وكيلاً، و سلمها قبله كان ضامناً لها، على تقدير عدم العمل من المؤجر، أو كان عمله باطلاً (١). و لا يجوز لها اشتراط التعجيل من دون إذن الموكل (٢) أو الوارث (٣).

و لو لم يقدر الأجير على العمل مع عدم تسليم الأجره (٤) كان له الفسخ (٥). و كذا للمستأجر. لكن لما كان المتعارف تسليمها أو نصفها قبل المشى، يستحق الأجير المطالبة في

(١) لأنه تفريط، كما في الجواهر. و في كشف اللثام: «لا يجوز للوصى إلا مع إذن الميت، أو شهادة الحال ..» و قد يشكل: بأن الأجره بعد ما كانت ملكاً للأجير و خرجت عن ملك الميت، لم يكن لاعتبار إذن الميت وجه. و فيه: أنه بعد ما كان للميت حق الامتناع عن الدفع فالدفع تصرف في حق الميت، فلا بد من إذنه فيه. و كذا الحكم في الوكيل. ثم لما كان يترتب على التصرف في الحق المذكور خروج المال - على تقدير الفسخ - من سلطان الوكيل إلى سلطان الأجير كان الوكيل ضامناً. و كذا الوصى. نعم ينبغي إسناد الضمان إلى التعدي لا التفريط.

(٢) هذا واضح. لأن تصرف غير المالك لا يجوز بغير إذن المالك.

(٣) فيما لو كان الوصى وصياً على التصرف في الثلث لا غير، فأخراج الحج الواجب من الأصل يقتضى مراجعة الوارث. لأن الحق المذكور يتعلق بماله، و استيفاؤه يكون من ماله، فيرجع الى التصرف في مال الوارث.

(٤) قيد للعمل، يعنى: إذا انكشف أن الأجير لا يقدر على العمل إذا لم تسلم إليه الأجره، لعدم قدرته على المال المحتاج إليه في السفر.

(٥) عدم القدرة يقتضى الانفساخ، لأنه يكشف عن عدم المنفعة التي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٨

صورة الإطلاق، و يجوز للوكيل و الوصى دفعها من غير ضمان (١).

[مسألة ٢٣: إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة]

(مسألة ٢٣): إطلاق الإجارة يقتضى المباشرة (٢)، فلا يجوز للأجير أن يستأجر غيره، إلا مع الاذن صريحاً أو ظاهراً. و الرواية الدالة على الجواز (٣) محمولة على صورة

تكون الإجارة بلحاظ المعاوضة عليها. وكذا الكلام فى المستأجر، فإن له أن يدفع الأجرة، فيمكن الأجير من العمل، و له أن لا يدفع، فيعجز عن العمل و يفسخ العقد.

(١) عملاً بالاذن المستفاد من التعارف، كما نص على ذلك فى الجواهر.

(٢) كما نص على ذلك فى القواعد و غيرها. لأن الظاهر من قوله:

«آجرتك على أن تحج»: أن نسبة الفعل إلى فاعله بنحو القيام به لا بنحو السبب فى حصوله. و لذلك ذكروا: أن قول القائل: «بنى الأمير المدينة» مجاز فى الإسناد لأن البناء لا يقوم بالأمر، و إنما يقوم بالبناء، و ظاهر النسبة القيام بالفاعل فيكون مجازاً. نعم إذا قال: «آجرتك على أن يحج» - بالبناء للمفعول - كان مقتضى الإطلاق جواز المباشرة و الاستتابة، لأن النسبة المذكورة إلى الأجير ليست نسبة قيام به، بل نسبة تحصيل. و من ذلك يظهر اختصاص الحكم المذكور بما إذا كان الكلام مشتقاً على نسبة الحج إلى الأجير نسبة الفعل إلى فاعله.

(٣) و هى ما

رواه الشيخ عن عثمان بن عيسى قال: «قلت لأبى الحسن الرضا (ع): ما تقول فى الرجل يعطى الحجفة فيدفعها الى غيره؟ قال: لا بأس» (١).

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٦٩

العلم بالرضا من المستأجر (١).

[مسألة ٢٤): لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعاً]

(مسألة ٢٤): لا يجوز استيجار من ضاق وقته عن إتمام الحج تمتعاً و كانت وظيفته العدول إلى حج الافراد - عمن عليه حج التمتع (٢). و لو استأجره مع سعة الوقت فنوى التمتع، ثم اتفق ضيق الوقت، فهل يجوز له العدول و يجزى عن المنوب عنه أو لا؟ وجهان. من إطلاق أخبار العدول.

و من انصرافها الى الحاج عن نفسه (٣). و الأقوى عدمه.

(١) مجرد العلم بالرضا لا يكفي ما لم يرجع، إما الى الإجارة على الأعم - كما ذكر بعضهم - أو إلى الاذن الإنشائي فى الاستيفاء بفرد آخر.

هذا و لكن ظهور الرواية فى الاستيجار ممنوع، لخلو الرواية عن التعرض لذلك، و دفع الحجفة أعم من ذلك. فالأقرب حمل الرواية على معنى: أنه دفع إليه قيمة الحجفة و أوكل الأمر إليه، فى القيام بنفسه أو بغيره. و الوجه فى السؤال عن جواز الدفع إلى الغير عدم اليقين بقيامه به - إما لعدم النية، أو لترك بعض الأفعال - فيتوهم أن ذلك مانع عن الدفع إلى غيره.

(٢) لأن الافراد - فى الفرض المذكور - بدل اضطرارى، و لا دليل على الاجتزاء به عن التمتع - الذى هو الواجب الاختيارى - و الأصل

عدم الاجتزاء به، و ان قلنا بجواز العدول إلى الافراد من أول الأمر إذا علم بالضيق، لاختصاص ذلك بما إذا كان قد استقر عليه في سعة الوقت، و لا- يشمل ما نحن فيه، فلا معدل عن أصالة عدم الاجتزاء به. و استقرار الوجوب على المنوب عنه في سعة الوقت لا يوجب دخول النائب في دليل البدلية. و سيأتي- في فصل صورة حج التمتع- التعرض للمسألة المذكورة.

(٣) لكن الانصراف- بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق- ممنوع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٠

و على تقديره فالأقوى عدم إجزائه عن الميت (١)، و عدم استحقاق الأجره عليه، لأنه غير ما على الميت. و لأنه غير العمل المستأجر عليه (٢).

[مسألة ٢٥: يجوز التبرع عن الميت في الحج الواجب أى واجب كان]

(مسألة ٢٥): يجوز التبرع عن الميت في الحج الواجب أى واجب كان (٣)،

(١) يعنى: على تقدير جواز العدول فالأقوى عدم إجزائه عن المنوب عنه. و كأن ذلك لما عرفت: من أن الإبدال الاضطرارية إنما تجزئ على تقدير الاضطرار، و الاضطرار بالنسبة إلى المنوب عنه يتوقف على انحصار النائب بالشخص المعين، فمع إمكان غيره لا اضطرار. و فيه: أن ظاهر النصوص إذا كان العموم للنائب، فالاجزاء لازم له، لأن تشريع العدول لا معنى له إلا الاجزاء.

(٢) الأول تعليل لعدم الاجزاء، و الثانى تعليل لعدم استحقاق الأجره. و قد عرفت الإشكال فى الأول. و أما الثانى فهو فى محله، لأن دليل البدلية إنما بتعرض للاجزاء فقط، و لا تعرض فيه لاستحقاق الأجره المجعولة من قبل المتعاقدين على حج التمتع لا غيره. و من ذلك تعرف ضعف التفكيك بين الحكمين الأولين، و قوة التفكيك بينهما و بين الحكم الثالث.

نعم إذا كان ظاهر الإجارة الإجارة على إفراغ ذمة المنوب عنه كان استحقاق الأجره فى محله. و قد تقدم نظير ذلك فى مسائل موت الأجير فى الأثناء. فراجع.

(٣) بلا إشكال و لا خلاف ظاهر. و عن التذكرة: أنه لا يعرف فيه خلافاً، و فى الجواهر: الإجماع بقسميه عليه. و

فى خبر عامر بن عميرة عن الصادق: «إن رسول الله (ص) أتاه رجل، فقال: يا رسول الله، إن أبى مات و لم يحج حجة الإسلام. فقال (ص): حج عنه، فان ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧١

و المندوب (١). بل يجوز التبرع عنه بالمندوب و إن كانت ذمته مشغولة بالواجب، و لو قبل الاستئجار عنه للواجب (٢). و كذا يجوز الاستئجار عنه فى المندوب كذلك. و أما الحى فلا يجوز التبرع عنه فى الواجب (٣). إلا إذا كان معذوراً فى المباشرة- لمرض، أو هرم- فإنه يجوز التبرع عنه، و يسقط عنه وجوب الاستئابة على الأقوى (٤)، كما مر سابقاً. و أما

يجزئ عنه» (١).

و عن المسالك و أبى حنيفة: سقوط الفرض إن مات و لم يوص.

(١) إجماعاً و نصوصاً. فقد عقد فى الوسائل باباً لاستحباب التطوع بالحج و العمرة عن المؤمنين

«٢»، و ذكر فيه جملة من النصوص وافرته، و هى ظاهرة فى التبرع بالمندوب.

(٢) لإطلاق تلك النصوص.

(٣) إجماعاً. و يقتضيه ظاهر أدلة التشريع فى لزوم المباشرة، كما عرفت.

(٤) خلافاً لجماعة، منهم: العلامة في القواعد و كاشف اللثام.

و استدلل الثاني: بأصالة عدم فراغ ذمته بذلك و بوجود الاستنابة عليه، و عدم الدليل على سقوطها عنه بذلك. و تبعه على ذلك في الجواهر. ثم قال: «فالأحوط - إن لم يكن أقوى - الاقتصار في النيابة عنه حينئذ على الاذن». و في المستند: «و في التبرع عن الحي بالواجب - فيما إذا كان له العذر المسوغ للاستنابة - و كفايته عنه و جهان، أجودهما عدم، إذ الأخبار المتضمنة للاستنابة صريحة في أمره بالتجهيز من ماله. فلعل

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة في الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٢

الحج المندوب فيجوز التبرع عنه (١). كما يجوز له أن يستأجر له حتى إذا كان عليه حج واجب لا يتمكن من أدائه فعلاً. و أما إن تمكن منه فالاستئجار للمندوب قبل أدائه مشكل (٢)،

هذا العمل واجب عليه مقام الحج بنفسه، و كفاية فعل الغير موقوف على الدليل، و هو في المقام مفقود... و ظاهره عدم كفاية الاذن، و لزوم البذل من ماله.

و هو كما ترى، فان ظاهر الدليل المتضمن ذلك الوجوب الغيرى لا النفسى.

و أما اعتبار الاذن فلا يظهر وجهه، إذ تعبد المنوب عنه إنما هو بفعل النائب لا بالاذن فيه، فأى دخل للإذن في ذلك؟ فلم يبق إلا أصالة عدم الاجزاء. لكنه أيضاً يندفع: بأن ظاهر دليل الاجتزاء بفعل النائب في صورة الاستنابة: أن الدخيل في الاجزاء إنما هو فعل النائب و الاستنابة طريق اليه، فلا موضوعية لها في الاجزاء. و بالجملة: البناء على وجوب الاستنابة أو الاذن جمود لا يساعده التفاهم العرفى.

(١) حكي عن الشافعى و أحمد - فى إحدى الروايتين - الخلاف فى ذلك، و عن المنتهى: التصريح بعدم جواز الحج ندباً عن الحي إلا بإذنه.

و فى الجواهر: «لعله حمل النصوص على إهداء الثواب لا على وجه النيابة، إلا أنه واضح الضعف...».

(٢) لكن الأشكال ضعيف. لإطلاق النصوص،

فقى خبر أبى بصير قال أبو عبد الله (ع) فى حديث: «من حج فجعل حجته عن ذى قرابته يصله بها كانت حجة كاملة، و كان للذى حج عنه مثل أجره» (١).

و نحوه غيره. و لذلك قال فى الجواهر: «بل لا فرق عندنا بين من كان

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٣

بل التبرع عنه حينئذ أيضاً لا يخلو عن إشكال فى الحج الواجب (١).

[مسألة (٢٦): لا يجوز أن ينوب واحد عن اثنين أو يزيد فى عام واحد]

(مسألة ٢٦): لا يجوز أن ينوب واحد عن اثنين أو يزيد فى عام واحد، و إن كان الأقوى فيه الصحة (٢). إلا إذا كان وجوبه عليهما على

نحو الشركة، كما إذا نذر كل منهما أن يشترك مع الآخر في تحصيل الحج (٣). و أما في الحج

عليه حج واجب - مستقراً كان أو لا - وغيره، تمكن من أدائه ففرط، أو لم يفرط بل يحج بنفسه واجباً و يستتیب غيره في التطوع. خلافاً لأحمد فلم يجز الاستتابة فيه ما اشتغلت ذمته بالواجب، إذ لا يجوز له فعله بنفسه فالاستتابة أولى. وفيه: أن عدم جواز فعله له لإخلاله بالواجب، و لذا لو أخلت الاستتابة به - لقصور النفقة و نحوه - لم يجز عندنا أيضاً، لا أن عدم جوازه لعدم المشروعية في حقه، كى تمتع النيابة فيه ..». و من ذلك يظهر جواز التبرع عنه حينئذ، و ضعف الاشكال فيه.

(١) لا تخلو العبارة من تشويش، فإنها غير ملتزمة، و مفادها مناف لما سبق.

(٢) هذه العبارة أيضاً لا تلتزم مع ما بعدها. بل و لا مع ما قبلها.

و المظنون قويا: أن موقعها في ذيل المسألة السابقة، بدل قوله: «في الحج الواجب»، و أن موقع القول المذكور هذا الموضع، بدل: «و إن كان الأقوى الصحة»، و الناسخ قد بدل أحد الكلامين بالآخر. فإن عبارة الفقهاء في منع الحج عن اثنين مشتملة على التقييد بالحج الواجب، بلا ريب منهم في الحكم. و قوله بعد ذلك: «و أما في الحج المندوب ..» صريح في ذلك.

(٣) يعنى: الحج عنه على نحو الاشتراك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٤

المندوب فيجوز حج واحد عن جماعة بعنوان النيابة (١) - كما يجوز بعنوان إهداء الثواب (٢) - لجملة من الاخبار (٣) الظاهرة في جواز النيابة أيضاً، فلا داعى لحملها على خصوص إهداء الثواب.

[مسألة ٢٧: يجوز أن ينوب جماعة عن الميت أو الحى]

(مسألة ٢٧): يجوز أن ينوب جماعة عن الميت أو الحى

(١) نص على ذلك في الجواهر و غيره. و يدل عليه

صحيح محمد بن إسماعيل قال: «سألت أبا الحسن (ع) كم أشرك في حجتي؟ قال (ع):

كم شئت» (١)

و ،

صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل يشرك أباه أو أخاه أو قرابته فى حجه. فقال (ع): إذن يكتب لك حجاً مثل حجهم، و نزداد خيراً بما وصلت» (٢).

و نحوهما غيرهما.

لكن ظاهر الجميع، الاشتراك فى الحج المأتى به لنفسه، فيشاركهم معه فيه، لا أن يحج عن جماعة نائباً عنهم، و إن كان ذلك يستفاد من النصوص المذكورة.

(٢) كما فى الوسائل. و استدلل له:

برواية الحرث بن المغيرة: «قلت لأبى عبد الله (ع) - و أنا بالمدينة بعد ما رجعت من مكة: - إنى أردت أن أحج عن ابنتى. قال (ع):

فاجعل ذلك لها الآن» (٣).

و نحوه مرسل الصدوق

«٤». لكن دلالة لا تخلو من خفاء، لاحتمال أن يكون المراد جعل الحج نفسه لها، لا ثوابه.

(٣) راجع إلى قوله: «بعنوان النيابة».

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٥

في عام واحد في الحج المندوب، تبرعاً، أو بالإجارة.

بل يجوز ذلك في الواجب أيضاً، كما إذا كان على الميت- أو الحي الذي لا- يتمكن من المباشرة لعذر- حجان مختلفان نوعاً- كحجّة الإسلام و النذر- أو متحدان من حيث النوع- كحجتين للنذر- فيجوز أن يستأجر أجيرين لهما في عام واحد (١). و كذا يجوز إذا كان أحدهما واجباً و الآخر مستحباً بل يجوز أن يستأجر أجيرين لحج واجب واحد- كحجّة الإسلام في عام واحد احتياطاً- لاحتمال بطلان حج أحدهما.

بل و كذا مع العلم بصحة الحج بكل منهما و كلاهما آت بالحج الواجب، و إن كان إحرام أحدهما قبل إحرام الآخر، فهو مثل: ما إذا صلى جماعة على الميت في وقت واحد. و لا يضر سبق أحدهما بوجوب الآخر، فان الذمة مشغولة ما لم يتم العمل، فيصح قصد الوجوب من كل منهما و لو كان أحدهما أسبق شروعاً (٢).

(١) لإطلاق الأدلة، بعد عدم ما يدل على لزوم الترتيب بينهما.

(٢) أما إذا كان أحدهما أسبق ختاماً صح فعل السابق و بطل فعل اللاحق، لانطباق الواجب على الأول، فيمتنع انطباقه على اللاحق إذا كان الواجب بنحو صرف الوجود، فإنه لا يتكرر. نعم إذا كان الواجب الطبيعة السارية انطبق على اللاحق، كما ينطبق على السابق. لكنه ممنوع.

لا- يقال: الحج يجب إتمامه بالشروع فيه. لأنه يقال: يختص ذلك بما إذا كان الشروع فيه مشروعاً، فلا يعم ما نحن فيه، لأنه- بسبق انتهاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٦

[فصل في الوصية بالحج]

إشارة

فصل في الوصية بالحج

[مسألة ١]: إذا أوصى بالحج، فإن علم أنه واجب أخرج من أصل التركة

(مسألة ١): إذا أوصى بالحج، فإن علم أنه واجب أخرج من أصل التركة و إن كان بعنوان الوصية، فلا يقال:

مقتضى كونه بعنوانها خروجه من الثلث (١). نعم لو صرح

أحدهما- لا يكون اللاحق مشروعاً من حينه، لارتباطية أجزائه، فإذا كان الآخر غير مشروع كان الأول غير مشروع حين وقوعه.

فصل فى الوصية بالحج

(١) لاختصاص الحكم المذكور- وهو إخراج الوصية من الثلث- بما إذا كان وجوب إخراجها من حيث كونه وصية. وليس منه الحج، لوجوب إخراجها على كل حال. وإن شئت قلت: الثمرة العملية إنما تكون فى صورة عدم اتساع الثلث للحج وغيره من الوصايا، فإنه لو بنى على إخراج الحج من الثلث كان مزاحماً لغيره من الوصايا. لكن المزاحمة المذكورة مبنية على أن المراد من الثلث ثلث التركة. أما إذا أريد منه ثلث ما زاد- بعد إخراج ما يجب إخراجها على كل حال- فلا مزاحمة، لأن الوصايا الأخرى تخرج من الثلث بعد إخراج الحج، لما عرفت من أن المراد من الثلث- الذى تخرج منه الوصايا- الثلث مما زاد على ما يجب إخراجها من الأصل، وهو- فى الفرض- ثلث ما زاد على الحج. فالوصية بالحج نظير الوصية بوفاء الدين لا تراحم الوصايا الأخرى إذا كانت لا تزيد مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٧

بإخراجها من الثلث أخرج منه، فإن وفى به، وإلا- يكون الزائد من الأصل. ولا فرق- فى الخروج من الأصل- بين حجة الإسلام، و الحج النذرى، والافسادى. لأنه- بأقسامه- واجب مالى (١)، وإجماعهم قائم على خروج كل واجب مالى من الأصل. مع أن فى بعض الأخبار: أن الحج بمنزلة الدين، ومن المعلوم خروجه من الأصل. بل الأقوى خروج كل واجب من الأصل وإن كان بدنياً، كما مر سابقاً (٢).

و إن علم أنه ندبى فلا إشكال فى خروجه من الثلث (٣).

و إن لم يعلم أحد الأمرين، ففى خروجه من الأصل أو الثلث

على الثلث المذكور. نعم لو كانت الوصية بالحج أو بالدين موجبة لعدم وجوب إخراجها إلا من جهة الوصية كان الاشكال محكماً، وكانت المزاحمة بينه وبين الوصايا الأخرى محكمة.

(١) قد تقدم- فى أول مباحث الحج النذرى- الكلام فى ذلك، وأن التحقيق: أنه كحج الإسلام واجب مالى. لكن الحكم فى الحج الافسادى غير ظاهر، نظير الكفارات المخيرة بين الخصال الثلاث، فإن كونها من قبيل الدين و الحج المالى غير ظاهر، بل الظاهر العدم. و مثل الحج الافسادى: الحج الواجب باليمين أو العهد، فإنهما واجبان غير ماليين كما لعله ظاهر.

(٢) فى المسألة الثامنة من فصل الحج النذرى. و مر الكلام و الاشكال فيه.

(٣) على المشهور المعروف، المدعى عليه الإجماع من جماعته، و المصرح به فى النصوص- المدعى تواترها معنى- المتضمنة أنه لا تجوز الوصية بأكثر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٨

وجهان. يظهر من سيد الرياض (قده) خروجه من الأصل (١) حيث أنه وجه كلام الصدوق (قده)- الظاهر فى كون جميع الوصايا من الأصل:- بأن مراده ما إذا لم يعلم كون الموصى به واجباً أولاً، فإن مقتضى عمومات وجوب العمل بالوصية خروجها من الأصل، خرج عنها صورة العلم بكونها ندبياً

من الثلث إلا بإجازة الورثة. منها:

صحيح أحمد بن محمد: «كتب أحمد بن إسحاق إلى أبي الحسن (ع): إن درة بنت مقاتل توفيت و تركت ضيعة أشقاصاً فى مواضع، و أوصت لسيدنا (ع) فى أشقاصها بما يبلغ أكثر من الثلث .. (الى أن قال):

فكتب بخطه ليس يجب لها في تركتها إلا الثلث ..» (١).

و نحوه غيره. و قد عقد لها في الوسائل باباً واسعاً. فراجعه في كتاب الوصية (٢).

(١) ذكر ذلك في مبحث عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث، فإنه - بعد ما ذكر ما عن والد الصدوق: من جواز الوصية بالمال كله، و استدلاله

بالرضوى: «فإن أوصى بماله كله فهو أعلم بما فعله، و يلزم الوصى إنفاذ وصيته على ما أوصى به» (٣)

، و ببعض الأخبار الأخر، □

كرواية عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح، إذا أوصى به كله فهو جائز» (٤)

، و غيرها - رده بالمناقشة في دلالة الأخبار، و بمعارضتها بغيرها. ثم قال: «و يحتمل عبارة المخالف

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠، ١١، ١٢ من أبواب الوصايا.

(٣) فقه الرضا باب الوصية صفحة: ٢٠.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوصايا حديث: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٧٩

.....

كالرضوى لما يلتزم مع فتاوى العلماء، بأن يكون المراد به يجب على الوصى صرف المال الموصى به بجميعة على ما أوصى به، من حيث وجوب العمل بالوصية و حرمة تبديلها بنص الكتاب و السنة. و إنما جاز تغييرها إذا علم أن فيها جوراً و لو بالوصية بزيادة عن الثلث، و هو بمجرد الاحتمال غير كاف، فلعل الزيادة منه وقعت الوصية بها من دون حيف، كأن وجبت عليه في ماله بأحد الأسباب الموجبة له، و الموصى أعلم. و هذا غير جواز الوصية بالزيادة تبرعاً، فلا يمضى منها إلا الثلث، كما عليه العلماء. و هذا التوجيه إن لم يكن ظاهراً من عبارته فلا أقل من تساوى احتماله لما فهموه منها، فنسبتهم المخالفة إليه ليس في محله. و عليه نبه في التذكرة. و عليه فلا خلاف من أحد يظهر منها». و ما ذكره العلامة في التذكرة قريب مما ذكره في الرياض. و الظاهر: أن مرادهما أنه مع الشك بحمل تصرف الموصى على الصحة، فيبنى على أن وصيته في الواجب لا في المندوب.

فليس فيها مخالفة لما دل على عدم نفوذ الوصية فيما زاد على الثلث، و لا تمسك بالعموم في الشبهة المصدقية. فهو نظير: ما لو باع زيد مالاً على عمرو و شك في أنه ماله أو مال غيره، أو علم أنه مال غيره و شك في أنه مأذون فيه أو لا، فإنه يبنى على صحة البيع، و ليس فيه مخالفة لما دل على عدم صحة بيع مال الغير إلا بإذنه.

نعم الاشكال يقع في جريان أصالة الصحة في الفرض، لاختصاصها بما يكون صحيحاً و فاسداً، و وجوب العمل لا يكفي أثراً للصحة. نعم لو أوصى بعين لشخص، و شك في أنها للموصى أو لغيره، يبنى على صحة الوصية حتى يثبت الخلاف، لا في مثل المقام مما لا يكون للوصية أثر غير وجوب العمل. فان عموم وجوب العمل بالوصية لما كان مخصصاً بما دل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٠

و حمل الخبر الدال بظاهره على ما عن الصدوق أيضاً على ذلك.

لكنه مشكل، فان العمومات مخصصة بما دل على أن الوصية بأزيد من الثلث ترد إليه، إلا - مع إجازة الورثة. هذا مع أن الشبهة مصداقية، و التمسك بالعمومات فيها محل إشكال.

و أما الخبر المشار اليه- و هو

قوله (ع): «الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح، إن أوصى به كله فهو جائز»- «١»

فهو موهون باعراض العلماء عن العمل بظاهره (١). و يمكن أن يكون المراد بماله هو الثلث الذى أمره بيده (٢). نعم يمكن على عدم لزوم الوصية بما زاد على الثلث، فمع الشك فى الشبهة المصدقية يرجع الى أصالة البراءة، لا- إلى عموم وجوب العمل بالوصية.

(١) و معارض بغيره من الروايات، مما هو أصح سنداً، و أكثر عدداً و أوضح دلالة. بل هو عمار نفسه روى عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: «الميت أحق بماله ما دام فيه الروح يبين به، فان قال: بعدى فليس له إلا الثلث» «٢».

و

فى رواية الصدوق: «فان تعدى فليس له إلا الثلث» «٣»

، يعنى: فإن تعدى عن زمان حياته. و لعل الجمع بين هذه الرواية و الرواية السابقة- التى استدل بها للصدوق- هو حمل السابقة على ما إذا تصرف فيه منجزاً و أوصى بذلك، بأن باعه محاباة أو وهبه و أوصى بذلك، بأن اعترف أنه باع أو وهب. (٢) ذكره فى الرياض، و حكاه عن صريح المقنع. لكنه بعيد جداً.

(١) المقصود هو خبر عمار المتقدم فى صدر التعليقة.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوصايا حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوصايا ملحق حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨١

أن يقال- فى مثل هذه الأزمنة، بالنسبة الى هذه الأمكنة البعيدة عن مكة-: الظاهر من قول الموصى: «حجوا عنى» هو حجة الإسلام الواجبة، لعدم تعارف الحج المستحبى فى هذه الأزمنة و الأمكنة، فيحمل على أنه واجب من جهة هذا الظهور و الانصراف (١). كما أنه إذا قال: «أدوا كذا مقداراً خمساً أو زكاه» ينصرف الى الواجب عليه.

فتحصل: أن- فى صورة الشك فى كون الموصى به واجباً حتى يخرج من أصل التركة، أو لا حتى يكون من الثلث- مقتضى الأصل الخروج من الثلث. لأن الخروج من الأصل موقوف على كونه واجباً، و هو غير معلوم، بل الأصل عدمه. إلا إذا كان هناك انصراف، كما فى مثل الوصية بالخمس أو الزكاة أو الحج و نحوها. نعم لو كانت الحالة السابقة فيه هو الوجوب- كما إذا علم وجوب الحج عليه سابقاً و لم يعلم أنه أتى به أولاً- فالظاهر جريان الاستصحاب و الإخراج من الأصل. و دعوى: أن ذلك موقوف على ثبوت الوجوب عليه و هو فرع شكه، لا شك الوصى أو الوارث، و لا يعلم أنه كان شاكاً حين موته أو عالماً بأحد الأمرين. مدفوعة: بمنع

(١) يعنى: يكون الظهور المذكور راجعاً إلى إخباره بالوجوب، فيكون إخباره به حجة، فيكون العمل بإخباره لا بوصيته. و بذلك افترق هذا الفرض عن الفرض السابق، فإنه من حيث كونه وصية لا فرق بينهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٢

اعتبار شكه، بل يكفى شك الوصى أو الوارث أيضاً (١).

و لا فرق فى ذلك بين ما إذا أوصى أو لم يوص، فان مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمته بذلك الواجب عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث (٢). و لكنه يشكل على ذلك الأمر فى كثير من الموارد، لحصول العلم- غالباً- بأن الميت كان مشغول الذمة بدين، أو

خمس، أو زكاة، أو حج، أو نحو ذلك. إلا أن يدفع بالحمل على الصحة، فإن ظاهر حال المسلم الإتيان بما وجب عليه (٣).

في عدم وجوب العمل بها من جهة الشبهة المصدقية، وإنما افترقا من جهة اشتمال الثاني على الخبر الذي يكون حجة دون الأول، و إلا فأصالة الصحة في الجميع غير جارية.

و يحتمل أن يكون الوجه - في عدم جريان أصالة الصحة في المقام -:

أنها مختصة بما إذا كان الفعل صادراً من السلطان و شك في تماميته و عدمها أما إذا كان الشك في صدوره من السلطان و لو للشك في سلطنة المصدر فلا مجال لأصالة الصحة. لكن في اعتبار الشرط المذكور تأمل، و إن كان هو مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن. لكن الظاهر عموم القاعدة لذلك.

(١) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الواحدة بعد المائة من الفصل الأول «١». و قد تقدم منه ما ربما يقتضى خلاف ما ذكره هنا. كما تقدم منه في المسألة الخامسة من ختام الزكاة خلاف ذلك. فراجع.

(٢) هذا الأثر لا حاجة إليه، إذ الكلام في وجوب الإخراج، و يكفي فيه ثبوت الوجوب و إن انتقل ما يقابله إلى الورثة.

(٣) تقدم - في بعض مسائل ختام الزكاة - الكلام في مثل هذه

(١) راجع صفحة: ٢٧٢ من الجزء العاشر من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٣

لكنه مشكل في الواجبات الموسعة (١)، بل في غيرها أيضاً، في غير الموقتة (٢). فالأحوط - في هذه الصورة - الإخراج من الأصل.

[مسألة ٢: يكفى الميقاتية، سواء كان الحج الموصى به واجباً أو مندوباً]

(مسألة ٢): يكفى الميقاتية (٣)، سواء كان الحج الموصى به واجباً أو مندوباً. و يخرج الأول من الأصل، و الثاني من الثلث. إلا إذا أوصى بالبلدية، و حينئذ فالزائد عن أجره الميقاتية - في الأول - من الثلث. كما أن تمام الأجرة - في الثاني - منه.

[مسألة ٣: إذا لم يعين الأجرة، فاللزم الاقتصار]

(مسألة ٣): إذا لم يعين الأجرة، فاللزم الاقتصار

المسألة. كما تقدم الإشكال في جريان أصالة الصحة في حال المسلم، و أنه لم يثبت.

(١) فإن التأخير فيها لما كان جائزاً لم يكن ظاهر المسلم عدمه.

(٢) مما كانت تجب المبادرة إليها و إن لم يكن على نحو التوقيت، لما عرفت من عدم ثبوت أصالة الصحة فيه بنحو تقتضى البناء على وجوب الأداء. أما الموقتة فيمكن التمسك فيها بقاعدة الشك بعد خروج الوقت فقد تضمنت بعض النصوص: أنه إذا شك بعد خروج الوقت فقد دخل حائل فلا يلتفت

«١»، بناء على ما يستفاد منها من عموم الحكم لكل شك في الموقت بعد خروج وقته.

(٣) تقدم الكلام في هذه المسألة في المسألة الثامنة و الثمانين من الفصل الأول «٢»، و بقیة الأحكام المذكورة في هذه المسألة واضحة.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) راجع صفحة: ٢٥٨ من الجزء العاشر من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٤

على أجره المثل (١)، للانصراف إليها. ولكن إذا كان هناك من يرضى بالأقل منها وجب استنجاهه، إذ الانصراف إلى أجره المثل إنما هو نفى الأزيد فقط (٢). و هل يجب الفحص عنه

(١) كما في الشرائع وغيرها. لكن في القواعد: «و إن لم يعين القدر أخرج أقل ما يستأجر به ..». واستدل بعضهم على الأول: بتوقف الحج عليه. لكن وجوب ما يتوقف عليه الواجب يقتضى إرادة الثاني.

و عليه فإذا أمكن الاستيجار بالأقل لم يجز الاستيجار بأجره المثل. كما أنه لو لم يمكن الاستيجار بأجره المثل تعين الاستيجار بالأكثر، مع الاقتصار على أقل ما يمكن منه.

(٢) أراد به دفع الإشكال الذى ذكر فى المستند على من جمع بين الاستدلال على لزوم أجره المثل بالانصراف و بين الحكم بوجوب الاستيجار بالأقل مع وجود من يرضى به. و توضيح الدفع: أن المراد من الانصراف إلى أجره المثل الانصراف عن الأكثر، لا ما يقابل الأكثر و الأقل. و الوجه فى الانصراف المذكور أن الوصى بمنزلة الوكيل، و إطلاق التوكيل يقتضى الانصراف الى ما تقتضيه مصلحة الموكل، و من المعلوم، أن مصلحة الموكل تقتضى الاستيجار بالأقل مع تهيئه.

هذا إذا لم يكن التصرف مزاحماً لحق الورثة- كما إذا كان قد أوصى بإخراجه من الثلث- أما مع المزاحمة لحق الورثة- بأن كان اللازم إخراجه من الأصل- فالحكم أوضح، فإنه لو صرح الموصى بأجره المثل ليس للموصى بالعمل بالوصية مع مزاحمة حق الورثة، لأن فيه حيفاً عليهم، فيتعين الأخذ بالأقل. و من ذلك يظهر أن ما ذكره فى الشرائع إن لم يرد به الثانى فالإشكال عليه ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٥

لو احتمل وجوده؟ الأحوط ذلك (١)، توفيراً على الورثة خصوصاً مع الظن بوجوده. و إن كان فى وجوبه إشكال، خصوصاً مع الظن بالعدم (٢). و لو وجد من يريد أن يتبرع فالظاهر جواز الاكتفاء به، بمعنى: عدم وجوب المبادرة إلى الاستئجار- بل هو المتعين- توفيراً على الورثة، فإن أتى به صحيحاً كفى، و إلا وجب الاستئجار. و لو لم يوجد من يرضى بأجره المثل فالظاهر وجوب دفع الأزيد إذا كان الحج واجباً، بل و ان كان مندوباً أيضاً مع وفاء الثلث (٣). و لا يجب الصبر إلى العام القابل و لو مع العلم بوجود من يرضى بأجره المثل أو أقل- بل لا يجوز- لوجوب المبادرة إلى تفرغ ذمة الميت فى الواجب، و العمل بمقتضى الوصية فى المندوب (٤)

(١) بل هو الأقوى، لعدم العلم بالتوقف على أجره المثل، فلا يعلم الاذن فيه. نعم الفحص اللازم إنما هو بالمقدار الذى لا يلزم فيه تعطيل الواجب، و لا يلزم من وجوبه الحرج، فان لزم أحدهما لم يلزم، كما هو ظاهر.

(٢) لكن بعد أن كان الظن ليس بحجة فلا طريق إلى الاذن فى التصرف. نعم لو لم يكن فيه ضرر على الورثة- كما لو أوصى بإخراجه من الثلث، و فهم من الموصى الاذن بالتصرف من دون فحص- لم يجب الفحص حينئذ. لكن فهم ذلك يحتاج إلى قرينة خاصة، لما عرفت من أن إطلاق الوصية يقتضى اختصاص الاذن بما فيه مصلحة الموصى.

(٣) مع الاقتصار على أقل الممكن، كما سبق.

(٤) هذا إذا فهم من الموصى الوصية بالمبادرة، و الا فمقتضى الإطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٦

و إن عين الموصى مقداراً للأجرة تعيين و خرج من الأصل فى الواجب إن لم يزد على أجره المثل، و إلا فالزيادة من الثلث. كما أن فى المندوب كله من الثلث.

[مسألة (٤): هل اللازم فى تعيين أجره المثل الاقتصار على أقل الناس أجره]

(مسألة ٤): هل اللازم فى تعيين أجره المثل الاقتصار على أقل الناس أجره، أو يلاحظ من يناسب شأن الميت فى شرفه وضعته؟ لا يبعد الثانى، و الأحوط الأظهر الأول (١). و مثل هذا الكلام يجرى أيضاً فى الكفن الخارج من الأصل أيضاً.

[مسألة (٥): لو أوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعيين]

(مسألة ٥): لو أوصى بالحج و عين المرة أو التكرار بعدد معين تعيين (٢)، و إن لم يعين كفى حج واحد (٣). إلا أن يعلم أنه أراد التكرار. و عليه يحمل ما ورد فى الاخبار:

جواز التأخير، لأن الأمر لا يقتضى الفور، و ليس فى المقام حق للغير تجب المبادرة إلى أدائه. اللهم إلا أن تكون الوصية من حق الميت تجب المبادرة إلى أدائه. لكنه غير ظاهر، و لا يناسب سيرة المتشرعة. فلاحظ.

(١) قد عرفت: أنه - مع اختلاف مراتب أجره المثل - يتعين الاقتصار على الأقل، إما لأنه أصلح للميت، أو لأن فى الأكثر منافاة لحق الورثة. لكن إذا كان الأقل منافياً لشرف الميت فلا تبعد دعوى انصراف الدليل عنه. و لأجل ذلك قال المصنف (ره): «الأظهر الأول».

(٢) بلا إشكال و لا خلاف، كما يظهر ذلك من ملاحظة كلماتهم.

(٣) كما هو المشهور بين المتأخرين. أما فى صورة يكون لكلام الموصى إطلاق، فلأن الإطلاق يقتضى أن يكون المراد صرف الطبيعة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٧

من أنه يحج عنه ما دام له مال - كما فى خبرين - (١) أو ما بقى

و صرف الطبيعة يصدق على الواحد كما يصدق على الكثير، و لذا ذكروا أن الأمر لا يقتضى التكرار كما لا يقتضى المرة. و حيثئذ فإن أخرج من الأصل اقتصر على الواحد، لمنافاة الأكثر لحق الوارث، و لا يجوز إلا بإذنه. و إن أخرج من الثلث جاز الواحد، كما جاز المتعدد فى سنة واحدة أما فى سنتين فالظاهر عدم مشروعية التعدد، لأن صرف الوجود لا يتكرر انطباقه، فإذا كان منطبقاً على الأول امتنع أن ينطبق على الثانى، فالحج فى السنة الثانية لا يكون مما أوصى به، فلا يكون مأذوناً فيه. أما إذا لم يكن لكلام الموصى إطلاق و تردد الموصى به بين الواحد و المتعدد اقتصر على الواحد، للشك فى الوصية بما زاد على الواحد، و الأصل عدمها.

(١) أحدهما:

خبر محمد بن الحسن الأشعري: «قلت لأبى الحسن (ع):

جعلت فداك. إني سألت أصحابنا عما أريد أن أسألك عنه فلم أجد عندهم جواباً، و قد اضطررت إلى مسألتك. و إن سعد بن سعد أوصى إلى، فأوصى فى وصيته حجوا عنى مبهماً و لم يفسر، فكيف أصنع؟ قال (ع): يأتي جوابى فى كتابك. فكتب لى: يحج عنه ما دام له مال يحمله» (١).

و ثانيهما:

خير محمد بن الحسين قال لأبي جعفر (ع): «جعلت فداك، قد اضطررت إلى مسألتك، فقال: هات. فقلت: سعد بن سعد أوصى حجوا عنى مبهماً و لم يسم شيئاً، ولا ندرى كيف ذلك. قال: يحج عنه ما دام له مال» (٢).

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النيابة في الحج ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٨

من ثلثة شىء - كما فى ثالث - (١) بعد حمل الأولين على الأخير من إرادة الثلث من لفظ المال (٢). فما عن الشيخ و جماعة، من وجوب التكرار ما دام الثلث باقياً ضعيف (٣). مع أنه يمكن (٤) أن يكون المراد من الاخبار: أنه يجب الحج ما دام يمكن الإتيان به ببقاء شىء من الثلث بعد العمل بوصايا آخر و على فرض ظهورها فى إرادة التكرار - و لو مع عدم العلم

(١) و هو

خير محمد بن الحسين بن خالد: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل أوصى أن يحج عنه مبهماً. فقال: حج عنه ما بقى من ثلثة شىء» (١).
(٢) المقتضى لهذا الحمل إما الجمع العرفى بين الأولين و الأخير - لأن الأخير من قبيل المقيد و الأولين من قبيل المطلق - أو الإجماع.
(٣) لإجمال مورد السؤال فى الأخبار المذكورة، لإجمال الإبهام المذكور فيها. و لا سيما بملاحظة عجز أصحابنا (رض) عن الجواب - حسب ما ذكر فى الخبر الأول - فإنه لو كان إطلاق فى كلام الموصى أو لم يبين تعيين الاكتفاء بالمره - كما عرفت - و ليس ذلك مما يخفى الحكم فيه على أصحابنا و غيرهم. و حيث لا مجال للاستدلال بها على ما ذكره الشيخ (ره) - و تبعه عليه فى الحدائق و المستند - من أنه إذا لم ينص على تعيين المقدار يتعين التكرار. و استدلل له فى الحدائق أيضاً: بأنه الموافق لأصالة الشغل. مع أن الأصل البراءة من وجوب الزائد على المره.

(٤) هذا الإمكان ذكره كاشف اللثام. و هو أيضاً بعيد عن الإبهام و عدم التفسير، و عجز أصحابنا عن الجواب، المذكورة فى النصوص.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٨٩

بإرادته - لا بد من طرحها، لإعراض المشهور عنها (١)، فلا ينبغى الإشكال فى كفاية حج واحد مع عدم العلم بإرادة التكرار. نعم لو أوصى بإخراج الثلث و لم يذكر إلا الحج، يمكن أن يقال بوجوب صرف تمامه فى الحج (٢)، و كذا لو لم يذكر إلا المظالم، أو إلا الزكاة، أو إلا الخمس. و لو أوصى أن يحج عنه مكرراً كفى مرتان، لصدق التكرار معه (٣).

[مسألة ٦: لو أوصى بصرف مقدار معين فى الحج]

(مسألة ٦): لو أوصى بصرف مقدار معين فى الحج

(١) لكن فى كون الاعراض المذكور موجباً للوهن و السقوط عن الحجية تأمل ظاهر. و فى المستند: أنه لا يظهر راد لهما من المتقدمين عدا شاذ .. انتهى. و أعراض المتأخرين لا يجدى بعد عمل القدماء.

(٢) قال فى الجواهر: «بل قد يدعى ظهور الاقتصار على الوصية بالحج عنه فى إرادة الوصية بالثلث، و أنه يصرف فى ذلك و إن لم يوص بالثلث بغير اللفظ المزبور، نحو ما لو قال: «أخرجوا رد مظالم، أو تصدقوا عنى» أو نحو ذلك. و لعل مراد الشيخ و من تبعه

ذلك، لا الحمل على التكرار تعبدًا. وان كان ظاهر اللفظ خلافه، ضرورة استبعاد مثل ذلك من مثله».

أقول: دعوى الظهور المذكور غير ظاهرة، بل يختلف الظهور باختلاف المقامات. ومثله حمل كلام الشيخ (ره) عليه، فإنه بعيد.

واستبعاد مثل ذلك من مثله إنما هو لو كان المستند القواعد، وقد عرفت أنه النصوص

(٣) كما صرح به غير واحد. إلا أن يفهم إرادة التكرار مهما أمكن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٠

سنين معينه، و عين لكل سنه مقداراً معيناً، و اتفق عدم كفاية ذلك المقدار لكل سنه، صرف نصيب سنتين في سنه، أو ثلاث سنين في

سنتين مثلاً، وهكذا .. (١). لا لقاعدة الميسور (٢)، لعدم جريانها في غير مجعولات الشارع (٣).

(١) بلا-خلاف أجده فيه- كما في الجواهر- و من غير خلاف يعرف- كما في الحدائق- و في المدارك و عن غيرها: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. لما

رواه إبراهيم بن مهزيار قال: «كتب إليه علي بن محمد الحضيبي: إن ابن عمي أوصى أن يحج عنه بخمسة عشر ديناراً في كل سنه و

ليس يكفي، ما تأمرني في ذلك؟ فكتب (ع): يجعل حجتي في حجة فان الله تعالى عالم بذلك» (١)

و،

روايته الأخرى: «كتبت إليه (ع):

إن مولاك علي بن مهزيار أوصى أن يحج عنه من ضيعه- صير ربعها لك- في كل سنه حجة إلى عشرين ديناراً، و أنه قد انقطع

طريق البصرة فتضاعفت المؤمن علي الناس فليس يكتفون بعشرين ديناراً. و كذلك أوصى عدة من مواليك في حجهم. فكتب (ع):

يجعل ثلاث حجج حجتي إن شاء الله» (٢).

(٢) كما استدلال بها في الرياض، و هو ظاهر كشف اللثام. و ظاهر الحدائق: نسبة الاستدلال بها الى الأصحاب، و في المدارك: أنه لا

بأس به.

و إن أمكنت المناقشة فيه: بأن انتقال القدر المعين بالوصية إنما يتحقق مع إمكان صرفه فيها .. إلى آخر ما ذكره.

(٣) لأن مفاد القاعدة كون الطلب بنحو تعدد المطلوب، و ذلك

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩١

بل لان الظاهر من حال الموصى إرادة صرف ذلك المقدار في الحج، و كون تعيين مقدار كل سنه بتخيل كفايته (١). و يدل عليه

أيضاً: خبر علي بن محمد الحضيبي

(٢)، و خبر إبراهيم ابن مهزيار

، ففي الأول: تجعل حجتي في حجة، و في الثاني: تجعل ثلاث حجج في حجتي، و كلاهما من باب المثال كما لا يخفى (٣). هذا و

لو فضل من السنين فضله لا تفي

إنما يصح بالنسبة إلى الطلب الشرعي الذي يمكن فيه الكشف عن ذلك، الذي هو خلاف التقييد. أما الطلب الصادر من غير الشارع

فلا يمكن فيه الكشف المذكور. و وجوب العمل بالوصية و إن كان شرعياً، لكنه يتوقف على صدق الوصية على البعض، فإذا فرض

انتفاؤه - لانتفاء القيد - انتفى صدق الميسور، ضرورة أنه لا يصدق مع انتفاء الوصية. وإن شئت قلت: ضرورة عدم وجوب ما لم يوص به الميت.

(١) من المحتمل: أن يكون ذلك مراد من استدلال بقاعدة الميسور.

(٢) كذا في الجواهر. وقد عرفت أن الخبر خبر إبراهيم بن مهزيار فإنه روى أن علي بن محمد كتب إليه (ع).

(٣) وحينئذ يتعدى عن موردهما إلى سائر الموارد، فيتم الاستدلال بهما على القاعدة الكلية. هذا والخبران رواهما الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن إبراهيم بن مهزيار

«١»، وطريقه إليه صحيح. ورواهما الصدوق أيضاً عنه «٢»، وطريقه أيضاً صحيح. وأما إبراهيم فهو من الثقات. وفي الحدائق: «إنه في أعلى مراتب الصحة»، وعن علي بن

(١) لاحظ الوسائل باب: ٣ من أبواب النيابة في الحج.

(٢) لاحظ الوسائل باب: ٣ من أبواب النيابة في الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٢

بحجة (١)، فهل ترجع ميراثاً، أو في وجوه البر، أو تزداد على أجره بعض السنين؟ (٢) وجوه (٣). ولو كان الموصى به

طاوس في كتاب ربيع الشيعة: «أنه من سفراء الصحاب (ع) و الأبواب المعروفين الذين لا يختلف الاثنا عشرية فيهم». وقد تعرض في مستدرک الوسائل لذكر القرائن الدالة على وثاقته. فراجع. نعم رواهما في الكافي عن محمد بن يحيى، عن حدثه، عن إبراهيم بن مهزيار

«١». (١) هذا يتعلق بما قبله من ضم السنين بعضها الى بعض، بأن كان الضم يستوجب زيادة فضلاً.

(٢) يعني: البعض الآخر.

(٣) في الجواهر ذكر الوجهين الأولين، تبعاً لكاشف اللثام، ثم قال:

«قد يقال: بتعين الثاني مع فرض الوصية بها، وأنه ذكر ذلك مصرفاً لها فاتفق تعذره. كما أنه يتعين الأول إذا فرض إخراجها عن الوارث بالوصية المزبورة، التي قد فرض تعذرها. فتأمل». و كأن وجه التأمل أن إخراجها بالوصية المزبورة عن ملك الوارث لا ينافي الوصية بها على وجه آخر.

فالعمدة، ما يشير إليه المصنف (ره)، من أنه إن فهم تعدد المطلوب لم ترجع ميراثاً، وإن لم يفهم ذلك - أو فهم وحده المطلوب - رجعت ميراثاً، ويختلف ذلك باختلاف المناسبات. والوجه الأخير مبنى على أن المطلوب ينحل إلى أمور ثلاثة، صرف المال في مصلحته، و صرفه في الحج، و صرفه في خصوص السنة المعينة، فإذا تعذر الأخير تعين الأولان. لكن الأذواق العرفية - غالباً - لا تساعد عليه. ولذا لم

(١) لاحظ الوسائل باب: ٣ من أبواب النيابة في الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٣

الحج من البلد، و دار الأمر بين جعل أجره سنتين - مثلاً - لسنة، و بين الاستئجار بذلك المقدار من الميقات لكل سنة، ففي تعيين الأول أو الثاني، وجهان (١). و لا يبعد التخيير، بل أولوية الثاني (٢). إلا أن مقتضى إطلاق الخبرين الأول (٣).

هذا كله إذا لم يعلم من الموصى إرادة الحج بذلك المقدار على

يتعرضوا له.

(١) في كشف اللثام اختار الثاني، ثم قال: «ولكن الخبر الأخير قد يوهم الخلاف. ويمكن تنزيله على عدم إمكانه من الميقات ..»
و في الجواهر: «قلت: لا داعى إلى هذا الاجتهاد فى مقابلة النص المعمول به بين الأصحاب ..».

(٢) لأن الحج أفضل من الطريق.

(٣) أما الخبر الثانى فظاهر فى البلديّة، و مطلق من حيث التمكن من الاستنابة من الميقات و عدمه. و أما الخبر الأول فهو مطلق من حيث البلد، و من حيث التمكن من الاستنابة من الميقات. و حينئذ يكون مقتضى الإطلاق الحج من البلد، و الجمع بين أجور السنين. و ربما ينافى ذلك ما يأتى من رواية على بن مزيد المتضمنة: أنه إذا أوصى بمال لا يكفى للحج من البلد يحج به من الميقات
«١»، و صحيحة البرزطى المتضمنة: أنه يحج من البلد فان لم يمكن فمن حيث يمكن

«٢»، المحمولة على صورة الوصية بمال للحج. لكن الخبرين المذكورين فى غير المورد، و الأخذ بإطلاق الخبرين الواردين فى المورد أولى و أظهر.

(١) يأتى ذكرها فى أواخر المسألة التاسعة من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٤

وجه التقييد، و الإفتبطل الوصية، إذا لم يرج إمكان ذلك بالتأخير، أو كانت الوصية مقيدة بسنين معينة (١).

[مسألة ٧: إذا أوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار فان كان الحج واجباً]

(مسألة ٧): إذا أوصى بالحج و عين الأجرة فى مقدار فان كان الحج واجباً، و لم يزد ذلك المقدار عن أجره المثل، أو زاد و خرجت الزيادة من الثلث (٢) تعين. و إن زاد و لم تخرج الزيادة من الثلث بطلت الوصية، و يرجع الى أجره المثل (٣). و ان كان الحج مندوباً فكذلك تعين - أيضاً - مع وفاة الثلث بذلك المقدار، و الا فبقدر وفاة الثلث، مع عدم كون التعيين على وجه التقييد. و إن لم يف الثلث بالحج، أو كان التعيين على وجه التقييد بطلت الوصية، و سقط وجوب الحج (٤).

(١) لفوات المقيد بفوات قيده. و أما الخبران فاطلاقهما اللفظى و إن كان يشمل الفرض، لكن من المعلوم - بقرينة المناسبات العرفية - عدم ظهورهما فى وجوب ما لم يوص به الميت. نعم مع الشك لا بأس بالأخذ بإطلاق الخبرين، و تكون فائدتهما ذلك، إذ مع الشك فى ذلك يكون المرجع أصالة عدم الوصية. و الظاهر أن الخبرين واردان هذا المورد، فهما فى مقام الحكم الظاهرى اعتماداً على القرائن العامة. نعم لو اتفق حصول بعض ما يمنع من القرائن العامة، ففى جواز الأخذ بهما إشكال، و الأوجه العدم.

(٢) بأن و فى الثلث بها من دون مزاحم.

(٣) لعدم صحة الوصية بما زاد على الثلث.

(٤) أما فى الأول فلتعذر، و أما فى الثانى فلتعذر القيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٥

[مسألة ٨: إذا أوصى بالحج و عين أجيراً معيناً تعين استجاره بأجرة المثل]

(مسألة ٨): إذا أوصى بالحج وعين أجيراً معيناً تعين استئجاره بأجرة المثل. وإن لم يقبل إلا بالأزيد، فإن خرجت الزيادة من الثلث تعين أيضاً، وإلا بطلت الوصية واستؤجر غيره بأجرة المثل في الواجب مطلقاً. وكذا في المندوب إذا وفي به الثلث، ولم يكن على وجه التقييد. وكذا إذا لم يقبل أصلاً (١).

[مسألة ٩: إذا عين للحج أجره لا يرغب فيها أحد]

(مسألة ٩): إذا عين للحج أجره لا يرغب فيها أحد وكان الحج مستحباً بطلت الوصية إذا لم يرح ووجد راغب فيها. وحينئذ فهل ترجع ميراثاً، أو تصرف في وجوه البر، أو يفصل بين ما إذا كان كذلك من الأول فترجع ميراثاً أو كان الراغب موجوداً ثم طرأ التعذر؟ وجوه (٢). والأقوى هو الصرف في وجوه البر. لا لقاعدة الميسور، بدعوى: أن

(١) يعلم حكم هذه المسألة مما سبق.

(٢) الأول: محكى عن ابن إدريس، والشيخ في أجوبة المسائل الحائريات، واختاره في المدارك. لتعذر العمل بالوصية، فتبطل. والثاني:

محكى عن المشهور، واختاره في الشرائع وغيرها. بناء منهم على أنها بنحو تعدد المطلوب، فإذا لم تصح الوصية بالحج بطل القيد، و تبقى الوصية بالمال فيصرف في مصلحة الميت. والثالث: محكى عن الكركي، واختاره في المسالك. إذ- مع طروء العذر- لما صحت الوصية ابتداءً، و خرج المال من ملك الوارث لا يعود إليه إلا بدليل، ولم يثبت. غاية الأمر: أنه قد تعذر صرفه في الوجه المعين، فيصرف في وجوه البر، بخلاف ما لو كان العذر من الأول، فإنها لم تصح الوصية من الأول. و الاشكال فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٦

الفصل إذا تعذر يبقى الجنس- لأنها قاعدة شرعية، وإنما تجرى في الأحكام الشرعية المجعولة للشارع، ولا مسرح لها في مجعولات الناس، كما أشرنا إليه سابقاً (١). مع أن الجنس لا يعد ميسوراً للنوع (٢)، فمحلها المركبات الخارجية إذا تعذر

ظاهر، لأنها إذا بطلت لم يكن لوجوب الصرف وجه إلا- البناء على التبعض وهو مبنى على تعدد المطلوب، ومعه يكون الحكم كذلك في العذر المقارن للوصية. فالعمدة: هو أن الوصية في أمثال ذلك مبنية على وحدة المطلوب أو على تعدده، فعلى الأول يتعين التبعض ويلزم الصرف في وجوه البر- كما ذكر المشهور- وعلى الثاني يتعين الرجوع ميراثاً- كما ذكر ابن إدريس- والتفصيل بلا فاصل.

(١) في المسألة السادسة. فراجع.

(٢) من المعلوم أن مفهوم الميسور كسائر الموضوعات التي تذكر موضوعاً للأحكام في لسان الشارع، فإذا لم يتعرض الشارع لبيان المراد بها تحمل على المفاهيم العرفية، بمقتضى الإطلاقات المقامية، فالمراد بالميسور هو الميسور العرفي. وحكم العرف بصدق الميسور تابع للمرتكزات العرفية في مناسبات الاحكام و موضوعاتها، فقد يصدق الميسور على الجنس عند تعذر الفصل وقد لا يصدق، وقد يصدق على المقيد عند زوال قيده وقد لا يصدق، وقد يصدق على المباين وقد لا يصدق، وقد يصدق على بعض الأجزاء عند تعذر البعض الآخر وقد لا يصدق، كل ذلك لاختلاف المناسبات العرفية بين الأحكام و موضوعاتها، فهذه المناسبات العرفية وإن لم تكن قطعية ولا حجية فيها، لكن عرفت أن الإطلاق المقامي يقتضى جواز الاعتماد عليها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٧

بعض أجزائها و لو كانت ارتباطية- (١) بل لأن الظاهر من حال الموصى- فى أمثال المقام- إرادة عمل ينفعه، و إنما عين عملاً خاصاً لكونه أنفع فى نظره من غيره، فيكون تعيينه لمثل الحج على وجه تعدد المطلوب و إن لم يكن متذكراً لذلك حين الوصية. نعم لو علم فى مقام كونه على وجه التقييد فى عالم اللب أيضاً يكون الحكم فيه الرجوع الى الورثة. و لا فرق فى الصورتين بين كون التعذر طارئاً أو من الأول. و يؤيد ما ذكرنا:

ما ورد من الأخبار فى نظائر المقام (٢).

(١) قد عرفت عمومها لها، و للمقيدات عند تعذر قيدها، و للأجناس عند تعذر فصلها. لكن لا بنحو الكلية فى الجميع، بل يختلف باختلاف المناسبات الارتكازية العرفية.

(٢) كصحيحى إبراهيم بن مهزيار المتقدمين فى المسألة السادسة

و ،

خير محمد بن الريان قال. «كتبت الى أبى الحسن (ع) أسأله عن إنسان أوصى بوصية، فلم يحفظ الوصى إلا باباً واحداً، كيف يصنع بالباقي؟ فوقع (ع):

الأبواب الباقية اجعلها فى وجوه البر» «١».

و ما ورد- فيمن أوصى أن تشتري رقبه بثمان معين و تعتق، فوجدت بأقل من ذلك الثمن:- من أنه تشتري بالأقل، و تعتق، و يدفع إليها الباقي

«٢». و قد يستدل بما ورد- فيمن أوصى للكعبة، أو نذر لها، أو جعل لها هدياً:- من أنه يباع و يصرف على الحاج المنقطعين

«٣». لكنه غير ما نحن فيه، لأن

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٧ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمات الطواف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٨

بل يدل عليه خبر على بن سويد «١» عن الصادق (ع) (١)

الظاهر أن المراد به ذلك من أول الأمر، لا بعد التعذر.

ثم إن المصرح به فى كلام جماعة: البناء على أن الصرف فى وجوه البر تعبدى، نظير البدل الاضطرارى، و حينئذ لا فرق بين وحدة المطلوب فى الوصية و تعدده. لكن فهم ذلك من النصوص غير ظاهر الوجه، لكون منصرفها أن ذلك كان عملاً بالوصية، و اعتماداً على القرائن العامة، فلا مجال للأخذ بها مع العلم بأن الوصية على نحو وحدة المطلوب، أو قيام بعض القرائن الخاصة المانعة من الأخذ بالقرائن العامة، كما أشرنا إليه آنفاً.

ثم إن ما ذكر يختص بالأعمال الخيرية التى قصد فيها التقرب إلى الله سبحانه أما غيرها مما يقصد به وجه آخر فاللازم فيها البناء على الرجوع إلى الوارث كما هو مقتضى الأصل الأولى، لعدم ما يوجب الخروج عنه.

(١)

رواه المشايخ الثلاثة قال: «أوصى إلى رجل بتركته، و أمرني أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فإذا شيء يسير لا يكفي للحج. فسألت أبا حنيفة و فقهاء الكوفة، فقالوا: تصدق بها عنه. فلما حججت لقيت عبد الله بن الحسن في الطواف، فسألته و قلت له: إن رجلاً من مواليكم من أهل الكوفة مات فأوصى بتركته إلي، و أمرني أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فلم تكف في الحج، فسألت من قبلنا من الفقهاء، فقالوا:

تصدق بها، فتصدقت بها، فما تقول؟ فقال لي: هذا جعفر بن محمد فأتته و أسأله. قال: فدخلت الحجر فإذا أبو عبد الله (ع) تحت الميزاب مقبل بوجهه على البيت يدعو، ثم التفت فرآني، فقال: ما حاجتك؟

(١) هكذا في نسخ المتن المطبوعة. و لكن الموجود في الفقيه و التهذيب: (ابن مزيد). و في الكافي: (ابن فرقد). و هناك نسخ أخرى ليس فيها ابن سويد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٩٩

قال: «قلت مات رجل فأوصى بتركته أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فلم تكف للحج، فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا: تصدق بها. فقال (ع): ما صنعت؟ قلت: تصدقت بها. فقال (ع): ضمنت. إلا أن لا تكون تبلغ أن يحج بها من مكة، فإن كانت تبلغ أن يحج بها من مكة فأنت ضامن»

و يظهر مما ذكرنا حال سائر الموارد التي تبطل الوصية لجهة

فقلت: جعلت فداك، إني رجل من أهل الكوفة من مواليكم، فقال (ع):

دع ذا عنك، حاجتك، قلت: رجل مات فأوصى بتركته أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فلم يكف للحج، فسألت من عندنا من الفقهاء، فقالوا: تصدق بها. فقال: ما صنعت؟ قلت: تصدقت بها فقال (ع):

ضمنت. إلا أن لا يبلغ أن يحج به من مكة، فإن كان لا يبلغ أن يحج به من مكة فليس عليك ضمان، و إن كان يبلغ أن يحج به من مكة فأنت ضامن» (١).

و دلالة الرواية على التنازل من الحج البلدي إلى الميقاتي واضحة.

و كذا دلالتها على التنازل من النائب إلى غيره، و هو غير ما نحن فيه. كما أن الظاهر اختصاصها بصورة ما إذا لم يعلم أن التقييد على نحو وحدة المطلوب، فإن إطلاقها اللفظي و إن كان شاملاً لذلك، لكن المنصرف إلى الذهن منها. أن وجوب الصرف من باب العمل بالوصية، لا من باب آخر في مقابل ذلك. نعم الظاهر منها الشمول لصورة الشك، أخذاً بالارتكاز الغالب.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوصايا حديث: ٢، الفقيه الجزء: ٤ صفحة: ١٥٤ طبعه النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٠

من الجهات، هذا في غير ما إذا أوصى بالثلث و عين له مصارف و تعذر بعضها، و أما فيه فالأمر أوضح، لأنه بتعيينه الثلث لنفسه أخرجه عن ملك الوارث بذلك فلا يعود إليه (١).

[مسألة ١٠: إذا صالحه على داره مثلاً و شرط عليه أن يحج عنه بعد موته صح و لزم]

(مسألة ١٠): إذا صالحه على داره مثلاً و شرط عليه أن يحج عنه بعد موته صح و لزم، و خرج من أصل التركة و إن كان الحج نديباً، و لا يلحقه حكم الوصية. و يظهر من المحقق القمي (قدس سره) في نظير المقام إجراء حكم الوصية عليه، بدعوى: أنه بهذا الشرط ملك

عليه الحج، و هو عمل له أجره (٢)، فيحسب مقدار أجره المثل لهذا العمل، فان كانت زائدة عن الثلث توقف على إمضاء الورثة. و فيه: أنه لم يملك عليه الحج مطلقاً في ذمته ثم أوصى أن يجعله عنه (٣)

(١) تعليل الوضوح بما ذكر خفى، إذ لا مانع من العود الى ملك الوارث بعد أن بطل السبب المخرج. فالعمدة في الوضوح: أنه لما اشتملت الوصية على أمرين كان البناء على تعدد المطلوب فيها أوضح من الوصية المشتملة على أمر واحد، لأن ذلك في الثانية محتاج الى التحليل العقلي، بخلاف الأولى، لاشتمالها على التحليل الخارجى.

(٢) يعنى: فيكون مملوكاً للمصالح، فيكون لورثته بعد موته كسائر تركته. و حينئذ يكون أمره للمصالح - بالفتح - بفعله عنه وصية منه بذلك فتخرج من ثلثه.

(٣) توضيح الاشكال: أن الوصية تصرف في المملوك بعد المفروغية عن الملكية له، مثل أن يوصى بداره لزيد، و بفرسه لعمرو، و نحو ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠١

بل إنما ملك بالشرط الحج عنه، و هذا ليس مالاً تملكه الورثة (١)،

و ليس المقام كذلك، فان المملوك هو الحج عن نفسه، و هذا المملوك لم يؤخذ موضوعاً لتصرف آخر زائد عليه، فلا يدخل في باب الوصية بالمال و لا تجرى عليه أحكامها.

(١) كيف لا يكون مالاً و قد جعل عوضاً عن مال؟ كما لو استأجره للحج عنه بعد وفاته، أو في حياته، أو يحج عن ميت له، كما تقدم في كلام المحقق القمى. مع أن الانتقال إلى الوارث لا يتوقف على المال، مثل حبة الحنطة، فإنها تنتقل الى الوارث إذا كانت مملوكة للمورث، لعموم ما دل على انتقال ما ترك الميت الى وارثه. و من ذلك يظهر لك الإشكال. في قوله (ره): «لا ينتقل إلى الورثة».

و المتحصل مما ذكرناه: أن الوصية - التي لا - تنفذ فيما زاد على الثلث - تختص بالوصية الواردة على الملك، بحيث يكون الملك موضوعاً لها، فلا تشمل المقام مما كان التصرف موضوعاً للملكية، فلا مجال لإجراء حكم الوصية عليه، و مقتضى كونه مما ترك الميت أن يكون ملكاً لوارثه. و مثله: ما لو ملكه بالعقد لا بالشرط، كما لو استأجره على أن يحج عنه في حياته أو بعد مماته فمات المستأجر، فإن الحج لما كان مملوكاً للميت بعقد الإجارة في حياته كان لوارثه بعد مماته، و مقتضى الانتقال إليهم أن للورثة المعاوضة و إبراء ذمة الأجير عنه، و نحو ذلك من أحكام الملك. اللهم إلا أن يدعى انصراف دليل عموم الانتقال إلى الوارث إلى ما لم يكن له تعيين في التصرف و يكون التصرف فيه مردداً بين الوارث و غيره، مثل الأعيان و الحقوق التي لا - تعين لها في الصرف و اعمال السلطنة، فدليل الانتقال يوجب انتقالها الى الوارث، فلا يشمل المقام، فان الحج المشروط أو المملوك بالإجارة يتعين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٢

فليس تملكاً و وصية، و إنما هو تملك على نحو خاص لا ينتقل إلى الورثة. و كذا الحال إذا ملكه داره بمائة تومان - مثلاً - بشرط أن يصرفها في الحج عنه أو عن غيره (١)، أو ملكه

صرفه للميت بمقتضى العقد و الشرط، فلا يدخل في عموم الانتقال.

و السبب في هذا الانصراف قصور: «ما ترك الميت ..» عن شمول مثل ذلك، لاختصاصه بالسائب الذى لا تعين له. و لعل هذا هو المراد مما في حاشية المقام لبعض الأعظم، من الاشكال على المحقق القمى. بأن الظاهر أن شرط الحج أو الصرف في مصرف آخر بعد موته استيفاء منه بهذا الوجه، و يخرج عن الوصية و ملك الورثة. انتهى. إذ لو لم يرد ما ذكرناه من الانصراف فلا يظهر للاستيفاء

المذكور وجه. إذ ليس مفاد الشرط إلا ملك المشروط له معنى الشرط كسائر موارد جعل الملكية، فمن أين جاء هذا الاستيفاء؟! نعم لو كان مفاد الشرط مجرد التكليف بالفعل - كالحج، أو الصرف - كان لما ذكره وجه، لأن الوجوب الشرعي بمنزلة الوجوب العقلي، فيكون استيفاء، لكنه خلاف التحقيق. وقد اتفق لهذه المسألة في حياة المصنف (ره) من الاختلاف فيها بينه وبين معاصريه و مزيد النقضي والإبرام مما لم يتفق لأكثر المسائل العلمية. والله سبحانه ولى السداد والتوفيق.

(١) فى إجراء الحكم السابق هنا إشكال ظاهر، لأن الشرط هنا تصرف فى ماله و ملكه بعد الموت، فىكون الملك موضوعاً للتصرف، فىشمله ما دل على عدم نفوذ الوصية فيما زاد على الثلث، و يتوجه فىه ما ذكره المحقق القمى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٣

إياها بشرط أن يبيعها و يصرف ثمنها فى الحج أو نحوه (١).

فجميع ذلك صحيح لازم من الأصل (٢) و ان كان العمل المشروط عليه نديباً. نعم له الخيار عند تخلف الشرط. و هذا ينتقل الى الوارث (٣)، بمعنى: أن حق الشرط ينتقل الى الوارث، فلو لم يعمل المشروط عليه بما شرط عليه يجوز للوارث أن يفسخ المعاملة.

(١) هذا المثال أشبه بالمثال الأول، لعدم كون الشرط تصرفاً فى ماله و ملكه بل تصرف فى مال غيره. بل لو بنى على أن صرف المال - الذى هو الشرط - ليس بمال كان الحكم فىه أوضح. إذ حينئذ لا يكون الشرط مالاً و إن كان ملكاً له بالاشتراط، فأولى أن لا يدخل تحت ما دل على عدم نفوذ الوصية بما زاد على الثلث، لاحتمال اختصاص ذلك بالمال.

(٢) قد عرفت أن ذلك فى المثال الأول و الأخير، لا فى الثانى، فإنه من الوصية، فىكون حينئذ من الثلث.

(٣) إذا كان الشرط على الوارث امتنع أن ينتقل الشرط اليه، و حينئذ يبقى على ملك الميت. و من ذلك يظهر أنه لا يكون الخيار للوارث، لأنه إنما يكون لمن يملك الشرط الفات لتدارك ما فات منه، و لا يكون لغيره مضافاً الى أنه لا معنى لثبوت الخيار له على عقد نفسه. و حينئذ لا - بد من البناء على أنه يكون للحاكم الشرعى، لولايته على الميت، فاذا فسخ الحاكم رجوع العوض الى ملك الميت، فىكون لوارثه. و لا - يجب عليه صرفه فيما شرط على المفسوخ عليه، لعدم الدليل على ذلك، لأن المفروض بطلان المعاملة المقتضية لذلك، و لا تصرف سواها يقتضى ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٤

[مسألة ١١: لو أوصى بأن يحج عنه ماشياً أو حافياً صح]

(مسألة ١١): لو أوصى بأن يحج عنه ماشياً أو حافياً صح، و اعتبر خروجه من الثلث إن كان نديباً، و خروج الزائد عن أجره الميقاتية منه (١) إن كان واجباً. و لو نذر فى حال حياته أن يحج ماشياً أو حافياً، و لم يأت به حتى مات، و أوصى به أو لم يوص، و جب الاستئجار عنه من أصل التركة كذلك (٢).

نعم لو كان نذره مقيداً بالمشى ببدنه أمكن أن يقال: بعدم وجوب الاستئجار عنه، لأن المنذور هو مشيه ببدنه، فىسقط بموته (٣)، لأن مشى الأجير ليس ببدنه ففرق بين كون المباشرة قيماً فى المأمور به أو مورداً (٤).

نعم قد يقال: بأن الشرط لما كان راجعاً الى الوصية جرى عليه حكمها، من وجوب العمل بها إذا لم تزد على الثلث. و يشكل: بأن الوصية المذكورة كانت مبنية على المعاوضة، فإذا بطلت بطلت. اللهم إلا أن يفهم أن ذلك على نحو تعدد المطلوب - كما هو غير بعيد - فاذا بطلت المعاملة بالفسخ بقيت الوصية بحالها، فىجب تنفيذها من الثلث.

(١) و كذلك الزيادة من جهة المشى أو الحفاء. و كذلك الحكم فى الخصوصيات التى يوصى بها الميت حينما يوصى بالحج

الواجب، فان الجميع - لما كان زائداً على الحج الواجب إخراجاً من الأصل - لم يجب إخراجاً من الأصل، ووجب إخراجاً من الثلث، عملاً بعموم أدلة أحكام الوصية.

(٢) لما تقدم من وجوب قضاء الحج النذرى.

(٣) لتعذر القضاء.

(٤) قد تقدم أن المستفاد من أدلة التشريع أن المباشرة قيد للمأمور به

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٥

[مسألة (١٢): إذا وصى بحجتين أو أزيد]

(مسألة ١٢): إذا وصى بحجتين أو أزيد، وقال:

و أن نسبة الفاعلية في الواجبات نسبة قيام الفعل بفاعله، فلا تشمل النيابة وإن كانت بنحو التسيب، فالحج المنذور هو الحج المباشر القائم بالناذر و كذا نسبة المشى أو الحفاء القائمين بالحاج حينما يقول الناذر: «لله على أن أحج ماشياً أو حافياً» فالمنذور هو الحج القائم بالناذر، المقيد بالحفاء و المشى القائمين به أيضاً، فالمباشرة ملحوظة في المشى أو الحفاء كما هي ملحوظة قيماً في الحج. نعم يختلفان من حيث أن المباشرة - الملحوظة قيماً في الحج - لوحظت بما هي كذلك. أما الملحوظة قيماً في المشى أو الحفاء فقد تكون ملحوظة كذلك. و قد تكون ملحوظة بما هي مباشرة في الحج.

و بعبارة أخرى: المشى أو الحفاء المأخوذان قيماً، تارة: يؤخذان قيماً بما هما منسوبان الى الناذر من حيث هو، و أخرى: من حيث كونه حاجاً. فان أخذنا على النحو الأول و جب القضاء، لأن المباشرة في الحج و إن كانت مفقودة في فعل النائب، لكن دليل وجوب القضاء يقتضى ثبوتها تنزيهاً. و المباشرة في الحفاء و المشى غير مفقودة، لأن المفروض أنهما أخذنا قيماً من حيث كونهما قائمين بالحاج، و هو حاصل. أما إذا أخذنا على النحو الثانى فلا يمكن القضاء، لانتفاء نسبتها إلى الناذر من حيث هو، إذ الناذر غير النائب. و المتحصل: أن المشى و الحفاء المأخوذين قيماً، تارة: يؤخذان قيماً بما هما منسوبان الى الناذر من حيث هو، و أخرى: يؤخذان قيماً بما هما منسوبان اليه من حيث كونه حاجاً. فعلى الأول يتعذر القضاء، و على الثانى لا يتعذر فيجب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٦

إنها واجبة عليه، صدق، و تخرج من أصل التركة (١). نعم لو كان إقراره بالوجوب عليه في مرض الموت، و كان متهماً في إقراره، فالظاهر أنه كالإقرار بالدين فيه (٢)، في خروجه من الثلث إذا كان متهماً، على ما هو الأقوى (٣).

[مسألة (١٣): لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة أجره الاستتجار]

(مسألة ١٣): لو مات الوصى بعد ما قبض من التركة أجره الاستتجار، و شك في أنه استأجر الحج قبل موته أو لا فان مضت مدة يمكن الاستتجار فيها فالظاهر حمل أمره على الصحة مع كون الوجوب فورياً منه (٤)، و مع كونه موسعاً إشكالاً (٥).

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه، و كأنه لما دل على حجية إخبار المرء عن نفسه، كإخبار ذى اليد عما في يده، لاستقرار سيرة العقلاء و المتشرعة عليه. و أما ما دل على حجية الإقرار فيختص بنفوذ على نفسه، فلا- يشمل المقام، بعد أن كان النفوذ موجباً لضياح حق الوارث.

(٢) فان مفهوم الدين - المذكور في نصوص نفوذ إقراره من الأصلي إذا لم يكن متهماً و من الثلث إذا كان متهماً - شامل لما نحن فيه، إذ لا فرق في الدين بين العين والعمل، و ما كان للناس و ما كان لله تعالى، كما عرفت ذلك في أول مبحث نذر الحج.

(٣) تحقيق ذلك يطلب من محله من كتاب الوصية.

(٤) في عموم قاعدة: «حمل فعل المسلم على الصحة ..» لما نحن فيه إشكال ظاهر. و مثله ما إذا مات المدين و شك في وفاء دينه، إذا كان الدائن مطالباً.

(٥) ضعف الاشكال ظاهر، إذ ليس ما يقتضى وجوب البناء على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٧

و إن لم تمض مدة يمكن الاستئجار فيها و جب الاستئجار من بقیة التركة إذا كان الحج واجباً، و من بقیة الثلث إذا كان مندوباً. و في ضمانه لما قبض و عدمه - لاحتمال تلفه عنده بلا ضمان - وجهان (١). نعم لو كان المال المقبوض موجوداً أخذ حتى في الصورة الأولى (٢)، و إن احتمل أن يكون استأجر من مال نفسه إذا كان مما يحتاج الى بيعه و صرفه في الأجرة، و تملك ذلك المال بدلاً عما جعله أجرة، لأصالة بقاء ذلك المال على ملك الميت.

وقوع الفعل عدا قاعدة: «حمل المسلم على الصحة»، التي عرفت الاشكال فيها.

(١) مقتضى أصالة البراءة الثاني. و ليس ما يقتضى الأول عدا عموم:

«على اليد ..» الذي يجب الخروج عنه في يد الأمين. و سيأتي منه في المسألة الآتية: استظهار عدم الضمان مع الشك في الضمان. و لا يظهر الفرق بين المقام و ما يأتي، إلا أنه في المقام لم يعلم التلف و في المسألة الآتية يعلم بالتلف. و لكن عدم الضمان مع الشك في التلف أولى منه مع العلم به.

(٢) لكن حينئذ يعلم إجمالاً بالمخالفة للتكليف - المعلوم في الصورة المذكورة - إذا علم بعدم التبوع، لأنه إن عمل بالوصية فقد خرج المال عن ملك الميت، و إن بقي على ملك الميت لم يعمل بالوصية، فالبناء على العمل بالوصية و بقاء المال على ملك الميت يعلم بمخالفته للواقع، فيتعين الرجوع إلى أصالة عدم الإتيان بالموصى به، و أصالة حرمة التصرف في المال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٨

[مسألة ١٤]: إذا قبض الوصى الأجرة و تلف في يده بلا تقصير لم يكن ضامناً

(مسألة ١٤): إذا قبض الوصى الأجرة و تلف في يده بلا تقصير لم يكن ضامناً (١)، و وجب الاستئجار من بقیة التركة أو بقیة الثلث (٢)، و إن اقتسمت على الورثة استرجع منهم (٣). و إن شك في كون التلف عن تقصير أو لا فالظاهر عدم الضمان أيضاً (٤). و كذا الحال إن استأجر و مات الأجير و لم يكن له تركة، أو لم يمكن الأخذ من ورثته.

[مسألة ١٥]: إذا أوصى بما عنده من المال للحج ندباً

(مسألة ١٥): إذا أوصى بما عنده من المال للحج ندباً، و لم يعلم أنه يخرج من الثلث أولاً (٥)، لم يجز صرف جميعه (٦). نعم لو ادعى أن عند الورثة ضعف هذا، أو أنه أوصى سابقاً بذلك و الورثة أجازوا وصيته، ففي سماع

نعم لو بنى على أصالة حلية التصرف في المال إلا أن يعلم أنه مال الغير، و جب العمل بالوصية، و جاز أخذ المال. كما أنه لو بنى على

- أن أصالة الصحة تثبت انتقال المال عن ملك الميت إلى ملك الوصى، ثبت عدم جواز أخذ المال و انحل بذلك العلم الإجمالى.
- (١) بلا إشكال، لأنه أمين.
- (٢) لوجوب العمل بالوصية.
- (٣) لانكشاف بطلان القسمة.
- (٤) لأصالة البراءة.
- (٥) يعنى: لم يعلم أنه تصرف فى الثلث أو فى الزائد عنه.
- (٦) لاحتمال أنه تصرف فى الزائد عن الثلث فيتوقف على إذن الوارث لكن حمل التصرف على الصحة يقتضى أنه تصرف فى الثلث.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٠٩
- دعواه و عدمه وجهان (١).

[مسألة ١٦: من المعلوم أن الطواف مستحب مستقلاً من غير أن يكون فى ضمن الحج]

(مسألة ١٦): من المعلوم أن الطواف مستحب مستقلاً من غير أن يكون فى ضمن الحج (٢)، و يجوز النيابة فيه عن الميت، و كذا عن الحى (٣)

(١) أقواهما السماع، لأنه إخبار عما فى يده.

(٢) لا إشكال فى ذلك. و يقتضيه النصوص الكثيرة، و قد عقد فى الوسائل أبواباً تتضمن ذلك. منها: باب استحباب التطوع بالطواف، و تكراره و اختياره على العتق المندوب

«١» و ذكر فيه أخباراً كثيرة، و منها:

□

صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «قال: إن الله تعالى جعل حول الكعبة عشرين و مائة رحمة، منها ستون للطائفين».

فراجع.

(٣) فى كشف اللثام: «كأنه لا- خلاف فيه حياً كان أو ميتاً، و الأخبار به متظافرة..» و يستفاد ذلك. من النصوص الواردة فى الموارد المتفرقة. منها: ما ورد فى الطواف عن المعصومين أحياء و أمواتاً و قد عقد لها فى الوسائل باباً

«٢». و منها:

خبر يحيى الأزرق: «قلت لأبى الحسن (ع): الرجل يحج عن الرجل، يصلح له أن يطوف عن أقرابه؟ فقال (ع): إذا قضى مناسك الحج فليصنع ما شاء» «٣».

فتأمل. و منها:

رواية أبى بصير: «قال أبو عبد الله (ع): من وصل أباً أو ذا قرابة له، فطاف عنه، كان له أجره كاملاً، و للذى طاف عنه

- (١) لا حظ باب: ٤ من أبواب الطواف.
- (٢) لا حظ باب: ٢١ من أبواب النيابة فى الحج.
- (٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٠
- إذا كان غائباً عن مكة (١)، أو حاضراً و كان معذوراً فى الطواف بنفسه (٢).

مثل أجره، و يفضل هو- بصلته إياه- بطواف آخر» (١).

(١) كما وردت بذلك النصوص. وقد عقد في الوسائل باباً في أبواب النيابة، تضمنت الطواف عن أهل بلد الطائف و أقاربه «٢».

(٢) بلا خلاف و لا إشكال. و يدل عليه جملة من النصوص،

كصحيح حريز عن أبي عبد الله (ع): «المريض المغلوب، و المغمى عليه يرمى عنه و يطاف عنه» (٣)

و ،

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع):

«أنه قال: المبطون، و الكسير يطاف عنهما، و يرمى عنهما» (٤)

و ،

صحيح حبيب الخثعمي عن أبي عبد الله (ع): «أمر رسول الله (ص) أن يطاف عن المبطون، و الكسير» (٥)

و ،

صحيح معاوية: «و المبطون يرمى، و يطاف عنه، و يصلى عنه» (٦).

و قد اشتملت النصوص على ذكر المريض المغلوب، و المغمى عليه، و الكسير، و المبطون، و قد تعرض الأصحاب لهم بالخصوص. كما تعرض بعضهم للحائض- أيضاً- إذا ضاق وقتها، أو لم يمكنها الانتظار. قال في المسالك: «و يدخل في عموم العبارة- يعنى: قولهم:

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النيابة في الحج.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الطواف حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الطواف حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الطواف حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١١

.....

«و لا تجوز النيابة في الطواف للحاضر إلا مع العذر- الحائض، لأن عذرهما مانع شرعى من دخول المسجد، و إنما يتصور لحوقها- مع ضيق الوقت بالحج- بالنسبة إلى طواف العمرة، أو خروج القافلة بالنسبة إلى طواف الحج. و فى جواز استنابتها حينئذ نظر، لانتفاء النص الدال على ذلك».

بل قد حكم الأكثر بعدولها إلى حج الافراد عند ضيق الوقت عن الطواف و إتمام عمرة التمتع، و رواه جميل بن دراج فى الصحيح «١»، و هو يقتضى عدم جواز النيابة. و لو قيل بجواز الاستنابة مع الضرورة الشديدة اللازمة بانقطاعها عن أهلها فى البلاد البعيدة كان قوياً ..». و فى المدارك- بعد أن حكى ذلك عن المسالك- قال: «و هو غير بعيد، و يقوى الجواز فى طواف النساء. بل مقتضى صحيحة أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز جواز تركه و الحال هذه، فإنه قال: «كنت عند أبي عبد الله (ع)، فدخل عليه رجل، فقال: أصلحك الله، إن امرأه معنا حائضاً و لم تطف طواف النساء، و يأبى الجمال أن يقيم عليها. قال: فأطرق، و هو يقول:

لا تستطيع أن تتخلف عن أصحابها، ولا يقيم عليها جمالها. ثم رفع رأسه إليه فقال (ع): تمضى، فقد تمَّ حجها» [١].
و في كشف اللثام:

«من أصحاب الأعذار أو الغيبة: الحائض إذا ضاق الوقت، أو لم يمكنها

[١] رواه في الوسائل - عن الكافي - باب: ٥٩ من أبواب الطواف حديث: ١. وفيه أيضاً - عن الفقيه - باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ١٣. ولكنه يختلف عن نسخة الفقيه. كما أن متن الرواية المذكور هنا لا يوافق متن الرواية بالطريقين. وإن كان أقرب إلى نسخة الفقيه منه إلى الوسائل. لاحظ الكافي جزء ٤ صفحة ٤٥١ طبع إيران الحديث، الفقيه جزء ٢ صفحة ٢٤٥ طبع النجف الأشرف.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٢

.....

المقام حتى تظهر ..». لكن في الدروس: «في استنابة الحائض عندى تردد ..». قال في الجواهر: «قلت: لعله من ذلك و من عدم قابليتها لوقوع الطواف - الذى هو كالصلاة - منها، فكذا نائبها، و من بطلان متعتها و عدولها الى حج الافراد لو قدمت إلى مكة حائضاً و قد تضيق وقت الوقوف، إذ لو كانت النيابة مشروعاً لصحت متعتها ..».

و الاشكال فيه ظاهر، فان عدم صحة طوافها - لاعتبار الطهارة فيه - لا يلزمه عدم صحة النيابة عنها، كما يظهر بملاحظة مورد النصوص المتقدمة و غيرها من موارد النيابة. نعم يعتبر في صحة النيابة كون المنوب فيه مشروعاً فى حق المنوب عنه، لا صحته من المنوب عنه. و بطلان متعتها - لو قدمت إلى مكة حائضاً و قد تضيق وقت الوقوف - لا يدل على ما نحن فيه، لإمكان خصوصية فى الفرض المذكور دل عليها الدليل بالخصوص. مع أنه حكى القول بالاستنابة عن بعض، كما سيأتى.

و بالجملة: إطلاق كلمات الأصحاب جواز النيابة فى الطواف عن المعذور يقتضى العموم للحائض، كما ذكر فى كشف اللثام. و النصوص الواردة فى الأعذار المتقدمة لا يبعد التعدى عن موردها إلى المقام. و فى الجواهر - بعد أن ذكر استدلال المدارك بصحيح الخراز المتقدم على جواز تركها طواف النساء - قال: «قلت: و هو كذلك، إلا أنه - بقرينة عدم القائل به - يجب حمله على الاستنابة. و لعله لا بأس به إذا فعلت ذلك بعد غيبتها و طهارتها، لا أنه يطاف عنها مع حضورها حال حيضها. بل جعل المدار على ذلك فى صحة الاستنابة عنها فى الطواف متجه». لكن الاعتماد على الرواية فى تشريع النيابة غير ظاهر، لأن حملها على ذلك لا يخرجها عن التأويل، و المؤول ليس بحجة. و كان الأولى من ذلك الاعتماد على نصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٣

و أما مع كونه حاضراً و غير معذور فلا تصح النيابة عنه (١).

المعذور بإلغاء خصوصية موردها.

و أما اعتبار الطهارة فلما ذكره سابقاً من عدم صحة النيابة فيما لا يصح من المنوب عنه، مما عرفت الاشكال فيه. و أما اعتبار الغيبة، فكأنه لما يأتى من عدم صحة النيابة عن الحاضر. و فيه: أنه يختص بغير المعذور، لما عرفت من النصوص. مضافاً الى أنها إن تركت السعى و سافرت فقد تركت واجباً من غير عذر، و إن سعت ثم سافرت فقد فوت الترتيب بينه و بين الطواف من دون عذر، فاللزام - بناء على ما عرفت من عموم أدلة النيابة عن المعذور للحائض - أن تستناب فى الطواف، ثم تسعى، ثم تسافر.

(١) و في كشف اللثام: كأنه اتفأقى. و استدلل له - فيه، و فى الجواهر و غيرهما:-
بمرسل عبد الرحمن بن أبى نجران، عمن حدثه، عن أبى عبد الله (ع) قال: «قلت له: الرجل يطوف عن الرجل و هما مقيمان بمكة. قال
(ع): لا، و لكن يطوف عن الرجل و هو غائب عن مكة قال: قلت: و كم مقدار الغيبة؟ قال (ع): عشرة أميال» (١)
و

خبر إسماعيل بن عبد الخالق قال: «كنت الى جنب أبى عبد الله (ع) و عنده ابنه عبد الله، أو ابنه الذى يليه، فقال له رجل: أصلحك
الله تعالى يطوف الرجل عن الرجل و هو مقيم بمكة ليس به علة؟ فقال: لا، لو كان ذلك يجوز لأمرت ابنى فلاناً فطاف عنى. سمنى
الأصغر و هما يسمعان» (٢).

و لأجل ذلك يخرج عن إطلاق ما دل على جواز النيابة فى الطواف، الشامل للحاضر و الغائب.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الطواف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٤

و أما سائر أفعال الحج فاستحبها مستقلاً غير معلوم (١)، حتى مثل السعى بين الصفا و المروة (٢).

[مسألة (١٧): لو كان عند شخص وديعة، و مات صاحبها]

(مسألة ١٧): لو كان عند شخص وديعة، و مات صاحبها (٣) و كان عليه حجة الإسلام، و علم أو ظن أن الورثة لا يؤدون عنه إن ردها
إليهم (٤)، جاز - بل و جب

(١) إذ لا دليل على مشروعيته فى نفسه فى غير حال الانضمام إلى بقیة الأفعال.

(٢) الذى يظهر من جملة من النصوص استحبابه لنفسه.

ففى خبر محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «قال رسول الله (ص) لرجل من الأنصار: إذا سعيت بين الصفا و المروة كان لك عند الله
تعالى أجر من حج من بلاده، و مثل أجر من أعتق سبعين رقبة مؤمنة» (١).

و

خبر أبى بصير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: ما من بقعة أحب الى الله تعالى من المسعى، لأنه يذل فيه كل جبار» (٢).

و نحوهما غيرهما.

و دلالتهما على استحبابه لنفسه ظاهر.

(٣) هذا الحكم - فى الجملة - ذكره الأصحاب، كما فى الحدائق. و فى المستند: «بلا خلاف فيه فى الجملة ..».

(٤) اقتصر فى الشرائع، و القواعد، و اللمعة، و الإرشاد، و غيرها على خصوص صورة العلم، و عن النهاية و المبسوط و المهذب و
السرائر:

إلحاق الظن الغالب به.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب السعى حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب السعى حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٥

عليه- أن يحج بها عنه (١)، وإن زادت عن أجره الحج رد الزيادة إليهم.

لصحيحه بريد: «عن رجل استودعني مالاً فهل لك، وليس لوارثه شيء، و لم يحج حجاً الإسلام. قال (ع) حج عنه، و ما فضل فأعطيهم» (٢).

و هي و إن كانت مطلقة إلا أن الأصحاب قيدوها بما إذا علم أو ظن بعدم تأديتهم لو دفعها إليهم (٣).

(١) كما في المسالك وغيرها. لظاهر الأمر. و حمله على مجرد الرخصة- لأنه في مقام الحظر- بعيد.

(٢)

رواه الصدوق بإسناده عن سويد القلاء، عن أيوب بن الحر، عن بريد، عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل ..» (١) و إسناده إلى سويد صحيح، و سويد و أيوب ثقتان، و بريد من الأعيان.

و رواه- في الكافي- عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن علي ابن النعمان، عن سويد القلاء، عن أيوب، عن بريد. و رجال السند كلهم ثقات أو أعيان. نعم أيوب مشترك، لكن- بقرينه رواية الصدوق- يظهر أنه ابن الحر الثقة. و رواها الشيخ- بهذا الاسناد- عن حريث، عن بريد. و رجال السند كلهم أعيان، و أيوب قد عرفت المراد منه.

(٣) هذا مما لا إشكال فيه عندهم، و قد حكى ذلك جماعة من دون حكاية شبهة أو إشكال. فيحتمل أن يكون الوجه فيه الاقتصار- في الأخذ بالرواية- على مورد لا- يخالف القواعد، كما يظهر من الشرائع، حيث علل الحكم المذكور: بأن المال خارج عن ملك الورثة. و فيه: أنه

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٦

و مقتضى إطلاقها عدم الحاجة الى الاستئذان من الحاكم الشرعى (١)

لا يجوز رفع اليد عن إطلاق الرواية للقاعدة، فإن إطلاق الرواية مقيد للقاعدة، كما هو ظاهر. و يحتمل أن يكون الإجماع. و هذا هو الأظهر.

و عليه إذا شك في التقييد- سعة و ضيقاً- تعين الاقتصار على الأول، لأنه المتيقن من معقد الإجماع. و من ذلك يظهر: أنه لا وجه لتقييد الرواية بصورة العلم بالامتناع- بعد ما عرفت من اكتفاء جماعة بالظن- لأن التقييد بالعلم تقييد زائد.

إلا- أن يقال: الإجماع إنما هو على تقييد الرواية بصورة امتناع الوارث واقعاً، و العلم أو الظن طريق إليه لا موضوع للحكم. و لما لم يكن دليل على اعتبار الظن بالامتناع يتعين الاقتصار على صورة العلم بالامتناع لا غير. و هذا هو الأقرب. و سيأتي- في كلام المصنف- تقريب كون التقييد بالامتناع مقتضى القاعدة- فانتظر.

(١) هذا مما لا ينبغي التأمل فيه. و عن التذكرة: أنه اعتبر- في صحة تصرف الودعي- عدم التمكن من الحاكم، أو إثبات الحق عنده، و إلا وجب الاستئذان منه .. و في الروضة: «و هل يتوقف تصرفهم على إذن الحاكم؟ الأقوى ذلك، مع القدرة على إثبات الحق عنده، لأن ولاية إخراج ذلك قهراً على الوارث اليه. و لو لم يمكن فالعدم أقوى، حذراً من تعطيل الحق الذي يعلم من بيده المال ثبوته. و إطلاق النص إذن له ..». و الاشكال فيه ظاهر، لأنه خلاف الإطلاق، كما اعترف به في الروضة في آخر كلامه. و حكى الشهيد- في اللمعة- قولاً بالافتقار إلى إذن الحاكم مطلقاً، حتى مع عدم إمكانه، و عليه لو لم يمكن يبقى الحق معطلاً. و في اللمعة: إنه بعيد. و علله

في الروضة: بإطلاق النص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٧

و دعوى: أن ذلك للاذن من الامام (ع) (١) كما ترى، لأن الظاهر من كلام الامام (ع) بيان الحكم الشرعي، ففي مورد الصحيحة لا حاجة الى الاذن من الحاكم. و الظاهر عدم الاختصاص بما إذا لم يكن للورثة شيء (٢). و كذا عدم الاختصاص بحج الودعي بنفسه (٣)، لانفهام الأعم من ذلك منها. و هل يلحق بحجة الإسلام غيرها من أقسام الحج الواجب أو غير الحج من سائر ما يجب عليه مثل: الخمس، و الزكاة، و المظالم، و الكفارات، و الدين، أو لا؟، و كذا هل يلحق

و هو في محله.

(١) هذه الدعوى ذكرها في المدارك، قال- في الاشكال على ما ذكره في الروضة في تعليل البعد الذي ذكره في اللمعة-: «و هو غير جيد، فإن الرواية إنما تضمنت أمر الصادق (ع) لبريد في الحج عمن له الوديعه، و هو إذن و زيادة ..». و في الجواهر: احتمال أن الأمر منه لبريد إذن له فيه، فلا إطلاق فيه حينئذ يدل على خلافها. انتهى. و الاشكال فيه بما ذكره المصنف (ره) في محله.

(٢) يظهر من الأصحاب التسالم على ذلك، حيث لم يذكره في قيود المسألة. و مقتضى الاقتصار على مورد النص الاختصاص بذلك، لذكره في السؤال. لكن الظاهر أن الوجه في ذكره في السؤال: احتمال أنه إذا لم يكن لهم شيء لا يجب الحج عنه، لأنه يؤدي إلى حرمانهم من الميراث، لا احتمال أن له دخلًا في الوجوب، كما لعله ظاهر بالتأمل.

(٣) الظاهر أنه لا إشكال فيه عندهم، و لم يتعرض أحد للخلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٨

بالوديعه غيرها مثل: العارية، و العين المستأجرة، و المغصوبه و الدين في ذمته، أو لا؟ وجهان. قد يقال بالثاني، لأن الحكم على خلاف القاعدة (١) إذا قلنا أن التركة مع الدين تنتقل الى الوراث، و إن كانوا مكلفين بأداء الدين و محجورين عن التصرف قبله (٢). بل و كذا على القول ببقائها معه على

فيه. و لذلك اقتصر بعضهم على الاستيجار، كما في الشرائع وغيرها، و في القواعد: «يحج أو يستأجر ..». نعم في المسالك: «و الظاهر جواز استنابته فيه، كما يجوز مباشرته ..». و ظاهره أنه محل نوع تأمل. و كأن ذلك منهم لفهمهم من الأمر بالحج ما هو أعم من التسيب و المباشرة، و لذا قال في المستند- بعد ما ذكر أن مقتضى النص حج الودعي بنفسه-: «لكن الأصحاب جوزوا له الاستيجار، بل ربما جعلوه أولى. مع أن ارادة الحج بنفسه من اللفظ في هذا المقام محل تأمل ظاهر».

و أشار بقوله: «ربما جعلوه أولى» إلى ما ذكره في المدارك، قال:

«مقتضى الرواية أن المستودع يحج. لكن جواز الاستيجار ربما كان أولى.

خصوصاً إذا كان الأجير أنسب بذلك ..».

(١) هذا القول حكاه في المستند عن جماعة. كما حكى التعدى إلى سائر الحقوق المالية إلى آخرين، و حكاه في كشف اللثام عن الدروس.

(٢) قد تقدم في بعض المباحث السابقة: أن التركة- مع الدين المستغرق- هل تنتقل إلى الورثة و يتعلق بها حق الديان- كما في العين المرهونة- أو أنها باقية على ملك الميت؟ و كذا مع الدين غير المستغرق بالنسبة إلى ما يقابله من التركة. و قد اختار المصنف (ره)- تبعاً لجماعة- الأول. و ذهب آخرون الى الثاني. و هو الأظهر. و قد تعرضنا لتحرير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١١٩

حكم مال الميت، لأن أمر الوفاء إليهم، فلعلهم أرادوا الوفاء

المسألة- على الإجمال- في مكان المصلي من كتاب الصلاة.

لعل الأهل يكون تصرف غير الوارث تصرفاً في ملك الوارث، فلا يجوز إلا بإذنه، لعموم قاعدة: «الناس مسلطون على أموالهم». و على الثاني المال و إن كان ملكاً للميت، لكن ولاية التصرف فيه إما للوارث، لعموم: «أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه»، فالتصرف من غير الوارث تصرف من غير السلطان، فلا يجوز إلا بإذن من له السلطنة عليه أو للحاكم الشرعي، لأن العموم المذكور لا دليل عليه إلا- الإجماع و النصوص الواردة في تغسيل الميت و الصلاة عليه، و الأخيرة لا عموم فيها لما نحن فيه، و الإجماع غير محقق على وجه يشمل ما نحن فيه، و القدر المتقن منه شؤون تجهيز الميت- مثل تغسيله، و تكفينه، و الصلاة عليه، و دينه، و نحوها- و حينئذ يكون تصرف الأجنبي بغير إذن الحاكم تصرفاً بغير إذن الولي. و كأنه لذلك قال في الجواهر: «بل قد يشكل الدفع- مع العلم بالأداء- من دون استئذان الحاكم، لتعلق دين الحج به، كما في تركه المديون المتوقف دفعها للوارث على الإذن، و التخيير في جهات القضاء لا يسقط الحق المزبور. و ان كان قد يدفع: بأن حق الدين و إن تعلق بالعين لكن المخاطب به الوارث، فمع فرض العلم بتأديته لم يجز منعه عنه. بل لعله كذلك مع عدم العلم بحاله، فضلاً عن حال العلم». لكن كلامه الأخير ينبغي أن يبتنى على انتقال التركة إلى الوارث حتى ما يقابل الدين. كما أن كلامه الأول ينبغي أن يبتنى على بقاء ما يقابل الدين على ملك الميت، ليكون التصرف فيه من وظائف الحاكم، كما ذكرنا سابقاً.

اللهم إلا أن يقال: إن السيرة القطعية على عدم مداخلة الحاكم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٠

من غير هذا المال (١)، أو أرادوا أن يباشروا العمل الذي على الميت بأنفسهم. و الأقوى مع العلم بأن الورثة لا يؤدون- بل مع الظن القوي أيضاً- جواز الصرف فيما عليه. لا لما ذكره في المستند: من أن وفاء ما على الميت- من الدين أو

الشرعي في وفاء الديون عن الميت إذا لم يوص به الميت إليه، فتكون الولاية فيه للوارث و لو على القول بالبقاء على ملك الميت. و يشهد بذلك النصوص أيضاً،

□
ففي صحيح عباد بن صهيب- أو موثقه- عن أبي عبد الله (ع): «في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما لزمه من الزكاة، ثم أوصى أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له. قال: فقال (ع): جائر، يخرج ذلك من جميع المال. إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس لوارثه شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة..» (١)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ١٢٠

و ،

رواية يحيى الأزرق: «عن رجل قتل و عليه دين و لم يترك مالاً، فأخذ أهله الدية من قاتله عليهم أن يقضوا دينه؟ قال (ع): نعم. قلت: و هو لم يترك شيئاً.

قال (ع): إنما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دينه» (٢).

(١) هذا ذكره في المدارك، قال (ره): «لأن مقدار أجره الحج و ان كان خارجاً عن ملك الورثة، إلا أن الوارث مخير في جهات

القضاء و له الحج بنفسه و الاستقلال بالتركة، و الاستيجار بدون أجره المثل، فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق ..». و ظاهره المفروغية عن ولاية الوارث إذا كان مقدماً على إخراج الدين.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢١

نحوه- واجب كفائي على كل من قدر على ذلك (١)، و أولوية الورثة بالتركة إنما هي ما دامت موجودة (٢)، و أما إذا بادر أحد إلى صرف المال فيما عليه لا يبقى مال حتى تكون الورثة أولى به. إذ هذه الدعوى فاسدة جداً. بل لإمكان فهم المثل من الصحيحة (٣).

(١) قال فيه: «مقتضى الأخبار المتواترة معنى، المصرحة بوجود قضاء الحج عن الميت من أصل ماله من غير خطاب الى شخص معين: وجوبه على كل مكلف، و هو يجعل الوجوب الكفائي للمستودع أصلاً ثانياً، فالتوقف على الاذن يحتاج إلى دليل ..». و حاصل استدلاله:

أن إطلاق الوجوب الكفائي يقتضى عدم الاحتياج إلى الاذن من الوارث أو الحاكم. و فيه: أن ذلك الدليل إنما ورد في مقام أصل التشريع، فلا ينافى ولاية الوارث، و لذا لا يتوهم منه جواز حج الأجنبي و أخذ العوض قهراً من الوارث أو سرقة منه.

(٢) هذا لم يذكره في المستند، بل اقتصر على ما حكيناه عنه. و لو فرض ذكره له فالإشكال عليه ظاهر، إذ مبادرة أحد إلى صرف المال إن كان المقصود منه الاستيجار به، فهو لا- يصح مع فرض كونه تصرفاً بغير اذن الولي، فكيف يترتب عليه انتفاء موضوع الولاية؟! و إنما يترتب ذلك لو صح التصرف، و هو ممنوع. أو كان الإتلاف خارجياً، و هو خلاف المفروض.

(٣) هذا بعيد جداً. و لا سيما و كون الوديعة مذكورة في السؤال، الظاهر في كونه عن حكم القضية الخارجية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٢

أو دعوى تنقيح المناط (١). أو أن المال إذا كان بحكم مال الميت فيجب صرفه عليه (٢)، و لا يجوز دفعه إلى من لا يصرفه عليه (٣). بل و كذا على القول بالانتقال إلى الورثة، حيث أنه يجب صرفه في دينه، فمن باب الحسبة (٤) يجب على من عنده صرفه عليه، و يضمن لو دفعه إلى الوارث، لتفويته على الميت. نعم يجب الاستئذان من الحاكم، لأنه ولي من لا ولي له (٥) و يكفي الإذن الإجمالي، فلا يحتاج إلى إثبات وجوب ذلك

(١) استدلال بذلك- في المسالك و المدارك- للقول بالتعدى.

(٢) هذا لا ينبغي التأمل فيه. لكنه أعم من جواز الاستقلال به و مراجعة الحاكم الشرعي، كما سيأتي.

(٣) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه. لأنه دفع إلى غير المستحق.

(٤) المراد به الأمور التي يعلم من الشارع إرادة إيقاعها، فان إفراغ ذمة الميت من الدين من ذلك الباب، فاذا امتنع الوارث منه لزم الأجنبي القيام به. و حينئذ لا فرق بين من بيده المال و غيره. إلا أن يحتمل أن يكون لمن بيده المال خصوصية تقتضى اختصاصه بالوجوب، و حينئذ لا يعلم غيره بالوجوب إلا في ظرف امتناعه.

(٥) قال شيخنا الأعظم في مكاسبه: «إنه اشتهر في الألسن، و تداول في بعض الكتب: السلطان ولي من لا ولي له، و نسبت روايته عن النبي إلى كتب العامة و الخاصة. و

في دعائم الإسلام: السلطان وصي من لا وصي له (١)».

و دلالته على ولاية الحاكم مبنية على عموم النيابة».

(١) مستدرک الوسائل باب: ٦٤ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٣

الواجب عليه، كما قد يتخيل (١). نعم لو لم يعلم، و لم يظن (٢) عدم تأدية الوارث يجب الدفع اليه (٣). بل لو كان الوارث منكراً أو ممتنعاً، و أمكن إثبات ذلك عند الحاكم، أو أمكن إجباره عليه، لم يجز لمن عنده أن يصرفه بنفسه (٤).

[مسألة ١٨: يجوز للنائب - بعد الفراغ عن الأعمال للمندوب عنه - أن يطوف عن نفسه]

(مسألة ١٨): يجوز للنائب - بعد الفراغ عن الأعمال للمندوب عنه - أن يطوف عن نفسه

(١) قال في المسالك: «و صرح بعضهم بوجود الاستيذان من الحاكم مع إمكانه. و هو حسن، مع القدرة على إثبات الحق عنده». و ظاهره توقف لزوم الاستيذان على ذلك. و وجهه غير ظاهر، لكفاية الاذن الإجمالي في المحافظة على حق الميت، و ولاية الحاكم. (٢) أقول: بعد ما عرفت من عموم الدليل على ولاية الوارث، فالخارج عنه صورة امتناعه من الأداء، فمع الشك فيه تكون الشبهة موضوعية، و أصالة عدم الامتناع تقتضى ثبوت الولاية ظاهراً. نعم إذا كان دليل التخصيص يدل على تقييده بالمقدم، فمع الشك في الاقدام يكون مقتضى الأصل عدم الولاية، لأصالة عدم الاقدام. لكن القدر المتيقن في التخصيص الأول، فمع الشك يبنى على ثبوت الولاية و لذلك استقرت السيرة على دفع العين للوارث في حال الشك. و عليه فالبناء على إلحاق الظن بالعلم محل تأمل، لعدم الدليل على حجيته، فاللازم إجراء حكم الشك عليه، لا العلم.

(٣) لما عرفت من ولايته على الوفاء، حتى على القول ببقاء المال على ملك الميت.

(٤) إذا كان الخارج عن العموم الممتنع، فمع الامتناع يبنى على عدم ولايته و إن أمكن إجباره. و كذلك إذا كان إنكاره لا عن عذر، فإنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٤

و عن غيره (١). و كذا يجوز له أن يأتي بالعمرة المفردة عن نفسه و عن غيره.

[مسألة ١٩: يجوز لمن أعطاه رجل مالاً لاستئجار الحج أن يحج بنفسه]

(مسألة ١٩): يجوز لمن أعطاه رجل مالاً لاستئجار الحج أن يحج بنفسه، ما لم يعلم أنه أراد الاستئجار من الغير (٢).

نوع من الامتناع، الموجب لسقوط ولاية الوارث. إلا- أن يقال: إن القدر المتيقن في الخروج صورة تعذر الأداء من قبله، فإذا أمكن إجباره على الأداء لم يحصل التعذر المذكور، فلم تبطل ولايته.

(١) بلا إشكال ظاهر و لا خلاف. و عقد له في الوسائل باباً «١»، و ذكر فيه:

صحيح صفوان بن يحيى، عن يحيى الأزرق قال: «قلت لأبي الحسن (ع): الرجل يحج عن الرجل، يصلح له أن يطوف عن أقاربه؟ قال (ع): إذا قضى مناسك الحج فليصنع ما شاء» «٢».

و قريب منه روايته الأخرى

«٣». و هو الذى تقتضيه القواعد العامة.

(٢) لا إشكال فى أن الاستيجار من العناوين القائمة بين الاثنين:

المؤجر و المستأجر، و أن المؤجر - بمعنى: من يملك فعل الأجير - قائم بالأصيل. و بمعنى: من قام به إيقاع الإجارة، قائم بالموقع، سواء أ كان الأصيل أم الوكيل. فالاستيجار القائم بين الأصيلين، هو بمعنى الموقع - بالفتح - و هو المضمون المنشأ بالعقد، و القائم بين الوكيلين بمعنى الإيقاع نفسه. و هو - بهذا المعنى - لا يتوقف على الاثنيين الخارجيين، بل يكفى فيه الاثنيين الاعتباريين، بخلاف ما هو بالمعنى الأول، فإنه لا بد فيه من

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النيابة فى الحج.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٥

و الأحوط عدم مباشرته (١)، إلا مع العلم بأن مراد المعطى حصول الحج فى الخارج. و إذا عين شخصاً تعين، إلا إذا علم عدم أهليته، و أن المعطى مشتبه فى تعيينه (٢). أو أن ذكره من باب أحد الأفراد (٣).

الاثنيين الخارجيين. فالوكيل عن طرفى العقد مؤجر و مستأجر باعتبارين، و كذا الوكيل عن البائع و المشتري بائع و مشتر، فاذا و كله فى الاستيجار للحج - مثلاً - كان مقتضى الإطلاق جواز استيجار نفسه. نعم ينصرف إلى الاثنيين الخارجيين. لكنه ابتدائي. و لذا بنى المشهور على جواز تولى طرفى العقد لشخص واحد، و تترتب الأحكام عليه، مع تحقق الانصراف إلى الاثنيين فى عموم صحة العقد و ثبوت الأحكام.

(١) منشأ الانصراف الابتدائي، الذى عرفته.

(٢) إذ حينئذ لا يكون استيجاره صحيحاً، فلا يكون موضوعاً لوكالة، و حينئذ تبطل الوكالة بالمره.

(٣) و حينئذ يبطل التعيين، و تكون الوكالة عامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٦

[فصل فى الحج المندوب]

إشارة

فصل فى الحج المندوب

[مسألة ١]: يستحب لفاقد الشرائط - من البلوغ، و الاستطاعة، و غيرهما - أن يحج مهما أمكن

(مسألة ١): يستحب لفاقد الشرائط - من البلوغ، و الاستطاعة، و غيرهما - أن يحج مهما أمكن (١). بل و كذا من أتى بوظيفته من الحج

الواجب. و يستحب تكرار الحج (٢).

بل يستحب تكراره فى كل سنة (٣)، بل يكره تركه خمس فصل فى الحج المندوب

(١) بلا إشكال. و يقتضيه ما تقدم في حج الصبي و العبد. مضافاً إلى الإطلاقات المرغبة فيه.

(٢) كما تقتضيه الإطلاقات المرغبة فيه، و الروايات الواردة في حج النبي و الأئمة عليهم أفضل الصلاة و السلام، و أن النبي (ص) حج

عشرين حجة

«١»، و الحسن (ع) خمساً و عشرين حجة

[١]، و السجاد (ع) أربعين حجة ..

«٢» الى غير ذلك.

(٣)

في رواية عيسى بن أبي منصور قال: «قال لي جعفر بن محمد (ع): يا عيسى، إن استطعت أن تأكل الخبز و الملح و تحج في كل سنة فافعل» «٣».

و نحوها غيرها.

[١] مستدرك الوسائل باب: ٢٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥. و لكن ذلك في شأن الحسين (ع)، و أما الحسن (ع) فالوارد في

حقه في جملة من النصوص: أنه حج عشرين حجة.

راجع الوسائل باب: ٤٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣١ و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦، ٧، ١٢، ٣٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الدواب حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٧

سنين متواليه (١). و

في بعض الأخبار: «من حج ثلاث حجرات لم يصبه فقر أبداً» (٢).

[مسألة ٢: يستحب نية العود إلى الحج عند الخروج من مكة]

(مسألة ٢): يستحب نية العود إلى الحج عند الخروج من مكة. و في الخبر: إنها توجب الزيادة في العمر (٣).

و يكره نية عدم العود. و فيه: أنها توجب النقص في العمر (٤).

(١)

في رواية ذريح عن أبي عبد الله (ع): «من مضت له خمس سنين فلم يفتد إلى ربه - و هو موسر - إنه لمحروم» «١».

و

في رواية حمران عن أبي جعفر (ع): «إن لله تعالى منادياً ينادي: أي عبد أحسن الله تعالى إليه، و أوسع عليه في رزقه، فلم يفتد إليه في

كل خمسة أعوام مرة ليطلب نوافله إن ذلك لمحروم» «٢».

(٢)

في رواية صفوان بن مهران عن أبي عبد الله (ع): «من حج ثلاث حجج لم يصبه فقر أبداً» «٣».

(٣)

□
 في خبر عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من رجع من مكة و هو ينوي الحج من قابل زيد في عمره» (٤).

(٤)

□
 في رواية الحسن بن علي عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن يزيد بن معاوية حج، فلما انصرف قال:
 إذا جعلنا ثاقلاً يميناً فلن نعود بعدها سنينا
 للحج و العمرة ما بقينا

-
- (١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ٢٢.
 (٤) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٨

[مسألة ٣: يستحب التبرع بالحج عن الأقارب وغيرهم أحياء و أمواتاً]

(مسألة ٣): يستحب التبرع بالحج عن الأقارب و غيرهم أحياء و أمواتاً (١)، و كذا عن المعصومين (ع) أحياء و أمواتاً (٢).

□

فنقص الله تعالى عمره، و أماته قبل أجله، (١).
 و نحوه خبر أبي حذيفة
 (٢). لكن

في مرسل الفقيه: «و من خرج من مكة و هو لا ينوي العود إليها، فقد قرب أجله، و دنا عذابه» (٣).
 و ظاهره ترتب ذلك بمجرد عدم نية العود.
 (١)

في مصحح إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (ع): «سألته عن الرجل يحج، فيجعل حجته و عمرته، أو بعض طوافه لبعض أهله و هو
 عنه غائب ببلد آخر. قال: فقلت: فينقص ذلك من أجره؟ قال (ع):
 لا، هي له و لصاحبه، و له أجر سوى ذلك ..» (٤).

و

□
 في خبر جابر عن أبي جعفر (ع) قال: «قال رسول الله (ص): من وصل قريباً بحجة أو عمرة كتب الله له حجتين و عمرتين» (٥).

و

في رواية موسى ابن القاسم البجلي: «قلت لأبي جعفر الثاني (ع): فربما حججت عن أبيك، و ربما حججت عن أبي، و ربما حججت
 عن الرجل من إخواني، و ربما حججت عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال (ع): تمتع ..» (٦).
 (٢) كما تقدم في رواية البجلي.

-
- (١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب وجوب الحج حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٢٩

و كذا يستحب الطواف عن الغير (١)، و عن المعصومين (ع) أمواتاً و أحياءً (٢)، مع عدم حضورهم في مكة، أو كونهم معذورين.

[مسألة ٤: يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج]

(مسألة ٤): يستحب لمن ليس له زاد و راحلة أن يستقرض و يحج إذا كان واثقاً بالوفاء بعد ذلك (٣).

[مسألة ٥: يستحب إحجاج من لا استطاعة له]

(مسألة ٥): يستحب إحجاج من لا استطاعة له (٤).

[مسألة ٦: يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج]

(مسألة ٦): يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحج

(١)

في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قلت له:

فأطوف عن الرجل و المرأة و هما بالكوفة؟ فقال (ع): نعم» (١).

(٢)

في رواية موسى بن القاسم: «قلت لأبي جعفر الثاني (ع):

قد أردت أن أطوف عنك و عن أبيك، فقيل لي: إن الأوصياء لا يطاف عنهم. فقال (ع): بل طف ما أمكنك، فإن ذلك جائز..» (٢).

(٣)

في رواية موسى بن بكر الواسطي قال: «سألت أبا الحسن (ع):

عن الرجل يستقرض و يحج، فقال: إن كان خلف ظهره مال. فان حدث به حدث أدى عنه فلا بأس» (٣).

و نحوه غيره.

(٤)

في رواية الحسن بن علي الديلمي: «سمعت الرضا (ع) يقول: من حج بثلاثة من المؤمنين فقد اشترى نفسه من الله عز و جل بالثمن»

«٤».

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

- (٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.
 (٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٠
 ليحج بها (١).

[مسألة (٧): الحج أفضل من الصدقة]

(مسألة ٧): الحج أفضل من الصدقة بنفقته (٢).

[مسألة (٨): يستحب كثرة الإنفاق في الحج]

(مسألة ٨): يستحب كثرة الإنفاق في الحج، و في بعض الأخبار: إن الله يبغض الإسراف، إلا بالحج والعمرة (٣).

[مسألة (٩): يجوز الحج بالمال المشبه]

(مسألة ٩): يجوز الحج بالمال المشبه (٤) - كجوائز الظلمة - مع عدم العلم بحرمتها (٥).

(١) لأنه سبيل الله.

(٢) استفاضت بذلك الاخبار - و فيها الصحيح و غيره - منها:

صحيح معاوية، و فيه: «فالتفت رسول الله (ص) إلى أبي قبيس، فقال:

لو أن أبا قبيس لك زنة ذهبه حمراء أنفقته في سبيل الله ما بلغت به ما بلغ الحاج» (١).

(٣)

في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «قال رسول الله (ص): ما من نفقة أحب إلى الله عز و جل من نفقة قصد.

و يبغض الإسراف إلا في الحج والعمرة» (٢).

(٤)

في صحيح أبي همام عن الرضا (ع): «فيمن عليه دين.

قال: يحج سنة، و يقضى سنة. قلت: أعطى المال من ناحية السلطان؟

قال (ع): لا بأس عليك» (٣).

(٥)

في صحيح محمد بن مسلم و منهال القصاب جميعاً: «من أصاب مالاً من غلول، أو ربا، أو خيانة، أو سرقة لم يقبل منه في زكاة،

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣١

[مسألة ١٠]: لا يجوز الحج بالمال الحرام

(مسألة ١٠): لا يجوز الحج بالمال الحرام. لكن لا يبطل الحج إذا كان لباس إحرامه، و طوافه، و ثمن هديه من حلال (١).

[مسألة ١١]: يشترط في الحج الندبى: إذن الزوج و المولى

(مسألة ١١): يشترط في الحج الندبى: إذن الزوج و المولى، بل و الأبوين فى بعض الصور (٢). و يشترط أيضاً: أن لا يكون عليه حج واجب مضيق. لكن لو عصى و حج صح (٣).

[مسألة ١٢]: يجوز إهداء ثواب الحج إلى الغير بعد الفراغ عنه

(مسألة ١٢): يجوز إهداء ثواب الحج إلى الغير بعد الفراغ عنه. كما يجوز أن يكون ذلك من نيته قبل الشروع فيه.

[مسألة ١٣]: يستحب لمن لا مال له يحج به أن يأتي به و لو بإجارة نفسه عن غيره

(مسألة ١٣): يستحب لمن لا مال له يحج به أن يأتي به و لو بإجارة نفسه عن غيره. و فى بعض الأخبار: أن للأجير من الثواب تسعاً و للمنوب عنه واحد (٤).

و لا صدقة، و لا حج، و لا عمرة» (١).

و منه يظهر وجه حكم المسألة الآتية.

(١) كما تقدم ذلك فى المسألة السبعين «٢» من الفصل الأول.

(٢) تقدم ذلك فى مباحث الاستطاعة.

(٣) تقدم ذلك فى مباحث النيابة كما تقدم ما فى المسألة الآتية.

(٤)

فى رواية عبد الله بن سنان قال: «كنت عند أبى عبد الله (ع) إذ دخل عليه رجل، فأعطاه ثلاثين ديناراً يحج بها عن إسماعيل، و لم يترك من العمرة إلى الحج إلا- اشترط عليه، حتى اشترط عليه أن يسعى فى وادى محسر. ثم قال: يا هذا، إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب وجوب الحج حديث: ٥.

(٢) راجع صفحة: ١٩٠ من الجزء العاشر من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٢

[فصل فى أقسام العمرة]

إشارة

فصل فى أقسام العمرة

[مسألة ١: تنقسم العمرة - كالحج - إلى واجب أصلى]

(مسألة ١): تنقسم العمرة - كالحج - إلى واجب أصلى، و عرضى، و مندوب. فتجب بأصل الشرع على كل مكلف - بالشرائط المعتمدة فى الحج - (١) فى العمر مرة.

ماله، و كان لك تسع بما أتعبت من بدنك» (١).

و

فى رواية ابن مسكان عن أبى عبد الله (ع): «للذى يحج عن رجل أجر و ثواب عشر حجج» (٢).
و لعلها فى المتبرع دون الأجير، كما عليه حملة فى الوسائل.

فصل فى أقسام العمرة

(١) هذا مما لا إشكال فيه و لا خلاف. و فى كشف اللثام: «للإجماع، و النص من الكتاب و السنة، كقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..)» (٣). لشمول حجه للعمرة، و تصريح الصادق (ع) عليه فى صحيح ابن أذينة الذى فى علل الصدوق. قال عمر ابن أذينة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز و جل: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ..). يعنى: به الحج دون العمرة؟ قال (ع) لا، و لكنه يعنى الحج و العمرة جميعاً، لأنهما مفروضان» (٤).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٣.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب العمرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٣

بالكتاب، و السنة (١)، و الإجماع (٢).

ففى صحيحة زرارة: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج، فان الله تعالى يقول:
وَ اتُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ..» (٣).

و

فى صحيحة الفضيل:

(١) كذا فى كلام جماعة، منهم كاشف اللثام، و النراقى، و صاحب الجواهر. لكن دلالة الكتاب على الوجوب غير ظاهرة، فإن العمرة لم تذكر فى الكتاب إلا فى قوله تعالى (وَ اتُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ، فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ..) (١).

و الظاهر منه وجوب الإتمام، لا وجوب العمرة. وإلا فى قوله تعالى:

(فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ ..) «٢». و دلالة أخفى.

(٢) ادعى فى الجواهر الإجماع بقسميه عليه. و فى المستند: «بالإجماع المحقق و المنقول مستفيضاً..». و نحوه كلام غيرهما. و المنسوب إلى العامة: القول بالاستحباب.

(٣)

قال: «قلت لأبى جعفر (ع): ما الذى يلى الحج فى الفضل؟

قال (ع): العمرة المفردة، ثم يذهب حيث شاء. و قال (ع): العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج، لأن الله تعالى يقول: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ..). و إنما نزلت العمرة بالمدينة» «٣».

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب العمرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٤

«فى قول الله تعالى: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ ..). قال (ع):

هما مفروضان» (١).

و وجوبها- بعد تحقق الشرائط- فورى كالحج (٢). و لا يشترط فى وجوبها استطاعة الحج، بل تكفى استطاعتها فى وجوبها، و إن لم تتحقق استطاعة الحج (٣) كما أن العكس كذلك، فلو استطاع للحج دونها وجب دونها.

و القول باعتبار الاستطاعتين فى وجوب كل منهما، و أنهما

(١) كذا فيما يحضرنى من نسخة الكتاب. لكن الظاهر أنها صحيحة الفضل أبى العباس عن أبى عبد الله (ع)

«١». و النصوص الواردة فى وجوبها كثيرة. فراجع الوسائل و غيرها.

(٢) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر. و حكى عن السرائر: نفى الخلاف فيه، و عن التذكرة: الإجماع عليه. و دليله كليه غير ظاهر، لو

لا- الإجماع. و فى كشف اللثام- بعد ما حكى عن المبسوط و السرائر وجوب الفورية- قال: «لم أظفر بموافق لهم و لا دليل، إلا على

القول بظهور الأمر فيه ..». نعم فى عمرة التمتع- التى هى جزء من الحج- ظاهر، لما دل على وجوبه فوراً، فبدل على وجوبها كذلك.

كما أنه بناء على أن مقتضى اللام وجوب الفورية- كما تقدم فى مبحث نذر الحج- بدل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ ..) على فورية

العمرة، بضميمة ما ورد فى تفسير الحج فيها بما يشمل العمرة

«٢». (٣) هذا هو المشهور شهرة عظيمة، كما يقتضيه إطلاق أدلة الوجوب.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب العمرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب العمرة حديث: ٧. و قد تقدم ذكر الرواية فى أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٥

مرتبطان (١) ضعيف. كالقول باستقلال الحج فى الوجوب دون العمرة (٢).

(١) هذا القول حكاة جماعة. و في الجواهر: «أرسله غير واحد.

لكن لم أعرف قائله ..». و وجه ضعفه ما عرفت، من إطلاق أدلة الوجوب. و أن أدلة شرطية الاستطاعة منحصرة بما عرفت، مما لا يصلح لإثبات شرطية الاستطاعة للحج في وجوب العمرة، و لا للعكس.

(٢) هذا القول حكى عن الشهيد في الدروس، قال فيها: «و لو استطاع لها خاصة لم تجب. و لو استطاع للحج مفرداً دونها فالأقرب الوجوب» و استدلل له في كشف اللثام: بالأصل، و ظهور حج البيت في الآية في غير العمرة. ثم قال: «و هو ممنوع ..». و وجهه: ما عرفت من صحيح ابن أذينة

«١». على أن قصور دلالة الآية على وجوب العمرة لا- يقتضى قصور غيرها من أدلة الوجوب التي تقدمت. مع أن الكلام في شرطية الاستطاعة للحج في وجوبها، لا في أصل وجوبها، ثم قال:

«و لعدم ظهور وجوب إتمامها في وجوب إنشائها، و منع استلزامه له».

و الاشكال فيه كسابقه. ثم قال: «و لأنها لو وجبت لكان من استكمل الاستطاعة لها فمات قبلها و قبل ذى الحجة يجب استيجارها عنه من التركة».

و لم يذكر ذلك في خبر أو كتاب. و كان المستطاع لها و للحج إذا أتى الحرم قبل أشهر الحج نوى بعمرته عمرة الإسلام، لاحتمال أن يموت، أو لا تبقى استطاعته للحج إلى وقته ..». ثم أشكل عليه بقوله: «و فيه:

أن المستطاع لها فرضه عمرة التمتع أو قسميه، و ليس له الإتيان بعمره الإسلام إلا عند الحج، فما قبله كالتافلة قبل فريضة الصبح مثلاً. و احتمال

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب العمرة حديث: ٧. و قد تقدم ذكر الرواية في أول الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٦

[مسألة ٢: تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة]

(مسألة ٢): تجزئ العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة. بالإجماع (١)، و الاخبار (٢). و هل تجب على من وظيفته حج التمتع إذا استطاع لها و لم يكن مستطاعاً للحج؟

الموت أو فوت الاستطاعة غير ملتفت إليه ..».

(١) في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه ..». بل الإجماع محقق، و السيرة القطعية تشهد به.

(٢)

□
في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة» (١)

و ،

□
صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) في حديث، قال: «قلت: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ، أَيْجِزِي ذَلِكَ؟ قال (ع): نعم» (٢)

و ،

في خبر البنزطي: «سألت أبا الحسن (ع) عن العمرة واجبة هي؟ قال. نعم. قلت:

فمن تمتع يجزى عنه؟ قال (ع): نعم» (٣)

و ،

صحيح يعقوب بن شعيب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): قال الله عز وجل: (وَ أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ..)، يكفى الرجل - إذا تمتع بالعمرة إلى الحج - مكان تلك العمرة المفردة؟ قال: كذلك أمر رسول الله (ص) أصحابه» (٤)

و ،

مصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «العمرة مفروضة مثل الحج، فإذا ادعى المتمتع فقد أدى العمرة المفروضة» (٥).
و نحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب العمرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب العمرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب العمرة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب العمرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب العمرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٧

المشهور عدمه، بل أرسله بعضهم إرسال المسلمات (١). و هو الأقوى. و على هذا فلا تجب على الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة إن كان مستطيعاً لها و هو فى مكة. و كذا لا تجب على من تمكن منها و لم يتمكن من الحج لمانع. و لكن الأحوط الإتيان بها.

(١) كأنه يشير الى ما فى المسالك - فى شرح ما ذكره فى الشرائع من تقسيم العمرة إلى متمتع بها و مفردة، و أن الأولى تجب على من ليس فى حاضرى المسجد الحرام، و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام - قال (ره): «يفهم من لفظ السقوط: أن المفردة واجبة بأصل الشرع على كل مكلف، كما أن الحج مطلقاً يجب عليه، و إنما يسقط عن المتمتع إذا اعتمر عمرته تخفيفاً. و من قوله: «و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام»: عدم وجوبها على النائى من رأس. و بين المفهومين تدافع ظاهر. و كأن الموجب لذلك كون عمرة المتمتع أخف من المفردة، و كانت المفردة بسبب ذلك أكمل. و هى المشروعة بالأصالة، و المفروضة قبل نزول آية المتمتع، فكانت عمرة المتمتع قائمة مقام الأصلية مجزئة عنها، و هى بمنزلة الرخصة من العزيمة. و يكون قوله (ره): «و المفردة تلزم حاضرى المسجد الحرام» إشارة إلى ما استقر عليه الحال، و صار هو الحكم الثابت بأصل الشرع. ففى الأول إشارة إلى ابتدائه، و الثانى إلى استقراره ..»
قال فى الجواهر - بعد نقله -: «و هو كالصريح فى المفروغية عن عدم وجوب عمرة مفردة على النائى. و يؤيده ما ذكرناه ..».

و يشير به إلى ما ذكره سابقاً من السيرة على عدم استقرار عمرة على من استطاع من النائين فمات، أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج، و عدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٨

.....

الحكم بفسقه لو أخر الاعتمار إلى أشهر الحج، و قول المحقق فى الشرائع و غيره - على وجه لم يعرف فيه خلاف بينهم -: أن العمرة قسمان: متمتع بها، و مفردة، و الأولى فرض النائى، و الثانية فرض حاضرى مكة، و ظهور كلامهم فى عدم وجوب غير حج المتمتع على النائى، لا أنه يجب عليه مع ذلك العمرة ..

و استدلل له فى المستند:

بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

قال: دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول:

﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحِجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ..﴾. فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه، و جرت به السنة من رسول الله (ص) «(١)».

خرج منه ما خرج فيبقى الباقي. و يشكل:

بأن الإطلاق المذكور يقتضى عموم مشروعية العمرة المفردة، وذلك خلاف الضرورة، فلا بد من التصرف فيه بحمله على المستطيع للحج إذا كان نائياً- كما يقتضيه ذيله- و لا- مجال للبناء على إطلاقه ثم الرجوع اليه عند الشك كما في المقام. و كأنه لذلك: ما حكى- في الجواهر عن معاصريه من العلماء و غيرهم- من وجوب عمرة مفردة على النائين النائين عن غيرهم، مع فرض استطاعتهم المالية. معلين: بأن العمرة واجبة على كل أحد، و الفرض استطاعتهم لها فتجب ..

اللهم إلا أن يقال بعد أن كانت العمرة قسمين تمتعاً و إفراداً، فعمومات الوجوب على من استطاع العمرة لا تجدى في إثبات وجوب العمرة المفردة بالاستطاعة إليها. حتى يثبت إطلاقاً لدليل المشروعية، يقتضى أن كل من استطاع إلى أى نوع من العمرة وجبت عليه، و الإطلاق

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٣٩

.....

المذكور مفقود. و لأن أدلة التشريع- التي يكون موضوعها الماهيات المخترعة- إنما تدل على وجوب المشروع لا غير، و حينئذ لا يرجع إليها إلا بعد ثبوت حدود المشروع و قيوده عند الشارع. و هذا بخلاف أدلة التشريع المتعلقة بالمفاهيم العرفية، فإن مفادها و إن كان ثبوت الحكم على المفهوم، إلا- أن الإطلاق المقامى يقتضى الرجوع إلى العرف في ثبوت الانطباق، و لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى الشارع فيه. فالخطاب المتعلقة بالمفهوم العرفي و الخطاب المتعلقة بالمفهوم الشرعي و إن كانا على حد واحد في ثبوت الحكم للطبيعة، لكن يختلفان في أن تطبيق الطبيعة و تحقيق الصغرى في الأول راجع إلى العرف، و في الثاني راجع إلى الشرع. فالخطاب المتضمن وجوب العمرة و أنها مفروضة لا- يرجع إليه إلا- بعد بيان الشرع انطباقه لتحقيق الصغرى، و العرف لا- مجال له. فالدليل المتضمن: أن العمرة مفروضة على من استطاع إليها، أو الحج مفروض على من استطاع إليه، لا يرجع إليه إلا بعد بيان المراد من الحج و من العمرة. و كذلك الخطاب بوجوب الصلاة و الصوم.

و بالجملة: بعد أن كانت العمرة عمرتين: عمرة التمتع، و عمرة الافراد، فان كان النائي عن مكة عمرته عمرة الافراد فاذا استطاع إليها وجبت، و ان كانت عمرته عمرة التمتع فاستطاعته إلى عمرة الافراد لا تكفى في وجوبها و لا بد فيه من استطاعته إليها، و لا تكون إلا باستطاعته إلى الحج. فاذا تردد ما هو وظيفة النائي بين العمرتين، و لم يكن مستطاعاً لعمرة التمتع فقد شك في وجوب العمرة عليه، و المرجع حينئذ أصل البراءة.

نعم قد يوهم صحيح يعقوب بن شعيب- المتقدم في أدلة وجوب العمرة

-: أن المتمتع عليه عمرة الافراد، لكن عمرة التمتع تجزئ عنها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٠

[مسألة (٣): قد تجب العمرة بالنذر، و الحلف، و العهد]

(مسألة ٣): قد تجب العمرة بالنذر، و الحلف، و العهد، و الشرط في ضمن العقد، و الإجارة، و الإفساد (١).

لا أنها فرضه «١». لكن يعارضه في ذلك صحيح الحلبي

«٢»، و مصحح أبي بصير

«٣» المتقدمان. بل صحيح معاوية

«٤»، و خبر البزنطي

«٥» أيضاً، لظهور الاجزاء في ذلك. مع أن الظاهر أن

قوله (ع) في صحيح يعقوب بن شعيب: «كذلك أمر رسول الله (ص) □

يدل على أن التعبير فيه بالاجزاء عن العمرة المفردة جاز على ما عند المخالفين من أن الواجب هو العمرة المفردة، و عدم اجزاء التمتع عنها، فيدل على أن الواجب هو عمرة التمتع - لا أن الواجب العمرة المفردة - لأن المتمتع بها غير واجبة نفسياً وإنما تجب غيرياً للحج. أو أنها تجب نفسياً، فيكون المستطيع عليه عمرتان، تجزئ المتمتع بها عن نفسها و عن المفردة. بل الظاهر أن السؤال في الروايات المتقدمة كلها جار على منوال واحد، للشبهة التي جاءت من جهة مذهب المخالفين. و حينئذ تكون كلها دالة على أمر واحد و هو أن الواجب هو عمرة التمتع للمتمتع من دون تعارض بينها في ذلك و إن كانت لا- تدل على ما نحن فيه، لأنها واردة في الحاج لا فيما نحن فيه، لكنها توجب الشك في التطبيق، الموجب للرجوع إلى أصل البراءة بعد سقوط الإطلاقات.

(١) قال في الشرائع: «و قد تجب - يعني: العمرة - بالنذر، و ما في معناه، و الاستيجار، و الإفساد، و الفوات ..». و يريد بالفوات: فوات الحج، فان من فاته الحج وجب عليه التحلل بعمرة - كما قطع به بعضهم - و ربما يأتي في محله. و الوجه في جميع ذلك ظاهر

(١) تقدم ذكر الروايات المشار إليها في صدر المسألة: فلاحظ

(٢) تقدم ذكر الروايات المشار إليها في صدر المسألة: فلاحظ

(٣) تقدم ذكر الروايات المشار إليها في صدر المسألة: فلاحظ

(٤) تقدم ذكر الروايات المشار إليها في صدر المسألة: فلاحظ

(٥) تقدم ذكر الروايات المشار إليها في صدر المسألة: فلاحظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤١

و يجب أيضاً لدخول مكة (١)، بمعنى: حرمة بدونها (٢)،

لعموم صحة النذر، و اليمين، و العهد، و الشرط، و العقد. و المراد من الإفساد، إما إفساد نفس العمرة، فإن من أفسد عمرته وجب عليه الاعتمار ثانياً، على ما قطع به الأصحاب - كما في المستند - أو إفساد الحج، فيجب الاعتمار بفعله ثانياً، أو يجب عليه التحلل من إحرامه بعمرة - كما في سابقه - و إن كان لا يخلو من إشكال، أو منع.

(١) فإنه لا يجوز دخولها بعد إحرام. إجماعاً و نصوصاً. قال في المدارك: «أجمع الأصحاب على أنه لا يجوز لأحد دخول مكة بلا إحرام عدا ما استثني ..». و في الجواهر: «بلا خلاف أجده ..».

و يشهد به بعض النصوص،

كصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال (ع): لا، إلا أن يكون مريضاً، أو به بطن»

و ،

صحيح البنزطى عن عاصم بن حميد: «قلت لأبى عبد الله (ع): يدخل الحرم أحد إلا محرماً؟ قال (ع):
إلا مريض، أو مبطن» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(٢) فيكون وجوب الاعتناء عقلياً للتخلص من الحرام، لا شرعى كما ينسب إلى الذهن من عبارة جماعة، حيث عبروا: بأنه تجب العمرة لدخول مكة. بل قال فى المدارك: «و لا يخفى أن الإحرام إنما يوصف بالوجوب مع وجوب الدخول، و إلا كان شرطاً غير واجب، كوضوء النافلة. و متى أخل الداخل بالإحرام أثم، و لم يجب قضاؤه...»
و تبعه عليه غيره. و صرح فى المستند بالوجوب الشرعى مع وجوب الدخول

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٢

فإنه لا يجوز دخولها إلا محرماً، إلا بالنسبة إلى من يتكرر دخوله و خروجه، كالحطاب، و الحشاش (١). و ما عدا ما ذكر مندوب.

لوجوب مقدمة الواجب شرعاً.

لكن عرفت: أن الوجوب فى المقام عقلياً للتخلص من الحرام، لا شرعى من باب وجوب مقدمة الواجب، إذ لا مقدمية بين الإحرام و دخول مكة، سواء أ كان المراد به الدخول الخارجى أم الدخول بما هو موضوع للوجوب. و نظير المقام: وجوب الوضوء لمس المصحف، و وجوب الغسل من الجنابة لدخول المسجد إذا وجب. و قد تقدم فى بعض المسائل التعرض لذلك. فراجع.
(١) بلا خلاف- فى الجملة- و لا إشكال.

لصحيح رفاعه بن موسى- فى حديث- قال: «و قال أبو عبد الله (ع): إن الحطابة و المجتلبه أتوا النبى (ص) فسألوه، فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً» (١).

بناء على أن المنصرف إلى الذهن منه: أن ذكر الحطابة و المجتلبه من باب المثال لكل من يتكرر منه ذلك، كالحجارة، و الجصاصة، و غيرهم. و لذلك جعل المستثنى- فى كلام الأصحاب- من يتكرر منه الدخول. و الظاهر من الحطابة و المجتلبه من كان مهنته ذلك، فلو بنى على كون ذكرهما من باب المثال يتعين التعدى إلى من كانت مهنته تقتضى التكرار، لا مجرد بناءه على التكرار، كما لو كان له مريض، أو زرع يتكرر الخروج منه و الدخول. كما أن الظاهر أن التكرار على النحو المتعارف من أهل تلك المهنة، فلو كان التكرار بطيئاً أشكل التعدى إليه و إن كان فى الشهر مرة.

(١) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٣

.....

و لأجل ذلك يشكل ما فى كشف اللثام، فإنه قال: «إلا المتكرر دخوله كل شهر، بحيث يدخل فى الشهر الذى خرج، كالحطاب، و الحشاش، و الراعى، و ناقل الميرة، و من كان له ضيعة يتكرر لها دخوله و خروجه للحرج. و قول الصادق (ع) فى صحيح رفاعه...». ثم

ذكر الروايات المتضمنة للتحديد بالشهر.

وحاصل الاشكال: أن الظاهر من التكرار لمثل المجتلبه و الخطابه الوقوع فى الشهر مرات، و لا يكفى التكرار فى الشهر مرة. و أشكل منه ما فى الجواهر، من أن ظاهر الأصحاب استثناء المجتلبه و الخطابه فى مقابل الاستثناء فى الشهر، فلا يعتبر فى الأولين التكرار فى الشهر مرة.

فإن الظاهر من الأصحاب و إن كان استثناء قسمين، لكن المقابلة بينهما من جهة أنه لا يعتبر فى الأولين سبق الإحرام، بخلاف الاستثناء فى الثانى فإن مورد النصوص هو صورة سبق الإحرام، كما أشار إليه فى الجواهر فى آخر كلامه. فراجع. و ليس وجه المقابلة: أنه لا يعتبر فى الأولين التكرار فى الشهر مرة، فإن ذلك خلاف المفهوم من المجتلبه و الخطابه، كما عرفت.

ثم إن المصنف (ره) لم يستثن من دخلها بعد الإحرام قبل شهر، مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه. و فى الذخيرة: «لا أعلم خلافاً بين الأصحاب فى أصل الحكم. و لكن اختلفوا فى مبدأ اعتبار الشهر، فذهب جماعة من الأصحاب إلى أن مبدأه من وقت الإحلال من الإحرام..».

و كأن وجه إهماله اعتماده على ما سيذكره فى المسألة الثانية من مسائل:

(فصل: صورة حج التمتع ..). و قد اختار هناك، عدم وجوب الإحرام و إن كان الدخول بعد الشهر من الإحلال - فضلاً عن الإحرام - و توقف فى وجوبه إذا كان بعد شهر من خروجه. فلاحظ كلماته هناك، و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٤

و يستحب تكرارها كالحج. و اختلفوا فى مقدار الفصل بين العمرتين، فقيل: يعتبر شهر (١). و قيل: عشرة أيام (٢).

و الأقوى عدم اعتبار الفصل، فيجوز إتيانها كل يوم (٣).

و تفصيل المطلب موكول إلى محله.

(١) حكاة فى كشف اللثام عن النافع، و الوسيلة، و التهذيب، و الكافى، و الغنيمه، و المختلف، و الدروس.

(٢) حكاة عن الأحمدى، و المهذب، و الجامع، و الشرائع، و سائر كتب الشيخ. و الإصباح. و قيل: سنه، و نسب إلى العماني. و عبارته المحكيه غير ظاهره فى ذلك.

(٣) جعله فى الشرائع أشبه، و فى كشف اللثام أقرب، و حكى عن الجمل، و الناصريات، و السرائر، و المراسم، و التلخيص، و اللمعه.

بل فى الجواهر و المستند: «نسب إلى كثير من المتأخرين ..». و وجه الاختلاف، اختلاف النصوص، فإنها طوائف:

الأولى:

□
صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله (ع):

«قال (ع): فى كتاب على (ع): فى كل شهر عمره» (١)

و ،

□
موثق يونس بن يعقوب قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن علياً (ع) كان يقول: فى كل شهر عمره» (٢)

و ،

□
صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «كان على يقول: لكل شهر عمره» (٣)

و

□
مصحيح إسحاق بن عمار قال: «قال أبو عبد الله (ع): السنه اثنا عشر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٥

.....

شهرًا، يعتمر لكل شهر عمرة» (١).

و نحوها غيرها.

الثانية:

خبر على بن أبي حمزة قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل مكة في السنة، المرة و المرتين و الأربعة، كيف يصنع؟

قال (ع): إذا دخل فليدخل مليياً، و إذا خرج فليخرج محلاً. قال:

و لكل شهر عمرة. فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كل عشرة أيام عمرة» (٢)

، و الموثق الذي رواه في الجواهر:

«قال الصادق (ع): السنة اثنا عشر شهراً، يعتمر لكل شهر عمرة.

قال: فقلت له: أ يكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة» (٣).

و لم أجد في غيرها، فان المذكور في الفقيه و في الوسائل عند رواية مصحح إسحاق ..

إلى

قوله (ع): «لكل شهر عمرة»

، كما نقلنا آنفاً. و استدل في المدارك و كشف اللثام و الحقائق و المستند: بخبر على بن أبي حمزة

على القول بالعشر و لم يذكروا الموثق الذي ذكره، و من ذكره ذكره في اخبار الشهر. بل لعل صريح المستند و غيره: انحصار رواية

العشر بالخبر.

الثالثة:

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): العمرة في كل سنة مرة» (٤)

و ،

صحيح حرير عن أبي عبد الله (ع): «و لا يكون عمرتان في سنة» (٥).

و نحوه صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)

«٦».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب العمرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٦

.....

و على الطائفة الأولى عول القائلون بالشهر، و لم يعولوا على خبر على بن أبي حمزة
لضعفه، لاشتمال سنده على جملة من الضعفاء، و لا على الطائفة الثالثة و إن صحت أسانيدها، لمعارضتها بالطائفة الأولى - التي لا يبعد
أن تكون متواترة إجمالاً - الموجب لترحها، أو حملها على عمرة التمتع، كما عن الشيخ. و أما القائلون بالعرض فعولوا على خبر على بن
أبي حمزة

، لرواية الصدوق له في الفقيه بسنده اليه، و سنده صحيح. و هو إن كان الثمالي فهو ثقة، و إن كان البطائني فالظاهر اعتبار حديثه،
لرواية جمع كثير من الأعظم عنه، و فيهم جمع من أصحاب الإجماع، و جماعة ممن نصوا على أنهم لا - يروون إلا عن ثقة، و لغير
ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال. و أما القائل بالسنة - إن ثبت - فمستنده الطائفة الثالثة، التي عرفت لزوم طرحها أو
التصرف فيها. و أما القول الأخير فوجهه حمل الطائفتين الأولتين على الفضل - على اختلاف مراتبه - لعدم ظهورهما في المنع من
التوالي.

بل ظاهر

قولهم (ع): «لكل شهر عمرة»

- كما في جملة منها:-

أن ذلك من وظائف الشهر، فهي تتأكد من حيث الزمان، ففي الشهر آكد منها في العشرة. و يقتضيه الارتكاز العرفي في باب الطاعات
و الخيرات فإنها كلما طال العهد بها اشتد تأكدها. و الجمع بين الشهر و العشر - في خبر ابن أبي حمزة
- لا بد أن يحمل على ذلك. و لأجله يمكن الجمع بينها و بين صحيح الحلبي المتقدم
في أخبار السنة بذلك، فيحمل أيضاً على التأكد في السنة، على نحو يكون أشد تأكيداً فيها من الشهر.
و بالجملة: الجمع العرفي بين النصوص المذكورة يقتضى ذلك، فلا يدل على المنع من التوالي، فلا مانع من الأخذ بإطلاقات الحث
عليها و الترغيب إليها الظاهرة في استحبابها مطلقاً. و مقتضاها الاستحباب في كل يوم
مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٧

[فصل في أقسام الحج]

إشارة

فصل في أقسام الحج و هي: ثلاثة - بالإجماع (١)، و الاخبار - تمتع، و قران، و أفراد (٢).

و في اليوم أكثر من مرة أيضاً. فلاحظ. و أما ما تضمن أن المتمتع إن خرج من مكة و رجع في شهره دخل محلاً، و إن دخل في غير
الشهر دخل محرماً، معللاً:
بأن لكل شهر عمرة

«١». و ما ورد - في من أفسد عمرته - من أنه يقضيها في الشهر الآتي

«٢». فهما حكمان دل عليهما الدليل في خصوص المورد.

مع أن ظاهر الفتاوى أن الحكم في المقامين رخصة لا عزيمة. وحينئذ يكون منافياً للشهر لا دليلاً عليه، و بالنسبة إلى العشرة من قبيل اللامقتضى نفيًا وإثباتًا. والله سبحانه الهادي.

فصل في أقسام الحج

(١) في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بين علماء الإسلام، بل إجماعهم بقسميه عليه..».

(٢)

في مصحح معاوية بن عمار قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الحج ثلاثة أصناف: حج مفرد، وقران، و تمتع بالعمرة إلى الحج. و بها أمر رسول الله (ص)، و لا تأمر الناس إلا بها» «٣»

،

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٨

و الأول فرض من كان بعيداً عن مكة (١). و الآخران فرض

و

خير منصور الصيقل: «قال أبو عبد الله (ع): الحج عندنا على ثلاثة أوجه: حاج متمتع، و حاج مفرد سائق للهدى، و حاج مفرد للحج» (١)

و نحوهما غيرهما. و الذي يظهر من النصوص: أن المشروع في صدر الإسلام القران و الافراد، و أن التمتع شرع في حجة الوداع. ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال: إن رسول الله (ص) حين حج حجة الإسلام خرج في أربع بقين من ذى القعدة حتى أتى الشجرة فصلى بها، ثم قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها و أهل بالحج و ساق مائة بدنة، و أحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة و لا يدرون ما المتعة. حتى إذا قدم رسول الهدى (ص) مكة

.. (إلى أن قال):

فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيباً فأمرهم: أن يخلو و يجعلوها عمرة، و هو شيء أمر الله عز و جل به

.. (إلى أن قال):

و إن رجلاً قام فقال: يا رسول الله (ص) نخرج حجاً و رءوسنا تقطر؟! فقال رسول الله (ص): إنك لن تؤمن بهذا أبداً..» «٢».

(١) قال في كشف اللثام: «لا- يجزيه غيره اختياراً. للأخبار، و هي كثيرة. و الإجماع، كما في الانتصار و الخلاف و الغنية و التذكرة و المنتهى و ظاهر المعبر. و حكى القاضي- في شرح الجمل-: خلافه عن نفر من الأصحاب..» و في المستند: حكى الإجماع عن غيرها أيضاً. و يشهد به- مضافاً إلى ذلك- الكتاب و السنة.

أما الأول فقوله تعالى: (فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٤٩

من كان حاضراً، أى: غير بعيد (١). و حدّ البعد- الموجب

اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهُدْيِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ، ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١). فان الظاهر رجوع اسم الإشارة إلى التمتع بالعمرة، لأنه للبعيد لا رجوعه إلى ما بعده، لأنه قريب.

و يشكل الاستدلال المذكور: بأن ظاهر الآية الشريفة حصر التمتع بالنائي، لا حصر النائي به، كما هو المدعى.

و أما السنة فمستفيضة أو متواترة. منها: مصحح الحلبي السابق

. و نحوه صحيح معاوية بن عمار

«٢»، و صحيح صفوان

«٣». و

في صحيح الحلبي الآخر عن أبي عبد الله (ع): «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهُدْيِ ..). فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه و جرت به السنة من رسول الله (ص)» «٤» إلى غير ذلك.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل لم يحك الخلاف في ذلك إلا عن الشيخ- في أحد قوليهِ- و يحيى بن سعيد. و يشهد له الكتاب الشريف- على ما عرفت- و النصوص-

ففي صحيح الفضلاء، عبد الله الحلبي و سليمان بن خالد و أبي بصير، كلهم عن أبي عبد الله (ع): «ليس لأهل مكة، و لا لأهل مَرَّ، و لا لأهل سرف متعة. و ذلك: لقول الله عز و جل:

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٣) لم نعثر على الرواية في مظانها.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٠

للأول- ثمانية و أربعون ميلاً من كل جانب (١)، على المشهور (٢) الأقوى.

لصحيحه زرارة عن أبي جعفر (ع): «قلت له:

قول الله عز و جل في كتابه: (ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..) فقال (ع): يعنى: أهل مكة ليس عليهم متعة. كل من

كان أهله دون ثمانية و أربعين ميلاً ذات عرق و عسфан- كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في

(ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..) «١»

و

خبر سعيد الأعرج: «قال أبو عبد الله (ع): ليس لأهل سرف، و لا لأهل مَرَّ، و لا لأهل مكة متعة. يقول الله تعالى: (ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ

أَهْلُهُ لِحَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..» (٢).

و نحوهما غيرهما مما هو كثير، و سيأتي بعضه في المتن.

و لم يعرف للشيخ و ابن سعيد دليل، إلا صحيح عبد الرحمن بن الحجاج

و صحيحه الآخر مع عبد الرحمن بن أعين

، الآتيان في المسألة الثانية.

و موردهما خاص، فلا مجال للتعدى عنه إلى غيره بعد ما عرفت. مع أن ظهورهما في حج الإسلام غير ثابت.

(١) حكاة في الشرائع قولاً، و اختاره في النافع و المعبر، و حكى عن القمى في تفسيره، و الصدوقين، و العلامة في جملة من كتبه، و

عن الشهيدين، و المحقق الكركى. و عن المدارك: نسبه إلى أكثر الأصحاب.

(٢) كما عن شرح المفاتيح. لكن في الجواهر: «و إن كنا لم نتحققه».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥١

هذه الآية، و كل من كان أهله وراء ذلك فعليه المتعة» (١).

و

خبره (٢) عنه (ع): «سألته عن قول الله عز و جل:

﴿ذَلِكَ ..﴾. قال: لأهل مكة ليس لهم متعة، و لا عليهم عمرة. قلت: فما حد ذلك؟ قال: ثمانية و أربعون ميلاً من جميع نواحي مكة،

دون عسفان و ذات عرق» (٣).

و يستفاد أيضاً من جملة من أخبار آخر (٤).

(١)

رواها الشيخ في التهذيب، بإسناده عن موسى بن القاسم: عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة

عن أبي جعفر (ع) قال: «قلت لأبي جعفر: قول الله عز و جل في كتابه ..»

إلى آخر ما في المتن «١». و اسناد الشيخ إلى موسى صحيح و موسى و عبد الرحمن و بقيه السند كلهم ثقة أعيان.

(٢)

رواه الشيخ أيضاً في أواخر كتاب الحج، عن علي بن السندي عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن قول

الله تعالى: ﴿ذَلِكَ ..﴾ ..»

إلى آخر ما في المتن [١].

و سنده إلى علي بن السندي غير ثابت الصحة. و أما على فالظاهر صحة حديثه، و إن كان لا يخلو من إشكال.

(٣) في النسخة الصحيحة من التهذيب:

«و دون ذات عرق»

. (٤) كصحيح الفضلاء المتقدم

«٢». و نحوه خبر سعيد الأعرج

[١] الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧. و لكن متن الرواية هنا يختلف يسيراً عن الموجود منه في الوسائل، و كذلك الأصل. راجع التهذيب جزء: ٥ صفحة ٣٣، ٤٩٢ طبع النجف الأشرف.

- (١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.
 (٢) تقدم ذكر الروایتين في أوائل الفصل تقريباً. فلاحظ.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٢

المتقدم، الذي رواه في التهذيب في آخر كتاب الحج

«١»، بناء على ما في المعبر من أنه معلوم أن هذه المواضع أكثر من اثني عشر ميلاً. و عن القاموس: أن بطن مر: موضع من مكة على مرحلة. و في تاريخ البلدان لليعقوبي «٢»: أنه واقع في طريق مكة إلى المدينة، فمن مكة إليه ثم إلى عسفان، ثم إلى قديد، ثم إلى الجحفة، ثم إلى الأبواء، ثم إلى سقيا بنى غفار، ثم إلى العرج، ثم إلى الرويثة، ثم إلى الروحاء، ثم إلى السبالة، ثم إلى ملل، ثم إلى الحفيرة، ثم إلى ذى الحليفة. و عن الواقدي: بين مكة و مر خمسة أميال. و سرف - ككتف -: موضع قريب للتنعيم. و عن النهاية - في حديث تزويج ميمونة بسرف -: هو - بكسر الراء - موضع من مكة على عشرة أميال. و قيل: أقل، و أكثر. و عن المجلسي الأول (ره) أن سرف - ككتف - موضع قرب التنعيم، على عشرة أميال - تقريباً - من مكة ..

و
 كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «في لحاضري المسجد الحرام قال (ع): ما دون المواقيت إلى مكة فهو لحاضري المسجد الحرام و ليس لهم متعة» «٣».

و
 صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (ع): «في لحاضري المسجد الحرام قال (ع): ما دون الأوقات إلى مكة» «٤».
 بناء على أن المراد ما دون جميعها، فإنها على هذا الحد أو أكثر. فإن يللمم جبل على مرحلتين من مكة، واقعه في طريق أهل مكة إلى اليمن، المرحلة الأولى - على ما ذكره اليعقوبي في تاريخ البلدان «٥» -: الملكان

- (١) تقدم ذكر الروایتين في أوائل الفصل تقريباً. فلاحظ.
 (٢) صفحة: ٧٨ طبعه النجف الأشرف و صفحة: ٣١٣ طبعه ليدن.
 (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.
 (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.
 (٥) صفحة: ٨٠ طبعه النجف الأشرف و صفحة: ٣١٧ طبعه ليدن
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٣

و المرحلة الثانية: يللمم، ثم الليث، ثم عليب، ثم قربا، ثم قنونا، ثم يبه، ثم المعقر، ثم ضنكان، ثم زنيف، ثم ريم، ثم يش، ثم العرش،

ثمَّ الشرجة، ثمَّ السلعاء، ثمَّ بلحة، ثمَّ المهجم، ثمَّ العارة، ثمَّ المروءة، ثمَّ سودان، ثمَّ صنعاء.

و كذا ذات عرق، فإنها أيضاً واقعة في طريق أهل العراق إلى مكة على مرحلتين من مكة، المرحلة الأولى - على ما ذكره اليعقوبي في تاريخ البلدان «(١)»: - بستان ابن عامر، ثمَّ ذات عرق، ثمَّ غمرة، ثمَّ المسلح ثمَّ أفيعية، ثمَّ معدن بنى سليم، ثمَّ العمق، ثمَّ السليله، ثمَّ الربذة، ثمَّ مغيثه الماوان، ثمَّ معدن النقره - و تسمى النقره أيضاً - ثمَّ سميراء - و تسمى الحاجر أيضاً - ثمَّ توز، ثمَّ فيد، ثمَّ زرود - و تسمى الأجر أيضاً - ثمَّ الثعلبية، ثمَّ بطان، ثمَّ الشقوق، ثمَّ زباله، ثمَّ القاع، ثمَّ العقبة، ثمَّ الواقصه، ثمَّ الفرعاء، ثمَّ مغيثه، ثمَّ القادسيه، ثمَّ الكوفه. و كذا قرن المنازل فإنها على مرحلتين أيضاً، كما سيأتي.

لكن يعارضها

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قلت: لأهل مكة متعة؟ قال (ع): لا، و لأهل بستان، و لأهل ذات عرق، و لأهل عسفان و نحوها» «(٢)».

بل يعارض التحديد بالمقدار المذكور

صحيح حريز عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله عز و جل (ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..) قال (ع): من كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها، و ثمانية عشر ميلاً من خلفها، و ثمانية عشر ميلاً عن يمينها، و ثمانية عشر ميلاً عن يسارها فلا متعة له

(١) صفحة: ٧٦ طبعة النجف الأشرف و صفحة: ٣١١ طبعة ليدن.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٤

.....

مثل مر و أشباهه» «(١)».

و الذى يتحصل: أن الاشكال فى المقام فى جهات: الأولى: الأخبار الدالة على التحديد، فإنها طوائف ثلاث، الأولى: ما دل على أنه ثمانية و أربعون ميلاً، و هى صحيح زرارة

، و خبره

. الثانية: ما دل على أنه ثمانية عشر ميلاً، و هى صحيحة حريز

. الثالثة: ما دل على أنه دون الميقات، و هى صحيحة الحلبي

و حماد

، فان الظاهر منها أن الحدّ يختلف باختلاف الجهات المسكونة، فكل موضع يكون بين الميقات و مكة يكون حكم أهله أن لا متعة لهم، و كل موضع يكون وراء الميقات يكون حكم أهله التمتع. و حملة على أن يكون المراد من المواقيت أقرب المواقيت إلى مكة - يعنى: ما تكون المساحة بين الشخص و مكة أقل من المساحة التى تكون بين أقرب المواقيت إلى مكة و بينها - بعيد جداً، فإنه يتوقف على معرفة الأقرب منها إلى مكة، و معرفة المساحة بينهما، و العبارة المذكورة فى الصحيحين لا تساعد على ذلك.

الجهة الثانية: اختلاف الأخبار فى ذات عرق و عسفان، فان ظاهر خبر زرارة

: خروجهما عن الحد، و يجب على أهلها التمتع. و ظاهر صحيحة - و صريح خبر أبي بصير

: أنه ليس لأهلها متعة.

الجهة الثالثة: التشويش الواقع في عبارة الصحيح،

لقوله (ع) فيه: «ذات عرق و عسфан»

، فإنه إن جعل تمثيلاً للثمانية و الأربعين فهو تفسير بالأخفى، و لا يناسب موضوع الشرطية. و إن جعل تمثيلاً لما دونها كان مخالفاً لما ذكره، من أن ذات عرق و عسфан على مرحلتين من مكة.

مضافاً إلى أن

قوله (ع): «كما يدور حول الكعبة»

لم يتضح ارتباطه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٥

و القول: بأن حده اثنا عشر ميلاً من كل جانب - كما عليه جماعة (١) - ضعيف لا دليل عليه إلا الأصل، فإن مقتضى جملة من الاخبار: وجوب التمتع على كل أحد، و القدر المتيقن الخارج منها من كان دون الحد المذكور (٢).

بما قبله. و كذا التشويش الواقع في متن خبر زرارة، فإن

قوله (ع) فيه: «دون عسфан و ذات عرق»

ظاهر في أن الثمانية و الأربعين دون عسфан و ذات عرق، مع أن المذكور في كلماتهم أنهما على مرحلتين، فلا تكون الثمانية و الأربعين دونهما بل تكون نفسها.

هذا، و لا يخفى أن الإشكالات المذكورة لا تصلح لرفع اليد عن مفاد الصحيح المعول عليه، فان الطائفتين الأخريين لا عامل بهما، فلا يصلحان لمعارضته. و اختلاف الأخبار في ذات عرق و عسфан لا - بهم، لأنه - بعد ما تحقق خروجهما عن الحد - لا بد من تأويل الصحيح، و طرح خبر أبي بصير

لمخالفته للإجماع. و لو فرض عدم تحقق خروجهما عن الحد و احتمال دخولهما فيه فالاختلاف يكون اختلافاً في الموضوع، لا في الحد و الحكم الذي هو محل الكلام. و أما التشويش فلا يقدح في دلالة الصحيح على التحديد على وجه ظاهر. و اشتمال الرواية على بعض أمور مشككة إذا لم يقدح في دلالتها على الحكم لا يقدح في حجيتها.

(١) اختاره في الشرائع و القواعد، و نسبة في كشف اللثام: إلى المبسوط، و الاقتصاد، و التبيان، و مجمع البيان، و فقه القرآن، و الروض و الجمل، و العقود، و الغنية، و الكافي، و الوسيلة، و السرائر، و الجامع و الإصباح، و الإشارة. و في الجواهر: أنه أقوى.

(٢) هذا الوجه ذكره في المستند دليلاً على القول المذكور. قال (ره):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٦

و هو مقطوع بما مر (١). أو دعوى: أن الحاضر مقابل للمسافر، و السفر أربعة فراسخ (٢). و هو كما ترى. أو دعوى:

أن الحاضر - المعلق عليه وجوب غير التمتع - أمر عرفي، و العرف لا يساعد على أزيد من اثني عشر ميلاً. و هذا - أيضاً - كما ترى (٣). كما أن دعوى: أن المراد من ثمانية و أربعين

«بل قد أشرنا إلى تواتر الأخبار بفرضية التمتع مطلقاً، خرج ما دون اثني عشر ميلاً بالإجماع، فيبقى الباقي ..». و ذكره في الجواهر وجهاً لما اختاره. و قد تقدم بعض هذه النصوص في أول المبحث. و عليه فالمراد من الأصل أصالة العموم، لا الأصل العملي. و إلا فمقتضى

الأصل الاحتياط بالجمع، للعلم الإجمالى.

(١) فإن الدليل الخاص مخصص للعام. على أن ثبوت هذا العموم محل إشكال، فإن الظاهر أن الخطابات إنما هي للنائى. ضرورة انقسام الحجج إلى الأقسام الثلاثة، ومشروعية القرآن و الأفراد فى الجملة، فكيف يصح مثل هذا العموم؟!.

(٢) هذا الاستدلال مذكور فى كشف اللثام وغيره، و حكاه فى المستند و الجواهر عنهم. و توجيهه فى غاية الصعوبة، لأن المراد من الحاضر فى الآية إذا كان بمعنى مقابل المسافر، كان مرجع الآية الشريفة إلى أن من كان أهله مسافرين عن المسجد الحرام فعليه التمتع، و إذا لم يكن أهله مسافرين بل حاضرين فعليه القرآن أو الأفراد، و هذا المعنى أجنبى عن المراد بها بالمره، ضرورة أن المراد التوطن فى الموضع القريب و البعيد، لا المسافرة و الحضور. و بالجملة: الاستدلال على النحو المذكور غريب.

(٣) فإن العرف كما لا يساعد على الأزيد من الاثنى عشر ميلاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٧

التوزيع على الجهات الأربع، فيكون من كل جهة اثنا عشر ميلاً (١). منافية لظاهر تلك الأخبار (٢). و أما صحیحه حريز- الدالة على أن حد البعد ثمانية عشر ميلاً- فلا عامل بها. كما لا عامل بصحیحته حماد بن عثمان

و الحلبي

، الدالتين على أن الحاضر من كان دون المواقيت إلى مكة (٣). و هل يعتبر الحد المذكور من مكة أو من المسجد؟ وجهان (٤)، لا يساعد على الأقل منها. بل الظاهر اختصاصه بأهل مكة لا غير، فان مواضعهم هي التي حاضرة مع المسجد الحرام لاجتماعها معه، و أما الخارج عن مكة من المواضع فهي غير حاضرة مع المسجد، لعدم اجتماعها معه. مع أنه لو سلم ذلك فروايه التحديد بالثمانية و الأربعين تكون مفسرة للمراد و شارحة له، على وجه يجب الخروج عن ظاهر الكلام لأجلها.

(١) هذه دعوى ادعاها ابن إدريس (ره). و فى كشف اللثام و الجواهر: حاول فى ذلك رفع الخلاف بين الأصحاب.

(٢) من دون ملجئ إلى ذلك.

(٣) على ما عرفت الإشارة إليه. يظهر ذلك لمن لا حظ كتب الأصحاب.

(٤) بل يظهر من كلماتهم أن فيه قولين، فعن المبسوط، أنه قال:

«كل من كان بينه و بين المسجد اثنا عشر ميلاً من جوانب البيت ..».

و نحوه كلامه فى الاقتصاد و الجمل، و مثله ما فى التحرير: «من كان بين منزله و بين المسجد اثنا عشر ميلاً ..». لكن فى القواعد قال:

«من نأى عن مكة باثنى عشر ميلاً من كل جانب ..». و نحوه غيره.

و هذا الاختلاف يحتمل أن يكون اختلافاً بمحض العبارة، و مراد الجميع

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ١٥٨

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٨

أقربهما الأول. و من كان على نفسه الحد فالظاهر أن وظيفته التمتع (١) لتعليق حكم الافراد و القرآن على ما دون الحد (٢).

المسجد أو مكة، كما يشهد به نسبة كون المبدأ مكة إلى الشيخ في المبسوط مع أن المذكور في عبارته المسجد. و يحتمل أن يكون اختلافاً في المراد، و هو الأقرب. ففي المسالك: «و التقدير - على التقديرين - من منتهى عماره مكة إلى منزله». و نحوه ما في الروضة. و في الكفاية - بعد ما اختار التقدير بالثمانية و الأربعين من مكة، و حكى القول باثني عشر ميلاً من مكة - قال: «و من أصحاب هذا القول من اعتبر البعد بالنسبة إلى المسجد الحرام ..». و كيف كان فالنصوص خالية عن التعرض لذلك.

نعم صحيح زرارة

و خبره

- لما كان السؤال فيهما عن الآية الكريمة، و تفسير المراد من **لِحَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** - فالمنسب من التقدير أن يكون المبدأ نفس المسجد

«١». و لا ينافي ذلك ما في خبر زرارة، من

قوله (ع): «من جميع نواحي مكة»

، فإن مكة أخذت موضوعاً للنواحي، لا مبدأً للتقدير. فلاحظ.

(١) يظهر ذلك منهم. و في المدارك: «لكن مقتضى كلام الشيخ أن البعد إنما يتحقق بالزيادة عن الثمانية و الأربعين ..».

(٢)

لقوله (ع) في الصحيح: «كل من كان أهله دون ثمانية» «٢»

و أما قوله (ع) بعد ذلك:

«و كل من كان أهله وراء ذلك»

، فالمراد من اسم الإشارة فيه المقدار السابق ذكره موضوعاً للقران و الافراد، لا الثمانية

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣، ٧ و قد تقدمت الإشارة إلى الرويتين في أوائل الفصل

(٢) المراد: هو صحيح زرارة آنف الذكر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٥٩

و لو شك في كون منزله في الحد أو خارجه و جب عليه الفحص (١) و مع عدم تمكنه يراعى الاحتياط. و إن كان لا يبعد القول بأنه يجرى عليه حكم الخارج، فيجب عليه التمتع، لأن غيره معلق على عنوان الحاضر، و هو مشكوك (٢). فيكون كما لو شك في أن المسافة ثمانية فراسخ أولاً، فإنه يصلح تماماً، لأن القصر معلق على السفر، و هو مشكوك.

و الأربعين، و إلا- كان الصحيح قد أهمل فيه ذكر من كان على رأس الحد و هو بعيد. فإنه إذا تردد التصرف في الكلامين بين

التصرف في الأول و التصرف في الثاني يتعين الثاني، لأن الأول- بعد استقراره في الذهن - يكون الكلام اللاحق جارياً عليه. فلاحظ.

(١) وجوب الفحص في هذه الشبهة الموضوعية- على خلاف القاعدة المشهورة: من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية- لأمر ادعيت في هذا المورد- و في جملة من الموارد من الشبهات الموضوعية- كالشك في الاستطاعة، و الشك في مسافة التقصير، و الشك في بلوغ النصاب. و قد تقدم الكلام في ذلك في المباحث المذكورة. نعم يمتاز المقام عنها بعدم إمكان الاحتياط، لأن الوجوب فوري، و لا يمكن الجمع بين المحتملين في سنة واحدة.

(٢) كأنه يريد الإشارة إلى قاعدة، و هي: أنه إذا كان الخاص معلقاً على عنوان و قد شك في ذلك العنوان و جب الرجوع إلى العام. و

مثله الشك في المسافر، لأن الحكم العام هو التمام، و القصر معلق على السفر فمع الشك فيه يرجع إلى عموم التمام. و لكنه راجع إلى

التمسك بالعام في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٠

.....

الشبهة المصدقية و المحقق في محله عدم جوازه. على أن كون المقام من ذلك القبيل غير ظاهر، فإنه لا عموم يقتضى وجوب التمتع وقد خرج عنه الحاضر، بل الأمر بالعكس. فان دليل التشريع - وهو الآية الشريفة - إنما تضمن وجوب التمتع على من لم يكن حاضراً، فمع الشك فيه يشك في وجوب التمتع. و لعل مراده أن حكم التمتع معلق على عنوان عدمي فمع الشك فيه يرجع إلى الأصل في إثباته، فيثبت حينئذ حكمه. و بذلك يفترق المقام عن مقام الشك في المسافر، فان حكم التمام لم يعلق فيه على عنوان عدمي و لا وجودي، و إنما عنوانه مطلق المكلف.

هذا و لكن حكم القصر لما كان معلقاً على المسافر كان الجمع بين العام و الخاص يقتضى أن يكون حكم العام - و هو التمام - معلقاً على من لم يسافر، فمع الشك في المسافر يرجع إلى أصالة عدم المسافر، فيكون كما نحن فيه بعينه. و ليس الفرق بينهما إلا أن حكم التمتع من أول الأمر معلق على العنوان عدمي، و حكم التمام لم يكن كذلك من أول الأمر، و لكن صار كذلك من جهة الجمع العرفي بين الخاص و العام.

ثم إنه يشكل ما ذكره المصنف، من وجوب التمتع: بأن أصالة عدم كونه حاضر المسجد من الأصل الجارى في عدم الأزلي، لأن الشخص حين وجوده إما حاضر أو ليس بحاضر، و حجية أصل عدم الأزلي محل إشكال. و فيه: أن الحضور قد يكون طارئاً بالتوطن بعد الهجرة إلى مكة فمع الشك يستصحب عدم المقارن. و كذا لو كان متوطناً في مكة ثم انتقل إلى الموضع المشكوك، فإنه يجرى فيه استصحاب الحضور. مع أنه موقوف على البناء على تحقق الحضور بمجرد التولد من الحاضر، و لا يتوقف على قصد التوطن، و هو محل تأمل. مضافاً إلى أن التحقيق:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦١

ثم ما ذكر إنما هو بالنسبة إلى حجة الإسلام، حيث لا يجزئ للبعيد إلا التمتع، و لا للحاضر إلا الافراد أو القران (١). و أما بالنسبة إلى الحج الندبي فيجوز لكل من البعيد و الحاضر كل من الأقسام الثلاثة (٢) بلا إشكال. و ان كان الأفضل اختيار التمتع (٣). و كذا بالنسبة إلى الواجب غير حجة

جريان الأصل في عدم الأزلي، كما أشرنا إليه في مباحث المياه من هذا الشرح.

و ربما يتوهم الاشكال على المصنف: بأن المراد بمن لم يكن أهله حاضر المسجد، من كان أهله بعيداً عن المسجد، فيكون موضوع حكم التمام وجودياً لا يمكن إثباته بالأصل و اندفاعه ظاهر، فان الصحيح المفسر بذلك إنما أريد به تفسير التحديد، لا بيان أن الموضوع وجودي.

(١) قال في الذخيرة: «إن موضع الخلاف حجة الإسلام، دون التطوع و المنذور ..».

(٢) في المدارك، و عن الشيخ في التهذيبي، و المحقق في المعبر، و العلامة في جملة من كتبه، و الشهيد في الدروس: التصريح بذلك.

(٣) قال في الجواهر: «لا خلاف أيضاً في أفضلية التمتع على قسيميه لمن كان الحج مندوباً بالنسبة إليه - لعدم استطاعته، أو لحصول حج الإسلام - منه - و النصوص مستفيضة فيه أو متواترة، بل هو من قطعيات مذهب الشيعة ..». و يشهد به النصوص الكثيرة، المتواترة مضموناً،

كصحيح البزنطى قال: «سألت أبا جعفر (ع) فى السنة التى حج فيها- و ذلك فى سنة اثنتى عشرة و مائتين- فقلت: بأى شىء دخلت مكة: مفرداً أو متمتعاً؟ فقال (ع): متمتعاً. فقلت له: أيتها أفضل المتمتع بالعمرة إلى الحج أو من أفرد و ساق الهدى؟ فقال (ع): كان مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٢

الإسلام، كالحج النذرى و غيره (١).

أبو جعفر (ع) يقول: المتمتع بالعمرة إلى الحج أفضل من المفرد السائق للهدى. و كان يقول: ليس يدخل الحاج بشىء أفضل من المتعة» (١)

و صحیح معاویة بن عمار: «قلت لأبى عبد الله (ع) - و نحن بالمدينة-: إنى اعتمرت فى رجب و أنا أريد الحج، فأسوق الهدى، أو أفرد الحج، أو أتمتع؟ قال (ع): فى كل فضل، و كل حسن. قلت: فأى ذلك أفضل؟ فقال: إن علياً (ع) كان يقول: لكل شهر عمرة تمتع، فهو و الله أفضل» (٢)

و مكاتبه على بن حديد قال: «كتب اليه: على ابن جعفر يسأله عن رجل اعتمر فى شهر رمضان، ثم حضر الموسم، أيجب مفرداً للحج أو يتمتع، أيهما أفضل؟ فكتب اليه: يتمتع أفضل» (٣)

و صحیح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال: «قلت له: إنى سقت الهدى و قرنت. قال: و لم تفعل ذلك؟ التمتع أفضل» (٤)

و صحیح حفص بن البختري عن أبى عبد الله (ع): «قال (ع): التمتع و الله أفضل، و بها نزل القرآن، و جرت السنة» (٥)

إلى غير ذلك من النصوص. و فى المدارك: «أكثر من أن تحصى ..». و قد عقد لها فى الوسائل باباً طويلاً.

(١) الظاهر من كلماتهم عدم الفرق بين المندوب و الواجب بالنذر

- (١) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.
 - (٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٨.
 - (٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.
 - (٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.
 - (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٣

[مسألة ١): من كان له وطنان، أحدهما فى الحد، و الآخر فى خارجه]

(مسألة ١): من كان له وطنان، أحدهما فى الحد، و الآخر فى خارجه لزمه فرض أغلبهما (١).

لصحيحة زرارة (٢) عن أبى جعفر (ع): «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة و لا متعة له. فقلت لأبى جعفر (ع): أ رأيت إن كان له أهل بالعراق و أهل بمكة. فقال (ع): فليُنظر أيهما الغالب» (٣).

فان تساويا فان كان مستطيعاً من كل منهما تخير بين الوظيفتين (٤)،

و نحوه. وقد تقدم كلام الذخيرة. و الظاهر من قولهم: التمتع فرض النائي، أنه الفرض بالأصل، لا الفرض بالنذر و نحوه. نعم يختص كلامهم بما إذا كان المنذور مطلقاً، و أما إذا كان معيناً فلا ريب في اقتضاء النذر التعيين فلا يجزئ غير المتعين. و أما الواجب بالإفساد فالظاهر من دليله لزوم مطابقته للواجب الذي أفسده، للتعبير فيه بالقضاء، الظاهر في مطابقته للمقتضى، (١) بلا خلاف أجده فيه. كذا في الجواهر.

(٢) رواها الشيخ (ره) عن موسى بن القاسم، عن عبد الرحمن، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع). و رواها بإسناده عن زرارة

«١». (٣) تنمئة الحديث: «فهو من أهله».

(٤) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. و وجهه إطلاق ما دل على وجوب الحج، الشامل للأشكال الثلاثة، و التخصيص بأحدها من دون مخصص، و ما دل على وجوب التمتع بعينه يختص بمن كان منزله نائباً.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٤

و إن كان الأفضل اختيار التمتع (١). و إن كان مستطيعاً من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة (٢).

[مسألة ٢: من كان من أهل مكة و خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع إليها]

(مسألة ٢): من كان من أهل مكة و خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع إليها، فالمشهور جواز حج التمتع له و كونه مخيراً بين الوظيفتين (٣). و استدلوها بصحيفة عبد الرحمن

كما دل على وجوب القرآن أو الافراد، فإنه يختص أيضاً بمن كان من أهل مكة. و المورد خارج عنهما فلا مانع من الأخذ بإطلاق دليل الوجوب المقتضى للتخيير بين الأفراد الثلاثة. و لو فرض صدق كل من العنوانين عليه فقد عرفت أن دليل الحكمين فيهما يختص بصحيح زرارة

و خبره

. و شمول الصدر و الذيل فيهما للمقام يوجب التعارض بين الصدر و الذيل، الموجب للسقوط عن الحجية، فيتعين أيضاً الرجوع إلى الإطلاق.

(١) لما تقدم، من النصوص المتضمنة لذلك.

(٢) كما في كشف اللثام و الجواهر. لعموم الآية، و الأخبار. أقول:

مقتضى الإطلاق التخيير - كما عرفت - لا التخصيص بفرض الوطن الذي استطاع منه من غير مخصص. و مثله - في الاشكال - ما حكى عن بعض من التخيير إذا كان قد استطاع في غير الوطنين. أما إذا استطاع في أحدهما دون الآخر ففرضه فرض أهله. و حاصل الاشكال على القولين: أنه لا - وجه لتعين أحد الفرضين في جميع ذلك، لأنه بعد أن كان مستطيعاً يكون المرجع لإطلاق وجوب الحج على المستطيع، المقتضى للتخيير العقلي بين الأفراد الثلاثة بعد أن لم يكن ما يقتضى التعيين.

(٣) نسبة في المدارك إلى الأكثر، و منهم الشيخ في جملة من كتبه، و المحقق في الاعتبار، و العلامة في المنتهى، و نسبة غيره إلى المشهور، كما في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٥

ابن الحجاج عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل من أهل مكة يخرج الى بعض الأمصار، ثم يرجع الى مكة فيمر ببعض المواقيت، أله أن يتمتع؟ قال (ع): ما أزعجك أن ذلك ليس له لو فعل. و كان الإهلال أحب إلي» (١).

و نحوها صحيحة أخرى عنه و عن عبد الرحمن بن أعين عن أبي الحسن (ع)

(٢) و عن ابن أبي عقيل: عدم جواز ذلك، و أنه يتعين عليه

الجواهر. و في المستند: «المكى إذا بعد عن مكة ثم حج على ميقات من المواقيت الخمسة الآفائية أحرم متعة وجوباً. بغير خلاف يعرف، كما صرح به غير واحد». و كأنه أراد من نفى الخلاف: نفيه بالنسبة إلى الإحرام من الميقات - كما هو كذلك - لا بالنسبة إلى التمتع، و إلا فالخلاف مشهور.

(١)

رواها في الكافي عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل..» (١).

و رجال السند كلهم أعيان.

(٢)

رواها الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج و عبد الرحمن بن أعين، قال: «سألنا أبا الحسن (ع) [موسى (ع) خ] عن رجل من أهل مكة خرج إلى بعض الأمصار، ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله (ص)، له أن يتمتع؟

فقال: ما أزعجك أن ذلك ليس له. و الإهلال بالحج أحب إلي. و رأيت من سأل أبا جعفر (ع) - و ذلك أول ليلة من شهر رمضان - فقال له:

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٦

فرض المكى إذا كان الحج واجباً عليه، و تبعه جماعة (١).

لما دل من الأخبار على أنه لا متعة لأهل مكة. و حملوا الخبرين على الحج الندبي، بقريته ذيل الخبر الثاني (٢). و لا يبعد قوة

جعلت فداك، إنى قد نويت أن أصوم بالمدينة. قال: تصوم إن شاء الله تعالى. قال له: و أرجو أن يكون خروجي في عشرين من شوال. فقال:

تخرج إن شاء الله. فقال له: قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك، فكيف أصنع؟ فقال له: تمتع. فقال له: إن الله ربما منّ علىّ بزيارة رسول الله (ص) و زيارتك و السلام عليك، و ربما حججت عنك، و ربما حججت عن أبيك. و ربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال له: تمتع. فرد عليه القول ثلاث مرات يقول:

إنى مقيم بمكة و أهلى بها فيقول: تمتع. فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال: إنى أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر - يعنى شوال - فقال له: أنت مرتهن بالحج. فقال له الرجل: إن أهلى و منزلى بالمدينة، و لى بمكة أهل و منزل، و بينهما أهل و منازل. فقال له: أنت مرتهن بالحج. فقال له الرجل: فإن لى ضياعاً حول مكة «و أريد أن أخرج حلالاً فاذا كان إبان الحج حججت» (١).

(١) منهم السيد فى الرياض.

(٢) فإن السؤال الذى رواه بقوله:

«و رأيت من سأل أبا جعفر (ع)»

مورده الندب. بل و عن المنتفى: صراحته فى ذلك. و فى الجواهر أيد الحمل المذكور: باستبعاد عدم الحج للمكى قبل الخروج. لكن فى كشف اللثام استشكل فيه: بأنه مخالف لما اتفق عليه النص و الفتوى، من استحباب

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٧

هذا القول. مع أنه أحوط، لأن الأمر دائر بين التخيير و التعيين، و مقتضى الاشتغال هو الثانى. خصوصاً إذا كان

التمتع فى المندوب. و أجاز عنه بالحمل على التقيّة. و فيه: أن الحمل على التقيّة إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفى. و تحقيق الحال: أنه لا ينبغى التأمل فى أن ذيل الصحيح مختص بالندب، لكنه لا يرتبط بصدرة و لا يكون قرينه عليه، لأنه سؤال آخر من سائل آخر. و أما ما ذكره فى كشف اللثام من الإشكال، فغاية ما يقتضى أنه مخالف لعموم ما دل على أفضليّة التمتع، و من الجائر خروج المورد عنه. و من هنا يظهر أن بين الصحيحتين و بين ما دل على أنه لا-متعة لأهل مكّة عموماً من وجه، فإن أخذنا بإطلاق الثانى تعين حمل الصحيحتين على الندب، و إن أدى إلى تخصيص عموم أفضليّة التمتع. و إن أخذنا بإطلاق الصحيحتين تعين حمل الثانى على غير المورد، فيخص بمن يحج و هو فى مكانه. و لما لم يكن تقييد أحدهما بأسهل من الآخر تعين طرحهما و الرجوع إلى دليل آخر، و هو عموم وجوب الحج على المستطيع، المقتضى للتخيير بين الأفراد الثلاثة، فبتم ما هو المشهور، كما أشار إلى ذلك فى الجواهر.

و منه يظهر الاشكال فيما ذكر فى الرياض انتصاراً لابن أبى عقيل:

بأنه يرجح التصرف فى الصحيحين على التصرف فى المعارض، لموافقته للكتاب و السنّة. فان الترجيح بذلك إنما يكون فى غير العامين من وجه.

و مثله ما ذكره: من أنه- مع تسليم التساوى- يرجع إلى الأصل، المقتضى للاحتياط، للدوران بين التعيين و التخيير. فان الرجوع إلى الأصل مع التعارض بالعموم من وجه إذا لم يكن دليل، و هو فى المقام إطلاق وجوب الحج المقتضى للتخيير، فإنه مقدم على الأصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٨

مستطیعاً حال كونه فى مكّة فخرج قبل الإتيان بالحج (١).

بل يمكن أن يقال: إن محل كلامهم صورة حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها. و أما إذا كان مستطیعاً فيها قبل خروجه منها فيتعين عليه فرض أهلها (٢).

[مسألة (٣): الآفاقى إذا صار مقيماً فى مكّة]

(مسألة ٣): الآفاقى إذا صار مقيماً فى مكّة، فإن كان ذلك بعد استطاعته و وجوب التمتع عليه فلا إشكال فى بقاء حكمه (٣)، سواء كانت إقامته بقصد التوطن أو المجاورة و لو بأزيد من سنتين. و أما إذا لم يكن مستطیعاً ثم استطاع

(١) إذ حينئذ- على المشهور- يكون من تبدل الحكم الفعلى، و هو أبعد من تبدل الحكم التقديرى، للإشكال فى جريان الاستصحاب

فيه.

لكن في شمول الإطلاق لا فرق.

(٢) هذا ضعيف، فإنه خلاف إطلاق كلامهم، وإطلاق النصوص التي اعتمدوا عليها.

(٣) في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى، بل لعله إجماعى، بل قيل: إنه كذلك للأصل وغيره». لكن في المدارك:

«و في استفادة ذلك من الأخبار نظر»، و في الحدائق: «و هو جيد، فان المفهوم من الأخبار المتقدمة هو انتقال حكمه من التمتع إلى قسيمه مطلقاً، تجددت الاستطاعة أو كانت سابقة» و على هذا فما في الجواهر من قوله (ره): «فما في المدارك من التأمل فيه في غير محله». كأن الوجه فيه: ظهور الإجماع الذي ادعاه، لا النصوص، و إلا فهي كما ذكر في الحدائق - تبعاً للمدارك - شاملة له و لغيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٦٩

بعد إقامته في مكة فلا إشكال في انقلاب فرضه الى فرض المكي في الجملة. كما لا إشكال في عدم الانقلاب بمجرد الإقامة (١). و إنما الكلام في الحد الذي به يتحقق الانقلاب، فالأقوى ما هو المشهور، من أنه بعد الدخول في السنة الثالثة (٢).

لصحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع): «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة و لا متعه له..» (٣)

و ،

صحيحة عمر ابن يزيد عن الصادق (ع): «المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج الى سنتين، فاذا جاور سنتين كان قاطناً و ليس له أن يتمتع» (٤).

و قيل: بأنه بعد الدخول في الثانية (٥)،

(١) في الجواهر: «لا- خلاف- نصاً وفتوى- في عدم انتقاله عن فرض النائي بمجرد المجاورة، و إن لم يكن قد وجب عليه سابقاً، بل لعله إجماعى أيضاً»، و في المدارك: أنه لا ريب فيه. و يقتضيه إطلاق النصوص الآتية.

(٢) في الجواهر: «نسبه غير واحد إلى المشهور، و ربما عزى إلى علمائنا عدا الشيخ ..».

(٣) المتقدمة فيمن له منزلان

(٤) «١».

رواها الشيخ عن موسى بن القاسم، عن محمد بن عذافر، عن عمر بن يزيد. قال: «قال أبو عبد الله (ع): المجاور ..» (٢) «و رجال السند كلهم ثقاء».

(٥) حكى هذا القول عن ظاهر الدروس، فان الشهيد فيها قال:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٠

لجملة من الاخبار و هو ضعيف، لضعفها باعراض المشهور عنها (١)

«و لو أقام النائي بمكة سنتين انتقل فرضه إليها في الثالثة، كما في المبسوط و النهاية. و يظهر من أكثر الروايات: أنه في الثانية». و في

كشف اللثام- بعد حكاية ذلك- قال: «و الأمر كذلك، فقد سمعت خبري الحلبي

و حماد عن الصادق (ع)

و.

قال (ع) في خبر عبد الله بن سنان: «المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة. (قال الراوى): يعنى: يفرد الحج مع أهل مكة، و ما كان دون السنة له أن يتمتع» (١).

و

قال الباقر (ع): فى مرسل حريز: «من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكى» (٢).
وقد أفتى بهذا الخبر الصدوق فى المقنع.

و أشار بخبرى الحلبي و حماد إلى

صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله (ع): لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال: لا. قال: قلت: فالقائنين فيها؟ قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فان لهم أن يتمتعوا» (٣).

و الى

خبر حماد قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن أهل مكة يتمتعون؟ قال (ع): ليس لهم متعة. قلت فالقائنين بها؟ قال: إذا أقام سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة. قلت: فان مكث الشهر؟ قال (ع): يتمتع» (٤).

(١) بل لا يظهر من الدروس العمل بها، فان قوله: «و يظهر من أكثر الروايات أنه فى الثانية». إنما هو نقل ما فى أكثر الروايات،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧١

مع أن القول الأول موافق للأصل (١). و أما القول بأنه بعد تمام ثلاث سنين (٢)،

و كذلك كشف اللثام. نعم قوله: «و لا يعارضها غيرها، لاحتمال صحيحتي زرارة

و عمر بن يزيد

الدخول فى الثانية» ظاهر فى العمل بها، و حمل غيرها على ما ذكر جمعاً بينهما. و كيف كان فالنصوص المذكورة- بعد إعراض المشهور عنها- لا تصلح للاعتماد عليها. و أما ما ذكره فى الكشف و الجواهر: من الجمع بينها و بين النصوص السابقة- بأن يراد من الإقامة و المجاورة سنتين الدخول فى الثانية- فبعيد.

و مثله ما ذكر فى كشف اللثام، من أنه يراد من سنتي الحج الزمان الذى يمكن فيه وقوع حجتين. كما يراد مثل ذلك فى شهر الحيض. بل هو أبعد. و لو سلم أنه جمع عرفى فإنما يرتكب بعد ثبوت الحجية، و قد عرفت أن الاعراض عن الثانية مسقط لها عن الحجية، و يتعين الرجوع إلى ظاهر الأخبار الأول، الموافق لفتوى المشهور. و من ذلك يظهر ضعف ما فى الجواهر من قوة القول المذكور و إن قلّ القائل به صريحاً، بل لم يعثر عليه. انتهى.

(١) يعنى: أصالة عدم الانقلاب. لكنه تعليقى، بناء على أن محل الكلام صورة ما إذا حدثت الاستطاعة بعد المدة، و كان الأولى أن يقول:

«موافق للعموم الدال على وجوب التمتع على الآفاقى».

(٢) هذا القول منسوب الى الشيخ في المبسوط و النهاية، قال في الأول: «و المكى إذا انتقل إلى غيرها من البلدان ثم جاء متمتعاً لم يسقط عنه الدم. و ان كان من غيرها و انتقل إلى مكة، فإن أقام بها ثلاث سنين فصاعداً كان من الحاضرين، و إن كان أقل من ذلك كان حكمه حكم أهل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٢

فلا- دليل عليه إلا الأصل، المقطوع بما ذكر (١). مع أن القول به غير محقق، لاحتمال إرجاعه إلى القول المشهور، بإرادة الدخول في السنة الثالثة (٢). و أما الاخبار الدالة على أنه بعد ستة أشهر، أو بعد خمسة أشهر (٣)،

بلده». و عبارته المحكية عن الثانى: «من جاور بمكة سنة أو سنتين جاز له أن يتمتع، فيخرج إلى الميقات و يحرم بالحج متمتعاً. فان جاور بها ثلاث سنين لم يجز له التمتع و كان حكمه حكم أهل مكة». و دلالتها على هذا القول ظاهرة. و فى كشف اللثام: «حكى هذا القول عن السرائر أيضاً. قال فيها: من جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين كان فرضه التمتع فيخرج الى ميقات بلده و يحرم بالحج متمتعاً. فان جاور بها ثلاث سنين لم يجز له التمتع و كان حكمه حكم أهل مكة و حاضريها، على ما جاءت به الاخبار المتواترة». و هى ظاهرة فى هذا القول أيضاً.

(١) اعترف جماعة بعدم الوقوف على مستند هذا القول.

(٢) الحمل على ارادة الدخول فى الثالثة- فيرجع الى القول الأول- بعيد، و ان كان ظاهر الدروس ذلك. بل فى الجواهر: «إنه الظاهر بلا ريب فيه، لقوله أولاً: «سنة أو سنتين»، و إلا لقال ثلاثاً..».

إذ فيه: أن الإقامة سنة أو سنتين يراد بها الإقامة فى السنة التامة، و السنتين التامتين، فلو قال: «ثلاثاً» كان المراد به الثلاث التامة، و هو مخالف للواقع فى نظره. و ليس المراد من السنتين الدخول فى الثانية، ليتوجه ذلك.

(٣)

كصحيح حفص بن البخترى عن أبى عبد الله (ع): «فى المجاور بمكة يخرج إلى أهله ثم يرجع إلى مكة، بأى شىء يدخل؟ قال (ع) إن كان مقامه بمكة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع، و إن كان أقل من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٣

فلا عامل بها (١). مع احتمال صدورها تقيّة (٢)، و إمكان حملها على محامل آخر (٣). و الظاهر من الصحيحين: اختصاص

ستة أشهر فله أن يتمتع» (١)

و ،

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «من أقام بمكة سنة فهو بمنزلة أهل مكة» (٢)

و ،

خبر الحسين بن عثمان و غيره، عن ذكره، عن أبى عبد الله (ع): «قال: من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع» (٣).

(١) يظهر ذلك من ملاحظة كلماتهم، و نقل الأقوال الصريحة و الظاهرة.

فإنهم لم يذكروا قائلاً بذلك، لا صريحاً و لا ظاهراً. نعم فى المدارك:

ذكر إمكان الجمع بينها و بين غيرها، بالتخير بين السنة و السنة أشهر.

و لكنه احتمال و إمكان. مع أنه جمع بلا شاهد.

(٢) كما فى كشف اللثام و الجواهر و غيرهما. لكن لم يظهر أن ذلك مذهب المخالفين ليصح الحمل على التقيّة. اللهم إلا أن يقال:

يكفى فى الصدور للتقية إيقاع الخلاف بين الإمامية، كما ذكره فى الحدائق فى هذا المقام.

(٣) مثل اعتبار مضى ذلك المقدار فى إجراء حكم الوطن لمن قصد التوطن. و فى الجواهر عن كشف اللثام: الحمل على حكم ذى الوطنين بالنسبة إلى إقامة الستة أشهر أو الأقل أو الأكثر. و هذه المحامل لا موجب لارتكابها إلا من باب قاعدة: أن التأويل أولى من الطرح، التى لا دليل عليها. فالأولى إيكال المراد منها إلى قائلها، عليه أفضل الصلاة و السلام.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٤

الحكم بما إذا كانت الإقامة بقصد المجاورة، فلو كانت بقصد التوطن فينقلب بعد قصده من الأول (١). فما يظهر من بعضهم

(١) توضيح ذلك: أنه لا ريب فى أنه - مع التوطن، و قصد الإقامة - يصدق أنه من أهل مكة، و حاضرى المسجد. و حينئذ فالنصوص الواردة هنا، إما أن تختص بالمتوطن، و يكون الحكم فيها: بأنه له أن يتمتع إلى سنتين، تصرفاً فى قولهم (ع): «ليس لأهل مكة متعة» (١) و الحكم بأنه - بعد السنتين - بحكم أهل مكة لا تصرف فيه. و إما أن تختص بغير المتوطن، و يكون الحكم فيها: بأنه لا متعة له الى سنتين، على القاعدة.

و الحكم فيها: بأنه بحكم أهل مكة بعد سنتين، تصرف فى قولهم (ع):

«ليس للنائى إلا أن يتمتع»

«٢». عكس الأول. و إما أن يعمهما معاً، بأن يكون تصرفاً فى الحكيمين معاً فى كل مما قبل السنتين و ما بعدها.

و لأجل أن الظاهر من

قوله (ع) فى الصحيح الأول: «فهو من أهل مكة» (٣)

و ،

قوله (ع) فى الصحيح الثانى: «و كان قاطناً» (٤)

أنه فى مقام تنزيه منزلة أهل مكة، و أنه محط النظر و المحتاج إلى البيان، تكون الروايتان ظاهرتين فى الثانى غير المتوطن. فان المتوطن إنما يحتاج الى بيان حكمه فيما قبل السنتين، و فيه الخروج عن القاعدة، كما عرفت. هذا مضافاً الى الإشكال فى عموم لفظ المجاور للمتوطن. و من ذلك يظهر الاشكال

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ١ و غيره من أحاديث الباب. و قد تقدم ذكر بعض ذلك فى أوائل الفصل.

فراجع.

(٢) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦ و غيره من أحاديث الباب. و قد تقدم ذكر بعض ذلك فى أوائل الفصل.

فراجع.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢. و قد تقدم ذكر الرواية فى المسألة الثالثة من هذا الفصل.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨. و قد تقدم ذكر الرواية فى المسألة الثالثة من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٥

من كونها أعم (١) -لا- وجه له. و من الغريب ما عن آخر، من الاختصاص بما إذا كانت بقصد التوطن (٢). ثمّ الظاهر أن في صورة الانقلاب يلحقه حكم المكي بالنسبة إلى الاستطاعة أيضاً، فيكفي في وجوب الحج الاستطاعة من مكة، و لا- يشترط فيه حصول الاستطاعة من بلده (٣). فلا وجه لما

فيما ذكر في المدارك- تبعاً لما في المسالك- بقوله: «و ربما قيل: إن الحكم مخصوص بالمجاور بغير نية الإقامة، أما لو كان بنيتها انتقل فرضه من أول سنة. و إطلاق النص يدفعه». و مثله ما ذكره في الجواهر.

و بالجملة: الظاهر من النصوص المذكورة أنها في مقام إلحاق المجاور بعد السنتين بأهل مكة، لا في مقام إلحاق المجاور قبل السنتين بالنائي، و لا في مقام الإلحاقين معاً. فلاحظ.

(١) قد عرفت أنه صريح المدارك و الجواهر. و نسبه- في الأول- إلى إطلاق النص، و كلام الأصحاب.

(٢) حكاها في الجواهر عن بعض الحواشي. و في المسالك: أنه باطل مخالف للنص و الإجماع ..

(٣) قال في المسالك: «و هل ينتقل، فيلحقه حكم الاستطاعة من البلد كذلك؟ وجهان، أقربهما ذلك. خصوصاً مع كون الإقامة بنية الدوام .. (إلى أن قال): نعم لو قيل: إن الاستطاعة تنتقل- مع نية الدوام من ابتداء الإقامة- أمكن، لفقد النص النافي هنا. لكن يبعد حينئذ فرض انتقال الفرض بعد مضي سنتين مع عدم الاستطاعة، فإن استطاعة مكة سهلة سريعة غالباً لا تتوقف على زمان طويل ..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٦

يظهر من صاحب الجواهر، من اعتبار استطاعة للنائي في وجوبه. لعموم أدلتها. و أن الانقلاب إنما أوجب تغيير نوع الحج، و أما الشرط فعلى ما عليه، فيعتبر بالنسبة إلى التمتع (١).

(١) في الجواهر- بعد أن حكى عن بعضهم: أنه لا يشترط- في وجوب الحج عليه- الاستطاعة المشروطة له و لو إلى الرجوع إلى بلده، بل يكفي فيه استطاعة أهل مكة. لإطلاق الآيه، و كثير من الأخبار.

إلى آخر ما حكاها- قال: «إلا أن الجميع كما ترى مع عدم قصد التوطن ضرورة انسباق إرادة نوع الحج خاصة من الجميع، فيبقى عموم أدلة استطاعة النائي بحاله ..».

أقول: النزاع المذكور لا- يتضح له وجه محصل، لأن الفرق بين الاستطاعة من البلد و الاستطاعة من مكة- أو الموضع القريب- من وجهين أحدهما: من حيث الابتداء. و قد تقدم أنه لا يعتبر في الاستطاعة أن تكون من البلد، فلو سافر اختياراً أو قهراً إلى الميقات، فاستطاع هناك استطاعة شرعية منه إلى مكة ثمّ إلى الرجوع إلى بلده وجب عليه الحج الإسلامى، و إن لم تكن له استطاعة من البلد، إما لفقد المال أو لغيره.

و كذا لا تكفي في وجوب حج الإسلام إذا كان مستطاعاً من البلد غير مستطاع من مكانه، و ثانيهما: من حيث الانتهاء. و قد تقدم أيضاً أنه إذا كان منصرفاً عن الرجوع إلى بلده لا يعتبر في وجوب حج الإسلام الاستطاعة إليه، بل تكفي الاستطاعة إلى الموضع الذى يقصد الإقامة فيه بعد رجوعه من الحج و لو كان قريباً إلى مكة، و أنه لا تكفي الاستطاعة إلى البلد إذا كان رجوعه إلى بلده ضرراً عليه أو حرجاً، بل لا بد من الاستطاعة إلى ذلك المكان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٧

هذا و لو حصلت الاستطاعة بعد الإقامة في مكة لكن قبل مضي السنتين، فالظاهر أنه كما لو حصلت في بلده، فيجب عليه التمتع و لو بقيت إلى السنة الثالثة أو أزيد. فالمدار على حصولها بعد الانقلاب (١).

و أما المكي إذا خرج الى سائر الأمصار مقيماً بها، فلا يلحقه حكمها في تعيين التمتع عليه (٢). لعدم الدليل، و بطلان القياس. إلا إذا كانت الإقامة فيها بقصد التوطن، و حصلت الاستطاعة بعده، فإنه يتعين عليه التمتع بمقتضى القاعدة و لو في السنة الأولى (٣). و أما إذا كانت بقصد المجاورة، أو كانت الاستطاعة حاصله في مكة فلا (٤). نعم الظاهر دخوله حينئذ في المسألة السابقة، فعلى القول بالتخيير فيها- كما عن

و بالجملة: لا تعتبر الاستطاعة من البلد، و لا الاستطاعة إلى البلد، بل تكفى الاستطاعة إلى الحج و ما يتعلق به مما لا بد منه، سواء أ كان مستطاعاً من البلد و إليه أم لم يكن.

(١) ينبغي أن يكون الكلام هو الكلام فيما كانت الاستطاعة قبل الإقامة لكن في ظهور الإجماع على عدم انتقال الفرض تأملاً.

(٢) كما نص على ذلك في المدارك و الجواهر و غيرهما، معللاً بما ذكر في المتن.

(٣) لصدق النائي، فيشمله عموم الحكم. و في الجواهر: «كما هو واضح».

(٤) أما في الصورة الأولى فلصدق كونه من **حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٨

المشهور- يتخير، و على قول ابن أبي عقيل يتعين عليه وظيفة المكي (١).

[**مسألة ٤): المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته في بلده**]

إشارة

(مسألة ٤): المقيم في مكة إذا وجب عليه التمتع- كما إذا كانت استطاعته في بلده، أو استطاع في مكة قبل انقلاب فرضه- فالواجب عليه الخروج الى الميقات لإحرام عمره التمتع (٢).

[**و اختلفوا في تعيين ميقاته على أقوال**]

إشارة

و اختلفوا في تعيين ميقاته على أقوال:

[**أحدها: أنه مهل أرضه**]

أحدها: أنه مهل أرضه (٣). ذهب إليه جماعة (٤)، بل ربما يسند الى المشهور- كما في الحدائق-

لخبر سماعه عن أبي الحسن (ع): «سألته عن المجاور، أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال (ع): نعم، يخرج إلى مهل أرضه، فليلب إن شاء» (١).

المعتضد بجملة من الأخبار الواردة في الجاهل و الناسى الدالة على ذلك

«٢»، بدعوى: عدم خصوصية للجهل

و أما في الثانية فلما سبق في نظيره في أول هذه المسألة. وقد عرفت دعوى ظهور الإجماع على كون العبرة بحال الاستطاعة.
(١) هذا ينبغي أن يختص بالصورة الأولى. أما في الثانية فدخله في تلك المسألة محل نظر، لاختصاصها بأهل مكة، فلا تشمل المقام.
(٢) بلا إشكال:

(٣) بضم الميم: اسم مكان الإهلال، على وزن اسم المفعول.

(٤) حكى عن الشيخ، وأبي الصلاح، وابن سعيد، والمحقق في النافع،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٧٩

و النسيان، و أن ذلك لكونه مقتضى حكم التمتع (١). و بالأخبار الواردة في توقيت المواقيت و تخصيص كل قطر بواحد منها أو من مَرَّ عليها

«١»، بعد دعوى: أن الرجوع الى الميقات غير المرور عليه (٢).

[ثانيتها: أنه أحد المواقيت المخصوصة مخيراً بينها]

ثانيتها: أنه أحد المواقيت المخصوصة مخيراً بينها.

و اليه ذهب جماعة أخرى (٣). لجملته أخرى من الأخبار (٤)

و العلامة في جملة من كتبه.

(١) هذا و ما بعده ذكرهما في الحدائق، و جعلهما مما يمكن الاستدلال به على هذا القول. و الاشكال عليهما ظاهر.

(٢) فلا يتوهم أنه إذا رجع إلى ميقات غير ميقاته فقد عبر عليه، و يجوز له الإحرام منه، كما استدل به في الحدائق للقول الثاني. و هو

متين. و سيأتي من المصنف (ره) الموافقة له.

(٣) منهم الشهيد في الدروس، و الشهيد الثاني في المسالك و الروضة.

و لعل منهم كل من أطلق الإحرام من الميقات، كالمحقق في الشرائع و غيره.

(٤) منها

مرسل حريز، عمن أخبره، عن أبي جعفر (ع): «قال: من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكى. و إن أراد أن يحج عن نفسه،

أو أراد أن يعتمر - بعد ما انصرف من عرفه - فليس له أن يحرم من مكة، و لكن يخرج الى الوقت. و كلما حول رجع الى الوقت» (٢)

و ،

موثق سماعه عن أبي عبد الله (ع) الآتى: أنه قال: «من حج معتمراً في شوال و في نيته أن يعتمر و يرجع الى بلاده فلا بأس بذلك. و

إن هو أقام إلى الحج فهو

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٠

مؤيدة بأخبار الواقية، بدعوى: عدم استفادة خصوصية كل بقطر معين (١).

[ثالثها: أنه أدنى الحل]

ثالثها: أنه أدنى الحل. نقل عن الحلبي، و تبعه بعض متأخري المتأخرين (٢). لجملة ثالثه من الأخبار (٣).

يتمتع، لأن أشهر الحج: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة، فمن اعتمر فيهن و أقام إلى الحج فهي متعة، و من رجع إلى بلاده و لم يتم إلى الحج فهي عمرة. و إذا اعتمر في شهر رمضان أو قبله و أقام إلى الحج فليس بتمتع و إنما هو مجاور أفرد العمرة. فإن هو أحب أن يتمتع - في أشهر الحج - بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يتجاوز ذات عرق أو يتجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج. فان هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فليلب منها» (١)

و ،

خبر إسحاق بن عبد الله: «سألت أبا الحسن (ع) عن المقيم بمكة، يجرّد الحج أو يتمتع مرة أخرى؟ قال (ع): يتمتع أحب إلى، و ليكن إحرامه من مسيرة ليلة أو ليلتين» (٢).

(١) هذه الدعوة في محلها. لكن لا على نحو تشمل المقام، بل تختص الأخبار المذكورة بالنائي العابر على الميقات إلى مكة.

(٢) و في المدارك: أنه يحتمل قوياً، و عن الكفاية: أنه استحسنة، و عن الأردبيلي: أنه استظهره.

(٣) منها:

صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع): لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال (ع): لا، ليس لأهل مكة أن يتمتعوا. قلت: و القاطنون بها؟

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨١

و الأحوط الأول (١)، و إن كان الأقوى الثاني، لعدم فهم الخصوصية من خبر سماعه

(٢)،

قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما بصنع أهل مكة. فإن أقاموا شهراً فان لهم أن يتمتعوا. قلت: من أين؟ قال (ع): يخرجون من الحرم. قلت: من أين يهلون بالحج؟ قال (ع): من مكة نحواً مما يقول الناس» (١)

و ،

رواية حماد: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أهل مكة، أ يتمتعون؟ قال (ع): ليس لهم متعة. قلت: فالقاطن بها؟ قال (ع):

إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة. قلت: فان مكث شهراً؟ قال (ع): يتمتع. قلت: من أين؟ قال (ع): يخرج من الحرم» (٢)

و ،

صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة، أو الحديبية أو ما أشبههما» (٣).

(١) لأن فيه جمعاً بين الأقوال.

(٢) و فيه: أنها دعوى مجردة عن الدليل. و مثله دعوى: عدم ظهور الجملة الخبرية في الوجوب. فان المحقق في محله أنها إذا وردت في مقام الطلب فهي ظاهرة في الوجوب.

و استشكل في الرياض في الخبر بضعف السند بالمعلی بن محمد البصرى:

و ضعف الدلالة من جهة أن قوله (ع):

«إن شاء»

ظاهر فى عدم الوجوب. لكن ضعف السند- لو تمّ- منجبر بالعمل. و قوله (ع):

«إن شاء»

ظاهر فى أنه راجع إلى التمتع، لا إلى الخروج. لأن الظاهر

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٢

.....

أن عدله:

«و إن لم يشأ لم يخرج»

، و ذلك إنما يصح فيما يجوز فعله و تركه- و هو التمتع- لا- فيما لا- بد من فعله أو فعل غيره، كما فى أحد أفراد الواجب، و هو الخروج. و لعله ظاهر بأقل تأمل.

و على هذا يكون مقيداً لإطلاق المطلق من النصوص المستدل بها على القول الثانى، كمرسل حريز

. لو تمّ حجة فى نفسه، و لم يقدح فى دلالته وروده فى العمرة المفردة، التى لا إشكال فى عدم لزوم الإحرام لها من الميقات. و أما موثق سماعة

فالأمر بالخروج فيه إلى ذات عرق أو عسفان لا بد من التصرف فيه، لعدم القائل به بالخصوص. فاما أن يحمل على أن ذكر عسفان و ذات عرق من باب ذكر أحد أفراد الطبيعة المجزئة. أو يحمل على أن المخاطب به كان من النائين الذين مهلهم ذات عرق أو عسفان. و الثانى أقرب إلى الجمع العرفى. اللهم إلا- أن يقال: عسفان ليست من المواقيت، لأنها- كما قيل- على مرحلتين من مكة لمن قصد المدينة، بين مكة و الجحفة. لكن على ذلك تكون الموثقة مخالفة للإجماع، فلا مجال للاعتماد عليها.

و أما

خبر إسحاق بن عبد الله: «من مسيرة ليلة أو ليلتين»

فإن أريد به ظاهره فمخالف للإجماع، و إن أريد به المواقيت المختلفة بالقرب و البعد فليس فيها ما هو مسيرة ليلة على ما ذكره. فلاحظ كلماتهم فى تعيين المواقيت. مع أنه كان اللازم أن يقال: أو ثلاث أو أكثر- على اختلاف المواقيت فى المسافة- و لا وجه للاقتصار على الليلة و الليلتين. على أن حملها على التقسيم حينئذ ممكن، جمعاً بينها و بين خبر إسحاق - كما تقدم فى الموثق- فتكون الليلة لمن كان ميقاته على مسيرة ليلة، و الليلتان لمن كان ميقاته على مسيرة ليلتين، و من كان ميقاته على أكثر من ذلك كان إحرامه منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٣

و أخبار الجاهل و الناسى (١)، و أن ذكر المهل من باب أحد الافراد. و منع خصوصية للمرور فى الأخبار العامة الدالة على المواقيت. و

أما أخبار القول الثالث- فمع ندره العامل بها (٢)- مقيدة بأخبار المواقيت (٣). أو محمولة على صورة التعذر (٤)

(١) دعوى ذلك بلا قرينة، كما تقدم في خبر سماعه . و مثله ما بعده.

(٢) لما عرفت من أنه لم ينقل ذلك إلا عن الحلبي إلى زمان المحقق الأردبيلي فاستظهره: و استحسنة في الكفاية، و لم ينسب ذلك لغيرهم.

(٣) العمدة- في الأخبار المذكورة- هو الصحيح

. و جعله من قبيل المطلق- الصالح للتقييد بأخبار المواقيت- غير ظاهر، لاختلاف المورد- كما عرفت- فإنها مختصة بأهل الآفاق، و الصحيح مورده المقيم بمكة.

نعم- بناء على ما عرفت من تمامية دلالة خبر سماعه الأول

- يصلح لتقييد الصحيح، لاتحاد المورد. و مع ذلك هو بعيد، بل الجمع العرفي يقتضى الأخذ بظاهر الصحيح، و حمل الخبر على الاستحباب.

(٤) لا قرينة عليه، و لا الجمع العرفي يقتضيه. هذا و المتحصل مما ذكرنا: أن العمدة في القول الأول: خبر سماعه

. و دلالة لا قصور فيها، و ضعف سنده منجر بالعمل، و ما ذكر له من المعاضد غير ظاهر. و أن العمدة في القول الثاني: هو الأخبار، و المرسل منها- و إن كانت دلالة تامة- قاصر السند، و الموثق- و إن كان معتبر الاسناد- قاصر الدلالة.

و خبر إسحاق

قاصر السند و الدلالة. و أما القول الثالث فالعمدة فيه الصحيح

فان لم يكن موهوناً بالاعراض كان المتعين الأخذ به، و حمل خبر سماعه الأول

على الاستحباب- كما هو الغالب في المتعارضين في الأقل و الأ-كثر- و إن كان موهوناً بالاعراض لم يصح الاعتماد عليه. لكن الاعراض غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٤

ثمّ الظاهر أن ما ذكرنا حكم كل من كان في مكة و أراد الإتيان بالتمتع و لو مستحجاً (١).

هذا كله مع إمكان الرجوع الى المواقيت، و أما إذا تعذر فيكفى الرجوع إلى أدنى الحل (٢). بل الأحوط الرجوع إلى ما يتمكن من خارج الحرم مما هو دون الميقات. و إن لم

ثابت، فرفع اليد عن الصحيح

لا وجه له.

(١) فان ظاهر أكثر النصوص، إما العموم، أو خصوص المستحب، و أما أهل مكة إذا أرادوا التمتع- استحباباً، أو وجوباً، بنذر أو نحوه- فمقتضى إطلاق ما دل على أن من كان منزله دون الميقات أحرم من منزله- بناء على عموم أهل مكة، كما سيأتي في الميقات

السابع في مبحث المواقيت- أن يكون إحرامهم لعمره التمتع من مكة. لكن الظاهر التسالم على خلافه. و قد يقتضى

صحيح عمير بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر، أحرم من الجعرانة، أو الحديبية أو ما أشبههما قال: و إن رسول الله (ص) اعتمر ثلاث عمر متفرقات كلها من ذى القعدة ..» (١)

: أن ميقاتهم أدنى الحل- بناء على عموم لمطلق العمرة- كما هو الظاهر. و لا ينافيه قوله (ع):

«و إن رسول الله (ص) ..»

. لصحة الاستشهاد به و إن كان اعتماره (ص) كان عمره مفردة، كما سيأتى التعرض لذلك فى آخر فصل المواقيت.

(٢) جعله فى المدارك- و كذا ما بعده- مما قطع به الأصحاب.

و يظهر من كلمات غيره أنه مفروغ عنه. و كأن الاحتياط- الذى ذكر فى

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ١، ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٥

يمكن من الخروج إلى أدنى الحل أحرم من موضعه. و الأحوط الخروج الى ما يتمكن.

[فصل صورة حج التمتع على الإجمال]

إشارة

فصل صورة حج التمتع على الإجمال: أن يحرم- فى أشهر الحج- من الميقات، بالعمرة المتمتع بها الى الحج، ثم يدخل مكة، فيطوف فيها بالبيت سبعاً، و يصلى ركعتين فى المقام، ثم يسعى لها بين الصفا و المروة سبعاً، ثم يطوف للنساء احتياطاً- و إن كان الأصح عدم وجوبه (١)-، و يقصر. ثم ينشئ إحراماً للحج من مكة فى وقت يعلم أنه يدرك الوقوف بعرفة- و الأفضل إيقاعه يوم التروية- ثم يمضى الى عرفات فيقف

المتن- للارتياح فى ذلك- و لكن كان اللازم ذكر الاحتياط، بتجديد التلبية فى أدنى الحل فى الفرض الأول، و فى مكة فى الثانى.

فصل

(١) بل قيل: لا خلاف فيه، أو إجماعاً عليه. و يشهد له كثير من النصوص الصحيحة و غيرها. منها:

صحيح صفوان بن يحيى قال: «سأله أبو حارث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج، فطاف و سعى و قصر، هل عليه طواف النساء؟ قال

(ع): لا. إنما طواف النساء بعد الرجوع من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٦

بها من الزوال الى الغروب، ثم يفيض و يمضى منها الى المشعر فيبيت فيه، و يقف به بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس، ثم يمضى الى منى فيرمى جمره العقبة، ثم ينحر أو يذبح هديه، و يأكل منه (١)، ثم يحلق أو يقصر، فيحل من كل شىء، إلا النساء و الطيب. و الأحوط اجتناب الصيد أيضاً (٢) و إن كان الأقوى عدم حرمة عليه من حيث الإحرام. ثم هو مخير بين أن يأتى إلى مكة ليومه، فيطوف طواف الحج، و يصلى

منى «(١)».

و عن بعض وجوبه، و لم يعرف، كما قيل.

لخبر سليمان ابن حفص المروزي عن الفقيه (ع) قال: «إذا حج الرجل، فدخل مكة متمتعاً، فطاف بالبيت، و صلى ركعتين خلف مقام

إبراهيم (ع)، و سعى بين الصفا و المروة، و قصر، فقد حل له كل شىء ما خلا النساء.

لأن عليه- لتحلة النساء- طوافاً و صلاة» (٢).

(١) و يهدى بعضه، و يتصدق ببعضه، على الأحوط، كما يأتي في محله.

(٢) لما في صحيح معاوية

[١]، فإن ظاهره حرمة الصيد بعد الحلق كالطيب و النساء. و هو محمول على الحرمة من حيث الحرم لا الإحرام، لعموم ما دل على أنه يتحلل بالحلق من كل شيء إلا الطيب و النساء.

[١] الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحق حديث: ١ لكنه انما يدل على حرمة الصيد بعد طواف النساء بعد ان يستثنى بعد الحلق خصوص الطيب و النساء، فيمكن ان يدعى ان ذلك قرينة على إرادة الحرمة من حيث الحرم لا الإحرام بلا حاجة الى العمومات الأخرى. و لعل المقصود رواية أخرى له لم نعثر عليها.

(١) الوسائل باب: ٨٢ من أبواب الطواف حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨٢ من أبواب الطواف حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٧

ركعتيه، فتحل له النساء. ثم يعود إلى منى لرمي الجمار، فبيت بها ليالي التشريق- و هي الحادى عشر، و الثانى عشر، و الثالث عشر- و يرمى فى أيامها الجمار الثلاث. و أن لا يأتي إلى مكة ليومه، بل يقيم بمنى حتى يرمى جماره الثلاث يوم الحادى عشر- و مثله يوم الثانى عشر- ثم ينفر بعد الزوال إذا كان قد اتقى النساء و الصيد. و إن أقام إلى النفر الثانى- و هو الثالث عشر- و لو قبل الزوال- لكن بعد الرمي- جاز أيضاً. ثم عاد إلى مكة للطوافين و السعى، و لا إثم عليه فى شيء من ذلك، على الأصح (١). كما أن الأصح الاجتزاء

(١) يقتضيه ما تضمن نفى البأس عن التأخير،

كمصحح إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن زيارة البيت تؤخر إلى اليوم الثالث؟ قال (ع): تعجيلها أحب إلى. و ليس به بأس إن أخره» (١)

، و

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس أن تؤخر زيارة البيت إلى يوم النفر، إنما يستحب تعجيل ذلك مخافة الأحداث و المعاريض» (٢)

و نحوهما غيرهما.

و عن جماعة: المنع من التأخير،

لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال (ع): يوم النحر» (٣)

، و

صحيح منصور بن حازم: «سمعت أبا عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٨

بالطواف و السعى تمام ذى الحجة (١). و الأفضل الأحوط هو اختيار الأول، بأن يمضى إلى مكة يوم النحر. بل لا ينبغي التأخير لغده- فضلاً عن أيام التشريق- إلا لعذر.

[و يشترط فى حج التمتع أمور]

إشارة

و يشترط فى حج التمتع أمور:

[أحدها: النية]

أحدها: النية بمعنى: قصد الإتيان بهذا النوع من

يقول: لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت «(١)».

و نحوهما غيرهما. و الجمع العرفى يقتضى حمل هذه النصوص على كراهة التأخير، أو استحباب التقديم، كما هو ظاهر.

(١) أما الأول فتقتضيه جملة من النصوص، مثل

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح.

قال (ع): لا بأس. أنا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق» (٢)

و ،

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس إن أخرت زيارة البيت إلى أن يذهب أيام التشريق، إلا أنك لا تقرب النساء، و لا

الطيب» (٣).

قال فى الذخيرة: «و اختلف الأصحاب فى جواز التأخير عن الغد للمتمتع اختياراً، فذهب المفيد و المرتضى و سلار و المحقق- فى

موضع من الشرائع- إلى عدم الجواز، و اختاره المصنف، و أسنده فى المنتهى إلى علمائنا. و قال ابن إدريس: يجوز التأخير طول ذى

لحجة. و هو الظاهر من كلام الشيخ فى الاستبصار، و اختاره المصنف فى المختلف، و نسب إلى سائر المتأخرين. و عن ابن أبي عقيل:

يكره للمتمتع تأخيره يوم النحر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب زيارة البيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٨٩

الحج- حين الشروع فى إحرام العمرة (١)، فلو لم ينوه، أو نوى غيره، أو تردد فى نيته بينه و بين غيره لم يصح.

و ذهب المحقق- فى موضع من الشرائع- إلى جواز تأخيره إلى النفر الثانى.

و الأقرب جواز تأخيره إلى النفر الثاني. و القول بجوازه طول ذى الحجة غير بعيد». و أما جواز التأخير إلى آخر ذى الحجة، فالظاهر الإجماع عليه على تقدير القول بجواز التأخير إلى ما بعد أيام التشريق. و قد استدل في الذخيرة عليه بقوله تعالى: (الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ..) «١». و قد سبق: أن شهر ذى الحجة كله من أشهر الحج، فيجوز إيقاع أفعال الحج فيه .. أقول: يمكن الاستدلال عليه بإطلاق ما دل على جواز التأخير إلى ما بعد أيام التشريق، فإنه يقتضى جواز التأخير حتى بعد ذى الحجة. لكنه خارج بالإجماع. و تحقيق ذلك كله موكل إلى محله. (١) قال في المسالك: «قد تكرر ذكر النية هنا في كلامهم. و ظاهرهم أن المراد بها نية الحج بجملة. و في وجوبها كذلك نظر». و وجه النظر: ما أشار إليه في المدارك، من أن مقتضاه أنه يجب الجمع بين هذه النية و بين نية كل فعل من أفعال الحج على حدة. و هو غير واضح، و الأخبار خالية عن ذلك كله .. و عن الدروس: أن المراد بها نية الإحرام. و في المسالك: «و هو حسن، إلا أنه كالمستغنى عنه، فإنه من جملة الأفعال، و كما تجب النية له تجب لغيره، و لم يتعرضوا لها في غيره على الخصوص ..». أقول: أما ما ذكر في الدروس فبعيد عن ظاهر كلامهم، فإن

(١) البقرة: ١٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٠

نعم في جملة من الاخبار: أنه لو أتى بعمرة مفردة في أشهر الحج جاز أن يتمتع بها (١). بل يستحب ذلك إذا بقى في مكة إلى

الشروط المذكورة شروط لحج التمتع، فالمتعين أن يكون المراد بها نية نفس الحج كما في المتن، و هو ظاهر كلماتهم. و أما ما ذكر في المسالك من النظر ففيه أيضاً نظر، إذ لا مانع من أن يكون كل واحد من أفعال الحج عبادة محتاجة إلى نية، و المجموع عبادة محتاجة إلى نية.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في أن الجزء الأول من حج التمتع هو الإحرام للعمرة بها، فوقوعه بعنوان حج التمتع يتوقف على نية حج التمتع، فإن كان إشكال لزوم الجمع بين النيتين وارداً كان إشكالاً على اعتبار النية في كل فعل من الأفعال، لا اعتبار نية الحج. و يشهد بما ذكر النصوص،

ففي صحيح البنزطى: «قلت لأبي الحسن على بن موسى (ع):

كيف أصنع إذا أردت التمتع؟ فقال (ع): لب بالحج، و انو المتعة» «١»

،

صحيحه الآخر عن أبي الحسن (ع): «سألته عن رجل متمتع، كيف يصنع؟ قال (ع): ينوى العمرة، و يحرم بالحج» «٢».

و نحوهما غيرهما.

(١) في الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل الإجماع محكى - صريحاً و ظاهراً - عليه في جملة من الكتب، كالخلاف، و المعتبر، و المنتهى، و غيرها». و استفادة المشروعية من النصوص من جهة حملها على ذلك، و إلا فظاهرها الانقلاب كما سيأتى. نعم في مرسل موسى بن القاسم - الآتى - الأمر به، و دلالة على المشروعية ظاهرة.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩١

هلال ذى الحجة (١)، و يتأكد إذا بقي إلى يوم التروية (٢)، بل عن القاضى وجوبه حيثئذ. و لكن الظاهر تحقق الإجماع على خلافه (٣).

ففى موثق سماعة عن الصادق (ع): «من

(١) ظاهر جماعة ثبوت الاستحباب قبل ذلك. قال فى القواعد:

«و لو اعتمر فى أشهر الحج استحب له الإقامة ليحج و يجعلها متعة..».

و نحوه كلام غيره. و فى الشرائع عبر بالجواز، كعبارة المصنف. و لعل المراد ذلك، إذ لا معنى لجواز ذلك إلا الإتيان بالحج بعد العمرة، و لا ريب فى أنه عبادة راجحة. نعم يتأكد ذلك إذا بقي إلى هلال ذى الحجة لما يأتى فى صحيح عمر بن يزيد

(٢) لما يأتى فى صحيح عمر بن يزيد الأخير

(٣) و فى الجواهر: «إنه قول نادر، فالمتجه حمله على الكراهة».

و العمدة: وجود النصوص على خلافه،

ففى الصحيح عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل خرج فى أشهر الحج معتمراً ثمَّ خرج إلى بلاده؟ قال (ع): لا بأس. و إن حج من عامه ذلك و أفرد الحج فليس عليه دم. و إن الحسين بن على (ع) خرج يوم التروية إلى العراق و كان معتمراً» (١)

و

فى خبر معاوية بن عمار: قلت لأبى عبد الله (ع): من أين يفترق المتمتع و المعتمر؟ فقال (ع): إن المتمتع مرتبط بالحج، و المعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء. و قد اعتمر الحسين (ع) فى ذى الحجة، ثمَّ راح يوم التروية إلى العراق و الناس يروحون إلى منى. و لا بأس بالعمرة فى ذى الحجة لمن لا يريد الحج» (٢).

و دلالتهما

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٢

حج معتمراً فى شوال و من نيته أن يعتمر، و رجع إلى بلاده فلا بأس بذلك. و إن هو أقام إلى الحج فهو متمتع، لأن أشهر الحج: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة. فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحج فهي متعة، و من رجع إلى بلاده و لم يقم إلى الحج فهي عمرة. و ان اعتمر فى شهر رمضان أو قبله فأقام إلى الحج فليس بتمتع، و إنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحب أن يتمتع فى أشهر الحج بالعمرة إلى الحج، فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يتجاوز عسفان، فيدخل متمتعاً بعمرة إلى الحج. فان هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبى منها» (١).

و

فى صحيحه عمر بن يزيد عن

على عدم لزوم التمتع ظاهرة.

و احتمال الضرورة في فعل الحسين (ع) - كما في كشف اللثام، و حكاة في الدروس عن بعض - خلاف ظاهر الخبرين من الاستدلال بفعله (ع) على الحكم حال الاختيار، فلو فرض ثبوت الاضطرار - كما هو المظنون، و تشهد به بعض الأخبار - فليس دخيلاً في الحكم. و أما ما في بعض كتب مقاتل: من أنه (ع) جعل عمرته عمرة مفردة، مما يظهر منه أنها كانت عمرة تمتع و عدل بها إلى الافراد. فليس مما يصح التعويل عليه في مقابل الأخبار المذكورة التي رواها أهل الحديث.

(١) رواه الصدوق (ره) بإسناده عن سماعة

«١». و إسناده صحيح، أو مصحح.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٣

أبي عبد الله (ع): «من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله. الا أن يدركه خروج الناس يوم التروية» (١).

و

في قويه عنه (ع): «من دخل مكة معتمراً مفرداً للحج فيقضى عمرته كان له ذلك. و إن أقام الى أن يدركه الحج كانت عمرته متعة. قال (ع): و ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج» (٢).

و

في صحيحه عنه (ع): «من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجة، فليس له أن يخرج حتى يحج مع الناس» (٣).

و

في مرسل موسى بن القاسم: «من اعتمر في أشهر الحج فليتمتع» (١)

إلى غير ذلك من الأخبار (٤).

(١) رواها الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد

«٢». و إسناده إليه له طرق، بعضها في أعلى مراتب الصحة.

(٢) رواها الشيخ (ره) عن موسى بن القاسم، عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (ع)

«٣». (٣) رواها الشيخ عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن الحسين بن حماد، عن إسحاق،

عن عمر بن يزيد

«٤». و قد وصف المصنف (ره) هذه الرواية بالصحة، و كذا في الجواهر. و لكنه غير ظاهر.

(٤) مثل

صحيح يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله (ع):

(١) لم نعتز عليه في الوسائل و المستدرک.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٤
 و قد عمل بها جماعة، بل فى الجواهر: لا أجد فيه خلافاً.
 أو مقتضاها صحة التمتع مع عدم قصده حين إتيان العمرة، بل الظاهر من بعضها: أنه يصير تمتعاً قهراً من غير حاجة إلى نية التمتع بها
 بعدها (١)، بل يمكن أن يستفاد منها:

عن المعتمر فى أشهر الحج. قال (ع): «هى متعة» (١)
 ،
 خير وهيب بن حفص قال: «سأله أبو بصير- وأنا حاضر- عن أهل بالعمرة فى أشهر الحج، أله أن يرجع؟ قال (ع): ليس فى أشهر
 الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة متى يقضى حجه، لأنه إنما أحرم لذلك» (٢)
 ،
 صحيح عبد الله بن سنان: «أنه سأل أبا عبد الله (ع):
 عن المملوك يكون فى الظهر يرعى، وهو يرضى أن يعتمر ثم يخرج؟
 فقال: إن كان اعتمر فى ذى القعدة فحسن، وإن كان فى ذى الحجة فلا يصلح إلا الحج» (٣)
 ، وغير ذلك.
 (١) لا ريب فى دلالة قوله (ع):
 «هى متعة»

و نحوه- فى النصوص المتقدمة و غيرها- على الانقلاب القهرى. و اعترف بذلك فى الجواهر، إلا أنه لم يجد قائلاً به، فلذلك تعين
 حمل النصوص على إرادة نية ذلك.
 مضافاً إلى أن الانقلاب لو كان قهرياً كان الإتمام واجباً و لم يجز الخروج إلى أهله، و هو خلاف النص و الفتوى. و أيضاً لا يصح له
 حج الافراد، و هو خلاف صريح خبر اليماني
 (٤).

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ٢. و قد تقدم ذكر الرواية قريباً فلاحظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٥

أن التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت فى أشهر الحج، بأى نحو أتى بها. و لا بأس بالعمل بها (١). لكن القدر المتيقن منها هو الحج
 الندبى (٢)، ففىما إذا وجب عليه التمتع فأتى بعمرة مفردة ثم أراد أن يجعلها عمرة التمتع، يشكل الاجترار بذلك عما وجب عليه، سواء
 كان حجة الإسلام، أو غيرها مما وجب بالندى أو الاستيجار.

[الثانى: أن يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج]

إشارة

الثانى: أن يكون مجموع عمرته و حجه فى أشهر الحج فلو أتى بعمرته- أو بعضها- فى غيرها لم يجز له أن يتمتع بها (٣).
و أشهر الحج: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة بتمامه

(١) لكن ينافيها ما تقدم فى الخبر اليماني

. مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع على اعتبار النية فى حج التمتع فى مقابل غيره. و يقتضيه اختلاف الأحكام الدال على اختلاف الموضوعات.

(٢) فان النصوص إنما تضمنت الأمر بجعل العمرة المفردة متعة و إلحاقها بحج التمتع، و ليس لها نظر إلى تنزيه منزلة حج التمتع الواجب و كونه مصداقاً له مطلقاً، فتفرغ به الذمة. و حينئذ يتعين الاقتصار على الندب لا غير. و بالجملة: الفرد المذكور لما لم يكن فرداً حقيقياً و إنما كان تنزلياً، فشموله للواجب يتوقف على عموم نظر التنزيل، و هو غير ثابت.

(٣) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا فى الجواهر.

و فى المدارك: «هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب ..»، و فى الحدائق:

«لا خلاف فيه بينهم ..». و يقتضيه النصوص الكثيرة، كصحيح عمر بن يزيد المتقدم

، و موثق سماعة

، و غيرهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٦

على الأصح (١). لظاهر الآية (٢)، و جملة من الأخبار، كصحيحه معاوية بن عمار

(٣)، و موثقة سماعة

(٤)، و خبر زرارة

(٥). فالقول بأنها الشهران الأولان مع العشر الأول

(١) كما فى الشرائع و غيرها، و حكى عن الشيخين فى الأركان و النهاية و ابنى الجنيد و إدريس، و القاضى فى شرح الجمل.

(٢) و هى قوله تعالى: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ ..) «١».

فان الشهر ظاهر فى تمامه.

(٣)

رواها الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن أبى عبد الله (ع): «قال (ع): إن الله تعالى يقول: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ..)، و هى: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة» «٢».

(٤) المتقدمة فى المتن «٣».

(٥) الذى

رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن مثنى الحنات، عن زرارة، عن أبى جعفر

(ع): «قال (ع) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ: شوال، و ذو القعدة و ذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج فى سواهن» «٤»

، و

صحيح أبان الذى رواه الصدوق عنه عن أبى جعفر (ع): «فى قول الله عز و جل:

(الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ ..). قال: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب العمرة حديث: ١٣. و قد تقدم ذلك قريباً فلاحظ

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٧

من ذى الحجة- كما عن بعض (١)- أو مع ثمانية أيام- كما عن آخر (٢)- أو مع تسعة أيام و ليلة يوم النحر إلى طلوع فجره- كما عن ثالث (٣)- أو إلى طلوع شمسه- كما عن رابع (٤)- ضعيف (٥). على أن الظاهر أن النزاع لفظي (٦)، فإنه لا إشكال في جواز إتيان بعض الأعمال إلى آخر ذى الحجة

و ليس لأحد أن يحرم بالحج فيما سواهن» (١).

و نحوها غيرها.

(١) حكى في الجواهر ذلك عن الحسن و التبيان و الجواهر و روض الجنان.

(٢) حكى عن ابن زهرة في الغنية، لأنه جعلها الشهرين و تسع ليال فيخرج التاسع. و عن الكافي: و ثمان ليال، فيخرج الثامن.

(٣) حكى عن المبسوط، و الخلاف، و الوسيلة، و الجامع. و نسب إلى ظاهر جمل العلم و العمل، و المصباح، و مختصره، و مجمع البيان، و متشابه القرآن. لأنه عبر فيها بأنها الشهران، و عشر من ذى الحجة بالتأنيث، الظاهر في أن المراد الليالي، فيخرج اليوم العاشر.

(٤) قيل: إنه ابن إدريس في موضع.

(٥) لما عرفت من النصوص. هذا بناء على أن النزاع معنوي.

(٦) كما اعترف به جماعة. قال في محكي المنتهى: «و ليس يتعلق بهذا الخلاف حكم ..»، و عن المختلف: «التحقيق: أن هذا النزاع لفظي ..». و مثلهما كلام غيرهما. و في الجواهر: «الظاهر لفظية الاختلاف في ذلك- كما اعترف به غير واحد- للاتفاق على أن الإحرام بالحج لا يتأتى بعد عاشر ذى الحجة- و كذا عمرة التمتع- و على أجزاء الهدى و بدله طول ذى الحجة و أفعال أيام منى و لياليها ..».

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٨

فيمكن أن يكون مرادهم: أن هذه الأوقات هي آخر الأوقات التي يمكن بها إدراك الحج (١).

[مسألة ١: إذا أتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصداً بها التمتع]

(مسألة ١): إذا أتى بالعمرة قبل أشهر الحج قاصداً بها التمتع فقد عرفت عدم صحتها تمتعاً. لكن هل تصح مفردة، أو تبطل من الأصل؟ قولان. اختار الثاني في المدارك، لأن ما نواه لم يقع، و المفردة لم ينوها (٢). و بعض اختار الأول،

لخبر الأحول عن أبي عبد الله (ع): «في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج. قال: يجعلها عمرة» (١).

(١) يعنى: إنشاءه، فلا يمكن الشروع فيه إذا انتهت. نعم يبقى الإشكال فى جعل الثمان لىالى، أو التسع و الثمانية أيام، أو التسعة أيام و ليله يوم النحر، آخر الوقت، لعدم صحة ذلك.

(٢) قال فى المدارك- فى شرح قول ماتنه: «و لو أحرم بالعمرة المتمتع بها فى غير أشهر الحج لم يجز التمتع بها ..»: «و ربما لاح من العبارة: أن من أحرم بالعمرة بها فى غير أشهر الحج تقع عمرته صحيحة لكن لا يتمتع بها. و به جزم العلامة فى التذكرة و المنتهى، من غير نقل خلاف. بل صرح فى المنتهى بما هو أبلغ من ذلك، فقال: «إن من أحرم بالحج فى غير أشهر الحج لا ينعقد إحرامه للحج، و انعقد للعمرة».

و استدلل له بما رواه ابن بابويه عن أبى جعفر الأحول ..

. ثمَّ احتمل حمل قوله (ع):

«يجعلها عمرة»

، على معنى: أنه ينشئ عمرة لا أن يكون عمرة.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ١٩٩

و قد يستشعر ذلك من

خبر سعيد الأعرج (١): «قال أبو عبد الله (ع): من تمتع فى أشهر الحج ثمَّ أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاء. و إن تمتع فى غير أشهر الحج ثمَّ جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم، إنما هى حجة مفردة. إنما الأضحى على أهل الأمصار» (١).
و مقتضى القاعدة و إن كان هو ما ذكره صاحب المدارك، لكن لا بأس بما ذكره ذلك البعض، للخبرين.

[الثالث: أن يكون الحج و العمرة فى سنة واحدة]

الثالث: أن يكون الحج و العمرة فى سنة واحدة، كما هو مشهور، المدعى عليه الإجماع (٢). لأنه المتبادر من

(١) قال فى الجواهر- بعد نقل ما فى المدارك، و أنه تبعه عليه فى كشف اللثام، و تردد فيه فى التحرير-: «و فيه: أنه لا- ريب فى البطلان بمقتضى القواعد العامة. لكن لا بأس بالقول به، للخبر المزبور، مؤيداً بخبر سعيد الأعرج

..». أقول: أما خبر الأحول فالمفروض فيه الحج فى غير أشهر الحج، لا العمرة. و لا ينافيه تأنيث الضمير فى قوله (ع):

«فليجعلها عمرة»

، لجواز رجوعه إلى الحجة، فلا- يكون مما نحن فيه. اللهم إلا- أن يتعدى عن مورده إلى ما نحن فيه. و أما خبر الأعرج فدلالته على انقلاب عمرة التمتع إلى العمرة المفردة ظاهرة، لكن من جهة عدم وجوب حج التمتع على المجاور، لا من جهة وقوعها فى غير أشهر الحج، فيكون منافياً للنصوص و الإجماعات السابقة.

(٢) فى المدارك: «لا خلاف فيه بين العلماء ..». و نحوه:

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٠

الأخبار المبينة لكيفية حج التمتع (١)

- «١». و لقاعدة توقيفية العبادات (٢). و للأخبار الدالة على دخول العمرة في الحج و ارتباطها به (٣)،
 «٢» و الدالة على عدم جواز الخروج من مكة بعد العمرة قبل الإتيان بالحج (٤).
 «٣» بل و ما دل من الاخبار على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية
 ، أو يوم عرفه
 «٤» و نحوها (٥). و لا ينافيها خبر سعيد الأعرج المتقدم

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٢٠٠

، ما عن المفاتيح. و عن غيره: «بلا خلاف يعلم..»، و في كشف اللثام: حكاية الاتفاق عن ظاهر التذكرة عليه.

(١) لكن في كون التبادر المذكور على نحو يقتضى التقييد تأملاً.

(٢) لكن القاعدة المذكورة لا تقتضى وجوب الاحتياط، كما هو معلوم من بنائهم على الرجوع إلى أصل البراءة عند الشك في الجزء و الشرط.

(٣) لكن في كون المراد منه وقوعهما في سنة واحدة تأمل.

(٤) لكنه أعم من المدعى.

(٥) ستأتى هذه النصوص في المسألة الثالثة من هذا الفصل. و هى واردة في العدول عن عمرة التمتع إلى الافراد لضيق الوقت، لا فى أن من أتم عمرته و ضاق وقته عن ادراك الحج بطلت متعته. و لذلك قال فى كشف اللثام- بعد الاستدلال بالأدلة المذكورة عدا الأخير: «دلالة المجموع ظاهرة الضعف..». و فى المستند أيضاً استضعف دليلاً ما عدا الأخير، و جعل الدليل الأخير. و فيه: ما عرفت، لكن الإنصاف أنها

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠١

بدعوى: أن المراد من القابل فيه: العام القابل (١)، فيدل على جواز إيقاع العمرة فى سنة و الحج فى أخرى، لمنع ذلك بل المراد منه الشهر القابل (٢). على أنه لمعارضه الأدلة السابقة غير قابل. و على هذا فلو أتى بالعمرة فى عام و آخر الحج الى العام الآخر لم يصح تمتعاً. سواء أقام فى مكة إلى العام القابل، أو رجع الى أهله ثم عاد إليها. و سواء أحل من إحرام عمرته، أو بقى عليه إلى السنة الأخرى. و لا وجه لما عن الدروس من احتمال الصحة فى هذه الصورة (٣). ثم المراد من كونهما فى سنة واحدة: أن يكونا معاً فى أشهر الحج من سنة واحدة، لا أن لا يكون بينهما أزيد من اثنى عشر

و إن وردت عليها المناقشات، لكن يستفاد من المجموع- و من ظهور الإجماع- الحكم المذكور.

(١) يعنى يكون المراد من قوله (ع):

«فعلية شاء»

أن حجه تمتع، و المراد من الشاء الهدى.

(٢) و حينئذ يكون المقصود أن حجه تمتع، لأن إقامته بعد العمرة شهراً لا يخرجها عن كونها من أهل الأمصار، بخلاف ما إذا أقام أكثر من ذلك- كما في الصورة الثانية- فإنه لا يكون من أهل الأمصار. و هذا أيضاً مخالف للنصوص و الفتاوى- كما تقدم- فالإشكال على الخبر- من جهة المخالفة للنصوص و الفتوى- وارد على كل حال. و الحمل على الشهر لا قرينة عليه توجب الخروج عن الظاهر.

(٣) قال في الدرر: «لو أتى بالحج في السنة القابلة فليس بتمتع».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٢

شهراً. و حينئذ فلا يصح- أيضاً- لو أتى بعمرة التمتع في أواخر ذى الحجة من العام القابل.

[الرابع: أن يكون إجماع حجه من بطن مكة]

الرابع: أن يكون إجماع حجه من بطن مكة، مع الاختيار (١). للإجماع، و الاخبار (٢).

نعم لو بقى على إجماعه بالعمرة من غير إتمام الأفعال إلى القابل احتمال الاجزاء. هذا و لا يخفى أنه لا يظهر الفرق بين هذه الصورة و غيرها.

إلا أن في هذه الصورة تكون العمرة و الحج في سنة واحدة، و إن لم يكن الشروع فيها في سنة الحج. لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بينها في مقتضى الأدلة المذكورة، و لا في المخالفة للارتكازيات الشرعية.

(١) نسبه في المدارك إلى إجماع العلماء، و كذا حكى عن المفاتيح و شرحها و غيرها. لكن يظهر من قول المحقق في الشرائع: «و لو أحرم بحج التمتع من غير مكة لم يجز- و لو دخل مكة- على الأشبه- وقوع الخلاف فيه. لكن لم يعرف المخالف، و لم يعرف ذلك لغيره».

(٢) استدلاله بصحيفة عمرو بن حريث الصيرفي الآتية

«١». و دلالتها على خصوص مكة لا تخلو من خفاء. و

بصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا كان يوم التروية- إن شاء الله تعالى- فاعتسل، ثم البس ثوبيك، و ادخل المسجد حافياً و عليك السكينة و الوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم (ع) أو في الحجر، ثم اقع حتى تزول الشمس، فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة، فأحرم بالحج» «٢».

و نحوها غيرها. لكن لاشتمالها على

(١) سيأتي ذكر الرواية من المصنف (قده) قريباً.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٣

في خبر إسحاق (١) عن أبي الحسن (ع)، من قوله (ع): «كان أبي مجاوراً هاهنا، فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج، ودخل وهو محرم بالحج»

حيث أنه ربما يستفاد منه جواز الإحرام بالحج من غير مكة، محمول على محامل (٢)، أحسنها: أن المستحبات لا مجال لدالاتها على الوجوب. و

صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع): لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال (ع): لا. قلت:

فالقائمين بها؟ قال (ع): إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما صنع أهل مكة. فإذا أقاموا شهراً فان لهم أن يتمتعوا. قلت: من أين؟ قال (ع):

يخرجون من الحرم. قلت: من أين يهلون بالحج؟ فقال (ع): من مكة نحواً مما يقول الناس» (١).

ونحوها خبر حماد

«٢». وقد تقدما في حكم المقيم بمكة سنتين. لكن ذيلها ربما يوجب الإشكال في دلالتها. (١)

رواه عنه صفوان بطريق صحيح قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يجيء فيقضى متعته، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة و إلى ذات عرق، أو إلى بعض المعادن. قال (ع): يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة، و هو مرتين بالحج. قلت: فان دخل في الشهر الذي خرج فيه؟ قال (ع): كان أبي مجاوراً هاهنا، فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج، ودخل وهو محرم بالحج» (٣).

(٢) منها: أنه (ع) أحرم مفرداً لا متمتعاً. ومنها: الحمل على

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٤

المراد بالحج عمرته، حيث أنها أول أعماله (١). نعم يكفي أي موضع منها كان ولو في سكرها. للإجماع، و

خير عمرو ابن حريث عن الصادق (ع): «من أين أهل بالحج؟ فقال:

إن شئت من رحلك، و إن شئت من المسجد، و إن شئت من الطريق» (١).

و أفضل مواضعها المسجد (٢)، و أفضل مواضعه المقام، أو الحجر (٣).

التقية. و منها: أنه يحرم- في مورد السؤال- وجوباً أو استحباباً، ثم يجدده بمكة. و لكن الحمل على التقية في فعل الصادق (ع) خلاف نقل الكاظم (ع). و لا سيما مع تعبيره عن المخالفين ب: (بعض هؤلاء) الظاهر في التوهين. و أما الحمل على الافراد فلا يناسب الجواب عن السؤال عن المتمتع. و أما الحمل على التجديد فبعيد عن إطلاق الحكم في الجواب.

(١) فيه تأمل، فإن الرواية كالصريحة في أن الإحرام كان بالحج مقابل العمرة. و لا سيما بقريته التعليل: بأن لكل شهر عمرة. فتعيين الأسهل من هذه المحامل صعب جداً. و لو أمكن تخصيص الأدلة الأول بهذا و إخراج مورده منها كان هو المتعين.

(٢) اتفاقاً، كما في المدارك، و عن الحدائق و غيرها.

(٣) مخيراً بينهما. حكى عن الهداية، و الفقيه. و النافع، و المدارك، لصحيح معاوية بن عمار المتقدم «٢». و عن النافع و الغنية و الجامع و التحرير و المنتهى و التذكرة و الدروس و موضع من القواعد: التخيير بين المقام و تحت الميزاب. و فى الشرائع: الاقتصار على المقام، و مثله جملة من الكتب.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الإحرام حديث: ١. و قد تقدم ذكر الرواية قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٥

و قد يقال: أو تحت الميزاب (١). و لو تعذر الإحرام من مكة أحرم مما يتمكن (٢). و لو أحرم من غيرها اختياراً متعمداً بطل إحرامه، و لو لم يتداركه بطل حجه. و لا يكفيه العود إليها بدون التجديد، بل يجب أن يجدده، لأن إحرامه من غيرها كالعدم. و لو أحرم من غيرها- جهلاً، أو نسياناً- وجب العود إليها و التجديد مع الإمكان، و مع عدمه جدده فى مكانه (٣).

و فى الإرشاد: الاقتصار على ما تحت الميزاب.

(١) لا- يخفى أن ما تحت الميزاب بعض من الحجر، فلا- معنى للتخيير بينه و بينه. فالمراد التخيير بين المقام و ما تحت الميزاب- كما تقدم عن الجماعة- فهو عدل للمقام بدلاً عن الحجر.

(٢)

لصحيحه على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن رجل نسى الإحرام بالحج فذكره و هو بعرفات، ما حاله؟ قال: يقول: اللهم على كتابك و سنة نبيك، فقد تمَّ إحرامه.

فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده، إن كان قضى مناسكه كلها فقد تمَّ حجه» (١).

و موردها و إن كان خصوص الناسى، لكن المفهوم منه مطلق العذر. مضافاً إلى الإجماع.

(٣) اختاره فى الشرائع و غيرها. و عن الشيخ فى الخلاف: الاجتزاء بإحرامه الأول. قال فى كشف اللثام: «لأصل. و مساواة ما فعله لما يستأنفه فى الكون من غير مكة، و فى العذر، لأن النسيان عذر. و هو

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٦

[الخامس: ربما يقال: إنه يشترط فيه أن يكون مجموع عمرته و حجه من واحد، و عن واحد]

إشارة

الخامس: ربما يقال: إنه يشترط فيه أن يكون مجموع عمرته و حجه من واحد، و عن واحد (١). فلو استؤجر اثنان

الأقوى، و خيرة التذكرة». و أشكل عليه فى الجواهر: بأن الأصل يقتضى الفساد، لا الصحة. و أما دعوى المساواة فلا ريب أنها قياس، و المصحح للإحرام المستأنف إنما هو الإجماع على الصحة معه، و ليس النسيان مصححاً له حتى يتعدى به إلى غيره، و إنما هو عذر فى عدم وجوب العود و هو لا يوجب الاجتزاء بالإحرام معه حيث ما وقع، بل إنما يوجب الرجوع إلى الدليل، و ليس هو سوى الاتفاق، و

لم يعتقد إلا على الإحرام المستأنف ..

أقول: إذا كان الواجب هو الإحرام بمعنى المسبب - أعنى: الأثر الخاص - فالشك في الشرط شك في الفراغ، والمرجع: أصالة الفساد. وإن كان الواجب هو السبب فالشك في الشرط شك في الوجوب، والمرجع أصالة البراءة. هذا إذا لم يكن إطلاق يدل على الشرطية في حال النسيان وإلا كان هو المرجع، ولا مجال للرجوع إلى الأصل. وقد عرفت الإشكال في دلالة النصوص على شرط الإحرام من مكة، وأن العمدة هو الإجماع.

و على تقدير تمامية الإطلاق فما دل على عذر الناسى إنما دل على مجرد العذر في الترك، لا صحة الإحرام، فالبناء على الصحة يحتاج إلى الدليل، وهو مفقود كما ذكر في الجواهر.

(١) حكاة في الجواهر عن بعض الشافعية، و ذكر: أن ظاهر الأصحاب عدم اشتراط أمر آخر غير الشرائط الأربعة المتقدمة، و هو كون الحج و العمرة عن شخص واحد، فلو كان الحج عن شخص و العمرة عن آخر لم يصح. فيمكن أن يكون ذلك منهم اتكالا على معلومية كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٧

لحج التمتع عن ميت أحدهما لعمرة و الآخر لحجة لم يجزئ عنه. و كذا لو حج شخص، و جعل عمرته عن شخص، و حجه عن آخر لم يصح. و لكنه محل تأمل، بل ربما يظهر من خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) صحة الثاني (١)، حيث

قال: «سألته عن رجل يحج عن أبيه، أ يتمتع؟ قال:

التمتع عملاً واحداً عندهم، و لا وجه لتبعض العمل الواحد. و يمكن أن لا يكون شرطاً عندهم، لعدم الدليل على الوحدة المزبورة .. أقول: لا- ريب في ظهور النصوص في كون عمرة التمتع و حجه من قبيل العمل الواحد، فلا- بد من وقوعهما عن شخص واحد، فالاحتمال الأخير ضعيف. و أما نيابة شخصين عن واحد، أحدهما في العمرة و الآخر في الحج، فيتوقف على دليل على صحة مثل هذه النيابة، و هو مفقود، إذ الأصل عدم صحة النيابة. و أما الارتباطية فلا تمنع عن ذلك.

(١) لا يخفى أن قول السائل في الخبر:

«أ يتمتع»

يحتمل أن يكون المراد منه: أن يحج حج التمتع عن أبيه. و يحتمل أن يكون المراد منه:

أنه يتمتع لنفسه، زائداً على حج التمتع مع عمرته عن أبيه. و أن يكون المراد: أنه يحج عن أبيه بلا- عمرة، و يتمتع لنفسه بلا- حج. و الأول أنسب بعبارة السؤال، و الأخير أنسب بالجواب. بل قوله (ع) في الجواب:

«المتع له، و الحج عن أبيه»

كالصريح في غيره، و حمله على المعنى الأخير غير واضح. و كأنه لذلك لم يجزم المصنف (ره) بظهور الخبر. و الانصاف: أنه على تقدير الظهور لا مجال للأخذ به في مقابل النصوص الدالة على الارتباط.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٨

نعم المتع له، و الحج عن أبيه» (١).

[(مسألة ٢): المشهور أنه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمرة التمتع قبل أن يأتي بالحج]

(مسألة ٢): المشهور أنه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمرة التمتع قبل أن يأتي بالحج (١)، و أنه إذا أراد ذلك، عليه أن يحرم بالحج فيخرج محرماً به، و إن خرج محلاً و رجع بعد شهر فعليه أن يحرم بالعمرة. و ذلك لجملة

(١) في المدارك: أن المشهور ذلك إذا كان الخروج محتاجاً الى تجديد العمرة، بأن كان الرجوع بعد شهر. و عن الشيخ- في النهاية- و جماعة:

أنهم أطلقوا المنع، كما في المتن. و يدل عليه النصوص الكثيرة. منها:

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «قلت له: كيف أتمتع؟

قال (ع): تأتي الوقت فتلبى

.. (إلى أن قال):

و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج» (٢)

،

مصحيح حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (ع): «من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج، فان عرضت له حاجة إلى عسفان، أو إلى الطائف، أو إلى ذات عرق خرج محرماً و دخل ملبياً بالحج. فلا يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرماً، و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى. قلت: فان جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في أبان الحج في أشهر الحج يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال (ع): إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، و إن دخل في غير الشهر دخل محرماً. قلت: فأى الإحرامين و المتمتعين متعته، الأولى أو الأخيرة؟؟»

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب النيابة في الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٠٩

من الأخبار الناهية عن الخروج، و الدالة على أنه مرتهن و محتبس بالحج (١)، و الدالة على أنه لو أراد الخروج خرج ملبياً بالحج، و الدالة على أنه لو خرج محلاً، فان رجع في شهره دخل محلاً، و ان رجع في غير شهره دخل محرماً. و الأقوى عدم حرمة الخروج و جوازه محلاً. حملاً للأخبار

قال (ع): الأخيرة هي عمرته، و هي المحتبس بها التي وصلت بحجته» (١)

و

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- قال (ع): «تمتع، فهو و الله أفضل. ثم قال: إن أهل مكة يقولون: إن عمرته عراقية و حجته مكية. كذبوا، أ ليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه؟!» (٢)

،

لصحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج، يريد الخروج إلى الطائف قال (ع):

يهل بالحج من مكة. و ما أحب أن يخرج منها إلا محرماً، و لا يتجاوز الطائف. إنها قريبة من مكة» (٣)

و

خير علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن رجل قدم متمتعاً ثم أحل قبل يوم التروية، أ له الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج، و لا يجاوز الطائف و شبهها» (٤).

و نحوها غيرها.

(١)

في مرسل موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا. «أنه سأل أبا جعفر (ع) في عشر من شوال، فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٠

على الكراهة- كما عن ابن إدريس رحمه الله وجماعة أخرى (١)- بقرينة التعبير ب: (لا أحب) في بعض تلك الاخبار (٢).

و

قوله (ع) في مرسل الصدوق (قده) (٣): «إذا أراد المتمتع الخروج من مكة الى بعض المواضع فليس له ذلك، لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه. الا أن يعلم أنه لا يفوته الحج».

الشهر. فقال: أنت مرتهن بالحج. فقال له الرجل: إن المدينة منزلي و مكة منزلي، ولي بينهما أهل و بينهما أموال. فقال أنت مرتهن بالحج.

فقال له الرجل: فإن لى ضياعاً حول مكة، و احتاج إلى الخروج إليها.

فقال (ع): تخرج حلالاً، و ترجع حلالاً الى الحج» (١).

و

في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «قلت لأبي جعفر (ع): كيف أتمتع فقال (ع): تأتي الوقت فتلبى بالحج، فاذا أتى مكة طاف و سعى و أحل من كل شيء. و هو محتبس، و ليس له أن يخرج من مكة حتى يحج» (٢).

(١) حكى في كشف اللثام ذلك عن السرائر، و النافع، و المنتهى، و التذكرة، و موضع من التحرير، و ظاهر التهذيب، و موضع من النهاية و المبسوط.

(٢) تقدم في صحيح الحلبي.

(٣) قال (ره) في الفقيه: «

قال الصادق (ع): إذا أراد ..

« إلى آخر ما ذكر في المتن. ثم قال:

«و إن علم و خرج و عاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً، و إن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً ..» (٣).

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١١

و نحوه الرضوى

«١»، بل و

قوله (ع) في مرسل أبان (١): «و لا يتجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفه». إذ هو وإن كان بعد قوله:

«فيخرج محرماً»

. إلا أنه يمكن أن يستفاد منه: أن المدار فوت الحج و عدمه (٢). بل يمكن أن يقال:

(١) يريد به

□
أبان بن عثمان، عمن أخبره، عن أبي عبد الله (ع):

«قال (ع): المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج الى الحج.

إلا أن يابق غلامه، أو تضل راحلته فيخرج محرماً، و لا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفه» (٢).

(٢) هذه الاستفاده بعيدة جداً، كيف و لو كان المقصود ذلك لم تكن حاجة الى الجمل المتتابعه السابقه، المتضمنه للمنع من الخروج إلا للضرورة، و أنه على تقدير الضرورة إلى الخروج فلا يخرج محلاً؟ و كان اللازم الاقتصار على قوله (ع): «المتمتع محتبس لا يجوز له تفويت الحج»

و أما مرسل الصدوق

فلم تقم حجة على حجته، كى لأجله ترفع اليد عن ظاهر النصوص المتقدمة المتأكده الدلالة. و هذا النوع من مراسلات الصدوق (ره) و إن كان أقوى من النوع الآخر. المعبر فيه بمثل: «عن الصادق (ع)»، أو «عن الكاظم (ع)» لكنه ما دام الخبر مستنداً إلى مقدمات حدسيه اجتهادية لا مجال للاعتماد عليه. لا سيما مع احتمال كونها نظريه خفيه جداً، كما لا يخفى. و أما الرضوى فأوضح إشكالاً من المرسل. و أما قوله (ع) فى صحيح الحلبي:

«لا أحب»

فدلالتة على الجواز خفيه، و صلاحيته لمعارضه ما دل على وجوب الخروج محرماً- كما

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب أقسام الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٢

أن المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك للتحفظ عن عدم إدراك الحج و فوته (١)، لكون الخروج فى معرض ذلك. و على هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحج منه (٢). نعم لا يجوز الخروج لا بنى العود، أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج. ثم الظاهر أن الأمر بالإحرام- إذا كان رجوعه بعد شهر- إنما هو من جهة أن لكل شهر عمرة (٣)، لا أن يكون ذلك تعبداً، أو لفساد عمرته السابقه، أو لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة. بل هو صريح

خير إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا

ذكره المصنف (ره)- غير ظاهرة.

نعم مرسل موسى بن القاسم

دلالتة على جواز الخروج محلاً واضحة.

لكن الإشكال في سنده. و من ذلك يشكل البناء على ذلك، كما اختاره المصنف. و لذلك ذكر في كشف اللثام: أن الأحوط القصر على حال الضرورة- يعني: في الخروج- و أن لا يخرج معها إلا محرماً بالحج. إلا أن يتضرر بالبقاء على الإحرام، لطول الزمان. خروجاً عن مخالفة الأخبار المطلقة ..

(١) الإشكال فيه كالأشكال فيما سبق في مرسل أبان. فلاحظ.

(٢) إذ الكراهة- بناء على التقريب الأول- كانت من جهة الجمع بين نصوص المنع و نصوص الجواز، فإذا كانت النصوص في نفسها قاصرة الدلالة لا منشأ للحكم بالكراهة.

(٣) هذا شروع في مسألة أخرى، و هي: أنه لو خرج المعتمر من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٣

الحسن (ع) عن المتمتع بجيء فيقضى متعته، ثم تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة، أو الى ذات عرق، أو الى بعض المنازل قال (ع): يرجع الى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة، و هو مرتين بالحج .. «١»
و حينئذ فيكون الحكم بالإحرام- إذا رجع بعد شهر- على وجه الاستحباب لا الوجوب، لأن العمرة- التي هي وظيفة كل شهر- ليست واجبة. لكن في جملة من الأخبار كون المدار على الدخول في شهر الخروج أو بعده (١)، كصحيح حماد

و حفص بن البخري

(٢)، و مرسل الصدوق

و الرضوى

مكة محلاً- إما للبناء على جواز ذلك، كما يراه المصنف. أو للضرورة.

أو جهلاً، بناء على المنع- فهل يجب عليه الإحرام للدخول إلى مكة بعمرة أخرى أو لا يجب؟ اختار المصنف (ره) الثاني. اعتماداً على ظاهر تعليل الأمر بالعمرة بأن لكل شهر عمرة، فإن الحكم المذكور لما كان استجبياً تعين صرف ظاهر الأمر إلى الاستحباب.
(١) و مقتضاه أن الأمر بالاعتمار ليس للتعليل المتقدم. لأن شهر الخروج قد لا يكون شهر الاعتمار، بل يكون بعده بشهر.

(٢) صحيح حماد تقدم

«٢». أما صحيح حفص فلا تعرض فيه لذلك،

فقد روى عن أبي عبد الله (ع): «في رجل قضى متعته و عرضت

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢. و قد تقدم ذلك قريباً في أوائل المسألة فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٤

و ظاهرها الوجوب (١). إلا- أن تحمل على الغالب، من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل (٢). لكنه بعيد (٣)، فلا- يترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج.

له حاجة أراد أن يمضى إليها. فقال (ع): فليغتسل، و ليهل بالحج، و ليمض في حاجته. فان لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى إلى عرفات» «١»

نعم

فى مرسل حفص و أبان عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يخرج فى الحاجة من الحرم. قال (ع): إن رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير إحرام، و إن دخل فى غيره دخل بإحرام» (٢).

(١) و لا مجال لحكومة التعليل المتقدم على ظاهرها، لاختلاف مورد التعليل مع موردها.

(٢) و حينئذ تتحد مورداً مع مورد التعليل، فتحمل - لأجله - على الاستحباب، كمصحح إسحاق . لكن فى كون ذلك هو الغالب منعاً واضحاً.

(٣) لو سلم أنه قريب فلا- مجال له، إذ لا- شاهد عليه. مع أن الخروج إذا كان بلا فصل عن الإحلال لم يجد ذلك فى صدق شهر الخروج على شهر التمتع بل يتوقف ذلك على الاقتران، كما لا يخفى. و منه يظهر:

أنه لا يصدق شهر التمتع إلا إذا كان التمتع فيه و لو بعضه، فلا يصح أن يكون مبدؤه من حين الإحلال.

ثم إن العمدة فى النصوص الأخيرة هو مصحح حماد بن عيسى

، إذ الباقى مراسيل لا يعتد بها. و يمكن الجمع بينه و بين مصحح إسحاق

باختلاف الجهة، فإن التنافى إنما يكون فى الرجوع بعد شهر التمتع، و بعد شهر

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٥

.....

الخروج. إذ مقتضى المصحح الأول الوجوب، و مقتضى المصحح الثانى الاستحباب. لكن لا مانع من كونه مستحباً من جهة و واجباً من جهة.

و هذا الجمع أولى من الجمع بتقييد إطلاق الثانى بالأول.

و المصنف (ره) لم يعتقد بذلك كله، و توقف عن الحكم بالوجوب و الاستحباب فى صورة ما لو كان الرجوع بعد أشهر الخروج. و

كأنه لظهور كلام الأصحاب فى أن الشهر - الذى أخذ شرطاً لوجوب الإحرام - واحد عندهم، و إنما الخلاف فى مبدئه. و لذا قال فى

الذخيرة - فى شرح قول ماته: «يجب الإحرام على كل من دخل مكة، إلا- من دخلها بعد الإحرام قبل شهر»:- «لا أعلم خلافاً بين

الأصحاب فى أصل الحكم، و لكن اختلفوا فى مبدأ اعتبار الشهر، فذهب جماعة من الأصحاب إلى أن مبدؤه من وقت الإحلال من

الإحرام المتقدم. و استشكل المصنف فى القواعد اعتباره من حين الإحلال أو الإحرام. و قال المحقق فى النافع. «و لو خرج بعد إحرامه

ثم عاد فى شهر خروجه أجزأه، و إن عاد فى غيره أحرم ثانياً». و قريب منه المفيد فى المقنعة، و الشيخ فى النهاية ..» ثم ذكر اختلاف

الأخبار المشار إليها فى المتن.

و فى الجواهر أطال فى بيان أن الشهر - الذى يجب الإحرام بعده - هو شهر الخروج، لا شهر المتعة الأولى. و استدل بالنصوص المشار

إليها، و أيدها بما تقدم فى الذخيرة عن النافع و المقنعة و غيرهما، و طعن فى مصحح إسحاق

بالإجمال و الاشكال، لما فى ذيله من الإحرام من الميقات فى حج التمتع. فراجع كلامه فى آخر مباحث الإحرام، فى حكم دخول

مكة.

و الانصاف يقتضى ما عرفت، من أن العمدة المصححان، و الجمع بينهما ممكن عرفاً بما عرفت. فلاحظ، و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٦

بل القدر المتيقن من جواز الدخول محلاً صورة كونه قبل مضي شهر من حين الإهلال، أى الشروع فى إحرام العمرة و الإحلال منها، ومن حين الخروج. إذ الاحتمالات فى الشهر ثلاثة: ثلاثون يوماً من حين الإهلال، و ثلاثون من حين الإحلال - بمقتضى خبر إسحاق بن عمار

- و ثلاثون من حين الخروج، بمقتضى هذه الأخبار. بل من حيث احتمال كون المراد من الشهر - فى الأخبار هنا، و الأخبار الدالة على أن لكل شهر عمرة - الأشهر الاثنى عشر المعروفة، لا بمعنى ثلاثين يوماً (١). و لازم ذلك: أنه إذا كانت عمرته فى آخر شهر من هذه الشهور، فخرج و دخل فى شهر آخر، أن يكون عليه عمرة. و الأولى مراعاة الاحتياط من هذه الجهة أيضاً. و ظهر مما ذكرنا أن الاحتمالات ستة: كون المدار على الإهلال، أو الإحلال، أو الخروج. و على التقادير فالشهر إما بمعنى ثلاثين يوماً، أو أحد الأشهر المعروفة. و على أى

(١) قد يشهد به الموثق - الذى رواه فى الجواهر - المتقدم فى مبحث العمرة

«١». لكن عرفت أنه لم نقف على روايته لغيره. و قد يستفاد من إطلاق الشهر، فإن حمله على المقدار فى كثير من المقامات - مثل شهر العدة، و شهر صوم التتابع، و غير ذلك - لا يقتضى حمله فى المقام عليه، لأنه خلاف الأصل. و فيه: أنه متين، لو لا اشتغال روايته الشهر على العشرة أيام، فإن الظاهر منها: أن ذكر الشهر من باب التقدير، لا بالمعنى الأصلى له،

(١) راجع صفحة: ١٤٥ من هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٧

حال، إذا ترك الإحرام مع الدخول فى شهر آخر - و لو قلنا بحرمة - لا يكون موجباً لبطلان عمرته السابقة (١)، فيصح حجه بعدها. ثم إن عدم جواز الخروج - على القول به - إنما هو فى غير حال الضرورة، بل مطلق الحاجة. و أما مع الضرورة أو الحاجة، مع كون الإحرام بالحج غير ممكن أو حرجاً عليه، فلا اشكال فيه (٢). و أيضاً الظاهر اختصاص

و هو ما بين الهالين. فلاحظ.

(١) قال فى الجواهر: «ليس فى كلامهم تعرض لما لو رجع حلالاً بعد شهر و لو آثماً، فهل له الإحرام بالحج ثانياً على عمرته الأولى، أو أنها بطلت للتمتع بالخروج شهراً؟ و لكن الذى يقوى فى النظر: الأول، لعدم الدليل على فسادها». و يشكل: بأنه يتوقف على كون الأمر بالإحرام تكليفاً، فلو حمل على الوضعى و أن شرط الحج أن يعتمر، كان دالاً على بطلان العمرة الأولى و الاحتياج إلى الثانية. و هذا المعنى ليس بعيداً فهمه من النصوص المذكورة، بملاحظة أن الأمر و النهى - فى أمثال هذه الموارد - إرشادى الى الشرطية و المانع.

و لا ينافيه ما دل على أنه إذا رجع قبل شهر جاز له الدخول محلاً - كمصحح حماد بن عيسى المتقدم -

«١»، لإمكان اختصاص البطلان بخصوص صورة و جوب الإحرام للعمرة. و لا سيما بملاحظة ما دل على أن عمرته الثانية، فيدل على أن الأولى ليس عمرة تمتعه. و بالجملة: مقتضى النصوص ينبغى أن يكون عدم الاجتزاء بعمرته الأولى. فلاحظ، و تأمل.

(٢) كما نص على ذلك فى كشف اللثام و غيره. لعموم دليل نفسى

(١) تقدم ذكره فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٨

المنع - على القول به - بالخروج إلى المواضع البعيدة، فلا بأس بالخروج إلى فرسخ أو فرسخين (١). بل يمكن أن يقال: باختصاصه بالخروج إلى خارج الحرم. و إن كان الأحوط خلافه. ثمَّ الظاهر أنه لا فرق - في المسألة - بين الحج الواجب

الحرج والضرر. ولكنه كأنما يقتضى الجواز، ولا يقتضى الصحة. نعم في مصحح إسحاق المتقدم في المتن - الذى مورده مطلق الحاجة - أنه يخرج محلاً، وكفى به دليلاً على الجواز. ويؤيده مرسل موسى بن القاسم «١». (١) لم أقف على من تعرض لذلك صريحاً، بل مقتضى إطلاق الخروج - فى النصوص والفتاوى - المنع عن الخروج عن مكة و حدودها. نعم مقتضى تقييد جماعة المنع من الخروج بما إذا احتاج إلى تجديد العمرة، الاختصاص بصورة الخروج عن الحرم، فإنه المحتاج إلى تجديد العمرة. ولذلك ذكر فى كشف اللثام - فى تفسير عبارة القواعد: «فلا يجوز له الخروج من مكة إلى حيث يفتقر الى تجديد عمره قبله ..» - فقال: «بأن يخرج من الحرم محلاً غير محرم بالحج، ولا يعود إلا بعد شهر». لكن ذلك لا يجرى فى كلام من أطلق المنع، تبعاً لإطلاق النصوص. مع أن تخصيص حرمة دخول مكة بغير إحرام بمن كان خارج الحرم غير ظاهر، وإن كان ظاهر المدارك والجواهر المفروغية منه. ولعله يأتي - إن شاء الله - التعرض له. وأشكل من ذلك: ما فى بعض الحواشى، من التحديد بالمسافة، فيجوز الخروج إلى ما دونها. إذ لا مأخذ له، لا فى النصوص، ولا فى الفتاوى. نعم فى صحيحة أبى ولاد - الواردة فى المقيم عشرة أيام إذا عدل

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢١٩

و المستحب (١)، فلو نوى التمتع مستحباً ثمَّ أتى بعمرته يكون مرتين بالحج، ويكون حاله فى الخروج محرماً أو محلاً - والدخول كذلك كالحج الواجب. ثمَّ إن سقوط وجوب الإحرام عن خرج محلاً و دخل قبل شهر مختص بما إذا أتى بعمره بقصد التمتع (٢)، و أما من لم يكن سبق منه عمره فيلحقه حكم من دخل مكة فى حرمة دخوله بغير الإحرام، إلا مثل الحطاب و الحشاش و نحوهما. و أيضاً سقوطه إذا كان بعد العمرة قبل شهر إنما هو على وجه الرخصة - بناء على ما هو الأقوى من عدم اشتراط فصل شهر بين العمريتين (٣) - فيجوز الدخول بإحرام قبل الشهر أيضاً. ثمَّ إذا دخل بإحرام، فهل عمره التمتع هى العمرة الأولى أو الأخيرة؟ مقتضى حسنة حماد

: أنها الأخيرة، المتصلة بالحج (٤). و عليه لا يجب فيها طواف

عن الإقامة بعد الصلاة تماماً: - أنه يتم إلى أن يخرج

«١»، و المراد من الخروج فيه السفر. لكن مقياسه المقام به غير ظاهرة.

(١) كما يقتضيه إطلاق النصوص و الفتاوى.

(٢) إذا كانت وظيفته التمتع. و إلا يكفى مطلق العمرة و لو كانت مفردة، يستفاد ذلك من مصحح إسحاق المتقدم

«٢». (٣) على ما تقدم فى مبحث العمرة.

(٤) قد صرح فيها بأن متعته الأخيرة. فراجع متنها، المتقدم فى

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨. و قد تقدم ذلك فى أوائل المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٠

النساء. و هل يجب حينئذ في الأولى أو لا؟ وجهان أقواهما نعم (١). و الأحوط الإتيان بطواف مردد بين كونه للأولى أو الثانية. ثم الظاهر أنه لا إشكال في جواز الخروج في أثناء عمرة التمتع، قبل الإحلال منها (٢).

[مسألة (٣): لا يجوز لمن وظيفته التمتع أن يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختياراً]

(مسألة ٣): لا يجوز لمن وظيفته التمتع أن يعدل الى غيره من القسمين الآخرين اختياراً. نعم إن ضاق وقته عن إتمام العمرة و إدراك الحج جاز له نقل النية الى الافراد، و أن يأتي بالعمرة بعد الحج. بلا خلاف و لا إشكال (٣). و إنما

أول المسألة. و لأجله صرح بذلك جماعة، منهم: الفاضلان في الشرائع و القواعد. و في كشف اللثام: «و لعله اتفقي ..».

(١) قال في كشف اللثام: «و هل عليه طواف النساء للأولى؟

احتمال- كما في الدروس - من انقلابها مفردة. و من إحلاله منها بالتقصير و ربما أتى النساء قبل الخروج، و من البعيد جداً حرمتهم عليه بعده من غير موجب. و هو أقوى ..». و وجه القوة: ليس إلا مجرد استبعاد الحرمة بعد التحليل. و هو كما ترى، إذ لا مانع من هذا الانقلاب. و لا سيما و كونه انقلاباً في الحكم الظاهري، فإن الأولى كانت محكومة بأنها عمرة تمتع في الظاهر، و بعد انفصالها عن الحج انكشف أنها مفردة من أول الأمر.

(٢) لاختصاص النصوص المانعة بمن أتم عمرة التمتع، و المرجع في غيره الأصل المقتضى للجواز، و ربما يوجد في بعض النصوص أن موضوع المنع من دخل مكة. لكن القرائن فيه و في غيره تقتضى الاختصاص بمن فرغ من العمرة.

(٣) و في الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢١

الكلام في حد الضيق المسوغ لذلك، و اختلفوا فيه على أقوال:

أحدها: خوف فوات الاختيارى من وقوف عرفه (١).

الثانى: فوات الركن من الوقوف الاختيارى، و هو المسمى منه (٢). الثالث: فوات الاضطرارى منه (٣). الرابع:

زوال يوم التروية (٤). الخامس غروبه (٥). السادس:

زوال يوم عرفه (٦). السابع: التخيير - بعد زوال يوم

(١) لم يتضح لى وجود القائل بذلك. نعم فى الدروس: «و فى صحيح زرارة

اشترط اختيارها «١». و هو أقوى». و ظاهر العبارة اشترط إدراك تمام الواجب الاختيارى. فتأمل.

(٢) أختاره فى القواعد، و حكاه - فى كشف اللثام - عن الحلبيين و ابنى إدريس و سعيد. و فى الجواهر: «لعله يرجع إليه ما عن المبسوط و النهاية و الوسيلة و المهذب، من الفوات بزوال الشمس من يوم عرفه قبل إتمام العمرة، بناء على تعذر الوصول غالباً إلى عرفه بعد هذا الوقت، لمضى الناس عنه».

(٣) حكى عن ظاهر ابن إدريس، و محتمل أبى الصلاح.

(٤) حكى عن والد الصدوق. و نقله فى السرائر عن المفيد أيضاً.

(٥) نقل عن الصدوق فى المقنع، و عن المفيد فى المقنعة.

(٦) حكى عن الشيخ فى المبسوط و النهاية، و عن الإسكافى و غيرهم، كما تقدم نقله عن الجواهر. و فى المستند: «و اختاره فى

المدارك، و الذخيرة و كشف اللثام ..». لكن المذكور فى الأخير: أن ذلك فى غير من

(١) يأتي ذكر الرواية في أواخر المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٢

التروية- بين العدول و الإتمام، إذا لم يخف الفوت (١). و المنشأ اختلاف الأخبار، فإنها مختلفة أشد الاختلاف.

و الأقوى أحد القولين الأولين. لجملة مستفيضة من تلك الأخبار، فإنها يستفاد منها- على اختلاف ألسنتها:

أن المناط في الإتمام عدم خوف فوت الوقت بعرفة.

منها: قوله (ع) في رواية يعقوب بن شعيب الميثمي (٢)

يتعين عليه التمتع، و إلا- لم يجز العدول ما لم يخف فوتها بفوات اضطراري عرفه- كما هو ظاهر ابن إدريس، و يحتمله كلام أبي

الصلاح- أو بفوات اختياريتها- كما في الغنية، و المختلف، و الدروس- لصحيح زرارة

«١». (١) حكاة في الجواهر، قال: «و ربما ظهر من بعض متأخري المتأخرين: الجمع بين النصوص، بالتخير بين التمتع و الافراد، إذا فات

زوال يوم التروية أو تمامه ..».

(٢) رواها

في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل ابن مرار، عن يونس عن يعقوب بن شعيب المحاملي [الميثمي خ ل] قال:

«سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا بأس للمتمتع- إن لم يحرم من ليلة التروية- متى ما تسر له، ما لم يخف فوت الموقفين» «٢».

فان الظاهر منها أن المدار خوف فوت عرفه. لكن في كون الرواية فيما نحن فيه تأمل ظاهر، لاحتمال كون المراد أن المتمتع إذا فرغ

من متعته لا يجب عليه المبادرة إلى الإحرام بالحج ليلة التروية، لا أنه لا يجب عليه العدول. و منها: ما

رواه الشيخ عن سعد بن عبد الله، عن عبد الله بن

(١) يأتي ذكر الرواية في أواخر المسألة.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٣

.....

جعفر، عن محمد بن مسرور (١) قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث (ع) ما تقول في رجل- متمتع بالعمرة إلى الحج- وافى غداة عرفه

و خرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرتة قائمة، أو قد ذهبت منه؟ إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعاً بالعمرة إلى الحج فلم

يواف يوم التروية و لا ليلة التروية، فكيف يصنع؟ فوق (ع): ساعة يدخل مكة- إن شاء الله- يطوف، و يصل ركعتين، و يسعى، و

يقصر، و يخرج [و يحرم خ ل] بحجته، و يمضي إلى الموقف، و يفيض مع الامام» «٢»

و ،

صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أهل بالحج و العمرة جميعاً، ثم قدم مكة و الناس بعرفات، فخشى إن هو طاف

و سعى بين الصفا و المروة أن يفوته الموقف. قال (ع): يدع العمرة، فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة، و لا هدى عليه» «٣»

و ،

مرسل محمد بن أبي حمزة، عن بعض أصحابه، عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله (ع) المرأة تجيء متعة فتطمث قبل أن تطوف

باليبيت فيكون طهرها يوم عرفة «٤» فقال (ع): إن كانت تعلم أنها تطهر، و تطوف بالبيت، و تحل من إحرامها، و تلحق بالناس فلتفعل»
«٥».

- (١) حكي عن المنتقى: أنه محمد بن سرور، و هو ابن جزك، و الغلط وقع من الناسخين. و محمد ابن جزك ثقة. (منه قدس سره)
(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٦.
(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.
(٤) كما في الكافي الجزء ٤ صفحة ٤٤٧ طبع إيران الحديثة و كذلك الوسائل. و في التهذيب الجزء ٥ صفحة ٣٩١ طبع النجف الأشرف، و الاستبصار الجزء ٢ صفحة ٣١١ طبع النجف الأشرف و الفقيه الجزء ٢ صفحة ٢٤٢ طبع النجف الأشرف: (ليلة عرفة).
(٥) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٤.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٤

«لا بأس للمتمتع - إن لم يحرم من ليلة التروية - متى ما تيسر له، ما لم يخف فوات الموقفين».

و

في نسخة: «لا بأس للمتمتع أن يحرم ليلة عرفة ..».

و أما الاخبار المحددة بزوال يوم التروية (١)،

(١)

في صحيح ابن بزيع قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل، متى تذهب متعتها؟

قال (ع): كان جعفر (ع) يقول: زوال الشمس من يوم التروية.

و كان موسى (ع) يقول: صلاة الصبح من يوم التروية. فقلت: جعلت فداك، عامة مواليك يدخلون يوم التروية، و يطوفون و يسعون، ثم يحرمون بالحج. فقال (ع): زوال الشمس. فذكرت له رواية عجلان أبي صالح «١»، فقال (ع): إذا زالت الشمس ذهبت المتعة. فقلت: فهي على إحرامها، أو تجدد إحرامها للحج؟ فقال (ع): لا، هي على إحرامها. قلت: فعليها هدى؟ قال (ع): لا. إلا أن تحب أن تتطوع. ثم قال: أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة» «٢».

و في جملة جعل الحد أن يدرك الناس بمنى،

ففي صحيح أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله (ع): المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت، فيكون طهرها ليلة عرفة. فقال (ع):

إن كانت تعلم أنها تطهر و تطوف بالبيت، و تحل من إحرامها، و تلحق الناس بمنى فلتفعل» «٣».

و نحوه غيره.

(١) تأتي هذه الرواية في المسألة الآتية (منه قدس سره).

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٥

أو بغروبه (١)،

و في جملة من النصوص جعل الحد يوم التروية،
كصحيح عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «أرسلت الى أبي عبد الله (ع): إن بعض من معنا من ضرورة النساء قد اعتلن، فكيف نصنع؟
قال: تنظر ما بينها وبين التروية فإن طهرت فلتهل، وإلا فلا يدخل عليها التروية إلا وهي محرمة» (١)

و
في رواية إسحاق بن عبد الله عن أبي الحسن (ع) قال: «المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة، يجعلها حجة مفردة. إنما المتعة إلى
يوم التروية» (٢).

ونحوها

صحيحه على بن يقطين، وفيها: «وحد المتعة إلى يوم التروية» (٣).

(١)

في صحيح العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر، تفوته المتعة؟ قال (ع):
لا، ما بينه وبين غروب الشمس. قال: وقد صنع ذلك رسول الله (ص)» (٤)

و

خير إسحاق بن عبد الله قال: «سألت أبا الحسن موسى (ع) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية. فقال: ليمتع [للمتمتع. خ ل] ما بينه و
بين الليل» (٥)

و

رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا قدمت مكة يوم التروية - وقد غربت الشمس - فليس لك متعة، امض كما أنت
بحجك» (٦)

ونحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٦

أو بليدة عرفة (١)، أو سحرها (٢). فمحمولة على صورة عدم إمكان الإدراك إلا قبل هذه الأوقات، فإنه مختلف باختلاف الأوقات، و
الأحوال، والأشخاص (٣). ويمكن

(١) تدل على ذلك النصوص المتقدمة، فإن غروب يوم التروية أول ليلة عرفة.

(٢)

في صحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إلى متى يكون للحاج عمرة؟ قال (ع): إلى السحر من ليلة عرفة» (١).

و في بعضها التحديد بدخول يوم عرفة،

ففى خبر زكريا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة. قال (ع): لا متعة له. يجعلها عمرة مفردة» (٢).

لكن فى ظهوره فى التحديد بذلك إشكال ظاهر.

وفى جملة التحديد بزوال يوم عرفة. ولا يبعد رجوعه إلى الأول، كما يأتى فى كلام المصنف.

(٣) هذه المحامل المذكورة فى كلام الجماعة. لكنها ناتجة من طرح النصوص، وإلا فلا شاهد على الجمع بذلك. مع أن الأول بعيد جداً عن ظاهر بعض تلك النصوص، بل ممتنع. والاختلاف باختلاف الأوقات والأشخاص مسلم، لكن لا يناسب البيان المشتملة عليه النصوص. مع أن التعرض لخصوص الأشخاص - الذين لا يتمكنون من إدراك الحج إلا فى المدة المذكورة - وإهمال غيرهم غير ظاهر. مع أن وجود هؤلاء الأشخاص إما نادر جداً، أو مجرد فرض لا خارج له.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٧

حملها على التقية إذا لم يخرجوا مع الناس يوم التروية (١).

ويمكن كون الاختلاف لأجل التقية، كما فى أخبار الأوقات للصلوات. وربما تحمل على تفاوت مراتب أفراد المتعة فى الفضل بعد التخصيص بالحج المندوب (٢)، فإن أفضل أنواع

(١) فتكون التقية فى عمل المكلف، بخلاف التقية فى المحمل الآتى فإنها فى بيان المعصوم. لكن التعرض للتقية فى خصوص الموارد المذكورة دون غيرها غير ظاهر. كما سبق فى الاشكال على ما قبله. وأما التقية فى بيان المعصوم (ع): فيتوقف إما على وجود الأقوال المختلفة المذكورة عند المخالفين، أو الاجتزاء بإيقاع الخلاف فى الحمل على التقية. وكلاهما بعيد جداً عن مفاد النصوص. وإن كان يشعر به ما

فى صحيح ابن بزيع، من قول الرضا (ع): «كان جعفر (ع) يقول ..» (١).

(٢) حكى ذلك عن الشيخ فى كشف اللثام والجواهر وغيرهما. فإنه جمع بين الأخبار، بحملها على اختلاف مراتب الفضل. فالأفضل الإحرام بالحج بعد الفراغ من العمرة عند الزوال يوم التروية، فإن لم يفرغ عنده من العمرة كان الأفضل العدول إلى الحج، ثم ليلة عرفة، ثم يومها إلى الزوال، السابق منها أفضل من اللاحق، وإن كانت مشتركة فى التخيير، وعند الزوال يوم عرفة يتعين العدول، لفوات الموقف غالباً. ثم قال:

«هذا إذا كان الحج مندوباً، لا فيما إذا كان هو الفريضة ..».

وهذا الجمع وإن كان أقرب مما سبق، إلا أنه لا وجه للتخصيص بالمندوب، لعموم الأخبار للجميع، فإن طوائف الأخبار المتقدمة كلها على نسق واحد، ليس لبعضها اختصاص بالواجب وبعضها اختصاص

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤. وقد سبق ذكر الرواية قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٨

التمتع أن تكون عمرته قبل ذى الحجة (١)، ثم ما تكون عمرته قبل يوم التروية، ثم ما يكون قبل يوم عرفة. مع أننا لو أغمضنا عن الاخبار - من جهة شدة اختلافها وتعارضها - (٢) نقول:

بالمندوب مضافاً إلى أن صحيح بن الحجاج- المتقدم في التحديد بيوم التروية- مورده ضرورة النساء، فيكون حججهن حج الإسلام. و أيضاً فإنه

روى في الكافي- في الصحيح- عن محمد بن ميمون، قال: «قدم أبو الحسن (ع) متمتعاً ليله عرفه، فطاف، و أحل، و أتى بعض جواريه، ثم أهل بالحج و خرج» (١).

فان فعله (ع) يدل على أنه الأفضل، و كيف يناسب ذلك ما دل على أن حد المتعة إلى يوم التروية أو غروبها؟! فلاحظ رواية إسحاق بن عبد الله

، و صحبته ابن يقطين

، و رواية عمر بن يزيد

و نحوها فان لسانها آب عن الحمل على الأفضل، فضلاً عما يناسب فعل الامام (ع).

اللهم إلا- أن يقال: فعله (ع) مجمل، و الناقل له غير معصوم، فلا- يحتج به. لكن إباء النصوص المذكورة عن الجمل على الأفضل لا مجال للمناقشة فيه.

(١) كما في صحيح إسماعيل، من

قوله (ع): «أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة فاتتنا المتعة ..» (٢).

لكن ظاهره التخصيص بهم (ع)، و وجهه غير ظاهر.

(٢) لكن الإشكال في الإغماض عن الأخبار، لأنها إذا كانت متعارضة، و لم يمكن الجمع العرفي بينها، فاللازم إما التخيير مع عدم

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤. و قد سبق ذكره قريباً فلاحظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٢٩

مقتضى القاعدة هو ما ذكرنا، لأن المفروض أن الواجب عليه هو التمتع، فما دام ممكناً لا يجوز العدول عنه. و القدر المسلم من جواز العدول صورة عدم إمكان إدراك الحج، و اللازم إدراك الاختيارى من الوقوف، فإن كفاية الاضطرارى منه

المرجح، أو الأخذ بالراجح مع وجود المرجح. و حينئذ لا- مجال للرجوع إلى القواعد. نعم يمكن أن تكون الموافقة للقواعد من المرجحات. لأنها راجعة إلى موافقة الكتاب و السنة، فيؤخذ بما وافقها و يطرح غيره. و هذا الوجه لا بأس به.

و لعل الأولى أن يقال: إذا أرجعنا نصوص التحديد بزوال يوم عرفه إلى نصوص المشهور تكون هي أكثر عدداً من غيرها، فتكون أولى بالأخذ بها. أو يقال: إن الطوائف المذكورة غير معمول بها غير طائفتين منها، و هي طائفة التحديد بزوال التروية التي لم يعمل بها إلا ابن بابويه، و طائفة التحديد بغروبه التي لم يعمل بها إلا المفيد في المقنعة و الصدوق في المقنع.

و لأجل أنهما مهجورتان عند بقية الأصحاب لا مجال للاعتماد عليهما. و الطوائف الأخر غير معمول بها أصلاً و مجمع على خلافها، فلا أهمية لها في قبال نصوص المشهور، التي منها نصوص التحديد بزوال يوم عرفه، فالعمل بها متعين و الاعراض عما عداها.

و يشير إليه ما

في صحيح إسماعيل بن بزيع، من قول السائل: «عامه مواليك يدخلون يوم التروية ..»

، الظاهر في أن الشيعة- رفع الله تعالى شأنهم- كان عملهم على خلاف التحديد المذكور، و أن التحديد كان مبنياً على وجه غامض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٠

خلاف الأصل (١).

يبقى الكلام فى ترجيح أحد القولين الأولين. ولا يبعد رجحان أولهما (٢)، بناء على كون الواجب استيعاب تمام ما بين الزوال و الغروب بالوقوف، و إن كان الركن هو المسمى و لكن مع ذلك لا يخلو عن إشكال، فإن من جملة الأخبار

مرفوع سهل، عن أبى عبد الله (ع): «فى متمتع دخل يوم عرفه. قال: متعته تامه إلى أن يقطع الناس تليبتهم» (٣).

حيث أن قطع التلية بزوال يوم عرفه. و

صحيحه جميل: «المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفه، و له الحج الى زوال الشمس من يوم النحر» (٤). و مقتضاهما كفاية

(١) لكن جواز العدول أيضاً خلاف الأصل. و سيأتى بقيه الكلام فيه.

(٢) لأن ظاهر النصوص - المسوغه للعدول عند خوف فوت الموقفين -:

أن المسوغ للعدول فوات الواجب من الوقوف، و لا يختص بالركن.

و يظهر ذلك - بمناسبة المقام - مما دل على مشروعية التيمم عند خوف فوت الصلاة، فإن المراد منه الصلاة بجميع أجزائها، و لا يختص بالركن منها.

(٣) رواه فى الكافى عن العدة، عن سهل بن زياد، رفعه، عن أبى عبد الله (ع)

«١». (٤)

رواها الشيخ عن سعد، عن محمد بن عيسى، عن ابن أبى عمير، عن جميل بن دراج، عن أبى عبد الله (ع) قال: «المتمتع ..» (٢)

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣١

إدراك مسمى الوقوف الاختيارى، فإن من البعيد إتمام العمرة قبل الزوال من عرفه، و إدراك الناس فى أول الزوال بعرفات.

و أيضاً يصدق إدراك الموقوف إذا أدركهم قبل الغروب. إلا أن يمنع الصدق، فان المنساق منه إدراك تمام الواجب (١).

و يجاب عن المرفوعة و الصحيحة بالشذوذ، كما ادعى (٢).

و قد يؤيد القول الثالث - و هو كفاية إدراك الاضطرارى من عرفه - بالأخبار الدالة على أن من يأتى بعد إفاضة الناس من عرفات، و

أدركها ليلة النحر تمّ حجه (٣). و فيه: أن موردها

و محمد بن عيسى مشترك بين الأشعري و بين اليقطينى. و الظاهر صحة حديثهما و إن كان الثانى محل مناقشة. و لذلك وصفها فى المدارك و غيرها بالصحة.

أو لبنائه على أن المراد منه الأشعري والد أحمد بن محمد بن عيسى. لكن استقرب فى الذخيرة أنه اليقطينى.

(١) كما عرفت سابقاً.

(٢) الجواب عن المرفوعة بالضعف أولى. و أما الشذوذ فغير ظاهر.

(٣) هذا التأييد - لو تم - لا يصلح لمعارضه ما تقدم فى رواية محمد ابن سرور المتقدمة، من

قوله (ع): «و يفيض مع الإمام» (١)

، فإنه كالصريح في أن إتمام العمرة إنما هو مع إدراك الإمام في عرفات.

و مثله صحيح الحلبي المتقدم «٢»، فإن الظاهر من

قوله: «و الناس بعرفات فخشي

.. (إلى قوله):

أن يفوته الموقف»

الوقوف مع

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٢

غير ما نحن فيه - وهو عدم الإدراك من حيث هو - وفيما نحن فيه يمكن الإدراك، و المانع كونه في أثناء العمرة، فلا يقاس بها (١).
نعم لو أتم عمرته في سعة الوقت ثم اتفق أنه لم يدرك الاختياري من الوقوف كفاه الاضطراري و دخل في مورد تلك الاخبار. بل لا
يبعد دخول من اعتقد سعة الوقت فأتم عمرته ثم بان كون الوقت مضيقاً في تلك الاخبار (٢).

الناس في عرفات، و هو الوقوف الاختياري. و أوضح منه

صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر (ع): عن الرجل يكون في يوم عرفته و بينه و بين مكة ثلاثة أميال، و هو متمتع بالعمرة إلى الحج. فقال:
«يقطع التلبية، تلبية المتعة، و يهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر، و يمضي إلى عرفات فيقف مع الناس و يقضى جميع المناسك، و
يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم، و لا شيء عليه» (١).

فهذه النصوص يتعين الأخذ بها في المقام، و رفع اليد عن النصوص المؤيدة لو كانت شاملة لما نحن فيه.

(١) و ان شئت قلت: الكلام فيما نحن فيه في السبب المسوغ للعدول من العمرة، و أنه فوات موقف عرفته الاختياري، أو فواته مع
الاضطراري، فلا- يرتبط بما دل على ادراك الوقوف بعرفته بالوقوف الاضطراري، و أنه إذا أدركه فقد تم حجه. و إلا لزم الاكتفاء
بإدراك الوقوف الاختياري في المشعر، لما دل على أن من أدرك المشعر الحرام فقد تم حجه.

(٢) هذا يتوقف على كون النصوص واردة في الملتفت. و لكن دعوى ذلك غير ظاهرة، فإنه خلاف إطلاق النصوص. نعم يمكن البناء

على صحة حجه حينئذ من باب حج الافراد، ثم يعتمر بعد ذلك، و يكون

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٣

ثم إن الظاهر عموم حكم المقام بالنسبة إلى الحج المندوب و شمول الأخبار له (١)، فلو نوى التمتع ندباً، و ضاق وقته عن إتمام العمرة
و إدراك الحج، جاز له العدول إلى الافراد. و في وجوب العمرة بعده إشكال، و الأقوى عدم وجوبها (٢). و لو علم من وظيفته التمتع
ضيق الوقت عن إتمام العمرة و إدراك الحج قبل أن يدخل في العمرة، هل يجوز له العدول من الأول إلى الافراد؟ فيه إشكال، و ان
كان غير بعيد (٣). و لو دخل

إتمامه للعمرة غير مجزى عنها، بل هو باق على إحرامه، ولا يحل بالتقصير- ولا بغيره- حتى يدرك الحج، ولو بإدراك المشعر الاختياري.

لدخوله حينئذ في النصوص جميعها. ولا تتوقف صحة حجه على إدراك اختياري عرفه ولا اضطراريها.

(١) الظاهر أنه لا-ريب فيه. وقد تقدم من الشيخ حمل نصوص التحديد بغير الضيق على خصوص المندوب، فكأن الحكم في المندوب أوضح منه في الواجب. والنصوص المستدل بها على الحكم مطلقة شاملة له.

(٢) لأن العمرة المفردة عمل مستقل عن الحج. وجوب إتمام الحج بالشروع فيه لا يقتضى وجوب فعل العمرة، لأنها ليست من تمام الحج، والأصل البراءة. وأما ما رُود في النصوص من الأمر بالإتيان بالعمرة المفردة، فلا يدل على الوجوب، لأن الظاهر منه الإرشاد إلى ما هو يدل عمرة التمتع، فإن كانت واجبة كان واجباً، وإلا فلا، وليس المقصود منه إيجابها تعبدًا.

(٣) فإن كلمات الأصحاب موردها الدخول في العمرة- وكذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٤

في العمرة بنيت التمتع في سعة الوقت و آخر الطواف و السعي متعمداً الى ضيق الوقت، ففي جواز العدول و كفايته إشكال (١)، و الأحوط العدول و عدم الاكتفاء إذا كان الحج واجباً عليه.

النصوص- لكن يمكن أن يستفاد الجواز بالأولية. و لا سيما بملاحظة أن البناء على عدم جواز العدول فيه يوجب سقوط الحج عنه بالمرّة، لأنه لا يتمكن من حج التمتع، و لا يجزيه غيره.

(١) لاختصاص النصوص بغيره. لكن لازم ذلك الرجوع إلى القواعد المقتضية لوجوب إتمام العمرة و الاجتزاء في فعل الحج بإدراك المشعر، لعموم: من أدراك الوقوف بالمشعر فقد تمّ حجه. و دعوى: اختصاصه بغير المقام ممنوعة. كما يظهر ذلك من ملاحظة نظائره، من موارد الأبدال الاضطرارية. فإن من أراق ماء الوضوء عمداً صح تيممه، و من أخر الصلاة حتى أدرك ركعة من الوقت صحت صلاته أداء، و من عجز نفسه عن القيام في الصلاة صحت صلاته من جلوس .. إلى غير ذلك من الموارد. و من ذلك يظهر الإشكال في كون الأحوط العدول، فإن العدول و إن كان مردداً بين الوجوب و الحرمة، لكن الحرمة مقتضى الدليل، و الوجوب خلاف مقتضى الدليل، فيكون العمل على الحرمة أحوط.

هذا بناء على اختصاص نصوص المقام بغير الفرض. لكنه غير ظاهر فلاحظ النصوص تجدها- كغيرها من موارد الأبدال الاضطرارية- شاملة للعامد و غيره، و ان كان العامد آثماً في التأخير. ثم لو فرض التوقف عن العمل بالنصوص و العمل بالقواعد- كما يظهر من المتن- فالاحتياط كما يكون بالعدول لاحتمال وجوبه، يكون بالإتمام لاحتمال وجوبه أيضاً. بل لعل الثاني أقرب، لأنه موافق للاستصحاب. فتأمل جيداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٥

[مسألة ٤: اختلفوا في الحائض و النفساء - إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة و إدراك الحج - على أقوال]

(مسألة ٤): اختلفوا في الحائض و النفساء - إذا ضاق وقتها عن الطهر و إتمام العمرة و إدراك الحج - على أقوال:

أحدها: أن عليهما العدول إلى الافراد و الإتمام، ثم الإتيان بعمرة بعد الحج (١). لجملة من الأخبار (٢).

الثاني: ما عن جماعة، من أن عليهما ترك الطواف، و الإتيان بالسعي، ثم الإحلال، و إدراك الحج، و قضاء طواف

(١) و في الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل في المنتهى: الإجماع عليه..» ثم حكى كلام المنتهى، ثم قال:

«و نحوه عن التذكرة ..».

(٢) منها

صحيح جميل: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية. قال (ع): تمضى كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة» (١).

قال ابن أبي عمير: «كما صنعت عائشة». و

مصحيح إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن المرأة تجيء متمتعاً فتطمث- قبل أن تطوف بالبيت- حتى تخرج إلى عرفات. قال (ع):

تصير حجة مفردة، و عليها دم أضحيتها» (٢).

، و صحيح ابن بزيع، السابق في تحديد الضيق بزوال يوم التروية

«٣». و قد تعضد- أو تؤيد- ببعض الأخبار الآتية في المسألة الآتية.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج ملحق حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤ و قد سبق ذكر الرواية في المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٦

العمرة بعده (١). فيكون عليهما الطواف ثلاث مرات، مرة لقضاء طواف العمرة، و مرة للحج، و مرة للنساء. و يدل على ما ذكره أيضاً جملة من الأخبار (٢).

(١) حكى ذلك عن علي بن بابويه و أبي الصلاح. و في كشف اللثام:

حكايته عن جماعة- و لعل منهم الحلبي- و في مورد آخر: نسبه إلى الحلبيين و جماعة.

(٢) منها

صحيح العلاء بن صبيح، و عبد الرحمن بن الحجاج، و علي ابن رئاب، و عبيد الله بن صالح، كلهم يروونه عن أبي عبد الله (ع) قال: «المرأة المتمتع إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فإن طهرت طافت بالبيت وسعت، و إن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت و احتشت، ثم سعت بين الصفا و المروة، ثم خرجت إلى منى. فإذا قضت المناسك و زارت البيت، طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم، إلا فراش زوجها، فإذا طافت أسبوعاً حل لها فراش زوجها» (١).

و

خبر عجلان أبي صالح: «قلت لأبي عبد الله (ع): «متمتعاً قدمت مكة فرأت الدم، كيف تصنع؟ قال (ع): تسعى بين الصفا و المروة، و تجلس في بيتها. فان طهرت طافت بالبيت، و إن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء و أهلت بالحج و خرجت إلى منى فقضت المناسك كلها، فإذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين، ثم سعت بين الصفا و المروة فإذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها، قال: و كنت أنا و عبد الله بن صالح سمعنا هذا الحديث في المسجد، فدخل عبيد الله علي

(١) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٧

الثالث: ما عن الإسكافي و بعض متأخري المتأخرين (١) من التخيير بين الأمرين. للجمع بين الطائفتين بذلك.
الرابع: التفصيل بين ما إذا كانت حائضاً قبل الإحرام فتعدل، أو كانت طاهراً حال الشروع فيه ثم طراً الحيض في

أبي الحسن (ع) فخرج إلى، فقال: سألت أبا الحسن (ع) عن رواية عجلائن، فحدثنا بنحو ما سمعنا عن عجلائن «(١)»

و

رواية عجلائن الأخرى: «أنه سمع أبا عبد الله (ع) يقول: إذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت قبل أن تطوف، قدمت السعي و شهدت المناسك، فإذا طهرت و انصرفت من الحج قضت طواف العمرة و طواف النساء، ثم أحلت من كل شيء» «(٢)»

و نحوهما

روايته الثالثة: «سألت أبا عبد الله (ع) عن متمتعته دخلت مكة فحاضت. قال (ع): تسعى بين الصفا و المروة، ثم تخرج مع الناس حتى تقضى طوافها بعد» «(٣)».

و قريب منها رواية يونس بن يعقوب، عن رجل، عن أبي عبد الله (ع)

«(٤)». (١) لعله يريد به صاحب المدارك، فإنه - بعد ما نقل صحيحة العلاء بن صبيح و الجماعة معه - قال: «و الجواب: أنه - بعد تسليم السند و الدلالة - يجب الجمع بينها و بين الروايات السابقة - المتضمنة للعدول إلى الافراد - بالتخيير بين الأمرين. و متى ثبت ذلك كان العدول أولى، لصحة مستنده، و صراحة دلالاته، و إجماع الأصحاب عليه».

(١) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٨

الأثناء فتترك الطواف و تتم العمرة و تقتضى بعد الحج. اختاره بعض (١)، بدعوى: أنه مقتضى الجمع بين الطائفتين، بشهادة

خير أبي بصير: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول - في المرأة المتمتعته إذا أحرمت و هي طاهر، ثم حاضت قبل أن تقضى متعتها - سعت و لم تطف حتى تطهر، ثم تقضى طوافها و قد قضت عمرتها. و ان أحرمت و هي حائض لم تسع و لم تطف حتى تطهر» «(٢)».

و

في الرضوى: «إذا حاضت المرأة من قبل أن تحرم

.. إلى قوله (ع) -:

و إن طهرت بعد الزوال يوم التروية فقد بطلت متعتها، فتجعلها حجة مفردة.

و ان حاضت بعد ما أحرمت سعت بين الصفا و المروة و فرغت من المناسك كلها. الا الطواف بالبيت، فاذا طهرت قضت الطواف بالبيت، و هي متمتع بالعمرة إلى الحج، و عليها

(١) حكى عن الكاشاني في الوافي و المفاتيح، و اختاره في الحدائق.

(٢)

رواه في الكافي عن العدة، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي عمير [نجران. خ ل] «١». عن مثنى الحنات [١]، قال: «سمعت [سألت. خ ل] أبا عبد الله (ع) ..» «٢».

[١] الموجود في الكافي: رواية ذلك عن مثنى الحنات، عن أبي بصير. لاحظ الكافي الجزء: ٤ صفحة ٤٤٨ طبع إيران الحديثه و في التهذيب والاستبصار: رواها عن ابن أبي عمير عن أبي بصير، بحذف. مثنى الحنات لا حظ التهذيب الجزء: ٥ صفحة ٣٩٥ طبع النجف الأشرف، والاستبصار الجزء: ٢ صفحة ٣١٥ طبع النجف الأشرف.

(١) كما في الكافي الجزء: ٤ صفحة ٤٤٨ طبع إيران الحديثه.

(٢) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٣٩

طواف الحج، و طواف العمرة، و طواف النساء» (١).

وقيل في توجيه الفرق بين الصورتين: أن في الصورة الأولى لم تدرك شيئاً من أفعال العمرة طاهراً، فعليها العدول الى الافراد، بخلاف الصورة الثانية، فإنها أدركت بعض أفعالها طاهراً، فتبنى عليها، و تقضى الطواف بعد الحج (٢).

و عن المجلسي (قده) (٣) في وجه الفرق ما محصله: أن في الصورة الأولى لا تقدر على نية العمرة، لأنها تعلم أنها لا تطهر

(١) قال

في كتاب الفقه الرضوي: «و إذا حاضت المرأة من قبل أن تحرم، فعليها أن تحتشى إذا بلغت الميقات، و تغتسل، و تلبس ثياب إحرامها، و تدخل مكة و هي محرمة، و لا تدخل المسجد الحرام. فان طهرت ما بينها و بين يوم التروية قبل الزوال فقد أدركت متعتها، فعليها أن تغتسل، و تطوف بالبيت، و تسعى بين الصفا و المروة، و تقضى ما عليها من المناسك، و إن طهرت بعد الزوال ..» [١]. الى آخر ما في المتن.

(٢) لا- يحضرني هذا القائل. كما أن تعليقه ظاهر الضعف، فان مجرد عدم إدراكها لبعض أجزاء العمرة طاهرة لا يكفي في بطلان العمرة، و لا في وجوب العدول عنها. و مجرد إدراك بعض الأجزاء طاهرة لا يكفي في وجوب إتمامها، إذ لا دليل عليه.

(٣) المراد به: المولى محمد تقى المجلسي في شرحه على الفقيه. قال

[١] مستدرك الوسائل باب: ٥٧ من أبواب الطواف حديث: ٣، و باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢. لكن في الموضعين اقتصر على صدر الحديث الى قوله: «فتجعلها حجة مفردة». و أما الذيل فهو مذكور في الحدائق الجزء: ١٤ صفحة: ٣٤٥. كما ان الصدر مذكور في صفحة: ٣٣٩ منه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٠

للطواف و ادراك الحج بخلاف الصورة الثانية، فإنها حيث كانت طاهرة وقعت منها النية و الدخول فيها.

[الخامس: ما نقل عن بعض، من أنها تستنيب للطواف ثم تتم العمرة و تأتي بالحج]

الخامس: ما نقل عن بعض، من أنها تستنيب للطواف ثم تتم العمرة و تأتي بالحج (١). لكن لم يعرف قائله (٢).
و الأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول. للفرقة الأولى من الاخبار، التي هي أرجح من الفرقة الثانية، لشهرة العمل بها دونها (٣). و
أما القول الثالث- وهو التخيير- فان كان

في الحدائق: «هذه ترجمه كلامه: و الحائض التي حاضت قبل الإحرام إنما لا تسعى بين الصفا و المروة لتأتي بجميع المناسك مع حج
التمتع، لأنها لا تقدر على نية عمرة التمتع، لأنها تعلم أن لأفعال الحج أوقاتاً مخصوصة لو لم تفعلها في تلك الأوقات لم تصح حجتها.
مثل الوقوف بعرفات، فإنه لا- يصح إلا يوم عرفه، و بالمشعر، فلا يصح إلا يوم النحر، و رمى الجمار. و إذا كانت في حال إحرامها
حائضاً فظنت عدم النقاء إلى اليوم العاشر لا تقدر أن تنوي عمرة التمتع، فيتعين عليها نية حج الأفراد. فاما إن لم تكن عند الإحرام
حائضاً تقدر أن تنوي عمرة التمتع .. (إلى أن قال): و هذا وجه للجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب».

(١) حكى ذلك في الجواهر عن بعض الناس.

(٢) و في الجواهر: «فلم يعرف قائله، و لا دليله ..» و نحوه في المستند.

(٣) أقول: شهرة العمل لا تصلح للترجيح، كما حقق في الأصول.

و الشهرة- المذكورة في روايات الترجيح- هي شهرة الرواية و كثرة روايتها كما لا يخفى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤١

المراد منه الواقعي، (١) بدعوى: كونه مقتضى الجمع بين الطائفتين. ففيه: أنهما يعدان من المتعارضين (٢)، و العرف لا- يفهم التخيير
منهما، و الجمع الدلالي فرع فهم العرف من ملاحظة الخبرين ذلك. و إن كان المراد التخيير الظاهري.
العملي (٣)، فهو فرع مكافئة الفرقتين، و المفروض أن الفرقة الأولى أرجح، من حيث شهرة العمل بها (٤). و أما التفصيل

(١) بأن يراد منه كون الحكم الواقعي التخيير، فهو تخيير في المسألة الفرعية.

(٢) لاشتغال كل من الدليلين على الأمر بأحد الطرفين، الظاهر في الوجوب. و حمله على الوجوب التخييري، أو الرخصة في الفعل،
خلاف الظاهر.

(٣) يعني: التخيير في المسألة الأصولية، بأن يختار المكلف أحد المتعارضين فيتعين عليه العمل به.

(٤) و دليل التخيير بين المتعارضين يختص بصورة عدم المرجح لأحدهما على الآخر، أما مع وجود المرجح يتعين الأخذ بالراجح و لا
تخيير. لكن عرفت الإشكال في الترجيح بموافقة الشهرة الفتوائية. مضافاً إلى ما يتوجه على هذه الطائفة: بأنها تتضمن التحديد بزوال
يوم التروية، و قد سبق، أن الأخبار المتضمنة لذلك مردودة لا مجال للعمل بها، كغيرها من التحديدات التي لم يقل بها المشهور.
اللهم إلا أن يدفع: بأن مصحح إسحاق

خال عن التحديد «١». و صحيح جميل، و ان اشتمل على التحديد بزوال يوم التروية، لكن مورده صورة استمرار الحيض إلى ما بعد
قضاء المناسك،

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج. ملحق حديث: ١٣. و قد تقدم ذلك في المسألة الرابعة من الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٢

المذكور فموهون بعدم العمل (١). مع أن بعض أخبار القول الأول ظاهر في صورة كون الحيض بعد الدخول في الإحرام (٢)

كما يظهر من

قوله (ع): «ثُمَّ تقيم حتى تطهر» (١)

، و لا مانع من خروج المرأة- فى الصورة المذكورة- إلى عرفات يوم التروية بعد عدولها عن الحج. نعم صحيح ابن بزيع لا مرد للإشكال عليه «٢». لكن يكفى- فى إثبات القول المشهور- صحيح جميل، و مصحح إسحاق. و أما أخبار القول الثانى فالعمدة فيها: صحيح العلاء بن صبيح و الجماعة معه

«٣» و هو- بعد اشتماله على التحديد بيوم التروية- لا مجال للاعتماد عليه، كظائره.

و من ذلك يتوجه الاشكال على بعض روايات عجلان أبى صالح

«٤» مضافاً إلى إشكال الضعف فى السند المشترك بين جميعها. و لأجله لا مجال- أيضاً- للأخذ بما هو خال عن التحديد منها. و من ذلك يظهر: عدم جواز الاعتماد على أخبار القول الثانى. و لا سيما بملاحظة هجرها، و إعراض الأصحاب عنها، عدا النادر. لأجل ذلك لا تصلح لمعارضة الأخبار الأولى.

(١) فإنه لم ينقل عن أحد من القدماء، و لا المتأخرين، و لا متأخرى المتأخرين، و إنما نقل عن سبوق.

(٢) مثل صحيح ابن بزيع

، و مصحح إسحاق بن عمار

، فان ظاهر

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢. و قد تقدم ذلك فى المسألة: ٤ من الفصل

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤. و قد سبق ذكر الرواية فى المسألة: ٣ من الفصل

(٣) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ١. و قد تقدم ذلك فى المسألة: ٤ من الفصل.

(٤) الوسائل باب: ٨٤ من أبواب الطواف حديث: ٣، ٤، ٦، ١٠. و قد تقدم ذلك فى المسألة: ٤ من الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٣

نعم لو فرض كونها حائضاً حال الإحرام، و علمت بأنها لا تطهر لإدراك الحج، يمكن أن يقال: يتعين عليها العدول إلى الافراد من الأول (١)، لعدم فائدة فى الدخول فى العمرة ثم العدول الى الحج. و أما القول الخامس فلا وجه له (٢)، و لا له قائل معلوم.

[مسألة (٥): إذا حدث الحيض و هى فى أثناء طواف عمره التمتع]

(مسألة ٥): إذا حدث الحيض و هى فى أثناء طواف عمره التمتع، فان كان قبل تمام أربعة أشواط بطل طوافها على الأقوى (٣). و حينئذ فإن كان الوقت موسعاً أتمت عمرتها

قوله فيه: «تجىء متمتعاً» أنها تجىء إلى مكة، و من المعلوم أن دخول مكة للمتمتع إنما يكون بعد الإحرام. و أما ما ذكره المجلسى (قده): من أنها فى الصورة الأولى لا تقدر على نية العمرة، فإن كان المراد أنها لا تقدر على النية الجزئية، ففى الصورة الثانية أيضاً لا تقدر، لاحتمال طروء الحيض و استمراره الى وقت الوقوف. و إن كان المراد أنها لا تقدر على النية الرجائية فهو ممنوع.

(١) كما سبق فى ذيل المسألة السابقة.

(٢) إذ لا دليل على الاستنابة فى الطواف فى المقام، و لا وجه لرفع اليد عن الأخبار الواردة فى المسألة التى عرفتها.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة، بل لا يعرف الخلاف فيه إلا من الصدوق، فصحح الطواف و المتمتع.

لصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأة طافت ثلاثة أطواف - أو أقل من ذلك - ثم رأت دمًا. قال (ع): تحفظ مكانها، فإذا طهرت طافت بقيته و أعتدت مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٤

.....

بما مضى» (١).

قال في الفقيه: «قال مصنف هذا الكتاب - رضي الله عنه -: وبهذا الحديث أفتى، دون الحديث الذي رواه ابن مسكان، عن إبراهيم بن إسحاق، عمن سأل أبا عبد الله (ع) عن امرأة طافت أربعة أشواط و هي معتمرة ثم طمشت، قال: «تم طوافها، و ليس عليها غيره و متعتها تامه، و لها أن تطوف بين الصفا و المروة. و لأنها زادت على النصف و قد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج. و إن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج. فإن أقام بها جمالها فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر» (٢). لأن هذا الحديث إسناده منقطع، و الحديث الأول رخصه و رحمه، و إسناده متصل ..». و فيه: أن الصحيح مطلق و المرسل مختص بالتمتع، فيتعين التقييد به. و أيضاً فإن المرسل المذكور رواه الشيخ مسنداً عن إبراهيم بن أبي إسحاق، عن سعيد الأعرج (٣). كما رواه مرسلًا عمن سأل أبا عبد الله (ع). و روى أيضاً - في الصحيح - عن ابن مسكان عن أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ. قال: «حدثني من سمع أبا عبد الله (ع) يقول في المرأة المتمتع: إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم حاضت فمتعتها تامه، و تقضى ما فاتها من الطواف بالبيت و بين الصفا و المروة، و تخرج إلى منى قبل أن تطوف الطواف الآخر» (٤)، و رواه الكليني (ره) - إلى قوله:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٢٤٤

«فمتعتها تامه» (٥)

، فإن مفهومه عدم تمامية المتعة إذا طافت أقل من ذلك. مع أن ضعف السند مجبور بالاعتماد عليه من الأصحاب.

(١) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب الطواف حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٨٦ من أبواب الطواف ملحق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٥

بعد الطهر، و إلا فلتعدل إلى حج الافراد، و تأتي بعمرة مفردة بعده (١). و إن كان بعد تمام أربعة أشواط فتقطع الطواف (٢)، و بعد الطهر تأتي بالثلاثة الأخرى، و تسعى، و تقصر مع سعة الوقت (٣).

و لا سيما مع تأييده بما دل على صحة الطواف إذا طرأ الحيض بعد تجاوز النصف و بطلانه إذا كان قبل ذلك، كخبر أبي بصير «١»، و أحمد بن عمر الحلال «٢». (١) لما سبق.

(٢) بلا إشكال. للحدث المانع من صحته.

(٣) يعنى: قبل الإحرام للحج. و الذى يظهر من عبارة القواعد:

أنها تسعى، و تقصر فى حال الحيض، و يكون المأتى به من الأشواط الأربعة بمنزلة الطواف التام. قال (ره): «و لو طافت أربعاً فحاضت، سعت و قصرت، و صحت تمتعتها، و قضت باقى المناسك و أتمت بعد الطهر. و لو كان أقل فحكمها حكم من لم تطف، فتتظر الطهر، فان حضر وقت الوقوف و لم تطهر خرجت الى عرفه و صارت حجتها مفردة، و ان طهرت و تمكنت من طواف العمرة و أفعالها صحت تمتعتها، و إلا- صارت مفردة، فإن تفصيله فى الأخير كالصريح فى عدم التفصيل فى الأول. و لكنه غير ظاهر، بل هو خلاف ما دل على الترتيب بين الطواف و السعى و بين العمرة و الحج. و الرواية الأولى واردة فى الضيق. و الثانية لا تخلو من تشويش،

(١) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٦

و مع ضيقه تأتى بالسعى و تقصر (١)، ثم تحرم للحج و تأتى بأفعاله، ثم تقتضى بقیة طوافها- قبل طواف الحج أو بعده- ثم تأتى ببقية أعمال الحج، و حجها صحيح تمتعاً. و كذا الحال إذا حدث الحيض بعد الطواف و قبل صلاته (٢).

فالخروج عن القواعد غير ظاهر، و ان كان فى الجواهر جعل ما فى المتن أولى و أحوط.

(١) لما سبق من الخبرين، و عليه جمهور الأصحاب. و خالف ابن إدريس فأبطل المتعة. قال (ره): «و الذى تقتضيه الأدلة: أنه إذا جاء الحيض قبل جميع الطواف فلا متعة لها. و إنما ورد بما قاله شيخنا أبو جعفر خبران مرسلان، فعمل عليهما. و قد بينا أنه لا يعمل بأخبار الآحاد و إن كانت مسنده، فكيف بالمراسيل؟! ..». و مال إليه فى المدارك، عملاً- بالقواعد، لا-بشروط الترتيب بين السعى و تمام الطواف و بين أفعال الحج و تمام أفعال العمرة. و بصحيح ابن بزيع المتقدم

«١». و إشكاله ظاهر، لانجبار المرسلين بالعمل، فيخرج بهما عن القواعد، و عن إطلاق صحيح ابن بزيع

(٢) قال فى المدارك: «و لو حاضت بعد الطواف و قبل صلاة الركعتين، فقد صرح العلامة و غيره بأنها تترك الركعتين، و تسعى، و

تقصر فاذا فرغت من المناسك قضتهما. و استدل عليه فى المنتهى بما

رواه الشيخ عن أبي الصباح الكناني، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأة طافت بالبيت فى حج أو عمرة، ثم حاضت قبل أن تصلى الركعتين. قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤. و قد سبق ذكر الرواية فى المسألة: ٣ من الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٧

[فصل فى المواقيت]

إشارة

فصل فى المواقيت و هى المواضع المعينه للإحرام، أطلقت عليها مجازاً، أو حقيقةً متشرعةً (١).

إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم (ع)، و قد قضت طوافها» (١)

و فى الدلالة نظر، و فى الحكم اشكال». و وجه النظر فى الدلالة: عدم التعرض فى الرواية لجواز فعل مناسك الحج قبل صلاة الركعتين. و وجه الإشكال فى الحكم: عدم الدليل عليه الموجب للخروج عما دل على اعتبار الترتيب كما سبق. لكن عرفت الدليل على الحكم فى الصورة السابقة، ففى هذه الصورة أولى. و تشتركان فى لزوم الانتظار فى السعة، و وجوب المبادرة إلى فعل مناسك الحج فى الضيق. و الله سبحانه ولى التوفيق.

فصل فى المواقيت

(١) فى المصباح المنير: «الوقت: مقدار من الزمان مفروض لأمر ما و كل شىء قدرت له حيناً فقد وقته توقيتاً، و كذلك ما قدرت له غاية، و الجمع أوقات و الميقات الوقت، و الجمع مواقيت. و قد أستعير الوقت للمكان، و منه: مواقيت الحج موضع الإحرام». و نحوه ما فى النهاية الأثيرية. لكن فى الصحاح: «الميقات: الوقت المضروب للفعول و الموضع يقال: هذا ميقات أهل الشام، للموضع الذى يحرمون منه». و نحوه

(١) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب الطواف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٨

و المذكور منها فى جملة من الأخبار خمسة (١)، و فى بعضها ستة (٢).

كلام القاموس. و ظاهرهما أن استعماله فى المواضع المذكورة على وجه الحقيقة. اللهم إلا أن يكون المراد أنه حقيقةً متشرعيةً لا لغويةً.

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب (رض) فى تعدادها، فمنهم من ذكر خمسة، و منهم من ذكر ستة، و منهم من ذكر سبعة، و منهم من ذكر عشرة. و ليس ذلك اختلافاً فى الحكم، و إنما هو لاختلاف أنظارهم فى الجهة الملحوظة فى ذكر العدد. و كذلك النصوص الشريفة اختلفت فى ذكر العدد، فمنها ما ذكر فيه خمسة،

كصحيح الحلبي: «قال أبو عبد الله (ع): الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (ص)، لا ينبغى لحاج و لا لمعتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها: وقت لأهل المدينة: ذا الحليفة، و هو مسجد الشجرة، يصلى فيه، و يفرض الحج، و وقت لأهل الشام: الجحفة، و وقت لأهل نجد: العقيق، و وقت لأهل الطائف: قرن المنازل، و وقت لأهل اليمن: يلملم. و لا ينبغى لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (ص)» (١).

و نحوه صحيح أبي أيوب الخزاز

(٢) و غيره.

(٢)

كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: من تمام الحج و العمرة: أن تحرم من المواقيت التى وقتها رسول الله (ص)، لا تجاوزها إلا و أنت محرم، فإنه وقت لأهل العراق- و لم يكن يومئذ عراق:-

بطن العقيق من قبل أهل العراق، و وقت لأهل اليمن: يلملم، و وقت لأهل الطائف: قرن المنازل، و وقت لأهل المغرب: الجحفة- و هى مهيعه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٤٩

و لكن المستفاد من مجموع الاخبار: أن المواضع التي يجوز الإحرام منها عشرة (١):

[أحدها: ذو الحليفة]

إشارة

أحدها: ذو الحليفة، و هي ميقات أهل المدينة و من يمر على طريقهم (٢). و هل هو مكان فيه مسجد الشجرة، أو نفس المسجد (٣)؟ قولان و في جملة من الأخبار: أنه هو الشجرة (٤)،

و وقت لأهل المدينة: ذا الحليفة. و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله» (١)

(١) و عليه فتوى الفقهاء، كما عرفت، و يأتي.

(٢) بلا ريب، نصاً و فتوى في الجملة.

(٣) قد اختلفت عبارات الأصحاب في تعيين الميقات المذكور، فالمحكي عن المقنعة، و الناصريات، و جمل العلم و العمل، و الكافي، و الإشارة: أنه ذو الحليفة. و في الشرائع و القواعد، و عن النافع و الجامع: أنه مسجد الشجرة لكن عن المعتمد و المهذب و كتب الشيخ و الصدوق و القاضي و سلالر و ابني زهرة و إدريس و التذكرة و المنتهى و التحرير: أنه ذو الحليفة، و أنه مسجد الشجرة.

(٤)

في صحيح علي بن رئاب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الأوقات التي وقتها رسول الله (ص) للناس. فقال (ع): إن رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة: ذا الحليفة، و هي الشجرة .. (٢)»

و

في خبر علي ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن المتعة في الحج، من أين إحرامها و إحرام الحج؟ قال: وقت رسول الله (ص) لأهل العراق من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٠

و في بعضها: أنه مسجد الشجرة (١). و على أي حال فالأحوط الاقتصار على المسجد، إذ مع كونه هو المسجد فواضع، و مع كونه مكاناً فيه المسجد فاللازم حمل المطلق على المقيد (٢)

العقيق، و لأهل المدينة و من يليها من الشجرة» (١)
 و نحوهما صحيح ابن سنان الآتى فى المحاذاة
 (٢) و صحيح الحلبي الآتى أيضاً فى المسألة الأولى
 (٣) و غيرهما.

(١) كما تقدم فى صحيح الحلبي

و .

فى صحيح رفاعه: «و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، و هو مسجد الشجرة» [١].

و

□

فى مرسل الحسين بن الوليد: «لأى علة أحرم رسول الله (ص) من مسجد الشجرة و لم يحرم من موضع دونه» (٤).

(٢) فيه تأمل، لأن نسبة المسجد إلى ذى الحليفة- بناء على أنه المكان الذى فيه المسجد- نسبة الجزء إلى الكل، لا الفرد إلى الكلى التى هى نسبة المقيد الى المطلق، فيكون المراد من ذى الحليفة جزأه مجازاً:
 و عليه يكون الدوران بين المعجاز المذكور و بين حمل تعيين المسجد على الاستحباب و كون الأول أولى غير ظاهر.
 هذا بالنظر الى ما اقتصر فيه على أحد الأمرين- أعنى: ذا الحليفة و مسجد الشجرة- أما بالنظر الى ما جمع فيه بين الأمرين على وجه التفسير-

[١] الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١١. و قد جاء ذلك فى المصدر بلا سند إلا أن عطفه على ما سبق لرفاعة من رواية لعله يقتضى اسناد الرواية المذكورة إليه أيضاً.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥١

لكن مع ذلك الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد- و لو اختياراً- و إن قلنا أن ذا الحليفة هو المسجد. و ذلك لان مع الإحرام من جوانب المسجد يصدق الإحرام منه عرفاً، إذ فرق بين الأمر بالإحرام من المسجد أو بالإحرام فيه (١).
 هذا مع إمكان دعوى: أن المسجد حد للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته (٢). و إن شئت فقل: المحاذاة كافية و لو مع القرب من الميقات.

كصحيح الحلبي و غيره- فلا مجال لشيء من ذلك، إذ

قوله (ع) فيه: «و هو مسجد الشجرة»

لا بد من الأخذ بالتفسير فيه على كل حال و إن لم نقل بوجود حمل المطلق على المقيد، كما هو ظاهر.

(١) هذا الفرق إنما يقتضى جواز الإحرام من جوانب المسجد المتصلة به، و لا يسوغ الإحرام من جوانبه مع عدم الاتصال، لأن الابتداء حينئذ لا يكون من المسجد، كما لا يخفى.

(٢) فيكون المراد، من كون المسجد الميقات: أنه موضع للإحرام بلحاظ البعد عن مكة، فجميع ما يحاذيه من المواضع المساوية له في البعد يجوز الإحرام منها. وهذا هو العمدة في إثبات جواز الإحرام خارج المسجد. وعن المحقق الثاني في حاشية القواعد: أن جواز الإحرام من الموضع المسمى بذى الحليفة وإن كان خارج المسجد لا يكاد يدفع. انتهى. وإلى ذلك مال في الجواهر في مبحث المحاذاة. واستشهد له بإطلاق الإحرام مع المحاذاة لمسجد الشجرة في صحيح ابن سنان الآتي «١»، ولو وجب الإحرام من نفس المسجد لوجب الأمر به في الصحيح.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ١. ويأتي ذكر الرواية في الميقات التاسع، وهو المحاذاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٢

.....

(تنبيه) قال في كشف اللثام: «و في الصحاح: ذو الحليفة: موضع. و في القاموس: موضع على ستة أميال من المدينة، و هو ماء لبنى جشم. و في تحرير النوى: بضم الحاء المهملة، و فتح اللام، و بالفاء: على نحو ستة أميال من المدينة- و قيل: سبعة، و قيل: أربعة- و من مكة نحو عشرة مراحل. و نحو منه في تهذيبه. و في المصباح المنير: ماء من مياه بنى جشم ثم سمي به الموضع، و هو ميقات أهل المدينة، نحو مرحلة منها. و يقال:

على ستة أميال. قلت: و يقال: على ثلاثة، و يقال: على خمسة و نصف.

و في المبسوط و التذكرة: أنه مسجد الشجرة، و أنه على عشرة مراحل عن مكة، و عن المدينة ميل. و وجه: بأنه ميل الى منتهى العمارات في وادي العقيق التي ألحقت بالمدينة. و قال فخر الإسلام في شرح الإرشاد: و يقال لمسجد الشجرة: ذو الحليفة. و كان قبل الإسلام اجتمع فيه ناس و تحالفوا.

و نحوه في التنقيح. و قيل: الحليفة تصغير الحلفة- بفتحات- واحدة الحلفاء، و هو النيات المعروف. و ينص على ستة أميال: صحيح ابن سنان عن الصادق (ع)

.. إلى أن قال: و قال المسهوري في خلاصة الوفاء:

قد اختبرت فكان من عتبة باب المسجد النبوي- المعروف بباب السلام- إلى عتبة مسجد الشجرة بذى الحليفة تسعة عشر ألف ذراع، و سبعمائة ذراع، و اثنان و ثلاثون ذراعاً و نصف ذراع..».

و لا ريب في عدم الفائدة في هذا الاختلاف، لأن المسجد لم يزل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٣

[مسألة ١): الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة]

(مسألة ١): الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجحفة- و هي ميقات أهل الشام- اختياراً (١). نعم يجوز مع الضرورة، لمرض، أو ضعف، أو غيرهما من الموانع. لكن

معروفاً من صدر الإسلام إلى اليوم، كما أشار إلى ذلك في الجواهر. بل الغريب وقوع الاختلاف المذكور على النهج المزبور، كما لا يخفى. و أما النص- في صحيح ابن سنان

- على أنه ستة أميال عن المدينة فغير ظاهر، لجواز اختلاف المتحاذيين مسافة بالنسبة إلى مكان ثالث كما نشير إليه في الميقات التاسع.

(١) كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل لا يعرف الخلاف فيه إلا من نادر.

لرواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (ع) قال: «سألته عن قوم قدموا المدينة، فخافوا كثرة البرد و كثرة الأيام- يعنى: الإحرام من الشجرة- فأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها. قال (ع): لا- و هو مغضب- من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة» (١)

و ،

خبر أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله (ع):

خصال عابها عليك أهل مكة. قال: و ما هي؟ قلت: قالوا: أحرم من الجحفة و رسول الله (ص) أحرم من الشجرة. فقال: الجحفة أحد الوقتين، فأخذت بأدناهما و كنت عليلاً» (٢)

و ،

خبر أبي بكر الحضرمي قال: «قال أبو عبد الله (ع): إني خرجت بأهلي ماشياً فلم أهدى حتى أتيت الجحفة- و قد كنت شاكياً- فجعل أهل المدينة يسألون عنى فيقولون: لقيناه و عليه ثيابه و هم لا يعلمون، و قد رخص رسول الله (ص)

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٤

.....

لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة» (١).

مضافاً إلى النصوص - المتقدمة و غيرها- المتضمنة: أن مسجد الشجرة ميقات أهل المدينة، الظاهرة في التعيين.

و عن الجعفي و ابن حمزة في الوسيلة: جواز الإحرام من الجحفة اختياراً. و استدلل لهما

بصحيح علي بن جعفر عن أخيه (ع) الوارد في مواقيت الإحرام: «و أهل المدينة من ذى الحليفة و الجحفة» (٢)

و ،

صحيح معاوية بن عمار: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة. فقال (ع): لا بأس» (٣)

و ،

صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (ع): من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال (ع): من الجحفة. و لا يجاوز الجحفة إلا محرماً» (٤)

و لأجلها تحمل نصوص تعيين مسجد الشجرة على الأفضل. و أما خبر عبد الحميد المتقدم، فمن المحتمل أن يكون المراد من قوله (ع):

«من دخل المدينة ..»

الحصر بالإضافة إلى ذات عرق، و إلا فمفروض السؤال فيه خوف البرد، و هو من الضرورة. و كذلك خبر أبي بصير

، إذ يحتمل أن يكون المراد منه الاعابة بلحاظ ترك الأفضل، و اعتذاره (ع):

بأنه عليل عن ذلك أيضاً. وعلو مقامه الشريف عند أهل المدينة يقتضى ذلك، وهو الذى يناسب جداً مع قوله (ع):
«الجحفة أحد الوقتين»

. نعم خبر الحضرمي

ظاهر فى حصر الرخصة فى المريض و الضعيف،

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٥

خصها بعضهم بخصوص المرض و الضعف (١)، لوجودهما فى الأخبار (٢)، فلا يلحق بهما غيرهما من الضرورات. و الظاهر إرادة المثال (٣)، فالأقوى جوازه مع مطلق الضرورة.

[مسألة ٢: يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر كالجحفة أو العقيق]

(مسألة ٢): يجوز لأهل المدينة و من أتاها العدول الى ميقات آخر كالجحفة أو العقيق، فعدم جواز التأخير إلى الجحفة إنما هو إذا مشى من طريق ذى الحليفة (٤). بل

فيدل على نفي الرخصة لغيرهما. و عليه لا بد من التصرف فى غيره.

و حينئذ فلا يبعد أن يحمل صحيح ابن جعفر (ع)

على كون الجحفة ميقاتاً اضطرارياً، و صحيح معاوية

على كون الرجل - الذى أحرم من الجحفة - من متوطنى المدينة، و يكون وجه السؤال: توهم أن سكان المدينة لا بد أن يحرموا من ذى الحليفة. و أما صحيح الحلبي

فمورده من جاوز الشجرة و ليس فيه تعرض للمنع من مجاوزتها بدون إحرام. و الأقوى - إذا - ما هو المشهور.

(١) ذلك ظاهر الجواهر، فإنه فسر الضرورة - المذكورة فى الشرائع - بقوله: «التي هى المرض، و الضعف».

(٢) يشير به إلى خبر أبى بكر الحضرمي

، فقد اشتمل عليهما. و إلى خبر أبى بصير

، فقد ذكر فيه العلة، و هى المرض.

(٣) كما هو ظاهر الأصحاب، حيث أطلقوا و لم يخصصوا الحكم بهما.

(٤) كما صرح به فى المدارك، و تبعه فى المستند، و حكاه عن الدروس أيضاً. و قال فى الجواهر: «ثم لا يخفى عليك أن

الاختصاص بالضرورة مع المرور على الميقات الأول، فلو عدل عن طريقه - و لو من المدينة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٦

الظاهر أنه لو أتى إلى ذى الحليفة ثم أراد الرجوع منه و المشى من طريق آخر جاز. بل يجوز أن يعدل عنه من غير رجوع (١)، فإن

الذى لا يجوز هو التجاوز عن الميقات محلاً، وإذا عدل الى طريق آخر لا يكون مجاوزاً وإن كان ذلك و هو فى ذى الحليفة. و ما فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد، من المنع عن العدول إذا أتى المدينة- مع ضعفه (٢)- منزل على الكراهة.

[مسألة (٣): الحائض تحرم خارج المسجد على المختار]

(مسألة ٣): الحائض تحرم خارج المسجد على المختار (٣). و يدل عليه- مضافاً الى ما مر-

مرسلة يونس فى كيفية إحرامها: «و لا تدخل المسجد، و تهل بالحج ابتداء- جاز و أحرم منها اختياراً، لأنها أحد الوقتين».

(١) لم أقف على من نص على ذلك فيما يحضرنى، لكن استفاد من كلامهم جواز ذلك، فإنهم ذكروا: أن الاستفادة من الأدلة حرمة العبور عن الميقات بلا إحرام، حتى أفتى فى المدارك و الجواهر: بأن من تجاوز مسجد الشجرة إلى الجحفة أحرم من الجحفة و إن أثم بذلك. فاذا وصل إلى مسجد الشجرة و لم يتجاوزها، و تنكب الطريق إلى أن وصل إلى طريق ينتهى به إلى الجحفة، فلم يحصل منه التجاوز عن الميقات بلا إحرام، كان حكمه الإحرام من الجحفة من دون لزوم إثم عليه.

(٢) طعن فى المدارك فى سنده: بأن إبراهيم بن عبد الحميد واقفى، و أن فى رجاله جعفر بن محمد بن حكيم، و هو مجهول. لكن الأول غير قادح مع الوثاقة.

(٣) و يجوز لها الإحرام منه فى حال الاجتياز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٧

بغير صلاة» (١).

و أما على القول بالاختصاص بالمسجد، فمع عدم إمكان صبرها الى أن تطهر (٢) تدخل المسجد و تحرم فى حال الاجتياز إن أمكن، و إن لم يمكن- لزحم أو غيره- أحرمت خارج المسجد، و جددت فى الجحفة أو محاذاتها (٣).

(١) رواها

فى الكافى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحائض تريد الإحرام. قال (ع): تغتسل، و تستنفر، و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوباً دون ثياب إحرامها، و تستقبل القبلة، و لا تدخل المسجد، و تهل بالحج بغير صلاة» (١).

و الرواية- كما ترى- مسندة لا مرسلة، و لا يظهر منها ورودها فيما نحن فيه، بل لعل ظاهر

قوله (ع): «و تهل بالحج ..»

أنها واردة فى إحرام الحج لا إحرام العمرة.

(٢) و كذا مع إمكان صبرها، لجواز الاجتياز للحائض.

(٣) قال فى المستند: «فرع: و إذ عرفت تعيين الإحرام من مسجد الشجرة، فلو كان المحرم جنباً أو حائضاً أحراماً منه مجتازين، لحرمة اللبث. فان تعذر بدونه، فهل يحرم من خارجه- كما صرح به الشهيد الثانى و المدارك و الذخيرة- لوجوب قطع المسافة من المسجد إلى مكة محرماً أم يؤخرانه إلى الجحفة لكون العذر ضرورة مبيحة للتأخير؟ الأحوط الإحرام منهما. و إن كان الأظهر الثانى، لما ذكر. و لعدم الدليل على توقيت الخارج لمثلها. و منع وجوب قطع المسافة محرماً عليه. و تمثيل الضرورة فى الأخبار بالمرض و

الضعف لا يوجب التخصيص بعد اتحاد العلة قطعاً.
و لعدم القول بالفصل ظاهراً».

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٨

[مسألة (٤): إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء جاز له أن يحرم خارج المسجد]

(مسألة ٤): إذا كان جنباً و لم يكن عنده ماء جاز له أن يحرم خارج المسجد (١). و الأحوط أن يتمم للدخول و الإحرام. و يتعين ذلك على القول بتعيين المسجد (٢). و كذا الحائض إذا لم يكن لها ماء بعد نقائها (٣).

[الثاني: العقيق]

الثاني: العقيق (٤)،

أقول: إلحاق الحيض بالضرورة غير ظاهر - حتى بناء على عدم الاقتصار على المرض و الضعف - لأن التعدي منهما إنما يكون إلى ما يمنع من استمرار الإحرام من الميقات السابق إلى اللاحق، و الحيض ليس كذلك بل هو مانع من مجرد الإنشاء، فلا يتعدى إليه. نعم الإشكال في بديلة الخارج - لعدم الدليل عليها - في محله. و مثله وجوب قطع المسافة. و حينئذ لا مانع من ترك الإحرام، و يكون إحرامه من الجحفة، أو ما يحاذيها إذا كان بعيداً عنها.

(١) و جاز له الإحرام من المسجد مجتازاً.

(٢) لعموم بديلة التراب عن الماء. فيقصد بالتميم البديلة عن غسل الجنابة للكون في المسجد، أو عن غسل الإحرام. و هذا التعيين يختص بصورة عدم إمكان الإحرام مجتازاً، و إلا فلا موجب له.

(٣) لا مكان التيمم بدلاً عن الغسل. أما قبل نقائها فلا يشرع التيمم لأنه لا يقتضى الإباحة، فضلاً عن رفع الحدث، و بذلك افتقرت الحائض عن الجنب. و لذلك تعرض لهما المصنف في مسألتين، بخلاف غيره فذكر في كلامه في مسألة واحدة.

(٤) إجماعاً محققاً، حكاه جماعة كثيرة من الأصحاب. و في كشف اللثام: «و هو - في اللغة - كل واد عقه السيل - أى شقه - فأنهره

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٥٩

و هو ميقات أهل نجد، و العراق (١)،

و وسعه، و سمي به أربعة أودية في بلاد العرب، أحدها: الميقات. و هو واد يتدفق سيله في غورى تهامة، كما في تهذيب اللغة».

(١) قد ذكر الأول في صحيح الحلبي المتقدم

«١»، و

□

في صحيح أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (ع): «و وقت لأهل نجد: العقيق و ما أنجدت» «٢».

و

في صحيح علي بن رثاب: «و لأهل نجد:

العقيق» (٣).

و

في صحيح رفاعه: «وقت رسول الله (ع) العقيق لأهل نجد. وقال: هو وقت لما أنجدت الأرض، و أنتم منهم» (٤).

و ذكر الثاني

في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ص): «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (ص) لا تتجاوزها إلا و أنت محرم. فإنه وقت لأهل العراق- و لم يكن يومئذ عراق- بطن العقيق من قبل أهل العراق ..» (٥).

و

في صحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «أما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق ..» (٦)

و

في صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «وقت رسول الله (ص) لأهل المشرق العقيق، نحواً من بريدين ما بين بريد البعث إلى غمرة ..» (٧)

و

في خبر علي بن جعفر: «وقت رسول الله (ص) لأهل العراق من

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٧) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٠

و من يمر عليه من غيرهم (١). و أوله: المسلخ، و أوسطه:

غمرة، و آخره: ذات عرق (٢). و المشهور جواز الإحرام

العقيق ..» (١).

و نحوها غيرها.

(١) كما يستفاد من صحيح عمر بن يزيد

، و علي بن جعفر

، و صحيح رفاعه

، و صحيح الخزاز

، و غيرها. و سيأتي التعرض لذلك في المسألة الخامسة.

(٢) قد اشتهر ذلك في كلماتهم. و في الحدائق: «صرح الأصحاب (رض) بأن العقيق- المتقدم في الأخبار- أوله: المسلخ، و وسطه:

غمره، و آخره ذاق عرق، و أن الأفضل الإحرام من أوله، ثمَّ وسطه». و يشهد له
خبر أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: حد العقيق:
أوله المسلخ، و آخره ذات عرق» «٢».

و

مرسل الصدوق في الفقيه:

«قال الصادق (ع): وقت رسول الله (ص) لأهل العراق العقيق، و أوله:
المسلخ، و وسطه: غمره، و آخره: ذات عرق. و أوله أفضله» «٣»

و

خبر إسحاق بن عمار- المتقدم في مبحث جواز خروج المتمتع من مكة- قال (ع) فيه: «كان أبي مجاوراً هاهنا، فخرج يتلقى بعض
هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج» «٤».

نعم

في خبر أبي بصير الآخر عن أحدهما (ع) قال: «حد العقيق:

ما بين المسلخ إلى عقبه غمره» «٥»

و ظاهره خروج غمره، فضلاً عن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦١

.....

ذات عرق. و أظهر منه صحيح عمر بن يزيد السابق

«١». و

في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «أول العقيق: بريد البعث و هو دون المسلخ بستة أميال، مما يلي العراق. و بينه و
بين غمره أربعة و عشرون ميلاً، بريدان» «٢»

و

في مصححه الآخر عنه (ع) قال: «آخر العقيق: بريد أوطاس. و قال: بريد البعث دون غمره بريدان» «٣»

و ظاهر الأول: أن آخر العقيق إلى غمره، إذ لو كان زائداً على غمره لذكر. و ثانيهما قد يظهر منه أن ذات عرق ليست آخره. و إلا
لكانت أولى بالذكر في مقام البيان، لأنها أشهر و أعرف. كما أن مقتضى المصحح الأول: أن أوله قبل المسلخ. بستة أميال، و هو
يقتضى ظهور الثاني في ذلك أيضاً، فيكونان مخالفين لما سبق في أول العقيق و آخره.

لكن مخالفتها لما سبق في أوله خلاف الإجماع المحقق- على الظاهر- المصرح به في كلامهم، فلا مجال للعمل بهما. و أما

مخالفتها لما سبق في آخره- وكذا مخالفة ما هو أظهر منهما في ذلك، وهو خبر أبي بصير

، و صحيح عمر بن يزيد

- فهي وإن لم تكن خلاف الإجماع، فقد حكى القول بمضمونها عن علي بن بابويه وعن ولده في المقنع، و الشيخ في النهاية و عن الدروس متابعتهم، و ظاهر المدارك الميل إليها. إلا أنها مهجورة عند الأصحاب، فإنها- مع ما هي عليه من صحة السند، و قوة الدلالة في أكثرها، و مخالفة العامة- لم يلتفتوا إليها و لم يعولوا عليها، بل عرضوا عنها و أهملوها، و ذلك موجب لسقوطها عن الحجية.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٢

.....

فان قلت: لعل وجه الاعراض عنها بناؤهم على الجمع بينها و بين الطائفة الأولى، بالحمل على الأفضل. قلت: هو بعيد عن لسان تلك

النصوص- و لا سيما مصحح عمر بن يزيد

- فلا مجال لاحتمال ذلك منهم.

و لأجل ذلك يشكل حمل نصوص المشهور على صورة التقيّة، بشهادة ما

رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، في جملة من كتبه إلى صاحب الزمان (عليه و على آبائه الكرام أفضل الصلاة و السلام): «أنه كتب إليه يسأله: عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء، و يكون متصلاً بهم، يحج و يأخذ عن الجادة، و لا يحرم هؤلاء من المسلخ، فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق، فيحرم معهم لما يخاف من الشهرة، أم لا يجوز أن يحرم إلا من المسلخ؟ فكتب إليه في الجواب:

يحرم من ميقاته، ثمّ يلبس الثياب و يلبى في نفسه، فاذا بلغ الى ميقاتهم أظهره» «١».

فان التوقيع الشريف المذكور إن دل على خلاف المشهور فهو أيضاً مطروح. على أن ظاهره تعين الإحرام من المسلخ، فلا بد أن يحتمل على الفضل، و يكون المراد من قول السائل فيه «يجوز.. أم لا يجوز» من جهة ترك الأفضل.

بل من المحتمل أن ذلك مراد علي بن بابويه، فإن الذي استظهر في الحدائق: أنه أفتى بمضمون

الرضوى المحكى عنه: أنه (ع) قال فيه- بعد أن ذكر أن العقيق أوله المسلخ، و وسطه غمرة، و آخره ذات عرق، و أن أوله أفضل، ثمّ

ذكر المواقيت الأخرى- «٢»: «و لا يجوز تأخيره عن الميقات إلا لعلل أو تقيّة، فإذا كان الرجل عليلاً أو اتقى فلا بأس

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٣

.....

أن يؤخر الإحرام إلى ذات عرق» «١».

و من المعلوم أن ما ذكره أخيراً ينافي ما ذكر أولاً، فمن المحتمل أن يحمل الأخير على إرادة ترك الأفضل. وكذلك الصدوق في الفقيه، مع أنه لم يذكر في المخالفين للمشهور.

فإنه - بعد أن روى عن الصادق (ع) ما تقدم - ألحقه

بقوله: «و لا يجوز الإحرام قبل بلوغ الميقات، و لا يجوز تأخيره عن الميقات إلا لعله أو تقيئه. و إذا كان الرجل عليلاً أو اتقى فلا بأس أن يؤخر الإحرام إلى ذات عرق».

فان هذا المضمون عين مضمون الرضوى، و الكلام فيه قد سبق. و قال في المقنع: «و لأهل العراق العقيق. و أول العقيق: المسلخ و وسطه: غمرة، و آخره: ذات عرق. و لا تؤخر الإحرام إلى ذات عرق إلا من علة. و أوله أفضله». و قال الشيخ في النهاية: «وقت رسول الله (ص) لكل قوم ميقاتاً على حسب طرقهم، فوقت لأهل العراق - و من حج على طريقهم - العقيق. و له ثلاثة أوقات: أولها المسلخ - و هو أفضلها، و لا ينبغي أن يؤخر الإنسان الإحرام منه إلا عند الضرورة - و أوسطه غمرة، و آخره ذات عرق. و لا يجعل إحرامه من ذات عرق إلا عند الضرورة و التقيئه، لا يتجاوز ذات عرق إلا محرماً على حال».

فهذه كلمات الجماعة الذين نسب إليهم الخلاف، و لا يبعد حمل الجميع على الأفضل. و أما الشهيد في الدروس فقال: «و لأهل العراق العقيق. و أفضله المسلخ، و أوسطه غمرة، و آخره ذات عرق. و ظاهر على بن بابويه و الشيخ في النهاية: أن التأخير إلى ذات عرق للتقيئه أو المرض، و ما بين هذه الثلاثة من العقيق، فيسوغ الإحرام منه». فان آخر كلامه صريح في تجاوز العقيق عن غمرة إلى ذات عرق. و بالجملة: ما تضمن من النصوص

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٤

من جميع مواضعه اختياراً، و أن الأفضل الإحرام من المسلخ ثم من غمرة. و الأحوط عدم التأخير إلى ذات عرق إلا لمرض أو تقيئه، فإنه ميقات العامة. لكن الأقوى ما هو المشهور.

و يجوز - في حال التقيئه - الإحرام من أوله - قبل ذات عرق - سراً (١)، من غير نزع ما عليه من الثياب الى ذات عرق، ثم إظهاره و لبس ثوبى الإحرام هناك (٢). بل هو الأحوط.

و إن أمكن تجرده و لبس الثوبين سراً، ثم نزعهما و لبس ثيابه الى ذات عرق، ثم التجرد و لبس الثوبين فهو أولى (٣).

خروج ذات عرق عن العقيق كاد أن يكون مخالفاً للاتفاق ظاهراً، فلا مجال للأخذ به. فالأقوى ما عليه المشهور.

(١) كما تقدم ذلك في خبر الاحتجاج (١).

(٢) بناء على عدم كون لبسهما شرطاً فى انعقاد الإحرام، كما سيأتى.

(٣) بل لازم فى تحصيل الاحتياط، لوجوب لبسهما حال إنشاء الإحرام، كما سيأتى. ثم إنه إذا نزعهما و لبس ثيابه فمقتضى القاعدة وجوب الفداء للبس المخيط. لكن سكوت خبر الاحتجاج عن التعرض لذلك قد يظهر منه عدم وجوب الفداء لذلك. إلا أن يقال: إن الظاهر من الثياب فيه ثياب الإحرام، بقرينه العطف ب (ثم)، و عدم الأمر بالنزع حين الإظهار، و ليس المراد منها المخيط. فكان لبس ثياب الإحرام حين وقوعه منه بعنوان الاستعداد للإحرام لا بعنوان الإحرام، و إظهاره بعد ذلك بالجهر بالتلبية لا بتبديل اللباس. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب المواقيت حديث: ١٠. و قد تقدم ذلك قريباً. فلاحظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٥

[الثالث: الجحفة]

الثالث: الجحفة (١)، و هي لأهل الشام، و مصر، و المغرب (٢)،

(١) قال في كشف اللثام: «بجيم مضمومة، فحاء مهملة، ففاء:

على سبع مراحل من المدينة، و ثلاث من مكة. كذا في تحرير النورى و تهذيبه. و فى تهذيبه: بينها و بين البحر ستة أميال. و قيل: بينها و بين البحر ميلان. و لا تناقض، لاختلاف البحر باختلاف الأزمنة. و فى القاموس: كانت قرية جامعة على اثنين و ثلاثين ميلا من مكة.

و فى المصباح المنير: منزل بين مكة و المدينة، قريب من رابع، بين بدر و خليص».

(٢) بلا خلاف و لا إشكال.

ففى صحيح الخزاز: «و وقت لأهل المغرب الجحفة. و هى عندنا مكتوبة، مهية» (١).

و

فى صحيح معاوية ابن عمار: «و وقت لأهل المغرب الجحفة، و هى مهية» (٢).

و

فى صحيح الحلبي: «و وقت لأهل الشام الجحفة» (٣).

و

فى صحيح على ابن جعفر (ع): «و أهل الشام و مصر من الجحفة» (٤).

و

فى صحيح ابن رثاب: «و وقت لأهل الشام الجحفة» (٥).

و

فى صحيح رفاعه ابن موسى: «و وقت لأهل الشام المهية، و هى الجحفة» (٦).

و نحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٦

و من يمر عليها من غيرهم، إذا لم يحرم من الميقات السابق عليها (١).

[الرابع: يللم]

الرابع: يللم (٢)،

(١) إجماعاً محققاً، حكاه جماعة. ويشهد به

صحيح صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: «كتبت اليه إن بعض مواليك بالبصرة يحرمون بطن العقيق، و ليس بذلك الموضوع ماء ولا منزل، و عليهم في ذلك مئونة شديدة، و يعجلهم أصحابهم، و جمالهم من وراء بطن عقيق بخمسة عشر ميلاً منزل فيه ماء، و هو منزلهم الذى ينزلون فيه، فترى أن يحرموا من موضع الماء لرفقه بهم و خفته عليهم؟ فكتب: إن رسول الله (ص) وقت المواقيت لأهلها، و من أتى عليها من غير أهلها، و فيها رخصة لمن كانت به علة، فلا تجاوز الميقات إلا من علة» (١).

و قد يستدل له: بأدلة نفى العسر و الحرج [١]. و

بالنبوى: «هن لهن و لمن أتى عليهن من غير أهلهن» (٢).

لكن فى اقتضاء نفى العسر الصحة إشكال.

(٢) هو جبل، كما فى القواعد و المسالك و عن غيرهما. و عن إصلاح المنطق: أنه واد، و كذا عن شرح الإرشاد للفخر. و يقال له: الملم، بل قيل: إنه الأصل، فخففت الهمزة. و قد يقال له: يرمم. قيل: و هو على مرحلتين من مكة بينهما ثلاثون ميلاً. و فى كتاب البلدان لليعقوبى

[١] دل على ذلك الايات و الأخبار، أما الآيات فهى على سبيل الإشارة كالاتى: البقرة:

١٨٥، المائدة: ٦، الحج: ٧٨ و أما الأخبار فهى: الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١، باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٧

و هو لأهل اليمن (١).

[الخامس: قرن المنازل]

الخامس: قرن المنازل (٢)، و هو لأهل الطائف (٣).

«من مكة إلى صنعاء إحدى و عشرون مرحلة، فأولها الملكان، ثم يلملم - و منها يحرم حاج اليمن - ثم الليث، ثم عليب ..».

(١) بلا خلاف. و قد صرح بذلك فى النصوص المتقدمة.

(٢) بفتح القاف، و سكون الراء. قرية عند الطائف، أو اسم الوادى كله، كما فى القاموس. قال: «و غلط الجوهري فى تحريكه، و فى

نسبة أويس القرنى إليه. لأنه منسوب إلى قرن، بن دومان، بن ناجية، بن مراد ..» و فى كشف اللثام: اتفق العلماء على تغليظه فيها ..».

لكن فى المستند: أنه لم يصرح بالتحريك و لا بالنسبة، و إنما قال:

و القرن: حى من اليمن، و منه أويس القرنى. لكن فى شرح القاموس:

نص عبارة الصحاح: «و القرن موضع، و هو ميقات أهل نجد. و منه أويس القرنى ..» و فى مجمع البلدان: عن الصحاح أنه قال: «قرن-

بالتحريك - ميقات ..» و لعل نسخ الصحاح مختلفة. نعم فى مجمع البحرين قال: «و القرن موضع، و هو ميقات أهل نجد. و منه أويس

القرني، و يسمى أيضاً: قرن المنازل، و قرن الثعالب». و هو عجيب بعد حكاية اتفاق العلماء على تغليط الجوهرى. هذا و فى كشف اللثام: إنه يقال له: قرن الثعالب، و قرن بلا إضافة. و هو جبل مشرف على عرفات، على مرحلتين من مكة. و قيل: قرن الثعالب غيره، و أنه جبل مشرف على أسفل منى بينها و بين مسجده ألف و خمسمائة ذراع. (٣) بلا خلاف و لا إشكال. و قد صرحت بذلك النصوص، مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٨

[السادس: مكة]

السادس: مكة، و هى لحج التمتع (١).

كصحيح الخزاز،

«١» و صحيح معاوية بن عمار

«٢»، و صحيح الحلبي

«٣» و غيرها. و

فى صحيح عمر بن يزيد: «و وقت لأهل المدينة: ذا الحليفة و لأهل نجد: قرن المنازل» «٤».

و

فى صحيح على بن رئاب: «و وقت لأهل اليمن: قرن» «٥».

و لا بد من توجيه الأول، بحمله على أن لنجد طريقتين، أحدهما يمر بالعقيق - كما يستفاد من النصوص - و الآخر يمر بقرن المنازل. و لعل ذلك هو الوجه فى الصحيح الثانى. و يحتمل حمل الأول على التقيّة، لوجود ذلك فى روايات المخالفين. و على كل لا معدل عن العمل بالنصوص السابقة.

(١) قال فى المدارك: «قد أجمع العلماء كافة على أن ميقات حج التمتع مكة». و فى المستند: «بلا- خلاف كما قيل، بل بإجماع العلماء، كما فى المدارك، و المفاتيح، و شرحه، و غيرها». و فى الجواهر: «بلا- خلاف أجده نصاً و فتوى، بل فى كشف اللثام: الإجماع عليه».

و استدل له فى المدارك و غيرها:

□

بصحيحه عمرو بن حريث الصيرفى «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: من أين أهل بالحج؟ فقال (ع): إن شئت من رحلك، و إن شئت من الكعبة، و إن شئت من الطريق» «٦»

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٢١ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٦٩

[السابع: دويره الأهل]

السابع: دويره الأهل أى: المنزل- و هى لمن كان منزله دون الميقات إلى مكة (١).

و قد تقدم- فى مبحث خروج المتمتع من مكة- بعض النصوص الدالة عليه. كما تقدم ما قد يشهد بخلافه. فراجع. لكن لا مجال للتأمل فى الحكم بعد كونه من القطعيات الفقهيّة. و قد تقدم التعرض لذلك فى فصل صورة حج التمتع.

(١) بلا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عن المنتهى:

أنه قول أهل العلم كافة إلا مجاهدًا. كذا فى الجواهر. و يشهد له النصوص الكثيرة،

كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله: «من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله» (١).

قال فى محكى التهذيب- بعد ما روى ذلك:- «و

قال فى حديث آخر: إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة فليحرم من دويره أهله» (٢).

و

صحيح عبد الله بن مسكان قال: حدثنى أبو سعيد، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن من كان منزله دون الجحفة إلى مكة. قال (ع): يحرم

منه» (٣)

و

صحيح مسمع عن أبي عبد الله (ع): «إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله» (٤).

و نحوها غيرها.

قال فى المدارك: «و يستفاد من هذه الروايات، أن المعتبر القرب إلى مكة. و اعتبر المصنف فى المعتبر القرب الى عرفات. و الأخبار تدفعه».

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٠

بل لأهل مكة- أيضاً- على المشهور الأقوى (١)- و ان استشكل فيه بعضهم- فإنهم يحرمون لحج القران و الافراد

و هو كما ذكر. و لذلك قال فى المسالك: «لو لا النصوص أمكن اختصاص القرب فى العمرة بمكة، و فى الحج بعرفة، إذ لا يجب

المرور على مكة فى إحرام الحج من المواقيت». لكن لعل فى القرب إلى مكة خصوصية فى صحة إنشاء الإحرام.

نعم العمدة فى الاشكال: أن المراد من القرب إلى مكة: أنه دون الميقات إلى جهة مكة، و هذا يلزم كونه أقرب الى عرفات من

الميقات فلا تفاوت بين العبارتين عملا و لا خارجاً، و إن كان بينهما تفاوت مفهومًا.

(١) كما عن الرياض. و فى المستند: «بل حكيا عن بعض نفي الخلاف فيه». و النصوص المتقدمة لا تشملها، لاختصاصها بمن كان

منزله بين مكة و الميقات. نعم استدل عليه

بالمرسل في الفقيه: «عن رجل منزله خلف الجحفة، من أين يحرم؟ قال (ع): من منزله» (١)

و

بالنبوي: «و من كان دونهن فمهله من أهله» (٢).

بل النصوص المذكورة و إن كان موردها غير أهل مكة، لكن بمناسبة الحكم و الموضوع يفهم منها:

أن المراد من كان دون الميقات فمنزله ميقاته. و لعل من ذلك- و من المرسل- يحصل الاطمئنان بالحكم. و لا سيما بملاحظة شهرته عند الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً.

لكن

في صحيح أبي الفضل الحنط: «كنت مجاوراً بمكة، فسألت أبا عبد الله (ع) من أين أحرم بالحج؟ فقال (ع): من حيث أحرم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

(٢) سنن البيهقي الجزء: ٥ الصفحة: ٢٩ باب: من كان أهله دون الميقات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧١

من مكة. بل و كذا المجاور الذي انتقل فرضه إلى فرض أهل مكة (١). و إن كان الأحوط إحرامه من الجعرانة- و هي أحد مواضع أدنى الحل- للصحيحين الواردين فيه (٢)، و المقتضى إطلاقهما عدم الفرق بين من انتقل فرضه أو لم ينتقل. و إن كان القدر المتيقن الثاني، فلا يشمل ما نحن فيه (٣). لكن الأحوط ما ذكرنا، عملاً بإطلاقهما. و الظاهر أن الإحرام من المنزل

رسول الله (ص)، من الجعرانة. أتاه في ذلك المكان فتوح: فتح الطائف، و فتح خيبر، و الفتح ..» (١).

و

في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «قلت لأبي عبد الله (ع): إني أريد الجوار، فكيف أصنع؟ فقال (ع):

إذا رأيت الهلال- هلال ذى الحجة- فاخرج الى الجعرانة فأحرم منها.

بالحج» (٢).

و خصها في الحدائق بموردها، و هو المجاور، فلا تشمل المتوطن

(١) فإنه يحرم للحج من مكة كأهلها. و دليله ما عرفت من التقريب بناء على عموم المنزل لمنزل المجاور و إن لم يكن متوطناً. و ما

دل على أن أهل مكة يحرمون من مكة، قد عرفت عدم وضوحه، فلا يشمل المقام.

(٢) و هما صحيحاً سالم الحنط

، و عبد الرحمن بن الحجاج

، المتقدمان.

(٣) لكن لا- يجوز الاقتصار على القدر المتيقن في الإطلاقات، و إلا لم يبق إطلاق بحاله، فالبناء على خروجهما معاً متعين. مضافاً إلى

أن ذيل الصحيح الثاني ظاهر فيما بعد السنتين. فراجع فإنه طويل جداً. و يظهر منه أن مورده القاطن الذي تبدل فرضه.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٢

للمذكورين من باب الرخصة (١)، و إلا فيجوز لهم الإحرام من أحد المواقيت بل لعله أفضل، لبعد المسافة، و طول زمان الإحرام.

[الثامن: فح]

الثامن: فح (٢)، و هو ميقات للصبيان، في غير حج.

التمتع عند جماعة (٣)، بمعنى: جواز تأخير إحرامهم الى هذا المكان، لأنه يتعين ذلك. و لكن الأحوط ما عن آخرين

(١) كما احتمله في الجواهر. قال في كشف اللثام: «و في الكافي و الغنية و الإصباح: أن الأفضل لمن منزله أقرب: الإحرام من الميقات. و وجهه ظاهر، لبعد المسافة، و طول الزمن». لكنه ظاهر الإشكال، فإن ظاهر الأمر الإلزام و التعيين. نعم إذا ذهب إلى ميقات من المواقيت صدق أنه مر عليه، فيجوز له الإحرام منه، كما تقدم نظيره في أهل الآفاق إذا مروا على غير ميقاتهم. و حينئذ إذا كان المراد من الرخصة هذا المعنى ففي محله، و إلا فغير ظاهر.

(٢) في كشف اللثام: «بفتح الفاء، و تشديد الخاء المعجمة: بئر معروف، على نحو فرسخ من مكة. كذا قيل. و في القاموس: موضع بمكة دفن فيه ابن عمر. و في النهاية الأثرية: موضع عند مكة. و قيل:

واد دفن به عبد الله بن عمر. و في السرائر: إنه موضع على رأس فرسخ من مكة، قتل فيه الحسين بن علي، بن الحسن بن علي أمير المؤمنين (ع) ..

(٣) حكى ذلك عن المعتمر و المنتهى و التحرير و التذكرة. و في الجواهر:

«ربما نسب إلى الأكثر، بل في الرياض: يظهر من آخر عدم الخلاف فيه».

و الأصل في الحكم المذكور

صحيح أيوب بن الحر قال: «سئل أبو عبد الله (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٣

.....

من أين تجرد الصبيان؟ قال (ع): كان أبي يجردهم من فح» (١).

و نحوه صحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع)

«٢». و قد وقع الكلام بين الجماعة في أن المراد من التجريد: الإحرام - كما عن المشهور - أو نزع الثياب بعد الإحرام من الميقات - كما

عن السرائر، و المقداد، و الكركي - مقتضى الجمود على عبارة الصحيحين هو الثاني. و قد يستدل عليه

بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قدموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة، أو الى بطن مر، ثم يصنع بهم ما يصنع

بالمحرم» (٣)

، و

خبر يونس بن يعقوب عن أبيه: «قلت لأبي عبد الله (ع): إن معي صبية صغاراً، و أنا أخاف عليهم البرد، فمن أين يجرمون؟ قال (ع)

أنت بهم العرج فليحرموا منها، فإنك إذا أتيت بهم العرج وقعت في تهماء. ثم قال: فان خفت عليهم فأت بهم الجحفة» (٤)

و فيه: أن الصحيح و الخبر ظاهر ان في إحرامهم مع التجريد من الجحفة أو بطن مر أو العرج، فيكونان متعارضين. و حينئذ يتعين

الجمع بالتخيير: و أما الجمود على عبارة الصحيحين الأولين فهو خلاف المتفاهم العرفي منها. و لا سيما مع عدم الإشارة إلى التجريد

نفسه في النصوص الأخيرة.

و لأجل ذلك يضعف ما توهم من الجمع بين النصوص، بحمل الأولين على محض التجريد، و حمل الأخيرين على الإحرام من الميقات. فان ظاهر الأخيرين التجريد من الميقات، و حملها على محض الإحرام بلا تجريد خلاف الظاهر.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٤

من وجوب كون إحرامهم من الميقات، لكن لا يجرى و إلا فى فح. ثم إن جواز التأخير - على القول الأول - إنما هو إذا مروا على طريق المدينة، و أما إذا سلكوا طريقاً لا يصل إلى فح فاللزام إحرامهم من ميقات البالغين (١).

[التاسع: محاذة أجد المواقيت الخمسة]

التاسع: محاذة أجد المواقيت الخمسة (٢)، و هى ميقات من لم يمر على أحدهما. و الدليل عليه صحيحنا ابن سنان

(٣).

(١) كما نص على ذلك فى القواعد، و حكاها فى كشف اللثام عن السرائر. ثم قال: «و وجهه ظاهر. و ذلك، لاختصاص الدليل به، فيرجع فى غيره إلى الأدلة العامة المقتضية للإحرام من الميقات».

(٢) كما هو مشهور بين الأصحاب. و عن بعض: نسبتة إلى الشهرة العظيمة، بل لا يظهر مخالف صريح فى ذلك. و إن كان قد يظهر من المحقق فى الشرائع وجود المخالف، و توقفه فى الحكم المذكور، فإنه قال: «و لو حج على طريق لا يفضى إلى أحد المواقيت، قيل: يحرم إذا غلب على ظنه محاذة أقرب المواقيت إلى مكة». لكن من المحتمل أن يكون للتوقف فى اعتبار الظن. أو للتوقف فى اعتبار القرب إلى مكة، و إلا فالمخالف فى أصل الحكم غير ظاهر. نعم استشكل فيه فى المدارك و الذخيرة و الحدائق و غيرها، تبعاً لما فى مجمع البرهان.

(٣) يريد بهما ما

رواه فى الكافى عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع):

«قال: من أقام بالمدينة شهراً و هو يريد الحج، ثم بدا له أن يخرج فى غير طريق أهل المدينة الذى يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٥

و لا يضر اختصاصهما بمحاذة مسجد الشجرة (١)،

فيكون حذاء الشجرة من البيداء» (١)

، و ما

رواه الصدوق فى الفقيه بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله (ع):

«قال (ع): من أقام بالمدينة و هو يريد الحج - شهراً أو نحوه - ثم بدا له أن يخرج فى غير طريق المدينة، فإذا كان حذاء الشجرة و

البيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها» (٢).

و عددهما صحيحين بلحاظ اختلاف المتن، وإلا فمن المقطوع به: أن الواقعة واحدة لا متعددة. و دلالة الصحيح - على تقدير كل من المتين - لا مجال للمناقشة فيها.

نعم يعارضها خبر إبراهيم بن عبد الحميد، المتقدم في مسألة حكم ذى الحليفة

«٣». و بمرسلة الكليني، فإنه بعد ما روى صحيح ابن سنان قال:

«و في رواية يحرم من الشجرة، ثم يأخذ أى طريق شاء» (٤)

لكنهما لا يصلحان للمعارضة، لضعفهما، و هجرهما عند الأصحاب.

(١) لا يخفى أن الرواية قد اشتملت على قيود متعددة في كلام الامام (ع) منها: الإقامة بالمدينة شهراً، و منها: أنه كان يريد الحج في هذه الإقامة و منها: أن يخرج في غير طريق المدينة، على رواية الكافي و الفقيه (٥).

و

في رواية التهذيب عن الكافي: «في طريق أهل المدينة» (٦).

لكن

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٥. و قد تقدم ذلك في المسألة: ١ من الفصل

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٥) لا حظ الكافي الجزء ٤ الصفحة ٣٢١ طبع إيران الحديث، الفقيه الجزء ٢ الصفحة ٢٠٠ طبع النجف الأشرف.

(٦) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت ملحق حديث: ١. و لا يخفى عليك: أن بعض نسخ التهذيب موافق لما في الكافي و الفقيه. لا

حظ: التهذيب الجزء ٥ الصفحة ٥٧ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٦

بعد فهم المثاليه منهما (١)، و عدم القول بالفصل (٢).

و مقتضاهما محاذاة أبعاد الميقاتين إلى مكة إذا كان في طريق يحاذى اثنين (٣)، فلا وجه للقول بكفاية أقربهما إلى مكة (٤).

الظاهر أنه سقط من قلمه الشريف، أو من الناسخين. نعم يمكن أن يقال: إن القيد الأخير ذكر تمهيداً للحكم، لتحقيق موضوعه.

(١) هذا بعيد في القيود المذكورة في شرط القضية الشرطية. نعم لو كانت مذكورة في كلام السائل أمكن دعوى ذلك. و إن كانت -

أيضاً - محتاجة إلى إثبات. لكن إذا كانت في كلام الحاكم كان مقتضى الشرطية الانتفاء عند الانتفاء. و لذلك احتل في مجمع

البرهان: الاقتصار - في العمل بالرواية - على من دخل المدينة و جاور فيها شهراً.

و أشكل من ذلك: أنه لا مجال للالتزام بمضمون الصحيحين إلا في مورد خاص. و إلا فقد تقدم أنه لو خرج من المدينة إلى جهة

الغرب كان ميقاته الجحفة، أو الى الشرق كان ميقاته وادى العقيق، و لا يجب عليه الإحرام من مسيرة ستة أميال، و لا مما يحاذى

مسجد الشجرة. نعم يدل في الجملة على مشروعية الإحرام مع المحاذاة.

(٢) ادعى ذلك جماعة، منهم صاحب المستند. و الظاهر أنه كما ذكر فلا بأس بالاعتماد عليه. و لا سيما مع اعتضاده بما سبق في

ميقات ذى الحليفة من جواز الإحرام خارج المسجد. فراجع.

(٣) فان مسجد الشجرة أبعد المواقيت عن مكة، و قد تضمن الصحيح وجوب الإحرام من محاذاته.

(٤) كما اختاره في القواعد. قال: «و لو لم يؤد الطريق إليه أحرم عند محاذاه أقرب المواقيت إلى مكة»، و ذكره في الشرائع قولاً. و في المدارك: أنه أجود. اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع الوفاق. انتهى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٧

و تتحقق المحاذاة بأن يصل - في طريقه الى مكة- إلى موضع يكون بينه و بين مكة باب (١)، و هي بين ذلك الميقات و مكة بالخط المستقيم. و بوجه آخر: أن يكون الخط من موقفه الى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق (٢). ثم إن المدار

و مرجعه إلى أصالة البراءة عن وجوب الإحرام من الأبعد. و فيه: أنه لا- مجال للأصل مع الدليل. و عن المبسوط: لزوم الإحرام من أقرب المواقيت إليه، و حكى عن المنتهى أيضاً. و عن ابن إدريس: الإحرام مما يحاذى أحد المواقيت مطلقاً.

(١) كذا في النسخ المطبوعة كلها. و من المؤسف أنى راجعت النسخة التي بخط المصنف (ره) فلم أجد فصل المواقيت فيها. و المظنون وقوع التحريف في نسخة الأصل. و لعل أصل النسخة هكذا: «بينه و بين مكة كما بين ذلك ..». و كيف كان فالوجه المذكور لا- يصلح أن يكون ضابطاً للمحاذاة، فان الشاخص - الذي يكون بينه و بين الميقات مسافة- لا يكون محاذياً له إلا إذا كان الخط المأخوذ منه الى مكة أقصر من الخط المأخوذ من الميقات إلى مكة، و كلما يبعد عنه يكون خطه إلى مكة أقصر من خط الميقات إلى مكة. فإذا خرج عن نصف الدائرة لا يكون محاذياً له أصلاً بل يكون مواجهاً له، سواء كان الخط منه الى مكة أقصر من خط الميقات إلى مكة أم أطول. نعم يصح هذا الوجه فيما إذا كانا متصلين.

(٢) هذا الوجه لا يتحد مع ما سبقه عملاً، و لا يلازمه خارجاً، فان الطريق إذا كان يمر خلف الميقات بمسافة معينة ثم يبعد عنه- حينما يكون عن يمينه أو يساره- يكون أقصر الخط خلفه، و لا- يكون الشاخص حينئذ محاذياً له بل يكون خلفه. و من ذلك تعرف أن الضابط في المحاذاة: أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٨

على صدق المحاذاة عرفاً، فلا يكفي إذا كان بعيداً عنه (١).

فيعتبر فيها المسامته (٢)، كما لا يخفى. و اللازم حصول العلم بالمحاذاة إن أمكن (٣)،

يكون الميقات عن يمين الشخص أو يساره، حينما يكون مواجهاً لمكة المكرمة

(١) لا ينبغي الإشكال في اعتبار صدق المحاذاة عرفاً، فإن المحاذاة- كسائر المفاهيم العرفية- إذا وقعت في لسان الشارع- موضوعاً أو حكماً- فالمراد منها المفهوم العرفي. لكن الظاهر أن القرب و البعد لا دخل لهما في ذلك، فكما تصدق المحاذاة مع القرب تصدق مع البعد. نعم لا دليل ظاهراً على الاكتفاء بالمحاذاة مطلقاً، فان الدليل إنما ورد في مورد خاص، و هو المحاذاة للشجرة بمسيرة ستة أميال عن المدينة. و المحاذاة الحاصلة من ذلك إنما تكون مع قرب المسافة بين الشخص و الشجرة، فالتعدى إلى مطلق المحاذاة العرفية محتاج الى دليل.

و مما يعضد ما ذكرنا وجوب إحرام أهل العراق و نحوهم من وادي العقيق، مع محاذاتهم- على الظاهر- لمسجد الشجرة قبل وادي العقيق و ليس ذلك الا- لعدم الاعتناء بالمحاذاة إذا كانت على بعد. و كذا أهل المغرب و الشام عند مجيئهم إلى الجحفة، فإنهم يحاذون مسجد الشجرة قبل الجحفة.

(٢) بمعنى: أن يكون أحدهما في سمت الآخر وجهته، فلا- يكفي في المحاذاة أن يكونا على خط واحد في جهتين. بل عرفت أن مقتضى الاقتصار على المتيقن أن يكونا متقاربين، و لا- يكفي أن يكونا متسامتين و حينئذ يكون تفسير المحاذاة العرفية بالمسامته

تفسيراً بالأخفى، أو بالأعم.

(٣) لقاعدة الاشتغال، المقتضية لوجوب العلم بالفراغ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٧٩

وإلا- فالظن الحاصل من قول أهل الخبرة (١). ومع عدمه أيضاً فاللازم الذهاب الى الميقات، أو الإحرام من أول موضع احتمالته و استمرار النية والتلبية إلى آخر مواضعه. ولا يضر احتمال كون الإحرام قبل الميقات حينئذ (٢)- مع أنه لا يجوز-

(١) كما عن المبسوط، والجامع، والتحرير، والمنتهى، والتذكرة والدروس: بل ظاهر المحكى عنهم الاكتفاء به ولو مع إمكان العلم. واستدل لهم بالخرج. والأصل، كما في كشف اللثام والجواهر. وفي الأخير الاستدلال له أيضاً بانسباق إرادة الظن في أمثال ذلك. والجميع كما ترى. لمنع لزوم الحرج. والأصل لا أصل له. والانسباق غير ظاهر. نعم مع عدم إمكان العلم بالمحاذاة يتعين في نظر العقل تحصيل العلم بالفراغ، إما بالذهاب الى الميقات، أو بالاحتياط المذكور في المتن.

(٢) حكى في الجواهر هذا الاشكال عن بعض. قال: «و أشكل:

بأنه كما يمتنع تأخير الإحرام عن الميقات كذا يمتنع تقديمه عليه. وتجديد الإحرام في كل مكان يحتمل فيه المحاذاة مشكل، لأنه تكليف شاق لا يمكن إيجابه بغير دليل. ويدفع: بأن ذلك لا ينافي كونه طريق احتياط عليه.

بل قد ينافيه على الوجوب أيضاً- بناء على أن النية هي الداعي- إذ لا مشقة في استمرارها في إمكان الاحتمال. فتأمل جيداً» و كأنه أشار بالأمر بالتأمل إلى أن الإحرام لا ينعقد بمجرد النية، بل يحتاج إلى عقده بالتلبية، والاستمرار على ذلك مشقة.

اللهم إلا- أن يقال: إن نفي الحرج والمشقة في المقام يتوقف على عدم إمكان الذهاب الى الميقات، أما مع إمكان ذلك فالمشقة ليست لازمة من التكليف، وإنما لزم من اختيار المكلف، فلا مجال لأدلة نفي الحرج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٠

لأنه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط ولا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول إلى المحاذاة، أو أصالة عدم وجوب الإحرام، لأنهما لا يثبتان كون ما بعد ذلك محاذياً. والمفروض لزوم كون إنشاء الإحرام من المحاذاة (١). ويجوز لمثل هذا الشخص أن ينذر الإحرام قبل الميقات، فيحرم في أول موضع الاحتمال أو قبله، على ما سيأتي، من جواز ذلك مع النذر.

والأحوط في صورة الظن أيضاً عدم الاكتفاء به وإعمال أحد هذه الأمور، وإن كان الأقوى الاكتفاء (٢). بل الأحوط عدم الاكتفاء بالمحاذاة مع إمكان الذهاب الى الميقات (٣).

لكن الأقوى ما ذكرنا من جوازه مطلقاً. ثم إن أحرم في موضع الظن بالمحاذاة ولم يتبين الخلاف فلا إشكال (٤). وان

نعم إذا فرض تعذر الذهاب الى الميقات والإحرام منه. فالعمل بالظن يتوقف على تمام مقدمات الانسداد في المورد بخصوصه، فإذا لم تتم جاز الإحرام في بعض محتملات المحاذاة.

(١) و حينئذ يكون الشك في الفراغ، لا في الاشتغال، فيجب تحصيل العلم به في نظر العقل.

(٢) قد عرفت الاشكال فيه.

(٣) لما عرفت من الاشكال من جماعة في الحكم المذكور. بل الإشكال في صحيح ابن سنان من وجوه، عمدتها عدم إمكان الالتزام بالعمل به في مورده.

(٤) عملاً بحجية الظن، بناء عليها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨١

تبين بعد ذلك كونه قبل المحاذاة و لم يتجاوزه أبعاد الإحرام (١) و ان تبين كونه قبله و قد تجاوز، أو تبين كونه بعده. فإن أمكن العود و التجديد تعين (٢)، و الـ فيكفى في الصورة الثانية، و يجدد في الأولى في مكانه (٣). و الأولى التجديد مطلقاً (٤). و لا فرق - في جواز الإحرام في المحاذاة - بين البر و البحر (٥).

(١) كما في الجواهر، و عن الدروس و المسالك و غيرهما. لتبين البطلان لكونه قبل الميقات، بناء على التحقيق من عدم الاجزاء في موافقة الأحكام الظاهرية.

(٢) أما في الصورة الأولى فلبطلان الإحرام، لوقوعه قبل الميقات و لا دليل على الاجزاء في الأحكام الظاهرية. و منه يظهر الاشكال على ما في الجواهر، من الاجزاء لو ظهر التقدم و قد تجاوز، لقاعدة الاجزاء.

و أما في الصورة الثانية، فعن الدروس و المسالك: إطلاق عدم الإعادة لو ظهر التأخير. و سيأتي الكلام فيه في المسألة الثانية من الفصل الآتي.

(٣) لبطلان الإحرام فيها.

(٤) لاحتمال البطلان فيهما معاً. بل لا يبعد إذا كان بحيث يمكنه الرجوع حال الإحرام و إن تعذر عليه حال الالتفات.

(٥) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما. و ظاهر الشراح عدم الخلاف فيه، إلا من ابن إدريس، فذكر أن ميقات أهل مصر و من سعد البحر:

جدة. و الاشكال فيه من وجهين:

أحدهما: أن من ركب البحر يحاذي الجحفة إذا كان وارداً من المغرب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٢

.....

لأنها - كما قيل - قرب رابع، تبعد عن البحر ستة أميال أو ميلين - على اختلاف - فيكون الراكب في السفن عند توجهه من رابع الى جدة محاذياً لها، فيجب إحرامه منها قبل جدة. و إذا كان وارداً من جهة اليمن كان محاذياً ليللم عند وصوله الى الموضع الذي بين قمران و جدة، فيكون إحرامه هناك، كما عليه عمل الإمامية - رفع الله تعالى شأنهم - في الأزمنة الماضية، فإنهم يحرمون في السفن البحرية عند وصولهم الى ذلك الموضع:

لكن عرفت الإشكال في ذلك، فان الواصل الى ذلك المكان إذا توجه الى مكة المكرمة تكون يللم بينه و بين مكة، فيكون مواجهاً لها، لا أنها عن يمينه أو يساره، كما عرفت أنه معنى المحاذاة. و مثله الواصل الى قرب رابع في البحر، فإن الجحفة لا تكون عن يساره إذا توجه الى مكة. نعم الواصل الى الموضع الأول في البحر تكون يللم عن يمينه بلحاظ طريق السفر. و كذا الواصل الى قرب رابع تكون الجحفة عن يساره بلحاظ طريق السفر. لكن لا اعتبار بذلك، كما عرفت.

و ثانی الإشكالين: إن جده ليست من المواقيت، لا نصاً و لا فتوى و محاذاتها ليللم مشكل من وجهين: أحدهما: ما عرفت من أنه لا دليل على اعتبار المحاذاة مع البعد. و ثانيهما: أن الظاهر أن يللم واقعة في جنوب مكة، و جدة واقعة في شرق مكة، فلا تكون محاذية لها. و من ذلك يشكل البناء على محاذاتها للجحفة، لما بينهما من البعد الكثير. نعم مقتضى بعض الخارطات المصورة للحجاز: أن الواصل الى قريب جدة في البحر يكون محاذياً للجحفة، لكن على بعد منها، فان قلنا بصحة المحاذاة على بعد لم يبعد وجوب الإحرام من ذلك الموضع المحاذي قبل جدة. لكن عرفت الاشكال فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٣

ثم إن الظاهر أنه لا يتصور طريق لا يمر على ميقات، ولا يكون محاذياً لواحد منها (١)، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب (٢)، فلا بد من محاذاة واحد منها. ولو فرض

(١) قال العلامة في القواعد: «و لو لم يؤد الطريق إلى المحاذاة فالأقرب أن ينشئ الإحرام من أدنى الحل. و يحتمل مساواة أقرب المواقيت» قال في المدارك: «و لو سلك طريقاً لم يؤد إلى محاذاة ميقات، قيل يحرم من مساواة أقرب المواقيت إلى مكة .. (إلى أن قال): و استقرب العلامة في القواعد، و ولده في الشرح وجوب الإحرام من أدنى الحل. و هو حسن، لأصالة البراءة من وجوب الزائد. و قولهم: إن هذه المسافة لا يجوز قطعها إلا محرماً، في موضع المنع، لأن ذلك إنما ثبت مع المرور على الميقات، لا مطلقاً. و قريب منه ما في الحدائق وغيرها. و ظاهر الكلمات المفروغية عن صحة الفرض. لكن قال في المستند: «و اختلفوا في حكم من سلك طريقاً لا يحاذي شيئاً منها. و هو خلاف لا فائدة فيه: إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب».

و نحوه ما في الجواهر. و فيه: أنه مبني على عموم حكم المحاذاة للبعيد، و قد عرفت إشكاله. و قد تقدم من المصنف عدم الاجتزاء بالمحاذاة في البعيد، و هو مناف لما ذكره هنا، كما لا يخفى. و من ذلك يظهر صحة ما ذكره الجماعة من فرض عدم أداء الطريق إلى المحاذاة.

(٢) فان الجحفة ما بين الشمال و المغرب، و مسجد الشجرة في جهة الشمال، و وادي العقيق بين الشمال و المشرق، و قرن المنازل في المشرق تقريباً و يلملم في جنوب مكة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٤

إمكان ذلك فاللازم الإحرام من أدنى الحل (١). و عن بعضهم أنه يحرم من موضع يكون بينه و بين مكة بقدر ما بينها و بين أقرب المواقيت إليها- و هو مرحلتان- لأنه لا يجوز لأحد قطعه إلا محرماً. و فيه: أنه لا دليل عليه. لكن الأحوط الإحرام منه، و تجديده في أدنى الحل.

[العاشر: أدنى الحل]

إشارة

العاشر: أدنى الحل، و هو ميقات العمرة المفردة بعد حج القرآن أو الافراد (٢)،

(١) لإطلاق ما دل على عدم جواز دخول الحرم بلا- إحرام، و الأصل البراءة عن وجوب الإحرام قبله. و لزوم الخروج عنه، فيمن مر بالميقات أو من حاذاه- لما دل على وجوب الإحرام من الميقات أو مما يحاذيه- لا يقتضى خروج غيره من الأفراد، كما ذكر الجماعة، و احتمال دخل الميقات في صحة الإحرام، منى بأصل البراءة من الشرطية، كما في سائر العبادات الشرعية

(٢) كما عن جماعة التصريح به. و في كشف اللثام: «هو منصوص الخلاف و المبسوط و السرائر. و في التذكرة: لا نعلم فيه خلافاً. و في المنتهى:

لا خلاف في ذلك». و استدلل له في الحدائق و المستند و غيرهما بما

رواه ابن بابويه في الفقيه عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية

أو ما أشبههما. قال: وان رسول الله (ص) اعتمر ثلاث عمر متفرقات كلها في ذى القعدة: عمره أهل فيها من عسفان- وهي عمره الحديبية- و عمره القضاء، أحرم فيها من الجحفة، و عمره أهل فيها من الجعرانة، و هي بعد أن رجع من الطائف من غزاة حنين «(١)»

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ١، ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٥

بل لكل عمر مفردة (١). و الأفضل أن يكون من الحديبية،

و دلالة لا تخلو من إشكال، إذ لا ظهور فيه في وجوب الخروج عن مكة للاعتماد. اللهم إلا أن يقال: مقتضى إطلاق كون الخروج من مكة مقدمة للاعتماد - كما هو ظاهر حرف الغاية - أنه مقدمه على سبيل اللزوم و التعيين فيتوقف الاعتماد عليه.

و نحوه في الاشكال

□

صحيح جميل بن دراج: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية. قال (ع): تمضى كما هي الى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمره» (١).

قال ابن أبي عمير: «كما صنعت عائشة» فإنه لا يمكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب. فالعمدة في الحكم هو الإجماع. (١) كما اختاره في المستند. لعموم النصوص المذكورة. قال في الجواهر: «لولا الإجماع ظاهراً على اختصاص العمره المزبورة بذلك لأمكن القول باعتبار ذلك في كل عمره، لإطلاق بعض النصوص». أقول:

أما صحيح جميل

فخاص بعمره حج الافراد. و أما الصحيح الآخر فهو و إن كان عاماً، لكن قد عرفت الإشكال في دلالة على اللزوم. و حينئذ يجوز له الإحرام من منزله، لما دل على أن من كان منزله دون الميقات أحرم من منزله، كما اختاره في الجواهر. إلا أن يقال: يحمل الصحيح الأول على الوجوب- و لو بقرينة الإجماع- و حينئذ يتعين الأخذ بعمومه. و الإجماع الموجب للخروج عن عمومه غير ثابت.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٦

أو الجعرانية، أو التنعيم، فإنها منصوصة (١). و هي من حدود الحرم (٢)،

(١) كما عرفت. قال في كشف اللثام: «و في التذكرة: ينبغي الإحرام من الجعرانة، فإن النبي (ص) اعتمر منها. فان فاتته فمن التنعيم لأنه (ص) أمر عائشة بالإحرام منه. فان فاتته فمن الحديبية، لأنه لما قفل من حنين أحرم بالجعرانة. و لعل هذا دليل تأخير الحديبية و التنعيم عن الجعرانة فضلاً، و تفصيل لما ذكره أولاً من اعتماره منه».

لكن في استفادة الترتيب من النصوص اشكال - كما في الجواهر - لعدم دلالتها على ذلك، لأن فعله (ص) أعم من الأفضلية، فضلاً عن الترتيب، لأن الفعل مجمل الوجه. إذ من الجائز أن إحرامه من المواضع المذكورة لأنها كانت في طريقه، أو لوجه آخر. نعم أمره (ص) لعائشة بالإحرام من التنعيم يدل على أفضليته. و أما الجعرانة و الحديبية في صحيح عمر بن يزيد فلم يذكر بالخصوص، و إنما ذكر مثلاً لأدنى الحل بقرينة

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٢٨٦

قوله (ع): «أو ما أشبههما».

نعم ذكرت الجعرانة في صحيحى سالم الحنط

و عبد الرحمن بن الحجاج

«١»، المتقدمين في حكم الميقات السابع. لكن مورد هما، الحج لا العمرة. فاستجاب المواضع المذكورة مبنى على قاعدة التسامح، و كذا الترتيب بينها.

(٢) لا إشكال ظاهر بيننا في أن الحرم بريد في بريد. و في كشف اللثام: أنه لا خلاف فيه. و

في موثق عبد الله بن بكير عن زرارة قال:

«سمعت أبا جعفر (ع) يقول: حرم الله تعالى حرمه بريداً في بريد: أن

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٧

على اختلاف بينها في القرب و البعد. فان الحديبية - بالتخفيف أو التشديد - (١) - بئر بقرب مكة، على طريق جدة، دون

يختلى خلاه، أو يعضد شجره إلا الإذخر، أو يصاد طيره ..» (١).

و ظاهر قوله (ع):

«بريد في بريد»

أنه من قبيل المربع الذى طوله بريد و عرضه بريد. لكن لما كان من المعلوم اختلاف جهات مكة في حدود الحرم، فان من بعض الجهات بعيد عنها و من بعضها قريب إليها، تعين أن يكون المراد من الحديث تقدير المساحة، بحيث لو جمعت تلك المساحة و كانت بشكل مربع كان طولها بريداً و عرضها بريداً.

و الذى ذكره ابن رسته في كتابه أعلام النفيسة: أن الحرم من طريق المدينة: دون التنعيم، عند بيوت معاذ، على ثلاثة أميال، و من طريق اليمن: طرف إضاءة لبن، فى ثنية لبن، على سبعة أميال، و من طريق جدة: منقطع الاعشاش، على عشرة أميال، و من طريق الطائف:

على طرف عرفة من بطن نمره، على أحد عشر ميلاً، و من طريق العراق:

على ثنية خل بالمنقطع، على سبعة أميال، و من طريق الجعرانة: فى شعب عبد الله بن خالد بن أسيد، على تسعة أميال. و قد أطال فى كشف اللثام و الجواهر فى نقل كلمات من تعرض لذكر مسافة الحرم من الجهات المحيطة بمكة. و ليس بهم بعد وضع العلامات على الحدود بنحو صارت معلومة و إن كانت المسافة بينها و بين مكة بالذراع مجهولة. و لأجله لا يهمل الإطالة فى ذلك.

(١) قال فى كشف اللثام: «بضم الحاء المهملة، ثم ياء مثناة تحتانية ساكنة، ثم باء موحدة، ثم ياء مثناة تحتانية، ثم تاء التانيث. و هى فى

(١) الوسائل باب: ٨٧ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٤٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٨

مرحلة، ثم أطلق على الموضع. و يقال: نصفه في الحل و نصفه في الحرم. و الجعرانة- بكسر الجيم و العين و تشديد الراء، أو بكسر الجيم و سكون العين و تخفيف الراء- (١) موضع

الأصل اسم بئر خارج الحرم، على طريق جدة، عند مسجد الشجرة التي كانت عندها بيعه الرضوان. قال الفيومي: دون مرحلتين، و قال النووي:

على نحو مرحلة من مكة. و عن الواقدي: أنها على تسعة أميال من المسجد الحرام. و قيل: اسم شجرة حذاء، ثم سميت بها قرية هناك ليست بالكبيرة. قيل: إنها من الحل، و قيل: من الحرم، و قيل:

بعضها في الحل و بعضها في الحرم. و يقال: إنها أبعد أطراف الحل إلى الكعبة. يخفف ياؤها الثانية و يثقل، فيكون منسوباً إلى المخففة. و في تهذيب الأسماء عن مطالع الأنوار: ضبطناها بالتخفيف عن المتقين، و أما عامة الفقهاء و المحدثين فيشدونها.. و قال السهيلي: التخفيف أعرف عند أهل العربية، و قال أحمد بن حنبل: لا يجوز فيها غيره، و كذا عن الشافعي. و قال أبو جعفر النحاس: سألت كل من لقيت، ممن أثق بعلميته من أهل العربية عن الحديبية فلم يختلفوا على في أنها مخففة، و قيل:

إن الثقل لم يسمع من فصيح». انتهى ما في كشف اللثام. و قال ابن إدريس في السرائر: «الحديبية اسم بئر، و هو خارج الحرم. يقال: الحديبية، بالتخفيف، و التثقل. و سألت ابن العطار الفرهي فقال: أهل اللغة يقولونها بالتخفيف، و أصحاب الحديث يقولونها بالتشديد. و خطه عندى بذلك، و كان إمام اللغة ببغداد».

(١) في كشف اللثام: «بكسر الجيم و العين المهملة، و تشديد الراء المهملة المفتوحة، كما في الجمهرة. و عن الأصمعي و الشافعي: بكسر الجيم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٨٩

بين مكة و الطائف، على سبعة أميال. و التنعيم: موضع قريب من مكة (١)، و هو أقرب أطراف الحل إلى مكة. و يقال: بينه و بين مكة أربعة أميال، و يعرف بمسجد عائشة كذا في مجمع البحرين. و أما المواقيت الخمسة فعن العلامة (رحمه الله) في المنتهى: أن أبعداها من مكة ذو الحليفة، فإنها على عشر مراحل من مكة، و يليه في البعد الجحفة، و المواقيت الثلاثة الباقية على مسافة واحدة، بينها و بين مكة ليلتان قاصدتان. و قيل: إن الجحفة على ثلاث مراحل من مكة.

[مسألة ٥): كل من حج أو اعتمر على طريق]

(مسألة ٥): كل من حج أو اعتمر على طريق

و إسكان العين، و تخفيف الراء. قيل: العراقيون يثقلونه، و الحجازيون يخففونه. و حكى ابن إدريس: بفتح الجيم، و كسر العين، و تشديد الراء أيضاً. و هي موضع بين مكة و الطائف من الحل، بينها و بين مكة ثمانية عشر ميلاً، على ما ذكر الباجي. سميت بريطة بنت سعد بن زيد مناة من تميم أو قريش، كانت تلقب بالجعرانة. و يقال: إنها المرادة بالتي نقضت غزلها. قال الفيومي: إنها على سبعة أميال عن مكة. و هو سهو في سهو، فان الحرم من جهته تسعة أميال أو بريد، كما يأتي».

(١) قال في كشف اللثام: «على لفظ المصدر، سمي به موضع على ثلاثة أميال من مكة أو أربعة. و قيل: على فرسخين على طريق المدينة به مسجد أمير المؤمنين (ع)، و مسجد زين العابدين (ع)، و مسجد عائشة و سمي به، لأن عن يمينه جبلاً اسمه نعيم، و عن شماله جبلاً اسمه ناعم، و اسم الوادي نعمان. و يقال: هو أقرب أطراف الحل إلى مكة».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٠

فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق و إن كان مهلاً أرضه غيره- كما أشرنا إليه سابقاً (١)- فلا يتعين أن يحرم من مهل أرضه بالإجماع، و النصوص. منها:

صحيحه صفوان: «إن رسول الله (ص) وقت المواقيت لأهلها، و من أتى عليها من غير أهلها» (١).

[مسألة ٦: قد علم مما مر أن ميقات حج التمتع مكة]

إشارة

(مسألة ٦): قد علم مما مر أن ميقات حج التمتع مكة. واجبا كان أو مستحباً، من الآفاقي أو من أهل مكة و ميقات عمرته: أحد المواقيت الخمسة، أو محاذاتها (٢)، (١) في الميقات الثاني، و الثالث.

(٢) قد عرفت أن المحاذاه مع البعد لا- دليل على إجزائها، و يتعين الإحرام حينئذ من أدنى الحل، كما فرضه الجماعة، فيمن لم يؤد طريقه الى الميقات أو ما يحاذيه. فراجع.

هذا إذا كان عابراً على الميقات أو ما يحاذيه إلى مكة. أما إذا كان منزله دون الميقات إلى مكة، فالظاهر من الأصحاب أن منزله ميقات عمرته و حجه، فإنهم ذكروا أن من كان منزله دون الميقات فميقاته منزله، و لم يخصصوا ذلك بالحج أو العمرة. قال في الجواهر: «قد عرفت أن ميقات الإحرام- لمن كان منزله أقرب من الميقات- منزله، سواء كان بعمرة تمتع، أو أفراد، أو حج. لإطلاق الأدلة». و كذلك ظاهر عبارات غيره. و هو في محله، للإطلاق الذي ذكره في الجواهر. فكان على المصنف أن يستثنيه في الفرض الآتي.

و على هذا فميقات إحرام عمرة التمتع، أما أحد المواقيت- إن مر به-

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩١

كذلك أيضاً. و ميقات حج القران و الافراد: أحد تلك المواقيت مطلقاً أيضاً (١)، إلا- إذا كان منزله دون الميقات أو مكة فميقاته منزله (٢). و يجوز من أحد تلك المواقيت أيضاً، بل هو الأفضل. و ميقات عمرتهما: أدنى الحل إذا كان في مكة (٣) و يجوز من أحد المواقيت أيضاً (٤). و إذا لم يكن في مكة فيتعين أحدها (٥). و كذا الحكم في العمرة المفردة (٦)،

أو ما يحاذيه محاذاه قريبه، بحيث يكون معه في أفق واحد عرفاً- إن مر به- أو أدنى الحل إن لم يمر بالميقات، و لا بما يحاذيه. أو منزله إذا كان دون الميقات. هذا إذا كان ذاهباً إلى مكة. و ان كان مقيماً بمكة فسيأتي حكمه ..

(١) يعني: واجباً كان أو مستحباً، من أهل الآفاق أو غيره.

و كان المناسب أن يذكر المحاذاه أيضاً كما ذكرها فيما قبل.

(٢) تقدم وجهه في الميقات السابع. كما تقدم الوجه في قوله:

«و يجوز من ..».

(٣) كما تقدم في الميقات العاشر.

(٤) تقدم وجهه في نظيره.

(٥) هذا إذا كان فيما بعد الميقات، و عبر عليه. أما إذا كان فيما بعده و عبر على ما يحاذيه أحرم مما يحاذيه، و إن عبر على غير الميقات و ما يحاذيه أحرم من أدنى الحل، و كذا إذا كان في الحرم. و إذا كان منزله دون الميقات أحرم من منزله. كل ذلك لإطلاق الأدلة في الجميع. و يكون الحكم كما في عمره التمتع لمن لم يكن في مكة. و التخصيص بأحد المواقيت لا دليل عليه.

(٦) أما في الحكم الأول، فلما عرفت في الميقات العاشر. و أما في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٢

مستحبة كانت أو واجبة. و إن نذر الإحرام من ميقات معين تعين (١). و المجاور بمكة بعد السنتين حاله حال أهلها (٢)، و قبل ذلك حاله حال النائي. فإذا أراد حج الافراد أو القران

الحكم الثاني الذي ذكرناه، فلإطلاق الأدلة.

(١) لعموم الوفاء بالنذر إذا تعلق بالراجع، و ان كان غيره أرجح منه.

(٢) قد عرفت أن أهل مكة إذا أرادوا حج التمتع فاحرامهم منها كإحرام حج التمتع من غيرهم، فإن مكة ميقات حج التمتع مطلقاً. و أما إذا أرادوا حج القران أو الافراد فاحرامهم منها أيضاً، على ما عرفت في الميقات السابع. و إذا أرادوا عمره الافراد أو القران، أو العمرة المفردة فاحرامهم من أدنى الحل، على ما عرفت في الميقات العاشر. و أما إذا أرادوا عمره التمتع فقد تقدم من المصنف (ره) - في المسألة الرابعة من فصل أقسام الحج -: أن ميقات إحرامها منهم أحد المواقيت الخمسة.

بل قد يظهر منه أن الخلاف في حكم المجاور إذا أراد أن يعتمر عمره التمتع جار فيهم، و أن ميقات عمره التمتع منهم، هل هو مهل أرضه، أو أحد المواقيت، أو أدنى الحل؟.

لكن لا مجال للاحتمال الأول، لأن المفروض أنه من أهل مكة.

فكأن مراده هناك أن ما اختاره من هذه الاحتمالات - وهو أحد المواقيت الخمسة - جار في حقهم. و كيف كان فنصوص تلك المسألة أكثرها واردة في المجاور، و لا تشمل أهل مكة، فلا بد من الرجوع الى غيرها من الأدلة و حينئذ مقتضى عموم: من كان منزله دون الميقات فميقاته منزله - بناء على عمومه لأهل مكة كما تقدم - أن ميقات عمرتهم لحج التمتع هو منزلهم مكة. لكن الظاهر أنه خلاف الإجماع، و قد ذكر في كشف اللثام: أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٣

.....

لا بد في النسك من الجمع بين الحل و الحرم، و في الحج يجمع بينهما بالخروج الى عرفات، و جعله دليلاً على عدم جواز إحرام عمره القارن و المفرد من مكة. و قد أشار العلامة في التذكرة الى ذلك، فيظهر منهم أن من المسلمات أن العمرة مطلقاً لا تكون من مكة، إذ حينئذ لا جمع فيها بين الحل و الحرم.

و هذه القاعدة و إن لم يظهر دليل عليها، لكن الظاهر التسالم عليها. و حينئذ يتردد الأمر بين كونه أدنى الحل و كونه أحد المواقيت. و المصنف اختار الثاني فيما تقدم، في فصل أقسام الحج. و الذي يقتضيه عموم صحيح عمرو و ابن يزيد - المتقدم في دليل الميقات العاشر - : الاجتزاء بالخروج إلى أدنى الحل

«١». و قد يشكل عمومه، باستشهاد الامام (ع) فيه بفعل النبي (ص)، و لم يكن (ص) حينئذ من أهل مكة، و لا كانت عمرته عمرة

تمتع. لكن الظاهر أن الاستشهاد بالفعل الخاص لا يصح قرينه على التخصيص، فلا بأس بالبناء على العموم. ولا سيما بعد اعتضاده بصحيح الحلبي الوارد في المجاور إذا أراد أن يتمتع، حيث أمر فيه بالخروج عن الحرم، وقد عرفت- في مسألة حكم المجاور- أن هذا الصحيح أرجح من غيره من أدلة القولين الآخرين. ولو فرض قصور النصوص عن تعيين الميقات تعين الرجوع إلى الأصل المقتضى للاجترأ بالإحرام من أدنى الحل. ثم إن مقصود المصنف (ره)، من قوله: «حاله حال أهلها» أن إحرامه لحج القران و الافراد يكون منها، لما سبق في الميقات السابع. و يشكل بما سبق من الصحيحين المتضمنين إحرام المجاور للحج من أدنى الحل، بناء على إطلاقهما الشامل لما بعد السنتين، كما تقدم.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب المواقيت حديث: ١، ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٤

يكون ميقاته أحد الخمسة أو محاذاتها (١)، و إذا أراد العمرة المفردة جاز إحرامها من أدنى الحل.

(١) قد تقدم منه أن القدر المتيقن من الصحيحين ما قبل السنتين، و حينئذ لا موجب لرفع اليد عنهما. و إن شئت قلت: المنزل- في روايات المنزل- إن كان يختص بالوطن فلا يشمل المجاور و لو بعد السنتين، فلا وجه لإحرام المجاور منه حينئذ. و إن كان يعم غيره- بأن يراد به المنزل الذي اتخذ مقرأً له و لأهله مدة معتداً بها- فهو و إن كان يشمل منزل المجاور، لكن الصحيحين موجبان للخروج عن عموم حكم المنزل بمقتضى إطلاقهما.

و قد عرفت لزوم العمل بالمطلق و إن كان القدر المتيقن منه الخاص، فكيف ساغ الحكم بأن إحرام المجاور بعد السنتين من مكة؟ و لكن عرفت سابقاً أن ذيل الصحيح الثاني طويل جداً، و ظاهر في القاطن الذي تبدل فرضه و هو ما بعد السنتين. فلاحظ و تأمل. و الذي يتحصل مما ذكرنا: أن ميقات الحج لأهل مكة مطلقاً- سواء كان تمتعاً أم قراناً، أم أفراداً- و ميقات عمرتهم- سواء كانت عمرة تمتع، أم أفراد، أم قران، أم مفردة- أدنى الحل، و ميقات حج المجاور في مكة، و عمرته أدنى الحل مطلقاً. إلا حج التمتع فان ميقاته مكة.

و إلا عمرته فان ميقاتها محل الخلاف، المتقدم في فصل صورة حج التمتع و الله سبحانه العالم العاصم، و هو حسبنا و نِعَمَ الْوَكِيلُ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٥

[أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فإنه يجوز و يصح]

أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات (١)، فإنه يجوز و يصح. للنصوص. منها

خبر أبي بصير (٢) عن أبي

علي بن النعمان، عن علي بن عقبة، عن ميسرة قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع) ..» (١)

إلى آخر ما في المتن و نحوه غيره من النصوص الكثيرة و يأتي بعضها.

(١) حكاها- في كشف اللثام- عن النهاية، و المبسوط، و الخلاف و التهذيب، و المراسم، و المهذب، و الوسيلة، و النافع، و الشرائع، و الجامع.

و في كلام غيره نسبته إلى الأكثر، أو أكثر المتأخرين، أو المشهور.

و استدلل له بجملة من النصوص. منها:

صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل جعل لله عليه شكرياً أن يحرم من الكوفة.

قال (ع): فليحرم من الكوفة، وليف لله بما قال» (٢).

و ،

خبر علي ابن أبي حمزة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله (ع) أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة. قال (ع): يحرم من الكوفة» (٣).

(٢)

رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٧

.....

□
أبي نصر، عن عبد الكريم، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: «سمعت يقول: لو أن ..» (١).
□
لكن الظاهر منه مجرد جعل الإحرام من المواضع البعيدة على نفسه، من باب تحمل الزحمة في سبيل الطاعة، شكرياً لله تعالى، لا أنه من باب نذر الشكر.

لكن في الأولين كفاية.

نعم عن جماعة: المنع، لبطلان النذر، لأنه نذر غير مشروع، كما لو نذر الصلاة قبل وقتها، أو إيقاع المناسك في غير مواضعها. مع ضعف الأخبار، فإن الأول وإن حكم بصحته في المنتهى وغيره، لكن المحكى عن أكثر نسخ التهذيب أن السائل فيه: (علي)، هكذا: «عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن علي ..». والظاهر أنه ابن أبي حمزة. بل قيل: إن نسخ التهذيب متفقاً على ذلك «٢»، وإنما الحلبي بدله مذكور في نسخ الاستبصار «٣». مع أن السند فيه هكذا: «الحسين ابن سعيد، عن حماد، عن الحلبي». والمعروف في الحلبي مطلقاً:

□
عبيد الله، وأخوه محمد. وحماد إن كان ابن عيسى فتبعد روايته عن عبيد الله بلا واسطة، وإن كان ابن عثمان فتبعد روايته الحسين بن سعيد عنه بلا واسطة. وتبعد أيضاً إرادة عمران من إطلاق الحلبي. ولذلك قوى البطلان في كشف اللثام. وفيه: أنه لا مجال للطعن في الروايات بالضعف بعد اعتماد من عرفت عليها. فالعمل بها متعين. مع أنها إن لم تكن من الصحيح فهي من الموثق الداخل في موضوع دليل الحجية.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) المصرح به في بعض نسخ التهذيب: (الحلبي) لاحظ التهذيب الجزء: ٥ الصفحة: ٥٣ طبع النجف الأشرف.

(٣) لاحظ الاستبصار الجزء: ٢ الصفحة: ١٦٣ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٨

عبد الله (ع): «لو أن عبداً أنعم الله تعالى عليه نعمة، أو ابتلاه ببلية فعاياه من تلك البلية، فجعل على نفسه أن يحرم من خراسان كان

عليه أن يتم».

و لا- يضر عدم رجحان ذلك- بل مرجوحيته- قبل النذر، مع أن اللازم كون متعلق النذر راجحاً (١). و ذلك لاستكشاف رجحانه بشرط النذر من الأخبار (٢)، و اللازم رجحانه حين العمل (٣) و لو كان

(١) هذه الشبهة ذكرت في كلام من خالف في الحكم اعتماداً عليها.

(٢) هذا على ظاهره غير معقول، لأن صحة النذر مشروطة بمشروعية المنذور، فلو كانت مشروعيته مشروطة بالنذر لزم الدور. و لا يمكن العمل بالأخبار إذا دلت على أمر غير معقول.

(٣) لا إشكال في ذلك، لكن الإشكال في تحقق الرجحان حين العمل فإنه لا يعقل أن يكون مستنداً إلى النذر. و كذلك الإشكال في نظيره.

و اللازم في التخلص عن الاشكال أن يقال: إن الاخبار دلت على صحة النذر، اللازمة لمشروعية متعلقه. أما أنها كانت لأجل النذر أو لجهة ملازمة له فلا- يستفاد من الأخبار. و لما كان الأول غير معقول تعين الثاني. و ليس الدليل على عدم مشروعية الإحرام قبل الميقات إلا كسائر الأدلة، يصح تقييد إطلاقه الأحوالي، كما يصح تقييد إطلاق غيره. و قد دل الدليل على صحة الصلاة تماماً في السفر في بعض الموارد، و على صحة الصلاة قبل الوقت في بعض الموارد، و كما جاز الخروج به عن إطلاق دليل بطلان الصلاة تماماً في السفر، و عن إطلاق دليل بطلان الصلاة قبل الوقت، فليجز في المقام ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٩

ذلك للنذر. و نظيره: مسألة الصوم في السفر المرجوح أو المحرم من حيث هو، مع صحته و رجحانه بالنذر. و لا بد من دليل يدل على كونه راجحاً بشرط النذر، فلا- يرد أن لازم ذلك صحة نذر كل مكروه أو محرم. و في المقامين المذكورين الكاشف هو الأخبار. فالقول بعدم الانعقاد- كما عن جماعة (١)،

نعم يفترق المقام عن غيره أن عنوان المقيد في سائر المقامات يجوز أن يكون علة لحكم المقيد، و في المقام لا يجوز ذلك، لئلا يلزم الدور.

لكن هذا المقدار- مع إمكان استكشاف عنوان موجب لحكم المقيد ملازم لعنوان المقيد- لا يوجب الفرق بين المقامات، في وجوب الخروج عن الإطلاق بالمقيد.

(١) المراد بهم الحلبي، و العلامة في المختلف. و عن المحقق، في المعتمد:

الميل إليه. أما الحلبي فعذره واضح على أصله- كما في المسالك- لبنائه على عدم العمل بأخبار الآحاد، و أما العلامة في المختلف فلم يذكر دليلاً على الجواز إلا رواية الحلبي

- و نسبها إلى علي بن أبي حمزة البطائني- و رواية أبي بصير

. و طعن في الأولى: بأن البطائني واقفي، و في الثانية: بأن في طريقها سماعه، و هو أيضاً واقفي. و أما المحقق في المعتمد فنسب الروايتين الأولتين إلى علي بن أبي حمزة، و أنه تارة يرويها عن أبي عبد الله (ع)، و تارة يقول: كتبت إلى أبي عبد الله (ع). ثم ذكر رواية سماعه عن أبي بصير، ثم طعن فيهما بأن علي بن أبي حمزة واقفي، و كذا سماعه. و قال في المسالك: «و لم يذكر- يعني: العلامة- في المختلف صحيحة الحلبي

، و هي مستند واضح. و العجب أنه في المنتهى و التذكرة أفتى بالجواز، مستدلاً بها و لم يذكر غيرها. و حينئذ فالجواز أقوى». و قد عرفت أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٠

لما ذكر - لا - وجه له. لوجود النصوص، وإمكان تطبيقها على القاعدة. وفي إلحاق العهد واليمين بالنذر و عدمه وجوه، ثالثها: (١) إلحاق العهد دون اليمين (٢). ولا يبعد الأول،

اعتماد الأصحاب على الرواية - على تقدير ضعفها - موجب لدخولها في موضوع الحجية، فضلاً عن أن تكون صحيحة، أو موثقة. (١) وأولها: الإلحاق. استظهره في المسالك، واستدل له: بأن النصوص شاملة له، فإنها مفروضة فيمن جعل ذلك عليه لله. و ثانيها: العدم.

و هو ظاهر كل من اقتصر على النذر، وربما مال إليه في الجواهر. □
(٢) لما عرفت في أول فصل نذر الحج، من أن النذر يتضمن إنشاء تملك الله سبحانه نفس المنذور، والعهد يتضمن إنشاء المعاهدة مع الله على فعل، واليمين ليس فيه إنشاء مضمون إيقاعي، فلا جعل فيه لله تعالى، فلا يدخل في النصوص. بل العهد كذلك، فإن إنشاء المعاهدة لا يرجع إلى جعل شيء لله تعالى، فلا وجه لدخوله في النصوص أيضاً. بل التحقيق: أن المعاهدة ليست من المعاني الإيقاعية، بل من الأمور الحقيقية، والمعاني الإيقاعية هي التي تكون موضوعاً للمعاهدة. و تحقيق ذلك موكول إلى محله و إرجاع المعاهدة مع الله سبحانه على فعل شيء إلى جعل شيء له تعالى غير واضح، بل ممنوع. ولأجل ذلك نقول: إذا صالحت زبداً على أن يصلى عنك أو تصلى عنه، كان مفاد عقد الصلح غير مفاده لو صالحته على أن يكون لك عليه أن يصلى عنك و له عليك أن تصلى عنه، فإن مفاد الأول لا تملك فيه، و مفاد الثاني فيه إنشاء التملك. و كذا في الشرط، فقد يشترط عليه أن يخيط ثوبه، فيقول: بعثك و عليك أن تخيط ثوبى، فلا تملك، و قد يشترط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠١

لإمكان الاستفادة من الأخبار. و الأحوط الثاني (١)، لكون الحكم على خلاف القاعدة. هذا و لا يلزم التجديد في الميقات (٢)،

أن له عليه أن يخيط ثوبه، فيقول: بعثك ولى عليك أن تخيط ثوبى، فيكون مشتقاً على التملك، فإرجاع أحد المضمونين إلى الآخر غير ظاهر.

اللهم إلا - أن يقال: إن التملك يستفاد من الشرط الوارد في مقام المعاوضات على اختلاف مضامينه، لأن وروده في ذلك المقام يستوجب القصد إلى التملك. و لذا يكون الشرط مورثاً للوارث، و لو كان خالياً عن التملك لم يكن وجه للإرث. لكن لو تم ذلك لم يرد في العهد، إذ لا قرينة على هذا التملك، لا حاله و لا مقاليه. فالبناء على دخول العهد واليمين في النصوص غير ظاهر. و لذا اقتصر الأصحاب على ذكر النذر، و لم يتعرضوا للعهد و لا لليمين. نعم لو تمت دلالة رواية أبي بصير كانت عامة للجميع. فالتمييز بين العهد واليمين أضعف الوجوه.

و دونه في الضعف العموم، فإن رواية أبي بصير قد عرفت الأشكال فيها. و حملها - بقرينة الإجماع على عدم العمل بظاهرها - على غيرها يقتضى الخصوص لا العموم. فإذا المتعين ما هو ظاهر الأصحاب، و هو الاختصاص بالنذر، لا غير.

(١) يشكل بأن الثاني و إن كان أحوط من جهة، لكنه خلاف الاحتياط من جهة مخالفة النذر، و المقام من قبيل الدوران بين محذورين.

(٢) و إن حكى عن المراسم و الراوندى. فإنه لا وجه له بعد صحة الإحرام المنذور. و أشكل منه ما حكى عن بعض القيود، من أنه إذا نذر إحراماً واجباً و جب تجديده في الميقات، و إلا استحب. فإنه تفصيل بلا فاصل ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٢

ولا المرور عليها. وإن كان الأحوط التجديد، خروجاً عن شبهة الخلاف. و الظاهر اعتبار تعيين المكان (١)، فلا يصح نذر الإحرام قبل الميقات مطلقاً، فيكون مخيراً بين الأمكنة لأنه القدر المتيقن، بعد عدم الإطلاق في الأخبار. نعم لا يبعد الترديد بين المكانين (٢)، بأن يقول: «لله على أن أحرم إما من الكوفة أو من البصرة»، وإن كان الأحوط خلافه.

ولا فرق بين كون الإحرام للحج الواجب، أو المندوب، أو للعمرة المفردة (٣). نعم لو كان للحج أو عمره التمتع يشترط أن يكون في أشهر الحج (٤)، لاعتبار كون الإحرام لهما فيها، والنصوص إنما جوزت قبل الوقت المكاني فقط.

(١) كما نص على ذلك في الحدائق والمستند.

(٢) لا يظهر الفرق بين هذه المسألة وما قبلها، فإن كلاً منهما غير المتيقن من الإطلاق. بل مقتضى الاقتصار على المتيقن الاقتصار على خصوص الكوفة، أو مع البصرة، بناء على دلالة روايتها على المقام، أو لزوم حملها عليه.

(٣) لإطلاق النص والفتوى.

(٤) كما نص على ذلك المحقق في كتبه، و وافقه عليه من تأخر عنه.

عملاً بعموم ما دل على عدم صحة عمره التمتع وحجه في غير أشهر الحج.

والنصوص المتقدمة إنما دلت على صحة النذر إذا قدمه على الميقات، و لم تتعرض لصحته إذا نذر تقديمه على وقته، فلا موجب للخروج عن عموم أدلة المنع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٣

ثم لو نذر و خالف نذره فلم يحرم من ذلك المكان - نسياناً أو عمدًا - لم يبطل إحرامه إذا أحرم من الميقات (١). نعم عليه الكفارة إذا خالفه متعمداً.

[ثانيهما: إذا أراد إدراك عمره رجب و خشى تقضيه]

ثانيهما: إذا أراد إدراك عمره رجب و خشى تقضيه إن أخر الإحرام إلى الميقات، فإنه يجوز له الإحرام قبل الميقات (٢) و تحسب له عمره رجب، و ان أتى ببقية الأعمال في شعبان.

لصحيحة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل يجيء معتمراً ينوي عمره رجب، فيدخل عليه الهلال قبل أن يبلغ العتيق، أ يحرم قبل الوقت و يجعلها لرجب، أو يؤخر الإحرام إلى العتيق و يجعلها لشعبان؟ قال: يحرم قبل الوقت لرجب. فان لرجب فضلاً» (٣) و

صحيحة معاوية بن عمار: سمعت

(١) أما في النسيان فظاهر، لوقوع الإحرام على الوجه المشروع فيصح. و أما في العمد فمشكل، لأن النذر يقتضى ملك الله سبحانه للمندوب على وجه يمنع من قدره المكلف على تفويته، و الإحرام من الميقات عمدًا لما كان تفويتاً للواجب المملوك كان حراماً، فيبطل إذا كان عبادة. و قد تقدم ذلك في مواضع من هذا الشرح. فراجع المسألة الواحدة و الثلاثين من فصل نذر الحج، و نذر الصلاة جماعة و غيرها، و تأمل.

(٢) في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه»، و في المعتبر: «عليه اتفاق علمائنا»، و في المسالك: «هو موضع نص و وفاق»، و في المنتهى: «على ذلك فتوى علمائنا».

(٣) رواها الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن إسحاق (١)

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٤

أبا عبد الله (ع) يقول: ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقت رسول الله (ص). إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة» (١) ومقتضى إطلاق الثانية جواز ذلك لإدراك عمره غير رجب أيضاً، حيث أن لكل شهر عمرة. لكن الأصحاب خصصوا ذلك بـ رجب (٢). فهو الأحوط، حيث أن الحكم على خلاف القاعدة. والاولى والأحوط - مع ذلك - التجديد في الميقات (٣) كما أن الأحوط التأخير إلى آخر الوقت. وإن كان الظاهر جواز الإحرام قبل الضيق إذا علم عدم الإدراك إذا أخر إلى الميقات (٤).

و طريق الشيخ الى الحسين صحيح، و صفوان من الأعيان، و من أصحاب الإجماع و رواه الكليني عن أبي على الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان عنه. و أبو على الأشعري و محمد كلاهما من الأعيان، و أما إسحاق فالمعروف عد حديثه موثقاً. لكن الذي حققه بعض المتأخرين أن حديثه صحيح، و هو بالقبول حقيق. و لذلك عد في الجواهر هذا الحديث في الصحيح.

(١) رواها الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية.

و رواها الكليني عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عنه

«١» و السند في الجميع لا مجال للمناقشة فيه.

(٢) في الجواهر: «لم أجد به عاملاً في غير رجب». و لعله للعلّة التي أشار إليها الإمام (ع) في الصحيح الآخر.

(٣) فان الحكم لم يتعرض له كثير من الأصحاب - كما في كشف اللثام - و لعل ذلك منهم خلاف فيه.

(٤) جعله في الجواهر الأقوى لما ذكر. و قال في المسالك: «و لا

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٥

بل هو الأولى، حيث أنه يقع باقى أعمالها أيضاً في رجب.

و الظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة و الواجبة بالأصل (١) أو بالنذر و نحوه.

[فصل فى أحكام المواقيت]

إشارة

فصل فى أحكام المواقيت

[مسألة (١): لا يجوز الإحرام قبل المواقيت]

إشارة

(مسألة ١): لا يجوز الإحرام قبل المواقيت (١)، و لا ينعقد (٢)، و لا يكفى المرور عليها محرماً، بل لا بد من إنشائه جديداً.

ففى خبر ميسرة (٣): «دخلت على أبى

فصل فى أحكام المواقيت

(١) المراد من عدم الجواز الحرمة التشريعية. ولو أريد الحرمة الذاتية فلا دليل. ولا سيما وأن المذكور فى كلماتهم أنه لا ينعقد. و ما فى بعض النصوص، من النهى عن الإحرام قبل الميقات، فالظاهر الإرشادى الى عدم الصحة.

(٢) بلا- خلافاً أجده فيه. والنصوص وافية فى الدلالة عليه. كذا فى الجواهر. وفى كشف اللثام: «للنصوص، والأصل، والإجماع. خلافاً للعامه». وفى المدارك: «عن المنتهى: أنه قول علمائنا أجمع»، و استدله:

بصحيحه عبيد الله الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (ص) لا ينبغى لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها» (١)

و

صحيح ابن أذينة قال: «قال أبو عبد الله (ع)- فى حديث:- و من أحرم قبل الميقات فلا إحرام له» (٢).

(٣)

رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٢٩٦

عبد الله (ع) و أنا متغير اللون، فقال (ع): من أين أحرمت بالحج؟ فقلت: من موضع كذا و كذا. فقال (ع): رب طالب خير يزل قدمه. ثم قال: أيسرك إن صليت الظهر فى السفر أربعاً؟ قلت: لا. قال: فهو والله ذاك»

[نعم يستثنى من ذلك موضعان]

نعم يستثنى من ذلك موضعان:

[مسألة ٢): كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات كذلك لا يجوز التأخير عنها]

(مسألة ٢): كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات كذلك لا يجوز التأخير عنها (٢)، فلا يجوز لمن أراد الحج

يشترط إيقاع الإحرام فى آخر جزء منه، بل المعتبر وقوعه فيه. عملاً بإطلاق النص، وإن كان آخره أولى». و أولوية آخره بملاحظة الاحتياط فلا تنافى الأولوية المذكورة فى المتن، بلحاظ أن التقدم يستوجب وقوع العمرة فى مدة طويلة من الشهر، بخلاف التأخير. و لعل مراد المصنف (ره) ذلك، و ان كانت العبارة لا تساعد عليه.

(١) عموم النص لها لا يخلو من تأمل أو منع.

(٢) إجماعاً- بقسميه- و نصوصاً. كذا فى الجواهر. و للنصوص، و الإجماع. و فى المعتبر و المنتهى: إجماع العلماء كافة عليه. كذا فى

كشف اللثام. و نحوهما كلام غيرهما. و

□

فى صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع) قال: «من تمام الحج و العمرة، أن تحرم من المواقيت التى وقتها رسول الله (ص) لا

تجاوزها إلا و أنت محرم» (١).

و

في صحيح صفوان: «فلا تجاوز الميقات إلا من علة» (٢).

و

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: «و لا تجاوز الجحفة إلا محرماً» (٣).
و في دلالتها على الحرمة الذاتية تأمل.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المواقيت حديث: ٢. و باب: ١٦ منه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣ و باب: ١٦ منه حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٦

أو العمرة أو دخول مكة أن يجاوز الميقات اختياراً إلا محرماً بل الأحوط عدم المجاوزة عن محاذة الميقات أيضاً إلا محرماً و إن كان أمامه ميقات آخر (١). فلو لم يحرم منها وجب العود إليها مع الإمكان. إلا إذا كان أمامه ميقات آخر، فإنه يجزيه الإحرام منها (٢)،

(١) لأن قوله (ع)

في صحيح ابن سنان المتقدم: «فليكن إحرامه» (١)

ظاهر في الوجوب. و كذا

قوله (ع) في الصحيح الآخر: «فليحرم منها ..» (٢)

فيكون ترك الإحرام حراماً. و لا يتضح الفرق بين المحاذة و بين نفس الميقات، فان لسان الأدلة في الجميع على نحو واحد. فتوقف المصنف (ره) في المحاذة غير ظاهر.

(٢) كما هو ظاهر المسالك. قال: و في بعض الأخبار أنه يرجع الى ميقاته في جميع الصور - يعني: صور تجاوز الميقات بلا إحرام - و الظاهر أنه غير متعين بل يجزى رجوعه الى أى ميقات شاء، لأنها مواقيت لمن مر بها، و هو عند وصوله كذلك». و في المدارك: «لا يخفى أنه إنما يجب العود إذا لم يكن في طريقه ميقات آخر، و إلا - لم يجب - كما مر - بل يؤخر إلى الميقات. و في الجواهر: «هذا كله إذا لم يكن في طريقه ميقات آخر، و إلا - لم يجب عليه الرجوع أيضاً على كل حال، بناء على ما تقدم، من الاجتزاء بالإحرام منه مع الاختيار، فضلاً عن العذر».

و المراد ببعض الأخبار - في صدر كلام المسالك -:

صحيح الحلبي «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٧

.....

قال (ع): قال أبي (ع): يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشى أن يفوته الحج أحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم» (١)

و ،

صحيحه الآخر: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم. فقال (ع): يرجع الى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم. فإن خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم» (٢).
و نحوهما خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع)

«٣»، و

صحيح معاوية ابن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأة كانت مع قوم، فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندرى أ عليك إحرام أم لا و أنت حائض؟

فتركوها حتى دخلت الحرم. فقال (ع): إن كان عليها مهلة فترجع الى الوقت فلتحرم منه، فإن لم يكن عليها وقت فترجع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها» (٤).

و

في رواية الشيخ: «بقدر ما لا يفوتها الحج فتحرم» (٥).

و أما ما ذكره من أن المواقيت مواقيت لمن مر بها، فهو و إن كان صحيحاً، لكن لا مجال للأخذ بإطلاق توقيتها بعد ورود الدليل الخاص الأمر بالرجوع الى ميقاته. نعم قد يظهر من صحيح معاوية الرجوع الى مطلق الميقات. لكن لو تمّ فهو مقيد أيضاً على أنه من القريب أن يكون المراد به الميقات الذي عبروا عليه حين سألتهم

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت ملحق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٨

و إن أتم بترك الإحرام من الميقات الأول (١). و الأحوط العود إليها مع الإمكان مطلقاً، و إن كان أمامه ميقات آخر.

المرأة، بقريئة التعبير بالرجوع. نعم ظاهر الصحيحين الأولين خصوص ميقات بلده و إن لم يكن قد عبر عليه. لكن يتعين حملهما على ما عبر عليه بقريئة التعبير بالرجوع في ثانيهما. أو بقريئة الإجماع على خلافهما.

نعم قد يظهر من

موثق ابن بكير عن زرارة: «عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم، فقدموا الى الميقات و هي لا تصلى، فجهلوا أن مثلها ينبغي أن تحرم، فمضوا بها- كما هي- حتى قدموا مكة و هي طامث حلال، فسألوا الناس، فقالوا: تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه.

فكانت إذا فعلت لم تدرك الحج، فسألوا أبا جعفر (ع)، فقال (ع):

تحرم من مكانها، قد علم الله تعالى بنيتها» (١).

أنه يجرى الخروج إلى بعض المواقيت، أيها كان. لكن المسؤول فيه ليس هو الامام (ع) و لا- يظهر من أبي جعفر (ع) تقرير للجواب

المذكور، إذ لم يعرض عليه الجواب الصادر من الناس و أما ما ذكره في المسالك، من أن المواقيت موقيت لمن مر بها و هو عند وصوله كذلك، فهو مسلم، لكن لا يصلح للخروج به عن ظاهر النصوص المذكورة، لأن نسبتها الى دليل التوقيت نسبة الخاصة إلى العام. فإذا المتعين الرجوع الى الميقات الذي عبر عليه و لا يجزى غيره.

(١) قد اشتهر ذلك في كلماتهم. وقد أشرنا إلى أن الأمر بالإحرام من الميقات ليس مولوياً بل إرشادى الى الشرطية، كما في جميع الأوامر الواردة في مقام بيان الماهيات العرفية، فضلاً عن المخترعات الشرعية، و عليه عمل الفقهاء في جميع أبواب العبادات و المعاملات. فإذا أمر الشارع بالاطمئنان

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٠٩

و أما إذا لم يرد النسك، و لا دخول مكة- بأن كان له شغل خارج مكة و لو كان في الحرم- فلا يجب الإحرام: نعم في بعض الأخبار (١): وجوب الإحرام من الميقات إذا أراد دخول الحرم و ان لم يرد دخول مكة. لكن قد يدعى الإجماع على عدم وجوبه (٢). و إن كان يمكن استظهاره من بعض الكلمات (٣).

حال الصلاة كان المراد به الإرشاد إلى شرطية الاطمئنان في الصلاة، لا- وجوب الاطمئنان وجوباً مولوياً، بحيث يكون تركه موجباً للإثم مع صحة الصلاة. و كذلك في المقام، فان الظاهر أن الأمر بالإحرام من الميقات إرشادى إلى شرطية الإحرام من الميقات في صحة النسك- حجاً أو عمره- فلا تكون مخالفته مستوجبة للإثم. اللهم إلا أن يكون مراده الإثم من جهة الحرمة التشريعية، لكون المفروض كونه عامداً. لكن الظاهر إرادة الحرمة الذاتية، كما يفهم مما يأتي في المسألة الآتية.

(١) و هو

صحيح عاصم بن حميد قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

يدخل الحرم أحد إلا محرماً؟ قال: لا. إلا مريض، أو مبطون» (١)

و

صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر (ع)، هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام؟ قال (ع): لا. إلا أن يكون مريضاً، أو به بطن» (٢).

(٢) قال في المدارك: «قد أجمع العلماء على أن من مر على الميقات و هو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام».

(٣) في الوسائل: التصريح به. قال (ره): «باب: أنه لا يجوز دخول مكة و لا الحرم بغير إحرام» (٣) و في كشف اللثام: عن الجامع

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٠

[مسألة (٣): لو أخر الإحرام من الميقات عالماً عامداً]

(مسألة ٣): لو أخر الإحرام من الميقات عالماً عامداً و لم يتمكن من العود إليها- لضيق الوقت أو لعذر آخر- و لم يكن أمامه ميقات

آخر، بطل إحراره (١)، و حجه (٢)، على المشهور (٣) الأقوى، و وجب عليه قضاؤه إذا كان مستطيعاً (٤) و اما إذا لم يكن مستطيعاً فلا يجب، و أن أثم بترك الإحرام بالمرور على الميقات (٥).

و التذكرة ذلك أيضاً. و ظاهره: الميل إليه، لأنه استدل له برواية عاصم

و لم يتعرض للمناقشة فيها. و فى المستند: «و مقتضى بعض هذه الأخبار عدم جواز دخول الحرم بغير إحرام، كما حكى الفتوى به عن جمع. و هو الأحوط، بل الأظهر». و لأجله تشكل دعوى لزوم رفع اليد عن ظاهر الصحيحين، بدعوى الإجماع فى المدارك، فيحملان على خصوص صورة إرادة مكة من دخول الحرم، كما فى مجمع البرهان.

(١) كما فى الشرائع و غيرها من كتب المحقق. و فى القواعد و عن النهاية و الاقتصاد و السرائر و غيرها. لأنه مقتضى إطلاق دليل التوقيت، الموجب لبطلان الإحرام من غير الوقت.

(٢) كما حكى التصريح به عن جماعة منهم. لفوات الكل بانتفاء جزئه أو المشروط بانتفاء شرطه. نعم فى الشرائع و القواعد و غيرهما اقتصر على ذكر بطلان الإحرام، و لم يتعرض فيها للنسك. و لكن الظاهر منهم ذلك لما عرفت.

(٣) و فى الجواهر: «وفاقاً للأكثر المشهور، بل ربما يفهم من غير واحد: عدم الخلاف فيه بيننا».

(٤) يعنى: أداؤه فى السنة اللاحقة.

(٥) الموجب لترك الحج إذا كان واجباً عليه، أو الموجب للدخول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١١

خصوصاً إذا لم يدخل مكة. و القول بوجوبه عليه و لو لم يكن مستطيعاً (١)، بدعوى: وجوب ذلك عليه إذا قصد مكة، فمع تركه يجب قضاؤه. لا دليل عليه. خصوصاً إذا لم يدخل مكة (٢).

فى الحرم محلاً. لكن الإثم حينئذ بالدخول فى الحرم محلاً لا يترك الإحرام و لا مقدمة بينهما.

(١) قال فى المسالك: «و حيث يتعذر رجوعه مع التعمد يبطل نسكه و يجب عليه قضاؤه، و إن لم يكن مستطيعاً للنسك بل كان وجوبه بسبب إرادة دخول الحرم، فان ذلك موجب للإحرام، فإذا لم يأت به وجب قضاؤه كالمندور. نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات و لما يدخل الحرم فلا قضاء عليه، و إن أثم بتأخير الإحرام. و ادعى العلامة [١] فى التذكرة الإجماع عليه». و فى المدارك: «هو غير جيد، لأن القضاء فرض مستأنف فيتوقف على دليل، و هو منتف هنا. و الأصح سقوط القضاء، كما اختاره فى المنتهى. و استدل عليه بأصالة البراءة من القضاء. و بأن الإحرام مشروع لتحية البقعة فإذا لم يأت به سقط، كتحية المسجد، و هو حسن».

و وجه فى الجواهر كلام الشهيد فى المسالك: بأن مراده وجوب القضاء على من دخل مكة حاجاً و لو بإحرام من دونه، و عليه يكون القضاء للحج لا للإحرام. و لكنه أيضاً يشكل: بأنه لا دليل على وجوب القضاء فى هذه الصورة أيضاً، و الأصل البراءة. على أنه خلاف ظاهر قوله: «موجب للإحرام فإذا...».

(٢) فإن هذه الصورة داخله فى كلام المسالك. و وجه الخصوصية:

[١] قال فى التذكرة: «و لو تجاوز الميقات و رجع و لم يدخل الحرم فلا قضاء عليه. بلا خلاف نعلمه، سواء أراد النسك أو لم يرد» منه قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٢

و ذلك لأن الواجب عليه إنما كان الإحرام لشرف البقعة - كصلاة التحية فى دخول المسجد - فلا قضاء مع تركه. مع أن وجوب

الإحرام لذلك لا يوجب وجوب الحج عليه (١)، و أيضاً إذا بدا له و لم يدخل مكة كشف عن عدم الوجوب من الأول (٢). و ذهب بعضهم إلى أنه لو تعذر عليه العود الى الميقات أحرم من مكانه (٣)، كما فى الناسى و الجاهل. نظير ما إذا ترك التوضى الى أن ضاق الوقت، فإنه يتيمم و تصح صلاته، و إن أثم بترك الوضوء متعمداً. و فيه: أن البدلية فى المقام لم تثبت، بخلاف مسألة التيمم، و المفروض أنه ترك ما وجب عليه متعمداً.

ما عرفت من المشهور، من أن الإحرام إنما يجب لدخول مكة، فإذا لم يدخل لم يكن ما يوجب، فلا وجه للقضاء مع عدم وجوب الأداء. إلا أن يقال: يجب عند الشهيد الإحرام لدخول الحرم عند إرادة دخول مكة و إن لم يدخلها، بحيث يكون الوجوب واقعياً. (١) لأن قضاء الإحرام يكون بالإحرام ثانياً و لو العمرة المفردة.

إلا أن يكون مقصود الشهيد ما ذكر فى الجواهر، و هو ما لو دخل حاجاً. فالمقضى يكون هو الحج لا الإحرام. لكن عرفت: أنه لا دليل عليه أيضاً.

(٢) فلا أداء، فلا وجه للقضاء حينئذ. لكن عرفت إمكان التأمل فى ذلك عند الشهيد.

(٣) فى الجواهر: أنه محكى عن جماعة من المتأخرين. و فى كشف اللثام: أنه محتمل إطلاق المبسوط و المصباح و مختصره. و هو قوى. و فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٣

[مسألة ٤): لو كان قاصداً من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمداً]

(مسألة ٤): لو كان قاصداً من الميقات للعمرة المفردة و ترك الإحرام لها متعمداً، يجوز له أن يحرم من أدنى الحل و إن كان متمكناً من العود الى الميقات (١). فأدنى الحل له مثل كون الميقات أمامه، و إن كان الأحوط - مع ذلك -

المستند اختياره، و نسبته إلى المحكى عن الكتب الثلاثة، و جماعة من متأخرى المتأخرين. لإطلاق صحيح الحلبي الثانى المتقدم «١»، الموجب لتزليل إطلاق دليل التوقيت على غير صورة التعذر. لكن فى الجواهر: ليس ذلك بأولى من تنزيل إطلاق صحيح الحلبي على غير الفرض - يعنى: غير العائد - و هو أولى من وجوه». و كأن المراد من الوجوه: الشهرة و الحمل على الصحة. فإن التزليل الثانى أوفق بالشهرة فى الفتوى و الشهرة فى الرواية فإن روايات التوقيت أكثر عدداً. و كذا الحمل على الصحة، فإن حمل الترك على الأعم من العمد خلاف حمل المسلم على الصحة.

أقول: الصحيح من قبيل الخاص بالنسبة إلى دليل التوقيت، و الخاص مقدم على العام. و لأجل ذلك لا مجال للرجوع إلى المرجحات المذكورة، لو كانت فى نفسها من المرجحات. نعم الحمل على الصحة ربما يقتضى انصراف الصحيح عن العائد. لكنه بدوى لا يعتد به. فالبناء على إلحاق العائد بغيره أقرب إلى العمل بالأدلة.

(١) قال فى الجواهر: «ثم إن ظاهر المتن و القواعد و غيرها - يعنى مما تضمن عدم صحة الإحرام لو تجاوز الميقات عمداً - بطلان الإحرام منه و لو للعمرة المفردة، و حينئذ لا يباح له دخول مكة حتى يحرم من الميقات.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٧. و قد تقدم ذلك فى المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٤

العود الى الميقات. و لو لم يتمكن من العود، و لا الإحرام من أدنى الحل بطلت عمرته.

[مسألة ٥: لو كان مريضاً لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية]

(مسألة ٥): لو كان مريضاً لم يتمكن من النزع و لبس الثوبين يجزيه النية و التلبية (١)، فإذا زال عندها نزع

بل عن بعض الأصحاب: التصريح بذلك. لكن قد يقال: إن المراد بطلان الإحرام لا- للعمرة المفردة التي أدنى الميقات لها اختياري، و إن أثم بتركه الإحرام عند مروره بالميقات، بل قيل: إن الأصحاب إنما صرحوا بذلك لا بطلانه مطلقاً. و يمكن صرف ظاهر المتن و غيره اليه و لعله الأقوى.

أقول: قد عرفت أن الأقوى وجوب الرجوع إلى الميقات الذي عبر عليه و ان كان أمامه ميقات آخر. و لو بنى على جواز الإحرام من الميقات الآخر الذي إمامه لا مجال لجعل المفروض منه، إذ لا إطلاق يدل على أن ميقات العمرة المفردة أدنى الحل يشمل الفرض، كى يرجع اليه فيه، بل الأدلة فيه مختصة بغيره، كما تقدم في الميقات العاشر. و حينئذ يتعين الأخذ بإطلاق التوقيت، الشامل للعمرة المفردة. بل قد يشكل فيها في جواز الإحرام من موضعه إذا لم يتمكن من الرجوع إلى الميقات، لاختصاص النصوص المتقدمة بالحج، أو به و بالعمرة المتمتع بها. اللهم إلا أن تلحق بها للأولوية.

(١) المحكى عن الشيخ في النهاية: أنه قال: «من عرض له مانع من الإحرام جاز له أن يؤخره عن الميقات، فإذا زال المانع أحرم من الموضوع الذي انتهى اليه». و عن ابن إدريس: أن مقصوده تأخير كيفية الإحرام الظاهرة، من نزع الثياب، و كشف الرأس، و الارتداء، و التوشيح و الانتزار. فأما النية و التلبية- مع القدرة عليهما- فلا يجوز له ذلك، إذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٥

.....

لا مانع له يمنع ذلك، و لا ضرورة، و لا تقيّة. و إن أراد و قصد شيخنا غير ذلك فهذا يكون قد ترك الإحرام متعمداً من موضعه، فيؤدى إلى إبطال حجه بلا-خلاف». و تبعه على ذلك العلامة في المختلف و التحرير و المنتهى، على ما حكى. و قال في المسالك: «و إنما يجوز تأخيره عن الميقات لعذر إذا لم يتمكن من نيته أصلاً- و إن كان الفرض بعيداً- فلو تمكن منها و إنما تعذر عليه توبعه- من نزع المخيط، و نحوه- و جب عليه الإحرام، و آخر ما يتعذر خاصة، إذ لا دخل له في حقيقة الإحرام و لا يسقط الممكن بالمتعذر». و الذى ذكره في الشرائع: أنه لو أخره عن الميقات لمانع ثم زال المانع عاد إلى الميقات، فان تعذر جدد الإحرام حيث زال. و فى القواعد: «و لا يجوز تأخيره عنها إلا لعذر، فيجب الرجوع مع المكنة، و لا معها يحرم حيث زال المانع». و فى الجواهر:

«ذكر ذلك غير واحد، مرسلين له إرسال المسلمات. و هو لا ينطبق على ما ذكره الشيخ، و لا على ما ذكر ابن إدريس، لظهوره فى جواز تأخير نفس الإحرام- كما ذكره الشيخ، خلافاً لابن إدريس- و فى وجوب الرجوع مع المكنة، و هو خلاف ما ذكره الشيخ و ابن إدريس.

و الذى تقتضيه القواعد: هو ما ذكره ابن إدريس و من تبعه، بناء على أن لبس الثوبين و نزع المخيط ليس من شرائط الإحرام- كما

سيأتى- لإمكان الإحرام للمعذور مع إمكان النية و التلبية، فيجب و لا يجوز التأخير:

و الموجب للخروج عن القواعد هو

مرسل أبى شعيب المحاملى، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما (ع) قال: «إذا خاف الرجل على نفسه آخر إحرامه إلى الحرم» (١).

و ما

فى صحيح صفوان المتقدم، من قوله (ع):

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٦

و لبسهما، و لا يجب حينئذ عليه العود الى الميقات. نعم لو

«فلا تجاوز الميقات إلا من علة» (١).

و فى الرياض: نفى البأس عما ذكر ابن إدريس، لقوة دليhle، مع قصور الخبرين - بعد إرسال أحدهما - عن التصريح بخلافه. انتهى. لكن عدم التصريح بخلافه لا يمنع من الحجية مع الظهور. و أما خبر الاحتجاج - المتقدم فى ميقات أهل العراق - فإنما تضمن إيقاع الإحرام بواجباته - من لبس الثوبين، و نزع المخيط. ثم يلبس الثياب - فهو غير ما نحن فيه، فلا مجال للاستشهاد به على المقام. فالعمل بالصحيح متعين، و حمله على العلة المانعة من النية بعيد جداً.

نعم ليس فيه تعرض لموقع الإحرام إذا زالت العلة و قد تجاوز الميقات محلاً لأجلها. و المنصرف منه أنه يحرم عند زوال العلة، لأن الواجب قطع تمام المسافة التى بين الميقات و مكة محرماً، فإذا رخص للعلة ترك الإحرام فى بعضها و جب الباقي، فيتم حينئذ ما ذكره الشيخ (ره). و لو لم يتم الانصراف المذكور كان اللازم البناء على ما ذكر الجماعة، من الرجوع إلى الميقات مع الإمكان، و مع عدمه يحرم من مكانه. إلا أن يقال:

إن ظاهر الصحيح: أن العلة مسقطه للإحرام من الميقات إلى آخره على نحو لا يرجع، لا ما دامت. و حينئذ يتعين الرجوع إلى الأصل، المقتضى للإحرام من أدنى الحل. نعم إذا كان قد تجاوز الحرم لم يعد الرجوع إلى أدنى الحل، كما يستفاد من النصوص الواردة فى الموارد المتفرقة، الآتى بعضها فى المسألة السادسة. و أما مرسل المحاملى فالاعتماد عليه - لإرساله - غير ظاهر.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المواقيت حديث: ١. و قد تقدم فى المسألة: ٢ هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٧

كان له عذر عن أصل إنشاء الإحرام - لمرض أو إغماء - ثم زال و جب عليه العود الى الميقات إذا تمكن، و إلا كان حكمه حكم الناسى فى الإحرام من مكانه إذا لم يتمكن الا منه. و إن تمكن العود فى الجملة و جب. و ذهب بعضهم إلى أنه إذا كان مغمى عليه ينوب عنه غيره (١).

لمرسل جميل عن أحدهما (ع): «فى مريض أغمى عليه، فلم يفق حتى أتى الموقف (٢). قال (ع): يحرم عنه رجل».

و الظاهر أن المراد أنه يحرمه رجل، و يجنبه عن محرمات الإحرام، لا أنه ينوب عنه فى الإحرام (٣). و مقتضى هذا القول عدم وجوب (١) قال فى القواعد: «و لو لم يتمكن من نية الإحرام - لمرض و غيره - أحرم عنه وليه، و جنبه ما يتجنبه المحرم». و حكى فى كشف اللثام ذلك عن الأحمدي، و النهاية، و المبسوط، و التهذيب، و المهذب، و الجامع، و المعبر. و فى الدروس: «و لو جن فى الميقات، أو أغمى عليه أحرم عنه وليه، و جنبه ما يتجنبه المحرم».

(٢) فى نسخة الكافى (١). و

فى الوسائل رواه عن الكليني: «أغمى عليه حتى أتى الوقت» (٢).

و

رواه عن الشيخ: «أغمى عليه فلم يعقل حتى أتى الوقت» (٣).

(٣) كما هو مذكور في القواعد و غيرها مما سبق، أى: يحرم به

(١) فى بعض نسخ الكافى: (الوقت) لا حظ الكافى الجزء ٤ الصفحة ٣٢٥ طبع إيران الحديثة.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المواقيت حديث: ١، طبع إيران الحديثة.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المواقيت حديث: ٤. طبع إيران الحديثة، باب: ٥٥ من أبواب الإحرام حديث: ٢ من الطبعة المذكورة.

إلا أنه فى الثانى جاء فى الأصل: (الموقف) و كتب (الوقت) بعنوان: نسخة. و فى التهذيب - أيضاً -: (الموقف) لاحظ التهذيب الجزء ٥

الصفحة ٦٠ طبع النجف الأشرف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٨

العود إلى الميقات بعد إفاقة و إن كان ممكناً. و لكن العمل به مشكل، لإرسال الخبر، و عدم الجابر (١). فالأقوى العود مع الإمكان، و عدم الاكتفاء به مع عدمه.

[مسألة ٦: إذا ترك الإحرام من الميقات - ناسياً]

(مسألة ٦): إذا ترك الإحرام من الميقات - ناسياً، أو جاهلاً بالحكم، أو الموضوع - (٢) و جب العود إليه مع الإمكان (٣)

رجل فيتولى النائب النيء لا- غير، و يجنبه محرمات الإحرام- كما فى الإحرام بالصبي - لا أن المراد: أن الإحرام يكون من النائب و الأفعال تكون من المنوب عنه. إذ هو نظير قيام الطهارة بالنائب و الصلاة بالمنوب عنه، فان ذلك مما لا يقبل النيابة. و لذلك قال فى المدارك: «و قد بينا فيما سبق: أن المراد بالإحرام عن غير المميز و المجنون الإحرام بهما، لا كون الولي نائباً عنهما».

(١) يظهر من الجماعة المتقدم ذكرهم الاعتماد عليه، بل ظاهر المدارك: العمل به. و فى مرآة العقول للمجلسي - فى شرح الحديث:- أنه مرسل كالحسن. و سيأتى - فى المسألة الرابعة عشرة من فصل كيفية الإحرام- ما له نفع فى المقام.

(٢) ليس فى النصوص تعرض لحكم الفرض. لكن يمكن استفادته من النصوص الواردة فى غيره. و لا سيما و كون الحكم إجماعياً.

(٣) بلا- خلاف أجده فيه، نصاً و فتوى. كذا فى الجواهر، و عن المنتهى: «بلا- خلاف فيه بين العلماء». و يشهد له فى الناسي: أحد

صحيحى الحلبي

«١»، و فى الجاهل صحيح معاوية بن عمار

«٢»، و فيهما

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣١٩

.....

صحيح الحلبي الآخر

«١»، المتقدمة كلها فى المسألة الثانية. نعم

فى خبر أبى الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل جهل أن يحرم حتى دخل الحرم، كيف يصنع؟ قال (ع): يخرج من

الحرم، ثمَّ يهمل بالحج» (٢).

و

في خبر سورة بن كليب قال: «قلت لأبي جعفر (ع): خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام، فلم تحرم حتى دخلها مكة، ونسينا أن نأمرها بذلك. قال (ع): فمروها فلتحرم من مكانها من مكة، أو من المسجد» (٣).

و

في صحيح ابن جعفر (ع) قال: «سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال (ع): يقول: اللهم على كتابك و سنة نبيك (ص)، فقد تمَّ إحرامه. فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلاده، إن كان قضى مناسكه كلها فقد تمَّ حجه» (٤).

لكن يتعين حمله على صورة عدم التمكن من الرجوع إلى الميقات، حملاً لها على ما سبق، حملاً للمطلق على المقيد. بل صحيح ابن جعفر (ع)

كالصريح في أن مورده صورة عدم التمكن من الرجوع إلى الميقات. نعم

في خبر على ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) قال: «سألته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى إلى الحرم، فأحرم قبل أن يدخله. قال (ع): إن كان فعل ذلك جاهلاً فليبين [فليبي. خ ل- فليب خ ل] مكانه ليقتضى، فإن ذلك يجزيه إن شاء الله. وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٠

و مع عدمه فإلى ما أمكن (١). إلا إذا كان أمامه ميقات آخر.

منه أهل بلده فإنه أفضل» (١).

فإنه صريح في عدم وجوب الرجوع إلى الميقات. و يتعين حينئذ طرحه، لعدم القائل به- كما في الجواهر- و لا سيما مع ضعفه في نفسه.

(١) في المسالك: «في وجوب العود إلى ما أمكن من الطريق وجه» و نسب إلى بعض. و يشهد له ما

في صحيح معاوية بن عمار- المتقدم في المسألة الثانية- من قوله (ع): «فلترجع إلى ما قدرت عليه، بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها» (٢).

و استدل له في المسالك:

بقاعدة الميسور. و قد يشكل: بأنه خلاف ظاهر إطلاق النصوص، المتضمنة: أنه يحرم من مكانه، أو بعد ما يخرج من الحرم. فإن الحمل على صورة عدم إمكان الرجوع- في الجملة- بعيد- و لأجل ذلك قال في المدارك: «في وجوب العود إلى ما أمكن من الطريق وجهان، أظهرهما عدم الأصل. و لظاهر الروايات المتضمنة لحكم الناسي». لكن الأصل لا مجال له مع الدليل. و ظهور روايات الناسي مقيد بالصحيحة لو تمَّ عدم الفصل، و لو لم يتم لا يدل على حكم الجاهل. فالعمدة ما ذكرنا، من صعوبة التقييد جداً.

فلاحظ

صحيح عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل مر على الوقت الذي يحرم الناس منه، فنسى - أو جهل - فلم يحرم حتى أتى مكة، فخاف إن رجع إلى الوقت أن يفوته الحج. فقال (ع): يخرج من الحرم و يحرم، و يجزيه ذلك» (٣) و نحوه غيره،

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢١

و كذا إذا جاوزها محلاً - لعدم كونه قاصداً للنسك، و لا لدخول مكة ثم بدا له ذلك - فإنه يرجع إلى الميقات مع التمكن (١) و إلى ما أمكن مع عدمه (٢).

مما يبعد جداً تقييده بصورة عدم إمكان الرجوع زائداً على ما ذكر و لو قليلاً. و هذه النصوص لا تختص بالناسي، فإنه حمل على النادر جداً، فلذلك تعين حملها على ذلك جمعاً. و بذلك افتقرت هذه النصوص عن النصوص السابقة الساكنة عن الرجوع إلى الميقات، إذ تقييدها بصورة عدم التمكن من الرجوع إلى الميقات ليس فيه الحمل على النادر، بل لعله الغالب.

(١) بلا - خلاف ظاهر، بل الظاهر أنه إجماع، و في المدارك: أنه مما قطع به الأصحاب، و في المستند: الإجماع عليه، و في الجواهر: نفى وجدان الخلاف في إلحاقهما بالناسي و الجاهل. و استدلل له في المعبر: بأنه متمكن من الإتيان بالنسك على الوجه المأمور به فيكون واجباً. و يشكل:

بأن كونه مأموراً به شرعاً يحتاج إلى إثبات، و القدر الثابت أن المرید للنسك حال العبور على الميقات يحرم منه، و المقام ليس منه. فالعمدة ما ذكره للاستدلال به، و هو صحيح الحلبي المتقدم، المتضمن لحكم من ترك الإحرام من الميقات. و إن أمكن الإشكال فيه بانصرافه إلى من تركه و هو مرید للنسك، لأن المنصرف من قول السائل: «ترك الإحرام» تركه لما لا ينبغي تركه، و هو الذي يحتاج إلى السؤال عن حكمه، فلا - يشمل المقام. و كذا لا - يشمل ما لو كان قاصداً دخول مكة، و كان ممن لا يجب له الإحرام لذلك - كالحطاب، و الحشاش، و نحوهما - فإن الجميع من باب واحد عندهم.

(٢) على ما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٢

[مسألة (٧): من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع]

(مسألة ٧): من كان مقيماً في مكة و أراد حج التمتع و جب عليه الإحرام لعمرته من الميقات إذا تمكن، و إلا فحاله حال الناسي (١).

[مسألة (٨): لو نسي المتمتع الإحرام للحج بمكة ثم ذكر]

(مسألة ٨): لو نسي المتمتع الإحرام للحج بمكة ثم ذكر و جب عليه العود مع الإمكان (٢)، و إلا ففي مكانه، و لو كان في عرفات - بل

المشعر- و صح حجه (٣). و كذا

(١) قد تقدم الكلام منه في هذه المسألة مفصلاً، في المسألة الرابعة من فصل صورة حج التمتع. فراجع.
 (٢) لوجوب الإتيان بالمأمور به على وجهه. لكن تقدم في صحيح علي بن جعفر (ع) ما يدل على أنه إذا ذكر و هو في عرفات لم يرجع
 «١» و عن التذكرة و المنتهى: العمل به فيمن نسي الإحرام- يوم التروية- بالحج حتى حصل بعرفات. لكن عرفت أن اللازم- بمقتضى الجمع العرفي- تقييد الصحيح بغيره، فيحمل على صورة عدم التمكن من الرجوع الى الميقات، بل هو كالصريح في ذلك كما عرفت. و لعل مراد العلامة منه ذلك، فلا مخالفة منه للمشهور، و إلا فلا وجه ظاهر للعمل به في خصوص الفرض المذكور دون غيره. فلاحظ.
 (٣) لما يأتي فيمن ترك الإحرام حتى أتم المناسك. و الظاهر أنه لا دليل عليه غيره. و حينئذ لا خصوصية للمشعر، فلو نسي الإحرام و ذكر بعد الإفاضة من المشعر كان حكمه كذلك، فيحرم و يتم الأعمال. و لعل وجه التعرض للمشعر بالخصوص ما ذكره العلامة (ره) في التذكرة و المنتهى، من أن من

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٣

.....

نسي الإحرام يوم التروية حتى حصل بعرفات صح حجه، فان الاقتصار فيه على عرفات ربما أشعر باختصاص الحكم بذلك. و مثله المحقق في الشرائع فإنه ذكر أنه إذا ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات. انتهى. و لذا قال الشهيد الثاني في شرح العبارة: «و كان حق العبارة أن يقول: أحرم و لو بالمشعر لأنه أبعد ما يمكن فرض الإحرام منه فيحسن دخول (لو) عليه. بخلاف عرفة، و إن كان الإحرام منها جائزاً أيضاً، بل أولى به» و قوله (ره):

«لأنه أبعد ما يمكن فرض الإحرام منه ..» باعتبار كونه كافراً، فلو لم يدرك المشعر مسلماً بطل حجه، لبطلان الوقوفين منه، لا لفوات الإحرام و إلا فالإحرام يمكن تداركه و لو بعد المشعر- بناء على إلحاق هذه المسألة بما يأتي في المسألة الثامنة- فإنه إذا صح الحج مع قضاء المناسك كلها بغير إحرام فالبعض أولى. و في المدارك: «فالمسألة محل تردد ..».

و كأنه لعدم وضوح الأولوية. لكن الأولوية في نظر العرف- الموجب لفهم العموم- ظاهرة. فلاحظ.

و أما حديث رفع النسيان

«١»، فلا يصلح لإثبات صحة الفاقد، فإنه رافع لا- مثبت. و دعوى: أن الرفع في حال رفع وجوب الباقي ليس امتنائياً فبرينه ورود الحديث مورد الامتتان يتعين أن يكون الرفع في حال وجوب الباقي. مندفعه: بأن الرفع إذا لم يكن امتنائياً لا يكون الحديث شاملاً له فلا يكون شاملاً للمورد. لا أنه شامل للمورد على نحو يكون الرفع في حال وجوب الباقي، لأن ذلك إثبات لا يصلح حديث الرفع له. و بالجملة:

قرينه الامتتان تقتضي عدم شمول الرفع للمورد، لا شموله بنحو يقتضي الإثبات. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٤

لو كان جاهلاً بالحكم (١). و لو أحرم له من غير مكة مع العلم و العمد لم يصح و إن دخل مكة بإحرامه، بل وجب عليه الاستئناف مع الإمكان، و إلا بطل حجه (٢). نعم لو أحرم من غيرها نسياناً، و لم يتمكن من العود إليها صح إحرامه من مكانه (٣).

[مسألة ٩: لو نسي الإحرام و لم يذكر حتى أتى بجميع الأعمال]

(مسألة ٩): لو نسي الإحرام و لم يذكر حتى أتى بجميع الأعمال من الحج أو العمرة - فالأقوى صحة عمله (٤).

(١) فان الدليل الآتى وارد فى الجاهل أيضاً، فيتم إلحاق الجاهل هنا به.

(٢) على ما عرفت فى العامد.

(٣) يعنى: من مكان الذكر.

(٤) كما هو المشهور. و عن المسالك: أنه فتوى المعظم. و فى الدروس أنه فتوى الأصحاب إلا ابن إدريس. و يشهد له

مرسل جميل، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما (ع): «فى رجل نسي أن يحرم أو جهل، و قد شهد المناسك كلها، و طاف و سعى. قال

(ع): يجزيه نيته، إذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه و إن لم يهل» (١).

و فى الدروس: أنه لم يجد دليلاً للمشهور إلا - المرسل المذكورة، و فيها دليل على أن المنسى هو التلبية لا النية. و فيه - كما فى

المدارك -: أن الظاهر أن المراد بقوله: «إذا كان قد نوى ذلك» أنه نوى الحج بجميع أجزائه جملة، لا نوى الإحرام بقريته ذكر الجاهل

مع الناسى، و الجاهل لا يتأتى منه نية الإحرام، كما هو ظاهر. نعم استشكل فى المدارك - فى الحكم المذكور - بأن الرواية مرسله

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المواقيت حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٥

.....

و إرسالها يمنع عن العمل بها.

و قد يستدل له بما يأتى فى الجاهل، فإن الناسى أعذر من الجاهل.

و فى المدارك: أنه غير واضح. انتهى. أو لأن الجاهل يعم النسيان، كما فى كشف اللثام. و فيه: منع. و لا- يبعد أن يكون عمل

الأصحاب بالمرسله موجباً لانجبار سندها. و فى السرائر - بعد ما نسب صحة الحج إلى ما روى فى أخبارنا - قال: «و الذى تقتضيه

أصول المذهب: أنه لا يجزى، و تجب عليه الإعادة.

لقوله (ص): «إنما الأعمال بالنيات» (١)

، و هذا عمل بلا نية. فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، و لم يوردها، و لم يقل به أحد من أصحابنا سوى شيخنا أبى جعفر، فالرجوع

إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال». و لا يخفى أن ما ذكره من الاستدلال

بقوله (ص): «إنما الأعمال بالنيات»

لا- يخلو من غموض، فان المفروض ترك الإحرام نسياناً، لا- ترك نية الإحرام، و لا ترك نية غيره من المناسك. و لذلك قال فى

المعتبر: «و لست أدرى كيف تخيل له هذا الاستدلال، و كيف توجيهه؟؟» و عن المنتهى: أنه و هم فى ذلك، لأن الشيخ اجتراً بالنية

عن الفعل فتوهم أنه اجتراً بالفعل بغير نية، و هو الغلط من باب إيهام العكس. انتهى.

و قد يوجه بوجهه لا تخلو من تكلف.

فالعمدة في الدليل هو المرسله، بناء على أن ضعف سندها منجبر بالعمل - كما هو غير بعيد - كما تقدم أيضاً في حكم المغمى عليه.
فلاحظ نعم مورد الرواية نسيان إحرام الحج، بقرينه
قوله (ع): «فقد تمَّ حجه»

، فالتعدى إلى نسيان إحرام العمرة غير ظاهر. و في المدارك:
«لا يخرج عن القياس ..» أقول: لا بأس بدعوى عموم الحكم لحج

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٦

و كذا لو تركه جهلاً حتى أتى بالجميع (١).

[فصل في مقدمات الإحرام]

إشارة

فصل في مقدمات الإحرام

[مسألة ١]: يستحب قبل الشروع في الإحرام أمور]

إشارة

(مسألة ١): يستحب قبل الشروع في الإحرام أمور:

[أحدها: توفير شعر الرأس]

أحدها: توفير شعر الرأس (٢) - بل و اللحية - (٣)

التمتع، الشامل لعمرته. نعم عمرة الافراد و القران، و مطلق العمرة المفردة لا تصلح الرواية للاستدلال بها فيها، إلا بضميمة عدم القول
بالفصل.

أو بالأولوية.

(١) الظاهر. أنه لا خلاف فيه. و ما تقدم من ابن إدريس مختص بالناسي - كما تقدم في عبارته - وإن كان ظاهر بعضهم أن خلافه هنا
أيضاً و كيف كان يدل عليه صحيح ابن جعفر (ع)

«١» المتقدم في ترك الإحرام من الميقات. و لا مجال للمناقشة، لا في دلالته، و لا في سنده، فالعمل به متعين.

فصل في مقدمات الإحرام

(٢) كما في الشرائع و القواعد، و عن النافع و غيرها.

(٣) ذكر مع شعر الرأس في جملة من الكتب، كالمصباح، و مختصره و السرائر، و التحرير، و المنتهى، و غيرها على ما حكى. و يشهد

له:

خبر سعيد الأعرج عن أبي عبد الله (ع) قال: «لا يأخذ الرجل - إذا رأى هلال ذى القعدة، و أراد الخروج - من رأسه، و لا من لحيته»
 «٢».

بل

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المواقيت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٧

لإحرام الحج مطلقاً (١) - لا خصوص التمتع (٢)، كما يظهر من بعضهم لإطلاق الأخبار - (٣)

و إطلاق الشعر في جملة من النصوص الآتية.

(١) كما عن جماعة من محققى المتأخرين.

(٢) كما في الشرائع و القواعد، و عن النهاية و المبسوط و التحرير و التذكرة و الإرشاد و غيرها.

(٣)

كصحيح عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (ع) قال: «لا تأخذ من شعرك - و أنت تريد الحج - فى ذى القعدة، و لا فى الشهر الذى تريد فيه الخروج إلى العمرة» «١».

و نحوه صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)،

«٢» و

موثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): خذ من شعرك - إذا أزمعت على الحج - شوال كله إلى غرة ذى القعدة» «٣»

و

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ: شوال، و ذو القعدة، و ذو الحجة. فمن أراد الحج وفر شعره إذا نظر الى هلال ذى القعدة. و من أراد العمرة وفر شعره شهراً» «٤»

و

مصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): أعف شعرك للحج إذا رأيت هلال ذى القعدة، و للعمرة شهراً» «٥».

و نحوها غيرها و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين حج التمتع و غيره.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٨

من أول ذى القعدة، بمعنى: عدم إزالة شعرهما (١). لجملة من الأخبار. و هى و إن كانت ظاهرة فى الوجوب (٢)، إلا أنها محمولة

على الاستحباب، لجملة أخرى من الأخبار ظاهرة فيه (٣)

(١) أى: عدم الأخذ منه، كما هو المذكور فى أكثر النصوص، المحمول عليه ما فى صحيح معاوية وغيره، من الأمر بالتوفير. إذ لا احتمال لإرادة ظاهره، وهو السعى فى كثرة شعره. و أما ما هو ظاهر العبارة، من أن المراد الإزالة بالحلق ونحوه، فمما لا يحتمل فى النصوص.

(٢) أكثر النصوص يتضمن النهى عن أخذ الشعر، فىكون حراماً، فىكون تركه واجباً. (٣)

كخبر على بن جعفر (ع) المروى عن كتابه، عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل إذا همّ بالحج، يأخذ من شعر رأسه، و لحيته، و شاربه ما لم يحرم؟ قال (ع): لا بأس» (١) و ،

صحيح هشام بن الحكم و إسماعيل بن جابر - جميعاً - عن الصادق (ع): «إنه يجزى الحاج أن يوفر شعره شهراً» (٢) و ،

موثق سماعه عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الحجامه و حلق القفا فى أشهر الحج. فقال (ع): لا بأس به، و السواك، و النورة» (٣) و ،

خبر محمد بن خالد الخراز قال: «سمعت أبا الحسن (ع) يقول: أما أنا فأخذ من شعري حين أريد الخروج - يعنى: إلى مكة للإحرام -» (٤).

لكن الأخير يجب

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب المواقيت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٢٩

فالقول بالوجوب - كما هو ظاهر جماعه (١) - ضعيف، و إن كان لا ينبغى ترك الاحتياط. كما لا ينبغى ترك الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعر رأسه بالحق، حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضاً، لخبر (٢) محمول على الاستحباب. أو على ما إذا كان فى حال الإحرام. و يستحب التوفير للعمرة شهراً.

التصرف فيه - حتى على القول بالاستحباب - فإن الإمام (ع) لا يواظب على ترك المستحب. و ما قبله ليس وارداً فى شعر الرأس و اللحية. مع أن أشهر الحج أعم من ذى القعدة و غيره. و الاجزاء فيما قبله أعم من الجواز. فلم يبق إلا خبر ابن جعفر (ع)

. و فى عده من الصحيح - كما فى الجواهر - تأمل. و الانصاف أن الاستحباب لا مجال للتردد فيه، لعموم الابتلاء بهذا الحكم، فبناء الأصحاب على استحبابه، و خفاء الوجوب عليهم - لو كان - مما لا يحتمل.

(١) نسب ذلك إلى الشيخ في النهاية والاستبصار، والمفيد في المقنعة. قال الأول، في الأول: «إذا أراد الإنسان أن يحج متمتعاً فعليه أن يوفّر شعر رأسه و لحيته من أول ذى القعدة، ولا يمس شيئاً منها». ونحوه ما في الاستبصار و أما الثاني، فقال في المقنعة: «إذا أراد الحج فليوفّر شعر رأسه في مستهل ذى القعدة، فإن حلقه في ذى القعدة كان عليه دم يهريقه».

(٢) و هو ما رواه جميل في الصحيح - كما في الفقيه -

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) في متمتع حلق رأسه بمكة. قال (ع): إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن تعمد ذلك في أول الشهر للحج بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، وإن تعمد ذلك بعد الثلاثين التي يوفّر فيها للحج فإن عليه دمًا مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٠

.....

يهريقه» (١).

و رواه الكليني بطريق فيه على بن حديد، المرمى بالضعف

(٢) و رواه الشيخ عن الكليني

(٣) و دلالة على وجوب الدم في ذى الحجة ظاهرة. لكنه غير المدعى. و عليه فلا عامل به على ظاهره. فيلزم إما التصرف فيه بتقدير مضاف - يعني: و إن تعمد بعد دخول الثلاثين - فيكون حجة للجماعة - كما اختاره في الحدائق - و إما الحمل على الاستحباب. أو على صورة وقوعه في الإحرام، بقريته وقوعه في مكة، التي لا يجوز دخولها للحاج بغير إحرام للعمرة. بل الثاني هو المتعين.

و ما في الحدائق من أن تقدير المضاف لازم على كل حال، إذ المراد إما بعد دخول الثلاثين أو مضى الثلاثين. و الأول متعين. و كأنه لأن الثاني يلزم منه عدم التعرض لحكم الحلق في نفس الثلاثين التي يوفّر فيها الشعر. فيه: أن معنى بعد الثلاثين: هو معنى: بعد مضى الثلاثين، أو وجود الثلاثين. و ليس من باب تقدير مضاف، لأن الثلاثين عين وجودها و مضيها، لأن المفهوم حاك عن نفس الوجود، و حينئذ لا يلزم تقدير المضاف على كل حال.

نعم في مقام توجيه الرواية لا بد، إما من تقدير المضاف، أو الحمل على أحد الوجهين. و قد عرفت أن القرينة تقتضي الحمل على ثانيهما اللهم إلا أن يقال: الحمل على ذلك يقتضي إلغاء التفصيل بين ما قبل الثلاثين و ما بعدها، و هي كالصريحة فيه. و من أجل ذلك تشكل الرواية.

و حملها على الحلق في مكة بعد الإحلال من العمرة - لاستحباب توفير

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣١

[الثاني: قص الأظفار، و الأخذ من الشارب، و إزالة شعر الإبط و العانة]

الثاني: قص الأظفار، و الأخذ من الشارب، و إزالة شعر الإبط و العانة (١) بالطلّي، أو الحلق، أو التتف (٢).

الشعر لحج التمتع - مما لا قائل به. و النصوص لا تساعد عليه، لاختصاصها بالمواقيت غير مكة. فلاحظ.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يدل عليه
 صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا انتهيت إلى بعض المواقيت التي وقت رسول الله (ص) فانتف إبطيك، و احلق عانتك، و قلم أظفارك، و قص شاربك. و لا يضرك بأى ذلك بدأت ..» (١)

و ،
 صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق، أو إلى الوقت من هذه المواقيت - و أنت تريد الإحرام إن شاء الله - فانتف إبطك و قلم أظفارك، و أطل عانتك، و خذ من شاربك - و لا يضرك بأى ذلك بدأت - ثم استك، و اغتسل، و البس ثوبيك» (٢)

و ،
 صحيح حريز عن أبي عبد الله (ع): «السنة في الإحرام: تقليم الأظفار، و أخذ الشارب و حلق العانة» (٣) و نحوها غيرها.

(٢) أما في العانة فقد ورد الاطلاع في صحيح معاوية الأخير

، و الحلق في صحيحه الأول

، و في صحيح حريز

و غيرها. و أما التتف فيها فلم أجده في أبواب نصوص الإحرام. و أما في الإبط فالتتف ذكر في الصحاح المذكورة و غيرها. و أما الحلق و الطلى فلم أجدهما في أبواب نصوص الإحرام. نعم ذكر في آداب الحمام، كخبر ابن أبي يعفور، المتضمن

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٢

و الأفضل الأول، ثم الثاني (١). و لو كان مطلياً قبله يستحب له الإعادة و إن لم يمض خمسة عشر يوماً (٢).

للخلاف بينه و بين زرارة في أن التتف أفضل - كما ادعاه زرارة - أو الحلق أفضل - كما ادعاه هو - و

قد قال الصادق (ع): «حلقه أفضل من نتفه، و طليه أفضل من حلقه». ثم قال (ع) لنا: «اطليا، فقلنا:

فعلنا منذ ثلاث. فقال (ع): أعيدا، فإن الاطلاع طهور» (١).

لكن التعبير في الروايات بالتتف في الإبطين، و الطلى و الحلق في العانة، يقتضى الفرق بينهما في ذلك. فلاحظ.

(١) أما بالنسبة للإبط فللخبر، و أما بالنسبة للعانة فغير ظاهر.

(٢) عن المبسوط و النهاية و المنتهى و جماعه. لخبر ابن أبي يعفور المتقدم

و .

خبر أبي بصير: «تنور. فقال: إنما تنورت أول أمس، و اليوم الثالث. فقال (ع): أما علمت أنها طهور، فتنور» (٢).

لكن في الشرائع و القواعد و غيرها: إذا أطلى و لم يمض خمسة عشر يوماً أجزاءه، بل في الحدائق: نسبتها إلى الأصحاب.

لخبر على بن أبي حمزة: «سأل أبو بصير أبا عبد الله (ع) - وأنا حاضر - فقال: إذا أطليت للإحرام الأول، كيف أصنع في الطلية الأخيرة، وكم بينهما؟ قال (ع):

إذا كان بينهما جمعتان - خمسة عشر يوماً - فاطل» «٣».

وفيه: أن ظاهر الرواية صورة الاطلاع للإحرام مع وقوع الإحرام، فيكون الثاني في أثنائه أو بعد انتهائه، فلا تكون مما نحن فيه. بل في رواية أبي بصير

(١) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٣

و يستحب - أيضاً - إزالة الأوساخ من الجسد (١)، لفحوى ما دل على المذكورات. وكذا يستحب الاستياك (٢).

□
عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا بأس بأن يطلى قبل الإحرام بخمسة عشر يوماً» «١»

و ،

□
صحيح معاوية عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل يطلى قبل أن يأتي الوقت بستة ليال. قال (ع): لا بأس.

و سأله عن رجل يطلى قبل أن يأتي مكة بسبع أو ثمان. قال (ع):

لا بأس» «٢».

فتدل هذه الروايات على الاجتزاء بالاطلاع للإحرام قبل الإحرام بخمسة عشر، أو ستة ليال، أو أقل من ذلك، ولا تدل على الاجتزاء باطلاع قبل الإحرام بمدة معتد بها إذا لم يكن للإحرام.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٣٣٣

و المتحصل من مجموع النصوص: هو استحباب الاطلاع لنفسه في كل وقت وتكريره، واستحباب الاطلاع عند الإحرام، و الاجتزاء بالاطلاع للإحرام قبله بخمسة عشر يوماً أو أقل، و عدم الاجتزاء به إذا كان قبل الإحرام بمدة لا يصدق كونه عنده، إذا لم يكن بقصد الإحرام و التهيؤ له.

(١) ذكر ذلك جماعة، منهم: المحقق في الشرائع، و العلامة في القواعد. و ليس له دليل ظاهر. و لذلك خصه بعضهم بالأمر المذكورة، من قص الأظفار، و حلق العانة، و غيرهما. نعم لا - إشكال في رجحان ذلك في نفسه، لما دل على رجحان التنظيف، و التنزيه، و الطهارة. لكنه غير ما نحن فيه من الاستحباب للإحرام. و الفحوى التي ادعاها المصنف (ره) غير ظاهرة.

(٢) لما تقدم في صحيح معاوية بن عمار

«٣».

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٤

[الثالث: الغسل للإحرام فى الميقات]

الثالث: الغسل للإحرام (١) فى الميقات (٢)، و مع العذر عنه التيمم (٣).

(١) للنصوص الكثيرة المستفيضة أو المتواترة، على اختلاف ألسنتها.

ففى بعضها: الأمر به، و فى بعضها: عده من الغسل الواجب، و فى مضامين أخرى يأتى بعضها فى هذه المباحث «١». و ظاهر النصوص:

الوجوب، لكنها محمولة على الاستحباب إجماعاً- كما عن التذكرة و التحرير و عن المنتهى: لا- نعرف فيه خلافاً. و كأنه لم يعتد بخلاف الحسن، فإنه حكى عنه الوجوب. لكنه ضعيف، إذ كيف يخفى الوجوب على الأصحاب مع اتفاقهم على خلافه!؟

(٢) كما عن جمع التصريح به. بل ظاهر ما يأتى من جواز تقديمه عند إغواز الماء الاتفاق على أن تشريعه كان فى الميقات. و يشهد له ظاهر النصوص، كصحيح معاوية بن عمار المتقدم

، و صحيح الحلبي الآتى

فى جواز التقديم، و غيره.

(٣) حكاها فى الشرائع قولاً. و ظاهره التوقف فيه. و نسبه فى المسالك إلى الشيخ و جماعة، و فى كشف اللثام إلى المبسوط و المهذب. و حكى فيه عن التذكرة تعليقه: بأنه غسل مشروع، فتاب عنه التيمم.

ثم قال: «و ضعفه ظاهر» و فى المدارك: أنه ضعيف جداً، لأن الأمر إنما تعلق بالغسل فلا يتناول غيره. و فى المسالك: «و توقف المصنف، من عدم النص و من أن الغرض من الغسل المندوب التنظيف- لأنه لا يرفع الحدث- و هو مفقود مع التيمم- و من شرعيته بدلاً لما هو أقوى،

(١) لاحظ الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابة، و باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونة و باب: ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤ من أبواب الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٥

و يجوز تقديمه على الميقات مع خوف إغواز الماء (١)، بل الأقوى جوازه مع عدم الخوف أيضاً (٢).

و عموم

قوله (ص): الصعيد طهور المؤمن».

و قد تقدم فى مبحث التيمم: أن عموم بدلية التراب عن الماء، و أنه يكفى عشر سنين، و أن التراب أحد الطهورين، و أن رب الماء و رب الصعيد واحد و نحوها، كاف فى ثبوت بدلية التيمم فى المقام و نحوه، مما لم يرد فيه نص بالخصوص فلا بأس بالبناء عليه.

فراجع.

(١) في المدارك: إنه مجمع عليه بين الأصحاب. □

لصحيح هشام بن سالم قال: «أرسلنا إلى أبي عبد الله (ع) ونحن جماعة ونحن بالمدينة: إنا نريد أن نودعك، فأرسل إلينا أن اغتسلوا بالمدينة، فإني أخاف عليكم أن يعز عليكم الماء بذي الحليفة. فاغتسلوا بالمدينة، و البسوا ثيابكم التي تحرمون فيها، ثم تعالوا فرادى أو مثانى .. (إلى أن قال):

فلما أردنا أن نخرج. قال (ع): لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماء إذا بلغت ذى الحليفة» (١)

و ،

صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام، أ يجزيه عن غسل ذى الحليفة؟ قال (ع): نعم» (٢).

و نحوه خبر أبي بصير

«٣». (٢) و في المدارك: أنه لا يبعد، وكذا في كشف اللثام. و نسبه في الذخيرة إلى ظاهر عدة من الروايات. ثم ذكر صحيح الحلبي و خبر أبي بصير

المتقدمين. لكن تمكن المناقشة فيهما: بأن المراد السؤال عن أجزاء

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الإحرام حديث: ١، ٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٦

.....

الغسل الواقع في المدينة في فرض مشروعيته ولو للإعواز، لا السؤال عن أصل المشروعية، فلا يدلان على المشروعية مطلقاً. نعم في صحيح معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله (ع) - ونحن بالمدينة - عن التهيؤ للإحرام. فقال: أطل بالمدينة، و تجهز بكل ما تريد، و اغتسل. و ان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة» (١).

لكن رواه الشيخ - أيضاً - بطريق فيه موسى بن القاسم

[١]، خالياً عن ذكر الغسل.

و أما إطلاقات مشروعية غسل الإحرام فمقيدة بما دل على كونه في الميقات، كما عرفت. مع أنه لو سلم الإطلاق فالتعليل في صحيح هشام

المتقدم حاكم عليه. اللهم إلا - أن يكون تعليلاً لتعين الفرد الأول - كما هو ظاهر الأمر - فيكون إرشادياً إلى وجه المتعين عقلاً - كما لو قال:

«صل أول الوقت، فإني أخاف عليك الموت - لا - لأصل المشروعية، و إن كان دالاً على المشروعية بالالتزام. لكنه لا يصلح حينئذ لتقييد إطلاق دليلها، كما لو قال: «صل نافلة الليل قبل نصف الليل، فإني أخاف عليك النوم و عدم التمكن من أدائها في آخر الليل». و حينئذ فالأخذ بالإطلاق في محله. و هذا غير بعيد. لكن عن التنقيح: أنه لا يظهر قائل به. لكن لا يهم بعد عدم تحقق الإجماع على خلافه. و لا سيما بعد مخالفة من عرفت. فتأمل. و لا ينافي ذلك ما تقدم من أن مكان غسل

[١] الوسائل باب: ٧ من أبواب الإحرام حديث: ٣. قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التهيؤ للإحرام، فقال: اطل بالمدينة، فإنه طهور، و تجهز بكل ما تريد، و إن شئت استمتعت بميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء و تلبس قميصك إن شاء الله». وربما يستظهر من الحديث لزوم تأخير الغسل إلى مسجد الشجرة.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٧

و الأحوط الإعادة في الميقات (١). و يكفي الغسل من أول النهار الى الليل، و من أول الليل الى النهار (٢). بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل و بالعكس (٣). و إذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحب إعادته خصوصاً في النوم (٤).

الإحرام الميقات، و لا ينطبق ذلك على الغسل بالمدينة. لإمكان أن يكون الغسل بالمدينة بدلاً اختيارياً، فلا منافاة.

(١) بل هي مستحبة حتى في صورة خوف الاعوز، كما تقدم في صحيح هشام

. (٢) بلا خلاف - كما قيل - للمستفضة، مثل

صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «قال: غسل يومك ليومك، و غسل ليلتك ليلتك» (١).

و نحوه غيره.

(٣) كما عن المقنع. و في المدارك: أنه الأظهر، و في الذخيرة: أنه الظاهر، و في المستند: أنه لا بأس به، و في الجواهر: أنه لا يخلو من

وجه. و يقتضيه

صحيح جميل عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال: غسل يومك يجزيك ليلتك، و غسل ليلتك يجزيك ليومك» (٢)

و

خبر سماعة عن أبي عبد الله (ع): «من اغتسل قبل طلوع الفجر و قد استحتم قبل ذلك، ثم أحرم من يومه، أجزأه غسله» (٣).

و حمل الأخير على الغسل بعد الفجر بعيد. و كذلك حمل اللام - في الصحيح - على معنى: (إلى).

(٤) كما هو المشهور.

لصحيح النضر بن سويد عن أبي الحسن (ع)

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٨

.....

قال: «سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم. قال (ع):

عليه إعادة الغسل» (١).

و نحوه خبر علي بن أبي حمزة

«٢». وفي السرائر: «و إذا اغتسل بالغداة كان غسله كافياً لذلك اليوم، أى وقت أراد أن يحرم منه فعل. و كذلك إذا اغتسل أول الليل كان كافياً إلى آخره سواء نام أو لم ينم. و قد روى: أنه إذا نام بعد الغسل - قبل أن يعقد الإحرام - كان عليه إعادة الغسل استحباباً. و الأول هو الأظهر، لأن الأخبار عن الأئمة الأطهار جاءت فى أن من اغتسل نهاراً كفاه ذلك الغسل، و كذلك من اغتسل ليلاً». و فيه: أن ما دل على الاكتفاء بغسل الليل إلى آخر الليل و بغسل النهار إلى آخر النهار، إنما كان النظر فيه الى الزمان، فلا تعرض فيه للحدث. نعم

□
فى صحيح العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة، و يلبس ثوبين، ثم ينام قبل أن يحرم. قال (ع): ليس عليه غسل» (٣).
و لكنه محمول على نفى التأكيد جمعاً - كما فى المدارك - لا على نفى الوجوب - كما عن الشيخ - لأن السؤال لم يكن عن الوجوب و عدمه و إنما كان عن الاعتداء بالغسل الأول و عدمه.
ثم إن الروايات من الطرفين واردة فى النوم، و ليس فيها تعرض لغيره من الأحداث. و لذلك قال فى القواعد: «و لو أحدث بغير النوم فإشكال، ينشأ من التنبيه بالأدنى على الأعلى. و من عدم النص عليه». لكن فى الدروس: «و الأقرب أن الحدث كذلك». و نفى البأس عنه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٣٩

.....

فى المسالك، لأن غير النوم أقوى. و وجه القوة الاتفاق على نقض الحدث غيره مطلقاً، و الخلاف فيه على بعض الوجوه. و فى كشف اللثام: «وجه القوة: أنها تلوث البدن دونه. أو لأن الظاهر أن النوم إنما صار حدثاً لأن معه مظنة الأحداث فحقاتها أولى». أقول: الأقوائية الحديثية غير ظاهرة، و الوجوه المذكورة لا تصلح لإثباتها. فالعمدة استفادة عدم الخصوصية من النص الوارد فى النوم، كما هو الظاهر. و منه يظهر ضعف ما فى المدارك من أن الأصح عدم الاستحباب، لانتفاء الدليل. و ربما كان فى صحيحة جميل المتقدمة إشعار بذلك انتهى. و قد عرفت - فى تضعيف دليل ابن إدريس - وجه الاشكال فيما ذكره أخيراً. مضافاً إلى أن مقتضى الاشعار عدم الفرق بين النوم و غيره فالتفصيل غير ظاهر.

و

فى مصحح إسحاق بن عمار - المروى فى التهذيب - قال: «سألته عن غسل الزيارة، يغتسل بالنهار و يزور بالليل بغسل واحد. قال (ع): يجزیه إن لم يحدث. فإن أحدث ما يوجب وضوءاً فليعد غسله» (١).

و نحوه مصححه الآخر، المروى فى الكافي - كما فى الحدائق -

«٢» و دلالتة على إعادة لمطلق الحدث ظاهرة. و هو و إن كان واردًا فى غسل الزيارة لكن الظاهر بناؤهم على عدم الفرق بينه و بين المقام. و أما

صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يغتسل لدخول مكة، ثم ينام فيتوضأ قبل أن يدخل، أ يجزیه ذلك أو يعيد؟ قال (ع):

لا يجزيه، لأنه إنما دخل بوضوء» (٣).

فالتعليل فيه لا يقتضى عموم الحكم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب زيارة البيت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب زيارة البيت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٠

كما أن الأولى إعادته إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم (١).

لمطلق الحدث، و لا لمطلق الغسل - نظير نصوص المقام - و إنما يقتضى انتقاض الغسل المستحب بالنوم، فيحتاج فى تعميم الحكم و الموضوع إلى دليل.

نعم فى المدارك: «ربما ظهر منه ارتفاع الحدث بالغسل المندوب كما ذهب إليه المرتضى (ره)». و فى مرآة العقول للمجلسي: «فى دلالة على مذهب السيد تأمل». و كأنه لإمكان الالتزام بتعدد المراتب للحدث الأصغر، على نحو يكون وجود بعضها ناقصاً للغسل مرتفعاً به و بعضها ناقصاً للوضوء و مرتفعاً به. فكما لا يكون الوضوء رافعاً لجميع مراتب الحدث الأصغر الحاصل من أسبابه و لا بد فى رفع بعضها من الغسل، كذلك الغسل لا يرفع جميع مراتبه، بل لا بد فى رفع بعضها من الوضوء. و فيه: أن المنسب من النص أن الغسل رافع لأثر النوم مطلقاً، و يكون المكلف بالغسل كأن لم ينم، لا - أنه رافع لبعضه و يبقى بعضه، فيكون الغسل أعظم أثراً من الوضوء. فلاحظ.

(١) بل ظاهر كلام الأصحاب استحباب الإعادة، كما فى الحدائق و يشهد له

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا لبست ثوباً لا ينبغى لك لبسه، أو أكلت طعاماً لا ينبغى لك أكله، فأعد الغسل»

«١»

و

صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع، و لا تطيب، و لا تأكل طعاماً فيه طيب، فتعيد الغسل» «٢»

و

خير محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «إذا اغتسل الرجل و هو

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤١

بل و كذا لو تطيب (١). بل الأولى ذلك فى جميع تروك الإحرام (٢)، فلو أتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام الأولى إعادته. و لو

أحرم بغير غسل أتى به (٣)،

يريد أن يحرم، فلبس قميصاً قبل أن يلبى، فعليه الغسل» «١»

و ،

خير على بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل اغتسل للإحرام ثم لبس قميصاً قبل أن يحرم. قال (ع): قد انتقض غسله» (٢).

و نحوها غيرها.

(١) كما عن التهذيب و الدروس و غيرهما. لما تقدم في صحيح عمر بن يزيد

. (٢) لاحتمال حملها على ما سبق. و في المسالك: «و لم يتعرضوا لباقي محرمات الإحرام- مع أن منها ما هو أقوى من هذه- لعدم النص».

و في المدارك: «و الظاهر عدم استحباب الإعادة بفعل ما عدا ذلك من تروك الإحرام، لفقد النص. و لو قلم أظفاره بعد الغسل لم يعد، و يمسحها بالماء. لما

رواه الشيخ- في الحسن- عن جميل بن دراج، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر (ع): «في رجل اغتسل للإحرام ثم قلم أظفاره قال (ع): يمسحها بالماء، و لا يعيد الغسل» (٣).

(٣) على المشهور.

لصحيح الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن قال: «كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن (ع): رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل، جاهلاً أو عالماً، ما عليه في ذلك؟ و كيف ينبغي له أن

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٢

و أعاد صورة الإحرام (١)،

يصنع؟ فكتب: يعيده» (١).

و بقرينة قول السائل:

«ينبغي»

يظهر أن المراد السؤال عن الوظيفة الاستحبابية، فيكون الجواب كذلك، لوجوب المطابقة بينهما. و لو فرض عدم ظهور:

«ينبغي»

في الاستحباب فلا أقل من الاجمال، فلا يكون الكلام ظاهراً في الوجوب. مع أن نفي الوجوب إجماعى. و من ذلك يظهر أنه لا وجه للقول بالوجوب كما حكاه في المسالك، بل في الجواهر: «لا أجد له وجهاً، ضرورة عدم تعقل وجوب الإعادة مع كون المتروك مندوباً».

(١) في السرائر- بعد ما حكى عن الشيخ (ره) في النهاية القول بإعادة الإحرام في الفرض- قال: «إن أراد به أنه نوى الإحرام و أحرم و لبي من دون صلاة و غسل، فقد انعقد إحرامه، فأى إعادة تكون عليه، و كيف يتقدر ذلك؟ و إن أراد، أنه أحرم بالكيفية الظاهرة من دون النية و التلبية- على ما قدمنا القول في ذلك و معناه- فيصح ذلك، و يكون لقوله وجه». و أشكل عليه في المختلف: بأنه لا استبعاد في استحباب إعادة الفرض لأجل النفل، كما في الصلاة المكتوبة إذا دخل فيها المصلى بغير أذان و لا إقامة، فإنه يستحب له إعادتها. انتهى. و أشكل عليه في المسالك: بأن الفرق بين المقامين واضح، فإن الصلاة تقبل الإبطال، بخلافه. انتهى.

و تبعه على ذلك في كشف اللثام، و زاد عليه بأن الإعادة لا تفتقر إلى الإبطال، لم لا يجوز أن يستحب تجديد النية و تأكيدها للخبر؟ انتهى.

و كذلك في المدارك تبع جده فيما ذكر، و زاد بقوله: «و على هذا فلا

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٣

.....

وجه لاستيناف النية، بل ينبغي أن يكون المعاد بعد الغسل و الصلاة التلبية و اللبس خاصة». و نحوه حكى عن جده أيضاً. و في الرياض أصر على بطلان الإحرام بإعادته، مستظهراً له من لفظ الإعادة في الصحيح، مستشهداً عليه بما ذكره الأصوليون: بأن الإعادة الإتيان بالشئ ثانياً بعد الإتيان به أولاً، لوقوعه على نوع خلل، كتجرد عن شرط معتبر، أو اقتترانه بأمر مبطل ..

و من ذلك يظهر أن في المسألة وجوها: الأول: عدم مشروعية الإعادة إلا فيما لو كان الواقع منه - أولاً - صورة الإحرام لا حقيقته.

و هو ظاهر ابن إدريس. الثاني: البناء على مشروعية الإحرام - ثانياً - حقيقة و بطلان الإحرام الأول. و هو ظاهر المختلف، و تبعه عليه في الرياض الثالث: مشروعية صورة الإحرام، بلبس الثوبين، و التلبية، بلا نية إنشائه. و هو ظاهر المدارك، و كذا المسالك فيما حكى عنه. الرابع:

مشروعية إنشائه ثانياً مع البناء على صحة الإحرام الأول، فيكون قد أحرم إحرامين حقيقيين. كما قد يظهر من كاشف اللثام، و اختاره في الجواهر في أواخر شرح المسألة.

و لا يخفى بعد الوجه الأخير أولاً: بمخالفته لمركزات المتشرعة.

بل لعله خلاف بناء الأصحاب، فإن الإشكالات المذكورة - في كلمات ابن إدريس وغيره - مبنية على عدم إمكان تكرار الإحرام و تأكده. و لأجله حدثت الأقوال تخلصاً من المحذور المذكور.

و ثانياً: بأنه خلاف ظاهر الصحيح، فإن الإعادة المذكورة في الصحيح يراد منها امثال أمر الإحرام بالفرد الثاني، فلا ينطبق على الفرد الأول، فالبناء على حصول الامتثال بفردين في عرض واحد في زمان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٤

.....

واحد خلاف ظاهر النص و خلاف المرتكز العرفي. و أشكل من ذلك ما ذكر في الجواهر، من أنه يحسب له أفضلهما، نظير ما ورد في الصلاة جماعة. فان ذلك كان الدليل، و هذا في المقام مفقود. و القاعدة تقتضى وقوع الامتثال بالفردين معاً، لأنهما في عرض واحد. و مما سبق يظهر ضعف الوجه الثالث، فإن صورة الإحرام ليست إعادة للإحرام ضرورة.

و أما الوجه الأول فهو خروج عن مفروض السؤال في الصحيح، فيتعين الوجه الثاني. و لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و أمثاله ممن أطلق استحباب الإعادة ذلك. ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد كاشف اللثام، من تجديد النية و تأكيدها استحضار صورة الإحرام، لا نية إنشائه، فإن نية إنشائه لا تكون مؤكدة لنيته، بخلاف استحضار نية الإحرام - و لو بقاء - فإنه يؤكد لنية الإحرام الإجمالية، و هي نية بقائه. و حينئذ يرجع مراده إلى الوجه الثالث.

و من المؤسف أن شيخنا في الجواهر مع أنه أطال في شرح المسألة، و أتعب نفسه الزكية في نقل كلمات الأصحاب و ما فيها من

النقض والإبرام لكنه لم يتعرض لتحقيق أن الإحرام الثانى إذا كان إحراماً حقيقياً و كان الإحرام الأول صحيحاً، فهل يكون من اجتماع المثليين الجائر، أو أنه يتأكد أحدهما بالآخر؟ وهل يترتب على ذلك تعدد الكفارة، أو تعدد العقاب لو فعل المحرم بعض محرمات الإحرام، أو لا يترتب ذلك؟ كما أنه لم يتعرض للإشكال على القول بأن الإحرام الثانى صورى، وما المسوغ للالتزام به؟! و أطال فى نقل كلام السيد فى الرياض و الاشكال عليه.

فراجع. و الله سبحانه الموفق الهادى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٥

سواء تركه عالماً عامداً أو جاهلاً أو ناسياً (١). و لكن إحرامه الأول صحيح باق على حاله (٢)، فلو أتى بما يوجب الكفارة بعده و قبل الإعادة وجبت عليه (٣). و يستحب أن يقول عند الغسل أو بعده:

«بسم الله، و بالله. اللهم اجعله لى نوراً، و طهوراً، و حرزاً، و أمناً من كل خوف، و شفاء من كل داء و سقم. اللهم طهرنى و طهر قلبى، و اشرح لى

(١) الصحيح المتقدم

«١» مورده الجاهل و العالم، فذكر الناسى فى كلماتهم لا- بد أن يكون من جهة دخوله فى العالم. و لا يخلو من إشكال لاحتمال انصرافه إلى العامد فى مقابل الجاهل المعذور، فكأنه سأل فيه عن المعذور و غيره، و كأنه لذلك جعل فى الجواهر إلحاق الناسى بالفحوى.

لكنه ضعيف. و أضعف منه ما يظهر من بعضهم، من الاقتصار فى موضوع المسألة على الناسى، مع التصريح فى النص بالجاهل و العالم.

(٢) إذ لا موجب لبطلانه على هذا القول، فان الواقع ليس إحراماً و إنما هو صورة الإحرام، من لبس الثوبين، و التلبىء- بل و النية، و هى استحضار كونه محرماً- و كل ذلك لا ينافى الإحرام الواقع. فإنه لا يزال المحرم فى سائر الأوقات يقع منه مثل ذلك، بل لعلها أفضل أحواله.

(٣) قد يظهر من العلامة فى القواعد: أن لزوم الكفارة فى المتخلل على كل من الأقوال، فإنه- بعد أن جزم باستحباب الإعادة- قال: «و أيهما المعتبر؟ إشكال. و تجب الكفارة بالمتخلل بينهما». فلو

(١) المراد: هو صحيح الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن، المتقدم قريباً. راجع الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٦

صدرى، و أجر على لسانى محبتك و مدحت و الثناء عليك، فإنه لا قوة إلا بك، و قد علمت أن قوام دينى التسليم لك، و الاتباع لسنة نبيك صلواتك عليه و آله» (١).

كان لزوم الكفارة مبنياً على القول بصحة الأول كان اللازم الإشكال فى ترتبها فى المتخلل تبعاً للإشكال فى المعتبر منهما. و لعله ظاهر. و لذا قال فى كشف اللثام- فى شرح العبارة المذكورة-: «لعل استشكله هنا لاحتمال الإحلال هنا بخصوصه للنص. و أما وجوب الكفارة بالمتخلل فلا اعتبار الأول ما لم يحل». لكن اعتبار الأول ما لم يحل لا يجدى فى ثبوت الكفارة بعد تحقق الإحلال بالثانى بالموجب لبطلانه من أول الأمر. إلا أن يقال:

صحة الإحرام الثانى لا- تقتضى بطلان الأول و إنما تقتضى انتهاءه، و هو كما يكون بنحو الإبطال يكون بنحو الإحلال، و الإحلال

اللاحق لا ينافي ثبوت الكفارة بالجناية قبله.

و من ذلك يشكل ما ذكر في الرياض من أن ظاهر القواعد: وجوب الكفارة على القولين. فان تمَّ إجماعاً، وإلا هو منفي على المختار قطعاً.

و كذا مع التردد بينه و بين مقابله، عملاً بالأصل السالم عن المعارض. انتهى وجه الاشكال: ما عرفت، من أن البناء على صحة الثاني و انتهاء الأول أعم من بطلانه و الإحلال منه. اللهم إلا أن يقال: لا نغني من البطلان إلا عدم كونه موضوعاً للامثال، و الإحرام السابق كذلك، فإنه ليس جزءاً من النسك، و لا يشرع الإحرام إلا إذا كان جزءاً من النسك. فلاحظ.

(١) قال في الفقيه- في باب سياق مناسك الحج-: «و قل إذا اغتسلت: بسم الله و بالله ..» إلى آخر ما في المتن، مع تبديل: التسليم لك» ب: «التسليم لأمرك» «١».

(١) الفقيه الجزء: ٢ الصفحة: ٣١٢ طبع النجف الأشرف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٧

[الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة]

الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة (١). و قيل بوجوب ذلك (٢)، لجملة من الأخبار الظاهرة فيه (٣)،

(١) على المشهور: شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً.

(٢) القائل: الإسكافي.

(٣)

كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): صل المكتوبة، ثم أحرم بالحج أو بالمتع» «١»
و ،

صحيحه الآخر عنه (ع): «إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة فريضة. فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها» «٢».

و

صحيحه الآخر: «لا يكون الإحرام إلا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم، و إن كانت نافلة صليت ركعتين و أحرمت في دبرها، فإذا انفتلت في صلاتك فاحمد الله و أثن عليه، و صل على النبي (ص) ..» «٣»

و ،

خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: تصلى للإحرام ست ركعات، تحرم في دبرها» «٤»

و ،

خبر إدريس بن عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر، كيف يصنع؟ قال (ع):

يقيم الى المغرب. قلت: فان أبي جماله أن يقيم عليه. قال (ع): ليس له أن يخالف السنة. قلت: أله أن يتطوع بعد العصر؟ قال (ع): لا بأس به، و لكنى أكرهه للشهرة، و تأخير ذلك أحب إلي. قلت: كم أصلى

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٨

المحمولة على الندب، للاختلاف الواقع بينها (١)، و اشتغالها على خصوصيات غير واجبة (٢).

إذا تطوعت؟ قال (ع): أربع ركعات «١».

(١) لكن مع التمكن من الجمع لا يضر الاختلاف: و يصعب جداً رفع اليد- لذلك- عن ظاهر صحيح معاوية الثالث المتقدم . (٢) لا يضر ذلك أيضاً إذا اشتملت على ما هو ظاهر في الوجوب، بحيث لا مانع من الأخذ به، كالصحيح المتقدم. فالعمدة: التسالم على عدم الوجوب، المانع من احتمال الوجوب و خفائه فيما كان محلاً للابتلاء العام، كما تقدم ذلك في استحباب غسل الإحرام. و
اما

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «خمس صلوات لا تترك على حال: إذا طفت بالبيت، و إذا أردت أن تحرم ..» (٢).
فالظاهر منه الترك من جهة الوقت الذي تكره فيه الصلاة. نظير
خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «خمس صلوات تصلبها في كل وقت، منها: صلاة الإحرام» (٣).
و قد تقدمت الإشارة إليه في خبر إدريس بن عبد الله
. و نحوه خبر ابن فضال

(٤). و استدل في كشف اللثام على نفى الوجوب بالأصل. و لاستلزامه وجوب نافلة الإحرام إذا لم يتفق في وقت فريضة. و هو كما ترى، إذ الأصل لا يقاوم الدليل. و الاستلزام المذكور لا محذور فيه.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٤٩

و الأولى أن يكون بعد صلاة الظهر (١)، في غير إحرام حج

(١) كما في القواعد وغيرها، بل هو المشهور، بل نسبه في الحدائق إلى الأصحاب. و في كشف اللثام: استدل بتظافر الأخبار. و كأنه يشير إلى

صحيحه معاوية بن عمار و عبد الله الحلبي، كليهما عن أبي عبد الله (ع):

«قال: لا يضررك بليل أحرمت أو نهار. إلا أن أفضل ذلك عند زوال الشمس» (١)

و ،

صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته ليلاً أحرم رسول الله (صلى الله عليه و آله) أم نهاراً؟ قال (ع):
نهاراً. فقلت: أي ساعة؟ قال (ع): صلاة الظهر. فسألته متى ترى أن نحرم؟ قال (ع): سواء عليكم. إنما أحرم رسول الله (ص) بعد صلاة

الظهر، لأن الماء كان قليلاً، كان في رؤوس الجبال فيهجر الرجل إلى مثل ذلك من الغد ولا يكاد يقدر على الماء، وإنما حدثت هذه المياه حديثاً» (٢)

و ،

صحيح معاوية بن عمار - المتقدم في الغسل - قال أبو عبد الله (ع) فيه: «و ليكن فراغك من ذلك عند زوال الشمس. وإن لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك ذلك، غير اني أحب أن يكون ذلك عند زوال الشمس» (٣)

و ،

مرسل المفيد في المقنعة: «قال (ع): الإحرام في كل وقت - من ليل أو نهار - جائز. و أفضله عند زوال الشمس» (٤).
و لا يخفى أن النصوص إنما تدل على استحباب كونه عند الزوال، و لو قبل صلاة الظهر أو بعد صلاة العصر إذا لم يكن منافياً

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الإحرام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٠

التمتع، فإن الأفضل فيه أن يصلى الظهر بمنى (١).

لصدق: (عند الزوال). مع أن الثاني منها كالصريح في نفي أفضليته كونه عند الزوال أو كونه بعد صلاة الظهر. فكأنه لم يبق دليل على الاستحباب إلا قاعدة التسامح، بناء عليها. و كأنه لذلك عبر المصنف (ره) بالأولوية.

(١) حكي عن المفيد، و السيد.

لصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا كان يوم التروية فأهل بالحج .. (إلى أن قال):

و صل الظهر إن قدرت بمنى» (١)

و ،

موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع):

«قال: ثمّ تلبى من المسجد الحرام

.. (إلى أن قال):

و إن قدرت أن يكون رواحك إلى منى زوال الشمس، و إلامتى ما تيسر لك من يوم التروية» (٢)

و ،

صحيح معاوية: «قال أبو عبد الله (ع): إذا انتهيت إلى منى فقل: اللهم هذه منى

.. (إلى أن قال) (ع):

ثمّ تصلى بها الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و الفجر، و الامام يصلى بها الظهر لا يسعه إلا ذلك. و موسع عليك أن تصلى بغيرها إن لم تقدر» (٣).

لكن في الشرائع: استحباب خروج التمتع إلى منى يوم التروية بعد أن يصلى الظهرين، و حكي عن المواهب و الوسيلة و التذكرة و

المنتهى و المختلف و الدروس و غيرها. و دليله غير ظاهر. نعم عن المختلف الاستدلال له:
 بأن مسجد الحرام أفضل من غيره، و المستحب إيقاع الإحرام بعد فريضة فاستحب إيقاع الفريضتين فيه. لكنه - كما ترى - لا يعارض
 النصوص السابقة و لا غيرها. و عن التذكرة و المنتهى: الاستدلال
 بصحيح معاوية: «إذا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحرام الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحرام الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحرام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥١

و إن لم يكن فى وقت الظهر فبعد صلاة فريضة أخرى حاضرة (١)

كان يوم التروية - ان شاء الله - فاغتسل، ثم البس ثوبيك، و ادخل المسجد حافياً
 .. (إلى أن قال):

ثم أقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، ثم قل فى دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة ..» (١)

لكن الظاهر من المكتوبة الظهر لا غير. و لذلك حكى عن جماعة: الاقتصار على الظهر، كالهديء، و المقنع، و المقنعة، و المصباح، و
 مختصره، و السرائر، و الجامع، و غيرها.

و عن الشيخ فى التهذيب: التفصيل بين الإمام فيصلى الظهر بمنى.

للنصوص الكثيرة،

كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «لا ينبغى للإمام أن يصلى الظهر يوم التروية إلا بمنى، و يبيت بها الى طلوع الشمس» (٢)

و

صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «قال: على الامام أن يصلى الظهر يوم التروية بمسجد الخيف، و يصلى الظهر يوم النفر
 فى المسجد الحرام» (٣)

و نحوهما غيرهما. و بذلك جمع بين الطائفتين السابقتين. لكنه بعيد. و لعل الأولى الجمع بينهما، بحمل ما دل على استحباب إيقاع
 الإحرام بمكة بعد الظهر على ما إذا لم يقدر على الخروج قبل ذلك، و إلا فالأفضل إيقاع الظهر بمنى مطلقاً، كما فى المتن. و ان كان
 بعد لا يخلو من تأمل.

(١) كما يقتضيه

□

صحيح معاوية المتقدم عن أبى عبد الله (ع): «صل المكتوبة، ثم أحرم بالحج أو بالتمتع» (٤).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب إحرام الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب إحرام الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب إحرام الحج حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب إحرام الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٢

و إن لم يكن فمقضية (١)، و إلا فعقيب صلاة النافلة.

[الخامس: صلاة ست ركعات، أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام]

إشارة

الخامس: صلاة ست ركعات (٢)، أو أربع ركعات (٣) أو ركعتين (٤) للإحرام. و الأولى الإتيان بها مقدماً على الفريضة (٥). و يجوز إتيانها في أى وقت كان بلا كراهة،

(١) ففي الدروس: «و لو لم يكن وقت فالظاهر أن الإحرام عقيب فريضة مقضية أفضل». و لا يخلو من إشكال، بل هو خلاف ظاهر النصوص المتقدمة. فلاحظ صحاح معاوية بن عمار المتقدمة في صدر المسألة و من الثالثة منها يظهر الوجه في قوله (ره): «فعقيب النافلة».

(٢) كذا ذكر الأصحاب. لرواية أبي بصير المتقدمة

«١» و نحوها

موثقتة الأخرى: «ثم أنت المسجد الحرام، و صل فيه ست ركعات قبل أن تحرم ..» «٢»

، و

صحيح معاوية: «إذا أردت أن تحرم يوم التروية

.. (إلى أن قال):

و اغتسل، و البس ثوبيك، ثم أنت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل أن تحرم» [١].

(٣) كما في خبر إدريس المتقدم

«٣». (٤) كما في صحيح معاوية المتقدمين

«٤». (٥) قال الشرائع، في مبحث مقدمات الإحرام المستحبة: «و أن

[١] لم نثر على هذه الرواية في الأبواب المناسبة من الوسائل، كأبواب الطهارة، و الصلاة، و الحج. كما لم نجد في الكتب الفقهية، أمثال: الجواهر، و المستند، و الحدائق.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب إحرام الحج حديث: ٤. و قد تقدم ذلك في الأمر الرابع.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ٣. و قد تقدم ذلك في الأمر الرابع.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الإحرام حديث: ٥، و باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ١. و قد تقدم ذكرهما في الأمر الرابع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٣

حتى في الأوقات المكروهة، و في وقت الفريضة، حتى على

يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها. و إن لم يتفق صلى للإحرام ست ركعات، و أقله ركعتان». قال في المسالك: «ظاهر العبارة

يقتضى أنه مع صلاة الفريضة لا يحتاج إلى ستة الإحرام، وإنما يكون عند عدم فعل ظهر أو فريضة. وليس كذلك، وإنما السنة أن يصلى ستة الإحرام أولاً، ثم يصلى الظهر أو غيرها من الفرائض، ثم يحرم. فإن لم يتفق ثمة فريضة اقتصر على ستة الإحرام.. (إلى أن قال): وقد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد هنا». وفي الجواهر: «سبقه إلى ذلك الكركي في حاشيته على الكتاب». و في المدارك: أنه مع صلاة الفريضة لا يحتاج إلى ستة الإحرام، وإنما تكون إذا لم يتفق وقوع الإحرام عقب الظهر أو فريضة. و على ذلك دلت الأخبار. ثم ذكر صحيحى معاوية، الثانى

، و الثالث

. ثم قال: «و من هنا يظهر: أن ما ذكر الشارح، من أن المراد.. (إلى آخر كلام المسالك) غير جيد. و من العجب قوله: (و قد اتفق أكثر العبارات على القصور عن تأدية المراد هنا). إذ لا- وجه لحمل عبارات الأصحاب على المعنى الذى ذكره، فإن الأخبار ناطقة بخلافه، كما بينا». و فى الجواهر- تبعاً لما فى الذخيرة و الحدائق- استظهر من كلمات جماعة من الأصحاب- كالمفيد فى المقنعة، و الشيخ فى المبسوط و النهاية، و العلامة فى القواعد و التذكرة و المنتهى و غيرها- ما ذكره فى المسالك. قال فى المقنعة: «و إن كان وقت فريضة و كان متسعاً قدم نوافل الإحرام- و هى ست ركعات. و يجرى منها ركعتان- ثم صلى الفريضة، و أحرم فى دبرها، فهو أفضل. و إن لم يكن وقت فريضة صلى ست ركعات». و قريب منها غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٤

.....

بل فى الشرائع- قال بعد ما سبق:- «و يوقع نافلة الإحرام تبعاً له و لو كان وقت فريضة، مقدماً للنافلة، ما لم تتضيق الحاضرة». و مقتضاه الإتيان بنافلة الإحرام فى وقت الفريضة، فىكون الجمع بينه و بين ما قبله يقتضى حمل ما قبله على استحباب الإحرام عقب الفريضة فى وقت الفريضة مع سبق النافلة عليها، لا الاقتصار عليها، كما يظهر فى بادية النظر.

و فى كشف اللثام: نسبه إلى المشهور، ثم حكى عن جملة من كتب الجماعة تقديم الفريضة، ثم قال: «و هو أظهر، لأن الفرائض تقدم على النوافل.

إلا الراتب، إذ لا نافلة فى وقت فريضة. و لم أظفر بما يدل على استحباب نافلة الإحرام مع إيقاعه بعد الفريضة، إلا الذى سمعته الآن عن الرضا (ع).

و لذا قال فى التذكرة: و هل تكفى الفريضة عن ركعتي الإحرام؟ يحتمل ذلك، و هو قول الشافعى». و فى محكى الوسيلة لابن حمزة: «و إن كان بعد فريضة صلى ركعتين له و أحرم بعدهما. و ان صلى ستاً كان أفضل».

و ظاهره الجمع بين النافلة و الفريضة، مع تقديم الفريضة و قد تقدم فى كشف اللثام: حكاية ذلك عن جملة من الكتب، و اختياره. و المتحصل من جميع ذلك: أن كلمات الجماعة مختلفة، فبعضها ظاهر فى الجمع بين الفريضة و النافلة، مع تأخير الفريضة و الإحرام عقبها، و هو المنسوب إلى المشهور فى كشف اللثام. و بعضها ظاهر فى الجمع بينهما مع تقديم الفريضة على النافلة، و اختاره فى كشف اللثام. و بعضها ظاهر فى عدم الجمع، كالإرشاد. قال فيه: «و الإحرام عقب فريضة الظهر أو غيرها، أو ست ركعات، و أقله ركعتان». و عليه حمل فى المدارك عبارة الأصحاب.

و أما النصوص فالظاهر منها الأخير. بل تقدم فى المدارك: أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٥

القول بعدم جواز النافلة لمن عليه فريضة. لخصوص الأخبار الواردة فى المقام (١).

الأخبار ناطقة به. وفي الذخيرة: أنه مقتضى الأخبار، كما لا يخفى على المتأمل. انتهى. نعم في الفقه الرضوي: «فإن كان وقت صلاة فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة. وروى: أن أفضل ما يحرم الإنسان في دبر صلاة الفريضة، ثم أحرم في دبرها فيكون أفضل» (١).
و دلالة على المشهور ظاهرة. إلا أن سنده غير ظاهر. وفي الجواهر:
استدل

بصحيح معاوية بن عمار قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: خمس صلوات لا تترك على حال: إذا طفت بالبيت، وإذا أردت أن تحرم ..» (٢)

و
خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «خمس صلوات تصليها في كل وقت، منها: صلاة الإحرام» (٣).
و يشكل: بأنه- لو تمت دلالة الروايتين على مشروعيتها صلاة الإحرام في وقت الفريضة، فغايتها مشروعيتها الإحرام في دبرها حينئذ، لا الجمع بينها وبين الفريضة والإحرام بعد الفريضة. و منه يظهر الاشكال فيما تمسك به- في المستند والجواهر- من إطلاق مشروعيتها نافذة الإحرام. إذ الإطلاق لا يقتضى الجمع الذي عرفت أنه خلاف ظاهر النصوص السابقة.
(١) يشير بذلك إلى صحيح معاوية

و خبر أبي بصير

المتقدمين. و أما إطلاقات التنفل بالركعتين، أو الأربع، أو الست فليس لها تعرض لهذه الجهة.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٦

و الأولى أن يقرأ في الركعة الأولى بعد الحمد التوحيد (١)، و في الثانية الجحد، لا العكس كما قيل (٢).

[مسألة: يكره للمرأة - إذا أرادت الإحرام أن تستعمل الحناء]

(مسألة): يكره للمرأة- إذا أرادت الإحرام- أن

(١) كما عن النهاية و السرائر و التذكرة و المنتهى. و في الجواهر:

«أما كيفية القراءة فيهما فلم أقف فيها إلا على

خبر معاذ بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا تدع أن تقرأ ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، و قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، في سبع مواطن: في الركعتين قبل الفجر، و ركعتي الزوال و الركعتين بعد المغرب، و ركعتين من أول صلاة الليل، و ركعتي الإحرام و الفجر إذا أصبحت، و ركعتي الطواف» (١).

لكن في التهذيب- بعد أن أورد ذلك- قال: «و

في رواية أخرى: إنه يبدأ في هذا كله ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، و في الركعة الثانية ب قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. إلا في الركعتين قبل الفجر، فإنه يبدأ ب قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، ثم يقرأ في الركعة الثانية ب قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٢).

و ظاهره اختصاص الرواية الثانية بالتهذيب، مع أن الكليني (ره) رواها أيضاً بعد الأولى كما في التهذيب (٣). (٢) اختاره في الدروس، و حكى عن المبسوط. و ظاهر الشرائع:

الميل إليه، فإنه قال: «يقرأ في الأولى: وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، و في الثانية: الحمد، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. و فيه رواية أخرى بالعكس». و لعلمهم عثروا على غير ذلك. و إلا فخير معاذ إما مطلق يقتضى التخيير، أو ظاهر في تعيين قل هو الله أحد للأولى، و الجحد للثانية. و هو صحيح في كلام بعض، و حسن في كلام آخر.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٧

تستعمل الحناء إذا كان يبقى أثره الى ما بعده (١)، مع قصد الزينة (٢)، بل لا معه أيضاً إذا كان يحصل به الزينة و إن لم تقصدها. بل قيل بحرمة (٣). فالأحوط تركه، و إن كان الأقوى عدمها (٤). و الرواية مختصة بالمرأة. لكنهم ألحقوا بها الرجل أيضاً، لقاعدة الاشتراك، و لا بأس به. و اما استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به و إن بقي أثره (٥) و لا بأس بعدم إزالته و إن كانت ممكنة.

(١) نسبة في الحدائق إلى ظاهر الأكثر، و حكى عن جماعة.

لخبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن امرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم، هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك؟ قال (ع):

ما يعجبني أن تفعل» (١).

و دلالة على الكراهة ظاهرة، بعد حمل مورده على غير حال الضرورة، بقريته الجواب.

(٢) الرواية غير متعرضة لهذه الصورة. لكن يستفاد الجواز مما دل على جوازها للمحرم و لو مع قصد الزينة، كما هو المشهور. و الكراهية للأولوية مما قبله.

(٣) حكى ذلك عن الروضة. للزينة.

(٤) لمنع تحريم كل زينة. و لذا كان المشهور كراهة ذلك للمحرم في حال الإحرام.

لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن الحناء. فقال (ع): إن المحرم ليمسه، و يداوى به بغيره، و ما هو بطيب، و لا به بأس» (٢).

(٥) لخروجه عن مورد الرواية. لكن في المسالك: «لا فرق بين

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

إشارة

فصل فى كيفية الإحرام و واجباته ثلاثة:

الواقع بعد نية الإحرام و بين السابق عليه إذا كان يبقى بعده». و هو- كما ترى- غير مورد الرواية. اللهم إلا أن يستفاد منها كراهة أثره عند الإحرام، لا كراهة استعماله عند إرادة الإحرام. و هو غير بعيد. و لأجله يشكل قوله (ره): «و لا بأس بعدم ازالته ..».

فصل فى كيفية الإحرام اختلفت عبارات الأصحاب فى حقيقة الإحرام، ففى المختلف، فى مسألة تأخير الإحرام عن الميقات: أن الإحرام ماهية مركبة من النية، و التلبية، و لبس الثوبين. و فى المدارك: أنه حكى الشهيد فى الشرح، عن ابن إدريس: أنه جعل الإحرام عبارة عن النية، و التلبية. و لا مدخلة للتجرد، و لبس الثوبين فيه. و عن ظاهر المبسوط و الجمل: أنه جعله أمراً واحداً بسيطاً، و هو النية. و فى المسالك: إن هذا هو الظاهر ..

(إلى أن قال): و للشهيد تحقيق رابع، و هو أن الإحرام توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة إلى أن يأتى بالمحلل .. (إلى أن قال):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٥٩

.....

و هذا التفسير راجع إلى النية، لأن التوطين أمر نفسانى، و لا يجب تحصيله فى مجموع زمان الأفعال .. (إلى أن قال): بل هو قد فسر النية فى قوله: «أحرم»: بأن معناه: أوطن نفسى ..

أقول: أخذ النية فى مفهوم الإحرام غير معقول، لأنه فعل اختياري يقع عن نية تارة، و لا عنها أخرى. و لذلك اعتبروا فى صحته النية، و من المعلوم أن النية لا تكون موضوعاً للنية، فالأقوال الثلاثة الأولى على ظاهرها غير معقولة، و لعلها مبنية على المسامحة. و أما التوطين فان كان راجعاً إلى النية فهو- كغيره- غير معقول. و إن كان راجعاً إلى البناء النفسانى على ترك المحرمات و الالتزام بذلك فهو معقول، لأنه فعل اختياري يمكن أن يكون موضوعاً للنية كغيره من الأفعال الاختيارية النفسانية. بل قد تحقق فى محله: أن العقود و الإيقاعات النفسانية كلها التزامات نفسانية و هذه الالتزامات اختيارية للموقع. بل ذكروا الخلاف فى وجوب الموافقة الالتزامية للتكليف زائداً على الموافقة العملية. و إن كان التحقيق عدم الوجوب بل المحقق فى محله: أن الإسلام هو الالتزام بصحة ما جاء به النبى (ص) و عليه تترتب الأحكام، من حرمة الدم، و المال، و جواز المناكحة، و ثبوت التوارث، و غيرها من أحكام الإسلام. و ذلك كله دليل على كون الالتزام من الأفعال الاختيارية و موضوعاً للإرادة و النية.

لكن الإشكال فى أن الإحرام هو نفس الالتزام، أو أنه الحاصل من التزام ترك المحرمات؟ الظاهر هو الثانى، فيكون الالتزام سبباً لإنشاء الإحرام و حصوله، نظير سائر المفاهيم الإيقاعية التى يكون إيقاعها بالالتزام لا أنه نفس الإحرام، كما قد يظهر من الشهيد (قده). و يحتمل أن يكون السبب فى حصوله مجرد نية ترك المحرمات و إن لم يكن التزام نفسانى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٠

[الأول: النية]

إشارة

الأول: النية (١)، بمعنى القصد اليه، فلو أحرم من غير قصد أصلاً بطل، سواء كان عن عمد، أو سهو، أو جهل. و يبطل نسكه أيضاً إذا كان الترك عمداً (٢)، و أما مع السهو و الجهل فلا يبطل. و يجب عليه تجديده من الميقات إذا أمكن، و إلا فمن حيث أمكن، على التفصيل الذى مر سابقاً فى ترك أصل الإحرام.

[مسألة (١): يعتبر فيها القربة و الخلوص]

(مسألة ١): يعتبر فيها القربة و الخلوص، كما فى سائر العبادات، فمع فقدهما أو أحدهما يبطل إحرامه.

[مسألة (٢): يجب أن تكون مقارنة للشروع فيه]

(مسألة ٢): يجب أن تكون مقارنة للشروع فيه،

به. لكن الأظهر الأول. و على كل من التقديرين فهو صفة اعتبارية تحصل بأحد السببين، إما الالتزام بترك المحرمات، أو نية ترك المحرمات لا أنه نفس ترك المحرمات، و لا أنه نفس نية ترك المحرمات، فإن الأول خلاف الإجماع، و الثانى غير معقول. (١) بلا خلاف محقق فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه مستفيض. كذا فى الجواهر. و فى كشف اللثام: «بلا خلاف عندنا فى وجوبها...». و يقتضيه ارتكاز المتشعبة، فان الإحرام عندهم من سنخ العبادة التى لا تصح بدون نية. مضافاً إلى بعض النصوص الآتية فى كيفية النية و التلفظ.

(٢) إذا لم يتمكن من تجديده من الميقات، و إلا- جدده و صح إحرامه و حجه، على ما تقدم فى المسألة الثالثة من فصل أحكام المواقيت. فراجع فى جميع شقوق هذه المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦١

فلا يكفى حصولها فى الأثناء، فلو تركها و جب تجديده (١).

و لا وجه لما قيل (٢): من أن الإحرام تروك و هى لا تفتقر إلى النية، و القدر المسلم من الإجماع على اعتبارها إنما هو فى الجملة و لو قبل التحلل، إذا نمنع- أولاً- كونه تروكاً (٣) فان التلبية، و لبس الثوبين من الأفعال. و ثانياً: اعتبارها فيه

(١) و عن الشيخ فى المبسوط: «الأفضل أن تكون مقارنة للإحرام فإن فاتت جاز تجديدها إلى وقت التحلل». و الاشكال عليه ظاهر، بعد ما عرفت من كونه عبادة من أوله الى آخره، فلا يصح بدون نية. و لذلك قال فى محكى المختلف: «الأولى ابطال ما لم يقع بنيته، لفوات الشرط...»

و فى الدروس: «لعله أراد نية التمتع فى إحرامه، لا مطلق نية الإحرام.

و يكون هذا التجديد بناء على جواز نية الإحرام المطلق- كما هو مذهب الشيخ- أو على جواز العدول إلى التمتع من إحرام الحج أو العمرة المفردة».

(٢) قال فى كشف اللثام: «و قد يكون النظر الى ما أمضيته، من أن التروك لا تفتقر إلى النية. و لما جمع على اشتراط الإحرام بها- كالصوم- قلنا بها فى الجملة، و لو قبل التحلل بلحظة، إذ لا دليل على مزيد من ذلك و لو لم يكن فى الصوم نحو

قوله (ص): «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» (١)

قلنا فيه بمثل ذلك. وإنما كان الأفضل المقارنة، لأن النية شرط في ترتب الثواب على الترك».

(٣) قد عرفت سابقاً: أن الإحرام صفة خاصة اعتبارية تحصل للمحرم بتوسط الالتزام بترك المحرمات أو نية ترك المحرمات، لا أنه نفس الترك للمحرمات. كيف و المحرم إذا فعل جميع المحرمات من ابتداء إحرامه

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٢

.....

الى أن يحل بالمحلل لا- يخرج عن كونه محرماً، بخلاف الصائم فإنه إذا استعمل المفطر خرج عن كونه صائماً؟ فالصوم ترك المفطرات و فعلها نقيضه. أما الإحرام فليس هو ترك المحرمات، فإنه لا- ينتقض بفعلها، بل بمجرد حصول سببه يحصل و يبقى للمكلف إلى أن يحل بالمحلل. فهو باق بنفسه ما لم يحصل المحلل، و الصوم باق باختيار الصائم لا بنفسه، فما دام تاركاً يكون صومه باقياً، فإذا استعمل المفطر انتقض.

و بذلك افترق الصوم عن الإحرام من جهة أخرى، فإن الصوم في جميع الآت المتالية لا بد أن يقع على وجه العبادة، لأنه في جميع الآت باق باختيار الفاعل، فهو من الأمور التدريجية. و الإحرام باق بنفسه فلا يحتاج في بقائه إلى نية بل هو باق بنفسه، فهو من الأمور القارة، نظير الأمور الإنشائية، كالزوجية، و الرقية، و نحوهما. فإذا عدل الصائم عن نية الصوم و نوى استعمال المفطر بطل صومه، و إذا عدل المحرم عن إحرامه لم يبطل إحرامه. فبناء على ذلك لا يتوجه لكلام كاشف اللثام وجه، لأن النية قبل التحلل ليست نية الإحرام و لا قصداً له، لحصوله من الأول، فلا معنى لقصد حصوله، و أنه لا مجال للمقايضة بالصوم.

و أيضاً يظهر من دليل كاشف اللثام: أنه توجد قاعدة، و هي: أن التروك لا تحتاج إلى نية بخلاف الأفعال، و ظاهر المصنف (ره) موافقته على ذلك أيضاً. ولكنه غير ظاهر، فإنه لا أصل لهذه القاعدة. نعم في تروك الصوم لا يعتبر نية القربة، لجواز تعذر الفعل، فإن الصائم ربما لا- يتمكن من الطعام و الشراب و النساء فلا يكون تركه لها حينئذ عبادياً و لا عن نية القربة. و لأجل ذلك نقول: بأن عبادة الصوم فاعلية لا فعلية، و يكفي في وقوعه على وجه العبادة أن يكون ناوياً لترك المفطر على تقدير القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٣

على حد اعتباره في سائر العبادات، في كون اللازم تحققها حين الشروع فيها (١).

[مسألة ٣: يعتبر في النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمرة]

(مسألة ٣): يعتبر في النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمرة، و أن الحج تمتع أو قران أو أفراد، و أنه لنفسه أو نيابة عن غيره، و أنه حجة الإسلام أو الحج النذري أو الندبي (٢) فلو نوى الإحرام من غير تعيين و أو كله الى ما بعد ذلك بطل

فإذا لم يكن ناوياً ذلك كان صومه باطلاً. و قد أشرنا إلى ذلك في كتاب الصوم من هذا الشرح.

و أما تروك الإحرام بعد وقوعه فلا يعتبر فيها القربة بكل وجه، فإنه إذا كان الفعل غير مبطل للإحرام لا يكون نية الفعل مبطلاً له بطريق أولى. نعم عند إنشاء الإحرام يجب أن يكون التزامه بترك المحرمات أو نيته ترك المحرمات واقعاً على وجه قربي، بحيث عند الابتلاء

بالمحرم يتركه قربة الى الله تعالى، كما في نية الصائم في ابتداء الصوم.

(١) يعنى: اعتبار النية فيه. و العمدة في ذلك ارتكاز المتشعبة، و إلا فالإجماع غير ثابت مع خلاف الشيخ (ره). اللهم إلا أن يكون خلافه لشبهة.

(٢) لاختلاف الخصوصيات الموجبة لاختلاف موضوع الأمر، و يجب في العبادة أن يقع المأمور به بخصوصياته عن الأمر، و لا يحصل ذلك إلا بقصد الخصوصية الموجبة لاختلاف الموضوع. فإذا لم يعين، فإن كان نوى الجامع بين الفردين فقد فات نية الخصوصية. مع أنه غير موضوع للأمر بما هو جامع بينهما فلا مجال للتقرب به. و كذا إذا نوى المردد، لعين ما ذكر من المحذورين. فلاحظ ما ذكر مفصلاً في نية الوضوء وغيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٤

فما عن بعضهم من صحته، و أن له صرفه إلى أيها شاء من حج أو عمرة (١) لا وجه له، إذ الظاهر أنه جزء من النسك فتجب نيته كما في أجزاء سائر العبادات. و ليس مثل الوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة (٢). نعم الأقوى كفاية التعيين

(١) قال في التذكرة: «و الواجب في النية أن يقصد بقلبه إلى أمور أربعة: ما يحرم به من حج أو عمرة متقرباً إلى الله تعالى، و يذكر ما يحرم له، من تمتع، أو قران، أو أفراد .. (إلى أن قال): و لو نوى الإحرام مطلقاً و لم يذكر لا حجاً و لا عمرة انعقد إحرامه، و كان له صرفه إلى أيهما شاء ..». و حكى نحوه عن المنتهى، و قريب منه عن المبسوط و المهذب و الوسيلة. و في كشف اللثام - بعد أن حكى ذلك - قال:

«و لعله الأقوى، لأن النسكين في الحقيقة غايتان للإحرام، غير داخلين في حقيقته، و لا- يختلف حقيقته الإحرام- نوعاً و لا صنفاً- باختلاف غاياته. فالأصل عدم وجوب التعيين».

(٢) فإن كلاً منهما مشروع لنفسه، فيمكن أن يتعبد به لنفسه من دون نية غايته، بخلاف الإحرام. ضرورة أنه لا يصح و لا يتعبد به بنفسه و إنما يصح و يتعبد به في ضمن غايته، فيكون جزءاً من المأمور به. و لأجل ذلك تختلف خصوصياته باختلاف خصوصيات ما ينضم إليه، و لا بد من قصد تلك الخصوصيات في تحقق العبادة، كما عرفت. و استدل في التذكرة على ما ذكره: بأن الإحرام بالحج يخالف غيره من إحرام سائر العبادات لأنه لا يخرج منه بالفساد، و إذا عقد عن غيره - بأجرة أو تطوعاً - و عليه فرضه وقع عن فرضه، فجاز أن يعقد مطلقاً. و إذا ثبت أنه يعقد مطلقاً فإن صرفه إلى الحج صار حجاً، و إن صرفه إلى العمرة صار عمرة ..

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٥

الإجمالى، حتى بأن ينوى الإحرام لما سعيه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين (١). و فرق بينه و بين ما لو نوى مردداً مع

إلى آخر كلامه.

و فيه: ما لا- يخفى، فإن ما ذكره، من أنه لا- يخرج عنه بالفساد، لا- أثر له فيما نحن فيه، و قد عرفت في تحقيق مفهومه وجهه. و ما ذكره - ثانياً - ممنوع. و لو سلم فهو للدليل. نظير ما ورد في العدول من صلاة إلى صلاة، فإنه لا يدل على عدم وجوب التعيين في الصلاة.

و قد استدل أيضاً بما

رواه العامة، من أن النبي (ص): خرج من المدينة لا- سمي حجاً و لا عمرة ينتظر القضاء، فنزل عليه القضاء، و هو بين الصفا و المروة

(١)

و هو كما ترى، فإن الرواية - لو صحت - فإنما تدل على قصور في التشريع، لا قصور في التعيين، فإنه (ص) إنما قصد ما هو المشروع

بخصوصياته، إذ لا تعين حينئذ زائداً على ذلك.

(١) فإذا كان ما يعينه الحج فقد نوى الحج من الأول، وإذا كان ما يعينه العمرة فقد نوى العمرة من أول الأمر، وهكذا.. اللهم إلا أن يكون المعتبر هو التعيين مع قطع النظر عن التعيين، ولا- يكفى التعيين الآتى من التعيين. لكنه غير ظاهر. ودعوى: أنه قبل التعيين اللاحق لا تعين للمأتى به. مدفوعه، ضرورة كون المكلف قد قصد ما يعينه لاحقاً فإذا كان ما يعينه هو الحج- مثلاً- فقد قصد الحج من الأول، لكنه لعدم معرفته بما يعينه لاحقاً لا يعرف المعين حين النية، لكنه لا يقدح فى حصول التعيين الإجمالى. والظاهر جريان مثل ذلك فى أجزاء الصلاة، فالتكبير إذا وقع منه نية ما يعينه بعد ذلك- من ظهر أو عصر- فقد نوى التكبير

(١) سنن البيهقى الجزء: ٥ الصفحة: ٦ باب: أنه (ص) لم يعين الحج و ينتظر القضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٦

إيكال التعيين الى ما بعد.

[مسألة (٤): لا يعتبر فيها نية الوجه]

(مسألة ٤): لا يعتبر فيها نية الوجه من وجوب أو ندب (١)، إلا إذا توقف التعيين عليها. وكذا لا يعتبر فيها التلفظ (٢). بل ولا الاخطار بالبال، فيكفى الداعى (٣).

[مسألة (٥): لا يعتبر فى الإحرام استمرار العزم على ترك محرمانه]

(مسألة ٥): لا يعتبر فى الإحرام استمرار العزم على ترك محرمانه (٤)،

المعين بلحاظ التعيين الآتى. ولأجل ذلك يتضح الفرق بين الفرض وبين ما إذا نوى المردد ثم عين بعد ذلك، فإنه فى أول الأمر لم ينو الخصوصية لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

(١) تقدم فى نية الوضوء وغيرها وجه ذلك، خلافاً للمشهور.

(٢) كما فى القواعد وغيرها. والظاهر أنه لا إشكال فيه. ويقتضيه- مضافاً إلى ذلك، و إلى الأصل:-

صحيح حماد بن عثمان عن أبى عبد الله (ع) قال: «قلت له: إنى أريد التمتع بالعمرة إلى الحج، فكيف أقول؟

فقال: تقول: اللهم إنى أريد أن أمتع بالعمرة إلى الحج، على كتابك و سنة نبيك. وإن شئت أضمرت الذى تريد» (١).

و نحوه خبر أبى الصلاح مولى بسام الصيرفى

«٢». و يحتمل أن يكون المراد بالإضمار الإسرار فى التلفظ.

(٣) كما تحقق ذلك فى مباحث نية الوضوء وغيره من العبادات.

(٤) كما أشرنا إليه آنفاً، و أن فعل المحرمات لا يوجب فساد الإحرام

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٧

بل المعتمر العزم على تركها مستمراً (١)، فلو لم يعزم من الأول على استمرار الترك بطل. و أما لو عزم على ذلك و لم يستمر عزمه - بأن نوى بعد تحقيق الإحرام عدمه، أو إتيان شيء منها - لم يبطل، فلا يعتبر فيه استدامة النية كما في الصوم. و الفرق: أن التروك في الصوم معتبرة في صحته (٢)، بخلاف الإحرام فإنها فيه واجبات تكليفية.

[مسألة ٦: لو نسي ما عينه من حج أو عمره]

(مسألة ٦): لو نسي ما عينه من حج أو عمره وجب عليه التجديد (٣)،

و إنما يوجب الفداء، فعدم استمرار العزم أولى أن لا يقتضى الفساد. و سيأتى فى المتن التعرض لذلك.

(١) يعنى: يعتبر ذلك فى حدوثة و إنشائه لا فى بقاءه و استمراره.

و الوجه فى اعتبار ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً، من أن إنشاءه إما بالالتزام الملازم للعزم المذكور، أو بنفس العزم، فلا يتحقق بدونه على كل حال.

(٢) بل فى مفهومه، فإن مفهوم الصوم ترك المحرمات، ففعلها مناف له.

(٣) لبطلان إحرامه، لإجمال المكلف به و عدم الطريق الى امتثاله، و لو بالاحتياط بفعل كل محتمل. فإنه و إن كان هذا ليس جمعاً بين النسكين بل هو مقدمة ليقين البراءة، إلا - أن فعل أحدهما يقتضى التحليل لاشتماله على الطواف. و لعل مرادهم بالتخير هذا المعنى، لا أن خطابه ينقلب الى التخيير، كما فى الابتداء كذا فى الجواهر.

و يشكل بإمكان الامتثال الإجمالى. مثلاً: إذا تردد بين نية حج الافراد و بين نية العمره المفردة، يأتى بأعمال الحج أو لا، ثم يأتى إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٨

سواء تعين عليه أحدهما أولاً. و قيل: إنه للمتعين منهما (١)،

مكة فيأتى بأعمالها بنية المردد بين الحج و العمره. و إذا تردد بين العمره المفردة و عمره التمتع، يتم أعمال العمره بقصد ما نواه، و أحل و اقتصر.

لأصالة البراءة من وجوب الحج بعدها. و احتياط - بناء على لزوم الاحتياط - لأن الحج طرف للعلم الإجمالى، فيحج برجاء المطلوبة. و بالجملة: لا - مقتضى لبطلان الإحرام بعد وقوعه على الوجه الصحيح و إمكان إتمام أعماله إما رجاءً أو علماً. نعم لا يجزى ذلك عقلاً، و لا تفرغ به الذمه - و ان تمكن من إتمامه - لتردده فيما نواه. فيجوز له رفع اليد عنه إذا لم يكن محذور فى ذلك، كما لو دخل فى صلاة ثم تردد أنه نواها ظهراً أو عصرًا، فإنه إذا أتمها بقصد ما نواه لم تجزى عما فى الذمه لا عن الظهر و لا عن العصر. و هذا المقدار لا - يستوجب البطلان، و انما يستوجب جواز رفع اليد عنه. لكن فى مثل الإحرام - الذى لا يتحلل عنه إلا بمحلل خاص - لا مجال للبناء على التحلل منه بمجرد ذلك، إلا إذا ثبت عموم قاعدة: جواز رفع اليد عن العمل إذا لم يكن له دخل فى الامتثال و لا فى اليقين به، حتى فى مثل المقام. لكنه يشكل، و إن كان الظاهر ثبوت ذلك هنا أيضاً عندهم. نعم إذا كان لا يصح منه إلا أحدهما، فإذا تردد فيما نوى جاز له رفع اليد بالمره - بناء على عدم جريان أصالة الصحة فى المقام - و مقتضى الأصل العملى البطلان.

(١) قال فى الشرائع: «و لو نسي بما ذا أحرم، كان مخيراً بين الحج و العمره إذا لم يلزمه أحدهما». و فى القواعد: «و لو نسي ما عينه

تخير إذا لم يلزمه أحدهما». و نحوهما ما في غيرهما. و في الجواهر: نسبه إلى الفاضل و الشهيدين و غيرهم. و في كشف اللثام: تعليه بأن له الإحرام بأيهما شاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٦٩

و مع عدم التعيين يكون لما يصح منهما (١). و مع صحتهما- كما في أشهر الحج- الأولى جعله للعمرة المتمتع بها (٢). و هو مشكل، إذ لا وجه له (٣).

إذا لم يتعين عليه أحدهما، فله صرف إحرامه إلى أيهما شاء. لعدم الرجحان.

و عدم جواز الإحلال بدون النسك إلا إذا صد أو أحصر، و لا جمع بين النسكين في إحرام .. انتهى. و أما أنه للمتعين منهما، فلأن الظاهر من حال المكلف الإتيان بما هو فرضه.

(١) عملاً بقاعدة الصحة. لكن قاعدة الصحة إنما تجرى بعد إحراز العنوان الذي يكون موضوعاً للصحة و الفساد، لا مع الشك فيه.

(٢) يعنى: و يجوز جعله لكل منهما، كما تقدم في كلام الجماعة.

و هذه الأولوية نسبت إلى الشيخ (ره)، لأنه ان كان متمتعاً فقد وافق، و إن كان حاجاً فالعدول منه إلى غيره جائز. و عن المنتهى و التحرير: أنه حسن. لكن في كشف اللثام، عن الخلاف: تتعين العمرة. و هو ظاهر كلامه المحكى عن الخلاف. قال: «و إذا أحرم بالعمرة لا يمكنه أن يجعلها حجة مع القدرة على أفعال العمرة، فلماذا قلنا يجعلها عمرة على كل حال» و كيف كان فألوية العدول مبنية على جواز العدول من الافراد الى العمرة المتمتع بها. لكن الوجوب غير ظاهر الوجه. إلا المحافظة على تمامية العمل، و هو لا يقتضى الوجوب.

(٣) و ما تقدم في كشف اللثام، من توجيهه: بأن له الإحرام بأيهما شاء إذا لم يتعين عليه أحدهما. لا يخلو من منع، فان ثبوت ذلك قبل إنشاء الإحرام لا- يقتضى ثبوته بعده. و لذا قلنا: بأن العدول من صلاة إلى أخرى خلاف الأصل، لا- يجوز ارتكابه إلا في موارد مخصوصة دل عليها الدليل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٠

[مسألة (٧): لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة]

(مسألة ٧): لا تكفى نية واحدة للحج و العمرة (١)، بل لا بد لكل منهما من نيته مستقلاً، إذ كل منهما يحتاج إلى إحرام مستقل، فلو نوى كذلك وجب عليه تجديدها. و القول

و ان جاز قبل الشروع في العمل.

هذا و إن المناسب للقول المذكور التفصيل هكذا: أنه إن صح أحدهما دون الآخر اختار ما صح، و إن صحا معاً، و لزمه أحدهما دون الآخر اختار ما لزم. و إن تساوى في عدم اللزوم اختار أحدهما، و الأولى العدول إلى العمرة. و عبارة المتن قد نقل فيها التفصيل على شكل آخر غير مناسب ثم إنه تقدم من الجواهر: أنه احتمال أن مراد الجماعة بالتخير التجديد.

لكنه بعيد- كما يظهر من ملاحظة عبارة الشرائع- فإنه ذكر التجديد مقابل التخير في المسألة الآتية. و في هذه المسألة ذكر التخير مقتصرأ عليه، فليس المراد منه إلا التخير بالمعنى الظاهر له. فلاحظ.

(١) قال في الشرائع: «و لو أحرم بالحج و العمرة، و كان في أشهر الحج كان مخيراً بين الحج و العمرة إذا لم يتعين عليه أحدهما. و إن

كان في غير أشهر الحج تعين للعمرة. و لو قيل بالبطلان في الأول و لزوم تجديد النية كان أشبه». و في القواعد: «فالأقرب بالبطلان، و إن كان في أشهر الحج». و في الدروس: «لا يجوز إدخال حج على حج، و لا عمرة على عمرة» و لا نية حجتين و لا عمرتين .. (إلى أن قال): و لا نية حجة و عمرة معاً، إلا على قول الحسن و ابن الجنيد. و لو فعل بطل إحرامه. و في المبسوط:

يتخير ما لم يلزم أحدهما.

أقول: بعد ما تحقق، من أن لكل من الحج و العمرة إحراماً مستقلاً فإذا أحرم و نوى بإحرامه الحج و العمرة- بأن كان قصده أن يكون إحرامه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧١

بصرفه الى المتين منهما إذا تعين عليه أحدهما و التخيير بينهما إذا لم يتعين، و صح منه كل منهما، كما في أشهر الحج (١). لا وجه له. كالقول: بأنه لو كان في أشهر الحج بطل و لزم

للحج و للعمرة معاً- فقد نوى ما لم يشرع، فلا- يصح. و لا- فرق بين أن يكون بحيث يصح منه الإحرام للحج و يصح منه الإحرام للعمرة- كما إذا كان في أشهر الحج- و بين أن لا يصح منه الإحرام للحج و إن كان يصح منه الإحرام للعمرة- كما إذا لم يكن في أشهر الحج- لا طراد المانع في الصورتين، و هو نية غير المشروع عن غير أمر الشارع. فما ذكره في القواعد هو الموافق للقواعد.

(١) هذا منسوب إلى الشيخ و جماعة. و قواه في كشف اللثام، لما سبق منه، من أن الإحرام حقيقة واحدة، فإذا وقع على وجه العبادة صح و ترتب عليه أثره. و فيه: أنه لو سلم، فذلك إذا كان قد وقع على وجه العبادة، و نيته للحج و العمرة مانعاً عن ذلك، إذ الإحرام الذي يترتب عليه الغايتان ليس بمشروع له، فلا مجال للتقرب به. نعم إذا كان قصد الغايتين- على نحو تعدد المطلوب- فلا بأس. لكنه خلاف المفروض.

و كذا إذا كان قصدهما لا باعتبار وقوعهما فيه بل باعتبار آخر، مثل:

أن يكون العمرة واقعة فيه و الحج يترتب عليه في الجملة- و لو لتوقفه عليه- و إن كان يقع في إحرام آخر، فإن نيتهما معاً- بهذا المعنى- لا بأس بها. و على ذلك تحمل النصوص المتضمنة لنية الحج و العمرة في إحرام العمرة.

ففي صحيح يعقوب بن شعيب: «سألت أبا عبد الله (ع)، فقلت: كيف ترى لي أن أهل؟ فقال: إن شئت سميت و إن شئت لم تسم شيئاً. فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: أجمعهما فأقول: لبيك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٢

التجديد، و إن كان في غيرها صح عمرة مفردة (١).

[مسألة ٨: لو نوى كإحرام فلان]

(مسألة ٨): لو نوى كإحرام فلان، فإن علم أنه لما إذا أحرم صح (٢). و إن لم يعلم، فقليل: بالبطلان لعدم التعيين، و قيل: بالصحيحة لما عن علي (ع) (٣). و الأقوى

بحجة و عمرة معاً .. «١».

(١) و هو ظاهر الشرائع. و مثله، القول بالصحة للحج و العمرة- الذي نسبه في الدروس: إلى الحسن و ابن الجنيد، و في المسالك: إلى الأول و جماعة- لما عرفت. نعم في الحدائق: أن الأول يرى أن الحج بعد العمرة يقع في إحرام العمرة لا في إحرام آخر. و أنه لا يحل

من إحرامها إلا بعد أفعال الحج. و عليه يكون خلافه في المبنى.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال. لوجود المقتضى - من النية، و التعيين - و عدم المانع. كذا في الجواهر.

(٣) قال في الدروس: «قال - يعني: الشيخ - لو قال: كإحرام فلان، صح. لما

روى عن علي (ع) أنه قال: إهلالاً كإهلال نبيك».

يشير بذلك إلى ما

□ في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) - الوارد في حج النبي (ص) - و فيه ذكر: «أن علياً (ع) قدم من اليمن على رسول الله

(ص) و هو بمكة

.. (إلى أن قال):

و أنت يا علي بما أهملت؟ قال (ع): قلت: يا رسول الله، إهلالاً كإهلال النبي (ص):

فقال له رسول الله (ص): كن على إحرامك مثلي، و أنت شريكى فى هدىي «٢».

و نحوه ما فى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)

«٣»،

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٣

.....

و مرسل الفقيه

«١»، و غيرها.

لكن النصوص المذكورة لا تخلو من تدافع - كما أشار إلى ذلك فى الحقائق و الجواهر و غيرهما - فان المذكور فى صحيح الحلبي

و مرسل الفقيه

: أن النبي (ص) ساق مائه بدنه، و بعد أن جاء على (ع) من اليمن و سأل عن إهلاله، فقال: أهلت بما أهل به النبي (ص)، فشرکه فى

هديه و جعل له سبعاً و ثلاثين و حينئذ يكون الحكم مختصاً به (ع)، لأن مجرد نية الإحرام كإحرام النبي - مع أنه (ع) لم يسق الهدى -

لا يستوجب الاشتراك فى الهدى. و المذكور فى صحيح معاوية

و خبر الفضل بن الحسن الطبرسى - فى إعلام الورى

-: أن النبي (ص) ساق الهدى، ستاً و ستين أو أربعاً و ستين بدنه. و أن علياً (ع) جاء بأربع و ثلاثين، أو ست و ثلاثين «٢». و مقتضاه

أنه لم يكن إجمال فى نية إحرام أمير المؤمنين (ع) و إنما كان ناوياً للقران و ساق الهدى كما نواه رسول الله (ص) و ساق الهدى فلا

يكون مما نحن فيه.

و أيضاً فإن المستفاد من النصوص: أن المتعة شرعت فى حجة الوداع بعد وصول النبي (ص) إلى مكة، و لم يكن قبل ذلك إلا تشريع

الحج.

و المسلمون حين أحرم النبي (ص) من الميقات كلهم أحرموا للحج كما أحرم النبي (ص)، و لا فرق بينهم و بينه فى الإحرام، و إنما

كان الفرق في سياق الهدى، و هو أمر خارج عن النية و على (ع) إنما أحرم للحج كما أحرم غيره، و لا إجمال فيما نواه. بل إن كان قد ساق الهدى- كما في بعض الروايات- كان حجه قراناً، و إلا كان إفراداً. و حينئذ يكون

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج ملحق حديث: ١٤، حديث: ٢٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٣٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٤

الصحة، لأنه نوع تعيين. نعم لو لم يحرم فلان، أو بقى على الاشتباه فالظاهر البطلان (١). و قد يقال: إنه في صورة الاشتباه يتمتع (٢). و لا وجه له. إلا إذا كان في مقام يصح له العدول إلى التمتع.

[مسألة ٩: لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة]

(مسألة ٩): لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل (٣).

المقصود، من قوله (ع): «كإهلاك» أنه إهلال بالحج. و لعله في مقابلة إهلال الجاهلية، فالاستدلال بالنصوص على ما نحن فيه غير ظاهر.

و قد عرفت فيما سبق أنه لا قصور في النية في فرض المسألة. بل الصحة فيها أظهر منها فيه، لتحقق التعيين حال النية في الفرض دون ما سبق.

و من العجيب ما في الجواهر هنا من أن الأقوى البطلان: كيف؟! و لعل أكثر السواد على هذا النهج من النية، فإنهم يحرمون كما يحرم غيرهم ممن يعرفونه بالمعرفة و التفقه.

(١) أما في الصورة الأولى فظاهر، لانتفاء الموضوع. و أما في الصورة الثانية فغير ظاهر. إلا بناء على ما عرفت في الناسي.

(٢) حكاه في الشرائع قولاً، و نسبه في الجواهر إلى الشيخ. قال في محكي الخلاف: «إذا أحرم كإحرام فلان، و تعيين له ما أحرم به عمل عليه. و إن لم يعلم حج متمتعاً». و فيه- كما في الجواهر:- أن العدول إنما يسوغ في حج الأفراد خاصة إذا لم يكن متعيناً عليه. و من ذلك يظهر الوجه فيما ذكر في المتن.

(٣) لفوات النية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٥

[مسألة ١٠: لو نوى نوعاً و نطق بغيره]

(مسألة ١٠): لو نوى نوعاً و نطق بغيره كان المدار على ما نوى دون ما نطق (١).

[مسألة ١١: لو كان في أثناء نوع و شك في أنه نواه أو نوى غيره]

(مسألة ١١): لو كان في أثناء نوع و شك في أنه نواه أو نوى غيره بنى على أنه نواه (٢).

[مسألة ١٢]: استفاد من جملة من الأخبار استحباب التلفظ بالنية

(مسألة ١٢): استفاد من جملة من الأخبار استحباب التلفظ بالنية (٣)،

- (١) كما في القواعد وغيرها. إذ لا اعتبار بالنطق، وإنما الاعتبار بالنية. وقد يستشهد له بخبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن رجل أحرم قبل التروية، فأراد الإحرام بالحج يوم التروية فأخطأ فذكر العمرة. قال (ع): ليس عليه شيء، فليعقد الإحرام بالحج» (١).
- لكن ظاهره نية العمرة غلطاً، لا التلفظ بالعمرة و النية غلطاً - أيضاً - لا أثر لها كالتلفظ، لأن التأثير في الفعل إنما يكون للداعي النفسى، لا للنية غلطاً، فيكون المدار عليه لا عليها.
- (٢) قد تقدم - في بعض مباحث نية الصلاة - الإشكال في ذلك، و أن قاعدة التجاوز أو الصحة إنما تجرى مع الشك في تحقق ما له دخل في تمامية المعنون بعد إحراز عنوانه. و النية لما كانت بها قوام العنوان، فمع الشك فيها يكون الشك في العنوان لا في المعنون. فراجع ذلك المبحث، و تأمل.
- (٣) يعنى: بالمنوى. ذكره جماعة من الأصحاب، كما في الحدائق.
- و في الجواهر: «صرح به غير واحد...». و يشير بالأخبار المذكورة إلى صحيح حماد بن عثمان المتقدم في المسألة الرابعة (٢). و نحوه خبر أبي

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الإحرام حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب إحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٦

.....

الصالح مولى بسام الصيرفى،

قال: «أردت الإحرام بالتمتع، فقلت لأبى عبد الله (ع): كيف أقول؟ قال: تقول: اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج، على كتابك و سنة نبيك و إن شئت أضمرت الذى تريد» (١)

و ،

صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا أردت الإحرام بالتمتع، فقل: اللهم إني أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج، فيسر ذلك لى، و تقبله منى، و أعنى عليه، و حلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على. أحرم لك شعرى، و بشرى من النساء، و الطيب، و الثياب» (٢).

و ظاهر هذه النصوص استحباب التلفظ بالمنوى فى غير التلبية.

قال فى المدارك: «و الأفضل أن يذكر - فى تلبية عمرة التمتع - الحج و العمرة معاً، على معنى: أنه ينوى فعل العمرة - أولاً - ثم الحج بعدها، باعتبار دخولها فى حج التمتع. لقوله فى صحيحه الحلبي: إن أمير المؤمنين (ع) كان يقول فيها: لبيك بحجته و عمرة معاً، لبيك» (٣) و هو فى محله. و ما فى بعض النصوص من أنه يهمل بالحج، محمول على ذلك قطعاً.

هذا وفي المنتهى: «لو اتقى كان الأفضل الإضمار. و

□
روى الشيخ- في الصحيح- عن أبان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

بأى شيء أهل؟ فقال (ع): لا تسم حجاً ولا عمرة، وأضمر في نفسك المتعة. فإن أدركت كنت متمتعاً، وإلا كنت حجاً» (٤).

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الإحرام حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٧

و الظاهر تحققه بأى لفظ كان (١). و الأولى أن يكون بما فى صحيحة ابن عمار (٢)، و هو أن يقول:

«اللهم إني أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحج، على كتابك و سنه نبيك (ص)، فيسر ذلك لى، و تقبله منى، و أعنى عليه. فان عرض شيء يحبسنى فحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على. اللهم إن لم تكن حجة فعمرة، أحرم لك شعري، و بشرى، و لحمى، و دمي، و عظامى، و مخى، و عصبى من النساء و الطيب، أبتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة»

و .

□
عن منصور بن حازم قال: «أمرنا أبو عبد الله (ع) أن نلبى، و لا نسمى شيئاً. و قال: أصحاب الإضمار أحب إلى» (١).

و

عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: الإضمار أحب إلى، و لم يسم» (٢).
و إنما قلنا: أن ذلك على سبيل التقيّة جمعاً بين الأخبار». و لا بأس به، كما فى المدارك.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ ه ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٣٧٧

(١) لأن اختلاف النصوص فى اللفظ يدل على عدم خصوصية فى لفظ بعينه.

(٢)

□
روى فى الفقيه: عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله الصادق (ع) أنه قال: «لا يكون إحرام إلا فى دبر صلاة مكتوبة أو نافلة .. (إلى أن قال):

□
فاذا انفتلت من الصلاة فاحمد الله عز و جل و أثن عليه و صل على النبى (ص)، و تقول: اللهم إني أسألك أن تجعلنى ممن استحباب لك، و آمن بوعدك، و اتبع أمرك .. (إلى أن قال):

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٨

[مسألة (١٣): يستحب أن يشترط - عند إحرامه على الله أن يحله إذا عرض مانع]

(مسألة ١٣): يستحب أن يشترط - عند إحرامه - على الله أن يحله إذا عرض مانع من إتمام نسكه من حج أو عمرة، و أن يتم إحرامه عمرة إذا كان للحج و لم يمكنه الإتيان، كما يظهر من جملة من الأخبار (١). و اختلفوا في

اللهم تمم لي حجي. اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج، على كتابك و سنة نبيك صلواتك عليه و آله، فان عرض لي عارض
[١] «..» [١]

إلى آخر ما في المتن. كذا فيما يحضرنى من نسخة الفقيه و غيرها.

ثم إن تخصيص الأولوية بصحيحة معاوية غير ظاهر. فاللازم إطلاق الأولوية بالنسبة إليها و إلى ما في صحيح ابن سنان
[٢] و غيرها، من دون اختصاص بواحد منها.

(١) و في الجواهر: «بلا- خلاف أجده في شيء من ذلك، نصاً و فتوى. نعم أنكروه جماعة من العامة»، و في المدارك و الحدائق:
«استحباب ذلك مما أجمع عليه أصحابنا و أكثر العامة». و المراد من الأخبار في المتن:

صحيح عبد الله بن سنان

، و صحيح معاوية بن عمار

المتقدمان [٣]، و خبر

[١] الوسائل باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ١. و أما ما أسنده إلى معاوية بن عمار في المتن فلم نعر له على رواية كذلك. نعم
إلى قوله: «و أعنى عليه» موافق لصحيح ابن سنان المتقدم ذكره قريباً. فلاحظ.

(١) كما في الفقيه الجزء ٢ الصفحة ٢٠٦ طبع النجف الأشرف. و في الكافي و التهذيب:

«فان عرض لي شيء». الكافي الجزء ٤ الصفحة ٣٣١ طبع إيران الحديث، التهذيب الجزء ٥ الصفحة ٧٧ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذكره قريباً.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الإحرام حديث: ٢، ١. و قد تقدم ذكر رواية ابن سنان في المسألة المتقدمة و رواية معاوية في التعليقة
السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٧٩

فائدة هذا الاشتراط، فقيل: إنها سقوط الهدى (١).

أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشترط في الحج، كيف يشترط؟ قال: يقول حين يريد أن يحرم: أن حلني
حيث حبستني، فإن حبستني فهي عمرة..» [١]

و ،

خبر الفضيل ابن يسار عن أبي عبد الله (ع): «قال: المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه أن يحله حيث حبسه، و مفرد الحج يشترط على

ربه إن لم تكن حجة فعمرة» (٢)

و ،

خبر حنان بن سدير قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا أتيت مسجد الشجرة □
.. (إلى أن قال):

ثم تقول:

اللهم إنى أريد أن أمتع بالعمرة إلى الحج، فإن أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرك ..» (٣)
، وغير ذلك من النصوص.

(١) حكى ذلك فى كشف اللثام، عن الانتصار، و السرائر، و الجامع، و حصر التحرير، و المنتهى، و التذكرة، و غيرها. و استدل - فى الأول - عليه: بالإجماع. و بأنه لا فائدة له سواه. و

بصحيح ذريح المحاربى عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج، و أحصر بعد ما أحرم، كيف يصنع؟ قال: فقال: أو ما اشترط على ربه - قبل أن يحرم - أن يحله من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله تعالى؟ فقلت: بلى، قد اشترط ذلك. قال: فليرجع إلى أهله حلالاً لإحرام عليه. إن الله أحق من وفى بما اشترط عليه. قلت:

أفعلية الحج من قابل؟ قال: لا» (٤)

و ،

صحيح محمد بن أبى نصر قال:

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٠

وقيل: إنها تعجيل التحلل، و عدم انتظار بلوغ الهدى محله (١).

«سألت أبا الحسن (ع) عن محرم انكسرت ساقه، أى شىء تكون حاله و أى شىء عليه؟ قال (ع): هو حلال من كل شىء. قلت: من النساء و الثياب و الطيب؟ فقال: نعم من جميع ما يحرم على المحرم. و قال:

أو ما بلغك قول أبى عبد الله (ع): حلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على؟ قلت: أخبرنى عن المحصور و المصدود هما سواء؟ فقال:

لا ..» (١).

فان الصحيحين و إن لم يتعرض فيهما لنفى الهدى صريحاً، لكن السكوت فيهما عن الهدى ظاهر فى سقوطه. و احتمال أن يكون ترك بيان وجوب الهدى اتكالاً على الآية و غيرها - كما فى الجواهر - غير ظاهر، فان مورد الصحيحين أخص من مورد الآية، و ظاهر الآية:

أن وجوب الهدى من جهة التحلل، فاذا حصل بالشرط لم يكن له فائدة [١].

و أيضاً فإن البناء على كون الفائدة التعجيل يوجب تصرفاً فى الآية، و ليس هو أولى من التصرف فيها، بحمل الهدى على غير صورة

الاشتراط.

(١) و لا- يسقط الهدى، كما عن المبسوط و الخلاف و المهذب فى المحصور، و الوسيلة فى المصدود، و عن التذكرة و التحرير و المنتهى و النافع.

و اختاره فى الشرائع و الجواهر، و استشهد له

بصحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع) - فى حديث: «إن الحسين بن على (ع) خرج معتمراً فمرض فى الطريق، فبلغ علياً ذلك و هو بالمدينة، فخرج فى طلبه فأدركه فى السقيا، و هو مريض بها. فقال: يا بنى ما تشتكى؟ فقال: اشتكى رأسى، فدعا على (ع) ببدنه فنحرها، و حلق رأسه، و رده إلى

[١] المرار بها: قوله تعالى (وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) - البقرة: ١٩٦.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الإحصار حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨١

.....

المدينة، فلما برأ من وجعه اعتمر ..» (١).

بناء على أنه (ع) قد اشترط، لأنه مستحب فلا يتركه. و بخبر عبد الله بن عامر، الذى

رواه فى كشف اللثام عن جامع بن سعيد، عن كتاب المشيخة لابن محبوب، عن الصادق (ع): «فى رجل خرج معتمراً، فاعتل فى بعض الطريق و هو محرم. قال (ع): ينحر بدنه، و يحلق رأسه، و يرجع إلى رحله، و لا يقرب النساء. فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً، فإذا برأ من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط على ربه فى إحرامه. و إن كان قد اشترط فليس عليه أن يعتمر ..» (٢).

لكن الخبر الأخير غير ظاهر الصحة، و قد تفرد بروايته ابن سعيد و لم يعمل به. فإنه نسب إليه القول الأول. و الأول غير واضح الدلالة على ما نحن فيه. و مجرد الاستحباب لا يقتضى تحقق الشرط، لإمكان وجود المانع. مع أن

فى صحيح رفاعه عن أبى عبد الله (ع) قال: «خرج الحسين (ع) معتمراً - و قد ساق بدنه - حتى انتهى إلى السقيا فبرسم، فحلق شعر رأسه، و نحرها مكانه. ثم أقبل حتى جاء فضرب الباب، فقال على (ع): ابنى و رب الكعبة، افتحوا له الباب. و كان قد حموه الماء، فأكب عليه فشرب، ثم اعتمر بعد» (٣).

إذ حينئذ يكون خارجاً عما نحن فيه، ففى المدارك: أن موضع الخلاف من لم يسق الهدى أما السائق فقال فخر المحققين (ره): إنه لا يسقط عنه بإجماع الأمة. و

فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع)، و رفاعه عن أبى عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الإحصار و الصد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الإحصار و الصد حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الإحصار و الصد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٢

.....

أنهما قالاً: «القارن يحصر، وقد قال واشترط: فحلني حيث حبستني.

قال: يبعث بهديه. قلنا: هل يتمتع في قابل؟ قال لا، ولكن يدخل في مثل ما خرج منه» (١).

اللهم إلا أن يكون مورده واقعه أخرى غير مورد صحيح معاوية، للاختلاف الواقع بين مضمونيهما، كما هو ظاهر. فالعمدة الإشكال الأول.

مضافاً إلى أن ظاهره أنه (ع) نحر البدنة في مكانه- وهي سقيا بنى غفار- لا أنه أرسله إلى مكة و انتظر وصول الهدى إلى مكة، و بينه وبينها مسافة أربعة أيام أو أكثر، فإنه أحد المنازل بين المدينة إلى مكة، فمنه إلى الأواء، و منه إلى الجحفة، و منه إلى قديد، و منه إلى عسفان، و منه إلى بطن مر، و منه إلى مكة. فإن ذلك بعيد جداً عن سوق الرواية، لو لم يكن مقطوعاً بخلافه، كما اعترف في الجواهر. فلو كانت الرواية فيما نحن فيه تعين البناء على تعجيل الإحلال بتعجيل نحر الهدى و الإحلال بعده، لا التعجيل بالمعنى الذى ذكره، فإنه خلاف ظاهر الرواية جداً. لكن عرفت الإشكال فى كون الرواية فيما نحن فيه.

و عليه لا مانع من الأخذ بظاهر الصحيحين السابقين فى سقوط الهدى

، لسكوتهما عنه [١]. بل ظهور الشرط فى ذلك، فان مضمونه فسخ الإحرام و جعله كأن لم يكن، فلا يكون مقتضى للهدى كى يجب.

و منه يشكل ما فى الجواهر، من أنه قد يقال: بأن المراد بالشرط

[١] المراد بالصحيحين: هما صحيح ذريح المحاربي، و صحيح محمد بن أبى نصر، المتقدمين قريباً لاحظ الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الإحرام حديث: ٣، باب: ١ من أبواب الإحصار و الصد حديث: ٤.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الإحصار و الصد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٣

و قيل: سقوط الحج من قابل (١).

التحلل من إحرامه بمحلله الشرعى، لا- أنه يثبت به تحليل خاص لا يحتاج معه إلى الهدى و لا غيره. انتهى. كيف و هو خلاف ظاهر الشرط؟

و خلاف

قوله (ع): «إن الله أحق من وفى بما اشترط عليه؟» (١)

و حمله على التعجيل بالمعنى المذكور بعيد جداً.

و إن شئت قلت: ظاهر الآية الشريفة (وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ..) «٢» انحصار المحلل بالهدى و وجوب الانتظار، فان كانت فائدة الشرط التعجيل كان التصرف فى إطلاقها من حيث وجوب الانتظار، و ان كانت فائدة الشرط التحلل كان التصرف فى إطلاقها من حيث لزوم الهدى. و التصرف الأول ليس أولى من الثانى، فيسقط الإطلاق من الجهتين، و مقتضى أصل البراءة عدم وجوب الهدى.

(١) حكى ذلك عن الشيخ (ره) فى التهذيب. و استدلل عليه

بصحيح ضريس بن أعين قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر. فقال (ع): يقيم على إحرامه، و يقطع التلبية حين يدخل مكة، فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة، و يحلق رأسه، و ينصرف إلى أهله إن شاء. و

قال: هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه. فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل» (٣).
و أشكل عليه: بأن الحج الفائت إن كان واجباً لم يسقط فرضه في العام القابل بمجرد الاشتراط. و في الجواهر: «بلا خلاف أجده

(١) هذا بعض ما جاء في صحيح ذريح المحاربي، المتقدم ذكره قريباً.

(٢) البقرة: ١٩٦

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٤

وقيل: إن فائدته إدراك الثواب (١)، فهو مستحب تعبدى و هذا هو الأظهر. و يدل عليه قوله (ع) في بعض الأخبار (٢):

فيه، كما اعترف به في محكى المنتهى». و إن لم يكن واجباً لم يجب بترك الاشتراط، و الظاهر أنه لا- خلاف فيه أيضاً. و عليه فالصحيح غير معمول به، و لا- معمول عليه. على أن مورده خاص بالتمتع الذى لم يدرك الموقفين فلا وجه للتعدي منه الى ما نحن فيه.

(١) نسبه في المدارك إلى الشهيد الثانى فى جملة من مصنفاته: قال فى المسالك- بعد ذكر الأقوال فى فائدة الشرط-: «و كل واحد من هذه الفوائد لا يأتى على جميع الأفراد التى يستحب فيها الاشتراط. أما سقوط الهدى فمخصوص بغير السائق، إذ لو كان قد ساق هدياً لم يسقط. و أما تعجيل التحلل فمخصوص بالمحصور دون المصدود- فإنه يجوز له التعجيل من غير شرط اتفاقاً، كما تقدم فى كلامه. و أما كلام التهذيب فمخصوص بالتمتع. و ظاهر أن ثبوت التحلل بالأصل، و العارض لا مدخل له فى شىء من الأحكام. و استحباب الاشتراط ثابت لجميع أفراد الحاج. و من الجائز كونه- تعبداً، أو ادعاءً- مأموراً به يترتب على فعله الثواب». و فى الجواهر: «ربما كان ذلك ظاهر المبسوط و الخلاف و المهدب».

(٢) يشير بذلك الى

مصصح زرارة عن أبى عبد الله (ع): «هو حل إذا حبسه، اشترط أو لم يشترط» (١)

،

خبر حمزة بن حمران قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذى يقول: حلنى حيث حبستنى. قال (ع):

هو حل حيث حبسه، قال أو لم يقل» (٢).

و رواه الصدوق بإسناده عن

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٥

.....

حمران بن أعين

(١). لكن الروايتين لا- تنافيان ما سبق، لجواز الفرق من جهة زائدة على أصل الحل، فالتمسك بهما لنفى الفرق أصلاً غير ظاهر فى مقابل- ما عرفت من النصوص. مضافاً الى أن الضمير فى قوله (ع):

«هو حل ..»

لا يعرف مرجعه، فالتمسك به في جميع الصور غير ظاهر.

و أما ما أشار إليه في المسالك، من أن استحباب الشرط عام و الفائدة غير عامة، فلا بد أن يكون الشرط لغير تلك الفوائد المذكورة. ففيه أيضاً:

أنه و إن كان صحيحاً في الجملة، لكنه لا يصلح لنفي الفائدة بالمرّة بعد دلالة النصوص عليها. و وجوب الهدى للسائق لا يدل على عدم الفائدة للشرط فيه، لإمكان أن يكون الوجوب من جهة تعيين الهدى للذبح أو النحر، لا لعدم التحلل بالشرط، بل يتحلل قبل ذبح الهدى. فلا تختص الفائدة- على القول الأول- بمورد دون مورد- و هذا مما يعضد أدلة القول الأول.

و مثله في الاشكال ما عن فخر المحققين، من أن الفائدة: هي أن التحليل بالشرط أصلي، و بغيره عرضي من جهة العذر. و فيه: أن ذلك يتوقف على أن طروء المانع مع عدم الشرط موجب للتحلل فعلاً من دون حاجة الى الهدى، و هو غير ظاهر. بل خلاف ظاهر الآية الشريفة الواردة في المحصور، المتضمنة الانتظار في التحلل أن يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ «٢». فمع الشرط يجوز التحلل فوراً، فتكون فائدته تحليل ما لم يحل لولاه. نعم عرفت الاتفاق على التحلل فوراً في المصدود، فتكون فائدة الشرط سقوط الهدى، لأن الشرط يوجب انفساخ الإحرام و فرضه بمنزلة عدمه، فلا

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٢) المراد بالآية: قوله تعالى (وَلَا تَخْلُقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) - البقرة: ١٩٦-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٦

«هو حل حيث حبسه، اشترط أو لم يشترط»

. و الظاهر عدم كفاية النية في حصول الاشتراط، بل لا بد من التلفظ (١).

لكن يكفي كلما أفاد هذا المعنى، فلا يعتبر فيه لفظ مخصوص (٢) و ان كان الأولى التعيين مما في الأخبار.

[الثاني: من واجبات الإحرام: التلبات الأربع]

إشارة

الثاني: من واجبات الإحرام: التلبات الأربع (٣).

موجب للهدى. بخلاف ما لو لم يشترط، فان تحلله يكون بالهدى في مكانه.

و المتحصل: أن حكم المحصور عدم التحلل إلا بعد وصول الهدى الى محله إذا لم يكن قد اشترط. فان كان قد اشترط كان حكمه انفساخ الإحرام، فيتحلل بلا هدى. و حكم المصدود- إذا لم يشترط-: أن يتحلل بذبح الهدى أو نحره من مكان الصد، فاذا اشترط كان حكمه انفساخ الإحرام بمجرد الصد، و لا حاجة الى الهدى. فهذا هو الفرق بين الشرط و عدمه، لا ما ذكره (قدس سره).

(١) الظاهر أن المراد من النية: الالتزام النفساني بمضمون الشرط فلا يترتب عليه الأثر- لانصراف الأدلة عنه- ما لم يكن معه إنشاء لفظي كما هو الحكم في الإنشائيات العرفية، فإن الالتزامات النفسانية ما لم يكن لها مظهر- من قول أو فعل- ليست موضوعاً للتأثير، و لا يترتب عليها الأثر. و أما النية بمعنى: نية الاشتراط فلا تحتل إرادتها في كلام المصنف و لا موضوعيتها لأثر شرعي.

(٢) كما يقتضى ذلك إطلاق الأدلة، مثل ما تقدم فى صحيح ذريح
«١» (٣) الوجوب- فى الجملة- من القطعيات، المدعى عليها الإجماع.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الإحرام حديث: ٣. وقد تقدم ذلك فى صفحة: ٣٧٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٧

و القول بوجوب الخمس (١)، أو الست (٢) ضعيف. بل ادعى جماعة الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الأربع.
و اختلفوا فى صورتها على أقوال:
أحدها: أن يقول: «لييك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك» (٣).

و فى الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه». نعم يقع الكلام تارة: فى وجوبها تكليفاً، و أخرى: فى وجوبها وضعاً، بمعنى: عدم انعقاد الإحرام إلا بها. و سيأتى الكلام فى ذلك فى المسألة الخامسة عشرة.

(١) قال فى محكى الاقتصار: «يلبى فرضاً واجباً فيقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، لبيك بحجة أو عمرة أو بحجة مفردة تمامها عليك، لبيك. و إن أضاف إلى ذلك ألفاظاً مروية من التلييات كان أفضل». قال فى كشف اللثام- بعد نقل ذلك-: «و لم يقل به أحد، و فى التذكرة: الإجماع على العدم، و فى المنتهى: إجماع أهل العلم عليه..»
(٢) حكى عن المهذب البارع: حكايته عن بعض. و فى الجواهر:
«لم نتحققه..»

(٣) كما فى الشرائع، و عن النافع، و عن جملة من نسخ المقنعة، و عن التحرير و المنتهى، و اختاره السيد فى المدارك و كاشف اللثام و غيرهم. و يشهد له صحيح معاوية بن عمار- الآتى عن أبى عبد الله (ع)
«١» فإنه- بعد ما ذكر ما فى المتن إلى قوله (ع):
«يا كريم لبيك»- قال:

(١) يأتى ذلك فى الأمر الرابع من واجبات الإحرام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٨

الثانى: أن يقول- بعد العبارة المذكورة:-

«إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك» (١).

الثالث: أن يقول: «لييك اللهم لبيك، لبيك إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، لبيك» (٢).
«تقول ذلك فى دبر كل صلاة
.. (إلى أن قال) (ع):

و اعلم أنه لا بد من التلييات الأربع التى كن فى أول الكلام، و هى الفريضة، و هى التوحيد، و بها لبي المرسلون ..» (١).
و الظاهر من التلييات الأربع- التى كن أول الكلام- ما يتم بلفظ (لييك) الرابع.

(١) حكى ذلك عن الفقيه، و المقنع، و الهداية، و الإمامالى، و المراسم لما

فى صحيح عاصم بن حميد قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن رسول الله (ص) لما انتهى إلى البيداء- حيث الميل- قربت له ناقة

فركبها فلما انبعثت به لبي بالأربع، فقال: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك. ثم قال: هاهنا يخسف بالأخابث. ثم قال: إن الناس زادوا بعد، و هو حسن» (٢)

و خبر شرائع الدين، الذى

رواه الصدوق فى الخصال عن الأعمش، عن الصادق (ع) «و فرائض الحج: الإحرام، و التلبيات الأربع، و هى: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك» (٣)

(٢) كما عن جمل السيد، و شرحه، و المبسوط، و السرائر، و الكافى و الغنيمه، و الوسيله، و المهذب.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٨٩

الرابع: كالثالث، إلا أنه يقول: «إن الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك، لبيك» (١) بتقديم لفظ: و الملك على لفظ: لك. و الأقوى هو القول الأول- كما هو صريح (٢) صحيحه معاوية بن عمار

«١- و الزوائد مستحبه. و الأولى التكرار، بالإتيان بكل من الصور المذكورة. بل يستحب

(١) اختاره فى القواعد، و حكى عن جامع ابن سعيد. الخامس:

ما عن النهاية و الإصباح، من ذكر: (لك) قبل: (الملك) و بعده جميعاً

(٢) الصراحة غير ظاهرة، لاحتمال أن يكون المراد من التلبيات الأربع: ما قبل الخامسة، بأن تكون التلبيات الأربع من قبيل العلم لذلك

كما أن ما بينها داخل فى مفهومها. نعم دعوى الظهور فى محلها. لكن الجمع بينه و بين صحيح عاصم بن حميد

يقتضى الحمل على ذلك. اللهم إلا أن يقال: المذكور

فى صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (ع): «قال إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن كنت ماشياً لبيت من مكانك من المسجد

تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك بحجة تمامها عليك. و أجهر بها ..» (٢)

، فإن خلوه من الزيادة المذكورة دليل على عدم لزومها. و حينئذ يتعين حمل ما فى صحيح عاصم

على الاستحباب، و تكون حكاية الإمام (ع) ذلك من باب حكاية ما هو أفضل و أرجح. و أما القول الثالث و الرابع و الخامس فلم

يعرف لها شاهد.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذكر الرواية فى الصورة الأولى من صور التلبية.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٠

أن يقول- كما

فى صحيحه معاوية بن عمار-: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك،

لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك داعياً الى دار السلام، لبيك غفار الذنوب لبيك، لبيك أهل التلبية لبيك، لبيك ذا الجلال و الإكرام،

لييك مرهوباً و مرغوباً إليك لبيك، لبيك تبدأ و المعاد إليك، لبيك كشاف الكروب العظام لبيك، لبيك عبدك ابن عبدك لبيك، لبيك يا كريم لبيك».

و فى الجواهر: «و أما القول الثالث- على كثرة القائل به، بل فى الدروس: إنه أتم الصور، و إن كان الأول مجزياً، و الإضافة إليه أحسن- فلم أظفر له بخبر- كما اعترف به غير واحد- لا- من الصحيح، و لا- من غيره، فى الكتب الأربعة و لا- فى غيرها، لا بتقديم. (لك) على (الملك)، و لا تأخير، و لا ذكر مرتين قبله و بعده ..» و نحوه ما فى المدارك و كشف اللثام و غيرهما. نعم ورد فى بعض الروايات صور أخرى مثل ما

فى خبر يوسف بن محمد بن زياد و على بن محمد بن يسار، عن أبويهما عن الحسن العسكرى (ع)، عن آبائه (ع)، عن أمير المؤمنين (ع)، قال:

«قال رسول الله (ص)

.. (الى أن قال):

فنادى ربنا عز و جل:

يا أمه محمد، فأجابوا كلهم، و هم فى أصلاب آبائهم و أرحام أمهاتهم:

لييك اللهم، لبيك لا شريك لك، لبيك إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، لبيك» «١». و نحوه

مرسل الصدوق عن أمير المؤمنين (ع) قال: «جاء جبرئيل إلى النبى (ص) فقال: إن التلبية شعار المحرم،

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩١

[مسألة ١٤: اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح]

(مسألة ١٤): اللازم الإتيان بها على الوجه الصحيح بمراعاة أداء الكلمات على قواعد العريية (١). فلا- يجزى الملحون مع التمكن من الصحيح، بالتلقين، أو التصحيح.

و مع عدم تمكنه فالأحوط الجمع بينه و بين الاستنابة (٢).

فارفع صوتك بالتلبية: لبيك اللهم لبيك .. «١»

إلى آخر ما فى الخبر.

و مثل ما

فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «قال: لما لى رسول الله (ص) قال: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك، لبيك ذا المعارج. و كان (ص) يكثر من ذى المعارج ..» «٢».

و متن هذا الصحيح كمتن صحيح معاوية المتقدم

«٣»، غير أنه خال عن الجملة الأخيرة التى بها قوام الاستدلال للقول الأول.

(١) قال فى التذكرة و محكى المنتهى: «لا تجوز التلبية إلا بالعريية مع القدرة، خلافاً لأبى حنيفة». و ظاهره أنه لا خلاف فيه منا. لأنه

المفهوم من الأدلة، والملحون- مادة أو هيئة- خارج عنه.

(٢) فان مقتضى قاعدة الميسور الاجتزاء بالملحون. و مقتضى

خبر زرارة: «إن رجلاً قدم حاجاً لا يحسن أن يلبي، فاستفتى له أبو عبد الله (ع) فأمر له أن يلبي عنه» (٤)

لزوم الاستنابة عنه. لكن القاعدة لا تعارض الخبر. و دعوى: أنه حكاية حال كما ترى، فإنه حكاية قول في مورد

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذلك في الصورة الأولى من صور التلبية.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٢

و كذا لا تجزئ الترجمة مع التمكن (١)، و مع عدمه فالأحوط الجمع بينهما و بين الاستنابة (٢). و الأخرس يشير إليها بإصبعه مع تحريك لسانه (٣). و الأولى أن يجمع بينهما و بين الاستنابة.

الجواب عن السؤال، كغيره من الأخبار الواردة هذا المورد. نعم هو غير ثابت الصحة، و الاعتماد عليه غير ظاهر. و القاعدة و ان لم تكن عليها حجة لكنها معتزدة برواية الأخرس، بضميمة الأولوية.

(١) لأنها غير المأمور به.

(٢) لما عرفت، من قاعدة الميسور، و خبر زرارة

(٣) كما صرح بذلك أكثر الأصحاب. و يقتضيه

خبر السكوني عن أبي عبد الله (ع) «إن علياً (ع) قال: تلبية الأخرس، و تشهدة، و قراءته القرآن في الصلاة: تحريك لسانه، و إشارته بإصبعه» (١).

و في الشرائع قال: «مع عقد قلبه بها ..». و لم يذكره الأكثر، و لا ذكر في الخبر و لعله لاستفادته من الأمر بالإشارة بالإصبع، لأنها لا تتحقق إلا بذلك.

و من الأمر بتحريك لسانه، إذ المراد منه تحريكه بعنوان الحكاية عما يحكيه لفظ التلبية لا مجرد التحريك.

و ظاهر المحكى عن أبي علي لزوم الجمع. قال: «يجزيه تحريك لسانه مع عقده إياها بقلبه». ثم قال: و يلبي عن الصبي، و الأخرس، و عن المغمى عليه ..». و لعل مراده من الأخرس- في كلامه الأخير- الأبيكم الذي لا يعرفها، و لا تمكنه الإشارة، و لا عقد قلبه إياها. إلا فهو خلاف ظاهر خبر السكوني، المعول عليه عندهم هنا و في الصلاة. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٣

و يلبي عن الصبي غير المميز، و عن المغمى عليه (١). و في قوله: «إن الحمد ..» يصح أن يقرأ بكسر الهمزة، و فتحها (٢). و الأولى الأول. و (لييك) مصدر منصوب بفعل مقدر (٣)، أى: ألب لك إلباباً بعد إلباب. أو لباً

(١) بلا إشكال ظاهر في الأول. و يقتضيه فيهما خبر زرارة المتقدم

لكن عرفت الإشكال في صحه الاعتماد عليه. مع أن عمومه لهما محل تأمل أو منع. و يقتضيه في الصبي صحيح زرارة عن أحدهما (ع) قال: «إذا حج الرجل بابنه و هو صغير، فإنه يأمره أن يلبي و يفرض الحج. فان لم يحسن أن يلبي لبوا عنه ..» (١).

و قريب منه غيره. و قد تقدم- في المسألة الخامسة من فصل أحكام المواقيت- ما هو مناف لما هنا في الأول. فراجع. (٢) قال في المدارك: «فائدة: يجوز كسر الهمزة في: «إن الحمد» و فتحها. و حكى العلامة في المنتهى، عن بعض أهل العربية أنه قال: من قال: (أن)- بفتحها- فقد خص، و من قال بالكسر فقد عم. و هو واضح، لأن الكسر يقتضى تعميم التلبية و إنشاء الحمد مطلقاً و الفتح يقتضى تخصيص التلبية، أى: لبيك بسبب أن الحمد لك».

و نحوه كلام غيره، ممن تقدم عليه، أو تأخر عنه. (٣) قال سيويوه: «انتصب (لبيك) على الفعل، كما انتصب سبحانه الله». و في الصحاح: «نصب على المصدر، كقولك: «حمداً لله و شكراً» و كان حقه أن يقال: لباً لك ..».

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أقسام الحج حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٤

بعد لب (١)، أى: إقامة بعد إقامة، من لب بالمكان- أو ألـب- أى: أنام. و الاولى كونه من «لب» (٢). و على هذا، فأصله (لبيك لك)، فحذف اللام، و أضيف إلى الكاف، فحذف النون. و حاصل معناه: إجابتين لك (٣).

و ربما يحتمل أن يكون من (لب)، بمعنى: واجه (٤)، يقال: «دارى تلب دارك»، أى: تواجهها. فمعناه:

مواجهتى و قصدى لك. و أما احتمال كونه من (لب الشيء) أى: خالصه، فيكون بمعنى إخلاصى لك فبعيد (٥). كما

(١) حكى بعض عن الخليل، و أنشد:

لب بأرض ما تخطاها الغنم

قال: و منه قول طفيل:

رددن حصيناً من عدى و رهطه و تيم تلبى فى العروج و تحلب

و عن أبى الهيثم: أن معنى تلبى- فى البيت المذكور- تحلب اللبأ تشربه

(٢) لأنها أنسب بهيئة الثلاثي.

(٣) ذكر ذلك جماعة من أهل اللغة، من القدماء و المتأخرين.

(٤) احتمل ذلك جماعة، كابن الأثير، و الجواهرى، و الفيروز آبادى حكى احتمالاً عن الخليل و غيره.

(٥) و ان احتمل الجماعة. و كأن وجه البعد: أنه لا يناسب مقام الجواب. أو لا يناسب هيئة الكلمة. و احتمل فى القاموس و غيره أن

المعنى محبتي: لك. مأخوذ من قولهم: «امرأة لبه» أو «أم لبه» بمعنى:

محبته. و أنشد له:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٥

أن القول بأنه كلمة مفردة، نظير: (على) و (لدى)، فأضيفت إلى الكاف، فقلبت ألفه ياء (١). لا وجه له (٢) لان (على) و (لدى)- إذا

أضيفا إلى الظاهر- يقال فيهما بالألف، كعلى زيد، و لدى زيد. و ليس لبي كذلك، فإنه يقال فيه: «لبي زيد» بالياء.

[مسألة ١٥]: لا ينعقد إحرام حج التمتع وإحرام عمرته

(مسألة ١٥): لا ينعقد إحرام حج التمتع وإحرام عمرته، ولا إحرام حج الأفراد، ولا إحرام حج العمرة.

و كنتم كأم لبه طعن ابنها إليها فما ردت عليه بساعد
و هو- أيضا- كسابقه في البعد.
(١) هذا القول محكى عن يونس.

(٢) قال الجواهرى- بعد ما حكى ذلك عن يونس و أنكره سيويه- قال: «لو كان مثل (على) و (لدى) ثبتت الياء مع الضمير، و بقيت الألف مع الظاهر. و حكى من كلامهم: «لبي زيد، مع الإضافة إلى الظاهر، فثبتت الياء مع الإضافة إلى الظاهر يدل على أنه ليس مثل (على) و (لدى)».

و الانصاف: أن الاحتمالات المذكورة و إن ذكرت فى كلام أكثر أهل اللغة و العربية، و اقتصر بعضهم على ذكر الأولين منها، و بعضهم على ذكر الثلاثة الأول منها. لكن كلها بعيدة و تخرص فى العربية، و لا طريق إلى إثبات بعضها، و لا يخطر منها شىء فى بال المتكلم أصلاً.
و الأقرب أن تكون كلمة برأسها، تستعمل فى مقام الجواب للمنادى، مثل سائر كلمات الجواب، و لا- يختلف حالها فى الظاهر و الضمير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٦

المفردة إلا بالتلبية (١). و أما فى حج القران فيتخير بين

(١) حكى الإجماع على ذلك فى الانتصار و فى الجواهر و الغنية و التذكرة و المنتهى و غيرها، بمعنى: أن من لم يلب كان له ارتكاب المحرمات على المحرم و لا كفارة عليه. و قد استفاضت بذلك النصوص. منها:
صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يقع على أهله بعدها يعقد الإحرام و لم يلب. قال (ع): ليس عليه شىء» (١)

و ،
صحيح معاوية ابن عمار عن أبى عبد الله (ع): «قال (ع): لا بأس أن يصلى الرجل فى مسجد الشجرة، و يقول الذى يريد أن يقول و لا يلبى، ثم يخرج فيصيب من الصيد و غيره، فليس عليه فيه شىء» (٢)

و ما ،
رواه الصدوق بإسناده عن حفص بن البختري عن أبى عبد الله (ع) «فيمن عقد الإحرام فى مسجد الشجرة ثم وقع على أهله قبل أن يلبى. قال (ع): ليس عليه شىء» (٣)

و ،
مصحيح حريز عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتى النساء ما لم يعقد التلبية أو يلب» (٤).
و نحوها غيرها مما هو كثير. و مقتضى عموم بعضها عدم الفرق بين إحرام العمرة و إحرام الحج. كما لا فرق بين عمره التمتع و العمرة المفردة، و لا فى الحج بين حج التمتع و القران و الافراد.
و أما ما

رواه الشيخ عن أحمد بن محمد قال: «سمعت أبي يقول، في رجل يلبس ثيابه و يتهياً للإحرام ثم يواقع أهله قبل أن يهمل بالإحرام.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الإحرام حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الإحرام حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٧

التلبية و بين الإشعار أو التقليد (١). و الاشعار مختص بالبدن

قال: عليه دم «١».

فلا مجال للعمل به في مقابل تلك النصوص و الإجماعات و لا سيما أن مقتضى الجمع بينها و بينه الحمل على الاستحباب، كما عن الشيخ (ره). على أنه غير معلوم الإسناد إلى المعصوم.

(١) على المشهور، كما في المدارك و الجواهر و غيرهما. للنصوص.

منها:

صحيحه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، و الاشعار، و التقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (٢)

و ،

صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (ع): «تقلدها نعلاً خلقاً قد صليت فيه. و الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية» (٣)

و

صحيحه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): من أشعر بدنه فقد أحرم، و إن لم يتكلم بقليل و لا كثير» (٤) و نحوها غيرها.

و عن السيد و ابن إدريس عدم انعقاد الإحرام مطلقاً إلا بالتلبية، لأن انعقاد الإحرام بالتلبية مجمع عليه، و لا دليل على انعقاده بهما. و فيه:

أن النصوص الصحيحة الصريحة المعول عليها دليل عليه. و مثله في الأشكال ما عن الشيخ و ابني حمزة و البراج، من اشتراط الانعقاد بغيرها بالعجز عنها إذ فيه: أنه جمع بلا شاهد. و الجمع العرفي يقتضى ما ذكره المشهور. و لا سيما بملاحظة صحيح معاوية الثاني ، فإنه بمنزلة الحاكم المعلوم تقدمه على المحكوم.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الإحرام حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٠.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٨

و التقليد مشترك بينهما و بين غيرها من أنواع الهدى (١).

و الاولى فى البدن الجمع بين الاشعار و التقليد (٢). فينعقد

(١) الظاهر أنه لا- إشكال فيه. و قد صرح به غير واحد، مرسلًا له إرسال المسلمات، منهم العلامة فى التذكرة و القواعد. قال فى القواعد:

و بتخير القارن فى عقد إحرامه بها، أو بالإشعار المختص بالبدن، أو التقليد المشترك بينها». و نحوه كلام غيره. و فى الحدائق: أنه ذكره الأصحاب و أن الظاهر أنه متفق عليه بينهم، لا أعلم فيه مخالفاً. انتهى. و لكن دليله غير ظاهر. نعم كل ما ورد فى كيفية الاشعار لم يذكر فيه إلا البدن، و التقليد ورد فى جميعها. و علل اختصاص الاشعار: بضعف البقر و الغنم عن الاشعار.

و استدل على الاشتراك فى الثانى،

بصحيح زرارة عن أبى جعفر (ع):

«قال: كان الناس يقلدون الغنم و البقر، و إنما تركه الناس حديثاً، و يقلدون بخيط أو سير» (١). و ضعف ذلك ظاهر.

(٢)

فى حسن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «البدن تشعر من الجانب الأيمن، و يقوم الرجل من الجانب الأيسر، ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيه» (٢).

و

فى رواية السكونى عن أبى جعفر (ع): «أنه سئل ما بال البدنة تقلد بالنعل و تشعر؟ قال: أما النعل فتعرف أنها بدنئة، و يعرفها صاحبها بنعله. و أما الاشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها، فلا يستطيع الشيطان أن يمسه» (٣). و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٣٩٩

إحرام حج القران بأحد هذه الثلاثة، و لكن الأحوط - مع اختيار الاشعار و التقليد - ضم التلبية أيضاً (١). نعم الظاهر وجوب التلبية على القارن (٢)،

(١) خروجاً عن شبهة خلاف السيد و غيره ممن تقدم.

(٢) قال فى الشرائع: «و القارن بالخيار إن شاء عقد إحرامه بها- يعنى: بالتلبية- و إن شاء قلد أو أشعر، على الأظهر. و بأيهما بدأ كان الآخر مستحباً». و فى القواعد: «و لو جمع بين التلبية و أحدهما كان الثانى مستحباً». و ظاهر المسالك: المفروغية عن الاستحباب. و فى المدارك: أنه لم يقف على دليل يتضمن ذلك صريحاً. و لعل إطلاق الأمر بكل من الثلاثة كاف فى ذلك.. و فى كشف اللثام، فى شرح عبارة القواعد المذكورة- بعد نسبة مضمونها إلى الشرائع- قال: «و الأقوى الوجوب. لإطلاق الأوامر، و التأسى. و هو ظاهر من قبلهما- يعنى:

قبل الفاضلين ..» إلى آخر كلامه في تقريب نسبة الوجوب إلى من قبل الفاضلين، و نقل عباراتهم الظاهرة في وجوب التلبية في حج القرآن حتى مع الأشعار و التقليد. و في الجواهر- في مباحث فصل أنواع الحج- قال: «إنما الكلام في المستفاد من عبارة القواعد، من استحباب التلبية بعد عقد الإحرام و الأشعار و التقليد. و لعل وجه الاحتياط، و إطلاق الأوامر بها في عقده، و نحو ذلك مما يكفى في مثله. و أما احتمال الوجوب تعبدًا و إن انعقد الإحرام بغيرها- كما هو مقتضى ما سمعته من كشف اللثام. بل قد يوهم ظاهره وجوب الأشعار و التقليد بعدها أيضاً- فهو في غاية البعد. خصوصاً الأخير. فتأمل جيداً». لكن في هذا المبحث حمل عبارة الشرائع و القواعد على أن المراد مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٠

.....

استحباب الثاني من حيث عقد الإحرام الذي لا ينافى الوجوب تعبدًا.

و ذكر أنه يمكن استفادته من إطلاق الأمر بالتلبية «١». و ما في موثق يونس من الأمر بالتلبية بعد الأشعار

«٢»، و ما في حسن معاوية المتقدم من الأمر بالتلبية بعد الأشعار

«٣»، و ما في رواية السكوني المتقدمة من الأمر بالتلبية مع الأشعار

«٤»، و ما

في رواية الفضيل بن يسار، من الأمر بالجمع بين التقليد و الأشعار، فإنه (ع) قال: «و لكن إذا انتهى الى الوقت فليحرم، ثم يشعرها، و يقلدها» «٥».

أقول: أما الروايات الثلاث الأخيرة فاللزام حملها على الاستحباب.

ضرورة عدم وجوب الجمع بين الأشعار و التقليد، لا على الترتيب و لا مطلقاً. و لذلك ذكرها في الحقائق دليلاً على الاستحباب الذي

ذكر في الشرائع و القواعد، معارضة منه لصاحب المدارك، فيما ذكره من عدم وقوفه على دليل صريح في الاستحباب. و أما

موثق يونس: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنى قد اشتريت بدنة، فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فأفرض عليك من

الماء، و البس ثوبيك. ثم أنخها مستقبل القبلة، ثم ادخل المسجد فصل، ثم أفرض بعد صلاتك، ثم أخرج إليها فأشعرها من الجانب

الأيمن من سنامها، ثم قل: بسم الله اللهم منك و لك، اللهم فتقبل منى. ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه» «٦».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٩.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٢.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٣.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠١

.....

فمن المعلوم أن جهة السؤال فيه عما يصنع بالبدنة غير معلومة، من حيث الوجوب، أو الاستحباب، أو هما. و أيضاً فإن أكثر

المذكورات آداب و أيضاً فالأمر إنما كان بالتلبية في البيداء، و سيأتي أن في كونها مستحبة حينئذ أو واجبة إشكالاً. و بالجملة: استفادة وجوب التلبية من الأمر المذكور غير ظاهرة.

و لا سيما بملاحظة ما تقدم في صحیحہ معاوية الثانية، الدالة على أن الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية «١»، فإن مقتضاه الاجتزاء بأحدهما عنها من حيث الوضع و التكليف، فتكون حاكمة على أدلة الوجوب لو كانت. و أما كلمات الجماعة من القدماء، فأما السيد و ابن إدريس و ابن حمزة و ابن البراج و الشيخ فحالهم معلوم - كما اعترف به في كشف اللثام - لما عرفت من بنائهم على عدم انعقاد الإحرام إلا بها اختياراً مطلقاً. و أما ما حكاه عن القواعد و المراسم، مما يدل على وجوب التلبية حتى مع الاشعار و التقليد فغير ظاهر في ذلك. فلاحظ عبارتهما. و لا سيما مع اشتمالها على المندوبات و احتمال أن يكون مذهبهم فيها مذهب الشيخ و ابني حمزة و البراج. و كيف كان، فالعمدة في دعوى الوجوب الدليل، و هو غير ظاهر. هذا بالنسبة إلى التلبية، و أما الاشعار و التقليد بعد التلبية، فقد حكى في كشف اللثام: الاتفاق على عدم وجوبهما. للأصل، و صحيح معاوية ابن عمار عن الصادق (ع): «في رجل ساق هدياً، و لم يقلده، و لم يشعره. قال (ع): قد أجزأ عنه. ما أكثر ما لا يقلد و لا يشعر و لا يحلل» «٢».

فلا مجال لاحتمال قوله بالوجوب، كما قد تشعر به عبارته السابقة.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٢

و إن لم يتوقف انعقاد إحرامه عليها، فهي واجبة عليه في نفسها. و يستحب الجمع بين التلبية و أحد الأمرين، و بأيهما بدأ كان واجباً و كان الآخر مستحباً.

ثم إن الاشعار عبارة عن شق السنم الأيمن (١)، بأن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدى، و يشق سنمه من الجانب الأيمن، و يلمس صفحته بدمه (٢). و التقليد: أن يعلق في رقبة الهدى نعلًا خلقاً قد صلى فيه (٣).

(١) كما في موثق يونس

و مصحح معاوية بن عمار

المتقدمين «١».

و

في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله و زرارة: «سألنا أبا عبد الله (ع):

عن البدن كيف تشعر؟ ..

(إلى أن قال (ع) في الجواب):

و تشعر من الجانب الأيمن» «٢».

(٢) كذا ذكره الأصحاب. لكن في الحدائق: إن الاخبار لا تساعد على ما ذكره من اللطخ .. و هو كما ذكر. و في التذكرة عله: بأنه يعرف به أنه صدقة. و في رواية السكوني المتقدمة ما ربما ينافيه

«٣». (٣) كما تقدم في صحيح معاوية

«٤» و عن ابن زهرة: يعلق عليه نعلًا أو مزادة. و في التذكرة: «و التقليد: أن يجعل في رقبة الهدى نعلًا قد صلى فيه، أو يجعل في رقبة

الهدى خيطاً أو سيراً أو ما أشبههما ليعلم

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢، ٤. وقد تقدم الأول في التعليقة السابقة. و الثاني قبل ذلك قريباً.
 (٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٦.
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٢.
 (٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١١.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٣

[مسألة ١٦]. لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام]

(مسألة ١٦). لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام، وإن كان أحوط. فيجوز أن يؤخرها عن النية و لبس الثوبين على الأقوى (١).

أنه صدقة». و نحوه عن المنتهى. و لعله لصحيح زرارة المتقدم

«١». لكن دلالة غير ظاهرة، لأن فعل الناس لا يدل على المشروعية.

ثم إنه قد ذكر الأصحاب (قدم) أنه إذا كان القارن قد ساق أكثر من بدنة وقف بينهما، و أشعر ما على يمينه من الجانب الأيمن، و ما على يساره من الجانب الأيسر.

ففي صحيح حريز: «إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها، دخل الرجل بين بدنتين، فيشعر هذه من الشق الأيمن، و هذه من الشق الأيسر» «٢».

و

في صحيح جميل: «إذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين اثنتين، ثم أشعر اليمنى، ثم اليسرى» «٣».

(١) كما لعله المشهور، و المنسوب في الجواهر الى ظاهر المعظم، بل الجميع إلا من جماعة. و في المدارك و غيرها: نسبه إلى كثير، أو الأ-كثر أو المشهور. و في اللمعة: اعتبار المقارنة بينهما، و حكى عن ابن إدريس و ابنى حمزة و سعيد عن التنقيح. و ظاهر ذلك عدم الاعتبار بهما مع الفصل فلو نوى الإحرام ثم لبي لم يصح. و يحتمل أن يكون المراد من المقارنة الانضمام، فلو نوى الإحرام لم يصح إحرامه حتى يلبى، فإذا لبي بعد ذلك صح إحرامه.

و هذا المعنى و ان كان بعيداً عن معنى المقارنة، غير بعيد عن عبارات من نسب إليهم اعتبار المقارنة فان المحكى عن ابن إدريس: أنها- يعنى:

- (١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٩.
 (٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٩.
 (٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٤

.....

التلبية - كتكبير الصلاة. و عن ابن حمزة: أنه إذا نوى و لم يلب، أو لبي و لم ينو لم يصح إحرامه. و عن ابن سعيد: أنه يصير محرماً بالنية و التلبية و إطلاق العبارات المذكورة يقتضى اعتبار المقارنة بالمعنى الثانى، لا بالمعنى الأول. و كذلك ما استدل به عليها، و هو الاتفاق على أن الإحرام إنما ينعقد بها لغير القارن، و لا - معنى للانعقاد إلا - التحقق و الحصول و النصوص الدالة على عدم لزوم الكفارات إذا حصل الموجب قبل التلبية. فإن مفاد الدليلين المذكورين عدم حصول الإحرام قبلها، لا لزوم المقارنة بينها و بين النية. و بالجملة: لا تصح نسبة القول بوجوب المقارنة - بالمعنى الأول - إلا إلى من عبر بالمقارنة، فإنها ظاهرة فيه. و دليله أيضاً غير ظاهر إلا الأصل - بناء على عدم إطلاق الأدلة تشريع الإحرام - فإنه مع الشك حينئذ يرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر. أما إذا كان له إطلاق فمقتضى الإطلاق عدم الشرطية. و قد عرفت أن الإحرام من الإيقاعات الإنشائية الحاصلة بالالتزام بحصولها، فمقتضى الإطلاق المقامى حصوله بمجرد الالتزام النفسانى. و الدليل الدال على لزوم التلبية فى حصول الإحرام - لما لم يدل إلا على اعتبارها فى الجملة، فإطلاق دليل التشريع يقتضى نفي اعتبار المقارنة زائداً على اعتبار وجودها.

ثم إن ثمره الخلاف المذكور أنه لو أنشأ الإحرام و لم يلب حينئذ ثم لبي بعد ذلك، لم يصح إحرامه بناء على اعتبار المقارنة، و يصح إحرامه بناء على عدمه. و لا فرق بين أن تكون النية هى الاخطار أو الداعى.

و منه يظهر لك النظر فيما فى الجواهر، من أن الثمرة واضحة، بناء على أن النية الاخطار. أما بناء على الداعى - كما هو التحقيق - فلا ثمرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٥

[مسألة (١٧): لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية]

(مسألة ١٧): لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية و إن دخل فيه بالنية و لبس الثوبين، فلو فعل شيئاً من المحرمات لا يكون آثماً، و ليس عليه كفارة (١). و كذا فى القارن إذا لم يأت بها، و لا بالإشعار أو التقليد (٢). بل يجوز له أن يبطل الإحرام ما لم يأت بها فى غير القارن، أو لم يأت بها و لا بأحد الأمرين فيه (٣).

غالباً، ضرورة عدم انفكاكه عن التلبية المقصود بها عقد الإحرام. وجه النظر: أن المراد من قصد عقد الإحرام بها إن كان إنشاء الإحرام حين التلبية، فهو حاصل أيضاً بناء على الاخطار. و ان كان تصور عقد الإحرام فلا يفيد فى إنشاء الإحرام حتى بناء على الداعى، لفقد الالتزام الذى يتحقق به الإنشاء.

(١) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه. و تقتضيه النصوص و الإجماع، المتقدمان فى المسألة الخامسة عشرة.

(٢) النصوص المتقدمة خالية عن التعرض لذلك. لكن يستفاد من الإجماع على عدم انعقاد إحرام القارن إلا بأحد الثلاثة، و من النصوص المتضمنة أن الأشعار و التقليد بمنزلة التلبية. فقبل واحد منها لا شىء عليه، لإطلاق النصوص المتقدمة، و مع فعل واحد منها يكون عليه الإثم و الكفارة، لهذه النصوص المتضمنة للتنزيل.

(٣) كما نص على ذلك فى التهذيب. و يشكل: بأنه - بناء على ما يأتى احتمالاً، من صيرورته محرماً و إن لم يلب - يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الإحرام و ان عدل عنه. و إن كان بقاؤه لا أثر له، من إثم أو كفارة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٦

و الحاصل: أن الشروع فى الإحرام و ان كان يتحقق بالنية و لبس الثوبين (١)، إلا أنه لا تحرم عليه المحرمات، و لا يلزم

لكن لو رجع الى أهله و اتفق وقوع التلبية منه- إما مطلقاً، أو بقصد عقد الإحرام- لزمه الإحرام، و لم يحل عنه الا بالمحلل.
(١) قد عرفت أن المذكور في كلام الأصحاب، المدعى عليه الإجماع أنه لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية لغير القارن، و لا ينعقد إحرام القارن إلا بالتلبية أو الإشعار أو التقليد، و أن مقتضى ذلك عدم حصول الإحرام إلا بذلك.

لكن المذكور في كشف اللثام وغيره: أنه يصح الإحرام، و يكون المكلف محرماً بالنية لا غير. و فسر معقد إجماع الأصحاب، من أنه لا- ينعقد الإحرام إلا- بالتلبية: بأنه ما لم يلب يجوز له ارتكاب محرمات الإحرام و لا كفارة عليه، لا أنه لا يكون محرماً إلا بالتلبية. و بذلك- أيضاً- فسره في الجواهر. و قد يظهر ذلك من الخلاف و المبسوط و النهاية و المهذب و غيرها.

و الوجه فيه: عدم الدليل على عدم صحة الإحرام إلا بالتلبية. و إنما الذي دلت عليه النصوص- المتقدمة في المسألة الخامسة عشرة:- أنه إذا أحرم و لم يلب جاز له ارتكاب المحرمات و لا- كفارة عليه، و هو أعم من عدم الصحة. و حملها على أنها من قبيل نفى الموضوع بلسان نفى الحكم، غير ظاهر، و لا داعي إليه. لكن قال في التهذيب- بعد ذكر الأخبار المتقدمة في عدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية:- «و المعنى في هذه الأحاديث أن من اغتسل للإحرام و صلى و قال ما أراد من القول بعد الصلاة لم يكن في الحقيقة محرماً، و إنما يكون عاقداً للحج و العمرة، و إنما يدخل في أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٧

البقاء عليه إلا بها، أو بأحد الأمرين. فالتلبية و أخوها بمنزلة تكبيرة الإحرام في الصلاة (١).

[مسألة ١٨: إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها]

(مسألة ١٨): إذا نسي التلبية وجب عليه العود الى الميقات لتداركها (٢). و ان لم يتمكن أتى بها في مكان التذكير. و الظاهر عدم وجوب الكفارة عليه إذا كان آتياً بما يوجبها، لما عرفت من عدم انعقاد الإحرام إلا بها.

يكون محرماً إذا لبي ..» و نحوه ظاهر غيره. و لكنه غير ظاهر، كما عرفت. و كأنه لذلك اختاره في المتن. لكن الإنصاف أنه خلاف المرتكزات عند المتشرعة، فيكون ذلك قرينه على نفى الموضوع بلسان نفى الحكم.

(١) يعني: توجب تحريم المحرمات، لا أنها بها يتحقق الإحرام، و إلا كان منافياً لما سبق.

(٢) هذا ظاهر- بناء على عدم صحة الإحرام قبل التلبية- إذ يكون نسيان التلبية نسياناً للإحرام، و حكم الناسي الرجوع الى الميقات إن أمكن أما بناء على ما تقدم منه، من صحة الإحرام قبل التلبية و صيرورة المكلف محرماً بمجرد النية، فلا موجب للرجوع الى الميقات، بل يلي حيث يذكر.

و كأنه لذلك حكى عن الشيخ في النهاية و المبسوط: أنه من ترك الإحرام ناسياً حتى يجوز الميقات كان عليه أن يرجع اليه و يحرم منه إذا تمكن منه و الا أحرم من موضعه. و إذا ترك التلبية ناسياً ثم ذكر جدد التلبية، و ليس عليه شيء ..». فإنه كالصريح في الفرق بين نسيان الإحرام من الميقات و نسيان التلبية منه.

اللهم إلا أن يقال: كما يجب الإحرام من الميقات تجب التلبية منه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٨

[مسألة ١٩: الواجب من التلبية مرة واحدة]

(مسألة ١٩): الواجب من التلبية مرة واحدة (١).

نعم يستحب الإكثار بها وتكريرها ما استطاع (٢). خصوصاً في دبر كل صلاة فريضة أو نافلة، وعند صعود شرف أو هبوط واد، وعند المنام (٣)، وعند اليقظة، وعند الركوب

فاذا نسيها في الميقات ثم ذكر وجب تداركها بفعلها في الميقات. لكن دليله غير واضح، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة وجوب المبادرة إليها، والنسيان عذر في تركها. فتأمل.

(١) كما صرح به في السرائر وغيرها، بل الظاهر أنه إجماع. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٢) إجماعاً كما قيل. و تقتضيه النصوص، □

ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) - بعد الأمر بالتلبية، و ذكر كيفيتها -: «تقول ذلك في دبر كل صلاة مكتوبة و نافلة، و حين ينهض بك بعيرك، و إذا علوت شرفاً أو هبطت وادياً، أو لقيت راكباً، أو استيقظت من منامك و بالأسحار. و أكثر ما استطعت و أجهر بها.

(إلى أن قال):

□ و أكثر من ذى المعارج، فان رسول الله (ص) كان يكثر منها «١».

و

□ في صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن كنت ماشياً لبيت من مكانك من المسجد، تقول: لبيك

.. (إلى أن قال):

و أجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت، و كلما هبطت وادياً، أو علوت أكمه، أو لقيت راكباً، و بالأسحار» «٢».

(٣) كما في الشرائع و القواعد. لكن في كشف اللثام: «لم أر لمن

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٠٩

و عند النزول، و عند ملاقاته راكب، و في الأسحار. و

في بعض الأخبار (١): «من لبي في إحرامه سبعين مرة إيماناً و احتساباً، أشهد الله له ألف ألف ملك براءة من النار و براءة من النفاق».

و يستحب الجهر بها - خصوصاً في المواضع المذكورة - للرجال (٢)،

قبل الفاضلين التعرض له»، و في الجواهر: «لم نجد - فيما وصل إلينا من النصوص - التعرض للنوم، كما اعترف به في المدارك».

(١) يريد به خير ابن فضال، عن رجال شتى، عن أبي جعفر (ع) «قال: قال رسول الله (ص) ..»

«١». (٢) عن السرائر: «الجهر بها مندوب، على الأظهر من قول أصحابنا. و قال بعضهم: الجهر بها واجب». و عن التهذيب: «الإجهار

بالتلبية واجب مع القدرة و الإمكان». و ربما مال إليه في الحدائق. للأمر به في صحيح معاوية المتقدم

«٢»، و

□ صحيح حريز و غيره عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «أنهما قالا: لما أحرم رسول الله (ص) أتاه جبرئيل فقال: مر أصحابك

بالعج و الشج. فالعج: رفع الصوت، و الشج: نحر البدن. قال: فقال جابر: فما مشى الروحاء حتى بحت أصواتنا «(٣)». و الأمر حقيقة في الوجوب. و لا سيما أوامر الله تعالى.

و ربما استظهر ذلك من الكليني، حيث قال: «و لا يجوز لأحد أن يجوز البيداء إلا و قد أظهر التلبية». لكن في الخلاف: «إن التلبية

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب إحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذلك قريباً.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٠

دون النساء (١).

ففي المرسل (٢): «إن التلبية شعار المحرم فرفع صوتك بالتلبية».

و

في المرفوعة (٣): «لما أحرم رسول الله (ص) أتاه جبرائيل، فقال: مر أصحابك بالعج

فريضة، و رفع الصوت بها سنة. و لم أجد أحداً ذكر كونها فرضاً».

ثم ذكر رواية خالد بن السائب، المتضمنة للأمر برفع أصواتهم بالتلبية، ثم قال: «و ظاهر الأمر يقتضى الوجوب. و لو خلىناه و ظاهره

لقلنا إن رفع الصوت أيضاً واجب. لكن تركنا بدليل». و كيف كان فالنصوص المذكورة ظاهرة في الحكم الأدبي، بقريته بحة الصوت

الذى حكاها جابر، إذ لا قائل بوجوبه. و كذا ذكره في سياق الأمور التى لا شبهة في استحبابها.

(١) بلا خلاف، كما قيل. للأخبار الكثيرة الدالة على ذلك. منها:

مرسلة فضالة، عن حدثه، عن أبي عبد الله (ع): «إن الله وضع عن النساء أربعاً: الجهر بالتلبية..» (١).

و نحوه خبر أبي سعيد المكارى

«٢». و

في مصحح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «ليس على النساء جهر بالتلبية» (٣).

(٢)

رواه في الفقيه عن أمير المؤمنين (ع): «قال: جاء جبرئيل (ع) إلى النبي (ص) و قال له: إن التلبية..» (٤).

(٣)

رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز رفعه قال: «إن رسول الله (ص) لما أحرم أتاه جبرئيل،

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١١

و الشج. فالعج: رفع الصوت بالتلبية، و الشج: نحر البدن».

[مسألة ٢٠: ذكر جماعة أن الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء]

(مسألة ٢٠): ذكر جماعة أن الأفضل لمن حج على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقاً - كما قاله بعضهم - (١) أو في خصوص الراكب، كما قيل (٢). و لمن حج على طريق آخر تأخيرها إلى أن يمشی قليلاً (٣). و لمن حج من مكة تأخيرها إلى الرقطاء (٤) - كما قيل - أو إلى أن يشرف على الأبطح (٥). لكن الظاهر - بعد عدم الإشكال في عدم

فقال له: مر أصحابك ..»

إلى آخر ما تقدم. لكن في الحدائق:

أنه مسند، كما تقدم «١».

(١) حكى ذلك عن الشيخ، و بنى حمزة و البراج و سعيد.

(٢) حكى عن الشيخ، و ابن سعيد.

(٣) حكى عن المبسوط، و التحرير، و المنتهى، و المسالك.

(٤) عن هداية الصدوق: استحباب التأخير إلى الرقطاء مطلقاً.

و عن السرائر و النهاية و الجامع و الوسيلة و المنتهى و التذكرة: استحباب تلبية المحرم من مكة من موضعه إن كان ماشياً. و إذا نهض به بعيره إن كان راكباً.

(٥) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما، بل في الجواهر: «صرح به غير واحد من المتقدمين و المتأخرين». و

في حسن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «إذا انتهيت إلى الردم، و أشرفت على الأبطح، فارفع صوتك بالتلبية» «٢».

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الإحرام ملحق حديث: ١. و قد تقدم ذلك قريباً فلاحظ

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٢

و جوب مقارنتها للنية و لبس الثوبين - استحباب التعجيل بها مطلقاً، و كون أفضلية التأخير بالنسبة إلى الجهر بها (١).

(١) أقول: الروايات الواردة في الباب لا تخلو من إشكال و اختلاف

ففي صحيح معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التهيؤ للإحرام. فقال: في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله (ص).

و قد ترى أناساً يحرمون، فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء - حيث الميل - فتحرمون كما أنتم في محاملكم، تقول: لييك اللهم لييك ..»

«١»

و ،

صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء، حيث يقول الناس: يخسف

بالجيش» «٢»

و ،

صحيح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن رسول الله (ص) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء» «٣»

و ،

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: صل المكتوبة، ثم أحرم بالحج أو بالتمتع، و أخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك. فإذا استوت بك الأرض - ركباً كنت أو ماشياً - فلب» «٤».

و

في صحيح البنزني: «سألت أبا الحسن الرضا (ع)، كيف أصنع إذا أردت الإحرام؟ قال: اعقد الإحرام في دبر الفريضة، حتى إذا استوت بك البيداء فلب. قلت: أ رأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق؟ قال: لب إذا استوى بك بعيرك» «٥»

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٣

.....

و

في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع): «قال: إن أحرمت من غمرة و من بريد البعث صليت، و قلت كما يقول المحرم في دبر صلاتك و إن شئت لبيت من موضعك، و الفضل أن تمشي قليلاً ثم تلبى» «١».

و

في صحيح الفضلاء، حفص بن البختري، و معاوية بن عمار، و عبد الرحمن ابن الحجاج، و الحلبي، كلهم عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا صليت في مسجد الشجرة فقل - و أنت قاعد - في دبر الصلاة - قبل أن تقوم - ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوى بك البيداء، فإذا استوت بك فلبه» «٢».

و

في صحيح الفضلاء - أيضاً - عن أبي عبد الله (ع): «و إذا أهلت من المسجد الحرام للحج، فإن شئت لبيت خلف المقام. و أفضل من ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء و تلبى، قبل أن تصير إلى الأبطح» «٣».

و

في صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «قال: إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك و تلبيتك من المسجد، و إن كنت ركباً فإذا علت بك راحلتك البيداء» «٤».

و

في صحيحه - أيضاً - عن أبي عبد الله (ع): «إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة، ثم صل خلف المقام، ثم أهل بالحج. فان كنت ماشياً فلب عند المقام، و ان كنت ركباً فإذا نهض بك بعيرك» «٥».

و

في موثق أبي بصير: «ثم تلبى من المسجد الحرام كما لبيت حين أحرمت» «٦».

- (١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الإحرام حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الإحرام حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الإحرام حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ١.
 (٥) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الإحرام حديث: ٢.
 (٦) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الإحرام حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٤

.....

و

في خبر زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): متى ألبى بالحج؟ فقال:
 إذا خرجت إلى منى .. ثم قال: إذا جعلت شعب الدب على يمينك و العقبه على يسارك فلب بالحج» (١).

و

في خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الإحرام عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء؟ قال: لا يلبي حتى يأتي البيداء، عند أول ميل. فأما عند الشجرة فلا تجوز التلبية» (٢).

و

في مصحح إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) قال: «قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة، أ يلبي حين ينهض به بعيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: أي ذلك شاء صنع» (٣).

و نحوها غيرها. و هي - كما ترى - تختلف مضامينها من حيث المنع من الإحرام في مسجد الشجرة - كما في صحيح معاوية بن وهب - أو المنع من التلبية فيه - كما في خبر ابن جعفر - أو الأمر بتأخير التلبية عن الميقات - كما في أكثرها - أو التفصيل في الجهر بالتلبية بين الماشي، فيجهر من المسجد، و الراكب فيجهر في البيداء - كما في صحيح عمر بن يزيد - أو التخيير بين المبادرة إلى التلبية في دبر الصلاة و تأخيرها إلى أن ينهض به بعيره، كما في مصحح إسحاق . و نحوه صحيح هشام بن الحكم .

، فيمن أحرم من غمرة.

أقول: أما ما دل على تأخير الإحرام عن مسجد الشجرة فلا مجال للأخذ به. ضرورة وجوب الإحرام من الميقات، و أنه موضع الإحرام لا موضع التهيؤ للإحرام. مع أنه لم يعرف قائل به. و معارض بالنصوص

- (١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الإحرام حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ٨.
 (٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الإحرام حديث: ٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٥

.....

الباقية، الظاهرة في وقوع الإحرام في الميقات. فما في الحدائق من الميل اليه، و ما في كشف اللثام من احتمال تأخير نية الإحرام إلى البيداء، ضعيف.

و أما ما تضمن الأمر بتأخير التلبية، فيعارضه في الماشى صحيح عمر بن يزيد المتقدم في استحباب الإكثار منها «١»، و مطلقاً مصحح إسحاق ابن عمار

«٢»، و خبير عبد الله بن سنان: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) هل يجوز للمتعمع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: نعم، إنما لبي رسول الله (ص) في البيداء، لأن الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية» «٣». و عليه فلا ينبغي التأمل في جوازها في الميقات. نعم يبقى الإشكال في جواز تأخيرها- بناء على أنها شرط في صحة الإحرام- فتأخيرها تأخير للإحرام عن الميقات، مع أنه لا يجوز تأخيرها عن الميقات. و لأجل ذلك يشكل التفصيل بين الراكب فيؤخر التلبية و الماشى فيبادر إليها- كما عن الشيخ لصحيح عمر بن يزيد ، و يكون شاهد جمع بين النصوص - فان المحذور المذكور لا يفرق فيه بينهما و يلزم الوقوع في المحذور في الراكب. مضافاً إلى أن الصحيح ظاهر في التفصيل بالإجهار بالتلبية، لا في أصل التلبية، و أن روايات التأخير قد نص بعضها على عدم الفرق بين الماشى و الراكب.

و حينئذ يكون التلخيص عن المحذور المذكور دائراً بين أمور: الأول:

حمل روايات التأخير على تأخير الجهر، إما مطلقاً- كما عن الصدوق في الفقيه و الهداية، و ابن إدريس، و المنتهى و التذكرة، و اختاره في المتن-

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٢) تقدم ذلك قريباً. فلاحظ.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٦

فالأفضل أن يأتي بها حين النية و لبس الثوبين سراً، و يؤخر الجهر بها الى المواضع المذكورة. و البيداء: أرض مخصوصة بين مكة و المدينة، على ميل من ذى الحليفة نحو مكة (١).

أو لخصوص الراكب- كما في الشرائع و القواعد و عن غيرهما- و أما الماشى فيجهر بها في الميقات. الثاني: البناء على صحة الإحرام بلا تلبية، فيكون الإحرام من الميقات لكن بلا تلبية، فلا يلزم المحذور المتقدم.

الثالث: حمل روايات تأخير التلبية على التلبية المستحبة و الإكثار منها.

و هذا هو الأقرب، فإن الروايات واردة في التلبية في فرض حصول الإحرام، فلا تعرض فيها للتلبية التي بها قوام الإحرام. و قد عرفت:

أن الوجه الثاني خلاف المرتكزات الشرعية. و الأول بعيد جداً عن ظاهر النصوص، فإنها كالصريحة في أصل التلبية، لا الإجهار بها.

و بالجملة: الأقرب- في وجوب التخلص من المحذور- حمل الروايات على استحباب تأخير التلبية المستحبة بعد عقد الإحرام بها، لا التلبية التي بها عقد الإحرام. و أما وجه الجمع بين النصوص- بعد حملها على هذا المعنى:- فالأقرب هو الأخذ بإطلاق نصوص التأخير و حملها على كراهة التقديم، جمعاً بينها و بين ما دل على جواز التقديم. و البناء على تأكيد الكراهة في الراكب- و لا سيما مع الجهر-

بشهادة صحيح عمر بن يزيد

«١». هذا ما يقتضيه التأمل عاجلاً. والله سبحانه العالم العاصم الحاكم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسس دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص: ٤١٦

(١) كما عن السرائر، و التحرير، و التذكرة، و المنتهى، و غيرها.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الإحرام حديث: ١ و باب: ٤٦ من أبواب الإحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذكر الروايتين قريباً. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٧

و الأبطح مسيل وادى مكة (١)، و هو مسيل واسع فيه دقات الحصى، أوله عند منقطع الشعب بين وادى منى، و آخره متصل بالمقبرة التى تسمى بالعلى عند أهل مكة. و الرقطاء:

موضع دون الردم، يسمى مدعى (٢). و مدعى الأقوام:

مجتمع قبائلهم. و الردم: حاجز يمنع السيل عن البيت (٣)، و يعبر عنه بالمدعى (٤).

[مسألة (٢١): المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة]

(مسألة ٢١): المعتمر عمره التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة (٥) فى الزمن القديم. و حدها - لمن جاء

و يشهد به صحيح معاوية المتقدم

(١) هذا إلى قوله (ره): «و الرقطاء» ذكره فى مجمع البحرين.

لكن عن ابن الأثير: تفسيره بمسيل وادى مكة، مقتصراً عليه. و قوله:

«هو مسيل واسع فيه دقات الحصى» ذكره فى القاموس تفسيراً للبطيحة و البطحاء و الأبطح.

(٢) على وزن سلمى: اسم مكان للدعوة.

(٣) هذا إلى آخره ذكره فى مجمع البحرين. و كأنه لا حظ فيه معناه فى أصل اللغة، و منه قوله تعالى: (أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا) «١».

لكن المذكور فى القاموس: أنه موضع بمكة يضاف إلى بنى جمح، و هو لبنى قراد، كغراب.

(٤) هذا ربما ينافى ما تقدم من تفسير الرقطاء - التى هى دون الردم - بالمدعى. اللهم إلا أن يكون كل من الموضعين يسمى بالمدعى.

(٥) ذكره الأصحاب، و قيل: إنه إجماع، و يشهد له النصوص.

(١) الكهف: ٩٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٨

.....

منها:

مصصح معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبد الله (ع): إذا دخلت مكة و أنت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية. و حدّ بيوت مكة- التي كانت قبل اليوم-: «عقبه المدنيين، فان الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبية. و عليك بالتكبير، و التحميد، و التهليل، و الثناء على الله عز و جل ما استطعت» (١)

و ،

مصصح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال: المتمتع إذا نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية» (٢)

و ،

صحيح البنزطي عن أبي الحسن الرضا (ع): «أنه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال (ع): إذا نظر الى عروش مكة، عقبه ذى طوى. قلت: بيوت مكة؟ قال: نعم» (٣).

و نحوها غيرها.

نعم

في موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع): «سألته أين يمسك المتمتع عن التلبية؟ فقال: إذا دخل البيوت بيوت مكة، لا بيوت الأبطح» (٤). لكنه مهجور. و نحوه

خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن تلبية المتعمه متى تقطع؟ قال: حين يدخل الحرم» (٥).

نعم يبقى الإشكال في الاختلاف فيما بين مصصح معاوية

و صحيح البنزطي

، فإن التحديد في الأول بعقبه المدنيين ينافية التحديد في الثاني بعقبه ذى طوى- بناء على أن الأولى غير الثانية- كما يظهر من الأصحاب. و لأجل

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الإحرام حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الإحرام حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤١٩

على طريق المدينة-: عقبه المدنيين، و هو مكان معروف.

و المعتمر عمرة مفردة عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم (١)، و عند مشاهدة الكعبة إن كان قد خرج من

ذلك جمع بينهما، بحمل الأول على من دخل مكة على طريق المدينة، و الثاني على من دخلها على طريق العراق. حكى ذلك عن السيد و الشيخ و سلالر. و عن الصدوقين: تخصيص الثاني بمن أخذ على طريق المدينة.

و في الروضة و المسالك: تخصيص الأول بمن دخلها من أعلاها، و الثاني بمن دخلها من أسفلها. و في المختلف- بعد نقل المجمعين الأولين- «و لم نقف لأحدهم على دليل».

أقول: عقبه المدنيين و عقبه ذى طوى إن اتحد المراد منهما فلا- تعارض و إن اختلف فلا بد أن يكون ذلك لاختلاف الجهات. و

حينئذ لا اختلاف بين النصوص، لأن بيوت مكة من جهة: عقبه المدنيين، و من جهة أخرى: عقبه ذى طوى، و الوارد إلى مكة من جهة يكون قطعه عند النظر إلى بيوتها من تلك الجهة لا من الأخرى، و حينئذ لا معارضة بين النصوص و لا منافاة. و مقتضى ما فى الروضة و المسالك: أن عقبه ذى طوى تكون من جهة أسفل مكة، كما حكى عن تهذيب الأسماء و لعل اختلاف الجماعة - قدس سرهم - مبنى على اختلاف الأزمنة فى تداول الطرق إلى مكة.

(١) كما عن المشهور فيه و فيما بعده. جمعاً بين

صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع)، قال فى حديث: «و من خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة» (١)

و

مصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «من اعتمر من التنعيم

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٠

.....

فلا يقطع التلبية حتى ينظر الى المسجد (١).

و بين

خبر معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) - فى حديث - قال: «و إن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم» (٢)

و

صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): «من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها فى الحرم» (٣)

و ،

حسن مرازم عن أبي عبد الله (ع): «يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الإبل أخفافها فى الحرم» (٤).
و نحوها غيرها.

لكن فى جملة من النصوص: أنه يقطع التلبية عند النظر إلى بيوت مكة. منها:

موثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله (ع):

عن الرجل يعتمر عمرة مفردة، من أين يقطع التلبية؟ قال (ع): إذا رأيت بيوت مكة - ذى طوى - فاقطع التلبية» (٥).

و

فى خبر الفضيل ابن يسار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) قلت: دخلت بعمرة، فأين أقطع التلبية؟ قال (ع): حيال العقبة، عقبه المدنيين.

فقلت: أين عقبه المدنيين؟ قال: بحيال القصارين» (٦)

و

صحيح البنظى، و المروى فى قرب الاسناد قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية؟ قال:

كان أبو الحسن (ع) يقول: يقطع التلبية إذا نظر الى بيوت مكة» (٧).

و نحوها غيرها.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ١١.

(٧) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الإحرام حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢١

.....

و عن الصدوق (ره): أنه جمع بينها بالتخير. و حكاها في الشرائع قولاً، و في النافع: أنه أشبهه، و في كشف اللثام: أنه لا بد منه. و يشكل: بأن الصحيح الأول مختص بمن خرج من مكة للعمرة، و لا- معارض له في مورده إلا بالعموم اللازم تخصيصه. بل قيل: إن نصوص القطع بدخول الحرم لا تشملها، لأن الخارج من مكة إحرامه من أدنى الحل، فلا تمضى مدة يكون انتهاؤها بدخول الحرم، فلا بد أن يختص بالبعيد الذي يقبل إلى مكة. بل خصوص البعيد الذي إحرامه من الميقات لا من أدنى الحل كما تقدم في المواقيت.

نعم يبقى الإشكال في وجه الجمع بين الطائفتين الآخرين. و عن ظاهر الشيخ في التهذيب و الاستبصار: الجمع بينهما، بحمل الأولى على من لم يجيء من المدينة أو العراق، و حمل الثانية على من جاء منهما. فان جاء من المدينة قطع عند عقبة المدنيين، و إن جاء من العراق قطع عند ذى طوى، و ان جاء من غيرهما قطع عند دخول الحرم، و إن خرج من مكة قطع عند رؤية الكعبة. و لا بأس به لو كانت الطائفة الثانية مختصة بخبرى الفضيل

و يونس

- المذكور فيهما: عقبة المدنيين، و ذى طوى- عملاً بالنصوص الخاصة في موردها، و بالنصوص العامة في بقية الموارد.

لكن من جملة الطائفة الثانية: صحيح البنظي

، الذى لم يذكر فيه طريق بعينه، فيكون التعارض بينه و بين الطائفة الأولى مستحكماً. فيحتمل الجمع بينهما، بحمل الثانية على تأكد المنع. و يحتمل الجمع بالتخصيص، بناء على ما عرفت: من أن نصوص الدخول في الحرم مختصة بالمحرم من الميقات، و صحيح البنظي

أعم منها، فيخصص بها. لكن الظاهر أن نصوص النظر الى البيوت لا عامل بها. بل خبر الفضيل ظاهره القطع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٢

مكة لإحرامها. و الحاج- بأى نوع من الحج يقطعها عند الزوال من يوم عرفة (١). و ظاهرهم: أن القطع فى الموارد المذكورة على سبيل الوجوب (٢)، و هو الأحوط. و قد يقال بكونه مستحباً.

عند الوصول الى البيوت لا النظر إليها، فيتعارضان. و كيف كان فإعراض الأصحاب عنها يوجب سقوطها عن الحجية.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يشهد له النصوص المستفيضة. منها:

صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) أنه قال: «الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس» (١)

، و

مصحح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع): «قال: قطع رسول الله (ص) التلبية حين زاغت الشمس يوم عرفة. و كان على بن الحسين (ع) يقطع التلبية إذا زاغت الشمس يوم عرفة» (٢)

و ،

مصححه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «إذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس» (٣).
و نحوها غيرها.

(٢) بل عن الخلاف و الوسيلة: النص عليه، بل عن الأول: الإجماع عليه، و حكى عن علي بن بابويه. و في المدارك: إنه حسن، بل هو ظاهر الجميع و يقتضيه ظاهر النصوص، فإن الأمر بالفعل بعد النهي عنه، و ان قلنا إنه ظاهر في الرخصة فيه، كما أن النهي عن الشيء بعد الأمر به ظاهر في الرخصة في تركه، لكن ذلك في غير العبادة. أما فيها فظاهر النهي بعد الأمر نفي المشروعية، و هو المراد من وجوب القطع في كلامهم، لا الوجوب التكليفي.

-
- (١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الإحرام حديث: ١.
(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الإحرام حديث: ٢.
(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الإحرام حديث: ٥.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٣

[مسألة (٢٢): الظاهر أنه لا يلزم - في تكرار التلبية أن يكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام]

(مسألة ٢٢): الظاهر أنه لا يلزم - في تكرار التلبية - أن يكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام بل و لا بإحدى الصور المذكورة في الأخبار - بل يكفي أن يقول: «لييك اللهم لييك» (١). بل لا يبعد كفاية تكرار لفظ: (لييك).

[مسألة (٢٣): إذا شك بعد الإتيان بالتلبية أنه أتى بها صحيحة أم لا]

(مسألة ٢٣): إذا شك بعد الإتيان بالتلبية أنه أتى بها صحيحة أم لا بنى على الصحة (٢).

[مسألة (٢٤): إذا أتى بالنية و لبس الثوبين و شك]

(مسألة ٢٤): إذا أتى بالنية و لبس الثوبين و شك في أنه أتى بالتلبية أيضاً حتى يجب عليه ترك المحرمات أو لا، يبنى على عدم الإتيان بها (٣). فيجوز له فعلها و لا كفارة عليه.

[مسألة (٢٥): إذا أتى بموجب للكفارة]

(مسألة ٢٥): إذا أتى بموجب للكفارة (٤) و شك

(١) لإطلاق النصوص. بل يظهر ذلك بملاحظة التكرار في صحيح معاوية بن عمار المتقدم في المتن

«١». و كفى بالإطلاق دليلاً على ذلك و على ما بعده، فضلاً عن الصحيح.

(٢) عملاً بقاعدة الصحة- المعبر عنها بقاعدة الفراغ في بعض الموارد- التي تشهد لها النصوص، و بناء العقلاء، كما أشرنا إلى ذلك في بعض المباحث السابقة.

(٣) لأصالة عدمه. فيجوز له فعل المحرمات، لأن النصوص المتقدمة دلت على أن موضوع الجواز عدم التلبية.

(٤) يعنى: و قد أتى بالتلبية.

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢. و قد تقدم ذلك في المسألة: ١٣ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٤

في أنه كان بعد التلبية حتى تجب عليه أو قبلها، فان كانا مجهولى التاريخ أو كان تاريخ التلبية مجهولاً لم تجب عليه الكفارة (١) و إن كان تاريخ إتيان الموجب مجهولاً، فيحتمل أن يقال بوجوبها، لأصالة التأخر (٢). لكن الأقوى عدمه، لأن الأصل لا يثبت كونه بعد التلبية.

[الثالث من واجبات الإحرام: لبس الثوبين]

إشارة

الثالث من واجبات الإحرام: لبس الثوبين (٣)

(١) أما فى الصورة الأولى فلاصالة البراءة الجارية بعد عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ- إما لعدم كونهما مجرى للأصل. أو للتعارض بين الأصلين على الخلاف- كما أشرنا إلى ذلك فى بعض مباحث الخلل فى الوضوء. و أما فى الثانية فلاصالة عدم التلبية إلى حين فعل المحرم، المقتضية لانتفاء الحرمة و الكفارة، كما عرفت فى المسألة السابقة.

(٢) يشير الى ما ذكره جماعة: من أصالة تأخر الحادث، إذا شك فى تقدمه و تأخره. و الاشكال عليه ظاهر، لأن التأخر حادث، فلا يثبت بالأصل. و حينئذ يتعين الرجوع الى أصالة البراءة من وجوب الكفارة.

(٣) قال فى الذخيرة: «لا- أعلم خلافاً فى هذا الحكم بين الأصحاب بل قال فى المنتهى: إنه لا نعلم خلافاً». و نحوه كلام غيره. و عن التحرير:

الإجماع عليه. و مستنده قيل: التأسى. و إشكاله ظاهر، لأن فعله (ص) أعم من الوجوب. و قيل: النصوص. مثل:

صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق، أو إلى الوقت من هذه المواقيت و أنت تريد الإحرام- إن شاء الله- فانتف إبطيك و قلم أظفارك، و أطل عانتك، و خذ من شاربك- و لا يضرك بأى ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٥

.....

بدأت- ثم استك، و اغتسل، و لبس ثوبيك. و ليكن فراغك من ذلك ..» (١)

و نحوه غيره.

و فى دلالتها تأمل، لأنها واردة فى مقام بيان الآداب. و لذلك قال فى كشف اللثام: «و أما لبس الثوبين فان كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل، و إلا فالأخبار التى ظفرت بها لا تصلح مستنداً له، مع أن الأصل عدم».

و هل يختص وجوب لبسهما بالرجل أو يعم المرأة؟ فيه إشكال.

و فى الجواهر: حكى الثانى عن بعض الفضلاء. و قوى عدم، لعدم شمول النصوص لها. و قاعدة الاشتراك غير جارية هنا، لمخالفتها لظاهر النص و الفتوى .. و فيه: أن الفتاوى مطلقه، و لم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا البحرانى فى حدائقه. و أما النصوص - فان تمت دلالتها على الوجوب - فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكليف التى كان البناء على التعدى فيها من الرجل إلى المرأة.

مع أن فى بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها.

ففى موثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الحائض تريد الإحرام. قال: تغتسل، و تستنفر، و تحتشى بالكرسف، و تلبس ثوباً دون ثياب إحرامها ..» (٢)

و ،

خير زيد الشحام عن أبى عبد الله (ع) قال: «سئل عن امرأة حاضت و هى تريد الإحرام فتطمث. قال:

تغتسل، و تحتشى، بكرسف، و تلبس ثياب الإحرام، و تحرم» (٣).

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الإحرام حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٦

بعد للتجرد عما يجب على المحرم اجتنابه (١)، يتزر بأحدهما، و يرتدى بالآخر. و الأقوى عدم كون لبسهما شرطاً فى تحقق الإحرام (٢)،

(١) لما سيأتى.

(٢) حكى ذلك عن ظاهر الأصحاب. قال فى الدروس: «و هل اللبس من شرائط الصحة حتى لو أحرم عارياً أو لابساً مخيطاً لم ينعقد؟»

نظر. و ظاهر الأصحاب انعقاده، حيث قالوا: لو أحرم و عليه قميص نزعه و لا يشقه، و لو لبسه بعد الإحرام و جب شقه و إخراج من تحته، كما هو مروى». و فى كشف اللثام: «قلت: كلامهم هذا قد يدل على عدم الانعقاد، فان الشق و الإخراج من تحت للتحرز عن ستر الرأس، فلعلهم لم يوجبوه أولاً لعدم الانعقاد. نعم الأصل عدم اشتراط الانعقاد».

أقول: الكلام تارة: فى عدم اشتراط صحة الإحرام بلبس الثوبين، و أخرى: فى عدم اشتراطه بالتجرد عن لبس المخيط. و ما ذكره الأصحاب إنما يرتبط بالثانى. فإن كان غرض الدروس الاستدلال به على الأول فهو كما ترى. و إن كان غرضه الاستدلال به على الثانى فهو فى محله، إذ لو كان التجرد من لبس المخيط شرطاً فى صحة الإحرام لكان اللازم تجديد النية و التلبىء، و ظاهر الأصحاب عدم الاحتياج إلى ذلك كظاهر النص.

□

ففى صحيح معاوية بن عمار و غير واحد عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل أحرم و عليه قميصه. فقال: ينزعه و لا يشقه. و إن كان لبسه

بعد ما أحرم شقه و أخرجه مما يلي رجليه» (١)

و ،

خبر عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (ع): «يمن لبس قميصاً. فقال (ع) له: متى

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٧

بل كونه واجباً تعديداً. و الظاهر عدم اعتبار كيفية مخصوصة في لبسهما، فيجوز الاتزار بأحدهما كيف شاء، و الارتداء بالآخر، أو التوشح به، أو غير ذلك من الهيئات (١).

لبست قميصك؟ أبعده ما لبست أم قبل؟؟ قال: قبل أن ألبى. قال (ع):

فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنه، و ليس عليك الحج من قابل أى رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» (١).

و نحوه خبر خالد بن محمد الأصم

«٢». نعم

في مصحح معاوية عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلب و أعد غسلك، و إن لبست قميصاً فشقه و أخرجه من تحت قدميك» (٣).

لكن الظاهر منه اللبس بعد الإحرام، و يكون مفاده الفرق بين القميص و غيره من الثياب التي لا يصلح للمحرم لبسها، و هو على ظاهره غير معمول به. و سيأتي ما له نفع في المقام في المسألة الآتية. هذا كله في عدم اشتراط التجرد.

و أما عدم اشتراط لبس الثوبين، فالعمدة فيه:

صحيح معاوية عن أبي عبد الله (ع): «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، و الأشعار، و التقليد. فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (٤).

فإن إطلاقه يقتضى نفى شرطية لبس الثوبين كغيره مما يحتمل فيه الشرطية.

(١) الظاهر أنه لا إشكال في وجوب الاتزار بأحدهما، و لكن

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٨

لكن الأحوط لبسهما على الطريق المألوف. و لذا الأحوط عدم عقد الإزار في عنقه (١).

اختلفت كلماتهم في الثانى، ففي المنتهى و التذكرة: أنه يرتدى به. و عن الوسيلة: أنه يتوشح به. و هو - كما عن الأزهرى و غيره -: أن يدخل طرفه تحت إبطه الأيمن و يلقيه على عاتقه الأيسر، كالتوشح بالسيف. و فى القواعد: «يأتزر بأحدهما و يتوشح بالآخر أو يرتدى

به». و حكى عن الشيخ و الحلوى و المسالك و غيرهم: التخيير المذكور. و فى كشف اللثام:

«ولا- يتعين عليه شيء من الهيئتين. للأصل من غير معارض. بل يجوز التوشح بالعكس أيضاً، أى: إدخال طرفه تحت الإبط الأيسر و إلقاءه على الأيمن». وفي الحدائق: قوة الأول. للتعبير بالرداء في جملة من النصوص. منها: صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع)، وفيه: «لما نزل الشجرة- يعني: رسول الله (ص)- أمر الناس بتنف الإبط، و حلق العانة، و الغسل، و التجرد في إزار و رداء، أو إزار و عمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء» (١).

و
في رواية محمد بن مسلم: «يلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء» (٢).
و نحوهما. لكن النصوص المذكورة ليس فيها إلا ذكر الرداء، و لم تتعرض لكيفية لبسه. نعم النصوص المتضمنة للأمر بلبس الثوبين ظاهرة في لبس كل واحد منهما في محله.
لكن عرفت المناقشة في ورودها مورد الوجوب. فتأمل.
(١)

في موثق سعيد الأعرج: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال (ع): لا» (٣).
و
في خبر علي بن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أقسام الحج حديث: ١٥.
(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٧.
(٣) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٢٩
بل عدم عقده مطلقاً و لو بعضه ببعض، و عدم غرزه بإبرة و نحوها (١). و كذا في الرداء الأحوط عدم عقده (٢). لكن الأقوى جواز ذلك كله في كل منهما (٣)، ما لم يخرج عن

جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته. و لكن يثنيه على عنقه و لا يعقده» (١).
و ظاهرهما المنع، و إن كان ظهور الثاني محل تأمل.
(١)

في مكاتبة محمد بن عبد الله ابن جعفر (ع) إلى صاحب الزمان (ع) المروية في الاحتجاج: «أنه كتب إليه يسأله عن المحرم، يجوز أن يشد الميزر من خلفه على عنقه [عقبه خ ل] .. (إلى آخر ما ذكر في السؤال).
فأجاب (ع): جائز أن يتر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المتر حدثاً بمقراض، و لا إبرة تخرجه به عن حد الميزر و غرزه غرزاً و لم يعقده و لم يشد بعضه ببعض، و إذا غطى سرتة .. (إلى أن قال):

و الأفضل لكل أحد شدة على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعاً» (٢).
(٢) فعن العلامة و الشهيد في الدروس و غيرها: عدم الجواز.
و يستدل له بموثق الأعرج المتقدم

، بناء على أن المراد بالإزار الرداء بقريئة السؤال، لأنه هو الذى يعقد فى العنق. ولذا خص الجماعة المنع فيه، و فى الدروس صرح بجواز عقد الإزار.

(٣) فان موثق الأعرج

غير ظاهر فى المنع، لاحتمال كون السؤال فيه عن وجوب العقد- لمناسبة الستر الذى هو أقرب إلى مقام العبادة و التواضع- فيكون النفى فى الجواب بنفى الوجوب. لا كون السؤال فيه عن الجواز،

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٠

كونه رداءً أو أزراراً. و يكفى فيهما المسمى (١). و إن كان الاولى- بل الأحوط أيضاً- كون الإزار مما يستر السرة و الركبة و الرداء مما يستر المنكبين (٢). و الأحوط عدم الاكتفاء بثوب طويل يترر ببعضه و يرتدى بالباقي (٣)، إلا فى حال الضرورة و الأحوط كون اللبس قبل النية و التلبية (٤)،

ليكون النفى لئفى الجواز. و أما خبر ابن جعفر (ع)

فضعيف السند.

مضافاً إلى ضعف الدلالة. و كذا المكاتبه

، لعدم ذكر السند فى كتاب الاحتجاج. مع قرب احتمال أن يكون المراد من العقد فيها العقد المخرج عن كونه إزاراً. فلاحظ.

(١) للأصل. و إطلاق النص. لكن الإطلاق قد عرفت الاشكال فيه، فالعمدة: الأصل.

(٢) المعروف بينهم: أنه يعتبر فى الإزار ستر ما بين السرة و الركبة و فى الرداء ستر ما بين المنكبين، و عن الرياض: نفى الاشكال عن ذلك.

لكنه لا دليل عليه، و اللازم الرجوع فيه الى العرف، كما صرح به غير واحد، منهم: السيد فى المدارك، و الشيخ فى الجواهر. و فى صدق الرداء على ما يستر المنكبين فقط إشكال، بل الظاهر وجوب ستر أكثر من ذلك.

(٣) قال فى الدروس: «و لو كان الثوب طويلاً فأترر ببعضه و أرتدى بالباقي أو توشح أجزاء». و عليه فالاثنيئية- فى النص و الفتوى- لا اعتبار لها. و فى الجواهر: «لا يخلو من وجه». و لكنه غير ظاهر.

(٤) كما صرح به غير واحد. و يقتضيه الأمر بذلك فى النصوص، حيث ذكر فيها فى سياق مقدمات الإحرام. و فى الجواهر: جعله ظاهر النص و الفتوى. لكن من المعلوم أن الواجب وقوع ذلك حال التلبية التى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣١

فلو قدمهما عليه أعادها بعده (١). و الأحوط ملاحظة النية فى اللبس (٢). و أما التجرد فلا يعتبر فيه النية (٣)، و إن كان الأحوط و الاولى اعتبارها فيه أيضاً.

[(مسألة ٢٦): لو أحرم فى قميص عالماً عامداً أعاد]

(مسألة ٢٦): لو أحرم فى قميص (٤) عالماً عامداً أعاد. لا لشرطية لبس الثوبين (٥)، لمنعها- كما عرفت- بل لأنه مناف للنية، حيث أنه

يعتبر فيها العزم على ترك المحرمات التي لبس المخيط (٦). و على هذا فلو لبسهما فوق القميص أو تحته كان الأمر كذلك أيضاً، لأنه مثله في

بها يكون عقد الإحرام، و لا يجب قبلها و لو حال النية. للأصل. و النصوص لا تفي بالوجوب قبل ذلك، لما عرفت من الاشكال فيها.

(١) هذا ينافي ما تقدم منه، من عدم كون اللبس شرطاً في صحة الإحرام، و مقتضاه الإثم و عدم وجوب الإعادة.

(٢) لأن الظاهر كونه من العبادات - كالتلبية - حسب مرتكزات المتشرعة

(٣) فإنه - كغيره من تروك الإحرام - ليس من العبادة التي يعتبر فيها التقرب.

(٤) يعنى: أحرم فى القميص بدون لبس ثوبين.

(٥) يعنى: و هو مفقود.

(٦) فيه: أن منافاة اللبس حال الإحرام للنية و ان كان يقتضى البطلان لفوات النية، لكن عرفت: أن مقتضى صحيح معاوية السابق الصحة «١».

و كذا مقتضى فتوى الأصحاب، كما أشرنا إلى ذلك فى توجيه كلام الدروس.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٢ و قد تقدم فى المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٢

المنافاة للنية. إلا أن يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات (١)، بل هو البناء على تحريمها على نفسه (٢)، فلا تجب الإعادة حينئذ. هذا و لو أحرم فى القميص جاهلاً - بل أو ناسياً أيضاً - نزع و صح إحرامه (٣)، أما إذا لبسه

و حينئذ لا بد من الخروج عن القاعدة المذكورة، بأن يلتزم بأن المحرم هو اللبس بعد الإحرام لا حاله، فلا يكون لبس القميص حال الإحرام منافياً لنية الإحرام. و لذلك صح الإحرام حينئذ و وجب نزع الثوب.

نعم مقتضى إطلاق الصحيح - كإطلاق الفتوى - عدم الفرق بين العلم و الجهل بالموضوع و الحكم، و النسيان للحكم و الموضوع.

لكن ظاهر ما فى خبر خالد بن محمد الأصم، من التعليل بقوله (ع): «أى رجل ركب أمراً بجهالة فلا شىء عليه» «١».

الاختصاص بحال الجهل، فلا يشمل حال العلم بالموضوع و الحكم. و حينئذ يتعين تخصيص صحيح معاوية به، فيحمل على حال الجهل لا غيره، و يرجع الى القاعدة فى البناء على البطلان فى حال العلم. لكن الخبر ضعيف السند، و مخالف لإطلاق الفتوى - كما عرفت حكايتهما فى الدروس - فالاعتماد عليه فى تقييد الصحيح غير واضح. و لا بد من مراجعة كلماتهم، ليتضح اعتمادهم على الخبر فى تقييد الصحيح و إهمالهم إياه.

(١) كأنه يريد أن نية الإحرام هو العزم، لا أنه نفس الإحرام.

(٢) قد عرفت أن ذلك هو التحقيق. و هذا البناء عبارة عن الالتزام النفساني بترك المحرمات. و الظاهر المنافاة بينه و بين لبس القميص، فلا فرق بينه و بين العزم فى المنافاة.

(٣) تقدم ما يتعلق بذلك.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٤. و قد تقدم ذلك فى المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٣

بعد الإحرام فاللازم شقه وإخراجه من تحت. و الفرق بين الصورتين من حيث النزع و الشق تعبد، لا لكون الإحرام باطلاً في الصورة الأولى، كما قد قيل (١).

[مسألة (٢٧): لا يجب استدامة لبس الثوبين]

(مسألة ٢٧): لا يجب استدامة لبس الثوبين، بل يجوز تبديلهما و نزعهما لازالة الوسخ أو للتطهير (٢). بل الظاهر جواز التجرد منهما (٣)، مع الأمن من الناظر. أو كون العورة مستورة بشيء آخر.

[مسألة (٢٨): لا بأس بالزيادة على الثوبين - في ابتداء الإحرام]

(مسألة ٢٨): لا بأس بالزيادة على الثوبين - في ابتداء الإحرام و في الأثناء - للاتقاء عن البرد و الحر (٤).

(١) يشير به إلى ما تقدم من كاشف اللثام.

(٢) كما صرح به جماعة منهم السيد في المدارك. بل ذكر: أنه مقطوع به عند الأصحاب. و يقتضيه الأصل، بعد عدم الدليل على وجوب الاستمرار. و

في رواية الشحام: «عن امرأة حاضت و هي تريد الإحرام فطمثت، فقال (ع): تغتسل، و تحتشى بكرسف، و تلبس ثياب الإحرام و تحرم. فاذا كان الليل خلعتها و لبست ثيابها الأخر حتى تطهر» (١).

(٣) كل ذلك للأصل.

(٤) بلا خلاف فيه، كما عن المفاتيح و شرحه.

ففي مصحح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يتردى بالثوبين؟ قال: نعم و الثلاثة إن شاء، يتقى بها البرد و الحر» (٢)

و

في مصحح معاوية بن عمار

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الإحرام حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١١، ص: ٤٣٤

بل و لو اختياراً (١).

□ □
(قد تمّ كتاب الحج بعون الله. و صلى الله على محمد و آله الطاهرين)

□
عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التي أحرم فيها. قال (ع): لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة» (١).

(١) كما يقتضيه المصحح الثاني. مضافاً الى الأصل. و قد يتوهم - من اقتصار جماعة على ما في مضمون المصحح الأول -: عدم جواز الزيادة اختياراً. لكنه بعيد، مخالف للأصل و النص. و الله سبحانه و لى التوفيق، و هو حسبنا و نَعْمَ الْوَكِيلُ.

إلى هنا انتهى ما أردنا شرحه من كتاب العروة الوثقى من مباحث الحج، في جوار الحضرة العلوية المشرفة، عند غروب اليوم السابع من شهر شعبان، سنة ألف و ثلاثمائة و خمس و سبعين هجرية. و الحمد لله تعالى كما هو أهله، و الصلاة و السلام على رسوله الأكرم و آله الطاهرين.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الإحرام حديث: ٢

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الثاني عشر

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الإجارة]

إشارة

كتاب الإجارة و هي: تملك عمل أو منفعة بعوض (١). و يمكن أن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد، و الصلاة و السلام على رسوله الكريم و آله الطاهرين.
كتاب الإجارة

(١) عرفها بعضهم - كالعلامة في القواعد -: بأنها عقد ثمرته نقل المنفعة. و الاشكال عليه ظاهر، لأن العقد هو مجموع الالتزامين النفسيين، القائم أحدهما بالموجب و الآخر بالقابل، المرتبطين على نحو خاص من الارتباط، و الإجارة ليست كذلك، بل هي الأمر الملتزم به، و كذلك غيرها من مفاهيم العقود و الإيقاعات. و لأجل ذلك عدل بعضهم إلى تعريفها بما في المتن. و يشكل: بأن الإجارة ليست تملكاً للمنفعة، بل هي قائمة بالعين ذات المنفعة، فتقول: (آجرت الدار) و لا تقول: (آجرت منفعة الدار)، و بذلك امتازت عن أكثر العقود، كالبيع و الصلح و الرهن و الهبة و النكاح و غيرها، فان هذه المفاهيم قائمة بموضوعاتها و تقتضى التصرف فيها، بخلاف الإجارة فإنها قائمة بذى المنفعة و تقتضى التصرف فى المنفعة لا فيه، فلو بنى على حصول تملك المنفعة فى الإجارة فليس هو عين الإجارة بل مسبب عنها و أثر لها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤

يقال: إن حقيقتها التسليط على عين للانتفاع بها بعوض (١).

و فيه فصول:

[فصل فى أركانها، و هى ثلاثة]

إشارة

فصل فى أركانها، و هى ثلاثة:

[الأول: الإيجاب و القبول]

الأول: الإيجاب و القبول، و يكفى فيهما كل لفظ دال على المعنى المذكور. و الصريح منه: آجرتك أو أكريتك الدار- مثلاً- فيقول: قبلت أو استأجرت أو استكرت. و يجرى

و المناسب حينئذ أن يقال: إنها جعل العين موضوعاً للأجر، بنحو يقتضى تملك المنفعة، لا أنها عين تملك المنفعة. و يشكل هذا التعريف أيضاً: بأن الإجارة قد لا- تقتضى تملك المنفعة، كما فى استيجار ولى الزكاة أو ولى الوقف داراً، لأن يحرز فيها الغلة المأخوذة من الزكاة أو من نماء الوقف، فإن منفعة الدار فى الفرض ليست مملوكة لمالك، و إنما هى صدقة يتعين صرفها فى مصرف الزكاة أو مصرف الوقف.

و كأنه لذلك عدل فى القواعد عن جعل ثمرة العقد التملك، الى جعلها نقل المنفعة. لكن عرفت الاشكال فيه أيضاً.

(١) السلطنة من الأحكام المترتبة على الأموال و الحقوق التى هى موضوع عقد الإجارة و ليست هى نفس حقيقتها. مع أن ما ذكر لا ينعكس فى الإجارة على عمل إذا كان الأجير حراً، و لا يطرد فى الاذن بالتصرف بشرط العوض، ضرورة أنه ليس من الإجارة و لا تشترط فيه شرائطها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥

فيها المعاطاة كسائر العقود (١). و يجوز أن يكون الإيجاب بالقول و القبول بالفعل، و لا يصح أن يقول فى الإيجاب: بعتك الدار- مثلاً- و إن قصد الإجارة (٢)، نعم لو قال: بعتك منفعة الدار أو سكنى الدار- مثلاً- بكذا لا يبعد

(١) كما صرح به غير واحد، بل قيل: لم يعرف متأمل فى ذلك.

و يقتضيه عموم أدلتها، لعدم الفرق فيها بين البيع و الإجارة و غيرهما.

نعم خص ذلك بعض الأعظم (ره) فى منافع الأموال لا مطلقاً، كما فى الإجارة على عمل إذا كان الأجير حراً، فإنه لا تعاطى من قبله. اللهم إلا- أن يكون نفس إيجاد العمل- كبناء الجدار- إعطاء منه، مع أنه مبنى على اعتبار التعاطى من الطرفين، فلو اكتفى فى حصول المعاطاة بالإعطاء من طرف و الأخذ من الآخر أمكن جريانها مطلقاً، إذا كانت الأجرة عيناً.

(٢) هذا مبنى على عدم جواز إنشاء مضامين العقود بالمجازات المستنكرة كما فى الجواهر، و دليله غير ظاهر. نعم صرح به فى الشرائع و غيرها، و عن التذكرة نسبه إلى علمائنا. فإن تمّ إجماعاً كان هو الحجّة و إلا فإطلاق عمومات الصحة تنفيه. و دعوى انصرافها عن مثله، ممنوعة كدعوى العلم الإجمالى بتقيد العمومات ببعض الخصوصيات فى العقد، فيسقط الإطلاق عن المرجعية. فإنها مدفوعة بلزوم الاقتصار فى الخروج عن الإطلاق على القدر المتيقن، فيتعين الرجوع فى غيره إلى الإطلاق:

للمهم إلا أن يقال: إذا كان المجاز مستنكراً عند العرف لا يكون آله لإنشاء العنوان الخاص، و لا يكون منشأ لاعتباره عندهم، فلا مجال للرجوع إلى الإطلاق، لأنه منزل على ما عند العرف، فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦

صحته إذا قصد الإجارة (١).

[الثاني: المتعاقدان]

الثاني: المتعاقدان، و يشترط فيهما: البلوغ (٢)، و العقل (٣) و الاختيار (٤)،

(١) ذكر بعض الأعاظم في حاشية المتن ما نصه: «صحة هذا و أشباهه مبنى على جواز التجوز في صيغ العقود، و صحة إنشاء كل واحد منها بلفظ الآخر و هو في غاية الإشكال، بل لا- يبعد بطلانه» و حكى عنه في توجيهه: أن اللفظ إنما يكون آله عرفاً لإنشاء معناه الحقيقي، و لا يكون آله لإنشاء معنى مجازي. و لكن إشكاله ظاهر، فإن إنكار صدق العنوان الإنشائي إذا أنشئ بنحو المجاز، كإنكار صدق الخبر إذا حكى بنحو المجاز، و الفرق ممنوع.

(٢) لا إشكال في ذلك و لا خلاف، و يشهد له بعض النصوص

«١» لكن المتيقن من دلالة عدم صحة عقد الصبي على وجه الاستقلال، لا عدم الصحة و إن أذن له الولي، و لأجل أن المسألة محررة في كتب القوم على التفصيل، و قد تعرضنا لها في (نهج الفقاهة) على الاجمال، أهملنا ذكرها هنا اعتماداً على ذلك.

(٣) اعتبار العقل في مقابل الجنون المانع من تحقق القصد واضح.

لعدم تحقق العقد، لتقومه بالقصد، و المفروض اتفاؤه. أما الجنون غير المانع من تحقق القصد: فالكلام فيه ينبغي أن يكون هو الكلام في الصبي فإنه محجور عليه، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في كتاب الحجر. و عدم صحة عقده بإذن الولي غير ظاهر من الأدلة.

(٤) اعتباره مما لا إشكال فيه عندنا. و تفصيل الكلام فيه و في فروعه مذكور في كتابنا (نهج الفقاهة) فليراجع.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المقدمات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧

و عدم الحجر لفلس أو سفه أو رقية (١).

[الثالث: العوضان]**إشارة**

الثالث: العوضان، و يشترط فيهما أمور:

الأول: المعلومية، و هي في كل شيء بحسبه، بحيث لا يكون هناك غرر (٢)،

(١) الكلام في ذلك موكول الى كتاب الحجر.

(٢) كما هو المشهور. و استدلل له بما ورد من نهى النبي (ص) عن الغرر

«١»، و

بالنبي: «من استأجر أجيراً فليعلمه أجره» «٢».

وفيه: أن الأول غير ثابت بل لعله ثابت العدم. و الوارد إنما هو:

«نهى النبي صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر»

«٣»، و هو مختص بالبيع. و النبي لو تم حجة فلا يدل على ذلك، بل يكفي في العلم المشاهدة. و لذا اختار في الشرائع الاكتفاء بها، و

حكى ذلك عن الشيخ والمرضى وجماعة من المتأخرين. و يعضده: ما ورد فى قبالة الأرض بخراجها قل أو كثر «٤»، و فى بعضها جواز إجارتها بالنصف و الثلث أو أقل من ذلك أو أكثر «٥»، و ما

فى الخبر: «عن أرض يريد رجل أن يتقبلها، فأى وجوه القبالة أحل؟. قال (ع): يتقبل الأرض من

(١) راجع التذكرة مسألة: ٢ من الركن الثالث من الفصل الثانى من كتاب الإجارة.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الإجارة حديث: ١ و يوجد ما يقرب منه فى الوسائل باب: ٣ من أبواب الإجارة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب آداب التجارة حديث: ٣. كنز العمال الجزء: ٢ صفحة ٢٢٩ حديث: ٤٩٢٠، ٤٩٢٣. صحيح الترمذى الجزء: ٥ صفحة ٢٣٧. الموطأ الجزء: ٢ صفحة: ٧٥.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الإجارة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨

فلو آجره داراً أو حماراً من غير مشاهدة و لا وصف رافع للجهالة بطل. و كذا لو جعل العوض شيئاً مجهولاً.

الثانى: أن يكونا مقدورى التسليم (١)، فلا تصح إجارة العبد الآبق. و فى كفاية ضم الضميمة هنا- كما فى البيع- إشكال (٢).

أربابها بشيء معلوم الى سنين مسماء، فيعمر و يؤدى الخراج، فان كان فيها علوج فلا يدخل العلوج فى قبالته، فان ذلك لا يحل «١» الظاهر أن المراد بالمعلوم مقابل المجهول المطلق، لا ما هو مراد المشهور.

(١) هذا واضح لو كان المراد تعذر التسليم، لعدم المالىة فى المنفعة حينئذ لتصح المعاوضة عليها، و لا يكون أكل الأجرة أكلاً بالباطل. أما مع رجاء حصوله فمشكل. و قد عرفت اختصاص النهى عن الغرر بالبيع، مع إمكان المناقشة فى صدقه بمجرد ذلك، لاحتمال اختصاصه بالجهل بأحد العوضين لا مجرد الخطر، و لا مجرد الجهل و لو بالحصول. لكن الظاهر العموم، و إن حكى الأول عن الشهيد الأول فى شرح الإرشاد، لكن حكى عنه فى قواعد الاختصاص بالجهل بالحصول، كما أشرنا الى ذلك فى (نهج الفقاهة) فراجع، فلا يجرى الحديث إلا فى ذلك. لكن الإشكال فى عموم الحديث للإجارة، فكأن المستند فيه الإجماع المدعى على اشتراط ذلك، لا غيره.

(٢) عن جماعة: الصحة، منهم الأردبيلي، و عن آخرين: المنع، منهم العلامة و الشهيد. و عن آخرين: التردد. و استدلل للأول: بأن الإجارة تتحمل من الغرر ما لا يتحملة البيع. و فيه: أن هذا المقدار لا يوجب القطع بالصحة.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المزارعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩

الثالث: أن يكونا مملوكين (١)، فلا تصح إجارة مال الغير، و لا الإجارة بمال الغير الا مع الإجازة من المالك.

الرابع: أن تكون العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقائها، فلا تصح إجارة الخبز للأكل مثلاً، و لا الحطب للإشعال، و هكذا.

الخامس: أن تكون المنفعة مباحة (٢)، فلا تصح

نعم يمكن الاستدلال بذيلى موثق سماعه «١»، الدال على جواز البيع مع الضميمة، حيث علل ذلك

بقوله عليه السلام: «فان لم يقدر على العبد كان الذى نقده فيما اشترى معه».

وفيه أيضاً: أنه لا يظهر منه أنه تعليل للجواز، بل من المحتمل أن يكون بياناً لحكم تعذر الآبق، وأنه لا يرجع المشتري الى البائع بما قابله من الثمن، بل تكون معاوضة قهرية بين تمام الثمن و بين الضميمة - كما هو أحد الوجوه المحتملة فى الرواية - أو غير ذلك من الوجوه، لا أنه تعليل للجواز. نعم إذا كان المستند فى المنع الإجماع، فلا بأس بالقول بالصحة مع الضميمة، لعدم الإجماع على المنع فيها.

(١) لأن الصحة بدون الملك و دون إذن المالك خلاف قاعدة السلطنة.

و سيأتى منه التعرض للاجتراء بإذن المالك أو إجازته.

(٢) و فى حاشية بعض الأعظم: «إن اشتراط مملوكية المنفعة يغنى عن هذا الشرط، فإن المنفعة المحرمة غير مملوكة»، لأن إضافة الملك بحسب اعتبار العقلاء إنما تكون فيما ترجع مصلحته الى المالك، و يكون من كماله، و لا يصح اعتبارها فيما يكون مفسدة و مضرة على المالك، فيصح

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد البيع و شرون، حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠

إجارة المساكن لإحراز المحرمات، أو الدكاكين لبيعها، أو الدواب لحملها، أو الجارية للغناء، أو العبد لكتابة الكفر، و نحو ذلك. و تحرم الأجرة عليها.

السادس: أن تكون العين مما يمكن استيفاء المنفعة المقصودة بها (١)، فلا تصح إجارة أرض للزراعة إذا لم يمكن إيصال الماء إليها، مع عدم إمكان الزراعة بماء السماء، أو عدم كفايته.

السابع: أن يتمكن المستأجر من الانتفاع بالعين المستأجرة (٢) فلا تصح إجارة الحائض لكنس المسجد (٣) مثلاً.

[مسألة ١: لا تصح الإجارة إذا كان المؤجر أو المستأجر مكرهاً عليها]

(مسألة ١): لا تصح الإجارة إذا كان المؤجر أو المستأجر مكرهاً عليها إلا مع الإجازة اللاحقة، بل الأحوط عدم الاكتفاء بها، بل تجديد العقد إذا رضياً. نعم تصح مع

أن تقول: يملك زيد أن يأخذ درهما من عمرو، و لا يصح أن تقول:

يملك زيد أن يأخذ منه عمرو درهما. و المحرمات لما كانت بنظر الشارع مفسدة، لا يصح اعتبارها مملوكة عنده.

(١) لأنه مع عدمه يكون أخذ الأجرة أكلاً للمال بالباطل، و لا تصح معه المعاوضة المأخوذة فى حاق الإجارة.

(٢) لأن تعذر المنفعة شرعاً بمنزلة تعذر عقلها، فيرجع الشرط المذكور إلى الذى قبله.

(٣) فى بعض الحواشى: «إن هذا المثال قد خرج باشتراط مملوكية المنفعة و إباحتها» و فيه: أن كنس الحائض للمسجد حلال، و إنما الحرام المكث الموقوف عليه الكنس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١

الاضطرار، كما إذا طلب منه ظالم مالا فاضطر إلى إجارة دار سكنه لذلك، فإنها تصح حينئذ (١). كما انه إذا اضطر إلى بيعها صح.

[مسألة ٢) لا تصح إجارة المفلس - بعد الحجر عليه داره أو عقاره]

(مسألة ٢) لا تصح إجارة المفلس - بعد الحجر عليه - داره أو عقاره. نعم تصح إجارته نفسه لعمل أو خدمة (٢) و أما السفية: فهل هو كذلك - أى تصح إجارة نفسه للاكتساب مع كونه محجوراً عن إجارة داره مثلاً - أو لا؟ وجهان: من كونه من التصرف المالى و هو محجور (٣)، و من أنه ليس تصرفاً فى ماله الموجود (٤) بل هو تحصيل للمال، و لا تعد منافعه من أمواله (٥).

(١) إما لاختصاص دليل مانعية الإكراه بما إذا كان الإكراه على خصوص العقد أو الإيقاع، فلا يشمل صورة ما إذا كان الإكراه على الغاية. و إما لأن دليل مانعية الإكراه لما كان امتنائياً لم يشمل المقام، لأن شموله له خلاف الامتنان، إذ يلزم منه الوقوع فى الضرورة. (٢) لأنه ليس تصرفاً فى ماله الموجود، بل هو تصرف فى نفسه. و منافعه ليست موضوعاً لحق الغرماء كى يمنع عن التصرف فيها، فإجارة نفسه للاحتطاب و الاصطياد و نحوهما مما لا يمنع المفلس عنه.

(٣) لأنه معقد الإجماع على عدم نفوذ تصرف السفية. (٤) كما هو مورد الأدلة اللفظية المانعة من نفوذ تصرفه من الكتاب و السنة. (٥) لأن منافع الحر و إن كانت أموالاً، و يصح بذل المال بإزائها، لكنها ليست مملوكة له، لأن الملكية تتوقف على الاثنية، و لا اثنية بينه و بين نفسه، فاذا لم يملك نفسه لم يملك منافعه، لأنها تابعة للعين، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢. خصوصاً إذا لم يكن كسوباً. و من هنا يظهر النظر فيما ذكره بعضهم من حجر السفية من تزويج نفسها، بدعوى: أن منفعة البضع مال (١)، فإنه أيضاً محل إشكال.

إذ لا وجود لها خارجي، و إنما منشأ اعتبارها العين، فاذا لم تكن مملوكة لنفسه لم تكن المنافع مملوكة، و لذا لا تكون من أمواله. مع أنه لو سلم أنها مملوكة و من أموال السفية فليست داخله فى عموم الولاية عليه، لاختصاصه غيرها. نعم لا تبعد استفادة حكمها من دليل الولاية فى الأموال الموجودة، لأنها كلها أموال. و المستفاد من دليل الولاية أن العلة فيها الاحتفاظ بمصلحة السفية من حيث المال، و لا فرق بين الموردين. و هذا هو الذى يقتضيه مذاق العرف و الشرع. مضافاً إلى رواية عبد الله بن سنان الآتية . (١) قال فى الجواهر - فى مبحث السفية -: «و الظاهر دخول تزويجها نفسها فى التصرفات المالية، من جهة مقابلة البضع بالمال، فلا يجوز بدون إذن الولي». و قد يظهر من المفاتيح: عدم الخلاف فى ثبوت الولاية على السفية و السفية فى النكاح. و لكنه - كما ترى - غير ظاهر، لعدم كون البضع مالا و لا مقابلاً بالمال.

أقول: إن كان المراد: أن الصداق ليس فى مقابل المنفعة المخصوصة، و إلا لم يستحق المهر بالموت، أو الطلاق قبل الدخول مع أن الاستحقاق ضروري، فهو فى محله. و إن كان المقصود: أن المهر ليس فى مقابل المنفعة أصلاً فهو غير ظاهر. لأن المهر فى مقابل الزوجية، و هى أيضاً نوع من المنفعة. و لا ينافى ذلك صحة العقد بلا مهر، لجواز أن يكون من قبيل العارية أو الهبة المجانية. نعم الزوجية ليست ملحوظة عوضاً عن المهر، بل لوحظت عنواناً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣

[مسألة ٣: لا يجوز للعبد أن يؤجر نفسه أو ماله]

(مسألة ٣): لا يجوز للعبد أن يؤجر نفسه أو ماله أو مال مولاه إلا بإذنه أو إجازته.

[مسألة ٤: لا بد من تعيين العين المستأجرة]

(مسألة ٤): لا بد من تعيين العين المستأجرة، فلو آجره أحد هذين العبدین أو إحدى هاتین الدارين لم يصح (١)

لموضوع المهر. فالمهر من قبيل الهبة للزوجة، لوحظ فيه الزوجية قيداً، فالمقام ليس من باب المعاوضة، إذ لم يدخل في ملك الزوج شيء، لأنه لم يملك الزوجية ولا البضع، ولا الانتفاع به، ولا شيئاً آخر ليكون عوضاً عن مهره. وعلى هذا فالمقام ليس من قبيل المعاملة على منافع السفية، بل هو نحو آخر. وإجراء الحكم السابق فيه لا يخلو من وجه، لأنه هو الذى يقتضيه مذاق العرف والشرع أيضاً. مضافاً إلى ما استفاد من رواية عبد الله بن سنان: «إذا بلغ و نبت عليه الشعر جاز أمره، إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً» [١]، فإن إطلاقه يقتضى منع السفية حتى من النكاح، لأنه من أمره.

(١) هذا إذا كان على وجه التردد، لأن المردد لا وجود له فى الخارج، فلا تصح إجارته. أما إذا كان على وجه الكلى فى المعين، فلا بأس بإجارته كما لا بأس ببيعه. كما أنه إذا كان أحد العبدین معيناً فى نفسه، مردداً عندهما أو عند أحدهما - مثل الأكبر أو الأصغر - فالبناء على البطلان فيه مبنى على مانعية الجهل، وإلا فلا مانع عنه عقلاً ولا عرفاً، والأدلة المطلقة تقتضى الصحة. وأدلة نفى الغرر قد عرفت

[١] هذا المضمون مروى بتعبيرات مختلفة وأقرب الكل إليه ما رواه فى الوسائل فى باب: ٢ من احكام الحجر حديث: ٥ الا أنه نقله من الخصال من ابى الحسين الخادم بياع اللؤلؤ من دون توسط ابن سنان لكن الموجود فى الخصال الجزء ٢ صفحة ٨٩ روايته عن بياع اللؤلؤ عن عبد الله بن سنان. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤

و لا بد أيضاً من تعيين نوع المنفعة إذا كانت للعين منافع متعددة (١). نعم تصح إجارته بجميع منافعها مع التعدد (٢) فيكون المستأجر مخيراً بينها.

[مسألة ٥: معلومية المنفعة]

(مسألة ٥): معلومية المنفعة (٣): إما بتقدير المدّة، كسكنى الدار شهراً، والخياطة يوماً، أو منفعة ركوب الدابة إلى زمان كذا. وإما بتقدير العمل (٤) كخياطة الثوب المعلوم طوله و عرضه و رفته و غلظته، فارسية أو رومية، من غير تعرض للزمان. نعم يلزم تعيين الزمان الواقع فيه هذا العمل كأن يقول: إلى يوم الجمعة مثلاً. وإن أطلق اقتضى التعجيل على الوجه العرفى (٥). و فى مثل استئجار الفحل للضراب

الاشكال فيها. مع أنه قد لا يكون غرر، كما إذا كان العبدان لا يختلفان بالصفات التي تختلف بها الرغبات أو المالية. فالعمدة في وجه البطلان ظهور التسالم عليه.

(١) الكلام فيه كالكلام في تعيين العين المستأجرة

(٢) يأتي الكلام في جواز ذلك، في مبحث حكم الأجير الخاص، إذ المنافع المتضادة يمتنع أن تكون مملوكة، إذ القدرة عليها بديلة و الملكية تابعة لها، فلا تكون الملكية عرضية.

(٣) «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل حكى عن المخالفين- الذين اكتفوا بالمشاهدة في البيع- أنهم وافقوا هنا على اشتراط العلم بقدر المنفعة»، كذا في الجواهر. و العمدة فيه الإجماع المذكور، لا الغرر لما عرفت.

(٤) كما نص عليه الجماعة، لارتفاع الجهالة بذلك.

(٥) و حينئذ لا حاجة الى ذكر المدة، لارتفاع الغرر بذلك. نعم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥

يعين بالمرء والمرتين (١). و لو قدر المدة و العمل على وجه التطبيق (٢)، فإن علم سعة الزمان له صح، و إن علم عدمها بطل، و إن احتمل الأمران ففيه قولان.

إذا كان الإطلاق لا يقتضى التعجيل، لقيام القرينة على عدمه، لزم ذكر المدة بالمعنى المذكور.

(١) هذا في غير ضراب الماشية، فإنه يقدر بالزمان.

(٢) التقدير بالمدة مع العمل يكون: تارة: على نحو الظرفية، مثل: أن يخيظ هذا الثوب في هذا اليوم. و أخرى: على نحو التطبيق و على الثاني: تارة: يكون التطبيق ملحوظاً عنواناً لموضوع الإجارة، و أخرى: يكون شرطاً. فإن علمت القدرة، فلا إشكال في الصحة في الجميع. و إن علم عدمها، فلا إشكال في الفساد في الجميع. و مع الاحتمال اختار في الجواهر الصحة في الجميع، لأن القدر المعلوم خروجه عن عموم الصحة صورة العلم بالعجز، فلا يشمل صورة احتمالها. و نزل القول بالبطلان في فرض التقدير على نحو التطبيق على صورة غلبة عدم حصوله. و استوضح البطلان حينئذ، إلا مع اعتبار التطبيق على نحو الشرطية لا العنوانية. فإن احتمال الإمكان حينئذ كاف في الصحة، فلو لم يتفق كان له خيار تخلف الشرط.

و التحقيق: ابتناء الصحة و البطلان- في جميع الصور- على عموم النهى عن الغرر للإجارة و عدمه. فعلى الأول: لا يصح مع الجهل، إلا أن تجرى العادة بحصوله. و على الثاني: يصح، إلا أن تجرى العادة بعدم حصوله، بحيث يكون ملحقاً بالمتعذر الذي تكون المعاملة عليه سفهاً. و قد تقدم في الشرط الثاني الإشكال في الأول، فراجع. و من ذلك تعرف الأشكال فيما ذكره في الجواهر مع أنه لا يخلو في نفسه من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦

[مسألة ٦: إذا استأجر دابة للحمل عليها]

(مسألة ٦): إذا استأجر دابة للحمل عليها، لا بد من تعيين ما يحمل عليها بحسب الجنس إن كان يختلف الأغراض باختلافه، و بحسب الوزن و لو بالمشاهدة و التخمين إن ارتفع به الغرر. و كذا بالنسبة إلى الركوب لا بد من مشاهدة الراكب أو وصفه، كما لا بد من مشاهدة الدابة أو وصفها، حتى الذكورية و الأنثوية إن اختلفت الأغراض بحسبهما. و الحاصل:

أنه يعتبر تعيين الحمل و المحمول عليه، و الراكب و المركوب عليه، من كل جهة يختلف غرض العقلاء باختلافها.

[مسألة ٧): إذا استأجر الدابة لحرث جريب معلوم]

(مسألة ٧): إذا استأجر الدابة لحرث جريب معلوم، فلا بد من مشاهدة الأرض أو وصفها على وجه يرتفع الغرر.

[مسألة ٨): إذا استأجر دابة للسفر مسافة]

(مسألة ٨): إذا استأجر دابة للسفر مسافة، لا بد من بيان زمان السير من ليل أو نهار (١)، إلا إذا كان هناك عادة متبعة.

[مسألة ٩): إذا كانت الأجرة مما يكال أو يوزن]

(مسألة ٩): إذا كانت الأجرة مما يكال أو يوزن، لا بد من تعيين كيلها أو وزنها، و لا تكفى المشاهدة (٢). و إن

تدافع يظهر بالتأمل فيما ذكر و ذكرناه.

ثم إن المراد من قولنا بالصحة على الثانى: الصحة التقديرية، بمعنى الصحة على تقدير التمكن، إذ على تقدير عدمه يمتنع البناء على الصحة، لعدم المنفعة.

(١) لاختلاف الأغراض فى ذلك غالباً.

(٢) تقدم الكلام فيه فى الشرط الأول.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧

كانت مما يعد، لا بد من تعيين عددها. و تكفى المشاهدة فيما يكون اعتباره بها.

[مسألة ١٠): ما كان معلومته بتقدير المدء]

(مسألة ١٠): ما كان معلومته بتقدير المدء، لا بد من تعيينها شهراً أو سنة أو نحو ذلك. و لو قال: آجرتك إلى شهر أو شهرين، بطل. و لو قال: آجرتك كل شهر بدرهم مثلاً، ففى صحته مطلقاً (١)، أو بطلانه مطلقاً (٢)، أو صحته فى شهر و بطلانه فى الزيادة (٣)، فإن سكن فأجرة المثل بالنسبة إلى الزيادة، أو الفرق بين التعبير المذكور و بين أن يقول: آجرتك شهراً بدرهم فان زدت فبحسابه بالبطلان فى الأول و الصحة فى شهر فى الثانى (٤)، أقوال. أقواها

(١) حكى عن الشيخ و ابن زهرة و ابن الجنيد.

(٢) كما حكى عن جماعة، و فى الجواهر: «لعله المشهور بين المتأخرين».

(٣) اختاره فى الشرائع، و نسب إلى المقنعة و النهاية.

(٤) هذا القول ذكره فى القواعد، و الظاهر منه صورة ما إذا كان المقصود منه الإجارة فى الشهر الأول. و قوله: (فان زدت فبحسابه) من

قبيل الشرط. و حينئذ فالبناء على البطلان فى الجميع مبنى على فساد الشرط و إفساده العقد، و كلاهما فى المقام محل إشكال أو منع، إذ التحقيق: أن الشرط الفاسد غير مفسد، و أن الغرر فى الشرط الواقع فى عقد الإجارة غير ظاهر فى اقتضائه البطلان فى نفسه، كما عرفت.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الإيضاح و جامع المقاصد من القول بالبطلان لما ذكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨

الثانى، و ذلك لعدم تعيين المدة الموجب لجهالة الأجرة. بل جهالة المنفعة أيضاً، من غير فرق بين أن يعين المبدأ أو لا، بل على فرض عدم تعيين المبدأ يلزم جهالة أخرى، إلا أن يقال: إنه حينئذ ينصرف الى المتصل بالعقد. هذا إذا كان بعنوان الإجارة، و أما إذا كان بعنوان الجعالة فلا مانع منه (١) لأنه يغتفر فيها مثل هذه الجهالة. و كذا إذا كان (٢) بعنوان الإباحة بالعوض (٣).

(١) كما صرح به فى الجواهر، لكن أشكل عليه فى بعض الحواشى على المتن: بأن البذل للجعل فى الجعالة فى مقابل العمل فالبازل غير العامل و هنا ليس كذلك.

(٢) كما صرح به فى الجواهر.

(٣) يعنى: على تقدير الاستيفاء. ثم إن فى بعض الحواشى:

«أن الإباحة بالعوض تتوقف على عقد معاوضة صحيحة، و إلا كان ما أباحه المالك بعوضه مضموناً بالمثل أو القيمة، دون المسمى». و فيه:

أنه لا مانع من الالتزام بأن الإباحة بالعوض الخاص معاملة خاصة فى قبال غيرها من عقود المعاوضات، نظير التمليك بالعوض كالهبة المعوضة و القرض، فتقتضى حينئذ ملك المسمى، بلا حاجة إلى معاوضة أخرى صحيحة. و دعوى: أنها خارجة عن المعاوضات المتعارفة- لو تمت- غير قادحة، كدعوى أنها من الغرر، إذ هى ممنوعة، و كذا دعوى أنها لا تتعلق بالكلى بل بالعين الخارجية، إذ فيها: أنها لا تقدر إذا كان المباح منفعة الدار، أو كانت الأجرة عيناً خارجية. نعم لو كان المقصود بإباحة الأجرة التى فى الذمة أن تكون المنفعة هى العوض، كان الإشكال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩

[مسألة (١١): إذا قال: إن خطت هذا الثوب فارسياً]

(مسألة ١١): إذا قال: إن خطت هذا الثوب فارسياً أى: بدرز- فلك درهم، و إن خطته رومياً- أى: بدرزين- فلك درهمان، فإن كان بعنوان الإجارة بطل، لما مرّ من الجهالة (١)، و إن كان بعنوان الجعالة- كما هو ظاهر العبارة-

فى محله. مع إمكان دفعه بأنه لا- مانع من تعلق الإباحة بالكلى، و يكون المقصود أنه يبيع الأجرة بعوض فيه المنفعة، و دليل الصحة شامل للقسمين جميعاً.

(١) كما فى السرائر و جامع المقاصد و المسالك و غيرها. و عن المبسوط و الخلاف و جملة من كتب العلامة و غيره: الصحة. و اختاره فى الشرائع لعمومات الصحة. و اشتراط العلم بالمنفعة- على نحو يمنع من مثل هذا الترديد- غير معلوم، بل دعوى الإجماع عليه تقتضى عدم الشمول لمثل المقام، لمخالفة الأعيان فى البطلان. و أدلة نفي الغرر

«١» قد عرفت الإشكال فى شمولها للمقام، بل لو كان الغرر بمعنى الخطر فشموله له ممنوع، لعدم الخطر. و قد استدل أيضاً بصحيحة

محمد الحلبي

المشار إليها في المسألة الآتية، لكن يأتي بيان المراد منها.

نعم يمكن الاشكال على الصحة: بأن الإجارة بعد ما لم تكن على كل منهما لتضادهما، ولا- على أحدهما المعين لأنه خلاف المفروض، فلا- بد أن تكون على أحدهما المردد. و المردد لا- يقبل أن يكون موضوعاً للملكية ولا لنظائرها من الوضعيات، إذ لا خارجية له مصححة لذلك. لكن قد يدفع ذلك: أن هذا الاشكال يتم في المردد واقعاً، وليس منه المقام فإن الخياطة فارسية أو رومية لها تعين في الواقع بفعل العامل الخارجي.

و يشكل: بأن هذا المتعين ليس موضوعاً للملكية في الإجارة، وإلا كانت

(١) تقدمت الإشارة إليها في صفحة: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠

صح. وكذا الحال إذا قال: إن عملت العمل الفلاني في هذا اليوم فلك درهمان وإن عملته في الغد فلك درهم. والقول بالصحة إجارة في الفرضين ضعيف. وأضعف منه القول بالفرق بينهما بالصحة في الثاني، دون الأول (١). وعلى ما ذكرناه من البطلان: فعلى تقدير العمل يستحق أجره المثل وكذا في المسألة السابقة إذا سكن الدار شهراً أو أقل أو أكثر.

[مسألة (١٢): إذا استأجره أو دابته ليحمله أو يحمله متاعه إلى مكان معين]

(مسألة ١٢): إذا استأجره أو دابته ليحمله أو يحمله متاعه إلى مكان معين، في وقت معين، بأجره معين، كأن استأجر منه دابة لإيصاله إلى كربلاء قبل ليلة النصف من شعبان، ولم يوصله، فإن كان ذلك لعدم سعة الوقت وعدم

الإجارة منوطاً به، فإذا لم يفعل الأجير أحد الأمرين فالإجارة باطله من أصلها لعدم الموضوع، وهو- كما ترى- خلاف الضرورة العرفية، فإن الإجارة ثابتة، وهي التي تدعو إلى العمل، فلاحظ.

(١) هذا القول لم أفق على قائله، بل المعروف في كلماتهم اتحاد المسألتين قولاً وقائلاً ودليلاً، ومن تأمل في إحداهما تأمل في الأخرى.

نعم عن المبسوط والتحرير والكفاية: التأمل في الثاني مع الجزم بالصحة في الأول. وفي جامع المقاصد- بعد أن جزم بالصحة في الأول- قال في الثاني: «و فيه تردد .. ثم قال: أظهره الجواز»، وهو يدل على أن الصحة في الأول أوضح منها في الثاني. نعم لعل منشأ القول المحكى في المتن: أن الثاني أقرب إلى مورد النصوص، التي يمكن أن يستدل بها على الصحة. لكنه يقتضى أن تكون الصحة في الثاني أظهر لا التفصيل المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١

إمكان الإيصال، فالإجارة باطله (١)، وإن كان الزمان واسعاً ومع هذا قصر ولم يوصله، فإن كان ذلك على وجه العنوانية (٢)

(١) هذا الفرض يمكن فيه مجيء الوجهين الآتيين في الفرض الآتي بناء على ذلك.

(٢) الأمور التي تذكر زائدة على موضوع الإجارة:

تارة: لا يمكن أن تستقل بالجعل والإنشاء، كزمان العمل ومكانه وآلته ونحو ذلك من متعلقاته، فهذه هي التي يتعين كونها ملحوظة

على نحو التقييد. مثلاً: إذا استأجره على خياطة ثوب، فالخيط و المخيط و الزمان و المكان و الفاعل - أعنى: الخياط - و الثوب و نحوها إذا ذكرت في ضمن العقد يتعين كونها قيوداً للعمل، و لا يمكن أخذها شرطاً مجعولاً بجعل زائد على جعل الخياطة.

و أخرى: يمكن أن تستقل بالجعل، كما لو كانت عملاً آخر، فهذه تارة: تلحظ قيوداً، و أخرى: تجعل بجعل زائد على مفاد الإجارة في ضمنه. مثلاً: إذا استأجره على الخياطة فتارة: يلحظ قراءة القرآن قيوداً للخياطة، فيقول: استأجرتك على خياطة الثوب قارئاً للقرآن.

و أخرى: تؤخذ شرطاً في ضمن العقد، مجعولةً بجعل آخر في ضمن جعل الإجارة، بأن يقول: استأجرتك على خياطة هذا الثوب، و اشترطت عليك أن تقرأ القرآن في حال الخياطة أو قبلها أو بعدها.

ثم إن ما يؤخذ قيوداً تارة: يؤخذ على نحو وحدة المطلوب، و أخرى:

على نحو تعدد المطلوب. فان كان على النحو الأول لم يستحق الأجير الأجرة لو جاء بالمستأجر عليه بدونه. و على النحو الثاني يستحق، لكن للمشترط خيار تخلف الوصف. و لعل ما في المتن إشارة إلى هذه الجهة، فالمقصود من قوله (ره): «على وجه الشرطية»: على نحو تعدد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢

.....

المطلوب، في قبال القيدية الذي هو على نحو وحدة المطلوب، لا التفصيل بين القيد و الشرط، و إلا فقد عرفت أن الزمان لا ينبغي أن يكون ملحوظاً بنحو الاشتراط، لأنه لا يمكن أن يكون مجعولاً بجعل مستقل.

نعم الإشكال في تشخيص كون الاشتراط و التقييد على نحو وحدة المطلوب أو على نحو تعدده. و الذي ذكره في مبحث الوكالة: أن الموكل إذا عين السوق أو المكان أو السعر أو غير ذلك - تعين، و لو فعل الوكيل على خلاف ذلك كان تصرفه فضولياً محتاجاً إلى إجازة. و مقتضاه أن التقييد على نحو وحدة المطلوب. و كذا في باب الوديعة و العارية و غيرهما من العقود الإذنية. و مقتضى ثبوت خيار الشرط، و الوصف، و العيب، و خيار الاشتراط: أن القيد و الشرط ملحوظان على نحو تعدد المطلوب و كذا بناؤهم على أن الشرط الفاسد غير مفسد كما عليه المحققون.

و الفرق بين البابين غير ظاهر، و لا سيما بملاحظة أن الاذن كما تكون شرطاً في صحة فعل الوكيل، كذلك تكون شرطاً في صحة العقود، فعدم جواز التصرف في مال أحد إلا - بإذنه شامل للجميع بنحو واحد. فكما أن الاذن في باب الوكالة و نحوها من العقود الإذنية مختصة بصورة وجود القيد و لا - تشمل ذات المقيد العارية عن القيد، كذلك في موارد خيار العيب و تخلف الوصف و نحوهما. و إذا كانت الاذن في مورد خيار الوصف و العيب و الشرط ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، فلم لا تكون كذلك في باب الوكالة و العارية و نحوهما؟!.

و لعل التحقيق: أن القيود و الشروط في جميع الموارد مبنية على نحو وحدة المطلوب، و لا - فرق بين الوكالة و العارية و الوديعة و الإجارة و نحوها مما كان موضوع التصرف فيه عملاً، و بين بيع السلف و النسبة بالنسبة إلى المبيع و الثمن و نحوها مما كان موضوع التصرف فيه عيناً ذمياً، و بين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣

.....

بيع العين الخارجية الموصوفة بالوصف المفقود و بيع العين المعيبة، اللذين هما موضوع خيار تخلف الوصف و خيار العيب و نحوهما من موارد الخيار.

و كذا فى العقود التى لا خيار فيها، كتزويج الزوجة المعيبة بغير العيوب السبعة الموجبة للخيار، فإن الإذن المعتبرة فى صحة العقد، أو الإيقاع، و فى جواز تصرف غير المالك كلها فى الجميع على نحو واحد، غير قابل للتحليل و التجزئة بين ذات المقيّد و المشروط. فذات المقيّد فى الجميع - مع قطع النظر عن القيد و الشرط - لا إذن فيها و لا رضا. و مقتضى ذلك و إن كان بطلان بيع فاقد الوصف، و بيع المعيب و فساد العقد و الإيقاع المشروطين بالشرط الفاسد، لكن خرجنا عن حكم العام بالدليل المخصص، و هو ما دل على الخيار فى تخلف الوصف، و فى موارد العيب من الإجماع أو النصوص أو بناء العقلاء. فان ذلك يدل على الاجتزاء بالأذن الضمنية فى الصحة، و إن لم تكن قابلة للتحليل، و كانت واردة على المقيّد، لا أن الأذن فى الموارد المذكورة ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، فيكفى فى صحة بيع ذات المقيّد وقوع البيع على المقيّد عن إذن، و إن كان القيد منتفياً. و يطرد ذلك حتى فى الوكالة، فإذا و كله فى شراء العبد الكاتب، فاشترى عبداً يعلم أنه ليس بكاتب، كان العقد فضولياً خارجاً عن موضوع الوكالة.

و إذا اشترى عبداً على أنه كاتب فتبين أنه ليس بكاتب، كان موضوعاً للتوكيل و صح العقد، و كان للمشتري الخيار. فليس الفرق بين الموارد المذكورة سابقاً: أن الأذن فى بعضها على نحو تعدد المطلوب، و فى آخر على نحو وحدة المطلوب، بل الفرق الاجتزاء فى بعضها بالأذن الواردة على المقيّد لفقده القيد، و عدم الاجتزاء بها فى بعضها الآخر. و المتحصل مما ذكرنا: أن الضابط فى القيود هو أنها مبنية على نحو وحدة المطلوب، من دون فرق بين الأعمال و الأعيان الذميمة و الخارجية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤

و التقييد لم يستحق شيئاً من الأجرة، لعدم العمل بمقتضى الإجارة أصلاً (١)، نظير: ما إذا استأجره ليصوم يوم الجمعة،

و مقتضاه البطلان مع انتفاء القيد. خرجنا عن ذلك فى خصوص الخارجيات العينية، فإنها تصح فيها العقود و الإيقاعات مع انتفاء القيد، اجتزاء من العقلاء بالأذن الواردة على المقيّد، لا أن الأذن فيها منحلّة الى الأذن بذات المقيّد، و الأذن بالمقيّد بما هو مقيّد. هذا الكلام كله فى القيود.

و أما الشروط المجعولة بإنشاء مستقل: فالظاهر أنها عند العقلاء كالخارجيات العينية، يجرى عليها حكم تعدد المطلوب، فيجتزأ بالأذن الواردة على الشرط و المشروط فيها، و إن لم تكن الأذن فيها منحلّة حقيقة إلى أذنين: إحداهما: متعلقة بالمشروط ذاته، و الأخرى: متعلقة بالمشروط بما هو مشروط. و الظاهر أنه لا فرق بين الشرط الراجع لباً إلى القيد، مثل: ما لو استأجره على أن يصلى عن ميت له و اشترط عليه التحنك و لبس اللباس الأبيض فى صلاته، و بين ما لم يكن كذلك، كما لو استأجره على أن يصلى عن ميت له، و اشترط عليه أن يخطب ثوبه.

و من ذلك يظهر: أن القيود فى الإجارة إن كانت قيوداً للعمل المستأجر عليه فهى على نحو وحدة المطلوب، و إن كانت قيوداً للعين المستأجرة فهى على نحو تعدد المطلوب. كما يظهر أن الإيصال فى الوقت المعين فى المثال الذى ذكره فى المتن لا يكون إلا على نحو التقييد، و لا يمكن أن يكون على الشرطية، لامتناع إنشائه بإنشاء مستقل. فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر النصوص الواردة فى الموارد المختلفة، الظاهرة فى أن الأجير إذا لم يأت بالعمل المستأجر عليه لا يترتب أثر على الإجارة. و كذا ظاهر الفقهاء.

و إن كان مقتضى القواعد استحقاق الأجير المسمى، و ضمانه لقيمة العمل كما لو تعذر تسليم الثمن بعد ما كان مقدوراً عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥

فاشترىه و صام يوم السبت. و إن كان ذلك على وجه الشرطية، بأن يكون متعلق الإجارة بالإيصال إلى كربلاء، و لكن اشترط عليه

الإيصال في ذلك الوقت، فالإجارة صحيحة و الأجرة المعينة لازمة، لكن له خيار الفسخ من جهة تخلف الشرط، و معه يرجع إلى أجرة المثل. و لو قال: و إن لم توصلنى فى وقت كذا فالأجرة كذا، أقل مما عين أولاً، فهذا أيضاً قسماً (١).
قد يكون ذلك بحيث يكون كلتا صورتين - من الإيصال فى ذلك الوقت، و عدم الإيصال فيه - مورداً للإجارة (٢)،

ثم إن عدم ترتب الأثر على الإجارة يمكن أن يكون على نحو البطالان، و أن يكون على نحو الصحة لكن لا- يكون لأحدهما حق المطالبة بالعرض.

و الظاهر هو الثانى كما عبر به المصنف (ره). و الظاهر أنه هو مراد الأصحاب و المستفاد من النصوص، كما يظهر ذلك من كلماتهم فى ما لو اشترط نقص الأجرة لو جاء بالعمل المستأجر عليه فى غير الوقت المعين له بالإجارة. فإن الإجارة لو كانت باطلة كان الشرط كذلك، فلا يستحق الأجير الأجرة ناقصة، مع بنائهم على صحة الشرط، فانتظر ما يأتى فى ذيل المسألة.

(١) الظاهر من الفرض الاختصاص بالقسم الثانى و لا يجىء فيه القسم الأول، و إنما يجىء فى الإجارة على المردد بين الايصالين، كما صرح بذلك غير واحد.

(٢) بنحو لو صح اقتضى اشتغال ذمته بأحدهما تخييراً، بخلاف الصورة الآتية، فإن عقد الإجارة إنما يقتضى اشتغال الذمة بالإيصال فى الوقت تعييناً، فيجب فعله تعييناً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦

فيرجع إلى قوله. آجرتك بأجرة كذا، إن أوصلتك فى الوقت الفلانى، و بأجرة كذا إن لم أوصلك فى ذلك الوقت. و هذا باطل للجهالة، نظير ما ذكر فى المسألة السابقة من البطالان إن قال: إن عملت فى هذا اليوم فلك درهمان .. و قد يكون مورد الإجارة هو الإيصال فى ذلك الوقت، و يشترط عليه أن ينقص من الأجرة (١) كذا على فرض عدم الإيصال. و الظاهر الصحة فى هذه الصورة (٢)، لعموم

«المؤمنون عند شروطهم» (١)

و غيره، مضافاً إلى صحيحة محمد الحلبي (٣).

(١) يعنى: بنحو شرط النتيجة، أو أن يتملك منها بنحو شرط الفعل.

(٢) و عن المحقق الكركي و جماعة: البطالان، طرْحاً منهم للصحيح، أو حملاً له على الجعالة، لمخالفته للقواعد من أجل التعليق و الجهالة و الإبهام.

و أنه كالبيع بثمنين. لكن الجميع كما ترى: إذ الأخير مبنى على حمله على الصورة الأولى. و ما قبله لا- دليل على قدحه فى صحة الشرط، بل المحقق بناؤهم فى غير مورد على عدم قدحه، فلاحظ. و حمل الصحيح على الجعالة بعيد جداً، لأن الجعالة تقتضى إحداث الداعى إلى العمل بتوسط بذل الجعل، و ظاهر الصحيح أن العمل غير مرغوب فيه للبازل، فلا وجه للبحث على فعله و الترغيب فيه.

(٣)

قال: «كنت قاعداً إلى قاضى، و عنده أبو جعفر عليه السلام جالس، فجاء رجلان، فقال أحدهما: إنى تكراريت إبل هذا الرجل ليحمل لى متاعاً إلى بعض المعادن، فاشترطت عليه أن يدخلنى المعدن يوم كذا و كذا، لأنها سوق و أخاف أن تفوتنى فإن احتبست عن ذلك حططت

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧

و لو قال: إن لم توصلني فلا أجره لك، فان كان على وجه الشرطية، بأن يكون متعلق الإجارة هو الإيصال الكذائي فقط، و اشترط عليه عدم الأجره على تقدير المخالفه، صح (١)، و يكون الشرط المذكور مؤكداً لمقتضى العقد. و إن كان على وجه القيدية، بأن جعل كلتا صورتين مورداً للإجارة، إلا أن في الصورة الثانية بلا أجره، يكون باطلاً. و لعل هذه الصورة مراد المشهور (٢)

من الكرى لكل يوم احتبسته كذا و كذا، و أنه حبسنى عن ذلك اليوم كذا و كذا يوماً. فقال القاضى: هذا شرط فاسد و فقه كراه. فلما قام الرجل أقبل إلى أبو جعفر (ع) فقال: شرطه هذا جائز ما لم يحط بجميع كراه «١».

(١) كما ذكره الشهيد فى اللمعة، حاملاً للفرض على هذا القسم لا غير. نعم قد يأبى الصحة الصحيح المتقدم. اللهم إلا أن يحمل على صورة كون الزمان الخاص مأخوذاً قيداً على نحو تعدد المطلوب، إذ حينئذ يكون فوات القيد موجباً للخيار، لا عدم وقوع العمل المستأجر عليه، كى لا يستحق الأجره و يكون الشرط مؤكداً لمقتضى العقد كما هو المفروض فى المتن، و عرفت أنه الأصل فى القيود.

(٢) المظنون قوياً: أن مورد كلام المشهور هنا و فى المسألة السابقة- أعنى: ما لو اشترط نقص الأجره- هو خصوص صورة الشرط فى ضمن عقد الإجارة الوارد على الإيصال فى الوقت المعين، فلا- يشمل صورة وقوع الإجارة على المردد. و وجه تفصيلهم بالبناء على الصحة فى الأولى و البطلان فى الثانية: هو الصحيح المذكور لا غير. و لا بأس بالعمل به

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الإجارة: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨

القائلين بالبطلان (١) دون الأولى، حيث قالوا: و لو شرط سقوط الأجره إن لم يوصله لم يجز.

[مسألة (١٣): إذا استأجر منه دابة لزيارة النصف من شعبان]

(مسألة ١٣): إذا استأجر منه دابة لزيارة النصف من شعبان مثلاً- و لكن لم يشترط على المؤجر ذلك و لم يكن على وجه العنوانية أيضاً، و اتفق أنه لم يوصله، لم يكن له خيار الفسخ، و عليه تمام المسمى من الأجره. و إن لم يوصله إلى كربلاء أصلاً سقط من المسمى بحساب ما بقى و استحق بمقدار ما مضى. و الفرق بين هذه المسألة و ما مرّ فى المسألة السابقة: أن الإيصال هنا غرض وداع و فيما مرّ قيد أو شرط.

بعد اعتباره فى نفسه، و اعتماد الأصحاب عليه. و من ذلك يظهر ضعف ما فى المتن من كون مراد القائلين بالبطلان صورة وقوع الإجارة على الأمرين، فإنه بعيد، و موجب للتفكيك بين مورد البطلان- فى كلامهم- و مورد الصحة، لأنها فى خصوص صورة وقوع الإجارة على الإيصال فى الوقت المعين، و جعل نقص الأجره على تقدير عدمه من قبيل الشرط، فان هذا التفكيك بعيد. و أبعد من ذلك ما فى الروضة من جعل مورد الصحة و البطلان معاً صورة وقوع الإجارة على الأمرين على نحو الترديد. فان ذلك أيضاً بعيد عن مذاقهم من اعتبار التعيين فى الإجارة، و إن تقدم القول بالصحة من جماعة فى المسألة الحادية عشرة، فلاحظ.

(١) بل عن بعض: أنه لا خلاف فيه إلا من أبي علي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩

[فصل الإجارة من العقود اللازمة]

إشارة

فصل الإجارة من العقود اللازمة (١)، لا تنفسخ إلا بالتقاييل أو شرط الخيار لأحدهما أو كليهما إذا اختار الفسخ. نعم الإجارة المعاطية جائزة (٢)، يجوز لكل منهما الفسخ، ما لم تلزم بتصرفهما، أو تصرف أحدهما فيما انتقل إليه.

[مسألة ١]: يجوز بيع العين المستأجرة قبل تمام مدة الإجارة

(مسألة ١): يجوز بيع العين المستأجرة قبل تمام مدة الإجارة، ولا تنفسخ الإجارة به (٣)، فتنقل إلى المشتري مسلوياً المنفعة مدة الإجارة، نعم للمشتري مع جهله بالإجارة خيار فسخ البيع (٤)، لأن نقص المنفعة عيب (٥)، ولكن فصل

(١) بلا خلاف، بل عليه الإجماع محكى. ويشهد له غير واحد من النصوص «١». مضافاً إلى عمومات اللزوم.

(٢) بناء على تمامية الإجماع على عدم لزوم المعاطة إلا بملازمات مخصوصة مذكورة في محلها.

(٣) بلا خلاف ولا إشكال. ويشهد له جملة من النصوص «٢».

(٤) كما صرح به جمع كثير، بل عن الغنية: الإجماع عليه.

(٥) لأن مبنى المعاوضات على التسليم والانتفاع، وهو متعذر بالإجارة.

(١) الوسائل باب: ٧، ١٥ من أبواب الإجارة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠

ليس كسائر العيوب مما يكون المشتري معه مخيراً بين الرد والأرش، فليس له أن لا يفسخ ويطالب بالأرش، فإن العيب الموجب للأرش ما كان نقصاً في الشيء في حد نفسه، مثل العمى والعرج وكونه مقطوع اليد أو نحو ذلك، لا مثل المقام الذي العين في حد نفسها لا عيب فيها. و أما لو علم المشتري أنها مستأجرة ومع ذلك أقدم على الشراء، فليس له الفسخ أيضاً. نعم لو اعتقد كون مدة الإجارة كذا مقداراً، فبان أنها أزيد، له الخيار أيضاً (١). ولو فسخ المستأجر الإجارة رجعت المنفعة في بقية المدة إلى البائع، لا إلى المشتري (٢).

أو لأن من الشرائط الارتكازية كون العين مستتبعاً للمنفعة، فإذا فات الشرط المذكور كان له خيار تخلف الشرط. وبالجملة: نقص المنفعة خلاف الأصل المعول عليه عند العقلاء، كأصالة الصحة، فيكون الخيار من قبيل خيار الرؤية.

(١) لفوات الزيادة عليه من دون إقدام.

(٢) هذا لا يخلو من نظر، لأنه خلاف مقتضى تبعية المنفعة للعين.

و مجرد كون مقتضى الفسخ رجوع كل من العوضين إلى حاله قبل العقد غير كاف في ذلك، لأن المنفعة إنما كانت ملكاً للبائع قبل

العقد، لأنها تابعة للعين فيملكها مالك العين، فإذا تبدل المالك للعين كان مقتضى التبعية رجوعها إلى المشتري. و كأنه لما ذكرنا احتمال في التذكرة- على ما حكى- رجوع المنفعة إلى المشتري و بذلك يظهر الفرق بين المسألة و بين ما إذا أجر العين على شخص، ثم المستأجر آجرها ثانياً على ثالث، ثم باع المالك العين ففسخت الإجارة الثانية، فإن فسخها يوجب رجوع المنفعة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١

نعم لو اعتقد البائع و المشتري بقاء مدة الإجارة، و أن العين مسلوبة المنفعة إلى زمان كذا، و تبين أن المدة منقضية، فهل منفعة تلك المدة للبائع، حيث أنه كأنه شرط كونها مسلوبة المنفعة إلى زمان كذا (١)، أو للمشتري، لأنها تابعة للعين ما لم تفرز بالنقل إلى الغير، أو بالاستثناء، و المفروض عدمها؟

وجهان. و الأقوى: الثاني. نعم لو شرط كونها مسلوبة المنفعة إلى زمان كذا بعد اعتقاد بقاء المدة، كان لما ذكر وجه (٢).
ثم بناء على ما هو الأقوى من رجوع المنفعة في الصورة السابقة إلى المشتري، فهل للبائع الخيار أولاً؟ وجهان لا يخلو أولهما

إلى المستأجر الأول، لأنه ملكها بالعقد لا بالتبعية.

و بالجملة: رجوع كل من العوضين إلى محله السابق بالفسخ، ليس لأن الفسخ يقتضى ذلك، بل لأن الفسخ يبطل العقد، فيرجع كل من العوضين إلى ما يقتضيه السبب السابق. ففي المقام يرجع إلى ما تقتضيه التبعية إذا تحقق الفسخ، و التبعية إنما تقتضى الرجوع إلى ملك مالك العين، و هو المشتري لا المؤجر.
(١) مجرد الاعتقاد لا يقتضى ذلك كما لا يخفى.

(٢) في بعض الحواشي: «لكنه غير موجه، إذ الشرط في المقام بمنزلة التوصيف لا الاستثناء فلا أثر له» يعنى: في جعل المنفعة للبائع. بل محض الاستثناء أيضاً بمنزلة التوصيف لا يقتضى ثبوت المنفعة للبائع، و إنما الذى يقتضى ذلك إنشاء كونها للبائع، لكنه لا يتيسر ذلك مع اعتقاد أنها للمستأجر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢

من قوة (١)، خصوصاً إذا أوجب ذلك له الغبن.

هذا إذا بيعت العين للمستأجر على غير المستأجر. أما لو بيعت عليه: ففي انفساخ الإجارة وجهان (٢). أقواهما:

العدم (٣). و يتفرع على ذلك أمور:

منها: اجتماع الثمن و الأجر عليه حينئذ.

و منها: بقاء ملكه للمنفعة في مدة تلك الإجارة لو فسخ البيع بأحد أسبابه، بخلاف ما لو قيل بانفساخ الإجارة.

و منها: إرث الزوجة من المنفعة في تلك المدة (٤)، لو مات الزوج المستأجر بعد شرائه لتلك العين، و إن كانت مما لا ترث الزوجة منه، بخلاف ما لو قيل بالانفساخ بمجرد البيع (٥).

(١) لما عرفت من أن الخيار في المقام من قبيل خيار الرؤية، و لا فرق فيه بين المشتري و البائع. و قد استظهر شيخنا الأعظم في مكاسبه الاتفاق على عدم الفرق في خيار الرؤية بين البائع و المشتري.

(٢) بل قولان.

(٣) كما هو المشهور. و عن الإرشاد: الانفساخ، لأن أثر الإجارة الانتفاع بمال الغير و هذا لا يبقى بعد البيع، و لأنه يلزم اجتماع العلتين على معلول واحد، لأن المنفعة حينئذ تكون مملوكة بالإجارة و التبعية. و ضعفه بالتأمل ظاهر.

(٤) لأنها مملوكة أصالة بالإجارة.

(٥) فإن المنافع تكون مملوكة للموروث بالتبعية للعين، فإذا كانت الزوجة لا ترث من العين لا ترث مما هو تابع لها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣

و منها: رجوع المشتري بالأجرة لو تلف العين بعد قبضها وقبل انقضاء مدة الإجارة، فإن تعذر استيفاء المنفعة يكشف عن بطلان الإجارة و يوجب الرجوع بالعوض، و إن كان تلف العين عليه.

[مسألة ٢): لو وقع البيع و الإجارة في زمان واحد]

(مسألة ٢): لو وقع البيع و الإجارة في زمان واحد كما لو باع العين مالكها على شخص و أجرها و كيله على شخص آخر، و اتفق وقوعهما في زمان واحد- فهل يصحان معاً و يملكها المشتري مسلوبه المنفعة كما لو سبقت الإجارة، أو يبطلان معاً للتزاحم في ملكية المنفعة، أو يبطلان معاً بالنسبة إلى تملك المنفعة فيصح البيع على أنها مسلوبه المنفعة تلك المدة فتبقى المنفعة على ملك البائع؟ وجوه. أقواها: الأول، لعدم التزاحم، فإن البائع لا يملك المنفعة و إنما يملك العين (١) و ملكية العين توجب ملكية المنفعة للتبعية، و هي متأخرة عن الإجارة.

[مسألة ٣): لا تبطل الإجارة بموت المؤجر و لا بموت المستأجر على الأقوى]

(مسألة ٣): لا تبطل الإجارة بموت المؤجر و لا بموت المستأجر على الأقوى (٢). نعم في إجارة العين الموقوفة، إذا أجر البطن السابق تبطل بموته بعد الانتقال إلى

(١) بالتشديد، يعنى: أن البائع إنما يبيع العين و لا- يملك المشتري المنفعة، بل يملكه العين، و المنفعة يملكها المشتري بالتبعية. و الملكية بالتبعية إنما تكون حيث لا يكون مقتضى لملكية أخرى، فإذا أجر الوكيل فقد ملك المستأجر المنفعة بعقد الإجارة، المانع من تأثير التبعية.

(٢) كما هو المشهور بين المتأخرين. و في المسالك: نسبتهم إليهم أجمع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤

البطن اللاحق، لأن الملكية محدودة. و مثله ما لو كانت المنفعة موصى بها للمؤجر ما دام حياً. بخلاف ما إذا كان المؤجر هو

و المشهور بين القدماء أنها تبطل بالموت مطلقاً. و قيل: لا تبطل بموت المؤجر، و تبطل بموت المستأجر، و نسب إلى أكثر أصحابنا. و قد يستدل للبطلان

بموتق إبراهيم بن محمد الهمداني: «قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام و سألته: عن امرأة آجرت ضيعتها عشر سنين، على أن تعطى الإجارة (الأجرة خ ل) في كل سنة عند انقضائها، لا يقدم لها شيء من الإجارة (الأجرة خ ل) ما لم يمض الوقت، فماتت قبل ثلاث سنين أو بعدها، هل يجب على ورثتها إنفاذ الأجرة إلى الوقت أم تكون الإجارة منتقضة (منقضية خ ل) بموت المرأة؟ فقال عليه السلام: إن كان لها وقت مسمى لم يبلغ فماتت فلورثتها تلك الإجارة، فإن لم تبلغ ذلك الوقت و بلغت ثلثه أو نصفه أو شيئاً منه، فتعطى ورثتها بقدر ما بلغت من ذلك الوقت إن شاء الله» (١).

بناء على أن الظاهر أن المراد من قوله عليه السلام:

«فلورثتها تلك الإجارة»

: أن الإجارة لا- تبطل من أصلها، بل من حين الموت، بقريته ما بعده مما هو ظاهر في توزيع الأجرة، بنسبة زمان الحياة إلى مجموع المدة.

و في مجمع البرهان: ادعى صراحتها في الدلالة على عدم بطلانها بموت المؤجر. و كأنه استند في ذلك إلى ظاهر قوله (ع): «فلورثتها تلك الإجارة»

في أن الإجارة صحيحة. و حمل ما بعده على أن الورثة يستحقون الأجرة، على حسب التوقيت الصادر في عقد الإجارة. و لكنه كما ترى و إن وافقه عليه جماعة، فإنه غير ظاهر، بل الظاهر ما ذكرنا و إن كان لا يخلو من خفاء.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥

المتولى للوقف و آجر لمصلحة البطون إلى مدة، فإنها لا تبطل بموته، و لا بموت البطن الموجود حال الإجارة. و كذا تبطل إذا آجر نفسه للعمل بنفسه (١) من خدمة أو غيرها، فإنه إذا مات لا يبقى محل للإجارة. و كذا إذا مات المستأجر الذي هو محل للعمل من خدمة أو عمل آخر متعلق به بنفسه. و لو جعل العمل في ذمته لا- تبطل الإجارة بموته، بل يستوفى من تركته. و كذا بالنسبة إلى المستأجر إذا لم يكن محلاً للعمل، بل كان مالكا له على المؤجر، كما إذا آجره للخدمة من غير تقييد بكونها له، فإنه إذا مات تنتقل إلى وارثه، فهم يملكون عليه ذلك العمل. و إذا آجر الدار و اشترط على المستأجر سكنه بنفسه لا تبطل بموته (٢)، و يكون للمؤجر خيار الفسخ.

نعم إذا اعتبر سكنه على وجه القيدية تبطل بموته.

[مسألة (٤): إذا آجر الولي أو الوصي الصبي المولى عليه مدة تزيد على زمان بلوغه و رشده]

(مسألة ٤): إذا آجر الولي أو الوصي الصبي المولى عليه مدة تزيد على زمان بلوغه و رشده، بطلت في المتيقن

(١) في بعض الحواشي: «انه يختص البطلان بما إذا كان متعلق الإجارة هو منفعة نفسه، و لو كان المتعلق هو الخدمة و نحوها كلياً، و شرط المباشرة بنفسه فللمستأجر الخيار» و فيه: ما عرفت من أن شرط المباشرة راجع إلى تقييد المنفعة، و عرفت أن التقييد في الكليات على نحو وحدة المطلوب، فلا مجال للخيار. و كذا الحكم في الفرض الآخر. اللهم إلا أن تكون العبارة المؤدية إلى التقييد ظاهرة في كونه على نحو تعدد المطلوب.

(٢) قد عرفت أن الشرط في المقام راجع الى القيد، و أن التقييد في المقام على نحو وحدة المطلوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦

بلوغه فيه، بمعنى: أنها موقوفة على إجازته، و صحت واقعاً و ظاهراً بالنسبة إلى المتيقن صغره، و ظاهراً بالنسبة إلى المحتمل فإذا بلغ له أن يفسخ على الأقوى، أى: لا يجيز، خلافاً لبعضهم (١) فحكم بلزومها عليه لوقوعها من أهلها في محلها، في وقت لم يعلم لها منافع. و هو كما ترى. نعم لو اقتضت المصلحة- اللزوم المراعاة- إجارته مدة زائدة على زمان البلوغ، بحيث تكون إجارته أقل من تلك المدة خلاف مصلحته تكون لازمة ليس له فسخها بعد بلوغه. و كذا الكلام في إجارة أملاكه.

[مسألة (٥): إذا آجرت امرأة نفسها للخدمة مدة معينة]

(مسألة ٥): إذا آجرت امرأة نفسها للخدمة مدة معينة، فتزوجت قبل انقضائها، لم تبطل الإجارة، وإن كانت الخدمة منافية لاستمتاع الزوج (٢).

(١) حكى ذلك عن الخلاف، معللاً له بما ذكر. و رده في الجواهر بالمنع. لكن مقتضى ولايته على الطفل في جميع ماله الولاية عليه من ماله و نفسه، صحة ما ذكر، إذ لا ريب في أن للإنسان السلطنة على منافع المستقبل، فتكون لوليه السلطنة عليها. كما أن الحكم في أمواله كذلك.

و الفرق بينهما غير ظاهر. فالأقوى حينئذ عدم جواز فسخه و نفوذ تصرف الولي.

اللهم إلا أن يستشكل في ثبوت إطلاق دليل الولاية يقتضى ذلك في نفسه. و أما ماله: فإطلاق قوله تعالى (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ * ..) «١». كافٍ في إثبات نفوذ التصرف.

(٢) لأن حق الاستمتاع يختص بغير صورة المزاحمة للواجب المجعول

(١) الانعام: ١٥٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧

[مسألة ٦: إذا آجر عبده أو أمته للخدمة ثم أعتقه]

(مسألة ٦): إذا آجر عبده أو أمته للخدمة ثم أعتقه (١) لا تبطل الإجارة بالعتق، و ليس له الرجوع على مولاه بعوض تلك الخدمة في بقية المدة (٢)، لأنه كان مالكا لمنافعه أبداً و قد استوفاه بالنسبة إلى تلك المدة. فدعوى: أنه فوت على العبد ما كان له حال حرته، كما ترى. نعم يبقى الكلام في نفقته في بقية المدة إن لم يكن شرط كونها على المستأجر. و في المسألة وجوه:

أحدها: كونها على المولى (٣) لأنه حيث استوفى بالإجارة منافعه فكأنه باق على ملكه (٤).

بالإجارة السابقة، و لا مجال لدعوى العكس، فيقال: الإجارة باطلة لعدم القدرة على التسليم، لأن التحقيق في العلل الشرعية، التي يكون بعضها مزاحماً للآخر، الترجيح بالسبق و اللحق، فيكون الأثر للسابق دون اللاحق. و من ذلك يظهر أنه لو نذر أن يزور الحسين عليه السلام يوم عرفة فاستطاع، كان النذر مقدماً على الاستطاعة، و لو استطاع ثم نذر كانت الاستطاعة مقدمة على النذر.

(١) صح العتق قولاً واحداً، لعموم أدلته، كما في الجواهر.

و كذا ذكر في صحة الإجارة، و عن إيضاح النافع: أنه ربما قيل بالبطان.

و في الجواهر: ان الظاهر أن القول بذلك لبعض الشافعية.

(٢) حكى جواز الرجوع عن الشافعي في القديم. و عن الشيخ و الحلبي حكايته قولاً، و لم يعلم أنه لأصحابنا.

(٣) حكى ذلك عن القواعد. و في الجواهر: ضعفه واضح، ضرورة أن المقتضى لها الملك، و قد زال.

(٤) هذا التنزيل غير ظاهر الوجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨

الثاني: أنه في كسبه إن أمكن له الاكتساب لنفسه في غير زمان الخدمة (١) و ان لم يمكن فمن بيت المال (٢) و إن لم يكن فعلى المسلمين (٣) كفاية (٤).

الثالث: أنه إن لم يمكن اكتسابه في غير زمان الخدمة ففي كسبه و إن كان منافيا للخدمة (٥).

الرابع: أنه من كسبه و يتعلق مقدار ما يفوت منه من الخدمة بدمته.

الخامس: أنه من بيت المال من الأول.

و لا يبعد قوة الوجه الأول.

(١) الظاهر أن هذه الصورة خارجة عن محل الكلام و الخلاف، و على هذا يرجع الثاني إلى الخامس.

(٢) لكن في كون نفقته من مصارف بيت المال إشكال، فإن بيت مال الخراج يصرف في المصالح العامة. اللهم إلا أن يكون ترك الإنفاق عليه مهانة عامة للمسلمين.

(٣) المقدار اللازم على المسلمين حفظه عن الهلاك، أما النفقة المتعارفة فلا دليل على وجوبها على أحد.

(٤) فان لم يمكن ففي كسبه أو غيره، مقتصرًا على مقدار الضرورة، نظير أكل مال غيره عند المخصصة.

(٥) و فيه: أنه تصرف في مال الغير من دون مسوغ ظاهر. مع أنه لا فرق بين كسبه و سائر أموال المستأجر و غيره. و ما في الجواهر: من أن النفقة مقدمة على كل واجب. فيه: أن ذلك يتم لو كان الواجب عليه الخدمة في ذمته، و ليس هو مقتضى الإجارة، لأنها واقعة على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩

[مسألة (٧): إذا وجد المستأجر في العين المستأجرة عيباً سابقاً على العقد]

(مسألة ٧): إذا وجد المستأجر في العين المستأجرة عيباً سابقاً على العقد و كان جاهلاً به، فان كان مما تنقص به المنفعة فلا إشكال في ثبوت الخيار له بين الفسخ و الإبقاء (١) و الظاهر عدم جواز مطالبته الأرش فله الفسخ أو الرضا بها مجاناً (٢). نعم لو كان العيب مثل خراب بعض بيوت الدار

منافعه لا على ذمته، و منافعه بالإجارة مال للمستأجر كسائر أمواله، فإذا جاز له التصرف في كسبه جاز له التصرف في مال المستأجر غير الخدمة، و هو كما ترى.

(١) قد نفى الخلاف فيه غير واحد، و تأتي في هذه المسألة الإشارة إلى وجهه، و أنه إما من قبيل خيار تخلف الوصف، أو هو مقتضى حديث لا ضرر

«١». (٢) حكى عليه اتفاق الأصحاب إلى زمان الشهيد، فتردد فيه في اللمعة، و تبعه غيره فيه. و عن جامع المقاصد: أن الأصح ثبوته. و هو في محله لو كان الناقص جزءاً ملحوظاً بالإجارة مقابلاً- به جزءاً من الأجرة فإنه يكون من قبيل الخراب لبعض البيوت. أما إذا لم يكن كذلك، بل كان من قبيل الوصف الموجب لنقص المالية،- كبطاء السير في الدابة- فلا وجه له ظاهر. و كونه منشأ لنقص المالية غير كاف في لزوم إرجاع بعض الأجرة كما لا يخفى. و ثبوت الأرش في العيب في المبيع للدليل يخصه، لا يصحح البناء عليه في المقام بعد كونه خلاف القاعدة. بل في الفرض الأول إنما الثابت التفسير، كما عبر به في المتن في خراب بعض بيوت الدار، لا الأرش المصطلح الذي هو تدارك لنقص المالية و لو بمال أجنبي

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخيار في كتاب البيع، و باب: ٥ من كتاب الشفعة، و باب: ٧، ١٢ من كتاب احياء الموات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠

فالظاهر تقسيط الأجرة (١)، لأنه يكون حينئذ من قبيل تبعض الصفقة (٢) و لو كان العيب مما لا تنقص معه المنفعة كما إذا تبين كون الدابة مقطوعة الأذن أو الذنب، فربما يستشكل في ثبوت الخيار معه (٣). لكن الأقوى ثبوته إذا كان مما يختلف به الرغبات و تتفاوت به الأجرة. و كذا له عن الأجرة، مع كون المعاملة باقية على حالها بلا تبعض فيها. فدعوى: عدم جواز مطالبة الأرش - كما في المتن - في محله.

(١) لما عرفت، و إن كان إطلاق قولهم: عدم ثبوت الأرش و لو مع فوات تبعض المنفعة، يقتضى عدمه في المقام، إلا أنه منزل على الصورة السابقة.

(٢) و حينئذ يكون له الخيار في الباقي، كما في سائر موارد تبعض الصفقة.

(٣) و إن كان يقتضيه إطلاق كلامهم، بل عن غير واحد التصريح به، و استدلل له: بأن الصبر على المعيب ضرر. و هو - كما ترى - ممنوع على إطلاقه.

و بالجملة: إن كان دليل الخيار في المقام هو: «لا ضرر»،

فيقتضى اختصاصه بصورة الضرر. و ان كان هو دليل خيار العيب في المبيع، فلو بنى على التعدى عن البيع فإنما هو فيما لو كان العوض معيباً، و العوض في الإجارة المنفعة و الأجرة، لا العين. مع أن تصور العيب بالمعنى المعتبر في عيب المبيع بالنسبة إلى المنافع غير ظاهر، إذ ليس لها خلقه أصلية يكون النقص عنها عيباً. و كذا لو كان دليل خيار تخلف الوصف، من جهة اعتماد المستأجر على أصالة الصحة، فإنه أيضاً يختص بالاعراض، و لا يجرى في غيرها، إذ لا ريب في أنه لا خيار للأجير لو استؤجر على خياطة ثوب، و تبين بعد الإجارة أنه معيب. و كذا لو استؤجر على حمل مناع فتبين أنه معيب. و بالجملة: دليل الخيار في المقام

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١

الخيار إذا حدث فيها عيب بعد العقد و قبل القبض (١)، بل بعد القبض أيضاً، و ان كان استوفى بعض المنفعة و مضى بعض المدة (٢). هذا إذا كانت العين شخصية. و أما إذا

أما حديث لا ضرر، أو دليل خيار تخلف الشرط، و كلاهما غير مطرد.

و لأجل ذلك يتعين التفصيل المذكور في المتن.

(١) إما لقاعدة التلف قبل القبض الحاكمة بأنه من مال الناقل، فيكون العقد كأنه وقع على الفاقد. و فيه: أنه لو تمّ ذلك في تلف وصف المبيع، فالتعدى إلى المقام يحتاج الى دليل. و إما لأن مبنى المعاوضة على التسليم و التسلم للعوضين على ما هما عليه، فكما يثبت الخيار بتعذر تسليم العين، كذلك يثبت الخيار بتعذر تسليمها على ما هي عليه من الوصف و لو لأجل تلف الوصف. و إما لأجل أن تلف الوصف يكشف عن تلفه و انتفائه في نفسه، كما في تلف العين المستأجرة و لو بعد العقد و القبض، كما يأتي في الفصل اللاحق. و لأجله تصح دعوى ثبوت الخيار في ما لو حدث العيب بعد القبض. لأن الإقدام كان على الانتفاع بالعين و هي على الوصف الخاص لا مطلقاً، فالتخلف يستوجب الخيار.

(٢) كما في محكى التذكرة، و اختاره في الجواهر و غيرها. لأن تسليم المنفعة تدريجياً بتدرج زمانها، فإذا حدث العيب فقد حدث قبل تسليم المعيب، و قد عرفت ثبوت الخيار حينئذ. هذا مضافاً الى الوجه الماضى في صورة حدوث العيب قبل القبض و بعد العقد من أن التلف حينئذ كاشف عن عدم المنفعة الصحيحة.

لكن الوجه الأول قد ينافيه بناؤهم على عدم الخيار لو غصبت العين بعد القبض. و الوجه الأخير ينافيه بناؤهم على الانفساخ من حين التلف، فيما لو تلفت العين المستأجرة بعد القبض، كما سيأتى في الفصل الآتى. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢

كانت كليةً و كان الفرد المقبوض معيياً، فليس له فسخ العقد (١) بل له مطالبه البدل. نعم لو تعذر البدل كان له الخيار فى أصل العقد (٢).

[مسألة ٨: إذا وجد المؤجر عيياً سابقاً فى الأجرة و لم يكن عالمياً به]

(مسألة ٨): إذا وجد المؤجر عيياً سابقاً فى الأجرة و لم يكن عالمياً به كان له فسخ العقد، و له الرضا به. و هل له مطالبه الأرش معه؟ لا يبعد ذلك، بل ربما يدعى عدم الخلاف فيه (٣). لكن هذا إذا لم تكن الأجرة منفعه عين، و إلا فلا أرش فيه (٤) مثل ما مرّ فى المسألة السابقة من كون العين المستأجرة معيياً (٥). هذا إذا كانت الأجرة عيناً شخصيّه.

(١) كما صرح به غير واحد من دون خلاف فيه، لعدم المقتضى للخيار فى العقد.

(٢) لتعذر تسليم العوض الذى عليه مبنى المعاوضة، و لذا يستتبع الخيار

(٣) بل هو المصرح به فى كلام جماعة، بل فى مفتاح الكرامة و غيره: لا أجد فيه خلافاً. فان تمّ إجماع عليه - كما استظهره غير واحد - فهو الحجّة. و إلا ففيه إشكال، لاختصاص دليله بالبيع فالتعدى إلى المقام و غيره من سائر المعاوضات غير ظاهر، و الأصل ينفيه، و إن حكى عن المحقق القول به فى عوض الخلع. و فى القواعد: القول به فيه، و فى عوض الهله و مال الكتابة. و عن المسالك: القول به فى المهر. و فى محكى الروضة: القول به فى الصلح على وجه قوى. إلا أن ثبوت الإجماع بهذا المقدار على ثبوته كلياً فى المعاوضات ممنوع جداً. و لذا جزم بعدمه بعض فى بعضها. لكن كان المناسب عدم الفرق فيها لأنها جميعاً من وادٍ واحد.

(٤) كما نص على ذلك فى الجواهر.

(٥) لما مرّ أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣

و أما إذا كانت كليةً، فله مطالبه البدل لا فسخ أصل العقد، إلا مع تعذر البدل على حدو ما مرّ فى المسألة السابقة.

[مسألة ٩: إذا أفلس المستأجر بالأجرة]

(مسألة ٩): إذا أفلس المستأجر بالأجرة، كان للمؤجر الخيار بين الفسخ و استرداد العين، و بين الضرب مع الغرماء (١)، نظير ما إذا أفلس المشتري بالثمن، حيث ان للبائع الخيار إذا وجد عين ماله.

[مسألة ١٠: إذا تبين غبن المؤجر أو المستأجر فله الخيار]

(مسألة ١٠): إذا تبين غبن المؤجر أو المستأجر فله الخيار، إذا لم يكن عالمياً به حال العقد (٢) إلا إذا اشترط سقوطه فى ضمن العقد.

[مسألة ١١: ليس فى الإجارة خيار المجلس و لا خيار الحيوان]

(مسألة ١١): ليس فى الإجارة خيار المجلس و لا خيار الحيوان، بل و لا خيار التأخير على الوجه المذكور فى

(١) بلا خلاف، كما عن غير واحد. و صرح به جماعة من القدماء و المتأخرين، إلحاقاً للإجارة بالبيع الثابت فيه بالإجماع و النصوص

«١». و بعضها و إن لم يكن مختصاً بالبيع إلا أنه ظاهر في العين

«٢»، فالحاق المنافع بها يحتاج إلى تنقيح المناط، كما هو ظاهرهم، و إن كان المحكى عن بعض: تكلف إدراج المنفعة في بعض تلك النصوص.

(٢) بناء على استفادة الخيار في البيع من عموم نفي الضرر، فإنه كما يشمل البيع يشمل الإجارة و غيرها من العقود المالية. أما إذا كان المستند الإجماع، فثبوته في الإجارة غير ظاهر، فان كثيراً من الأصحاب أهمل ذكره في المقام.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الحجر.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام المضاربة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤

البيع (١)، و يجرى فيها خيار الشرط حتى للأجنبي، و خيار العيب، و الغبن كما ذكرنا، بل يجرى فيها سائر الخيارات كخيار الاشرط، و تبعض الصفقة، و تعذر التسليم، و التفليس و التدليس، و الشركة، و ما يفسد ليومه، و خيار شرط رد العوض، نظير شرط رد الثمن في البيع (٢).

[مسألة ١٢: إذا آجر عبده أو داره مثلاً ثم باعه من المستأجر لم تبطل الإجارة]

(مسألة ١٢): إذا آجر عبده أو داره مثلاً ثم باعه من المستأجر لم تبطل الإجارة، فيكون للمشتري منفعة العبد مثلاً، من جهة الإجارة قبل انقضاء مدتها، لا من جهة تبعية العين. و لو فسخت الإجارة رجعت إلى البائع (٣). و لو مات بعد القبض رجع المشتري المستأجر على البائع، بما يقابل بقیة المدّة من الأجرة، و إن كان تلف العين عليه. و الله العالم.

[فصل يملك المستأجر المنفعة في إجارة الأعيان]

إشارة

فصل يملك المستأجر المنفعة في إجارة الأعيان، و العمل في الإجارة على الأعمال بنفس العقد، من غير توقف على شيء كما هو مقتضى سببية العقود. كما أن المؤجر يملك الأجرة

(١) لاختصاص أدلة الثلاثة المذكورة بالبيع، و عموم أدلة ما عداها لها، و لا بد من ملاحظة تلك الأدلة.

(٢) نص على ذلك كله في الجواهر، متمسكا بعموم أدلتها.

(٣) عرفت إشكاله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥

ملكية متزلزلة به كذلك. و لكن لا يستحق المؤجر مطالبه الأجرة إلا بتسليم العين أو العمل (١)، كما لا يستحق المستأجر مطالبتهما الا بتسليم الأجرة، كما هو مقتضى المعاوضة. و تستقر ملكية الأجرة باستيفاء المنفعة أو العمل أو ما يحكمه. فأصل الملكية للطرفين موقوف على تامة العقد. و جواز المطالبة موقوف على التسليم، و استقرار ملكية الأجرة موقوف على استيفاء المنفعة أو إتمام العمل أو ما يحكمهما. فلو حصل مانع عن الاستيفاء أو عن العمل تنفسخ الإجارة، كما سيأتي تفصيله.

[مسألة (١): لو استأجر داراً - مثلاً - و تسلمها]

(مسألة ١): لو استأجر داراً - مثلاً - و تسلمها، و مضت مدة الإجارة استقرت الأجرة عليه، سواء سكنها أو لم يسكنها باختياره (٢). و كذا إذا استأجر دابة للركوب أو لحمل المتاع إلى مكان كذا، و مضى زمان يمكن له ذلك، و جب عليه الأجرة و استقرت و إن لم يركب أو لم يحمل، بشرط أن يكون مقدراً بالزمان المتصل بالعقد. و أما إذا عينا وقتاً فبعد مضى ذلك الوقت. هذا إذا كانت الإجارة واقعة

(١) لأن مبنى المعاوضات على التسليم و التسلم، فلكل من المتعاضين الامتناع من التسليم في ظرف امتناع صاحبه، كما أن لكل منهما المطالبة في ظرف صدور التسليم منه، و لا يجوز للآخر الامتناع عنه حينئذ، فلو تعذر جاز له الفسخ.
(٢) لتحقق التسليم من المؤجر، الذي عرفت أنه موجب لاستقرار ملكية الأجرة. و هذا مما لا إشكال فيه و لا خلاف، و يشهد له غير واحد من النصوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦

على عين معينة شخصية في وقت معين. و أما إن وقعت على كلى و عين في فرد و تسلمه، فالأقوى أنه كذلك (١) مع تعيين الوقت و انقضائه. نعم مع عدم تعيين الوقت فالظاهر عدم استقرار الأجرة المسماة (٢)، و بقاء الإجارة، و إن كان ضامناً لأجرة المثل لتلك المدة، من جهة تفويته المنفعة على المؤجر.

[مسألة (٢): إذا بذل المؤجر العين المستأجرة للمستأجر و لم يتسلم حتى انقضت المدة]

(مسألة ٢): إذا بذل المؤجر العين المستأجرة للمستأجر و لم يتسلم حتى انقضت المدة، استقرت عليه الأجرة (٣).

(١) لأن تسليم الفرد تسليم الكلى، فيتحقق التسليم الذي هو شرط استقرار الأجرة. و نسب الى الشيخ: العدم، لكون المدفوع غير موضوع الإجارة. لكنه ضعيف كما عرفت، و إن احتمل في عبارة الشرائع.

(٢) كما هو ظاهر محكى المهذب البارع، و إيضاح النافع. و احتملاه في عبارة الشرائع، و وجهه - على ما قيل -: ان جميع الأزمته صالح للاستيفاء، و لا تتعين في زمان القبض، و ضعفه ظاهر، لأن زمان القبض فرد من زمان الإجارة، فالقبض فيه قبض فيه، فلا فرق بين هذه الصورة و ما قبلها، كما صرح به في المسالك و غيرها. نعم لو كان الموجب لاستقرار الأجرة في الصورة الأولى تفويت المستأجر للمنفعة فهو غير حاصل في هذه الصورة، لأن فوات الموسع إنما يكون بفواته في جميع الأزمته، و لا يكفي فيه فواته في بعضها. لكنه ليس ذلك هو الوجه، بل الوجه حصول التسليم، و هو حاصل في المقام كما عرفت.

(٣) كما صرح به في الجواهر، حاكياً نفى الخلاف فيه عن كل من تعرض له. و في المسالك: «و في حكم التسليم ما لو بذل العين فلم يأخذها المستأجر حتى انقضت المدة، أو مضت مدة يمكن فيها الاستيفاء». و نحوه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٧

و كذا إذا استأجره ليخيط له ثوباً معيناً - مثلاً - في وقت معين، و امتنع من دفع الثوب اليه حتى مضى ذلك الوقت، فإنه يجب عليه دفع الأجرة (١)، سواء اشتغل في ذلك الوقت - مع امتناع المستأجر من دفع الثوب اليه - بشغل آخر لنفسه أو لغيره، أو جلس فارغاً (٢).

[مسألة (٣): إذا استأجره لقلع ضرسه و مضت المدة التي يمكن إيقاع ذلك فيها]

(مسألة ٣): إذا استأجره لقلع ضرسه و مضت المدة التي يمكن إيقاع ذلك فيها (٣)، و كان المؤجر باذلاً نفسه، استقرت الأجرة (٤)،

سواء كان المؤجر حراً أو عبداً بإذن مولاه. و احتمال الفرق بينهما بالاستقرار فى الثانى دون الأول لأن منافع الحر لا تضمن إلا بالاستيفاء، لا وجه له، لأن

فى القواعد، و عن غيرهما. و يقتضيه عموم اللزوم، لعدم الدليل على اعتبار أكثر من ذلك فى استقرار العقد و لزومه. (١) لما سبق.

(٢) لا طراد المناط فى استقرار الأجرة فى جميع الصور، و هو البذل الذى يتحقق به التسليم.

(٣) تفتقر هذه المسألة عن المسألة السابقة: بأن المفروض فى السابقة انقضاء تمام المدة، و فى هذه المسألة انقضاء زمان يمكن فيه العمل، و إن لم يمض تمام المدة. و لذلك لم يقع الخلاف فى المسألة السابقة فى لزوم الأجرة، من جهة صدق التفويت فيها، بخلاف هذه.

(٤) هذا الحكم ربما ينافى ما تقدم منه (ره) فى آخر المسألة الأولى من عدم استقرار الأجرة مع عدم تعيين الوقت، مع أن بذل العين أولى بصدق التسليم فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٨

منافعه بعد العقد عليها صارت مالا للمستحق، فإذا بذلها و لم يقبل كان تلفها منه (١) مع أنا لا نسلم أن منافعه لا تضمن.

(١) الفرق المذكور ذكره فى جامع المقاصد و غيره، من جهة أن الحر لا يكون تحت اليد، فلا تكون منافعه تحت اليد بمجرد بذل نفسه، فلا يتحقق تسليمها إلا باستيفائها. و فيه: ما عرفت من أن التسليم الذى يتحقق به استقرار الأجرة، و يكون التلف من المستأجر، يتحقق بمجرد التخليه، بحت لا يكون مانع من استيفاء المنفعة إلا من قبل المستأجر.

و بهذا المعنى يتحقق بمجرد بذل الأجير نفسه للعمل، كما يتحقق ببذل العين المستأجرة. بل الظاهر أنه لا فرق بين العبد و الحر إلا بالحرية و الرقية بالإضافة إلى نفسيهما. و أما بالإضافة إلى منافعهما فهو: أن منافع العبد مملوكة لمالكه، و منافع الحر غير مملوكة. و أما من حيث إمكان إثبات اليد على العين، أو على المنافع تبعاً للعين فيهما فهما سواء. و عدم ضمان الحر بمجرد اليد، لعدم ملكية نفسه إجماعاً لا يقتضى ذلك. كما أن عدم ضمان منافعه باليد عليه، لعدم كونها مملوكة له أيضاً، لا يوجب الفرق بينهما فى ما نحن فيه. مع أن استقرار الأجرة فى إجارة العبد، بمجرد بذل مولاه له، لم يكن من جهة إثبات اليد عليه، ليفرق بينه و بين الحر، بأن الحر لا يمكن أن يكون تحت اليد، بخلاف العبد، بل إنما كان من جهة تحقق التسليم الحاصل بالبذل، و إن لم يكن العبد تحت اليد. فلم لا يلتزم بذلك بالنسبة إلى الحر؟!.

هذا و قد يحكى عن شيخنا الأعظم المحقق الأنصارى (ره): الفرق بين كون الإجارة على عمل جزئى معين و على عمل كلى، فتستقر فى الأول بالبذل دون الثانى، لأن تسليم الأول يكون بتسليم العامل نفسه، و تسليم الثانى إنما يكون بتسليم فرده، و هو لا يكون إلا بإيجاده فى الخارج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٩

إلا بالاستيفاء، بل تضمن بالتفويت أيضاً إذا صدق ذلك (١)، كما إذا حبسه و كان كسوباً، فإنه يصدق فى العرف: أنه فوت عليه كذا مقدار. هذا و لو استأجره لقلع ضرره فزال الألم بعد العقد لم تثبت الأجرة، لانفساخ الإجارة حينئذ (٢).

[مسألة ٤: إذا تلفت العين المستأجرة قبل قبض المستأجر]

(مسألة ٤): إذا تلفت العين المستأجرة قبل قبض المستأجر،

لكن عرفت فيما سبق الاشكال فيه، و أن تسليم الجزئى إذا كان يكفى فى حصوله تسليم العامل فلم لا يكون تسليم الفرد الذى به يتحقق تسليم الكلى كذلك؟!.

و بالجملة: الفرق بين تسليم الجزئى الذى وقعت عليه الإجارة، و بين تسليم الجزئى الذى هو مصداق لما وقعت عليه بأنه يكفى فى الأول تسليم العامل، و لا يكفى فى الثانى، غير ظاهر.

(١) هذا قد يدعى عدم معقوليته، لأن الضمان إن كان تداركا للخسارة فالحبس إنما يقتضى فوات فائدة لا الوقوع فى خسارة. و إن كان اشتغال الذمة بالبدل، فمنافع الحر- كنفس الحر- ليس لها أثر فى نظر الشارع كى يمكن تعقل البدلية عنها، لعدم كونها مملوكة للحر، و لا- هى معنونة بعنوان مثل كونها صدقة أو نحوها، كى يمكن اعتبار البدلية للمضمون به، كما فى إتلاف الوقف أو العين الزكوية، فإن العين فى المقامين غير مملوكة لمالك على التحقيق، لكن معنونة بعنوان كونها وقفاً أو زكاة، فيمكن قيام البدل مقامها فى حفظ العنوان المذكور، و فى المقام منافع الحر كنفس الحر ليست كذلك، فلا معنى لاعتبار البدلية لشيء عنها. مضافاً الى أن مقتضى الجمود على قاعدة الإتلاف- التى هى دليل الضمان- الاختصاص بما كان مالاً للغير. فتأمل.

(٢) لصيرورة المنفعة محرمة، فيمتنع أكل المال بإزائها، لأنه أكل بالباطل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٠

بطلت الإجارة (١). و كذا إذا تلفت عقيب قبضها بلا فصل. و أما إذا تلفت بعد استيفاء منفعتها فى بعض المدة، فتبطل بالنسبة إلى بقية المدة، فيرجع من الأجرة بما قابل المتخلف من المدة، إن نصفاً فنصف، و إن ثلثاً فثلث، مع تساوى الاجزاء بحسب الأوقات، و مع التفاوت تلاحظ النسبة.

[مسألة ٥: إذا حصل الفسخ فى أثناء المدة]

(مسألة ٥): إذا حصل الفسخ فى أثناء المدة بأحد

(١) بلا خلاف نعلمه، كما فى محكى التذكرة. و نحوه فى الجواهر.

و قد يستدل على ذلك: بأن مبنى عقود المعاوضة على المعاوضة الاعتبارية و الخارجية التى هى تبادل سلطنة بسلطنة، فتعذره يقتضى انتفاءها. و أشكل عليه فى الجواهر: بأن ذلك خلاف ما ذكره فى مسألة تلف المبيع قبل القبض من أنه خلاف الأصل، ثبت بدليل خاص بالبائع، و لا وجه للتعدى إلى غيره. اللهم إلا أن يكون التعدى إلى المقام دليل على فهم ذلك من الدليل.

هذا و التحقيق أن الوجه فى البطلان: ما سيأتى من أن اعتبار المنفعة إنما يصح فى ظرف وجود العين فعلاً، فمع التلف قبل القبض لا منفعة حتى يصح اعتبار الإجارة، و عليه فبطلان الإجارة من أصلها- كما نسب إلى العلامة (ره)- لا من حين التلف كما هو ظاهر المشهور هنا، بل المتسالم عليه فى تلف المبيع قبل القبض، لأن طرف المعاوضة فى البيع العين، و هى حاصلة وقت البيع، بخلاف الإجارة، فإن وجود العين فى زمان غير كاف فى اعتبار المنفعة فى الأزمنة اللاحقة، فإذا تلفت العين فى زمان كشف ذلك عن عدم المنفعة، فلا تتعد الإجارة من أصلها، و إن كان ظاهر المشهور كون البطلان من حين التلف، كالبطلان فى البيع. و سيأتى ذلك فى المسألة السابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥١

أسبابه، تثبت الأجرة المسماة بالنسبة إلى ما مضى، و يرجع منها بالنسبة إلى ما بقى- كما ذكرنا فى البطلان- على المشهور (١) و يحتمل قريباً أن يرجع تمام المسمى، و يكون للمؤجر أجرة المثل بالنسبة إلى ما مضى، لأن المفروض أنه يفسخ العقد الواقع أولاً، و

مقتضى الفسخ عود كل عوض إلى مالكه. بل يحتمل

(١) فإنه ذكر في الشرائع: أنه لو تجدد فسخ، صح فيما مضى و بطل في الباقي. و لم يتعرض في الجواهر و المسالك و غيرهما- في شرح العبارة المذكورة- لشبهة أو إشكال. و كذا ذكر في الإرشاد، فيما لو انهدم المسكن ففسخ: أنه يرجع بنسبة المتخلف و لم يتعرض في مجمع البرهان للإشكال فيه. و كذا ذكره في الحدائق من دون نقل خلاف أو إشكال. و لم أقف على من تعرض لخلاف فيه. بل يظهر من كلماتهم أنه من المسلمات. و قد ادعى بعض الأعيان: ظهور اتفاقهم عليه. و عن بعض توجيهه: بعدم تعقل الفسخ فيما مضى، لانعدامه، فلا معنى لانتقاله بالفسخ إلى المؤجر. و فيه: أن الانتقال من الاعتبارات الصالحة للتعليق بالمعدوم، كالموجود. مع أنه منقوض بإجارة العين فضولاً، فإن المنفعة قبل الإجارة ملك لمالك العين، و بعد الإجارة ملك للمستأجر.

نعم قد يشكل ذلك من جهة أن الفسخ إنما يكون من حينه، لا من حين حدوث العقد. و فيه: أنه مسلم، لكن بالإضافة إلى تمام مضمون العقد، فلا يجوز الفسخ بالنسبة إلى بعضه دون بعض، و في الإجارة التدريجية بحسب تدرج الزمان، أبعاض موضوع واحد لا يجوز التفكيك بينها فيه، فإذا وقع الفسخ وقع بالنسبة إلى الجميع. و لا مجال للمقايضة بالتلف في أثناء المدة، فإن البطلان في ذلك من أول الأمر، نظير تبعض الصفقة. و يشهد لما ذكرنا ما هو المعروف المدعى عليه الإجماع: أنه لا يجوز مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٢. أن يكون الأمر كذلك في صورة البطلان أيضاً، لكنه بعيد (١).

[مسألة ٦: إذا تلف بعض العين المستأجرة]

(مسألة ٦): إذا تلف بعض العين المستأجرة، تبطل بنسبته، و يجيء خيار تبعض الصفقة.

[مسألة ٧: ظاهر كلمات العلماء: أن الأجرة من حين العقد مملوكة للمؤجر بتمامها]

(مسألة ٧): ظاهر كلمات العلماء: أن الأجرة من حين العقد مملوكة للمؤجر بتمامها، و بالتلف- قبل القبض أو بعده أو في أثناء المدة- ترجع إلى المستأجر كلاً- أو بعضاً من حين البطلان، كما هو الحال عندهم في تلف المبيع قبل القبض لا أن يكون كاشفاً عن عدم ملكيتها من الأول. و هو مشكل لأن مع التلف ينكشف عدم كون المؤجر مالكا للمنفعة إلى

التبعض في الرد إذا ظهر عيب في بعض المبيع، كما لو باعه ثوباً و خاتماً فتيين عيب في الثوب. و يشير إليه ما ذكره من وجوب مطابقة القبول مع الإيجاب، فلو قبل في بعض المبيع لم يصح العقد. لكن الظاهر بناؤهم على جواز التبعض في ما لو كان بعض المبيع حيواناً، فإنه يثبت فيه خيار الحيوان، و يجوز رد الحيوان دون البعض الآخر. بل المشهور جواز الإقالة في بعض المبيع دون بعض، و لم ينقل الخلاف في ذلك إلا من ابن المتوج، على ما حكاه عنه الشهيد.

و الإنصاف: أن المرتكزات العرفية لا- تساعد على التبعض في المقامين و إطلاقاً مشروعياً الإقالة و الفسخ في مورده لا يصلح لإثبات قابلية المحل و مع الشك في القابلية يرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر. و هذا بخلاف مسألتنا، فإن الارتكاز العرفي يساعد على التبعض، و لعله هو الوجه في التسالم و الاتفاق ظاهراً عليه. فلاحظ.

(١) سيأتي وجهه في المسألة التاسعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٣

تمام المدة، فلم ينتقل ما يقابل المتخلف من الأول اليه. و فرق واضح بين تلف المبيع قبل القبض، و تلف العين هنا، لأن المبيع حين بيعه كان مالا موجوداً قوبل بالعوض، و أما المنفعة في المقام فلم تكن موجودة حين العقد، و لا في علم الله، إلا بمقدار بقاء العين. و على هذا فإذا تصرف في الأجرة، يكون تصرفه بالنسبة إلى ما يقابل المتخلف فضولياً. و من هذا يظهر: أن وجه البطلان في صورة التلف كلا أو بعضاً انكشاف عدم الملكية للمعوض.

[مسألة ٨: إذا أجز دابة كلية و دفع فرداً منها فتلف]

(مسألة ٨): إذا أجز دابة كلية و دفع فرداً منها فتلف، لا تنفسخ الإجارة، بل ينفسخ الوفاء (١)، فعليه أن يدفع فرداً آخر.

[مسألة ٩: إذا أجزه داراً فانهدمت]

(مسألة ٩): إذا أجزه داراً فانهدمت، فان خرجت عن الانتفاع بالمرء بطلت، فان كان قبل القبض أو بعده قبل أن يسكن فيها أصلاً رجعت الأجرة بتمامها، و إلا بالنسبة، و يحتمل تمامها في هذه الصورة أيضاً، و يضمن أجرة المثل بالنسبة إلى ما مضى. لكنه بعيد (٢). و إن أمكن الانتفاع بها

(١) لكون المدفوع ليس فرداً لموضوع الإجارة.

(٢) بلا- خلاص في ذلك و لا إشكال، كما في الجواهر. و كأنه لانحلال العقد إلى عقود متعددة، بتعدد مراتب المنفعة في الأزمنة التدريجية و لا تلازم بينها في الصحة و البطلان، و إن كانت متلازمة في الفسخ، نظير موارد تبعض الصفقة، بل المقام منه. و يستفاد ذلك- هنا- من النصوص الواردة في الموارد المتفرقة، الوارد بعضها فيمن استأجر دابة إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٤

مع ذلك، كان للمستأجر الخيار بين الإبقاء و الفسخ (١).

و إذا فسخ كان حكم الأجرة ما ذكرنا. و يقوى هنا رجوع تمام المسمى مطلقاً، و دفع أجرة المثل بالنسبة إلى ما مضى، لان هذا مقتضى فسخ العقد كما مر سابقاً. و إن انهدم بعض بيوتها بقيت الإجارة بالنسبة إلى البقية (٢)، و كان للمستأجر خيار تبعض الصفقة. و لو بادر المؤجر إلى تعمیرها، بحيث لم يفت الانتفاع أصلاً، ليس للمستأجر الفسخ حينئذ على الأقوى، خلافاً للثانين (٣).

مسافة فأعيت

«١» و بعضها فيمن استأجر أجيراً ليحفر له بئراً فأعيت

«٢» و فيمن استأجر أجيراً ليحج فمات

«٣». و بالجملة: المقام من البطلان في البعض من أول الأمر، كما هو باب تبعض الصفقة، لا من باب البطلان الطارئ بالفسخ، فليسا هما من باب واحد. ثم إنه تقدم من المصنف (ره) في المسألة الرابعة: الجزم بالبطلان في البعض دون البعض.

(١) هذا الخيار من قبيل خيار الرؤية، لتخلف الوصف.

(٢) يعني: و بطلت بالنسبة إلى ما انهدم.

(٣) يعني: المحقق و الشهيد الثانين، فقد اختار الأول في الجامع، و الثاني في المسالك: أن للمستأجر الفسخ و إن لم يفت الانتفاع

أصلاً، لثبوت الخيار بالانهدام، فيستصحب، إذ لم يدل دليل على سقوطه بالإعادة. و في الجواهر: «قد يناقش فيه بمنع ما يدل على ثبوته بالانهدام، من حيث كونه انهداماً، وإن لم يفت به شيء من المنفعة على وجه تنقطع به

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١، ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب نيابة الحج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٥

[مسألة ١٠: إذا امتنع المؤجر من تسليم العين المستأجرة يجبر عليه]

(مسألة ١٠): إذا امتنع المؤجر من تسليم العين المستأجرة يجبر عليه، وإن لم يمكن إجباره كان للمستأجر فسخ الإجارة والرجوع بالأجرة (١)، وله الإبقاء ومطالبة عوض المنفعة الفائتة. وكذا إن أخذها منه بعد التسليم، بلا فصل أو في أثناء المدة (٢). ومع الفسخ في الأثناء يرجع بما يقابل

أصالة اللزوم، اللهم إلا أن يستبعد الفرض، وهو خروج عن محل الفرض.

أقول: أبعاض العين المستأجرة: منه ما يكون انهدامه موجباً لفوات المنفعة حين الانهدام، ومنه ما لا يكون كذلك، لاختصاص الانتفاع به بغير زمان الانهدام، كما إذا انهدم درج السطح أو السرداب في أيام الشتاء فإنه لا يوجب نقصاً في المنفعة. أما القسم الثاني: فلا ينبغي التأمل في عدم اقتضائه البطلان. و أما القسم الأول: فإن كان فوات المنفعة بنحو يعتد به، فلا ينبغي التأمل في البطلان فيه، لانتهاء المعاوضة بالنسبة إليه، لانتهاء موضوعها. وإن كان بنحو لا يعتد به، فالظاهر عدم اقتضائه البطلان ولا الخيار. ومما ذكرنا يظهر جريان ما ذكر في انهدام الكل، وتجيء فيه الأحكام. فاذا انهدم الدكان في أثناء الليل بإعادة قبل الصبح لم يقتض شيئاً. ولعله أشار بعض الأعاظم في حاشيته إلى ما ذكرنا. فراجع.

(١) كما حكى عن جماعة، واختاره في الشرائع، لأن مبنى المعاوضات على التسليم، فمع تعذره يثبت الخيار. وعن الشيخ والعلامة في التذكرة:

انفساخ الإجارة، تنزيلاً لذلك منزلة التلف قبل القبض. وهو كما ترى، إذ التلف يكشف عن انتفاء المنفعة، ولا موجب لهذا التنزيل. (٢) لأن المنفعة لما كانت تدريجية فأخذ العين بعد القبض يوجب عدم تحقق القبض بالنسبة إلى المنفعة اللاحقة، ولذا نسب الخيار المذكور إلى جماعة: لكن في جامع المقاصد وعن المسالك: لزوم العقد لتحقيق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٦

التخلف من الأجرة. و يحتمل قوياً رجوع تمام الأجرة و دفع أجرة المثل لما مضى (١) - كما مر نظيره سابقاً - لأن مقتضى فسخ العقد عود تمام كل من العوضين إلى مالكما الأول. لكن هذا الاحتمال خلاف فتوى المشهور.

[مسألة ١١: إذا منعه ظالم عن الانتفاع بالعين قبل القبض]

(مسألة ١١): إذا منعه ظالم عن الانتفاع بالعين قبل القبض تخير بين الفسخ (٢) و الرجوع بالأجرة (٣)، و بين الرجوع على الظالم بعوض ما فات. و يحتمل قوياً تعيين الثانى (٤) و إن كان منع الظالم أو غضبه بعد القبض يتعين الوجه الثانى (٥)

التسليم المعتبر فى اللزوم بالتسليم قبل الأخذ. و هو غير بعيد، لأن القبض المعتبر ارتكازاً عند العرف يراد به قبض العين، و إن كان لا يخلو من خفاء.

(١) كما تقدم منه (ره)، و تقدم تقريبه.

(٢) لما سبق فى منع المؤجر.

(٣) على المالك المؤجر. و فى جامع المقاصد و عن غيره: احتمال جواز الرجوع إلى المؤجر بأجرة المثل، لأنها مضمونة عليه. لكن دفعه فى المسالك: بأن ضمان المؤجر ضمان المعاوضة، بمعنى: الرجوع إلى المسمى بعد الفسخ أو الانفساخ لا ضمان يد، كما هو ظاهر.

(٤) لكن الأقوى خلافه، لما عرفت من أن تعذر التسليم الذى عليه تبتنى المعاوضة موجب للخيار، من دون فرق بين أن يكون لمنع المؤجر، أو لمنع الظالم، أو لغير ذلك.

(٥) بلا-خلاف كما قبل. و ما تقدم فى أخذ المؤجر بعد التسليم غير آت هنا كما قيل. لكن الفرق لا يخلو من خفاء، فان منع الظالم قبل القبض إذا كان قادحاً فى حصول التسليم الذى تبتنى عليه المعاوضة، كان مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٧

فليس له الفسخ حينئذ، سواء كان بعد القبض فى ابتداء المدة أم فى أثنائها. ثم لو أعاد الظالم العين المستأجرة فى أثناء المدة إلى المستأجر فالخيار باق (١)، لكن ليس له الفسخ إلا- فى الجميع. و ربما يحتمل جواز الفسخ بالنسبة إلى ما مضى من المدة فى يد الغاصب (٢)، و الرجوع بقسطه من المسمى و استيفاء باقى المنفعة. و هو ضعيف، للزوم التبعض فى العقد، و إن كان يشكل الفرق بينه و بين ما ذكر من مذهب المشهور من إبقاء العقد فيما مضى و فسخه فيما بقى، إذ إشكال تبعض العقد مشترك بينهما.

[مسألة ١٢: لو حدث للمستأجر عذر فى الاستيفاء]

(مسألة ١٢): لو حدث للمستأجر عذر فى الاستيفاء كما لو استأجر دابة لتحمله إلى بلد، فمرض المستأجر و لم يقدر- فالظاهر البطلان.

مانعاً كذلك بعد القبض بالإضافة إلى المنفعة اللاحقة.

(١) قطعاً، كما فى جامع المقاصد، لفوات المعقود عليه و هو مجموع المنفعة، و لأنه قد ثبت له الخيار بالغصب و الأصل بقاؤه، لكن الأصل لا يعارض عموم لزوم العقود. فالعمدة الوجه الأول.

(٢) قال فى القواعد: «فيه نظر». و فى جامع المقاصد: «ينشأ من أن فوات المنفعة- و هى المعوض- يقتضى الرجوع إلى العوض، و هو الأجرة المسماة، و الفوات فى هذه الصورة مختص بالمنفعة الماضية، فاستحق الفسخ فيها. و من أن ذلك مقتضى لتبعض الصفقة، و هو خلاف مقتضى العقد، فاما أن يفسخ فى الجميع أو يمضى فى الجميع .. إلى أن قال: و هو الأصح».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٨

إن اشترط المباشرة (١) على وجه القيدية (٢). و كذا لو حصل له عذر آخر. و يحتمل عدم البطلان (٣). نعم لو كان هناك عذر عام بطلت قطعاً (٤)، لعدم قابلية العين للاستيفاء حينئذ (٥).

[مسألة ١٣]: التلف السماوي للعين المستأجرة]

(مسألة ١٣): التلف السماوي للعين المستأجرة أو لمحل العمل موجب للبطلان، و منه إتلاف الحيوانات. و إتلاف

(١) لتعذر المنفعة المشروطة، و مع عدم المنفعة لا مجال لصحة الإجارة.

و لا يكفي في الصحة مجرد قابلية العين للمنفعة في نفسها، كما لا يخفى بعد التأمل.

(٢) بأن تؤخذ المباشرة قيماً على نحو وحدة المطلوب. أما إذا كان أخذها على نحو تعدد المطلوب، كان لصاحب الشرط الخيار، نظير ما لو باعه شيئاً موصوفاً فتعذر الوصف، فالمستأجر يكون له الخيار بين الفسخ و الرضا بذات المقيد.

(٣) قال في القواعد: «و لو حدث خوف منع المستأجر من الاستيفاء- كما لو استأجر جملاً للحج فتقطع السابلة- فالأقرب تخير كل من المؤجر و المستأجر في الفسخ و الإمضاء». و فيه: ما عرفت. مع أن الوجه في تخير المؤجر لا يخلو من خفاء: إذ لا خلل في مقصده.

(٤) لكن في القواعد: «لو استأجر داراً للسكنى، فحدث خوف عام يمنع من السكنى في ذلك البلد ففي تخير المستأجر نظر». و في جامع المقاصد: «في ثبوت التخيير قوة». و فيه: ما عرفت من عدم المنفعة التي هي شرط صحة الإجارة، و قد تقدم: أن في حاق الإجارة المعاوضة على المنفعة، و لا مجال لتحقيق المعاوضة مع عدم المنفعة خارجاً.

(٥) عبارة التعليل لا تخلو من مسامحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٥٩

المستأجر بمنزلة القبض (١). و إتلاف المؤجر موجب للتخيير بين ضمانه و الفسخ (٢). و إتلاف الأجنبي موجب لضمانه (٣).

و العذر العام بمنزلة التلف. و أما العذر الخاص بالمستأجر- كما إذا استأجر دابة لركوبه بنفسه فمرض و لم يقدر على المسافرة أو رجلاً لقلع سنه فزال ألمه، أو نحو ذلك- ففيه إشكال.

و لا يبعد أن يقال: إنه يوجب البطلان إذا كان بحيث لو كان قبل العقد لم يصح معه العقد (٤).

[مسألة ١٤]: إذا آجرت الزوجة نفسها بدون إذن الزوج فيما ينافي حق الاستمتاع]

(مسألة ١٤): إذا آجرت الزوجة نفسها بدون إذن الزوج فيما ينافي حق الاستمتاع وفتت على إجازة الزوج، بخلاف ما إذا لم يكن منافياً، فإنها صحيحة. و إذا اتفق إرادة الزوج للاستمتاع كشف عن فسادها.

(١) لا يخلو من إشكال، لأن اعتبار المنفعة عند العقلاء تابع لوجود العين خارجاً، و لا يكفي فيه الوجود الفرضي و لو كان ذمياً. و منه يظهر الاشكال فيما بعده، و إن كان يظهر من الجواهر و غيرها التسالم عليه.

(٢) أما الضمان: فلأن إتلاف العين إتلاف للمنفعة، و هو موجب لضمانها. و أما الفسخ: فلتخلف المقصود، و هو الانتفاع الخاص بالعين.

و يظهر من كلام غير واحد: المفروغية عن ثبوت الخيار لذلك.

(٣) الموجب للفسخ في إتلاف المؤجر موجود هنا أيضاً، فالفرق بينهما في ذلك غير ظاهر.

(٤) بأن يكون موضوع المعاوضة خصوص انتفاع شخص المستأجر، أما إذا كان التقييد على نحو تعدد المطلوب يكون المقام من باب تخلف الوصف، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٠

[مسألة ١٥]: قد ذكر سابقاً: ان كلاً من المؤجر و المستأجر يملك ما انتقل إليه بالإجارة بنفس العقد]

(مسألة ١٥): قد ذكر سابقاً: ان كلاً من المؤجر و المستأجر يملك ما انتقل إليه بالإجارة بنفس العقد، و لكن لا يجب تسليم أحدهما إلا بتسليم الآخر. و تسليم المنفعة بتسليم العين. و تسليم الأجرة باقباضها إلا إذا كانت منفعة أيضاً، فتسليم العين التي تستوفى منها. و لا يجب على واحد منهما الابتداء بالتسليم. و لو تعاسرا أجبهما الحاكم. و لو كان أحدهما باذلاً دون الآخر و لم يمكن جبره كان للأول الحبس. إلى أن يسلم الآخر. هذا كله إذا لم يشترط في العقد تأجيل التسليم في أحدهما، و إلا كان هو المتبع. هذا و أما تسليم العمل: فان كان مثل الصلاة و الصوم و الحج و الزيارة و نحوها فيأتمامه، فقبله لا يستحق المؤجر المطالبة و بعده لا يجوز للمستأجر المماطلة، إلا أن يكون هناك شرط أو عادة في تقديم الأجرة، فيتبع، و إلا فلا يستحق حتى لو لم يمكن له العمل إلا بعد أخذ الأجرة، كما في الحج الاستتجاري إذا كان المؤجر معسراً. و كذا في مثل بناء جدار داره أو حفر بئر في داره أو نحو ذلك (١)، فإن إتمام العمل تسليم، و لا يحتاج إلى شيء آخر. و أما في مثل الثوب الذي أعطاه

(١) لا يظهر الفرق بين بناء الجدار و حفر البئر و خياطة الثوب، في أن كل واحد منها له أثر خارجي، لا يكون تسليم الأثر إلا بتسليم المحل و لعل المراد: صورة ما إذا كانت الدار التي فيها الجدار و البئر في يد المالك، فحينئذ لا ريب في حصول التسليم بمجرد تمام العمل. و لعله ظاهر العبارة الآتية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦١

ليخيطه، أو الكتاب الذي يكتبه، أو نحو ذلك مما كان العمل في شيء بيد المؤجر: فهل يكفي إتمامه في التسليم، فبمجرد الإتمام يستحق المطالبة، أولاً إلا بعد تسليم مورد العمل، فقبل أن يسلم الثوب - مثلاً - لا يستحق مطالبة الأجرة؟ قولان، أقواهما: الأول (١)، لأن المستأجر عليه نفس العمل، و المفروض

(١) كما اختاره في الجواهر، تبعاً لما في الشرائع و ظاهر غيرها، للوجه المذكور في المتن. و الثاني: ظاهر القواعد، و حكى عن جملة أخرى، و اختاره بعض الأعظم في حاشيته فقال: «بل الثاني، و ضابط ذلك هو:

أنه لما كانت مالية العمل باعتبار نفس صدوره من العامل - كالعبادات مثلاً و حفر البئر و بناء الجدار و حمل المتاع و نحوه من مكان إلى آخر - فالفراغ عن العمل تسليمه. و إن كان الأثر المتولد منه هو مناط ماليته - كالخياطة و القسارة و الصياغة و نحو ذلك - فذلك الأثر يملك تبعاً لتملك العمل، و يتوقف تسليم ما أجر نفسه له على تسليمه بتسليم مورده على الأقوى. و لو تلف قبل ذلك بعد الفراغ عن العمل المستأجر له - كالخياطة مثلاً - كان بالنسبة إلى متعلق الإجارة من التلف قبل القبض الموجب لانفاسخها. و لو أتلفه المؤجر أو أجنبى يتخير المالك في فسخ الإجارة. فيستوفى قيمة الثوب غير مخيط ممن أتلفه، أو إمضائها فيستوفى قيمته مخيطاً، و يدفع إلى العامل قيمة الخياطة. و ثبت للعامل حق حبس العين بعد إتمام العمل إلى ان يستوفى أجرته».

أقول: قوله في الحاشية المذكورة: «كالعبادات» لا يخلو من نظر، فإن مالية الأفعال المذكورة إنما هو بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار، لا بلحاظها في نفسها، و لا سيما في مثل بناء الجدار، فان الفرق بينه و بين خياطة الثوب في غاية الخفاء. فإن الصفة الحادثة في الثوب من الخياطة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٢

بعينها الصفة الحادثة في الجدار من البناء. و هي في المقامين منشأ الرغبة في العمل، التي هي الموجب لاعتبار المالية فيهما. وربما يحتمل أن يكون وجه الفرق بين الأمثلة المذكورة: أن الأثر المترتب على العمل في القسم الأول ليس له وجود خارجي، فإن نقل المتاع من مكان إلى آخر، إنما يترتب عليه إضافة الظرفية إلى المكان الثاني، وليس هناك وجود زائد على وجود الظرف و المظروف، و نحوه بناء الجدار، و حفر البئر، إذ لا- يترتب على الأول إلا- اتصال الحجارة بالطين، و لا على الثاني إلا فصل التراب عن موضعه. و كذا أمثالها مما لا يترتب على الأعمال فيها إلا الإضافات الخاصة، بخلاف مثل صبغ الثوب، فإن اللون موجود خارجي زائد على موضعه.

و فيه: أن ذلك جار بعينه في مثل الخياطة و الصياغة، فإن المترتب عليه ليس إلا- الهيئة الخاصة، الحاصلة من تقارب الأجزاء أو تواصلها.

مع أن كون الأمور المذكورة ليست موجودات خارجية و أنها إضافات خارجية لا يستوجب الفرق بينها و بين مثل السواد و البياض في الحكم المذكور، فإن العرف لا يفرق بينهما في جميع الأحكام، فإن كان مثل السواد و البياض مملوكاً فهي أيضاً مملوكة، و إن كان مثلها مناط المالية فهي أيضاً كذلك.

و إن كان مثلها مما تصح الإجارة عليه فهي أيضاً كذلك، و إن كان تسليم العمل بتسليمها فهي أيضاً كذلك، فالفرق بينهما غير ظاهر. قوله- في الحاشية-: «تبعاً لتملك»: لا إشكال في أن الأثر يملك تبعاً للعمل، لأنه متولد منه، إلا أن هذا المقدار لا يستوجب كون الأثر موضوعاً للمعاوضة المأخوذة في حاق الإجارة، لمباينته للعمل الذي هو تمام موضوعها، و حينئذ لا يكون عقد الإجارة موجباً لتسليمه في ظرف تسلّم الأجرة. هذا مضافاً إلى أن تملك الأثر بالتبعية لا يتوقف على كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٣

أنه قد حصل، لا الصفة الحادثة في الثوب- مثلاً- و هي المخيطة (١)، حتى يقال: إنها في الثوب و تسليمها بتسليمه. و على ما ذكرنا: فلو تلف الثوب- مثلاً- بعد تمام الخياطة في يد المؤجر بلا ضمان يستحق أجره العمل، بخلافه على القول الآخر (٢). و لو تلف مع ضمانه أو أتلفه، و جب عليه قيمته

مالية العمل بلحاظ ترتبه، فإنه لو كانت مالية العمل بلحاظ نفسه، و كان يترتب عليه أثر عيني خارجي أيضاً يكون مملوكاً لمالك. فالضابط- على هذا- ينبغي أن يكون هكذا: يعني: أن العمل المستأجر عليه قسمان:

الأول: ما لا- يكون له أثر في موضوع. و الآخر: ما يكون له أثر عيني في موضوع. فالأول: لا إشكال في حصول تسليمه بإتمامه، و استحقاق الأجرة به. و الثاني: فيه القولان المذكوران.

قوله- في الحاشية-: «يتخير المالك»: يعني: لا- تبطل الإجارة بالتلف المذكور، لأن التألف لما كان مضموناً لم يكن من التلف قبل القبض، بل من قبيل تخلف الوصف قبل القبض، الموجب للخيار.

(١) لأنها عين، و الإجارة إنما تكون على المنفعة التي تنطبق على العمل لا على العين.

(٢) فإنه لا يستحق الأجر، لبطلان الإجارة بالتلف قبل القبض.

لكن هذا مبني على التعدي من البيع إلى الإجارة، و هو غير ظاهر كما تقدم في المسألة السابعة، و تعرضنا له في شرح المسألة الرابعة. إلا أن يقال:

إذا كان وجوب التسليم مشروطاً بإمكانه، فمع التلف لا يجب التسليم، و إذا كان الشيء لا يجب تسليمه أبداً لا يصح اعتبار الملكية له. لكن ذلك غير البطلان. أو أن مقصودهم من أن التلف موجب للبطلان: أنه لا يجب معه التسليم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٤

مع وصف المخيطة لا قيمته قبلها، وله الأجره المسماة.

بخلافه على القول الآخر، فإنه لا يستحق الأجره و عليه قيمته غير مخيط. و أما احتمال عدم استحقاقه الأجره مع ضمانه القيمة مع الوصف. فبعيد، و إن كان له وجه (١). و كذا يتفرع على ما ذكر: أنه لا يجوز حبس العين بعد إتمام العمل إلى أن يستوفى الأجره (٢)، فإنها بيده أمانة، إذ ليست هي و لا الصفة التي فيها مورداً للمعاوضة، فلو حبسها ضمن، بخلافه على القول الآخر.

(١) يمكن أن يكون الوجه فيه ما أشرنا إليه، من عدم بطلان الإجارة بالتلف، غاية الأمر أنه لا يستحق الأجير المطالبة بالأجره، و لا يجب على المستأجر تسليمها، إذ على هذا تكون الصفة ملكاً للمستأجر، فيضمنها الأجير للمستأجر، و لا تجوز له المطالبة بالأجره. نعم بناء على أن التلف قبل القبض موجب للبطلان في الإجارة كالباع يكون التلف موجباً لرجوع العمل ملكاً للعامل، فيتبعه أثره، و لا موجب لضمان العامل، لأنه له لا لغيره. لكن يشكل هذا الوجه: بأن الصفة إذا كانت مضمونة للمستأجر فقد سلمت إليه بدفع البدل، فيجب عليه دفع الأجره لحصول التسليم من طرفه، و لا فرق في ذلك بين القول بكون الضمان معاوضة، و كونه تدارك خسارة، لأن تدارك الخسارة أيضاً نوع من التسليم، فيجب معه التسليم من الطرف الآخر. و إن شئت قلت: الأصل وجوب التسليم الا ما خرج، و المتيقن منه صورة عدم التسليم من الطرف الآخر من كل وجه. فلاحظ.

(٢) كما جزم به في القواعد. و في الجواهر: أنه مناف لما سبق منه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٥

[مسألة ١٦: إذا تبين بطلان الإجارة رجعت الأجره إلى المستأجر]

(مسألة ١٦): إذا تبين بطلان الإجارة رجعت الأجره إلى المستأجر، و استحق المؤجر أجره المثل بمقدار ما استوفاه المستأجر من المنفعة (١)، أو فأتت تحت يده (٢) إذا كان جاهلاً بالبطلان، خصوصاً مع علم المستأجر (٣).
و أما إذا كان عالماً فيشكل ضمان المستأجر، خصوصاً إذا كان جاهلاً، لأنه بتسليمه العين إليه قد هتك حرمة ماله، خصوصاً إذا كان البطلان من جهة جعل الأجره ما لا يتمول شرعاً أو عرفاً، أو إذا كان أجره بلا عوض. و دعوى: أن إقدامه و إذنه في الاستيفاء إنما هو بعنوان الإجارة، و المفروض عدم تحققها، فإذنه مقيد بما لم يتحقق. مدفوعة: بأنه إن كان المراد كونه مقيداً بالتحقق شرعاً فممنوع، إذ مع فرض العلم بعدم

من عدم استحقاق الأجره بإتمام العمل.

(١) العمدة في دليله الإجماع. و الاستدلال له بما دل على احترام مال المسلم

«١» أو قاعدة الضرر

«٢»، غير ظاهر، كما حرر ذلك في قاعدة: (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده). مضافاً إلى ما يستفاد من صحيح أبي ولاد المشهور

«٣»، فإنه تضمن ضمان الانتفاعات المستوفاه.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٦٥

(٢) دليله غير ظاهر، و الإجماع المدعى عليه في التذكرة لا مجال للركون اليه، لنقل الخلاف من جماعه، كما حرر ذلك في محله.

(٣) فإنه في هذه الحال يكون آثماً عاصياً، فأولى أن يؤخذ بأشق الأحوال.

(١) الوسائل باب: ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١٢ و باب: ٣ من أبواب مكان المصلي حديث: ١، ٣.

(٢) تقدمت الإشارة إلى مستند القاعدة من النصوص في صفحة: ٣٩.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٦

الصحة شرعاً لا يعقل قصد تحققه إلا على وجه التشريع المعلوم عدمه (١). وإن كان المراد تقيده بتحقيقها الإنشائي فهو حاصل. ومن هنا يظهر حال الأجرة أيضاً، فإنها لو تلفت في يد المؤجر يضمن عوضها، إلا إذا كان المستأجر عالماً ببطلان الإجارة و مع ذلك دفعها إليه. نعم إذا كانت موجودة له أن يستردها. هذا و كذا في الإجارة على الأعمال، إذا كانت باطله يستحق العامل أجره المثل لعمله، دون المسماة إذا كان جاهلاً بالبطلان. و أما إذا كان عالماً فيكون هو المتبرع بعمله، سواء كان بأمر من المستأجر أولاً، فيجب عليه رد الأجرة المسماة أو عوضها، و لا يستحق أجره المثل. و إذا كان المستأجر أيضاً عالماً فليس له مطالبه الأجرة مع تلفها، و لو مع عدم العمل من المؤجر.

[مسألة (١٧): يجوز إجارة المشاع]

(مسألة ١٧): يجوز إجارة المشاع، كما يجوز بيعه و صلحه و هبته، و لكن لا يجوز تسليمه إلا بإذن الشريك إذا كان مشتركاً. نعم إذا كان المستأجر جاهلاً بكونه مشتركاً كان له خيار الفسخ للشركة، و ذلك كما إذا آجره داره فتيين أن

(١) هذا غير ظاهر، بل المرتكز في ذهن المتعاملين في أمثال المقام قصد المعاملة الشرعية بالسبب الخاص، فالتشريع يكون في السبب، و الدفع يكون مقيداً بملكية المدفوع إليه شرعاً، و إن كان لأجل التشريع في سببها. و هكذا الكلام في الأجرة و إجارة العامل، فان الدفع في جميع ذلك إنما كان بعنوان استحقاق المدفوع إليه، لا بعنوان كونه غير مستحق له، بل مستحق للدافع و العامل، و التبرع الخارج عن عموم الضمان مختص بالأخير لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٧

نصفها للغير، و لم يجز ذلك الغير، فان له خيار الشركة، بل و خيار التبعض. و لو آجره نصف الدار مشاعاً، و كان المستأجر معتقداً أن تمام الدار له فيكون شريكاً معه في منفعتها، فتيين أن النصف الآخر مال الغير فالشركة مع ذلك الغير، ففي ثبوت الخيار له حينئذ وجهان (١). لا يبعد ذلك إذا كان في الشركة مع ذلك الغير منقصة له.

[مسألة (١٨): لا بأس باستئجار اثنين داراً على الإشاعة]

(مسألة ١٨): لا بأس باستئجار اثنين داراً على الإشاعة، ثم يقتسمان مساكنها بالتراضي أو بالقرعة (٢).

(١) أقواهما عدمه، لأن الموجب للخيار تخلف المقصود العقدي و كون الشريك زيداً أو عمراً لا دخل له في ذلك. (٢) هذا من قبيل قسمة المنافع، و قد صرح جماعة - منهم العلامة في القواعد - بعدم وجوب الإجابة إليها، و لو وقعت الإجابة جاز الفسخ حتى لو تصرف أحدهما على طبق القسمة. نعم لو تصرفا معاً على طبق القسمة لم يجز الرجوع إلا بالتراضي، و كأنه لعدم الدليل

على عموم الإجابة إليها، بل عدم الدليل أيضاً على صحتها من حيث أنها قسمة، لاختصاص أدلة مشروعيتها بقسمة الأعيان، ولا تشمل المنافع. نعم لو وقع الصلح بينهم على القسمة كان لازماً، عملاً بعموم دليhle.

اللهم إلا- أن يتمسك بعموم الوفاء بالعقود، فإنها نوع منها، وحيث يجب البناء على لزومها، ولا يصح الرجوع عنها. نعم لا تجب الإجابة إليها لعدم الدليل عليه، و لكونه خلاف قاعدة السلطنة. و أما التفكيك بين تصرفهما و تصرف أحدهما، فيجوز الرجوع فى الثانى دون الأول، فغير ظاهر الوجه، لأنها إن كانت جائزة بعد تصرف أحدهما فقط فلتكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٨

و كذا يجوز استئجار اثنين دابة للركوب على التناوب، ثم يتفقان على قرار بينهما بالتعيين، بفرسخ فرسخ، أو غير ذلك و إذا اختلفا فى المبتدئ يرجعان إلى القرعة. و كذا يجوز استئجار اثنين دابة- مثلاً- لا على وجه الإشاعة. بل نوباً معينة بالمدّة أو بالفراسخ. و كذا يجوز إجارة اثنين نفسيهما على عمل معين على وجه الشركه، كحمل شيء معين لا يمكن إلا بالمتعدد.

[مسألة ١٩: لا يشترط اتصال مدّة الإجارة بالعقد على الأقوى]

(مسألة ١٩): لا يشترط اتصال مدّة الإجارة بالعقد على الأقوى، فيجوز أن يؤجره داره شهراً متأخراً عن العقد بشهر أو سنه، سواء كانت مستأجرة فى ذلك الشهر الفاصل أم لا. و دعوى البطلان (١) من جهة عدم القدرة على التسليم كما ترى، إذ التسليم لازم فى زمان الاستحقاق لا قبله. هذا و لو آجره داره شهراً و أطلق، انصرف الاتصال بالعقد. نعم لو لم يكن انصراف بطل (٢).

جائزة بعد تصرفهما. و كأنه لذلك تنظر فى الجواهر فى الجملة فيما ذكره الجماعة.

(١) حكى عن الشيخ و أبى الصلاح، و علل بما فى المتن. و ظاهر محكى كلام الأول: أن الوجه فيه عدم الدليل على الصحة. و هو كما ترى، فان عموم الوفاء بالعقود كاف فى الدلالة عليها.

(٢) للإيهام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٦٩

[فصل العين المستأجرة فى يد المستأجر أمانة]

إشارة

فصل العين المستأجرة فى يد المستأجر أمانة، فلا يضمن تلفها أو تعييبها إلا بالتعدى أو التفريط (١). و لو شرط المؤجر

(١) إجماعاً بقسميه عليه، كما فى الجواهر. و يستفاد من النصوص الواردة فى ضمان المستأجر إذا تعدى، فان مفهومها يقتضى عدم الضمان مع عدمه، كصحيح على بن جعفر

، و الحلبي

، و أبى ولاد

«١»، و غيرها و

فى صحيح محمد بن قيس: «قال أمير المؤمنين (ع): و لا يغرّم الرجل إذا استأجر الدابة ما لم يكرهها أو يبغها غائلة» «٢».

و بالجملة: الحكم المذكور لا إشكال فيه. و أما ما دل على عدم ضمان الأمين «٣» ففي شموله للمقام إشكال، لأن الظاهر منه الأمين على الحفظ، و هو غير ما نحن فيه. و أما

صحيح الحلبي: «عن رجل استأجر أجيراً، فأقعه على متاعه.

فسرق. قال (ع): مؤتمن» «٤»

فيحتمل أن يكون المراد منه المؤتمن على الحفظ، فلا مجال للاستدلال به على المقام. نعم في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «صاحبا الوديعة و البضاعة مؤتمنان .. و قال: ليس على مستعير عارية ضمان، و صاحب العارية و الوديعة مؤتمن» «٥» ، و دلالة على عدم ضمان المؤتمن على المال ظاهرة. و يعضدها ما دل على عدم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣، ٤، ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الوديعة.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الوديعة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العارية حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٠

عليه ضمانها بدونها فالمشهور (١) عدم الصحة (٢). لكن

ضمان الأجير

«١»، و المستأجر

«٢»، و المرتهن

«٣»، و المستعير

«٤»، و العامل

«٥»، و نحوهم من المؤتمنين. فيمكن استفادة قاعدة عدم ضمان الأمين بالمعنى الأعم، و يخرج به عن عموم:

(على اليد ما أخذت حتى تؤدى) «٦»

، بناء على عمومها للأمانة كما هو الظاهر. و على هذا فعدم ضمان المستأجر كما يستفاد من الأدلة الخاصة، يستفاد من القاعدة المذكورة.

(١) في مفتاح الكرامة عن المرتضى: الصحة. بل ظاهر كلامه المحكى: أنه إجماع. و عن الأردبيلي و الكفاية: موافقته. و في الرياض: أنه أظهر.

(٢) لما دل على عدم ضمان الأمين، فيكون شرط الضمان مخالفاً للكتاب «٧». و دعوى أن عدم ضمانه لعدم مقتضى، فلا يكون الشرط حينئذ مخالفاً للكتاب، لاختصاص المخالف بما كان على خلاف الحكم الاقتضائي لا مطلقاً. مندفعه: بأن عموم (على اليد ..) بعد ما كان شاملاً ليد الأمين، ظاهر في وجود مقتضى الضمان في يده، فعدم ضمانه لا بد أن يكون لمقتضى العدم. مع أن الشك في كونه من باب التراحم. فيكون

- (١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة.
- (٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب أحكام الإجارة.
- (٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الرهن.
- (٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العارية.
- (٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الإجارة.
- (٦) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الغصب حديث: ٤، و باب: ١٢ من أبواب الوديعة حديث: ١٢ و كثر العمال الجزء: ٥ حديث: ٥١٩٧.
- (٧) لقوله تعالى ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ التوبة: ٩١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧١
-

عدم الضمان اقتضائياً، و كونه من باب التخصيص كاف في عدم جواز الرجوع إلى عموم:

«المؤمنون عند شروطهم» (١)

، لكون الشبهة حينئذ مصداقية. و أصالة عدم المخالفة للكتاب موقوفة على استصحاب عدم الأذى اللهم إلا أن يقال: المرتكز عند العقلاء كون خروج يد الأمين من باب التخصيص، فيكون عدم الضمان لعدم المقتضى، لا من باب التزاحم، و حينئذ يشكل البناء على فساد الشرط، لأجل كونه مخالفاً للكتاب.

اللهم إلا أن يوجه الفساد بأنه من باب شرط النتيجة- كما أشار إلى ذلك في الجواهر هنا- فإن التحقيق بطلان شرط النتيجة، إذ النتائج لا تقبل أن تكون مضافة إلى مالك، فلا تكون شرطاً، إذ التحقيق أن الشرط مملوك للمشروط له، فإذا امتنع أن تكون مملوكة امتنع أن تشترط ملكيتها. نعم إذا كانت في العهدة جاز أن تكون مملوكة، لكنها حينئذ تخرج عن كونها شرط نتيجة، بل تكون من قبيل شرط الفعل، و ليس هو محل الكلام. مثلاً إذا قال: بعثك داري و لك على أن أملكك فرسي، كان من شرط الفعل، و لا إشكال في جوازه. و إذا قال: و لك على ملكية فرسي، و قصد المعنى الأول، كان أيضاً من شرط الفعل و كان صحيحاً.

و إذا قصد أن له ملكية الفرس من دون أن تكون في عهدة المشروط عليه، كان من شرط النتيجة، و كان مورداً للإشكال المذكور، من أن النتائج إذا لم تكن في العهدة لا تصلح لأن تكون طرفاً لإضافة الملكية. و كذلك سائر الأعيان التي لا وجود لها في الخارج، إذا لم تكن في العهدة لا تكون مملوكة أيضاً.

هذا مضافاً: إلى أن مفاد صيغة الشرط مجرد جعل التملك بين المشروط له و الشرط، لا جعل الشرط المملوك، فإن الصيغة لا تتكفله،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٢

الأقوى صحته. و أولى بالصحة إذا اشترط عليه أداء مقدار

فاذا لم يكن مجعولاً لم يكن ثابتاً، فلا يكون شرط النتيجة موجباً لتحقيق النتيجة، و لا يصح حينئذ ترتيب الأثر عليها. و ليس المراد من

بطلان شرط النتيجة إلا هذا المعنى، أعنى: عدم ترتب النتيجة عليه.

ثم إن الإشكاليين المذكورين في شرط النتيجة، إنما يمتنعان عنه إذا كان مفاد الشرط في العقد تمليك الشرط للمشروط له، كما هو الظاهر، و يقتضيه مناسبه بباب شرط الفعل، و باب الإقرار، و نحوهما. أما لو كان مفاده مجرد الالتزام للمشروط له بالشرط، فمرجه إلى إنشاء شرط النتيجة في ضمن العقد، و لا بأس به عملاً بعموم نفوذ الشرط، إلا إذا كان مفهومه لا ينشأ إلا بسبب خاص، فان عموم الشرط حينئذ لا يصلح لتشريع صحة إنشائه بدون ذلك السبب، لأنه يكون مخالفاً للكتاب، فيدخل في الشرط الباطل.

ثم إن ما ورد في النصوص من شرط النتيجة، كشرط الضمان في العارية، و شرط الضمان في المسألة الآتية، لا بد إما أن يحمل على شرط الفعل بأن يكون المقصود من شرط الضمان شرط تدارك خسارة التالف، كما سيأتى في كلام المصنف، و إما أن يكون المقصود إنشاء النتيجة نفسها في ضمن العقد، من دون قصد تمليك للمشروط له. و مثل ذلك ما ورد في الاستعمال العرفي، فإنه لا بد أن يحمل على أحد الأمرين، و يختلف ذلك باختلاف القرائن المكتنفة في المقام، فقد تقتضى الأول، و قد تقتضى الثانى.

و أما نذر النتيجة، فالكلام فيه أظهر، لاشتغال صيغة النذر على اللام الدالة على الملك. و حمل اللام على أنها لام الصلة، و الظرف مستقر متعلق بقوله: التزمت، يعنى: التزمت لله تعالى، خلاف الظاهر جداً. و قد تعرضنا لذلك في أوائل مباحث الزكاة من هذا الشرح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٣

مخصوص من ماله على تقدير التلف أو التعيب (١)، لا بعنوان الضمان (٢). و الظاهر عدم الفرق في عدم الضمان مع عدم الأمرين - بين أن يكون التلف في أثناء المدة أو بعدها إذا لم يحصل منه منع للمؤجر عن عين ماله إذا طلبها، بل خلى بينه و بينها و لم يتصرف بعد ذلك فيها. ثم هذا إذا كانت الإجارة صحيحة.

و أما إذا كانت باطلة ففي ضمانها وجهان. أقواهما: العدم (٣)

(١) لعدم المانع المذكور، بل عليه حمل القول بصحة شرط الضمان.

(٢) كما صرح بذلك في الجواهر، و الظاهر أنه المشهور، عملاً بالاستصحاب. و عن الإسكافي و الطوسى: إطلاق الضمان بعد المدة. و يقتضيه عموم «على اليد..»، المقتصر في الخروج عنه على ما في المدة لدليله، و الاستصحاب لا يعارض العام. نعم إذا كان ظاهر ترك المطالبة الائتمان. دخل في عموم نفي الضمان.

(٣) كما هو المشهور، لقاعدة: (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده)، المجمع عليها. و قد استدلل بها على ذلك في المقام فى محكى التذكرة و غيرها.

و دعوى: اختصاص القاعدة فيما هو مصب العقد، و هو فى الإجارة منفعة العين. فيها أن ذلك خلاف مقتضى استدلالهم بها على عدم الضمان.

مع أن استدلالهم عليها بالاقدام على الاذن المجانى، المانع من عموم

«على اليد ما أخذت ..»

مطرد فى المقامين. مضافاً إلى أن الإجارة أيضاً موضوعها العين كما عرفت فى أول الكتاب، فإنه يصح أن يقول: آجرت العين، و لا يصح أن يقول: آجرت المنفعة، فالعين موضوع للإجارة.

و كذلك يقال: أقرت العين.

ثم إنه لو بنى على عدم شمول عكس القاعدة، كفى فى نفي الضمان ما دل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٤

خصوصاً إذا كان المؤجر عالماً بالبطلان حين الإقباض، دون المستأجر.

[مسألة ١: العين التي للمستأجر بيد المؤجر الذي أجر نفسه لعمل فيها - كالثوب أجر نفسه ليخيطه - أمانة]

(مسألة ١): العين التي للمستأجر بيد المؤجر الذي أجر نفسه لعمل فيها - كالثوب أجر نفسه ليخيطه - أمانة، فلا يضمن تلفها أو نقصها إلا بالتعدي أو التفريط (١)، أو

على عدم ضمان المستأمن

«١»، فإن موضوع عدم الضمان هو الأمين العرفي، وهو حاصل في الإجارة الصحيحة و الفاسدة بنحو واحد. ودعوى: أن الاستيمان مبنى على الإجارة، فإذا تبين فسادها فقد تبين انتفاؤه. يدفعها:

أن ظاهر نصوص عدم الضمان مع الاستيمان عموم الحكم لصورة التلف المؤدى إلى فساد العقد من أول الأمر، فتدل تلك النصوص على نفي الضمان مع الاستيمان، ولو كان في العقد الفاسد. فلاحظ تلك النصوص العامة والخاصة في مواردنا، فإنها تدل على ما ذكرنا من أن الاستيمان المبنى على العقد موضوع لعدم الضمان، وإن تبين بطلان العقد كما أشرنا إلى ذلك في (نهج الفقاهة). هذا ولم يحك الخلاف في المقام إلا عن الأردبيلي وصاحب الرياض، والذي عثرت عليه من كلام الأول في مسألة عدم ضمان المستأجر هو:

عدم الضمان في الإجارة الفاسدة، مستدلاً عليه بالأصل والقاعدة المتقدمة.

نعم في الرياض. في مسألة ثبوت أجره المثل في كل موضع تبطل فيه الإجارة، اختار الضمان حاكياً نسبتته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب، مستدلاً عليه بعموم «على اليد..»، واستشكل فيه إذا كان المؤجر عالماً بالفساد، للشبهة المتقدمة. (١) بلا خلاف فيه، كما اعترف به غير واحد نعم في الشرائع:

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الوديعه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٥

اشتراط ضمانها على حذو ما مرّ في العين المستأجرة (١). ولو تلفت أو أتلها المؤجر أو الأجنبي، قبل العمل أو في الأثناء بطلت الإجارة، ورجعت الأجرة بتمامها أو بعضها إلى المستأجر بل لو أتلها مالكة المستأجر كذلك أيضاً (٢). نعم لو كانت الإجارة واقعة على منفعة المؤجر، بأن يملك منفعته الخياطى في يوم كذا، يكون إتلافه لمتعلق العمل بمنزلة استيفائه، لأنه بإتلافه إياه فوت على نفسه المنفعة. ففرق بين أن يكون العمل في ذمته، أو أن يكون منفعة الكذائية للمستأجر، ففي

نسبته إلى الأصح، و ظاهره وقوع الخلاف فيه. وفي المسالك: وجود القول بالضمان. وعن المرتضى: الإجماع. لكن في الجواهر - تبعاً لمفتاح الكرامة - أن الخلاف في الضمان مع التهمة، لا مع العلم بعدم التفريط والتعدي.

و كيف كان، فيدل عليه ما عرفت من النصوص الدالة على عدم ضمان المستأمن، فإن المقام منه.

(١) كما هو المشهور كما قيل. ويشهد له

خبر موسى بن بكير: «عن رجل استأجر سفينة من ملاح فحملها طعاماً واشترط عليه إن نقص الطعام فعليه. قال (ع): جائز. قلت: إنه ربما زاد الطعام. قال: فقال:

يدعى الملاح أنه زاد فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: هو لصاحب الطعام الزيادة، وعليه النقصان إذا كان قد اشترط ذلك» «١».

وقد عرفت أنه لا بد من حمله على شرط الفعل، أو على كون المقصود منه إنشاء الضمان في ضمن العقد.

(٢) لعدم الفرق بين صور التلف، في أن عدم العين يوجب تعذر

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٦

الصورة الأولى التلف قبل العمل موجب للبطلان ورجوع الأجرة إلى المستأجر وإن كان هو المتلف، وفي الصورة الثانية إتلافه بمنزلة الاستيفاء، وحيث أنه مالك لمنفعة المؤجر وقد فوتها على نفسه فالأجرة ثابتة عليه.

[مسألة (٢): المدار في الضمان على قيمة يوم الأداء في القيميات]

(مسألة ٢): المدار في الضمان على قيمة يوم الأداء في القيميات (١)، لا يوم التلف، ولا أعلى القيم على الأقوى.

العمل المستأجر عليه، لارتباطه به، الموجب لكون فواته وانعدامه موجباً لانعدام المتعلق به. ومن هنا يشكل الفرق بين الصورة المذكورة والصورة الأخرى، إذ أيضاً يقال فيها: إن تعذر العين يوجب تعذر المنفعة الخاصة بل يمكن كون البطلان في الثانية أظهر، لعدم قيام غيره مقامه في الثانية، بخلاف الأولى، لكنه فرق لا يوجب إلا الأولوية. وبالجملة بعد ما:

كان موضوع الإجارة متعلقاً بالعين وهي متعذرة، يكون موضوع الإجارة متعذراً فتبطل، ولا فرق بين صورتين في ذلك. وأما دعوى المصنف (ره) أن إتلافه بمنزلة الاستيفاء فغير ظاهرة، وإلا كان تلفه بمنزلة حصولها، ولا يظن التزامه بذلك. ومثله دعوى كون تسليم المؤجر نفسه للعمل موجباً لاستقرار الأجرة، فإنه إنما يسلم إذا كانت المنفعة مقدورة، والإجارة باقية على صحتها، وقد عرفت خلافه. (١) كما هو أحد الأقوال في المسألة. والعمدة فيه البناء على بقاء العين في الذمة إلى زمان الأداء، فتعتبر القيمة حينئذ، وقيل قيمة زمان

المخالفة، اعتماداً على

صحيح أبي ولاد «١»، المشتمل على قوله: «أ رأيت لو نفق البغل أو عطب أليس كان يلزمني؟!»، قال (ع): قيمة بغل يوم خالفته»

، بناء على أن قوله (ع):

«يوم خالفته»

، إما مضاف إليه

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٧

.....

القيمة. المضافة إلى البغل، أو قيد للاختصاص الحاصل من إضافة القيمة إلى البغل. وفيه: أن الأول غير معهود في الاستعمال ولا يمكن ارتكابه. والثاني غير معقول، لأن الاختصاص ملحوظ معنى حرفياً لا اسمياً، ولا يمكن التعلق به. بل الظاهر كونه قيداً لعامل الجملة الجوابية المقدر، أعنى قوله: «يلزمك» و كما أن القيمة فاعله، كذلك الظرف قيده.

و التقدير - بعد ملاحظة الشرط في السؤال -: يلزمك يوم المخالفة قيمة بغل لو نفق أو عطب البغل، فيدل على أن الانتقال إلى القيمة يوم التلف.

ولأجل أن الوجه في ضمان القيمة تدارك الخسارة المالية في العين، يتعين البناء على قيمة يوم التلف، لأن ثبوت القيمة المذكورة

تدارك لمالية العين الفائتة حينئذ. و من هنا حكي عن الأكثر: أن الاعتبار بقيمة يوم التلف.

و يعضده بعض النصوص الأخر: مثل ما ورد في المعتق حصته من عبد.

أنه يقوم قيمته يوم أعتق أو يوم حرر

«١». و كأن المصنف (ره) جعل المتعلق به الظرف. الفعل المقدر و هو:

يلزمك، من دون أن يقدره معلقاً على شرط التلف، فتكون الرواية عنده مجملته من هذه الجهة، فيتعين الرجوع في تعيين القيمة إلى القواعد. و لما كان الأظهر عنده: أن العين بنفسها باقية بعد التلف في الذمة. و ان كانت قيمته، تعين أن تكون القيمة بلحاظ زمان الأداء، لأنه زمان التدارك.

و ما ذكره (ره) من بقاء العين في الذمة و إن كان في محله، لكن جعل الفعل المقدر المتعلق به الظرف مطلقاً لا معلقاً على التلف خلاف الظاهر. و قد عرفت أنه إذا أخذ معلقاً على التلف، فالإطلاق المقامي لدليل ثبوت القيمة يقتضى الحمل على المرتكزات العقلانية، و هي تقتضى أن تكون بلحاظ زمان التلف، لأنه به يكون التدارك، و إلا- كان تداركاً بالأكثر أو بالأقل، و هو خلاف المرتكز جداً.

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب كتاب العتق حديث: ٣، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٨

[مسألة (٣): إذا أُلِف الثوب بعد الخياطة ضمن قيمته مخيطاً]

(مسألة ٣): إذا أُلِف الثوب بعد الخياطة ضمن قيمته مخيطاً (١)، و استحق الأجرة المسماة. و كذا لو حمل متاعاً إلى مكان معين ثم تلف مضموناً أو أتلفه، فإنه يضمن قيمته في ذلك المكان، لا أن يكون المالك مخيراً بين تضمينه غير مخيط بلا أجره، أو مخيطاً مع الأجره (٢). و كذا لا- أن يكون في المتاع مخيراً بين قيمته غير محمول في مكانه الأول بلا أجره، أو في ذلك المكان مع الأجره، كما قد يقال.

[مسألة (٤): إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصاره أو التفصيل الثوب ضمن]

(مسألة ٤): إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصاره أو التفصيل الثوب ضمن. و كذا الحجام إذا جنى في حجامته (٣) أو الختان في ختانه. و كذا الكحال أو البيطار. و كل من أجر نفسه لعمل في مال المستأجر إذا أفسده يكون ضامناً إذا تجاوز عن الحد المأذون فيه، و إن كان بغير قصده، لعموم «من أتلِف ..» و

للصحيح (٤) عن أبي عبد الله (ع):

(١) كما تقدم في المسألة العاشرة من الفصل السابق.

(٢) قد تقدم منه أنه على القول الثاني يكون من التلف قبل القبض، الموجب لبطلان الإجارة، فلا يستحق الأجره، و يضمن قيمة العين غير موصوفة. و قد تقدم في بعض الحواشي القول بالتخيير بين الأمرين المذكورين.

و ذكرنا هناك وجهه، و أن الضمان يجعل التلف من قبيل تلف الوصف، و هو خصوصية الصفة، لا- تلف العين التي هي قوام المعاوضة، الموجب لبطلان إذا كان قبل القبض، و تلف الوصف قبل القبض يوجب الخيار:

(٣) استفاض نقل الإجماع صريحاً و ظاهراً عليه في محكى جماعة.

(٤) يريد به صحيح الحلبي

«١».

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٧٩

«في الرجل يعطى الثوب ليصبغه، فقال، (ع): كل عامل أعطيته أجراً على أن يصلح فأفسد فهو ضامن».

بل ظاهر المشهور ضمانه و إن لم يتجاوز عن الحد المأذون فيه (١)، و لكنه مشكل (٢). فلو مات الولد بسبب الختان، مع كون الختان حاذقاً، من غير أن يتعدى عن محل القطع، بأن كان أصل الختان مضرّاً به، في ضمانه إشكال.

[مسألة ٥: الطيب المباشر للعلاج إذا أفسد ضامن]

(مسألة ٥): الطيب المباشر للعلاج إذا أفسد ضامن (٣)

(١) لإطلاقهم القول بضمان الأجير.

(٢) بل في محكى التحرير: نفى الضمان. و عن الكفاية: أنه غير بعيد.

و مال إليه في الجواهر. و جزم به بعض المحققين، للاذن الرافعة للضمان إجماعاً، و الصحيح المذكور و نحوه ظاهر في صورة عدم وجود العمل المستأجر عليه. و دعوى: أن الاذن مشروطة بالسلامة، فلا تشمل صورة التلف، ممنوعه، بل هو خلاف المفروض. نعم لا يبعد كون السلامة من قبيل الداعي، الذى لا يقدر تخلفه فى حصول الاذن. هذا إذا كان الفساد من لوازم الفعل المأذون فيه- و لو فى خصوص المورد- واقعاً، و إن جهلت الملازمة. أما إذا لم يكن من لوازمه، فحصل من باب الاتفاق، فالبناء على الضمان فى محله، لأنه غير مأذون فيه لا بالأصالة و لا بالتبعية.

(٣) كما هو المعروف. و يشهد له

خير السكونى: «من تطب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه، و إلا فهو ضامن» «١».

مضافاً الى عموم قاعدة: «من أتلّف»، و الصحيح المتقدم، و نحوه. و عن الحلبي:

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب موجبات الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٠

و إن كان حاذقاً. و أما إذا لم يكن مباشراً بل كان آمراً، ففي ضمانه إشكال (١)، إلا أن يكون سبباً و كان أقوى من المباشر و أشكل منه إذا كان واصفاً للدواء، من دون أن يكون آمراً كأن يقول: إن دواء ك كذا و كذا. بل الأقوى فيه عدم الضمان و إن قال: الدواء الفلانى نافع للمرض الفلانى، فلا ينبغى الإشكال فى عدم ضمانه، فلا وجه لما عن بعضهم من التأمل فيه. و كذا لو قال: لو كنت مريضاً بمثل هذا المرض لشربت الدواء الفلانى.

[مسألة ٦: إذا تبرأ الطيب من الضمان، و قبل المريض أو وليه]

(مسألة ٦): إذا تبرأ الطيب من الضمان، وقبل المريض أو وليه، ولم يقصر في الاجتهاد والاحتياط برأ

عدم الضمان، للاذن. وفيه: أن الاذن كان في العلاج، لا في الإفساد.

(١) المحكى عن بعض: نفى الريب في الضمان، لإطلاق الإجماع المحكى على ضمان الطيب، ولخبر السكونى المتقدم، ولأنه المتلف لأنه السبب، وهو هنا أقوى من المباشر. والجميع كما ترى، لمنع الإجماع. والخبر ظاهر في المباشر، بقريته اقترانه بالبيطار، لا أقل من عدم عمومه للأمر. وقوة السبب بنحو يستند إليه التلف عرفاً غير ظاهر. وأما قاعدة الغرور فليس بناؤهم على العمل بها في أمثال المقام ظاهراً، على أن في صدقه مع جهل الغار تأملاً، ولا سيما مع قيام السيرة على عدم التضمنين بمجرد ذلك.

ولأجل ما ذكر كان عدم الضمان مختار جماعه من المحققين إذا كان واصفاً غير أمر، منهم صاحب الجواهر، بل وإذا كان آمراً أيضاً، وإن كان في الجواهر مال الى الضمان، بناء على قوة السبب بالنسبة إلى المباشر في مثله، الذى عرفت منعه، ولا سيما وكون الأمر إرشادياً، فهو بمنزلة الوصف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨١

على الأقوى (١).

[(مسألة ٧): إذا عثر الحمال فسقط ما كان على رأسه]

(مسألة ٧): إذا عثر الحمال فسقط ما كان على رأسه أو ظهره - مثلاً - ضمن (٢)، لقاعدة الإلتلاف.

(١) كما هو المشهور، بل لا يعرف الخلاف فيه إلا من الحلوى وبعض آخر، لعدم جواز الاسقاط قبل الثبوت، وحملاً للخبر المتقدم على البراءة بعد الجنائية. وفيه أن الحمل المذكور خلاف ظاهر الخبر، فلا مجال لرفع اليد عنه بعد حجته و اعتماد الأصحاب عليه. مع أن ما ذكر لا يتم لو كانت البراءة شرطاً فى عقد الإجارة، لأنه ليس من الاسقاط قبل الثبوت، بل هو من شرط السقوط كما فى شرط سقوط الخيار. اللهم إلا أن يقال:

إنه من شرط النتيجة. لكن عرفت قريباً الكلام فيه، وأنه لا بأس به إذا كان المقصود إنشاء النتيجة فى ضمن العقد.

(٢) كما نص عليه فى الجواهر، لما ذكر، و

للصحيح: «فى رجل حمل متاعاً على رأسه، فأصاب إنساناً فمات أو انكسر منه. قال (ع):

هو ضامن» (١).

لكن فى شموله للفرض تأمل. فالعمدة قاعدة الإلتلاف.

و دعوى أنه من التلف غير ظاهرة، لاستناده اليه وإن كان عن غير قصد، كما لو عثر فرجع على إناء غيره فكسره. ومنه يظهر ما عن كشف اللثام من عدم الضمان إلا مع التفريط، أو كونه عارية مضمونة. نعم إذا كانت سلسلة أسباب، بعضها اختيارى وبعضها غير اختيارى، نسب الفعل إلى الفاعل المختار، كما لو عمد إلى نائم فخنسه، فانقلب على إناء ثالث فكسره، نسب الكسر إلى الناخس. أما لو كانت كلها غير اختيارية نسب الفعل إلى المباشر، كما لو انقلب النائم على نائم آخر، فانقلب الثانى على

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب موجبات الضمان حديث: ١، و باب: ٣٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٢

[مسألة ٨: إذا قال للخياط مثلاً: إن كان هذا يكفيني قميصاً فاقطعه، فلم يكف]

(مسألة ٨): إذا قال للخياط مثلاً: إن كان هذا يكفيني قميصاً فاقطعه، فلم يكف، ضمن في وجه (١).
 و مثله لو قال: هل يكفي قميصاً؟ فقال: نعم. فقال: اقطعه فلم يكفه (٢). وربما يفرق بينهما فيحكم بالضمان في الأول دون الثاني (٣)، بدعوى عدم الاذن في الأول دون الثاني.
 وفيه: أن في الأول أيضاً الإذن حاصل (٤). وربما يقال بعدم الضمان فيهما، للاذن فيهما. وفيه: أنه مقيد بالكفاية، إلا أن يقال أنه مقيد باعتقاد الكفاية، وهو حاصل (٥). والأولى الفرق بين الموارد والأشخاص بحسب صدق الغرور وعدمه، أو

إناء فكسره، نسب الفعل إلى الثاني. ولو كانت كلها اختيارية، كما لو ضرب زيد عمراً. فغضب عمرو و كسر إناء بكر، نسب الكسر إلى عمرو.
 ومن ذلك تعرف أن الاختيار ليس شرطاً في صحة النسبة، إلا- إذا كان موجوداً في سلسلة العلل، فإنه يستند الفعل إلى السبب الاختياري لا غير.

(١) كما في القواعد وغيرها. واختاره في الجواهر، لعدم الاذن في القطع فيكون النقص موجباً لضمان فاعله.

(٢) كأن وجه الضمان فيه قاعدة الغرور، وإلا فالنقص الصادر من الخياط كان بإذن المالك.

(٣) كما في القواعد وغيرها. واختاره في الجواهر.

(٤) فيه منع، لأن الإذن الحاصلة كانت مشروطة بالكفاية، والمفروض عدمها.

(٥) بل غير مقيد وإنما هو مطلق، وإن كان عن داعي اعتقاد الكفاية، لكن تخلف الداعي لا يقدح في حصول الاذن، كما في غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٣

تقيد الاذن وعدمه، والأحوط مراعاة الاحتياط.

[مسألة ٩: إذا أجر عبده لعمل فأفسد]

(مسألة ٩): إذا أجر عبده لعمل فأفسد، ففي كون الضمان عليه (١)، أو على العبد يتبع به بعد عتقه (٢)، أو في كسبه إذا كان من غير تفريط وفي ذمته يتبع به بعد العتق إذا كان بتفريط (٣)، أو في كسبه مطلقاً (٤)، وجوه وأقوال.

(١) كما عن النهاية وفي الروض وغيره، و كأنه

للحسن: «قضى أمير المؤمنين (ع) في رجل، كان له غلام استأجره منه صائغ أو غيره قال (ع): إن كان ضيع شيئاً أو أبق منه فمواليه ضامنون» (١)

، بعد حمل الصحيح الآتي على المثال، بأن يكون ذكر الكسب من باب تمثيل ما يكون مع الضمان.

(٢) كما عن الحلبي و جامع المقاصد، عملاً منهم بالقواعد، لأن العبد هو المتلف.

(٣) هذا التفصيل منسوب إلى المسالك، حملاً للصحيح على ذلك، كما تقتضيه القاعدة، لأن إذنه في العمل المترتب عليه التلف بلا تفريط بمنزلة إسقاط حقه من كسبه، فيجب على العبد الكسب لتفريط ذمته.

بخلاف صورة التفريط فإنه لا إذن له في العمل حينئذ، فحقه في كسب العبد بحاله، وهو مانع عن تصرف العبد فيه، ولا وجه لضمان المولى حينئذ لعدم كونه متلفاً. وفيه: أن مجرد الاذن في العمل لا يكفي في تسويغ تصرفه في كسب العبد، الذي هو ماله في غير

مورد الاذن، فالعمل بإطلاق النصوص متعين.

(٤) كما فى القواعد تبعاً للشرائع. و تبعهما جماعة،

للصحيح: «و فى رجل استأجر مملوكا فيستهلك مالا كثيراً، قال (ع): ليس على مولاه

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢، و باب: ١٢ من أبواب موجبات الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٤

أقواها: الأخير، للنص الصحيح (١). هذا فى غير الجناية على نفس أو طرف، و إلا- فيتعلق برقبته، و للمولى فداؤه بأقل الأمرين من الأرش و القيمة.

[مسألة ١٠: إذا آجر دابة لحمل متاع]

(مسألة ١٠): إذا آجر دابة لحمل متاع، فعثرت، و تلف أو نقص، لا ضمان على صاحبها، إلا إذا كان هو السبب بنخس أو ضرب.

[مسألة ١١: إذا استأجر سفينة أو دابة لحمل متاع فنقص أو سرق]

(مسألة ١١): إذا استأجر سفينة أو دابة لحمل متاع فنقص أو سرق، لم يضمن صاحبها. نعم لو اشترط عليه الضمان صح، لعموم دليل الشرط، و للنص (٢).

[مسألة ١٢: إذا حمل الدابة المستأجرة أزيد من المشروط أو المقدار المتعارف مع الإطلاق]

(مسألة ١٢): إذا حمل الدابة المستأجرة أزيد من المشروط أو المقدار المتعارف مع الإطلاق، ضمن تلفها أو عوارها (٣). و الظاهر ثبوت أجره المثل لا المسمى مع عدم

شئ، و ليس لهم أن يبيعوه، و لكنه يستسعى، فان عجز فليس على مولاه شئ، و لا على العبد» (١)

، فيقيد به إطلاق الحسن السابق، فيحمل على كون ضمان المولى فى خصوص الكسب.

(١) الذى لا يعارضه الحسن، لوجوب حمل المطلق على المقيد.

(٢) تقدم فى المسألة الأولى.

(٣) إجماعاً نصاً «٢» و فتوى، و المشهور أنه يضمن تمامها. و عن الإرشاد: أنه يضمن نصفها، لأن الحمل بعضه مأذون فيه و بعضه غير

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

(٢) لم نعثر على نص وارد فى هذا الموضوع خاصة فى مظان النصوص من كتب الحديث و الفقه، و لعل المراد به ما ورد فى نظائره

من موارد التعدى عن مقتضى الشرط أو الإطلاق، فراجع الوسائل باب: ١٦ و ١٧ و ٣٢ من أبواب أحكام الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٥

التلف، لأن العقد لم يقع على هذا المقدار من الحمل. نعم لو لم يكن ذلك على وجه التقييد، ثبت عليه المسماء و أجره المثل بالنسبة إلى الزيادة (١).

[مسألة ١٣: إذا اكرتري دابة، فسار عليها زيادة عن المشترط، ضمن]

(مسألة ١٣): إذا اكرتري دابة، فسار عليها زيادة عن المشترط، ضمن. و الظاهر ثبوت الأجرة المسماء بالنسبة إلى المقدار المشترط، و أجرة المثل بالنسبة إلى الزائد.

[مسألة ١٤: يجوز لمن استأجر دابة للركوب أو الحمل أن يضربها]

(مسألة ١٤): يجوز لمن استأجر دابة للركوب أو الحمل أن يضربها إذا وقفت على المتعارف، أو يكبحها باللجام أو نحو ذلك على المتعارف، إلا مع منع المالك من ذلك (٢)، أو كونه معها و كان المتعارف سوقه هو. و لو تعدى عن

مأذون فيه. و فيه: أن الموجب للضمان العدوان، الحاصل بحمل ما لم يأذن به المالك.

(١) حكى فى المسألة ثلاثة أقوال: الأول: ثبوت أجرة مثل المجموع.

حكى عن الأردبيلى. و الثانى: أجرة مثل الزائد مع المسمى. حكى عن المشهور. و الثالث: ثبوت المسمى مع أجرة الزيادة بحساب المسمى. حكى عن المقنعة. و الأخير غير ظاهر. و الأولان محمولان على التفصيل المذكور فى المتن فيرتفع الخلاف. يظهر ذلك من دليلهما. نعم لازم ما اختاره فى المسألة السادسة من الفصل الآتى: وجوب المسمى و أجرة المثل للمجموع.

أما الأولى: فبالإجارة، لعدم الموجب لفسادها. و أما الثانية: فلاستيفاء المنفعة غير المأذون فيها. و سيأتى هناك التعرض لذلك.

(٢) هذا إذا لم يكن قد اشترط فى العقد، و لو لأجل التعارف المنزل عليه العقد، و إلا كان منع المالك بلا حق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٦

المتعارف أو مع منعه ضمن نقصها أو تلفها. أما فى صورة الجواز فى ضمانه مع عدم التعدى إشكال. بل الأقوى: العدم، لأنه مأذون فيه (١).

[مسألة ١٥: إذا استؤجر لحفظ متاع، فسرق، لم يضمن]

(مسألة ١٥): إذا استؤجر لحفظ متاع، فسرق، لم يضمن (٢)، إلا مع التقصير فى الحفظ و لو لغلبة النوم عليه (٣) أو مع اشتراط الضمان. و هل يستحق الأجرة مع السرقة؟

الظاهر: لا (٤)، لعدم حصول العمل المستأجر عليه، إلا أن يكون متعلق الإجارة الجلوس عنده، و كان الغرض هو الحفظ لا أن يكون هو المستأجر عليه.

(١) كما تقدم فى المسألة الرابعة.

(٢) لأنه أمين، فيدل على عدم ضمانه ما دل على عدم ضمان الأمين نعم يظهر من خبر إسحاق الآتى

الضمان. لكن لم يعرف العمل به إلا من ابن إدريس، فلا مجال للاعتماد عليه، و يتعين حمله على صورة شرط الضمان بمعنى شرط التدارك، فيكون من شرط الفعل، أو من شرط النتيجة بناء على جوازه، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى أوائل فصل: (أن العين المستأجرة أمانة)، فراجع. و فى الجواهر: عارضه

بالصحيح: «عن رجل استأجر أجيراً فأقعدته على متاعه فسرق. قال (ع): هو مؤتمن» «١»

لكن فى ظهوره فى كونه أجيئاً على الحفظ غير واضح، و إن لم يكن بعيداً.
 (٣) لا يخلو من نظر، لأن غلبة النوم ليست من التقصير. نعم ربما كان منه.
 (٤) كما مال إليه فى الجواهر، معللاً له بما ذكر، بل ينبغى أن

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٧

[مسألة ١٦: صاحب الحمام لا يضمن الثياب]

(مسألة ١٦): صاحب الحمام لا يضمن الثياب (١)، إلا إذا أودع و فرط أو تعدى، و حينئذ يشكل صحة اشتراط الضمان أيضاً، لأنه أمين محض (٢)، فإنه إنما أخذ الأجرة على الحمام و لم يأخذ على الثياب (٣). نعم لو استؤجر مع ذلك

لا يكون محلاً للإشكال.

(١) بلا خلاف و لا إشكال كما فى الجواهر، و يشهد له

خبر إسحاق ابن عمار عن جعفر عن أبيه (ع): «أن علياً (ع) كان يقول: لا ضمان على صاحب الحمام فيما ذهب من الثياب، لأنه إنما أخذ الجعل على الحمام، و لم يأخذ على الثياب» (١)

، و نحوه خبر أبى البخترى

«٢». و

فى خبر غياث بن إبراهيم: «إن أمير المؤمنين (ع) أتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت، فلم يضمنه، و قال (ع): إنما هو أمين» (٣)

و ظاهر الأخير أن صاحب الحمام من أفراد الأمين دائماً، مع أنه قد لا يكون كذلك كما هو الغالب، فان الداخلى إلى الحمام يضع ثيابه فى المسلخ و ثوقاً منه بعدم الدواعى إلى سرقة ثيابه، لجهات دينية أو أخلاقية أو خارجية، من دون إئتمان أحد معين عليها. و لذلك ذكر فى المتن قسمين كما يفهم من الاستثناء.

(٢) و قد يظهر منهم فى الودعى الاتفاق على عدم صحة اشتراط الضمان عليه كما تقدم، و لو لا ذلك كان الحكم كما فى غيره من الأماناء، و قد تقدم من المصنف (ره) الجواز فيه.

(٣) هذا مضمون الخبر السابق.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٨

للحفظ أيضاً، ضمن مع التعدى أو التفريط، و مع اشتراط الضمان أيضاً، لأنه حينئذ يأخذ الأجرة على الثياب أيضاً، فلا يكون أميناً محضاً (١).

[فصل يكفى فى صحة الإجارة كون المؤجر مالكا للمنفعة]

إشارة

فصل يكفى فى صحة الإجارة كون المؤجر مالكا للمنفعة، أو وكيلًا- عن المالك لها، أو ولياً عليه، وإن كانت العين للغير كما إذا كانت مملوكة بالوصية أو بالصلح أو بالإجارة، فيجوز للمستأجر أن يؤجرها من المؤجر أو من غيره، لكن فى جواز تسليمه العين إلى المستأجر الثانى بدون إذن المؤجر إشكال (٢)

(١) إذ المراد من الأمين المحض: المأذون فى الاستيلاء على العين بقصد الحفظ. وفى المقام يكون الأذن فى الاستيلاء على العين بقصد الأجرة فى مقابل الحفظ.

(٢) عن النهاية و السرائر و القواعد و غيرها: المنع، لأنها أمانة لم بأذن له المالك فى تسليمها إلى غيره. وفى: أن الائتمان للأول إنما كان من مقتضيات عقد الإجارة، لأن استيفاء المنفعة يتوقف عليه، فإذا كان مقتضى عقد الإجارة تملك المنفعة مطلقاً، من دون شرط الاستيفاء مباشرة من المستأجر، اقتضى أيضاً ائتمانه كذلك، فله أن يستأمن غيره على العين كما استأمنه المؤجر عليها، فيكون المستأجر الثانى مستوفياً للمنفعة و أميناً على العين كالمستأجر الأول. و هكذا الحال فى المستأجر الثالث.

و منه يظهر: أنه لو لم يكن عقد الإجارة مقتضياً للائتمان المذكور- كالمستأجر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٨٩

فلو استأجر دابة للركوب أو لحمل المتاع مدة معينة، فأجرها

لموضع معين من سفينة أو سيارة- لم يكن له حق فى تسليم العين، و لا حق تسليمها من المستأجر منه. هذا مضافاً إلى ظاهر النصوص الواردة فى إجارة الأرض و غيرها بمساوى الأجرة أو بالأقل

«١»، حيث صرح بالجواز من دون تعرض فيها لشبهة عدم جواز التسليم. و حملها على صورة عدم الحاجة فى استيفاء المنفعة إلى تسليم العين، كما ترى، فإنه كالمقطوع بخلافه فى جميعها. و نحوها

صحيح ابن جعفر (ع) «فى رجل استأجر دابة فأعطاها غيره فنفتت، فما عليه؟ قال (ع): إن كان اشترط أن لا يركبها غيره فهو ضامن لها، و إن لم يسم فليس عليه شيء» «٢».

و ما فى الجواهر من حمله على كون الدفع إلى الغير كان على نحو تكون أمانة عند الدافع، لكونها فى يده و إن كان الغير راكباً لها، بعيد. و لأجل ما ذكرنا ذهب المشهور إلى الجواز كما حكى.

و عن ابن الجنيد: التفصيل، فيجوز تسليمها إلى أمين دون غيره. و كأن وجهه: أن المستأجر الأول مؤتمن على العين بلا شرط المباشرة، فله أن ياتمن غيره عليها. و لا بأس به. و قد يشهد له

مصحح الصفار: «فى رجل دفع ثوباً إلى القصار ليقصره، فدفعه القصار إلى قصار غيره ليقصره فضع الثوب هل يجب على القصار أن يردّه إذا دفعه إلى غيره، و إن كان القصار مأموناً؟. فوقع (ع): هو ضامن له إلا أن يكون ثقة مأموناً إن شاء الله» «٣».

و نحوه مكاتبة محمد بن على بن محبوب

«٤»، بناء على أن

(١) الوسائل باب: ٢٠، ٢١، ٢٢ من أبواب أحكام الإجارة و سيأتى التعرض لها فى المسألة الآتية.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١٨.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة ملحق حديث: ١٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٠

فى تلك المدة أو فى بعضها من آخر يجوز، و لكن لا يسلمها اليه، بل يكون هو معها، و إن ركبها ذلك الآخر أو حملها متاعه، فجواز الإجارة لا يلزم تسليم العين بيده (١)، فان سلمها بدون إذن المالك ضمن. هذا إذا كانت الإجارة الأولى مطلقه. و أما إذا كانت مقيدة، كأن استأجر الدابة لركوبه نفسه، فلا يجوز إيجارها من آخر (٢). كما أنه إذا اشترط المؤجر عدم إيجارها من غيره، أو اشترط استيفاء المنفعة بنفسه لنفسه، كذلك أيضاً أى: لا يجوز إيجارها من الغير.

نعم لو اشترط استيفاء المنفعة بنفسه، و لم يشترط كونها لنفسه جاز أيضاً إيجارها من الغير، بشرط أن يكون هو المباشر للاستيفاء لذلك الغير. ثم لو خالف و أجر فى هذه الصور:

ففى الصورة الاولى - و هى ما إذا استأجر الدابة لركوبه نفسه - بطلت، لعدم كونه مالكا إلا ركوبه نفسه، فيكون المستأجر الثانى ضامناً لاجرة المثل للمالك إن استوفى المنفعة (٣)، و فى

المراد بالقصار المأمون هو القصار الثانى، بقريته مناسبة الحكم و الموضوع.

نعم مورده عين المستأجر، لا عين المؤجر.

(١) لكن فى هذه الصورة لا يجب على المؤجر تسليم العين أيضاً، إذ ليس حينئذ من لوازم الإجارة الأولى التسليم. و الكلام لا بد أن يكون فى غير هذه الصورة كما أشرنا إليه.

(٢) يأتى وجهه.

(٣) قد يشكّل: بأنه إذا ملك المستأجر منفعة ركوب نفسه، امتنع أن تكون منفعة ركوب غيره مملوكة للمالك، بناء على امتناع ملك المنفعتين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩١

الصورة الثانية و الثالثة فى بطلان الإجارة و عدمه وجهان، مبيان على أن التصرف المخالف للشرط باطل لكونه مفوتاً لحق الشرط (١)، أولاً، بل حرام و موجب للخيار. و كذا

المتضادتين لمالك واحد أو لمالكين، لامتناع القدرة على المتضادتين فى عرض واحد. و عليه يكون للمالك المسمى على المستأجر، عملاً بالإجارة الصحيحة فيكون للمالك الأمران: المسمى على المستأجر، و أجره المثل على المستوفى الثانى. و على القول الآخر ليس له إلا الأول. و سيجىء الكلام فى ذلك ثم إنه بناء على ما ذكره المصنف، إذا دفع المستوفى أجره المثل إلى المالك فان كان مغروراً من قبل المستأجر الأول، فهل يرجع إليه أولاً؟ وجهان المذكوران فى مبحث قاعدة الغرور.

(١) فان الظاهر من شرط فعل: جعل حق للمشروط له على المشروط عليه، كما أشرنا إلى ذلك، و لأجله قلنا بامتناع شرط النتيجة، فقاعدة السلطنة فى الحق مانعة من نفوذ التصرف المنافى له، فيبطل، لعدم صدوره من السلطان. و دعوى: أن مفاد الشرط مجرد الالتزام بالمضمون، خلاف الظاهر. و لأجل ذلك جاز للمشروط له المطالبة، و جاز له الاسقاط، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. فراجع. نعم يختص ذلك بالشرط الاصطلاحى، و هو الفعل الأجنبى عن موضوع العقد، مثل:

شرط أن لا- يؤجرها. و لا- يجرى فى شرط الاستيفاء، لأنه من قبيل القيد الذى يكون تخلفه موجباً للخيار إذا كان على نحو تعدد

المطلوب. لكن في المقام لما كان القيد مانعاً عن عموم الاذن، لاستيفاء غير المستأجر للمنفعة يكون حراماً، فلا تصح الإجارة عليه، فالبتلان يكون من جهة حرمة المنفعة، لا لنفى السلطنة على الإجارة. وعلى هذا لو آجرها المستأجر فاستوفى المستأجر الثانى المنفعة، يثبت الخيار فى الصورة الثالثة، ولا يثبت فى الصورة الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٢

فى الصورة الرابعة (١) إذا لم يستوف هو، بل سلمها إلى ذلك الغير.

[مسألة ١): يجوز للمستأجر مع عدم اشتراط المباشرة و ما بمعناها أن يؤجر العين المستأجرة]

(مسألة ١): يجوز للمستأجر مع عدم اشتراط المباشرة و ما بمعناها أن يؤجر العين المستأجرة بأقل مما استأجر، و بالمساوى له مطلقاً (٢) أى شىء كانت، بل بأكثر منه أيضاً إذا أحدث فيها حدثاً (٣)، أو كانت الأجرة من غير جنس الأجرة السابقة (٤)، بل مع عدم الشرطين أيضاً فيما عدا البيت و الدار و الدكان و الأجير (٥).

(١) فى هذه الصورة يجرى حكم الصورة الثالثة الذى ذكرناه فى الحاشية السابقة، من ثبوت الخيار إذا كان الثالث قد استوفى المنفعة بنفسه و لو آجرها الثانى على الثالث بشرط استيفائه - يعنى: الثالث - بنفسه بطل الشرط، و فى بطلان الإجارة الخلاف المعروف فى أن بطلان الشرط يقتضى بطلان العقد أولاً. و التحقيق هو الثانى.

(٢) بلا خلاف ظاهر، و لا إشكال، لاختصاص أدلة المنع بغيره و النصوص الخاصة و العامة تقتضى الصحة. و عن مجمع البرهان: أنه لا خلاف فيه و فى المساوى.

(٣) بلا إشكال أيضاً، لاتفاق النص و الفتوى عليه. و عن جماعة:

دعوى الإجماع على الجواز فيه.

(٤) كما عن جماعة كثيرة التصريح به، لأن الظاهر من الأكثر:

الأكثر فى الجنس، لا الأكثر فى القيمة و المالىة، لا أقل من عدم الظهور فى العموم بنحو يقيد به إطلاق دليل الصحة.

(٥) كما نسب إلى جماعة، لعمومات الصحة، و اختصاص نصوص المنع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٣

و أما فيها: فإشكال (١)، فلا يترك الاحتياط بترك إجارتها

بالمذكورات، فالتعدى إلى غيرها من الأعيان المستأجرة - كما نسب إلى السيدين و الشيخين و الصدوق و غيرهم - فى غير محله، و لا سيما مع تصريح النصوص بالفرق، مثل

خير أبى الربيع: «إن الأرض ليست مثل الأجير و لا مثل البيت، إن فضل الأجير و البيت حرام» (١)

و نحوه غيره.

(١) بل المنع مذهب جماعة، □

لحسنه أبى الربيع عن أبى عبد الله (ع): «سألته عن الرجل يتقبل الأرض من الدهاقين، ثم يؤجرها بأكثر مما يتقبلها، و يقوم فيها بحظ

السلطان، فقال (ع) لا بأس به، إن الأرض ليست مثل الأجير و لا مثل البيت، إن فضل الأجير و البيت حرام» (٢)

و

فى حسنه أبى المعزى: قال (ع) - فى الجواب عن السؤال المذكور - : «لا بأس إن هذا ليس كالحانوت و لا الأجير، إن فضل الحانوت و

الأجير حرام» (٣).

و بمضمون الأول خبر إبراهيم بن ميمون

«٤»، و

مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لو أن رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم، فسكن ثلثها و آجر ثلثها بعشرة دراهم، لم يكن به بأس، و لا يؤجرها بأكثر مما استأجرها به، إلا أن يحدث فيها شيئاً» (٥)

و ذهب جماعة إلى الجواز فيها، و عن التذكرة و المختلف و جامع المقاصد و غيرها: الاستدلال عليه بحسنه أبي المعزى المتقدمة. لكن دلالتها غير ظاهرة، بل عرفت دلالتها على المنع. و كأن وجه إشكال المصنف: ما ورد في جواز ذلك في الأرض، بناء على التعدي من مورده. لكنه ضعيف.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٤

بالأكثر. بل الأحوط إلحاق الرحي (١) و السفينة (٢) بها أيضاً في ذلك. و الأقوى جواز ذلك مع عدم الشرطين في الأرض على كراهة (٣)،

(١) كما عن بعض،

للخير: «إني لأكره أن استأجر رحي وحدها ثم أوجرها بأكثر مما استأجرتها به، إلا أن أحدث فيها حدثاً، أو أغرم فيها غرماً» (١) و دلالة قاصره، و إن كان سنده غير قاصر.

(٢) و استدلال على المنع فيها

بالخبر أيضاً: «لا بأس أن يستأجر الرجل الدار و الأرض و السفينة، ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها به إذا أصلح فيها شيئاً» (٢).

لكن ذكر الأرض في سياق التي لا منع فيها- كما سيأتي- قرينة على إرادة ما هو أعم من الحرمه و الكراهة من البأس المفهوم. لكن الاشكال المذكور مبني على القول بالجواز في الأرض، و سيأتي.

(٣) لتصريح النصوص فيها بالجواز، كما عرفت بعضها، فيحمل ما ظاهره المنع على الكراهة كما هو مذهب جماعة. لكن الروايات

الدالة على الجواز مطلقة، و هي روايتا أبي المعزى و إبراهيم بن ميمون، و يقيدهما

خبر الحلبي «قلت لأبي عبد الله (ع): أتقبل الأرض بالثلث أو الربع فأقبلها بالنصف، قال (ع) لا بأس: به. قلت: فأقبلها بألف درهم و

أقبلها بألفين، قال (ع): لا يجوز. قلت: لم؟ قال: لأن هذا مضمون و ذلك غير مضمون» (٣)

و نحوه مصحح إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

«٤»، و مصححه عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«٥». لكن ذكر فيه

- (١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.
 (٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.
 (٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٦،
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٥

و إن كان الأحوط الترك فيها أيضاً (١). بل الأحوط الترك في مطلق الأعيان إلا مع إحداث حدث فيها (٢). هذا وكذا لا يجوز أن يؤجر بعض أحد الأربعة المذكورة بأزيد من الأجرة (٣)، كما إذا استأجر داراً بعشرة دنانير و سكن بعضها و آجر البعض الآخر بأزيد من العشرة، فإنه لا يجوز بدون

أن الذهب و الفضة مصمتان، و لعله من غلط النساخ. و يحتمل أن يكون المراد أن الذهب و الفضة لا يزيدان و لا ينقصان. و كيف كان، فهذه الروايات مانعة عن الأجرة الزائدة إذا كانت مضمونة في الذمة، أو أنها لا تقبل الزيادة و النقيصة، فتحمل المطلقات عليها و تقيد بها، و ليس لهذه المقيدات معارض كى تسقط عن الحجية.

و أما ما فى رواية إسماعيل بن الفضل

«١»: من المنع من الإجارة بالأكثر مع اختلاف الجنس إلا إذا غرم شيئاً أو أحدث حدثاً، فالظاهر أنه مما لا عامل به على ظاهره، و لعله محمول على الكراهة.

(١) بل المنع مذهب بعض، و يشهد له

رواية أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا تقبلت أرضاً بذهب أو فضة، فلا تقبلها بأكثر مما تقبلتها به، لأن الذهب و الفضة مصمتان» (٢).

(٢) كما عن جماعة كثيرة، منهم السيدان و الشيخان، و دليلهم غير ظاهر إلا التعدى عن مورد النصوص إلى غيره. و هو كما ترى.

(٣) كما صرح به فى الشرائع و غيرها،

لخبر أبى الربيع المروى عن الفقيه: «لو أن رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثها و آجر

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٦

إحداث حدث. و أما لو آجر بأقل من العشرة فلا إشكال.

و الأتقى الجواز بالعشرة أيضاً (١) و إن كان الأحوط تركه.

[مسألة ٢: إذا تقبل عملاً من غير اشتراط المباشرة و لا مع الانصراف إليها، يجوز أن يوكله الى عبده أو صانعه أو أجنبى]

(مسألة ٢): إذا تقبل عملاً من غير اشتراط المباشرة و لا- مع الانصراف إليها، يجوز أن يوكله الى عبده أو صانعه أو أجنبى، و لكن الأحوط عدم تسليم متعلق العمل كالثوب و نحوه إلى غيره من دون إذن المالك، و إلا ضمن (٢). و جواز الإيكال لا يستلزم جواز الدفع كما مر نظيره فى العين المستأجرة

ثلثها بعشرة دراهم، لم يكن به بأس، و لكن لا يؤجرها بأكثر مما استأجرها به» (١)

و نحوه مصحح الحلبي المتقدم

«٢»، بناء على أن الضمير في الجملة الأخيرة راجع إلى الدار باعتبار ثلثها، و إلا فلو كان المراد منه الدار نفسها لم يكن مما نحن فيه. اللهم إلا أن يستفاد من مفهوم الشرط في الصدر، أو من الأولوية.

(١) للخبر المتقدم، و به يضعف ما عن الشيخ من المنع حينئذ، كما قد يشعر به بعض النصوص.

(٢) كما في الشرائع وغيرها، بل قيل: لم يعثر على مصرح بعدم الضمان عدا المختلف و المسالك، حيث ذكرا. أن عدم الضمان أولى. و الذي ينبغي أن يكون الكلام هنا هو الكلام في العين المستأجرة. و دعوى:

الفرق بينهما بأن العين المستأجرة يكون الحق للمستأجر في قبضها، و هنا لا حق للأجير في قبضها، إذ لا ريب في أنه لا يجب على المستأجر استئمان الأجير. مندفعة: بأنه ليس بفارق في المقام، لأن إطلاق الإجارة إذا اقتضى جواز عمل الأجير الثاني، فعدم الاذن له في القبض كعدم الاذن للأجير الأول فيه يقتضى استقرار الأجرة، فلا فرق بين الأجير الثاني

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

(٢) راجع أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٧

فيجوز له استئجار غيره لذلك العمل بمساوي الأجرة التي قررها في إجارته أو أكثر. و في جواز استئجار الغير بأقل من الأجرة إشكال، إلا أن يحدث حدثاً أو يأتي ببعض، فلو آجر نفسه لخياطة ثوب بدرهم يشكل استئجار غيره لها بأقل منه، إلا أن يفصله أو يخط شيئاً منه و لو قليلاً، بل يكفي أن يشتري الخيط أو الإبرة في جواز الأقل (١). و كذا لو آجر نفسه لعمل صلاة سنه أو صوم شهر بعشرة دراهم مثلاً في صورة عدم اعتبار المباشرة، يشكل استئجار غيره بتسعة مثلاً، إلا أن يأتي بصلاة واحدة أو صوم يوم واحد مثلاً.

و الأول في لزوم الأجرة بمنع قبضه، كما لا فرق بينهما في عدم وجوب التسليم اليه، و في عدم الحق في الايمان له. و إن شئت قلت: الإجارة على العمل المطلق الشامل لعمل الأجير الثاني، تتوقف على الاذن المطلقة الشاملة لتصرف الأجير الثاني.

(١) فيه اشكال، لعدم شمول العمل فيه لمثله. نعم

في رواية مجمع: «أقطعها و أشتري لها الخيوط، قال (ع): لا بأس» (١).

لكنه غير ظاهر في الاكتفاء بالخيوط. و الشراء و ان كان عملاً إلا أنه ليس عملاً فيه.

و ظاهر النصوص اعتبار ذلك،

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سئل عن الرجل يتقبل العمل فلا يعمل فيه، و يدفعه إلى آخر فيربح فيه، قال (ع): لا، إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً» (٢).

و نحوه غيره. و ما في بعض الحواشي من تفسير عبارة المتن: بأن المراد

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٨

[مسألة ٣: إذا استؤجر لعمل في ذمته لا بشرط المباشرة]

(مسألة ٣): إذا استؤجر لعمل في ذمته لا بشرط المباشرة يجوز تبرع الغير عنه (١)، و تفرغ ذمته بذلك، و يستحق الأجرة المسماة. نعم لو أتى بذلك العمل المعين غيره لا بقصد التبرع عنه، لا يستحق الأجرة المسماة (٢)، و تفسخ الإجارة حينئذ، لفوات المحل، نظير ما مر سابقا من الإجارة على قلع السن فزال ألمه، أو لخياطة ثوب فسرق أو حرق.

[مسألة ٤: الأجير الخاص - و هو من آجر نفسه على وجه يكون جميع منافعه للمستأجر في مدة معينة، أو على وجه تكون منفعته الخاصة]

(مسألة ٤): الأجير الخاص - و هو من آجر نفسه على وجه يكون جميع منافعه للمستأجر في مدة معينة، أو على وجه تكون منفعته الخاصة كالخياطة مثالا له (٣)، أو آجر نفسه لعمل مباشرة مدة معينة أو كان اعتبار المباشرة أو كونها في تلك المدة أو كليهما على وجه الشرطية لا القيدية - (٤)

منها دفع ما اشترى من الأبر و الخيوط، لا يجدى في تحقيق العمل المعبر، مع أنه مراد المصنف (ره) قطعا. نعم يصدق بذلك الغرم. لكنه غير كاف.

(١) الظاهر أنه لا إشكال في جواز التبرع في مثل ذلك مما كان في الذمة، عينا كان أو عملا مملوكا لغيره عليه، و يقتضيه بناء العقلاء عليه، كباب النيابة. فإنه نوع منها.

(٢) لعدم انطباق ما في الذمة عليه إلا بالقصد. و كذا الحكم في الدين، فان المديون إذا أعطى الدائن ما يساوى الدين لا يكون وفاء الا مع قصد الوفاء.

(٣) من دون إشغال ذمته بشيء، نظير إجارة الدابة بلحاظ منفعتها الخاصة، فإنه لا اشتغال في ذلك لذمة الدابة و لا لذمة المؤجر. و بذلك افترق الثالث عنه، فان فيه إشغال ذمته بلا تملك لمنفعته الخاصة أصلا.

(٤) كما في الثالث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٩٩

لا- يجوز له أن يعمل في تلك المدة لنفسه أو لغيره بالإجارة أو الجعالة أو التبرع، عملا ينافى حق المستأجر، إلا مع إذنه (١) و مثل تعيين المدة تعيين أول زمان العمل، بحيث لا- يتوانى فيه الى الفراغ. نعم لا- بأس بغير المنافى، كما إذا عمل البناء لنفسه أو لغيره في الليل (٢)، فإنه لا مانع منه إذا لم يكن موجبا لضعفه في النهار. و مثل إجراء عقد أو إيقاع أو تعليم أو تعلم في أثناء الخياطة و نحوها، لانصراف المنافع عن مثلها (٣).

هذا و لو خالف و أتى بعمل مناف لحق المستأجر، فإن كانت الإجارة على الوجه الأول بأن يكون جميع منافعه للمستأجر، و عمل لنفسه في تمام المدة أو بعضها، فللمستأجر أن يفسخ و يسترجع تمام الأجرة المسماة (٤)

(١) بلا خلاف فيه. بل لعله مجمع عليه كما في الجواهر. و قد يشير اليه

خير إسحاق: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يستأجر الرجل بأمر معلوم، فيبعثه في ضيعته، فيعطيه رجل آخر دراهم و يقول: اشتر بها كذا و كذا، فما ربحت بينى و بينك. فقال (ع): إذا أذن له الذى استأجره فليس به بأس» «١»

و إن كان في القواعد العامة كفاية، لأنه تصرف في حق الغير، و هو حرام.

(٢) كما صرح به في الجواهر، و كذا ما بعده، لعدم كونه تصرفاً في حق الغير.

(٣) يعنى: لو كانت الإجارة على النحو الأول. و عن المسالك:

احتمال المنع. و عن الروضة: فيه وجهان. لكنه ضعيف.

(٤) لعدم التسليم الذى عليه مبنى المعاوضة.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٠

أو بعضها (١) أو يقيها و يطالب عوض الفئات من المنفعة بعضاً أو كلاً. و كذا إن عمل للغير تبرعاً. و لا يجوز له على فرض عدم الفسخ مطالبه الغير المتبرع له بالعوض (٢)، سواء كان جاهلاً بالحال أم عالماً، لأن المؤجر هو الذى أتلف المنفعة عليه دون ذلك الغير و إن كان ذلك الغير آمراً له بالعمل، إلا إذا فرض على وجه يتحقق معه صدق الغرور (٣)، و الا

(١) إذا كان عمله فى بعض المدة، لكن تقدم: أن القاعدة تقتضى عدم التبعض فى الفسخ، فلو فسخ كان له المسمى و عليه عوض البعض المستوفى.

(٢) و فى المسالك: أنه يتخير بين مطالبته من شاء منهما، لتحقيق العدوان. و هذا التعليل - مع اختصاصه بصورة علم الغير - غير ظاهر، إذ الغير ليس متصرفاً فى المنفعة المملوكة لغيره كى يكون عادياً. و من هنا علله بعضهم بأن الغير مستوف للمنفعة فعليه ضمانها. بل قد يظهر من بعض اختصاصه بالرجوع اليه. و فى الجواهر: لا- وجه للرجوع اليه مع الجهل، إذ لا يزيد على من عمل له العبد بدون إذن مولاه و من دون إذنه و استدعائه. و فيه: أن الحكم فى العبد لو تمّ كان لدليله الخاص به.

فالعمدة: أن الضمان إما أن يكون بالإتلاف أو باليد، و كلاهما غير حاصل بالنسبة إلى المتبرع له، فإنه ليس متلفاً لمنفعة المستأجر، و لا- هى تحت يده، لأن المنافع إنما تكون تحت اليد تتبع العين ذات المنفعة، و الأجير ليس تحت يد الغير المتبرع له. و أما الضمان بالاستيفاء فلا مجال له، لأنه يتوقف على الأمر، و المفروض عدمه.

(٣) مجرد الأمر لا- يوجب غرور الأجير مع تقدم الإجارة منه لنفسه، ففرضه غير ظاهر. و لو سلم فصدق الغرور إنما يصح رجوع الأجير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠١

فالمفروض أن المباشر للإتلاف هو المؤجر. و إن كان عمل للغير بعنوان الإجارة أو الجعالة فللمستأجر أن يجيز ذلك (١) و يكون له الأجرة المسمأة فى تلك الإجارة أو الجعالة (٢)، كما أن له الفسخ و الرجوع إلى الأجرة المسمأة، و له الإبقاء و مطالبه عوض المقدار الذى فات (٣)، فيتخير بين الأمور الثلاثة.

و هو المغرور الى الغار، و لا يصح رجوع المستأجر عليه، لعدم كونه مغروراً. و كان الأولى استثناء صورة كون الأمر موجباً لنسبة الإتلاف إلى الأمر، و إن كان التحقيق جواز الرجوع الى الأمر، لتحقيق الاستيفاء.

(١) لأنها معاملة وقعت على ماله من غير السلطان، فتكون كسائر موارد الفضولى محتاجة إلى الإجازة من السلطان. و إذا كانت الإجارة على ما فى الذمة فهى و إن لم تكن على مال الغير، لكنها على ما ينافى حق الغير، فلا بد من إجازته حينئذ. و كذا لو كان الواقع جعالة.

(٢) هذا إذا كانت الإجارة الثانية واقعة على ما وقعت عليه الإجارة الأولى. أما مع الاختلاف - كما لو وقعت الإجارة الثانية على ما فى الذمة - ففى استحقاق المجيز المسمى المذكور إشكال، لعدم كونه عوضاً عن ماله، لكون المفروض كون الإجارة الأولى على المنفعة الخاصة، و الثانية على ما فى الذمة بلا تعلق لها بالخارج. نعم فى الجعالة لا يكون العمل فى الذمة موضوعاً، بل العمل الخارجى المتحد

مع موضوع الإجارة السابقة، فتكون الإجارة كافية في تملك الجعل. ولا فرق بين أن تكون الجعالة شخصية كما لو تعلقت بعمل شخص ذلك الأجير، أو كليه كما إذا قال: من رد عبدى فله كذا، فإن الثانية منحلّة إلى جعالات متعددة بتعدد الأشخاص.

(٣) يعنى: مطالبة الأجير لما عرفت و فى المسالك و عن القواعد:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٢

و ان كانت الإجارة على الوجه الثانى - وهو كون منفعة الخاصة للمستأجر - فحاله كالوجه الأول، الا إذا كان العمل الغير على وجه الإجارة أو الجعالة، و لم يكن من نوع العمل المستأجر عليه، كأن تكون الإجارة واقعة على منفعة الخياطى فأجر نفسه للغير للكتابة، أو عمل الكتابة بعنوان الجعالة، فإنه ليس للمستأجر إجارة ذلك، لأن المفروض أنه مالك لمنفعة الخياطى، فليس له إجارة العقد الواقع على الكتابة (١)،

أنه يتخير بين مطالبة الأجير و المستأجر، أما الأول: فلأنه المباشر للإتلاف، و أما الثانى: فلأنه المستوفى. و هو فى محله لأن كلاً منهما سبب فى الضمان، فيعمل بمقتضاه.

(١) إذا فرضنا أن الإجارة الثانية منافية للإجارة الأولى، و جب البناء على توقف صحتها على إجارة المستأجر الأول. و لا تتوقف صحة الإجارة على كون موضوع العقد المجاز ملكاً للمجيز، فإنه تصح اجارة المرتهن لبيع الرهن و إن لم يكن ملكاً له، و تجوز إجارة ولى الزكاة لبيع العين الزكوية و إن قلنا بأن الزكاة حق فى العين لا جزء مشاع فيها، فصحة الإجارة من المجيز لا تتوقف على كونه مالكا لموضوع الإجارة.

نعم انتقال العوض اليه يتوقف على كونه مالكا للمعوض. و على هذا:

فإذا أجاز المستأجر الأول الإجارة الثانية و أطلق الإجارة صحت الإجارة، و وجب على الأجير العمل بمقتضاها، و ليس للمستأجر الأول شىء. و عليه الأجرة المسماة، و ليس له الفسخ. نعم لو لم يجز و عمل الأجير بمقتضى الإجارة الثانية، كان المستأجر الأول مخيراً بين الفسخ و الإمضاء، كما ذكر فى المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٣

فيكون مخيراً بين الأمرين من الفسخ و استرجاع الأجرة المسماة و الإبقاء و مطالبة عوض الفات (١).

و إن كانت على الوجه الثالث فكالثانى، الا أنه لا فرق فيه فى عدم صحة الإجارة بين ما إذا كانت الإجارة أو الجعالة واقعة على نوع العمل المستأجر عليه، أو على غيره (٢)، إذ ليست منفعة الخياطة - مثلاً - مملوكة للمستأجر حتى يمكنه إجارة العقد الواقع عليها (٣)، بل يملك عمل الخياطة فى ذمة المؤجر.

و إن كانت على الوجه الرابع - وهو كون اعتبار المباشرة أو المدة المعينة على وجه الشرطية لا القيدية - ففيه وجهان: يمكن أن يقال: بصحة العمل للغير بعنوان الإجارة

ثم إنه بناء على ما عرفت من امتناع ملك المنفعتين المتضادتين، إذا وقعت الإجارة الثانية على المنفعة المضادة لما وقعت عليه الإجارة الأولى، يشكل القول بصحتها حتى مع إجارة المستأجر الأول، لأنها ليست مملوكة للأجير، فلا يمكن أن يملك عوضها.

(١) يعنى: مطالبة الأجير على ما عرفت.

(٢) أما إذا وقعت على غيره فلأنه ليس مملوكاً، بل هو مناف للملوك له، و أما إذا كانت واقعة على نوعه، فلما ذكر فى المتن.

(٣) قد عرفت أن صحة الإجارة لا تتوقف على كون موضوع العقد المجاز ملكاً للمجيز، بل يكفى كون مقتضى العقد منافياً لحقه. و عليه لا مانع من صحة الإجارة، فيصح العقد معها، و إذا عمل بمقتضاه لا يكون للمجيز الخيار، و يلزمه دفع الأجرة التى استحقها عليه

الأجير بالإجارة الأولى. (و بالجمله): إذا وقعت الإجارة الثانية على ضد العمل المستأجر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٤

أو الجعالة، من غير حاجة إلى الإجازة، وإن لم يكن جائزاً من حيث كونه مخالفاً للشرط الواجب العمل، غاية ما يكون أن للمستأجر خيار تخلف الشرط. ويمكن أن يقال: بالحاجة إلى الإجازة، لأن الإجارة أو الجعالة منافية لحق الشرط (١) فتكون باطلة بدون الإجازة (٢).

عليه، فهي غير واقعة على ملك المستأجر الأول، لكنها منافية لحقه فلا تصح إلا بإذنه. وكذا إذا وقعت على مثله الخارجي، فإنه مضاد لما في الذمة تضاد المثلين، فلا تصح أيضاً إلا بإذنه. وكذا إذا وقعت على مثله الذمي. أما إذا وقعت على نفسه، فقد وقعت على مال المستأجر نفسه، فلا مجال للشبهة المذكورة. ومن هنا يظهر: أن الصور المتصورة في الإجارة الثانية خمس هي:

الإجارة على مثل العمل المستأجر عليه أولاً مع كونه ذمياً، وعلى مثله الخارجي، وعلى ضده الذمي، وعلى ضده الخارجي. والجميع مورد للإجازة، بناء على ما ذكرنا من صحة الإجازة إذا كان العمل على العقد الثاني منافياً لحق المستأجر. الصورة الخامسة: أن تكون الإجارة الثانية واقعة على نفس العمل الذمي الذي يملكه المستأجر، فلا مجال للإشكال الذي ذكره في المتن، وتصح الإجازة فيه، وإذا أجاز ملك الأجرة الثانية و عليه الأجرة الأولى للأجير، بخلاف الصور الأربع، فإن الإجازة فيها لا تستوجب رجوع الأجرة الثانية إليه، و عليه الأجرة الأولى للأجير.

(١) قد عرفت سابقاً: أن حق الشرط موجب لقصور سلطنة الأجير عما ينافيه، فلو وقع المنافي كان صادراً من غير السلطان، فيتعين القول بالبطان بدون الإجازة.

(٢) و عليه يرجع الأجير على المعمول له بأجرة المثل، لقاعدة:

«ما يضمن بصحيحة يضمن بفساده». وكذا في الوجه الثالث إذا كانت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٥

[مسألة ٥: إذا أجز نفسه لعمل من غير اعتبار المباشرة و لو مع تعيين المدة]

(مسألة ٥): إذا أجز نفسه لعمل من غير اعتبار المباشرة و لو مع تعيين المدة، أو من غير تعيين المدة و لو مع اعتبار المباشرة، جاز عمله للغير و لو على وجه الإجارة قبل الإتيان بالمستأجر عليه، لعدم منافاته له من حيث إمكان تحصيله لا بالمباشرة أو بعد العمل للغير، لأن المفروض عدم تعيين المباشرة أو عدم تعيين المدة. و دعوى: أن إطلاق العقد من حيث الزمان يقتضى وجوب التعجيل، ممنوعه (١). مع أن لنا أن نفرض الكلام فيما لو كانت قرينه على عدم إرادة التعجيل.

[مسألة ٦: لو استأجر دابة لحمل متاع معين شخصي أو كلي على وجه التقييد]

(مسألة ٦): لو استأجر دابة لحمل متاع معين شخصي أو كلي على وجه التقييد، فحملها غير ذلك المتاع، أو استعملها في الركوب، لزمه الأجرة المسماة و أجرة المثل لحمل المتاع الآخر أو للركوب. وكذا لو استأجر عبداً للخياطة فاستعمله في الكتابة. بل وكذا لو استأجر حراً لعمل معين، في زمان معين، وحمله على غير ذلك العمل، مع تعمده، و غفلة ذلك الحر و اعتقاده أنه العمل المستأجر عليه (٢). و دعوى: أن ليس للدابة في زمان

الإجارة واقعة على غير نوع العمل الذي ملكه عليه المستأجر الأول، كما صرح بذلك في الجواهر.

(١) قد تقدم منه في المسألة الخامسة من الفصل الأول: البناء على هذا الإطلاق، و الاجتزاء به عن تعيين المدة. مع أن المذكور في كلماتهم في مبحث القبض: أن الإطلاق يقتضى وجوب التعجيل في دفع الثمن و المثمن. و لا فرق بينه و بين المقام.

(٢) هذا الاعتقاد لا يتوقف عليه الضمان، فان استيفاء المنفعة يوجب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٦

واحد منفعتان متضادتان، و كذا ليس للعبد في زمان واحد إلا إحدى المنفعتين من الكتابة أو الخياطة، فكيف يستحق أجرتين؟! مدفوعة: بأن المستأجر بتفويته على نفسه، و استعماله في غير ما يستحق كأنه حصل له منفعة أخرى (١).

ضمانها حتى مع علم العامل بعدم الاستحقاق، كما يأتي في الفصل الآتي.

(١) قال العلامة في القواعد: «لو سلك بالدابة الأشق من الطريق ضمن، و عليه المسمى و التفاوت بين الأجرتين، و يحتمل أجره المثل. و كذا لو شرط حمل قطن فحمل بوزنه حديداً». و علل احتمال أن المضمون أجره المثل لا غير: بأن المسمى مجعول بالعقد في قبالة المنفعة الخاصة، و قد فاتت فيفوت بفواتها. و عن جامع المقاصد: أنه الأصح. و فيه: أن فوات المنفعة لا يقتضى بطلان العقد، و قد تقدم أنه لو بذل الأجير نفسه في المدة المعينة فلم يستعمله المستأجر استحق الأجرة. و كذا إذا بذل المؤجر العين المستأجرة فلم ينتفع بها المستأجر في المدة، فإن المؤجر أيضاً يستحق الأجرة، ففوات المنفعة في المقام من قبل المستأجر لا يقتضى بطلان العقد، كى يقتضى عدم استحقاق الأجرة المسماة.

و تفصيل الكلام في هذه المسألة: أن المنافع المتضادة لما لم تكن مقدورة قدرة عرضية، لامتناع اجتماع الضدين، لم تكن مملوكة ملكية عرضية، لأن القدرة على المنفعة من شرائط ملكها عند العقلاء، و لا يصح اعتبار الملكية لها عندهم إذا لم تكن مقدورة، فإذا كانت المنافع المتضادة غير مقدور عليها أصلاً لم تكن مملوكة أصلاً، و إذا كانت مقدورة قدرة بديلة لا عرضية كانت مملوكة ملكية بديلة لا عرضية. و لذا لم يكن إشكال عندهم في أن الغاصب لا يضمن جميع المنافع المتضادة، و إنما يضمن واحدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٧

.....

منها. و هذه الملكية تحتمل وجوهاً:

الأول: أن يكون المملوك منها خصوص الموجود دون المعدوم.

و لازمه عدم ضمان المنافع غير المستوفاة، لأنها غير موجودة، فلا تكون مملوكة، فلا تكون مضمونة.

الثاني: أن يكون المملوك كل واحدة منها في ظرف عدم الأخرى.

و لازمه ضمانهما معاً إذا لم تكن كل واحدة منها مستوفاة، لأن كل واحدة منهما حينئذ في ظرف عدم الأخرى.

الثالث: أن يكون المملوك الجامع بنحو لا ينطبق عليهما في عرض واحد، بل إذا انطبق على واحدة لم ينطبق على الأخرى، نظير مفاد النكرة، و نظير النصف الملحوظ فيما لو باع نصف الدار، فان النصف في نفسه و إن كان ينطبق على كل من النصفين في عرض واحد، فان كلاً من نصفي الدار نصف للدار، لكن المأخوذ موضوعاً للبيع لوحظ بنحو لا ينطبق على كل من النصفين في عرض واحد، بل بنحو ينطبق على أحدهما و لا ينطبق على الآخر، و نظيره أيضاً الصاع الملحوظ في بيع صاع من صبرة.

و على هذا يكون تطبيقه و تعيينه بيد المالك، فما عينه المالك يكون هو المملوك دون ما لم يعينه، و إن كان المستوفى غير ما عينه

المالك، و لازمه في المقام أن يكون المضمون هو المسمى، لأنه في مقابل المنفعة التي عينها المالك، و ما استوفاه المستأجر لما لم يكن معيناً من المالك لا يكون مملوكاً، فلا يكون مضموناً.

الرابع: أن يكون المملوك هو الذي يعينه المالك إذا لم يكن تعين خارجي، و إلا- كان المتعين هو المملوك لا- غير و إن عينه المالك. و لازمه في المقام أن يكون المضمون أجره المثل، لأنها في مقابل المنفعة المستوفاه المتعينة المملوكه، و عدم ضمان الأجره المسماة لأنها في مقابل منفعة غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٨

.....

مملوكه، لأنها غير المتعينة، و تعيين المالك لا أثر له مع التعين. و في باب الغصب يضمن الغاصب ما استوفاه، و لا أثر لتعيين المالك. و قد عرفت الإشكال في الوجهين الأولين. و أما الوجه الأخير:

فتأباه كلمات الأصحاب في باب الغصب، و أن الغاصب إذا استوفى منفعة و كان غيرها أعلى قيمة كان للمالك اختيار ضمان الغاصب الأعلى قيمة، فعن موضع من القواعد: «و لو تعددت المنافع - كالعبد الخياط الحائك - لزمه أجره أعلاها، و لا تجب أجره الكل». و عن موضع آخر أنه قال:

«و لو انتفع بالأزيد، ضمن الأزيد، و إن انتفع بالأنقص ضمن أجره المطلق». و عن الروضة: «لو تعددت المنافع فإن أمكن فعلها جملة أو فعل أكثر من واحدة و جب أجره ما أمكن، و إلا- كالحياكة و الخياطة و الكتابة- فأعلاها أجره. و لو كانت الواحدة أعلى منفردة عن منافع متعددة يمكن جمعها ضمن الأعلى». لكن الظاهر أن مورد كلامه صورة عدم الانتفاع بمنفعة معينة. نعم عن المسالك: «إن استعملها في الأعلى ضمنها، و إن استعملها في الوسطى أو الدنيا أو لم يستعملها، ففي ضمان أجره متوسطة أو الأعلى، و جهان»: فهذه الكلمات و نحوها- كما ترى- صريحة في عدم ضمان المنفعة المستوفاه، و ضمان غير المستوفاه، و هو في بادئ النظر غريب، فإنه لا اشكال و لا خلاف في ضمان المنافع المستوفاه، فكيف ساغ البناء على عدم ضمانها و ضمان غير المستوفاه؟! و التحقيق أن يقال في المقام: إن المنافع المتضادة و إن كانت متباينة، لكنها مشتركة في جهة الانتفاع، فإذا اختلفت مرتبة الانتفاع بالشدة و الضعف و الزيادة و النقيصة، فالإجارة على إحداها بعينها قد لوحظ فيها القيد بنحو تعدد المطلوب، فإذا استوفى المستأجر المساوي المبين لها كان للمالك المؤجر الخيار. فإذا استأجر الدابة ليحمل عليها كيساً فيه مقدار

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٠٩

.....

معين من الحنطة، فحملها كيساً آخر مثله لم يستحق أجره أخرى، و إنما له الخيار بفوات القيد. و إذا حملها كيساً آخر فيه حنطة ضعف المقدار المعين في الإجارة، فنصفه مستحق الإجارة، و عليه أجره النصف الآخر و إذا حملها كيساً آخر فيه من الحنطة نصف المقدار المعين في الإجارة، لم يكن عليه غير المسمى، كأنه استوفى نصف حقه. نعم ربما يكون للمؤجر الخيار لفوات القيد أيضاً.

و بالجملة: الذي يساعده الارتكاز العرفي أن المتباينات ملحوظة في المقام و في باب الضمان مع تفاوت القيمة من قبيل الأقل و الأكثر. و القيود و الخصوصيات الموجبة للتباين ملحوظة عندهم بنحو تعدد المطلوب، فيكون الأقوى في المقام ما ذكره في القواعد من لزوم المسمى و التفاوت. و لم أقف عاجلاً على من وافق المصنف في وجوب الأمرين: المسمى و أجره المثل و إن كان له في نفسه وجه، لكنه خلاف المرتكز العرفي و مذاق الفقهاء في باب الضمانات. فلاحظ. و كذا الحكم في ضمان الغاصب.

و مما ذكرنا يظهر أن المحتملات في حكم المسألة أربعة: الأول: لزوم المسمى فقط، و يقتضيه الوجه الثالث من وجوه كيفية ملك

المنافع المتضادة الثانية: لزوم أجره المثل فقط. و مبناه بطلان العقد، إما لفوات المنفعة كما ذكر في التعليل، أو لعدم ملكية المنفعة غير الموجودة كما يقتضيه الوجه الرابع من الوجوه السابقة، أو لصحيح أبي ولاد الآتي . الثالث:

لزوم المسمى و أجره المثل معاً، كما هو مختار المصنف (ره)، و يقتضيه البناء على ملكية المنافع المتضادة في عرض واحد. الرابع: أعلى القيمتين إن كانت إحدى المنفعتين أعلى قيمةً، و المسمى فقط إن لم يكن كذلك. و يقتضيه ما ذكرناه من أن المرتكز العرفي جعل القيود الموجبة للتباين ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، و تكون الزيادة في المنفعة المستوفاه من قبيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٠

.....

الزيادة في المنفعة المسماة، و يكون المقام نظير ما لو استأجر الدابة و اشترط عليه المالك أن يكون الحمل مقداراً معيناً لا يزيد، فحملها أكثر منه و أزيد، فإنه يستحق المسمى و أجره الزائد لا غير، و يكون له الخيار في الفسخ و الرجوع إلى أجره المثل. نعم قد ينافي ذلك في باب الغصب ظاهر ما ورد من النصوص الواردة في الموارد المتفرقة، المتضمنة لضمان أجره ما استوفاه مطلقاً، و إن كان للعين المغصوبة منفعة أعلى، و منها صحيح أبي ولاد

«١» المشهور الذي قد اکتري بعلًا من الكوفة إلى قصر ابن هبيرة ذاهباً و جائياً لطلب غريم له، فلما صار قرب قنطرة الكوفة أخبر أن غريمه توجه إلى النيل، فتوجه نحو النيل، فلما أتى النيل خبر أن صاحبه توجه إلى بغداد فتوجه إلى بغداد، ثم رجع إلى الكوفة. بل هو وارد فيما نحن فيه من استيفاء المستأجر منفعة مضادة للمنفعة المقصودة له بالإجارة، و الامام (ع) ضمنه كرى البغل من الكوفة إلى النيل، و من النيل إلى بغداد، و من بغداد إلى الكوفة، و لم يضمه الأجرة المسماة، و لم يجعل للمالك الاختيار لأى منفعة شاء. لكن الظاهر أن الوجه فيه ما ذكرناه من أن الملحوظ للمكارى قطع المسافة فتكون نسبة المنفعة المستوفاه إلى المسماة نسبة الأكثر إلى الأقل، لا- لأجل بطلان العقد الواقع، و لا لأن التعيين الخارجى دخيل فى الملكية. و كذلك حال النصوص الأخرى فإنها أيضاً منزلة على ما ذكرناه، و يكون المراد من النصوص هو المراد من تعبير الفقهاء: أنه يضمن الأعلى. يعنون به: أنه يضمن المستوفى مع التفاوت. كما أنه لا يبعد أن يكون عدم تعرض النصوص - كالصحيح و غيره- لضمان المنافع غير المستوفاه التى هى أعلى قيمة لأنها منفعة غير محتسبة و لا منتظرة من العين، و حينئذ لا يدل الصحيح

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١١

.....

على عدم ضمانها مطلقاً. و إن كان هذا المعنى لا يرتبط بما نحن فيه. و المتحصل مما ذكرناه: أن ما ذكره فى القواعد من الاحتمال الأول هو الذى يقتضيه مذاق العرفى. لكن البناء عليه و رفع اليد عن الاحتمال الثالث، الموافق لأصل البراءة. لا يخلو من شبهة و إشكال، و إن كان هو الأظهر. و قد جزم به فى موضع آخر من القواعد. قال: «و ان زرع الأضر من المعين فللمالك المسمى و أرش النقصان». و عن التحرير أنه قال: له المسمى و أجره الزيادة. و هو المراد مما فى القواعد كما فى مفتاح الكرامة، و حكى فيه عن المبسوط: التخيير بين ذلك و بين أجره المثل.

وقال: «إنه أشبه بالصواب، ثم قال: وهو خيرة التذكرة، وكذا الشرائع والتحرير والإرشاد في باب المزارعة، قالوا: لو زرع ما هو الأضر كان للمالك أجره المثل أو المسمى مع الأرض، والذي يقتضيه التدبير في ملاحظة الكتب الثلاثة: أن ذلك فيما لو استأجرها للزراعة أو زارع عليها، وليست مسوقة للمزارعة خاصة.. إلى أن قال: وإن هذه العبارة خاصة بالإجارة». ويؤيد ذلك ما ذكره في القواعد قال: «لو عين اقتصر عليه وعلى ما يساويه، أو يقصر عنه في الضرر على إشكال».

وعن التذكرة: أن القول بأن له أن يزرع ما عينه، وما ضرره كضرره أو أدون ولا يتعين ما عينه قول عامة أهل العلم، إلا داود وباقي الظاهرية، فإنهم قالوا: لا- يجوز له زرع غير ما عينه. حتى لو وصف الحنطة بأنها حمراء لم يجز أن يزرع البيضاء. ونسبه في محكي الخلاف أيضاً إلى أبي حنيفة والشافعي وعامة الفقهاء، وعن المبسوط: أنه نسبه إلى جميع المخالفين، وعن جامع المقاصد: أن جواز العدول هو المشهور بين عامة الفقهاء، وقال أيضاً: إنه المشهور. وفي مفتاح الكرامة وجه القول بجواز العدول:

بأن الغالب المعروف المؤلف أن الغرض المقصود في الإجارة للمالك تحصيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٢

[(مسألة ٧): لو آجر نفسه للخياطة - مثلاً - في زمان معين، فاشتغل بالكتابة]

(مسألة ٧): لو آجر نفسه للخياطة - مثلاً - في زمان معين، فاشتغل بالكتابة للمستأجر مع علمه بأنه غير العمل المستأجر عليه، لم يستحق شيئاً. أما الأجرة المسماة: فلتفويتها على نفسه بترك الخياطة، وأما أجره المثل للكتابة - مثلاً -: فلعدم كونها مستأجراً عليها، فيكون كالمتبرع بها. بل يمكن أن يقال بعدم استحقاقه لها ولو كان مشتبهاً غير متعمد (١)، خصوصاً مع جهل المستأجر بالحال.

[(مسألة ٨): لو آجر دابته لحمل متاع زيد من مكان إلى آخر فاشتبه]

(مسألة ٨): لو آجر دابته لحمل متاع زيد من مكان إلى آخر فاشتبه و حملها متاع عمرو، لم يستحق الأجرة على زيد ولا على عمرو.

[(مسألة ٩): لو آجر دابته من زيد - مثلاً - فشردت]

(مسألة ٩): لو آجر دابته من زيد - مثلاً - فشردت

الأجرة خاصة، وهي حاصله على التقادير الثلاثة، فكلام أهل العلم مبني على الغالب المعروف. وما ذكره الجماعة وإن كان محلاً للمنع، بل لا ينبغي الارتياح في خلافه، وعدم جواز التعدي عن تعيين المالك. لكن قد يفهم منه حكم المقام بطريق الأولوية. وبالجملة: إذا لاحظت كلماتهم تعرف أن الارتكاز العرفي المذكور مما لا معدل عنه عندهم «١». (١) يفترق الحكم هنا عما كان في المسألة السابقة: بأن العمل في المقام مع العلم والجهل لا يتحقق معه عنوان الاستيفاء، لأنه لم يكن بأمر من الغير، بخلاف العمل في المسألة السابقة، فإنه بأمر يتحقق معه عنوان الاستيفاء. واعتقاد الأمر هنا مع الجهل لا يكفي في صدق الاستيفاء.

(١) قد ذكرنا في مبحث المزارعة ماله نفع في المقام فراجع. (منه قدس سره)

قبل التسليم اليه أو بعده في أثناء المدّة، بطلت الإجارة (١).

و كذا لو آجر عبده فأبق. و لو غصبهما غاصب، فإن كان قبل التسليم فكذلك. و إن كان بعده يرجع المستأجر على الغاصب بعوض المقدار الفائت من المنفعة (٢). و يحتمل التخيير (٣) بين الرجوع على الغاصب و بين الفسخ في الصورة الأولى (٤) و هو ما إذا كان الغصب قبل التسليم.

[مسألة ١٠: إذا آجر سفينة لحمل الخل مثلا من بلد إلى بلد، فحملها المستأجر خمراً]

(مسألة ١٠): إذا آجر سفينة لحمل الخل مثلا من بلد إلى بلد، فحملها المستأجر خمراً، لم يستحق المؤجر إلا الأجرة المسماة، و لا يستحق أجرة المثل لحمل الخمر، لأن أخذ الأجرة عليه حرام، فليست هذه المسألة مثل مسألة إجارة العبد للخياطة، فاستعمله المستأجر في الكتابة (٥).

لا يقال: فعلى هذا إذا غصب السفينة و حملها خمراً، كان اللازم عدم استحقاق المالك أجرة المثل، لأن أجرة حمل الخمر حرام. لأننا نقول: إنما يستحق المالك أجرة المثل للمنافع

(١) يعنى: في باقى المدّة، لفوات المنفعة و تعذرهما، فتكون الإجارة واقعة على مالا منفعة له.

(٢) هذا مبنى على تنزيل الغصب منزلة التلف، كما تقدم القول به في امتناع المؤجر من التسليم، كما تقدم ضعفه، فراجع المسألة العاشرة و الحادية عشرة من الفصل الثالث.

(٣) هذا هو المتمين كما عرفت.

(٤) قد عرفت هناك احتمالاً في الصورة الثانية.

(٥) تقدم فيها ماله نفع هنا، فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٤

الحللة الفائتة في هذه المدّة. و في المسألة المفروضة لم يفوت على المؤجر منفعة، لأنه أعطاه الأجرة المسماة لحمل الخل بالفرض.

[مسألة ١١: لو استأجر دابة معينة من زيد للركوب إلى مكان]

(مسألة ١١): لو استأجر دابة معينة من زيد للركوب إلى مكان، فاشتبه و ركب دابة أخرى له، لزمه الأجرة المسماة للأولى، و أجرة المثل للثانية، كما إذا اشتبه فركب دابة عمرو فإنه يلزمه أجرة المثل لدابة عمرو و المسماة لدابة زيد، حيث فوت منفعتها على نفسه.

[مسألة ١٢: لو آجر نفسه لصوم يوم معين عن زيد مثلاً]

(مسألة ١٢): لو آجر نفسه لصوم يوم معين عن زيد مثلاً، ثم آجر نفسه لصوم ذلك اليوم عن عمرو، لم تصح الإجارة الثانية (١). و لو فسخ الأولى بخيار أو إقاله قبل ذلك اليوم لم ينفع في صحتها، بل و لو أجازها ثانياً، بل لا بد له من تجديد العقد، لأن الإجازة كاشفة (٢)، و لا يمكن

(١) لما سبق من أن المنفعة الثانية لما لم تكن مملوكة للأجير - لمباينتها للأولى - لم تمكن الإجارة عليها، لعدم السلطنة له عليها، بل لا تصح و إن أجاز المستأجر الأول، لأن المانع لا ينحصر بتعلق حق الغير كما سبق كى تصح الإجارة بإجازته، بل المانع عدم الملك لا

للأجير ولا لغيره.

نعم إذا كانت الإجارة الأولى واقعة على منفعة الخاصة وكذلك الثانية، وكانت الخصوصية - أعنى: كون الصوم عن زيد - ملحوظة على نحو تعدد المطلوب، أمكن أن تكون إجازة المستأجر الأول راجعة إلى رفع اليد عن الخصوصية، وحينئذ تصح الثانية بالإجارة، و ترجع الأجرة المذكورة فيها إلى المستأجر الأول.

(٢) هذا لا يجدى فى المنع، إلا بناء على الكشف الحقيقى. و العمدة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٥

الكشف هنا لوجود المانع حين الإجارة، فيكون نظير من باع شيئاً ثم ملك (١)، بل أشكل.

[فصل لا يجوز إجارة الأرض لزراع الحنطة أو الشعير]

إشارة

فصل لا- يجوز إجارة الأرض لزراع الحنطة أو الشعير، بما يحصل منها من الحنطة أو الشعير، لا لما قيل: من عدم كون مال الإجارة موجوداً حينئذ، لا فى الخارج ولا فى الذمة، و من هنا يظهر عدم جواز إجارتها بما يحصل منها و لو من

أن إضافة العوض إلى مالك بعينه من قوام المعاوضة، فإذا تبدل فقد فاتت المعاوضة الواقعة و تعذرت صحتها.

(١) لأن الصوم عن عمرو لما كان ضد الصوم عن زيد، فإذا ملك المستأجر الأول الثانى، خرج الأول عن كونه مملوكاً للمؤجر، لما عرفت من أن القدرة على المتضادين لما كانت بديلة كانت الملكية لها كذلك، فإذا ملك المستأجر الأول أحدهما تعييناً خرج الآخر عن الملكية تعييناً و تخيراً، فإذا فسحت الإجارة الأولى صار الضدان مملوكين على البديل، كحالهما قبل الإجارة، فاذن تكون الإجارة الثانية قبل الفسخ واقعة على منفعة غير مملوكه.

و كأن الوجه فى كونه أشكل: أن عدم القدرة على الضد الثانى يوجب خروجه عن صلاحية الملك، فالمانع فيه ذاتى، بخلاف مسألة من باع ثم ملك فإن المانع فيه عرضى، و هو تبدل المالك من دون قصور فى ذات المملوك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٦

غير الحنطة و الشعير، بل عدم جوازها بما يحصل من أرض أخرى أيضاً. لمنع ذلك (١)، فإنهما فى نظر العرف و اعتباره بمنزلة الموجود كنفس المنفعة، و هذا المقدار كاف فى الصحة نظير بيع الثمار سنتين، أو مع ضم الضميمة، فإنها لا يجعل غير الموجود موجوداً، مع أن البيع وقع على المجموع. بل للأخبار الخاصة (٢). و أما إذا آجرها بالحنطة أو الشعير فى الذمة

(١) هذا المنع يتم إذا كان المقصود من الدليل المنع العقلى. أما إذا كان المقصود المنع الشرعى من جهة الغرر، الحاصل من الشك فى الوجود أو الشك فى مقدار الموجود، فالمنع المذكور لا يرفع الغرر الحاصل.

(٢) المشتمل بعضها على النهى عن إجارة الأرض بالطعام، و علل فى بعضها بأنه غير مضمون،

ففى موثق أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «لا- تؤجر الأرض بالحنطة و لا- بالشعير و لا- بالتمر و لا- بالأربعاء و لا بالنظاف، و لكن بالذهب و الفضة، لأن الذهب و الفضة مضمون و هذا ليس بمضمون» (١).

و فى آخر: بأنه يلزم إجارة الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير

«٢». و

في ثالث: «إن كان من طعامها فلا خير فيه» (٣).

و ظاهر الجميع الاختصاص بما كان منها أو من غيرها المعين و لم يعرف المخالف في المنع إلا ما يظهر من التبصرة و المختلف، تبعاً لما يظهر من النافع كما قيل. لكنه مخالف لظاهر النهى المذكور المعول عليه

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المزارعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المزارعة حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المزارعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٧

لكن بشرط الأداء منها، ففي جوازه إشكال و الأحوط العدم (١) لما يظهر من بعض الاخبار، و إن كان يمكن حمله على الصورة الأولى. و لو آجرها بالحنطة أو الشعير من غير اشتراط كونها من الأقوى جوازه (٢)، نعم لا يبعد كراهته. و أما إجارتها

عند المشهور. و التعبير

بقوله (ع): «لا خير فيه»

لا يصلح لصرف النهى عن ظاهره، بل لعله ظاهر في نفسه في المنع.

(١) احتمال في الجواهر العدم، لما يظهر من بعض النصوص في خصوص هذا الشرط كما ذكر في المتن. لكنه استظهر الجواز للعمومات.

و هو غير بعيد.

(٢) عملاً بالتعليل بأنه غير مضمون، المقتضى للجواز في المضمون.

لكن عن بعض: المنع إذا كان من جنس ما يزرع فيها،

لصحيح الحلبي: «لا تستأجر الأرض بالحنطة ثم تزرعها حنطه» (١).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ١١٧

و يساعده بعض التعليقات المتقدمة. لكن المشهور على خلافه. و لأجله يشكل العمل بالصحيح، مع أن دلالة لا تخلو من خفاء. و أما دعوى: المعارضة للتعليل بعدم الضمان، فغير ظاهرة، لإمكان تعدد وجوه المنع.

و العمدة: أن الخبر المشتمل على التعليل ضعيف بالإرسال و غيره، فلا مجال للاعتماد عليه. مضافاً إلى معارضته

بخبر الهاشمي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل استأجر من السلطان من أرض الخراج، بدرهم مسماء أو بطعام مسمى، ثم آجرها و شرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر، و له في العوض بعد ذلك فضل، أ يصلح له لذلك؟ قال

(ع): نعم إذا حفر لهم نهراً..» (٢)

فتأمل.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المزارعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٨

بغير الحنطة و الشعير من الحبوب، فلا إشكال فيه (١)، خصوصاً إذا كان في الذمة، مع اشتراط كونه منها أولاً.

[مسألة (١): لا بأس بإجارة حصه من أرض معينة مشاعاً]

(مسألة ١): لا بأس بإجارة حصه من أرض معينة مشاعاً، كما لا بأس بإجارة حصه منها على وجه الكلى في المعين مع مشاهدتها على وجه يرتفع به الغرر. و أما إجاتها على وجه الكلى في الذمة فمحل إشكال، بل قد يقال: بعدم جوازها لعدم ارتفاع الغرر بالوصف، و لذا لا يصح السلم فيها. وفيه:

أنه يمكن وصفها على وجه يرتفع، فلا مانع منها إذا كان كذلك.

[مسألة (٢): يجوز استئجار الأرض لتعمل مسجداً]

(مسألة ٢): يجوز استئجار الأرض لتعمل مسجداً،

(١) في خبر أبي بصير المتقدم

ذكر التمر مع الحنطة و الشعير، و مقتضاه المنع فيه، بل مقتضى التعليل بعدم الضمان: اطراد المنع في كل ما يخرج منها. و إن كان ظاهر بعض: الاختصاص بالحنطة و الشعير.

و وجهه غير ظاهر، لعموم التعليل في النص، و عموم ما ذكره في وجه المنع الذي أشار إليه المصنف (ره) في صدر المسألة، و لذا كانت عباراتهم مطلقة. قال في القواعد في كتاب المزارعة: «تجوز إجارة الأرض بكل ما يصلح أن يكون عوضاً في الإجارة و إن كان طعاماً إذا لم يشترط أنه مما يخرج من الأرض». و قال في مفتاح الكرامة: «لأنه لا يجوز اشتراط كونه مما يخرج منه، كما في الخلاف و المبسوط و السرائر، و المختلف و التنقيح، و جامع المقاصد. و لا يصح كما في إيضاح النافع، و الكتاب. و يكون حراماً، كما في التذكرة..» إلى آخر ما حكاه من عباراتهم.

و حينئذ فنفي الإشكال في المتن غير ظاهر، لا من حيث النص و لا من حيث الفتوى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١١٩

لأنه منفعة محللة (١). و هل يثبت لها آثار المسجد من حرمة التلويث و دخول الجنب و الحائض و نحو ذلك؟ قولان.

أقواهما: العدم (٢). نعم إذا كان قصده عنوان المسجدية لا مجرد للصلاة فيه (٣)، و كانت المدة طويلة كمائة سنة أو أزيد لا يبعد ذلك، لصدق المسجد عليه حينئذ.

(١) خلافاً لأبي حنيفة، لأن فعل الصلاة لا يجوز استحقيقه بعقد الإجارة، فلا تجوز الإجارة لذلك. و فيه أنه لا ملازمة بين بطلان الإجارة على الصلاة، و بطلان إجارة المكان للصلاة، لأن الإجارة على الصلاة تقتضى لزوم الصلاة، و إجارة المكان للصلاة لا تقتضى لزوم الصلاة. مضافاً إلى أن استحقيق الصلاة و لزومها بالإجارة لا يقتضى بطلانها، كما في صلاة الأجير.

(٢) كما عن جامع المقاصد، لأن المسجد اسم للموقوف مؤبداً لذلك.

و عن الأردبيلي: دعوى كوى المسجد أعم من الموقوف مؤبداً و غيره كالمقام، خصوصاً في المدة الطويلة كمائة سنة. لكنه كما ترى

مخالف لظاهر الاتفاق على اعتبار التأييد، كما يظهر من كلماتهم فى الصلاة. مع أن الشك فى ذلك كاف فى عدم ترتب الأحكام، للأصل. و إطلاق أدلتها يسقط عن الحجية، إذ ليس المراد منه المعنى اللغوى ضرورة، بل المراد منه مفهوم شرعى، فمع الشك فى حصوله يرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر.

(٣) لا إشكال فى أن عنوان المسجد من العناوين القائمة بنفسها، لا ترتب بفعل المكلف، و لذا لو خرب المسجد لم تبطل مسجديته و إن تعذرت الصلاة فيه. بخلاف ما لو خرب المكان الذى وقف على أن يكون مصلى، فإنه إذا تعذرت الصلاة فيه فقد تعذرت المنفعة المقصودة من الوقف، فتبطل وقفه. ثم إنه إذا اعتبر الدوام فى المسجديّة فلا مجال مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٠

[مسألة ٣: يجوز استئجار الدراهم و الدنانير للزينة أو لحفظ الاعتبار]

(مسألة ٣): يجوز استئجار الدراهم و الدنانير للزينة (١) أو لحفظ الاعتبار، أو غير ذلك من الفوائد التى لا تنافى بقاء العين.

[مسألة ٤: يجوز استئجار الشجر لفائدة الاستئلال و نحوه]

(مسألة ٤): يجوز استئجار الشجر لفائدة الاستئلال و نحوه (٢) كربط الدابة به، أو نشر الثياب عليه.

[مسألة ٥: يجوز استئجار البستان لفائدة التنزه]

(مسألة ٥): يجوز استئجار البستان لفائدة التنزه، لأنه منفعة محللة عقلائية.

[مسألة ٦: يجوز الاستئجار لحيازة المباحات]

(مسألة ٦): يجوز الاستئجار لحيازة المباحات (٣)

للإجارة المذكورة، و إن لم يعتبر لا حاجة إلى اعتبار أن تكون المدّة طويلة. (١) كما صرح به فى الشرائع و غيرها. و عن مجمع البرهان: «لا شك فيه لو حصل نفع مقصود محلل، لإطلاق أدلة الإجارة». و هو فى محله.

أما إذا لم يكن لها نفع كذلك فلا- ينبغى التأمل فى البطالين، لأن أكل الأجرة حينئذ يكون أكلاً للمال بالباطل. و فى الجواهر: «و احتمال عدم الجواز حتى مع تحقق المنفعة، للشك فى تناول مثل ذلك، فى غير محله، كاحتمال عدم جواز إجارتها لعدم صحّة وقفهما، و عدم ضمان منفعتهما لو غضبا. و فيه: أولاً..» إلى آخر ما ذكر فى الاشكال من منع الملازمة و منع عدم جواز الوقف، و منع عدم الضمان.

(٢) كما صرح به فى الجواهر، لما ذكر فيما قبله.

(٣) هذه المسألة مذكورة فى الشرائع فى أواخر كتاب الشركة، و قد اختار فيها الجواز. و فى القواعد قال: «فى جواز الاستئجار على الاحتطاب أو الاحتشاش أو الالتقاط نظر، ينشأ من وقوع ذلك للمؤجر أو المستأجر».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢١

كالاحتطاب و الاحتشاش و الاستقاء. فلو استأجر من يحمل الماء له من الشط- مثلاً- ملك ذلك الماء بمجرد حيازة السقاء فلو أتلفه

متلف قبل الإيصال إلى المستأجر ضمن قيمته له.

و كذا في حيازة الحطب و الحشيش. نعم لو قصد المؤجر كون المحوز لنفسه، فيحتمل القول بكونه له (١)، و يكون ضامناً للمستأجر عوض ما فوته عليه من المنفعة، خصوصاً (٢) إذا كان المؤجر آجر نفسه على وجه يكون تمام منافعه في اليوم الفلاني للمستأجر، أو يكون منفعة من حيث الحيازة له، و ذلك لاعتبار النية في التملك بالحيازة و المفروض أنه لم يقصد كونه للمستأجر بل قصد نفسه. و يحتمل القول بكونه للمستأجر لأن المفروض أن منفعة من طرف الحيازة له، فيكون نية كونه لنفسه لغواً و المسألة مبنية على ان الحيازة (٣)

(١) هذا يتم حتى على القول بتبعية المحاز للحيازة في الملكية إذا كان المستأجر عليه في الذمة، لأن انطباق ما في الذمة على ما في الخارج يحتاج إلى قصد، و إن انحصر في فرد، و لا يكون قهرياً و ان كان ذلك في الكلي الخارجي (٢) راجع إلى الضمان.

(٣) الوجوه المتصورة بدواً في سبب الحيازة للملك ثلاثة: الأول:

أن تكون سبباً لملك الحائز مباشرة، و هو من قامت به الحيازة مطلقاً، سواء قصد نفسه أم غيره أم لم يقصد. الثاني: أن تكون سبباً لملك من كانت له الحيازة، فيكون المحاز تابعاً لها في الملكية، تبعية الثمرة للشجرة، و الحمل للدابة، و النماء لذى النماء، مطلقاً أيضاً. الثالث: أن تكون سبباً لملك من جعلت له و لو تبرعاً، فتكون سببها متقومة بالقصد، فان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٢

.....

قصد الحائز بها نفسه ملك هو المحاز، و إن قصد غيره ملك غيره المحاز، و ان لم يقصد أصلاً لم يملك المحاز مالك، و بقي على إباحته الأصلية.

هذا و لا ينبغي الإشكال في صحة الإجارة على الوجهين الأخيرين.

نعم قد تشكل بناء على الوجه الأول، بل في المتن أن لازمه عدم صحة الإجارة. و كأنه لعدم رجوع المنفعة إلى المستأجر حينئذ. و فيه: أنه يكفي في صحتها ترتب غرض ما على حصول العمل المستأجر عليه، نظير الإجارة على النيابة عن ميت من أموات المستأجر، و الاستئجار لإرضاع الولد و تعليمه الكتابة و نحوها من الكمالات، فالوجوه كلها مشتركة في صحة الإجارة عليها، و لا فرق بين الأول و الأخيرين في ذلك.

نعم تختلف في أمر آخر، و هو ملكية المحاز للمستأجر، فعلى الأول:

لا يملكه المستأجر مطلقاً، و إنما يملكه الأجير الحائز، و على الثاني: يملكه المستأجر مطلقاً. إذا كانت الإجارة واقعة على المنفعة الخاصة وحدها أعني:

منفعة الحيازة، أو مع غيرها بأن كان جميع منافعه ملحوظة في الإجارة، فإن الحيازة على هذا تكون ملكاً للمستأجر فيتبعها المحاز، و أما إذا كانت واقعة على ما في الذمة، فإن قصد الأجير تخصيص ما في ذمته الواجب عليه بالإجارة، كانت الحيازة الخارجية ملكاً للمستأجر فيتبعها المحاز.

أما إذا لم يقصد ذلك، بل قصد نفسه، كان المحاز له، و يكون قد فوت العمل المستأجر عليه على المستأجر، فيرجع المستأجر عليه بأجرة المثل لو لم يفسخ، أو بالمسمى إذا كان قد فسخ. و على الثالث: مقدمة الإجارة لتملك المحاز. تتوقف على وقوعها على الحيازة بقصد كونها للمستأجر» إذ لو وقعت على نفس فعل الحيازة مطلقاً استحق الأجير الأجرة و لو قصد نفسه، و يكون هو المالك

حينئذ للمحاز، فالإجارة إنما يترتب عليها تملك المستأجر للمحاز، إذا وقعت على الحيازة بنحو خاص،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٣

.....

أعني: بقصد كونها للمستأجر. و حينئذ فإن قصد الحائز ذلك استحق الأجرة، و كان المحاز للمستأجر. و إن قصد نفسه كان المحاز له دون المستأجر، من دون فرق بين وقوع الإجارة على منفعة الخاصة و وقوعها على ما فى الذمة، و حينئذ يستحق المستأجر عليه المسمى أو أجرة المثل كما سبق.

و كذا لو لم يقصد شيئاً، لكن فى هذه الصورة يبقى المحاز على إباحته الأصلية.

ثم إن الوجهين الأخيرين يمكن إرجاع ثانيهما إلى أولهما، بناء على أنه يكفى فى ملكية العمل صدوره عن فاعله بقصد أنه لزيد مثلاً، فيكون ملكاً لزيد بمجرد ذلك، فإنه على هذا المبنى تكون ملكية المقصود للمحاز تابعة لملكية الحيازة، فالمتبرع عن غيره بالحيازة يملكها للمتبرع عنه، فيملك المتبرع عنه المحاز، كما يملك نفس الحيازة بالتبرع عنه فيها. فالحيازة تارة:

تملك بعقد الإجارة للمستأجر. و أخرى: يملكها المتبرع عنه بالتبرع من الحائز عنه، فيملكها المتبرع عنه بذلك التبرع الراجع إلى فعلها بقصد كونها لغيره، فتكون حال وقوعها ملكاً للمتبرع عنه، فيتبعها المحاز. فالبناء على الثالث أيضاً راجع إلى تبعية المحاز للحيازة فى الملكية. نعم إذا كانت منفعة الحيازة مملوكة على الحائز بالإجارة، لا سلطنة له على جعلها لغير المستأجر المالك لها. نعم بين الوجهين فرق من جهة أخرى، تظهر بالتأمل فيما ذكرنا.

و كيف كان: لا ينبغى التأمل فى أن الرجوع إلى المرتكز العرفى - الذى هو المعيار المائز بين ما تدخله النيابة و الوكالة و مالا تدخله - يقتضى البناء على كون العناوين المذكورة فى المتن مما تدخله النيابة، فإنها عند العرف كذلك. بل التسالم على كون القبض مما تدخله النيابة، فى كل مورد كان موضوعاً لحكم شرعى، يقتضى البناء عليه هنا، لأنها من أنواعه و أنحاءه. فيبطل الوجه الأول.

هذا و لأجل أن اعتبار النيابة عند العقلاء إنما يصح فيما إذا كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٤

.....

للمنوب فيه أثر يترتب عليه، و إلا - لم يكن للنيابة معنى، و لا - مجال لاعتبارها عند العقلاء، فيكون بناؤهم على صحة النيابة فى هذه العناوين كاشفاً عن كونها موضوعاً للأثار مطلقاً، فيتعين الوجه الثانى الذى هو ثالث الوجوه المذكورة فى المتن، و يترتب عليه ما عرفت من أنه إذا استأجره بلحاظ المنفعة الخاصة - أعني: منفعة الحيازة - كان المحاز ملكاً للمستأجر، تبعاً لملكية الحيازة و إن قصد الأجير الحيازة عن نفسه أو عن غير المستأجر، لعدم نفوذ قصده، لكونه تصرفاً فى ملك المستأجر، كما لو حاز العبد بقصد غير مولاه.

و فى الشرائع فى كتاب الشركة قال: «إذا استأجره للاحتطاب أو الاحتشاش أو الاصطياد مدة معينة، صحت الإجارة، و يملك المستأجر ما يحصل فى تلك المدة». لكن قال فى كتاب الوكالة: «إن الأمور المذكورة لا تقبل النيابة». و أشكل عليه: بأن البناء على أنها لا تقبل النيابة يقتضى المنع من صحة الإجارة عليها. و فى الجواهر دفع الإشكال: «بأنه قد يمنع التلازم، و يكون حينئذ ملك المباح فى الفرض من توابع ملك العمل بالإجارة، و هو غير التملك بالنيابة فى الحيازة. ثم قال: فتأمل» و لعله أشار بالأمر بالتأمل إلى أنه إذا لم تقبل العناوين المذكورة اختصاص آثارها بالمباشر، فيكون المباح ملكاً له، فإذا بنى على كونه ملكاً لمالك الحيازة و إن لم يكن هو المباشر، كان ذلك قولاً بقبولها للنيابة، إذ ليس المراد من كونها قابلة للنيابة إلا هذا المعنى، بأن يكون الأثر لغير المباشر ثم إنه قد استدل على الوجه الأول من الوجوه التى ذكرناها، بما دل على أن من حاز ملك، فان المضمون المذكور و إن لم يرد به نص بلفظه، فقد ورد ما

يدل على معناه، مثل
قوله (ع): «للید ما أخذت
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٥
.....

و للعين ما رأت» (١).
وفيه: أنه إذا كانت المرتكزات العرفية قاضية بقبولها النيابة، فقد صدق ذلك بالنسبة إلى المنوب عنه ولا يصدق بالنسبة إلى النائب، كما يظهر من ملاحظة نظائره، فإذا ورد: «من صلى ركعتين فله كذا»، وقلنا بقبول الصلاة للنيابة، كانت الصلاة الواقعة من النائب منسوبة إلى المنوب عنه. لا إلى النائب، مثل: من باع أو تزوج أو قبض و غيرها. ونظير المقام باب إحياء الموات، فان قولهم (ع): «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» (٢).
و إن كان مقتضى الجمود على عبارته تملك من قام به الاحياء، لكن ما دل على قبول الاحياء للنيابة يقتضى عمومه للمباشرة و النيابة، لأن فعل النائب فعل المنوب عنه، فمن أحيا عن غيره كان غيره المحيي لا المباشر، نظير قوله (ع): «من بنى مسجداً كمفحص قطاء بنى الله له بيتاً فى الجنة» (٣).
، فإن الأثر المذكور يكون لمن ملك البناء و لو لم يباشر.
نعم هنا شيء و هو: أن ملك الحيازة هل يحصل بمجرد نية المباشر عن غيره كما يحصل بعقد الإجارة، أو لا؟ فيه إشكال، و مقتضى أصالة عدم ترتب الأثر عدمه. بل العدم مقتضى قاعدة السلطنة على النفس.
و من ذلك يشكل البناء على عموم صحة النيابة و لو تبرعاً.
و المتحصل مما ذكرنا: أن مقتضى الجمود على ما تحت مفاد الأدلة الأولية هو عدم صحة النيابة فى أمثال المقام، و أن المحاز ملك للحائز مباشرة.
و بعد ملاحظة ما دل على قبول مثل ذلك للنيابة، و الجمع بينه و بين الأدلة الأولية، يتعين البناء على أن المحاز ملك لمالك الحيازة، لا من قامت به

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الصيد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب احياء الموات حديث: ٥، ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢، ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٦
.....

الحيازة، نظير: «من أحيا أرضاً» و «من بنى مسجداً». و هذا الملك تارة: يكون بالإجارة، و أخرى: يكون بغيرها من جعالة و نحوها، و قد يكون بالأمر بها مجاناً، فيحوز المأمور بنية ملك الأمر. أما تبرع الحائز بدون إذن من حاز له فلا أثر له فى الملك، لما عرفت من أنه خلاف قاعدة السلطنة. بل قد يشكل حصوله بمجرد الأمر بالحيازة مجاناً، لعدم الدليل على حصول الملك بمجرد ذلك. و قبول الحيازة للنيابة لا يقتضى ذلك، لأن القابلية أعم من الفعلية، فما لم يتم دليل على النفوذ يكون المرجع أصالة عدم ترتب الأثر. اللهم إلا أن يدخل ذلك فى الهبة، فيدل على ترتب الأثر ما دل على نفوذ الهبة. فتأمل.

ثم إنه هل يعتبر في ملك الحائز لما حاز نية التملك، أولاً يعتبر ذلك؟ في الشرائع: «قيل: لا. وفيه تردد». و في القواعد: «فيه اشكال. و صريح المبسوط في كتاب احياء الموات اعتبارها. قال فيه: لأن المحيي إنما يملك بالإحياء إذا قصد تملكه». و تبعه عليه جماعة، منهم الشهيد في الدروس. و جزم في الجواهر في كتاب إحياء الموات و غيره بعدم الاعتبار، و قال في كتاب الشركة: «يمكن دعوى السيرة، بل الضرورة على خلاف ذلك» (يعنى: ما ذكره في المبسوط) و في مفتاح الكرامة: «الأقرب الاعتبار»، و ذكر أنه قد استدل عليه بالأخبار المستفيضة الواردة فيما يكون في جوف السمكة مما يكون في البحر

«(١) و بالإجماعين الظاهرين من التذكرة و المختلف، المعترضين بالشهرات. و استدل له في جامع المقاصد بما تكرر في فتوى الأصحاب من أن ما يوجد في جوف السمكة مما يكون في البحر يملكه المشتري و لا يجب دفعه إلى البائع يعنى: أنه لو لم تعتبر النية لكان ملكاً للبائع لكونه حائزاً، و لا وجه

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب اللقطة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٧

من الأسباب القهرية لتملك الحائز (١) و لو قصد الغير، و لازمه عدم صحة الاستئجار لها. أو يعتبر فيها نية التملك و دائرة مدارها، و لازمه صحة الإجارة، و كون المحوز لنفسه إذا قصد نفسه و إن كان أجيراً للغير، و أيضاً لازمه عدم حصول الملكية له إذا قصد كونه للغير، من دون أن يكون أجيراً له أو وكيلاً عنه، و بقاءه على الإباحة إلا إذا قصد بعد ذلك كونه له بناء على عدم جريان التبرع في حيازة المباحات و السبق إلى المشتريات، و إن كان لا يبعد جريانه. أو أنها من الأسباب القهرية لمن له تلك المنفعة، فان لم يكن أجيراً يكون له، و إن

لأن يكون للمشتري. و فيه: أن الظاهر أن البائع باع تمام ما حازه، و إن كان يعتقد أنه سمكة فقط، فالخطأ يكون في التطبيق لا غير. ثم إن ما ذكره من الفتوى قد تضمنتها جملة من النصوص، ذكرها في الوسائل في كتاب اللقطة، فراجعها. و دلالتها على اعتبار نية التملك غير ظاهرة، و ان استدل بها في مفتاح الكرامة.

هذا و في الجواهر قوى اعتبار قصد الحيازة في حصول الملك، فمن حول تراباً أو حجراً عن طريق بقصد التمكن من العبور عنه لا يملكه. و كأنه لانصراف الأدلة عن مثل ذلك و هو غير بعيد، و لا سيما مع موافقته للسيرة. و أظهر منه صورة ما إذا لم يتحقق القصد أصلاً، كما في حيازة النائم و نحوه.

(١) الظاهر من العبارة- بقرينه ما يأتي من قوله: «أو أنها من الأسباب القهرية ..»- أن المراد من كونها من الأسباب القهرية:

أنها توجب تملك المباشر، الذي هو الوجه الأول من الوجوه التي ذكرناها في الحاشية السابقة. لكن هذا المبني لا يترتب عليه شيء من الاحتمالين السابقين، إذ الاحتمال الثاني- و هو كون المحاز للمستأجر- لا وجه لترتبه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٨

قصد الغير فضولاً فيملك بمجرد قصد الحيازة، و إن كان أجيراً للغير يكون لذلك الغير قهراً، و إن قصد نفسه أو قصد غير ذلك الغير (١). و الظاهر عدم كونها من الأسباب القهرية مطلقاً، فالوجه الأول غير صحيح، و يبقى الإشكال في ترجيح أحد الأخيرين، و لا بد من التأمل (٢).

[مسألة (٧): يجوز استئجار المرأة للإرضاع]

(مسألة ٧): يجوز استئجار المرأة للإرضاع (٣)، بل للرضاع بمعنى:

عليه. و أما الاحتمال الأول: فهو و إن كان يترتب في الجملة، لكن من بعض آثار ذلك الاحتمال أن يكون ضامناً للمستأجر، و لا وجه لترتبه على هذا المبني، لان لازم المبني - كما ذكر - عدم صحة الإجارة، فلا وجه لضمان المستأجر. و أيضاً لازم هذا المبني تملك الحائز المحاز مطلقاً قصد نفسه أو غيره. و أيضاً فإن القول بأن المحاز ملك للمستأجر لا يترتب على شيء من المبنيين. و بالجملة: ابتناء القولين السابقين على المبنيين المذكورين غير ظاهر.

(١) لما عرفت من أنه لا- سلطته له على ذلك القصد، لأنه تصرف في ملك الغير فلا يؤثر شيئاً. هذا إذا كانت الإجارة واقعة على المنفعة الخارجية، و لو كانت على ما في الذمة يكون المدار على قصده، إذ لا مانع عن تأثيره.

(٢) قد عرفت في الحاشية السابقة ترجيح الأخير، الذي هو الوجه الثاني مما ذكرناه من الوجوه الثلاثة.

(٣) بلا- اشكال ظاهر. و هو المتيقن من معقد الإجماع على الجواز في المسألة. و تقتضيه عمومات الصحة، لأن الإرضاع من المنافع ذات المالية التي يبذل المال بإزائها عند العقلاء. و القرآن المجيد شاهد بذلك،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٢٩

الانتفاع بلبنها (١) و إن لم يكن منها فعل مدة معينة. و لا بد من مشاهدة الصبي الذي استؤجرت لارضاعه، لاختلاف الصبيان. و يكفي وصفه على وجه يرتفع الغرر. و كذا لا بد من تعيين المرضعة شخصاً أو وصفاً على وجه يرتفع الغرر.

نعم لو استؤجرت على وجه يستحق منافعتها أجمع التي منها للرضاع، لا- يعتبر حينئذ مشاهدة الصبي أو وصفه (٢). و إن اختلفت الأغراض بالنسبة إلى مكان الإرضاع- لاختلافه من حيث السهولة و الصعوبة و الوثاقه و عدمها- لا بد من تعيينه أيضاً.

لقوله تعالى «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» (١)، فلا مانع من أخذ العوض بإزائه.

و أما الإجارة للرضاع: فالقول بجوازها محكى عن جماعة- و هو ظاهر الشرائع و غيرها مما عبر فيه بجواز الاستئجار للرضاع. لكنه مشكل كما أشار إلى وجهه غير واحد، منهم جامع المقاصد، لأن الإجارة مشروعاً لنقل المنافع لا الأعيان، و اللبن من الثانية. بل يظهر من محكى التذكرة:

الإجماع على الفساد فيه، و أنه يتم على قول المخالفين من أن الإجارة قد تكون لنقل الأعيان. اللهم الا- أن يقال: إن الارتضاع من المرأة من قبيل المعنى مقابل اللبن، يمكن تملكه بالإجارة.

(١) كان اللازم أن يقيده بقوله: «على نحو الارتضاع» لتكون إجارة المرأة كإجارة الدار، لتستوفى منافعتها، في مقابل الإجارة للرضاع التي هي من قبيل إجارة العامل. و أما الانتفاع باللبن فهو انتفاع بالعين، لا تصح الإجارة بلحاظه كما عرفت، و سيأتي في المسألة الثانية عشرة.

(٢) كما نص على ذلك في الجواهر. و كأنه لعدم كونه موضوعاً

(١) الطلاق: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٠

[مسألة ٨: إذا كانت الامرأة المستأجرة مزوجة، لا يعتبر في صحة استئجارها إذنه]

(مسألة ٨): إذا كانت الامرأة المستأجرة مزوجة، لا يعتبر في صحة استئجارها إذنه (١)، ما لم يناف ذلك لحق استمتاعه، لأن اللبن ليس له (٢)، فيجوز لها الإرضاع من غير رضاه. و لذا يجوز لها أخذ الأجرة من الزوج على إرضاعها لولده (٣)، سواء كان منها أو من غيرها.

نعم لو نافي ذلك حقه لم يجز إلا بإذنه، و لو كان غائبا فأجرت نفسها للإرضاع فحضر في أثناء المدّة و كان على وجه ينافي حقه، انفسخت

للإجارة، كما لو استأجر الدابة بجميع منافعها، فإنه لا يعتبر في صحتها ذكر الحمل فضلاً عن مقداره، لأن الغرر مرتفع بذكر المدّة، و المرجع في كيفية الانتفاع هو المتعارف. و من ذلك يظهر أنه إذا استأجر الدابة للحمل و المرأة للإرضاع، لم يحتج الى تعيين الحمل أو المرتضع، لأنّ التعارف كافٍ في رفع الغرر، بخلاف ما لو استأجر الدابة لحمل شيء معين، أو المرأة لإرضاع طفل معين، لأن خصوصية المنفعة لما كانت يختلف الغرض و القيمة باختلافها، كان الجهل بها موجباً للغرر. فعدم الحاجة الى تعيين الصبي لا يختص بصورة إجارتها بلحاظ جميع المنافع، فإنه إذا استأجرها لخصوص الإرضاع لا يحتاج أيضاً الى تعيين الصبي.

(١) عن المبسوط و الخلاف و السرائر: اعتبار ذلك. و حكى عن الشرائع و الجامع، لأنه لا دليل على الصحة بدونه، و لأن الزوج مالك لمنافعها. و كلا الأمرين كما ترى.

(٢) و كذا الإرضاع و الارتضاع.

(٣) عن الشيخ في المبسوط: المنع عن ذلك، و حكى عن جماعة من أهل الخلاف، لأنها قد أخذت عوضاً في مقابل الاستمتاع، و آخر في مقابل التمكين و الحبس، فلا تأخذ عوضاً آخر. و هو كما ترى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣١

الإجارة بالنسبة إلى بقية المدّة.

[مسألة ٩): لو كانت الامراة خلية فأجرت نفسها للإرضاع أو غيره من الاعمال]

(مسألة ٩): لو كانت الامراة خلية فأجرت نفسها للإرضاع أو غيره من الاعمال، ثم تزوجت، قدم حق المستأجر على حق الزوج في صورة المعارضة، حتى أنه إذا كان وطؤه لها مضراً بالولد منع منه (١).

[مسألة ١٠): يجوز للمولى إجبار أمته على الإرضاع]

(مسألة ١٠): يجوز للمولى إجبار أمته على الإرضاع (٢) إجارة أو تبرعاً، قنه كانت أو مدبرة أو أم ولد. و أما المكاتبه المطلقة: فلا يجوز له إجبارها (٣). بل و كذا المشروطة. كما لا يجوز في المبعضة (٤). و لا فرق بين كونها ذات ولد يحتاج إلى اللبن أولاً، لإمكان إرضاعه من لبن غيرها.

[مسألة ١١): لا فرق في المرتضع بين أن يكون معيناً أو كلياً]

(مسألة ١١): لا فرق في المرتضع بين أن يكون معيناً أو كلياً، و لا في المستأجر بين تعيين مباشرتها للإرضاع أو جعله في ذمتها، فلو مات الصبي في صورة التعيين أو الامراة في صورة تعيين المباشرة انفسخت الإجارة. بخلاف ما لو كان الولد كلياً أو جعل في ذمتها، فإنه لا تبطل بموته أو موتها إلا مع تعذر الغير من صبي أو مرضعة.

(١) في القواعد: «للزوج الوطاء و إن لم يرض المستأجر». و كأنه منزل على صورة عدم الضرر.

(٢) لأنه مملوك له تبعاً لمملك الأمة، فلا يجوز التصرف فيه بغير إذنه.

(٣) لخروجها عن سلطنته، للإجماع على انقطاع سلطنة المولى عن مال المكاتب بغير الاستيفاء، من غير فرق بين المكاتب المطلق و المشروط.

(٤) للاشتراك بينه وبينها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٢

[مسألة (١٢): يجوز استئجار الشاة للبناء]

(مسألة ١٢): يجوز استئجار الشاة للبناء (١)، و الأشجار للانتفاع بأثمارها (٢)، و الآبار للاستقاء (٣)، و نحو ذلك. و لا يضر كون الانتفاع فيها بإتلاف الأعيان، لأن المناط في المنفعة هو العرف، و عندهم يعدّ اللبن منفعة للشاة، و الثمر منفعة للشجر، و هكذا. و لذا قلنا بصحة استئجار المرأة للرضاع و إن لم يكن منها فعل (٤)، بأن انتفع بلبنها، في حال نومها، أو بوضع الولد في حجرها و جعل ثديها في

(١) المشهور في الشاة- كما قيل -: المنع. و عن بعض: الجواز، اعتماداً على

مصحة ابن سنان: «عن رجل دفع إلى رجل غنمه بسمن و دراهم معلومة، لكل شاة كذا و كذا في كل شهر. قال (ع):

لا بأس بالدرهم، أما السمن فلا أحب ذلك، إلا أن تكون حوالب فلا بأس» (١)

و نحوها رواية الحلبي

«٢». لكنهما غير ظاهرتين في الإجارة. فالمرجع القواعد المقتضية للمنع.

(٢) قيل: لا خلاف ظاهراً في فساد الإجارة. و يقتضيه ما تقدم في الاستئجار للرضاع.

(٣) عن موضع من التذكرة و عن الإيضاح: القول بالجواز، بدعوى أن الملحوظ في الإجارة منفعة البئر، و إن أدى استيفاؤها إلى

إتلاف العين. و فيه: أنه لا يظهر للبئر منفعة غير الانتفاع بإتلاف مائها، و لذا كان المختار للقواعد و موضع من التذكرة و عن جامع

المقاصد: المنع. و هو في محله كما يأتي.

(٤) قد عرفت إشكاله في شرح المسألة السابقة، و أن الارتضاع من

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد البيع و شروطه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد البيع و شروطه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٣

فم الولد من دون مباشرتها لذلك. فما عن بعض العلماء من إشكال الإجارة في المذكورات، لأن الانتفاع فيها بإتلاف الأعيان، و هو

خلاف وضع الإجارة، لا وجه له (١).

المرأة نحو منفعة لها خصوصية زائدة على الانتفاع باللبن، فان انتفاع الطفل باللبن حين ما يوضع في كأس و يشرب غير انتفاعه به حين

ما يشرب بنحو الارتضاع، و لذا كان الأول غير محرم و الثاني محرماً للنكاح. و كأن ما ذكرناه في كتاب (نهج الفقاهة) من عدم صحة

إجارة المرأة للرضاع، ناشئ عن غض النظر عن ذلك، كما قد يتفق كون المقصود مجرد الانتفاع باللبن و لو بالشرب من كأس لا

خصوص الارتضاع من الثدي.

(١) بل له وجه ظاهر، لأن الإجارة عرفاً- كما عرفت في أول الكتاب- و إن كانت واقعة على العين، لكن في حاقها المعاوضة على

المنفعة، فتكون الأجرة في مقابل المنفعة، و اللبن و الماء و الثمر في الموارد المذكورة أعيان لا منافع، فلا تكون المعاوضة عليها من قبيل الإجارة.

و دعوى: أنها و إن كانت أعياناً لكنها بالإضافة إلى الأعيان التي وقعت عليها الإجارة منافع، فإن منفعة الشاة لبناها، و منفعة الشجرة ثمرها، و منفعة البئر ماؤها، فالأمور المذكورة أعيان في أنفسها و منافع لغيرها، فلا مانع من إيقاع الإجارة على أصلها بلحاظها. مندفعة: بأن المنفعة الملحوظة في المعاوضة في الإجارة يراد بها ما هو مقابل العين، فإنهم ذكروا: أن البيع تمليك الأعيان، و الإجارة تمليك المنافع، فالمنافع يراد بها ما يقابل العين، فلا تنطبق على العين، و الا لجازت إجارة الشاة بلحاظ سخلها، و الجارية بلحاظ ولدها، و البذر بلحاظ الزرع. و كذا في جميع موارد التوالد. فيكون الفرق بين البيع و الإجارة: أن البيع يقع على ما هو مقصود بنفسه في المعاوضة، و الإجارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٤

[مسألة (١٣): لا يجوز الإجارة لإتيان الواجبات العينية]

(مسألة ١٣): لا يجوز الإجارة لإتيان الواجبات العينية (١)، كالصلوات الخمس، و الكفائية كتغسيل الأموات و تكفينهم و الصلاة عليهم، و كتعليم القدر الواجب من أصول الدين و فروعه، و القدر الواجب من تعليم القرآن، كالحمد و سورة منه، و كالقضاء و الفتوى، و نحو ذلك. و لا يجوز الإجارة على الأذان (٢). نعم لا بأس بارتزاق القاضي، و المفتى و المؤذن من بيت المال. و يجوز الإجارة لتعليم الفقه و الحديث و العلوم الأدبية و تعليم القرآن (٣)، ما عدا المقدار الواجب، و نحو ذلك.

تقع على ما هو مقصود لغيره فيها و إن كان عيناً، و يكون باب بيع الثمار من قبيل إجارة الأشجار، فيناسب ذكره في باب الإجارة. و لأجل ما ذكرنا صح أن يضاف الأجر إلى ذى المنفعة، فيقال: أجر الأجير، و أجره الدار، و أمثال ذلك، لكون المنفعة قائمة بالعين المستأجرة. و لو كانت المنفعة عيناً لم يحسن ذلك.

و مثلها دعوى: أن المنفعة الملحوظة في إجارة الشجر ليست الثمر بل الانتفاع بالثمر، و هو من قبيل المعنى لا العين. وجه الاندفاع: أن الانتفاع بالثمرة ليس منفعة للشجر، بل للثمر نفسه، فلا يرتبط بإجارة الشجر.

(١) قد تكرر التعرض لذلك في هذا الشرح، و قد تقدم في مبحث القراءة في الصلاة الوجوه المستدل بها على المنع، و المناقشة فيها، و أن العمدة في دعوى المنع: اليقين بوجود حصولها مجاناً. فراجع.

(٢) تقدم الكلام فيه في مبحث الأذان، فراجع.

(٣) تقتضى ذلك عمومات الصحة، بعد أن كان التعليم موضوع الأغراض العقلية، بل هو من أفضلها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٥

[مسألة (١٤): يجوز الإجارة لكنس المسجد و المشهد و فرشها]

(مسألة ١٤): يجوز الإجارة لكنس المسجد و المشهد و فرشها، و إشعال السراج، و نحو ذلك (١).

[مسألة (١٥): يجوز الإجارة لحفظ المتاع أو الدار أو البستان مدة معينة عن السرقة و الإتلاف]

(مسألة ١٥): يجوز الإجارة لحفظ المتاع أو الدار أو البستان مدة معينة عن السرقة و الإتلاف، و اشتراط الضمان لو حصلت السرقة أو

الإتلاف و لو من غير تقصير (٢)، فلا بأس بما هو المتداول من اشتراط الضمان على الناظر إذا ضاع مال

(١) لما عرفت، فلا يكون أكل الأجرة أكلاً للمال بالباطل.

(٢) يعنى: شرط نفس الضمان على نحو يكون من شرط النتيجة:

وقيل بعدم صحة ذلك، فلا يصح إلا إذا كان بنحو شرط الفعل، يعنى:

تدارك الخسارة، بناء على عدم ضمان الأمين، فإنه إذا كان الشرط بنحو شرط النتيجة، يكون الشرط مخالفاً للكتاب فيبطل. و ما فى خير إسحاق ابن عمار

«١» من ضمان الأجير إذا كان أجيراً على الحفظ محمول على صورة اشتراط تدارك الخسارة، لا الضمان بمعنى النتيجة كما هو ظاهره عند الإطلاق، إذ بعد عدم إمكان الأخذ بإطلاقه لمخالفته للإجماع، لا يتعين حمله على صورة اشتراط الضمان بمعنى النتيجة، بل من الجائز حمله على صورة اشتراط الضمان بمعنى شرط الفعل، بل هو المتعين، لأن الأول شرط مخالف للكتاب. هذا وقد تقدم فى فصل: أن العين المستأجرة أمانة، الكلام فى ذلك.

و أن قاعدة عدم ضمان الأمين لا تقتضى كون شرط الضمان بمعنى النتيجة مخالفاً للكتاب. و العمدة فى المنع: كون شرط النتيجة فى نفسه غير معقول. فراجع.

(١) لعل المقصود به ما فى الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٦

لكن لا بد من تعيين العمل و المدة و الأجرة على شرائط الإجارة.

[مسألة ١٦: لا يجوز استئجار اثنين للصلاة عن ميت واحد فى وقت واحد]

(مسألة ١٦): لا يجوز استئجار اثنين للصلاة عن ميت واحد فى وقت واحد (١)، لمنافاته للترتيب المعبر فى القضاء بخلاف الصوم فإنه لا يعتبر فيه الترتيب. و كذا لا يجوز استئجار شخص واحد لنيابة الحج الواجب عن اثنين، و يجوز ذلك فى الحج المندوب (٢). و كذا فى الزيارات (٣) كما يجوز النيابة

(١) نص على ذلك غير واحد، لما ذكره المصنف (ره) من منافاته للترتيب المعبر فى القضاء. فمن لا يقول باعتباره فى القضاء لا مانع عنده من ذلك.

(٢)

فى صحيح ابن إسماعيل: «سألت أبا الحسن (ع) كم أشرك فى حجتي؟ قال (ع): كم شئت» (١).

و

فى صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (ع): «قلت له: أشرك أبوى فى حجتي؟ قال (ع):

نعم. قلت أشرك أخوتى فى حجتي؟ قال (ع): نعم، إن الله عز و جل جاعل لك حجاً و لك أجر لصلتك إياهم» (٢). و نحوهما غيرهما. فاذا ثبت مشروعيتها جازت الإجارة عليه.

(٣)

فى رواية إبراهيم الحضرمى عن أبى الحسن موسى بن جعفر (ع): «إذا أتيت قبر النبى (ص) ففضيت ما يجب عليك، فصل ركعتين،

ثمَّ قف عند رأس النبي (ص)، ثمَّ قل السلام عليك يا نبي الله، عن أبيي و أمى و ولدى و خاصتى و جميع أهل بلدى، حرهم و عبدهم، و أبيضهم و أسودهم، فلا تشاء أن تقول للرجل: قد أقرأت رسول الله (ص) عنك السلام إلا كنت صادقاً» (٣).

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٧

عن المتعدد تبرعاً فى الحج و الزيارات (١). و يجوز الإتيان بها لا بعنوان النيابة بل بقصد إهداء الثواب لواحد أو متعدد (٢)

[مسألة (١٧): لا يجوز الإجارة للنيابة عن الحى فى الصلاة]

(مسألة ١٧): لا- يجوز الإجارة للنيابة عن الحى فى الصلاة و لو فى الصلوات المستحبة (٣). نعم يجوز ذلك فى الزيارات و الحج المندوب. و إتيان صلاة الزيارة ليس بعنوان

(١) كما هو مورد النصوص المتقدمة.

(٢) قد تقدم فى صلاة الاستيجار ذكر بعض ما يدل على إهداء الثواب، و لعل منه ما

فى مرسل الفقيه: «قال رجل للصادق (ع):

جعلت فداك إني كنت نويت أن أدخل فى حجتي العام أبى أو بعض أهلى فنسيت. فقال (ع): الآن فأشركهما» (١).

و نحوه خبر الحارث بن المغيرة

«٢». فإن الظاهر من الإشراك بعد العمل بالإشراك فى الثواب، كما فهمه منه فى الوسائل. ثم إن المصنف (ره) سيتعرض للإجارة على إهداء الثواب فى المسألة الحادية و العشرين.

(٣) يدل على الجواز

رواية محمد بن مروان: «ما يمنع الرجل منكم أن يبر والديه حيين و ميتين، يصلى عنهما، و يتصدق عنهما، و يحج عنهما، و يصوم عنهما، فيكون الذى صنع لهما و له مثل ذلك ..» (٣)

و ،

فى رواية على بن أبى حمزة: «قلت لأبى إبراهيم (ع): أحج و أصلى و أتصدق عن الأحياء و الأموات من قرابتي و أصحابي؟. قال (ع): نعم تصدق عنه، و صل عنه، و لك أجر بصلتك إياه» (٤).

لكن فى الوسائل بعد ذكر الخبر

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب النيابة فى الحج حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٨

النيابة بل من باب سبب الزيارة، لاستحباب الصلاة بعدها ركعتين (١).

الأول قال: «أقول: الصلاة عن الحي مخصوص بصلاة الطواف و الزيارة لما يأتي». و كأنه يشير إلى ما ذكره من خبر عبد الله بن جندب: «كُتبت إلى أبي الحسن (ع): أسأله عن الرجل يريد أن يجعل أعماله في البر و الصلة و الخير أثلاثاً، ثلثاً له و ثلثين لأبويه أو يفردهما بشيء مما يتطوع به. و إن كان أحدهما حياً و الآخر ميتاً. فكتب الي: أما الميت: فحسن جائز، و أما الحي: فلا إلا البر و الصلة» (١).

بناء على ما في بعض النسخ من كون «الصلاة» بدل «الصلة»، كما هو الصحيح حسب ما يظهر من كلام ابن طوس في ذيل الحديث المذكور. و فيه:

أن مورد الحديث التشريك للحي في الصلاة، فلا يدل على المنع من أفراده بالنيابة عنه، إذ لعل للتشريك خصوصية، كما قد ورد ذلك

في خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن رجل جعل ثلث حجته لميت و ثلثها لحي. فقال عليه السلام: للميت ذلك و للحي فلا» (٢).

مع ورود النص في جواز التبرع بالحج عن الحي. و لذلك قال السيد ابن طوس - بعد ذكر خبر عبد الله بن جندب: - «لا يراد بهذه الصلاة المندوبة، لأن الظاهر جوازها عن الأحياء في الزيارات و الحج و غيرهما». فالظاهر جواز النيابة عن الحي في الصلاة المندوبة كغيرها، كما هو ظاهر شيخنا الأعظم (ره) في رسالة القضاء. (١) الذي يظهر من النصوص: أن النيابة في الصلاة على نحو

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلاة حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النيابة في الحج حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٣٩

و يحتمل جواز قصد النيابة فيها لأنها تابعة للزيارة (١).

و الأحوط إتيانها بقصد ما في الواقع.

[مسألة ١٨: إذا عمل للغير لا بأمره و لا إذنه]

(مسألة ١٨): إذا عمل للغير لا بأمره و لا إذنه، لا يستحق عليه العوض (٢) و إن كان بتخييل أنه مأجور عليه فبان خلافه.

[مسألة ١٩: إذا أمر بإتيان عمل فعمل المأمور ذلك]

(مسألة ١٩): إذا أمر بإتيان عمل فعمل المأمور ذلك فان كان بقصد التبرع لا يستحق عليه أجره و إن كان من قصد الأمر إعطاء الأجرة (٣)، و إن قصد الأجرة و كان ذلك العمل مما له أجره استحق و إن كان من قصد الأمر إتيانه تبرعاً (٤)، سواء كان العامل ممن شأنه أخذ الأجرة و معداً نفسه لذلك أو لا بل و كذلك إن لم يقصد التبرع و لا أخذ الأجرة، فإن عمل المسلم محترم. و لو تنازعا بعد ذلك في أنه قصد التبرع أو لا،

النيابة في الزيارة، لا أن الصلاة عن نفسه و الزيارة عن غيره.

(١) كما عرفت أنه ظاهر النصوص.

(٢) بلا خلاف ظاهر، للأصل، و عدم ثبوت سبب الضمان من عقد أو يد أو إتلاف. نعم بناء على أنه يكفي في كون العمل تحت اليد رجوع فائدته اليه يكون القول بالضمان في محله. لكنه غير ثابت.

و قاعدة احترام عمل المسلم كما له غير ثابتة كلياً بنحو تستتبع الضمان عن المعمول له كما لا يخفى.

(٣) بلا خلاف ظاهر، فإنه إباحة منه لعمله تمنع عن ضمانه و احترامه كإباحة ماله.

(٤) على المشهور شهرة عظيمة، بل لم يحك الخلاف فيه. نعم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٠

قدّم قول العامل، لأصالة عدم قصد التبرع بعد كون عمل المسلم محترماً، بل اقتضاء احترام عمل المسلم ذلك و إن أغمضنا

ظاهر ما في الشرائع في كتاب الجعالة من قوله: «لو استدعى الرد و لم يبذل الأجرة لم يكن للراد شيء، لأنه متبرع بالعمل» خلافه في ذلك، مع بنائه في كتاب الإجارة على الاستحقاق إذا دفع الى العامل شيئاً ليعمل فيه، إذا كان من عادة العامل أن يستأجر لذلك- كالغسال و الصباغ- أو كان العمل مما له اجرة.

و كيف كان: فلا خلاف محقق في الضمان. و في مجمع البرهان:

«يحتمل أن يكون مجعماً عليه». نعم الإشكال في مستنده، إذ الضمان إما بالعقد أو باليد أو بالإتلاف، و الجميع هنا محل الإشكال، فإنه لا عقد صحيح في البين، لا إجارة و لا جعالة، للجهل بالأجرة و الجعل. و لو سلم ثبوتها فاسدتين ليرتب عليه الضمان بقاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فغير مطرد في صورة قصد الأمر التبرع كما فرض في المتن. و إن كان باليد فغير ظاهر أيضاً، لأن قاعدة: (على اليد) لو شملت المنافع اختصت بما لو كان ذو المنفعة تحت اليد، لتكون المنفعة تحت اليد تبعاً، و هو لا يتم في عمل الحر كما عرفت في أول الكتاب.

فتأمل. و إن كان بالإتلاف فأشكّل، لأن سبب العامل فيه أقوى من الأمر، لأنه المباشر، كما لو أمره بإتلاف مال الغير و أكل طعامه، فإن المتلف هو الضامن لا الأمر.

و الذي ذكره في المسالك و غيرها: أن الموجب للضمان استيفاء المنفعة ذات المالية. لكن سبب ذلك للضمان أيضاً محتاجة إلى دليل. و في الجواهر:

الاستدلال له بقاعدة احترام عمل المسلم كماله. كما أشار إليه في المتن و جملة من كتب الأصحاب. لكن عرفت سابقاً: أن كون عمل المسلم محترماً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤١

.....

كماله لا يكفي في ثبوت ضمانه. و عموم ما دل على احترام دم المسلم و ماله

«١» ظاهر في الحرمة التكليفية، بمعنى: أنه لا يجبر المسلم على العمل و لا يقهر عليه، و يكون ذلك حراماً، لا أنه يكون مضموناً. و لو سلم فهو أعم من ضمان الأمر و غيره. و قد يدعى: أنه وجه الضمان أن الأمر بالعمل نظير الإباحة بالضمان و التملك بالضمان، فإنه استعمال بالضمان نافذ شرعاً كغيره. و يشكل بأنه لو سلم ذلك لم يجد مع قصد الأمر المجانية، و يشير إلى ذلك المصنف (ره) في المسألة الخامسة و العشرين.

و كأنه لذلك استشكل فى مفتاح الكرامة فى الضمان حيث قال:

«لو لا- اتفاق من تعرض لهذا الفرع على ثبوت الأجرة عند اجتماع الأمرين (يعنى: كون العمل ذا أجرة، و كون العامل معتاداً فى أخذ الأجرة) إلا- من قلّ ممن لا- نعرفه لكان احتمال عدم الأجرة مطلقاً قوياً، إذ لعله لا يقصر عن قوله: أعطنى ما فى يدك، و أطعمنى طعامك، و أدّ عنى دينى، و لم يقل: و علىّ عوضه، عند جماعة و نحو ذلك مما لا ضمان فيه، لأنه مما يحتمل أن يكون بعوض و أن يكون بدونه، و الأصل براءة ذمته من لزومه. و لعلّ الذى دعاهم إلى ذلك استمرار السيرة، و لكنها غير مستمرة فيما إذا لم يكن له عادة...».

أقول: قد ظهر لك: أن موضع الإشكال صورة قصد الأمر التبرع، إذ مع قصده الأجرة يمكن أن يكون الضمان من جهة كون المورد إجارة أو جعله فاسدتين، و هما يقتضيان الضمان كالصحيحين، أو أن تكون معاملة مستقلة، أعنى: الاستعمال بشرط الضمان، فلا وجه للرجوع إلى أصالة البراءة. أما إذا قصد الأمر التبرع، فلا مجال لذلك. و الضمان باليد و الإتلاف قد عرفت إشكاله، لكن التفصيل بين الصورتين خلاف

(١) الوسائل باب: ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٢

عن جريان أصالة عدم التبرع (١). و لا فرق فى ذلك بين

ارتكاز العرف و المتشعبة، و المناط الموجب للضمان عندهم موجود فى الصورتين على حد واحد، و هو استيفاء العمل غير المباح من العامل، كما أشار إليه فى المسالك و غيرها. فإذا لا يبعد البناء على الضمان، لبناء العرف و المتشعبة عليه، و عدّهم لاستباحة العمل ظلماً و عدواناً. و المناط فى حصول الاستيفاء الموجب للضمان، أن يكون بعث و تحريض للعامل، و لا فرق فى البعث بين أن يكون بالقول كالأمر، و أن يكون بالفعل كأن يدفع إلى الخياط الثوب ليخيطه، أو الغسال ليغسله، أو يجلس بين يدي الحلاق أو الدلاك فيحلق رأسه أو يدللك بدنه، كما صرح به فى جامع المقاصد، فان ذلك بمنزلة الأمر فى حصول الاستيفاء المقتضى للضمان. هذا و الظاهر أن الأجرة التى يضمن بها العمل: هى أجرة المثل كما صرح به جماعة. و ما فى كلام جماعة آخرين من أنها الأجرة المسماة لمثل ذلك العمل قرينه على تواطئهما عليها، فتكون جعله صحيحه لتعين الجعل. لكن ذلك إن تمّ يختص بصورة علم الأمر، لا- مع جهله. كما أنه يمكن أن يكون المقام من باب الإجارة الصحيحة، بأن يكون غرض الأمر توكيل العامل فى تعيين الأجرة، كما يتعارف ذلك فى الشراء من مخازن البقالين و البزازين و غيرهم، من دون تواطؤ على أجرة معينة، فلا بد أن يكون مقصود المشتري توكيل البائع من بقال أو بزاز أو غيرهما فى تعيين الثمن، فيكون البيع صحيحاً، لأنه يكفى فى معرفة العوضين المعبرة فى البيع معرفة الوكيل. و كذا فى المقام. لكنه يختص التوكيل بالمتعارف و هى أجرة المثل، فلا يكون الضمان بالمسمى. و كذا فى البيع. و بالجملة: الضمان بالمسمى غير ظاهر، إلا أن يكون مفاد الأمر التوكيل المطلق.

(١) كأنه مبنى على التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٣

أن يكون العامل ممن شأنه و شغله أخذ الأجرة و غيره، إلا أن يكون هناك انصراف أو قرينه على كونه بقصد التبرع، أو على اشتراطه.

[(مسألة ٢٠): كل ما يمكن الانتفاع به منفعة محللة مقصودة للعقلاء مع بقاء عينه يجوز إجارته]

(مسألة ٢٠): كل ما يمكن الانتفاع به منفعة محللة مقصودة للعقلاء مع بقاء عينه يجوز إجارته. و كذا كل عمل محلل مقصود للعقلاء-

عدا ما استثني - يجوز الإجارة عليه، و لو كان تعلق القصد و الغرض به نادراً لكن في صورة تحقق ذلك النادر (١). بل الأمر في باب المعاوضات الواقعة على الأعيان أيضاً كذلك. فمثل حبة الحنطة لا يجوز بيعها، لكن إذا حصل مورد يكون متعلقاً لغرض العقلاء و يبذلون المال في قبالتها يجوز بيعها.

[مسألة ٢١: في الاستئجار للحج المستحبي أو الزيارة لا يشترط أن يكون الإتيان بها بقصد النيابة]

(مسألة ٢١): في الاستئجار للحج المستحبي أو الزيارة لا يشترط أن يكون الإتيان بها بقصد النيابة، بل يجوز أن يستأجره لآتيانها بقصد إهداء الثواب إلى المستأجر أو الى ميتة (٢) و يجوز أن يكون لا- بعنوان النيابة و لا- إهداء الثواب، بل يكون المقصود إيجادها في الخارج من حيث أنها من الأعمال الراجعة فيأتي بها لنفسه أو لمن يريد نيابةً أو إهداء.

(١) إذا كان الغرض النادر عاماً، و كان العمل عزيز الوجود.

و كذا الحال في الأعيان. فإذا كان الغرض خاصاً أو كان كثير الوجود لا يكون ذا مآلية، و لا يجوز بذل المال بإزائه، لأنه أكل للمال بالباطل.

(٢) قد يشكل ذلك لعدم إحراز الموضوع، لاحتمال كون العمل مقروناً بما يمنع من تحقق الثواب. و الإجارة على الإهداء على تقدير وجود

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٤

[مسألة ٢٢: في كون ما يتوقف عليه استيفاء المنفعة كالمداد للكتابة]

(مسألة ٢٢): في كون ما يتوقف عليه استيفاء المنفعة- كالمداد للكتابة، و الإبرة و الخيط للخياطة مثلاً- على المؤجر أو المستأجر قولان (١). و الأقوى و جوب التعيين، إلا- إذا كان هناك عادة ينصرف إليها الإطلاق، و إن كان القول بكونه مع عدم التعيين و عدم العادة على المستأجر لا يخلو عن وجه

الثواب كما ترى، لا- يخرج عن كونه مشكوكاً و مع الجهل بثبوت العوض لا تصح الإجارة. مضافاً إلى أن المآلية في الثواب، لا في إهداء الثواب، فلا يكون طرفاً للمعاوضة. اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في صلاحيته للعوضيه كونه موصلاً إلى المال، نظير الإجارة على البيع، كما يتعارف عند الدالين في البيع أو الإجارة أو نحوهما.

(١) في الشرائع و عن السرائر و التحرير و الإرشاد: أنها على المؤجر و اختاره في الجواهر، لتوقف العمل المستأجر عليه على ذلك، فيجب من باب المقدمه. و عن المسالك و الروضة و غيرها: أنها على المستأجر، إلا أن تكون العادة على المؤجر، لأن المقصود من الإجارة العمل، أما الأعيان فلا- تدخل في مفهوم الإجارة على وجه يجب أداؤها لأجلها، إلا- في شواذ تثبت على خلاف الأصل، كالرضاع و الاستحمام. و رده في الجواهر بأن عدم دخولها في مفهوم الإجارة لا ينافي وجوبها للمقدمه للواجب، الذي الأصل فيه أن يكون واجباً مطلقاً لا مشروطاً. و عن مجمع البرهان:

وجوب التعيين. و كأنه لا- جمال المستأجر عليه من حيث الإطلاق و الاشتراط و رده في الجواهر: بأنها من التوابع، و ليست من مورد الإجارة الذي يعتبر فيه المعلومه. و فيه: أن الإجمال في مورد الإجارة من حيث الإطلاق و الاشتراط كما عرفت، لا في التوابع.

هذا و لأجل ما ذكره في الجواهر، من أصالة الإطلاق في العمل،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٥
أيضاً، لأن اللازم على المؤجر ليس الا العمل (١).

تعرف أنه لا- إجمال كى يحتاج إلى التعيين، فيكون الأقوى أنها على المؤجر لا المستأجر، إلا أن تكون قرينه على خلاف الإطلاق، فيتعين العمل عليها.

و لو أجمل المراد لوجود ما يصلح القرينه وجب التعيين، و إلا بطلت الإجارة.

هذا و لكن قد يشكل ما فى الجواهر: بأن إطلاق الوجوب يقتضى وجوب المقدمة، أما أنها على وجه تكون ملكاً للمستأجر فليس مما يقتضيه الإطلاق. و بالجملة: إطلاق الوجوب يقتضى المبادرة إلى العمل، و لا يقتضى تمليك الخيوط - مثلاً - للمستأجر. و قاعدة السلطنة تقتضى بقاءها على ملك الأجير، و حينئذ يجب دفع بدلها إلى الأجير. و هذا المعنى و إن كان مخالفاً للقول بأنها على المستأجر، و للقول بأنها على الأجير، لا بأس بالالتزام به إذا كان مقتضى الدليل. لكن هذا يختص بما إذا كان إطلاق للعمل المستأجر عليه، أما إذا لم يكن لعدم تامة مقدمات الحكمه، فالعقد باطل، لا جمال موضوعه و إهماله، المانع ذلك من صحته، إذ المهمل لا يمكن انطباقه على كل من الواجد للقيد و الفاقد. من الافراد الخارجية و الفرضية.

و من ذلك يظهر: أن قول المصنف (ره): «و الأقوى وجوب التعيين» مبنى على إهمال العمل و عدم إطلاقه، فإنه مع الإطلاق لا موجب للتعين، بل يؤخذ بمقتضى الإطلاق.

كما أن مما ذكرنا يظهر الفرق بين مثل الإبرة، و بين مثل الخيوط و الحبر و نحوهما مما لا تبقى عينه بيد المؤجر، فإن الرجوع على المستأجر يختص به، و لا يجرى فى مثل الإبرة و نحوها. و هذا فرق آخر بين هذا القول و القولين الآخرين، فلاحظ.

(١) لكن عرفت أنه إذا وجب العمل وجبت مقدماته، و لكن لا يجب بذلها مجاناً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٦

[مسألة ٢٣: يجوز الجمع بين الإجارة و البيع - مثلاً بعقد واحد]

(مسألة ٢٣): يجوز الجمع بين الإجارة و البيع - مثلاً - بعقد واحد (١)، كأن يقول: بعثك دارى و آجرتك حمارى

(١) قال فى الشرائع - فى ذيل مسألة بيع الصاع من صبرة -:

«لو جمع بين شيئين مختلفين فى عقد واحد - كبيع و سلف، أو إجارة و بيع، أو نكاح و إجارة - صح، و يقسط العوض على قيمة المبيع، و أجره المثل، و مهر المثل». و فى المسالك: «لا خلاف عندنا فى ذلك كله».

و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه». و لكن قد يشكل ذلك من جهة عدم معلومية الثمن و لا الأجرة، للجهل بالنسبة. و جواز ذلك فى بيع الصفقة أو إجارة الصفقة لا- يقتضى الجواز هنا، لأجل أن الثمن أو الأجرة هناك معلوم، و إن كان ما يقابل كل واحد من أبعاض المبيع أو المستأجر مجهولاً، و هنا كل من الثمن و الأجرة مجهول. اللهم إلا أن يقال: إن العمدة فى دليل المنع مع الجهل هو الإجماع، و هو منتف فى المقام.

و فى الجواهر: حكى عن الأردبيلي التأمل فى الصحة، لما سبق، و للشك فى مثل هذا العقد. و دفع الأول بما أشرنا إليه من أن المعلوم من قدح الجهالة ما إذا كان البيع عقداً مستقلاً. و دفع الثانى: بأنه خلاف الإطلاق، و أنه لو بنى على اختصاص العموم بالعقد المتعارف، فظهور اتفاق الأصحاب عليه يقتضى دخوله فى المتعارف. انتهى. و الأخير كما ترى، فان كونه غير متعارف أمر وجدانى لا يقبل الشك، كى يكون اتفاق الأصحاب دليلاً على خلافه.

فالعمدة: منع الاختصاص بالمتعارف، بل ضرورة الفقه على خلاف ذلك، و إلا لزم تأسيس فقه جديد، كما أشرنا إلى ذلك في غير مورد من مباحث هذا الشرح. ثم إنه لو بنى على وجود إطلاق يقتضى قادية الجهالة فى المقام- كما يقتضيه استدلال الأصحاب على ذلك بما ورد من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٧

بكذا. و حينئذ يوزع العوض عليهما بالنسبة، و يلحق كلاً منهما حكمه. فلو قال: آجرتك هذه الدار و بعثت هذا الدينار بعشرة دنانير، فلا بد من قبض العوضين بالنسبة إلى البيع فى المجلس، و إذا كان فى مقابل الدينار- بعد ملاحظة النسبة- أزيد من دينار أو أقل منه بطل بالنسبة إليه، للزوم الربا (١).

و لو قال: آجرتك هذه الدار و صالحتك على هذا الدينار بعشرة دنانير مثلاً، فإن قلنا بجريان حكم الصرف من وجوب القبض فى المجلس (٢)، و حكم الربا فى الصلح، (٣) فالحال كالبيع و إلا فيصح بالنسبة إلى المصالحة أيضاً.

نهى النبى (ص) عن بيع الغرر

«١»- فاتفق الأصحاب على المقام يقتضى الخروج عنه، فلاحظ.

(١) قد يشكل ذلك بأن الضميمة مانعة من تحقق الربا نصاً و فتوى، فراجع كلماتهم فى مبحث الحيل المانع من تحقق الربا.

(٢) لكن الظاهر عدم جريانه، بل قيل: «لا خلاف فيه ظاهر».

و يقتضيه اختصاص نصوص الشرطية بالبيع، الموجب للرجوع إلى إطلاق الصحة فى غيره.

(٣) جريان حكم الربا فى جميع العقود هو المشهور، و يقتضيه إطلاق جملة من النصوص المتضمنة لتحريم الربا. و دعوى انصرافها إلى البيع غير ظاهرة. و مجرد الغلبة غير كاف فيه. نعم

فى صحيح ابن مسلم عن أبى جعفر (ع): «فى رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه، و لا يدرى كل واحد منهما كم له عند صاحبه؟ فقال كل واحد

(١) التذكرة: المسألة الثانية من الركن الثالث من الفصل الثانى من الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٨

.....

منهما لصاحبه: لك ما عندك و لى ما عندى. فقال (ع): لا بأس بذلك إذا تراضيا و طابت نفسيهما بذلك» (١).

و إطلاقه يقتضى الشمول لصورة العلم بالتفاضل، فيدل على جواز الربا فى الصلح. و منع الإطلاق المذكور غير ظاهر، و لا سيما مع غلبة الاختلاف. و لو سلم فهو كالصريح فى عدم اعتبار العلم بالتساوى، فيصح الصلح مع الجهل به. كما أن إطلاقه شامل لصورة العلم بزيادة أحدهما بعينه، و مقتضاه الجواز فيها. و على هذا يقتصر فى الخروج عن عمومات المنع على مورد الصحيح المذكور، و فى غيره يرجع إلى العمومات المانعة.

هذا و يمكن أن يقال: إن عمومات المنع مورد بعضها خصوص البيع، و لا تشمل الصلح، و ظاهر بعضها الآخر خصوص المعاوضة بين العينين و لو كانت بطريق الصلح. أما إذا كان مفاد الصلح خالياً عن المعاوضة بين العينين- كما هو ظاهر مورد الصحيح المذكور- فلا عموم يقتضى المنع عنه. فإذا قال: صالحتم على أن تكون هذه العشرة بهذه الخمسة، كان الصلح معاوضة بين العينين، فلا يصح. و إذا قال:

صالحتك على أن تكون هذه العشرة لي وهذه الخمسة لك، لم يكن فيه معاوضة بين العينين، فيصح عملاً بعمومات الصحة. و أما الآيات الشريفة- مثل قوله تعالى (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِي الصَّدَقَاتِ) «٢»، وقوله تعالى (قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) «٣»، وقوله تعالى (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ ..) «٤»، وقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) «٥»، ونحوها- فلا تخلو من إجمال، إذ ليس المراد

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الصلح حديث: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٦.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

(٥) البقرة: ٢٧٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٤٩

[مسألة (٢٤): يجوز استئجار من يقوم بكل ما يأمره من حوائجه]

(مسألة ٢٤): يجوز استئجار من يقوم بكل ما يأمره من حوائجه (١)، فيكون له جميع منافعه. والأقوى أن نفقته على نفسه لا- على المستأجر (٢)، إلا مع الشرط، أو الانصراف من جهة العادة.

منها المعنى اللغوي، والمراد الشرعي غير ظاهر، فلا مجال للرجوع إليها في عموم المنع. فلا حظ و تأمل.

(١) قال في الجواهر: «ظاهر الأصحاب المفروغية عن جواز الاستئجار، للإيفاء في حوائجه على الاجمال، اتكالا على المعتاد المقذور له و اللائق بحاله من ذلك». أقول: ذلك مقتضى عمومات الصحة.

(٢) كما عن السرائر و التذكرة و المختلف و جامع المقاصد، و الروضة و مجمع البرهان و غيرها، لعدم اقتضاء عقد الإجارة كونها على المستأجر، و إن اختاره في الشرائع، و حكي عن النهاية و القواعد و الإرشاد و الروض.

و قد يستدل له

بالصحيح عن سليمان بن سالم قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل استأجر رجلاً بنفقة و دراهم مسماة على أن يبعثه إلى أرض، فلما أن قدم أقبل رجل من أصحابه يدعوه إلى منزله الشهر و الشهرين فيصيب عنده ما يغنيه عن نفقة المستأجر، فنظر الأجير إلى ما كان ينفق عليه في الشهر إذا هو لم يدعه، فكافأ به الذي يدعوه، فمن مال من تكون تلك المكافأة؟ أمن مال الأجير أو من مال المستأجر؟ قال (ع):

إن كان في مصلحة المستأجر فهو من ماله، و إلا فهو على الأجير. و عن رجل استأجر رجلاً بنفقة مسماة و لم يفسر شيئاً، على أن يبعثه إلى أرض أخرى، فما كان من مئونة الأجير من غسل الثياب و الحمام فعلى من؟

قال (ع): على المستأجر «١».

و فيه: أن مورده صورة كون النفقة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٠

و على الأول (١): لا بد من تعيينها كماً و كيفاً (٢)، إلا أن يكون متعارفاً. و على الثانى: على ما هو المعتاد المتعارف. و لو أنفق من نفسه أو أنفقه متبرع يستحق مطالبة عوضها على الأول (٣)، بل و كذا على الثانى، لأن الانصراف بمنزلة الشرط.

[مسألة (٢٥): يجوز أن يستعمل الأجير مع عدم تعيين الأجرة]

(مسألة ٢٥): يجوز أن يستعمل الأجير مع عدم تعيين الأجرة (٤) و عدم إجراء صيغة الإجارة، فيرجع إلى أجرة المثل. لكنه مكروه (٥). و لا يكون حينئذ من الإجارة المعاطية، كما قد يتخيل، لأنه يعتبر فى المعاملة المعاطية

مأخوذة جزءاً من الأجرة، و هو غير ما نحن فيه. و أيضاً: فإن مورده كون نظر المستأجر إلى منفعة خاصة استأجره عليها. لا إلى جميع المنافع كما هو محل الكلام.

(١) يعنى: الشرط.

(٢) قد يظهر من الصحيح الاكتفاء بذكرها إجمالاً، اعتماداً على التقدير الشرعى، فلا يبعد حينئذ عدم اعتبار ذكرها تفصيلاً للخبر المذكور، و لا سيما مع ما عرفت من عدم وضوح الدليل على اعتبار العلم تفصيلاً بالأجرة، بنحو لا يلزم الغرر، فضلاً عن مثل الشرط مما كان من التوابع كما مال إليه فى الجواهر.

(٣) عملاً بالشرط الموجب للاستحقاق مع عدم المسقط. اللهم إلا أن يكون المتبرع قد تبرع عن المستأجر.

(٤) فإن الظاهر عدم الخلاف فيه، كما عن مجمع البرهان. و فى مفتاح الكرامة: عدم وجدان القائل بالتحريم.

(٥) كما هو المشهور الذى طفحت به عباراتهم. نعم عبر جماعة بأنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥١

اشتمالها على جميع شرائط تلك المعاملة عدا الصيغة، و المفروض عدم تعيين الأجرة فى المقام، بل عدم قصد الإنشاء منهما (١) و لا فعل من المستأجر (٢). بل يكون من باب العمل بالضمان (٣)،

يستحب مقاطعة الأجير. و لعل مرادهم ذلك. و كيف كان: فيدل على الحكم

صحيح سليمان الجعفرى: «أن مولانا الرضا (ع) ضرب غلماناً و غضب غضباً شديداً، حيث استعانوا برجل فى عمل و ما عينوا له أجرته، فقال له سليمان: لم تدخل على نفسك؟ قال (ع): قد نهيتهم عن مثل هذا غير مرة، و اعلم أنه ما من أحد يعمل لك شيئاً من غير مقطعة، ثم زدته على ذلك الشئ ثلاثة أضعاف على أجرته إلا ظن أنك قد أنقصته أجرته، و إذا قاطعته ثم أعطيته أجرته حمدك على الوفاء، فاذا زدته حبة عرف ذلك لك. و رأى أنك قد زدته» (١).

و من التعليل يظهر تعيين حمل نهيه على الكراهة، و غضبه (ع) و ضربه كان لمعصيته التى هى معصية لله سبحانه. كما يتعين أيضاً حمل خير مسعدة: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يستعمل الأجير حتى يعلمه ما أجره» (٢) على الكراهة أيضاً.

(١) بعد أن كان كل منهما قاصداً للأجر، و أنهما قد تباينا على أمر واحد، كيف لا يكونان قد قصدا الإنشاء؟! و سيأتى منه: أن ذلك من باب العمل بالضمان، الذى لا يكون إلا مع قصد الإنشاء.

(٢) الأمر بالعمل من قبيل الفعل الدال على إنشاء المعاملة، و قد عنون المصنف (ره) المسألة باستعمال الأجير، و لا بد حينئذ من أن يصدر فعل أو قول من المستأجر، ليتحقق به الاستعمال للأجير.

(٣) قد تقدم منه فى المسألة التاسعة عشرة: أنه إذا أمر العامل بالعمل

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٢

نظير الإباحة بالضمان كما إذا أذن في أكل طعامه بضمان العوض و نظير التمليك بالضمان كما في القرض، على الأقوى من عدم كونه معاوضة. فهذه الأمور عناوين مستقلة غير المعاوضة (١) و الدليل عليها السيرة، بل الأخبار أيضاً (٢). و أما الكراهة فلأخبار أيضاً (٣).

[مسألة (٢٦): لو استأجر أرضاً مدة معينة، فغرس فيها أو زرع ما لا يدرك في تلك المدة]

(مسألة ٢٦): لو استأجر أرضاً مدة معينة، فغرس فيها أو زرع ما لا يدرك في تلك المدة، فبعد انقضائها للمالك أن يأمره بقلعها. بل و كذا لو استأجر لخصوص الغرس أو لخصوص الزرع. و ليس له الإبقاء و لو مع الأجرة (٤)، و لا

ضمن أجرته، إذا لم يقصد العامل التبرع و إن قصد الأمر التبرع. و ما نحن فيه من ذلك الباب، الذي قد عرفت أنه من قبيل الاستيفاء الموجب للضمان و إن قصد المستوفى التبرع. فجعله من باب آخر غير ظاهر.

(١) كما صرح به في الجواهر، مستدلاً عليه بالسيرة.

(٢) يعنى: الصحيح و الخبر المتقدمين.

(٣) كما عرفت.

(٤) و في القواعد: «هو كالغاصب». و كذا في مفتاح الكرامة عن المبسوط و التذكرة و التحرير و جامع المقاصد. و لم يحك فيه الخلاف من غيرها. و لكنه إنما يتم لو كان التقييد بالمدة يقتضى خروج ذلك عن مورد الإجارة، و لازمه جواز منع المالك له من ذلك حين الزرع أو الغرس، مع أنه استشكل فيه في القواعد. و ظاهر جامع المقاصد:

الميل إلى عدمه. و عن التذكرة: الأقرب العدم. و كذا عن التحرير.

نعم عن المبسوط: أن له المنع، لاحتياجه إلى المطالبة بالقلع و مثل ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٣

.....

يشق. انتهى. و هو كما ترى، ظاهر تعليقه دخوله في مورد الإجارة.

نعم ظاهر جامع المقاصد عدم تناول مورد الإجارة له. لكنه غير ظاهر في بعض الموارد. بل هو خلاف الإطلاق. و حينئذ يشك الفرق بين المسألتين. و دعوى: أنه في هذه المسألة يكون الزارع مقدماً على الضرر:

فلا مجال لتطبيق قاعدة نفي الضرر فيه، لتكون حاكمه على عموم السلطنة، بخلاف المسألة الثانية، ممنوعة، فإن الإقدام على الضرر يتوقف على علمه باستحقاق المالك للقلع، و بنائه على ذلك. أما بدون ذلك فلا إقدام له على الضرر كالمسألة الثانية.

و توضيح أحكام صور المسألة: أنه إذا استأجر أرضاً مدة معينة:

فتارة: يذكر خصوص الزرع أو الغرس. و أخرى: لا- يذكر انتفاع بعينه. و فى الأولى: تارة: يذكر زرع أو غرس ما لا يكمل فى تلك المدة.

وأخرى: يذكر ما يكمل فيها. وثالثة: يذكر مطلقاً. فان ذكر ما لا يكمل في المدة: فتارة: يتوقف الانتفاع به على كماله، وأخرى لا يتوقف، كما لو كان الزرع يمكن الانتفاع بفصيله و الغرس يمكن قلعه و غرسه في موضع آخر. فان ذكر ما يتوقف الانتفاع به على كماله، ففي صحة الإجارة و عدمها وجهان أو قولان. و عن الإيضاح و جامع المقاصد: أن الأقوى الصحة، لأن العلم بحصول الانتفاع إلى آخر المدة ليس شرطاً في الصحة، فما دام يحتمل الانتفاع به و لو للإبقاء بالأجرة تبرعاً أو صلحاً أو نحوهما تصح الإجارة، لعدم المانع. ثم إنه على تقدير الصحة: فهل يجب الإبقاء بالأجرة أو يجوز للمالك القلع؟ وجهان. قال في القواعد: «و لو استأجر مدة لزرع لا يكمل فيها، فان شرط نقله بعد المدة لزم، و إن أطلق احتمال الصحة مطلقاً، و بقيد إمكان الانتفاع، فعلى الأول احتمال وجوب الإبقاء بالأجرة». و عن جامع المقاصد و المسالك: أن عدم وجوب الإبقاء أقوى،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٤

مطالبه الأرش مع القلع، لأن التقصير من قبله (١). نعم لو استأجرها مدة يبلغ الزرع، فاتفق التأخير لتغير الهواء أو غيره

لأنه دخل على أنه لاحق له بعد المدة. (انتهى). لكن في القواعد قال- قبل ذلك-: «فإن استأجر للزرع فانقضت المدة قبل حصاده، فان كان لتفريط المستأجر- كأن يزرع ما يبقى بعدها- فكالغاصب»، و هو بظاهاه مناف لما ذكره. و الفرق بين المسألتين غير واضح. و التحقيق ما ذكره أولاً، و تبعه عليه في جامع المقاصد و المسالك:

من عدم وجوب الإبقاء، لعدم المقتضى للوجوب. فقاعدة السلطنة تقتضى عدمه. و قاعدة الضرر لا مجال لها في أمثال المقام، مما أقدم فيه المالك على ما لاحق له فيه، فان الظاهر من دليل نفي الضرر اختصاصه بصورة ما إذا لزم الضرر من الحكم الشرعى عرفاً على نحو الاستقلال، و في المقام ينسب الضرر إلى إقدام المالك على ما لاحق له فيه، كما ذكر في المسالك و غيرها. و أظهر من ذلك الصورة الثانية و هي: ما إذا كان يمكن الانتفاع بالزرع أو الغرس قبل كماله، إذ حينئذ يكون ترك الإبقاء مؤدياً إلى فوات نفع زائد، و قاعدة الضرر إنما تنفي الضرر و لا تثبت النفع. و مثلهما في ذلك الصورة الثالثة و هي: ما إذا ذكر الزرع أو الغرس مطلقاً، الشامل لما لا ينتفع به قبل كماله، فان الحكم فيها هو الحكم في الصورتين. و أما الصورة الرابعة- و هي: ما إذا ذكر ما يكمل في المدة فاتفق عدم كماله:-

فسيأتى في كلام المصنف (ره) التعرض له.

(١) يشير به إلى ما عرفت من أنه أقدم على ما لاحق له فيه، و في مثله لا مجال لتطبيق دليل نفي الضرر، لانصرافه عن مثله، كما يظهر من ملاحظة كثير من نظائره، التي لا ريب عند المتشرعة في بقاء سلطنة المالك على ماله أو نفسه بحالها. و ما يجرى على لسان جماعة من التعبير بأنه أقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٥

أمكن أن يقال: بوجوب الصبر على المالك مع الأجرة، للزوم الضرر (١)، إلا أن يكون موجبا لتضرر المالك (٢).

على الضرر، يراد به هذا المعنى، و إلا فليس هو مقدم على الضرر ضرورة، لكونه أقدم برجاء إقدام صاحبه على الاذن له في البقاء، على حسب رغبته.

(١) يعنى: يرجع الى قاعدة الضرر، الحاكمة على عموم قاعدة السلطنة.

(٢) يعنى: يمتنع الرجوع الى قاعدة نفي الضرر حينئذ، لأن تطبيقها بالنسبة إلى ضرر الزارع ليس أولى بالنسبة إلى ضرر المالك، و مع عدم المرجح تسقط بالإضافة إليهما معاً، فيرجع الى قاعدة السلطنة. و قد يتوهم ترجيح الضرر الأقوى. و فيه: أن زيادة الضرر لا توجب تأكيد النفي، إذ لا تؤكد في الاعدام. كما أنه لا مجال للتخير مع تساوى الضررين.

لأنه لا معنى للتخيير بالإضافة إلى الشخصين، لأنه إذا اختار كل منهما الاعمال بالنسبة إلى ضرره يرجع التنافي، وإن اختار ضرر غيره كان إقداماً على الضرر، وهو مانع من تطبيق القاعدة كليةً. و أما تخيير المفتي في المسألة الأصولية: فلا دليل عليه، لاختصاص دليل التخيير بالدليلين المتعارضين، فلا- يشمل الدليل الواحد بلحاظ فردين، كما في المقام. ولأجل ذلك و غيره تعين عند تعارض الضررين سقوط قاعدة الضرر، و الرجوع إلى غيرها من القواعد المتأخرة عنها، كقاعدة السلطنة في المقام. و الله سبحانه هو العالم، و منه نستمد الاعتصام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٦

[فصل في التنازع]

إشارة

فصل في التنازع

[مسألة (١): إذا تنازعا في أصل الإجارة قدم قول منكرها مع اليمين]

(مسألة ١): إذا تنازعا في أصل الإجارة قدم قول منكرها مع اليمين (١)، فإن كان هو المالك استحق أجره المثل دون ما يقوله المدعى. فصل في التنازع

(١) كما في جملة من الكتب. و في مفتاح الكرامة: «طفحت بذلك عباراتهم- خصوصاً المتأخرين- من غير خلاف، إلا من المهذب و الخلاف».

ثم نقل عن الأول قوله: «إذا سكن دار غيره فقال الساكن: سكنت بغير أجره، و قال المالك: استأجرتها، كان القول قول صاحبها مع يمينه»:

و نقل عن الخلاف قوله: «إذا زرع أرض غيره فقال الزراع: أعرنتها، و قال رب. الأرض: أكرتتها، حكم بالقرعة».

أقول: ظاهر الخلاف أن فرضه من قبيل المسألة الآتية، لا من قبيل هذه المسألة التي كان النزاع فيها للاختلاف بينهما في الإجارة و عدمها، على أن يكون المتصرف معترفاً بعدم بذل المالك للمنفعة على وجه المجانية.

و لعل كلام المهذب وارد في إثبات أصل الاستحقاق للأجرة و العوض، لا في إثبات الأجرة المسماة، و إلا فلا وجه له ظاهر، إذ لا ريب في كون المالك المدعى للإجارة مدعياً، فيكون عليه البينة، لا أنه يسمع قوله بيمينه.

و توضيح ذلك: أنه و ان اختلفت كلماتهم في تفسير المدعى، فبعضهم فسره: بمن لو ترك الخصومة لترك. و آخر: بمن يدعى خلاف الأصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٧

.....

الظاهر. و ثالث: بمن يذكر أمراً خفياً بحسب الظاهر. و رابع: و هو من يدعى خلاف الأصل أو الظاهر، أو يذكر أمراً خفياً بحسب الظاهر.

و خامس: و هو من يكون في مقام إثبات قضية على غيره. و ربما ذكر غير ذلك، و الظاهر أن الاختلاف المذكور ليس اختلافاً في

المفهوم، بل هو اختلاف في مقام بيان المفهوم مساهلة منهم في التحديد، إذ لا يظن من أحد من هؤلاء المفسرين الالتزام بما يلزم التعريف الذى ذكر من اللوازم.

و المتعين تعريفه بمن كان قوله يخالف الحجة التى يرجع إليها فى تعيين الوظيفة الشرعية، أماره كانت أو أصلاً. و كأن وجه تسميته بالمدعى فى النصوص المتضمنة: «البينة على المدعى، و اليمين على المدعى عليه»- و كذا فى اللغة و العرف:- أن المدعى اسم فاعل: «ادعى»، و هو افتعال من الدعاء الذى هو الطلب بالقول و نحوه، و طلب الشئ إنما يصح إذا لم يكن حاضراً عند الطالب، فكأن الشئ الذى قامت عليه الحجة حاضر لدى الشخص، فلا مجال لطلبه، و لا معنى لدعائه و ادعائه، و الشئ الذى لم تقم عليه الحجة غير حاضر لديه، فيصح دعاؤه و ادعائه. هذا هو المفهوم منه لغة و عرفاً.

ثم إن المراد من كون قوله مخالفاً للحجة: أنه مخالف للحجة التى يلزم الرجوع إليها فى نفس الدعوى لو لا المعارضة، فلو كان كل منهما قوله مخالفاً للحجة فى مورد الدعوى، لكنها كانت معارضة بالحجة الجارية فى مورد دعوى خصمه، فهما متداعيان، و إن كان مقتضى العلم الإجمالى بكذب إحدى الدعويين بطلان الأصلين معاً، لكن ذلك لا يقدح فى صدق المدعى، و يكونان بذلك متداعيين.

و على هذا فثبوت الإجارة لما كان على خلاف الأصل العملى، كان المخبر عنه مدعياً، و المنكر له مدعى عليه. و هذا مما لا إشكال فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٨

.....

نعم هنا شئ و هو: أن المعيار فى تطبيق المدعى و المدعى عليه، هل هو مصب الدعوى و عبارة المتنازعين، أو هو الغرض المقصود للمتنازعين؟. و تحرير هذا الخلاف فى كتب القدماء و المتأخرين مما لم أقف عليه، لكن يستفاد ذلك من تعليقاتهم فى كثير من الموارد لكون الحكم هو التحالف الذى هو من أحكام التداعى، أو كون البينة من أحدهما و اليمين من الآخر الذى هو من أحكام المدعى و المنكر، فان من ذكرهم للوجوه المختلفة يفهم خلافهم فى ذلك. نعم صرح فى الجواهر بوقوع الخلاف المذكور، و اختار الوجه الأول فى صدر كلامه فى مبحث الاختلاف فى العقود من كتاب القضاء، و كذا فى صدر كلامه فيما لو اختلف المتبايعان فى قدر الثمن، فإنه- بعد ما نقل عن المختلف القول بأن القول قول المشتري- قال (ره): «إلا أنه لا يخفى عليك ضعفه فى خصوص المقام، لما سمعت (يعنى: من النص)، نعم لا- بأس به فى غيره، لو أبرزت الدعوى باشتغال الذمة بالزائد إنكاره. أما لو أبرزت فى تشخيص سبب الشغل، بحيث يكون الاستحقاق تبعياً، فقد يمنع تقديم قول المشتري فيه، ضرورة كون كل منهما مدعياً و منكرأ. ففى المقام- مثلاً- يدعى البائع أن ما وقع ثمناً فى عقد البيع المخصوص مائة، و المشتري خمسون، فتزاعهما فى تشخيص العقد المشخص فى الواقع، و لا ريب فى كون كل منهما مدعياً فيه و منكرأ.

و لعله لذا احتمل التحالف الفاضل فى كثير من كتبه، بل عن ولده أنه صححه، و الشهيد الأول اختياره فى قواعده و إن نسبه فى الدروس إلى الندرة، بل مال اليه هنا فى جامع المقاصد». و فى مفتاح الكرامة- فى مسألة ما لو اختلفا فى قدر الأجرة فقال: آجرتك سنة بدينار، فقال:

بل بنصفه- نسب إلى المهذب القول بالتحالف، و إلى جامع المقاصد أنه قال: «لا ريب فى قوة التحالف»، و إلى المختلف أنه قال: «أنه متجه»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٥٩

.....

انتهى. و الثاني منسوب إلى المشهور. لكن عرفت أن الوجه في النسبة:

استفادة ذلك من بنائهم على إجراء حكم المدعى و المنكر في كثير من موارد النزاع، و الا فقد عرفت أنه لا تصريح منهم بذلك.

و كيف كان: فما يتفرع على الخلاف المذكور أنه إذا قال المالك:

أجرتك الدار بعشرة، فقال الآخر: أجرتنيها بخمسة، فعلى الأول:

أنهما متدعيان لاختلافهما في المدعى لكل منهما، و على الثاني: أنهما مدع و منكر، لأن غرض الأول استحقاق العشرة، و غرض

خصمه نفي استحقاق الخمسة الزائدة على الخمسة التي يعترف بها، و هذا النفي مقتضى الأصل، فمدعى خلافه مدع، و مدعيه منكر.

هذا، و التحقيق هو القول المنسوب إلى المشهور، كما اختاره في الجواهر في آخر كلامه المتقدم، و كذلك في مبحث الإجارة فيما

لو اختلفا في قدر الأجرة، و جعل القول بالتحالف فيها ضعيفاً. و نسب إلى شيخنا الأعظم (ره) في قضائه، لأنه منصرف الأدلة، فإن

المقصود من نزاع المتخاصمين أولى بالملاحظة في ذلك، و أولى أن يكون من وظيفة القاضي البت به و الحكم فيه، و لا معنى

لملاحظة أمر آخر، بل الدعوى التي لا يترتب عليها غرض لا يجب سماعها.

و على هذا فقد يتوجه الاشكال على ما ذكره الجماعة في مفروض المتن من إطلاق القول: بأن القول قول منكر الإجارة، بأنه لا يتم

على المشهور، إذ اللازم عليه التفصيل بين ما إذا كانت أجرة المثل أكثر، فالقول قول مدعى الإجارة، و بين ما إذا كانت أقل، فالقول

قول منكر الإجارة، لأنه في الأول مدعى الإجارة ينفي استحقاق الزائد، فيطبق قوله الأصل، و في الثاني يكون مدعى الإجارة مدعياً

لاستحقاق الزائد فيكون مدعياً، و خصمه ينفي استحقاق الزائد فيكون منكراً. نعم يتم كلامهم على المذهب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٠

و لو زاد عنها لم يستحق تلك الزيادة (١)، و وجب على المدعى المتصرف إيصالها إليه (٢). و إن كان المنكر هو المتصرف فكذلك

لم

الآخر، لأن مصب الدعوى ثبوت الإجارة و عدمها، فمدعى الأول مدع و خصمه منكر على كل حال.

لكن يدفع الاشكال المذكور: أن المراد من كون المدار على مقصود المتنازعين أن ينظر إلى مقصودهما، فإن كان كل منهما مخالفاً

للأصل كانا متدعيين، و إذا كان مقصود أحدهما موافقاً للأصل، و مقصود خصمه مخالفاً للأصل كان أحدهما مدعياً و الآخر منكراً،

سواء كان الأصل المثبت لأحدهما النافي للآخر. أو النافي لهما معاً جارياً في أحدهما أم فيهما بلا واسطة، أم كان جارياً بواسطة كما

في الأصل السببي، كما في المقام، فإن أجرة المثل إذا كانت أكثر من الأجرة المسماة، فالأكثر مما يشته الأصل بالواسطة، لأن أصالة

عدم الإجارة تثبت أجرة المثل و إن كانت هي الأكثر، لأن كل منفعة مستوفاة على وجه الضمان مضمونة بأجرة المثل، إذا لم تكن

أجرة مسماة، فيكون الضمان بأجرة المثل - التي هي الأكثر - من آثار نفي الأجرة المسماة بالأصل. و ليس المراد من كون المدار على

مقصود المتنازعين: أنه لا بد من الأصول الجارية في نفس المقصود بلا واسطة، يعني مع قطع النظر عن السبب و عن الأصل السببي

الجارى فيه.

فان ذلك مما لا مجال للقول به، لأن الأصل السببي إذا كان قد اجتمعت شرائط حجتيه لم يكن وجه لطرحة بالإضافة إلى الأثر

المسبب، فيكون مدعى الأثر منكراً حينئذ. فلا مجال للإشكال على ما ذكره الجماعة من إطلاق: أن القول قول منكر الإجارة، فإنه في

محلّه على المذهبيين.

(١) يعني: ليس له المطالبة بها، لاعترافه بعدم استحقاقها.

(٢) إذا كان يرى استحقاق المالك لها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦١

لم يستحق المالك إلا أجره المثل، و لكن لو زادت عما يدعيه من المسمى لم يستحق الزيادة، لاعترافه بعدم استحقاقها، و يجب على المتصرف إيصالها إليه. هذا إذا كان النزاع بعد استيفاء المنفعة. و إن كان قبله رجع كل مال إلى صاحبه.

[مسألة ٢: لو اتفقا على أنه للمتصرف في استيفاء المنفعة]

(مسألة ٢): لو اتفقا على أنه أذن للمتصرف في استيفاء المنفعة، و لكن المالك يدعي: أنه على وجه الإجارة بكذا أو الاذن بالضمان، و المتصرف يدعي: أنه على وجه العارية، ففي تقديم أيهما وجهان، بل قولان (١)، من أصالة البراءة

(١) حكي في مفتاح الكرامة: تقديم قول مدعي العارية يمينه عن عارية الخلاف و المبسوط و الغنيّة و اللمعة و مجمع البرهان و الكفاية، ثمّ قال:

«و هو الذي في نفس الشيخ في مزارعة الخلاف». و حكي نحوه في الجواهر، لأصالة البراءة، لاتفاقهما على أن استيفاء المنفعة لم يكن بعنوان غير مشروع، فالتردد في استحقاق العوض و عدمه، و الأصل البراءة. و قيل القول قول المالك في عدم العارية، فإذا حلف سقطت دعوى مدعي العارية، و ثبت عليه أجره المثل. اختاره في الشرائع، و حكي عن الحلّي و إجارة المهذب.

و في الجواهر في كتاب العارية قال: «لعله المشهور». و اختاره في القواعد، و حكي عن جامع المقاصد و الروض و المسالك و الكفاية و غيرها، لكنهم قيدوا ما ذكره من ثبوت أجره المثل بما إذا لم يزد على المدعي. و ربما حكي غير ذلك عن غيرهم. و مبنى الخلاف في الجملة على أن الأصل في المنفعة المستوفاة هو الضمان إلا أن يبذلها المالك مجاناً، أو عدم الضمان إلا أن يثبت سبب الضمان.

فالقول الأول مبنى على الثاني، و الثاني مبنى على الأول. و المصرح به في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٢

بعد فرض كون التصرف جائزاً، و من أصالة احترام مال المسلم الذي لا يحل إلا بالإباحة و الأصل عدمها، فتثبت أجره المثل بعد التحالف. و لا يبعد ترجيح الثاني. و جواز التصرف أعم من الإباحة.

كلمات القائنين بالثاني: أن المقام لا بد فيه من التحالف، فيحلف المالك على عدم العارية، و يحلف مدعي العارية على نفى الإجارة، فيثبت للمالك أجره المثل.

هذا و الذي ينبغي هو التعرض لصور المسألة، فنقول: الأجرة المسماة تارة: تكون في الذمة، و أخرى: في الخارج، و الأولى تارة: تكون مساوية لأجره المثل، و أخرى: تكون أكثر منها، و ثالثة: تكون أقل.

فالصور أربع:

الأولى: أن تكون مساوية لأجره المثل، كأن يدعي المالك: أنه أجر. زيداً داره بدینار. و يدعي زيد: أنها عارية. و محل الكلام صورة ما إذا كان النزاع بعد انقضاء مدة الإجارة التي يدعيها المالك، فنقول:

بناء على كون المعيار في تطبيق المدعي و المنكر مضمون كلام المتداعيين، يكون كل واحد منهما مدعياً و منكرراً لمدعي خصمه في جميع الصور الأربع، لأن كلاً من الإجارة و العارية خلاف الأصل، فيتحالفان. و حينئذ فإن ثبتت قاعدة احترام مال المسلم، بمعنى:

الحكم بضمانه على من هو عنده حتى يثبت ما يقتضيه عدمه، من إباحة أو عارية مجانية- و استشهد لها في مفتاح الكرامة، و تبعه في الجواهر

بصحيح إسحاق بن عمار عن أبي الحسن، الوارد فيمن استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: إنها وديعة، وقال الآخر: إنها قرض. قال (ع): «المال لازم له، إلا أن يقيم مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٣

.....

البينة أنها كانت وديعة» (١)

- لزمت المتصرف أجره المثل. وإن لم تثبت القاعدة المذكورة، لما عرفت سابقاً من أن ما دل على حرمة المسلم ودمه و عرضه ظاهر في الحكم التكليفي لا غير، و أما الصحيح فلا يمكن استفادة القاعدة الكلية منه. نعم ظاهر الأكثر ذلك، فلا ملزم بأجره المثل و لا غيرها.

و الإنصاف لزوم البناء على القاعدة المذكورة، و مرتكزات المشرعة تقتضيها، و كفى بها حجة، و الصحيح المتقدم مؤيد لها، بل البناء على ضمان المنافع المستوفاه شاهد بها، فالبناء على الضمان بأجره المثل متعين.

هذا بناء على كون المعيار في المدعى و المنكر عبارة المتنازعين. أما بناء على كون المعيار مقصودهما و غرضهما من النزاع، فيكون مدعى العارية مدعياً و مدعى الإجارة منكرًا بناء على ثبوت قاعدة الاحترام، لأن ثبوت المسمى المساوي لأجره المثل مقتضى أصالة عدم العارية التي يدعيها المتصرف و أصالة عدم الإجارة لا- أثر له، إذ ليس للإجارة في المقام أثر خاص، فان ضمان المتصرف بالعوض الخاص مترتب على مجرد عدم العارية و إن علم بعدم الإجارة، فيكون المقام من باب المدعى و المنكر. و كذا بناء على عدم ثبوت قاعدة الاحترام، لكن يكون مدعى الإجارة مدعياً، و مدعى العارية منكرًا، على عكس مقتضى المبني السابق، لأنه يكفي في نفي الضمان نفي الإجارة من دون حاجة الى إثبات العارية، لأن السبب الموجب للضمان- على هذا المبني- هو الإجارة لا غير. فمدعى الإجارة يدعى الضمان و مدعى العارية ينفي الضمان، فيكون منكرًا، فيكون القول قوله بيمينه.

و بالجملة: بناء على كون المعيار في المدعى و المنكر غرض المتنازعين يكون فرض المسألة من باب المدعى و المنكر، فان بنى على قاعدة الاحترام،

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الوديعه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٤

.....

يكون مدعى العارية مدعياً، و مدعى الإجارة منكرًا. و بناء على عدم ثبوت القاعدة، يكون الأمر بالعكس، مدعى الإجارة مدعياً و مدعى العارية منكرًا.

الصورة الثانية: أن تكون الأجره المسماة أكثر من أجره المثل.

و حكمها هو: أنه بناء على كون المعيار الغرض من النزاع، فان بنى على قاعدة الاحترام، فهي أيضاً من قبيل التداعي، لأن مدعى الإجارة يثبت الأجره الزائدة على أجره المثل، و مدعى العارية ينفي الاستحقاق بالمره، لا للأجره المسماة و لا لأجره المثل. و لما كانت كلتا الدعويين ذات أثر، و كلتاهما خلاف الأصل، كان الخصمان متداعيين، فيحلف المالك على نفي العارية، فيثبت الاستحقاق لأجره المثل، و يحلف المتصرف على نفي الإجارة، فينتفي الزائد على أجره المثل، فيكون للمالك أجره المثل لا غير. أما بناء على عدم ثبوت قاعدة الاحترام: فالمقام من باب المدعى و المنكر، و مدعى الإجارة يكون مدعياً و مدعى العارية منكرًا، بلحاظ

نفى الإجارة الذي هو لازم دعواه، لا بلحاظ نفس العارية، إذ العارية لا أثر لها على هذا المبني، لأن عدم الضمان مقتضى الأصل، حتى يثبت السبب المضمن و هو الإجارة، فيحلف مدعى العارية على نفى الإجارة، ولا شيء عليه حينئذ كما تقدم القول بذلك من جماعة في صدر المسألة.

الصورة الثالثة: أن تكون الأجرة المسماة أقل من أجرة المثل.

و حكمها: أنه بناء على كون المعيار في تشخيص المدعى هو الغرض المقصود من النزاع، فالفرض من باب المدعى والمنكر، سواء قلنا بقاعدة الاحترام أم لم نقل. غاية الأمر أنه على الأول يكون مدعى العارية مدعياً، لترتب الأثر الشرعي على مدعاه الذي هو خلاف الأصل، و مدعى الإجارة منكرًا، بلحاظ نفى العارية لا بلحاظ نفس الإجارة، إذ الضمان ليس موضوعه مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٥

.....

الإجارة، بل موضوعه الاستيفاء بلا- بذل مجاني كما عرفت. فالمدعى لا- أثر له و لا يجرى فيه الأصل في المقام، و لذا لو اعترف المالك بعدم الإجارة و أنكر العارية ثبت الضمان مع يمينه على نفى العارية. و بناء على عدم ثبوت قاعدة الاحترام، يكون مدعى الإجارة مدعياً و مدعى العارية منكرًا كما عرفت سابقاً. و على الأول: يستحق المالك بعد يمينه المسمى لا غير، لاعترافه بعدم استحقاق الزائد عليه، و على الثاني: لا يستحق المالك شيئاً، بعد يمين مدعى العارية على نفى الإجارة.

الصورة الرابعة: أن تكون الأجرة عيناً خارجيةً. و حكمها: أنه بناء على كون المعيار في تشخيص المدعى الغرض من النزاع، فهما من باب المدعى و المنكر، لأن المالك يدعى ملك العين الخارجية و المتصرف ينفى ذلك.

و دعوى الأول خلاف الأصل، و نفى الثاني موافق للأصل. و دعوى المتصرف العارية و إن كانت خلاف الأصل، لكن لا أثر لأصالة عدمها، إذ المقصود منها إن كان إشغال ذمة المتصرف، فلا مجال له لاعتراف المالك بعدم اشتغال ذمة المتصرف بشيء، و إن كان المقصود منها إثبات ملك المالك للعين الخارجية، فهي لا تصلح لإثبات ذلك، لأنه لازم غير شرعي.

فادعاء المتصرف العارية لا أثر له إلا بلحاظ ما يلزمه من نفى الإجارة كما عرفت. فإذا حلف المتصرف على نفى الإجارة انتفى ملك العين الخارجية للمالك. أما إذا حلف المالك على نفى العارية لم يثبت ملكها للمالك، لأنه لازم عقلي، و لم ينتف به اشتغال ذمة المتصرف بأجرة المالك، لأنه حاصل باعترافه.

هذا كله حكم الصور الثلاث بناء على كون المعيار في تشخيص المدعى الغرض المقصود من النزاع. أما بناء على كون المعيار فيه صورة الدعوى: فالخصمان في جميع الصور الثلاث المذكورة متداعيان، لأن كلاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٦

[مسألة (٣): إذا تنازعا في قدر المستأجر عليه قدم قول مدعى الأقل]

(مسألة ٣): إذا تنازعا في قدر المستأجر عليه قدم قول مدعى الأقل (١).

منهما يدعى أمراً على خلاف الأصل، كما عرفت في الصورة الرابعة.

و بعد التحالف يستحق المالك أجرة المثل في الصورة الأولى منها، و المسمى في الثانية دون الزائد، أخذاً له باعترافه بناء على قاعدة الاحترام. أما بناء على عدمها فلا يستحق شيئاً، لأصالة البراءة من دون ثبوت سبب مضمن. و أما في الصورة الثالثة فلا يستحق شيئاً على كل من المبنيين، أخذاً له باعترافه بفراغ ذمة المتصرف.

هذا حكم صور المسألة على اختلاف المباني المتقدمة. ففي الشرائع قال في كتاب العارية: «إذا قال الراكب: أعرنتيها، وقال المالك: أجزتكمها، فالقول قول الراكب، لأن المالك مدع للأجرة. وقيل:

القول قول المالك في عدم العارية، فإذا حلف سقطت دعوى الراكب و تثبت عليه أجره المثل لا المسمى. وهو أشبه». و ظاهر كل من القولين:

أن المورد من باب المدعى والمنكر لا- من باب التداعى. لكن في القواعد في كتاب المزارعة: «لو ادعى العامل العارية والمالك الحصة أو الأجرة قدم قول المالك في عدم العارية، وله أجره المثل مع يمين العامل ما لم تزد على المدعى». و ظاهره: أن المقام من باب التداعى. و عن الشيخ في المبسوط: العمل بالقرعة في تعيين المدعى والمنكر. لكن المحكى عن عبارته.

أن ذلك أحوط. و الاشكال فيه ظاهر على كل حال، إذ لا موجب للخروج عن القواعد- التي قد عرفتها- من دون دليل مخرج. (١) كما هو المعروف المصرح به في كلماتهم، لأصالة عدم وقوع الإجارة على الزائد المختلف فيه «فيكون القائل به منكراً. نعم بناء على أن المعيار في المدعى صورة القضية: يكونان متداعيين، كما نسب إلى مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٧

[مسألة (٤): إذا تنازعا في رد العين المستأجرة]

(مسألة ٤): إذا تنازعا في رد العين المستأجرة قدم قول المالك (١).

[مسألة (٥): إذا ادعى الصانع أو الملاح أو المكارى تلف المتاع من غير تعد و لا تفريط]

(مسألة ٥): إذا ادعى الصانع أو الملاح أو المكارى تلف المتاع من غير تعد و لا تفريط، و أنكر المالك التلف، أو ادعى التفريط أو التعدى، قدم قولهم مع اليمين على الأقوى (٢).

جماعه، ففي جامع المقاصد: أنه لا ريب في قوة التحالف. و قد عرفت ضعفه.

(١) من دون خلاف ظاهر و لا إشكال، لأصالة عدم الرد. و قبول دعوى الودعى الرد بالإجماع- لو تم- لا يقتضى قياس المقام عليه، لاختلافهما في أن القبض في المقام لمصلحة القابض، بخلاف الودعى، فإنه لمصلحة المالك.

(٢) و هو المحكى عن جماعه من القدماء و المتأخرين. و عن الخلاف:

الإجماع عليه. و يشهد له

خبر بكر بن حبيب: «قلت لأبي عبد الله (ع):

أعطيت جبة الى القصار، فذهبت بزعمه. قال (ع): إن اتهمته فاستحلفه، و إن لم تتهمه فليس عليه شيء» (١)

و

خبره الآخر عنه (ع): «لا يضمن القصار إلا ما جنت يداه، و إن اتهمته أحلفته» (٢)

و،

خبر أبي بصير المرادى عنه (ع): «لا يضمن الصانع و لا القصار و لا الحائك، إلا أن يكونوا متهمين، فيخوف بالبينه و يستحلف، لعله يستخرج منه شيئاً» (٣).

و المشهور- كما عن المسالك و عن السيد أن عليه إجماعنا و أنه من منفرداتنا- أنهم يكلفون بالبينه. و يشهد له جملة من النصوص،

كمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في الغسال و الصباغ ما سرق منهم من شيء فلم يخرج منه على أمر بين أنه قد سرق، و كل قليل له أو كثير،

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٨

[مسألة ٦: يكره تضمين الأجير في مورد ضمانه]

(مسألة ٦): يكره تضمين الأجير في مورد ضمانه (١)

فان فعل فليس عليه شيء، و إن لم يقيم البيئته و زعم: أنه قد ذهب الذي ادعى عليه، فقد ضمنه إن لم يكن له بيئته على قوله «١»

و

صحيح ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن قصار دفعت اليه ثوباً، فزعم أنه سرق من بين متاعه. قال: فعليه أن يقيم البيئته أنه سرق من بين متاعه، و ليس عليه شيء، و إن سرق متاعه كله فليس عليه شيء» «٢».

و نحوهما غيرهما.

هذا و في نسبة القول المذكور إلى الشهرة تأمل، فضلاً عن نسبه إلى الإجماع. و في الجواهر: لم يتحقق القول به الا من المفيد و المرتضى».

و كذا في صحة الاستدلال له بهذه النصوص، فإن التأمل في مجموع النصوص - على اختلاف مضامينها - يقتضى لزوم البناء على الاكتفاء في عدم الضمان بأحد أمور: إما اليمين، أو البيئته، أو قيام اماره على صدقه مثل: أن يدعى السرقة و يكون قد سرق جميع متاعه، أو يكون مأمونا في نفسه.

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): قال «كان أمير المؤمنين (ع):

يضمن القصار و الصائغ احتياطاً للناس، و كان أبي (ع) يتطول عليه إذا كان مأمونا» «٣».

و نحوه غيره. هذا مضافاً إلى أن إعراض المشهور عن هذه النصوص مع أنها أصح سنداً و أكثر عدداً مما يوهن حجيتها، و حينئذ لا مجال للعمل بها في قبال النصوص الأول. و ما في الشرائع:

من أن الأول أشهر الروايتين، فيه تأمل ظاهر.

(١) كما نسب إلى الأصحاب. و قد يشهد به

خير حذيفة: «عن الرجل

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٦٩

من قيام البيئنة على إتلافه، أو تفريطه في الحفظ، أو تعديه أو نكوله عن اليمين، أو نحو ذلك.

[مسألة ٧): إذا تنازعا في مقدار الأجرة]

(مسألة ٧): إذا تنازعا في مقدار الأجرة قدم قول المستأجر (١).

[مسألة ٨): إذا تنازعا في أنه أجره بغلاً أو حماراً]

(مسألة ٨): إذا تنازعا في أنه أجره بغلاً أو حماراً أو أجره هذا الحمار مثلاً أو ذاك، فالمرجع التحالف (٢).

يحمل المتاع بالأجر فيضيع، فتطيب نفسه أن يغرمه لأهله، أو يأخذونه؟
قال: فقال: أمين هو؟ قلت نعم. قال: فلا يأخذون منه شيئاً «١»
فتأمل.

(١) قاله علماؤنا، كما عن التذكرة، لأصالة عدم لزوم الزائد.

لكن عرفت القول بالتداعي و التحالف ممن يرى أن المعيار في تشخيص المدعى مصب الدعوى لا الغرض. و في جامع المقاصد: أنه لا ريب في قوة التحالف في المقام، معللاً له بما ذكر. و نحوه كلامه فيما لو اختلفا في قدر الثمن كما عرفت ضعفه.
(٢) كما هو المشهور المعروف. يظهر ذلك من كلماتهم في مباحث النزاع من كتاب البيع، ففي الشرائع: «لو قال: بعثك هذا الثوب، فقال:

بل هذا، فهنا دعويان». و نظيره ذكر في القواعد قال: لو قال: بعثك العبد بمائة، فقال: بل الجارية، تحالفا و بطل البيع». و ظاهر الجواهر و غيرها:

عدم الخلاف و الاشكال في ذلك. نعم قال الشهيد في اللمعة: «و في تعيين المبيع يتحالفا. و قال الشيخ و القاضي: يحلف البائع كالاختلاف في الثمن». و في الروضة: «و ضرب عليه في بعض النسخ المقروءة على المصنف (ره)». و في المسالك - بعد ما نقل ما تقدم عن الشرائع -

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الإجارة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٠

.....

قال: «الحكم هنا واضح بعد الإحاطة بما سلف».

و قد اشتهر في كلامهم هنا توجيه التحالف: بأن ضابط التحالف أن لا يتفقا على أمر. قال في المسالك في كتاب الإجارة: «و ضابط التحالف: أن لا يتفقا على شيء كما لو قال: آجرتك البيت الفلاني، فقال: بل الفلاني، أو قال: آجرتك البيت، فقال: بل الحمام». و نحوه كلام غيره. لكن التوجيه المذكور يتم بناء على أن المعيار في تشخيص المدعى مصب الدعوى أما بناء على أن المعيار الغرض المقصود، فالغرض المقصود في البيع ليس إلا مطالبة المشتري بما يدعى شراءه، و في الإجارة مطالبة المستأجر بما يدعى استئجاره، و المالك ينفي ذلك، و الأصل يقتضى عدم وقوع الإجارة على ما يدعى المستأجر. و أما المالك فهو و إن كان يدعى وقوع الإجارة

على ما يدعى وقوع الإجارة عليه، لكن هذه الدعوى لا أثر لها في مطالبته بشيء، و ليس له غرض فيها إلا بلحاظ ما يترتب عليها من اللزوم، و هو نفي ما يدعيه المستأجر، و لذا يصح له الاقتصار على بطلان دعوى المستأجر، من دون تعرض لمدعاه. و بالجملة: بعد اتفاقهما على استحقاق المالك للأجرة، فالخلاف انما هو في استحقاق المستأجر لمنفعة ما يدعيه، و المالك ينفيه، و الأصل معه، فهو منكر و المستأجر مدع. فاذا حلف المالك على نفي ما يدعيه المستأجر، فقد بطلت دعوى المستأجر، و ليس له المطالبة بشيء.

هذا إذا كان النزاع قبل التصرف. أما لو كان بعد التصرف و انقضاء المدة فاللزوم - بعد يمين المالك - أن يدفع له أجره المثل عن المنفعة المستوفاه مما يدعيه، بناء على ما عرفت من أصالة احترام مال المسلم، لأنه لما لم يثبت استحقاقه لمنفعة الفرس التي قد استوفاهما، كان اللزوم دفع أجرتها.

و أما منفعة الحمار الذي يدعى وقوع الإجارة عليه فقد فاتت بتقصير منه، لأنه هو الذي ترك الانتفاع بها في المدة المضروبه، فتكون عليه الأجرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧١

و كذا لو اختلفا في الأجرة أنها عشرة دراهم أو دينار (١).

[(مسألة ٩): إذا اختلفا في أنه شرط أحدهما على الآخر شرطاً أو لا]

(مسألة ٩): إذا اختلفا في أنه شرط أحدهما على الآخر شرطاً أو لا، فالقول قول منكره (٢).

المتفق عليها بينهما، و عليه أجره الفرس بمقتضى أصالة عدم إجارتها إياه.

هذا ما تقتضيه القواعد، و إن لم اعرف من ذكره أو احتمله. عدا ما سبق من الشهيد في اللمعة. نعم ذكره بعض الأكابر في حاشيته على المتن و هو في محله.

(١) الكلام في هذه المسألة هو الكلام في سابقتها بعينه. نعم يختلفان في أن المدعى في المسألة السابقة هو المستأجر، بناء على أن المعيار في تشخيص المدعى الغرض المقصود. و في هذه المسألة يكون المدعى هو المؤجر، لأنه يدعى أن الإجارة واقعة على ما يدعيه، و المستأجر ينكر ذلك. مثلاً إذا كان المؤجر يدعى: أن الأجرة كانت عشرة دراهم، و المستأجر يدعى:

أنها كانت ديناراً، فهما يتفقان على أن منفعة العين المستأجرة صارت ملكاً للمستأجر، و يختلفان في الأجرة، فالمؤجر يدعى أنها كانت عشرة دراهم و المستأجر يدعى أنها كانت ديناراً، فدعوى المؤجر ملزمة و موجبة للمطالبة بالعشرة دراهم، و دعوى المستأجر لا توجب شيئاً إلا بلحاظ ما يلزمها من نفي دعوى المؤجر و نفي استحقاق المؤجر المطالبة له بالعشرة، فمرجعها إلى إنكار دعوى المؤجر، فهما من قبيل المدعى و المنكر، كما في المسألة السابقة، غير أن المؤجر هنا هو المدعى، و المستأجر منكر، على عكس ما سبق هناك. و مقتضى ذلك سماع قول المستأجر بيمينه، إذا لم تكن بينة للمؤجر على دعواه.

(٢) لا- ينبغى التأمل في ذلك بناء على ما عرفت من المعيار. نعم بناء على الوجه الآخر يكون المقام من التداعى، لاختلافهما في لخصوصيات المشخصة الموجب للاختلاف في المتشخص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٢

[(مسألة ١٠): إذا اختلفا في المدة أنها شهر أو شهران مثلاً، فالقول قول منكر الأزيد]

(مسألة ١٠): إذا اختلفا في المدة أنها شهر أو شهران مثلاً، فالقول قول منكر الأزيد (١).

[مسألة ١١: إذا اختلفا في الصحة و الفساد]

(مسألة ١١): إذا اختلفا في الصحة و الفساد، قدم قول من يدعى الصحة (٢).

(١) كما عن الحلبي، لأصالة عدم وقوع الإجارة في الزيادة المختلف فيها، فيكون قول المالك هو الموافق للأصل و قول المستأجر على خلافه، فيكون مدعياً: لكن في القواعد: «و لو اختلفا في المدة، فقال: أجرتك سنةً بدينار، فقال: بل سنتين بدينارين، فالقول قول المالك مع يمينه. و لو قال بل سنتين بدينار، فهنا قد اختلفا في قدر العوض و المدة، و الأقرب التحالف». و نحوه ذكر في التحرير. و في جامع المقاصد- في شرح عبارة القواعد المذكورة- قال: «أما الاختلاف في المدة فظاهر، و أما الاختلاف في العوض فإنه على قول أحدهما عوض السنة دينار، و على قول الآخر نصف دينار. و لقائل أن يقول: إن العوض الذي جرى عليه العقد متفقان عليه، و إنما الاختلاف في زيادة المدة و عدمها. و وجه القرب: أن كل واحد منهما يدعى عقداً مغايراً للعقد الذي يدعيه الآخر، و الآخر ينكره فيتحالفان» و عن الشيخ: القول بالقرعة. لكن عبارته في غير هذه المسألة، و قد تقدمت الإشارة إليها.

و التحقيق ما عرفت: من أنه بناء على أن المعيار في المدعى الغرض المقصود من النزاع، فالمستأجر مدع و المالك منكر، و بناء على أن المعيار مصب الدعوى، فهما متداعيان.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، كما عن الكفاية، لاستقرار سيرة العقلاء و المشرعة على حمل الفعل الصادر المحتمل الصحة و الفساد على الصحة، و لا يختص ذلك بفعل المسلم، بل يطرد في فعل كل عاقل، كما مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٣

[مسألة ١٢: إذا حمل المؤجر متاعه إلى بلد]

(مسألة ١٢): إذا حمل المؤجر متاعه إلى بلد، فقال المستأجر استأجرتك على أن تحمله إلى البلد الفلاني غير ذلك

عرفت. و في جامع المقاصد قال في هذا المقام: «لا- شك أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعبرة في العقد، من حصول الإيجاب و القبول من الكاملين، و جريانها على العوضين المعبرين، و وقع الاختلاف في شرط مفسد مثلاً، فالقول قول مدعى الصحة بيمينه، لأنه الموافق للأصل، فإن الأصل عدم ذلك المفسد، و الأصل في فعل المسلم الصحة. لا يقال: الأصل بقاء الملك على مال مالكة، فيعارض الأصل المذكور. لأننا نقول:

بعد صدور الإيجاب و القبول على الوجه المعبر، و عدم العلم بالمنافى لصحتها، المقتضى للحكم بصحتها عملاً بالاستصحاب لحال تحقق السبب الناقل، فلم يبق ذلك الأصل كما كان. أما إذا حصل الاختلاف مع الصحة و الفساد في حصول بعض الأمور المعبرة و عدمه، فإن هذا الاستدلال لا يستمر هاهنا، فإن الأصل عدم السبب الناقل. و من ذلك ما لو ادعى: انى اشتريت العبد، فقال بل بعتك حراً».

و فيه أن التفصيل المذكور بلا فاصل، لاستقراء السيرة على الصحة في الجميع. و لذلك حكى الاعتراف منه بذلك في موضع من كتاب البيع، و آخر من كتاب الرهن، فقال في أحدهما: «لو قال: بعتك و أنا صبي، أنه يقدم مدعى الصحة (يعنى: المشتري). و قال:

إن تقديم قول البائع في غاية الضعف» و قال في ثانيهما: «إذا قال: بعتك بعد، فقال:

بل بحر، أنه يقدم قول مدعى الصحة». و الكلام في ذلك موكول الى محله. و قد تعرض شيخنا الأعظم (ره) في رسائله للكلام في هذه المسألة. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٤

البلد، و تنازعا، قدم قول المستأجر (١) فلا يستحق المؤجر أجره حمله. و إن طلب منه الرد إلى المكان الأول (٢)

(١) لأصالة عدم وقوع الإجارة على ما ادعاه الأجير، فلا يستحق الأجرة على عمله. لكن هذا يتم بناء على ما عرفت من أن المعيار في تشخيص المدعى الغرض المقصود. أما إذا كان المعيار صورة الدعوى فهما متداعيان، لتباين الدعويين بتباين متعلقيهما و كذا إذا كان الغرض المقصود من دعوى المستأجر المطالبة بالنقل الى الموضع الذى يدعيه، بأن كانت مدة الإجارة باقية، فان غرض كل منهما مباين لغرض الآخر، و كلاهما ثبوتى، فيكونان متداعيين، يحلف كل منهما على نفي مدعى الآخر، و بعد حلفهما معا يحكم بطلان كل من الدعويين. فلا يجوز للمستأجر مطالبه الأجير بنقل المتاع الى الموضع الذى يدعيه، و لا للأجير المطالبة بالأجرة على نقله المتاع الذى يدعيه.

و بالجملة: للمسألة صورتان: (الأولى): أن يكون كل واحد من المتعاقدين فى مقام مطالبه صاحبه بحق، بأن يكون المستأجر فى مقام مطالبه الأجير بالعمل المستأجر عليه حسبما يدعى، و الأجير فى مقام مطالبه المستأجر بالأجرة، لأنه يدعى وقوع العمل المستأجر عليه. و فى هذه الصورة هما متداعيان، يدعى كل منهما شيئاً على خلاف الأصل، و ينكره الآخر، فيتحالفان. (الثانية): أن يكون أحدهما مطالباً لصاحبه بشيء، دون صاحبه فلا يطالبه بشيء. و فى هذه الصورة يكون المطالب مدعياً و صاحبه منكرأً، فيقدم قوله بيمينه. كما إذا انتهت مدة الإجارة فبطلت، أو تعذر العمل المستأجر عليه، لعجز عقلى أو شرعى.

حكيم، سيد محسن طباطبائى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ١٧٤

(٢) قد عرفت: أن المستأجر إنما يكون منكرأً إذا لم يكن مطالباً بشيء ينكره صاحبه، فاذا كان مطالباً برد العين إلى الموضع الذى نقلت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٥

وجب عليه (١)، و ليس له رده إليه إذا لم يرض، و يضمن له

عنه، فربما يقال إنه يكون مدعياً، فيكون الآخر منكرأً، فيكونان متداعيين، المؤجر يطالب بالأجرة، و المستأجر يطالب بالرد. و فيه: أن المعيار فى التداعى أن يطالب كل واحد منهما بأمر يكون من لوازم دعواه و ثبوته يترتب على ثبوت دعواه. أما إذا كان المطالب يترتب على نفي دعوى خصمه، لأنه من آثار عدمها، فإنه حينئذ لا يكون مدعياً بالإضافة إليه، لأن الأصل النافى لدعوى خصمه، بعد ما كان مثبتاً لذلك الأثر الذى يطالب به، يكون بملاحظته أيضاً منكرأً، لأنه يدعى أمراً تثبتته الحجة الشرعية، و هو الأصل، و ليس معنى المنكر إلا ذلك، كما عرفت.

و نظير المقام: ما لو أكل طعام غيره مدعياً الاذن منه، فأنكر صاحب الطعام الاذن و طالب بالعرض، فإنه بالمطالبة بالعرض لا يكون مدعياً، لأنه يدعى أمراً تقتضيه أصالة عدم إذن المالك، كما هو ظاهر.

(١) وجوب الرد إلى المكان الذي نقله منه إما أن يستفاد من قوله (ع): «كل مغصوب مردود»

[١]، و

قوله (ص): «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» [١].

و إما لأن خصوصية المكان من قبيل سائر الخصوصيات القائمة بالعين، مضمونه على المتلف، لكن الأول إنما يقتضى الرد و الأداء إلى المالك، و ربما يحصلان بحضور المالك في البلد الذي نقل إليه المتاع. و أما الثاني: فلأن الخصوصيات التي تكون عليها العين إنما تكون مضمونة إذا كانت ذات مالية، أما إذا لم تكن فلا دليل على ضمانها، و إن كانت مما تختلف بها الرغبات، فضلاً عما إذا لم تكن كذلك

[١] لم نثر على النص بهذا اللفظ. نعم عثرنا على قوله (ع) «لأن الغصب كله مردود» فراجع الوسائل باب: ١ من كتاب الغصب حديث: ٣، و باب: ١ من كتاب الأنفال حديث: ٤

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب الغصب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٦

إن تلف أو عاب، لعدم كونه أميناً حينئذ في ظاهر الشرع (١).

[مسألة (١٣): إذا خاط ثوبه قباء، و ادعى المستأجر أنه أمره بأن يخيطة قميصاً]

(مسألة ١٣): إذا خاط ثوبه قباء، و ادعى المستأجر أنه أمره بأن يخيطة قميصاً، فالأقوى تقديم قول المستأجر (٢)

أيضاً. و خصوصية المكان ربما تكون مما لا تختلف بها الرغبات، و لا تكون ذات مالية. فالدليلان المذكوران غير ظاهرين في إثبات ذلك على إطلاقه. نعم لا يبعد أن يكون ذلك من الأحكام العرفية للضمان.

(١) و حينئذ فيشمله عموم أدلة الضمان.

(٢) كما عن جملة كثيرة من كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم. و عن الحواشي نسبته إلى المشهور، لأن المستأجر منكر لما يدعيه العامل من الاذن، فيكون قوله مقدماً.

لكن في الخلاف - بعد أن اختار أن القول قول صاحب الثوب و استدلل له بما ذكر - قال: «و كنا نقول فيما تقدم في هذه المسألة:

ان القول قول الخياط لأنه غارم، و أن رب الثوب يدعى عليه قطعاً لم يأمره به، فيلزمه بذلك ضمان الثوب، فكان عليه البيئه، فإذا فقدتها وجب على الخياط اليمين. و هذا أيضاً قوى». و عن وكالة التذكرة:

الجزم بأن القول قول الخياط. و ظاهرهما أن المقام من باب المدعى و المنكر و ان المالك مدع و العامل منكر. و فيه: ما عرفت من أن مطالبة المالك للعامل بضمن الثوب لا توجب كون المالك مدعياً، لأن ذلك من آثار عدم الاذن في قطع الثوب قباء، فإذا جرى كفى في ترتب استحقاق الأرش، فيكون قوله موافقاً للأصل أيضاً، فيكون منكرراً لا مدعياً.

و من ذلك يظهر لك ضعف ما يقال: من أن تقديم قول المالك يختص بصورة ما إذا لم يدع المالك الأرش. أما إذا ادعى الأرش على العامل فهما متدعيان، لأن العامل يدعى الأجرة و المالك يدعى الأرش. و ادعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٧

لأصالة عدم الاذن في خياطته قباء. و على هذا فيضمن له عوض النقص الحاصل من ذلك (١). و لا يجوز له نقضه إذا كان الخيط

للمستأجر (٢). و إن كان له كان له (٣).

فهم ذلك من مجمع البرهان من قوله: «و لعل المصنف لم يذكر التحالف بناء على عدم دعوى الآخرة و أما مع دعواه فالظاهر التحالف، فتأمل».

بل فهم أيضاً ذلك من التذكرة، لما ذكر فيها من أن من قدم قول الخياط لا بد و أن يقول بالتحالف.

وجه الضعف: ما عرفت من أن دعوى المالك الأرش لما كانت مقتضى أصله عدم الاذن في عمل العامل، لا توجب كونه مدعياً، بل هو أيضاً من هذه الجهة منكر. و لا فرق في كون المالك منكرًا، بين اقتضاه على نفى الإجارة بداعى نفى الأجرة، أو بداعى المطالبة بالأرش، أو بداعيهما معاً، لأنه في الجميع يدعى ما يقتضيه الأصل. و كلام التذكرة و مجمع البرهان لا يخلو من إجمال. نعم عن صريح الشافعي: أن رب الثوب يدعى عليه الغرم و ينفى الأجرة، و الخياط يدعى الأجرة و ينفى الغرم فيتحالفان. انتهى. و هو صريح فيما ذكر، الذي قد عرفت ضعفه.

و من ذلك يظهر أنه لا فرق في كون المالك منكرًا و العامل مدعياً بين أن يكون فرض المسألة من باب الإجارة، كما هو ظاهر المتن، و أن يكون من باب الأمر بالعمل على وجه الجعالة، كما هو ظاهر فرض الأصحاب للمسألة.

نعم لا بأس بالبناء على التحالف إذا كان المعيار في تشخيص المدعى صورة الدعوى، لتباين الدعويين، كما عرفت في نظائره.

(١) لأنه بفعله، فيدخل في عموم: من أفسد فهو ضامن.

(٢) لعدم جواز التصرف في مال أحد إلا بإذنه.

(٣) يعنى: إذا كان الخيط للمؤجر جاز له نقضه، لأنه ماله فيكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٨

.....

تحت سلطنته. فان قلت: نقضه يوجب تصرفاً في الثوب الذي هو للمستأجر، فيكون تحت سلطنته، فلا يجوز التصرف فيه. قلت: الوجود القائم بعينين لمالكين، لما كان تصرفاً في العينين، كان تحت سلطنته واحدة قائمة بسلطانين، فتكون سلطنتين ضميتين. و إذا أعملت إحدى السلطنتين الضميتين في الوجود كان الوجود تحت سلطنته مطلقاً للسلطان الآخر. و إذا أعملت بالعدم بطلت السلطنة الأخرى من السلطان الآخر. مثلاً: العقد القائم بالعوضين للمالكين، لما كان قائماً بمالكين، كان تحت سلطنته المالكين معاً، فإذا أقدم أحد السلطانين على الوجود، كان الوجود تحت سلطنته مطلقاً للطرف الآخر، فإذا أوجب البائع كانت المعاوضة تحت سلطان القابل، فوجودها و عدمها تحت سلطانه، و إذا لم يوجب و لم يرض بالمعاوضة، بطلت السلطنة من الآخر. ففي المقام: لما كان بقاء الخيط بالثوب قائماً بالعينين معاً، فهو تحت سلطنته مالكيهما على النحو الذي ذكرناه، فإن رضى صاحب الخيط ببقائه فبقاؤه تحت سلطنته مطلقاً لصاحب الثوب، و إن رضى صاحب الثوب ببقائه فهو تحت سلطنته مطلقاً لصاحب الخيط، و إن لم يرض صاحب الثوب ببقائه بطلت سلطنته صاحب الخيط على بقاءه، و إن لم يرض صاحب الخيط ببقائه بطلت سلطنته صاحب الثوب على بقاءه، فلا يكون له منعه بدعوى أنه تصرف في الثوب.

لكن هذا إنما يتم بالإضافة إلى التصرف في الثوب من حيث كونه مخيطاً، و لا يقتضى جواز التصرف فيه، التصرف الذي يكون مقدمة لنقضه و فصل الخيط عنه، فان ذلك التصرف ليس قائماً بالثوب و الخيط، و إنما هو قائم بالثوب نفسه، فهو تحت سلطنته المالك مستقلاً، نظير التصرف في آلات صاحب الثوب لأجل فصل الخيط عنه. و على هذا فالخروج عن القواعد المقتضية للمنع لا يصح، إلا إذ كان ضرراً على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٧٩
و يضمن النقص الحاصل من ذلك (١). و لا يجب عليه قبول

صاحب الخيط، فتكون قاعدة نفي الضرر حاكمه على قاعدة السلطنة.

لكن إذا منع المالك صاحب الخيط عن أخذ خيطه، فامتنع، جاء الإشكال في تصرفه في الثوب، لأنه تصرف في الخيط أيضاً، فيحرم. إلا أن يقال: إن منع مالك الثوب عن التصرف في ثوبه ضرر، فينتفى، و لا ضرر في منع مالك الخيط عن أخذ خيطه حسب الفرض. وبالجملة: الخروج عن القواعد المقتضبة لما ذكرنا غير ظاهر، و إن تصدى بعض لإثبات أن مقتضاها جواز أخذ الخيط لمالكه، و إن لزم التصرف في الثوب مطلقاً، و جواز منع صاحب الخيط من أخذه، و إن لم يلزم ضرر على صاحب الثوب، كما أشرنا إلى ذلك في تعليقتنا على مباحث خيار الغبن.

(١) لأنه بفعله، فيشمله عموم أدلة الضمان. نعم إذا كانت تستوجب صفة ذا مالیه في الثوب، كانت تلك الصفة ملكاً للمؤجر، فيكون الثوب لمالكه و الخياطة للعامل، و له المطالبة بها. و حينئذ فهل لازم ذلك الشركة في العين أولاً؟ وجهان. أقواهما الثاني، لعدم الدليل عليه.

و أضعف منه جعل الشركة في المالیه. وجه الضعف: أن المالیه من الاعتبارات التي هي منتزعة من حصول الرغبة، و لا تقبل الشركة عند العقلاء. و كذلك الحكم لو أراد الخياط أخذ الخيط، فمنعه المالك من التصرف في الثوب، و كان منعه موجباً للضرر، كما كان - أيضاً - التصرف في الثوب حين أخذ الخيط ضرراً على المالك، فإنه مع تعارض الضرر و سقوط قاعدة نفي الضرر في الطرفين، يرجع إلى قاعدة السلطنة في الطرفين، و مقتضاها عدم جواز أخذ الخيط، و عدم جواز التصرف في الثوب،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٠

عوضه لو طلبه المستأجر (١)، كما ليس عليه قبول عوض الثوب لو طلبه المؤجر. هذا و لو تنازعا في هذه المسألة و المسألة المتقدمة قبل الحمل و قبل الخياطة فالمرجع التحالف (٢)

فيبقى الثوب ممنوعاً من التصرف فيه من كل منهما، و لا بد من أن ينتهي الأمر إلى التخلص بالبيع، و نحوه من المعاوزات على العين، و يكون الاشتراك بينهما بالثمن، بناء على أن ذلك من الأحكام العرفية، كما هو غير بعيد، و إن كان لا يخلو من خفاء.

(١) الوجه فيه و فيما بعده ظاهر، لأنه مقتضى قاعدة السلطنة.

(٢) هذا واضح بناء على أن المعيار في تشخيص المدعى مصب الدعوى أما إذا كان المعيار هو الغرض المقصود للمتنازعين فمشكل، لأن المستأجر يطالب بالعمل الذي يدعيه، و الأجير ينكر ذلك. أما الأجير فلا يطالب بشيء، لأنهما يعترفان باستحقاق الأجرة و لا ينكرها أحدهما. نعم يدعى الأجير استحقاق أخذ الأجرة و المطالبة لو عمل، و هذه الدعوى ليس فيها مطالبة بحق فعلي، و إنما هي مطالبة بحق استقبالي، و مثل هذه الدعوى لا تسمع، لعدم استحقاق المطالبة بالحق المذكور إلا في ظرف فعليته.

نعم إذا مضت المدة التي يمكن فيها العمل، و بذل الأجير نفسه للعمل، استحق المطالبة بالأجرة لو كانت الإجارة واقعة على العمل الذي يدعيه.

و حينئذ تصح له الدعوى، فتكون مسموعة، و يكون مدعياً، و المستأجر منكرًا. و حينئذ فإن كان مقصود المصنف (قده) هذا المعنى من التحالف فلا بأس به، و إن كان المقصود أنهما في الزمان الواحد متداعيان فقد عرفت اشكاله. و كأنه لذلك ذكر في بعض الحواشي لبعض الأكابر: أنه يقدم قول المؤجر في المسألتين مع يمينه على نفي ما يدعى المستأجر استحقاقه. (انتهى) ثم إنه إذا تحالفا حكم الحاكم على طبق كل من اليمينين، فيحكم ببطلان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨١

.....

كل من الدعويين. وحينئذ يقع الكلام فى أمور.

الأول: فى أن الحكم الصادر من الحاكم ليس حكماً واقعياً عندنا، لما يستفاد من النصوص: مثل قول أبى عبد الله (ع) فى صحيح هشام ابن الحكم: «قال رسول الله (ص): إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعت له به قطعة من النار» (١). فإنه كالصريح فى أن حكم الحاكم لا يغير الواقع و لا يبدله الى حكم آخر، فاذا حكم ببطلان الدعوى لم يكن ذلك موجباً لبطلانها واقعا، بل الواقع بحاله.

و لأجل ذلك يقع الكلام فى الأمر الثانى و هو: أنه إذا كان الأمر الواقعى بحاله باقياً، يقع الإشكال فى جواز الحكم فى مورد التحالف، للعلم بمخالفته للواقع، فكيف يجوز له الحكم ببطلان كلتا الدعويين، مع العلم بأن إحداهما ثابتة فى الواقع؟! فالحكم المذكور مع هذا العلم حكم على خلاف الواقع. و قد تعرضوا لدفع الاشكال المذكور بوجه مذكورة فى مباحث حجية القطع. و لعل الأسد أن يقال: إن ما دل على لزوم حسم النزاع، و المنع من وقوع الفساد المترقب منه، اقتضى جواز الحكم المذكور و إن كان على خلاف الواقع. مثل ما إذا توقف دفع اللص على دفع مقدار من المال إليه، فإن وجوب الدفع لا يقتضى استحقاق اللص للمقدار المدفوع إليه، و لا- يخرج المدفوع من ملك مالكة، و لا عن تحريم التصرف فيه بغير إذنه، فيحرم على اللص التصرف فيه، و يجب إرجاعه إلى الدافع، و إن وجب دفعه إليه و تمكينه منه، لدفع ضرره و اتقاء شره، مع بقاء المدفوع على ملك مالكة، و ترتب جميع احكامه عليه. ففى المقام يكون

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٢

.....

حكم الحاكم من هذا القبيل، فإنه لا يوجب بطلان الدعويين واقعا و حقيقة، و إنما يحكم ببطلانهما عملاً، بمعنى أنه لا يجوز للمدعى مطالبة المنكر، و لا الدعوى عليه، و لا النزاع معه، و إن كان المدعى به على ما هو عليه، لا تغيير فيه و لا تبديل. و بالجملة: المدعى به باق على ما هو عليه موضوعاً و حكماً، إلا فى هذه الجهة. و هى جواز المطالبة فيه و الادعاء و النزاع، نظير ما ذكرنا من المثال. فدليل نفوذ الحكم مخصص لدليل آثار الواقع فى غير الأثر المذكور، فيخرجه عن الدليل مع بقاء عموم الدليل لسائر الآثار الأخرى.

إذ من جملة الأحكام الواقعية للمال مثلاً- جواز المطالبة، فإذا حكم الحاكم انتفى الحكم المذكور واقعا، و بقيت الأحكام الأخرى بحالها، و كذا بالنسبة إلى سائر موارد دعاوى. و حينئذ لا مانع من جواز الحكم فى مورد التحالف، مع العلم الإجمالى بمخالفته للواقع فى إحدى الدعويين، بل بناء على القول بعدم جواز القضاء بعلم الحاكم و تعيين الرجوع إلى البيئته و اليمين، نقول: يقضى بالبيئته أو اليمين، و ينفذ قضاؤه و إن علم بمخالفته للواقع. فالمحذور المذكور لا يصلح للمنع، إذ لا مانع من تخصيص دليل الآثار بغير جواز المطالبة.

الثالث: أن حكم الحاكم من قبيل الامارة بالنسبة إلى من عده من المكلفين فيكون طريقاً إلى ثبوت مؤداه فى جميع الآثار غير الأثر

المقصود، فيجب على جميع المكلفين ترتيب آثار المحكوم به ظاهراً، و يكون حجةً على ذلك لما دل على عدم جواز رده و وجوب قبوله، مثل ما

في مقبوله عمر بن حنظلة من قول الصادق (ع): «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله تعالى، و علينا رد. و الراء علينا الراء على الله تعالى، و هو على حد الشرك بالله تعالى» (١) فيرتب عليه أحكام الأمارات من الحجية

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضي حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٣

.....

في ظرف الشك، و عدم الحجية في ظرف العلم بالواقع تفصيلاً أو إجمالاً إذا كان منجزاً. و حينئذ يشكل الأمر في موارد التحالف، فإنه يعلم بمخالفته إجمالاً للواقع، فلا مجال للاعتماد عليه، فلا بد من الرجوع عند العلم بمخالفته للواقع إجمالاً أو تفصيلاً إلى ما تقتضيه القواعد بالنسبة إلى ذلك العلم، فان كان العلم تفصيلاً عمل بمقتضاه، و إذا كان إجمالياً عمل بمقتضاه. فإذا ادعى رجل زوجية امرأة، و أنكرت هي ذلك فحلفت، و حكم الحاكم بنفي زوجيتها، لا يجوز له أن يتزوج أمها أو بنتها أو أختها أو خامسة.

و كل من علم بصدقه لا- يجوز له أن يتزوجها. كما أنها لا- يجوز لها أن تتزوج رجلاً- آخر إذا كان إنكارها جحوداً. و إذا اختلف المتبايعان في المبيع و الثمن، فقال البائع بعتك العبد بالدار، فيقول المشتري: بعتنى الجارية بالبستان، و حلفا، و حكم الحاكم بانتفاء البيعين، فقد علم إجمالاً بملك البائع للدار أو البستان، و ملك المشتري للعبد أو الجارية. و حينئذ لا يجوز شراء العبد أو الجارية من المشتري و لا من البائع، و كذا لا يجوز شراء الدار أو البستان من كل منهما.

لكن في الدروس في أواخر كتاب البيع قال: «إذا حلفا أو نكلا احتمل أن يفسخ العقد، إذ إمضاؤه على وفق اليمينين متعذر، و على وفق أحدهما تحكم. و يحتمل أن يتزلزل فيفسخه المتعاقدان أو أحدهما أو يرضى أحدهما بدعوى الآخر، أو يفسخه الحاكم إذا يئس من توافقهما و امتنعا من فسخه، لئلا يطول النزاع. و على الانفساخ يفسخ من حينه، لا من أصله. ثم إن توافقا على الفسخ أو فسخه الحاكم انفسخ ظاهراً و باطناً، و لو بدر أحدهما فإن كان المحق فكذلك، و الا انفسخ ظاهراً». و حكى الجزم بالانفساخ عن كثير من كتب الفاضلين و الشهيدين، و إن اختلفت عباراتهم في كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٤

.....

الفسخ بعد التحالف من حينه أو من أصله، كما عن اللمعة و الروضة.

و في الجواهر: «لا ريب أن المتجه على مقتضى الضوابط الشرعية عدم الانفساخ بالتحالف، و لا يتسلط الحاكم على ذلك. هذا كله بحسب الواقع».

و هو في محله. و الاستدلال عليه بالنبوى المذكور في الدروس: «إذا اختلف المتبايعان تحالفا و تراداً»، كما ترى، لقصوره عن إثبات ذلك دلالة، لعموم الاختلاف لصورة التداعى و غيره، و لذا قال في الدروس: «و عليه يحمل قول النبي (ص)». و كذا سنداً، و هو ظاهر. بل المروى لأصحاب السنن - أبي داود و الترمذى و النسائي - هكذا: «إذا اختلف البيعان و ليس بينهما بينة فهو ما يقول رب

السلعة أو يتتاركان» أى:

يتفاسخان العقد. و هو غير ما نحن فيه، و لم يرد عن صحاحهم و سننهم غير ذلك.

و كيف كان: فالبناء على الانفساخ أو فسخ الحاكم غير ظاهر، كما ذكر فى الجواهر. و اللازم على المتداعيين و على غيرهما العمل على مقتضى العلم الإجمالى أو التفصيلى، على وجه لا يؤدي إلى الخصومة و النزاع، لئلا يلزم رد الحكم و عدم قبوله.

لكن قال فى الجواهر: «نعم قد يقال: إن للغير التصرف فى كل من الثوبين نقلاً و شراءهما، بل و الثمن الذى يرجع الى المشتري منهما أيضاً و إن علم أن الواقع ينافى ذلك، إلا أن الظاهر عدم اعتبار مثل هذا العلم فى المنع عن العمل بما يقتضيه الحكم فى الظاهر. و له نظائر كثيرة فى الفقه، منها: العين المقسومة بين اثنين لتعارض البينتين مثلاً، بل و مع العلم بأنها لواحد منهما إذا لم نقل بالقرعة، فإن للغير شراء الجميع من كل واحد منهما، و إن علم أن أحدهما غير مالك للنصف، إجراء للحكم الظاهرى. بل إذا لم يكن إجماع جرى مثله فى النكاح لو فرض التداعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٥

.....

بين السيد و آخر فى تزويج أمته، فقال السيد هذه، و قال الآخر بل هذه، و تحالفاً، فان للغير التزويج بهما و إن علم أن إحداهما ذات زوج، عملاً بالحكم الظاهرى».

و فيه: أنه مع الاعتراف بأنه حكم ظاهرى كيف يجوز العمل به مع العلم التفصيلى بمخالفته للواقع؟! و هل هو إلا- تناقض بين الحكمين?!.

و كذا الحكم مع العلم الإجمالى على التحقيق من كونه حجة على نحو يمنع من جعل الحكم الظاهرى على خلافه فى أحد الأطراف، فضلاً عن تمامها.

و الحكم فيما ذكره من المثال من العين المقسومة بين المتداعيين لتعارض بينتيهما أيضاً كذلك، فإنه لا يجوز البناء على كون القسمة ظاهرياً، و أنه يجوز العمل عليها حتى مع العلم بالمخالفة للواقع. نعم لا بأس إذا كانت القسمة واقعية، بأن تكون البيتان سبباً للاشتراك فى العين، فحينئذ يجوز ترتيب الآثار عليهما مطلقاً. لكن الدليل المتضمن للقسمة ظاهرى فى كونها لمحض حسم النزاع و دفع الفساد المترتب عليه، و ليس فيها تحليل الحرام و تحريم الحلال واقعا.

بل اللازم إيكال أمر عمل المتخاصمين بالنظر الى الواقع إلى علمهما.

و كذلك عمل غيرهما ممن يكون مورداً للابتلاء. و لذا قال فى الدروس فى أواخر كتاب القضاء: «تتمة: لا يتغير الشئ عما هو عليه بحكم الحاكم، فلو حكم بشاهدى زور على عقد أو فسخ أو طلاق أو نكاح لم يستبح المحكوم به، و لا يحل - للعلم بكذبهما- موافقة الحكم. و على المرأة الامتناع لو علمت بالتزوير، فإن أكرهها أثم دونها، و لها التزويج لغيره بعد العدة، و للرجل إتيانها إذا كان محكوماً عليه بطلاقها، و إن تزوجت بغيره بعد العدة».

و قد اشتهر فى كلامهم عدم وجوب العمل بالحكم إذا علم بمخالفته

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٦

.....

لواقع، بل الظاهر أنه لا كلام فيه و لا إشكال. فكيف يمكن جعل حكم الحاكم حجة حينئذ؟! و ليس هو إلا كغيره من الحجج التى لا مجال للعمل بها مع العلم التفصيلى على خلافها ضرورة. و كذا مع العلم الإجمالى على خلافها على ما هو التحقيق عند المحققين من

كونه منجزاً للواقع كالعلم التفصيلي.

كما أنه يجب العمل به مع الشك والجهل بالواقع، ولا فرق بين المتداعيين في ذلك وغيرهما، لعموم قوله (ع): «فلم يقبل منه وإنما استخف بحكم الله سبحانه.» (١) ، الشامل للمتداعيين وغيرهما.

و مما يترتب على ذلك: أنه لو تمكن ذو الحق من المتداعيين من استنقاذ حقه من خصمه، مع علمه بثبوت حقه، جاز له ذلك وإن كان حكم الحاكم عليه لا له، لعدم حجية الحكم عليه مع العلم ببطالانه، وإن كان لا يجوز له المطالبة به والادعاء، كما تقدم في الأمر الثاني من أن دليل نفوذ الحكم كما يدل على حجيته في ظرف الشك، يدل على كونه فاصلاً للخصومة وحاسماً للنزاع. وترتب الأثر المذكور عليه ليس من باب الطريقية، ليكون ملغياً مع العلم بالواقع، بل من باب الموضوعية، وإلا تعذر الفصل به غالباً، لعلم كل من المتخاصمين بصحة دعواه نفيًا أو إثباتاً، فلو اختص بحال الشك لم يكن حاسماً للنزاع مع العلم، وهو خلاف المقطوع به من أدلة نفوذه.

نعم المذكور في كلام الأصحاب: أنه إذا كان حكم الحاكم مستندا إلى اليمين، لم تجز لمن حكم عليه بالحق المقاصة من مال المحكوم له، وإن علم بثبوت حقه. قال في الشرائع: «إذا حلف - يعنى المدعى عليه - سقطت الدعوى. ولو ظفر المدعى بعد ذلك بمال الغريم لم تحل له المقاصة»:

و في المسالك: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، لا يظهر فيه مخالف»:

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٧

.....

و في الجواهر: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك».

وهذا وإن كان خلاف مقتضى الأدلة الأولية، المقتضية لبقاء حقه وجواز استنقاذه بكل طريق شاء، بلا مطالبه ولا منازعه إلا أن مستنده جميلة من النصوص، ادعى دلالتها عليه. منها.

خبر عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (ع): «إذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه، فاستحلفه، فحلف أن لا حق له قبله، ذهبت اليمين بحق المدعى، فلا دعوى له.

قلت له: وإن كان عليه بينة عادلة؟ قال: نعم، وإن أقام بعد ما استحلفه بالله تعالى خمسين قسامه ما كان له، وكانت اليمين قد أبطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه» (١).

و

زاد في الفقيه: «قال رسول الله (ص): من حلف لكم على حق فصدقوه، ومن سألكم بالله فأعطوه، ذهبت اليمين بدعوى المدعى ولا دعوى له» (٢).

و

خبر خضر النخعي عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحدته قال (ع):

إن استحلفه فليس له أن يأخذ شيئاً، وإن تركه ولم يستحلفه فهو على حقه» (٣).

و

خير عبد الله بن وضاح: «قال: كانت بيني وبين رجل من اليهود معاملة، فخانني بألف درهم، فقدمته إلى الوالى فأحلفته فحلف، و قد علمت أنه حلف يمينا فاجراً فوقع له بعد ذلك عندى أرباح و دراهم كثيرة، فأردت أن اقتص الألف درهم التى كانت لى عنده، و أحلف عليها، فكتبت الى أبى الحسن (ع) فأخبرته أنى قد أحلفته فحلف، و قد وقع له عندى مال، فإن أمرتنى أن آخذ منه الألف درهم التى حلف عليها فعلت. فكتب (ع): لا تأخذ منه شيئاً، إن كان ظلمك فلا تظلمه،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٨

.....

و لو لا أنك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه و قد ذهبت اليمين بما فيها. فلم آخذ منه شيئاً، و انتهيت الى كتاب أبى الحسن (ع) «١».

و أما

النبوى: «من حلف بالله فليصدق، و من لم يصدق فليس من الله و من حلف له بالله فليرض، و من لم يرض فليس من الله فى شىء»
«٢»

، فليس مما نحن فيه لظهوره فى الترغيب فى الإذعان بمضمون الحلف.

لكن الخبر الأول ظاهر فى نفي جواز التداعى. و الثانى غير بعيد.

و الواضح الدلالة الأخير. و هما و إن كانا ضعيفى السند، لكن ضعفهما مجبور بالعمل. لكنهما مختصان بالدين و المقاصة من مال المحكوم له، و لا يشمل أخذ العين نفسها إذا أمكن المحكوم عليه، و لا المقاصة عنها. و قد عرفت أن مقتضى القواعد جواز ذلك، و التعدى من مورد النصوص إلى ذلك غير ظاهر. و أشكل منه التعدى عن المقاصة إلى سائر التصرفات فى العين من لبس و نحوه. و أشكل منه التعدى إلى التصرفات الاعتبارية، مثل احتسابه زكاه، و إبرائه منه، و عتقه، و وقفه، و نحو ذلك، فان ذلك كله بعيد عن مدلول النصوص المذكورة جداً، فلا- موجب فيه للخروج عن القواعد. نعم لا- تبعد دعوى عموم النص للمقاصة عن العين بقريته التعليل:

«إن كان ظلمك فلا تظلمه»

، فان الظاهر أن المقصود من ظلمه أخذ ماله بغير اذنه من عين أو دين. فتأمل.

كما أن النصوص المذكورة مختصة باليمين، فاذا كان مستند الحكم البينة أو النكول أو الإقرار لا مانع من المقاصة، عملاً بالقواعد الأولية من دون مخرج عنها. و التعليل فى خصوص الخبر الأخير غير واضح الانجبار

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب كتاب الايمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٨٩

.....

بالاعتماد، لاقتصار كلماتهم على خصوص اليمين، و ظاهرهم الاعتماد على نصوص اليمين من حيث كونها يميناً، و من الجائز أن لا يكون اعتمادهم على هذا الخبر، فلم يثبت انجباره، و لا سيما بملاحظة ما دل على مشروعية المقاصة، و عموم قوله تعالى (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) «١».

هذا و الذى تحصل مما ذكرنا أمور:

(الأول): أن حكم الحاكم لا يغير الواقع، بل هو محفوظ فى نفسه و على حاله. (الثانى): أن علم الحاكم إجمالاً لا ينافى حكمه بخلاف العلم.

(الثالث): أن حكم الحاكم فاصل للخصومة و مانع من النزاع و إن علم أحد الخصمين و كلاهما بطلانه، و أن هذا الأثر حكم واقعى. (الرابع):

أن حكم الحاكم بالنسبة إلى مادة حكم ظاهرى، لا- يجوز العمل به مع العلم بخلافه إجمالاً أو تفصيلاً، و إنما يجب العمل به مع الشك. و لا- فرق بين المتخاصمين و غيرهما من سائر المكلفين. (الخامس): أن بناء جمع من الأصحاب على انفساخ العقد بعد التحالف- إذا كان النزاع فى العقود- مما لا- دليل عليه، فلا- مجال للبناء عليه. و كذا البناء على أن الحاكم له الولاية على الفسخ. (السادس): يستثنى من جواز العمل بالعلم- إذا كان على خلاف الحكم- المقاصة، فلا تجوز المقاصة من المحكوم عليه إذا كان عالماً بثبوت حقه، و كان مستند الحكم اليمين. (السابع): أنه لا يلحق بالمقاصة أخذ العين نفسها، و لا التصرف فيها بغير نحو المقاصة، سواء كان التصرف خارجياً مثل اللبس و نحوه، أم اعتبارياً مثل الإبراء و الوقف. (الثامن):

أن حرمة المقاصة مختصة بما إذا كان مستند الحكم اليمين، فلا مانع من المقاصة إذا كان مستند الحكم البيئه، أو النكول، أو الإقرار خطأً أو اشتباهاً.

(١) البقرة: ١٩٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٠

[مسألة ١٤): كل من يقدم قوله فى الموارد المذكورة]

(مسألة ١٤): كل من يقدم قوله فى الموارد المذكورة عليه اليمين للآخر.

[خاتمة فيها مسائل]

إشارة

خاتمة فيها مسائل:

[(الأولى): خراج الأرض المستأجرة فى الأراضى الخراجية على مالكها]

(الأولى): خراج الأرض المستأجرة فى الأراضى الخراجية على مالكها (١). و لو شرط كونه على المستأجر خاتمة

(١) لا- ينبغي التأمل في أن الأرض الخراجية- و هي المحياة حين الفتح- ملك للمسلمين من ولد و من لم يولد، لا يملكها أحد غيرهم. و ما ذكره جماعة من أنها تملك لأحد الناس تبعاً للآثار، لا دليل عليه، كما ذكرنا في حاشيتنا على مكاسب شيخنا الأعظم (ره). و ما في مفتاح الكرامة من أن دعوى أن أرض الخراج لا تكون ملكاً، وهم قطعاً، فإن الأرض المفتوحة عنوة المحياة قبل الفتح إذا أذن الإمام لأحد بأن يبني فيها أو يغرس، و أن يكون عليه خراجها، ملك رقبتهأ أصالةً أو تبعاً- على الخلاف- فإذا زالت آثاره زال ملكه. (انتهى). غير ظاهر، فراجع. و لعل مقصود المتن من المالك: المؤجر الذي يملك منفعتها.

ثمّ الظاهر أنه لا إشكال ظاهر فيما ذكره من أن الخراج على المالك لا على المستأجر، لأنه موضوع على من بيده الأرض، و من جعل له سلطان التصرف فيها، فلا يكون على المستأجر. و يظهر من كلماتهم في كتاب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩١

صح على الأقوى. و لا يضر كونه مجهولاً من حيث القلة و الكثرة (١)، لاغتفار مثل هذه الجهالة عرفاً،

المزارعة التسالم على الحكم المذكور، و إن اختلفت عباراتهم، فمنهم من عبر بالمالك. و آخر بالصاحب. و ثالث برب الأرض. و المراد به ما عرفت.

و يشهد بالحكم المذكور

خبر سعيد الكندي قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

إني آجرت قوماً أرضاً، فزاد السلطان عليهم. فقال (ع): أعطهم فضل ما بينهما. قلت: أنا لم أظلمهم و لم أزد عليهم. قال (ع): إنهم إنما زادوا على أرضك» (١).

(١) أشار بذلك إلى ما ذكر في المسالك في مبحث المزارعة من المنع عن الشرط المذكور. للجهالة القادحة. و استشكل فيه في الرياض. و دفعه المصنف باغتفار مثل هذه الجهالة عرفاً. و كأنه لأن الشرط تابع و ليس مقوماً للعقد، فالجهالة فيه ليست جهالة في العقد. و يشكل: بأن الشرط في ضمن العقد و إن لم يكن من مقومات كلى العقد، لكنه من مقومات شخصه، فالجهل فيه جهل بمضمون العقد الشخصي، فيصدق على الإجارة الشخصية أنها غريبة. نعم قد يصح ذلك في الشروط الملحوظة تبعاً لركن العقد، مثل: اشتراط حمل الدابة و سرجها و لجامها و نحو ذلك مما كان معدوداً من توابع العوض.

هذا و في الجواهر قال في مبحث المزارعة: «لعل الوجه في إطلاق النص و الفتوى صحة هذا الشرط: أنه من اشتراط كون حق الخراج عليه نحو اشتراط حق الزكاة على مشتري الثمرة، مع عدم العلم بمقدارها، إذ ليس هو اشتراط قدر، بل اشتراط حق، و ربما لا يؤدي عنه شيئاً، و مرجعه إلى اشتراط كون الزارع كالمالك في تعلق هذا الحق، الذي

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المزارعة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٢

و لإطلاق بعض الأخبار (١).

لا إشكال في صحة اشتراطه».

و يشكل: بأن اشتراط كون الحق عليه لا- يخلو من إشكال في نفسه لأن موضوع حق الخراج هو المالك، فكيف يمكن أن يجعل موضوعه غيره؟! فإن أمر موضوع الحق بيد جاعله، و لا يكون بيد غيره، فاشتراط ذلك غير معقول، فضلاً عن أن يكون صحته مما لا إشكال فيها. و كذا الحكم في اشتراط حق الزكاة، فإن متعلقه عين النصاب، و ليس متعلقاً بالمالك ليكون مما نحن فيه. نعم خطاب

أداء الزكاة متعلق بالمالك، واشتراط كونه على المشتري بحيث يخرج المالك عن موضوع الخطاب، أيضاً غير معقول، إذ ليس للمأمور صلاحية نقل الخطاب المتعلق به إلى غيره.

هذا مضافاً إلى أن مقدار الخراج إذا كان مجهولاً كان الحق مجهولاً. ومثله:

أن يشترط عليه أن يملكه ما في الصندوق المردد بين القليل والكثير، فالتقريب المذكور لا يرفع الإشكال.

فالعمدة ما عرفت في أول الكتاب من أنه لا دليل على قدح الجهالة كليه في عقد الإجارة. و دليل نفي الغرر مختص بالبيع. و الإجماع على القدح غير حاصل.

(١)

□
في صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل تكون له الأرض عليها خراج معلوم، وربما زاد وربما نقص، فيدفعها إلى رجل على أن يكفيه خراجها، ويعطيه مائتي درهم في السنة. قال (ع): لا بأس» (١).

و نحوه صحيح يعقوب بن شعيب

«٢». و ظاهرهما جواز شرط ذلك مع تردده بين الأقل والأكثر، فالدلالة تكون بالظهور

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٣

[الثانية: لا بأس بأخذ الأجرة على قراءة تعزية سيد الشهداء]

□
(الثانية): لا بأس بأخذ الأجرة على قراءة تعزية سيد الشهداء و سائر الأئمة صلوات الله عليهم (١)، و لكن

لا بالإطلاق. نعم

□
في صحيح يعقوب الآخر عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل تكون له الأرض من أرض الخراج، فيدفعها إلى الرجل على أن يعمرها و يصلحها و يؤدي خراجها، فما كان من فضل فهو بينهما. قال (ع): لا بأس» (١).

لكن الظاهر منه المزارعة لا الإجارة.

و

□
خبر إبراهيم بن ميمون: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قرية لأناس من أهل الذمة، لا أدرى أصلها لهم أم لا، غير أنها في أيديهم و عليها خراج، فاعتدى عليهم السلطان، فطلبوا إلى فأعطوني أرضهم و قريتهم، على أن أكفيهم السلطان بما قل أو أكثر، ففضل لي بعد ذلك فضل، بعد ما قبض السلطان ما قبض. قال (ع): لا بأس بذلك، لك ما كان من فضل» (٢).

و نحوه خبر أبي بردة

«٣». و خبر أبي الربيع

«٤». و هذه الروايات و إن كانت مطلقة، لكنها ظاهرة في كون أداء الخراج عوضاً، لا شرطاً في العقد.

(١) لا ينبغي التأمل في صحة ذلك، لكونه عملاً له منفعة معتد بها دنيوية و أخروية. نعم قد يشكل ما هو المتعارف، من جهة أنه لا بد من تعيين العمل بالخصوصيات التي تختلف بها الرغبات و المالية، لاختلاف مالية القراءة بلحاظ اختلاف المضامين، و اختلاف كيفية

الأداء. و اختلاف المدء، فإذا لم يكن تعيين بطلت الإجارة. نعم إذا كانت الإجارة واقعة

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المزارعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب المزارعة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٤

لو أخذها على مقدماتها من المشى إلى المكان الذى يقرأ فيه كان أولى (١).

[الثالثة: يجوز استئجار الصبى المميز من وليه الإجارى]

(الثالثة): يجوز استئجار الصبى المميز من وليه الإجارى أو غيره- كالحاكم الشرعى- لقراءة القرآن أو التعزية و الزيارات (٢). بل الظاهر جوازه لنيابة الصلاة عن الأموات بناء على الأقوى من شرعية عباداته (٣).

على كلى القراءة و مسمى ذكر المصاب، صحت و إن لم يكن تعيين.

و حينئذ لا بد فى تصحيح الإجارة من وقوعها على النحو المذكور، و حينئذ يستحق الأجرة بمجرد ذلك.

(١) كأنه ليكون أبعد عن شبهة منافاة قصد أخذ الأجرة للإخلاص.

(٢) الأمور الثلاثة و أمثالها: تارة: يحصل المقصود منها بمجرد وجودها، سواء كانت عبادة أم لا، و حينئذ لا شبهة فى صحة إجارة الصبى عليها، كسائر الأعمال غير العبادية مثل الخياطة و النساجة و نحوهما.

و أخرى: لا- يحصل المقصود منها إلا- بوقوعها على وجه العبادة، فقد تشكل الإجارة عليها بناء على أن عبادات الصبى تمرينية لا شرعية. إلا أن يقال:

إن الخلاف المذكور يختص بالعبادات الوجوبية، لأن حديث رفع القلم عن الصبى يختص برفع الوجوب. لكن الظاهر منهم عموم الخلاف، بناء منهم على أن أدلة التشريع العامة غير شاملة للصبى، فينحصر تشريع عباداته بدليل آخر غيرها. و لذلك جعلوا مبنى الخلاف المذكور: أن الأمر بالأمر هل هو أمر أو لا؟ فعلى الأول: تكون مشروعته، و على الثانى: لا تكون.

و لا فرق فى ذلك بين الواجبات و المستحبات.

(٣) قد تكرر مراراً فى هذا الشرح التعرض لهذه المسألة. و قد ذكرنا فيما سبق أن أدلة التشريع عامة للبالغ و غير البالغ. و ليس ما يستوجب رفع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٥

[الرابعة: إذا بقى فى الأرض المستأجرة للزراعة بعد انقضاء المدء أصول الزرع فنبتت]

(الرابعة): إذا بقى فى الأرض المستأجرة للزراعة بعد انقضاء المدء أصول الزرع فنبتت، فإن لم يعرض المستأجر عنها كانت له (١)،

اليد عن العموم المذكور الا حديث رفع القلم عن الصبى، لكن الجمع العرفى بينه و بين الأدلة العامة بحمله على رفع الإلزام، فيكون

ترخيصاً في مخالفة الوجوب و الحرمة، كما يشهد به ذكره في سياق النائم، فإنه أحد الثلاثة الذين رفع عنهم القلم، و لا ريب أنه لا يسقط عنه التكليف بالمرء، و إنما يسقط عنه اللزوم العقلي، فراجع مبحث المرتد في باب نجاسة الكافر و غيره من المباحث. ثم إن الظاهر أن صحة النيابة عن الأموات لا تبتنى على شرعية عبادة النائب، فإن الفقير غير المستطيع يجوز نيابته عن الميت في حج الإسلام، و المسافر تشرع له النيابة عن الميت في صلاة التمام، و الحاضر تشرع له النيابة عن الميت في صلاة القصر. و هكذا. إذ اللازم في صحة النيابة في العبادة مشروعية العبادة في حق المنوب عنه، لأن النائب يمثل الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، فإذا لم يكن المنوب عنه مأموراً لم تمكن النيابة عنه. و أما النائب فلا يعتبر في صحة نيابته توجه أمر إليه بالفعل المنوب فيه، نعم يعتبر وجود عموم يدل على مشروعية النيابة من الصبي، كما لو شك في مشروعية نيابة الذكر عن الأنثى و بالعكس. و الظاهر ثبوت هذا العموم، لعموم بناء العقلاء، و عموم الأخبار المتقدمة في مباحث النيابة.

(١) قال في التذكرة في كتاب المزارعة: «إذا زارع رجلاً في أرضه فزرعها، و سقط من الحب شيء و نبت في ملك صاحب الأرض عاماً آخر، فهو لصاحب البذر عند علمائنا أجمع. و به قال الشافعي». و قال في كتاب العارية: «لو حمل السيل حب الغير أو نواه أو جوزة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٦

.....

أو لوزه إلى أرض آخر، كان على صاحب الأرض رده على مالكة إن عرفه، و إلا كان لقطعة. فإن نبت في أرضه و صار زرعاً أو شجراً، فإنه يكون لصاحب الحب و النوى و الجوز و اللوز، لأنه نماء أصله، كما أن الفرخ لصاحب البيض. و لا نعلم فيه خلافاً. و في القواعد في كتاب المزارعة: «و لو تناثر من الحاصل حب فنبت في العام الثاني، فهو لصاحب البذر. و لو كان من مال المزارعة فهو لهما» و نحوه كلام غيره. و مثله مفروض المتن. و الحكم فيه كما ذكر المصنف (ره). و وجهه ما أشار إليه في التذكرة من أن النماء تابع الأصل، فيملكه مالكة الأصل.

نعم قال في التذكرة أيضاً: «لو كان المحمول بالسيل ما لا قيمة له كنوانة واحدة و حبة واحدة فنبت، احتتمل أن يكون لمالك الأرض إن قلنا لا- يجب عليه ردها إلى مالكة لو لم تثبت، لانتفاء حقيقة المالية فيها، و التقويم إنما حصل في أرضه. و هو أحد وجهي الشافعية. و أن يكون لمالكها إن قلنا بتحريم أخذها و وجوب ردها قبل نباتها. فعلى هذا في قلع النبات و جهان». و لا ينبغي التأمل في أن الأصح الاحتمال الثاني، فإن الملكية ليست متقومة بالمالية، فإن المالية تابعة لتنافس العقلاء على موضوعها، و التنافس إنما يكون مع الاعتداد بمرتبة المالية، فإذا لم تكن بمرتبة معتد بها لم يكن موضوعها. و ليست الملكية كذلك، فإنها تابعة لأسباب أخرى عرفية أو شرعية، فيصح اعتبارها مع وجود السبب، و لو لم تكن للعين مائة. فالمالية و الملكية متباينان مفهوماً، و بينهما عموم من وجه مورداً. نعم الأدلة اللفظية مثل:

«لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيئة نفسه» (١)

، و مثل:

«فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه» (٢)

إنما يدلان على حرمة التصرف في مال الغير، و لا يدلان

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٧

و إن أعرض عنها وقصد صاحب الأرض تملكها كانت له (١).

على حرمة التصرف في ملك الغير. لكن الظاهر التسالم على حرمة التصرف في ملك الغير كماله. يظهر ذلك من كلمات أصحابنا، و غيرهم من المخالفين.

و يكفي في إثباته كونه ظلماً و عدواناً، فيدل على حرمة ما دل على حرمة الظلم و العدوان. و قد أشار المصنف (ره) إلى شيء من ذلك في مبحث التيمم في مسألة ما إذا حبس في مكان مغصوب.

(١) المنسوب الى المشهور: أن مجرد إعراض المالك عن المملوك يجعله كالمباح بالأصل، فيجوز لكل تملكه.

قال في السرائر - بعد ما روى عن الشعيري: »

قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن سفينة انكسرت في البحر، فأخرج بعضه بالغوص، و أخرج البحر بعض ما غرق فيها. فقال (ع): أما ما أخرج البحر فهو لأهله، الله أخرجهم، و أما ما خرج بالغوص فهو لهم و هم أحق به « (١) »

- قال محمد بن إدريس: وجه الفرق في هذا الحديث: أن ما أخرج البحر فهو لأصحابه، و ما تركه أصحابه آيسين منه، فهو لمن وجده أو غاص عليه، لأنه صار بمنزلة المباح. و مثله من ترك بعيره من جهد في غير كلاء و لا ماء، فهو لمن أخذه، لأنه خلاه آيساً منه، و رفع يده عنه، فصار مباحاً. و ليس هذا قياساً، لأن مذهبتنا ترك القياس، و إنما هذا على جهة المثال، و المرجع فيه إلى الإجماع و تواتر النصوص، دون القياس و الاجتهاد. و على الخبرين إجماع أصحابنا منعقد.

قال في الجواهر - بعد نقل بعض كلامه هذا: - «قلت: لعل ذلك هو العمدة في تملك المعرض عنه. مضافاً الى السيرة في حطب المسافرين و نحوه، و إلا فمن المعلوم توقف زوال الملك على سبب شرعي،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب اللقطة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٨

.....

كتوقف حصوله، و لا دليل على زوال الملك بالأعراض، على وجه يتملكه من أخذه كالمباح. و من هنا احتمل جماعة إباحة التصرف في المال المعرض عنه دون الملك، بل عن ثاني الشهيدان: الجزم بذلك. و عن بعض:

أنه لا يزول الملك بالأعراض، إلا في الشيء اليسير كاللقمة، و في التالف كمتاع البحر، و في الذي يملك لغاية قد حصلت كحطب المسافر. و عن آخر: اعتبار كون المعرض عنه في مهلكة، و يحتاج الاستيلاء عليه الى الاجتهاد - كغوص و تفتيش و نحوهما - في حصول التملك به. و ربما استظهر من عبارة ابن إدريس المتقدمة: اعتبار اليأس، زيادة على الاعراض فيه أيضاً. إلى غير ذلك من كلماتهم، التي مرجعها الى تهجس في ضبط عنوان لذلك. مع أن السيرة عليه في الجملة، و ليس في النصوص غير ما عرفت التعرض له.

أقول: مثل خبر الشعيري

خبر السكوني، عن أبي عبد الله (ع) عن أمير المؤمنين (ع) - في حديث - «قال: و إذا غرقت السفينة و ما فيها فأصابه الناس، فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله و هم أحق به، و ما غاص عليه الناس و تركه صاحبه فهو لهم» (١).

و لا يخفى أن الخبرين المذكورين لا دلالة فيهما على أن الوجه في جواز تملك الغواص لما أخرج.

هو يأس المالك، أو إعراضه، أوهما، أو شيء آخر غيرهما، إذ هو حكم في واقعة خاصة، لا تعرض فيهما لمناظره. لكن ربما يستفاد منهما و من غيرهما من النصوص المذكورة في مبحث اللقطة: أن المال المملوك إذا صار بحال يؤدي إلى ضياعه و تلفه، فاستنقذه شخص آخر من الضياع و التلف، كان ملكاً له، نظير:

«من

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب اللقطة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ١٩٩

.....

أحيا أرضاً مواتاً فهي له» (١)

ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض، قد كلت و قامت و سببها صاحبها لما لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها و أنفق نفقته حتى أحيها من الكلال و من الموت، فهي له و لا سبيل له عليها و إنما هي مثل الشيء المباح» (٢).

و

خبر مسمع عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن أمير المؤمنين (ع) كان يقول في الدابة إذا سرحها أهلها أو عجزوا عن علفها أو نفقتها فهي للذي أحيها. قال: و قضى أمير المؤمنين (ع) في رجل ترك دابة بمضيعة، قال: إن كان تركها في كلاء و ماء و أمن، فهي له يأخذها متى شاء، و إن كان تركها في غير كلاء و لا ماء، فهي لمن أحيها» (٣).

و

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) «قال: جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله إني وجدت شاة. فقال رسول الله (ص): هي لك أو لأخيكَ أو للذئب. فقال: يا رسول الله (ص) إني وجدت بعيراً فقال (ص): معه حذاؤه و سقاؤه، - حذاؤه: خفه و سقاؤه: كرشه - فلا تهجه» (٤).

و نحوها غيرها. فان الظاهر من الجميع: أن الاستنقاذ من التلف في ظرف عجز المالك - سواء كان ملتفتاً إلى ذلك و ترك المال عجزاً منه، أم غير ملتفت إليه، كما في مورد النصوص الأخيرة - مملوك. و عليه فان أمكن العمل بالنصوص تعين القول بذلك. و لا - دخل للإعراض و عدمه و لا لإباحة المالك و عدمها في جواز التملك من المنقذ، و إن لم يمكن العمل بالنصوص - لإعراض المشهور عنها - فاللازم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب إحياء الموات حديث: ٥، ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب اللقطة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب اللقطة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب اللقطة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٠

.....

القول بعدم جواز التملك بمجرد ذلك وغيره.

و في الجواهر قال: «و أما المال الذي امتنع على صاحبه تحصيله بسبب من الأسباب - كغرق أو حرق و نحوهما - فيشكل تملكه بالاستيلاء عليه، خصوصاً مع عدم العلم باعراض صاحبه عنه على وجه يقتضى إنشاء إباحة منه لمن أراد تملكه، أو رفع يده عن ملكيته، و إنما هو للعجز عن تحصيله، نحو المال الذي يأخذه قطاع الطريق و الظلمة». أقول: قد عرفت أن موضوع النصوص المال الذي بحال ينتهي إلى التلف لا المال الذي امتنع على صاحبه تحصيله، فلا يدخل فيه المال الذي يأخذه قطاع الطريق و الظلمة. و الانصاف يقتضى جواز العمل بالنصوص المذكورة، و لم يتحقق من المشهور الاعراض عنها، و قد تعرضوا لمضمونها في لقطة الحيوان الذي لا يمتنع من السباع و الضياع، و في حكم السفينة إذا انكسرت و غرق ما فيها.

لكن إثبات القاعدة الكلية، و أن كل ما يؤدي بقاءه إلى التلف لو لم يؤخذ يجوز أخذه و تملكه، غير ظاهر. و لا سيما أن نصوص الشاة لم يعمل بظاهرها عند المشهور، لبنائهم على جواز أخذها مع الضمان، على اختلاف منهم في معنى الضمان، و أنه فعلى فتكون في الذمة كسائر الديون، أو على تقدير المطالبة، كبنائهم على وجوب التعريف، و إن كان الأظهر عدم الضمان، و عدم لزوم التعريف، أخذاً بظاهر النصوص المشار إليها و حملاً لما دل على الضمان أو التعريف على غير الالتقاط في الفلاة، بقرينة لزوم التعريف الذي لا يكون في الفلاة. كما أشرنا إلى ذلك في مباحث اللقطة.

هذا، و أما أعراض المالك: فلا يظهر من الأدلة كونه موجباً لخروج المال عن ملك مالكه، و صيرورته من قبيل المباحات الأصلية، كما عرفت نسبتها إلى المشهور، بل يظهر من كلماتهم المتعرضة لحكم الحب مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠١ و لو بادر آخر إلى تملكها ملك (١)،

المتساقط: التسالم على خلاف ذلك. قال في التذكرة: «لو نبتت نواة سقطت من إنسان في أرض مباحة أو مملوكة، ثم صارت نخلة و لم يستول عليها غيره، فإن النخلة تكون ملك صاحب النواة قطعاً». و لعل مرادهم جواز تملكه لغير المالك، و إن كان باقياً على ملك مالكه، كما قد يظهر من بعضهم. لكنه أيضاً غير ظاهر، لقصور النصوص المذكورة عن إثبات ذلك، إذ ليس ما يتوهم منه الدلالة على ذلك، إلا صحيح ابن سنان و نحوه، مما اشتمل على ترك المالك، و قد عرفت أنه ظاهر في التملك بالاحياء، لا بالاستيلاء. و السيرة المدعاة عليه غير ظاهرة. و أما تحليل نثار العرس و حطب المسافرين [١] و نحوهما فالظاهر اختصاصه بصورة حصول اماره على إباحة المالك. و لأجل ذلك يتعين تقييد عبارة المتن بهذه الصورة، اقتصاراً على القدر المتيقن. و لعل مقصود المصنف (ره) - كغيره - صورة ما إذا ظهر من المالك الإباحة، كما هو الغالب.

(١) و في الجواهر - في بيان أصل المسألة، بعد ما ذكر أن الزرع لصاحب البذر - قال: «لكن مع فرض كون الحب من الذي هو معرض عنه، على وجه يجوز للملتقط التقاطه، فهل هو كذلك، لأنه لا يزول عن المالك، بالاعراض، بل به مع الاستيلاء، و الفرض عدمه الى أن صار زرعاً، و الفرض عدم الاعراض عنه في هذا الحال؟، أو أنه يكون لصاحب الأرض لأنه من توابعها و نمائها، بل لعل كونه فيها نوع

[١] لعل المنظور في مستند التحليل في هذين الموردين هو السيرة و إلا فلم نعثر على خبر يدل على الحلية في الثاني، نعم في بعض الاخبار تدل عليه بالفحوى فراجع الوسائل باب: ١٢ من اللقطة.

و اما الأول فالأخبار الواردة فيه أدل على المنع إلا ان تأول. فراجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٢

و إن لم يجز له الدخول فى الأرض إلا بإذن مالكها (١).

[(الخامسة): إذا استأجر القصاب لذبح الحيوان فذبحه على غير الوجه الشرعى]

(الخامسة): إذا استأجر القصاب لذبح الحيوان فذبحه على غير الوجه الشرعى بحيث صار حراماً، ضمن قيمته (٢). بل الظاهر ذلك إذا أمره بالذبح تبرعاً. وكذا فى نظائر المسألة.

استيلاء من المالك عليه؟ وجهان، إلا أنه جزم فى التذكرة: بأنه بينهما على كل حال، خلافاً لبعض العامة. ذكر ذلك فى آخر كتاب المزارعة.

ويشكل الأول: بأن الزرع عرفاً نماء الحب فى الأرض، ولذا لو غصبه غاصب فزرعه كان الزرع للمالك. والثانى: بأن الاستيلاء بغير قصد لا يستوجب الملك.

(١) هذا وإن كان مقتضى عموم:

«فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه» (١)

، إلا أن السيرة جارية فى الأرض غير المحصنة والمحجبة على الدخول إليها والعبور فيها، ونحو ذلك من التصرفات غير المعتد بها، وقد جرت سيرة النجفين على اختلاف طبقاتهم فى العلم والصلاح، على الدخول فى البساتين التى بين مسجد الكوفة والفرات، إذا لم تكن مسورة، فتراهم يعبرون فيها ويجلسون للاستراحة، أو لأكل الطعام وشرب الشاي ونحو ذلك، من دون توقف. وكذلك فى غيرها من البساتين الواقعة على حافة نهر الفرات أو نهر الحسينية، أو غيرهما من الجداول، فيدل ذلك على الجواز. ومن ذلك يظهر جواز العبور فى الشوارع المستحدثة فى المدن. فلاحظ.

(٢) كما تقدم فى المسألة الرابعة من فصل كون العين المستأجرة أمانة. وقد تقدم الاستدلال عليه بالنصوص المستفاد منها قاعدة: «من أتلف مال غيره فهو له ضامن». فراجع:

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٣

[(السادسة): إذا آجر نفسه للصلاة عن زيد]

(السادسة): إذا آجر نفسه للصلاة عن زيد، فاشتبه وأتى بها عن عمرو، فإن كان من قصده النيابة عن من وقع العقد عليه (١). وتخيّل أنه عمرو فالظاهر الصحة عن زيد، واستحقاقه الأجرة. وإن كان ناوياً بالنيابة عن عمرو على وجه التقييد لم تفرغ ذمة زيد، ولم يستحق الأجرة، وتفرغ ذمة عمرو إن كانت مشغولة، ولا يستحق الأجرة من تركته، لأنه بمنزلة المتبرع (٢). وكذا الحال فى كل عمل مفتقر إلى النية.

[(السابعة): يجوز أن يؤجر داره]

(السابعة): يجوز أن يؤجر داره مثلاً- إلى سنة بأجرة معينة، ويوكل المستأجر فى تجديد الإجارة عند انقضاء المدّة، وله عزله بعد ذلك. وإن جدد قبل أن يبلغه خبر العزل

(١) لا إشكال في أن ذات زيد غير ذات عمرو، فإذا قصد النائب ذات زيد: فتارة: يكون قصد عنوان عمرو على نحو يكون طريقاً إلى ذات زيد و مرآة لها. و تارة: يكون قيداً لها على نحو تعدد المطلوب.

و ثالثة: على نحو وحدة المطلوب. فان كان على أحد النحويين الأولين كانت صلاته وفاء للإجارة، و أداء للعمل المستأجر عليه. و إذا كان على النحو الأخير، لم تكن صلاته وفاء و لا أداء للعمل المستأجر عليه، لأنه غير ما استؤجر عليه. و إذا قصد النائب ذات عمرو جاء فيه أيضاً الصور الثلاث. و في الجميع لا تكون صلاته أداء للعمل المستأجر عليه، و لا وفاء بالإجارة. و أما فراغ ذمة عمرو من الصلاة التي عليه، فيختص بفرض ما إذا قصد ذات عمرو بصورها و لا يكون بفرض ما إذا قصد ذات زيد بصورها.

(٢) كما تقدم في المسألة الثامنة عشرة من فصل إجارة الأرض بالحنطة و الشعير. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٤

لزم عقده. و يجوز أن يشترط في ضمن العقد أن يكون وكيلاً عنه في التجديد بعد الانقضاء. و في هذه الصورة ليس له عزله (١).

[(الثامنة): لا يجوز للمشتري بيع الخيار بشرط رد الثمن للبائع أن يؤجر المبيع أزيد من مدة الخيار للبائع]

(الثامنة): لا يجوز للمشتري بيع الخيار بشرط رد الثمن للبائع أن يؤجر المبيع أزيد من مدة الخيار للبائع (٢)، و لا في مدة الخيار من دون اشتراط الخيار، حتى إذا فسخ

(١) لأن مرجع الشرط الى شرط التوكيل حدوداً و بقاءً، و عزله مناف لشرط البقاء. اللهم إلا أن يقال: إن الوكالة من النتائج التي لا يصح شرطها كما عرفت، فضلاً عن شرطها حدوداً و بقاءً، إذ البقاء يتمتع جعله و إنشاؤه، لأن البقاء مستند إلى استعداد الذات، فمن جعل له وكيلاً بقيت وكالته. و كذلك الحكم في البيع و النكاح و الطلاق، و إنما يقصد بالإيجاب حدودها، لا حدودها و بقاؤها. فإذا كان البقاء لا يقبل الإنشاء بالعقد، فأولى لا يقبل الإنشاء بالشرط، فلا بد أن يكون المقصود شرط أن لا يعزله عن الوكالة، فإذا عزله لم يصح، لأنه تصرف في حق الغير، فيخرج عن سلطانه.

(٢) المنسوب إلى الأكثر و المشهور و المصرح به في كلام جماعة من الأساطين: أنه لا يجوز تصرف من عليه الخيار في العين تصرفاً يمنع من استردادها. و ظاهر ما ذكر في وجهه: أن الخيار حق متعلق بالعين، فالتصرف فيها تصرف في موضوع الحق، و لأجل قاعدة السلطنة على الحقوق - التي هي كقاعدة السلطنة على الأموال - يتمتع التصرف، لأنه خلاف القاعدة المذكورة. و الوجه في تعلقه بالعين: أنه قائم بالعقد و العقد قائم بالعين.

و فيه: أنه لا-ريب عندهم في جواز الفسخ مع تلف العين في الجملة، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في جواز الإقالة مع التلف، و جواز الفسخ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٥

البائع يمكنه أن يفسخ الإجارة، و ذلك لأن اشتراط الخيار من البائع في قوة إبقاء المبيع على حاله حتى يمكنه الفسخ (١)،

بالخيار معه. و دعوى: أنه قائم بالعين على نحو تعدد المطلوب. غير ثابتة، و كيف ذلك؟! مع أنه لو كان الخيار قائماً بالعين لبطل بتصرف من له الخيار. و لا مجال للالتزام بذلك في مثل بيع الخيار، ضرورة أن البائع يتصرف في الثمن، بل إنما باع لأجل الثمن. و لذلك قال شيخنا الأعظم (ره): «فالجواز لا يخلو من قوة في الخيارات الأصلية. و أما الخيارات المجعولة بالشرط، فالظاهر من اشتراطه إرادة إبقاء الملك، ليسترده عند الفسخ». و ما ذكره غير بعيد، عملاً بالقرينة العامة على إرادة ذي الخيار من شرط الخيار ذلك. و لكن

على هذا لو اتفق وجود قرينه خاصة على غير ذلك. لم يكن مانع من التصرف.

ثم إنه بناء على المنع فى الخيار المجعول: هل تجوز الإجارة و نحوها مما لا يكون مانعا من رجوع العين إلى ملك البائع أو لا؟ فيه وجهان، كما فى كلام شيخنا الأعظم (ره): «من كونه ملكا له. و من إبطال التصرف لتسلط الفاسخ على أخذ العين». أقول: ظاهر ما ذكره فى وجه المنع: أن البائع ذا الخيار كما اشترط الخيار فى الفسخ، اشترط التمكن من الاسترداد، و المراد من الاسترداد و إن كان الاسترداد الخارجى، و هذا المعنى تنافيه الإجارة. لكن ذلك يختص بما إذا كان مقتضى الإجارة تسليط المستأجر على العين. أما إذا لم يكن كذلك، كما فى إجارة السفينة على المسافرين، لا تكون الإجارة منافية لذلك. كما أن مقتضى الشرط المذكور:

أن لا يتصرف المشتري بالعين بما يمنع من ردها خارجاً إلى البائع عند الفسخ، بأن يضعها فى مكان مغلق يحتاج فتحه إلى مضي مدة. (١) قد عرفت: أن الإجارة لا تنافى الفسخ و إن قلنا بأن العقد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٦

فلا يجوز تصرف ينافى ذلك.

[(التاسعة): إذا استؤجر لخيطة ثوب معين لا بقيد المباشرة]

(التاسعة): إذا استؤجر لخيطة ثوب معين لا بقيد المباشرة، فخاطه شخص آخر تبرعاً عنه استحق الأجرة المسماة (١). و إن خاطه تبرعاً عن المالك لم يستحق المستأجر شيئاً (٢)، و بطلت الإجارة. و كذا إن لم يقصد التبرع عن أحدهما، و لا يستحق على المالك أجره، لأنه لم يكن مأذوناً من قبله (٣)، و إن كان قاصداً لها، أو معتقداً أن المالك أمره بذلك.

[(العاشر): إذا أجره ليوصل مكتوبة إلى بلد كذا إلى زيد مثلاً]

(العاشر): إذا أجره ليوصل مكتوبة إلى بلد كذا إلى زيد مثلاً، فى مدة معينة، فحصل مانع فى أثناء الطريق أو بعد الوصول الى البلد، فان كان المستأجر عليه الإيصال، و كان طى الطريق مقدمة، لم يستحق شيئاً. و إن كان المستأجر عليه

متعلق بالعين، و إنما تنافى الاسترداد و الأخذ بمجرد الفسخ فى بعض الصور، فالمنع من الإجارة كليه يتوقف على فهم اشتراط كون العين على حالها غير مسلوبة المنفعة، و هذا الشرط زائد على إمكان الأخذ الخارجى، و زائد على بقاء العين على ملك المشتري، بنحو يكون الفسخ موجباً لرجوعها إلى البائع. و عبارة المصنف (ره) فى تعليل الحكم لا تفى بما ذكر.

(١) يعنى: استحق الأجير الأجرة، لحصول العمل المستأجر عليه منه بتبرع المتبرع، فيستقر له العوض.

(٢) لعدم تحقق العمل من الأجير، فتبطل الإجارة، لتعذر العمل المستأجر عليه، لعدم قابلية المحل لخيطة ثانية.

(٣) تقدم وجهه فى المسألة الثامنة عشرة من فصل إجارة الأرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٧

مجموع السير و الإيصال، استحق بالنسبة. و كذا الحال فى كل ما هو من هذا القبيل. فالإجارة مثل الجعالة، قد يكون على العمل المركب من أجزاء، و قد تكون على نتيجة ذلك العمل، فمع عدم حصول تمام العمل فى الصورة الأولى: يستحق الأجرة بمقدار ما أتى به، و فى الثانية: لا يستحق شيئاً (١). و مثل الصورة ما إذا جعلت الأجرة فى مقابلة مجموع العمل من حيث المجموع (٢)، كما إذا استأجره للصلاة أو الصوم فحصل مانع فى الأثناء عن إتمامها.

[(الحادية عشرة): إذا كان للأجير على العمل خيار]

(الحادية عشرة): إذا كان للأجير على العمل خيار

للزرع، و لا- يكفي مجرد الاذن في الضمان، بل إما أن تكون ظاهرة في التعهد بالعوض على وجه الإجارة أو الجعالة، أو ظاهرة في الأمر بالعمل، ليكون استيفاء موجباً للضمان، كما سبق وجهه. و إذا لم تكن الاذن ظاهرة في أحد الأمرين لم يكن موجب للضمان.

(١) بناء على ما يأتي منه في المسألة الحادية عشرة من قاعدة احترام عمل المسلم: أنه يستحق اجرة المثل. فانتظر.
(٢) يظهر من هذا التعبير: أن التوزيع في المسألة السابقة كان من جهة أن الأجرة مبذولة في مقابل العمل المركب من الأجزاء، الملحوظة على نحو الجميع لا المجموع. و ليس كذلك، فإن الأجزاء ملحوظة فيه على نحو المجموع أيضاً. و لو كانت ملحوظة على نحو الجميع، للزمت الأجرة لكل واحد من الاجزاء، فإنه الفارق بين العام الجمعي و المجموعي.

و إذا استأجره للصلاة أو الصوم فحصل مانع في الأثناء عن الإتمام، فالوجه في عدم تبعض الاجزاء: أن أجزاء الصلاة في ظرف عدم مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٨

الفسخ، فان فسخ قبل الشروع فيه فلا إشكال، و إن كان بعده استحق أجره المثل (١)، و إن كان في أثنائه استحق بمقدار ما أتى به من المسمى أو المثل على الوجهين المتقدمين إلا إذا كان المستأجر عليه المجموع من حيث المجموع، فلا يستحق شيئاً (٢). و إن كان العمل مما يجب إتمامه بعد الشروع فيه- كما في الصلاة بناء على حرمة قطعها، و الحج بناء على

انضمام بعضها الى بعض لا تقبل المعاوضة، لعدم ترتب أثر عليها حتى عند غير المتعاقدين، فلا تكون لها مالية، فتوزيع الأجرة عليها في حال الانفراد يوجب أكل المال بالباطل. و إن لم يكن فرق بينها و بين أجزاء السير في المثل، فإنه إذا استأجره ليصوم من أول النهار إلى آخره فهو كما إذا استأجره لیسافر من البلد الفلاني إلى البلد الآخر في كيفية ملاحظة الاجزاء، و أنها في الجميع ملحوظة على نحو المجموع لا- الجميع، و إنما الفرق بينهما: أن اجزاء الصوم ليست موضوعاً لغرض عقلائي في حال انفراد بعضها عن بعض، بخلاف أجزاء السير، فقد تكون موضوعاً للغرض، و تصح الإجارة عليها في حال الانفراد عن الباقي.

و من ذلك يظهر: أن أحكام تبعض الصفقة إنما تجرى إذا كانت الأبعاد موضوعاً للغرض و المالية عند العقلاء في حال الانفراد عن الباقي.

أما إذا لم تكن موضوعاً للغرض، فلا تبعض في العقد و لا في العوض.

(١) لأن العمل وقع على نحو الضمان، فاذا بطل ضمانه بالمسمى تعين ضمانه بأجرة المثل. و الظاهر أن ذلك مما لا إشكال فيه و لا خلاف، فان الضمان هنا أولى من الضمان مع فساد العقد بقاعدة: (ما يضمن).
(٢) الكلام فيه كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٠٩

و جوب إتمامه- فهل هو كما إذا فسخ بعد العمل أو لا؟ وجهان أو جههما: الأول (١). هذا إذا كان الخيار فورياً كما في خيار الغبن إن ظهر كونه مغبوناً في أثناء العمل، و قلنا إن الإتمام منافٍ للفورية، و إلا فله أن لا يفسخ إلا بعد الإتمام. و كذا

(١) كأن وجهه: أن الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالإجارة تكون على الحدوث لا- على الحدوث و البقاء، فيستحق الأجرة بمجرد الحدوث.

لكن لازم ذلك ثبوت الأجرة و إن لم يتم العمل، و هو كما ترى.

و بالجملة: إذا جوزنا وقوع الإجارة على الواجب، و استحقاق الأجرة بفعله، فلا مانع من أن تكون الإجارة في مثل الفرض على الحدود و البقاء. فإذا فسخ في الأثناء كان الإتمام واجباً عليه تكليفاً، غير مستحق عليه بالإجارة، فإن أتم فقد أدى الواجب، و إن قطع عصى، و ليس لأحد حق عليه. مع أن الامتناع العقلي إذا كان بالاختيار لم يكن منافياً للاختيار، و لا مانعاً من وقوع الإجارة عليه. و من ذلك يظهر لك الوجه الثاني.

و قد يتوهم: أن الوجوب كان بتسبب المستأجر، فيكون التدارك عليه. و فيه أن التسبب غير مختص به، بل كان من كل من المؤجر و المستأجر. مع أن مثل هذا التسبب لا يقتضى الضمان، لعدم الدليل عليه بعد أن لم يكن موجباً لنسبة الضرر اليه عرفاً. بل الأولى نسبته إلى الأجير نفسه، لأنه هو الفاسخ الذى فوت على نفسه الأجرة المسماة.

و مثله توهم: أنه كان بتغيير من المستأجر، فيرجع إليه بقاعدة الغرور. إذ فيه: أنه لا- تغيير من المستأجر بعد أن كان العقد مشتركاً بينهما. و الوقوع فى المحذور إنما كان من فسخ الأجير نفسه، بل هذا التوهم موهون جداً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٠

الحال إذا كان الخيار للمستأجر (١)، إلا أنه إذا كان المستأجر عليه المجموع من حيث المجموع، و كان فى أثناء العمل. يمكن أن يقال: إن الأجير يستحق بمقدار ما عمل من أجرة

(١) يعنى: تجرى الأحكام السابقة من عدم لزوم شىء على أحدهما إذا كان الفسخ قبل العمل، و لزوم المسمى أو أجرة المثل للأجير إذا كان الفسخ بعد العمل، و التبعض فى المسمى أو أجرة المثل إذا كان الفسخ فى أثناء العمل، إلا فيما إذا كان العمل مما يجب إتمامه فيجب تمام المسمى.

هذا، و الحكم فى هذه الصورة باستحقاق الأجير لتمام الأجرة مع الفسخ فى الأثناء أهون منه فى الصورة السابقة، لأن الضرر يستند إلى فسخ المستأجر، فيمكن توهم استناد الضرر اليه الموجب للرجوع عليه.

و إن كان أيضاً يشكل: بأن الخيار إن كان مجعولاً فهو بقبول الأجير و اختياره، فإقدامه عليه إقدام منه على لوازمه، و إن كان من قبل الشارع فالضرر يستند إليه، لأن المستأجر إنما عمل بحقه المجعول له شرعاً، و ليس عليه أن لا يأخذ بحقه، لئلا يقع الأجير بالضرر. إلا- أن يقال: إن الحق الخيارى إذا جعله الشارع دفعاً للضرر الوارد عليه، يمتنع أن يثبت فى حال لزوم الضرر على الأجير. و بالجملة: بعد ما كان المستأجر مقدماً على بذل الأجرة فى مقام العمل من دون خيار، فلزوم الضرر المثبت لخياره معارض بلزوم الضرر الوارد على الأجير بالفسخ، و معه لا مجال لتقديم ضرره، فلا خيار له فى الفسخ. و هذا غير بعيد.

و على هذا فاللازم التفصيل فى المقام بين صورة أن يكون الفاسخ المستأجر. و يكون الخيار شرعياً، و بين غيرها من الصور، فيستحق الأجير فى الأول تمام الأجرة، و لا يستحق فى غيرها شيئاً. فتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١١

المثل لاحترام عمل المسلم (١)، خصوصاً إذا لم يكن الخيار من باب الشرط (٢).

[(الثانية عشرة): يجوز اشتراط كون نفقة المستأجر على الأجير أو المؤجر، بشرط التعيين]

(الثانية عشرة): كما يجوز اشتراط كون نفقة الدابة المستأجرة و العبد و الأجير المستأجرين للخدمة أو غيرها على المستأجر، إذا كانت معينة بحسب العادة، أو عيناها على وجه يرتفع الغرر، كذلك يجوز اشتراط كون نفقة المستأجر على

(١) لا مجال لتطبيق هذه القاعدة فى المقام بناء على ما عرفت من أن المراد من كون المستأجر عليه المجموع من حيث المجموع: أن

كل واحد من الأجزاء على الانفراد مما لا قيمة له، لأنه يكون أخذ أجره المثل لما يقابل بعض العمل أكلاً للمال بالباطل. وإن شئت قلت: قاعدة الاحترام لا مجال لها، إذا كان العمل لا قيمة له ولا ماله، فإن الاحترام يختص بماله قيمة وماله. وكذا بناء على الاحتمال الثاني أعني: كون الأجزاء ملحوظة على نحو وحدة المطلوب وإن كان لكل واحد منها ماله، إذ كما أن عمل المسلم محترم كذلك مال المستأجر، فإنه مسلم وماله محترم لا يجوز أخذه بلا عوض عائد إليه، لأن المفروض أن البعض على الانفراد لم يقصد المستأجر المعاوضة عليه، كى يؤخذ منه عوضه. فأخذ العوض منه مع ذلك كان خلاف احترام ماله، كما إذا استأجره ليخيط ثوبه فصبغه اشتباهاً منه، فإنه لا يستحق عليه أجره كما سبق. نعم إذا أتم الأجير العمل تبرعاً منه بعد الفسخ في الأثناء، كان تبعض الأجره في محله، لكون البعض حينئذ له ماله في ضمن الكل، كما أنه بعض المطلوب ومقابل بعض الأجره. وعلى هذا كان اللازم تقييد العبارة بذلك، وإلا توجه عليها الإشكال.

(٢) لأنه إذا كان من باب الشرط يكون العامل قد أقدم على ضياع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٢

الأجير أو المؤجر، بشرط التعيين أو التعيين الرافعين للغرر.

فما هو المتعارف من إجارة الدابة للحج و اشتراط كون تمام النفقة و مصارف الطريق و نحوهما على المؤجر. لا مانع منه، إذا عينها على وجه رافع للغرر (١).

[(الثالثة عشرة): إذا أجر داره أو دابته من زيد إجارة صحيحة بلا خيار له، ثم أجرها من عمرو]

(الثالثة عشرة): إذا أجر داره أو دابته من زيد إجارة صحيحة بلا خيار له، ثم أجرها من عمرو كانت الثانية فضولية موقوفة على إجارة زيد، فإن أجاز صحت له ويملك هو الأجره فيطلبها من عمرو (٢)، ولا يصح له إجازتها على

عمله على تقدير الفسخ في الأثناء، ولا يتأتى ذلك لو كان الخيار شرعياً، لأنه لم يكن بجعله وقبوله، فلا مجال لتوهم الاقدام حتى لو كان عالماً، لأن العلم به لا يستلزم العلم بالأعمال والفسخ، فيمكن أن يكون إقدامه على العقد برجاه عدم الاعمال. ولا يتأتى ذلك في صورة جعل الخيار، لأن القبول الصادر من الأجير يعد عرفاً إقداماً على الفسخ في الأثناء وعلى لوازمه.

(١) لكن الإشكال في إمكان ذلك فيما يتعارف، لاختلاف الأحوال والأطوار السفرية، الموجب لاختلاف النفقات كماً وكيفاً ومدة. (٢) يعنى: صحت الإجارة الثانية لزيد، لأن المنفعة له فيملك عوضها وهو الأجره. هذا إذا كانت الإجارة الثانية واقعة على المنفعة المقصودة بالإجارة الأولى. أما إذا كانت واقعة على غيرها، فالإجارة الثانية لا تصح بإجارة زيد، لأن المنفعة غير مملوكة له، ولا تصح بإيقاع المؤجر المالك للعين، لأنها أيضاً غير مملوكة له، على ما عرفت من عدم ملك المنافع المتضادة. ولا يجدى فسخ الإجارة الأولى بعد ذلك في الصحة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٣

أن تكون الأجره للمؤجر، وإن فسخ الإجارة الأولى بعدها لأنه لم يكن مالكا للمنفعة حين العقد الثاني (١).

لما ذكر في المتن من أنه من قبيل من باع شيئاً ثم ملكه. نعم بناء على أن المنافع المتضادة مملوكة لمالك العين، وأن بطلان الإجارة الثانية من جهة أنها منافية لحق المستأجر الأول فإذا أجاز صحت، وتكون الأجره الثانية للمالك، لأنها عوض منفعة، كما أن الأجره الأولى له أيضاً.

و المتحصل: ان الإجارة الثانية: تارة: تكون بلحاظ منفعة الإجارة الأولى، و أخرى: تكون بلحاظ غيرها. فعلى الأول: تصح الإجارة

الثانية بإجازة المستأجر الأول، و تكون الأجرة له، و إذا لم يجز بطلت.

و على الثانى: تبطل الإجارة الثانية مطلقاً، لأنها بلحاظ منفعة غير مملوكة، إذا قلنا بأن المنافع المتضادة غير مملوكة، و تصح بإجازة المستأجر إن قلنا إنها مملوكة، و تكون الأجرة فى الاجارتين معاً ملك المؤجر المالك للعين، لكون المنفعتين المعوضتين ملكاً له. و إذا ردها المستأجر بطلت، لمنافاتها لحقه:

(١) هذا إشارة الى أن قوام المعاوضة التى يتضمنها عقد الإجارة و غيره من عقود المعاوضات دخول العوض فى ملك من خرج عن ملكه المعوض، و أن اعتبار العوضى إنما يصح بلحاظ ذلك. و لو كان العوض يدخل فى ملك غير من خرج عن ملكه المعوض لم يكن عوضاً عنه، و لم يكن المعوض عنه معوضاً. و الظاهر أن هذا مما لا إشكال فيه. و إنما الإشكال فى لزوم ذلك من الطرفين. يعنى: يجب أن يدخل المعوض عنه فى ملك من خرج من ملكه العوض، كما لزم أن يدخل العوض فى ملك من خرج عن ملكه المعوض عنه، أو لا يجب ذلك؟ فإذا قال زيد لعمرو:

خذ هذا الدرهم و اشتر لك به ثوباً، لم يصح حتى يتملك عمرو الدرهم، فإذا لم يتملكه و بقى على ملك زيد، فاشترى به ثوباً لنفسه لم يصح الشراء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٤

.....

لنفسه، لأن الدرهم و إن صار عوضاً عن الثوب، لكن الثوب لم يصير عوضاً عن الدرهم، لأن الدرهم خرج عن ملك زيد و دخل الثوب فى ملك عمرو، فلم يقيم الثوب مقامه، و لم يصير فى مكانه. و المنسوب الى المشهور: لزوم ذلك، بل فى مكاسب شيخنا (ره):

أنه ادعى بعضهم فى مسألة قبض المبيع عدم الخلاف فى بطلان قول مالك الثمن: اشتر لنفسك به طعاماً. (انتهى). كما أنه (ره) حكى عن العلامة التصريح فى غير موضع من كتبه، تارة: بأنه لا يتصور، و أخرى:

بأنه لا يعقل أن يشتري الإنسان لنفسه بمال غيره شيئاً. (انتهى). و قد ذكروا الاستدلال عليه: بأن المعاوضة متقومة بذلك، إذ مفهوم المعاوضة راجع إلى جعل كل من العوضين عوضاً عن الآخر. و يشكل: بأن صيغة المعاوضة لا تقتضى الاشتراك على النحو المذكور، كما يظهر ذلك من ملاحظة موارد استعمال صيغة المفاعلة فى موارد المتفرقة، مثل: شايعة زيداً، و سافرت، و طالعت الكتاب، و أمثال ذلك من الموارد الكثيرة، كما أشرنا إلى ذلك أيضاً فى بعض مباحث الطهارة من هذا الشرح، فان ملاحظة موارد الاستعمال للصيغة، تشرف على القطع ببطلان اعتبار المشاركة من الطرفين. و يشهد بذلك: أنك إذا قلت: بعث الكتاب بدينار، اعتبر الكتاب معوضاً عنه و الدينار عوضاً، بقرينة دخول باء العوض عليه، و لا يصح اعتبار العكس - أعنى: اعتبار أن يكون الكتاب عوضاً و الدينار معوضاً عنه - و إنما يصح ذلك لو قيل: بعث الدينار بالكتاب، و فى مثله لا يصح اعتبار الكتاب معوضاً عنه و الدينار عوضاً.

و بالجملة: المفهوم من قول القائل: بعث الكتاب بالدينار، غير المفهوم من قوله: بعث الدينار بالكتاب، فان مفهوم الأول أن الدينار عوض عن الكتاب، و مفهوم الثانى أن الكتاب عوض عن الدينار. فالعوض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٥

.....

يجب أن يقوم مقام المعوض، لكن المعوض عنه لا يجب أن يقوم مقام العوض.

و لأجل ذلك ذكر بعضهم: أنه لا دليل على اشتراط كون أحد العوضين ملكاً للعاقده فى انتقال بدله اليه، بل يكفى أن يكون مأذوناً فى

بيعه لنفسه أو الشراء به. (انتهى): و المصنف (ره) في حاشيته على مكاسب شيخنا الأعظم (قده) جعله ممكناً، و أن اعتبار البدلية قد يكون بملاحظة تبديل ملكية هذا بملكية ذلك، و قد يكون بملاحظة إخراجة عن ملكه من دون تبديل الملكية، و قد يكون بملاحظة إتلافه. (انتهى).

و فيه: أن المعاوضة و إن كانت تختلف بالملاحظات المذكورة، لكن المعاوضة بين الأعيان التي هي قوام البيع إنما هي بلحاظ البدلية في المملوك، لا- في الملكية و لا- في غيرها مما ذكر. فالملكية القائمة بين المالك و المملوك المتقومة بهما، إن كان فيها تبديل المملوك كانت بيعاً، و إن كان فيها تبديل المالك كانت ميراثاً، و إن كان فيها تبديل الملكية كانت هبة معوضة، فلا بد في البيع من تحقق تبديل المملوك، فيكون الثمن عوضاً عن المثلث في قيامه مقام المثلث في تقويم الإضافة الخاصة القائمة بالطرفين، و لذا لا تأمل في كون الثمن عند المتبايعين عوضاً عن المبيع. فالمعاوضة في البيع بين العينين، لا- بين الملكيتين، و لا- بين غيرهما مما ذكره (قده).

و إنما التأمل: في أن المبيع أيضاً عندهم عوض عن الثمن في البيع، و المنفعة عوض عن الأجرة في الإجارة، فتكون العوضيه من الطرفين، أولاً بل العوضيه من طرف واحد، و قد عرفت: أن مفاد البيع و الإجارة عوضيه الثمن و الأجرة عن المبيع و المنفعة، و أما عوضيه المبيع و المنفعة عن الثمن و الأجرة فغير ظاهرة. و إنكار المصنف (ره) الأمرين معاً تبعاً لبعض - كما عرفت - غريب.

بل الإنصاف يقتضى البناء على الأمرين معاً، و إن كانت دلالة الكلام

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٦

و ملكيته لها حال الفسخ لا تنفع إلا إذا جدد الصيغته. و إلا فهو من قبيل من باع شيئاً ثم ملك (١) و لو زادت مدة الثانية

على الأول بالمطابقة و على الثاني بالالتزام. فالمفهوم من قول القائل:

بعث الكتاب بدينار، هو المفهوم من قوله: بعث الدينار بالكتاب، و إنما يختلفان في المدلول المطابقي، فإن الإيجاب الأول يدل بالمطابقة على عوضيه الدينار عن الكتاب، و بالالتزام على عوضيه الكتاب عن الدينار.

و الإيجاب الثاني يدل بعكس ذلك، فيدل على عوضيه الكتاب عن الدينار بالمطابقة، و على عوضيه الدينار عن الكتاب بالالتزام. فالمدلول لأحدهما مدلول للآخر من دون زيادة و لا- نقصان، و إنما الاختلاف بينهما في أن المدلول المطابقي لأحدهما مدلول التزامي للآخر. و لذلك اختلفا عرفاً، فلا اختلاف بينهما في ذات المدلول و لا في كمية المدلول، و إنما الاختلاف بينهما في كيفية الدلالة عليه. فان كان المطلوب الذي يسعى نحو تحصيله هو الكتاب، قيل: بعثك الكتاب بدينار مثلاً. و إن كان المطلوب هو الدينار، قيل: بعثك الدينار بالكتاب، و إلا فقد لوحظ كل منهما عوضاً عن الآخر و معوضاً عنه. و مفهوم المعاوضة و إن لم يدل على تكرار النسبة، لكن المقصود منه ذلك عرفاً. و مرتكزات العرف في مضامين العقود المعاوضيه شاهد بذلك. و ما في بعض الكلمات من خلاف ذلك تمحل، قضت ارتكابه ضرورة في دفع إشكال أو توجيه إشكال. و الله سبحانه و لى التوفيق و السداد.

(١) فان المشهور عدم صحة العقد الواقع بإجازة المالك حين الإجازة، لأمر مذكورة في محلها. ذكرها شيخنا الأعظم في مكاسبه، و ذكرناها جرياً على منهاجه في: «نهج الفقاهة». و العمدة فيه أمران: النصوص الناهية عن بيع ما ليس عنده. و أن خصوصيه الإضافة إلى المالك من الخصوصيات المقومة للمعاوضة، فالإجازة من المشتري إن كانت قد لوحظ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٧

عن الأولى لا يبعد لزومها على المؤجر في تلك الزيادة، و أن يكون لزيد إمضاؤها بالنسبة إلى مقدار مدة الأولى.

[(الرابعة عشرة): إذا استأجر عيناً ثم تملكها قبل انقضاء مدة الإجارة]

(الرابعة عشرة): إذا استأجر عيناً ثم تملكها قبل انقضاء مدة الإجارة، بقيت الإجارة على حالها، فلو باعها و الحال هذه لم يملكها المشتري إلا مسلوبة المنفعة في تلك المدة (١)، فالمنفعة تكون له و لا تتبع العين. نعم للمشتري خيار الفسخ إذا لم يكن عالماً بالحال. و كذا الحال إذا تملك المنفعة بغير الإجارة في مدة ثم تملك العين، كما إذا تملكها بالوصية أو بالصلح أو نحو ذلك، فهي تابعة للعين إذا لم تكن

فيها خصوصية الإضافة إلى المالك حين العقد، فذلك خلاف قاعدة السلطنة في حق المالك المذكور، مع أنه ليس من محل الكلام، و إن لوحظ فيها خصوصية الإضافة إلى نفسه، فتلك ليست إجازة للعقد. فراجع «نهج الفقاهة» في مبحث الفضولي. لكن النصوص مختصة بالبيع، فلا تشمل الإجارة و غيرها من عقود المعاوضة. فالعمدة فيها هو الأمر الثاني، فإنه مطرد في الجميع على نحو واحد. بل العمدة في البيع أيضاً هو الأمر الثاني، لأن النصوص لا تخلو من إشكال، من جهة المعارضة، أو من جهة العموم و الخصوص. فراجع. (١) لأن المنفعة في تلك المدة لم تكن مملوكة للبائع بالتبعية، و إنما كانت مملوكة له بسبب آخر، إذ البيع لا يبطل الإجارة، و مقتضاها أن تكون المنفعة مملوكة للمستأجر بالإجارة في مقابل الأجرة، و المشتري إنما يقوم مقام البائع فيحتاج ملكيته لها الى سبب آخر أيضاً. و بالجملة:

لا دليل على التبعية في المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٨

.....

اللهم إلا- أن يقال: التبعية إنما كانت سبباً للملك، عملاً بالارتكاز العرفي و لا فرق في ذلك بين المقام و غيره. توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن التبعية تقتضي ملكية التابع، فيملكه مالك المتبوع، سواء كان التابع من الأعيان الخارجية، كالثمره للشجرة و البيضة للدجاجة، و الحمل للدابة، أم من الأفعال، كالمنافع المستوفاة من العين ذات المنفعة، أم من الصفات الخارجية، كالقصاره الحاصلة بعمل القصار، و النساجه الحاصلة بعمل النساج، و هيئة السرير الحاصلة من عمل النجار، أم من الاعترافات المحضه، مثل المنافع غير المستوفاه للعين ذات المنفعة، فإنها حينئذ تكون من الاعترافات المملوكة لمالك العين. و لذلك يصح القول بكونها مضمونه، إذ لو لا أنها مملوكة لم يكن معنى لضمانها، فان الضمان لا يصح اعتباره إلا مع وجود مضمون له يكون مالكا للمضمون. نعم المنافع المستوفاه من قبيل الموجودات الخارجية كما عرفت. فالتابع في جميع الموارد المذكوره مملوك لمالك المتبوع، و الموجب للملكية المذكوره هو التبعية، حسبما يقتضيه بناء العرف و المتشرعه عليه. و يشترط في تأثير التبعية المذكوره في الملك أن لا يكون مقتض على خلافها، فلو آجر داره على زيد فملك زيد منفعتها، ثم باع الدار على عمرو، لم يملك المنافع عمرو بالتبعية، لأن ذلك خلاف مقتضى عقد الإجارة.

و قد ذكر المصنف (ره) هنا شرطاً آخر، و هو: أن يكون من انتقل عنه التابع مملوكاً له بالتبعية، فلو لم يكن كذلك لم يستوجب التبعية في الملك، و لذلك التزم: بأن المشتري الثاني في فرض المسأله لم يملك المنافع بالتبعية، لأن البائع لم يملكها بالتبعية. و لا بد أن يلتزم بذلك في مثل ما إذا اشترى ثمر الشجر، ثم اشترى الشجر، فإذا باعه على آخر لم يملك الآخر الثمر المتولد بعد البيع بالتبعية، بل يبقى على ملك البائع. هذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢١٩

مفروزة. و مجرد كونها لمالك العين لا ينفع في الانتقال إلى المشتري، نعم لا يبعد تبعتها للعين إذا كان قاصداً لذلك حين البيع (١).

[(الخامسة عشرة): إذا استأجر أرضاً للزراعة مثلاً]

(الخامسة عشرة): إذا استأجر أرضاً للزراعة مثلاً، فحصلت آفة سماوية أو أرضية توجب نقص الحاصل لم تبطل (٢) ولا يوجب ذلك نقصاً في مال الإجارة (٣)، ولا خياراً للمستأجر (٤). نعم لو شرط على المؤجر إبراءه من ذلك بمقدار ما نقص، بحسب تعيين أهل الخبرة، ثلثاً أو ربعاً أو

و لأجل أن المرجع في اقتضاء التبعية للملك بناء العرف و المتشرعة عليه، و أن الظاهر بناؤهم على عدم اعتبار الشرط المذكور، فالبناء على عدم اعتباره متعين.

(١) إذا كان المراد من القصد المذكور: أنه قاصد للتملك إنشاءً، فيكون قاصداً لتمليك المنفعة و العين معاً، فهو في محله، كما لو قصد تمليك شيء مع المبيع، و إذا كان المراد: أنه قاصد للتبعية، فهو غير ظاهر، لأن قصد التبعية لا يوجب الملك بالتبعية، إذا لم تكن مقتضية لذلك.

(٢) لعدم المقتضى لذلك، بعد أن كانت العين ذات منفعة يصح بذل المال بإزائها.

(٣) إذ لا تبعض في المنفعة.

(٤) إذ لا نقص في صفة العين يوجب نقصاً في صفة المنفعة، إذ المفروض كون النقص الحاصل لأمر خارج عن العين، و ليس عدمه مبنياً عليه العقد ليوجب الخيار، فهو نظير ما لو استأجر داراً ليسكنها، فسكنها، فحدث حادث موجب للقلق أو الارق، فتغص عيشه فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٠

نحو ذلك، أو أن يهبه ذلك المقدار إذا كان مال الإجارة عيناً شخصية، فالظاهر الصحة (١). بل الظاهر صحة اشتراط البراءة على التقدير المذكور بنحو شرط النتيجة (٢). و لا

(١) لاغتفار الجهالة في الشرط إذا كان تابعاً.

(٢) هذا من قبيل شرط النتيجة، الذي قد عرفت الإشكال في صحته في أول فصل: (أن العين المستأجرة أمانة)، فراجع. و قد ذكرنا هناك: أن البناء على أن الشرط ملك للمشروط له - كما هو كذلك في شرط الفعل - يمنع من صحة النتيجة، لأن النتائج التي هي مضامين العقود و الإيقاع لا تصلح أن تكون موضوعاً لإضافة الملكية إذا لم تكن في عهدة المشروط عليه، كما هو مقتضى كونها شرط نتيجة في مقابل شرط الفعل. فالملكية مثلاً: تارة: تشترط في ضمن العقد على أن تكون في عهدة المشروط عليه، فيجب عليه تحصيلها فتكون حينئذ من قبيل شرط الفعل. و تارة: تشترط لا على أن تكون في عهدة متعهد بها، و هي بهذه الملاحظة مما لا تقبل أن تكون موضوعاً لإضافة المملوكية:

مضافاً إلى أن جعلها مملوكية للمشروط له و جعل ملكيتها له، لا يوجب حصولها، فلا يترتب على الشرط المذكور أثر حصولها. و لأجل ذلك يلزم البناء على بطلان شرط النتيجة على نسق شرط الفعل، بحيث يكون من تمليك النتيجة للمشروط له. نعم لا مانع من أن يكون المقصود إنشاءها على حد إنشاء مضمون العقد منضمماً إليه، فيكون المنشأ أمرين: مضمون العقد، و نفس النتيجة.

فتترتب النتيجة بمجرد الشرط، إذا لم يعتبر في إنشائها سبب خاص.

و على ذلك يحمل ما ورد في كلماتهم من صحة شرط سقوط الخيار في ضمن العقد، و كذلك شرط الضمان في العارية، و نحو ذلك. و منه المقام،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢١

يضر التعليق، لمنع كونه مضرًا في الشروط (١). نعم لو شرط براءته على التقدير المذكور حين العقد، بأن يكون ظهور النقص كاشفًا عن البراءة من الأول، فالظاهر عدم صحته، لأوله إلى الجهل بمقدار مال الإجارة حين العقد (٢).

[السادسة عشرة): يجوز إجارة الأرض مدة معلومة بتعميرها و اعمال عمل فيها]

(السادسة عشرة): يجوز إجارة الأرض مدة معلومة بتعميرها و اعمال عمل فيها، من كرى الأنهار، و تنقيّة الآبار و غرس الأشجار، و نحو ذلك. و عليه يحمل

قوله (ع): «لا بأس بقبالة الأرض من أهلها بعشرين سنة أو أقل أو أكثر، فيعمرها أعنى: شرط براءة الذمة من مقدار من الأجرة إذا كانت الأجرة ذمية لا عيناً خارجية. و يشهد بذلك ما ورد فيمن تطب أو تيطر و أنه ضامن إلا أن يأخذ البراءة

«١»، فإن الظاهر منه اشتراط البراءة من الضمان على نحو شرط النتيجة.

(١) و إن قال شيخنا الأعظم (ره): إنه قد يتوهم ذلك، بناء على أن التعليق في الشرط يسرى إلى العقد، لرجوع الشرط إلى جزء من أحد العوضين. و فيه: منع ذلك، كما هو ظاهر، نعم بناء على ما ذكره بعض في وجه مانعية التعليق في العقود و الإيقاعات من منافاة التعليق للإنشاء، عموم المانعية، و لا- وجه للتفكيك بين الشرط و غيره في ذلك. و إن كان التحقيق أن الوجه في المانعية: الإجماع المحقق المعول عليه عندهم، لا ما ذكر.

و لذلك جاز عندهم التعليق مع الإنشاء في الوصية التمليلية، و النذر المعلق، و التدبير. فراجع.

(٢) هذا إذا كان المراد من البراءة عدم اشتغال الذمة به. أما إذا كان المراد السقوط عن الذمة بعد الاشتغال به فلا يلزم المحذور.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب موجبات الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٢

و يؤدي ما خرج عليها» (١)

و نحو غيره.

(١) هذا المذكور

في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) «قال: إن القبالة أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها بعشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، فتعمرها و تؤدي ما خرج عليها، فلا بأس به» «١».

و

صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «لا- بأس بقبالة الأرض من أهلها بعشرين سنة أو أقل أو أكثر، فيعمرها، و يؤدي خراجها. و لا يدخل العلوج في شيء من القبالة، لأنه لا يحل» «٢».

و

صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع)- في حديث قال: «و سألت عن الرجل يعطي الأرض الخربة و يقول: اعمرها، و هي لك ثلاث سنين أو خمس سنين أو ما شاء الله. قال: لا بأس» «٣».

و نحوها غيرها.

و المحتمل فيها أمور: (الأول): ما ذكره المصنف (ره)، من أن المراد من القبالة الإجارة، و يكون العمل هو الأجرة، فتكون من إجارة العين.

(الثاني): أن المراد بها الإجارة على العمل، فتكون الأجرة منفعة الأرض، و المستأجر العامل، و المستأجر عليه هو العمل من التعمير و غيره.

(الثالث): أن تكون من الجعالة على العمل، و الجعل هو المنفعة، و يحتمل - كما قيل - أن تكون الأجرة شيئاً معلوماً، و يكون ذلك الشيء أجره للعمل، فتكون اجارتان، إجارة الأرض، إجارة الأجير العامل.

(الرابع): أن تكون معاملة مستقلة، نظير المصالحة، مفادها تملكك المنفعة للعامل و تملكك مالك الأرض للعمل، بلا معاوضة بين المنفعة و العمل.

و لعل الأخير هو الأقرب.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المزارعة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب المزارعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٣

[(السابعة عشرة): لا بأس بأخذ الأجرة على الطباة]

(السابعة عشرة): لا بأس بأخذ الأجرة على الطباة و إن كانت من الواجبات الكفائية، لأنها كسائر الصنائع واجبة بالعرض (١) لا انتظام معائش العباد. بل يجوز و إن وجبت عيناً لعدم من يقوم بها غيره. و يجوز اشتراط كون الدواء عليه

(١) الظاهر: أنه تعليل لكونها من الواجبات الكفائية، لا لجواز أخذ الأجرة. نعم في النسخ التي رأيتها بدل قوله: «واجبة بالعرض»: «واجبة بالعرض»، فيكون تعليلاً لجواز أخذ الأجرة. يعني: إنما جاز أخذ الأجرة عليها لأنها واجبة بالعوض لا مجاناً، فقد أخذ في موضوع الوجوب العوض. لكن الظاهر أنه غلط، لأنها واجبة بالعوض و بغير عوض، و إلا لما كان فعلها مجاناً أداء للواجب.

ثم إنك عرفت في مواضع من هذا الشرح التعرض لجواز أخذ الأجرة على الواجبات و عدمه، و أنه لم يقدّم دليل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، و أن وجوب الشيء لا يمنع من أخذ الأجرة عليه. فالعمدة في عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات في بعض المقامات عينيه و كفائيه:

هو الإجماع و لولاه لكان القول بجوازه في محله.

و يشهد لذلك جواز أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية، التي يتوقف عليها النظام، إذ الوجوب لو كان مانعاً لم يفرق في منعه بين العيني و الكفائي. و ما في بعض الحواشي من الفرق بين الواجبات العينية و الكفائية بأن الوجوب في الواجبات الكفائية عبارة عن الإلزام بعدم حبسها عنمن يحتاج إليها، فلا يكون مخرجاً لذات العمل عن ملكه، و يجوز أخذ الأجرة عليه. غير ظاهر، إذ الحبس ترك العمل، فعدم الحبس هو العمل. و لو أراد من الحبس معنى وجودياً، فعدمه ليس مقدمة للنظام، بل المقدمة هو العمل ضرورة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٤

مع التعيين الراجع للفرع (١). و يجوز - أيضاً - مقاطعته على المعالجة (٢) إلى مدة أو مطلقاً (٣)، بل يجوز المقاطعة عليها بقيد البرء، أو

بشرطه إذا كان مظنوناً (٤)، بل مطلقاً (٥). □
و ما قيل من عدم جواز ذلك، لأن البرء بيد الله فليس اختيارياً

(١) لعموم صحة الشرط كشرط كون الخيوط على الخياط، و الحبر على الكاتب. و في القواعد قال: «و الكحل على المريض. و يجوز اشتراطه على الكحال». و حكي التصريح به عن غيره. و قد يستشكل فيه: بأنه مناف للعقد، لأن الأعيان لا تملك بعقد الإجارة أصالة، و لا تبعاً.

بل قيل: قد يرجع الى بيع الكحل بلفظ الشرط. و فيه: أنه لا- دليل على المنع من تملك العين بالشرط في الإجارة، و عموم صحة الشرط يقتضى الصحة. مع أن الشرط المذكور لا يقتضى التملك، و إنما يقتضى بذل الكحل مجاناً، فلا إشكال حينئذ. لكن قال في القواعد بعد ذلك:

«و لو اشترط الدواء على الطبيب فالأقرب الجواز». و الفرق بين المسألتين غير ظاهر، كما اعترف به بعض.
(٢) يريد بها مداواة و استعمال الأدوية لمكافحة المرض.

(٣) لكن مع عدم التقيد بالمدّة و تردها بين القليل و الكثير يلزم الغرر. اللهم إلا أن يكون المرض متعيناً بنحو خاص، فيستأجر الطبيب على مداواته، فيكون تعينه كافياً في رفع الغرر مثل الصداع و نحوه، نظير خياطة الثوب المردد زمانها بين القليل و الكثير، لكن تعين الثوب كافٍ في رفع الغرر.

(٤) الفرق بينهما ظاهر، إذ في الأول يكون البرء مقوماً لموضوع الإجارة، و في الثاني يكون غير مقوم، بل وصفاً فيه على نحو تعدد المطلوب.

(٥) يعنى: و إن لم يكن مظنوناً، لان المصحح للإجارة القدرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٥

له، و أن اللازم مع إرادة ذلك أن يكون بعنوان الجعالة لا الإجارة (١)،

الواقعية، لا العلم بها أو الأعم منه و من الظن، بل تصح الإجارة مع احتمال القدرة، فإذا تبين عدم المقدرة انكشف البطلان. اللهم إلا أن يحصل الغرر مع عدم الظن بالحصول، فتبطل لذلك، لا لعدم القدرة.
لكنه يتوقف على عموم نفي الغرر للإجارة، و قد عرفت الاشكال فيه.

(١) قال في القواعد: «و لو جعل له على البرء صح جعالة لا إجارة».

□
و في جامع المقاصد: «أما عدم صحته إجارة: فإن ذلك ليس من مقدور الكحال، و إنما هو من فعل الله سبحانه. و أما صحته جعالة: فلأن السبب الى حصوله كاف في استحقاق الجعل إذا حصل، و إن كان من فعل الله تعالى».

أقول: كونه من فعل الله تعالى كما يمنع من صحة الإجارة عليه يعم من صحة الجعالة، لأن الجعالة إنما تكون على فعل المجعول له، فإنه إذا قال مالك العبد: إذا رددت عبدى فلك درهم، فرده غير المخاطب، لا يستحق المخاطب الجعل. و إن كان المراد من كونه من فعل الله سبحانه: أنه من فعله تعالى بنحو لا ينافى نسبة البرء إلى الكحال، فلا يمنع من صحة الإجارة عليه.

نعم الفرق بين الإجارة و الجعالة: أن الإجارة تتضمن تملك المستأجر عمل الأجير، و الجعالة لا تتضمن ذلك. و لأجل هذا الفرق امتنع وقوع الإجارة على غير المقدور، و جاز وقوع الجعالة عليه، مع الاحتفاظ بصحة النسبة إلى المجعول له، و عدم القدرة لا ينافى صحة النسبة، و إن كان ينافى صحة التملك. و كأن مراد جامع المقاصد من قوله: «بفعل الله تعالى» معنى لا ينافى صحة النسبة، و إن كان مانعاً من القدرة، فيكون المراد من التعليل أن البرء غير مقدور للكحال، فلا تصح الإجارة عليه و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٦

فيه: أنه يكفي كون مقدماته العادية اختيارية (١).

صحت الجعالة عليه، لصحة نسبه الى المجعول له، كما أفاده في المتن.

(١) المائر بين الفعل الاختياري وغيره: أن الاختياري: ما يكون جميع مقدماته اختيارياً، أو بعضها اختياري و بعضها غيره: أن الاختياري: مع كون غير الاختياري متحققاً في ظرفه. و غير الاختياري: ما يكون جميع مقدماته غير اختياري، أو بعضها اختياري و بعضها غير اختياري مع كون غير الاختياري غير متحقق. مثلاً: نقل المتاع في السفينة من بلد الى آخر، يتوقف على وضع المتاع في السفينة، و سحب السفينة في الماء، و على وجود الماء. و لا ريب أن وجود الماء غير اختياري، لكن لما كان الماء موجوداً، كان نقل المتاع اختيارياً، و إذا اتفق غور الماء صار نقل المتاع غير اختياري.

فعلى هذا قد يكون البرء اختيارياً، كما إذا كانت مقدماته غير الاختيارية متحققه، و قد يكون غير اختياري، كما إذا كانت مقدماته غير الاختيارية غير متحققه، فإطلاق أن البرء غير مقدور غير ظاهر.

و في حاشية بعض الأعظم على المقام: «إنما يكفي اختيارية المقدمات في اختيارية ذبها، إذا كان - كمخيطية الثوب مثلاً - أثراً متولداً منها، و لم يتوسط في البين مقدمة أخرى غير اختيارية، و إلا كانت هي الأخير من أجزاء علتها و يستند الأثر إليها، و يكون تابعا لها في عدم المقدورية، و لا يصح الالتزام به بالإجارة، أو الاشتراط، أو غير ذلك، و ظاهر أن برء المريض و كذا سمن الدابة و نحوهما من ذلك ..». و الاشكال فيه يظهر مما ذكرنا، فان توسط بعض المقدمات غير الاختيارية إذا كانت متهيئة لا يقدر في اختيارية ذبها، كما عرفت. و لا فرق بين المخيطية و بين برء المريض و سمن الدابة في كونها اختيارية، إذا كانت المقدمات غير الاختيارية متهيئة. نعم تختلف من حيث السرعة و البطء. مع أن برء المريض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٧

و لا يضر التخلف في بعض الأوقات (١)، كيف و إلا لم يصح بعنوان الجعالة أيضاً (٢).

[(الثامنة عشرة): إذا استؤجر لختم القرآن لا يجب أن يقرأه مرتباً]

(الثامنة عشرة): إذا استؤجر لختم القرآن لا يجب أن يقرأه مرتباً (٣).

قد يكون مثل المخيطية في سرعة الحصول.

(١) ظاهر العبارة: أن التخلف لا يضر في اختيارية الفعل، و قد عرفت أن التخلف لعدم تحقق بعض المقدمات غير الاختيارية يضر في صدق الاختيار، فكأن المراد: أن التخلف في بعض الأوقات لا يضر في صدق الاختيار في حال عدم التخلف.

(٢) قد عرفت أنه يكفي في صحة الجعالة صحة النسبة و إن لم يكن الفعل اختيارياً. اللهم إلا أن يقال: يعتبر في استحقاق الجعل تحقق الفعل بقصد الجرى على مقتضى الجعالة، و مع عدم الاختيار لا قصد و إن صحت النسبة، فلا يستحق الجعل. و لا يخلو من وجه، إذ لازم البناء على استحقاق الجعل بمجرد صحة النسبة استحقاق الجعل و لو مع قصد التبرع، و هو بعيد. فتأمل.

(٣) عملاً بالإطلاق. و أما الانصراف الى الابتداء بالأول و الختم بالأخير فبدوى. و لذلك يتعين البناء على جواز قراءة آيات السورة من دون ترتيب. اللهم إلا أن يقال: قراءة القرآن تارة: يراد بها قراءة جنس القرآن، و أخرى: يراد بها قراءة الفرد التام. فإن أريد الأول تم ما في المتن، و إن أريد الثاني فلا بد من الابتداء بالأول و الانتهاء بالأخير، لأن الفرد له هيئة خاصة على ترتيب خاص، فإذا قرئ على غير تلك الهيئة لم يؤت بقراءة الفرد الخاص. و أوضح منه قراءة السورة، فإنه لا يراد منها الجنس، بل المراد منها الآيات على الهيئة

الخاصة، فاذا قرئت على غير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٨

بالشروع من الفاتحة والختم بسورة الناس، بل يجوز أن يقرأ سورة فسوره على خلاف الترتيب، بل يجوز عدم رعاية الترتيب في آيات السورة أيضاً. ولهذا إذا علم بعد الإتمام أنه قرأ الآية الكذائية غلطاً أو نسى قراءتها فكيفه قراءتها فقط (١) نعم لو اشترط عليه الترتيب وجب مراعاته. و لو علم إجمالاً بعد الإتمام أنه قرأ بعض الآيات غلطاً، من حيث الأعراب، أو من حيث عدم أداء الحرف من مخرجه، أو من حيث المادة، فلا يبعد كفايته و عدم وجوب الإعادة، لأن اللزوم القراءة على المتعارف و المعتاد، و من المعلوم وقوع ذلك من القارئ غالباً إلا من شذ منهم. نعم لو اشترط المستأجر عدم الغلط أصلاً، لزم عليه الإعادة مع العلم به في الجملة. و كذا الكلام في الاستئجار لبعض الزيارات المأثورة أو غيرها (٢).

الترتيب فقد فاتت الهيئة و لم يكن قراءة للسورة. و أوضح من ذلك قراءة كلمات الآية على غير الترتيب، فإنه لو كان المراد جنس القرآن جازت قراءة كلمات الآيات على غير الترتيب، لصدق الجنس على ذلك.

(١) هذا ليس لما ذكره (قده)، بل لأن غلبه وقوع الغلط تقتضى الاجتزاء بذلك، و إلا لجازت قراءة الكلمات على غير الترتيب، و لم يتعرض له، و ظاهره عدم جوازها، بل ينبغي القطع بذلك. فالوجه في الاكتفاء بقراءة ما وقع فيه الغلط هو ما ذكرناه و ذكره هو (قده) بعد ذلك في صورة اشتراط الترتيب في عقد الإجارة. و بالجملة: قوله (ره): «و لهذا» ينفيه قوله بعد ذلك: «لأن اللزوم القراءة ..».

(٢) ما ذكره في آيات السور جار في فقرات الزيارة. و كذا جار

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٢٩

و كذا في الاستئجار لكتابه كتاب أو قرآن أو دعاء أو نحوها لا يضر في استحقاق الأجرة إسقاط كلمة أو حرف أو كتابتهما غلطاً.

[(التاسعة عشرة): لا يجوز في الاستئجار الحج البلدي أن يستأجر شخصاً من بلد الميت إلى النجف]

(التاسعة عشرة): لا يجوز في الاستئجار الحج البلدي أن يستأجر شخصاً من بلد الميت إلى النجف، و شخصاً آخر من النجف إلى مكة أو إلى الميقات، و شخصاً آخر منها إلى مكة، إذ اللزوم أن يكون قصد المؤجر من البلد الحج و المفروض أن مقصده النجف مثلاً (١)، و هكذا، فما أتى

أيضاً في الاستئجار لكتابة الكتاب أو القرآن، و الالتزام بجواز قراءة الزيارة و كتابة الكتاب و القرآن على غير ترتيب الفقرات و السور أو الآيات، كما ترى. و لأجله يتضح ما ذكرناه من عدم جواز قراءة الآيات على خلاف الترتيب، و لا قراءة السور كذلك، فان الجميع من باب واحد. و لم يتعرض المصنف (ره) صريحاً لحكم الإجارة على قراءة الزيارة و على كتابة الكتاب أو القرآن، و لكن يفهم من قوله: «لا- يضر في استحقاق الأجرة ..» أن اعتبار الترتيب في الموارد الثلاثة المذكورة مفروغ عنه. و قد عرفت أن الفرق بينها و بين الاستئجار لقراءة القرآن غير ظاهر، بالنظر إلى طبع الكلام. نعم قد تقوم القرينة على خلاف ذلك، فلا بأس بالعمل بها، بل يمكن أن يدعى أن عدم الارتباط بين السور قرينة عامة على عدم ملاحظة الترتيب و لا يخلو من تأمل.

(١) هذا عين مفاد الدعوى التي ذكرها في صدر المسألة، ليس مسوقاً مساق التعليل لها. نعم ظاهر قوله: «فما أتى به من السير ليس ..»

أنه تعليل لها. و يشكل: بأنه لا يصلح أن يكون تعليلها، إلا بناء على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٠

به من السير ليس مقدمة للحج. و هو نظير أن يستأجر شخصاً لعمرة التمتع و شخصاً آخر الحج، و معلوم أنه مشكل، بل اللازم على القائل بكفايته أن يقول بكفاية استئجار شخص الركعة الأولى من الصلاة و شخص آخر الثانية، و هكذا، يتم.

القول بالمقدمة الموصلة، فإن ما أتى به من السير لا قصور في مقدميته للحج إلا عدم ترتب الحج عليه. و لذا قال بعض الأعظم في حاشيته في المقام:

«لا يبعد أن يكون ما أفتى به من عدم الجواز مبنياً على ما اختاره في الأصول من تخصيص وجوب المقدمة بالموصلة». لكن لو كان مبناه ذلك كان اللازم أن يقول: «ليس واجباً»، بدل قوله: «ليس مقدمة للحج». فكأن مراده أن الواجب في الحج البلدى أن يحج الشخص عن السير من البلد بقصد الحج، فالسير من البلد لا يقصد الحج ليس قيداً للحج البلدى. فلا يكون مقدمة للحج. و هذا التعليل في غاية المتانة. و ما ذكرناه آنفاً من أن السير من البلد الى النجف لا قصور في مقدميته للحج، إنما يصح بالإضافة إلى حج السائر، لا بالإضافة إلى حج غيره، إذ لا مقدمية بينه و بينه، فالتعليل لا يرتبط بالقول بالمقدمة الموصلة بوجه.

و نظير المقام وضوء زيد بالنسبة إلى صلاة عمرو، فإنه لا يكون مقدمة لها، و إنما يكون مقدمة لصلاة زيد نفسه. و هذا نظير أن يستأجره للصلاة عن ميت لا بقيد المباشرة، فيصلى الأجير بلا وضوء و يتوضأ شخص آخر مكانه. و كان الأولى للمصنف (ره) التمثيل به، لا التمثيل بالأمثلة التي ذكرها، فإن فيها تبعض النيابة في الأجزاء، لا في الشروط و القيود، كما هو في فرض المسألة. و لا يلزم من عدم جواز التبعض في النيابة في الأجزاء، عدم جوازه فيها في القيود. فمنشأ الخلاف في جواز التبعض - كما في الحاشية المتقدمة - و عدمه - كما في المتن - هو أن الحج البلدى هل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣١

[(العشرون): إذا استؤجر للصلاة عن الميت فصلى و نقص من صلاته بعض الواجبات غير الركنية سهواً]

(العشرون): إذا استؤجر للصلاة عن الميت فصلى و نقص من صلاته بعض الواجبات غير الركنية سهواً، فإن لم يكن زائداً على القدر المتعارف الذى قد يتفق أمكن أن يقال لا ينقص من أجرته شيء (١)، و إن كان الناقص من الواجبات و المستحبات المتعارفة أزيد من المقدار المتعارف، ينقص من الأجرة بمقداره (٢)،

يعتبر فيه أن يكون الحاج قد خرج من البلد بقصد الحج إلى أن يحج، أو لا يعتبر فيه ذلك، بل يكفي أن يخرج شخص من البلد و إن كان غير الحاج؟

فعلى الأول: لا يجوز التبعض في النيابة و تعدد النائب، و إن قلنا بوجوب مطلق المقدمة كما هو المشهور، لأن خروج شخص غير من قام به الحج ليس مقدمة لحج غيره، نظير ما لو صلى النائب بوضوء نائب آخر. و على الثانى: يجوز التبعض، و إن قلنا بالمقدمة الموصلة، لأن المقدمة على هذا موصلة، لكون المفروض تحقق الحج مع وجود مقدمته، نظير ما لو صلى شخص نائب بثوب طاهر قد غسله غيره، فإن غسل غير المصلى مقدمة و موصلة لتحقيق الصلاة حسب الفرض.

فالإشكال على المحشى (قده) من وجهين: أحدهما: استظهاره من الدليل الدال على الحج البلدى: الاكتفاء بخروج غير الحاج من البلد، و هو في غاية من البعد. ثانيهما: بناؤه المنع على القول بالمقدمة الموصلة، و هو غير مبتن على ذلك. مع أن المقدمة في المقام موصلة حسب الفرض، لتحقيق الحج من النائب الثانى.

(١) لأن التعارف يكون قرينه على أن موضوع الإجارة ما يشمل الناقص.

(٢) لأن الأجرة موزعة على الجميع، فمع فوات البعض يفوت بعض الأجرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٢

إلا أن يكون المستأجر عليه الصلاة الصحيحة المبرئة الذمة (١) و نظير ذلك إذا استؤجر للحج فمات بعد الإحرام و دخول الحرم، حيث ان ذمة الميت تبرأ بذلك (٢)، فان كان المستأجر عليه ما يبرئ الذمة استحق تمام الأجر، و الافتوزع و يسترد ما يقابل به بقية الأعمال.

(١) فإن الصلاة الناقصة لما كانت مبرئة للذمة كانت تمام موضوع الإجارة، فيستحق الآتي بها تمام الأجر.

(٢) إجماعاً محققاً كما في المستند، و بقسميه كما في الجواهر، و يشهد له

مصحيح إسحاق بن عمار قال: «سألته عن الرجل يموت فيوصى بحجة فيعطى رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل أن يحج ثم أعطى الدراهم غيره. فقال (ع): إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضى مناسكه فإنه يجزئ عن الأول» (١).

و إطلاقه و إن كان يشمل غير الفرض، لكن لا يقدر في جواز الاستدلال به على الفرض. و يعضده ما ورد من النصوص فيمن مات بعد دخول الحرم،

كصحيح ضريس عن أبي جعفر (ع) قال: «في رجل خرج حاجاً حجة الإسلام فمات في الطريق. فقال: إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام، و إن مات دون الحرم فليقض عنه و ليه حجة الإسلام» (٢).

و قريب منه غيره، فإنها و إن كان المنصرف منها الحاج عن نفسه، لكن يقرب جداً كونه من أحكام مطلق الحج، أو لأن الأصل في حج النائب أن يكون بحكم حج المنوب عنه، و تمام الكلام في هذه المسألة موكول الى محله من كتاب الحج.
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب النيابة حديث: ١

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب وجوب الحج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٣

.....

الى هنا انتهى ما أردنا تعليقه على كتاب الإجارة من كتاب العروة الوثقى، في جوار المشهد المقدس الحيدري على مشرفه أفضل الصلاة و السلام، يوم الثلاثاء، في اليوم الثالث و العشرين من شهر جمادى الثانية، سنة الألف و الثلاثمائة و اثنتين و سبعين هجرية، على مهاجرها أفضل الصلاة و أكمل التحية، و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب المضاربة]

إشارة

كتاب المضاربة و تسمى قراضاً عند أهل الحجاز (١). و الأول من الضرب، لضرب العامل في الأرض لتحصيل الربح، و المفاعلة باعتبار كون المالك سبباً له و العامل مباشراً (٢).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ النَّبِيِّينَ وَأَشْرَفِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، الْغُرِّ الْمَيَامِينِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.
كتاب المضاربة

(١) بذلك صرح في التذكرة و المسالك وغيرهما، كما صرحوا بأنه سمي مضاربة عند أهل العراق.

(٢) يشير الى أن المفاعلة لا بد فيها من الاشتراك، وقد ذكر ذلك في كلام جماعة كثيرة، منهم صاحب الجواهر، على نحو يظهر منهم المفروغية عنه. ولكن لا أصل له، كما يظهر من ملاحظة موارد الاستعمال فتقول: طالعت الكتاب، و تابعت زيدياً، و باركت له، و ناولته الكتاب،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٥

.....

و سافرت و آويته، و جازفت .. الى غير ذلك مما لا يحصى، و كل ذلك لا مشاركة فيه. نعم الذي يقتضى المشاركة التفاعل، مثل: تضاربا، و تجادلا، و تكافحا، و تعاوضا .. الى غير ذلك. و أما المفاعلة: فإنها تقتضى السعى إلى الفعل، فإذا قلت: قتل، فقد أخبرت عن وقوع القتل، و إذا قلت: قاتلت، كنت قد أخبرت بالسعى إلى القتل، فربما يقع و ربما لا يقع، و لا تقتضى المشاركة. نعم ربما تكون المادة مقتضية للمشاركة، لكنها حينئذ ليست من مفاد الهيئة. و لأجل ذلك لا حاجة الى تكلف بيان وجه المشاركة في المقام، و هو إما ما ذكره المصنف، و لعله المشهور، المبني على حمل الضرب على الضرب في الأرض. أو لأن كلا منهما يضرب الربح بسهمه، كما ذكره في التذكرة و المسالك. و قيل:

إنه من الضرب في المال و تقليبه، كما حكى في التذكرة و المسالك. لكن على هذا لا مشاركة، لأن الفاعل لذلك العامل لا غير. إلا أن يكون المقصود من مشاركة المالك سببته لذلك، كما سبق في المعنى الأول، و في الجواهر: «لعل الأولى من ذلك في تحقق المفاعلة ضرب كل منهما فيما هو للآخر من المال و العمل». و كأن مراده من الضرب في المال و العمل الأخذ من نمائه و ناتجه، فكان كل واحد منهما قد ضرب فيما هو للآخر و أخذ منه. و لا يخفى أن لازم المشاركة في المقام أن كلا من المالك و العامل مضارب للآخر، مع أن الظاهر أن المضارب هو العامل، و المالك و العامل مضارب للآخر، مع أن الظاهر أن المضارب هو العامل، و المالك ليس بمضارب. قال في التذكرة: «و لم يشتق أهل اللغة لرب المال من المضاربة اسماً»، و نحوه في المسالك، و في الجواهر: «لم نثر على اشتقاق أهل اللغة اسماً لرب المال من المضاربة ..». فالأولى أن يكون معنى المضاربة مغالبة الناس على أموالهم بالطرق الشرعية، و العامل هو الذي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٦

و الثاني من القرض، بمعنى: القطع (١). لقطع المالك حصه من ماله و دفعه إلى العامل ليتجر به (٢). و عليه العامل مقارض بالبناء للمفعول (٣) و على الأول مضارب بالبناء للفاعل.

يقوم بهذه المضاربة، دون المالك، فتختص المضاربة به.

و الذي يتحصل مما ذكرنا أمران: (الأول): أن هيئة المفاعلة لا تدل على المشاركة، و إنما تدل على سعى الفاعل نحو الفعل، و المشاركة خارجة عن مفهومها، نعم ربما تستفاد من المادة في بعض المقامات أو من قرائن خارجية: (و الثاني): أن المراد من الضرب في المضاربة المعنى المجازي الذي يحصل من التغلب على أموالهم بالطرق المشروعة، فالمضاربة في المقام المغالبة على الناس في

أخذ أموالهم واسترباحها، و يمتاز المقام من أنواع الاتجار الأخرى: بأن دفع المال إلى العامل بقصد التغلب و الاسترباح، بخلاف سائر موارد الاتجار، فقد يكون المقصود مجرد التبدل و التقلب بلا نظر إلى الربح و زيادة المال.

(١) صرح بذلك في التذكرة و المسالك و غيرهما.

(٢) يحتمل أن القرض الملحوظ في مادة القراض ليس هو دفع مقدار من ماله و تمكينه منه، بل المقصود الربح الذي يكون من المال، الذي يصير للعامل، لما عرفت من أن (فاعل) يدل على السعي نحو الفعل، لا نفس إيقاع الفعل، و الا كان قارض بمعنى قرض، يعني: ملك قطعاً من ماله لغيره.

(٣) لأنه المفعول به، و ليس فاعلاً. و من ذلك يتضح ما ذكرناه من أن قارض لا يدل على المشاركة، و إلا كان كل من المالك و العامل فاعلاً و مفعولاً به مقارضاً - بالكسر - و مقارضاً - بالفتح - و من ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٧

و كيف كان عبارة عن دفع الإنسان (١) مالاً إلى غيره ليتجر به على أن يكون الربح بينهما، لا أن يكون تمام الربح للمالك، و لا أن يكون تمامه للعامل. و توضيح ذلك (٢): أن من دفع مالا إلى غيره للتجارة (تارة): على أن يكون الربح بينهما، و هي مضاربة (و تارة): على أن يكون تمامه للعامل، و هذا داخل في عنوان القرض إن كان بقصده (٣) (و تارة): على أن يكون تمامه للمالك، و يسمى عندهم باسم البضاعة (و تارة):

لا يشترطان شيئاً، و على هذا أيضاً يكون تمام الربح للمالك،

يظهر أن القراض قائم بين المالك و العامل، و المضاربة قائمة بين العامل و غير المالك من الناس الذين يتجر معهم، هذا بحسب الاشتقاق، و أما في الاصطلاح فهي قائمة بين المالك و العامل، و هما طرفا الإيجاب و القبول.

(١) لا يخفى أن المضاربة من الإنشاءات، و الدفع معنى خارجي، فليست هي الدفع، بل الدفع من مقتضياتها، و انما هي المعاملة بين المالك و العامل على أن يتجر العامل بمال المالك، و يكون له بعض ربحه. فتفسيرها بالدفع - كما ذكره في النافع و التذكرة و المسالك و غيرها - مبني على نحو من المساهلة.

(٢) هذا التوضيح ذكره في الشرائع، و تبعه على ذلك في التذكرة و المسالك و غيرهما.

(٣) هذا القيد لم يتعرض له في الشرائع و التذكرة و المسالك. و اشكاله ظاهر، فان القرض تملك المال بعوض في الذمة مثله أو قيمته، و هو من العناوين الإيقاعية لا يتحقق إلا بالقصد، فكيف يكون دفع المال إلى العامل على أن يكون له تمام الربح قرضاً من دون قصد؟! كما أشار إلى ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٨

فهو داخل في عنوان البضاعة. و عليهما يستحق العامل أجره المثل لعمله (١) إلا أن يشترط عدمه، أو يكون العامل قاصداً التبرع. و مع عدم الشرط و عدم قصد التبرع أيضاً له أن يطلب

الأردبيلي (قده). و احتمال في الرياض: أن يكون مراد التذكرة و المسالك من كونه قرضاً أن ذلك حكم القرض، لا- أنه قرض موضوعاً، و كذلك قصدهما من كونه قراضاً في صورة اشتراط أن يكون الربح لهما. و هو كما ترى غير ظاهر. كما أنه احتمال صحة ما ذكره و عدم لزوم القصد في حصول القرض، للمعتبرة المستفيضة، التي منها الصحيح و الموثق و غيرهما [١] من أنه من ضمن تاجر فليس له إلا رأس ماله و ليس له من الربح شيء، لظهورها في أنه بمجرد تضمين المالك للمضارب يصير المال قرضاً و يخرج عن المضاربة و ان لم يتقدم عقد القرض، و هو في معنى اشتراطه الربح للعامل، فإن الأمرين من لوازم القرض. انتهى. و هو كما ترى،

إذ لو بنى على الأخذ بهذه النصوص، التي مرجعها إلى ما اشتهر عن أبي حنيفة من أن الخراج بالضمان، فهو مختص بالتضمين، و هو غير مورد كلام التذكرة و المسالك. و رجوع التضمين و اشتراط الربح للعامل إلى ذلك ممنوع، فان التضمين لا يوجب خروج المال المضمون عن ملك المالك و دخوله في ملك الضامن.

(١) ظاهر عبارتي التذكرة و المسالك: أنه مع اشتراط كون الربح للمالك لا شيء للعامل، و نسبه في الرياض أيضاً الى ظاهر غيرهما من الأصحاب، ثم قال: و هو حسن إن لم يكن هناك قرينه من عرف أو عادة

[١] يشير إلى رواية محمد بن قيس «١» المروية بطريق فيها الصحيح و الحسن و الموثق. منه قدس سره.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب كتاب المضاربة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٣٩

الأجرة، إلا أن يكون الظاهر منهما في مثله عدم أخذ الأجرة و إلا فعمل المسلم محترم (١) ما لم يقصد التبرع.

بلزومه. و إلا فالمتجه لزومه». كما أنه استشكل عليهما في الحكم بأجرة المثل في صورة عدم اشتراط شيء للعامل، و أنه لا دليل عليه، و الأصل العدم. و مرجعه الى قيام احتمال التبرع و لا-أجرة معه. انتهى. و كأن احتمال التبرع هو الوجه في ما استحسنته في الفرض السابق من عدم الأجرة، و قد ذكره (قده) أنه إذا انتفى احتمال التبرع و جبت الأجرة، بلا خلاف في الظاهر، لثلا يلزم الضرر على العامل الناشئ من إغراء المالك له بترغيبه إلى العمل تحصيلاً لما يآزانه من الأجرة. انتهى. و المتحصل من كلامه أمور: (الأول): أنه لا ضمان لعمل العامل على المالك مع احتمال التبرع، للأصل. و قد سبقه إلى ذلك المحقق الأردبيلي: (الثاني): أنه إذا قامت قرينه من عرف أو عادة بلزوم الأجرة لزم. (الثالث): أنه مع عدم احتمال التبرع تجب الأجرة، لثلا يلزم الضرر. و يشكل الأول:

بأن استيفاء عمل الغير موجب للضمان كاستيفاء ماله، حتى مع احتمال التبرع ما لم يثبت التبرع، و على ذلك استقرت طريقة العرف و العقلاء، بلا رادع عنها، كما أوضحنا ذلك في كتاب الإجارة و غيره من هذا الشرح، و مع الشك في التبرع يبني على أصالة عدمه عندهم، لا على أصالة البراءة. و يشكل الأخير: بأن أدلة نفي الضرر لا تقتضي الضمان، لأنها نافية لا مثبتة.

(١) استشكل في الجواهر على ما ذكرناه في التذكرة و المسالك من عدم الأجرة إذا اشترط المالك أن يكون الربح له: بأن ذلك خلاف قاعدة احترام عمل المسلم، و تبعه عليه المصنف، و قد عرفت في كتاب الإجارة أن قاعدة الاحترام نفسها لا تصلح لإثبات الضمان على المالك، نظير: قاعدة نفي الضرر، و انما تقتضي قاعدة الاحترام حرمة و عدم جواز استيفائه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٠

و يشترط في المضاربة الإيجاب و القبول (١).

جبراً أو كرهاً، فالعمدة في وجه الضمان ما ذكرناه من أن استيفاء عمل العامل موجب لضمانه عند العرف و العقلاء من دون رادع عنه. (١) دعوى الإجماع على كون المضاربة من العقود المحتاجة إلى الإيجاب و القبول صريحة و ظاهرة في كلام جماعة، و قد ذكرنا في بعض مباحث النكاح أن المعيار في كون المعنى الإنشائي عقداً أو إيقاعاً ليس بلحاظ مفهومه ذاتاً بمعنى أن المفهوم العقدي يخالف المفهوم الإيقاعي ذاتاً، و لا-بالنظر إلى كونه قائماً بين شخصين أو شخص واحد، بل المعيار كونه تحت ولاية شخص واحد أو شخصين، فان كان تحت ولاية شخص واحد فهو إيقاع، و ان كان تحت ولاية شخصين فهو عقد. و لما كان مفاد المضاربة خروج حصه من الربح من ملك صاحب المال، و دخولها في ملك العامل، و كان الخروج عن الملك قهراً خلاف قاعدة السلطنة على المال،

كما أن الدخول في الملك قهراً خلاف قاعدة السلطنة على النفس، تعين أن يكون ذلك تحت ولاية المالك و العامل معاً، فيكون ذلك المفهوم عقداً، محتاجاً إلى الإيجاب من أحدهما، والقبول من الآخر، وإذا فرض كون المالك و العامل سفيهين و وليهما واحداً فالمضاربة حينئذ إيقاع يكتفى فيها بالإيجاب بلا قبول. كما أن الزوج و الزوجة إذا كانا بالغين فالنكاح بينهما عقد يحتاج إلى الإيجاب و القبول، فإذا اتفق أنهما رقان لمالك واحد كفى في حصول النكاح بينهما إيجاب المالك بلا حاجة إلى القبول، و كذا إذا عقد الجد لابن ابنه على بنت ابنه الآخر فإنه يكفي في حصول النكاح بينهما أن يقول: زوجت فلانة من فلان. بل الوكيل على الترويج من الطرفين كذلك. نعم إذا كان و كيلا من أحدهما على الإيجاب و من الآخر على القبول تعين الإيجاب و القبول معاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤١

و يكفي فيهما كل دال، قولاً، أو فعلاً (١). و الإيجاب القولي كأن يقول: ضاربتك على كذا، و ما يفيد هذا المعنى. فيقول: قبلت.

[و يشترط فيها أيضاً - بعد البلوغ، و العقل، و الاختيار و عدم الحجر لفلس أو جنون أمور]

إشارة

و يشترط فيها أيضاً - بعد البلوغ، و العقل، و الاختيار (٢) و عدم الحجر لفلس أو جنون (٣) - أمور:

(١) لما دل على صحة المعاطاة و كونها عقداً فعلياً لا قولياً، و العقدية لا تتوقف على الإنشاء باللفظ، بل تكون بالإنشاء بالفعل أيضاً بلا فرق إلا في بعض الأحكام المذكورة في مبحث المعاطاة، التي قد لا تطرد هنا. و في الرياض: «و من لوازم جوازها وقوع العقد بكل لفظ يدل عليه، و في اشتراط وقوع قبوله لفظياً، أو جوازه بالفعل أيضاً، قولان، قوى ثانيهما في الروضة تبعاً للتذكرة، و يظهر منهما عدم الخلاف بيننا فيه، و في الاكتفاء في طرف الإيجاب بكل لفظ، فان تم، و الا فالأولى خلافهما اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقن»، و ظاهره المفروغية عن عدم جواز الإيجاب بالفعل. و لكنه غير ظاهر، بل ممنوع. و مثله الأصل الذي ذكره، فان العمومات كافية في رفع الأصل و المنع من جريانه، يتضح ذلك بملاحظة مباحث المعاطاة.

(٢) هذه الأمور شروط في عموم تصرفات الإنسان في ماله و نفسه، و بيان أدلة ذلك موكول الى كتاب الحجر، و قد تعرض الفقهاء - قدس سرهم - لذلك في الجملة في كتاب البيع، لأنه أول الكتب المتعلقة بالتصرفات الاعتبارية تحريراً، و قل ما يتعرضون لذكر ذلك في غيره.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٢٤١

(٣) ذكر الجنون مستدرک للاكتفاء بذكر اشتراط العقل سابقاً.

و كان اللازم ذكر السفه بدله، لما دل على حجر السفيه عن تصرفه في ماله فلا تصح المضاربة إذا كان المالك سفيهاً، كما لا تصح إذا كان العامل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٢

[الأول: أن يكون رأس المال عيناً]

الأول: أن يكون رأس المال عيناً (١)، فلا تصح بالمنفعة، ولا بالدين، فلو كان له دين على أحد لم يجز أن يجعله مضاربة إلا بعد قبضه. ولو أذن للعامل في قبضه، ما لم يجدد العقد بعد القبض. نعم لو وكله على القبض والإيجاب من طرف المالك والقبول منه، بأن يكون موجباً قابلاً، صح.

سفيهاً، لعدم الفرق في حجر السفية بين أن يكون المال عيناً أو عملاً، أما الفلاس فليس عدمه شرطاً في العامل، وإنما هو شرط في المالك، وإن كان ظاهر العبارة أنه شرط فيهما معاً، كالبلوغ والعقل. لكن سيأتي في المسألة الثالثة من مسائل الختام أن كلامه هنا مختص بالمالك.

(١) وفي الجواهر: دعوى الإجماع بقسميه عليه، وفي التذكرة:

«الأول أن يكون من النقدين دراهم ودينارين، مضروبة منقوشة، عند علمائنا»، وفيها: «لا يجوز القراض على الديون، ولا نعلم فيه خلافاً. قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أنه لا يجوز أن يجعل الرجل ديناً له مضاربة..»، وفي المسالك: «اشتراط ذلك في المال موضع وفاق، نقله في التذكرة. وهو العمدة»، وفي الرياض استدلل عليه بعد الإجماع: بأنه القدر المتيقن في الخروج عن أصالة عدم ترتب الأثر، بل أصالة كون الربح للمالك. ولا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالعقود في المقام لمنع الأصل المذكور، لاختصاصه بالعقود اللازمة.

كما لا مجال للتمسك بإطلاقات المضاربة، لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة، فينبغي الاقتصاد على المتيقن من النص والفتوى، وهو خصوص النقدين. وفي الجواهر الأشكال على ذلك: بأنه يكفي في الصحة قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) ونحوه. وفيه: أن ذلك إنما يقتضى الصحة، ولا يقتضى كونها مضاربة. ومن ذلك يظهر أنه لو سلم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٣

.....

جواز التمسك بعموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» فإنما يقتضى الصحة أيضاً ولا يقتضى كونها مضاربة، وأما الإطلاقات المقامية فلا تجدى شيئاً، إذ مقتضاها صحة المضاربة التي عند العرف، ولم يثبت أن المعاملة على الدين والمنفعة مضاربة عند العرف، والأصل عدم ترتب أحكام المضاربة عليها.

نعم إذا كان مراد الأصحاب من عدم الصحة في الدين والمنفعة عدم الصحة مطلقاً لا مضاربة ولا غيرها، كان الأشكال عليهم في محله، إذ الصحة مقتضى بعض العمومات. اللهم إلا أن يدعى اختصاص العمومات بالعقود المتعارفة، فلا تقتضى صحة غيرها. لكنه محل منع، إذ لا مقتضى لهذا التخصيص، والأصل عدمه. اللهم إلا أن يقال: الأصل رجوع الربح إلى مالك الأصل، فنبوته لغيره خلاف دليل صحة المعاملة على ماله، فيكون الأصل بطلان العقد المذكور ما لم يتم عليه دليل بالخصوص. وفيه:

أن المضاربة لما كانت من سنخ المعاوضة، لأن الحصه من الربح في مقابل العمل، فالمراد من دخول حصه الربح في ملك العامل أن ذلك بعد أن تدخل في ملك المالك، عملاً بمقتضى المعاوضة، ليكون ضمان عمل العامل بمال المالك في ظرف أنه مال المالك، ولا بد أن يكون ذلك بعد الدخول في ملك المالك، وهكذا ما كان من هذا القبيل. وأما الإجماع على اشتراط ذلك فالقدر المتيقن أنه شرط في المضاربة، لا مطلقاً. ومن ذلك تعرف الأشكال فيما ذكره في الجواهر في شرح قول ماته: «ولو دفع آله الصيد كالشبكة بحصته، فاصطاد، كان الصيد للصائد، وعليه أجره الآله»، قال في الجواهر: «لم يكن مضاربة قطعاً، لانتفاء الشرط، ولا شركة، لعدم الامتزاج، ولا اجارة، لعدم معلومية الأجره، فليس هي إلا معاملة باطله». وحاصل الأشكال: أنه لا دليل على انحصار المعاملة

الصحيحة

(١) المائدة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٤

و كذا لو كان له على العامل دين لم يصح جعله قراضاً (١).

إلا أن يوكله في تعيينه ثم إيقاع العقد عليه بالإيجاب و القبول بتولى الطرفين.

[الثاني: أن يكون من الذهب أو الفضة المسكوكين بسكة المعاملة]

الثاني: أن يكون من الذهب أو الفضة المسكوكين بسكة المعاملة، بأن يكون درهماً أو ديناراً، فلا تصح بالفلوس و لا بالعروض، بلا خلاف بينهم، و إن لم يكن عليه دليل سوى دعوى الإجماع (٢). نعم تأمل فيه بعضهم (٣). و هو في محله، لشمول العمومات، إلا أن يتحقق الإجماع، و ليس

في أحد الأقسام، و عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و نحوه يقتضى عدم الانحصار، و حمله على المتعارف- لو سلم- لا يقتضى عدم شمول المورد، لأنه من المتعارف، و حمله على ما تعارف عند الفقهاء غريب.

(١)

ففى رواية السكونى عن أبى عبد الله (ع): «قال أمير المؤمنين (ع) فى رجل له على رجل مال فيتقاضاه و لا (فلا. خ ل) يكون عنده (ما) يقتضيه. (خ ل) فيقول: هو عندك مضاربة. قال (ع): لا يصلح حتى تقبضه منه» «٢».

(٢) فى الجواهر: دعوى الإجماع بقسميه عليه، و قد تقدم فى التذكرة نسبتته إلى علمائنا، و قد اشتهرت دعوى الإجماع على ذلك فى كلام جماعة كثيرة.

(٣) قال فى الحدائق: «إن من لا يلتفت إلى دعوى مثل هذه الإجماعات، لعدم ثبوت كونها دليلاً شرعياً فإنه لا منع عنده من الحكم بالجواز فى غير النقدين، نظراً الى عموم الأدلة على جوازه، و تخصيصها يحتاج الى دليل شرعى، و ليس فليس». أقول: قد عرفت أن مراد الأصحاب إن كان عدم صحة المضاربة بغير الدينار و الدرهم، فهو فى

(١) المائدة: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من كتاب المضاربة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٥

ببعيد، فلا يترك الاحتياط. و لا بأس بكونه من المغشوش الذى يعامل به (١)، مثل الشاميات و القمرى و نحوها. نعم لو كان مغشوشاً يجب كسره (٢)

محله، للأصل بعد عدم ثبوت كون المعاملة حيثئذ مضاربة عند العرف، و لا حاجة الى دعوى الإجماع فى ذلك و إن كان مرادهم عدم الصحة أصلاً و لو لا بعنوان المضاربة، فهو غير ظاهر، و لم يثبت إجماعهم عليه، كما عرفت ذلك فى اشتراط السابق.

(١) بعد ما عرفت من أن الشرط أن يكون المال درهماً أو ديناراً لا فرق بين كونهما مغشوشين أولاً، للإطلاق، إذ الدرهم و الدينار القطعة من الفضة أو الذهب المسكوكة للمعاملة و إن كان فيها غش، و لذا تجب فيهما الزكاة، كما ذكر ذلك فى الجواهر. نعم إذا

كان الغش مانعاً من صدق الذهب و الفضة لغلبة الخليط لم تصح المضاربة، لعدم كونها درهماً أو ديناراً. ولذا يشكل الحكم في مثل القمريات و الشاميات، لعدم صدق الفضة عليهما، لغلبة الخليط. و من ذلك يشكل ما ذكره المصنف بقوله: «مثل الشاميات و القمرى» فان التعامل نفسه لا يكفى فى صحة المضاربة بهما، لعدم صدق الذهب و الفضة عليهما.

(٢)

□
فى خبر المفضل بن عمرو الجعفى قال «كنت عند أبى عبد الله (ع) فلقى بين يديه دراهم، فألقى إلى درهماً منها. فقال: أيش هذا؟ فقلت:

ستوق. فقال: و ما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضة و طبقة من نحاس و طبقة من فضة. فقال (ع): اكسرهما، فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه»

(١)

لكن قال فى الجواهر: «الظاهر عدم وجوب الكسر و إن نص عليه فى الخبر السابق، إلا-انى لم أجد من أفتى به بل الفتوى و باقى النصوص على

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الصرف حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٦

- بأن كان قلباً- لم يصح (١) و إن كان له قيمة، فهو مثل الفلوس. و لو قال العامل: بع هذه السلعة و خذ ثمنها قراضاً لم يصح (٢)، إلا أن يوكله فى تجديد العقد عليه بعد أن نض ثمنه.

الثالث: أن يكون معلوماً قدرأ و وصفاً

الثالث: أن يكون معلوماً قدرأ و وصفاً (٣)،

خلافه». و يشير بذلك إلى

□
صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى عبد الله (ع):

الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعهها. قال (ع):

إذا بين (الناس. خ) ذلك فلا بأس» (١)

و قريب منه غيره.

(١) لخروجه عن الدرهم و الدينار و إن كان خالصاً، فضلاً عما إذا لم يكن، لاختصاصهما بما كان مسكوكاً بسكة المعاملة، فلا يشملان غيره.

(٢) لفقد الشرط الأول. و كان الأنسب ذكر هذا الشرط فيما سبق.

(٣) على المشهور، بل ظاهر التذكرة: أنه لا خلاف فيه بيننا، و حكى عن الشيخ فى الخلاف. و لكن عن المبسوط: أنه حكى عن بعض

بطلان المضاربة بالجزاف، و حكى عن بعض: الصحة، ثم قال: «و هو الأقوى عندى» و عن المختلف: اختياره. لعموم أدلة الصحة، من

دون دليل واضح على المنع. و فى الشرائع: اشتراط أن يكون المال معلوم المقدار، و استدلل له فى الجواهر بما دل على النهى عن الغرر

[١] ثم أجاب عنه

[١] روى ذلك بنحوين: أحدهما: ما دل على النهى عن الغرر بقول مطلق، رواه فى التذكرة فى المسألة: ٢ من الركن الثالث من الفصل

الثاني من كتاب الإجارة. و يمكن استفادته مما رواه في الوسائل باب: ١٠ من أبواب عقد البيع و شروطه حديث: ٢. و باب: ١٢ منها حديث: ١٣ و الآخر: ما دل على النهي عن بيع الغرر، و قد تقدمت الإشارة في صفحة: ٧ من هذا الجزء الى روايته في الوسائل و كثر العمال و صحيح الترمذى و الموطأ. فراجع كما رواه في مستدرک الوسائل باب: ٣١ من أبواب آداب التجارة حديث: ١

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الصرف حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٧

و لا تكفى المشاهدة (١) و إن زال به معظم الغرر.

بأن النهي عن الغرر مختص بالبيع، ثم قال: «اللهم إلا أن يقال: بأن في بعض النصوص النهي عن الغرر، فيشمل المقام، بل لو سلم تحقق إطلاق في المضاربة يشمل محل الفرض كان التعارض من وجه، و الترجيح للأول بفتوى المشهور بذلك». و الاشكال عليه ظاهر، فان النص لم يثبت بنحو يعتمد عليه. و لو سلم فلا يمكن الأخذ بظاها، لكثرة التخصيص. و لو سلم فالفتوى لا تصلح للترجيح. نعم يكون ترجحه لأنه لو لم يؤخذ به في مقابل عموم الصحة لم يبق له مورد، للمعارضة دائماً بينهما. و كأنه لذلك قال بعد ذلك: «و التحقيق إن لم يكن إجماع عدم قبح الجهالة التي تؤول إلى العلم، نحو أن يقع العقد على ما فى الكيس، لإطلاق الأدلة أو عمومها. نعم بناء على عدم عموم أو إطلاق فلا ريب أن الأصل الفساد.

أما الجهالة التي لا تؤول إلى العلم فالظاهر عدم جوازها، لعدم إمكان تحقق الربح معها، و هو روح هذه المعاملة. فتأمل جيداً. لكن ما ذكر من أن الربح روح المعاملة المذكورة مسلم، لكن يمكن الرجوع فى تعيين مقداره إلى القرع، و لو بأن يجعل ذلك شرطاً فيها، أو الى حكم الحاكم مع التنازع أو غير ذلك، و لا يقتضى البطلان. و لو أنه استدل على بطلان المضاربة بقصور الإطلاق عن إثبات الصحة، فالمرجع الأصل، المقتضى للبطلان، كان متيناً.

(١) حكي فى جامع المقاصد عن الشيخ فى المبسوط الاكتفاء بالمشاهدة فى جواز المضاربة و صحتها، لزوال معظم الغرر. لكن زوال معظم لا يجدى مع بقاء الغرر بناء على النهي عنه، و لا حاجة إليها بناء على عدم النهي عنه، فالتفصيل غير ظاهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٨

[الرابع: أن يكون معيناً]

الرابع: أن يكون معيناً (١)، فلو أحضر مالين و قال:

قارضتك بأحدهما، أو بأيهما شئت، لم ينعقد إلا أن يعين ثم يوقعان العقد عليه. نعم لا فرق بين أن يكون مشاعاً أو مفروزاً (٢) بعد العلم بمقداره و وصفه (٣)، فلو كان المال مشتركاً بين شخصين، فقال أحدهما للعامل: قارضتك بحصتى فى هذا المال، صح مع العلم بحصته من ثلث أو ربع. و كذا لو كان للمالك مائة دينار مثلاً، فقال: قارضتك بنصف هذا المال، صح.

[الخامس: أن يكون الربح مشاعاً بينهما]

الخامس: أن يكون الربح مشاعاً بينهما، فلو جعل لأحدهما مقداراً معيناً و البقية للآخر، أو البقية مشتركة بينهما لم يصح (٤).

(١) و عليه الإجماع، فإن المبهم المردد لا وجود له فى الخارج، فلا يكون موضوعاً للاحكام.

(٢) بلا خلاف ولا اشكال عندنا، كما في الجواهر. و يقتضيه إطلاق أدلة الصحة مع صدق المضاربة عرفاً معه. نعم لو فرض الشك في الصدق لاحتمال اعتبار الإفراز في صدق المفهوم عرفاً فالإطلاق لا مجال للمسك به، بل المرجع أصالة عدم الأثر. هذا بالنسبة إلى أثر المضاربة، أما بالنسبة إلى أثر العقد فلا مانع من البناء عليه، عملاً بالعموم الدال على صحة العقود فحينئذ يكون نفى الشرطية مستنداً إلى الإجماع لا غير.

(٣) بناء على ما تقدم من اشتراط العلم بالمقدار.

(٤) قال في الحدائق: «الظاهر أنه لا- خلاف بينهم في أنه يشترط في الربح الشيع، بمعنى أنه يشترط أن يكون كل جزء جزء منه مشتركاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٤٩

[السادس: تعيين حصة كل منهما من نصف أو ثلث]

السادس: تعيين حصة كل منهما (١) من نصف أو ثلث

لأنه مقتضى المضاربة، كما تنادي به الاخبار المتقدمة في حكمها: بأن الربح بينهما. يعنى: كل جزء جزء منه، و ما لم يكن مشتركاً فإنه خارج عن مقتضاها، فهذا الشرط داخل في مفهوم المضاربة» و يظهر من كلمات غيره الإجماع على الحكم المذكور. و في الشرائع: علله بعدم الوثوق بحصول الزيادة، فلا تتحقق الشركة. انتهى. و إشكاله ظاهر بعدم اطراده في صورة الوثوق بحصول الزيادة. و أما ما في الحدائق فمبنى على ظهور النصوص في كون الربح بينهما على وجه الاشتراك على الإشاعة، لا- بمجرد الاشتراك، و إلا- فهو حاصل في الصورة المذكورة أيضاً، و على الأول فالشرط المذكور يكون منافياً لمفهوم العقد كما اختاره طاب ثراه، لا منافياً لحكمة، إذ من البعيد جداً أن يكون حكماً لها مع عموم مفهومها، فيكون الحكم على خلاف المفهوم. فإذاً ما ذكره هو ظاهر النصوص، لا ما يتخيل من أن ظاهر النصوص بيان حكمها لا مفهومها. فلاحظ.

(١) بلا- خلاف، كما في التذكرة، بل ظاهر أنه لا خلاف فيه بين المسلمين، و قد ذكره الأصحاب شرطاً للمضاربة على نحو ذكر المسلمات، من دون تعرض منهم لنقل خلاف أو إشكال فكأنه لا خلاف فيه بيننا.

و المراد به إن كان تعيين الحصة في مقابل ترديدها، بأن تكون معينة لا مرددة فدليله واضح، إذ المردد لا يقبل الملك، كما لا يقبل غيره من الاحكام، و ان كان المراد تعيينها عندهما بمعنى كونها معلومة المقدار عندهما، في مقابل المجهولة- كما هو ظاهر كلامهم- فلا تصح المضاربة إذا قال للعامل:

و لك مثل ما شرط فلان، فدليله غير ظاهر، لما عرفت في الشرط الثاني من عدم الدليل على مانعية الغرر على نحو الكلية. اللهم إلا أن يحصل الشك حينئذ في صدق المضاربة عرفاً، فلا يمكن الرجوع إلى إطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٠

أو نحو ذلك، إلا أن يكون هناك متعارف ينصرف إليه (١) الإطلاق.

[السابع: أن يكون للربح بين المالك و العامل]

السابع: أن يكون للربح بين المالك و العامل، فلو شرط جزء منه لأجنبي عنهما، لم يصح (٢). إلا أن يشترط عليه عمل متعلق بالتجارة (٣). نعم ذكروا أنه لو اشترط كون جزء من الربح لغلام أحدهما صح، و لا بأس به خصوصاً على القول بأن العبد لا يملك، لأنه يرجع

إلى مولا، و على القول الآخر يشكل. إلا أنه لما كان مقتضى القاعدة صحة الشرط حتى للأجنبي (٤)، و القدر المتيقن من عدم الجواز ما إذا لم يكن غلاماً لأحدهما، فالأقوى الصحة مطلقاً. بل لا يبعد

أدلة أحكامها بل يرجع الى أصالة عدم ترتب الأثر. لكن لا مانع من صحة المعاملة مع الجهل لا بعنوان المضاربة.
(١) فيكون الانصراف موجباً للعلم بالمقدار.

(٢) لظهور النصوص في كون الربح بينهما لا غير، فلا تكون مضاربة إذا كان بينهما وبين غيرهما. مضافاً إلى الأصل الذي عرفته بناء على الشك في صدق المضاربة عرفاً حينئذ.

(٣) فيكون الأجنبي عاملاً- آخر، فتكون المضاربة بين المالك و عاملين أو يكون من قبيل الحمال و نحوه إذا لم يكن عمله التجارة، فيكون أحد مصارف الربح فيكون من قبيل مئونة التجارة التي تستثنى من الربح المشترك.

(٤) كأن المراد من القاعدة عمومات صحة العقود و التجارة و نحوها.

لكنها مخصصة بما دل على اعتبار اختصاص الربح بالمالك و العامل في المضاربة فلا مجال للعمل بها في المقام. نعم يتم ما ذكره لو كان الغرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥١

القول به في الأجنبي أيضاً و إن لم يكن عاملاً، لعموم الأدلة.

[الثامن: ذكر بعضهم أنه يشترط أن يكون رأس المال بيد العامل]

الثامن: ذكر بعضهم أنه يشترط أن يكون رأس المال بيد العامل (١)، فلو اشترط المالك أن يكون بيده لم يصح.

لكن لا دليل عليه (٢)، فلا مانع أن يتصدى العامل للمعاملة

صحة المعاملة في نفسها، لا بعنوان المضاربة. لكنه خارج عن محل الكلام مع أنك قد عرفت الإشكال في ذلك في الشرط الأول. و من ذلك يظهر الإشكال في قوله (ره): «فالأقوى الصحة» و قوله: «بل لا يبعد القول ..». و بالجملة: إن كان الكلام في منع ذلك من المضاربة فالمنع مقتضى النصوص القائلة الربح بينهما، و لا مجال للعمل بما دل على صحة المضاربة بعد تخصيصه بهذه النصوص. و لا فرق بين هذا الشرط و غيره مما سبق. و كان على المصنف التعرض فيما سبق أيضاً لذلك، و ان الدليل الدال على الشرطية إنما يقتضى بطلان المضاربة بفقد الشرط، لا بطلان المعاملة بلا عنوان المضاربة. و إن كان الكلام في منع ذلك من صحة المعاملة لا بعنوان المضاربة، فالمنع خلاف عموم الأدلة. فلاحظ.

(١) قال العلامة في القواعد: «الرابع (يعنى: من شروط رأس المال): أن يكون مسلماً في يد العامل، فلو شرط المالك أن تكون يده عليه لم يصح، أما لو شرط أن يكون مشاركاً في اليد أو يراجعه في التصرف أو يراجع مشرفه فالأقرب الجواز».

(٢) علله في جامع المقاصد: بأن ذلك خلاف وضع المضاربة، ثم قال: إنه موضع تأمل، لأنه إن أريد بوضع المضاربة مقتضى العقد فلا نسلم أن العقد يقتضى ذلك .. إلى أن قال: و إن أريد بالوضع أن الغالب في العادات ذلك لم يقدح ذلك في جواز المخالفة .. إلخ.

و فيه: أن الشك في اعتباره عرفاً في مفهوم المضاربة كاف في اعتباره،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٢

مع كون المال بيد المالك، كما عن التذكرة (١).

[التاسع: أن يكون الاسترباح بالتجارة]

التاسع: أن يكون الاسترباح بالتجارة، و أما إذا كان بغيرها- كأن يدفع إليه ليصرفه في الزراعة، مثلاً و يكون الربح بينهما- يشكك صحته (٢). إذ القدر المعلوم من الأدلة

لما عرفت من أصالة عدم ترتب الأثر، و لا عموم يقتضى صحته مضاربه و الإطلاقات المقامية لا مجال لها مع الشك في الموضوع العرفي، كما سبق في نظيره.

(١) قال فيها: «الأقرب عندى أنه لا- يشترط في القراض أن يكون رأس المال مسلماً إلى العامل بحيث يستقل يده عليه، و ينفرد بالتصرف رأس المال مسلماً إلى العامل بحيث يستقل يده عليه، و ينفرد بالتصرف فيه عن المالك و غيره، فلو شرط المالك أن يكون الكيس في يده يوفى الثمن منه إذا اشترى العامل شيئاً، أو شرط أن يراجعه العامل في التصرف أو يراجع مشرفاً نصبه، جاز ذلك، و لم يجز للعامل التجاوز، و كان القراض صحيحاً، لأنه شرط سائغ لا يخالف الكتاب و السنة...». ثم حكى عن الشافعية: أنه يشترط في القراض أن يكون رأس المال مسلماً إلى العامل، و يستقل باليد عليه و التصرف فيه، ثم قال: «و قد وافقنا بعض الشافعية على ما قلناه». و التحقيق ما عرفت من انتفاء المضاربه مع عدم استقلال العامل بالمال، لعدم ثبوتها عرفاً حينئذ، و صحة معاملته أخرى بمقتضى العمومات.

(٢) في التذكرة: «شرطه (يعنى: العمل في المضاربه) أن يكون تجارة، فلا يصح على الاعمال، كالطبخ، و الخبز، و غيرهما من الصنائع لأن هذه أعمال مضبوطة يمكن الاستيجار عليها، فاستغنى بها عن القراض فيها، و إنما يسوغ القراض فيما لا يجوز الاستيجار عليه و هو التجارة، التي لا يمكن ضبطها و لا معرفة قدر العمل فيها، و لا قدر العوض، و الحاجة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٣ هو التجارة. و لو فرض صحة غيرها العمومات- كما لا يبعد (١) لا يكون داخلاً في عنوان المضاربه.

[العاشر: أن لا يكون رأس المال بمقدار يعجز العامل عن التجارة به]**إشارة**

العاشر: أن لا يكون رأس المال بمقدار يعجز العامل عن التجارة به، مع اشتراط المباشرة من دون الاستعانة بالغير أو كان عاجزاً حتى مع الاستعانة بالغير، و إلا فلا يصح (٣)، لاشتراط كون العامل قادراً على العمل. كما أن الأمر كذلك في الإجارة للعمل، فإنه إذا كان عاجزاً تكون باطلة (٣)

داعية إليها، و لا يمكن الاستيجار عليها، فلضرورة مع جهالة العوضين شرع عقد المضاربه» و العمدة ما أشرنا إليه فيما مضى من الشك في تحقق المضاربه عرفاً في مثل ذلك الموجب للرجم إلى أصالة عدم ترتب الأثر.

(١) كما عرفت في نظيره من الشروط فيما سبق. و كان المناسب للمصنف أن يتعرض لذلك في الموارد السابقة أيضاً.
(٢) هذا الشرط لم يذكره في الشرائع و غيرها على النحو المذكور هنا، فقد قال في الشرائع: «و إذا أخذ من مال القراض ما يعجز عنه ضمن» و نحو ذلك ذكر في القواعد، و في المسالك: «و حيث يثبت الضمان لا- يبطل العقد به، إذ لا- منافاة بين الضمان و صحة

العقد»، و في الحقائق بعد ما حكى عنهم أنه لا منافاة بين الضمان و صحة العقد قال:

«و يدل عليه ما تقدم في تلك الأخبار، و عليه اتفاق الأصحاب، من أنه مع المخالفة لما شرطه المالك فإنه يضمن و الربح بينهما» لكن في الجواهر:

«لعل المتجه الفساد لمعلومية اعتبار قدرة العامل على العمل في الصحة، نحو ما ذكره في الإجارة، ضرورة لغوية التعاقد مع العاجز» و تبعه عليه المصنف و غيره، و هو في محله.

(٣) إذا كان الموجب للبطان العجز، فالعجز كان عن المجموع،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٤

و حينئذ فيكون تمام الربح للمالك (١) و العامل أجره عمله مع جهله بالبطان (٢)،

فيوجب بطلان المجموع، لا بطلان كل جزء جزء، لعدم العجز عن ذلك، و حينئذ تصح في المقدور و تبطل في الزائد، و يكون من قبيل تبعض الصفقة.

(١) هذا متفرع على بطلان المضاربة كلية، أما إذا كانت صحيحة في المقدور باطله في غيره، فالمقدار المتجر به الذي حصل به الربح مقدور فيكون الربح بين المالك و العامل، و لا يستحق العامل عليه أجره المثل من المالك. و بالجملة: المقدار الذي اتجر به مقدور، فتصح فيه المضاربة و يكون الربح بينهما على حسب ما شرط في إيقاعها، و المقدار الذي عجز عن العمل به لا عمل فيه، و لا ربح فلا يستحق العامل فيه شيئاً، لانتفاء السبب.

(٢) أما مع علمه بالبطان فلا يستحق الأجره، لأنه أقدم على بذل عمله مجاناً، فيكون متبرعاً، و لا يستحق الأجره، و قد وافق في ذلك جماعة من الأعلام، و منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد و الشهيد الثاني في المسالك، حيث ذكروا أن ضمان المال المقبوض بالعقد الفاسد يختص بصورة جهل الدافع و ضمان المنافع المستوفاة بالعقد الفاسد يختص أيضاً بصورة جهل العامل، أما إذا كان الدافع للمال و العامل عالمين بالحال فقد أقدم الدافع للمال على هتك حرمة ماله، و كذلك العامل يكون متبرعاً بعمله، فلا يستحقان عوضاً. و قد أطال المصنف (ره) في بيان ذلك في كتاب الإجارة. و فيه: أنه غير ظاهر، كما أشرنا إلى ذلك هناك، و أنه لما كان التشريع في السبب فدفع المال و العمل يكون بقصد العوض لا بقصد التبرع. فراجع مباحث الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٥

و يكون ضامناً لتلف المال (١)، إلا مع علم المالك بالحال.

و هل يضمن حينئذ جميعه (٢)، لعدم التميز مع عدم الاذن في أخذه على هذا الوجه، أو القدر الزائد، لأن العجز إنما يكون بسببه، فيختص به، أو الأول إذا أخذ الجميع دفعة

(١) كما في الشرائع، و كذلك في جامع المقاصد و المسالك شرط جهل المالك لا مع علمه، لما سبق. و الوجه في الضمان - على ما ذكره الجماعة - أن وضع العامل يده على المال لم يكن بإذن من مالكة، لأن الاذن كان بعنوان المضاربة و هو مفقود، فأخذ العامل للمال و وضع يده عليه كان بلا إذن من مالكة، فيكون موجباً للضمان. قال في جامع المقاصد:

«لأن تسليم المال إليه إنما هو ليعمل فيه، فإذا كان عاجزاً عن العمل كان وضع يده على خلاف الوجه المأذون فيه، فكان ضامناً، و نحوه عبارة المسالك. هذا و لكن الضمان في المقام مخالف لقاعدة: (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده)، فان مال المضاربة غير مضمون على العامل في المضاربة الصحيحة فلا يكون مضموناً عليه في الباطلة. و يدل على القاعدة المذكورة ما دل على عدم ضمان المؤمن، مثل

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان، وقال (ع):

ليس على مستعير عارية ضمان. و صاحب العارية والوديعة مؤتمن» (١)

و نحوه غيره. فراجع وقد اختار المصنف في كتاب الإجارة أن الأقوى عدم ضمان العين المستأجرة في الإجارة الفاسدة. و الفرق بينه وبين المقام غير ظاهر. فراجع ما ذكرناه في شرح ذلك الباب، و ما ذكرناه في دليل القاعدة من كتابنا (نهج الفقاهة)، و تأمل. و الله سبحانه ولى السداد.

(٢) قال في المسالك: «و هل يكون ضامناً للجميع، أو القدر

(١) الوسائل باب: ١ من كتاب العارية حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٦

و الثانى إذا أخذ أولاً بقدر مقدوره ثم أخذ الزائد و لم يمزجه مع ما أخذه أولاً (١)؟ أقواها الأخير. (و دعوى) (٢):

أنه بعد أخذ الزائد يكون يده على الجميع، و هو عاجز عن المجموع من حيث المجموع، و لا ترجيح الآن لأحد أجزائه إذ لو ترك الأول و أخذ الزيادة لا يكون عاجزاً (كما ترى) إذ الأول وقع صحيحاً، و البطلان مستند إلى الثانى و بسببه (٣)،

الزائد على مقدوره؟ قولان. من عدم التمييز، و النهى عن أخذه على هذا الوجه. و من أن التقصير بسبب الزائد، فيختص به. و الأول أقوى».

أقول: كل جزء من المال إذا لوحظ منفرداً فهو مقدور العمل به، و إذا لوحظ منضمماً فهو غير مقدور العمل به، و لما كان وضع اليد عليه فى حال الانضمام، لا فى حال الانفراد فهو غير مقدور العمل به، فلا يكون مأذوناً فى قبضه، فيكون مضموناً بناء على ما عرفت من اقتضاء اليد الضمان. و من ذلك تعرف ضعف الوجه الثانى فإن الزائد لو كان مقبوضاً منفرداً كان مقدوراً، لكن المفروض كونه مقبوضاً منضمماً، فلا يكون مقدوراً.

(١) قال فى المسالك: «و ربما قيل انه إن أخذ الجميع دفعةً فالحكم كالأول، و إن أخذ مقدوره ثم أخذ الزائد و لم يمزجه به ضمن الزائد خاصة».

(٢) هذه الدعوى ذكرها فى المسالك بعنوان الاشكال على هذا التفصيل.

(٣) هذا يتم لو كان أخذ الأول بعقد يختص به، و الثانى بعقد آخر يختص به، أما إذا كان الأخذ الثانى بعقد موضوعه مجموع الأول و الثانى، فيكون موضوع العقد غير مقدور، فيكون العقد باطلاً، فالمأخوذ به أولاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٧

و المفروض عدم المزج. هذا و لكن ذكر بعضهم (١) أن مع العجز المعاملة صحيحة، فالربح مشترك، و مع ذلك يكون العامل ضامناً مع جهل المالك. و لا وجه له، لما ذكرنا مع أنه إذا كانت المعاملة صحيحة لم يكن وجه للضمان (٢). ثم إذا تجدد العجز فى الأثناء و جب عليه رد الزائد (٣)،

كالمأخوذ به ثانياً، كلاهما مأخوذ بعقد باطل، فيكون كل منهما مضموناً.

و لا فرق بينهما.

(١) تقدم ذلك عن المسالك. و فى الحدائق: «قالوا و حيث يثبت الضمان لا يبطل العقد، إذ لا منافاة بين الضمان و صحة العقد. أقول:

و يدل عليه ما تقدم فى تلك الأخبار- و عليه اتفاق الأصحاب- من أنه مع المخالفة لما شرطه المالك فإنه يضمن، و الربح بينهما»

(٢) لأن العامل أمين عندهم، و الأمين لا يضمن. و أما ما ذكره في الحدائق فضعيف، لخروج المورد عن عموم النصوص الدالة على أن العامل إذا خالف ما شرط عليه فهو ضامن و الربح بينهما، الآتية في المسألة الخامسة. فلاحظ.

(٣) قال في المسالك «و لو كان قادراً فتجدد العجز وجب عليه ردّ الزائد عن مقدوره، لوجوب حفظه، و هو عاجز عنه، و إمكان التخلص منه بالفسخ، فلو لم يفسخ ضمن و بقي العقد كما هو» و لا- يخلو مراده من غموض، فإنه لم يكن عاجزاً عن الحفظ، و إنما كان عاجزاً عن العمل الموجب للانفساخ، بلا حاجة إلى الفسخ. و لذلك يجب أن يقال: انه إذا تجدد العجز جرى عليه حكم ما لو كان العجز من أول الأمر، فإذا بنينا على البطلان في الجميع كان هنا كذلك. و لا فرق بين أن يكون قد عمل في بعض المال و أن لا يكون قد عمل، لأن العمل ببعض المال لا يوجب مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٨ و إلا ضمن (١).

[مسألة ١: لو كان له مال موجود في يد غيره]

(مسألة ١): لو كان له مال موجود في يد غيره، أمانته أو غيرها، فضاربه عليها صح (٢)، و إن كان في يده غصباً (٣)، أو غيره مما يكون اليد فيه يد ضمان فالأقوى أنه يرتفع الضمان بذلك (٤)، لانقلاب اليد حينئذ فينقلب الحكم.

اختصاص العجز بغيره لإمكان رفع اليد عما عمل به، و الاشتغال بالعمل في غيره، و حينئذ لا معين فيكون الحكم كما لو لم يعمل بالمال أصلاً.

(١) إذا بنينا على الضمان في المضاربة فقد ثبت هنا بمجرد الفسخ. و لا يتوقف على عدم الرد، نعم الإثم في ترك الرد يتوقف على عدم الردّ حيث يمكن الرد و لم يحصل. اللهم إلا أن يقال: لا شمول لعموم على اليد لمثل المقام مما كان الأخذ حدوداً بإذن المالك.

(٢) نص في التذكرة على صحة المضاربة في مال الوديعة و العارية و يظهر منه إجماع المسلمين عليه. و يقتضيه الإطلاق المقامى بعد عدم الفرق عرفاً بين كون المال المضارب عليه في يد المالك و في يد غيره، أميناً كان، أو مستعيراً، أو غيرهما. و كان على التذكرة التعرض لغير الوديعة و العارية أيضاً.

(٣) قال في الشرائع: «و لو كان له في يد غاصب مال فقارضه عليه صح، و لم يبطل الضمان». كما نص على صحة المضاربة في الفرض في التذكرة، و نسبه إلينا و إلى أحد وجهي الشافعية، و يظهر منه اتفاقنا عليه. و في الحدائق: و الظاهر أن الحكم اتفاقى عند الأصحاب، إذ لم أقف على نقل خلاف في المسألة.

(٤) كما استوجهه في التذكرة، و حكاها عن أبي حنيفة و مالك، لأنه ماسك له بإذن صاحبه. و كأنه إليه أشار المصنف (ره) بقوله:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٥٩

و دعوى: أن الضمان مغيب بالتأديته، و لم تحصل (١) كما ترى (٢)

«لانقلاب اليد» يعنى: كانت اليد غاصبة فصارت غير غاصبة. لكنه لا يجدى في نفي الضمان إلا أن يثبت أمران: الاذن في القبض، و أن المأذون لا يضمن.

(١) قال في المسالك: «و ان وجه بقاء الضمان أنه كان حاصلًا قبل و لم يحصل ما يزيله، لأن عقد القراض لا يلزمه عدم الضمان، فإنه

قد يجامعه بأن يتعدى فلا ينافيه. و

لقوله (ص): (على اليد ما أخذت حتى تؤدى) «١»

و حتى لانتهاه الغاية، فيبقى الضمان إلى الأداء، إما على المالك أو على من أذن له، و الدفع إلى البائع مأذون فيه، فيكون من جملة الغاية، و محصله الرجوع إلى استصحاب الضمان تارة، و إلى عموم «على اليد..»

أخرى من دون مخصص.

(٢) كأنه يريد أن الغاية تحصل بالإذن في البقاء كما تحصل بالإذن بالدفع إلى الغير. لكنه غير ظاهر، لأن الإذن بالدفع إلى غيره. يجعل غيره كوكيل عنه في القبض، فيكون الدفع إلى الغير دفعاً إلى نفسه، أما الإذن في الإبقاء فليس فيه شيء من الغاية، فكيف يكون غاية للضمان؟! هذا مع أن في المسالك منع من حصول الإذن في الإبقاء من مجرد العقد، قال: «و أما اقتضاء العقد الإذن في القبض فضعفه ظاهر، لأن مجرد العقد لا يقتضى ذلك، و إنما يحصل الإذن بأمر آخر، و لو حصل سلمنا زوال الضمان. كيف و العلامة قد صرح في التذكرة: بأن كون المال في يد العامل ليس بشرط في صحة القراض». و من ذلك تعرف أن الكلام في المقام يكون في أمور (الأول): أنه هل يحصل

(١) كنز العمال الجزء: ٥ صفحة: ٢٥٧، مستدرک الوسائل باب: ١ من كتاب الوديعه حديث: ١٢ و باب: ١ من كتاب النصب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٠

و لكن ذكر جماعة بقاء الضمان (١) إلا إذا اشترى به شيئاً و دفعه إلى البائع، فإنه يرتفع الضمان (٢) به، لأنه قد قضى دينه بإذنه (٣)، و ذكروا نحو ذلك في الرهن أيضاً، و أن

الإذن في القبض من مجرد العقد أولاً؟ و قد منع في المسالك من ذلك، لأن عقد المضاربة أعم. و كان على المصنف موافقته، لما سبق في الشرط الثامن، و كذلك كان على العلامة في التذكرة. (الثاني): أنه على تقدير حصول الإذن في القبض هل يرتفع الضمان و يحصل الأداء الذى جعل غاية للضمان في حديث: «على اليد..» أو لا؟ الذى اختاره في المسالك الأول و حكى منعه عن بعض، قال: «و ربما قيل بعدم زوال الضمان و إن أذن له في قبضه بعد ذلك، لما تقدم من الأدلة. و يضعف:

بأنه حينئذ و كيل محض». و قد عرفت أن الإذن في بقاء المال عند أخذه لا يكون موجباً لحصول غاية الضمان، و لا يكون المأذون كالوكيل في القبض، إذ لا دفع هنا و لا أداء بخلاف الوكيل. نعم يرتفع الضمان بمقتضى الأدلة الخاصة الدالة على أن المأذون في القبض أمين و لا يضمن الأمين، فبطلان الضمان للأدلة الخاصة، لا لحصول الغاية. و هذا هو الأمر الثالث الذى ينبغى التنبيه عليه. و هذه الأدلة مانعة من الاستصحاب و مخصصة لعموم:

«على اليد..»

. و من ذلك يظهر أن ارتفاع الضمان بالإذن بدفعه ثمناً بملاك حصول الغاية و ارتفاعه بالإذن بالبقاء بملاك آخر.

(١) كما تقدم في الشرائع، و فى الحدائق: أنه المشهور.

(٢) إجماعاً فى المسالك.

(٣) كأنه يشير إلى أن الأداء المجمعول غاية للضمان يراد منه أن يكون المال تحت سلطانه الخارجى أو الاعتبارى، كما إذا أذن فى دفعه ثمناً أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦١

العين إذا كانت في يد الغاصب فجعله رهناً عنده أنها تبقى على الضمان والأقوى ما ذكرنا في المقامين، لما ذكرنا (١).

[مسألة ٢: المضاربة جائزة من الطرفين]

(مسألة ٢): المضاربة جائزة من الطرفين (٢) يجوز لكل منهما فسخها، سواء كان قبل الشروع في العمل أو بعده قبل حصول الربح أو بعده، نض المال أو كان به عروض، مطلقاً كانت أو مع اشتراط الأجل (٣) وإن كان قبل انقضائه. نعم لو اشترط فيها عدم الفسخ إلى زمان كذا يمكن أن يقال بعدم جواز فسخها قبله، بل هو الأقوى، لوجوب الوفاء بالشرط. ولكن عن المشهور بطلان الشرط المذكور (٤)،

دفعه وفاء عما في ذمته، فان هذا الأداء لما كان بإذنه كان تحت سلطانه.

(١) قد عرفت أنه لا يتم إلا بناء على اعتبار القبض في صحة الرهن وفي صحة المضاربة.

(٢) بلا خلاف، كما في المسالك، وفي الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، وهو الحجة في الخروج عن قاعدة اللزوم».

(٣) فإنه يصح الفسخ قبل الأجل بلا خلاف أجده فيه، للأصل وغيره. كذا في الجواهر. وكون الأصل مقتضياً للجواز حينئذ غير ظاهر سواء كان الأصل العملي، إذ الأصل عدم ترتب الأثر على الفسخ، أم عموم ما دل على الجواز، لما تقدم من عدم العموم اللفظي، والدليل منحصر بالإجماع، والاقتصار على المتيقن في المخصص اللبي لازم، ويتعين الرجوع إلى عموم اللزوم. فالدليل حينئذ عموم الإجماع على الجواز، لا الأصل.

(٤) قال في الشرائع بعد ما ذكر: أن عقد المضاربة جائز من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٢

.....

الطرفين «و لو اشترط فيه الأجل لم يلزم. لكن لو قال: إن مرت بك سنة مثلاً فلا تشتت بعدها وبع، صح، لأن ذلك من مقتضى العقد. وليس كذلك لو قال: «على أن لا أملك فيها منعك، لأن ذلك مناف لمقتضى العقد» وفي القواعد: «و لو شرط توقيت المضاربة لم يلزم الشرط والعقد صحيح لكن ليس للعامل التصرف بعده». وقال قبل ذلك: «و لو شرط ما ينافيه فالوجه بطلان العقد، مثل أن يشترط ضمان المال، أو سهماً من الخسران أو لزوم المضاربة..». وفي جامع المقاصد.

أن هذه شروط باطلة، لمنافاتها مقتضى العقد شرعاً، فيبطل العقد بها، لأن التراضي المعتبر فيه لم يقع إلا على وجه فاسد، فيكون باطلاً. انتهى.

ومن ذلك تعرف أن الشرط المنافي لمقتضى العقد عندهم هو شرط لزوم المضاربة وعدم ملك الفسخ، لا مجرد شرط عدم الفسخ، الرجوع إلى شرط الأجل في عبارة الشرائع والتوقيت في عبارة القواعد، فإنه عندهم لا يلزم ولا يجب الوفاء به، لا أنه مناف لمقتضى العقد، ولا أنه مبطل للعقد.

وعليه فنسب بطلان شرط عدم الفسخ وإبطاله العقد لأنه مناف لمقتضى العقد إلى المشهور في كلام المصنف ليس مما ينبغي، وإنما هو في شرط لزوم المضاربة وعدم ملك الفسخ. وكيف كان فاشترط عدم الفسخ إلى أجل بعينه في عقد المضاربة ليس منافياً

لمقتضى العقد، و لا لمضمونه، و لا للكتاب و السنة، فان بطل فلوجه آخر غير ما ذكر. و سيأتى التعرض لوجهه فى كلام المصنف. ثم إن المصنف ذكر شرط الأجل و ذكر أنه باطل لا يترتب عليه أثر فيجوز معه الفسخ، كما ذكر الأصحاب، و ذكر شرط عدم الفسخ مقابل له و ذكر فيه ما ذكر، مع أنه لا يظهر الفرق بينهما، إذ لا معنى لشرط التأجيل إلا ذلك، و لذا لم يذكره الأصحاب فى مقابل شرط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٣

بل العقد أيضاً (١)، لأنه مناف لمقتضى العقد. و فيه: منع،

التأجيل و إنما ذكروا شرط أن لا يملك الفسخ. و لعل مراد المصنف منه ذلك. لكن استدلاله على صحته بما ذكره لا يساعد على ذلك و يقتضى أن يكون المراد ما هو ظاهر العبارة. و حينئذ يتوجه عليه الإشكال فى وجه الفرق بين شرط التأجيل و بينه. (١) قد عرفت تصريح الشرائع و القواعد و جامع المقاصد بطلان العقد لمنافاة الشرط لمقتضاه، و علل فى جامع المقاصد ذلك: بأن التراضى المعتبر فى العقد لم يقع إلا على وجه فاسد و كان الأولى تعليقه: بأن القصد إلى المتنافين متعذر، فيكون العقد غير مقصود، فلا يصح.

و بالجملة: الشرط الواقع فى ضمن العقد (تارة): يكون منافياً لمضمون العقد، كما إذا شرط فى البيع أن لا يكون للمبيع ثمن، فان قوام المبادأة الطرفان، فلا تكون مع طرف واحد، (و أخرى): منافياً لمقتضاه عرفاً، كما إذا شرط فى البيع أن لا يملك المشتري المبيع أو لا يملك البائع الثمن، فان ذلك خلاف ما تقتضيه المبادأة، فإنها تقتضى أن يكون كل من البديلين قائماً مقام الآخر، فاذا كان الثمن ملكاً للمشتري فالثمن بدله لا بد أن يكون كذلك، و إذا كان المثلث ملكاً للبائع فالثمن بدله كذلك (و ثالثة): أن يكون مخالفاً للكاتب و ان لم يكن مخالفاً لمضمون العقد و لا لمقتضاه، كما إذا اشترطت الزوجة فى عقد نكاحها أن يرث أبوها أو أخوها من زوجها، فان ذلك مخالف لما دل على إرث غيرهما من مراتب الإرث. و هذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة. أما الأولان: فلامتناع القصد إلى المتنافين، و لذلك يكون الشرط مبطلا للعقد أيضاً.

و أما الثالث: فللأدلة الخاصة، و التحقيق: أنه ليس بمبطل للعقد إذ لا مقتضى لذلك، فعموم الصحة محكم و قد عرفت أن شرط عدم الفسخ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٤

بل هو مناف لإطلاقه (١). و دعوى: أن الشرط فى العقود الغير اللازمة غير لازم الوفاء (٢)،

ليس من أحد المذكورات، و شرط أن لا يكون له الفسخ من قبيل الشرط المخالف للكاتب، لما دل على جواز عقد المضاربة، فيكون باطلاً لذلك لا لمنافاته لمقتضى العقد، إذ ليس فى عقد المضاربة ما يقتضى عرفاً ملك الفسخ، حتى يكون شرط عدم ملك الفسخ مخالفاً لمقتضى العقد.

(١) هذا إن تمّ فإنما يتم بالنسبة إلى شرط أن لا يملك، يعنى: أن إطلاق المضاربة بلا شرط يقتضى أن يكون لكل من الطرفين الفسخ، أما مع الشرط فلا تقتضى ذلك، و حينئذ لا مانع من صحة الشرط أما بالنسبة إلى شرط عدم الفسخ فلا يتم، و لا مجال له، لأن عدم الفسخ لا يرتبط بإطلاق العقد و لا بتقييده، كما لعله ظاهر بالتأمل. فالجواب يناسب الاستدلال بالنسبة إلى شرط عدم ملك الفسخ، لا بالنسبة إلى شرط عدم الفسخ.

(٢) هذه الدعوى مذكورة فى كلام بعض من قارب عصرنا. قال فى الحقائق فى كتاب الدين: «المشهور أن القراض من العقود الجائزة التى يجوز الرجوع فيها من الطرفين، بل ادعى عليه الإجماع. و على هذا فلو شرط التأجيل فيه لم يلزم. و بذلك صرحوا أيضاً. و كذا

كل شرط سائغ». و قال في الرياض في شرح قول ماته في كتاب المضاربة «و لا يلزم فيها اشتراط الأجل»: «هذه العبارة تحتل معنيين .. (إلى أن قال): الثاني: أن الأجل المشترط فيها حيث كان غير لازم بل جائز، يجوز لكل منهما الرجوع، لجواز أصله، بلا خلاف كما مضى، فلن يكون الشرط المثبت فيه جائزاً بطريق أولى». وهذا المضمون ربما يحتمل من كلام جماعة، ففي جامع المقاصد: «قال الشيخ في المبسوط:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٥

.....

إذا دفع إليه ألفاً قراضاً على أن يدفع إليه ألفاً بضاعة، بطل الشرط، لأن العامل في المضاربة لا يعمل عملاً بغير جعل .. (إلى أن قال): قال الشيخ: و لو قلنا القراض و الشرط جائز لا يلزم الوفاء به، لأن البضاعة لا يلزم القيام بها كان قوياً .. (إلى أن قال في جامع المقاصد): و صرح في التحرير: بأنه لا يلزم الوفاء به، و هو حق، لأن العقد جائز من الطرفين». و يحتمل أن يكون مراده عدم وجوب الوفاء لجواز فسخ العقد فيسقط الشرط، لا مع بقاء العقد. و في جامع المقاصد في شرح قول ماته:

«و لا يصح التأجيل فيها»- يعنى: في الشركة-: «المراد بصحته ترتب أثره عليه، و هو لزومها إلى الأجل و إنما لم يصح لأنها عقد جائز فلو شرط التأجيل كان لكل منهما فسخها متى شاء»، و نحوه في المسالك في شرح قول ماته: «و لو شرط التأجيل في الشركة لم يصح».

و يحتمل أن يكون مرادها أنها جائزة على نحو لا تلزم بالشرط فيكون بطلان الشرط لأجل ما دل على جوازها، لا لأنه شرط في عقد جائز. و لذلك علله في الجواهر بقوله: «لما عرفت من الإجماع على كونها عقداً جائزاً بالنسبة إلى فسخها بالقسمة، فلا يلزم الشرط المذكور فيها» و هذا الاحتمال هو الأقرب، إذ لو كان المراد الأول كان اللازم التعبير بأنها عقد جائز و الشرط في العقد الجائز جائز. (و دعوى): أنه لو كان المراد الثاني كان اللازم بناؤهم على بطلان شرط التأجيل في عقد آخر مع أن بنائهم على صحته. (مدفوعة): بإمكان كون التفصيل بين المقامين مبنياً على أمر آخر اعتقده: و حينئذ فكأن هذه الكلية- أعنى: عدم لزوم الشرط في العقد الجائز- لا أثر لها في كلام الأصحاب.

قال في القواعد في كتاب القراض: «و هو عقد قابل للشروط الصحيحة»، و في جامع المقاصد: «لا مزية لهذا العقد في ذلك، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٦

.....

كل عقد قابل لذلك». و الظاهر من الشروط الصحيحة ما يلزم العمل بها و يترتب الأثر على مضمونها و قال في القواعد: «و لو شرط على العامل المضاربة في مال آخر، أو يأخذ منه بضاعة أو قرضاً، أو يخدمه في شىء بعينه، فالوجه صحة الشرط». و في جامع المقاصد: «حكى عن الشيخ بطلان الشرط إذا اشترط في المضاربة أن يدفع إليه ألفاً بضاعة، لأن العامل في المضاربة لا يعمل عملاً بغير جعل و لا قسط من الربح، و إذا بطل الشرط بطل القراض ..». و قال في القواعد في كتاب الشركة:

«و لو شرطا التفاوت مع تساوى المالين، أو التساوى مع تفاوتهما، فالأقرب جوازه إن عملاً أو أحدهما، سواء شرطت الزيادة للعامل أو للآخر و قيل: تبطل إلا أن تشترط الزيادة للعامل» و نحوه في الشرائع. فالقائل بالصحة لا يراها منافية لجواز العقد، و القائل بالبطلان لم يستند إلى جواز العقد و عدم صحة الشرط في العقد الجائز، بل استند إلى أمر آخر. و في التذكرة: لو شرط في المضاربة أن يعطيه بهيمة يحمل عليها جاز لأنه شرط سائغ لا ينافى الكتاب و السنة، فوجب الوفاء به، عملاً

بقوله (ع): «المسلمون عند شروطهم» (١).

و بالجملة: ملاحظة كلماتهم فى الشروط فى العقود الجائزة- مثل الشركة و المضاربة و العارية و غيرها- و بناؤهم على صحة بعض الشروط فيها و على بطلان البعض الآخر، لأمر ذكرها مع عدم تعرضهم للقاعدة المذكورة، و جعلها منشأ لبطلان بعضها، أو مخصصة بالنسبة إلى الصحيح منها، دليل على عدم بنائهم عليها و ما فى بعض الكلمات المتقدمة و نحوها محمول على خلاف ظاهره، أو أنه رأى خاص للقائل نفسه.

نعم قال فى الجواهر فى هذا المقام: «إنما الكلام فى حكمه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخيار حديث: ١، ٢، ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٧

.....

(يعنى: حكم الشرط بالنسبة إلى وجوب الوفاء به و عدمه) فيحتمل الأول، لكن بمعنى الوجوب المشروط بالبقاء على العقد و عدم إنشاء فسخه لكونه حينئذ كنفس مقتضى العقد، إذ هو من توابعه. و بهذا المعنى يندرج فى قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» .. (إلى أن قال):

و يحتمل الثانى، لا- بمعنى تسلطه على فسخ العقد، بل على معنى عدم وجوب الوفاء به و إن لم يفسخ العقد: للأصل السالم عن معارضة الآية ..

(إلى أن قال): و لعل هذا هو مراد الشيخ و الفاضل فى التحرير من المحكى عنهما، لا أن المراد عدم لزوم الوفاء بالعقد باعتبار جواز العقد، و إلا فالوفاء به واجب حال عدم فسخ العقد، إذ هو كما ترى لا دليل عليه، بل المعلوم خلافه، ضرورة كون الشرط أولى من مقتضى العقد الذى لا يجب الوفاء به و إن لم يفسخ العقد، فان من استودع أو وكل أو أعار أو ضارب- أى جاء بعقد من هذه العقود- لا يجب عليه الوفاء بمقتضى ذلك، يأخذ الوديعة مثلا، و يفعل كل ما وكل، و يتناول العارية و يأخذ عين مال القراض، فالشرط أولى. و منه يعلم حينئذ أنه هو مراد الشيخ و الفاضل فيما ذكره من عدم لزوم الوفاء به. و هو لا يخلو من قوة).

و ما ذكره (قده) من أنه مراد الشيخ و الفاضل فى التحرير غير ظاهر، فان الشيخ (قده) قد علل البطلان بما ذكر، ثم علل الجواز: بأن البضاعة لا يجب القيام بها و ظاهره أن الوجه فى الجواز امتناع وجوب البضاعة، لا كون الشرط فى عقد جائز، و الفرق بين البطلان و بين الجواز الذى اختاره:

أن مقتضى البطلان أن لو جاء المشروط عليه بالشرط استحق العوض، كما هو الملاك فى ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، بخلاف الجواز، فإنه لا يستحق كما لو فعل ما وعد به، فإنه لا يستحق على الموعد عوضا. و أما العلامة فى

(١) المائة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٨

.....

التحرير فلم يعلم منه الوجه فى عدم وجوب الوفاء به، و من القريب أن يكون هو الوجه فيما ذكره الشيخ، و إلا- فقد ذكر جملة من الشروط فى عقد المضاربة و غيره و صححها و لم يتعرض فيها لما ذكر، فلو كان الشرط فى العقد الجائز لا يجب الوفاء به و إن لم يفسخ العقد لم يكن وجه للبناء على صحة الشروط الأخرى المذكورة فى كتابى الشركة و المضاربة و غيرهما. و بالجملة:

فكلمات الأصحاب خالية عن التعرض لهذه القاعدة، و يظهر منهم عدم البناء عليها، و لزوم العمل بالشروط و إن كانت في عقد جائز، و العبارات السابقة لا بد من حملها على غير هذا المعنى، و إلا لم يكن وجه لبنائهم على صحة جملة من الشروط المذكورة في العقود الجائزة، و تمسكهم على صحتها بلزوم الوفاء بالعقود و الشروط. فلاحظ ما تقدم عن القواعد من قوله في كتاب القراض: «و هو عقد قابل ..»، و ما تقدم في شرحه من جامع المقاصد.

و كيف كان فالذى يمكن أن يكون وجهاً لهذه القاعدة أمور. (الأول) الأولوية المشار إليها في عبارتى الرياض و الجواهر. و فيه: أنها لا تخلو من خفاء، فلا تصلح للإثبات. (الثانى): أن دليل الجواز يدل على جواز العقد بتوابعه و الشرط من توابعه. و قد يظهر ذلك من عبارة المسالك الآتية.

و فيه: أنه غير ظاهر، فان دليل الجواز هو الإجماع، و المتيقن منه يختص بالعقد و لا يشمل توابعه. (الثالث): أنه لو لزم الالتزام بالشرط مع عدم الالتزام بالعقد للزم الالتزام به و لو مع فسخ العقد، و لا قائل به.

و فيه: أن دليل لزوم الشرط يختص بما كان فى العقد، فاذا فسخ العقد ارتفع الشرط الذى هو موضوع اللزوم. (الرابع): أن جواز الشرط مقتضى الأصل كما أشار إلى ذلك فى الجواهر فى عبارته المتقدمة، و فيه:

أن وجوب الوفاء بالعقد أو الشرط لا يراد منه الوجوب التكميلى، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٦٩

ممنوعة (١). نعم يجوز فسخ العقد، فيسقط الشرط (٢)، و إلا فما دام العقد باقياً يجب الوفاء بالشرط فيه (٣)، و هذا إنما يتم فى غير الشرط الذى مفاده عدم الفسخ. مثل المقام، فإنه يوجب لزوم ذلك العقد (٤). هذا و لو شرط عدم فسخها

الإرشادى إلى نفوذ العقود و الشروط، و كذلك وجوب الوفاء بالنذر فالشك فى الحقيقة فى اللزوم و الجواز يرجع إلى الشك فى جواز الفسخ و عدمه، و الأصل عدم ترتب الأثر على الفسخ. و كأنه لذلك لم يتعرض لها الأصحاب، و كأن بنائهم على خلافها، و شيخنا الأعظم فى مكاسبه لم يتعرض لذكرها مع أنه أطل فى ذكر مباحث الشروط و ما يتعلق بها.

نعم فى المسالك - فى شرح قول ماته فىما إذا اشترط فى المضاربة أن يأخذ مالاً آخر بضاعة: «و لو قيل بصحتها (يعنى: - صحة المضاربة و صحة الشرط) كان حسناً» قال: و القراض من العقود الجائزة لا يلزم الوفاء به، فلا يلزم الوفاء بما شرط فى عقده، لأن الشرط كالجزء من العقد فلا يزيد عليه» و الاستدلال بما ذكر مشكل كما عرفت. و لذا قال بعد ذلك: «و الذى تقتضيه القواعد أنه يلزم العامل الوفاء به، و به صرح فى التحرير، فمتى أخل به تسلط المالك على فسخ العقد و إن كان ذلك له بدون الشرط، إذ لا يمكن هنا سوى ذلك». و الذى يظهر من مجموع كلامه أن القاعدة المذكورة لا أصل لها فى كلامهم و إنما تذكر كوجه من الوجوه الذى تختلف فيها العلماء. فلاحظ.

(١) قد عرفت وجهه.

(٢) لعدم لزوم العمل بالشروط الابتدائية، كالوعد.

(٣) لعدم ترتب الأثر على الفسخ، للأصل كما عرفت.

(٤) إذا كان وجود العقد شرطاً فى لزوم العمل بالشرط امتنع أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٠

فى ضمن عقد لازم آخر فلا إشكال فى صحة الشرط (١) و لزومه. و هذا يؤيد ما ذكرنا من عدم كون الشرط المذكور منافياً لمقتضى العقد (٢)، إذ لو كان منافياً لزم عدم صحته فى ضمن عقد آخر أيضاً (٣).

يكون لزوم العمل بالشرط مقتضياً لوجود العقد و مانعاً من فسخه، لما تحرر في محله من أن الوجوب المشروط لا يقتضى وجود شرطه. و بالجملة:

شرط عدم فسخ العقد يمتنع أن يكون موجباً للزوم العقد و امتناع فسخه، لأن لزوم عدم الفسخ يتوقف على وجود العقد، فلا يتوقف عليه وجود العقد. و من ذلك يظهر بطلان شرط التأجيل في جميع العقود الجائزة، كالشركة، و المضاربة، و الوكالة، و غيرها، لأن شرط التأجيل راجع الى شرط عدم الفسخ إلى الأجل، و قد عرفت بطلانه.

(١) نفى الاشكال غير ظاهر. نعم صرح بعضهم بصحته و بطلان اشتراطه في ضمن عقد المضاربة. و بعض الوجوه المذكورة في وجه عدم صحته في ضمن عقد المضاربة مطرد في ضمن غيره.

(٢) قد عرفت أن من ذكر هذا الوجه أراد بالشرط شرط عدم ملك الفسخ لا شرط عدم الفسخ، و إن كان الأول أيضاً غير مناف لمقتضى العقد، و إنما هو مخالف للكتاب، فيبطل ذلك.

(٣) كذا في الجواهر. لكن قد عرفت آنفاً أن بطلان الشرط المنافي لمقتضى العقد لا امتناع قصده مع قصد العقد، و لذلك يبطل العقد أيضاً، بخلاف الشرط المخالف للكتاب فان بطلانه لصرف المخالفة للكتاب. و لأجل ذلك لا فرق في بطلانه بين أن يكون في العقد الجائر و العقد اللازم، إما المنافي فإنما ينافي مقتضى العقد الجائر، و لا ينافي مقتضى العقد اللازم، فلا مانع من صحته إذا كان في عقد لازم. اللهم الا أن يقال: الشرط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧١

و لو شرط في عقد مضاربة عدم فسخ مضاربة أخرى (١) سابقه صح، و وجب الوفاء به (٢)، إلا أن يفسخ هذه المضاربة، فيسقط الوجوب. كما أنه لو اشترط في مضاربة مضاربة أخرى في مال آخر، أو أخذ بضاعة منه، أو قرض أو خدمة، أو نحو ذلك، وجب الوفاء به (٣) ما دامت المضاربة باقية، و إن فسخها سقط الوجوب. و لا بد أن يحمل ما اشتهر من أن الشروط في ضمن العقود الجائزة غير لازمة الوفاء (٤)

المنافي لمقتضى العقد و ان كان واقعاً في ضمن عقد آخر أيضاً يكون من الشرط المنافي للكتاب، لأن دليل صحة العقد الآخر يقتضى ثبوت مقتضاه، فاشتراط خلافه مخالف للمشروع، فيبطل.

(١) الكلام فيه هو الكلام فيما لو اشترط في العقد اللازم و ان اختلفا في الجهة المذكورة في المتن.

(٢) الوجه الذي ذكرناه سابقاً لبطلان شرط عدم الفسخ لا يأتي هنا، كما هو ظاهر، فيتعين البناء على الصحة هنا.

(٣) قال في القواعد: «و لو شرط على العامل المضاربة في مال آخر أو يأخذ منه بضاعة أو قرضاً، أو يخدمه في شيء بعينه، فالوجه صحة الشروط». و قال في جامع المقاصد في شرحه: «وجه الصحة عموم قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و

قوله (ع): «المسلمون عند شروطهم» «٢»

، و ليس الشرط محرماً، و لا منافياً لمقتضى العقد. قال الشيخ في المبسوط .. الى آخر ما نقلناه عنه في الحاشية السابقة.

(٤) قد عرفت أن نسبة ذلك إلى الشهرة غير ظاهرة.

(١) المائدة: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخيار حديث: ١، ٢، ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٢

على هذا المعنى، و إلا فلا وجه لعدم لزومها مع بقاء العقد على حاله، كما اختاره صاحب الجواهر (١)، بدعوى: أنها تابعة للعقد لزوماً

و جوازاً، بل مع جوازه هي أولى بالجواز، و أنها معه شبه الوعد. و المراد من قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) اللازمة منها، لظهور الأمر فيها في الوجوب المطلق (٢).
و المراد من

قوله (ع): «المؤمنون عند شروطهم»

بيان صحة أصل الشرط: لا اللزوم و الجواز. إذ لا يخفى ما فيه.

[(مسألة ٣): إذا دفع إليه مالا و قال: اشتر به بستاناً مثلاً، أو قطعاً من الغنم]

(مسألة ٣): إذا دفع إليه مالا و قال: اشتر به بستاناً مثلاً، أو قطعاً من الغنم، فإن كان المراد الاسترباح بهما بزيادة القيمة صح مضاربه، و إن كان المراد الانتفاع بنماتهما بالاشتراك ففي صحته مضاربه و جهان، من أن الانتفاع بالنماء ليس من التجارة، فلا يصح، و من أن حصوله يكون بسبب الشراء،

(١) تقدمت عبارة الجواهر الدالة على مختاره.

(٢) يعنى: فيتعين حملها على العقود اللازمة، و تخرج منها العقود الجائزة، التي منها ما نحن فيه: ما أشرنا إليه آنفاً من أن قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و

قوله (ع): «المؤمنون عند شروطهم» «١»

و نحوهما ليس في مقام جعل الحكم التكليفي، و الا- لزم ترتب عقابين على البائع إذا امتنع عن تسليم المبيع إلى المشتري، عقاب الغضب و العدوان على مال الغير، و عقاب مخالفة و جوب الوفاء، و لا يمكن الالتزام بذلك فيتعين أن يكون المقصود منها الإرشاد إلى صحة العقد و الشرط و النذر،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤، مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب الخيار حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٣

فيكون بالتجارة و الأقوى البطلان (١) مع إرادة عنوان المضاربة إذ هي ما يكون الاسترباح فيه بالمعاملات و زيادة القيمة، لا مثل هذه الفوائد، نعم لا بأس بضمها إلى زيادة القيمة (٢).

و مقتضى العموم الأزمانى عموم الصحة بحسب الازمان، فيدل على اللزوم، و عدم ترتب أثر على الفسخ لو وقع، و قد خرج من ذلك نفس العقد الجائز، لما دل على الجواز و ترتب أثر الفسخ، و بقى الشرط الواقع في ضمنه على حاله، فلا يحتاج في إثبات اللزوم الى الوجوب التكليفي، و لو فرض الاحتياج إليه فالخارج عن عموم الآية نفس العقد، دون الشرط في ضمنه.

(١) قال في القواعد: «و لو شرط أن يشتري أصلاً يشتركان في نمائه- كالشجر و الغنم- فالأقرب الفساد، لأن مقتضى القراض التصرف في رأس المال»، و في جامع المقاصد: «و لأن مقتضى القراض الاسترباح بالتجارة، و ليس موضوع النزاع كذلك، فلا يصح القراض عليه. و هو الأصح». و لم يتضح الفرق بين التعليلين. و في الشرائع بعد ما حكى القول بالفساد قال: «و فيه تردد»، و في جامع المقاصد: «و يحتمل ضعيفاً الصحة. لأن ذلك حصل بسعى العامل، و هو شراؤه الشجر و الغنم، و ذلك من جملة الاسترباح بالتجارة، و ضعفه ظاهر، لأن الحاصل بالتجارة هو زيادة القيمة لما وقع عليه العقد، لا نماؤه الحاصل مع بقاء عين المال، و العمدة: عدم الدليل على صحة

المضاربة في المقام و مفهومها العرفي ياباه.

و لذا لم يعرف القول بالصحة لأحد من أصحابنا، كما في الجواهر، و الأصل عدم ترتب الأثر.

(٢) قال في الجواهر: «لو قال له اشتره و ما يحصل من ارتفاع قيمته و من نمائه فهو بيننا» فالأقوى الصحة، لإطلاق الأدلة. كما انه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٤

و إن لم يكن المراد خصوص عنوان المضاربة فيمكن دعوى صحته للعمومات (١).

لو اتفق نماء أعيان المضاربة قبل بيعها شارك في النماء قطعاً، ثم قال:

«و بذلك ظهر لك أن لشركة العامل في النماء صوراً ثلاثاً، أحدها: معلومة الصحة، و الثانية: مظنونة، و الثالثة: شك في شمول الإطلاق لها، و الأصل الفساد» و يريد بالمعلومة صورة تحقق النماء من باب الاتفاق، و هي التي ذكرها ثانياً في كلامه، و المظنونة صورة التعرض له في العقد مضافاً إلى الربح، التي ذكرها أولاً في كلامه. و كان الأولى العكس لأنه إذا حصل النماء من باب الاتفاق، و لم يكن قد تعرض له المتعاقدان، فالقاعدة تقتضى كونه للمالك، لأنه نماء ملكه و لا وجه لمشاركة العامل فيه، بخلاف صورة التعرض له، فإنه يكون كالشرط في المضاربة، و لا وجه للتوقف في صحته. و المصنف اقتصر على هذه الصورة، و لم يتعرض للصورة الأخرى، و في المسالك ذكر ما يشمل صورتين قال: «و اعلم أن المنع إنما هو في حصر الربح في النماء المذكور- كما تقتضيه هذه المعاملة- و إلا فلا يمنع كون النماء بينهما و يحتسب من جملة الربح على بعض الوجوه، كما إذا اشترى شيئاً له غلة، فظهرت غلته قبل أن يبيعه، فإنها تكون بينهما من جملة الربح، إلا أن الربح لم يحصره فيها لإمكان تحصيله من أصل المال». و بالجملة: إذا لم يتعرضا للنماء فاللازم كونه للمالك، إلا أن يكون ملحوظاً إجمالاً تبعاً. و لعله مراد الجواهر في الصورة الثانية في كلامه، فيكون الاشتراك فيه شرطاً إجمالياً في المضاربة، في مقابل الصورة الأولى في كلامه التي يكون الاشتراك فيه شرطاً مصرحاً في ضمن العقد.

(١) فإنها كافية في إثبات الصحة. و احتمال اختصاص العمومات بالمتعارف، فلا يشمل المقام. ممنوع، كما تقدم نظير ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٥

[(مسألة ٤): إذا اشترط المالك على العامل أن يكون الخسارة عليهما كالربح]

(مسألة ٤): إذا اشترط المالك على العامل أن يكون الخسارة عليهما كالربح، أو اشترط ضمانه لرأس المال، ففي صحته وجهان (١) أقواهما الأول، لأنه ليس شرطاً منافياً لمقتضى العقد- كما قد يتخيل- بل إنما هو مناف لإطلاقه، إذ مقتضاه كون الخسارة على المالك و عدم ضمان العامل إلا مع التعدي، أو التفريط.

[(مسألة ٥): إذا اشترط المالك على العامل أن لا يسافر]

(مسألة ٥): إذا اشترط المالك على العامل أن لا يسافر مطلقاً أو إلى البلد الفلاني أو إلا- إلى البلد الفلاني، أو لا يشتري الجنس الفلاني، أو إلا الجنس الفلاني، أو لا يبيع من زيد مثلاً، أو إلا من زيد، أو لا يشتري من شخص، أو إلا من

(١) بل قولان أحدهما العدم، و قد تقدم ما في القواعد من قوله:

«و لو اشترط ما ينافيه فالوجه بطلان العقد، مثل أن يشترط ضمان المال أو سهماً من الخسران..»، و في جامع المقاصد: «وجه البطلان

أن هذه شروط باطلة، لمنافاتها مقتضى العقد شرعاً، فيبطل العقد بها لأن التراضي المعتبر فيه لم يقع إلا على وجه فاسد، فيكون باطلاً. و يحتمل ضعيفاً صحة العقد و بطلان الشرط، لأن بطلان أحد المتقارنين لا يقتضى بطلان الآخر. و جوابه أن التراضي فى العقد شرط، و لم يحصل إلا-على الوجه الفاسد. فيكون غير معتبر، فيفوت شرط الصحة». و كأنه لوضوح منافاة الشرط للعقد لم يتعرض لبيان وجهها و تعرض لوجه ابطال الشرط الباطل للعقد.

لكن فى الجواهر: أن جميع هذه الأمور من الأحكام أو ما هو مقتضى إطلاق العقد، لا أنها من منافياً مقتضاه التى تعود عليه بالنقض مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٦

.....

فتأمل جيداً. انتهى. و كأنه يريد بالأحكام الأحكام غير الاقتضائية، و إلا فالأحكام الاقتضائية لا يصح اشتراط خلافها، لأن الشرط المخالف للكتاب باطل. و بالجملة: قد أشرنا فى المسألة السابقة إلى أن الشرط المخالف لمقتضى العقد تارة: يكون مخالفاً لمضمونه، و أخرى: يكون مخالفاً للوازمه العرفية، و ثالثة: يكون مخالفاً لأحكامه الشرعية الاقتضائية. و كون شرط الضمان أو شرط تحمل الخسارة من أحد الأقسام المذكورة غير ظاهر، بل من الواضح أنهما غير مخالفين لمضمون المضاربة و لا للوازمها العرفية. نعم قد يتوهم مخالفتها لما دل على عدم ضمان الأمين. لكنه ممنوع لاحتمال أن عدم ضمان الأمين لعدم المقتضى، لا لمقتضى عدم، و مع الاحتمال يبنى على صحة الشرط المخالف له، لعدم ثبوت كونه مخالفاً للكتاب، و الأصل عدم. بل الظاهر المفهوم عرفاً أن عدم ضمانه لعدم المقتضى، و حينئذ لا تضر مخالفته للشرط.

نعم

فى مصحح إسحاق بن عمار عن أبى الحسن (ع) قال: «سألته عن مال المضاربة قال (ع): الربح بينهما و الوضعية على المال» (١)

و ،

صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع) أنه قال: «المال الذى يعمل به مضاربة له من الربح، و ليس عليه من الوضعية شىء، إلا أن يخالف أمر صاحب المال» (٢)

، و نحوه رواية الكنانى عن أبى عبد الله (ع)

«٣» و ظاهر الروايات المذكورة أن عدم ضمان العامل للخسارة من أحكام المضاربة فيكون الشرط مخالفاً للكتاب، و مخالفاً لمقتضى العقد شرعاً.

اللهم إلا أن يقال أيضاً: إن الحكم المذكور لعدم المقتضى فلا ينافيه الشرط.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المضاربة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٧

.....

يقتضى عدم الضمان حتى بملاحظة العناوين الثانوية، فيدل على عدم تحمل الخسارة مطلقاً في غير المستثنى حتى مع الشرط، فيدل على عدم صحة شرط الضمان و تدارك الخسارة تعبدًا، لا من جهة كونه مخالفاً لمقتضى العقد شرعاً. اللهم إلا أن يكون منصرف النصوص الجعل الشرعي، لا جعل المالك، كما هو مورد الكلام، و هو غير بعيد جمعاً بين النصوص المذكورة و عموم نفوذ الشروط و حينئذ لا مانع من اشتراط تدارك الخسارة كلاً أو بعضاً.

هذا و

في حسن الكاهلي عن أبي الحسن موسى (ع): «في رجل دفع إلى رجل مالاً مضاربة، فجعل له شيئاً من الربح مسمى، فابتاع المضارب متاعاً فوضع فيه. قال (ع): على المضارب من الوضيعة بقدر ما جعل له من الربح» «١»

: لكنه متروك الظاهر. و

في صحيح محمد ابن قيس عن أبي جعفر (ع) في حديث إن علياً (ع) قال: «من ضمن تاجراً فليس له إلا رأس ماله (المال. خ ل) و ليس له من الربح شيء» «٢»، و في بعض طرقه: «من ضمن مضاربة».

و ظاهره أن شرط الضمان صحيح لكنه مانع من استحقاق الربح للمالك، فيكون من قبيل ما أرسل عن النبي صلى الله عليه و آله: «الخراج بالضمان»

[١]

[١] هكذا روى في كتب أصحابنا و قد أمر سيدنا المؤلف - قدس سره - بالفحص عن سند الحديث و متنه في كتب الجمهور، لأنه من رواياتهم و قد ظهر أنه مروى في صحيح الترمذى في (ج ٥ صفحة ٢٨٥) هكذا: (حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عثمان بن عمر و أبو عامر العقدي عن ابن أبي ذئب عن مخلد ابن خفاف عن عروة عن عائشة: ان رسول الله (ص) قضى أن الخراج بالضمان) و نحوه في (الجزء ٥ صفحة ٢٨٦) بسند آخر. و رواه في سنن أبي داود (الجزء ٢ صفحة ٢٥٥) هكذا: (حدثنا إبراهيم بن مروان -

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المضاربة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المضاربة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٨

شخص معين، أو نحو ذلك من الشروط، فلا يجوز له المخالفة (١)،

و هو مذهب المخالف، و غير معمول به، و لا- معول عليه عندنا. و حمل في الوافي و غيره على أنه يكون المال قرضاً. و هو- مع أنه خلاف الظاهر منه- مخالف للقواعد.

و المتحصل: أن المنع من شرط الضمان و تدارك الخسارة لا يقتضيه ما دل على عدم ضمان الأمين، لأنه حكم غير اقتضائي، فشرط خلافه لا يكون مخالفاً للكتاب. و لا رواية إسحاق و نحوها مما ورد في خصوص المضاربة، لما ذكر أيضاً. و لا إطلاق صحيح الحلبي لأن منصرفه خصوص جعل الشارع، فلا يشمل جعل العاقد، و لا

قوله (ع): «من ضمن تاجراً فليس له إلا رأس ماله و ليس له من الربح شيء»

لأنه يدل على صحة الشرط لا بطلانه. فالعمل بإطلاق ما دل على صحة الشروط محكم.

(١) نص على ذلك في الشرائع و القواعد و غيرهما، و في المسالك:

«لا- خلاف عندنا في جواز هذه الشروط و لزومها و إن ضاقت بسبب هذه التجارة». ثم إن عدم الجواز (تارة): يكون تكليفاً، بأن

تصرف تصرفاً عينياً ممنوعاً منه من المالك. و دليله ما دل على عدم جواز التصرف في مال أحد إلا بإذنه، مثل التوقيع المشهور «١»، و نحوه (و تارة):

- حدثنا أبي حدثنا مسلم بن خالد الزنجي حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة (رض) ان رجلا ابتاع. علاماً فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ثم وجد به عيباً فخاصمه إلى النبي (ص) فرده عليه فقال الرجل: يا رسول الله قد استغل غلامي فقال رسول الله (ص): الخراج بالضمان) و مورد الأخير الضمان العقدي الراجح الى التملك بالثمن لا الضمان الشرعي المتقوم بكون الشيء في عهدة الضامن و عليه دركه، كضمان اليد. و قد حكى عن أكثر فقهاءهم تخصيص القاعدة بالضمان العقدي، و تعميمها الى الضمان الشرعي مختص بالحنيفية. لكن المحكى عنهم انهم استدلوا عليها بوجه اعتباري لا بالحديث. فراجع ..

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام من كتاب الخمس حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٧٩

و إلا ضمن المال لو تلف (١) بعضاً أو كلاً، و ضمن الخسارة مع فرضها. و مقتضى القاعدة و إن كان كون تمام الربح للمالك على فرض إرادة القيدية (٢)،

يكون وضعياً كما إذا كان التصرف الممنوع منه من المالك اعتبارياً، كما إذا قال له: لا تبع على زيد فباع عليه. و حينئذ لا يكون مأثوماً بالبيع، و لا فاعلاً للحرام، و انما كان تصرفه باطلاً، لا غير. و دليله عموم قاعدة السلطنة. و من ذلك يظهر الإشكال في الاستدلال على المقام بالقاعدة، فإنها لا عموم فيها للتصرف العيني، الذي هو موضوع الحكم التكليفي.

(١) بلا خلاف و لا اشكال. و يقتضيه النصوص الكثيرة، منها صحيح الحلبي

و رواية الكناني

المتقدمان، و

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال. «سألته عن الرجل يعطى المال مضاربةً و ينهى أن يخرج به فخرج.

قال (ع): يضمن المال و الربح بينهما» (١)

و نحوها غيرها.

(٢) القيود التي تذكر في المضاربة (تارة): تكون من مقومات المضاربة، مثل المبيع و المثمن و مكان البيع و زمانه و البائع و المشتري و نحو ذلك و هذه لا تكون إلا قيوداً للمجعول و هو المضاربة، لا مجعولةً بجعل مستقل لتعذر ذلك فيها، فاذا قال له: اشتر الغنم، أو في السوق الفلاني، أو في النهار، أو في الليل، أو لا تبع على زيد، أو لا تشتري من زيد، أو بتوسط الدلال الفلاني، أو نحو ذلك، فهذه قيود المضاربة أخذت قيوداً للمجعول، لا أنها مجعولةً بجعل مستقل في ضمن المضاربة، لامتناع جعلها لأنها عينياً لا تقبل الجعل، و جعلها في ضمن جعل المفهوم بمثل قوله:

و عليك أن تشتري الغنم، راجع الى تقييد المفهوم، لا- جعل شيء في ضمن جعل المفهوم، فهو إذاً قيد لا شرط (و تارة): لا تكون مقومةً للمضاربة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب المضاربة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٠

.....

بل خارجة عنها، مثل أن يقول: لا تحمل المال معك، أو لا تنقد الثمن في مجلس البيع، أو اقرأ سورة من القرآن وقت البيع، أو نحو ذلك.

و هذا القسم (تارة): يكون ملحوظاً قيماً للمضاربة، كأن يقول: بع و أنت تقرأ القرآن، أو تذكر الله تعالى (و أخرى): يكون ملحوظاً شرطاً في ضمن المضاربة، مجعولاً بجعل مستقل، بأن يقول: و اشترطت عليك أن تقرأ القرآن وقت البيع (و ثالثة): أن يأمر المالك به أو ينهى عنه، من دون ملاحظة كونه شرطاً له على العامل، و لا قيماً للعمل، بل لوحظ لنفسه لما فيه من الفائدة، مثل أن يقول: احمل النقد في هميان، أو اتخذ حارساً يحفظ مال التجارة. أما ما أخذ قيماً للمضاربة - سواء كان من مقوماتها أم خارجاً عنها - فهو على قسمين: (الأول): ما يؤخذ قيماً في مقام الواقع، كما إذا قال له: لا تتجر بالأكفان، أو لا تبع و أنت جنب فلا ينبغي التأمل في عدم صحة المعاملة لو خالف، لأنها غير مأذون فيها من المالك، فصحتها خلاف قاعدة السلطنة، و لا تصح إلا بإجازة المالك. (الثاني): ما أخذ قيماً في مقام الظاهر خوفاً من الخسران، كما إذا قال:

لا تشتتر التمر فإنه خطر، فاشترى تمراً و ربح، فالمعاملة و إن كانت غير مأذون فيها ظاهراً مأذون فيها واقعاً، و لا منافاة بين الأمرين، لعدم التنافي بين الحكم الظاهري و الواقعي. و عليه فالمعاملة صحيحة، و لا تحتاج إلى إمضاء و إجازة. و كذلك تصح المعاملة فيما لم يؤخذ قيماً أو شرطاً مجعولاً بجعل مستقل، فإنها حينئذ مأذون فيها و لا خيار للمالك في الفسخ لعدم المقتضى لذلك، فإذا لم يتخذ حارساً لحفظ ماله أو لم يحمل النقد في هميان كان مخالفاً لما أمره به المالك، فيكون آثماً و ضامناً، لكن لا خلل في المعاملة، و لا في لزومها، و لا خيار للمالك.

و المتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن القيود المذكورة في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨١

إذا أجاز المعاملة (١)، و ثبوت خيار تخلف الشرط على فرض كون المراد من الشرط الالتزام في الالتزام (٢)، و كون تمام الربح له على تقدير الفسخ، إلا أن الأقوى اشتراكهما في الربح (٣) على ما قرر، لجملة من الأخبار الدالة على ذلك (٤)

ضمن عقد المضاربة، تارة: تكون قيوداً للمضاربة، و أخرى: تكون شرطاً فيها، و ثالثة: لا تكون قيوداً لها و لا شرطاً فيها. (الثاني): أن المأخوذة قيوداً لا تصح المضاربة بدونها إذا كانت قيوداً واقعية، و تصح إذا كانت قيوداً ظاهرية (الثالث): أنها إذا لم تكن قيوداً و لا شروطاً تصح المضاربة معها، و لا تحتاج إلى الإجازة من المالك، و إن كان العامل آثماً و ضامناً.

(١) قد عرفت أنه يختص بالقيود الواقعية.

(٢) قد عرفت أنه توجد أيضاً صورة ثالثة.

(٣) كما هو المنسوب إلى الأصحاب.

(٤) الأخبار الواردة في الباب و إن كانت كثيرة، لكن لا يظهر منها ورودها في صورة كون القيد واقعياً، فقد تقدم صحيح محمد بن

مسلم

«١» و مورده النهي عن الخروج، و نحوه أحد صحاح الحلبي،

«٢» و روايات الكنانى

«٣» و أبى بصير

«٤» و زيد الشحام

«٥»، و النهى عن الخروج ليس من قبيل تقييد المعاملة، بل الظاهر منه أنه من القسم الثالث. و قد تقدم أحد صحاح الحلبي

«٦»، و دلالة على الاشتراك فى الربح مع المخالفة

(١) راجع صفحة: ٢٧٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من كتاب المضاربة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من كتاب المضاربة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١ من كتاب المضاربة حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ١ من كتاب المضاربة حديث: ١١.

(٦) راجع صفحة: ٢٧٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٢

و لا داعى إلى حملها على بعض المحامل (١)،

غير ظاهرة، فضلا عن كون المخالفة فى قيود المعاملة، فلا يكون من أدلة المقام، و نحوه رواية الكنانى

«١» الأخرى، و كذلك

□

صحيح الحلبي الثالث عن أبى عبد الله (ع): «أنه قال فى المال الذى يعمل به مضاربة:

له من الربح، و ليس عليه من الوضعية شىء، إلا- أن يخالف أمر صاحب المال. فان العباس كان كثير المال، و كان يعطى الرجال يعملون به مضاربة، و يشترط عليهم أن لا ينزلوا بطن واد، و لا يشتروا ذا كبد رطبة، فإن خالفت شىئا مما أمرتك به فأنت ضامن للمال» «٢».

و ليس فى الخبرين دلالة على الاشتراك فى الربح مع المخالفة. نعم

فى صحيح جميل عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل دفع الى رجل مالا يشتري به ضرباً من المتاع مضاربة، فذهب فاشترى به غير الذى أمره. قال: هو ضامن، و الربح بينهما على ما شرط» «٣».

و لا- يبعد أن يكون التقييد فيه من قبيل التقييد فى مقام الظاهر، لا- الواقع و على هذا فليس فى الروايات بأجمعها ما هو ظاهر فى الاشتراك فى الربح مع التقييد الواقعى الذى هو خلاف القواعد.

نعم

□

فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يعطى الرجل مالا- مضاربة فيخالف ما شرط عليه قال (ع): هو ضامن و الربح بينهما» «٤».

فإن إطلاقه يقتضى الاشتراك فى الربح حتى فى القيود الواقعية. لكن الخروج عن القواعد به فى صورة التقييد الواقعى مشكل مع احتمال الحمل على غيره.

(١) فقد ذكر فى الجواهر: أنه يمكن تنزيل النصوص على إرادة بقاء

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب المضاربة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٣

و لا إلى الاقتصار على موارد (١)، لاستفادة العموم من بعضها الآخر (٢).

[(مسألة ٦): لا يجوز العامل خلط رأس المال مع مال آخر لنفسه أو غيره]

(مسألة ٦): لا يجوز العامل خلط رأس المال مع مال آخر (٣) لنفسه أو غيره، إلا مع إذن المالك، عموماً،

الاذن في المضاربة بأن يكون الغرض من الاشتراط الضمان لا غير، كما يومئ إليه صحيح الحلبي السابق - يعنى: المتعرض لذكر العباس - فان قوله في آخره:

«فأنت ضامن ..»

يقتضى الاقتصار فيه على الضمان.

و إلا لقال فأنت ضامن و غير مأذون في المعاملة. و لكنه كما ترى غير ظاهر.

(١) حكاها في الجواهر عن بعض الناس، و احتمله من الشرائع، حيث اقتصر فيها على ذكر موردين، قال فيها: «و لو أمره بالسفر إلى جهة فسافر إلى غيرها، أو أمره بابتاع شيء معين، فابتاع غيره، ضمن، و لو ربح و الحال هذه كان الربح بينهما بموجب الشرط». و المثال الأول مذكور في صحيح الحلبي

و غيره، و الثاني في صحيح جميل

. (٢) لا يظهر وجود العام الدال على الاشتراك في الربح مع المخالفة و انما الموجود العام الدال على الضمان مع المخالفة لا غير، مثل صحيح الحلبي الأول

و خبر الكنانى

و غيرهما. فالعمدة إذا ما ذكرناه من التفصيل. فلاحظ.

تنبيه: إطلاق بعض النصوص و الكلمات يقتضى ضمان العامل إذا خالف المالك من غير فرق بين الموارد. و لكن الذى ينصرف إليه الذهن هو ما إذا خالفه فيما كان من شؤون المال مما كان له الولاية عليه، أما إذا كان خارجاً عن ذلك - كما إذا أمره بصلاة الليل و نوافل النهار و قراءة القرآن و نحو ذلك، مما لا يرجع إلى المال و إلى المعاملة به، فلم يفعل شيئاً من ذلك - فلا ضمان عليه، لقصور الأدلة على ذلك.

(٣) نص على ذلك في الشرائع، و علله: أنه تصرف غير مشروع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٤

كأن يقول: اعمل به على حسب ما تراه مصلحة، إن كان هناك مصلحة، أو خصوصاً، فلو خلط بدون الاذن ضمن التلف (١). إلا أن المضاربة باقية (٢) و الربح بين المالين على النسبة.

[(مسألة ٧): مع إطلاق العقد يجوز للعامل التصرف على حسب ما يراه]

(مسألة ٧): مع إطلاق العقد يجوز للعامل التصرف على حسب ما يراه (٣)، من حيث البائع، والمشتري، ونوع الجنس المشتري. لكن لا يجوز له أن يسافر من دون إذن المالك (٤)، إلا إذا كان هناك متعارف ينصرف إليه الإطلاق

و علل في المسالك: بأنه أمانة لا يجوز خلطها، كالوديعة. والعمدة ما دل على حرمة التصرف في مال أحد إلا بإذنه، فإذا لم يكن إذن في التصرف - عام أو خاص - حرم.

(١) كما في المسالك وغيرها. لعدم الاذن في ذلك الموجب للرجوع إلى عموم: «على اليد..» والعمدة النصوص المتقدمة.

(٢) كما نص على ذلك في المسالك والجواهر. لما عرفت من أن مثل ذلك لا ينافي بقاء الاذن في المضاربة.

(٣) عملاً بإطلاق الاذن والأصل الحل والبراءة.

(٤) قال في القواعد: «ليس للعامل أن يسافر إلا بإذن المالك».

و في جامع المقاصد: «هو مذهب علمائنا. لأن فيه تغييراً بالمال. ولأنه لا يتبادر من إطلاق العقد ولا يتفاهم منه، ليكون شاملاً له، و

لروايات الصريحة في ذلك عن أهل البيت (ع)، مثل رواية الحلبي عن الصادق (ع)

، وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)

.. و دلالة الروايات لا تخلو من نظر، فإنها إنما تعرضت لصورة نهى المالك عن الخروج - كما تقدم -

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٥

و إن خالف فسافر فعلى ما مر في المسألة المتقدمة (١).

[مسألة ٨: مع إطلاق العقد و عدم الاذن في البيع نسيئة لا يجوز له ذلك]

(مسألة ٨): مع إطلاق العقد و عدم الاذن في البيع نسيئة لا يجوز له ذلك (٢)، إلا أن يكون متعارفاً ينصرف إليه الإطلاق. و لو خالف

في غير مورد الانصراف، فان استوفى الثمن قبل اطلاع المالك فهو (٣)، و إن اطع المالك قبل الاستيفاء فإن أمضى فهو (٤)، و إلا

فالباع باطل (٥)،

و لم تتضمن النهى عنه. كما تشكل دعوى عدم تبادره من إطلاق العقد، إذ لا مقتضى للانصراف عنه. و كونه تغييراً بالمال كليه غير

ظاهر. نعم ربما يكون كذلك، و ربما يكون الحضر كذلك. و كأنه لذلك أهمل ذكره في الشرائع. فإذا لا فرق بين السفر و الحضر

في الجواز ما لم تكن قرينة موجبة للانصراف عنه.

(١) لإطلاق بعض النصوص المتقدمة الشامل للمقام، كما عرفت.

(٢) قال في التذكرة: «و ليس له أن يبيع نسيئة بدون إذن المالك».

لما فيه من التغيير بالمال، فان خالف ضمن عندنا. و في المسالك:

أن فيه تغييراً بمال المالك، و أن الأمر فيه واضح. و فيه: أنه غير ظاهر، بل ربما يكون النقد كذلك. فالأولى المنع عن كل منهما إذا

كان فيه تغيير بالمال، و الجواز إذا لم يكن، من دون فرق بين أن يكون متعارفاً و أن لا يكون، كما هو ظاهر المختلف و غيره، بل

نسب إلى جماعة من متأخري المتأخرين.

(٣) يعني: تصح المعاملة، و يكون الربح بينهما، على ما تقدم.

(٤) يعني: يصح البيع، و يكون الربح مشتركاً.

(٥) لكونه غير مأذون فيه. قال في الشرائع: «و يقتضى إطلاق الإذن البيع نقداً، بثمن المثل، من نقد البلد. و لو خالف لم يمض إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٦

و له الرجوع على كل من العامل و المشتري (١) مع عدم وجود

مع إجازة المالك». و قال في المسالك: «إذا خالف ما دل عليه اللفظ بخصوصه أو إطلاقه لم يقع التصرف باطلا، بناءً على جواز بيع الفضولي لكن يقف على إجازة المالك، فإن أجاز نفذ ثم إن قدر على تحصيل النسيئة، و إلا ضمن الثمن، لثبوته بالبيع الصحيح، لا القيمة. و إلا وجب الاسترداد مع إمكانه، و لو تعذر ضمن قيمة المبيع أو مثله، لا الثمن المؤجل و إن كان أزيد، و لا التفاوت في صورة النقيصة، لأنه مع عدم إجازة البيع يقع باطلا، فيضمن للمالك عين ماله، الذي تعدى فيه و سلمه من غير إذن شرعي» و في التذكرة: «إذا باع نسيئة في موضع لا يجوز له فقد خالف مطلق الأمر، فيقف على إجازة المالك، لأنه كالفضولي في هذا التصرف». و كأن المصنف جرى على هذا المجري. و هو مخالف لما تقدم، من أنه إذا خالف المالك ضمن و الربح بينهما، إذ قد عرفت أنه يقتضى صحة المعاملة من دون توقف على إجازة المالك، للنصوص، فما الذي فرق بين المقامين؟ بل في الجواهر: أن الصحة في المقام أولى منها في صورة المخالفة الصريحة التي هي مورد النصوص بل يمكن القول بشمول بعض النصوص للجميع فلاحظ. مع أنه على تقدير الفرق لم يكن وجه لقوله: «فان استوفى الثمن قبل اطلاع المالك فهو»، و كان اللازم أن يقول: إذا استوفى الثمن قبل اطلاع المالك راجع المالك، فإن أجاز فهو، و إلا- رده على المشتري، لبطلان المعاملة، إذ الموجب للبطلان عدم الاذن، من دون فرق بين اطلاع المالك قبل الاستيفاء و بين الاستيفاء قبل اطلاع المالك.

(١) قد عرفت أنه بناءً على بطلان البيع فالعين للمالك، له المطالبة بها من كل من وضع يده عليها، فان كان العامل سلمها إلى المشتري جاز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٧

المال عنده أو عند مشتر آخر منه (١)، فان رجع على المشتري بالمثل أو القيمة لا يرجع (٢) هو على العامل، إلا أن يكون مغروراً من قبله (٣) و كانت القيمة أزيد من الثمن، فإنه حينئذ يرجع بتلك الزيادة عليه (٤).

للمالك الرجوع على العامل و على المشتري، كما في جميع موارد تعاقب الأيدي فإن كان المشتري قد باعها على ثالث و سلمها له، جاز للمالك الرجوع على العامل و المشتري الأول و المشتري الثاني.

(١) الذي يظهر من هذا القيد أن العين إذا كانت موجودة عند المشتري أو عند مشتر آخر لم يجز للمالك الرجوع الى العامل، بل يرجع على من كانت العين موجودة عنده. و لكنه غير ظاهر الوجه، فإنه مع تعاقب الأيدي يجوز الرجوع إلى كل واحد من ذوى الأيدي المتعاقبة و إن كانت العين موجودة عند بعضهم، و لا يختص رجوعه بمن كانت العين عنده. إذ الموجب للضمان اليد، و هي حاصله في الجميع. و في القواعد:

«و للمالك إلزام من شاء»، و في مفتاح الكرامة: حكاية ذلك عن المبسوط و التذكرة و التحرير و جامع المقاصد و غيرها. و لعل هذا الشرط للرجوع بالبدل، لا لأصل الرجوع على العامل. لكن الشرط حينئذ التعذر، لا عدم وجود للعين.

(٢) يعنى: المشتري. لتأخر يده، كما هو حكم تعاقب الأيدي، فإنه يرجع السابق على اللاحق، و لا يرجع اللاحق على السابق.

(٣) يعنى: إذا كان المشتري مغروراً من العامل جاز له الرجوع عليه، لأن المغرور يرجع على من غره.

(٤) أما بمقدار الثمن فلا- يرجع به، لإقدامه على ضمانه بالثمن بلا غرور من العامل، و الغرور إنما كان بالزيادة، فإذا فرض أن القيمة

التي رجع بها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٨

و إن رجع (١) على العامل يرجع هو على المشتري بما غرم، إلا- أن يكون مغروراً منه و كان الثمن أقل، فإنه (٢) حينئذ يرجع (٣) بمقدار الثمن (٤).

[مسألة ٩: في صورة إطلاق العقد لا يجوز له أن يشتري بأزيد من قيمة المثل]

(مسألة ٩): في صورة إطلاق العقد لا يجوز له أن يشتري بأزيد من قيمة المثل (٥). كما أنه لا يجوز أن يبيع بأقل من قيمة المثل، و إلا بطل. نعم إذا اقتضت المصلحة أحد الأمرين لا بأس به (٦).

المالك على المشتري بمقدار الثمن. فليس له الرجوع على العامل بشيء منها.

(١) يعني: المالك.

(٢) يعني: العامل.

(٣) يعني: على المشتري.

(٤) إذ لا تغير من العامل فيه. و أما الزائد على مقدار الثمن الذي غرمه للمالك فلا يرجع فيه على المشتري، لأنه غار له فيه، فاذا رجع على المشتري بتلك الزيادة رجع المشتري عليه بها، لأنه غار له.

و إن شئت قلت: لا يرجع على المشتري بتلك الزيادة، لأنه غار له فيها، فغرامتها مستندة إلى تغيره لا إلى المشتري.

(٥) كما هو المعروف المصرح به في جملة كثيرة من كتب الأصحاب.

لما فيه من تضييع المال، المانع من دخوله في إطلاق الاذن. و كذا ما بعده.

(٦) كما في المختلف و عن جماعة من متأخري المتأخرين إذ من المعلوم الاذن مع المصلحة. و في الجواهر: تخصيصه بما إذا كان متعارفاً، أما إذا كان نادراً فلا يدخل في الإطلاق، لانصرافه الى المتعارف. لكن الانصراف ممنوع، و الإطلاق محكم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٨٩

[مسألة ١٠: لا يجب في صورة الإطلاق أن يبيع بالنقد]

(مسألة ١٠): لا- يجب في صورة الإطلاق أن يبيع بالنقد، بل يجوز أن يبيع الجنس بجنس آخر (١). و قيل بعدم جواز البيع إلا بالنقد المتعارف (٢). و لا وجه له إلا إذا كان جنساً لا رغبة للناس فيه غالباً (٣).

[مسألة ١١: لا يجوز شراء المعيب]

(مسألة ١١): لا يجوز شراء المعيب، إلا إذا اقتضت المصلحة، و لو اتفق فله الرد أو الأرش، على ما تقتضيه المصلحة.

[مسألة ١٢: المشهور - على ما قيل - أن في صورة الإطلاق يجب أن يشتري بعين المال]

إشارة

(مسألة ١٢): المشهور - على ما قيل - أن في صورة الإطلاق يجب أن يشتري بعين المال، فلا - يجوز الشراء في الذمة (٤). و بعبارة أخرى: يجب أن يكون الثمن شخصياً من مال المالك، لا - كلياً في الذمة. و الظاهر أنه يلحق به (٥) الكلى في المعين أيضاً. و علل ذلك: بأنه القدر المتيقن. و أيضاً الشراء في الذمة قد يؤدي إلى وجوب دفع غيره (٦) - كما إذا

(١) كما قواه في المسالك مع الغبطة. عملاً بإطلاق الاذن.

(٢) كما في الشرائع وغيرها.

(٣) فلا يكون فيه مصلحة. أما إذا كان فيه مصلحة أيضاً فلا بأس عملاً بإطلاق الاذن.

(٤) قال في الشرائع: «و كذا يجب أن يشتري بعين المال، و لو اشترى في الذمة لم يصح، إلا مع الاذن». و في القواعد: «و ان اشترى في الذمة لزم العامل إن أطلق الشراء و لم يجز المالك، و إن ذكر المالك بطل مع الإجازة». و في الحدائق: أنه صرح بذلك جملة من الأصحاب.

(٥) يعنى: بالشراء بعين المال، لأنه نوع منه.

(٦) هذا و ما بعده ذكرهما في المسالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٠

تلف رأس المال قبل الوفاء - و لعل المالك غير راض بذلك.

و أيضاً إذا اشترى بكلى في الذمة لا يصدق على الربح أنه ربح مال المضاربة. و لا يخفى ما في هذه العلل (١). و الأقوى - كما هو المتعارف - جواز الشراء في الذمة (٢) و الدفع من رأس المال. ثم إنهم لم يتعرضوا لبيعه، و مقتضى ما ذكره و وجوب كون المبيع أيضاً شخصياً، لا كلياً. ثم الدفع من الأجناس التي عنده. و الأقوى فيه أيضاً جواز كونه كلياً. و إن لم يكن في المتعارف مثل الشراء.

[ثم إن الشراء في الذمة يتصور على وجوه]

إشارة

ثم إن الشراء في الذمة يتصور على وجوه.

[أحدها: أن يشتري العامل بقصد المالك]

أحدها: أن يشتري العامل بقصد المالك و في ذمته من

(١) فان العمل بالقدر المتيقن إنما يكون مع عدم الإطلاق، أما مع الإطلاق فالعمل به متعين. و وجوب دفع غيره ليس محذوراً إذا كان مقتضى الإطلاق، و إذا كان الشراء بالمال يشمل الشراء بالذمة فقد صدق أن الربح للمال لتبعية ذلك لما ذكر.

(٢) كما مال إليه في الجواهر و احتمال إرادة الأصحاب من المنع صورة الشراء في الذمة مع إرادة الرجوع إليه بغير مال المضاربة. و في الرياض: «و يمكن تنزيل إطلاق كلام الأصحاب عليه بصرفه الى غير صورة غلبة ذلك (يعنى: مراد الأصحاب من لزوم الشراء بعين المال صورة ما إذا لم يكن الغالب و المتعارف ذلك) أما إذا كان الغالب و المتعارف ذلك فقد جاز الشراء بالذمة»، إذ المتعارف مانع من حمل الإطلاق على غيره. بل قيل: يكون موجباً لحمل الإطلاق عليه بالخصوص. لكن الأظهر العمل بالإطلاق في الجميع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩١

حيث المضاربة (١).

[الثاني: أن يقصد كون الثمن في ذمته]

الثاني: أن يقصد كون الثمن في ذمته من حيث أنه عامل و وكيل عن المالك. ويرجع إلى الأول. و حكمها الصحة و كون الربح مشتركاً بينهما على ما ذكرنا. وإذا فرض تلف مال المضاربة قبل الوفاء كان في ذمة المالك يؤدي من ماله الآخر (٢)

(١) يعني على أن يكون المبيع مورد المضاربة و كون الثمن من مال المالك المعين للمضاربة.

(٢) قد تقدم ما عن المسالك من الاستدلال على عدم جواز الشراء في الذمة ما ظاهره المفروغية عن وجوب الأداء من ماله الآخر، و أنه من المسلمات، و في الجواهر: استدلال عليه بأنه مقتضى الإطلاق. و فيه: أن الإطلاق من حيث كون الشراء في الذمة أو في العين لا يلزم الإطلاق من حيث كون الأداء من مال المضاربة و غيره، إذ المفروض أن الشراء في الذمة و ان كان بإذن المالك فهو بلحاظ المضاربة و كون الأداء لما في الذمة بمال المضاربة لا بغيره، و لذلك قيد المصنف الوجه الأول بكونه من حيث المضاربة، لا مطلقاً، فإذا كان عنوان المضاربة مأخوذاً قيماً للشراء فمع تعذره يبطل الشراء، كما إذا اشترى ولي الزكاة شيئاً بمال الزكاة فتلف المال قبل الوفاء، فإنه يبطل، فلا يكلف بدفع الثمن من ماله.

و أشكل من ذلك ما ذكره في الجواهر من أنه إذا دفع من ماله الأخر يكون من مال القراض، للإطلاق المذكور، و أنه حكى عن المبسوط التصريح به. إذ من الواضح أن مال المضاربة هو التالف لا غير، و أن الاذن في الشراء في الذمة كان بقيد الوفاء من ذلك المال لا غير، فلم يقصد المضاربة بما في الذمة مطلقاً. و لذلك ذكر في الخلاف أن الذي يقوى في نفسه أن المبيع للعامل، و لا شيء على رب المال. و استدلال عليه: بأن رب المال إنما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٢

[الثالث: أن يقصد ذمة نفسه و كان قصده الشراء لنفسه و لم يقصد الوفاء حين الشراء من مال المضاربة]

الثالث: أن يقصد ذمة نفسه و كان قصده الشراء لنفسه و لم يقصد الوفاء حين الشراء من مال المضاربة، ثم دفع منه و على هذا الشراء صحيح، و يكون غاصباً في دفع مال المضاربة من غير إذن المالك، إلا إذا كان مأذوناً في الاستقراض و قصد القرض (١).

[الرابع: كذلك لكن مع قصد دفع الثمن من مال المضاربة حين الشراء]

الرابع: كذلك لكن مع قصد دفع الثمن من مال المضاربة حين الشراء، حتى يكون الربح له، فقصد نفسه حيلة منه، و عليه يمكن الحكم بصحة الشراء و إن كان عاصياً

فسح للعامل في التصرف في ألف إما أن يشتري به بعينه أو في الذمة و ينقد منه و لم يدخل على أن يكون له في القراض أكثر منه. و ما ذكره من الوجه متين، لكن انما يقتضى عدم الصحة للمالك، لا التحول الى العامل لعدم قصد العامل ذلك، فكيف يدخل في ملكه من دون قصد، و يكلف بدفع البدل من دون اختيار؟! و نسب في الخلاف إلى أبي حنيفة و محمد أن يلزم المالك أن يدفع الثمن من مال آخر و يكونا معاً رأس المال.

و إلى مالك أن المالك مخير بين أن يدفع الثمن من مال آخر و يكون هو رأس المال لا غير و بين أن لا يدفع شيئاً، فيكون المبيع

للعامل و الثمن عليه. كما نسب إلى أبي حنيفة أيضاً أنه إذا تلف المال الثانى لم يلزم المالك شىء، و إلى غيره أنه كلما تلف الثمن دفع المالك غيره و لم يظهر من الجواهر أنه إذا تلف المال الثانى فهل يلزم الدفع من مال ثالث و هكذا أو لا يلزمه؟ كما أنه لم يظهر منه أن رأس المال هو مجموع المالكين، أو الأكثر، أو هو الأخير لا غير؟ و التحقيق ما عرفت.

(١) أو كان قاصداً الشراء من نفسه للمالك بمال المضاربة، فإنه لما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٣

فى التصرف فى مال المضاربة من غير إذن المالك، و ضامناً له بل ضامناً للبائع أيضاً، حيث أن الوفاء بمال الغير غير صحيح و يحتمل القول ببطلان الشراء (١) لأن رضى البائع مقيد بدفع الثمن (٢) و المفروض أن الدفع بمال الغير غير صحيح، فهو بمنزلة السرقة، كما ورد فى بعض الأخبار: أن من استقرض و لم يكن قاصداً للأداء فهو سارق. و يحتمل صحة الشراء و كون قصده لنفسه لغواً بعد أن كان بنائه الدفع من مال

كان ولياً على الشراء للمالك و ولياً على نفسه لم يحتج فى الشراء للمالك مال نفسه الى أكثر من إنشاء الإيجاب، فيقصد المعاوضة بينه و بين المالك بدفع مال المالك و فاء عما فى ذمته من الثمن، فيكون إنشاء المعاوضة بالفعل، و هو دفع المال إلى البائع، لا بالقول، و بإنشاء واحد بلا قبول، كما تحقق ذلك فى بعض مباحث نكاح العبيد من هذا الشرح. فراجع. فيكون فى الخارج شراء: ان: شراء من المشتري لنفسه، و شراء من نفسه للمالك، فالشراء للعامل بثمن فى الذمة و الشراء للمالك بعين المال.

(١) هذا الاحتمال ضعيف إذ النقص فى الشراء على النحو المذكور إن كان لأجل نية عدم أداء الثمن فأمر لم يقل به أحد، و لا دليل عليه و إن كان لأجل دفع مال الغير، الرجوع الى عدم دفع الثمن شرعاً فهو أيضاً لم يقل به أحد، و لا دليل عليه.

(٢) قد عرفت أنه لا دليل عليه. و ما فى بعض الاخبار راجع الى نية عدم دفع الثمن حال البيع، لا عدم الدفع بعد ذلك، فالشاهد لا يرتبط بالمشهود له. مع أن ما فى المقام ليس من باب عدم نية الدفع، بل من باب نية دفع ما ليس ملكاً له شرعاً، بعنوان كونه ملكاً له تشريعاً، فهو أمر ثالث غير ما ذكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٤

المضاربة، فإن البيع و إن كان بقصد نفسه و كلياً فى ذمته، إلا أنه ينصب على هذا الذى يدفعه (١) فكأن البيع وقع عليه. و الأوفق بالقواعد الوجه الأول، و بالاحتياط الثانى. و أضعف الوجوه الثالث، و إن لم يستبعده الآقا البهبهاني.

[الخامس: أن يقصد الشراء فى ذمته من غير التفات إلى نفسه و غيره]

الخامس: أن يقصد الشراء فى ذمته من غير التفات إلى نفسه و غيره. و عليه أيضاً يكون المبيع له (٢)، و إذا دفعه من مال المضاربة يكون عاصياً. و لو اختلف البائع و العامل فى أن الشراء كان لنفسه أو لغيره و هو المالك المضارب، يقدم قول البائع، لظاهر الحال (٣)، فيلزم بالثمن من ماله، و ليس له إرجاع البائع إلى المالك المضارب.

(١) هذا غير ظاهر الوجه، و لا- يظن الالتزام به فى نظائر المقام، فان الغاصب للمال إذا دخل السوق و اشترى لنفسه فى الذمة، و نوى الوفاء من ذلك المال المغصوب، فأجاز المغصوب منه ذلك لم يكن الشراء له، و لا يكون ما اشتراه ملكاً للمغصوب منه. مضافاً الى أن البناء على كون ذلك من الشراء بعين المال موجب للبناء على صحة البيع الواقع على العين الخارجية المجهولة للبائع و عدم كونها مقصودة له و لا منوية له، و هو كما ترى.

(٢) لكون عوضه منه و هو ما فى ذمته.

(٣) قال في الشرائع: «و لو اشترى في الذمة لا معه، و لم يذكر المالك تعلق الثمن بذمته ظاهراً». فيحتمل أن يكون التعلق ظاهراً بذمته اعتماداً على أصالة الصحة، لأنه إذا كان لغيره بطل لعدم الاذن، و إذا كان له صح. و يحتمل أن يكون لظاهر الحال، حيث أن حمل الذمة على ذمة المالك خلاف الظاهر، يحتاج إلى قرينه، فإن الأصل في الفعل المنسوب مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٥

[مسألة (١٣): يجب على العامل بعد تحقق عقد المضاربة ما يعتاد بالنسبة إليه]

(مسألة ١٣): يجب على العامل بعد تحقق عقد المضاربة ما يعتاد بالنسبة إليه و إلى تلك التجارة، في مثل ذلك المكان و الزمان، من العمل، و تولى ما يتولاه التاجر لنفسه، من عرض القماش، و النثر و الطي، و قبض الثمن، و إيداعه في الصندوق و نحو ذلك مما هو اللاتق و المتعارف و يجوز له استيجار من يكون المتعارف استيجاره، مثل الدلال، و الحمال، و الوزان، و الكيال، و غير ذلك، و يعطى الأجرة من الوسط. و لو استأجر فيما يتعارف مباشرته بنفسه فالأجرة من ماله (١)، و لو تولى بنفسه ما يعتاد الاستيجار له فالظاهر جواز أخذ الأجرة (٢) إن لم يقصد التبرع. و ربما يقال بعدم الجواز (٣). و فيه أنه:

إلى الفاعل كونه عن نفسه، فإذا قال القائل: صليت، يعنى: عن نفسى و إذا قال: صل، يعنى: عن نفسك، و هكذا، فلو فرض أن المالك قد أذن بالشراء له، و شك في الشراء أنه للمالك أو للعامل حمل على الثانى، فإذا ادعى المالك ذلك كان قوله مطابقاً للحجة و العامل حمل على الثانى، فإذا ادعى المالك ذلك كان قوله مطابقاً للحجة و العامل بخلافه، و هذا ما لا ينبغى الإشكال فيه. لكن في الرياض في صورة ما لو اشترى في ذمة المالك، أو في الذمة مطلقاً، احتمل الحكم بكون الشراء للمالك، لعموم الاذن. و فيه: أن الاشكال في ظهور الذمة مطلقاً في ذمة المالك، و كيف يكون ذلك و هو خلاف ما عليه العرف؟. نعم يصح ما ذكره في صورة الشراء بذمة المالك. فلاحظ.

(١) لعدم الاذن. فلا موجب للزومها للمالك.

(٢) و في المسالك: أنه له وجهها.

(٣) كما في الشرائع و المبسوط، و في المسالك: نسبه إلى إطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٦

مناف لقاعدة احترام عمل المسلم (١) المفروض عدم وجوبه عليه.

[مسألة (١٤): قد مر أنه لا يجوز للعامل السفر من دون إذن المالك]

(مسألة ١٤): قد مر أنه لا يجوز للعامل السفر من دون إذن المالك. و معه فنفتته في السفر من رأس المال (٢)،

المصنف و الجماعة.

(١) كذا في الجواهر. لكن عرفت غير مرة أن قاعدة الاحترام لا تقتضى الضمان للعمل، و إنما الذى يقتضيه الاستيفاء و إن كان واجبا عليه، فان المريض إذا طلب من الطبيب المعالجة ضمن الأجرة و إن كانت المعالجة واجبة عليه، و الاستيفاء لعمل العامل في باب المضاربة في مقابل الحصه من الربح لا غير، فإثبات شىء آخر يحتاج إلى دليل. و لأجل ذلك لا يرتبط المقام بما إذا أذن له في البيع

أو الشراء، بناءً على عموم الاذن للشراء من نفسه و البيع على نفسه، مضافاً إلى أن ذلك يختص بما إذا صرح له بالإذن بالاستيجار، و في المقام ربما لا يكون إلا الاذن في الاتجار و لوازمه على نحو العموم، و منها استيجار من جرت العادة باستجاره لحمل الأثقال، لكن عموم ذلك لنفسه غير ظاهر، إذ من المحتمل أن يكون المراد أن لا يتحمل العامل خسارة الأجرة، فلا يشمل الفرض.

(٢) قال في الشرائع: «و ينفق في السفر كمال نفقته من أصل المال على الأظهر»، و في المسالك و عن غيرها: أنه الأشهر بين الأصحاب، و في التذكرة و جامع المقاصد: أنه المشهور، بل في التذكرة في موضع نسبته إلى علمائنا، و عن الخلاف: أن عليه إجماع الفرقة و أخبارهم. انتهى.

لأنه بسفره انقطع إلى العمل في مال القراض فناسب أن تكون النفقة على المال، كما في التذكرة و جامع المقاصد، أو لأن السفر لمصلحة المال فنفقته عليه كما في التذكرة، لكن مقتضى الأخير الاختصاص بنفقة السفر نفسه، لا نفقة العامل في السفر، و مقتضى الأول العموم لنفقة الحضر أيضاً إذا كان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٧

إلا- إذا اشترط المالك كونها على نفسه. و عن بعضهم (١) كونها على نفسه مطلقاً، و الظاهر أن مراده فيما إذا لم يشترط كونها من الأصل. و ربما يقال: له تفاوت ما بين السفر و الحضر (٢). و الأقوى ما ذكرنا من جواز أخذها من أصل المال بتمامها، من مأكّل، و مشرب، و ملبس، و مسكن، و نحو ذلك مما يصدق عليه النفقة.

ففي صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام (٣): «في المضارب ما أنفق في سفره فهو من جميع المال، فإذا قدم بلده فما أنفق فمن نصيبه»

هذا و أما في الحضر فليس له أن يأخذ من رأس المال شيئاً (٤) إلا إذا اشترط على المالك ذلك.

[مسألة ١٥]: المراد بالنفقة ما يحتاج إليه]

(مسألة ١٥): المراد بالنفقة ما يحتاج إليه من مأكول و ملبوس و مركوب و آلات يحتاج إليها في سفره و أجرة المسكن منقطعاً إلى العمل فيه، و عدم العموم لنفقة السفر مع عدم الانقطاع إلى العمل في المال. مضافاً إلى أن المناسبة لا تصلح للإثبات. (١) المراد به الشيخ في المبسوط، لأنه دخل على أن له سهما معلوماً من الربح، فلا يستحق سواه، و قد لا يربح من المال أكثر من النفقة.

(٢) قاله الشيخ في المبسوط على تقدير القول بالإنفاق.

(٣) رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن عمركي، و رواه في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد الكوكبي عن عمركي، و نحوه رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع) عن أمير المؤمنين (ع)، رواها في الكافي، و نحوه مرسل الفقيه (١). (٤) إجماعاً، صريحاً و ظاهراً، حكاه جماعة.

(١) ذكر الأحاديث المذكورة في الوسائل باب: ٦ من كتاب المضاربة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٨

و نحو ذلك (١)، و أما جوائزه و عطايه و ضيافته و مصانعاته فعلى نفسه (٢) إلا إذا كانت التجارة موقوفة عليها.

[مسألة ١٦: اللازم الاقتصار على القدر اللائق]

(مسألة ١٦): اللازم الاقتصار على القدر اللائق، فلو أسرف حسب عليه (٣). نعم لو قتر على نفسه، أو صار ضيفاً عند شخص، لا يحسب له (٤).

[مسألة ١٧: المراد من السفر العرفي]

(مسألة ١٧): المراد من السفر العرفي (٥)، لا الشرعي فيشمل السفر فرسخين أو ثلاثة. كما أنه إذا أقام في بلد عشرة أيام أو أزيد كان نفقته من رأس المال، لأنه في السفر عرفاً. نعم إذا أقام بعد تمام العمل لغرض آخر- مثل التفرج، أو لتحصيل مال له، أو لغيره مما ليس متعلقاً بالتجارة- فنفقته

(١) لا شبهة في كون ذلك مراداً و لا اشكال، للصدق.

(٢) لأن الظاهر من النفقة ما يحتاجه لمعاشه، و ما ذكر إنما يحتاجه لجهات أديبة، لا معاشه، فهو داخل في المؤنة المستثناة في الخمس، لا في النفقة الواجبة للزوجة أو للقريب المذكورة في باب النفقات، كما ذكر ذلك في الجواهر.

(٣) لخروجه عن المأذون فيه، فيكون مضموناً عليه.

(٤) كما صرح به في الجواهر لأن المأذون فيه النفقة المنتفية بالفرض لا مقدار النفقة.

(٥) كما صرح به في المسالك و الجواهر، و حكى عن الروضة و مجمع البرهان و الكفاية و غيرها. لإطلاق الأدلة، و ثبوت القصر و بعض الاحكام لخصوص السفر إلى المسافة مع الشروط الخاصة لا يقتضى حقيقة شرعية و لا متشعبة، بحيث يحمل عليه المراد في جميع موارد الاستعمال من دون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٢٩٩

في تلك المدة على نفسه (١). و إن كان مقامه لما يتعلق بالتجارة و لأمر آخر، بحيث يكون كل منهما علة مستقلة لو لا الآخر فان كان الأمر الآخر عارضاً في البين فالظاهر جواز أخذ تمام النفقة من مال التجارة (٢). و إن كانا في عرض واحد ففيه وجوه، ثالثها التوزيع (٣). و هو الأحوط في الجملة (٤) و أحوط منه كون التمام على نفسه و إن كانت العلة مجموعهما، بحيث يكون كل واحد جزء من الداعي فالظاهر التوزيع (٥).

[مسألة ١٨: استحقاق النفقة مختص بالسفر المأذون فيه فلو سافر من غير إذن]

(مسألة ١٨): استحقاق النفقة مختص بالسفر المأذون فيه (٦) فلو سافر من غير إذن، أو في غير الجهة المأذون فيه

قرينه، إذ لا دليل على ذلك، فالحمل على المفهوم العرفي متعين.

(١) كما صرح به في التذكرة و المسالك و الجواهر. لأن السفر حينئذ لم يكن لمصلحة المال فيكون خارجاً عن منصرف الأدلة.

(٢) لدخوله في إطلاق الدليل.

(٣) و أقواها- كما في الجواهر- جواز الإنفاق، لإطلاق النص الشامل له، و لأنه لا يخرج عن كونه لمصلحة المال المقتضية له على

الاستقلال فتأمل.

(٤) والأضعف، لأن الأدلة إن عمت اقتضت الأول، وإلا اقتضت الثاني.

(٥) كما في الجواهر. لكنه غير ظاهر، لما عرفت من أن الأدلة إن عمت اقتضت كون النفقة على المال، والاقترضت كونها على نفسه فالتوزيع لا مقتضى له، ولذا كان الأقوى كونها على نفسه، لعدم ثبوت دخوله في إطلاق الدليل.

(٦) كما في المسالك والجواهر. لاختصاص الدليل به، أو لأن ما دل على الضمان بالتعدى مقدم عليه عرفاً، أو لأنه خاص فيخصص به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٠

أو مع التعدى عما أذن فيه، ليس له أن يأخذ من مال التجارة.

[مسألة ١٩: لو تعدد أرباب المال]

(مسألة ١٩): لو تعدد أرباب المال كأن يكون عاملاً- لاثنين أو أزيد، أو عاملاً لنفسه و غيره- توزع النفقة (١) وهل هو على نسبة المالكين، أو على نسبة العملين؟ قولان (٢).

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٣٠٠

[مسألة ٢٠: لا يشترط في استحقاق النفقة ظهور ربح]

(مسألة ٢٠): لا يشترط في استحقاق النفقة ظهور ربح

(١) كما هو المحكى عن جملة كثيرة من كتب الأعيان، كالشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم. قال في الشرائع: «و لو كان لنفسه مال غير مال القراض فالوجه التقسيط» قال في المسالك: «وجه التقسيط ظاهر، لأن السفر لأجلهما، فنفته عليهما». أقول: قد عرفت إشكال هذا التعليل، فلا مجال للاستدلال به في المقام. نعم يتجه الحكم المذكور في الأول، لصدق مال المضاربة على جميع الأموال، ومقتضى إطلاق أن نفقة المضارب على مال المضاربة أنها على جميع الأموال، ومقتضى ذلك التوزيع على الجميع. ويشكل في الثاني، لصدق كون العامل مضارباً فتكون نفقته على مال المضاربة، ولا وجه التوزيع. نعم في الجواهر: أن السفر لما لم يكن للقراض خاصة اتجه التوزيع المزبور، وهو راجع الى ما في المسالك وفيه ما عرفت.

(٢) في المبسوط: الجزم بالأول، وفي جامع المقاصد: أنه أوجه.

وفي المسالك: أنه أجود، لأن استحقاق النفقة في مال المضاربة منوط بالمال، ولا ينظر إلى العمل. انتهى. وان شئت قلت. موضوع النفقة مال المضاربة. فهو موضوع التوزيع. وأما القول الثاني فلم نعرف قائله.

نعم عن التذكرة: أنه إذا كان المال لنفسه فالتوزيع على المالكين، وإذا كان لغيره فعلى العملين. انتهى. لكن عبارة التذكرة لا تساعد عليه.

و على تقديره فغير ظاهر الوجه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠١

بل ينفق من أصل المال (١) و إن لم يحصل ربح أصلاً.

نعم لو حصل الربح بعد هذا تحسب من الربح، و يعطى المالك تمام رأس ماله، ثم يقسم بينهما.

[مسألة ٢١: لو مرض في أثناء السفر]

(مسألة ٢١): لو مرض في أثناء السفر. فان كان لم يمنعه من شغله فله أخذ النفقة (٢)، و إن منعه ليس له (٣)، و على الأول لا يكون منها ما يحتاج إليه للبرء من المرض (٤).

(١) قال في المسالك «و لا يعتبر في النفقة ثبوت الربح، بل ينفق و لو من أصل المال إن لم يكن ربح و إن قصر المال. نعم لو كان ربح فهي منه مقدمة على حق العامل»، و نحوه كلام غيره. لكن في الرياض: «مقتضى إطلاق النص و الفتوى إنفاقها من الأصل و لو مع حصول الربح، و لكن ذكر جماعة إنفاقها منه دون الأصل، و عليه فليقدم على حصة العامل». و ما ذكره الجماعة هو الوجه، إذ لا يصدق الربح الا بعد استثناء النفقة و غيرها من مئونة التجارة. و الظاهر أن ذلك لا إشكال فيه بينهم، و لذلك قال في الجواهر - بعد حكاية ما في الرياض -:

«و هو من غرائب الكلام».

(٢) بلا ريب، كما في الجواهر. لإطلاق الأدلة.

(٣) كما في الجواهر. و كأنه لأن السفر في حال المرض المانع عن العمل ليس للتجارة. و هو غير ظاهر، و لازمه عدم النفقة مع طرؤ المانع عن العمل غير المرض إذا كان في مقام الزوال، و هو كما ترى.

(٤) قال في المسالك: «إن مئونة المرض و الموت في السفر سويتان على العامل خاصة، لأنهما لم يتعلقا بالتجارة». و هو في محله بالنسبة إلى الموت لانفساخ المضاربة، لا لعدم تعلقه بالتجارة، أما بالنسبة إلى المرض فيشكل بأن المرض و إن لم يكن للتجارة لكن السفر لها، فاذا كانت مئونة المرض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٢

.....

من نفقات السفر كانت على المالك، كغيرها من شؤون النفقة.

نعم يتم بناء على عدم كونها من النفقة الواجبة لواجب النفقة، كما هو المصرح به في كلام غير واحد من الأكابر. و كأن وجهه عدم الدليل على وجوب نفقة المرض المزوجة، فضلا عن غيرها. إذ دليل نفقتها إن كان قوله تعالى (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (١) فمن الواضح اختصاصه بالرزق و الكسوة، و لا يشمل الدواء المشروب، لانصرافه عنه، فضلاً عن العلاج بالضما و نحوه، و إن كان قوله تعالى:

(وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (٢) فهو ناظر الى الجهات الأخلاقية لا غيرها و إن كان قوله تعالى (لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ) (٣) فالظاهر منه الإنفاق على المطلقات، بقرينه ما قبله من قوله تعالى في سورة الطلاق (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حُمِّلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (٤). و لأجل ذلك لا يكون وارداً في مقام تشريع النفقة للزوجة، بل في مقام وجود النفقة المشروعة للزوجة على المطلقة، و لا مجال

للمسك بإطلاقه، ولا لحمله على المتعارف كما فى الجواهر. نعم يتعين ذلك لو كان فى مقام تشريع النفقة، لامتناع كون المراد الإنفاق فى الجملة، كامتناع كون المراد إنفاق كل شىء، فيتعين الحمل على المتعارف. لكن الظاهر من سياقه أنه ليس فى مقام التشريع الأصلى، وحينئذ لا دليل على وجوب نفقة المرض للزوجة. بل الأصل العدم فى كل ما شك فى وجوبه لها من أنواع النفقات، مثل آلات التنظيف و الغطاء و الفراش و ظروف الطعام و الشراب و غير ذلك مما لا يدخل

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) النساء: ١٩.

(٣) الطلاق: ٧.

(٤) الطلاق: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٣

.....

فى الطعام و الشراب.

و من ذلك يشكل ما فى الجواهر فإنه بعد ما حكى كلمات بعض الأصحاب فى تحديد النفقة، و ما فيها من الاختلاف و الاضطراب و التشويش، قال:

«إن كان المدار فى الإنفاق بذل جميع ما تحتاج اليه المرأة لم يكن لاستثناء الدواء و الطبيب و الكحل و أجره الحمام و الفصد وجه. و إن كان المدار على خصوص الكسوة و الإطعام و المسكن لم يكن لعدّ الفراش و الإخدام- و خصوصا ما كان منه للمرض و غير ذلك مما سمعته فى الواجب- وجه و إن جعل المدار فيه المعاشرة بالمعروف و إطلاق الإنفاق كان المتجه و جوب الجميع، بل و غير ما ذكره من أمور آخر لا حصر لها فالمتجه إحالة جميع ذلك إلى العادة فى إنفاق الأزواج على الزوجات من حيث الزوجية، لا من حيث شدة حب و نحوه ..» وجه الاشكال: أن الأمر بالمعاشرة بالمعروف ليس مما نحن فيه، و الأمر بالإنفاق فى الآية الشريفة ليس فى مقام تشريع وجوب النفقة للزوجة، بل فى مقام إلحاق المطلقة بها. و إن كان الذى يظهر من بعض الصحاح أنه وارد فى الزوجه، كصحيح ربيعى و الفضيل بن يسار عن أبى عبد الله (ع) «فى قوله تعالى (وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ) «١» قال (ع): إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة، و إلا فرق بينهما» (٢)

و نحوه صحيح أبى بصير

«٣» لكن ظاهره اختصاص النفقة بالإطعام و الكسوة، كالأية الشريفة، لا يعم غيرها.

اللهم الا أن يكون جواز التفريق مختصاً بذلك، لا وجوب النفقة، و حينئذ يتم ما ذكر فى الجواهر من لزوم الرجوع إلى المتعارف فى النفقة

(١) الطلاق: ٦٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٤

.....

بعد تعذر الأخذ بصرف الطبيعة، كتعذر الأخذ بالعموم. و يعضد ذلك

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع): «خمس لا يعطون من الزكاة شيئاً الأب والأم والولد والمملوك والمرأة، و ذلك أنهم عياله لازمون له» (١)

و

في خبر ابن الصلت «لأنه يجبر على نفقتهم» (٢)

و التعليل بأنهم لازمون له بعد أن لم يكن تعدياً يراد به إما أنهم أغنياء و لا تجوز إعطاء الزكاة لذلك، و اما لأن اللزوم يمنع من تعلق لزوم آخر من جهة الزكاة، لئلا يلزم التداخل، فيكون هو المانع من إعطائهم الزكاة. و لو كانت النفقة مختصة ببعض الحاجيات دون بعض كان البعض الآخر مورداً للزكاة فلا يحصل التداخل، كما لا يحصل الغنى. فالتعليل المذكور يكون دليلاً واضحاً على وجوب الإنفاق بالنسبة الى جميع الحاجات، و منها الدواء و أجره الطيب و أجره الفصد و الأواني و الظروف اللازمة في الاستعمال و أواني التنظيف و غير ذلك مما يحتاج إليه. و كان الأولى التمسك بالصحيح المذكور على ما ذكر، لا إهماله و التمسك بالإطلاق المحتاج في دليته إلى تكلف. هذا كله بالنسبة إلى نفقة الزوجة. و أما نفقة العامل فيما نحن فيه، فان قلنا بوحدة المراد كانت نفقة المرض مستثناة أيضاً، و إن لم نقل بأن المقامين من باب واحد أمكن التمسك بإطلاق الدليل في المقام على ذلك، فإن نفقة المرض من أهم ما يحتاج إليه في معاشه. و لذلك يضعف ما تقدم في المسالك و سبقه إليه في جامع المقاصد و التذكرة و غيرهما، من دون تعرض منهم لوجهه. و كأنه دعوى انصراف الإطلاق في المقام عنه، أو لبنائه على ذلك في نفقة الزوجة و كون المقامين من باب واحد. لكن دعوى الانصراف ممنوعة، كدعوى ذلك في نفقة الزوجة على ما عرفت.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين الزكاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٥

[مسألة (٢٢): لو حصل الفسخ أو الانفساخ في أثناء السفر]

(مسألة ٢٢): لو حصل الفسخ أو الانفساخ في أثناء السفر فنفقة الرجوع على نفسه (١)، بخلاف ما إذا بقيت و لم تنفسخ، فإنها من مال المضاربة.

[مسألة (٢٣): قد عرفت الفرق بين المضاربة و القرض و البضاعة]

(مسألة ٢٣): قد عرفت الفرق بين المضاربة و القرض و البضاعة، و أن في الأول الربح مشترك، و في الثاني للعامل، و في الثالث للمالك، فاذا قال: خذ هذا المال مضاربة و الربح بتمامه لي، كان مضاربة فاسدة (٢)، إلا إذا علم أنه قصد

(١) كما صرح بذلك غير واحد، و ظاهر المسالك: أنه لا خلاف فيه بيننا. لارتفاع المضاربة، فيرتفع حكمها. و عن بعض العامة لزوم النفقة من أصل المال، لأنه استحقها بالسفر. و لا بأس به لو بنى على كون الحكم على القاعدة، كما يقتضى ذلك ما تقدم عن جامع

المقاصد و التذكرة من تعليل الحكم. أما إذا كان المستند النص فالنص غير شامل له. اللهم إلا أن يقال: النص لا ينفيه، و القاعدة تقتضيه، فالعمل بها متعين في خصوص نفقة السفر، لا نفقة العامل.

(٢) قال في الشرائع: «لو قال: خذه قراضاً و الربح لى، فسد، و يمكن أن يجعل بضاعة، نظراً الى المعنى. و فيه تردد». و في القواعد: «لو قال: خذه قراضاً على أن الربح لك، أولى، بطل»، و نحوه في التذكرة و غيرها، و في المسالك: أنه المشهور. بل قيل لا نعرف خلافاً صريحاً فيه، و إنما وقع التردد من بعضهم كالشرائع.

و كيف كان نقول: إن كون الربح مشتركاً بين المالك و العامل داخل في قوام المضاربة فكون الربح كله للمالك مناف له، و لأجل أن الجمع بين المتنافيين محال فالقصد إليهما معاً محال، فلا بد في المقام من أحد أمور

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٦

الإبضاع، فيصير بضاعة، و لا يستحق العامل أجره (١)،

عدم قصد الأمرين، أو قصد الأول دون الثاني، أو العكس، فعلى الأول لا يكون معنى إنشائي أصلاً لا صحيح و لا فاسد. و على الثاني تكون مضاربة صحيحة، و على الثالث تكون بضاعة أنشئت بلفظ المضاربة، فتكون صحيحة. و إذا علم أن المتكلم شاعر في مقام الإنشاء فقد انتفى الاحتمال الأول، و تعين أحد الأخيرين، و ثانيها أولى، لأن التصرف في لفظ المضاربة بحمله على البضاعة أولى من التصرف في قوله: ولى الربح، بحمله على ما لا ينافي المضاربة، فيكون هو المتعين، و يحمل الكلام على البضاعة و على هذا لا مجال للمضاربة، فيكون هو المتعين، و يحمل الكلام على البضاعة و على هذا لا مجال للمضاربة الفاسدة في مقام الثبوت، فضلاً عن مقام الإثبات.

هذا كله مع الالتفات. أما مع الغفلة فيمكن القصد الى المتنافيين معاً، بأن يكون أحدهما مقصوداً إجمالاً، و الآخر تفصيلاً، و في المقام يكون المنشئ قصد المضاربة بمالهما من المعنى إجمالاً، و قصد أن يكون تمام الربح له تفصيلاً. فيكون شرطاً منافياً لمقتضى العقد، فيكون فاسداً فان قلنا بأن الشرط الفاسد مفسد فقد فسد العقد، و إلا فلا، و لا وجه للبناء على فساد العقد ممن لا يرى فساد بالشرط العقد، و إلا فلا، و لا وجه للبناء على فساد العقد ممن لا يرى فساد بالشرط الإجمالي إنما يكتفى به في مقام الإنشاء إذ لم يكن قصد تفصيلي على خلافه، و إلا فلا- يعتد به في حصول الإنشاء، و يكون العمل على القصد التفصيلي، فلا مضاربة في المقام لا صحيحة و لا فاسدة، بل هو بضاعة.

و المتحصل: أنه مع الالتفات التفصيلي ففي مقام الثبوت لا مضاربة لا صحيحة و لا فاسدة، و في مقام الإثبات بضاعة، و مع عدم الالتفات التفصيلي فالواقع إما مضاربة صحيحة أو بضاعة صحيحة، لا مضاربة فاسدة.

(١) الذي يظهر من كلمات الأصحاب أنه يعتبر في البضاعة كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٧

إلا مع الشرط أو القرائن الدالة على عدم التبرع، و مع الشك فيه و في إرادة الأجرة يستحق الأجرة أيضاً، لقاعدة احترام عمل المسلم. و إذا قال خذه قراضاً و تمام الربح لك، فكذلك مضاربة فاسدة (١). إلا إذا علم أنه أراد القرض. و لو لم يذكر لفظ المضاربة، بأن قال: خذه و اتجر به و الربح بتمامه لى، كان بضاعة (٢)،

الربح للمالك من دون أجره عليه للعامل. قال في الوسيلة: «و إن دفع اليه ليتجر به له من دون أجره كان بضاعة»، و نحوه في غيرها، و في الجواهر: «قد عرفت أنها (بضاعة) المال المدفوع ليعمل به على أن الربح لمالكة بلا أجره للعامل، فهي حينئذ توكيل في التجارة تبرعاً» و لأجل عدم الدليل على هذا المعنى في المقام قيده المصنف بما إذا كانت القرينة على التبرع، أما إذا كانت على عدم

التبرع أو لم تقم على أحد الأمرين، فاللازم البناء على الأجرة، لقاعدة الاحترام، كما ذكر المصنف، أو لقاعدة الاستيفاء كما هو التحقيق. و حكى فى الرياض عن التنقيح: نحو ذلك، و اختاره، ثم قال: «و ينبغي تنزيل كلمات الأصحاب عليه». ثم إن عبارة المتن لا تخلو من اشكال، و كان الاولى التعبير بقوله: و يستحق العامل الأجرة، إلا أن تكون قرينة على التبرع بدل ما ذكر من العبارة.

(١) كما فى القواعد، و كذا فى غيرها، و فى التذكرة: «و لو قال:

قارضتك على أن يكون جميع الربح لك، فسد القراض أيضاً عندنا» و ظاهره الإجماع على الفساد، لكن يشكل ما ذكره بما عرفت فى الفرض السابق، إذ الكلام فى المقامين من باب واحد.

(٢) قال فى الشرائع: «أما لو قال خذه فاتجر به و الربح لى،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٨

إلا مع العلم بإرادة المضاربة، فتكون فاسدة (١). و لو قال: خذه و اتجر به و الربح لك بتمامه، فهو قرض (٢)، إلا مع العلم بإرادة

كان بضاعة. و لو قال: و الربح لك كان قرضاً، و نحوه ما فى القواعد، و حكى عن كثير من كتب الأصحاب و يظهر منهم عدم الخلاف فيه. و لكنه يشكل إذا أريد عدم استحقاق العامل الأجرة- كما هو معنى البضاعة على ما عرفت- و ذلك لعدم القرينة على المجانية، و مقتضى استيفاء عمل المسلم ضمانه.

(١) قد عرفت إشكاله، و أنه على تقدير إرادة المضاربة يكون شرط خلافها مخالفاً لمقتضى العقد، فيكون فاسداً، لكنه غير مفسد، على ما هو التحقيق، بل على تقدير قصد المضاربة تفصيلاً يمتنع القصد إلى معنى قوله و الربح لى، فلا شرط حينئذ، كى يكون منافياً لمقتضى العقد، و فاسداً.

(٢) كما سبق فى الشرائع و القواعد و غيرهما، و ظاهرهم التسالم عليه.

و يشكل- كما عن مجمع البرهان- بأن القرض تملك بعوض، و هو غير مفروض فى كلام المالک، و لا- مقصود له. و قد ينزل كلامهم- كما فى الرياض- على إرادة أن اشتراط تمام الربح للعامل من أحكام القرض، لا أنه قرض فعلاً. و لكنه بعيد جداً. كما أنه استدلال على تحقق القرض بذلك بما ورد فى المعتبرة المستفيضة التى فيها

الصحيح و الموثق: «من ضمن تاجرأ فليس له إلا رأس ماله و ليس له من الربح شىء» (١)

، لظهورها فى أنه بمجرد تضمين المالک للمضارب يصير المال قرضاً. و فيه:

أنه لا تضمين فى المقام، و لو فرض فلا دلالة فى النصوص المذكورة على حصول القرض، بل ظاهرها أنها من قبيل ما روى مرسلًا من قول

(١) الوسائل باب: ٤ من كتاب المضاربة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٠٩

المضاربة، ففاسد. و مع الفساد فى الصور المذكورة يكون تمام الربح للمالک (١)، و للعامل أجرة عمله (٢)، إلا مع علمه بالفساد (٣)

[مسألة (٢٤): لو اختلف العامل و المالک فى أنها مضاربة فاسدة أو قرض]

(مسألة ٢٤): لو اختلف العامل و المالک فى أنها مضاربة فاسدة أو قرض، أو مضاربة فاسدة أو بضاعة، و لم يكن هناك ظهور لفظى

(٤) و لا قرينة معينة،

النبي (ص): «الخراج بالضمان»

«١» الذى لم يكن بناء الأصحاب على العمل به. و لذا أفتوا بضمان المنافع المستوفاة للمقبوض بالعقد الفاسد، كما دلت عليه بعض الصحاح.

(١) لأن الربح تابع للمال. لكن هذا مع إجازة المالك وإفله عين ماله مع وجوده، أو بدله مع فقده. و لا ربح حينئذ، ففرض وجود الربح مبنى على ثبوت الإجازة أو استفادة الاذن، و سيأتى التعرض لذلك فى المسألة الثامنة و الأربعين.

(٢) للاستيفاء.

(٣) لإقدامه على العمل بدون استحقاق، فيكون بمنزلة التبرع. و فيه:

أن العلم بعدم الاستحقاق شرعاً لا يقتضى التبرع، ضرورة أن فعله كان بقصد الربح و لو بغير استحقاق، و هذا المقدار كاف فى الاستحقاق.

(٤) تبع فى ذلك الجواهر حيث حكى عن المسالك: أنه إذا اختلفا فى القصد المبطل احتمال تقدم قول المالك لأنه أعرف بنيه، و العامل نظراً إلى ظاهر اللفظ و ترجيحاً للصحة، ثم قال: «لا يخفى عليك عدم إتيان الوجهين بعد تسليم كون ظاهر اللفظ فى ذلك، ضرورة عدم وجه لمن يدعى خلاف الظاهر بلا قرينة و إلا لزم من ذلك فساد كثير» و فيه:

أن دعوى خلاف ظاهر اللفظ كدعوى خلاف ظاهر اليد و غيرها من

(١) تقدم التعرض لسند الحديث و متنه فى المسألة الرابعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٠

فمقتضى القاعدة التحالف (١).

الحجج فى أن صاحبها مدع و خصمه منكر، و لا فرق بين الحجج فى ذلك، و كذلك من يدعى خلاف مقتضى القرينة تسمع دعواه، و عليه الإثبات.

و لعل مراد المصنف أن ذلك شرط فى التحالف. و مع الظهور اللفظى أو القرينة يكون المورد من موارد المدعى، و المنكر. لا أنه لا تسمع دعوى الخلاف.

(١) لأن كلا- منهما يدعى أمراً خلاف الأصل. هذا بناءً على أن المعيار فى المدعى و المنكر مصب الدعوى، أما إذا كان المعيار الغرض المقصود من الدعوى- كما هو التحقيق، و أشرنا إليه فى كتاب الإجارة- فيختلف ذلك باختلاف المقامات، فإذا ادعى العامل القرض و ادعى المالك المضاربة الفاسدة، و كانت دعوى العامل القرض راجعة إلى دعوى استحقاق الربح وحده، و دعوى المالك المضاربة الفاسدة راجعة إلى دعوى نفي القرض و بقاء المال على ملكه ليكون ربحه له، كانت دعوى المالك على وفق الأصل و دعوى العامل على خلاف الأصل. و إذا لم يكن ربح للمال فادعى العامل المضاربة الفاسدة ليكون له على المالك أجره العمل، و ادعى المالك القرض ليتخلص من الأجره كانت دعوى المالك موافقة لأصالة براءة ذمته من الأجره، و دعوى العامل المضاربة الفاسدة خلاف الأصل، فيكون منكرًا. و أصالة عدم القرض لما لم تثبت الأجره لم تكن جارية فى المقام لعدم ترتب الأثر على مجراها، ففى القرض الأول يكون مدعى القرض مدعيًا، و فى هذا القرض يكون منكرًا. و إذا ادعى المالك البضاعة و ادعى العامل المضاربة الفاسدة فقد اتفقا على كون الربح للمالك، و يكون الخصام بينهما فى أن العامل يستحق على المالك الأجره أولاً، فالمالك يدعى أنها بضاعة تبتنى على المجانية- كما عرفت- و العامل يدعى المضاربة الفاسدة الموجبة لاستحقاق الأجره، فاستيفاء عمل العامل

الموجب للضمان حاصل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١١

وقد يقال: بتقديم قول من يدعى الصحة (١). وهو مشكل، إذ مورد الحمل على الصحة (٢) ما إذا علم أنهما أوقعا معاملة معينة و اختلفا في صحتها وفسادها، لا مثل المقام، الذي يكون الأمر دائراً بين معاملتين على إحداهما صحيح وعلى الأخرى باطل، نظير ما إذا اختلفا في أنهما أوقعا البيع الصحيح أو الإجارة الفاسدة مثلاً. وفي مثل هذا مقتضى القاعدة التحالف (٣) وأصالة الصحة لا تثبت كونه بيعاً مثلاً لا إجارة، أو بضاعة صحيحة مثلاً لا مضاربة فاسدة.

[مسألة ٢٥]: إذا قال المالك للعامل: خذ هذا المال قراضاً والربح بيننا صح

(مسألة ٢٥): إذا قال المالك للعامل: خذ هذا المال قراضاً والربح بيننا صح (٤). ولكل منهما النصف، وإذا قال: و نصف الربح لك، فكذلك (٥)، بل وكذا لو قال: و نصف الربح لي، فإن الظاهر أن النصف الآخر للعامل. ولكن فزق بعضهم (٦) بين العبارتين، و حكم بالصحة في الأولى، لأنه

كل حال، و يدعى المالك التبرع و ينكر العامل ذلك.

(١) كما في المسالك.

(٢) كما قرره في الجواهر:

(٣) قد عرفت إشكاله، و أن مدعى الإجارة الفاسدة إنما يقصد إنكار البيع الصحيح، و الإجارة الفاسدة ليست موضع غرض له.

(٤) كما في الشرائع وغيره، و ظاهر المسالك: الاتفاق عليه عندنا و عند غيرنا إلا- بعض الشافعية. و الوجه فيه ظهور الكلام في التنصيف، و ما عن بعض الشافعية من منع ذلك ممنوع عليه.

(٥) بلا خلاف.

(٦) كالمحقق في الشرائع. و وجه الفرق ما في المتن، كما قرره في المسالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٢

صرح فيها بكون النصف للعامل و النصف الآخر يبقى له، على قاعدة التبعية، بخلاف العبارة الثانية، فإن كون النصف للمالك لا ينافي كون الآخر له أيضاً، على قاعدة التبعية، فلا دلالة فيها على كون النصف الآخر للعامل. و أنت خبير بأن المفهوم من العبارة عرفاً كون النصف الآخر للعامل (١).

[مسألة ٢٦]: لا فرق بين أن يقول: خذ هذا المال قراضاً و لك نصف ربحه، أو قال

(مسألة ٢٦): لا فرق (٢) بين أن يقول: خذ هذا المال قراضاً و لك نصف ربحه، أو قال: خذ قراضاً و لك ربح نصفه، في الصحة و الاشتراك في الربح بالمنصفة. و ربما يقال: بالبطلان في الثاني (٣)، بدعوى: أن مقتضاه كون ربح النصف الآخر بتمامه للمالك، و قد يربح النصف فيختص به أحدهما، أو يربح أكثر من النصف، فلا يكون الحصه معلومة و أيضاً قد لا يعامل إلا في النصف. و فيه: أن المراد ربح نصف ما عومل به و ربح، فلا إشكال.

(١) كما في الجواهر، بل قال: «هو واضح». و هو كما قال.

لكن منعه في المسالك، لعدم استقرار العرف على ذلك، ثم قال:

«و الأجد البطلان» و في القواعد: «بطل على إشكال».

(٢) كما في الشرائع و القواعد، و في المسالك: «المشهور صحة القراض في الصورتين، و أنه لا فرق بينهما من حيث المعنى».

(٣) نسبه في المسالك الى الشيخ في أحد قولي، و علله بما ذكر، و محصله إشكالان (الأول): أن شرط القراض الاشتراك في كل جزء من الربح و في الفرض لا اشتراك، لأن ربح أحد النصفين للعامل، و ربح النصف الآخر للمالك و أيضاً قد لا يعامل إلا بالنصف، فيكون ربحه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٣

[مسألة ٢٧: يجوز اتحاد المالك و تعدد العامل]

(مسألة ٢٧): يجوز اتحاد المالك و تعدد العامل (١)،

لأحدهما بعينه بلا اشتراك بينهما (الثاني): جهالة النسبة إذ ربما يكون ربح النصف الآخر أقل، و ربما يكون أكثر، فالنسبة بين الحصتين مجهولة.

و أيضاً إذا كان ربح أحد النصفين للعامل و ربح الباقي للمالك، فربما يكون ربح الباقي ربح بعض النصف، و ربما يكون ربح تمامه، فيكون مقداره مجهولاً أيضاً. و حمله في الجواهر على صورة تعيين النصف المضاف اليه ربح العامل فإنه الذي يصح معه الدليل، و هو غير ما نحن فيه. و لذا ذكر في المسالك: أنه أجيب عنه بأن الإشارة ليست إلى نصف معين، بل إلى مبهم، فاذا ربح أحد النصفين فذلك الذي ربح هو المال. و الذي لم يربح لا اعتداد به انتهى. و لأجل أن أخذ النصف مبهماً لا يكفي في رفع الإشكال، لأن العمل إذا كان بالنصف و قد ربح، فذلك النصف إما أن ينطبق عليه نصف المال، و إما أن لا ينطبق، فان انطبق كان ربحه للعامل أو للمالك بلا معين و ان لم ينطبق لم يكن لأحدهما، و كل ذلك كما ترى، ألحقه بقوله: «فاذا ربح أحد ..» يريد أن النصف المبهم لا ينطبق على تمام النصف المذكور، بل ينطبق على نصفه، كما ينطبق النصف الثاني على نصفه الثاني، لأن ذلك النصف المعمول به هو المال ذو النصفين، و لا اعتداد بالنصف الذي لم يعمل به. و لكنه كما ترى فان المراد من المال تمامه، فالنصف المعمول به نصفه لا كله. فالتعنين في دفع الاشكال أن يقال: إن ربح النصف ربح لتمام المال، و لذا يقسم بين العامل و المالك في العبارة الأخرى و هي ما إذا قال: خذ هذا المال و لك نصف ربحه، فاذا صدق أنه ربح لتمام المال فقد صدق أن نصفه ربح لنصف المال، فيكون للعامل، و النصف الآخر للمالك.

(١) قال في القواعد: «يجوز تعددهما، و اتحادهما، و تعدد أحدهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٤

مع اتحاد المال، أو تميز مال كل من العاملين، فلو قال:

ضاربتكما و لكما نصف الربح، صح، و كانا فيه سواء. و لو فضل أحدهما على الآخر صح أيضاً (١) و إن كانا في العمل سواء، فان غايته اشتراط حصته قليلة لصاحب العمل الكثير و هذا لا بأس به (٢) و يكون العقد الواحد بمنزلة عقدين مع اثنين، و يكون كما لو قارض أحدهما في نصف المال بنصف و قارض الآخر في النصف الآخر بربع الربح، و لا مانع منه (٣) و كذا يجوز تعدد المالك و اتحاد العامل: بأن كان المال مشتركاً بين اثنين، فقارضا واحداً بعقد واحد بالنصف مثلاً متساوياً بينهما، أو بالاختلاف: بأن يكون في

حصّة أحدهما بالنصف و في حصّة الآخر بالثلث أو الربع مثلا. و كذا يجوز مع عدم اشتراك المال: بأن يكون مال كل منهما ممتازاً، و قارضاً واحداً مع الإذن في الخلط، مع التساوى في حصّة العامل بينهما، أو الاختلاف: بأن يكون في مال أحدهما بالنصف و في مال الآخر بالثلث أو الربع.

[مسألة ٢٨: إذا كان مال مشتركاً بين اثنين، فقارضا واحداً]

(مسألة ٢٨): إذا كان مال مشتركاً بين اثنين، فقارضا واحداً، و اشترطا له نصف الربح، و تفاضلا في

خاصة». و الظاهر أنه لا اشكال و لا خلاف في جميع ذلك، فقد ذكر في كثير من الكتب، من دون تعرض لخلاف أو تردد. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(١) و في المسالك: أنه صحيح عندنا.

(٢) عملاً بالعمومات.

(٣) و في المسالك: أن ذلك جائز اتفاقاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٥

النصف الآخر: بأن جعل لأحدهما أزيد من الآخر مع تساويهما في ذلك المال، أو تساويا فيه مع تفاوتهما فيه، فان كان من قصدهما كون ذلك للنقص على العامل بالنسبة إلى صاحب الزيادة: بأن يكون كأنه اشترط على العامل في العمل بماله أقل مما شرطه الآخر له، كأن اشترط هو للعامل ثلث ربح حصته، و شرط له صاحب النقيصة ثلثي ربح حصته مثلا مع تساويهما في المال، فهو صحيح لجواز اختلاف الشريكين في مقدار الربح المشترط للعامل (١). و إن لم يكن النقص راجعاً الى العامل، بل على الشريك الآخر: بأن يكون المجموع للعامل بالنسبة إليهما سواء، لكن اختلفا في حصتهما، بأن لا يكون على حسب شركتهما، فقد يقال فيه بالبطلان (٢)، لاستلزامه زيادة لأحدهما على الآخر مع تساوى المالكين أو تساويهما مع التفاوت في المالكين، بلا عمل من صاحب الزيادة، لأن المفروض كون العامل غيرهما، و لا يجوز ذلك في الشركة و الأقوى الصحة (٣)

(١) هذا التعليل أشبه بالمصادرة، و اللازم التعليل بإطلاق الأدلة، و عموم المرتكزات العرفية، و لا يحتاج الى تعدد عقد المضاربة مع كل من الشريكين، لانحلال العقد الواحد الصادر من الشريكين الى عقدين، لامتناع قيام العقد الواحد بالاثنين، كيف و كل من الشريكين له ولاية على حصته دون حصّة شريكه، و كل من العقدين المنضمين بمنزلة العقد المستقل، فكأن أحد الشريكين قال للعامل: اتجر بحصتي و لك النصف، و قال الآخر له: اتجر بحصتي و لك الثلث.

(٢) حكى البطلان عن المبسوط و جامع الشرائع، و توقف فيه في التحرير.

(٣) في بعض الحواشي أن الصحة تتوقف على إيقاع عقد الشركة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٦

.....

بين الشريكين على الشرط المذكور من التساوى أو التفاضل. و وجهه: أن المالكين هما موضوعا هذا الاشتراط، أحدهما مشروط له، و الآخر مشروط عليه، و لا يرتبط ذلك بالعامل كى يكون الشرط المذكور في عقد المضاربة الذى أحد أركانه العامل. نعم بناء على ما

تقدم، من جواز شرط حصته من الربح للأجنبي، يصح الاشتراط في عقد المضاربة إذ مرجعه إلى أن العامل يشترط على أحد المالكين أن يكون مقدار من حصته للمالك الآخر بل لو قلنا بعدم صحة الشرط للأجنبي، لأنه على خلاف قوله (ع) «الربح بينهما» (١)

أمكن القول بالصحة هنا، لعدم منافاته لذلك، لأن الحصة المشروطة ليست للأجنبي، بل لأحد المالكين. وبالجملة: يكفي في صحة الشرط من العامل أن يكون محطّ غرضه في الجملة وإن كانت فائدة الشرط راجعة لغيره، فإذا عرف العامل أن أحد المالكين لا يحضر لإجراء المضاربة إلا إذا كانت حصته أكثر من حصة شريكه صح للعامل أن يشترط في عقد المضاربة ذلك على الشريك الآخر، بل له أن يشترط على أحد الشريكين شروطاً تعود فائدتها إلى الشريك الثاني لا غير إذا كان لا يقبل المضاربة إلا بذلك، فإذا قال: لا أضراب بمالي إلا إذا زوجني الشريك جاريته فحينئذ يصح للعامل الذي يريد المضاربة أن يشترط على أحد الشريكين أن يزوج جاريته شريكه الآخر، كي يتمكن من المضاربة بالمال، ولا يجوز أن نقول إن هذا الشرط قائم بين الشريكين ولا دخل للعامل فيه. وبالجملة: لا يعتبر في صحة الشرط أن تكون فائدة الشرط راجعة إلى المشتري، بل يكفي أن يكون له غرض في الشرط وإن كانت فائدته ترجع إلى غيره. بل يصح للعامل أن يشترط على المالك في عقد المضاربة أن يزوج ابنته من أخ العامل أو ولده بما لا يتعلق بالربح أصلاً،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المضاربة حديث: ٥. وقد تقدم في صفحة: ٢٧٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٧

لمنع عدم جواز الزيادة لأحد الشريكين بلا- مقابلتها لعمل منه (١)، فإن الأقوى جواز ذلك بالشرط، و نمنع كونه خلاف مقتضى الشركة، بل هو خلاف مقتضى إطلاقها.

كما يقتضيه عموم الأدلة.

(١) يشير بذلك إلى وجه المنع منه، يعني: أنه قد يتوهم أن اشتراط التفاضل خلاف مقتضى الشركة، فيكون الشرط مخالفاً للكتاب، و حاصل الجواب: أن ذلك ليس مخالفاً لمقتضى الشركة، وإنما هو مخالف لمقتضى إطلاقها، وهو حاصل في كل شرط يذكر في العقد، إذ لولاه يكون الحكم على خلاف مقتضى الشرط. ولا يقدر في صحته، و إلا لم يصح الشرط دائماً. و توضيح ذلك: أن الشرط المخالف للكتاب يراد به ما يكون مخالفاً للحكم الاقتصادي الشرعي على ما هو التحقيق و كون المقام منه ممنوع كما يدل عليه ما تضمن مشروعية المضاربة إذ لا- يخطر [١] في البال أن جعل حصة من الربح للعامل مخالف للكتاب، فإنه خلاف مقتضى الارتكازات الشرعية، فيدل على أن تبعية الربح للمال من باب وجود المرجح للتبعية مع عدم مقتضى للخلاف، و حينئذ لا مانع من اشتراط التفاضل، لا- في عقد الشركة، و لا- في غيره من العقود، فيصح أن يشترط في البيع التفاضل في النماء للمال المشترك، كما يصح أن يشترط ذلك في المضاربة، و لا مانع منه، مع أن الشك في كون الشرط مخالفاً للكتاب أو لا موجب للرجوع إلى أصالة عدم المخالفة، على ما هو التحقيق من جريان الأصل في العدم الأزلي، كما أشرنا إلى ذلك في حاشية المكاسب.

[١] سيأتي في كتاب الشركة بيان وجه الفرق بين جعل حصة من الربح للعامل و جعل التفاضل و أن التحقيق عدم جواز اشتراط التفاضل في عقد الشركة و لا في المقام. (منه قدس سره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٨

مع أنه يمكن أن يدعى الفرق بين الشركة و المضاربة (١) و إن كانت متضمنة الشركة.

[مسألة ٢٩: تبطل المضاربة بموت كل من العامل و المالك]

(مسألة ٢٩): تبطل المضاربة بموت كل من العامل و المالك (٢)، أما الأول: فلاختصاص الإذن به (٣)، و أما

(١) يعنى: لو سلم أنه خلاف مقتضى الشركة أمكن البناء عليه، عملاً بدليل صحة المضاربة المتضمنة ثبوت حصة للعامل، فان ذلك خلاف مقتضى الشركة الذى هو تبعية الربح للمال، لكن قام الدليل عليه، فوجب البناء عليه، كما أشرنا إلى ذلك. والمتحصل مما ذكر أمور: (الأول): الإشكال بأن تفاضل المالكين الشريكين فى الربح قائم بهما، لا بالعامل، فلا يصح ذكره شرطاً فى المضاربة. (الثانى): اندفاعه بأنه يمكن أن يكون محط غرض العامل، فيكون متعلقاً به، فيصح اشتراطه. (الثالث): أن تفاضل الشريكين فى الربح لا ينافى مقتضى العقد، وإنما ينافى إطلاقه، فيصح اشتراطه فى الشركة و فى غيرها من العقود. (الرابع): أنه لو سلم أنه مناف لمقتضى العقد جاز البناء عليه للدليل على صحة المضاربة. اللهم إلا أن يقال: لا إطلاق لدليل صحة المضاربة يشمل ذلك، لخروجه عن مفهومها، وإنما هو داخل فى عموم صحة الشروط. فاذا خصص ذلك العموم بالشروط المخالف لمقتضى العقد، تعين فى المقام الرجوع إلى المخصص، لا إلى العموم.

(٢) قال فى الشرائع: «و بموت كل واحد منهما تبطل المضاربة، لأنها فى المعنى وكالته»، ونحوه فى كثير من الكتب، و يظهر منهم أن ذلك من المسلمات، فان ذلك حكم العقود الجائزة، و منها المضاربة.

(٣) فيكون الوارث كسائر الناس، لا يجوز أن يتصرف بغير إذن المالك، و ليس ذلك من الحقوق، حتى يكون موروثاً للوارث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣١٩

الثانى: فلانتقال المال بموته إلى وارثه، فابقاؤها يحتاج إلى عقد جديد (١) بشرائطه، فإن كان المال نقداً صح (٢)، و إن كان عروضاً فلا، لما عرفت من عدم جواز المضاربة على غير النقدين. و هل يجوز لوارث المالك إجازة العقد بعد موته، قد يقال بعدم الجواز (٣)، لعدم علقه له بالمال حال العقد بوجه من الوجوه (٤)، ليكون واقعاً على ماله أو متعلق حقه.

و هذا بخلاف إجازة البطن السابق فى الوقف أزيد من مدة حياته، فان البطن اللاحق يجوز له الإجازة، لأن له حقاً بحسب جعل الواقف. و أما فى المقام فليس للوارث حق حال حياة المورث أصلاً، وإنما ينتقل إليه المال حال موته. و بخلاف إجازة الوارث لما زاد من الثلث فى الوصية، و فى المنجز حال

(١) يعنى: بين العامل و المالك الجديد.

(٢) يعنى: بعقد جديد.

(٣) قال فى الشرائع: «و لو مات رب المال و المال متاع، فأقره الوارث، لم يصح، لأن الأول بطل، و لا يصح ابتداء القراض بالعروض» و ظاهر التعليل أن المراد من إقراره بعد الموت إبقاؤه، و هذا بعد الموت متعذر للبطلان، و كذلك تجديده، لأن فى المال عروض. و المصنف رحمه الله حرر المسألة بعنوان الإجازة، و ذكر فى الجواهر: أن المقام ليس من الفضولى، إذ لا-علقه للوارث بالمال حال العقد بوجه من الوجوه ..

إلى آخر ما ذكر فى المتن فى تقريب عدم الجواز.

(٤) الإجازة لا تصح الا بشرطين (الأول): أن يكون العقد المجاز صادراً من غير الولى عليه، فلا يصح منه إلا بالإجازة. (الثانى):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٠

المرض - على القول بالثلث فيه - فان له حقاً فيما زاد، فلذا يصح إجازته، ونظير المقام اجارة الشخص ماله مدة مات في أثنائها، على القول بالبطلان بموته، فإنه لا يجوز للوارث إجازتها. لكن يمكن أن يقال: يكفي في صحة الإجازة كون المال في معرض الانتقال اليه و إن لم يكن له علقته به حال العقد، فكونه سيصير له كاف و مرجع إجازته حينئذ إلى إبقاء ما فعله المورث، لا قبوله، و لا تنفيذه، فإن الإجازة أقسام، قد تكون قبولاً لما فعله الغير، كما في إجازة بيع ماله فضولاً، و قد تكون راجعاً إلى إسقاط حق، كما في إجازة المرتهن لبيع الراهن، و اجازة الوارث لما زاد عن الثلث. و قد تكون إبقاء لما فعله المالك (١)، كما في المقام.

أن يكون للمجيز ولاية على العقد، فاذا انتفى ذلك لم تصح الإجازة.

وهذان الشرطان موجودان في الأمثلة المذكورة في الجواهر و في المتن، أما فيما نحن فيه فمفقودان معاً، إذ العقد الواقع من المالك صادر من الولي عليه فيصح، و لا - معنى لإجازته و الإجازة الصادرة من الوارث - سواء كانت صادرة منه حال حياة الموروث، أم بعد وفاته - صادرة ممن لا ولاية له على العقد. نعم إذا كانت صادرة منه بعد وفاة الموروث فهي ممن له ولاية على تجديد العقد لا على العقد نفسه، فلا معنى لتعلقها بالعقد.

(١) قد عرفت أن العقد الواقع لا - قصور فيه، فهو نافذ بلا - إجازة و الإجازة الصادرة من الوارث ليست ممن له ولاية على العقد، و لا أدنى تعلق له به، و الإبقاء - مع أنه ليس مجعولاً، لأن بقاء العقد بنفسه، لا يجعل جاعل - متعذر، لأن المفروض بطلانه، فكيف يمكن إبقاؤه؟! مع أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢١

[مسألة ٣٠: لا يجوز للعامل أن يوكل وكيلا في عمله، أو يستأجر أجيراً إلا بإذن المالك]

(مسألة ٣٠): لا يجوز للعامل أن يوكل وكيلا في عمله، أو يستأجر أجيراً إلا بإذن المالك. نعم لا بأس بالتوكيل

غير مقصود للمجيز. نعم يمكن تجديده للوارث، و هذا شيء آخر غير إجازة العقد، و يختص بصورة ما إذا كان المال نقداً لا عروضاً. و المتحصل في الاشكال: إنه إن أريد إجازة العقد بلحاظ الحدوث كما في إجازة الفضولي - فالعقد لا قصور فيه من هذه الجهة، كي يحتاج إلى الإجازة، و الإجازة صادرة ممن لا تعلق له بالعقد. و إن أريد إجازته بلحاظ البقاء، فالبقاء ليس مقصوداً للمجيز، و لا مما يقبل الجعل، و في المقام متعذر، لفرض البطلان، كما ذكر في الشرائع. و ان أريد من الإبقاء التجديد اختص ذلك بما إذا كان المال نقداً، و لا يصح إذا كان عروضاً كما ذكر أيضاً في الشرائع.

و لعل مراد المصنف الاشكال على الشرائع: بأن الإقرار إنما يمتنع إذا ثبت البطلان، و هو ممنوع، إذ يختص البطلان بما إذا لم يقره الوارث أما إذا أقره فلا بطلان. كما أنه يمكن دفع الإشكال: بأن البقاء لا يحتاج الى جعل بأن ذلك مسلم إذا لم يكن موجب للبطلان، كما في المقام، أما معه فيصح جعل البقاء، و يكون مستنداً الى الجعل لا لنفسه. و لكن عبارة المصنف بعيدة عن ذلك، و فيها تهافت، فإن الإجازة بمعنى الإبقاء صادرة من الوارث المالك، و قد ذكر أنها صادرة ممن سيصير له علقته، فكان موضوع كلامه الإجازة من الوارث حال حياة الموروث لا بعد وفاته.

و التحقيق: أن المالك ركن في عقد المضاربة كالعامل، فاذا مات أحدهما بطل العقد ضرورة، كما في موت أحد الزوجين، فلا يمكن جعل إبقائه أبداً، كما ذكر المحقق رحمه الله، فلا يمكن إبقاء العقد، لا بالإجازة و لا بالإبقاء، و لا بغير ذلك. نعم يمكن إيقاع عقد

المضاربة بين الوارث

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٢

أو الاستيجار في بعض المقدمات، على ما هو المتعارف (١).

و أما الإيكال إلى الغير وكاله أو استئجاراً في أصل التجارة، فلا يجوز من دون إذن المالك، و معه لا مانع منه. كما أنه لا يجوز له أن يضارب غيره إلا بإذن المالك.

[مسألة (٣١): إذا أذن في مضاربة الغير]

(مسألة ٣١): إذا أذن في مضاربة الغير فإما أن يكون بجعل العامل الثاني عاملاً للمالك، أو بجعله شريكاً معه في العمل والحصة، و إما بجعله عاملاً لنفسه. أما الأول فلا مانع منه و تنفسخ مضاربه نفسه على الأقوى (٢). و احتمال بقائها مع ذلك (٣)، لعدم المنافاة، كما ترى. و يكون الربح مشتركاً بين

و العامل إذا اجتمعت الشرائط.

(١) كأن الفرق بين المقامين أن المنصرف من المضاربة استعمال العامل في التجارة مباشرة، فإيكال التجارة إلى غيره خلاف الظاهر يحتاج إلى إذن بالخصوص، بخلاف المقدمات، فإنه ليس في عنوان المضاربة ما يقتضى المباشرة فيها، فإطلاقها يقتضى الإذن إلا إذا كانت قرينة على الخلاف.

و الحكم في الجميع وجوب أن يكون العمل بإذن المالك، الاستفادة من الإطلاق، أو من صريح الخطاب، أو من العادة، أو غير ذلك من القرائن، فإذا لم تعلم لم يجز التصرف. (٢) كما هو ظاهر المسالك.

(٣) بل جزم به في الجواهر، لعدم ما يدل على اعتبار خلو المال عن وقوع عقد قراض عليه في صحة الثاني. انتهى. و كأنه اعتبر المضاربة نوعاً من الوكالة، و لا مانع من توكيل وكيلين على عمل واحد، لعدم التنافي في ذلك. لكن الظاهر عرفاً من المضاربة أنها استعمال للعامل و هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٣

المالك و العامل الثاني، و ليس للأول شيء (١)، إلا إذا كان بعد أن عمل عملاً و حصل ربح، فيستحق حصته (٢) من ذلك و ليس له أن يشترط على العامل الثاني شيئاً من الربح (٣) بعد أن لم يكن له عمل بعد المضاربة الثانية. بل لو جعل الحصة للعامل في المضاربة الثانية أقل مما اشترط له في الأولى، كأن يكون في الأولى بالنصف، و جعله ثلثاً في الثانية لا يستحق تلك الزيادة (٤)، بل ترجع إلى المالك. و ربما يحتمل جواز اشتراط شيء من الربح، أو كون الزيادة له (٥)، بدعوى أن هذا المقدار - و هو إيقاع عقد المضاربة ثم جعلها للغير -

لا يقبل التعدد، نظير الاستيجار على العمل لكن لو سلم فذلك يمنع من تعدد العامل بالنسبة إلى العمل الواحد، لا بالنسبة إلى العاملين، فإذا عمل الأول و ربح كان له سهم من الربح، و إذا عمل الثاني أيضاً فربح كان له سهم، كما صرح بذلك في الجواهر. و الأولى أن يقال: انه إذا كان العامل قد انتزع نفسه من المضاربة، انفسخت بالنسبة إليه، و اختص بها الثاني. و إن كان لم ينتزع نفسه، كان كل منهما عاملاً، و اختص كل واحد منهما بحصته من الربح في عمله.

(١) إذ المفروض أن الربح مشترك بين المالك و العامل، و هو غيرهما.

(٢) كما هو مقتضى المضاربة معه.

(٣) الا بناءً على جواز اشتراط حصة من الربح للأجنبي، و قد تقدم.

(٤) لأنها للمالك حسب المجعول في المضاربة الثانية، فلا تكون كلها أو بعضها لغيره.

(٥) هذا الاحتمال احتمله في الجواهر، معللاً له بما ذكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٤

نوع من العمل، يكفي في جواز جعل حصة من الربح له.

و فيه: أنه وكالته، لا مضاربة (١). و الثاني أيضاً لا مانع منه، و تكون الحصة المجعولة له في المضاربة الأولى مشتركة بينه و بين العامل

الثاني، على حسب قرارهما. و أما الثالث فلا

(١) قد يكون التوكيل من شؤون المضاربة- كما تقدم في المسألة الثلاثين- فيستحق عليه العامل حصة من الربح. فالعمدة: أن العمل

الذي يجعل الحصة له في المضاربة الثانية ما يكون حاصلًا من العامل في المضاربة الثانية بعد حصولها، و العمل المذكور حاصل قبلها

من غير العامل فيها، بل من العامل في المضاربة الأولى و حينئذ إذا كان موجباً لاستحقاق شيء لصدوره لا بعنوان التبرع، فهو على

المالك، لا حصة في ربح المضاربة الثانية، لعدم كونه عاملاً فيها. بل إذا فرض أن عمل المضاربة الأولى كان بذلك استحق حصة من

الربح الحاصل من ذلك العمل و لو بتوسط المضاربة الثانية التي هي في ضمن المضاربة الأولى. و من ذلك يظهر أن القسم الأول له

صورتان: (الأولى) أن تكون المضاربة الثانية أجنبية عن الأولى، تبطلها أو لا تبطلها، على الخلاف المتقدم بين المصنف و الجواهر.

(الثانية): أن تكون المضاربة الثانية في ضمن الأولى و من شؤونها فتكون الثانية من قبيل الجعالة التي تكون في ضمن الأولى، و حصة

المالك فيها راجعة إلى ربح المضاربة الأولى فتقسم بين المالك و العامل الأول. و بالجملة:

قد تكون المضاربة الثانية أجنبية عن الأولى تنافياً أو لا تنافياً، و قد تكون في طولها و من شؤونها فإرباح الثانية بعد إخراج حصة

العامل تكون من أرباح الأولى، فتكون حصة منها للعامل، و الباقي للمالك، و قد كان المناسب للمصنف التعرض لهذا القسم، فتكون

الأقسام أربعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٥

يصح من دون أن يكون له عمل مع العامل الثاني (١)، و معه يرجع الى التشريك.

[مسألة (٣٢): إذا ضارب العامل غيره مع عدم الإذن من المالك]

(مسألة ٣٢): إذا ضارب العامل غيره مع عدم الإذن من المالك، فإن أجاز المالك ذلك كان الحكم كما في الإذن السابق في الصور

المتقدمة، فيلحق كلاً حكمه (٢)، و ان لم يجز بطلت المضاربة الثانية (٣). و حينئذ فإن كان العامل الثاني عمل و حصل الربح (٤) فما

قرر للمالك في المضاربة الأولى فله (٥) و أما ما قرر للعامل فهل هو أيضاً له (٦) أو للعامل الأول، أو مشترك بين العاملين؟ وجوه و

أقوال (٧)، أقواها الأول،

(١) من المعلوم أن العامل في المضاربة من يكون عاملاً للمالك في ماله، و العامل لغير المالك خارج عنه، سواء كان له عمل أم لم

يكن.

إلا أن يكون المراد منه ما لا يتنافى مع كونه عاملاً للمالك، و يكون الاختلاف بمجرد التعبير.

(٢) إذ لا فرق بين الإجازة اللاحقة و الاذن السابقة فى الأحكام.

(٣) لصدورها من غير الولى، بلا إذن، و لا إجازة من الولى.

(٤) يعنى بإجازة المالك لشراء العامل الثانى، إذ مع عدم الإجازة لا تصح المعاملة، فلا ربح و سيأتى التصريح بذلك من المصنف. و

إطلاق كلامه هنا كإطلاق كلام غيره مبنى على ذلك، كما هو الغالب

(٥) لتبعية الربح للمال، كما هو الأصل.

(٦) يعنى. للمالك.

(٧) قال فى الشرائع فى مسألة ما إذا قارض العامل غيره: «فان كان ياذنه و شرط الربح بين العامل الثانى و المالك صح، و لو شرط

لنفسه لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٦

لأن المفروض بطلان المضاربة الثانية، فلا- يستحق العامل الثانى شيئاً، و أن العامل الأول لم يعمل حتى يستحق، فيكون تمام الربح

للمالك إذا أجاز تلك المعاملات الواقعة على ماله. و يستحق العامل الثانى أجره عمله مع جهله بالبطلان (١) على العامل الأول

يصح، لأنه لا عمل له. و إن كان بغير إذنه لم يصح القراض، فان ربح كان نصف الربح للمالك، و النصف الآخر للعامل الأول، و عليه

أجره الثانى. و قيل: للمالك أيضاً، لأن الأول لم يعمل. و قيل: بين العاملين و يرجع الثانى على الأول بنصف الأجر. و الأول حسن». و

قال فى المسالك: «و هذه الأقوال ليست لأصحابنا، و لا نقلها عنهم أحد ممن نقل الخلاف، و ان كان ظاهر العبارة بقليل و قيل يشعر

به، و إنما هى وجوه للشافعية موجهة، ذكرها المصنف و العلامة فى كتبه، و نقل الشيخ فى المبسوط قريباً منها بطريقة أخرى غير

منقحة. و لهم وجه رابع: أن جميع النصف للعامل الثانى. عملاً بالشرط، و لا شىء للأول، إذ لا ملك له و لا عمل له». و قريب منه ما

فى جامع المقاصد. و يشهد لما ذكره ما فى التذكرة، فإنه بعد ما ذكر أن الأقرب أن يكون الربح للمالك ذكر الوجوه الأخرى، و

نسبها إلى الشافعية، و لم ينسب شيئاً منها إلى أحد من أصحابنا.

(١) كما قيده بذلك الجماعة، و لم أفق على غير ذلك من أحد، بل فى جامع المقاصد: «لا شك فى أنه إذا كان عالمًا لا يستحق

أجره».

لكن الاختصاص بهذه الصورة يتوقف على كون الضمان بالغرور، أما إذا كان الضمان بالاستيفاء، و أن من استوفى عمل غيره كان

ضامناً له و إن كان عالمًا بالبطلان، فالرجوع إلى العامل بأجره المثل يكون فى صورتى الجهل و العلم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٧

لأنه مغرور من قبله. و قيل: يستحق على المالك (١). و لا وجه له مع فرض عدم الإذن منه له فى العمل هذا إذا ضاربه على أن يكون

عاملاً للمالك (٢)، و أما إذا ضاربه على أن يكون عاملاً له، و قصد العامل فى عمله العامل الأول، فيمكن أن يقال: إن الربح للعامل

الأول، بل هو مختار المحقق فى الشرائع (٣)

(١) حكى هذا الاحتمال فى التذكرة، و علله: بأن نفع عمله عاد اليه.

انتهى. و لا يخفى ما فيه، فان ذلك ليس من أسباب الضمان

(٢) سواء كان الشراء له بذمته أم بعين ماله، فان المبيع له، فيكون له ربحه.

(٣) قد تقدمت عبارة الشرائع، و هى خالية عن التقييد المذكور، و لا سيما بناء على ما تقدم منه من عدم صحتها حتى مع اذن المالك،

فكيف يخصص بها كلام المحقق؟! و لذلك وجهه في المسالك: بأن عقد المضاربة وقع معه، فيستحق ما شرط، و عقده مع الثاني فاسد، فلا يتبع شرطه.

انتهى. و أشكل عليه بعد ذلك: بأن العامل الأول لم يعمل شيئاً، فلا يكون له شيء من الربح. و أما التوجيه المذكور في المتن من أن العمل المعتبر في المضاربة الأولى ما يعم مباشرة و غيرها فقد ذكره في الجواهر، فقال:

«ليس في عقد القراض ما يقتضى مباشرة العمل بنفسه، ضرورة الاكتفاء بمتبرع عنه و بأجره أو نحو ذلك». و حينئذ يسقط الاشكال المتقدم من أن العامل الأول لم يعمل شيئاً فلا يستحق شيئاً. و على هذا عول في الجواهر و اختار ما في الشرائع. لكن عرفت أن مختار الشرائع لا يختص بهذه الصورة، كسائر الأقوال الأخرى المحكية فيها، فلا وجه لتخصيصه بها، كما في المتن. مضافاً إلى أن البناء على عموم العمل لغير المباشرة يقتضى صحة المضاربة الثانية، إذ ليس مضمونها إلا ما هو مأذون فيه فلا وجه للبناء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٨

و ذلك بدعوى: أن المضاربة الأولى باقية بعد فرض بطلان الثانية، و المفروض أن العامل قصد العمل للعامل الأول، فيكون كأنه هو العامل فيستحق الربح، و عليه أجره عمل العامل، إذا كان جاهلاً بالبطلان، و بطلان المعاملة لا يضر بالأذن الحاصل منه للعمل له (١). لكن هذا إنما يتم إذا لم يكن المباشرة

على بطلانها بدعوى عدم الاذن. و أيضاً إذا كان المراد من العمل في المضاربة ما يعم عمل غيره عنه و جب أن يكون عمل الغير للمالك، كما أن عمل العامل له، فكما أن العامل يتجر للمالك فالمتبرع عن العامل أيضاً يتجر للمالك، و هذا لا يتناسب مع الصورة المذكورة في المتن من أن العامل الثاني يعمل للعامل الأول، كما يظهر من قول المصنف: «و أما إذا ضاربه على أن يكون عاملاً له». و المتحصل مما ذكرنا ووجه من الإشكال.

(الأول): أن مورد كلام المحقق و غيره من الفقهاء الذين صوروا هذه المسألة صورة ما إذا ضارب العامل غيره من دون اختصاص بأنه عن نفسه.

(الثاني): أن البناء على عموم عمل العامل الذي ضاربه المالك للمباشرة و غيره يقتضى صحة المضاربة من العامل لغيره عن المالك. إذ ليست المضاربة الثانية إلا عملاً بالعموم المذكور. (الثالث): أن عموم عمل العامل لغير المباشرة لا يتناسب مع الصورة المذكورة في المتن، فان عمل المتبرع للعامل يكون للمالك، لا للعامل المتبرع عنه إلا أن يكون المراد من قصد العامل الثاني في عمله العامل الأول المذكور في المتن عمل العامل الثاني نيابة عن العامل الأول، و إن كان شراؤه للمالك. لكنه خلاف ظاهر العبارة.

(١) قال في الجواهر: «و لا- ينافيه فرض عدم إجازة المالك. إذ هي للقراض، أما ما وقع منه من الشراء و البيع فهو بإذن العامل الأول الذي لم يشترط عليه مباشرة ذلك بنفسه». و لا يخفى أن إذن العامل لا تكفى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٢٩

معتبرة في المضاربة الأولى (١)، و أما مع اعتبارها فلا يتم، و يتعين كون تمام الربح للمالك إذا أجاز المعاملات و ان لم تجز المضاربة الثانية.

[مسألة (٣٣): إذا شرط أحدهما على الآخر في ضمن عقد المضاربة مالا أو عملاً]

(مسألة ٣٣): إذا شرط أحدهما على الآخر في ضمن عقد المضاربة مالا أو عملاً، كأن اشترط المالك على العامل أن

في صحة الشراء و البيع إلا- إذا كان العامل مأذوناً من المالك في الاذن، و إذا لم يكن مأذوناً فيه من المالك فلا وجه لصحته، و قد عرفت أنه إذا كان مأذوناً فيه من المالك كان مأذوناً في المضاربة الثانية، إذ مضمونها الشراء و البيع الذي لم يشترط عليه المباشرة فيهما.

(١) كما قيده بذلك في الجواهر، و أن ما تقدم مبنى على ما هو الظاهر عدم كون ذلك قيداً لها هنا، كما في نظائره. و الذي يتحصل مما ذكرناه: أنه إن كان المفهوم من المضاربة الأولى عموم العمل من العامل للمباشرة و غيرها كان ذلك موجباً للإذن في المضاربة الثانية، على نحو تكون من توابع الأولى. فيضارب العامل غيره على أن يكون حصته من الربح بينهما على نحو التساوى أو التفاضل. و لو ضاربه على أن يكون تمام الربح بينهما لم تصح لمنافاتها للأولى. و في الصورة الأولى لا بد أن يكون قصد المتعاملين أن يكون العمل للمالك، بمعنى أن الشراء و البيع له لا للعامل الأول، إذ لا معنى له بعد أن كان المال للمالك. إلا أن يكون المقصود أن العامل الثاني ينوب عن العامل الأول في الشراء للمالك، بأن يقصد النيابة عن العامل الأول في الشراء للمالك، و لا بأس به حينئذ. و إن كان المفهوم من المضاربة الأولى خصوص المباشرة فالحكم كما ذكر المصنف، من بطلان المضاربة، و كون الربح جميعه للمالك إذا أجاز معاملته العامل الثاني و يستحق على العامل الأول أجره المثل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٠

يخيط له ثوباً، أو يعطيه درهماً أو نحو ذلك، أو بالعكس، فالظاهر صحته (١)، و كذا إذا اشترط أحدهما على الآخر بيعاً أو قرضاً أو قراضاً أو بضاعةً أو نحو ذلك. و دعوى: أن القدر المتيقن ما إذا لم يكن من المالك إلا رأس المال و من العامل إلا التجارة. مدفوعة: بأن ذلك من حيث متعلق العقد فلا ينافى اشتراط مال أو عمل خارجي في ضمنه. و يكفي في صحته عموم أدلة الشروط (٢). و عن الشيخ الطوسي فيما إذا

(١) قال في القواعد: «و لو شرط على العامل المضاربة في مال آخر، أو يأخذ منه بضاعةً أو قرضاً، أو يخدمه في شيء بعينه، فالظاهر صحة الشروط» و قال في التحرير: «الشروط الفاسدة على أقسام ثلاثة، أحدها: ما ينافى مقتضى العقد، مثل أن يشترط البيع برأس المال ..

(إلى أن قال): الثاني: ما يقتضى جهالة الربح، مثل أن يشترط العامل جزء من الربح مجهولاً أو ربح أحد الكيسين .. (الى أن قال): الثالث اشتراط ما ليس من مصلحة العقد و لا مقتضاه، مثل اشتراط النفع ببعض السلع مثل لبس الثوب، و استخدام العبد، و ركوب الدابة و وطء الجارية و ضمان العامل المال أو بعضه. فهذه الشروط كلها باطلة تفسد العقد إن اقتضت جهالة الربح، و إلا فلا على إشكال»، و نحوه ما حكاه السيد في مفتاح الكرامة عن العامة، ثم قال: «و لعلهم يستندون الى أن هذا العقد على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على المتيقن» و لا يخفى أنه إذا تم ذلك جرى في جميع العقود المشتملة على الشروط، لأنها على خلاف الأصل أيضاً و لا يختص بهذا العقد.

(٢) هذا العموم إنما ينفع بعد إحراز عنوان المضاربة عرفاً، لتشمله الإطلاقات المقامية. أما إذا شك في العنوان فالأصل يقتضى بطلان المضاربة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣١

اشترط المالك على العامل بضاعةً بطلان الشرط دون العقد في أحد قوليه، و بطلانها في قوله الآخر (١)، قال: لأن العامل في القراض لا يعمل عملاً بغير جعل و لا قسط من الربح، و إذا بطل الشرط بطل القراض، لان قسط العامل يكون مجهولاً (٢) ثم قال: «و ان قلنا: إن القراض صحيح و الشرط

و عموم صحة العقود إنما يقتضى صحة العقد، لا صحة المضاربة، كما هو محل الكلام. و ان كان الظاهر صدق العنوان عرفاً. (١) قال فى الشرائع فى أواخر كتاب المضاربة: «إذا دفع مالا قراضاً، و شرط أن يأخذ له بضاعة، قيل: لا يصح، لان العامل فى القراض لا يعمل ما لا يستحق عليه أجراً، و قيل: يصح القراض و يبطل الشرط. و لو قيل بصحتها كان حسناً» و قال فى المسالك: «القولان الأولان للشيخ فى المبسوط» أقول: هذه النسبة غير ظاهرة الوجه، كما يظهر ذلك من ملاحظة كلامه، فان ما ذكره أولاً كان وجهاً لا قولاً، و ما ذكره ثانياً كان قولاً بقرينة قوله رحمه الله: «كان قوياً» لكنه ظاهر فى صحة الشرط و العقد. غاية الأمر أنه لا يجب الوفاء بالشرط، لأن مضمونه - و هو البضاعة - من العقود الجائزة التى لا يجب الوفاء بها، و حينئذ يكون موافقاً للشرائع و القواعد و جماعه من الأصحاب، على ما نسبه إليهم فى جامع المقاصد. و من ذلك يشكل ما فى المتن من نسبة القولين إلى الشيخ رحمه الله مستنداً فى ذلك إلى عبارة المبسوط المذكورة.

(٢) قال فى المبسوط: «و ذلك أن رب المال ما قارض بالنصف حتى اشترط على العامل عملاً بغير جعل، و قد بطل الشرط، و إذا بطل ذهب من نصيب العامل و هو النصف قدر ما زيد فيه لأجل البضاعة، و ذلك القدر مجهول، و إذا ذهب من المعلوم مجهول كان الباقي مجهولاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٢

جائز، لكنه لا يلزم الوفاء به، لأن البضاعة لا يلزم القيام بها كان قوياً» و حاصل كلامه فى وجه بطلانهما: أن للشرط المفروض مناف لمقتضى العقد، فيكون باطلاً، و بطلانه يبطل العقد، لاستلزامه جهالة حصة العامل من حيث أن للشرط قسطاً من الربح، و بطلانه يسقط ذلك القسط، و هو غير معلوم المقدار. و فيه: منع كونه منافياً لمقتضى العقد (١)، فان مقتضاه ليس أزيد من أن يكون عمله فى مال القراض بجزء من الربح، و العمل الخارجى ليس عملاً فى مال القراض.

هذا مع أن ما ذكره من لزوم جهالة حصة العامل بعد بطلان الشرط ممنوع، إذ ليس الشرط مقابلاً بالعوض فى شىء من الموارد (٢)، و انما يوجب زيادة العوض، فلا ينقص من بطلانه شىء من الحصة حتى تصير مجهولة. و أما ما ذكره فى

و لهذا بطل القراض. و ان قلنا أن القراض ..» الى آخر ما فى المتن.

(١) ذكر ذلك فى المسالك و غيرها.

(٢) كان الأولى فى الأشكال عليه أن يقال: إذا كان الشرط ملحوظاً عوضاً عن العمل فبطلانه يوجب بطلان المعاوضة و حصول الجهالة، لانتهاء المعاوضة بانتفاء أحد طرفيها، و إذا لم يكن ملحوظاً عوضاً فلا جهالة فى العوض. و لو سلم فالجهالة على هذا النهج غير قادحة فى البيع، كما إذا باع ما يملك و ما لم يملك، فضلاً عن المقام الذى لا تقدر فيه جهالة وجود الربح، و لا جهالة مقداره التعيينى، و إن كان معلوماً بالحصة المشاعة.

كما يشكل أيضاً: بأن ما ذكره أخيراً من أن العمل فى البضاعة لوحظ عوضاً عن جزء من النصف، فالعمل لم يكن مجاناً، مناف لما ذكره أولاً من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٣

قوله: «و ان قلنا ..» فلعل غرضه أنه إذا لم يكن الوفاء بالشرط لازماً يكون وجوده كعدمه (١)، فكأنه لم يشترط، فلا يلزم الجهالة فى الحصة. و فيه: أنه على فرض إيجابه للجهالة لا يتفاوت الحال بين لزوم العمل به و عدمه (٢) حيث أنه على التقديرين زيد بعض العوض لأجله. هذا و قد يقرر (٣) فى وجه بطلان الشرط المذكور: أن هذا الشرط لا أثر له أصلاً، لأنه ليس بلازم الوفاء، حيث أنه فى العقد الجائز، و لا يلزم من تخلفه أثر التسلط على الفسخ، حيث أنه يجوز فسخه و لو مع عدم التخلف. و فيه أولاً: ما عرفت

بطلان الشرط، لأنه يقتضى كون العمل مجاناً.

(١) إذا كان غرضه ذلك كان الأولى تقريره بناءً على البطلان، لأن الباطل أولى أن يكون وجوده كعدمه، فكأنه لم يشترط. بل غرضه تضييق ما ذكره أولاً، واختيار صحة الشرط وعدم وجوب الوفاء به، لخصوصية في مضمونه، وهو البضاعة التي هي من العقود الجائزة، لا لقصور فيه. وإن كان يشكل: بأن كون البضاعة من العقود الجائزة في نفسها لا ينافي وجوبها بالشرط.

(٢) لأن مبنى الاشكال على قبح الجهالة على فرض التوزيع على الأبعاض، وحينئذ لا يختلف الحكم في الصحة والبطلان لكن عرفت أن الشيخ بنى على عدم تمامية ما ذكره أولاً، وأنه غير صحيح، ولذا قال بصحة العقد وصحة الشرط، غير أنه لا يجب الوفاء به، لخصوصية في مضمونه، كما عرفت. نعم كان المناسب له - قدس سره - أن يتعرض لوجه النظر فيما ذكره أولاً، على ما هو القاعدة عند المؤلفين.

(٣) المقرر صاحب الجواهر في ذيل شرح مسألة عدم صحة اشتراط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٤

سابقاً من لزوم العمل بالشرط في ضمن العقود الجائزة ما دامت باقية ولم تفسخ، وإن كان له أن يفسخ حتى يسقط وجوب العمل به. و ثانياً: لا نسلم أن تخلفه لا يؤثر في التسلط على الفسخ، إذ الفسخ الذي يأتي من قبل كون العقد جائزاً إنما يكون بالنسبة إلى الاستمرار بخلاف الفسخ الآتي من تخلف الشرط، فإنه يوجب فسخ المعاملة من الأصل، فإذا فرضنا أن الفسخ بعد حصول الربح، فإن كان من القسم الأول اقتضى حصوله من حينه، فالعامل يستحق ذلك الربح بمقدار حصته، وإن كان من القسم الثاني يكون تمام الربح للمالك (١) ويستحق العامل أجره المثل لعمله، وهي قد تكون أزيد من الربح، وقد تكون أقل في تفاوت الحال بالفسخ وعدمه إذا كان لأجل تخلف الشرط.

الأجل في المضاربة، وأشار إليه أيضاً في أواخر كتاب المضاربة، وحاصله:

أن الشرط في العقود يترتب عليه أضرار، تكليفي وهو وجوب الوفاء، الراجح إلى وجوب إيصال الحقوق إلى أهلها، ووضعى وهو جواز الفسخ مع التخلف، وهما في المقام لا يترتبان.

(١) هذا ذكره في جامع المقاصد، وجعله مقتضى النظر. لكن في الجواهر بعد ما حكاه عنه قال: «إنه لا يمكن التزام فقيه به» وفي أواخر كتاب المضاربة قال: «إنه كما ترى لا ينطبق على القواعد، وعلى ما اشتهر بينهم من عدم لزوم الوفاء بالشروط في العقود الجائزة، وأن حالها كحال الوعد، وليس فائدة الشرط فيها فائدته في العقد اللازم من التسلط على الفسخ مع عدم الوفاء به..» و الاشكال عليه - كما ذكره المصنف -

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٥

[مسألة (٣٤): يملك العامل حصته من الربح بمجرد ظهوره من غير توقف على الإنضاض أو القسمة]

(مسألة ٣٤): يملك العامل حصته من الربح بمجرد ظهوره من غير توقف على الإنضاض أو القسمة، لا نقلاً، ولا كشفاً، على المشهور، بل الظاهر الإجماع عليه (١)، لأنه مقتضى اشتراط كون الربح بينهما (٢)، ولأنه مملوك وليس للمالك، فيكون للعامل. و

للصحيح (٣): «رجل دفع الى رجل ألف درهم مضاربة، فاشترى أباه وهو لا يعلم. قال:

يقوم فان زاد درهما واحدا انعتق، واستسعى في مال الرجل»

ظاهر. و قد تقدم فى المسألة الثانية بعض الكلام فى ذلك.

(١) قال فى المسالك: «لا يكاد يتحقق فيه مخالف، ولا نقل فى كتب الخلاف عن أحد من أصحابنا ما يخالفه»، و نحوه ما عن المفاتيح لكن فى القواعد: «و يملك بالظهور، لا بالانضاض على رأى». و ظاهره التوقف و عدم انعقاد الإجماع عليه.

(٢) لكن الشرط انما اقتضى المالك على تقدير الوجود، لا أنه يقتضى الوجود، كما هو المدعى. و منه يظهر الإشكال فى قوله (ره): «و لأنه مملوك».

(٣)

رواه الكليني عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن ميسر (قيس خ ل) قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): رجل دفع ..»

إلى آخر ما فى المتن» و رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن قيس، و رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن بن أبي عمير عن محمد بن قيس، و بإسناده عن محمد بن على بن محبوب عن أيوب بن نوح عن ابن أبي عمير عن محمد بن ميسر. كذا فى الوسائل «١». و الطريق الأول مصحح، و الباقي صحاح

(١) باب: ٨ من كتاب المضاربة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٦

إذ لو لم يكن مالكا لحصته لم ينعق أبوه (١). نعم عن الفخر عن والده: أن فى المسألة أربعة أقوال (٢)، و لكن لم يذكر القائل و لعلها من العامة (أحدها): ما ذكرنا (الثانى): أنه يملك بالانضاض، لأنه قبله ليس موجوداً خارجياً (٣)، بل هو مقدر موهوم. (الثالث): أنه يملك بالقسمة، لأنه لو ملك

(١) هذا أول الكلام، بل من الجائز الاعتقاد بذلك، و ارتكابه أهون من ارتكاب ملك العامل بالظهور إذا تحقق أنه لا وجود له، فلا تصلح الرواية دليلاً على ذلك، إلا إذا امتنع الاعتقاد بغير الملك، كما أشار إلى ذلك فى الجواهر.

(٢) حكى عن الإيضاح أنه قال: «الذى سمعناه عن والدى المصنف أن فى هذه المسألة ثلاثة أقوال»، ثم بعد أن ذكر الأقوال الثلاثة و الاستدلال لها قال: «الرابع: أن القسمة كاشفة عن ملك العامل، لأنها ليست بعمل حتى يملك بها» فذكر أولاً أن الأقوال ثلاثة، ثم ذكر قولاً رابعاً، فيكون المتحصل من نقله وجود أربعة أقوال. و لذلك قال فى المسالك: «و نقل الامام فخر الدين عن والده فى هذه المسألة أربعة أقوال». لكن فى التذكرة بعد ما ذكر القول الأول قال: «و به قال أبو حنيفة، و الشافعى فى أحد قوليه، و احمد فى إحدى الروايتين» ثم استدلل له بما فى المتن، ثم قال: «و قال مالك انما يملك العامل حصه من الربح بالقسمة، و هو القول الثانى للشافعى و الرواية الثانية عن أحمد، و اقتصر على ذلك و لم ينقل الثانى و لا- الرابع. لكن فى المسالك عن التذكرة حكاية القولين الأولين فليحظ.

(٣) هذا التعليل مذكور فى الإيضاح لإثبات الوجه الثانى. لكنه إن تم اقتضى نفي الأول لا إثبات الثانى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٧

قبله لاخص بربحه (١). و لم يكن وقاية لرأس المال. (الرابع):

أن القسمة كاشفة عن الملك سابقاً، لأنها توجب استقراره.

و الأقوى ما ذكرنا، لما ذكرنا. و دعوى: أنه ليس موجوداً كما ترى (٢) و كون القيمة أمراً وهمياً ممنوع (٣). مع أنا نقول: إنه يصير شريكاً فى العين الموجودة بالنسبة (٤)، و لذا يصح له مطالبه القسمة مع أن المملوك لا يلزم أن يكون موجوداً خارجياً، فان الدين

مملوك مع أنه ليس في الخارج (٥). و من الغريب إصرار صاحب الجواهر على الإشكال في ملكيته، بدعوى: أنه حقيقة ما زاد على عين الأصل، و قيمة الشيء أمر وهمي

- (١) هذا أيضاً مذكور في الإيضاح تعليلاً للوجه الثالث- لكنه إنما بنفى الأولين، و لا يثبت الثالث.
- (٢) إذا كان الربح حقيقة ما زاد على عين رأس المال- كما ادعاه في الجواهر، و يقتضيه العرف و اللغة في الجملة- فالدعوى المذكورة في محلها. و لذلك كان المعروف بينهم عدم وجوب الخمس في ارتفاع القيمة و أفتى به المصنف رحمه الله في كتاب الخمس.
- (٣) هذا المنع غير ظاهر، إذ القيمة عبارة عن المالية التي تكون في العين، و لا شك في أنها أمر اعتباري ناشئ عن حدوث الرغبة في العين المصحح للتنافس عليها عند العقلاء و بذل المال بإزائها، و ليس لها وجود عيني في الخارج.
- (٤) لا وجه له، لأنه إذا لم يكن ربح فلا ملك للعامل في الذمة و لا في العين.
- (٥) هذا مسلم، إلا أنه لما كان له مطابق خارجي و مصداق عيني مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٨

لا- وجود له لا- ذمة و لا- خارجاً، فلا- يصدق عليه الربح. نعم لا بأس أن يقال: إنه بالظهور ملك أن يملك، بمعنى أن له الإنضاض، فيملك. و أغرب منه أنه قال: «بل لعل الوجه في خبر عتق الأب ذلك أيضاً، بناء على الاكتفاء بمثل ذلك في العتق المبني على السراية». إذ لا يخفى ما فيه (١)، مع أن لازم ما ذكره كون العين بتمامها ملكاً للمالك حتى مقدار الربح مع أنه ادعى الاتفاق على عدم كون مقدار حصة العامل من الربح للمالك (٢) فلا ينبغي التأمل في أن الأقوى ما هو المشهور (٣) نعم إن حصل خسران أو تلف بعد ظهور الربح خرج عن

صح أن يكون مملوكاً، و ليس كذلك القيمة المالية. و من هنا يظهر الإشكال في النقض بملك الدين، كما في جامع المقاصد و المسالك و غيرهما.

مضافاً إلى أن الدين إنما صح ملكه لكونه في الذمة، فإنه لا يجوز ملك ما ليس في الذمة و لا في الخارج، و المدعى في المقام أنه مملوك و ليس في الذمة و لا في الخارج.

(١) بل لا يخفى ما في كلمات المصنف رحمه الله في هذا المقام، مثل قوله رحمه الله: «كما ترى» و «ممنوع» و «غريب» و «أغرب ..» فإنها كلها غامضة المراد بنحو تكون رداً على ما ذكره في الجواهر.

(٢) إذا تحقق الاتفاق بنحو يصح الاعتماد عليه كان هو الوجه فيما ذكره المشهور، فلا مجال حينئذ للأخذ بما ذكره في الجواهر.

(٣) لا- ينبغي التأمل في أنه هو الأقوى. لكن العمدة فيه: أن المراد من الربح في باب المضاربة الذي يشترك فيه المالك و العامل الحصة من العين الزائدة على مقدار رأس المال مالية، لا الربح بالمعنى اللغوي و العرفي، كما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٣٩

ملكية العامل، لا أن يكون كاشفاً عن عدم ملكيته من الأول (١) و على ما ذكرنا يترتب عليه جميع آثار الملكية، من جواز المطالبة بالقسمة و إن كانت موقوفة على رضى المالك، و من صحة تصرفاته فيه من البيع و الصلح و نحوهما، و من الإرث، و تعلق الخمس و الزكاة، و حصول الاستطاعة للحج، و تعلق حق الغرماء به، و وجوب صرفه في الدين مع المطالبة .. إلى غير ذلك.

[مسألة (٣٥): الربح وقاية لرأس المال]

(مسألة ٣٥): الربح وقاية لرأس المال (٢)، فملكية

يقوله في الجواهر، كى يتوجه عليه ما ذكره من الاشكال. هذا ما تقتضيه الارتكازات العرفية. و الشاهد على ذلك أنه لا يجوز للمالك عندهم أن يفسخ المضاربة عند ظهور الربح، ويستقل بالعين، و يطرد العامل محتجاً بعدم حصول الربح، بل يرون أن العامل شريك في العين على حسب حصته من المالىة. و ظنى أن ذلك واضح. و حيثن لا يحتاج إلى الاستدلال على الحكم بما ذكر، و لا مجال للإشكال بما تقدم.

(١) فالملكية ثابتة حين الظهور، لكنها غير مستقرة. و قد استفاض.

التعبير بذلك فى كتبهم. و كأنه عملاً بالصحيح المتقدم الدال على حصول الملكية بمجرد الظهور. و لولاه كان اللازم البناء على عدم الملكية واقعاً إذا كان هناك نقص مالى لا حق، إما لتنزل السعر، أو لتلف المال، أو نحو ذلك، لأن الربح المجمول للعامل ما زاد على ذلك، لا مطلق الربح.

(٢) هذا من الأحكام المسلمة بينهم، و فى المسالك: أنه محل وفاق و يقتضيه ما عرفت من أن الربح المجمول للعامل ما زاد على تدارك النقص المالى الحادث من خسران أو تلف. و هو العمدة فيما ذكره. و لم أقف على نص فيه. نعم استدل له بموثق إسحاق بن عمار عن أبى الحسن (ع)

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٠

العامل له بالظهور متزلزلة، فلو عرض بعد ذلك خسران أو تلف يجبر به إلى أن تستقر ملكيته، و الاستقرار يحصل بعد الإنضاض و الفسخ و القسمة (١)، فبعدها إذا تلف شىء لا يحسب من الربح، بل تلف كل على صاحبه، و لا يكفى فى الاستقرار قسمة الربح فقط مع عدم الفسخ (٢). بل و لا

قال: «سألته عن مال المضاربة. قال: الربح بينهما، و الوضيعة على المال» (١)

بناءً على أن المال يشمل الأصل و الربح. و هو كما ترى ظاهر فى أن المراد من المال ما يقابل الربح.

(١) هذا مما لا ريب فيه، و فى جامع المقاصد: «لا بحث فى الاستقرار بذلك»، و فى الجواهر: «لا ريب فى الاستقرار حيثن، ضرورة انتهاء العقد بجميع توابعه مع تراضيهما بذلك»، و عن الإيضاح: «يستقر بارتفاع العقد و إنضاض المال و القسمة، عند الكل».

(٢) بلا ريب، كما فى الجواهر، لبقاء عقد المضاربة المستتبع لحكمه من جبران الخسارة بالربح كما لو لم يقسم. و مجرد تعيين حصه العامل بالقسمة غير كافٍ فى الخروج عن مقتضى العقد. لكن ظاهر ما فى القواعد من قوله: «و إنما يستقر بالقسمة أو بالإنضاض و الفسخ»: أن القسمة كافية فى الاستقرار، كما أن الإنضاض و الفسخ كافيان فيه و إن لم تكن القسمة.

و لذا أورد عليه فى جامع المقاصد: بأن القسمة بمجرد لا توجب الاستقرار من دون فسخ القراض، لأنه لا معنى للقسمة إلا قسمة الربح، إذ ليس فى رأس المال شراكة الا باعتباره، و قسمة الربح وحده لا تخرجه عن كونه وقاية لرأس المال. و تبعه على ذلك فى الجواهر. لكن عرفت أنه لا إطلاق لفظى لدليل الوقاية، كى يتمسك به فى المقام، و أن العمدة فى

(١) الوسائل باب: ٣ من كتاب المضاربة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤١

قسمة الكل كذلك (١)، و لا بالفسخ مع عدم القسمة (٢)، فلو حصل خسران أو تلف أو ربح كان كما سبق، فيكون الربح مشتركاً و التلف و الخسران عليهما، و يتم رأس المال بالربح. نعم لو حصل الفسخ و لم يحصل الإنضاض و لو بالنسبة

الوقاية الإجماع و الارتكاز العرفي، و ليس من الواضح شمولهما لما بعد القسمة و إن كان المعروف بينهم ذلك، بل يظهر منهم التسالم عليه. و ما فى القواعد يخالفه ما فيها، فقد جزم بعدم استقرار الملك مع إنضاض قدر الربح و القسمة و أنه إذا خسر المال بعد ذلك رجع على العامل، كما سيأتى فى المسألة التالية.

(١) تقدم ما فى جامع المقاصد من أنه لا معنى للقسمة إلا قسمة الربح إذ ليس فى رأس المال شراكة.
 (٢) جعله فى الجواهر - تبعاً لجامع المقاصد - مبنياً على وجوب البيع على العامل بعد الفسخ. و إن قلنا بعدمه فوجهان. انتهى. لكن سيأتى من المصنف رحمه الله القول بعدم إجبار العامل على الإنضاض و البيع.
 و أما أحد الوجهين الذين ذكرهما أخيراً فهو الاستصحاب، و عموم على اليد و صدق مال القراض ليشمله ما دل على أن مال القراض و ضيعته من الربح، و ارتفاع صدق المقارض على العامل بالفسخ لا ينافى صدق مال المقارضة، الذى هو موضوع الحكم المذكور. بل قد يقال: بأن تسليم رأس المال إلى المالك من تمتة المضاربة، فلا يجوز تسليمه ناقصاً مع وجود الربح الذى يمكن به التدارك. هذا و لكن الجميع لا يخلو من اشكال. إذ الاستصحاب تعليقى، و هو غير حجة. و عموم «على اليد..»

لا مجال له فى الأمانات، و الوقاية إنما كانت للدليل الخاص لا لليد، و لذا يختص الخسران بالمالك. و صدق مال المقارضة غير ظاهر مع الفسخ و ارتفاع القراض به. مع أن مال مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٢ إلى البعض و حصلت القسمة فهل تستقر الملكية أم لا (١)؟

إن قلنا بوجوب الإنضاض على العامل فالظاهر عدم الاستقرار و إن قلنا بعدم وجوبه ففيه وجهان أقواهما الاستقرار. و الحاصل: أن اللازم أولاً دفع مقدار رأس المال للمالك، ثم يقسم ما زاد عنه بينهما على حسب حصتهما، فكل خسارة و تلف قبل تمام المضاربة يجبر بالربح، و تماميتها بما ذكرنا من الفسخ و القسمة.

[مسألة (٣٦): إذا ظهر الربح و نض تمامه أو بعض منه]

(مسألة ٣٦): إذا ظهر الربح و نض تمامه أو بعض منه، فطلب أحدهما قسمته، فإن رضى الآخر فلا مانع منها و إن لم يرض المالك لم يجبر عليها (٢)، لاحتمال الخسران

المقارضة لم يؤخذ موضوعاً لدليل لفظي، كى يتمسك بإطلاقه و تسليم رأس المال الى المالك لا دليل على وجوبه، كما سيأتى من المصنف. و على هذا يكون أقوى الوجهين هو الاستقرار. (و دعوى): أنه لا يساعده الارتكاز العرفي، الذى هو العمدة فى الحكم، فان مقتضاه بقاء الاحكام إلى أن تتحقق القسمة، و لذا لو فرض زيادة السعر بعد الفسخ لم تختص الزيادة بالمالك بل تكون بينه و بين العامل، و كذا حكم النقيصة، فيدل على عدم استقرار الملكية بالفسخ (ممنوعة جداً) لمنع ذلك كله إذ الفسخ بعد أن كان رافعاً للمضاربة كان رافعاً لأحكامها، و لكل شرط ذكر فى ضمنها، و ثبوت أحكام عرفية للمضاربة بعد انفساخها يحتاج الى دليل مفقود.
 (١) فى الجواهر - تبعاً لجامع المقاصد - الجزم بالاستقرار. و لعله لعدم القول بوجوب الإنضاض على العامل، و إن كان الظاهر أن

الارتكاز العرفي يساعد على الاستقرار بالقسمة و إن قلنا بوجود الإنضاض على العامل تعديلاً.

(٢) كما في الشرائع والقواعد، و يظهر من جامع المقاصد و المسالك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٣

بعد ذلك و الحاجة إلى جبره به. قيل: و إن لم يرض العامل فكذلك أيضاً (١)، لأنه لو حصل الخسران و جب عليه رد ما أخذه، و لعله لا يقدر بعد ذلك عليه لفواته في يده، و هو ضرر عليه. و فيه: أن هذا لا يعد ضرراً (٢). فالأقوى:

أنه يجبر إذا طلب المالك. و كيف كان إذا اقتسماه ثم حصل الخسران، فان حصل بعده ربح يجبره فهو، و إلا رد العامل

و الجواهر عدم الخلاف فيه، معللين ذلك بلزوم الضرر على المالك، لاحتمال الخسران بعد ذلك، كما ذكر المصنف. و هو بظاهره غير تام، لأن احتمال الضرر باحتمال الخسران غير مطرد. مع أنه لا يمنع من وجوب القسمة و إنما يمنع من وجوب تمكين العامل من حصته، لا من أصل القسمة.

و إنما يمنع من وجوب تمكين العام من حصته، لا من أصل القسمة.

مضافاً إلى إمكان تدارك الضرر المحتمل بأخذ الكفيل و نحوه كما في غير المقام مع أن احتمال الضرر غير كافٍ في منع سلطنة العامل على قسمة حصته المشاعة. و احتمال الضرر المالي غير منفي، و لا مأخوذ موضوعاً للاحكام.

نعم احتمال الضرر النفسي منفي، فيرفع اللزوم إجماعاً، و لبعض النصوص الواردة في بعض الموارد الخاصة، مثل:

«الصائم إذا خاف على عينه من الرمذ فليطهر» (١)

، و ليس كذلك الضرر المالي.

(١) يظهر ذلك من القواعد، حيث قال: «إن امتنع أحدهما عن القسمة لم يجبر عليها»، و نحوه حكى عن التذكرة و التحرير، و في جامع المقاصد: «أما إذا كان المرید للقسمة المالك فلأن العامل لا يأمن أن يطرأ الخسران، و قد أتلّف ما وصل إليه، فيحتاج إلى غرم ما وصل إليه بالقسمة و ذلك ضرر. و أورد عليه في الجواهر بما في المتن.

(٢) ضرورة إمكان المحافظة عليه بعدم التصرف. بل لو أغرمه لم

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب من يصح معه الصوم حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٤

أقل الأمرين من مقدار الخسران و ما أخذ من الربح، لأن الأقل إن كان هو الخسران فليس عليه إلا جبره، و الزائد له و إن كان هو الربح فليس عليه إلا مقدار ما أخذ. و يظهر من الشهيد أن قسمة الربح موجبة لاستقراره و عدم جبره للخسارة الحاصلة بعدها، لكن قسمة مقداره ليست قسمة له من حيث أنه مشاع في جميع المال، فأخذ مقدار منه ليس أخذاً له فقط حيث قال على ما نقل عنه (١):

«إن المردود أقل الأمرين مما أخذه العامل من رأس المال لا من الربح، فلو كان رأس المال مائة و الربح عشرين، فاقسما العشرين، فالعشرون التي هي الربح مشاعة في الجميع، نسبتها إلى رأس المال نسبة السدس فالمأخوذ سدس الجميع، فيكون خمسة أسداسها من

رأس المال و سدسها من الربح، فاذا اقتسماها استقر ملك العامل على نصيبه من الربح، و هو نصف سدس العشرين، و ذلك درهم و ثلثان يبقى معه ثمانية و ثلث من رأس المال، فاذا خسر المال الباقي رد أقل الأمرين مما خسر و من ثمانية و ثلث». و فيه (٢): - مضافاً

إلى أنه خلاف ما هو المعلوم من وجوب جبر الخسران الحاصل بعد ذلك بالربح السابق إن لم يلحقه ربح و أن عليه غرامة ما أخذه منه - أنظار آخر.

يكن عليه ضرر، لأنه في مقابل ما تصرف فيه. كذا في الجواهر

(١) نقله في المسالك لكن لا بلفظه بل حاصله، لأنه بعد أن نقل ذلك قال:

«هذا خلاصة تقريره». كما أنه لم يذكر الكتاب الذي ذكر ذلك فيه.

(٢) هذه الإشكالات ذكرها في المسالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٥

منها: أن المأخوذ إذا كان من رأس المال فوجوب رده لا يتوقف على حصول الخسران بعد ذلك. و منها: أنه ليس مأذوناً في أخذ رأس المال، فلا وجه للقسمة المفروضة. و منها: أن المفروض أنهما اقتسما المقدار من الربح بعنوان أنه ربح لا بعنوان كونه منه و من رأس المال (١). و دعوى: أنه لا- يتعين لكونه من الربح بمجرد قصدهما مع فرض إشاعته في تمام المال (٢) مدفوعة: بأن المال بعد حصول الربح يصير مشتركاً بين المالك و العامل. فمقدار رأس المال مع حصة من الربح للمالك و مقدار حصة الربح المشروط للعامل له، فلا وجه لعدم التعيين بعد تعيينهما مقدار مالهما في هذا المال (٣) فقسمة الربح في

(١) و منها: أن اللازم البناء على الوقاية بالربح الباقي في المال، لأن المفروض على كلامه عدم صحة القسمة، فالربح باق مشاعاً في المال.

(٢) هذه الدعوى ادعاها في الجواهر، و جعلها مقتضى أصالة بقاء الإشاعة.

(٣) إذ التعيين مقتضى ولايتهما معاً مع مطابقتها للمركز العرفي الذي هو المرجع بمقتضى إطلاق المقام. ثم إن شيخنا في الجواهر وجه كلام الشهيد رحمه الله بحمله على أن المالك قد فسخ المضاربة بالنسبة إلى المقدار المستخرج فيستقر الملك بالنسبة إلى ربحه. و فيه: أن ما ذكر يصلح توجيهاً لاستقرار ملك الربح، لا توجيهاً لكلام الشهيد إذ يبقى إشكال عدم جواز تصرف العامل في رأس المال بغير إذن المالك بحاله. و كذا إشكال بأنه يجب رد رأس المال إلى المالك و إن لم يطرأ الخسران. و كذا إشكال تسمية ذلك مقاسمة الربح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٦

الحقيقة قسمة لجميع المال، و لا مانع منها.

[مسألة (٣٧): إذا باع العامل حصته من الربح بعد ظهوره]

(مسألة ٣٧): إذا باع العامل حصته من الربح بعد ظهوره صح مع تحقق الشرائط من معلومية المقدار و غيره، و إذا حصل خسران بعد هذا لا يبطل البيع، بل يكون بمنزلة التلف (١)، فيجب عليه جبره بدفع أقل الأمرين من مقدار قيمة ما باعه (٢) و مقدار الخسران.

[مسألة (٣٨): لا إشكال في أن الخسارة الواردة على مال المضاربة تجبر بالربح]

(مسألة ٣٨): لا إشكال في أن الخسارة الواردة على مال المضاربة تجبر بالربح، سواء كان سابقاً عليها أو لاحقاً، ما دامت المضاربة باقية و لم يتم عملها. نعم قد عرفت ما عن الشهيد (٣) من عدم جبران الخسارة اللاحقة بالربح السابق إذا اقتسماه، و أن مقدار الربح من المقسوم تستقر ملكيته.

و أما التلف فاما أن يكون بعد الدوران في التجارة (٤)، أو بعد الشروع فيها (٥)، أو قبله، ثم إما أن يكون التالف البعض أو الكل، و

أيضاً إما أن يكون بأفه من الله سماوية أو أرضية، أو بإتلاف المالك أو العامل أو الأجنبي على وجه

(١) لما دل على لزوم البيع، المانع من إرجاع المبيع إلى البائع أو غيره. و سيأتي نظيره في المسألة الأربعين.

(٢) إذا كان قيمياً، و أما إذا كان مثلياً فمثل ما باعه.

(٣) و عرفت في المسألة السابقة ما فيه.

(٤) بأن كان منه شراء و بيع فوق التلف.

(٥) سيجيء من المصنف مثاله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٧

الضمان. فان كان بعد الدوران في التجارة فالظاهر جبره بالربح (١) و لو كان لاحقاً مطلقاً، سواء كان التالف البعض أو الكل (٢) كان التلف بأفه أو بإتلاف ضامن من العامل أو الأجنبي.

و دعوى: (٣) أن مع الضمان كأنه لم يتلف، لأنه في ذمة

(١) قال في الشرائع: «المسألة الثامنة: إذا تلف مال القراض أو بعضه بعد دورانه في التجارة احتسب التالف من الربح و كذا لو تلف قبل ذلك. و في هذا تردد»، و نحوه ما في القواعد و العدة و غيرهما. و الظاهر أنه لا خلاف فيه، و عن مجمع البرهان: أنه إجماع، و كذا عن السيد العميدى و كأنه الموافق للارتكاز العرفى المنزل عليه الإطلاقات المقامية. لكن في جامع المقاصد: يحتمل ضعيفاً عدم الجبران إذا كان التلف بأفه سماوية، أو غضب غاصب، أو سرقة سارق، لأنه نقصان لا تعلق له بتصرف العامل و تجارته، و لأنه في الغصب و السرقة يحصل الضمان على الغاصب و السارق بلا حاجة إلى جبره بمال القراض. و ضعفه ظاهر، فإن كون الربح وقاية لرأس المال في القراض لم يدل دليل على اشتراطه بكون النقص بسبب السوق، و لأنه لا يعقل وجود الربح مع كون رأس المال ناقصاً، و الكلام في الغصب و السرقة إنما هو مع عدم العوض من الغاصب و السارق، و حينئذ فهو تلف. و مما قررنا يظهر أن دعوى الشارح السيد الإجماع على جبر التالف من الربح بعد دورانه في التجارة ليس بجيد. انتهى لكن أشكل عليه: بأن هذا الاحتمال من بعض الشافعية، فلا ينافى الإجماع المدعى.

(٢) يعنى: المساوى لرأس المال، إذ لو تلف جميع المال لم يبق مجال للجبران.

(٣) حكاها في جامع المقاصد- كما سبق- و استضعفها، و تبعه في ذلك في المسالك و الجواهر و غيرهما، و حكاها في التذكرة عن بعض الشافعية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٨

الضامن كما ترى. نعم لو أخذ العوض يكون من جملة المال (١) بل الأقوى ذلك إذا كان بعد الشروع في التجارة (٢) و إن كان التالف الكل، كما إذا اشترى في الذمة و تلف المال قبل دفعه

على أنها أحد الوجهين عندهم، ثم قال: و الأصح عندهم أنه مجبور بالربح.

(١) كما تقدم في جامع المقاصد.

(٢) قد تقدم التردد في ذلك في الشرائع و القواعد، و رده في جامع المقاصد و المسالك و الجواهر: بأن المقتضى لكونه من مال القراض العقد، لا دورانه في التجارة ثم إن هذا الجبر مبنى على بقاء المضاربة في الفرض المذكور، كما هو المشهور، قال في القواعد: «فان اشترى للمضاربة فتلف الثمن قبل نقده فالشراء للمضاربة، و عقدها باقٍ، و على المالك الثمن» و في مفتاح الكرامة: أنه الأقوى،

كما فى المبسوط، و التحرير، و المسالك، و به جزم فى المهذب و السرائر و التذكرة و الإرشاد و جامع المقاصد و الروض و مجمع البرهان و كذا الإيضاح. انتهى. و المصرح به فى كلام جماعة اختصاص الحكم بصورة ما إذا أذن المالك فى الشراء بالذمة و أطلق بعضهم. و لكن لا ينبغى التأمل فى البطالان مع عدم الإذن، لأن العامل قصد المالك فى الشراء فلا يصح له بدون إذنه. و لا يبعد ذلك أيضاً فى صورة الإذن، لأنه و إن أذن فى الشراء بالذمة، لكنه قيده بأن يكون الوفاء من مال المضاربة، و قد تلف فانتفت الاذن، فلا يصح الشراء للمالك إلا بإذن جديد، و حينئذ لا يكون الشراء للمضاربة، بل يكون للمالك خالياً عن حق العامل. و لو فرض أنه أذن له فى الشراء بالذمة من دون قيد الوفاء بمال المضاربة فتلف المال، لزم المالك دفع الثمن، و لا يكون مضاربه مستقلة لعدم المال حين الشراء، و لا متممة للمضاربة الأولى، بحيث يكون مجموع المالىن مال المضاربة، لاعتبار التعيين الخارجى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٤٩

إلى البائع فأداه المالك، أو باع العامل المبيع (١) و ربح فأدى.

كما أن الأقوى فى تلف البعض الجبر (٢) و ان كان قبل الشروع أيضاً كما إذا سرق فى أثناء السفر قبل أن يشرع فى التجارة أو فى البلد أيضاً قبل أن يسافر. و أما تلف الكل قبل الشروع فى التجارة فالظاهر أنه موجب لانفساخ العقد (٣)، إذ لا يبقى معه مال التجارة حتى يجبر أو لا يجبر. نعم إذا أتلفه أجنبى و أدى عوضه تكون المضاربة باقية. و كذا إذا أتلفه العامل.

[مسألة (٣٩): العامل أمين]

(مسألة ٣٩): العامل أمين (٤)

فى مال المضاربة، و ذلك منتفٍ بالنسبة إلى الثمن الجديد فلا يمكن أن ينضم الى المال التالف. و بالجملة: قوام المضاربة المال الخارجى، فإذا انتفى بالتلف انتفت، و فرض مضاربة جديدة متممة أو مستقلة ممتنع، لعدم تعيين مال آخر خارجاً. هذا إذا انحصر وفاء الثمن ببذل من المالك.

(١) معطوف على قوله (ره): «فأداه المالك» و هذه الصورة خارجة عن محل الكلام السابق، فيحتمل فيها صحة المضاربة، لأن الوفاء كان بمال المضاربة و هو الربح. لكنه ضعيف لانتهاء مال المضاربة الذى كان قوام المضاربة، الموجب لانقائها، و حينئذ يكون الربح للمالك، و للعامل أجره المثل.

(٢) لما سبق.

(٣) لما عرفت، و كأنه واضح عندهم، بل الظاهر أنه مسلم، و ان كان مقتضى ما ذكره فى المسألة السابقة من أن قوام المضاربة العقد الصحة، إذ لا فرق فى ذلك بين أن يكون التلف بعد الشراء و قبله.

(٤) كما هو المصرح به فى كلام جماعة كثيرة، بل الظاهر أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٠

فلا يضمن إلا بالخيانة (١) - كما لو أكل بعض مال المضاربة أو اشترى شيئاً لنفسه فأدى الثمن من ذلك، أو وطء الجارية المشتراة أو نحو ذلك - أو التفريط بترك الحفظ، أو التعدى، بأن خالف ما أمره به أو نهاه عنه، كما لو سافر مع نهيها عنه أو عدم اذنه فى السفر، أو اشترى ما نهى عن شرائه، أو ترك شراء ما أمره به، فإنه يصير بذلك ضامناً للمال لو تلف

لا خلاف فيه و لا اشكال، و فى الجواهر: أنه إجماعى. و يقتضيه جملة من النصوص العامة الدالة على عدم ضمان المستأمن

«١» و الخاصة

كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل يستبضع المال فيهلك أو يسرق، على صاحبه ضمان؟ قال (ع): ليس عليه غرم بعد أن يكون الرجل أميناً» (٢).

(١) قد تقدم في المسألة الخامسة ما يدل على الضمان في الموارد المذكورة هنا. فراجع تلك النصوص.

ثم إن ظاهر المصنف أن الخيانة مفهوماً تقابل التعدي والتفريط، فالخيانة والتعدي والتفريط مفاهيم ثلاثة متباينة، والمصرح به في المسالك:

أن الخيانة هي التعدي مفهوماً، فمفهومها واحد يقابل التفريط. ولعله ظاهر الشرائع، حيث عبّر بالتفريط والخيانة مقتصرًا عليهما في وجه الضمان. والذي يظهر من الاستعمالات العرفية أن التعدي والتفريط كل منهما خيانة، وهما متقابلان فالتعدي فعل ما لا ينبغي أن يفعل، والتفريط ترك ما ينبغي أن يفعل، فأكل مال المضاربة تعد، ومخالفة أمر المالك تعد، وترك وضعها في الحرز تفريط، والجميع خيانة.

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من كتاب الوديعة.

(٢) الوسائل باب: ٣ من كتاب المضاربة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥١

و لو بآفة سماوية، وإن بقيت المضاربة، كما مر. و الظاهر ضمانه للخسارة الحاصلة بعد ذلك أيضاً (١). وإذا رجع عن تعديه أو خيانتة فهل يبقى الضمان أو لا؟ وجهان. مقتضى الاستصحاب بقاءه، كما ذكروا في باب الوديعة أنه لو أخرجها الودعي عن الحرز بقي الضمان وإن ردها بعد ذلك إليه. ولكن لا يخلو عن إشكال، لأن المفروض بقاء الاذن (٢)، و ارتفاع

(١) و في الجواهر: أنه ظاهر الأدلة، و تقدم الجزم بذلك من المصنف قدس سره، لبعض النصوص الصريحة في ذلك. بل قال في الجواهر:

«بل قد يقال أو يقوى ضمانه للوضيعة المتجددة بعد التعدي، و بالسفر مثلاً و ان تساوى السعر في البلدين، على وجه لو بقي في البلد الذي سافر عنها كان سعرها ذلك أيضاً. لإطلاق كونها على العامل مع مخالفته».

و قد يظهر منه نوع من التوقف، لاحتمال انصراف الوضيعة إلى الوضيعة التي جاءت بسبب مخالفته، فلا تشمل صورة ما إذا كانت الوضيعة عامة.

لكن مقتضى كون الوضيعة المذكورة في سياق الربح و هو عام فهي أيضاً عامة» بقريته السياق.

ثم إن المذكور في النصوص أمرين: ضمان المال، و ضمان الوضيعة و الأول يكون بمطلق الخيانة و التعدي و التفريط. أما ضمان الوضيعة فيختص بالمخالفة للمالك، فإذا كانت الوضيعة حاصلة بعد التعدي أو التفريط لم يضمها، و إن كان يضمن العين. و إذا كانت الوضيعة بعد مخالفة المالك ضمها كما ضمن العين. فلاحظ.

(٢) يعني فإذا بقيت الاذن فقد بقي الاستيمان، و إذا ثبت الاستيمان فقد شمله عموم: لا- ضمان على الأمين، و هو مقدم على الاستصحاب. و مثله الكلام في الوديعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٢

سبب الضمان. و لو اقتضت المصلحة بيع الجنس في زمان و لم يبع ضمن الوضيعة إن حصلت بعد ذلك (١). و هل يضمن بنية الخيانة مع عدم فعلها؟ وجهان، من عدم كون مجرد النية خيانة، و من صيرورة يده حال النية بمنزلة يد الغاصب (٢) و يمكن الفرق بين العزم

عليها فعلاً و بين العزم على أن يخون بعد ذلك (٣).

[مسألة ٤٠: لا يجوز للمالك أن يشتري من العامل شيئاً من مال المضاربة]

(مسألة ٤٠): لا يجوز للمالك أن يشتري من العامل شيئاً من مال المضاربة (٤)، لأنه ماله. نعم إذا ظهر الربح يجوز له أن يشتري حصه العامل منه مع معلومية قدرها. و لا يبطل بيعه بحصول الخسارة بعد ذلك، فإنه بمنزلة التلف (٥) و يجب على العامل رد قيمتها لجبر الخسارة، كما لو باعها من غير المالك. و أما العامل فيجوز أن يشتري من المالك قبل

(١) قد عرفت أن ضمان الوضيعة يختص بصورة مخالفة المالك، فان لم تكن مخالفة للمالك فلا ضمان لها و إن كان مفترطاً في عمله، كما هو المفروض في المقام. بل في اقتضائه ضمان العين إشكال، فإنه أيضاً يختص بالتعدي و التفريط في حفظ العين لا في العمل. اللهم إلا أن يكون مبنى العقد على البيع مع المصلحة، فتركه مخالفة للعقد، فيكون مخالفاً للمالك.

(٢) هذا أول الكلام، و لا دليل عليه.

(٣) لكنه ليس بفارق.

(٤) كما نص في الشرائع و القواعد و غيرهما، و في الجواهر: أنه بلا خلاف و لا إشكال، معللاً له بما في المتن.

(٥) كذا في الجواهر أيضاً. و قد تقدم ذلك من المصنف في المسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٣

ظهور الربح، بل و بعده، لكن يبطل الشراء بمقدار حصته من المبيع (١)، لأنه ماله. نعم لو اشترى منه قبل ظهور الربح بأزيد من قيمته بحيث يكون الربح حاصلًا بهذا الشراء يمكن الأشكال فيه، حيث أن بعض الثمن حينئذ يرجع إليه من جهة كونه ربحاً، فيلزم من نقله إلى البائع عدم نقله من حيث عوده إلى نفسه. و يمكن دفعه: بأن كونه ربحاً متأخر عن صيرورته للبائع، فيصير أولاً للبائع الذي هو المالك من جهة كونه ثمنًا، و بعد أن تمت المعاملة و صار ملكاً للبائع و صدق كونه ربحاً يرجع إلى المشتري الذي هو العامل على حسب قرار المضاربة، فملكية البائع متقدمة طبعاً (٢). و هذا مثل ما إذا باع العامل مال المضاربة الذي هو مال المالك من أجنبي بأزيد من قيمته، فان المبيع ينتقل من المالك و الثمن يكون مشتركاً بينه و بين العامل، و لا بأس به فإنه من الأول يصير ملكاً للمالك ثم يصير بمقدار حصه العامل منه له بمقتضى قرار المضاربة. لكن هذا على ما هو المشهور من أن مقتضى المعاوضة دخول المعوض في ملك من خرج عنه العوض و أنه لا يعقل غيره. و أما على ما هو الأقوى من عدم المانع من كون

السابعة و الثلاثين. لكن في جامع المقاصد: «لو تجدد الخسران أمكن القول بالبطان، و لم أجد تصريحاً بذلك، فينبغي التوقف». و ضعفه مما تقدم ظاهر، و في الجواهر: أنه في غير محله.

(١) كما في القواعد و غيرها،

(٢) تقدم الموضوع على حكمه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٤

المعوض لشخص و العوض داخل في ملك غيره، و أنه لا ينافي حقيقة المعاوضة (١)، فيمكن أن يقال: من الأول يدخل الربح

(١) المعاوضة مصدر «عاوز»، و «فاعل» لا يدل على المشاركة كما يظهر من ملاحظة موارد الاستعمال كما أشرنا إلى ذلك في أول

كتاب المضاربة، و إنما الذى يدل على المشاركة «تعاوض» و المصدر له التعاوض بمعنى عاوض أنه أعطى العوض و جعله فى مكان المعوض، أما المعوض فلا- يجب أن يكون فى مكان العوض، و عليه فالتمن الذى هو العوض يجب أن يكون فى مكان المضمن المعوض، و لا يجب العكس. نعم يكون العكس إذا لم يكن مقتض للخلاف. هذا هو الموافق للمرتكزات العقلائية. و أما احتمال أنه لا- يجب أن يكون العوض داخلا فى ملك مالك المعوض فيجوز أن يكون المعوض لشخص، فيخرج من ملكه الى ملك غيره، و لا يدخل فى ملكه شىء، بل يدخل العوض فى ملك غيره، و هو الذى جعله المصنف (ره) أقوى، فضعيف جداً، لأن الظاهر من الباء كون مدخولها عوضاً، و الظاهر من العوض كونه فى مكان المعوض، و لذلك كان من المسلمات امتناع الجمع بين العوض و المعوض. و الذى يتحصل: أن المحتمل فى مفهوم المعاوضة أمور ثلاثة (الأول): دخول كل من العوض و المعوض فى ملك من خرج عنه الآخر. (الثانى): دخول العوض فى ملك مالك المعوض دون العكس. (الثالث): عدم لزوم دخول أحدهما فى ملك مالك الآخر فيجوز أن يدخل كل منهما فى غير ملك من خرج عنه الآخر. و الاحتمال الأول هو المشهور، و الثانى هو الأقوى، و الثالث ضعيف. و على الأولين يتوجه الإشكال الذى ذكره المصنف ثم الجواب عنه بما ذكر، و لا يختص الاشكال و الجواب بالمشهور فقط. و على الثالث لا يتوجه الاشكال من أصله، إذ لا موجب لأن ينتقل المال إلى البائع لعدم دخله فى مفهوم المعاوضة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٥

فى ملك العامل بمقتضى قرار المضاربة، فلا يكون هذه الصورة مثالا للمقام و نظيراً له (١).

[مسألة (٤١): يجوز للعامل الأخذ بالشفعة من المالك فى مال المضاربة]

(مسألة ٤١): يجوز للعامل الأخذ بالشفعة من المالك فى مال المضاربة (٢) و لا- يجوز العكس (٣). مثلاً إذا كانت دار مشتركة بين العامل و الأجنبى، فاشترى العامل حصة الأجنبى بمال المضاربة، يجوز له إذا كان قبل ظهور الربح أن يأخذها بالشفعة، لأن الشراء قبل حصول الربح يكون للمالك، فللعامل أن يأخذ تلك الحصة بالشفعة منه. و أما إذا كانت الدار مشتركة بين المالك و الأجنبى، فاشترى العامل حصة الأجنبى، ليس للمالك الأخذ بالشفعة، لأن الشراء له فليس له أن يأخذ بالشفعة ما هو له.

على ما هو المفروض، كى يشكل: بأنه يلزم من نقله إلى البائع عدم نقله و عوده الى نفسه.

(١) لأن الذى يلزم فى هذه الصورة أن العوض ينتقل الى غير مالك المعوض، و هو غير الاشكال السابق الذى هو أنه يلزم من نقل العوض عدم نقله. لكن قد عرفت أيضاً أنه لا يتوجه الاشكال من أصله فى المقام لجواز كون الشىء عوضاً من دون انتقال من مالكه، لأن الموجب لانتقاله من ماله أن يكون فى ملك مالك المعوض، فاذا لم يلزم ذلك فى المعاوضة لم يلزم الانتقال أيضاً.

(٢) يعنى: أن يأخذ ما اشتراه للمضاربة لنفسه بالشفعة.

(٣) يعنى أن يأخذ المالك بالشفعة ما اشتراه العامل له، لأنه إذا اشتراه صار للمالك، فلا معنى لتملكه بالشفعة. و هذا الحكم مذکور فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٦

[مسألة (٤٢): لا إشكال فى عدم جواز وطء العامل]

(مسألة ٤٢): لا إشكال فى عدم جواز وطء العامل للجارية التى اشتراها بمال المضاربة بدون إذن المالك، سواء كان قبل ظهور الربح

أو بعده، لأنها مال الغير أو مشتركة بينه وبين الغير الذى هو المالك. فان فعل كان زانياً، يحد مع عدم الشبهة كاملاً إن كان قبل حصول الربح، و بقدر نصيب المالك إن كان بعده. كما لا إشكال فى جواز وطئها إذا أذن له المالك بعد الشراء (١)، و كان قبل حصول الربح، بل يجوز بعده على الأقوى (٢) من جواز تحليل أحد الشريكين صاحبه وطء الجارية المشتركة بينهما. و هل يجوز له وطؤها بالإذن السابق فى حال إيقاع عقد المضاربة، أو بعده قبل الشراء، أم لا؟

المشهور على عدم الجواز، لأن التحليل إما تملك أو عقد (٣) و كلاهما لا يصلحان قبل الشراء (٤). و الأقوى - كما عن

الشرائع و القواعد و غيرهما، و لا إشكال فيه.

(١) فإنه من التحليل الذى لا إشكال فى صحته فى الجملة.

(٢) كما ذهب إليه جماعة من الأساطين. و يدل عليه صحيح محمد ابن قيس

«١» و سيأتى تحرير ذلك فى المسألة الواحدة و العشرين من فصل نكاح العبيد و الإماء.

(٣) كذا فى المسالك.

(٤) فلا يتناوله الحصر فى قوله تعالى (إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) * «٢». كذا فى المسالك.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) المؤمنون: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٧

الشيخ فى النهاية- الجواز، لمنع كونه أحد الأمرين، بل هو إباحة (١)، و لا مانع من إنشائها قبل الشراء إذا لم يرجع عن إذنه بعد ذلك، كما إذا قال: اشتر بمالى طعاماً ثم كل منه (٢) هذا مضافاً إلى

خير الكاهلى (٣) عن أبى الحسن (ع) «قلت:

رجل سألنى أن أسألك أن رجلاً أعطاه مالاً مضاربة يشتري

(١) لكن يشكل للحصر المذكور فى الآية الشريفة. إلا أن يقال:

إن الدليل القطعى الدال على جواز الوطاء بتحليل المالك موجب للخروج عن عموم الحصر. أو يكون المراد بما ملكت أيمانهم ما يعم التحليل، و الموجب لذلك أن ما دل على مشروعية التحليل لا يقبل الحمل على أحد الأمرين من العقد و التمليك، فيتعين المصير

الى ما ذكر. لكن فى جواز التحليل بهذا المعنى قبل الشراء إشكال، إذ لا إطلاق يقتضى جوازه حينئذ، و الأصل عدم ترتب، الأثر

(٢) لا- ينبغى التأمل فى صحة ذلك. لكن المقايسة مع المقام غير ظاهرة لأن التصرفات الخارجية لا تتوقف على الإذن الإنشائى، و

يكفى فيها الرضا النفسانى التقديرى المستفاد من الفحوى، فمن أذن لغيره فى دخول داره جاز للمأذون شرب الماء و الوضوء و

نحوهما من التصرفات الخارجية التى لو سئل عنها المالك لإذن فيها، و لا ريب فى عدم كفاية ذلك هنا. نعم المناسب المقايسة

بالتصرفات الاعتبارية، كما إذا أذن له فى شراء دار و وقفها أو إيجارها و نحوها من التصرفات الاعتبارية، فإن الإذن فيها لا تتوقف على

وجود الموضوع- كما مثل له فى الجواهر- و إن كان المقام يختلف عن المثال بأنه تصرف خارجى و المثال تصرف اعتبارى، لكنه

لما كان لا بد فيه من الرضا الإنشائى كان نظيراً.

(٣)

رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه عن محمد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٨

ما يرى من شيء، و قال له: اشتر جارياً تكون معك، و الجارية إنما هي لصاحب المال، إن كان فيها وضيعه فعليه، و إن كان ربح فله، فللمضارب أن يطأها؟ قال (ع): نعم»
و لا يضر .

ابن زياد عن عبد الله بن يحيى الكاهلي عن أبي الحسن (ع)، قال: «قلت ..» (١).

و اسناد الشيخ الى الحسن موثق، و الحسن ثقة، و محمد ابن زياد صحيح الحديث، لأن الظاهر أنه محمد ابن أبي عمير، و احتمال غيره لا يعول عليه عند الإطلاق، و كذلك عبد الله بن يحيى الكاهلي، فإنه من الأجلاء - كما قيل - و قد عد حديثه صحيحاً في كثير من الموارد فالخبر من الموثق.

و في المسالك: «و القول بالجواز للشيخ في النهاية، استناداً إلى رواية ضعيفة، مضطربة المفهوم، قاصرة الدلالة». و الاشكال على الأول ظاهر. و في جامع المقاصد في بيان وجه ما في القواعد من أن الأقرب المنع: «و وجه القرب الحصر المستفاد من قوله تعالى (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ)*. و لأن أمر الفروج مبني على الاحتياط التام، فلا يعول فيه على مثل هذه الرواية. لكن الحصر لا بد من التصرف فيه لما دل على مشروعية التحليل، و لا مجال للاحتياط مع الدليل. نعم ذكر في النافع أن الرواية متروكة، و هذا الترك يوجب سقوطها عن الحجية كغيرها من المهجورات. و هذا الترك يوجب سقوطها عن الحجية كغيرها من المهجورات. لكن ذلك يختص بما إذا كان يمنع من الوثوق بصدورها، و في المقام غير ظاهر، لاحتمال كونه صادراً لأجل هذه الطعون غير المقبولة و إن كان ظاهر المحقق أن القادح في الرواية أنها متروكة لا قاصرة عن الحجية، فالطعون المذكورة في كلام من تأخر عنه من باب التعليل بعد الورد، فإذا لا مجال للعمل بالرواية. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب المضاربة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٥٩

ظهورها في كون الشراء من غير مال المضاربة (١) من حيث جعل ربحها للمالك، لأن الظاهر عدم الفرق بين المضاربة و غيرها في تأثير الإذن السابق و عدمه. و أما و طء المالك لتلك الجارية فلا بأس به (٢) قبل حصول الربح، بل مع الشك فيه، لأصالة عدمه. و أما بعده فيتوقف على إذن العامل، فيجوز معه على الأقوى (٣) من جواز إذن أحد الشريكين صاحبه.

[مسألة (٤٣): لو كان المالك في المضاربة امرأة فاشتري العامل زوجها]

(مسألة ٤٣): لو كان المالك في المضاربة امرأة فاشتري العامل زوجها، فإن كان ياذنها فلا إشكال في صحته، و بطلان

(١) لأن قول السائل: «هي لصاحب المال» يراد منه أنها ليست من مال المضاربة، و إلا فإن مال المضاربة أيضاً لصاحب المال. ثم إن الظاهر أن هذا الظهور هو الذي دعا المسالك إلى دعوى كونها قاصرة الدلالة. و أما دعواه اضطراب المفهوم فالظاهر أن الوجه فيه أن قول المالك: «تكون معك» غير ظاهر في الاذن في الوطاء، و لعل المراد أنها تكون معك أمانة و ودیعة إلى أن ترجع في مقابل أن يرسلها الى المالك، لكن لما كان من البعيد الاذن للعامل في الوطاء للوديعة تعين أن يكون الإذن قرينة على أن المراد من كونها مع العامل أن يتخذها فراشاً له. و فيه: أن الظاهر من قوله: «تكون معك» الذي هو جملة وصفية للجارية د الجارية أنه يريد كونها مصاحبة

له و المنصرف منه أن تكون فر، لا أمانة.

(٢) لكونها ملكه بلا شريك.

(٣) لما يأتي في المسألة الواحدة والعشرين من فصل نكاح العبيد والإماء كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٠

نكاحها (١)، و لا ضمان عليه (٢)، و إن استلزم ذلك الضرر عليها بسقوط مهرها و نفقتها. و إلا ففي المسألة أقوال (٣):

البطلان مطلقاً، للاستلزام المذكور، فيكون خلاف مصلحتها.

و الصحة كذلك، لأنه من أعمال المضاربة المأذون فيها في ضمن العقد، كما إذا اشترى غير ز. و الصحة إذا أجازت بعد ذلك. و هذا

هو الأقوى، إذ لا فرق بين الأذن السابق و الإجازة اللاحقة، فلا وجه للقول الأول (٤). مع أن قائله غير معلوم (٥). و لعله من يقول بعدم

صحة الفضولي إلا فيما ورد دليل خاص. مع أن الاستلزام المذكور ممنوع، لأنها لا يستحق النفقة إلا تدريجاً، فليست هي مالاً لها فوته

عليها و إلا لزم غرامتها على من قتل الزوج. و أما المهر فإن كان

(١) إجماعاً، نصاً و فتوى، كما يأتي في شرح المسألة السابعة من فصل نكاح العبيد و الإماء.

(٢) لعدم الموجب له بعد أن كان الشراء بإذنها. كما هو المفروض.

(٣) قال في القواعد: «قيل: يبطل الشراء، لتضررها به، و قيل يصح موقوفاً.. (الي أن قال) و قيل: مطلقاً، فيضمن المهر مع العلم»، و نحوه

حكى في جملة من الكتب، و في الشرائع: اقتصر على ذكر قولين، فقال: «قيل: يصح الشراء، و قيل: يبطل، لأن عليها في ذلك ضرراً. و

هو أشبه»، و نحوه حكى عن المبسوط.

(٤) فالاستلزام الذي ذكر وجهاً له لا يقتضى البطلان مع الإجازة

(٥) كما الجواهر، لكن قال: «و إن حكى عن ظاهر الشيخ في المبسوط»، و في التذكرة حكاة قولاً للشافعي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦١

ذلك بعد الدخول فلا سقوط، و إن كان قبله فيمكن أن يدعى عدم سقوطه أيضاً بمطلق المبطل (١)، و إنما يسقط بالطلاق فقط مع

أن المهر كان لسيدها (٢) لها. و كذا

(١) احتمال ذلك في الجواهر هنا، و سيأتي تحقيق ذلك في المسألة السابعة من فصل نكاح العبيد و الإماء، و ذكرنا هناك أن التحقيق

بقاء تمام المهر، لأن العقد لم يفسخ و لم ينحل، و إنما طرأ الطارئ على مورد العقد فمنع من بقاء أثره، و ما دام العقد باقياً لم ينحل

يصح كل شرط فيه، و منه شرط المهر، فلا وجه لتبعيضه، و لا لسقوطه. فراجع.

(٢) هكذا في النسخ التي بأيدينا، و الصحيح كان لسيده، و المراد منه غامض جداً. و يحتمل أن يكون مراد المصنف ما في الجواهر

فإنه حكى عن المسالك و جامع المقاصد ضمان المهر في المقام. بل في الأول منهما جعل الضمان ظاهراً، و استشكل عليه.

أولاً: بحصول الأذن منها على فرض الصحة و لو في ضمن الإطلاق.

و ثانياً: بمنع فوات المهر عليها مع فرض عدم الفسخ من قبلها، لكونه مستحقاً لها بالعقد.

ثم قال: «و لعل مرادهما ضمان المهر لسيد العبد الذي هو الزوج»، يعني: فلا يكون ضمان المهر للزوجة، و كأن المصنف (ره) يريد

بيان ذلك. هذا و لكن احتمال ذلك في كلام المسالك و جامع المقاصد بعيد جداً، لذكر المهر في سياق النفقة التي هي إن كانت

مضمونة للزوجة. مع أنه لا وجه لضمان السيد مع اقدمه على بيع عبده، إلا أن يكون المفروض الشراء من وكيله، و حينئذ تشكل

صحة الشراء إذا كان فيه ضرر على السيد، و لو صحح كان وكيل السيد ضامناً أيضاً كالعامل. مضافاً إلى أن ما فات على السيد هو

زوجية عبده بعد أن صار حراً أجنبياً، لا المهر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٢

لا- وجه للقول الثاني (١) بعد أن كان الشراء المذكور على خلاف مصلحتها، لا من حيث استلزام الضرر المذكور (٢) بل لأنها تريد زوجها لأغراض أخرى، والإذن الذى تضمنه العقد منصرف عن مثل هذا (٣). و مما ذكرنا ظهر حال ما إذا اشترى العامل زوجته المالك، فإنه صحيح مع الاذن السابق أو الإجازة اللاحقة، و لا يكفيه الاذن فى العقد، للانصراف.

[مسألة (٤٤): إذا اشترى العامل من ينعق على المالك]

(مسألة ٤٤): إذا اشترى العامل من ينعق على المالك فاما أن يكون بإذنه، أو لا. فعلى الأول و لم يكن فيه ربح صح و انعتق عليه (٤)، و بطلت المضاربة بالنسبة إليه (٥)، لأنه خلاف وضعها و خارج عن عنوانها، حيث أنها مبنية على طلب الربح المفروض عدمه، بل كونه خسارة محضة، فيكون

و فوات الزوجية حينئذ كيف يكون ضرراً مالياً على السيد حتى يكون مضموناً له. ثم إن حمل كلام المصنف على هذا المعنى بعيد جداً عن العبارة، فلا مجال له. و لعل فى العبارة سقطاً.

(١) و ان كان القائل به غير معلوم أيضاً كما فى المسالك و الجواهر، و فى التذكرة: حكاة عن أبى حنيفة.

(٢) لما عرفت من المناقشة فيه.

(٣) دعوى الانصراف كلية غير ظاهرة. و كذا فيما بعده.

(٤) لا إشكال فى الحكمين المذكورين، عملاً بعموم الأدلة.

(٥) كما صرح به غير واحد، منهم المحقق فى الشرائع، معللين له بما ذكر فى المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٣

صحة الشراء من حيث الاذن من المالك، لا من حيث المضاربة و حينئذ فإن بقى من مالها غيره بقيت بالنسبة إليه (١)، و إلا بطلت من الأصل. و للعامل أجره عمله (٢) إذا لم يقصد التبرع.

(١) كما صرح به فى الشرائع و غيرها، لعدم الموجب للبطلان فى الجميع كما لو تلف بعض المال أو أتلفه المالك أو استرده، لأن العقد على الجميع قابل للتحليل و التجزئة، لأنه على نحو تعدد المطلوب.

(٢) كما عن الإرشاد و المختلف و غيرهما. و عن المبسوط عدم الأجرة، و ظاهر المحقق الثانى الميل اليه، بل لعل ظاهر الشرائع لعدم المقتضى لها، إذ لا أمر بالعمل المذكور، كى يكون استيفاءً موجباً للضمان. و مجرد الاذن فى الشرائع لا يقتضى الأمر به. و الإجماع على أن بطلان المضاربة يوجب ثبوت الأجرة- كما عن الفخر فى الإيضاح- لا يشمل ما نحن فيه، بل يختص بما إذا كان العمل بأمر من المالك فى مقام الاسترباح، و ليس منه المقام.

نعم إذا كانت قرينه على كون الاستئذان للعمل بأجرة استحق المستأذن الأجرة، و تكون الاذن منه كعامله على العمل بأجرة. أما إذا لم تكن قرينه فلا موجب لاستحقاقها و ان لم يقصد المستأذن التبرع. و بذلك يظهر الفرق بين الأمر بالعمل و بين الاذن فى العمل، فإن الأول يوجب الضمان إلا- إذا قصد المأمور التبرع، و الثانى لا يوجب الضمان إلا إذا قصد الآذن الأجرة، و نحوه فى ذلك الاذن فى الاستيفاء، فإنه لا يوجب ضمان المستوفى إلا إذا كانت قرينه على الضمان، كإذن الحمامى فى الاستحمام، و اذن صاحب المطعم فى

الأكل من طعامه، فإنه يوجب الضمان للقريئة عليه، فلو لم تكن قريئة لم يستوجب الضمان، كما إذا أذن صاحب الدار في دخول داره و الأكل من طعامه، فإنه لا يضمن الداخل و لا الأكل، فباب الاذن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٤

و إن كان فيه ربح فلا إشكال في صحته (١)، لكن في كونه قراضاً- فيملك العامل بمقدار حصته من العبد (٢)، أو يستحق عوضه على المالك للسراية (٣)- أو بطلانه مضاربة و استحقاق العامل أجره المثل لعمله (٤)- كما إذا لم يكن ربح- أقوال، لا- يبعد ترجيح الأخير، لا لكونه خلاف وضع المضاربة (٥)، للفرق بينه و بين صورة عدم الربح (٦)، بل لأنه فرع ملكية المالك المفروض عدمها (٧). و دعوى: أنه لا بد أن يقال: إنه يملكه آنأ ما تمَّ ينعق، أو تقدر ملكيته، حفظاً لحقيقته البيع، على القولين في تلك المسألة (٨) و أى منهما

غير باب الأمر.

(١) عملاً بعموم الأدلة.

(٢) يعنى بناءً على عدم السراية في مثله.

(٣) كما عن المبسوط. و يقتضيه الصحيح المتقدم في المسألة الرابعة و الثلاثين

(٤) كما جعله الوجه في الشرائع و القواعد، و اختاره العلامة في كثير من كتبه، و تبعهما عليه غير واحد ممن تأخر عنهما.

(٥) بذلك استدل في جامع المقاصد و المسالك على بطلان المضاربة فيه.

(٦) فإنه بعد أن كان المفروض حصول الربح يكون كسائر أنواع التجارة في مال المضاربة.

(٧): يعنى أن العامل انما يملك حصته من الربح بعد أن يكون الربح للمالك، لأنه عوض ماله، عملاً بمقتضى المعاوضة، على ما

عرفت في المسألة الأربعين، و هنا يتعذر أن يكون الربح للمالك، للانعتاق عليه.

(٨) يعنى: القول بالملكية الفعلية و الملكية التقديرية، يعنى: الملكية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٥

كان يكفى في ملكية الربح. مدفوعة (١) بمعارضتها بالانعتاق الذى هو أيضاً متفرع على ملكية المالك، فان لها أثرين في عرض

واحد، ملكية العامل للربح. و الانعتاق، و مقتضى بناء العتق على التغليب تقديم الثانى، و عليه فلم يحصل للعامل ملكية نفس العبد (٢)،

و لم يفوت المالك عليه أيضاً شيئاً (٣)، بل فعل ما يمنع عن ملكيته. مع أنه يمكن أن يقال: إن التفويت من الشارع (٤) لا منه. لكن

الإنصاف أن المسألة مشكلة، بناء على لزوم تقدم ملكية المالك و صيرورته للعامل بعده، إذ تقدم الانعتاق على ملكية العامل عند

المعاوضة في محل المنع (٥). نعم

على تقدير عدم المنع، فان ذلك يكفى في صدق العوضية من الطرفين.

(١) كان المناسب أن يقول: مسلمة لكنها لا تجدى في ملك العامل لحصته من الربح، لوجود المنع و هو الانعتاق من جهة التغليب

(٢) هذا يقتضى أن يكون المناسب له في تعليل اختيار الأخير أن يقول- بدل قوله: «لأنه فرع ملكية المالك»-: لتعذر ملكية العامل

للربح.

(٣) يعنى: فلا يكون المالك ضامناً لحصته من الربح للتفويت، فيكون العامل مالكاً لبدل الحصه، لأن الفوات كان بإقدام العامل على

شراء من ينعق على المالك، لا بتسيب المالك.

(٤) لكن تفويت الشارع لا يكون موضوع أثر شرعى، و الضمان يستند إلى فعل المكلف، فمن ألقى نجاسة في دهن مائع كان ضامناً

له للإتلاف، و إن كان ذلك مستنداً الى حكم الشارع بنجاسة المائع.

(٥) لأن تغليب العتق لا دليل عليه كلية لكن إذا لم يكن يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٦

لو قلنا: إن العامل يملك الربح أولاً- بلا توسط ملكية المالك بالجعل الأولى حين العقد، و عدم منافاته لحقيقته المعاوضة، لكون العوض من مال المالك و المعوض مشتركاً بينه و بين العامل- كما هو الأقوى (١)- لا- يبقى إشكال، فيمكن أن يقال (٢) بصحته مضاربة، و ملكية العامل حصته من نفس العبد على القول

اللازم تساقط الدليلين، و حينئذ يتم المدعى من عدم ملك العامل، فبتطل المضاربة. اللهم إلا أن يقال: إن إطلاق ما دل على ملكية العامل للربح بعد أن يملكه المالك لا يصلح لتشريع الأحكام المخالفة للأحكام الاقتضائية فإذا كان ملك المالك يقتضى الانعتاق فلا تصلح أدلة مشروعية المضاربة لمنع ذلك.

(١) تقدم ذلك في المسألة الأربعين.

(٢) المذكور في جامع المقاصد و المسالك و غيرها في توجيه بطلان المضاربة في المقام: اعتبار صلاحية المال للتقليب مرة بعد أخرى فيها، و هو منتفٍ في المقام، للانعتاق بمجرد الشراء. و في الجواهر: استشكل في ذلك بل منع من اعتبار ذلك في مفهوم المضاربة بالنسبة الى جميع المال. و كأنه لذلك لم يعتن بهذا الوجه المصنف. و فيه: أنه لا إطلاق لفظي في دليل المضاربة يشمل المقام، و الإطلاق المقامي قاصر عنه، للشك في صدق المضاربة فيه. و نحوه مما كان المال لا يقبل التقليب، و الأصل عدم ترتب الأثر. و عموم صحة العقود و إن كان يقتضى الصحة، لكن لا بعنوان المضاربة، كما سبق في نظيره من شروط المضاربة، لكن لا بعنوان المضاربة، كما سبق في نظيره من شروط المضاربة. اللهم إلا أن يكون داخلاً في عموم المضاربة للصحيح المتقدم في المسألة الرابعة و الثلاثين، و كفى به دليلاً على صحة المضاربة حينئذ و إن كان مختصاً بالجهل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٧

بعدم السراية (١)، و ملكيته عوضها إن قلنا بها. و على الثاني- أى إذا كان من غير إذن المالك- فإن أجاز فكما في صورة الاذن، و إن لم يجز بطل الشراء. و دعوى: البطلان و لو مع الإجازة (٢)، لأنه تصرف منهى عنه، كما ترى، إذ النهى ليس عن المعاملة بما هي، بل لأمر خارج (٣)، فلا- مانع من صحتها مع الإجازة. و لا فرق في البطلان مع عدمها بين كون العامل عالمًا بأنه ممن ينعتق على المالك حين الشراء أو

(١) بناءً على اختصاصها بالعتق الاختياري، فلا يشمل المقام و إن كان سببه اختيارياً و هو الاذن في الشراء. و ستأتى الإشارة الى ذلك في المسألة الآتية.

(٢) قال في القواعد: «و إن لم يأذن فالأقرب البطلان إن كان الشراء بالعين أو فى الذمة و ذكر المالك، و إلا وقع للعامل». و فى جامع المقاصد: «يظهر من تقرير الشارح الفاضل أن مراد المصنف بالبطلان أنه لا يقع موقوفاً، بل يقع باطلا، لاستلزام عقد القراض النهى عن هذا التصرف»، و نحو عبارة القواعد عبارة الشرائع و احتمال فى المسالك ما حكى عن شرح الفاضل من البطلان حتى مع الإجازة، للنهى المذكور فى المتن.

(٣) لم يتضح وجود هذا النهى حتى يتكلم فى معناه، بل ليس الا ما دل على المنع من التصرف فى مال الغير بغير إذنه، و لا بد- بناء على صحة الفضولى- من حمله على الإرشاد الى عدم الصحة بدون الإجازة. و بالجملة:

لا دليل بالخصوص على النهى، و لا على البطلان و إنما هو من صغريات باب الفضولى، فإذا بنى على صحته بالإجازة فلا بد من البناء

على ذلك في المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٨

جاهلا، و القول بالصحة مع الجهل (١)، لأن بناء معاملات العامل على الظاهر، فهو كما إذا اشترى المعيب جهلاً بالحال (٢) ضعيف، و الفرق بين المقامين واضح (٣). ثم لا فرق في البطلان بين كون الشراء بعين مال المضاربة، أو في الذمة بقصد الأداء منه (٤) و إن لم يذكره لفظاً. نعم لو تنازع هو و البائع في كونه لنفسه أو للمضاربة قدم قول البائع، و يلزم العامل به ظاهراً، و إن وجب عليه التخلص منه (٥)، و لو لم

(١) قال في القواعد: «في جاهل النسب و الحكم إشكال» و وجهه - كما في جامع المقاصد و المسالك - ما ذكره في المتن.

(٢) هذا التمثيل ذكره في المسالك، و اعتمد عليه.

(٣) فرق في الجواهر بين المقامين: بأن مبنى المضاربة على الاجتهاد بالنسبة إلى العيب و عدمه و الرغبة فيها و عدمها، فالخطأ و الصواب من توابع المضاربة، ضرورة جريانها على المتعارف في اعمال التجارة، بخلاف المقام الذي لم يكن حاضراً في الذهن، و لا هو متعارف التجارة. انتهى.

و حاصله: أن شراء المعيب مأذون فيه كسواء الصحيح، لأنه يكون مورداً للغبطة و الفائدة كالصحيح، و طرو التعلف لا يقدر في الاذن كطروه في شراء الصحيح، بخلاف ما نحن فيه، فإنه غير مأذون فيه، كما هو المفروض.

(٤) قد تقدم ما في القواعد من الصحة للعامل مع عدم ذكر المالك و هو ظاهر الشرائع أيضاً، و فيه: أنه يلزم وقوع ما لم يقصد. اللهم إلا- أن يكون مقصودهما الوقوع للعامل ظاهراً و في مقام الإثبات، فمع النزاع بين البائع و المشتري إذا ادعى البائع أنه للعامل كان قوله موافقاً للحجة، و يكون خصمه مدعياً. أما مع الاتفاق على قصد المالك فالحكم البطلان.

(٥) لبقائه على ملك البائع، فيجب عليه رده عليه. و أخذه من باب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٦٩

يذكر المالك لفظاً و لا قصداً كان له ظاهراً و واقعاً (١).

[مسألة (٤٥): إذا اشترى العامل أباه أو غيره ممن ينعق عليه]

(مسألة ٤٥): إذا اشترى العامل أباه أو غيره ممن ينعق عليه، فإن كان قبل ظهور الريح و لا ربح فيه أيضاً (٢) صح الشراء (٣) و كان من مال القراض، و إن كان بعد

المقاصة للبائع في مقابل أخذه الثمن، غير ظاهر، إذ لا دليل عليها فيما إذا كان المقاص عنه ممتنعاً عن دفع الحق عن شبهة.

(١) إذا لم يذكر المالك لفظاً و لا قصداً و كان الشراء بالعين، فالمبادلة تكون بين العينين. و ينتقل كل منهما إلى ملك مالك الآخر، و إذا كان الشراء بالذمة فلا بد من تعيين الذمة، و إلا لم يكن البدل ذا مائية، و لا صالحاً للمبادلة به لا عوضاً و لا معوضاً. نعم لا يعتبر التعيين التفصيلي بل يكفي التعيين الإجمالي الارتكازي، و المرتكز في الذهن من قول القائل: اشترت هذا بدينار: أنه بدينار في ذمتي، فيكون الشراء القائل لا لغيره.

(٢) لم يظهر وجه المقابلة بين الأمرين، و لذلك كانت العبارات خالية عن الجمع، فمنهم من ذكر الظهور، قال في الشرائع: «إذا اشترى العامل أباه فإن ظهر فيه ربح انعق ..»، و منهم من ذكر الربح، قال في المسالك: «فإن لم يكن فيه ربح سابقاً و لا لاحقاً فالبيع صحيح.»

و كأنه يريد من ظهور الربح خصوص ارتفاع السوق بعد الشراء، و من الربح زيادة القيمة حال الشراء، و إن كان ذلك لا يناسب ما يأتي في الصورة الأخرى.

و بالجملة الصور ثلاث، لأنه تارة: يظهر الربح حين الشراء، و أخرى:

بعد ذلك، و ثالثة: لا- يظهر لا حال الشراء و لا بعد ذلك. و الصورة الثالثة واضحة الحكم عندهم و هي الصورة الأولى في كلام المصنف و في كلام المسالك.

(٣) بلا اشكال، و في جامع المقاصد: «قطعاً، لعدم المانع» و في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٠

ظهوره أو كان فيه ربح، فمقتضى القاعدة و إن كان بطلانه (١) لكونه خلاف وضع المضاربة، فإنها موضوعة- كما مر- للاسترباح بالتقليب في التجارة، و للشراء المفروض من حيث استلزامه للانعتاق ليس كذلك- إلا- أن المشهور- بل ادعى عليه الإجماع (٢) صحته، و هو الأقوى في صورة الجهل بكونه ممن ينعق عليه، فينعتق مقدار حصته من الربح منه، و يسرى في البقية، و عليه عوضها للمالك مع يساره، و يستسعى العبد فيه مع إعساره (٣).

المسالك: «إذ لا ضرر فيه على أحد، و لا عتق». و المراد لزوم العمل بعموم الأدلة لما لم يكن مخصص.

(١) كما احتمله في القواعد، لما في المتن، و نسب إلى جماعة، و جعله في المسالك أحد الوجوه في المسألة.

(٢) و في القواعد: أن الصحة أقرب. و عن ظاهر التذكرة: أنه إجماعي، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد بل عن الغنية و السرائر: الإجماع عليه»، و عن مجمع البرهان: نسبه إلى فتوى الفقهاء تارة، و إلى نفى الخلاف أخرى.

(٣) هذا أحد الوجوه أو الأقوال و خارج عن معقد الإجماع و نفى الخلاف، و المنسوب إليه قليل، و المذكور في معاهد الإجماع و نفى الخلاف ما في الشرائع و غيرها من أنه يسعى المعتقد في باقي قيمته، سواء كان العامل موسراً أم معسراً، بدعوى: أنه ظاهر الصحيح الآتي، و في المسالك:

أنه مقتضى إطلاق الرواية. و من ذلك تعرف أن بيان المصنف لا يخلو من قصور، فقد يظهر منه أن التفصيل بين اليسار و الإعسار معقد الشهرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧١

لصحيحه ابن أبي عمير (١) عن محمد بن قيس عن الصادق (ع) «في رجل دفع إلى رجل ألف درهم مضاربه، فاشترى أباه و هو لا يعلم قال (ع): يقوم، فإن زاد درهماً واحداً انعتق و استسعى في مال الرجل».

و هي مختصة بصورة الجهل (٢) المنزل عليها إطلاق كلمات العلماء أيضاً (٣). و اختصاصها بشراء الأب لا يضر، بعد كون المناط كونه ممن ينعق عليه (٤) كما أن اختصاصها بما إذا كان فيه ربح لا يضر أيضاً، بعد عدم الفرق بينه و بين الربح السابق (٥) و إطلاقها من حيث اليسار و الإعسار في الاستسعاء أيضاً منزل على الثاني، جمعاً

و الإجماع، و ليس كذلك. و كأن مراده دعوى الإجماع على الصحة فقط.

(١) قد تقدم ذكر هذا الصحيح في المسألة الرابعة و الثلاثين

(٢) كما هو مصرح به في الصحيحه.

(٣) لعدم الوثوق بإرادة الأعم منه، كما في الجواهر. لكن يتم ذلك لو كان الحكم خلاف الأصل - كما أشرنا إليه سابقاً- و إلا أمكن الرجوع إلى الأصل المقتضى للصحة و إن كان النص قاصراً عنه.

- (٤) كما يقتضيه الارتكاز العرفي، فيكون قرينه على العموم، كما هو ظاهر بعض الكلمات كالقواعد- وان كان بعضها الآخر- كالشرائع- الاختصاص بالأب. لكن في المسالك: أن الحكم عام، و التخصيص بالأب في الشرائع من جهة أنه مورد الرواية.
- (٥) قد عرفت الإشكال في المراد من ذلك، و لو أريد منه الربح السابق على الشراء فليس ذلك موضوعاً لأى أثر شرعى، بل إن بقى حال الشراء فبقاؤه موضوع الأثر و ان زال لم يترتب عليه شىء.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٣٧٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٢

بين الأدلة (١). هذا و لو لم يكن ربح سابق (٢) و لا- كان فيه أيضاً، لكن تجدد بعد ذلك قبل أن يباع، فالظاهر أن حكمه أيضاً الانعتاق و السراية، بمقتضى القاعدة (٣). مع إمكان دعوى شمول إطلاق الصحيحة أيضاً للربح المتجدد فيه (٤) فيلحق به الربح الحاصل من غيره (٥)، لعدم الفرق.

(١) كما فى المسالك و الجواهر. و المراد الجمع بين الصحيح المذكور و ما دل على ضمان المعنى مع يساره. لكن عموم ذلك المقام محل تأمل، بل منع، لاختصاص ذلك بما إذا أعتقه، فلا يشمل ما إذا اشتراه فانعتق. و عليه فلا موجب لتقييد النص فى المقام، و لا وجه للتفصيل المذكور فى المتن، الذى جعله فى القواعد أقرب.

(٢) قد عرفت إشكاله.

(٣) قد عرفت إشكاله. و أن أدلة السراية مختصة بما إذا أعتق شقياً و هو لا يشمل ما نحن فيه. و ربما استشكل فى السراية فى المقام حتى بناء على عموم الدليل لمطلق العتق الاختيارى، لأن الموجب للعتق ارتفاع السوق و هو خارج عن الاختيار. و فيه: أنه يكفى فى الاختيار الاختيار فى بعض المقدمات.

(٤) كما فى المسالك و الجواهر. و هو كذلك، فان قوله (ع):

«يقوم» يشمل ما كان التقويم و الزيادة حال الشراء و بعده، فإذا الواجب عموم الحكم للمقامين.

(٥) يعنى: إذا لم تزد قيمة العبد على ثمنه لكن زادت قيمة الأعيان الأخرى، فإن زيادتها توجب ملكية العامل لحصته فى جميع مال المضاربة و منها العبد، فينعتق و يسرى العتق فى الباقي، و يستسعى العبد، كما أشار الى ذلك فى الجواهر. و قد يشكل: بأن الحكم بالسراية على خلاف الأصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٣

[مسألة ٤٦: قد عرفت أن المضاربة من العقود الجائزة]

إشارة

(مسألة ٤٦): قد عرفت أن المضاربة من العقود الجائزة (١) و أنه يجوز لكل منهما الفسخ إذا لم يشترط لزومها فى ضمن عقد لازم، بل أو فى ضمن عقدها أيضاً. ثم قد يحصل الفسخ من أحدهما، و قد يحصل البطلان و الانفساخ لموت أو جنون، أو تلف مال التجارة بتماها، أو لعدم إمكان التجارة لمانع أو نحو ذلك، فلا بد من التكلم فى حكمها من حيث استحقاق العامل للأجرة و عدمه، و من

حيث وجوب الإنضاض عليه و عدمه إذا كان بالمال عروض، و من حيث وجوب الجباية عليه و عدمه إذا كان به ديون على الناس، و من حيث الجباية عليه و عدمه إذا كان به ديون على الناس، و كون الأجرة عليه أو لا، فنقول: إما أن يكون الفسخ من المالك، أو العامل، و أيضاً إما أن يكون قبل الشروع فى التجارة أو فى مقدماتها أو بعده، قبل ظهور الربح أو بعده، فى الأثناء أو بعد تمام التجارة، بعد إنضاض الجميع أو البعض أو قبله،

فلا يصار إليه إلا بدليل، و هو مفقود فى المقام، لعدم شمول النص له و لا دليل سواه. اللهم إلا أن يستفاد من النص بمقتضى الارتكاز العرفى الموجب لتتقيح المناط. و مثله فى الاشكال ما إذا زادت قيمة العبد و نقصت قيمة غيره من الأعيان بحيث لا ربح فى المجموع، فلا يملك العامل حصته من الربح لا فى العبد و لا فى غيره، فان مقتضى النص شمول الفرض، لكن القرينة على العدم ظاهرة، كما أشار الى ذلك فى الجواهر أيضاً.

و كان على المصنف التنبيه عليه.

(١) تقدم ذلك كله فى المسألة الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٤

قبل القسمة أو بعدها، و

[بيان أحكامها فى طى مسائل]

إشارة

بيان أحكامها فى طى مسائل:

[الأولى: إذا كان الفسخ أو الانفساخ و لم يشرع فى العمل]

الأولى: إذا كان الفسخ أو الانفساخ و لم يشرع فى العمل و لا فى مقدماته فلا إشكال و لا شىء له و لا عليه (١) و إن كان بعد تمام العمل و الإنضاض فكذلك (٢)، إذ مع حصول الربح يقتسمانه (٣)، و مع عدمه لا شىء للعامل و لا عليه إن حصلت خسارة، إلا أن يشترط المالك كونها بينهما على الأقوى من صحة هذا الشرط (٤)، أو يشترط العامل على المالك شيئاً إن لم يحصل ربح (٥). و ربما يظهر من إطلاق بعضهم ثبوت أجرة المثل مع عدم الربح (٦). و لا

(١) لعدم الموجب لذلك كله.

(٢) يعنى: لا شىء له بعد ذلك و لا عليه، لعدم الموجب أيضاً.

(٣) عملاً بالمضاربة التى انتهت.

(٤) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الرابعة.

(٥) كأنه لصحة الشرط المذكور، عملاً

بعموم: «المؤمنون عند شروطهم» (١).

لكن بعد فسخ العقد يبطل الشرط معه، و لا يجب العمل به. نعم قد تجب أجرة المثل أو أقل الأمرين من أجرة المثل و الشرط، لقاعدة: الضمان بالاستيفاء، كما يظهر من ملاحظة ما يأتى فى بيان ضعف القول الآتى.

(٦) قال فى التذكرة: «إن فسخ العقد أو أحدهما فإن كان قبل العمل عاد المالك فى رأس المال، و لم يكن للعامل أن يشتري بعده،

و إن كان قد عمل فان كان المال ناضا و لا ربح فيه أخذه المالك أيضاً،

(١) مستدرك الوسائل كتاب التجارة باب: ٥ من أبواب الخيار حديث: ٧، غوالي اللثالي عن النبي (ص) أنه قال: «المؤمنون عند شروطهم» الجزء: ١ صفحة: ٤٧٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٥

وجه له أصلاً، لأن بناء المضاربة على عدم استحقاق العامل لشيء سوى الربح على فرض حصوله، كما في الجعالة (١).

[الثانية: إذا كان الفسخ من العامل في الأثناء قبل حصول الربح فلا أجر له]

الثانية: إذا كان الفسخ من العامل في الأثناء قبل حصول الربح فلا- أجر له (٢) لما مضى من عمله. و احتمال استحقاقه، لقاعدة الاحترام، لا وجه له أصلاً (٣). و إن كان من المالك، أو حصل الانفساخ القهري، ففيه قولان (٤)، أقواهما العدم أيضاً بكونه هو المقدم على المعاملة الجائزة التي مقتضاها عدم استحقاق شيء إلا الربح، و لا ينفعه بعد

و كان للعامل أجره عمله الى ذلك الوقت أيضاً. و هو صريح في استحقاق العامل الأجره حتى مع فسخه و كون المال ناضاً و لا ربح فيه. و في الجواهر: نسبتبه إلى الغرابة و هو كذلك، إذ هو خلاف مبنى المضاربة ضرورة، و لذا قال في القواعد: «و إذا فسخ القراض و المال ناض لا ربح فيه أخذه المالك، و لا شيء للعامل».

(١) فإنه لا إشكال في عدم استحقاق العامل شيئاً إذا لم يحصل الأمر المجعول له.

(٢) لما عرفت من كونه مقتضى المضاربة.

(٣) لأن قاعدة الاحترام لو صح أنها موجبة لضمان العمل فذلك فيما لم يكن متبرعاً به، و المفروض في المقام ذلك بعد كونه مقتضى المضاربة على أنك قد عرفت أنها لا توجب الضمان، لأن احترامه يقتضى حرمة اغتصابه، لا ضمان ما يقع منه.

(٤) قال في الشرائع: «إذا فسخ المالك صح، و كان للعامل أجره المثل الى ذلك الوقت»، و نحوه ما في المختصر النافع و عن الإرشاد و اللمعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٦

.....

و الروض [١]. و علله في المسالك: بأن عمله محترم صدر بإذن المالك لا على وجه التبرع بل في مقابلة الحصة، و قد فاتت بفسخ المالك قبل ظهور الربح، فيستحق أجره المثل إلى حين الفسخ. و استشكل فيه: بأنه لم يقدم إلا على الحصة على تقدير وجودها، و لو لم توجد فلا- شيء له، و المالك مسلط على الفسخ حيث شاء. ثم قال: «و يمكن دفعه: بأنه إنما جعل الحصة خاصة على تقدير استمراره و هو يقتضى عدم عزله قبل حصولها، فاذا خالف فقد فوتها عليه، فتجب عليه أجرته، كما إذا فسخ الجاعل بعد الشروع في العمل». و قد ذكر ذلك كله جامع المقاصد، غير أنه لم ينتظر فيه، و في المسالك قال: «و فيه نظر، لأن رضاها بهذا العقد قدوم على مقتضياته و منها جواز فسخه في كل وقت، و الأجره لا دليل عليها». و ظاهره البناء على عدم الأجره، كما أن ظاهر جامع المقاصد البناء عليها، و العمدة عنده فيها تفويت المالك. و في القواعد: «و إذا فسخ المالك القراض ففي استحقاق العامل أجره المثل إلى ذلك الوقت نظر»، و ظاهره الميل إلى عدم الأجره. و اختاره في الجواهر و غيرها.

و الوجه في العدم أصالة البراءة، لأن ما يحتمل أن يكون موجباً للأجره أمور كلها ضعيفة. (الأول): قاعدة الاحترام، و هي لا تصلح

لإثبات الحكم الوضعي: كما سبق. و لو سلم اختصت بما إذا لم يكن في مقام التبرع. (الثاني): قاعدة الاستيفاء و فيها أيضاً الإشكال المذكور.

(الثالث): التفويت، كما عرفت من جامع المقاصد. لكن لا دليل

[١] حكاها عنه في مفتاح الكرامة الجزء: ٧ صفحة: ٥٠٦ و تكرر النقل عنه في مواضع من كلامه في هذه المباحث، و صرح في بعضها أنه شرح للإرشاد الجزء: ٧ صفحة: ٥١٥ و المعروف أن الكتاب المذكور لم يخرج منه غير كتاب الطهارة و الصلاة و هو المطبوع، و هو الظاهر من كتاب الذريعة الى تصانيف الشيعة الجزء: ١١ الصفحة: ٢٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٧

ذلك كون إقدامه من حيث البناء على الاستمرار (١).

[الثالث: لو كان الفسخ من العامل بعد السفر بإذن المالك]

الثالث: لو كان الفسخ من العامل بعد السفر بإذن المالك و صرف جملة من رأس المال في نفقته، فهل للمالك تضمينه مطلقاً أو إذا كان (٢) لا- لعذر منه؟ وجهان، أقواهما عدم لما ذكر من جواز المعاملة و جواز الفسخ في كل وقت (٣) فالمالك هو المقدم على ضرر نفسه (٤).

[الرابعة: لو حصل الفسخ أو الانفساخ قبل حصول الربح و بالمال عروض]

الرابعة: لو حصل الفسخ أو الانفساخ قبل حصول الربح و بالمال عروض لا يجوز للعامل التصرف فيه بدون إذن المالك (٥) ببيع و نحوه و إن احتمل تحقق الربح بهذا البيع،

على سبب التفويت و أنه كإتلاف موجب للضمان. و لا سيما إذا كان بحكم الشارع.

ثم إن القولين المذكورين إنما هما في صورة فسخ المالك، أما في صورة الانفساخ القهري فلم يعرف القول بضمان المالك للأجرة، و ليس هو إلا في خصوص صورة فسخ المالك لا غير. فلاحظ كلماتهم.

(١) إذ البناء المذكور لا يوجب ضمان الأجرة.

(٢) يعني: الفسخ.

(٣) يعني: فلا مقتضى للضمان. و لأن للسفر كان بإذن المالك و صرف المال فيه أيضاً كان بإذنه، و ذلك لا يوجب الضمان.

(٤) إنما يتم ذلك إذا كان المالك يحتمل الفسخ، أما إذا كان لا يحتمله فلا إقدام منه. فالعمدة عدم موجب للضمان لا حال السفر و لا حال الفسخ.

(٥) كما في الشرائع و غيرها. و حكى فيها قولاً بالجواز، و نسب في غيرها الى المبسوط و جامع الشرائع. و لكنه غير ظاهر، إذ الفسخ رافع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٨

بل و إن وجد زبون يمكن أن يزيد في الثمن فيحصل الربح.

نعم لو كان هناك زبون بان على الشراء بأزيد من قيمته لا يبعد جواز إجبار المالك على بيعه منه (١)، لأنه في قوة وجود الربح فعلاً. و

لكنه مشكل (٢) مع ذلك، لأن المناط كون الشيء في حد نفسه زائد القيمة، و المفروض عدمه. و هل يجب عليه البيع و الإنضاض

إذا طلبه المالك أولاً؟ قولان، أقواهما عدمه (٣) و دعوى (٤): إن مقتضى

قوله (ع): «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١)

وجوب رد المال إلى المالك كما كان، كما ترى (٥).

للإذن في التصرف، و منه البيع، فلا وجه لجوازه بدون إذن المالك.

(١) كما في المسالك، و كذا في القواعد على إشكال منه.

(٢) كما في الجواهر (أولاً): بما في المتن (و ثانياً): بأنه لا- سلطنة له على المالك في صورة ظهور الربح الذي لا يزيد على كونه شريكاً. ضرورة أنه لا سلطنة للشريك على بيع مال الشركة بغير إذن شريكه.

(٣) كما جزم به في الشرائع، و عن الروضة و في المسالك: «لعله الأقوى في صورة عدم الربح». اعتماداً منهم على أصالة البراءة، و عن جامع الشرائع: الوجوب، و عن موضع من المبسوط: موافقته، و في القواعد: «و لو طلب العامل بيعه فان لم يكن ربح، أو كان و أسقط العامل حقه منه، فالأقرب إجباره على البيع ليرد المال كما أخذه».

(٤) ذكر ذلك في جامع المقاصد، و رده بأن الظاهر منه رد المأخوذ أما رده على ما كان عليه فلا دلالة له، و التغيير بما حدث كان بإذن المالك و أمره.

(٥) إذ مال المالك حال الفسخ هو العروض بعد كون الشراء بإذنه

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من كتاب الوديعة حديث: ١٢، كنز العمال الجزء: ٥ صفحة: ٢٥٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٧٩

[الخامسة: إذا حصل الفسخ أو الانفساخ بعد حصول الربح قبل تمام العمل أو بعده]

الخامسة: إذا حصل الفسخ أو الانفساخ بعد حصول الربح قبل تمام العمل أو بعده، و بالمال عروض، فان رضياً بالقسمة كذلك فلا إشكال، و إن طلب العامل بيعها فالظاهر عدم وجوب إجابته (١) و إن احتمل ربح فيه، خصوصاً إذا كان هو الفاسخ. و إن طلبه المالك ففي وجوب إجابته و عدمه وجوه، ثالثها التفصيل بين صورة كون مقدار رأس المال

و العروض هو الذي يجب رده و أداؤه، لا أصل المال. على أن الحديث المذكور وارد في ضمان المأخوذ و أنه في ذمة الآخذ، لا في الحكم التكليفي- الذي هو وجوب الرد- ليكون مما نحن فيه. و كان الأولى التمسك بوجوب رد الأمانات، و إن كان يشكل أيضاً بما عرفت.

(١) و في المسالك: «فيه وجهان، مأخذهما إمكان وصول العامل إلى حقه بقسمة العروض و إسقاط باقى العمل عنه تخفيف من المالك لأنه حقه، فلا يكلف الإجابة إلى بيع ماله بعد فسخ المعاملة، و إن حال العامل لا يزيد على حال الشريك، و معلوم أنه لا يكلف شريكه إجابته إلى البيع.

و من وجوب تمكين العامل من الوصول الى غرضه الحاصل بالاذن، و ربما لم يوجد راغب في شراء بعض العروض، أو وجد لكن بنقصان، أو رجي وجود زبون يشتري بأزيد، فيزيد الربح، و لا ريب أن للعامل مزية على الشريك، من حيث أن حقه يظهر بالعمل، و الربح عوضه»، و نحوه في جامع المقاصد.

و لا يخفى أن الوجه الثاني لا يرجع إلى محصل يخرج به عن قواعد الشركة، المانعة من تسلط الشريك على إجبار شريكه الآخر، كما

هو ظاهر بالتأمل. و من ذلك يظهر ضعف ما فى القواعد: من أنه يجبر المالك على إجابتة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٠

نقدًا فلا يجب، و بين عدمه فيجب (١)، لأن اللازم تسليم مقدار رأس المال كما كان، عملاً

بقوله (ع): «على اليد ..»

و الأقوى عدم الوجوب مطلقاً، و إن كان استقرار ملكية العامل الربح موقوفاً على الإنضاض و لعله يحصل الخسارة بالبيع، إذ لا منافاة، فنقول: لا يجب عليه الإنضاض بعد الفسخ لعدم الدليل عليه، لكن لو حصلت الخسارة بعده قبل القسمة، بل أو بعدها يجب جبرها بالربح، حتى أنه لو أخذه يسترد منه.

[السادسة: لو كان فى المال ديون على الناس]

السادسة: لو كان فى المال ديون على الناس فهل يجب

(١) كما فى القواعد، قال: «و كذا يجبر مع الربح. و لو نض قدر رأس المال فرده العامل لم يجبر على إنضاض الباقي، و كان مشتركاً بينهما» و هو ظاهر جامع المقاصد، بل و ظاهر المسالك فى آخر كلامه، و فى صدر كلامه أطلق الوجوب، لكن مورده صورة ما لو كان الفسخ قبل الإنضاض. و ظاهر الشرائع عدم الوجوب و حكى عن التحرير، و فى الجواهر جعل مبنى الخلاف هنا الخلاف فيما يتحقق به الاستقرار- يعنى استقرار ملك العامل للربح- فان قلنا بتحقيقه بالفسخ لم يكن للمالك الإجماع و إن قلنا بتوقفه على الإنضاض، لأنه من تتمه المضاربة، فلا- بد من البناء على الوجوب، لأن فرض كونه من تتمه المضاربة مساوق لوجوبه، كما لو لم يتحقق الفسخ.

و ظاهر المتن المنع من الابتاء المذكور، لإمكان التفكيك بين البناء على كون الإنضاض من تتمه المضاربة، بلحاظ جبران الخسارة بالربح و إن حصل الفسخ بينهما، و بين البناء على عدم كونه من تتمتها بلحاظ وجوبه على العامل، لأن ثبوت هذه الأمور ليس من مقتضى المضاربة، لأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨١

على العامل أخذها و جبايتها بعد الفسخ أو الانفساخ أم لا؟

وجهان (١) أقواهما عدم، من غير فرق بين أن يكون الفسخ من العامل أو المالك.

[السابعة: إذا مات المالك أو العامل قام وارثه مقامه]

السابعة: إذا مات المالك أو العامل قام وارثه مقامه

المفروض انفساخها، بل يكون لدليل تعبدى، و من الجائز أن يدل الدليل على الجبران و لا يدل على وجوب الإنضاض على العامل. و بالجملة:

المضاربة انفسخت و تمت، و ليس لها بعد الفسخ متمم. و الجبران إن قيل به فللدليل تعبدى، و من الجائز أن لا يدل على وجوب الإنضاض.

وفيه: أن التفكيك المذكور و إن كان ممكناً فى نفسه، إلا- أنه غير ظاهر، لأن المضاربة إن كانت تنتهى بالفسخ فلا وجه لوجوب الإنضاض و لا- للجبران، بل يكون حال العامل و المالك حال الشريكين، و إلا فلا بد من القول بالوجوب كقول الجبران. و قد

عرفت فيما سبق أن الأوفق بالقواعد الأول. فراجع المسألة الخامسة و الثلاثين.

(١) بل قولان أشهرهما الوجوب، كما عن المبسوط و جامع الشرائع و التذكرة و جامع المقاصد و غيرها، و فى الشرائع: أن على العامل جباية السلف، و نحوه عن الإرشاد و الروض، و فى القواعد: أن على العامل تقاضيه، و اختاره فى المسالك، و استدلل له: بأن مقتضى المضاربة ردّ رأس المال على صفته و الديون لا تجرى مجرى المال، و أن الدين ملك ناقص و الذى أخذه كان ملكاً تاماً، فليرد كما أخذ بظاهر:

«على اليد ما أخذت حتى تؤدى»

، و إذن المالك بالادانة إنما كانت على طريق الاستيفاء لا مطلقاً، بدلالة القرائن، و لاقتضاء الخبر ذلك. انتهى. و فيه: أن دلالة القرائن ممنوعة، و الخبر قد عرفت إشكاله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٢

فيما مر من الأحكام (١).

[الثامنة: لا يجب على العامل بعد حصول الفسخ أو الانفساخ أزيد من التخليه بين المالك و ماله]

الثامنة: لا يجب على العامل بعد حصول الفسخ أو الانفساخ أزيد من التخليه بين المالك و ماله، فلا يجب عليه الإيصال إليه (٢). نعم لو أرسله إلى بلد آخر غير بلد المالك

(١) لأن الموت فسخ قهري، فيجرى عليه حكم الفسخ الاختيارى، فإذا كان من حقوق المالك على العامل وجوب الإنضاض بعد الفسخ و وجوب استيفاء الديون و غير ذلك، كان ذلك الحق لوارث المالك بعد موته، و إذا كان من حقوق العامل على المالك جواز بيع العروض بعد الفسخ كان ذلك لوارثه بعد موته أيضاً، فيجوز لوارث العامل البيع. و إذا لم نقل بثبوت الحقوق المذكورة للمالك و العامل - كما تقدم من المصنف - لم يكن للوارث شىء من ذلك أيضاً. لكن قال فى الشرائع: «و كذا لو مات رب المال و هو عروض كان له البيع إلا أن يمنعه الوارث. و فيه قول»، و ظاهره أن جواز البيع الثابت للعامل ثابت له مع موت المالك، إلا أن يمنعه وارث المالك. و لكنه غير ظاهر الوجه، فإن المأذون لا يجوز له التصرف المأذون فيه مع موت الآذن، للانتقال الى الوارث المقتضى لحرمة التصرف فيه بغير إذنه، و لا - يكفى فى جوازه عدم المنع من المالك. و لذلك كان القول الآخر الذى حكاه فى الشرائع هو المتجه - كما فى المسالك، و نفى عنه البأس فى التذكرة - و إن كان القائل ليس منا على ما قيل، بل حكاه فى التذكرة عن بعض الشافعية. هذا إذا كان المراد منه القول بعدم جواز البيع إلا بالآذن. و يحتمل أن يكون المراد القول بالجواز و إن نهاد الوارث، بناء على ما تقدم فى بعض الأقوال من وجوب إجابه المالك إذا أراد العامل البيع.

(٢) للأصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٣

و لو كان بإذنه يمكن دعوى وجوب الرد إلى بلده. لكنه مع ذلك مشكل (١). و قوله (ع): «على اليد ما أخذت ..» (١)

أيضاً (٢) لا يدل على أزيد من التخليه (٣). و إذا احتاج الرد

(١) أما إذا كان بإذنه فلا ينبغى التأمل فى عدم الوجوب، للأصل و الأمر برد الأمانات فى قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) (٢) يختص بما إذا كان بعد الطلب، فالمراد منه ما يقابل الحبس. و أما إذا كان بغير إذنه فلا ينبغى التأمل فى الوجوب، لأن النقل تفويت لخصوصية المكان التى كانت للعين، فيجب تداركها. فالمسألان ليستا من باب واحد، الأولى من باب الأمانة، و الثانية من

باب الضمان.

(٢) قد عرفت أنه لا يحسن التمسك في المقام بالحديث الشريف المذكور في المسألتين، بل المتجه التمسك في الأولى بما دل على وجوب أداء الأمانة و حرمة حبسها، و في الثانية بالحديث الشريف. و بالجملة: ينبغي إجراء أحكام الأمانة في المقام.

(٣) لا يخفى أن الأداء الذي أخذ غاية للضمان ملازم لأخذ المالك، فلا يتحقق بدونه، و لا يكفي فيه مجرد التخليه من دون أن يأخذه المالك، (فان قلت): إن ذلك خلاف قاعدة السلطنة على النفس، لأن عدم أخذ المالك - على هذا - يوجب اشتغال ذمة الضامن من دون اختياره.

(قلت): لا مانع من ذلك إذا اقتضاه الدليل. و كذا دعوى: أن ذلك خلاف قاعدة نفى الضرر، فان اشتغال ذمته بالعين ضرر عليه. إذ لا مانع من تخصيص القاعدة بالدليل المذكور. اللهم إلا أن يقال: إن حمل الأداء

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من كتاب الوديعه حديث: ١٢، و باب: ١ من كتاب الغصب حديث: ٤.

(٢) النساء: ٥٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٤

إليه إلى الأجرة فالأجرة على المالك (١)، كما في سائر الأموال.

نعم لو سافر به بدون إذن المالك إلى بلد آخر، و حصل الفسخ فيه، يكون حاله حال الغاصب في وجوب الرد و الأجرة (٢). و إن كان ذلك منه للجهل بالحكم الشرعي (٣) من عدم جواز السفر بدون إذنه.

[مسألة (٤٧): قد عرفت أن الربح وقاية لرأس المال]

(مسألة ٤٧): قد عرفت أن الربح وقاية لرأس المال من غير فرق بين أن يكون سابقاً على التلف أو الخسران أو لا حقاً (٤)، فالخسارة السابقة تجبر بالربح اللاحق و بالعكس.

على ما يقابل الأخذ أهون من تخصيص القاعدتين المذكورتين. و لا سيما بملاحظة ذكره في الحديث الشريف في مقابل الأخذ، فالمراد من الأداء رفع اليد عن العين. مضافاً إلى أن ذلك هو الموافق للارتكاز العقلائي في باب الضمان، و أنه يكفي في ارتفاع الضمان تقديم العين إلى المالك و جعلها بين يديه و تحت سلطانه. و المظنون أن على ذلك بناء الفقهاء و إن لم يحضرنى فعلا تحرير لذلك فلاحظ.

(١) لأنها لمصلحة ماله.

(٢) أما وجوب الرد فلأن خصوصية كونه في المكان الكذائي قد فوتها الغاصب، فيجب عليه تداركها. و أما الأجرة فلتوقف الرد الواجب عليها.

(٣) لعدم الفرق في وجوب تدارك ما فات بفعله بين العلم بالحكم و الجهل به.

(٤) و الظاهر أنه من القطعيات، و في الجواهر: جعل بعض ذلك ضرورياً، لإطلاق الدليل، و كذا ما بعده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٥

ثم لا يلزم أن يكون الربح حاصلًا من مجموع رأس المال، و كذا لا يلزم أن تكون الخسارة واردة على المجموع، فلو اتجر بجميع رأس المال فخسر ثم اتجر ببعض الباقي فربح، يجبر ذلك الخسران بهذا الربح، و كذا إذا اتجر ببعض فخرس ثم اتجر بالبعض الآخر أو

بجميع الباقي فربح. و لا- يلزم في الربح أو الخسران أن يكون مع بقاء المضاربة حال حصولها، فالربح مطلقاً جابر للخسارة و التلف مطلقاً ما دام لم يتم عمل المضاربة (١) ثم إنه يجوز للمالك أن يسترد بعض مال المضاربة في الأثناء، و لكن تبطل بالنسبة إليه، و تبقى بالنسبة إلى البقية (٢)، و تكون رأس المال، و حينئذ إذا فرضنا أنه أخذ بعد ما حصل الخسران أو التلف بالنسبة إلى رأس المال مقداراً من البقية، ثم اتجر العامل بالبقية أو ببعضها، فحصل ربح يكون ذلك الربح جابراً للخسران أو التلف السابق بتمامه. مثلاً إذا كان رأس المال مائة، فتلف منها عشرة أو خسر عشرة و بقي تسعون، ثم أخذ المالك من التسعين عشرة و بقيت ثمانون، فأرأس المال تسعون، و إذا اتجر بالثمانين فصار تسعين، فهذه العشرة الحاصلة ربحاً

(١) قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الخامسة و الثلاثين.

(٢) سيأتي في المسألة الثانية عشرة من مسائل الختام عدم صحة التبعض في الفسخ، فإذا انفسخت المضاربة بالنسبة إلى بعض المال انفسخت بالنسبة إلى جميعه، فيحتاج تجديدها في الباقي إلى اجتماع الشروط. و عليه يشكل البناء في المقام على بطلانها بالنسبة إلى ما أخذه المالك و صحتها بالنسبة إلى ما بقي و يكون هو رأس المال، و ان كان يظهر من كلماتهم في المقام التسالم مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٦

تجبر تلك العشرة، و لا يبقى للعامل شيء. و كذا إذا أخذ المالك بعد ما حصل الربح مقداراً من المال - سواء كان بعنوان استرداد بعض رأس المال، أو هو مع الربح، أو من غير قصد إلى أحد الوجهين - ثم اتجر العامل بالباقي أو ببعضه، فحصل خسران أو تلف، يجبر بالربح السابق بتمامه، حتى المقدار الشائع منه في الذي أخذه المالك، و لا يختص الجبر بما عداه، حتى يكون مقدار حصة العامل منه باقياً له. مثلاً إذا كان رأس المال مائة فربح عشرة ثم أخذ المالك عشرة، ثم اتجر العامل بالبقية فخرس عشرة أو تلف منه عشرة، يجب جبره بالربح السابق حتى المقدار الشائع منه في العشرة المأخوذة، فلا يبقى للعامل من الربح السابق شيء. و على ما ذكرنا فلا وجه لما ذكره المحقق (١) و تبعه غيره من أن الربح اللاحق لا يجبر مقدار الخسران الذي ورد على العشرة

على ذلك. و كذا في باب الإقالة، فإنها تجوز في البعض دون البعض، و المخالف في ذلك شاذ نادر. فلاحظ. و يحتمل في المقام الالتزام ببقاء المضاربة حتى بالنسبة إلى ما أخذه المالك، و يكون ما أخذه المالك بحكم ما لو وضع في كيس مستقل و أفرز عن باقي المال. لكن لازم ذلك جواز تصرف العامل به بعد أخذ المالك فيتعين البناء على التبعض.

(١) قال في الشرائع: «إذا كان مال القراض مائة فخرس عشرة و أخذ المالك عشرة، ثم عمل بها الساعي فربح كان رأس المال تسعة و ثمانين إلا تسعاً، لأن المأخوذ محسوب من رأس المال، فهو كالموجود، فإذا المال في تقدير تسعين، فإذا قسم الخسران - و هو عشرة - على تسعين كانت حصة العشرة المأخوذة ديناراً و تسعاً، فيوضع ذلك من رأس المال»،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٧

المأخوذة، لبطلان المضاربة بالنسبة إليها، فمقدار الخسران الشائع فيها لا يجبر بهذا الربح، فأرأس المال الباقي (١) بعد خسران العشرة في المثال المذكور لا يكون تسعين، بل أقل منه بمقدار

و نحوه عبارة القواعد و التذكرة و الإرشاد و جامع المقاصد و المسالك و مجمع البرهان، و عن المبسوط و جامع الشرائع و المفاتيح، من دون تعرض للإشكال فيه، بل في كلام بعضهم أنه ظاهر. و غرضهم أن خسران العشرة لما كان موزعاً على الجميع فيلحق كل عشرة من التسعين الباقية تسع منه، و هو واحد و تسع، فالعشرة التي أخذها المالك لما خرجت عن مال المضاربة لم يكن خسرانها مجبوراً من الربح، لأن الربح إنما يجبر به الخسران المتعلق بمال المضاربة، و المفروض أن العشرة التي أخذها المالك قد خرجت عن

مال المضاربة، وحينئذ يختص الجبران بالخسران المتعلق بالباقي، و هو تسعة و ثمانون الا- تسعاً، فإذا كان الربح عشرة- كما هو المفروض- و يجبر منه الخسران المتعلق بباقي المال، و يزيد منه واحد و تسع، فيكون هذا الزائد بين المالك و العامل.

(١) لعل الأولى في التعبير أن يقول: فرأس المال، الذي يجبر نقصه بعد أخذ المالك العشرة، هو تسعة و ثمانون الا تسعاً و لا يجبر من الربح المتأخر النقص المتعلق بالعشرة التي أخذها المالك، لخروجها عن مال المضاربة و قد ذكر في القواعد و التذكرة مثلاً آخر، و هو ما لو كان رأس المال مائة فخسر عشرة، ثم أخذ المالك خمسة و أربعين، و الحكم أيضاً أن يوزع الخسران على الجميع، فيلحق الخمسة و الأربعين التي أخذها المالك نصف الخسران و هو خمسة، و يلحق الباقي أيضاً خمسة، فإذا ربح بعد ذلك عشرة كان نصفها جابراً للخسران الوارد على الباقي، و النصف الآخر بين المالك و العامل على حسب شرطهما في المضاربة. و لا يجبر من الربح المذكور

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٨

حصّة خسارة العشرة المأخوذة، و هو واحد و تسع، فيكون رأس المال الباقي تسعين إلا واحد و تسع، و هي تسعة و ثمانون

الخسران الوارد على المقدار الذي أخذه، لخروجه عن مال المضاربة.

و كذا الحكم عندهم في سائر الموارد يوزع الخسران على الجميع بالنسبة، و لا يجبر بالربح الخسران المتعلق بما أخذه المالك، بل يجبر خصوص الخسران المتعلق بالباقي. و لم أقف على متأمل منهم في ذلك.

نعم في الجواهر- بعد تقريب ما ذكره في الشرائع- قال: «لكن الانصاف عدم خلوّ المسألة الأولى عن إشكال، باعتبار عدم ثبوت ما يقتضى شيوع الخسارة على المال كله على وجه لو أخذ المالك بعض المال يلحقه بعض الخسارة، و إنما المنساق احتساب ما يأخذه المالك من رأس المال، و أما الخسارة السابقة فتجبر بما بقى من مال المضاربة، إذ المالك قد أخذ العشرة مستحقة للجبر ..».

وفيه: أنه لا- ريب في أن الخسارة موزعة على جميع المال حتى الذي أخذه المالك، و إنما الإشكال في جبر الخسارة المتعلقة بما أخذه المالك من الربح الحاصل من الباقي، و العمدة في الاشكال فيه: أنه بعد بطلان المضاربة فيه يخرج عن كونه مال المضاربة، فلا وجه لجبر خسارته بربح غيره الباقي، لأن ربح مال المضاربة يجبر خسران ذلك المال، لا خسران غيره. و ما تقدم من المصنف (ره) و غيره من بقاء حكم الجبر و إن فسخت المضاربة إنما يسلم فيما إذا ورد الفسخ على تمام المال قبل إنضاضه أو قسمته، ثم ربح هو فيجبر به الخسران السابق، لا فيما إذا فسخ العقد بالإضافة الى بعض مال المضاربة و صار ملكاً للمالك مختصاً به. و بقيت المضاربة في غيره من المال، فإنه لا وجه لهذا الجبران حينئذ، فإن ذلك مما لا يساعده الارتكاز العرفي أصلاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٨٩

إلا تسع. و كذا لا وجه لما ذكره بعضهم (١) في الفرض الثاني أن مقدار الربح الشائع في العشرة التي أخذها المالك لا يجبر الخسران اللاحق، و ان حصّة العامل منه يبقى له و يجب على المالك رده إليه، فاللازم في المثال المفروض عدم بقاء ربح للعامل بعد حصول الخسران المذكور، بل قد عرفت سابقاً

و يتضح ما ذكرنا في المثال الثاني الذي ذكره في القواعد و التذكرة، من أن المالك بعد خسران العشرة قد أخذ خمسة و أربعين، فإنه على تقدير فسخ المالك فيها و أخذها و إبقاء مثلها في يد العامل يبعد جداً أن يكون الربح الحاصل في الخمسة و الأربعين التي بيد العامل يجبر به الخسران المتعلق بما أخذه المالك، فإن أحدهما صار أجنياً عن الآخر.

نعم إذا كان المالك قد أخذ بعض مال المضاربة لا بعنوان الفسخ، فإنه لم يبعد الحكم بالجبران حينئذ. بل حتى لو صرفه المالك فخرج عن كونه مال المضاربة لانعدامه، فان مثل هذا الخروج لانتفاء القابلية لا يمنع من لزوم الجبر، ضرورة أنه في المثال الأول لو

تلفت عشرة بعد خسران عشرة فإن التالفة تجبر خسارتها المتعلقة بها مع خروجها عن مال المضاربة بالتلف، كما تجبر هي نفسها، فالخروج عن مال المضاربة لتلف أو نحوه لا يمنع من بقاء الجبر، فيجبر نفس المال و تجبر خسارته، و من ذلك يظهر لزوم التفصيل بين أن يكون ما يأخذه المالك بعنوان الفسخ فيتم ما ذكره المحقق و من وافقه، و بين أن لا يكون بعنوان الفسخ، فيتم ما ذكره في الجواهر و من وافقه و ان خرج البعض عن كونه مال المضاربة لفقد القابلية. و الله سبحانه ولى التوفيق و السداد.

(١) اقتصر فى الشرائع على ذكر المسألة الأولى، و كذا فى الإرشاد و مجمع البرهان، و لم يتعرضوا للثانية. لكن فى القواعد و التذكرة و جامع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٠

أنه لو حصل ربح و اقتسماه فى الأثناء و أخذ كل حصته منه، ثم حصل خسران: أنه يسترد من العامل مقدار ما أخذ، بل و لو كان الخسران بعد الفسخ (١) قبل القسمة، بل أو بعدها إذا اقتسما العروض و قلنا بوجوب الإنضاض على العامل و أنه من تمت المضاربة.

[مسألة (٤٨): إذا كانت المضاربة فاسدة]

(مسألة ٤٨): إذا كانت المضاربة فاسدة فما أن يكون مع جهلها بالفساد، أو مع علمها أو علم أحدهما دون الآخر فعلى كل التقادير الربح بتمامه للمالك، لإذنه فى التجارات (٢) و إن كانت مضاربه باطلة. نعم لو كان الإذن مقيداً بالمضاربة (٣) توقف ذلك على إجازته، و إلا (٤) فالمعاملات الواقعة باطلة (٥) و على عدم التقيد أو الإجازة يستحق العامل مع جهلها لأجرة عمله (٦). و هل يضمن عرض ما أنفقته فى السفر على نفسه،

المقاصد: ذكرت المسألتان معاً، و جعلتا فى كلامهم من باب واحد. لكن فى الجواهر: خص إشكاله بالمسألة الأولى، و ظاهره أنه وافق الجماعة فى المسألة الثانية و الفرق بين المسألتين غير ظاهر. (١) قد عرفت الاشكال فيه فى المسألة الخامسة و الثلاثين. (٢) لأن المضاربة تستلزم الاذن فى التجارة و إن كانت باطلة. (٣) يأتى فى المسألة الثانية من مسائل الختام: أنه إذا لم تكن قرينه على التقييد بإطلاق العقد يقتضى إطلاق الاذن و إن كان العقد باطلاً.

(٤) يعنى: و إن لم يجز.

(٥) لعدم الاذن من المالك و لا الإجازة.

(٦) لأنه لم يقصد التبرع فيكون مضموناً على من استوفاه و لو بالعقد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩١

لتبين عدم استحقاقه النفقة، أولاً، لأن المالك سلطه على الإنفاق مجاناً؟ وجهان أقواهما الأول (١). و لا يضمن التلف و النقص. و كذا الحال إذا كان المالك عالماً دون العامل، فإنه يستحق الأجرة، و لا يضمن التلف و النقص. و إن كانا عالمين أو كان العامل عالماً دون المالك، فلا أجرة له، لإقدامه على العمل مع علمه بعدم صحة المعاملة (٢)، و ربما يحتمل فى

الفاسد، لأن الضمان بالاستيفاء لا يختص بعقد صحيح أو فاسد، لعموم بناء العقلاء عليه.

(١) مقتضى قاعدة: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، عدم الضمان. و لو أشكل تطبيق القاعدة: من جهة أنها تختص بمورد العقد، و النفقة في المقام ليست موضوعاً للعقد، كفى مستندها في عدم الضمان، و هو التسليط على إتلاف ماله. مجاناً، و الإقدام على عدم ضمانه، المانع من عموم: من أتلف مال غيره فهو له ضامن، للمقام. و كما أن عموم: «على اليد»

لا يشمل المضاربة الفاسدة، فلا يضمن العامل المال مع فساد المضاربة، لعموم ما دل على عدم ضمان الأمين كذلك عموم: من أتلف .. لا يشمل المضاربة الفاسدة، فلا يقتضى الضمان بالإتلاف، لعموم ما دل على عدم ضمان المأذون بالإتلاف، المستفاد من بعض نصوص القاعدة. اللهم إلا- أن يقال: إنه لا إذن في الإتلاف، لاختصاصها بعامل المضاربة، و المفروض انتفاؤه، فهو نظير ما لو أعطى الطعام لزوجته بعنوان كونه نفقة الزوجية فتبين أنها ليست زوجته، فإنه لا ينبغي التأمل في الضمان. فلاحظ و تأمل.

(٢) العلم بعدم صحة المعاملة شرعاً لا يقتضى الإقدام على التبرع، الموجب لعدم الاستحقاق. و كذلك الغاصب إذا اشترى بالمال المغصوب إنما يقصد الشراء، و لا يقصد أخذ المال مجاناً، و البائع إذا كان عالمياً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٢

صورة علمهما أنه يستحق حصته من الربح من باب الجعالة (١) و فيه: أن المفروض عدم قصدها (٢)، كما أنه ربما يحتمل

بالغصب إنما يقصد البيع و لا- يقصد التمليك المجاني. و لذلك يصح البيع بالإجازة من المالك، و لو لم يكونا قد قصدا البيع و الشراء لم يصح بالإجازة و قد تقدم في كتاب الإجازة نظير المقام في المسألة السادسة عشرة من فصل تمليك المستأجر المنفعة. فراجع.

(١) تفرقت الجعالة عن الإجازة و المضاربة و المزارعة و المساقاة و نحوها:

بأنها إيقاع لا يقوم إلا بالجاعل، و لا يعطى لغيره لوناً و لا حكماً، فان من قال لغيره: إن خطت ثوبى فلك على درهم، فقد جعل شيئاً على نفسه و لم يجعل شيئاً على غيره، بخلاف العناوين المذكورة فإنه فيها يكون العامل ذا لون خاص، يكون به مستحقاً عليه العمل و مسؤولاً عن العمل و لا بد له منه، و لذلك كانت من العقود، لأن هذه المسؤولية و كونه مستحقاً عليه العمل لا تكون إلا بقبول من عليه المسؤولية، و لا تكون بغير سلطانه، و لا ينافى ذلك جواز الفسخ في المضاربة، فإن المسؤولية لو لا الفسخ كافية في الاحتياج الى القبول. و نحو ذلك الفرق بين الاذن و الوكالة فإن الاذن من الإيقاع، فلا يحتاج إلى قبول المأذون، لأنه لا يكتسى به عنواناً، و لا مسؤولية، بخلاف الوكالة فإنها توجب ثبوت عنوان للوكيل يكون به مسؤولاً عن العمل، و قائماً مقام الموكل، فالوكيل في البيع و الشراء يجب عليه أن يبيع إذا اقتضت مصلحة الموكل ذلك، كما يجب عليه أن يشتري إذا اقتضت مصلحة الموكل ذلك، و إلا كان خائناً و جانياً على خلاف مقتضى عنوان الوكالة، و ليس كذلك المأذون في البيع و الشراء

(٢) قد عرفت اختلاف عنوان الجعالة عن عنوان المضاربة، و لما كانا قصديين فلا يصح أحدهما إلا بقصده

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٣

استحقاقه أجره المثل إذا اعتقد أنه يستحقها مع الفساد. و له وجه (١)، و إن كان الأقوى خلافه. هذا كله إذا حصل ربح و لو قليلاً، و أما مع عدم حصوله فاستحقاق العامل الأجره و لو مع الجهل مشكل، لإقدامه على عدم العوض لعمله مع عدم حصول الربح. و على هذا ففي صورة حصوله أيضاً يستحق أقل الأمرين من مقدار الربح و أجره المثل. لكن الأقوى خلافه (٢)، لأن رضاه بذلك كان مقيداً بالمضاربة (٣) و مراعاة الاحتياط في هذا و بعض الصور المتقدمة أولى.

(١) لأنه حينئذ لم يقدم على عدم الاستحقاق شرعاً، وإنما أقدم على أنه مستحق شرعاً لأجره المثل.

(٢) يعنى: فلا يستحق العامل أيضاً فى هذه الصورة. لكنه غير ظاهر، لأن الموجب لعدم الاستحقاق على هذا المبنى. إقدامه على العمل باعتقاد عدم الاستحقاق شرعاً، و هو غير حاصل فى الفرض.

(٣) فمع فسادهما يضمن بقيمته، كما فى غيره من الموارد، لعدم كونه متبرعاً، كما هو المفروض. لكن على هذا يشكل الحكم بعدم الاستحقاق فى الصورة السابقة، إذ إقدامه على العمل بلا عوض أيضاً يكون مقيداً بالمضاربة و مبنياً عليها، و مع فسادهما لا إقدام على العمل بلا عوض. اللهم إلا أن يستند فى الصورة السابقة إلى قاعدة: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، لأن العمل فى المضاربة الصحيحة غير مضمون، فلا يكون مضموناً فى الفاسدة. لكن القاعدة لا تصلح للحجة مع قصور دليلها عن شمول المقام.

اللهم إلا- أن يقال: إن ضمان المالك لعمل العامل فى المقام إن كان فبالاستيفاء، و هو غير حاصل، إذ المالك انما يحث على الاسترباح لا مجرد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٤

[مسألة (٤٩): إذا ادعى على أحد أنه أعطاه كذا مقداراً مضارباً و أنكروا]

(مسألة ٤٩): إذا ادعى على أحد أنه أعطاه كذا مقداراً مضارباً و أنكروا لم يكن للمدعى بينه فالقول قول المنكر مع اليمين (١).

[مسألة (٥٠): إذا تنازع المالك و العامل فى مقدار رأس المال الذى أعطاه العامل]

(مسألة ٥٠): إذا تنازع المالك و العامل فى مقدار رأس المال الذى أعطاه العامل قدم قول العامل بيمينه مع عدم البيئ (٢)، من غير فرق بين كون المال موجوداً أو تالفاً مع ضمان العامل (٣) لأصالة عدم إعطائه أزيد مما يقوله، و أصالة براءة ذمته إذا كان تالفاً بالأزيد. هذا إذا لم يرجع نزاعهما

العمل بلا ربح، و الاسترباح مفقود حسب المفروض، و العمل المجرد عن الربح لم يكن بأمر المالك كى يكون ضامناً له بالاستيفاء، فلم يدخل فى كيس المالك شىء من عمل العامل حتى يكون مضموناً عليه باستيفائه.

و يشكل: بأن الأمر بالعمل كان بداعى الربح، لا ببقيدته واقعاً، فمع تخلفه لا ينكشف عدم الأمر بالعمل، و إلا لزم بطلان العمل، لانتفاء الاذن له فىكون فضولياً. بل لو كان المالك بنفسه يباشر العمل فمع تخلف الداعى لا ينتفى القصد.

(١) لموافقته للحجة، و هو أصالة العدم. و لو فرض عدم جريانه كفى الأصل الحكمى، و هو أصالة عدم وجوب شىء على العامل من إرجاع المال أو ضمانه، الذى هو الغرض المقصود من الدعوى، و بدونه لا تسمع فلو فرض أن المالك يعترف بإرجاع المال إليه على تقدير صدقه فى الدعوى أو يعترف بتلفه من غير ضمان لم يكن أثر لدعواه، فلا تسمع منه.

(٢) لما عرفت فى المسألة السابقة.

(٣) لما عرفت من أنه مع عدم ضمانه لا تسمع دعوى الزيادة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٥

إلى النزاع فى مقدار نصيب العامل من الربح، كما إذا كان نزاعهما بعد حصول الربح و علم أن الذى بيده هو مال المضاربة إذ حينئذ النزاع فى قلة رأس المال و كثرته يرجع إلى النزاع فى مقدار نصيب العامل من هذا المال الموجود، إذ على تقدير قلة رأس المال يصير

مقدار الربح منه أكثر، فيكون نصيب العامل أزيد، و على تقدير كثرته بالعكس، و مقتضى الأصل كون جميع هذا المال للمالك إلا بمقدار ما أقر به للعامل (١).

و على هذا أيضاً لا فرق بين كون المال باقياً أو تالفاً بضمان العامل، إذ بعد الحكم بكونه للمالك إلا كذا مقدار منه فاذا تلف مع ضمانه لا بد أن يغرم المقدار الذى للمالك.

[مسألة (٥١): لو ادعى المالك على العامل أنه خان أو فرط فى الحفظ]

(مسألة ٥١): لو ادعى المالك على العامل أنه خان أو فرط فى الحفظ فلتلف أو شرط عليه أن لا يشتري الجنس الفلانى، أو لا يبيع من زيد أو نحو ذلك، فالقول قول العامل فى عدم الخيانة و التفریط، و عدم شرط المالك عليه الشرط الكذائى، و المفروض أن مع عدم الشرط يكون مختاراً فى الشراء

(١) و إن كان مقتضى اليد كون جميعه للعامل إلا ما أقرّ به للمالك، إلا أن ذا اليد لما أقر بأن أصله للمالك احتاج فى إثبات دعوى الاستحقاق إلى بينة، فمع عدمها يقدم قول المالك لسقوط يد العامل عن الحجية بهذا الإقرار، حسبما يقتضيه بناء العقلاء، المنزل عليه دليل حجية اليد، إذ الظاهر أن دليل الحجية شرعاً من باب الإمضاء لما عند العقلاء لا من باب التأسيس.

ثم إن الاختلاف بين هذه المسألة و ما قبلها مبنى على أن المرجع فى مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٦

و فى البيع من أى شخص أراد. نعم لو فعل العامل ما لا يجوز له إلا بإذن من المالك - كما لو سافر أو باع بالنسيئة و ادعى الإذن من المالك - فالقول قول المالك فى عدم الإذن. و الحاصل:

أن العامل لو ادعى الإذن فيما لا يجوز إلا - بالإذن قدم فيه قول المالك المنكر، و لو ادعى المالك المنع فيما يجوز الا مع المنع (١) قدم قول العامل المنكر له.

[مسألة (٥٢): لو ادعى العامل التلف و أنكر المالك قدم قول العامل]

(مسألة ٥٢): لو ادعى العامل التلف و أنكر المالك قدم قول العامل (٢)، لأنه أمين (٣)، سواء كان بأمر ظاهر أو

تشخيص المدعى و المنكر الغرض المقصود من الدعوى، و لما اختلف الغرض فى المسألتين اختلف الحكم، أما بناءً على أن المرجع مصب الدعوى فلا فرق بين المسألتين فى أن المالك فى المقامين مدع و العامل منكر، لاتحاد مصب الدعوى فيهما. لكن التحقيق هو الأول، كما أشرنا الى ذلك فى كتاب الإجارة.

(١) بأن كانت الاذن محرزة و لو لإطلاق اللفظ. و يدعى المالك المخصص المنفصل أو المقيد، فإن الأصل عدم التخصيص و التقييد. و لو كان النزاع فى المقيد أو المخصص المتصل يرجع النزاع إلى إطلاق الاذن و عدمه، فيكون الشك فى الاذن و الأصل عدمه. و بالجملة: إذا ادعى المالك المنع، فان كانت حجة على الاذن سواء كانت لفظية أم حالية كان المالك مدعياً، و إلا كان منكراً و العامل المدعى للاذن مدعياً.

(٢) بلا إشكال و لا خلاف. كذا فى الجواهر.

(٣) كذا في الجواهر، و زاد بأنه ذو يد على المال يأذن المالك. انتهى.

يريد به أنه أمين عند المالك و مستأمن منه و كأنه يشير بذلك الى النصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٧

خفى (١). و كذا لو ادعى الخسارة، أو ادعى عدم الربح، أو ادعى عدم حصول المطالبات في النسيئة مع فرض كونه مأذوناً في البيع بالدين. و لا فرق في سماع قوله بين أن يكون الدعوى قبل فسخ المضاربة أو بعده. نعم لو ادعى بعد الفسخ التلف بعده ففي سماع قوله لبقاء حكم أمانته (٢)، و عدمه

الواردة في عدم ضمان الأمين «١»، و أنه إذا اتهم يستحلف، الظاهرة في أنه لا يكلف بالبينه، و قد تقدمت في مباحث الإجارة، كما تقدمت نسبة القول بأنه يكلف بالبينه إلى المشهور، و أنه يشهد به بعض النصوص.

لكن الجمع بين جميع النصوص يقتضى القول الأول. و أما

صحيح محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «عن الرجل يستبضع المال فيهلك أو يسرق أعلى صاحبه ضمان؟ قال (ع): ليس على صاحبه غرم بعد أن يكون الرجل أميناً» (٢)

و نحوه غيره. فإنما تدل على عدم ضمان الأمين، لا على عدم تكليفه بالبينه، فهي حكم في مقام الثبوت، لا في مقام الإثبات.

(١) لإطلاق النصوص المتقدمة.

(٢) إذا تحقق ذلك فلا مجال للوجه الثاني. فكأنه أراد استصحاب بقائه، و يكون الوجه الثاني خروجه عن كونه أميناً، فيرجع الى عموم:

«البينه على المدعى». لكن الاستصحاب ليس بحجة، لأنه تعليقى و لو سلم فالظاهر الرجوع الى عموم العام في أمثال المقام مما كان ظاهراً في العموم الأزمانى، على ما هو محقق في بعض مباحث الاستصحاب. نعم مقتضى إطلاق الأخبار الدالة على عدم ضمان الأمين العموم للمقام، فيكون الأقوى سماع قوله بيمينه.

(١) راجع صفحة: ٣٥٠.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب كتاب المضاربة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٨

لخروجه بعده عن كونه أميناً، وجهان. و لو أقر بحصول الربح ثم بعد ذلك ادعى التلف (١) أو الخسارة، و قال: إنى اشتبهت في حصوله، لم يسمع منه (٢)، لأنه رجوع عن إقراره الأول. و لكن لو قال: ربحت ثم تلف، أو ثم حصلت الخسارة، قبل منه.

(١) يعنى: ادعى تلف أصل المال قبل الاتجار به، إذ لو كان المراد أنه ادعى التلف بعد الربح فلا إشكال في سماع قوله، لعدم المنافاة مع إقراره بوجه، كما سيأتى فرضه.

(٢) قال في الشرائع: «و لو قال العامل ربحت كذا و رجعت لم يقبل رجوعه. و كذا لو ادعى الغلط»، و فى التذكرة: «لو قال ربحت ألفاً ثم قال: غلظت، و إنما ربحت مائة، أو تبينت أنه لا-ربح هنا، أو قال: كذبت فى الاخبار خوفاً من انتزاع المال لم يقبل رجوعه، لأنه أقر بحق عليه ثم رجعت فلم يقبل كسائر الأقارير»، و نحوها كلام غيرهما.

و علله فى الجواهر بسبق إقراره الماضى عليه بقاعدة: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، و قاعدة: عدم سماع الإنكار بعد الإقرار، السالمين عن معارضة قاعدة: سماع الأمين فى كل ما يدعيه، بعد عدم ثبوت هذا العموم و انما الثابت المسلم ما لم يسبق بإقرار .. إلى

آخر كلامه.

هذا ولا يخفى أن قاعدة: عدم سماع الإنكار بعد الإقرار، تختص بما إذا كان الإنكار وارداً على ما ورد عليه الإقرار، بحيث يكون معارضاً له، كما إذا قال: لك على درهم، ثم قال: ليس لك على درهم. أما إذا كان الإنكار وارداً على أمر آخر غير الواقع الذي ورد عليه الإقرار - كما في المقام - لم يكن وجه للرد، فان قوله: اشتبهت، أو غلطت أو ما قصدت الواقع وإنما كان إخباري توريه، أو قصدت الواقع لا بقصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٣٩٩

.....

بيان الواقع، بل بقصد التخلص من الضرر و نحو ذلك مما لا يكون القول الثاني وارداً على ما ورد عليه الأول و لا معارضاً له. فلا يكون من الإنكار بعد الإقرار قال في الشرائع في كتاب الإقرار: «إذا شهد على نفسه بالبيع و قبض الثمن، ثم أنكر فيما بعد و ادعى أنه أشهد تبعاً للعادة و لم يقبض، قيل: لا يقبل دعواه، لأنه مكذب لإقراره، و قيل: تقبل، لأنه ادعى ما هو معتاد و هو أشبه» و في الجواهر حكى الأخير عن الشيخ و من تأخر عنه، و أما في الأول فقال: «لم نتحقق قائله من العامة فضلاً عن الخاصة».

و من ذلك يظهر إشكال ما في الشرائع و غيرها من عدم قبول قوله الذي ذكره هنا، الظاهر في أنه لا يقبل حتى مع البيئته، و لا يسمع أصلاً كما استظهره أيضاً في الجواهر، قال (ره): «ظاهر قول المصنف و غيره «لم يقبل» عدم سماع بيئته على ذلك، لكونه مكذباً لها بإقراره السابق و عموم: «البيئته على المدعى» إنما هو ظاهر في كون الدعوى مسموعة، لا ما أسقطها الشارع بقاعدة الإقرار فتبقى حينئذ شهادة البيئته نفسها بلا دعوى و لا ريب في تقديم قول المخالف لها عليها، لعدم ثبوت حجيتها في هذا الحال، خصوصاً بعد أن كان المشهود به حقاً له، فلا ريب في تقديم قوله فيه. فتأمل». و حمل كلامهم هنا على عدم قبول قوله كما يقبل قول الأمين مع اليمين بل يحتاج في قبوله إلى البيئته، خلاف الظاهر من كلامهم جداً.

و المتحصل: أن الاحتمالات في المقام ثلاثة (الأول): عدم السماع أصلاً و لو مع البيئته (الثاني): عدم السماع إلا مع البيئته، كما في سائر الدعاوى (الثالث): السماع مع اليمين. كما في سائر موارد دعاوى الأئمة. و وجه الأول: ما أشار إليه في التذكرة - و أوضحه في الجواهر -

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٠

[(مسألة ٥٣): إذا اختلفا في مقدار حصه العامل]

(مسألة ٥٣): إذا اختلفا في مقدار حصه العامل و أنه نصف الربح مثلاً أو ثلثه قدم قول المالک (١).

من أن الدعوى الثانية من قبيل الإنكار بعد الإقرار، و هو غير مسموع و البيئته لما كانت مكذبة بإقراره الأول فهي أيضاً غير مسموعة. مع أنها لا تسمع إذا لم تكن لها دعوى مسموعة، و فيه: ما عرفت من أنه ليس من الإنكار بعد الإقرار، بل هو من باب شرح حال الإقرار، و إطلاق سماع قول الأمين يقتضى قبوله، فيسقط به الإقرار. و دعوى عدم العموم في سماع قول الأمين - كما تقدمت عن الجواهر - ضعيفة لإطلاق

قولهم (ع) «إن اتهمته فاستحلفه» (١)

الشامل له من دون قرينة على صرفه عنه.

و حينئذ تظهر قوة الاحتمال الثالث.

نعم لو فرض عدم العموم لما دل على سماع قول الأمين تعين الاحتمال الثاني، عملاً بما دل على قبول قول المدعى مع البيئته. و ما تقدم في الجواهر من عدم سماع دعواه و لا بينته، لأنهما مكذبان بالإقرار، كما ترى، إذ الإقرار لا يكذب دعوى الغلط و لا الشهادة به، كما هو ظاهر.

(١) في التذكرة: نسبته إلى علمائنا، و في جامع المقاصد: «هذا واضح إن كان الاختلاف قبل حصول الربح، لأن المالك متمكن من منع الربح كله، بفسخ العقد، و أما بعد حصوله فإن كلياً منهما مدع و مدعى عليه، فإن المالك يدعى استحقاق العمل الصادر بالحصه الدنيا، و العامل ينكر ذكر فيجيب القول بالتحالف إن كانت أجره المثل أزيد مما يدعيه المالك و لا أعلم لأصحابنا قولاً بالتحالف، و إنما القول بالتحالف مع الاختلاف في الربح مطلقاً قول الشافعي».

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب كتاب الإجارة حديث: ١٦، و قريب منه حديث:

١١، ١٧ من نفس الباب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠١

.....

و كأنه مبني على أن المعيار في تشخيص المدعى و المنكر مصب الدعوى فان دعوى المالك أن المَجْعول في العقد الحصه الدنيا دعوى إيجابية، كما أن دعوى العامل أن المَجْعول في العقد الحصه العليا دعوى إيجابية، فكل منهما مدع دعوى إيجابية ينكرها الآخر، فيكونان لذلك متداعيين، حكمهما التحالف، و على هذا المبني ذكر في جامع المقاصد في كتاب الإجارة أنه لا-ريب في قوة التحالف إذا اختلف المؤجر و المستأجر في قدر الأجرة و في قدر المستأجر (بالفتح) و علله بما ذكرنا، و نسبه بعض إلى جماعة أيضاً، لكن عرفت ضعف المبني، و أن المعيار في تشخيص ذلك الغرض المقصود من الدعوى، و أما مصب الدعوى بلا غرض فمما لا مجال لوجوب سماعه، فإنه غير ملزم، و لا يترتب عليه فائده ثبت أم لم يثبت فلا يكون معياراً، كما أشرنا الى ذلك في مباحث التنازع من كتاب الإجارة.

و أما ما أشكله في الجواهر على جامع المقاصد بقوله: «لا ريب في أن كلياً منهما مدع و منكر، إذا كان نزاعهما في تشخيص ما وقع عليه عقد المضاربة، ضرورة اقتضاء الأصل عدم كل من الشخصين. نعم بعد تعارض الأصول في ذلك يرجع إلى أصل آخر، و لا ريب في كونه مع المالك، لأن الأصل عدم استحقاق العامل الزائد ..». ففيه: أن الأصل المذكور لا يثبت إحدى الدعويين و لا ينفيهما، و إنما يتعرض لأمر آخر، فكيف يكون مرجعاً للحاكم في حسم النزاع بين المتداعيين؟! فالعمدة:

ما ذكرنا من ضعف مبني التحالف في المقام، و ان التحقيق أن المعيار الغرض المقصود، و هو في المقام متعلق بالزائد على الأقل، و هو مورد النفي من أحد الخصمين و الإثبات من الآخر، لا-مورد الإثبات من كل منهما، كي يكون المقام من التداعي الذي يكون المرجع فيه التحالف، فالمالك ينفي الزائد، و العامل يثبتته، فالأول منكر، و الثاني مدع. و إذا لاحظنا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٢

[(مسألة ٥٤): إذا ادعى المالك أني ضاربتك على كذا مقدار و أعطيتك]

(مسألة ٥٤): إذا ادعى المالك أنى ضاربتك على كذا مقدار وأعطيتك، فأنكر أصل المضاربة، أو أنكر تسليم المال إليه، فأقام المالك بينة على ذلك، فادعى العامل تلفه لم يسمع منه (١) و أخذ بإقراره المستفاد من إنكاره الأصل.

أن المالك يثبت الأقل فالأخبار عنه ليس دعوى على العامل بل إقرار له بأمر معلوم، فلا يسمع من حيث كونه دعوى. ثم لو بنى على الأول و كان المقام من التداعى لم يفرق بين ما قبل العمل و بعده. و كون المالك قبل العمل متمكن من الفسخ لا أثر له فى تبديل مصب الدعوى. كما أنه لا فرق بين كون أجره المثل أكثر من الحصه و كونها أقل و كونها مساوية، فان أجره المثل خارجة عن محل الابتلاء على حال زادت أو نقصت أو ساوت، و لا يتغير الحكم باختلاف الحالات المذكورة. (١) مقتضى الجمود على ما تحت العبارة أنه لا يسمع منه دعوى التلف و يكلف بأداء العين و لو أدى ذلك إلى حبسه أو ضربه، و بنحو ذلك عبر فى القواعد، فقال: «و لو أنكر القراض ثم ادعى التلف لم يقبل قوله» و على هذا يكون المراد من قول المصنف (ره): «و أخذ بإقراره المستفاد من إنكاره» أن إنكاره لأخذ المال يستفاد منه تكذيب دعوى التلف و إقرار منه بكذبها فلا تسمع. و على هذا لا يكون فى هذا الكلام تعرض للضمان بحيث لو تحقق التلف كان المال مضموناً عليه و يجب دفع بدله. و هذا البيان يخالف ما فى الشرائع حيث قال: «إذا قال دفعت إليه مالاً قراضاً فأنكر العامل، فأقام المدعى بينة، فادعى العامل التلف قضى عليه بالضمان»، و ظاهره سماع دعوى التلف مع الحكم بالضمان. و وجه هذا الضمان: أن دعوى التلف إقرار منه بأن إنكاره لقبض المال خيانه منه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٣

.....

و هى موجبة للضمان. لكن لا يظهر الوجه لسماع دعوى التلف، لما عرفت من أن إنكاره لأخذ المال تكذيب منه لدعوى التلف و إقرار منه بكذبها، فكيف تسمع منه؟! بل دعواه التلف إذا كانت موجبة لخيانته بإنكاره أخذ المال فلا وجه لسماعها، لأن الخائن لا يسمع قوله، و إنما يسمع قول الأمين.

نعم هذا الوجه لا يمنع من سماع بينته على التلف لكن الوجه الأول يمنع من ذلك، لأن إنكاره كما يقتضى تكذيب دعوى التلف يقتضى تكذيب بينة التلف، فلا يصح له إقامتها. و بالجملة: مقتضى عبارة القواعد عدم سماع دعوى التلف من دون تعرض للضمان، و مقتضى عبارة الشرائع الحكم بالضمان و سماع دعوى التلف و الاشكال عليها ظاهر.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما فى المسالك: «من أن عبارة الشرائع أجود من قول العلامة: «لم يقبل دعواه» لاستلزام عدم القبول حبسه إلى أن يدفع العين، و قد تكون تالفه. إلا أن يتكلف نحو ما تقدم من حبسه مدة يظهر منها اليأس من وجود العين». و ما ذكره من المحذور لا محذور فيه فإنه لا مانع من حبسه حتى يدفع العين أو يتبين التلف، و حينئذ يكون العمل بالتبين لا بقوله، فإطلاق عدم سماع قوله فى محله.

و فى الجواهر دفع اشكال المسالك: بأن مراد القواعد من عدم سماع قوله عدم قبول دعوى التلف التى كانت تقبل منه سابقاً بيمينه فى إسقاط الضمان عنه، و أما التكليف بالعين نفسها فليس مقصوداً، ضرورة عدم تصديق مجرد قوله فى ذلك من دون استظهار بيمين أو بينة أو حبس أو نحو ذلك. و قريب منه ما فى مفتاح الكرامة. و لكنه كما ترى، فإنه لا دليل على سماع قوله باليمين و قد كذبه، و لا بالبينه و قد كذبها. و لو سلم فهو عمل بالبينه، لا بالقول. مع أن دعوى التلف لا تقتضى سقوط الضمان إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٤

نعم لو أجاب المالك بأنى لست مشغول الذمة لك بشيء، ثم

إذا كان قبل الخيانة و لم يكن بتعد أو تفريط.

هذا و لعل مراد الشرائع من الضمان الضمان حتى مع وجود العين، لا- خصوص الضمان حال التلف، حتى يكون الكلام دالاً على السماع. لكن هذا المعنى من الضمان يحصل بمجرد قيام البينة على الأخذ لثبوت الخيانة حينئذ، و لا يتوقف على دعوى التلف، فضلاً عن تحقق التلف.

ثم إن الضمان إذا كان من جهة الخيانة الموجبة لخروج اليد عن الأمانة فذلك يختص بالتلف بعد الخيانة، فإذا تحقق أنه كان قبل الإنكار فلا- ضمان و كذا إذا شك في ذلك، لأصالة البراءة من الضمان حتى لو علم تاريخ الإنكار و شك في تاريخ التلف، فإن أصالة عدم التلف الى حين الإنكار لا تثبت التلف بعده. و لا يجوز التمسك بعموم: «على اليد ..»

في الشبهة المصدقية بعد تخصيصه بما دل على عدم ضمان الأمين. و أصالة عدم الامانة الأزلى لا مجال لها، للعلم بتحقيق الأمانة في الزمان السابق.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: عدم سماع قوله الذى كذبه، و عدم سماع بينته التى كذبها، و أنه خائن، و أنه ضامن إذا تحقق أن التلف بعد الإنكار، و أنه غير ضامن إذا كان التلف قبل الإنكار، أو كان التلف مجهول التاريخ. و فى بعض الحواشى تعليقاً على قول المصنف: «لم يسمع منه».

يعنى: يقضى عليه بالضمان، و لا يقبل قوله فى التلف كما كان يقبل لو لا إنكاره. و فى قبول الغرامة منه بنفس هذه الدعوى، أو مع إقامة البينة على ما ادعاه، أو يحبس حتى يتبين صدقه، و جوه و أقوال، أقواها سماع بينته». و لم نقف على هذه الأقوال غير التعبيرات المذكورة، و قد عرفت ما هو المتحصل فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٥

بعد الإثبات (١) ادعى التلف، قبل منه، لعدم المنافاة بين الإنكار من الأول و بين دعوى التلف.

[مسألة (٥٥): إذا اختلفا فى صحة المضاربة الواقعة بينهما و بطلانها]

(مسألة ٥٥): إذا اختلفا فى صحة المضاربة الواقعة بينهما و بطلانها قدم قول مدعى الصحة (٢).

[مسألة (٥٦): إذا ادعى أحدهما الفسخ فى الأثناء و أنكر الآخر]

(مسألة ٥٦): إذا ادعى أحدهما الفسخ فى الأثناء و أنكر الآخر قدم قول المنكر. و كل من يقدم قوله فى المسائل المذكورة لا بد له من اليمين (٣).

[مسألة (٥٧): إذا ادعى العامل الرد و أنكره المالك]

(مسألة ٥٧): إذا ادعى العامل الرد و أنكره المالك قدم قول المالك (٤)

[مسألة ٥٨: لو ادعى العامل في جنس اشتراه أنه اشتراه لنفسه]

(مسألة ٥٨): لو ادعى العامل في جنس اشتراه أنه اشتراه لنفسه، و ادعى المالك أنه اشتراه للمضاربة، قدم قول العامل. و كذا لو ادعى أنه اشتراه للمضاربة، و ادعى المالك

(١) ظاهر العبارة إثبات الاشتغال بالبيئة، و حينئذ لا تجدى دعوى التلف فى نفي الضمان. فالمراد إثبات الأخذ. لكن إثبات ذلك لا ينافى إنكار الاشتغال، فلا تسمع البيئته عليه، فكأن مراد المصنف - كغيره من الفقهاء - ذكر فرض آخر فى قبال الفرض السابق و إن لم يكن صحيحاً.

(٢) لأصالة الصحة المعول عليها عند العقلاء و المتشرعة و الفقهاء.

(٣) و لا بد أيضاً أن يكون بعد امتناع المدعى من إثبات دعواه بيئته و نحوها.

(٤) لمطابقة قوله لأصالة عدم الرد، فيكون منكراً. (و دعوى):

أن عموم ما دل على قبول قول الأمين يقتضى المنع من العمل بالأصل.

(مندفعة): بأنه لا عموم لما دل على قبول قول الأمين يشمل المقام مما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٦

أنه اشتراه لنفسه، لأنه أعرف بنيته (١)، لأنه أمين، فيقبل قوله. و الظاهر أن الأمر كذلك لو علم أنه أدى الثمن من مال المضاربة (٢)، بأن ادعى. أنه اشتراه فى الذمة لنفسه ثم أدى

كان الفعل مشتركاً بينه و بين المالك، و لذا كان المشهور عدم القبول. و عن الشيخ القبول و الاستدلال له بالقياس على الودعى، و بأنه إذا لم يقبل قوله كان ضرراً عليه. و فى ذلك نظر ظاهر. بل قيل ان ذلك ليس فى كلام الشيخ، و أنه (قده) أجل من أن يستدل بمثل ذلك، إذ القياس ليس بحجة. و قبول قوله يوجب الضرر على المالك، و لا وجه للترجيح.

نعم فى جامع المقاصد و المسالك الاستدلال له: بأنه إذا لم يقبل قوله يلزم تخليده فى السجن، لأنه إذا كان صادقاً امتنع أخذ المال منه، و إذا كان كاذباً فظاهر حاله أنه لا يكذب نفسه، فيلزم تخليد حبه. إلا أن يحمل كلامهم على أن الواجب حبه إلى أن يظهر الحال. و لكن الاستدلال بذلك أيضاً كما ترى، لما سبق من عدم محذور فى ذلك. فإذا لا معدل عن المشهور عملاً بالأصل. نعم إذا كان المالك قد أمره بالرد إلى موضع معين عند انتهاء المضاربة، فادعى العامل ذلك لم يبعد القبول كغيره من الأعمال المتعلقة به بالنسبة إلى المال لاختصاص الفعل به حينئذ.

(١) يشير إلى قاعدة ذكرت فى كلام جماعة من الفقهاء من قبول قول من لا يعرف المقول إلى من قبله. و لا يبعد بناء العقلاء على القاعدة المذكورة. و إلا لزم تعطيل تشريع الحكم، و هو خلاف دليل جعله. فإذا اشترى الإنسان شيئاً كان ظاهر الفعل الشراء لنفسه، فيحكم به لذلك.

و صريح القول أولى من ظاهر الفعل فى القبول. مضافاً إلى قاعدة: من ملك شيئاً ملك الإقرار به،

(٢) لا يخلو من إشكال، فإن قاعدة قبول قول من لا يعرف إلا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٧

الثمن من مال المضاربة، و لو كان عاصياً فى ذلك.

[مسألة ٥٩: لو ادعى المالك أنه أعطاه المال مضاربة]

(مسألة ٥٩): لو ادعى المالك أنه أعطاه المال مضاربة و ادعى القابض أنه أعطاه قرضاً، يتحالفان (١)،

من قبله لا تخلو من إشكال في المقام، لمخالفتها لظاهر الفعل. و كذلك قاعدة سماع قول الأمين، فإنه يختص بما إذا لم يكن ظاهر حجة على خلافه، كما في المقام.

(١) و هو أقرب - كما عن التحرير - و واضح - كما عن الإيضاح - و محتمل - كما في القواعد - و علة في جامع المقاصد: بأن كل واحد منهما مدع و منكر، فان العامل يدعى خروج المال عن ملك المالك، و المالك ينكره، و المالك يدعى استحقاق عمل العامل في مقابل الحصه بالقراض، و العامل ينكره. لكن قال في القواعد: «و لو ادعى المالك القراض و العامل القرض فالقول قول المالك، فيثبت له مع اليمين مدعاه من الحصه، و اختاره في التذكرة، لأن المال ملكه، و الأصل تبعية الربح له، فمدعى خلافه يحتاج إلى بينة. أقول: إذا كان المعيار في تشخيص المدعى و المنكر مصب الدعوى فلا ريب في أن المقام من التداعي، لأن كلا منهما يدعى خلاف الأصل.

و إذا كان المعيار الغرض المقصود من الدعوى فيختلف باختلاف الموارد، فان كان النزاع بعد انتهاء عمل المضاربة و وجود الربح فدعوى العامل القرض خلاف الأصل، لأن الأصل يقتضى بقاء المال على ملك مالكة، فدعوى خروجه عنه بالقرض مخالفه له، و دعوى المالك المضاربة بقصد إثبات استحقاقه لحصه من الربح موافقه له، لأن استحقاق حصه من الربح موافقه لأصالة تبعية النماء للأصل. و إن كان النزاع قبل انتهاء عمل المضاربة بأن قلنا بوجود التصفيه على العامل، فدعوى المالك المضاربة و إن كانت مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٨

فان حلفاً أو نكلاً للقابض أكثر الأمرين من أجره المثل و الحصه

موافقه لأصالة بقاء المال على ملك مالكة، لكنها مخالفه لأصالة عدم استحقاق المالك التصفيه على العامل، فيكون المالك من هذه الجهة مدعياً و العامل النافي للمضاربة منكرًا، لموافقته للأصل المذكور. و كأنه إلى ذلك أشار في جامع المقاصد في عبارته المتقدمة. و لو كان النزاع قبل حصول الربح لم يبعد أن يكون الحكم كذلك لأن استحقاق العمل على العامل من آثار العقد و إن كان جائزاً.

لكن في جامع المقاصد: «لو كان الاختلاف قبل حصول الربح لكان القول قول المالك مع يمينه قطعاً، لأن الأصل بقاء المال له، و لا معارض له هنا». و إشكاله ظاهر، لما عرفت من أن استحقاق العمل على العامل من آثار عقد المضاربة، يترتب بمجرد حصوله، فمع الشك فيه يكون الأصل عدم الأثر المذكور.

هذا و الظاهر أن مورد كلامهم هنا الصورة الأولى، بقرينة عدم التعرض لوجوب العمل على العامل و عدمه، و التعرض للربح فقط، و عليه فلا وجه للتحالف. اللهم إلا أن يكون لبنائهم على أن مرجع دعوى المالك المضاربة إلى استحقاق ما سبق من عمل العامل الذى ترتب عليه الربح بالحصه، و الأصل عدمه، و فيه: أن دعوى ذلك إنما يقصد منها نفى استحقاق تمام الربح للعامل الموافق للأصل، لا إثبات شيء للمالك على العامل، حتى يكون بذلك مدعياً. و هذا نظير ما إذا ادعى المالك أنه أجره الحمار و ادعى المستأجر أنه أجره البغل، كما سبق في كتاب الإجارة فالبناء على ذلك رجوع إلى تشخيص المدعى و المنكر بمصب الدعوى، لا الغرض المقصود، و قد عرفت ضعفه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٠٩

من الربح (١) إلا إذا كانت الأجرة زائدة عن تمام الربح فليس له أخذها، لاعترافه بعدم استحقاق أزيد من الربح.

(١) كذا في القواعد على تقدير البناء على التحالف، وهو خيرة التحرير والإيضاح وجامع المقاصد. وفي التذكرة: اختار أن القول قول المالك، وحكى عن بعض العامة القول بالتحالف، وعلله: بأنه إن كان الأكثر نصيبه من الربح فرب المال يعترف له به وهو يدعى كله، وإن كانت أجرة المثل أكثر فالقول قوله بيمينه في عمله، كما أن القول قول رب المال في ماله، فإذا حلف قبل قوله في أنه ما عمل بهذا الشرط، وإنما عمل بعوض لم يسلم له، فيكون له أجرة المثل. انتهى. وفيه: أن أجرة المثل إنما تكون لمن عمل لغيره، لا لمن عمل لنفسه معترفاً بأنه لم يكن بأمر غيره ولا بقصد غيره. وبالجملة: هما معاً يعترفان باستحقاق العامل الحصة، ويختلفان في استحقاقه للزائد، فالعامل يدعى ذلك بدعوى كون المال له، والمالك ينكر ذلك، وحيث أن الأصل عدم خروج المال عن ملك المالك فقول العامل مخالف للأصل، فيكون مدعياً، وقول المالك موافق له، فيكون منكرًا، فإذا حلف المالك ثبت قوله، وبطلت دعوى العامل. وأما أجرة المثل فمباينة لكل من دعوى المالك والعامل، فلا وجه لاستحقاق العامل لها وهو لم يقصدها، بل ولم يقصد العمل لغيره، كما عرفت. ومن ذلك تعرف الاشكال فيما في بعض الحواشي: من أن المقام من قبيل المدعى والمنكر، ويختلف الحكم بكون المالك مدعياً أو منكرًا باختلاف الصور، فعلى تقدير كون أجرة المثل مساوية لتمام الربح يكون المالك مدعياً على العامل بأنه تنازل عن قيمة عمله إلى الحصة، والعامل ينكر ذلك، فإذا حلف العامل قبل قوله فيكون تمام الربح له: وإذا مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٠

[(مسألة ٦٠): إذا حصل تلف أو خسران]

(مسألة ٦٠): إذا حصل تلف أو خسران، فادعى المالك أنه أقرضه وادعى العامل أنه ضاربه، قدم قول المالك مع اليمين (١).

كانت مساوية للحصة يكون العامل مدعياً، لأنه يدعى استحقاق أكثر من قيمة عمله، وهو تمام الربح والمالك ينكر ذلك، فإذا حلف قبل قوله، ويكون للعامل الحصة لا غير. وإذا كانت أزيد من الحصة ودون تمام الربح يكون العامل منكرًا بالنسبة إلى دعوى المالك الحصة، ويكون مدعياً بالنسبة إلى دعواه تمام الربح، ويكون المالك مدعياً في الأولى ومنكرًا في الثانية، فيقبل قول المنكر من كل منهما في نفي دعوى خصمه.

وتوضيح الاشكال عليه: أن أجرة المثل مباينة لكل من الدعويين حتى لو كانت مساوية للربح أو الحصة، فإنها غيرهما، وأنه لا وجه لاستحقاقها مع عدم قصد العامل العمل لغيره ولا بأمر غيره، فكيف تكون معياراً للمدعى والمنكر.

(١) كذا في القواعد والتذكرة وعن التحرير، واختاره في جامع المقاصد، وعلله: بأن الأصل في وضع اليد على مال الغير ترتب وجوب الرد عليه، لعموم

قوله (ع): «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١)

ولأن العامل يدعى على المالك كون ماله في يده على وجه لو تلف لم يجب بدله، والمالك ينكر. فان قيل: المالك أيضاً يدعى على العامل شغل ذمته بماله، والأصل البراءة. قلنا: زال هذا الأصل بتحقيق إثبات يده على مال المالك، المقتضى لكونه في العهدة، والأمر الزائد المقتضى لانتفاء العهدة لم يتحقق، والأصل عدمه.

وفيه: أن

قوله (ص): «على اليد ..»

يختص بما إذا كان

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب کتاب الودیعة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١١

.....

المال المأخوذ مال الغير، و هو خلاف دعوى المالك، إذ فى القرض لا يكون المال مال الغير، بل يكون مال نفسه، و لذا يكون ضمان المال بالقرض لا باليد، و كذا ضمان المبيع يكون بالبيع لا باليد، و يسمى ضمان المعاوضة.

فتقديم قول المالك يتوقف على أصالة احترام مال المسلم على نحو يقتضى ضمانه مطلقاً و هى غير ثابتة.

و إن كان قد يشهد بها

مصحح إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل كانت عندى وديعة، و قال الآخر: إنما كانت لى عليك قرضاً، فقال (ع):

المال لازم له إلا أن يقيم البينة أنها كانت وديعة» «١».

لكن استفادة الكلية من المصحح غير ظاهرة، و إن كان ظاهر المشهور ذلك. فقد ذكر الأكثر أنه إذا اختلف المالك و الراكب فى أنه عارية أو إجارة، فالقول قول مدعى الإجارة، و علة فى الجواهر بأصالة احترام مال المسلم كدمه و عرضه، بمعنى الحكم بضمانه على من هو عنده. و فيه:

أن احترام مال المسلم إنما هو بمعنى عدم جواز التصرف فيه- كما هو معنى احترام دمه و عرضه- لا بمعنى ضمانه على من هو عنده، فإنه لا دليل عليه غير عموم:

«على اليد ..»

الذى قد عرفت اختصاصه بمال الغير الذى لا يشمل المقام بعد ادعاء المالك أنه قرض. لكن فى الجواهر:

«الظاهر أنه مفروغ منه فى غير المقام، كما لا يخفى على من أحاط خبراً بأفراد المسألة فى الأبواب المتفرقة». و لكنه مشكل.

و كأنه لذلك كان ما عن الشيخ و ابن زهرة و أول الشهيدين و الأردبيلي و الخراساني القول بقبول قول الراكب بيمينه فى المسألة المذكورة، عملاً بأصالة البراءة، الموافق لقول الراكب. و إن كان يشكل ذلك: بأن أصالة

(١) الوسائل باب ٧ من كتاب الودیعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٢

.....

البراءة أصل مسببى، و هو محكوم للأصل السببى، و هو أصالة عدم الإعارة الموجب لكونه قد استوفى منافع العين بلا- إذن من المالك، فيرجع إلى أصالة ضمان المنافع بالاستيفاء، الذى عرفت الإشارة إلى أنه من المرتكزات العقلانية التى استقر عليها بناء المتشعبة و عملهم، و حينئذ لا مجال لأصالة البراءة معه. إلا أن يقال: على تقدير صحة قول المالك فضمن المنافع يكون بالإجارة لا بالاستيفاء، نحو ما ذكرناه فى المقام، من أنه على تقدير قول العامل يكون الضمان بالقرض لا باليد. و حينئذ يشكل البناء على ضمان

العامل فى المقام لأجل دعوى استيفائه منافع غيره، كالإشكال فى البناء على ضمان الراكب، على ما عرفت. اللهم إلا أن يدعى الارتكاز العقلاى فى أمثال المقام على ضمان العين و المنفعة بالبدل، و إن كان المالك يدعى الضمان الخاص، فيضمن الراكب قيمة المنفعة دون الأجرة التى يدعيها المالك، و يضمن المتهم قيمة العين لا الثمن الذى يدعيه المالك فيما إذا اختلفا فى أنه هبة أو بيع و أمثال ذلك فىكون من قبيل الحكم الواقعى جعله الشارع للحاكم لحسم النزاع و فصل الخصومة مع ثبوت الحكم الواقعى الأولى بحاله، و لا- تنافى بين الحكامين فإن الأول يدعو الى العمل به و رفع النزاع، و الثانى يدعو الى العمل به على فرض النزاع، فيحرم أخذ المالك للبدل على تقدير العارية، و يحرم امتناع الراكب من دفع الأجرة على تقدير الإجارة واقعاً، فالحكم الواقعى بحاله و إن ثبت فى حق الحاكم معه حكم يخالفه فى حال النزاع و يحتمل بعيداً أن يكون من قبيل الصلح القهرى. و كيف كان فهذا الارتكاز غير بعيد، فالعمل به لازم.

لكن الظاهر اختصاصه بصورة دعوى الاستحلال، مثل دعوى الهبة فى مقابل دعوى البيع، أو دعوى العارية فى مقابل دعوى الإجارة، أما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٣

[مسألة ٦١: لو ادعى المالك الإبضاع و العامل المضاربة يتحالفان]

(مسألة ٦١): لو ادعى المالك الإبضاع و العامل المضاربة يتحالفان (١) و مع الحلف أو النكول منهما يستحق العامل أقل

إذا لم يكن استحلال- مثل المقام- فلا دليل على الضمان المذكور، بل الارتكاز لا يساعد عليه. و كذلك مورد مصحح إسحاق المتقدم

، فان الحكم فيه على خلاف الارتكاز، فيقتصر على مورده لا غير.

(١) كما فى التذكرة: أنه أقرب، و عن الإيضاح: أنه الأصح.

و فى القواعد: أن القول قول العامل، لأن عمله له، فىكون قوله مقدماً فيه. انتهى. لكن التعليل المذكور معارض بمثله بالنسبة إلى المالك، فان المال للمالك، فىكون قوله مقدماً فيه أيضاً. مع أنه لا يرجع إلى محصل لأن من يكون القول قوله يجب أن يكون قوله موافقاً للحجة، و مجرد كون العمل للعامل لا يقتضى أن يكون قوله موافقاً للحجة، كما أن كون المال للمالك لا يقتضى أن يكون قوله موافقاً للحجة.

نعم لما كان المال للمالك فالأصل فى نمائه و ربحه أن يكون للمالك أيضاً لأنه تابع له، فدعوى العامل الاستحقاق لحصة من الربح خلاف الأصل المذكور، فىكون قوله مخالفاً للحجة فىكون مدعياً، و يكون المالك من هذه الجهة منكراً. كما أن دعوى المالك الإبضاع مجاناً خلاف الأصل، المقتضى لضمان عمل العامل بالاستيفاء، فىكون المالك من هذه الجهة مدعياً و العامل منكراً، فىكون المقام من التداعى و التناكر من الجانبين، فاذا حلفا بطلت دعوى العامل الاستحقاق للحصة، فىكون الربح كله للمالك، كما بطلت دعوى المالك كون البضاعة مجانية، فيتعين الرجوع إلى قاعدة:

ضمان عمل العامل على من استفاه.

و هذا البيان بعينه جار فيما لو اختلف الراكب و المالك فى كون الدابة عارية أو مستأجرة، فإنه أيضاً يرجع إلى أصالة ضمان المنفعة المستوفاه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٤

الأمرين من الأجرة و الحصّة من الربح (١)، و لو لم يحصل ربح

بأجرة المثل، لا- بالأجرة التي يدعيها المالك. و قد عرفت أنه لا يشكل ذلك في المقام و في المثل المذكور و أمثالهما بأن أجرة المثل غير مدعاة لأحد الخصمين بل ينكرها كلاهما. لما عرفت من أن الحكم بضمان أجرة المثل نظير الصلح القهري في حسم الخصومة ليس مبنياً على إثبات الحق المدعى.

هذا بناء على أن المراد من البضاعة التي يدعيها المالك كون العمل بلا أجرة- كما نسب إلى ظاهر الأصحاب، و تقدم ذلك في أول الكتاب- أما إذا كان المراد من البضاعة العمل بأجرة المثل- كما هو ظاهر المصنف بقريته ما سيأتي في ذيل المسألة- فادعاء المالك البضاعة يقتضى اعترافه باستحقاق العامل الأجرة، فإذا ادعى العامل الحصّة و أنكر الأجرة و بطلت دعواه بيمين المالك يكون إنكاره منافياً لاعتراف المالك، فيسقط، كما هو الحكم فيما لو أقر بشيء فأنكر المقر له ذلك، للتنافي الموجب للسقوط، نظير الحجّتين المتعارضتين. لكن يتعين بعد ذلك الرجوع إلى قاعدة: ضمان عمل العامل على من استوفاه- كما في الفرض السابق- و يكون للعامل أجرة المثل لذلك. و على هذا لا يكون المالك مدعياً لأنه معترف للعامل باستحقاق الأجرة، لا أنه يدعى عليه شيئاً، بل ذكر هذا الاعتراف للتخلص من دعوى العامل استحقاق الحصّة، فيكون منكراً لا غير.

(١) كما صرح بذلك في القواعد و غيرها على تقدير القول بالتحالف و وجهه أن الأجرة إن كانت أقل من الحصّة فلائ الحصّة قد انتفت بيمين المالك، فلا تجب عليه، و إن كانت الحصّة أقل فلا إقرار العامل بعدم استحقاق غيرها فيجوز للمالك أن يقتصر على دفعها بدلاً عن الأجرة إلزاماً للعامل بإقراره بالحكم الاولي الذي اقتضاه عموم: ضمان العمل بالأجرة، هو الأجرة، لكن يجوز للمالك أن يعطى العامل الحصّة التي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٥

.....

يدعيها إلزاماً له بإقراره، فلا يجب عليه إعطاؤه أجرة المثل.

و في بعض الحواشي في تعليل الحكم فيما لو كانت الحصّة أقل من الأجرة. بأن الحصّة هو المتفق عليه بينهما، و بالنسبة إلى الزائد عليها يقر المالك للعامل [١] بما ينفي استحقاقه له، و يندرج المقام فيما لو تعارض إقرار المقر و إنكار المقر له. و فيه: أن الأجرة مبيئة للحصّة، و ليس من قبيل الأقل و الأكثر، و ليس هناك منهما شيء متفق عليه بين العامل و المالك.

و أما وجه اندراج المسألة فيما لو تعارض الإقرار بإنكار المقر له فهو أن المالك لما نفى الحصّة التي يدعيها العامل، فكان حكمه ضمان العمل بالأجرة كان قد أقر بثبوت الأجرة، و العامل لما ادعى الحصّة فقد أنكر الأجرة، فالأجرة مورد إقرار المالك و إنكار العامل، فالمراد من قوله: «بما ينفي استحقاقه له» بما ينفي العامل استحقاقه له.

هذا و ما ذكره و إن كان صحيحاً، لكن لا يدخل فيما لو تعارض الإقرار بالإنكار، لاختصاص ذلك بما إذا لم يكن تداع بل كان إقرار و إنكار، كما إذا أقر زيد بأن عليه درهماً لعمرو، فأنكر عمرو ذلك، فان التحقيق تعارض الإقرار بالإنكار، فيبطل الإقرار و لا يؤخذ به. أما المقام فلما كان بين المقر و المنكر تداع و خصام و لا بد من حسم الخصومة تعين الرجوع الى قاعدة: ضمان عمل المسلم بالأجرة، و يجب البناء على الأجرة لذلك، فلا يسقط إقرار المالك بالأجرة بإنكار العامل لها، و إلا لزم سقوط الأجرة و الحصّة معاً- سقوط الأجرة بإنكار العامل، و سقوط الحصّة بيمين المالك- فلا شيء للعامل حينئذ، و هو خلاف مبنى الكلام من ثبوت شيء على العامل للمالك، و الخيار يكون للمالك بين أن يدفع الأجرة

[١] كذا في الحاشية المذكورة، و هي حاشية المرحوم النائيني (قده). و الظاهر أن حق العبارة (يقر العامل للمالك ..). و لعله من خطأ النسخة المطبوعة (الناشر).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٦

فادعى المالك المضاربة لدفع الأجرة (١)، و ادعى العامل الإبضاع استحق العامل بعد التحالف (٢) أجرة المثل لعمله.

[(مسألة ٦٢): إذا علم مقدار رأس المال و مقدار حصة العامل]

(مسألة ٦٢): إذا علم مقدار رأس المال و مقدار حصة العامل، و اختلفا في مقدار الربح الحاصل، فالقول قول العامل (٣). كما أنهما لو اختلفا في حصوله و عدمه كان القول قوله (٤). و لو علم مقدار المال الموجود فعلا بيد العامل، و اختلفا في مقدار نصيب العامل منه، فان كان من جهة

و بين أن يدفع الحصة المبينة لها، سواء كانت قيمتها أكثر أم أقل، عملاً بإقرار العامل باستحقاقها، فلا يختص جواز دفع الأجرة بما إذا كانت أقل قيمة.

و لعل هذا هو المراد من قول المصنف: «يستحق العامل ..»

و ليس على ظاهره، فان العامل انما يستحق بحكم الحاكم الأجرة لا غير، و لكن يجوز للمالك أن يدفع له الحصة التي يدعيها عملاً بإقراره، سواء كانت قيمتها أقل أم أكثر.

(١) يعنى: للتخلص من الأجرة اللازمة له على تقدير الإبضاع.

(٢) لا- يخفى أن دعوى المالك المضاربة إذا كان يقصد بها دفع الأجرة عن نفسه، فيكون العمل بلا- عوض، كان حينئذ مدعياً، لمخالفة قوله لأصالة ضمان عمل العامل، و كان العامل المدعى للأجرة منكرًا، لموافقته قوله للأصل المذكور، فاذا لم يقر المالك البينة على المضاربة حلف العامل و ثبت له الأجرة، فالمقام من باب المدعى و المنكر عكس المسألة السابقة، التي كان العامل فيها مدعياً و المالك منكرًا.

(٣) لأنه أمين. و لأصالة عدم الربح الزائد على ما يدعيه العامل.

(٤) لما ذكر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٧

الاختلاف في الحصة أنها نصف أو ثلث فالقول قول المالك (١) قطعاً، و إن كان من جهة الاختلاف في مقدار رأس المال فالقول قوله أيضاً، لأن المفروض أن تمام هذا الموجود من مال المضاربة أصلاً و ربحاً، و مقتضى الأصل كونه بتمامه للمالك (٢) إلا ما علم جعله للعامل. و أصالة عدم دفع أزيد من مقدار كذا إلى العامل لا تثبت كون البقية ربحاً (٣). مع أنها معارضة بأصالة عدم حصول الربح أزيد من مقدار كذا (٤)، فيبقى كون الربح تابعاً للأصل إلا ما خرج.

[(مسائل)]

إشارة

(مسائل):

[(الأولى:) إذا كان عنده مال المضاربة فمات]

(الأولى:) إذا كان عنده مال المضاربة فمات فان علم بعينه فلا إشكال (٥)، وإلا فإن علم بوجوده في التركة الموجودة من غير تعيين فكذا، ويكون المالك شريكاً مع الورثة بالنسبة (٦)، ويقدم على الغرماء إن كان الميت مديوناً،

(١) كما سبق، لما سبق.

(٢) لأصالة تبعية الربح للأصل.

(٣) لأنه من اللوازم العقلية التي لا تثبت إلا بناء على حجية الأصل المثبت.

(٤) هذا الأصل أيضاً لا يثبت كون الربح الموجود للمالك إلا بناء على الأصل المثبت، وحينئذ لا يكون حجة حتى يعارض ويعارض به. ولو بنى على حجته للاكتفاء بالسببية العقلية صحت المعارضه، وبقي أصل تبعية الربح للمال- الذي هو أصل مسببي- بحاله.

(٥) وفي الجواهر: «بلا خلاف ولا إشكال». و يقتضيه أصالة بقاء المال على ملك مالكة.

(٦) قال في الشرائع: «فإن علم مال أحدهم بعينه كان أحق به،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٨

.....

و إن جهل كانوا فيه سواء»، و في الجواهر في شرحه: «بمعنى أنه يقسم بينهم على نسبة أموالهم كما في انقسام غيرهم من الشركاء»، و في الحدائق:

نسب هذا المعنى إلى الأصحاب، و في جامع المقاصد: «إن علم بقاء المال في جملة الشركة و لم تعلم عينه بخصوصه فصاحبه كالشريك»، و نحوه عبارة غيره. و يظهر من الجميع أن الاشتباه في المقام يقتضى الاشتراك حتى مع عدم الامتزاج، و هو غير ظاهر، بل يشكل حتى مع العلم بالامتزاج في المثليات، مثل وضع ثوب في أثواب، فإنه لا يوجب الاشتراك إذا عرف بعينه، و كذا إذا اشتبه بغيره، فإنه لا دليل على هذا الاشتراك.

و في الحدائق و الرياض و غيرهما: الاستدلال على ذلك بالخبر، و هو

رواية السكوني عن جعفر (ع) عن آبائه (ع) عن علي (ع): «أنه كان يقول: من يموت و عنده مال مضاربة، قال (ع): إن سماه بعينه قبل موته، فقال: هذا لفلان، فهو له، و إن مات و لم يذكر فهو أسوة الغرماء» (١).

و ظاهره تعلق حق المالك بالتركة تعلق حق الغريم بها، و من المعلوم أن الغريم إذا أعطى ماله بطل حقه و لم يجز له المطالبة بجزء من عين التركة، فضلاً عن كونه شريكاً فيها، فالخبر لا دلالة فيه على مشاركة المالك للورثة في التركة، فضلاً عن مشاركة المالكين بعضهم مع بعض في مجموع أموالهم مع اشتباه بعضها ببعض، كما ذكر الجماعة، و قد عرفت أنه لا- دليل على حصول الشركة بالاشتباه. بل الخبر الوارد في الدراهم المودعة

«٢» يقتضى خلاف ذلك، إذ لو كان الامتزاج يقتضى الاشتراك في المثليات حتى مع الاشتباه كان اللازم أن يكون لصاحب الدرهم ثلث الدرهمين الباقيين، لاربعمهما، كما ذكر في النص، فدل ذلك على نفي

(١) الوسائل باب: ١٣ من كتاب المضاربة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من كتاب الصلح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤١٩

لوجود عين ماله في التركة (١). وإن علم بعدم وجوده في تركته ولا في يده، ولم يعلم أنه تلف بتفريط أو بغيره أو رده

الاشتراك. ولعله يأتي في مباحث الشركة ماله نفع في المقام.

ويحتمل حمل الخبر على صورة عدم العلم بوجود مال المضاربة في ضمن التركة، فيكون مفاد الخبر ضمان العامل للمال إذا علم أنه في يده في حال الموت. ولعل الوجه في هذا الضمان تقصيره في عدم الوصية به، ولا يشمل صورة ما إذا علم بأنه في ضمن التركة، بل في هذه الصورة يرجع إلى القرعة.

وبالجمله هنا صور: (الاولى): أن يموت و عنده أموال متعددة مختلطة لمالكين. و ظاهر الأصحاب الحكم بالاشتراك بينهم فيها على نسبة أموالهم. (الثانية): أن يموت و عنده مال لمالك واحد مختلط بالتركة و ظاهرهم مشاركة المالك للورثة بالمجموع على النسبة، كما صرح بذلك المصنف (قده). و هذان الحكمان لا يقتضيهما الأصل، و لا الخبر (الثالثة):

أن يموت و عنده مال المضاربة و لم يعلم أنه في ضمن التركة. بل يحتمل ذلك و يحتمل خلافه، و لا يبعد أن تكون هذه الصورة هي مورد الخبر، و إن كان إطلاقه يقتضى عموم الحكم لجميع الصور. و حينئذ يكون بناء الجماعة على الاشتراك في الصورتين الأوليين غير ظاهر، و أشكل منه دعوى جماعة أنه مفاد الخبر. نعم في القواعد: «لومات العامل و لم يعلم بقاء مال المضاربة بعينه صار ثابتاً في ذمته، و صار صاحبه أسوأ الغرماء، على إشكال» و هو تعبير بمتن الخبر، لكن في مطلق عدم العلم ببقاء مال المضاربة بعينه، و الحديث يختص بصورة العلم ببقاء مال المضاربة في يده و عدم معرفته بعينه، فلو اقتصر عليها كان ذلك عملاً بالخبر.

(١) و لم يخرج عن ملكه، فلا يكون وفاء عن ذمة الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٠

على المالك، فالظاهر عدم ضمانه (١) و كون جميع تركته للورثة، و إن كان لا يخلو عن إشكال بمقتضى بعض الوجوه الآتية (٢). و أما إذا علم ببقائه في يده إلى ما بعد الموت و لم يعلم أنه موجود في تركته الموجودة أولاً- بأن كان مدفوناً في مكان غير معلوم أو عند شخص آخر أمانة أو نحو ذلك- أو علم بعدم وجوده في تركته مع العلم ببقائه في يده (٣)- بحيث لو كان حياً أمكنه الإيصال إلى المالك- أو شك في بقاءه في يده و عدمه أيضاً، ففي ضمانه في هذه الصور الثلاث و عدمه خلاف و إشكال على اختلاف مراتبه، و كلمات العلماء في المقام و أمثاله- كالرهن و الوديعة و نحوهما- مختلفة (٤). و الأقوى الضمان في الصورتين الأوليين لعموم

قوله (ع): «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» (١)

حيث أن الأظهر شموله للأمانات أيضاً. و دعوى: خروجها لأن المفروض عدم الضمان فيها.

(١) لأصالة البراءة من الضمان.

(٢) يعني عموم:

«على اليد..»

إذ لا يعتبر فيه أن يكون حال الموت، ضرورة صدقه مع كون اليد في بعض آفات الحياة. و على هذا كان اللازم على المصنف القول بالضمان فيه، كما في الصور الآتية.

(٣) هذا مشترك بين هذه الصورة و ما قبلها. و الاختلاف بينهما في العلم بعدم الوجود في التركة في الصورة الثانية و عدم العلم بذلك في الصورة الأولى.

(٤) قال في الشرائع: «إذا اعترف بالوديعة ثم مات و جهلت

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من كتاب الغصب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢١

مدفوعة: بأن غاية ما يكون خروج بعض الصور منها (١)،

عينها قيل: يخرج من أصل تركته. و لو كان له غرماء و ضاقت التركة حاصية تهم المستودع. و فيه تردد، و في المسالك: نسب الأول إلى المشهور و استدل على الضمان بعموم:

«على اليد ..»

، و لأنه بترك التعيين مفراط، و لأن الأصل بقاؤها في يده إلى الموت، فتكون من جملة تركته فإذا تعذر الوصول إلى عينها وجب البديل فتكون بمنزلة الدين. ثم ذكر أن التردد يحتمل أمرين (الأول): أن يكون في أصل الضمان، فإن الاعتراف بها إنما يقتضى وجوب الحفظ، لا الضمان. (و الثاني): أن يكون في كيفية الضمان، لأن بقاءها بمقتضى الأصل إنما يقتضى كونها من جملة التركة، غايته أن عينها مجهولة، فيكون مالها بمنزلة الشريك، ثم قال: «و الأقوى أنه إن علم بقاء عينها إلى بعد الموت و لم يتميز قدم مالها على الغرماء، و كان بمنزلة الشريك، و إن علم تلفها بتفريط فهو أسوأ الغرماء، و إلا فلا ضمان أصلاً»، و نحو ذلك كلامهم في وجوب الأشهاد على الوديعة إذا ظهر للمستودع اماره الموت، أو وجوب الوصية بها حينئذ، و أنه يحصل الضمان بترك الإشهاد، أو بتركه و ترك الوصية معاً، أو لا يحصل حتى مع تركهما معاً. فلاحظ كلماتهم في المقامين.

(١) من البعيد جداً أن يكون خروج الأمانات من باب التخصيص، فإن المتعارف في اليد هو يد الأمين، كالمرتهن و المستعير، و المستودع، و الأجير على عمل في العين، و المستأجر للعين لاستيفاء منافعها، و الملتقط و الوصي، و الولي، و الشريك، و عامل المضاربة، و العامل في المزارعة و المساقاة و الجعالة .. إلى غير ذلك، و يد غير الأمين مختصة بالغاصب و القابض بالسوم، فلو أريد من اليد العموم لزم تخصيص الأكثر، لندرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٢

كما إذا تلفت بلا- تفريط أو ادعى تلفها كذلك (١) إذا حلف و أما صورة التفريط و الإلتلاف و دعوى الرد في غير الوديعة (٢) و دعوى التلف و النكول عن الحلف (٣) فهي باقية تحت العموم (٤)

اليد في الموردین المذكورین. فلا بد أن يكون المراد من اليد في

قوله (ص) «على اليد ..»

اليد المبنية على الرد، فلا يشمل اليد المبنية على الإبقاء و ترك الأداء، و حينئذ لا يشمل يد الأمين المفروضة في المقام، و يتعين الرجوع إلى أصالة البراءة.

(١) هذا راجع إلى ما قبله. و الاختلاف بينهما من قبيل الاختلاف بين مقامي الثبوت و الإثبات.

(٢) أما في الوديعة فيظهر منهم التسالم على قبولها باليمين. مثل دعوى التلف، و هذا الإجماع هو العمدة في القبول. أما إذا ادعى الرد في غير الوديعة لم تسمع دعواه على المشهور، لعدم الدليل على سماعها، فيشمله عموم: البينة على المدعى. و ما دل على قبول قول الأمين أو قول ذي اليد مختص بما كان متعلقاً بما في اليد، فلا يشمل ما كان متعلقاً بالمالك فإذا لم يقيم البينة كان ضامناً للعين. و كأنه للخيانة. و لكنه غير ظاهر كلية لجواز الاشتباه منه في دعوى الرد.

(٣) ثبوت الضمان في هذه الصورة كأنه لأجل تحقق الخيانة. ولكنه غير ظاهر، لجواز أن يكون للتورع عن اليمين. كما يجوز أن يكون اشتباهاً منه في دعوى التلف، فلم تحرز الخيانة.

(٤) قد عرفت أن بقاءها تحت العموم يتوقف على تحقق الخيانة، وهو غير ثابت، فالضمان يكون بحكم الحاكم في مقام حسم النزاع، فلا يكون حكماً واقعياً، بل ظاهري لحسم النزاع، وليس مما نحن فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٣

و دعوى: أن الضمان في صورة التفريط والتعدي من جهة الخروج عن كونها أمانة (١)، أو من جهة الدليل الخارجي كما ترى لا داعي إليها. ويمكن أن يتمسك بعموم ما دل على وجوب رد الأمانة (٢) بدعوى: أن الرد أعم من رد العين

(١) لظهور أن ذلك نوع من الخيانة، وهي مقابل الأمانة، فإن المالك اتتمن الأمين على العين، فجعل له ولاية حفظها، فاذن له في إبقائها عنده لأجل حفظها، فإذا خانه في ذلك و صار في مقام تضييعها و ضياعها فقد فات الغرض المقصود للمالك، فتفوت معه الاذن في البقاء، فيكون داخلاً في عموم:

«على اليد ..»

الذي قد عرفت أن موضوعه اليد غير المأذونة في البقاء. فالضمان بالتعدي والتفريط لأجل ذلك. مضافاً إلى النصوص الخاصة الواردة بعضها في التعدي على الوديعة

«١»، بأن خالف ما أمره به المودع، و أكثرها في مخالفة العامل في المضاربة ما أمره به المالك

«٢»، و قد تقدمت. فالخارج من عموم:

«على اليد ..»

الأمين غير الخائن، أما الخائن فهو داخل تحت العموم. لكن لا لما ذكره المصنف (ره) من عموم على اليد للأمانات بل لأن الأمانات الخارجة موضوعاً عن عموم

على اليد

مختصة بغير الخيانة. ثم إن ما ذكره المصنف من التمسك بعموم

«على اليد ..»

على التفصيل المذكور قد سبقه إليه في الجواهر.

(٢) قال الله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) «٣» لكن الوجوب المذكور تكليفي محض، لا يقتضي ضماناً ولا

اشتغال ذمة بالعين، ليتعلق ذلك الحق بالتركة. ولذا لا يلتزم أحد بأن وجوب رد

(١) الوسائل باب: ٥ من كتاب الوديعة حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من كتاب المضاربة.

(٣) النساء: ٥٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٤

و رد البذل (١)، و اختصاصه بالأول ممنوع ألا ترى أنه يفهم من قوله (ع): «المغصوب مردود»

«١» وجوب عوضه عند تلفه (٢) هذا مضافاً إلى

خير السكونى عن على (ع) أنه كان يقول: «من يموت و عنده مال مضاربة قال: إن سماه بعينه قبل موته فقال هذا لفلان فهو له، و إن مات و لم يذكر فهو أسوة الغرماء» (٢)

(٣). و أما الصورة الثالثة: فالضمان

الأمانات المتوجه للأمين حين المطالبة موجب لضمانه، فإذا تلفت العين حين الرد كان ضامناً لها، فليس هو إلا وجوب تكليفى لا غير. و هذا بخلاف عموم:

«على اليد ..»

. ثم إن من المعلوم أن وجوب رد الأمانات يختص بصورة مطالبة المالك و عدم إذنه فى بقاء العين، و ذلك منتف بالنسبة إلى العامل فى حال حياته، و أما بالنسبة إلى الوارث فلعدم كونه مؤتمناً من قبل المالك على العين و لم يتسلمها منه لا يشملها الدليل، فضلاً عن أن يقتضى ضمانه.

(١) هذه الدعوى لا- تجدى فى وجوب الرد على الوارث ما لم يثبت الضمان على الموروث، و إلا- فهو كالأجنبي خارج عن هذا التكليف.

(٢) هذا أول الكلام، بل هو ممنوع، كما فيما قبله، و فهم البديل من جهة ضمان المغضوب، لا من جهة وجوب رده.

(٣) رواه الشيخ عن محمد بن محبوب عن أحمد عن البرقى عن النوفلى عن السكونى عن جعفر (ع) عن آبائه عن على (ع) و الاشكال على التمسك بالحديث من وجهين (الأول): السند، فإن النوفلى لم يثبت توثيقه. (و الثانى): الدلالة، إذ منصرف الحديث صورة وجود مال

(١) الوسائل باب: ١ من كتاب الغصب حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب ١٣ من كتاب المضاربة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٥

فيها أيضاً لا يخلو عن قوة، لأن الأصل بقاء يده عليه إلى ما بعد الموت (١) و اشتغال ذمته بالرد عند المطالبة (٢)، و إذا لم يمكنه ذلك لموته يؤخذ من تركته بقيمته. و دعوى: أن

المالك مشتبهها، فيكون الحكم وارداً لعلاج المال المشتبه، لا أنه وارد لعلاج خسارة مالك مال المضاربة.

(١) يشكل بأن عموم اليد إذا كان يقتضى الضمان فى الأمانات فلا حاجة إلى أصالة بقاء يده عليه فى إثبات الضمان، لتحقق اليد من أول الأمر، و لم يثبت ما يوجب الخروج عنه، و هو صورة تلفه بلا تفريط. نعم إذا كان الموجب للضمان اليد حال الموت احتيج إلى إثبات ذلك.

لكنه غير ظاهر. و قد أشار إلى ذلك المصنف فى صدر المسألة. لكنه لم يعتن به و قوى خلافه. هناك. نعم إذا كان المستند فى الضمان خبر السكونى

فلأجل أن موضوع الضمان فيه أن يموت و عنده مال مضاربة، فإذا شك فى بقاء المال عنده حال الموت جرى الاستصحاب فى إثباته، لكونه موضوع أثر شرعى، فيترتب بالأصل أثره

(٢) إشارة إلى ما تقدم منه من الاستدلال على الضمان بوجوب رد الأمانات، فيراد من الأصل عموم الرد المقتضى لاشتغال ذمته. لكن الأصل هنا بمعنى العموم لا يتناسب مع الأصل السابق و هو الاستصحاب، ليصح العطف. مع أنه مشروط بالمطالبة، كما عرفت، و هى منتفية. و يحتمل أن يريد به الاستصحاب، فيكون معطوفاً على «يده» لا على «بقاء» لكنه بعيد، لأن الاشتغال بحدوثة يقتضى الرد لو

فرض تحقق المطالبة و إن لم يجر الاستصحاب، لكفاية الاشتغال السابق في حكم العقل بوجوب الرد و لو أريد استصحاب الاشتغال بالرد بعد الموت فأشكاله ظاهر، لانتفاء التكليف بالموت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٦

الأصل المذكور معارض بأصالة براءة ذمته من العوض، و المرجع بعد التعارض قاعدة اليد المقتضية لملكيته. مدفوعة: بأن الأصل الأول حاكم على الثاني (١). هذا مع أنه يمكن الخدشة في قاعدة اليد: بأنها مقتضية للملكية (٢) إذا كانت مختصة (٣)، و في المقام كانت مشتركة، و الأصل بقاؤها

(١) لأن الأول موضوعي و الثاني حكمي. لكن عرفت أن الأول لا مجال له، لعدم الأثر لمورده، و عموم: «على اليد ..»

لا- مجال للعمل به في يد الأمين، فالمتعين الرجوع إلى أصالة عدم التعدى و التفريط الموجبين للضمان فيتفتى الضمان بها، لا إلى أصالة البراءة لأنها أصل مسببي لا مجال له مع الأصل السببي و إن كان موافقاً له.

(٢) الملكية ليست موضوعاً للكلام، بل موضوعه الضمان و اللامضان سواء كانت ملكية أم لم تكن، فقاعدة اليد المقتضية للملكية لا توافق أحد الأصلين و لا- تخالفه، فالرجوع إليها بعد المعارضة غير ظاهر. مع أن اليد إذا جرت كانت مقدمة على كل من الأصلين المذكورين، لا أن الرجوع إليها يتوقف على سقوط الأصلين.

(٣) الظاهر من قوله «مختصة» أن تختص بمال ذى اليد، في مقابل المشتركة التي يكون فيها ماله و مال غيره و هو أيضاً خلاف عموم: «على اليد ..»

. مع أن لازمه امتناع التمسك بها غالباً، لأن الشك في ملكية ما في اليد مساوق للشك في الاختصاص، لأنه إذا كان ما في اليد مملوكاً لغير ذى اليد فقد كانت مشتركة، فالشك غالباً يكون في الاختصاص و الاشتراك، و إذا لم يحرز الاختصاص لم يجر التمسك بها، للشك في عنوان الدليل. إلا أن يراد من المختصة ما لم تكن معلومة الاشتراك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٧

على الاشتراك (١). بل في بعض الصور يمكن أن يقال:

إن يده يد المالك من حيث كونه عاملاً له، كما إذا لم يكن له شيء أصلاً فأخذ رأس المال و سافر للتجارة و لم يكن في يده سوى مال المضاربة، فإذا مات يكون ما في يده بمنزلة ما في يد المالك، و إن احتمل أن يكون قد تلف جميع ما عنده من ذلك المال (٢) و أنه استفاد لنفسه ما هو الموجود في يده. و في بعض الصور يده مشتركة بينه و بين المالك كما إذا سافر و عنده من مال المضاربة مقدار و من ماله أيضاً مقدار. نعم في بعض الصور لا يعد يده مشتركة أيضاً (٣)، فالتمسك باليد بقول

(١) يعنى: فلا يصح التمسك بها لإثبات الملكية لدى اليد.

(٢) يعنى: فيحكم بأنه مال المالك، فتسقط يده عن الحجية على كونه ماله و تكون حجة على كونه للمالك. و لكن ذلك خلاف عموم دليل حجية اليد، و خلاف المرتكزات العقلائية. و أظهر منه ما لو علم بتبدل العين التي كانت للمالك بعين أخرى، كما إذا كانت بيده دراهم فمات فوجد بيده دنانير، فإنه لا مجال للحكم بأنها ملك المالك، نعم مع وحدة عين المال يحكم بكونه للمالك، لاستصحاب كون اليد أمانة و كون العين لمالكها و كذا في العين المغصوبة، فالغاصب إذا مات و بيده العين التي قد غصبها إذا احتمل أنه قد ملكها بعد الغصب لا يحكم بملكيتها له بل يحكم بملكيتها لمالكها لعدم الدليل على حجية اليد على الملكية في المقام فيتعين الرجوع إلى الأصول. أما في صورتين السابقتين فيتعين الرجوع إلى عموم دليل حجية اليد.

(٣) إذا كان المناط في الاشتراك أن يكون بيده ماله و مال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٨

مطلق مشكل (١). ثم إن جميع ما ذكر إنما هو إذا لم يكن بترك التعيين عند ظهور أمارات الموت مفرداً، وإلا فلا إشكال في ضمانه (٢).

[الثانية: ذكرنا من شروط المضاربة التنجيز]

(الثانية): ذكرنا من شروط المضاربة التنجيز (٣)، و أنه لو علقها على أمر متوقع بطلت، و كذا لو علقها على أمر

غيره فهذه الصورة غير ظاهرة.

(١) قد عرفت حقيقته.

(٢) للخيانة.

(٣) أهمل ذكر هذا الشرط في المضاربة في الشرائع و القواعد. و في التذكرة: «يجب التنجيز في العقد، فلا يجوز تعليقه على شرط أو صفة مثل: إذا دخلت الدار أو إذا جاء رأس الشهر فقد قارضتكم. و كذا لا يجوز تعليق البيع و نحوه. لأن الأصل عصمة مال الغير». و في جامع المقاصد في المقام: «و اعلم أنه يشترط لصحة العقد التنجيز فلو علقه بشرط كدخول الدار أو صفة كطلوع الشمس لم يصح. و به صرح في التذكرة لانتفاء الجزم المعتبر في العقد» و عن شرح الإرشاد للفخر: أن تعليق الوكالة على الشرط لا يصح عند الإمامية. و كذا سائر العقود جائزة كانت أو لازمة. انتهى. و في المسالك من مبحث اشتراطه التنجيز في الوقف قال: «و اشتراط تنجيزه مطلقاً موضع وفاق، كالبيع و غيره من العقود و ليس عليه دليل بخصوصه .. (الي ان قال): و يستثنى من بطلانه بتعليقه على الشرط ما لو كان الشرط واقعاً و الواقف عالماً بوقوعه كقوله: وقفت إن كان اليوم يوم الجمعة فلا يضر كغيره». و الذي يستفاد من ملاحظة كلماتهم في أبواب العقود و الإيقاعات أن إهمال ذكر التنجيز في بعض تلك الأبواب مبنى على ما ذكره في باب آخر من عموم شرطية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٢٩

حاصل إذا لم يعلم بحصوله (١). نعم لو علق التصرف على أمر صح (٢) و إن كان متوقع الحصول. و لا دليل لهم على ذلك (٣) إلا دعوى الإجماع على أن أثر العقد لا بد أن يكون حاصلًا من حين صدوره (٤).

التنجيز للعقود و الإيقاعات.

(١) كما يفهم من تعليل جامع المقاصد و من صريح عبارة المسالك.

(٢) بمقتضى عموم الصحة بعد أن لم يكن فيه تعليق لنفس المضاربة و في الشرائع في باب الوكالة: «لو نجز الوكالة و شرط تأخير التصرف جاز»، و في المسالك عن التذكرة: نفى الخلاف فيه، ثم قال في المسالك: «و هذا و إن كان في معنى التعليق، إلا أن العقود لما كانت متلقاة من الشارع نيطت بهذه الضوابط، و بطلت فيما خرج عنها و ان أفاد فائدها».

و يشكل: بأن معنى تعليق الوكالة غير معنى تعليق التصرف مع تنجز الوكالة و اشتراكهما في بعض الأحكام لا يوجب الاشتراك في المعنى. و لعل مراد المسالك ما ذكرنا.

(٣) يعنى: اشتراط التنجيز.

(٤) دعوى الإجماع المتقدمة في عبارتي المسالك و شرح الإرشاد إنما هي على اعتبار التنجيز و مانعية التعليق، و كذلك عبارات

غيرهما، مثل ما ذكره في التذكرة «لا يصح عقد الوكالة معلقاً بشرط أو وصف، فان علق عليهما بطلت، مثل أن يقول: إن قدم زيد أو إذا جاء رأس الشهر فقد وكلتك، عند علمائنا»، و في جامع المقاصد: «يجب أن تكون الوكالة منجزة عند جميع علمائنا». و أما الإجماع على أن أثر العقد يجب أن يكون حاصلًا من حين صدوره فلم يدعه أحد في المقام و لا- في غيره، و إنما ذكر في كلام بعضهم تعليلاً للحكم باشتراط التنجيز كما ذكر غيره من مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٠

و هو إن صح (١) إنما يتم في التعليق على المتوقع، حيث أن الأثر متأخر، و أما التعليق على ما هو حاصل (٢) فلا يستلزم التأخير، بل في المتوقع أيضاً إذا أخذ على نحو الكشف (٣)- بأن يكون المعلق عليه وجوده الاستقبالي- لا يكون الأثر متأخراً (٤). نعم لو قام الإجماع على اعتبار العلم بتحقيق الأثر حين العقد تمّ في صورة الجهل (٥). لكنه غير معلوم (٦).

الوجوه. مع أنه لو كان المستند في الحكم هو الإجماع على أن أثر العقد يجب أن يكون حاصلًا من حين العقد فهذا الإجماع لا يقتضى اشتراط التنجيز و مانعية التعليق، لأن أثر العقد مع التعليق أثر تعلقي و هو حاصل حال العقد.

(١) لا إشكال أنه صحيح، لامتناع التفكيك بين العلة و المعلول و الأثر و المؤثر. لكن عرفت أنه لا يثبت الدعوى.

(٢) يعني: إذا لم يعلم بحصوله كما تقدم.

(٣) يعني: بنحو الشرط المتأخر

(٤) لكنه خارج عن محل كلامهم في مانعية التعليق على المتأخر، إذ المراد منه ما يكون متأخراً عن العقد و لوحظ بنحو الشرط المقارن للمعنى الإنشائي، فلا يشمل ما ذكر. هذا إذا كان الشرط معلوم الحصول، كما إذا قال: بعثك إذا كان يجيء رأس الشهر، فان العقد فيه صحيح، و إذا كان مجهول الحصول فهو عين الاشكال السابق، لأنه من التعليق على ما هو حاصل مجهول.

(٥) يعني: في صورة التعليق على الشرط المقارن في صورة الجهل.

(٦) و إن ادعى ذلك فيما تقدم عن جامع المقاصد من اعتبار الجزم، و قبله العلامة في التذكرة، قال (ره) في كتاب البيع: «الشرط

الخامس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣١

.....

من شرائط العقد الجزم، فلو علق العقد على شرط لم يصح و ان كان الشرط المشيئة، للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته». و تبعه على ذلك الشهيد في قواعده، قال (ره): «لأن الانتقال بحكم الرضا، و لا رضا إلا مع الجزم، و الجزم ينافي التعليق». و هذا أحد الوجوه المذكورة تعليلاً لا اشتراط التنجيز في العقود، و دليله غير ظاهر، بل مقتضى عمومات الصحة عدم الشرطية، و ما ذكره الشهيد في قواعده من أنه لا رضا إلا مع الجزم ممنوع، لأن الرضا على تقدير مجهول حاصل جزماً، فمع العلم بذلك التقدير يحصل العلم بالرضا و يترتب الأثر و هو الانتقال، و لا يتوقف الانتقال على الجزم حال العقد بالرضا، بل يكفي الجزم بعد ذلك بالرضا حال العقد. و هناك وجه ثالث لشرطية التنجيز أشار إليه في التذكرة في عبارته المتقدمة التي ذكرها في كتاب المضاربة من أن الأصل عصمة مال الغير. و سبقه إلى ذلك في المبسوط و الخلاف، قال فيهما في مبحث الوكالة:

«من أنه لا دليل على الجواز و الصحة إذا لم تكن منجزة». و فيه: أن إطلاق أدلة الصحة شامل للمعلق كالمنجز، و به يخرج عن الأصل. و الذي يتحصل أمور (الأول): أن المذكور في كلام الأصحاب (رض) دعوى الإجماع على اعتبار التنجيز لا على شيء آخر. (الثاني): أن المفهوم من كلماتهم في المواضع المختلفة الاستدلال على ذلك تارة: بأنه لا بد من ترتب أثر العقد حين وقوعه، كما يقتضيه دليل

السببية، و التعليق ينافى ذلك.

و أخرى: بأنه يعتبر في ترتب الأثر على العقد الرضا، و لا يحصل الجزم بذلك إلا مع التنجيز. و ثالثة: بأنه لا دليل على صحة الإنشاء المعلق، و الأصل يقتضى عدم ترتب الأثر عليه. و قد عرفت الاشكال على هذه الوجوه. (الثالث): أن هذه الوجوه مختلفة المفاد من حيث المطابقة للدعوى و المخالفة لها، فالوجه الأول لا يقتضى المنع من التعليق على أمر حالى، مثل:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٢

.....

إن كان هذا اليوم الجمعة فقد بعتك، و يختص بالمنع من التعليق على الأمر الاستقبالي، و الثانى لا يقتضى المنع من التعليق على معلوم الحصول مثل:

بعتك إذا جاء شهر رمضان، و يختص بالمنع من التعليق على مجهول الحصول حالياً كان أو استقبالياً، و الثالث يقتضى المنع من التعليق حتى على ما هو معلوم حال العقد مع تصريح غير واحد بصحة التعليق فيه كما تقدم فى بعض العبارات (الرابع): أن الوجوه المذكورة بعد أن لم تكن خالية من الاشكال و لم تكن مطابقة للدعوى فليست هى المستند فى الحكم، بل المستند الإجماع.

هذا و قد يتوهم أن الوجه فى اعتبار التنجيز هو عدم قابلية الإنشاء للتعليق. و فيه: أن التعليق فى العقود و الإيقاعات ثابت فى الشريعة، مثل الوصية التمليلية و العهديّة و التدبير و النذر و العهد و اليمين إجماعاً، بل ضرورة عند أهل العلم. مع أنه راجع إلى تعليق المنشأ، لا تعليق نفس الإنشاء، فقول القائل: بعتك إذا جاء رأس الشهر، يراد به تعليق البيع على مجيء رأس الشهر، لا تعليق إنشاء البيع عليه، و كذلك فى الخبر، فاذا قلت: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود كان المراد تعليق وجود النهار على طلوع الشمس، لا- تعليق الاخبار بوجود النهار على طلوع الشمس، فالجزء المعلق على الشرط فى الجملة الشرطية يراد به تعليق مضمونه- أعنى: المخبر به إن كان الجزء خبراً، أو المنشأ إن كان الجزء إنشاءً- لا تعليق نفس الخبر أو الإنشاء، و إذا أريد به تعليق الخبر كان اللازم أن يقول: إن كانت الشمس طالعة أخبرتك بأن النهار موجود، و كذا إذا أراد تعليق الإنشاء، فإنه لا بد حينئذ أن يقول: إذا جاء رأس الشهر أنشأت بيعك، فاذا قال فى الجزء: «بعتك» كان المعلق نفس البيع المنشأ، لا إنشاؤه إذ إنشاؤه مصداق للإنشاء، و المصداق لا يقبل التقييد و الإطلاق، و انما الذى يقبلهما هو المفهوم. و كذلك الكلام فى الخبر فان المصداق منه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٣

.....

لا يقبل التقييد و الإطلاق، و انما الذى يقبلهما المفهوم. هذا مضافاً الى أن مصداق الخبر و الإنشاء لم يلحظ لحاظ المعنى الاسمى، فلا يقبلان أن يكونا موضوعاً لإضافة التعليق، و انما الملحوظ لحاظ المعنى الاسمى هو نفس المخبر به و المنشأ فيهما اللذان يقبلان إضافة التعليق.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره بعض الأعيان من أن المعلق فى الجمل الشرطية هو الاخبار بالجزء أو إنشاء الجزء. لا نفس المخبر به أو المعنى المنشأ، مستدلاً على ذلك بأنه يلزم الكذب فى قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (١) لأن الاخبار بالفساد إذا كان مطلقاً غير مقيد بحال كان بلا- مطابق فى الخارج، فيكون كذباً- نعوذ بالله تعالى- فلا بد أن يكون الشرط قيداً للأخبار، لا- للمخبر به، و كذلك الكلام فى الإنشاء لأنهما من باب واحد. و فيه: أن قيود المخبر به ليست على نسق واحد فالقيود التحقيقية يكون الاخبار عن المقيد بها اخباراً عنه و عنها، فتقول: جاء زيد ركباً فرساً، فالأخبار فيه كما يكون عن مجيء زيد يكون عن ركوبه الفرس، أما القيود التعليقية فالأخبار عن المقيد بها لا- يكون اخباراً عنها، فاذا قلت: إذا ركب زيد الفرس جاء، لا يكون

إخباراً عن مجيئه وعن ركوب الفرس، وإنما يكون إخباراً عن مجيئه على تقدير ركوب الفرس، و يصدق مع عدم ركوبه للفرس و عدم مجيئه، و لذا قيل صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. فالاية الشريفة إخبار عن الفساد على تقدير تعدد الآلهة لا إخبار عن الفساد و تعدد الآلهة كى يلزم الكذب- نعوذ بالله تعالى- فلاحظ و تأمل.

و يحتمل أن يكون الوجه فى بناء الأصحاب على ذلك بناؤهم على أن العقود الصحيحة خصوص المتعارفة، و التعليق خارج عن المتعارف فيها.

(١) الأنبياء: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٤

ثم على فرض البطلان لا مانع من جواز التصرف و نفوذه من جهة الإذن (١). لكن يستحق حينئذ أجره المثل لعمله، إلا

لكن المبنى ضعيف.

ثم إنه لم يعرف متأمل فى الحكم المذكور أو راد له، سوى ما عن الكفاية من نسبة الحكم الى المشهور، و فى الحدائق: فى المقام الرجوع إلى أصالة عدم الشرطية و ظاهره البناء على العدم. لكن الخروج عن الإجماع و عدم ظهور الخلاف- كما اعترف به فى مجمع البرهان- كما ترى.

(١) قال فى القواعد فى مبحث الوكالة: «و إذا فسد العقد لتعليقها على الشرط احتمل تسويغ التصرف بحكم الاذن»، و فى التذكرة: جعله الأقرب، لأن الإذن حاصل مع الوكالة، و إذا فسدت الوكالة فلا- موجب لارتفاع الإذن، لأن التعليق لا يفسد الاذن، بخلاف الوكالة. و دعوى:

أن الاذن حاصل فى ضمن الوكالة و يمتنع بقاء الضمنى مع زوال المتضمن له. مندفعه: بأن المتضمن للإذن الوكالة الباطلة الحاصلة من المالك، و هى باقية، و عدم صحتها شرعاً لا يقتضى زوالها. و ليس ذلك قولاً بصحة الوكالة مع التعليق، لان بقاء الاذن راجع إلى التوكيل. ضرورة أن الوكالة من العقود و الاذن من الإيقاع، فلا يرجع أحدهما إلى الآخر، فلا مانع من بطلان العقد و صحة الإيقاع.

قال فى التذكرة: «و هذا أحد وجهى الشافعية. و الثانى: لا يصح لفساد العقد و لا اعتبار بالإذن الضمنى فى عقد فاسد. ألا ترى أنه لو باع بيعاً فاسداً و سلم إليه المبيع لا يجوز للمشتري التصرف فيه و إن تضمن البيع و التسليم الاذن فى التصرف و التسليط عليه. و ليس بجيد، لأن الاذن فى تصرف المشتري باعتبار انتقال الثمن إليه و الملك إلى المشتري، و شىء منهما ليس بحاصل، و إنما أذن له فى

التصرف لنفسه ليس له الثمن. و هنا إنما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٥

أن يكون الاذن مقيداً بالصحة (١)، فلا يجوز التصرف أيضاً.

[الثالثة: قد مر اشتراط عدم الحجر بالفلس فى المالك]

الثالثة: قد مر اشتراط عدم الحجر بالفلس فى المالك، و أما العامل فلا يشترط فيه ذلك (٢)، لعدم منافاته لحق الغرماء نعم بعد حصول الربح منع من التصرف إلا بالاذن من الغرماء بناء على تعلق الحجر بالمال الجديد (٣).

[الرابعة: تبطل المضاربة بعروض الموت]

الرابعة: تبطل المضاربة بعروض الموت كما مر- أو الجنون أو الإغماء- كما مر فى سائر العقود الجائزة-

أذن له في التصرف عن الآذن لا لنفسه» و هو كما ذكر، فإنه قياس مع الفارق.

و على هذا البناء نقول باستحقاق العامل في الإجارة الباطلة أجره المثل و إن كان عالماً بالبطان، إذ لو لم يكن مأذوناً كان تصرفه في العين حراماً، فلا يستحق عليه أجرأ، و إنما جاء الاذن من الإجارة الباطلة، و هي غير منتفیه، و ليس آتياً من الإجارة الصحيحة كى ينتفى بانتفائها، و هكذا الكلام في جميع العقود الإذنية- كالعارية و الوكالة و الوديعة و الإجارة على العمل و غيرها- إذا بطلت للتعلق جاز التصرف بعد حصول الشرط، لحصول الاذن من العقد المعلق، و بطلانه شرعاً لا يوجب بطلان الاذن و لا انتفاءها. و قد أطال المقدس الأردبيلي في شرح عبارة التذكرة في المقام بما لا يخلو عن نظر، و إن كان لا يخلو من فائدة. فليراجع.

(١) و مع الشك يرجع إلى إطلاق العقد، الموجب لإطلاق الإذن.

(٢) الذى تقدم منه فى أول كتاب المضاربة اشتراط عدم الحجر بالفلس فى المالك و العامل معاً، على ما هو ظاهر العبارة. و قد تقدم الاشكال عليه فى ذلك.

(٣) لاتحاد المناط الموجب للحجر بالمال السابق على الحجر. لكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٦

و ظاهرهم عدم الفرق بين كون الجنون مطبقاً أو أدوارياً (١) و كذا فى الإغماء بين قصر مدته و طولها، فان كان إجماعاً و إلا فيمكن أن يقال بعدم البطان فى الأدوارى و الاغماء القصير المدّة، فغاية الأمر عدم نفوذ التصرف حال حصولهما، و أما بعد الإفاقة فيجوز من دون حاجة إلى تجديد العقد، سواء

المناط غير ظاهر. و المال الجديد- كالدين الجديد- لم يثبت أن له حكم المال القديم فى الحجر عليه، فعموم السلطنة بحاله.

(١) قال فى الشرائع فى مبحث الوكالة: «و تبطل الوكالة بالموت و الجنون و الاغماء من كل واحد منهما»، و فى المسالك فى شرحه قال:

«هذا موضع وفاق. و لأنه من أحكام العقود الجائزة. و لا فرق عندنا بين طول زمان الاغماء و قصره، و لا بين الجنون المطبق و الأدوار». و فى الجواهر: نحو ذلك، و فى التذكرة: «و لو جن الوكيل أو الموكل أو أغمى على أحدهما بطلت الوكالة، لخروجه حينئذ عن التكليف، و سقوط اعتبار تصرفه و عباراته فى شىء البتة».

و لا يخفى أن الخروج عن التكليف لا دخل له فى صحة الوكالة و لا فى بطلانها. و أما سقوط اعتبار التصرف فان كان فى الوكيل فهو صحيح لكن لا يقتضى بطلان الوكالة و عدم صحة التصرف بعد الإفاقة. و إن كان فى الموكل فهو لا يقتضى بطلان الوكالة و عدم صحة تصرف الوكيل فى حاله فضلاً عما بعد الإفاقة. فالبطان لا تقتضيه القواعد العامة. و لذا حكى عن جامع الشرائع: عدم البطان بالجنون. و كذا فى الإغماء ساعة.

لكن الفرق بين الساعة و الأكثر غير ظاهر، كالفرق بين الجنون و الاغماء فى الإطلاق و التقييد بساعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٧

كانا فى المالك أو العامل. و كذا تبطل بعروض السفه لأحدهما (١) أو الحجر للفلس فى المالك أو العامل أيضاً (٢) إذا كان بعد حصول الربح (٣)، إلا مع اجازة الغرماء.

[الخامسة: إذا ضارب المالك فى مرض الموت]

الخامسة: إذا ضارب المالك فى مرض الموت صح و ملك العامل الحصّة (٤) و إن كانت أزيد من أجره المثل، على الأقوى من كون

منجزات المريض من الأصل بل و كذلك على القول بأنها من الثلث (٥)، لأنه ليس مفوتاً لشيء على الوارث، إذ الربح أمر معدوم، و ليس مالا موجوداً للمالك، و إنما حصل بسعى العامل (٦)

(١) قال فى الشرائع: «و تبطل وكالة الوكيل بالحجر على الموكل فيما يمنع الحجر من التصرف»، و نحوه فى القواعد، و حكى عن غيرهما أيضاً. و يظهر منهم التسالم عليه. و لولاه لأشكل ذلك بأن الحجر على الموكل لفسفه إنما يمنع تصرف الموكل، لا تصرف الوكيل إذا كان توكيله فى حال الرشد.

(٢) لأن أموال المفلس تكون تحت ولاية الحاكم، لا يجوز للمالك و لا لفروعه التصرف فيه إلا بإذن الحاكم أو الغرماء

(٣) إذ الربح من أموال العامل فيحجر عليه فيه إلا بإذن الغرماء.

(٤) لعموم الصحة.

(٥) كما صرح به فى القواعد و غيرها، بل يظهر منهم أنه لا- خلاف فيه، بل عن صريح مجمع البرهان أو ظاهره أنه لا خلاف فيه، معللين له بما ذكر.

(٦) لكنه نماء مال المالك، فتملكه محاباة تضييع على الوارث،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٨

[السادسة: إذا تبين كون رأس المال لغير المضارب]

السادسة: إذا تبين كون رأس المال لغير المضارب- سواء كان غاصباً أو جاهلاً- بكونه ليس له- فان تلف فى يد العامل أو حصل خسران (١) فلما لكة الرجوع على كل منهما (٢)، فان رجوع على المضارب لم يرجع على العامل (٣) و إن رجوع على العامل رجوع إذا كان جاهلاً على المضارب و إن

كما إذا آجر أملاكه بأقل من أجره المثل، إذ المنافع غير موجودة، و إنما يستوفى فيها الأجير فى ظرف حصولها. و كذا لو ساقى الفلاح بأكثر من الحصص المتعارفة أو زارع الفلاح بأكثر من الحصص المتعارفة، فإن ذلك كله إضرار عرفاً بمال الوارث. و منه يظهر ضعف ما فى القواعد، قال رحمه الله: «و لو شرط المريض ما يزيد عن أجره المثل لم يحسب الزائد من الثلث، إذ المقيد بالثلث التفويت، و ليس حاصلها هنا، لانتفاء الربح حينئذ. و هل المساقاة كذلك؟ إشكال ينشأ من كون النخلة مثمرة بنفسها فهى كالحاصل»، و نحوه ما فى غيرها، بل قيل: إنه لا خلاف فيه.

اللهم إلا أن يدعى قصور الأدلة عن شمول مثل ذلك. فلاحظ.

(١) لا يمكن فرض الخسران إلا فى ظرف صحة المعاملة بالأقل، و الصحة حينئذ لا تكون إلا بإجازة المالك، و حينئذ لا وجه لرجوع المالك على أحد فيه، لأنه بفعله. و لو وقعت معاملتان فى إحداهما ربح و فى الأخرى خسران فأجاز الأولى دون الثانية كان له الربح و لم يكن عليه خسران.

(٢) لعموم:

«على اليد..»

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ٤٣٨

المقتضى للرجوع على كل منهما.

و الظاهر أنه لا خلاف فيه.

(٣) يعنى: إذا رجع المالك على المضارب لم يرجع المضارب على العامل، ونحوه ما فى التذكرة، معللاً له بأنه أخذه من المضارب على وجه الامانة انتهى. و كلامه هذا يخالف ما ذكره فى كتاب الغصب من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٣٩

.....

رجوع الأول إلى الثانى إذا كان عالماً، قال رحمه الله: «ثم الثانى إن كان عالماً بالغصب فهو كالغاصب من الغاصب، للمالك مطالبته بكل ما يطالب به الغاصب، فان تلف المغصوب فى يده فاستقرار الضمان عليه فلو غرمه المالك لم يرجع إلى الغاصب الأول بشىء .. (إلى أن قال) و لو غرم الأول رجوع عليه»، و فى القواعد هنا: «فان طالب الأول رجوع على الثانى مع علمه، لاستقرار التلف فى يده، و كذا مع عدم علمه، على إشكال ينشأ من الغرور»، و هو يوافق كلامه فى كتاب الغصب فإنه ذكر ما ذكر فى التذكرة، قال: «لكن الثانى إن علم بالغصب طوبى بكل ما يطالب به الغاصب و يستقر الضمان عليه إذا تلف عنده، و لا يرجع الى الأول لو رجع إليه، و يرجع الأول إليه لو رجع إلى الأول». نعم ما ذكره فى الجاهل من الاشكال من جهة الغرور يخالف ما ذكره فى القواعد فى كتاب الغصب، قال: «و لو جهل الثانى الغصب فان كان وضع يده يد ضمان- كالعارية المضمونة، و المقبوض بالسوم، و البيع الفاسد- فقرار الضمان على الثانى، و الا فعلى الأول» فإن مقتضى الثانى الجزم بعدم الرجوع و مقتضى الأول الميل إلى الرجوع، و فى جامع المقاصد هنا قال: «لو ظهر استحقاق مال المضاربة و قد تلف فى يد العامل بغير تعدد فقرار الضمان على الدافع، لأنه دخل معه على أن التلف بغير تفريط يكون منه، لان ذلك حكم المضاربة، فيجب الوفاء به، و لا ريب أن الجاهل بالغصب أولى بعدم استقرار الضمان من المقدم على العدوان». و هذا منه يخالف كلامه فى كتاب الغصب، فإنه وافق القواعد من رجوع الأول إلى الثانى و عدم رجوع الثانى إلى الأول، لامتيازه عليه بوقوع التلف فى يده و مثل ذلك فى الاشكال دعوى مفتاح الكرامة نفى الخلاف من كل من تعرض له فيما ذكره مصنفه من رجوع المضارب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٠

.....

على العامل إذا كان عالماً مع ما عرفت من التذكرة من عدم الرجوع معللاً بما ذكر.

و كذا الإشكال فى تعليلاتهم، فان تعليل التذكرة عدم رجوع المضارب على العامل: بأن العامل أخذه على وجه الامانة، غير ظاهر، فان ذلك حكم من أخذ المال من مالكة بإذنه، لا من أخذ من غير المالك بغير إذن المالك عالماً بذلك، و لذلك قلنا بجواز رجوع المالك عليه و مثله تعليل جامع المقاصد بقوله: «لأنه دخل معه على أن التلف بغير تفريط يكون منه، لان ذلك حكم المضاربة فيجب الوفاء به». إذ فيه: أن الشرط المذكور لم يكن فى عقد لازم و لا جائز، و إنما كان فى المضاربة الفاسدة لعدم إذن المالك، فكيف يجب الوفاء به!؟

و كذلك ما ذكر فى القواعد هنا من تعليل رجوع المضارب على العامل إذا كان عالماً بقوله: «لاستقرار التلف فى يده»، إذ لا يظهر الوجه فى اقتضاء ذلك للرجوع عليه، إذ الضمان لم يكن بالتلف، و إنما كان باليد، و الجميع فى ذلك سواء، فما وجه رجوع الأول إلى الثانى دون العكس فى مسألة تعاقب الأيدي العادية على العين؟! و قد ذكروا فى دفع الاشكال وجوهاً، كلها موضع نظر، و قد

تعرضنا لذلك في كتاب نهج الفقاهة في بعض مباحث الفضولي، و ذكرنا فيه ما ذكره شيخنا الأعظم في مكاسبه و شيخ المشايخ في جواهره و غيرهما من وجوه دفع الاشكال.

و الأقرب في دفعه أن ذلك من الأحكام العرفية التي أمضاها الشارع لعدم الردع عنها. لكن ثبوت ذلك عرفاً إذا لم يكن الثاني قد أخذ العين قهراً غير ظاهر. نعم لا يبعد ذلك في خصوص ما إذا كان الثاني قد أخذها قهراً. فلاحظ و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤١

كان جاهلاً- أيضاً، لأنه مغرور من قبله (١). و إن حصل ربح كان للمالك إذا أجاز المعاملات الواقعة على ماله (٢)، و للعامل أجره المثل على المضارب (٣) مع جهله (٤). و الظاهر عدم استحقاقه الأجرة عليه مع عدم حصول الربح، لأنه أقدم على عدم شيء له مع عدم حصوله (٥). كما أنه لا يرجع عليه إذا كان عالمًا بأنه ليس له (٦)، لكونه متبرعاً بعمله (٧) حينئذ.

(١) يشير بذلك إلى قاعدة: «المغرور يرجع على من غره» التي هي مضمون النبوي المشهور. نقلًا، و عملاً فقد اشتهر نقله في كتب الفقهاء رضی الله عنهم، و عملوا به في باب رجوع المشتري من الفضولي فيما اغترمه للمالك إذا كان المشتري جاهلاً، و ان ذكروا في وجه الحكم بالرجوع أموراً كثيرة كلها لا تخلو من إشكال، و العمدة هو النبوي المذكور «١».

اللهم إلا- أن يقال: لم يتضح اعتماد المشهور على الحديث بعد أن ذكروا تلك الأمور، فمن الجائر أن يكون اعتمادهم في الحكم بالرجوع عليها لا عليه. و فيه: أن ذلك بعيد، إذ الأمور المذكورة لم تذكر في كلام المشهور، و إنما ذكرت في كلام بعضهم، فلا تكون مستنداً للمشهور.

(٢) و الا لم تصح، فلا ربح. كما أن المالك إذا أجاز نفس المضاربة كان الربح بينه و بين العامل على حسب ما قرر في المضاربة.

(٣) لأنه المستوفى لعمل العامل، فيكون عليه ضمانه.

(٤) قد تقدم في المسألة الثانية و الأربعين الإشكال فيه. و سيأتي أيضاً.

(٥) تقدم ذلك في أواخر المسألة الثامنة و الأربعين.

(٦) كذا في القواعد و التذكرة و غيرهما.

(٧) هذا غير ظاهر، فإنه لم يقصد التبرع، و انما قصد الربح و لو تشريعاً، فيكون المضارب قد استوفى عمله، فعليه ضمانه، إلا إذا كان

(١) تقدم التعرض له في الجزء العاشر صفحة: ١٤٤ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٢

[السابعة: يجوز اشتراط المضاربة في ضمن عقد لازم]

السابعة: يجوز اشتراط المضاربة في ضمن عقد لازم، فيجب على المشروط عليه إيقاع عقدها (١) مع الشارط (٢) و لكن لكل منهما فسخه بعده. و الظاهر أنه يجوز اشتراط عمل المضاربة على العامل، بأن يشترط عليه أن يتجر بمقدار كذا من ماله إلى زمان كذا على أن يكون الربح بينهما، نظير شرط كونه و كيلا في كذا (٣) في عقد لازم، و حينئذ لا يجوز للمشروط عليه فسخها، كما في الوكالة.

العمل محرماً. لكن العمل في المقام هو البيع و الشراء، و هما تصرفان اعتباريان لا خارجيان، فلا يكونان محرمين، فيكونان مضمونين، كما في صورة الجهل بعينها.

(١) لأن الشرط المذكور أخذ بنحو شرط الفعل، و هو إيقاع المضاربة فيجب على المشروط عليه إيقاعها، عملاً بالشرط.

(٢) هذا إذا كان الشرط المضاربة مع الشارط، فإذا كان الشرط المضاربة مع غيره فلا بد من إيقاعها معه.

(٣) الذى هو نظير شرط الوكالة هو شرط المضاربة لا شرط عمل المضاربة، فإن شرط الوكالة من قبيل شرط النتيجة، و شرط العمل من قبيل شرط الفعل، وهما متغايران. و الثانى لا إشكال فى صحته إذا لم يخالف الكتاب و السنة. و الأول فى صحته إشكال من وجوه (الأول):

أن الشرط فى ضمن العقد مملوك للمشروط له على المشروط عليه، و لهذا صح للمشروط له المطالبة بالشرط. و هذا لا يتأتى فى النتائج، من جهة أنها لا تقبل إضافة المملوكية (و الثانى): أن مفاد الشرط حينئذ ملك للمشروط له الوكالة مثلا، و ملك الوكالة لا يقتضى وقوع الوكالة الذى هو مقصود المشترط، فيكون خلفاً. (الثالث): أن بعض النتائج لا تقبل مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٣

.....

الإنشاء التبعى، فلا يصح أن يبيعه فرساً بدينار بشرط أن تكون بنته زوجته له، لأن الزوجية لا تقبل الإنشاء التبعى. و كذا لو باعه بشرط أن تكون زوجته مطلقه، لأن الطلاق لا يقبل الإنشاء التبعى.. و هكذا فصحة شرط المضاربة يتوقف على كونها مما تقبل الإنشاء التبعى، و هو غير واضح و يدفع الإشكاليين الأولين: أن ملك المشروط له للشرط يختص بشرط الفعل، و لا يكون فى شرط النتيجة. نعم لا بد فى شرط النتيجة من كون المشروط محبوباً للمشروط له و ان لم يكن مملوكاً له، فشرط النتيجة مجرد إنشاء فى ضمن إنشاء على أن يكون قيداً له من دون قصد تملكه للمشروط له.

نعم يبقى الاشكال الثالث، و توضيحه: أن شرط النتيجة فى ضمن العقد راجع إلى تقييد المنشأ بالنتيجة، فإذا قلت: بعثك الدار على أن يكون ثمنها بيدك مضاربة، فقد قيدت البيع المنشأ بقيد، و هو المضاربة بتمنه، و بهذا التقييد كنت قد أنشأت المضاربة، لكونها مأخوذة قيداً للمنشأ، لأن إنشاء المقيد إنشاء لقيده، فهذا النحو من الإنشاء ربما يترتب عليه الأثر، فيحصل المنشأ، كما فى شرط الوكالة فى ضمن البيع، فيما لو قال: بعثك دارى على أن أكون و كيلا على إيجارها، و مثل شرط الملكية مثل. بعثك دارى بألف دينار بشرط أن يكون لى عليك من من السكر أو مثل جميع شرائط الفعل، لما عرفت من رجوع الشرط فيها إلى شرط ملكية الفعل للمشروط له، و ربما لا يترتب عليه الأثر، مثل شرط التزويج و الطلاق، و المائر بين القسمين المرتكزات العرفية، و مع الشك يبنى على عدم ترتب الأثر، للشك فى القابلية، و إطلاقات الصحة لا تثبت القابلية.

و لا يبعد فى المرتكزات العرفية أن تكون المضاربة من النتائج التى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٤

.....

يصح إنشاؤها بجعلها قيداً للمنشأ، و مثلها جميع العقود الإذنية، كالعارية و الوديعة و الوكالة، و كذلك الرهن، فإذا قال: بعثك دارى بتمن إلى شهر بشرط أن تكون رهناً على ثمنها، صح البيع و صح الرهن، و ليس كذلك البيع و الإجارة و الوقف و النكاح و الطلاق. و قد عرفت أنه مع الشك فى المرتكزات العرفية يرجع إلى أصالة عدم ترتب الأثر.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور (الأول): أن شرط الفعل مفاده تملك المشروط له على المشروط عليه الفعل. (الثانى): أن هذا لا يمكن فى شرط النتيجة، للإشكاليين السابقين. (الثالث): أن شرط النتيجة إنشاء للنتيجة كسائر الإنشاءات للعناوين الإنشائية، و يختلف عنها بأنه إنشاء تبعى، بخلاف سائر الإنشاءات فإنه أصلى. (الرابع): أن النتائج فى مرتكزات العرف على ثلاثة أقسام، منها ما يقبل الإنشاء التبعى، و منها ما لا يقبله، و منها ما هو مشكوك. و الأول يصح أخذه شرطاً و يترتب عليه الأثر، و الأخيران لا يصح ذلك

فيهما.

ثمَّ إنه لا- إشكال في أنه يجوز الجمع بين عنوانين بعقد واحد، فيقول بعتك هذه الجارية و زوجتك بألف دينار، فاذا قال المخاطب: قبلت صح البيع و النكاح، و ليس أحدهما شرطاً في الآخر، لأن الشرط يجب أن يكون قيداً للمشروط به كما عرفت، و هنا لم يؤخذ أحدهما قيداً للآخر و لا مقيداً به، بل الأمران مقترنان في عرض واحد بلا تقييد و لا تقييد.

و لذلك لا خلاف بينهم في صحة الجمع من دون شبهة أو إشكال، و قد تقدم في مبحث ضمان العين المستأجرة ما له نفع في المقام، فليراجع.

هذا و لا يبعد أن يكون غرض المصنف من قوله: «عمل المضاربة» نفس المضاربة بقريته تنظير ذلك بشرط الوكالة و بقريته قوله بعد ذلك:

«فلا يجوز له فسخها». و إنما لم يجز فسخها لان التوقيت إلى زمان معين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٥

[الثامنة: يجوز إيقاع المضاربة بعنوان الجعالة]

الثامنة: يجوز إيقاع المضاربة بعنوان الجعالة (١)، كأن يقول: إذا اتجرت بهذا المال و حصل ربح فلك نصفه، فيكون جعالة تفيد فائدة المضاربة. و لا يلزم أن يكون جامعاً لشروط المضاربة (٢)، فيجوز مع كون رأس المال من غير النقدين أو ديناً أو مجهولاً جهالة لا توجب الغرر (٣). و كذا في المضاربة المشروطة في ضمن عقد بنحو شرط النتيجة (٤)، فيجوز مع كون رأس المال من غير النقدين.

يقتضى اشتراط عدم فسخها مضافاً إلى اشتراط وجودها، و حينئذ يكون فسخها قبل الغاية مخالفة للشرط، فلا يكون تحت قدرة المشروط عليه.

(١) قد تقدم في المسألة الثامنة و الأربعين الفرق بين الجعالة و المضاربة و أن الاولى من الإيقاعات و الثانية من العقود. ثمَّ إنه قد أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى أن المضاربة مخالفة لقاعدة كون الربح لصاحب الأصل التي هي مقتضى المعاملة، و لكن بنى عليها للدليل الخاص. و هذا الدليل لم يكن في الجعالة، و عليه فلا تصح في المقام، لمخالفتها لقاعدة لزوم رجوع الربح الى المالك. فلاحظ ما ذكرناه في الشرط الأول من شروط المضاربة و غيره. نعم إذا قال له: اتجر بهذا المال فاذا ربحت أعطيتك حصه من الربح، صح جعالة، لعدم مخالفة القاعدة في ذلك.

(٢) لأنه ليس مضاربة. نعم يلزم أن يكون بشروط الجعالة، مثل أن يكون له جعل على العمل على كل حال، و لا يعتبر ذلك في المضاربة، فلو قال: من رد عدي فله نصف ما في جيبه من المال إن كان، لم يصح جعالة.

(٣) قد تقدم الإشكال في اعتبار عدم الغرر. فراجع.

(٤) هذا غير ظاهر، إذ المضاربة مفهوم واحد، و لا فرق بين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٦

[التاسعة: يجوز للأب و الجد الاتجار بمال المولى عليه]

التاسعة: يجوز للأب و الجد الاتجار بمال المولى عليه بنحو المضاربة بإيقاع عقدها (١). بل مع عدمه أيضاً (٢)، بأن يكون بمجرد الاذن منهما (٣). و كذا يجوز لهما المضاربة بماله مع الغير (٤) على أن يكون الربح مشتركاً بينه و بين العامل. و كذا يجوز ذلك للوصى في مال الصغير مع ملاحظة الغبطة و المصلحة و الأمن من هلاك المال (٥).

[العاشرة: يجوز للأب و الجد الإيضاء بالمضاربة بمال المولى عليه]

العاشرة: يجوز للأب و الجد الإيضاء بالمضاربة بمال المولى عليه بإيقاع الوصى عقدها (٦) لنفسه أو لغيره مع تعيين

جعله بالأصالة و بالتبعية، و كل ما يعتبر فى الأول يعتبر فى الثانى، فلو شرط فى حال فقد الشرائط كان الشرط مخالفاً للكتاب، فيكون باطلاً.

(١) يعنى: مع نفسه بحسب الولاية عليه. لكن فى القواعد فى كتاب الحجر: الإشكال فى صحة إيقاع العقد مع نفسه، و عن التحرير: المنع عنه. و هو- كما ترى- غير ظاهر، إلا بدعى اعتبار تعدد الموجب و القابل فى صحة العقد. و هو ممنوع. أو نقول بعدم الحاجة الى القبول فيترتب الأثر بمجرد الإيقاع، كما أشرنا الى ذلك فى مباحث نكاح العبيد.

(٢) يعنى: مع عدم العقد، و حينئذ لا يكون مضاربة.

(٣) الاذن فى الفرض ضرورية مع الالتفات منهما.

(٤) و كذا بمجرد الاذن بدون عقد مضاربة، نظير ما سبق، إذ لا فرق بينهما

(٥) لقوله تعالى (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) * «١»

(٦) يعنى: تكون الوصية بإيقاع الوصى عقدها.

(١) الانعام: ١٥٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٧

الحصة من الربح، أو إيكاله إليه و كذا يجوز لهما الإيضاء بالمضاربة (١) فى حصة القصير من تركتهما بأحد الوجهين. كما أنه يجوز ذلك لكل منهما بالنسبة إلى الثلث المعزول لنفسه (٢) بأن يتجر الوصى به أو يدفعه إلى غيره مضاربة و يصرف حصة الميت فى المصارف المعينة للثلث. بل و كذا يجوز الإيضاء منهما بالنسبة إلى حصة الكبار أيضاً (٣).

(١) الفرق بين هذا و ما قبله: أن ما قبله كان بالنظر إلى مال المولى عليه المملوك حال الوصية، و هذا بالنظر إلى الحصة التى يملكها بعد موت الموصى. و فى بعض الحواشى الإشكال فيه. و لعله لعدم ولايتهما على المال المذكور حال الوصية لعدم الملك. و يشكل: بأنه لا يعتبر فى ولاية الولى وجود المال فعلاً، بل يكفى وجوده بعد ذلك و لو بهبة أو كونه نماء ملك موجود أو متجدد. اللهم الا أن يقال: إنه لا إطلاق فى دليل ولاية الأب يشمل المال الذى يملكه بفقده إلا أن يستفاد ذلك من الخبر الآتى.

(٢) لإطلاق أدلة نفوذ الوصية.

(٣) قال فى الشرائع: «و لو أوصى الى إنسان بالمضاربة بتركته أو بعضها على أن الربح بينه و بين ورثته نصفان صح. و ربما اشترط كونه قدر الثلث أو أقل. و الأول مروى» و فى المسالك: «المصنف و أكثر الجماعة أطلقوا الصحة فى الورثة الشامل المكلفين، و يشمل إطلاقهم و إطلاق الروايتين ما إذا كان الربح بقدر أجره المثل، و ما إذا كان زائداً عليها بقدر الثلث و أكثر»، و عن الكفاية: أن المشهور لم يعتبروا كون الأولاد صغاراً، و نحو ذلك كلام غيرهما. و ظاهر الشرائع: أن المستند فى الرواية و الرواية ستأتى،

«١» و هى مختصة بالصغار، و لا تشمل الكبار. و ظاهر

(١) فى صفحة: ٤٥٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٨

.....

المصنف وغيره: أن المستند فيه عموم أدلة نفوذ الوصية، إذ الخارج منه ما كان مفوتاً للمال على الورثة، وليس منه المقام، كما سيبينه. لكن تقدم ما في الشرائع ما يشير إلى القول بالمنع من الوصية بذلك في مال الصغار والكبار، وتختص الصحة بما كان قدر الثلث، ونسبه في المسالك إلى ابن إدريس. لكن عبارته ظاهرة في المنع من الوصية بالمضاربة مطلقاً حتى في قدر الثلث، لأن الوصية لا تنفذ إلا في ثلث ما كان يملكه الميت قبل موته، والريح متجدد بعد موته، فكيف تنفذ وصيته وقوله فيه؟! انتهى.

وما هو ظاهر عبارته واضح الأشكال، لعموم نفوذ الوصية حتى في نماء المال المتجدد ولو كان من قبيل الربح. مع أن التصرف من الموصى إنما هو في نفس التركة التي هي له، لا في مال لا يملكه، فان الاتجار بها هو مورد الوصية، والنماء لا يعتبر أن يكون مملوكاً لا حال المضاربة ولا الوصية بإيقاع عندها.

فالعمدية في وجه الإشكال في صحة الوصية بالنسبة إلى حصّة الكبار: أنه خلاف قاعدة السلطنة في حقهم، قال في القواعد: «ولو أوصى لكل وارث بقدر نصيبه فهو لغو. ولو خصص كل واحد بعين هي قدر نصيبه فالأقرب الافتقار إلى الإجازة، لظهور الغرض في أعيان الأموال. وكذا لو أوصى أن يباع عين ماله من إنسان بنقد بثمان المثل» و ظاهره المنع من صحة التصرف في التركة وإن لم يكن موجباً لنقص القيمة إلا إذا أجاز الوارث، وقال بعد ذلك بقليل:

«ولو أوصى ببيع تركته بثمان المثل ففي اشتراط الإجازة إشكال»، وكأنه عدل عن الجزم بالمنع إلى الإشكال فيه. وفي جامع المقاصد: «لا ريب في أن الأقوى الصحة» وحكى ذلك عن التذكرة. وهو كما ذكر، فان عموم ما دل على نفوذ الوصية شامل لكل تصرف من الموصى، والخارج عنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٩

ولا يضر كونه ضرراً عليهم من حيث تعطيل ما لهم إلى مدة (١) لأنه منجبر بكون الاختيار لهم في فسخ المضاربة وإجازتها (٢).

ما كان زائداً على الثلث. و الظاهر منه الزائد من حيث القيمة، وليس منه تخصيص كل واحد من الورثة بعين هي قدر نصيبه، ومثله الوصية ببيع التركة بثمان المثل على واحد من ورثته أو من غيرهم. وتعيين ثلثه في عين من أعيان التركة.. إلى غير ذلك مما لا يعد حيفاً على الوارث و ضرراً عليه.

والذي تحصل أمران (الأول): أن الاحتمالات في المسألة ثلاثة:

جواز الوصية بالمضاربة كما هو المشهور، والجواز في الثلث فقط كما أشار إليه في الشرائع، والمنع مطلقاً كما هو ظاهر عبارة السرائر. (الثاني) أن وجه الأول القواعد العامة، لا الرواية- كما قد يظهر من المحقق- و وجه الثاني قاعدة السلطنة، و وجه الثالث ما ذكر في السرائر. وقد عرفت ضعف الأخير. و عموم صحة الوصية مقدم على قاعدة السلطنة.

(١) هذا التعطيل ربما لا يكون ضرراً بل مصلحاً للوارث، كما إذا كان لا يتمكن من الاتجار بماله بنفسه ولا يعرف القادر على التجارة و كانت المدة قليلة، و ربما تكون ضرراً عرفياً، كما إذا كانت المدة طويلة و كان عارفاً بالتجارة أو عارفاً بالعمال الذين يتجرون، فان حبس المال عنهم حيف و جور عليهم.

(٢) إذا كانت الوصية إضراراً بالورثة فهي باطله بلا حاجة إلى الفسخ، لا أنها صحيحة و يكون للوارث الفسخ. و ان شئت قلت: الوصية بالمضاربة (تارة): تكون بمجرد إيقاع العقد على أحد الوجهين، فهذا لا ضرر فيه على الوارث (و أخرى): تكون بإيقاع العقد المشفوع بالعمل فهذه (تارة): تكون بلا إضرار، لقصر المدة مثلاً (و أخرى):

تكون ذات إضرار، لطول المدة مثلا. و الأولتان صحيحتان، و الأخيرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٠

كما أن الحال كذلك بالنسبة إلى ما بعد البلوغ في القصير (١)، فان له أن يفسخ أو يجيز. و كذا يجوز لهما الإيضاء بالتجار بمال القصير على نحو المضاربة، بأن يكون هو الموصى به (٢) لا إيقاع عقد المضاربة، لكن إلى زمان البلوغ أو أقل. و أما إذا جعل المدة أزيد فيحتاج إلى الإجازة بالنسبة إلى الزائد (٣)

صحيحة إلى أن يحصل الضرر فبطل، و لا دخل للفسخ و عدمه في الصحة و البطلان، إذ الفسخ في الأولى غير مناف للوصية، و في الثانية مناف لها فلا يجوز لصحتها، و في الثالثة يجوز لبطلانها، لا أنه جابر لضررها.

لكن الظاهر من الوصية بالمضاربة إحدى صورتين الأخيرتين، أعنى إيقاع العقد مع العمل طالت المدة أو قصرت، لا مجرد إيقاع العقد، و حينئذ فهي صحيحة إذا لم تكن مضرّة، و لا يجوز الفسخ للوارث، و باطلّة إذا كانت مضرّة و يجوز له الفسخ. و إذا فرض أنها غير مضرّة في أوائل المدة و مضرّة في أواخرها صحت في الأوائل و لا يجوز الفسخ، و بطلت في الأواخر و جاز الفسخ.

(١) الكلام فيه كما هو الكلام في الكبير، فان لم تكن الوصية بالمضاربة في حصته مضرّة فهي صحيحة، و إن كانت مضرّة فهي باطلّة، و إذا كانت في أوائل المدة غير مضرّة فهي صحيحة و لا يجوز فسخها حتى بعد البلوغ، و إن كانت في أواخرها مضرّة بطلت حتى قبل البلوغ، لا أنها تكون صحيحة و يكون الخيار في الفسخ جابراً لضررها.

(٢) يعنى: تكون الوصية بإنشاء للمضاربة بعد الموت نظير الوصية التمليلية التي هي إنشاء للتمليك بعد الموت.

(٣) إن صح هذا الإنشاء فلا فرق بين ما يكون بعد البلوغ و ما يكون قبله فان كانت الوصية مضرّة بمال القصير فهي باطلّة و إن كانت بالإضافة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥١

و دعوى: عدم صحة هذا النحو من الإيضاء، لأن الصغير لا مال له حينه (١) و إنما ينتقل إليه بعد الموت، و لا دليل على صحة الوصية العقدية في غير التمليك، فلا يصح أن يكون إيجاب المضاربة على نحو إيجاب التمليك بعد الموت. مدفوعة بالمنع (٢).

إلى ما قبل البلوغ، و إن كانت غير مضرّة فهي صحيحة حتى فيما بعد البلوغ، و لا تحتاج إلى الإجازة، لما عرفت من عموم نفوذ الوصية إذا لم تكن مضرّة لما بعد البلوغ و ما قبله. كما لا فرق في العموم بين الوصية بإيقاع العقد و الوصية بنفس المضاربة.

(١) هذا لا دخل له في الاشكال، فإنه يتوجه و إن كان للصبي مال في حياة والده، إذ وجه الاشكال بطلان تعليق المنشأ على الموت في غير الوصية التمليلية و العهدية، فلا يصح للمالك أن يوصى بالوقف، فيقول:

هذا وقف بعد مماتي، أو يوصى بالبيع بأن يقول: بعثك هذا بعد مماتي أو يوصى بالإبراء، فيقول: أنت بريء عما لى عليك بعد وفاتي .. و هكذا لأن التعليق في المنشأ باطل و ان كان المعلق عليه الموت، الا في الموردین المذكورين، فلا تصح الوصية بالمضاربة بمال اليتيم معلقاً على الموت و إن كان المال ملكاً له في حياة الموصى.

نعم كون اليتيم لا مال له الا بعد وفاة الموصى يكون منشأ للإشكال في الوصية بالمضاربة بنحو النتيجة زائداً على الاشكال المتقدم، لما تقدم في أول المضاربة من اعتبار وجود المال و كونه خارجياً، فلا تصح المضاربة على مال سيملكه، كما لا تصح على مال هو دين في ذمه غيره. فيكون في إنشاء المضاربة في المقام إشكالان: إشكال التعليق على الموت، و إشكال عدم المال الخارجي، لا اشكال واحد معلل بالآخر، كما يظهر من العبارة.

(٢) قد عرفت أنه لا مجال للمنع، بل لو فرض التوقف في مانعية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٢

مع أنه الظاهر من خبر خالد بن بكر الطويل في قضية ابن أبي ليلى

(١) و موثق محمد بن مسلم

(٢) المذكورين في باب الوصية. و أما بالنسبة إلى الكبار من الورثة فلا يجوز بهذا النحو

التعليق في العقود فلا توقف في مانعية التعليق على الموت فيها، و قد حصر الأصحاب الوصية الصحيحة في التمليكية و العهدية، لا غير. و كذلك اعتبار وجود المال حال المضاربة، فإنه لا مجال لمنعه فكل من الإشكاليين لا مجال لمنعه.

(١)

رواه المشايخ الثلاثة- رضى الله عنهم- عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن خالد بن بكر الطويل قال: «دعاني أبي حين حضرته الوفاة فقال: يا بني اقبض مال إخوتك الصغار و اعمل به، و خذ نصف الربح، و أعطهم النصف، و ليس عليك ضمان. فقدمتني أم ولد أبي بعد وفاة أبي الى ابن أبي ليلى. فقالت: إن هذا يأكل أموال ولدي، قال: فاقصصت عليه ما أمرني به أبي، فقال لي ابن أبي ليلى: إن كان أبوك أمرك بالباطل لم أجزه. ثم اشهد على ابن أبي ليلى: إن أنا حررته فانا له ضامن. فدخلت على أبي عبد الله (ع) فقصصت عليه قصتي ثم قلت له: ما ترى؟! فقال: أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده، و أما فيما بينك و بين الله عز و جل فليس عليك ضمان» (١)

(٢)

رواه المشايخ الثلاثة رضى الله عنهم- عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده و بمال لهم، و أذن له عند الوصية أن يعمل بالمال و أن يكون الربح بينه و بينهم فقال: لا بأس به من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك و هو حي» (٢).

و سماه- كغيره- موثقاً، لوجود ابن فضال في سنده.

(١) الوسائل باب: ٩٢ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩٢ من كتاب الوصايا حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٣

لوجوب العمل بالوصية- و هو الاتجار- فيكون ضرراً عليهم (١) من حيث تعطيل حقهم من الإرث و إن كان لهم حصتهم من

هذا و لا يبعد وحدة الواقعة المحكية بالخبرين، و لا يظهر منهما أنه من المضاربة، و لا من الإنشاء للمضاربة حال الحياة، بل ما تحت العبارة هو الأمر بالعمل و الاذن به على أن للعامل نصف الربح، و من الجائز أن تكون معاملته خاصة بينه و بين وصيه في حال الحياة و إن كان موضوعها بعد الوفاة، تشبه المضاربة من جهة و الجعالة من جهة أخرى. أو هي وصية عهدية بالولاية على مال الصغير- كما في الرواية الأولى- أو عليه و على ماله- كما في الثانية- و لا دخل لهما فيما نحن فيه.

(١) لم يتضح الفرق بين هذه المسألة و ما تقدم، فقد ذكر هناك أن الضرر منجبر بكون الاختيار لهم في الفسخ، فلم لا يكون الضرر المذكور هنا أيضاً منجبر بكون الاختيار لهم في الفسخ؟! و قد عرفت فيما سبق أن الضرر الحاصل من الوصية موجب لبطلانها، و لا ينجبر بالاختيار في الفسخ و الإجازة، فهي تصح مع عدم الضرر للعموم، و تبطل معه لقوله تعالى:

﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (١).

فان قلت: لا مجال لفسخ الوارث هنا، لأن الفسخ إنما يشرع للعامل و المالك، و الوارث هنا ليس واحداً منهما، لأن المضاربة كانت بين الموصى و العامل، و قد مات الأول فليس للوارث الفسخ حتى يجبر الضرر به. و بذلك افترت هذه المسألة عن سابقتها، فإن المضاربة في سابقتها بين الوارث و العامل.

قلت: المفروض في المسألة السابقة وقوع المضاربة بين الوصى و العامل و الوارث إن تولى العقد فهو من باب كونه الوصى، لا من باب كونه الوارث، و الوصى يتصرف بالنيابة عن الميت، و الوارث أجنبي عنه، فإذا

(١) البقرة: ١٨٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٤

الربح، خصوصاً إذا جعل حصتهم أقل من المتعارف (١).

[الحادية عشرة: إذا تلف المال في يد العامل بعد موت المالك]

الحادية عشرة: إذا تلف المال في يد العامل بعد موت المالك من غير تقصير فالظاهر عدم ضمانه (٢)، و كذا إذا تلف بعد انفساخها بوجه آخر (٣).

[الثانية عشرة: إذا كان رأس المال مشتركاً بين اثنين فضاربا واحداً]

الثانية عشرة: إذا كان رأس المال مشتركاً بين اثنين فضاربا واحداً ثم فسخ أحد الشريكين (٤) هل تبقى بالنسبة

لم يكن له الفسخ في المسألة الأخيرة لم يكن له الفسخ في سابقتها. مضافاً إلى أن الفسخ إنما هو للمالك و العامل لا للموجب و القابل، و الوارث هو المالك. و إلا أشكل الأمر في فسخ الصغير بعد البلوغ لأن تصرف الوصى من باب الوصية كما في الكبير، و حينئذ يكون الصغير أجنبياً عن الطرفين، لا من باب الولاية على الطفل. فتأمل.

(١) في جامع المقاصد دفع هذا الاشكال بما حاصله: أن المضاربة إن صحت كانت حصه العامل من الربح له من دون أن تخرج من ملك مالك المال، و إن بطلت فلا ربح أصلاً لا أنه يكون الربح للمالك، و في كلتا الحالتين لم يخرج من مال المالك شيء إلى العامل حتى تكون المضاربة بالأقل من المتعارف ضرر على المالك بتوسط الوصية. و دفعه في المسالك بما حاصله:

أنه يمكن أن تصح المعاملة بإجازة المالك و تبطل المضاربة، فيكون تمام الربح للمالك، فتصحح المضاربة إضراراً بالمالك. فراجع.

(٢) لأنه أمين المالك بالمضاربة، و لا يخرج عن حكم الامانة ببطان المضاربة بموت المالك، للأصل.

(٣) لعين ما تقدم.

(٤) قد عرفت في المسألة السابعة و الأربعين جواز الفسخ في البعض عقلاً و عرفاً و شرعاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٥

إلى حصه الآخر أو تنفسخ من الأصل؟ وجهان أقربهما الانفساخ (١). نعم لو كان مال كل منهما متميزاً و كان العقد واحداً لا يبعد بقاء العقد بالنسبة إلى الآخر.

[الثالثة عشرة: إذا أخذ العامل مال المضاربة و ترك التجارة به إلى سنة مثلاً]

الثالثة عشرة: إذا أخذ العامل مال المضاربة و ترك التجارة به إلى سنة مثلاً، فان تلف ضمن (٢)، و لا يستحق المالك عليه غير أصل

المال (٣)، و ان كان آثماً في تعطيل مال الغير.

[الرابعة عشرة: إذا اشترط العامل على المالك عدم كون الربح جابراً للخسران مطلقاً]

الرابعة عشرة: إذا اشترط العامل على المالك عدم كون الربح جابراً للخسران مطلقاً فكل ربح حصل يكون بينهما، و إن حصل خسران بعده أو قبله، أو اشترط أن لا يكون الربح اللاحق جابراً للخسران السابق أو بالعكس، فالظاهر الصحة. و ربما يستشكل بأنه خلاف وضع المضاربة. و هو كما ترى (٤).

- (١) لأنها مضاربة واحدة، فلا تتبعض بالفسخ. لكن تقدم في المسألة السابعة و الأربعين جواز التبعض في المال الواحد لشخص واحد، فأولى منه التبعض بالنسبة لشخصين، كما هو ظاهر.
- (٢) للخيانة بحبس المال و عدم الاتجار به، و هو غير مأذون فيه.
- (٣) إذ لا موجب له، و الأصل البراءة، و إن كان آثماً في حبه بغير إذن مالكة.
- (٤) هذا غير ظاهر، فان منصرف قوله (ع): «الربح بينهما و الوضعية على المال» «١» غير ما ذكر. فتصححه لا بد أن يكون

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب كتاب المضاربة حديث: ٥
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٦

[الخامسة عشرة: لو خالف العامل المالك فيما عينه]

الخامسة عشرة: لو خالف العامل المالك فيما عينه جهلاً أو نسياناً أو اشتهاً - كما لو قال: لا تشتري الجنس الفلاني، أو من الشخص الفلاني مثلاً، فاشتراه جهلاً - فالشراء فضولي موقوف على إجازة المالك (١). و كذا لو عمل بما ينصرف إطلاقه إلى غيره، فإنه بمنزلة النهي عنه (٢). و لعل منه ما ذكرنا سابقاً من شراء من ينعق على المالك مع جهله بكونه كذلك. و كذا الحال إذا كان مخطئاً في طريقته التجارية (٣)، بأن اشترى ما لا - مصلحة في شرائه عند أرباب المعاملة في ذلك الوقت، بحيث لو عرض على التجار حكموا بخطائه.

[السادسة عشرة: إذا تعدد العامل]

السادسة عشرة: إذا تعدد العامل (٤) كأن ضارب اثنين بمائة مثلاً بنصف الربح بينهما متساوياً أو متفاوتاً - فاما أن يميز حصة كل منهما (٥) من رأس المال، كأن يقول:

بالعمومات الدالة على صحة العقود. لكنها لا تقتضى جريان أحكام المضاربة عليها، كما تقدم في نظائر المقام.

- (١) لعدم إذن المالك.
- (٢) يكفي عدم الإذن.
- (٣) فإن ذلك خارج عن منصرف الإذن، فيكون فضولياً.

(٤) قد تعرض لذلك الجماعة في كتبهم، قال في الشرائع: «و لو قال لاثنين: لكما نصف الربح، صح و كانا فيه سواء، و لو فضل أحدهما صح أيضاً و إن كان عملهما سواء» و في القواعد: «و لو كان العامل اثنين فساواهما في الربح صح و إن اختلفا في العمل».

(٥) هذه الصورة خارجة عن كلام الجماعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٧

على أن يكون لكل منه نصفه، و إما لا يميز، فعلى الأول الظاهر عدم اشتراكهما في الربح و الخسران و الجبر، إلا مع الشرط (١)، لأنه بمنزلة تعدد العقد. و على الثاني يشتركان فيها (٢) و إن اقتسما بينهما فأخذ كل منهما مقداراً منه، إلا أن يشترط عدم الاشتراك فيها، فلو عمل أحدهما و ربح و عمل الآخر و لم يربح أو خسر يشتركان في ذلك الربح و يجبر به خسران الآخر. بل لو عمل أحدهما و ربح و لم يشرع الآخر بعد في العمل، فانفسخت المضاربة، يكون الآخر شريكاً (٣) و إن لم يصدر منه عمل، لأنه مقتضى الاشتراك في المعاملة و لا يعد هذا من شركة الأعمال، كما قد يقال (٤)، فهو نظير ما إذا آجرا نفسهما لعمل بالشركة، فهو داخل في عنوان المضاربة (٥) لا الشركة، كما أن النظر داخل في عنوان الإجارة.

[السابعة عشرة: إذا أذن المالك للعامل في البيع و الشراء نسيئاً]

السابعة عشرة: إذا أذن المالك للعامل في البيع و الشراء نسيئاً، فاشترى نسيئاً و باع كذلك، فهلك المال، فالدين في

(١) لكن معه يشكل بقاء عنوان المضاربة، لما تقدم في الشرط الخامس من شروط المضاربة. فراجع.

(٢) لان ذلك من لوازم وحدة المضاربة عرفاً، كما هو المفروض.

(٣) كما قواه في الجواهر بعد أن ذكر أنه لم يعثر على محرر لذلك.

(٤) لم يعرف القول لأحد بذلك، و انما حكى عن مالك أنه اشترط التسوية في الربح مع التسوية في العمل، قياساً على شركة الأبدان. و في المسالك: أن الأصل و الفرع عندنا باطلان.

(٥) لكنها قائمة بعاملين. و كذا الحكم في الإجارة، إذ إنها إجارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٨

ذمة المالك. و للديان إذا علم بالحال أو تبين له بعد ذلك الرجوع على كل منهما، فان رجع على العامل و أخذ منه رجع هو على المالك (١). و دعوى: أنه مع العلم من الأول ليس له الرجوع على العامل (٢)، لعلمه بعدم اشتغال ذمته. مدفوعاً: بأن مقتضى

قائمة بأجيرين و ليستا من شراكة الأبدان في شيء. و عرفت أنه ليس مورداً للتوهم. كما أنه تقدم بعض الكلام في هذه المسألة في المسألة السابعة و العشرين.

(١) قال في الجواهر: «و يكون دخول الوكيل في هذا التصرف بمنزلة دخول الضامن في الضمان، فإن أعطاه كان له الرجوع بما وزن لأنه توكل بإذنه في الشراء و ذلك يتضمن تسليم الثمن و كان الاذن في الشراء إذنا فيه و فيما يتضمنه». و هو كما ذكر.

(٢) قال في الشرائع: «إذا اشترى لموكله كان البائع بالخيار إن شاء طالب الوكيل، و إن شاء طالب الموكل. و الوجه اختصاص المطالبة بالموكل مع العلم بالوكالة و اختصاص الوكيل مع الجهل بذلك». و قال في الشرائع بعد ذلك: «و لو ظهر في المبيع عيب رده على الوكيل دون الموكل لأنه لم يثبت وصول الثمن اليه. و لو قيل برد المبيع على الموكل كان أشبه» و نحوه في المسألة الثانية ما في القواعد، و القول الأول فيها منسوب الى المبسوط، و ما قرره في القواعد و جعله في الشرائع أشبه جعله في الإيضاح الأصح، و كذا في غيره. و في المسالك: «قول الشيخ ضعيف كدليله».

و وجهه: أن وصول الثمن إليه أو الى الموكل لا يرتبط بوجوب أداء المال إلى مالكه، و الوكيل قد انعزل عن الوكالة بالبيع، فلا وجه للرد إليه إلا- أن يكون وكيلا أيضاً في أخذ المبيع إذا رده إليه المشتري، و حينئذ يجوز الرد اليه و إلى الموكل، و لا وجه لاختصاص الوكيل به،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٥٩

.....

فيجوز الرد إلى كل منهما. و أما استرداد الثمن فيجوز الرجوع فيه إلى الموكل إذا اعترف بوصول الثمن إليه أو الى الوكيل، و إذا أنكر الموكل وصول الثمن إلى أحدهما جاز له الامتناع من دفعه الى المشتري، و لا وجه لرجوع المشتري على الوكيل، لعدم كونه وكيلا في رد الثمن، سواء اعترف الموكل بوصول الثمن أم لا. هذا ما تقتضيه القواعد الأولى في حكم المسألة الثانية. أما ما تقتضيه القواعد في حكم المسألة الأولى فهو ما ذكر المحقق من أن الموكل هو الذي يستحق عليه الثمن، فيكون هو المطالب به.

و القول الأول محكى عن المبسوط أيضاً. و وجهه غير ظاهر إلا ما ذكره في الجواهر، من أن ذلك من أحكام ولى العقد، يريد بذلك أن من الأحكام العرفية جواز الرجوع إلى ولى العقد في ما يقتضيه العقد من دفع الثمن حتى مع العلم بالوكالة، و لم يثبت الردع عنه، فدل ذلك على إمضائه شرعاً و هو كما ذكر، و منه يظهر الوجه في جواز الرد على الوكيل في المسألة الأولى و ان لم يكن وكيلا في أخذ المبيع إذا رده إليه المشتري، فان ذلك من الأحكام العرفية. و مثله جواز مطالبته بما دفعه اليه من الثمن و ان كان الوكيل قد أخذه و دفعه الى الموكل، فان ذلك أيضاً من الأحكام العرفية التي أمضاها الشارع المقدس، فيجب الأخذ بها. و لا فرق في ذلك بين أن يكون الثمن عيناً خارجية أو ذمياً.

و ما ذكره الجماعة من أنه في الأول يرجع المشتري إلى خصوص من كانت في يده غير ظاهر من العرف، بل بناؤهم على جواز الرجوع إلى كل من الوكيل و الموكل. أما الوكيل فلأنه المتولى للعقد، فيكون متولياً لمقتضاه من دفع الثمن و إن كان في يد الموكل. و أما الموكل فلأنه الذي دخل المثلث في كيسه، فيكون مطالباً ببدله و ان كان بيد وكيله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٦٠

المعاملة ذلك، خصوصاً في المضاربة (١)، و سيما إذا علم أنه عامل يشتري للغير و لكن لم يعرف ذلك الغير (٢) أنه من هو و من أى بلد. و لو لم يتبين للديان أن الشراء للغير يتعين له الرجوع على العامل في الظاهر و يرجع هو على المالك.

[الثامنة عشرة: يكره المضاربة مع الذمى]

الثامنة عشرة: يكره المضاربة مع الذمى، خصوصاً إذا كان هو العامل.

لقوله (ع): «لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمى، و لا يبضعه بضاعه، و لا يودعه وديعه، و لا يضافه المودة» (٣).

و

قوله (ع): «إن أمير المؤمنين (ع) كره مشاركة اليهودى و النصرانى و المجوسى، إلا أن تكون تجارة حاضرة لا يغيب عنها المسلم» (٤).

و يمكن أن يستفاد

□

و من ذلك تعرف الوجه فيما ذكره المصنف رحمه الله من كون الدعوى مدفوعة: بأن مقتضى المعاملة ذلك، يريد أنه مقتضى الوكالة ذلك. إذ المعاملة إنما تقتضى وجوب دفع الثمن على من دخل في كيسه المثلث، و ذلك يقتضى الرجوع الى الأصل، لكن

تقتضى الوكالة ذلك.

(١) لما فيها من التفويض إلى العامل و بعد المالك عن المعاملة.

(٢) فإنه لو لا جواز الرجوع على العامل لم يقدم على المعاملة معه أحد، لما فى ذلك من الخطر العظيم.

(٣)

□
فى صحيح على بن رثاب: «قال أبو عبد الله (ع): لا ينبغي»

رواه فى الكافى عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب، و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد،

و رواه الصدوق بإسناده عن ابن محبوب، و رواه الحميرى عن الحسن بن محبوب

«١». (٤) رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كتاب الشركة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤١

من هذا الخبر كراهة مضاربه من لا يؤمن منه فى معاملاته من الاحتراز عن الحرام.

[التاسعة عشرة: الظاهر صحة المضاربه على مائة دينار مثلاً كلياً]

التاسعة عشرة: الظاهر صحة المضاربه على مائة دينار مثلاً كلياً (١) فلا يشترط كون مال المضاربه عيناً شخصية، فيجوز إيقاعهما العقد

على كلى ثم تعيينه فى فرد. و القول بالمنع لأن القدر المتيقن العين الخارجى من النقدين. ضعيف (٢).

و أضعف منه احتمال المنع حتى فى الكلى فى المعين، إذ يكفى فى الصحة العمومات (٣).

[متمم العشرين: لو ضاربه على ألف مثلاً فدفع إليه نصفه فعامل به]

متمم العشرين: لو ضاربه على ألف مثلاً- فدفع إليه نصفه فعامل به، ثم دفع إليه النصف الآخر، فالظاهر جبران خسارة أحدهما بريح

الآخر، لأنه مضاربه واحده.

و أما لو ضاربه على خمسمائة فدفعها إليه و عامل بها، و فى أثناء التجارة زاده و دفع خمسمائة أخرى، فالظاهر عدم جبر خسارة

□

السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام. و رواه الشيخ بإسناده على بن إبراهيم

«١». (١) لا- يخفى أن الكلى إذا لم يكن خارجياً و لا- ذمياً لم يقبل أن يكون مملوكاً، فضلاً عن أن يكون موضوعاً للمضاربه، لأن

المضاربه إنما تكون من المالك.

(٢) هذا غير ظاهر، لأصالة عدم ترتب المضاربه. و العمومات الدالة على الصحة قاصرة عن إثبات عنوان المضاربه.

(٣) قد عرفت إشكاله.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كتاب الشركة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٢، ص: ٤٤٢

إحدهما بريح الأخرى، لأنهما فى قوة مضاربتين. نعم بعد المزج و التجارة بالمجموع يكونان واحده (١).

(١) المزج لا- يستوجب ذلك، كالمزج بمال الغير. نعم إذا كان دفع الزائد بعنوان مضاربة واحدة فكأنه فسخ الاولى و أنشأ غيرها، فيكون مجموع المالم مال مضاربة واحدة. و إذا لم يكن الدفع بهذا العنوان فهما مضاربتان لا يشتركان في شىء من الجبر و الخسران و الربح و الفسخ. و الله سبحانه و لى التوفيق وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

انتهى الكلام فى شرح كتاب المضاربة فى السادس عشر من شهر جمادى الثانية من السنة الخامسة و الثمانين بعد الالف و الثلاثمائة هجرية.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الثالث عشر

[كتاب الشركة]

اشارة

كتاب الشركة

[فصل فى أحكام الشركة]

اشارة

فصل فى أحكام الشركة و هى عبارة عن كون شىء واحد لاثنين أو أزيد ملكاً أو حقاً (١). و هى (إما واقعية قهرية) كما فى المال أو الحق الموروث (و إما واقعية اختيارية) من غير استناد الى عقد كما إذا أحيا شخصان أرضاً موثاً بالاشتراك. أو حفراً بئراً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ أَجْمَعِينَ مُحَمَّدٌ وَ آلِهِ الْغُرِّيَّةِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ.

فصل فى أحكام الشركة

(١) قال فى الشرائع: «الشركة اجتماع حقوق الملاك فى الشىء الواحد على سبيل الشيع» و نحوه فى القواعد و غيرها، بل هو المشهور. و فى جامع المقاصد: «فى التعريف نظر، لانتفاضه بالشركة فى القصاص، و حد القذف، و الخيار، و الرهن، و الشفعة، و نحو ذلك، فإنه ليس هناك ملك حقيقى، فلا مالك حقيقى. و قد صرحوا بأن هذا أحد أقسام الشركة الثلاثة». و فيه: أن المراد من الملاك ما يشمل ذوى الحقوق التى منها ما ذكره، إذ الحقوق نوع من الأملاك، و الحق نوع من الملك و الاختلاف بينهما بحسب المورد لا غير، كما أوضحناه فى بعض مباحث هذا الكتاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤

أو اغترفا ماءً، أو اقتلعا شجراً (و إما ظاهريه قهرية) (١) كما إذا امتزج مالهما من دون اختيارهما- و لو بفعل أجنبى- بحيث لا يتميز أحدهما من الآخر، سواء كانا من جنس واحد،

و لأجل ذلك صح التعبير بقوله: «اجتماع حقوق الملاك» إذ الحقوق لو كانت غير الاملاك لكانت الإضافة مجازية، إذ الملاك على

هذا لا حقوق لهم، ولا تكون الحقوق إلا لأهل الحقوق، لا للملاك، كما هو ظاهر.

ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره المصنف عدولا عن تعريف المشهور، إذ زاد قوله (ره): «ملكاً أو حقاً» فراراً عن الاشكال المذكور.

لما عرفت من عدم ورود الإشكال في نفسه. ونقص تقييد على سبيل الإشاعة مع الحاجة إليه، إذ لولاه لصدقت الشركة فيما إذا كان خشب البيت لشخص و سائر آلاته لآخر و أرضه لثالث، لصدق كون الشيء الواحد لأكثر من واحد، مع أنه لا شركة هنا» كما صرحوا بذلك. و حمل الواحد على البسيط الذي لا يتجزأ كما ترى. و كأن عذره أن الشركة التي يقصد تعريفها غير الشركة بالمعنى الشرعي، كما سيأتي في كلامه قريباً.

(١) قال في الشرائع: «و كل مالين مزج أحدهما بالآخر بحيث لا يتميزان تحققت فيهما الشركة، اختياراً كان المزج أو اتفاقاً» و أحقه في الجواهر بقوله: «مقصوداً به الشركة أولاً، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه» و في القواعد: «و تحصل الشركة بالمزج، سواء كان اختياراً أو اتفاقاً» و نحوهما عبارات غيرهما. و الظاهر منها كون الشركة واقعية تتبدل ملكية كل منهما للجزء المعين في نفس الأمر بالجزء المشاع.

لكن في الجواهر خص ذلك بما إذا كان المزج بقصد الشركة، أما إذا كان قهراً، - كما في مفروض كلام المصنف - أو اختياراً لا بقصدها فالمراد من الشركة الحكمية، يعنى تجرى أحكام الشركة حينئذ و يعامل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥

.....

معاملتها في الاحكام، مع بقاء الملكية بمالها من تعلقها بالجزء المعين الخارجى في نفس الأمر، بحيث لو فرض العلم ببعضه لأحدهما لم يكن للآخر شركة فيه، بل لو فرض بقاء ما ليس هو إلا لأحدهما أمكن حينئذ الرجوع إلى القرعة عند القائل بها في مثله .. إلى آخر ما ذكر مما يرجع إلى نفى ملكية الجزء المشاع. و كأن هذا هو المراد من الظاهرية في عبارة المتن، بل في بعض عبارات الجواهر أيضاً، فالمراد الشركة الواقعية، لا الشركة على وجه الإشاعة لكنها ظاهريه، لأن جعل هذه الملكية إما مع بقاء الملكية للجزء المعين أو مع انتفائها، فعلى الأول يلزم اجتماع ملكيتين في موضوع واحد لمالكين، و على الثانى لا ملكية واقعية سوى ملكية المشاع، فكيف تكون ملكية المشاع ظاهريه؟! اللهم إلا أن يكون مجرد اصطلاح.

و كيف كان فما في الجواهر هو الذى تقتضيه القواعد العامة، و لا دليل على تبدل الملكية حقيقة، و الأصل عدمه. و الإجماع على التبدل غير ثابت. و لا سيما بملاحظة أن سبب المزج للشركة لم يذكره الشيخ و لا غيره من القدماء، و إنما ذكره المتأخرون، على ما قيل. و على هذا لا يعتبر في حصول الشركة بالمعنى المذكور - أعنى الحكمية - اتحاد الجنس، و لا اتحاد الوصف، بل تكون حتى مع تعدد الجنس و فقد التمييز - كما في مزج الدبس بالخل، و دقيق الحنطة بدقيق الشعير، و دهن الحيوان بدهن النبات و دهن اللوز بدهن الجوز - و مع وحدة الجنس و اختلاف الوصف - كمزج الحنطة الحمراء بالصفراء - و مع اختلاف الجنس و اختلاف الوصف - مثل خلط الماش بالرز، و الحنطة بالشعير إذا فرض تعذر عزله بعضها عن بعض - فان الحكم فى الجميع هو الشركة الحكمية، و لا وجه لذكر القيود المذكورة فى كلامهم. و بالجملة: الشركة الحكمية - بمعنى ترتيب آثار الشركة و أحكامها - لا تتوقف على أكثر من الامتراج، فيكفى ذلك فيه و إن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦

.....

كان تمييز بين الـجزء مثل الأمثلة التي ذكرناها. و من ذلك يظهر إشكال ما في الجواهر، فإنه اعترف بأن الشركة في مزج المالكين حكمية و اعتبر فيها عدم التمييز بين الاجزاء. فلاحظ كلامه.

هذا و لكن التحقيق: أن الامتزاج بين المالكين الموجب لارتفاع التمييز بينهما موجب للشركة الحقيقية- كما هو ظاهر الأصحاب و إن كانت أجزاء المالكين متميزة في نفس الأمر- فإن ذلك من الأحكام العرفية الممضأة لدى الشارع المقدس. بل إن ذلك- في الجملة- من الضروريات الفقهية و العرفية، و قد حكي عن التذكرة الإجماع عليه، و في المسالك: أنه لا خلاف فيه.

نعم قد يقع الإشكال في عموم الحكم و خصوصه، و المحكى عن المقداد أنه قال: «الفائدة الثانية: الشركة أمر حادث. و كل حادث لا بد له من سبب، و السبب هنا قد يكون إرثاً و قد يكون حيازة- كما لو اقتلعا شجرة، أو اغترفا ماء بآنية- و قد يكون مزجاً، كما إذا مزجت الاجزاء المتساوية المصغرة بحيث لا يتميز جزؤ عن جزؤ كالادقة و الادهان، لا كالحنطة و الذرة و الدخن و السمسم و الدراهم الجدد و العتق». و الظاهر عدم الشركة في امتزاج الحنطة بمثلها و الذرة بمثلها و كذا الدخن و السمسم. و حمله في الجواهر على إرادة عدم الشركة في امتزاج الأمور المذكورة غيرها، لا- بمثلها. لكنه خلافاً للظاهر جداً. و في الشرائع: «أما ما لا مثل له- كالثوب و الخشب و العبد- فلا يتحقق فيه المزج». و حمل على أن المراد عدم الشركة في مزج القيميات مثل الثوب و العبد و الخشب، فيكون ذلك تفصيلاً فيه بين المثلى و القيمي.

لكن الظاهر من عبارته اعتبار المزج في حصول الشركة، و لا يتحقق ذلك في مثل الأمثلة المذكورة، بل يكون من اشتباه أحد المالكين بالآخر، و المرجع فيه القرعة.

و المتحصل مما ذكرنا أمور (الأول): أن التعبير عن الشركة في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧

.....

المقام بالظاهرة لم يكن مذكوراً في كلام الأصحاب، و إنما هو مذکور في كلام المصنف، و في الجواهر في بعض مباحث الشركة غير هذا المقام.

(الثاني): أن الشركة مع اتحاد الجنس و الوصف شركة حقيقية واقعية.

(الثالث): أن الشركة مع الامتزاج بين الجنسين- سواء انتفى التمييز مثل خلط الادهان و مثل خلط الدبس بالخل، أم كان تمييز، مثل خلط الحنطة بالشعير- أو بين أفراد جنس واحد مع اختلاف الوصف- مثل الحنطة الحمراء بالصفراء- شركة حكمية، بمعنى: أنه لا يجوز لأحد المالكين التصرف بدون إذن الآخر، و يجوز المطالبة بالقسمة، و أن العوض يكون مشتركاً بين المالكين (الرابع): أن وجه الحكم في المقامين بناء الفقهاء الموافق لبناء العرف (الخامس): أن ما ذكره في الجواهر من حمل الشركة على الشركة الحكمية إن كان ذلك خلافاً منه للفقهاء كان المناسب له التعرض للوجه المسوغ له مع ظهور الإجماع عليه أو دعواه صريحاً و نفى الخلاف فيه. و إن كان ذلك شرحاً لمراد الفقهاء كان المناسب له أيضاً التعرض لوجهه، فإنه خلاف الظاهر. و لا سيما بملاحظة الشروط المذكورة في كلامهم من اتحاد الجنس و عدم التمييز، فإن هذه الشروط لا تكون شرطاً في الحكمية كما عرفت.

هذا و في الرياض: «و اعلم أن المستفاد من كلمة الأصحاب في المقام سيما كلام الفاضل في التذكرة- في دعوى الإجماع على حصول الشركة بمزج العروض و الأثمان مزجاً لا يتميز معه المالان- عدم اشتراط عدم التمييز في نفس الأمر، بل يكتفى بعدمه في الظاهر و إن حصل في نفس الأمر.

و هو مناف لما ذكره في التعريف من أنها اجتماع الحقوق على الإشاعة، فإن الظاهر حينئذ منها حيث تطلق أن لا يفرض جزؤ إلا و فيه حق لهما.

و به صرح الفاضل المقداد في شرح الكتاب- يعنى النافع .. (الى أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨

كمزج حنطة بحنطة، أو جنسين كمزج دقيق الحنطة بدقيق الشعير (١)، أو دهن اللوز بدهن الجوز، أو الخل بالدبس (و إما ظاهرية اختيارية) كما إذا مزجا باختيارهما لا بقصد الشركة فإن مال كل منهما في الواقع ممتاز عن الآخر، و لذا لو فرض تمييزهما اختص كل منهما بماله (٢). و أما الاختلاط

قال: بقى الكلام فى التوفيق بين التعريف و ما هنا، و الخطب سهل بعد الإجماع على ما هنا، لعدم الدليل على ما فى التعريف من اعتبار الإشاعة بالمعنى المتقدم .. و الظاهر منه أن الشركة فى المالىن الممتزجين على نحو لا يتميز أجزاءها فى الظاهر ليست على الإشاعة، بل على شكل آخر و ان لم يتعرض له.

و هو كما ترى، فإن الإجماع الذى ادعاه كما كان على الشركة كان على كون الشركة على نحو الإشاعة. و هذا هو مراد الجواهر من قوله فى الاشكال على الرياض: «إن التعريف للشركة الشرعية الموجبة للملك على الإشاعة التى قد ذكروا أسبابها بعد تعريفها». و كأنه يخالف ما ذكره سابقاً من كون الشركة حكيمية لا حقيقية. على أن الشركة لا بمعنى الملك على الإشاعة ليست من الأحكام الشرعية، بل الأحكام الواقعية التابعة لأسبابها الواقعية، نظير الشركة فى النسب و البلد و المهنة، و ليس من وظيفة الفقهاء التعرض لها.

(١) قال فى الشرائع بعد العبارة المحكية سابقاً: «و يثبت ذلك فى المالىن المتماثلين فى الجنس و الصفة». و ظاهره اختصاص الشركة بذلك فيكون امتزاج الجنسين أو الفردين من جنس واحد مع اختلاف الصفة خارجاً عن مورد الشركة الحقيقية و إن كان داخلاً فى مورد الشركة الحكيمية.

(٢) هذا لا يدل على انتفاء الشركة قبل التمييز الحادث من باب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩

مع التمييز فلا يوجب الشركة و لو ظاهراً (١)، إذ مع الاشتباه (٢)

الاتفاق، لإمكان انفساخ الشركة بهذا التمييز. نظير ما إذا وقع مقدار من البول فى كَر من ماء، فإنه لما صار مستهلكاً بالامتزاج صار طاهراً، فإذا أخذ كف منه فذلك المقدار طاهر يجوز شربه و الوضوء به، فإذا اتفق عروض بعض الطوارئ الموجب لتمييز البول صار البول نجساً بعد أن خرج عن حال الاستهلاك الى حال الوجود العرفى.

(١) إذا كان الاختلاط بالمزج مثل اختلاط الحنطة البيضاء بالصفراء فقد عرفت أنه مع تعذر التخليص و العزل فهو أيضاً يوجب الشركة الحكيمية و لو فرض إمكان العزل و التخليص بقى كل مال لمالكة من دون تبدل الاحكام. و إذا كان الاختلاط بدون مزج- كما إذا وضع ثوباً فى ثياب زيد، أو قوساً فى أقواس عمرو و نحو ذلك ما لا مزج فيه- فإن كان تمييز فلا إشكال فى أن كلاً من العينين لمالكة كما قبل الاختلاط، و إذا لم يكن تمييز فهذا من اشتباه المال بالمال، فكل من المالىن مردد بين المالكين، فيرجع الى القرعة فى تعيين مالكة.

نعم لو فرض تعذر العمل بالقرعة لكثرة الثياب- كما إذا خلط مائة ألف ثوب لزيد فى مائة ألف ثوب لعمرو و لم يكن تمييز بين الثياب- يرجع الى الشركة الحكيمية، و من ذلك تعرف أن باب اشتباه أحد المالىن بالآخر أجنبى عن باب المزج بلا تمييز.

(٢) كأنه يريد أنه مع عدم الاشتباه يبقى كل مال لمالكة من دون تبدل فى الاحكام، و لوضوح ذلك لم يتعرض لحكمه، و قد عرفت أنه مع عدم الاشتباه تكون الشركة حكيمية إذا كان من قبيل مزج الحنطة الصفراء بالبيضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠

مرجعه الصلح القهري (١) أو القرعة (و إما واقعية) مستندة إلى عقد غير عقد الشركة، كما إذا ملكا شيئاً واحداً بالشراء أو الصلح أو الهبة أو نحوها (٢) (و اما واقعية) منشأة بتشريك أحدهما الآخر في ماله كما إذا اشترى شيئاً فطلب منه شخص أن يشركه فيه. و يسمى عندهم بالتشريك. و هو صحيح لجملة من الأخبار (٣) (و إما واقعية) منشأة بتشريك كل منهما الآخر في ماله. و يسمى هذا بالشركة العقدية و محدود

(١) الظاهر أن المراد من الصلح القهري الشركة الحكيمية، فالصلح يكون في مقام تمييز الحقوق و القسمة، لا قبل ذلك، و إلا كان هو الشركة الحقيقية.

(٢) هذا من الواضحات و مصرح به في كلامهم.

(٣) منها

صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يشارك في السلعة. قال: إن ربح فله، و إن وضع فعليه» (١) و ،

صحيح الحلبي عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل يشتري الدابة و ليس عنده نقدها، فاتي رجل من أصحابه فقال يا فلان انقد عنى ثمن هذه الدابة و الربح بينى و بينك، فنقد عنه، فنقدت الدابة قال: ثمنها عليهما، لأنه لو كان ربح فيها لكان بينهما» (٢)

، و نحوهما غيرهما. و أما مثل

صحيح إسحاق بن عمار قال: «قلت للعبد الصالح (ع):

الرجل يدل الرجل على السلعة فيقول: اشتراها و لى نصفها، فيشتريها الرجل و ينقد من ماله. قال: له نصف الربح. قلت: فان وضع يلحقه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الشركة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الشركة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١

من العقود (١). ثم إن الشركة قد تكون في عين و قد تكون في منفعة و قد تكون في حق، و بحسب الكيفية إما بنحو الإشاعة و إما

من الوضعية شيء؟ قال: عليه من الوضعية كما أخذ الربح» (١)

، و نحوه غيره. فالظاهر منها التشريك في نفس الشراء، بأن يشتري لهما معاً، كما سبق في كلام المصنف.

(١) قال في المسالك: «و هي يعنى: الشركة تطلق على معنيين أحدهما: ما ذكره المصنف في تعريفه من اجتماع الحقوق على الوجه المذكور و هذا هو المتبادر من معنى الشركة لغة و عرفاً .. (إلى أن قال):

و ثانيهما: عقد ثمرته جواز تصرف الملاك للشيء الواحد على سبيل الشيع.

و هذا هو المعنى الذى به تندرج الشركة فى جملة العقود، و يلحقها الحكم بالصحة و البطلان. و اليه يشير المصنف (ره) فيما بعد

بقوله: قيل: تبطل الشركة أعنى: الشرط و التصرف. و قيل: تصح. و لقد كان على المصنف أن يقدم تعريفها على ما ذكره، لأنها

المقصود بالذات هنا، أو ينبه عليهما معاً على وجه يزيل الالتباس عن حقيقتها و أحكامها و لكنه اقتصر على تعريفها بالمعنى الأول».

لكن فى القواعد ذكر تعريفها بما سبق، ثم قال: «و أقسامها أربعة شركة العنان .. (إلى أن قال): و أركانها (يعنى شركة العنان) ثلاثة

المتعاقدان ..» و ظاهر ذلك ان التعريف إنما هو للشركة العقدية. و لذلك أشكل عليه فى جامع المقاصد: بأنه إن كان غرضه البحث

عن الشركة التى يجوز معها التصرف فحقه أن يعرف هذا القسم، و إن كان غرضه البحث عن أحكام مطلق الشركة فعليه أن يقيد قوله:

«و أركانها». ثم ذكر أن الشركة لها معنيان (الأول): مطلق اجتماع حقوق الملاك في واحد

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الشركة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢

.....

على سبيل الشيعاء و (الثاني) هو الذي ينتظم في قسم العقود و يجرى عليه أحكام الفساد و الصحة. و الأحسن ما يقال في تعريفها: أنها عقد ثمرته جواز تصرف الملاك للشئ الواحد على سبيل الشيعاء. انتهى.

و في الحدائق بعد ما ذكر ما حكيناه عن المسالك قال: «لا يخفى على من تأمل الأخبار الجارية في هذا المضمار أنه لا يفهم منها معنى للشركة غير ما ذكره الفاضلان و نحوهما كالشهيد في اللمعة و غيره. و هو المتبادر لغه و عرفاً من لفظ الشركة. و هذا المعنى الذي ذكره لا يكاد يشم له رائحة منها بالمره» ثم حكى كلام الروضة الذي هو مثل ما في المسالك، ثم أشكل عليه بما أشكل به على المسالك.

هذا و لا يخفى أن المراد من الشركة العقدية في كلام الجماعة إن كان إنشاء مفهوم الشركة بالعقد فلا ينبغي التأمل في صحة ذلك عرفاً، فكما يصح إنشاء الشركة من قبل الشارع في الميراث مع تعدد الوارث، و في الحيازة مع تعدد الحائز، يجوز إنشاؤها بعقد المتعاقدين، سواء كان المال من أحد الشخصين فيشرك الآخر فيه - كما سبق - أم من كل من الشخصين فيشرك كل منهما صاحبه، فيقول أحدهما مثلاً: اشتر كنا، و يقول الآخر:

قبلت. و قد دلت الاخبار على ذلك كله، كصحيح هشام بن سالم

و الحلبي

المتقدمين. و مثل

صحيح علي بن رثاب: «قال أبو عبد الله (ع): لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمي و لا يبضعه و لا يودعه و ديعه» «١» و نحوه غيره.

و إن كان المراد من الشركة العقدية إنشاء الاذن في التصرف - كما قد يظهر من عبارتي جامع المقاصد و المسالك المتقدمتين، و نحوهما عبارات غيرهما، قال في القواعد: «و أركانها ثلاثة: المتعاقدان .. (الى أن قال) و الصيغه، و هو ما يدل على الاذن في التصرف. و يكفي قولهما:

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الشركة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣

بنحو الكلى في المعين (١)، و قد تكون على وجه يكون كل من

اشتر كنا» و نحوها غيرها - فإنشاء الاذن ليس من العقود، بل من الإيقاع، و لا يرتبط بمفهوم الشركة، و ليس هو من لوازمه، و لا مما تشير اليه النصوص كما ذكر في الحدائق.

و إن أريد من الشركة العقدية الاشتراك المنشأ بالعقد بشرط الاذن في التصرف بهما، فهو أيضاً مقتضى عمومات الصحة في العقد و في الشرط.

و لا يظن من صاحب الحقائق أو غيره إنكاره إذ هو شركة بشرط كما لو اشتركا بشرط أن يكون التصرف لثالث أو لأحدهما بعينه و غير ذلك من الشرائط، فإنه لا بد من القول بصحته، عملاً بعموم الأدلة.

ثم إنه قد يستشكل في صحة إنشاء الشركة بين مالكين في ماليتها: بأنه لا بد من مزج المالين في صحة الشركة العقدية مع أن المزج نفسه يقتضى الشركة. و يندفع: بأن المزج إنما يقتضى الشركة إذا لم تكن منشأة، أما إذا فرض إنشاؤها فلا يقتضى شيئاً. مع أن المزج قد لا- يقتضى الشركة الحقيقية، كما عرفت. مضافاً الى الإشكال في اعتبار المزج الذى هو من أسباب الشركة في صحة الشركة العقدية، كما سيأتى الكلام فى ذلك.

(١) فى الجواهر: «لا إشكال فى صدق الشركة معه و لا إشاعة».

اللهم الا- أن يراد منها عدم التعيين، لا- خصوص الثلث و الربع و نحوهما» و ما ذكره غير ظاهر، فان معنى الشركة فى المملوك كون الملك على نحو الجزء المشاع، كما ذكره الأصحاب، و حمل الإشاعة على معنى عدم التعيين خلاف المقطوع به من كلامهم، فحملها على ذلك لا- مقتضى له. و عليه فلا- شركة فى المقام، و لا وجه لنفى الإشكال فى صدقها. الا أن يراد بها الاشتراك فى عنوان من العناوين و المماثلة فيه، كما فى البيت الواحد الذى يملك حجراته شخص و خشبه آخر و طينه ثالث، فإن هؤلاء اشتركوا فى مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤

الشريكين أو الشركاء مستقلاً فى التصرف، كما فى شركة الفقراء فى الزكاة (١) و السادة فى الخمس (٢) و الموقوف عليهم

وصف من الأوصاف، و هو تملك شىء من هذا البيت، و الشركة فى ملك الصاع من الصبرة من هذا القبيل، لاشتراك المالين فى صفة المالكية فى الصبرة و إن اختلف المملوك، و هذا خلاف معنى الشركة فى المملوك التى هى محل الكلام.

(١) عن الشهيد فى بعض حواشيه: أن ملك الفقراء للزكاة على البدل لا- الجميع فى عرض واحد، فلا- اشتراك. و فى الجواهر: أن المالك للزكاة الجنس لا الفرد، و ذكر أنه لا ريب فى ملك الفقراء للزكاة فى الجملة. و فيه: أن الملكية إن كانت مستفاداً من اللام فى قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (١) فاللام فيه ليست للملك، و إنما هى للمصرف بقريته بقيه الأصناف، مثل فى الرقاب و فى سبيل الها تعالى الذى لا يظن من أحد الالتزام بالملك فيه، و التفكيك بين الأصناف بعيد جداً. و ان كانت مستفاداً من غيره غير ظاهر. و أما ما ذكره المصنف من كون كل من الفقراء مستقلاً بالتصرف بالزكاة فغريب، فإنه لا يجوز للفقير التصرف فى الزكاة بدون إذن الولي، و هو المالك أو الحاكم الشرعى فضلاً عن أن يكون مستقلاً بالتصرف.

(٢) ظاهر الآية الشريفة (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ..) «٢» هو الملكية، و لا مانع من ثبوت هذه الملكية بالنسبة إليه تعالى، كثبوتها فى النذر مثل: لله على أن أتصدق، فإن الصدقة تكون مملوكة له تعالى، على نحو ملكية زيد للدينار فى قول المقر لزيد

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) الأنفال: ٤١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥

فى الأوقاف العامة (١) و نحوها.

(مسألة ١): لا تصح الشركة العقدية إلا في الأموال (٢) بل الأعيان، فلا تصح في الديون (٣)، فلو كان لكل منهما دين على شخص فأوقعا العقد على كون كل منهما بينهما لم يصح. وكذا لا تصح في المنافع، بأن كان لكل منهما دار مثلا و أوقعا العقد على أن يكون منفعة كل منهما بينهما بالنصف

على دينار. نعم لا يمكن حملها على ملكية الافراد، و الا لزم البسط، و لا يقول المشهور به، و للزم انتقال المال إلى وارثه و لو لم يكن هاشميا.

فالمتعين أن يكون المالك الجنس العارى عن الخصوصيات الفردية، و بتعيين المالك يصير الفرد مالكا، و حينئذ لا معنى للاشتراك بين الافراد على نحو الاستقلال في التصرف.

(١) الأوقاف العامة إنما كان الوقف فيها على نحو البذل من دون ملك للموقوف عليهم و لا راحة الملك، فان كتب العلم موقوفة على أن تبذل للطلبة، و المدارس موقوفة على أن تبذل للطلبة، و منازل المسافرين موقوفة على أن تبذل للمسافرين من دون ملك و لا مالك. و لذلك إذا غصبت فسرق الكتاب غير الطلبة لا يضمن منافع بالاستيفاء، و كذلك المدرسة إذا اغتصبها غير الطلبة فسكنوها لا يكون ضمانا لمنافعها عليهم، بل ليس الا الغصب و فعل الحرام. و لو فرض ان كان للساكن من غير الطلبة عذر شرعى من غفلة أو ضرورة أو نحو ذلك فلا أثم و لا ضمان عليه.

(٢) في مقابل الشركة في الأبدان و أختيها.

(٣) لما يأتي من شرطية الامتزاج بين المالين في الشركة العقدية، و هذا متعذر في الديون، و كذا في المنافع. و لأجل ذلك كان المناسب تأخير هذه المسألة عن المسألة الرابعة المتضمنة لشرطية الامتزاج.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦

مثلا- و لو أراد ذلك (١) صالح أحدهما الآخر نصف منفعة داره بنصف منفعة دار الآخر، أو صالح نصف منفعة داره بدينار مثلا و صالحه الآخر نصف منفعة داره بذلك الدينار.

و كذا لا تصح شركة الأعمال (٢) و تسمى شركة الأبدان أيضاً و هي أن يوقعا العقد على أن يكون أجره عمل كل منهما مشتركا بينهما، سواء اتفق عملهما كالخياطة مثلا، أو كان عمل أحدهما الخياطة و الآخر النساجه، و سواء كان ذلك في عمل معين أو في كل ما يعمل كل منهما. و لو أراد الاشتراك في ذلك صالح أحدهما الآخر نصف منفعته المعينه أو منفعه إلى مدة كذا

(١) يعنى: لو أرادا نفس المشاركة في المنافع صالح أحدهما الآخر ..

على نحو المعاوضة بين الحصتين، أو على نحو تكون المعاوضة بين التملكين فيقول: صالحتك على أن تملك حصه من مالى فى مقابل أن أملك حصه من مالك، أو على نحو آخر من دون معاوضة بين العينين و لا بين التملكين فيقول. صالحتك على أن تكون حصه من مالى لك و حصه من مالك لى ففى جميع ذلك تحصل الشراكة بينهما فى مالىهما، و كذلك إذا كان بطريق الهبة المشروطة، فيهب أحدهما حصته من ماله لصاحبه بشرط أن يهب الآخر حصته من ماله. أو بطريق بيع الحصه على صاحبه بثمان ثم شراء حصه صاحبه بذلك الثمن. كل ذلك لعدم اعتبار المزج فى هذه العقود بخلاف الشركة، فإن إنشاءها لا يصح الا بالمزج، على ما سيأتى بيانه، و لا يمكن ذلك فى المنفعة.

(٢) بلا خلاف معتد به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه.

بل المحكى منه مستفيض أو متواتر. كذا فى الجواهر، و فى مفتاح الكرامة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧

.....

«أجمعوا على نقل الإجماع، إذ هو محكى في تسعة عشر كتاباً أو أكثر، كما سمعت، و هو معلوم محصل قطعاً». و عن المختلف [١]: أنه استدل على البطلان بإجماع الفرقة. و بأن الأصل عدم الشركة، و لأنه غرر عظيم، و لأن الشركة عقد شرعى فيقف على الاذن فيه و فى الجواهر: استدل عليه بالأصل السالم عن معارضة (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) بعد ما عرفت. و التراضى بما لم تثبت شرعيته غير مجد، و المراد بالتجارة عنه ما ثبت التكسب به شرعاً. انتهى. و الاشكال عليه ظاهر فان عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) لا مخصص له إلا دعوى الإجماع على البطلان. و عليه لا مجال للرجوع إلى الأصل معه.

و لا- وجه لدعوى كون المراد من التجارة عن تراض ما ثبت التكسب به، أو ما ثبت شرعيته. فان ذلك خلاف الإطلاق المقامى، الموجب للتنزيل على المعنى العرفى. و لا- يظهر الفرق بين عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، و عموم (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ) حيث جعل الإجماع مقيداً للأول، و لم يتعرض لذلك فى الثانى. و الذى نحصل من كلماتهم فى المقام أن العمدة دعوى الإجماع. و فى كلام الأردبيلي قدس سره: «لا يظهر دليل على عدم الجواز إلا الإجماع، فإن كان فهو، و إلا فلا مانع». و يمكن أن يقال: إن العامل إذا أجر نفسه لعمل كانت الأجرة عوض العمل فتكون فى ملك العامل، فجعلها لغيره بعقد الشركة خلاف مقتضى دليل صحة الإجارة، فإذا كانت الإجارة صحيحة كانت الشركة باطلة، و إذا كانت الإجارة باطلة فالشركة أيضاً باطلة، لأنها مبنية عليها

[١] حكى فى المختلف عن ابن الجنيد جواز شركة الوجوه. و رده بما ذكره فى المتن، فهو لم يستدل بما فى المتن على بطلان شركة الاعمال بل على بطلان شركة الوجوه. و أما شركة الأعمال فقد حكى فى المختلف عن ابن الجنيد كلاماً ظاهراً فى بطلانها وفقاً المشهور، و من ثم لم يستدل على بطلانها. راجع المختلف الجزء: ٢ الصفحة: ٢١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨

بنصف منفعة أو منافع الأخر، أو صالحه نصف منفعته بعوض معين (١) و صالحه الأخر أيضاً (٢) نصف منفعته بذلك العوض و لا تصح أيضاً شركة الوجوه (٣)، و هى أن يشترك اثنان و جيهان لا- مال لهما (٤) بعقد الشركة على أن يتناع كل منهما فى ذمته إلى أجل (٥) و يكون ما يتناعه بينهما فيبيعانه و يؤديان الثمن و يكون ما حصل من الربح بينهما. و إذا أرادا ذلك على

فيعلم ببطلان الشركة على كل من تقديري صحة الإجارة و بطلانها.

نعم لو كان مفاد شركة الأعمال الاشتراك فى الأجر بعد ما يدخل فى ملك العامل منهما، بحيث يخرج من ملك العامل الى ملك الشريك لم يجر الاشكال المذكور، و كانت صحتها على طبق القواعد العامة. و كذا لو كان مفادها تشريك كل منهما الآخر فى منفعته التى تقابل بالأجر و العوض لم يتوجه الاشكال المذكور، كما سيأتى نظيره فى كلام المصنف.

(١) فيكون التشريك فى المنفعة بعنوان المصالحه لا بعنوان التشريك.

كما سبق منا فى الحاشية السابقة.

(٢) فتكون هناك معاملتان لا معاملة واحدة كما فى الوجوه السابقة.

(٣) وجه البطلان فيها عندهم هو الوجه فيه فى شركة الأعمال و فى مفتاح الكرامة: «و الحجة على بطلانها- بعد الإجماع- الأصل، و الغرر و الضرر، و أنه عقد يتوقف على الاذن». و العمدة دعوى الإجماع.

(٤) هذا المعنى أحد الوجوه المذكورة في تفسيرها، و في المسالك:

أنه الأشهر، و في التذكرة: أنه أشهرها. انتهى.

(٥) ظاهر العبارة أن الثمن جميعه في ذمة المتاع و ان كان قد ابتاع المثلث لهما معاً، و في الجواهر لم يتعرض لكون الثمن في ذمة المبتاع أو ذمتها، و اقتصر على كون الابتاع لهما معاً، و في التذكرة قال في تفسيرها:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩

الوجه الصحيح و كل كل منهما الآخر في الشراء (١) فاشترى

«ليبتاعا في الذمة إلى أجل على أن ما يبتاعه كل واحد منهما يكون بينهما».

و نحوه عبارة المسالك. و ظاهره أن الابتاع لهما و الثمن في ذمتها معاً.

و كيف كان فان كان المراد ما ذكره المصنف رحمه الله من كون الابتاع لهما و الثمن في ذمة المبتاع المباشر فالمعاملة في نفسها باطله، بناء على المشهور من وجوب دخول كل من العوضين في ملك من خرج منه الآخر، فان الابتاع إذا كان لهما فقد دخل في ملك كل منهما نصف المبيع، فيجب أن يخرج من كل منهما نصف الثمن، و لازمه كون نصف الثمن في ذمة أحدهما و النصف الآخر في ذمة الآخر، لا أن يكون تمام الثمن في ذمة أحدهما المباشر. نعم بناء على أن اللازم في المعاملات المعاوضة أن يدخل العوض في ملك مالك المعوض، و لا يلزم العكس كما هو الظاهر، تصح المعاملة المذكورة. و حينئذ لا موجب لبطلان الشركة إلا الإجماع، و سيأتي.

(١) الفرق بين هذا و ما قبله بناء على ما ذكره المصنف أمران:

(الأول): أن الشراء فيما قبله لهما كان بالاذن و هنا بالوكالة. (الثاني):

أن الشراء فيما قبله كان بذمة أحدهما و هنا بذمتها معاً و على ما هو ظاهر التذكرة و غيرها بكون الفرق بين هذا و ما قبله بالاذن فيما قبله و بالوكالة فيه.

لكن هذا الفرق لا- يصح أن يكون فارقاً قطعاً و المظنون- كما هو ظاهر المبسوط- أن المراد من شركة الوجوه أن يبتاع كل من الشريكين لنفسه بثلث في ذمته على أن يكون الربح بينهما. و حينئذ يتوجه الاشكال المتقدم في شركة الأبدان من أن الربح يتبع الأصل بمقتضى المعاملة، فلا يمكن أن يجعل بعضه لغير مالك الأصل، إلا بدليل خاص، و هو مفقود، و لا بد حينئذ من القول بالبطلان.

و لو لا ذلك أشكل القول بالبطلان، كما أشكل الاعتماد على الإجماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠

.....

في البطلان، لعدم تحصيل معقد الإجماع، إذ قد عرفت أن شركة الوجوه قد فسرت بمعان أربعة أظهرها أو أشهرها ما ذكره المصنف رحمه الله.

و في القواعد فسرها بأن يبيع الوجيه مال الخامل بزيادة ربح ليكون له بعضه و خصه بالبطلان، و هذا المعنى ذكره في التذكرة آخر المعاني الأربعة.

و ذكر قبله أن يشترك وجيه لا- مال له و خامل ذو مال، ليكون العمل من الوجيه و المال من الخامل، و المال في يده لا يسلمه الى الوجيه، و الربح بينهما. و ذكر قبلهما أن يبتاع وجيه في الذمة و يفوض بيعه إلى خامل، و يكون الربح بينهما، عكس المعنى المذكور في القواعد. و يظهر منهم أن معقد الإجماع مردد بين هذه المعاني، فهو واحد منها مردد بينها. كما يظهر أيضاً من الاقتصار على واحد

منها في كلام بعضهم أن الإجماع لم يكن على البطلان في الجميع.

و حينئذ كيف يعتمد على مثل هذا الإجماع المردد معقده؟! ولا سيما بملاحظة أن المعنى الثالث نوع من المضاربة الصحيحة لا يختلف عنها إلا- في خصوصية الوجاهة و الخمول، و من المعلوم أن هذين القيدتين لا- يوجبان اختصاصه بالبطلان، و لم يذكر الأصحاب في شروط صحة المضاربة انتفاء القيدتين المذكورين. نعم المعنى الذي ذكره في القواعد و عكسه من قبيل الجعالة. لكنها لا تصح فيهما، لما تقدم من الإشكال في شركة الأبدان من أن عقد الشركة لا يصلح لتشريع غير المشروع.

و الذي يتحصل مما ذكرناه أمور (الأول): أن الإجماع في مسألة شركة الوجوه لا مجال للاعتماد عليه بعد جهالة معقده (الثاني): أن المعنى المشهور من شركة الوجوه لا مجال للبناء على البطلان فيه، و العموم يقتضى الصحة. نعم على ما نظن يتعين البناء على البطلان، للوجه المتقدم في شركة الأبدان. (الثالث): أن المعنى الثالث من شركة الوجوه لا مجال للقول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١

لهما و في ذمتها. و شركة المفاوضة أيضاً باطلة (١)، و هي أن يشترك اثنان أو أزيد على أن يكون كل ما يحصل لأحدهما

بالبطلان فيه، لأنه نوع من المضاربة. (الرابع) أن المعنيين الآخرين لتعين البناء على البطلان فيهما للوجه المتقدم في شركة الأبدان كونهما نوعاً من الجعالة لا يكفي في البناء على الصحة، إذ لا عموم يقتضى صحة الجعالة و إن كانت موجبة لمخالفة الأدلة. نعم يصح إذا كان المراد أن تكون الحصصة من الربح للعامل بعد أن تدخل في ملك مالك الأصل، كما لعله المفهوم من عنوان الجعالة، إذ لا مانع من ذلك، بل هو صحيح حتى في شركة الأبدان، لعدم وجود المانع المتقدم حينئذ. و هذا هو المصحح للمضاربة في مواردنا و في المعنى الثالث الذي صححناه، لأنه من المضاربة.

(١) و في الجواهر: «الإجماع بقسميه على فسادها»، و في مفتاح الكرامة: «إجماعاً كما في السرائر، و الإيضاح، و شرح الإرشاد لولد المصنف، و المذهب البارع، و التنقيح و جامع المقاصد ..» إلى آخر ما حكاه عن الكتب المتضمنة لنقل الإجماع ظاهراً. و الذي يظهر منهم أن الإجماع هو مستند البطلان لا- غير. و فيه نظر ظاهر. لورود الأشكال المتقدم في شركة الأبدان هنا بعينه. إذ الربح يكون لصاحبه بدليله فانتقال بعضه الى غير صاحبه خلاف ذلك الدليل. و كذلك الغرامة تكون على صاحبها بدليل ثبوتها غيره خلاف ذلك الدليل. و من ذلك يظهر الأشكال فيما في بعض الحواشي من أنه يمكن تصحيح ذلك بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر. إذ بناء على ما ذكرنا يكون مخالفاً لمقتضى الكتاب، فلا يصح.

إلا- أن يقال إذا كان الشرط في ضمن عقد المعاوضة أو نحوها فالظاهر من اشتراط شيء من الربح فيه أن يدخل الربح في ملك المشروط له بعد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢

من ربح تجارة أو زراعة أو كسب آخر أو إرث أو وصية أو نحو ذلك مشتركاً بينهما، و كذا كل غرامة ترد على أحدهما تكون عليهما. فانحصرت الشركة العقدية الصحيحة بالشركة في الأعيان المملوكة فعلاً، و تسمى بشركة العنان (١).

[مسألة ٢): لو استأجر اثنين لعمل واحد بأجرة معلومة صح]

(مسألة ٢): لو استأجر اثنين لعمل واحد بأجرة معلومة صح و كانت الأجرة مقسمة عليهما بنسبة عملهما. و لا يضر الجهل بمقدار حصصة كل منهما حين العقد، لكفاية معلومية المجموع (٢) و لا يكون من شركة الأعمال (٣) التي تكون باطلة، بل من شركة الأموال (٤)، فهو كما لو استأجر كل منهما لعمل (٥) و أعطاهما شيئاً واحداً بإزاء أجرتهما. و لو اشتبه مقدار عمل كل منهما فان احتمل التساوى حمل عليه، لأصالة عدم زيادة عمل أحدهما على الآخر (٦)، و إن علم

أن يدخل في ملك المشروط عليه، لا- قبل أن يدخل. نظير اشتراط شيء من الربح للعامل في المضاربة، فإن المراد به اشتراط أن يدخل الربح في ملك العامل بعد أن يدخل في ملك المالك، لا قبله ليكون خلاف الأدلة الأولية.

(١) سيأتى في المسألة الرابعة أن هناك قسم خامس للشركة فانتظر.

(٢) كما في بيع الصفقة إذ لا دليل على اعتبار العلم بأكثر من ذلك

(٣) لاختصاص تلك بعقد الشركة بين العاملين و هو مفقود هنا.

(٤) هذا يكون بعد قبض المال المشترك، أما لو دفع المستأجر حصة كل واحد بمقدار عمله فلا شركة.

(٥) يعنى: بأجرة معينة، مثل نصف دينار، و بعد عملهما أعطاهما ديناراً واحداً و رضيا بذلك.

(٦) قال فى القواعد: «و إذا تميز عمل الصانع من صاحبه اختص مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣

زيادة أحدهما على الآخر (١) فيحتمل القرعة فى المقدار الزائد (٢) و يحتمل الصلح القهرى.

[مسألة ٣: لو اقتلعا شجرة أو اغترفا ماءً بآنية واحدة]

(مسألة ٣): لو اقتلعا شجرة أو اغترفا ماءً بآنية واحدة أو نصبا معاً لشبكة للصيد أو أحيا أرضاً معاً، فإن ملك كل منهما نصف منفعة بنصف منفعة الآخر اشتركا فيه بالتساوى، و إلا فلكل منهما بنسبة عمله و لو بحسب القوة و الضعف (٣). و لو اشتبه الحال فكالمسألة السابقة (٤).

بأجرته، و مع الاشتباه يحتمل التساوى و الصلح»، و نحوه عن التذكرة، و فى المسالك: «و لو اشتبه مقدار كل واحد فطريق التخلص بالصلح».

و كأن وجه التساوى الأصل المذكور، كما صرح بذلك فى الجواهر فى المسألة الآتية، لكن يعارضه أصالة عدم التساوى. أو يقال: لا مجال للأصول المذكورة، لعدم كون مجراها موضوعاً لحكم شرعى، إذ ليس المدار فى الاستحقاق على مقدار نسبة أحد العاملين إلى الآخر، بل على مقدار نسبة العمل الى ما يقابله من الأجرة، و النسبة مجهولة، و الأصول لا تصلح لإثباتها لتعارضها فى العاملين، و حينئذ فالمقدار المردد يرجع فيه الى القرعة، فإذا تعذرت لكثرة الاحتمالات لزم البناء على الصلح بينهما، و مع تعارضهما يفصل بينهما الحاكم الشرعى بما يراه من كيفية الصلح.

(١) يعنى: و لم يعلم مقدار الزيادة.

(٢) بناء على ما تقدم منه من جريان أصالة عدم الزيادة فمع الشك فى مقدار الزيادة يبنى على القدر المتيقن، لأصالة عدم الزيادة المحتملة.

لكن عرفت إشكاله.

(٣) إذا كانا دخيلين فى زيادة العمل و نقصه، و إلا فلا أثر لهما.

(٤) لكن عرفت التحقيق فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤

و ربما يحتمل التساوى مطلقاً (١)، لصدق اتحاد فعلهما فى السببية و اندراجهما فى قوله: من حاز ملك. و هو كما ترى (٢).

[مسألة ٤: يشترط على ما هو ظاهر كلماتهم]

(مسألة ٤): يشترط على ما هو ظاهر كلماتهم (٣) في الشركة العقديّة- مضافاً إلى الإيجاب، و القبول، و البلوغ و العقل، و الاختيار، و عدم الحجر لفلس أو سفه- امتزاج المالين (٤)

(١) هذا الاحتمال ذكره في الجواهر، لصدق اتحاد فعلهما في السببية و اندراجهما في قول: من حاز ملكك، و لعدم الدليل على اقتضاء ذلك التفاوت في المحاز، و إن كان هو منافياً للاعتبار العقلي، الذي لا يرجع الى دليل معتبر شرعاً.

(٢) فان انطباقه على كل واحد ينافي انطباقه على الآخر، فيجب أن يكون له انطباق واحد عليهما معاً، و حينئذ لا إطلاق له يقتضى المساواة في الحصّة، بل الارتكاز العقلاني يقتضى صرفه إلى كون الملكية بمقدار العمل.

(٣) بل هو صريح كلماتهم. نعم ظاهرهم الإجماع عليه، و لعله مراد المصنف.

(٤) قال في التذكرة: «لا تصح الشركة إلا بمزج المالين و عدم الامتياز بينهما عند علمائنا». لكن في الخلاف: «لا تتعقد الشركة إلا في مالين مثلين في جميع صفاتهما، و يخلطان، و يأذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف فيه. و به قال الشافعي». ثم حكى عن أبي حنيفة عدم اعتبار الخلط، ثم قال: «دليلنا أن ما اعتبرناه مجمع على انعقاد الشركة به، و ليس على انعقادها بما قاله دليل، فوجب بطلانها»، و ظاهره الإجماع على الصحة في المختلطين، لا على اشتراط الاختلاط في الصحة و البطلان في غير المختلطين، و ان كان ظاهر كلمات الجماعة في هذا الباب التسالم على اعتبار المزج في صحة الشركة. قال في النافع: «و لا تصح الا مع امتزاج مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥

.....

المالين على وجه لا يتميز أحدهما من الآخر» و نحوه كلام غيره.

و قد عرفت الإشكال في ذلك في الحاشية على قول المصنف (ره):

«و هو معدود من العقود»، فان النصوص صريحة في حصول الشركة يقول مالك العين للآخر: شاركتك، فاذا قال أحد المالكين للعينين:

شاركتك» و قال الآخر: قبلت، حصلت الشركة في عينه، فاذا قال الآخر للأول: شاركتك، و قال الأول: قبلت، حصلت الشركة في عينه أيضاً، فتكون شركة في العينين و مثله أن يقول أحدهما: تشاركنا في مالينا، فيقول الآخر: قبلت. و دعوى: أنه لا يحصل في هذا الشركة إلا بشرط الامتزاج بعيدة جداً، و إن عرفت أنها ظاهرة من كلام الأصحاب.

إلا- أن يكون مرادهم من الشركة معنى غير المعنى العرفي، و هو الاشتراك على وجه الأذن في التصرف من كل من الشريكين، كما عرفت أنه أيضاً ظاهر كلمات جماعة منهم، و منهم الشيخ في عبارته في الخلاف المتقدمة. و من ذلك ظهر أن لا إجماع على اعتبار الامتزاج في حصول مجرد الاشتراك في المالين و إن كان ظاهر بعض العبارات ذلك، و القدر المتيقن من الإجماع الشركة في التجارة المتضمنة للأذن في التصرف، المسماة بشركة العنان. و كأن وجه تسميتها بذلك أن كلا من الشريكين كأنه فارس و بيده عنان الفرس يذهب حيث يشاء، بخلاف من لا يكون بيده العنان، فإنه يذهب حيث تشاء الفرس لا حيث يشاء هو. و ان كان هذا الوجه لم يذكر في وجه التسمية بشركة العنان مع أنهم ذكروا الوجوه الكثيرة. و على هذا لم يظهر إجماع على اعتبار الامتزاج في أصل الاشتراك، و المتيقن منه في خصوص شركة التجارة التي يقصد فيها الاسترباح، المسماة بشركة العنان، المتضمنة للأذن لهما في التصرف.

و المتحصل مما ذكرنا: أن الشركة العقدية على قسمين. (الأول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦

سابقاً على العقد (١) أو لاحقاً، بحيث لا يتميز أحدهما من الآخر، من النقود كانا أو من العروض. بل اشترط جماعة (٢) اتحادهما في الجنس و الوصف. و الأظهر عدم اعتباره (٣)، بل يكفي الامتزاج على وجه لا- يتميز أحدهما من الآخر، كما لو امتزج دقيق الحنطة بدقيق الشعير و نحوه، أو امتزج نوع

مجرد عقد شركة بين المالين فقط. و هذه لم يقد دليل على اعتبار المزج فيها. (و الثاني): عقد شركة بين المالين في ماليهما مع الاذن في التصرف منهما لهما. و هي التي يعتبر فيها المزج بين المالين على نحو لا- يتميز أحدهما عن الآخر، بناء على الإجماع المتقدم في كلامهم. بل هناك قسم ثالث يكون في المال الذي يشرك مالكة فيه، كما تضمنته النصوص فإن الشركة فيه عقدية في مال واحد.

(١) إذا كان الامتزاج سابقاً على العقد فقد حصلت الشركة و حينئذ لا يكون العقد لإنشائها، بل يكون لمحض الاذن في التصرف، فيكون معنى اشتركتنا: أنه اشتركتنا في التصرف لا اشتركتنا في الملك.

(٢) حكي في مفتاح الكرامة: اشترط الاتحاد في الجنس و الصفة عن المبسوط و الوسيلة و السرائر و جامع الشرائع و الشرائع و التذكرة و جامع المقاصد و المسالك و الكفاية، و عن السرائر: الإجماع على ذلك. لكن الذي يظهر من عبارة المبسوط الآتية خلاف ذلك. فانظر.

(٣) قد يظهر ذلك من عبارة القواعد، إذ قال في مقام بيان أركانها الثلاثة: المتعاقدان و الصيغة و المال: «و هو كلما يرتفع الامتياز مع مزجه، سواء كان أثماناً أو عروضاً أو فلوساً»، و في المبسوط: «و من شرط الشركة أن يكون مال الشركة مختلطاً لا يتميز مال أحدهما عن الآخر ..

(الى أن قال): و متى أخرجنا مالين متفقين في الصفة- مثل أن يخرج

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧

من الحنطة بنوع آخر (١). بل لا يبعد كفاية امتزاج الحنطة بالشعير (٢). و ذلك للعمومات العامة، كقوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و

قوله (ع): «المؤمنون عند شروطهم» «٢»

و غيرهما. بل لو لا ظهور الإجماع على اعتبار الامتزاج أمكن منعه مطلقاً، عملاً بالعمومات. و دعوى عدم كفايتها لإثبات ذلك (٣). كل واحد منهما دراهم مثل دراهم صاحبه أو دنانير مثل دنانير صاحبه أو دهنًا مثل دهن صاحبه أو حباً مثل حب صاحبه- و خلطاهما، و أذن كل واحد منهما لصاحبه في التصرف في المال انعقد الشركة». و كأنه لهذا و نحوه لم يتحقق الإجماع على اعتبار الجنس و الوصف، و لذا قال في مجمع البرهان: «إن في اشتراط التساوي في الجنس تأملاً، لأنه يجري في غير المتجانسين حيث يرتفع المائز». و حينئذ لا بأس بالبناء على حصول الشركة العقدية بمجرد الخلط الراجع للامتياز و إن كان المالان مختلفي الجنس.

(١) يعني: مع عدم الامتياز.

(٢) لا يخفى أن الإجماع على اعتبار الخلط الذي عول عليه المصنف في اعتبار المزج كان معقده المزج الذي يرتفع معه الامتياز بين المالين، و لم يكن على محض اعتبار المزج مطلقاً، كي يمكن التفكيك بين اعتبار المزج و اعتبار عدم التميز، كما لا يخفى، و حينئذ لا مجال للرجوع إلى العمومات الدالة على الصحة.

(٣) تظهر هذه الدعوى من كلام الشيخ في الخلاف المتقدم نقله في الحاشية السابقة، فإنه ظاهر في أنه مع عدم الامتزاج لا دليل على

(١) المائدة: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨

كما ترى (١). لكن الأحوط مع ذلك أن يبيع كل منهما حصه مما هو له بحصه مما للآخر، أو يهبها كل منهما للآخر أو نحو ذلك، في غير صورة الامتراج الذي هو المتيقن. هذا و يكفي في الإيجاب و القبول كل ما دل على الشركة (٢) من قول أو فعل.

[مسألة ٥): تساوى الشريكان في الربح و الخسران مع تساوى المالين]

(مسألة ٥): يتساوى الشريكان في الربح و الخسران مع تساوى المالين (٣)، و مع زيادة فبنسبة الزيادة ربحاً و خسراناً سواء كان العمل من أحدهما أو منهما، مع التساوى فيه أو الاختلاف أو من متبرع أو أجير. هذا مع الإطلاق، و لو شرطاً في العقد زيادة لأحدهما، فإن كان للعامل منهما، أو لمن عمله أزيد، فلا اشكال و لا خلاف على الظاهر (٤) عندهم في

الصحة، بل يمكن أن ينسب ذلك لى القواعد و جامع المقاصد و المسالك، بناء على ما يظهر منها من أن العقد إنما ينشأ به الاذن في التصرف، دون الاشتراك في الملكية، و ان ذلك إنما يستند إلى المزج، فاذا شك في السببية للاشتراك في الملك يرجع الى أصالة عدم ترتب الأثر، إذ لا عموم يقتضى ذلك.

(١) لأن الظاهر من الشركة العقدية إنشاء نفس الاشتراك بالعقد، غاية الأمر أن ينضم إلى الاشتراك الاذن في التصرف، و حملها على إنشاء نفس الاذن مقطوع بخلافه، فلاحظ.

(٢) بناء على ما سبق يتعين أن يكون المراد من الشركة الشركة في الملك و الشركة في العمل و التجارة، ليتضمن الاذن في التصرف.

(٣) هذا مقتضى أصالة تبعية الربح لأصل المال، و كذا في المسألة الثانية.

(٤) قال في الجواهر: «بل لا خلاف فيه بينهم، على ما اعترف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩

صحته. أما لو شرطاً لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد ففي صحة الشرط و العقد (١) و بطلانهما (٢) و صحة العقد و بطلان الشرط (٣) - فيكون كصورة الإطلاق - أقوال (٤) أقواها الأول (٥) و كذا لو شرطاً كون الخسارة على أحدهما أزيد.

و ذلك لعموم:

«المؤمنون عند شروطهم»

. و دعوى: أنه

به جماعة، بل و لا في جوازه مع العمل منهما أيضاً و شرطت الزيادة لمن زاد عمله على الآخر». و في الشرائع: «أما لو كان أحدهما و شرطت الزيادة للعامل صح، و كان بالقراض أشبه» و استشكل عليه في الجواهر بعدم قصد القراض أولاً، و بعدم اعتبار ما يعتبر في صحة القراض من كونه نقداً ثانياً، و بأنه لا يتم في الفرض الثاني ثالثاً، فيتعين أن يكون الملك بالشرط، و حينئذ يطالب بوجه الفرق بين صورة العمل و غيرها بالصحة في الاولى و البطلان في غيرها، لتحقق الشرط في المقامين، فان صح صح فيهما معاً، و إن بطل ففيهما معاً أيضاً. و فيه ما سيأتى فانتظر.

(١) حكى ذلك عن المرتضى في الانتصار، و عن العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة و التحرير و التبصرة و المختلف، و عن مجمع

البرهان و الكفاية و غيرها، و عن العلامة حكايته عن والده، و اختاره في الجواهر.

(٢) حكاها في الشرائع قولاً و اختاره، و نسب إلى الخلاف و المبسوط و السرائر و شرح الإرشاد للفخر و اللمعة و المفاتيح و غيرها، و في جامع المقاصد: أنه الأصح.

(٣) حكى عن ظاهر الكافي و الغنية و النافع و جامع الشرائع، حيث قالوا: لم يلزم الشرط، بل في المسالك حكايته عن أبي الصلاح.

(٤) سيأتي القول الرابع الذي اختاره في القواعد.

(٥) لما سيأتي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠

مخالف لمقتضى العقد (١)، كما ترى (٢). نعم هو مخالف لمقتضى إطلاقه. و القول بأن جعل الزيادة لأحدهما من غير أن يكون له عمل يكون في مقابلتها ليس تجارة، بل هو أكل بالباطل (٣)

(١) لا يحضرنى من ادعى ذلك.

(٢) من الواضح أن مقتضى الشركة الاشتراك في الربح على حسب الشركة في الأصل، لكن هذا الاقتضاء ليس على نحو العلية بل على نحو الاقتضاء، و هذا المقدار كاف في بطلان الشرط على خلافه لكونه حينئذ مخالفاً للكتاب، المراد أنه مخالف للحكم الاقتضائي. هذا بالنسبة إلى النماء الخارجي، و أما بالنسبة إلى النماء الاعتباري أعنى الربح فالإشكال فيه أظهر، كما أشرنا إليه في شركة الأبدان و سيأتي أيضاً. و من ذلك تعرف الإشكال في قوله رحمه الله: «هو مخالف لمقتضى ..».

(٣) هذا القول لجامع المقاصد و قد أطال في الاستدلال على البطلان فإنه بعد أن استدلل للقول بالصحة بعموم قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) «٢»، و

قوله (ع): «المؤمنون عند شروطهم» «٣»

قال: «و يضعف بأنه أكل مال بالباطل لأن الزيادة ليس في مقابلها عوض، لأن الفرض أنها ليست في مقابلها عمل» و لا وقع اشتراطها في عقد معاوضة، لتضم إلى أحد العوضين، و لا اقتضى تملكها عقد هبة، و الأسباب المثمرة للملك معدودة، و ليس هذا أحدها، و لا هو إباحة للزيادة، إذ المشروط تملكها بحيث يستحقها المشروط

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١

كما ترى باطل (١). و دعوى: أن العمل بالشرط غير لازم،

له، فيكون اشتراطها اشتراطاً لتملك شخص مال غيره بغير سبب ناقل للملك، كما لو دفع إليه دابة ليحمل عليها و الحاصل لهما، فيكون باطلاً، فيبطل العقد المتضمن له إذ لم يقع التراضي بالشركة و الاذن في التصرف الا على ذلك التقدير، و لا يندرج في قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

و لا في

قوله (ع): «المؤمنون عند شروطهم».

أما عدم اندراجه في قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) فظاهر، إذ الشركة ليست من التجارة في شيء، إذ هي مقابلة مال بمال. نعم لو شرط ذلك للعامل تحققت التجارة حينئذ. لأن العمل مال» فهو في معنى القراض». (١) فان قوله تعالى (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) «١» و إن كان مقدماً على قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «٢» وقوله تعالى: (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) «٣» ونحوهما، إما لأنه مخصص لها، أو وارد عليها، إلا أن كون الزيادة ليس في مقابلها عوض لا يستوجب أكل المال بالباطل، فإن أكل مال الغير ياذنه أو بتملكه ليس من الأكل بالباطل ضرورة. كما أنه لا تنحصر صحة التملك بالمعوضة والهبة كما ذكر إذ لا دليل على ذلك، بل هو خلاف عموم صحة الشروط المقتضية للملك المجاني. هذا مضافاً إلى أن بطلان الشرط لا يقتضى بطلان العقد، وعدم التراضي بالعقد الا على تقدير الشرط ممنوع، فان الرضا بالعقد و الشرط كان على نحو تعدد المطلوب، كما حقق في محله. ولذا بنى جماعة من المحققين على أن بطلان الشرط لا يقتضى بطلان العقد.

(١) البقرة: ١٨٨، النساء: ٢٩.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢

لأنه في عقد جائز (١). مدفوعة أولاً: بأنه مشترك الورود.

(١) هذا محكى عن الرياض، وقد سبق أن عقد الشركة تارة: يراد به عقد التشريك في الملك، و أخرى: عقد التشريك في العمل و الاذن في التصرف لهما، كما عرفت ظهور عبارات جماعة في أنه معنى عقد الشركة، و أنه بهذا المعنى كان من العقود الجائزة. و حينئذ فالشرط المذكور إن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الأول فهو شرط في عقد لازم، و لا ينافي لزومه بطلان الشركة بالقسمه، كما لا ينافي لزوم البيع بطلانه بالإقالة، كما ذكر ذلك في الجواهر. و إن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الثاني كان شرطاً في عقد جائز لا- لازم. لكن عرفت سابقاً الإشكال في كون الشركة بهذا المعنى من العقود، لأن الاذن في التصرف منهما كالاذن من أحدهما من قبيل الإيقاع، الذي لا يصح فيه الشرط.

نعم يصح الشرط في الاذن على معنى كونه عوض الاذن، فيكون الشرط مقوماً للعقد، لا شرطاً في العقد، بأن يقول الشريك لشريكه: أنت مأذون في العمل وحدك في المال المشترك على أن يكون لى ثلاثة أرباع الربح، فيقبل الشريك ذلك، لما يترتب على ذلك من الأغراض العقلائية، لكن الشرط بهذا المعنى ليس بالمعنى المصطلح في معنى الشرط في العقد، بأن يكون إنشاء في ضمن إنشاء، بل يكون قيداً مقوماً للعقد. و لا مجال للتمسك فيه

بقوله (ع): «المسلمون عند شروطهم» «١»

بل يتمسك فيه بمثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). و من ذلك يظهر أن شرط التفاوت مع العمل - الذي تقدم الاتفاق على صحته - من هذا القبيل، فإنه معاملة بين الشريكين موضوعها العمل و التفاوت، لا أن ذلك شرط في العقد.

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الخيار من كتاب التجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣

إذ لازمه عدم وجوب الوفاء به في صورة العمل أو زيادته (١) و ثانياً: بأن غاية الأمر جواز فسخ العقد فيسقط وجوب الوفاء بالشرط و المفروض في صورة عدم الفسخ (٢)، فما لم يفسخ يجب الوفاء به. و ليس معنى الفسخ حل العقد من الأول (٣)

(١) وقد عرفت أنه لا خلاف في صحة الشرط حينئذ و نفوذه.

(٢) يعنى: المفروض و محل الكلام في صورة عدم الفسخ، فيكون الشرط نافذاً.

(٣) يعنى: لو فرض أنه وقع الفسخ بعد ذلك لا يكون ذلك الفسخ موجباً لبطلان الشرط من أصله، لأن الفسخ حل العقد من حينه يعنى:

من حين وقوع الفسخ لا من أول الأمر، و حينئذ يترتب أثر الشرط و إن وقع الفسخ بعده. هذا و لكن عرفت في مسألة بطلان الشركة في الأبدان أن المعاوضة على مال الغير تقتضى دخول العوض في ملك مالك المعوض عنه، فالربح يجب أن يدخل في ملك مالك المال، فلا يصح اشتراط خلاف ذلك، لأنه إن صح الشرط بطلت المعاوضة، و إن صحت المعاوضة بطل الشرط. نعم إذا كان المراد أن تملك مقدار التفاوت للشريك بعد أن يدخل في ملك شريكه صح. لكنه خلاف الظاهر من جعل التفاوت له في غير مقام المعاوضة. نعم إذا كان الجعل في مقام المعاوضة - كما إذا كان له عمل - فإن ذلك قرينه على كون المقدار خارجاً عن ملك الشريك إلى ملكه، لأنه عوض العمل الذى ترجع فائدته إلى من يخرج من ملكه، كما في الصورتين الأوليين اللتين لا خلاف فيهما في صحة الشرط. و لأجل ذلك كانت المضاربة لا مخالفة فيها للقاعدة من أجل أن جزء الربح المجمعول للعامل في مقابل عمله، فيكون المراد صيرورته للعامل بعد أن يدخل في ملك المالك، لا قبل أن يدخل في ملكه، ليلزم مخالفة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤

.....

القاعدة. و كذلك الحكم في المثال الذى ذكره في جامع المقاصد، و هو ما إذا دفع دابة إلى غيره ليحمل عليها و يكون الحاصل لهما، فإن جزء الحاصل الذى يكون للعامل يراد منه ذلك بعد أن يدخل في ملك مالك الدابة في مقابل عمله، لا قبله ليلزم الاشكال، و القرينه على ذلك ظهور قصد المعاوضة الموجبة لدخول كل من العوضين في ملك مالك من خرج عنه الآخر.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن المراد من الشرط في المقام ليس ما يكون إنشاء في ضمن إنشاء، بل القيد المأخوذ في المعاملة سواء كان في مقابل عمل - كما في الصورتين الأوليين - أم لا، كما في مورد الكلام. (الثانى): أن الوجه في البطلان في الصورة الأخيرة ليس من جهة أكل المال بالباطل، و لا من جهة أنه شرط في عقد جائز، بل من جهة أنها معاملة على خلاف مقتضى المعاملة الواقعة على أصل المال، فلا يمكن تصحيحهما معاً، فإن صحت المعاملة على المال بطلت هذه المعاملة و إن صحت هذه المعاملة بطلت المعاملة على المال. (الثالث): أن الوجه في الفرق بين الشرط مع العمل و الشرط بدونه أنه مع العمل يكون المراد دخول جزء الربح في ملك العامل بعد خروجه من ملك الشريك، عملاً بظاهر المعاوضة، و لا اشكال فيه، و بدون العمل يكون المراد دخوله في ملك الشريك قبل أن يدخل في ملك شريكه، فيلزم الاشكال. فلو فرض التصريح بأن الدخول في ملك من له التفاوت بعد دخوله في ملك الشريك تعين القول بالصحة. فالفارق بين المسألتين اختلافهما في المراد، لا اختلافهما في الدخول في الأدلة، ليطالب بالوجه الفارق في ذلك. (الرابع):

أن المعيار في الصحة و الفساد كون اشتراط الزيادة لأحدهما بعد دخولها في ملك الشريك و قبله، فعلى الأول تصح، و على الثانى تبطل.

(تنبيه): قال العلامة في القواعد: «و لو اشترط التفاوت مع تساوى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥

بل من حينه، فيجب الوفاء بمقتضاه مع الشرط الى ذلك الحين. هذا و لو شرط تمام الربح لأحدهما بطل العقد، لأنه خلاف مقتضاه

(١). نعم لو شرطاً كون تمام الخسارة على أحدهما فالظاهر صحته (٢) لعدم كونه منافياً.

[مسألة ٦: إذا اشترط في ضمن العقد كون العمل من أحدهما أو منهما]

(مسألة ٦): إذا اشترط في ضمن العقد (٣) كون

المالين أو التساوى مع تفاوته فالأقرب جوازه إن عملاً أو أحدهما سواء اشترطت الزيادة له أو للآخر». ووجهه غير ظاهر، فإنه إذا جاز اشتراط الزيادة لغير العامل فلا وجه لاعتبار عمل غيره في ذلك، فاشتراط ذلك فيه لا يخلو وجهه من غموض و خفاء.

(١) لم يتضح وجه الفرق بين تمام الربح و بعضه في كون شرط الأول مخالفاً لمقتضى العقد دون الثاني، و قد عرفت أنه ليس هناك عقد و شرط، بل ليس إلا عقد فقط، غايته أنه مقيد بقيد ينافى صحة المعاملة الموجبة للربح.

(٢) الكلام في الخسارة بعينه الكلام في الربح، فان مقتضى المعاملات الواقعة على المال رجوع النقص على المالك، عملاً بالعوضيّة كرجوع الزيادة إليه عملاً بالعوضيّة، فرجوع الخسران إلى غير المالك خلاف مقتضى المعاوضة الذي لا يمكن أن يتخلف، فكيف لا يكون منافياً؟! نعم لو أريد من رجوع الخسارة إلى أحدهما لزوم تداركهما فلا بأس به، و لا يكون منافياً لمقتضى المعاوضات، نظير ما عرفت في الربح.

(٣) الظاهر إرادة عقد التشريك في الملك لا عقد التشريك في العمل و التجارة، و لذا قال في الشرائع: «و إذا اشترك المال لم يجز لأحد الشركاء التصرف فيه إلا مع إذن الباقيين، فان حصل الإذن لأحدهم تصرف هو دون الباقيين، و يقتصر من التصرف على ما أذن له، فان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦

العمل من أحدهما أو منهما مع استقلال كل منهما أو مع انضمامهما فهو المتبع و لا يجوز التعدي، و إن أطلقاً لم يجز لواحد منهما التصرف إلا بإذن الآخر. و مع الاذن بعد العقد أو الاشتراط فيه فان كان مقيداً بنوع خاص من التجارة لم يجز التعدي عنه. و كذا مع تعيين كيفية خاصه. و إن كان مطلقاً فاللازم الاقتصار على المتعارف (١) من حيث النوع و الكيفية. و يكون حال المأذون حال العامل في المضاربة، فلا يجوز البيع بالنسيئة، بل و لا الشراء بها، و لا يجوز السفر بالمال، و إن تعدي عما عين له أو عن المتعارف ضمن الخسارة و التلف، و لكن يبقى الاذن بعد التعدي أيضاً (٢) إذ لا ينافى الضمان بقاءه. و الأحوط مع إطلاق الإذن ملاحظة المصلحة، و إن كان لا يبعد كفاية عدم المفسدة (٣).

[مسألة ٧: العامل أمين]

(مسألة ٧): العامل أمين (٤)، فلا يضمن التلف

أطلق له الاذن تصرف كيف شاء»، و نحوه ما في القواعد و غيرها، فالحكم المذكور من أحكام الشركة و ان لم تكن بعقد.

(١) إذا كان التعارف قرينه على التقييد به أو صالحاً لذلك، أما إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الأخذ بخلافه، خصوصاً إذا كان ذلك أقرب إلى المصلحة و أبعد عن الضرر.

(٢) لإطلاقه الشامل لذلك.

(٣) و في الجواهر: «إن ذلك لا يخلو من قوة». لكن وجهه غير ظاهر، إذ الإذن بالتجارة يقتضى الاختصاص بما فيه الفائدة، فلا إطلاق

له يشمل رفع المفسدة.

(٤) عبر في الشرائع بقوله: «و لا يضمن الشريك ما تلف في يده»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧

ما لم يفرط أو يتعدى.

[مسألة ٨: عقد الشركة من العقود الجائزة]

(مسألة ٨): عقد الشركة من العقود الجائزة (١)،

و في القواعد: «و الشريك أمين لا يضمن ما يتلف في يده»، و العبارات الثلاث واحدة المفاد، و هو عدم ضمان من هو مأذون في وضع يده على المال، لأنه أمين. و الحكم عندهم من المسلمات الواضحات، و هو كذلك، لما دل من النصوص على عدم ضمان الأمين، و هي كثيرة.

(١) قد اشتهر التعبير بذلك في كلام الجماعة، كالمحقق و العلامة و المحقق الثاني و الشهيد الثاني و غيرهم، و عن الغنية و التذكرة: الإجماع عليه، قال في الشرائع: «و لكل واحد من الشركاء الرجوع في الاذن و المطالبة بالقسمة لأنها غير لازمة»، و قال في القواعد: «و يجوز الرجوع في الاذن و المطالبة بالقسمة، إذ الشركة من العقود الجائزة من الطرفين» و نحوها عبارات غيرهما، و في المسالك في شرح عبارة الشرائع المتقدمة قال: «الشركة بمعنيها غير لازمة، و أشار إلى الأول بقوله: و المطالبة بالقسمة، و إلى الثاني بقوله: الرجوع في الاذن». و يشكل: بأن المطالبة بالقسمة لا تنافي للزوم، إذ القسمة ليست فسخاً، و إنما هي تعيين الحصة المشاعة، و ذلك و إن كان يقتضى زوال الإشاعة و الاشتراك لكنه ليس فسخاً لعقد الشريك في الملك، إذ الفسخ يقتضى رجوع كل مال إلى ملك مالكه قبل الاشتراك، و ليست القسمة كذلك. و مجرد زوال الاشتراك به لا يوجب كونه فسخاً، كما أن الطلاق لا يكون فسخاً للنكاح و إن زال النكاح به. هذا إذا كان الشريك قد أنشئ بالعقد، أما إذا كان قد حصل بالامتزاج فهو من الاحكام لا من العقود، فلا يقبل الجواز للزوم حتى يكون طلب القسمة مقتضياً للجواز و أما الرجوع بالاذن فليس فسخاً لعقد، و إنما هو رفع للاذن، و الاذن ليس من العقود بل من الإيقاع، كما أشرنا إلى ذلك في أول المبحث،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨

فيجوز لكل من الشريكين فسخه (١)، لا بمعنى أن يكون الفسخ موجباً للانفاسخ (٢) من الأول أو من حينه بحيث تبطل الشركة (٣)، إذ هي باقية ما لم تحصل القسمة، بل بمعنى جواز رجوع كل منهما عن الاذن في التصرف الذي بمنزلة عزل الوكيل

و ذكره شيخنا في الجواهر. ثم إنه في المسالك قرب أن يكون مراد الشرائع من قوله (ره): «غير لازمة» هو المعنى الثاني، لأنه الذي يكون من العقود. لكن على هذا لا يحسن جعله تعليلاً لطلب القسمة الذي ذكر أنه يتعلق بالمعنى الأول. فلاحظ.

هذا و الظاهر أن مراد الشرائع و القواعد و غيرهما من طلب القسمة طلب قسمة المال المشترك بعقد الشركة التجارية، يعني: أن الشريكين في التجارة يجوز لكل منهما نقضها بالرجوع عن الاذن و بطلب القسمة، في مقابل احتمال لزوم الاستمرار عليها، فيكون طلب القسمة أيضاً منافياً للزوم الشركة التجارية، و لا يرتبط بالشركة الملكية، و حينئذ يتوجه الإشكال الأخير فقط، و هو: أن الشركة التجارية إيقاع لا عقد، فلا تقبل الجواز و اللزوم. و إن شئت قلت: لا يمكن أن يكون المراد كل واحد من المعنيين للشركة، لأنه من استعمال المشترك في أكثر من معنى، و حينئذ إما أن يراد المعنى الأول أو الثاني، و الأول ممتنع لأنه لا يرتبط بالاذن، فيتعين الثاني

(١) ذكر المصنف ذلك، لأنه من أحكام جواز العقد و من فروعه.

(٢) إذا لم يكن بهذا المعنى لم يكن من أحكام جواز العقد، بل يكون حكماً خاصاً، وحينئذ لا يكون جواز عقد الشركة بمعناه المصطلح بل يكون بمعنى آخر، وحينئذ لا داعى إلى هذا التعبير و هذا الإيهام.

(٣) إذا كان المراد من الشركة العقدية التمليلية فهي لازمة لا جائزة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩

عن الوكالة (١) أو بمعنى مطالبه القسمه (٢). و إذا رجع أحدهما عن إذنه دون الآخر- فيما لو كان كل منهما مأذوناً- لم يجوز التصرف للآخر، و يبقى الجواز بالنسبة إلى الأول (٣) و إذا رجع كل منهما عن إذنه لم يجوز لواحد منهما. و بمطالبه القسمه يجب القبول على الآخر، و إذا أوقعا الشركة على وجه يكون لأحدهما زيادة في الربح أو نقصان في الخسارة يمكن

و لا- يجوز فسخها، و إذا كان المراد الشركة التجارية فان كانت من العقود فلا مانع من أن تكون جائزة و يجوز فسخها و ان بقيت الشركة في المال بحالها. نعم عرفت سابقاً الإشكال في كونها من العقود، كى تقبل الجواز و اللزوم، و تقبل الفسخ.

(١) عزل الوكيل ليس فسخاً للوكالة» و إنما هو اعتبار آخر و إن كان رافعاً لها، كما أن طلاق الزوجه ليس فسخاً لنكاحها، و عتق العبد ليس فسخاً لشرائه أو استرقاقه، فان هذه العناوين الاعتبارية مباينه لاعتبار الفسخ.

(٢) الظاهر أنه لا إشكال في أنه يجوز للشريك مطالبه القسمه، و يقتضيه عموم السلطنة. لكنه ليس فسخاً للسبب الموجب للتشريك، و لذا تصح القسمه في الموارد الذى لا يكون التشريك إنشائياً كالإرث و نحوه.

(٣) هذا مما يوضح أن الرجوع عن الاذن ليس فسخاً، إذ لو كان فسخاً كان رفعاً للاذن من الطرفين. نعم إذا كان الاذن من الطرفين مضمون عقد الشركة، فإن كان عقد الشركة يقتضى الإذن فرفع الاذن من أحد الطرفين يقتضى ارتفاع الاذن من الآخر، لما بينهما من نوع المعاوضه، فيكون انفساخاً قهرياً. و من ذلك يشكل ما عن التذكرة من الفرق بين قوله: «فسخت العقد» و بين قوله: «عزلتك»، حيث أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠

الفسخ، بمعنى إبطال هذا القرار، بحيث لو حصل بعده ربح أو خسران كان بنسبة المالىن (١) على ما هو مقتضى إطلاق الشركة.

[مسألة ٩: لو ذكرا فى عقد الشركة أجلاً لا يلزم]

(مسألة ٩): لو ذكرا فى عقد الشركة أجلاً لا يلزم فيجوز لكل منهما الرجوع قبل انقضائه (٢). إلا أن يكون مشروطاً فى ضمن عقد لازم، فيكون لازماً.

الأول يقتضى ارتفاع الاذن من الطرفين، بخلاف الثانى. لكن عرفت أن التحقيق أنه لا عقد و لا جواز و لا لزوم، و إنما هو إيقاع من الطرفين، فإذا ارتفع أحدهما لم يرتفع الآخر.

(١) هذا إذا كان التفاوت قد أخذ شرطاً زائداً على إنشاء الشركة التجارية، إذ حينئذ يجوز بطلان الشرط، و يبقى الإنشاء المشروط فيه بحاله، و لذا يجوز للمشروط إسقاط شرطه من دون ورود خلل فى أصل العقد، أما إذا كان قد أخذ مقوماً للإيقاع- كما عرفت- فإذا بطل احتيج إلى إيقاع جديد.

(٢) قال فى الشرائع: «و لو شرط التأجيل فى الشركة لم يصح، و لكل منهما أن يرجع متى شاء»، و فى القواعد «و لا يصح التأجيل فيها» و نحوهما كلام غيرهما. و فى بعضها: أن المؤجلة باطلة. و الظاهر أن المراد بطلان التأجيل، لا بطلان أصل الشركة التجارية، بحيث لا يصح التصرف فى المال و الاتجار به، فضلا عن بطلان الشركة العقدية التمليلية. ثم إن الظاهر أنه لا إشكال فى الحكم المذكور

عندهم، وعلوه: بأن الشركة من العقود الجائزة، فلا تلزم بالشرط. و الاشكال فيه ظاهر إذ لم يثبت أن الشركة التجارية من العقود، فضلاً عن أن تكون جائزة. و لو سلم فلا مانع من صحة شرط اللزوم و عدم الفسخ إلى أجل في العقود الجائزة، كما تقدم من المصنف (ره) في أوائل المضاربة. اللهم إلا أن يكون جوازها مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١

[مسألة (١٠): لو ادعى أحدهما على الآخر الخيانة أو التفريط]

(مسألة ١٠): لو ادعى أحدهما على الآخر الخيانة أو التفريط في الحفظ فأنكر عليه الحلف مع عدم البيئته (١).

[مسألة (١١): إذا ادعى العامل التلف]

(مسألة ١١): إذا ادعى العامل التلف قبل قوله مع اليمين لأنه أمين (٢).

[مسألة (١٢): تبطل الشركة بالموت]

(مسألة ١٢): تبطل الشركة بالموت (٣)، و الجنون و الاغماء، و الحجر بالفلس أو السفه، بمعنى: أنه لا يجوز للآخر

اقتضائياً، فيكون الشرط مخالفاً للكتاب. لكن بناء على هذا لا يصح و ان كان في عقد لازم. نعم لو كان المستند الإجماع على بطلان الشرط أمكن اختصاص الإجماع بصورة الشرط في ضمن العقد، فلا يشمل غيره. لكن ثبوت الإجماع غير ظاهر. فالتحقيق أن الوجه فيه أن الشركة التجارية ليست إلا إيقاع الأذن من الشركاء، و الأذن لا يقبل اللزوم ضرورة، فيجوز للأذن العدول عن إذنه ما لم يكن سبب ملزم.

(١) لأنه أمين، و ليس على الأمين إلا اليمين، كما سبق أنه مفاد النصوص

(٢) يعني: و ليس على الأمين إلا اليمين. و لا فرق بين أن يكون التلف المدعى بسبب ظاهر أو خفى - كما نص على ذلك في الشرائع و غيرها - لإطلاق الأدلة، خلافاً لبعض العامة.

(٣) كما نص على ذلك في الشرائع و القواعد و غيرهما من كتب القدماء و المتأخرين. و يظهر منهم الإجماع عليه، بل عن الغنية: الإجماع صريحاً، و عن التذكرة: انفساؤها بالإغماء و الحجر و السفه، و عن التحرير و جامع المقاصد و المسالك: انفساؤها بالفلس. و الوجه في الحكم في الموت ظاهر، لانتقال المال إلى الوارث فلا يجوز التصرف بغير إذنه. و كذا في الفلس، لكون الأموال تحت سلطان الحاكم الشرعي، فلا يجوز التصرف بغير إذنه. أما في غيرهما فغير ظاهر، لو لا ظهور الإجماع، و كما أن الأذن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٢

التصرف، و أما أصل الشركة فهي باقية (١). نعم يبطل أيضاً ما قرراه من زيادة أحدهما في النماء بالنسبة إلى ماله أو نقصان الخسارة كذلك (٢). إذا تبين بطلان الشركة فالمعاملات الواقعة قبله (٣) محكومة بالصحة، و يكون الربح على نسبة المالكين، لكفاية الإذن المفروض حصوله (٤). نعم لو كان مقيداً بالصحة تكون كلها فضولياً بالنسبة إلى من يكون إذنه

لا تبطل بالنوم لا تبطل عرفاً بالإغماء و الجنون و السفه، و إذا شك فالاستصحاب كاف في ترتيب الأحكام.

(١) كما صرحوا بذلك على نحو يظهر منهم أنه من المسلمات، بل ينبغي أن يكون من الضروريات، و أن حدوث هذه الطوارئ لا

يوجب إفراز الحقوق، و لا- تعيين الحصّة المشاعة، فالشركة التي حكم بطلانها بالأمر المذكورة هي الشركة في الاتجار بالمال و العمل به، بمعنى عدم جواز التصرف فيه.

(٢) لأن بطلان العقد يستوجب بطلان الشرط في ضمنه، لأنه حينئذ يكون من الشرط الابتدائي، و هو لا يجب العمل به.

(٣) يعنى: قبل تبين البطلان.

(٤) يعنى: أن الشركة إذا بطلت فبطل الشرط في ضمنها تبقى الاذن فيصح بها التصرف، و قد ذكر جماعة أنه إذا بطلت الوكالة يصح التصرف بالإذن التي في ضمنها، مثلاً إذا علق الوكالة على شرط استقبالي بطلت للتعليق، لكن تبقى الاذن، فيصح لأجلها التصرف الصادر من الوكيل، لا لأنه وكيل، بل لأنه مأذون. فيكون هناك أمور ثلاثة: شركة عقديّة، و شرط التفاوت، و إذن في التصرف، فإذا بطلت الشركة فبطل الشرط لم تنتف الاذن بالتصرف، فتصح المعاملات الجارية على المال. لكن عرفت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٣

مقيداً. و لكل منهما أجره مثل عمله (١) بالنسبة إلى حصّة الآخر إذا كان العمل منهما، و ان كان من أحدهما فله أجره مثل عمله.

[مسألة (١٣): إذا اشترى أحدهما متاعاً و ادعى أنه اشتراه لنفسه]

(مسألة ١٣): إذا اشترى أحدهما متاعاً و ادعى أنه

أن الشركة العقدية نفس الاذن بالتصرف، و الشرط إن فرض فهو قيد للاذن و مقوم لها لأن الإذن بالتصرف أخذت مقيدة بالتفاوت، نظير الإباحة، فمع انتفاء القيد تنتفي الإذن. هذا مضافاً إلى أن المبطلات المذكورة إنما تبطل الشركة لأنها تبطل الاذن فلا تصح الاذن معها، كما هو ظاهر، و قد سبق منه أنه لا يجوز التصرف. نعم لو فرض بطلان الشركة بمبطل غير الأمور المذكورة أمكن القول ببقاء الاذن، كما تقدم ذلك في المضاربة.

لكن ظاهر كلام المصنف (ره) الحكم في المبطلات المذكورة. و يحتمل بعيداً أن يكون المراد أن المعاملات الواقعة قبل البطلان صحيحة. لكن صحتها حينئذ من جهة صحة الشركة، لا لكفاية الاذن مع بطلان الشركة كما ذكر. و أيضاً بناء على ذلك لا تختص الصحة بالمعاملات الواقعة قبل البطلان، بل يشمل حتى المعاملات الواقعة بعد البطلان، لأن البطلان لا يوجب ارتفاع الإذن.

(١) الذي يظهر من العبارة أن ذلك من أحكام البطلان، يعنى إذا بطلت الشركة استحق العامل أجره عمله بالنسبة إلى حصّة شريكه، لاستيفائه العمل فيضمن بالاستيفاء. لكن يختص ذلك بما إذا فرض للعامل أجره، أما إذا لم يفرض له أجره فقاعدة: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، تقتضى عدم الضمان.

هذا و المصنف لم يتعرض في الشركة الصحيحة لاستحقاق الأجره و عدمه، و كان المناسب ذلك، بل الظاهر من قوله في المسألة الخامسة:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٤

اشترى لنفسه و ادعى الآخر أنه اشتراه بالشركة، فمع عدم البيّن القول قوله مع اليمين، لأنه أعرف بنيته (١). كما أنه كذلك لو ادعى أنه اشتراه بالشركة و قال الآخر أنه اشتراه لنفسه، فإنه يقدم قوله أيضاً، لأنه أعرف، و لأنه أمين (٢).

تمّ كتاب الشركة

«يتساوى الشريكان ..» أن ذلك مبنى على أن العمل مجاني، و كذلك ظاهر كلمات الفقهاء. و عليه فلا وجه لاستحقاق الأجره مع البطلان. هذا و يحتمل بعيداً أن يكون كلامه هذا لبيان حكم العمل في الشركة الصحيحة، لكن كان المناسب أن يفصله عن هذه

المسألة بمسألة أخرى.

(١) يشير هذا التعليل إلى القاعدة المشهورة في كلام الأصحاب من قبول قول من لا يعرف المقول إلا- من قبله، و يظهر أنها من القواعد المعول عليها عند العقلاء، و لولاها يلزم تعطيل أحكام المقول، إذ لا طريق إلى إثبات موضوعها، و يقتضيها قاعدة: من ملك شيئاً ملك الإقرار به، المدعى عليها الإجماع في كلام الأصحاب، و قد مر ذلك في المسألة الثانية و الخمسين من كتاب المضاربة. فراجع.

(٢) لا يظهر دليل على كليه سماع قول الأمين إلا في حال الاخبار عن وقوع الفعل المؤتمن عليه، كما إذا أخبرت الجارية بغسل الثوب الذي كلفت بغسله، أو يكون الخبر مع التداعي مع من ائتمنه في جملة من الموارد لا- على كليته، فلو ادعى الرد لم يقبل قوله إلا في الودعي. فكان الأولى للمصنف (ره) أن يقول: لأنه أمين على أداء الفعل الذي أخبر عن وقوعه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب المزارعة]

إشارة

كتاب المزارعة و هي المعاملة على الأرض بالزراعة بحصة من حاصلها (١) و تسمى مخابرة أيضاً، و لعلها من الخبرة بمعنى النصيب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* كتاب المزارعة المزارعة من باب المفاعلة، مصدر (فاعل) و هو للسعي نحو الفعل، بخلاف فعل، فإنه لوقوع الفعل، فاذا قلت: قتل زيد عمرواً فقد أخبرت عن وقوع القتل على عمرو من زيد، فاذا قلت: قاتل زيد عمرواً، فقد أخبرت عن سعي زيد لقتل عمرو، فاذا قلت: زارع زيد عمرواً، كان المراد أنه سعى زيد لتحقيق الزرع و وقوعه من عمرو، ففي المثالين يراد من فاعل السعي و يختلفان في كيفية وقوع الفعل، و لا يقال: زارعت الحب بمعنى سعيت الى زرعه، كما يقال: قاتلت زيدا، فهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف الموارد.

(١) تفترق المزارعة عن إجارة الأرض: بأن إجارة الأرض لا يملك مؤجرها على المستأجر لها شيئاً غير الأجرة، و هنا يملك المؤجر لها مضافاً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٦

كما يظهر من مجمع البحرين (١) و لا إشكال في مشروعيتها، بل يمكن دعوى استحبابها. لما دل على استحباب الزراعة، بدعوى كونها أعم من المباشرة و التسبيب (٢).

ففي خبر الواسطي قال: «سألت جعفر بن محمد (ع) عن الفلاحين قال: هم الزراعون كنوز الله في أرضه، و ما في الأعمال شيء أحب الى الله من الزراعة، و ما بعث الله نبياً إلا زارعاً

إلى الحصة، أن يعمل العامل، و ليس له الامتناع عن العمل. كما أنها تفترق عن إجارة الأجير بأن في إجارة الأجير لا يملك الأجير على المستأجر شيئاً غير الأجرة، و هنا يملك على مالك الأرض بذل الأرض مضافاً إلى الحصة، فالمزارعة كأنها إجارة للأرض و إجارة للعامل، فهي كأنها إجارتان لأن كلا من العامل و المالك يملك على الآخر شيئاً غير الحصة. و لأجل ذلك احتمل أن تكون المزارعة معاوضة بين عمل العامل و منفعة الأرض، أو بذلها، و تكون الحصة من قبيل الشرط فيها، لا أن الحصة هي العوض.

لكن الارتكاز العرفي لا يساعد عليه، بل يساعد على ما ذكره الأصحاب لا غير. و سيأتي في المسألة التاسعة عشرة من مبحث المساقاة بعض الكلام في ذلك.

(١) و في القاموس: «الخبرة: النصيب تأخذه من لحم أو سمك»، و في المسالك: «و قد يعبر عن المزارعة بالمخبرة، إما من الخير و هو الأكار أو من الخبرة و هي الأرض الرخوة، أو مأخوذة من معاملته النبي (ص) لأهل خبير». و قد أشار في القاموس إلى المعنيين الأولين مضافاً الى المعنى السابق.

(٢) أو كون الاستحباب من باب: تعاونوا على البر و التقوى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٧

إلا إدريس (ع) فإنه كان خياطاً» (١).

و

في آخر عن أبي عبد الله (ع): «الزارعون كنوز الأنام يزرعون طيباً أخرجه الله و هم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً و أقربهم منزلة يدعون المباركين» (٢).

و

في خبر عنه (ع) قال: «سئل النبي (ص) أى الأعمال خير؟ قال: زرع يزرعه صاحبه و أصلحه و أدى حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ. قال: فأى الأعمال بعد الزرع؟ قال:

رجل فى غنم له قد تبع بها مواضع القطر يقيم الصلاة و يؤتى الزكاة. قال: فأى المال بعد الغنم خير؟ قال: البقر يغدو بخير و يروح بخير. قال: فأى المال بعد البقر خير؟ قال: الراسيات فى الوحل المطاعم فى المحل: نعم المال النخل. من باعها فإنما ثمنه بمنزلة رماد على رأس شاهق اشتدت به الريح فى يوم عاصف، إلا أن يخلف مكانها. قيل يا رسول الله (ص):

فأى المال بعد النخل خير فسكت. فقام اليه رجل فقال له:

فأين الإبل؟ قال: فيها الشقاء و الجفاء و العناء و بعد الدار، تغدو مدبرة و تروح مدبرة لا يأتى خيرها الا من جانبها الأشأم أما إنها لا تعدم الأشقياء الفجرة» (٣).

و

عنه (ع) «الكيمياء الأكبر الزراعة» (٤).

و

عنه (ع): «إن الله جعل أرزاق أنبيائه فى الزرع و الضرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء» (٥).

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمات التجارة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب أحكام الدواب حديث: ١.

(٤) الكافي الجزء: ٥ الصفحة: ٢٦١ الطبعة الحديثة. الوافي الجزء: ٣ الصفحة: ٢٣ أواخر باب فضل المزارعة، مجمع البحرين مادة: «كوم».

(٥) الوسائل باب: ٣ من كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٨

عنه (ع): «أنه سأله رجل فقال له: جعلت فداك أسمع قوماً يقولون: إن المزارعة مكروهة. فقال: ازرعوا فلا والله ما عمل الناس عملاً أحل ولا أطيّب منه» (١).

و يستفاد من هذا الخبر ما ذكرنا من أن الزراعة أعم من المباشرة والتسيب.

و أما ما

رواه الصدوق مرفوعاً عن النبي (ص): «أنه نهى عن المخابرة، قال: و هي المزارعة بالنصف أو الثلث أو الربع» (٢).

فلا بد من حمله على بعض المحامل، لعدم مقاومته لما ذكر. و في مجمع البحرين: «و ما روى من أنه (ص) نهى عن المخابرة، كان ذلك حين تنازعا، فنهاهم عنها».

[و يشترط فيها أمور]

إشارة

و يشترط فيها أمور.

[أحدها: الإيجاب و القبول]

أحدها: الإيجاب و القبول (١). و يكفي فيهما كل لفظ دال (٢)، سواء كان حقيقة أو مجازاً مع القرينة، ك- «زارعتك أو سلمت إليك الأرض على أن تزرع على كذا» و لا يعتبر فيهما العربية (٣)، و لا الماضي، فيكفي الفارسي

(١) لأنها من العقود، بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر.

(٢) كما يقتضيه عمومات الصحة و إطلاقاتها من دون مخصص و لا مقيد، كما حرر في أوائل مباحث البيع.

(٣) لما عرفت من العمومات و الإطلاقات، لعدم اعتبار ذلك في مفهومها عرفاً.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب المزارعة حديث: ١.

(٢) معاني الأخبار الجزء: ٢ باب: ١٣٣ الصفحة: ٨٠. بحار الأنوار المجلد: ٢٣ كتاب المزارعة الحديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٩

و غيره، و الأمر (١) كقوله: «ازرع هذه الأرض على كذا» أو المستقبل أو الجملة الاسمية مع قصد الإنشاء بها.

(١) قال في الشرائع: «و عبارتها أن يقول: زارعتك، أو ازرع هذه الأرض» قال في المسالك: «و أما قوله: ازرع هذه الأرض - بصيغة

الأمر - فإن ذلك لا يجيزونه في نظائره من العقود، و لكن المصنف و جماعة أجازوه، استناداً إلى رواية أبي الربيع الشامي و النضر بن

سويد عن أبي عبد الله (ع). و هما قاصرتان عن الدلالة على ذلك، فالاقتصار على لفظ الماضي أقوى».

و مراده من رواية أبي الربيع ما

رواه الشيخ و الصدوق عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر، فيشترط عليه ثلثاً للبذر

و ثلثاً للبقر. فقال: لا ينبغي أن يسمى بذراً و لا بقراً، و لكن يقول لصاحب الأرض: ازرع في أرضك و لك منها كذا و كذا نصفاً و

ثلاثاً و ما كان من شرط، و لا يسمى بذراً و لا بقراً، فإنما يحرم الكلام» (١).

و مراده من رواية النضر ما

رواه الكليني و الشيخ عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان: «أنه قال: في الرجل يزارع فيزرع أرض غيره، فيقول: ثلث للبقرة و ثلث للبذر و ثلث للأرض، قال: لا يسمى شيئاً من الحب و البقر، و لكن يقول: ازرع فيها كذا و كذا إن شئت نصفاً و إن شئت ثلثاً» (٢). هذا و المذكور في الرويتين لفظ المضارع لا لفظ الأمر. كما أن رواية النضر عن عبد الله بن سنان لا عن أبي عبد الله (ع) كما ذكر، و قد سبقه الى ذلك في جامع المقاصد. و أيضاً فإن الأمر لو فرض أنه كان في الرويتين فهو من العامل، لا من صاحب الأرض

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٠

.....

و لعل مراد المستدل بالرويتين الاستدلال بهما بتوسط الأولوية، فإنه إذا جاز الإيجاب بالمضارع جاز بالأمر بالأولوية، كما حكي ذلك عن الإيضاح. لكن الاشكال فيه ظاهر.

و كان الاولى الاستدلال

بصحيحه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل يعطى الرجل أرضه فيها ماء (رمان خ ل) أو نخل أو فاكهة، و يقول: إسق هذا من الماء و اعمره و لك نصف ما أخرجته الله (عز و جل. خ ل) قال: لا بأس» (١) بضميمة عدم القول بالفصل، أو فهم عدم الخصوصية و إن أمكن الإشكال فيه: بأنه لم يثبت كون الأمر إنشاءً للمساقاة، بل من المحتمل - بل الظاهر - أنه من قبيل ماله.

و الاولى أن يقال: إن المائز بين العقد و الإيقاع أن المفهوم المنشأ إن كان متعلقاً بطرفين على وجه يكون تعلقه بكل منهما خلاف السلطنة عليه يكون عقدياً، أو لا- يكون كذلك، فيكون إيقاعاً. مثلاً تملك مال إنسان لآخر لما كان على خلاف سلطنة المالك و التملك- فان خروج مال إنسان عن ملكه إلى ملك غيره خلاف سلطنة المالك على ماله، و خلاف سلطنة الممتلك على نفسه- كان التملك مفهوماً عقدياً. و إسقاط ما في الذمة لما لم يكن خلاف سلطنة من له الذمة كان إيقاعاً، فيجوز وقوع الثاني بلا حاجة إلى إعمال سلطنة صاحب الذمة، و لا يجوز وقوع الأول بلا سلطنة الممتلك. و من ذلك تعرف أن إنشاء المفهوم العقدي لا يكون إلا باعمال سلطنة كل من الطرفين، فيكون إيجاباً من طرف و قبولاً من طرف آخر.

و ربما يحصل باعمال السلطنة من دون صدق القبول، كما إذا قال زيد لعمر: بعني فرسك، فإنه إذا قال عمرو: بعتك الفرس، حصل البيع

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥١

.....

بلا حاجة إلى قبول، لحصول الاعمال للسلطنة من جهة زيد بمجرد الأمر.

و كذا إذا قال: أذنت لك في أن تبيعني فرسك، فإنه إذا قال عمرو:

بعتك فرسى، صح من دون حاجة إلى القبول، وكذلك الوكيل للمتعاقدين معاً، فإنه إذا قال: بعث فرس أحدهما للآخر، صح من دون حاجة إلى القبول، و مالك العبد و الأمة إذا أنشأ تزويج أمته من عبده صح من دون حاجة إلى قبوله، كما أفتى بذلك جماعة: و على هذا فالأمر بالزرع ليس إيجاباً و لا قبولاً، لعدم صدوره في مقام الإنشاء للمفهوم الإنشائي، فإنه أمر بالزرع و طلب له من دون إنشاء للمزارعة، فصحة المعاملة مع ذلك ليس لأنه إيجاب أو قبول، بل لأنه إعمال للسلطنة. و مثله أن يقول: أذنت لك في أن تزرع الأرض بحصة كذا، أو أذنت لك في أن تزرعني على الثلث، فذلك بمنزلة الإيجاب، لأنه إعمال لسلطنة صاحب الأرض الذي وظيفته الإيجاب، إذ الاحتياج إلى الإيجاب في حصول المفهوم العقدي لأجل كونه إعمالاً للسلطنة، و هو حاصل بالأمر، فإذا قال زيد وعمرو: تملكك مالي، فقال عمرو: تملكك مال زيد، حصل الملك من دون حاجة إلى قول زيد: قبلت.

و من ذلك يظهر أن الاكتفاء بالأمر في الإيجاب ليس من باب استعمال الأمر في المعنى الإنشائي، بأن يكون قوله: ازرع هذه الأرض، مستعملاً في إنشاء المزارعة مجازاً، كي يكون من المجازات المستنكرة، و لا من باب الكناية عن الإنشاء النفساني، فيكون الأمر حاكياً عنه بالدلالة العقلية، نظير حكاية تصرف من له الخيار في العين المبيعة الحاكي عن إنشاء الفسخ، بل هو من باب إعمال السلطنة الكافي عن القبول.

و ربما يكون الأمر بنفسه إنشاء على الحقيقة. بأن يكون أمراً تكوينياً لا تشريعياً، كما إذا قال البائع للمشتري: اشتر هذا الفرس بدرهم منشأً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٢

و كذا لا يعتبر تقديم الإيجاب على القبول (١). و يصح الإيجاب

نفس الشراء، كما في قوله تعالى (كُنْ فَيَكُونُ)* «١» فيقول المشتري:

قبلت، و يتم العقد، فيكون قوله: اشتر، إيجاباً على الحقيقة، و في المقام يقول صاحب الأرض للفلاح: كن مزارعاً، فيقول الفلاح:

قبلت، و في باب النكاح يقول الرجل للمرأة: كوني زوجة، فتقول المرأة:

قبلت، أو تقول هي: كن لي زوجاً، فيقول: قبلت، و هكذا ينشأ المفهوم الإنشائي بصيغة الأمر، فيكون جعلاً تكوينياً للمعنى الإنشائي، و يكون إيجاباً، فإذا لحقه القبول كان عقداً.

و يتحصل مما ذكرنا: أن الاكتفاء بالأمر في العقود يكون على أربعة أنحاء: (الأول): أن يكون من باب إعمال السلطنة، فيكون كافياً عن الإيجاب أو القبول. لا أنه إيجاب أو قبول. (الثاني): أن يكون إيجاباً أو قبولاً، كما إذا كان أمراً تكوينياً. (الثالث): أن يكون حاكياً عن الالتزام النفسي و دالا عليه بالدلالة العقلية، نظير تصرف من له الخيار، و يكون جزء العقد في الحقيقة هو ذلك الالتزام النفسي و يكون الأمر تشريعياً دالاً عليه دلالة المعلول على علته. (الرابع): أن يكون مستعملاً مجازاً في معنى فعل الماضي أو المضارع، على نحو الإنشاء لا الاخبار فيكون من المجازات المستنكرة التي لا يجوز إنشاء العقد بها.

(١) لا يخفى أن مفهوم القبول لغة و عرفاً مثل مفهوم الرضا يمكن أن يتعلق بالمستقبل كما يتعلق بالماضي، بل قد يتعلق بالمفهوم للحاضري من دون أن يكون له خارجي و مطابق عيني. أما القبول العقدي فلا يتعلق إلا بما هو واقع، فإذا تعلق بما يقع في المستقبل لم يكن قبولاً عقدياً،

(١) يس: ٨٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٣

من كل من المالك و الزارع (١). بل يكفي القبول الفعلي (٢) بعد الإيجاب القولى على الأقوى (٣).

بل هو قبول عرفى، و حينئذ يمتنع تقدم القبول على الإيجاب. نعم إذا تقدم كان إعمالاً للسلطنة، و يكفي ذلك عن القبول و إن كان خبراً لا إنشاء لا أنه قبول متقدم. و كذا يمكن أن يكون إنشاء ممن وظيفته القبول فيكون إيجاباً، و يكون الإنشاء من الآخر قبولاً، كما إذا قال المشتري للبائع:

اشترت منك الفرس بدرهم، فيقول البائع: بعتكها بدرهم، فان ما صدر من المشتري إيجاب، و ما صدر من البائع قبول، لا أن ما صدر من المشتري قبول متقدم، و كذلك فى المقام.

(١) لا- يختص ذلك بالمقام، بل يجرى فى عامة العقود، كما أشرنا إليه. و يدل عليه فى المقام روايتا أبى الربيع الشامى و النضر بن سويد المتقدمتان.

(٢) بأن يكون الفعل دالاً على الالتزام النفسى دلالة عقلية دلالة المعلول على علته، لا دلالة لفظية كدلالة اللفظ على معناه، كما تقدم نظيره.

(٣) كما صرح به فى القواعد، قال: «و من قبول، و هو كل لفظ أو فعل دل على الرضا»، و فى المسالك: استظهر من عدم تعرض الشرائع للقبول مع تعرضه للإيجاب أنه لا يعتبر اللفظ فيه، كما ذكره فى الإيجاب و فى مفتاح الكرامة: أن القبول الفعلى ليس بقبول، و أن العقود عبارة عن الصيغة من الطرفين، و أن تسمية ما اشتمل على القبول الفعلى عقداً مسامحةً. انتهى. لكنه- كما ترى- خلاف مرتكزات العرف، فإنه لا فرق عندهم بين القول و الفعل فى الدلالة على الالتزام النفسى الذى هو قوام العقد، غاية الأمر أن دلالة اللفظ لفظية و دلالة الفعل عقلية، و ليس بفارق فى انطباق عنوان العقد أو عنوان المزارعة أو غيرهما من العناوين. و حينئذ يتعين العمل بإطلاقات الصحة و عموماتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٤

و تجرى فيها المعاطاة (١)، و إن كانت لا تلزم (٢) إلا بالشروع فى العمل (٣).

[الثانى: البلوغ، و العقل، و الاختيار]

الثانى: البلوغ، و العقل، و الاختيار، و عدم الحجر (٤)

(١) كما نص على ذلك فى الجواهر، لا طراد الوجه المصحح لها فى البيع هنا، كما عرفت. نعم لا- يمكن هنا حصول التعاطى من الطرفين، و إنما يكون من طرف صاحب الأرض لا غير. نعم يكون القبول بأخذ الأرض من الفلاح، فيكون العقد بالإعطاء و الأخذ. لا بالتعاطى من الطرفين.

(٢) للإجماع على عدم لزوم المعاطاة إلا بالتصرف المانع من الرد.

(٣) لأن استيفاء الفعل إتلاف له، فيكون ملزماً لها. ثم إنه قد تشكل صحة المعاطاة فى المقام بأنه يعتبر فى المزارعة اشتراط أمور: من تعيين الحصة، و الأجل، و من عليه البذر، و الزرع، و الفعل لا يقبل الاشتراط لأنه لا يقبل الإطلاق، فلا يقبل التقييد. و فيه: أن التقييد للالتزام النفسانى كما هو كذلك فى العقد اللفظى فإن اللفظ أيضاً لا يقبل التقييد، و كما أن اللفظ فى العقد اللفظى حاك عن الالتزام المشروط، كذلك بالفعل أيضاً يكون حاكياً عن الالتزام المشروط. نعم الفعل لا يصلح للحكاية عن الاشتراط، لكن يمكن الاستفادة الشرط من القرائن الحافة بالعقد الفعلى بأن يكون الالتزام المحكى بالفعل مبنياً على الشروط المذكورة، و ربما تكون الاستفادة من اللفظ.

(٤) الشروط المذكورة شروط عامة لمطلق التصرف، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في بعض الكتب السالفة، و تحرير الاستدلال على الوجه الأكمل يكون في كتاب البيع، لأنه الكتاب الأول من كتب العقود والإيقاعات، وقد تعرضنا لذلك في كتاب: (نهج الفقهاء) تعليقا على كتاب المكاسب لشيخنا الأعظم (قدس سره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٥

لسفه أو فلس، و مالکیة التصرف (١) فی کل من المالك و الزارع. نعم لا یقدح فلس الزارع إذا لم یکن منه مال. لأنه ليس تصرفاً مالياً.

[الثالث: أن يكون النماء مشتركا بينهما]

الثالث: أن يكون النماء مشتركا بينهما، فلو جعل الكل لأحدهما لم یصح مزارعة (٢).

[الرابع: أن يكون مشاعاً بينهما]

الرابع: أن يكون مشاعاً بينهما. فلو شرط اختصاص أحدهما بنوع - كالذى حصل أولاً- و الآخر بنوع آخر، أو شرطاً أن يكون ما حصل من هذه القطعة الأرض لأحدهما و ما حصل من القطعة الأخرى للآخر، لم یصح (٣).

[الخامس: تعيين الحصص بمثل النصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك]

الخامس: تعيين الحصص بمثل النصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك، فلو قال: «أزرع هذه الأرض على أن

(١) الظاهر من العبارة أنها شرط آخر زائد على ما ذكر. و كأن وجهه أن ما سبق یختص بقصور فی المتصرف، و هذا الشرط لقصور فی موضوع التصرف، كالمهون و نحوه. و یحتمل أن یكون المراد بیان الجامع بین الشروط المذكورة، لأن مرجع الجميع إلى مالکیة التصرف.

(٢) إجماعاً. و یشهد له ما سیأتى من الصحيح.

(٣) بلا خلاف ظاهر، و عن مجمع البرهان: «كأنه إجماع».

و یشهد له

مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «لا تقبل الأرض بحنطة مسماء، و لكن بالنصف و الثلث و الربع و الخمس لا بأس به. و قال: لا بأس بالمزارعة بالثلث و الربع و الخمس» (١).

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٦

یكون لك أو لى شىء من حاصلها» بطل (١).

[السادس: تعيين المدة بالأشهر و السنين]

السادس: تعيين المدة (٢) بالأشهر و السنين، فلو أطلق بطل. نعم لو عين المزروع، أو مبدأ الشروع فى الزرع لا یبعد صحته إذا لم

يستلزم غرراً. بل مع عدم تعيين ابتداء الشروع أيضاً إذا كانت الأرض مما لا يزرع في السنة إلا مرة،

(١) إجماعاً، كما عن التذكرة. ويشهد له النصوص التي منها المصحح المتقدم
 (٢) كما صرح به في كلماتهم، بل عن التذكرة: الإجماع على أنه لا يجوز مع جهالة المدّة. وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به، بل لعل الإجماع عليه». ولم يظهر عليه دليل، فإن ما دل على النهي عن بيع الغرر لا يشمل المقام. وما دل على نهى النبي (ص) عن الغرر «١» غير ثابت. وما في الشرائع من الاستدلال عليه بأنه عقد لازم فهو كالإجارة، فيشترط فيه تعيين المدّة، دفعاً للغرر- وإليه يرجع ما في المسالك من الاستدلال عليه: بأن مقتضى العقد اللازم ضبط أجله، وكذا ما في الجواهر من الاستدلال: بأن المزارعة أشبه بالإجارة- كما ترى لا يرجع إلى دليل، ومثلها الاستدلال
 بخبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن أرض يريد رجل أن يتقبلها، فأى وجوه القبالة أحل؟ قال: يتقبل الأرض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسماء فيعمر ويؤدى الخراج» (٢).
 ونحوه غيره. فان الظاهر من القبالة غير المزارعة نعم يستفاد من مجموع كلماتهم أنه لا بد من تعيين المدّة في الجملة بحيث لا يؤدي إلى الغرر، فان تمّ إجماعاً- كما هو الظاهر- فهو المعتمد

(١) تقدم التعرض لمصادر الحديث المذكور في الجزء الثاني عشر صفحة: ٢٤٦ من هذه الطبعة

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب كتاب المزارعة والمساقاة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٧

لكن مع تعيين السنة، لعدم الغرر فيه (١). ولا دليل على اعتبار التعيين تعدياً، والقدر المسلم من الإجماع على تعيينها غير هذه الصورة. وفي صورة تعيين المدّة لا بد وأن تكون بمقدار يبلغ فيه الزرع (٢)، فلا تكفى المدّة القليلة التي تقصر عن إدراك النماء.

لا غير. لكنه لا يقتضى لزوم تعيين المدّة بحيث لا تقبل الزيادة والنقيصة، بل يكفي التعيين في الجملة ولو بتعيين الزرع والبدء به وإن جهل زمان بلوغه. بل ربما يكون تعيين المدّة موجباً للغرر إذا كان من المحتمل عدم بلوغ الزرع فيها، لأن في ذلك تعريضاً لضياح الزرع بناء على استحقاق المالك قلعه عند انتهاء المدّة أو الخسارة المالية بناء على غير ذلك.

(١) لأن الغرر إنما يكون للجهل بالخصوصيات التي تختلف باختلافها الرغبات وتتفاوت بها المالية، فإذا كانت الأرض لا تزرع إلا مرة واحدة في السنة لا تتفاوت المالية باختلاف الابتداء والانتهاء.

(٢) في الجواهر: «صرح جماعة بوجود كون المدّة فيها مما يعلم فيها إدراك الزرع ولو من جهة العادة، لأن إدراك الزرع هو الملحوظ في المزارعة، بل ركنها الأعظم، حتى أنه ظن من جعل ذلك هو المدار في بعض النصوص عدم اعتبار المدّة في المزارعة وأن إدراك الزرع هو الغاية فيها».

قال إبراهيم الكرخي لأبي عبد الله (ع): «أشارك العليج فيكون من عندى الأرض والبذر والبقر، ويكون على العليج القيام والسقى والعمل في الزرع حتى يكون حنطة أو شعيراً، ويكون القسم، فيأخذ السلطان حقه ويبقى ما بقى على أن للعليج منه الثلث ولى الباقي.»
 قال (ع):

لا بأس «١».

بل بناء على ما ذكره من أن قوام المزارعة هو الزرع

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١. و يأتي التعرض للحديث بتمامه في أواخر المسألة: ٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٨

.....

فذكر المدة الزائدة على بلوغ الزرع و المساوية له بلا فائدة، و ذكر المدة الناقصة مفوت للمقصود منها، بناء على ما سيأتي الكلام فيه في المسألة السادسة. و على هذا فالأولى المنع من اشتراط المدة زائداً على اشتراط زمان الشروع في الزرع. إلا- أن يكون المقصود من اشتراط المدة اشتراط عدم التواني في الأعمال المتعلقة بالزرع بحيث يتأخر الإنتاج، أو يكون المراد من اشتراط المدة تعيين السنين و الأعوام التي تستمر فيها المزارعة، فلا يصح أن يقول: زارعتك على هذه الأرض مرات من دون تعيين. فيكون الواجب التعيين بذكر عدد المرات أو بالسنين و الأعوام. في مقابل بقاء المزارعة و استمرارها إلى أجل مبهم. و إن كان يكفي أيضاً التعيين في عدد الزرع، فيقول: زارعتك على أن تزرع الشعير فيها مرتين أو خمساً أو عشراً، فيكون التعيين في عدد الزرع و إن لم يعلم مقدار الزمان. و بالجملة: تعيين الزرع و وقت الشروع فيه و الاستمرار على الاعمال على النحو المتعارف بلا مراهلة كاف في رفع الغرر، و كذلك ذكر عدد الزرع و الخصوصيات المتعلقة به كاف في رفع الغرر، (و من ذلك) يظهر أن ما ذكر في الشرائع بقوله: «و لو اقتصر على تعيين المزروع من غير ذكر المدة فوجهان أحدهما يصح، لأن لكل زرع أمد فينبى على العادة- كالقراض- و الآخر يبطل، لأنه عقد لازم فهو كالإجارة، فيشترط فيه تعيين المدة رفعاً للغرر، لأن أمد الزرع غير مضبوط. و هو أشبه»، (ضعيف) و أول الوجهين أصح و أشبه بالقواعد حتى لو بنى على منع الغرر من الصحة إذ لا غرر و لا خطر، كما عرفت. و المتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أنه لا دليل لفظي على مانعية الغرر في المقام. (الثاني): أن مانعية الغرر في المقام مستفادة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٥٩

[السابع: أن تكون الأرض قابلة للزرع]

السابع: أن تكون الأرض قابلة للزرع و لو بالعلاج فلو كانت سبخة لا يمكن الانتفاع بها، أو كان يستولى عليها الماء قبل أوان ادراك الحاصل أو نحو ذلك، أو لم يكن هناك ماء للزراعة و لم يمكن تحصيله و لو بمثل حفر البئر أو نحو ذلك و لم يمكن الاكتفاء بالغيث، بطل (١).

[الثامن: تعيين المزروع من الحنطة و الشعير و غيرهما]

الثامن: تعيين المزروع من الحنطة و الشعير و غيرهما مع اختلاف الأغراض فيه، فمع عدمه يبطل (٢) إلا أن يكون هناك انصراف يوجب التعيين، أو كان مرادهما التعميم (٣) و حينئذ فيتخير الزارع بين أنواعه.

[التاسع: تعيين الأرض و مقدارها]

التاسع: تعيين الأرض و مقدارها، فلو لم يعينها بأنها هذه القطعة أو تلك القطعة، أو من هذه المزرعة أو تلك،

من ظهور الإجماع. (الثالث): اندفاع الغرر بتعيين المزروع و أوان الزرع أو نحو ذلك، بلا حاجة الى تعيين المدء. (الرابع): أن تعيين المدء غير جائز، إما لأنه مفوت للمقصود، أو أنه عبث و لغو، فلا يكون له أثر.

(١) لأن امتناع الموضوع يوجب امتناع المضمون. مع أن الحكم إجماعى ظاهراً، و إن كان البطلان أوضح من أن يستدل عليه بالإجماع.

(٢) الظاهر من العبارة البطلان حتى مع إرادة التعميم. لكن ينافيه ما سياتى من الصحة حينئذ فيختص البطلان- على هذا- بما إذا كان المراد من الزرع المردد. و حينئذ فالبطلان ظاهر الوجه، لأن المردد لا خارجيه له، كى يكون موضوعاً للاحكام. على أنه فرض نادر. و لأجل ذلك لم يتعرض الجماعة لذكر هذا الشرط بهذا المعنى.

(٣) يعنى: المفهوم الجامع بين الافراد. لكن لا يخفى أن إرادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٠

أو لم يعين مقدارها، بطل مع اختلافها، بحيث يلزم الغرر (١).

نعم مع عدم لزومه لا يبعد الصحة، كأن يقول: «مقدار جريب من هذه القطعة من الأرض التى لا اختلاف بين أجزائها» أو «أى مقدار شئت منها». و لا يعتبر كونها شخصية فلو عين كلياً موصوفاً على وجه يرتفع الغرر فالظاهر صحته و حينئذ يتخير المالك فى تعيينه (٢). العاشر: تعيين كون البذر على أى منهما (٣)، و كذا سائر المصارف و اللوازم إذا لم يكن هناك انصراف مغن عنه و لو بسبب التعارف.

التعميم لا- توجب ارتفاع الغرر، و إنما توجب الاقدام على الغرر، فاذا كان دليل على مانعية الغرر فهو حاصل فى الفرض مع اختلاف الافراد فى الضرر و عدمه أو شدة الضرر و خفته، و الرضا بالتعميم لا يرفع مانعية الغرر.

نعم لا دليل على مانعية الغرر من هذه الجهة، و الإطلاق يقتضى الصحة.

(١) الكلام فى هذا الشرط هو الكلام فيما قبله، فاذا كان الغرر مانعاً فهو فى المقامين سواء، و إلا فلا موجب للبطلان فيهما أيضاً.

(٢) كما فى بيع الكلى.

(٣) قال فى القواعد: «و الإطلاق يقتضى كون البذر على العامل.

و يحتمل البطلان» و حكى الأول عن جماعة. و كأن وجهه: أن المزارعة تقتضى لزوم العمل على الفلاح بنحو الواجب المطلق

المقتضى وجوب مقدماته و منها البذر، كالعوامل و آلات الحرث و نحو ذلك، كما أن إطلاق الإجارة على الخياطة يقتضى كون

الخياط على الأجير لا على المستأجر. فيكون وجه البطلان الذى احتمله فى القواعد المنع من ذلك، و أن مقتضى المزارعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦١

[مسألة ١: لا يشترط فى المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع]

(مسألة ١): لا يشترط فى المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع، بل يكفى كونه مسلطاً عليها بوجه من الوجوه كأن يكون مالكاً لمنفعتها

بالإجارة أو الوصية أو الوقف عليه أو مسلطاً عليها بالتولية كمتولى الوقف العام أو الخاص و الوصى

مجرد العمل بنحو الوجوب المشروط بوجود البذر، فاذا لم يتعين من عليه البذر كان المفهوم المنشأ بلا موضوع، فيبطل. و عن الإيضاح

و جامع المقاصد: أنه الأصح. لكن

فى صحيح يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله عليه السلام: «و سألته عن المزارعة قال (ع): النفقة منك و الأرض لصاحبها، فما أخرج

اللّه تعالى من شيء قسم على الشطر. وكذلك أعطى رسول الله (ص) خيبر حين أتوه، فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف مما أخرجت» (١).

لكن في جامع المقاصد الإطباق على صحة المزارعة مع كون البذر على المالك، فان تمّ - كما هو الظاهر، كما يشهد به تقسيم المزارعة في كلامهم الى صور متعددة، ومنها كون البذر على العامل تارة، و على صاحب الأرض أخرى، و عليهما معاً ثالثة - فلا مجال للعمل بظاهر الرواية، و يتعين تأويلها و الرجوع إلى القواعد المقتضية لوجوب التعيين إذا لم يكن تعين، و ربما يختلف ذلك باختلاف الأصقاع و الازمان، فقد يكون البذر على صاحب الأرض فيكون الفلاح كالبناء، و قد يكون على الفلاح فيكون الفلاح كالخياط و الصحف في زماننا، و قد لا يكون تعارف، و حينئذ لا بد من التعيين، و مع عدمه تبطل لعدم الموضوع. إلا أن يكون إطلاق فيقتضى كونه على العامل، كما ذكر في القواعد: و سيأتي في المسألة التاسعة عشرة ماله نفع في المقام.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٢

أو كان له حق اختصاص بها بمثل التحجير و السبق و نحو ذلك (١)، أو كان مالكاً للارتفاع بها، كما إذا أخذها بعنوان المزارعة فزارع غيره (٢) أو شارك غيره. بل يجوز أن يستعير الأرض للمزارعة. نعم لو لم يكن له فيها حق أصلاً لم يصح مزارعتها، فلا يجوز المزارعة في الأرض الموات مع عدم تحجير أو سبق أو نحو ذلك، فان المزارع و العامل فيها سواء. نعم يصح الشركة في زراعتها مع اشتراك البذر، أو بإجارة أحدهما نفسه للآخر في مقابل البذر أو نحو ذلك. لكنه ليس حينئذ من المزارعة المصطلحة (٣). و لعل هذا مراد الشهيد في المسالك من عدم جواز المزارعة في الأراضي الخراجية التي هي للمسلمين قاطبة (٤) - إلا - مع الاشتراك في البذر أو بعنوان آخر. فمراده هو فيما إذا لم يكن للمزارع جهة اختصاص بها، و إلا فلا إشكال في جوازها بعد الإجارة من السلطان، كما يدل عليه جملة من الاخبار.

[مسألة ٢: إذا أذن لشخص في زرع أرضه على أن يكون الحاصل بينهما]

(مسألة ٢): إذا أذن لشخص في زرع أرضه على أن يكون الحاصل بينهما بالنصف أو الثلث أو نحوهما، فالظاهر

(١) كما إذا وضع فيه شيئاً.

(٢) كما سيأتي التعرض لذلك في المسألة الثالثة عشرة.

(٣) من المعلوم أن الشركة في الزرع ليست مزارعة - كما عرفت - مفهوماً عرفاً و لغوياً و شرعاً.

(٤) قال في المسالك: «و اعلم أنه قد استفيد من حقيقة المزارعة و من صيغتها أن المعقود عليه هو الأرض المملوكة المنتفع بها - كما

سيتححرر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٣

.....

من شرائطها - و يبقى من لوازمها البذر و العمل و العوامل، و هي بحسب ما يتفقان عليه في مقابلة الأرض أو بعضها مضافاً إليها من صاحب الأرض و بعضها على العامل، و صورها المتشعبة بينها كلها جائزة. و أنه لا تشرع المزارعة إذا لم تكن الأرض ملكاً لأحدهما كما في الأرض الخراجية ..» و أشكل عليه: بأن صيغة المزارعة - التي هي: زارعتك و نحوها - لا تقتضى اعتبار ملكية الأرض لا عيناً و

لا منفعة، بل يكفي فيها الأولوية الحاصلة في أرض الخراج بالإحياء أو بالتفويض ممن هي بيده.
 وعن الكفاية: الجزم بعدم اعتبار ذلك في المزارعة، و ذكر جملة من النصوص الدالة على جواز مزارعة أرض الخراج،
 كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في حديث: «أنه سئل عن مزارعة أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث. قال: نعم لا بأس به، قد
 قبل رسول الله (ص) خير أعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر، و الخبر هو النصف» (١)
 و

خبر الفيض بن المختار: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك ما تقول في أرض أتقبلها من السلطان ثم أوجرها أكرتي على أن ما
 أخرج الله منها من شيء كان لي من ذلك النصف و الثلث بعد حق السلطان.
 قال: لا بأس به، كذلك أعامل أكرتي» (٢)
 ، و صحيح يعقوب المتقدم في الشرط العاشر
 . لكن في الجواهر حمل كلام المسالك على إرادة ما في المتن. إلى أن قال: «و دعوى ظهور كلامه في اعتبار ملكية العين في
 المزارعة، مقطوع بفسادها، فان القواعد و النصوص و الفتاوى صريحة في خلافها، و يبعد خفاء مثل ذلك على مثله» أقول: صريح
 كلامه اعتبار الملكية و عدم

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٤

صحته و إن لم يكن من المزارعة المصطلحة. بل لا يبعد كونه منها أيضاً (١). و كذا لو أذن لكل من يتصدى للزرع و إن لم يعين
 شخصاً (٢). و كذا لو قال: «كل من زرع أرضى هذه أو مقداراً من المزرعة الفلانية فلي نصف حاصله أو ثلثه» -مثلاً- فأقدم واحد
 على ذلك، فيكون نظير الجعالة (٣)

صحة المزارعة على الأرض الخراجية لعدم كونها ملكاً للمزارع، فدعوى ظهور كلامه في ذلك مقطوع بصحتها لا بفسادها. و القواعد
 و الفتاوى و النصوص إنما تدل على فساد دعوى اعتبار الملكية، لا على فساد دعوى ظهور كلامه في ذلك.

(١) قد تقدم و سيأتي أن المزارعة المصطلحة من العقود اللازمة و من المعلوم أن الأذن في الفعل الخارجي ليس عقداً، فضلاً عن أن
 يكون لازماً.

نعم إذا كان المراد من الأذن في زرع الأرض الأذن في إيقاعه للمزارعة الإنشائية، و كان المزارع في مقام إنشائها، كان إنشاؤها بذلك
 إيجاباً لها.

و يكون الأذن السابق قائماً مقام القبول، لكونه عملاً للسلطنة. و كذا إذا كان من قبيل الدال على إيجاب المزارعة بالدلالة العقلية،
 نظير دلالة التصرف على إمضاء العقد أو فسخه، كما سبق ذلك في مبحث الإيجاب و القبول. لكن الظاهر خروج ذلك عن الفرض
 المقصود من العبارة.

و بالجملة: الأذن في زرع الأرض لشخص إيقاع بحت، لا عقد و لا جزء عقد.

(٢) الفرق أن الأول إذن لشخص بعينه، و الثاني إذن عام، و الثالث ليس إذنًا، و إنما هو جعل على نفسه، و يستفاد منه الإذن بالقرينة، و
 هو جعل العوض للمأذون الدال على الترغيب إليه.

(٣) لأن الجعالة جعل شيء على نفسه فتشترك مع الفرض الأخير في ذلك لكن يشكل ما ذكره: بأن الجعالة إيقاع على المشهور،

فكيف يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٥

فهو كما لو قال: «كل من بات في خاني أو داري فعليه في كل ليلة درهم» «أو كل من دخل حمامي فعليه في كل مرة ورقة» فإن الظاهر صحته للعمومات. إذ هو نوع من المعاملات العقلانية، ولا نسلم انحصارها في المعهودات، ولا حاجة إلى الدليل الخاص لمشروعيتها، بل كل معاملة عقلانية صحيحة إلا ما خرج بالدليل الخاص، كما هو مقتضى العمومات.

[مسألة ٣: المزارعة من العقود اللازمة]

(مسألة ٣): المزارعة من العقود اللازمة (١) لا تبطل

الفرض الأخير إيقاعاً وقد جعله من المزارعة المصطلحة؟! اللهم إلا أن يكون بناؤه على أن الجعالة من العقد. كما هو قول لبعضهم. والتحقيق: أن الفروض المذكورة وكذلك الجعالة ليست من العقود إذ لم يجعل فيها للعامل عنوان من العناوين الموقوف على أعمال سلطنته وقبوله. مع أنها لو كانت عقداً احتاجت إلى القبول، وهو مفقود، فإن العمل من العامل لم يكن بقصد القبول للإيجاب، بل كان بقصد الجرى على مقتضى الإيجاب بناء منه على تامة اقتضائه، فلا يكون قبولاً. فعلياً مع أنه في الصورتين الأخيرتين وفي الجعالة قد لا يكون مالياً للإيجاب أو لا يكون مطابقاً له، كما إذا كان العمل بقصد عوض آخر غير ما ذكر في الإيجاب، أو كان صادراً من غير البالغ، أو من غير الرشيد أو من غير المميز أو من المجنون الذي لا يصح قصده. ولعله لذلك قال في الشرائع في مبحث الجعالة: أنها لا تحتاج إلى قبول. وإن كان ينفيه قوله بعد ذلك: «و يجوز أن يكون العمل مجهولاً، لأنه عقد جائز كالمضاربة» إلا أن يكون مراده من العقد معنى آخر، لا ما اشتمل على الإيجاب والقبول، وإن كان بعيداً. وكيف كان فالتحقيق ما ذكرنا.

(١) إجماعاً - كما عن جامع المقاصد - وفي المسالك: أنه اتفاق، وفي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٦

إلا بالتقاييل (١) أو الفسخ بخيار الشرط (٢) أو بخيار الاشتراط (٣) أي: تخلف بعض الشروط المشترطة على أحدهما. وتبطل أيضاً بخروج الأرض عن قابلية الانتفاع (٤) لفقد الماء أو استيلائه أو نحو ذلك. ولا تبطل بموت أحدهما (٥)، فيقوم وارث الميت منهما مقامه (٦).

الجواهر: «بلا خلاف، بل لعل الإجماع بقسميه عليه» وعن الكفاية:

«كأنه إجماع». و يقتضيه ما دل على لزوم في عامة العقود.

(١) لما دل على مشروعية الإقالة في عامة العقود اللازمة. وعن الرياض: الظاهر أنه لا خلاف في البطلان بالتقاييل، ونحوه عن غيره.

(٢) لما دل على صحة اشتراط الخيار في عامة العقود اللازمة، لعموم صحة الشروط.

(٣) فإن فوات الشرط يوجب الخيار، إما لأنه من الأحكام العرفية الممضاه لدى الشارع المقدس، أو لأن لازم اشتراط الشرط اشتراط الخيار عند فقده. وهذا وقد اقتصر المصنف في الخيار على السببين المذكورين مع أن الخيار قد يكون بالغبن، بناء على عموم دليله لجميع المعاوضات المالية وقد أثبتته المصنف وغيره في الإجارة، ولا فرق بينها وبين المقام. نعم لو كان دليله الإجماع اختص بالبيع، لاختصاص الإجماع به، وحينئذ لا يشمل الإجارة ولا المقام، فالتفكيك بين الإجارة والمقام غير ظاهر، إذ المقام إما من قبيل إجارة الأرض، أو إجارة الأجير العامل، أو إجارتهما.

(٤) كما صرح به غير واحد، لما تقدم في الشرط السابع.

(٥) كما في الشرائع والقواعد وغيرهما، وفي جامع المقاصد: «لا نعرف خلافاً في أن المزارعة لا تبطل بموت أحد المتعاقدين». و يقتضيه الأصل.

(٦) كما نص على ذلك في جامع المقاصد والمسالك وغيرهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٧

نعم تبطل بموت العامل مع اشتراط مباشرته للعمل (١)، سواء كان قبل خروج الزرع أو بعده (٢). و أما المزارعة المعاطية فلا تلزم إلا بعد التصرف (٣). و أما الإذنية فيجوز فيها الرجوع دائماً (٤)، لكن إذا كان بعد الزرع و كان البذر من

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ٦٧

(١) كما ذكره في المسالك. لكنه يختص بما إذا كان الشرط راجعاً الى تقييد العمل بعمل العامل مباشرة، بأن كان موضوع المزارعة الأرض و منفعة العامل نفسه، و البطالان فيه ظاهر. لفوات الموضوع الموجب لفوات الحكم. أما إذا كان الشرط راجعاً الى اشتراط شيء زائد على العامل.

فالموضوع نفس العمل في الذمة، الشامل لعمل غيره، فيكون الشرط تطبيقه على عمل نفسه، فاذا مات العامل فقد تعذر العمل بالشرط و يكون الحكم صحة العقد و الخيار في الفسخ، لفوات الشرط.

(٢) في المسالك: «هو مشكل لو كان موته بعد خروج الثمرة لأنه قد ملك الحصه و إن وجب عليه بقيه العمل، فخروجه عن ملكه بعد ذلك بعيد». ورده في الجواهر: بأن الملك و إن حصل، لكنه متزلزل إلى حصول تمام العمل نحو ملك العامل في المضاربة في بعض الأحوال».

و هو في محله عملاً بمقتضى العقد الخاص.

(٣) لما حرر في مبحث البيع المعاطية من عدم لزومها الا بالتصرف.

(٤) قد تقدم منه أن المزارعة الإذنية من المزارعة المصطلحة، و قد عرفت أن المزارعة المصطلحة من العقود، فتكون لازمة، عملاً بأصالة اللزوم في العقود. نعم إذا كانت من الإيقاع جاز الرجوع فيها، لكن بالنسبة إلى المستقبل الذي هو محل الابتلاء، لا بالنسبة الى الماضي الخارج عن محل الابتلاء، فاذا قال زيد: أذنت لك أن تسكن داري شهراً، فسكنت فيه أياماً، ثم رجعت عن الاذن صح ذلك بالنسبة إلى اللاحقة، لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٨

العامل يمكن دعوى لزوم إبقائه إلى حصول الحاصل، لأن الإذن في الشيء إذن في لوازمه (١)، و فائدة الرجوع أخذ أجره الأرض منه حينئذ و يكون الحاصل كله للعامل.

[مسألة ٤: إذا استعار أرضاً للمزارعة]

(مسألة ٤): إذا استعار أرضاً للمزارعة (٢) ثم أجرى

الماضية، فإنه لا يجوز الرجوع فيها، لخروجها عن محل الابتلاء.

(١) الاذن في بقاء الزرع ليس مستنداً إلى الاذن في الزرع، ليكون من باب: الاذن في الملزوم إذن في اللازم، بل هو مقتضى صريح العبارة الدالة على استحقاق حصة الناتج. مضافاً إلى أن ثبوت الاذن في بقاء الزرع لا يجدى بعد فرض رجوع المالك عن الاذن، كما هو المفروض.

اللهم إلا- أن يكون مراده أنه إذا أذن المالك في إبقاء الزرع فرجع عن إذنه ليس له قلع الزرع الذي كان مأذوناً في إبقائه. لكن- على هذا- يكون المناسب التعرض لإثبات هذه الدعوى ووجهها، لا التعليل بما ذكر.

و أيضاً فإن جواز رجوع المالك بعد عمل العامل غير ظاهر، إذ لا دليل على عموم الرجوع عن الاذن، و مقتضى الأصل عدم تأثير الرجوع شيئاً و بقاء الاستحقاق للحصة المعينة، و عدم الرجوع إلى أجره المثل بحاله. فالذي يتحصل في الاشكال على ما في المتن أمور: (الأول):

أن الاذن في بقاء الزرع ليس مستنداً إلى الملازمة و الاذن في الملزوم، بل مستند إلى صريح القول. (الثاني): أن الكلام ليس في الاذن من المالك، بل في تأثير الرجوع عن الاذن في جواز القلع و عدمه. (الثالث): أنه لا دليل على جواز رجوع المالك عن إذنه بعد عمل العامل، لا سيما إذا كان الناتج لا يحتاج إلى عمل.

(٢) الظاهر أنه لا مانع من صحة استعارة الأرض للمزارعة، فان الاستعارة استباحة العين للاستفادة بمنافعها، أعم من أن تكون الاستفادة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٦٩

عقدها لزم، لكن للمعير الرجوع في إعارته (١)، فيستحق أجره المثل لأرضه على المستعير، كما إذا استعارها للإجارة (٢) فأجرها، بناء على ما هو الأقوى من جواز كون العوض لغير مالك المعوض.

بالمباشرة أو بالتسيب، فالحصة التي تكون للمستعير بالمزارعة نتيجة استعارة الأرض للمزارعة.

(١) لا يخلو من نظر، فإن المزارعة قد اقتضت على وجه اللزوم استحقاق المستعير و العامل لمنفعة الأرض، فلا يمكن رجوع المنفعة إلى مالكيها كي يترتب على الرجوع فائدة. و دعوى: أن فائدة الرجوع عن الاذن ضمان أجره المثل. مدفوعة: بأنه لا موجب لهذا الضمان. و ثبوت الضمان فيما لو باع المشتري العين ثم ظهر غبن البائع، فإنه إذا فسخ يرجع على المشتري ببدل العين، لأنها مضمونة بالمعاوضة، لا يقتضى ثبوت الضمان هنا، إذ لا معاوضة في العارية.

(٢) في صحة هذه الاستعارة نظر، فإن الاستعارة استباحة الانتفاع بالعين و استيفاء منفعتها، و الإجارة ليست استيفاء للمنفعة، بل استيفاء لعوضها، فلا تصح الاستعارة لها.

لكن المصنف (ره) لم يهتم لهذا الاشكال و اهتم لإشكال آخر، و هو أن الإجارة من المعاوضات، و هي تقتضى دخول العوض في ملك من خرج عنه المعوض، فيجب أن تدخل الأجرة في ملك مالك المنفعة و هو المعير، و لا يمكن أن تدخل في ملك غيره و هو المستعير. و أجاب عنه: بأن العوض في المعاوضات لوحظ فيه العوض في الجملة، و لا يجب أن يدخل في ملك مالك المعوض.

لكن قد تقدم الإشكال في ذلك، و أنه خلاف المرتكز في باب المعاوضة. نعم لا يبعد عدم اعتبار دخول المعوض في ملك من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٠

[مسألة ٥: إذا شرط أحدهما على الآخر شيئاً]

(مسألة ٥): إذا شرط أحدهما على الآخر شيئاً في ذمته أو في الخارج- من ذهب أو فضة أو غيرهما- مضافاً إلى حصته من الحاصل صح (١).

يخرج منه العوض.

ثمَّ إنه قد يقال بصحة الاستعارة للإجارة، بملاحظة أن الأجرة تدخل في ملك المعير، ثمَّ تدخل في ملك المستعير، فمرجع الاستعارة للإجارة الأذن في تملك الأجرة. ولكن لا يخفى أن ذلك بعيد عن مفهوم الاستعارة جداً، إذ العين المستعارة على هذا لم يقصد الاستفادة بمنفعتها. ولا بعوض المنفعة وإنما قصد الأذن في الإجارة للمعير ثمَّ تملك الأجرة، لا الإجارة للمستعير فلم تكن الاستعارة للإجارة.

(١) كما هو المشهور، بل عليه عامة من تأخر، كما في الجواهر.

وفي الشرائع: حكاية القول بالبطان، لكن عن جماعة أنه لم يعرف قائله، بل ولا دليله، لمخالفته لعموم نفوذ الشروط من غير مخصص أو مقيد.

مضافاً إلى ما

رواه المشايخ الثلاثة: (رض) عن محمد بن سهل بن اليسع عن أبيه قال: «سألت أبا الحسن (ع) موسى (ع) عن الرجل يزرع له الحراث بالزعران، ويضمن له أن يعطيه في كل جريب أرض يمسح عليه وزن كذا وكذا درهما، فربما نقص و غرم، وربما استفضل و زاد. قال (ع): لا بأس به إذا تراضيا» (١).

وقد استدلل به على الحكم كما عن جماعة، مستظهرين دلالاته، منهم الخراساني والكاشاني والسيد في الرياض، وفي الجواهر: «في المفاتيح: في بعض الأخبار عليه دلالة (يعنى: على جواز الشرط المذكور) قيل: ولعله ما أشار إليه في الكفاية من بعض المعتمدة: عن الرجل ..» ثمَّ ذكر الحديث ولم يتعرض لوجه

(١) الوسائل باب: ١٤ من كتاب المزارعة والمساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧١

و ليس قراره مشروطاً بسلامة الحاصل (١)،

الدلالة. لكن الدلالة على ما نحن فيه غير ظاهرة، لوروده في اشتراط حصه معينه من الحاصل لا من غيره، و التعدى إلى غيره غير ظاهر. (١) قال في المسالك: «القول بالمنع لا نعلم القائل به. و على القول بالجواز يكون قراره مشروطاً بالسلامة، كاستثناء أرتال معلومه من الثمرة في البيع، فلو تلف البعض سقط منه بحسابه، لأنه كالشريك و إن كانت حصته معينه. مع احتمال أن لا يسقط منه شيء بتلف البعض متى بقى قدر نصيبه، عملاً بإطلاق الشرط». و الذى يظهر من العبارة أن فى المسألة احتمالين: (الأول): أنه يسقط من الشرط بنسبة التالف إلى الحاصل، فيكون من قبيل الجزء المشاع فإذا تلف من الحاصل الربع - مثلاً - سقط من الشرط الربع. (الثانى): أنه لا يسقط منه ما دام الباقي من الحاصل بمقداره، فإذا تلف الحاصل كله سقط الشرط حينئذ، فيكون من قبيل الكلى فى المعين، و الأول أقوى فى نظره الشريف من الثانى، و لكن الاحتمالين خلاف عموم صحة الشرط و إطلاقها الشامل لصورتى تلف الحاصل أو بعضه و عدمه، فلا يسقط من الشرط شيء و ان تلف جميع الحاصل، نظير الدين فى الذمه.

ولا مجال لقياس المقام على صورة استثناء البائع للثمره بعض الحاصل الذى ذكر الأصحاب أنه يسقط من المستثنى بالنسبه، لأن الاستثناء يقتضى وحده السنخيه بين المستثنى و المستثنى منه، و لما كان المستثنى منه خارجياً كان المستثنى أيضاً خارجياً، فيكون جزءاً مشاعاً لا كلياً فى المعين و لا فى الذمه، و فى المقام لا وحده جنسيه بين الحاصل و بين الشرط، كى يبنى على وحده السنخيه ليترتب ما ذكر. فلاحظ ما ذكرناه فى تلك المسألة فى باب (بيع صاع من صبره) من كتابنا نهج الفقاهه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٢

بل الأقوى صحة استثناء مقدار معين من الحاصل لأحدهما (١) مع العلم ببقاء مقدار آخر ليكون مشاعاً بينهما، فلا يعتبر إشاعة جميع الحاصل بينهما لى الأقوى. كما يجوز استثناء

(١) قال فى المختلف: «منع بعض أصحابنا أن يشترط أحدهما شيئاً من الحاصل والباقي يكون بينهما. والوجه عندى الجواز. وقد نص الشيخ وجماعة- كابن البراج وابن إدريس وغيرهما- على جواز اشتراط إخراج البذر أولاً»، وفى التحرير: «لو شرط أحدهما قفيزاً معلوماً من الحاصل وما زاد بينهما فى البطلان نظر»، و ظاهره أن الصحة أقرب، وعن الكفاية: أنه غير بعيد. لكن فى القواعد الحكم بالبطلان على إشكال، وهو المحكى عن كثير من كتب الأصحاب، وهو المشهور، كما فى المسالك. وفى الشرائع: «لو شرط أحدهما قدرأ من الحاصل وما زاد عليه بينهما لم يصح، لجواز أن لا تحصل الزيادة»، ولا يخفى ضعف التعليل، فان الاحتمال المذكور لا يبطل المزارعة فى صورة عدم الشرط، فكيف صار يبطلها مع فرضه. مضافاً إلى أنه قد يحصل العلم بالزيادة، فلا وجه للمنع مطلقاً. نعم لا بد من حصول الزيادة فى الواقع، لا أن العلم به شرط فى الصحة. وفى جامع المقاصد: الاستدلال بأصالة عدم المشروعية فيما لم يثبت مشروعيتها، لأن العقود بالتلقى، وفى المسالك: الاستدلال بأن ذلك مناف لوضع المزارعة، و كون العقد على خلاف الأصل، حيث أن العوض فيه مجهول، فيقتصر فيه على موضع النقل. انتهى. وفيه: أنه لا دليل على قبح الجهالة كلية. كما أنه لم يثبت منافاته لوضع المزارعة. و أما أصالة عدم المشروعية فهى خلاف إطلاق دليل صحة المزارعة، فضلاً عن صحة العقود. نعم لا بد من إثبات كونها مزارعة عرفاً، أما مع الشك فى ذلك فالأصل عدم ترتب مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٣

مقدار البذر لمن كان منه (١)، أو استثناء مقدار خراج السلطان، أو ما يصرف فى تعمير الأرض، ثم القسمة. و هل

أحكام المزارعة، و إن قيل بصحتها من حيث كونها عقداً.

ثم إن ظاهر النصوص المتقدمة أن قوام المزارعة المعاملة على الأرض بالحصة المشاعة، و هو فى المقام حاصل، غاية الأمر أنه اشترط فيه شرط و دليل صحة الشروط يقتضى صحته، كما فى المسألة السابقة، و لا فرق بين أن يكون الشرط متعلقاً بالحاصل كما هنا، أو متعلقاً بخارج الحاصل كما فى المسألة السابقة، فالتفصيل بينهما- كما عن الأكثر- بلا فاصل. و دعوى:

كون الشرط المتعلق بالحاصل منافياً لوضع المزارعة، فيكون منافياً لمقتضى العقد، فيكون باطلاً ممنوعاً. لما عرفت. و يمكن الاستدلال على الصحة برواية سهل بن اليسع المتقدمة

، إذ تقدم أن موردها ما نحن فيه دون ما تقدم.

(١) الظاهر أنه لا إشكال فى صحة اشتراط ذلك و استثنائه، و النصوص تدل عليه،

ففى خبر إبراهيم الكرخى قال: «قلت لأبى عبد الله (ع):

أشارك العلج (المشرك. خ ل) فيكون من عندى الأرض و البقر و البذر و يكون على العلج القيام و السقى (السعى. خ ل) و العمل فى الزرع حتى يصير حنطة أو شعيراً، و تكون القسمة فيأخذ السلطان حقه (مثله. خ ل) و يبقى ما بقى على أن للعلج منه الثلث و لى الباقي. قال: لا بأس بذلك.

قلت: فلى عليه أن يرد على مما أخرجت الأرض البذر و يقسم ما بقى؟

قال: إنما شاركته على أن البذر من عندك و عليه السقى و القيام (القيام و السعى. خ ل) «١».

و ظاهر التعليل فى الأخير جواز اشتراط أخذ البذر قبل القسمة. و

صحيح يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل تكون له الأرض من أرض الخراج فيدفعها إلى الرجل

(١) الوسائل باب: ١٠ من كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٤

يكون قراره في هذه الصورة مشروطاً بالسلامة كاستثناء الأبطال في بيع الثمار (١) أو لا؟ وجهان (٢).

على أن يعمرها و يصلحها و يؤدي خراجها، و ما كان من فضل فهو بينهما.

قال: لا بأس «١».

و ظاهره اشتراط الأمور الثلاثة جميعها.

(١) قد أشرنا في أوائل المسألة إلى أنه قد ذكر الفقهاء - قدس الله أسرارهم - أنه إذا باع الثمرة و استثنى مقداراً معيناً فخاست الثمرة ينقص من المستثنى على حسب النسبة. قال في الشرائع: «يجوز أن يستثنى ثمره شجرات أو نخلات بعينها، و أن يستثنى حصه مشاعاً أو أوطالاً معلومةً.

و لو خاست الثمرة سقط من الثنيا بحسابه». و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه». كما أنهم ذكروا في بيع الصاع من صبرة أنه إذا تلف بعض الصبرة لم ينقص من المبيع شىء. و لأجل ذلك استشكل في وجه الفرق بين المسألتين جماعة، و الأقرب في وجه الفرق: أن المبيع في بيع صاع من صبرة الكلى الذى لا ينقص بنقصان الصبرة، و المستثنى فى بيع الثمرة المقدار المشاع لا الكلى، لأن حمله على الكلى يوجب عدم السنخية بين المستثنى و المستثنى منه، و إذا حمل على المقدار المشاع لا بد أن يرد عليه النقص الوارد على الكل، بخلاف بيع الصاع، فان الظاهر من المبيع الكلى، و لا مقتضى لحمله على المشاع، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

(٢) الظاهر اختلاف الحكم باختلاف التعبير، فان كان بنحو الاستثناء - كما عبر به فى المتن - حمل على الإشاعة - كما ذكرنا - و إن كان على آخر حمل على الكلى فى المعين أو فى الذمة على اختلاف العبارات» و المصنف (ره) عبر بالاستثناء، و غيره بالشرط، و الشرط قد يكون بنحو الإشاعة، و قد يكون بنحو الكلى فى المعين، و قد يكون بنحو الكلى فى الذمة، و قد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٥

[مسألة ٦: إذا شرط مدة معينة يبلغ الحاصل فيها]

(مسألة ٦): إذا شرط مدة معينة يبلغ الحاصل فيها غالباً فمضت و الزرع باق لم يبلغ فالظاهر أن للمالك الأمر بإزالته (١) بلا أورش (٢) أو إبقائه و مطالبته الأجرة إن رضى العامل بإعطائها و لا يجب عليه الإبقاء بلا أجرة، كما لا يجب عليه الأورش مع إرادة الإزالة، لعدم حق للزارع بعد المدة و الناس مسلطون على أموالهم (٣). و لا فرق بين أن يكون

عرفت حكم كل منها. فان كان التعبير من المصنف بالاستثناء يريد به معناه فاللازم الفتوى بسراية النقص، و لا وجه للتردد، و إن كان يريد به الشرط - كما ذكر الفقهاء - فالحكم يختلف باختلاف التعبير.

(١) قال فى الشرائع: «و لو مضت المدة و الزرع باق كان للمالك إزالته على الأشبه، سواء كان بسبب الزارع - كالتفريط - أو من قبل الله سبحانه، كتأخر المياه، أو تغير الأهوية، و نحوه ما فى المسالك، و ما عن التحرير و الإرشاد و الروض و مجمع البرهان و الكفاية و غيرها مما هو كثير.

(٢) للأصل.

(٣) هذا الاستدلال ذكره في المسالك. وفيه: أن قاعدة السلطنة معارضة بقاعدة الضرر، لأن إزالة الزرع ضرر على الزارع، وقاعدة الضرر مقدمة على قاعدة السلطنة. نعم إذا اتفق أن منع المالك عن التصرف في أرضه ضرر عليه - لما فيه من تفويت المنفعة الخاصة - تعارضت قاعدة الضرر في الطرفين، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة. وعليه يتعين التفصيل بين صورة ما إذا كان حبس المالك عن التصرف في أرضه ضرراً وبين غيرها، فتجوز الإزالة في الأولى، ولا تجوز في الثانية. فإذا جازت الإزالة في الأولى فإن إزالة الزرع فلا موجب لاستحقاق الأرض على مالك مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٦

ذلك بتفريط الزارع (١) أو من قبل الله، كتأخير المياه أو تغير الهواء. وقيل بتخيره بين القلع مع الأرض والبقاء مع الأجرة (٢). وفيه: ما عرفت (٣)، خصوصاً إذا كان

الأرض، للأصل - كما سبق - ولا مجال لاحتمال أن قاعدة الضرر تقتضى ذلك، أولاً لما عرفت من سقوطها، وثانياً لأنها نافية فلا تصلح للإثبات وكذا إذا امتنع الزارع من الإزالة فإن إزالة المالك. واحتمال الضمان - لأن النقص جاء بفعله - ضعيف، لأن الزرع لما لم يكن مستحق البقاء لم تكن في إزالة المالك له نوع من التعدى، كى يوجب الضمان. وإذا لم تجز الإزالة في الثانية فبقى الزرع استحق المالك أجرة الأرض، وقاعدة الضرر الموجبة لجواز الإبقاء لا تقتضى الإبقاء مجاناً، فاستيفاء منفعة الأرض تقتضى ضمانها.

(١) يمكن أن يقال بعدم جريان قاعدة الضرر في هذه الصورة، لأن تفريطه يوجب نسبة الضرر إليه. لا إلى الحكم الشرعى. كى يرتفع بقاعدة الضرر. ولكنه كما ترى، إذ الضرر يحصل بالإزالة التى سوغها الشارع. نعم قد يقال: إن تفريطه إقدام على الضرر، فلا تشمله القاعدة لاختصاصها بغير المقدم. وهو أيضاً مشكل إذ قد يكون تفريطه بوجاء بلوغ الزرع مع التفريط، أو رضا المالك بإبقائه، أو نحو ذلك من الوجوه التى لا يكون فيها الإقدام على الضرر.

(٢) القائل العلامة فى القواعد قال: «و لو ذكر مدة يظن الإدراك فيها فلم يحصل فالأقرب أن للمالك الإزالة مع الأرض أو التبقية بالأجرة، سواء كان بسبب الزارع، كالتفريط بالتأخير أو من قبل الله تعالى كتغيير الأهوية وتأخير المياه».

(٣) من أنه لا دليل على الأرض.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٧

بتفريط الزارع (١). مع أنه لا وجه لإلزامه العامل بالأجرة بلا رضاه (٢). نعم لو شرط الزارع على المالك إبقائه إلى

(١) ولذلك فصل جماعة بين صورة التفريط من الزارع فتجوز الإزالة بلا أرض، وبين غيرها فلا تجوز الإزالة.

(٢) كما ذكره فى جامع المقاصد. و تبعه عليه غيره، فان ذلك خلاف قاعدة السلطنة على النفس المانعة من إلزام الزارع بالأجرة. والذى يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن قلع الزرع عند انتهاء المدّة إذا لم يكن موجباً للضرر فيه جاز للمالك الأمر بإزالته، عملاً بقاعدة السلطنة من دون معارض. (الثانى): أنه إذا كان قلع الزرع موجباً للضرر فيه كان مقتضى قاعدة نفي الضرر - المقدمة على قاعدة السلطنة - عدم جواز قلعه، ويتعين دفع الأجرة للمالك فى مقابل المنفعة المستوفاه من بقاء الزرع، فان استيفاء المنفعة موجب للضمان. (الثالث): إذا كان قلع الزرع ضرراً عليه وإبقاؤه فى الأرض ضرراً عليها، كان مقتضى تعارض الضررين سقوط القاعدة فيهما والرجوع إلى قاعدة السلطنة ولا يقدم أقوى الضررين، لأن المقام من تعارض التطبيقين ونسبة الدليل إليهما نسبة واحدة من دون ترجيح، وليس المقام من التزاحم، كى يقدم الأقوى على الأضعف. ثم إذا رجع إلى قاعدة السلطنة جاز للمالك الأمر بالإزالة من دون أرض عليه، إذ لا موجب له، وقاعدة الضرر غير جارية مع مع أنها لا تصلح للإثبات لأنها نافية لا مثبتة، مع أنه لو ثبت الأرض لم يكن ذلك

لعدم الضرر، وإنما كان لتدارك الضرر، وليس من شأن القاعدة إثبات التدارك. (الرابع): أن التفريط بالتأخير لا يوجب نسبة الضرر إلى المفرد، ولا يقتضى الاقدام عليه، فقاعدة الضرر بحالها، كما فى غير المفرد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٨

البلوغ - بلا أجره، أو معها - إن مضت المدة قبله لا يبعد صحته (١) و وجوب الإبقاء عليه.

[مسألة ٧: لو ترك الزارع الزرع بعد العقد و تسليم الأرض إليه حتى انقضت المدة]

(مسألة ٧): لو ترك الزارع الزرع بعد العقد و تسليم الأرض إليه حتى انقضت المدة، ففي ضمانه أجره المثل للأرض - كما أنه يستقر عليه المسمى فى الإجارة - أو عدم ضمانه أصلاً غاية الأمر كونه آثماً بترك تحصيل الحاصل، أو التفصيل بين ما إذا تركه اختياراً فيضمن أو معذوراً فلا، أو ضمانه ما يعادل الحصه المسماة من الثلث أو النصف أو غيرهما بحسب التخمين فى تلك السنة، أو ضمانه بمقدار تلك الحصه من منفعة الأرض - من نصف أو ثلث - و من قيمة عمل الزارع، أو الفرق بين ما إذا اطلع المالك على تركه للزرع فلم يفسخ المعاملة لتدارك

(١) قال فى الشرائع: «لو شرط فى العقد تأخيره إن بقى بعد المدة المشروطة بطل العقد على القول باشتراط تقرير المدة». و فى المسالك:

«وجه البطلان على القول المذكور أن المدة تصير فى الحقيقة هى المجموع من المذكور و ما بعده إلى أن يدرك الزرع، و هى مجهولة، فيبطل العقد للإخلال بالشرط. و على تقدير عدم جهالة الجملة فالمدة المشروطة مجهولة و شرطها فى ضمن العقد من جملة العوض. فاذا تضمن جهالة بطل العقد ..

(إلى أن قال): و يحتمل على هذا القول صحة الشرط المذكور، لأن المدة مضبوطة، و ما تضمنه الشرط بمنزلة التابع، ذكر احتياطاً لأجل الحاجة و جهالة التابع غير مضرة». لكن فى الجواهر: «فيه ما لا يخفى» و كأنه لعدم الفرق فى قبح الجهالة بين التابع و المتبوع. و فيه: أن عموم دليل المنع للأمرين غير ظاهر، إذ بناء على اعتبار تعيين المدة فالدليل عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٧٩

استيفاء منفعة أرضه فلا يضمن، و بين صورة عدم اطلاعه إلى أن فات وقت الزرع فيضمن، و جوهه، و بعضها أقوال، فظاهر بل صريح جماعة الأول (١)،

الإجماع، و هو غير شامل للتابع.

ثم إنه قال فى الجواهر «قد يقال بالبطلان حتى مع تعيين المدة المشروطة، و للتعليق، و للجهالة و لو لاعتبار التردد بين المدتين». و هو كما ترى، إذ لا دليل على البطلان فى التعليق فى التابع أيضاً، إذ العمدة فى دليله الإجماع، و هو غير شامل للتابع. و من ذلك ظهر أن ما فى القواعد من قوله: «و لو شرط فى العقد تأخيره عن المدة إن بقى بعدها فالأقرب البطلان» أولى بالضعف.

(١) قال فى الشرائع: و لو ترك المزارع حتى انقضت المدة لزمه أجره المثل. و لو كان استأجرها لزمته الأجرة»، و نحوه ما فى القواعد و عن التذكرة و التحرير و الإرشاد و الروض و المفاتيح و مجمع البرهان، و عن الأخير: أنه ظاهر و هو المنسوب إلى ظاهر الأصحاب فى كلام غير واحد.

و علله فى المسالك: بأن منفعة الأرض صارت مستحقة له بحيث لا يتمكن المالك من استيفائها، و قد فوتها، فيلزم الأجرة». و فيه: أنه لا يظهر وجه الملازمة بين تفويته ما يستحق و بين ضمان الأجرة للمالك. و كان الأولى تعليقه: بأن منفعة الأرض صارت مستحقة له

بعوض لم يسلم لتعذره، فينتقل إلى أجره المثل. وإن كان يشكل أيضاً: بأن تعذر العوض موجب للبطلان فاستحقاق أجره المثل يحتاج إلى دليل. إلا أن يقال: يكفي في الضمان عموم قاعدة: ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، ولما كانت منفعة الأرض مضمونة في المزارعة الصحيحة بالحصه فهى مضمونة فى المزارعة الفاسدة بالأجره. كذا استدل. وفيه تأمل مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٠

بل قال بعضهم (١): يضمن النقص الحاصل بسبب ترك الزرع إذا حصل نقص، واستظهر بعضهم الثانى (٢)، وربما يستقرب الثالث (٣)،

(١) القائل الشهيد الثانى فى المسالك، قال: «و حيث يلزم ضمان الأجره يلزم أرشها لو نقصت بترك الزرع، كما يتفق فى بعض الأرضين، لاستناد النقص إلى تفريطه». وهو فى محله، لأنه بحكم الأمين، وهو يضمن النقص بالتفريط. ومن ذلك يظهر الاشكال فيما فى الجواهر من أن ضمان النقص من أحكام يد الضمان التى ليست هذه اليد منها.

(٢) يريد به صاحب الجواهر (قده) حيث ذكر، فى الاشكال على الضمان أن الرجوع إلى أجره المثل مما لا يرجع إلى قاعدة، ضرورة عدم العدوان فى يده حتى يندرج فى عموم:

«على اليد..»

و عدم صدق إتلاف مال الغير، لأن عقد المزارعة جعله بحكم ماله. نعم يجب عليه الاستمءاء و تسليم الحصه، و ذلك إنما يترتب عليه الإثم لا الضمان. و قاعدة «لا ضرر و لا ضرار..»

لا استفاد منها الضمان، و لكن ترفع اللزوم، و حينئذ يتسلط على الخيار. و لم ينسب ذلك لأحد قولاً أو احتمالاً.

(٣) هو ظاهر الشهيد الثانى فى المسالك، قال: «و هل يفرق فيهما (يعنى: فى ضمان أجره المثل و ضمان النقص) بين ما إذ ترك العامل الانتفاع اختياراً و غيره؟ ظاهرهم عدمه. و لا يبعد الفرق، لعدم التقصير فى الثانى، خصوصاً فى الأرش و مقتضى العقد لزوم الحصه خاصة، و لم يحصل منه تقصير يوجب الانتقال إلى ما لا يقتضيه العقد» و قد يظهر منه أن القول المذكور يختص به. و فيه: أن التقصير و القصور إنما يختلفان فى الإثم و عدمه و استحقاق العقاب و عدمه، لا فى الضمان و عدمه، فان الضمان بعموم: «على اليد..»

أو عموم: من أتلف، لا يفرق فيه بين القصور

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨١

و يمكن القول بالرابع (١)، و الأوجه الخامس (٢)،

و التقصير. و كذا فى ضمان المعاوضات، فان ضمان كل من العوضين عند الفسخ لا يفرق فيه بين القصور و التقصير. و كذا الضمان بالتفريط فى الأمانات لا يفرق فيه بين الأمرين، فالتفصيل بين القصور و التقصير فى الضمان و عدمه ضعيف جداً.

(١) لأن الحصه المسماة فى العقد مستحقة للمالك بمقتضى العقد، و قد فوتها عليه العامل، فيضمنها له، و لما لم يمكن ضبطها على وجه التحقيق انتقل إلى وجه التقريب و التخمين. و فيه: أن الحصه المستحقة إنما هى من الحاصل، و المفروض عدمه، فيبطل العقد، لانتفاء موضوعه، فيبطل أثره و هو الاستحقاق، و ليست هى فى الذمه حتى تكون مضمونة.

(٢) لأن الحاصل لما كان نتيجة منفعة الأرض و عمل الزارع، فنصفه نتيجة نصفهما، و ربه نتيجة ربعهما، فاذا كان للمالك حصه من الحاصل فهو نتيجة ما يملكه من حصه منفعة الأرض و عمل الزارع، فلما فوتها الزارع على المالك كان ضامناً لهما، لا لأجره المثل،

و لا للحصة من الزرع.

و فيه: أن الذى تضمنه عقد المزارعة هو ملك مالك الأرض نفس الحصة من الزرع فقط فى مقابل تمام منفعة الأرض، أو فى مقابل بذل الأرض، و أما عمل الزارع فليس موضوعاً لعقد المزارعة، إذ لا يستفاد من قولهم فى شرح مفهوم المزارعة أنها المعاملة على الأرض بحصة من حاصلها إلا- ذلك، فلا- يملك مالك الأرض إلا الحصة الخاصة من الحاصل، و لما تعذرت بطلت المزارعة و صارت كأن لم تكن، و قد فانت منفعة الأرض بيد العامل، فىكون ضامناً لها- على ما ذكره المشهور- أولاً- كما ذكر فى الجواهر- على ما سبق و يأتى.

و كان الأقرب من هذا الوجه أن يقال: إن المزارعة مأخوذة من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٢

و أضعفها السادس (١). ثم هذا كله إذا لم يكن الترك بسبب

الزرع، فهى معاملة على الأرض على أن تزرع، فىكون عوض بذل الأرض عمل الزارع، و أما الحصة من الحاصل فهى من قبيل الشرط فى المزارعة، فىكون صاحب الأرض مالكاً على العامل العمل، و هو الزرع فإذا لم يزرع يكون ضامناً لقيمة العمل المملوك عليه. و هذا الوجه أقرب عرفاً من الوجه الخامس، و يكون وجهاً سابغاً.

لكن يشكل: بأن الأعمال المملوكة لا تكون مضمونة إذا فانت، و لذا ذكر المشهور أن الأجير إذا لم يعمل ما استؤجر عليه لم يستحق الأجرة، و لم يذكروا أنه يستحق الأجرة و يستحق عليه المستأجر قيمة العمل. و كذا إذا شرط العمل فى عقد لازم ففانت الشرط، و لم يكن للمشروط له- عند المشهور- مطالبة المشروط عليه بقيمة العمل، و إنما يكون للمشروط له الفسخ لا غير، فالأعمال إذا كانت فى الذمة لا تكون مضمونة بقيمتها عند التعذر و الفوات، و إنما يستلزم ذلك الفوات إما بطلان العقد أو الخيار.

و هذا الاشكال كما يجرى على هذا الوجه يجرى على الوجه الخامس، فإنه لا يصح تضمين حصة من العمل بالقيمة. و سيأتى فى المسألة الحادية عشرة من كتاب المساقاة ما له نفع فى المقام.

(١) لأن مجرد ترك الفسخ عند اطلاع المالك على تمرد العامل عن العمل لا يوجب نسبة تفويت المنفعة إليه، بل هل منسوب الى العامل لا غير.

مع أنه قد لا- يتمكن المالك من تدارك المنفعة بالفسخ، لعدم وجود عامل آخر، أو لوجود مانع من استعماله و مزارعته، أو لغير ذلك.

فهذه الوجوه الأربعة الأخيرة كلها ضعيفة، و يبقى الوجهان الأولان أولهما- المنسوب الى ظاهر الأصحاب- أقواهما، إذ المزارعة إما أن تكون عبارة عن بذل الأرض فى مقابل العمل أو بذل الأرض فى مقابل الحصة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٣

.....

من الزرع، كما قد يظهر من الأصحاب، و كيف كانت فهى معاوضة، فإذا بطلت لعدم العمل أو لعدم الحصة كان موضوعها مضموناً بضمان المعاوضة، و هو نوع آخر من الضمان، لا يكون باليد و لا بالإتلاف. فإن المبيع مضمون على المشتري إذا قبضه فتلف ففسخ البيع، و كذلك الثمن مضمون على البائع إذا قبضه فتلف ففسخ البيع، و كذلك الحكم فى سائر المعاوضات إذا وقع القبض، فان القبض موجب للضمان عند بطلان المعاوضة و إن كان قبضاً لماله لا- لمال غيره، و منها المقام، فإن الأرض إذا قبضها العامل من المالك ليزرعها فلم يفعل، مضمونة على العامل بعد انفساخ المزارعة بتعذر العمل أو بتعذر الحصة.

و نظير المقام: أن يدفع مالك الشبكة شبكته إلى الصياد ليصطاد بها و يكون الحاصل بينهما، فيأخذها الصياد و لا يستعملها في الصيد، فإنه أيضاً يكون ضامناً لمنفعة الشبكة.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما سبق نقله عن الجواهر من أن الرجوع إلى أجره المثل مما لا يرجع إلى قاعده، لعدم العدوان في يده حتى يندرج في عموم:

«على اليد..»

، و عدم صدق إتلاف مال الغير، لأنه بحكم ماله. إذ لا ينحصر الضمان بالسيبين المذكورين، بل يكون بسبب غيرهما كما في الضمان في المعاوضات التي تكون اليد فيها على مال نفسه و الإتلاف لمال نفسه، و مع ذلك يكون مضموناً عند الفسخ.

كما قد يرد الاشكال على التمسك على الضمان بقاعدة: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، لكون الظاهر اختصاصها بالفاسد من أول الأمر فلا تشمل ما طرأ عليه الفساد كما نحن فيه.

و الذي يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن المزارعة معاوضة قائمة ببذل الأرض في مقابل العمل أو في مقابل الحصه. (الثاني):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٤

عذر عام، و إلا فيكشف عن بطلان المعاملة (١). و لو انعكس المطلب، بأن امتنع المالك من تسليم الأرض بعد العقد فللعامل الفسخ (٢)، و مع عدمه ففي ضمان المالك ما يعادل حصته من منفعة الأرض (٣)، أو ما يعادل حصته من الحاصل بحسب

أن تعذر العمل يوجب بطلان المزارعة، لفوات العوض. كما أن تعذر العمل في الإجارة يوجب بطلان الإجارة. (الثالث): أن الضمان لا ينحصر باليد و الإتلاف، بل يكون بغيرهما، كالمعاوضة. (الرابع): أن العمل لا يكون مضموناً بمثله أو قيمته، و الضمان يختص بالمنافع و الأعيان.

(الخامس): أنه لا فرق في أسباب الضمان بين الاختيار و اللاختيار.

(السادس): اختصاص قاعدة: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، بالفاسد من أول الأمر.

(١) لفوات شرط إمكان الانتفاع بالأرض الذي تقدم أنه من شرائط الصحة. ثم إن المصنف لم يتعرض للضمان في هذه الصورة، و لعله لوضوح عدم الضمان، لعدم منفعة الأرض لتكون مضمونة. لكن يختص ذلك بما إذا لم يمكن الانتفاع بالأرض من وجه آخر غير الزراعة، أما إذا كان يمكن الانتفاع بها في غير الزراعة فاللازم البناء على الضمان، كما في المقبوض بالإجارة الفاسدة. اللهم إلا أن يكون إقدام مالك الأرض على إهمال تلك المنافع مانعاً عن ضمانها.

(٢) لأن التسليم و إن لم يكن قوام المزارعة، إذ هي قائمة بين بذل الأرض، و عمل الزارع و الحصه، و التسليم أمر آخر، لكن مبنى المزارعة عليه، فهو شرط ارتكازي زائد على مفهومها، فمع تخلفه يكون الخيار في الفسخ.

(٣) فيه: أن الزارع لم يملك شيئاً من منفعة الأرض، لعدم اقتضاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٥

التخمين (١)، أو التفصيل بين صورة العذر و عدمه (٢).

أو عدم الضمان حتى لو قلنا به في الفرض الأول، بدعوى الفرق بينهما (٣)، و جوه.

عقد المزارعة ذلك، و إنما يملك بذل الأرض للزراعة.

(١) و فيه: أن ضمان الحصه من الحاصل موقوف على ملكها، و ملكها موقوف على وجود الحاصل، و المفروض انتفاؤه، كما سبق نظيره.

(٢) قد عرفت أن العذر و عدمه لا فرق بينهما في الضمان و عدمه، و إنما الفرق بينهما في الإثم و عدمه. و لم يتعرض المصنف رحمه الله لكيفية الضمان بناء على التفصيل المذكور، و أن الضمان على النحو الأول أو الثاني أو نحو آخر، و المظنون أن الضمان حينئذ لأجرة مثل العمل.

(٣) قال في الجواهر هنا في ذيل المسألة السابقة: «بل عده الضمان فيه (يعنى: فى مقامنا) أولى، لعدم صيرورة منفعة الأرض ملكاً له بعقد المزارعة، حتى تكون يد المالك عليها عادية يترتب عليها الضمان».

يعنى: أنه يمكن فى المسألة السابقة أن تقول: بأن عمل الزارع مملوك لمالك الأرض فتفويته على المالك يوجب ضمانه، و فى هذه المسألة لا يمكن القول بأن منفعة الأرض مملوكة للزارع، حتى تكون مضمونة على المالك باليد العادية. هذا و قد عرفت أن الضمان فى المسألة السابقة لم يكن من جهة أن عمل الزارع مملوك للمالك و قد فوته، لما عرفت من أن الأعمال لا تكون مضمونة، و إنما كان الضمان ضمان المعاوضة و فى المسألتين على نهج واحد، فان بذل الزارع نفسه للعمل جرياً على مقتضى العقد بمنزلة استيفاء عمله، فيكون مضموناً على المبدول له، نظير ما لو استأجره على عمل بأجرة، فبذل العامل نفسه للعمل، فلم يستوفه المالك، ثم طرأ الفسخ، فان عمل الأجير مضمون على المستأجر، كالأجرة الصحيحة. فالأقوى فى المقام أن يكون مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٦

[مسألة ٨: إذا غصب الأرض بعد عقد المزارعة غاصب]

(مسألة ٨): إذا غصب الأرض بعد عقد المزارعة غاصب و لم يمكن الاسترداد منه، فان كان ذلك قبل تسليم الأرض إلى العامل تخير بين الفسخ و عدمه (١)، و إن كان بعده لم يكن له الفسخ، و هل يضمن الغاصب تمام منفعة الأرض

المالك ضامناً لعمل الزارع بأجرة المثل، كما سبق. نعم بناء على ما اختاره المصنف (ره) من كون الضمان فى المسألة السابقة من جهة أن المالك يملك حصه من منفعة الأرض و حصه من عمل العامل، و قد فوتها العامل على المالك، فالوجه المذكور غير آت هنا، لأن العامل لا يملك حصه من منفعة نفسه، فلا يضمنها له المالك. و لذا ذكروا أن منافع الحر لا تضمن. نعم يملك حصه من منفعة الأرض، و قد فوتها عليه المالك، فيضمنها، فيختص الضمان بحصه من منفعة الأرض، و لا يكون بحصه من منفعة العامل. فالفرق بين المسألتين يكون فى عموم الضمان و خصوصه. و لا وجه للتوقف من المصنف فى أصل الضمان. و الذى يتحصل أنه بناء على الضمان بنحو الوجه السابع - الذى ذكرناه سابقاً - فالفرق بين المسألتين بالضمان و عدمه فى محله، و بناء على الضمان على الوجه الخامس فالفرق يكون بعموم الضمان و خصوصه، و بناء على الضمان بالمعاوضة فلا فرق بين المسألتين فى ثبوت الضمان.

(١) لما سبق من أن مبنى المزارعة على تسليم الأرض، فهو شرط زائد على قوامها، فإذا فات كان للمشروط له الخيار، فان فسخ كان أجنياً عن المعاملة، و لم تجر له الأحكام الآتية، و أن لم يفسخ كان محكوماً بالأحكام الآتية. لكن بناء على ما هو التحقيق من أنه لا ضمان بالنسبة إلى العامل - كما يأتى - لا فرق بين الفسخ و عدمه، و حينئذ يبطل أثر العقد قهراً، فيكون انفساخاً للعقد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٧

فى تلك المدة للمالك فقط (١)، أو يضمن له بمقدار حصته - من النصف أو الثلث - من منفعة الأرض و يضمن له أيضاً مقدار قيمة حصته من عمل العامل، حيث فوته عليه (٢)، و يضمن للعامل أيضاً مقدار حصته من منفعة الأرض (٣)؟ وجهان (٤). و يحتمل ضمانه لكل منهما ما يعادل حصته من الحاصل بحسب التخمين (٥).

[مسألة ٩: إذا عين المالك نوعاً من الزرع]

(مسألة ٩): إذا عين المالك نوعاً من الزرع من حنطة أو شعير أو غيرهما - تعين و لم يجز للزارع التعدي

(١) لأن منفعة الأرض باقية على ملك المالك، وقد فاتت في يد الغاصب العادي، فتكون مضمونة للمالك. (و دعوى). أن منفعة الأرض صارت مملوكة للعامل، كما أن منفعة العامل صارت مملوكة لصاحب الأرض (ممنوعة) و القدر الثابت لزوم بذل الأرض للعامل، لا- تملكه منفعة الأرض - كما سبق و سيأتي في المسألة الخامسة عشرة- فالعامل له أن ينتفع بالأرض، لا أنه يملك منفعة الأرض، لا تماماً و لا بمقدار الحصه المعينه له.

(٢) لا دليل على الضمان بهذا التفويت، فان من حبس إنساناً فقد فوت عليه الانتفاع بداره و بدابته و بالآلات التي يستعملها. و الحابس لا يضمن شيئاً من هذه المنافع التي فوتها عليه، لا شرعاً و لا عرفاً.

(٣) لم يضاف إليها حصته من منفعة نفسه، لأن منافع الحر لا تضمن لأنها غير مملوكة له.

(٤) أقواهما الأول، كما عرفت. و كان المناسب لاختيار المصنف (ره) القول الخامس في المسألة السابقة اختياره الوجه الثاني هنا، و لا وجه للتوقف

(٥) قد عرفت إشكاله في المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٨

عنه (١)، و لو تعدى إلى غيره ذهب بعضهم (٢) إلى أنه إن كان ما زرع أضر مما عينه المالك كان المالك مخيراً بين الفسخ و أخذ أجره المثل للأرض، و الإمضاء و أخذ الحصه من المزروع مع أرش النقص الحاصل من الأضر، و إن كان أقل ضرراً لزم و أخذ الحصه منه. و قال بعضهم (٣): يتعين أخذ أجره المثل للأرض مطلقاً، لأن ما زرع غير ما وقع عليه العقد، فلا يجوز أخذ الحصه منه مطلقاً (٤). و الأقوى أنه إن علم

(١) قطعاً، كما في الجواهر، و في الرياض: أنه لا خلاف فيه، و عن الغنية: أنه إجماع. و يقتضيه عموم الوفاء بالعقد و الشرط.

(٢) قال في الشرائع: «و لو زرع ما هو أضر و الحال هذه كان للمالك أجره المثل إن شاء أو المسمى مع الأرش، و ان كان أقل ضرراً جاز» و نحوه عن التذكرة و التحرير و اللعمه. و في القواعد: «فان زرع الأضر فللمالك الخيار بين المسمى و الأرش و بين أجره المثل، و لو زرع الأخف تخير المالك بين الحصه مجاناً و أجره المثل» فلم يفرق بين الأضر و الأخف في الخيار بين المسمى و أجره المثل، و في مفتاح الكرامة: أنه من منفردات القواعد. و كأنه لذلك لم يتعرض له المصنف، كما أنه في الشرائع و القواعد و غيرهما لم يتعرض لحكم المساوي ضرراً، و كان اللازم التعرض له كغيره.

اللهم إلا أن يكون ذكر الأرش في الأضر بالخصوص يقتضى إلحاق المساوي بالأخف.

(٣) يشير إلى ما في جامع المقاصد و المسالك، و عن الروضة و مجمع البرهان، حيث حكموا بأجره المثل في جميع صور التعدي.

(٤) هذا مذكور في المسالك. و أما المذكور في جامع المقاصد فهو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٨٩

أن المقصود مطلق الزرع و ان الغرض من التعيين ملاحظة مصلحة الأرض (١) و ترك ما يوجب ضرراً فيها يمكن أن يقال إن الأمر كما ذكر من التخيير بين الأمرين في صورة كون المزروع أضر و تعين الشركه في صورة كونه أقل ضرراً. لكن التحقيق مع ذلك خلافه. و إن كان التعيين لغرض متعلق بالنوع الخاص لا لأجل قلة الضرر و كثرته، فاما أن يكون التعيين على وجه التقييد و العنوانية (٢)، أو يكون على وجه تعدد المطلوب

التعليل بأن المزروع غير معقود عليه، و الحصّة المسماة إنما هي من غيره، فكيف تجب الحصّة منه؟ .. إلى أن قال: «فالأصح حينئذ وجوب أجره المثل». و ظاهره أن المانع ليس مجرد المخالفة، و إنما المانع أن الحصّة المجعلولة للمالك إنما هي مما عينه، و هي متعذرة فيتعين الرجوع إلى أجره المثل.

(١) هذا ذكره في جامع المقاصد، و أشكل عليه. و الأولى في الاشكال عليه أن يقال: إن تعيين زرع بعينه إن كان دخيلاً في المزارعة كان قيدياً، و تركه يوجب البطلان، لفوات المقيد بفوات قيده، و إن كان أجنياً عن المعاملة فلا يوجب الخيار. فالجمع بين المسمى و الخيار غير ممكن. إلا أن يكون التقييد بنحو تعدد المطلوب، و سيأتي. و لعله إلى ذلك أشار المصنف (ره) بقوله: «لكن التحقيق ..». لكن لا يتناسب قوله هذا مع قوله سابقاً: «و الأقوى أنه إن علم ..»، فإنه كيف يكون أقوى مع أنه خلاف التحقيق؟!.

(٢) المقابلة بين الأمرين غير ظاهرة، و قد سبقه إلى ذلك في الجواهر فجعل القيود على قسمين: منوع و شرط، و الأول فواته يوجب البطلان، و الثاني فواته يوجب الخيار، و المقام من الثاني، لأن حقيقة المزارعة ليست إلا زرع الأرض بحصّة من حاصلها كائناً ما كان الحاصل، و إنما يذكر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٠

.....

التعيين من الشرط، لا أنه منوع للمزارعة .. و هو كما ترى، فإن الخصوصيات المقومة للمزارعة التي هي داخله في قوامها- من زارع و مزروع و مكان الزرع و زمانه- لا بد أن تكون قيوداً لموضوع المزارعة، و يمتنع أن تكون شروطاً لها مجعلولة بجعل مستقل، لأنها عينه غير قابلة للجعل المختص بالأمر الاعتبارية اللهم إلا أن يكون المراد من الشرط ما يرادف القيد لا ما يقابله، كما يستعمل بهذا المعنى في مقابل الجزء، فيقال أجزاء الصلاة و شرائطها، و حينئذ يكون وجه المقابلة بين القسمين أن المنوع هو القيد على نحو وحدة المطلوب و الثاني هو القيد على نحو تعدد المطلوب. لكن القسم الثاني مجرد فرض لا خارجية له. و لذا كان بناء الفقهاء (رض) على وحدة المطلوب في باب الوكالة و العارية و الوديعة و الإجارة و غيرها من المفاهيم المقيدة، فلو و كل شخصاً على شراء عبد فاشترى جارية لم يحتمل أحد الصحة من باب تعدد المطلوب، و كذا إذا استأجره على أن يصلى عن زيد فصلى عن عمرو فإنه لا مجال لاحتمال الصحة لتعدد المطلوب .. و هكذا، فكذا في المقام.

و هذه كقاعده مطردة في جميع العقود الواردة على المفاهيم الذهنية، فإنه لا مجال للقول بكونها بنحو تعدد المطلوب، سواء كان التعبير بقوله:

وكلتك على شراء العبد، أم: و كلتك على شراء مملوك و لا بد أن يكون عبداً، أو عليك أن تشتريه عبداً، و كذا مثل: استأجرتك أن تخطط هذا الثوب بخيط إبريسم، أو: و عليك أن تخطيه بخيط إبريسم، فإن الجميع من باب التقييد بنحو وحدة المطلوب، فيختص تعدد المطلوب بالقيود للموضوعات الخارجية، مثل موارد خيار الاشرط و خيار العيب و خيار الرؤية في البيع أو في الإجارة، و نحو ذلك. بل تقدم في بعض المباحث السابقة أن تعدد المطلوب في موارد الخيارات ليس على نحو الحقيقة، بأن يكون هناك غرضان أحدهما قائم بالمقيد و الآخر قائم بالمطلق، بل المراد منه تعدد المطلوب حكماً فتجرى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩١

و الشرطية، فعلى الأول إذا خالف ما عينه بالنسبة إليه يكون كما لو ترك الزرع أصلاً (١) حتى انقضت المدة، فيجرى فيه الوجوه الستة المتقدمة في تلك المسألة (٢)، و أما بالنسبة إلى الزرع الموجود فإن كان البذر من المالك فهو له، و يستحق العامل أجره عمله، على إشكال في صورة عمله بالتعيين و تعمده الخلف، لإقدامه حينئذ على هتك حرمة عمله (٣). و إن

عند العرف أحكام تعدد المطلوب و إن لم يكن إلا مطلوب واحد، كما يظهر من ملاحظة كثير من الموارد التي يكون فيها خيار الرؤية و الاشتراط و العيب، و كذلك خيار تبعض الصفقة، فإنه و إن لم يكن لأجل تخلف القيد، بل لأجل تخلف ما يشبه القيد، لكنهم ذكروا في تصحيحه أنه من باب تعدد المطلوب، و لم يريدوا أنه من ذلك الباب على الحقيقة، ضرورة أنه قد لا يكون للمشتري أقل مطلوب في بعض الصفقة، و إنما المطلوب في مجموع الصفقة، فإن من اشترى باباً و تبين أن أحد مصراعيه لغير البائع صح البيع في المصراع الآخر، و ليس للمشتري أقل مطلوب فيه، و إنما مطلوبه في تمام المصراعين، فالمراد من تعدد المطلوب فيه الحكمي لا الحقيقي، فتجرى أحكام التعدد حتى مع وحدة المطلوب على الحقيقة.

(١) لأنه ترك ما عينه له و زرع غير ما عينه المالك.

(٢) قد عرفت أن الصحيح هو الوجه الأول منها في تلك المسألة، و كذا هنا، و هو الذي اختاره الجماعة هناك و هنا.

(٣) كأنه يريد بهذا التعليل ما ذكره مكرراً في الإجارة و المضاربة و غيرها من أن العامل إذا كان يعلم بعدم استحقاق الأجرة شرعاً لا يستحق شيئاً، لأنه إقدام منه على هتك حرمة عمله، و قد تكرر دفع الإشكال المذكور بأن العلم بعدم الاستحقاق شرعاً لا يقتضى الإقدام على المجانية و هتك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٢

كان البذر للعامل كان الزرع له و يستحق المالك عليه أجره الأرض (١) مضافاً إلى ما استحقه من بعض الوجوه المتقدمة (٢) و لا يضر استلزامه الضمان للمالك من قبل أرضه مرتين على

حرمة عمله. و كان الأولى له الإشكال بأن استحقاق الأجرة يتوقف على كون العمل بأمر المالك، أما إذا لم يكن بأمره فلا وجه للاستحقاق و إن كان جاهلاً بالتعيين فخالف فضلاً عما إذا كان عالماً بالتعيين، لأن العمل باعتقاد أمر إنسان لا يقتضى ضمان ذلك الإنسان، فكذا في المقام، فإن زرع حب صاحب الأرض بغير إذن منه و لا دعوته منه لا يقتضى استحقاق الزارع أجره عمله. نعم إذا كان بأمر من المالك - و لو بتوسط عقد باطل - كان موجباً للاستحقاق و إن كان عالماً بالبطلان، على إشكال من المصنف في ذلك الذي قد تكرر ذكره غير مرة و ذكر الجواب عنه كما عرفت.

و المقام نظير ما إذا استأجره بدينار ليصلى عن زيد فصلى عن عمرو، فإنه لا يستحق الأجرة المسماة و لا أجره المثل.

ثم إن مقتضى ما ذكرنا كونه ضامناً للبذر إذ تصرف فيه بغير إذن المالك، إلا إذا كان المالك قد أعده للزرع، فإن زارعه يعد محسناً، فلا يكون ضامناً، إذ ما على المحسنين من سبيل. و حينئذ لا يكون ضامناً لأجرة الأرض، لأنه استوفى المنفعة لمصلحة المالك، ف ضمان البذر يلازم ضمان الأرض.

(١) لاستيفائه منافعتها.

(٢) قد عرفت ضعف الوجوه المتقدمة عدا الأول منها، و هو وارد في المقام، لأنه في المقام قد ترك زرع ما عينه المالك الذي هو موضوع المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٣

ما بيناه في محله، لأنه من جهتين (١) و قد ذكرنا نظير ذلك في الإجارة أيضاً (٢).

(١) يعنى من جهة بطلان المعاوضة بترك ما عينه المالك، فتكون العين مضمونة بضمان القبض بالمعاوضة المقتضى لضمان منافعتها بأجرة المثل، و من جهة أنه قد زرعه بما لم يأذن به المالك، فيكون قد استوفى منفعتها فتكون أيضاً مضمونة. و مقتضى ذلك أن

يكون الغاصب للأرض إذا زرعها ضمن أيضاً من وجهين: ضمان اليد العادية للعين بمنافعها، و استيفائه منفعتها. و لا يلتزم به أحد» بل هو خلاف ظاهر صحيح أبي ولاد

«١» الوارد فيمن اكترى بغلا من الكوفة إلى قصر بنى هبيرة، فتجاوز فسافر إلى النيل ثم إلى بغداد ثم إلى الكوفة..، حيث حكم الامام (ع) بضمانه أجره البغل من القصر إلى النيل و من النيل إلى بغداد و من بغداد إلى الكوفة، و لم يحكم بأجره أخرى للبغل. و هو الذى تقتضيه الارتكازيات العرفية العقلانية.

و لا- مجال لمقايضة المقام بباب الإجارة. فإن المستأجر إذا تعدى عما أذن له به المالك لا يكون ذلك مبطلا للإجارة، فاستحقاقه الأجره بالعقد بحاله، فيمكن أن يقال بوجود سبب آخر للضمان و هو التصرف العدواني أما فى المقام فعقد المزارعة باطل بترك العمل، فيكون الضمان باليد، و مع الضمان بها لا ضمان آخر باستيفاء المنفعة، كما ذكرنا ذلك فى الغاصب الذى قيل إنه يؤخذ بأشق الأحوال، فحمل المقام على الإجارة فى غير محله. نعم بناء على صحة المزارعة و ضمان العامل قيمة الحصه بمقتضى العقد يمكن دعوى الضمان ثانياً بسبب العدوان، نظير الإجارة.

(٢) قد تقدم فى الإجارة التعرض لتحقيق ذلك. و يمكن أن نقول

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب الإجارة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٤

.....

هنا: بأن الأجره فى مثل إجارة الدابة للركوب و إجارة الدار للسكنى ليست فى مقابل المنفعة الخارجيه- أعنى الركوب و السكنى- ضرورة استحقاق المالك للأجره و إن لم يتحقق الركوب و السكنى، بل هى فى مقابل معنى قائم فى الدابة و الدار حصل الركوب و السكنى أم لم يحصل. و حينئذ فاشتراط الركوب فى الدابة أو اشتراط عدم تحميلها حديداً، و اشتراط السكنى فى الدار أو اشتراط عدم إخلائها، يكون شرطاً خارجاً عن قوام الإجارة كسائر الشروط فى العقود يكون ترك العمل به موجباً للخيار، لا أنه شرط مقوم للعقد أو شرط لما هو فى قوام العقد فيكون قيداً من قيود العقد، و إلا لزم من فواته بطلان العقد، و هو خلاف المبنى، لما عرفت من أن ترك ركوب الدابة لا- يوجب بطلان العقد، بل الأجره مستحقه على المستأجر و إن لم يركب الدابة أو يسكن الدار. فلما كان الشرط المذكور- وجودياً كان، كما إذا اشترط سكنى الدار، أو عدمياً، كما إذا اشترط أن لا يحمل الدابة حديداً- شرطاً زائداً على مفاد العقد كان موجباً للخيار، فان فسخ المالك استحق أجره المثل، و إن أمضى العقد استحق الأجره المسماة، فلا وجه حينئذ لاستحقاق أجره المثل و المسماة معاً، كما اختاره المصنف (ره) و تفرد به. و كذلك الكلام فيما إذا استأجر أجيراً و شرط عليه أن يكتب فاشتغل بالخيطة، فإنه أيضاً يكون للمستأجر الخيار، فإن أمضى العقد استحق الأجير الأجره المسماة و كان للمستأجر أجره الخيطة، و إن فسخ العقد لم يستحق الأجير شيئاً، بخلاف ما إذا استأجره للكتابة، فإنه إذا ترك الكتابة بطل العقد، لأن الكتابة الخارجيه أخذت عوضاً عن الأجره، فإذا انتفت انتفت الأجره و بطل العقد.

و المتحصل مما ذكرنا: أن قول المالك: آجرتك الدابة بشرط أن لا تحملها حديداً، لم تجعل فيه الأجره فى مقابل المنفعة الخارجيه المضادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٥

و على الثانى (١) يكون المالك مخيراً بين أن يفسخ المعامله لتخلف شرطه- فيأخذ أجره المثل للأرض، و حال الزرع الموجود حينئذ ما ذكرنا من كونه لمن له البذر (٢)- و بين أن لا يفسخ و يأخذ حصته من الزرع الموجود بإسقاط حق شرطه، و بين أن لا يفسخ و

لكن لا يسقط حق شرطه أيضاً (٣) بل يغرم العامل على بعض الوجوه الستة المتقدمة. و يكون

لتحميلها الحديد، بل جعلت الأجرة في مقابل المعنى القائم بالدابة، سواء حصل الركوب أو تحميل الحديد أم لم يحصل فيكون شرط الركوب، أو عدم تحميل الحديد من قبيل الشرط الزائد على ما هو قوام العقد، فيكون ترك العمل به موجباً للخيار. (١) يعنى: لوحظ التعيين على وجه الشرطية.

(٢) يعنى: فإذا كان البذر للمالك كان الحاصل له. و لكن يستحق عليه العامل أجره العمل هنا و إن لم نقل بالاستحقاق فى المسألة السابقة، لأن التصرف فى هذه المسألة بإذن المالك، و على هذا لا وجه لاستحقاق المالك عليه أجره المثل للأرض، لأنه لم يستوف منفعة الأرض لنفسه، و إنما استوفها للمالك، فلا موجب للضمان كما ذكرنا ذلك فى الفرض السابق. نعم إذا كان البذر للعامل كان للمالك عليه أجره المثل.

(٣) يعنى يطالب بشرطه، بأن يطالب العامل بضمان التصرف غير المأذون فيه. و يشكل: بأنه لم يظهر خصوصية للشرط فى المقام يمتاز بها عن سائر الشروط، فان أحكامها مجرد الخيار عند فوات الشرط، فلم صار حكم الشرط فى المقام أنه يجوز للمشروط له عدم إسقاطه و المطالبة بالضمان؟! و كيف يصح الضمان و التبريم مع اعتراف المالك بأن التصرف كان عن إذن منه و صحة العقد؟! نعم ذكروا جواز مطالبة المالك بالأرض فى خيار العيب،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٦

حال الزرع الموجود كما مر من كونه لمالك البذر (١).

[مسألة ١٠: لو زرع على أرض لا ماء لها فعلا]

(مسألة ١٠): لو زرع على أرض لا ماء لها فعلا لكن أمكن تحصيله بعلاج- من حفر ساقية أو بئر أو نحو ذلك- فان كان الزارع عالماً بالحال صح و لزم (٢)، و إن كان جاهلا كان له خيار الفسخ (٣). و كذا لو كان الماء مستولياً عليها و أمكن قطعه عنها (٤). و أما لو لم يمكن التحصيل فى الصورة الأولى أو القطع فى الثانية كان باطلا (٥) سواء كان

و قال بعض تجوز المطالبة بالأرض فى شرط البكارة و شرط الختان، و هو إن ثبت فغير ما نحن فيه. ثم على تقدير المطالبة بحق الشرط كيف تحقق أن غرامته تكون بالضمان على أحد الوجوه السابقة.

و كان الأولى للمصنف أن يدعى بأنه يجوز للمشروط له المطالبة بشرطه و ضمانه على المشروط عليه بقيمته، لأنه فوته على مالكة، فإنه أبعد عن الاشكال. و إن كان هو أيضاً محل إشكال، فإن الشروط الإيجابية من قبيل الأعمال، و هى غير مضمونة، كما عرفت فى المسألة السابعة.

(١) يشكل ما ذكره: بأنه مخالف لمقتضى العقد الذى لم يفسخ، فان مقتضاه كون الحاصل بينهما، فما الذى دعا إلى مخالفة مقتضى العقد؟

و المتحصل مما ذكرناه: أنه إن فسخ و إن كان البذر للمالك كان الزرع له و عليه أجره العمل للزارع و إن كان البذر للزارع كان الزرع له و عليه أجره المثل للمالك.

(٢) كما يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٣) لما فى ذلك من الضرر عليه.

(٤) إذ لا فرق بين الابتداء و الاستدامة.

(٥) لما عرفت في الشرط السابع من شرائط المزارعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٧

الزارع عالماً أو جاهلاً. وكذا لو انقطع في الأثناء ولم يمكن تحصيله أو استولى عليها ولم يمكن قطعه. وربما يقال بالصحة مع علمه بالحال (١). ولا وجه له (٢) وإن أمكن الانتفاع

(١) القائل الفاضلان في ظاهر الشرائع حيث قال: «و لو زارع عليها أو آجرها للزراعة ولا ماء لها مع علم المزارع لم يتخير، ومع الجهالة له الفسخ»، وفي ظاهر القواعد حيث قال: «و لو زارعا أو آجرها ولا ماء لها تخير مع الجهالة لا مع العلم» ونحوه عن التذكرة، وعن الإرشاد:

«و لو زارع على ما لا ماء لها بطل إلا مع علمه»، و ظاهره التفصيل بين العلم فيصح والجهل فيبطل.

(٢) لما عرفت من أنه خلاف ما ذكر في الشرط السابع. ولعل مراد الشرائع والقواعد والتذكرة صورة ما إذا لم يكن للأرض ماء فعلى وأمكن تحصيله بحفر ونحوه مما يوجب صعوبة غير معتادة، كما ذكره المصنف في أول المسألة.

لكن قال في المسالك: «و ربما تكلف للجمع بين الحكمين بحمل هذا التخيير على ما لو كان للأرض ماء يمكن الزرع والسقى به، لكنه غير معتاد من جهة المالك، بل يحتاج معه إلى تكلف من إجراء ساقية ونحوه، والمنع على ما لو لم يكن لها ماء. وهو جيد لو ثبت أن مثل هذا القدر يوجب التخيير وأن الإطلاق يقتضى كون الماء معتاداً بلا كلفة. إلا أن إطلاق كلامهم يأباه. فإنهم اقتصروا في الحكم بالجواز على إمكان السقى بالماء من غير تفصيل وفي التخيير على عدم الإمكان..» وفيه: أنه يكفي في التخيير قاعدة الضرر ونحوها مما يرفع اللزوم، وهو محمل كلامهم في التخيير واقتصارهم في الحكم بالجواز على إمكان السقى بالماء من غير تفصيل لا ينافي وقوع التفصيل في اللزوم والخيار وإن صح العقد في المقامين، ويحمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٨

بها بغير الزرع لاختصاص المزارعة بالانتفاع بالزرع (١).

نعم لو استأجر أرضاً للزراعة مع علمه بعدم الماء وعدم إمكان تحصيله أمكن الصحة لعدم اختصاص الإجارة بالانتفاع بالزرع إلا أن يكون على وجه التقييد فيكون باطلاً أيضاً.

[مسألة (١١): لا فرق في صحة المزارعة بين أن يكون البذر من المالك أو العامل أو منهما]

(مسألة ١١): لا فرق في صحة المزارعة (٢) بين أن يكون البذر من المالك أو العامل (٣) أو منهما.

حكمهم بالتخيير على عدم الإمكان الفعلي مما يوجب الضرر والمشقة حصول الماء الكافي.

(١) فيكون المراد من قوله سابقاً: «استأجر أرضاً للزراعة» أن يكون الداعي الزراعة.

(٢) قال في الشرائع: «إذا كان من أحدهما الأرض حسب و من الآخر البذر والعمل والعوامل صح بلفظ المزارعة، وكذا لو كان من أحدهما الأرض والبذر و من الآخر العمل، أو كان من أحدهما الأرض والعمل و من الآخر البذر، نظراً إلى الإطلاق». قال في الجواهر: «جميع الصور المتصورة في هذه الأربعة كلها أو بعضاً بين الزارع والمزارع جائزة، نظراً إلى العموم والإطلاقات بلا خلاف أجده في شيء منها عندنا.

بل ربما ظهر من بعضهم الإجماع عليه». وذكر نحو ذلك في الحدائق وبعد ما ذكر ذلك قال: «و هو مما لا خلاف فيه ولا إشكال فيما إذا كان عقد المزارعة بين اثنين خاصة، فإنه لا خلاف في الصحة».

(٣) هذه الصورة متيقنة من النصوص التي هي الأصل في المزارعة و هي ما ورد في مزارعة النبي (ص) لأهل خيبر. و الظاهر أن البذر منهم - كما صرح به جماعة - بل هو صريح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و سألته عن المزارعة فقال: النفقة منك و الأرض مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٩٩ و لا بد من تعيين ذلك (١)، إلا أن يكون هناك معتاد ينصرف إليه الإطلاق. و كذا لا فرق بين أن تكون الأرض مختصة بالمزارع أو مشتركة بينه و بين العامل. و كذا لا يلزم أن يكون

□ لصاحبها فما أخرج الله من شيء قسم على الشطر و كذلك أعطى رسول الله صلى الله عليه و آله خبيراً حين أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف مما أخرجت» (١).
و الصورة الأولى تستفاد من

خبر إبراهيم الكرخي: «قلت لأبي عبد الله (ع): أشارك العلج (المشرك خ ل) فيكون من عندى الأرض و البقر و البذر، و يكون على العلج القيام و السقى (و السعى خ ل) و العمل فى الزرع حتى يصير حنطة أو شعيراً و تكون القسمة فيأخذ السلطان حقه (مثله خ ل) و يبقى ما بقى على أن للعلج منه الثلث و لى الباقي، قال: لا بأس بذلك» (٢)

لكن ليس فى الرواية أنها مزارعة، و مجرد الصحة أعم من ذلك. و فى جامع المقاصد: جعل الصورة الأخيرة صحيحة عندنا. لكن الكلام فى كونها مزارعة. و قد تقدم ما فى الشرائع من الاستدلال بالإطلاق، و كذا ما فى الجواهر. و المراد من الإطلاق إن كان إطلاق المزارعة غير ثابت، و إن كان إطلاق صحة العقود فهو و إن كان يقتضى الصحة، لكنه لا يقتضى كونها مزارعة، بل ظاهر صحيح يعقوب

أن المزارعة خصوص الصورة الثانية لا غير، فهى تقييد الإطلاق إن ثبت.

(١) إذ لو لا-التعيين امتنع كل منهما عن أدائه فتقف المعاملة و يفوت الغرض منها. و فى الجواهر احتمال لزوم التعيين و إلا بطل العقد للغرر، و احتمال كونه على العامل لصحيحة يعقوب ، فإنها كالأصل الشرعى فى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٠

تمام العمل على العامل فيجوز كونه عليهما. و كذا الحال فى سائر المصارف. و بالجملة هنا أمور أربعة (١): الأرض و البذر و العمل و العوامل، فيصح أن يكون من أحدهما أحد هذه و من الآخر البقية، و يجوز أن يكون من كل منهما اثنان منها، بل يجوز أن يكون من أحدهما بعض أحدها و من الآخر البقية، كما يجوز الاشتراك فى الكل فهى على حسب ما يشترطان. و لا يلزم على من عليه البذر دفع عينه، فيجوز له دفع قيمته، و كذا بالنسبة

ذلك. و يشكل الوجه الأول: بأنه لا دليل على بطلان ما فيه الغرر كلية، و الثانى: بأن الصحيحة واردة فى مقام التحديد الواقعى فإن عمل بها لزم كونه على العامل دائماً، و إلا أجمل المراد منها، و حملها على أنها كالأصل الشرعى - كما ترى - غير ظاهر.
(١) قال فى الحدائق: «و بالجملة فإن هنا أموراً أربعة: الأرض و البذر و العمل و العوامل. و الضابط أن الصور الممكنة فى اشتراك هذه

الأربعة بينهما كلا أو بعضاً جائزاً، لإطلاق الاذن في المزارعة من غير تقييد بكون بعض ذلك بخصوصه من أحدهما. لكن الإطلاق المذكور يتوقف على صدق المزارعة على الجميع، وهو غير ظاهر، بل عرفت أن ظاهر صحيح يعقوب خلافه. نعم

في موثق سماعة: «سألته عن مزارعة المسلم المشرك فيكون من عند المسلم البذر و البقر، و يكون الأرض و الماء و الخراج و العمل على العليج. قال: لا بأس به» (١).

لكنه ليس وارداً في مقام بيان مفهوم المزارعة، فلا يعارض غيره. و لذلك يشكل ما في الحدائق فإنه بعد ما ذكر روايات يعقوب و إبراهيم و سماعة المذكورة قال:

«و الظاهر من هذه الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض هو ما قدمنا من

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠١

الى العوامل كما لا يلزم مباشرة العامل بنفسه، فيجوز له أخذ الأجير على العمل (١) إلا مع الشرط.

[مسألة (١٢): الأقوى جواز عقد المزارعة بين أزيد من اثنين]

(مسألة ١٢): الأقوى جواز عقد المزارعة بين أزيد من اثنين (٢)

الضابط». إذ لا تدل الأخبار الثلاثة على الضابط المذكور. فلاحظ.

(١) عملاً بإطلاق العمل المجعول عليه، فإنه أعم من المباشرة و لا مجال للمسك بأصالة عدم جواز التصرف في مال الغير للشك في إذن المالك إذ فيه: أنه إذا ثبت إطلاق العمل الشامل لعمل الأجير فهذا الإطلاق يثبت الإذن، لأن الإذن في الشيء إذن في لوازمه. ثم إن قول القائل: زارعتك على الأرض الفلانية، أعم من المباشرة، لكن إذا قال: عاملتك على أن تزرع هذه الأرض، أو: ازرع هذه الأرض و لك نصف حاصلها مثلاً، فظاهر النسبة المباشرة، و كذا إذا قال: استأجرتك على أن تخطط ثوبى بكذا» فان ظاهر النسبة المباشرة.

و لذلك ذكروا أن قول القائل: بنى الأمير المدينة مجاز، لأن النسبة ليست بنحو المباشرة. و لأجل ذلك قد يقال: إن الأصل المباشرة لا أن ثبوت المباشرة يحتاج إلى شرط و ذكر. لكن لما كان بناء العرف فيما يقبل النيابة هو العموم كان الأصل ذلك العموم و أن المباشرة محتاجة إلى شرط و ذكر.

و عليه أيضاً بناء الفقهاء في مختلف الأبواب. و لذا ذكروا أن من استأجر أجيراً على عمل فمات قام وارثه مقامه إلا- أن يشترط المباشرة، و من استأجر داراً فمات انتقلت المنفعة إلى وارثه.

(٢) كما اختاره في الحدائق، و حكاه عن المحقق الأردبيلي، عملاً بإطلاق الأدلة، و في القواعد: «في صحة كون البذر من ثالث نظر و

كذا لو كان البذر من ثالث و العوامل من رابع»، و في جامع المقاصد:

«منشأ الاشكال من عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و من أن المعاملة بتوقيف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٢

بأن تكون الأرض من واحد و البذر من آخر و العمل من ثالث و العوامل من رابع. بل يجوز أن يكون بين أزيد من ذلك، كأن يكون بعض البذر من واحد و بعضه الآخر من آخر، و هكذا بالنسبة إلى العمل و العوامل. لصدق المزارعة (١)، و شمول الإطلاقات بل يكفى العمومات العامة (٢). فلا- وجه لما فى المسالك من تقوية عدم الصحة (٣) بدعوى أنها على خلاف الأصل، فتتوقف على التوقيف من الشارع و لم يثبت عنه ذلك. و دعوى: أن العقد لا بد أن يكون بين طرفين موجب و قابل، فلا يجوز

الشارع، و لم يرد النص بمثل هذا. و الأصح عدم الجواز».

(١) الصدق عرفاً غير ثابت. فلا مجال للتمسك بإطلاق مشروعية المزارعة.

(٢) العمومات تكفى فى الصحة و لا تكفى فى كونها مزارعة.

(٣) قال فى المسالك: «فلو جعلنا معهما ثالثاً و شرطاً عليه بعض الأربعة، أو رابعاً كذلك، ففى الصحة و جهان من عموم الأمر بالوفاء بالعهد، و الكون مع الشرط. و من توقف المعاملة- سيما التى هى على خلاف الأصل- على التوقيف من الشارع و لم يثبت منه ذلك، و الأصل فى المزارعة قصة خبير و مزارعة النبى اليهود عليها على أن يزرعوها و لهم شرط ما يخرج منها و له شرطه الآخر. و ليس فيها أن المعاملة مع أكثر من واحد. و كذلك باقى النصوص التى وردت من طرفنا. و لان العقد يتم باثنين موجب- و هو صاحب الأرض- و قابل، فدخل ما زاد بخروج العقد عن وضعه، أو يحتاج إثباته إلى دليل. و الأجود عدم الصحة».

و فيه: أنه إن كان المراد عدم صحته مزارعة- بمعنى أنه لا تجرى عليها أحكام المزارعة- فهو فى محله، لعدم الدليل على مشروعية المزارعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٣

تركبه من ثلاثة أو أزيد على وجه تكون أركاناً له. مدفوعة:

بالمنع، فإنه أول الدعوى (١).

مع ثالث. و إن كان المراد عدم صحته عقداً من العقود ففيه: أن ذلك خلاف الإطلاق- كما عرفت- فالإطلاق محكم.

و من الغريب ما فى الحدائق من الاشكال ثانياً على ما ذكره فى المسالك بقوله: «فان ما ادعاه من أن معاملة النبى (ص) مع أهل خبير لا- تدل على أن المعاملة مع أكثر من واحد من أعجب العجائب عند ذوى الألباب، لاستفاضة الأخبار بأنه (ص) بعد فتح خبير أقر الأرض فى أيدي الذين فيها و قاطعهم بالنصف، يعنى جميع من كان فيها من اليهود، لا شخصاً بعينه أو اثنين أو ثلاثة» ثم ذكر جملة من الاخبار ثم قال: «فهل ترى هنا بعد ذكرهم بطريق الجمع فى هذه الموارد مجالا للحمل على واحد منهم بل الظاهر لكل ناظر إنما هو دفع الأرض إليهم كمالاً..» إلى آخر ما ذكره. و قد سبقه إلى الإشكال بذلك المحقق الأردبيلي (قده).

و فيه: أن الكثرة التى تضمنتها أخبار خبير إنما هى فى العامل و ليس ذلك محل الكلام، ضرورة جواز كون كل من صاحب الأرض و العامل أكثر من واحد، و إنما الكلام فى دخول غير صاحب الأرض و العامل فى قوام المزارعة، بحيث تقوم بهما و بثالث، أو بهما و باثنين آخرين أو أكثر و أين ذلك من أخبار خبير؟! مضافاً إلى أنه لم يثبت أن كل أرض بعينها كان لها أكثر من زارع، و من الجائز أن تكون كل أرض لها زارع واحد فتكون مزارعات كثيرة.

(١) لا- إشكال فى أن العقد متقوم بالإيجاب و القبول، فلا- يحتاج إلى أكثر من موجب و قابل، و لكن لا يعتبر فيه وحدة الموجب و

القابل، فمن الجائز تعدد الموجب و القابل، و إذا كانت المزارعة قائمة بأربعة كان أحدهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٤

[مسألة ١٣]: يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته أو يزارعه في حصته

(مسألة ١٣): يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته أو يزارعه في حصته (١) من غير فرق بين أن يكون البذر منه أو من المالك (٢)، ولا يشترط فيه إذنه.

موجباً و الباقون قابلاً، فلم يكن إلا إيجاب واحد وقبول واحد. هذا و في الجواهر الميل الى المنع، لخبر أبي الربيع الشامي و غيره مما تضمن المنع عن التسمية للبذر ثلثاً، و للبقر ثلثاً، قال (ع): «و لكن يقول لصاحب الأرض:

ازرع في أرضك و لك منها كذا و كذا، نصفاً أو ثلثاً و ما كان من شرط، و لا يسمى بذراً و لا بقراً، فإنما يحرم الكلام» (١). لكن الرواية المذكورة مهجورة بظاها عند الأصحاب، فلا مجال للاعتماد عليها. مع أن موردها الاثنان لا الأكثر، فحملها على ذلك بلا قرينة غير جائز.

(١) قال في الشرائع: «للمزارع أن يشارك غيره في حصته و أن يزارع عليها غيره، و لا يتوقف على إذن المالك. لكن لو شرط المالك الزرع بنفسه لزم و لم تجز المشاركة إلا بإذنه» و في الجواهر: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل عن ظاهر الغنية: الإجماع عليه». (٢) أشار بذلك إلى ما حكاه في المسالك عن بعضهم قال فيها:

«اشترط بعضهم في جواز مزارعة غيره كون البذر منه ليكون تمليك الحصة منوطاً به، و به يفرق بينه و بين عامل المساقاة حيث لا يصح له أن يساقى غيره. و لأن البذر إذا كان من صاحب الأرض فالأصل أن لا يتسلط عليه إلا مالكة أو من أذن له و هو الزارع. و هو حسن في مزارعة غيره، و أما المشاركة فلا لاین المراد بها أن يبيع بعض حصته في الزرع مشاعاً بعوض معلوم، و هذا لا مانع منه لمالكة لها فيتسلط على بيعها كيف شاء،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١٠ و في الباب أحاديث آخر تتضمن ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٥

.....

بخلاف ابتداء المزارعة، إذ لا حق له حينئذ إلا العمل، و به يستحق الحصة مع احتمال الجواز مطلقاً، لأن لزوم عقدها اقتضى تسليطه على العمل بنفسه و غيره، و تملكه للمنفعة و التصرف في البذر بالزرع و إن لم يكن بنفسه حيث لا يشترط عليه الاختصاص فيجوز [١] نقله الى الغير. كما تجوز الاستنابة.

و يضعف: بأن البذر حينئذ ليس ملكاً له، و إنما هو مأذون في التصرف فيه بالزرع، و به يملك الحصة. و قد يقال: إن هذا كاف في جواز مزارعة الغير، لأنها عبارة عن نقل حقه في ذلك و تسليطه على العمل، فيجوز كما يجوز له التوكيل فيه و الاستنابة بغيرها من الوجه». و لم يعرف هذا البعض و لا وجود القائل. بل في مفتاح الكرامة: «تبعنا كتب الأصحاب من المقنع الى المسالك فلم نجد أحداً حكاه و لا نقل حكايته من الخاصة و العامة».

و كيف كان فالمتحصل: أن الوجه في الشرط المذكور عند قائله أمران: (الأول): أنه إذا كان البذر من المالك فليس للعامل شيء يصح نقله إلى غيره على نحو الشركة أو المزارعة عليه. (الثاني): أن البذر لمالكة فلا يجوز لأحد التصرف فيه بغير إذنه، و إذن العامل ليست إذنًا من المالك، فلا يجوز لغير الزارع التصرف فيه.

وفيه: أن مفاد عقد المزارعة ثبوت حق لكل من المالك و الزارع على الآخر فحق المالك على الزارع العمل، و حق الزارع على المالك بذل الأرض و منفعتها أو نحو ذلك، و لذا لو مات المالك انتقل إلى وارثه، فذلك الأمر القابل للانتقال إلى الوارث هو القابل للنقل إلى الغير على نحو التشريك أو على نحو آخر، فاندفع الوجه الأول.

و أما الوجه الثاني فيدفعه ما عرفت من أنه يجوز لمن عليه العمل أن

[١] ضمير فاعله يرجع إلى التملك السابق. منه قدس سره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٦

نعم لا- يجوز تسليم الأرض إلى ذلك الغير إلا بإذنه (١). و إلا- كان ضامناً، كما هو كذلك في الإجارة أيضاً. و للظاهر جواز نقل مزارعته إلى الغير- بحيث يكون كأنه هو الطرف للمالك- بصلح و نحوه بعوض- و لو من خارج- أو بلا- عوض. كما يجوز نقل حصته إلى الغير، سواء كان ذلك قبل ظهور الحاصل أو بعده، كل ذلك لأن عقد المزارعة من العقود اللازمة الموجبة لنقل منفعة الأرض (٢) نصفاً أو ثلثاً أو نحوهما إلى العامل، فله نقلها إلى الغير بمقتضى قاعدة السلطنة. و لا فرق فيما ذكرنا

يأخذ أجيراً للعمل فإذا جاز أخذ الأجير جاز للأجير التصرف، لأن الاذن في الشيء إذن في لوازمه. و أيضاً إذا مات العامل قام وارثه مقامه في العمل و إذا مات مستأجر الدار كانت المنفعة للوارث و لم تبطل الإجارة، و هكذا الحكم في جميع الأمور التي تقبل النيابة عرفاً، فإن الأصل فيها جواز النيابة إلا مع شرط المباشرة، كما تقدم في المسألة الحادية عشرة، مضافاً إلى أن الوجه الثاني لو تم منع من نقل الحق إلى الغير حتى في صورة كون البذر منه، لأن كون البذر منه إنما يجوز التصرف في البذر لغيره، لأنه في ماله بإذنه و لا يجوز التصرف في الأرض التي هي للمالك.

(١) قد عرفت الاشكال فيه و أن مقتضى جواز أخذ الأجير جواز تسليم الأرض إليه، و لا فرق بين جواز التصرف في الأرض و جواز تسليمها و قد تقدم في كتاب الإجارة جواز ذلك أيضاً.

(٢) هذا دفع للوجه الأول من وجهي الاشكال. و فيه: أنه لم يثبت أن عقد المزارعة اقتضى تملك العامل منفعة الأرض، بل هو ممنوع فالوجه في دفعه ما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٧

بين أن يكون المالك شرط عليه مباشرة العمل بنفسه أو لا (١) إذ لا منافاة بين صحة المذكورات و بين مباشرته للعمل (٢)، إذ لا يلزم في صحة المزارعة مباشرة العمل، فيصح أن يشارك أو يزارع غيره و يكون هو المباشر دون ذلك الغير.

[مسألة (١٤): إذا تبين بطلان العقد]

(مسألة ١٤): إذا تبين بطلان العقد فاما أن يكون قبل الشروع في العمل أو بعده و قبل الزرع- بمعنى نثر الحب في الأرض- أو بعده و قبل حصول الحاصل، أو بعده.

فان كان قبل الشروع فلا بحث و لا اشكال (٣) و إن كان بعده و قبل الزرع- بمعنى الإتيان بالمقدمات من حفر النهر و كرى

(١) إشارة إلى التفصيل الذي أشار إليه في الشرائع و القواعد و المسالك بين صورة اشتراط المباشرة على العامل فلا يجوز له نقل حصته أو مزارعة غيره، و بين صورة عدم اشتراط المباشرة عليه فيجوز ذلك.

(٢) إشارة إلى الإشكال في التفصيل المذكور بأن نقل الحصة إلى الغير أو مزارعته لا يقتضى مباشرته للعمل، لجواز المباشرة من

الزارع الأول بالنيابة عن الزارع الثانى أو من نقل اليه بعض حصته. و سبقه إلى هذا الإشكال فى الجواهر وغيرها. لكن الظاهر عدم توجه الاشكال المذكور على المفصلين، لأن مورد كلامهم فى جواز التشريك للغير أو مزارعته صورة التشريك فى العمل أيضاً، لا مجرد نقل الحق فقط، و حينئذ لا بد فى جواز ذلك من عدم اشتراط المالك على العامل المباشرة، و إلا كان التشريك للغير أو مزارعته مخالفة للشرط.

(٣) إذ لا يحتمل وجوب شىء للعامل لعدم العمل، و لا للمالك لعدم التصرف فى أرضه بما له قيمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٨

الأرض و شراء الآلات و نحو ذلك - فكذاك (١). نعم لو حصل وصف فى الأرض يقابل بالعوض - من جهة كريبها أو حفر النهر لها أو إزالة الموانع عنها - كان للعامل قيمة ذلك الوصف (٢)، و إن لم يكن كذلك و كان العمل لغواً فلا شىء له. كما أن الآلات لمن أعطى ثمنها. و إن كان بعد الزرع كان الزرع (٣) لصاحب البذر (٤)، فان كان للمالك كان الزرع له و عليه للعامل أجره عمله و عوامله (٥)، و إن كان للعامل كان له و عليه أجره الأرض للمالك (٦) و إن كان منهما كان لهما على النسبة نصفاً أو ثلثاً، و لكل منهما على الآخر أجره مثل ما يخصه من تلك النسبة (٧)، و إن كان من ثالث فالزرع له و عليه للمالك أجره الأرض (٨)

(١) لأن المعاملة كانت على الزرع لا غير، فما لم يكن العمل زرعاً لا أمر به من المالك و لا استيفاء منه له. اللهم إلا أن يقال: المراد من الزرع كل عمل يتعلق بالزرع و منه حفر النهر و حرث الأرض.

(٢) لأنه أثر عمله، فيملكه تبعاً له.

(٣) هذه الاحكام ذكرها فى الجواهر نافياً لوجدان الخلاف فيها حاكياً ذلك عن الرياض أيضاً.

(٤) لأنه نماء ملكه، فيتبعه فى إضافة المالك، كما تقدم مراراً.

(٥) لما تقدم مراراً فى الإجارة و المضاربة من الضمان بالاستيفاء.

(٦) لاستيفاء منفعتها بالزرع فيضمنها ضرورة.

(٧) لما سبق.

(٨) لاستيفائه منفعة أرضه. من دون فرق بين كونها تحت يده أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٠٩

و للعامل أجره عمله و عوامله (١) و لا يجب على المالك إبقاء الزرع إلى بلوغ الحاصل (٢) إن كان التبين قبله، بل له أن يأمر بقلعه، و له أن يبقى بالأجرة إذا رضى صاحبه، و إلا فليس له إلزامه بدفع الأجرة (٣)، هذا كله مع الجهل بالبطلان و أما مع العلم فليس للعامل منهما الرجوع على الآخر بعوض أرضه أو عمله، لأنه هو الهاتك لحرمة ماله أو عمله (٤) فكأنه متبرع به و إن كان الآخر أيضاً عالمًا بالبطلان. و لو كان العامل بعد ما تسلم الأرض تركها فى يده بلا زرع فكذلك يضمن أجرتها للمالك مع بطلان المعاملة، لفوات منفعتها تحت يده (ره)، إلا فى صورة علم المالك بالبطلان، لما مر (٦).

يد الزارع لصدق الاستيفاء بالنسبة إليه فى المقامين بعد ما كان تسليم الأرض للزرع فيها بداعى الوفاء بالعقد الواقع بينهم.

(١) لما سبق بعينه.

(٢) لأن الزرع بعد أن لم يكن بإذن المالك و إنما كان جرياً على العقد الفاسد يكون بحكم غرس الغاصب الذى ليس لعرقه حق، لأن المقبوض بالعقد الفاسد بمنزلة المغضوب.

(٣) كما تقدم فى المسألة السادسة.

(٤) تقدم أنه لما كان العمل بقصد الجرى على مقتضى المعاملة و المعاوضة لا يكون تبرعاً، و لا هو هاتك لحرمة عمله أو ماله.

(٥) و ذلك كاف في الضمان، إما لعموم:

«على اليد ما أخذت ..»

بناء على شموله للمنافع، و إما لملاك ضمان الأعيان باليد.

(٦) قد مر الاشكال فيه مراراً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٠

[(مسألة ١٥): الظاهر من مقتضى وضع المزارعة ملكية العامل لمنفعة الأرض بمقدار الحصّة المقررة له]

(مسألة ١٥): الظاهر من مقتضى وضع المزارعة ملكية العامل لمنفعة الأرض بمقدار الحصّة المقررة له (١)، و ملكية المالك للعمل على العامل بمقدار حصته، و اشتراك البذر بينهما على النسبة (٢)، سواء كان منهما أو من أحدهما أو من ثالث،

(١) قد عرفت فيما سبق أن مفاد عقد المزارعة أن يزرع الأرض بحصّة من الحاصل، و هذا المعنى يقتضى أن يكون عمل الزرع مملوكاً لصاحب الأرض، و لا يقتضى كون منفعة الأرض مملوكة للعامل إذ كون الأرض موضوعاً للزرع لا يقتضى إلا تعلق الزرع بالأرض و لو على نحو البذل من المالك لأرضه، إذ لا دليل على ملك العامل لمنفعة الأرض.

و أما التحصيل الذي ذكره المصنف (ره) فغريب لا- مأخذ له كما عرفت في المسألة السابقة، و مجرد الاشتراك في الحاصل لا يقتضى الاشتراك في مقدماته.

(٢) هذا غير ظاهر، بل هو خلاف ظاهر قولهم في تعريف المزارعة بأنها المعاملة على الأرض بحصّة من حاصلها، فإنه ظاهر في أن الاشتراك في الحاصل، لا- في غيره من المراتب السابقة عليه. مع أن ذلك لا- يناسب ما ذكره في المسالك من الإشكال في جواز مشاركة العامل لغيره أو مزارعته إذا كان البذر من المالك، لأنه لا يملك شيئاً ليجوز له نقله، فإذا كان مقتضى المزارعة المشاركة في البذر لا مجال لتوهم الاشكال المذكور. كما أن من تأخر عن المسالك لم يدفع الاشكال بما ذكر، و إنما دفعه من وجه آخر. مضافاً الى أن المزارعة إذا اقتضت المشاركة في البذر كان اللازم التعرض لحكم ما إذا لم يزرع العامل و أنه يرجع البذر الى مالكة أو أنه يقسم بين المالك و العامل، أو غير ذلك. و بالجملة: دعوى الاشتراك في البذر غريبة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١١

فإذا خرج الزرع صار مشتركاً بينهما على النسبة (١)، لا أن يكون لصاحب البذر إلى حين ظهور الحاصل، فيصير الحاصل مشتركاً من ذلك الحين، كما ربما يستفاد من بعض الكلمات (٢) أو كونه لصاحب البذر إلى حين بلوغ الحاصل و إدراكه، فيصير مشتركاً في ذلك الوقت، كما يستفاد من بعض آخر.

نعم الظاهر جواز إيقاع العقد على أحد هذين الوجهين مع التصريح و الاشتراط به من حين العقد (٣). و يترتب على هذه الوجوه ثمرات (منها): كون التبن أيضاً مشتركاً بينهما

و كأن الذي دعا إليها هو التحصيل الذي دعا المصنف الى القول بالاشتراك في منفعة الأرض و في عمل العامل، الذي عرفت غرابته أيضاً، و غرابته استفادته من تحصيل الحاصل.

(١) الذي يظهر من عبارة المسالك المتقدمة في المسألة الثالثة عشرة أن خروج الزرع هو وقت حدوث الاشتراك بين المالك و الزارع لا قبله و لا بعده.

(٢) هذا مقتضى ما ذكره الأصحاب في تعريف المزارعة بأنها المعاملة على الأرض بحصة من حاصلها، إذ جعل فيه موضع التحصيل هو الحاصل الشامل لهذا المعنى و لما بعده، فلا- تحصيل قبله. اللهم إلا- أن يكون المراد من الحاصل الأعم من الزرع، و التعبير بالحاصل لمزيد الاهتمام به و كونه الغرض الأولى. و هذا و إن كان خلاف الظاهر، لكن يجب الحمل عليه عملاً بالارتكاز العرفي، فإن بناء العرف على عدم الاشتراك في البذر و الاشتراك في جميع مراتب النماء و التحولات للبذر.

(٣) لكن الشرط المذكور إذا كان منافياً للمزارعة لا يكون العقد مزارعة و إن كان صحيحاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٢

على النسبة على الأول، دون الأخيرين (١) فإنه لصاحب البذر. (و منها): في مسألة الزكاة (٢). (و منها): في مسألة الانفساخ أو الفسخ في الأثناء قبل ظهور الحاصل (٣) (و منها): في مسألة مشاركة الزارع مع غيره و مزارعته معه (٤) (و منها): في مسألة ترك الزرع إلى انقضت المدة (٥).

إلى غير ذلك.

[مسألة ١٦: إذا حصل ما يوجب الانفساخ في الأثناء قبل ظهور الثمر أو بلوغه]

(مسألة ١٦): إذا حصل ما يوجب الانفساخ في الأثناء قبل ظهور الثمر أو بلوغه كما إذا انقطع الماء عنه و لم يمكن تحصيله، أو استولى عليه و لم يمكن قطعه، أو حصل مانع آخر عام- فالظاهر لحوق حكم تبين البطلان من الأول- على

(١) فإن التبين جزء من الزرع، فيكون مشتركاً على الأول و لا يكون جزءاً من الحاصل، فلا يكون مشتركاً بناء على الأخيرين.

(٢) كما يأتي في المسألة الحادية و العشرين.

(٣) كما يأتي في المسألة السابعة عشرة.

(٤) يظهر مما ذكرنا في المسألة الثالثة عشرة الإشكال في هذه الثمرة و أنه يصح مشاركة الغير و مزارعته و إن لم نقل بالاشتراك بالبذر نعم يترتب على ذلك عدم توجه الإشكال أصلاً، بخلاف القول بعدم الاشتراك فإنه يتوجه الإشكال، و إن كان يمكن اندفاعه بما عرفت، فالثمره وضوح الحكم و عدم وضوحه، لا ثبوت الحكم و عدمه.

(٥) فإنه بناء على الاشتراك في البذر يكون البذر مشتركاً بناء على الاشتراك في البذر، و بناء على الوجهين الأخيرين يختص المالك به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٣

ما مر- لأنه يكشف عن عدم قابليتها للزرع (١)، فالصحة كانت ظاهريه، فيكون الزرع الموجود لصاحب البذر. و يحتمل بعيداً كون الانفساخ من حينه (٢)، فيلحقه حكم الفسخ في الأثناء- على ما يأتي- فيكون مشتركاً بينهما على النسبة.

[مسألة ١٧: إذا كان العقد واجداً لجميع الشرائط و حصل الفسخ في الأثناء]

إشارة

(مسألة ١٧): إذا كان العقد واجداً لجميع الشرائط و حصل الفسخ في الأثناء إما بالتقابل، أو بخيار الشرط لأحدهما، أو بخيار الاشتراط بسبب تخلف ما شرط على أحدهما- فعلى ما ذكرنا من مقتضى وضع المزارعة- و هو الوجه الأول من الوجوه المتقدمة- فالزرع الموجود مشترك بينهما على النسبة و ليس لصاحب الأرض على العامل أجره أرضه، و لا للعامل أجره عمله بالنسبة إلى ما مضى، لأن

المفروض صحة المعاملة وبقاؤها إلى حين الفسخ (٣). و أما بالنسبة إلى الاتى فلهما التراضى على البقاء إلى البلوغ بلا أجره أو معها، و لهما التراضى

(١) التى هى شرط للصحة من الأول- كما تقدم فى أول الكتاب- فاذا تبين فقد الشرط فقد تبين فقد المشروط.

(٢) مبنى هذا الاحتمال أن يكون اعتقاد القابلية لزراع شرطاً لصحة المزارعة، لا وجود القابلية واقعاً.

(٣) هذا لا يجدى بعد وقوع الفسخ، لأنه يرد على أصل المعاملة، فتكون بعد الفسخ كأنها لم تكن، فيرجع الزرع الى مالكه، فان كان هو المالك ضمن عمل العامل بالاستيفاء، و إن كان هو العامل ضمن منفعة الأرض بالاستيفاء، و إن كان غيرهما ضمن كلا من الأمرين لمالكه و لأجل ذلك احتمل المصنف (ره) فى كتاب الإجارة- فى المسألة الخامسة من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٤

على القطع قصيلاً. و ليس للزارع الإبقاء إلى البلوغ بدون رضى المالك (١) و لو بدفع أجره الأرض، و لا- مطالبه الأرش إذا أمره المالك بالقلع. و للمالك مطالبه القسمة (٢) و إبقاء حصته فى أرضه إلى حين البلوغ و أمر الزارع بقطع حصته قصيلاً. هذا و أما على الوجهين الآخريين فالزرع الموجود لصاحب البذر. و الظاهر عدم ثبوت شىء عليه من أجره الأرض أو العمل، لأن المفروض صحة المعاملة إلى هذا الحين و إن لم يحصل للمالك أو العامل شىء من الحاصل، فهو كما لو بقى الزرع إلى الآخر و لم يحصل حاصل (٣) من جهة آفة سماوية أو أرضية.

فصل: يملك المستأجر المنفعة فى إجارة الأعيان- الرجوع الى أجره المثل فيما مضى من المدة و جعل الاحتمال المذكور قريباً، فراجع. و حينئذ فالعمدة فيما ذكره المصنف (ره) هنا: أن بناء العرف فى المقام و نحوه على التبعض، نظير باب تبعض الصفقة، فيكون من قبيل تعدد المطلوب، فيكون فسخ المزارعة من حينه، لا من الأول.

(١) لأنه خلاف سلطنة المالك على أرضه. نعم إذا كان فى قلع الزرع ضرر على الزارع و لم يكن ضرر على مالك الأرض فى إبقاء الزرع كانت قاعدة السلطنة المذكورة محكومة بقاعدة نفي الضرر، و كان له الإبقاء بدفع الأجره، كما تقدم نظير ذلك فى المسألة السادسة.

(٢) لعموم ما دل على جواز طلب الشريك القسمة.

(٣) و الوجه فيه فى المقامين: أن البذر إذا كان للعامل فمالك الأرض لم يبذل أرضه على وجه الضمان مطلقاً، و إنما كان بذله لها على وجه الضمان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٥

و يحتمل ثبوت الأجره عليه إذا كان هو الفاسخ (١).

فى صورة وجود الحاصل لا مع عدمه، و كذا الكلام إذا كان البذر لصاحب الأرض، فإن العامل لم يعمل بقصد العوض مطلقاً، و إنما كان بقصد العوض على تقدير وجود الحاصل لا مع عدمه، و حينئذ لا موجب لضمان منفعة الأرض، و لا لضمان عمل العامل.

وفيه: أن البذل فى المقامين لم يكن بقصد التبرع و المجانية، و إنما كان برجاء الحاصل و بانتظاره، غاية الأمر أنه إذا فات الحاصل لأمر سماوى و نحوه لم يكن له شىء و لم يكن مقدماً على البذل مجاناً مع فوات الحاصل من جهة الفسخ، فاستيفاء عمله حينئذ يوجب ضمانه. و بذلك افترت هذه المسألة عن المسألة السابقة، فإن البذل فى المسألة السابقة مضمون بالمسمى فيها، و هنا لا ضمان له بالمسمى، فإذا بنى على الفسخ من حينه يكون البذل بلا- عوض و هو خلاف قاعدة الضمان بالاستيفاء، فإنه يوجب الضمان إما

بالمسمى أو بأجرة المثل، و لما لم يسلم المسمى هنا تعين الضمان بأجرة المثل.

وقد اعترف بذلك المصنف في المسألة التاسعة إذا كان التعيين على وجه التقييد، وكذلك في المسألة الرابعة عشرة في صورة البطلان، و لا فرق في موجب الضمان بين الفسخ و البطلان. و سيأتى في المسألة الثامنة و العشرين من كتاب المساقاة الحكم بالضمان بأجرة المثل. و فى المسألة السابقة بناء على الفسخ من حينه يكون الضمان بالمسمى، فلا موجب للرجوع إلى أجرة المثل.

(١) لأنه ضيع الحاصل على شريكه، بخلاف ما إذا كان الفاسخ غير من له البذر، فإنه هو الذى ضيع الحاصل على نفسه. لكن عرفت أن الاستيفاء هو الموجب للضمان، فإذا كان الفسخ مفوتاً للضمان بالمسمى وجب أن يكون بأجرة المثل، و هذا المعنى لا يختص بفسخ من له البذر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٦

[فذلكة]

(فذلكة): قد تبين مما ذكرنا فى طى المسائل المذكورة أن هاهنا صوراً (الاولى): وقوع العقد صحيحاً (١) جامعاً للشرائط و العمل على طبقه إلى الآخر، حصل الحاصل أو لم يحصل لآفة سماوية أو أرضية (الثانية): وقوعه صحيحاً مع ترك الزارع للعمل إلى أن انقضت المدّة (٢)، سواء زرع غير ما وقع عليه العقد أو لم يزرع أصلاً (الثالثة): تركه العمل فى الأثناء بعد أن زرع (٣) اختياراً أو لعذر خاص به (الرابعة):

تبين البطلان من الأول (٤) (الخامسة): حصول الانفساخ فى الأثناء (٥)، لقطع الماء أو نحوه من الأعذار العامة (السادسة): حصول الفسخ بالتقايل أو بالخيار فى الأثناء (٦). و قد ظهر حكم الجميع فى طى المسائل المذكورة، كما لا يخفى.

[مسألة ١٨: إذا تبين بعد عقد المزارعة أن الأرض كانت مغبوبة]

(مسألة ١٨): إذا تبين بعد عقد المزارعة أن الأرض كانت مغبوبة فمالكها مخير بين الإجارة، فتكون الحصّة له -

بل يكون بفسخ غيره أيضاً.

(١) هذا تبين من بيان صحّة المزارعة.

(٢) هذا تبين من المسألة السابعة.

(٣) هذا تبين مما قبله، و لم يتعرض له المصنف.

(٤) تبين ذلك من المسألة الرابعة عشرة.

(٥) تبين ذلك من المسألة السادسة عشرة.

(٦) تبين ذلك من المسألة السابعة عشرة. و قد تبين أمور كثيرة غير ما ذكر لم يتعرض لها المصنف (ره) لأنه فى مقام ما يتعلق بالصحة و البطلان من الأول أو فى الأثناء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٧

سواء كان بعد المدّة أو قبلها فى الأثناء أو قبل الشروع بالزرع - بشرط أن لا يكون هناك قيد أو شرط لم يكن معه محل للإجازة (١)، و بين الرد، و حينئذ فإن كان قبل الشروع فى الزرع فلا إشكال، و إن كان بعد التمام فله أجرة المثل لذلك الزرع (٢)، و هو لصاحب البذر. و كذا إذا كان فى الأثناء (٣) و يكون بالنسبة إلى بقية المدّة الأمر بيده (٤)، فاما يأمر بالإزالة و إما يرضى بأخذ الأجرة، بشرط رضا صاحب البذر. ثمّ المغرور من المزارع و الزارع يرجع فيما خسر على غاره (٥)،

(١) لم يتضح الوجه في هذا الشرط، فان القيود و الشروط المذكورة في ضمن العقد لا تمنع من إجازته، لأن الإجازة تتعلق به على ما هو عليه من قيد أو شرط.

(٢) و هي على المباشر، لا- على المالك للبذر و ان كان قد أمره به، لأن المباشر أقوى من الأمر فتصح نسبة الاستيفاء اليه لا الى المالك و ان كان آمراً، و الضمان على المستوفى لا- على الأمر بالاستيفاء. نعم المباشر يرجع على صاحب البذر بأجرة العمل مع ملاحظة كون العمل في أرض مضمونة منفعتها على العامل، و بذلك تزيد الأجرة.

(٣) لعين ما سبق.

(٤) لما سبق.

(٥) لقاعدة الغرور المستفادة من النبوي المشهور

[١]. و لبعض

[١] هذا الحديث و ان وجد في بعض الكتب الفقهية الا- أنه لم نعر عليه بعد الفحص في كتب الحديث العامة و الخاصة و بعد الاستعانة ببعض الفهارس المعدة لضبط السنة النبوية. و قد تعرضنا لذلك في الجزء العاشر الصفحة: ١٤٤ من هذه الطبعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٨

و مع عدم الغرور فلا- رجوع. و إذا تبين كون البذر مغصوباً فالزرع لصاحبه، و ليس عليه أجره الأرض، و لا أجره العمل (١). نعم إذا كان التبين في الأثناء كان لمالك الأرض الأمر بالإزالة (٢). هذا إذا لم يكن محل للإجازة- كما إذا وقعت المعاملة على البذر الكلي لا المشخص في الخارج (٣) أو نحو ذلك- أو كان و لم يجز (٤)، و إن كان له محل و أجاز يكون هو الطرف للمزارعة (٥) و يأخذ الحصة التي كانت

الصحيح الواردة في باب تدليس الزوجة المتضمنة رجوع الزوج على المدلس معللاً بقوله (ع): «كما غر الرجل و خدعه» (١).

و قد تعرضنا لذلك في بعض المباحث المتقدمة من هذا الشرح.

(١) لأنه لم يكن الزرع بأمره حتى يصدق الاستيفاء الموجب للضمان فان جاء بالبذر العامل كان عليه أجره الأرض لصاحبها، و ان جاء به صاحب الأرض كان عليه أجره المثل للعامل، و قد بطلت المزارعة.

(٢) كما سبق وجهه.

(٣) إذ حينئذ لا- يكون البذر الشخصي دخيلاً- في المزارعة حتى يكون لصاحبه سلطان عليها بالإجازة و الرد، فلو فرض أن مالك الشخصي أجاز لم تكن إجازته مصححة للمزارعة، بل تكون إجازته رخصة منه في تملكهما لزرعه كل على حصته، مع بطلان المزارعة، لفقد البذر منهما.

(٤) أما إذا أجاز حينئذ صحت المزارعة، لأنه يكفي في صحتها كون البذر مباحاً لهما و لو بإجازة متأخرة.

(٥) بناء على ما تقدم منه من جواز كون صاحب البذر طرفاً للمزارعة و لو بنى على بطلان ذلك لم تنفع الإجازة في إثبات الحصة للمجيز، كما

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العيوب و التدليس من كتاب النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١١٩

للمغاصب. و إذا تبين كون العامل عبداً غير مأذون فالأمر إلى مولاه (١). و إذا تبين كون العوامل أو سائر المصارف مغصوبة فالمزارعة صحيحة (٢)، و لصاحبها أجره المثل أو قيمة الأعيان التالفة. و فى بعض الصور يحتمل (٣) جريان الفضولية (٤) و إمكان الإجازة، كما لا يخفى.

[مسألة ١٩: خراج الأرض على صاحبها]

(مسألة ١٩): خراج الأرض على صاحبها (٥)،

إذا كان البذر من صاحب الأرض أو الزارع، فذكر شرطاً عليه دون رضا مالكة، فإن الإجازة تقتضى ثبوت الحصّة لأحدهما كما هو مضمون العقد، و لا توجب انقلاب مضمونه و ثبوت الحصّة للمجيز.

(١) يعنى: إن أجاز صحت المزارعة و كانت له حصّة، و إلا بطلت، و حينئذ فإن كان البذر من صاحب الأرض كان عليه أجره عمل العبد، و إن كان من غيره كان على العبد أجره مثل الأرض.

(٢) لأن العوامل ليست مقومة للمزارعة، بخلاف البذر، فان الحاصل الذى هو مورد التخصيص قائم بالبذر.

(٣) كان المناسب الجزم لا الاحتمال.

(٤) كما سبق فى البذر، بأن يكون المتولى لها طرفاً ثالثاً أو رابعاً، فيجيز المالك، و تكون له الحصّة.

(٥) بلا خلاف ظاهر، و فى المسالك: أنه محل وفاق، و فى مفتاح الكرامة: أن الإجماع معلوم، و حكى عن مجمع البرهان: أن الحكم معلوم، و فى الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف فيه بينهم». و يقتضيه: أن خراج الأرض موضوع على صاحب الأرض، و لا يرتبط بالعامل، و الأصل براءة ذمته، فاذا طالب السلطان العامل بالخراج كان عادياً عليه و ظالماً له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٠

و كذا مال الإجازة إذا كانت مستأجرة (١)، و كذا ما يصرف فى إثبات اليد عند أخذها من السلطان، و ما يؤخذ لتركها فى يده و لو شرط كونها على العامل - بعضاً أو كلاً - صح (٢) و إن كانت ربما تزداد و ربما تنقص على الأقوى (٣)، فلا يضر مثل هذه الجهالة، للأخبار (٤).

(١) الحكم فيه أوضح مما قبله. و كذا ما بعده.

(٢) عملاً بعموم الصحة فى الشروط.

(٣) قال فى الشرائع: «خراج الأرض و مؤنتها على صاحبها. إلا- أن يشترط على الزارع». و ظاهره صحة الشرط مطلقاً. لكن فى المسالك:

«فان شرط عليه (يعنى: على الزارع) لزم إذا كان القدر معلوماً. و كذا لو شرط بعضه معيناً أو مشاعاً مع ضبطه. و لو شرط عليه الخراج فزاد السلطان فيه زيادة فهى على صاحب الأرض، لأن الشرط لم يتناولها و لم تكن معلومة فلا يمكن اشتراطها». و فيه: أنه لا دليل على قبح الجهالة فى المقام، و عموم الصحة ينفى ذلك.

(٤) يشير بذلك إلى جملة من النصوص، □

كصحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع): «فى الرجل تكون له الأرض يكون عليها خراج معلوم، و ربما زاد و ربما نقص، فدفعتها الى رجل يكفيه خراجها و يعطيه مائتى درهم فى السنة. قال (ع): لا بأس» (١).

و مثله ما رواه في كتاب من لا يحضره الفقيه عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام

«٢». و

صحيح يعقوب بن شعيب المروى في الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل تكون له الأرض من أرض

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢١

و أما سائر المؤمن (١) - كشق الأنهار، و حفر الآبار، و آليات السقى، و إصلاح النهر و تنقيته، و نصب الأبواب مع الحاجة إليها و الدولاب، و نحو ذلك مما يتكرر كل سنة أو لا يتكرر - فلا بد من تعيين كونها على المالك أو العامل، إلا إذا كان هناك

الخراج، فيدفعها الى رجل على أن يعمرها و يصلحها و يؤدي خراجها و ما كان من فضل فهو بينهما. قال: لا بأس» (١).

قال في الحدائق بعد ما ذكر هذه الروايات الثلاث: و هذه الاخبار - كما ترى - ظاهرة في عدم جهالة الشرط المذكور هنا سيما الخبرين الأولين» و سبقه الى ذلك في الكفاية. و يشكل ما ذكره: بأن الخبرين الأولين ليسا في المزارعة، وإنما هما في موضوع آخر، و الخبر الثالث لا ظهور فيه في جهالة الخراج و تردده بين الأقل و الأكثر، فالعمدة في عدم الجهالة هي القواعد العامة. و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) من الاستدلال بالأخبار لا غير.

(١) قد تقدم عن الشرائع إلحاق المؤمن مطلقاً بالخراج في كونها على صاحب الأرض، و نحوه ما في القواعد و عن التذكرة و السرائر و جامع المقاصد و غيرها. و في جملة من الكتب اقتصر على الخراج و لم يتعرض للمؤنة، و ظاهر ذلك كونها على العامل. و في المسالك فصل بين أنواع المؤنة، فقال:

«و الظاهر أن المراد من المؤنة ما يتوقف عليه الزرع و لا- يتعلق بنفس عمله و تنميته، كإصلاح النهر و الحائط و نصب الأبواب- إن احتيج إليها- و إقامة الدولاب، و ما لا يتكرر كل سنة، كما فصلوه في المساقاة. و المراد بالعمل الذي على المزارع ما فيه صلاح الزرع و بقاءه مما يتكرر كل سنة، كالحرث و السقى و آلياتهما و تنقية النهر من الحمأة و حفظ الزرع و حصاده و نحو

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٢

عادة ينصرف الإطلاق إليها. و أما ما يأخذه المأمورون من الزارع ظلماً من غير الخراج فليس على المالك (١)، و إن كان أخذهم ذلك من جهة الأرض.

ذلك. و بالجملة فكلامهم في هذا المحل قاصر جداً. و فيه: أنه لا- قرينة على ما ذكره من التفصيل في مرادهم. و ما ذكره في السقى - لو تم - لا- يكون قرينة على ما نحن فيه، لاختلاف المقامين. مضافاً إلى أنه لا دليل على التفصيل المذكور. و لذا ذكر في الجواهر: أنه لا- إشكال في كون المرجع مع الإطلاق التعارف فيما هو على المالك و العامل و إلا- أشكل الحال. انتهى. و كأن المصنف (ره) تبعه في ذلك.

و إن كان يشكل ما ذكره: بأن مقتضى الإطلاق كونه على العامل ما لم تقم قرينة على خلافه، كما تقدم في كتاب الإجارة أن مؤنة عمل الأجير عليه لا على المستأجر، إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك. و الوجه فيه:

أن العمل المملوك على الأجير و الزرع المملوك على الزارع إذا كان مطلقاً كان مقتضى ملكيته وجوب الإتيان به على كل حال، فتجب جميع مقدماته من دون فرق بين مقدمه و أخرى، و التخصيص ببعضها دون بعض يتوقف على القرينة، و مع الإطلاق و فقد القرينة يجب الجميع. لكن المصنف فى الإجارة جعل الأقوى وجوب التعيين مع عدم القرينة، و ذكر أن كونها على المستأجر لا يخلو من وجه.

(١) لأصالة البراءة. لكن

□
فى خبر سعيد الكندى: «قلت لأبى عبد الله (ع): إنى آجرت قوماً أرضاً فزاد السلطان عليهم. قال:

أعطهم فضل ما بينهما. قلت: أنا لم أظلمهم و لم أزد عليهم. قال:

إنهم إنما زادوا على أرضك» (١).

و الظاهر أنه غير ما نحن فيه و إنما

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٣

[مسألة ٢٠: يجوز لكل من المالك و الزارع أن يخرص على الآخر]

(مسألة ٢٠): يجوز لكل من المالك و الزارع أن يخرص على الآخر (١) بعد إدراك الحاصل (٢) بمقدار منه بشرط القبول و الرضا من الآخر (٣) لجملة من الاخبار (٤)

فيما زاده السلطان من الخراج، مع أن الخبر ضعيف.

(١) الظاهر أنه لا خلاف فيه إلا من ابن إدريس، و فى الحدائق:

«الظاهر اتفاق الأصحاب عليه»، و فى الجواهر: «لا أجد خلافاً فيه».

و قد ذكره فى الشرائع و القواعد و غيرهما.

(٢) كما يظهر اشتراط ذلك من مرسل محمد بن عيسى الآتى

و الروايات الواردة فى أهل خيبر. لكن خبر سهل الآتى

خال من ذلك.

(٣) كما صرح به جماعة. و يدل عليه خبر سهل الآتى

(٤).

كخبر سهل قال: «سألت أبا الحسن موسى (ع) عن الرجل يزرع له الحراث بالزعران و يضمن له على أن يعطيه فى كل جريب يمسح عليه وزن كذا و كذا درهماً، فربما نقص و غرم و ربما استفضل و زاد.

قال (ع): لا بأس به إذا تراضيا» (١)

و ،

مرسل محمد بن عيسى عن بعض أصحابه قال: «قلت لأبى الحسن (ع): إن لنا أكره فزارعهم فيقولون: قد حزرنا هذا الزرع بكذا و كذا فأعطونا و نحن نضمن لكم أن نعطيكم حصه على هذا الحزر. قال (ع): و قد بلغ؟ قلت: نعم.

قال: لا بأس بهذا. قلت: فإنه يجىء بعد ذلك فيقول لنا: إن الحزر لم يجىء كما حزرت قد نقص. قال: فإذا زاد يرد عليكم؟ قلت: لا.

قال: فلکم أن تأخذوه بتمام الحزر، كما أنه إذا زاد كان له كذلك إذا نقص» (٢) و نحوه غيره.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٤

هنا و فى الثمار (١). فلا يختص ذلك بالمزارعة و المساقاة (٢).

بل مقتضى الاخبار جوازه فى كل زرع مشترك أو ثمر مشترك (٣) و الأقوى لزومه بعد القبول (٤) و إن تبين بعد ذلك زيادته أو

(١)

□

كصحيح يعقوب بن شعيب فى حديث، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول أحدهما لصاحبه:

اختر إما أن تأخذ هذا النخل بكذا و كذا كيل (كيلا خ ل) مسمى و تعطيني نصف هذا الكيل إما زاد أو نقص و إما أن آخذه أنا

بذلك. قال: نعم لا بأس به» (١)

و النصوص الواردة فى إرسال النبى (ص) عبد الله بن رواحة إلى أهل خيبر ليحرص عليهم حصته (ص)،

كصحيح الحلبي:

□

«أخبرنى أبو عبد الله (ع) أن أباه حدثه أن رسول الله (ص) أعطى خيبر بالنصف أرضها و نخلها، فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن

رواحه فيقوم عليه قيمته، و قال لهم إما أن تأخذوه و تعطونى نصف الثمر (الثنى خ ل) و إما أعطيكم نصف الثمر، فقالوا: بهذا قامت

السموات و الأرض» (٢)

و نحوه صحيح يعقوب بن شعيب

«٣» و صحيح أبى الصباح الكناني

«٤». (٢) فإن روايات أهل خيبر واردة فيها. الظاهر أن أصل العبارة:

بل يجرى فى المساقاة.

(٣) كأنه لفهم عدم الخصوصية فيما ورد فى الثمر المشترك، مثل صحيح يعقوب المتقدم

(٤). كما عن صريح جماعة - كالمهذب و الوسيلة و جامع المقاصد

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٥

نقيصته، لبعض تلك الاخبار (١). مضافا إلى العمومات العامة (٢). خلافا لجماعة (٣). و الظاهر أنه معاملة مستقلة (٤)

و المهذب البارع و مجمع البرهان - و ظاهر آخرين. و تقتضيه أصالة اللزوم و ظاهر النصوص.

(١) و هو مرسل محمد بن عيسى المتقدم

(٢) يعنى عمومات صحة العقود.

(٣) منهم فخر المحققين فى الإيضاح و شرح الإرشاد، فذكر فيهما أن الأصح أنه إباحة، و أن الخرص لا يملك و لا يضمن، و فى القواعد:

«و لو زاد فإباحة على اشكال» و فى الجواهر: «عن التنقيح و إيضاح النافع و الميسية: الجزم بالعدم». و كيف كان يظهر ضعف ذلك مما سبق.

(٤) قال فى المسالك: «و على تقدير قبوله- يعنى الزارع- يتوقف نقله إليه على عقد كغيره من الأموال بلفظ الصلح أو التقييل، على ما ذكره الأصحاب». و فى النسبة إلى الأصحاب تأمل ظاهر، فإن عبارة الشيخ فى النهاية- التى هى الأصل لهذه المعاملة- خالية عن ذلك. و كذا عبارة الشرائع، قال فيها: «يجوز لصاحب الأرض أن يخرص على الزارع، و الزارع بالخيار فى القبول و الرد»، و نحوها عبارة القواعد و غيرها.

نعم عن المختلف أنه نوع تقييل و صلح، و عن الدروس و المهذب البارح أنه نوع من الصلح. لكن ذلك لا يدل على لزوم إيقاع عقد الصلح أو التقييل زائداً على الخرص و قبوله. نعم عن جامع المقاصد: أنه لا بد من صيغة عقد، و فى المقام قال: «لا بد من إيجاب و قبول بلفظ التقييل أو الصلح أو ما أدى هذا المعنى». و لكنه غير ظاهر. و حينئذ لا- دليل على لزوم إنشاء المعاملة بعقد زائد على الخرص و قبوله، و الأخبار تأباه و تمنعه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٦

و ليست بيعاً (١)، و لا صلحاً معاضياً (٢)،

(١) فى مفتاح الكرامة: «اتفقوا على أنه ليس بيعاً، غير أنه فى التذكرة تردد فى جواز عقدها بلفظ البيع»، و فى الجواهر: «عن التذكرة أنه احتمال كونها بيعاً»، ثم قال: «إنه بعيد، لشدة مخالفته لقواعد البيع، و ذكر الأصحاب له فى بيع الثمار أعم من ذلك». لكن المخالفة لقواعد البيع لا تهم، لجواز اختلاف أنواع البيع فى الأحكام، و لذا اختلف بيع الثمار عن بيع غيرها، فجاز فيها بيع المعدوم و المحتمل الوجود و المجهول المقدار و الصفات و غير ذلك.

و العمدة أن فى حاق البيع اعتبار مبادلة بين مالين، و المقام لم يقصد فيه ذلك، و إنما قصد فيه تحديد الجزء المشاع لا غير. نعم قد أخذ فيه شرطاً الأذن فى التصرف لكنه زائداً على مفهومه، فالخرص من قبيل تبديل وصف الشيء بوصف آخر، لا تبديل ذات الشيء بذات أخرى الذى هو داخل فى قوام البيع.

(٢) قد تقدم ما عن الدروس و الميسية من أنه نوع من الصلح، و كذلك ما عن المختلف من أنه نوع تقييل و صلح، و عن بيع جامع المقاصد أن الذى يقتضيه النظر أنه نوع من الصلح، و مال إليه فى الجواهر، و لكنه كما ترى، إذا الصلح يجب أن يكون منشأ بعنوان كونه صلحاً، فيقول الموجب: صالحت، و يقول القابل: قبلت، فلو كان المنشأ متعلق الصلح كان عقداً آخر، لا صلحاً ضرورة. و بذلك افترق الصلح عن غيره من العقود، فإذا قال الرجل للمرأة: صالحتك على أن أكون زوجاً لك و تكونى زوجة لى، فقبلت، كان صلحاً، و إذا قال لها: تزوجتك، فقالت: قبلت، كان تزويجاً، فالفرق بين الصلح و غيره من العقود:

أن الصلح يكون منشأ بعنوان كونه صلحاً و فى غيره يكون المنشأ أمراً آخر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٧

فلا يجرى فيها إشكال اتحاد العوض و المعوض (١)، و لا إشكال النهى عن المحاقلة و المزابنة (٢)، و لا إشكال الربا (٣) و لو بناء على ما هو الأقوى من عدم اختصاص حرمة بالبيع (٤)

و حيث أن المنشأ في المقام الخرص و التحديد كان مفهوماً مقابلاً للصلح و لا يكون صلحاً.

(١) يكفي في تحقق المعاوضة الاختلاف و لو في الجملة، فقد ذكر في الجواهر أن المعوض عنه الحصه المشاعه، و العوض المقدار المخصوص من مجموع الحصتين.

(٢) أشار بذلك الى ما ذكره الحلبي في السرائر، قال: «الذي ينبغي تحصيله أنه لا يخلو أن يكون قد باعه حصته من الغلة و الثمره بمقدار في ذمه من الغلة و الثمره، أو باعه الحصه بغيره من هذه الأرض فعلى الوجهين معاً البيع باطل، لأنه داخل في المزابنه و المحاقلة، و كلاهما باطلان. و إن كان ذلك صلحاً لا بيعاً فان كان ذلك بغيره و ثمره في ذمه الأكار- الذي هو الزارع- فإنه لازم له سواء هلكت الغلة بالآفة السماوية أو الأرضية، و إن كان ذلك الصلح بغيره من تلك الأرض فهو صلح باطل، لدخوله في باب الغرر، لأنه غير مضمون، فان كان ذلك فالغلة بينهما سواء زاد الخرص أو نقص تلفت منهما أو سلمت لهما، فليحظ ذلك، فهو الذي يقتضيه أصول مذهبنا و تشهد به الأدلة، فلا- يرجع عنهما بأخبار الآحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً». و لا يخفى ما فيه بناء على ما ذكر في المتن. من أنه معامله مستقلة و ليست بيعاً و لا صلحاً، إذ لا يشملها النهي عن بيع المزابنه و المحاقلة.

(٣) لاختصاصه بالمعاوضات، و المقام ليس منها، و إنما هو تحديد و تقدير.

(٤) تقدم الكلام فيه في المسألة الثالثة و العشرين من فصل: «لا يجوز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٨

و جريانه في مطلق المعاوضات. مع أن حاصل الزرع و الشجر قبل الحصاد و الجذاذ ليس من المكيل و الموزون (١). و مع الإغماض عن ذلك كله يكفي في صحتها الأخبار الخاصة.

فهو نوع من المعاملة عقلائية ثبت بالنصوص. و لتسم بالتقبل (٢) و حصر المعاملات في المعهودات ممنوع (٣). نعم يمكن أن يقال: إنها في المعنى راجعة إلى الصلح الغير المعاوضي (٤).

فكأنهما يتسالمان على أن يكون حصه أحدهما من المال المشترك كذا مقداراً و البقية للآخر، شبه القسمة أو نوع منها. و على ذلك يصح إيقاعها بعنوان الصلح (٥) على الوجه المذكور

إجازة الأرض ..» من كتاب الإجارة.

(١) كما صرح به في الجواهر في كتاب البيع، و الربا في البيع يختص بالمكيل و الموزون.

(٢) قال في المسالك في باب بيع الثمار: «ظاهر الأصحاب أن الصيغه تكون بلفظ القبالة و أن لها أحكاماً خاصة زائدة على البيع و الصلح ..»

(الى أن قال): لا دليل على إيقاعه بلفظ التقييل أو اختصاصه به.

و هو كما ذكر، لكن نسبة الحكم إلى ظاهر الأصحاب غير ظاهرة- كما عرفت- و أن عبارات الشيخ و المحقق و العلامة- في القواعد- و غيرهم تأباه فإنهم عبروا بالخرص، و هو مجرد التقدير و التحديد.

(٣) و لو سلمت فالخرص من المعهود شرعاً و عرفاً، فلا إشكال في شمول عمومات صحة العقود له.

(٤) قد عرفت أن الصلح يجب أن يكون إنشأؤه بعنوان الصلح، فإذا كان الإنشاء بعنوان آخر لم يكن صلحاً.

(٥) صحة الإيقاع بعنوان الصلح لا تتوقف على ما ذكره، بل تكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٢٩

- مع قطع النظر عن الاخبار (١) أيضاً- على الأقوى من اغتفار هذا المقدار من الجهالة فيه إذا ارتفع الغرر بالخرص المفروض (٢) و

على هذا لا يكون من التقبيل و التقبل (٣). ثم إن المعاملة المذكورة لا تحتاج إلى صيغة مخصوصة (٤)، بل يكفي كل لفظ دال على التقبل. بل الأقوى عدم الحاجة إلى الصيغة أصلاً (٥)، فيكفي فيها مجرد التراضي، كما هو ظاهر الاخبار

حتى إذا قلنا بأنها غير الصلح، فإن جميع عناوين العقود يصح إيقاعها في ضمن إيقاع الصلح، و لا يقتضى أنها نوع من الصلح، كما عرفت ذلك في صدر المسألة.

(١) اعتماداً على ما دل على صحة الصلح و أنه جائز بين المسلمين «١».

(٢) و كذا إذا لم يرتفع، إذ لا دليل على قدح الغرر في الصلح، و كذا في غيره غير البيع و نحوه.

(٣) الظاهر أن التقبيل و التقبل يختص اصطلاحاً بالأرض، و مفهومه قريب من معنى الإجارة، و لا يكون في غير الأرض إلا مجازاً.

(٤) كما تقدم عن المسالك، و إن كان قد نسب الاحتياج إلى ظاهر الأصحاب.

(٥) هذا غير ظاهر، بل ظاهر النصوص و الفتوى أن الخرص من العقود المحتاجة إلى إنشاء بإيجاب و قبول، و في الجواهر: «لا ريب في اعتبار الصيغة، و خلو نصوصها عنه كخلو أكثر نصوص العقود عن ذلك» و فيه: أن النصوص مشتملة على الأقوال على اختلاف في مضامين تلك الأقوال، و كلها ظاهرة فيما ذكرنا من الإنشاء بالعقد اللفظي.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب كتاب الصلح حديث: ١، ٢ و في بقیة أخبار الأبواب دلالة على المطلوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٠

و الظاهر اشتراط كون الخرص بعد بلوغ الحاصل و إدراکه (١) فلا يجوز قبل ذلك. و القدر المتيقن من الاخبار كون المقدار المخروص عليه من حاصل ذلك الزرع (٢)، فلا يصح الخرص و جعل المقدار في الذمة من جنس ذلك الحاصل (٣) نعم لو أوقع المعاملة بعنوان الصلح (٤) - على الوجه الذي

(١) كما يشهد به مرسل محمد بن عيسى

«١» و صحاح الحلبي

و الكناني

و يعقوب بن شعيب

الواردة في إرسال النبي (ص) عبد الله بن رباح إلى أهل خيبر بعد ما أدركت الثمرة أو بلغت «٢»، فإن ذكر القيد المذكور في مقام البيان يدل على اعتباره في الحكم، و يظهر من المسالك المفروغية من اعتباره.

(٢) في الجواهر أنه المنساق من النصوص، و صرح به جماعة، بل هو المشهور، بل ظاهر جامع المقاصد نسبه إلى تصريح الأصحاب. انتهى.

و قد عرفت أن المفهوم من الخرص في النص و الفتوى ليس إلا تقدير الحصّة المشاعة المبهمة بقدر معين من دون تبديل شيء بشيء و لا معاوضة بين شيئين.

(٣) لأنه لما كان معاوضةً و العوض في الذمة فلا يكون من الخرص المذكور في النصوص و الفتوى، و إنما يكون بمعنى آخر، و يكون حينئذ من قبيل البيع، إذ هو معاوضة بين الحصّة المشاعة و بين ما في الذمة.

و لا يلزم محذور الربا، لكون المبيع ليس من المكييل و الموزون، كما لا يلزم الغرر، للاعتماد على قول أهل الخبرة إذا كان الخرص منهم.

(٤) قد عرفت أن الصلح يجرى في جميع المعاملات على أن يكون المنشأ نفس الصلح، و تكون المعاملة مورداً للصلح و موضوعاً له.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣١

ذكرنا- لا- مانع من ذلك فيه. لكنه- كما عرفت- خارج عن هذه المعاملة (١). ثم إن المشهور بينهم أن قرار هذه المعاملة مشروط بسلامة الحاصل (٢)، فلو تلف بأفة سماوية أو أرضية كان عليهما. و لعله لأن تعيين الحصه في المقدار المعين (٣) ليس من باب الكلى في المعين (٤)، بل هي باقية على إشاعتها. غاية الأمر تعيينها في مقدار معين. مع احتمال أن يكون ذلك من الشرط الضمني بينهما، و الظاهر أن المراد

(١) لكنه داخل في عنوان الصلح.

(٢) في جامع المقاصد: أنه ذكره الأصحاب، و في المسالك: أنه المشهور بين الأصحاب. و مستنده غير واضح، و حكمه لا يخلو من إشكال إن لم يكن انعقد عليه الإجماع و أنى لهم به؟! و إنما هو شيء ذكره الشيخ في بعض كتبه و تبعه عليه الباقون معترفين بعدم النص ظاهراً على هذه اللوازم.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ١٣١

(٣) قد عرفت أن هذا هو الذي يقتضيه ظاهر النصوص و الفتاوى.

(٤) و في الجواهر: «لا يحتاج ذلك (يعنى ما ذكره المشهور) إلى تنزيل العوض على الإشاعة، إذ يمكن أن لا يكون كذلك و إن كان كلياً مضموناً في العين بشرط السلامة، للدليل نحو ما سمعته في خبر الأطنان»
«١». و لعله إلى ذلك يشير ما في بعض الحواشي من أن مجرد كون التلف عليهما لا يوجب البقاء على الإشاعة. انتهى. لكن الدليل الذي ذكره غير ظاهر و القواعد تقتضى كون التلف على غير مالك الكلى، و لا يشاركه مالك الكلى فيه.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب عقد الربيع حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٢

من الآفة الأرضية (١) ما كان من غير الإنسان، و لا يبعد لحوق إتلاف متلف من الإنسان أيضاً به (٢). و هل يجوز خرس ثالث حصه أحدهما أو كليهما في مقدار؟ وجهان أقواهما العدم (٣).

[مسألة ٢١: بناء على ما ذكرنا من الاشتراك من من أول الأمر في الزرع يجب على كل منهما الزكاة]

(مسألة ٢١): بناء على ما ذكرنا من الاشتراك من من أول الأمر في الزرع يجب على كل منهما الزكاة (٤) إذا كان نصيب كل منهما بحد النصاب، و على من بلغ نصيبه إن بلغ نصيب أحدهما. و كذا إن اشترط الاشتراك حين ظهور الثمرة، لأن تعلق الزكاة بعد صدق الاسم (٥) و بمجرد الظهور لا يصدق (٦). و إن اشترط الاشتراك بعد صدق

- (١) يعنى المذكور فى كلام الجماعة.
- (٢) لوجود المناط فيه، و هو الإشاعة المقتضية للاشتراك. و كان المناسب للمصنف الجزم بذلك.
- (٣) لقصور نصوص المقام عن شمول ذلك. نعم إذا كان المراد من الخرص معنى آخر- غير المعنى الاصطلاحى المذكور فى النصوص و الفتاوى- و هو المعاوضة على الحصه المشاعه بعوض فى الذمه صح- كما تقدم- عملاً- بالعمومات، حتى إذا كان المقصود البيع، لارتفاع الغرر بخرص أهل الخبرة و العدم كون المبيع من المكيل و الموزون فلا يلزم الربا.
- (٤) لأن الشرط فى وجوب الزكاة الملك، و المفروض حصوله بالنسبة إليهما.
- (٥) تقدم فى كتاب الزكاة الاستدلال عليه.
- (٦) فإذا حصل الملك حينئذ فقد تحقق الملك، بالنسبة إليهما، و إذا
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٣
- الاسم أو حين الحصاد و التصفيه فهى على صاحب البذر منهما لأن المفروض أن الزرع و الحاصل له إلى ذلك الوقت، فتعلق الزكاة فى ملكه (١).

[مسألة ٢٢]: إذا بقى فى الأرض أصل الزرع بعد انقضاء المدّة و القسمة]

- (مسألة ٢٢): إذا بقى فى الأرض أصل الزرع بعد انقضاء المدّة و القسمة، فنبت بعد ذلك فى العام الاتى، فان كان البذر لهما فهو لهما، و إن كان لأحدهما فله، إلا مع الاعراض (٢)، و حينئذ فهو لمن سبق. و يحتمل أن يكون لهما مع عدم الاعراض (٣) مطلقاً (٤)، لأن المفروض شركتهما فى الزرع و أصله و إن كان البذر لأحدهما أو لثالث، و هو الأقوى (٥).

- كان الشرط الملك حال صدق الاسم فالظاهر وجوب الزكاة عليهما، عملاً بإطلاق الأدلة. و كان المناسب للمصنف التعرض له، فتكون الصور أربع و لا وجه للاقتصار على الصور الثلاث.
- (١) دون صاحبه، لتأخره عن ذلك، فيجب عليه دون صاحبه.
- (٢) لكن الاعراض لا يوجب الخروج عن الملك، لعدم الدليل عليه، كما تقدم فى كتاب الإجارة. نعم مع الاعراض يجوز تملكه لمن سبق إليه إذا بقى الاعراض بحاله، أما إذا زال الاعراض حين صيرورته زرعاً فلا يملكه من سبق إليه، بل هو لملكه.
- (٣) و كذا مع الاعراض، لأن الاعراض لا يرفع الملكية.
- (٤) يعنى: و إن كان البذر من أحدهما.
- (٥) قد عرفت فى المسألة الخامسة عشرة أن الاشتراك يكون فى جميع التطورات الواردة على البذر، و لا يختص بالحاصل، و منها أصول الزرع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٤

- و كذا إذا بقى فى الأرض بعض الحب (١) فنبت، فإنه مشترك بينهما مع عدم الاعراض (٢). نعم لو كان الباقي حب مختص بأحدهما (٣) اختص به. ثم لا يستحق صاحب الأرض أجره لذلك الزرع النابت على الزارع فى صورة الاشتراك أو الاختصاص به و إن انتفع بها، إذ لم يكن ذلك من فعله (٤)، و لا من معاملته واقعه بينهما (٥).

فتكون مشتركة بينهما. ثم إن المصنف حرر المسألة بما إذا نبت أصل الزرع و لا ينبغى التأمل فى اشتراك النابت بينهما. لاشتراك

أصل الزرع. وفي التذكرة حرر المسألة بما إذا نبت الحب، ومثله في الجواهر. ولا ينبغي التأمل في اختصاص النابت بصاحب البذر للتبعية، ولذا نسب في التذكرة ذلك إلى علمائنا و الشافعي، معللاً له: بأنه عين ماله، وحكى عن أحمد القول بأنه لصاحب الأرض، ولم يحك عن أحد القول بالاشتراك. ومن ذلك تعرف اختلاف حكم المسألتين.

(١) يعنى: من الحاصل المشترك.

(٢) وكذا مع الاعراض، كما عرفت.

(٣) من جهة قسمه الحاصل.

(٤) كما لو أطارت الريح الحب إلى أرض زيد فصار زرعاً. اللهم إلا أن يقال: الاستيفاء الموجب للضمان أعم من ذلك. لكنه غير ظاهر والأصل البراءة، ولأجل ذلك يظهر ما جزم في الجواهر من أن عليه أجره الأرض لمالكها.

(٥) يعنى حتى يكون الأمر الحاصل من المعاملة موجباً لصدق الاستيفاء فان الاستيفاء كما يحصل مباشرة استيفاء المنفعة يحصل أيضاً بالأمر بالفعل، كما إذا أمره بحلق رأسه فامتثل الأمر وحلق، فان الأمر يكون هو المستوفى للمنفعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٥

[مسألة ٢٣: لو اختلفا في المدة]

(مسألة ٢٣): لو اختلفا في المدة و أنها سنة أو سنتان مثلاً فالقول قول منكر الزيادة (١). وكذا لو قال أحدهما:

إنها ستة أشهر والأخر قال: إنها ثمانية أشهر (٢). نعم لو ادعى المالك مدة قليلة لا تكفى لبلوغ الحاصل و لو نادرا ففى تقديم قوله إشكال (٣). و لو اختلفا فى الحصّة قلة و كثرة فالقول قول صاحب البذر المدعى للقلّة. هذا إذا كان نزاعهما فى زيادة المدة أو الحصّة و عدمها. و أما لو اختلفا فى تشخيص ما وقع عليه العقد و أنه وقع على كذا أو كذا، فالظاهر التحالف (٤)

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما فى الجواهر، بل فى جامع المقاصد:

الإجماع عليه. و يقتضيه الأصل. فإن قلت: إذا كان الشك فى المدة أنها سنة أو سنتان فقد شك فى بقاء المزارعة بعد السنة، و الأصل بقاؤها.

قلت: الشك فى البقاء ناشئ من الشك فى جعل المتعاقدين و الأصل عدم جعل الزيادة، فىكون حاكماً على أصالة بقاء المزارعة. (٢) لعين ما سبق.

(٣) لمخالفته لأصالة الصحة المقدمه على أصالة عدم الزيادة، لما عرفت من اعتبار كون المدة كافية فى بلوغ الزرع فى صحة المزارعة. (٤) قال فى جامع المقاصد: «لو لا الإجماع لأمكن أن يقال: إن اتفاقهما على عقد تضمن تعيين مدة و حصّة نقل عن الأصل المذكور و كل منهما مدع لشيء و منكر لما يدعيه الآخر، و ليس إذا ترك دعوى الزيادة مطلقاً يترك، فإنه إذا ترك العمل طالبه به. نعم يجىء هذا إذا وقع الاختلاف عند انتهاء الأمر. فيجب التحالف، و هو قول الشافعي فى نظيره فى المساقاة». و أشكل عليه فى المسالك: بأن العقد المتضمن لهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٦

.....

(يعنى المدة و الحصّة) أنما أخرج عن حكم الأصل - أصل المدة و الحصّة - أما فى قدر معين فلا، فىبقى إنكار الزيادة فىهما بحاله لم يخرج عن حكم الأصل بشيء. و المراد بمن يترك إذا ترك فى نفس ذلك المدعى، و هو هنا المدة الزائدة، و الحصّة الزائدة، أما

العمل فهو أمر خارج عن الدعوى فلا أثر للمطالبة في هذه المنازعة».

أقول: إذا كان مدعى الزيادة الزارع فهو إذا ترك الدعوى ترك ولا يطالب حتى بالعمل، لأن المالك المنكر للزيادة ليس له المطالبة بالعمل لأنها مطالبة بغير حق بعد اعترافه بعدم الزيادة ولأجله يشكل ما يظهر من المسالك من جواز مطالبة المنكر بالعمل. لكنه خارج عن محل الدعوى.

و أما ما في جامع المقاصد من دعوى التحالف في المقام فقد تكرر منه نظيره في موارد كثيرة- كما يظهر من مراجعة ما ذكرناه في كتاب الإجارة في جملة من مباحث التنازع- و وافقه عليه في الجواهر في بعضها و ربما وافقه هنا أيضاً في الجملة. قال (ره): «لا ريب في عدم التحالف في مسألة المدء لو كانت في نفس استحقاق الزائد منها من دون تعرض في الدعوى لسببه، ضرورة كون إنكارها على مقتضى الأصل، أما لو كانت الدعوى في سبب استحقاقها بعد اتفاقهما على كونه عقداً مشخفاً و وقع النزاع في كيفية تشخيصه- فقال المالك مثلاً: إنه بمدء قليله، و قال العامل: أنه بمدء كثيرة- فلا ريب في أن المتجه التحالف لكون كل منهما مدعياً و منكرًا، و دعوى كل منهما مخالفة الأصل. و القلة و الكثرة بالنسبة إلى تشخيصهما العقد على حد سواء في مخالفة الأصل. إلا- أن ظاهر الأصحاب هنا تقديم قول مدعى القلة حتى لو كانت الدعوى على الفرض المزبور». و ما نسبه الى ظاهر الأصحاب هو المتعين.

و ما ذكره في توجيه التحالف إنما يتم بناء على أن المعيار في تشخيص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٧

.....

المدعى و المنكر مصب الدعوى، لكن الظاهر خلافه، و أن المعيار في تشخيص ذلك الغرض المقصود من الدعوى، كما أشرنا إلى ذلك في شرح المسألة الأولى من فصل التنازع من كتاب الإجارة، و أشار إليه المصنف (ره) في كتاب القضاء.

و قد قال في الجواهر في مسألة ما لو اختلف المتبايعان في قدر الثمن أو في قدر الأجل أو نحو ذلك، قال- بعد أن ذكر اختلاف الحكم باختلاف إبراز الدعوى:- «قد يقال: بأن القول قول مدعى الأقل على أي حال أبرزت الدعوى إذا كان المراد إشغال الذمة بالأكثر، ضرورة أن أقصى الاختلاف في السببين- أي السبب الموجب للأقل و السبب الموجب للأكثر- و لا ريب في موافقة الأصل للأول. و من هنا أفتى الأصحاب من غير خلاف يعتد به في سائر المقامات حتى في الجنایات الموجبة للمال لو وقع النزاع في السبب الموجب للأقل منها أو الأكثر. فلاحظ و تأمل، فإن ذلك هو التحقيق في المسألة، بل هو الذي يوافق صدق المدعى عرفاً».

و المتحصل مما ذكرناه أمور: (الأول) أن جامع المقاصد أرجع النزاع في جميع هذه الموارد الى النزاع في تشخيص العقد و جعله من التداعى.

(الثاني): أن صاحب الجواهر فصل بين أن يكون مصب الدعوى تشخيص العقد و أن يكون الزائدة و النقصان، فعلى الأول يكون من التداعى و على الثاني يكون من المدعى و المنكر. و تبعه عليه المصنف (ره) هنا و في بعض الموارد الأخرى. (الثالث): أن ظاهر الأصحاب- هنا و في جميع الموارد- أن المدار في تشخيص المدعى و المنكر الغرض المقصود، كما اعترف به جامع المقاصد و الجواهر و المصنف. (الرابع): أن صاحب الجواهر قد حقق في بعض كلام له في كتاب البيع أن التحقيق ما هو ظاهر الأصحاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٨

- و إن كان خلاف إطلاق كلماتهم (١)- فإن حلفاً أو نكلاً فالمرجع أصالة عدم الزيادة.

[مسألة ٢٤: لو اختلفا في اشتراط كون البذر أو العمل أو للعوامل على أيهما]

(مسألة ٢٤): لو اختلفا في اشتراط كون البذر أو العمل أو للعوامل على أيهما فالمرجع التحالف (٢)، و مع حلفهما أو نكولهما تنفسخ

المعاملة (٣).

[مسألة ٢٥: لو اختلفا في الإعارة والمزارعة]

(مسألة ٢٥): لو اختلفا في الإعارة والمزارعة، فادعى الزارع أن المالك أعطاه الأرض عارية للزراعة، و المالك ادعى المزارعة، فالمرجع التحالف أيضاً (٤)، و مع حلفهما أو نكولهما

(١) قد عرفت أنه هو الذى يقتضيه التحقيق، و قد تقدم فى كتاب الإجارة ما له نفع فى المقام.
 (٢) قد تقدم القول بأن إطلاق المزارعة يقتضى كون البذر على العامل و عليه فالخلاف يكون بينهما فى اشتراط كونه على المالك و عدمه، و مقتضى ذلك كون القائل بكونه على المالك مدعياً لمخالفة قوله الأصل و الإطلاق، و خصمه منكرًا لموافقة قوله الإطلاق، فيكون على الأول بينة و على الثانى اليمين.
 (٣) لعدم البازل للبذر الذى لا بد منه فى قوامها. و كذا فى بقية الأمور. ثم إن هذا الانفساخ ليس واقعياً، بل هو بحسب حكم القاضى فمن يعلم أن عليه البذر يجب عليه بذله و العمل بمقتضى الشرط و العقد.
 (٤) لأن كلا منهما يدعى خلاف الأصل، إذ الأصل عدم المزارعة و عدم العارية: قال فى الشرائع: «لو اختلفا فقال الزارع: أعرتها» و أنكر المالك و ادعى الحصه أو الأجرة، و لا بينة، فالقول قول صاحب الأرض، و يثبت له أجره المثل مع يمين الزارع. و قيل: يستعمل القرعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٣٩

تثبت أجره المثل للأرض (١). فإن كان بعد البلوغ فلا اشكال

و الأول أشبه». و كأن مراده أن القول قول صاحب الأرض فى عدم العارية، لا- فى دعواه الحصه أو الأجرة، كما عبر بذلك فى القواعد، قال:

«و لو ادعى العامل العارية و المالك الحصه أو الأجرة قدم قول المالك فى عدم العارية، و له أجره المثل مع يمين العامل ما لم تزد عن المدعى»، و نحوها عبارة التذكرة.

و لا يخفى ما فيها من سقم التعبير، فإنها توهم أن المالك منكر و العامل مدع، مع أن كلا منهما مدع من جهة و منكر من جهة، فإن المالك مدع للحصه و منكر للعارية و العامل مدع للعارية و منكر للحصه، فيقدم قول كل منهما فى نفي دعوى الآخر بيمينه، و هذا هو التداعى الذى حكمه التحالف، كما عبر به العلامة فى التحرير، قال: «لو ادعى العارية و ادعى المالك الحصه أو الأجرة و لا بينة تحالفا، و يثبت لصاحب الأرض أجره المثل»، و تبعه فى ذلك المصنف. و هو واضح معنى و دليلاً.

(١) قد عرفت أن البناء على التحالف واضح. و لكن الإشكال فى استحقاق المالك أجره المثل، فإنه لا يدعيه و إنما يدعى الحصه المسماة، و لم تثبت بالبينه، بل بنى على انتفائها بيمين المنكر، فما الذى اقتضى إثبات أجره المثل؟! و لذلك حكى عن عارية الخلاف و المبسوط و الغنية و اللعة و الكفاية: العدم. و ذكر الأردبيلي (ره) فى شرحه للإرشاد فى مسألة ما لو ادعى مالك العين الإجارة و المتصرف بها العارية أنه إذا حلف المتصرف على نفي الإجارة لم يلزمه شىء عوض التصرف، لأصالة البراءة، و لا نسلم أن الأصل حصول أجره و عوض لصاحب المال. انتهى. و ظاهر كلامه- يعنى كلام الأردبيلي (ره)- إنكار أصالة ضمان المال.

و لذلك أشكل عليه فى الجواهر: بأن أصل البراءة مقطوع بقاعدة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٠

.....

الضمان المستفاد من قوله: «على اليد ..» و «من أتلف ..»

و نحوهما، و إلا لزم عدم ضمان كل متلف لكل مال شخص بدعوى الهبة، بل لا يحتاج إلى الدعوى بأصالة البراءة، و التزامه واضح الفساد. و الفرق بين المنفعة و العين أوضح فساداً، و ذهب اليمين بما فيها إنما هو بالنسبة إلى ما نفته من الأجرة و الحصّة المسماة لا غيرهما، كما هو واضح. انتهى.

و كان الأولى الاستدلال بما دل على ضمان المنفعة بالاستيفاء من إجماع العرف و المتشعبة عليه. و كيف كان فإذا كان الوجه في عدم ضمان أجرة المثل في المقام عدم الدليل على ضمان المنفعة بالاستيفاء فإشكاله ظاهر، و ضعفه واضح. و إن كان الوجه فيه أن دعوى المالك الأجرة المعينة أو الحصّة تستلزم الاعتراف بعدم استحقاق غيرها من أجرة المثل أو غيرها، فيؤخذ باعترافه و إقراره. ففي محله، عملاً بعموم: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز.

اللهم إلا أن يقال: إن دعوى الضمان بالأجرة المعينة أو الحصّة راجعة إلى دعوى الضمان المقيد، فإن كان التقييد على نحو وحدة المطلوب تمّ ما ذكر، أما إذا كان على نحو تعدد المطلوب، بأن كان المالك يدعى الضمان و يدعى كونه على نحو خاص، فإذا بطلت دعوى الخصوصية يمين العامل بقى أصل الضمان بحاله، و لا اعتراف منه حينئذ بعدم الاستحقاق.

و لا يبعد أن المرتكزات العرفية توافق على ذلك، فلا مجال إذاً للمناقشة فيه. و قد تقدم في المسألة الستين من كتاب المضاربة بعض الكلام في ذلك. فراجع.

هذا و قد أطلق المصنف وجوب أجرة المثل بعد التحالف، كما في الشرائع و غيرها. لكن عرفت التقييد في كلام القواعد بعدم زيادة أجرة المثل على الأجرة أو الحصّة. و وجهه: أن دعواه الأجرة أو الحصّة يقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤١

و إن كان في الأثناء فالظاهر جواز الرجوع للمالك (١). و في

الاعتراف بعدم استحقاق الزائد عليها، فيؤخذ باعترافه و لا يدفع له الزائد و لأجل ذلك وافق القواعد جماعة ممن تأخر عنه.

و أشكل عليه في الحدائق: بأن اعترافه بعدم استحقاق الزائد مبنى على صحة دعواه و ثبوتها، فإذا بنى على بطلانها فقد بنى على بطلان ما يترتب عليها و فرضها معدومين. و فيه: أن الاعتراف بعدم استحقاق الزائد لا مجال لفرضه كالعدم، فإنه خلاف إطلاق الأدلة، و لا ملازمة بين بطلان الدعويين و بطلان ما يترتب عليهما من اللوازم الخارجية، و إنما الملازمة بين بطلانها و بطلان ما يترتب عليهما شرعاً، لا عقلاً.

هذا و لم يتعرض المصنف (ره) لوجه إهمال القيد المذكور كما أنه لم يصرح بالإطلاق، و هل ذلك كان من جهة موافقته للحدائق في الاشكال المذكور، أو من جهة أن موضوع المسألة المزارعة، و عوض منفعة الأرض فيها الحصّة، و ليست هي من جنس أجرة المثل حتى يصح فرض الزيادة و النقيصة بينهما، لاختصاص ذلك بما كانا متحدى الجنس. لكن التقييد بعدم الزيادة في عبارة القواعد كان في مورد المزارعة صريحاً، و حمل كلامه على صورة ما إذا كانت الحصّة مساوية لأجرة المثل بعيد، و لو كان المراد ذلك كان اللازم في التعبير أن يقال: إنه بعد التحالف يحكم بالأجرة المسماة، فلا بد أن يحمل كلامه على صورة كون الزيادة بحسب القيمة لا العين. و الوجه المقتضى للتقييد بعدم زيادة أجرة المثل أيضاً وارد في ذلك، إذ المالك أيضاً يعترف بعدم استحقاق الزيادة في القيمة على المسمى من أجرة أو حصّة، فيؤخذ باعترافه. و من أجل ذلك يتوجه الاشكال على المصنف على كل حال.

(١) يعنى: الرجوع عن العقد الواقع بينه و بين العامل، لأن العامل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٢
وجوب إبقاء الزرع الى البلوغ عليه مع الأجرة إن أراد

يدعى كونه عارية يجوز للمعير الرجوع فيها، وليس له الاعتراض على المالك بأنه يعترف بكونها مزارعة، و هي لا يجوز الرجوع فيها، وذلك لأن عدم جواز الرجوع في المزارعة من جهة حق العامل، والمفروض اعتراف العامل بأنه لا حق له. اللهم إلا أن يقال: انما يجوز العمل بالإقرار مع احتمال الموافقة للواقع، لا مع العلم بالخلاف، فاذا كان المالك يعلم بأن العقد مزارعة لا يجوز له الرجوع فيه إلا مع التقابل، ولا يكفي اعتراف العامل بأنه عارية.

هذا بالنظر الى الحكم الواقعي الأولي، أما بالنظر الى حكم الحاكم بنفى كل من العارية و المزارعة بعد التحالف فيجوز الرجوع عن العقد، لا بمعنى فسخ العقد، بل بمعنى عدم ترتيب آثار العقد، وهذا الجواز جاء من حكم الحاكم الذي يحرم رده. و المراد من جواز ذلك أنه إذا فعله المالك فليس للعامل الاعتراض عليه، لأن الاعتراض عليه رد الحكم الحاكم لا أنه يجوز ذلك واقعاً شرعاً. بمعنى أنه لا يؤاخذ عليه، فان حكم الحاكم لا موضوعية له في تعديل الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي على ما هو عليه ففي صحيح هشام بن الحكم: «قال رسول الله (ص): إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار» (١)
فاذا حكم الحاكم للمدعي بالبينة أو اليمين المردودة لم يجز له أن يأخذ المال من المدعي عليه إذا كان يعلم ببطلان دعواه. و حكم الحاكم لا يسوغ له أكل مال الغير بغير رضاً منه.
و إن شئت قلت: حكم الحاكم تارة: يكون اقتضائياً، و أخرى:

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٣

.....

لا- يكون اقتضائياً، و كذلك الحكم الواقعي يكون اقتضائياً تارة و أخرى لا يكون اقتضائياً. فإن كان الحكم الواقعي اقتضائياً و حكم الحاكم لا- اقتضائياً و جب العمل على الحكم الواقعي، لأن العمل عليه لا يكون رداً لحكم الحاكم كما في المثال المذكور، فان ترك أخذ المال من المدعي عليه ظلماً لا- يكون رداً لحكم الحاكم لجواز الأخذ. و إذا كان الأمر بالعكس- بأن كان الحكم الواقعي لا اقتضائياً و حكم الحاكم اقتضائياً- و جب الحكم بحكم الحاكم من دون مزاحم، كما في المثال المذكور بالنسبة إلى الحكومة عليه، فإنه يجب عليه بمقتضى حكم الحاكم دفع المال إلى المدعي، و لا يحرم عليه ذلك بمقتضى الحكم الواقعي فيجب العمل بمقتضى حكم الحاكم، لأن ترك العمل به رد لحكم الحاكم و هو حرام.

و إذا كانا- معاً- اقتضائيين و جب العمل بمقتضى حكم الحاكم بمقدار المزاحمة، لئلا يلزم رده، و يجب العمل بالحكم الواقعي فيما زاد على مقدار المزاحمة، كما إذا ادعى رجل زوجته امرأة ظلماً، فحكم الحاكم له فوجب عليها مطاوعته بمقدار المزاحمة، و لا يجوز لها ما زاد على ذلك، فاذا طلب منها المدعي الاستمتاع بها، فإن أمكنها صرفه و جب عليها ذلك، و إن أصر على الاستمتاع بها و جب عليها المطاوعة، و تسقط حرمة المطاوعة للأجنبي بدليل حرمة رد الحكم الذي تكون نسبتته الى الحكم الواقعي نسبة الحكم الواقعي الثانوي إلى الواقعي الأولي مقيداً له، و في غير حال وجوب المطاوعة يحرم عليها التعرض له و التكشف، و لا يجوز لها ذلك، عملاً بالحكم الواقعي ما دام لا يصدق رد حكم الحاكم.

و في المقام نقول: إن حكم الحاكم بنفى المزارعة ليس حكماً اقتضائياً فلا يزاحم الحكم الواقعي بوجوب العمل على عقد المزارعة إذا كان المالك عالماً بذلك حسب دعواه، كما أنه يجب على العامل العمل بمقتضى العقد إذا مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٤

الزارع، و عدمه و جواز أمره بالإزالة، وجهان (١). و إن كان النزاع قبل نثر الحب فالظاهر الانفساخ بعد حلفهما أو نكولهما (٢).

[مسألة ٢٦: لو ادعى المالك الغصب]

(مسألة ٢٦): لو ادعى المالك الغصب و الزارع ادعى المزارعة، فالقول قول المالك (٣) مع يمينه على نفي المزارعة

كان عالماً بذلك.

(١) أقواهما الأول، لأن الزرع كان بإذن المالك و قلعه ضرر على العامل، فلا يجوز، لقاعدة نفي الضرر، و لا يعارض بالضرر الوارد على المالك من إبقاء الزرع، لأن المالك مقدم على هذا الضرر، سواء كان العقد مزارعة أم عارية.

(٢) قد عرفت أن حكم الحاكم بعد التحالف كان ينفي كلا من العارية و المزارعة، فبالنظر إليه يبنى على نفيهما معاً. أما بالنظر إلى الواقع فإن كان عارية فانكارها رجوع بها، أما إذا كان مزارعة فانكارها لا أثر له و حكم الحاكم لا يبدل الواقع، فلا موجب للانفساخ، بل يبقى وجوب العمل بها على تقدير ثبوتها بحاله حتى ينتهي الوقت، كما عرفت في الحاشية السابقة.

(٣) إذا كان المعيار في تشخيص المدعى و المنكر مصب الدعوى فهما متداعيان، لأن كلا منهما يدعى خلاف الأصل. فكما يقدم قول المالك في نفي المزارعة يقدم قول العامل في نفي الغصب. و إذا كان المعيار الغرض المقصود من الدعوى فدعوى المالك الغصب راجعة إلى دعوى ضمان العامل بأجرة المثل و هو منكر للمزارعة، و كلاهما على وفق الأصل. و قد عرفت أن التحقيق الثاني، فيكون القول قول المالك. و منه يظهر ضعف ما عن التذكرة من أنه يحلف العامل على نفي الغصب، كما عرفت في مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٥

[مسألة ٢٧: في الموارد التي للمالك قلع زرع الزارع]

(مسألة ٢٧): في الموارد التي للمالك قلع زرع الزارع هل يجوز له ذلك بعد تعلق الزكاة و قبل البلوغ؟ قد يقال بعدم الجواز (١) إلا أن يضمن حصتها للفقراء، لأنه ضرر عليهم و الأقوى الجواز (٢)، و حق الفقراء يتعلق بذلك الموجود و إن لم يكن بالغاً.

[مسألة ٢٨: يستفاد من جملة من الأخبار أنه يجوز لمن بيده الأرض الخراجية أن يسلمها إلى غيره]

(مسألة ٢٨): يستفاد من جملة من الأخبار (٣) أنه يجوز لمن بيده الأرض الخراجية أن يسلمها إلى غيره ليزرع لنفسه و يؤدي خراجها عنه. و لا بأس به

المسألة السابقة.

(١) نسبه في الجواهر إلى ظاهر المحكى عن ابن الجنيد، و عبارته المحكية في المختلف هكذا: «لو استحقت الأرض كان للمالك أن يطالب المزارع بقلع الزرع، إلا أن يكون في ذلك ضرر على أهل الزكاة و غيرهم بتلف حقوقهم منه، فإن ضمنه رب الأرض لهم و قلع الأرض كان مخيراً بين أن يأخذ الجزء منه على تلك الحال و بين أن يضمن الذي غر المزارع قيمة نصف الزرع ثابتاً و سلم الزرع كله إليه». لكن ظاهر ذيل كلامه أن مورده صورة صحة المزارعة و انتهاء المدة إذ لو كانت المزارعة منتفية لم يكن وجه لأخذه الجزء من

الزرع.

(٢) جعله في المختلف هو الوجه، لأن حق الفقراء لا يزيد على حق صاحب الزرع، فإذا جاز قلعه بلا ضمان للمزارع جاز أيضاً بالنسبة إلى مستحق الزكاة.

(٣) يشير بذلك إلى

خبر إبراهيم بن ميمون، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قرية لأناس من أهل الذمة، لا أدرى أصلها لهم أم مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٦»

[مسائل متفرقة]

إشارة

مسائل متفرقة:

[الأولى: إذا قصر العامل في تربية الزرع]

الأولى: إذا قصر العامل في تربية الزرع فقل الحاصل، فالظاهر ضمانه التفاوت (١) بحسب تخمين أهل الخبرة، كما صرح به المحقق القمي (قده) في أجوبة مسائله.

[الثانية: إذا ادعى المالك على العامل عدم العمل]

الثانية: إذا ادعى المالك على العامل عدم العمل بما اشترط في ضمن عقد المزارعة من بعض الشروط، أو ادعى

لا، غير أنها في أيديهم، وعلينا خراج، فاعتدى عليهم السلطان فطلبوا إلى فأعطوني أرضهم وقريتهم على أن أكفيهم (يكفيهم. خ ل) السلطان بما قل أو أكثر، ففضل لي بعد ذلك فضل بعد ما قبض السلطان ما قبض قال (ع): لا بأس بذلك، لك ما كان من فضل» (١)». ونحوه خبر أبي الربيع

«٢»، و خبر أبي بردة بن رجا

«٣». (١) ظاهره ضمان نقص الحاصل الذي ملكه بالمزارعة. لكن لا دليل على ضمان النقص إلا قاعدة الإلتلاف، وهي تختص بالنقص الطارئ على الوجود كاملاً، ولا تشمل ما لو وجد ناقصاً. ويحتمل أن يكون المراد نقص العمل المؤدى إلى نقص الحاصل، فإن المالك يملك على الزارع العمل الكامل، و لم يأت به كاملاً وإنما جاء به ناقصاً، فيضمن تفاوت العمل.

لكن عرفت - فيما سبق - أن الأعمال الذميمة لا تكون مضمونه والأجير على عمل إذا لم يأت به تبطل الإجارة، ولا يستحق الأجرة، لا أنه يستحق الأجرة ويكون ضامناً للعمل للمستأجر.

نعم في المقام لما لم يأت بالعمل كاملاً يكون للمالك الخيار في فسخ المزارعة، فإن كان البذر له كان للعامل أجره مثل العمل، وإن كان البذر

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب المزارعة والمساقاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٧

عليه تقصيره في العمل على وجه يضر بالزرع، و أنكر الزارع عدم العمل بالشرط أو التقصير فيه، فالقول قوله، لأنه مؤتمن في عمله (١).
و كذا لو ادعى عليه التقصير في

للزارع عليه أجره المثل للأرض للمالك، فنقص العمل يستوجب الخيار لا الضمان.

(١) لو لا ذلك لكان القول قول المالك، لمطابقته قوله للأصل، إذ الأصل عدم فعل الشرط و عدم فعل تمام ما يلزم العامل الذي هو معنى التقصير. لكن القاعدة المذكورة مقدمة على الأصل، فيكون العامل منكرًا لموافقته قوله للحجة. و الوجه في هذه القاعدة السيرة المستمرة على قبول قول الأمين فيما أوتمن عليه، و الموظف لأداء عمل في أداء وظيفته، و في الجواهر عدّ من الضروريات قبول اخبار الوكيل في التطهير، و هو في محله. و يظهر ذلك واضحاً من مراجعة سيرة المتشرعة في جميع الموارد من هذا القبيل، سواء كان أجيراً على عمل فيخبر عن فعله، أم مأموراً متبرعاً في عمل فيخبر عن وقوعه.

و لعل من هذا الباب قاعدة: (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) التي ادعى على صحتها الإجماع كثير من الأعظم، فإن الوكيل إذا أخبر عن الفعل الموكل فيه يقبل خبره، و الزوج إذا أخبر عن طلاق زوجته يقبل خبره، و الحاكم إذا أخبر عن حكمه بالهلال - مثلاً - يقبل خبره، و الولي إذا أخبر عن العقد للمولى عليه يقبل خبره .. و هكذا.

و الجامع بين ما نحن فيه و بين القاعدة المذكورة هو أنه إذا كان الفعل وظيفته الإنسان فأخبر بوقوعه يقبل، سواء كان الجاعل للوظيفة الشارع المقدس أم غيره من الناس، و الأول هو مورد قاعدة: (من ملك ..) و الثاني مورد قاعدة: قبول خبر المؤتمن على فعل إذا أخبر بفعله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٨

حفظ الحاصل بعد ظهوره (١) و أنكر.

[الثالثة: لو ادعى أحدهما على الآخر شرطاً]

الثالثة: لو ادعى أحدهما على الآخر شرطاً متعلقاً بالزرع و أنكر أصل الاشتراط، فالقول قول المنكر (٢).

[الرابعة: لو ادعى أحدهما على الآخر الغبن في المعاملة]

الرابعة: لو ادعى أحدهما على الآخر الغبن في المعاملة فعليه إثباته (٣)، و بعده له الفسخ.

[الخامسة: إذا زارع المتولى للوقف الأرض الموقوفة]

الخامسة: إذا زارع المتولى للوقف الأرض الموقوفة بملاحظة مصلحة البطون إلى مدة لزم و لا- تبطل بالموت، و إما إذا زارع البطن المتقدم من الموقوف عليهم الأرض الموقوفة ثم مات في الأثناء قبل انقضاء المدّة فالظاهر بطلانها من ذلك الحين، لانتقال الأرض إلى البطن اللاحق (٤). كما أن الأمر كذلك في إجارته لها. لكن استشكل فيه المحقق القمي (قده) بأن عقد المزارعة لازمة و لا تنسخ إلا بالتقاييل أو ببعض الوجوه التي ذكروها، و لم يذكروا في تعدادها هذه الصورة مع أنهم ذكروا في الإجارة بطلانها إذا أجر

البطن المتقدم ثم

و على هذه القاعدة إذا نازعه منازع كان مدعياً، لمخالفة قوله للحجة على ما عرفت من أن المدعى من يكون قوله مخالفاً للحجة، في مقابل المدعى عليه أو المنكر، و هو من يكون قوله موافقاً للحجة.

(١) لما عرفت.

(٢) لموافقة قوله لأصالة عدم الاشتراط.

(٣) لأن الغبن مفهوم وجودى مسبق بالعدم، فدعواه على خلاف أصالة عدمه.

(٤) كما هو مقتضى الوقف الترتيبي.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٤٩

مات في أثناء المدة، ثم استشعر عدم الفرق بينهما بحسب القاعدة، فالتجأ الى أن الإجارة أيضاً لا تبطل بموت البطن السابق في أثناء المدة و إن كان البطن اللاحق يتلقى الملك من المواقف لا من السابق، و أن ملكية السابق كانت إلى حين موته، بدعوى: أنه إذا أجر مدة لا تزيد على عمره الطبيعي و مقتضى الاستصحاب بقاؤه بمقداره، فكما أنها في الظاهر محكومة بالصحة كذلك عند الشارع و في الواقع، فموت السابق ينتقل ما قرره من الأجرة إلى اللاحق (١)، لا الأرض بمنفعتها (٢) .. إلى آخر ما ذكره من النقض و الإبرام. و فيه ما لا يخفى (٣).

و لا ينبغي الإشكال في البطلان بموته في المقامين.

(١) قال في كتاب المزارعة من كتابه جامع الشتات: «فالأولى أن يقال: بعدم بطلان الإجارة في الوقف أيضاً إذا مات كل منهما إذا جعل مقدار المدة ما لا يزيد على العمر العادي، اعتماداً على استصحاب البقاء، فيصح عقد الإجارة الذي مقتضاه اللزوم، و يتلقى البطن الثاني وجه الإجارة عن الوقف بواسطة جعل البطن الأول و تصرفه، و يتم الكلام في إطلاقهم في المزارعة و عدم استثنائهم ..».

(٢) لأن المنفعة انتقلت إلى المستأجر بالإجارة الصحيحة التي لا تبطل بالموت.

(٣) إذ لا- دليل على ولاية التصرف للبطن الأول على المنفعة الراجعة إلى البطن الثاني. (و دعوى): أن البناء على جواز إجارة البطن الأول في مدة لا تزيد على العمر الطبيعي يقتضى صحتها، فكأن الواقف جعل ولاية التصرف لهم (ممنوعه) إذ لم يثبت الجواز الواقعي، و إنما الثابت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٠

[السادسة: يجوز مزارعة الكافر، مزارعاً كان أو زارعاً]

السادسة: يجوز مزارعة الكافر، مزارعاً كان أو زارعاً (١).

الجواز الظاهري الذي ينتفى بانكشاف الخلاف، و يتعين حينئذ العمل بالواقع، فيحكم بصحة الإجارة في مدة حياة البطن الأول دون ما بعد موته.

و أشكل من ذلك ما ذكره في إجارة المالك، فإنه بعد كلامه السابق قال: «و ظهر من جميع ذلك أن المصحح لاجارة المالك في مدة لا يبقى عمره بها في علم الله تعالى و انتقال العين قبل انتهائها إلى الوارث في نفس الأمر إنما هو الاستصحاب، مثل اجارة الوقف بعينها، لا لأنه ملكه بعد فوته أيضاً كما هو واضح». إذ فيه: أن المالك يصح تصرفه في ماله بالإجارة مدة يعلم بموته في أثناءها، عملاً

بقاعدة السلطنة، ولا دخل له بالاستصحاب، إذ لا مجال للاستصحاب مع العلم.

وقد حكى هو عن جماعة التصريح: بأنه لا تتقدر مدة إجارة الأرض بقدر، وفي التذكرة قال: «يجوز إلى مائة ألف سنة»، وجعله قول علمائنا أجمع، فما الذى دعى إلى إهمال هذا الإجماع وقاعدة السلطنة والعمل بغيرهما مما لا محصل له؟! و مجرد كون المنفعة للوارث بعد موت المالك لا يقتضى قصور سلطنة المالك، فان الوارث يملك ما تركه الميت، لا ما عارض عليه وأخرجه عن ملكه بالإجارة.

(١) لعموم أدلة الصحة. مضافاً فى الثانى إلى نصوص خير

«١»، و موثق سماعاً

«٢».

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار، و باب: ٨، ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة، و غيرها.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥١

[السابعة: فى جملة من الأخبار النهى عن جعل ثلث البذر و ثلث للبقر و ثلث لصاحب الأرض]

السابعة: فى جملة من الأخبار (١) النهى عن جعل ثلث البذر و ثلث للبقر و ثلث لصاحب الأرض، و أنه لا ينبغى أن يسمى بذراً و لا بقرأً، فإنما يحرم الكلام. و الظاهر كراهته (٢) و عن ابن الجنيد و ابن البراج حرمة، فالأحوط الترك.

[الثامنة: بعد تحقق المزارعة على الوجه الشرعى يجوز لأحدهما]

الثامنة: بعد تحقق المزارعة على الوجه الشرعى يجوز لأحدهما (٣) بعد ظهور الحاصل أن يصلح الآخر عن حصته بمقدار معين من جنسه (٤) أو غيره بعد التخمين (٥) بحسب المتعارف، بل لا بأس به قبل ظهوره أيضاً (٦). كما أن الظاهر جواز مصالحة أحدهما مع الآخر عن حصته (٧) فى هذه القطعة

(١) تقدمت الإشارة إلى هذه الأخبار فى المسألة الثانية عشرة.

(٢) لأن الأخبار المذكورة مهجورة عند الأصحاب، كما تقدم فى المسألة الثانية عشرة، و تقدم أنه فى الجواهر مال إلى القول بظاها و تقدم الاشكال عليه. فراجع.

(٣) لعمومات صحة الصلح.

(٤) تقدم فى المسألة العشرين أنه لا ربا و لو مع التفاوت، لعدم كونه من المكيل و الموزون.

(٥) أو بدونه. لعموم صحة الصلح. و لا دليل على اعتبار التخمين و ما دل على النهى عن الغرر مختص بالبيع.

(٦) مع العلم بوجوده فى المستقبل، أما مع عدمه فلا دليل على صحة الصلح، لعدم ثبوت موضوعه.

(٧) لعمومات الصحة. و قد تقدم فى المسألة العشرين ما له نفع فى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٢

من الأرض بحصة الآخر فى الأخرى، بل الظاهر جواز تقسيمهما بجعل إحدى القطعتين لأحدهما و الأخرى للآخر. إذ القدر المسلم

لزوم جعل الحصه مشاعه من أول الأمر و في أصل العقد (١).

[التاسعة: لا يجب في المزارعة على أرض إمكان زرعها من أول الأمر]

التاسعة: لا- يجب في المزارعة على أرض إمكان زرعها من أول الأمر (٢) و في السنة الأولى. بل يجوز المزارعة على أرض بائرة لا يمكن زرعها إلا بعد إصلاحها و تعميرها سنة أو أزيد. و على هذا إذا كانت أرض موقوفه- وقفاً عاماً أو خاصاً- و صارت بائرة يجوز للمتولى أن يسلمهما الى شخص بعنوان المزارعة إلى عشر سنين أو أقل أو أزيد- حسب ما تقتضيه المصلحة- على أن يعمرها و يزرعها إلى سنتين مثلاً لنفسه (٣) ثم يكون الحاصل مشتركاً بالإشاعة بحصه معينه.

[العاشره: يستحب للزارع- كما في الاخبار الدعاء عند نثر الحب]

العاشره: يستحب للزارع- كما في الاخبار الدعاء عند نثر الحب، بأن يقول:

«اللهم قد بذرنا و أنت الزارع و اجعله

(١) فلا ينافي التقسيم بعد ذلك، كما لا ينافيه تقسيم الحاصل بعد بلوغه.

(٢) عملاً بعمومات الصحة بعد عدم وجود مقيد.

(٣) هذا لا دخل له في تفريع جواز المزارعة على أرض الوقف البائرة على ما ذكره من جواز انفصال الزرع عن سنه عقد المزارعة. بل كان الأولى له تركه، لأن اختصاص الزرع بالعامل في السنتين الأوليين- مثلاً- ينافي وضع المزارعة من لزوم كون الحاصل مشتركاً. (و دعوى):

أن ما ذكره في شرط المزارعة من لزوم الاشتراك في الحاصل يراد به اشتراطه في الجملة، بحيث لا ينافي اختصاص أحدهما به في بعض السنين

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٣

حباً متراكماً» (١)

و

في بعض الاخبار: «إذا أردت أن تزرع زرعاً فخذ قبضه من البذر و استقبل القبلة، و قل (أَفْرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ) (٢) ثلاث مرات ثم تقول: بل الله الزارع، ثلاث مرات، ثم قال: اللهم اجعله حباً مباركاً، و ارزقنا فيه السلامة. ثم انثر القبضة التي في يدك في القراح» (٣)

و

في خبر آخر: «لما هبط آدم (ع) إلى الأرض احتاج إلى الطعام و الشراب، فشكى ذلك إلى جبرئيل فقال له جبرئيل: يا آدم كن حراثاً، فقال (ع): فعلمني دعاء قال: قل: اللهم اكفني مؤنة الدنيا و كل هول دون الجنة و ألبسني العافية حتى تهنئي المعيشة» (٤).

(إن صحت) كان اللازم التنبيه عليه في مسألة مستقلة، فيقال فيها: إنه لا يشترط في المزارعة أن يكون الزرع مشتركاً دائماً، بل يكفي أن يكون مشتركاً في بعض السنين و إن كان مختصاً في بعضها الآخر، فيقول المالك:

زراعتك على هذه الأرض على أن يكون الزرع مشتركاً في السنة الأولى و مختصاً بك في الثانية و مختصاً بي في الثالثة، لا أن يجعل

ذلك من فروع ما حررت له المسألة.

مع أن الظاهر عدم تمامية ذلك، فإنه خلاف إطلاق الفتاوى والنصوص، مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «لا تقبل الأرض بحنطة مسماة، و لكن بالنصف و الثلث و الرابع و الخمس لا بأس به. و قال:

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

(٢) الواقعة: ٦٤.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب المزارعة و المساقاة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٤

.....

لا بأس بالمزارعة بالثلث و الربع و الخمس «١».

نعم يمكن البناء على صحته لا بعنوان المزارعة، بل بعنوان عقد آخر غيرها، على ما عرفت من الأخذ بعموم صحة العقود و ان لم تكن متعارفة بل الظاهر أنه متعارف عند أهل الزراعة، لكنه ليس من الكتب المحررة في كتب الفقهاء.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب المساقاة]

إشارة

كتاب المساقاة و هي معاملته على أصول ثابتة بحصه من ثمرها (١).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين.

كتاب المساقاة

(١) قد تقدم بعض الكلام في تحقيق مفهوم المزارعة، و هو جار في المقام أيضاً. فراجع. ثم إنه اشتهر تحديد المساقاة بما ذكر في كلام الأصحاب و ربما أسقط بعضهم لفظ «الثابتة»، و أبدل بعضهم حاصلها بثمرتها، و قرأ بعضهم «النابتة» بالنون. و سيأتي التعرض لذلك إن شاء الله تعالى. ثم إن لفظ المساقاة لم يذكر في الكتاب و السنة، و لا في أخبار الأئمة (ع) و إنما ذكر مفهومها و المراد منها في النصوص، كما سيأتي، و لا يهم عدم ذكر لفظها. و في القواعد و غيرها: «هي مفاعلة من السقى، سميت به لأن أكثر حاجة أهل الحجاز إليه، لأنهم يسقون من الآبار».

و لا بأس به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٦

و لا إشكال فى مشروعيتها (١) فى الجملة. و يدل عليها- مضافاً إلى العمومات-

خبر يعقوب بن شعيب (٢) عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل يعطى الرجل أرضه، و فيها رمان أو نخل أو فاكهة، و يقول: إسق هذا من الماء و اعمره و لك نصف ما أخرج. قال (ع): لا بأس»
، و جملة من أخبار خبير، منها:
صحيح الحلبي (٣) قال: «أخبرنى أبو عبد الله (ع) أن أباه حدثه أن رسول الله (ص) أعطى خبيراً بالنصف أرضها و نخلها، فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة ..»
هذا مع أنها من المعاملات العقلانية و لم يرد نهى عنها و لا غرر فيها (٤) حتى يشملها النهى عن الغرر.

[و يشترط فيها أمور]

إشارة

و يشترط فيها أمور

(١) قد ادعى الإجماع عليه جماعة، و فى الجواهر: «جائزة بالإجماع من علمائنا و أكثر العامة»، و فى الحدائق: «دليل صحة هذه المعاملة الإجماع و النصوص» و فى مفتاح الكرامة: «طفحت كتب أصحابنا بحكاية الإجماع على مشروعيتها».
(٢) بل هو صحيح، فقد رواه الصدوق عنه بطريقه الصحيح إليه، و رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عنه. و السند صحيح. و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن يعقوب عنه
«١». (٣) رواه فى الكافي عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عنه. و السند مصحح لأجل إبراهيم بن هاشم
«٢». (٤) فيه منع ظاهر، و لذا منع عنها أبو حنيفة و زفر، على ما فى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٧

[(الأول): الإيجاب و القبول]

(الأول): الإيجاب و القبول (١). و يكفى فيهما كل لفظ دال على المعنى المذكور (٢)، ماضياً كان أو مضارعاً أو أمراً (٣)، بل الجملة الاسمية مع قصد الإنشاء بأى لغة كانت.

الجواهر. نعم لا دليل على المنع عن الغرر كلية. و منه يظهر الإشكال فى قول المصنف (ره): «حتى يشملها ..».

(١) لأنها من العقود، لما عرفت سابقاً من أن المفهوم العقدي هو الذى يتعلق بشخصين على نحو يحدد سلطنتهما، و هذه المعاملة كذلك لأنها تلزم العامل بالعمل و تلزم المالك ببذل ملكه، فلا بد فيها من الإيجاب و القبول أو ما يقوم مقامهما، بأن كان الإنشاء متضمناً لإعمال السلطنتين معاً، كما فى إنشاء ولى الطرفين أو الوكيل عنهما.

(٢) عملاً بعمومات الصحة وإطلاقاتها.

(٣) قد عرفت- في بعض المباحث السابقة- أن الأمر ليس بإنشاء للمفهوم الإيقاعي، فلا يكون إيجاباً ولا قبولاً، وإنما هو قائم مقام الإيجاب باعتبار أنه أعمال لسلطنة المالك و بذل الملكة لأن يعمل العامل فيه، نظير قول المالك لغيره: أذنت لك في أن تمتلك ملكي، فان المخاطب إذا قال: تملك، تمّ الملك بلا إيجاب، لقيام الاذن مقامه.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما قد يظهر من الشرائع و صريح غيرها من اعتبار الماضي، فلا يصح بغيره. كما يظهر الاشكال فيما في المسالك حيث قال: «و زاد في التذكرة: تعهد نخلي بكذا، أو اعمل فيه بكذا.

و يشكل بما مر في نظائره من عدم صراحة الأمر في الإنشاء» كما لا وجه لإخراج هذا العقد اللازم من نظائره، و قد نوقش في الاكتفاء في المزارعة بلفظ الأمر مع الاستناد فيها إلى النص، و هو منتف، مضافاً إلى أن النص موجود هنا و غير منتف، و هو صحيح يعقوب المتقدم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٨

و يكفي القبول الفعلي (١) بعد الإيجاب القولي. كما أنه يكفي المعاطاة (٢).

[(الثاني): البلوغ]

(الثاني): البلوغ و العقل و الاختيار (٣).

[(الثالث): عدم الحجر]

(الثالث): عدم الحجر لسفه أو فلس.

[(الرابع): كون الأصول مملوكة]

(الرابع): كون الأصول مملوكة (٤) عيناً و منفعة، أو منفعة فقط، أو كونه

(١) لدلالته على الالتزام النفسي المقوم للقبول كاللفظ، فيشملة عموم صحة العقود.

(٢) قال في المسالك: «و جريان المعاطاة هنا بعيد، لاشتمال هذا العقد على الغرر و جهالة العوض، بخلاف البيع و الإجارة، فينبغي الاقتصار فيه على موضع اليقين» و قد سبقه إلى ذلك في جامع المقاصد. ولكنه ظاهر الإشكال، لأن عموم أدلة الصحة لا يفرق فيه بين اللفظ و المعاطاة، فإذا جاز الغرر في الأول جاز في الثاني. نعم يتم لو لم يكن عموم يقتضى الصحة. و كان دليل الصحة يختص باللفظ فيتعين الرجوع في غيره إلى أصالة عدم ترتب الأثر. و في المقام و إن كان صحيح يعقوب المتقدم يختص باللفظ. لكن روايات خبير

عامه له و للفعل، و مثلها العمومات الأولية.

(٣) لما دل على اشتراطها في صحة التصرف، كما أشرنا إلى ذلك في كتاب الإجارة. هذا و لا يظهر وجه لجعل الثلاثة المذكورة شرطاً واحداً مع تباينها. و كان الأولى أن يجعل أحد الشرطين الاختيار، و الثاني عدم الحجر لعدم البلوغ أو لعدم العقل أو للسفه أو للفلس.

(٤) كان المناسب جعل هذا الشرط أولاً، و تكون الشروط السابقة مبنية عليه، إذ لو لم تكن العين مملوكة و كان المتصرف مأذوناً صح التصرف و إن لم يكن بالغاً و لا مختاراً أو كان مفلساً أو كان سفيهاً، فليست الشروط السابقة شروطاً فى مقابل الشرط المذكور، بل إنما تكون شروطاً على تقدير الملكية لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٥٩

نافذ التصرف فيها، لولاية أو وكالة أو تولية.

[(الخامس): كونها معينة]

(الخامس):

كونها معينة عندهما (١) معلومة لديهما.

[(السادس): كونها ثابتة]

(السادس): كونها ثابتة مغروسة (٢)،

(١) يحتمل أن يكون المراد به ما يقابل المرددة. و لا إشكال فى اعتبار ذلك، لأن المردد لا وجود له فى الخارج، فلا يكون موضوعاً للاحكام. و يحتمل أن يكون المراد به المعلومة، فيكون قوله: «معلومة» تفسيراً له، فالشرط واحد، و هو أن تكون معلومة، كما صرح به جماعة، قال فى القواعد: «يجب أن تكون الأشجار معلومة»، قال فى جامع المقاصد فى شرح ذلك: «إما بأن تكون مرئية مشاهدة وقت العقد أو قبله أو موصوفة بوصف يرفع الجهالة، فلا يصح بدون ذلك، لأن المساقاة عقد اشتمل على الغرر من حيث أن العوض فيه معدوم فى الحال مجهول القدر و الوصف، فلا يحتمل فيه غرر آخر. و لأنها معاملة لازمة فلا بد فيها من العلم الا ما استثناه الشارع، و لا بد منه فيها». و لا يخفى ما فى الاستدلال عليه بما ذكر.

و فى الإرشاد: «إذا كانت مرئية» فاشترط الرؤية بالخصوص و لم يكتف بمطلق العلم. و فى مجمع البرهان: «كأنه يلزم ذلك من تعريفها حيث قيل فيه: إنه لا بد أن يكون شجراً له أصل ثابت، و لا يكون كذلك إلا إذا كانت مرئية، و لأنه مع عدم الرؤية مجهول. فتأمل». و لا يخفى أيضاً ما فى الاستدلال بما ذكر. فكأن المستند الإجماع، و لا يخلو من تأمل، لعدم تعرض الأكثر له.

(٢) بلا خلاف الا من بعض العامة، كما فى المسالك، و فى جامع المقاصد: «لا شك فى عدم صحة المساقاة على ما ليس بمغروس، و لم ينقل فى ذلك خلاف إلا لأحمد، و عله فى التذكرة: بأنه قد لا يعلق،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٠

فلا تصح فى الوادى (١)، أى الفسيل قبل الغرس

[(السابع): تعيين المدة]

(السابع): تعيين المدة (٢) بالأشهر و السنين و كونها بمقدار يبلغ فيه الثمر غالباً (٣).

و هذا غرر فلا يجوز». و هذا التعليل كما ترى.

فالأولى أن يقال: بأن دليل المساقاة من النصوص و الفتاوى مختص بالثابت و لا يشمل المقلوع، قال فى الشرائع: «و لو ساقى على ودى

أو شجر غير ثابت لم يصح، اقتصاراً على موضع الوفاق»، و في الجواهر:

أنه مقتضى الاقتصار في المعاملة المخالفة للأصول على موضع الوفاق. انتهى.

اللهم إلا أن يقال: هذا بالنظر إلى أدلة مشروعية المساقاة، أما بالنظر إلى الأدلة العامة فمقتضاها الصحة و إن لم يكن بعنوان المساقاة.
(١) بالتشديد على وزن «غنى».

(٢) يظهر من كلامه اعتبار أمرين (الأول): أنه يجب أن تذكر المدة فيها، فلا تجوز المساقاة دائماً، فإنه يبطل العقد قولاً واحداً، لأن عقد المساقاة لازم، و لا معنى لوجوب الوفاء به دائماً. كذا في المسالك.

و يشكل: بأنه لا مانع من وجوب الوفاء به دائماً ما دام الموضوع، فيدخل تحت إطلاق صحيح يعقوب بن شعيب المتقدم من جهة ترك الاستفصال.

(الثاني): أنه يجب تعيين المدة بالشهور و السنين، فلا يجوز تقديرها بما يحتمل الزيادة و النقصان، مثل قدوم الحاج. و في المسالك: نسبه إلى المشهور، و استدل له بقوله: «وقوفاً فيما خالف الأصل و احتمل الغرر و الجهالة على موضع اليقين»، و قد سبقه في جميع ذلك في جامع المقاصد. لكنه يشكل: بأنه يدخل في إطلاق صحيح يعقوب بن شعيب، كما عرفت فيما قبله.

(٣) هذا غير ظاهر، لجواز عدم احتياج الشجر إلى السقى في جميع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦١

نعم لا يبعد جوازها في العام الواحد الى بلوغ الثمر (١) من غير ذكر الأشهر، لأنه معلوم بحسب التخمين، و يكفي ذلك في رفع الغرر (٢). مع أنه الظاهر من رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة (٣)

. المدة إلى زمان البلوغ، و تكون المعاملة على سقيه بمقدار الحاجة لا غير، و تنتهي قبل البلوغ.

(١) حكى في المسالك ذلك عن ابن الجنيد، لكن عبارته المحكية خالية عن ذكر العام الواحد. قال في المختلف. «و قال ابن الجنيد: و لا بأس بمساقاة النخل و ما شاكله سنة و أكثر من ذلك إذا حصرت المدة أو لم تحصر» فان ظاهر عدم الحصر الدوام. نعم هذا القول احتمله في القواعد، قال:

«و لو قدر المدة بالثمرة فيشكال»، و في المسالك: أن له وجهاً، و جعل الأجود هو المشهور.

(٢) قد أشرنا في كتاب المزارعة إلى أن الغرر إنما يكون للجهل بالخصوصيات التي تختلف بها المايه، و لما كانت المايه قائمة بالثمرة و المدة طريق إلى الثمرة فتعين المدة دون الثمرة ربما يؤدي إلى الغرر، لعدم بلوغ الزرع، فيكون قلعه موجبا للضرر و إبقاؤه موجبا للخسارة المايه، بخلاف بلوغ الثمرة، فإنه لا غرر فيه على العامل و لا على المالك، إذ لا يترتب الأثر على التصرف بالأرض بعد بلوغ الثمرة.

(٣) في الجواهر احتمل فيها الظهور في الدوام، لعدم ذكر المدة.

و لكنه غير ظاهر، لأن عدم ذكر المدة يقتضى إطلاق الرواية من حيث الدوام و الانقطاع، فهي كما تدل على صحة المساقاة في المدة المحدودة تقتضى صحتها في صورة قصد الدوام، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٢

[الثامن: أن يكون قبل ظهور الثمر]

(الثامن): أن يكون قبل ظهور الثمر (١)، أو بعده و قبل البلوغ (٢)، بحيث كان يحتاج بعد إلى سقى أو عمل آخر.

و أما إذا لم يكن كذلك ففي صحتها إشكال (٣) و ان كان محتاجاً إلى حفظ أو قطف أو نحو ذلك.

[التاسع: أن يكون الحصه معينه مشاعه]

(التاسع): أن يكون الحصه معينه مشاعه (٤)، فلا تصح مع عدم تعيينها

(١) قال في الشرائع: «و تصح قبل ظهور الثمره، و هل تصح بعد ظهورها؟ فيه تردد، و الأظهر الجواز بشرط أن يبقى للعامل العمل و إن قل مما تستراد به الثمره»، و نحوه في القواعد و غيرها. أما الصحه في حال عدم ظهور الثمره فقد حكى عليها الإجماع جماعه، و في الجواهر:

«الإجماع بقسميه عليه»: و هو المتيقن من نصوص الباب.

(٢) كما تقدم في الشرائع و غيرها، و نسب إلى المشهور، بل لم يتضح وجود مخالف صريح فيه، و نصوص الباب شامله له بإطلاقها، إذ لا قرينه على اختصاصها بما قبل الظهور، و دعوى ذلك في الجواهر غير ظاهره.

مضافاً إلى عموم الوفاء بالعهود. و حمله على المتعارف - كما احتمله في الجواهر - غير ظاهر. مع أن المقام ليس بعيداً عن المتعارف. نعم العموم لا يثبت المساقاه.

(٣) و في جامع المقاصد و المسالك: أنه لم يصح إجماعاً، و كذا في غيرهما، و لأجله يشكل الأخذ بإطلاق وجوب الوفاء بالعهود و نحوه. اللهم الا- أن يكون المراد أنه لا- تصح مساقاه، لا أنها لا تصح مطلقاً، و لذا حكى عن بعض جواز ذلك. و حينئذ فالبناء على الأخذ بالعموم متعين، لعدم وضوح المقيد له و إن لم تثبت به المساقاه.

(٤) أما اعتبار التعيين في مقابل التردد فوجهه واضح إذ المردد لا- يقبل أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام إذ لا وجود له في الخارج،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٣

إذا لم يكن هناك انصراف، كما لا تصح إذا لم تكن مشاعه، بأن يجعل لأحدهما مقداراً معيناً و البقيه للآخر. نعم لا يبعد جواز أن يجعل لأحدهما أشجاراً معلومه و للآخر أخرى (١).

و أما اعتبار التعيين في مقابل ما يقبل الزيادة و النقصه - مثل جزء من الثمره أو شيء منها أو بعضها أو نحو ذلك مما لا تحديد فيه و لا تقدير - فقد صرح به في كلام جماعه بل قيل: «طفحت عباراتهم بذلك» و عن التذكرة و جامع المقاصد: الإجماع عليه، و يقتضيه الاقتصار على ظاهر النصوص لاختصاصها بالحصه المعينه.

و أما اعتبار الإشاعه فقد ادعى غير واحد نفى الخلاف فيه، و عن مجمع البرهان نفى الشك فيه، و قد ذكره الجماعه (رض) مرسلين له إرسال المسلمات و يقتضيه الاقتصار على ظاهر نصوص الباب.

(١) قال في الشرائع: «و لا بد أن يكون للعامل جزء منها مشاعاً، فلو أضرب عن ذكر الحصه بطلت المساقاه، و كذا لو شرط أحدهما الانفراد بالثمره لم تصح المساقاه، و كذا لو شرط لنفسه شيئاً معيناً و ما زاد بينهما، و كذا لو قدر لنفسه أرتالاً و للعامل ما فضل أو عكس ذلك، و كذا لو جعل حصه نخلات بعينها و للآخر ما عداها»، و نحوه كلام القواعد و غيرها. و الجميع صريح في اعتبار الإشاعه في صحه المساقاه أولاً، و اعتبار عموم الإشاعه في جميع الثمره ثانياً، و تقديرها بالكسر المشاع ثالثاً.

و ما ذكره المصنف هنا يناهض اعتبار أصل الإشاعه في الجملة، الذي صرح باعتبارها. (و حملها) على ما يقابل اختصاص أحدهما بمقدار معين و البقيه للآخر لا مطلق الإشاعه (غير ظاهر) فالتفصيل بلا فاصل، إذ لو بنى على الاقتصار على مورد النصوص لزم اعتبار

الإشاعة في تمام الثمرة على السوية. وإذا بنى على الرجوع الى الأدلة العامة اقتضت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٤

بل و كذا لو اشترط اختصاص أحدهما بأشجار معلومة (١) و الاشتراك في البقية، أو اشترط لأحدهما مقدار معين مع الاشتراك في البقية إذا علم كون الثمر أزيد من ذلك المقدار و أنه تبقى بقية.

[العاشر: تعيين ما على المالك من الأمور]

(العاشر): تعيين ما على المالك من الأمور و ما على العامل من الأعمال (٢) إذا لم يكن هناك انصراف.

إلغاء اعتبار الإشاعة بالمرء، فالتفصيل في اعتبار الإشاعة بين أن تكون بالمعنى المذكور في كلام المصنف دونها بالمعنى الآخر بلا فاصل. بل هذه الصورة أولى بالبطلان من الصورة الأولى، إذ لا إشاعة فيها أصلاً، بخلاف الأولى فإن فيها إشاعة في تمام الثمرة، غاية الأمر أن حصّة أحدهما مقدرة بالوزن.

و بالجملة فكلام المصنف يتوجه عليه الاشكال من وجوه: (الأول):

أنه متناف في نفسه لأن اعتبار الإشاعة ينافي القول بالجواز في هذه الصورة (الثاني): أنه مخالف لكلام الفقهاء. (الثالث): أنه مخالف للأدلة الخاصة، لاقتضائها المنع من هذه الصورة، و العامة لاقتضائها الجواز في الصورة الأولى.

(١) هذا و ما بعده لا- ينافيان اعتبار الإشاعة في الجملة، لحصول الإشاعة بين حصتيهما في بعض الحاصل، لكن الدليل على اعتبار الإشاعة قد عرفت أنه ظاهر في اعتبارها في جميع الثمرة، فإذا بنى على العمل به لم يجز هاتان الصورتان أيضاً، كما عرفت في الصورة السابقة.

(٢) قد تقدم في كتاب المزارعة أن مقتضى إطلاق المساقاة وجوب جميع الأعمال المتعلقة بالثمرة على العامل و إن كانت مما لا يتكرر كل سنة أو كان مما يفتقر الى بذل المال، مثل حفر الأنهار و الآبار و تعمير الدولاب و غير ذلك، لأن جميع ذلك يتوقف عليه عمل العامل الواجب، و ما يتوقف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٥

[مسألة ١: لا إشكال في صحة المساقاة قبل ظهور الثمر]

(مسألة ١): لا إشكال في صحة المساقاة قبل ظهور الثمر (١)، كما لا خلاف في عدم صحتها بعد البلوغ و الإدراك بحيث لا يحتاج الى عمل غير الحفظ و الاقتطاف (٢). و اختلفوا في صحتها إذا كان بعد الظهور قبل البلوغ (٣)، و الأقوى - كما أشرنا إليه (٤) - صحتها، سواء كان العمل مما يوجب الاستزادة أو لا (٥)، خصوصاً إذا كان في جملتها بعض

عليه الواجب فهو واجب. نعم لما كان موضوع المساقاة الأصول تكون المساقاة مقتضية لكل عمل زائد على الأصول و ما يتعلق بها من أعمال، و إن كانت هي أيضاً يتوقف عليها وجود الثمرة، لكنها خارجة عما تقتضيه المساقاة. و إن شئت قلت: المنصرف إليه الأعمال التي لا ترتبط بالأصول.

و انما ترتبط بالثمرة لا غير. و سيأتي في المسألة التاسعة تمام الكلام فيه:

(١) قد تقدمت حكاية الإجماع على الصحة حينئذ.

(٢) تقدمت دعوى الإجماع من جامع المقاصد و المسالك و غيرهما على عدم صحة المساقاة حينئذ، لكن حكى عن المهذب البارع

أنه ذكر فيه:

«أنه يكفي في الجواز بقاء عمل تنتفع به الثمرة ولو في إبقائها و حفظها، فلو صارت رطبا تاماً و هي مفتقرة إلى الجذاذ و التشميس و الكبس في الظروف جازت المساقاة عليها». و قد عرفت أن مقتضى القواعد العامة الصحة و إن لم يكن بعنوان المساقاة، و ان نصوص الباب قاصرة عن إثباته.

(٣) قد عرفت أنه لم يعرف مخالف صريح في الجواز إذا كان العمل تستراد به الثمرة. نعم تردد في الشرائع فيه و اختار الصحة.

(٤) الذي تقدم منه الصحة في الصورة الأولى فقط و توقف في الثانية.

(٥) قد عرفت أن أدلة الباب تقصر عن إثبات الصحة حينئذ،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٦

الأشجار التي بعد لم يظهر ثمرها.

[مسألة ٢: الأقوى جواز المساقاة على الأشجار التي لا ثمر لها]

(مسألة ٢): الأقوى جواز المساقاة على الأشجار التي لا ثمر لها و إنما ينتفع بورقها (١)، كالتوت و الحناء و نحوهما.

لكن الأدلة العامة تقتضيها من غير مقيد ظاهر، و إن كانت لا تثبت عنوان المساقاة. و المناقشة في عموم قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) «٢» باختصاصهما بالعقود المتعارفة- كما احتمله في الجواهر- غير ظاهرة، كما عرفت. مع أنه يمكن أن تكون المعاملة على ذلك إيقاعاً على نحو الجعالة لا عقداً.

(١) كما في القواعد: أنه أقرب، و في غيرها: أنه غير بعيد و حكى عن كثير من كتب المتأخرين و متأخريهم، بل الظاهر أنه المشهور.

نعم تردد في الشرائع و حكى ذلك عن غيرها، و كأنه لعدم وضوح إطلاق يقتضى الجواز و الأصل عدم ترتب الأثر. لكن

في صحيح يعقوب المتقدم: «إسق هذا من الماء، و اعمره و لك نصف ما أخرج»

و الخارج كما يشمل الثمر يشمل الورق إذا كان هو المقصود من الشجر. لكن مورده غير ما نحن فيه، فلا عموم فيه.

نعم

في صحيح يعقوب الآخر قال (ع): «و كذلك أعطى رسول الله (ص) خبير حين أتوه، فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف

مما أخرجت» «٣»

و كأنه الى ذلك أشار في المسالك بقوله:

«و في بعض الاخبار ما يقتضى دخوله، و القول بالجواز لا يخلو من قوة».

لكن الاستدلال به يتوقف على العلم بوجود ما هو محل الكلام في خبير.

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٧

[مسألة ٣: لا يجوز عندهم المساقاة على أصول غير ثابتة]

(مسألة ٣): لا يجوز عندهم المساقاة على أصول غير ثابتة (١)، كالبطيخ و الباذنجان و القطن و قصب السكر و نحوها و إن تعددت اللقطات فيها كالأولين. و لكن لا يبعد الجواز، للعمومات (٢) و إن لم يكن من المساقاة المصطلحة. بل لا يبعد

اللهم إلا أن يكون بيان الإمام يقتضى العموم. و لعل مراد الحدائق من عدم وجود نص فى المساقاة على ما كان كذلك. انتهى. عدم وجود النص بالخصوص فلاحظ.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما فى الجواهر من التفصيل بين أن تكون المساقاة على هذه الأشجار تبعاً فيجوز و مستقلاً فلا يجوز، للزوم الاقتصار على المتيقن فيما كان على خلاف الأصل، و فيه من الغرر ما ليس فى غيره. إذ العموم مقدم على الأصل، و الغرر غير قاذح كلية. نعم الدليل الخاص يختص بصورة الانضمام فيكون من المساقاة المصطلحة، و فى غيرها يكفى العموم و إن لم تكن منها. مع إمكان التعدى عن مورد الدليل الخاص الى غيره، كما يقتضيه الارتكاز العرفى. و لذا لم يعرف التفصيل المذكور لغيره. اللهم إلا أن يقال إن الدليل على الصحة عام، لكن الاصطلاح خاص.

(١) قد تقدم تعريف المساقاة فى كلام المصنف - تبعاً للمشهور - بأنها معاملة على أصول ثابتة، و الأصول الثابتة لا تشمل ما هو محل الكلام و بعضهم أسقط هذا القيد، و عن بعض أنه قرأ: «النابتة» بالنون بدل الثاء.

(٢) يعنى عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١» و (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) «٢» و نحوهما. لكن استشكل فى الجواهر فى ذلك بأن (أَوْفُوا

(١) المائدة: ١.

(٢) النساء: ٢٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٨

الجواز فى مطلق الزرع كذلك، فان مقتضى العمومات الصحة (١) بعد كونه من المعاملات العقلانية، و لا- يكون من المعاملات الغررية (٢) عندهم، غاية الأمر أنها ليست من المساقاة المصطلحة (٣).

[مسألة ٤: لا بأس بالمعاملة على أشجار لا تحتاج السقى]

(مسألة ٤): لا بأس بالمعاملة على أشجار لا تحتاج إلى

بِالْعُقُودِ) و (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) لا يثبت بهما شرعية الافراد المشكوكه من المعاملة المعهودة التى لها أفراد متعارفة، و إنما المراد من الأول بيان للزوم، و من الثانى عدم أكل المال بالباطل إذا كان بالتجارة المتعارفة، لا أن المراد شرعية كل عقد و كل تجارة يقع الاتفاق عليهما من المتعاقدين، كما هو واضح بأدنى تأمل. انتهى. و لا يخفى ما فيه- و ان تكرر منه ذلك فى كثير من الموارد- فإنه خلاف العموم و الإطلاق من دون قرينه، و من الخفى جداً الوجه فى قوله: «و هو واضح بأدنى تأمل».

ثم إن كون المراد من الأول للزوم و من الثانى خلاف الباطل مسلم، لكنه لا يجدى فيما ذكره من الحمل على المتعارف. مع أن يكون محل الكلام خلاف المتعارف غير ظاهر. مضافاً إلى إمكان دخول المقام فى صحيح يعقوب المتقدم

، و إن كان الاصطلاح خاصاً بغيره.

(١) بل مقتضى صحيح يعقوب المتقدم

أيضاً.

(٢) لا إشكال فى أنها غررية للجهل بمقدار الحاصل، لكن لا دليل على المنع من الغرر كلية، كما عرفت.

(٣) لكن عن الشيخ (ره) أنه جوز المساقاة على البقل الذى يجز مرة بعد أخرى، و عن جامع الشرائع: جواز المساقاة على الباذنجان. و الاشكال عليها ظاهر إلا أن يكون استعمال المساقاة من باب المجاز مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٦٩

السقى (١) لاستغنائها بماء السماء أو لمص أصولها من رطوبات الأرض و إن احتاجت إلى إعمال آخر، و لا يضر عدم صدق المساقاة حينئذ، فإن هذه اللفظة لم يرد فى خبر من الاخبار، و إنما هى من اصطلاح العلماء، و هذا التعبير منهم مبنى على الغالب، و لذا قلنا بالصحة إذا كانت المعاملة بعد ظهور الثمر و استغنائها من السقى. و إن ضويق نقول بصحتها و إن لم تكن من المساقاة المصطلحة (٢).

(١) قال فى القواعد: «و تصح المساقاة على البعل من الشجر، كما تصح على ما يفتقر إلى السقى». و البعل: كل شجر و نخل و زرع لا يسقى، أو ما سقته السماء، كما عن القاموس، و الحكم كاد أن يكون من المسلمات، و عن التذكرة: «لا نعرف فيه خلافاً ممن جوز المساقاة، لأن الحاجة تدعو إلى المعاملة فى ذلك كدعائها فيما يحتاج إلى السقى». و يقتضيه إطلاق تعريف المساقاة بأنها معاملة على أصول ثابتة بحصة من ثمرها أو بحصة من حاصلها، على اختلاف التعبيرات، و ليس فيه اعتبار السقى بالخصوص.

نعم مفهوم المساقاة لغه مأخوذ من السقى لكن وجه التسمية يمكن أن يكون ملاحظة الغالب، و الاعتبار بالمفهوم الاصطلاحى لا بالمفهوم اللغوى. و كيف كان يكفى فى الحكم بصحة ذلك مثل

صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) المتقدم: «و كذلك اعطى رسول الله (ص) خبيراً حين أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف مما أخرجت» (١)

فإنه شامل للمقام، و حكاية الإمام (ع)، ذلك يدل على العموم، كما سبق.

(٢) عملاً بالعمومات الدالة على صحة العقود و نحوها.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٠

[مسألة ٥: يجوز المساقاة على فسلان مغروسة]

(مسألة ٥): يجوز المساقاة على فسلان مغروسة (١) و إن لم تكن مثمرة إلا- بعد سنين، بشرط تعيين مدة تصير مثمرة فيها و لو بعد خمس سنين أو أزيد.

[مسألة ٦: قد مر أنه لا تصح المساقاة على ودى غير مغروس]

(مسألة ٦): قد مر أنه لا- تصح المساقاة على ودى غير مغروس، لكن الظاهر جواز إدخاله فى المعاملة على الأشجار المغروسة، بأن يشترط على العامل غرسه فى البستان المشتمل على النخيل و الأشجار (٢) و دخوله فى المعاملة بعد أن يصير مثمراً (٣). بل مقتضى العمومات صحة المعاملة على الفسلان الغير المغروسة إلى مدة تصير مثمرة و إن لم تكن من المساقاة المصطلحة (٤).

[مسألة ٧: المساقاة لازمة]

(مسألة ٧): المساقاة لازمة (٥).

(١) قال في القواعد: «و لو ساقاه عشر سنين و كانت الثمرة لا تتوقع إلا في العاشر جاز، و يكون في مقابلة كل العمل»، و نحوه ما في غيرها.

و يقتضيه إطلاق النصوص الواردة في المساقاة، لشمولها له كغيره. و الظاهر أنه لا خلاف فيه.

(٢) ضرورة أن نفى الخلاف في البطلان يختص بغير صورة الشرط تبعاً إذ هو حينئذ مشمول لأدلة صحة الشروط.

(٣) ظاهرة أنه يدخل في المساقاة. و يشكل: بأنه تعليق لا يصح.

و لعل المراد أنه يدخل في تخصيص ثمره، و لا بأس به.

(٤) لاختصاصها بالأصول الثابتة. ثم إن ظاهر صحيح يعقوب بن شعيب الثاني

«١» أيضاً يدل على الصحة و إن لم يدل على عنوان المساقاة.

(٥) بلا خلاف، كما في المسالك، أو إجماعاً، كما في جامع المقاصد

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧١

لا تبطل إلا بالتقابل (١) أو الفسخ بخيار الشرط أو تخلف بعض الشروط أو بعروض مانع عام موجب للبطلان أو نحو ذلك.

[مسألة ٨: لا تبطل بموت أحد الطرفين]

(مسألة ٨): لا تبطل بموت أحد الطرفين (٢)، فمع موت المالك ينتقل الأمر إلى وارثه (٣)، و مع موت العامل يقوم مقامه وارثه، لكن

لا يجبر على العمل، فان اختار العمل

مستدلاً له بالأصل، و نحوه كلام غيرهما.

(١) لما دل على مشروعية الفسخ بالأمر المذكورة المذكور في محله.

(٢) كما هو في الشرائع و القواعد و المسالك و جامع المقاصد و غيرها، و عن الكفاية: أنه المشهور، بل في جامع المقاصد: «لا نعرف

في ذلك خلافاً» و لكن عن المبسوط: «إذا مات أحدهما أو ماتا انفسخت المساقاة كالإجارة عندنا»، و ظاهره الإجماع عليه، و عن

المهذب البارع و المقتصر أن من قال ببطلان العقد في الإجارة قال ببطلانه هنا، و من لا فلا».

و يقتضى الأول أصالة اللزوم من دون معارض، و ليس ما يقتضى الثاني.

اللهم إلا- القياس على الإجارة. لكن القياس ليس بحجة. مع عدم ذلك في الإجارة في موت المستأجر. نعم ورد في النصوص ما

يحتمل فيه الدلالة على البطلان بموت المالك، و قد تقدم في الإجارة بعض الكلام فيه.

(٣) من المعلوم أن العقد اقتضى أن يكون لكل من المتعاقدين حق على الآخر، فالمالك له على العامل حق العمل، و على للعامل حق

بذل الشجر للعمل، و من المعلوم أن الوارث يقوم مقام المورث فيما له، و لا- يقوم مقامه فيما عليه، بل يتعلق بالتركة على تقدير

وجودها. و عليه فحق العمل الذي كان للمالك على العامل الميت لا يكون على الوارث، بل يكون على التركة فيجب على الوارث

تخليصها من الحق، فإذا امتنع من ذلك كان للحاكم الشرعي ذلك، لئلا يلزم تعطيل الحقوق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٢

بنفسه أو بالاستيجار فله، و إلا فيستأجر الحاكم من تركته من يباشره إلى بلوغ الثمر، ثم يقسم بينه و بين المالك. نعم لو كانت المساقاة

مقيدة بمباشرة العامل (١) تبطل بموته. و لو اشترط عليه المباشرة لا بنحو التقييد (٢) فالمالك مخير بين الفسخ- لتخلف الشرط- و

إسقاط حق الشرط و الرضا باستتجار من مباشر.

[مسألة ٩): ذكروا أن مع إطلاق عقد المساقاة جملة من الاعمال على العامل و جملة منها على المالك]

(مسألة ٩): ذكروا أن مع إطلاق عقد المساقاة جملة من الاعمال على العامل و جملة منها على المالك، و ضابط الاولي ما يتكرر كل سنة (٣)، و ضابط الثانية ما لا يتكرر نوعاً و إن

هذا إذا كان للميت تركه، أما إذا لم يكن له تركه فان أقدم الوارث على إيجاز الحق الذي على الميت - بأن يعمل بنفسه أو يستأجر من يعمل - فهو، و إن لم يقدم الوارث بطلت المساقاة، لعدم ترتب الأثر عليها حينئذ.

(١) بأن جعل عمل العامل القائم به موضوعاً للمساقاة، كما إذا جعل عمل الأجير الخاص موضوعاً للإجارة، و حينئذ يتعذر بموته، فلا بد من بطلانها لعدم ترتب الأثر عليها.

(٢) إذا كان موضوع المساقاة العمل في الذمة و اشترط تطبيقه على عمل نفسه رجع هذا الشرط الى التقييد ضرورة، كما تقدم في المسألة التاسعة من أول كتاب المزارعة، و ذكرنا هناك أن القيود على اختلاف أنواعها إذا كانت للمفهوم يجب أن تكون على نحو التقييد، و إذا كانت للموضوع الخارجي يجب أن تكون لا على نحو التقييد. فراجع.

(٣) كما هو المذكور في كثير من كتب المتأخرين. و في جملة منها جعل الضابط ما فيه صلاح الثمرة و زيادتها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٣

عرض له التكرار في بعض الأحوال. فمن الأول إصلاح الأرض بالحفر فيما يحتاج اليه، و ما يتوقف عليه من الآلات، و تنقية الأنهار، و السقي و مقدماته - كالدلو و الرش، و إصلاح طريق الماء، و استقائه إذا كان السقي من بئر أو نحوه - و إزالة الحشيش المضرة، و تهذيب جرائد النخل و الكرم، و التلقيح، و اللقاط، و التشميس، و إصلاح موضعه، و حفظ الثمرة إلى وقت القسمة. و من الثاني حفر الابار و الأنهار، و بناء الحائط و الدولاب و الدالية و نحو ذلك مما لا يتكرر نوعاً. و اختلفوا في بعض الأمور أنه على المالك أو العامل، مثل البقر الذي يدير الدولاب (١)، و الكش للتلقيح (٢)، و بناء التلم، و وضع الشوك على الجدران و غير ذلك. و لا دليل على شيء من الضابطين. فالأقوى أنه إن كان هناك انصراف في كون شيء على العامل أو المالك فهو المتبع، و إلا فلا بد من ذكر ما يكون على كل منهما رفعاً للغرر، و مع الإطلاق و عدم الغرر يكون

(١) قال في القواعد: «و في البقر الذي تدير الدولاب تردد، ينشأ من أنها ليست من العمل فأشبهت الكش، و من أنها تراد للعمل فأشبهت بقر الحرث». و عن المبسوط و غيره: أن البقر على رب المال، و عن السرائر و غيره: أنها على العامل.

(٢) قال في القواعد في ذكر ما على المالك: «و الكش للتلقيح على رأي» حكى ذلك عن الشيخ و المتأخرين و عن الأكثر. و قيل أنه على العامل كما عن السرائر و جامع الشرائع، و في الشرائع: أنه حسن، لأنه به يتم التلقيح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٤

عليهما معا (١)، لان المال مشترك بينهما، فيكون ما يتوقف عليه تحصيله عليهما.

[مسألة ١٠): لو اشترط كون جميع الاعمال على المالك]

(مسألة ١٠): لو اشترط كون جميع الاعمال على المالك

(١) كما في الجواهر، معللا له بما ذكر. ثم قال: «أو أن الأصل فيه وجوبه على العامل، لنحو ما سمعته في المزارعة من صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) الذي فيه: «سألته عن المزارعة، فقال: النفقة منك و الأرض لصاحبها، فما أخرج الله تعالى من شيء قسم على الشطر، و كذلك أعطى رسول الله (ص) خيبر حين أتوه، فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف مما أخرجت» (١)»
فإن ظاهر تشبيهه (ع) يقتضى كون وضع المساقاة على الوجه المزبور، فليس على المالك حينئذ إلا دفع الأصول، كما أنه ليس على المالك إلا دفع الأرض.

اللهم إلا أن يكون تعارف أو شرط. و هو في محله. و لو فرض قصور النصوص عن إثبات ذلك كان هو مقتضى الإطلاق. و ما ذكره من التعليل للوجه الأول ضعيف، إذ لا مأخذ لذلك.

إذ لا يجب على الشركاء في أمر فعل ما يقتضى حصوله أو بقاءه، فإن الشركاء في دار لا يجب عليهم تدميرها، و الشركاء في شجر أو حيوان لا- يجب عليهم تدميرته، وإنما وجب العمل في المقام باعتبار أن العقد اقتضى لأحدهما على الآخر حق العمل، لا أنه اقتضى الاشتراك، و الاشتراك اقتضى العمل. نعم تفرق المزارعة عن المساقاة: بأن المزارعة معاملة على زرع الأرض و إطلاق زرع الأرض يقتضى وجوب جميع مقدماته كإطلاق الخياطة في الإجارة على خياطة الثوب المقتضى لوجوب مقدمات الخياطة، أما المساقاة فلم يذكر في مفهومها عمل بعينه كي يؤخذ بإطلاقه.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٥

المالك فلا- خلاف بينهم في البطلان، لأنه خلاف وضع المساقاة (١). نعم لو أبقى العامل شيئاً من العمل عليه و اشترط كون الباقي على المالك فان كان (٢) مما يوجب زيادة الثمرة فلا إشكال في صحته، و إن قيل بالمنع (٣) من جواز جعل العمل على المالك و لو بعضاً منه، و الا- كما (٤) في الحفظ و نحوه- ففي صحته قولان (٥) أقواهما الأول. و كذا الكلام إذا كان

(١) هذا يقتضى بطلانها مساقاة، لا بطلانها مطلقاً. فالأولى التعليل بأن العامل إذا لم يكن له عمل فاستحقاقه يكون بلا عوض، فيكون وعداً لا يلزم الوفاء به، كما إذا قال: لك على أن أعطيك درهماً.

(٢) يعنى: ما أبقاه العامل لنفسه.

(٣) و هو ظاهر محكى المبسوط، قال: «إذا ساقاه بالنصف على أن يعمل رب المال معه فالمساقاة باطله، لأن موضوع المساقاة على أن من رب المال المال و من العامل العمل»، و نحوه ما عن الوسيلة و جامع الشرائع و ما ذكر في المبسوط من التعليل متين، و قد عرفت أن ذلك ظاهر صحيح يعقوب المتقدم في المتن و صحيحه الآخر

. نعم يمكن تصحيحه بعنوان غير المساقاة عملاً بالأدلة العامة، كما تقدم في نظيره و يأتي. فإن كان مراد المبسوط و من وافقه البطلان مطلقاً فضعيف، و إن كان المراد بطلانها مساقاة ففي محله.

(٤) يعنى و ان لم يكن العمل الذى أبقاه العامل لنفسه مما يوجب زيادة الثمرة.

(٥) قد تقدم في المسألة الأولى ما عن المذهب البارع من القول بالصحة و ان حكى الإجماع على البطلان من جماعة، و تقدم من المصنف في الشرط الثامن و في المسألة الأولى ما ظاهره نفى الخلاف في البطلان. لكن كلام

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٦

إيقاع عقد المساقاة بعد بلوغ الثمر و عدم بقاء عمل إلا مثل الحفظ و نحوه، و إن كان الظاهر فى هذه الصورة عدم الخلاف فى بطلانه. كما مر.

[مسألة (١١): إذا خالف العامل فترك ما اشترط عليه من بعض الأعمال]

(مسألة ١١): إذا خالف العامل فترك ما اشترط عليه من بعض الأعمال (١)، فإن لم يفت وقته فللمالك إجباره على العمل، و إن لم يمكن فله الفسخ. و إن فات وقته فله الفسخ بخيار تخلف الشرط. و هل له أن لا يفسخ و يطالبه بأجرة العمل بالنسبة إلى حصته بمعنى أن يكون مخيراً بين الفسخ و بين المطالبة بالأجرة؟ وجهان، بل قولان، أقواهما ذلك (٢) (و دعوى): أن الشرط لا يفيد تملك العمل المشروط لمن له

المهذب فى الصورة الآتية لا فى هذه الصورة، و حينئذ لم يتضح قول بالصحة فى هذه الصورة إلا بالأولية.

(١) الاعمال اللازمة للعامل تكون تارة: من قوام المعاملة- أعنى المساقاة- بأن تكون دخيلة فى حصول الثمرة و زيادتها، و أخرى: خارجة عن ذلك، مثل أن يشترط المالك على العامل أن يصلى ركعتين. و الذى يظهر من عبارة المتن أن كلامه فى القسم الثانى. و سيأتى فى المسألة السادسة و العشرين تحرير حكم القسم الأول.

(٢) كما هو ظاهر عبارة التحرير، قال فى البحث الثانى من كتاب المساقاة: «إذا شرط المالك على العامل عملاً معيناً و جب على العامل القيام به، فإن أحل بشيء منه تخير المالك بين فسخ العقد و إلزامه بأجرة العمل»، و نحوه ما فى جامع المقاصد و المسالك. و أشكال عليه فى الجواهر:

بأن ذلك مبنى على تملك الشرط العمل المشروط لمن له على وجه يكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٧

.....

من أمواله، و هو ممنوع فإن أقصاه إلزام من عليه الشرط بالعمل و إجباره عليه و التسلط على الخيار لعدم الوفاء به، لا لكونه الا له. انتهى. و يشكل:

بأن الشرط المذكور فى كلامهم يراد به تعيين العمل اللازم على المالك صريحاً، فالعمل المشروط داخل فى قوام المعاملة. فيكون مملوكاً للمالك بعقد المساقاة، لا أنه خارج عن المعاملة فيكون واجباً بالشرط، حتى يقع الكلام فى كون الشرط موجباً لملك العمل حتى يترتب عليه ضمان العمل بالقيمة، أو غير موجب له حتى لا يكون العمل مضموناً بقيمته.

نعم يشكل ما ذكره بما عرفت- فى المسألة السابعة من مبحث المزارعة و غيرها- من أن الأعمال الذميمة لا تكون مضمونة على العامل إذا فاتت عمداً أو لعذر، و لذا ذكروا فى كتاب الإجارة أنه إذا لم يأت الأجير بالعمل المستأجر عليه لم يستحق الأجرة، و لم يدع أحد أنه يستحق الأجرة و لكن المستأجر يستحق عليه قيمة العمل المستأجر عليه. فمن استؤجر على صوم يوم الجمعة فلم يصم لم يستحق الأجرة، لا أنه يستحقها و عليه قيمة صوم يوم الجمعة، و كذلك كلامهم فى خيار الاشتراط خال عن التعرض لذلك و ظاهر أنه مع فوات الشرط يتخير من له الشرط بين فسخ العقد و إمضائه من دون استحقاق شيء.

و لذلك لم يتعرض شيخنا الأعظم (ره) فى مبحث أحكام الشرط إلى استحقاق للمشروط له لقيمة العمل المشروط عند تخلف الشرط. نعم ذكر فى المسألة السابعة من مسائل مبحث الشرط: أنه لو كان الشرط عملاً من المشروط عليه بعد مالاً و يقابل بالمال كخياطة الثوب فتعذر، ففى استحقاق المشروط له لاجرته أو مجرد الخيار وجهان. و الظاهر أن مراده من الأجرة حصة من الثمن. بحيث

يكون الشرط كجزء من أحد العوضين، كما يظهر ذلك من حكايته لكلام التذكرة و إشكاله عليه: بأن الشروط مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٨
على وجه يكون من أمواله (١)، بل أقصاه التزام من عليه

خارجة عن موضوع المعاوضة، وليست ملحوظة كالجزء من أحد العوضين.
فلاحظ كلامه.

و بالجملة: المرتكزات العرفية تأبى القول بهذا الضمان و إن كان العمل مملوكاً بالشرط، فلا مجال للبناء عليه.

(١) تقدمت هذه الدعوى من الجواهر، و وافقه عليها المصنف (ره) في حاشيته على خيار المجلس من مكاسب شيخنا الأعظم (قده) في مسألة ما إذا اشترط أحد المتعاقدين عدم الفسخ، فقد ذكر أن التحقيق أن الشرط لا يثبت أزيد من الحكم التكليفي، بل التزم في النذر ذلك أيضاً، رد في ذلك على ما ذكره شيخنا الأعظم (قده) فيما لو اشترط عدم الفسخ من أنه يحتمل قوياً عدم نفوذ الفسخ، لأن وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه و عدم سلطنته على تركه، كما لو باع مندور التصديق به، على ما ذهب إليه غير واحد، فمخالفة الشرط - و هو الفسخ - غير نافذة في حقه، ثم قال: «و يحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار ..».

و عبارة شيخنا ليست صريحة في حصول الملك، بل و لا ظاهرة، لكنها صريحة في أن الشرط مانع من سلطنة المشروط عليه على تركه من أجل أن وجوب الوفاء بالشرط موجب ذلك.

هذا و لكن المفهوم عرفاً من شرط الفعل هو الملكية، فإن عبارة الشرط و إن كانت مختلفة (فتارة) يكون المشروط له هو المنشئ للشرط فيقول: و أشترط عليك أن لا تفسخ، أو: عليك أن لا تفسخ. أو:

ولى عليك أن لا تفسخ، أو نحو ذلك. (و أخرى) يكون المشروط عليه هو المنشئ للشرط فيقول: و اشترط أن لا أفسخ، أو على أن لا أفسخ، أو لك على أن لا أفسخ، أو نحو ذلك. و مرجع الجميع الى معنى واحد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٧٩

الشرط بالعمل و إجباره عليه، و التسلط على الخيار بعدم الوفاء به (مدفوعة) بالمنع من عدم إفادته التملك. و كونه قيادات في المعاملة، لا جزءا من العوض يقابل بالمال، لا ينافى إفادته

مهما اختلفت العبارات، فإذا كان ظاهر قول المشروط له: و لى عليك أن لا تفسخ، هو التملك، لأن الظاهر من اللام أنها لام الملك، كما إذا قال لى على زيد درهم، فإنه دعوى الملكية، أو قال: لزيد على درهم، فإنه اعتراف بالملكية، فاللام فى قول المشروط له: لى عليك أن لا تفسخ، كذلك، و كلما اللام فى قول المشروط عليه: لك على أن لا أفسخ.

(و دعوى): أن اللام فى قول المشروط عليه: لك على أن لا أفسخ متعلقة بقوله: التزمت - يعنى التزمت لك أن لا أفسخ - فتكون اللام لام الصلة لا لام الملك، و يكون الظرف لغواً لا مستقراً (مدفوعة):

بأن هذا الاحتمال لا يجيء فى قول المشروط له: و لى عليك أن لا تفسخ، إذ لا معنى لقوله: التزمت لى عليك أن لا تفسخ، فإذا لم يصح تقدير الالتزام فيه و جعل الظرف لغواً لم يصح ذلك فى قول المشروط عليه:

و لك على أن لا أفسخ، لما عرفت أن مفهوم جميع الجمل واحد مهما اختلفت العبارات.

و على هذا فإذا كان عدم الفسخ مملوكاً للمشروط له كان تحت سلطان مالكة و خرج عن سلطان المشروط عليه، فيكون الفسخ كذلك لأن نسبة القدرة إلى الوجود و العدم نسبة واحدة، فإذا لم يكن المشروط عليه قادراً على الفسخ لم يصح فسحه و إلا كان خلفاً.

و لو فرض عدم ظهور اللام في لام الملك أمكن إثبات الملكية بإثبات لوازمها، مثل جواز المطالبة به، و جواز الإيجاب عليه، و جواز السكوت عنه، و جواز إسقاطه، فإن الأمور المذكورة لا تتناسب مع التكليف البحث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٠

لملكية من له الشرط إذا كان عملاً من الاعمال على من عليه و المسألة سيالة في سائر العقود، فلو شرط في عقد البيع على المشتري- مثلاً- خياطة ثوب في وقت معين و فات الوقت فللبائع الفسخ أو المطالبة بأجرة الخياطة (١) و هكذا.

[مسألة (١٢): لو شرط العامل على المالك أن يعمل غلامه معه صح]

(مسألة ١٢): لو شرط العامل على المالك أن يعمل غلامه معه صح (٢)، أما لو شرط أن يكون تمام العمل على

و من ذلك يظهر الاشكال فيما حكاه في المتن من الجمع بين دعوى نفى الملكية و جواز الإيجاب.

هذا كله في الشرط، أما النذر فالحكم فيه أظهر، لوجود اللام صريحاً في صيغة النذر: لله على أن أفعل كذا، أو لا أفعل كذا» و هي ظاهرة في الملكية، فيكون مفاد النذر تملكك الله سبحانه الفعل على الناذر. و احتمال أن يكون الظرف لغواً و اللام متعلقه بقوله: التزمت لله تعالى، خلاف الأصل في الظرف، فإذا قال القائل: زيد في الدار، و دار الأمر بين أن يكون الظرف لغواً و التقدير زيد نائم في الدار أو آكل في الدار أو نحو ذلك، و بين أن يكون الظرف مستقراً و التقدير:

زيد كائن في الدار فالأصل يقتضى الثانى و لا مجال للبناء على الأول إلا بقريته خاصة. و على هذا إذا نذر الإنسان أن لا يبيع أو لا يتزوج، فباع أو تزوج كان البيع و التزويج باطلين، لعدم قدرته على ذلك، على نحو ما ذكر في الشرط. فلاحظ.

(١) قد عرفت إشكاله.

(٢) بلا- خلاف ظاهر، و عن التذكرة و غيرها ما ظاهره الإجماع عليه و لم يحك عن أحد خلاف فيه. نعم نسب إلى الشافعى و أحمد في إحدى الروايتين، معللين بأنه بمنزلة اشتراط عمل المالك، و هو مناف لمقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨١

غلام المالك فهو كما لو شرط أن يكون تمام العمل على المالك.

مفهوم المساقاة. لكن في المسالك- تبعاً للتذكرة- قال: و الفرق بين الغلام و سيده ظاهر، فان عمل العبد يجوز أن يكون تابعاً لعمل العامل، و لا- يجوز أن يكون عمل المالك تابعاً لعمله، لأنه هو الأصل، و يجوز في التابع ما لا يجوز في المنفرد. مع أنا نمنع حكم الأصل، فإننا قد جوزنا أن يشترط على المالك أكثر العمل».

و قد يشكل ما ذكره: أولاً: من جهة عدم ظهور الفرق بين عمل العبد و عمل المولى في قبول التبعية و الأصالة، و الفرق بينهما غير ظاهر (ثانياً): بأنه لو سلم الفرق المذكور فهو لا يقتضى الفرق في الحكم، إذ كل منهما- و إن كان على وجه التبعية- خلاف وضع المساقاة المستفاد من الأدلة المتقدمة، فإنها متفقة على أن قوامها كون العمل على العامل، فمشروعية مشاركة العامل و غلام المالك محتاجة إلى دليل آخر، و هو عموم الصحة. لكنه حينئذ لا يقتضى كون المعاملة من المساقاة. و من ذلك يظهر الاشكال. (ثالثاً): فيما ذكره من أنه يجوز أن يشترط على المالك أكثر العمل، فإنه و إن ذكره في الشرائع و غيرها بل هو المشهور، لكنه غير ظاهر الأدلة فلا يصح مساقاة، و لذا حكى عن المبسوط المنع، مستدلاً له بما ذكرناه، كما عرفت في المسألة العاشرة، و عرفت أن الاستدلال على الصحة بالعموم لا يثبت المساقاة، و الاستدلال بعموم صحة الشروط يختص بما إذا لم يكن الشرط منافياً لمقتضى العقد.

و من ذلك يظهر أنه لا مانع من القول بصحة العقد و الشرط إذا اشترط العامل أن يعمل معه المالك أو غلامه، لكنه ليس من المساقاة

و لا تترتب عليه أحكامها، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٢

و قد مر عدم الخلاف فى بطلانه (١)، لمنافاته لمقتضى وضع المساقاة. و لو شرط العامل على المالك أن يعمل غلامه فى البستان الخاص بالعامل فلا ينبغى الإشكال فى صحته، و إن كان ربما يقال بالبطلان (٢)، بدعوى أن عمل الغلام فى قبال عمل العامل فكأنه صار مساقياً بلا عمل منه. و لا يخفى ما فيها (٣).

و لو شرطاً أن يعمل غلام المالك للعامل تمام عمل المساقاة- بأن يكون عمله له بحيث يكون كأنه هو العامل- ففى صحته وجهان لا يبعد الأول (٤)، لأن الغلام حينئذ كأنه نائب عنه فى العمل بإذن المالك، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٥).

(١) مر ذلك فى المسألة العاشرة.

(٢) قال فى الشرائع: أما لو اشترط أن يعمل الغلام الخاص للعامل لم يجز، و فيه تردد، و الجواز أشبهه. قال فى المسالك: «وجه التردد أنه اشترط عملاً- فى مقابل عمله، فصار فى قوة اشتراط جميع العمل على المالك» ثم قال: «و فساده ظاهر. و المعروف أن المانع من ذلك الشافعى، لكن المصنف و العلامة ذكرا المسألة على وجه يشعر بالخلاف عندنا».

لكن يظهر المنع أيضاً من عبارة المبسوط. فلاحظها.

(٣) سبق ذلك فى المسالك. و وجهه: أن الموجب للبطلان فيما لو شرط جميع العمل على المالك أنه مخالف لوضع المساقاة، و هذا لا يجىء هنا فلا وجه للمقايضة بينهما.

(٤) لأنه لا- يعتبر فى عمل العامل فى المساقاة أن يكون على نحو المباشرة بل يكفى أن يكون على وجه يكون العمل له، كما سيأتى فإذا كان غلام المالك يعمل للعامل و نائباً عنه فى العمل كان بمنزلة الأجير له.

(٥) لأن استحقاقه للحصة لم يكن معوض، فلا تكون معاوضة، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٣

مع ذلك. و لازم القول بالصحة الصحة فى صورة اشتراط تمام العمل على المالك بعنوان النيابة عن العامل (١).

[مسألة ١٣: لا يشترط أن يكون العامل فى المساقاة مباشراً للعمل بنفسه]

(مسألة ١٣): لا يشترط أن يكون العامل فى المساقاة مباشراً للعمل بنفسه، فيجوز له أن يستأجر فى بعض أعمالها أو فى تمامها و يكون عليه الأجر، و يجوز أن يشترط كون أجره بعض الاعمال على المالك، و القول بالمنع (٢) لا- وجه له (٣). و كذا يجوز أن يشترط كون الأجره عليهما معاً (٤) فى ذمتهما، أو الأداء من الثمر. و أما لو شرط على المالك أن يكون أجره تمام الاعمال عليه أو فى الثمر (٥) ففى صحته

تكوه وعداً بأداء الحصة مجاناً. و يندفع: بأن الحصة كانت فى مقابل العمل، نعم لم يكن العمل مباشرة، و هو غير قادح. (١) لا محذور فيه، لما سبق.

(٢) حكى هذا القول عن الشيخ (ره)، لمنافاته موضوع المساقاة الذى هو ليس الا دفع الأصول من المالك.

(٣) و فى الجواهر: «فيه منع واضح، و ضرورة عدم ما يدل على اعتبار ذلك حتى بالشرط و نحوه». لكن الضرورة التى ادعاها خفية جداً إذ الأدلة الواردة فى المساقاة لا إطلاق لها يشمل المقام، فكيف يتمسك بها على صحته؟ بل ظاهر تلك الأدلة فى غير ما نحن فيه. نعم لا بأس بالتمسك على الصحة فى المقام بعموم صحة العقود، و لكنه لا يثبت المساقاة.

هذا إذا كانت الأجرة على المالك في مقابل العمل له، و أما إذا كانت نحواً آخر- يأتي بيانه في الفرض الآتي- فلا مانع من صحة المساقاة، كما سيأتي.

(٤) لما سبق من الأدلة العامة.

(٥) يتصور هذا على وجوه: (الأول): أن تكون الأجرة في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٤

وجهان: (أحدهما): الجواز، لأن التصدي لاستعمال الأجراء نوع من العمل (١)، وقد تدعو الحاجة إلى من يباشر ذلك لمعرفة بالآحاد من الناس و أمانتهم و عدمها، و المالك ليس له معرفة بذلك (و الثاني): المنع (٢)، لأنه خلاف وضع المساقاة. و الأقوى الأول. هذا و لو شرط كون الأجرة حصّة

ذمة العامل، و يشترط على المالك وفائها من ماله، و الظاهر صحة ذلك مساقاة، لأن العمل من العامل و الأجرة في ذمته، و هو كاف في صدق مفهوم المساقاة. (الثاني): أن تكون الأجرة على المالك و في ذمته، لكن المستأجر عليه العمل للعامل. و الظاهر أيضاً صحة ذلك مساقاة، نظير ما سبق في آخر المسألة السابقة. (الثالث): أن تكون الأجرة على المالك و المستأجر عليه العمل له. و لا ينبغي التأمّل في عدم صحة ذلك من باب المساقاة، لأنه خارج عن مفهومها. نعم يمكن أن يصح بعنوان آخر، فيكون عقداً من العقود الصحيحة، عملاً بعموم صحة العقود.

و ما في الجواهر من اختصاصه بالمتعارف فلا يشمل غيرها غير ظاهر- كما عرفت- و ان تكرر منه (قده) ذلك. مع أنه متعارف في زماننا. و يسمى هذا العامل في عرف أهل العراق (سركال)- مصحف (سركار) فارسي- و هو الذي يتولى ادارة الفلاحين لا غير. (١) هذا لا يثبت كون العقد حينئذ مساقاة، و إنما يثبت كونه عقلاً لا سفهياً. (٢) كما استوضحه في الجواهر، لما ذكر من التعليل. لكن هذا التعليل يقتضى عدم صحته مساقاة، و لا يمنع من صحته عقداً آخر، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٥

مشاعة من الثمر بطل. للجهل بمقدار مال الإجارة، فهي باطلة (١).

[مسألة ١٤]: إذا شرط انفراد أحدهما بالثمر بطل العقد

(مسألة ١٤): إذا شرط انفراد أحدهما بالثمر بطل العقد (٢) و كان جميعه للمالك، و حينئذ فإن شرط انفراد العامل به استحق أجرة المثل لعمله (٣) و إن شرط انفراد المالك به لم يستحق العامل شيئاً (٤)، لأنه حينئذ متبرع بعمله.

(١) يعني: فيبطل الشرط، لأنه شرط مخالف للكتاب لكن الاشكال ان لم يقيم دليل على مانعية الجهل بالأجرة مطلقاً، كما يظهر من ملاحظة مبحث الإجارة، فإذا جاز بيع الثمار جاز جعلها أجرة. و لا سيما بملاحظة ما ورد من تقبيل الأرض بحصّة من حاصلها و أجرة الأرض بذلك.

(٢) أما بطلان العقد بعنوان المساقاة فظاهر، إذ لا دليل على صحته حينئذ بالخصوص، و النصوص الواردة في مشروعية المساقاة لا تشملها. و أما بطلان العقد حتى بعنوان آخر غير المساقاة فغير ظاهر إذا كان المشروط انفراد العامل، لإمكان أن يكون غرض المالك يحصل بسقاية الأصول لثلاث تبيس فتتلف، فيجعل في مقابل ذلك تمام الثمر، فيشمله عموم الصحة، و يكون نظير الجعالة، و لا موجب للبطلان كلية. و أما إذا كان المشروط انفراد المالك فالبطلان حينئذ ظاهر إذ يكون عمل العامل بلا عوض، فلا يكون عقداً بل يكون

إيقاعاً و وعداً.

(٣) للاستيفاء الموجب لضممان المستوفى، فإنه من أسباب الضمان عرفاً فيكون موجباً له شرعاً لعدم الردع. نعم إذا كان العامل متبرعاً بعمله لا يكون عمله مضموناً ضرورة.

(٤) كذا في المسالك، و تبعه عليه الكاشاني و السيد في الرياض - على ما حكى - معللين له بما في المتن. و تنظر فيه في الجواهر: بأن الرضا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٦

.....

بالعقد المتضمن لعدم الأجرة ليس رضا بالعمل بلا أجرة، فإن الحيثية ملاحظة، بمعنى كون المتشخص منه في الخارج الرضا بالعقد الذي لا يترتب عليه ذلك. و العمل الصادر منه إنما هو من حيث أنه مقتضى العقد الفاسد، لا أنه رضا منه بالعمل في حد ذاته و في نفسه بلا عوض ..». و هو كما ترى فإنه خلاف قاعدة: (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده).

اللهم إلا أن يقال: بأن دليلها الإجماع، و لا إجماع في المقام.

فالعقدة في الاشكال أن ما ذكره (قده) يختص بما إذا كان مفاد العقد عنواناً إنشائياً يكون التبرع مبنياً عليه، فإذا فات التبرع، أما إذا كان مفاد العقد هو التبرع بالعمل و قد أقدم عليه العامل فلا موجب للاستحقاق مع التبرع.

و مثله ما لو قال: آجرتك بلا أجرة، إذا كان معناه أدعوك إلى العمل بلا أجرة، فإذا عمل لم يستحق الأجرة لكونه متبرعاً، بخلاف ما لو كان معناه: آجرتك حقيقة بلا أجرة، فإن التبرع فيه مبنى على تحقق الإجارة، و هي منتفية. و كذا يتم في مثل قوله: تزوجتك بلا مهر، فإنه إذا تبين بطلان العقد استحقت المهر بالوطء، لأن التبرع كان مبنياً على وقوع التزويج، فإذا تبين عدمه فلا إقدام على التبرع. و ما نحن فيه قد عرفت أنه طلب من المالك و وعد من العامل، و الواعد لا يجب الوفاء به، و لا يكون فاعله مستحقاً للأجرة بعد أن كان قد وعد بالتبرع.

نعم إذا كانا قد قصدا تملك المالك العمل على العامل مجاناً تمّ ما ذكره في الجواهر، لفوات التملك الإنشائي، لكن المفهوم من العقد المذكور الأول، أعني الواعد بدون تملك. و سيأتي في المسألة الثالثة و العشرين ما له نفع في المقام.

و من ذلك يظهر أن ما ذكر في الشرائع و القواعد و غيرها من أنه إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٧

[مسألة ١٥: إذا اشتمل البستان على أنواع]

(مسألة ١٥): إذا اشتمل البستان على أنواع كالنخل و الكرم و الرمان و نحوها من أنواع الفواكه - فالظاهر عدم اعتبار العلم بمقدار كل واحد (١) فيجوز المساقاة عليها بالنصف أو الثلث أو نحوهما و ان لم يعلم عدد كل نوع، إلا إذا كان الجهل بها موجباً للغرر.

[مسألة ١٦: يجوز أن يفرد كل نوع بحصة مخالفة للحصة من النوع الآخر]

(مسألة ١٦): يجوز أن يفرد كل نوع بحصة مخالفة للحصة من النوع الآخر (٢) كأن يجعل النخل بالنصف و الكرم بالثلث و الرمان بالربع مثلاً و هكذا. و اشترط

تبين بطلان المساقاة كانت الثمرة للمالك و للعامل أجرة المثل ليس على إطلاقه - و إن نسبه في المسالك إلى الأكثر - بل يختص بغير

الصورة المذكورة.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، و في التذكرة: «إذا اشتمل البستان على أشجار مختلفة - كالزيتون و الرمان و التين و الكرم - فساقاة المالك على أن للعامل سهماً واحداً في الجميع - كنصف الثمرة أو ثلثها أو غير ذلك - صح إجماعاً، سواء علماً قدر كل واحد أو جهلاً أو علم أحدهما دون الآخر، و سواء تساوت أو تفاوتت». و وجه إطلاق الأدلة مع عدم الدليل على قدح مثل هذه الجهالة، لاختصاص المنع من الغرر في البيع، كما عرفت و من ذلك تعرف الإشكال في قول المصنف (ره): «إلا إذا كان الجهل..».

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرها من كتب الأصحاب، بل في الجواهر: «بلا خلاف و لا اشكال». و دليلاً غير ظاهر، إذ النصوص الواردة في الباب لا تشملها، و الرجوع الى عمومات صحة العقود لا يثبت المساقاة، كما عرفت غير مرة. اللهم إلا أن يستفاد من الأدلة الخاصة بإلغاء الخصوصية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٨

بعضهم (١) في هذه الصورة العلم بمقدار كل نوع، و لكن الفرق بين هذه و صورة اتحاد الحصص في الجميع غير واضح (٢) و الأقوى الصحة مع عدم الغرر (٣) في الموضوعين، و البطلان معه فيهما.

[مسألة (١٧): لو ساقاه بالنصف]

(مسألة ١٧): لو ساقاه بالنصف مثلاً - إن سقى

(١) ظاهر المحكى من كلماتهم أن الشرط بينهم اتفاقى و ان كل من ذكر المسألة ذكر فيها الشرط، و في مفتاح الكرامة: «في الخلاف لم يشترط علمه بكل منهما، لكنه مراد له».

(٢) لا إشكال في وجود الفرق بين صورتين، لأنه إذا لم يفرد كل صنف بحصة فحصته معلومة النسبة الى جميع الثمرة، أما إذا أفرد كل صنف بحصة فإنه لا يعلم نسبة حصته الى جميع الثمرة، فيحتمل زيادة النسبة لزيادة الصنف، و قلة النسبة لقله الصنف. و لذا قال في المسالك:

«فان المشروط فيه أقل الجزئين قد يكون أكثر الجنسين، فيحصل الغرر» نعم الفرق المذكور لا يصح فارقاً، إذ الغرر موجود في المسألتين، غاية الأمر أن الغرر في صورة الافراد من جهتين، و في صورة عدمه من جهة واحدة، فإن نصف الثمرة الذي لا يعلم أن ربه تمر و ثلاثة أرباعه رمان، أو ربه رمان و ثلاثة أرباعه تمر أيضاً مجهول و غررى، فإذا كان دليل الغرر مرجعاً في المقام لزم العمل بقدر كل صنف حتى مع عدم الافراد، و إذا لم يكن مرجعاً لم يقدر الجهل بالنسبة حتى في صورة الافراد.

(٣) قد عرفت أن الغرر حاصل في صورتين، لكن لا دليل على قدحه، بل الدليل - في الجملة - على عدم قدحه، و حينئذ لا وجه للبطلان مع الغرر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٨٩

بالناصح و بالثلث إن سقى بالسيح، ففي صحته قولان (١) أقواهما الصحة، لعدم إضرار مثل هذه الجهالة، لعدم إيجابها الغرر (٢) مع أن بناءها على تحملها. خصوصاً على القول

(١) قال في الشرائع: «و لو ساقاه بالنصف إن سقى بالناصح و بالثلث إن سقى بالسائح بطلت المساقاة، لأن الحصص لم تتعين. و فيه تردد». و في القواعد و المسالك: جزم بالبطلان، و حكى عن التذكرة و التحرير و اختاره في الجواهر، و حكى عن المبسوط و الكفاية و الرياض: أنه الأشهر، و ظاهر ذلك و صريح المصنف وجود قول بالصحة، و في مفتاح الكرامة عدم القائل بالصحة هنا، و المحقق

إنما تردد، يعنى لم يقل بالصحة.

(٢) يعنى: الخطر المالى، إذ لا خطر فى المال فى المقام باعتبار أن الأجرة معينة بالإضافة الى كل تقدير. لكن هذا المعنى من الغرر أيضاً لا دليل على مانعيته، فكان الاولى التعليل بذلك. هكذا و لكن التفصيل فى مانعية الجهالة بين ما توجب الخطر المالى و ما لا توجبه لا مأخذ له، فان بناء الأصحاب على مانعية الجهالة مطلقاً فى المعاوضات من البيع و نحوه، و لذلك بنى المصنف على بطلان الإجارة فى المثل الآتى، مع أنه لا- خطر مالى فيه. و على هذا فان كان دليل مانعية الجهالة شاملاً لما نحن فيه كان اللازم القول بالبطلان- كما هو المشهور-، و إن لم يكن الدليل شاملاً لما نحن فيه، فاللازم القول بالصحة و ان كان الجهل موجباً للخطر. و هذا هو المتعين.

ثم إن الظاهر أن مقتضى المعاملة على النحو المذكور كون المالك للأصول يملك على العامل الجامع بين الأمرين فى مقابل الحصه الجامعه بين الحصتين، و تكون الزيادة فى الحصه عوضاً عن الخصوصيه الكذائيه فى العمل لا أن المملوك كل واحد من العاملين على التردد، إذ المردد لا يقبل الملكيه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٠

بصحة مثله فى الإجارة (١)، كما إذا قال: إن خطت روميا فبدرهمين و إن خطت فارسيا فبدرهم.

[مسألة ١٨: يجوز أن يشترط أحدهما على الآخر شيئاً من ذهب أو فضة أو غيرهما]

(مسألة ١٨): يجوز أن يشترط أحدهما على الآخر شيئاً من ذهب أو فضة أو غيرهما مضافاً إلى الحصه من الفائدة (٢) و المشهور كراهة اشتراط المالك على العامل شيئاً من ذهب أو فضة (٣). و مستندهم فى الكراهة غير واضح (٤). كما أنه لم يتضح اختصاص الكراهة بهذه الصورة أو جريانها بالعكس أيضاً (٥)، و كذا اختصاصها بالذهب و الفضة أو جريانها فى مطلق الضميمة. و الأمر سهل.

[مسألة ١٩: فى صورة اشتراط شيء من الذهب و الفضة أو غيرهما على أحدهما إذا تلف بعض الثمرة هل ينقص منهما شيء أو لا؟]

(مسألة ١٩): فى صورة اشتراط شيء من الذهب

و ليس له مطابق فى الخارج، إذ كل ما فى الخارج متعين.

(١) فإن المساقاة لا تزيد على الإجارة فى مانعية الغرر.

(٢) بلا خلاف فى ذلك و لا إشكال ظاهر. لعموم أدلة صحة الشرط، فيجب العمل به، كما صرحوا بذلك. و فى المسالك: إن العامة أطبقوا على منعه و أبطلوا به المساقاة. انتهى. و هو خلاف إطلاق أدلة الصحة الخاصة و العامة منها.

(٣) كما هو المصرح به فى الشرائع و القواعد و غيرهما، و فى المسالك:

«و أما كراهيته فهو المشهور بين الأصحاب، و لا نعلم بينهم خلافاً فى ذلك».

(٤) كما اعترف به غير واحد، و فى مفتاح الكرامة: «لا دليل لهم على الكراهة إلا الإجماع».

(٥) مقتضى اقتصارهم على اشتراط المالك على العامل و على الذهب و الفضة هو الاختصاص بذلك، إذ لا دليل على الكراهة فى غيرهما.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩١

و الفضة أو غيرهما على أحدهما إذا تلف بعض الثمرة هل ينقص منهما شيء أو لا؟ وجهان (١)، أقواهما العدم (٢)، فليس قرارهما مشروط بالسلامة. نعم لو تلفت الثمرة بجمعها أو لم تخرج أصلاً ففى سقوط الضميمة (٣) و عدمه أقوال، ثالثها

(١) مبنيان - كما في جامع المقاصد و المسالك - على أن المساقاة على الثمرة مبنية على التبويض، لان مقابلة العمل بالثمرة ينحل الى مقابلات متعددة بتعدد الأجزاء، فإذا تلف بعض الثمر فقد بطلت المساقاة بالنسبة إليه، فيبطل بعض الشرط، لأنه بمنزلة أحد العوضين.

(٢) كما في جامع المقاصد و المسالك و غيرهما (أولاً): بأن بالتلف لا يوجب بطلان المعاوضة، لأنه من كيس العامل أيضاً، و لا يختص بالمالك (و ثانياً): بأن المقابل به العمل جنس الثمرة لا أجزاؤها. (و ثالثاً):

بأنه لا دليل على تبعية الشرط لأحد العوضين في التقسيط، إذ الشرط ليس من أحد العوضين، و إنما هو خارج عن المعاوضة، فإذا بطلت في بعضها لم يكن وجه لسقوط الشرط أو تبعضه، لأنه خلاف عموم صحة الشروط.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ١٩١

هذا مضافاً إلى ما يأتي من المصنف (ره) هنا من منع كون الثمرة عوضاً و إنما العوض شيء آخر، و ان كان ذلك مشكلاً، كما سيأتي. هذا و في القواعد: «و في تلف البعض أو قصور الخروج اشكال». و لكنه ضعيف

(٣) قال في الشرائع: «و يكره أن يشترط رب المال على العامل شيئاً من ذهب أو فضة، لكن يجب الوفاء بالشرط، و لو تلفت الثمرة لم يلزم» و نحوه كلام غيره. و علله في المسالك: بأنه لولاه لكان أكلاً للمال بالباطل، فان العامل قد عمل و لم يحصل له عوض، فلا أقل من خروجه رأساً برأس. انتهى. و نحوه ما في غيرها. و قد عرفت في الفرض الأول أن مبنى المساقاة على المعاوضة فإذا تلفت الثمرة بطلت المساقاة من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٢

الفرق بين ما إذا كانت للمالك على العامل فتسقط (١)، و بين العكس فلا تسقط (٢)، رابعها الفرق بين صورة عدم الخروج أصلاً فتسقط و صورة التلف فلا (٣). و الأقوى عدم التسقوط مطلق (٤)، لكونه شرطاً في عقد لازم، فيجب الوفاء به.

(و دعوى): أن عدم الخروج أو التلف كاشف عن عدم صحة المعاملة من الأول (٥). لعدم ما يكون مقابلاً للعمل.

أما في صورة كون الضميمة للمالك فواضح، و أما مع كونها للعامل فلأن الفائدة ركن في المساقاة، فمع عدمها لا يكون

رأس فيبطل الشرط فيها. هذا و لم أقف على قائل بعدم التسقوط، و في مفتاح الكرامة: دعوى ظهور الإجماع على التسقوط.

(١) لما سبق.

(٢) قال في المسالك: «نعم لو كان الشرط للعامل على رب الأرض اتجه عدم سقوطه، لأن الغرض من قبل العامل قد حصل، و الشرط قد وجب بالعقد، فلا وجه لسقوطه. و ربما قيل بمساواته للأول. و هو ضعيف» و يشكل: بأن التلف إذا كان يبطل المساقاة فقد بطل الشرط فيها، سواء كان للعامل أم للمالك، فلا مجال للتفصيل.

(٣) لما عرفت من الإشكال في بطلان المساقاة بتلف الثمرة، لأنها بوجودها قد حصل العوض، فإذا تلفت فقد تلفت من كيسه و كيس المالك معاً، فلا موجب للبطلان لوجود العوضين، بخلاف صورة عدم الخروج، إذ معه تكون المعاوضة من أصلها بلا عوض، فتبطل، كما يأتي في كلام المصنف.

(٤) قد عرفت أنه لم يعرف قائل به.

(٥) هذه الدعوى ادعاها في جامع المقاصد و غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٣

شئ في مقابل العمل، و الضميمة المشروطة لا تكفي في العوضية (١) فتكون المعاملة باطله من الأول، و معه لا يبقى وجوب الوفاء بالشرط (مدفوعة) - مضافا إلى عدم تماميته بالنسبة إلى صورة التلف، لحصول العوض بظهور الثمرة (٢) و ملكيتها و إن تلف بعد ذلك - : بأننا نمنع كون المساقاة معاوضة بين حصه من الفائدة و العمل، بل حقيقتها تسليط من المالك للعامل على الأصول (٣)

(١) لخروجها عن قوام المعاوضة و لذلك لا تبطل المعاوضة بترك الشرط.
 (٢) احتمل في الجواهر أن يكون موضوع المعاوضة الظهور مع الإدراك، لعدم النفع بالثمره بدون ادراك. لكن عدم النفع لا يلزم كون الإدراك مقوماً للمعاوضة، فإنه خلاف المرتكزات العرفية.
 (٣) هذا خلاف ظاهر ما في صحيح شعيب: «إسق هذا من الماء و أعمره و لك نصف ما أخرج ..» «١». فإنه كالصريح في أن المقابلة كانت بين السقى و الاعمار و بين الحصه، و كذلك ظاهر روايات خبير.
 و على ذلك جرى الفقهاء (رض) - و منهم المصنف (ره) - في تعريف المساقاة: بأنها معاملة على أصول ثابتة بحصه من ثمرها، و هو الموافق للمرتكزات العرفية. و أما التسليط فهو لانزيم المفهوم المذكور، لان العمل لا يمكن وقوعه بدون تسليط المالك و تمكينه العامل، فطلب العمل من العامل يدل بالالتزام على بذلك الأصل للعمل و التمكين منها، لا أنه عين مفهوم المساقاة التي هي كالمزارعة مفهوماً و ان اختلفا موضوعاً، و قد عرفت سابقاً أنها تفترق عن إجاره الأعيان في أن إجاره الأعيان لا يملك المؤجر على المستأجر استيفاء المنفعة، و فيها يملك المالك على العامل العمل، و تفترق

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٤

للاستثناء له (١) و للمالك، و يكفي احتمال الثمر و كونها في معرض ذلك. و لذا لا يستحق العامل أجره عمله إذا لم يخرج أو خرج و تلف بأفه سماوية أو أرضية في غير صورة ضم الضميمة، بدعوى الكشف عن بطلانها من الأول (٢)، و احترام عمل المسلم. فهي نظير المضاربة، حيث أنها أيضاً تسليط على الدرهم أو الدينار للاسترباح له و للعامل، و كونها جائزة دون المساقاة لا يكفي في الفرق. كما أن ما ذكره في الجواهر (٣) من الفرق بينهما: بأن في المساقاة يقصد المعاوضة

عن إجاره الأجير: بأن إجاره الأجير لا يملك الأجير على المستأجر بذل العين للعمل، و فيها يملك العامل على المالك بذل العين، فكأنها إجاره للعين و إجاره للأجير معاً. كما تفترق عنهما: بأن الأجره في الإجاره ثابتة على كل حال، و الأجره هنا - و هي الحصه - غير ثابتة على كل حال، لجواز عدم خروج الثمره فالأجره رجائية لا جزمية كالمثمن في بيع الثمره بدون ضميمة، فإن المعاوضة فيه رجائية لا جزمية.

ثم إن المصنف (ره) لم يصرح بأن المساقاة معاوضة، بل ظاهر عبارته أنها إيقاع و تسليط. و لكنه غير مراد، و إلا كان الاشكال عليه ظاهراً، لأن الشرط في الإيقاع لا يصح.

(١) فيكون النماء غايةً للمعاوضة و تخلف الغايه لا يقدر في بقاء المعاوضة.

(٢) متعلق بقوله: «يستحق» يعني أن استحقاق العامل أجره عمله بدعوى الكشف عن البطلان الموجب للاستحقاق بقاعدة الاحترام منفى و غير ثابت.

(٣) قال في الجواهر: «ضرورة قصد المعاوضة في المساقاة بخلافه»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٥

بخلاف المضاربة التي يراد منها الحصّة من الربح الذي قد يحصل وقد لا يحصل، و أما المساقاة فيعتبر فيها الطمأنينة بحصول الثمرة، و لا يكفي احتمال مجرد دعوى لا بينة لها (١).

(و دعوى): أن من المعلوم أنه لو علم من أول الأمر عدم خروج الثمر لا يصح المساقاة، و لازمه البطلان إذا لم يعلم ذلك ثمّ انكشف بعد ذلك. (مدفوعة): بأن الوجه في عدم الصحة كون المعاملة سفهية مع العلم بعدم الخروج من الأول (٢)

في المضاربة، التي يراد منها الحصّة من الربح، الذي قد يحصل وقد لا يحصل، بخلاف المقام المعتبر فيه الطمأنينة بحصول الثمرة، و قد لا يكفي الاحتمال عندهم.

(١) بل عدم تعرضهم في شرائط المساقاة لاعتبار الطمأنينة بحصول الثمرة في صحتها دليل على خلاف ذلك. نعم لما كانت المساقاة تقتضى أعمالاً كثيرة شاقّة في مدة طويلة لم يقدم عليها العقلاء - غالباً - الامع الاطمئنان بخلاف المضاربة، فإن أعمالها خفيفة في مدة قليلة غالباً يكثر منهم الاقدام عليها مع ضعف الاحتمال. لكن ذلك ليس للفرق الشرعي بينهما.

بل يصح شرعاً الاقدام على كل منهما مع الاحتمال في الجملة. كما أنهما يشتركان أيضاً في كون العمل في كل منهما في مقابل النماء، فهما أيضاً من باب واحد من هذه الجهة.

(٢) أما عدم صحة المساقاة حينئذ فلا ريب فيه، لقصور أدلتها عن شمول ذلك و اختصاص الأدلة بغيره. و مثله كلامهم في شرح مفهومها، فإنه يختص بغير ذلك. و أما عدم الصحة بعنوان كونها عقداً من العقود فغير ظاهر، لشمول الأدلة العامة إذا كان قد نوى المعاوضة بين العمل و بين التمكين من الأصول إذا كان له غرض في التمكين. و لا وجه للفساد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٦

بخلاف المفروض. فالأقوى ما ذكرنا من الصحة (١)، و لزوم الوفاء بالشرط - و هو تسليم الضميمة - و إن لم يخرج شيء أو تلف بالآفة. نعم لو تبين عدم قابلية الأصول للثمر - إما ليسها أو لطول عمرها أو نحو ذلك - كشف عن بطلان المعاملة من الأول (٢)، و معه يمكن استحقاق العامل للأجرة إذا كان جاهلاً بالحال (٣).

[مسألة ٢٠: لو جعل المالك للعامل مع الحصّة من الفائدة ملك حصّة من الأصول]

(مسألة ٢٠): لو جعل المالك للعامل مع الحصّة من الفائدة ملك حصّة من الأصول مشاعاً أو مفروزاً، ففي صحته مطلقاً، أو عدمها كذلك (٤)، أو التفصيل بين أن يكون ذلك

من جهة كونها سفهية، إذ الثابت بطلان معاملة السفه و إن كانت عقلائية لا بطلان معاملة الرشيد و إن كانت غير عقلائية. و أما إذا لم ينو المعاوضة بين العمل و التمكين و انما نوى التعهد بالعمل فهو حينئذ إيقاع، لا عقد مساقاة و لا غيره.

(١) الذي يظهر مما ذكرنا هو التفصيل الأخير.

(٢) لفقد شرط المعاملة، و هو قابلية الشجر للثمار التي أخذت في قوام العقد.

(٣) لاستيفاء المالك عمل العامل الموجب لضمّانه. إلا أن يقال: بأن المالك كان طالباً للعمل في الشجر القابل للثمار، و ما وقع من العمل غير ما هو طالبه، فلم يكن منه استيفاء لعمل العامل كي يكون ضامناً له.

(٤) قال في الشرائع: «و لو شرط مع الحصّة من النماء حصّة من الأصل الثابت لم يصح، لان مقتضى المساقاة جعل الحصّة من الفائدة.

و فيه تردد»، و عن القواعد: فيه اشكال، و المحكى عن الأكثر في الجواهر:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٧

بنحو الشرط فيصح أو على وجه الجزئية (١) فلا، أقوال و الأقوى الأول، للعمومات (٢). و دعوى: أن ذلك على خلاف وضع المساقاة، كما ترى (٣)، كدعوى: أن مقتضاها أن يكون العمل في ملك المالك، إذ هو أول الدعوى. و القول

العدم، و عن الرياض: أنه لم يقف على مخالف، و في مفتاح الكرامة:

«لم نجد قائلاً بالصحة و لو بنحو الأقرب».

(١) هذا التفصيل جعله في الجواهر هو التحقيق، و كذا فيما لو جعل للعامل مع الحصه شيئاً من الذهب أو الفضة.

(٢) لكن العمومات لا تثبت عنوان المساقاة.

(٣) فيه نظر ظاهر، فان مورد نصوص المساقاة يختص بغير هذه الصورة، فالدعوى المذكورة في محلها. و مثلها الدعوى الأخرى ضرورة أن مورد تلك النصوص أيضاً هو صورة كون الأصول للمالك لا للعامل، و كذلك كلام الفقهاء قدس سرهم. و من ذلك يظهر الإشكال في قوله:

«إذ هو أول الدعوى». مضافاً إلى أنه بناء على ما ذكره من أنه ليس على خلاف وضع المساقاة كان اللازم الاستدلال على الصحة بالأدلة الخاصة لا بالعمومات.

ثم إن هذه الدعوى ذكرها في المسالك و غيرها تقريباً للمنع، و كان الأولى في منعها أن يقال: إن الدعوى المذكورة صحيحة، لكن يراد منها كون العمل في ملك المالك قبل العقد و إن صار بعضه ملكاً للعامل بعد العقد، و لذا لا تبطل المساقاة بخروج الأصول عن ملك المالك بيع و نحوه بل لا- تبطل لو باعها على العامل دون غيره من الناس، فالمراد من وجوب أن تكون الأصول في ملك المالك وجوب ذلك بالإضافة إلى ما قبل العقد لا بعده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٨

بأنه لا يعقل أن يشترط عليه العمل في ملك نفسه (١). فيه:

أنه لا مانع منه إذا كان للشارط فيه غرض أو فائدة، كما في المقام حيث أن تلك الأصول و إن لم يكن للمالك الشارط، إلا أن عمل العامل فيها ينفعه في حصول حصه من نمائها. (و دعوى) أنه إذا كانت تلك الأصول للعامل بمقتضى الشرط فاللازم تبعية نمائها لها (٢) (مدفوعة): بمنعها بعد أن كان المشروط له الأصل فقط في عرض تملك حصه من نماء الجميع. نعم لو اشترط كونها له على وجه يكون نماؤها له بتمامه كان كذلك (٣) لكن عليه تكون تلك الأصول بمنزلة المستثنى من العمل، فيكون العمل فيما عداها (٤) مما هو للمالك بإزاء الحصه من نمائه مع نفس تلك الأصول.

(١) هذا أيضاً ذكره في المسالك و غيرها توجيهاً للقول بالمنع الذي جعله الأوجه.

(٢) يعنى: و حينئذ لا وجه لأن يكون للمالك فيها حصه، كما ذكر في رد القول و الاشكال عليه.

(٣) يعنى: فيصح القول بأنه لا يعقل أن يشترط عليه العمل في ملكه.

(٤) يعنى: فيصح اشتراط العمل فيه. ثم إن مقتضى الدعوى الأولى و الثانية: المنع من صحة كون العقد مساقاة، و مقتضى القول الذي ذكره ثالثاً:

المنع من صحته عقداً مطلقاً لأن عدم المعقولية إذا تم لم يختص بالمساقاة بل يعمها و كل عقد.

و التحقيق أن يقال: أنه إذا كان الخلاف في الصحة و عدمها بعنوان المساقاة فالوجه ما ذكره في الجواهر: من أنه إذا كان المشروط من الأصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ١٩٩

[مسألة (٢١): إذا تبين في أثناء المدة عدم خروج الثمر أصلاً هل يجب على العامل إتمام السقي؟]

(مسألة ٢١): إذا تبين في أثناء المدة عدم خروج الثمر أصلاً هل يجب على العامل إتمام السقي؟ قولان أقواهما العدم (١).

[مسألة (٢٢): يجوز أن يستأجر المالك أجيراً للعمل مع تعيينه نوعاً ومقداراً]

(مسألة ٢٢): يجوز أن يستأجر المالك أجيراً للعمل (٢) مع تعيينه نوعاً ومقداراً بحصة من الثمرة أو بتمامها بعد الظهور

لوحظ قوياً للمعارضه فالوجه البطلان لقصور أدلة المساقاة عن شموله، وإن لوحظ شرطاً خارجاً عنها فالوجه الصحة، عمل بعموم أدلة صحة الشروط، وأدلة المساقاة لا تنافيها. لإهمالها من هذه الجهة. وإذا كان الخلاف في الصحة و عدمها في العقد مطلقاً لا بعنوان المساقاة فالوجه الصحة مطلقاً، عملاً بالعمومات من غير مخصص. ودعوى المانع العقلي المذكور في كلام المصنف (ره) بقوله: «القول بأنه ..». قد أجاب عنها المصنف بما ذكر.

(١) قال في جامع المقاصد: «فرع آخر: إذا لم تخرج الثمرة أو تلفت كلها لم يجب على العامل إكمال العمل إلى آخر المدة»، وفي الجواهر عن ظاهر المسالك: الوجوب، مشبهاً له بعامل القراض الذي لم يربح مع وجوب الإنضاض عليه. هذا واللازم ابتداء الوجوب و عدمه على انفساخ المساقاة و عدمها، فإذا قلنا بالانفساخ - كما هو المشهور - فاللازم البناء على عدم وجوب إتمام العمل، للأصل. وإن قلنا بعدم الانفساخ - كما يراه المصنف - فاللازم البناء على وجوب العمل عملاً بالعقد. اللهم إلا أن يدعى أن العمل اللازم في المساقاة ما يكون موجباً للنماء لا مطلقاً، كما هو غير بعيد عند العرف.

(٢) كما هو المصرح به في كلام الجماعة، قال في الشرائع: «إذا استأجر أجيراً للعمل بحصة منها، فإن كان بعد بدو صلاحها جازاً،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٠

و بدو الصلاح، بل و كذا قبل البدو (١)، بل قيل الظهور أيضاً إذا كان مع الضميمة الموجودة أو عامين (٢). و أما قبل الظهور عاماً واحداً بلا ضميمة فالظاهر عدم جوازه (٣).

لا لعدم معقولية تملك ما ليس بموجود (٤). لأننا نمنع عدم

و في الجواهر: «بلا خلاف و لا إشكال لعموم الأدلة و إطلاقها السالمين عن معارضة ما يقتضى المنع».

(١) يعنى: قبل بدو الصلاح و بعد الظهور. عملاً بعموم الأدلة، و في الشرائع: «إن كان بشرط القطع صح». لكن الظاهر - كما قيل - أنه مبنى على اعتبار الشرط المذكور في صحة البيع حينئذ، فيتعدى منه إلى الإجارة. و التحقيق عدمه في البيع، إذ لا دليل عليه. و دليل نفى الغرر في البيع لا يقتضى ذلك، إذ لا - غرر عرفاً في بقائه إلى زمان الإدراك، بل تعيين المدة موجب للغرر، لاحتمال عدم الإدراك حينئذ. مع أنه لا وجه لحمل الإجارة على البيع في ذلك، و العمومات تقتضى الصحة مطلقاً كما عرفت.

(٢) الوجه في الجواز العمومات أيضاً. مضافاً إلى الإلحاق بالبيع الذي هو أولى من الإجارة في مانعية الغرر، فإذا جاز البيع في الفرض فأولى أن تجوز الإجارة فيه.

(٣) قولاً واحداً. لأن عوض الإجارة يشترط فيه الوجود و المعاومية كعوض البيع، و هما منتفیان هنا، بخلاف عوض المساقاة، فإنها جوزت كذلك و خرجت عن الأصل بالنص و الإجماع. كذا في المسالك، و نحوه في التذكرة.

(٤) كأنه يشير إلى ما ذكره في الجواهر، حيث قال: «لم يجز قولاً واحداً، لكونها معدومة». لكن الظاهر أن مراده اشتراط كون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠١

المعقولية بعد اعتبار العقلاء وجوده لوجوده المستقبلي، ولذا يصح مع الضميمة أو عامين، حيث أنهم اتفقوا عليه في بيع الثمار، و صرح به جماعة هاهنا. بل لظهور اتفاقهم على عدم الجواز (١)، كما هو كذلك في بيع الثمار. و وجه المنع هناك خصوص الاخبار الدالة عليه، و ظاهرها أن وجه المنع الغرر لا عدم معقولية تعلق الملكية بالمعدوم، و لو لا ظهور الإجماع في المقام لقلنا بالجواز مع الاطمئنان بالخروج بعد ذلك، كما يجوز بيع ما في الذمة مع عدم كون العين موجودا فعلا عند ذهابها، بل و ان لم يكن في الخارج أصلا. و الحاصل: أن الوجود الاعتباري يكفي في صحة تعلق الملكية (٢)، فكأن العين موجودة في عهدة الشجر كما أنها موجودة في عهدة الشخص.

عوض الإجارة موجوداً، لما دل على إلحاقها بالبيع، لا لعدم المعقولية.

(١) قيل: أول من ذكر الفرع الشيخ (ره) في المبسوط، و حكم فيه بعدم الجواز، و تبعه عليه من تأخر عنه، و قد عرفت دعوى الاتفاق عليه من المسالك و الجواهر، و عن الكفاية: نسبتها إلى الأصحاب، و إن كان التعليل في كلماتهم بما ذكر في التذكرة و المسالك يقتضى أن الوجه فيه الإلحاق بالبيع.

(٢) الملكية عند العقلاء لا- تتعلق إلا- بالوجود الذمي أو الخارجي، أما ما لا وجود له في الذمة و لا في الخارج فلا يكون مملوكاً لمالك، و لا- تترتب عليه احكام المملوك. و يكفي في الوجود الخارجي الوجود الاستقبالي و ان لم يكن خالياً. فجعل الثمرة قبل ظهورها أجره يصح عرفاً إذا كان له وجود في المستقبل و لا يصح عرفاً إذا لم يكن له وجود في المستقبل، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٢

[مسألة ٢٣: كل موضع بطل فيه عقد المساقاة يكون الثمر للمالك]

(مسألة ٢٣): كل موضع بطل فيه عقد المساقاة يكون الثمر للمالك، و للعامل أجره المثل لعمله (١). إلا إذا كان عالماً بالبطلان (٢) و مع ذلك أقدم على العمل، أو كان الفساد لأجل اشتراط كون جميع الفائدة للمالك، حيث أنه بمنزلة المتبرع في هاتين صورتين، فلا يستحق أجره المثل على الأقوى و إن كان عمله بعنوان المساقاة.

فالوجود الاعتباري غير كاف في تعلق الملكية ما لم يكن له مطابق في الخارج.

(١) قال في الشرائع: «كل موضع تفسد فيه المساقاة فللعامل أجره المثل، و الثمرة لصاحب الأصل»، و في القواعد: «و لو فسد العقد كانت الثمرة للمالك، و عليه أجره العامل»، نحوهما ما في غيرهما، بل هو المشهور شهرة عظيمة بينهم، ذكروا ذلك هنا و في المزارعة و الإجارة و غيرهما من عقود المعاوضات، و ظاهر محكي التذكرة: الإجماع عليه.

و وجهه- كما في المسالك و غيرها-: أن النماء يتبع الأصل، فالثمره تكون ملكاً لمالك الأصل بعد أن لم يكن موجب للخروج عنه. و أن العامل لم يتبرع بعمله و لم يحصل له العوض المشروط، فيرجع الى الأجرة. و هذا المقدار لا- يقتضى الرجوع على المالك بالأجرة، إلا بضميمة ما عرفت سابقاً من الضمان بالاستيفاء، فيكون مضموناً بالاستيفاء على المستوفى، و هو المالك.

(٢) قال في المسالك: «و يجب تقييده (يعنى تقييد الحكم باستحقاق العامل أجره المثل) بما إذا كان جاهلاً بالفساد و لم يكن الفساد باشتراط جميع الثمرة للمالك. إذ لو كان عالماً به كان متبرعاً بالعمل، لأنه بذل عمله في مقابلة ما يعلم أنه لا يحصل. و أما مع شرط جميع الثمرة للمالك فلدخوله على ان لا شيء له و ان كان جاهلاً». و قد سبقه في القيد الثاني الشهيد فيما حكى من حواشيه على إجارة القواعد، كما تبعه في القيد الأول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٣

.....

جماعه، و المصنف (ره) تبعه في القيدين معاً، وقد تكرر منه في المزارعة و المضاربة و غيرهما ذكر القيد الأول، كما تقدم منا الاشكال عليه، و أن العلم بالفساد لا يقتضى التبرع بالعمل، كما يظهر من ملاحظة بيع الغاصب. كما تقدم التعرض للقيد الثاني في المسألة الرابعة عشرة، و أن مرجع الاقدام على العمل بلا أجره الإقدام على التبرع، و تقدم من الجواهر التنظر فيه، و كذلك في المقام فقد قال: «إن الرضا بالعقد الفاسد و بالعقد المتضمن لعدم الأجره ليس رضا بالعمل بلا أجره، فإن الحيشة ملاحظة بمعنى كون المتشخص منه في الخارج الرضا بالعقد الذي لا يترتب عليه ذلك، و العمل الصادر منه إنما هو من حيث أنه مقتضى العقد الفاسد، لا أنه رضا منه بالعمل في حد ذاته و في نفسه بلا عوض، فمع فساد العقد الذي قد وقع العمل على مقتضاه معاملاً معاملة الصحيح يبقى احترام العمل بنفسه»، و حاصله: أن الرضا بالعمل مجاناً و بلا أجره كان مبنياً على العقد فاذا فرض بطلان العقد فقد انتفى الرضا المنوط به.

و يشكل: بأن الأجره إذا كانت من أركان العقد امتنع القصد إلى العقد مع القصد إلى عدم الأجره، فإذا فرض القصد الى عدم الأجره فقد فرض عدم القصد إلى المساقاة، لا صحيحة و لا فاسدة، و انما قصد إلى أمر آخر و هو الوعد بالعمل مجاناً، و هو عين التبرع بالعمل. و كذا الكلام في قوله: بعتك بلا ثمن، و آجرتك بلا أجره، فإن ذلك ليس بيعاً و إجاره فاسدين كي يدخلان في قاعدة: (ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده) و إنما هما خارجان عن المعاوضة.

فإن قلت: المنشأ في عقد المساقاة أشغال ذمه العامل بالعمل للمالك و أشغال ذمه المالك بتمكين العامل من العين مضافاً إلى ملك الحصة، فإذا فرض القصد إلى عدم الأجره فقط فقد بقى القصد إلى إشغال ذمه المالك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٤

[(مسألة ٢٤): يجوز اشتراط مساقاة في عقد مساقاة]

(مسألة ٢٤): يجوز اشتراط مساقاة في عقد مساقاة كأن يقول: ساقيتك على هذا البستان بالنصف على أن أساقيك على هذا الأخر بالثلث. و القول بعدم الصحة (١)، لأنه كالبيعين في بيع المنهى عنه (٢)، ضعيف، لمنع كونه من هذا

بتمكين العامل من العين، و هذا المعنى أجنبي عن الوعد، فان الوعد بالعمل لا يستوجب أشغال ذمه المالك ببذل العين. قلت: اشتغال ذمه المالك بتمكين ليس داخلاً في حقيقة المساقاة إلا بالتبعية، لاستحقاق الحصة التي هي العوض للعمل، فاذا فرض القصد الى عدم الأجره فلا قصد إلى إشغال ذمه المالك بتمكين، فلم يكن إلا التزام العامل بالعمل مجاناً و هو عين الوعد بالعمل تبرعاً.

مضافاً الى أنه لو فرض إنشاء التزام المالك بتمكين العامل من العين و التزام العامل بالعمل في مقابل ذلك كان ذلك عقداً آخر غير المساقاة، و لا بأس بالتزام بصحته، و يكون ذلك معاملة بين المالك و العامل، هذا يلتزم بتمكين، و هذا يلتزم بالعمل في مقابل التمكين، و تكون معاوضة بين عمليين، و هي أيضاً لا تقتضى رجوع العامل بالأجره. (١) حكى هذا القول عن الشيخ في المبسوط، و لم يعرف لغيره.

(٢)

روى الصدوق (ره) عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) في مناهي النبي (ص): «قال: و نهى عن

بيعين في بيع» (١).

و

في رواية الشيخ (ره): «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلف و بيع، و عن بيعين في بيع» (٢).

(١) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٤ الصفحة: ٤ طبعه النجف الأشرف، الوسائل باب: ١٢ من أبواب عقد البيع حديث: ١٢.

(٢) التهذيب الجزء: ٧ الصفحة: ٢٣٠ طبعه النجف الأشرف، الوافي الجزء: ٤ الصفحة: ٩٥

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٥

القبيل، فإن المنهى عنه (١) البيع حالا بكذا و مؤجلا بكذا، أو البيع على تقدير كذا بكذا و على تقدير آخر بكذا، و المقام نظير أن يقول: بعتك داري بكذا على أن أبيعك بستاني بكذا و لا مانع منه، لأنه شرط مشروع في ضمن العقد.

[مسألة ٢٥: يجوز تعدد العامل]

(مسألة ٢٥): يجوز تعدد العامل (٢)، كأن يساقى مع اثنين بالنصف له و النصف لهما، مع تعيين عمل كل منهما بينهم أو فيما بينهما (٣)، و تعيين حصة كل منهما (٤). و كذا يجوز تعدد المالك (٥) و اتحاد العامل. كما إذا كان البستان مشتركاً بين اثنين فقالا لواحد: ساقيناك على هذا البستان بكذا و حينئذ فإن كان الحصة المعينة للعامل منهما سواء - كالنصف

(١) و يحتمل البيع إلى أجلين بشمين. و يحتمل أيضاً غير ذلك. مع أنه لو سلم أن المراد منه البيع بشرط البيع فالتعدى منه إلى ما نحن فيه يحتاج إلى دليل، فكم من فرق بين البيع و المساقاة في الأحكام.

(٢) كما في القواعد و غيرها. و كأنه لا خلاف فيه و لا اشكال. و يقتضيه إطلاق نصوص خبير.

(٣) إذ لا - غرر على المالك لو كان جاهلاً بمقدار حصة كل منهما بعد أن كانت الحصة المعينة - كالنصف - بينهما تساويها أو اختلافاً، إذ اختلافهما لا يوجب اختلافاً في حصته.

(٤) يعني: فيما بينهما و إن لم يعلم بذلك المالك، لما عرفت من أن اختلافهما لا يوجب اختلافاً في حصته.

(٥) كما في الشرائع و القواعد و غيرها بلا خلاف ظاهر، و الأدلة الخاصة قاصرة عن شمول ذلك إلا بملاحظة إلغاء الخصوصية عرفاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٦

أو الثلث مثلاً - صح و إن لم يعلم العامل كيفية شركتهما (١) و أنها بالنصف أو غيره، و إن لم يكن سواء - كأن يكون في حصة أحدهما بالنصف و في حصة الآخر بالثلث مثلاً - فلا بد من علمه بمقدار حصة كل منهما، لرفع الغرر و الجهالة في مقدار حصته من الثمر (٢).

[مسألة ٢٦: إذا ترك العامل العمل بعد إجراء العقد ابتداءً أو في الأثناء]

(مسألة ٢٦): إذا ترك العامل العمل بعد إجراء العقد ابتداءً أو في الأثناء فالظاهر أن المالك مخير بين الفسخ أو الرجوع إلى الحاكم الشرعي (٣).

(١) لما عرفت في صورة اتحاد المالك و تعدد العامل من أن جهل العامل بذلك لا يوجب الجهل بمقدار حصته.

(٢) قال في الشرائع: «لو كانت الأصول لاثنين فقالا لواحد:

ساقيناك على أن لك من حصة فلا النصف و من حصة الآخر الثلث، صح بشرط أن يكون عالماً بقدر نصيب كل واحد منهما، و لو كان جاهلاً بطلت المساقاة لتجهل الحصة»، و نحوه كلام غيره، فان تمّ إجماع على البطلان مع الجهل فهو. و إلا أشكل القول به، إذ لا دليل لفظي على قدح الغرر في المقام.

(٣) قال في التحرير: «إذا هرب العامل فللمالك الفسخ و البقاء، فيقتضى الحاكم من ماله إن لم يتبرع بالعمل أحد، فان لم يجد فمن بيت المال قرضاً، فان لم يجد اقترض من أحد، فان لم يجد استأجر من يعمل بأجرة مؤجرة إلى الإدراك، فإن تعذر استأذن الحاكم و أنفق، فإن الاستيذان أشهد في الإنفاق و الرجوع ..».

و تبعه في هذا التخيير بين الفسخ و الرجوع الى الحاكم المحقق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٧

.....

الأردبيلي (قده) لوجه أشار إلى بعضها في الجواهر، فقال: «قد يقال: إنه (يعنى البناء على تعيين الرجوع الى الحاكم من دون خيار) مناف لما يستفاد منهم في غير المقام- كالخيار بعدم الوفاء بالشرط، و كالخيار بتأخير الثمن، و بالامتناع من العمل و تسليم العين المستأجرة و نحو ذلك- من ثبوت الخيار بمجرد حصول شيء من ذلك من غير مراجعة إلى الحاكم، بل ظاهرهم أنه متى حصل من أحد المتعاقدين بعقد لازم ما ينافي استحقاق الآخر عليه شرع له الشارع الفسخ. و كان العقد في حقه جائزاً، دفعاً لضرورة بذلك ..» و ظاهره الميل إليه.

لكن يشكل الوجه الأول: بأن الخيار عند تخلف الشرط مدلول التزامى لجعل الشرط و هو غير المقام. كما يشكل الثاني: بأن النص الوارد في خيار التأخير هو الفارق بين المقامين، و لا سيما بملاحظة دلالة على عدم الخيار بمجرد التأخير و الامتناع من تسليم الثمن، فان قياس المقام عليه يقتضى عدم الخيار بمجرد امتناع العامل من العمل.

و لأجل ذلك يشكل مقايضة المقام بامتناع المؤجر عن تسليم العين المستأجرة و امتناع الأجير عن العمل، فان ثبوت الخيار في المورد المذکورين خلاف مقتضى النص المذكور المعتضد بفتوى الأصحاب، فإنهم لم يذكروا من الخيارات الخيار بامتناع البائع من تسليم المبيع أو المشتري من تسليم الثمن، و إنما ذكروا أن مقتضى ذلك جواز امتناع الطرف الثاني من تسليم ما بيده، لا أن له الخيار في الفسخ.

اللهم إلا أن يفرق بين الإجارة و البيع: بأن الإجارة لما كانت معاملته على المنفعة و المنفعة تستهلك بغير الاستيفاء فكان مبنى المعاملة عليها على تسليم المنفعة لتستوفى بخلاف البيع الذي هو المعاملة على العين التي تبقى لنفسها و إن لم تستوف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٨

فيجبره على العمل (١)، و إن لم العمل (١)، و إن لم يمكن استأجر (٢) من ماله من يعمل عنه، أو بأجرة مؤجلة إلى وقت الثمر فيؤديها منه، أو يستقرض عليه (٣) و يستأجر من يعمل عنه، و إن تعذر الرجوع إلى الحاكم أو تعسر فيقوم بالأمر المذكورة عدول المؤمنين (٤)،

و لأجل ذلك يتعين القول بثبوت خيار الفسخ في المقام- كما في الإجارة- لأن مبنى العقد على ذلك، فيكون شرطاً ضمناً ارتكازياً يستدعى تخلفه الخيار، و ليس كذلك في البيع. و لأجله لا تنافي نصوص خيار التأخير مع دلالتها على نفي الخيار قبل الثلاثة ثبوت الخيار فيما نحن فيه كالإجارة. لما عرفت من الفرق بين المقامين.

و أما الكلية التي ذكرها فغير ثابتة ما لم ترجع إلى خيار تخلف الشرط، و أما الاستدلال بقاعدة الضرر فلا مجال له، لتدارك الضرر

بالرجوع إلى الحاكم الشرعى.

(١) لأنه ولى الممتنع. وقد استدل فى الجواهر على ولايته بقوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا..) «١» لكن الآية الشريفة متعرضة لولاية الرسول و الامام لا غير، فالاستدلال بها على ولاية الحاكم موقوف على دليل يدل على عموم نيابة الحاكم، و لكنه مفقود، إذ لا دليل على ولاية الحاكم إلا مقبولة ابن حنظلة المتضمنة لجعل الحاكم قاضياً، فيكون له وظيفة القضاء، فكل وظيفة ثبت أنها للقاضى كانت للحاكم الشرعى، و ما لم تثبت أنها وظيفة للقاضى لا تثبت للحاكم.

(٢) الظاهر أنها من وظائف القاضى.

(٣) لم يثبت أن ذلك من وظائف القاضى. وكذا الاستقراض من بيت المال المذكور فى كلام الجماعة.

(٤) القدر الثابت من ولاية عدول المؤمنين الموارد التى يعلم من مذاق

(١) المائة: ٥٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٠٩

بل لا يبعد جواز إجباره بنفسه (١) أو المقاصة من ماله (٢) أو استيجار المالك عنه ثم الرجوع عليه أو نحو ذلك. وقد يقال (٣) بعدم جواز الفسخ إلا بعد تعذر الإيجار (٤) و أن اللازم كون الإيجار من الحاكم (٥) مع إمكانه، و هو أحوط و إن كان الأقوى التخيير بين الأمور المذكورة (٦) هذا إذا

الشارع رجحان التصدى من كل أحد فيها عند تعذر الوصول إلى الحاكم، و هذا المعنى غير ثابت فى المقام، و لا سيما بملاحظة تدارك الضرر بالخيار.

(١) يمكن استفادة ذلك مما دل على جواز دفاع الإنسان عن نفسه و ماله.

(٢) لا يخلو من إشكال، إذ لم يثبت جواز المقاصة عن العمل المستحق قبل زمان فواته، كما لا يثبت جواز المقاصة فى ضمان العمل - مقابل العين - حتى بعد الفوات. بل عرفت الإشكال فى ضمان الأعمال بحيث يطالب بعوضها. و أشكل من ذلك جواز استيجار المالك عنه. و سيأتى فى المسألة التاسعة و العشرين بقية الكلام فى ذلك.

(٣) هذا هو الذى طفحت به الكلمات، و فى الجواهر: نسبته إلى ظاهر الأصحاب، و فى مفتاح الكرامة: «اتفقت كلمتهم أيضاً على أنه ليس للمالك فسخها بمجرد هرب العامل» ثم ذكر بعد ذلك خلاف التحرير و مجمع البرهان، و فى المسالك: «لما كانت المساقاة من العقود اللازمة لم تنفسخ بمجرد هرب العامل، و لا يتسلط المالك على فسخها به، كما لا يملك فسخها بامتناعه من العمل بغير هرب»، و ظاهره أنه من المسلمات.

(٤) كأن المستند فى الخيار حينئذ عندهم قاعدة نفى الضرر، و هى لا تجرى مع إمكان الرجوع إلى الحاكم، لتدارك الضرر حينئذ به.

(٥) يعنى: لا من نفسه.

(٦) و هى الفسخ، و الإيجار بنفسه، و الرجوع الى الحاكم، و المقاصة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٠

لم يكن مقيدا بالمباشرة و إلا فيكون مخيراً بين الفسخ و الإيجار (١) و لا يجوز الاستيجار عنه للعمل. نعم لو كان اعتبار المباشرة بنحو الشرط (٢) لا للقيود يمكن إسقاط حق الشرط و الاستيجار عنه أيضاً.

[مسألة ٢٧: إذا تبرع عن العامل متبرع بالعمل جاز]

(مسألة ٢٧): إذا تبرع عن العامل متبرع بالعمل جاز إذا لم يشترط المباشرة، بل لو أتى به من غير قصد التبرع عنه أيضاً كفى، بل ولو قصد التبرع عن المالك كان كذلك أيضاً، وإن كان لا يخلوا عن إشكال (٣)، فلا يسقط حقه من

و الاستيجار للعمل عنه.

(١) وكذا المقاصه، بناء على جواز المقاصه في الفرض.

(٢) قد تكرر الإشكال في صحة شرط مقومات موضوع العقد في ضمن العقد في مقابل جعلها قيوداً له، فإذا جعلت شرائط فلا بد أن تلحظ قيوداً لموضوع العقد، فيلزم حينئذ جعل موضوع العقد ثانياً، وهو خلاف المرتكز العرفي. مثلاً إذا استأجر زيداً ليخيط له ثوباً، و أوقع عقد الإجارة على ذلك، فقد ملك على زيد خياطة الثوب، فإذا أراد اشتراط المباشرة لم يصح شرطها إلا بمعنى اشتراط العمل مباشرة، فيقول:

أجرتك على أن تخيط ثوبي و اشترطت عليك أن تخيطه مباشرة، و حينئذ تكون الخياطة مملوكة على الأجير من جهتين، من جهة نفس العقد و من جهة الشرط في ضمنه و هو لا يوافق عليه العرف، بل لا يرى الا جعلاً واحداً للموضوع مقيداً بالمباشرة، فإذا جاء العامل بالعمل بلا مباشرة لم يستحق العوض، لا أنه يستحق العوض و للمشروط له الفسخ. هذا هو المرتكز العرفي، و لولاه لم يكن مانع عقلي من جعل ملكيتين للمطلق و المقيد.

(٣) لأن الفعل لا ينسب إلى العامل، كي يستحق به الحصة المعينه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١١

الحاصل. و كذا لو ارتفعت الحاجة إلى بعض الاعمال، كما إذا حصل السقي بالأمطار و لم يحتج إلى النرح من الآبار، خصوصاً إذا كانت العادة كذلك. و ربما يستشكل (١) بأنه نظير الاستيجار لقلع الضرس إذا انقلع بنفسه، فإن الأجير لا يستحق الأجرة لعدم صدور العمل المستأجر عليه منه. فاللازم في المقام أيضاً عدم استحقاق ما يقابل ذلك العمل. و يجاب بأن وضع المساقاة و كذا المزارعة على ذلك، فإن المراد حصول الزرع و الثمرة، فمع احتياج ذلك إلى العمل فعلة العامل، و إن استغنى عنه بفعل الله أو بفعل الغير سقط و استحق حصته.

بخلاف الإجارة، فإن المراد منها مقابلة العوض بالعمل منه أو عنه. و لا بأس بهذا الفرق فيما هو المتعارف سقوطه أحياناً - كالاستقاء بالمطر - مع بقاء سائر الأعمال، و أما لو كان على خلافه - كما إذا لم يكن عليه الا- السقي و استغنى عنه بالمطر أو نحوه كليه - فاستحقاقه للحصة مع عدم صدور عمل منه أصلاً مشكل (٢).

[مسألة ٢٨: إذا فسخ المالك العقد بعد امتناع العامل]

(مسألة ٢٨): إذا فسخ المالك العقد بعد امتناع العامل

له. و هذا الاشكال يطرد في الصورة التي قبلها، فإن العمل لم يكن منسوباً إلى العامل أيضاً، فلا يستحق عليه شيئاً.

(١) هذا الاشكال ذكره في الجواهر، و أجاب عنه بما يأتي.

(٢) فإن الاختلاف بين المزارعة و المساقاة و بين الإجارة إنما هو في أن العمل فيهما يختلف زيادة و نقيصة و في الإجارة لا يختلف، لا أنه يختلف فيهما زيادة و نقيصة و وجوداً و عدماً أيضاً، فإن ذلك غير ثابت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٢

عن إتمام العمل يكون الثمر له، و عليه أجرة المثل للعامل بمقدار ما عمل (١). هذا إذا كان قبل ظهور الثمر، و إن كان بعده يكون

للعامل حصته و عليه الأجرة (٢) للمالك إلى زمان البلوغ إن رضى بالبقاء، و إلا فله الإيجابار على القطع بقدر حصته (٣)، إلا إذا لم يكن له قيمة أصلاً، فيحتمل ان يكون للمالك (٤) كما قبل الظهور.

[مسألة ٢٩: قد عرفت أنه يجوز للمالك مع ترك العامل العمل أن لا يفسخ و يستأجر عنه]

(مسألة ٢٩): قد عرفت أنه يجوز للمالك مع ترك العامل العمل أن لا يفسخ و يستأجر عنه (٥) و يرجع عليه، إما

(١) على ما صرح به جماعة. و هو فى محله لو كان الفسخ للعقد من أصله، إذ يكون عمل العامل من حين وقوعه مضموناً على المالك بالاستيفاء.

أما إذا كان الفسخ من حينه فقد يشكل الضمان بأجرة المثل، من جهة أن العمل حين وقوعه كان مضموناً بالحصّة، و المفروض انتفاؤها، فلا وجه للضمان بأجرة المثل حينئذ. و يقتضيه ما ذكره المصنف (ره) فى المسألة السابعة عشرة من كتاب المزارعة. لكن عرفت هناك أن الاستيفاء يوجب الضمان، إما بالمسمى أو بأجرة المثل، فإذا لم يسلم الأول ثبتت الأجرة.

(٢) يعنى: أجرة الأرض، لأن العامل لا يستحق بقاء حصته فيها.

(٣) عملاً بقاعدة السلطنة. نعم إذا لزم من القطع ضرر على العامل كان دليل نفي الضرر مانعاً من إجباره على القطع.

(٤) لكنه ضعيف، إذ الملكية لا تتوقف على المالية، فلا موجب للخروج عما دل على الاشتراك فى الظهور.

(٥) قد عرفت أنه لا دليل على ذلك، و لذلك تردد فيه فى الشرائع قال فيها: «و لو لم يفسخ و تعذر الوصول إلى الحاكم كان له أن يشهد أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٣

مطلقاً- كما لا يبعد- أو بعد تعذر الرجوع إلى الحاكم. لكن يظهر من بعضهم اشتراط جواز الرجوع عليه بالإشهاد على الاستيجار عنه (١)، فلو لم يشهد ليس له الرجوع عليه حتى بينه و بين الله، و فيه ما لا يخفى. فالأقوى أن الإشهاد للإثبات ظاهراً، و إلا فلا يكون شرطاً للاستحقاق، فمع العلم به أو ثبوته شرعاً يستحق الرجوع و إن لم يكن أشهد على الاستيجار.

نعم لو اختلفا فى مقدار الأجرة فالقول قول العامل فى نفي الزيادة. و قد يقال بتقديم قول المالك، لأنه أمين (٢). و فيه ما لا يخفى (٣). و أما لو اختلفا فى أنه تبرع عنه أو قصد

يستأجر عنه و يرجع إليه على تردد». لكن جزم فى القواعد بالرجوع مع الاشهاد، قال: «و لو تعذر الحاكم كان له أن يشهد أنه يستأجر عليه و يرجع حينئذ و لو لم يشهد لم يرجع، على إشكال».

(١) يظهر ذلك من عبارة الشرائع و القواعد المتقدمتين، و فى المسالك:

أنه أحد الأقوال. و القول الثانى: أنه يرجع مع تعذر الاشهاد لا مع إمكانه.

و الثالث: أنه يرجع مع نيته مطلقاً. و هو الأقوى، إذ لا مدخلية لشهادة الشاهدين فى التسلط على مال الغير.. الى آخر كلامه، و سبقه إلى ذلك فى جامع المقاصد، و وافقهما على ذلك غير واحد. هذا و فى جامع المقاصد:

أن الرجوع مع الاشهاد موضوع وفاق. لكن تقدم التردد فيه من الشرائع و عرفت أنه فى محله، إذ لا دليل عليه، و أنه خلاف عموم قاعدة السلطنة.

(٢) بناء على ثبوت ولايته فى ذلك، كما مال إليه فى الجواهر.

(٣) لعله لأجل أن ما دل على قبول قول الأمين مختص بالمؤمن من قبل الخصم. لكن ثبوت ذلك بالنسبة إلى الولي الإيجابارى و

الحاكم الشرعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٤

الرجوع عليه فالظاهر تقديم قول المالك، لاحترام ماله و عمله (١) إلا إذا ثبت التبرع، و إن كان لا يخلو عن إشكال (٢)، بل يظهر من بعضهم تقديم قول العامل (٣).

[مسألة ٣٠: لو تبين بالبينه أو غيرها أن الأصول كانت مغصوبه]

(مسألة ٣٠): لو تبين بالبينه أو غيرها أن الأصول كانت مغصوبه، فإن أجاز المغصوب منه المعامله صحت المساقاه (٤)،

يقتضى عموم الحكم للولى الشرعى - كما فى المقام - لقاعدة: من ملك شيئاً ملك الإقرار به، التى يدل عليها الإجماع القولى و العملى، و هى غير قاعدة سماع قول الأمين المستأمن.

(١) يعنى: أصالة احترام مال المسلم و عمله. لكن هذا الأصل غير أصيل إلا- فى صورة الاستيفاء، و هو مفقود فى المقام. فالعمده: قاعدة من ملك، الداله على قبول خبره ما لم يثبت الخلاف.

(٢) لما فى الجواهر من أن أصالة عدم تبرع الإنسان بعمل يحصل فيه غرامه من الغير ليست أصلاً أصيلاً. و فيه: أنه لو ثبت عموم ضمان مال المسلم و عمله إلا إذا كان متبرعاً فأصالة عدم التبرع تقتضى ثبوت الضمان، لأن الخاص الخارج عن حكم العام إذا كان ثبوتياً فأصالة عدمه كافيه فى إثبات حكم العام، و قد تقدم العمل بذلك فى جملة من صور التداعى فى الإجاره و المضاربه و المزارعه و غيرها. هذا و قد عرفت أن مقتضى قاعدة من ملك، قبول قول المالك، و حينئذ لا مجال للرجوع إلى الأصول إذ الرجوع إلى الأصل إنما يكون حيث لا أماره، و قول المالك اماره على ماده.

(٣) عملاً بأصالة البراءة، كما تقدم ذلك فى بعض مباحث التداعى و ضعفه ظاهر، إذ يختص ذلك بما إذا لم يكن المورد من موارد قاعدة:

من ملك - كما فى المقام - و لا من موارد عموم الضمان إلا مع التبرع.

(٤) لصحة عقد الفضولى بإجازة المالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٥

و إلا بطلت (١)، و كان تمام الثمره للمالك (٢) المغصوب منه.

و يستحق العامل أجره المثل على الغاصب (٣) إذا كان جاهلاً بالحال (٤)، إلا إذا كان مدعياً عدم الغصبيه و أنها كانت

(١) لقاعدة السلطنة. و كأن الحكم من الواضحات، قال فى الشرائع:

«إذا ساقاه على أصول فبانت أنها مستحقه بطلت المساقاه. و الثمره للمستحق، و للعامل الأجره على المساقى»، و نحوه ما فى غيره.

(٢) كما عرفت التصريح به فى كلامهم لتبعيه النماء للأصل فى الملك.

(٣) كما هو مصرح به فى كلماتهم، لأن الغاصب هو الذى استدعاه إلى العمل، فىكون العمل مضموناً عليه بالاستيفاء بعد أن لم تسلم له الحصه التى اقتضاها العقد الباطل، كما ذكر ذلك فى المسالك و غيرها. و فى الجواهر علل الرجوع على الغاصب: بأن العامل مغرور من الغاصب، فيرجع على من غره.

و يشكل: بأنه قد يكونان معاً مغرورين من سبب خارجى، و لازمه ضياع عمل العامل حينئذ، و هو كما ترى، فالدليل أخص من الدعوى.

(٤) كما هو ظاهر من اقتصر في تحرير المسألة على صورة الجهل.

كما في الشرائع والقواعد وغيرهما، بل هو المصرح به في كلام جماعة، وأنه لا يرجع إذا كان عالماً، معللين له: بأنه متبرع بعمله. لكن عرفت الاشكال فيه في المسألة الثالثة والعشرين. نعم بناء على تعليل الرجوع بالغرور يصح ذلك، لانتفاء الغرور حينئذ. ولأجل أنك عرفت أن استيفاء العمل موجب لضمانه من غير فرق بين العامل بصحة العقد و العالم بفساده فاللازم البناء في المقام على الضمان مطلقاً. نعم إذا كان العلم بالفساد موجباً لحرمة العمل، لأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه أمكن البناء على عدم الرجوع إذ لا أجره للعمل المحرم، فلو فرض حليته جاز الرجوع على المساقى حتى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٦

للمساقى، إذ حينئذ ليس له الرجوع عليه، لاعترافه بصحة المعاملة (١) و أن المدعى أخذ الثمرة منه ظلماً. هذا إذا كانت الثمرة باقية. و أما لو اقتسماها و تلفت عندهما، فالأقوى أن للمالك الرجوع بعوضها على كل من الغاصب و العامل (٢) بتمامه و له الرجوع على كل منهما بمقدار حصته. فعلى الأخير لا إشكال (٣). و إن رجع على أحدهما بتمامه رجع على الآخر بمقدار حصته (٤)، إلا إذا اعترف بصحة العقد و بطلان دعوى المدعى للغصبي، لأنه حينئذ معترف بأنه غرمه ظلماً (٥). و قيل:

مع العلم بالفساد.

(١) و حينئذ تكون الحصّة عوض عمله، فتكون قد سلمت له. و قد تعرض لهذه الصورة في المسالك.

(٢) لاستقلال يد كل منهما على العين، الموجب لضمانه لها، لعموم:

«على اليد ما أخذت حتى تؤدى»

. و هذا القول حكاه في الشرائع قولاً و لم يعرف قائله. نعم اختاره العلامة في جملة من كتبه، و تبعه عليه من تأخر عنه.

(٣) يعنى: لا يرجع أحدهما على الآخر بشيء، لأن قرار الضمان في الأيدي المتعاقبة على حين واحدة على من تلفت العين في يده و

المفروض أن كل واحد منهما قد تلف في يده نصف العين، و قد رجع المالك عليه فيه، فلا وجه لأن يرجع أحدهما على الآخر.

(٤) لوقوع تلف النصف عنده، الموجب لاستقرار الضمان عليه، كما ذكر ذلك في مسألة تعاقب الأيدي.

(٥) كان الأولى أن يقول: لأنه معترف بأن التالف في يد كل منهما

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٧

إن المالك مخير (١) بين الرجوع على كل منهما بمقدار حصته

ملكه و ماله، فلا معنى لأن يكون مضموناً عليه.

(١) كما هو المعروف زمان العلامة، و اختاره في الشرائع، لأن يد العامل كانت بعنوان النيابة عن المساقى، فلا تستوجب الضمان. و

فيه: أنه خلاف إطلاق

قوله (ص): «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١)

من دون مقيد ظاهر. و عن ظاهر الإرشاد أنه ليس للمالك الرجوع على المساقى أو العامل بتمام الثمرة» و إنما له الرجوع على كل

منهما بحصته لا غير.

و كأنه لبنائه على عدم استقلال يد أحدهما على جميع الثمرة. و لكنه خلاف المفروض. و من ذلك يظهر أنه يمكن فرض المسألة

(تارة): باستقلال يد كل منهما. (و أخرى): بعدم استقلال يد أحدهما، بأن يكون الثمرة في يد هما معا. (و ثالثة): باستقلال يد المساقى

دون العامل، بل تكون يد العامل على وجه الاشتراك (و رابعة): بالعكس. و الحكم في الأول هو ما ذكره العلامة و من تبعه، و منهم

المصنف- وفي الثاني هو ما ذكر في ظاهر الإرشاد، وفي الثالث يرجع المالك على المساقى بتمام الثمرة، وليس له الرجوع على العامل إلا بحصته لا غير، وفي الرابع بالعكس.

ثم إن ما ذكر يتم فيما إذا كانت الحصة النصف، أما إذا كانت أقل من النصف جاز للمالك الرجوع على العامل بنصف الثمرة في الفرض الثالث مع كونه أكثر من حصته، لأن يده حيثئذ تكون على النصف وإن كان هو أكثر من صحته. ثم إنه يمكن فرض اليد على الثمرة لأحدهما على الاستقلال دون الآخر، فإنه لا يد له على الثمرة أصلاً، ولكن وصلت إليه حصته بتسليم صاحبه. وحكم ذلك أنه لا يجوز رجوع المالك على الآخر إلا بالحصة.

(١) مستدرك الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الوديعة حديث: ١٢. و باب: ١ من كتاب الغصب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٨

و بين الرجوع على الغاصب بالجميع، فيرجع هو على العامل بمقدار حصته، وليس له الرجوع على العامل بتمامه، إلا إذا كان عالماً بالحال (١). ولا وجه له بعد ثبوت يده على الثمر بل العين أيضاً. فالأقوى ما ذكرنا، لأن يد كل منهما يد ضمان و قرار الضمان على من تلف في يده العين. و لو كان تلف الثمرة بتمامها في يد أحدهما كان قرار الضمان عليه (٢). هذا و يحتمل في أصل المسألة (٣) كون قرار الضمان على الغاصب (٤) مع جهل العامل، لأنه مغرور من قبله (٥). و لا ينافيه ضمانه

(١) كما قيده بذلك في الشرائع. و هو غير ظاهر، لأن عموم:

«على اليد»

إذا كان لا يشمل يد العامل لكونها بعنوان النيابة- فلا فرق بين العلم و الجهل بالحال.

(٢) كما هو حكم تعاقب الأيدي على عين واحدة، فإن قرار الضمان على من تلفت في يده العين، كما هو محقق في محله.

(٣) يعنى: مسألة تعاقب الأيدي على الثمرة التي ظهر أنها لغير المتعاملين.

(٤) يعنى: لا على من تلفت الثمرة في يده- كما ذكرنا- بل يرجع هو على الغاصب، فيكون قرار الضمان عليه.

(٥) يشير بذلك إلى قاعدة الغرور، التي ادعى الإجماع على العمل بها. و قد استدلت عليها بأمور أشرنا إليها في كتابنا نهج الفقاهة (منها):

قاعدة الضرر، كما نسب إلى السيد في الرياض، و عبارته لا تساعد على ذلك (و منها): قاعدة الإلتلاف بالنسبة إلى العين المضمونة، كما هو ظاهر الجواهر في كتاب الغصب، أو قاعدة الإلتلاف بالنسبة إلى الغرامة، كما يظهر من شيخنا الأعظم في مبحث الفضولي، حيث جعل من الوجوه المصححة للقاعدة كون الغار سبباً في تغريم المغرور (و منها): النصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢١٩

لاجرة عمله (١)، فإنه محترم، و بعد فساد المعاملة لا يكون الحصة عوضاً عنه، فيستحقها، و إلتافه الحصة إذا كان بغرور من الغاصب لا يوجب ضمانه له (٢).

الواردة في تدليس الزوجة «١» المتضمنة لجواز الرجوع إلى المدلس بالمهر و غيره، معللاً في بعضها: بأنه دلس، و في بعضها: بأنه غرّ و خدع.

(و منها): النصوص الواردة في ضمان شاهد الزور «٢» على اختلاف مواردها (و منها): النبوى- على ما قيل -: «المغرور يرجع على من غره» «٣». و الجميع لا يخلو من إشكال، عدا نصوص تدليس الزوجة، كما أشرنا إلى ذلك في نهج الفقاهة.

و الارتكازيات العرفية تقتضى أن يكون سبب مجرد التغيرير و الإيقاع فى خلاف الواقع، سواء كان عن علم أم جهل. فلا بأس بالبناء عليها، و لا سيما بملاحظة بناء الأصحاب على الرجوع إليها فى مختلف الموارد.

(و منها): رجوع المشتري من الفضولى إليه فى تدارك خسارته حتى فيما كان له فى مقابله نفع. فراجع مباحث الفضولى.

(١) وجه المنافاة: أن الغاصب كان ضامناً لأجره عمله بعد تبين بطلان العقد الذى كان موجباً لضمانه بالحصه، فإذا كان ضامناً ما أتلفا من الحصه فقد صار ضامناً لعوضين، و العمل ليس له إلا عوض واحد

(٢) يعنى: يكون الغاصب هو الضامن للحصه، فتكون الحصه مضمونه للمالك لا للعامل، فالغاصب يضمن الأجره للعامل، و يضمن الحصه للمالك.

(١) راجع الوسائل كتاب النكاح أبواب العيوب و التدليس باب: ٢ حديث: ٢ و باب ٦ حديث: ٢ و باب: ٧ حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤ من كتاب الشهادات.

(٣) تقدم التعرض الحديث فى الصفحة: ١١٧ من هذا الجزء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٠

[مسألة (٣١): لا يجوز للعامل فى المساقاة أن يساقى غيره]

(مسألة ٣١): لا يجوز للعامل فى المساقاة أن يساقى غيره مع اشتراط المباشرة (١)، أو مع النهى عنه (٢). و أما

فلا- يكون ضامناً للعوضين. و فيه: أن الحصه بعد أن لم تكن أجره للعمل فهى مضمونه على العامل للمالك، فإذا دفع العامل بدل الحصه للمالك فقد وصل إلى المالك حقه، فإذا بنينا على الرجوع إلى قاعدة الغرور لإثبات لزوم تدارك خسارة العامل للحصه فقد تمسكنا بالقاعدة لزيادة ربح العامل، فإنه بعمله حصل على أجره المثل و على الحصه معاً، و القاعدة ما شرعت لارباح العامل، و إنما شرعت لتدارك خسارته.

و ان شئت قلت: إن القاعدة تختص بالخسارة المحضه، و لا تجرى فى الخسارة المضمونه بالعوض التى أقدم عليها المغرور. و لذلك لو اشترى من الفضولى عينا جهلا- ثم أتلها و لم يدفع الثمن إلى البائع، فرجع عليه المالك فى بدل المبيع، لم يجر له الرجوع على البائع فى تدارك خسارة ثمن المبيع الذى دفعه الى المالك، لأن خسارة الثمن كانت فى مقابل المبيع الذى أخذه و كان مقدماً على ضمانه به، فلو رجع على البائع فيه كان ربح المبيع بلا عوض و ذلك ما لا تقتضيه قاعدة الغرور.

(١) قد تقدم فى المزارعة الإشكال من المصنف: بأن اشتراط المباشرة لا يمنع من مزارعة الغير، لجواز كون المزارع الثانى نائباً عن العامل الثانى فى العمل، فيكون هو المباشر. و تقدم منا الاشكال عليه بأن مورد كلام الأصحاب كون العامل الثانى هو المباشر. فراجع المسألة الثالثة عشرة من كتاب المزارعة.

(٢) إذا كان النهى قد أخذ شرطاً فى ضمن العقد و جب العمل به، عملاً بدليل صحة الشرط، أما إذا لم يؤخذ شرطاً فمجرد النهى لا تجب موافقته إذا كان مقتضى عقد المساقاة جواز فعل المنهى عنه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢١

مع عدم الأمرين فى جوازه مطلقاً- كما فى الإجارة و المزارعة (١)- و إن كان لا- يجوز تسليم الأصول إلى العامل الثانى إلا بإذن المالك (٢)، أو لا يجوز مطلقاً و إن أذن المالك (٣) أو لا يجوز إلا مع إذنه (٤)، أو لا يجوز قبل ظهور الثمر و يجوز بعده (٥)

(١) حكى فى الجواهر هذا القول عن بعض أفاضل متأخرى المتأخرين، ثم قال: «و لعله ظاهر المحكى عن الإسكافى».

(٢) تقدم الإشكال فى ذلك فى كتاب الإجارة، و أنه إذا كان مقتضى إطلاق عقد المساقاة الأولى جواز المساقاة الثانية و أنها من حقوق العامل الأول كان مقتضاه أيضاً جواز التسليم إلى العامل الثانى، و كذلك الحكم فى الإجارة، فإنه إذا جاز للأجير أن يتخذ أجيراً فيعمل فى العين جاز تسليم العين إليه، لأن الإذن فى الشىء إذن فى لوازمه.

(٣) كما هو المشهور المعروف، و فى الشرائع: «ليس للعامل أن يساقى غيره، لان المساقاة إنما تصح على أصل مملوك للمساقى»، و نحوه كلام غيره.

(٤) كما هو ظاهر المسالك، و ينسب إلى ظاهر المختلف. قال:

«و التحقيق أن المالك إن إذن للأول فى مساقاة الثانى صحت و كان الأول كالوكيل لا حصه له فى النماء، و إن لم يأذن فالثمره للمالك، و عليه أجره المثل للثانى، و لا شىء للأول». لكن الظاهر منه الاذن فى المساقاة عن المالك كالوكيل، لا الاذن فى المساقاة عن نفسه، كما هو المراد منه هنا و عرفت أنه ظاهر المسالك.

(٥) يظهر هذا القول من المسالك، قال بعد تقريب المنع مطلقاً:

«و ربما أشكل الحكم فيما لو ظهرت الثمره، و بقى فيها عمل يحصل به زياده فيها، فإن المساقاة حينئذ جائزه، و العامل يصير شريكاً فيها..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٢

أقوال أقواها الأول. و لا دليل على القول بالمنع مطلقاً أو فى الجملة بعد شمول العمومات (١) من قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ). و كونها على خلاف الأصل فاللازم الاقتصار على القدر المعلوم (٢)، ممنوع بعد شمولها. و دعوى: أنه يعتبر فيها كون الأصل مملوكاً للمساقى (٣) أو كان و كيلاً عن المالك، أو ولياً عليه، كما ترى، إذ هو أول الدعوى (٤).

(١) لكن العمومات لا تثبت المساقاة، و إنما تثبت صحة العقد و ترتب مضمونه، كما عرفت غير مرة.

(٢) إشارة إلى ما ذكره فى الجواهر فى موارد سبقت من أن العمومات المذكورة تختص بالعقود المعهودة. فلا تشمل غيرها. و قد تقدم الأشكال عليه بأن ذلك خلاف الإطلاق و العموم. و فى المقام ذكر أن (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) لا يصلح لإثبات مشروعية مثل ذلك. انتهى. فيحتمل أن يكون مراده ذلك، و يحتمل أن يكون مراده ما ذكرنا من أنها لا تثبت عنوان المساقاة.

(٣) هذه الدعوى تقدمت فى عبارة الشرائع.

(٤) لا إشكال فى أن النصوص الواردة فى تشريع المساقاة- مثل صحيحة يعقوب

و صحيحة الحلبي

المتقدمتين فى أول الكتاب و نحوهما من روايات خير

«١»- تختص بذلك، و لا تشمل ما نحن فيه. و ظاهر المصنف الاعتراف بذلك، حيث استدل على الصحة بالعمومات، و لم يستدل بالنصوص الخاصة بالمساقاة. لكن البناء على الاقتصار على مورد

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الثمار، و باب: ٨، ٩، ١٠ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٣

[مسألة (٣٢): خراج السلطان فى الأراضى الخراجية على المالك]

(مسألة ٣٢): خراج السلطان فى الأراضى الخراجية على المالك (١)، لأنه إنما يؤخذ على الأرض التى هى للمسلمين (٢)، لا الغرس الذى هو للمالك، و أن أخذ على الغرس فىملاحظة الأرض، و مع قطع النظر عن ذلك أيضاً

النصوص يقتضى عدم صحة المساقاة فيما لو باع مالك الأصول الثمرة سنين و اشترط أن يكون إصلاح الأصول بيد المشتري فساقى العامل بحصة من الثمرة، و كذا أمثال ذلك مما كانت المعاملة فيه على إصلاح الأصول من وظائف غير المالك، و لما لم يمكن الالتزام بذلك يتعين أن يكون المراد من كون الأصول مملوكة كون المعاملة عليها من وظائف المساقى، سواء كان للملك أم الوكالة أم الولاية و لكونه عاملاً فى المساقاة مع المالك. و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكر فى الجواهر من أن الأدلة الخاصة لا تشمل المقام، و الأدلة العامة لا تصلح لتشريع مثل ذلك.

فان قلت: المالك إنما أذن له خاصة فى العمل، و لم يأذن لغيره فى العمل. قلت: إطلاق المساقاة اقتضى جواز أخذ الأجير للعمل، لأن الاذن فى الشيء إذن فى لوازمه، كما تقدم ذلك فى المسألة الثالثة عشرة من كتاب المزارعة. و لأجل ذلك يضعف القول بالتفصيل بين إذن المالك و عدمه الذى هو أحد الأقوال فى المسألة.

(١) كما هو المصرح به فى كلامهم، على نحو يظهر أنه مما لا إشكال فيه و لا خلاف.

(٢) كان الأولي أن يقول: إنما يؤخذ على الغرس، لأنه تصرف فى الأرض التى هى للمسلمين، و الغرس إنما غرسه المالك، و لا يؤخذ على تعمير الغرس الذى يقوم به العامل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٤

كذلك. فهو على المالك مطلقاً (١). إلا إذا اشترط كونه على العامل، أو عليهما بشرط العلم بمقداره (٢).

[مسألة ٣٣: مقتضى عقد المساقاة ملكية العامل للحصة من الثمر من حين ظهوره]

(مسألة ٣٣): مقتضى عقد المساقاة ملكية العامل للحصة من الثمر من حين ظهوره. و الظاهر عدم الخلاف فيه (٣)، إلا من بعض العامة، حيث قال بعدم ملكيته له إلا بالقسمة قياساً على عامل القراض، حيث أنه لا يملك الربح إلا بعد الإنضاض. و هو ممنوع عليه حتى فى المقيس عليه (٤). نعم

(١) لا- يظهر له وجه إلا- أن السلطان قد جعله على المالك لا على غيره و لو فرض أن السلطان قد جعله على العامل كان عليه أيضاً. كما أنه لو فرض أن الخراج كان بنحو المقاسمة- بأن كان حصة من الثمرة- كان عليهما معاً.

(٢) كما صرح به فى المسالك، معللاً له: بأن لا يتجهل العوض.

وفيه: أنه لا- دليل على قدح الجهالة فى مثل ذلك، و عموم نفي الغرر غير ثابت. ثم إنه إذا كان خراج الأرض بنحو المقاسمة- بأن كان حصة من الثمرة، كالخمس أو العشر- فقد يكون الخراج على الطرفين، و قد يكون على أحدهما بعينه، حسب التراضى منهما.

(٣) فى المسالك: «هو مما لا- نعلم فيه خلافاً، و فى التذكرة: أسند الحكم إلى علمائنا و نحوه ما فى غيرها و فى جملة من كتب الأصحاب دعوى الإجماع صريحاً. و يقتضيه ظاهر نصوص الباب.

(٤) مع وضوح الفرق بين المقامين، فىكون قياساً مع الفارق.

و وجه الفرق. أنه يمكن أن يقال فى القراض: أن الربح وقاية لرأس المال فلا ربح إلا بعد وصول رأس المال إلى المالك، و لا مجال لذلك، فى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٥

لو اشترط ذلك في ضمن العقد لا يبعد صحته (١). و يتفرع على ما ذكرنا فروع (منها): ما إذا مات العامل بعد الظهور قبل القسمة مع اشتراط مباشرته للعمل، فإن المعاملة تبطل من حينه (٢)، و الحصّة تنتقل إلى وارثه على ما ذكرنا (٣).
(و منها): ما إذا فسخ أحدهما بخيار الشرط أو الاشتراط بعد الظهور و قبل القسمة أو تقايلا. (و منها): ما إذا حصل مانع عن إتمام العمل بعد الظهور (و منها): ما إذا أخرجت الأصول عن القابلية لإدراك الثمر، لیس أو فقد الماء أو نحو ذلك بعد الظهور، فإن الثمر في هذه الصور مشترك بين المالك و العامل و إن لم يكن بالغاً (و منها): في مسألة الزكاة فإنها تجب على العامل أيضاً إذا بلغت حصته النصاب، كما هو

(١) لعموم صحة الشروط. و يشكل: بأن ذلك ليس من الشرط في ضمن العقد، بل هو تحديد لموضوع العقد، و حينئذ فتصحيحه يكون بعموم صحة العقد. لكنه لا يثبت عنوان المساقاة، إذ الأدلة الخاصة بها لا تشملها.

(٢) إذا كان هناك عمل لازم إلى وقت القسمة، و إلا فلا موجب للبطلان

(٣) لأنها مملوكة للعامل فتنتقل إلى وارثه كغيرها من مملوكاته.

بخلاف القول الآخر، إذ لا ملك للعامل حينئذ. و كذا الحكم في الفروع الثلاثة الآتية. و هذه الفروع الأربعة تشارك في حصول الفسخ بعد الظهور قبل القسمة، إما لسبب اختياري أو غير اختياري، و الحكم في الجميع واضح. و بناء على القول الآخر يكون للعامل أجره المثل، على ما تقدم في المسألة الثانية و العشرين. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٦

المشهور، لتحقق سبب الوجوب، و هو الملكية له حين الانعقاد أو بدو الصلاح على ما ذكرنا، بخلافه إذا قلنا بالتوقف على القسمة (١).
نعم خالف في وجوب الزكاة عليه ابن زهرة هنا و في المزارعة (٢)، بدعوى: أن ما يأخذه كالأجرة. و لا

(١) فإنه حينئذ لا يجب على العامل الزكاة، لعدم ملكيته للثمر حين تعلق وجوب الزكاة، فتكون زكاته جميعاً على المالك، لأنه هو المالك له.

(٢) قال في الغنية في كتاب المزارعة: «فأما الزكاة فإنها تجب على مالك البذر و النخل، فإن كان ذلك لمالك الأرض فالزكاة عليه، لأن الاستفادة من ملكه نماء أصله، و ما يأخذه المزارع و المساقى كالأجرة عن عمله و لا خلاف أن الأجرة لا تجب فيها الزكاة. و كذا إن كان البذر للمزارع لأن ما يأخذه مالك الأرض كالأجرة عن أرضه، فإن كان البذر منهما فالزكاة على كل واحد منهما إذا بلغ مقدار سهمه النصاب». و في السرائر:

«كاتبته و عرفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ، فاعتذر (ره) بأعذار غير واضحة، و أبان فيها أنه ثقل عليه الرد ..» إلى آخر ما ذكره، مما لا يناسب مقامه و لا مقام السيد قدس سرهما، و إن كان هو أعرف بنيته.

و في المختلف: «و قول ابن إدريس و إن كان جيداً مستفاداً من الشيخ أبي جعفر، إلا- أن قول ابن زهرة ليس بذلك البعيد عن الصواب»، و في الحدائق: «الظاهر أن الحامل له على ذلك كثرة تشنيع ابن إدريس عليه، و إلا فهو في غاية البعد عن الصواب»، و في جامع المقاصد بعد أن حكى ما في المختلف قال: «و هو أعلم بما قال. و الظاهر عندنا أنه لا وجه له أصلاً الا على القول بأن استحقاقه تملكه إنما يكون بعد بدو الصلاح و تعلق الزكاة. و هذا خلاف ما نقله المصنف رحمه الله عن علمائنا، فكيف يكون خلافه قريباً من

الصواب؟! و لعله يريد أن ذلك محتمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٧

يخفى ما فيه من الضعف، لأن الحصّة قد ملكت بعقد المعاوضة أو ما يشبه المعاوضة، لا بطريق الأجره. مع أن مطلق الأجره لا تمنع من وجوب الزكاة. بل إذا تعلق الملك بها بعد الوجوب و أما إذا كانت مملوكة قبله فتجب زكاتها، كما في المقام، و كما لو جعل مال الإجارة لعمل زرعاً قبل ظهور ثمره، فإنه يجب على المؤجر زكاته إذا بلغ النصاب، فهو نظير ما إذا اشترى زرعاً قبل ظهور الثمر. هذا و ربما يقال بعدم وجوب الزكاة على العامل في المقام (١)، و يعلل بوجهين آخرين:

(أحدهما): أنها إنما تجب بعد إخراج المؤن، و الفرض كون العمل في مقابل الحصّة، فهي من المؤن (٢). و هو كما ترى،

و غير مقطوع ببطلانه، فلا يأتي على قائله كل ما ذكره ابن إدريس من التشيع.

(١) قال في الجواهر: «لعل ابن زهرة لحظ عدم الوجوب في الأجره عن العمل باعتبار عدم استحقاق تسلمها إلا بعد تمام العمل، و الزكاة يعتبر فيها التمكن من التصرف في المال المملوك. و أنه لحظ وجوبها بعد المؤنة، و الفرض كون العمل في مقابلها، فهو حينئذ مؤنثه». و من كلامه هذا يتحصل الوجهان اللذان ذكرهما في المتن.

(٢) الذي يظهر من الجواهر أن العمل مؤنثه، فلا- تجب الزكاة في الحصّة إلا بعد استثنائه، فإذا استثنينا قيمة العمل لم يبق شيء. و يشكل:

بأن قيمة العمل ربما تكون أقل من الحصّة، فتجب الزكاة في الزائد.

و المصنف جعل المؤنة نفس الحصّة، فلا يتوجه عليه الاشكال المذكور.

لكنه غير مراد الجواهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٨

و إلا لزم احتساب أجره عمل المالك (١) و الزارع لنفسه أيضاً فلا نسلم أنها حيث كانت في قبال العمل تعد من المؤن (الثاني): أنه يشترط في وجوب الزكاة التمكن من التصرف، و في المقام و إن حصلت الملكية للعامل بمجرد الظهور، إلا أنه لا يستحق التسلم إلا بعد تمام العمل. و فيه- مع فرض تسليم عدم التمكن من التصرف-: أن اشتراطه مختص بما يعتبر في زكاته الحول- كالتقدين و الانعام- لا في الغلات (٢)، ففيها و إن لم يتمكن من التصرف حال التعلق يجب إخراج زكاتها بعد التمكن.

على الأقوى، كما بين في محله. و لا يخفى أن لازم كلام هذا

(١) قد فرق في الجواهر بين المقامين: بأن عمل العامل في المقام معاوض عليه بخلاف عمل المالك. و فيه: أنه غير فارق، فان عمل العامل مضمون على المالك بالحصّة، و لا يكون مضموناً على نفس العامل، و لما لم يكن مضموناً على العامل لا يكون من المؤنة على العامل.

(٢) قد تقدم هذا من المصنف في كتاب الزكاة في المسألة السابعة عشرة و في المسألة الحادية و الأربعين من مسائل الختام، و تقدم في الشرح الاشكال عليه، و أنه لا فرق بين الغلات و غيرها في اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكاة فيها.

فالعمدة أن التمكن المعتبر في المشتركات هو تمكن مجموع الشركاء، لا- تمكن كل واحد منهم، و هو حاصل في المقام. و لو بنى على اعتباره بالنسبة إلى كل واحد من العامل و المالك كان اللازم عدم وجوب الزكاة على المالك أيضاً، لأنه لا يتمكن من التصرف في الثمر بلا إذن العامل، و لا يجوز له طلب القسمة قبل تمام العمل، فحاله حال العامل، فإذا لم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٢٩

القائل عدم وجوب زكاة هذه الحصّة على المالك أيضاً (١)،- كما اعترف به- فلا- يجب على العامل، لما ذكر، و لا- يجب على المالك، لخروجها عن ملكه.

[مسألة ٣٤: إذا اختلفا في صدور العقد و عدمه]

(مسألة ٣٤): إذا اختلفا في صدور العقد و عدمه فالقول قول منكره (٢)، و كذا لو اختلفا في اشتراط شىء على أحدهما و عدمه. و لو اختلفا في صحة العقد و عدمها قدم قول مدعى الصحة (٣). و لو اختلفا في قدر حصه العامل قدم قول المالك المنكر للزيادة (٤)، و كذا لو اختلفا في المدة و لو اختلفا في قدر الحاصل قدم قول العامل (٥)، و كذا لو ادعى المالك عليه سرقة أو إتلافاً أو خيانه (٦). و كذا لو ادعى عليه أن التلف كان بتفريطه إذا كان أميناً له (٧)، كما هو

تجب على العامل زكاة حصته، لعدم التمكن من التصرف فيها، لم يجب على المالك الزكاة في حصته أيضاً، لذلك.

(١) بل عرفت أن لازم كلامه عدم وجوب الزكاة على المالك في حصته، فضلاً عن حصه العامل.

(٢) لأصالة عدمه. و كذا فيما بعده.

(٣) لأصالة الصحة، المبرهن على صحتها إجماعاً، قولياً و عملياً.

(٤) لأصالة تبعية النماء للأصل. و كذا فيما بعده.

(٥) إذا كان الحاصل في يده. لحجية إخبار ذى اليد عما في يده و لو كان الحاصل بيد المالك كان القول قول المالك، لما ذكر.

(٦) لأن دعواه خلاف الأصل في الجميع.

(٧) إذ لو لم يكن أميناً فلا أثر لتفريطه، فإنه لا يوجب الضمان حينئذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٠

الظاهر (١). و لا يشترط في سماع دعوى المالك تعيين مقدار ما يدعيه عليه، بناء على ما هو الأقوى (٢) من سماع الدعوى المجهولة،

خلافاً للعلامة في التذكرة في المقام (٣).

[مسألة ٣٥: إذا ثبتت الخيانة من العامل]

(مسألة ٣٥): إذا ثبتت الخيانة من العامل بالبينه أو غيرها هل له رفع يد العامل على الثمرة أو لا؟ قولان (٤)

(١) لأنه مؤتمن من المالك، و هذا معنى كونه أميناً.

(٢) و حكى عن أكثر المتأخرين، بل نسب إلى الأكثر. لعموم ما دل على سماع الدعوى من دون مخصص.

(٣) قال في التذكرة في المقام: «فان ادعى المالك عليه خيانه، أو سرقة في الثمار أو السعف أو الأغصان، أو أتلف، أو فرط بتلف، لم

تسمع دعواه حتى يحررها، فاذا حررها و بين قدر ما خان فيه، و أنكر العامل، و جب على مالك النخيل البينه ..» و حكى ذلك عن جماعة.

و ليس له وجه ظاهر. نعم إذا كان المجهول مردداً بين ما لا قيمة له و ما له قيمة كان عدم السماع في محله، لعدم إحراز عنوان العام.

(٤) قال في الشرائع: «و بتقدير الخيانة هل يرفع يده، أو يستأجر من يكون معه من أصل الثمرة؟. الوجه أن يده لا ترفع عن حصته ..»

و في القواعد: «الأقرب أن يده لا ترفع عن حصته»، و نحوهما عبارات غيرهما. و في الجواهر: أن احتمال رفع يده لم أجده قولاً لأحد من أصحابنا، بل و لا لغيرهم. انتهى.

لكن في محكى المبسوط: «قيل يكثرى من يكون معه لحفظ الثمرة.

وقيل: ينتزع من يده، و يكثرى من يقوم مقامه». لكن هذا القول لم يعرف قائله. و من الغريب أنه استدلل عليه في الإيضاح بعموم

النص.

و ظاهر ذلك القول به. و هو كما ترى، لجهالة النص، و كونه خلاف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣١

أقواهما العدم، لأنه مسلط على ماله، و حيث أن المالك أيضاً مسلط على حصته فله أن يستأجر أميناً يضمه مع العامل، و الأجرة عليه، لان ذلك لمصلحته. و مع عدم كفايته في حفظ حصته جاز رفع يد العامل (١) و استيجار من يحفظ الكل، و الأجرة على المالك أيضاً (٢).

[مسألة (٣٦): قالوا: المغارسة باطله]

(مسألة ٣٦): قالوا: المغارسة باطله (٣). و هي أن يدفع أرضاً إلى غيره ليغرس فيها على أن يكون المغروس بينهما سواء اشترط كون حصته من الأرض أيضاً للعامل أو لا. و وجه

قاعدة السلطنة، كما يشير إليه المصنف (ره).

(١) كما جعله في القواعد هو الأقرب، و اختاره في المسالك. و كأنه لقاعدة نفى الضرر، المقدمة على قاعدة السلطنة.

(٢) لأن الحفظ لمصلحته. هذا إذا كانت الأجرة على الحفظ فقط.

أما إذا كانت الأجرة على العمل فكونها على المالك غير ظاهر، لان العمل من وظائف العامل في مقابل الحصه، فيجب أن يكون من ماله، كما هو ظاهر القواعد. قال: «و لو لم يمكن حفظه مع الحافظ فالأقرب رفع يده عن الثمرة، و إزماءه بأجرة عامل»، و نحوه في المسالك، و إن كانت عبارته الأولى ظاهرة في أن الأجرة عليهما معاً. لكن التعليل بأن العمل واجب عليه، و تشبيهه المقام بما إذا هرب، يدلان على أن مراده أن الأجرة على العامل لا غير.

(٣) كما هو المصرح به في كلام جماعة كثيرة، من دون نقل خلاف بينهم، بل لم يعرف قائل بالخلاف، و إن حكى عن المفاتيح أنه نقل قولاً بالصحة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٢

البطلان الأصل بعد كون ذلك على خلاف القاعدة (١). بل ادعى جماعة الإجماع عليه (٢). نعم حكى عن الأردبيلي و صاحب الكفاية الإشكال فيه، لإمكان استفادة الصحة من العمومات. و هو في محله (٣) إن لم يتحقق الإجماع. ثم على

(١) و في المسالك: «الأذن عقود المعاوضات موقوفة على إذن الشارع و هي منتفية هنا»، و نحوه كلام غيره، و في مفتاح الكرامة: أنه حجة المعظم. و قد تقدم في كلام الجواهر مكرراً: أن العمومات لا تصلح لإثبات مشروعية ما لم يثبت مشروعيتها من العقود.

(٢) حكى الإجماع صريحاً عن جامع المقاصد و مجمع البرهان، و في الجواهر: الإجماع بقسميه على البطلان، و في المسالك: «المغارسة باطله عندنا و عند أكثر العامة»، و نحوه ما في غيرها.

(٣) كما عرفت مراراً. و دعوى: انصراف العمومات إلى المتعارف - مع أنها ممنوعة - لا تجدى في البطلان، لأن المغارسة أيضاً من المتعارف و لعل مراد جماعة من القائلين بالبطلان أنها مساقاة باطله لا تجرى عليها أحكام المساقاة، لا أنها باطله بكل عنوان. نظير ما تقدم في بعض شروط المساقاة من أن فقده يوجب بطلان المساقاة، لا بطلان العقد. و مثل ذلك تقدم في المزارعة و المضاربة.

و الذي يتحصل مما ذكرنا: أن الوجه في بطلان المغارسة إن كان هو الأصل - كما تقدم عن المعظم - فالأصل لا يجرى مع عموم صحة العقود و الاشكال على العموم بأنه لا - يصلح لتشريع ما لم يثبت تشريعه - كما في الجواهر و غيرها - مندفع بما عرفت من أنه

خلاف العموم من دون قرينة عليه. و مثله الإشكال بأنه مختص بالمتعارف. مضافاً إلى أنها من المتعارف و كذا الإشكال بأنه يختص بالعقود المذكورة في كتب الفقهاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٣

البطلان يكون الغرس لصاحبه (١)، فان كان من مالك الأرض

فهذه الإشكالات نظير ما ذكره في التذكرة، قال فيها: «مسألة إذا دفع بهيمة إلى غيره ليعمل عليها و مهما رزق الله تعالى فهو بينهما فالعقد فاسد، لأن البهيمه يمكن إجارتها، فلا حاجة إلى عقد آخر عليها يتضمن الغرر. و لو قال: تعهد هذه الأغنام على أن يكون درها و نسلها بيننا فكذلك، لأن النماء لا يحصل بعمله. و لو قال: اعلف هذه من عندك و لك النصف من درها، ففعل، و جب بدل العلف على مالك الشياه، و جميع الدر لصاحب الشياه، و القدر المشروط لصاحب العلف مضمون في يده، لحصوله بحكم بيع فاسد، و الشياه غير مضمونه، لأنها غير مقابلة بالعوض».

فكان الموجب للبطلان عندهم هو الموجب له في الأمثلة المذكورة، و هو الأصل و قصور العموم عن إثبات الصحة، و لكنه - كما ترى - غير ظاهر، و مقتضى العموم الصحة في الأمثلة المذكورة. و قد تقدم مثل ذلك في المباحث السابقة. فلاحظ الشرط التاسع من شروط المضاربة.

هذا إذا كان المستند في البطلان الأصل. و أما إذا كان المستند الإجماع فيشكل بأنه لم يتضح أن مراد القائمين بالبطلان هو البطلان مطلقاً بل من الجائر أن يكون مراد بعضهم - بل أكثرهم - البطلان بعنوان المساقاة، فلا تجرى عليها أحكامها، لا البطلان تعبداً مطلقاً. (١) لعدم ما يوجب خروجه عن ملكه بعد البناء على بطلان العقد.

قال في الشرائع: «إذا دفع أرضاً إلى غيره ليغرسها على أن الغرس بينهما كانت المغارسة باطله، و الغرس لصاحبه، و لصاحب الأرض إزالته، و له الأجرة لفوات ما حصل الاذن بسببه، و عليه أرش النقصان بالقلع»، و نحوه عبارة القواعد و غيرها. لكن المفروض في الجميع كون الغرس للعامل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٤

فعلية أجرة عمل الغارس (١) إن كان جاهلاً بالبطلان (٢)،

كما هو الغالب، و في المتن تعرض للصورتين.

(١) لأن العمل مضمون بالاستيفاء، على ما عرفت في المباحث السابقة من أنه من أسباب الضمان. ثم إن هذا التقسيم ذكره في المسالك، و تبعه عليه في المتن. لكن الذي يظهر من عبارة الشرائع المتقدمة و غيرها: أن المغارسة أن يكون الغرس من العامل لا غير، فتكون الأرض من أحدهما و الغرس من الآخر. فالتعدى إلى غير هذه الصورة - كما في المسالك و المتن - غير ظاهر.

(٢) قد تقدم من المصنف (ره) هذا القيد في موارد من المباحث السابقة، و تقدم الاشكال عليه بأن العلم بالبطلان لا يقتضى التبوع. نعم في المقام يكون العلم بالبطلان موجباً للعمل بحرمه التصرف في الغرس، و حينئذ لا يستوجب الأجرة، إذ لا أجرة على الحرام. و قد تقدم ذلك في بعض المباحث السابقة. لكن هذا الاشكال - إن تم - منع من استحقاق الأجرة في صورة جهلها، لأن الأجرة إنما كانت مضمونه على المالك بالاستيفاء، و الاستيفاء لا يعقل مع انتفاء إذنه. و الالتزام بثبوت الاذن مع الجهل دون العلم كما ترى، إذ الاذن إن كانت مقيدة بالمساقاة الصحيحة فهي مفقودة، في المقامين، كما هو المفروض، فلا إذن في المقامين، فلا يتحقق الاستيفاء في المقامين. و إن كانت غير مقيدة بها فالإذن موجودة في المقامين، فلا موجب للحرمه لا في صورة الجهل، و لا في صورة العلم.

و احتمال أن المعاملة الصحيحة من قبيل الداعى إلى الاذن، فانتفاؤها لا يوجب انتفاء الإذن، لأن الداعى فى الحقيقة هو الوجود العملى الاعتقادى و هو حاصل، و انتفاء الوجود الواقعى لا- يقتضى انتفاءه، و حينئذ يصدق الاستيفاء حقيقة فى حال الجهل. مدفوع: بأن مقتضى ذلك عدم جواز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٥

و إن كان للعامل فعليه أجره الأرض للمالك مع جهله به (١)،

إجبار العامل على قلع الغرس إذا كان الغرس له، لأن غرسه بإذن من المالك، مع أنه لا إشكال عندهم فى جواز ذلك. و من ذلك يشكل الجمع مع جهل المالك بين صدق الاستيفاء الموجب لضمانه و بين البناء على حرمة عمل العامل إذا كان عالماً، لعدم كونه مأذوناً، و بين وجوب قلع الغرس إذا كان له، لعدم كونه مأذوناً فى غير غرسه.

و التحقيق: أنه إذا كان المتعاملان فى مقام إيقاع المعاملة الشرعية فمع البطلان لا استيفاء، و لا إذن فى العمل، فيكون فعل العامل غير مأذون فيه، فلا يستحق عليه أجراً إذا كان الغرس للمالك، و يجب عليه قلعه إذا كان الغرس له، لأن الإذن منوطه بوجود المفهوم شرعاً. و هو مفقود فلا- يجوز للعامل أن يطالب المالك بالأجرة لاستيفاء عمله، لانتهاء الاذن الموجب لصدق الاستيفاء و يجوز للمالك أن يقول للعامل: فعلت بغير إذنى، فلا يستحق أجراً، كما يجوز أن يقول: غرست غرسك فى ملكى بغير إذنى فقلعه.

و إذا لم يكن المتعاملان فى مقام المعاملة الشرعية، بل فى مقام إيقاع معاملة بينهما و الجرى عليها، فالإذن فى التصرف جريان على تلك المعاملة حاصل. و حينئذ يصدق الاستيفاء، و يكون الفعل حلالاً و إن كانا عالمين.

و حينئذ لا- يجوز للمالك المطالبة بقلع الغرس إذا كان الغرس للعامل و كان يحصل الضرر بقلعه، لأنه كان بإذن من المالك، فلا يدخل تحت

قوله (ص): «ليس لعرق ظالم حق» (١).

(١) و كذا مع علمه، لأنه لم يأذن للعامل فى غرس شجره مجاناً، و إنما أذن له فى غرسه بعوض، فإذا فات العوض استحق الأجرة شرعاً.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب كتاب الإجارة حديث: ٣. و باب: ٣ من كتاب الغصب حديث: ١. لكن الحديث فى الموضوعين مروى عن الامام الصادق (ع).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٦

و له الإبقاء بالأجرة (١)، أو الأمر بقلع الغرس (٢)، أو قلعه بنفسه (٣)، و عليه أرش نقصانه إن نقص من جهة القلع.

(١) لأن الاذن فى نصب الغرس لا يوجب خروج الأرض عن سلطنة المالك. فيكون له المطالبة بالأجرة لها.

(٢) لأنه مقتضى سلطنة المالك على أرضه، فيكون له إخلاؤها من غرس العامل.

(٣) هذا لا يكون عدلاً لما قبله، و إنما يجوز مع تعذر ما قبله، لأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيحرم. نعم إذا امتنع من قلع غرسه جاز لمالك الأرض قلعها، لقاعدة السلطنة على أرضه، الموجبة لقدرته على إخلائها من غرس غيره.

و ربما يعارض بأن مباشرة القلع بنفسه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه و هو خلاف سلطنة مالكة عليه، و حينئذ يقع التعارض بين قاعدة السلطنة على الأرض بالنسبة لمالكها و قاعدة السلطنة على الغرس بالنسبة لمالكه. و فيه: أن قاعدة السلطنة لا تجرى إذا كانت موجبة للعدوان فان منع تصرف مالك الأرض فى الغرس موجب للعدوان على أرضه.

و كذلك إذا كان صاحب الغرس يريد قلع غرسه و كان صاحب الأرض بمنعه عن ذلك، فإنه يجوز له قلع غرسه و إن أدى إلى

التصرف في الأرض.

بل الظاهر فيما لو أخذ السارق فرسا وربطها في بيته أنه يجوز لمالك الفرس دخول البيت و أخذ الفرس، فتكون قاعدة السلطنة لمالك الفرس مسوغاً لدخول بيت السارق، لعدوانه المانع من سلطته على ماله إذا كانت موجبة للعدوان. وهناك وجوه في ترجيح سلطنة مالك الأرض في الفرض تعرضنا لها في نهج الفقاهة في بعض مباحث خيار الغبن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٧

و يظهر من جماعة (١) أن عليه تفاوت ما بين قيمته قائماً ومقلوعاً. ولا دليل عليه (٢) بعد كون المالك مستحقاً للقلع. ويمكن حمل كلام بعضهم على ما ذكرنا (٣) من أرش النقص الحاصل بسبب القلع إذا حصل، بأن انكسر مثلاً، بحيث لا يمكن غرسه في مكان آخر. ولكن كلمات الآخرين لا تقبل هذا الحمل، بل هي صريحة في ضمان التفاوت بين القائم والمقلوع، حيث قالوا: مع ملاحظة أوصافه الحالية من كونه في معرض الإبقاء مع الأجرة أو القلع. ومن الغريب ما عن المسالك (٤) من ملاحظة كون قلعه مشروطاً بالأرش لا مطلقاً

(١) هو ظاهر عبارة الشرائع المتقدمة ونحوها. إذ لو كان المراد من النقصان الكسر ونحوه كان اللازم أن يقال: عليه أرش النقصان بالقلع إن حدث، فعدم التقييد بذلك يدل على أن المراد النقصان اللازم للقلع.

(٢) قد عرفت الاشكال فيه، فان لازم ذلك عدم ضمان أجرة العامل لو كان الغرس للمالك، فبناؤهم على الضمان يلازم الاذن في غرس العامل، و الاذن تستلزم ضمان الصفة الحاصلة من نصب الغرس في الأرض الفائتة بقلعه.

(٣) هذا الحمل بعيد عن كلامهم و عن مبناهم.

(٤) قال فيها: «و المراد بالأرش تفاوت ما بين قيمته في حالتيه على الوضع الذي هو عليه و هو كونه باقياً بأجرة و مستحقاً للقلع بالأرش و كونه مقلوعاً، لأن ذلك هو المعقول من أرش النقصان. لا تفاوت ما بين قيمته قائماً مطلقاً و مقلوعاً، إذ لا حق له في القيام كذلك، ليقوم بتلك الحالة.»

و لا تفاوت ما بين كونه قائماً بأجرة و مقلوعاً، لما ذكرنا، فان استحقاقه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٨

.....

للأرش بالقلع من جملة أوصافه. و لا تفاوت ما بين كونه قائماً مستحقاً للقلع و مقلوعاً، لتخلف بعض أوصافه أيضاً، كما بيناه. و لا بين كونه قائماً مستحقاً للقلع بالأرش و مقلوعاً، لتخلف وصف القيام بأجرة.

و هذه الوجوه المنفية ذهب إلى كل منها بعض. اختار الثاني منها الشيخ علي (ره) و الأخير فخر الدين في بعض ما ينسب إليه، و الآخران ذكرهما من لا يعتد بقوله. و الأول مع سلامته من ذلك لا يخلو من دور لأن معرفة الأرش فيه متوقفة على معرفته، حيث أخذ في تحديده.

و الظاهر أن القيمة لا تختلف باعتبارها. و أن تقديره كذلك كتقديره مقلوعاً و قائماً بأجرة، فلا يضر مثل هذا الدور.

و لا يخفى ما فيه من التهافت، فان ما ذكره في رفع إشكال الدور راجع إلى عدم اعتبار ملاحظة الأرش، و هو عين الوجه الثاني، الذي نفاه و نسبه إلى الشيخ علي، فما الذي دعا إلى نفيه أولاً و البناء عليه أخيراً؟! ثم إن الدور لا يختص بما ذكره هو من الوجه الأول، بل يجري في الوجه الأخير الذي نسبه إلى الفخر، لذكر الأرش فيه أيضاً، فإن كان ذكره موجباً للدور فالوجه الأخير كذلك. و إن كان الظاهر ارتفاع الدور بالاختلاف بالتفصيل و الاجمال.

ثم إنه لا يظهر وجه لاستغراب ما في المسالك بخصوصه، لاشتراك الوجوه الخمسة - المذكورة فيها المنسوبة إلى قائلها - في ضمان الصفة الخاصة الحاصلة بالنصب الزائلة بالقلع، على اختلافها في كيفية التقويم، وقد عرفت أنه هو التحقيق بعد أن كان النصب بإذن مالك الأرض، وليس داخلا في قوله (ص): «ليس لعرق ظالم حق».

ولأجل ذلك قد يشكل جواز قلع المالك له، لأنه ضرر على صاحب الغرس. و دفع قيمة ما به التفاوت تداركاً للضرر لا يوجب عدم جريان قاعدة نفي الضرر المانعة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٣٩

.....

من جواز القلع.

والذي يتحصل مما ذكرنا: أنه بعد أن تبين فساد المعاملة تجرى قاعدة السلطنة في حق مالك الأرض، فتقتضى جواز إفراغ أرضه بقلع الغرس، إذا لم يكن قلعه موجبا للضرر على صاحب الغرس، كما إذا لم تمض مدة على نصب الغرس. أما إذا مضت مدة عليه واستقر نصبه، و كان في قلعه فوات صفة فيه، فقد صار قلعه موجبا للضرر على صاحبه، فتجربى قاعدة نفي الضرر، و تمنع من قلعه، و من جريان قاعدة السلطنة في حق مالك الأرض، لأنها مقدمة و حاكمة عليها. و دفع ما به تدارك الضرر لا يوجب سقوط قاعدة نفي الضرر.

نعم إذا كان بقاء الغرس في الأرض موجبا للضرر على مالك الأرض جرت قاعدة نفي الضرر في حق مالك الأرض، فتسقط القاعدة في الطرفين للتعارض بين التطبيقين، و يرجع إلى قاعدة السلطنة في حق مالك الأرض المقتضية الجواز القلع. لكن لم يتضح ما يوجب ضمان مالك الأرض للصفة الحاصلة من النصب إذا كان المباشر للقلع مالك الغرس، فإن إتلاف الصفة مستند إليه لا إلى الأمر بالقلع، خصوصاً إذا كان فعل المباشر القلع بداعي امتثال أمر الله تعالى، لا امتثال أمر مالك الأرض، فإن الأمر بالإتلاف لا يوجب ضمان الأمر به. أما إذا كان المباشر للقلع هو مالك الأرض كان ضمانه للصفة التالفة في محله، لأن تلفها بفعله. و حيثئذ إذا أريد تقويم الصفة يقوم الشجر غير مستحق للبقاء، لا مجاناً و لا بأجرة، لأنه الحال الذي عليه الشجر حين القلع. و لا وجه لما ذكر في المسالك من تقويمه باقياً بأجرة فإن ذلك ليس من حال الشجر حين القلع. نعم يقوم مضموناً بالأرض لا مستحقاً للقلع مجاناً. فإنه غير الحال الذي عليه الشجر حين القلع فلا حظ و تأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٠

فان استحقاقه للأرض من أوصافه و حالاته، فينبغى أن يلاحظ أيضاً في مقام التقويم. مع أنه مستلزم للدور، كما اعترف به. ثم إنه إن قلنا بالبطلان (١) يمكن تصحيح المعاملة بإدخالها تحت عنوان الإجارة (٢) أو المصالحة أو نحوهما (٣) مع مراعاة شرائطهما، كأن تكون الأصول مشتركة بينهما (٤)، إما بشرائها بالشركة أو بتمليك أحدهما للآخر نصفاً منها - مثلاً - (٥) إذا كانت من أحدهما فيصلح صاحب الأرض مع العامل بنصف منفعة أرضه مثلاً أو بنصف عينها على أن يشتغل بغرسها و سقيه إلى زمان كذا (٦) أو يستأجره للغرس و السقى إلى

(١) يعنى: بعنوان المساقاة، لا مطلقاً.

(٢) بأن يكون الغرس من مالك الأرض، فيستأجر العامل على أن يغرسه بأجرة نصف الغرس، أو مع نصف الأرض. أو يكون الغرس من العامل، فيستأجر الأرض على أن يغرس فيها غرسه، و تكون الأجرة نصف ذلك الغرس. و حيثئذ لا يكون للعامل حصه من

الأرض. و يشكل مثل هذه الإجارة إذا لم تذكر المدة. و لو فرض ذكر المدة فسيأتى فى كلام المصنف.

(٣) كان المناسب أن يقول: أو غيرهما. إذ لم يعهد عقد هو نحو الإجارة و المصالحة.

(٤) هذا لا- حاجة إليه فى إيقاع المصالحة، فىمكن أن يكون الغرس لصاحب الأرض فقط، فىقول للعامل: صالحتك على أن تغرس غرسى فى أرضى و يكون لك نصفه و نصف أرضى.

(٥) يعنى: أو ربعاً منها أو ثلثاً، على اختلاف الأغراض و الفروض.

(٦) لا حاجة إلى تعيين الزمان فى الصلح، فىصالحه على أن يغرس

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤١

زمان كذا (١) بنصف منفعة الأرض مثلاً.

[مسألة ٣٧] إذا صدر من شخصين مغارسة و لم يعلم كيفيتها

(مسألة ٣٧) إذا صدر من شخصين مغارسة و لم يعلم كيفيتها و انها على الوجه الصحيح أو الباطل - بناء على البطلان - يحمل فعلهما على الصحة (٢) إذا ماتا أو اختلفا فى الصحة و الفساد.

نصف غرسه فى أرضه، و يكون له نصف منفعة أرضه دائماً ما دام الغرس بلا تحديث مدة.

(١) لازم هذا التحديد أنه إذا انتهت المدة يستحق صاحب الأرض على العامل أجره بقاء حصته من الغرس فى الأرض.

و فىمكن الاشكال على ما ذكره بأن الإجماع على البطلان - الذى سبق نقله - إن كان على عنوان المساقاة لا غير، أمكن التصحيح للمغارسة لا بعنوان المساقاة، و لا حاجة إلى تكلف دخولها فى الإجارة أو المصالحة أو غيرهما. و إن كان على نفس المضمون بأى

عنوان كان، كان مقتضاه بطلان المغارسة حتى إذا كانت داخله فى الإجارة أو المصالحة أو غيرهما.

و تكلف الإدخال لا يجدى فى تصحيحها، فلاحظ و تأمل.

(٢) عملاً بأصالة الصحة، المعمول عليها عند المتشرعة و العقلاء. و الله سبحانه و لى التوفيق، و هو حسبنا و نَعْمَ الْوَكِيلُ.

إلى هنا تمّ ما أريد شرحه من كتاب المساقاة، على يد مؤلفه الفقير إلى رحمة ربه الرحمن الرحيم و كرم مولاه أكرم الأكرمين. و هو

فى جوار الحضرة العلوية المقدسة، على مشرفها أفضل الصلاة و السلام. عند منتصف الليلة المباركة ليوم المبعث الشريف، السابع و

العشرين من شهر رجب المكرم، فى السنة السابعة و الثمانين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية، على صاحبها و آله البررة الكرام أفضل

التحية و أزكى السلام. و أنا الحقير «محسن» ابن السيد «مهدي»، و ابن السيد «صالح» ابن السيد «أحمد» ابن السيد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٢

[تذييب]

تذويب

فى الكافى عن أبى عبد الله (ع): «من أراد أن يلحق النخل إذا كان لا وجود عملها و لا يتبعل بالنخل فىأخذ حيتاناً صغاراً يابسة فىدقها

بين الدقين ثم يذر فى كل طلعه منها قليلاً و يصبر الباقي فى صرة نظيفة ثم يجعله فى قلب النخل ينفع بإذن الله تعالى» (١).

و

عن الصدوق فى كتاب العلل بسنده عن عيسى بن جعفر العلوى عن آبائه (ع): «ان النبى (ص) قال: مر أخى عيسى بمدينة فإذا فى

ثمارها الدود فسألوا إليه ما بهم فقال (ع): دواء هذا معكم و ليس تعلمون. أنتم قوم إذا غرستم الأشجار صببتم التراب، و ليس هكذا يجب، بل ينبغي أن تصبوا الماء في أصول الشجر ثم تصبوا التراب، كي «محمود» ابن السيد «إبراهيم» الطيب ابن السيد «على» الحكيم ابن السيد «مراد» ابن السيد «أسد الله» ابن السيد مير «جلال الدين» الأمير ابن مير سيد «حسن» ابن المير «مجد الدين» ابن مير «قوام الدين» ابن مير «إسماعيل» ابن أبي المكارم مير «عباد» ابن مير أبي المجد «على» ابن مير «عباد» أبي الفضل ابن مير «على» أبي هاشم «أميركا» ابن مير «حمزة» و هو عباد بن أبي المجد ابن مير «إسحاق» أبي المجد ابن مير «طاهر» أبي هاشم ابن مير «على» أبي الحسين الشاعر ابن مير «محمد» أبي الحسن الشاعر ابن مير «أحمد» فتوح الدين ابن مير «محمد» أبي جعفر الأصغر بن «أحمد» الرئيس أبي العباد ابن «إبراهيم» طباطبا ابن «إسماعيل» الدياج أبي إبراهيم الشريف الخلاص ابن «إبراهيم» الغمر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٣

لا يقع فيه الدود، فاستأنفوا كما وصف فأذهب عنهم ذلك» (١)

و

في خبر عن أحدهما (ع): «قال: تقول إذا غرست أو زرعت: و مثل كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا تَابٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا» (٢).

و

في خبر آخر: «إذا غرست غرسا أو نبثا فاقرا على كل عود أو حبة سبحان الباعث الوارث فإنه لا يكاد يخطئ إن شاء الله» (٣) ابن «الحسن» المثنى ابن الامام المجتبي «الحسن» الزكي ابن «على» بن «أبي طالب» أمير المؤمنين و سيد الوصيين و قائد الغر المحجلين، صلوات الله و سلامه عليه و على أولاده الأئمة المعصومين، الغر الميامين. و بتمامه تم و شرح كتاب العروة الوثقى لمؤلفه الفقيه الأعظم السيد «محمد كاظم» الطباطبائي اليزدي قدس سره. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب كتاب المزارعة و المساقاة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الضمان]

إشارة

كتاب الضمان و هو من الضمن (١)، لأنه موجب لتضمن ذمة الضامن للمال الذي على المضمون عنه للمضمون له، فالنون فيه أصلية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و الصلاة و السلام على رسوله و آله الطاهرين.

كتاب الضمان

(١) قال فى المسالك: «الضمان عندنا مشتق من الضمن، لأنه يجعل ما كان فى ذمته من المال فى ضمن ذمته أخرى، أو لأن ذمته الضامن تتضمن الحق. فالنون فيه أصليته، بناء على أنه ينقل المال من الذمة إلى الذمة.

و عند أكثر العامة: أنه غير ناقل، و إنما يفيد اشتراك الذمتين، فاشتقاقه من الضم و النون فيه زائدة، لأنه ضم ذمته إلى ذمته، فيتخير المضمون له فى المطالبة». لكن فى كونه عندنا مشتقاً من الضمن خفاء فمن الجائز أن يكون الضمن مشتقاً منه، فيكون معنى كون الشئ فى ضمن شئ آخر: أنه فى عهده. و كذا معنى قولنا: إن كذا تضمن كذا، أو مضمون العبارة كذا. و ضمنت قصيدتى آية أو بيتاً من شعر فلان، و نحو ذلك، فان معنى ذلك و إن كان الظرفية، لكن يمكن أن تكون الظرفية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٥

كما يشهد له سائر تصرفاته من الماضى و المستقبل و غيرهما. و ما قيل من احتمال كونه من الضم (١) فيكون النون زائدة (٢)، واضح الفساد، إذ- مع منافاته لسائر مشتقاته- (٣) لازمه كون الميم مشددة (٤). و له إطلاقان: (٥). إطلاق بالمعنى الأعم الشامل للحواله و الكفالة أيضاً، فيكون بمعنى التعهد بالمال أو النفس. و إطلاق بالمعنى الأخص، و هو التعهد بالمال عيناً أو منفعة أو عملاً، و هو المقصود من هذا الفصل.

[و يشترط فيه أمور]

إشارة

و يشترط فيه أمور:

موجبة للتعهد. و بالجملة: الضمن معناه الظرفية، و لازمها نوع من التعهد:

و الضمان هو التعهد و لازمته نوع من الظرفية، فيحتمل أن يكون كل واحد منها أصلاً للآخر. و مقتضى كثرة استعمال الضمان و مشتقاته كونه أصلاً للآخر، لا فرعاً عليه.

(١) تقدمت حكايته عن أكثر العامة.

(٢) نظير: الجولان، و النزوان، و الجريان، و الحيوان، و الضربان و غيرها مما هو كثير. و يختص غالباً بما كان فيه حركة و قلب، كما ذكره ابن مالك فى منظومته.

(٣) لأن زيادة النون فى المصدر تقتضى خلو سائر المشتقات منها، مع أنها موجودة فيها. اللهم إلا أن يكون المراد الاشتقاق الكبير.

(٤) ليكون الفعل ثلاثياً لا ثنائياً.

(٥) كما نص على ذلك جماعة، منهم المحقق و الشهيد الثانى فى جامع المقاصد و المسالك. و فى الشرائع: «كتاب الضمان. و هو

عقد شرع للتعهد بمال أو نفس. و التعهد بالمال قد يكون ممن عليه للمضمون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٦

.....

عنه مال، وقد لا يكون، فهنا ثلاثة أقسام»، فجعل الضمان مقسماً للأقسام الثلاثة. لكن قال بعد ذلك: «القسم الأول في ضمان المال ممن ليس للمضمون عنه عليه مال. وهو المسمى بالضمان بقول مطلق». ونحوه في القواعد. وفي الجواهر: أنه - يعني: الأخير - المعنى الحقيقي المتبادر عند الإطلاق، وما تقدم من تقسيم الضمان إلى الثلاثة بحسب المعنى المجازى بالعارض، وإن كان هو في الأصل المعنى الحقيقي، لكنه هجر. أو أنه على جهة الاشتراك اللفظي بين المعنى الخاص والعام والاشتغال قرينه على إرادة الخاص. أو أنه باق على الاشتراك المعنوي والاشتغال قرينه على إرادة الخاص عند الإطلاق. لكن ما ذكر من الاحتمالات الثلاثة كلها بعيدة عن المراد. وأبعد منها ما ذكره في المسالك: من أن الفرق بين مطلق الضمان والضمان المطلق هو الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق، وكما أن مطلق الماء ينقسم إلى المطلق والمضاف، كذلك مطلق الضمان ينقسم إلى الضمان المطلق والضمان المقيد. فان مطلق الماء ليس جامعاً بين الماء المطلق والمضاف، بل هو جامع بين أفراد الماء المطلق، مطلقها ومقيدها، وكذلك مطلق الضمان إنما يكون جامعاً بين أفراد الضمان بالمعنى المقابل للحوالة والكفالة، لا جامعاً بينه وبين الحوالة والكفالة. ولا جامع بين الماء المطلق والمضاف حقيقي، وإنما هو اعتباري، وهو ما يسمى ماء، مثل الجامع بين معاني المشترك اللفظي.

والتحقيق: أن للضمان معنيين: عرفي. وهو التعهد بالمال أو النفس واصطلاحاً: وهو الضمان الخاص. فإذا أطلق الضمان في العرف كان المراد منه المعنى العام الشامل للضمان. وإذا أطلق عند الفقهاء كان المراد منه المعنى الخاص لا غير. فان كان مراد الشهيد ذلك كان في محله، وإن كان غيره كان محلاً للنظر، كما يظهر بالتأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٧

[أحدها: الإيجاب]

أحدها: الإيجاب. ويكفي فيه كل لفظ دال (١).

بل يكفي الفعل الدال - ولو بضميمة القرائن - على التعهد والالتزام بما على غيره من المال.

[الثاني: القبول من المضمون له]

الثاني: القبول من المضمون له. ويكفي فيه أيضاً كل ما دل على ذلك من قول أو فعل (٢). وعلى هذا فيكون من العقود المفتقرة إلى الإيجاب والقبول. وكذا ذكره (٣). ولكن لا يبعد دعوى عدم اشتراط القبول على حسد سائر العقود اللازمة، بل يكفي رضى المضمون له سابقاً أو لاحقاً، (٤) كما عن الإيضاح والأردبيلي، حيث قال: يكفي فيه الرضا

(١) هذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، لتحقق الإنشاء بذلك، الموجب لصدق العنوان. ولأجل ذلك نقول بكفاية الفعل لتحقق الإنشاء به تحققه بالقول، فان الفعل وان كان في نفسه خالياً عن الدلالة على شيء، لكن بتوسط القرائن يكون دالاً على إنشاء العنوان، كالقول، فان لم يكن دالاً لم يكف في صدق العنوان عرفاً، وان قصد به الإنشاء.

(٢) لما سبق في الإيجاب.

(٣) قد عرفت عبارة الشرائع والقواعد. ونحوها غيرها مما تضمن أن الضمان عقد. وفي جامع المقاصد: أن الضمان عقد إجماعاً.

(٤) قال في الخلاف: «ليس من شرط صحة الضمان رضاهما أيضاً».

وان قيل: إن من شرطه رضى المضمون له كان أولى». وهو صريح في عدم لزوم الرضا فضلاً عن القبول. واحتج على ذلك بضمان

أمير المؤمنين عليه السلام وأبي قتادة الدين عن الميت

[١]، و لم يسأل النبي (ص) عن

[١] المحكى فى الخلاف: ان أمير المؤمنين ضمن درهمين عن الميت، فقال النبي (ص) له:-

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٨

و لا يعتبر القبول العقدى. بل عن القواعد: (١) و فى اشتراط قبوله احتمال، و يمكن استظهاره من قضية الميت المديون الذى امتنع النبي (ص) أن يصلى عليه حتى ضمنه على (ع).

رضا المضمون له. و فيه: أن عدم السؤال أعم من عدم اعتبار الرضا، كما هو ظاهر، إذ من الجائز اطلاعه (ص) على حصول الرضا فلم يسأل عنه. و لذلك قيل: إنه قضية فى واقعة لا عموم فيها. و فى الجواهر:

أن اشتمال الخبر على وقوع الضمان يدل على وقوع الرضا، لأن الضمان عقد مؤلف من الإيجاب و القبول، فالأخبار عنه إخبار عنهما. لكن

فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل يموت و عليه دين فيضمنه ضامن للغرماء. فقال (ع): إذا رضى به الغرماء فقد برئت ذمة الميت» (١)

و ظاهر اشتراط الرضا فى الجواب: أنه أمر زائد على الضمان، و أنه يتحقق و إن لم يرض المضمون له. و على هذا فوقع الضمان لا يدل على الرضا و لا على القبول. فاللازم فى الجواب عن احتجاج الشيخ (ره) ما ذكرنا. هذا بناء على ثبوت الخبر. لكنه محل تأمل.

و حينئذ فالاحتجاج به غير ظاهر و ان سلمت الدلالة. مضافاً إلى أنه إذا تمت دلالة الخبر على عدم اعتبار الرضا كان معارضاً لصحيح ابن سنان المذكور

، فيتعين حمله على الصحيح، لا حمل الصحيح عليه، لأن الصحيح أظهر دلالة.

(١) قال فى القواعد: «و فى اشتراط قبول احتمال». و فى جامع

و جزاك الله من الإسلام خيراً، و فكك رهانك كما فككت رهان أخيك». و المحكى أيضاً: أن أبا قتادة ضمن دينارين عن ميت،

فقال (ع) له: هما عليك، و الميت منهما برئ. (٢)

منه قد سره

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب كتاب الضمان حديث: ٢، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٤٩

و على هذا فلا يعتبر فيه ما يعتبر فى العقود من الترتيب و الموالاة

المقاصد- فى شرحه- قال: «ينشأ من واقعة على (ع)، و التمسك بالأصل. و الأصح الاشتراط، لأن الضمان عقد إجماعاً فلا بد فيه من القبول.

و لأن المال للمضمون له، فكيف يملك شخص نقله الى ذمته بغير رضاه؟.

و قضية على (ع) واقعة فى عين لا عموم لها. و لا أصل فى هذا، بل الأصل عدم شرعيته إلى أن يثبت.

أقول: دعوى الإجماع على كون الضمان عقداً وإن كان يقتضيها ما عرفت من عبارة الشرائع ونحوها، لكن خلاف الخلاف في اعتبار الرضا يوهنها جداً. بل عبارة القواعد مثل عبارة الشرائع صريحة في كونه عقداً ومع ذلك جعل اعتبار قبول المضمون له احتمالاً، فربما يدل ذلك على كون المراد من كونه عقداً: أنه عند العرف لا عند الشارع. وحينئذ يسهل المنع عن ذلك، فإن الضمان تعهد بالمال وهو - بمنزلة الوعد - قائم بنفس المتعهد. ويشير إلى ذلك صحيح ابن سنان المتقدم، حيث جعل الرضا شرطاً زائداً على الضمان، وأنه يتحقق وإن لم يرض المضمون له. إلا أن يقال: إن الضمان ليس بمنزلة الوعد تعهداً محضاً، وإنما هو نقل مال المضمون له من ذمة المدين إلى ذمة الضامن، ولما كان نقله تصرفاً بمال الغير، كان قائماً بالغير فهو عقد قائم بين الضامن والمضمون له، كما أشار إلى ذلك في جامع المقاصد. وأما صحيح ابن سنان فيمكن حمله إذاً على مجرد إيجاب الضامن وإنشائه، كما يطلق ألفاظ سائر العقود على إنشاء إيجابها فيقال: باع زيد على عمرو فلم يقبل عمرو، ويكون المراد من رضا المضمون له قبوله، لا مجرد الرضا النفساني. اللهم إلا أن يقال: الضمان عندنا نقل ما في ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن. وحكى عن أبي ثور وابن أبي ليلى وابن شبرمة وداود أيضاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٠

.....

وعن الشافعي وباقي الفقهاء: أنه لا نقل فيه من ذمة إلى ذمة، بل هو ضم ذمة إلى ذمة، والمضمون له مخير في أن يطالب أيهما شاء. وهذا الاختلاف لا يجوز أن يكون في المفهوم، ضرورة أن المفهوم المنشأ عندهم هو المفهوم المنشأ عندنا، فلا بد أن يكون مفهومه ما به الاشتراك بيننا وبينهم، وأما ما به الاختلاف فهو خارج عن المفهوم. وعلى هذا فليس الضمان إلا التعهد بالدين وشغل الذمة به، من دون تعرض فيه إلى نقل الدين، بل هو من الأحكام المستفادة من الأدلة الخاصة الآتية. ولأجل ذلك يظهر أنه من المفاهيم الإيقاعية دون العقدية، لعدم تعرض الضامن لشؤون غيره نفساً أو مالا، ولا تصرف منه في ذلك. ولأجل ذلك يجب الأخذ بظاهر صحيح ابن سنان المتقدم

، ولا- موجب للتصرف فيه بحمله على الإيجاب الناقص، كما ذكرنا سابقاً، بل يحمل على ما هو الظاهر من الضمان الكامل، وأن حكمه اعتبار الرضا من المضمون له شرطاً به على نحو لا يصح بدونه. ويشهد بما ذكرنا تفسير الفقهاء للضمان: بأنه تعهد بمال، في قبال الحوالة التي هي تعهد بنفس. فكما أن التعهد بالنفس ليس إلا محض التعهد بالنفس، كذلك التعهد بالمال، ليس إلا التعهد به، من دون تعرض لنقل التعهد من غيره إليه. وقد عرفت في الشراء وغيرها الضمان بالمعنى الأعم - حسبما ذكره - بأنه تعهد بالمال أو النفس. فهما على وتيرة واحدة.

ومن ذلك كله يظهر أنه لا مقتضى لاعتبار قبول المضمون له. نعم لا بأس باعتبار رضاه، كما تضمنه صحيح ابن سنان. ولا سيما أن من أحكامه انتقال الضمان، وربما كان ذلك ضرراً على المضمون له مالياً أو أدبياً، لا يجوز ارتكابه بلا رضاه. وإن كان هذا الوجه لا يقتضى اعتبار رضاه إلا مع لزوم الضرر، بخلاف الصحيح فإنه يقتضيه مطلقاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥١

وسائر ما يعتبر في قبولها. وأما رضى المضمون عنه فليس معتبراً فيه (١)، إذ يصح الضمان التبرعى، فيكون بمنزلة وفاء دين الغير تبرعاً حيث لا يعتبر رضاه. وهذا واضح فيما لم يستلزم الوفاء أو الضمان عنه ضرراً عليه أو حرجاً (٢)، من حيث كون تبرع هذا الشخص لوفاء دينه منافياً لشأنه، كما إذا تبرع وضع ديناً عن شريف غنى قادر على وفاء دينه فعلاً.

[الثالث: كون الضامن بالغاً عاقلاً]

الثالث: كون الضامن بالغاً عاقلاً، فلا يصح ضمان الصبي و ان كان مراهقاً، (٣) بل و إن أذن له الولي على إشكال (٤)

(١) هذا موضع وفاق، كما في المسالك. و في الجواهر: «بلا خلاف أجد فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». لما ذكره في المتن.

(٢) أما إذا استلزم ذلك فقاعدة نفي الضرر و الحرج مانعتان من الصحة.

(٣) إجماعاً حكاه جماعة. لقصور سلطنة الصبي عن التصرف في ماله.

(٤) ظاهرهم الاتفاق عليه، فقد فصلوا في ضمان العبد بين إذن المولى و عدمه، و لم يفصلوا هنا و لا في المجنون، بناء منهم على

قصور عبارتهما. لكنه في الصبي غير ظاهر إذا كان مميزاً، لانصراف أدلة المنع من نفوذ تصرفه عن صورة إذن الولي، بل لعل قوله

تعالى (وَ ابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ ..) «١» ظاهر في صحة تصرفه بإذن الولي. و كذا

رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن كسب الإمام فإنها إن لم تجد زنت، إلا أمة قد عرفت

بصنعه يد. و نهى عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعه»

(١) النساء: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٢

و لا ضمان المجنون، (١) إلا إذا كان أدواريا في دور إفاقته (٢) و كذا يعتبر كون المضمون له بالغاً عاقلاً (٣). و أما المضمون عنه فلا

يعتبر فيه ذلك (٤)، فيصح كونه صغيراً أو مجنوناً.

نعم لا ينفع إذنهما في جواز الرجوع بالعوض (٥).

[الرابع: كونه مختاراً]

الرابع: كونه مختاراً، فلا يصح ضمان المكره (٦).

بيده، فإنه إن لم يجد سرق» (١).

و قد تعرضنا لذلك في مباحث الإجارة من هذا الشرح. فلاحظ.

(١) قصور عبارته عند العقلاء ظاهر، فلا يدخل عقده في أدلة الصحة و إن أذن له الولي.

(٢) هذا الاستثناء منقطع.

(٣) لما تقدم من اعتبار رضاه، الذي لا يصح من غير البالغ إلا بإذن وليه، و لا من المجنون مطلقاً.

(٤) إذ لا دخل له في صحة الضمان على ما عرفت.

(٥) لأن ذلك من أحكام أذن المضمون له كما سيأتي و إذنهما تصرف منفي بأدلة قصور سلطنتهما.

(٦) إجماعاً، لحديث نفي الإكراه

«٢»، بناء على كون المراد منه رفع السببية، و لو بقريته استدلال الامام (ع) به

في صحيح البنظي عن أبي الحسن (ع): «في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقته ما يملك، أ يلزمه ذلك؟

فقال (ع): لا. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه. و ما لم يطيقوا، و ما أخطأوا» (٣).

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كتاب الايمان حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٣

[الخامس: عدم كونه محجوراً لسفه]

الخامس: عدم كونه محجوراً لسفه (١) إلا بإذن الولي و كذا المضمون له (٢)، و لا بأس بكون الضامن مفلساً (٣). فان ضمانه نظير اقتراضه (٤)، فلا- يشارك المضمون له مع الغرماء (٥). و أما المضمون له فيشترط عدم كونه مفلساً (٦) و لا- بأس بكون المضمون عنه سفيهاً أو مفلساً، لكن لا ينفع إذنه في جواز الرجوع عليه.

[السادس: أن لا يكون الضامن مملوكاً غير مأذون من قبل مولاه على المشهور]

السادس: أن لا- يكون الضامن مملوكاً غير مأذون من قبل مولاه على المشهور (٧)، لقوله تعالى (لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) (٨). و لكن لا يبعد صحة ضمانه و كونه في ذمته يتبع

(١) لدليل الحجر المانع من صحة التصرف.

(٢) لما سبق من اعتبار رضاه و دليل الحجر مانع من صحة رضاه و ترتب الأثر عليه.

(٣) لأن الفليس إنما يمنع من التصرف في ماله لا في نفسه. و الضمان تصرف في النفس، لأنه اشتغال الذمة بالمضمون، نظير الإجارة على العمل، فإنها تصرف في النفس، مقابل إجارة العين، فإنها تصرف في المال.

(٤) فإنه يوجب اشتغال ذمته، فهو تصرف في نفسه لا في ماله.

(٥) لتعلق حق الغرماء بالمال قبل صيرورته غريماً، فلا يصح أن يشاركهم.

(٦) لما سبق. و كذا الكلام فيما يأتي، فإنه قد سبق أيضاً.

(٧) و حكى عن المبسوط، و الإرشاد، و التحرير، و اللمعة، و جامع المقاصد، و الروضة، و المسالك، و اختاره في الشرائع.

(٨) فإن إطلاقه يقتضى نفى سلطنته على كل شيء و منه الضمان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٤

به بعد العتق، كما عن التذكرة و المختلف. و نفى القدرة منصرف عما لا ينافى حق المولى (١). و دعوى: أن الملوک

و تخصيصه بالمال - كما عن المختلف - غير ظاهر، بل خلاف

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع): «قالا المملوك لا يجوز طلاقه و لا نكاحه إلا بإذن سيده. قلت: فان كان السيد زوجه، بيد من الطلاق؟»

قال (ع): بيد السيد، (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) «١»، أ فشىء الطلاق؟ «٢».

نعم المشهور تخصيص ذلك بما إذا كان قد تزوج أمه سيده، أما إذا كان قد تزوج حرة أو أمه لغير سيده و كان بإذن مولاه، فالطلاق بيده لا بيد سيده. لكنه حينئذ يكون تخصيصاً لآية الشريعة، و لا مانع من العمل بعمومها في غيره.

(١) هذا الانصراف غير ظاهر، بل ظاهر قوله تعالى (مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ) أن انتفاء القدرة لكونه مملوكاً، و فعله مملوك تبع عينه. و إذا

كان فعله مملوكاً لم يكن تحت سلطانه، سواء كان منافياً لحق المولى أم لم يكن مضافاً إلى أن الاستدلال به في الصحيح على عدم قدرته على الطلاق صريح في عدم اختصاصه بما ينافي حق المولى. ومنه يظهر الاشكال فيما في المختلف من تخصيص الآية بالمال، بقرينه ما بعدها من قوله تعالى (وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسِينًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ ..). كما يظهر إشكال آخر عليه وعلف المصنف (ره)، وهو أن الآية في نفسها غير ظاهرة في جعل الحكم الشرعى، نظير قوله تعالى: (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ..) «٣»، فإنه لا يدل على أن كل حبة تزرع نتاجها سبعمائة حبة، فالاستدلال بها

(١) النحل: ٧٥.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ٢٥٤

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ١.

(٣) البقرة: ٢٦١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٥

لا ذمة له، كما ترى (١)، ولذا لا إشكال في ضمانه لمتلفاته.

هذا و أما إذا أذن له مولاه فلا إشكال في صحته ضمانه (٢) و حينئذ فإن عين كونه في ذمة نفسه. أو في ذمة المملوك يتبع به بعد عتقه أو في كسبه، فهو المتبع (٣)، و إن أطلق الإذن ففي كونه في ذمة المولى (٤).

لا بد أن يكون بملاحظة الاستدلال بها في الصحيح. و هو صريح في غير المال، و صريح فيما لا ينافي حق المولى. فتأمل جيداً.

(١) هذه الدعوى لم أقف عليها لأحد فيما يحضرني. نعم ذكر في جامع المقاصد و غيره: كون ذمته مملوكه لمولاه، فلا سلطان له عليها بغير إذنه. و فيه: أنه ممنوع، إذا لم يرجع الى ما ذكرنا من ملكية فعله.

(٢) عن المبسوط: نسبته إلينا، و عن التذكرة: أنه قولاً واحداً.

و في المختلف: «يصح ضمان العبد بإذن مولاه إجماعاً».

(٣) قال في المختلف: «و إن عينه في ذمته، أو في كسبه، أو في مال غيرهما من أمواله تعين». و في الشرائع: «و يثبت ما ضمنه في ذمته لا- في كسبه إلا- أن يشترط في الضمان بإذن مولاه. و كذا إذا شرط أن يكون الضمان من مال معين». و في القواعد: «و لو أذن له احتمال تعلقه بكسبه و بذمته و يتبع به بعد العتق، أما لو شرطه في الضمان بإذن السيد صح.

كما لو شرط الأداء من مال بعينه». و نحوها عبارات غيرهم. و كلها تشترك في أنه إذا اشترط المولى كون الضمان في ذمة معينة- ذمته أو ذمة عبده- أو من مال معين- سواء كان كسب العبد أو غيره- تعين. و يظهر منهم المفروغية عن ذلك. و كأنه لعموم نفوذ الشروط و صحتها.

(٤) في جامع المقاصد: انه لا يخلو من قرب. و في المسالك:

«لعله الأقوى».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٦

أو في كسب المملوك (١)، أو في ذمته يتبع به بعد عتقه (٢)، أو كونه متعلقاً برقبته (٣)، وجوه و أقوال. أوجهها: الأول لانفهامه عرفاً

(٤).

(١) حكى عن بعض الشافعية. و حكاه فى المسالك قولاً، و فى القواعد و غيرها احتمالاً.

(٢) اختاره المحقق فى الشرائع. و حكى عن جملة من كتب العلامة و عن اللمعة.

(٣) حكى عن نسختين من التحرير، كما حكى عن بعض الشافعية أيضاً.

(٤) يعنى: يفهم من الاذن فى الضمان أن المال فى ذمة المولى لا فى ذمة العبد، فىكون الاذن فى الضمان راجعاً إلى التوكيل فيه. و لذلك أشكل عليه فى الجواهر: بأنه خلف، لأن المفروض أن المولى أذن له فى الضمان و الضمان اشتغال الذمة بالدين، فالمأذون فيه إشغال ذمته بالدين لا إشغال ذمة مولاه، فكيف يمكن دعوى انفهامه؟! نعم لما كان الضمان يستتبع الأداء و كان العبد عاجزاً عنه، أمكنت دعوى كون المفهوم كون الأداء على السيد لا أنه فى ذمته. و هذا هو مراد القائلين بهذا القول. ففى جامع المقاصد- بعد أن ذكر وجه القول بتعلقه بكسبه، و هو أن إطلاق الإذن يستتبع الأداء، و الأداء من غير مال السيد ممتنع- قال: «و هذا التوجيه إن تم يقتضى عدم القصر على الكسب، بل يقتضى وجوب الأداء على السيد، و هو قريب من قول ابن الجنيد، و لا يخلو من قرب». فالمراد: ان الواجب على السيد الأداء لما فى ذمة العبد، من دون اشتغال ذمته بالمال.

و المتحصل: أنه يتوجه إشكال الجواهر على المصنف (ره) فى دعواه انفهام التوكيل من الاذن فى الضمان. كما يتوجه عليه و على الجواهر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٧

كما فى إذنه فى الاستدانة لنفقته أو لأمر آخر (١)، و كما فى إذنه فى التزويج حيث أن المهر و النفقة على مولاه (٢). و دعوى الفرق بين الضمان و الاستدانة: بأن الاستدانة موجبة لملكيته، و حيث أنه لا قابلية له لذلك يستفاد منه كونه على مولاه، بخلاف الضمان حيث أنه لا ملكية فيه (٣).

إشكال حمل القول المذكور على هذا المعنى- أعنى: اشتغال ذمة السيد- مع أن ظاهر عبارته كون الأداء على السيد، لا كون الدين عليه. و مثله القولان الآخرا، فان مرجعهما الى كون الأداء على السيد من رقبه العبد أو من كسبه، فى مقابل القول المذكور، و هو كونه على السيد مطلقاً من غير تقييد بمال معين. فالأقوال الأربعة كلها مشتركة فى كون الدين بذمة العبد، و اختلفت فى أنه ليس على السيد أداءه بل يتبع به العبد بعد العتق، أو على السيد أداءه من ماله الخاص و هو كسب العبد، أو من ماله الخاص و هو رقبه العبد، أو من ماله مطلقاً، و هذا الذى اختاره فى جامع المقاصد. و من ذلك يظهر أن الاحتمالات خمسة، خامسها: أنه فى ذمة السيد لا غير كسائر ديونه، و هو الذى اختاره المصنف.

(١) يعنى: أنه إذا أذن له فى الاستدانة يكون العوض فى ذمة المولى فكذلك إذا أذن له فى الضمان.

(٢) تقدم فى هذا الشرح من مباحث النكاح: أنه إذا أذن السيد لعبده فى التزويج كانت ذمة العبد مشغولة بالمهر و النفقة و ذمة السيد فارغة منهما، لكن يجب عليه الأداء.

(٣) قال فى الجواهر: «و فرق واضح بين إطلاق الاذن فى المقام، و بينه فى الاستدانة المقتضية ملك العين المستدانة على أن يملك صاحبها مثلها أو قيمتها فى ذمة المستدين، و العبد لا قابلية له لذلك، لما حررناه من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٨

مدفوعة: بمنع عدم قابليته للملكية (١).

عدم ملكه لشيء، فلا وجه لإطلاق الاستدانة إلا على السيد، بخلاف المقام الذى لا ملك فيه».

(١) لكن على تقديره نقول فى الاستدانة أيضاً: بأن الضمان على العبد، لأن الذى دعوى الى القول بأنه على السيد امتناع الملكية، لا ظهور الاذن فى الاستدانة و كان المناسب للمصنف أن يتعرض لإشكال الجواهر الأول، كما تعرض لإشكاله هذا، فإن الأول أهم و ألزم، فإن الالتزام باشتغال ذمة السيد مخالفة للظاهر من دون سبب ظاهر. فهذا القول ضعيف جداً. و مثله القول بأن الدين فى ذمة العبد لكن الأداء يكون من كسب العبد أو من رقبته، فإنه بلا قرينة. فحينئذ يدور الأمر بين القولين الآخرين: القول بأنه فى ذمة العبد و لا دخل للسيد فيه و لا فى وفائه، و القول بأنه فى ذمة العبد و على السيد وفاؤه.

و الظاهر اختلاف الحكم باختلاف المقامات، فان كان العبد قد أهمله مولاه و سييه و أذن له فى الذهاب حيث يشاء فهذا ضمانه على نفسه و لا يرتبط بالسيد: نعم يفى من كسبه و كده، سواء بقى على رقبته أو أعتق، فإن عجز عن الوفاء كان كغيره من المعسرين. و إن كان العبد فى خدمة مولاه و يسير فى ركابه، و تحت سلطانه و رعايته، فهذا إذا ضمن فضمانه فى ذمته، لكن وفاؤه على مولاه حسبما تقتضيه قرينة الحال. و إذا كان العبد ذا مال فضمن، و كان ناوياً الوفاء من ماله و أذن له مولاه و قد علم بذلك، فتلف المال بعد الضمان قبل الوفاء، فالمال يبقى بذمته يتبع به بعد العتق، كما ذكر المحقق. و إن شئت قلت: إذا كانت القرينة على كون ضمانه مبنياً على كون وفائه من كسبه، أو فى عهدة المولى عمل بها، و إن لم تكن القرينة على شيء كان وفاؤه بعد عتقه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٥٩

و على فرضه أيضاً لا يكون فارقاً بعد الانفهام العرفى (١).

[السابع: التنجيز]

السابع: التنجيز، فلو علق الضمان على شرط - كأن يقول: أنا ضامن لما على فلان إن أذن لى أبى، و أنا ضامن إن لم يف المديون الى زمان كذا، أو إن لم يف أصلاً - بطل على المشهور (٢). لكن لا دليل عليه - بعد صدق الضمان و شمول العمومات العامة - إلا دعوى الإجماع فى كل العقود على أن اللازم ترتب الأثر عند إنشاء العقد من غير تأخير.

(١) قد عرفت أن الانفهام العرفى الذى ادعاه جامع المقاصد بالنسبة إلى الأداء، لا بالنسبة إلى اشتغال الذمة.

(٢) قال فى التذكرة: «يشترط فى الضمان التنجيز، فلو علقه بمجىء الشهر أو قدوم زيد لم يصح .. (الى أن قال): و لو قال: إن لم يؤد إليك غداً فأنا ضامن، لم يصح عندنا. و به قال الشافعى، لأنه عقد من العقود فلا يقبل التعليق، كالبيع و نحوه». و فى القواعد جعل التنجيز شرطاً. و لم يتعرض لشرحه فى جامع المقاصد. و لم يتعرض فى مفتاح الكرامة لنقل ذلك عن أحد. نعم حكى عن تمهيد القواعد: الإجماع على عدم صحة التعليق فى العقود على الشرط، و ان ذلك يلوح من التذكرة و كشف اللثام. و قد عرفت ما فى التذكرة. و فى الرياض - فى مسألة ضمان الدين الحال مؤجلاً - قال: «و ربما يتوهم كونه ضماناً معلقاً و هو غير جائز عندنا، و ليس كما يتوهم، بل هو تأجيل للدين الحال» و الى ذلك أشير فى تلك المسألة فى المسالك و الجواهر، و أهمل ذكره فى الشرائع هنا، و جملة كتب أخرى. لكن الظاهر أنه من المسلمات التى لا تقبل المناقشة و التأمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٠

أو دعوى منافاة التعليق للإنشاء (١). و فى الثانى ما لا يخفى (٢) و فى الأول منع تحققه فى المقام (٣). و ربما يقال: لا يجوز تعليق الضمان، و لكن يجوز تعليق الوفاء على شرط مع كون الضمان مطلقاً (٤). و فيه: ان تعليق الوفاء عين تعليق الضمان و لا يعقل التفكيك (٥). نعم فى المثال الثانى يمكن أن يقال:

(١) لأن الإنشاء الإيجاد، و كما ان الإيجاد و الوجود واحد و الاختلاف اعتبارى، كذلك الإنشاء و النشوء واحد و الاختلاف اعتبارى، فلا يمكن أن يكون الإنشاء فعلياً و النشوء معلقاً.

(٢) ضرورة صحة الإنشاء المعلق فى جملة من الموارد- كالوصية التملكية، و التدبير، و النذر المعلق على شرط- فضلاً عن إمكان ذلك.

و السر فيه: أن المعلق عليه الوجود اللحاظى لا الخارجى، فالإنشاء يكون حالياً و المنشأ كذلك، لكنه معلق على أمر ذهنى لحاظى، لا على الأمر الخارجى الاستقبالى، حتى يكون منوطاً بوجوده اللاحق.

(٣) لا يظهر الفرق بين المقام و غيره من موارد العقود و الإيقاعات التى صرح الفقهاء بعدم صحة التعليق فيها عدا موارد مخصوصة. و قد عرفت أنه يظهر منهم عدم المناقشة فيه، و أنه من المسلمات.

(٤) قد تقدم هذا المضمون صريحاً فى كلام الرياض، و إشارة فى المسالك و الجواهر.

(٥) إشكاله ظاهر من ملاحظة الديون المؤجلة، فإن الدين فيها مضمون فى الذمة حالاً و الوفاء مؤجل. و سيأتى بيان جواز الضمان للدين الحال حالا و مؤجلاً، و هو إجماعى. و المراد منه تأجيل الوفاء مع حلول الضمان، كما تقدم التصريح بذلك فى الرياض و غيره.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦١

يأمكن تحقق الضمان منجزاً مع كون الوفاء معلقاً على عدم وفاء المضمون له (١)، لأنه يصدق أنه ضمن الدين على نحو الضمان فى الأعيان المضمونة، إذ حقيقته قضية تعليقية (٢).

(١) هذا- مع أنه خلاف ظاهر العبارة، فإنها مشتتة على تعليق الضمان لا تعليق الوفاء، فكيف يكون الضمان منجزاً؟!- يلزم منه كون الضمان ضم ذمة إلى ذمة لا نقل ما فى الذمة إلى ذمة أخرى، لأن وفاء المديون المعلق على عدمه الضمان يراد منه وفاء ما فى ذمته، فلا بد أن يكون الدين فى ذمته، لا فى ذمة الضامن.

(٢) قال فى الجواهر- فى شرح قول ماته. «و كذا لو أبرأه من الضمان» يعنى: لو فرط الودعى فى الوديعة فأبرأه المالك من ضمانها برأ-: «المراد من الضمان اشتغال ذمته لو تلف بالمثل أو القيمة، فهو كما لو قال للغاصب أبرأتك من ضمان المال المغصوب فى يدك، و نحوه مما هو إبراء مما لم يجب بعد»، و نحوه كلام غيره. و فيه: أن ضمان العين معناه كونها فى العهدة، و وجوب المثل أو القيمة على تقدير التلف من قبيل الحكم لذلك الضمان، لا أنه معناه، إذ لا مانع من اعتبار وجود العين فى العهدة، فى قبيل وجودها فى الخارج على نحو البدل عنه، بل هو الظاهر من العرف فى المضمونات. ثم إنه إذا سلم كون الضمان فى ضمان الأعيان من قبيل القضية التعليقية، فحمل الضمان فى المقام عليه يلزم منه كون الضمان فى المقام معلق، و قد سبق منه: أن الضمان منجز و ان التعليق للوفاء لا للضمان. و أيضاً يلزم منه تكرار التعليق على أمر واحد، لأن التعليق مأخوذ فى حاق مفهومه، و هو غير التعليق الذى تضمنته أداة الشرط.

نظير قول الشارع إذا فرط الودعى ضمن، فان فيه تعليقين أحدهما فى حاق مفهوم الضمان، لأن الضمان حسب الفرض معناه اشتغال الذمة بالمثل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٢

إلا أن يقال: بالفرق بين الضمان العقدى و الضمان اليدى (١).

[الثامن: كون الدين الذى يضمنه ثابتاً فى ذمة المضمون]

الثامن: كون الدين الذي يضمنه ثابتاً في ذمة المضمون

أو القيمة على تقدير التلف، فهو معنى داخل فيه التعليق، وقد علق هذا المعنى التعليق على التفريط. لكنه في لسان الشارع على أمرين، و هنا يكون التعليقان في لسان الموجب على أمر واحد. وبالجملة: إذا حملنا معنى الضمان في المقام على معنى الضمان في الأعيان بناء على ما ذكر في الجواهر من أنه تعليق، و يكون معنى:

«ضمنت الدين»: أنه يلزمني الدين على تقدير عدم أداء المديون، فحينئذ يصح إنشاؤه بلا تعليق، بأن يقول: «ضمنت الدين» و يريد المعنى المذكور. أما إذا أنشأه معلقاً على عدم الوفاء يكون المعنى حينئذ إنى يلزمني الدين على تقدير عدم وفاء الدين على تقدير عدم وفاء الدين، فيكون عدم وفاء المديون دينه شرطاً للموضوع و الحكم و هو ممتنع. اللهم إلا أن يريد من القضية التعليقية: أن التعليق مقدر خارج عن معنى الضمان، فيكون الضامن هنا قد خرج به، غاية الأمر أن المعلق عليه الضمان هناك التلف. و هنا عدم أداء المديون دينه.

فالإشكال على المصنف تارة: من جهة منع كون ضمان الأعيان تعليقاً. و أخرى: أنه لو سلم فلا وجه لحمل المقام عليه، فان الضمان هناك حكم شرعى و هنا إنشائي جعلى، و جواز التعليق في الأول لا يقتضى جوازه في الثانى. و لو سلم لزم وجود تعليقين و لا يمكن الجمع بينهما. فتأمل.

(١) الفرق بينهما ظاهر، فإن الأول إنشائي جعلى، و الآخر حكم شرعى غير إنشائي. و الأول يختص بالذمى، و الآخر يختص بالخارجى.

و الأول تنجيزى، و الثانى معنى تعليقى على ما اختاره المصنف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٣

عنه (١)، سواء كان مستقراً، كالقرض و العوضين فى البيع الذى لا خيار فيه، أو متزلزلاً كأحد العوضين فى البيع الخيارى كما إذا ضمن الثمن الكلى للبائع، أو المبيع الكلى للمشتري، أو المبيع الشخصى قبل القبض (٢)، و كالمهر قبل الدخول و نحو ذلك. فلو قال: (٣) أقرض فلانا كذا و أنا ضامن،

(١) قال فى الشرائع: «الثانى: فى الحق المضمون، و هو كل مال ثابت فى الذمة، سواء كان مستقراً كالبيع بعد القبض و انقضاء الخيار، أو معرضاً للبطلان كالثمن فى مدة الخيار بعد قبض الثمن. و لو كان قبله لم يصح ضمانه عن البائع». و فى القواعد: «الخامس: الحق المضمون و شرطه المالية و الثبوت فى الذمة، و إن كان متزلزلاً، كالثمن فى مدة الخيار و المهر قبل الدخول». و فى مفتاح الكرامة: «كما طفحت به عباراتهم كالخلاف و الغنية و غيرهما. و فى المبسوط نفى الخلاف- و ظاهره بين المسلمين- عن صحة ضمان الثمن فى البيع بعد تسليم المبيع، و المهر بعد الدخول، و الأجرة بعد دخول المدة، و عن صحة ضمان الثمن قبل التسليم، و الأجرة قبل انقضاء الإجارة، و المهر قبل الدخول. قال:

فهذه الحقوق لازمة غير مستقرة، فيصح ضمانها أيضاً بلا خلاف».

(٢) المبيع الشخصى قبل القبض مضمون بضمان المعاوضة، يعنى:

بالتلف يكون من مال البائع، لانفساخ العقد قبله آنا ما، و ليس مضموماً بضمان اليد، فلا يكون مضموناً فى ذمة البائع. و الضمان بهذا المعنى حكم شرعى لا يقبل الاسقاط، و لا يمكن نقله الى غيره بضمانه، و ذلك يختص بالضمان باليد. نعم إذا ألتفه البائع كان ضماناً له، لكنه بالإتلاف لا باليد.

(٣) تفريع على الشرط المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٤

أو بعه نسيئته و أنا ضامن، لم يصح على المشهور. بل عن التذكرة الإجماع. قال: «لو قال لغيره مهما أعطيت فلانا فهو على، لم يصح إجماعاً» (١). و لكن ما ذكروه من الشرط ينافي جملة من الفروع الآتية (٢). و يمكن أن يقال بالصحة إذا حصل المقتضى للثبوت و إن لم يثبت فعلاً، بل مطلقاً، لصدق الضمان و شمول العمومات العامة (٣)، و إن لم يكن من الضمان المصطلح عندهم. بل يمكن منع عدم كونه منه أيضاً.

(١) في التذكرة: «و لو قال لغيره: ما أعطيت فلانا فهو على، لم يصح أيضاً عند علمائنا أجمع. و به قال أحمد».

(٢) قال في مفتاح الكرامة- بعد ما حكى عن التذكرة العبارة المذكورة:- «و قد جوزوا ضمان أشياء كثيرة ليست ثابتة في الذمة، كضمان الأعيان المضمونة، و ضمان العهدة، و نقصان الصنعة، و غير ذلك، فهي إما مستثناة أو الشرط أغلبى». و سيأتي في المسألة الثامنة و الثلاثين و غيرها التعرض للموارد التي يكون الضمان فيها منافياً لما ذكر.

(٣) قد عرفت في أول الكتاب أن الضمان إشغال الضامن ذمته بما اشتغلت به ذمة المضمون عنه، و هو يتوقف على اشتغال ذمة المضمون عنه ليصح القصد إليه، فإذا لم يكن في ذمة المضمون عنه شيء لم يمكن للضامن قصد اشتغال ذمته به و لا إنشاء ذلك، فلا ضمان و لا عقد، كي يتمسك بالعمومات الدالة على صحة الضمان أو صحة العقود. و لذلك لم يصح ضمان ما لم يجب. أما ما سيجب و ما سيثبت فيمكن ضمانه على نحو الواجب المعلق، أو على نحو الواجب المشروط. و الثانى تعليق فى الإنشاء مانع عن صحته. و الأول و إن كان جائزاً لكنه غير ثابت بالنسبة إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٥

[التاسع: أن لا تكون ذمة الضامن مشغولة للمضمون]

التاسع: أن لا تكون ذمة الضامن مشغولة للمضمون

المضمون عنه، فكيف يكون ثابتاً بالنسبة إلى الضامن و هو تابع له؟!.

نعم على ما عرفت من معنى الضمان فهو من ضمان ما لم يجب، الذى لا يكون من الضمان الذى هو محل الكلام، بل إن صح كان ضماناً بمعنى آخر. و لا يتوقف على وجود المقتضى. لكنه يكون المضمون فى الذمة بدون مضمون له لفرض عدم حصول السبب الملك له، و ربما يأتى التعرض له فى المسألة الثامنة و الثلاثين.

كما يمكن أيضاً التعهد على غير وجه الضمان، بأن يتعهد إنسان للزوجة بأن ترفع اليد عن النفقة التى لها على الزوج فى المستقبل، و يعطيها هو النفقة. و لا بأس به، لدخوله فى عمومات الصحة. و نظيره أن يتعهد لمن له دين على زيد أن يصلى عنه ركعتين، و يرفع اليد عن دينه على زيد، فإنه نوع من أنواع العقد، إن صح لم يكن من جنس الضمان، بل هو عقد لنفسه يدخل فى عموم صحة العقود. لكن لا يسقط الدين فى الفرض بمجرد العقد، بل لا بد من إسقاط الدين من الدائن. و إذا كان العوض مفروضاً بدلاً عن الدين، كان الدين لدى العوض و لا يسقط إلا بالوفاء أو الإبراء منه. و يمكن أن تكون المعاملة بنحو آخر.

و كيف كان: فهذا ليس من الضمان فى شيء، و الضمان ليس مطلق التعهد، و إلا فالعقود كلها تعهدات على أنحاء مختلفة باختلاف مضامينها و من ذلك تعرف صحة ما ذكره الأصحاب، كما تعرف الاشكال فيما ذكره من قوله (ره): «يمكن منع عدم كونه منه».

و الذى يتحصل: أن ضمان ما لم يجب ليس من الضمان المصطلح فان صح كان ضماناً بالمعنى اللغوى، و لا يتوقف على وجود

المقتضى و سيأتى إن شاء الله، فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٦

عنه بمثل الدين الذى عليه، على ما يظهر من كلماتهم فى بيان الضمان بالمعنى الأعم، حيث قالوا: إنه بمعنى التعهد بمال أو نفس (١)، فالثانى الكفالة، والأول ان كان ممن عليه للمضمون عنه مال فهو الحوالة، وإن لم يكن ف ضمان بالمعنى الأخص.

و لكن لا دليل على هذا الشرط (٢)، فإذا ضمن للمضمون عنه بمثل ما له عليه يكون ضمانا، فإن كان يأذنه يتهاثران بعد أداء مال الضمان، و الا فيبقى الذى للمضمون عنه عليه، و تفرغ ذمته مما عليه ب ضمان الضامن تبرعاً، و ليس من الحوالة، لأن المضمون عنه على التقديرين لم يحل مديونه (٣) على الضامن حتى تكون حوالة و مع الإغماض عن ذلك (٤) غاية ما يكون أنه يكون داخلا فى كلا العنوانين (٥)، فيترتب عليه ما يختص بكل منهما مضافاً الى ما يكون مشتركاً.

(١) ذكر ذلك فى الشرائع و القواعد و غيرها.

(٢) كما أنه أيضاً لا يتم التقسيم المذكور، بناء على صحة الحوالة على البرىء، كما أشار الى ذلك فى المسالك و غيرها.

(٣) أصل العبارة لم يحل دائنه.

(٤) يعنى: يصدق عليه حوالة و إن لم يكن المضمون عنه قد أحال دائنه

(٥) كما ذكر ذلك فى المسالك. و الذى يتحصل: الاشكال على الأصحاب من الوجوه: الأول: أن الحوالة لا تختص بالمديون للمحيل، بل تصح على البرىء على قول يأتى. الثانى: أن الضمان لا يختص بالبرىء.

فإنه لا دليل على ذلك، و العمومات تنفيه، فيصح من المديون. الثالث:

أن الفرق بين الحوالة و الضمان فى نفس المفهوم، فإن الحوالة متقومة بالمحيل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٧

[العاشر: امتياز الدين و المضمون له و المضمون عنه عند الضامن]

العاشر: امتياز الدين و المضمون له و المضمون عنه عند الضامن (١)، على وجه يصح معه القصد الى الضمان. و يكفى التميز الواقعى و إن لم يعلمه الضامن (٢). فالمضر هو الإبهام و التردد (٣)، فلا يصح ضمان أحد الدينين و لو لشخص واحد على شخص واحد على وجه التردد مع فرض تحقق الدينين، و لا ضمان دين أحد الشخصين و لو لواحد، و لا ضمان دين لأحد الشخصين و لو على واحد. و لو قال:

ضمنت الدين الذى على فلان، و لم يعلم أنه لزيد أو لعمر، أو الدين الذى لفلان، و لم يعلم أنه على زيد أو على عمرو، صح لأنه متعين واقعاً. و كذا لو قال: ضمن لك فلان، أو قال: ضمن لك على الناس، أو قال: ضمن لك فلان، أو قال: ضمن لك على الناس. و

من الغريب ما عن بعضهم من اعتبار العلم بالمضمون عنه و المضمون له و بالوصف و النسب، أو العلم باسمهما و نسبهما (٤)

و المحال بل و المحال عليه، و الضمان متقوم بالضامن و المضمون له، و لا يتوقف على رضا المضمون عنه. فالمتصدى فى الضمان الضامن، و المضمون له تابع له، و المضمون عنه أجنبى عنه. و المتصدى فى الحوالة المحيل و المحال و المحال عليه تابعان له. فالفرق بين الحوالة و الضمان فى المفهوم، كالفرق بين البيع و الرهن، و ليس الفرق بينهما فى حدود المفهوم، كالفرق بين النقد و النسيئة مثلاً.

(١) بلا خلاف و لا إشكال.

(٢) إذ لا دليل على اعتبار أكثر من ذلك، و العمومات تقتضى الصحة.

(٣) لأن المبهم لا خارجية له، فلا ينطبق على فرد بعينه، فلا يترتب عليه الأثر، لأن الأثر للموجود المتعين الخارجى دون غيره.

(٤) حكى عن المبسوط أنه قال: «يشترط معرفة المضمون له،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٨

مع أنه لا دليل عليه أصلاً، و لم يعتبر ذلك فى البيع الذى

ليعرف هل هو سهل المعاملة أم لا؟ و مع انتفاء ذلك يتطرق الغرر.

و معرفة المضمون عنه لينظر هل يستحق ذلك أم لا؟. و حكى ذلك عن المفاتيح، للغرر و الضرر، و لأنه ربما تمس الحاجة الى المعرفة، و لأنه إحسان فلا بد من معرفة محله حتى لا يوضع فى غير موضعه. و لا يخفى ما فى الجميع من التأمل. و فى المختلف: «و الوجه عندى: أن معرفة المضمون عنه شرط دون معرفة المضمون له. لنا: أن المضمون عنه لا بد أن يتميز عند الضامن و يتخصص عن غيره، ليقع الضمان عنه، و ذلك يستدعى العلم به» و هو كما ترى. و فى الخلاف:

«ليس من شرط الضمان أن يعرف المضمون له أو المضمون عنه». و استدلى على ذلك بما تضمن ضمان على (ع) و أبى قتادة لدين الميت، و لم يسألها النبى (ص) عن معرفة صاحب الدين و لا الميت

«١»، فدل على أنه ليس من شرطه معرفتهما. و فيه: أن ذلك قضية فى واقعه مجمله من هذه الجهة. فلا مجال للاستدلال بها، كما تقدم. و فى الشرائع: «لكن لا بد أن يمتاز المضمون عنه عند الضامن بما يصح معه القصد الى الضمان».

و الظاهر منه الامتياز المصحح للقصد الى الضمان، فى مقابل الإبهام المانع من القصد الى الضمان، كما فسره به فى الجواهر. لكن فى المسالك حمل التمييز على التمييز التفصيلى، فأشكل عليه: بأن القصد الى الضمان غير متوقف على معرفة من عليه الدين، فلو قال شخص: إنى أستحق فى ذمة شخص مائة درهم، فقال له آخر: ضمنتها لك، كان قاصداً الى عقد الضمان عن أى من كان عليه الدين، و لا دليل على اعتبار ما زاد عن ذلك.

(١) تقدم التعرض للحديث فى الصفحة: ٢٤٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٦٩

هو أضيقت دائرة من سائر العقود.

[مسألة ١: لا يشترط فى صحة الضمان العلم بمقدار الدين و لا بجنسه]

(مسألة ١): لا يشترط فى صحة الضمان العلم بمقدار الدين و لا بجنسه (١). و يمكن أن يستدل عليه - مضافاً الى العمومات العامة، و

قوله (ص): «الزعيم غارم»

- بضمان على بن الحسين (ع) لدين عبد الله بن الحسن (٢)، و ضمانه لدين

(١) كما عن جماعة كثيرة. و فى المسالك: أنه الأشهر. و فى جامع المقاصد: «هذا قول الشيخ و أكثر الأصحاب، للأصل، و

لقوله (ص): الزعيم غارم

، و لأن الضمان عقد لا ينافيه الغرر» (١). و كأن المراد من الأصل العموم الدال على صحة العقود. و أما ما بعده فغير ثابت من طرقنا،

بل المروى فى خبر الحسين بن خالد

«٢» تكذيبه. وفي المسالك:

استدل بظاهر قوله تعالى (وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) «٣»، مع اختلاف كمية الحمل. لكن الظاهر أن حمل البعير مقدار معين من الوزن. وفي زماننا حمل البعير وزنتان: مائة وستون حقه اسلامبول، أو مائتا كيلو تقريباً.

(٢)

روى ذلك في الفقيه، قال: «روى أنه احتضر عبد الله بن الحسن فاجتمع إليه غرماؤه فطالبوه بدين لهم، فقال لهم: ما عندي ما أعطيكم، ولكن أرضوا بمن شئتم من أخي و بنى عمي، على بن الحسين و عبد الله بن جعفر. فقال الغرماء: أما عبد الله بن جعفر فملى مطول، و أما على بن الحسين فرجل لا مال له صدوق، و هو أحبهما إلينا. فأرسل إليه فأخبره الخبر، فقال (ع): أضمن لكم المال إلى غلة، و لم يكن له

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الضمان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

(٣) يوسف: ٧٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٠

محمد بن أسامة (١). لكن الصحة مخصوصة بما إذا كان له واقع معين، و أما إذا لم يكن كذلك. كقولك: «ضمنت شيئاً من دينك» - فلا يصح (٢). و لعله مراد من قال إن الصحة إنما هي فيما إذا كان يمكن العلم به بعد ذلك (٣). فلا

غلة، فقال القوم: قد رضينا، فضمنه، فلما أتت الغلة أتاح الله تعالى له المال فأداه» «١».

(١)

مروى في الكافي عن فضيل و عبيد عن أبي عبد الله (ع):

«قال: لما حضر محمد بن أسامة الموت دخل عليه بنو هاشم، فقال لهم:

قد عرفتم قرابتي و منزلتي منكم، و على دين فأحب أن تقضوه. فقال على ابن الحسين (ع): ثلث دينك على. ثم سكت و سكتوا، فقال على بن الحسين (ع): على دينك كله. ثم قال على بن الحسين: أما انه لم يمنعني أن أضمنه أولاً إلا كراهة أن يقولوا سبقنا» «٢».

لكنهما من حكاية واقعة، و هي مجمل لا دلالة فيها على المقصود نفياً أو إثباتاً. فإذا العمدة في دليل الحكم العمومات.

(٢) قولاً واحداً، كما في التذكرة و جامع المقاصد و المسالك.

(٣) ذكر ذلك في التذكرة و جامع المقاصد و المسالك، قال في التذكرة:

«إن قلنا بصحة ضمان المجهول فإنما يصح في صورة يمكن العلم فيها بعد ذلك، كما لو قال: أنا ضامن للدين الذي عليك، و أنا ضامن لثمن ما بعث من فلان، و هو جاهل بالدين و الثمن، لأن معرفته ممكنة، و الخروج عن

(١) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ الصفحة: ٥٥ طبع النجف الأشرف، الوسائل باب: ٥ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

(٢) روضة الكافي الصفحة: ٣٣٢ الطبعة الجديدة، الوسائل باب: ٣ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧١

يرد عليه ما يقال: من عدم الإشكال في الصحة مع فرض تعيينه واقعاً (١). و ان لم يمكن العلم به فيأخذ بالقدر المعلوم (٢).

هذا و خالف بعضهم فاشترط العلم به (٣)، لنفي الغرر و الضرر و رد بعدم العموم في الأول. لاختصاصه بالبيع (٤)، أو مطلق

المعاوضات (٥).

العهدء مقدور عليه. أما لو لم يمكن الاستعلام فان الضمان لا يصح فيه قولاً واحداً، كما لو قال: ضمنت لك شيئاً مما لك على فلان، ونحوه ما فى جامع المقاصد و المسالك.

(١) قال فى الجواهر- بعد نقل ما ذكره عن التذكرة و المسالك و غيرها:-

«و هو جيد إن كان المراد عدم إمكان العلم فى الواقع للإيهام و نحوه- كما عساه يومئ إليه قوله «فيدفع ..» انتهى- و إلا كان محلاً للنظر ..».

(٢) هذا إذا دار بين الأقل و الأكثر. أما إذا دار بين المتباينين فلا بد من طريق آخر، إما قرعاً أو غيرها.

(٣) حكى عن الخلاف و المبسوط و القاضى و ابن إدريس. و عن كشف الرموز: أنه أشبه.

(٤) فإن

الحديث المشهور: «نهى النبى (ص) عن بيع الغرر» (١)

مختص بالبيع. و فى بعض كتب العلامة

روايته: «نهى النبى (ص) عن الغرر» (٢).

لكنه غير ثابت، بل المظنون أن مراد العلامة من ذلك هو الحديث المشهور.

(٥) إما للإجماع- كما قد يدعى- و إما للتعدى عن البيع المذكور فى

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب آداب التجارة حديث: ٣، الموطأ الجزء: ٢ الصفحة ١١١ طبعه مصر.

(٢) راجع التذكرة: المسألة: ٢ من الركن الثالث من الفصل الثانى من الإجارة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٢

و بالأقدام فى الثانى (١). و يمكن الفرق بين الضمان التبرعى و الاذنى، فيعتبر فى الثانى دون الأول، إذ ضمان على بن الحسين (ع) كان تبرعياً (٢). و اختصاص نفى الغرر بالمعاوضات ممنوع.

بل يجرى فى مثل المقام الشبيه بالمعاوضة (٣). إذا كان بالاذن مع قصد الرجوع على الآذن. و هذا التفصيل لا يخلو عن قرب (٤)

[مسألة (٢): إذا تحقق الضمان الجامع لشرائط الصحة انتقل الحق من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن]

(مسألة ٢): إذا تحقق الضمان الجامع لشرائط الصحة انتقل الحق من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، و تبرأ ذمة المضمون عنه، بالإجماع و النصوص (٥)، خلافاً للجمهور

الحديث إلى غيره من المعاوضات.

(١) فإنه مع الاقدام لا- نفى للضرر، إما لأنه امتنانى و لا امتنان فى نفيه مع الاقدام. و إما لأن الظاهر من نفى الضرر فى الحكم الذى يؤدى الى الضرر، و مع الاقدام على الضرر يكون الضرر من جهة الاقدام لا من جهة الحكم.

(٢) الذى يظهر من الروايتين السابقتين أنه كان بالاذن و الطلب، لكن من الخارج يعلم أنه (ع) لم يضمن بقصد الرجوع على المضمون عنه.

(٣) لكن دليله غير ظاهر، كما عرفت.

(٤) لكن الجواز مطلقاً أقرب، لما عرفت من إطلاق أدلة الصحة من دون مقيد ظاهر.

(٥) في التذكرة: أنه عند علمائنا أجمع، و به قال ابن أبي ليلى و ابن شبرمة و داود و أبو ثور، و عن الغنية: أن عليه إجماع الطائفة. و في المسالك: أنه موضع وفاق. و في الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف فيه». و في الجواهر: «بلا خلاف في ذلك و لا اشكال، بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعله من ضروريات الفقه». و تقدم في مبحث اعتبار

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٣

حيث أن الضمان عندهم ضم ذمة إلى ذمة (١). و ظاهر كلمات الأصحاب عدم صحة ما ذكره حتى مع التصريح به على هذا النحو. و يمكن الحكم بصحته حينئذ (٢).

رضا المضمون عنه «١» صحيح ابن سنان المتضمن: أنه إذا رضى المضمون عنه فقد برئت ذمة الميت

. كما تقدمت الروايات الدالة على براءة ذمة الميت بالضمان عنه. التي هي من طرقنا و من طرق الجماعة، كرواية أبي سعيد الخدرى في ضمان على (ع) دين الميت»

و رواية جابر في ضمان أبي قتادة دين الميت

(١) نسب في التذكرة ذلك الى عامة الفقهاء كالثورى و الشافعى و أحمد و إسحاق و أبى عبيدة و أصحاب الرأى» على خلاف بينهم فى أن للمضمون عنه مطالبه كل منهما، كما عن الشافعى و أبى حنيفة و أحمد و غيرهم، أو أنه لا يطالب الضامن إلا إذا عجز من تحصيله من المضمون عنه لغيته أو إعساره، كما عن مالك.

(٢) إذ لا مانع من اشتغال ذمم متعددة بمال واحد على أن يكون بعضها بدلا عن الآخر، كما فى المقام، أو لم يلحظ فيها ذلك، كما فى تعاقب الأيدي، فإن العين المغصوبة إذا تعاقبت عليها الأيدي كان كل واحد من ذوى الأيدي ضامناً لها على السواء فيما بينهم لم يكن قد لوحظت البدلية معه. و امتناع كون الشىء الواحد فى مكانين يختص بالأمور الحقيقية، و لا يجرى فى الأمور الاعتبارية التي هى وجودات ادعائية اعتبرت عند العقلاء لأسباب اقتضت ذلك الاعتبار. و نظير ذلك الوجوب الكفائى.

فإنه يتعدد الواجب عليهم مع وحدة الواجب، فكما يصح اعتبار وجوب متعدد لواجب واحد يصح اعتبار ضمان متعدد لمضمون واحد.

(١) راجع الصفحة: ٢٤٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٤

للعومات (١).

و لا فرق إلا من حيث التكليف و الوضع، فالواجب الكفائى مع أنه واحد ثابت على كل واحد من المكلفين أو فى ذمته، و المضمون فى تعاقب الأيدي أيضاً ثابت فى ذمة كل واحد من ذوى الأيدي. و سيأتى فى المسألة السادسة و العشرين بعض الكلام فى ذلك.

(١) الظاهر أنه يريد عمومات صحة الشروط «١». لكن يشكل:

بأن تلك العمومات مخصصة بما لا يخالف الكتاب و السنة، و المراد به الشرط الذى لا يكون على خلاف الحكم الشرعى الاقتضائى، فإذا كان مخالفاً للحكم الشرعى الاقتضائى كان باطلاً. و الظاهر من الدليل الدال على كون الضمان موجباً لبراءة ذمة المضمون عنه كونه مقتضياً لذلك حسب الارتكاز العقلائى، لا أن البراءة لعدم المقتضى للاشتغال، فإذا كانت براءة ذمة المضمون عنه لوجود المقتضى لها لا لعدم المقتضى للاشتغال فاشتراط الاشتغال يكون على خلاف الحكم الاقتضائى، فلا يصح.

و كذا بناء على ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) فى تفسير الشرط المخالف للكتاب و السنة بأنه ما كان على خلاف إطلاق دليل الحكم،

فإن إطلاق

قوله (ع): «إذا رضى المضمون له فقد برئت ذمة الميت» (٢)

يقتضى البراءة حتى مع الشرط المذكور، فيكون الشرط المذكور مخالفاً لدليل الحكم، فيبطل. وإن كان ما ذكره - قدس سره - ضعيفاً، فإن أكثر أدلة الأحكام المطلقة من حيث العنوان الثانوى حتى الأحكام غير الإلزامية، وحينئذ يشكل الأمر فى أكثر الشروط، إذ ما من شرط إلا و يبدل حكم مشروطة إلى اللزوم، و هو مناف لإطلاق دليل حكم المشروط، و لازم

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الخيار كتاب التجارة.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٥

.....

ذلك بطلان الشروط عامة إلا النادر منها، و هو كما ترى.

و دعوى: أن أغلب المباحات و المستحبات و المكروهات بل جميعها انما دل دليلها على حكمها بالنظر إلى الذات و من حيث نفسها و مجرداً عن ملاحظة عنوان آخر طارئ عليه، بخلاف أغلب المحرمات و الواجبات، فان دليل الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلق لا مقيد بحيثية تجرد الموضوع.

ممنوعه، لورود أدلة الطرفين على نهج واحد، إما مطلقة من حيث العناوين الثانوية أو مهملة. بل ربما وردت فى سياق واحد، مثل قوله تعالى:

(يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) «١» و قوله تعالى (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) «٢» فالتفكيك بينهما بحمل: (أَحَلَّ) على النظر إلى الذات دون العناوين الثانوية، و (حَرَّمَ) بالنظر إلى العناوين الثانوية، بلا فارق.

و كيف كان فالتحقيق: أن الشرط المخالف للكتاب هو المخالف للحكم الاقتضائى، و منه الشرط فى المقام حسب الارتكاز العرفى، فإن كون الحكم اقتضائياً أو غير اقتضائى لما لم يكن طريق إليه شرعاً تعين الرجوع إلى المرتكزات العقلانية، إذ لو لا ذلك كان البيان المذكور خالياً عن الفائدة، إذ لا طريق إلى تشخيص الموضوع سواه. و بالجملة: مقتضى الإطلاق المقامى الرجوع إلى المرتكزات، كما أن مقتضاه الرجوع إليها فى تشخيص مفاهيم موضوعات الأحكام الشرعية. نعم إذا توقف العرف فى تشخيص الحكم الاقتضائى و اللاقتضائى تعين الرجوع إلى الأصل، و هو أصل عدم كون الشرط مخالفاً، بناء على جريان الأصل فى العدم الأزلى بنحو مفاد ليس الناقصة، كما هو الظاهر. و تحقيق ذلك فى مبحث الشروط

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٦

[مسألة (٣): إذا أبرء المضمون له ذمة الضامن برئت ذمته و ذمة المضمون عنه]

(مسألة ٣): إذا أبرء المضمون له ذمة الضامن برئت ذمته و ذمة المضمون عنه (١). و إن أبرأ ذمة المضمون عنه لم يؤثر شيئاً (٢)، فلا تبرء ذمة الضامن، لعدم المحل للإبراء بعد براءته بالضمان، إلا إذا استفيد منه الإبراء من الدين الذى كان عليه، بحيث يفهم منه عرفاً

إبراء ذمة الضامن (٣). و أما فى الضمان بمعنى ضم ذمة إلى ذمة فإن أبراء ذمة المضمون عنه برئت ذمة الضامن أيضاً، و ان أبراء ذمة الضامن فلا تبرء ذمة المضمون عنه. كذا قالوا. و يمكن أن يقال: براءة ذمتها على

من كتاب المكاسب. فلاحظ.

(١) أما براءة ذمته: فللابراء، و أما براءة ذمة المضمون عنه:

فلأنها كانت بريئة بالضمان قبل الإبراء المذكور، ففائدته بالنسبة إلى المضمون عنه تكون من جهة استحقاق الضامن من الرجوع عليه بالأداء، و لا أداء، فتكون ذمة المضمون عنه بريئة عن مال المضمون له و عن مال الضامن.

(٢) قال فى الشرائع: «و لو أبرأ المضمون له المضمون عنه لم يبرأ الضامن على قول مشهور لنا» و فى المسالك: «فقول المصنف: (على قول مشهور لنا) يشعر بثبوت مخالف منا. لكن لم نقف عليه. و فى التذكرة:

ادعى إجماع علمائنا على ذلك. و لعله أراد بذلك أنه لم يتحقق الإجماع و ان لم نجد مخالفاً، فان عدم الاطلاع على المخالف لا يوجب الإجماع» و كيف كان لا ينبغى الإشكال فيما ذكره المصنف، لما ذكره من التعليل.

(٣) كما أشار الى ذلك فى الجواهر. لكنه قال: «إلا- أن ذلك لو سلم فهو خروج عما نحن فيه، ضرورة كون المراد من الحيثية المزبورة، لا من حيث دعوى دلالة العرف على إرادة براءة ذمة الضامن أيضاً. مع أنها واضحة المنع على مدعيها مع عدم القرائن».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٧

التقديرين (١).

[مسألة ٤: الضمان لازم من طرف الضامن و المضمون له]

(مسألة ٤): الضمان لازم من طرف الضامن و المضمون له (٢)، فلا يجوز للضامن فسخه حتى لو كان بإذن المضمون عنه و تبين إفساره (٣). و كذا لا يجوز للمضمون له فسخه و الرجوع على المضمون عنه (٤)، لكن بشرط ملاءة الضامن حين الضمان أو علم المضمون له بإفساره، بخلاف ما لو كان معسراً حين الضمان و كان جاهلاً بإفساره، ففي هذه الصورة يجوز له الفسخ على المشهور (٥)، بل الظاهر عدم الخلاف

(١) بأن يفهم منه ارادة رفع اليد عن الدين المضمون، كما سبق فى إبراء ذمة المضمون عنه على قول الأصحاب، بل هنا أولى. لكنه خروج عن موضوع البحث، كما تقدم من الجواهر فى المسألة السابقة.

أو يقال: بأن الإبراء بمنزلة الاستيفاء، فكما ان استيفاء الدين من أحدهما يوجب براءة الآخر، كذلك إبراء أحدهما منه. و سيأتى التعرض لذلك فى المسألة السادسة و العشرين.

(٢) بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الاتفاق عليه، كما يظهر من كلامهم فى المسألة الآتية. و تقتضيه أصالة اللزوم.

(٣) كما يقتضيه إطلاق الفتاوى. و تقتضيه أصالة اللزوم.

(٤) بلا إشكال و لا خلاف، كما فى الجواهر، لأصالة اللزوم.

(٥) بل لا خلاف فيه عندنا، كما فى الجواهر، و عن ظاهر الغنية:

الإجماع عليه. و عن السرائر: نسبتته إلى أصحابنا. و فى جامع المقاصد:

«ظاهرهم أن هذا الحكم موضع وفاق». و عن الرياض: أنه لم نجد خلافاً فيه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٨

فيه. و يستفاد من بعض الاخبار أيضاً (١). و المدار- كما أشرنا إليه- في الإعسار و اليسار على حال الضمان، فلو كان

(١) يريد

موثق الحسن بن الجهم: «سألت أبا الحسن (ع) عن رجل مات و له على دين و خلف ولدًا رجالا- و نساء و صبيانا، فجاء رجل منهم فقال: أنت في حال مما لأبي عليك من حصتي، و أنت حل مما لإخوتي و أخواتي، و أنا ضامن لرضاهم عنك. قال: تكون في سعة من ذلك و حل. قلت: و إن لم يعطهم. قال: ذلك في عنقه. قلت: فان رجع الورثة على فقالوا: أعطنا حقنا. فقال (ع): لهم ذلك في الحكم الظاهر، و أما بينك و بين الله تعالى فأنت في حل منها إذا كان الرجل الذي أحلك يضمن رضاهم. قلت: فما تقول في الصبي، لأنه ان تحلل؟

قال (ع) نعم إذا كان لها ما ترضيه و تعطيه. قلت: فان لم يكن لها مال؟ قال (ع)؟ فلا «١».

لكن مورده التحليل لا الضمان. و مفاده أن الملاءة شرط الصحة فيه لا شرط اللزوم كما هو المدعى. و أن ذلك مختص بالصبي و أمه، دون البالغ و أخيه، فإن إطلاق الصحة في الثاني يقتضى عدم الشرطية فيه، فيكون صدر الحديث دليلاً على عدم الخيار. و لذلك قال في مفتاح الكرامة: «و الشهرة تجبر السند و الدلالة». و في الجواهر قال: «و ما عساه يشعر به ذيل خبر ابن الجهم..» فلم يجعل الخبر دالاً عليه. هذا مضافاً الى ما فيه من الاشكال من صحة التحليل بلا إذن الدائن، أو الضمان بلا إذن المضمون له. و لم يعرف خبر يدل على المشهور غير ما ذكر. نعم قيل: إن فتوى ابن إدريس به و ذكره الشيخ له في النهاية يدل على أن به خبراً أو إخباراً. انتهى. و لعله اجتهاد منهما في دلالة خبر ابن الجهم. و في الجواهر: استدل عليه بما دل على اشتراط

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٧٩

موسراً ثم أعسر لا يجوز له الفسخ (١). كما أنه لو كان معسراً ثم أيسر يبقى الخيار (٢). و الظاهر عدم الفرق في ثبوت

الملاءة في المحال عليه، لأن الحوالة أخت الضمان. لكن لم تثبت هذه الأخوة في المقام.

(١) كما صرح به في التذكرة و القواعد و التحرير و غيرها، و في مفتاح الكرامة: «طفحت به عباراتهم منطوقاً و مفهوماً». و ظاهر جامع المقاصد: أن ظاهرهم الاتفاق عليه. و يقتضيه أصالة اللزوم بعد اختصاص دليل الخيار في الصورة السابقة. و مثله ما إذا ضمن باستدعاء المضمون عنه بانياً على الرجوع اليه فتبين إعساره، فإنه لا خيار للضامن، لاختصاص الدليل بالمضمون له.

(٢) و في الجواهر: «قد يقوى عدم الخيار أيضاً لو كان معسراً حال الضمان و لم يعلم به حتى تجدد يساره للأصل». لكن الأصل يقتضى بقاء الخيار لا- عدمه. إلا- أن يقال: أصالة اللزوم تقتضى عدم الخيار، و لم يثبت لها مخصص، لما عرفت من إجمال دليل التخصيص، و المتيقن منه غير هذه الصورة. نعم إطلاق كلمات الأصحاب يقتضى عدم الفرق بين زوال الإعسار و بقائه. اللهم إلا أن يكون تعليلهم الحكم بالإرفاق يقتضى الاختصاص بغير من تجدد يساره. و لكنه يعم من علم بإعساره حال الضمان أيضاً. اللهم إلا أن يكون عدم الفسخ مع العلم بالإعسار موجباً لسقوط الخيار و إن لم يتجدد اليسار لأنه فوري، و حينئذ يتعين تخصيص الاستثناء بصورة عدم العلم بالإعسار، كما ذكر في الجواهر. لكن الظاهر أن التعليل بالإرفاق من باب بيان الحكمة لا العلة، و الا لم يكن وجه للاقتصار في الخيار على الصورة المذكورة. و حينئذ يكون إطلاق كلماتهم بلا مقيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٠

الخيار مع الجهل بالإعسار بين كون المضمون عنه أيضاً معسراً أولاً (١). و هل يلحق بالإعسار تبين كونه مماطلا مع يساره في ثبوت

الخيار أو لا؟ وجهان (٢).

[مسألة (٥): يجوز اشتراط الخيار فى الضمان للضمان و المضمون له]

(مسألة ٥): يجوز اشتراط الخيار فى الضمان للضمان و المضمون له (٣).

(١) كما فى الجواهر. لإطلاق الفتاوى.

(٢) من ظهور اتفاقهم على اختصاص الخيار بصورة الإعسار مع الجهل به، و من قاعدة نفي الضرر. و لذا ذكر فى الجواهر: أن إطلاق الفتاوى يقتضى عدم الخيار مع الملاءة و ان لم يكن وفيها. بل ظاهرهم عدم ثبوته بغير ذلك من وجوه الضرر أو تعسر الاستيفاء. و لكنه لا يخلو من نظر. لكن العمل بقاعدة نفي الضرر لإثبات الخيار ليس بناء الأصحاب عليه فى البيع، و ليس من أنواع الخيار خيار المماطلة للبائع أو المشتري.

و كأنه لعدم الضرر فيها، و انما فيها تحديد سلطنة المالك عن ملكه و حبسه عنه. و لذلك قال فى المسالك: «و كما لا يقدر تجدد إعساره المانع من الاستيفاء كذا لا يقدر تعذر الاستيفاء منه بوجه آخر، فلا يرجع على المضمون عنه متى لزم الضمان». هذا مع عدم إمكان الإيجاب، و الا فلا مجال للقول بالخيار.

(٣) و هو الأصح كما فى جامع المقاصد، و حكاه عن صريح بيع التذكرة و ظاهر بيع القواعد و المعبر و غيرها. لكن فى القواعد فى كتاب الضمان ذكر أن شرط الخيار فى الضمان مفسد، و فى التذكرة: «لو شرط الضامن الخيار لنفسه كان باطلا، لأنه ينافى مقتضى الضمان، فان الضامن على يقين من الغرر»، - و هو كما ترى - غير ظاهر.

و الذى ينبغى ابتناء الجواز و عدمه على كون اللزوم فى المقام من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨١

لعموم أدلة الشروط. و الظاهر جواز اشتراط شيء لكل منهما (١)، كما إذا قال الضامن: «إنا ضامن بشرط أن تخط

الحقوق أو من الأحكام، فعلى الأول يجوز الشرط، و على الثانى لا يجوز، لأنه مخالف للكتاب. و المرتكزات العرفية تقتضى الأول، و هو ظاهر المانعين، فإن العلامة فى التذكرة علل المنع بما عرفت، لا بكون اللزوم حكماً، و صرح بجواز شرط الخيار للمضمون له، لأن له الخيار فى الإبراء و المطالبة، و لو كان اللزوم عنده حكماً لم يجز شرط الخيار حتى للمضمون له.

و على ذلك يبنى جواز التقابل لاختصاص الإقالة بما يكون الفسخ فيه من حقوق الطرفين، و لا تكون فيما لا يكون الفسخ كذلك. لأن أدلة الإقالة العامة ليست واردة فى مقام إثبات قابلية المحل، و إنما هى واردة فى مقام تشريعها على تقدير القابلية. فالقابلية تحرز من الخارج، و الإطلاقى المقامى يقتضى الرجوع الى العرف فى إحراز القابلية، و الارتكاز العرفى يقتضى ثبوت القابلية فيما كان الفسخ من الحقوق الراجعة إلى طرفى المعاهدة.

و الظاهر اطراد ذلك فى عامة العقود المتعلقة بالنفس أو المال، فإن إيقاعها من حقوق الطرفين و فسخها كذلك، ما لم يقم دليل على الخلاف.

كالنكاح و الوقف، لما دل على لزومهما و عدم تمكن المتعاقدين من فسخهما.

فما لم يقم ذلك الدليل فالارتكاز العرفى يقتضى جواز الإقالة، لتعلق العقد بحقوق الطرفين و شؤونهما، و كما أن لهما إيقاعه لهما فسخه، و لأجل ذلك يصح شرط الخيار فيه. و الضمان من قبيل ذلك، لما عرفت من أن لزومه مأخوذ من أصالة اللزوم الذى هو من حقوق المتعاقدين، و لا دليل على لزومه حكماً كالنكاح.

(١) كما يقتضيه عموم أدلة الشروط الذي كان بناؤهم على العمل به

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٢

لى ثوباً»، أو قال المضمون له: «أقبل الضمان بشرط أن تعمل لى كذا». ومع التخلّف يثبت للشارط خيار تخلف الشرط (١).

[مسألة ٦: إذا تبين كون الضامن مملوكاً و ضمن من غير إذن مولاه]

(مسألة ٦): إذا تبين كون الضامن مملوكاً و ضمن من غير إذن مولاه، أو ياذنه و قلنا إنه يتبع بما ضمن بعد العتق، لا يبعد ثبوت الخيار للمضمون له (٢).

[مسألة ٧: يجوز ضمان الدين الحال حالا، و مؤجلاً]

(مسألة ٧): يجوز ضمان الدين الحال حالا، و مؤجلاً (٣)

فى الضمان بشرط التأجيل أو الحلول، و بشرط أن يكون الضمان من مال معين و غير ذلك. لكن فى التذكرة: «لو ضمن رجل عن غيره ألفاً و شرط المضمون له أن يدفع اليه الضامن أو المضمون عنه كل شهر درهماً لا يحسبه من مال الضمان بطل الشرط إجماعاً»، و الظاهر أن دعوى الإجماع المذكورة مبنية على كونه من الربا المحرم بالإجماع، و إلا فلم أقف عن من تعرض لهذا الشرط و لحكمه، فضلاً عن كونه معقد إجماع.

و ليس هو من الربا فى البيع، و لا- فى القرض. ثمّ إنه إذا تمّ ذلك فى الشرط للمضمون له لا- يتم فى الشرط للضامن، لان الشرط الموجب للربا ما يرجع الى الدائن، دون ما يرجع الى المديون.

(١) لأنه مقتضى الشرط عرفات، فكأن المشتراط الشرط، و اشتراط الخيار على تقدير تخلف الشرط، و قد عرفت أن عقد الضمان يقبل الخيار بالشرط.

(٢) لأن ذلك نوع من الإعسار الموجب للخيار.

(٣) أما مؤجلاً: فقد حكى الإجماع عليه فى الشرائع، قال:

«و الضمان المؤجل جائز إجماعاً». و فى المسالك: أنه موضع وفاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٣

و كذا ضمان المؤجل حالا، و مؤجلاً (١) بمثل ذلك الأجل، أو أزيد، أو أنقص. و القول بعدم صحة الضمان إلا مؤجلاً (٢) و انه يعتبر فيه الأجل كالسلم، ضعيف (٣)، كالقول بعدم صحة ضمان الدين المؤجل حالاً (٤)،

و نحوهما ما عن التنقيح و إيضاح النافع و جامع المقاصد و المفاتيح. و عن الكفاية: «لا أعرف فيه خلافا». و يقتضيه عموم الأدلة. قال فى المسالك: «و ليس هذا تعليقاً للضمان على الأجل، بل تأجيل للدين الحال فى عقد لازم فيلزم». و أما حالاً: فسيأتى نقل الخلاف فيه من الشيخ.

(١) أما ضمان المؤجل حالاً، فهو مقتضى عموم الصحة فى الضمان و فى شرط الحلول، و فى الشرائع- بعد أن ذكر ما سبق- قال: «و فى الحال تردد أظهره الجواز» و سيأتى فيه نقل خلاف الشيخ و الفخر أيضاً.

و أما ضمان المؤجل مؤجلاً: فلا اشكال فيه إذا كان أجل الضمان أبعد.

و أما إذا كان مساوياً فيأتى فيه الخلاف المحكى عن الشيخ. و إذا كان أجل الضمان أقل فيأتى فيه خلاف الشيخ و الفخر أيضاً. لكن

عموم الصحة يقتضى صحته من دون مخصص كما يأتي.

(٢) حكى فى المختلف عن الشيخ فى النهاية أنه قال: «و لا يصح ضمان مال و لا نفس إلا بأجل معلوم» و نسب فى المختلف ذلك إلى المقنعة و الى ابن البراج فى الكامل و ابن حمزة. قال فى مفتاح الكرامة: «لم أجد ذلك فى المقنعة». و فى السرائر: حمل كلام النهاية على انه إذا اتفقا على كون الضمان بأجل فلا بد من تعيينه، و جعله حق اليقين. لكنه خلاف ظاهر العبارة، كما فهمه الأصحاب.

(٣) لمخالفته للعمومات المقتضية للصحة.

(٤) فى جامع المقاصد فى شرح قول مصنفه: «و الأقرب جواز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٤

.....

العكس»- يعنى: جواز ضمان المؤجل حالا- قال: «وجه الأقرب:

أن الأداء معجلاً جائز، فكذا الضمان، لأنه كالأداء. و قال الشيخ:

إنه لا- يصح، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل. و فى هذا التوجيه ضعف. و لأن الضمان نقل المال على ما هو به، و لا يرد تأجيل الحال، لأن ذلك شرط زائد يستقل صاحب الحق بإثباته فى العقد اللازم، بخلاف الأجل الذى هو مشترك بين المضمون له و المضمون عنه. و لأن الحلول زيادة فى الحق، و لهذا يختلف الأثمان به، و هذه الزيادة غير واجبة على المديون و لا ثابتة فى ذمته، فىكون ضمان ما لم يجب، فلا يصح عندنا.

و هذا التوجيه الأخير ذكره الشيخ فخر الدين ولد المصنف، و حسنه فى المختلف. و هو المختار». و قد أشار بذلك إلى ما ذكره العلامة فى المختلف قال: «إذا ضمن المؤجل حالاً قال فى المبسوط: الأقوى أنه لا- يصح، لأنه لا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل. و الوجه عندى الصحة، و لا نسلم تحقق القوة هنا، فإنه كما يجوز للمضمون عنه دفع المال معجلاً كذا يجوز الضمان معجلاً، فان الضمان كالقضاء .. (الى أن قال):

و قد استخرج ولدى العزيز محمد- جعلت فداءه- وجهاً حسناً يقوى قول الشيخ، و هو أن الحلول زيادة فى الحق و لهذا تختلف الأثمان به، و هذه الزيادة غير واجبة على المديون، و لا ثابتة فى ذمته، فىكون ضمان ما لم يجب، فلا يصح عندنا».

و قد تضمن كلامهما هذا وجوهاً من الاشكال. منها: أن الفرع لا يكون أقوى من الأصل. و منها: أن الضمان نقل المال على ما هو به. و منها: أن الحلول زيادة غير ثابتة فى ذمة المديون فىكون ضمانها ضمان ما لم يجب لكن الجميع كما ترى، بل ما كان يؤمل من مقامه الرفيع فى التحقيق و الإلتقان الاعتماد على مثل هذه الوجوه الضعيفة. إذ لا دليل على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٥

.....

القاعدة الأولى على نحو تمنع من الصحة فى المقام. و الضمان فى المقام لنفس الدين على ما هو عليه، و الأجل ليس مضموناً، و إنما هو ظرف أداء المضمون. و من ذلك يظهر ضعف الوجه الأخير. و الذى يظهر من عبارة المختلف اختيار الصحة، كما هو المشهور. و الاستحسان منه إنما كان للوجه لا للفتوى بالمنع. و لعل فخر المحققين كذلك.

و الذى يتحصل مما ذكر: أن الدين المضمون تارة: يكون حالاً، و أخرى: مؤجلاً، و كل منهما إما يضمن حالاً، أو مؤجلاً، فهذه أربعة صور، و الصورة الرابعة- و هى ضمان المؤجل مؤجلاً- تارة: يكون الأجل فيها مساوياً لأجل الدين، و أخرى: يكون أقل، و ثالثة: يكون أكثر. فهذه ست صور. و فى كل منها إما أن يكون الضمان بسؤال المضمون عنه، أو تبرعاً من الضمان. فهذه اثنتا عشرة صورة.

والاشكال والخلاف يكون في صورة ضمان المؤجل حالا كما عن الشيخ في المبسوط، واختاره في جامع المقاصد، و تردد فيه في الشرائع في آخر كتاب الضمان، وإن جزم بالصحة في أوائل الكتاب، و صورة ضمان الحال حالا، كما تقدم عن الشيخ في النهاية، و نسب إلى المقنعة وغيرها، كما عرفت، خلافاً للشيخ في المبسوط فاختر الجواز. و صورة ضمان المؤجل بأجل أقل. و في المختلف نسب إلى الشيخ الإجماع، للمنع من الضمان الحال- الذي تقدمت حكايته عن النهاية- بأن الضمان شرع للإرفاق بالمضمون عنه، فإذا كان الضمان حالا و رجع الضامن على المضمون عنه لم يكن إرفاق به. و فيه: أنه لو تمَّ أنه إرفاق فهو بملاحظة إرفاق ذمته بالضمان، و هو حاصل في الحال.

مع أنه عليه يختص المنع بصورة ما إذا كان الضمان موجباً للرجوع على المضمون عنه لكونه بسؤاله، أما إذا لم يكن كذلك- بأن كان تبرعاً- فلا إشكال في الجواز.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٦

أو بأنقص. و دعوى: أنه من ضمان ما لم يجب، كما ترى (١)،

[مسألة ٨: إذا ضمن الدين الحال مؤجلاً]

(مسألة ٨): إذا ضمن الدين الحال مؤجلاً بإذن المضمون عنه فالأجل للضمان لا للدين (٢)، فلو أسقط الضامن أجله و أدى الدين قبل الأجل يجوز له الرجوع على المضمون عنه (٣)، لأن الذي عليه كان حالا (٤) و لم يصير مؤجلاً بتأجيل الضمان. و كذا إذا مات قبل انقضاء أجله و حل

(١) إذ الضمان الدين، و هو ثابت في الذمة لا للأجل، فإن الأجل للوفاء بما في الذمة، لا أنه مضمون بنفسه.

(٢) و في الجواهر: أنه لا- يخلو من قوة. و المراد به أنه أجل لجواز مطالبته الضامن، فلا تجوز مطالبته قبله، فان ذلك مقتضى الشرط النافذ الصحيح، و هو لا يرتبط بالدين الذي كان في ذمته المضمون عنه، فان لم يكن مؤجلاً قبل الضمان، و الضمان لا يقتضى تأجيله، لأن الشرط لم يكن متعلقاً به، و انما كان متعلقاً بالضمان.

(٣) كما صرح به في جامع المقاصد و المسالك و الحدائق و الجواهر.

و عن المبسوط و التحرير و التذكرة: التنبيه عليه.

(٤) لا يخفى أن الدين الذي عليه كان للمضمون عنه، و قد فرغت ذمته منه حالا كان أو مؤجلاً، و ليس للضامن عليه شيء سابقاً، و انما حدث لدفع الضامن إلى المضمون له، فليس هناك دين حال كى يعلل به الحكم. و كان اللازم تعليقه بإطلاق ما دل على جواز رجوع الضامن على المضمون عنه بما دفعه المقتضى للحلول. لكن ذلك إذا أذن في الضمان عنه مطلقاً. أما إذا أذن بشرط الأجل ففي جواز الرجوع قبل الأجل إشكال، إذ قد يرجع ذلك إلى اشتراط الأجل في الرجوع إليه، فلا يجوز الرجوع إليه قبله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٧

ما عليه و أخذ من تركته يجوز لو ارثه الرجوع على المضمون عنه (١). و احتمال صيرورة أصل الدين مؤجلاً حتى بالنسبة إلى المضمون عنه ضعيف.

[مسألة ٩: إذا كان الدين مؤجلاً فضمنه الضامن كذلك]

(مسألة ٩): إذا كان الدين مؤجلاً فضمنه الضامن كذلك، فمات و حل ما عليه و أخذ من تركته ليس لو ارثه الرجوع على المضمون عنه إلا بعد حلول أجل أصل الدين (٢) لأن الحلول على الضامن بموته لا يستلزم الحلول على المضمون عنه. و كذا لو أسقط أجله و

أدى الدين قبل الأجل لا يجوز له الرجوع على المضمون عنه إلا بعد انقضاء الأجل.

(١) كما صرح بذلك في جامع المقاصد و المسالك و الحدائق و الجواهر و عن المبسوط و التحرير و التذكرة: التنبيه عليه. لما ذكر فيما قبله. و يشكل أيضاً إطلاقه بما سبق فيما قبله.

(٢) قال في القواعد: «و لو ضمن الحال مؤجلاً- تأجل، و ليس للضامن مطالبة المديون قبل الأداء. و إذا مات حل، و لورثته مطالبة المضمون عنه قبل الأجل. و لو كان الأصل مؤجلاً لم يكن لهم». و ذكره في الجواهر من دون نقل خلاف. و كذا في مفتاح الكرامة حاكياً له عن صريح المبسوط و التذكرة و التحرير، معللاً له بما في المتن. و تبعه في الجواهر. لكن قد عرفت أن الدين الأصلي قد فرغت منه ذمة المضمون عنه فلا يتصف بالحلول أو التأجيل. و إطلاق ما دل على رجوع الضامن على المضمون عنه بما أداه يقتضى جواز الرجوع في المقام بعد الأداء من دون مقيد يقتضى تأجيل الرجوع. و مجرد كون الدين الذي كان على المضمون عنه مؤجلاً لا يقتضى التأجيل للدين الجديد. نعم إذا كان إذن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٨

[مسألة ١٠: إذا ضمن الدين المؤجل حالاً بإذن المضمون عنه]

(مسألة ١٠): إذا ضمن الدين المؤجل حالاً بإذن المضمون عنه (١)،

المضمون عنه مقيداً بالمؤجل، بحيث يفهم منه اشتراط عدم الرجوع إليه قبل الأجل، كان الشرط المذكور مانعاً من الرجوع على المضمون عنه، و هو أمر آخر غير كون الدين مؤجلاً في نفسه. و بالجملة: تعليل جواز الرجوع على المضمون عنه حالاً و مؤجلاً يكون الدين الذي كان عليه حالاً أو مؤجلاً، غير ظاهر، لعدم دخل ذلك به، و انما الدخيل فيه الاذن مطلقاً أو مشروطاً بعدم الرجوع حالاً. (١) إذا ضمن المؤجل حالاً صار الدين حالاً بالنسبة إلى الضامن، فيجب عليه الأداء حالاً. و هل يكون حالاً بالنسبة إلى المضمون عنه، بحيث يكون للضامن الرجوع عليه بمجرد الأداء قبل الأجل؟ فيه أقوال:

الأول: عدمه مطلقاً. قال في التذكرة: «على قولنا إنه يصح ضمان المؤجل حالاً، إذا أدى الضامن المال الى صاحبه لم يكن له مطالبة المضمون عنه إلا عند الأجل إن أذن له في مطلق الضمان. و لو أذن له في الضمان عنه معجلاً، ففي حله عليه إشكال، أقربه عدم الحلول أيضاً». و في مفتاح الكرامة: نسب ذلك الى المختلف و المسالك و الروضة و ظاهر التحرير و مجمع البرهان. الثاني: أنه يجوز الرجوع الى المضمون عنه بسؤاله مطلقاً.

حكاه في مفتاح الكرامة عن صريح التنقيح. و لعله ظاهر القواعد، حيث قال: «فيحل مع السؤال على إشكال». الثالث: أنه يصير حالاً مع التصريح بالاذن حالاً، لا مع الإطلاق. حكاه في مفتاح الكرامة عن ظاهر المفاتيح. الرابع: أنه مع التصريح بالسؤال حالاً يرجع عليه حالاً، و أما مع الإطلاق فمحل إشكال. و حكاه في مفتاح الكرامة عن الإيضاح. قال في جامع المقاصد: «و أعلم أن الشارح ولد المصنف قال: إن موضع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٨٩

فان فهم من إذنه رضاه بالرجوع عليه يجوز للضامن ذلك، و إلا فلا يجوز إلا بعد انقضاء الأجل. و الاذن في الضمان أعم من كونه حالاً.

[مسألة ١١: إذا ضمن الدين المؤجل بأقل من أجله و أداه]

(مسألة ١١): إذا ضمن الدين المؤجل بأقل من أجله و أداه (١)، ليس له الرجوع على المضمون عنه الا بعد انقضاء

الاشكال ما إذا أذن في الضمان و أطلق، أما إذا أذن فيه حالاً فلا إشكال في الحلول. و ليس بشيء. بل قد يقال: إنه مع الإطلاق لا إشكال في عدم الحلول. و من ذلك يظهر قول خامس، و هو ما ذكره في جامع المقاصد.

و الأقرب هو الثاني، لإطلاق ما دل على رجوع الضامن على المضمون عنه عند أداء مال الضمان من دون مقيد ظاهر. و الاذن في الضمان و إن كانت أعم من كونه حالاً، لكن الإطلاق المتقدم كاف في جواز الرجوع. و من ذلك يظهر ضعف الثالث، الذي جعله في الجواهر الأقوى، لعدم اقتضاء الإطلاق الاذن في التعجيل، فيكون كالمتبرع. إذ التعجيل في الرجوع لا يحتاج إلى الاذن، بل يكفي فيه إطلاق الدليل الدال عليه. و الذي اختاره المصنف هو المنع من الرجوع على المضمون عنه مطلقاً، إلا- أن يفهم من اذنه رضاه بالرجوع عليه. و لعله راجع الى القول الأول، أو هو قول سادس و الذي يقتضيه إطلاق أدلة الرجوع على المضمون عنه هو القول الثاني. إلا أن يفهم من الاذن بالضمان المؤجل اشتراط عدم الرجوع عليه قبل الأجل، فيجب العمل بالشرط. و لعله يكون قولاً سابعاً. و منه يظهر ضعف بقية الأقوال، فإن المنع من الرجوع قبل الأجل مطلقاً- كما هو القول الأول- أو في بعض الصور- كما في الأقوال الأخر- خلاف إطلاق ما دل على الرجوع على المضمون عنه إذا كان بسؤاله، كما يأتي.

(١) الذي يظهر من الجواهر أن هذه المسألة نظير المسألة السابقة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٠

أجله. و إذا ضمنه بأزيد من أجله فأسقط الزائد و أداه جاز له الرجوع عليه، على ما مر (١) من أن أجل الضمان لا يوجب صيرورة أصل الدين مؤجلاً. و كذا إذا مات بعد انقضاء أجل الدين قبل انقضاء الزائد فأخذ من تركته، فإنه يرجع على المضمون عنه.

[مسألة ١٢): إذا ضمن بغير إذن المضمون عنه برئت ذمته]

(مسألة ١٢): إذا ضمن بغير إذن المضمون عنه برئت ذمته، و لم يكن له الرجوع عليه (٢) و إن كان أدائه بإذنه أو أمره (٣). الا أن يأذن له (٤)

يأتي فيها الأقوال كلها. لوجود مأخذ الأقوال المذكورة فيها بعينها.

(١) و مر الكلام فيه في المسألة الثامنة، و أنه و ان لم يوجب أجل الدين لكنه قد يوجب اشتراط عدم الرجوع قبل أجل الضمان. (٢) قال في الشرائع: «و يرجع الضامن على المضمون عنه بما أداء إن ضمن بإذنه و لو أدى بغير اذنه، و لا يرجع إذا ضمن بغير إذنه و لو أدى بإذنه» و في المسالك بعد أن ذكر أن العبارة تتضمن أحكاماً أربعة: اثنين بالمنطوق و اثنين بالمفهوم، قال: «و حكم الأربعة كما ذكر عند علمائنا أجمع» و في جامع المقاصد: «و الحكم عدم الرجوع فيهما عند علمائنا ذكره في التذكرة». و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه» و نحو ذلك كلام غيرهم. و يكفي في إثباته أصالة البراءة لو لا ما يقتضيه إطلاق الاخبار الآتية في المسألة الآتية، لشمولها لما نحن فيه. فالعمدة إذاً الإجماع.

(٣) كما صرح به في معقد إجماع المسالك و جامع المقاصد و غيرهما، إذ الاذن في أداء ما وجب أو الأمر به ليس من أسباب الضمان.

(٤) كما مال إليه في الجواهر، و جعله نظير ما إذا قال، لأجنبي:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩١

في الأداء عنه (١) تبرعاً منه في وفاء دينه، كأن يقول: «أد ما ضمنت عنى و ارجع به على» على إشكال في هذه الصورة أيضاً (٢)،

أدّ عن الضامن المتبرع و ارجع به على، فإذا أدى بعنوان امثال أمر المضمون عنه اتجه الرجوع عليه.

(١) يعنى: عن الآذن.

(٢) حكاة فى الجواهر عن بعض الناس، معللا له بما ذكر فى المتن، ثمّ قال: «لا يخلو من نظر أو منع بعد ما عرفت». و المراد مما عرفت قاعدة الاحترام، فإنه و إن لم يكن دليل على قاعدة الاحترام كليه، لكن المتيقن منها صورة استيفاء عمل الغير. و هو على قسمين: الأول: أن يكون الاستيفاء بالأمر على وجه الضمان، كما فى المثال الذى ذكره. و الظاهر أنه لا إشكال فى الضمان، فإن الأمر به على وجه الضمان من المعاملات العرفية الممضاه من الشارع المقدس، بشهادة استقرار سيرة المتشرعة عليها. فهى نظير القرض الذى هو تملك للعين على وجه الضمان بالمثل فى المثليات و بالقيمة فى القيمات، فاذا قال له: «أقرضنى درهماً» أو «أقرضنى ثوباً» كان ضامناً لدرهم فى الأول و لقيمة الثوب فى الثانى، لأن معنى: «أقرضنى»: ملكنى على وجه الضمان. كذلك الأمر فى المقام، فاذا قال: «ادفع عنى لزيد درهما و على ضمانه» أو «خط ثوب زيد و على ضمانه» كان ضامناً فى الأول لدرهم و فى الثانى قيمة الخياطة، فهى معاملة جرت عليها سيرة العرف و المتشرعة، أشبه ما يكون بالجعالة، فتكون صحيحة، و تستوجب الضمان. و توهم: أنها وعد لا يجب الوفاء به. غريب، لاختصاصه بالوعد بالإحسان المجانى، و لا ينطبق على الإحسان المعاوضى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٢

.....

الثانى: ما لا يكون الأمر على وجه الضمان، كما إذا قال للحلاق:

«احلق رأسى» فحلق رأسه، و كان كل من الأمر و المأمور غافلاً عن الضمان، فإنه يكون الأمر ضامناً للأجرة ما لم يقصد المأمور المجانية. و الضمان فى المقام لا يكون مستنداً إلى معاملة، لعدم قصد العوض منهما. و المعروف عندهم الضمان أيضاً، اعتماداً على قاعدة احترام مال المسلم كدمه، فان استيفاءه بلا عوض ظلم و عدوان.

فاذا كان المناط فى الضمان فى القسمين أمراً واحداً، تعين أن يكون سبب الضمان فى القسم الأول هو الاستيفاء أيضاً، و لا المعاملة، و يكون الضمان فى المقامين لقاعدة الاحترام. و إذا كان سبب الضمان فيهما مختلفاً كان الضمان فى القسم الأول مقتضى المعاملة، و فى الثانى لقاعدة الاحترام. و الذى يظهر من الجواهر و غيرها: أن المناط فى الضمان فى القسمين واحد، و لذلك جعل الضمان فى المثال المذكور فى الجواهر هو قاعدة الاحترام. و هو محتمل، بل فى كتاب الإجارة جزمنا به. و لكن الأظهر خلافه.

هذا كله إذا كان الأمر بالفعل على أن يكون للأمر، و أما إذا كان للفاعل كما إذا قال له: «أد دينك»، و أنفق على زوجتك، و أحسن إلى من أساء إليك» ففعل المأمور لم يكن الأمر ضامناً، لعدم الدليل عليه، بل هو على خلافه. ضرورة أن الأمر بالمعروف واجباً كان أو مستحباً لا يوجب ضمان الأمر حسب ما تقتضيه السيرة القطعية. هذا إذا كان خالياً عن التعويض. أما إذا كان مشتملاً عليه - كما إذا قال لأخيه: صل اليومىة و لك على أن أعطيك كل يوم درهماً - فالظاهر أنه كذلك، فلا يجب عليه دفع العوض - أعنى: الدرهم فى المثال - لأنه وعد و إحسان مجانى، فلا يجب الوفاء فيه.

و الذى يتحصل: أن استيفاء عمل الغير على أربعة أقسام، لأن الفعل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٣

من حيث أن مرجعه حينئذ إلى الوعد الذى لا يلزم الوفاء به و إذا ضمن بإذنه فله الرجوع عليه بعد الأداء و ان لم يكن بإذنه (١)، لأنه بمجرد الاذن فى الضمان اشتغلت ذمته من غير توقف على شىء. نعم لو أذن له فى الضمان تبرعاً فضمن ليس له الرجوع عليه، لأن الاذن على هذا الوجه كلا إذن.

[مسألة (١٣): ليس للضامن الرجوع على المضمون عنه في صورة الإذن]

(مسألة ١٣): ليس للضامن الرجوع على المضمون عنه في صورة الإذن

المأمور به تارة: يكون للآمر، و أخرى: يكون للمأمور. و إذا كان للآمر فهو مضمون، سواء قصد الأمر و المأمور الضمان ليكون نوعاً من المعاملة، أم لم يقصدا. و إذا كان للمأمور فلا ضمان على الأمر، سواء قصدا الضمان أم لم يقصدا. و من ذلك يتوجه الاشكال على الجواهر، حيث جعل الضمان في القسم المعاملي، لقاعدة الاحترام. كما يتوجه على المصنف حيث ذكر الاشكال عليه من بعضهم بأنه وعد، و سكت عنه، مع أن الوعد يختص بالإحسان المجاني، و لا- مجانية في الفرض، لأن الأمر أمر بالتبرع عن نفسه. نعم إذا أمره بالوفاء عن نفسه- يعني: المأمور- فقال: «أد دينك و لا تعص ربك و على عوضه»، كان من الإحسان المجاني، فيكون وعداً لا يجب الوفاء به.

(١) إجماعاً حكاه جماعة كثيرة، كما سبق. و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه». و يشهد له ما رواه المشايخ الثلاثة عن الحسين بن خالد.

قال: «قلت لأبي الحسن (ع): جعلت فداك قول الناس: الضامن غارم. قال: فقال: ليس على الضامن غرم. الغرم على من أكل المال» (١) و إطلاقه يشمل صورة الضمان بغير إذن. لكنه مقيد بغير ذلك بالإجماع. و يعضده الأخبار الآتية في المسألة الآتية. و لعله الى ذلك أشار في السرائر بقوله: «وردت به الاخبار عن الأئمة الإظهار».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٤

الابعد أداء مال الضمان، على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه (١). و انما يرجع عليه بمقدار ما أدى، فليس له المطالبة قبله. إما لان ذمة الضامن و ان اشتغلت حين الضمان بمجرد عدمه إلا أن ذمة المضمون عنه لا تشتغل الا بعد الأداء و بمقداره. و إما لأنها تشتغل حين الضمان، لكن بشرط الأداء، فالأداء على هذا كاشف عن الاشتغال من حينه (٢)، و إما لأنها و إن اشتغلت بمجرد الضمان إلا أن جواز المطالبة مشروط بالأداء. و ظاهرهم هو الوجه الأول (٣). و على أي حال لا خلاف في أصل الحكم، و إن

(١) قد أخذ الأداء موضوعاً للرجوع في معاهد الإجماعات. قال في الشرائع: «و يرجع الضامن على المضمون عنه بما أداء إن ضمن بإذنه» و نحوه عبارات غيره. و ظاهر الجميع: أن الرجوع بعد الأداء. و في جامع المقاصد: أن الضامن إنما يرجع بعد الأداء، فلا يرجع بما لم يؤده، و يظهر التسالم عليه.

(٢) و يحتمل أن يكون اشتغال الذمة حاصلًا بمجرد الضمان لكنه مترنزل فيستقر بالأداء، و إذا لم يحصل الأداء بطل الاشتغال و انفسخ. احتمله في الجواهر أيضاً. و أما الاحتمال الثالث المذكور في المتن فالظاهر منه حصول الاشتغال بمجرد الضمان و بقاؤه و إن لم يحصل الأداء أبداً.

فتكون الاحتمالات أربعة.

(٣) قال في المسالك: «قد عرفت أن الضامن لا يستحق عند المضمون عنه شيئاً إلى أن يؤدي مال الضمان». و في الجواهر نسب الوجه المذكور الى المسالك و غيرها، ثم قال: «و لعله الأقوى». لكن في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٥

كان مقتضى القاعدة جواز المطالبة و اشتغال ذمته من حين الضمان في قبال اشتغال ذمة الضامن (١)،

الشرائع: «إذا ضمن عنه ديناراً بإذنه فدفعه الى الضامن فقد قضى ما عليه».

و ظاهره اشتغال الذمة بمجرد الضمان بالاذن. و لكن حمله في المسالك على خلاف ظاهره، و يظهر منه عدم احتمال ذلك.

(١) يعنى: لما كان اشتغال ذمة الضامن بالضمان كان بأمر المضمون عنه، و كان ذلك ضرراً على الضامن، كان مضموناً على المضمون عنه. و علله في الجواهر: بأن الضمان نوع أداء، و الفرض حصوله بإذنه، فيقتضى شغل ذمة المضمون عنه، فيصح حينئذ الدفع له وفاء، كما يصح للضامن إبراء ذمة المضمون عنه قبل الأداء. انتهى. لكنه أشكل عليه: بأنه لم يثبت كون الضمان أداء بالنسبة الى ذلك، و إن كان هو كالأداء بالنسبة الى إبراء ذمة المضمون عنه، فلا سبب حينئذ لشغل ذمة المضمون عنه إلا الأداء المأذون فيه بالاذن بالضمان، لقاعدة احترام مال المسلم. انتهى.

و كل من التعليل و إشكاله مبنى على كون سبب ضمان المضمون عنه للضامن هو أدائه، فالتعليل مبنى على أن الضمان أداء، و الاشكال راجع الى نفى ذلك. و فيه: أنه لا- ضرورة تدعو الى ذلك، بل من الجائز أن يكون السبب هو الضمان الإيقاعى بإذن المضمون عنه، لأنه المأذون فيه و المأمور به، و به يكون خلاص المضمون عنه من الدين الذى عليه للمضمون له، و الأداء لا يتعلق به بوجه، و إنما يتعلق بالضامن و به إفراغ ذمته.

و فى حاشية بعض الأعظم: ان القاعدة تقتضى ذلك، من جهة أن اشتغال ذمة المضمون عنه إنما يكون باستيفائه لمال الضامن، و هو إنما يحصل بالأداء، و قبله لا استيفاء. انتهى. و الاشكال فيه ظاهر مما عرفت فإن أداء الضامن للمال لا يرتبط بالمضمون عنه بوجه، و إنما يرتبط بالضامن و به

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٦

سواء أدى أو لم يؤد. فالحكم المذكور على خلاف القاعدة،

فراغ ذمته. و أما ما يرتبط بالمضمون عنه و يكون به فراغ ذمته من ثقل الدين فهو ضمان الضامن، و هو الذى أذن له فيه و أمره به، و بنفس الضمان تكون الخسارة المالية على الضامن، و هى بأمر المضمون عنه، فيكون ضامناً لها.

قال فى التذكرة: «و إن لم يكن (يعنى: الضامن) متبرعاً بالضمان و ضمن بسؤال المضمون عنه، فهل يثبت للضامن حق عليه و يوجب علقه بينهما؟ للشافعية و جهان: أحدهما: أنه يثبت، لأنه اشتغلت ذمته بالحق كمالاً لما ضمن، فليثبت له عوضه على الأصيل. و الثانى: لا يثبت لأنه لا يفوت عليه قبل الغرم شىء، فلا يثبت له شىء إلا بالغرم. إذا عرفت هذا فان كان المضمون له يطالب الضامن بأداء المال فهل للضامن مطالبة الأصيل بتخليصه؟ قال أكثر الشافعية: نعم، كما أنه يغرم إذا غرم.

و قال القفال: لا- يملك مطالبته به. و هو الأقوى عندى إذ الضامن انما يرجع بما أدى فقبل الأداء لا يستحق الرجوع، فلا يستحق المطالبة...».

و من أمعن النظر فى الوجهين الذين ذكرهما الشافعية يتضح له أن الأوجه أولهما، و أن العلامة إنما رجح ثانيهما لعدم وجوب شىء على المضمون عنه إلا- ما أداه الضامن حسب ما دل عليه الدليل بالخصوص، فكأنه لأجله لزم رفع اليد عن القاعدة المقتضية لجواز الرجوع من أول الأمر. لكن الإجماع على عدم جواز رجوع الضامن إلا- بما أداه، و كذا النص لم يدل على نفى استحقاق الضامن بمجرد ضمانه، فإن الإجماع دل على عدم جواز المطالبة قبل الأداء، و قد عرفت عبارة الشرائع الظاهرة فى ثبوت الاستحقاق على المضمون عنه بمجرد ضمان الضامن. و أما الخبر فسيأتى بيانه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٧

ثبت بالإجماع، و خصوص الخبر (١): عن رجل ضمن ضماناً ثم صالح عليه، قال: ليس له إلا الذي صالح عليه. بدعوى الاستفادة منه أن ليس للضامن إلا ما خسر. و يتفرع على ما ذكره (٢): أن المضمون له لو أبرء ذمته الضامن عن تمام الدين ليس له الرجوع على المضمون عنه أصلاً، و إن أبرأه

(١) و هو

موثق عمر بن يزيد، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ضمن عن رجل ضماناً ثم صالح عليه قال (ع): ليس له إلا الذي صالح عليه» (١).

و نحوه موثق عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (ع)

(٢). و هذا الخبر لا يدل على عدم اشتغال الذمة حين الضمان، و إنما يدل على عدم اشتغال الذمة بما لم يؤد أو ما لم يصلح عليه و كذلك خبر الحسين بن خالد المتقدم

(٣) يدل على أن الضامن بعد أن يغرم تكون غرامته على المضمون عنه و لو لأجل كونه مشغول الذمة بذلك من الأول، أما لأنه لا تشتغل ذمته قبل الأداء فلا- دلالة له عليه. فالنصوص قاصرة عن إثبات الوجه الثالث، لا أنها دلالة على الوجه الأول، و تكون موجبة لخلاف القواعد.

(٢) يعنى: ما ذكره أولاً من أنه يرجع بما أدى لا- بتمام المال المضمون. و الوجه فى تفرع الأمور المذكورة على ذلك واضح فى الجميع عدا صورة ما إذا ضمن عنه ضامن فادى تبرعاً، أو و فى عنه تبرعاً، أو و فى عنه من باب الزكاة، فإن الجميع غير داخل فى النص. و حينئذ يشكل إلحاقه بمورد النص، و لا بد من الرجوع فيه الى القاعدة الآتى بيانها.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب كتاب الضمان حديث: ٢.

(٣) راجع الصفحة: ٢٩٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٨

من البعض ليس له الرجوع بمقداره. و كذا لو صالح معه بالأقل، كما هو مورد الخبر. و كذا لو ضمن عن الضامن ضامن تبرعاً فادى، فإنه حيث لم يخسر بشيء لم يرجع على المضمون عنه و إن كان ياذنه. و كذا لو وفاه عنه غيره تبرعاً.

[مسألة (١٤): لو حسب المضمون له على الضامن ما عليه خمساً أو زكاة أو صدقة]

(مسألة ١٤): لو حسب المضمون له على الضامن ما عليه خمساً أو زكاة أو صدقة، فالظاهر أن له الرجوع على المضمون عنه (١)، و لا يكون ذلك فى حكم الإبراء و كذا

(١) و فى الجواهر: «لعله كذلك.» و لا- يخلو من إشكال، إذ لا- غرم من الضامن ليكون على المضمون عنه. نعم كان الغرم فيه على مستحق الزكاة مثلاً، لا على الشخص المذكور. اللهم إلا أن نقول:

إن القاعدة تقتضى اشتغال ذمة المضمون عنه بمجرد الضمان بأمره، و لم يثبت فى المقام ما يقتضى الخروج عنها. و إلحاقه بمورد النص غير ظاهر و لأجل ذلك يكون اللازم الحكم بالرجوع فى جميع موارد الشك فى الخروج بخلاف ما إذا كان السبب فى ضمان المضمون عنه استيفاؤه لمال الضامن، فإنه مع الشك يبنى على عدم الرجوع، لأصالة البراءة. فعلى المبنى الأول:

يكون الشك في السقوط، و على المبنى الثانى: يكون الشك في الثبوت.

اللهم إلا أن يقال: لما كان المدين له باحتسابه من الزكاة برئت ذمته فالبراءة كانت بماله، فيكون ماله قد استوفاه المضمون عنه، فعليه ضمانه و من ذلك يصح أن يقال: إنه قد غرم ماله، فيكون الغرم على المضمون عنه. فالحكم في هذا الفرض لا يختلف باختلاف المباني. لكنه يتم بناء على ثبوت ملك ما فى الذمة آنا ما، أما إذا قلنا بامتناعه، لعدم الفرق بين الآنات، فلا استيفاء لماله و لا غرامة عليه. فيتعين الابتناء على المباني.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٢٩٩

لو أخذه منه ثم رده عليه هبة (١). و أما لو وهبه ما فى ذمته فهل هو كالإبراء أولا؟ وجهان (٢). و لو مات المضمون له فورثه الضامن لم يسقط جواز الرجوع به على المضمون عنه (٣)

[مسألة ١٥: لو باعه أو صالحه المضمون له بما يسوى أقل من الدين]

(مسألة ١٥): لو باعه أو صالحه المضمون له بما يسوى أقل من الدين (٤)، أو وفاة الضامن بما يسوى أقل منه (٥)، فقد صرح بعضهم بأنه لا يرجع على المضمون عنه إلا بمقدار ما يسوى (٦). و هو مشكل بعد كون الحكم على خلاف القاعدة، و كون القدر المسلم غير هذه الصور. و ظاهر خبر الصلح الرضا من الدين بأقل منه، لا ما إذا صالحه بما

- (١) كما نص عليه فى الجواهر، و فى التذكرة: أنه أقرب. و وجهه واضح لحصول الغرم، فيرجع به على المضمون عنه.
- (٢) بناء على ما سبق فى الزكاة يكون الأقرب الثانى، إذ لا فرق بين الهبة المجانية و بين الصدقة أو الزكاة فى أن البراءة بماله فى الجميع، بخلاف الإبراء فإن البراءة فيه لم تكن بمال الضامن. و عليه يتعين الرجوع الى المباني
- (٣) يتعين فيه الرجوع الى المباني المتقدمة.
- (٤) الظاهر أن أصل العبارة: «لو باع أو صالح» و فاعله ضمير الضامن كما يظهر بالتأمل.
- (٥) الوفاء بالأقل قيمة يختص بما إذا كان من الجنس الردى مثلا، أما إذا كان من غير الجنس فلا يمكن الوفاء الا بمقدار القيمة.
- (٦) ذكر ذلك فى الشرائع و التذكرة و القواعد و المسالك و غيرها. قال فى التذكرة: «لو صالح عن ألف على عبد يساوى ستمائة لم يرجع إلا بستمائة»، ثم استدل عليه بموثقى عمر بن يزيد و عبد الله بن بكير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٠

يسوى أقل منه (١). و أما لو باعه أو صالحه أو وفاة الضامن بما يسوى أزيد فلا إشكال فى عدم جواز الرجوع بالزيادة (٢).

[مسألة ١٦: إذا دفع المضمون عنه الى الضامن مقدار ما ضمن قبل أدائه]

(مسألة ١٦): إذا دفع المضمون عنه الى الضامن مقدار ما ضمن قبل أدائه، فإن كان ذلك بعنوان الامانة ليحتسب بعد الأداء عما له عليه، فلا إشكال، و يكون فى يده أمانة، لا يضمن لو تلف إلا بالتعدى أو التفريط. و إن كان بعنوان وفاء ما عليه، فإن قلنا باشتغال ذمته حين الضمان و إن لم يجب عليه دفعه إلا- بعد أداء الضامن، أو قلنا باشتغاله حينه بشرط الأداء بعد ذلك على وجه الكشف، فهو صحيح و يحتسب وفاء، لكن بشرط حصول الأداء من الضامن على التقدير الثانى. و إن قلنا: انه لا تشتغل ذمته إلا بالأداء و حينه

(١) ظهور الخبر فيما يشمل هذا الفرض الذى ذكره لا يقبل الإنكار لوضوحه. نعم الخبر بلفظه لا يشمل البيع. لكن الظاهر منه عرفاً الأعم من البيع. وقد نفى الخلاف عن أنه لا يجب على المضمون عنه أن يدفع الى الضامن أزيد مما دفعه الى المضمون له. نعم لو صالحه عن ذلك أو أو باعه عليه بما يساوى الدين و تقاصا عنه بالأقل ففي المسالك: اتجه رجوعه عليه بما يساوى الدين، و فى التذكرة: احتمل ذلك، و احتمل الرجوع بقيمة العين، لان الضمان وضع للارتفاق، و نسب إلى الشافعية الأول.

(٢) صرح بذلك غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات، معللين له بأنه متبرع بالزيادة غير مأذون فيها، فلا استيفاء لها من المضمون عنه، بناء على كون الضمان بالاستيفاء. و كذا بناء على كون الضمان بالضمان، لان الضمان لم يكن بالزائد، و هو واضح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠١

- كما هو ظاهر المشهور- فيشكل صحته وفاء، لان المفروض عدم اشتغال ذمته بعد، فيكون فى يده كالمقبوض بالعقد الفاسد (١)، و بعد الأداء ليس له الاحتساب إلا بإذن جديد (٢) أو العلم ببقاء الرضا به.

[مسألة ١٧: لو قال الضامن للمضمون عنه: «ادفع عنى إلى المضمون له ما على من مال الضمان» فادفع]

(مسألة ١٧): لو قال الضامن للمضمون عنه: «ادفع عنى إلى المضمون له ما على من مال الضمان» فادفع برئت ذمتهما معا (٣)، أما الضامن: فلانه قد أدى دينه، و أما

(١) كما صرح به فى التذكرة، فيكون مضموناً عليه، و يجب عليه رده الى مالكة. و فى المسالك: أنه كالمقبوض بالسوم. و لكنه غير ظاهر.

لان المقبوض بالسوم مقبوض على أنه ملك الدافع، و المفروض فى المقام أنه مقبوض على أنه مالك القابض - كما هو معنى الوفاء - كالمقبوض بالعقد الفاسد، فالإذن فى قبضه مقيدة بعنوان مفقود، فتكون مفقودة. و لذا قلنا لا يجوز التصرف فيه و لو بوضع اليد عليه، و يجب رده الى مالكة، كالمغصوب، فيكون مضموناً.

(٢) لا حاجة إلى الاذن الجديد، بل يكفى بقاء الاذن السابق، لأنها كانت مقيدة بعنوان الوفاء المفقود سابقاً، فاذا وجد لاحقاً بحصول الأداء و بقيت الاذن كفت فى حصول الملك. و من ذلك يظهر أن الاذن الجديد لا فائدة فيها إذا لم ترجع الى بقاء الاذن السابق، و لعل هذا هو المراد مما فى حاشية بعض الأعظم فى هذا المقام، و إلا فلا محصل له.

و يكفى الشك فى بقاء الاذن لجريان الاستصحاب، و لا حاجة الى العلم بالبقاء. فلاحظ.

(٣) قال فى الشرائع: «و لو قال: ادفعه الى المضمون له،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٢

المضمون عنه: فلان المفروض ان الضامن لم يخسر. كذا قد يقال. و الأوجه أن يقال: إن الضامن حيث أمر المضمون عنه بأداء دينه فقد اشتغلت ذمته بالأداء، و المفروض أن ذمة المضمون عنه أيضاً مشغولة له، حيث أنه أذن له فى الضمان بالأداء المفروض موجب لاشتغال ذمة الضامن من حيث كونه بأمره، و لاشتغال ذمة المضمون عنه حيث أن الضمان بإذنه و قد و فى الضامن، فيتهاثران، أو يتقاصان (١). و إشكال صاحب الجواهر فى اشتغال ذمة الضامن بالقول المزبور (٢)

فدفعه، فقد برئنا» و قال فى المسالك فى شرحه: «أى: قال الضامن للمضمون عنه: ادفعه أنت إلى المضمون له، فدفعه فقد برئنا، أما الضامن فوفاء دينه، و أما المضمون عنه فلأن الضامن لم يغرّم. فلا يرجع عليه.

و يمكن اعتبار التقاص القهرى، لثبوت ما دفعه المديون فى ذمة الضامن، لأنه المديون و قد أذن له فى وفائه، و ثبوت مثله فى ذمة

المضمون عنه لأدائه، فيتقاصا».

(١) وقع التعبير بالتقاص القهري في المسالك، و كأن المراد منه التهاتر بقربنة وصفه بالقهري، و التقاص المشروع اختياري من أفعال المكلف القصدية بخلاف التهاتر، فإنه من الأحكام الشرعية. و كأن عطفه في المتن على التهاتر، بقصد التوضيح، لا- التقاص الاصطلاحي.

(٢) قال في الجواهر- بعد نقل عبارة المسالك السابقة-: «و فيه:

أن أداء دين الضامن المأذون بمال المضمون عنه بإذن الضامن لا يقتضى اشتغال ذمة الضامن بمثله، إذ ليس هو قد صار بذلك قرضاً عليه مع عدم قصده، و عدم توقف وفاء الدين على كونه مملوكاً للمديون. كما أنه لا يستحق مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٣ في غير محله (١).

[مسألة ١٨: إذا دفع المضمون عنه الى المضمون له من غير إذن الضامن]

(مسألة ١٨): إذا دفع المضمون عنه الى المضمون له من غير إذن الضامن برئاً معاً (٢)، كما لو دفعه أجنبي عنه.

[مسألة ١٩: إذا ضمن تبرعاً فضمن عنه ضامن]

(مسألة ١٩): إذا ضمن تبرعاً فضمن عنه ضامن

رجوعاً على المضمون عنه، لعدم حصول الأداء منه. فلا تقاص حينئذ، لعدم ثبوت المالين في ذمة كل منهما. فتأمل».

(١) لأن الموجب لضمان الضامن لما أداء المضمون عنه أمر الضامن له بالأداء الموجب لصدق الاستيفاء، الذى هو من أسباب الضمان- كما عرفت-، لا لتحقق القرض حتى يتوقف على قصده، و لا لتوقف الوفاء على كونه مملوكاً للمديون حتى يمنع ذلك. كما أنه يستحق الضامن الرجوع على المضمون عنه بأدائه، لأن هذا الأداء من المضمون عنه لما كان بأمر الضامن و موجباً لاستحقاق الرجوع على الضامن. كان ذلك خسارة على الضامن، فاستحق الرجوع على المضمون عنه فى تدارك خسارته بعد أن كان ضمانه بإذنه.

نعم يتوجه الاشكال على المسالك: بأن المضمون عنه لما دفع الى المضمون له بأمر الضامن إن كان يستحق الرجوع على الضامن- من جهة تحقق الاستيفاء- تعيين الوجه الثانى و لم يصح الوجه الأول، و إن كان لا يستحق الرجوع على الضامن- من جهة قصده التبرع بالدفع- تعيين الوجه الأول و لم يصح الوجه الثانى.

(٢) قال فى الشرائع: «و لو دفع المضمون عنه مالاً إلى المضمون له بغير إذن الضامن فقد برئ الضامن و المضمون عنه». و نحوها ما فى القواعد و غيرها. و فى الجواهر نفى الاشكال و الخلاف فى ذلك. و هو واضح مما عرفت فى صدر المسألة السابقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٤

بإذنه و أدى ليس له الرجوع على المضمون عنه (١)، بل على الضامن (٢). بل و كذا لو ضمن بالأذن فضمن عنه ضامن بإذنه، فإنه بالأداء يرجع على الضامن، و يرجع هو على المضمون عنه الأول.

[مسألة ٢٠: يجوز أن يضمن الدين بأقل منه برضا المضمون له]

(مسألة ٢٠): يجوز أن يضمن الدين بأقل منه برضا المضمون له (٣). و كذا يجوز أن يضمنه بأكثر منه. و فى الصورة الأولى لا يرجع

على المضمون عنه مع إذنه في الضمان إلا بذلك الأقل (٤). كما أن في الثانية لا يرجع عليه إلا بمقدار الدين (٥).

(١) يعنى: ليس للضامن الثانى الرجوع على المضمون عنه الأول، لأنه لم يضمن عنه، فلا موجب لرجوعه عليه.
(٢) لأنه ضمن عنه بإذنه.

(٣) لم يحضرني عاجلا من تعرض له. و مقتضى ما تقدم من معنى الضمان من أنه نقل ما فى الذمة إلى ذمة الضامن امتناع ذلك، الا أن يرجع الى ضمان البعض و سقوط الباقي أو الإبراء منه. و كذلك الفرض الثانى، فإنه ممتنع الا- أن يرجع الى اشتراط الزيادة للمضمون له. اللهم إلا أن يكون المراد من الضمان فى المقام مفهوماً آخر، و هو إثبات بدل ما فى الذمة فى ذمة أخرى أقل منه أو أكثر. و لا بأس بالبناء على صحته، عملا بعمومات الصحة، و لا يكون من الضمان الاصطلاحى، و لا تجرى عليه أحكامه إلا ما تقتضيه العمومات.

(٤) لأن الزائد عليه لم يؤده، فلا يرجع به على المضمون عنه و إن كان بإذنه.
(٥) كما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٥

إلا إذا أذن المضمون عنه فى الضمان بالزيادة (١).

[مسألة ٢١: يجوز الضمان بغير جنس الدين]

(مسألة ٢١): يجوز الضمان بغير جنس الدين (٢).

كما يجوز الوفاء بغير الجنس (٣). و ليس له أن يرجع على المضمون عنه الا بالجنس الذى عليه (٤)، إلا برضاه.

[مسألة ٢٢: يجوز الضمان بشرط الرهانة]

(مسألة ٢٢): يجوز الضمان بشرط الرهانة (٥)، فيرهن بعد الضمان. بل الظاهر جواز اشتراط كون الملك الفلانى رهنا بنحو شرط النتيجة فى ضمن عقد الضمان (٦).

(١) لإطلاق ما دل على الرجوع بما أدى.

(٢) لم أقف على من تعرض له. و يشكل بما سبق من امتناع ذلك، لا نقله من ذمة إلى ذمة مع البناء على ثبوت غيره خلف. الا أن يكون المقصود اشتراط الأداء من غير الجنس، فلا- بأس، لعموم الوفاء بالشروط، نظير الاشتراط من مال معين، كما سيأتى. أو يكون المراد غير الضمان الاصطلاحى، بل معنى آخر و هو إثبات بدل لما فى الذمة فى ذمة أخرى.

كما تقدم. و حينئذ لا تجرى عليه أحكام الضمان، أو تثبت له الأحكام العامة.

(٣) بلا إشكال. و النصوص به شاهدة.

(٤) لإطلاق

الموثق: «ليس له الا الذى صالح عليه» (١).

(٥) يعنى: بنحو شرط الفعل، يعنى: شرط أن يرهن، فيجب على الضامن أن يرهن عند المضمون له عيناً، لتكون مورد حق الاستيفاء.

(٦) قد ذكرنا فى كتاب الإجارة من هذا الشرح الإشكال فى صحة شرط النتيجة من وجهين: الأول: أن النتائج لا تقبل أن تكون مضافة الى مالك، فلا يمكن أن تكون شرطاً، لان التحقيق أن الشرط مملوك للمشروط له، و لذا كان له المطالبة به، و إذا امتنع أن تكون

مملوكة

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب كتاب الضمان حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٦

.....

امتنع أن تشتط ملكيتها. نعم إذا كانت فى العهدة جاز أن تكون مملوكة.

لكنها تكون من شرط الفعل لا- من شرط النتيجة. الوجه الثانى: أن مفاد صيغة الشرط مجرد جعل التملك بين المشروط له و المشروط، لا جعل نفس المشروط، فإن صيغة الشرط لا تتكفل ذلك، فإذا لم يحصل الشرط لا يكون ثابتاً، فلا ترتب آثاره، و حينئذ لا نتيجة و لا يجوز ترتيب آثارها. و هذا معنى بطلان شرط النتيجة.

ثم إن الإشكاليين المذكورين إنما يتوجهان على شرط النتيجة بناء على أن مفاد الشرط تملك المشروط له للمشروط، كما يقتضيه مناسبتة مع شرط الفعل. أما إذا كان مفاده مجرد الالتزام للمشروط له بالشرط، فيكون مفاده إنشاء المشروط و هو النتيجة فى ضمن العقد، فلا بأس به، عملاً بعموم نفوذ الشروط. إلا إذا كانت النتيجة لا تنشأ إلا بسبب خاص، فإن عموم نفوذ الشرط لا يصلح لتشريع ما لم يشرع، فيكون الشرط حينئذ مخالفاً للكتاب، فيدخل فى الشرط الباطل. و إذا لم يشترط فى إنشائها سبب خاص صح شرطها و ترتب عليه الأثر و إن لم يكن مملوكاً للمشروط له. و يكون له الخيار فى تخلفه نظير خيار تبعض الصفقة، كما إذا جمع بين بيع و نكاح فبطل أحدهما، فإنه يكون الخيار فى الآخر. لكن هنا يبطل الشرط ببطلان العقد، لأن الشرط لوحظ تابعاً لمضمون العقد و مبنياً عليه، فلا يستقل بدونه، بخلاف ما لو جمع بين بيع و نكاح، فإنه لم يلاحظ أحدهما تابعاً للآخر و مبنياً عليه، بل إنشاء كل منهما فى مقابل الآخر، فيكون بطلان كل منهما موجباً للخيار فى الآخر. كما أن بطلان الشرط موجب للخيار فى العقد لعين الوجه الموجب للخيار هناك عند بطلان أحد الأمرين. و هو اشتراكهما فى قصد واحد كما هو موضح فى محله.

و الذى تحصل مما ذكرناه: أن شرط الفعل يتضمن إنشاء تملك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٧

.....

الفعل و شرط النتيجة لا يتضمن إنشاء التملك، و إنما يتضمن إنشاء نفس النتيجة، فإذا لم يشترط فى إنشاء النتيجة سبب خاص صح. و إذا اشترط فى إنشائها سبب خاص لم يصح، لأنه لا يصلح دليلاً لتشريع ما لم يشرع. و إذا تخلف الأول- إما لعدم صحة التملك، أو لعدم حصول المملوك- يكون الخيار للمشروط له، و تخلف الثانى لا يكون إلا لعدم صحة الإنشاء.

و هو موجب للخيار للمشروط له، و هو من كان إنشائه موافقاً لرغبة أحدهما، فإن كان إنشائه موافقاً لرغبة أحدهما بعينه كان تخلفه موجباً لخياره فقط، كما إذا باعه الشجر بشرط أن يكون للمشتري الثمر الموجود، فإن الشرط يوافق رغبة المشتري فيكون الخيار له. أو يبيعه الشجر بشرط أن يكون ثمرة فى السنة الآتية للبائع، فإن الشرط يوافق رغبة البائع، فيكون الخيار له. و إذا كان موافقاً لرغبة كل منهما كان الخيار لكل منهما، كما إذا باعه الجارية بشرط أن يكون حملها عوضاً عن دين المشتري على البائع.

فإن المعوضة لما كانت من الطرفين كانت موافقة لرغبة كل منهما، فيكون خيار التخلف لكل منهما، نظير تخلف البيع فى بعض

الصفقة، فإنه يوجب الخيار لكل من البائع و المشتري.

ثم إنه لا ينبغي التأمل في صحة شرط النتيجة بعد ما ورد النص به في شرط الضمان في الإجارة و العارية و شرط الأجل في النسيئة و السلف و غير ذلك. نعم لا مجال للبناء على جواز نذر النتيجة، فإن اللام في قول الناظر: «لله على» لام الملك، فيتوجه على نذر النتيجة الإشكالات السابقان و احتمال أن تكون اللام لام التعليل، و يكون معنى: «لله على»: التزمت لله على، خلاف الظاهر جداً، فالبناء على المنع من صحة نذر النتيجة في محله، كالبناء على صحة شرط النتيجة.

و عليه يصح شرط الرهن في ضمن عقد الضمان، و لا بد فيه من القبض - بناء على اشتراطه في الرهن - إذ لا فرق بين الموارد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٨

[مسألة ٢٣]: إذا كان على الدين الذى على المضمون عنه رهن]

(مسألة ٢٣): إذا كان على الدين الذى على المضمون عنه رهن فهل ينفك بالضمان أو لا؟ يظهر من المسالك و الجواهر انفكاك (١)، لأنه بمنزلة الوفاء (٢). لكنه لا يخلو عن اشكال (٣). هذا مع الإطلاق، و أما مع اشتراط البقاء أو عدمه فهو المتبع (٤).

[مسألة ٢٤]: يجوز اشتراط الضمان فى مال معين]

(مسألة ٢٤): يجوز اشتراط الضمان (٥) فى مال معين (٦)

(١) قد صرحا بذلك فى شرح المسألة الرابعة من الشرائع فى كتاب الضمان.

(٢) فى الجواهر: «لأن الضمان أداء». و فى المسالك: «لأن الضمان بمنزلة الأداء». و يظهر منهما المفروغية عن ذلك.

(٣) إذ لا أداء و لا وفاء، و إنما كانت فائدة الضمان اشتغال ذمة الضامن به و فراغ ذمة المضمون عنه، فالدين انتقل من ذمة إلى أخرى من دون أداء، فإن كان الرهن على وفائه بقى على حاله، لعدم الوفاء، و إن كان على إفراغ ذمة المديون بطل، لفراغ ذمته بالضمان. و لكن الأظهر الثانى، لأن الراهن إنما وضع الرهن لحسابه، لا لحساب المرتهن.

(٤) عملاً بعموم صحة الشروط.

(٥) كما فى الشرائع و القواعد و التذكرة و غيرها، و يظهر منهم التسالم على ذلك، و لم ينقل فيه خلاف أو إشكال، و فى الجواهر: «لا خلاف أجده فى صحته». و كفى دليلاً عليه عموم:

«المؤمنون عند شروطهم» (١).

(٦) يعنى: يكون الأداء منه، كما فى عبارة القواعد و التذكرة، و عبارة الشرائع كعبارة المصنف. و الظاهر أن المراد منها ذلك. و

سيجىء

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٠٩

على وجه التقييد (١)، أو على نحو الشرائط فى العقود من كونه من باب الالتزام فى الالتزام. و حيثئذ يجب على الضامن الوفاء من ذلك المال (٢)، بمعنى صرفه فيه. و على الأول:

إذا تلف ذلك المال يبطل الضمان (٣) و يرجع المضمون له على

احتمال آخر. فانتظر.

(١) يعنى: يؤخذ الأداء من ذلك المال قيذا للضمان أو قيذا للمضمون فكأنه قال: أضمن الضمان الذى يكون وفاء ماله من المال المعين، أو اضمن المال الذى يكون وفاؤه من المال المعين.

(٢) عملاً بالشرط.

(٣) لفوات القيد الموجب لفوات المقيد. قال فى التذكرة.

و لو شرط فى الضمان الأداء من مال بعينه صح الضمان و الشرط معاً.

لتفاوت الأغراض فى أعيان الأموال. فلو تلف المال قبل الأداء بغير تفريط الضامن فالأقرب فساد الضمان لفوات شرطه، فيرجع صاحب المال على الأصيل. و هل يتعلق الضمان: بالمال المشروط تعلقه به تعلق الدين بالرهن، أو الأرض بالجاني؟ الأقرب: الأول، فيرجع على الضمان لو تلف. و على الثانى: يرجع على المضمون عنه. و العبارة لا تخلو من إشكال، لتنافى الصدر و الذيل فيها، لأن الرجوع على الضامن الذى قربه فى الذيل يقتضى صحة الضمان، و هو ينافى ما فى الصدر من بطلان الضمان و الرجوع على الأصيل، المناسب لكون التعلق نظير تعلق أرش الجنائية.

و المصنف (ره) جعل البطلان من آثار أخذ الشرط على نحو القيد، لأن فوات القيد يوجب فوت المقيد. و قد تبعه الى ذلك فى المسالك فى توجيه البطلان الذى حكاه عن التذكرة و الشهيد فى بعض فتاواه. و لكنه يشكل: بأن فوات القيد لا يوجب بطلان العقد، و إنما يوجب الخيار

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٠

المضمون عنه. كما أنه إذا نقص يبقى الناقص فى عهده.

المسمى بخيار تخلف الوصف، كما إذا قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فتبين أنه غير كاتب، فلا فرق بين فوات القيد و فوات الشرط. فان قلت: فوات المقيد بفوات قيده من الضروريات، فالقصد انما تعلق بالمقيد لا بغيره، فكيف يصح مع فواته الموجب لانتفاء قصده؟! قلت: هذا الاشكال يتوجه نظيره فى صورة فوات الشرط، لأن القصد انما كان الى المشروط لا الى الخالى عن الشرط، فكيف يصح الخالى عن الشرط من دون قصد؟! بل يتوجه أيضاً فى باب تبعض الصفقة، فإن من اشترى داراً و تبين أن بعضها لغير البائع و لم يجز، أو بعضها وقف لا يصح بيعه، لم يكن يقصد شراء البعض أبداً، و إنما كان يقصد شراء المجموع. و يندفع:

بأن القصد الضمنى التحليلى كاف فى صحة العقد بالنسبة إلى الفاقد للقيد أو الشرط، و بالنسبة إلى الجزء فى باب تبعض الصفقة. و يشهد بذلك بناؤهم على صحة العقد فى البعض لكن مع الخيار، و كذا بناؤهم على صحة العقد مع تخلف الوصف لكن مع الخيار، المعبر عنه خيار الوصف، كما فى: «بعتك العبد الكاتب». و مثله الكلام فى مورد خيار الرؤية.

و دعوى: أن الصحة فى هذه الموارد لأن الإنشاء فيها من باب تعدد المطلوب، بحيث يكون قصدان: قصد قائم بالمجموع و بالمشروط و بالموصوف، و قصد قائم بالبعض و بالخالى عن الشرط أو الوصف، فإذا فات القصد الأول كفى القصد الثانى، فيها- مع أن ذلك ممنوع، بل ليس إلا قصد واحد فى أكثر الموارد-: أنه لو صح ذلك جاء فيما نحن فيه أيضاً و اقتضى الصحة، فلا وجه للبطلان.

ثم إن العلامة فى القواعد قال: «فان تلف بغير تفريط ففى بطلان الضمان اشكال، و مع عدمه يتعلق به تعلق الدين بالرهن، لا الأرش بالجاني،

فيرجع على الضامن. و على الثانى يرجع على المضمون عنه». و كأن منشأ الاشكال فى البطلان الإشكال فى أن فوات الشرط يوجب فوات المشروط و عدمه. و الظاهر من قوله (ره): «و مع عدمه» أنه مع عدم البطلان، و قوله: «تعلق الدين بالرهن» يعنى: يثبت الدين فى ذمة الضامن كما يثبت فى ذمة الراهن، لا أنه لا يثبت فى ذمته كما فى حق الجنائية، فإنه لا يتعلق بذمة المالك للجاني، و انما يثبت فى

رقبة الجاني فقط. لكن هذا التردد لا يتناسب مع عنوان المسألة التي هي الضمان و اشتراط كون الأداء من المال المعين. إذ المراد منه أن الذمة مشغولة و يكون الأداء لما في الذمة من المال المعين. لا أن الذمة فارغة، فليس من شقوقها كون الذمة فارغة كما في حق الجناية.

وقوله (ره): «و على الثاني» الظاهر من الثاني تعلق الأرش بالجاني، كما صرح بذلك في عبارة التذكرة. و حمله في مفتاح الكرامة على البطلان. و وجهه غير ظاهر لأن البطلان لم يذكر ثانياً لأول، و انما ذكر أولاً بدون ذكر ثان. و لذلك فهم منه في جامع المقاصد ما ذكرنا، و أشكل عليه: بأنه إذا صح الضمان و بنينا على كون التعلق كتعلق أرش الجناية كيف يتصور الرجوع على المضمون عنه؟! و على هذا فالمتعين: أنه بناء على صحة الضمان مع الشرط المذكور يكون تعلق الدين بالمال المعين تعلق الدين بالرهن، فتكون ذمة الضامن مشغولة، و عليه الوفاء من المال المعين. و لا مجال لاحتمال كون التعلق به تعلق أرش الجناية، و على تقديره يتعين البناء على سقوط الدين بالتلف بدون تفريط، لا أنه يرجع المضمون له على المضمون عنه، فإن أرش الجناية المتعلق بالعبد الجاني يسقط بموته، لا أنه يرجع المجنى عليه الى مالكة أو غيره، فإنه بعد انتقال الدين من ذمة المضمون عنه الى المال المعين لا وجه مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٢

و على الثاني: لا- يبطل، بل يوجب الخيار لمن له الشرط من الضامن أو المضمون له أوهما. و مع النقصان يجب على الضامن الإتمام مع عدم الفسخ. و أما جعل الضمان في مال معين من غير اشتغال ذمة الضامن، بأن يكون الدين في عهدة ذلك المال، فلا يصح (١).

لرجوعه إلى ذمة المضمون عنه بتلف موضوعه. نظير حق الزكاة الذي يسقط بتلف العين بدون تفريط.

ثم إن الاختلاف بين حق الرهانة و حق الجناية من وجهين: الأول:

ما ذكرناه من أن حق الرهانة مقرون باشتغال ذمة الراهن، بخلاف حق الجناية فإنه غير مقرون باشتغال ذمة المالك. الثاني: أن حق الرهانة مانع من التصرف في الرهن، فكأنه قائم بالعين بما انها مضافة الى مالكةا حال الرهن، بخلاف حق الجناية، فإنه غير مانع من التصرف، فلو باع المالك العبد الجاني صح البيع و انتقل الحق معه، فكان الحق قائم به غير مقيد بإضافته إلى مالك بعينه. (١) قال في المسالك فيما لو اشترط أن يكون الضمان من مال معين:

«و هل هو متعلق به كتعلق الدين بالرهن، أو كتعلق الدين بالجاني؟»

وجهان، مأخذهما: أن الضمان ناقل للدين إلى ذمة الضامن، لأن موضعه إنما هو الذمة، و تخصيص هذا المال أفاد انحصار المطالبة فيه، و لم تخرج الذمة عن العهدة، لأن مقتضى الضمان ابتداء التعلق بها. و هذا هو وجه تعلق الرهن. و من أن الضامن لم يدخل ذمته مطلقاً، و انما حصر الاستحقاق في المال المعين و جعله متعلق حق المضمون له. فينحصر حقه فيه ابتداء من غير تعلق بالذمة. و أقواهما الأول. و لا يخفى أن مفاد الوجه الثاني إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٣

[مسألة ٢٥]: إذا أذن المولى لمملوكه في الضمان في كسبه

(مسألة ٢٥): إذا أذن المولى لمملوكه في الضمان في كسبه، فإن قلنا إن الضامن هو المولى - للانفهام العرفي، أو

إرجاع اشتراط الضمان من مال معين الى تخصيص حق المضمون له بالمال المعين، فالبناء على صحته حينئذ يقتضى البناء على صحة هذه الصورة، بل ظاهر بعض عبارات المسالك الأخرى ذلك. و هو كذلك، عملاً بعمومات الصحة، و ان لم تكن من الضمان المصطلح الذي هو اشتغال الذمة، فلا تجرى عليها أحكامه.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: الأول: أن اشتراط الضمان فى مال معين يكون على صور ثلاث ذكرها المصنف، كلها صحيحة.

الثانى: أن أحكام الضمان تجرى على الأولتين منها دون الأخيرة. الثالث:

أنه مع التلف بدون تفريط يكون الخيار للمشروط له فى الصورتين الأولتين، و لا- يكون له الخيار فى الأخيرة. الرابع: أنه مع التلف بدون تفريط يرجع المضمون عنه على الضامن فى الصورتين الأولتين، و لا يرجع على أحد فى الصورة الثالثة، لا على الضامن، لأن المفروض فراغ ذمته، و لا- على المضمون عنه لان المفروض انتقال المال من ذمته الى المال المعين، فلا موجب لبطلان هذا الانتقال، كما احتمله فى المسالك، خلافاً لما سبق عن التذكرة و القواعد و غيرهما. الخامس: أن الوجه فى صحة العقد فى صورتى تخلف القيد و الشرط هو الاجتزاء بالقصد الضمنى الارتباطى فى صدق العقد و الإيقاع، و كذلك فى باب تبعض الصفقة، و إن كان القصد المذكور غير حاصل فى حال انتفاء القيد أو الشرط أو المقارن. السادس:

أن الفرق بين حق الرهانة و حق الجناية من وجهين: الأول: أن الأول لا يسقط الدين فيه بتلف موضوع الحق، بخلاف الثانى. الثانى: أن الأول يمنع من التصرف فى موضوعه بنقل أو نحوه، بخلاف الثانى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٤

لقرائن خارجية- يكون من اشتراط الضمان فى مال معين، و هو الكسب الذى للمولى، و حينئذ فإذا مات العبد تبقى ذمة المولى مشغولة إن كان على نحو الشرط فى ضمن العقود. و يبطل إن كان على وجه التقييد (١). و إن انعتق يبقى وجوب الكسب عليه (٢). و ان قلنا إن الضامن هو المملوك، و أن مرجعه الى رفع الحجر عنه بالنسبة إلى الضمان، فإذا مات لا يجب على المولى شىء (٣)، و تبقى ذمة المملوك مشغولة يمكن تفريره بالزكاة و نحوها. و إن انعتق يبقى الوجوب عليه (٤).

[مسألة ٢٦: إذا ضمن اثنان أو أزيد عن واحد]

(مسألة ٢٦): إذا ضمن اثنان أو أزيد عن واحد فاما أن يكون على التعاقب، أو دفعه فعلى الأول: الضامن من رضى المضمون له بضمانه (٥). و لو أطلق الرضا بهما كان

(١) قد سبق فى المسألة الماضية الإشكال فيه.

(٢) عملاً بمقتضى الشرط و إن لم نقل بأن المدين يجب عليه الكسب.

(٣) إذ لا مقتضى لهذا الوجوب، فان الضمان الواقع لا يقتضيه، و ليس له مقتضى غيره.

(٤) عملاً بمقتضى إطلاق عقد الضمان لما لم يقيد بحال الرقية.

(٥) تارة: يرضى المضمون له بضمان أحدهما دون الآخر، و أخرى:

يرضى بضمان أحدهما ثم يرضى بالآخر. فان كان الأول صح ضمان من رضى المضمون له به، لحصول شرطه، سواء كان سابقاً أم لاحقاً، و بطل الآخر لفقد شرطه كذلك. و إن كان الثانى صح ضمان الأول و بطل ضمان الثانى، لانتفاء موضوعه بالأول، لأنه أوجب فراغ ذمة المضمون عنه، فلا معنى للضمان الثانى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٥

الضامن هو السابق (١). و يحتمل قوياً كونه كما إذا ضمنا دفعة خصوصاً بناء على اعتبار القبول من المضمون له، فإن الأثر حاصل بالقبول نقلاً لا كشفاً (٢). و على الثانى: إن رضى بأحدهما دون الآخر فهو الضامن، و إن رضى بهما معا ففى بطلانه- كما عن المختلف و جامع المقاصد (٣)، و اختاره

(١) كذا في الجواهر وغيرها. وعلله في مفتاح الكرامة. بأنه إذا رضى بضمان كل منهما فقد رضى بضمان الأول، فينتقل المال إليه، فلا يصادف ضمان الثانى ولا الرضا به حقاً على المضمون عنه، فيبطل.

(٢) فتكون نسبته إلى الإيجابين نسبة واحدة، فترجح أحدهما على الآخر من دون مرجح، فيكون الحكم كما إذا اقترن الإيجابان. هذا بناء على اعتبار القبول فى الضمان لكونه من العقود. أما بناء على اشتراط الرضا فى الضمان لكونه من الإيقاع فالرضا وان كان شرطاً خارجاً عن السبب المؤثر الا- أنه دخيل فى ترتب الأثر فيكون الأثر مقارناً له، وحينئذ يرجع الكلام السابق من أن نسبة الرضا إلى الإيقاعين نسبة واحدة، فلا يترجح أحدهما على الآخر وإن سبق زماناً. نعم بناء على الكشف يتعين الأثر للأول، ويبطل الثانى لارتفاع موضوعه بالأول، كما سبق فى مفتاح الكرامة، ولا يتوجه ما ذكره بناء على النقل.

(٣) قال فى المختلف فيما إذا وقع ضمان الجماعة دفعة: «وإن وقع الرضا دفعةً احتمل بطلان الضمان، لامتناع انتقال الحق دفعةً واحدة إلى ذمم متعددة، والصحة، فيطالب كل واحد بقسطه لا بالجميع. والأقوى الأول». وفى جامع المقاصد بعد ما نقل القول الثالث فى المسألة وهو البطلان قال: «وهو الأصح». وفى التذكرة: «لو اتفق ضمان الأول مع صاحب الحق و ضمان الثانى مع وكيله فى الزمان الواحد بطل الضمانان معا» لعدم أولوية أحدهما بالصحة والآخر بالبطلان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٦

صاحب الجواهر (١) أو التقسيط بينهما بالنصف أو بينهم بالثلث إن كانوا ثلاثة وهكذا (٢)، أو ضمان كل منهما فللمضمون له مطالبه من شاء- كما فى تعاقب الأيدي- وجوه. أقواها:
الأخير (٣).

(١) فإنه بعد أن نقل القول الثالث فى المسألة وهو البطلان قال:

«و لكن لا يخفى على من أحاط خبراً بنظائر المسألة قوة الأخير منها.

وما ذكر الفاضل من وجود النضير- لو سلم أنه مثله- لا يصلح دليلاً للمسألة».

(٢) حكاه فى المختلف و جامع المقاصد قولاً، ونسبه فى مفتاح الكرامة إلى ابن الجنييد. لكن عبارته غير ظاهرة فيه، قال: «ولو كفل جماعة بمال الرجل على رجل، ولم يفصلوا قدر ما كفل به كل واحد من المال، كان كل واحد منهم كفيلاً بحقه على قدر عددهم». وظاهره أنه فى مقام الإثبات لا الثبوت، فلا يكون مما نحن فيه. وكيف كان فاستدل لهذا القول فى جامع المقاصد: بأن الأصل صحة الضمان، ولما امتنع انتقال المضمون إلى كل من الدمتين، ولا أولوية، انتقل إلى كل واحدة منهما ما يقتضيه التحاص. ثم قال: «وفيه نظر، لأنه خلاف ما اقتضاه العقدان وأراد الضمانان. بل إن كان العقد صحيحاً ترتب عليه مقتضاه، والا كان باطلاً». وقد يتوهم أن التقسيط مقتضى التزاحم. وفيه: أن التزاحم يتوقف على وجود المقتضى فى الطرفين. وهو أول الكلام، فإنه بناء على امتناع اشتغال الدمتين بتمام المالين يكون التنافى بين تطبيق الدليل بالإضافة إلى كل من العقدين، ولعدم المرجح يسقط الدليل فيهما معا.

(٣) حكاه فى جامع المقاصد عن ابن حمزة فى الوسيلة، و عبارته صريحة فيه، و سماه ضمان الانفراد، وهو ضمان جماعة عن واحد، و يكون للمضمون له الخيار فى مطالبه المال من أيهم شاء على الانفراد و على الاجتماع، فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٧

.....

مقابل ضمان الاشتراك، وهو بالعكس، يعنى: ضمان واحد عن جماعة.

و كان المناسب التسمية على العكس. وفى جامع المقاصد عن الفخر عن والده فى درسه الشريف توجيهه: بأن مثله واقع فى العبادات،

كالواجب على الكفاية، و في الأموال كالغاصب من الغاصب، و حكى ذلك عنه الشهيد أيضاً على ما حكاه في مفتاح الكرامة. ثم ذكر أن ظاهر الفخر و صريح الشهيد الرضا به لكن أشكل على مقايسته بباب الغاصب من الغاصب: بأنه لم يثبت المال في ذمم متعددة و إنما وجب على من جرت يده على المغصوب رده على مالكه. عملاً بعموم:

«على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١).

و فيه: أن تقدير المضاف خلاف الأصل. مع أنه لا ينسجم الصدر فيه مع الذيل، لان مرجع التقدير الى قوله:

«على اليد ..»

أداء ما أخذت حتى تؤدى، فتتحد الغاية و المغيى، و هو كما ترى.

و في الجواهر في شرح مفهوم الضمان ذكر أن المشغول به في تعاقب الأيدي على المغصوب ذمة واحد، و هو من تلف في يده المال مثلاً و ان جاز للمالك الرجوع على كل واحد، لعدم تصور اشتغال ذمتين فصاعداً بمال واحد. و كأنه الى ذلك أشار في عبارته السالفة بقوله: «لو سلم أنه مثله». و فيه: أنه خلاف قوله (ص): «على اليد ما أخذت حتى تؤدى».

و جواز الرجوع الى كل واحد لا دليل عليه سواه. و شيخنا الأعظم ذكر أن الشيء الواحد لا يقبل الاستقرار إلا في ذمة واحدة، و لأجل ذلك يتعين الالتزام بأن اشتغال ذمة كل واحد من الأيدي المتعاقبة على البدل.

ثم قال: «و يمكن أن يكون نظير ذلك ضمان المال على طريقة الجمهور، و ضمان الاثنين لواحد، كما اختاره ابن حمزة». و ظاهره حمل هذه الأقوال

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب الغصب حديث: ٤، كنز العمال الجزء: ٥ حديث: ٥١٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٨

.....

على ما ذكر من كون الضمان بدلي لا عرضي. و يشكل: بأن الضمان على البدل غير معقول، إذ كل ما يكون في الخارج متعين. إلا أن يريد - قدس سره - من كونه على البدل أنه كذلك من حيث الحكم، فالذمتان و إن كانت كل واحدة منهما مشغولة بالبدل في عرض واحد، لكن بالاستيفاء من أحدهما يسقط الآخر. و إلا لم يكن البدل بدلاً، فان معنى كونه بدلاً أنه يقوم مقام المبدل منه و يشغل الفراغ الذي كان يفقده. فإذا قام مقامه و تدارك الخسارة التي جاءت من فقده فلا معنى لضمانه. و على هذا يجوز عنده اشتغال الذمم المتعددة بمال واحد، لكنها في مقام الفراغ متلازمة، فإذا فرغت إحدى الذمم من المال بدفع البدل فرغت الأخرى حينئذ. و لا يحسن التعبير منه بأن الشيء الواحد لا يقبل الاستقرار إلا في ذمة واحدة.

و كيف كان فالتحقيق جواز اشتغال الذمم المتعددة بمال واحد لمالك واحد، كجواز اشتغال ذمم متعددة بواجب واحد كما في الواجبات الكفائية، فإن اشتغال الذمم المتعددة بالواجب فيها حاصل، و لا فرق بينها و بين المقام إلا في أن المصحح للاشتغال فيها الوجوب و المصحح للاشتغال هنا الملك. و دعوى: أن الواحد لا يقبل الوجود إلا في مكان واحد.

مدفوعة: بأن ذلك في الوجود الحقيقي و الوجود هنا اعتباري لا حقيقي، و اعتباره تابع لوجود منشأ الاعتبار، و هو سبب الضمان، فلما كان:

«على اليد»

ينطبق بالنسبة الى كل واحد من ذوى الأيدي المتعاقبة كان موجباً لاشتغال الذمة بالنسبة إليهم جميعاً أيضاً، و إن كان الحكم إذا أدى

واحد منهم فقد برأت ذمته الباقيين، لأن المضمون في جميع الذمم مال واحد، فإذا وصل الى أهله لزم حصول البراءة منه. نظير ما يقال في الواجبات الكفائية: من أنه يسقط الوجوب عن الجميع بفعل واحد منهم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣١٩

و عليه إذا أبرء المضمون له واحدا منهما برئ دون الآخر (١) إلا إذا علم ارادته إبراء أصل الدين لا خصوص ذمته ذلك الواحد.

[مسألة ٢٧: إذا كان له على رجلين مال، فضمن كل منهما ما على الآخر بإذنه]

(مسألة ٢٧): إذا كان له على رجلين مال، فضمن كل منهما ما على الآخر بإذنه، فإن رضى المضمون له بهما صح (٢). و حينئذ فإن كان الدينان متماثلين جنسا و قدرا تحول ما على كل منهما إلى ذمته الآخر. و يظهر الثمر في الإعسار و اليسار (٣)،

لأن الواجب واحد يسقط الأمر به بمجرد حصوله. و هنا تبرأ الذمم منه بمجرد وصوله إلى مالكة.

(١) لاختصاصه بالإبراء فلا يتعدى الى الآخر. اللهم الا أن يقال:

إنه بمنزلة الاستيفاء، لأنه إسقاط لما في الذمة و قطع العلاقة بينه و بينه، فهو تصرف في المال نفسه، لا تصرف في الذمة، ليختص بأحدهما دون الآخر، إذ لا سلطان له على الذمة، وإنما سلطانه على ماله، فإذا كان قد قطع العلاقة بينه و بينه فقد قطع العلاقة بينه و بين ما في غيرها من الذمم، لأن المفروض أنه عينه لا غيره، و قد تقدم من المصنف (ره) احتمال ذلك في المسألة الثالثة. لكن التحقيق أن إبراء الذمة بحسب الارتكاز العرفي مجرد إخلائها من ماله، فإن كان له مستقر آخر فهو على حاله، لا أنه قطع للعلاقة بينه و بين المال، كي يسقط من جميع الذمم.

(٢) قال في الشرائع: «إذا كان له على رجلين مال فضمن كل منهما ما على صاحبه تحول ما كان على كل واحد منهما الى صاحبه». و نحوه في القواعد و غيرها. و في المسالك: «لا إشكال في صحة هذا الضمان، لأن كل واحد جامع لشرائط الصحة». (٣) فإذا كان أحدهما معسراً كان للمضمون له الخيار في فسخ الضمان،

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ٣٢٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٠

و في كون أحدهما عليه رهن دون الآخر (١)، بناء على افتكاك الرهن بالضمان. و إن كانا مختلفين قدراً أو جنساً أو تعجيلاً و تأجيلاً أو في مقدار الأجل فالثمر ظاهر. و إن رضى المضمون له بأحدهما دون الآخر كان الجميع عليه (٢).

و حينئذ فإن أدى الجميع رجوع على الآخر بما أدى، حيث أن المفروض كونه مأذونا منه. و إن أدى البعض، فإن قصد كونه مما عليه أصلاً أو مما عليه ضمناً فهو المتبع. و يقبل قوله إن ادعى ذلك (٣).

فإذا فسخ استقر تمام المال على الموسر.

(١) كما نص عليه في المسالك، معللاً له بأن الضمان بمنزلة الأداء. و قد تقدم الكلام فيه في المسألة الثالثة و العشرين.

(٢) أما دينه الأول: فلأنه لم ينتقل عنه بضمان صاحبه، لبطلانه.

و أما دين صاحبه: فلانتقاله الى ذمته بضمانه.

(٣) كما نص عليه في الشرائع في آخر كتاب الرهن، معللاً له بأنه أبصر نيته. وفي جامع المقاصد: «لأنه أعرف بنيته. وفي الجواهر: «بلا خلاف ولا اشكال». و كأنه لبناء العقلاء و المتشرعة، نظير إخبار ذى اليد عما في يده، بل هو أولى منه، لأنه إخبار عن النفس، و بناء العقلاء و المتشرعة على الأخذ به. نعم إذا كان في مقام النزاع ثم الرجوع الى الحاكم الشرعى يتعين اليمين عليه، لأنه منكر، فاليمين يحتاج اليه الحاكم الشرعى لفصل الخصومة، و لا يحتاج اليه غيره لترتيب آثار الصدق. و هكذا جميع موارد الحجج، فان الحجج تكون مع المنكر و لا يكتفى بها الحاكم، بل يحتاج إلى يمين إذا لم يقم المدعى بينه على صدقه، لقوله (ص):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢١

و إن أطلق و لم يقصد أحدهما فالظاهر التقسيط (١).

«إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان» (١)

و إن كان سير الحاكم يرتب آثار الواقع على الحجج التي تكون مع المنكر، فان المنكر من يوافق قوله الحجج، و لا يكتفى بها الحاكم في فصل الخصومة، لانحصار فصل الخصومة بالبينه و اليمين.

(١) كما نص عليه في القواعد. و في جامع المقاصد: «لامتناع صرفه إلى أحدهما، نظراً الى عدم الأولوية، فيتعين الأول لانحصار الحال فيهما و يحتمل صرفه الآن الى ما شاء، لعدم القصد و امتناع وقوعه بدونه. و يضعف:

بأن المدفوع اليه ملكه من حين القبض، فيمتنع أن لا يسقط شيء من الدين في مقابله، لأن قبضه إنما كان عن جهته، فيتعين التوزيع لما قلنا من انتفاء الأولوية. و هو الأصح، و أعلم أن المصنف تردد في الرهن في نظائر هذه المسألة ثم رجع الى الفتوى هنا، و فيه: أنه لا دليل على حصول الملك بالقبض كى يتعين التوزيع لعدم الأولوية، كيف و ان كل واحد من الدينين متعين في نفسه، و لذا لو عينه في الوفاء تعين، فاذا كان متعيناً في نفسه كان محتاجاً الى التعيين، لان الوفاء قصدي، و قصد الشيء يتوقف على ملاحظته بخصوصياته. و إلا فالتقسيم محتاج الى مرجح كالتعيين لأحدهما، فالبناء على التقسيط لعدم المرجح ليس أولى من البناء على عدم التقسيط لعدم المرجح. و قد ذكر الأصحاب أنه إذا كان الواجب متعدداً بلا تعين امتنع التعيين في مقام الوفاء، فاذا جاء المكلف ببعض الواجب سقط البعض و بقى البعض بلا- تعيين. فاذا كان عليه صوم أيام من شهر رمضان فصام يوماً سقط يوم من تلك الأيام بلا تعيين. و إذا كان الواجب متعدداً مع تعين بعضه في مقابل البعض الآخر، كما إذا كان عليه صوم الكفارة و صوم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٢

و يحتمل القرعة (١). و يحتمل كونه مخيراً في التعيين بعد ذلك (٢) و الأظهر الأول. و كذا الحال في نظائر المسألة، كما إذا كان عليه دين و عليه رهن و دين آخر لا رهن عليه فادى مقدار أحدهما (٣)، أو كان أحدهما من باب القرض و الآخر ثمن

القضاء، فصام يوماً و لم يعين بطل و لم يصح لأحدهما. و كذا في المقام ما دام كل واحد من الدينين متعيناً في نفسه في مقابل الآخر لم يحصل الوفاء القصدى إلا بقصد أحد المتعنين، و إلا خرج عن كونه قصدياً. و أما قصد الجامع بين المتعنين، فليس قصداً لما في الذمة، لعدم كون الجامع المذكور في الذمة، و إنما الذي في الذمة كل واحد من المتعنين.

هذا ما تقتضيه المرتكزات العرفية. و نظير المقام ما إذا كان عليه قضاء رمضان من هذه السنة و قضاء رمضان من السنين السابقة، فإن قضاء رمضان هذه السنة تجب المبادرة إليه قبل رمضان الثاني، فإذا لم يبادر كان عليه الكفارة، و ليس كذلك قضاء رمضان السابق

فاذا نوى صوماً قضاء و لم يعين لم يصح لأحدهما.

(١) كما احتملت فيما لو كان له زوجتان أو زوجات فقال: «زوجتي طالق» و لم ينو واحدة منهما. لكن هذا الاحتمال ضعيف في المقيس و المقيس عليه، إذ لا دليل على القرعة بعد أن كان موضوعها المشكل أو المشتبه «١» لعدم الاشكال و الاشتباه بعد قيام الأدلة على البطلان.

(٢) قد عرفت أنه هو المتعين الذى تقتضيه الأدلة، فيبقى المدفوع على ملك الدافع الى أن يعين المراد له.

(٣) فان المدفوع إن كان وفاء للأول بطل حق الرهانة لوفاء الدين، و إن كان عن الثانى فالحق بحاله لبقاء دينه.

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية القضاء. و مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٣

مبيع (١). و هكذا، فان الظاهر فى الجميع التقييط. و كذا الحال إذا أبرأ المضمون له مقدار أحد الدينين مع عدم قصد كونه من مال الضمان أو من الدين الأصلى (٢). و يقبل قوله إذا ادعى التعيين فى القصد (٣)، لأنه لا يعلم إلا من قبله.

[مسألة (٢٨): لا يشترط علم الضامن حين الضمان بثبوت الدين على المضمون عنه]

(مسألة ٢٨): لا يشترط علم الضامن حين الضمان بثبوت الدين على المضمون عنه (٤)، كما لا يشترط العلم بمقداره (٥)، فلو ادعى رجل على آخر دينا فقال: «علّى ما عليه» صح. و حينئذ فإن ثبت بالبينة يجب عليه أداءه، سواء كانت سابقه أو لاحقه (٦)، و كذا إن ثبت بالإقرار

(١) فإن كان الوفاء للأول بقى حق الخيار من جهة عدم دفع الثمن.

(٢) فان كان من مال الضمان لم يرجع الضامن على المضمون عنه، و إن كان من غيره رجوع، على ما تقدم.

(٣) قد تقدم وجهه.

(٤) قد يظهر من جامع المقاصد و المسالك و ضوحه و التسالم عليه.

و قد يظهر من عبارتى الشرائع و القواعد اشتراط ذلك، و سيأتى نقل ذلك فى المسألة الآتية. و عمومات الصحة تقتضى عدم اشتراط ذلك. و لازم استدلال القائلين باشتراط العلم بمقدار المضمون بقاعدة نفى الغرر القول باشتراط العلم بوجوده لحصول الغرر بدونه. و قد أصر على ذلك فى مفتاح الكرامة، ناسباً له إلى الأصحاب، مستدلاً عليه بقاعدة نفى الغرر، مؤيداً له بالعقل.

(٥) تقدم الكلام فيه فى المسألة الأولى.

(٦) لإطلاق عموم دليل حجية البينة الشامل للحالين. و العمدة فى هذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٤

السابق على الضمان، أو باليمين (١) المردودة (٢) كذلك (٣) و أما إذا أقر المضمون عنه بعد الضمان أو ثبت باليمين المردودة فلا يكون حجة على الضامن إذا أنكره (٤)، و يلزم عنه بأدائه فى الظاهر (٥). و لو اختلف الضامن و المضمون له فى ثبوت الدين أو مقداره، فأقر الضامن أو رد اليمين على

العموم رواية مسعدة بن صدقة المتضمنة

قوله (ع): «و الأشياء كلها على هذا حتى يتبين غير ذلك أو تقوم به البينة» (١).

- (١) كما صرح بذلك غير واحد، لحجيتهما.
- (٢) بأن كان المضمون عنه قد أنكر الدين الذي يدعيه المضمون له و لم يقم المضمون له البينة على دعواه، فكان على المضمون عنه اليمين على النفي أو رد اليمين على المضمون له، فردها فحلف المضمون له على ثبوت دعواه.
- (٣) يعنى: قبل الضمان.
- (٤) أما الإقرار فلأنه إقرار فى حق الغير. و أما اليمين المردودة فهى بمنزلة الإقرار من هذه الجهة، لا تكون حجة إلا للحاكم فى فصل الخصومة لقصور دليل حجيتها عن شمول ذلك. و قد أشرنا إلى الخلاف فى حجية اليمين المردودة فى المسألة الثالثة من (فصل فيه مسائل متفرقة) من كتاب النكاح. و عن أبى الصلاح و أبى المكارم حجية الإقرار، بل عن الثانى دعوى الإجماع عليه. و فيه: ما عرفت. و الإجماع ممنوع.
- (٥) هذا الزوم غير ظاهر، للعلم بفراغ ذمة المضمون عنه، لأنه إن كان مشغول الذمة قبل الضمان فقد برئت بالضمان، و إن كان برئ الذمة قبل الضمان فلا موجب لاشتغالها، فأخذ المال منه مما يعلم بعدم استحقاقه.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٥

المضمون له فحلف، ليس له الرجوع على المضمون عنه إذا كان منكرًا (١) و إن كان أصل الضمان بإذنه. و لا بد فى البينة المثبتة للدين أن تشهد بثبوت حين الضمان، فلو شهدت بالدين اللاحق أو أطلقت و لم يعلم سبقه على الضمان أو لحوقه لم يجب على الضامن أدائه (٢).

[مسألة ٢٩: لو قال الضامن: «على ما تشهد به البينة»]

(مسألة ٢٩): لو قال الضامن: «على ما تشهد به البينة» وجب عليه أداء ما شهدت بثبوت حين التكلم بهذا الكلام (٣)، لأنها طريق الى الواقع و كاشف عن كون الدين ثابتا حينه (٤). فما فى الشرائع من الحكم بعدم الصحة لا وجه له (٥)

(١) لعدم ثبوت الدين على المضمون عنه بإقرار الضامن، لاختصاص حجيته به، و لا ييمين المضمون له المردودة لما عرفت.

(٢) لعدم ثبوت الدين حال الضمان لينتقل الى ذمته، و الأصل عدمه.

(٣) يعنى: حين الضمان.

(٤) و إذا كان ثابتاً حينه كان مضموناً على الضامن و منتقلاً الى ذمته.

(٥) قال فى الشرائع: «لو ضمن ما تشهد به عليه لم يصح، لأنه لا يعلم ثبوت حين الذمة وقت الضمان». و قوله: «وقت الضمان» يحتمل فيه أن يكون قيداً للثبوت فى الذمة، يعنى: أن الثبوت فى الذمة وقت الضمان غير معلوم، إما لعدم شهادة البينة بالثبوت وقت الضمان، و إنما كانت شهادتها بالثبوت حال الشهادة، و إما لعدم كونها حجة على الثبوت وقت الضمان و إن كانت قد شهدت بذلك. و يحتمل أن يكون قيداً للعلم، يعنى:

لا- يعلم وقت الضمان بالثبوت فى الذمة، و مقتضى الأخير اعتبار العلم وقت الضمان بالثبوت فى الذمة، فإذا لم يعلم حين الضمان الثبوت فى الذمة لم يصح الضمان،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٦

كما أصر على ذلك في مفتاح الكرامة، حاملاً عبارات الأصحاب عليه، كما أشرنا إليه آنفاً، فيكون مخالفاً لما تقدم في المسألة السابقة، كما أشرنا إليه هناك. وعلى الاحتمالين السابقين لا تعرض فيه لذلك. والمصنف حملها على الاحتمال الثاني منهما. وهو غير ظاهر، إذ لا خلاف من أحد في حجية البيئ، فكيف يحتمل الخلاف من المحقق (ره)؟! والأول منهما أيضاً غير ظاهر، إذ ربما تشهد بالثبوت وقت الضمان، كما ربما تشهد بالثبوت في الجملة، فإطلاق عدم شهادتها بالثبوت حال الضمان لا وجه له.

ومثلها في هذه الاحتمالات عبارة القواعد، قال: «و لو ضمن ما تقوم به البيئ لم يصح، لعدم العلم بثبوتة حينئذ». نعم ظاهر عبارة المختلف أن المراد الاحتمال الأول، قال في المختلف: «قال الشيخ في المبسوط: قال قوم من أصحابنا أنه يصح أن يضمن ما تقوم به البيئ، دون ما يخرج به دفتر الحساب. ولست أعرف به نصاً. وفي هذه العبارة إشكال، و عبارة المفيد و أبي الصلاح هنا أحق، و هو أنه يضمن حقه عليه، إذ ما تقوم به البيئ لا يعلم ثبوتة وقت الضمان، فلا يصح، لأنه يكون ضمان ما لم يجب» فان الظاهر أن وجه الفرق بين عبارة قوم من أصحابنا و عبارة المفيد و أبي الصلاح: أن الثانية من قبيل ما علم ثبوتة حال الضمان لان المفروض أن المضمون الحق الذي عليه، و الثانية من قبيل ما لم يعلم ثبوتة حال الضمان، لعدم شهادة البيئ بذلك، و لذلك كان من قبيل ضمان ما لم يجب، يعني: ضمان ما لم يعلم أنه وجب، لعدم ثبوت البيئ بثبوتة، فيحتمل أن يكون من ضمان ما لم يجب.

و في المسالك حمل عبارة الشرائع على إرادة ضمان الجامع بين الثابت وقت الضمان و غيره، فإنه لا يصح ضمان الجامع المذكور، ثم قال: «فعلى هذا لو صرح بقوله: ما يشهد عليه ان كان ثابتاً وقت الضمان، فلا مانع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٧

و لا للتعليل الذي ذكره بقوله: «لأنه لا يعلم ثبوتة في الذمة» إلا أن يكون مراده في صورة إطلاق البيئ المحتمل للثبوت بعد الضمان. و أما ما في الجواهر (١) من أن مراده بيان عدم صحة ضمان ما يثبت بالبيئ من حيث كونه كذلك، لأنه من ضمان ما لم يجب، حيث لم يجعل العنوان ضمان ما في ذمته لتكون البيئ طريقاً، بل جعل العنوان ما يثبت بها، و الفرض وقوعه قبل ثبوتة بها. فهو - كما ترى - لا وجه له (٢).

من الصحة كما لو ضمن ما في ذمته، و لزمه ما تقوم به البيئ إن كان ثابتاً. و كأنه أخذه من جامع المقاصد، فإنه في شرح عبارة القواعد المتقدمة قال: «لو قال لعدم دلالة عقد الضمان على ضمان ما في الذمة حينئذ لكان أولى، و تخرج العبارة على أن المراد لعدم العلم بثبوتة من صيغة الضمان..» يعني: أن صيغة الضمان بالمعنى المذكور لا تدل على ضمان ما ثبت، لان ما ثبت أخذ بنحو الاجمال و الإهمال لا بنحو الإطلاق.

فلا يتوجه عليه ما في الجواهر، من أنه إذا أخذ مطلقاً كان اللازم البناء على الصحة على تقدير شهادة البيئ بالثبوت حال الضمان، فلا وجه لإطلاق البطلان. فإنه يتم لو كان المراد مطلق ما تشهد به البيئ، و ليس كذلك بل المراد ما تشهد به في الجملة.

(١) قال في الجواهر: «و لعل الأولى تفسير ذلك بإرادة بيان عدم صحة ضمان ما يثبت بالبيئ من حيث كونه كذلك، لأنه حينئذ من ضمان ما لم يجب، ضرورة عدم جعل عنوان الضمان في ذمته و البيئ طريق لمعرفته، بل كان العنوان ما يثبت بها، و الفرض وقوعه قبل ثبوتة. و من هنا أورد التعليل المزبور في المختلف بقوله: فلا يصح لأنه ضمان ما لم يجب».

(٢) إن كان المراد أنه لا وجه للحكم المذكور على تقدير كون المراد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٨

[مسألة (٣٠): يجوز الدور في الضمان]

(مسألة ٣٠): يجوز الدور في الضمان (١)، بأن يضمن عن الضامن ضامن آخر، و يضمن عنه المضمون عنه

ذلك فوجهه ظاهر لأنه من ضمان ما لم يجب. وإن كان المراد أنه لا وجه لحمل العبارة عليه لأنه بعيد، فهو ليس بأبعد مما ذكره من الحمل.

و بالجملة: عبارتا الشرائع والقواعد ونحوهما تحتل معاني كثيرة قد حملها كل واحد من الأكبر على واحد منها، فحملها في مفتاح الكرامة على عدم العلم حال الضمان بالثبوت حاله، فيكون من ضمان مجهول الثبوت، وهو غير صحيح، لاشتراط العلم بالثبوت حال الضمان. و حملها في المسالك و جامع المقاصد على ضمان ما لم يكن مفروض الثبوت حال الضمان. و حملها في الجواهر على ضمان ما عنون بعنوان غير ثابت حال الضمان. و حملها المصنف على عدم العلم حتى بعد الضمان بالثبوت، لعدم حجية البيئته، و المحامل الثلاثة الأخيرة بعيدة جداً عن العبارات المذكورة.

و المحمل الأول و إن كان قريباً بالنظر الى نفس التعبير، لكنه بعيد عن سيرة الأصحاب، إذ لو كان العلم وقت الضمان بثبوت الدين شرطاً للضمان كان اللازم عده في جملة شرائطه التي فصلت في كتبهم، لا إهماله و الإشارة إليه بمثل هذه العبارة. مضافاً إلى عدم الدليل على شرطيته غير عموم نفي الغرر، و هو غير ثابت. و لذا بنى على عدم اشتراط العلم بمقدار الدين المضمون. و أما تأييد الشرطية بالعقل - على ما ذكر في مفتاح الكرامة - فغير ظاهر. هذا بالنظر الى كل من الاحتمالات في نفسه. لكن إذا دار الأمر بينها فالأقرب ما ذكره في المسالك و جامع المقاصد.

(١) كما صرح به جماعة، و في الجواهر: «لا إشكال في جواز الدور.

خلافاً للمحكي عن الشيخ في المبسوط، فمنعه، لصيرورة الفرع أصلاً و بالعكس، و لعدم الفائدة فيه».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٢٩

الأصيل. و ما عن المبسوط من عدم صحته لاستلزامه صيرورة الفرع أصلاً و بالعكس، و لعدم الفائدة لرجوع الدين كما كان مردود بأن الأول غير صالح للمانع (١)، بل الثاني أيضاً كذلك (٢). مع أن الفائدة تظهر في الإعسار و اليسار (٣)، و في الحلول و التأجيل، و الاذن و عدمه. و كذا يجوز التسلسل بلا إشكال (٤).

[مسألة ٣١: إذا كان المديون فقيراً يجوز أن يضمن عنه بالوفاء من طرف الخمس أو الزكاة]

(مسألة ٣١): إذا كان المديون فقيراً يجوز أن يضمن عنه بالوفاء من طرف الخمس أو الزكاة أو المظالم أو نحوها من الوجوه التي تنطبق عليه (٥)، إذا كانت ذمته مشغولة بها فعلاً، بل و إن لم تشتغل فعلاً، على إشكال.

(١) إذ لا محذور في صيرورة الفرع أصلاً و لا في عكسه.

(٢) إذ لا محذور فيه، لان مجرد عدم الفائدة لا يوجب الخروج عن إطلاق الأدلة المقتضية للصحة.

(٣) كما تقدم نظير ذلك في المسألة السابعة و العشرين.

(٤) كما في الجواهر، أولاً شبهه في جوازه كما في المسالك، أو الظاهر عدم الخلاف فيه عند الأصحاب كما عن مجمع البرهان.

(٥) تارة: يكون المراد نقل الدين من ذمة الفقير الى مصرف الخمس أو غيره، بأن يكون المتعهد المصرف الخاص. و أخرى: يكون المراد النقل إلى ذمة الضامن و يكون الأداء من الحق الخاص، و ثالثه:

بأن يكون المراد التعهد بالوفاء من الحق الخاص من دون اشتغال ذمته بالمال، لان التعهد كان بالوفاء لا بالمال. أما الأول: فتوقف صحته على ولاية الضامن على الحق بحيث يجعله مديناً للمضمون له، نظير ما إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٠

[مسألة (٣٢): إذا كان الدين الذى على المديون زكاة أو خمساً]

(مسألة ٣٢): إذا كان الدين الذى على المديون زكاة أو خمساً جاز أن يضمن عنه ضامن للحاكم الشرعى (١)،

اشترى ولى الزكاة علفاً لانعام الصدقة، فإن الثمن يكون على الزكاة لا على، الولي، فإذا لم يكن له ولاية على الحق لم يصح منه أن يجعله مديناً للمضمون له. و ثبوت هذه الولاية غير واضح من الأدلة، خصوصاً فى الخمس و رد المظالم و الكفارات و نحوها من الحقوق التى يجب تملكها الى الفقير، فإنه لا تبرأ ذمته من عليه الحق إلا بالتملك، و الوفاء على النحو المذكور ليس تملكاً. أما ما لا يجب فيه التملك كالزكاة فإنه قد تبرأ ذمة المالك بالصراف فى مصارفها من دون تملك. لكن الولاية للمالك على هذه الاستدانة عليها غير ثابتة. بل ثبوتها للحاكم الشرعى غير ظاهر، لقصور أدلة ولاية الحاكم الشرعى عن شمول مثل ذلك، و إن كانت له ولاية على الاستدانة عليها إذا قضت الضرورة بذلك، لكن عموم الولاية لما نحن فيه بحيث يجعل الضمان على الزكاة غير ثابت. مضافاً إلى أنه قد تقدم فى المسألة الرابعة و العشرين أن نقل الدين من ذمة المضمون عنه الى نفس المال المعين لا يصح عند المصنف، فكيف صح هنا عنده؟! و أما الثانى: فهو أوضح إشكالا، لأن صرف الحقوق فى الوفاء عن ذمة المالك لا يصح فى الزكاة فضلاً عن غيرها، فلا يصح اشتراطه. و أما الثالث: فهو وعد بالوفاء لا يجب العمل به، و لا يوجب انتقال الدين من ذمة المضمون عنه إلى ذمة أخرى.

(١) لأنه الولي عليه، فيكون هو المضمون له، لأن المراد من المضمون له من له ولاية المال، سواء كان مالكا له أم ولياً عليه و إن لم يكن الدين مملوكاً لمالك كالزكاة. و إن شئت قلت: المضمون له الجهة المختصة بها المال، و الحاكم ولى عليها، فقبوله يتم الضمان. و كذلك الحكم فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣١

بل و لآحاد الفقراء، على إشكال (١).

[مسألة (٣٣): إذا ضمن فى مرض موته]

(مسألة ٣٣): إذا ضمن فى مرض موته، فإن كان ياذن المضمون عنه فلا إشكال فى خروجه من الأصل، لأنه ليس من التبرعات، بل هو نظير القرض و البيع بثمن المثل نسيئة (٢). و إن لم يكن بإذنه فالأقوى خروجه من الأصل كسائر المنجزات. نعم على القول بالثلث يخرج منه (٣).

[مسألة (٣٤): إذا كان ما على المديون يعتبر فيه مباشرته لا يصح ضمانه]

(مسألة ٣٤): إذا كان ما على المديون يعتبر فيه مباشرته لا يصح ضمانه (٤)، كما إذا كان عليه خياطة ثوب

الصدقات المعينة للجهات إذا كانت دينا فضمنه للجهة المعينة اعتبر قبول الولي الخاص إن كان، و إلا كان القبول من الحاكم الشرعى. كل ذلك لعموم الأدلة المقتضية للصحة.

(١) ظاهر، لأن آحاد الفقراء لا يملكون المال، بل و لا حق لهم فيه، إذ لا دليل على شىء من ذلك، فلا ولاية لهم عليه.

(٢) كما صرح بذلك فى المسالك و غيرها.

(٣) كما جعله الأصح فى الشرائع - قال (ره): «إذا ضمن المريض فى مرضه و مات فيه خرج ما ضمنه من ثلث تركته على الأصح» -

لبنائه على خروج المنجزات من الثلث، وقوله (ره): «خرج ما ضمنه من ثلث تركته» ظاهر في الضمان التبرعى الذى يحتاج الى المخرج، إذ الضمان المأذون فيه لا نقص فيه مالى كى يحتاج الى مخرج.

(٤) لامتناع انتقاله إلى ذمة غير المديون، لان ما فى ذمة غير المديون ليس مصداقاً لما فى ذمة المديون. اللهم إلا أن يقال: لا مانع من تعهد غير المديون بفعل المديون، فمباشرة الخياطة مثلاً إنما تقتضى اعتبار صدور مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٢

مباشرة، كما إذا اشترط أداء الدين من مال معين للمديون (١) وكذا لا يجوز ضمان الكلى فى المعين (٢)، كما إذا باع صاعاً من صبرة معينة، فإنه لا يجوز الضمان عنه و الأداء من غيرها مع بقاء تلك الصبرة موجودة.

[مسألة ٣٥: يجوز ضمان النفقة الماضية للزوجة]

(مسألة ٣٥): يجوز ضمان النفقة الماضية للزوجة (٣)

الخياطة من المديون و لا تقتضى اعتبار اشتغال ذمته به، فيجوز أن يتعهد غير الخياط بفعل الخياط، بأن يستأجر زيد على خياطة ثوب، ويشترط أن يكون المباشر للخياطة عبده أو أجيده.

(١) يمكن مجيء الإشكال السابق فيه أيضاً، بأن يتعهد زيد بالوفاء من مال عمرو، فاعتبار الوفاء من مال معين لا يقتضى اختصاص التعهد به بمالك المال، بحيث لا يمكن أن يتعهد به غيره و تشتغل ذمته به.

(٢) لا يخفى أن الكلى فى المعين ليس ثابتاً فى ذمة فلا يكون ضمانه من ضمان ما فى الذمة، الذى هو موضوع كتاب الضمان، على ما عرفت فى الشرط الثامن. و مع غض النظر عن ذلك فلو ضمنه بقصد الأداء من تلك الصبرة لا مانع من صحته، و لو ضمنه بقصد الأداء من صبرة أخرى مع بقاء تلك الصبرة لم يصح، لأن الأداء من الصبرة الأخرى ليس أداء للمضمون، بل أداء لغيره.

(٣) قال فى الشرائع: «و يصح ضمان النفقة الماضية و الحاضرة للزوجة، لاستقرارها فى ذمة الزوج دون المستقبل». و نحوه فى القواعد بإسقاط التعليل. و حكى عن كثير من كتب القدماء و المتأخرين. و فى مفتاح الكرامة عن مجمع البرهان: «لعله لا خلاف فيه» ثم قال: «و هو كذلك». و فى الجواهر فى الماضية نفى الخلاف و الاشكال. و يظهر من المسالك التسالم على الحكم فى الماضية و الحاضرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٣

لأنها دين على الزوج. و كذا نفقة اليوم الحاضر لها إذا كانت ممكنة فى صبيحته، لوجوبها عليه حينئذ (١). و إن لم تكن

(١) قال فى الشرائع: «الزوجة تملك نفقة يومها مع التمكين»، و ظاهره أنها تملك نفقة اليوم فى أول اليوم مع التمكين، كما لعله صريح القواعد، حيث قال: إنها تملك النفقة فى صبيحة اليوم. و ظاهر المسالك:

أنه لا اشكال فيه. و كذا ظاهر غيرها. و علة فى المسالك: بأنها تحتاج الى الطحن و الخبز و الطبخ، إذ الواجب عليه دفع الحب و نحوه و مئونة إصلاحه، لا عين المأكل مهيناً، عملاً بالعادة، فلو لم يسلم إليها فى أول النهار لم تنله عند الحاجة. و يشكل بمنع الاكتفاء بدفع الحب و نحوه، إذ هو خلاف إطلاق النفقة و الرزق، و إلا لأجزأ دفع الصوف و القطن فى نفقة الكسوة. مع أنه لو سلم ذلك كان اللازم الدفع فى الوقت الذى لا بد منه فى تحصيل المأكل و الملبوس، فقد يقتضى تقديمه على اليوم، كما هو الغالب، فان دفع الحب لا يكفى فى أكله الصبح، و قد يقتضى تأخيره عن الصبح إذا كانت المقدمات تتهياً فى جزء يسير من الزمان.

و بالجملة: تعيين أول اليوم لا دليل عليه، و مقتضى الأدلة حصول الملك عند الحاجة. و لذلك اعترف فى الجواهر: بأن أدلة الإنفاق لا تقتضى الملك، فضلاً عن ثبوته فى صبيحة اليوم. لكن الظاهر من قوله تعالى:

«وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (١) هو الملك. اللهم الا أن يحمل الرزق و الكسوة على المصدر لا العين. لكن لازم ذلك السقوط بخروج الوقت، فلا تقتضى إذا فاتت، و هو خلاف المتسالم عليه. و كون العادة جارية على البذل لا ينافي ذلك إذا كان البذل مع التراضى، فإنه يجوز وفاء الدين بغير جنسه إذا كان مع التراضى.

(١) البقرة: ٢٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٤

مستقرة لاحتمال نشوزها فى أثناء النهار، بناء على سقوطها بذلك (١).

(١) الاحتمالات فى نفقة الممكنة فى أول اليوم إذا نشزت فى أثناء النهار ثلاثة: الأول: أن تكون ثابتة فى ذمة الزوج أول اليوم، و لا يجوز استرجاعها إذا طرأ النشوز فى أثناء النهار. الثانى: أن تكون ثابتة فى الذمة أول اليوم و يكون النشوز مسقطاً لها بعد الثبوت. الثالث: أن تكون ثابتة فى الذمة أول اليوم ثبوتاً مراعى باستمرار التمكين، فإذا نشزت فى أثناء النهار انكشف عدم الثبوت من أول الأمر. و الذى يقتضيه إطلاق الأدلة هو الأخير، لأن النشوز مانع من استحقاق النفقة، فإذا حصل فى أثناء النهار انكشف عدم الاستحقاق من أول الأمر. و دعوى:

حصول الاستحقاق بالتمكين أول اليوم، فيكون النشوز مانعاً من بقاءه و موجباً لسقوطه بعد الثبوت. لا دليل عليها، و لا تساعد أدلة المقام، كما أن الزوجية موضوع النفقة فإذا زالت بالموت أو الطلاق انكشف عدم الحكم لعدم موضوعه. و دعوى: أن الموضوع هو الزوجية فى صبيحة اليوم، فإذا كانت زوجه حينئذ استحققت نفقة اليوم تامة، غير ظاهر من الأدلة. و من ذلك يشكل ما فى القواعد من أنها إذا ماتت أو طلقها فى أثناء النهار لم يسترد النفقة لأنها ملكتها. كما يشكل الفرق بين الطلاق و الموت و بين النشوز حيث حكم فى القواعد أيضاً بالاسترداد فيه دونهما إذا طرأ فى أثناء النهار، على إشكال، من تقديم القبض الموجب للملك قبل النشوز، و من أن التمكين شرط فى ملك النفقة. إذ لا يخفى أن دخل الزوجية فى استحقاق النفقة أكد من دخل التمكين فيه، فكيف لا يكون فوات الزوجية بالموت أو الطلاق موجباً لفوات الاستحقاق و فوات التمكين موجباً لذلك؟! و فى بعض عبارات القواعد أنه لا تسترد النفقة فى الطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٥

و أما النفقة المستقبلية فلا يجوز ضمانها عندهم، لأنه من ضمان ما لم يجب. و لكن لا يبعد صحته، لكفاية وجود المقتضى و هو الزوجية (١). و أما نفقة الأقارب فلا يجوز ضمانها بالنسبة الى ما مضى، لعدم كونها ديناً على من كانت عليه (٢)،

فى أثناء النهار، و تسترد فى موتها أو موته أو نشوزها. و هو كما ترى.

فاذاً التحقيق أن الجميع من باب واحد، و أن فوات كل منها موجب لفوات الاستحقاق. و الملك فى أول اليوم إن تم فهو مراعى بقاء الموضوع و الشرط، و مع انتفاء واحد منهما ينكشف فوات الاستحقاق من أول الأمر.

و على هذا فصحة ضمان النفقة الحاضرة مراعاة بقاء التمكين. و أما ما ذكره المصنف من احتمال ثبوت الملك أول النهار، و يستقر باستمرار التمكين فإذا طرأ النشوز بطل التملك. فهو ظاهر التعبير بالاسترداد فى كلام الجماعة. قال فى المسالك: «و أما الحاضرة فلا إشكال فى وجوبها و ثبوتها فى الذمة مع التمكين. أما استقرارها فففيه نظر، مبنى على أنه لو نشزت فى أثناء النهار هل تسترد نفقة ذلك اليوم أم لا؟ فيه خلاف، يأتى إن شاء الله الكلام فيه» و ظاهر أن القائلين بالاسترداد يقولون بالسقوط بعد الثبوت، لا أنه كاشف عن عدم الثبوت من أول الأمر» كما عرفت أنه ظاهر الأدلة. و كيف كان فالإشكال فى كون الملك لتمام نفقة اليوم أول اليوم أو أن

الملك يكون حين الحاجة إلى النفقة بالنسبة إلى أبعاضها في اليوم- كما هو ظاهر الأدلة- لا ينافي صحة ضمان النفقة الحاضرة بناء على الملك، لحصول الملك و اشتغال الذمة المصحح للضمان على كل حال.

(١) قد تقدم الاشكال فيه في الشرط الثامن من شروط الضمان فراجع.

(٢) فلا تقتضى بلا خلاف أجده فيه، بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٦

الا إذا أذن للقريب أن يستقرض (١) وينفق على نفسه، أو أذن له الحاكم في ذلك (٢)، إذ حينئذ يكون ديناً عليه (٣).

و أما بالنسبة إلى ما سيأتي (٤) فمن ضمان ما لم يجب. مضافاً إلى أن وجوب الإنفاق حكم تكليفي (٥)، و لا تكون النفقة

كذا في الجواهر. لكن قال بعد ذلك: «قد يشكل أصل عدم وجوب القضاء بأن الأصل القضاء في كل حق مالي لآدمي و دعوى: كون الحق منا خصوص السد الذي لا يمكن تداركه، واضحه المنع بعد إطلاق الأدلة المزبورة، و حرمة العلة المستنبطة عندنا». و فيه: أن أدلة النفقة للأقارب قاصرة عن إثبات ملك المال.

ففي خبر حريز: «قلت لأبي عبد الله (ع):

من الذي أجبر عليه و تلزمني نفقته؟ فقال: الوالدان و الولد و الزوجة» (١)

و نحوه غيره. و هي - كما ترى - لا- تعرض فيها لملك عين النفقة، بل ظاهرها التكليف بالبذل للنفقة في زمان الحاجة إليها، فلا موضوع له بالنسبة إلى الزمان الماضي، فلا يتضح هذا الإطلاق المقتضى للقضاء.

(١) هذا واضح، فإن الإذن كاف في صحة الاستقراض.

(٢) كما ذكره في الشرائع و غيرها، و يظهر منهم المفروغية عن صحته.

(٣) لكن الدين يكون للمقرض، لا للقريب المستقرض.

(٤) ظاهره خصوص المستقبل.

(٥) إن كان مورد كلامه المستقبل فكونها من قبيل الحكم التكليفي أيضاً غير ظاهر، لعدم ثبوت هذا التكليف بالنسبة إلى الزمان المستقبل. نعم يتم بالنسبة إلى الزمان الحاضر لو بنى على الاقتصار على ما تحت عبارة النصوص.

أما بالنظر إلى جواز مطالبة القريب بالنفقة، و عرض الأمر على الحاكم الشرعي، و إذنه في الاستدانة لها، فيتعين البناء على عدم كونها تكليفاً

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب النفقات حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٧

في ذمته. و لكن مع ذلك لا يخلو عن إشكال (١).

بحتاً، بل على كون القريب يملك الإنفاق عليه أو النفقة، إذ لو لا- الملك و الحق الوضعي لم تجز المطالبة إلا- من باب الأمر بالمعروف. لكنه يختص بشرائط لا- مجال له مع فقدها. و كذلك لو لا- الحق الوضعي لا- وجه لرفع الأمر إلى الحاكم، و لا لإذنه بالاستقراض، كما هو واضح. نعم لما كان الحق مردداً بين الحقيين لا مجال للاستصحاب في إثبات القضاء، لأنه من قبيل الاستصحاب الجارى في المفهوم المردد، و هو غير حجة، فيتعين الرجوع في وجوب قضائه إلى أصالة البراءة، فهو حق وضعي لا تكليف محض.

(١) لما عرفت. مضافاً إلى بنائهم على صحة ضمانها، فقد ذكر في القواعد: أنه يصح ضمان النفقة الحاضرة للقريب دون الماضية و

المستقبل.

و في التذكرة: «أما نفقة اليوم فالأقرب جواز ضمانها، لوجوبها بطلوع الفجر». و نحوه في المسالك و عن مجمع البرهان. و من المعلوم أن الضمان لا- يصح في التكليف، فلا بد أن يكون الإنفاق حقاً مالياً مملوكاً للقريب و يكون المضمون هو ذلك الحق المالى. و إن كان ظاهر كلامهم أن المضمون عين النفقة، كما يقتضيه أيضاً سوقها مساق نفقة الزوجة التي يكون المضمون منها عين النفقة بلا شبهة. لكن لا مجال للأخذ بهذا الظاهر، إذ لا دليل عليه، بل لا يتناسب مع فتواهم بعدم قضاء الماضية.

و الذى يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن وجوب الإنفاق ليس من باب التكليف، بل من باب الحق المالى. (الثانى): أن هذا الحق فى الزوجة لما كان مشروطاً بالتمكين و عدم النشوز لا- يكون ثابتاً الا عند الحاجة مع حصول الشرط، و لا يثبت قبله. و ما ذكره الأصحاب من أن نفقة اليوم تثبت للزوجة عند طلوع الفجر غير ظاهر، بل تثبت نفقة الصبح عند حصوله مع الشرط، و نفقة الظهر عند حصوله كذلك،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٨

[مسألة (٣٦): الأقوى جواز ضمان مال الكتابة]

(مسألة ٣٦): الأقوى جواز ضمان مال الكتابة (١) سواء كانت مشروطة أو مطلقة، لأنه دين فى ذمة العبد (٢) و إن لم يكن مستقراً لإمكان تعجيز نفسه (٣). و القول بعدم الجواز مطلقاً (٤)، أو فى خصوص المشروطة معللاً بأنه

و نفقة العشاء عند حصوله كذلك، و كذلك نفقة القريب. و على تقدير البناء على ثبوت الملك عند الفجر فهو مراعى ببقاء الشروط (الثالث):

أن الفرق بين نفقة الزوجة و نفقة القريب: أن الأولى من قبيل ملك النفقة، و الثانية من قبيل ملك الإنفاق. (الرابع): أن عبارة المصنف أهملت التعرض لنفقة القريب الحاضرة، مع أنها أولى من غيرها بالتعرض، لذكر الأصحاب لها بالخصوص من حيث جواز الضمان، و إن كان التعليل الثانى كافياً فى المنع عن ضمانها. لكن عرفت إشكاله. (الخامس): أن التحقيق جواز ضمان نفقة القريب الحاضرة كنفقة الزوجة الحاضرة. كما ذكره الجماعة آنفاً.

و كون الثابت فى الثانية ملك العين و فى الأولى ملك الإنفاق لا يوجب الفرق بينهما فى ذلك. فإن الإنفاق حق مالى فى الذمة يقبل الانتقال منها إلى ذمة أخرى، و ليس من قبيل الحكم التكليفى الذى لا يقبل ذلك، فكما أن الخياطة إذا كانت ديناً يجوز ضمانها كذلك الإنفاق.

(١) و فى الشرائع: أنه حسن. و فى التذكرة و القواعد: أنه أقرب.

و حكى عن الإرشاد و التحرير و المختلف. و فى جامع المقاصد: أنه الأصح و فى المسالك: أنه يصح. و حكى نحو ذلك عن غيرها.

(٢) هذا مما لا خلاف فيه حتى من الشيخ (ره)، كما سيأتى كلامه و وجه خلافه.

(٣) لأنه إذا عجز نفسه بطلت المكاتبه، فتراها الذمة من مالها.

(٤) ذكره الشيخ فى المبسوط، لأنه لا يلزم العبد فى الحال، لأن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٣٩

ليس بلازم و لا يؤول إلى اللزوم. ضعيف كتعليقه (١).

للمكاتب إسقاطه بفسخ الكتابة للعجز، فلا- يلزم العبد فى الحال، و لا- يؤول إلى اللزوم، لأنه إذا أده أعتق و إذا أعتق خرج عن أن

يكون مكاتباً، فلا يتصور أن يلزم في ذمته مال الكتابة بحيث لا يكون له الامتناع من أدائه، فهذا المال لا يصح ضمانه، لأن الضمان إثبات مال في الذمة و التزام لأدائه، و هو فرع لزومه للمضمون عنه، فلا يجوز أن يكون ذلك المال في الأصل غير لازم و يكون في الفرع لازماً، فلهذا منعنا من ضمانه.

و هذا لا خلاف فيه. انتهى. هذا و في المسالك: أن موضع الخلاف الكتابة المشروطة كما بينا، إذ لا خلاف في المطلقة، فإطلاقها من المصنف غير جيد.

انتهى و ما ذكر غير ظاهر، لإطلاق عبارة المبسوط، و قد صرح جماعة بأن الخلاف لا يختص بالمشروطة كما ذكر في الشرائع. نعم ما حكاه في الشرائع من أن بناء الشيخ (ره) على جواز تعجيز العبد نفسه يختص بالمشروطة، و أنها الجائزة دون المطلقة يقتضى اختصاص خلافه بها دون المطلقة، و إن كان هذا التخصيص من الشيخ غير ظاهر.

(١) قد يظهر من العبارة تعليان للحكم. الأول: أن مال الكتابة في ذمة العبد غير لازم. و هو كما ترى أولاً: من أجل أن عدم اللزوم غير مانع من صحة الضمان، فيكفى في الضمان الثبوت في الذمة، كما سبق في شرائط الضمان، فيكون كضمان الثمن في مدة الخيار. و ثانياً: أن المشهور المنصور لزومه من جهة العبد، قال في الشرائع:

«الكتابة عقد لازم، مطلقة كانت أو مشروطة. و قيل: إن كانت مشروطة فهي جائزة من جهة العبد، لأن له أن يعجز نفسه. و الأول أشبه، و لا نسلم أن للعبد أن يعجز نفسه، بل يجب عليه السعى، و لو امتنع يجبر. و قال الشيخ: لا يجبر و فيه إشكال، من حيث اقتضاء عقد الكتابة و جوب مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٠

و ربما يعلل: بأن لازم ضمانه لزومه، مع أنه بالنسبة إلى المضمون عنه غير لازم، فيكون في الفرع لازماً مع أنه في الأصل غير لازم (١). و هو أيضاً كما ترى (٢).

[مسألة (٣٧): اختلفوا في جواز ضمان مال الجعالة قبل الإتيان بالعمل]

(مسألة ٣٧): اختلفوا في جواز ضمان مال الجعالة قبل الإتيان بالعمل،

السعى، فكان الأشبه الإيجاب. لكن لو عجز كان للمولى الفسخ».

و ما ذكره مقتضى القواعد، كما أشار إليه في كلامه، لأن الأصل اللزوم.

(١) هذا هو التعليل الثاني من التعليلين الذين ذكرهما في عبارة المبسوط المتقدمة. و يحتمل أن مفاد العبارة تعليل واحد، و هو هذا الأخير.

و حاصله: أنه لا يجوز ضمان غير اللازم، لأنه يؤدي إلى أن يكون الفرع غير لازم و الأصل لازماً. فيكون الأول من قبيل الصغرى له.

(٢) لأنه لم يتضح وجه منعه من صحة الضمان، إذ يكون من قبيل ضمان الثمن في مدة الخيار.

و الذى يتحصل في الاشكال على الشيخ: أنه إن كان المانع من صحة ضمان مال الكتابة هو الجواز مطلقاً. ففيه أولاً: أنها ليست جائزة. و لو سلم فليس بمانع، إذ لا دليل على منعه. و إن كان الجواز الذى لا يؤول إلى اللزوم و لذلك افترق عن ثمن البيع الخيارى. ففيه:- أيضاً- أنه ليس بفارق، و لا دليل على الفرق به. و إن كان قاعدة عدم جواز زيادة الفرع على أصله. ففيه: أنها ليست قاعدة عقلية على نحو يجب تخصيص الأدلة الشرعية لأجلها.

كما أن المتحصل في الاشكال على المصنف: أنه جزم أن الأول تعليل للمنع، و احتمال أن يكون الثانى تعليماً ثانياً، مع أن الأولى العكس و أن الثانى هو تعليل الحكم، و يحتمل أن يكون الأول تعليلاً آخر، كما يحتمل أن يكون تمهيداً للتعليل الثانى، نظير الصغرى

للکبرى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤١

و كذا مال السبق و الرماية، فقیل بعدم الجواز (١).

لعدم ثبوته فى الذمة قبل العمل. و الأقوى - وفاقاً لجماعة - الجواز (٢)، لا لدعوى ثبوته فى الذمة من الأول و سقوطه إذا لم يعمل (٣)، و لا لثبوته من الأول بشرط مجيء العمل فى المستقبل (٤)، إذ الظاهر أن الثبوت انما هو بالعمل، بل

(١) قال فى جامع المقاصد: «و الفرق بينه (يعنى: مال الجعالة) و بين الثمن فى مدة الخيار ظاهر، لان الثمن حينئذ ثابت، غاية ما فى الباب أنه متزلزل، بخلاف الجعل فإنه لا ثبوت له أصلاً، و المتجه عدم الجواز قبل الفعل». و نحوه فى المسالك.

(٢) كما عن المبسوط و التحرير و مجمع البرهان و غيرها. و فى القواعد:

«الخامس: الحق المضمون. و شرطه المالىة، و الثبوت فى الذمة و إن كان متزلزلاً كالثمن فى مدة الخيار، و المهر قبل الدخول، أو لم يكن لازماً لكن يؤول إليه كمال الجعالة قبل العمل، و ما السبق و الرماية»، و نحوه فى الشرائع، لكن قال بعد ذلك: «و فيه تردد». و صريحهما الثبوت فى الذمة، كظاهر الاستدلال عليه بالعمومات، مثل

قوله (ص): «الزعيم غارم» (١).

(٣) فيكون عدم العمل بمنزلة الفسخ.

(٤) فيكون العمل بمنزلة الشرط المتأخر، فإن تحقق العمل تبين ثبوت الجعل من حين الجعالة. و هذان الاحتمالان جعلهما فى الجواهر مبنى للقول بصحة الضمان، ثم قال: «و لعل ذلك لا يخلو من قوة».

و لكنه غير ظاهر، فان مفاد الجعالة ثبوت مال على تقدير العمل، لا الثبوت و ملك العمل كالإجارة و لذا ذكروا من غير خلاف أن العامل

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الضمان حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٢

لقوله تعالى (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) «١» (١).

و لكفاية المقتضى للثبوت فى صحة الضمان (٢) و منع اعتبار الثبوت الفعلى، كما أشرنا إليه سابقاً.

[مسألة ٣٨: اختلفوا فى جواز ضمان الأعيان المضمونة كالغصب و المقبوض بالعقد الفاسد]

(مسألة ٣٨): اختلفوا فى جواز ضمان الأعيان المضمونة - كالغصب و المقبوض بالعقد الفاسد، و نحوهما - على قولين،

يستحق الجعل بالعمل الذى جعل له الجعل، فان جعل للتسليم لم يستحق الجعل الا بالتسليم، و ان جعل لغيره لم يستحق الجعل الا بفعل ذلك الغير.

و بالجملة: ظاهر قول الجاعل: «إن فعلت كذا فلك كذا» أن الملك يكون على تقدير العمل و فى حينه، فلا يكون قبله، لا منوطاً به بنحو الشرط المتأخر، و لا غير منوط به، فان ذلك خلاف الظاهر، و خلاف ظاهر كلماتهم فى كتاب الجعالة، فكيف يصح البناء على ثبوته قبله و إن كان غير لازم أو غير مستقر؟! فإنه لا - مأخذ له. و على هذا فضمن المال المذكور من ضمان ما لم يجب. و عن المختلف الاستدلال على صحة الضمان بمسيس الحاجة إليه، فجاز ضمانه، كقوله: «اللق متاعك فى البحر و على ضمانه». و هو كما

تري، فان ذلك لا يصلح لتشريع ما لم يشرع.

- (١) وفيه: أن الآية إنما دلت على مشروعية التعهد على النحو المذكور و لا دلالة فيها على أنه من الضمان الذي هو محل البحث، أو هو من قبيل الوعد الذي لا يجب الوفاء به، فلا دلالة لها على شيء من ذلك.
- (٢) هذا خلاف ما تقدم من اعتبار كون الحق المضمون ثابتاً في الذمة، و كون الضمان نقل ما في ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، فاذا لم يكن ثبوت في ذمة المضمون عنه لم يكن ثبوت في ذمة الضامن أيضاً.
- فلو صح مثل هذا الضمان لم يكن من الضمان المصطلح، بل كان بمعنى آخر.

(١) يوسف: ٧٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٣

ذهب الى كل منهما جماعة. و الأقوى الجواز (١)، سواء كان المراد ضمانها بمعنى التزام ردها (٢) عينا و مثلها أو قيمتها على فرض التلف. أو كان المراد ضمانها بمعنى التزام مثلها أو قيمتها إذا تلفت. و ذلك لعموم قوله (ص): «الزعيم غارم» (١) و العمومات العامة، مثل قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢).

و دعوى (٣): أنه على التقدير الأول يكون من ضمان العين

(١) قال في الشرائع: «و في ضمان الأعيان المضمونة و المقبوض بالبيع الفاسد تردد، و الأشبه الجواز». و في القواعد: «و يصح ضمان أرش الجنائية .. (إلى أن قال): و الأعيان المضمونة- كالغصب و العارية و الأمانة مع التعدي- على إشكال». و حكى الجواز عن المبسوط و التحرير و الإرشاد و غيرها.

(٢) قال في التذكرة: «الأعيان المضمونة- كالمغصوب، و المستعار مع التضمين، أو كونه أحد النقدين، و المستام، و الأمانات إذا خان فيها أو تعدي- فله صورتان: الأولى: أن يضمن رد أعيانها. و هو جائز لأنه ضمان مال مضمون على المضمون عنه. و به قال أبو حنيفة ..

(إلى أن قال): الثانية: أن يضمن قيمتها لو تلفت. و الأقوى عندي الصحة، لأن ذلك ثابت في ذمة الغاصب فيصح الضمان ..».

(٣) هذه الدعوى ذكرها في جامع المقاصد. فإنه أشكل على ما ذكره في التذكرة- من أن لضمانها صورتين: الأولى: أن يضمن رد أعيانها، و جوزه لأنه ضمان مال مضمون على المضمون عنه- بأن الثابت في الذمة هو وجوب ردها، و ليس بمال. و بأن القيمة إنما تثبت بعد التلف ف ضمانها

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب كتاب الضمان حديث: ٢.

(٢) المائدة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٤

بمعنى الالتزام بردها (١) مع أن الضمان نقل الحق من ذمة إلى أخرى. و أيضاً لا إشكال (٢) في أن الغاصب أيضاً مكلف بالرد (٣)، فيكون من ضمن ذمة إلى أخرى، و ليس من مذهبننا. و على الثاني يكون من ضمان ما لم يجب، كما أنه على الأول أيضاً كذلك بالنسبة إلى رد المثل أو القيمة عند التلف (٤).

قبله ضمان ما لم يجب. مع أن الضمان على تقدير التلف حكم شرعى تابع لوصف الغصب و الاستعارة و التعدي في الأمانة، و هذا لا

يمكن نقله بالضمان، لأن الذى ينقل بالضمان هو الحق لا الحكم الشرعى، فعدم صحة الضمان قوى. انتهى. و تبعه عليه جمع ممن تأخر عنه، و منهم فى الجواهر.

(١) يعنى: أن الضامن إنما يلتزم برد العين، و ليس هو بمال كان فى ذمة المضمون عنه.

(٢) هذا إشكال ثانى ذكره فى المسالك مضافاً الى الإشكال الذى ذكره تبعاً لجامع المقاصد.

(٣) إجماعاً، كما فى المسالك.

(٤) يعنى: إذا كان المراد من الضمان الالتزام بالرد فبالإضافة الى رد العين نفسها حكم فعلى: لكن بالنسبة إلى المثل أو القيمة حكم تعليقى على تقدير التلف، فيكون من ضمان ما لم يجب، فلا يصح و إن قلنا بصحة ضمان الحكم الشرعى. إلا أن يقال: إن الضمان بلحاظ الحكم الفعلى لا غير.

و الذى يتحصل من عبارة جامع المقاصد الاشكال على الضمان فى المقام من وجهين: الأول: أن الثابت فى المقام حكم شرعى لا حق مالى، و هو لا يقبل الانتقال. و هذا الاشكال ذكره فى كل من المعنيين. الثانى:

أنه ضمان ما لم يجب. و هذا يختص بالمعنى الثانى. و الذى يظهر من عبارة المتن اختصاص الإشكال الأول بالمعنى الأول و الاشكال الثانى بالمعنى الثانى،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٥

.....

و هو فى محله، إذ لا فرق على المعنى الثانى بين الضمان حال التلف و الضمان على تقدير التلف، فكما أنه على الأول يكون حقا مالياً كذلك على الثانى، و الاختلاف إنما هو فى التعليق و التنجيز.

و كيف كان فالإشكال الأول- إن تم- لا يمكن دفعه بالعمومات، لأنها لا تصلح لذلك. أما

قوله (ص): «الزعيم غارم»

فقد عرفت أنه غير ثابت من طرفنا، و فى بعض الأخبار تكذيبه. مع أنه لا غرامة مع وجود العين، و الرد ليس غرامة ليدل عليه الحديث. و أما قوله تعالى:

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و نحوه فإنما يدل على صحة العقد و تحقق مضمونه، فاذا كان مضمون قول الضامن: «ضمنت»: التزمت لك برد العين،

فقد ملكك العين عليه الرد، و لا يرتبط برد الغاصب، فكيف يقتضى عدم وجوب الرد على الغاصب؟! و قد تقدم أن فراغ ذمة

المضمون عنه إنما قلنا بها للنص أو لامتناع اشتغال ذمتين بمال واحد، و كلاهما لا مجال لهما فى المقام، إذ النص لا يشمل المقام، و

ذمة الغاصب ليست مشغولة بمال و لا برد، و إنما يجب الرد تكليفاً لا غير. بل الظاهر أن الضامن فى المقام إنما يلتزم بالرد من دون أن

يشغل ذمته بملك الرد للمالك، و لأجل ذلك يكون من باب الوعد لا من باب الوضع و العقد، فلا مجال للمسك بعموم الوفاء

بالعقد، إذ لا عقد و إنما هو محض الوعد.

و بالجملة: تارة يقول الضامن: «سأرد مالك»، و أخرى يقول:

«لك على أن أرد مالك». فالأول من قبيل الوعد، و الثانى من قبيل العقد. و الواقع فى الخارج هو الأول. و على تقدير الثانى فلا

موجب لسقوط وجوب الرد على الغاصب. نعم لو كان مضمون قول الضامن تعهدت برد الغاصب، كان مقتضاه السقوط. لكنه يحتاج

الى قبول من الشارع و بدونه لا- يصح، و عمومات العقود لا- تقتضى مشروعياً هذا الفعل، نظير ما إذا ضمن الفرائض اليومية عن

شخص،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٦

مدفوعة؛ بأنه لا مانع منه بعد شمول العمومات، غاية الأمر أنه ليس من الضمان المصطلح. و كونه من ضمان ما لم يجب لا يضر بعد ثبوت المقتضى (١).

فإن عموم الوفاء بالعقود لا يقتضى سقوط الفريضة عن المضمون عنه، لأنه لا يدل على قابلية المحل لذلك، و عموم دليل الوجوب على المضمون عنه محكم.

(١) قد تقدم في الشرط الثامن من شروط الضمان الكلام في ذلك، و أن ضمان ما سيجب إن كان المراد اشتغال الذمة به فعلاً فهو غير مقصود و لا مدعى. و إن كان المراد اشتغال الذمة به معلقاً فهو من الإنشاء المعلق، الذى لا يصح إجماعاً، فإن التعليق مانع من صحة العقود و الإيقاعات إلا- في موارد خاصة، فراجع. و إن كان المراد الضمان بنحو الواجب المعلق، فيكون الضمان حالياً و المضمون استقبالياً، فقد عرفت أن الضامن تابع للمضمون عنه فلما لم يثبت فى ذمة المضمون عنه و لو بنحو الواجب المعلق لم يثبت كذلك فى ذمة الضامن، فلو أريد إثباته كذلك لم يكن من باب الضمان المصطلح، بل كان من باب الضمان العرفى، و ليس هو محل كلامهم، فان المراد من ضمان ما لم يجب ضمان ما لم يثبت فى الذمة و لو بنحو الواجب المعلق. إذ ما يثبت بنحو الوجوب المعلق ثابت و واجب، لا ما لم يجب، و ذلك يختص بالضمان المصطلح الذى يمكن فرض شيء ثابت فى الذمة غير ذمة الضامن، أما الضمان العرفى فليس موضوعه ما ثبت إذ ثبوته بالضمان فلا- يكون موضوعاً للضمان، فلو ثبت بالضمان كان بلا مضمون له، لأن المفروض أن المضمون له لم يتحقق السبب المملك له.

هذا و لا يخفى أن حمل الضمان للأعيان المضمونة على أحد المعنيين قد عرفت أنه ذكره العلامة فى التذكرة، و تبعه عليه الجماعة، و جعلوا ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٧

و لا دليل على عدم صحة ضمان ما لم يجب من نص أو إجماع

مورد النقض و الإبرام فى المقام. مع أن الظاهر من الضمان فى الأعيان المضمونة كونها بنفسها فى الذمة، كما يقتضيه ظاهر دليل الضمان، مثل:

«على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١)

فإن ظاهر العبارة المذكورة أن نفس المأخوذ ثابت فى الذمة، و لما لم يكن مانع من ذلك عقلى و لا غيره، و جب الأخذ به. و دعوى: أن الأعيان الخارجية موجودة فى الخارج، فكيف تكون موجودة فى الذمة، لأن الواحد لا يكون فى مكانين. مندفعه:

بأن الخارج ظرف للوجود الحقيقى، و الذمة ظرف للوجود الاعتبارى، و لا مانع من أن يكون للشئ الواحد وجودان اعتبارى و خارجى، فالوجود الذمى نظير الوجود الذهنى، فكما أن الموجود الخارجى يجوز أن يكون له وجود ذهنى يجوز أن يكون له وجود ذمى. و على هذا يكون الغاصب و نحوه مشغول الذمة بالعين، فيصح الضمان عنه، و به تبرأ ذمته من العين، و تشتغل بها ذمة الضامن فقط. و أما وجوب الرد فهو من أحكام عدم الاذن فى الاستيلاء على العين، فإذا حصل الاذن لم يجب الرد و لو مع الضامن كالمقبوض بالسوم، فإنه مضمون و لا- يجب رده ما دام مشغولاً بالسوم، و إذا لم يحصل الاذن يجب الرد حتى مع عدم الضمان، كالأمانة عند انتهاء مدة الايمان، فإنه يجب الرد و لا ضمان. و على هذا فوجوب الرد ليس معنى للضمان، و لا من أحكامه. و أما المعنى الثانى للضمان فأشكّل لأن اشتغال الذمة بالبدل على تقدير التلف حكم تعليقى، و ضمان الغاصب حكم تنجيزى، فكيف يكون أحدهما معنى للآخر؟! و لا- يبعد أن تكون العين نفسها فى الذمة على تقدير التلف، و وجوب أداء البدل من أحكام ذلك، لا من معانيه.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من کتاب الغصب حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٨

و إن اشتهر في الألسن، بل في جملة من الموارد حكموا بصحته، و في جملة منها اختلفوا فيه، فلا إجماع.
و أما ضمان الأعيان غير المضمونة- كما المضاربة و الرهن و الوديعة قبل تحقق سبب ضمانها من تعد أو تفریط- فلا خلاف بينهم في عدم صحته (١). و الأقوى بمقتضى العمومات صحته أيضاً (٢).

(١) قال في الشرائع: «و لو ضمن ما هو أمانة كالمضاربة و الوديعة لم يصح لأنها ليست مضمونة في الأصل»، و نحوه في المنع ما في القواعد و جامع المقاصد و المسالك و عن غيرها، و في التذكرة: نسبه إلى علمائنا أجمع، لأنها غير مضمونة العين و لا مضمونة الرد، و انما الذي يجب على الأمين مجرد التخلي، و إذا لم تكن مضمونة على ذي اليد فكذا على ضامنه، و في الجواهر: أنه لا اشكال و لا خلاف فيه.

(٢) قد عرفت إشكاله في المسألة السابقة. نعم إذا كان المراد من ضمانها اشتغال الذمة بها، لا بالمعنى المصطلح من الضمان الذي نحن في مباحته و مسائله بل بمعنى محض اشتغال الذمة، فمعنى: «ضمنت الأمانة التي عند زيد»: اشغلت ذمتي بها، أمكن التمسك بعموم وجوب الوفاء بالشرط و العهد و نحوهما في صحة الضمان المذكور، فاذا تلفت العين لم يكن الأمين ضامناً، و كان الضامن له ضامناً بمقتضى إنشائه.

و لعل من ذلك ضمان شركة التأمين المتعارف في هذا العصر و إن كان ضمانها في مقابل المال لا تبرعاً، فصاحب المال يعطى الشركة مالا في قبال أن تضمن أو في قبال أن تنشئ الضمان، فتنشئ الضمان و يلزمها ذلك، لعموم الوفاء بالعهد، و إن كان الجارى بينهم الأول. و كيف كان فهذا ليس من الضمان الذي نحن فيه بل هو معنى آخر، إذ ليس فيه مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٤٩

[مسألة (٣٩): يجوز عندهم بلا خلاف بينهم ضمان درك الثمن للمشتري]

(مسألة ٣٩): يجوز عندهم بلا خلاف بينهم (١) ضمان درك الثمن للمشتري (٢) إذا ظهر كون المبيع مستحقاً

مضمون عنه أصلاً.

و الذي يتحصل: أن الضمان المصطلح لا يصح إذا لم يكن المال المضمون مضموناً لمضمون عنه حال الضمان. و أما الضمان العرفي فمنه شرعى بحت، مثل من ألتف مال غيره فهو له ضامن. و منه إنشائي إما تبرعاً. و يحتمل أنه إيقاعي لا عقدي، لأنه ليس فيه تصرف في المال، ليتوقف على قبول المالك. اللهم الا أن يكون عقداً لاقتضائه التملك. و إما بعوض، فيكون عقداً، كضمان شركة التأمين المجعول في مقابل مال معين. و قد يكون العوض في مقابل إنشاء الضمان، فيكون نظير عقد الإجارة، و لا بد فيه من إنشاء الضمان بعد العقد. و يمكن أن يكون المال مبذولاً مجاناً بشرط إنشاء الضمان، أو بشرط تدارك الخسارة لو اتفقت، فلا يكون ضمان في البين، و إنما يكون تدارك خسارة لا غير.

و أما بذل المال في مقابل تدارك الخسارة فلا يصح، لعدم وجود الخسارة في بعض الأوقات، فيكون المال بلا عوض.

(١) و في الجواهر: «بلا- خلاف أجده فيه، بل في محكى التذكرة- و كذا مجمع البرهان- نسبه إلى إطباق الناس عليه في جميع الأعصار، و في المسالك: أن ظاهرهم الإطباق عليه»، و في جامع المقاصد: «إطباق الناس على ضمان العهدة».

(٢) قال في الصحاح: «الدرك التبعة». وقيل: سمي ضمان الدرك لالتزامه الغرامة عند ادراك المستحق عين ماله». و يسمى ضمان العهدة.

و في التذكرة: «سمى ضمان العهدة، لالتزام الضامن ما في عهدة البائع رده..».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٠

للغير، أو يظهر بطلان البيع لفقد شرط من شروط صحته إذا كان ذلك بعد قبض الثمن (١). كما قيد به الأكثر - أو مطلقاً - كما أطلق آخر - وهو الأقوى (٢). قيل: وهذا مستثنى من

(١) يعنى: إذا وقع البيع وقبض البائع الثمن يخاف المشتري من ضياع ثمنه إذا تبين بعد ذلك أن المبيع لغير البائع، فيأخذه المالك من المشتري و يتمرد البائع عن دفع الثمن إليه، فحينئذ يضمن ضامن للمشتري ثمنه الذي دفعه إلى البائع، ليكون المشتري واثقاً بعدم ضياع ماله، فالضمان يكون احتمالياً لا يقينياً، لأنه إذا كان البيع صحيحاً كان الثمن ملكاً للبائع، فلا معنى لضمانه للمشتري، و إنما يصح هذا الضمان إذا كان البيع باطلاً و الثمن الذى قبضه البائع غير مملوك له و لا يستحقه، لأنه مقبوض بالعقد الفاسد، فيكون مضموناً عليه، فيضمنه آخر للمشتري. قال فى المسالك: «و فى الحقيقة هذا فرد من أفراد ضمان الأعيان المضمونه على تقدير كونه موجوداً حالة الضمان»، و فى مفتاح الكرامة: «و قد قيد بكونه بعد القبض فى أكثر الكتب المتقدمة، ما عدا المبسوط و الشرائع و الإرشاد و اللمعة، بل فى الوسيلة و التذكرة و التحرير: التصريح بأنه إن كان قبض الثمن صح الضمان و إن لم يكن قد قبض لم يصح. و هو أيضاً مراد فى كلام من لم يقيد به، لأنهم لا يختلفون فى أن الضمان لا بد فيه من ثبوت حق فى ذمة المضمون عنه فى نفس الأمر وقت الضمان، بحيث يمكن تكليف غيره به، و البائع ما لم يقبض لم يتعلق بذمته حق». و قال فى الجواهر: «و من ذلك يعلم إرادة المصنف و غيره ممن ترك التقييد بالقبض ما صرح به الأكثر من التقييد به، ضرورة عدم دخوله فى عهدة البائع الذى هو المضمون عنه الا بقبضه». و من ذلك تعرف الإشكال فى قول المصنف.

(٢) و كأنه مبنى على ما ذكره فى آخر المسألة السابقة من جواز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥١

عدم ضمان الأعيان (١). هذا و أما لو كان البيع صحيحاً و حصل الفسخ بالخيار أو التقايل أو تلف المبيع قبل القبض، فعلى المشهور لم يلزم الضامن و يرجع على البائع، لعدم ثبوت الحق وقت الضمان، فيكون من ضمان ما لم يجب. بل لو صرح بالضمان إذا حصل الفسخ لم يصح بمقتضى التعليل المذكور (٢). نعم فى الفسخ بالعيب السابق أو اللاحق اختلفوا فى أنه هل يدخل

ضمان الأعيان غير المضمونه، فكأن المشتري يخاف أن يدفع الثمن إلى البائع و يتبين عدم استحقاق البائع له، و لا يتمكن المشتري من استرجاعه، فيضمنه للمشتري ضامن قبل أن يدفعه إلى البائع، فيأمن من ضياعه، فيدفعه إليه.

(١) قال فى جامع المقاصد: «و لا شبهة فى صحة ضمان الثمن عن المشتري للبائع إذا كان ديناً. أما إذا كان عيناً فهو من جملة الأعيان المضمونه».

و لعل تجوز ضمانه لعموم البلوى و دعاء الحاجة إليه، و اطباق الناس على ضمان العهدة». و نحوه فى المسالك و الجواهر. بل الظاهر أنه لا- ينبغى الإشكال فيه، فالضمان فيما نحن فيه من قبيل ضمان العين على تقدير كونها مضمونه على المضمون عنه. لكن فى المسالك جعل الفرق بين ضمان المال و ضمان العهدة الاختلاف فى نفس المضمون، قال (ره): «و الفرق يظهر فى اللفظ و المعنى. أما اللفظ فالعبارة عن ضمان الثمن: ضمنت لك الثمن الذى فى ذمة زيد مثلاً، و نحوه، و ضمان العهدة: ضمنت لك عهده أو دركه، و نحو ذلك. و أما المعنى فظاهر، إذ ضمانه نفسه يفيد انتقاله إلى ذمة الضامن و براءة المضمون عنه، و ضمان العهدة ليس كذلك،

إنما يفيد ضمان دركه على بعض التقديرات». و هو كما ترى.

(٢) كما صرح به في الجواهر، معللاً له بما ذكر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٢

في العهدة و يصح الضمان أو لا؟ فالمشهور على عدم (١)، و عن بعضهم: دخوله (٢)، و لازمه الصحة مع التصريح بالأولى.

و الأقوى في الجميع الدخول مع الإطلاق، و الصحة مع التصريح و دعوى: أنه من ضمان ما لم يجب. مدفوعة: بكفاية وجود السبب

(٣). هذا بالنسبة إلى ضمان عهدة الثمن إذا حصل

(١) قال في الشرائع: «أما لو تجدد الفسخ بالتقاييل أو تلف المبيع قبل القبض لم يلزم الضامن، و يرجع المشتري على البائع. و كذا لو

فسخ المشتري بعيب سابق». و في الجواهر: نسبه إلى المشهور، لأن الفسخ إنما أبطل العقد من حينه لا من أصله، فلم يكن حالة

الضمان مضموناً، بل لو صرح بضمانه كان فاسداً، لأنه ضمان ما لم يجب. فما في القواعد و محكى التذكرة من الاشكال فيه مما

عرفت، و من وجود سبب الفسخ حال البيع - بل عن فخر المحققين الجزم بالدخول فيه للحاجة - واضح الضعف، و لذا استقرب (يعنى:

العلامة في القواعد) عدم اندراجه بعد أسطر من الاشكال، بل جزم به بعد ذلك. انتهى. و يشير بقوله: «و لذا استقرب ..» الى قوله في

القواعد بعد أسطر من الاشكال: «و الأقرب أنه لا يصح ضمان عهدة الثمن لو خرج المبيع معيباً و رده»، و قوله بعد ذلك: «و يرجع على

ضامن عهدة الثمن في كل موضع يبطل فيه البيع من رأس، لا ما يتجدد له الفسخ بالتقاييل أو العيب السابق ..».

(٢) حكى ذلك عن فخر المحققين، كما تقدم في الجواهر. و ذكر في مفتاح الكرامة: أنه قوى متين. انتهى.

(٣) قد عرفت أن ضمان ما لم يجب لا يدخل في الضمان المصطلح، و لا تشمله أدلته الخاصة. نعم تشمله أدلة الصحة العامة. لكن

شمولها لا يتوقف على وجود السبب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٣

الفسخ، و أما بالنسبة إلى مطالبة الأرش، فقال بعض من منع من ذلك بجوازها (١)، لان الاستحقاق له ثابت عند العقد، فلا يكون من

ضمان ما لم يجب. و قد عرفت أن الأقوى صحة الأول أيضاً، و أن تحقق السبب حال العقد كاف. مع إمكان دعوى: أن الأرش أيضاً

لا يثبت إلا بعد اختياره و مطالبته (٢)

(١) قال في القواعد: «و يرجع على ضامن عهدة الثمن في كل موضع يبطل فيه البيع من رأس، لا ما يتجدد له الفسخ بالتقابل أو العيب

السابق أو تلفه قبل قبضه، بل يرجع على البائع. و لو طالب بالأرش فالأقرب مطالبة الضامن». و نحوه في الشرائع بزيادة تعليل الحكم

الأخير بأن استحقاقه ثابت حين العقد، ثم قال: «و فيه تردد».

(٢) هذا ذكره في المسالك و جهاً لتردد الشرائع، قال (ره):

«و الموجود حالة العقد من العيب ما كان يلزمه تعيين الأرش، بل التخيير بينه و بين الرد، فلم يتعين الأرش إلا باختياره. و لو قيل [١]:

إنه أحد الفردين الثابتين على وجه التخيير، فيكون كأفراد الواجب المخير حيث يوصف بالوجوب قبل اختياره، فيوصف هذا بالثبوت

قبل اختياره، لزمه مثله في الثمن، لأنه قسيمه في ذلك. و الحق ثبوت الفرق بينهما، فان الثمن ما وجب الا بالفسخ، و أما الأرش فإنه

كان واجباً بالأصل، لأنه عوض جزء فائت من مال المعاوضة ..»، و تبعه على ذلك في الجواهر.

و لكنه كما ترى، فإن صفة الصحة لا- تقابل بجزء من الثمن، و إنما هي دخيلة في زيادة الثمن في مقابل الذات الموصوفة. و كذا

الكلام في الصفات المشروطة في المبيع. و لذا كان خيار تخلف الوصف و خيار العيب

[١] هذا القول اختاره في الروضة. وحينئذ يشكل بما ذكره في المسالك. مضافا الى ما ذكرناه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٤

فالصحة فيه أيضاً من جهة كفاية تحقق السبب. و مما ذكرنا ظهر حال ضمان درك المبيع للبائع (١).

[(مسألة ٤٠): إذا ضمن عهدة الثمن فظهر بعض المبيع مستحقاً]

(مسألة ٤٠): إذا ضمن عهدة الثمن فظهر بعض المبيع مستحقاً، فالأقوى اختصاص ضمان الضامن بذلك البعض

غير خيار تبعض الصفقة. و المقايضة على الواجب التخييري غير ظاهرة.

فان وجوب الاختيار في الواجب التخييري دليل على ثبوت الوجوب، و في المقام لا- يجب الاختيار، و إنما هو جائز. فإن اختار أحد الأمرين ثبت له و إلا لم يثبت، فلا تشتغل ذمة البائع بالأرض إلا بعد اختياره. نعم المطالبة فرع الاستحقاق، فلا يتوقف عليها الاستحقاق. نعم لو اختص الكلام بصورة تعذر الرد و تعين الأخذ بالأرض أمكن دعوى ثبوت الأرض من أول الأمر حين العقد، كما قد يقتضيه ظاهر النصوص. لكن مورد كلامهم أعم. و من ذلك يظهر عدم صحة الضمان الاصطلاحي في المقام، الذي يتوقف على وجود مضمون عنه، و يكون قصد الضامن الضمان عنه، لا مجرد الضمان العرفي، و لذا جزم في التحرير بعدمه. و الذي يتحصل: أنه إذا كان غرض الضامن الضمان عن مضمون عنه هو ضامن، فلا يصح في جميع الموارد المذكورة حتى الأرض، لعدم وجود مضمون عنه ضامن. و إذا كان غرضه الضمان بنفسه مع التغافل عن مضمون عنه، فان كان المقصود الضمان مطلقاً صح في جميع ذلك، و إذا كان غرضه مقيداً بصورة دون أخرى اقتصر في الرجوع اليه على خصوص تلك الصورة، و لا- يتعداها إلى غيرها.

(١) إذا ضمن ضامن درك المبيع للبائع عن المشتري جرى فيه جميع ما ذكر من الصور و الأحكام. و لا يصح الضمان الاصطلاحي إلا إذا تبين عدم استحقاق المشتري للمبيع حال القبض، لما سبق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٥

و في البعض الآخر يتخير المشتري بين الإمضاء و الفسخ لتبعض الصفقة، فيرجع على البائع بما قابله. و عن الشيخ: جواز الرجوع على الضامن بالجميع (١). و لا وجه له (٢).

[(مسألة ٤١): الأقوى - وفاقاً للشهيدين صحة ضمان ما يحدثه المشتري]

(مسألة ٤١): الأقوى - وفاقاً للشهيدين (٣) - صحة ضمان ما يحدثه المشتري من بناء أو غرس في الأرض المشتراة إذا ظهر كونها مستحقة للغير و قلع البناء و الغرس، فيضمن الأرض، و هو تفاوت ما بين المقلوع و الثابت عن البائع. خلافاً للمشهور، لأنه من ضمان ما لم يجب.

(١) حكى ذلك عن الشيخ (ره) في المبسوط.

(٢) هذا يتوجه على المشهور الذين لا يقولون بجواز الرجوع على الضامن لو حدث ما يقتضى انفساخ العقد بخيار أو إقاله أو نحو ذلك.

أما بناء على ما ذكره المصنف في المسألة السابقة من أن الأقوى جواز الضمان فيرجع المشتري على الضامن، فوجهه ظاهر، و هو عموم الصحة الذي تمسك به فيما سبق لرد دعوى المشهور من عدم صحة الضمان و عدم جواز الرجوع على الضامن. و بالجملة: الجمع بين

كلامى المصنف فى المسألتين غامض.

(٣) قال فى الشرائع: «إذا ضمن ضمان للمشتري درك ما يحدث من بناء أو غرس لم يصح، لأنه من ضمان ما لم يجب». و نحوه فى القواعد و غيرها. و فى اللمعة قال: «و الأقوى جوازه». و ظاهر الروضة: الميل اليه، و عن التذكرة: الإشكال فيه، و عن التحرير: احتمالاه على ضعف.

و الوجه فى الجواز وجود السبب حال العقد. و قد عرفت الاشكال فيه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٦

و قد عرفت كفاية السبب. هذا و لو ضمنه البائع قيل:

لا- يصح أيضاً كالأجنبي (١)، و ثبوته بحكم الشرع لا يقتضى صحة عقد الضمان المشروط بتحقق الحق حال الضمان (٢). و قيل بالصحة، لأنه لازم بنفس العقد (٣)، فلا مانع من ضمانه، لما مرّ من كفاية تحقق السبب (٤)، فيكون حينئذ للضمان سببان: نفس العقد (٥)، و الضمان

و أنه إن أريد الضمان المصطلح فلا بد فيه من وجود ضمان قبل هذا الضمان ليكون مضموناً عنه، و هو مفقود. و إن أريد الضمان العرفى لم يتوقف على وجود السبب حال الضمان.

(١) حكاة فى الشرائع قولاً، و هو المحكى عن المبسوط، و اختاره جماعة ممن تأخر.

(٢) يعنى: و هو مفقود، إذ ليس هناك حق مضمون حال الضمان.

(٣) كذا ذكر فى الشرائع، و نحوه فى القواعد و التذكرة. و فيه:

أن العقد بنفسه لا يقتضى الضمان. و إنما يقتضى الغرور و ضمان الغار إنما يكون بعد ورود الخسارة على المغرور، و ذلك إنما يكون بعد قلع البناء و الشجر، كما حرر ذلك فى مباحث الفضولى.

(٤) لكن إذا كان وجود السبب كافياً لزم البناء على صحة ضمان الأجنبي أيضاً لوجود المصحح. و لو حمل كلام المحقق على حصول الضمان نفسه بالعقد أيضاً جاء الاشكال المذكور من عدم الوجه فى المنع من ضمان الأجنبي معللاً بأنه من ضمان ما لم يجب، فالإشكال على المحقق و من وافقه فى التفصيل بين الأجنبي و البائع متوجه على كل حال. مضافاً إلى أن وجود السبب لا يكفى فى تحقق الضمان المصطلح، كما هو ظاهر كلامهم.

(٥) قد عرفت أن نفس العقد لا يقتضى الضمان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٧

بعقده. و تظهر الثمرة (١) فيما لو أسقط المشتري عنه حق الضمان الثابت بالعقد، فإنه يبقى الضمان العقدى (٢). كما

(١) هذه الثمرة ذكرها فى المسالك و الروضة.

(٢) المراد أن الضمان يقتضى اشتغال الذمة بالمال المضمون، فان تكرر الضمان فقد تكرر اشتغال الذمة، فيكون للمال المضمون وجودان فى الذمة كل واحد بعنوان البدلية عن المضمون، فيجوز إسقاط أحدهما دون الآخر، و لا تلازم بينهما فى السقوط كما لا تلازم فى الثبوت. و عبارة المسالك هكذا. «و تظهر الفائدة فيما لو أسقط المشتري عنه حق الرجوع بسبب البيع، فإنه يبقى له الرجوع عليه بسبب الضمان». لكن من المعلوم أن الرجوع ليس من الحقوق التى تسقط بالإسقاط، بل من الأحكام، و لو أسقطه لم يسقط. و لعل مراده ما ذكر فى المتن. و إن كان هو أيضاً لا يخلو من خفاء. و جواز التعدد مع تعدد الذمم لتعدد الضامن لا يقتضى جواز التعدد فى ذمة واحدة. و لذا عبر بعضهم بالتأكيد، و إن كان التأكد يختص بالماهية التشكيكية، و كون العين المضمونة من ذلك غير ظاهر.

نعم وجوب الأداء مما يقبل التأكد. لكنه لا يمكن إسقاطه. ولأجل ذلك يشكل البناء على الفائدة المذكورة.

ثم إن الذى يظهر من الشرائع وغيرها أن الضمان الذى يكون من البائع من الضمان المصطلح، فان ذكره فى سياق ضمان الأجنبى الممنوع من صحته لأجل أنه من ضمان ما لم يجب، و الضمان المصطلح إذا صح فرغت ذمة المضمون عنه، ف ضمان البائع إذا صح فرغت ذمة البائع من جهته كونه غاراً. و على هذا لا يجتمع ضمانان فى وقت واحد حتى تجرى الفائدة المذكورة من سقوط أحدهما و بقاء الآخر. فالجمع بين كلامهم فى تصحيح الضمان من البائع و فى بيان فائدة الضمان المذكور لا يخلو من غموض، فإن الأول يقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٨

إذا كان لشخص خياران بسببين فأسقط أحدهما. و قد يورد عليه بأنه لا معنى ل ضمان شخص عن نفسه، و المقام من هذا القبيل (١). و يمكن أن يقال: لا مانع منه مع تعدد الجهة (٢) هذا كله إذا كان بعنوان عقد الضمان. و أما إذا اشترط ضمانه فلا بأس به (٣)، و يكون مؤكداً لما هو لازم العقد (٤).

الضمان المصطلح، و الثانى يقتضى غيره. و من هنا يتعين أن يكون المراد من الضمان غير المصطلح، و هو العرفى، كما هو الظاهر من أمثال المقام. فلاحظ.

(١) المورد صاحب الجواهر (ره)، و بعد تقرير الإيراد المذكور قال: «و من الغريب اشتباه هؤلاء الأفاضل فى ذلك. و حمل كلام الشرائع على صورة اشتراط الضمان على البائع كما فى بعض نسخ الشرائع. لكن على هذا لا حاجة إلى تعليل الجواز بأنه لازم بنفس العقد، فإنه يجوز اشتراط الضمان و لو لم يكن لازماً بنفس العقد».

(٢) فإن أحد الضمانين قائم بالغرور و الضمان الثانى قائم بالعقد.

إلا أن يقال: إن هذه الجهات تعليلية، فلا توجب تعدد الموضوع.

(٣) يعنى: اشترط فى عقد البيع أو غيره ضمان البائع. و قد حكى فى الجواهر عن نسختين من نسخ الشرائع أن العبارة هكذا: «إذا ضمن ضامن للمشتري درك ما يحدث من بناء أو غرس لم يصح، لأنه من ضمان ما لم يجب. و قيل: و كذا لو ضمنه البائع و لو شرط فى نفس العقد».

و الوجه الجواز، لأنه لازم بنفس العقد، فتكون متعرضة ل شرط الضمان لكن عرفت أن شرط الضمان يصح و لو لم يكن لازماً بنفس العقد، فالتعليل به غير ظاهر.

(٤) الضمان ليس من الماهيات التشكيكية ليقبل التأكد و التأكيد، فالمراد التأكيد فى الأثر، و هو وجوب الأداء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٥٩

[مسألة (٤٢): لو قال عند خوف غرق السفينة: «لق متاعك فى البحر و على ضمانه» صح]

(مسألة ٤٢): لو قال عند خوف غرق السفينة:

«لق متاعك فى البحر و على ضمانه» صح بلا خلاف بينهم بل الظاهر الإجماع عليه (١). و هو الدليل عندهم. و أما إذا لم يكن لخوف الغرق، بل لمصلحة أرى من خفة السفينة

(١) هذه المسألة حررت فى الشرائع و القواعد و غيرها فى كتاب الديات لبعض المناسبات، كما حررت أيضاً فى بعض الكتب فى كتاب الضمان لبعض المناسبات، فان الضمان فيها ليس من الضمان المصطلح.

قال في الشرائع في أوائل مباحث الديات: «و لو قال: الت متاعك في البحر لتسلم السفينة، فألقاه فلا ضمان. و لو قال: و علىّ ضمانه، ضمن دفعاً لضرورة الخوف. و لو لم يكن خوف فقال: القه و على ضمانه، ففي الضمان تردد، أقربه أنه لا يضمن». و في القواعد: «و لو أشرفت سفينة على الغرق فقال الخائف على نفسه أو غيره: الت متاعك في البحر و علىّ ضمانه، ضمن». و في كشف اللثام: «بلا خلاف إلا من أبي ثور، كما في المبسوط و الخلاف». و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل و بين غيرنا، إلا من أبي ثور، و هو شاذ لا يعتد به، كما في محكي الخلاف، بل فيه ان عليه إجماع الأمة عداه، كما عن المبسوط نفى الخلاف فيه من غيره». و يقتضيه - مضافاً الى ذلك - عموم الصحة، فإنه نوع من العهد. و يحتمل ان يكون عقداً و يكون قبوله فعلياً و هو الإلقاء، و أن يكون قولياً كما إذا قال: قبلت، فيلزمه الإلقاء، عملاً بالعقد، و لا يلزم في الصورة الأولى لعدم تحقق القبول. و يحتمل أن يكون إيقاعاً، نظير: «خط ثوبى و لك درهم» أو «رد عبدى و لك نصفه». و هذا هو الأقرب و قد عرفت أن الضمان هنا ليس من الضمان المصطلح، بل هو من الضمان العرفى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٠

أو نحوها، فلا يصح عندهم (١). و مقتضى العمومات صحته أيضاً.

(١) قال في الشرائع: «و لو لم يكن خوف فقال: القه و علىّ ضمانه ففي الضمان تردد، أقربه أنه لا يضمن». و نحوه في القواعد، إلا أنه لم يذكر التردد، و في المسالك: أنه ادعى عليه الشيخ في المبسوط الإجماع. انتهى. و في كشف اللثام عن المبسوط: أنه قال: قيل: إنه لا خلاف في عدم الضمان. انتهى. و في المسالك بعد أن جعل الأظهر عدم الضمان قال: «لكن المصنف تردد في الحكم عند عدم الخوف. و وجه التردد من عدم الفائدة، و الإجماع المدعى، و كون الضمان على خلاف الأصل و إنما ترك العمل به مع الخوف للمصلحة فيبقى الباقي. و من عموم الأمر بالوفاء بالعقود، و هو عام إلا ما خصه الدليل و لا مخصص هنا. و هو ضعيف لوجود المخصص» و لا يخفى أن فرض عدم الفائدة لا يتناسب مع إطلاق عنوان المسألة و هو عدم الخوف، فإنه أعم من أن يكون فائدة و أن لا تكون. كما أنه لا وجه لتنظيره بقوله: أهدم دارك و مزق ثوبك و اجرح نفسك.

و من ذلك يظهر أن إلقاء المتاع إذا كان يترتب عليه فائدة عقلانية من خفة السفينة و حسن سيرها فتقطع المسافة البعيدة في مدة قليلة، و كان المتاع بحيث يحسن بذله في سبيل الفائدة عند العقلاء جاز لصاحبه إلقاؤه بلا عوض، و جاز التعويض عليه من ركبان السفينة أو من بعضهم. و إذا كان لا يترتب عليه فائدة عقلانية لم يجز الإلقاء مع الضمان و بدونه. و كذلك في مثل: اهدم دارك و مزق ثوبك و اجرح نفسك، فإنه إذا كان يترتب فائدة عقلانية على كل واحد من الأمور المذكورة جاز فعله بلا عوض و مع العوض، و يكون ذلك من قبيل أعباء السفينة لصاحب موسى (ع)، و إذا لم يترتب عليه فائدة لم يجز مع الضمان و بدونه. و إذا أمره أمر على شرط الضمان فالضمان باطل، لأنه تعويض على الحرام و تضييع المال. و لا يبعد أن تكون هذه الصورة مورد القول بالمنع و مورد الإجماع عليه. و لذا قال في محكي الإيضاح: «لو خلى عن الفائدة بالكلية لم يصح قطعاً». و من ذلك تعرف أن إطلاق الصحة عملاً بالعمومات غير ظاهر، و اللازم التفصيل بين صورة وجود الفائدة العقلانية و عدمه. فلاحظ.

هذا و لم يتعرض المصنف (ره) للمسألة الأولى التي ذكرها في الشرائع في صدر كلامه، من أنه إذا كان خوف على السفينة فقال لصاحب المتاع: الت متاعك، و اقتصر على ذلك، فالقى المتاع صاحبه لم يرجع على القائل و ليس عليه ضمانه. و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بين من تعرض له كالشيخين و الفاضلين و ثانى الشهيدين و غيرهم. للأصل، كما لو قال: (أعتق عبدك) فأعتقه. أو: (طلق زوجتك، فطلقها)، و سبقه في الاستدلال المذكور كاشف اللثام و في المسالك: و الفرق بينه و بين قوله: (أد ديني)، فأداه حيث يرجع عليه. أن أداء دينه منفعة لا محالة، و إلقاء المتاع قد يفضى الى النجاة و قد لا يفضى، فلا يضمن إلا مع التصريح». و في الجواهر: «و هو كما ترى. نعم قد يقال:

الفارق الإجماع. أو لأن المفهوم من الأمر بالأداء التوكيل في ذلك، فيكون حينئذ بالأداء كالقرض عليه، كما أن المفهوم من الأمر بالضمان عنه الرجوع به عليه، بخلاف المفروض». وهو أيضاً كما ترى، فإن التمسك بالإجماع على الفرق خلاف ظاهر الاستدلال منهم على ذلك بالأصل ونحوه كما أنه إذا كان المفهوم من الأمر بأداء الدين التوكيل فلم لا يكون المفهوم من الأمر بإلقاء المتاع ذلك؟! فالتحقيق: أن استيفاء مال الغير وعمل الغير موجب لضمانه، و كما توجد قاعدة: (من أ تلف مال غيره فهو له ضامن) توجد قاعدة أخرى:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٢

[(تتمة)]

إشارة

(تتمة) قد علم من تضاعيف المسائل المتقدمة الاتفاقية أو الخلافية: أن ما ذكره في أول الفصل من تعريف الضمان، وأنه نقل الحق الثابت من ذمة إلى أخرى، وأنه لا يصح في غير الدين، ولا في غير الثابت حين الضمان، لا وجه له، وأنه أعم من ذلك حسب ما فصل (١).

(من استوفى مال غيره فهو له ضامن). و كما أنه إذا قال للحلاق: (احلق رأسي) يكون ضامناً للأجرة يكون ضامناً للمال الذي أداه إذا قال له:

(أد ديني). و كذلك في المقام إذا كان الأمر بالإلقاء لمصلحة الأمر كان ضامناً للمتاع. و إذا كان لمصلحة الأمور لا غير - كما إذا كان الأمر خارجاً عن السفينة، و كان الباعث له على الأمر لمصلحة الأمور - لم يكن ضامناً، لعدم تحقق استيفاء مال الغير. و لأجل ذلك لا يضمن إذا قال له: (أد دينك) و يضمن إذا قال له: (أد ديني).

(تتمة) قد فصل المسائل الآتية عما قبلها فجعلها تتمه لما قبلها من جهة أن ما قبلها كان في أحكام الضمان الكلية و التتمة في بيان حكم الشبهة الموضوعية.

(١) لكن عرفت إشكاله، و أن الضمان في الموارد التي أشار إليها ليس من الضمان المصطلح، بل بالمعنى العرفي، الذي يدل على صحته العمومات، و لا سيما و أنه متداول عند العرف. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٣

[(مسألة ١): لو اختلف المضمون له و المضمون عنه في أصل الضمان]

(مسألة ١): لو اختلف المضمون له و المضمون عنه في أصل الضمان، فادعى أنه ضمنه ضامن و أنكره المضمون له، فالقول قوله (١). و كذا لو ادعى أنه ضمن تمام ديونه و أنكره المضمون له (٢)، لأصالة بقاء ما كان عليه (٣).

(١) يعني: قول المضمون له. و المراد أن قوله لا يحتاج إلى الإثبات لأنه يطابق الحجة، بخلاف قول خصمه، فإنه المحتاج إلى الإثبات، لمخالفته للحجة. و المراد من الحجة ما يجب العمل به من غير دافع و لا معارض، و هي هنا أصالة عدم الضمان الجارية بلا معارض و لا دافع،

(٢) لعين ما ذكر، فإن الأصل عدم ضمان تمام الديون.

(٣) الظاهر من هذا الأصل استصحاب بقاء الدين على حاله في ذمة المضمون عنه، وهو وإن كان جارياً في نفسه، لكنه محكوم بأصالة عدم الضمان للسببية والمسببية بين مجراهما، فإن بقاء الدين وعدمه من آثار عدم الضمان وحدوثه شرعاً، فإذا حصل الضمان زال الدين وسقط، وإذا لم يحدث بقي الدين بحاله. فإن قلت: الوجود لا يكون من آثار عدمه، كما أن عدمه لا يكون من آثار الوجود. فإن عدمه لا شيء فلا يكون أثر الشيء. قلت: هذا في العلة العقلية لا الشرعية، وإلا فهي تابعة لدليل الجعل و كفيته مؤداه، والأصول إنما تجرى بلحاظ مؤدى الدليل الشرعي.

لكن قد يشكك ما ذكرنا: بأن صحيح زرارة

«١» الذي هو دليل الاستصحاب تضمن جريان استصحاب الطهارة مع الشك في النوم، مع أنها من آثار عدم النوم، نظير ما نحن فيه بعينه، وكان اللازم على ما ذكرنا جريان أصالة عدم النوم الذي هي الأصل السببي. اللهم إلا أن يقال: إنه لا بد من توجيهه وحمله على خلاف الظاهر، عملاً بما دل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٤

ولو اختلفا في إفسار الضامن حين العقد و يساره فادعى المضمون له إفساره فالقول قول المضمون عنه (١). و كذا لو اختلفا في اشتراط الخيار للمضمون له و عدمه، فإن القول قول المضمون عنه (٢). و كذا لو اختلفا في صحة الضمان و عدمها (٣)

على لزوم تقدم الأصل في السبب على الأصل في المسبب. هذا و لعل مقصود الامام (ع) التمثيل للاستصحاب بالمثل الواضح، فإن بقاء الطهارة أوضح من بقاء عدم النوم و أقرب الى الفهم منه، و ليس مقصوده (ع) بيان الحجّة الفعلية. و يحتمل غير ذلك. (١) كأنه لأصالة اللزوم. لكن الظاهر أنه مع سبق إفسار الضامن يجرى استصحابه، فيثبت إفساره حال الضمان، فيكون عدمه منكراً لا مدعياً. بل مع سبق العلم باليسار يجرى استصحاب اليسار المقدم على أصالة اللزوم. نعم تجرى مع عدم العلم بسبق أحد الأمرين، و مرجعها الى عموم اللزوم. لكن الشك في المقام من قبيل الشبهة المصدقية، و لا مجال للعموم في الشبهة المصدقية. اللهم إلا أن يقال: إن المخصص في المقام لبي لا لفظي، فلا مانع من التمسك حينئذ بالعام في الشبهة المصدقية.

ثم إن الرجوع الى أصالة اللزوم لإثبات كون مدعى الإفسار مدعياً و خصمه مدعى عليه مبنى على أن المعيار في كون الخصم مدعياً أو مدعى عليه الغرض المقصود من الدعوى. أما إذا كان المعيار مصب الدعوى فالأصل الحكمي لا أثر له في ذلك، و لا بد أن يلاحظ الأصل الموضوعي الجاري في الإفسار و عدمه، فمع تعاقب الحالتين يكون كل من المضمون له و المضمون عنه مدعياً، لعدم قيام الحجّة على أحد الأمرين.

(٢) لأصالة عدم اشتراط الخيار.

(٣) لأصالة صحة الضمان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٥

[مسألة (٢): لو اختلف الضامن و المضمون له في أصل الضمان]

(مسألة ٢): لو اختلف الضامن و المضمون له في أصل الضمان، أو في ثبوت الدين و عدمه، أو في مقداره أو في مقدار:

ما ضمن أو في اشتراط تعجيله، أو تنقيص أجله إذا كان مؤجلاً.

أو في اشتراط شيء عليه زائداً على أصل الدين، فالقول قول الضامن (١). و لو اختلفا في اشتراط تأجيله (٢) مع كونه حالاً، أو زيادة

أجله مع كونه مؤجلاً، أو وفاء أو إبراء المضمون له عن جميعه أو بعضه، أو تقييده بكونه من مال معين و المفروض تلفه، أو اشتراط خيار الفسخ للضامن، أو اشتراط شيء على المضمون له. أو اشتراط كون الضمان بما يسوى أقل من الدين قدم قول المضمون له.

(١) لأصالة عدم الضمان الذى يدعيه المضمون له، و لأصالة عدم الدين الذى يدعيه، أو لأصالة عدم الزيادة التى يدعيها، أو لأصالة عدم الضمان فى الزائد الذى يدعيه، أو لأصالة عدم اشتراط التعجيل الذى يدعيه، أو لأصالة عدم اشتراط تنقيص الأجل الذى يدعيه، أو لأصالة عدم اشتراط شيء عليه زائداً على أصل الدين.

(٢) بأن ادعى الضامن أنه اشتراط تأجيله مع كونه حالاً، أو ادعى أنه اشتراط زيادة أجله مع كونه مؤجلاً، أو ادعى الوفاء أو ادعى إبراء المضمون له عن جميعه أو عن بعضه، أو ادعى أنه اشتراط أدائه من مال معين و قد تلف فبطل الضمان و برئت ذمته من المال، و كذا إذا كان المال المعين موجوداً و لكن الوفاء منه موقوف على مقدمات تستوجب تأخره زماناً و المضمون له مطالب بالأداء فوراً. فإن الأصل فى جميع ذلك يوافق قول المضمون له. و كذا فى الفروض الآتية فى بقية المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٦

[مسألة ٣: لو اختلف الضامن و المضمون عنه فى الاذن و عدمه]

(مسألة ٣): لو اختلف الضامن و المضمون عنه فى الاذن و عدمه (١)، أو فى وفاء الضامن (٢) حتى يجوز له الرجوع و عدمه، أو فى مقدار الدين الذى ضمن و أنكر المضمون عنه الزيادة، أو فى اشتراط شيء على المضمون عنه (٣)

(١) يعنى: فادعى الضامن الاذن من المضمون عنه ليرجع عليه بما أداه للمضمون له و أنكر المضمون عنه ذلك.
(٢) يعنى: ادعى الضامن الوفاء فطالب المضمون عنه، فأنكر المضمون عنه الوفاء حتى لا يرجع عليه الضامن بما ضمن. و مقتضى إطلاق المتن عدم الفرق بين صورتى إقرار المضمون له بالوفاء و عدمه. لكن فى القواعد فى الصورة الأولى احتمال عدم سماع إنكار المضمون عنه، لسقوط المطالبة بالإقرار الذى هو أقوى من البيئه كما احتمال السماع أيضاً لأن قول المضمون له ليس حجة. و أشكل عليه فى جامع المقاصد: بأن عدم السماع ليس لأن قول المضمون له حجة، بل لسقوط المطالبة كما سبق. كما أنه أشكل على وجه الاحتمال الأول: بأن الإقرار إنما يقتضى سقوط المطالبة ظاهراً لا واقعاً، إذ من الجائز كذبه فى الإقرار فيكون دينه باقياً و تجوز مطالبته. أقول: لو سلم عدم جواز المطالبة واقعا فالموجب لجواز رجوع الضامن على المضمون عنه وفاؤه لدينه واقعا و هو غير ثابت، و مجرد عدم جواز المطالبة واقعا و ظاهراً غير كان فى جواز الرجوع إذا لم يحصل الوفاء فاذا ما فى المتن أقوى.

(٣) المضمون عنه ليس طرفاً لعقد الضمان، فلا يصح اشتراط شيء على المضمون عنه فيه. نعم يمكن اشتراط ذلك فى عقد آخر غير عقد الضمان، لكنه خارج عن محل الكلام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٧

أو اشتراط الخيار للضامن، قدم قول المضمون عنه (١).

و لو اختلفا فى أصل الضمان، أو فى مقدار الدين الذى ضمنه (٢) و أنكر الضامن الزيادة، فالقول قول الضامن.

[مسألة ٤: إذا أنكر الضامن الضمان فاستوفى الحق منه بالبيئه]

(مسألة ٤): إذا أنكر الضامن الضمان فاستوفى الحق منه بالبيئه ليس له الرجوع على المضمون عنه المنكر للاذن أو الدين، لاعترافه

بكونه أخذ منه ظلماً. نعم لو كان مدعياً مع ذلك للإذن في الأداء بلا ضمان، و لم يكن منكراً لأصل الدين، و فرض كون المضمون عنه أيضاً معترفاً بالدين و الاذن في الضمان جاز له الرجوع عليه، إذ لا منافاة بين إنكار الضامن و ادعاء الاذن في الأداء، فاستحقاقه الرجوع معلوم غاية الأمر أنه يقول إن ذلك للإذن في الأداء (٣)، و المضمون عنه يقول إنه

(١) لأنه يدعى عدم الاذن في الفرض الأول، و عدم الوفاء في الفرض الثاني، و عدم الزيادة في الدين في الفرض الثالث، و عدم اشتراط شيء عليه في الفرض الرابع، و عدم اشتراط الخيار للضامن في الفرض الخامس و الأصل يوافق مدعاه في جميع هذه الفروض، فإن الأصل عدم الاذن، و عدم الوفاء و عدم زيادة الدين، و عدم اشتراط شيء عليه، و عدم اشتراط الخيار للضامن فيكون لذلك منكراً، و يكون القول قوله إلا إذا أقام خصمه البينة على مدعاه.

(٢) بأن ادعى المضمون عنه الضمان و أنكر الضامن، أو ادعى المضمون عنه أن الدين عشرون و ادعى الضامن أنه عشرة. و من الواضح أن قول الضامن هو الذي يوافق الأصل، فإن الأصل عدم الضمان و عدم الزيادة.

(٣) من المعلوم أن الاذن في الأداء إنما يقتضى جواز الأداء لا وجوبه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٨

للإذن في الضمان، فهو كما لو ادعى على شخص أنه يطلب منه عشر قرانات قرصاً، و المدعى ينكر القرض و يقول: إنه يطلبه من باب ثمن المبيع، فأصل الطلب معلوم. و لو لم يعترف

كما لا- تقتضى ولاية الدائن على الأخذ من المأذون، و لا جواز إجباره على الأداء، فإذا أجبر على الأداء لم يكن الأداء صحيحاً بل المال باق على ملك المالك، و لا يدخل في ملك الدائن، فكيف يجوز الرجوع على المضمون عنه بعد الأداء الإجباري؟! و الاذن إنما يقتضى جواز الرجوع على الآذن إذا كان الأداء صحيحاً موجباً لا فراغ ذمة الآذن لا مطلقاً، فإذا لم يمكن موجباً لا فراغ ذمة الآذن لا يكون مسوغاً للرجوع عليه، فلا- مجال لرجوعه على المضمون عنه و ان اعتقد أنه أذن في الأداء، لكون المفروض أن هذا الأداء كلا أداء، لعدم كونه مفرغاً لذمته، فالضامن يعلم بعدم استحقاقه الرجوع على المضمون عنه بما أداه، لعدم حصول الأداء الصحيح. نعم إذا رضى به بعد ذلك، بناء على صحة احتساب دينه على الغاصب و فاء عن دين الغاصب على شخص آخر، فإذا صح هذا الوفاء فقد تحقق المأذون فيه و جاز رجوعه على الآذن، كما أن الآذن يعلم بجواز رجوعه عليه، لأنه ضامن عن إذن المضمون عنه، فجواز الرجوع مما يعتقده كل واحد منهما، فلا مانع منه، بخلاف ما إذا لم يرض فإنه يعلم بعدم جواز رجوعه على المضمون عنه لعدم حصول الأداء. و من ذلك يظهر أنه لا مجال لتمثيل المقام بالفرض المذكور في المتن.

نعم يصح التمثيل إذا رضى بالأداء، لما عرفت من أن جواز الرجوع مما يعتقده كل واحد منهما و إن اختلفا في سببه، فالضامن يعتقد أن سببه الأداء المأذون فيه، و المضمون عنه يعتقد أن سببه الضمان المأذون فيه، فقد تصادقا معاً على اشتغال ذمة المضمون عنه و جواز الرجوع عليه، فيكون كالمثال بعينه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٦٩

المضمون عنه بالضمان أو الاذن فيه (١) و ثبت عليه ذلك بالبينة

(١) هذا هو الشق الثاني لما ذكره سابقاً بقوله: «و فرض كون المضمون عنه أيضاً معترفاً..» يعنى: إذا لم يعترف المضمون عنه بالاذن بالضمان لكن قامت على ذلك البينة، فالحكم كما سبق يجوز رجوع الضامن عليه بما أخذ منه قهراً، لكن بالمقاصه، لأن المضمون له لما كان ظالماً في أخذه للمال جاز للضامن المظلوم أن يستوفى حقه من مال المضمون له الموجود في ذمة المضمون عنه، فيأخذه من

المضمون عنه بدلا عن ماله المأخوذ منه ظلماً، فيكون الرجوع على المضمون عنه ليس لأجل اشتغال ذمته - كما في الفرض السابق - بل لاشتغال ذمة المضمون له بما أخذ بغير استحقاق، المسوغ لجواز أخذ ماله الذي في ذمة المضمون عنه. فالمضمون عنه على هذا ليس مشغول الذمة بشيء ولا - ضامناً لشيء، و إنما يرجع عليه لأن عنده مال المضمون له، فإلخسارة تكون على المضمون له لا المضمون عنه. هذا و يشكل أولاً: بأنه لم يظهر الفرق بين هذه الصورة و ما قبلها، و لأى جهة لم تصح المقاصة فيما قبلها كما صحت هنا؟

و لأى جهة لم يصح الرجوع على المضمون عنه في هذه الصورة للعلم باشتغال ذمته لأحد السببين كما صح الرجوع عليه لذلك فيما قبلها؟. و ثانياً: بأنه لم تثبت المقاصة في الذمة و إنما ثبتت بما في الخارج، فالعين الخارجية المملوكة للظالم يجوز للمظلوم أخذها، أما دين الظالم الذي له على الناس فلم يثبت جواز أخذه مقاصة، بحيث يكون للمظلوم ولاية على تعيينه و تشخيصه في الخارج، لقصر أدلتها عن العموم لذلك. فراجعها في المكاسب المحرمة في أوائل كتاب التجارة من الوسائل

«١». و إن كان الذي يظهر من التذكرة و القواعد و شروحيها المفروغية عن جواز المقاصة في الذميات، فقد

(١) الوسائل باب: ٨٣ من أبواب ما يكتسب به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٠

.....

تعرضوا للمسألة و أفتوا بجواز المقاصة بالرجوع الى المضمون عنه. و إن كان المذكور في كلام بعضهم أن المراد من المقاصة معنى آخر، و هو مطالبه الظالم بالحق من غير الطريق الواقعي، بأن يطالبه بثمان المبيع في الفرض السابق مع أن الدين قرض لا ثمن، و في المقام يطالبه بمؤدى البيئه مع ان السبب الاذن في الأداء. و حينئذ يكون الرجوع في الصورة السابقة من باب المقاصة أيضاً، و إن كان التعبير بها كان في هذه الصورة لا غير، فالاختلاف بين الصورتين في مجرد التعبير. فلاحظ كلماتهم.

و الذي ينبغي في بيان صور المسألة أن يقال: إذا ادعى المضمون له الضمان على شخص و أنكر ذلك الشخص، فقامت البيئه على الضمان، فأخذ منه قهراً بحكم الحاكم، فاما أن يكون المضمون عنه قد أذن له في أداء ما عليه أولاً، و على الأول لا يجوز رجوعه عليه من جهة إذنه، لعدم حصول الأداء، و المال المأخوذ من الضامن باق على ملكه. كما لا يجوز الرجوع عليه بأخذ الدين الذي عليه للمضمون له بعنوان المقاصة للمضمون له في قبال ما أخذه من الضامن، لما عرفت من عدم الدليل على المقاصة في الذميات. و منه يظهر أنه لا يجوز الرجوع على المضمون عنه على الثاني لا من باب المقاصة، و لا من باب الاذن، لفرض عدم الاذن مضافاً الى عدم الأداء. و لا فرق فيما ذكرنا بين إذن المضمون عنه بالضمان و عدمه، لأن المفروض عدم الضمان، فلا يقتضى الإذن فيه جواز الرجوع على الآذن. ثم إنه لو فرض تحقق الأداء المأذون فيه إذا أخذ المال من الضامن بحكم الحاكم قهراً فحينئذ يجوز للضامن الرجوع على المضمون عنه، لتحقق المأذون فيه، و لا - دخل لإذنه في الضمان و عدمه في جواز الرجوع المذكور، لفرض الاذن في الضمان و الاعتراف بها و إنكارها لا ينبغي ذكره في فروض المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧١

فكذلك يجوز له الرجوع عليه مقاصة عما أخذ منه. و هل يجوز للشاهدين على الآذن في الضمان حينئذ أن يشهدا بالاذن من غير بيان كونه الآذن في الضمان أو كونه الآذن في الأداء الظاهر ذلك (١)، و إن كان لا يخلو عن إشكال. و كذا في نظائره. كما إذا ادعى شخص على آخر أنه يطلب قرضاً و بينته تشهد بأنه يطلبه من باب ثمن المبيع لا القرض، فيجوز لهما أن يشهدا بأصل الطلب من غير بيان أنه للقرض أو لثمن البيع على إشكال.

[مسألة ٥: إذا ادعى الضامن الوفاء و أنكر المضمون له و حلف]

(مسألة ٥): إذا ادعى الضامن الوفاء و أنكر المضمون له و حلف ليس له الرجوع على المضمون عنه إذا لم يصدقه في ذلك (٢). و إن صدقه جاز له الرجوع إذا كان يأذنه (٣) و تقبل شهادته له بالأداء (٤)

(١) لا يخفى أنه لما كان الاذن بالشىء فى نفسه ليس موضوعاً لأثر شرعى و إنما موضوع الأثر الشرعى الاذن المتعلقة بشىء بعينه من ضمان أو أداء أو نحوهما، فإذا شهد الشاهد بالاذن نفسه من دون ذكر المتعلق لم تسمع هذه الشهادة لعدم الأثر. و هذا بخلاف الدين، فإنه بنفسه موضوع للأثر الشرعى و ان لم يذكر السبب المقتضى له من بيع أو قرض أو غيرهما، فالفرق بين الأمرين ظاهر. و لا يجوز مقايسته أحدهما على الآخر.

(٢) لعدم ثبوت الأداء، بل ثبوت عدمه، فلا موجب للرجوع.

(٣) أخذاً له بإقراره و اعترافه.

(٤) يعنى: شهادة المضمون عنه. كما صرح بذلك فى الشرائع و القواعد و غيرها من كتب الأصحاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٢

إذا لم يكن هناك مانع من تهمة (١) أو غيرها مما يمنع من قبول الشهادة (٢).

[مسألة ٦: لو اذن المدبون لغيره فى وفاء دينه بلا ضمان فوفى]

(مسألة ٦): لو اذن المديون لغيره فى وفاء دينه بلا ضمان فوفى جاز له الرجوع عليه (٣).

(١) فى المسالك: «ذكروا للتهمة صوراً .. و منها: أن يكون الضامن معسراً و لم يعلم المضمون له بإعساره، فإن له الفسخ حيث لا يثبت الأداء، و يرجع على المضمون عنه فيدفع بشهادته عود الحق إلى ذمته ..».

و هذه الصورة ذكرها فى جامع المقاصد.

(٢) مثل فقد شرط قبول الشهادة على ما ذكره فى كتاب الشهادة.

(٣) قال فى القواعد: «و من أدى دين غيره بغير ضمان و لا إذن لم يرجع، و إن أداه بإذنه بشرط الرجوع رجع. و لو لم يشترط الرجوع احتل عدمه إذ ليس من ضرورة الأداء الرجوع. و ثبوته للعادة»، و نحوه فى التذكرة، و فى جامع المقاصد: «و الحق أن العادة إن كانت مضبوطة فى أن من أذن فى الأداء يريد به الرجوع و يكتفى بالإذن مطلقاً استحق الرجوع، و إلا فلا». و هو كما ذكر. كما أنه لم يثبت أن العادة تقتضى ذلك. نعم إذا كان الاذن مستفاداً من الاستدعاء، بأن قال: «أد دينى» كان مقتضياً للرجوع، لما عرفت سابقاً من أن استيفاء مال الغير موجب لضمانه. و لعله المراد من العادة فى كلامهم و إلا لم يكن مقتضياً له، كما إذا قال: «أنت مأذون فى وفاء دينى» بعد أن استأذنه المخاطب فى الوفاء لاحتمال كراهته لذلك لغرض من الأغراض. و لو قال ابتداءً: «أنت مأذون فى وفاء دينى» فقد يكون دالاً على اشتراط الرجوع، من أجل أن وفاء غيره لدينه ليس تحت سلطانه حتى يكون محتاجاً الى الاذن، فليس الغرض من الاذن إلا اشتراط الرجوع. فان لم يفهم ذلك لم يكن له

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٣

و لو ادعى الوفاء و أنكر الأذن (١) قبل قول المأذون، لأنه أمين من قبله (٢). و لو قيد الأداء بالإشهاد و ادعى الاشهاد و غيبة الشاهدين قبل قوله أيضاً (٣). و لو علم عدم إشهاده ليس له الرجوع (٤). نعم لو علم أنه وفاء، و لكن لم يشهد يحتمل جواز الرجوع عليه، لان

الغرض من الاشهاد العلم بحصول الوفاء (٥) و المفروض تحققه.

(تم كتاب الضمان)

الرجوع. و على هذا فالرجوع ليس للاذن، بل لاشتراط الرجوع المفهوم من القرائن.

(١) اسم فاعل.

(٢) كما فى الجواهر، و الأمين يقبل خبره، كما إذا أمر الجارية بتطهير الثوب فأخبرت بذلك، فإنه يقبل خبرها، و كذلك الأجير على

عمل إذا أخبر بوقوعه، كالأجير على العبادة عن ميت يقبل خبره بفعلها و هكذا. و العمدة فى ذلك سيرة العقلاء و المتشعبة.

(٣) لما سبق.

(٤) كما فى الجواهر، لانتفاء الاذن بالأداء الواقع فى الخارج، لانتفاء المقيد بانتفاء قيده.

(٥) هذا غير ظاهر، فقد يكون الغرض من الاشهاد التخلص من دعوى الدائن عدم الأداء، أو التخلص من تهمة الناس له أنه مماطل فى

وفاء دينه، و قد يكون الغرض أمراً آخر. و بالجملة: المدار فى جواز الرجوع وقوع الأداء على الوجه المأذون فيه، فإذا لم يحصل لم

يجز الرجوع و ان حصل الغرض. و الله سبحانه العالم العاصم. و هو حسبنا و نعم الوكيل.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الحوالة]

إشارة

(كتاب الحوالة) و هى عندهم تحويل المال من ذمة إلى ذمة (١). و الأولى أن يقال: إنها إحالة المديون دائنه إلى غيره، أو إحالة

المديون دينه من ذمته إلى ذمة غيره. و على هذا فلا- ينتقض طرده بالضمان، فإنه و إن كان تحويلاً- من الضامن مدين من ذمة

المضمون عنه إلى ذمته. إلا أنه ليس فيه الإحالة المذكورة،

انتهى الكلام الى هنا فى الرابع و العشرين من ربيع الثانى فى سنة اثنتين و ثمانين بعد الالف و الثلاثمائة للهجرة. و قد انتهى الكلام فى

الشرح القديم فى الحادى عشر من جمادى الأولى فى السنة التاسعة و الخمسين بعد الألف و الثلاثمائة للهجرة.

(كتاب الحوالة) قال فى التذكرة: «الحوالة عقد جائز بالنص و الإجماع». و عن المبسوط و السرائر: أنها مشروعة بالنص و إجماع الأمة.

انتهى.

(١) قال فى الشرائع: «فالحوالة عقد شرع لتحويل المال من ذمة إلى ذمة مشغولة بمثله». و لأجل أن هذا التعريف مانع من صحة الحوالة

على البرىء و العلامة يرى صحتها عدل فى القواعد عن هذا التعريف الى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٥

خصوصاً إذا لم يكن بسؤال من المضمون عنه (١).

و يشترط فيها- مضافاً إلى البلوغ، و العقل، و الاختيار (٢) و عدم السفه (٣) فى الثلاثة من المحيل و المحتال و المحال عليه، و عدم

الحجر بالسفه فى المحتال (٤) و المحال عليه (٥)، بل و المحيل، إلا إذا كانت الحوالة على البرىء فإنه لا بأس به (٦)

تعريفها بقوله: «و هي عقد شرع لتحويل المال من ذمة إلى أخرى».

و نحوه فى التذكرة و التحرير، و كذلك غيره. و من ذلك يظهر أن نسبة التعريف المذكور إليهم غير ظاهر.

(١) أما إذا كان بسؤاله فقد يوهم أن المضمون عنه هو الذى نقل المال من ذمته إلى ذمة الضامن. لكن التأمل يقتضى خلاف ذلك، لأن الذى يسأل الفعل من غيره غير فاعل، بل الفاعل هو المسؤول منه الفعل.

(٢) هذه الثلاثة شرائط عامة المطلق التصرف، فلا يصح التصرف بدونها، كما أشرنا إلى ذلك فى كتاب الضمان. و تحرير ذلك مفصلاً من الفقهاء (رضى الله عنهم) يكون فى كتاب البيع الذى هو أول الكتب الباحثة عن العقود و الإيقاعات.

(٣) هذا شرط للتصرف المالى، لا مطلق التصرف. و لأجل أن كلا من المحيل و المحتال و المحال عليه متصرف فى مال لم يصح منه ذلك.

(٤) أصل العبارة بالفلس، كما يشهد بذلك ما قبله و ما بعده.

(٥) يشكل ذلك بأن قبوله ليس تصرفاً فى ماله الذى هو موضوع حق الغرماء، و إنما هو تصرف فى نفسه و فى ذمته، فلا مانع منه. نعم هو تصرف مالى، فلا يجوز من السفه و يجوز من المفلس، نظير الاقتراض الذى سيذكره.

(٦) فان مرجع الحوالة على غير البرىء نقل الدين إلى ذمة المحال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٦

فإنه نظير الاقتراض منه

[و يشترط فيها - مضافاً إلى أمور]

إشارة

أمور:

[أحدهما: الإيجاب و القبول]

أحدهما: الإيجاب و القبول، على ما هو المشهور بينهم (١) حيث عدوها من العقود اللازمة. فالإيجاب من المحيل (٢)، و القبول من المحتال. و أما المحال عليه فليس من أركان العقد و ان اعتبرنا رضاه مطلقاً أو إذا كان بريئاً، فإن مجرد اشتراط الرضا منه لا يدل على كونه طرفاً و ركناً للمعاملة. و يحتمل أن يقال: يعتبر قبوله أيضاً (٣)، فيكون العقد مركباً من الإيجاب

عليه ليكون وفاءه مما فى ذمته، فتكون الحوالة تصرفاً فى ماله الذى فى ذمة المحال عليه، و هو متعلق حق الغرماء. لكن إذا قلنا بصحة الحوالة على البرىء أمكن القول بصحتها من المفلس على غير البرىء، إذ ليس من لوازم التحويل التصرف فى ماله، بل من الجائر صحة الحوالة و كون ماله الذى فى ذمة المحال عليه تحت سلطان الغرماء، إذ هو بمنزلة الاقتراض - كما ذكر - فكما يجوز اقتراض المفلس من البرىء يجوز اقتراضه من المديون و كما يجوز للمفلس التحويل على البرىء يجوز له التحويل على غير البرىء، و يكون المال فى ذمة المحيل للمحال عليه بعد دفعه الحوالة.

(١) بل الظاهر أنه من المسلمات من دون خلاف و لا إشكال.

(٢) قال فى المسالك: «ثم على تقدير اعتبار رضا المحيل عليه ليس هو على حد رضا الآخرين، لأن الحوالة عقد لازم من جملة العقود

اللازمة، فلا يتم إلا بإيجاب و قبول، فالإيجاب من المحيل، و القبول من المحتال.

و يعتبر فيهما ما يعتبر في غيرهما من اللفظ و المقارنة و غيرهما. و أما رضا المحال عليه فيكفى كيف اتفق مقارنة أم مترخياً.

(٣) قال في الجواهر: «لم أجد القول باحتمال اعتباره على وجه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٧

و القبولين. و على ما ذكره يشترط فيها ما يشترط في العقود اللازمة، من الموالاة بين الإيجاب و القبول و نحوها، فلا تصح مع غيبة المحتال أو المحال عليه أو كليهما بأن أوقع الحوالة بالكتابة. و لكن الذي يقوى عندي كونها من الإيقاع (١) غاية الأمر اعتبار

القبول بأن يكون هذا العقد مركباً من إيجاب و قبولين، و إن كان هو مقتضى ما تسمعه من دليلهم». و يريد به دعوى الإجماع على أنها تقتضى نقل الحق من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، ضرورة توقف انتقال الدين إلى ذمة الغير على رضاه.

(١) لا يخفى أن الفرق بين الإيقاع و العقد أن الأول يكفى في حصوله أعمال سلطنة سلطان واحد، و الثانى يتوقف حصوله على أعمال سلطنة سلطانين، و لا يكفى في حصوله أعمال سلطنة واحدة. فإذا قال الإنسان لزوجته: «طلقتك» ثم قال لها: «تزوجتك» فالطلاق إيقاع لأنه يكفى في حصوله أعمال سلطنة الزوج، و التزويج عقد لأنه يتوقف حصوله على أعمال سلطنة الزوج و الزوجة معاً، فالطلاق و إن كان تصرفاً في الزوجة كالتزويج، إلا أن الأول لما جعله الشارع الأقدس تحت سلطان الزوج فقط كان إيقاعاً، و التزويج لما جعله الشارع تحت سلطان الزوجين معاً كان عقداً. و ربما يكون إيقاعاً إذا كان تحت سلطنة شخص واحد، كما في تزويج المولى أمته من عبده، فإنه لما لم يكن تحت سلطان كل من الزوجين و إنما هو تحت سلطان مولاها كان إيقاعاً. و هكذا فكل تصرف لا يتحقق إلا بأعمال سلطنة شخصين فهو عقد، و كل تصرف يتحقق بأعمال سلطنة شخص واحد فهو إيقاع. فالاختلاف بين العقد و الإيقاع ليس باختلاف مفاهيمها المنشأة، بل باختلاف أحكامها من حيث السلطنة. و على هذا يمتنع أن تكون الحوالة إيقاعاً، لأنها تصرف في مال المحتال الذى هو تحت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٨

الرضا من المحتال أو منه و من المحال عليه، و مجرد هذا لا يصيره عقداً، و ذلك لأنها نوع من وفاء الدين (١)، و إن كانت توجب انتقال الدين من ذمته إلى ذمة المحال عليه، فهذا النقل و الانتقال نوع من الوفاء. و هو لا يكون عقداً (٢) و إن احتاج إلى الرضا من الآخر، كما في الوفاء بغير الجنس، فإنه يعتبر فيه رضا الدائن و مع ذلك إيقاع (٣)، و من ذلك يظهر أن الضمان أيضاً من الإيقاع، فإنه نوع من الوفاء (٤). و على هذا فلا يعتبر فيهما شيء مما يعتبر في العقود اللازمة (٥)،

سلطانه، و فى ذمة المحال عليه التى هى تحت سلطانه، فيجب أن تكون بقبولهما معاً، و لا تكون بإيقاع المحيل فقط لتكون إيقاعاً.

(١) الفرق بين الوفاء و الحوالة أظهر من أن يحتاج الى بيان، لان المحتال إنما انتقل بالحوالة دينه من ذمة إلى أخرى، و هذا الانتقال بعيد عن معنى الوفاء الذى هو وصول الدين إلى الدائن، فكيف يكون هذا الانتقال نوعاً من الوفاء؟! و كذلك الكلام فى الضمان، فإنه لم يحصل به وفاء الدين و إنما يكون به انتقال الدين من ذمة المديون الى غيره. نعم يشترك الوفاء و الحوالة و الضمان فى فراغ ذمة المديون، لكنه ليس للوفاء بل للانتقال.

(٢) لأنه يكون تحت سلطنة المديون على إفراغ ذمته، و ليس تحت سلطنة الدائن فلو أراد المديون الوفاء ليس للدائن الامتناع، إذ لا سلطان له على ذمة المديون ليجعلها محلاً لماله.

(٣) فيه منع ظاهر، بل هو نوع من المعاوضة بين الدين و الجنس الآخر.

(٤) سبق الاشكال فيه كالاشكال فى الحوالة.

(٥) بناء على ما ذكر لا يعتبر فيها ما يعتبر في العقود لازمة كانت أو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٧٩

و يتحققان بالكتابة ونحوها (١). بل يمكن دعوى أن الوكالة أيضا كذلك (٢) - كما أن الجعالة كذلك - وإن كان يعتبر فيها الرضا من الطرف الآخر (٣). ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول: «أنت مأذون في بيع داري» أو قال: «أنت وكيل» (٤)، مع أن الأول من الإيقاع قطعاً.

غير لازمة، ولا يختص باللازمة.

(١) يمكن القول به في العقود كليا كالمعاطاة. ولو بنى على المنع في العقود بنى عليه في الإيقاع، لاشتراكهما في دليله نفيا وإثباتاً.

(٢) يعنى: من الإيقاع.

(٣) قد عرفت ان اعتبار الرضا يقتضى كونها من العقود، و العقود لا بد أن تكون بإيجاب و قبول، و لا يكفى الرضا النفسانى المقابل للكراهة و الإرادة الذى ليس من الإنشاء، فإنه غير القبول اللازم اعتباره فى صدق العقد. و بالجملة: اعتبار الرضا مساوق لكون الوكالة من العقود المعترف فيها القبول.

(٤) الفرق بين الأمرين ظاهر، فان الوكيل كالاصيل، فالوكيل فى وفاء الدين يجب عليه الوفاء مع المطالبة، و المأذون فى الأداء ليس كذلك. و أيضاً فإن الوكيل تجوز مطالبته فى الوفاء و مخصصته، و المأذون ليس كذلك. و أيضاً الوكيل يتمكن من عزل نفسه عن الوكالة، فلا يكون وكيلاً، و المأذون لا يتمكن من عزل نفسه عن الاذن. و الوكيل يستطيع أن لا يقبل الوكالة و يرد الإيجاب فلا يكون وكيلاً، و المأذون ليس كذلك.

و الوكالة المعلقة باطلة، بخلاف الاذن. و الوكيل المعزول ينفذ تصرفه قبل بلوغ العزل، و ليس كذلك المأذون. و من ذلك يتبين أن الوكالة قائمة باختيار الوكيل و تتوقف على قبوله، و ليس كذلك الاذن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٠

[الثانى: التنجيز]

الثانى: التنجيز (١)، فلا تصح مع التعليق على شرط أو وصف، كما هو ظاهر المشهور. و لكن الأقوى عدم اعتباره كما مال اليه بعض متأخري المتأخرين.

[الثالث: الرضا من المحيل و المحتال]

الثالث: الرضا من المحيل و المحتال بلا إشكال (٢).

و ما عن بعضهم من عدم اعتبار رضا المحيل (٣) فيما لو تبرع

و المتحصل: أن المفهوم الإنشائي إذا كان تحت سلطنتين فهو قائم بهما، فلا يتحقق إلا باعمالهما، فيكون عقداً. و إذا كان تحت سلطنة واحدة يتحقق بأعمالها فقط، فيكون إيقاعاً. و دعوى أنه إيقاع و مع ذلك يتوقف على رضا الآخر تناقض، فان اعتبار الرضا من الطرفين مساوق لكون المفهوم عقداً. فلاحظ.

(١) العمد فى اعتبار الإجماع المدعى على اعتباره فى كلية العقود الذى لا مجال لرفع اليد عنه بعد دعواه من الأساطين. و تلقى الباقيين

له بالقبول. وإلا فلم يذكر هذا الشرط هنا في جملة من الكتب، كالشرائع والقواعد وغيرهما، ولم يتعرض له فيما وقفت عليه من شروحيهما، وفي التذكرة: ذكر التنجيز من شروط الضمان - كما سبق - ولم يذكر ذلك في الحوالة. ولعله اكتفى بذكره في غيرها مع دعوى الإجماع عليه في عامة العقود.

(٢) عن التذكرة والمسالك والروضه والمفاتيح والكفاية: الإجماع عليه وفي الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منه مستفيض أو متواتر».

(٣) قال في التذكرة: «يشترط في الحوالة رضا المحيل - وهو الذي عليه الحق - إجماعاً.. (إلى أن قال): في صورة واحدة لا يعتبر فيها رضا المحيل وهي ما إذا جوزنا الحوالة على من لا دين عليه، لو قال للمستحق: «أحلت بالدين الذي لك على فلان على نفسي» فقبل، صحت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨١

المحال عليه بالوفاء، بأن قال للمحتال: «أحلت بالدين الذي لك على فلان على نفسي»، وحينئذ فيشترط رضا المحتال والمحال عليه دون المحيل. لا وجه له، إذ المفروض لا يكون من الحوالة بل هو من الضمان (١).

الحوالة. فإذا لا يشترط رضا المحيل، بل رضا المحال والمحال عليه خاصة»، ونحوه في المسالك والحدائق وعن الروضة. ولكن في الجواهر منع عن صحة هذه الحوالة، لعدم إطلاق في نصوص المقام يتناولها. و(أوفوا العقود) «١» يراد به العقود المتعارفة، فلا شمول فيه للمشكوك. وفيه:

أن التعارف لا يقيد الإطلاق، ولو بنى على ذلك لزم تأسيس فيه جديد، كما أشرنا إلى وجه ذلك في مواضع من هذا الشرح.

(١) يتم إذا كان مفهوم الضمان نقل ما في ذمة إلى ذمة، كما ذكره الأصحاب. أما إذا كان التعهد بالدين فهو غير التحويل المذكور، وإن كان التعهد من لوازمه. وحينئذ لا بد من الرجوع في تصحيحه إلى عموم الوفاء بالعقود ونحوه. وعليه فلا يختص بصورة ما إذا كان المحال عليه بريئاً، بل يجري في غيره. غاية الأمر أنه لا يكون الوفاء من مال المحيل، بل من مال المحال عليه، ويبقى دين المحيل على المحال عليه بحاله. كما لا يختص أيضاً بتحويل المحال عليه على نفسه، بل يكون أيضاً بتحويل المحال على المحال عليه، فيقول المحال للمحال عليه: «أحلت ديني عليك» فيقول المحال عليه:

«قبلت»، فيكون المحيل هو المحال لا المحال عليه. وجميع هذه الصور ليست من الحوالة المصطلحة عند الفقهاء، بل هي حوالة بالمعنى اللغوي قام الدليل على صحتها إن تم. ومثل ذلك ما إذا كان التحويل من شخص آخر، كما إذا كان دين لزيد على عمرو، فيحيل الدين المذكور خالد على

(١) المائة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٢

و كذا من المحال عليه إذا كان بريئاً، أو كانت الحوالة بغير جنس ما عليه (١). وأما إذا كانت بمثل ما عليه ففيه خلاف (٢)

بكر، فيقبل الدائن - وهو زيد - والمحول عليه - وهو بكر - فتصح مثل هذه الحوالة بالعمومات مع عدم رضا المدين وهو المحيل، وليست من الحوالة الاصطلاحية ذات الاحكام المخصوصة المستفادة من النصوص والإجماع ثم إنه لا يخفى أن من يعتبر رضاه يجب أن يكون المفهوم الإنشائي تحت سلطانه، والمحيل ليس كذلك، فإن التحويل إفراغ لذمته، ولا سلطان له على المنع من إفراغ ذمته. نعم سلطانه على المنع من إشغال ذمته، والتحويل ليس فيه شيء من ذلك. نعم لما كان التحويل موجباً إما لاشتغال ذمته بمثل الدين

للمحال عليه لو كانت الحوالة على البريء أو بغير الجنس، و إما لسقوط دينه الذي على المحال عليه لو كانت الحوالة بالجنس على غير البريء، و كان كل ذلك تحت سلطانه، كانت الحوالة تحت سلطانه.

(١) يعنى: يشترط رضاه، و يقتضيه قاعدة السلطنة على نفسه، لأن إشغال ذمته بدين للمحتال تصرف فى نفسه. و هو واضح لو كان بريئاً.

و كذلك لو كان مشغول الذمة بغير جنس الدين، فان اشتغال ذمته بجنس الدين أيضاً تصرف فى نفسه يحتاج إلى إعمال سلطنته. و عن التنقيح: أنه فى هذه الصورة يعتبر رضاه قطعاً. لكن فى الجواهر قد يمنع القطع فيما ذكره.

(٢) و المنسوب إلى المشهور اعتبار رضاه، و عن الأردبيلي: أنه لم يظهر فيه مخالف، و عن التذكرة: نسبه إلى أصحابنا، و عن المختلف:

نسبه إلى علمائنا. و لكن عن أبى الصلاح عدم اعتبار رضاه، و عن المختلف:

الميل إليه، و فى مفتاح الكرامة: أنه خيرة المقتصر و التنقيح و إيضاح النافع و المسالك و الروضة، و عن التنقيح: أنه قال: «إن اعتبرنا شغل الذمة و الحوالة بمثل ما عليه فلا يشترط رضا قطعاً».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٣

و لا يبعد التفصيل بين أن يحول عليه بماله عليه، بأن يقول:

«أعطيه من الحق الذى لى عليك»، فلا يعتبر رضاه، فإنه بمنزلة الوكيل فى وفاء دينه (١)

(١) قد استدل فى المسالك على ذلك بأن المحيل قد أقام المحتال مقام نفسه فى القبض بالحوالة، فلا وجه للافتقار إلى رضا من عليه الحق. كما لو وكله فى القبض منه ثم ذكر انا نمنع أن مقتضى الحوالة النقل، بل هى إيفاء بما فى ذمة الغير. فلا تقصر عن بيع ما فى ذمة الغير، و لا يشترط فيه الرضا إجماعاً. انتهى. و تبعه على ذلك فى الجواهر، غير أنه لم يتعرض لما ذكره أولاً من إقامة المحتال مقام نفسه فى القبض بالحوالة.

و فى المتن جعل المحول عليه بمنزلة الوكيل فى وفاء دينه.

و المتحصل من كلمات الجماعة فى الاستدلال على عدم اعتبار رضا المحول عليه أمور: الأول: منع كون الحوالة نقل الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه. الثانى: أن المحيل قد أقام المحتال مقامه فى قبض دينه. الثالث: أن الحوالة إيفاء بماله الذى فى ذمة المحال عليه.

الرابع: أن الحوالة بمنزلة توكيل المحال عليه فى وفاء دينه. و فى الجميع إشكال ظاهر. إذ الأول خلاف ما عليه الإجماع من أن الحوالة نقل ما فى ذمة المحيل إلى ذمة المحال. فراجع كلماتهم فى تعريف الحوالة، و قد ادعى فى المسالك الاتفاق على ذلك فى مسألة اعتبار إبراء المحتال للمحيل فى عدم جواز رجوعه إليه. و من ذلك يظهر الإشكال فى الثانى، إذ لو كان مفادها ذلك لم تكن نقلاً، بل كان الدين باقياً بحاله فى ذمة المحيل حتى يحصل الوفاء بقبض المحتال من المحال عليه. و منه يظهر الإشكال فى الثالث. و أما الرابع فيتوجه عليه أن مقتضى ذلك اعتبار الرضا من المحال عليه كالوكيل الذى لا تصح وكالته إلا برضاه، كما تقدم. مضافاً إلى أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٤

و إن كان بنحو اشتغال ذمته للمحتال و براءة ذمة المحيل بمجرد الحوالة، بخلاف ما إذا وكله فإن ذمة المحيل مشغولة إلى حين الأداء. و بين أن يحوله عليه من غير نظر إلى الحق الذى له عليه على نحو الحوالة على التبرى، فيعتبر رضاه، لأن شغل ذمته بغير رضاه على خلاف القاعدة. و قد يعلل باختلاف الناس فى الاقتضاء (١) فلا بد من رضاه. و لا يخفى ضعفه، كيف و إلا لزم عدم جواز بيع دينه على غيره، مع أنه لا إشكال فيه.

[الرابع: أن يكون المال المحال به ثابتاً في ذمة المحيل]

الرابع: أن يكون المال المحال به ثابتاً في ذمة المحيل (٢) سواء كان مستقراً أو متزلزلاً، فلا تصح في غير الثابت، سواء وجد سببه كمال الجعالة قبل العمل و مال السبق و الرماية

جعله بمنزلة الوكيل في الاستيفاء ينافي كون الحوالة نقلاً، كما سبق.

فالمصنف جمع بين دعويين متنافيتين. مضافاً إلى أن أولاهما أولى بالدليل على اعتبار الرضا من الدليلية على عدم الاعتبار، و الثانية كذلك لان اشتغال ذمة المحول عليه بغير سلطانه خلاف قاعدة سلطنة الناس على أنفسهم، الاستفادة من قاعدة سلطنة الناس على أموالهم. فحكم هذه الصورة كالصورة الآتية، و الفرق الذي ذكره غير فارق.

(١) علله بذلك في المسالك في جملة أدلة المشهور، و أجاب عنه بأن اختلاف الناس في الاقتضاء لا يمنع من مطالبته المستحق و من ينصب.

(٢) إجماعاً، كما عن الحدائق. و عن مجمع البرهان حكايته عن بعضهم. و عن التحرير: أن شرطها ثبوته في ذمة المحيل، فلو أحاله بما يقرضه لم يصح إجماعاً. انتهى. و يقتضيه مفهومها عرفاً، فان التحويل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٥

قبل حصول السبق، أو لم يوجد سببه أيضاً كالحوالة بما يستقرضه. هذا ما هو المشهور (١). و لكن لا يبعد كفاية حصول السبب، كما ذكرنا في الضمان (٢)، بل لا يبعد الصحة فيما إذا قال: «أقرضني كذا و خذ عوضه من زيد» (٣) فرضي و رضى زيد أيضاً، لصدق الحوالة، و شمول العمومات، فتفرغ ذمة المحيل و تشتغل ذمة المحال بعد العمل و بعد الاقتراض.

عرفاً يقتضى نقل ما في ذمة إلى ذمة، فهو يتوقف على وجود شيء في الذمة، كما يقتضى ثبوت شيء في ذمة المحال عليه، فلا يتحقق مع عدم ذلك. و بالجملة: التحويل و التحول يتوقف على ثبوت شيء في محل فينتقل إلى محل آخر.

(١) قد عرفت دعوى الإجماع عليه.

(٢) قد عرفت الاشكال عليه في الضمان و ان امتناع ضمان ما لم يجب من القضايا التي قياساتها معها، فإنه إذا لم يجب الشيء فضمانه بلا مضمون عنه و لا مضمون له، لان المضمون عنه من يكون عليه شيء لغيره و المضمون له من يكون له شيء على غيره، و مع عدم ثبوت شيء لا يكون شيء لأحد و لا في ذمة أحد. نعم يجوز أن يتعهد شخص لآخر بأمر استقبالي، فيكون وجوبه بالضمان، فيملكه المضمون له. لكنه ليس من الضمان الاصطلاحى، بل هو ضمان لغوى ليس موضوعاً لكلام الأصحاب، كما تقدم تفصيل ذلك مراراً. و كذا نقول في المقام: إذا لم يكن دين فلم ينقل المحيل ما في ذمته إلى ذمة المحال عليه.

(٣) مفهوم الجملة المذكورة أن العوض يؤخذ من زيد، لا أن الدين ينتقل إلى ذمة زيد، و حينئذ لا تحويل و لا تحول. فكيف تصدق الحوالة؟! «كذا إذا قال: «أقرضني درهماً، و ينتقل بدله الذي في ذمتي إلى ذمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٦

[الخامس: أن يكون المال المحال به معلوماً جنساً و قدراً للمحيل و المحتال]

الخامس: أن يكون المال المحال به معلوماً جنساً و قدراً للمحيل و المحتال، فلا يصح الحوالة بالمجهول على المشهور (١) للغرر (٢). و يمكن أن يقال بصحته إذا كان أثلاً إلى العلم، كما إذا كان ثابتاً في دفتره، على حد ما مر في الضمان من صحته مع الجهل بالدين.

بل لا يبعد الجواز مع عدم أوله إلى العلم

زيد» فقبل المخاطب و زيد، فإنه أيضاً لا شيء في ذمة القائل ولا انتقال من ذمته إلى ذمة زيد إذ لا قرض. نعم إذا وقع القرض وقع الانتقال فإذا أخذ بنحو الواجب المعلق امتنع الثبوت فعلا، لعدم القرض، وإذا كان مشروطاً بالفرض كان العقد معلقاً وهو باطل. فإذا قال الزوج لزوجته:

«أحلتك في نفقة الغد على زيد» فقبل، امتنع أن تملك المرأة شيئاً على زيد بعنوان نفقة الغد، لأنها لا تملك قبل الغد، وإذا كان الملك على نحو التعليق على الغد فهو باطل، لقدح التعليق في العقود والإيقاعات، إلا في موارد مخصوصة ليس هذا منها. وكذلك الكلام في مال الجعالة قبل العمل، فإن التحويل يقتضى أن يملك المحتال في ذمة المحال عليه، وقبل العمل لا يملك العامل شيئاً لا في ذمة المحيل ولا في ذمة غيره. وكذا الكلام في مال السبق ونحوه.

(١) وعن النهاية: الإجماع عليه، وفي مفتاح الكرامة: «لم نجد المخالف، وإنما ذكرت الصحة احتمالاً - مع الجهل في التذكرة و المسالك و مجمع البرهان.

نعم لم يذكر هذا الشرط في عدد الشرائط في الوسيلة والغنية وغيرهما.

ولعل تركهم له لظهوره، كالبلوغ والرشد وغيرهما».

(٢) قد عرفت في الضمان أن عموم نفى الغرر لم يثبت، وإنما الثابت نفيه في البيع، فلا يشمل المقام، و عموم الصحة يقتضى الجواز. فراجع ما سبق في الضمان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٧

بعد إمكان الأخذ بالقدر المتيقن. بل وكذا لو قال: «كلما شهدت به البينة و ثبت خذه من فلان». نعم لو كان مبهما كما إذا قال: «أحد الدينين الذين لك على خذه من فلان» بطل (١)، وكذا لو قال: «خذ شيئاً من دينك من فلان» (٢) وهذا ولو أحال الدينين على نحو الواجب التخييري أمكن الحكم بصحته (٣)

(١) لأن المبهم المردد لا - مطابق له في الخارج، إذ كل ما في الخارج متعين غير مردد، وإذا لم يكن له مطابق في الخارج امتنع أن يثبت له حكم شرعي يترتب عليه عمل.

(٢) لإبهام الشيء.

(٣) يفتقر الواجب التخييري عن المردد أن المردد لا - يكون موضوعاً لحكم شرعي، لعدم المطابق الخارجي له، و الواجب التخييري يكون موضوعاً للوجوب التخييري، و له مطابق خارجي، فإن الوجوب التخييري ليس قائماً بالمردد بين الخصال، و إنما قائم بكل واحدة من الخصال، لكن قيامه على نحو خاص بحيث يسقط عن الجميع بفعل واحدة من الخصال.

و كذلك الوجوب الكفائي، فإنه موجه إلى كل واحد من المكلفين على نحو خاص، بحيث يسقط بامتنال واحد منهم، و ليس متعلقاً بالمردد بين أفراد المكلفين. فالواجب التخييري كل واحد من الخصال الثلاث في الكفارة، لا أمر مردد بينها، و هذه الخصال الثلاث مع أن كل واحدة منها واجبة لا يجب فعلها أجمع، لأن الوجوب تعلق بها على نحو لا يقتضى فعلها أجمع، بل يسقط عن الجميع بفعل واحدة منها. فإذا تعلق الحوالة بالدينين على وجه التخيير اقتضت وفاء المحال عليه لأحدهما على التخيير لا جمعاً، فإذا وفي أحد الدينين بطلت الحوالة بالنسبة إلى الآخر و لم تقتض وفاءه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٨

لعدم الإبهام فيه حينئذ (١).

[السادس: تساوى المالين]

السادس: تساوى المالين أى المحال به و المحال عليه - جنساً و نوعاً و وصفاً، على ما ذكره جماعة (٢)، خلافاً لآخرين (٣). و هذا العنوان و إن كان عاماً إلا أن مرادهم - بقريئة التعليل بقولهم: تفصيلاً من التسلط على المحال عليه بما لم تشتغل ذمته به، إذ لا يجب عليه أن يدفع إلا مثل ما عليه - فيما كانت الحوالة (٤) على مشغول الذمة بغير ما هو مشغول الذمة به، كأن يحيل من له عليه دراهم على من له عليه دنانير

(١) كأن الوجه فيه عمومات صحة العقود، و الإيهام المانع عقلاً من الصحة مفقود.

(٢) قال فى الشرائع. «و يشترط تساوى المالين جنساً و وصفاً، تفصيلاً عن التسلط على المحال عليه، إذ لا يجب أن يدفع إلا مثل ما عليه. و فيه تردد». و نسبه فى المسالك الى الشيخ و جماعة، و فى جامع المقاصد الى الشيخ فى المبسوط و ابن البراج و ابن حمزة، و فى مفتاح الكرامة: نسبه الى المبسوط فى آخر الباب و حكى عن الإيضاح نسبه إلى القاضى و ابن حمزة، ثم قال: «و لم نجد ذلك فى الوسيلة، و لم يحكه فى المختلف عن أحد غير الشيخ فى المبسوط.

(٣) حكى ذلك عن التذكرة و التحرير و الحواشى و اللعة و التنقيح و إيضاح النافع و جامع المقاصد و المسالك و الروضة و غيرها، و حكى ذلك أيضاً عن موضع من المبسوط.

(٤) متعلق بقوله: «ان مرادهم». و يحقق أن مرادهم ذلك قول العلامة فى القواعد فى تحرير المسألة: «و تصح على من ليس عليه حق،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٨٩

بأن يدفع بدل الدنانير دراهم. فلا يشمل ما إذا أحال من له عليه الدراهم على البريء (١) بأن يدفع الدنانير، أو على مشغول الذمة بالدنانير بأن يدفع الدراهم. و لعله لأنه وفاء بغير الجنس برضا الدائن (٢). فمحل الخلاف ما إذا أحال على من عليه جنس بغير ذلك الجنس. و الوجه فى عدم الصحة: ما أشير إليه (٣) من أنه لا يجب عليه أن يدفع الا مثل ما عليه. و أيضاً الحكم

أو عليه مخالف، على رأى». فموضع الخلاف أن يكون المال المحول به مخالفاً لما على المحول عليه من حق.

(١) لكن يشكل ذلك من وجه آخر، و هو أنك عرفت فى الشرط الرابع و جوب كون المال المحال به ثابتاً فى ذمة المحيل، فإذا أحال فى الفرضين المذكورين بغير الجنس فقد أحال بما ليس ثابتاً فى ذمة المحيل، لأن ما هو الثابت فى ذمة المحيل فى الفرضين المذكورين الدراهم لا الدنانير، فالإحالة بالدنانير إحالة بما ليس ثابتاً فى الذمة. و لعل عدم تعرضهم لهذه المسألة لوضوح حكمها، و هو بطلان الحوالة لفقد الشرط المذكور.

نعم إذا تراضى المحيل و المحتال على تحول الدراهم التى للمحتال فى ذمة المحيل الى الدنانير و صار الدين دنانير، جاز التحويل حينئذ، و كان تحويلاً لما هو ثابت فى الذمة. و لعل إنشاء الحوالة كاف فى حصول هذا التحول.

(٢) قد عرفت الإشكال فى أن الحوالة وفاء، إذ هى نقل و تحويل لما فى الذمة إلى ذمة أخرى. كما قد عرفت الإشكال أيضاً فى الحوالة هنا من جهة عدم ثبوت شىء فى الذمة. و الذى يرفع الاشكال من الوجهين فى المقام هو تحويل ما فى الذمة من جنس إلى آخر ثم تحويله من ذمة إلى أخرى، و حينئذ يكون من الوفاء بالجنس لا بغير الجنس.

(٣) يعنى: فى تعليل الحكم المتقدم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٠

على خلاف القاعدة (١). و لا إطلاق فى خصوص الباب، و لا سيرة كاشفة، و العمومات منصرفة إلى العقود المتعارفة.

و وجه الصحة: أن غاية ما يكون أنه مثل الوفاء بغير الجنس (٢) و لا بأس به. و هذا هو الأقوى (٣). ثم لا يخفى أن الاشكال

(١) ذكر ذلك في الجواهر.

(٢) فيه ما عرفت من المباينة بين الحوالة و الوفاء بالجنس أو بغيره، و حينئذ تحتاج في مشروعيتها إلى دليل، فإذا تم ما ذكره في الجواهر تعين الرجوع إلى أصالة البطلان.

(٣) إذ الإشكال المشار إليه في الشرائع لا مجال له مع التراضي، لأن التسليط يكون بسلطنته. و أما إشكال الجواهر: ففيه أن التعارف لا يوجب قصور الإطلاق و لا تخصيص العمومات، كما أشرنا إلى ذلك مراراً. فالعمل بالإطلاق المقتضى للصحة متعين.

ثم لا يخفى أن مقتضى التحويل نفسه انتقال الدين إلى ذمة المحال عليه، و أما كون المدفوع بدلاً عما للمحيل في ذمة المحال عليه فأمر خارج عن التحويل قد أنشئ في ضمنه، فالمحيل قصد إنشاء نقل الدين في ذمته إلى ذمة المحال عليه، كما قصد إنشاء كون المدفوع من المال عوضاً عما له في ذمته، فالقبول من المحال عليه قبول للأمرين معاً. و هذه البدلية الإنشائية ظاهرة في محل الكلام من اختلاف الجنسين، أما مع اتحادهما فيمكن أن يقصد إنشاء البدلية و يمكن أن لا يقصد ذلك، بل تكون البدلية قهرياً بنحو التهاتر، و صحة الجميع موافقة لمقتضى القواعد العامة من دون معارض و لا مقيد.

و الذي يتحصل مما ذكرنا: أن الاشكال في صورة اختلاف ما في ذمة المحيل مع المال المحال به يلزم من وجهين: من جهة صحة الحوالة، و من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩١

إنما هو فيما إذا قال: «أعط مما لي عليك من الدنانير دراهم» بأن أحال عليه بالدرهم من الدنانير التي عليه. و أما إذا أحال عليه بالدرهم من غير نظر إلى ما عليه من الدنانير فلا ينبغي الإشكال فيه، إذ هو نظير إحالة من له الدراهم على البريء، بأن يدفع الدنانير، و حينئذ تفرغ ذمة المحيل من الدراهم، و تشتغل ذمة المحال عليه بها، و تبقى ذمة المحال عليه مشغولة بالدنانير، و تشتغل ذمة المحيل له بالدراهم، فيتحاسبان بعد ذلك. و لعل الخلاف أيضاً مختص بالصورة الأولى، لا ما يشمل هذه الصورة أيضاً (١). و على هذا فيختص الخلاف بصورة واحدة و هي ما إذا كانت الحوالة على مشغول الذمة بأن يدفع من طرف ما عليه من الحق بغير جنسه، كأن يدفع من الدنانير التي عليه دراهم.

[مسألة ١: لا فرق في المال المحال به بين أن يكون عيناً في الذمة، أو منفعة، أو عملاً لا يعتبر فيه المباشرة]

(مسألة ١): لا فرق في المال المحال به بين أن يكون

جهة الوفاء، فإذا صحت الحوالة- بأن حول ما في الذمة إلى جنس المال المحول به- ارتفع الإشكال الثاني و كان الوفاء بالجنس، و إن لم تصح الحوالة- بعدم قصد هذا التحول- لم يحصل الوفاء لا بالجنس و لا بغير الجنس. و أما صورة اختلاف المال المحال به مع ما في ذمة المحال عليه فإن قصد الوفاء به صحت الحوالة و كان الوفاء بغير الجنس، و إن لم يقصد الوفاء صحت الحوالة و لم يكن وفاء. فالحوالة لا مانع من صحتها و لا وجه للإشكال فيها، و إن كان إشكال فهو في الوفاء، و على تقدير قصد الوفاء لا مجال للإشكال، لأنه يكون من قبل الوفاء بغير الجنس.

(١) التي يختص الإنشاء فيها بنقل الدين لا غير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٢

عيناً في الذمة، أو منفعة، أو عملاً لا يعتبر فيه المباشرة (١)، و لو مثل الصلاة و الصوم و الحج و الزيارة و القراءة (٢)، سواء كانت على

البريء أو على مشغول الذمة بمثلها (٣). و أيضا لا فرق بين أن يكون مثليا كالطعام، أو قيمياً كالعبد و الثوب (٤) و القول بعدم الصحة في القيمي (٥) للجهالة، ضعيف،

(١) في الجواهر: «لا- يبعد- إن لم يكن إجماعاً- جواز الحوالة بالأعمال على البريء، أو على مشغول الذمة للمحيل بمثلها، بناء على أنها بحكم المال، بدليل صحة وقوعها ثمنا للمبيع و عوضاً للخلع و مهراً في النكاح .. (الى أن قال): لكن لم أجد مصرحاً به، كما أنه لم أجد في نصوص الحوالة على ما هو صريح فيه أو ظاهر، بل هو غير متعارف».

أما احتمال الإجماع على الخلاف فضعيف، إذ لا مأخذ له، و عدم التعرض له أعم من البناء على العدم. و عدم دلالة نصوص الحوالة عليه لا يمنع من الرجوع فيه الى القواعد العامة المقتضية للصحة، و كذلك عدم التعارف على ما عرفت. ثم إن الفرق بين المنفعة و العمل: أن المنفعة أثر العمل، فالمملوك تارة: يكون العمل، و أخرى: المنفعة و الأثر المترتب على العمل.

(٢) مما كان الغرض منه الثواب أو غيره من الأمور المتعلقة بالآخرة، كما أشار الى ذلك في الجواهر.

(٣) لعدم الفرق في الدخول في عموم الأدلة.

(٤) قال في الشرائع: «و أن يكون (يعنى: المال و المحال به) ثابتاً في الذمة، سواء كان له مثل كالطعام، أو لا مثل له كالعبد»، و نحوه ما في غيرها. و يقتضيه عموم أدلة الصحة.

(٥) حكى عن الشيخ (ره) في أحد قوليه و ابن حمزة، و في الحدائق:

نسبته إلى الشيخ و جماعة، و في مفتاح الكرامة: أن نسبته الى الشيخ و جماعة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٣

و الجهالة مرتفعة بالوصف الراجع لها (١).

[مسألة ٢: إذا تحققت الحوالة برئت ذمة المحيل و إن لم يبرء المحتال]

(مسألة ٢): إذا تحققت الحوالة برئت ذمة المحيل و إن لم يبرء المحتال. و القول بالتوقف على إبرائه (٢) ضعيف.

و الخبر الدال على تقييد عدم الرجوع على المحيل بالإبراء من المحتال (٣)،

في غير محله، إذ ليس غير الشيخ الا ابن حمزة. قال في المبسوط:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٣، ص: ٣٩٣

«و إنما تصح في الأموال ذوات الأمثال».

(١) قد عرفت أن الجهالة لا تقدر في الحوالة، و ليس من شرائطها العلم. و لأجل ذلك كان المناسب الجواب بذلك. و لو سلم منع الجهالة فلا يقتضى ذلك عموم المنع عن القيمي، إذ قد لا يكون القيمي مجهولاً.

هذا و أما الجواب المذكور فالإشكال فيه ظاهر، إذ بعد ما عرفت من أنه لا تجوز الحوالة بغير ما في الذمة فالقيمي المحول به هو عين ما في ذمة المحيل للمحتال، فان كان كلياً قابلاً للانطباق على الواجد للصفات و الفاقد لها فالمحال به هو ذلك الكلي، و إن كان ما في الذمة مقيداً ببعض الصفات الوجودية أو العدمية فالمحال به هو ذلك المقيد. و في الصورة الأولى لا يجوز أن يكون المحال به

مقيداً بصفات خاصة، و في الصورة الثانية لا يجوز أن يكون مطلقاً و لا مقيداً بغير الصفات المقيد بها ما في الذمة، و إلا كان التحويل بغير ما في الذمة. و عليه فيجوز أن يكون المحال به مجهولاً إذا كان ما في الذمة كذلك. و لو قيد بالصفات الموجبة لمعوماته لم تصح الحوالة. و على هذا فالجواب المذكور ظاهر الاشكال.

(٢) حكى ذلك عن أبي علي و الشيخ في النهاية و القاضى و الحلبي و المقداد.

(٣) هو

خير زارة عن أحدهما (ع): «في الرجل يحيل الرجل بما كان له على رجل آخر، فيقول له الذي احتال: برئت مما لي عليك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٤

المراد منه القبول (١)، لا اعتبارها بعده أيضاً. و تشتغل ذمة

فقال (ع): إذا أبرأه فليس له أن يرجع عليه، و إن لم يبرأه فله أن يرجع الى الذي أحاله». (١)

و السند ليس فيه مناقشة أو إشكال إلا من جهة إبراهيم بن هاشم، و الصحيح أنه صحيح الحديث. و ظاهره اشتغال الذمة بالدين إلى أن يحصل الإبراء، فيكون المراد من الرجوع عدم صحة الحوالة، لا فسخ الحوالة، إذ معنى الإبراء يتوقف على ذلك.

(١) هذا أحد المحامل. و حمل أيضاً على ما إذا شرط المحيل البراءة، فإنه يستفيد بذلك عدم الرجوع لو ظهر إفلاس المحال عليه. و حمل أيضاً على ما إذا ظهر بعد التحويل إفسار المحال عليه فأبرأ المحتال المحيل. و هذه المحامل كلها بعيدة. لكن لا بد من ارتكاب واحد منها أو من غيرها لما

في رواية أبي أيوب: «أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يحيل الرجل بالمال أ يرجع عليه. قال (ع): لا يرجع عليه أبداً، إلا أن يكون قد أفلس قبل ذلك» (٢)

و نحوها رواية منصور بن حازم

(٣)، و

في رواية عقبه بن جعفر عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن الرجل يحيل الرجل بالمال على الصيرفي ثم يتغير حال الصيرفي أ يرجع على صاحبه إذا احتال و رضى؟ قال (ع) لا» (٤)

فان حمل هذه النصوص على صورة الإبراء- فيكون الجمع من حمل المطلق على المقيد- بعيد، فان الاستثناء دليل على كون المتكلم في مقام الحصر. و لا سيما و ان اعتبار الإبراء بعيد عن المرتكرات العرفية جداً، فيكون أولى بالتنبيه عليه من صورة الإفلاس.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٥

المحال عليه للمحتال فينتقل الدين الى ذمته. و تبرأ ذمة المحال عليه للمحيل إن كانت الحوالة بالمثل بقدر المال المحال به، و تشتغل ذمة المحيل للمحال عليه (١) إن كانت على برئ أو كانت بغير المثل. و يتحاسبان بعد ذلك.

[(مسألة ٣): لا يجب على المحتال قبول الحوالة]

(مسألة ٣): لا يجب على المحتال قبول الحوالة (٢) وإن كانت على ملئ (٣).

[مسألة ٤: الحوالة لازمة]

(مسألة ٤): الحوالة لازمة، فلا يجوز فسخها بالنسبة الى كل من الثلاثة (٤). نعم لو كانت على معسر مع جهل

و لعل الأقرب من وجوه الجمع المتقدمة ما ذكره في المتن و سبقه إليه جماعة، و يكون المراد من قوله في الرواية: «في الرجل يحيل» خصوص الإيجاب لا العقد، يعنى: في الرجل ينشئ التحويل، إذ بعد تحقق القبول تبرأ ذمة المحيل، و لا معنى للإبراء بعد ذلك، بناء على اتفاقهم على أن الحوالة ناقله للدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه. و من ذلك تعرف الوجه في قوله: «و تشتغل ذمة المحال عليه».

(١) بلا إشكال ظاهر. لأنه استوفى مال المحال عليه، فيكون له ضمناً.

(٢) إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. و عن الخلاف و الغنية و المبسوط و التذكرة و غيرها إجماع المسلمين إلا من زفر. و يقتضيه ما تقدم مما دل على اعتبار رضا المحال عليه.

(٣) و عن داود الظاهري و جوب القبول حينئذ،

للنبي: «إذا أحيل أحدكم على الملئ فليحتل» (١).

لكنه غير ظاهر الحجية.

(٤) اتفاقاً. كما يقتضيه أصالة اللزوم. و لبعض النصوص المتقدمة

(١) سنن البيهقي الجزء: ٦ الصفحة: ٧٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٦

المحتال بإعساره يجوز له الفسخ و الرجوع على المحيل (١).

و المراد من الإعسار أن لا يكون له ما يوفى دينه زائداً على مستثنيات الدين (٢). و هو المراد من الفقر في كلام بعضهم (٣) و لا يعتبر فيه كونه محجوراً (٤).

في رجوع المحتال في لزومها بالنسبة اليه. و عن سلاز: جواز رجوع المحتال الى المحيل إذا لم يأخذ شيئاً من المال. و دليله غير ظاهر. مع أنه مخالف لما تقدم.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه صريحاً أو ظاهراً. و يقتضيه رواية أبي أيوب

و منصور

المتقدمتان في المسألة الثانية.

(٢) التعبير بالإعسار وقع في كلام العلامة في القواعد، و لم يكن في النص، و إنما الذي كان في النص التعبير بالفلس، و الظاهر منه عدم التمكن من وفاء الدين، فان المفلس عرفاً هو العاجز عن وفاء دينه، و كذلك المعسر ظاهر في الواقع في العسر، و إذا كان الإنسان لا يتمكن من وفاء دينه فهو في عسر. و يشير الى ذلك قوله تعالى (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) (١).

(٣) كالمحقق في الشرائع. و لو لا ذلك لم يكن دليل عليه، بل الدليل على خلافه، فان ظاهر

قوله (ع): «لا يرجع عليه إلا أن يكون قد أفلس» (٢)

المنع عن الرجوع في غير المفلس و إن كان فقيراً. و من ذلك تعرف أن التعبير بالإعسار أصح من التعبير بالفقر.

(٤) لإطلاق النصوص

«٣» التي أخذ موضوعها المفلس واقعا في

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ١.

(٣) تقدم التعرض لها في المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٧

و المناط الإعسار و اليسار حال الحوالة (١) و تماميتها. و لا يعتبر الفور في جواز الفسخ (٢). و مع إمكان الاقتراض و البناء عليه يسقط الخيار، للانصراف على إشكال (٣).

مقام الثبوت، فلا يعتبر أن يكون في مقام الإثبات.

(١) كما يقتضيه ظاهر قوله (ع)

في رواية أبي أيوب: «قد أفلس قبل ذلك»

، و ما في رواية عقبه

«١» من المنع من الرجوع على المحيل إذا تغير حال الصيرفي بعد التحويل. نعم ظاهر رواية أبي أيوب اعتبار الإفلاس قبل الحوالة. لكن من المعلوم أن المراد به حال الحوالة، و التعبير بذلك مبنى على الغالب، لندرة المقارنة بينهما حدوثاً.

(٢) كما يقتضيه إطلاق النص و الفتوى. و في الجواهر: «و هل هو على الفور أو التراخي؟ وجهان، أقواهما الثاني، للإطلاق و غيره».

و كأنه يريد من غير الإطلاق الاستصحاب. لكن يشكل بناء على أن المرجع في المقام عموم اللزوم، لا استصحاب الجواز. فلاحظ. و عن الحواشي:

إذا قلنا بالخيار في نظير المسألة الآتية فهو على الفور. و لم يتضح وجهه في قبال ما عرفت. اللهم إلا أن يتأمل في الإطلاق. و هو كما ترى.

(٣) المفروض في كلامهم صورة ما إذا تجدد اليسار و العلم بسبق الفقر.

و عن جامع المقاصد و المسالك و الروضة و الكفاية و الرياض: ثبوت الخيار، للإطلاق. و في القواعد: انه فيه اشكال، و كذا عن التذكرة و الحواشي.

و عن الإيضاح: أن التحقيق أنه يبني على أن علل الشرع معرفات أو علل حقيقة، و على الثاني فالباقي مستغن عن المؤثر أو محتاج. يعني: فعلى الأولين يثبت الخيار، و على الأخير ينتفى. و في الجواهر: أنه لا بأس به بعد كون علل الشرع معرفات و عدم احتياج الباقي

في بقائه إلى غير الأول. و فيه: أنه لو سلمت

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الضمان حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٨

و كذا مع وجود المتبرع (١).

[مسألة ٥: الأقوى جواز الحوالة على البريء]

(مسألة ٥): الأتوى جواز الحوالة على البرىء (٢)،

هذه المباني فليس بحيث يجوز رفع اليد عن الأدلة الشرعية من اماره أو أصل، فلو قلنا بأن علل الشرع معرفات أو أنها علل حقيقة أصلية و كان عموم اللزوم بلا معارض كان هو المحكم، و لو قلنا بأنها علل أصلية و كان الباقي محتاجاً إلى مؤثر و كان إطلاق دليل الخيار بلا- معارض كان هو المحكم أو كان استصحاب الخيار بلا معارض كان أيضاً هو المحكم. فالمباني المذكورة إذا لم توجب العلم لا تسقط الأدلة الشرعية عن مقام المرجعية، و أنى لها بالعلم مع أن العلية غير منصوصه، و انما استفيدت من قرائن الأحوال الظنية. و بالجملة: فالتعويل على الأمور المذكورة فى إثبات الأحكام الشرعية فى غاية من الوهن. هذا فيما فرضه الأصحاب من تجدد اليسار. و المصنف لم يتعرض له و انما تعرض لمثله. و الكلام فى الجميع من باب واحد، و العمل بإطلاق دليل الخيار المقتضى للتراخي- كما ذكره فى الجواهر و غيره- متعين. و أما دعوى الانصراف فممنوعة. و لو كان الانصراف موجباً لسقوط الخيار بتجدد اليسار كان موجباً لثبوته بتجدد الإعسار، و هو خلاف النص، فممنشأ الانصراف مخالف للنص. (١) الكلام فيه كالكلام فيما قبله.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة، بل عن السرائر: نفى الخلاف فيه بين أصحابنا، بل حكى بعضهم عنها الإجماع عليه. و يقتضيه إطلاق الأدلة عمومها و خصوصها. و فى الجواهر استدلال على ذلك بالسيره على فعلها بحيث يعلم شرعيتها. لكنه كما ترى. و عن الشيخ فى المبسوط فى آخر الباب: المنع. و حكى بعضهم ذلك عن القاضى و ابن حمزة، لأصالة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٣٩٩ و لا يكون داخلا فى الضمان (١).

عدم ترتب الأثر، التى لا مجال لها مع الإطلاق المقتضى للصحة.

و فى جامع المقاصد: أن مبنى القولين المذكورين على الخلاف فى أن الحوالة استيفاء أو اعتياض، فعلى الأول يجوز، و على الثانى لا يجوز.

و تبعه على ذلك فى المسالك، و سبقه اليه الشهيد فى الحواشى على ما حكى. و فيه- كما فى مفتاح الكرامة: أن ذلك من تخريجات الشافعية، و إنما هى أصل برأسه و عقد مفرد، كما صرح بذلك جماعه، و منهم الخلاف، قال: «إن الذى يقتضيه مذهبنا أن نقول إنها عقد قائم بنفسه». ثم حكى اطباق أصحابنا على أنها ليست بيعاً الا ما يلوح من المبسوط، و هو مؤول .. إلى آخر ما ذكره. و فى الجواهر: أن الأصح كونها أصلاً برأسه، و إن لحقها حكم الوفاء فى بعض الأحوال، و الاعتياض فى بعض آخر .. هذا و التأمل فى مفهوم الحوالة و البيع و الوفاء يقتضى وضوح تباين المفاهيم المذكورة و عدم انطباق بعضها على بعض، فلا وجه لإجراء أحكام بعضها على بعض إلا بدليل خاص. و قد سبق فى الشرط السادس التعرض لما يظهر من جماعة من الأصحاب- و منهم المصنف- من كونها وفاء. فراجع.

(١) أشار بذلك الى ما ذكره فى الشرائع، قال: «و يصح أن يحيل على من ليس له عليه دين، لكن يكون ذلك بالضمان أشبه»، و فى القواعد: «لكنه أشبه بالضمان». و وجه المشابهة اشتراكها مع الضمان فى انتقال الدين إلى ذمة المحال عليه كانتقاله إلى ذمة الضامن البرىء. و عن الكاشانى: «الأظهر أنها ضمان». لكنه كما ترى، فان الضمان التعهد بالدين الذى فى ذمة المضمون عنه و من أحكامه انتقاله إلى ذمة الضامن، لا عين الانتقال، و لذا خالف فيه المخالفون، و فى المقام معنى الحوالة هو النقل و الانتقال، فاختلفا مفهومًا و

إن اشتركا في بعض الاثار.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٠

[مسألة ٦: يجوز اشتراط خيار الفسخ لكل من الثلاثة]

(مسألة ٦): يجوز اشتراط خيار الفسخ لكل من الثلاثة (١).

[مسألة ٧: يجوز الدور في الحوالة]

(مسألة ٧): يجوز الدور في الحوالة (٢). وكذا يجوز الترامي (٣) بتعدد المحال عليه و اتحاد المحتال (٤)، أو بتعدد المحتال و اتحاد المحال عليه (٥).

[مسألة ٨: لو تبرع أجنبي عن المحال عليه برئت ذمته]

(مسألة ٨): لو تبرع أجنبي عن المحال عليه برئت ذمته (٦).

(١) بلا- إشكال ظاهر، عملاً بعموم نفوذ الشروط و صحتها. قال في الجواهر: «و قد تقدم في الضمان ما لا يخفى عليك جريانه في المقام كغيره، من أحكام الأجل و اشتراط الخيار و غير ذلك».

(٢) كما ذكره في التذكرة و غيرها. و في الجواهر: «بل لم نجد خلافاً هنا و إن سمعته في الضمان». و يقتضيه عموم الأدلة في البابين. و المراد به: أن يحيل المحال عليه في بعض و المراتب على المحيل الأول، فيرجع المحتال منه أولاً عليه بعد ذلك.

(٣) كما نص عليه في الشرائع و القواعد و غيرهما. و الظاهر أنه لا- اشكال فيه كما يظهر ذلك من ذكرهم له مرسلين له إرسال المسلمات.

و يقتضيه عموم الأدلة.

(٤) كما إذا أحال زيد بكرراً على عمرو، فأحاله عمرو على خالد، فأحاله خالد على الوليد، فأحاله الوليد على عبد الملك، فان المحتال واحد و هو بكر، و المحال عليه عمرو ثم خالد ثم الوليد ..

(٥) كما إذا أحال بكر في المثال السابق خالداً على عمرو، فأحال خالد الوليد على عمرو، فأحال الوليد عبد الملك على عمرو.

(٦) هذا مما لا إشكال فيه، ضرورة جواز التبرع عن الغير في وفاء دينه و عدم اعتبار المباشرة فيه عرفاً. و يقتضيه ما دل على جواز وفاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠١

و كذا لو ضمن عنه ضامن برضا المحتال (١). و كذا لو تبرع المحيل عنه (٢).

[مسألة ٩: لو أحال عليه فقبل و أدى ثم طالب المحيل بما أداه]

(مسألة ٩): لو أحال عليه فقبل و أدى ثم طالب المحيل بما أداه، فادعى أنه كان له عليه مال و أنكر المحال عليه، فالقول قوله مع عدم

البينة (٣)، فيحلف على براءته و يطالب عوض ما أداه، لأصالة البراءة من شغل ذمته للمحيل (٤) و دعوى: أن الأصل أيضا عدم اشتغال

ذمة المحيل بهذا الأداء مدفوعة: بأن الشك في حصول اشتغال ذمته و عدمه مسبب عن الشك في اشتغال ذمة المحال عليه (٥). و

عدمه و بعد جريان

الوارث دين المورث، و ما دل على وفاء دين الفقير من الزكاة، و ما ورد في وفاء الولد دين والده و أنه يكتب بذلك باراً.

(١) على ما تقدم في كتاب الضمان.

(٢) هذا من أفراد المسألة الأولى.

(٣) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما.

(٤) فيكون قول المحيل موافقاً للأصل، فيكون منكراً و عليه اليمين إذا لم تكن بينه لخصمه.

(٥) يعنى: أن أداء المال المحول به يوجب اشتغال ذمة المحيل لو لم يكن ذمة المحال عليه مشغولة بمثله، أما إذا كانت مشغولة بمثله فحينئذ يقع التهاوتر قهراً، فلا تشتغل ذمة المحيل بشيء، فيكون الحكم الشرعى أنه تشتغل ذمة المحيل بأداء المال إذا لم تكن ذمة المحال عليه مشغولة به للمحيل، فإذا كان هذا العدم مجرى الأصل ثبت الحكم الوجودى، و هو اشتغال ذمة المحيل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٢

أصالة براءة ذمته يرتفع الشك. هذا على المختار من صحة الحوالة على البرىء، و أما على القول بعدم صحتها فيقدم قول المحيل، لأن مرجع الخلاف إلى صحة الحوالة و عدمها، و مع اعتراف المحال عليه بالحوالة يقدم قول مدعى الصحة و هو المحيل (١).

(١) فإذا ثبتت الصحة ثبت اشتغال ذمة المحال عليه، لتوقف الصحة عليه، و إذا ثبت ذلك ثبتت براءة ذمة المحيل من مثل المال الذى دفعه المحال عليه للمحتال.

و فى جامع المقاصد و المسالك، و عن غيرهما: تعارض أصل الصحة مع أصالة براءة ذمة المحال عليه، فيبقى مع المحال عليه أداء دين المحيل بإذنه، فيرجع عليه. و فى مفتاح الكرامة و الجواهر: الاشكال على ذلك بأن أصل الصحة مقدم على أصل البراءة فى المقام، و كذلك على جميع الأصول المقتضية للفساد، لأخصية دليل حجية أصل الصحة من أدلة حجية الأصول المذكورة، و لو بنى على العمل بها لم يبق لأصل الصحة مورد. نعم يشكل ما ذكر بأن أصل الصحة و إن اقتضى اشتغال ذمة المحال عليه لكن بلحاظ أثر الصحة، لا بلحاظ أثر آخر، فإذا وقع عقد أو إيقاع من مشكوك البلوغ و كان أصل الصحة يقتضى تحقق البلوغ لم يجز ترتيب آثار البلوغ كلية، بل يختص بصحة العقد المذكور، و كذلك إذا شك فى الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فإنه لا يترتب على أصالة صحة الصلاة إلا الطهارة من حيث الصلاة الواقعة، فلا يجوز له أن يصلى صلاة أخرى بلا طهارة اعتماداً على أصالة صحة الصلاة المثبتة للطهارة، فلا تثبت الطهارة بلحاظ سائر آثارها، كما بنى على ذلك المصنف فى مباحث الشك من مباحث الخل و كذلك غيره ممن سبقه أو لحقه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٣

و دعوى: أن تقديم قول مدعى الصحة (١) إنما هو إذا كان النزاع بين المتعاقدين (٢)، و هما فى الحوالة المحيل و المحتال، و أما المحال عليه فليس طرفاً و إن اعتبر رضاه فى صحتها.

مدفوعة أولاً: بمنع عدم كونه طرفاً، فإن الحوالة مركبة من إيجاب و قبولين.

و ثانياً: يكفى اعتبار رضاه فى الصحة فى جعل اعترافه بتحقيق المعاملة حجة عليه (٣) بالحمل على الصحة. نعم لو لم يعترف بالحوالة، بل ادعى أنه أذن له فى أداء دينه يقدم قوله لأصالة البراءة من شغل ذمته، فيأذنه فى أداء دينه له مطالبه عوضه، و لم يتحقق هنا حوالة بالنسبة إليه حتى تحمل على الصحة و إن تحقق بالنسبة إلى المحيل و المحتال لاعترافهما بها.

[(مسألة ١٠) فى أن حال الحوالة حال الضمان فى عدم جواز مطالبته العوض الا بعد الأداء]

(مسألة ١٠): قد يستفاد من عنوان المسألة السابقة (٤) حيث قالوا: «لو أحال عليه فقبل و أدى» فجعلوا محل

(١) هذه الدعوى ذكرها في الجواهر معترضاً بها على ما تقدم منه و من مفتاح الكرامة.

(٢) لا يخفى أن أصل الصحة لا يختص بطرف العقد، بل يجرى بالإضافة إلى كل من هو محل ابتلاء العمل الصحيح، سواء كان أحد طرفي العقد أو غيره.

(٣) لا يتوقف العمل بأصل الصحة على اعترافه، بل إذا ثبت وجود الحوالة و شك في صحتها لزم ترتيب الأثر عليها و إن لم يعترف بها أحد المتنازعين، فإن القاضى الشرعى يجرى الأصل المذكور و يعمل عليه في تشخيص المدعى و المنكر و ترتيب الأحكام.

(٤) قال في جامع المقاصد: «فرع: لا يرجع المحال عليه مع براءة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٤

الخلافاً ما إذا كان النزاع بعد الأداء - أن حال الحوالة حال الضمان في عدم جواز مطالبة العوض الا بعد الأداء، فقبله و ان حصل الوفاء بالنسبة إلى المحيل و المحتال، لكن ذمة المحيل لا تشتغل للمحال عليه البرىء إلا بعد الأداء. و الأقوى حصول الشغل بالنسبة إلى المحيل بمجرد قبول المحال عليه، إذ كما يحصل به الوفاء (١) بالنسبة إلى دين المحيل بمجرد، فكذا

ذمته إلا بعد الأداء، لأن الحوالة حينئذ في معنى الضمان. و في المسالك:

«و في قوله - يعنى: المحقق في الشرائع - (أدى ثمَّ طالب) إشارة إلى أن المحال عليه مع براءة ذمته لا يرجع على المحيل إلا مع الأداء، كالضامن، لما تقدم من أن هذا القسم بالضمان أشبه». و في مفتاح الكرامة: «و ليعلم أن المحال عليه إذا كان برئ الذمة لا يرجع على المحيل إلا بعد الأداء، لأن الحوالة حينئذ في معنى الضمان. و لذا عبر في الشرائع و غيرها بالأداء».

و في الجواهر نحو ذلك. و صريح الجميع: أن الوجه في ذلك المشابهة بالضمان من أنها نقل للمال من ذمة المحيل إلى ذمة البرىء. و هو كما ترى، فان هذا النوع من المشابهة لا يقتضى ثبوت حكم الضمان من دون دليل عليه و ما أكثر المشابهات بين العقود مع أن الكل واحد منها حكمه لا يتعدى منه الى غيره مما يشابهه، فإن الهبة المعوضة تشبه البيع، و لا يجرى عليها حكم البيع، و كذا الصلح المعاوضى، بل عموم المعاوضات، مع أن لكل حكمه لا يتعدى منه الى غيره. فالتعليل بذلك أشبه بتخريجات الشافعية و نحوهم، لا يعول عليه في إثبات الحكم الشرعى.

(١) يعنى: كما يحصل بالقبول وفاء ذمة المحيل يحصل اشتغال ذمة المحيل به فيحصل التهاثر إذا كان له دين على المحال عليه، أو يستقر في ذمته إذا كان المحال عليه بريئاً. لما قد عرفت من أن من أسباب الضمان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٥

في حصوله بالنسبة إلى دين المحال عليه للمحيل إذا كان مديوناً له، و حصول شغل ذمة المحيل له إذا كان بريئاً.

و مقتضى القاعدة في الضمان أيضاً تحقق شغل المضمون عنه للضامن بمجرد ضمانه، إلا أن الإجماع و خبر الصلح دلا على التوقف على الأداء فيه، و في المقام لا إجماع و لا خبر، بل لم يتعرضوا لهذه المسألة. و على هذا فله الرجوع على المحيل و لو قبل الأداء، بل و كذا لو أبرأه المحتال أو وفاة بالأقل أو صالحه بالأقل، فله عوض ما أحاله عليه بتمامه مطلقاً إذا كان بريئاً.

عرفاً استيفاء مال الغير، و المحيل هنا قد استوفى مال المحال عليه باشتغال ذمته لافراغ ذمة نفسه.

لكن في حاشية بعض الأعظم: أن ما ذكر هو الصحيح: و كذا في كتاب الضمان، بدعوى أن استيفاء مال الغير الموجب لضمانه إنما يحصل بالأداء، لا بمجرد الاشتغال. و قد ذكرنا هناك الاشكال فيه و أن الأداء إنما يكون لمصلحة المحال عليه، لا لمصلحة المحيل، فان مصلحة المحيل حصلت بمجرد الحوالة، و بها كان فراغ ذمته و صلاح حاله، و الأداء له دخل في فراغ ذمة المحال عليه، و لا يرتبط

بالمحيل حتى يكون استيفاء له من المحيل. مع أنه لو سلم ذلك هنا لم يكن فرق بين الحوالة على البريء و الحوالة على غيره، و كل من قال باعتبار الأداء خصه بالحوالة على البريء، لأنها في معنى الضمان، و لم يقل به في الحوالة على غيره لأنها ليست كذلك. و ما ذكره (قده) في حاشيته الأخرى من الفرق بين الحوالة على البريء و الحوالة على المديون، بأنه في الحوالة على المديون لو توقف اشتغال ذمة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٦

[مسألة (١١): إذا أحال السيد بدينه على مكاتبه بمال الكتابة]

(مسألة ١١): إذا أحال السيد بدينه على مكاتبه (١) بمال الكتابة المشروطة أو المطلقة صح، سواء كان قبل حلول النجم أو بعده، لثبوته في ذمته (٢). و القول بعدم صحته قبل الحلول (٣)، لجواز تعجيز نفسه، ضعيف، إذ غاية ما يكون كونه مترزلاً، فيكون كالحوالة على المشتري بالثمن في زمان الخيار. و احتمال عدم اشتغال ذمة العبد (٤)، لعدم ثبوت ذمة اختيارية له فيكون وجوب الأداء تكليفاً. كما ترى.

المحيل للمحال عليه على الأداء لزم اشتغال ذمة المحال عليه للمحيل قبل الأداء و للمحتمل معاً. غير ظاهر، إذ لم يتضح كون ذلك محذوراً حتى يتعين الفرار عنه بالالتزام بفراغ ذمة المحال عليه عن دين المحيل و يبقى في ذمته دين المحتمل لا غير. و لو سلم فمثله في الاشكال الالتزام باشتغال ذمة المحال عليه بمال الحوالة بلا عوض في الحوالة على البريء، إذ لم يكن ذلك قد أقدم عليه. فلاحظ.

(١) يعني: إذا كان السيد مديناً، فأحال دائته على عبده المكاتب بلحاظ ما عليه من مال الكتابة، صح التحويل.

(٢) هذا ما لا إشكال فيه، كما في المسالك. و يقتضيه عمومات الصحة.

(٣) هذا القول حكى عن الشيخ في المبسوط، و عن القاضي متابعتة مستدلاً بما ذكر.

(٤) حكى ذلك عن الشيخ أيضاً، كما تقدم في كتاب الضمان. و مقتضاه عدم صحة الحوالة حتى بعد حلول النجم، كما حكى عن الشيخ القول به.

لكن ظاهر الشرائع و صريح المسالك اختصاص خلاف الشيخ بما قبل حلول النجم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٧

ثم إن العبد بقبول الحوالة يتحرر لحصول وفاء مال الكتابة بالحوالة و لو لم يحصل الأداء منه، فإذا أعتقه المولى قبل الأداء بطل عتقه. و ما عن المسالك من عدم حصول الاعتاق قبل الأداء، لأن الحوالة ليست في حكم الأداء، بل في حكم التوكيل، و على هذا إذا أعتقه المولى صح و بطلت الكتابة، و لم يسقط عن المكاتب مال الحوالة، لأنه صار لازماً للمحتمل، و لا يضمن السيد ما يغرمه من مال الحوالة. فيه نظر من وجوه (١). و كأن دعواه أن الحوالة ليست في حكم الأداء إنما هي بالنظر الى ما مر من دعوى توقف شغل ذمة المحيل للمحال عليه على الأداء، كما في الضمان، فهي و إن كان كالأداء بالنسبة إلى المحيل و المحتمل فبمجرد ما يحصل الوفاء و تبرأ ذمة المحيل، لكن بالنسبة إلى المحال عليه و المحيل ليس كذلك. و فيه منع التوقف المذكور كما عرفت، فلا فرق بين المقامين في كون الحوالة كالأداء، فيتحقق بها الوفاء (٢).

[مسألة (١٢): لو باع السيد مكاتبه سلعة]

(مسألة ١٢): لو باع السيد مكاتبه سلعة فأحاله

(١) أحدها: أنه لو كانت الحوالة توكيلاً لم يكن وجه لانتقال المال من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه. ثانيها: أنه مناف لما ذكره من لزوم المال للمحتال، إذ لو كانت توكيلاً- فبالعتق ينتفى موضوع التوكيل، فتبطل الوكالة فكيف يبقى المال في ذمّة المحال عليه للمحتال؟! ثالثها: أن لزوم المال للمحتال في ذمّة المحال عليه يقتضى اشتغال ذمّة السيد بمثله للاستيفاء.

(٢) وحينئذ يتحقق الانعتاق، ولا يصح عتق المولى بعد ذلك، حسب ما ذكر في المتن، ولا يصح ما ذكره في المسالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٨

بثمنها صح، لان حاله حال الأحرار، من غير فرق بين سيده وغيره. و ما عن الشيخ من المنع ضعيف (١).

[مسألة ١٣]: لو كان للمكاتب دين على أجنبي فأحال سيده عليه من مال الكتابة صح

(مسألة ١٣): لو كان للمكاتب دين على أجنبي فأحال سيده عليه من مال الكتابة صح، فيجب عليه تسليمه للسيد (٢) و يكون موجباً لانعتاقه (٣)، سواء أدى المحال عليه المال للسيد أم لا.

[مسألة ١٤]: لو اختلفا في أن الواقع منهما كانت حوالة أو وكالة

(مسألة ١٤): لو اختلفا في أن الواقع منهما كانت حوالة أو وكالة (٤)،

(١) استدلل له بأن المكاتبه جائزة، فلو اشترى شيئاً من سيده لزمه ثمنه، و من الجائر فسخ الكتابة، لأنها من العقود الجائزة، فيلزم حينئذ ثبوت شيء في ذمّة العبد لسيدته. وفيه: أولاً: منع كونها جائزة و لو سلم و فرض تحقق الفسخ فان امتنع ملك المولى شيئاً في ذمّة العبد كان ذلك موجباً لانفساخ البيع، لا بطلان البيع مطلقاً من أول الأمر. و لأجل ذلك لم ينسب المنع إلى أحد سوى الشيخ فلم يوافق عليه أحد. كما أنه بناء على ذلك فالمسألة من مسائل الكتابة لا الحوالة.

(٢) أما الصحة: فمقتضى العمومات. و أما وجوب التسليم: فلكونه من لوازمها.

(٣) كما ذكره في الجواهر، و قبله في المسالك و غيرها. لأنه بمنزلة الأداء.

و لم ينقل خلاف فيه، بل لا ينبغي ذلك، فكأن المراد من أداء مال الكتابة عدم بقائه في ذمّة العبد و إفراغ ذمّة العبد منه، كما إذا أبرأه منه.

(٤) قال في الشرائع: «إذا قال: (أحلتك عليه) فقبض، و قال المحيل قصدت الوكالة، و قال المحتال: إنما أحلتني بما عليك، فالقول

قول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٠٩

فمع عدم البيئه يقدم قول منكر الحوالة (١)، سواء كان هو المحيل أو المحتال، و سواء كان ذلك قبل القبض من المحال عليه أو بعده، و ذلك لأصالة بقاء اشتغال ذمّة المحيل للمحتال (٢) و بقاء اشتغال ذمّة المحال عليه للمحيل، و أصالة عدم ملكية

المحيل، لأنه أعرف بلفظه. و فيه تردد. أما لو لم يقبض و اختلفا فقال:

(وكلتكم)، فقال: (بل أحلتني)، فالقول قول المحيل قطعاً. و لو انعكس الفرض فالقول قول المحتال. فاقصر في تحرير الخلاف على صورة الاتفاق على صدور لفظ التحويل و المصنف فرض المسألة أولاً في صورة عدم الاتفاق منهما على لفظ بعينه، ثم فرضها ثانياً في صورة الاتفاق على صدور لفظ: (أحلتك) من المحيل، و قد تبع في ذلك القواعد، غير أنه فيها قدم الفرض الثاني على الأول. و هو أوسع و أنفع.

(١) كما عن التذكرة و التحرير و المبسوط، بل عن الأخير: أنه لا خلاف فيه.

(٢) إذا كان المعيار في كون الشخص مدعياً و منكرًا مصب الدعوى ففي المقام يقتضى ذلك أن يكون الخصمان متداعيين، لأن كلا من الحوالة و الوكالة مخالف لأصالة عدمه. لكن التحقيق أن المدار في تشخيص المدعى و المنكر هو الغرض المقصود من التداعى لا مصب الدعوى. و الغرض المقصود هنا هو اشتغال ذممة المحيل للمحتال، و اشتغال ذممة المحال عليه للمحيل أو للمحتال و الأصل يقتضى بقاء الأول و الثانى و عدم الثالث. و كل هذه الأصول توافق الغرض من دعوى الوكالة و تخالف الغرض من دعوى الحوالة، فيكون مدعى الحوالة مدعياً لمخالفة دعواه للحجة، و مدعى الوكالة منكرًا لموافقة دعواه للحجة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٠

المال المحال به للمحتال. و دعوى: أنه إذا كان بعد القبض (١) يكون مقتضى اليد ملكية المحتال، فيكون المحيل المنكر للحوالة مدعياً، فيكون القول قول المحتال في هذه الصورة.

مدفوعة: بأن مثل هذه اليد لا يكون اماره على ملكية ذمها (٢) فهو نظير ما إذا دفع شخص ماله إلى شخص و ادعى انه دفعه أمانة و قال الآخر: دفعتنى هبة أو قرضاً، فإنه لا يقدم قول ذى اليد. هذا كله إذا لم يعلم اللفظ الصادر منهما، و أما إذا علم و كان ظاهراً في الحوالة أو في الوكالة فهو المتبع. و لو علم أنه قال: «أحلتك على فلان» و قال: «قبلت» ثم اختلفا في أنه حوالة أو وكالة، فربما يقال: إنه يقدم قول مدعى الحوالة (٣)، لأن الظاهر من لفظ:

(١) هذه الدعوى ذكرها في الجواهر وجهها للتردد في تقديم قول المحيل إذا كان يدعى التوكيل، كما ذكر في الشرائع.

(٢) لما اشتهر من أن ذا اليد إذا ادعى الملكية عن سبب معين كان مدعياً، لأن اليد إنما تدل على الملكية في الجملة و لا تدل على السبب المدعى، فالمدعى له تخالف دعواه الأصل. لكن عرفت أن المدار في كون الخصم مدعياً هو الغرض لا مصب الدعوى، و الغرض هو الملكية لا السبب المعين. فالعمدة في عدم حجية اليد في المقام عدم الدليل على حجية اليد، لأن أدلة الحجية منزلة على الارتكاز العقلاني، و هو يختص بغير هذه الصورة.

(٣) كذا في المسالك، لكن قوى خلافه: و في جامع المقاصد جعله الأصح، و تبعه في الجواهر. خلافاً للمبسوط فذكر أن القول قول مدعى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١١

«أحلت» هو الحوالة المصطلحة (١)، و استعماله في الوكالة مجاز فيحمل على الحوالة. و فيه: منع الظهور المذكور (٢).

نعم لفظ الحوالة ظاهر في الحوالة المصطلحة، و أما ما يشق

الوكالة عملاً بالأصول المتقدمة في صدر المسألة. و في القواعد: أنه الأقرب و مال إليه في الشرائع، بل قطع به إذا كان الاختلاف بعد القبض، كما تقدم في عبارته المحكية. و في المسالك: نسبه الى الشيخ و جماعة. لكن في مفتاح الكرامة: «لم نعرفهم، و لا وجدنا ناقلاً عنهم». و لعل غرض المسالك من ذلك المحقق و العلامة. و قد أطال في المسالك في تقريبه و الدفاع عنه.

(١) ذكر ذلك في جامع المقاصد، و سبقه الى ذلك في التذكرة، و تبعه على ذلك في الجواهر و غيرها.

(٢) لكن ظاهر الجماعة الذين ذهبوا إلى تقديم قول مدعى الوكالة الاعتراف بذلك، فقد ذكر في القواعد: أن الأقرب تقديم قول المحيل إذا كان قد ادعى التوكيل، لأنه أعرف بلفظه و قصده، و اعتضاده بالأصل.

ثم قال: «و يحتمل تصديق المستحق، عملاً بشهادة اللفظ»، فهو يعترف بشهادة اللفظ بالحوالة و مع ذلك جعل الأقرب تقدم قول مدعى الوكالة.

و نحوه كلام الشيخ في المبسوط، فإن المحكى عنه في الاستدلال على تقديم دعوى المحيل قصد الوكالة: أنه أعرف بلفظه باعتبار استعماله في المعنى الحقيقي وغيره، وكذا هو أعرف بما قصده إذ لا يعلم قصده الا من قبله، وان قوله معتضد بأصالة بقاء المحيل.. فهو يعترف بأن الحوالة حقيقة في معناها لكن يقبل قول القائل أردت الوكالة. وبالجملة: فالذى يظهر من كلماتهم الاعتراف بظهور «أحلتك» و نحوه في الحوالة لكن يقبل قوله مدعى الوكالة من جهة الأصل. و حينئذ فالإشكال عليه واضح، فإن الأصل لا يجرى مع ظهور الكلام على خلافه، فلا يكون من يوافق

قوله الأصل منكرأ بعد أن كان الأصل غير حجة لمخالفته لظاهر الكلام.

و أما منع الظهور الذى ادعاه المصنف (ره): فغير ظاهر، إذ التحويل له معنيان: شرعى فى الأصل و حقيقة فى عرف المتشعبة، و هو نقل المحيل دينه من ذمته إلى ذمة المحال عليه، و عرفى و فى الأصل لغوى، و هو نقل الشىء من شىء إلى آخر، سواء كان من ذمة إلى أخرى أم من مكان إلى آخر أم من حال إلى حال آخر، فإذا قال المدين للدائن: «أحلت دينك على فلان» كان حوالة شرعية و عرفية، و إذا قال:

«أحلتك على فلان» فالمعنى الذى تحت اللفظ هو الحوالة العرفية. لكنه كناية عن الحوالة الشرعية، لأن الدين لما نقل من ذمة المدين الى غيره كأنه نقل الدائن من مكان المطالبة إلى مكان آخر، فهو نظير قولنا:

«زيد كثير الرماد» المراد منه كثير الطبخ و الكرم. و أما استعماله فى الوكالة فهو من المجاز، إذ لا رائحة فيه للنقل للدين و لا لأثر من آثاره، إذ فى التوكيل تسليط على مطالبه غير المدين، فىكون الوكيل قادراً على مطالبه المدين الموكل و مطالبه مدينه، فالوكالة حينئذ توسع فى سلطان الدائن، لا نقل لمدينه و لا لسلطانه على المطالبة، لأن توكل المدين له على استيفاء دينه لا يمنعه من مطالبته، وإنما يسوغ له مطالبه المدين لمدينه مضافاً الى مطالبه مدينه، فكيف يصح حمله على الوكالة؟! إلا أن تكون من المجازات البعيدة.

و من ذلك تعرف الاشكال على ما ذكره فى المسالك، حيث أشكل على ما ذكره فى جامع المقاصد- من أن ظهور «أحلتك» فى الحوالة مقدم على الأصول التى توافق الوكالة، لأن الأصل الحقيقة- بأن الوكالة لما كانت تتحقق بكل لفظ يدل على الاذن بطريق الحقيقة و كانت الحوالة مؤدية لذلك لأن معنى «أحلتك» كما يحتمل تحويل المال من ذمة إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٣

منها- كلفظ: «أحلت»- فظهوره فيها ممنوع (١). كما أن لفظ الوصية ظاهر فى الوصية المصطلحة. و أما لفظ:

«أوصيت» أو «أوصيك بكذا» فليس كذلك (٢). فتقديم قول مدعى الحوالة فى الصورة المفروضة محل منع (٣).

[مسألة ١٥: إذا أحال البائع من له عليه دين على المشتري بالثمن]

(مسألة ١٥): إذا أحال البائع من له عليه دين على المشتري بالثمن، أو أحال المشتري البائع بالثمن على أجنبى برئ أو مديون للمشتري، ثم بان بطلان البيع، بطلت

ذمة يحتمل ارادة تحويل المطالبة من المحيل الى المحتال، ففائدتها تسليطه على المحال عليه.. الى آخر ما ذكر فى النقض و الإبرام فى تقريب ما ذكره الشيخ و الجماعة. وجه الاشكال: أن الوكالة ليس فيها تحويل المطالبة من المحيل الى المحتال، فإن الوكالة لا تمنع من مطالبه الموكل لمدينه، فإن الوكالة لا- توجب انعزال الموكل عن السلطان، فلا- تحويل و لا تحول، فلا بد أن يكون من المجاز.

(١) فيه نظر، لأن المشتق تابع للمشتق منه و مشارك له فى مادة الاشتقاق. نعم كان الأولى له أن يمنع أن يكون: «أحلتك» مشتقاً من الحوالة فلعله مشتق من التحويل، و حينئذ يتخلص من الاشكال المذكور.

لكن يتوجه عليه أن اشتقاقه من التحويل لا يصح استعماله في الوكالة على وجه الحقيقة، لما عرفت من أنه لا تحويل فيه ولا تحول، فيتعين حمله على الحوالة الاصطلاحية بقرينة المورد.

(٢) قد عرفت الاشكال فيه، وأن اللازم حينئذ دعوى كون «أوصيت» ونحوه من المشتقات مشتقة من الإيضاء لا من الوصية.
(٣) بل هو المتعين، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٤

الحوالة في صورتين (١)، لظهور عدم اشتغال ذمة المشتري للبائع واللازم اشتغال ذمة المحيل للمحتال. هذا في الصورة الثانية، وفي الصورة الأولى وإن كان المشتري محالاً عليه ويجوز الحوالة على البريء، إلا أن المفروض ارادة الحوالة عليه من حيث ثبوت الثمن في ذمته، فهي في الحقيقة حوالة على ما في ذمته (٢) لا- عليه. ولا فرق بين أن يكون انكشاف البطلان قبل القبض أو بعده فإذا كان بعد القبض يكون المقبوض باقياً على ملك المشتري، فله الرجوع به ومع تالفه يرجع على المحتال (٣) في الصورة الأولى وعلى البائع في الثانية.

(١) كما في الشرائع والقواعد وجامع المقاصد والمسالك وغيرها، وعن الفخر في شرحه: الإجماع عليه. وعلل بما في المتن، و مقتضاه بطلان الحوالة من أصلها، وإن كان ظاهر العبارة- كعبارة الشرائع والقواعد وغيرهما- يقتضى طروء البطلان على الحوالة بظهور بطلان البيع، لا بطلانها من أصلها. فكأنه تسامح في التعبير. ولذا قال في جامع المقاصد: «وقد كان الأحسن أن يقول: ولو فسد البيع فالحوالة باطلة إذ لم يطرأ بطلانها».

ونحوه في المسالك.

(٢) بذلك دفع الإشكال في مفتاح الكرامة والجواهر. وفيه: أن الحوالة نقل الدين إلى ذمة المحال عليه، لا إلى ما في ذمته. نعم قد يلحظ ما في ذمته قيداً للتحويل، وقد يلحظ داعياً، وقد لا يلحظ أصلاً، وفي الأول تبطل الحوالة بفقدته لانتفاء المقيد بانتفاء قيده، ولا تبطل في الأخيرين لانتفاء المقتضى.

(٣) لأنه القابض لغير ماله، وكذا البائع في الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٥

[مسألة ١٦: إذا وقعت الحوالة بأحد الوجهين ثم انفسخ البيع بالإقالة أو بأحد الخيارات]

(مسألة ١٦): إذا وقعت الحوالة بأحد الوجهين ثم انفسخ البيع بالإقالة أو بأحد الخيارات فالحوالة صحيحة.

لوقوعها في حال اشتغال ذمة المشتري بالثمن (١)، فيكون كما لو تصرف أحد المتبايعين في ما انتقل إليه ثم حصل الفسخ فان التصرف لا يبطل بفسخ البيع. ولا فرق بين أن يكون الفسخ قبل قبض مال الحوالة أو بعده (٢)، فهي تبقى بحالها ويرجع البائع على المشتري (٣) بالثمن. وما عن الشيخ وبعض آخر (٤) من الفرق بين صورتين والحكم بالبطلان في الصورة الثانية- وهي ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على أجنبي-

(١) هذا يصلح تعليلاً لصحتها حال وقوعها، لا لصحتها حال انفساخ البيع الذي هو محل الكلام. واللازم تعليل الصحة حينئذ بعدم المقتضى للبطلان كما إذا تصرف أحد المتبايعين ثم وقع الفسخ.

(٢) لا طراد المقتضى للصحة في المقامين.

(٣) هذا من السهو، والصحيح ويرجع المشتري على البائع.

(٤) المحكى عن الشيخ فى المبسوط: بطلان الحوالة إذا كان المشتري قد أحال البائع ثم فسخ البيع، لأنها تابعة للبيع، فإذا بطل المتبوع بطل التابع، وعن مجمع البرهان: أن البطلان أقوى، وفى الشرائع: «إذا أحال المشتري البائع بالثمن ثم رد المبيع بالعيب السابق بطلت الحوالة، لأنها تتبع البيع. وفيه تردد». فيحتمل أن يكون وجه التردد ما ذكره المصنف (ره) - تبعاً لجماعة - من أن الحوالة من العقود اللازمة، و تبعيتها للبيع فى الانفساخ لا مقتضى لها، و يحتمل أن يكون وجه التردد ما سيأتى نقله عن العلامة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٦

لأنها تتبع البيع فى هذه الصورة، حيث أنها بين المتبايعين بخلاف الصورة الأولى. ضعيف، و التبعية فى الفسخ و عدمه ممنوعة. نعم هى تبع للبيع حيث أنها واقعة على الثمن، و بهذا المعنى لا فرق بين الصورتين (١).

(١) إذ فى الصورة الأولى الحوالة واقعة من البائع على الثمن، و فى الصورة الثانية واقعة من المشتري بالثمن، فالثمن موضوع لها فى الصورتين معا.

هذا و لا يخفى أنه فى الصورة الثانية لما كان المشتري قد حول البائع بالثمن فالبائع يقبض الثمن من المحول عليه، فإذا بطل البيع رجع الثمن الى ملك المشتري. أما فى الصورة الأولى فالبائع حول غريمه على الثمن، فالمقبوض للغريم هو الثمن، فإذا بطل البيع بالفسخ امتنع أن يرجع الثمن المقبوض لغريم البائع إلى المشتري، لأنه ليس ملكاً للبائع، بل هو مضمون على البائع ضمان المعاوضة فيرجع المشتري به على البائع الضامن له لا على غيره. فيكون الحكم كما إذا اشترى البائع بالثمن ثوباً، فإنه لا يرجع الثوب إلى المشتري بالفسخ. و بالجملة: فى الصورة الثانية ينتقل الثمن الذى للبائع على المشتري من ذمة المشتري إلى ذمة المحال عليه، فلا تبدل فى نفس المال، و إنما التبدل فى الذمة، فانتقل من ذمة إلى ذمة، فإذا قبضه البائع من المحال عليه ففسخ البيع رجع نفس المقبوض إلى المشتري، لأنه عين الثمن. و فى الصورة الأولى يكون الثمن الذى فى ذمة المشتري قد انتقل الى غريم البائع، و لم يبق فى ملك البائع كى يرجع بالفسخ إلى المشتري، فالتبعية للبيع و إن كانت موجودة فى الصورتين و لكن الكيفية مختلفة. بل عرفت سابقاً أن الحوالة على غير البرىء ليست حوالة على المال، و إنما هى حوالة على الذمة، و المال مأخوذ قيداً تارة، و داعياً أخرى، و غير ملحوظ ثالثه كما عرفت، و التبعية تختص بالصورة الأولى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٧

و ربما يقال ببطلانها (١) إن قلنا إنها استيفاء، و تبقى إن قلنا إنها اعتياض. و الأقوى البقاء و إن قلنا إنها استيفاء، لأنها معاملة مستقلة (٢)، لازمة لا تنفسخ بانفساخ البيع، و ليس

لا- غير، و فيها أيضاً لا تبعية فى الفسخ، و لذلك قال فى الشرائع: «أما لو أحال البائع أجنبياً بثمان على المشتري، ثم فسخ المشتري بالعيب أو بأمر حادث، لم تبطل الحوالة، لأنها تعلقت بغير المتعاقدين». و نحوه ما فى القواعد. و عن الفخر فى شرح الإرشاد: الإجماع عليه، بل عن الشيخ:

نفى الخلاف فيه، و إن تأمل فى الحكاية بعض.

(١) ذكر ذلك فى القواعد، قال: «و لو احتال البائع ثم ردت السلعة بعيب سابق، فإن قلنا: إن الحوالة استيفاء بطلت، لأنها نوع إرفاق، فإذا بطل الأصل بطلت هيئة الإرفاق، كما لو اشترى بدراهم مكسرة فأعطاه صحيحاً ثم فسخ، فإنه يرجع بالصحاح. و إن قلنا: إنها اعتياض، لم تبطل، كما لو استبدل عن الثمن ثوباً ثم رد بالعيب، فإنه يرجع بالثمن لا الثوب، فللمشتري الرجوع على البائع خاصة إن قبض، و لا يتعين المقبوض، و إن لم يقبضه فله قبضه».

(٢) هذا خلف، فإنه إذا سلم إنها استيفاء لا تكون معاملة مستقلة فى قبال الاستيفاء و الاعتياض. اللهم الا أن يكون مراده من الاستيفاء

الأعم من ذلك، كما يظهر من عبارته. إلا أنه غير مرادهم من الاستيفاء، كما يظهر من المثال المذكور في القواعد. فإنه من الاستيفاء بالمعنى الخاص.

وقد تقدم في كلام جماعة: أنها استيفاء، والمصنف وافقهم على ذلك، وتقدمت المناقشة معهم بأنها لا تكون استيفاء، إذ لم يصل إلى الدائن شيء فلم يكن وفاء، وإنما كان مجرد فراغ ذمة المديون المحيل لا غير.

وإن شئت قلت: ليست الحوالة وفاء حال وقوعها، إذ لم يصل إلى الدائن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٨

.....

شيء من ماله، ولا حال القبض من المحال عليه، لفراغ ذمته قبل ذلك، وإنما القبض وفاء عما في ذمة المحال عليه لا غير. كما أنها ليست اعتياضاً، إذ لم تكن معاوضة بين المحيل والمحتال بأن يكون المال الذي في ذمة المحال عليه عوضاً عما له في ذمة المحيل، فإن ذلك غير مقصود، ولا هو مفهوم الحوالة عرفاً. بل ليس مفهومها إلا نقل ما في ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، فالثمن الذي في ذمة المشتري للبائع قد انتقل إلى ذمة المحال عليه، فالحوالة تبديل في الذمم لا تبديل في المال، فإن المال باق بحاله وخصوصياته من دون تغيير فيه ولا تبديل، كالعين بالخارجية التي تنقل من صندوق إلى صندوق ومن ظرف إلى ظرف. ولو كانت اعتياضاً جرى عليها حكم بيع الصرف، من لزوم التقابض في المجلس، وجرى عليها حكم بيع الدين بالدين.

فالبائع المحتال يملك الثمن في ذمة المحال عليه، فإذا وقع الفسخ قبل القبض بطلت الحوالة، لرجوع الثمن إلى ملك المشتري، وليس للبائع أخذه من المحال عليه، وإذا وقع الفسخ بعد القبض رجع المقبوض إلى ملك المشتري، لأنه الثمن فيرجع إليه بالفسخ. ولذلك قال في الشرائع تفرغاً على بطلان الحوالة: «فإن لم يكن البائع قبض المال فهو باق في ذمة المحال عليه للمشتري. وإن كان البائع قبضه فقد برئ المحال عليه ويستعيده المشتري من البائع». وأوضحه العلامة في التذكرة والشهيد الثاني في المسالك بنحو ما ذكرنا، بل في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بين من تعرض له».

وعلى هذا فاللازم القول ببطلان الحوالة إذا وقع الفسخ قبل القبض، وصحتها إذا وقع بعد القبض، لأن بطلانها حينئذ يقتضى رجوع المقبوض إلى ملك المحال عليه، لا إلى المشتري، ولا يقولون به، ولا مقتضى له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤١٩

حالتها حال الوفاء بغير معاملة لازمة، كما إذا اشترى شيئاً بدرهم مكسرة فدفع إلى البائع الصحاح أو دفع بدلها شيئاً آخر وفاء (١)، حيث أنه إذا انفسخ البيع ويرجع إليه ما دفع من الصحاح أو الشيء الآخر، لا الدرهم المكسرة، فإن الوفاء بهذا النحو ليس معاملة لازمة، بل يتبع البيع في الانفساخ، بخلاف ما نحن فيه، حيث أن الحوالة عقد لازم (٢) وإن كان

فاللازم التفصيل بين ما قبل القبض بالبطلان، وما بعده فالصحة، لا إطلاق القول ببطلان الحوالة. بل تمكن المناقشة فيما في الشرائع إذا بطلت الحوالة للفسخ قبل القبض يكون المال باقياً في ذمة المحال عليه للمشتري، بأن بطلان الحوالة يقتضى فراغ ذمة المحال عليه لا اشتغالها بالمحال به للمشتري، فإن ذلك مقتضى الصحة لا البطلان.

(١) في كون ذلك من الوفاء إشكال، لأن الوفاء أداء ما في الذمة، والجنس الآخر أجنبي عما في الذمة فلا يكون أداء له. نعم إذا كان الاختلاف بالصفات مثل الصحاح والمكسرة والعبد الكاتب وغير الكاتب، يمكن تنازل المشتري عن الوصف فيقبل غير الموصوف، أو تنازل البائع عنه فيدفع غير الموصوف كالصحيح بدل المكسور، فيكون الوفاء بالنسبة إلى الذات. وهذا المعنى لا يأتي مع اختلاف الذات. والاكتفاء بالمالية، فيكون الوفاء بالإضافة إليها لا غير، خلاف ما بنوا عليه من بطلان البيع مع اختلاف الجنس، كما إذا باع عبداً

فتبين أنه حيوان، أو باع ذهباً فتبين أنه نحاس، و نحو ذلك، فإن البناء على البطلان يقتضى عدم البناء على تعدد المطلوب فى ذلك، بخلاف باب الاختلاف بالصفة. و على هذا فلو بطل البيع رجع المشتري بالمسمى، لا ببدله.

(٢) اللزوم فى نفسه لا ينافى الانفساخ بذهاب الموضوع و انتفائه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٣، ص: ٤٢٠

نوفاً من الاستيفاء.

[مسألة (١٧): إذا كان له عند وكيله أو أمينه مال معين خارجى فأحال دائنه عليه]

(مسألة ١٧): إذا كان له عند وكيله أو أمينه مال معين خارجى فأحال دائنه عليه ليدفع اليه بما عنده فقبل المحتال و المحال عليه، و جب عليه الدفع اليه (١)، و إن لم يكن من الحوالة المصطلحة (٢). و إذا لم يدفع له الرجوع على المحيل لبقاء شغل ذمته. و لو لم يتمكن من الاستيفاء منه ضمن الوكيل المحال عليه إذا كانت الخسارة الواردة عليه مستند اليه، للغرور (٣).
(تمّ كتاب الحوالة)

(١) جواز الدفع من جهة الإذن معلوم. أما وجوبه فغير معلوم إذا أمكن الدفع الى المالك فى ذلك الزمان أو فيما قبله، إذ الوكيل ممنوع من التصرف فى المال بغير إذن مالكه، و كما يمكن الفرار عن ذلك بالدفع الى المحتال يمكن بإرجاعه إلى المالك. نعم إذا تعذر الدفع الى المالك حينئذ و جب الدفع الى المحتال، لئلا يلزم التصرف فى مال المالك بغير إذنه، و حينئذ لا يتوقف وجوب الدفع على قبوله الحوالة.

(٢) لعدم انتقال الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه.

(٣) فإن قاعدة الغرور شاملة للمقام، و مجرد عدم وجوب الوفاء بالوعد و القبول لا يمنع من صدق الغرور، فإن الغرور لم يكن مستنداً الى وجوب الوفاء، بل مستنداً إلى الثقة بالوعد، كما لعله ظاهر.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* كما هو أهله. و الصلاة و السلام على رسوله الكريم و أهل بيته الطاهرين. انتهى الكلام فى ثامن شعبان المكرم، فى السنة الثانية و الثمانين بعد الألف و الثلاثمائة من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل السلام و أكمل التحية.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

الجزء الرابع عشر

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب النكاح]

إشارة

كتاب النكاح

[فصل النكاح مستحب]

إشارة

النكاح مستحب في حد نفسه بالإجماع، و الكتاب، و السنه المستفيضه بل المتواتره. قال الله تعالى (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ، وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ، إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) «١». و

في النبوى المروى بين الفريقين: «النكاح سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى» «٢»

و ،

عن الصادق (ع) عن أمير المؤمنين (ع) قال: «تزوجوا فان رسول الله (ص) قال: من أحب أن يتبع سنتى فإن من سنتى التزويج» «٣»

و ،

في النبوى: «ما بنى بناء أحب الى الله تعالى من التزويج» «٤»

و ،

عن النبى (ص): «من تزوج أحرز نصف دينه فليتب الله فى النصف الآخر» «٥»

(١) النور: ٣٢.

(٢) مستدرك الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٥. و كنز العمال الجزء: ٨. حديث: ٣٧٢٠.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤

بل يستفاد من جملة من الاخبار: استحباب حب النساء،

ففى الخبر عن الصادق (ع): «من أخلاق الأنبياء حب النساء» «١»

و ،

فى آخر عنه (ع): «ما أظن رجلاً يزداد فى هذا الأمر خيراً إلا ازداد حباً للنساء» «٢».

و المستفاد من الآية و بعض الاخبار: أنه موجب لسعة الرزق،

ففى خبر إسحاق بن عمار: «قلت لأبى عبد الله (ع): الحديث الذى يرويه الناس حق؟ إن رجلاً أتى النبى (ص) فشكى إليه الحاجة

فأمره بالتزويج حتى أمره ثلاث مرات. قال أبو عبد الله (ع): نعم هو حق. ثم قال (ع): الرزق مع النساء و العيال» «٣».

[مسألة ١): يستفاد من بعض الأخبار كراهة العزوبة]

(مسألة ١): يستفاد من بعض الأخبار كراهة العزوبة

فعن النبى (ص): «رذال موتاكم العزاب» «٤».

و لا- فرق على الأقوى في استحباب النكاح بين من اشتاقت نفسه و من لم تشتق، لإطلاق الاخبار، و لأن فائدته لا تنحصر في كسر الشهوة، بل له فوائد، منها زيادة النسل و كثرة قائل: (لا اله إلا الله)،
 فعن الباقر (ع): «قال رسول الله (ص) ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله أن يرزقه نسمة تثقل الأرض بلا إله إلا الله» «٥».

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥

[مسألة ٢: الاستحباب لا يزول بالواحدة]

(مسألة ٢): الاستحباب لا- يزول بالواحدة بل التعدد مستحب أيضاً، قال الله تعالى (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ) «١». و الظاهر عدم اختصاص الاستحباب بالنكاح الدائم أو المنقطع بل المستحب أعم منهما و من التسرى بالإمام.

[مسألة ٣: المستحب هو الطبيعة أعم من أن يقصد به القرية أو لا]

(مسألة ٣): المستحب هو الطبيعة أعم من أن يقصد به القرية أو لا. نعم عباديته و ترتب الثواب عليه موقوفة على قصد القرية.

[مسألة ٤: استحباب النكاح إنما هو بالنظر الى نفسه و طبيعته]

(مسألة ٤): استحباب النكاح إنما هو بالنظر الى نفسه و طبيعته، و أما بالنظر الى الطوارئ فينقسم بانقسام الأحكام الخمسة، فقد يجب بالنذر أو العهد أو الحلف و فيما إذا كان مقدمة لواجب مطلق، أو كان في تركه مظنة الضرر، أو الوقوع في الزنا أو محرم آخر. و قد يحرم كما إذا أفضى إلى الإخلال بواجب من تحصيل علم واجب أو ترك حق من الحقوق الواجبة، و كالزيادة على الأربع. و قد يكره كما إذا كان فعلاً موجباً للوقوع في مكروه. و قد يكون مباحاً كما إذا كان في تركه مصلحة معارضة لمصلحة فعله مساوية لها. و بالنسبة إلى المنكوحه أيضاً ينقسم إلى الأقسام الخمسة، فالواجب كمن يقع في الضرر لو لم يتزوجها، أو يبتلى بالزنا معها لو لا تزويجها و المحرم نكاح المحرمات عيناً أو جمعاً، و المستحب المستجمع

(١) النساء: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦

للصفات المحمودة في النساء، و المكروه النكاح المستجمع للأوصاف المذمومة في النساء، و نكاح القابلة المربية و نحوها، و المباح ما عدا ذلك.

[مسألة ٥: يستحب عند إرادة التزويج أمور]

(مسألة ٥): يستحب عند إرادة التزويج أمور: منها: الخطبة. و منها: صلاة ركعتين عند إرادة التزويج قبل تعيين المرأة و خطبتها، و الدعاء بعدها بالمأثور، و هو:

«اللهم إني أريد أن أتزوج فقدر لي من النساء أعفهن فرجا و أحفظهن لي في نفسها و مالي و أوسعهن رزقا و أعظمن بركة و قدر لي ولدا طيباً تجعله خلفاً صالحاً في حياتي و بعد موتي».

و يستحب أيضاً أن يقول:

«أقررت الذي أخذ الله إمساكاً بمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ».

و منها: الوليمة يوماً أو يومين لا- أزيد فإنه مكروه، و دعاء المؤمنين، و الأولى كونهم فقراء، و لا بأس بالأغنياء خصوصاً عشيرته و جيرانه و أهل حرفته، و يستحب إجابتهم و أكلهم، و وقتها بعد العقد أو عند الزفاف ليلاً أو نهاراً، و عن النبي (ص): «لا وليمة إلا في خمس عرس أو خرس أو عذار أو و كار أو ركاز» (١)

العرس: للتزويج و الخرس: النفاس، و العذار: الختان، و الوكار: شراء الدار و الركاز: العود من مكة. و منها: الخطبة أمام العقد بما يشتمل على الحمد و الشهادتين و الصلاة على النبي (ص) و الأئمة (ع) و الوصية بالتقوى، و الدعاء للزوجين، و الظاهر كفاية اشتمالها

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧

على الحمد و الصلاة على النبي و آله (ص)، و لا- يبعد استحبابها أمام الخطبة أيضاً. و منها: الاشهاد في الدائم و الإعلان به، و لا يشترط في صحة العقد عندنا. و منها: إيقاع العقد ليلاً.

[مسألة ٦: يكره عند التزويج أمور]

(مسألة ٦): يكره عند التزويج أمور: منها: إيقاع العقد و القمر في العقرب أي في برجها لا المنازل المنسوبة إليها و هي القلب و الإكليل و الزبانا و الشولة. و منها: إيقاعه يوم الأربعاء. و منها: إيقاعه في أحد الأيام المنحوسة في الشهر، و هي الثالث، و الخامس، و الثالث عشر، و السادس عشر، و الحادى و العشرون، و الرابع و العشرون، و الخامس و العشرون و منها: إيقاعه في محاق الشهر و هو الليلتان أو الثالث من آخر الشهر.

[مسألة ٧: يستحب اختيار امرأة تجمع صفات]

(مسألة ٧): يستحب اختيار امرأة تجمع صفات، بأن تكون بكرًا، ولودًا، ودودًا، عفيفة، كريمة الأصل - بأن لا تكون من زنا أو حيض أو شبهة أو ممن تنال الألسن آباءها أو أمهاتها أو مسهم رق أو كفر أو فسق معروف- و أن تكون سمراء، عيناء، عجزاء، مربوعة، طيبة الريح، ورمة الكعب، جميلة، ذات شعر، صالحة، تعين زوجها على الدنيا و الآخرة، عزيزة في أهلها ذليلة مع بعلها، متبرجة مع زوجها حصانًا مع غيره

فعن النبي (ص): «إن خير نسائكُم الولود الودود العفيفة العزيزة في أهلها الذليلة مع بعلها المتبرجة مع زوجها الحصان على غيره التي تسمع قوله و تطيع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨

أمره و إذا خلا بها بذلت له ما يريد منها و لم تبذل كتبذل الرجل «١».

ثم

قال (ص): ألا أخبركم بشرار نساءكم:

الدليله فى أهلها العزيزة مع بعلمها العقيم الحقود التى لا تدرع من قبيح، المتبرجه إذا غاب عنها بعلمها، الحصان معه إذا حضر لا تسمع قوله و لا تطيع امره و إذا خلا بها بعلمها تمنعت منه كما تمنع الصعبة عن ركوبها، لا تقبل منه عذرا و لا تغفر له ذنبا «٢».

و يكره اختيار العقيم و من تضمنه الخبر المذكور من ذات الصفات المذكورة التى يجمعها عدم كونها نجيبه، و يكره الاقتصار على الجمال و الثروة، و يكره تزويج جملة أخرى. منها: القابلة و ابنتها للمولود. و منها: تزويج ضرة كانت لأمه مع غير أبيه. و منها: أن يتزوج أخت أخيه و منها: المتولدة من الزنا. و منها الزانية. و منها: المجنونة.

و منها: المرأة الحمقاء أو العجوز. و بالنسبة إلى الرجال يكره تزويج سىء الخلق، و المخنث، و الزنج، و الأكراد، و الخزر، و الأعرابي، و الفاسق و شارب الخمر.

[مسألة ٨): مستحبات الدخول على الزوجة أمور]

(مسألة ٨): مستحبات الدخول على الزوجة أمور:

منها: الوليمة قبله أو بعده. و منها: أن يكون ليلا لأنه أوفق بالستر و الحياء، و لقوله (ص): «زفوا عرائسكم ليلا و أطعموا ضحي» «٣».

بل لا يبعد استحباب الستر المكانى أيضا.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩

و منها: أن يكون على وضوء. و منها: أن يصلى ركعتين و الدعاء بعد الصلاة بعد الحمد و الصلاة على محمد و آله بالالفه و حسن الاجتماع بينهما. و الأولى المأثور، و هو:

«اللهم ارزقنى إلفتها و ودها و رضاها بى و أرضنى بها و اجمع بيننا بأحسن اجتماع و أنفس ايتلاف فإنك تحب الحلال و تكره الحرام»

: و منها:

أمرها بالوضوء و الصلاة أو أمر من يأمرها بهما. و منها: أمر من كان معها بالتأمين على دعائه و دعائها. و منها: أن يضع يده على ناصيتها مستقبل القبلة و يقول:

«اللهم بأمانتك أخذتها و بكلماتك استحللتها فان قضيت لى منها ولدا فاجعله مباركا تقياً من شيعه آل محمد (ص) و لا تجعل للشيطان فيه شركا و لا نصيباً»

، أو يقول:

«اللهم على كتابك تزوجتها و في أمانتك أخذتها و بكلماتك استحللت فرجها فان قضيت في رحمها شيئاً فاجعله مسلماً سوياً و لا تجعله شرك شيطان»
و يكره الدخول ليلة الأربعاء.

[(مسألة ٩): يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع الاذن و لو بشاهد الحال]

(مسألة ٩): يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع الاذن و لو بشاهد الحال، إن كان عاماً للعموم و إن كان خاصاً فللمخصوصين. و كذا يجوز تملكه مع الاذن فيه، أو بعد الاعراض عنه فيملك، و ليس لمالكه الرجوع فيه و إن كان عينه موجوداً، و لكن الأحوط لهما مراعاة الاحتياط.

[(مسألة ١٠): يستحب عند الجماع الوضوء و الاستعاذة و التسمية]

(مسألة ١٠): يستحب عند الجماع الوضوء و الاستعاذة و التسمية و طلب الولد الصالح السوي و الدعاء بالمأثور و هو أن مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠
يقول:

بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنِي الشَّيْطَانَ وَ جَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنِي

، أو يقول:

«اللهم بأمانتك أخذتها ..»

إلى آخر الدعاء السابق، أو يقول:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ * اللَّهُمَّ إِنْ قَضَيْتَ مِنِّي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ خَلِيفَةً فَلَا تَجْعَلْ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ شُرَكَاءَ وَ لَا نَصِيْباً وَ لَا حِظّاً وَ اجْعَلْهُ مُؤْمِناً مُخْلِصاً مُصْفَى مِنَ الشَّيْطَانِ وَ رَجْزِهِ جَلِ ثَنَاؤُكَ».
و أن يكون في مكان مستور.

[(مسألة ١١): يكره الجماع ليلة خسوف القمر، و يوم كسوف الشمس]

(مسألة ١١): يكره الجماع ليلة خسوف القمر، و يوم كسوف الشمس، و في الليلة و اليوم اللذين يكون فيهما الريح السوداء و الصفراء و الحمراء، و اليوم الذي فيه الزلزلة. بل في كل يوم أو ليلة حدث فيه آية مخوفة، و كذا يكره عند الزوال، و عند غروب الشمس حتى يذهب الشفق، و في المحاق و بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس، و في أول ليلة من كل شهر إلا في الليلة الأولى من شهر رمضان فإنه يستحب فيها و في النصف من كل شهر، و في السفر إذا لم يكن عنده الماء للاغتسال، و بين الأذان و الإقامة، و في ليلة الأضحى، و يكره في السفينة، و مستقبل القبلة و مستدبرها، و على ظهر الطريق و الجماع و هو عريان، و عقيب الاحتلام قبل الغسل أو الوضوء و الجماع و هو مختضب أو هي مختضبة، و على الامتلاء، و الجماع قائماً، و تحت الشجرة المثمرة، و على سقوف البنين، و في وجه الشمس إلا مع الستر، و يكره أن يجامع و عنده من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١

ينظر اليه و لو الصبي غير المميز، و أن ينظر الى فرج المرأة حال الجماع، و الكلام عند الجماع إلا بذكر الله تعالى، و أن يكون معه خاتم فيه ذكر الله أو شىء من القرآن. و يستحب الجماع ليلة الاثنين و الثلاثاء و الخميس و الجمعة و يوم الخميس عند الزوال و يوم الجمعة بعد العصر، و يستحب عند ميل الزوجة إليه.

[مسألة ١٢): يكره للمسافر أن يطرق أهله ليلاً]

(مسألة ١٢): يكره للمسافر أن يطرق أهله ليلاً حتى يصبح.

[مسألة ١٣): يستحب السعى فى التزويج]

(مسألة ١٣): يستحب السعى فى التزويج، و الشفاعة فيه بإرضاء الطرفين.

[مسألة ١٤): يستحب تعجيل تزويج البنت]

(مسألة ١٤): يستحب تعجيل تزويج البنت و تحصينها بالزوج عند بلوغها

فمن أبى عبد الله (ع): «من سعادة المرء أن لا تطمئنت ابنته فى بيته» «١».

[مسألة ١٥): يستحب حبس المرأة فى البيت فلا تخرج إلا لضرورة]

(مسألة ١٥): يستحب حبس المرأة فى البيت فلا تخرج إلا لضرورة، و لا يدخل عليها أحد من الرجال.

[مسألة ١٦): يكره تزويج الصغار]

(مسألة ١٦): يكره تزويج الصغار و قبل البلوغ.

[مسألة ١٧): يستحب تخفيف مؤنة التزويج]

(مسألة ١٧): يستحب تخفيف مؤنة التزويج و تقليل المهر

[مسألة ١٨): يستحب ملاعبة الزوجة]

(مسألة ١٨): يستحب ملاعبة الزوجة قبل المواقعة.

[مسألة ١٩): يجوز للرجل تقبيل أى جزء من جسد زوجته]

(مسألة ١٩): يجوز للرجل تقبيل أى جزء من جسد زوجته، و مس أى جزء من بدنه ببدنها.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢

[مسألة (٢٠): يستحب اللبث و ترك التعجيل عند الجماع]

(مسألة ٢٠): يستحب اللبث و ترك التعجيل عند الجماع.

[مسألة (٢١): تكره المجامعة تحت السماء]

(مسألة ٢١): تكره المجامعة تحت السماء.

[مسألة (٢٢): يستحب إكثار الصوم و توفير الشعر لمن لا يقدر على التزويج]

(مسألة ٢٢): يستحب إكثار الصوم و توفير الشعر لمن لا يقدر على التزويج مع ميله و عدم طوله.

[مسألة (٢٣): يستحب خلع خف العروس إذا دخلت البيت]

(مسألة ٢٣): يستحب خلع خف العروس إذا دخلت البيت، و غسل رجليها، و صب الماء من باب الدار الى آخرها.

[مسألة (٢٤): يستحب منع العروس في أسبوع العرس من الألبان و الخل و الكزبرة]

(مسألة ٢٤): يستحب منع العروس في أسبوع العرس من الألبان و الخل و الكزبرة و التفاح الحامض.

[مسألة (٢٥): يكره اتحاد خرقة الزوج و الزوجة عند الفراغ من الجماع]

(مسألة ٢٥): يكره اتحاد خرقة الزوج و الزوجة عند الفراغ من الجماع.

[مسألة (٢٦): يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر الى وجهها]

(مسألة ٢٦): يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر الى وجهها و كفيها و شعرها و محاسنها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد، و الصلاة و السلام على رسوله الأكرم، و آله الطاهرين.

(١) في كشف اللثام: اتفاق الأصحاب عليه في الجملة. و في الجواهر:

نفى الخلاف فيه بين المسلمين، و دعوى الإجماع بقسميه عليه. و يشهد له النصوص، منها

مصحح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة أ ينظر إليها؟ قال (ع): نعم، إنما يشتريها بأعلى

و ،

مصحيح هشام بن سالم و حماد بن عثمان و حفص بن البختری، كلهم عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣

ينظر الى وجهها و كفيها و شعرها و محاسنها (١)، بل لا يبعد

لا بأس بأن ينظر الى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوجها» (١)

و ،

صحيح الحسن بن السرى قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها و ينظر الى خلفها، و الى وجهها، قال (ع):

نعم، لا بأس أن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها. ينظر الى خلفها و الى وجهها» (٢)

الى غير ذلك من النصوص.

(١) أما الأولان: فلا- إشكال فيهما. و الأول منهما صريح النصوص السابقة. و أما الثانى: فلاستفادته من ذكر المعاصم فى مصحح

الفضلاء.

و أما الأخيران: فنسب الجواز فيهما الى المشايخ الثلاثة، و جمع من الأصحاب و يشهد لأولهما

صحيح عبد الله بن سنان «قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل يريد أن يتزوج المرأة أ ينظر الى شعرها؟ فقال (ع): نعم، إنما يريد أن يشتريها بأعلى الثمن» (٣)

و يشهد لثانيهما

خير غياث بن إبراهيم عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع): «فى رجل ينظر الى محاسن امرأة يريد أن يتزوجها، قال (ع): لا بأس،

إنما هو مستام فان يقض أمر يكن» (٤).

و نحوه خبر مسعدة بن اليسع الباهلى عن أبي عبد الله (ع)

«٥». و

فى مرسل عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت أ ينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر الى

شعرها و محاسنها؟ قال (ع): لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذاً» (٦).

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٢.

(٦) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤

.....

و في الشرائع و الإرشاد و القواعد و غيرها: تخصيص الجواز بالوجه و الكفين. بل ربما نسب الى المشهور. و كأنه لحمل المعاصم في الصحيح السابق على الكفين، و عدم الاعتداد بالنصوص الأخيرة. و ضعفه ظاهر، إذ المعصم غير الكف. و النصوص لا مانع من العمل بها بعد اعتماد الجماعة عليها، بل إطلاق جواز النظر إلى المرأة في مصحح ابن مسلم

يقتضى ذلك، و لا سيما بملاحظة التعليل فيه و في غيره بأنه يشتريها بأغلى الثمن، فإنه يقتضى ذلك، و أوضح منه موثق يونس المروى عن علق الصدوق: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يريد أن يتزوج المرأة يجوز له أن ينظر إليها قال (ع): نعم، و ترقق له الثياب، لأنه يريد أن يشتريها بأغلى الثمن» (١)

، فان ترقيق الثياب ليس إلا من جهة التمكّن من النظر الى ما خلف الثياب من سائر البدن، و لذلك قال في الجواهر «فلا محيص للفقيه الذي كشف الله تعالى عن بصيرته عن القول بجواز النظر الى جميع جسدها بعد تعاضد تلك النصوص و كثرتها- و فيها الصحيح، و الموثق، و غيرهما- الدالة بأنواع الدلالة على ذلك».

لكن شيخنا الأعظم (ره) في رسالته النكاح استشكل في الإطلاق المذكور في مصحح ابن مسلم تارة: من جهة أن المتبادر من النظر إلى المرأة بحكم العرف هو النظر الى الوجه و اليدين لأنهما موقع النظر غالباً، و غيرهما مستور غالباً بالثياب. و أخرى: من جهة أن تخصيص النظر في مصحح الفضلاء

بالوجه و المعاصم لا يظهر له وجه إلا اختصاصهما بجواز النظر، و أوضح منه في ذلك ما في صحيح السرى «٢» فإنه (ع) بعد أن قال: «ينظر إليها» قال:
«ينظر الى خلفها و الى وجهها»

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١١.

(٢) تقدم في أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥

جواز النظر إلى سائر جسدها ما عدا عورتها (١)، و إن كان الأحوط خلافه، و لا يشترط أن يكون ذلك بإذنها و رضاها (٢)

أقول: يشكل ما ذكره أولاً: بأن الغلبة لا توجب الانصراف المعتد به. مع أنها ممنوعة في نفسها، فان الغالب عدم ستر مقدار من الشعر، و الرقبة، و الصدر و الساقين، و مقتضى ذلك عدم الاختصاص بالوجه و الكفين، لا الاختصاص بهما. و ثانياً: بأن التخصيص في مصحح الفضلاء لا يصلح للتقييد إلا بناء على مفهوم اللقب. نعم ما ذكر لو سلم اقتضى سقوط إطلاق المصحح المذكور، لا سقوط إطلاق غيره. و ثالثاً: بأن التخصيص بالخلف و الوجه في صحيح السرى

إنما كان لذكره في السؤال لا لبيان المراد من الإطلاق. مع أنه لو سلم فلا يقتضى إلا سقوط الإطلاق المذكور فيه لا سقوط إطلاق غيره.

و مثله في الاشكال مناقشته (قده) في التعليل بأن المراد به تجويز النظر الى ما يندفع به معظم الغرر، الحاصل من جهة حسن الخلقة و اللون و قبحهما، و ان ذلك يندفع بالنظر الى الوجه و الكفين، إذ يستدل بهما غالباً على حسن سائر الأعضاء، و قبحها من حيث الخلقة و اللون. إذ فيه:

أنه لا- وجه للتخصيص بالمعظم من الغرر، فإنه خلاف الإطلاق. مع أن الاستدلال بالوجه على غيره غير ظاهر. و من ذلك يظهر لك

الوجه في قول المصنف: «بل لا يبعد جواز النظر الى ..» كما تقدم من الجواهر.

(١) كما نص على ذلك في الجواهر. و كأن الوجه فيه الإجماع، فإن أحداً لم يقل بالجواز فيها، كما في كلام شيخنا الأعظم، وإلا فإطلاق النص و التعليل شامل لها كغيرها.

(٢) كما نص على ذلك في الشرائع و القواعد و غيرهما. و الظاهر عدم الخلاف فيه منا، و لذا نسب في كشف اللثام الخلاف فيه الى مالك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦

نعم يشترط أن لا يكون بقصد التلذذ (١) و إن علم أنه يحصل بنظرها قهراً (٢). و يجوز تكرار النظر (٣) إذا لم يحصل الغرض - و هو الاطلاع على حالها - بالنظر الأول. و يشترط أيضاً أن لا يكون مسبوقاً بحالها (٤)، و أن يحتمل اختيارها (٥) و إلا فلا يجوز. و لا فرق بين أن يكون قاصداً لتزويجها بالخصوص، أو كان قاصداً لمطلق التزويج (٦) و كان بصدد تعيين الزوجة بهذا الاختبار، و إن كان الأحوط الاقتصار على

و يقتضيه عموم النصوص. و ليس النظر من حقوق الزوجة، كى يحل بإذنها، بل هو من الأحكام.

(١) الظاهر لا إشكال في ذلك، لاختصاص النصوص المتقدمة بالنظر للاطلاع فيرجع في غيره الى عموم المنع، و قد تقدم ما في مرسل عبد الله ابن الفضل «١»، المحمول على ذلك.

(٢) كما في كلام شيخنا الأعظم (ره). و يقتضيه عموم النصوص، و لا سيما كونه الغالب.

(٣) كما في كلام شيخنا الأعظم (ره) بشرط أن يحتمل أن يفيد الثانية ما لا يفيد الأولى، لإطلاق النصوص، و التعليل.

(٤) لخروجه عن مورد النصوص، و هو النظر للاطلاع، فيرجع فيه الى عموم المنع.

(٥) لأنه مورد النصوص فيرجع في غيره الى عموم المنع.

(٦) لإطلاق النصوص مورداً و تعليلاً. و احتمال أن مورد النصوص من يريد أن يتزوجها بالخصوص بعيد.

(١) راجع أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧

الأول. و أيضاً لا فرق بين أن يمكن المعرفة بحالها بوجه آخر - من توكيل امرأة تنظر إليها و تخبره - أولاً (١)، و ان كان الأحوط الاقتصار على الثاني. و لا يبعد جواز نظر المرأة أيضاً الى الرجل الذي يريد تزويجها (٢). و لكن لا يترك الاحتياط بالترك. و كذا يجوز النظر إلى جارية يريد شراءها (٣)، و إن

(١) كما في رسالة شيخنا الأعظم (ره)، لإطلاق الأدلة، و لا سيما بملاحظة ما اشتهر من أنه ليس الخبر كالعيان.

(٢) كما في القواعد و غيرها، و قواه شيخنا الأعظم (ره) في الرسالة.

لما يستفاد من التعليل في أخبار المسألة، فإن الرجل إذا جاز له النظر لثلاث يضيع ماله الذي يعطيه على جهة الصداق و غيره، فلأن يجوز للمرأة لثلاث يضيع بضعها أولى. و يشكل بخفاء المقايسة بين البضع و المال. مع أنها لو تمت فإنما تقتضى لزوم معرفتها بالمال الذي هو عوض البضع لا بالرجل.

و مثله في الاشكال الاستدلال عليه بما

ورد في بعض النصوص أنه (ص) قال لرجل من أصحابه و قد خطب امرأة: «لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» (١).
 فان الخبر ضعيف لا- مجال للاعتماد عليه فيما نحن فيه، و لذلك اختار في الجواهر المنع. بل في كشف اللثام: «لم أعرف من
 الأصحاب من قال به غيره (يعنى: غير مصنّفه)، و الحلبي، و ابن سعيد. و إنما ذكرته العامة، و روته عن عمر».
 (٣) نسب إلى الأصحاب. و في المسالك: أن جواز النظر الى وجهها و كفيها و محاسنها و شعرها موضع وفاق. و في الجواهر: «بلا
 خلاف أجده فيه». و يشهد له نصوص المقام المشتملة على التعليل بأنه يشتريها بأعلى الثمن. مضافاً الى النصوص الواردة فيها
 بالخصوص، كخبر أبي بصير.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨

كان بغير إذن سيدها. و الظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه فلا يشمل الوكيل و الولي و الفضولي (١). و أما في الزوجة فالمقطع
 هو الاختصاص.

[مسألة (٢٧): يجوز النظر الى نساء أهل الذمة]

(مسألة ٢٧): يجوز النظر الى نساء أهل الذمة (٢)،

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها.

قال (ع): لا بأس أن ينظر الى محاسنها، و يمسه ما لم ينظر الى ما لا ينبغي النظر اليه» (١)
 و نحوه غيره. و تحقيق المسألة في كتاب البيع.

(١) في الجواهر: منع جواز ذلك لغير مريد التزويج و لو ولياً، لقصور الأدلة عن إخراجها عن مقتضى الحرمة، بخلافه في شراء الأمة
 الشامل له و لغيره، عدا الفضولي على الظاهر. انتهى. و كأن عدم الشمول للفضولي من جهة عدم تحقق الشراء حقيقته منه، بخلاف
 الوكيل و الولي.

لكن الفرق بينهما في شراء الأمة و بينهما في التزويج غير ظاهر، بعد اشتمال النصوص على الشراء، و صدق المشتري على الوكيل و
 الولي كصدقه على الأصيل. اللهم الا- أن يقال الملحوظ في شراء الأمة المالية، و لا- مانع من شمول المشتري للولي و الوكيل، و
 الملحوظ في التزويج مناسبات خاصة لا تقوم بغير من يريد التزويج لنفسه، فيصرف المشتري عنه.

(٢) على المشهور، كما في الحدائق، و عن المسالك. قال في الشرائع:

«و يجوز النظر الى نساء أهل الذمة و شعورهن لأنهن بمنزلة الإمام».

و نحوه ما عن المقتنعة و الخلاف و النهاية. فيحتمل أن يكون المراد أنهم بمنزلة الإمام للمسلمين، لأن الكفار فيء المسلمين، و إنما
 يحرمهم الذمة، فتكون نساء أهل الذمة بمنزلة الأمة المزوجة بالبعد. لكن إثبات هذا المعنى غير ظاهر، بل ممنوع، و إنما يكون الملك
 بالاسترقاق. مع أنه يتوقف.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب بيع الحيوان حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩

على جواز النظر إلى الأمة المشتركة. و يحتمل أن يكون المراد أنهم ملك للإمام، لما في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «إن أهل الكتاب مماليك الامام» [١] و ،

خبر زرارة عنه (ع): «إن أهل الكتاب مماليك للإمام، ألا ترى أنهم يؤدون الجزية كما يؤدون العبيد الضريبة إلى مواليتهم» (١) و ،

في صحيح أبي ولاد عن أبي عبد الله (ع): «و هم مماليك للإمام، فمن أسلم منهم فهو حر» (٢).
 لكن الاستدلال بها متوقف على ثبوت كلية جواز النظر الى أمه غيره، و هو غير ظاهر. و الاستدلال عليه بالسيرة، ليس بأولى من الاستدلال بها على المقام. نعم يمكن الاستدلال على الحكم بخبر السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): لا حرمة لئساء أهل الذمة أن ينظر الى شعورهن و أيديهن» (٣). فإنه لا- بأس بالعمل به بعد اعتماد المشهور عليه. و إن كان ظاهر من علل بأنها بمنزلة الإماء عدم الاعتماد عليه. و لكن اعتماد غيره كاف في جبر ضعفه لو كان. و يؤيده

خبر أبي البختری عن جعفر (ع) عن أبيه عن علي بن أبي طالب (ع): «لا بأس بالنظر الى رؤوس النساء من أهل الذمة» (٤). و من ذلك يظهر ضعف ما عن ابن إدريس من المنع من النظر إليهن عملاً بعموم الآية المحرمة للنظر، التي لا- يجوز تقييدها بخبر الواحد. و تبعه على ذلك في المختلف، و كشف اللثام.

[١] الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٢. لكن وردت روايته عن ابى بصير كما في الكافي الجزء: ٥ صفحة ٣٥٨ و التهذيب الجزء: ٧ صفحة ٤٤٩ و يأتي من الشارح (قده) في فصل ما يحرم باستيفاء العدد.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب العدد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب العاقله حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠

بل مطلق الكفار، مع عدم التلذذ و الريبة (١)، أى: خوف الوقوع فى الحرام (٢). و الأحوط الاقتصار على المقدار الذى جرت عادتهن على عدم ستره (٣). و قد يلحق بهم نساء أهل

(١) كما نص على ذلك فى المقنعة، و الخلاف، و النهاية، و الشرائع، و القواعد و غيرها، و العمدة فى دليله الإجماع ظاهراً. و إلا فالنص مطلق.

(٢) قال فى المسالك: «ينبغى أن يكون المراد بها خوف الوقوع معها فى المحرم، و هو المعبر عنه بخوف الفتنة» و فى كشف اللثام: «هى ما يخطر بالبال من النظر، دون التلذذ به، أو خوف افتتان. و الفرق بينه و بين الريبة ظاهر مما عرفت، و لذا ذكر الثلاثة فى التذكرة، و يمكن تعميم الريبة للافتتان، لأنها من (راب) إذا وقع فى الاضطراب، فيمكن أن يكون ترك التعرض له هنا، و فى التحريم، و غيرهما لذلك». و المراد مما يخطر بالبال من النظر: الميل الى الوقوع فى الحرام مع المنظور اليه، و إن كان عالماً بعدم وقوعه. فنقول: بناء على

ذلك يكون المراد من الريبة مردداً بين الأمرين: الخطور الخاص، و خوف الوقوع فى الحرام. و يظهر من التذكرة: حرمة الجميع، كما يظهر منها و من كشف اللثام: حرمة الوقوع فى الافتتان، فان تمّ إجماع عليه - كما هو الظاهر و فى المستند: «أنه متحقق فى الحقيقة، و محكى فى بعض المواضع حكايه مستفيضة» - فهو، و إلا فيشكل تحريم أحدهما، لعدم وضوح دليل على ذلك. و ظاهر شيخنا فى الرسالة: وضوح حرمة النظر مع خوف الوقوع فى الحرام، و أما حرمة مع أحد الأمرين، فلأن فيهما الفساد المنهى عنه. و الاشكال عليه ظاهر.

(٣) إذا كان المستند فى الحل التعليل فهو يقتضى جواز جميع البدن.

و إذا كان المستند خبر السكونى لزم الاقتصار على خصوص الشعور و الأيدى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١

البوادى و القرى من الاعراب و غيرهم (١)، و هو مشكل (٢) نعم الظاهر عدم حرمة التردد فى الأسواق و نحوها مع العلم بوقوع النظر عليهن، و لا يجب غض البصر إذا لم يكن هناك خوف افتتان.

و قد عرفت أنه المتعين. اللهم إلا أن يفهم أن ذكر الشعور و الأيدى من باب أن المتعارف كشفه، لا لخصوصية فيهما.

(١)

لخبر عباد بن صهيب: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا بأس بالنظر الى رؤوس نساء أهل تهامة، و الأعراب، و أهل السواد، و العلوج، لأنهم إذا نهوا لا ينتهون» (١).

و عن الفقيه أنه رواه مكان

«أهل السواد و العلوج»

: «أهل البوادى من أهل الذمة»

[١].

(٢) لضعف عباد. لكن رواه فى الكافى هكذا: «عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عباد بن صهيب» و أحمد بن محمد بن عيسى أخرج البرقى من قم لأنه يروى عن الضعفاء، و يعتمد المراسيل. و ابن محبوب هو الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، و ممن لا يروى إلا عن ثقة. و لا يبعد أن يكون ذلك كافياً فى جبر ضعف السند. و احتمال فى الجواهر أن يكون المراد من التعليل عدم وجوب غض النظر و ترك التردد فى الأسواق و الأزقة من أجلهن، لأنهن لا ينتهين بالنهى، فيلزم من ترك ذلك العسر و الحرج. لكنه خلاف الظاهر. فلا يبعد إذاً العمل بالحديث، لو لا ما قد يظهر من المشهور من عدم العمل به، لعدم

[١] من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة ٣٠٠ طبعه النجف الحديثة. لكن الموجود فيه هكذا: «لا بأس بالنظر الى شعور أهل تهامة و الاعراب و أهل البوادى من أهل الذمة و العلوج لأنهن إذا نهين لا ينتهين».

(١) الوسائل باب: ١١٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢

[مسألة ٢٨): يجوز لكل من الرجل و المرأة النظر الى ما عدا العورة من مماثله]

(مسألة ٢٨): يجوز لكل من الرجل و المرأة (١) النظر الى ما عدا العورة من مماثله شيخاً أو شاباً، حسن الصورة أو قبيحها، ما لم يكن

بتلذذ أو ريبه (٢). نعم يكره كشف المسلمة بين يدي اليهودية و النصرانية (٣)، بل مطلق الكافرة (٤)، فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن. و القول بالحرمة

تعرضهم لمضمونه. نعم لا بأس بالعمل به بالمقدار الذى عليه السيرة، و هو ما أشار إليه المصنف (ره) بقوله: «نعم الظاهر ..».

(١) بلا إشكال و لا خلاف، بل لعله من ضروريات الدين المعلومة باستمرار عمل المسلمين عليه فى جميع الأعصار و الأمصار. كذا فى الجواهر، و يشهد له النصوص الواردة فى آداب الحمام
«١». (٢) لما سبق.

(٣) لما

فى صحيح حفص بن البخترى عن أبى عبد الله (ع): «لا ينبغى للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية و النصرانية، فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن» (٢).
و قوله (ع):
«لا ينبغى»

لا يدل على أكثر من الكراهة، كما أن التعليل يقتضى اختصاص الكراهة بالمزوجة التى هى مظنة الوصف للزوج، فلا تشمل من لا زوج لها، أو كان مفقوداً، أو كانت مأمونة من جهة التوصيف، كما لا تشمل المرأة التى لا صفات لها حسنة لا يحسن نقلها، كما أن مقتضى التعليل التعدى الى غير اليهودية و النصرانية إذا كانت تصف لزوجها من تراه من النساء.
(٤) كأنه لعموم التعليل.

(١) راجع الوسائل باب: ٣، ٤، ٥، ١٨ من أبواب آداب الحمام.

(٢) الوسائل باب: ٩٨ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣

للآية (١) حيث قال تعالى (أَوْ نِسَائِهِنَّ) فخص بالمسلمات ضعيف لاحتمال كون المراد من (نِسَائِهِنَّ) (٢) الجوارى و الخدم لهن من الحرائر.

[مسألة ٢٩: يجوز لكل من الزوج و الزوجة النظر الى جسد الآخر]

(مسألة ٢٩): يجوز لكل من الزوج و الزوجة النظر الى جسد الآخر (٣)، حتى العورة (٤)، مع التلذذ و بدونه،

(١) قال فى كشف اللثام: «و الشيخ، و الطبرسى فى تفسيرهما، و الراوندى فى فقه القرآن، على المنع من نظر المشتركة الى المسلمة. قال الشيخ و الراوندى: إلا- أن تكون أمه، و فسروا (نِسَائِهِنَّ) بالمؤمنات و هو قوى» و فى الحدائق: موافقتهم، لأن «لا- ينبغى» فى الصحيح بمعنى:

لا يجوز، و لأن النهى فى الآية للتحريم.

(٢) هذا الاحتمال نسبه فى المسالك الى المشهور، و عن الكشاف:

«المراد من (نِسَائِهِنَّ) من فى صحبتهن من الحرائر». و يحتمل أن يكون المراد منه ما يعم الأمرين معا. و يحتمل أن يكون المراد منه مطلق النساء سواء كن فى صحبتهن أو خدمتهن، أم لم يكن كذلك، كما احتمله فى الجواهر. و يحتمل أن يكون المراد النساء اللاتى

من الأرحام كالعمه و الخاله و الأخت. و لعل قرينه السياق تقتضى ذلك، فيكون أقرب. و بالجملة: يكفى فى الإضافة أدنى ملابس، و الملابس المصححة للإضافة فى المقام مجهولة مرددة بين وجوه لا قرينه على واحد منها، و الحمل على جهة الاشتراك فى الدين ليس أولى من غيره، و مع الاجمال لا مجال للاستدلال. و أقرب الاحتمالات الأخير، و أبعداها ما فى الجواهر.

(٣) إجماعاً، نصاً

«١» و فتوى، بل هو من الضروريات.

(٤) كما صرح به فى النصوص، بل المصرح فيها أكثر من ذلك.

(١) راجع الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤

بل يجوز لكل منهما مس الآخر بكل عضو منه كل عضو من الآخر مع التلذذ و بدونه (١).

[مسألة (٣٠): الخنى مع الأنثى كالذكر]

(مسألة ٣٠): الخنى مع الأنثى كالذكر (٢)، و مع الذكر كالأنثى.

نعم عن ابن حمزة حرمة النظر الى فرج المرأة حال الجماع. لما

فى خبر أبى سعيد الخدرى فى وصية النبى (ص) لعلى (ع): «و لا ينظر الرجل الى فرج امرأته. و ليغض بصره عند الجماع، فان النظر الى الفرج يورث العمى فى الولد» (١).

لكن

فى موثق سماعة قال: «سألته عن الرجل ينظر فى فرج المرأة و هو يجامعها. قال (ع): لا بأس به إلا أنه يورث العمى» (٢).

(١) هذا كما قبله من القطعيات.

(٢) قال فى جامع المقاصد: «الخنى المشكل بالنسبة الى الرجل كالمراة، و بالنسبة الى المراة كالرجل، لتوقف يقين امتثال الأمر بغض البصر و الستر على ذلك». و عن صاحب المدارك: الاتفاق عليه.

أقول: الخنى مع ابتلائه بكل من الرجل و المراة يعلم إجمالاً بحرمة النظر الى أحد الصنفين فيجب عليه الاجتناب عنهما معا. و أما مع عدم الابتلاء إلا بأحدهما، فيشكل وجوب الاحتياط عليه للشبهة الموضوعية، كما أشار الى ذلك فى الجواهر. و مثله الأنثى مع الخنى فإنه لما لم يحرز ذكوره، لم يجب التستر عنه، و لم يحرم النظر اليه. و كذا الكلام فى الذكر مع الخنى. و سيأتى فى المسألة الخمسين ما له تعلق بالمقام.

(١) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥

[مسألة (٣١): لا يجوز النظر إلى الأجنبية والأجنبي]

(مسألة ٣١): لا يجوز النظر إلى الأجنبية (١)، ولا للمرأة النظر إلى الأجنبي (٢) من غير ضرورة.

(١) إجماعاً، بل ضرورة من المذهب. كذا في الجواهر. ويشهد له قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ، وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ، وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ، وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَلَا يُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ، أَوْ آبَائِهِنَّ، أَوْ أَبْنَائِهِنَّ، أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ، أَوْ إِخْوَانِهِنَّ، أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ، أَوْ نِسَائِهِنَّ، أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَائَةِ مِنَ الرِّجَالِ، أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ. وَلَا يُضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ، وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) «١». وإن كانت دلالة لا تخلو من تأمل. فإن غض الابصار غير ترك النظر. مع أنه من المحتمل أن يكون المراد الفروج بقرينة السياق، لا العموم. مع أن إرادة العموم تقتضى الحمل على الحكم الأولى، وهو غض النظر عن كل شيء. وحمله على الغض عن المؤمنات لا قرينة عليه. اللهم الا أن يكون المستند في تعيين المراد الإجماع.

(٢) كما هو المعروف، لعموم الأمر بغضهن من أبصارهن، بناء على ما عرفت من الإجماع، ويؤيده ما ورد من قول النبي (ص) لعائشة وحفصة، حين دخل ابن أم مكتوم: «أدخلا البيت، فقالتا: إنه أعمى. فقال: إن لم يركم فإنكما تريانه» «٢».

لكن في التذكرة: «حكى عن بعض الجواز. مستدلاً على ذلك بأنه لو استويا لأمر الرجل بالاحتجاب

(١) النور: ٣٠، ٣١.

(٢) الوسائل باب: ١٢٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦

و استثنى جماعة الوجه والكفين فقالوا بالجواز فيهما (١)

كالنساء». وهو كما ترى.

والذى يظهر من كلماتهم مساواة المرأة للرجل في المستثنى منه والمستثنى.

فإن الحكم في المستثنى بالنسبة إلى نظر الرجل كان مستنداً إلى قوله تعالى:

(إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)، وليس مثله ثابتاً في نظر المرأة، فلا مستند في المساواة كلبه إلا الإجماع، كما ادعاه بعضهم، ففي الرياض: «تتحد المرأة مع الرجل، فتمنع في محل المنع، ولا تمنع في غيره، إجماعاً»، ونحوه كلام شيخنا الأعظم (ره) في الرسالة. لكن الاعتماد على الإجماع المخالف للسيرة القطعية الفارقة بين الرجل والمرأة في ستر الوجه والكفين، كما ترى.

(١) نسب هذا القول إلى الشيخ وجماعه، واختاره في الحدائق والمستند و شيخنا الأعظم في رسالته النكاح، مستندين في ذلك إلى صحيح الفضيل قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الذراعين من المرأة، هما من الزينة التي قال الله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ)؟ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة، وما دون السوارين» «١»

و ظاهر أن ما يستره الخمار هو الرأس والرقبة، والوجه خارج عنه، وإن الكف فوق السوار لا دونه، فيكونان خارجين عن الزينة. وفي موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) قال: «الزينة الظاهرة:

الكحل و الخاتم «٢»

و هما فى الوجه و الكف، و
رواية أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن قول الله عز و جل:

(١) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧

.....

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) قال (ع): الخاتم و المسكئة، و هى القلب) «١»

و القلب - بالضم - السوار، و

خير مسعدة بن زياد: «سمعت جعفرا (ع) و سئل عما تظهر المرأة من زينتها، قال (ع): الوجه و الكفين» «٢»

و،

خير أبى الجارود المروى عن تفسير على بن إبراهيم عن أبى جعفر (ع): «فى قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)، فهى الثياب، و الكحل، و الخاتم، و خضاب الكف، و السوار. و الزينة ثلاثة: زينة للناس، و زينة للمحرم، و زينة للزوج. فاما زينة الناس فقد ذكرنا. و أما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها، و الدمليج فما دونه، و الخلخال و ما سفلى منه. و أما زينة الزوج فالجسد كله» «٣».

الى غير ذلك من النصوص التى يستفاد منها صراحة، أو ظهوراً، أو إشعاراً: الجواز. و منها: ما ورد فى المرأة تموت و ليس معها الا الرجال، و فى الرجل يموت و ليس معه الا النساء. و منها:

صحيحة أبى حمزة الثمالى عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء فى جسدها، إما كسر، و إما جرح، فى مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له النظر إليها؟ قال (ع): إذا اضطرت فليعالجها إن شاءت» «٤»

، فإن الرواية كالصريحة فى أن من جسد المرأة ما يصلح النظر إليه، و ما لا يصلح.

بل يمكن الاستدلال بالآية الشريفة (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ)، فان استثناء ما ظهر من الزينة يدل على أن من الزينة

(١) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٨٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨

.....

ما هو ظاهر، و لا يكون إلا بظهور موضعها، فيدل على أن بعض جسد المرأة ما يجوز إظهاره و لا يحرم كشفه. لا أقل من استفادة ذلك من قوله تعالى (وَلِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ)، فان تخصيص الجيوب بوجوب الستر يدل على عدم وجوب ستر الوجه، و إلا

كان أولى بالذكر من الجيب، لأن الخمار يستر الجيب غالباً ولا يستر الوجه.

وقيل: لا يجوز. واختاره العلامة في التذكرة والإرشاد، وتبعه عليه جماعة، منهم كاشف اللثام، وشيخنا في الجواهر، لعموم ما دل على غض البصر، وقوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ)، وما في كثر العرفان من إطباق الفقهاء على أن بدن المرأة عورة إلا على الزوج و المحارم، و لسيرة المتدينين من الستر، و لما في الروايات المتضمنة أن النظر سهم من سهام إبليس ، و أن زنا العين النظر

، و أنه رب نظرة أوجبت حسرة يوم القيامة

«١» و

مكاتبة الصفار الى أبي محمد (ع): «في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها و هو من وراء الستر يسمع كلامها، إذا شهد رجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك، و هذا كلامها، أو لا يجوز له الشهادة حتى تبرز و يثبتها بعينها؟

فوقع (ع): تنتقب و تظهر للشهود» «٢»

، و لما ورد من أن المرأة الخثعمية أتت رسول الله ﷺ (ص) بمنى في حجة الوداع تستفتيه، و كان الفضل بن العباس رديف رسول الله ﷺ (ص)، فأخذ ينظر إليها و تنظر إليه فصرف رسول الله ﷺ (ص) وجه الفضل عنها، و قال: «رجل شاب و امرأة شابة. أخاف أن يدخل الشيطان بينهما» «٣».

(١) راجع الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١، ٢، ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه باب: ٢٩ من أبواب القضاء حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٨٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٧، كثر العمال:

ج: ٣ حديث: ٧٩٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩

مع عدم الريبة و التلذذ (١).

و المناقشة في جميع ذلك ممكنة، فإن عموم ما دل على لزوم غض البصر مقيد بما سبق، مع أن غض البصر أعم من ترك النظر. و قوله تعالى:

(وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) قد استثنى منه ما ظهر منها. و حمله على زينة الثياب - كما حكاها في كشف اللثام عن ابن مسعود - مع أنه خلاف الظاهر في نفسه، مخالف لقريئة السياق مع قوله تعالى (وَلْيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ). و أما إطباق الفقهاء المحكى عن كثر العرفان: فلا مجال للاعتماد عليه مع وضوح الخلاف و شهرته، و أما السيرة: فأعم من الوجوب. و أما ما في الروايات من أن النظر سهم من سهام إبليس : فالظاهر أنه بملاحظة ما يترتب على النظر من الأثر المحرم، فان ذلك هو المناسب للتعبير بالسهم، فيكون مختصاً بالنظر بشهوة. و أظهر منه في ذلك هو المناسب للتعبير بالسهم، فيكون مختصاً بالنظر بشهوة. و أظهر منه في ذلك ما ورد من أن زنا العين النظر ، و أنه رب نظرة أوجبت حسرة

. على أن الأخير إيجاب جزئي، و هو لا يدل على عموم التحريم. و أما الأمر بالتنقب في المكاتب: فلا يظهر أنه للوجوب التعبدى، و من الجائز أن يكون للمحافظة على خفارة المرأة و منع ما يوجب الاستحياء. مع أنها تدل على جواز النظر الى بعض الوجه. و أما رواية الخثعمية: فتدل على الجواز، كما في المسالك، لأنه (ص) لم ينههما عن النظر، و إنما صرف وجه الفضل عن المرأة، معللاً بخوف

دخول الشيطان، الناشئ من التلذذ، الحاصل من وقوع النظر المؤدى إلى الافتتان. هذا مضافاً الى ما يظهر من الرواية من أن المرأة كانت مكشوفة الوجه، وأن النبي (ص) كان ينظر إليها، فرآها تنظر الى الفضل. وهناك وجوه أخرى للجواز، والتحريم، لا- بهم ذكرها لوضوح المناقشة فيها.

(١) قد عرفت أن الريبة مفسرة في كلامهم بأحد أمور: خوف الوقوع في الحرام، و ما يخطر في البال عند النظر من الميل الى الوقوع مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠

.....

في الحرام مع المنظور اليه من تقييل و نحوه. و خوف الافتتان. و يظهر من كلماتهم حرمة النظر في جميع ذلك، و أن العمدة فيه الإجماع و ارتكاز المتشعبة. و كذا النظر مع التلذذ.

و هل يختص التحريم بقصد التلذذ- كما قد يظهر من عبارة الشرائع، و القواعد، و غيرها، حيث ذكر فيها أنه لا يجوز النظر لتلذذ أو ريبة- أو يعم ما إذا حصل التلذذ، في حال النظر و إن لم يكن واقعاً بقصد التلذذ، فيجب عليه الكف مع التلذذ؟ وجهان. و في رسالة شيخنا الأعظم:

الظاهر الأول، لإطلاق الأدلة، ولأن النظر الى حسان الوجوه من الذكور و الإناث لا ينفك عن التلذذ غالباً بمقتضى الطبيعة البشرية المجبولة على ملائمة الحسان، فلو حرم النظر مع حصول التلذذ لوجب استثناء النظر الى حسان الوجوه، مع أنه لا قائل بالفصل بينهم و بين غيرهم.

و أيده (قده)

بصحيح علي بن سويد: «قلت لأبي الحسن (ع): إنى مبتلى بالنظر الى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها، فقال (ع): لا بأس يا علي إذا عرف الله من نيتك الصدق، و إياك و الزنا، فإنه يذهب بالبركة، و يذهب بالدين» (١)

، فان مراد السائل أنه كثيراً ما يتفق له الابتلاء بالنظر الى المرأة الجميلة، و أنه حين النظر إليها يتلذذ لمكان حسنها.

و فيه: أن الظاهر من المرتكزات الشرعية حرمة النظر مع التلذذ، فيقيد به الإطلاق. و أما ما ذكره ثانياً، ففيه: أن التلذذ الذي هو محل الكلام التلذذ الشهوى، و ما تقتضيه الطبيعة البشرية المجبولة على ملائمة الحسان هو التلذذ غير الشهوى، كالتلذذ الحاصل بالنظر الى المناظر الحسنه، كالحدايق النظرة، و العمارات الجميلة، و الاشعة الكهربائية المنظمة على نهج معجب، و نحو ذلك، و كل ذلك ليس مما نحن فيه. و أما صحيح.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النكاح المحرم حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١

و قيل بالجواز فيهما مرة (١)، و لا يجوز تكرار النظر. و الأحوط المنع مطلقاً.

علي بن سويد فالظاهر منه الاضطرار الى النظر لعلاج و نحوه، بقريته

قوله (ع): «إذا عرف الله من نيتك الصدق»

يعنى: الصدق في أن نظرك للغاية اللازمة، لا- ما ذكره (قده) و لا- ما ذكر في كشف اللثام و الجواهر من النظر الاتفاقي، إذ النظر الاتفاقي لا نية فيه.

(١) اختار هذا القول في الشرائع، و القواعد. للجمع بين أدلة القولين، كما يشهد به

النبي: «لا تتبع النظرة النظرة، فإن الأولى لك، و الثانية عليك، و الثالثة فيها الهلاك» (١)
و عن العيون روايته بدل:

«فان ..»

: «فليس لك يا على إلا أول نظرة» (٢)

و ،

خبر الكاهلي عن الصادق (ع): «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، و كفى بها لصاحبها فتنه» (٣).

وفيه: أن من أدله القولين ما يأبى هذا الجمع جدا. مع أنه بلا شاهد. و النبي لا يصلح لذلك، لقصوره سنداً، بل دلالة أيضاً، لقرب كون المراد من أن النظرة الثانية عليه: أنها توجب الريبة و اللذة، بقرينة جعل المراتب ثلاثة. و بالجملة: القول المذكور أضعف الأقوال دليلاً. و أقواها القول الأول، لو لا ما عليه مرتكزات المتشعبة من المنع، على وجه يعد ارتكاب النظر عندهم من المنكرات التي لا تقبل الشك و التردد، و لا يقبل فيها عذر و لا اعتذار. و احتمال أن يكون ذلك من جهة الغيرة، بعيد. و لذلك لا يستنكرون النظر الى

(١) لم نعث على هذا النص، نعم يوجد هذا المضمون متفرقاً في أحاديث الباب: ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح من الوسائل.

(٢) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢

[مسألة (٣٢): يجوز النظر الى المحارم التي يحرم عليه نكاحهن]

(مسألة ٣٢): يجوز النظر الى المحارم (١) التي يحرم عليه نكاحهن، نسباً، أو رضاعاً (٢)،

القواعد من النساء استنكاراً دينياً، و إن كانوا يستنكرونه من جهة الغيرة و لا يرونه حراماً. نعم يختص هذا الاستنكار في النساء التي يكون النظر إليها مظنة التلذذ، و إن لم يكن بقصد التلذذ، و لا مقروناً معه. و لأجل ذلك لا مجال للإقدام على الفتوى بالجواز فيهن، و إن قام عليه دليل. اللهم إلا أن يكون الاستنكار من جهة ما يترتب عليه من التلذذ غالباً. و المسألة محتاجة إلى تأمل.

(١) إجماعاً، صريحاً و ظاهراً. في كلام جماعة. و في الجواهر: عده من الضروريات. و يشهد له في الجملة قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ) (١). و ما ورد في تغسيل المحارم مجردات و يلقي على عورتهن خرقة

«٢». لكن في القواعد في آخر حد المحارب: «ليس للمحرم التطلع على العورة، و الجسد عارياً»، و نسب الى ظاهر التحرير هناك، و عن التذكرة: حكايته عن الشافعية في وجهه، و عن التنقيح:

استثناء الشدى حال الرضاع. و لكنه كما ترى مخالف لإطلاق الكتاب، و معاهد الإجماع. و إن كان قد يشهد له خبر أبي الجارود المتقدم

«٣». لكنه لا يصلح لمعارضه ما ذكر.

(٢) إذا كان حكمه مستفاداً مما دل على أنه بمنزلة النسب، فلا يشمل ما يستفاد حكمه مما دل على أنه لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن

«٤»

(١) النور: ٣١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع صفحة: ٢٧.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣

أو مصاهرة (١)، ما عدا العورة، مع عدم تلذذ و ريبه (٢).

و كذا نظرهن إليه (٣).

[مسألة ٣٣: المملوكة كالزوجة بالنسبة إلى السيد]

(مسألة ٣٣): المملوكة كالزوجة بالنسبة إلى السيد (٤) إذا لم تكن مشتركة، أو وثنية، أو مزوجة (٥) أو مكاتبه أو مرتدة.

أو في أولاد المرضعة

«١»، فإن دليل التحريم في مثل ذلك لا يقتضى الخروج عن عموم حرمة النظر و عموم وجوب التستر.

(١) بالمعنى الآتى بيانه، و هو المختص بعلاقة الزوجية، لا غير، فإنه الذى تقتضيه الأدلة الموجبة للخروج عن عموم حرمة النظر. فلا

يشمل التحريم الحاصل من الزنا، أو اللواط، أو نحو ذلك.

(٢) إجماعاً على ما عرفت.

(٣) لما عرفت من البناء على المساواة بين الرجل و المرأة.

(٤) الذى يظهر من جماعة التلازم فى الأمة بين جواز النكاح ذاتا و النظر، فاذا جاز نكاح الأمة ذاتاً جاز النظر إليها، و الا فلا. و إذا حرم

نكاحها عرضاً لحيض و نحوه، لم يحرم النظر إليها. و لأجل ذلك استثنى فى المتن - تبعاً للتذكرة، و غيرها- المشتركة و ما بعدها، لعدم

جواز نكاحهن.

(٥)

فى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يزوج مملوكة عبده، أ تقوم عليه كما كانت تقوم فتراه

منكشفاً أو يراها على تلك الحال؟ فكره ذلك، و قال: قد منعى أن أزوج بعض خدمنى غلامى لذلك» (٢)

، و نحوه غيره. لكن فى دلالة على الحرمة تأمل. و لذا مال أو قال بالجواز فيها جماعة.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالرضاع حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب نكاح العبيد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤

[مسألة ٣٤: يجوز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطء الشبهة]

(مسألة ٣٤): يجوز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطء الشبهة (١)، و إن حرم وطؤها. و كذا الأمة كذلك. و كذا إلى المطلقة الرجعية (٢)

ما دامت فى العدة، و لو لم يكن بقصد الرجوع (٣).

[مسألة ٣٥: يستثنى من عدم جواز النظر من الأجنبي والأجنبية مواضع]

(مسألة ٣٥): يستثنى من عدم جواز النظر من الأجنبي والأجنبية مواضع. (منها): مقام المعالجة (٤)، و ما يتوقف عليه من معرفة نبض العروق، و الكسر، و الجرح، و الفصد

(١) لعموم ما دل على جواز الاستمتاع بالزوجة. و عليه كما يجوز النظر يجوز غيره من أنواع الاستمتاع، عدا الوطء، فإنه لا ريب عندهم في حرمة، و كونه القدر المتيقن من اعتداد الزوجة للوطء شبهة. لكن في القواعد و المسالك: المنع من الاستمتاع بها الى أن تنقضى العدة. و في الجواهر: «لا دليل عليه يصلح لمعارضة ما دل على الاستمتاع بالزوجة».

(٢) لما تضمن النص من أنها زوجة فتترتب عليها أحكامها، و منها جواز النظر.

(٣) لكن ترتب الرجوع عليه غير ظاهر. لعدم كونه من أمارات الزوجية، اللهم إلا أن يكون بتلذذ و شهوة.

(٤) لا إشكال في ذلك و لا خلاف، و في المسالك: الإجماع على جواز النظر مع الحاجة اليه. و يشهد له صحيح الثمالي المتقدم في أدلة جواز النظر الى الوجه و الكفين

«١»، و عموم نفى الضرر

«٢». و مقتضى عبارات الأكثر جواز النظر لمطلق الحاجة. و لكنه غير ظاهر. إذ صحيح

(١) راجع صفحة: ٢٧.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخيار في كتاب البيع، و باب: من كتاب الشفعة، و باب: ٧، ١٢ من كتاب احياء الموات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥

و الحجامه، و نحو ذلك إذا لم يمكن بالمماثل (١)، بل يجوز المس و اللمس حينئذ (٢). (و منها): مقام الضرورة، كما إذا توقف الاستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما عليه، أو على المس (٣). (و منها): معارضة كل ما هو أهم في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس (٤).

(و منها): مقام الشهادة تحملاً أو أداء مع دعاء الضرورة (٥) و ليس منها ما عن العلامة من جواز النظر الى الزانيين لتحمل الشهادة (٦). فالأقوى عدم الجواز. و كذا ليس منها النظر

الثمالي مختص بالضرورة. و العمومات لا تقتضى الجواز إلا معها. فالبناء على تسويغ النظر بمجرد الحاجة ضعيف.

(١) كما في المسالك، و كشف اللثام، و غيرهما. لعدم الضرورة أو الحاجة حينئذ. فالمرجع عموم المنع.

(٢) لعموم ما دل على الجواز للضرورة، مثل قاعدة:

«لا ضرر و لا ضرار»

. و أما

قوله (ع): «ما من شيء إلا و قد أحله الله تعالى لمن اضطر اليه» «١».

فيختص بالمضطر، و لا يشمل الطيب. نعم يمكن دخول ذلك في عموم صحيح الثمالي المتقدم

. فلاحظ.

(٣) فان مزاحمة تحريم النظر بما هو أهم منه - من وجوب حفظ النفس المحترمة من الهلاك - يقتضى سقوطه، و تقدم الأهم، و العمل

عليه.

(٤) لما عرفت. بل ما سبق من بعض موارد و صغريات، فكان الأولى الاقتصار على هذا و ترك ما قبله.

(٥) لما سبق.

(٦) ذكر ذلك في القواعد. و علله في المسالك: بأنه وسيلة إلى إقامة

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٦، ٧. مع اختلاف يسير عما في المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦

الى الفرج للشهادة على الولادة، أو الثدى للشهادة على الرضاع و إن لم يمكن إثباتها بالنساء، و إن استجوده الشهيد الثاني (١)

حدود الله تعالى، و لما في المنع من عموم الفساد، و اجترأ النفوس على هذا المحرم، و انسداد باب ركن من أركان الشرع، و لم تسمع الشهادة بالزنا، لتوقف تحملها على الاقدام على النظر المحرم، و إدامته لاستعلام الحال، بحيث يشاهد الميل في المكحلة، و إيقاف الشهادة على التوبة يحتاج الى زمان يعلم منه العزم على عدم المعاودة، فيعود المحذور السابق. ثم قال:

«و هذا القول ليس بذلك البعيد». لكن عن العلامة في قضاء القواعد و التذكرة: أنه استقرب المنع. و في كشف اللثام: أنه الأقرب. و في الجواهر: أنه الأقوى. لعدم ثبوت جواز النظر فيه. و ما ذكره في المسالك لا يقتضيه، إذ من الجائز أن لا يتعلق الغرض بإثباته بنحو يقتضى تحليل النظر. و يشير اليه عدم الاجتزاء بشهادة العدلين، بل لا بد في إثباته من شهادة الأربعة، فإن ذلك يناسب عدم الاهتمام به في مقام الإثبات. غير أن استقرار السيرة على عدم استنكار ذلك على الشاهد يقتضى الجواز. اللهم إلا أن يقال: إن السيرة مجملة، لا يمكن أن يستفاد منها الجواز، لاحتمال الحمل على الصحة، للغفلة أو نحوها.

(١) في المسالك: «و أما نظر الفرج للشهادة على الولادة، و الثدى للشهادة على الرضاع، فإن أمكن إثباتها بالنساء لم يجز للرجال. و إلا فوجهان، أجمدهما: الجواز، لدعاء الضرورة اليه، و كونه من مهام الدين و أتم الحاجات، خصوصاً أمر الثدى، و يكفي في دعاء الضرورة إلى الرجال المشقة في تحصيل أهل العدالة من النساء على وجه يثبت به الفعل». و فيه: المنع من حصول الضرورة الى ذلك كلية. و كونه من مهام الدين و أتم الحاجات لا يقتضيه إلا مع وجود جهة تقتضى وجوب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧

(و منها): الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ (١) اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هُوَ الْمَعْتَادُ لَهُ (٢) من كشف بعض الشعر و الذراع

إثباته، إذ من البديهي جواز الرجوع الى أصل الطهارة مع الشك في النجاسة، و الى أصل الحل مع الشك في الحرمة، و الى قاعدة الفراغ مع الشك في تمام الأداء، و الى أصالة الصحة مع الشك في أكثر الموارد التي هي من مهام الدين، كما لا يخفى.

(١) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ لِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَّبِرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ، وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ، وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) «١».

(٢)

ففي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع). «أنه قرأ (أَنْ يَضَعْنَ لِيَابَهُنَّ) قال: الخمار و الجلباب. قلت: بين يدي من كان؟

قال (ع): بين يدي من كان، غير متبرجة بزينة» «٢»

، و نحوه مصحح حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (ع)

«٣». لكن

في صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «ما الذى يصلح لهن أن يضعن من ثيابهن؟ قال: الجلباب» (٤)

و ،

في خبر محمد بن أبي حمزة عنه (ع): «الجلباب وحده» (٥).

و

في خبر الكنانى عنه (ع): «الجلباب إلا أن تكون أمه فليس عليها جناح أن تضع خمارها» (٦).

و الجمع بينها

(١) النور: ٦٠.

(٢) الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨

و نحو ذلك، لا مثل الثدي و البطن (١) و نحوهما مما يعتاد سترهن له. (و منها): غير المميز من الصبى و الصبية (٢)، فإنه

يقتضى حمل الأخير على الاستحباب. و مقتضى ذلك جواز كشف ما يستر الخمار من الشعر و الرقبه و بعض الصدر، و كشف ما يستره الجلباب و هو الذراع. و منه يشكل ما فى المتن من تخصيص الكشف ببعض الشعر.

و لا سيما بملاحظة

صحيح البزنطى المروى فى قرب الاسناد عن الرضا (ع) قال: «سألته عن الرجل يحل له أن ينظر الى شعر أخت امرأته؟

فقال (ع): لا، إلا أن تكون من القواعد. قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال (ع): نعم. قلت: فما لى من النظر اليه منها؟

فقال (ع): شعرها و ذراعها» (١).

و منه يفهم عموم الحكم لعموم الذراع و إن لم يكن الجلباب ساتراً له بتمامه. كما أن الاقتصار على الشعر و الذراع لا بد أن يكون لمزيد الاهتمام بهما، و إلا فوضع الجلباب و الخمار يقتضى جواز كشف غير ذلك، و يتعين العمل به.

(١) لخروجه عن مفاد النصوص المذكورة، فيرجع فيه الى عموم حرمة النظر و عموم الحجاب. و إن كان ظاهر عبارة التذكرة ارتفاع حكم العورة عن جميع أجسادهن. و حكاها فى الجواهر عن ظاهر عبارة الشهيد و غيرها. و كأنه اعتماداً على ظاهر الآية. لكنه ضعيف، لما ذكر.

(٢) هذا فى الجملة من القطعيات. و يقتضيه قوله تعالى (أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ) (٢). فان المتيقن منه غير

المميز. كما تقتضيه أيضا السيرة، و ما ورد فى موارد متفرقة، مثل ما ورد فى تغسيل الرجل الصغيرة، و المرأة الطفل الصغير

«٣»، و غير

(١) الوسائل باب: ١٠٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) النور: ٣١.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩

يجوز النظر إليهما، بل اللمس. ولا يجب التستر منهما. بل الظاهر جواز النظر إليهما قبل البلوغ (١)،

ذلك. وكذلك الحكم في اللمس، وعدم وجوب التستر منهما.

(١) كما صرح به جماعة.

لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال (ع): لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة» (١).

وهو وإن كان وارداً في الصبي، لكن يتعدى منها إلى الصبي بالأولوية فيجوز نظر المرأة إليه قبل البلوغ. كما يتعدى إلى غير الشعر بعدم القول بالفصل. والرواية وإن كانت ظاهرة في جواز تكشف الصبي للبالغ، لكنها تدل بالملازمة العرفية على جواز نظره إليها. و

أما نظرهما إلى غير المماثل البالغ، فيدل على

صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري عن الرضا (ع): «قال: يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين، ولا تغطي المرأة و شعرها منه حتى يحتلم» (٢)

، ونحوه صحيحه الآخر المروى عن قرب الاسناد

(٣). ودلالتهما على جواز التكشف له ظاهرة. ولا يحتاج في إثبات جواز نظره إلى دعوى الملازمة العرفية، إذ لا إشكال في حلية نظره، لحديث رفع القلم عن الصبي

(٤)، بل مقتضاه جواز النظر إلى عورة غير المماثل، وإن وجب على المنظور التستر عنه.

وقد يظهر من المستند أنه يحرم عليه النظر إلى العورة، تخصيصاً منه

(١) الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠

.....

لحديث رفع القلم عن الصبي بالآية الشريفة وهي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، مِنْ قَبْلِ صِدْقَةِ الْفَجْرِ، وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ، وَمِنْ بَعْدِ صِدْقَةِ الْعِشَاءِ، ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (١). وفيه أن الآية الشريفة

ليست واردة في تحريم نظر الصبي إلى العورة، وإنما واردة في تحريم التطلع على بعض الأفعال والأحوال التي يستقبح التطلع عليها ويستحي منه، التي يغلب وقوعها في الأوقات الثلاثة. والخطاب فيه للبالغين، لا لغير البالغين، يعني: يلزم البالغين أن يكلفوهم بالاستئذان على وجه يتحقق ذلك منهم، فالآية الأولى ليست واردة في النظر إلى العورة الحرام، ولا في تحريم ذلك على غير البالغ. نعم الآية

الثانية ظاهرة في تحريم التطلع على البالغين و الخطاب فيها لهم. يظهر هذا الاختلاف في المخاطب من اختلاف سياق الآيتين الشريفتين. و كما تختلف الآيتان في المخاطب تختلفان في زمان الخطاب، فان مورد الآية الأولى يختص بالأوقات الثلاثة و مورد الآية الثانية عام لجميع الأزمنة. و لعل هذا الاختلاف موجب للاختلاف في موضوع التطلع بأن تختص الأولى بما يقبح و الثانية شاملة له و لغيره. و كيف كان لا مجال للاستدلال بالآية على تحريم النظر إلى العورة على غير البالغ بنحو يخص بها حديث رفع القلم. و إن بناء الفقهاء بل المسلمين على عدم تكليف الصبي مطلقاً حتى وقع الكلام في وجه عقابه على ترك الإسلام.

(١) النور: ٥٨، ٥٩

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١

إذا لم يبلغ مبلغاً يترتب على النظر منهما أو إليهما ثوران الشهوة (١).

[مسألة (٣٦): لا بأس بتقبيل الرجل الصبية]

(مسألة ٣٦): لا بأس بتقبيل الرجل الصبية (٢).

(١) أما مع بلوغ الصبي ذلك ففي الجواهر: «ظاهر غير واحد من الأصحاب المفروغية عن وجوب التستر عنه، و منع الولي إياه، بل في جامع المقاصد: نفى الخلاف فيه بين أهل الإسلام. كما أن فيه الإجماع على عدم جواز نظر البالغ إلى الأجنبية التي بلغت مبلغاً صارت به مظنة الشهوة، من غير حاجة إلى نظرها. فان تم ذلك، كان هو الحجة، و إلا كان محل البحث». و هو كما ذكر. لكن الظاهر أن الإجماع المدعى عليه لا طريق إليه إلا ارتكازيات المتشرعة، التي لا ريب فيها و لا إشكال.

(٢) هذا في الجملة لا إشكال فيه. و تقتضيه السيرة العملية القطعية.

مضافاً إلى أصل البراءة و النصوص،

كصحيح عبد الله بن يحيى الكاهلي - الذي رواه الصدوق في الفقيه - قال: «سأل أحمد بن النعمان أبا عبد الله (ع) عن جارية ليس بيني و بينها رحم تغشاني فأحملها و أقبلها.

قال (ع): إذا أتى عليها ست سنين فلا تضعها على حجر ك» (١)

و ،

خبر زرارة عن أبي عبد الله (ع): «إذا بلغت الجارية الحره ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها» (٢)

و ،

مرفوع زكريا المؤمن: «قال أبو عبد الله (ع): إذا بلغت الجارية ست سنين فلا يقبلها الغلام. و الغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع سنين» (٣).

و نحوها غيرها. و لم يتعرض المصنف لحكم التقبيل بعد ست سنين، و المستفاد من النصوص المذكورة هو الكراهة دون الحرمة، كما يشير إلى ذلك الصحيح الأول الذي اقتصر

(١) الوسائل باب: ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢

التي ليست له بمحرم، و وضعها في حجره، قبل أن يأتي عليها ست سنين، إذا لم يكن عن شهوة (١).

[مسألة (٣٧): لا يجوز للمملوك النظر الى مالته]

(مسألة ٣٧): لا يجوز للمملوك النظر الى مالته (٢)

فيه على النهى عن الوضع في الحجر مع أن السؤال كان فيه عنه و عن التقييل. و بعض النصوص و إن كان ظاهراً في الحرمة، لكنه قاصر السند. فلاحظ.

(١) أما إذا كان عن شهوة فلما عرفت من الإجماع الارتكازى على الحرمة.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً. و إن كان ظاهر المسالك: الميل إلى الجواز، بل نسبة التردد في ذلك إلى الشيخ في المبسوط حيث قال: «مع أن الشيخ ذكر في المبسوط ما يدل على ميله إلى جواز نظر المملوك مطلقاً، و إن كان قد رجع عنه أخيراً و هذه عبارته: «إذا ملكت المرأة فحلاً- أو خصياً فهل يكون محرماً لها حتى يجوز له أن يخلو بها و يسافر معها؟ قيل: فيه وجهان» أحدهما- و هو الظاهر-: أنه يكون محرماً، لقوله تعالى: (وَلَا يُدْرِيْنَ زَيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ .. إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ). و الثانى:- و هو الأشبه بالمذهب:-

أنه لا- يكون محرماً، و هو الذى يقوى فى نفسى». و هذا الكلام يدل على تردده، و إن كان ميله أخيراً إلى التحريم. و المقصود أن الحكم بتحريم نظر المملوك الفحل ليس بإجماعى. فيمكن الاستدلال عليه بعموم الآية. و

قد روى الشيخ فى المبسوط و غيره: أن النبى (ص) أتى فاطمة (ع) بعبد قد وهبه لها، و على فاطمة ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجليها، و إذا غطت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلما رأى رسول الله (ص) ما تلقى قال: (إنه ليس عليك بأس، إنما هو أبوك و غلامك) «١».

(١) الصفحة: ٤ من كتاب النكاح الطبعة الأولى. لكن فيه «و خادمك» بدل قوله: «و غلامك».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣

.....

و روى الكليني أخباراً كثيرة بطرق صحيحة عن الصادق (ع): أن المراد بقوله تعالى (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ) شامل للمملوك مطلقاً، و روى فى الصحيح عن معاوية بن عمار قال: (قلت لأبى عبد الله (ع): المملوك يرى شعر مولاته و ساقها. قال (ع): لا بأس) «١».

انتهى ما فى المسالك.

و يشهد للقول بالجواز الصحيح

عن يونس بن عمار و يونس بن يعقوب جميعاً عن أبى عبد الله (ع): «لا- يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شىء من جسدها إلا إلى شعرها، غير متعمد لذلك» «٢».

قال فى الكافى: «و فى رواية أخرى: لا بأس بأن ينظر الى شعرها إذا كان مأموماً» «٣»

، و صحيح معاوية بن عمار

«٤» المتقدم في كلام المسالك، و
 خبير معاوية بن عمار قال: «كنا عند أبي عبد الله (ع) نحواً من ثلاثين رجلاً إذ دخل أبي فرحب به. إلى أن قال: هذا ابنك؟ قال: نعم، و هو يزعم أن أهل المدينة يصنعون شيئاً ما لا يحل لهم. قال (ع): و ما هو؟ قال:

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٤٣
 المرأة القرشية و الهاشمية تركب و تضع يدها على رأس الأسود و ذراعها على عنقه. فقال أبو عبد الله (ع): يا بني أ ما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى.

قال: اقرأ هذه الآية: ﴿لَا جُدَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ﴾. حتى بلغ: ﴿وَلَا مَأْمَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾، ثم قال: يا بني لا بأس أن يرى المملوك الشعر و الساق» «٥»

و ،

مصصح إسحاق بن عمار: «قلت لأبي

(١) الكافي الجزء: ٥ الصفحة: ٥٣١ الطبعة الحديثة. و قد رواها في الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح.

(٢) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤

و لا للخصى النظر الى مالكنه، أو غيرها (١)،

عبد الله (ع): أ ينظر المملوك الى شعر مولاته؟ قال (ع): نعم، و إلى ساقها» «١»

و ،

خبر القاسم الصيقل قال: «كنت إليه أم على تسأل عن كشف الرأس بين يدي الخادم، و قالت له: إن شيعتك اختلفوا على فقال بعضهم: لا بأس. و قال بعضهم: لا يحل. فكتب (ع): سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم، لا تكشفى رأسك بين يديه، فان ذلك مكروه» «٢».

و لا يخفى أن مقتضى العمل بالنصوص الأخذ بما دل على الجواز.

لكن لا مجال له بعد إعراض الأصحاب عنها. فيتعين حملها على التقيء، أو الضرورة، أو النظر الاتفاقى. و إن كان الأخيران فى غاية البعد و لا سيما بملاحظة ما فيها من التفصيل بين الشعر و الساق و غيرهما. و يشير إلى الأول ما فى خبر معاوية الحاكي دخول أبيه على أبي عبد الله (ع)

. و أما الآية: فلا مجال للأخذ بإطلاقها بعد ورود مرسله الشيخ فى الخلاف:

«روى أصحابنا فى قوله تعالى (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ) أن المراد به الإمام، دون العبيد الذكران»

«٣». و نحوها في المبسوط «٤». و في الشرائع: «و ملك اليمين المستثنى في الآية المراد به الإماء». و معارضها قد عرفت إشكاله.

(١) على المشهور شهرة عظيمة. و في الشرائع: «قيل: نعم، و قيل: لا». لكن في الجواهر: «لم نعرف القائل بالأول سابقاً على

(١) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٢٤ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٩.

(٤) آخر مقدمة كتاب النكاح الصفحة: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥

.....

زمن المصنف (ره). نعم عن الفاضل في المختلف جوازه في المملوك بالنسبة إلى مالته. قال في المختلف: «و الحق عندي أن الفحل لا يجوز له النظر إلى مالته. أما الخصى ففيه احتمال، أقربه الجواز على كراهية، للآية. و التخصيص بالإماء لا وجه له، لاشتراك الإماء و الحرائر في الجواز». و عن المحقق الثاني: متابعتة، و في التحرير استشكل فيه.

و يشهد له بعض النصوص،

ففي صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن قناع الحرائر من الخصيان. فقال:

كانوا يدخلون على بنات أبي الحسن (ع) و لا يتقنعن. قلت: فكانوا أحراراً؟ قال (ع): لا. قلت: فالأحرار يتقنع منهم؟ قال (ع):

لا» (١)

و ،

روى الشيخ (ره) مرسلًا قال: «و روى في خبر آخر: أنه سئل عن ذلك فقال (ع): أمسك عن هذا، و لم يجبه» (٢)

، و لعله أراد بذلك ما

رواه في قرب الاسناد عن صالح بن عبد الله الخثعمي عن أبي الحسن (ع) قال: «كتبت إليه أسأله عن خصى لى فى سن رجل مدرک يحل للمرأة أن يراها و تنكشف بين يديه؟ قال: فلم يجبنى» (٣).

و لعل فى هذا الخبر دلالة على كون الصحيح وارداً للتقية. لكن العمدة فى وهنه إعراض الأصحاب عنه، مع صحة سنده و صراحة دلالتة. فليحمل على التقية أو يطرح.

و قد يستدل على الجواز بقوله تعالى (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَابِ مِنَ الرِّجَالِ) (٤) و فيه: أن المذكور

فى صحيح زرارة قال: «سألت

(١) الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٨.

(٤) النور: ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦

كما لا يجوز للعنين و المجهود بلا إشكال (١). بل و لا لكبير

أبا جعفر (ع) عن قوله عز وجل (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ..) الى آخر الآية قال (ع): الأحمق الذى لا يأتى النساء» (١) و نحوه غيره. و هو لا ينطبق على الخصى.

و من ذلك تعرف ضعف القول بجواز نظره مطلقاً، حراً كان الخصى أو مملوكاً، الى مالكته و غيرها، كما نسب الى ابن الجنيد، و طائفة من المتأخرين، منهم السبزواري فى الكفاية، و إن كان فى النسبة إلى الأول تأمل. مع أنه قد ورد المنع فى بعض النصوص من نظره الى غير مالكته،

ففى خبر عبد الملك بن عتبة النخعي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أم الولد، هل يصلح أن ينظر إليها خصى مولاهما و هى تغتسل؟ قال (ع):

لا يحل ذلك» (٢)

،

خبر محمد بن إسحاق قال: «سألت أبا الحسن موسى (ع) قلت: يكون الرجل خصى يدخل على نسائه، فيناولهن الوضوء فيرى شعورهن. قال (ع): لا» (٣).

و إن كان مقتضى الجمع العرفى بينهما و بين الصحيح المتقدم الحمل على الكراهة. فالعمدة عمومات المنع من النظر و وهن الصحيح المتقدم باعراض المشهور.

(١) لخروجهما عن الخصى الذى هو محل الخلاف و الاشكال، فيرجع فيهما الى عمومات المنع. و عن الشافعى: تفسير (غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ) بالخصى، و المبوب. و لم يعرف ذلك لغيره. و كأنه حمل الآية على معنى من لم يكن له حاجة فى النساء. لكن على هذا لا يختص بما ذكر. و كيف كان لا مجال للأخذ بالآية الشريفة فى غير ما فسرت به فى النصوص المتقدمة.

(١) الوسائل باب: ١١١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧

السن الذى هو شبه القواعد من النساء، على الأحوط (١).

[مسألة (٣٨): الأعمى كالبصير فى حرمة نظر المرأة إليه]

(مسألة ٣٨): الأعمى كالبصير فى حرمة نظر المرأة إليه (٢)

(١) فإن المقداد فى كنز العرفان فى تفسير (غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ) قال:

«قيل: المراد بهم الشيوخ الذين سقطت شهوتهم و ليس لهم حاجة الى النساء. و هو مروى عن الكاظم (ع). و الإربة: الحاجة» و فيه:

أنه مرسل ضعيف فى نفسه. فضلا عن صلاحية معارضته لما عرفت.

و لذا قال فى محكى جامع المقاصد: «و لو كان شيخاً كبيراً جداً هراً ففى جواز نظره احتمال. و مثله العين و المخنث، و هو المشبه بالنساء.

و اختار فى التذكرة أنهم كالفحل، لعموم الآية. و هو قوى». لكن فى الجواهر: «أن المراد بغير اولى الإربة من لا يشتهى النكاح، لكبر

سن و نحوه، شبه القواعد من النساء التي لا ترجو نكاحا و لا تطمع فيه».

و ضعفه ظاهر مما سبق.

(٢) نص على ذلك في الشرائع و القواعد و غيرهما. و يظهر من كلمات بعض: أنه من المسلمات، لعمومات المنع من النظر، و في مرفوع أحمد ابن أبي عبد الله قال: «استأذن ابن أم مكتوم على النبي (ص) و عنده عائشة و حفصة، فقال لهما: قوما فادخلا البيت، فقالتا: إنه أعمى.

فقال (ص): إن لم يركما فإنكما تريانه» (١)

و ،

المرسل عن أم سلمة قالت: «كنت عند رسول الله (ص) و عنده ميمونة فأقبل ابن أم مكتوم - و ذلك بعد أن أمر بالحجاب - فقال: احتجبا، فقلنا: يا رسول الله:

أليس أعمى لا يبصرنا؟ قال: أفعميا وان أتما أ لستما تبصرانه؟!» (٢).

(١) الوسائل باب: ١٢٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨

[مسألة (٣٩): لا بأس بسماع صوت الأجنبية]

(مسألة ٣٩): لا بأس بسماع صوت الأجنبية (١)، ما لم يكن تليذ و لا ريبه (٢)، من غير فرق بين الأعمى و البصير (٣)

(١) و في الشرائع و القواعد و الإرشاد و التحرير و التلخيص: القول بالحرمة، بل نسب الى المشهور. لما ورد من أن صوتها عورة. و لموثق مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع): «قال: قال أمير المؤمنين (ع): لا تبدأوا النساء بالسلام، و لا تدعوهن الى الطعام، فإن النبي (ص) قال:

النساء عى، و عورة، فاستروا عيهن بالسكوت، و استروا عورتهم بالبيوت» (١)

و ،

في خبر غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «لا تسلم على المرأة» (٢).

لكن الأول لا مأخذ له يعتد به، فقد قال في كشف اللثام:

«لا يحضرني الخبر بكون صوتها عورة مسنداً، و إنما رواه المصنف في المدنيات الاولى مرسلًا، و نفقات المبسوط تعطى العدم». و الآخرا قاصرا للدلالة، كما يظهر من التأمل فيهما. و لو سلمت فالسيرة القطعية على خلافهما، كما صرح بذلك جمع من الأعظم. و لذا اختار الجواز العلامة في التذكرة، و الكركي، و غيرهما - على ما حكى. و اختاره في الجواهر، و شيخنا الأعظم (ره)، و غيرهما من أكابر علماء الأعصار الأخيرة، بل كاد يكون من الواضحات التي لا يحسن الكلام فيها و الاستدلال عليها.

(٢) قطعاً كما في الجواهر، بإضافة خوف الفتنة، و هو كذلك، لما سبق.

(٣) كما نص على ذلك في الجواهر، بل قال: «لا فرق بينهما نصاً، و فتوى». و هو كذلك. و كأن الاقتصار في الشرائع و القواعد على

ذكر

(١) الوسائل باب: ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩

و إن كان الأحوط الترك في غير مقام الضرورة. و يحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهيج للسامع بتحسينه و ترفيقه. قال تعالى (فلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) (١).

[مسألة (٤٠): لا يجوز مصافحة الأجنبية]

(مسألة ٤٠): لا يجوز مصافحة الأجنبية (٢).

الأعمى لأن ابتلاء النساء إنما يكون به. و أما سماع المرأة صوت الأجنبية فلم يعرف في جوازه كلام أو إشكال. نعم قال في المستند: «و من الغريب فتوى اللعنة بحرمة مع أنها تقرب مما يخالف الضرورة، فإن تكلم النبي (ص) و الأئمة و أصحابهم مع النساء مما بلغ حداً لا يكاد يشك في» (١)

(١) صدر الآية الشريفة (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ تَقْيِينَ فُلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا) (٢)، و ظاهر صدرها أنه حكم يختص بنساء النبي (ص)، فالبناء على التحريم في غيرهن غير ظاهر. و لذا قال في الجواهر: «ينبغي للمتدينه منهن اجتناب إسماع الصوت الذي فيه تهيج للسامع، و تحسينه، و ترفيقه، كما أومى إليه الله تعالى شأنه بقوله: (فلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ ..) كما أنه ينبغي للمتدين ترك سماع صوت الشابة الذي هو مثار الفتنة ..». نعم ارتكاز المتشعبة يقتضى الحرمة.

(٢) للنهي عن ذلك

في مصحح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: هل يوافق الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال:

لا. إلا من وراء الثوب» (٣)

و،

موثق سماعة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة. قال (ع): لا يحل للرجل

(١) المظنون وقوع الغلط في نسخه اللعنة: منه قدس سره.

(٢) الأحزاب: ٣٢.

(٣) الوسائل باب: ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠

نعم لا بأس بها من وراء الثوب. كما لا بأس بلمس المحارم (١).

[مسألة (٤١): يكره للرجل ابتداء النساء بالسلام]

(مسألة ٤١): يكره للرجل ابتداء النساء بالسلام،

أن يصفح المرأة. إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها: أخت أو بنت، أو عمه أو خاله. أو بنت أخت، أو نحوها. و أما المرأة التي يحل له أن يتزوجها فلا يصفحها إلا من وراء الثوب، و لا يغمز كفها» (١).

و قد يستفاد منهما حرمة لمس الأجنبية و لو بغير المصافحة، كما نص عليه جماعة.

و في الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً، بل كأنه ضروري على وجه يكون محرماً لنفسه». و في كلام شيخنا الأعظم (ره): «إذا حرم النظر حرم اللمس قطعاً. بل لا إشكال في حرمة اللمس و إن جاز النظر، للأخبار الكثيرة. و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه». و كأنه يريد بالأخبار: أخبار المصافحة المتقدمة، و ما ورد في كيفية بيعه النساء للنبي (ص)

«٢». و مورد الجميع المماسه في الكفين، فالتعدى عنه لا دليل عليه إلا ظهور الإجماع.

(١) من غير خلاف يعتد به، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه و لو بملاحظة السيرة القطعية. لكن في مرسل محمد بن سالم عن بعض أصحابنا عن الحكم بن مسكين قال: «حدثني سعيدة و منه أختا محمد بن أبي عمير قالتا: دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقلنا: تعود المرأة أخاها؟ قال: نعم. قلنا: تصافحه؟ قال (ع): من وراء الثوب ..» (٣)

و لا بد أن يكون محمولاً على الاستحباب.

(١) الوسائل باب: ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣، ٤، ٥ و باب: ١١٧ حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١١٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١

و دعائهن الى الطعام (١). و تتأكد الكراهة في الشابة.

[مسألة (٤٢): يكره الجلوس في مجلس المرأة]

(مسألة ٤٢): يكره الجلوس في مجلس المرأة إذا قامت عنه إلا بعد برده (٢).

[مسألة (٤٣): لا يدخل الولد على أبيه إذا كانت عنده زوجته إلا بعد الاستئذان]

(مسألة ٤٣): لا يدخل الولد على أبيه إذا كانت عنده زوجته إلا بعد الاستئذان. و لا بأس بدخول الوالد على ابنه بغير إذنه (٣).

(١) لموثق مسعدة بن صدقة المتقدم

«١» المحمول على الكراهة بقرينه

مصحيح رباعي عن أبي عبد الله (ع): «كان رسول الله (ص) يسلم على النساء و يرددن عليه. و كان أمير المؤمنين (ع) يسلم على النساء.

و كان يكره أن يسلم على الشابة منهن و يقول: أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل على أكثر مما طلبت من الأجر» (٢).

لكن لظهور المصحح في الاستمرار الظاهر في الاستحباب يشكل القول بالكراهة، لتعارض النصوص في ذلك.

و حمل المصحح على أنه من خواصه (ص)، خلاف الظاهر. و المصحح أرجح سنداً، فأولى بالعمل به. إلا أن يحمل الموثق على الشابة.

(٢)

في خبر السكوني عن أبي عبد الله (ع): «قال: قال رسول الله (ص): إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد» (٣).

(٣)

في صحيح أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (ع): «قال: يستأذن الرجل إذا دخل على أبيه، و لا يستأذن الأب على الابن» (٤).

(١) راجع المسألة: ٣٩ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١٣١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢

[مسألة (٤٤): يفرق بين الأطفال في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين]

(مسألة ٤٤): يفرق بين الأطفال في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين. و في رواية: إذا بلغوا ست سنين (١).

[مسألة (٤٥): لا يجوز النظر الى العضو المبان من الأجنبي]

(مسألة ٤٥): لا يجوز النظر الى العضو المبان من الأجنبي (٢)

و

في خبر محمد بن علي الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يستأذن على أبيه؟ فقال: نعم. قد كنت أستأذن على أبي و ليست أمي عنده إنما هي امرأة أبي، توفيت أمي و أنا غلام، و قد يكون من خلوتهما ما لا أحب أن أفجأهما عليه و لا يجبان ذلك مني، و السلام أحسن و أصوب» (١)

و ظاهره الاستحباب. لكنه ضعيف بأبي جميلة، فلا- يكون قرينه على صرف غيره عن ظهوره في الوجوب. ثم إن ظاهر الصحيح الاستئذان بالدخول على الأب و إن لم تكن معه زوجة، فالتخصيص بذلك غير ظاهر.

(١)

في مصحح عبد الله بن ميمون عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آباءه:

«قال: قال رسول الله (ص): الصبي و الصبية و الصبي، و الصبية، و الصبية، و الصبية، يفرق بينهم في المضاجع لعشر سنين» (٢).

قال في الفقيه:

«و روى أنه يفرق بين الصبيان في المضاجع لست سنين» (٣).

و ظاهر الجملة الوجوب. لكن الظاهر بناء الأصحاب على خلافه.

(٢) كما نص على ذلك غير واحد. و فى القواعد: «و العضو المبان كالمتمصل على إشكال». و وجهه: قصور الأدلة عن شمول حال الانفصال و ان مقتضى الاستصحاب المنع. و قد يشكل الاستصحاب بتعدد الموضوع، لأن موضوع المنع المرأة مثلا، و هو غير صادق فى الجزء المنفصل، فالمرجع أصل البراءة كما فى كلام شيخنا الأعظم (ره). و فيه: أنه يتم إذا كان المرجع فى.

(١) الوسائل باب: ١١٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢٨ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢٨ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣

مثل اليد، و الأنف، و اللسان، و نحوها، لا مثل السن، و الظفر و الشعر، و نحوها (١).

[مسألة (٤٦): يجوز وصل شعر الغير بشعرها]

(مسألة ٤٦): يجوز وصل شعر الغير بشعرها (٢).

بقاء الموضوع و ارتفاعه الدليل، لأن موضوع الحكم فى الدليل هو المرأة مثلا- أما إذا كان المرجع فى بقاء الموضوع العرف فالموضوع باق، فان الاتصال و الانفصال من الحالات الطارئة على الاجزاء عرفا، لا مقومة للموضوع. و لذا جاز استصحاب النجاسة للجزء المقطوع من الكلب، و الملكية للجزء المقطوع من المملوك. بل لا ينبغى التأمل فى حرمة النظر للاجزاء المجتمعة بعد تقطيعها. و قد يستدل على الجواز بما ورد من جواز وصل الشعر. و فيه:

أنه ناظر الى حكم الوصل، لا الى حكم النظر، و ليس هو من لوازمه كى يكون الاذن فيه إذناً فيه. اللهم إلا أن يكون منصرف نصوص الوصل التزين للزوج، فيكون حكم النظر مسؤولا عنه و لو ضمناً.

(١) فى كلام شيخنا الأعظم (ره): «لا- ينبغى الإشكال فى جواز النظر الى مثل الظفر و السن، بل و كذا الشعر»، و قريب منه ما فى الجواهر. و كأنه لأن مثل هذه الأمور من قبيل النابت فى الجسم لا جزء منه و تحريمها فى حال الاتصال بالتبعية، و يحتمل أن يكون لأجل أنها يسيرة لا يعتد بها فى بقاء الموضوع. و مثلها قشور الجلد. بل الأجزاء اليسيرة منه و من العظم مما يشك فى بقاء الموضوع فيه.

(٢) للأصل. و

خبر ثابت بن سعيد قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن النساء تجعل فى رؤوسهن القرامل، قال (ع): يصلح الصوف و ما كان من شعر امرأة لنفسها. و كره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤

و يجوز لزوجها النظر إليه (١) على كراهة، بل الأحوط الترك.

[مسألة (٤٧): لا تلازم بين جواز النظر و جواز المس]

(مسألة ٤٧): لا- تلازم بين جواز النظر و جواز المس (٢)، فلو قلنا بجواز النظر الى الوجه و الكفين من الأجنبية لا يجوز مسها إلا من

وراء الثوب.

[مسألة ٤٨): إذا توقف العلاج على النظر دون اللمس]

(مسألة ٤٨): إذا توقف العلاج على النظر دون اللمس، أو اللمس دون النظر يجب الاقتصار على ما اضطر اليه (٣)، فلا يجوز الآخر بجوازه.

[مسألة ٤٩): يكره اختلاط النساء بالرجال]

(مسألة ٤٩): يكره اختلاط النساء بالرجال، إلا للعجائز، ولهن حضور الجمعة و الجماعات (٤).

غيرها، فان وصلت شعرها بصوف أو شعر نفسها فلا يضرها» (١).

و نحوه خبر سليمان بن خالد

«٢». (١) لما عرفت. و العمدة الأصل بعد قصور أدلة الحرمة عن شموله.

و لا مجال للاستصحاب لتبديل الموضوع، فإن حرمة النظر الى الشعر في حال الاتصال من باب النظر إلى المرأة بتوابعها، لا على نحو الاستقلال.

(٢) نص على ذلك في الجواهر، و كذلك شيخنا الأعظم. و هو كذلك. لكن عرفت الإشكال في عموم الدليل. فالعمدة فيه الإجماع.

(٣) لما عرفت من عدم التلازم في الجواز، و حينئذ تقدر الضرورة بقدرها

(٤)

□
في خبر غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (ع): «قال: قال أمير المؤمنين (ع): يا أهل العراق نبئت أن نساءكم يدافعن الرجال في الطريق أما تستحيون؟!» (٣)

و ،

مرسل الكليني (ره): «ان

.

(١) الوسائل باب: ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥

[مسألة ٥٠): إذا اشبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة و جب الاجتناب عن الجميع]

(مسألة ٥٠): إذا اشبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة و جب الاجتناب عن الجميع (١).

و كذا بالنسبة الى من يجب التستر عنه و من لا يجب، و إن كانت الشبهة غير محصورة أو بدوية: فإن شك في كونه مماثلاً أو لا، أو شك في كونه من المحارم النسبية أو لا- فالظاهر وجوب الاجتناب، لأن الظاهر من آية وجوب الغض: أن جواز النظر مشروط بأمر

وجودى و هو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهة المصادقية، بل لاستفادة شرطية الجواز (٢)

أمير المؤمنين (ع) قال: أما تستحيون ولا تغارون على نساءكم يخرجن إلى الأسواق و يزاحمن العلوج؟! «(١)»

و ،

خبر محمد بن شريح قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن خروج النساء فى العيدين فقال (ع): لا. إلا العجوز عليها منقلاها. يعنى: الخفين» (٢)

و ،

موثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن خروج النساء فى العيدين و الجمعة، فقال (ع): لا إلا امرأة مسنة» (٣). و المستفاد منها كراهة مزاحمة النساء للرجال فى الطرق و الأسواق و نحوها مطلقاً حتى للعجائز، و كراهة خروج النساء للعيدين و الجمعة إلا للعجائز. و هو مخالف لما فى المتن.

(١) للعلم الإجمالى الموجب للاحتياط عقلاً. و كذا فيما بعده.

(٢) هذا يتم لو كان دليل حرمة النظر عاماً و قد خرج عنه المماثل بدليل خاص. لكنه غير ظاهر، فان قوله تعالى. (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا.

(١) الوسائل باب: ١٣٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦

بالمماثلة، أو المحرمة، أو نحو ذلك. فليس التخصيص فى المقام من قبيل التنويع، حتى يكون من موارد أصل البراءة، بل من قبيل المقتضى و المانع (١). و إذا شك فى كونه زوجة أو لا

مِنْ أَبْصَارِهِمْ .. «(١)»، غير مراد منه العموم للمماثل، بل المفهوم غير المماثل، فموضوع الحرمة خاص، فتكون حرمة النظر مشروطة بأمر وجودى، و هو المخالف. و بالجملة: إذا لوحظ الأمر بالغض بنفسه فمقتضاه العموم حتى لغير الإنسان، و إذا لوحظ مناسبة الحكم و الموضوع و قرينه السياق اختص بغير المماثل. اللهم إلا أن يقال: قوله تعالى:

(أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ) يدل على العموم للمماثل و إلا كان الاستثناء منقطعاً. اللهم إلا أن يقال إن الاستثناء كان فى إبداء الزينة لا فى الغض. فتأمل.

(١) يعنى: أن النظر فيه مقتضى الحرمة، و المماثلة من قبيل المانع، فمع الشك فى المانع يرجع الى أصالة عدمه، فيبنى على ثبوت أثر المقتضى.

أقول: فيه المنع صغرى، و كبرى. إذ من الجائز أن يكون النظر الى المخالف هو الذى يكون فيه مقتضى الحرمة، لا مطلق النظر. و لو سلم فأصالة عدم المانع إن كان المراد بها قاعدة غير الاستصحاب، فلا أصل لها، و قد تحقق فى محله عدم صحة قاعدة الاقتضاء. و إن كان المراد بها استصحاب عدم المانع، يعنى: استصحاب عدم المماثلة، فحجته مبنية على جريان الأصل فى العدم الأزلى. بل لو قلنا به فلا نقول به فى المقام مما كان مورده عرفاً من الذاتيات، مثل الأنوثة و الذكورة. فلا يصح أن يقال: الأصل عدم ذكورية ما يشك فى ذكوريته و أنوثيته، و لا أصالة عدم أنوثيته، فان الذكورة و الأنوثة معدودة عرفاً من الذاتيات الثابتة للذكر و الأنثى.

(١) النور: ٣٠

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧

.....

مع قطع النظر عن وجودهما، مثل إنسانية الإنسان، و حجرية الحجر.

و ما عن الشهيد (ره) من جريان أصالة عدم كون الخنثى امرأة، خلاف ما تقرر من الرجوع الى العرف في جريان الاستصحاب. و إن بعض الأعظم (ره) في حاشيته على الكتاب سلك في المقام مسلماً آخر، فإنه قال: «يدل نفس هذا التعليق على إناطة الرخصة و الجواز بإحراز ذلك الأمر، و عدم جواز الاقتحام عند الشك فيه، و يكون من المداليل الالتزامية العرفية». و فيه: أنه إن كان المراد أن إناطة الرخصة بالأمر الوجودى مرجعها إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر الواقعي، و إناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده، فيكون المجعول حكيمين:

واقعيّاً منوطاً بوجود ذلك الأمر واقعاً، و ظاهرياً منوطاً بالشك في وجوده و الأول مدلول مطابق، و الثانى مدلول التزامى عرفى. فهو ممنوع، و ليست إناطة الرخصة بشيء إلا كإناطة المنع بشيء ليس المقصود منها إلا جعل حكم واقعى لموضوع واقعى، بل استفادة الحكم الظاهرى من دليل الحكم الواقعى غريبة. و إن كان المراد أن هنا قاعدة عقلائية ظاهريّة، نظير أصالة العموم، و أصالة الظهور، و نحوهما. فهو أيضاً غير ثابت، بل ممنوع.

و لأجله يشكل أيضاً ما ذكره بعض الأعظم (ره) في حاشيته من أنه عليه يبتنى انقلاب الأصل فى النفوس، و الأموال، و الفروج. فان ما ذكره من الوجه ليس له فى كلام الجماعة عين و لا- أثر، بل المذكور فى كلامهم الرجوع الى عموم المنع تمسكا بالعام فى الشبهة المصدقية، لبناء المشهور منهم على جواز ذلك. و من لا يجوز الرجوع منهم الى العموم فى الشبهة المصدقية يرجع فى إثبات المنع إلى الأصول الموضوعية، مثل أصالة عدم الزوجية، و أصالة عدم إذن المالك، و أصالة عدم السبب الموجب لهدر الدم، و نحو ذلك. و بالجملة: فليس مستند الجماعة فى الأصول المذكورة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨

.....

ما ذكره طاب ثراه، بل إما الرجوع الى العام فى الشبهة المصدقية، و إما الأصول النافية موضوعية أو حكمية. لكن الأصول المذكورة ليست ثابتة بنحو العموم، ضرورة جواز الرجوع الى استصحاب الزوجية الموجب لحلية الفروج، و كذا أصالة عدم الرضاع المحرم، و نحو ذلك. كما يجوز الرجوع الى استصحاب الملك، أو إذن المالك، أو نحوهما من الأصول المحللة للتصرف فى المال. و يجوز الرجوع الى استصحاب بقاء الكفر، أو عدم الذمة، أو نحو ذلك مما يجوز قتل الشخص. فالأصول غالبية. و المستند فيها أحد الأمرين المذكورين فلا ابتناء لها عندهم على ما ذكر فى الحاشية.

و المتحصل: أن البناء على تحريم النظر فى الفرض لا يتوجه بهذه الوجوه المذكورة فى المتن، و لا فى الحاشية.

و الذى يظهر بالتأمل فى كلامهم: أن الوجه فيه هو الرجوع الى العام فى الشبهة المصدقية. قال فى التذكرة: «الخنثى المشكل إن كان حراً لم يجر للرجل النظر اليه، و لا- للخنثى النظر إليه، و لا- يجوز للمرأة النظر إليها، و بالعكس. عملاً- بالاحتياط. و هو قول بعض الشافعية. و قال آخرون منهم بالجواز للرجل، و المرأة، و لها بالنسبة إليهما. استصحاباً لما كان فى الصغر حتى يعلموا خلافه. و ليس بجيد. لعموم الآية»، و نحوه كلام غيره و شيخنا الأعظم (ره) فى رسائله قال: «قد يقال: بجواز نظر كل من الرجل و المرأة إليها (يعنى:

الخنثى). لكونها شبهة في الموضوع، و الأصل الإباحة. وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا- عن نسائهن، أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى». لكن في رسالة النكاح في مقام الرد على جامع المقاصد في البناء على حرمة النظر الى الخنثى، قال: «و لهذا لا- يحرم النظر الى البعيد المردد بين الرجل و المرأة». و ظاهره المفروغية عن جواز النظر في مفروض المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩

فيجربى- مضافا الى ما ذكر من رجوعه الى الشك في الشرط- أصالة عدم حدوث الزوجية. و كذا لو شك في المحرمية من باب الرضاع. نعم لو شك في كون المنظور اليه أو للناظر حيواناً أو إنساناً فالظاهر عدم وجوب الاحتياط. لانصراف عموم وجوب الغض الى خصوص الإنسان (١). و إن كان الشك في كونه بالغاً أو صبيّاً، أو طفلاً- مميّزاً أو غير مميّز، ففي وجوب الاحتياط وجهان. من العموم على الوجه الذى ذكرنا. و من إمكان دعوى الانصراف. و الأظهر: الأول (٢).

[مسألة (٥١): يجب على النساء التستر]

(مسألة ٥١): يجب على النساء التستر (٣) كما يحرم على الرجال النظر. و لا يجب على الرجال التستر (٤) و إن كان يحرم على النساء النظر. نعم حال الرجال بالنسبة إلى العورة

(١) قد عرفت إشكاله.

(٢) هذا خلاف مقتضى الأصل الموضوعى، أعنى: استصحاب الصبا، و عدم التمييز، فإنه لو سلم الرجوع الى العام فى مثل هذه الشبهة الموضوعية، فإنما هو حيث لا يكون أصل موضوعى يثبت عنوان الخاص. و لذا لو شك فى بقاء زوجية المرأة يرجع الى استصحاب زوجيتها، و ترتيب أحكامها، و منها جواز النظر.

(٣) بلا إشكال، و لا خلاف. و يقتضيه قوله تعالى: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ..) (١).

(٤) يظهر من كلماتهم أنه من القطعيات عند جميع المسلمين. و ينبغى أن يكون كذلك، فقد استقرت السيرة القطعية عليه، بل تمكن دعوى الضرورة عليه.

(١) النور: ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠

حال النساء (١). و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء فى النظر من باب حرمة الإعانة على الإثم (٢).

[مسألة (٥٢): هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التمييز بين الرجل و المرأة]

(مسألة ٥٢): هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التمييز بين الرجل و المرأة. و أنه العضو الفلانى أو غيره، أو مطلقه؟ فلو رأى الأجنبية من بعيد، بحيث لا- يمكنه تمييزها و تمييز أعضائها، أو لا- يمكنه تمييز كونها رجلاً أو امرأة، بل أو لا يمكنه تمييز كونها إنساناً أو حيواناً أو جماداً

(١) للأمر بسترها فى النصوص الواردة فى آداب التخلّى

«١» و الحمام

«٢». و قد ورد في تفسير قوله تعالى (وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) «٣» أن المراد حفظها من أن ينظر إليها

. (٢) التحقيق: أن الإعانة على الشيء تتوقف على قصد التسبب الى ذلك الشيء بفعل المقدمة، فإذا لم يكن الفاعل للمقدمة قاصداً حصوله لا يكون فعل المقدمة إعانة عليه. فمجرد علم الرجل بأن المرأة تنظر اليه عمداً لا يوجب التستر عليه من باب حرمة الإعانة على الإثم. مع أن مورد السيرة على عدم التستر من ذلك قطعاً. و من ذلك يشكل البناء على تحريمه من باب وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بناء على عمومته للمقام.

بحيث يقتضى ترك المقدمة، كى لا يقع غيره فى الحرام. و إن كان الظاهر عدم عمومته له، إذ النهي عن المنكر يراد منه الزجر عن المنكر تشريعاً، بمعنى: إحداث الداعى إلى الترك، فلا يقتضى وجوب ترك بعض المقدمات لئلا يقع المنكر، كما لا يقتضى الأمر بالمعروف فعل بعض المقدمات ليتحقق المعروف. فلاحظ.

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلوّة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام.

(٣) الوسائل باب: ١ من آداب الخلوّة حديث: ٣، ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١

هل هو حرام أو لا؟ وجهان. الأحوط: الحرمة (١).

[فصل فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة]

إشارة

فصل فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة، و فيه مسائل:

[(مسألة ١): الأتقى - وفاقاً للمشهور - جواز وطء الزوجة و المملوكة دبراً]

(مسألة ١): الأتقى - وفاقاً للمشهور - جواز وطء الزوجة و المملوكة دبراً (٢)، على كراهة شديدة

(١) كما يقتضيه إطلاق حرمة النظر و وجه الجواز: دعوى انصرافه الى غير ذلك. و فى مباحث التخلّى قد يظهر من المصنف ترجيح الجواز بقوله: «و الواجب ستر لون البشرة دون الحجم». اللهم إلا أن يكون مراده من لون البشرة نفس البشرة، و من الحجم الهيئة الخاصة عند ما تستر بالنورة و نحوها، كما تقدم هناك. و كيف كان فالإطلاق محكم، و الانصراف لا يعتد به.

فصل

فيما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة

(٢) عن الانتصار، و الخلاف، و الغنية، و السرائر: الإجماع عليه و فى التذكرة: «ذهب علمائنا إلى كراهة إتيان النساء فى أدبارهن، و أنه ليس بمحرم». و يشهد له جملة من النصوص، كصحيح على بن الحكم قال: «سمعت صفوان يقول: قلت للرضا (ع): إن رجلاً من مواليك أمرنى أن أسألك عن مسألة، فهابك و استحي منك أن يسألك عنها.

قال (ع): ما هي؟ قال: قلت: الرجل يأتي امرأته في دبرها قال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٢

.....

نعم، ذلك له. قلت: و أنت تفعل ذلك. قال (ع): إنا لا نفعل ذلك» (١)

و ،

خبر عبد الله بن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي المرأة في دبرها، قال (ع): لا بأس إذا رضيت. قلت: فأين قول الله عز وجل (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ؟) قال (ع):

هذا في طلب الولد، فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله، إن الله عز وجل يقول (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)» (٢)

و ،

خبر حماد بن عثمان: «سألت أبا عبد الله (ع) - وأخبرني من سأله - عن الرجل يأتي المرأة في ذلك الموضع - وفي البيت جماعة - فقال لي - ورفع صوته - قال رسول الله (ص): من كلف مملوكه ما لا يطيق فليعنه.

ثم نظر في وجه أهل البيت ثم أصغى الى فقال (ع): لا بأس به» (٣).

و نحوها غيرها.

و في كشف اللثام، و عن القميين، و ابن حمزة و الشيخ أبي الفتوح الرازي، و الراوندي في اللباب، و السيد أبي المكارم صاحب بلابل القلاقل:

الحرمة، و عن كشف الرموز لتلميذ المحقق: «و كان فاضل منا شريف يذهب إليه (يعني: التحريم) و يدعى أنه سمع ذلك مشافهة عن قوله حجة». و قد يشهد لهم

مصحح معمر بن خلاد، قال: «قال لي أبو الحسن (ع): أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن؟ قلت:

إنه بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً. فقال: إن اليهود كانت تقول:

إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحول، فأنزل الله عز وجل:

(نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) من خلف أو قدام، خلافاً

(١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٣

.....

لليهود، و لم يعن في أدبارهن» (١)

و ،

خبر سدير قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: قال رسول الله (ص): محاش النساء على أمتي حرام» (٢)

و ،

مرسل الصدوق في الفقيه: «قال رسول الله (ص): محاش نساء أمتي على رجال أمتي حرام» (٣).

و نحوها غيرها. لكن الأول إنما يدل على قصور الآية عن الدلالة على الجواز، ولعل أهل المدينة يستدلون بها عليه، فأراد (ع) بيان بطلان استدلالهم، فلا يدل على الحرمة. و أما الثاني: فضعيف السند. و أما غيره من النصوص:

فهو قاصر السند، بل بعضها قاصر الدلالة. و لو سلمت الدلالة في الجميع، فلا تصلح لمعارضه ما هو نص في الجواز مما عرفت، بل الجمع بينها يقضى بالحمل على الكراهة.

هذا كله الكلام في النصوص. و أما في الآيات: فقد استدلت القائلون بالجواز بقوله تعالى (فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أَنِّي شَيْئْتُمْ) (٤)، كما أشير إلى ذلك في مصحح معمر

. و القائلون بالمنع بقوله تعالى «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (٥) كما أشير إليه في صحيح علي بن الحكم المتقدم . و في كلا الاستدلاليين إشكال، لخفاء الدلالة في المقامين، و عدم وضوح المقصود بنحو يعول عليه في إثبات الحكم الشرعي، فإن (أنتي) في الآية الأولى لا يظهر أن المراد منها المكان، بمعنى الموضع من المرأة، حتى يشمل الدبر، و المنصرف من المكان مكان الفعل، لا الموضع من المرأة.

(١) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

(٤) البقرة: ٢٢٣.

(٥) البقرة: ٢٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٤

بل الأحوط تركه. خصوصاً مع عدم رضاها بذلك (١).

[مسألة ٢:] قد مر في باب الحيض الإشكال في وطء الحائض دبراً

(مسألة ٢): قد مر في باب الحيض الإشكال في وطء الحائض دبراً (٢) و إن قلنا بجوازه في غير حال الحيض.

[مسألة ٣:] ذكر بعض الفقهاء ممن قال بالجواز: أنه يتحقق النشوز بعدم تمكين الزوجة من وطئها دبراً

(مسألة ٣): ذكر بعض الفقهاء (٣) ممن قال بالجواز:

أنه يتحقق النشوز بعدم تمكين الزوجة من وطئها دبراً.

و هو مشكل (٤)

و (مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ) في الآية الثانية لا يظهر المراد منها على وجه تختص بالقبل، فالاستدلال بالآيتين محل تأمل و إشكال بالنظر إليهما. و أما بالنظر إلى النصوص فهي متعارضة في تفسيرها و الجمع العرفي بينها مشكل.

لأن خبر ابن أبي يعفور

ظاهر في تفسير الآية الأولى مما يقتضى جواز الوطء في الدبر. و مصحح معمر بن خلاد ظاهر في تفسيرها بغير ذلك. و لعل الجمع بينها يقتضى أن الاستدلال بالآية الأولى من باب المجازاة و الإقناع، لا من باب بيان الحقيقة و الواقع. فلاحظ.

(١) لما تقدم في خبر عبد الله بن أبي يعفور «١»

(٢) و تقدم أن ظاهر النصوص الدالة على تحليل ما عدا القبل، أو موضع الدم، أو ذلك الموضوع: تحليل الوطء في الدبر. فراجع.

(٣) المراد به صاحب الجواهر في مبحث النفقات.

(٤) يكفى في الاشكال ما في رواية عبد الله بن أبي يعفور المتقدمة

، فإن اعتبار رضاها في جوازه دليل على أنه ليس من حقوق الزوجية.

و ما دل من النصوص على وجوب إطاعتها الزوج

«٢» لا يخلو من إجمال.

إذا لا يمكن الأخذ به في كل فعل ضرورة. و ما ورد من كونها لعبة

(١) راجع أول الفصل.

(٢) راجع الوسائل باب: ٩١ من أبواب مقدمات النكاح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٥

لعدم الدليل على وجوب تمكينها في كل ما هو جائز من أنواع الاستمتاع، حتى يكون تركه نشوزاً.

[مسألة ٤: الوطء في دبر المرأة كالوطء في قبلها في وجوب الغسل]

(مسألة ٤): الوطء في دبر المرأة كالوطء في قبلها في وجوب الغسل (١)، و العدة، و استقرار المهر، و بطلان الصوم و ثبوت حد الزنا إذا كانت أجنبية، و ثبوت مهر المثل إذا وطأها شبهة، و كون المناط فيه دخول الحشفة أو مقدارها، و في حرمة البنت و الأم، و غير ذلك من أحكام المصاهرة المعلقة على الدخول. نعم في كفايته في حصول تحليل المطلقة

الرجل

«١»، أو ريحانته

«٢»، أو نحو ذلك، غير ظاهر فيما نحن فيه.

و مثله ما ورد من أن من حق الزوج على الزوجة أن تطيعه في حاجته و لو كان على ظهر قتب

«٣». (١) قال في القواعد: «و هو كالقبل في جميع الأحكام، حتى ثبوت النسب و تقرير المسمى، و الحد، و مهر المثل مع فساد العقد، و

العدة، و تحريم المصاهرة، إلا في التحليل، و الإحصان، و استنطاقها في النكاح»، و في كشف اللثام: نسب ذلك الى الشيخ و كثير. و

الوجه فيه: صدق الوطء، و المس، و الدخول، و الإتياء، و نحوها من العناوين التي أخذت موضوعاً للأحكام المذكورة.

(١) راجع الوسائل باب: ٨٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢، باب: ٧٢ حديث: ٤، ١٠.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨٧ من أبواب مقدمات النكاح.

(٣) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٦

ثلاثا إشكال (١). كما أن في كفاية الوطء في القبل فيه بدون الإنزال أيضاً كذلك، لما ورد في الاخبار (٢) من اعتبار

(١) بل منع، كما تقدم عن القواعد، بل عن المبسوط: نفى الخلاف في ذلك، لنصوص العسيلة التي أشار إليها في المتن، والمرأة لا تذوق العسيلة بوطنها في الدبر، كما نص على ذلك غير واحد، ومنهم الشيخ في المبسوط، واستدل له بقوله (ص): «حتى تذوق عسيلته و يذوق عسيلتك» (١).

(٢) قال في الجواهر: «ظاهرهم الاتفاق على الاكتفاء بذلك (يعنى الوطء) وإن لم يحصل تكرار منه، ولا إنزال. فإن تم إجماع كان هو الحجة. وإلا فهو محل للنظر، لظهور نصوص ذوق العسيلة في خلافه، حتى على تفسيره بلذة الجماع». والمراد من النصوص المشار إليها

موثق زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث قال: «فاذا طلقها ثلاثاً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، فاذا تزوجها غيره، و لم يدخل بها و طلقها أو مات عنها لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسيلتها» (٢) و نحوه رواية أبي حاتم عن أبي عبد الله (ع)

«٣» و

في موثق زرعة عن سماعة قال: (سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجها رجل آخر، و لم يصل إليها حتى طلقها تحل للأول؟ قال (ع): لا، حتى يذوق عسيلتها» (٤)

و هي خالية من التعرض لأن تذوق عسيلته. نعم هو مذكور في رواية المخالفين، فقد ذكر في الحدائق أنه روى غير واحد منهم: «أنه جاءت

(١) مستدرك الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق ملحق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٧

ذوق عسيلته و عسيلتها فيه. و كذا في كفايته في الوطء الواجب في أربعة أشهر (١). و كذا في كفايته في حصول الفئء و الرجوع في الإيلاء (٢) أيضاً.

امرأة رفاعه القرطى إلى النبي (ص) فقالت: كنت عند رفاعه فبت طلاقى فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير، فطلقنى قبل أن يمسنى، و في رواية:

و أنا معه مثل هدية الثوب، فتبسم النبي (ص) و قال: أ تريدن أن ترجعى الى رفاعه؟ لا، حتى تذوقى عسيلته، و يذوق عسيلتك» (١).

و لعل هذه الرواية هي مرسله المبسوط المتقدمة. لكن الاستدلال بها على اعتبار تلذذ المرأة كما ترى.

(١) فقد جزم في المسالك بعدم كفايته. و كأنه لأن دليل وجوبه ظاهر في كونه إرفاقاً بالزوجة، بل هو صريحه، و الإرفاق إنما يحصل بالوطء في القبل، و عليه فاللزام اعتبار كونه على نحو خاص، لأنه الذى لا تصبر عنه، كما تعرضت له النصوص الآتية.

(٢) و في كشف اللثام: «من جهة أن الإيلاء لا يقع إلا به (يعنى:

بالقبل) دون الوطء دبراً. فلا- حاجة الى استثنائه». و الوجه في عدم وقوع الإيلاء بالوطء في الدبر: أن المعتبر فيه وقوعه على وجه الإضرار بالزوجة، و لا يحصل الإضرار بها بترك وطئها دبراً، و لذا لو حلف على أن لا يطأ في دبرها لم يكن مولياً. اللهم إلا أن يقال: ترك الوطء دبراً و إن لم يوجب إضرار بالزوجة من جهة التلذذ، و لكنه إضرار بها من جهة الهجران، فاذا وطأها دبراً فقد انتفى الهجران و الإضرار المقصود منه.

(١) راجع مستدرك الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٥. مع اختلاف يسير عما في المتن، كنز العمال الجزء: ٥ حديث ٣٢٣١، سنن البيهقي الجزء: ٧ الصفحة ٣٣٣ صحيح البخارى باب: ٣ من كتاب الطلاق حديث: ٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٨

[مسألة ٥: إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان أو مكان يتحقق الحنث بوطنها دبراً]

(مسألة ٥): إذا حلف على ترك وطء امرأته في زمان أو مكان يتحقق الحنث بوطنها دبراً (١). إلا أن يكون هناك انصراف الى الوطء في القبل، من حيث كون غرضه عدم انعقاد النطفة.

[مسألة ٦: يجوز العزل]

(مسألة ٦): يجوز العزل بمعنى: إخراج الآلة عند الانزال و إفراغ المنى خارج الفرج (٢)، في الأمة (٣)

(١) لأنه نوع من الوطء المنذور تركه.
(٢) بذلك فسر في المسالك، و غيرها. و هو ظاهر النصوص الآتية.
(٣) إجماعاً حكاه غير واحد كما في الجواهر. و في الحدائق: «ظاهرهم الاتفاق عليه» و في المستند: «الظاهر انه لا خلاف فيه». و يشهد له

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سئل عن العزل فقال:

أما الأمة فلا بأس. فأما الحرّة فإنى أكره ذلك. إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها» (١).

و

في صحيحه الآخر عن أبي جعفر (ع) مثل ذلك، و قال في حديثه: «إلا أن ترضى، أو يشترط ذلك عليها» (٢)

و

صحيحه الثالث عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل المسلم يتزوج المجوسية؟ فقال: لا. و لكن إن كان له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها و يعزل عنها، و لا يطلب ولدها» (٣)

و

خير يعقوب الجعفي قال:

«سمعت أبا الحسن (ع) يقول: لا- بأس بالعزل في ستّة وجوه: المرأة التي تيقنت أنها لا تلد. و المسنة، و المرأة السليطة، و البديّة، و المرأة التي لا ترضع ولدها و الأمة» (٤).

- (١) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٧٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٩

و إن كانت منكوحه بعقد الدوام (١)، و الحره المتمتع بها (٢) و مع إذنها و إن كانت دائمه (٣)، و مع اشتراط ذلك عليها في العقد (٤) و في الدبر (٥)، و في حال الاضطرار (٦)، من ضرر، أو نحوه. و في جوازه في الحره المنكوحه بعقد الدوام في غير ما ذكر قولان، الأقوى ما هو المشهور (٧) من الجواز

(١) لإطلاق النص. و في الجواهر: إطلاق النص، و الفتوى، و معقد الإجماع.

(٢) قولاً واحداً- كما عن جامع المقاصد- و إجماعاً- كما عن غيره- و ليس في النصوص تعرض لها بالخصوص، فلو قيل بالحرمة يكون المعتمد في التخصيص: الإجماع.

(٣) كما هو المعروف. و يشهد به صحيح ابن مسلم المتقدم الثاني، بل الثالث أيضاً. لظهوره في كونه من حقوق الزوجه، فيجوز برضاها.

(٤) هذا مما لا إشكال فيه. و يقتضيه الصحيحان السابقان.

(٥) عن الفخر: أن محل الخلاف ما إذا كان الوطء في الفرج، دون الدبر. و يقتضيه بعض أدلة المنع الآتية. بل قد يستفاد من خبر الجعفي

(٦) لعموم ما دل على حليه ما اضطر اليه

«١» أو نفى ما اضطرروا اليه

«٢». (٧) للنصوص الدالة على الجواز، مثل □

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن العزل، فقال: ذاك الى الرجل يصرفه

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب القيام حديث: ٦، ٧، باب: ١٢ من أبواب كتاب الايمان حديث: ١٨، مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف حديث: ٣

(٢) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٠

.....

حيث شاء» (١)

و

موثق عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن العزل، فقال: ذاك الى الرجل» (٢) □ □

و الصحيح □

عن عبد الرحمن الحذاء عن أبي عبد الله (ع): «قال: كان على بن الحسين (ع) لا يرى بالعزل بأساً. يقرأ هذه الآية (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ

بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) (٣) فكل شيء أخذ الله منه الميثاق فهو خارج، وإن كان على صخرة صماء» (٤)

و

موتق محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «لا- بأس بالعزل عن المرأة الحرة إن أحب صاحبها وإن كرهت، وليس لها من الأمر شيء» (٥)

و،

صحيحه: «قلت لأبي جعفر (ع): الرجل يكون تحته الحرة أ يعزل عنها؟ قال: ذاك إليه إن شاء عزل وإن شاء لم يعزل» (٦).
و عن المقنعة و المبسوط و الخلاف: الحرمه. بل في الأخير: الإجماع عليها. و مستنده الإجماع المذكور. و صحيح محمد بن مسلم المتقدم في الأمة

«٧». و لما روى أن النبي (ص) نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها

«٨». و ما روى عنه (ص) أنه قال: «ذلك الوأد الخفي»

[١]. و مفهوم رواية الجعفي المتقدمه

«٩». مضافاً الى ما فيه من تضييع النسل الذي لأجله

[١] كنز العمال الجزء: ٨ حديث: ٤٢٤٥، و ينقله عن علي (ع) في الجزء: ٨ حديث: ٥٢٠٩ الا أنه قال (ذاك ..).

(١) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٣) الأعراف: ١٧٢.

(٤) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٥.

(٧) راجع أول المسألة.

(٨) مستدرک الوسائل باب: ٥٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٩) راجع أول المسألة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧١

مع الكراهة (١). بل يمكن أن يقال: بعدمها، أو أخفيتها في العجوزة (٢)، و العقيمة، و السليطة، و البديه و التي لا ترضع ولدها. و الأقوى عدم وجوب دية النطفة عليه (٣) و ان قلنا بالحرمه. و قيل بوجوبها عليه (٤) للزوجه و هي عشرة دنانير، للخبر للوارد (٥) فيمن أفرع رجلا عن عرسه، فعزل عنها الماء من وجوب نصف خمس المائة: عشرة دنانير، عليه. لكنه في

شرع النكاح، و لذا حرم الاستمنا. و فيه: منع الإجماع مع شهرة الخلاف.

و منع ظهور الكراهة في الحرمه. و عدم حجيه النبيين. و مفهوم رواية الجعفي

ليس بحجة. و تضييع النسل لا دليل على حرمة كليه، و لذا يجوز ترك التزويج، و ترك الوطء، و كذا الاحتلام. و حرمة الاستمناء لدليل خاص به، فلا يتعدى الى غيره.

(١) لصحيح محمد بن مسلم المتقدم في الأمة

(٢) لرواية الجعفي المتقدمة

. و ظاهرها عدم الكراهة في الموارد المذكورة، و منها الأمة. و تركها في المتن لأن كلامه في الحره.

(٣) كما عن المعظم، و المصرح به في كلام غير واحد من الأعاظم، كالمحقق و الشهيد الثانيين، و غيرهم. للأصل مع عدم الدليل عليه. بل ظاهر نصوص جواز العزل عدمه.

(٤) كما عن الشيخ، و القاضي، و أبي الصلاح، و ابني حمزة و زهره، و الكيدري، و العلامة في القواعد، و الإرشاد، و كاشف اللثام. و لعله ظاهر، الشرائع هنا. لكن نفاه في كتاب الديات.

(٥) في جامع المقاصد:

«روى الشيخ في الصحيح عن يونس عن أبي الحسن (ع): أن علياً (ع) قضى في الرجل يفزع عن عرسه،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٢

غير ما نحن فيه، و لا- وجه للقياس عليه، مع أنه مع الفارق (١) و أما عزل المرأة- بمعنى: منعها من الإنزال في فرجها- فالظاهر حرمة بدون رضا الزوج (٢)، فإنه مناف للتمكين الواجب عليها. بل يمكن وجوب دية النطفة عليها (٣).

هذا و لا فرق في جواز العزل بين الجماع الواجب و غيره، حتى فيما يجب في كل أربعة أشهر (٤).

[مسألة ٧: لا يجوز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر]

(مسألة ٧): لا يجوز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر (٥)،

فيعزل عنها الماء و لم يرد ذلك: نصف خمس المائة: عشرة دنانير» (١)

و ،

روى في الكافي بأسانيد عن كتاب طريف عن أمير المؤمنين (ع) قال: «و أفتى (ع) في منى رجل يفزع عن عرسه، فيعزل عنها الماء، و لم يرد ذلك، نصف خمس المائة: عشرة دنانير» (٢).

(١) لأن الجنائية في الخبر من الأجنبي، و في المورد من الوالد، و من المعلوم أن جنائية الوالد لا يلحقها حكم جنائية الأجنبي.

(٢) كما نص على ذلك في الجواهر لما ذكر.

(٣) كما استظهره في الجواهر ضرورة كونها حينئذ كالمفزع أو أعظم في التفويت إذا كانت قد نحت نفسها عنه عند إنزاله. و إشكاله ظاهر، للفارق المتقدم.

(٤) إلا أن يدعى انصراف دليل وجوبه الى المتعارف، بملاحظة كونه إرفاقاً بالزوجة، نظير ما تقدم في الوطء في الدبر. فتأمل.

(٥) في المسالك: أنه موضع وفاق. و يشهد له

مصصح صفوان بن

(١) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب ديات الأعضاء ملحق حديث: ١، التهذيب الجزء ١٠ الصفحة: ٢٨٥ طبعه النجف الحديثة.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ديوات الأعضاء حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٣

من غير فرق بين الدائمة و المتمتع بها (١)، و لا الشابة و الشائبة على الأظهر (٢)،

يحيى عن الرضا (ع): «أنه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابة، فيمسك عنها الأشهر و السنة لا يقربها ليس يريد الإضرار بها يكون لهم مصيبة يكون في ذلك آثماً؟ قال (ع): إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك» (١).

كذا رواه الصدوق، و الشيخ. و

رواه الشيخ بطريق فيه على بن أحمد بن أشيم بزيادة: «إلا أن يكون بإذنها» (٢).

(١) لإطلاق النص. و في الجواهر: «المتيقن هو الدائم» فلا يجب ذلك في المنقطع الساقط فيه الإيلاء، و أحكام الزوجية من النفقة و غيرها.

لأنهن مستأجرات» و في رسالته شيخنا الأعظم (ره): فيه وجهان. لكن ذلك لا يوجب و هنا في الإطلاق، فالعمل به لازم. و عدم جريان أحكام الإيلاء لا يقتضى العدم في المقام، لأنه حكم خاص، و لو كان مبنياً على ما نحن فيه لم يكن وجه للكفارة، لبطلان اليمين، كما لا يخفى.

(٢) لإطلاق الفتاوى و معقد الاتفاق. و في كشف اللثام: «و لم يفرقوا بين الشابة و غيرها»، و عن الرياض: الإجماع على التعميم، و نسب في الجواهر التخصيص الى بعض القاصرين. و كأنه يريد به الكاشاني في مفاتيحه، و البحراني في حدائقه، و الحر في وسائله، و ظاهر كشف اللثام: التوقف فيه. و هو في محله. لعدم ثبوت الإجماع المعتد به، لاحتمال أن يكون المستند فيه الصحيح القاصر عن التعميم، كما عرفت. و الإجماع في الرياض إنما كان على التعميم في الإيلاء، لا فيما نحن فيه. و أما حسن حفص عن أبي عبد الله (ع): «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين

(١) الوسائل باب: ٧١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧١ من أبواب مقدمات النكاح ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٤

و الأمة و الحرة (١)، لإطلاق الخبر. كما أن مقتضاه عدم الفرق بين الحاضر و المسافر (٢)، في غير سفر الواجب. و في كفاية الوطاء في الدبر إشكال كما مر (٣).

أربعة أشهر استعدت عليه، فاما أن يفى و إما أن يطلق، فان كان من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤل» (١)

، و ظاهره أن الاستعداد إنما هو ترك الوطاء. لكن مورده المغاضبة، و ظاهره إلحاق المغاضبة بالإيلاء في الحكم، فلا يكون مما نحن فيه.

(١) في الجواهر: «أما الدائمة الأمة فلم أجد فيها تصريحاً من الأصحاب». لكن لا معدل عن العمل بإطلاق النص، المؤيد بإطلاق الفتوى.

(٢) في شمول النص للغائب تأمل. لاحتمال أن يكون المراد من قوله في السؤال:

«عنده المرأة الشابة»

: أن تكون حاضرة عنده. و ربما تشهد به السيرة. و لذا قيد في كشف اللثام الحكم المذكور بحضور الزوج.

نعم استدل على التعميم بما

روي عن عمر: أنه سأل نساء أهل المدينة لما أخرج أزواجهن إلى الجهاد، وسمع امرأة تنشد أبياتاً من جملتها:

فو الله لو لا الله لا شيء غيره لزلزل من هذا السرير جوانبه

عن أكثر ما تصبر المرأة عن الجماع، فقيل له: أربعة أشهر، فجعل المدة المضروبة للغيبه أربعة أشهر (٢).

لكنه ليس بحجة سنداً، ولا مسنداً إليه، ولا دلالة، إذ من الجائز أن يكون ضرب المدة من الأحكام السياسية، لا الشرعية.

(٣) يعنى: فى المسألة الرابعة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الإيلاء حديث: ٢.

(٢) راجع كنز العمال الجزء: ٨ حديث: ٥٢٢٧، ٥٢٣٤. مع اختلاف يسير.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٥

و كذا فى الإدخال بدون الانزال (١)، لانصراف الخبر الى اللوط المتعارف (٢) و هو مع الانزال و الظاهر عدم توقف الوجوب على

مطالبتها ذلك (٣). و يجوز تركه مع رضاها، أو اشتراط ذلك حين العقد عليها، و مع عدم التمكن منه (٤)

(١) فى المسالك: «المعتبر من الوطء الواجب ما أوجب الغسل و إن لم ينزل، فى المحل المعهود، فلا يكفى الدبر».

(٢) التعارف لا يوجب وهن الإطلاق، كما هو محرر فى محله. و العمدة فى الانصراف أن الظاهر أن الحكم المذكور إرفاقى بالزوجة،

و هو لا يحصل بمجرد الوطء مطلقاً.

(٣) لإطلاق النص و الفتوى لكن الظاهر من النصوص أنه من حقوق الزوجة، بل صريح بعض متون الصحيح المتقدم، و حينئذ يتوقف

أداؤه على المطالبة كسائر الحقوق. إلا أن يقال: إن الأصل يقتضى وجوب أداء الحق إلا مع الرضا بالتأخر، لا جواز ترك الأداء إلا مع

المطالبة، لأن إبقاء الحق بدون إذن من له الحق تصرف فيه، و هو خلاف السلطنة على الحقوق و الأموال. و لذا نقول: بأن الدائن إذا

جهل الدين أو نسيه لا يجوز للمديون تأخيرها، فكذا فى المقام إذا كانت الزوجة لا تدرى أن لها حق الوطء، أو جهلت ذلك فلم

تطالب، لم يجز للزوج ترك أدائه.

و على هذا يكون عدم توقف الوجوب على مطالبتها من مقتضيات الأصل فيه و فى عموم الحقوق مع قطع النظر عن إطلاق النص. و

من ذلك يظهر الوجه فى جواز تركه مع رضاها. و كذا مع اشتراط ذلك عند العقد.

(٤) فان العجز عذر عقلى فى مخالفة التكليف. و كذلك الضرر لحديث نفي الضرر، أو ما دل على حرمة الضرر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٦

لعدم انتشار العضو، و مع خوف الضرر عليه أو عليها، و مع غيبتها (١) باختيارها، و مع نشوزها (٢). و لا- يجب أزيد من الإدخال و

الانزال، فلا بأس بترك سائر المقدمات (٣) من الاستمتاع. و لا يجرى الحكم فى المملوكة غير المزوجة (٤) فيجوز ترك وطئها

مطلقاً.

[مسألة ٨): إذا كانت الزوجة من جهة كثرة ميلها و سبقها لا تقدر على الصبر إلى أربعة أشهر]

(مسألة ٨): إذا كانت الزوجة من جهة كثرة ميلها و سبقها لا تقدر على الصبر إلى أربعة أشهر بحيث تقع فى المعصية إذا لم يواقعها.

فالأحوط المبادرة إلى موافقتها قبل تمام الأربعة (٥)، أو طلاقها و تخليه سبيلها.

- (١) لا يتضح الفرق بين غيبتها وغيبته، فان كان يصدق عليه أنه عنده زوجة في حال سفره، كان الصدق كذلك في حال سفرها، وإن لم يصدق في الثاني لم يصدق في الأول.
- (٢) هذا خلاف إطلاق النصوص المتقدم. إلا أن يفهم من الأدلة أن النشوز مسقط لجميع حقوق الزوجة. و يظهر من كلماتهم في مبحث القسم التسالم عليه.
- (٣) للأصل، وقصور النص المتقدم عن إثباته.
- (٤) لخروجها عن مورد النص المتقدم. و يتعين الرجوع فيها الى الأصل.
- (٥)

□

للمرسل عن أبي عبد الله (ع): «من جمع من النساء ما لا ينكح فرني منهن شيء فالإثم عليه» (١).
لكن الاعتماد عليه غير ظاهر.

ولا سيما بملاحظة التحديد في الصحيح السابق. ولا يجب الأمر بالمعروف على نحو يقتضى وجوب ما يوجب رفع المقتضى لداعى المعصية، فلا يجب أن

(١) الوسائل باب: ٧١ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٧

[مسألة ٩: إذا ترك موافقتها عند تمام الأربعة أشهر لمانع]

(مسألة ٩): إذا ترك موافقتها عند تمام الأربعة أشهر لمانع من حيض أو نحوه، أو عصياناً لا- يجب عليه القضاء (١) نعم الأحوط ارضائها بوجه من الوجوه، لأن الظاهر أن ذلك حق لها عليه (٢) وقد فوته عليها. ثمّ اللازم عدم التأخير

يتزوج المرأة التي لو لم يتزوجها زنت، ولا تزويج الرجل الذي لو لا تزوجه زنى، ولا نحو ذلك.

(١) للأصل. فان قلت: الأصل يقتضى وجوب الوطاء، لأن الوجوب كان سابقاً فيستصحب. قلت: لا إشكال في وجوب الوطاء بعد تمام الأربعة أشهر إذا لم يكن وطأ فيها. وإنما الكلام في وجوبه ثانياً بعنوان القضاء عما فات، والأصل فيه البراءة، واستصحاب عدمه.

(٢) كأنه يشير إلى قاعدة كلية، وهي: من فوت حق غيره وجب عليه استحلاله. وقد استدل عليها شيخنا الأعظم في مكاسبه بالأصل، والنصوص، منها ما

□

رواه الكراجكى عن على بن الحسين (ع) عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله (ص): للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو.. الى أن قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة و يقضى له عليه» (١).

و نحوه غيره. لكن يشكل الأصل المذكور: بأنه بعد التصرف في الحق يسقط بذهاب موضوعه، فلا يحتاج في سقوطه إلى عفو و إرضاء. مثلاً إذا كان لأحد حق على آخر أن لا يأكل من طعام، فأكل، عصى و جرى على خلاف الحق، فبطل الحق و سقط.

ولا مجال لأصالة بقاءه. نعم إذا احتمل دخله في رفع العقاب وجب عقلا تحصيله، لكن إطلاق أن التوبة ماحية للذنب. رافع للاحتمال المذكور.

(١) الوسائل باب: ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٢٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٨

من وطء الى وطء أزيد من الأربعة، فمبدأ اعتبار الأربعة اللاحقة إنما هو الوطاء المتقدم (١)، لا حين انقضاء الأربعة المتقدمة.

[فصل في أحكام الدخول]

إشارة

فصل

[مسألة ١]: لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين

(مسألة ١): لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين (٢)

و أما النصوص المشار إليها فلا يخلو سندها من إشكال. بل دلالتها أيضاً، لاشتمالها على أمور لا قائل بوجود البراءة منها، كما اعترف بذلك شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه في مباحث حرمة الغيبة. مضافاً الى أن النصوص مرمية بالهجر و الاعراض، لعدم ذكر مضمونها في كتاب الكفارات. فلاحظ.

و كأنه لذلك توقف المصنف عن الفتوى في المقام.

(١) لأن ظاهر النص إرادة المدة المساوية للأربعة أشهر من حين الوطاء، لا الأربعة أشهر المتعينة.

فصل في أحكام الدخول

(٢) بالنص، و الإجماع كما في كشف اللثام، و إجماعاً بقسميه، و نصوصاً، كما في الجواهر. و

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): إذا تزوج الرجل الجارية و هي صغيرة، فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين» «١» و ،

في خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «قال: لا يدخل

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٧٩

جره كانت أو أمه، دواماً كان النكاح أو متعة (١). بل لا يجوز وطء المملوكة (٢) و المحللة كذلك. و أما الاستمتاع بما

بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين، أو عشر سنين» «١»

، و نحوه خبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع)

«٢». و التخيير فيهما بين الأقل و الأكثر يستوجب حمل الأكثر عرفاً على الاستحباب. و أما

خبر غياث بن إبراهيم عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع): «قال: لا توطأ جارية لأقل من عشر سنين، فان فعل فعيبت فقد ضمن» «٣».

فشاذ مهجور، يجب حمل صدره على الاستحباب، بقريته ما سبق، إن أمكن، و إلا طرح.

(١) إجماعاً- أيضاً- بقسميه، كما في الجواهر. و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة.

(٢) كما صرح به جماعة. و في الجواهر: حكاية الإجماع عليه عن التنقيح و محكى النهاية و الكفاية و ظاهر المجمع. و يقتضيه إطلاق الخبرين الأخيرين المتقدمين. و أما ما

في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال في رجل ابتاع جارية و لم تطمث، قال (ع): إن كانت صغيرة لا يتخوف عليها الحبل فليس عليها عدة، و ليطأها إن شاء. و إن كانت قد بلغت و لم تطمث فان عليها العدة» (٤)

و ،

صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع): «في الجارية التي لم تطمث و لم تبلغ الحبل إذا اشتراها الرجل، قال (ع): ليس عليها عدة، يقع عليها» (٥)

، و نحوهما

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب نكاح العيب حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب نكاح العيب حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٠

عدا الوطء من النظر و اللمس بشهوة و الضم و التفخيز، فجائز في الجميع (١)، و لو في الرضيعة.

[مسألة (٢): إذا تزوج صغيرة دواماً أو متعة]

(مسألة ٢): إذا تزوج صغيرة دواماً أو متعة، و دخل بها قبل إكمال تسع سنين فأفضاها. حرمت عليه أبدأً على المشهور (٢).

غيرهما و هي و إن كانت واردة في الجواز من حيث الاستبراء و عدمه، لكنها ظاهرة في المفروغيه عن الجواز في الصغيرة، فيقيد بها إطلاق ما سبق.

لكن من القريب حمل الصغيرة فيها على معنى: ما لا- يتخوف عليها الحبل، جمعاً بينها و بين الإطلاق المتقدم. و إن كان الإنصاف يقتضى البناء على المعارضة بين الإطلاقين، فيرجع الى الأصل في مورد المعارضة. و لا وجه لتعين إطلاق هذه النصوص للتصرف، و لا سيما بعد ملاحظة

رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع المروية في عيون الاخبار. عن الرضا (ع): «في حد الجارية الصغيرة السن الذي إذا لم تبلغه لم يكن على الرجل استبراؤها.

قال (ع): إذا لم تبلغ استبرأت بشهر، قلت: و إن كانت ابنة سبع سنين أو نحوها مما لا تحمل. فقال: هي صغيرة، و لا يضرك أن لا تستبرأها، فقلت: ما بينها و بين تسع، فقال (ع): نعم تسع سنين» (١).

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للعمل بها بعد ما عرفت من حكاية الإجماع على خلافها.

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٨٠

(١) كما نص على ذلك في الجواهر. للأصل السالم عن المعارضة.

(٢) بل إجماعاً محكياً صريحاً عن الإيضاح والتنقيح و كنز الفوائد، و غاية المرام، و ظاهراً في المسالك و محكى كشف الرموز و المقتصر و المهذب البارع بل و السرائر إن لم يكن محصلاً. كذا في الجواهر. و استدل له.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نكاح العيب حديث: ١١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨١

.....

□

بخبر يعقوب بن يزيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع):

«قال (ع): إذا خطب الرجل المرأة فدخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين فرق بينهما، و لم تحل له أبداً» (١).

وفيه: أنه لا مجال للاعتماد عليه مع ضعف سنده، و شموله لصورة عدم الإفضاء، و دلالة على انتفاء الزوجية بمجرد الوطء، مع صراحة النصوص ببقاء الزوجية مع الإفضاء، فضلاً عن صورة عدمه،

كخبر بريد بن معاوية عن أبي جعفر (ع): «في رجل افتض جارية - يعنى: امرأته - فأفضاها، قال (ع): عليه الدية إن كان دخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين. قال: و إن أمسكها و لم يطلقها فلا شيء عليه. و إن كان دخل بها و لها تسع سنين فلا شيء عليه، إن شاء أمسك، و إن شاء طلق» (٢).

و ،

□

صحيح حمران عن أبي عبد الله (ع) قال: «سئل عن رجل تزوج جارية بكرة لم تدرك، فلما دخل بها افتضها فأفضاها، فقال: إن كان دخل بها حين دخل بها و لها تسع سنين فلا شيء عليه، و إن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقل من ذلك بقليل حين افتضها فإنه قد أفسدها و عطلها على الأزواج، فعلى الامام أن يغرمه ديته، و إن أمسكها و لم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه» (٣).

و لأجل ذلك قال في كشف اللثام: «و لم نظفر بخبر يدل على التحريم بالإفضاء. و ما دل على التحريم بالدخول قبل التسع ضعيف مرسل. فالأقرب - وفقاً للنزاهة - الحل». و في الجواهر: أنه لا يخلو من قوة. اللهم إلا أن يقال: ضعف السند منجبر بعمل الأصحاب به. و النصوص الدالة على بقاء الزوجية مع الإفضاء ربما تنافى فتوى المشهور بالتحريم، فقد قيل: إن التحريم المؤبد

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٢

و هو الأحوط و إن لم تخرج عن زوجيته (١). و قيل بخروجها عن الزوجية أيضاً (٢). بل الأحوط حرمتها عليه بمجرد الدخول (٣) و إن لم يفضها. و لكن الأقوى بقاءها على الزوجية و إن كانت مفضاة (٤) و عدم حرمتها عليه أيضاً، خصوصاً

ينافى مقتضى النكاح. أو هي مخالفة للمشهور من ثبوت الدية مطلقاً و إن أمسكها. فإذا لا مجال للاعتماد عليها. فلم يبق إلا عموم المرسل، و يمكن تقييده بصورة الإفضاء، لظهور الإجماع على عدم التحريم بدونه. لكن يشكل ذلك: بأن الفتوى هي أن التحريم

يستند إلى الإفضاء، و المرسل ظاهر في أنه يستند الى الدخول، فتكون الفتوى أجنبية عن المرسل، لا- مقيدة له، لأن الإفضاء من مقارنات الدخول، لا من حالاته. فحمل المرسل على مضمون الفتوى تصرف فيه بنحو آخر غير التقييد بعيداً جداً. و لعله الى ذلك أشار في الجواهر بقوله: «إنه لا يورث الفقيه ظناً». و بالجملة:

الاستدلال على فتوى المشهور بالمرسل بعيد عن السليقة العرفية. فلاحظ.

(١) كما في الشرائع، و عن السرائر، و الجامع، و غيرها. و في كشف اللثام: أنه الأقوى لصحيحة حمران

و رواية بريد

المتقدمتين، المصرحتين بذلك.

(٢) لأن التحريم المؤبد ينافي مقتضى النكاح، إذ ثمرته حل الاستمتاع.

و لما تقدم من مرسل يعقوب بن يزيد

، الصريح في انتفاء الزوجية بمجرد الدخول، فضلاً عن الإفضاء، أو بعد حمله على الإفضاء. و لكن المرسل قد عرفت إشكاله، فلا معدل عن العمل بغيره.

(٣) فقد نسب ذلك الى الشيخين في المقنعة و النهاية و الى ابن إدريس.

و يشهد له المرسل المتقدم. لكن في صلاحيته لذلك تأمل، لعدم ثبوت الفتوى المذكورة، فضلاً عن صلاحيتها لجبر المرسل

. (٤) عملاً بالنصوص المتقدمة من دون معارض ظاهر. مضافاً الى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٣

إذا كان جاهلاً (١) بالموضوع أو الحكم، أو كان صغيراً، أو مجنوناً، أو كان بعد اندمال جرحها (٢)، أو طلقها ثم عقد عليها جديداً. نعم يجب عليه دية الإفضاء و هي دية النفس (٣) ففي الحرة نصف دية الرجل و في الأمة أقل الأمرين من قيمتها و دية الحرة. و ظاهر المشهور: ثبوت الدية مطلقاً و إن أمسكها

أنه مقتضى الأصل، و ليس ما يوجب الخروج عنه إلا المرسل الذي لم تثبت حجتيه. و لأجل ذلك يتعين القول بعدم حرمتها عليه، لما ذكر.

(١) فقد حكى في الجواهر عن تصريح بعضهم، و ظاهر كثير: عدم التحريم في ذلك، حيث رتبوا الحكم على الوطء المحرم، و لما في كلام جماعة من تعليل التحريم بأنه عقوبة، و هي إنما تترتب على الحرام دون المباح.

لكن إطلاق الدليل على التحريم- لو تم- لا يخل به مثل ذلك. و الانصراف و التعليل ممنوعان.

(٢) اقتصاراً في التحريم على المتيقن، و هو غير هذا الفرد. و لكن ظاهر فتوى الأصحاب العموم له، عملاً بالاستصحاب. و لذلك حكى القطع به عن الصيمري في غاية المرام، و عن السيوري: أنه أولى الوجهين.

و أما ما ذكر من الاقتصار على القدر المتيقن فلا- يجدى في الحل بعد جريان استصحاب التحريم. اللهم إلا- أن يشك في ثبوت التحريم من أول الأمر، فيبنى على الحل من الأول. و لكنه غير محل الكلام كما لا يخفى.

و كذا الكلام بناء على البيونة. فالعمدة حينئذ ملاحظة دليل الحرمة. فإن كان هو المرسل فمقتضاه بقاء الحرمة، و لو بالاستصحاب. و مثله الكلام فيما لو طلقها ثم عقد عليها جديداً. فان مقتضى الاستصحاب أيضاً بطلان العقد، إلا أن يكون الشك في الحرمة من أول الأمر.

(٣) على ما ذكره في كتاب الديات. فراجع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٤

و لم يطلقها. الا أن مقتضى حسنة حمران

و خبر بريد

المثبتين لها (١) عدم وجوبها عليه إذا لم يطلقها. و الأحوط ما ذكره المشهور. و يجب عليه أيضا نفقتها ما دامت حية (٢) و إن (١) المتقدمين آنفاً. و عن ابن الجنيدي: الفتوى بمضمونهما و لعله اعتماداً منه عليهما. لكن في الجواهر: «يجب حملهما على سقوطها صلحاً، بأن تختار المقام معه بدلاً عن الدية، فإن الدية قد لزمته بالإفشاء بدلالة النص و الفتوى، فلا تسقط مجاناً من غير عوض. لأنه لو لم يحمل على الصلح فاما أن يكون المراد سقوط الدية بالعزم على الإمساك، أو بنفس الإمساك المستمر الى الموت بأن تسقط الدية به، أو يبقى الحكم بالسقوط مراعى بالموت فإن أمسكها حتى مات تبين السقوط من حين الإمساك، أو عدم ثبوت الدية بالإفشاء. و اللوازم - خصوصاً بعضها - في غاية البعد».

و الاشكال عليه ظاهر، فإنه أشبه بالاجتهاد في مقابل النص. نعم يمكن الإشكال: بأن النصوص مهجورة عند الأصحاب، فلا مجال للاعتماد عليها.

و الدية و إن لم يصرح بلفظها في غير الخبرين، لكن دل عليها جملة من الروايات، منها خبر غياث المتقدم في أول الفصل

، و منها

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين فأصابها عيب، فهو ضامن» (١). و نحوهما غيرهما.

(٢) بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل قد حكى الإجماع عليه جماعة، كما في الجواهر: و يشهد له صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «سألته عن رجل تزوج جارية فوق وقع عليها فأفضاها، قال (ع): عليه الاجراء عليها ما دامت حية» (٢). و عن الإسكافي: سقوطها بالطلاق. و وجهه غير

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٥

طلقها، بل و ان تزوجت بعد الطلاق (١) على الأحوط.

[مسألة (٣): لا فرق في الدخول الموجب للإفشاء بين أن يكون في القبل أو الدبر]

(مسألة ٣): لا فرق في الدخول الموجب للإفشاء بين أن يكون في القبل أو الدبر (٢). و الإفشاء أعم من أن يكون (٣) باتحاد مسلكى البول و الحيض، أو مسلكى الحيض

ظاهر في مقابل الإطلاق، و لا سيما مع دعوى الإجماع على خلافه.

(١) كما هو المشهور. و عن ابن فهد و الصيمرى و ابن قطان و الإيضاح و الروضة: تقييد الحكم بما إذا لم تتزوج بغيره. و في القواعد: «على إشكال» لزوال الزوجية التي هي علة الوجوب. و لزوال التعليل على الأزواج.

و لأنها واجبة على الثانى، فلا تجب على الأول. و فيه: أن ظاهر صحيح الحلبي

أن علة الوجوب الإفشاء، لا الزوجية و منه يظهر الإشكال فى الأخير. و أما التعطيل على الأزواج فإنما ذكر فى صحيح حمران

«١». علة للديّة، لا للنفقة، فلا يكون انتفاؤه موجبا لانتفائها.

(٢) لإطلاق النص، و الفتوى.

(٣) قد اختلفت الكلمات في تفسير الإفضاء. قال في القواعد:

«و هو - يعنى: الإفضاء - صيرورة مسلك البول و الحيض واحداً. أو مسلك الحيض و الغائط واحداً، على رأى». و ظاهر مجمع البحرين: أنه جعل مسلك البول و الغائط واحداً. و نحوه عن كشف الرموز، فيكون قولاً ثالثاً. و فى الشرائع فى مبحث العيوب و غيرها تفسيره بجعل مسلكها مسلكاً واحداً. و الظاهر منه القول الثانى. هذا و لا ريب فى أن الأقوال المذكورة متقابلة مفهوماً. إنما الإشكال فى أن الاحكام السابقة هل تختص بأحد هذه المعانى؟ و حينئذ يحتاج فى تعيينه الى دليل. أو أنها عامة للجميع. ظاهر المشهور أن موضوع الاحكام المعنى الأول. و عن

(١) تقدم فى أول المسألة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٦

و الغائط، أو اتحاد الجميع. و إن كان ظاهر المشهور الاختصاص بالأول.

[مسألة ٤: لا يلحق بالزوجة فى الحرمة الأبدية]

(مسألة ٤): لا يلحق بالزوجة فى الحرمة الأبدية (١)

صريح كلام العلامة فى جملة من كتبه، و غيره أن موضوع الاحكام الجامع بين المعنيين. قال فى الجواهر بعد نقل كلمات الفقهاء و أهل اللغة فى تفسير الإفضاء: «و كيف كان فكلام الفقهاء و أهل اللغة متفق على أن إفضاء المرأة شىء خاص. لا أن المراد به مطلق الوصل، أو التوسعة، أو الشق، أو الخلط، كى تترتب أحكامه على كل فرد من أفراد ذلك، كما هو مبنى كلام العلامة و من تابعه. و وجود معنى المطلق فى ذلك الخاص لا يقتضى كون المراد المطلق و أن ذكر الخاص من باب المثال .. الى أن قال:

نعم يبقى الكلام فى تعيينه من بين الافراد التى سمعتها أقوالاً، أو احتمالاً.

و لا- ريب فى أن المظنون منها ما هو المشهور، للشهرة، و الإجماع المنقول، و تعارف الوقوع، و غير ذلك ..». و ما ذكره (ره) فى محله، لأن الجامع بين الافراد ليس من معانى الإفضاء، كى يحمل عليه الكلام. و حمله على المعنى اللغوى يقتضى ثبوت الاحكام له و إن كان بنحو آخر غير الأنحاء المذكورة، و لا يظن القول به من أحد. و عليه يتعين حمله على المشهور. لحصول الوثوق بصحته، الموجب للترجيح، كما تحقق ذلك فى مبحث الأخذ بقول اللغوى.

(١) لخروجها عن مورد النصوص، و هو الزوجة الصغيرة المفوضة بالوطء. كما نص على ذلك فى الجواهر. و حينئذ يتعين الرجوع فى غيرها الى القواعد المقتضية للعدم. و عن العلامة و ولده: تحريم الأجنبية. و عن غيرهما: تحريم الأجنبية و الأمة. و كأن الوجه فى الأخير استفادة عدم الخصوصية من مورد النص. و فى الأول الأولوية، لأن الإثم فى الأجنبية أشد. أو لأن الزوجية ليست سبباً فى الحرمة، لأنها سبب الحل، فلا تكون

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٧

- على القول بها- و وجوب النفقة المملوكة و المحللة و الموطوءة بشبهة أو زنا و لا الزوجة الكبيرة. نعم تثبت الديّة فى الجميع (١)-

عدا الزوجة الكبيرة (٢)- إذا أفضاها بالدخول بها (٣)، حتى فى الزنا، و إن كانت عالمة مطاوعة (٤) و كانت كبيرة.

و كذا لا يلحق بالدخول الإفضاء بالإصبع (٥) و نحوه، فلا

سبباً لضده، بل السبب الصغر و الإفضاء، و المفروض حصولهما في الأجنبية.
و هو كما ترى.

(١) كما في الجواهر حاكياً عن بعضهم التصريح به،

لصحيح سليمان ابن خالد قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل كسر بعصوه، فلم يملك استه، ما فيه من الديه؟ فقال (ع): ديه كامله. و سألته عن رجل وقع بجاريه فأفضاها و كانت إذا نزلت بتلك المنزله لم تلد، فقال (ع):
الديه كامله» (١)

، و لما

رواه في الفقيه بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين (ع): أنه (ع) قضى في امرأة أفضيت بالديه «٢».

(٢) لما سبق من صحيح حمران

و خبر بريد

«٣»، المعتضد بإجماع الخلاف. و عن الحلبيين: إطلاق لزوم الديه في الإفضاء. و هو ضعيف.

(٣) قيد للمستثنى منه.

(٤) لإطلاق الصحيح

، كما نص على ذلك كله في الجواهر.

(٥) كما نص عليه في الجواهر، و يظهر منه التسالم عليه. لخروجه عن مورد النص.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب ديات المنافع حديث: ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٤ صفحة: ١١١ طبعه النجف الحديثه، الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ديات الأعضاء حديث: ١.

(٣) راجع أول المسأله: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٨

تحرم عليه مؤبداً. نعم تثبت فيه الديه (١).

[مسألة ٥): إذا دخل بزوجه بعد إكمال التسع فأفضاها]

(مسألة ٥): إذا دخل بزوجه بعد إكمال التسع فأفضاها لم تحرم عليه و لا تثبت الديه كما مر. و لكن الأحوط الإنفاق عليها ما دامت حيه (٢).

[مسألة ٦): إذا كان المفضى صغيراً أو مجنوناً]

(مسألة ٦): إذا كان المفضى صغيراً أو مجنوناً ففي كون الديه عليهما أو على عاقلتهما إشكال (٣)، و ان كان الوجه الثاني لا يخلو عن قوة.

[مسألة ٧): إذا حصل بالدخول قبل التسع عيب آخر غير الإفضاء ضمن أرشه]

(مسألة ٧): إذا حصل بالدخول قبل التسع عيب آخر غير الإفضاء ضمن أرشه. وكذا إذا حصل مع الإفضاء عيب آخر يوجب الأرش أو الدية ضمنه مع دية الإفضاء.

(١) لأنها من أحكام الجنائية.

(٢) كما قد يستظهر من محكى الخلاف، لإطلاق صحيح الحلبي المتقدم

«١» في الإنفاق على المفوضة. لكن في الجواهر: «المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً على اختصاص الصغيرة بذلك».

بل ظاهر الخلاف الإجماع على ذلك. ولعل وجهه إطلاق ما في صحيح حمران و خبر بريد من قوله (ع): «لا شيء عليه»

، فإنه شامل للنفقة و الدية معاً. لكن يشكل ذلك بمعارضتهما بصحيح الحلبي، فإنه كما يمكن تقييده بالصغيرة يمكن تقييدهما بالدية. بل الثاني هو المتعين لثبوت النفقة في الكبيرة ما دامت في حباله. و حينئذ لا يكونان متعرضين لها، فلا مانع حينئذ من الأخذ بإطلاق صحيح الحلبي

(٣) ينشأ من إطلاق النصوص أن عليه الدية. و من إطلاق ما دل

(١) راجع آخر المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٨٩

[مسألة ٨: إذا شك في إكمالها تسع سنين]

(مسألة ٨): إذا شك في إكمالها تسع سنين لا يجوز

على أن عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة

«١». لكن العمل على الثاني متعين، لحكومته على الأول. نعم في الشرائع في كتاب الدييات: «أن دية الإفضاء في مال المفضى، لأن الجنائية إما عمد أو شبه عمد». و مثله ما عن المبسوط، بل قال في محكيه: «و أحال بعضهم أن يتصور في الإفضاء خطأ محض».

لكن قال في الجواهر بعد حكاية ذلك: «قد يتصور في الصغير، و المجنون، و النائم، بل و فيما لو كان له زوجة قد وطأها و يعلم أن وطأها لا يفضيها، فأصاب على فراشه امرأة فأفضاها، و يعتقد أنها زوجته، فإنه أيضاً خطأ محض»، و الفرض الأخير حكاها في كشف اللثام عن بعض المتأخرين. و كأن الوجه في تأمل المصنف في الحكم المذكور: أن الظاهر من

قوله (ع): «عمد الصبي و خطؤه واحد» «٢»

الاختصاص بما إذا كان المورد موضوع حكمين، أحدهما في حال العمد، و الآخر في حال الخطأ، مثل ما ورد في قتل العمد و قتل الخطأ، و لا يشمل المورد الذي كان الدليل فيه للجتماع بين العمد و الخطأ، مثل المقام، و نحو قاعدة من أتلّف مال غيره فهو له ضامن، و كذا الضمان باليد مما لم يكن العمد فيه قد أخذ موضوعاً للضمان. و فيه: أن ذلك مسلم في مثل الحديث الشريف، لا في مثل ما في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «كان أمير المؤمنين يجعل جنائياً المعتوه على عاقلته خطأ كان أو عمداً» «٣».

نعم لم أقف على مثل ذلك في الصبي.

و بالجملة: فالإشكال يتم إذا لم يستفد من الأدلة ما يقضى بالتفصيل بين العمد و الخطأ.

(١) مستدرك الوسائل باب: ٨ من أبواب العاقلة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب العاقلة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب العاقلة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٠

له وطؤها، لاستصحاب الحرمة السابقة (١). فإن وطأها مع ذلك فأفذاها ولم يعلم بعد ذلك أيضا كونها حال الوطء بالغه أو لا لم تحرم أبداً و لو على القول بها لعدم إحراز كونه قبل التسع (٢) و الأصل لا يثبت ذلك. نعم يجب عليه الدية (٣)

(١) أو لاستصحاب الموضوع، و هو عدم البلوغ، لأن موضوع الحرمة ما لم يأت لها تسع سنين، و هو عدمى.

(٢) فإن الرواية الدالة على الحرمة الأبدية قد جعل موضوعها الوطء قبل التسع، و القبليّة صفة وجودية لا يمكن إحرازها بالأصل، بل الأصل عدمها، فينتفى به كونها قبل التسع، و لذلك تنتفى الحرمة الأبدية، لأن موضوعها الموطوءة قبل التسع و هو منتف. و فيه: أن المراد من كونها قبل التسع: أنها لم تبلغ التسع، لا أن يكون بعدها تسع، كى يكون وجودياً. و إلا جاز وطؤها قبل التسع مع الشك فى بلوغها التسع بعد ذلك، لعدم إحراز القيد الوجودى المذكور. و هو كما ترى. و بالجملة:

لا ينبغى التأمل فى كون القيد المذكور عدمياً فيثبت بالأصل.

(٣) لأن موضوعها فى صحيح حمران المتقدم

«١» من لم تبلغ التسع، فيمكن إثباته بالأصل. و يشكل بأن المذكور فى خبر بريد

: أن موضوع الدية أن يدخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين. فإذا كان الوصف المذكور وجودياً- حسبما ذكره سابقاً- كان مقيداً لإطلاق صحيح حمران

. فإذا لم يمكن إثباته بالأصل كان المرجع أصل البراءة من وجوب الدية.

(١) راجع أول المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩١

و النفقة عليها ما دامت حية (١).

[مسألة ٩:] يجرى عليها بعد الإفضاء جميع أحكام الزوجة

(مسألة ٩): يجرى عليها بعد الإفضاء جميع أحكام الزوجة (٢) من حرمة الخامسة، و حرمة الأخت و اعتبار الاذن فى نكاح بنت الأخ و الأخت، و سائر الاحكام، و لو على القول بالحرمة الأبدية، بل يلحق به الولد (٣) و إن قلنا بالحرمة لأنه على القول بها يكون كالحرمة حال الحيض.

[مسألة ١٠:] فى سقوط وجوب الإنفاق عليها ما دامت حية بالنشوز إشكال

(مسألة ١٠): فى سقوط وجوب الإنفاق عليها ما دامت حية بالنشوز إشكال لاحتمال كون هذه النفقة لا من باب إنفاق الزوجة (٤)، و لذا ثبت بعد الطلاق، بل بعد التزويج بالغير. و كذا فى تقدمها على نفقة الأقارب (٥).

- (١) كأنه لعموم صحيح الحلبي المتقدم
- «١»، و الكبيرة- على تقدير خروجها عنه- يكون خروجها بالإجماع، و هو مخصص لبي. فمع الشك من جهة الشبهة الموضوعية يرجع الى العموم.
- (٢) كما نص على ذلك و على أنه لا- إشكال في التوارث بينهما في الجواهر، بناء على بقائها على الزوجية، كما تقدم. و الوجه فيه عموم أدلة الأحكام المذكورة.
- (٣) كما في الجواهر، لقاعدة الفراش.
- (٤) الذي يقتضيه إطلاق النص هو ثبوت النفقة في حال النشوز، و إن كانت من قبيل نفقة الزوجية، فإنه لا مانع من أن يكون الإفضاء موجبا لاستمرارها حتى في حال النشوز. فيتعين العمل بإطلاق النص
- (٥) يعنى: أنه أيضاً محل إشكال. لأن الوجه في تقديم نفقة الزوجة

(١) راجع آخر المسألة: ٢ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٢

و ظاهر المشهور أنها كما تسقط بموت الزوجة تسقط بموت الزوج (١) أيضا. لكن يحتمل بعيداً عدم سقوطها بموته. و الظاهر عدم سقوطها بعدم تمكنه، فتصير ديناً عليه. و يحتمل بعيداً سقوطها. و كذا تصير ديناً إذا امتنع من دفعها مع تمكنه، إذ كونها حكماً تكليفاً صرفاً بعيد. هذا بالنسبة الى ما بعد الطلاق، و إلا فما دامت في حباله الظاهر أن حكمها حكم الزوجة.

الإجماع، و هو غير حاصل في المقام. و أما مجرد كونها ديناً مالياً فلا يكفي في وجوب التقديم، و لذا لا يقدم الدين على نفقة الأقارب، بل نفقة الزوجة إذا صارت ديناً بالفوات لا تقدم على نفقة الأقارب.

(١) كما نص على ذلك في الجواهر، و قال: «كما هو واضح»، و لم يستدل عليه بشيء. و كأن وجهه: أن التعبير بالإجراء في الصحيح ظاهر في أن اشتغال الذمة به تدريجي، فيختص بحال الحياة، لا أنه تشتغل الذمة بتمام النفقة مدة العمر كي تكون كسائر الديون تتعلق بتركته.

و إلا لزم ثبوت أمرين عليه: نفقة الزوجية تدريجاً، و نفقة الإفضاء دفعة، و لا يظن الالتزام به، فان ظاهر الصحيح تشريع استمرار الإنفاق ما دامت حية، لا تشريع أصل الإنفاق مضافاً الى تشريع نفقة الزوجية بحيث تكون عليه نفقتان. و لذلك جعل المصنف (ره) احتمال عدم السقوط بموته بعيداً. و بالجملة: الظاهر من الصحيح الحكم باستمرار نفقة الزوجية ما دامت حية، فيكون لها ما لنفقة الزوجية من الأحكام، و منها السقوط بالموت، و عدم السقوط بعدم التمكن، و تكون ديناً عليه. و كذا إذا امتنع من أدائها مع عجزه أو قدرته. نعم السقوط بالنشوز و إن كان من أحكام نفقة الزوجية لا يثبت في المقام، لظهور الصحيح في الاستمرار المنافي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٣

[فصل لا يجوز في العقد الدائم الزيادة على الأربع]

إشارة

فصل لا يجوز في العقد الدائم الزيادة على الأربع (١) للسقوط. و السقوط بالموت من باب عدم الثبوت، لا من باب السقوط، فلا يقاس على السقوط بالنشوز. و من ذلك يظهر الوجه في قول المصنف:

«إذ كونها حكماً تكليفاً صرفاً بعيداً». وكذا ما ذكره بقوله: «الظاهر أن حكمها حكم الزوجة».

فصل

(١) إجماعاً، بل حكى غير واحد عليه إجماع المسلمين. قال في المسالك: «لا خلاف في ذلك بين علماء الإسلام». وفي الجواهر: دعوى الضرورة من الدين عليه. وما عن طائفة من الزيدية من جواز نكاح تسع، لم يثبت، بل المحكى عن مشايخهم البراءة من ذلك. انتهى. وقد وردنا في هذه الأيام من العلويين في اللاذقية سؤال عن ميت مات عن ثمان. ولعله لم يكن عن اعتقاد المشروع. وتشهد به النصوص،

□
كمصحح زرارة بن أعين و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا جمع الرجل أربعاً و طلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضى عدة المرأة التي طلق. و قال (ع): لا يجمع ماءه في خمس» (١).
و نحوه غيره. و يستفاد مما ورد فيمن تزوج خمساً بعقد واحد
«٢»، و فيمن كان عنده ثلاث نسوة فتزوج اثنتين في عقد
«٣»،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.
(٢) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد.
(٣) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٤
حراً كان أو عبداً، و الزوجة حرة أو أمة (١). و أما في الملك و التحليل: فيجوز و لو الى ألف (٢).

و في الكافر إذا أسلم و عنده أكثر من أربع
«١»، و مما ورد فيمن كانت عنده أربع زوجات فماتت إحداهن
«٢». فتأمل.

ثم في جملة من النصوص المشار إليها ذكر الماء، فيختص بحرمة الوطء و الإنزال في أكثر من أربع، و لا- يمنع من أصل الترويج بالأكثر.

لكن الظاهر أن المراد الكناية عن حلية الوطء فتأمل. و في المسالك:
«الأصل فيه قوله تعالى (فَأَنْكِحُوا الْمُطَّارَ طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ)» (٣). و تبعه عليه في الجواهر، بقريته أن الأمر فيها للإباحة، و مقتضى إباحة الأعداد المخصوصة تحريم ما زاد عليها، إذ لو كان مباحاً لما خص الجواز بها، لمنافاته للامتنان، و قصد التوسع في العيال، و لأن مفهوم إباحة الأربع حظر ما دون الأربع، أو ما زاد عليها، و الأول باطل بتجويز الثلاث فيها صريحاً، فيتعين الثاني. ثم قال: «فمن الغريب دعوى بعض الناس عدم دلالة الآية على تحريم ما زاد». و الاشكال عليه ظاهر. إذ ليس هو إلا تمسك بمفهوم العدد، و التحقيق خلافه.

(١) كل ذلك لإطلاق الأدلة.

(٢) بلا خلاف بين المسلمين، كما في الجواهر. و في كشف اللثام:

«اتفاقاً من المسلمين». و في المسالك: «هو موضع وفاق من جميع المسلمين». و يقتضيه إطلاق الأدلة. مضافاً الى

خير إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المتعة، فقال: الق عبد الملك

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٥.

(٣) النساء: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٥

و كذا في العقد الانقطاعي (١).

ابن جريح

.. الى أن قال:

و كان فيما روى لى فيها ابن جريح أنه ليس فيها وقت و لا عدد، إنما هي بمنزلة الإمام يتزوج منهن كم شاء» (١)

، و

صحيح ابن أذينة عن أبي عبد الله (ع): قلت له: كم يحل من المتعة؟

قال: فقال: هن بمنزلة الإمام» (٢).

و نحوهما غيرهما. و الى ما ورد فى العبد المأذون من مولاه، و أنه يتسرى ما شاء إذا كان أذن له مولاه

(٣). (١) على المشهور بين أصحابنا، كما فى المسالك. و فى الجواهر:

«بلا خلاف معتد به فيه بيننا» و عن الحلبي: الإجماع عليه. و يشهد له كثير من النصوص، منها ما تقدم فى الإمام، و

فى موثق زرارة عن أبي عبد الله (ع): «ذكرت له المتعة أهي من الأربع؟ فقال: تزوج منهن ألفاً، فإنهن مستأجرات» (٤)

، و

صحيحه: «قلت: ما يحل من المتعة؟ قال (ع): كم شئت» (٥).

و نحوها غيرها.

نعم

فى موثق عمار الساباطى عن أبي عبد الله (ع): «عن المتعة.

فقال: هي أحد الأربع» (٦)

و فى المسالك: أنها حملت على الاستحباب، جمعاً بينها و بين ما سبق. و عن ابن البراج: العمل به. و فى المسالك: «عن المختلف أنه

اقتصر على حكاية الشهرة، و لم يصرح بمختاره. و عذره

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٦.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب نكاح العبيد و باب: ٩ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٦

و لا يجوز للحر أن يجمع بين أزيد من أمتين (١).

واضح». و لكنه غير ظاهر، فإنه حكى عن المشهور عدم انحصار المتعة فى عدد. ثم حكى عن ابن البراج ما سبق. ثم قال: «لنا الأصل، و ما رواه زرارة فى الصحيح

»، ثم ذكر غيره من النصوص الدالة على المشهور، ثم استدل لابن البراج بما سبق. ثم ذكر جواب الشيخ عنه بأنه ورد احتياطاً، لا حظراً. و ظاهره موافقة المشهور، لا التوقف.

و كيف كان فلا مجال للأخذ بالموثق بعد إمكان الجمع العرفى بينه و بين ما سبق بالحمل على الاستحباب، أو على التقيّة، كما يظهر من

صحيح البنزطى عن الرضا (ع): «قال أبو جعفر: اجعلوها من الأربع.

فقال له صفوان بن يحيى: على الاحتياط فقال (ع): نعم» (١)

،

صحيحه الآخر المروى عن قرب الاسناد عن الرضا (ع) قال: «سألته عن المتعة.

الى أن قال:

و سألته من الأربع هي؟ فقال (ع): اجعلوها من الأربع على الاحتياط. قال: و قلت له: إن زرارة حكى عن أبى جعفر (ع):

إنما هن مثل الإماء يتزوج منهن ما شاء، فقال (ع): هي من الأربع» (٢).

فإن الظاهر من الاحتياط: الاحتياط فى المحافظة على نفسه و ماله، لأن التزويج بالخمس لا- يصح دواماً، و المتعة ممنوعة عند المخالفين. و يحتمل أن يكون المراد: الاحتياط فى المحافظة على ملاكات الاحكام. لكنه بعيد.

و على كل حال فالصحيح المذكورة بمنزلة الحاكم على الموثق، فلا مجال للعمل بظاهره. على أنه مهجور، و معارض بما هو أصح سنداً، و أكثر عدداً، و أوضح دلالة. فلا مجال لتقديمه على غيره.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا فى

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٧

و لا للعبد أن يجمع بين أزيد من حرتين (١). و على هذا فيجوز للحر أن يجمع بين أربع حرائر (٢)، أو ثلاث و أمة أو حرتين و أمتين.

و للعبد أن يجمع بين الأربع إماء، أو حرة و أمتين، أو حرتين. و لا يجوز له أن يجمع بين أمتين و حرتين (٣)

الجواهر. و فى الرياض: «بإجماعنا، حكاة جماعة من أصحابنا» و استدل له

بمصحيح أبى بصير عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية؟ فقال: إن أهل الكتاب

مماليك للإمام، و ذلك موسع منا عليكم خاصة، فلا بأس أن يتزوج. قلت:

فإنه يتزوج عليهما أمة؟ قال (ع): لا يصلح له أن يتزوج ثلاث إماء» (١).

لكن فى دلالة:

«لا يصلح»

على المنع نظر.

(١) بلا خلاف ظاهر.

لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «عن العبد يتزوج أربع حرائر؟ قال (ع): لا، ولكن يتزوج حرتين، وإن شاء أربع إماء» (٢)

و،

خير الحسن بن زياد عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألت عن المملوك ما يحل له من النساء؟ فقال (ع): حرتان، أو أربع إماء» (٣)

و،

خير زرارة عن أبي جعفر (ع): «قال: لا يجمع العبد المملوك من النساء أكثر من حرتين» (٤)

و نحوها.

(٢) تقتضى الأدلة الأولية جواز ذلك. وكذا الفرضان اللذان بعده.

وكذا الصور المذكورة للعبد.

(٣) فإن الجمع بينها مخالفة لصحيح محمد بن مسلم

. وكذا مرسل.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٨

أو ثلاث حرائر، أو أربع حرائر (١)، أو ثلاث إماء و حره (٢) كما لا يجوز للحر أيضاً أن يجمع بين ثلاث إماء و حره (٣).

[مسألة ١: إذا كان العبد مبعوضاً أو الأمة مبعوضاً]

(مسألة ١): إذا كان العبد مبعوضاً أو الأمة مبعوضاً ففي لحوقهما بالحر أو القن إشكال، ومقتضى الاحتياط: أن يكون العبد المبعوض

كالحر بالنسبة إلى الإماء فلا يجوز له الزيادة على أمتين، وكالعبد القن بالنسبة إلى الحرائر، فلا يجوز له الزيادة على حرتين وأن

تكون الأمة المبعوضة كالحره بالنسبة إلى العبد، وكالأمة بالنسبة إلى الحر (٤). بل يمكن أن يقال:

إنه بمقتضى القاعدة. بدعوى أن المبعوض حر و عبد، فمن حيث حرته لا يجوز له أزيد من أمتين، و من حيث عبديته

الفقيه: «يتزوج العبد حرتين أو أربع إماء أو أمتين و حره» (١).

ومنهما يظهر: أنه لا يجوز أن يجمع بين حرتين و أمة. قال في الشرائع:

«إذا استكمل العبد أربعاً من الإماء، أو حرتين، أو حره و أمتين، حرم عليه ما زاد». و مثله كلام غيره. و ادعى عليه الإجماع في كلام

جماعة كثيرة.

(١) لما سبق.

(٢) للمرسل السابق

. و صحيح محمد بن مسلم

لا يدل على المنع فيه.

(٣) لمصحح أبي بصير السابق

(٤) قال فى القواعد: «و المعتقد بعضها كالأمه فى حق الحر، و كالحرة فى حق العبد، و المعتقد بعضه كالحر فى حق الإمام، و كالعبد فى حق الحرائر» و نحوه كلام غيره. و علوه بالاحتياط، و تغليب جانب الحرمة. و لكن قال فى الجواهر: «لا ريب فى أنه أحوط، و إن كان لا يخلو من بحث، إن

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب نكاح العبيد حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٩٩

لا يجوز له أزيد من حرتين (١). و كذا بالنسبة إلى الأمة المبعضة. إلا أن يقال: إن الاخبار الدالة على أن الحر لا يزيد على أمتين و العبد لا يزيد على حرتين منصرفاً إلى الحر و العبد

لم يكن إجماعاً خصوصاً فى التبعض اللاحق للتزويج، الذى قد يتعارض فيه الاحتياط»، و فى الرياض: «لعل ذلك تغليب للحرمة، كما يستفاد من

بعض المعتبرة: (ما اجتمع الحلال و الحرام إلا و غلب الحرام الحلال) (١)».

فتأمل». و قاعدة التغليب غير ثابتة. و الرواية إما محمولة على الشبهة المحصورة، أو على صورة المزج بين الحرام و الحلال. و لو لا ذلك لأشكل الحكم فى كثير من الموارد، كما لا يخفى.

(١) لا يقال: إنه يقع التزاحم بين الحرية المقتضية لعدم جواز أزيد من أمتين، و بين العبدية المقتضية لجواز أربع إماء. و كذا بالنسبة إلى الحرائر، فان العبدية تقتضى المنع من أزيد من حرتين، و الحرية مقتضية لجواز أزيد من حرتين.

فإنه يقال: التزاحم بينهما من قبيل التزاحم بين المقتضى و اللامقتضى، فإن اقتضاء الحرية لجواز أربع حرائر بمعنى عدم اقتضاها للمنع من أزيد من حرتين و كذلك اقتضاء العبدية لجواز أربع إماء بمعنى عدم المقتضى للمنع عن ذلك. و مع تزاحم المقتضى و اللامقتضى يكون العمل و الأثر للمقتضى.

ثم إن هذا التوجيه مبنى على أن يكون المراد من الحر و العبد الطبيعاً و لو فى جزء الفرد. فيكون المراد من العبد ما هو أعم مما كان بعضه عبداً.

و المراد من الحر ما هو أعم مما كان بعضه حراً. و سيأتى الكلام فيه.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٠

الخالصين (١). و كذا فى الأمة. فالمبعض قسم ثالث خارج عن الاخبار، فالمرجع عمومات الأدلة على جواز التزويج، غاية الأمر عدم جواز الزيادة على الأربع، فيجوز له نكاح أربع حرائر، أو أربع إماء. لكنه بعيد من حيث لزوم كونه أولى من الحر الخالص (٢)، و حينئذ فلا يبعد أن يقال: إن المرجع الاستصحاب. و مقتضاه إجراء حكم العبد و الأمة عليهما (٣) و دعوى: تغيير الموضوع. كما ترى (٤).

فتحصل: أن الاولى

(١) لا- ينبغي التأمل في أن صفة الحرية و الرقية من الصفات القائمة بتمام الموضوع، فالحر من يكون تمامه حراً، و العبد من يكون تمامه عبداً.

و هو المعنى الحقيقي للفظ. فمن يكون بعضه حراً و بعضه عبداً خارج عن موضوع الحر و العبد، فلا يجرى عليه حكم أحدهما. فمن الغريب ما في بعض الحواشي على المقام من أنه لو سلم الانصراف فكونه من الانصرافات البدوية ظاهر. انتهى. فان من يكون بعضه حراً إنما الحر بعضه لا- كله، و كذلك من يكون بعضه عبداً إنما العبد بعضه لا- كله، و من المعلوم أن موضوع الأحكام في الأدلة الإنسان الحر أو العبد، و المبعوض لا حر و لا عبد، بل بعضه حر و بعضه عبد.

(٢) لم يتضح بطلان اللازم المذكور، إذ من الجائز أن يكون الوجه في عدم تزويج الحر بأربع إماء كرامته و هي مفقودة في المبعوض. و أن يكون الوجه في عدم تزويج العبد بأربع حرائر نقصه، و هو مفقود في المبعوض أيضاً.

(٣) فله أن يتزوج بأربع إماء، و للعبد أن يتزوج أربعاً منها.

(٤) لما عرفت مراراً من أن المعيار في تبدل الموضوع العرف، بحيث

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠١

الاحتياط الذي ذكرنا أولاً، و الأقوى العمل بالاستصحاب و إجراء حكم العبد و الإماء عليهما.

[مسألة ٢: لو كان عبد عنده ثلاث أو أربع إماء فأعتق و صار حراً]

(مسألة ٢): لو كان عبد عنده ثلاث أو أربع إماء فأعتق و صار حراً، لم يجز إبقاء الجميع، لأن الاستدانة كالاتداء (١)، فلا بد من طلاق الواحدة أو الاثنتين. و الظاهر

تكون القضية المشكوكة غير القضية المتيقنة عرفاً، و من المعلوم أن تحرير بعض القن لا يستوجب ذلك. نعم يمكن الإشكال في الاستصحاب بأنه تعليق، لأن معنى جواز عقده على أربع إماء حال الرقية: أنه لو عقد ترتب أثر الزوجية عليه، فاستصحاب ذلك الى حال حرية بعضه معارض - على التحقيق - بالاستصحاب التنجيزي، و هو أصالة عدم ترتب الأثر.

فالمرجع لا بد أن يكون دليلاً آخر، و هو إما أصالة حرمة الوطء بناء على أصالة الحرمة في الفروج، أو أصالة إباحة الوطء، فيتحد مفاد الأصل مع مفاد الاستصحاب في الأثر المذكور. و إن كان يختلف معه بالنسبة إلى الآثار الأخرى، فإن مقتضى الاستصحاب وجوب الإنفاق على الإماء الأربع لو عقد عليهن، و مقتضى أصل البراءة العدم. و كذلك بالنسبة إلى التوارث. هذا بالنسبة إلى التزويج بأربع إماء الذي كان جائزاً له قبل التبعض. و أما بالنسبة الى عدم جواز تزويج أربع حرائر، فالأصل المذكور يتحد مع أصالة عدم ترتب الأثر، فلا بأس بالرجوع اليه و يحكم حينئذ بحرمة التزويج بأربع حرائر. و بالجملة: فالاستصحاب المذكور إن أشكل جريانه فهو من هذه الجهة. لكن عرفت أن النوبة لا تنتهي إليه بعد إمكان الرجوع الى عمومات الحل.

(١) هذا مما لا إشكال فيه ظاهر. لإطلاق دليل المنع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٢

كونه مخيراً بينهما كما في إسلام الكافر (١) عن أزيد من أربع.

و يحتمل القرعة (٢). و الأحوط أن يختار هو القرعة بينهما.

(١) فإنه لا إشكال عندهم في ثبوته فيه. و يشهد له

خير عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (ع): «في مجوسى أسلم و له سبع نسوة، و أسلمن معه، كيف يصنع؟ قال (ع): يمسك أربعاً و

يطلق ثلاثاً» (١)

و يؤيده أو يعضده ما ورد فيمن تزوج خمساً بعقد واحد، و فيمن تزوج الأختين بعقد واحد، كصحيح جميل عن أبي عبد الله (ع): «في رجل تزوج أختين في عقده واحدة، قال (ع) يمسك أيتها شاء و يخلى سبيل الأخرى. و قال في رجل تزوج خمساً في عقده واحدة. قال (ع): يخلى سبيل أيتها شاء» (٢).

و الأخير وارد في الابتداء، و جريانه في الاستدامة أولى، بل الأول أيضاً وارد في الاستدامة بلحاظ إقرار الزوج على ما يراه في مذهبه، و لكنه في الحقيقة وارد في الابتداء لأن الإقرار لا يقتضى أكثر من المعاملة معه معاملة الصحيح، من دون حصول الصحة واقعاً.

(٢) هذا الاحتمال ذكره جماعة فيما لو أسلم الكافر على أكثر من أربع و مات قبل الاختيار. و أشكل عليه بأن القرعة إنما تكون طريقاً الى تعيين الواقع المتعين في نفسه، و المفروض عدمه. و لذا اختار بعضهم في تلك المسألة التوقف حتى يصطلح الورثة. و بعضهم اختار القسمة بالسوية، نظير ما لو تداعيا مالاً معيناً. و الأشكال على الأخير ظاهر، لاختصاص الدليل بصورة التداعي، و المفروض عدمه. و يشكل ما قبله بأن تصالح الورثة تابع لاستحقاقهم، و هو غير ظاهر. و من هنا قوى في الجواهر القرعة، مانعاً اختصاصها بصورة تعيين الواقع المتعين في نفسه،

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٣

.....

لإطلاق أدلتها من الآية، و الرواية.

أقول: المراد من الآية قوله تعالى في سورة آل عمران (وَ مَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذِ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ يَخْتَصِمُونَ) «١»، أو قوله تعالى في سورة الصافات (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ) «٢». و أما الرواية: فمنها رواية محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن شيء، فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له: إن القرعة تخطى و تصيب، قال (ع): كلما حكم الله به فليس بمخطئ» (٣).

،

عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين (ع) و أبي جعفر عليه السلام و أبي عبد الله (ع): أنهم أوجبوا القرعة فيما أشكل «٤»

،

قال أبو عبد الله (ع): «و أى حكم فى الملبس أثبت من القرعة؟! أليس هو التفويض الى الله جل ذكره؟..» «٥»

،

خبر عبد الرحيم المروى فى كتاب الاختصاص للمفيد (ره): «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إن علياً (ع) كان إذا ورد عليه أمر لم يجىء فيه كتاب و لا سنة رجم فيه، يعنى: ساهم فأصاب، ثم قال: يا عبد الرحيم و تلك من المعضلات» «٦».

و قريب منه خبره الآخر

«٧». و

صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل يكون له المملوكون فيوصى بعق ثلثهم، قال (ع): كان على (ع) يسهم

بينهم» «٨»

، و صحيح

(١) الآية: ٤٤.

(٢) الآية: ١٤١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٢.

(٦) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١٤.

(٧) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء ملحق حديث: ١٤.

(٨) الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٤

.....

الحلبى عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل قال أول مملوك أملكه فهو حر، فورث سبعة جميعاً، قال (ع): يقرع بينهم، و يعتق الذى خرج اسمه (١)».

و نحوها غيرها، ذكرها فى الوسائل فى أواخر مباحث القضاء. و قد ذكر فى ذلك الباب أخباراً كثيرة متضمنة لجريان القرعة أيضاً فيما له تعيين واقعاً. فلاحظه.

لكن يشكل الاستدلال بالآيتين الشريفتين على جريانها فيما لم يكن له تعيين واقعاً أولاً: لاحتمال أنه من باب التراضى و الاتفاق منهم على ذلك، لا من باب أنه حجة شرعية يرجع إليها على كل حال، كما لو اتفقوا على ترجيح الأكبر سناً، أو الأقوى بدنًا، أو نحو ذلك. و ثانياً: أنه يتوقف على أن التنازع فى مورد هما لم يكن فى تعيين الأولى، و هو غير ظاهر، بل يظهر من بعض الأخبار الواردة فى تفسير الآية الثانية: أن الراكبين فى السفينة علموا أن الخطر الوارد على السفينة كان من جهة أن فيها عبداً أبقأ، و اختلفوا فى تعيينه [١]. نعم المذكور فى الروايات أن النزاع فى كفيل مريم (ع) كان بين أنبياء

«٢»، و يمتنع أن يكون نزاعهم فى أمر مجهول، بل يكون حال المتسابقين الى الخير. لكن لا عموم فى الآية، لورودها فى مورد خاص، و التعدى منه غير ظاهر.

و من ذلك يشكل الاستدلال بالنصوص الأخيرة، فإنها واردة فى موارد خاصة لا يستفاد منها العموم. فلم يبق إلا العمومات المستفادة من

[١] قال فى مجمع البيان الجزء: ٨ الصفحة: ٤٥٨ «و قيل: ان السفينة احتبست فقال الملاحون: ان هاهنا عبداً أبقأ..» و فى تفسير القمى الجزء: ١ الصفحة: ٣١٨ طبعة النجف الحديثة: «فخرج أهل السفينة فقالوا فينا عاص..».

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٥

.....

النصوص المتقدمة مثل: إن القرعة في كل مجهول، الذي يظهر من محكى الخلاف، وقواعد الشهيد الإجماع عليه، أو: أنها لكل أمر مشكل، كما هو المذكور في كلام الفقهاء، و إن لم أقف على نص فيه غير ما تقدم عن الدعائم، و إنما حكى عن رواية المخالفين. نعم نسبة في جامع المقاصد الى قولهم (ع). و مثله: «القرعة لكل أمر مشتبه». لكن قول الراوى فى الرواية الأولى:

«قلت له: إن القرعة تخطى و تصيب»

ظاهر فى وروده فيما له تعين واقعى، لأنه الذى يتصور فيه الخطأ و الصواب.

و لا ينافيه قوله (ع) فى الجواب:

«كلما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ»

□

، لأن الظاهر منه أنه ليس بمخطئ باعتبار أنه حكم الله، و لو ظاهراً.

بل لعل منصرف «المجهول» ماله تعين واقعى و جهل تعيينه فالبناء على عموم الرواية لما نحن فيه غير ظاهر. مضافاً الى أن البناء على إطلاقه يوجب سقوط جميع أدلة الأصول. فلا بد أن يكون المراد من المجهول معنى غير الظاهر، فيكون مجملاً. و كذلك «المشكل» و «الملتبس» المذكوران فى رواية الدعائم

، فإنهما و إن كانا شاملين لما نحن فيه، لكن الأخذ بعموم مفهومهما مشكل، و لا سيما بملاحظة ما رواه المفيد فى كتاب الاختصاص. فيتعين حملهما على ما لا مخرج فيه، بنحو لا تفى الأدلة فيه، بل لعله المنصرف اليه منهما، فلا تشمل ما نحن فيه، لأنه إذا فهم من أدلة الاختيار الواردة فى الموارد المتقدمة العموم لما نحن فيه، فلا إشكال و لا التباس، و إن لم يمكن استفادة حكم ما نحن فيه منها. كان المرجع قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح، و مقتضاها البطلان فى الجميع. نعم لو أمكن البناء على بطلان العقد فى أمتين و صحته فى أمتين على وجه الترديد. كان الرجوع الى القرعة فى محله، للإشكال الذى لا يمكن التخلص فيه إلا بالرجوع إلى القرعة. لكن ذلك ممتنع، لامتناع قيام الزوجية فى الفرد المبهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٦

.....

نعم لا يبعد صدق المشكل فيما إذا اشتبهت المطلقة أو المعقود عليها بين اثنتين أو أكثر، فإن الرجوع الى القواعد فى حرمة الوطء أو النظر لا- يوجب إشكالا، لكن الرجوع إليها فى بقية الاحكام من النفقات، و حق القسم، و التوارث، و نحوها، مما يوجب الاشكال، فيرجع فيه الى القرعة. و كذا إذا تردد مالك العين بين الشخصين، لتعذر الرجوع الى القواعد فيه. و لعل منه مصحح محمد بن عيسى عن الرجل (ع) فى الشاة الموطوءة إذا اشتبهت فى قطع غنم، من أنه إن عرفها ذبحها و أحرقتها، و إن لم يعرفها قسم القطيع نصفين، و أقرع بينهما، ثم لا يزال يقرع حتى يقع السهم على واحدة

«١». فإن وجوب الاحتياط بترك جميع الغنم و إن كان ممكناً، لكن لزوم الضرر المنفى فى الشريعة يستوجب الدوران بين محذورين، فيكون من المشكل الذى يرجع فيه الى القرعة أيضاً.

لكن ظاهر الفقهاء أن الفتوى بذلك اعتماداً على الخبرين

□

«٢» الواردين فيه، لا- لعمومات القرعة. بل ظاهرهم عدم الرجوع الى القرعة عند تراحم حقوق الله تعالى، مثل تراحم الواجبات، أو المحرمات، أو الواجب و الحرام، حتى فيما لو كان هناك تعين فى الواقع، كما فى صورة الدوران بين الوجوب و الحرمة، فإن الجميع- و إن كان من المشكل- لا يرجع فيه الى القرعة. و إنما يرجع إليها عند تراحم حقوق الناس، مثل المال المردد بين المالكين، و الحق

المردد بين شخصين، كالأمثلة التي سبقت. وكذلك النصوص، فإن الوارد منها في الموارد الخاصة- على كثرتها- واردة في تراحم حقوق الناس. وكذا مورد الآيتين الشريفتين.

نعم مورد المصحح الوارد في الشاة الموطوءة من قبيل تراحم حق الله وحق

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأتعمة المحرمة حديث: ١، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٧

و لو أعتقت أمه أو أمتان فإن اختارت الفسخ- حيث أن العتق موجب لخيارها بين الفسخ و البقاء- فهو (١)، و إن اختارت البقاء يكون الزوج مخيراً. و الأحوط اختياره القرعة كما في الصورة الأولى.

[مسألة ٣: إذا كان عنده أربع و شك في أن الجميع بالعقد الدائم أو البعض]

(مسألة ٣): إذا كان عنده أربع و شك في أن الجميع بالعقد الدائم أو البعض المعين أو غير المعين منهم بعقد الانقطاع ففي جواز نكاح الخامسة دواماً إشكال (٢)

الناس. فالبناء على اختصاصها بمورد تراحم حقوق الناس متعين.

و من ذلك يظهر الإشكال في جريانها في المسألة لأنه إذا كان مقتضى القاعدة البطلان لا حقوق لها، و لا تراحم، فلا يكون المورد من المشكل.

فلاحظ، و كذا الحكم لو عقد الوكيلان عن امرأة و اقترن العقدان.

(١) يعنى: تتعين هي للخروج عن الزوجية، و يتعين غيرها للبقاء عليها. و يشكل بأن أدلة التخيير مطلقه، و انصرافها إلى صورة بقاء الجميع على الزوجية غير ظاهر.

(٢) للإشكال في أن الزوجية المنقطعة هي الزوجية الدائمة، و الاختلاف بينهما في الدوام و الانقطاع. أو أنها غيرها. الذي ذكره في الجواهر: الأول. و استدلل له بظهور بعض النصوص فيه. و لأن شرط الأجل في المتعة على جهة الشرطية الخارجة عن معنى النكاح، فمع عدم ذكر الشرط لا أثر له، بناء على أن الشرط المقدر لا يجرى عليه حكم الشرط المذكور، فقصد النكاح حينئذ بحاله. و أورد عليه شيخنا الأعظم (ره) بأن الذي يظهر من النصوص و الفتاوى أن الدائم و المنقطع حقيقتان مختلفتان، و ليس الفرق بينهما من قبيل الفرق بين المطلق و المشروط، كما يشهد به تعبير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٨

.....

الفقهاء بقولهم: «إذا أخل بالأجل انقلب دائماً»، فإن التعبير بالانقلاب يدل على أن الإنشاء الصادر من أول الأمر لم يكن مقتضياً للدوام. و يشهد له أيضاً اتفاق النص

«١» و الفتوى على أن المهر ركن هنا للعقد، دون الدائم، فإنه يدل على أن المنقطع بمنزلة المعاوضة على التسليط على البضع و تملك الانتفاع به، كالإجارة كما ورد من أنهن مستأجرات

«٢». و بأنه لا يزم القول الأول أنه إذا أخل بالأجل و المهر معاً انقلب دائماً أيضاً، مع أن ظاهر المسالك الاتفاق فيه على البطلان، و أن

الخلاص يختص بما إذا ذكر المهر و ترك ذكر الأجل. و بأنه لو لا ذلك لم يكن وجه لسقوط بعض المهر بعدم تمكين الزوجة فى الانقطاع و عدم سقوطه بذلك فى الدوام.

أقول: الوجه المذكورة لا تدل على الاختلاف فى الحقيقة بين الدوام و الانقطاع. فان تعبير الفقهاء بالانقلاب- مع أنه معارض بتعبير غير واحد بالانعقاد قال فى الشرائع: «و لو لم يذكره- يعنى: الأجل- انعقد دائماً»- يكفى فى صحته الاختلاف فى بعض الأحوال، كما يظهر ذلك من تعبيرهم بالانقلاب فى باب المطهرات، فقد ذكروا أن الانقلاب مطهر لخصوص الخمر، و فرقوا بينه و بين الاستحالة بأن الانقلاب لا يقتضى اختلافاً فى الحقيقة، بخلاف الاستحالة، و لذا اقتصرنا فى مطهريه الانقلاب على خصوص الخمر، بخلاف الاستحالة، فإنها مطهرة فى جميع الموارد من غير استثناء. و أما كون المهر ركناً فى المنقطع دون الدائم، فلا يدل على كونه من قبيل المعاوضة. إذ من الجائز أن يكون لأجل الاختلاف بينهما و لو فى التأجيل، فإن القبض شرط فى السلم، مع أنه لا يختلف مع بقية أنواع البيع فى الحقيقة. و ما فى بعض النصوص

(١) راجع الوسائل باب: ١٧، ١٨ من أبواب المتعة.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٢، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٠٩

.....

من

قوله (ع): «إنهن مستأجرات»

، مبنى على نوع من المسامحة، كما ورد فى جواز النظر الى من يريد تزويجها: أنه مستام
«١»، و أنه يشتريها بأعلى الثمن

«٢». و الاتفاق المذكور فى المسالك إن تمّ كان هو الموجب للخروج عن القواعد. و إلا- كان اللازم البناء على الانقلاب أيضاً فى صورة عدم ذكر الأجل و المهر معاً. و أما سقوط بعض المهر عند عدم تمكين الزوجة: فمن الجائز أن يكون حكماً للمنقطع ثبت لبعض الجهات الخارجية، لا لاختلاف الحقيقة.

و لو كان المنقطع من قبيل المعاوضة لزم بطلانه من أصله بالموت، و لزم تبعضه فى الحيض أيضاً بالنسبة إلى سائر الاستمتاع، و لزم أيضاً استحقاق تمام المهر لو وهبها المدة قبل الدخول، مع اتفاق النص و الفتوى على التنصيف حينئذ.
فالعمدة فى مبنى القولين هو أن مفاد عقد الدوام جعل الزوجية دائماً، و مفاد عقد الانقطاع جعل الزوجية إلى الأجل. أو أن مفاد عقد الدوام جعل نفس الزوجية حدوداً، و الدوام يكون لذاتها، و مفاد عقد الانقطاع جعل الراجع لدوام الزوجية. فعلى الأول يكون عدم التعرض للأجل موجباً لبطلان العقد انقطاعاً، و دواماً، أما الأول فلعدم ذكر الأجل، و أما الثانى فلعدم جعل الدوام. و على الثانى يكون عدم التعرض للأجل موجباً لعدم صحة الانقطاع، و لصحة الدوام، أما الأول فلما ذكر، و أما الثانى فلعدم جعل الراجع، و المفروض أن الدوام يكون لذاتها، لا بجعل جاعل.

و التحقيق هو الأول، فإن الزوجية و أمثالها من الملكية، و الحرية،

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٠

[(مسألة ٤): إذا كان عنده أربع فطلق واحدةً منهن و أراد نكاح الخامسة]

(مسألة ٤): إذا كان عنده أربع فطلق واحدةً منهن و أراد نكاح الخامسة، فإن كان الطلاق رجعياً لا يجوز له ذلك إلا بعد خروجها عن العدة (١). و إن كان بائناً ففي الجواز قبل الخروج عن العدة قولان، المشهور على الجواز، لانقطاع

و الرقية، و البيعة، و غيرها من مضامين العقود و الإيقاعات، إنما يكون العقد موجباً لحدوثها، و هو المقصود من إنشائها، و البقاء إنما يكون باستعداد ذاتها، فبقاؤها عند العقلاء لا يكون منشأ العقد، بل استعداد ذاتها، و ليس العقد الا متضمناً لجعل الحدوث لا غير. فالاختلاف بين الانقطاع و الدوام يرجع الى الاختلاف في أن الأول قد جعل فيه الانقطاع زائداً على جعل الحدوث، بخلاف الثاني، فإنه لم يجعل فيه إلا الحدوث. فاذا شك في الدوام و الانقطاع فقد شك في جعل الانقطاع زائداً على جعل الحدوث و عدمه، فيرجع فيه الى أصالة العدم. فالمقام نظير ما لو شك في شرط الانفساخ و عدمه، فيكون الانقطاع على خلاف الأصل و الدوام على وفقه. كيف و لو كان الدوام مجعولاً في الدائم كان الطلاق مخالفةً لوجوب الوفاء بالعقد. و هو كما ترى. و مقتضى ما ذكرنا جواز اشتراط الطلاق في عقد النكاح، كجواز اشتراط الإقالة فيه. لكن عن الشيخ: بطلان الشرط في الأول، بل عن المسالك: الاتفاق عليه. و هو غير ظاهر.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه. لأنها بحكم الزوجة نصاً و فتوى كذا في الجواهر.

أقول: قد استفاضت النصوص في ذلك،

ففي خبر محمد بن قيس قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: في رجل كانت تحته أربع نسوة فطلق واحدةً ثم نكح أخرى قبل أن تستكمل المطلقة العدة، قال: فليلحقها

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١١

العصمة بينه و بينها (١). و ربما قيل بوجوب الصبر الى انقضاء

بأهلها حتى تستكمل المطلقة أجلها..» (١)

، و

موثق على بن أبي حمزة.

قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يكون له أربع نسوة فيطلق إحداهن، أ يتزوج مكانها أخرى؟ قال (ع): لا حتى تنقضى عدتها»

(٢)

، و

مصحح زرارة و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «إذا جمع الرجل أربعاً فطلق إحداهن فلا يتزوج الخامسة حتى تنقضى عده المرأة التي طلقت، و قال: لا يجمع ماءه في خمس» (٣).

و نحوها غيرها.

(١) هذا التعليل المذكور في كلام جماعة، و إجماله كاشكاله ظاهر، إذ المراد منه إن كان ارتفاع الزوجية، فهو حاصل في الطلاق الرجعي، و لا يجوز التزويج معه. و إن كان ارتفاع جميع العلائق، فهو غير حاصل في البائن، كما يشهد به عدم جواز تزويجها. نعم هو المذكور

في حسنة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «في رجل طلق امرأته، أو اختلعت منه، أو بانت، أ له أن يتزوج أختها؟ فقال (ع): إذا برئت عصمتها فلم يكن له عليها رجعة فله أن يخطب أختها» (٤).

و نحوها صحيحة أبي بصير

«٥»، و خبر الكنانى

«٦». و قد فسر بأن لا يكون له عليها رجعة. لكن موردها الجمع بين الأختين، و استفادة ما نحن فيه منها لا تخلو من تأمل. و أولى منه فى الدلالة القواعد العامة المقتضية للجواز، لأن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب العدد حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب العدد حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٢

عدتها، عملاً بإطلاق جملة من الأخبار (١). و الأقوى المشهور. و الأخبار محمولة على الكراهة (٢). هذا و لو كانت

الحرام تزويج الخمس، و مع الطلاق تخرج المطلقة عن الزوجية، فلا يكون إلا تزويج الأربع. نعم يعارضها إطلاق النصوص المتقدمة و غيرها المتضمنة أنه لا يجوز تزويج الخامسة بعد طلاق أحد الأربع إلا بعد خروجها عن العدة، الذى لا فرق فيه بين الرجعى و غيره. و لذلك قال فى كشف اللثام:

«و ظاهر التهذيب الحرمة قبل الانقضاء. و هو ظاهر الاخبار».

(١) إشارة الى ما تقدم فى كشف اللثام. و ظاهر المتن التوقف من نسبة القول بالتحريم إلى قائل.

(٢) عند المشهور. و فى المسالك: «فى الحمل نظر من حيث عدم المعارض». و فى الجواهر جعل ما فى حسنة الحلبي المتقدمة قرينة على تقييد النصوص بالرجعى. و لكنه غير ظاهر. و كذا ما فى الجواهر أيضاً من أن فى النصوص ما يتضمن أنه لا يجوز له تزويج الخامسة حتى يعتد هو مثل عدة المطلقة، و ما يتضمن من أنه إذا ماتت إحدى الأربع لم يجز له أن يتزوج حتى يعتد أربعة أشهر و عشرًا، بل فيه أنه يعتد و إن كانت متعة.

كما سيأتى بعضها. لكن قرينة ذلك غير ظاهرة، فان ثبوت الاعتداد على وجه الاستحباب فى بعض الموارد لا يقتضى مقايسة غيره عليه، و إلا كان اللازم الحمل على الاستحباب حتى فى الطلاق الرجعى.

و بالجملة: إطلاق النصوص يقتضى عدم الفرق بين الطلاق الرجعى و البائن، و لا قرينة على تقييدها بالرجعى. و وحدة السياق فى موثق عمار الآتى

لا تكون قرينة على التصرف فيه فضلاً عن غيره.

فان قلت: المنع عن تزويج الخامسة بعد طلاق إحدى الأربع إنما هو من باب حرمة الجمع بين الخمس. فاذا كان الطلاق بائناً لا جمع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٣

الخامسة أخت المطلقة فلا إشكال فى جواز نكاحها قبل الخروج عن العدة البائنة، لورود النص فيه (١)، معللاً بانقطاع العصمة. كما أنه

لا ينبغي الإشكال إذا كانت العدة لغير الطلاق (٢) كالفسخ بعيب أو نحوه. وكذا إذا ماتت الرابعة، فلا يجب الصبر إلى أربعة أشهر و عشر (٣). والنص الوارد بوجود الصبر (٤)

قلت: هذا المقدار لا يوجب حمل النصوص على الكراهة، لاحتمال كون وجود بعض العلائق كاف في المنع. كما في الطلاق الرجعي. فالعمدة تسالم الأصحاب عليه من دون مخالف صريح فيه، ويكون هو المقيد لإطلاق النصوص.

(١) يشير به إلى حسنة الحلبي المتقدمة

، و نحوها

صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل اختلعت منه امرأته أ يحل له أن يخطب أختها من قبل أن تنقضى عدة المختلعة؟ قال: نعم، قد برأت عصمتها منه و لم يكن له عليها رجعة» (١).

و نحوهما خبر الكنانى

. لكن النصوص المذكورة إنما اقتضت نفى الاشكال فى الجواز من حيث الجمع بين الأختين، لا- من حيث الجمع بين الخمس، فاذا اتفق كون الخامسة أختاً للمطلقة فالإشكال فى المسألة السابقة بحاله.

(٢) كما هو مقتضى القواعد العامة، فإن الفسخ يوجب انتفاء الزوجية.

فلا يكون جمع بين خمس نساء. و النصوص الدالة على الانتظار مختصة بالطلاق.

(٣) بلا اشكال ظاهر.

(٤) هو

موثق عمار، قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يكون له أربع نسوة فتموت إحداهن، فهل يحل له أن يتزوج أخرى

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب العدد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٤

معارض بغيره (١)، و محمول على الكراهة. و أما إذا كان الطلاق أو الفراق بالفسخ قبل الدخول فلا عدة حتى يجب الصبر أو لا يجب (٢).

مكانها؟ قال (ع): لا حتى تأتى عليها أربعة أشهر و عشر، سئل فإن طلق واحدة هل يحل له أن يتزوج؟ قال (ع): لا حتى تأتى عليها عدة المطلقة» (١).

(١)

ففى خبر على بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن رجل كانت له أربع نسوة فماتت إحداهن، هل يصلح له أن يتزوج فى عدتها أخرى قبل أن تنقضى عدة المتوفاه؟ قال (ع):

إذا ماتت فليتزوج متى أحب» (٢).

(٢)

فى خبر سنان بن طريف، عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سئل عن رجل كن له ثلاث نسوة، ثم تزوج امرأة أخرى فلم يدخل بها، ثم أراد أن يعتق أمه و يتزوجها، فقال: إن هو طلق التى لم يدخل بها فلا بأس أن يتزوج أخرى من يومه ذلك» (٣).

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٧.
 (٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ٦.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٥

فصل لا يجوز التزويج في عدة الغير

إشارة

فصل لا يجوز التزويج في عدة الغير (١) دواماً أو متعة، سواء كانت عدة الطلاق بائنة أو رجعية، أو عدة الوفاة، أو عدة وطء الشبهة، حرة كانت المعتدة أو أمة. و لو تزوجها حرمت عليه أبداً (٢)

فصل لا يجوز التزويج في عدة الغير

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر. و استدل عليه بقوله تعالى (وَلَا تَزِرُكُمْ وَعُقُودَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ) «١» بناء على أن المراد من عزم العقدة: نفس العقدة، لا العزم نفسه، لظهور تحليله كما يظهر من سياق الآيات. و المراد من بلوغ الكتاب أجله: انتهاء العدة، بلا خلاف، كما في مجمع البيان. و لكن مورد الآية عدة الوفاة، فالتعدى عنها لا بد أن يكون بالإجماع (٢) بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه. و تدل عليه النصوص بعد ضم بعضها الى بعض، فان بعضها مطلق في الحرمة الأبدية، كخبر محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها. قال (ع): يفرق بينهما و لا تحل له

(١) البقرة: ٢٣٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٦

.....

أبداً» (١).

و بعضها مطلق في نفى الحرمة الأبدية،

كخبر علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: «سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقضى عدتها.

قال (ع): يفرق بينها وبينه، و يكون خاطباً من الخطاب» (٢)

، و بعضها يفصل فيه في الحرمة الأبدية بين الدخول و عدمه،

كمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن المرأة الحبلية يموت زوجها فتضع و تزوج قبل أن يمضى لها أربعة أشهر و عشر. فقال: إن كان دخل بها فرق بينهما و لم تحل له أبداً، و أعتدت ما بقى عليها من الأول، و استقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء. و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما، و أعتدت بما بقى عليها من الأول و هو خاطب من الخطاب» (٣).

و نحوه موثق محمد بن مسلم

[١]، و خبر قرب الاسناد

«٤». و قريب منه مصحح سليمان بن خالد

«٥»، و موثق أبى بصير

«٦». و بعضها يفصل فيه بين الجهل و العلم،

كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى إبراهيم (ع) قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة، أهى ممن لا تحل

[١] الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٩ لكنه وارد فى مطلق المعتدة لا- خصوص الحبلى. و الذى ورد فى خصوص الحبلى هو صحيح محمد بن مسلم و هو الحديث الثانى المروى فى الوسائل فى نفس الباب. و الذى سيأتى من الشارح (قده) التعرض له فى المسألة الثانية عشرة من هذا الفصل.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٩.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢٠.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٧

.....

له أبداً؟ فقال (ع): لا، أما إذا كان بجهالة فليزوجها بعد ما تنقضى عدتها، و قد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأى الجهالتين يعذر، بجهالته إن لم يعلم أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها فى عدة؟ فقال (ع): إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرم ذلك عليه، و ذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت:

فهو فى الأخرى معذور؟ قال (ع): نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها، فقلت: فان كان أحدهما متعمداً و الآخر يجهل؟ فقال (ع) الذى تعمد لا يحل له أن يرجع الى صاحبه أبداً» (١)

و،

مصحح إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبى إبراهيم (ع): بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة فى عدتها لم تحل له أبداً. فقال (ع): هذا إذا كان عالماً، فإذا كان جاهلاً فارقها و تعمد، ثم يتزوجها نكاحاً جديداً» (٢)

و بعضها يفصل فيه بين كل من الدخول و الجهل،

كمصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا تزوج الرجل المرأة فى عدتها و دخل بها لم تحل له أبداً عالماً كان أو جاهلاً، و إن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر» (٣).

و الجمع العرفى يقتضى حمل النصوص السابقة على الأخير جمعاً بين المطلق و المقيد. مع أن الجمع العرفى بين الطوائف مع غض النظر عن المصحح الأخير يقتضى ما ذكره الأصحاب. أما بالنسبة إلى الجمع بين الطائفتين الأولتين و الأخيرتين فظاهر، لأنه من الجمع بين المطلق و المقيد.

و أما بالنسبة إلى الجمع بين إحدى الطائفتين إلى الأخرى، فالجمع العرفي

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٨

إذا كانا عالمين بالحكم و الموضوع (١)، أو كان أحدهما عالماً بهما (٢) مطلقاً، سواء دخل بها أولاً. و كذا مع جهلهما بهما

يقتضى كون سبب الحرمة الأبدية كل من العلم و الدخول، نظير الجمع بين القضايا الشرطية حيث يتعدد الشرط و يتحد الجزاء غاية الأمر في الفرق أن المفهوم هنا مصرح به، فيحمل على كونه لعدم المقتضى.

(١) كما هو المصرح به في كلام جماعة، و منصرف إطلاق كلام غيرهم. و الظاهر أنه لا إشكال فيه. و يقتضيه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم

. مضافاً الى انصراف إطلاق العلم إلى ذلك بأن كان عالماً أن فعله في غير محله.

(٢) أما في علم الزوج. فيقتضيه إطلاق مصحح إسحاق بن عمار المتقدم

، و نحوه، و صحيح ابن الحجاج

. و منه يستفاد الاجتزاء بعلم الزوجة و في الجواهر: استدلل على التحريم مع علم أحدهما

بصحيحه على بن رباب عن حمران قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة بذلك، فقال (ع): لا أرى عليها شيئاً، و يفرق بينها و بين الذي تزوج بها، و لا تحل له أبداً. قلت: فان كانت قد عرفت أن ذلك محرم عليها ثم تقدمت على ذلك، فقال: إن كانت تزوجته في عدة لزوجها الذي طلقها عليها الرجعة، فإني أرى أن عليها الرجم، فان كانت تزوجته في عدة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة، فإني أرى أن عليها حد الزاني، و يفرق بينها و بين الذي تزوجها، و لا تحل له أبداً» (١)

و الدلالة غير ظاهرة، لأن المفروض في الرواية الدخول بقريئة التعرض للحد. مع أنه حكم فيها بالحرمة الأبدية في كل من صورتى العلم و الجهل. فلا حظ.

هذا و لا ينبغي الإشكال في أنه مع علم أحدهما يبطل العقد حتى

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١١٩

لكن بشرط الدخول بها. و لا فرق في التزويج بين الدوام

بالإضافة إلى الجاهل، و إن اختلفا في الحكم الظاهري. و لعله المراد مما في القواعد: «و لو كانت هي العالمة لم يحل لها العود إليه أبداً». و لو كان المراد منه الحكم الوضعي لم يكن وجه للاختصاص بها، فإن الزوجية لا تقبل التبعض، بحيث تكون الزوجية ثابتة من طرف و غير ثابتة من طرف آخر. و مثلها الأخوة، و الأبوة، و البنوة، و الفوقية و التحتية، و التقدم و التأخر، و أمثالها من الإضافات القائمة بين اثنين، فإنها لا تصح بالنسبة إلى أحدهما إلا مع صحتها بالنسبة إلى الآخر، فاذا لم تصح في أحدهما لم تصح في الآخر. و كذا المراد مما

في صحيح ابن الحجاج المتقدم من قول السائل: «قلت: فان كان أحدهما متعمداً و الآخر يجهل فقال (ع): الذي تعمد لا يحل له أن يرجع الى صاحبه أبداً»

، فان الظاهر منه الحكم التكليفي الظاهري، و هو يختص بالجهل، فاذا علم الزوج بعد العقد و الدخول أن ذلك كان في العدة، و ان الزوجة كانت عالمة، فقد انكشف له عدم صحة عقده عليها بعد ذلك، فاذا عقد كان العقد باطلا بالنسبة إليه أيضا. و قد أشار الى ما ذكرنا في المسالك و غيرها.

قال في الأول: «و إن جهل أحدهما و علم الآخر اختص كل واحد بحكمه و إن حرم على الآخر التزويج به، من حيث مساعدته على الإثم و العدوان و يمكن التخلص من ذلك بأن يجهل التحريم أو شخص المحرم عليه، و متى تجدد علمه تبين فساد العقد، إذ لا يمكن الحكم بصحة العقد من جهة دون أخرى في نفس الأمر، و إن أمكن في ظاهر الحال، كالمختلفين في صحة العقد و فساده». و إن كان يشكك بأنه مع جهل أحدهما لا يحرم العقد منه. و المساعدة على الإثم و العدوان غير ثابتة مع جهله بالبطلان. نعم هي مساعدة على التجري. و لعله المراد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٠

و المتعة (١). كما لا فرق في الدخول بين القبل، و الدبر (٢).

و لا يلحق بالعدة أيام استبراء الأمة (٣)، فلا يوجب التزويج فيها حرمة أبدية، و لو مع العلم و الدخول. بل لا يبعد جواز تزويجها فيها و إن حرم الوطء قبل انقضائها، فإن المحرم فيها هو الوطء (٤) دون سائر الاستمتاع. و كذا لا يلحق بالتزويج

(١) كما صرح به في المسالك. و جعله في الجواهر معقد الإجماع.

و يقتضيه إطلاق النصوص.

(٢) كما صرح به في الجواهر. لإطلاق النصوص.

(٣) قال في القواعد: «هل وطء الأمة في الاستبراء كالوطء في العدة؟ إشكال». و في المسالك: «و في إلحاق مدة الاستبراء بالعدة و جهان. و عدمها أقوى، و قوفاً على موضع النص، و استصحاباً للحل في غيره». و في الجواهر: جزم بذلك لذلك. و في كشف اللثام: أنه الأقوى لعدم التبادر الى الفهم من العدة، لاختصاصها باسم آخر.

(٤) كما هو المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. و يقتضيه صريح جملة من النصوص،

كصحيح محمد بن إسماعيل قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الجارية تشتري من رجل مسلم يزعم أنه قد استبرأها أ يجزى ذلك، أم لا بد من استبرائها؟ قال: يستبرؤها بحيضتين. قلت:

يحل للمشتري ملامستها؟ قال: نعم، و لا يقرب فرجها» (١)

، و

موثق عمار الساباطي: «قال أبو عبد الله (ع): الاستبراء على الذي يبيع الجارية واجب إن كان يطؤها. و على الذي يشتريها الاستبراء أيضا. قلت:

فيحل له أن يأتيها دون الفرج؟ قال (ع): نعم قبل أن يستبرئها» (٢).

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢١

الوطء بالملك أو التحليل (١). فلو كانت مزوجة فمات زوجها أو طلقها و إن كان لا يجوز لمالكها وطؤها و لا الاستمتاع بها في أيام عدتها، و لا- تحليلها للغير، لكن لو وطأها أو حللها للغير فوطئها لم تحرم أبداً عليه، أو على ذلك الغير، و لو مع العلم بالحكم و الموضوع.

و
 في خبر عبد الله بن محمد أنه قال له أبو عبد الله (ع): «لا بأس بالتفخيذ لها حتى تستبرئها، و إن صبرت فهو خير لك» (١).
 و عن المبسوط: اعتبار ترك باقى الاستمتاع فيه أيضا. و هو صريح محكى السرائر. و ليس له دليل ظاهر. نعم
 فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يشتري الجارية و هى حبلى أ يطؤها قال (ع): لا. قلت: فدون
 الفرج، قال: لا يقربها» (٢).

و فيه- مع أنه وارد فى الحبلى التى لا استبراء فيها- أنه معارض
 بصحيح رفاعه قال: «سألت أبا الحسن موسى (ع) فقلت: اشترى الجارية
 .. (الى أن قال):

قلت: فان كانت حبلى فما لى منها إذا أردت؟ قال (ع):

لك ما دون الفرج» (٣).

و نحوه موثق زرارة

«٤»، و خبر أبى بصير

«٥» فالمتعين حمل الرواية على الكراهة.

(١) كما نص على ذلك فى الجواهر، و حكى عن الكركى: أنه استشكل فيه و لم يرجح، ثم قال: «لكن وجه الترجيح فيه واضح.
 ضرورة

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٣.

حكيم، سيد محسن طباطبايى، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ١٢٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٢

[مسألة ١: لا يلحق بالتزويج فى العدة و طء المعتدة شبهة]

(مسألة ١): لا يلحق بالتزويج فى العدة و طء المعتدة شبهة (١) من غير عقد، بل و لا زنا، إلا إذا كانت العدة رجعية (٢)، كما سيأتى. و

كذا إذا كان بعقد فاسد لعدم تمامية أركانه (٣). و أما إذا كان بعقد تام الأركان و كان فساده لتعبد شرعى - كما إذا تزوج أخت زوجته فى عدتها، أو أمها، أو بنتها (٤)، أو نحو ذلك مما يصدق عليه التزويج و إن كان فاسداً شرعاً - ففى كونه كالتزويج الصحيح إلا من جهة كونه فى العدة، و عدمه، لأن المتبادر (٥) من الاخبار التزويج الصحيح مع قطع النظر عن كونه فى العدة، إشكال.

عدم الاندراج فى الأدلة، و الحكم مخالف للأصول، و القياس محرم عندنا.

(١) لخروجه عن مورد النصوص، فيبقى داخلاً تحت عموم الحل.

(٢) فيكون من الزنا بذات العدة الرجعية، و هو بنفسه سبب للتحريم الأبدى، كما سيأتى.

(٣) يعنى: عند العرف، فإنه حينئذ لا يصدق العقد، فلا يكون موضوعاً لنصوص التحريم.

(٤) ذكر الأم غير ظاهر، لأنها محرمة أبداً قبل أن يتحقق العقد عليها. و كذلك الكلام فى ذكر البنت إذا كان قد دخل بالأم، فإن الربيبة المدخول بأمرها حرام أبداً، و ان لم يتحقق العقد عليها.

(٥) بل هو الظاهر من الاخبار. بل فى التحرير: «و الظاهر أن مراد علمائنا بالعقد فى المحرم و العقد فى ذات العدة إنما هو العقد الصحيح الذى لو لا المانع ترتب عليه أثره». لكن فى الجواهر: «و فيه: أن لفظ التزويج و النكاح للأعم». و هو - كما ترى - غير ظاهر، و لذا لا نقول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٣

و الأحوط الإلحاق فى التحريم الأبدى فيوجب الحرمة مع العلم مطلقاً، و مع الدخول فى صورة الجهل.

[مسألة ٢: إذا زوجه الولى فى عدة الغير مع علمه بالحكم]

(مسألة ٢): إذا زوجه الولى فى عدة الغير مع علمه بالحكم (١)

به فى الشهادات، و فى الإقرارات، و الوصايا، و النذور، و غيرها. و كون لفظ التزويج كغيره من ألفاظ المعاملات و العبادات موضوعاً للأعم لا للصحيح لا ينافى ظهوره فى مقام الاستعمال فى خصوص الصحيح. و لذا قال فى الجواهر فى مبحث عقد المحرم: «نعم قد يقال: إن المنساق من نصوص المقام و فتاواه العقد الصحيح فى نفسه، خصوصاً خبر ابن قيس

«١». فلا عبرة بالفساد كنكاح الشغار بل و لا بالفساد لفقد شرط من شرائط الصحة، كالعربية و نحوها. بخلاف ما لو كان فساداً بالعدة، و البعل، و نحوهما مما هو كالإحرام فى الإفساد. فتأمل». و لم يتضح وجه الفرق فى التفصيل الذى ذكره بين أن يكون الفساد من جهة المهر، أو من جهة اللفظ، و بين أن يكون من جهة المحل. و مثله فى الأشكال ما ذكره فى التحرير أخيراً حيث قال: «أما العقد الفاسد، فإن كان العاقد يعلم فساداً، فلا اعتبار به.

و إن لم يعلم فساداً - كمن اعتقد تسويغ نكاح الشغار لشبهة - ففى الاعتداد به إشكال، أقرب به أنه كالصحيح». فإنه أيضاً تفصيل بلا فاصل ظاهر.

و أما

خبر الحكم بن عيينة: «سألت أبا جعفر (ع) عن محرم تزوج امرأة فى عدتها، قال (ع): يفرق بينهما، و لا تحل له أبداً» «٢».

فمع ضعفه فى نفسه، محمول على خصوص مورده، فإن التعدى عنه الى غيره غير ظاهر فى مقابل ما عرفت من الظهور.

(١) يعنى: علم الولى.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٤

و الموضوع، أو زوجه الوكيل فى التزويج بدون تعيين الزوجه كذلك لا يوجب الحرمة الأبدية، لأن المناط علم الزوج (١) لا وليه أو وكيله. نعم لو كان وكيلًا فى تزويج امرأة معينة و هى فى العدة، فالظاهر كونه كمباشرته بنفسه (٢)، لكن المدار علم الموكل، لا الوكيل.

(١) لأنه ظاهر الأدلة، و المفروض عدمه، و أن العالم هو الوكيل أو الولي لا غير. و على هذا لا موجب لتقييد الفرض بصورة عدم تعيين الزوجه، فلو عينها و لم يكن عالمًا و كان الوكيل عالمًا لم تحرم.

(٢) لم يتضح هذا الاستدراك. إذ ليس الكلام فى المباشرة و عدمها، و إنما الكلام فى صدق التزويج فى العدة مع علم الزوج، و هذا المعنى لا يفرق فيه بين تعيين الزوجه فى التوكيل و عدمه، فان الزوج إذا كان عالمًا بأن فلأنه فى العدة، فوكل على التزويج بها، فزوجه الوكيل، صدق أنه تزوج امرأة فى عدتها و هو عالم، سواء كانت الوكالة على تزويجها بالخصوص أم بالعموم، كما إذا قال: «زوجنى إحدى بنات زيد أياً منهن شئت»، و كان يعلم بأن واحدة منهن معينة فى العدة، فإنه يصدق أنه تزوج امرأة فى عدتها و هو عالم. و أما المباشرة فليس فى الأدلة ما يشعر باعتبارها فى التحريم. لأن النصوص موضوعها أن يتزوج امرأة فى عدتها، و هذا المعنى حاصل فى صورتى المباشرة و عدمها. نعم لو كان موضوع الحكم أن يعقد على امرأة فى عدتها، أمكن الإشكال فى صورة التوكيل، لعدم المباشرة فى العقد. لكن النصوص تضمنت التزويج. و لو فرض أن بعضها تضمن العقد، فالمراد منه التزويج. و على فرض اعتبار المباشرة، فلا فرق بين صورتى تعيين الزوجه و عدمه فى عدم حصول المباشرة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٥

[مسألة ٣: لا إشكال فى جواز تزويج من فى العدة لنفسه]

(مسألة ٣): لا إشكال فى جواز تزويج من فى العدة لنفسه (١)، سواء كانت عدة الطلاق، أو الوطاء شبهة، أو عدة المتعة، أو الفسخ بأحد الموجبات (٢) أو المجوزات له.

و العقد صحيح، إلا فى العدة الرجعية، فإن التزويج فيها باطل لكونها بمنزلة الزوجه (٣). و إلا- فى الطلاق الثالث الذى يحتاج الى المحلل، فإنه أيضا باطل، بل حرام (٤) و لكن مع ذلك لا يوجب الحرمة الأبدية، و إلا فى عدة الطلاق التاسع فى الصورة التى تحرم أبداً، و إلا فى العدة لوطنه زوجه الغير

(١) لأن العدة إنما شرعت للمنع عن التزويج من غير ذى العدة احتراماً لذى العدة، فلا تمنع من تزويجه.

(٢) مثل الكفر، و الرضاع، و نحوهما مما يوجب انفساخ النكاح.

(٣) هذا غير كاف فى المنع. لأن التنزيل يختص بالأحكام الشرعية، و لا يشمل غيرها. و المنع من تزويج الزوجه إنما هو لأجل أن الزوجية لا تقبل التأكد و لا التكرار، فيمتنع أن يترتب أثر على العقد على الزوجية.

فإذا كان الطلاق الرجعى يوجب زوال علقه الزوجية و صيرورة المرأة أجنبية، فلا مانع من حدوث الزوجية لها بالعقد. و الزوجية التنزيلية- بمعنى:

ثبوت أحكام الزوجه- لا يمنع من الزوجية الحقيقية. و يترتب على صحة العقد ثبوت المهر، و استحقاقه بالدخول، و غير ذلك من

أحكام الزوجية الحديثة، وإلا فهي ليست بذات بعل، ولا معتدة.

(٤) لم أقف على ما يدل على هذه الحرمة، إذ المذكور في الكتاب [١]

[١] و هو قوله تعالى (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا ..) البقرة: ٢٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٦

شبهه، لكن لا من حيث كونها في العدة، بل لكونها ذات بعل. و كذا في العدة لوطئه في العدة شبهه إذا حملت منه، بناء على عدم تداخل العدتين، فان عده و طء الشبهه حينئذ مقدمه على العدة السابقة التي هي عده الطلاق أو نحوه لمكان الحمل، و بعد وضعه تأتي بتممة العدة السابقة، فلا يجوز له تزويجها في هذه العدة- أعنى: عده و طء الشبهه- و إن كانت لنفسه، فلو تزوجها فيها عالماً أو جاهلاً بطل (١)، و لكن في إيجابه التحريم الأبدى إشكال (٢).

[مسألة (٤): هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط في الحرمة الأبدية في صورة الجهل أن يكون في العدة]

(مسألة ٤): هل يعتبر في الدخول الذي هو شرط في الحرمة الأبدية في صورة الجهل أن يكون في العدة، أو يكفي كون التزويج في العدة مع الدخول بعد انقضائها؟

قولان (٣). الأحوط الثاني، بل لا يخلو عن قوة، لإطلاق الأخبار بعد منع الانصراف الى الدخول في العدة.

و السنة

«١»: أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره، و ذلك إنما يدل على بطلان العقد و عدم ترتب أثر عليه، لا حرمة العقد تكليفاً.

(١) العمدة فيه: أنه معلوم من مذاق الشارع، و أن جعل العدة يقتضى عدم جواز التزويج إلا بعد انتهائها. و سيأتي نظير ذلك في المسألة العاشرة.

(٢) و سيأتي منه في نظيره في المسألة العاشرة أن التحريم الأبدى لا يخلو من قوة. و لكنه غير ظاهر، كما سيأتي. فانتظر.

(٣) اختار أولهما في المسالك، قال فيها: «و طء الجاهل بالتحريم بعد العدة لا يؤثر في التحريم و إن تجدد له العلم، و إنما المحرم الوطاء فيها،

(١) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب أقسام الطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٧

[مسألة (٥): لو شك في أنها في العدة أم لا]

(مسألة ٥): لو شك في أنها في العدة أم لا مع عدم العلم سابقاً جاز التزويج (١)، خصوصاً إذا أخبرت بالعدم (٢)

أو العلم بالتحريم حالة العقد». و تبعه عليه في الجواهر، و غيرها. و لا يخفى أن نصوص الباب مختلفة، فبعضها وارد في صورة الدخول في العدة، كمصحح الحلبي الأول

. و نحوه مصحح ابن مسلم

، و حسن حمران

، و غيرهما. و بعضها مطلق، كمصحح الحلبي الأخير

«١». و لا- يخفى أن الأول لا يقوى على تقييد الثانى، لعدم التنافى فى الحكم بينهما. و حينئذ يتعين العمل بإطلاق الثانى. إلا أن يمنع إطلاقه، لاقتران المطلق بما يصلح للقرينية من جهة المناسبات الكلامية، إذ المقام نظير ما إذا تعقب المخصص جملاً متعددة، فإن المخصص قرينة على تخصيص الأخير، و يصلح للقرينية على تخصيص ما قبل الأخير. و كذا فى المقام، فإنه لا فرق بين قولنا: «إذا جاءك زيد و أكرمك يوم الجمعة»، و قولنا: «إذا جاءك زيد يوم الجمعة و أكرمك» فى احتمال رجوع القيد إلى الجملة الأولى فى المثال الأول، و الى الجملة الثانية فى المثال الثانى. و لعل مثلها ما إذا تقدم الظرف على الجميع، مثل: «إذا جاء يوم الجمعة و جاء زيد و أكرمك فأخلع عليه»، فان ذكر القيد صالح للقرينية على تقييد ما بعده فيسقط المطلق عن الإطلاق، و الصور الثلاث من باب واحد، و إن اختلفت فى الوضوح و الخفاء. و حينئذ يتعين الرجوع فى المقام الى عمومات الحل. و من ذلك تعرف الإشكال فى القول بالتحريم و إن كان الدخول فى خارج العدة لإطلاق الفتاوى كالنصوص، كما فى الرياض.

(١) لأصالة عدم كونها فى العدة.

(٢)

ففى مصحح زرارة عن أبى جعفر (ع): «قال (ع):

(١) تقدم التعرض لهذه النصوص فى أول الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٨

و كذا إذا علم كونها فى العدة سابقاً و شك فى بقائها إذا أخبرت بالانقضاء. و أما مع عدم إخبارها بالانقضاء فمقتضى استصحاب بقائها عدم جواز تزويجها. و هل تحرم أبداً إذا تزوجها مع ذلك؟ الظاهر ذلك (١). و إذا تزوجها باعتقاد خروجها عن العدة، أو من غير التفات إليها ثم أخبرت بأنها كانت فى العدة فالظاهر قبول قولها (٢)، و إجراء حكم التزويج فى العدة، فمع الدخول بها تحرم أبداً (٣).

العدة و الحيض للنساء، إذا ادعت صدقت «١».

و مقتضى الجمود على عبارة النص و إن كان تصديق المرأة فى دعوى وجود العدة و الحيض، فلا- عموم فيه لعدم العدة و عدم الحيض، لكن المنسب منه العموم، و لا- سيما بملاحظة كون الابتلاء بالثانى أكثر، فيكون بيان حكمه أولى. مضافا الى ما دل على حجية قول ذى اليد على ما فى يده، فضلا عن نفسه، فإذا أخبر بطهارة بدنه أو نجاسته و نحوهما صدق، كما عليه سيرة العقلاء و المتشرعة.

فلاحظ مباحث الطهارة من هذا الشرح «٢». و من ذلك يظهر الوجه فى قوله (ره): «إذا أخبرت بالانقضاء».

(١) لأن الاستصحاب يقوم مقام العلم الموضوعى إذا أخذ موضوعاً على نحو الطريقة، كما فيما نحن فيه. و تحقيق ذلك فى محله من الأصول.

(٢) للمصحح و غيره مما تقدم. بل هو المتيقن من المصحح كما عرفت.

(٣) لأن إطلاق دليل الحجية يقتضى ثبوت جميع الأحكام الثابتة للعدة، و لو بتوسط وقوع الدخول فيها. و ما فى بعض الحواشى من أنه أحوط، كأنه مبنى على عدم وضوح الإطلاق المذكور، لاحتمال اختصاص

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) راجع الجزء: ١ المسألة: ٦ من فصل ماء البئر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٢٩

[مسألة ٦: إذا علم أن التزويج كان في العدة مع الجهل بها حكماً أو موضوعاً]

(مسألة ٦): إذا علم أن التزويج كان في العدة مع الجهل بها حكماً أو موضوعاً، و لكن شك في أنه دخل بها حتى تحرم أبداً، أو لا؟ يبنى على عدم الدخول (١). و كذا إذا علم بعدم الدخول بها و شك في أنها كانت عالمة أو جاهلة فإنه يبنى على عدم علمها (٢)، فلا يحكم بالحرمة الأبدية.

[مسألة ٧: إذا علم إجمالاً بكون إحدى امرأتين المعينتين في العدة]

(مسألة ٧): إذا علم إجمالاً بكون إحدى امرأتين المعينتين في العدة، و لم يعلمها بعينها، و جب عليه ترك تزويجهما (٣) و لو تزوج إحداهما بطل (٤). و لكن لا يوجب الحرمة الأبدية

حجية قولها بما إذا لم يعارض أصل الصحة. و لذا ذكر في الشرائع: أنه لو راجع المطلق زوجته فادعت بعد الرجعة انقضاء العدة قبل الرجعة فالقول قول الزوج. إذ الأصل صحة الرجوع. انتهى. و نحوه ما في غيرها.

و فيه: أن الاحتمال المذكور خلاف الإطلاق. نعم لو كان تاريخ انقضاء العدة معلوماً و تاريخ العقد مجهولاً، فأخبرت بأن العقد كان في العدة، لم يسمع قولها، لأنه إخبار عن العقد، لا عن العدة. و يحتمل أن يكون وجه الإشكال في الفرض: أن قبول العقد منها إخبار منها بانتهاء العدة، فيكون إخبارها بالعدة منافياً له. و فيه: - مع أن الفعل لا يدل على شيء من ذلك، إلا من باب الحمل على الصحة، و هو لا- يعارض الخبر اللاحق - أنه لو سلم التعارض يكون المرجع استصحاب العدة إلى حين وقوع العقد فيبطل، و يقتضى التحريم الأبدى مع الدخول.

(١) لأصالة عدمه.

(٢) لأصالة عدم علمها.

(٣) للعلم الإجمالي، الموجب لتنجز المعلوم، فيجب فيه الاحتياط.

(٤) لأصالة عدم ترتب الأثر عليه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٠

لعدم إحراز كون هذا التزويج في العدة (١). نعم لو تزوجها معاً حرمتا عليه في الظاهر (٢)، عملاً بالعلم الإجمالي.

[مسألة ٨: إذا علم أن هذه المرأة المعينة في العدة لكن لا يدري أنها في عدة نفسه أو في عدة لغيره]

(مسألة ٨): إذا علم أن هذه المرأة المعينة في العدة لكن لا يدري أنها في عدة نفسه أو في عدة لغيره، جاز له تزويجها، لأصالة عدم كونها في عدة الغير (٣)، فحاله حال الشك البدوي.

[مسألة ٩: يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل]

(مسألة ٩): يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية تزويج ذات البعل (٤)، فلو تزوجها مع العلم

(١) المقام نظير ما لو توضأ بأحد الإنائين المعلوم نجاسة أحدهما، فإنه يبني فيه على عدم ترتب الأثر، عملاً باستصحاب الحدث، ولا يبني على نجاسة أعضاء الوضوء، لعدم إحراز نجاسة الماء، إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاسة الإنائين معاً، بناء على صحة استصحاب النجاسة، لعدم منافاته للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما عملاً. وهنا أيضاً لا يبني على الحرمة الأبدية، لعدم إحراز كون العقد في العدة، إلا إذا كانت الحال السابقة في المرأتين معاً أنهما في العدة، و علم خروج إحداهما عنها و بقاء الأخرى فيها، فان التحقيق جواز جريان الاستصحاب فيهما معاً لما لم ينفيا العلم عملاً.

(٢) لأصالة عدم ترتب الأثر، و لا تجرى أدلة الصحة، للعلم الإجمالي بالبطلان في إحداهما.

(٣) و لا يعارضها أصالة عدم كونها في عدة نفسه، لعدم الأثر له.

(٤) قال في القواعد: «و لو تزوج بذات البعل، ففي إلحاقه بالمعتدة إشكال، ينشأ من عدم التنصيص، و من أولوية التحريم». و قد ذكر غير واحد ممن تأخر عنه أن في كل من الوجهين إشكالا. إذ الأولوية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣١

.....

غير ظاهرة، لما عرفت من احتمال أن يكون التحريم الأبدى، الذى هو حكم تعبدى، من آثار العدة بالخصوص، و إن كان لعلقة الزوجية دخل فيه فى الجملة، لكن لا على الاستقلال، و حينئذ لا مجال للقطع بالأولوية.

على أنه لو ثبتت الأولوية كان العمل عليها، و عدم التنصيص لا يعارضها فإنها مقدمة على أصالة الحل، أو عموم الحل. و أما عدم التنصيص فإشكاله أظهر، لورود النصوص المتضمنة للتحريم المؤبد،

ففى موثق أديم بن الحر قال: «قال أبو عبد الله (ع). التى تتزوج و لها زوج يفرق بينهما، ثم لا يتعاودان أبداً» (١)

و ،

موثق زرارة عن أبى جعفر (ع): «فى مرأة فقد زوجها أو نعى إليها فتزوجت، ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال (ع): تعتد منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة، و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً» (٢)

و ،

موثقه الآخر عن أبى جعفر (ع): «قال (ع) إذا نعى الرجل إلى أهله أو أخبروها أنه قد طلقها، فاعتدت، و تزوجت فجاء زوجها الأول، فإن الأول أحق بها من هذا الأخير، دخل بها الأول أو لم يدخل بها. و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً. و لها المهر بما استحل من فرجها»

«٣»

و ،

مرفوع أحمد بن محمد: «إن الرجل إذا تزوج امرأة و علم أن لها زوجاً فرق بينهما، و لم تحل له أبداً» (٤).

نعم يعارضها

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عن رجل تزوج امرأة و لها زوج و هو لا يعلم، فطلقها الأول، أو مات عنها،

ثم علم الأخير، أيراجعها؟ قال (ع): لا حتى تنقضى

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.
 (٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٢

بأنها ذات بعل حرمت عليه أبداً مطلقاً، سواء دخل بها أم

عدتها» (١).

فإنه أخص من الموثق الأول، لاختصاصه بصورة الجهل فيقيد به الموثق

، ويحمل على صورة العلم. كما أن بينه وبين الموثقين الآخرين عموماً من وجه، لاختصاصهما بصورة الدخول، بقرينة الاعتداد من الأخير في أحدهما، واستحقاق المهر في ثانيهما، والصحيح لا يختص بها، كما أن الصحيح يختص بصورة عدم العلم، وهما لا يختصان بها.

وفي مورد المعارضة وهي صورة الجهل والدخول يرجع الى أصالة الحل.

وفيه: أن الموثقين كما يختصان بصورة الدخول يختصان بصورة الجهل، فيكونان أخص مطلقاً من الصحيح، فيتعين حمله على صورة عدم الدخول.

وحينئذ يكون أخص مطلقاً من الموثق الأول فيقيد به، وتكون نتيجة الجمع عدم الحرمة في صورة الجهل وعدم الدخول، والحرمة فيما عداها.

ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره كاشف اللثام من أنه لو عمل بأخبار التحريم أمكن الحكم بالتحريم مطلقاً، مع الجهل والعلم، و مع الدخول وبدونه، لإطلاقها.

نعم

□
 في صحيحه الآخر قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل تزوج امرأة، ثم استبان له بعد ما دخل بها أن لها زوجاً غائباً، فتركها.

ثم إن الزوج قدم فطلقها أو مات عنها، أ يتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم أن لها زوجاً؟ قال (ع): ما أحب له أن يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره» (٢).

ولعل المراد من الدخول فيه الخلوة بها، كما في الوسائل، وإن كان بعيداً، فإنه أولى من التصرف في النصوص السابقة. فتأمل.
 ومن الغريب ما وقع في هذه المسألة، فقد عرفت ما في القواعد-

- (١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

- (٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٣

لا. ولو تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول بها، من غير فرق بين (١) كونها حرة أو أمة مزوجة، وبين الدوام والمتعة في العقد السابق واللاحق. و أما تزويج أمة الغير بدون إذنه مع عدم كونها مزوجة، فلا يوجب الحرمة الأبدية (٢) وإن كان مع الدخول والعلم.

[مسألة ١٠: إذا تزوج امرأة عليها عدة و لم تشرع فيها]

(مسألة ١٠): إذا تزوج امرأة عليها عدة و لم تشرع فيها كما إذا مات زوجها و لم يبلغها الخبر فان عدتها من حين

و نحوه في الروضة، و عن الإيضاح - من نفى النص فيها. و في كشف اللثام أن مقتضى إطلاق الاخبار عموم التحريم. و في الجواهر، و الرياض، و الحدائق، و غيرها لم يتعرض لهذا الصحيح و كيفية الجمع بينه و بين النصوص. هذا كله في حكم الدخول مع الجهل. أما صورة عدم الدخول مع الجهل: ففي المسالك: أنه لا إشكال في الحل، و في الرياض: دعوى الإجماع عليه، و في الحدائق: «ليس فيه خلاف يعرف». أما صورة العلم و الدخول: فالظاهر أنه لا إشكال في التحريم الأبدى فيها - كما في المسالك. و في الرياض: «لا خلاف فيه». و نحوه كلام غيره - لأنه زنا بذات بعل، فيدخل في المسألة الآتية. ثم إن الذي يظهر من صحيح ابن الحجاج أن جهل الزوج مانع من الحرمة الأبدية، و إن كانت المرأة عالمة. فالبناء على الحرمة الأبدية مع علم الزوجة لا يكون إلا من طريق الأولوية التي قد عرفت الاشكال فيها، أو بقاعدة الاشتراك، بناء على جريانها في المقام. و سيأتي الكلام فيه في حكم التزويج حال الإحرام.

(١) لإطلاق الأدلة، مع عدم ظهور خلاف في ذلك.

(٢) للأصل، بعد خروجه عن مورد النصوص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٤

بلوغ الخبر - فهل يوجب الحرمة الأبدية، أم لا؟ قولان (١) أحوطهما الأول، بل لا يخلو عن قوة.

[مسألة ١١: إذا تزوج امرأة في عدتها و دخل بها مع الجهل]

(مسألة ١١): إذا تزوج امرأة في عدتها و دخل بها مع الجهل، فحملت مع كونها مدخولة للزوج الأول، فجاءت بولد، فان مضى من وطء الثاني أقل من ستة أشهر، و لم

(١) قال في القواعد: «و لو تزوج بعد الوفاء المجهولة قبل العدة، فالأقرب عدم التحريم المؤبد». و نحوه في المسالك. و علله في كشف اللثام و الجواهر: بأنها ليست زوجة، و لا معتدة، لعدم الاعتداد عليها قبل العلم بالوفاة، فيرجع فيها إلى أصالة الحل. لكن في الرياض: «لو تزوجها بعد هذا الزمان في زمان العدة لاقتضى التحريم البتة، ففيه أولى، لأنه أقرب الى زمان الزوجية. و المناقشة في هذه الأولوية ممنوعة. فالتحريم لا يخلو من قوة». و فيه: أنه لا وجه للمنع عن المناقشة في الأولوية، حيث لا دليل عليها، إذ لم يثبت أن التحريم المؤبد مع التزويج في العدة من جهة نفس علقه الزوجية. إذ من الجائز أن يكون للعدة خصوصية اقتضت ذلك، و ان كان لعلقة الزوجية أيضاً دخل في ذلك.

نعم لا ينبغي التأمل في بطلان العقد، فان المفهوم من الأدلة أن ذات العدة لا يصح تزويجها إلا بعد انقضاء العدة، فما دامت العدة غير منتهية فعلاقة الزوجة للأول باقية، و هي تنافي التزويج للآخر. و لأجل ذلك افترق المقام عما قبله، فان ما قبله لما كان حكماً تعديلاً احتمل أن يكون للعدة دخل فيه. و أما المقام - و هو عدم صحة التزويج - فالذى تساعد عليه الأذواق العرفية أنه من أحكام نفس الزوجية للتمانع عندهم بين الزوجتين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٥

يمض من وطء الزوج الأول أقصى مدة الحمل لحق الولد بالأول (١). و إن مضى من وطء الأول أقصى المدة و من وطء الثاني ستة أشهر أو أزيد الى ما قبل الأقصى فهو ملحق بالثاني (٢). و إن مضى من الأول أقصى المدة و من الثاني أقل من ستة أشهر فليس ملحقاً بواحد منهما (٣). و إن مضى من الأول ستة فما فوق، و كذا من الثاني، فهل يلحق بالأول،

(١) قطعاً، كما في المسالك و الجواهر. و قد صرح به الجماعة على نحو يظهر التسالم عليه. و يقتضيه مرسل جميل بن صالح [١] عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع): «في المرأة تزوج في عدتها، قال (ع): يفرق بينهما و تعدد عدة واحدة منهما جميعاً، و إذا جاءت بولد لسته أشهر أو أكثر فهو للأخير، و إن جاءت بولد لأقل من ستة أشهر فهو للأول» ، و تقتضيه قاعدة الفراش، فان الزوج الأول حال انعقاد النطفة هو الفراش، فيكون الولد له. (٢) قطعاً، كما في المسالك و الجواهر. و بلا إشكال، كما في الرياض، و يظهر من كلماتهم أنه لا خلاف فيه. لقاعدة الفراش، بناء على أن الواطئ شبهة فراش، لأن المراد به ما يقابل العاهر، و الواطئ شبهة غير عاهر. مضافاً الى مرسل جميل المتقدم (٣). بلا إشكال فيه عندهم. للعلم بانتفائه عنهما، لتولده في خارج الحد.

[١] في هامش النسخة الخطية: «كذا ذكر في جامع الروات و الوسائل» و قد روى الحديث هكذا في الوسائل في باب: ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١٣. و في باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٤ رواه عن جميل من دون نسبه إلى أبيه. لكن نقل عن الصدوق في الموضوعين روايته عن جميل بن دراج. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٦ أو الثاني، أو يقرع؟ وجوه أو أقوال (١)، و الأقوى لحوقه بالثاني، لجملة من الاخبار. و كذا إذا تزوجها الثاني بعد تمام العدة للأول، و اشتبه حال الولد.

(١) حكى الأخير عن المبسوط. و فخر الإسلام. لأن كلا منهما فراش، فتعارض قاعدة الفراش فيهما، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون المقام من المشكل، فيرجع فيه الى القرعة لأنها لكل أمر مشكل. و في الشرائع- في بعض فروع السبب الأول من أسباب التحريم- اختار الإلحاق بالثاني، و اختاره في القواعد، و المسالك، و كشف اللثام، و غيرها. و نسبه في المسالك إلى الأ-كثر. للنصوص، منها مرسل جميل المتقدم ، كما يقتضيه إطلاقه. و منها □ صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا كان للرجل منكم الجارية يطأها فيعتقها فاعتدت و نكحت، فان وضعت لخمسة أشهر فإنه لمولاها الذي أعتقها، و إن وضعت بعد ما تزوجت لسته أشهر فإنه لزوجها الأخير» (١).

و صحيح البنزطي عن مرواه عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل إذا طلق امرأته ثم نكحت و قد أعتدت و وضعت لخمسة أشهر فهو للأول، و إن كان ولد أنقص من ستة أشهر فلأمه و لأبيه الأول، و إن ولدت لسته أشهر فهو للأخير» (٢) ،

و موثق أبي العباس قال: «قال: إذا جاءت بولد لسته أشهر فهو للأخير، و إن كان لأقل من ستة أشهر فهو للأول» (٣). و إن كان الأخير لا- يخلو من إجمال المورد. و ما قبله ليس مما نحن فيه، عدا المرسل. و كأنه لذلك و لضعف المرسل لم يعتد بالأخبار في المسالك، و إنما اعتمد على قاعدة

- (١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١.
 (٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١١.
 (٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٧

[مسألة ١٢: إذا اجتمعت عدة وطء الشبهة مع التزويج أو لا معه]

(مسألة ١٢): إذا اجتمعت عدة وطء الشبهة مع التزويج (١) أو لا- معه، و عدة الطلاق أو الوفاة أو نحوهما فهل تتداخل العدتان، أو يجب التعدد؟ قولان، المشهور على الثاني (٢).
 وهو الأحوط. و إن كان الأول لا يخلو عن قوة (٣)، حملاً للأخبار الدالة على التعدد (٤) على التقيّة. بشهادة خبر زرارة

، الفراش بناء منه على ترجيح تطبيقها على الثاني على تطبيقها على الأول، لأنّ الثابت أولى من الزائل. وفيه: أن المراد بالفراش: الفراش حال الانعقاد، و نسبه إليهما متساوية، و الاحتمال بالنسبة الى كل منهما على السواء. لكن مرسل جميل بن صالح رواه الصدوق في الفقيه. عن جميل بن دراج
 «١». و ظاهره أنه بلا إرسال. على أن الظاهر بناء الأصحاب على عدم الفصل بين الموارد.
 (١) يعنى: التزويج الباطل، و لذا كان الوطء شبهة.
 (٢) و فى الجواهر: «يمكن دعوى الإجماع عليه، بل عن الشيخ فى الخلاف الإجماع عليه».
 (٣) كما عن الصدوق، و ابن الجنيد، و نسب فى الجواهر الميل إليه إلى جماعة من متأخري المتأخرين.
 (٤) يريد بها

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «المرأة الحبلية يتوفى عنها زوجها، فتضع و تتزوج قبل أن تعتد أربعة أشهر و عشرًا، فقال: إن كان الذى تزوجها دخل بها فرق بينهما، و لم تحل له أبداً، و أعتدت بما بقى عليها من عدة الأول، و استقبلت عدة أخرى من الآخر

- (١) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة ٣٠١ طبعه النجف الحديثة، الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الأولاد ملحق حديث: ١٣، باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ١٤.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٨
 و خبر يونس (١).

ثلاثة قروء. و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما، و أتمت ما بقى من عدتها، و هو خاطب من الخطاب» (١).
 و نحوه مصحح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام
 ، و خبر على بن جعفر عن أخيه»

- «٢». و كلها واردة فى الحامل و قد مات عنها زوجها فوضعت و تزوجت قبل تمام الأربعة أشهر و عشرة أيام، و موثق محمد بن مسلم
 عن أبي جعفر (ع) فى الرجل يتزوج المرأة فى عدتها
 «٣». و نحوه صحيح على بن رثاب عن على بن بشير النبالي عن أبي عبد الله (ع)

«٤». و دلالتها على وجوب الاعتداد للثاني بعد إتمام الاعتداد للأول ظاهرة.

(١) أما الأول:

فرواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن امرأة نعى إليها زوجها فاعتدت و تزوجت، فجاء زوجها الأول ففارقها الآخر كم تعتد للثاني؟ قال (ع): ثلاثة قروء، وإنما يستبرئ رحمها بثلاثة قروء، و تحل للناس كلهم. قال زرارة: و ذلك أن أناساً قالوا: تعتد عدتين من كل واحد عدة، فأبى أبو جعفر عليه السلام (ع) و قال: تعتد ثلاثة قروء، و تحل للرجال» «٥».

و كأن السؤال فيه عن صورة مفارقة الزوج لها أيضاً بالطلاق. و أما خير يونس: فهو ما رواه في الكافي عن يونس عن بعض أصحابه: «في امرأة

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦، ٢٠.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٨.

(٥) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٣٩

.....

نعى إليها زوجها فتزوجت، ثم قدم الزوج الأول فطلقها، و طلقها الآخر قال: فقال إبراهيم النخعي: عليها أن تعتد عدتين. فحملها زرارة الى أبي جعفر (ع)، فقال: عليها عدة واحدة» «١».

و الخبران المذكوران و اردان في ذات البعل. و شهادتهما بحمل نصوص التعدد الواردة في المعتدة على التقيء، و الأخذ بنصوص التداخل - كما استظهره في الحدائق - مبنية على كون المسألتين من باب واحد. و المراد بنصوص التداخل

صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «في امرأة تزوجت قبل أن تنقضى عدتها قال (ع):

يفرق بينهما و تعتد عدة واحدة منهما جميعاً» «٢».

و نحوه موثق أبي العباس عن أبي عبد الله (ع)

«٣»، و مرسل جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع)

«٤». و نحوها موثق زرارة عن أبي جعفر (ع) المتقدم في ذات البعل

«٥». هذه نصوص التداخل، مضافا الى الخبرين المذكورين في المتن.

و عن الشيخ: حمل نصوص التداخل على عدم دخول الثاني، لعدم صراحتها في الدخول، و صراحة نصوص التعدد فيه. و ضعفه ظاهر، كما ذكر جماعة، إذ لا معنى للاعتداد من الثاني إذا لم يكن دخول منه. و حملها جماعة آخرون على التقيء. و هو غير ظاهر، لما عرفت، و لما

حكى من أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي، فطلقها البتة، فنكحت في آخر عدتها، ففرق عمر بينهما، و ضربها بالمخفقة و زوجها ضربات، ثم قال: «أيا رجل تزوج امرأة في عدتها، فان لم يكن دخل بها زوجها الذي تزوجها فرق بينهما

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب العدد حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٤.

(٥) راجع أول المسألة: ٩ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٠

.....

و تأتي ببقية عدة الأول، فإن شاء تزوجها. وإن كان دخل بها فرق بينهما، و تأتي ببقية عدة الأول، ثم تستأنف عدة الثاني، ثم لا تحل له أبداً» (١)

وقد ترجح نصوص التعدد بموافقتها لأصالة عدم التداخل. وفيه:

أن الغرض من الاعتداد استبراء الرحم من الولد، وهذا المعنى لا يحتاج الى التعدد. مع أن ظاهر الأدلة اعتدادها متصلاً بالسبب الموجب له، وهذا المعنى لا يقبل التعدد. فمقتضى ظاهر الأدلة الأولية هو التداخل، فتكون نصوص التعدد معارضة لها معارضتها لنصوص التداخل.

فالعمدة حينئذ هو ثبوت صلاحية نصوص التداخل للمعارضه و عدمه، فعلى الثاني: تسقط عن الحجية، و لا حاجة الى توجيهها بالحمل على التقيّة، أو عدم دخول الثاني، أو نحو ذلك. و على الأول: يمكن الجمع العرفي بينها و بين نصوص التعدد، بحمل الثانية على الاستحباب، لأنه أبرأ للرحم و أحفظ للحقوق. و الانصاف يقتضى البناء على ذلك، لأن إعراض المشهور عنها لم يعلم أنه كان لاطلاعهم على خلل في الدلالة، أو الصدور، أو لبنائهم على ترجيح نصوص التعدد بموافقتها لأصالة عدم التداخل عندهم، أو للاحتياط، أو لأنها أشهر الروايتين، كما في الشرائع. فلم يثبت ما يوجب سقوطها عن الحجية، و لا سيما بملاحظة أنهم اعتنوا بها فوجهوها بما عرفت الذى قد عرفت إشكاله، و لم يطعنوا بها بما يوجب خروجها عن الحجية.

و من الغريب أن الصدوق الذى نسب اليه القول بالتداخل فى كتاب المقنع - حيث قال فى آخر كتاب الإيلاء منه: «فإن نعى إلى المرأة زوجها فاعتدت و تزوجت، ثمّ قدم زوجها فطلقها، و طلقها الأخير، فإنها تعتد

(١) كنز العمال الجزء: ٨ حديث: ٤٩٤٩، سنن البيهقي الجزء: ٧ باب اجتماع العدين صفحة: ٤٤١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤١

و على التعدد يقدم ما تقدم سببه (١)، إلا إذا كان إحدى العدين بوضع الحمل فتقدم و ان كان سببها متأخراً (٢)، لعدم إمكان التأخير حينئذ. و لو كان المتقدمه عدة و طء الشبهه

عدة واحدة ثلاثة قروء» و هو مضمون موثق زرارة الوارد فى ذات البعل - قال فى كتاب النكاح منه: «و إذا تزوج الرجل امرأة فى عدتها و لم يعلم، و كانت هى قد علمت أنه قد بقى من عدتها، ثمّ قذفها بعد علمه بذلك، فإن كانت علمت أن الذى عملت محرم عليها، فندمت على ذلك، فإن عليها الحد حد الزانى، و لا أرى على زوجها حين قذفها شيئاً. فإن فعلت بجهالة منها ثمّ قذفها ضرب قاذفها الحد، و فرق بينهما، و تعتد عدتها الأولى، و تعتد بعد ذلك عدة كاملة». و هو مضمون رواية على بن بشير المشار إليها فى أخبار التعدد

. فنسبة القول بالتداخل اليه غير ظاهرة. و لو أمكن التفكيك بين المسألتين، كان اللازم نسبة التداخل إليه في تزويج ذات البعل، و التعدد إليه في تزويج ذات العدة. لكن عرفت التسالم على عدم الفرق. فالكلامان متنافيان مع قرب ما بينهما.

(١) بلا خلاف فيه في الجملة، و لا إشكال. للأصل، و النصوص.

نعم إذا كانت معتدة للشبهة فمات زوجها، فقد احتمل في المسالك تقديم عدة الوفاء، لكونها للزوج، و هي مستندة الى العقد اللازم. و كذا لو كانت معتدة للشبهة فطلقها زوجها، فقد احتمل تقديم عدة الطلاق، لكونها أقوى سبباً. و لكنه - كما ترى - خلاف الأصل. هذا و إذا اقترن السببان فبناء على التعدد يكون لها الخيار في التقديم و التأخير، لعدم المرجح.

(٢) كما صرح بذلك في الشرائع، و القواعد، و غيرهما. و في غير موضع من الجواهر نفى الخلاف و الاشكال فيه، لما ذكر في المتن.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٢

و المتأخرة عدة الطلاق الرجعي فهل يجوز الرجوع قبل مجيء زمان عدته (١)؟ و هل ترث الزوج إذا مات قبله في زمان

(١) كما اختاره في كشف اللثام. لأن الرجعة استدامة، و هي لا تنافي الاعتداد من الغير. و تبعه عليه في الجواهر. و الأصل في ذلك ما في المبسوط، قال: «إن مذهبا أن له الرجعة في زمان الحمل».

قال: «لأن الرجعة تثبت بالطلاق فلم تنقطع حتى تنقضى العدة، و هذه ما لم تضع الحمل و تكمل العدة الأولى، فعدتها لم تنقض، فتثبت الرجعة عليها. و له الرجعة ما دامت حاملا، و بعد أن تضع مدة النفاس و الى أن تنقضى عدتها بالأقراء». قال: «و إذا قلنا لا رجعة له عليها في حال الحمل ما دامت حاملا، فإذا وضعت ثبت له عليها الرجعة، و إن كانت في عدة النفاس لم تشرع في عدتها منه، لأن عدة الأول قد انقضت، فثبت له الرجعة و إن لم تكن معتدة منه في تلك الحال، كحال الحيض في العدة». و في القواعد: «إن له الرجعة في الإكمال دون زمان الحمل».

و في المسالك: «له الرجعة في زمان إكمالها بعد الحمل، لا زمان الحمل، لأنها حينئذ ليست في عدة رجعية».

أقول: العدة في الوجهين ثبوت إطلاق يقتضى صحة الرجوع ما دامت لم تخرج من العدة و عدمه. و الظاهر الأول،

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع). قال: «سألته عن رجل طلق امرأته واحدة، قال (ع): هو أملك برجعته ما لم تنقض العدة» (١)

و

في صحيحه الآخر عن أبي جعفر (ع): «و إذا أراد أن يراجعها أشهد على رجعتها قبل أن تنقضى أقرأؤها» (٢)

و

في خبره عن أبي جعفر (ع): «هي

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٣

عدة و طء الشبهة؟ (١) وجهان، بل قولان، لا- يخلو الأول منهما من قوة. و لو كانت المتأخرة عدة الطلاق البائن فهل يجوز تزويج المطلق لها في زمان عدة الوطء قبل مجيء زمان

امراته ما لم تنقض العدة» (١)

و ،

في موثق ابن بكير وغيره عن أبي جعفر (ع) «و هو أحق برجعتها ما لم تنقض ثلاثه قروء» (٢)

و ،

في موثق عبد الله بن سنان عن عبد الله (ع): «فان طلقها الثانية أيضاً فشاء أن يخطبها مع الخطاب إن كان تركها حتى يخلو أجلها، فإن شاء راجعها قبل أن ينقضى أجلها، فإن فعل فهي عنده على تطليقتين» (٣)

.. الى غير ذلك من النصوص التي لا تحصى لكثرتها. وإطلاقها يقتضى جواز الرجوع له في المدة التي تكون بين الطلاق و عدته. و لم أقف عاجلاً على ما يدل على اعتبار كون الرجوع في العدة، و لو فرض أمكن حمله على إرادة نفي الرجوع بعد العدة جمعاً، و يقتضيه ما

في صحيح علي بن رثاب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر (ع): «قال (ع): لا- ترث المختلعة و الخيرة، و المبارأة، و المستأمره في طلاقها، هؤلاء لا- يرثن من أزواجهن شيئاً في عدتهن، لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن و بين أزواجهن من ساعتهم، فلا رجعة لأزواجهن و لا ميراث بينهم» (٤).

(١) هذه المسألة نظير المسألة السابقة دليلاً، فقد ورد في كثير من النصوص أن المطلقة ترث زوجها إذا مات قبل انقضاء العدة، ففي صحيح زرارة عن أحدهما: «المطلقة ترث و تورث حتى ترى الدم الثالث،

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٤

عدة الطلاق؟ وجهان لا يبعد الجواز بناء (١) على أن الممنوع

فإذا رأته فقد انقطع» (١)

و ،

في موثقه: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يطلق المرأة، فقال (ع): يرثها و ترثه ما دام له عليها رجعة» (٢)

و ،

في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «و إن ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها و ورثته» (٣)

و ،

في موثق محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «أيما امرأة طلقت فمات عنها زوجها قبل أن تنقضى عدتها فإنها ترثه ثم تعد عدة المتوفى عنها زوجها، و إن توفيت في عدتها ورثها» (٤).

نعم ظاهر ذيله اعتبار الوفاة في العدة.

و نحو غيره،

ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): «إذا طلق الرجل امرأته توارثا ما كانت في العدة، فإذا طلقها الثالثة فليس له عليها رجعة و لا ميراث بينهما» (٥).

و نحوه غيره. ولا يبعد أن يكون الجمع بينهما بحمل الثانية على كونه في مقابل الموت بعد العدة، فإنه مقتضى مناسبة الحكم، كما فيما سبق.

(١) قد تقدم من المصنف (ره): أنه لا يجوز التزويج بذات العدة وإن كانت عدة وطء الشبهة، وحكى في كشف اللثام: الاتفاق على أنه ليس لأجنبي أن ينكح امرأة في عدة شبهة. ولذا فرض في القواعد وغيرها المسألة فيما لو كانت عدة الطلاق البائن مقدمة، واختار عدم جواز الرجوع إليها في عدة الطلاق بعقد جديد، لأنه إذا لم يجز تجديد العقد في

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٥

في عدة وطء الشبهة وطء الزوج لها لا سائر الاستمتاع بها كما هو الأظهر (١). و لو قلنا بعدم جواز التزويج حينئذ للمطلق فيحتمل كونه موجباً للحرمة الأبدية أيضاً، لصدق التزويج

عدة الوطاء اللاحقة فعدم الجواز قبلها أولى. ولأن تجديد العقد يوجب انتهاء عدة الطلاق و دخول عدة الوطاء، فيمتنع عليه الاستمتاع فلا يكون للعقد أثر، فيبطل. و المصنف فرض المسألة فيما لو تقدم الوطاء على الطلاق، و جواز تجديد العقد بعد الطلاق البائن في تتمه عدة الوطاء، لأنه لا مانع من العقد إلا دعوى أنه لا أثر للعقد، لحرمة الاستمتاع بالمعتدة مطلقاً وطأ كان أو غيره. و قد قال في القواعد: «و كل نكاح لم يتعقبه حل الاستمتاع كان باطلاً»، فإذا بنينا على جواز سائر الاستمتاع غير الوطاء لم يكن مانع من العقد.

(١) و استوجهه في الجواهر، لعدم الدليل عليه يصلح لمعارضه ما دل على الاستمتاع بالزوجة. و فيه: أن الظاهر من الاعتداد الامتناع عن ذلك، و بذلك افرقت العدة عن مدة الاستبراء. و لأجل ذلك لا يصح العقد عليها، فإنه أيضاً مفهوم من الأمر بالاعتداد، و لو لا ذلك لم يكن حرمة الوطاء و سائر الاستمتاع مانعاً من صحة العقد. و دعوى: أنه لا أثر له غير ظاهرة، فإن اعتبار الزوجة يكفي فيه الآثار الأخرى، مثل وجوب النفقة و التوارث، و حرمة الزوجة على أب الزوج و ولده، و حرمة أمها على الزوج، و غير ذلك من الآثار. و لذا لو فرض عدم التمكن من الاستمتاع بالزوجة لم تبطل زوجيتها، و لم يمتنع تزويجها. و كذا لو فرض حرمة الاستمتاع بها بنذر و نحوه، فإن ذلك لا يمنع من صحة التزويج بها، و لا يبطل زوجيتها.

فإذا الأقوى حرمة جميع الاستمتاع بالموطوءة شبهة، و عدم جواز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٦

في عدة الغير. لكنه بعيد. لانصراف أخبار التحريم المؤبد عن هذه الصورة (١).

هذا و لو كانت العدتان لشخص واحد، كما إذا طلق زوجته بائناً ثم وطأها شبهة في أثناء العدة، فلا ينبغي الإشكال في التداخل (٢)، و إن كان مقتضى إطلاق بعض العلماء (٣) التعدد في هذه الصورة أيضاً.

[مسألة (١٣): لا إشكال في ثبوت مهر المثل في الوطاء بالشبهة المجردة عن التزويج]

(مسألة ١٣): لا إشكال في ثبوت مهر المثل (٤) في الوطاء بالشبهة المجردة عن التزويج

التزويج بها، لأنه الظاهر من الأمر بالاعتداد بذلك، فإن الاعتداد من المفاهيم المجملّة التي أو كل الشارع معرفتها الى بيانه في عدة الطلاق.

فكما أن المعتدة عدة الطلاق لا يجوز غير من له العدة العقد عليها، ولا الاستمتاع بها، كذلك المعتدة للوطء لا يجوز لغير الواطئ العقد عليها، ولا الاستمتاع بها. ونظيره كثير من المفاهيم الشرعية التي أو كل بيانها الى البيان الصادر في بعض الموارد، كما أشرنا الى ذلك في جملة من المباحث من هذا الشرح.

(١) يعني: الانصراف إلى صورة سبق العدة بزوجة العاقد. لكن دعوى هذا الانصراف غير ظاهرة، وإن وافقه عليها شيخنا الأعظم (ره) في رسالة النكاح. وإطلاق الفتوى يمنعه جداً، بل إنهم تعرضوا لمدة الاستبراء، وجعل بعضهم إلحاقها بالعدة محل إشكال، وبعضهم لم يلحقها بها، ولم يتعرضوا لعدة وطء الشبهة فليس ذلك إلا لبنائهم على العموم لها.

(٢) كما استوجهه في الجواهر وفاقاً للفاضلين.

(٣) بل الأكثر، كما في الجواهر.

(٤) لأنه عوض الانتفاع بالبضع. وقد تضمنت ذلك النصوص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٧

إذا كانت الموطوءة مشتبهة (١) وإن كان الواطئ عالماً. وأما إذا كان بالتزويج ففي ثبوت المسمى أو مهر المثل قولان (٢)، أقواهما الثاني. وإذا كان التزويج مجرداً عن الوطء فلا مهر أصلاً (٣).

[مسألة ١٤: مبدأ العدة في وطء الشبهة المجردة عن التزويج]

(مسألة ١٤): مبدأ العدة في وطء الشبهة المجردة عن التزويج حين الفراغ من الوطء (٤). وأما إذا كان مع التزويج

(١) إذ لو كانت عالمه كانت بغياً، «و لا مهر لبغى»

(٢) حكى أولهما عن الشيخ في المبسوط، لأن العقد هو السبب في ثبوت المهر، لأنه الوجه في الشبهة، فكان كالصحيح المقتضى ضمان ما وقع عليه التراضي. وفيه: أن استحقاق المسمى إنما يكون بالعقد، فإذا فرض بطلانه لم يكن وجه لاستحقاقه. و كونه سبب الشبهة، لا يقتضى سببية ضمان المسمى. والرضا به إنما كان مبنياً على العقد، فإذا بطل بطل.

فيتعين الضمان بمهر المثل. نظير ضمان المقبوض بالعقد الفاسد، فإنه يكون بالمثل، لا بالمسمى. نعم

في موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «فان كان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» (١).

و نحوه ما في موثق سليمان بن خالد

(٢). «و لا يبعد أن يكون المراد منه جنس المهر، كما يشير اليه التعليل، لا المسمى، فان التعليل لا يقتضيه.

(٣) للأصل مع عدم المقتضى له، إذ هو إما العقد، وإما الوطء، وكلاهما منتف.

(٤) كما في الجواهر. لأنه السبب في العدة، و ظاهر الأدلة كونها متصله بالسبب،

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٨
 فهل هو كذلك، أو من حين تبين الحال؟ وجهان (١).
 و الأحوط الثاني، بل لعله الظاهر من الاخبار.

[مسألة ١٥]: إذا كانت الموطوءة بالشبهة عالمة

(مسألة ١٥): إذا كانت الموطوءة بالشبهة عالمة بأن كان الاشتباه من طرف الواطئ فقط - فلا مهر لها إذا كانت حرة، إذ لا مهر لبغى. و لو كانت أمه ففي كون الحكم كذلك

عن رجلين نكحا امرأتين، فأتى هذا بامرأة ذا و هذا بامرأة ذا، قال (ع):
 تعتد هذه من هذا، و هذه من هذا، ثم ترجع كل واحدة إلى زوجها «١».
 و نحوه غيره.

(١) للأول: ما سبق. و للثاني: أنه ظاهر النصوص المتضمنة للأمر بالاعتداد بعد التفريق، كما أشار الى ذلك في المتن،
 ففي مصحح إبراهيم ابن عبد الحميد المروى في الفقيه: أن أبا عبد الله (ع) قال في شاهدين شهدا عند امرأة بأن زوجها طلقها،
 فتزوجت، ثم جاء زوجها، قال (ع):
 «يضربان الحد و يضمنان الصداق للزوج ثم تعتد و ترجع الى زوجها الأول» «٢».

و قريب منه غيره. و الجميع ينسب الى الذهن منه أن الاعتداد بعد التفريق، و هو وقت تبين الحال. و لذلك مال في الجواهر الى ذلك.
 و علله بعض: بأن الشبهة بمنزلة النكاح الصحيح، فزوال الشبهة بمنزلة الطلاق، فيكون الاعتداد منه. و هو - كما ترى - أشبه بالاستحسان.
 لكن لا يبعد أن يستفاد من النصوص المذكورة لزوم الاعتداد عند ارتفاع الشبهة، سواء كان هناك عقد فاسد اشتباهاً، أم لم يكن عقد
 و كان الاشتباه في وقوعه لا اعتقاد وقوعه، أو للاشتباه في المعقود له أو عليه، و أن المدء

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب العيوب حديث: ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة: ٣٥٥ طبعة النجف الحديثة، الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٤٩

أو يثبت المهر لأنه حق السيد، و جهان، لا يخلو الأول منهما من قوة (١).

التي تكون فيها الموطوءة تحت سلطان الواطئ و في حباله يستمتع بها و يضاجعها ليست جزءاً من العدة، فيكون مبدأ العدة في جميع
 الصور ارتفاع الاشتباه، لا حين الوطء.

(١) كما اختاره في الشرائع في مباحث نكاح الإمام، قال (ره):

«إذا تزوج الحر أمه من غير إذن المالك، ثم وطأها قبل الرضا عالماً بالتحريم كان زانياً، و عليه الحد، و لا مهر لها إذا كانت عالمة
 مطاوعة». و في كتاب الرهن قال: «و لو وطأ المرتهن الأمه مكرها لها كان عليه عشر قيمتها أو نصف العشر. و قيل: عليه مهر أمثالها. و
 لو طاوعته لم يكن عليه شيء»، و في باب بيع الحيوان قال: «من أولد جارية ثم ظهر أنها مستحقة انتزاعها المالك، و يجب على الواطئ
 عشر قيمتها إن كانت بكرًا و نصف العشر إن كانت ثيبًا. و قيل: يجب مهر أمثالها. و الأول مروى».
 و كلامه الثاني يدل على نفى المهر و الأرش للمطاوعة، فيحمل عليه كلامه الأخير، فيحمل على غير المطاوعة، بناء على اتحاد

المسألين حكماً. و أما كلامه الأول فلا تعرض فيه للأرش و إنما يتعرض لنفى المهر.

و قد يظهر من ذلك أن الكلام فى مقامين. الأول: لزوم المهر للسيد فى وطء الأمة مع علمها بعدم حلية الوطء و عدم لزومه، الثانى: أنه على تقدير عدم لزوم المهر يلزم الأرش للسيد أو لا يلزم.

أما الكلام فى الأول: فهو أنك عرفت ما ذكره المحقق. و تبعه عليه جماعة من نفى المهر. و وجهه: أما النبوى المشهور: «لا مهر لبغى».

و إما لأن الانتفاع بالبضع مما لا يضمن كسائر الاستمتاع، فكما لا يضمن الاستمتاع بالتقيل و نحوه لا يضمن الاستمتاع بالوطء. لكن ناقش فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٠

.....

المسالك فى شمول الخبر للإماء، بقرينه ذكر المهر الذى يكون للحرائر المتعارف إطلاقه على الصداق، بخلاف عوض بضع الأمة فإنه يسمى بالعقر، و لأجل ذلك سميت الحره مهيره، دون الأمة. و بقرينه اللام أيضاً، فإنها ظاهرة فى الملك، و هو لا يكون إلا فى الحره، فإن الأمة مهرها لسيدها.

و حمل اللام على الاختصاص خلاف الظاهر. و ناقش أيضاً فيما بعده- و كذا فى الجواهر- بأنه لا وجه لقياس الوطء على غيره من الاستمتاع، لو سلم الحكم فى المقيس عليه، باعتبار عدم عده مالا- فى الشرع و العرف، بخلاف الوطء المقابل به عرفاً و شرعاً. و يشكل: بأن عد الانتفاع بالبضع مالا شرعاً مصادرة، و مالا عرفاً غير ظاهر، إذ لا مجال لمقايسه ذلك باستخدام الرجل و المرأة، فإنه مضمون إذا كانت له قيمة عندهم، لكونه مالا- و يعاوض عليه عند العرف، بخلاف الاستمتاع الواقعة بين الرجل و المرأة، فإن استمتاع كل منهما بالآخر لا يعد مالا- و لا يقابل بالمال، و ليس بضع المرأة أولى من بضع الرجل فى انتفاع الطرف الآخر، فكما لا يصح للرجل مطالبه المرأة بقيمة انتفاعها ببضعه، لا يصح للمرأة مطالبه الرجل، فإن الاستفادة من الطرفين على نحو واحد، و فى الطرفين لا يعد عرفاً من المنافع المقصودة المعاوض عنها. و لعله يظهر ذلك بأقل تأمل. فالقواعد العامة لا تقتضى ضمان المهر. و ما دل على ضمان المهر باستحلال الفرج مختص بالحرائر، كما سبق. و من ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ فى المبسوط و ابن إدريس من لزوم المهر للسيد.

و أما الكلام فى المقام الثانى: فهو أن الذى يظهر من كلام الشرائع فى كتاب الرهن المتقدم عدم استحقاق الأرش على الواطئ. و عن جماعة استحقيقه. و اختاره فى الرياض حاكياً له عن المقنع و النهاية و القاضى و ابن حمزه. و اختاره فى الجواهر، و حكاها عن السيد فى المدارك، بل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥١

.....

نسبه الى فتوى المشهور فيمن اشترى أمه و وطأها ثم ظهر أنها مستحقة لغير البائع،

لصحيح الوليد بن صبيح عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل تزوج امرأة حرة فوجدها قد دلست نفسها له، قال: إن كان الذى زوجها إياه من غير مواليتها فالكاح فاسد

.. (الى أن قال):

و إن كان زوجها إياه ولى لها ارتجع على وليها بما أخذت منه، و لمواليها عليه عشر ثمنها إن كانت بكرأ، و إن كانت غير بكر فنصف

عشر قيمتها بما استحل من فرجها» (١)

و ،

صحيح الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (ع): «فيمن أحل جاريتيه لأخيه، قلت: أرأيت إن أحل له ما دون الفرج فغلبته الشهوة فافتضها، قال (ع): لا ينبغي له ذلك. قلت: فان فعل أ يكون زانياً؟ قال (ع): لا، ولكن يكون خائناً، و يغرم لصاحبها عشر قيمتها إن كانت بكرًا، و إن لم تكن فنصف عشر قيمتها» (٢).

و إطلاقهما يقتضى عدم الفرق بين العالمه و الجاهله. بل نسب الى ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما لو تزوجها لدعواها الحرية فتيين أنها أمة. بل فى المسالك عن بعضهم: دعوى إجماع المسلمين عليه. فاذا لا- مجال للتوقف فيه بعد ورود الصحيحين المذكورين به.

ثم إنه قد ادعى اختصاص الصحيح الأول بصورة علم الأمة. لكنه ضعيف، لأن تدليسها كونها أمة لا يستلزم العلم بحرمة الوطء. و كذلك الصحيح الثانى، لإمكان عدم اطلاع المحللة على ما وقع بين مالكةا و المحلل له، فإطلاقهما بالنسبة إلى حالتى علم الأمة و جهلها محكم، نعم يختص الأول بصورة الشبهة فى الواطئ، و الثانى بصورة علمه، فتعميم الحكم لهما فى محله. كما أنهما يختصان بموردهما. فالتعدى إلى غيرهما غير ظاهر، إلا من

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٢

[مسألة ١٦: لا يتعدد المهر بتعدد الوطء مع استمرار الاشتباه]

(مسألة ١٦): لا يتعدد المهر بتعدد الوطء (١) مع استمرار الاشتباه. نعم لو كان مع تعدد الاشتباه تعدد.

[مسألة ١٧: لا بأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل]

(مسألة ١٧): لا بأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل للزاني (٢)،

جهة التعليل بالاستحلال. و لا يخلو من تأمل، و إن كان هو الأظهر.

(١) كما استظهره فى الجواهر فى مبحث بيع الحيوان، لأنه ظاهر الصحيح الأول.

(٢) كما هو المشهور. و عن الخلاف: الإجماع عليه. لعمومات الحل، و لعموم:

«الحرام لا يحرم الحلال» (١)

و خصوص

صحيح عبيد الله ابن على الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أيا رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن يتزوجها حلالاً، قال (ع) أوله سفاح و آخره نكاح، و مثله مثل النخلة أصاب الرجل من ثمرها حراماً ثم اشتراها بعد فكانت له حلالاً» (٢)

و ،

صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن يتزوجها، فقال (ع): حلال، أوله سفاح و آخره

نكاح، أوله حرام و آخره حلال» (٣).

و نحوهما غيرهما.

و عن الشيخين و جماعة: المنع إلا مع التوبة. و يشهد لهم جملة من النصوص،

كموثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يحل له أن يتزوج امرأة كان يفجر بها؟ قال (ع): إن أنس منها رشداً فنعم، و إلا فليرأودها على الحرام، فان تابعته فهي عليه حرام،

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤، ٥، و باب: ٦ حديث: ٦، ٩، ١١، ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٣

و غيره (١). و الأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها

و إن أبت فليتزوجه» (١).

و نحوه غيره. و فيه - كما فى الجواهر -:

أنها قاصرة عن ذلك بالشهرة على خلافها. و بموافقتها لابن حنبل، و قتادة.

و يشكل: بأن مخالفتها المشهور فى المقام لا يسقطها عن الحجية. و كذلك موافقتها لابن حنبل، مع أنها مروية عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع)، و زمانهما متقدم على زمان ابن حنبل، فلا مجال للاتقاء منه. فالجمع بين هذه النصوص و ما قبلها بالتقييد متعين، لو لا ما تقتضيه مناسبة الحكم و الموضوع، و ما فى صحيح الحلبي المتقدم من التمثيل، و ما ورد من جواز تزويج الزانية - كما سيأتى - من الحمل على التنزيه مخافة اختلاط المياه و اشتباه الأنساب.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، للنصوص الكثيرة، منها

صحيح على بن رثاب المروى فى قرب الاسناد، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم؟ قال (ع): نعم، و ما يمنعه؟! و لكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد» (٢)

،

خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «سئل عن رجل أعجبته امرأة فسأل عنها فإذا الثناء عليها فى شىء من الفجور، فقال (ع): لا بأس بأن يتزوجها و يحصنها» (٣)

، و نحوهما غيرهما.

و عن الحلبي، و ظاهر المقنع: الحرمة. للاية الشريفة: (الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حَرَّمَ ذَلِكُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) (٤)، بدعوى ظهورها فى حرمة تزويج الزانية لغير

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٤) النور: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٤
 بحيضة من مائه أو ماء غيره (١) إن لم تكن حاملا. و أما

الزاني و المشرک، و حرمة التزويج من الزاني لغير الزانية و المشرکة. و فيه:

عدم ظهور كون الآية الشريفة في مقام تشريع التحليل و التحريم، بل من الجائز كونها في مقام الاخبار، و يكون المراد من النكاح الوطء إذ لو حمل على تشريع التحليل و التحريم كان مقتضاه جواز تزويج المسلم الزاني المشرکة، و جواز تزويج المشرک الزانية المسلمة، و لم يقل به أحد، فلا بد من تنزيلها على غير هذا المعنى، و لا مجال حينئذ للاستدلال بها على ما نحن فيه. و النصوص الآتية ربما تشير الى ذلك.

(١) كما

□
 في موثق إسحاق بن جرير، عن أبي عبد الله (ع)، قال: «قلت له الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك؟ قال (ع): نعم: إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها، و إنما يجوز له أن يتزوجها بعد أن يقف على توبتها» (١)

و فيما

رواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن أبي جعفر محمد بن علي الجواد (ع): «أنه سئل عن رجل نكح امرأة على زنا أ يحل له أن يتزوجها؟ فقال: يدعها حتى يستبرئها من نطفته و نطفة غيره، إذ لا يؤمن منها أن تكون قد أحدثت مع غيره حدثاً كما أحدثت معه، ثم يتزوج بها إن أراد، فإنما مثلها مثل نخلة أكل منها رجل حراماً ثم اشتراها فأكل منها حلالاً» (٢).
 و في المسالك عن التحرير: لزوم العدة على الزانية مع عدم الحمل، ثم قال: «و لا بأس به حذراً من اختلاط المياه و تشويش الأنساب»، و اختاره

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤. لكنه رواه عن إسحاق ابن حريز.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب العدد حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٥

الحامل: فلا حاجة فيها الى الاستبراء (١)، بل يجوز تزويجها و وطؤها بلا فصل. نعم الأحوط ترك تزويج المشهورة بالزنا (٢)

في الوسائل، و الحدائق، للروايتين المذكورتين، المعتضدين بعموم ما دل على لزوم العدة بالدخول
 «١»، و

قولهم (ع): «العدة من الماء» (٢).

و في الجواهر لم يستبعد حمل الخبرين على ضرب من الندب. و العمومات لا مجال للأخذ بها في بعض الموارد إجماعاً. و الاشكال عليه ظاهر، إذ الأول: لا قرينة عليه و الثاني: لا يمنع من الأخذ بالعموم في غير مورد الإجماع. و كان الأولى الإشكال على العمومات بأنها واردة في العدة لغير صاحب الماء، و قد تقدم أنه يجوز التزويج في عدة نفسه. و أما الخبران:

فمخالفان للمشهور، فلا مجال للعمل بهما. على أن الثاني منهما مرسل.

فتأمل. و أما إطلاق ما دل على جواز تزويج الزانية فلا نظر فيه الى المقام.

و لو فرض فهو مقيد بما ذكر.

(١) بلا إشكال ظاهر فيه، و لا خلاف، لعدم الدليل على لزوم العدة فيها. و النصوص المتقدمة لا تشملها، بل ظاهرها عدمها.

(٢) فقد ورد في جملة من النصوص تفسير الآية الشريفة بها،

ففي صحيح زرارة قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز و جل:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ» (٣)، قال (ع): هن نساء مشهورات بالزنا، و رجال مشهورون

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب العدد حديث: ٣. و باب ٥٤ من أبواب المهور حديث: ٣، ٤-٨.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب العدد حديث: ٤. و باب: ١ حديث: ١ و باب: ٥٤ من أبواب المهور حديث: ١.

(٣) النور: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٦

إلا بعد ظهور توبتها. بل الأحوط ذلك بالنسبة إلى الزانى بها و أحوط من ذلك ترك تزويج الزانية مطلقاً إلا بعد توبتها. و يظهر ذلك بدعائها إلى الفجور، فإن أبت ظهر توبتها (١).

[مسألة ١٨: لا تحرم الزوجة على زوجها بزناها]

(مسألة ١٨): لا تحرم الزوجة على زوجها بزناها (٢)

بالزنا، قد شهروا بالزنا و عرفوا به، و الناس اليوم بذلك المنزل، فمن أقيم عليه حد الزنا، أو شهر منهم بالزنا، لم ينبغ لأحد أن يناكحه

حتى يعرف منه توبته» (١)

، و نحوه خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام

«٢» و خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع)

«٣»، و

خير حكم ابن حكيم عن أبي عبد الله (ع): «في قول الله عز و جل (وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ) قال: إنما ذلك فى الجهر، ثم قال: لو أن إنساناً زنا ثم تاب تزوج حيث شاء» (٤).

و

فى رسالة المحكم و المتشابه عن تفسير النعمانى: «نزلت هذه الآية فى نساء كن بمكة معروفات بالزنا، منهن سارة، و خيثمة، و رباب، حرم الله نكاحهن، فالآية جارية فى كل من كان من النساء مثلهن» (٥).

و عن المفيد، و تلميذه سلاز:

الحرمة اعتماداً على ما ذكر. لكن عرفت سابقاً أن الآية لا يراد منها التشريع.

و الاخبار المذكورة تشير الى ذلك، و أن المقصود منها التبيكيت و الدم لنساء و رجال مشهورين بالزنا مواظبين عليه.

(١) كما تقدم فى النصوص.

(٢) على المشهور، للأصل، و لما ورد من أن الحرام لا يحرم

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

- (٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ٢.
 (٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.
 (٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٧
 و إن كانت مصرّة على ذلك. و لا يجب عليه أن يطلقها (١).

[مسألة ١٩: إذا زنا بذات بعل دواماً أو متعة حرمت عليه أبداً]

(مسألة ١٩): إذا زنا بذات بعل دواماً أو متعة حرمت عليه أبداً (٢)، فلا يجوز له نكاحها بعد موت زوجها

الحلال

«١»، و

لرواية عباد بن صهيب عن جعفر بن محمد (عليهما السلام):

«قال: لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني و إن لم يرقم عليها الحد فليس عليه من إثمها شيء» (٢).
 و عن المفيد و سلاز: الحرمة.

و كأنه للآية الشريفة، التي قد عرفت الإشكال في دلالتها على التحريم ابتداء، فضلاً عن الاستدامة. أو لجملة من النصوص الدالة على حرمتها إذا زنت قبل الدخول،

كخبر الفضل بن يونس: «سألت أبا الحسن موسى (ع) عن رجل تزوج امرأة فلم يدخل بها فزنت، قال (ع):
 يفرق بينهما، و تحد الحد، و لا صداق لها» (٣)

و نحوه غيره

«٤». لكنها أخص من المدعى. و لما لم يقل بمضمونها أحد فلا مجال للعمل بها.

(١) للأصل، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه، و لا قائل بوجوب الطلاق.

(٢) في كشف اللثام: «قطع به الأصحاب إلا المحقق في الشرائع».

و عن الانتصار. و الغنية، و الحلبي، و فخر المحققين: الإجماع عليه، و في الرياض: حكاية الإجماع عليه عن جماعة، و في الحدائق:
 حكايته عن غير واحد و في الشرائع: نسبتة الى قول مشهور. و ظاهره التوقف فيه.

و حكى ذلك عن بعض المتأخرين، لعدم ثبوت الإجماع. و في المسالك: عدم تحقق الإجماع على وجه يكون حجة. ثم استدلل له بالأولوية، لأن العقد

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦، ٩، ١١، ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب العيوب حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٦، ١٧ من أبواب العيوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٨

أو طلاقه لها، أو انقضاء مدتها إذا كانت متعة. ولا فرق على الظاهر (١) بين كونه حال الزنا عالمياً بأنها ذات بعل أو لا. كما لا فرق بين كونها حرة أو أمة، و زوجها حراً أو عبداً، كبيراً أو صغيراً، ولا بين كونها مدخولاً بها من زوجها أو لا، ولا بين أن يكون ذلك بإجراء العقد عليها و عدمه بعد فرض العلم بعدم صحة العقد، ولا بين أن تكون الزوجة مشتبهة أو زانية أو مكرهة. نعم لو كانت هي الزانية و كان الواطئ مشتبهاً فالأقوى عدم الحرمة الأبدية (٢). ولا

على ذات البعل مع العلم إذا كان محرماً فالزنا أولى، و إذا كان الدخول مع العقد محرماً فالزنا أولى. و تبعه على ذلك غيره. لكن القطع بالأولوية غير حاصل. فالعمدة ظهور الإجماع. و توقف المحقق لا يدل على انتفائه، وإنما يدل على عدم ثبوته عنده. و قد يستدل بما

في الرضوى: «و من زنا بذات بعل محصناً كان أو غير محصن ثم طلقها زوجها أو مات عنها و أراد الذي زنا بها أن يتزوج بها لم تحل له أبداً» (١).

لكن الرضوى غير حجة. و مجرد الموافقة للشهرة غير جارية. و نحوه ما عن بعض المتأخرين من أنه قال: «روى أن من زنا بامرأة لها بعل، أو في عدة رجعية حرمت عليه، و لم تحل له أبداً».

(١) لإطلاق معقد الإجماع، كما نص على ذلك في الجواهر.

(٢) و في الجواهر: «في الحرمة أبداً إشكال، و إن كان ظاهر العبارات عدم شموله، لاختصاص كلامهم بالزنا، فلا يشمل الشبهة. لكن يمكن

(١) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٥٩

يلحق بذات البعل الأمة المستفرشة و لا المحللة (١). نعم لو كانت الأمة مزوجة فوطئها سيدها لم يبعد الحرمة الأبدية عليه (٢) و إن كان لا يخلو عن إشكال (٣). و لو كان الواطئ مكرهاً على الزنا فالظاهر لحوق الحكم (٤)، و إن كان لا يخلو عن إشكال أيضاً.

[مسألة ٢٠: إذا زنا بامرأة في العدة الرجعية حرمت عليه أبداً]

(مسألة ٢٠): إذا زنا بامرأة في العدة الرجعية حرمت عليه أبداً (٥)، دون البائنة، و عدة الوفاة (٦)، و عدة المتعة و الوطء بالشبهة، و الفسخ. و لو شك في كونها في العدة أو لا

استفادته من حكم العقد على ذات البعل، بناء على الأولوية المزبورة، و أن حكمها الحرمة أبداً مع علمها دونه بمجرد العقد. و فيه: ما عرفت من الإشكال في الأولوية بأنها غير قطعية.

(١) كما نص على ذلك في الجواهر، و غيرها، لخروجهما عن معقد الإجماع، بل في الجواهر: «لم نجد فيه خلافاً».

(٢) لأنه زنا بذات بعل، فيدخل في معقد الإجماع على الحرمة.

(٣) كأنه من جهة احتمال الانصراف.

(٤) لإطلاق معقد الإجماع، و إن كان يحتمل انصرافه الى الوطء المحرم بالفعل، الموجب للعقاب، و هو منتف مع الإكراه. لكن الانصراف ممنوع.

(٥) لما تقدم في المسألة السابقة من الإجماع، و المرسل. و توقف فيه في الشرائع. لكن لا مجال للتوقف، كما سبق بعينه.

(٦) لخروجها عن معقد الإجماع. لكن في الرياض: «فيه نظر، لجريان بعض ما تقدم هنا، كالأولوية الواضحة للدلالة في ذات العدة، بناء على ما يأتي من حصول التحريم بالعقد عليها فيها مع العلم، و مع مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٠

أو في العدة الرجعية أو البائنة فلا حرمة ما دام باقياً على الشك (١). نعم لو علم كونها في عدة رجعية و شك في انقضائها و عدمه فالظاهر الحرمة (٢)، و خصوصاً إذا أخبرت هي بعدم الانقضاء (٣). ولا فرق بين أن يكون الزنا في القبل أو الدبر (٤). و كذا في المسألة السابقة.

[مسألة (٢١): من لاط بغلام فأوقب و لو بعض الحشفة حرمت عليه أمه أبداً]

(مسألة ٢١): من لاط بغلام فأوقب و لو بعض الحشفة (٥) حرمت عليه (٦) أمه أبداً و إن علت،

الدخول في حال الجهل». لكن عرفت الإشكال في الأولوية.

(١) للأصل المقتضى للبناء ظاهراً على الحل.

(٢) لاستصحاب كونها في العدة.

(٣) لأن اخبارها حجة، كما سبق.

(٤) للإطلاق.

(٥) كما نص على ذلك في القواعد، و المسالك، و جامع المقاصد، و الروضة و غيرها. و في الرياض: «الاتفاق في الظاهر واقع عليه».

لصدق الإيقاب، و تقييده بتمام الحشفة في وجوب الغسل لدليله - مثل:

«إذا التقى الختانان وجب الغسل» (١)

- لا يقتضى التقييد بذلك هنا، لحرمة القياس. و دعوى الانسباق الى ما يحصل به حرمة المصاهرة في غير المقام، ممنوعه بنحو يعتد به.

(٦) إجماعاً، كما عن الانتصار، و الخلاف. و في المسالك: «أنه متفق عليه بين الأصحاب». و في الرياض: حكايته عن الغنية، و

التذكرة، و شرح النافع للسيد و غيرهم. و في الجواهر: «هو في أعلى درجات الاستفاضة أو التواتر». و يشهد له النصوص، منها

صحيح ابن أبي عمير عن بعض

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦١

و بنته و إن نزلت (١)، و أخته، من غير فرق بين كونهما كبيرين أو صغيرين أو مختلفين (٢). و لا تحرم على الموطوء

أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «في رجل يعبث بالغلام، قال (ع):

إذا أوقب حرمت عليه بنته و أخته» (١)

و ،

موثق إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله (ع): «في رجل لعب بغلام هل تحل له أمه؟ قال (ع):

إن كان ثقب فلا» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(١) نص على ذلك في القواعد، و حكى عن ابن إدريس. و تنظر فيه في كشف اللثام، لعدم وضوح عموم الأم للجدة و البنت لبنت البنت.

و الأصل يقتضى الحل لو لا دعوى الاتفاق عليه، المحكية عن جماعة.

(٢) أما إذا كان الواطئ صغيراً: فقد استشكل فيه في القواعد و غيرها، لاختصاص النصوص بالرجل الذى لا يشمل الصغير، و لا إجماع على عدم الفصل بينه و بين الكبير، فيتعين الرجوع فيه الى أصالة الحل. خلافاً للمحقق و الشهيد الثانين و غيرهما، فالأقوى عندهم عدم الفرق، لعدم الفرق في حكم المصاهرة بين البالغ و غيره، و لصدق عنوان الرجل عليه بعد البلوغ، فيقال: «إنه رجل أوقب» و إن كان إيقابه سابقاً. و لأن التحريم في النص خارج مخرج الغالب. و لكن الجميع غير ظاهر. بل الثانى خلاف الظاهر، فان الظاهر من قول القائل: «رجل أوقب» أنه أوقب حال كونه رجلاً، و كذا كل عنوان أخذ موضوعاً للحكم، فان الظاهر منه المقارنة بين الحكم و بين العنوان، مثل قولنا: «مسافر صلى قصرأ، و حاضر صلى تماماً»، و نحو ذلك. و من العجيب ما فى كشف اللثام فإنه استدل على الحكم بالصحيح و الموثق المتقدمين، ثم ذكر

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٢

أم الواطئ و بنته و أخته على الأقوى (١). و لو كان الموطوء خنثى (٢) حرمت أمها و بنتها على الواطئ، لأنه إما لواط

فى وجه الإشكال الذى ذكره فى القواعد فقال: «من عموم الخبر الثانى و هو خيرة التحرير و الأصل و اختصاص الخبر الأول ..» مع أن الخبر الثانى أيضاً خاص كالأول.

و أما عدم الفرق فى الموطوء بين الصغير و غيره: فهو المصرح به فى القواعد و غيرها، بل قد استظهر من عبارة جامع المقاصد: أنه من معقد إطباق الأصحاب، و من عبارة الروضة: أنه إجماع. و إن كان لا يخلو من نظر، لاحتمال رجوع الإجماع فى الثانى إلى النسب مقابل الرضاع، و رجوع الإطباق فى الأول إلى أصل الحكم. و كيف كان فالعمدة فى وجه الاشكال:

أن المذكور فى النصوص هو الغلام، و هو لا يشمل الشيخ و الكهل.

فالتعدى الى الرجل يحتاج إما الى فهم المثالية من الغلام، و المراد مطلق الذكر، أو الإجماع على عدم الفصل. لكن كلا من الأمرين معا غير ظاهر. و إن كان غير بعيد.

(١) للأصل. و فى كشف اللثام و غيره عن الشيخ أنه حكى عن بعض الأصحاب التحريم عليه أيضاً. و مأخذه غير ظاهر غير احتمال رجوع الضمير فى الاخبار لكل من الفاعل و المفعول. و فيه: أن المسؤول عن حكمه الواطئ، فالحكم - و هو التحريم - يكون عليه، و ضمير المخاطب بالحكم راجع اليه. نعم الضمير الآخر راجع الى الموطوء. فالقول المذكور ضعيف. و لا سيما بعد دعوى الإجماع على العدم، كما عن صريح التذكرة و ظاهر الروضة.

(٢) قال فى القواعد: «و لو أوقب خنثى مشكل، أو أوقب، فالأقرب عدم التحريم». و علله فى كشف اللثام بالأصل مع الشك فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٣

أو زنا (١)، و هو محرم إذا كان سابقاً كما مر (٢). و الأحوط حرمة المذكورات على الواطئ و إن كان ذلك بعد التزويج (٣)

السبب، ووجه الخلاف الاحتياط، و تغليب جانب الحرمة، ثم قال:

«نعم إن كان مفعولا و كان الإيقاب بإدخال تمام الحشفة لم يشكل تحريم الأم و البنت على القول بنشر الزنا الحرمة. و إن كان فاعلا حرمت عليه النساء قاطبة، كما حرم على الرجال، للإشكال في الذكورية و الأنوثة.»

على أن كلامهم في إرث الخنثى المشكل إذا كان زوجاً أو زوجة يدل على الإباحة. لكن قد يدفع الإشكال الأول: بأن الكلام بالنظر الى الإيقاب، و المقصود نفى الحرمة من جهته، لا من جهة الزنا.

(١) لكن المحرم باللواط بنته التي تتولد من مائه، و المحرم بالزنا بنت الموطوءة التي تتولد منها، فاختلف المفهوم و المصداق، و حينئذ لا يحصل العلم بالتحريم إلا مع الابتلاء بالطرفين، من جهة العلم الإجمالي، و يكون التحريم في كل منهما عقلياً لا شرعياً.
(٢) بل يأتي في المسألة الثامنة و العشرين من الفصل الآتي.

(٣) كما عن ابن سعيد في الجامع، بل هو ظاهر جماعة ممن أطلق التحريم للمذكورات،
لمرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يأتي أخت امرأته، فقال: إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة» (١)

، المعتضد بإطلاق نصوص الباب. و المشهور الحل في الفرض، بل هو المذكور في كلام جماعة مرسلين له إرسال المسلمات، بل في كلام شيخنا أنه اتفقي لا مخالف فيه فتوى و رواية، إلا ما يظهر من المرسل المذكور. و يتعين حمله على كونها امرأته في الحال دون زمان الإتيان، و إن كان خلاف الظاهر. و العمدة: أن المرسل المذكور في نفسه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٤

خصوصاً إذا طلقها و أراد تزويجها جديداً (١).

لا دليل على حجيته، و إن كان المرسل ابن أبي عمير، كما أشرنا الى ذلك في مبحث النجاسات من هذا الشرح، فضلا عن ملاحظة دعوى الاتفاق أو الشهرة العظيمة على خلافه.

(١) أما إذا كان الطلاق بعد وقوع الإيقاب: فقد نسب في الجواهر الميل الى عدم الجواز الى بعض الأفاضل، و لعله السيد في الرياض، فقد جعل احتمال التحريم أقوى، للإطلاقات المخصص بها الأصل و العموم.

لكن في كشف اللثام: الأقرب عدم التحريم. و في الجواهر: «يقوى الجواز، للاستصحاب». و فيه: أن استصحاب الحل الفعلي لا مجال له، للحرمة بالطلاق. و الاستصحاب التعليق لا يقين سابق بمؤداه، بل مقتضى استصحاب عدم ترتب الأثر على العقد هو الحرمة. مع أن الاستصحاب لا مجال له مع إطلاق الأدلة. و الخروج عنها بالنسبة الى من سبق العقد عليها بعموم:

«الحرام لا يحرم الحلال» (١)

، يختص بحال العقد، و لا يشمل ما بعد الطلاق. فالإطلاق بالنسبة إليه محكم. كما ذكر في الرياض.

أما إذا كان الطلاق قبل وقوع الإيقاب: فالحكم بالعدم فيه أظهر لعدم الحل حال الإيقاب، فلا يشمل

قوله (ع): «الحرام لا يحرم الحلال»

، فيبقى داخلا تحت الإطلاق. و لم أجد من تعرض لهذا الفرض إلا شيخنا في رسالة النكاح، و قد استظهر فيه الحرمة، لما ذكر. و لم يتعرض للفرض السابق. و بالجملة: المستفاد من النصوص المتضمنة أن الحرام لا يحرم الحلال، أو لا يفسده، بعد ضم بعضها الى بعض

و ملاحظة مواردها:

أن الحرام لا يرفع الحلية، ولا تدل على أنه لا يدفع الحلية. و الفرضان المذكوران من الثاني، فالمرجع فيهما غير النصوص المذكورة.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦، ٩، ١١، ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٥

و الأم الرضاعية كالنسيبة (١). و كذلك الأخت و البنت. و الظاهر عدم الفرق (٢) في الوطاء بين أن يكون عن علم و عمد و اختيار أو مع الاشتباه، كما إذا تخيله امرأته، أو كان مكرهاً، أو كان المباشر للفعل هو المفعول (٣). و لو كان الموطوء ميتاً ففي التحريم إشكال (٤). و لو شك في تحقق الإيقاب و عدمه بنى على العدم (٥). و لا تحرم من جهة هذا العمل الشنيع غير الثلاثة المذكورة (٦)، فلا بأس بنكاح ولد الواطئ ابنة الموطوء

(١) كما عن التحرير. و قواه في الروضة و الرياض. و قربه في كشف اللثام. و استظهره في الجواهر. لعموم:

«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (١)

، الموجب لثبوت حكم النسب للرضاع. و من ذلك يظهر ضعف الإشكال في القواعد، للأصل و الخروج عن ظاهر نصوص الباب، لاختصاصها بالنسيبة لا غير. فان الدليل على الحرمة ليس أدلة الباب، و إنما هو عموم تنزيل الرضاع منزلة النسب.

(٢) للإطلاق، المعتضد بإطلاق الفتاوى.

(٣) يشكل بأنه لا تصح حينئذ نسبة الفعل الى الفاعل، و إنما تصح نسبتها الى المفعول، فيخرج عن ظاهر النصوص.

(٤) كما في القواعد. و في جامع المقاصد: «لم يبعد التحريم، لعموم النص». و فيه: أن الغلام حقيقة في الحي، و إطلاقه على الميت مجاز.

فعموم النص ممنوع. و عموم الحل يقتضى الجواز.

(٥) لأصالة العدم.

(٦) بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يحرم من الرضاع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٦

أو أخته أو أمه، و إن كان الأولى الترك في ابنته (١).

[فصل من المحرمات الأبدية التزويج حال الإحرام]

إشارة

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ١٦٦

فصل من المحرمات الأبدية التزويج حال الإحرام لا يجوز للمحرم أن يتزوج (٢) امرأة محرمة

(١)

لمرسل موسى بن سعدان عن بعض رجاله قال: «كنت عند أبي عبد الله (ع) فقال له رجل: ما ترى في شابين كانا مصطحبين، فولد لهذا غلام وللآخر جارية أيتزوج ابن هذا ابنة هذا؟ فقال (ع): نعم، سبحان الله، لم لا يحل؟! فقال: إنه كان صديقاً له، قال: وإن كان فلا بأس، قال: فإنه كان يفعل به، قال: فأعرض بوجهه، ثم أجابه وهو متمتر بذراعه، فقال: إن كان الذى كان منه دون الإيقاب فلا بأس أن يتزوج، وإن كان قد أوقب فلا يحل له أن يتزوج» (١).

ولأجل إرساله، وعدم معرفة القائل به، لا مجال للاعتماد عليه.

فصل من المحرمات الأبدية التزويج حال الإحرام

(٢) بلا خلاف ولا إشكال، وفي الجواهر: أن الإجماع بقسميه عليه. ويشهد له غير واحد من النصوص، منها ما رواه زرارة بن أعين، وداود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع) - في حديث: - «قال: والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً» (٢).

و نحوه ما رواه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٧

أو محلته (١)، سواء كان بالمباشرة أو بالتوكيل مع إجراء الوكيل العقد حال الإحرام (٢)، سواء كان الوكيل محرماً أو محلاً، وكانت الوكالة قبل الإحرام أو حاله (٣). وكذا لو كان بإجازة عقد الفضولى الواقع حال الإحرام، أو قبله مع كونها حاله بناء على النقل (٤)، بل على الكشف الحكمى (٥)

أديم بياع الهروى عن أبي عبد الله (ع)

«١». وفي كشف اللثام:

«الخبر وإن كان ضعيفاً لكن الأصحاب قطعوا بمضمونه، وحكى عليه الإجماع فى الانتصار، والخلاف، والغنية».

(١) للإطلاق. وكذا ما بعده.

(٢) يعنى: إحرام الموكل.

(٣) للإطلاق.

(٤) لتحقق التزويج حالها، وهو حال الإحرام.

(٥) الكشف الحكمى بمعنى أنه حال الإجازة يثبت مضمون العقد، ويجب ترتيب أحكام ثبوته من حين العقد، فالمضمون لما كان على هذا القول ثابتاً حال الإجازة، وهو حال الإحرام، كان التزويج حال الإحرام، فيبطل وإن كانت أحكام المضمون ثابتة من حين العقد. نعم لا مانع من صحة الإجازة بناء على الكشف الانقلابى، الراجع الى أن زمان الإجازة هو زمان جعل المضمون من حين العقد فالمجوعول هو المضمون من حين العقد وإن كان جعله حين الإجازة، فإذا كان العقد المجاز واقعاً حال الإحلال يكون التزويج واقعاً حيثئذ، فلا مانع منه. اللهم الا- أن يدعى أن الاستفادة من الأدلة حرمه جعل التزويج حال الإحرام وإن كان زمان المجوعول حال

الإحلال. و لأجل ذلك قال المصنف (ره): «بل الأحوط مطلقاً» يعنى:

- (١) أشار الى هذا الحديث فى الوسائل باب: ٣١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٨
بل الأحوط مطلقاً. و لا إشكال فى بطلان النكاح فى الصور المذكورة (١).

حتى على الكشف الحقيقى أو الكشف الانقلابى. و احتمله فى الجواهر، بناء على أنه نوع تعلق بالنكاح ممنوع منه، كما يشير اليه
مرسل أبى شجرة: «فى المحرم يشهد على نكاح المحلين؟ قال (ع): لا يشهد. ثم قال:
يجوز للمحرم أن يشير بصيد على محل؟» (١).

ثم قال: «و يحتمل الجواز، لأنه ليس تزويجاً حال الإحرام بناء على الكشف. و الأحوط الأول، و إن كان الثانى لا يخلو من قوة». و كأنه
لضعف المرسل المانع من الخروج به عن عموم الصحة أو أصل البراءة. و أما ما سبق من احتمال أن يكون الممنوع جعل الزوجية،
كنفس الزوجية. فغير بعيد من النصوص الآتية، المتضمنة أنه لا يتزوج و لا يزوج غيره، فاذا منع من أن يزوج غيره فأولى أن يمنع من
أن يزوج نفسه.

- (١) ادعى عليه الإجماع غير واحد، و تشهد له النصوص
كصحيح ابن سنان عن أبى عبد الله (ع): «ليس للمحرم أن يتزوج، و لا يزوج.
و إن تزوج أو زوج محلاً فتزويجه باطل» (٢)

و ،
صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «قال أبو عبد الله (ع): إن رجلاً من الأنصار تزوج و هو محرم فأبطل رسول الله (ص)
نكاحه» (٣)

و ،
مصحيح معاوية ابن عمار: «قال: المحرم لا يتزوج، و لا يزوج، فان فعل فنكاحه باطل» (٤)
و ،

صحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع) «قال: قضى

- (١) الوسائل باب: ١ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٨.
(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.
(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٤.
(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٩.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٦٩
و إن كان مع العلم بالحرمة حرمت الزوجة عليه أبداً (١)، سواء دخل بها أو لا (٢). و ان كان مع الجهل بها لم تحرم عليه على الأقوى
(٣)،

أمير المؤمنين (ع) فى رجل ملك بضع امرأة و هو محرم قبل أن يحل فقضى أن يخلى سبيلها، و لم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل. فإذا

أحل خطبها إن شاء، و إن شاء أهلها زوجها، و إن شاء ولم يزوجه» (١) إلى غير ذلك مما يأتي بعضه.

(١) إجماعاً محكياً عن الانتصار و الخلاف و الغنية. و عن التذكرة، و المنتهى: نسبه إلى علمائنا. و يشهد له ما تقدم من روايات زرارة، و داود ابن سرحان، و أديم بياع الهرى، المعتضدة بإطلاق خبر أديم بن الحر الخزاعي عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن المحرم إذا تزوج و هو محرم فرق بينهما، و لا يتعاودان أبداً» (٢).

(٢) لإطلاق النص و الفتوى.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة، كما يقتضيه الجمع بين مثل صحيح محمد بن قيس المتقدم، و بين خبر أديم بن الحر الخزاعي المتقدم □ و نحوه، كخبر إبراهيم بن الحسن عن أبي عبد الله (ع)

«٣»، فيحمل الأول على صورة الجهل، و الأخيرة على صورة العلم، بشهادة روايات زرارة، و داود ابن سرحان، و أديم بياع الهرى. و من ذلك يظهر ضعف القول بالتحريم الأبدي كما عن الصدوق و سائر، اعتماداً على إطلاق نصوص التحريم الأبدي، لما عرفت من كونها محمولة على صورة العلم جمعاً.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٠

دخل بها أو لم يدخل (١)، لكن العقد باطل على أي حال (٢) بل لو كان المباشر للعقد محرماً بطل و إن كان من له العقد محلاً (٣). و لو كان الزوج محلاً و كانت الزوجة محرمة فلا إشكال في بطلان العقد (٤). لكن هل يوجب الحرمة الأبديّة فيه قولان. الأحوط الحرمة (٥)، بل لا يخلو عن قوة.

(١) كما يقتضيه إطلاق صحيح محمد بن قيس

. و عن الخلاف و الكافي و الغنية و السرائر و الوسيلة: الحرمة أبداً مع الدخول، و عن الأول: الإجماع عليه. و دليله غير ظاهر بعد ما عرفت. و الإلحاق بذات العدة لا مجال له، لأنه قياس باطل. و الإجماع الذي ادعاه في الخلاف موهون بمخالفة الأكثر: (٢) لما عرفت.

(٣) لما عرفت من النصوص الصريحة فيه.

(٤) و في المنتهى: أنه ذهب إليه علماءنا أجمع، لدخوله في النصوص المتقدمة، بناء على أن المراد من المحرم الجنس الشامل للمرأة، أو لقاعدة الاشتراك

(٥) كما عن الخلاف، مستدلاً عليه بالإجماع، و الاحتياط، و الأخبار، و أشكل عليه في محكى الرياض بأن الأخبار لم نقف عليها. و دعوى الوفاق غير واضحة. و الاحتياط ليس بحجة.

و في الجواهر: «قلت: يمكن إثباته بقاعدة الاشتراك. أو بإرادة الجنس من الألف و اللام في بعض النصوص السابقة». ثم استشكل في الأول: بأن قاعدة الاشتراك تختص بما يصلح وقوعه منهما، و النصوص السابقة دلت على تحريم تزويج المحرم، بمعنى: اتخاذ زوجته، و هذا المعنى يختص بالرجال، فلا- تشمله قاعدة الاشتراك. و في الثاني: بأن الجنسية المرادة من الالف و اللام بمعنى الجنسية في

المدخول، و المدخول هو المحرم المختص بالذكر، و الجنس منه لا يشمل الأنثى، و إنما الذى يشملها الجنس من الجامع بين مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧١

.....

الذكر و الأنثى، و هو غير المدخول.
و حاصل الإشكال الأول: أن مفاد قاعدة الاشتراك تعميم الخطاب المتوجه للرجال الى النساء مع المحافظة على جميع قيوده، فإذا امتنعت المحافظة على القيود امتنعت قاعدة الاشتراك، فإذا ورد خطاب: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة» المختص بالرجال و جب تعميمه الى النساء، فكأنه قيل أيضاً: «يا أيها النساء أقمنا الصلاة». و إذا ورد: «يا أيها الرجال أنفقوا على زوجاتكم» لم يصح تعميمه الى النساء بحيث يحكم بمضمون «يا أيها النساء أنفقن على أزواجكن» لاختلاف قيود الموضوع. و كذلك فى المقام، فان مفاد نصوص المقام أنه يحرم على الرجال المحرمين أن يتزوجوا النساء، فإذا بنى على تعميمه الى النساء فلا بد من اختلاف قيود الموضوع، إذ الموضوع حينئذ يحرم على النساء المحرمات أن يتزوجن الرجال. و حاصل الإشكال الثانى: أن المراد من الجنس إن كان جنس المدخول فهو مختص بالجنس الذكرى، و إن أريد الشامل للذكر و الأنثى فهو خلاف الظاهر محتاج إلى قرينه.

و دفع الإشكال الأول: بأن حرمة التزويج من أحكام نفس الإحرام المشترك بين الرجال و النساء، راجع الى التمسك بإطلاق الدليل، لا- عمل بقاعدة الاشتراك. مع أنه غير ظاهر من عبارة النص بعد البناء على ظهور المحرم فى الذكر، لأنه يكون من أحكام إحرام الذكر، لا- مطلقاً. نعم يندفع بأن التزويج بالمعنى المضاف الى الذكر مضاف إلى الأنثى، و ليس هو بمعنى آخر. و حينئذ فإذا كان مطلق التزويج محرماً على الذكر كان ذلك المعنى محرماً على الأنثى بقاعدة الاشتراك، و لا مانع من جريانها حينئذ، نظير: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة»، فإن قاعدة الاشتراك تقتضى وجوب الصلاة على الإناث و إن كانت صلاة الإناث تخالف صلاة الذكور، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٢

و لا فرق فى البطلان (١) و التحريم الأبدى بين أن يكون الإحرام لحج واجب، أو مندوب، أو لعمرة واجبة أو مندوبة، و لا فى النكاح بين الدوام و المتعة.

[مسألة ١: لو تزوج فى حال الإحرام مع العلم بالحكم]

(مسألة ١): لو تزوج فى حال الإحرام مع العلم بالحكم لكن كان غافلاً عن كونه محرماً أو ناسياً له فلا إشكال فى بطلانه (٢)، لكن فى كونه محرماً أبداً إشكال (٣).
و الأحوط ذلك.

[مسألة ٢: لا يلحق وطء زوجته الدائمة أو المنقطعة حال الإحرام بالتزويج فى التحريم الأبدى]

(مسألة ٢): لا يلحق وطء زوجته الدائمة أو المنقطعة حال الإحرام بالتزويج فى التحريم الأبدى، فلا يوجب و إن كان مع العلم بالحرمة و العمد (٤).

[مسألة ٣: لو تزوج فى حال الإحرام و لكن كان باطلاً من غير جهة الإحرام]

(مسألة ٣): لو تزوج فى حال الإحرام و لكن كان باطلاً من غير جهة الإحرام كتزويج أخت الزوجة أو الخامسة- هل يوجب التحريم أو

لا؟ الظاهر ذلك (٥)،

- لأن الواجب على الذكور طبيعة الصلاة، فكذا في المقام.
- (١) كما صرح به غير واحد. لإطلاق النصوص و الفتاوى. و كذا لا فرق بين كون الإحرام لنفسه أو غيره.
- (٢) لإطلاق النصوص.
- (٣) لمنافاة الغفلة و النسيان للعلم بكونه حراماً عليه.
- (٤) كما نص على ذلك في الجواهر. و حكى عن بعض الإجماع عليه.
- للأصل من غير معارض، لاختصاص الأدلة المتقدمة بغيره. مضافاً الى عموم عدم تحريم الحرام الحلال.
- (٥) تقدم في المسألة الاولى من الفصل السابق الكلام في نظير المسألة.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٣
- لصدق التزويج، فيشملة الاخبار. نعم لو كان بطلانه لفقد بعض الأركان بحيث لا يصدق عليه التزويج لم يوجب.

[مسألة (٤): لو شك في أن تزويجه هل كان في الإحرام أو قبله]

(مسألة ٤): لو شك في أن تزويجه هل كان في الإحرام أو قبله بنى على عدم كونه فيه (١)، بل و كذا لو شك في أنه كان في حال الإحرام أو بعده، على إشكال (٢). و حينئذ فلو اختلف الزوجان في وقوعه حاله، أو حال الإحلال سابقاً أو لاحقاً. قدم قول من يدعى الصحة (٣)، من غير

و قد تقدم منه (ره) التوقف. و تقدم أن الظاهر عدم التحريم، لأن الظاهر من التزويج: التزويج الصحيح، كما يظهر ذلك من ملاحظة باب الشهادة، و الإقرار، و الوصية و النذر، و الوقف، و نحوها، فان التزويج في جميع ذلك و غيره يراد منه الصحيح. و أما خبر الحكم بن عيينة: «سألت أبا جعفر (ع) عن محرم تزوج امرأة في عدتها قال: يفرق بينهما، و لا تحل له أبداً» (١) ، فضعيف. مع أنه مجمل من حيث أن السبب في التحريم الأبدى التزويج في حال الإحرام، أو كونه في العدة، أو هما. و وارد في مورد خاص لا يمكن استفادة قاعدة منه. فراجع ما سبق.

(١) لأصالة صحة العقد، المعتضد بأصالة عدم الإحرام في صورة ما إذا كان تاريخ العقد معلوماً و تاريخ الإحرام مجهولاً.

(٢) كأنه لأصالة بقاء الإحرام إلى حين العقد. و فيه: أنه لا يطرد في صورة ما إذا كان تاريخ الإحرام معلوماً و تاريخ العقد مجهولاً. مع أن أصالة الصحة مقدمة على الاستصحاب.

(٣) كما في الشرائع و غيرها، بل هو المعروف بينهم. لأصالة الصحة

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٤

فرق بين جهل التاريخين أو العلم بتاريخ أحدهما (١). نعم لو كان محرماً و شك في أنه أحل من إحرامه أم لا، لا يجوز له

في كل فعل يحتمل فيه الصحة و الفساد، بمعنى لزوم ترتيب آثار الصحة.

فإنها من القواعد العقلائية، و لا فرق فيها بين فعل نفسه و فعل غيره، و لا بين فعل المسلم و غيره. و تشير إليها بعض النصوص. و هي

غير حمل فعل المسلم على الصحة التي هي من الأحكام الأدبية الاجتماعية الاستجابية، المختصة بفعل المسلم أو المؤمن، وفعل الغير، الملحوظ فيها الحمل النفساني فقط، أعنى: الحمل في نفسه على ما لا يكون معصية. ويشهد بها جملة من النصوص. ومن ذلك يظهر ما بين القاعدتين من الاختلاف مفهوماً، و مورداً، و دليلاً. و حكماً.

و لأجل ذلك يشكل ما ذكر في المدارك من النظر أولاً، بأنها إنما تتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل في حال الإحرام عالمياً بفساد ذلك، أما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة. و ثانياً: بأن كلا منهما يدعى وصفاً ينكره الآخر، فتقديم أحدهما يحتاج الى دليل. فان ما ذكره مبنى على أن المراد بأصالة الصحة المعنى النفساني، الذي لا يجرى مع الجهل و العذر، و لا يكون من يوافقه منكرًا و خصمه مدعيًا.

(١) فإنه إذا جهل تاريخ الإحرام و علم تاريخ العقد صح جريان أصالة عدم الإحرام إلى حين العقد، فيثبت كون العقد في حال عدم الإحرام، فيصح و لو لم تجر أصالة الصحة. و إذا انعكس الأمر فأصالة عدم العقد الى حين الإحرام لا- يثبت بها وقوع العقد حال الإحرام، فيتعين الرجوع الى أصالة الصحة. و إذا جهل التاريخان فالمرجع أصالة الصحة، سواء قلنا بأن مجهولي التاريخ لا يجرى الأصل فيهما ذاتاً، أم قلنا بأنه يجرى لكن يسقط فيهما للمعارضة، فإن المرجع أصل الصحة على كل من القولين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٥

التزويج، فان تزويج مع ذلك بطل، و حرمت عليه أبداً، كما هو مقتضى استصحاب بقاء الإحرام (١).

[مسألة ٥: إذا تزوج حال الإحرام عالمياً بالحكم و الموضوع]

(مسألة ٥): إذا تزوج حال الإحرام عالمياً بالحكم و الموضوع، ثم انكشف فساد إحرامه، صح العقد و لم يوجب الحرمة (٢). نعم لو كان إحرامه صحيحاً فأفسده ثم تزوج ففيه وجهان (٣): من أنه قد فسد. و من معاملته معاملة الصحيح في جميع أحكامه.

[مسألة ٦: يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق]

(مسألة ٦): يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق (٤)

(١) و لا يجرى أصل الصحة. لاختصاص جريانه بصورة حدوث الشك بعد العمل، و المفروض في المقام الشك حال العمل.

(٢) لتبين انتفاء موضوع البطلان و التحريم.

(٣) في الجواهر عن غير واحد التصريح بإلحاق الإحرام بعد إفساده بالصحيح. و لعله لمعاملته معاملة الصحيح في جميع الأحكام، انتهى. أقول:

المذكور في كلامهم أن من جامع امرأته في إحرام العمرة قبل السعي فسدت عمرته، و حكى عليه الاتفاق، و النصوص به وافرة. و مقتضاه عدم ترتب آثار الإحرام مطلقاً. لكن المصرح به في كلام جماعة و جوب الإتمام.

و ذلك يدل على عدم البطلان بالمرءة. و لعله لبنائهم على استصحاب بقاء الإحرام، لكنه خلاف ظاهر النصوص المتضمنة للفساد. أو للأمر بإتمام الحج و العمرة، لكنه غير ظاهر، لاختصاصه بالصحيحين، فلا يشمل الفاسدين. نعم تشعر بعض النصوص بأن الفساد يراد به الفساد في الجملة.

و الكلام في ذلك موكول الى محله.

(٤) بلا إشكال و لا خلاف، كما في الجواهر، لخروجه عن موضوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٦
في العدة الرجعية. و كذا تملك الإمام (١).

[مسألة ٧): يجوز للمحرم أن يوكل محلاً في أن يزوجه بعد إحلاله]

(مسألة ٧): يجوز للمحرم أن يوكل محلاً في أن يزوجه بعد إحلاله (٢). و كذا يجوز له أن يوكل محرماً في أن يزوجه بعد إحلالهما (٣).

[مسألة ٨): لو زوجه فضولى في حال إحرامه لم يجز له إجازته في حال إحرامه]

(مسألة ٨): لو زوجه فضولى (٤) في حال إحرامه لم يجز له إجازته في حال إحرامه. و هل له ذلك بعد إحلاله الأحوط العدم، و لو على القول بالنقل (٥). هذا إذا كان

نصوص التحريم، فيبقى داخلاً تحت أصالة الحل و عمومته، مثل قوله تعالى:
(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) «١».

(١) بلا خلاف أيضاً، لما ذكر فيما قبله. و يشهد له

صحيح سعد ابن سعد الأشعري القمى عن أبى الحسن الرضا (ع): «سألته عن المحرم يشتري الجوارى و يبيعه؟ قال (ع): نعم» «٢».

(٢) بلا إشكال و لا خلاف أيضاً، لما سبق. و قد صرح به الأصحاب من دون تعرض لشبهة فيه و تأمل.

(٣) لما عرفت. لكن استثناها بعض من الجواز. و لعله لعدم قابلية المحرم لإيقاع الموكل فيه حال التوكيل، الموجب للمنع من صحة الوكالة.

و فيه: أنه لا دليل على منع ذلك، و ليس المنع الشرعى بأقوى من المنع العقلى، مع أنه غير مانع عن صحة الوكالة.

(٤) تقدم الكلام فيه فى أول الفصل.

(٥) هذا الاحتياط ضعيف إذ على هذا القول يكون التزويج حال الإحلال إنشأ و منشأ، و لا يرتبط بالإحرام. نعم على القول بالكشف

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٧

الفضولى محلاً، و الافعهده باطل (١) لا يقبل الإجازة و لو كان المعقود له محلاً.

[فصل فى المحرمات بالمصاهرة]

إشارة

فصل فى المحرمات بالمصاهرة و هى علاقة بين أحد الطرفين مع أقرباء الآخر تحدث بالزوجة أو الملك عيناً أو انتفاعاً (٢)، بالتحليل، أو الوطء شبهة أو زنا، أو النظر و اللمس فى صورة مخصوصة.

الحقيقي يكون التزويج حال الإحرام إنشاءً ومنشأً. وعلى الكشف الانقلابي يكون التزويج حال الإحرام منشأً، لا إنشاءً. وعلى الكشف الحكمي لا يكون التزويج حال الإحرام لا إنشاءً، ولا منشأً، وإنما محض جعل الأحكام. و تحريم ذلك غير ظاهر. (١) لما عرفت من النصوص المتضمنة أنه لا يتزوج ولا يزوج. لكن الظاهر جريان أحكام الصور المتقدمة هنا بعينها، فيصح بناء على النقل والكشف الحكمي، ولا يصح بناء على الكشف الحقيقي والكشف الانقلابي. ولا فرق بين المسألتين، كما يظهر بالتأمل.

فصل في المحرمات بالمصاهرة

(٢) الذي يظهر من المصاهرة لغةً و عرفاً اختصاصها بالزوجية، كما اعترف به في الجواهر، و شيخنا الأعظم. و يشير إليه قوله تعالى: (وَهُوَ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٨

[(مسألة ١): تحرم زوجة كل من الأب و الابن على الآخر]

(مسألة ١): تحرم زوجة كل من الأب و الابن على الآخر (١)، فصاعداً في الأول و نازلاً في الثاني (٢)، نسبا

الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا) (١). لكن في المسالك عممها لما يحدث بالنظر، و اللمس، و الوطء، على وجه مخصوص. و أخرج وطء الأمة، و الشبهة، و الزنا، و أنكر أن تكون الحرمة فيها من باب المصاهرة. و في الشرائع: «و هي تتحقق مع الوطء الصحيح، و تشكل مع الزنا، و الوطء بالشبهة، و النظر، و اللمس». و كأن مراده بالوطء الصحيح الوطء الناشئ عن عقد و لو تحليلًا، و إلا فالوطء بالشبهة من الوطء الصحيح أيضا. كما أن مراده بيان مجرد التحقق بالوطء، لا الحصر به، و إلا فهي تتحقق بالعقد أيضا، كما سيأتي. و المصنف (ره) جعل التحريم في جميع ذلك من باب المصاهرة، جرياً على ما بنى عليه الأصحاب من ذكر الحرمة في جميع ذلك في باب أحكام المصاهرة. و إلا فقد عرفت معناها لغةً و عرفاً. و من ذلك يظهر أن التفصيل بين الأسباب المذكورة غير ظاهر.

(١) إجماعاً بل لعله ضروري من ضروريات الإسلام. و يشهد به قوله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)، و قوله تعالى: (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) (٢).

(٢) إجماعاً. و يشهد له بعض النصوص،

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه قال: لو لم تحرم على الناس أزواج النبي (ص) لقول الله عز و جل (مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا) حرم على الحسن و الحسين بقول الله عز و جل (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)، و لا يصلح للرجل أن ينكح امرأة

(١) الفرقان: ٥٤.

(٢) النساء: ٢٢، ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٧٩

أو رضاعاً (١)، دواماً أو متعاً (٢)، بمجرد العقد و إن لم يكن دخل (٣). و لا فرق في الزوجين و الأب و الابن بين الحر و المملوك (٤).

[مسألة ٢: لا تحرم مملوكة الأب على الابن و بالعكس]

(مسألة ٢): لا تحرم مملوكة الأب على الابن و بالعكس (٥) مع عدم الدخول و عدم اللمس و النظر. و تحرم مع الدخول (٦)

جده» (١).

و أما قوله تعالى (الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) فالمراد به النسبي، في مقابل المتبني، الذي جرت عادة العرب على تسميته ابناً.
(١) لعموم:

«يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (٢).

(٢) للإطلاق.

(٣) إجماعاً. و هو العمدة فيه، لاحتمال أن يكون المراد من النكاح في قوله تعالى (مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) الوطاء. نعم حلائل الأبناء تشمل المدخول بها و غيرها.

(٤) لإطلاق الأدلة.

(٥) كما صرح به جماعة على نحو يظهر أنه من المسلمات، و في كشف اللثام: دعوى الاتفاق عليه. و عن شرح النافع للسيد: دعوى الإجماع عليه.

و كذا في الرياض. و في الحدائق نفى الخلاف فيه. و يقتضيه الأصل بعد ظهور حصر المحرمات في غيرهما، و للنصوص الآتية نحوها. و لاحتمال ظهور (مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) و قوله تعالى (حَلَائِلُ أَبْنَائِكُم) في الزوجات.

(٦) إجماعاً من المسلمين، كما قيل. و قد استدل له بالكتاب، و السنة. و فيه تأمل، لما عرفت من التأمل في عموم (مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) (و حلائل

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب ما يحرم من الرضاع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٠

أو أحد الأمرين إذا كان بشهوة (١)

أَبْنَائِكُمْ) لغير الزوجات [١]. نعم

في خبر موسى بن بكر عن زرارة قال:

«قال أبو جعفر (ع) في حديث: إذا أتى الجارية و هي حلال فلا تحل تلك الجارية لابنه و لا لأبيه» (١).

(١) كما هو المشهور. و حكى عن الصدوق، و الشيخ، و القاضي، و ابني حمزة و زهرة، و غيرهم. و يشهد له

صحيح محمد بن إسماعيل قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل تكون له الجارية فيقبلها هل تحل لولده؟

قال: بشهوة؟ قلت: نعم. قال ما ترك شيئاً إذا قبلها بشهوة. ثم قال ابتداء منه: إن جردها و نظر إليها بشهوة حرمت على أبيه و ابنه. قلت:

إذا نظر إلى جسدها، قال: إذا نظر إلى فرجها و جسدها بشهوة حرمت عليه» (٢)

و،

صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل تكون عنده جارية يجردها و ينظر إلى جسمها نظر شهوة هل تحل لأبيه؟ و

إن فعل أبوه هل تحل لابنه؟ قال (ع): إذا نظر إليها نظر شهوة و نظر منها الى ما يحرم على غيره لم تحل لابنه، و إن فعل ذلك الابن لم تحل للأب» (٣)

و

□
في صحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل تكون عنده الجارية فيكشف ثوبها و يجرداها لا يزيد على ذلك، قال (ع): لا تحل لابنه إذا رأى فرجها» (٤)

و

في صحيح محمد بن مسلم

[١] سيأتى فى شرح المسألة الإحدى و الأربعين تقريب دلالة الآية على عموم الحرمة الزوجة و ملك اليمين. منه قدس سره.

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.
 (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.
 (٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨١

.....

□
عن أبي عبد الله (ع): «قال: إذا جرد الرجل الجارية و وضع يده عليها فلا تحل لابنه» (١)

و

□
مصحح عبد الرحمن بن الحجاج و حفص بن البختري، و على بن يقطين قالوا: «سمعنا أبا عبد الله (ع) يقول فى الرجل تكون له الجارية أفتحل لابنه؟ فقال (ع): ما لم يكن جماع أو مباشرة كالجماع فلا بأس» (٢)
 ، و نحوها غيرها.

و فى الشرائع، و عن الحلبي، و العلامة فى أكثر كتبه، و غيرهم:

الجواز.

لموثق على بن يقطين عن العبد الصالح: «عن الرجل يقبل الجارية يبشرها من غير جماع داخل أو خارج أ تحل لابنه أو لأبيه؟ قال (ع):

لا بأس» (٣)

و

□
خبر عبد الله بن يحيى الكاهلي عن أبي عبد الله (ع) فى حديث قال: «سألته عن رجل تكون له جارية فيضع أبوه يده عليها من شهوة أو ينظر منها الى ما يحرم من شهوة فكره أن يمسه ابنه» (٤).

بناء على أن الجمع بينهما و بين ما سبق بحمله على الكراهة. أو لأجل أن الخبر ظاهر فيها، و فيه: أن الموثق نسبته الى الصحيحين الأولين نسبة المطلق الى المقيد، فيقيد بهما. مضافاً الى أن الموثق و الصحيح الثالث من قبيل المتعارضين، و الجمع بينهما بالتفصيل بين الشهوة و غيرها أقرب الى الجمع العرفى من الحمل على الكراهة. و أما خبر الكاهلي فالأمر فيه أهون، لأنه إن كان ظاهراً فى الحل

جرى فيه ما جرى فى الموتوق، و إن كان قاصر الدلالة فلا يصلح للحجية على الجواز. مع أن مورده صورة كون النظر أو اللمس من غير المالك، و هو غير ما نحن فيه.

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.
 (٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٧٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٣.
 (٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٢

.....

و هذا هو العمدة فى القول بالتحريم، لا ما قيل من أن النظر و اللمس أقوى من العقد، فاذا حصل التحريم به حصل بهما، فإن الأولوية غير قطعية، بل و لا ظنية.

هذا، و عن المفيد، و الشهيد فى اللمعة: حل منظورة الابن على الأب خاصة، و ربما ينسب الى أبى الصلاح و سلالر، حيث اقتصر فى التحريم على منظورة الأب خاصة. و ليس له وجه ظاهر غير اقتصار بعض نصوص التحريم على منظورة الأب كما تقدم. و هو كما ترى لا يصلح لمعارضة نصوص التحريم فيهما معاً، كما هو ظاهر.

ثم إنه لا- إشكال فى عدم نشر الحرمة على الأب و الابن بالنظر الى الوجه و الكفين بغير شهوة، بل الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر.

و فى القواعد نفى الخلاف فيه، و لا يبعد ذلك بالنظر إليهما بشهوة، و إن حرم على غير المالك. لظهور التجريد و الكشف و نحوهما مما ذكر فى النصوص فى غير ذلك، كما اعترف به فى المسالك و الجواهر. بل لا يبعد لذلك عدم شمول التحريم للنظر الى ما يبدو غالباً من الجوارى مثل بعض الرقبة، و بعض الذراع، و بعض الساق، و نحو ذلك، فلا يكون النظر إليه بشهوة موجباً للتحريم على أب الناظر و ابنه، و إن كان مع التلذذ، كما مال إليه فى الجواهر. و الظاهر أنه لا فرق بين أن يكون التجريد و الكشف بداعى التلذذ أو بداع آخر، فحصل به التلذذ، لعدم النصوص. و دعوى الانصراف إلى الأول غير ظاهرة. ثم إن النصوص المذكورة موردها الجارية المملوكة للناظر و اللامس، و لا يبعد شمول بعضها للمحللة، فشمول الحكم لهما معاً غير بعيد، و إن كان ظاهر كلام المصنف و غيره الاختصاص بالأولى.

□
 لكن التعميم أقوى. و المعروف كما فى الجواهر قصر الحكم على المملوكة، و لعله يأتى التعرض لغيرها فيما يأتى إن شاء الله.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٣

و كذا لا تحرم المحللة لأحدهما على الآخر إذا لم تكن مدخولة (١)

[مسألة ٣: تحرم على الزوج أم الزوجة و إن علت نسباً أو رضاعاً، مطلقاً]

(مسألة ٣): تحرم على الزوج أم الزوجة و إن علت نسباً أو رضاعاً (٢)، مطلقاً (٣).

(١) يعنى: بمجرد التحليل، بشبهه أن التحليل بمنزلة العقد، فإنها ممنوعة. و النصوص المقتضية للتحريم لا تشملها، فيتعين الرجوع فيه الى عمومات الحل.

(٢) لعموم:

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (١).

و توضيحه يطلب من محله.

(٣) كما هو المشهور شهرة عظيمة، و في الروضة: «كاد يكون إجماعاً». بل عن الغنية و الناصريات: الإجماع عليه. لعموم قوله تعالى:

(وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) «٢»، و للنصوص،

ففي رواية إسحاق بن عمار عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) في حديث: «قال: و الأمهات مبهمات، دخل بالبنات أو لم يدخل

بهن، فحرموا و أبهموا ما حرم الله تعالى» (٣)

و

في خبر أبي حمزة المروى عن تفسير العياشى قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها هل تحل له

ابنتها؟ قال: فقال: قد قضى في هذا أمير المؤمنين (ع) لا بأس، إن الله تعالى يقول (وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي

دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) «٤»، و لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل أن يدخل بها لم تحل له أمها. قال: قلت: أ

ليس

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ما يحرم من الرضاع.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٤) النساء: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٤

.....

هما سواء؟ قال: فقال لا، ليس هذه مثل هذه، إن الله تعالى يقول:

(وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ)، و لم يستثن في هذه كما اشترط في تلك، هذه هنا مبهمة ليس فيها شرط، و تلك فيها شرط» (١)

و ،

خير غياث بن إبراهيم عن جعفر (ع) عن أبيه (ع): «أن علياً (ع) قال: إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأم، فإذا لم

يدخل بالأم فلا بأس أن يتزوج بالابنة. فإذا تزوج بالابنة فدخل بها أو لم يدخل بها فقد حرمت عليه الام، و قال: الربائب عليكم حرام

كن في الحجر أو لم يكن» (٢)

و ،

موثق أبي بصير قال: «سألته عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها، فقال: يحل له ابنتها، و لا تحل له أمها» (٣).

و عن ابن أبي عقيل: اشترط الدخول بالبنت في تحريم الأم.

للإشكال في عموم الآية، لأن الآية هكذا (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ، وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَمْ

تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) و من المحتمل رجوع القيد الى الجملتين معا. و فيه:

أنه خلاف الظاهر، بل عن بعض: دعوى جمهور العلماء على خلافه، لأن أهل العربية ذهبوا الى أن الخبرين إذا اختلفا لا يجوز أن

يوصف الاسمان بوصف واحد، فلا يجوز «قام زيد و قعد عمرو الظريفان». مع أن القيد المدعى إرجاعه إلى الجملتين إن كان المراد

به (مِنْ نِسَائِكُمْ)، فهو ممتنع، لأنه إذا رجع إلى الربائب كانت (من) ابتدائية، وإن رجع إلى (نِسَائِكُمْ) كانت (من) بيانية، فإرجاعه إليهما يوجب استعمال كلمة (من) في معنيين، كما ذكره جماعة من المحققين، و منهم الزمخشري في

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٥

.....

الكشاف. و إن كان المراد به (اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)، فإرجاعه إلى الجملتين و إن لم يلزم منه المحذور المذكور، لكن يلزم من إرجاعه إلى الأولى الفصل بين الصفة و الموصوف بالأجنبي، كما ذكر في كشف اللثام، بل هو لازم على الأول أيضا، و هو غير جائز. و العمدة في الاشكال على رجوع القيد إلى الأول: أنه خلاف الظاهر، و إلا فاللوازم المذكورة ليست محذورا، و لا سيما ما ذكر من لزوم استعمال كلمة (من) في معنيين، فإنه مبني على كونها من قبيل المشترك اللفظي، و هو بعيد جداً.

و استدل لهذا القول بالنصوص، منها

صحيح جميل بن دراج و حماد ابن عثمان عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع): الأم و البنت سواء إذا لم يدخل بها يعني إذا تزوج المرأة ثم طلقها فإنه إن شاء تزوج أمها و إن شاء ابنتها» (١).

و

في الفقيه هكذا: «عن جميل بن دراج: أنه سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها، هل تحل له ابنتها؟ قال: الأم و البنت في هذا سواء إذا لم يدخل بإحدهما حلت له الأخرى» (٢).

و

صحيح منصور بن حازم، قال: «كنت عند أبي عبد الله (ع) فأتاه رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل أن يدخل بها أيتزوج بأمرها؟ فقال أبو عبد الله (ع) قد فعله رجل منا فلم ير به بأسا. فقلت له: جعلت فداك: ما تفخر الشيعة إلا بقضاء علي (ع) في هذه الشمخية (السجيه خ ل) التي أفتاها (٣) ابن مسعود أنه لا بأس بذلك، ثم أتى علياً فقال له علي (ع) من أين أخذتها؟ فقال: من قول الله عز و جل:

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

(٣) هكذا في الوسائل الطبعة الحديثية، و الثابت بقلم الشارح (قده): «أفتى بها».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٦

.....

(وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ). فقال علي (ع): إن هذه مستثناة و هذه مرسله (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ)، فقال أبو عبد الله (ع) أما تسمع ما يروى هذا عن علي (ع)؟ فلما قمت ندمت و قلت:

أى شىء صنعت؟ يقول هو: قد فعله رجل منا فلم نر به بأساً، وأقول أنا: قضى على (ع)، فلقيته بعد ذلك فقلت: جعلت فداك مسألة الرجل، إنما كان الذى كنت تقول كان زله منى فما تقول فيها؟ فقال: يا شيخ تخبرنى أن علياً قضى فيها و تسألنى ما تقول فيها!!» [١] و

خبر محمد بن إسحاق ابن عمار قال: «قلت له: رجل تزوج امرأة و دخل بها ثم ماتت، أ يحل له أن يتزوج أمها؟ قال (ع): سبحان الله كيف يحل له أن يتزوج أمها و قد دخل بها؟! قال: قلت له: فرجل تزوج امرأة فهلكت قبل أن يدخل بها تحل له أمها؟ قال: و ما الذى يحرم عليه منها و لم يدخل بها؟!» [١].
و أشكل على الصحيح الأول: بأن قوله: «يعنى ..» لم يعلم أنه من كلام الامام (ع). و ما قبله لا يخلو من إجمال، لعدم وضوح ما به المساواة.

و فيه: أن ذلك خلاف الظاهر. و لو سلم فالقرينة الخارجية دالة على إرادة المساواة فى التحريم الأبدى. مع أن المتن الذى رواه الصدوق كافٍ فى الحجية. و عن الشيخ أنه أشكل على الصحيح المذكور: بأن الأصل فيه جميل و حماد، و هما تارة يرويانه عن أبى عبد الله (ع) بلا واسطه، و أخرى يرويانه عن الحلبي عن أبى عبد الله (ع)، ثم إن جميلاً تارة يرويه مرسلًا

[١] الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١. و لم يثبت الحديث بتمامه المذكور و انما ذكر تمتته المعلق عليها فى الطبعة الحديثه. و قد ذكره فى الكافى الجزء: ٥ صفحه:

٤٢٢ الطبعة الحديثه، و فى التهذيب الجزء: ٧ صفحه- ٢٧٤ الطبعة الحديثه، و فى الاستبصار الجزء: ٣ صفحه: ١٥٧ الطبعة الحديثه.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٧

و كذا بنتها (١) و إن نزلت (٢)

عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع). و هذا الاضطراب فى الحديث مما يضعف الاحتجاج به. و هذا الاشكال غير ظاهر، و من الجائز وقوع ذلك كله، و لا محذور فيه. و مثله إشكاله على جميع النصوص المذكورة بأنها مخالفة لكتاب الله تعالى، و الاخبار المخالفة لها موافقه له، فتكون أرجح.

فإن ذلك إنما يتم بعد تعذر الجمع العرفى بين النصوص، و هو ممكن بحمل المنع مع عدم الدخول على الكراهه، و نتيجة ذلك تقييد إطلاق الكتاب بالحمل على صورة الدخول. و مثل ذلك حمل نصوص الجواز على التقية.

فإنه إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفى. مضافا الى أن المشهور بين علماء المخالفين عدم اعتبار الدخول فى المنع. و فى المسالك حكاية ذلك عن أكثر علماء الإسلام. فتأمل.

فإذا العمدة فى وجه الأخذ بنصوص المنع مطلقاً التسالم عليه بيننا، بنحو لا يقدح فى حجته خلاف ابن أبى عقيل ممن تفرد بمخالفة المشهور و المسلمات، الموجب لسقوط النصوص عن الحجية.

(١) بلا خلاف، بل هو ضرورى، للآية الشريفة، و هى قوله تعالى (وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ، فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) [١].

(٢) كما صرح بذلك فى مجمع البيان، و القواعد، و التحرير، و كنز العرفان، و اللمعة، و الروضة، و كشف اللثام، و آيات الأحكام للجزائرى، و الجواهر، و غيرها. و فى بعضها التصريح بعدم الفرق بين بنت الابن و بنت البنت، قال فى المستند: «فروع: الأول: حكم

بنت البنت و بنت الابن فإزلا حكم البنت بالإجماع، و إن لم يستنبط من الاخبار». لكن في آيات

(١) النساء: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٨

بشرط الدخول بالأم (١)، سواء كانت في حجره أم لا (٢) و إن كان تولدها بعد خروج الأم عن زوجيته. و كذا تحرم أم

الأحكام: «يعلم الحكم من النصوص و الإجماع». بل في التذكرة استدلال بعموم الآية. و لا يخلو من إشكال أو منع. نعم لا تبعد دعوى دلالة النصوص المشتملة على التعبير بالبنت، لقرب عمومها للبنت بواسطة. و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره في المستند. (١) إجماعاً. و يقتضيه نص الكتاب، و صريح السنة. و سيأتي في المسألة السابعة و الثلاثين الكلام في تحريم البنت بالنظر الى أمها و لمسها.

(٢) بلا- خلاف فيه. و في التذكرة: «سواء كانت في حجره أو لم تكن في حجره عند جميع العلماء. و قال داود: إنما تحرم عليه إذا كانت في حجره و كفالته، فاما إذا لم تكن في حجره و كفالته فإنها لا تحرم و إن دخل بأمها. و هو رواية عن مالك»، و في المسالك: «أجمع علماء الإسلام إلا من شذ منهم على أن هذا الوصف غير معتبر، و إنما جرى على الغالب» و في الحدائق: «وقع الاتفاق نصاً و فتوى على أن هذا الوصف غير معتبر».

و يشهد لما ذكر

خبر إسحاق بن عمار عن جعفر (ع) عن أبيه: «ان عليا كان يقول: الربائب عليكم حرام من الأمهات اللاتي قد دخل بهن، هن في الحجور و غير الحجور سواء. و الأمهات مبهمات» (١)

و نحوه خبر غياث بن إبراهيم

(٢)، و مرسل الفقيه

(٣). نعم

□

في خبر محمد بن عبد الله بن جعفر المروى في الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع): «انه

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٨٩

المملوكة الموطوءة على الواطئ و إن علت مطلقاً، و بنتها (١).

كتب اليه: هل يجوز للرجل أن يتزوج بنت امرأته؟ فقال (ع): إن كانت ربيت في حجره فلا- يجوز. و إن لم تكن ربيت في حجره و كانت أمها في غير حباله فقد روى أنه جائز» (١).

و لكن لا مجال للأخذ به مع ما هو عليه من ضعف السند، و الدلالة، و المخالفة لما عليه الأصحاب.

(١) إجماعاً محققاً. و النصوص به وافية،

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «سألته عن رجل كانت له جارية و كان يأتيها، فباعها، فأعتقت، و تزوجت فولدت ابنة،

هل تصلح ابنتها لمولاها الأول؟ قال:

هي عليه حرام، و هي ابنته. و الحره و المملوكه في هذا سواء» (٢)

و ،

صحيح الحسين بن سعيد قال: «كُتبت الى أبي الحسن (ع): رجل له أمه يطؤها، فماتت أو باعها، ثم أصاب بعد ذلك أمها، هل له أن ينكحها؟ فكتب (ع): لا تحل له» (٣)

و ،

مرسل جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع): «في رجل كانت له جارية فوطئها، ثم اشترى أمها أو بنتها، قال (ع): لا تحل له» (٤)

و ،

في رواية رزين يباع الأنماط عن أبي جعفر (ع): «في رجل كانت له جارية فوطئها، ثم اشترى أمها و بنتها، قال (ع): لا تحل له الأم و البنت» (٥)

و نحوها غيرها.

نعم يعارضها جملة أخرى، منها

خير رزين يباع الأنماط عن أبي جعفر (ع) قال: «قلت له: تكون عندى الأمة فأطأها، ثم تموت أو

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢. مع اختلاف في متن الرواية

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٠

[مسألة (٤): لا فرق في الدخول بين القبل و الدبر]

(مسألة ٤): لا فرق في الدخول بين القبل و الدبر (١) و يكفي الحشفة أو مقدارها (٢).

تخرج عن ملكي فأصيب ابنتها، أ يحل لى أن أطأها؟ قال (ع): نعم لا بأس به، إنما حرم ذلك من الحرائر، فأما الإماء فلا بأس به» (١)

و ،

خير الفضيل بن يسار و ربعي بن عبد الله قال: «سألنا أبا عبد الله (ع) عن رجل كانت له مملوكه يطؤها فماتت، ثم أصاب بعد أمها، قال (ع):

لا بأس، ليست بمنزلة الحره» (٢).

لكن لا مجال للعمل بها بعد دعوى الإجماع على خلافها.

(١) كما نص عليه غير واحد على نحو يظهر أنه من المسلمات. نعم في القواعد: «و الأقرب مساواة الوطء في الفرجين» و في كشف اللثام:

«و يحتمل العدم. لتبادر القبل، و انتفاء الإحصان في الدبر. و فيه: منع التبادر. و أن الإحصان ليس منوطاً بالدخول». و بالجملة: ليس ما

يوجب رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) لا إشكال في ذلك، ولا خلاف. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

بل مقتضاه الاجتزاء ببعض الحشفة، لصدق الدخول معه، كما تقدم في حكم من لاط بغلام. لكن ظاهرهم الإجماع على عدم الاكتفاء به هنا.

و كأنهم أخذوه مما ورد من النصوص في اشتراط العدة، و المهر، و الغسل بالتقاء الختانين «٣». لكن دلالتها على المقام غير ظاهرة. فالعمدة الإجماع إن تم.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابة، و باب: ٥٤ من أبواب المهور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩١

ولا يكفى الإنزال على فرجها من غير دخول (١) و إن حبلت به (٢). و كذا لا فرق بين أن يكون في حال اليقظة أو النوم اختياراً (٣) أو جبراً منه أو منها (٤).

[مسألة (٥): لا يجوز لكل من الأب و الابن و طء مملوكة الآخر من غير عقد و لا تحليل]

(مسألة ٥): لا يجوز لكل من الأب و الابن و طء مملوكة الآخر من غير عقد و لا تحليل (٥)، و إن لم تكن

(١) لخروجه عن موضع الأدلة، فيرجع فيه الى أصالة الحل.

(٢) و نسب اليه الحمل، فيكون ولداً، كما في الدخول، على ما في النصوص

«١». (٣) كما نص على ذلك في كشف اللثام. و كأن وجه الاشكال: أن الخطاب في الآية الشريفة للمكلفين، فالدخول متعلق بهم، فلا يشمل دخول غيرهم. و فيه: أن الدخول مطلق لا يختص بحال التكليف.

(٤) عن الإيضاح أنه نفى احتمال الخلاف في جانب الموطوءة.

(٥) كما في الشرائع و غيرها، بل إجماعاً، كما في الرياض، لحرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه. و للنصوص الآتية. نعم

في صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع): «قال: في كتاب علي (ع) إن الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً، و يأخذ الوالد من مال ولده ما شاء، و له أن يقع على جارية ابنه إن لم يكن الابن وقع عليها. و ذكر أن رسول الله (ص) قال لرجل: أنت و مالك لأبيك» [١].

و ظاهره جواز الوطاء من غير تقويم، و إن كان الولد كبيراً. و لا بد حينئذ من تأويله، أو طرحه.

[١] الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٦. لكن ذكره من دون الذيل و هو: «و ذكر أن رسول الله ..» نعم رواه مع

الذيل في ضمن حديث عن أبي عبد الله (ع) في باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١، مع خلاف يسير في متن الحديثين.

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الأولاد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٢

مدخولة له، و إلا كان زانياً (١).

[مسألة ٦: يجوز للأب أن يقوم مملوكه ابنه الصغير على نفسه ووطؤها]

(مسألة ٦): يجوز للأب أن يقوم مملوكه ابنه الصغير على نفسه ووطؤها (٢).

وقد تعرضنا لذلك في شرح المسألة الثامنة والخمسين من فصل شرائط وجوب حجة الإسلام.

(١) بلا خلاف، ولا إشكال، كما في الجواهر، لأنه وطاء غير مستحق من دون شبهة.

(٢) بلا خلاف ظاهر، كما في الرياض. بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر، للنصوص، منها

صحيح الكناني عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل يكون لبعض ولده جارية وولده صغار، هل يصلح له أن يطأها؟ فقال (ع): يقومها

قيمة عدل ثم يأخذها، ويكون لولده عليه ثمنها» (١)

و نحوه خبر داود بن سرحان عنه (ع)

«٢» و

في صحيح محمد بن إسماعيل قال: «كتبت الى أبي الحسن (ع) في جارية لابن لي صغير، يجوز لي أن أطأها؟ فكتب: لا، حتى

تخلصها» (٣).

و

في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن موسى قال: «قلت له: الرجل يكون لابنه جارية إله أن يطأها؟ قال: يقومها على

نفسه و يشهد على نفسه بثمنها أحب الي» (٤).

و

في خبر الحسن بن صدقة قال: «سألت أبا الحسن (ع) فقلت له: إن بعض أصحابنا روى أن للرجل أن ينكح جارية ابنه و جارية بنته، و

لى ابنة و ابن، و لا يبتى جارية اشتريتها لها من صداقها، أ فيحل لى أن أطأها؟ فقال (ع): لا، إلا بإذنها. فقال الحسن بن الجهم: أ ليس

قد جاء أن هذا جائز؟ قال (ع): نعم ذلك

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٣

و الظاهر إلحاق الجد بالأب (١)، و البنت بالابن (٢) و إن كان الأحوط خلافه. و لا يعتبر إجراء صيغة البيع (٣)

إذا كان هو سبيه. ثم التفت إلى و أومى نحوى بالسبابة، فقال: إذا اشترت أنت لابنتك جارية أو لابنتك و كان الابن صغيرا و لم يطأها

حل لك أن تقبضها فتكحها. و إلا فلا إلا بإذنها» (١).

و كأن المراد صورة ما إذا لم تدخل فى ملك الابن و البنت، و إنما كان من الوالد مجرد التحليل و العارية.

و

فى صحيح الحسن بن محبوب قال: «كتبت الى أبي الحسن الرضا (ع):

انى كنت وهبت لابنة لى جارية حيث زوجتها، فلم تزل عندها و فى بيت زوجها حتى مات زوجها، فرجعت إلى هى و الجارية، أ فيحل لى أن أطا الجارية؟ قال: قومها قيمة عادلة، و أشهد على ذلك، ثم إن شئت تطأها» (٢).

و ظاهره جواز التقويم فى الكبير أيضاً. اللهم إلا أن يحمل على صورة ما إذا كانت البنت قد فوضت إلى الأب جميع شؤونها.

(١) كما نص على ذلك غير واحد، منهم جامع المقاصد. و قواه فى الجواهر، للقطع باتحاد الجميع. لكنه غير ظاهر. قال فى الرياض: «و فى تعدية الحكم الى الجد إشكال، من اختصاص النصوص بالأب، و من اتحاد المعنى. و هو أقوى».

(٢) يظهر من الرياض اختصاص الإشكال فى الجد دون البنت.

و كأن الوجه فيه. إطلاق صحيح الكنانى المتقدم، فان الولد شامل للبنت.

(٣) قال فى جامع المقاصد: «و لا يكفى مجرد التقويم قطعاً، إذ لا ينتقل الملك إلا بسبب ناقل، و قبل الانتقال لا يجوز التصرف، و لا

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٤

و نحوه، و إن كان أحوط. و كذا لا يعتبر كونه مصلحة للصبي (١) نعم يعتبر عدم المفسدة (٢). و كذا لا يعتبر الملاءة فى الأب (٣) و إن كان أحوط.

[مسألة (٧): إذا زنا الابن بمملوكة الأب حد]

(مسألة ٧): إذا زنا الابن بمملوكة الأب حد (٤).

و أما إذا زنا الأب بمملوكة الابن فالمشهور عدم الحد عليه (٥)

أثر للتقويم بدون العقد المملوك. و لا- خلاف فى شىء من هذه الأحكام» و فى الجواهر: «عن غير واحد من الأصحاب التصريح بذلك. لأصالة عدم دخولها فى الملك إلا بالمملك الشرعى».

أقول: الذى يظهر من التقويم فى النص و الفتوى هو إيقاع المعاوضة عليه بالقيمة فى ذمته و الالتزام بذلك فى نفسه، فىكون إيقاعاً لا عقداً، و نفسياً بحتاً بلا مظهر له من قول أو فعل. و بذلك يفترق أيضاً عن اقتراض القيمي، فإنه أيضاً مشتمل على الإيجاب و القبول، و له مظهر من قول أو فعل، بخلاف المقام كما عرفت. و لا مانع عن الأخذ بظاهر النص المعتضد بالفتوى. إلا أن يكون إجماع، كما يظهر من جامع المقاصد. و لكنه غير ثابت.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص، خلافاً لآخرين فاشتروها، كما فى الرياض. و الإطلاق يردهم.

(٢) إجماعاً كما فى الرياض. و به ترفع اليد عن إطلاق النصوص.

(٣) كما نص على ذلك فى المسالك و جامع المقاصد، للإطلاق. و كأن وجه الاشكال ما دل على اعتبار الملاءة فى الاتجار بمال اليتيم. لكنه غير ما نحن فيه.

(٤) بلا إشكال و لا خلاف، لعموم أدلة الحد.

(٥) كما فى الشرائع، و التذكرة، و القواعد، و جامع المقاصد، و المسالك و غيرها. و فى جامع المقاصد: أنه لا خلاف فى ذلك. و فى الجواهر: «لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٥

وفيه إشكال (١).

[مسألة ٨: إذا وطأ أحدهما مملوكه الآخر شبهة لم يحد]

(مسألة ٨): إذا وطأ أحدهما مملوكه الآخر شبهة لم يحد (٢)، ولكن عليه مهر المثل (٣). ولو حبلت فان كان

أجد فيه خلافاً.

(١) لعدم وضوح ما يستوجب الخروج عن عموم أدلة الحد. وما في جامع المقاصد من تعليقه بأن الأب لما كان أصلاً في وجود الابن أثبت له الشارع هذه المزية ونحوها، ونحوه ما في كشف اللثام وغيره. غير ظاهر.

نعم في المسالك قال: «و الفرق بين الأب والابن بعد النص أن الأب أصل له فلا يناسبه إثبات العقوبة عليه، بخلاف العكس». و ظاهره وجود النص الفارق، ولم أعثر عليه، ولا على من أشار إليه سواه. ولعله أراد به ما ذكره في جامع المقاصد بقوله: «و

قوله (ع): أنت و مالك لأبيك

إيماء الى ذلك» (١). وفيه: أن الظاهر منه كونه حكماً أدبياً، كما تقتضيه قرينة السياق، فان الولد حر لا مملوك لوالده ولا لغيره. ولأجل ذلك يكون الإشكال في محله. إلا أن يتم إجماع عليه. لكن في المسالك في أواخر حد السارق في شرح المسألة الرابعة ما يظهر منه المفروغية عن ثبوت الحد في المقام، حيث قال في الفرق بين الزنا والسرقة: «ألا ترى أنه إذا سرق مال ابنه لا يقطع وإذا زنى بجاريته يحد». لكن ذلك منه يناهى ما ذكره هو وغيره هنا ونفى الخلاف فيه. فلا بد أن يحمل على بعض الوجوه، ويكون العمل على ما ذكره هنا.

(٢) لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

(٣) لما استحلت من فرجها.

(١) تقدم التعرض له في المسألة: ٥ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٦

الوطى هو الابن عتق الولد قهراً مطلقاً (١). وإن كان الأب لم يعتق (٢) إلا إذا كان أنثى. نعم يجب على الأب فكه (٣) إن كان ذكراً.

[مسألة ٩: لا يجوز نكاح بنت الأخ أو الأخت على العمه والخالة إلا بإذنها]

(مسألة ٩): لا يجوز نكاح بنت الأخ أو الأخت على العمه والخالة إلا بإذنها (٤)،

(١) كما في الشرائع، والقواعد، و جامع المقاصد، والمسالك، وغيرها. لأنه لو بقي رقا كان ملكاً لملك الأمه، وهو جده، والرجل لا يملك ولده وإن نزل ذكراً كان أم أنثى.

(٢) كما نص عليه الجماعة. لأنه لو بقي رقا كان ملكاً لملك الأمه، وهو أخوه، ولا مانع من أن يملك الرجل أخاه. نعم إذا كان الولد أنثى اعتقت قهراً، لأن الرجل كما لا يملك عموديه لا يملك محارمه، ومنها الأخت، فلما لم يمكن أن يكون مملوكاً لملك الأمه اعتقت قهراً أيضاً.

ثم إنه يأتي من المصنف (ره) في نكاح الإماء تبعية الولد لأشرف الأبوين كما هو مذهب جماعة. وعليه يكون الولد حراً لا رقا،

فيكون ما ذكره هنا منافياً لما يذكره فيما يأتي من نكاح الإمام. و لعل المراد من الحكم بالرقية: الرقية من حيث النسب، بمعنى أن النسب لا يقتضى الحرية لا الرقية مطلقاً. و سيأتى إن شاء الله وجه الجمع بين الكلامين. فانتظر.

(٣) كما صرح به الجماعة للنصوص الدالة على ذلك، الآتية فى مبحث نكاح الإمام. و يتعين كون المراد منه بناء على الحرية: أن الأب ضامن لقيمتة، لا أنه رق يجب على الأب شراؤه.

(٤) بلا خلاف معتد به أجده فى شىء من ذلك، بل الإجماع مستفيضاً أو متواتراً عليه. كذا فى الجواهر. و يشهد له النصوص الكثيرة، منها

موثق محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «قال: لا تتزوج ابنة الأخ و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٧

.....

ابنة الأخت على العمه و لا على الخالة إلا بإذنهما، و تزوج العمه و الخالة على ابنة الأخ و ابنة الأخت بغير إذنهما» (١)

و ،

خير أبى عبيدة الحذاء قال: «سمعت أباً جعفر (ع) يقول: لا تنكح المرأة على عمتها و لا على خالتها إلا بإذن العمه و الخالة» (٢)

، و نحوهما غيرهما.

و عن الإسكافى و العماني: الجواز مطلقاً. و فى المسالك ناقش فى صحة النسبه. و على تقديرها فكأنه لعمومات الحل، و

لخبر على بن جعفر (ع) المروى فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن امرأة تزوج على عمتها أو خالتها؟ قال (ع): لا بأس» (٣).

و مثله خبره المروى فى قرب الاسناد

«٤». و فيه: أن العموم مخصص، و الخبر مقيد بما ذكر.

و مثله ما فى المقنع من المنع مطلقاً قال: «و لا تنكح المرأة على عمتها، و لا على خالتها، و لا على ابنة أختها، و لا على ابنة أخيها، و لا على أختها من الرضاعة». و كأنه لإطلاق بعض النصوص، مثل

صحيح أبى عبيدة قال: «سمعت أباً عبد الله (ع) يقول: لا تنكح المرأة على عمتها و لا على خالتها، و لا على أختها من الرضاعة» (٥).

و نحوه غيره. لكن الجميع مقيد بما ذكر، و محمول على صورة عدم الاذن. و بالجملة: النصوص طوائف ثلاث: مانعه مطلقاً، و مجوزة مطلقاً، و مفصلة بين الاذن و عدمه.

و المقنع اعتمد على الأولى لا غير. و القديمان اعتمدا على الثانية. و المشهور

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الملحق الثانى للحديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الملحق الأول للحديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٨

من غير فرق بين الدوام و الانقطاع (١)، و لا- بين علم العمه و الخالة و جهلهما. و يجوز العكس (٢)، و إن كانت العمه و الخالة

جاهلتين بالحال على الأقوى (٣).

اعتمدوا على الجميع بعد الجمع بينها بحمل الأولتين على الأخيرة حملاً للمطلق على المقيد.
(١) لإطلاق الأدلة فيه، وفيما بعده.

(٢) على المشهور شهرة عظيمة، و عن التذكرة: الإجماع عليه، للنصوص التي تقدم بعضها. و
في خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع):

«قال: تزوج الخالة و العمه على بنت الأخ و ابنة الأخت بغير إذنهما» (١)

و ،

صحيح ابن مسلم المروى عن نوادر ابن عيسى عن أبي جعفر (ع): «قال: لا تنكح ابنة الأخت على خالتها، و تنكح الخالة على ابنة أخيها. و لا تنكح ابنة الأخ على عمتها، و تنكح العمه على ابنة أخيها» (٢)

و نحوهما غيرهما. و تقدم عن المقنع المنع مطلقاً. و كأنه لإطلاق

خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (ع): «قال: لا يحل للرجل أن يجمع بين المرأة و عمتها، و لا بين المرأة و خالتها» (٣).
لكنه مقيد بما سبق.

(٣) و هو المشهور. و في المسالك: «يشترط علم الداخلة بكون المدخول عليها زوجته، و إلا لم يصح». و لم يعلم له وجه ظاهر. و في
الجواهر:

«لعله أخذه مما تسمعه في نكاح الحره على الأمه، بناء على اشتراك المسألتين في كيفية دلالة الدليل، و في حكمه الحكم، و هي
الاحترام، إلا أنه ستعرف هناك عدم اعتبار الاذن في الجواز و الصحة، و إنما تتسلط هي على الخيار».

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ١٩٩

.....

و يحتمل أن يكون الوجه فيه:

خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع): «لا تزوج الخالة و العمه على بنت الأخ و ابنة الأخت بغير إذنهما» (١)

، كما ذكره بعض، بناء على رجوع الضمير إلى العمه و الخالة، و فيه: أن المضبوط روايته: «تزوج الخالة و العمه ..» و قد رواه في
المسالك كذلك.

مع أن الظاهر رجوع الضمير الى المدخول عليهما. و حينئذ فهو معارض بغيره مما ظاهره التفصيل بين دخول العمه و الخالة على ابنة
الأخ و الأخت و بين العكس،

كحديث علي بن جعفر الذي رواه في المسالك قال: «تزوج العمه و الخالة على ابنة الأخ و ابنة الأخت، و لا تزوج بنت الأخ و الأخت
على العمه و الخالة إلا برضا منهما، فمن فعل ذلك فنكاحه باطل» (٢).

و كذا غيره من الأخبار المفصلة، فإن الجمع بينهما يقتضى الجواز على كراهية.

و من العجيب ما فى الرياض حيث قال: «لا فرق فى الجواز بين علم الداخلة بكون المدخول عليها بنت أخ أو أخت أم لا، وفاقاً للأكثر، للأصل، و إطلاق النصوص. و عن العلامة: اشتراط العلم. و مستنده غير واضح. و النصوص باعتبار إذنها مختصة بالصورة الأولى». و ظاهر الصورة الأولى صورة علم الداخلة، فيكون عكس ما ذكر فى المسالك.

و لا يخفى ما فيه أولاً: من عدم الوقوف على هذه النصوص، و ثانياً:

أنه مناف لما ذكره من إطلاق النصوص، و ثالثاً: أنه لا معنى لاعتبار اذن الداخلة مع علمها، فان دخولها مع العلم إذن، فلا معنى لاعتبار الإذن حينئذ. و المظنون أن أصل العبارة «بالصورة الثانية» الآتية فى كلام مصنفه، و هى صورة دخول بنت الأخ أو الأخت على العمه و الخالة.

هذا و فى القواعد: «و الأقرب أن للعمه و الخالة فسح عقدهما لو

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٠

[مسألة (١٠): الظاهر عدم الفرق (١) بين الصغيرتين و الكبيرتين و المختلفتين]

(مسألة ١٠): الظاهر عدم الفرق (١) بين الصغيرتين و الكبيرتين و المختلفتين، و لا- بين اطلاع العمه و الخالة على ذلك و عدم اطلاعها ابداً، و لا بين كون مدة الانقطاع قصيرة و لو ساعة أو طويلاً، على إشكال فى بعض هذه الصور، لإمكان دعوى انصراف الأخبار (٢).

[مسألة (١١): الظاهر أن حكم اقتران العقدين حكم سبق العمه و الخالة]

(مسألة ١١): الظاهر أن حكم اقتران العقدين حكم سبق العمه و الخالة (٣).

جهلتا لا المدخول عليها». و وجهه فى كشف اللثام بعدم الفرق فى الاحترام بين التقدم و التأخر، و لخبر أبى الصباح. و فيه: أن مقتضى الاحترام البطلان- كما ذكر فى المسالك- لا الصحة و التسلط على الفسخ. و لو سلم فالتعدى إلى الفرض غير ظاهر، لاختصاصه بما إذا كان المدخول عليها العمه، و الفرق بين الداخلة و المدخول عليها فى الاحترام و عدمه ظاهر عرفاً.

و أما الخبر: فقد عرفت أنه مقيد بما سبق. و بالجملة: مقتضى القواعد الأولية صحة العقد و لزومه و ليس ما يدل على البطلان أو الخيار فيتعين العمل بها.

(١) للإطلاق.

(٢) لكنه بدوى لا يعول عليه فى رفع اليد عن الإطلاق.

(٣) النصوص الواردة فى الباب كلها يتضمن إدخال بنت الأخ و الأخت، عدا روايه أبى الصباح

«١» المتضمنه للمنع عن الجمع بين العمه و ابنة الأخ و الخالة و بنت الأخت، و مثلها النبوى

«٢»، و هما شاملان للمقام. لكنهما مرميان بالضعف، و ظاهرهما المنع من مطلق الجمع كما هو مذهب المخالفين،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠١

[مسألة (١٢): لا فرق بين المسلمتين والكافرتين والمختلفتين]

(مسألة ١٢): لا فرق بين المسلمتين والكافرتين والمختلفتين (١).

[مسألة (١٣): لا فرق في العمه والخاله بين الدنيا منهما والعليا]

(مسألة ١٣): لا فرق في العمه والخاله بين الدنيا منهما والعليا (٢).

[مسألة (١٤): في كفاية الرضا الباطنى منهما من دون إظهاره]

(مسألة ١٤): في كفاية الرضا الباطنى منهما من دون إظهاره، و عدمها و كون اللازم إظهاره بالاذن قولاً أو فعلاً وجهان (٣).

فالاتتماد عليهما في ذلك غير ظاهر. و كأنه لذلك قال في الجواهر: «قد يقال: إن مقتضى ما ذكرنا جواز الجمع بينهما بعقد واحد بغير إذن منهما، لاختصاص النصوص باعتبار الاذن لهما في صورة إدخالهما على العمه والخاله. اللهم إلا أن يستفاد حكم ذلك مما تسمعه في الجمع بين الحره والأمة بعقد واحد، بناء على اتحادهما في كفاية دلالة الدليل، و قد ورد الخبر الصحيح هناك بصحة عقد الحره دون الأمة، أى مع عدم الاذن. فلاحظ و تأمل جيداً». أقول: الوجه الثانى أضعف مما قبله، لأنه أشبه بالقياس.

(١) لإطلاق الأدلة. اللهم إلا أن يقال: الاحترام المعلن به المنع في النصوص «١» لا يقتضى المنع في صورة كون العمه أو الخاله كافرة.

(٢) كما عن المبسوط: الجزم به. و اختاره جماعة. و قواه في الجواهر:

و استشكل فيه في القواعد و غيرها، للاشتراك في العله، و لاحتمال صدق العمه و الخاله و بنت الأخ و الأخت. و لزوم الاقتصار على المتيقن في الخروج عن عموم الحل. لكن الأول أقرب.

(٣) المذكور في أكثر النصوص اعتبار الاذن، و في خبر على بن جعفر (ع) اعتبار الرضا. و الجمع العرفى يمكن أن يكون بالتقييد، فلا بد من الرضا و الاذن معاً. و يمكن أن يكون بجعل الاذن طريقاً الى الرضا، فيكون الشرط الرضا لا غير. و الثانى أقرب، فيكون الرضا هو الشرط و الاذن طريق اليه، فاذا حصل الرضا صح العقد واقعاً، و إذا علم الرضا

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٢

[مسألة (١٥): إذا أذنت ثم رجعت و لم يبلغه الخبر فتزوج لم يكفه الاذن السابق]

(مسألة ١٥): إذا أذنت ثم رجعت و لم يبلغه الخبر فتزوج لم يكفه الاذن السابق (١).

[مسألة ١٦: إذا رجعت عن الاذن بعد العقد لم يؤثر في البطلان]

(مسألة ١٦): إذا رجعت عن الاذن بعد العقد لم يؤثر في البطلان (٢).

[مسألة ١٧: الظاهر كفاية إذنهما وإن كان عن غرور]

(مسألة ١٧): الظاهر كفاية إذنهما وإن كان عن غرور (٣)، بأن وعدّها أن يعطيها شيئاً فرضيت ثم لم يف بوعده، سواء كان بانياً على الوفاء حين العقد أم لا. نعم لو قيدت الاذن بإعطاء شيء فتزوج ثم لم يعط كشف عن بطلان الاذن و العقد (٤)، وإن كان حين العقد بانياً على العمل به (٥).

[مسألة ١٨: الظاهر أن اعتبار إذنهما من باب الحكم الشرعى]

(مسألة ١٨): الظاهر أن اعتبار إذنهما من باب الحكم الشرعى،

بطريق آخر صح واقعاً و ظاهراً. ولكنه مع ذلك لا يخلو من إشكال، وإن قربناه فيما سبق من مباحث مكان المصلى من هذا الشرح.

(١) لأن العدول عنه يوجب كونه بمنزلة العدم. والقياس على فعل الوكيل الذى لم يبلغه العزل لا وجه له.

(٢) إذ لا دليل على كون العدول عن الاذن رافعاً لأثر العقد و فاسخاً له، فاستصحاب بقاء الأثر بحاله. فإن قلت: العدول يوجب كون الاذن السابق بمنزلة العدم. قلت: إنما يوجب ذلك بالنسبة الى ما بعد العدول، لا من أول الأمر، فحين وقوع العقد عن إذنه يترتب عليه الأثر، لتحقق شرط التأثير و لا موجب لارتفاعه، فيستصحب.

(٣) لإطلاق الأدلة.

(٤) لانتفاء المقيد بانتفاء قيده.

(٥) لأن الشرط الإعطاء، و هو مفقود، لا البناء على العمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٣

لا أن يكون لحق منهما (١)، فلا يسقط بالإسقاط.

[مسألة ١٩: إذا اشترط فى عقد العمه أو الخاله إذنهما فى تزويج بنت الأخ أو الأخت]

(مسألة ١٩): إذا اشترط فى عقد العمه أو الخاله إذنهما فى تزويج بنت الأخ أو الأخت، ثم لم تأذنا عصياناً منهما فى العمل بالشرط، لم يصح العقد على إحدى البنيتين (٢) و هل له إجبارهما فى الاذن؟ وجهان (٣). نعم إذا اشترط عليهما فى ضمن عقدهما أن يكون له العقد على ابنة الأخ أو

(١) يعنى: ليس اعتبار الاذن فى المقام من باب اعتبار إذن المالك لعين أو حق فى التصرف فيه. بل مجرد حكم الشارع بالتوقف على الاذن.

لأن البناء على الأول يتوقف على ثبوت ملك لعين أو فعل، و هو خلاف الأصل، بل خلاف إطلاق الدليل، الموجب لاعتباره و لو بعد

الإسقاط.

(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) مبيان على أن الشرط يقتضى ثبوت حق للمشروط له على المشروط عليه بحيث يكون المشروط له مالكا على المشروط عليه الفعل المشروط، أو لا يقتضى ذلك؟ فعلى الأول: يكون الزوج مالكا عليها الاذن فى العقد، فيكون له المطالبة به، و مع امتناعها يكون له الإيجار عليه. فان تعذر أمكن قيام الحاكم الشرعى مقامه فى استيفاء الحقوق باعمال ولايته.

و على الثانى: يكون مفاد الشرط محض الالتزام بالاذن، فيجب عليها شرعاً كسائر الواجبات الشرعية، فإذا امتنعت من أداء الواجب جاز إجبارها من باب الأمر بالمعروف، فإذا تعذر الإيجار لم يكن للحاكم الشرعى القيام مقامها، إذ لا ولاية للحاكم الشرعى على تحصيل الواجبات الشرعية على الناس، و إنما له الولاية عليهم فيما لهم الولاية عليه لا غير. و من ذلك يظهر أن اختلاف المبنيين ليس فى مجرد جواز الإيجار و عدمه، و إنما هو فى نفوذ سلطان الحاكم الشرعى عند تعذر الاستيفاء. هذا، و قد تقرر فى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٤

الأخت فالظاهر الصحة (١)، و إن اظهرتا الكراهة بعد هذا.

[مسألة ٢٠: إذا تزوجها من غير إذن ثم أجازتا صح على الأقوى]

(مسألة ٢٠): إذا تزوجها من غير إذن ثم أجازتا صح على الأقوى (٢).

[مسألة ٢١: إذا تزوج العممة وابنة الأخ، و شك فى سبق عقد العممة أو سبق عقد الابنة حكم بالصحة]

(مسألة ٢١): إذا تزوج العممة و ابنة الأخ، و شك

غير موضع من هذا الشرح أن مفاد الشرط ثبوت حق للمشروط له. فراجع.

(١) بعد ما كان اعتبار الاذن من باب الحكم الشرعى يكون شرط أن يكون له العقد من قبيل الشرط المخالف للكتاب، فيبطل، إلا أن يرجع الى شرط الوكالة عنها فى الاذن، فيصح. لكن فى جواز عزله الوجهان السابقان. أو يرجع الى اشتراط بقاء الاذن له الى حين العقد.

لكن فى جواز العدول عن الإذن أيضا الوجهان السابقان. أو يرجع الى اشتراط الاذن فعلا- لكنها غير كافية مع ظهور الكراهة بعد ذلك.

(٢) كما عن العلامة فى جملة من كتبه، و كثير من المتأخرين، لتحقق شرط الصحة و هو الاذن، فيشمله دليل الصحة من غير معارض. و فى الشرائع و النافع و غيرهما: البطالان، للنهى عنه المقتضى للفساد. لكنه ممنوع بعد حصول الاذن. أو لدلالة النهى على خروج المعقود عليها عن قابلية النكاح. و هو أيضا ممنوع بعد حصول الاذن. أو

لخبر على بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): «و لا- تزوج بنت الأخ و الأخت على العممة و الخالة إلا- برضا منهما، فمن فعل ذلك فنكاحه باطل» (١).

وفيه: أنه لا يشمل المقام بعد الاذن و إن شمله قبل الاذن، و لا تنافى بين الحكمين فى زمانين.

أو لظهور أدلة اعتبار الاذن فى كونها مقارنة للعقد. و هو أيضا ممنوع:

أو لأن العقد على بنت الأخ و الأخت بدون إذن العممة أو الخالة معصية لله سبحانه، فيكون فاسداً، لما ورد فى نكاح العبد بغير إذن

مولاه من

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٥

.....

أنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجاز جاز
 «١»، إذ يدل الحديث على أنه لو عصى الله تعالى كان نكاحه فاسداً، فيدل على أن معصية الله تعالى كليه موجبة للفساد. وفيه: أن
 الظاهر من معصية الله سبحانه معصيته في نكاح المحرمات من النساء، مثل الأصول والفروع، لا مطلق المعصية، وإلا كما التعليل غير
 ظاهر، فيكون تعدياً. وهو خلاف الأصل في التعليلات.

على أن البناء على تحريم العقد تعدياً بحيث يوجب الإثم لنفسه غير ظاهر من الأدلة.
 هذا، وعن الشيخين و من تبعهما، بل عن غير واحد نسبته إلى الأكثر أن للعمه والخالة الخيار في فسخ العقد الواقع على بنت الأخ و
 الأخت و بين فسخ عقدهما بلا- طلاق. لوقوع العقدین صحیحین، و حيث أنه لا- يمكن الجمع بينهما إلا بإذن فهما مخيران في رفع
 الجمع بينهما بين رفع الأول و رفع الثاني. وفيه: أنه لا دليل على سلطنتهما على رفع الأول، وإنما الدليل على سلطنتهما على رفع الثاني
 لا غير. و عن ابن إدريس: بطلان العقد الثاني و تزلزل العقد الأول، فيكون للمدخل عليها فسخ عقد نفسها.
 و يظهر ضعف القول المذكور بكلا شقيه من وجوه الاشكال على القول الثاني و القول الثالث. مع أنه إذا بنى على بطلان العقد الثاني
 لم يكن وجه لتزلزل الأول.

فإذا العمدة القولان الأولان المينان على ظهور أدلة اعتبار الاذن في المقارنة و عدمه. و أما الوجوه الأخر مما ذكرناه و غيره فضعيفة. و
 قد عرفت منع ظهور الأدلة في اعتبار مقارنة الاذن للعقد. و يتضح ذلك بمقايسة المقام بعقد الفضولي. و لأجل ذلك يخرج عن
 الأصل بناء على أن مقتضاه مقارنة الشرط للعقد.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسۀ دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٢٠٥

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١، ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٦

في سبق عقد العمه أو سبق عقد الابنة حكم بالصحة (١).

و كذا إذا شك في السابق و الاقتران بناء على البطلان مع الاقتران.

[مسألة ٢٢: إذا ادعت العمه أو الخالة عدم الاذن و ادعى هو الاذن منهما قدم قولهما]

(مسألة ٢٢): إذا ادعت العمه أو الخالة عدم الاذن و ادعى هو الاذن منهما قدم قولهما (٢). و إذا كانت الدعوى بين العمه و ابنة الأخ
 مثلاً في الاذن و عدمه فكذلك قدم قول العمه.

(١) لأصالة الصحة.

(٢) لأصالة عدم الاذن الموافق لقولها. و أصل الصحة و إن كان مقدماً على أصالة عدم الجزء أو الشرط الذى يكون فقده موجباً للفساد، لكن دليله من السيرة و الإجماع غير ثابت فى مثل المقام مما كان المدعى لعدم الشرط ممن يقوم به الشرط. ففرق بين أن تكون دعوى عدم الإذن صادرة ممن تقوم به الاذن، و أن تكون صادرة من غيره، فإذا ادعى عدم الاذن غير من يقوم به الاذن كان المرجع أصل الصحة، و إذا كان المدعى من يقوم به الاذن كان المرجع أصالة عدم الاذن، لعدم ثبوت أصل الصحة فيه، و إلا كان مقدماً أيضاً. فبناء على هذا لو ادعى البائع عدم البلوغ، أو عدم العلم بالعوضين، أو نحو ذلك يكون منكراً. و هو كما ترى. إلا أن يقال: إن دعواه ذلك خلاف ظاهر فعله و اقدمه، فيكون لأجل ذلك مدعياً. فتأمل. و ربما يحتمل اختصاص أصل الصحة بالشك فيما يعتبر فى موضوع السلطنة جزءاً أو شرطاً، و لا يشمل الشك فى السلطنة، فالمدعى عدم السلطنة منكر. و فيه: أنه خلاف السيرة على البناء على الصحة لو شك فى السلطنة مع عدم الدعوى ممن له السلطنة، و على هذا يختص المنع من جريان القاعدة بصورة دعوى وجود إعطاء السلطنة بإذن أو بالتملك أو نحوهما، نظير قاعدة اليد المختصة بصورة عدم دعوى التملك من خصمه و ذلك غير بعيد من طريقة العقلاء و المتشرعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٧

[مسألة ٢٣: إذا تزوج ابنة الأخ أو الأخت، و شك فى أنه هل كان عن إذن من العمّة أو الخالة أو لا؟]

(مسألة ٢٣): إذا تزوج ابنة الأخ أو الأخت، و شك فى أنه هل كان عن إذن من العمّة أو الخالة أو لا؟ حمل فعله على الصحة.

[مسألة ٢٤: إذا حصل بنتية الأخ أو الأخت بعد التزويج بالرضاع لم يبطل]

(مسألة ٢٤): إذا حصل بنتية الأخ أو الأخت بعد التزويج بالرضاع لم يبطل (١). و كذا إذا جمع بينهما فى حال الكفر ثمّ أسلم على وجه (٢).

[مسألة ٢٥: إذا طلق العمّة أو الخالة طلاقاً رجعياً لم يجز تزويج إحدى البنتين]

(مسألة ٢٥): إذا طلق العمّة أو الخالة طلاقاً رجعياً لم يجز تزويج إحدى البنتين (٣) إلا بعد خروجهما عن العدة.

(١) لخروجه عن مورد النصوص. لكن بناء على ما تقدم من المنع عن اقتران العقدين إلا بإذن العمّة أو الخالة، عملاً بما دل على المنع عن الجمع بينهما إلا بإذنهما
«١» يتعين البناء على ذلك هنا، لتحقق الجمع بعد الرضاع، فلا يجوز إلا بالإذن، إذ لا فرق بين اقتران العقد و بين المقام فى صدق الجمع.

(٢) يوافق الاستصحاب. لنفوذ الجمع فى حال الكفر، فان لكل قوم نكاحا

«٢»، فيستصحب بعد الإسلام. و فيه: أن المستفاد من الأدلة ترتب آثار النكاح حال الكفر، لا نفوذه، كما يقتضيه الجمع بين الأدلة الأولية و مثل: «لكل قوم نكاح»

. و استصحب بقاء الآثار لا مجال له مع الدليل الدال على حرمة نكاح الأجنبية. مع أنه لو فرض صحة النكاح حال الكفر، فبعد الإسلام

يرجع الى عموم المنع المقدم على الاستصحاب.
(٣) لأن المطلقة رجعيًا زوجة، ولا يجوز إدخال بنت أخيها وأختها

(١) راجع المسألة: ٩ من هذا الفصل.

(٢) هذا المضمون موجود في بعض النصوص راجع الوسائل باب: ٨٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، و باب: ٧٣ من أبواب جهاد النفس، و باب: ١ من أبواب حد القذف.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٨
و لو كان الطلاق بائنا جاز من حينه.

[مسألة ٢٦: إذا طلق إحداهما بطلاق الخلع جاز له العقد على البنت]

(مسألة ٢٦): إذا طلق إحداهما بطلاق الخلع جاز له العقد على البنت، لان طلاق الخلع بائن. و إن رجعت في البذل لم يبطل العقد (١).

[مسألة ٢٧: هل يجرى الحكم في المملوكتين و المختلفتين و جهان]

(مسألة ٢٧): هل يجرى الحكم في المملوكتين و المختلفتين و جهان. أقواهما العدم (٢).

[مسألة ٢٨: الزنا الطارئ على التزويج لا يوجب الحرمة]

(مسألة ٢٨): الزنا الطارئ على التزويج لا يوجب الحرمة

عليها إلا بإذنها.

(١) بل يكون من باب إدخال العمه أو الخالء على بنت الأخ و الأخت، لأن الرجوع في البذل يوجب الحكم بالزوجية التنزيلية، و هو حادث. نعم إذا رجع هو بها يكون رجوعه بها بحسب اعتبار العقلاء ليس إحداثاً للزوجية بل رجوعاً للزوجية السابقة كما سيأتي من المصنف (ره) في المسألة الرابعة و الثلاثين، فيكون من إدخال بنت الأخ و الأخت عليها.

اللهم إلا أن يكون هذا النحو من الإدخال ليس موضوعاً لأدلة المنع، حتى لو قيل بالمنع عن الجمع بينهما بغير إذن، كما هو مضمون خبر أبي الصباح

«١»، لأن رجوع العمه بالبذل بمنزلة الاذن في الجمع بينها و بين البنت. اللهم إلا أن تكون جاهله بذلك.

(٢) و في الجوهر: أنه التحقيق، و أنه ظاهر النصوص و الفتاوى، لاشتمالها على التزويج و النكاح الظاهرين في العقد، و اشتمالها على الاذن المختص بالحرمة. فتأمل. و خبر أبي الصباح لو سلمت حجيته، فحمله على الوطء لا-قرينه عليه، و كذا على الجامع بينه و بين العقد، لما ذكر. مع أن الجامع العرفي متعذر، فيتعذر عرفاً استعماله فيه، فلا يصلح حجة على المقام.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٠٩

الحرمة، إذا كان بعد الوطء (١)، بل قبله أيضاً على الأقوى (٢)

(١) إجماعاً بقسميه عليه، كما فى الجواهر. و يشهد به النصوص المستفيضة أو المتواترة،

ففى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأة، أ يتزوج بابنتها؟ قال (ع): لا، و لكن إن كانت عنده امرأة ثم فجر بأمرها أو أختها لم تحرم عليه امرأته، إن الحرام لا يفسد الحلال» (١)

و ،

فى مصحح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل تزوج جارية فدخل بها ثم ابتلى بها ففجر بأمرها أ تحرم عليه امرأته؟ فقال: لا، إنه لا يحرم الحلال الحرام» (٢)

و ،

مصحح زرارة عن أبى جعفر (ع): «أنه قال فى رجل زنا بأمر امرأته أو ببنتها أو بأختها فقال (ع): لا يحرم ذلك عليه امرأته. ثم قال: ما حرم حرام حلالاً قط» (٣).

و نحوها غيرها.

(٢) و هو المشهور شهرة عظيمة. و عن أبى على: أنه قال إن عقد الأب أو الابن على امرأة فزنى بها الآخر حرمت على العاقد ما لم يطأها.

لعموم: (مَا نَكَحَ أَبَاؤُكُمْ) (٤) مع عدم القول بالفرق، و

لموتق عمار عن أبى عبد الله (ع): «فى الرجل تكون عنده الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل أن يطأها الجد، أو الرجل يزنى بالمرأة هل يجوز لابنه أن يتزوجها؟

قال (ع): لا، إنما ذلك إذا تزوجها فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضره، لأن الحرام لا يفسد الحلال. و كذلك الجارية» (٥).

و نحوه

خبير أبى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٤) النساء: ٢٢.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٠

فلو تزوج امرأة ثم زنا بأمرها أو بنتها لم تحرم عليه امرأته.

و كذا لو زنا الأب بامرأة الابن لم تحرم على الابن. و كذا لو زنا الابن بامرأة الأب لا تحرم على أبيه. و كذا الحال فى اللواط الطارئ على التزويج (١). فلو تزوج امرأة و لا يطأ بأخيها أو أبيها أو ابنها لم تحرم عليه امرأته إلا أن الاحتياط فيه لا يترك و أما إذا كان الزنا سابقاً على التزويج فان كان بالعمه أو الخالة

□

الصباح الكناني عن أبى عبد الله (ع): «قال: إذا فجر الرجل بالمرأة لم تحل له ابنتها أبداً، و إن كان قد تزوج ابنتها قبل ذلك و لم يدخل بها فقد بطل تزويجه، و إن هو تزوج ابنتها و دخل بها ثم فجر بأمرها بعد ما دخل بابنتها فليس يفسد فجوره بأمرها نكاح ابنتها إذا

هو دخل بها، و هو قوله: لا يفسد الحرام الحلال إذا كان هكذا» (١).

و نسب هذا القول الى ظاهر الاستبصار. و مال إليه في الحقائق، و حكى ذلك عن بعض مشايخه المحققين من متأخري المتأخرين، اعتماداً على الخبرين، لأنهما من المقيد الواجب حمل المطلق عليه.

و نوقش في الأول: بأنه استدلال بالمفهوم، و هو ضعيف. و في الثاني:

بضعف السند. لكن مفهوم الحصر حجة. و الثاني من الموثق، و هو أيضا حجة. فالعمدة في وهن الخبرين إعراض المشهور عنهما. بل في الرياض بعد الاستدلال للقول المذكور بخبر الكنانى قال: «و هو ضعيف، لشذوذه، و قد ادعى جماعة من الأصحاب الإجماع على خلافه». فإذا لا مجال للاعتماد عليهما في تقييد إطلاق نصوص الحل.

(١) كما تقدم الكلام فيه في المسألة الإحدى و العشرين من الفصل السابق، كما تقدم فيها وجه الاحتياط الآتى. و الظاهر أنه لا فرق في المقام بين

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١١

يوجب حرمة بنتيهما (١)، و إن كان بغيرهما

الدخول و عدمه عندهم. و خلاف أبي على كدليله يختص بغيره.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل في محكى الانتصار: الإجماع عليه. و في التذكرة: نسبه إلى علمائنا. و يشهد له في الخالة مصحح محمد بن مسلم قال: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) و أنا جالس عن رجل نال من خالته في شبابه ثم ارتدع يتزوج ابنتها؟ قال (ع): لا. قلت: إنه لم يكن أفضى إليها إنما كان شيء دون شيء. فقال: لا يصدق و لا كرامة» (١)

و

موثق أبي أيوب عن أبي عبد الله (ع) قال: «سأله محمد بن مسلم و أنا جالس عن رجل نال من خالته و هو شاب ثم ارتدع أ يتزوج ابنتها؟ قال:

لا. قال: إنه لم يكن أفضى إليها إنما كان شيء دون ذلك، قال (ع):

كذب» (٢).

و بضميمة عدم القول بالفصل يتعدى من الخالة الى العمه، أو

لرواية السرائر قال: «و قد روى أن من فجر بعمته أو خالته لم تحل له ابنتاهما» (٣).

ثم قال: «فان كان على المسألة إجماع فهو الدليل عليها». ثم ناقش في ثبوت الإجماع. و ظاهره التوقف في الحكم المذكور.

و لأجله يشكل الاستدلال بروايته فضلا عن كونها مرسله. كما يشكل التمسك بالإجماع، لما في المختلف من قوله: «و لا بأس بالتوقف في هذه المسألة، فإن عموم قوله تعالى (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَهُ ذَلِكُمْ) (٤) يقتضى الإباحة».

و ظاهره أيضا عدم الاعتداد برواية الخالة. و لعله لما في المسالك من أنها ضعيفة السند رديئة المتن، فإن السائل لم يصرح بوقوع الوطاء أولا، و صرح

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٤) النساء: ٢٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٢

ففيه خلاف (١)، والأحوط التحريم، بل لعله لا يخلو عن قوة.

بعدمه ثانياً، و كذبه الامام (ع) في ذلك، و هذا غير لائق بمقامه، و هو قرينة الفساد. انتهى. لكن السند مصحح في رواية الكافي و

موثق في رواية التهذيب، و كلاهما حجة. و تكذيب الامام (ع) لا بد أن يكون لوجه يعلمه. و نحوه

صحيح يزيد الكناسي قال: «إن رجلاً من أصحابنا تزوج امرأة قد زعم أنه كان يلاعب أمها و يقبلها من غير أن يكون أفضى إليها.

قال: فسألت أبا عبد الله (ع)، فقال لي: كذب، مره فليفارقتها.

قال: فأخبرت الرجل، فو الله ما دفع ذلك عن نفسه، و خلى سبيلها» (١).

مع أنه لا يقدح في حجية الدلالة. و مثله الإشكال بأن الظاهر أن الروايتين حاكيتان عن واقعه واحدة، و في رواية محمد

أن السائل رجل و هو جالس، و في رواية أبي أيوب

أن السائل محمد و هو جالس، فهذا الاختلاف يوجب نوعاً من الوهن.

و بالجملة: لا مجال للمناقشة في الرواية بعد اعتماد الأصحاب عليها.

و الموهنات المذكورة لا تخرجها عن موضوع الحجية. بل الإنصاف أن تسالم الأصحاب على الحكم المذكور و عدم حكاية الخلاف

فيه من أحد، بل و لا التوقف فيه إلا من الحلّي و العلامة يوجب الاطمئنان بثبوتها، و أن منشأ التسالم عند أصحاب الأئمة (ع) عليه. و

من العجيب - كما قيل - توقف المختلف في الحكم المذكور مع بناءه على الحرمة في غير العمه و الخالة، فإن أدلة التحريم في غيرهما

دالة عليه فيهما أيضاً. إلا أن يكون مراده الحل من الحيثية المذكورة.

(١) فالمحكى عن الأكثر، أو الأشهر، أو المشهور: الحرمة. و يقتضيه جملة من النصوص،

كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سئل

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٣

.....

عن الرجل يفجر بالمرأة أ يتزوج ابنتها؟ قال (ع): لا، و لكن إن كانت عنده امرأة ثم فجر بأمرها أو أختها لم تحرم عليه امرأته، إن

الحرام لا يفسد الحلال» (١)

و ،

صحيح العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل باشر امرأة و قبل غير أنه لم يفض إليها، ثم تزوج ابنتها. فقال: إن لم

يكن أفضى إلى الأم فلا بأس، و إن كان أفضى إليها فلا يتزوج ابنتها» (٢)

و

صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): «في رجل كان بينه و بين امرأة فجور، هل يتزوج ابنتها؟ فقال: إن كان من قبله أو شبهها

فليتزوج ابنتها، و ليتزوجها هي إن شاء»

لكن

رواها في الكافي بسند فيه إرسال هكذا: «فليتزوج ابنتها إن شاء، وإن كان جماعاً فلا يتزوج ابنتها وليتزوجها» (٣) فتكون دلالتها بالمفهوم المصرح به.

و

□
روى الشيخ عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل فجر بامرأة أ يتزوج ابنتها؟ قال (ع): إن كان قبله أو شبهها فلا بأس، وإن كان زنا فلا» (٤) ونحوها غيرها.

و المنسوب الى الفقيه، و المقنع، و المقنعة، و المسائل الناصرية، و المراسم، و السرائر، و الإرشاد، و كشف الرموز: الجواز. و في النافع: أنه الوجه.

و في الرياض: نسبه الى المشهور عند القدماء. و عن المسائل الناصرية:

الإجماع عليه. للنصوص الكثيرة، منها

□
صحيح سعيد بن يسار قال «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل فجر بامرأة، يتزوج ابنتها؟ قال (ع): نعم يا سعيد، إن الحرام لا يفسد الحلال» (٥)

و

صحيح هشام بن المثنى عن

-
- (١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.
 - (٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.
 - (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.
 - (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٨.
 - (٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٤

.....

□
أبي عبد الله (ع): «أنه سئل عن الرجل يأتي المرأة حراماً أ يتزوجها؟ قال (ع): نعم، و أمها و بنتها» (١).

و

□
صحيحته الأخرى قال: «كنت عند أبي عبد الله فقال له رجل: رجل فجر بامرأة أ تحل له ابنتها؟ قال (ع): نعم، إن الحرام لا يفسد الحلال» (٢).

و في بعض النسخ رواية المتن الأول عن هاشم بن المثنى و الظاهر منهما واحد. و

موثق حنان بن سدير قال: «كنت عند أبي عبد الله (ع) إذ سأله سعيد عن رجل تزوج امرأة سفاحا، هل تحل له ابنتها؟ قال (ع): نعم، إن الحرام لا يحرم الحلال» (٣).

و

صحيح صفوان قال: «سأله المرزبان عن رجل يفجر بالمرأة و هي جارية قوم آخرين ثم اشترى ابنتها، أ تحل له ذلك؟ قال (ع): لا يحرم الحرام الحلال. و رجل فجر بامرأة حراماً أ يتزوج بابنتها؟ قال (ع): لا يحرم الحرام الحلال» «٤».

و

المرسل عن زرارة قال: «قلت لأبى جعفر (ع):

رجل فجر بامرأة هل يجوز له أن يتزوج بابنتها؟ قال (ع): ما حرم حرام حلالاً قط» «٥».

و هذه النصوص - كما ترى - مشتملة على الصحيح وغيره، كالتائفة السابقة.

و فى الجواهر: «أن الجميع - كما ترى - قاصر عن معارضة ما عرفت (يعنى: الطائفة الأولى) سنداً، و عدداً، و عاملاً، و دلالةً، لاحتمال

الجميع الفجور بغير الجماع، أو به و لكن بعد التزويج، أو التقيء، و هو أحسن المحامل».

و لا يخفى أن كلا من الطائفتين مشتمل على الصحيح وغيره. و تفاوت

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٥

.....

العدد فى الجملة ما لم يبلغ حد صدق الأشهر كتفاوت عدد العامل لا أثر له فى الترجيح. و احتمال حمل الأخير على الفجور بغير

الجماع - مع أنه بعيد فى نفسه - لا يتأتى فى صحيحة هشام

و موثق حنان

. كما أن حملها على ما بعد التزويج أيضا بعيد. و الحمل على التقيء إنما يكون مع تعذر الجمع العرفى، و هو ممكن بحمل الطائفة الأولى على الكراهة، بل هو أقرب الوجوه.

مع أنه لا قرينة على الحمل على التقيء، و لا سيما بملاحظة أن القول بالحرمة مشهور عند المخالفين، فقد نسبه فى التذكرة إلى عمران

بن الحصين، و عطا، و طاوس، و مجاهد و النخعى، و الثورى، و أحمد، و إسحاق، و أصحاب الرأى.

و من ذلك تشكل دعوى أن الظاهر من

النبوى: «الحرام لا يفسد الحلال، أو لا يحرم الحلال»

: الحلال الفعلى، و هو إنما يكون مع سبق التزويج على الزنا، أما مع سبق الزنا فالحل تقديرى، و الحمل على التقديرى خلاف الظاهر،

فأرادوا (ع) تنبيه المخالفين على غلطهم فى الحمل على التقديرى. فإنها غير واضحة المأخذ، كيف؟! و صريح الطائفة الثانية الحل

التقديرى، كما هو ظاهر الآية الشريفة (وَ أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) «١» فمن الجائز أن يكون الغلط فى الحمل على الحلال الفعلى،

لأن النبوى جار مجرى الآية الشريفة، و الحل فيها تقديرى، فتكون قرينة على إرادة الحل التقديرى من النبوى أيضاً، و يكون

التخصيص بالفعلى لأجل التقيء.

و بالجملة: النصوص الواردة فى هذه الأبواب على أربع طوائف.

إحداها: ما لم يتعرض لبيان المراد من الحديث من حيث الاختصاص بالحلال الفعلى أو الأعم منه و من التقديرى، كمصحح الحلبي ، و مصحح زرارة ، المتقدمين و نحوهما، فان موردها و إن كان الحلال الفعلى لكن المورد لا يخصص الوارد. و الطوائف الثلاث الباقية متعرضة لذلك. الأولى:

(١) النساء: ٢٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٦

.....

ما يدل على أن المراد بالحلال الحلال الفعلى بشرط الوطاء، كموثق عمار ، و خبر الكنانى

المتقدمين فى صدر المسألة. الثانية: ما يدل على أن المراد الحلال الفعلى بعقد أو ملك. كصحيح محمد بن مسلم المتقدم . الثالثة: ما يدل على أن المراد الحلال و لو تقديرياً، كصحيح سعيد بن يسار

، و صحيح صفوان

، و صحيحه هشام بن المثنى

، و موثق حنان بن سدير

، و المرسل عن زرارة

. و نحوها، و

خير محمد بن منصور الكوفى قال: «سألت الرضا (ع) عن الغلام يعبث بجارية لا- يملكها و لم يدرك أ يحل لأبيه أن يشتريها أو يمسها؟ فقال: لا يحرم الحرام الحلال» (١).

و قد عرفت أن الطائفة الأولى منها مهجورة، فيبقى التعارض بين الطائفتين الأخيرتين. و لا ينبغى التأمل فى ترجيح الثانية، لكثرة العدد، و انفراد الثالثة بالصحيح المذكور.

و أما الحمل على التقية: فقد عرفت أنه لا مأخذ له فى كلتا الطائفتين، و ليس فى النصوص ما فيه دلالة أو إشعار بأن مذهب المخالفين فى المسألة هو التحريم، أو أن المراد بالحديث الشريف هو العموم أو الخصوص.

نعم استدل فى التذكرة على الحل بعد أن نسبه الى جماعة من المخالفين و منهم مالك، و الشافعى، بما

رواه العامة عن النبى (ص): «أنه سئل عن رجل يزنى بامرأة ثم يريد أن يتزوج ابنتها. فقال: لا يحرم الحرام الحلال» (٢)

، ثم استدل للشيخ بعد أن نسب اليه القول بالحل بأمور، منها قوله:

«لا يحرم الحرام الحلال»

، فحمل الحلال فى الحديث على الحلال و لو تقديراً لا يختص بالمخالفين، و لا هو مذهب جميعهم، و لا المشهور بينهم. و أما

صحيح مرازم قال «سمعت أبا عبد الله (ع) و قد سئل عن

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

(٢) يوجد قريب منه فى كنز العمال الجزء: ٨ حديث: ٤٠٦٤، سنن البيهقى الجزء: ٧ باب الزنى لا يحرم الحلال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٧

.....

امراً أمرت ابنها أن يقع على جارية لأبيه فوق، فقال (ع): أئمت، و أثم ابنها. و قد سألتني بعض هؤلاء عن هذه المسألة فقلت له: أمسكها فإن الحلال لا يفسده الحرام» (١).

فلا إشعار له بكون الحل مذهب المخالفين بوجه.

و المتحصل: أن نصوص التحريم صالحة للحمل على الكراهة، عدا مصحح يزيد الكناسي المتقدم

، و صحيح محمد بن مسلم

. و التعارض بينهما و بين نصوص التحليل يقتضى الأخذ بالثانية، لأنها أرجح بكثرة العدد.

و كأن ما فى الشرائع من حكمه بأن نصوص التحريم أوضح طريقاً مبنى على ملاحظة جميع نصوص التحريم حتى ما أمكن الجمع

العرفى بينها و بين نصوص التحليل. و إلا فالذى لا يقبل الجمع العرفى منها منحصر بالروايتين المذكورتين، بل مصحح يزيد

يمكن حمل الفراق فيه على الفراق بالطلاق، فتنحصر المعارضة بصحيح محمد. و لو سلم التساوى من حيث السند و العدد فنصوص

التحليل موافقة للكتاب، و معتضده بعموم قوله تعالى (وَ أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ)، فالأخذ بها متعين.

ثم إنه لو قلنا بالتحريم فكما تحرم بنت المزنى بها و أمها على الزانى تحرم المزنى بها على أبى الزانى و ابنه. لأن الزنا على هذا القول

بمنزلة الدخول بالعقد الصحيح، فلا فرق عند القائلين بالنشر بين المسألتين، فلاحظ كلماتهم. و نصوص التحريم أيضاً متعرضة لذلك،

ففى صحيح أبى بصير: «سألته عن الرجل يفجر بالمرأة، أ تحل لابنه؟ أو يفجر بها الابن، أ تحل لأبيه؟ قال: إن كان الأب أو الابن مسها

لم تحل» (٢).

و

خير ابن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن رجل زنى بامرأة، هل تحل لابنه أن يتزوجها؟ قال (ع): لا» (٣).

و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٨

و كذا الكلام فى الوطء بالشبهة، فإنه إن كان طارئاً لا يوجب الحرمة (١)، و إن كان سابقاً على التزويج أوجبها (٢).

(١) كما عن الأكثر، للأصل.

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة. و خالف فى ذلك ابن إدريس قال: «فأما عقد الشبهة و وطء الشبهة فعندنا لا ينشر الحرمة، و لا

يثبت به تحريم المصاهرة بحال». و قال فى الشرائع: «و أما الوطء بالشبهة فالذى خرجه الشيخ أنه بمنزلة النكاح الصحيح. و فيه تردد،

أظهره أنه لا- ينشر الحرمة». و نحوه فى النافع. و فى القواعد: «و هل يلحق الوطء بالشبهة و الزنا بالصحيح؟ خلاف». و فى جامع

المقاصد «ان الزنا يحرم، كما سيأتى إن شاء الله، فالوطء بالشبهة أولى. لأنه وطء محترم شرعاً، فيكون الحاقه بالوطء الصحيح فى

ثبوت حرمة المصاهرة أولى من الزنا.

ولأن معظم أحكام الوطء الصحيح لاحقة به، فإن أعظم الأحكام النسب، وهو في الشبهة كالصحيح. وكذا وجود المهر. وتختلف المحرمية لا يضر، فإنها متعلقة بكمال حرمة الوطء..». و سبقه الى بعض ذلك في التذكرة، و تبعه على ذلك في المسالك وغيرها. لكن الخروج عن عموم الحل بذلك كما ترى. ومثله الاستدلال بقوله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) «١»، إذ لم يثبت إرادة الوطء من النكاح. ولأجل ذلك لم يعتمد في الجواهر إلا على الإجماع الذي ادعاه في التذكرة. وحكى فيها عن ابن المنذر دعوى الإجماع عليه من كل من يحفظ من علماء الأمصار، وعد منهم أصحاب النص، وهم الإمامية. و سبقه الى ذلك في الرياض. وهو كما ترى أيضا، فإن خلاف مثل الحل، والمحقق، و توقف العلامة في القواعد مانع من صحة الاعتماد على الإجماع. وكان الأولى الاستدلال له

بحدِيث: «لا يحرم

(١) النساء: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢١٩

[(مسألة ٢٩): إذا زنى بمملوكة أبيه]

(مسألة ٢٩): إذا زنى بمملوكة أبيه، فإن كان قبل أن يطأها الأب حرمت على الأب (١)،

الحرام الحلال

بناء على أن المراد من الحلال الأعم من التقدير، فان تعليل انتفاء المصاهرة بالوطء من جهة الحرمة يقتضى ثبوت المصاهرة مع انتفاء الحرمة، كما في الشبهة. لكن مقتضى ذلك ثبوت المصاهرة حتى إذا كان الوطء لاحقا، ولا يظن الالتزام به. مع أنه موقوف على إرادة الزنا من الحرام، مع أن الظاهر منه الحرام الواقعي و لو مع العذر، فيشمل الشبهة.

ثم إن الأدلة المذكورة مختلفة المفاد، فإن الإجماع يقتضى الاقتصار في التحريم على الوطء السابق على العقد، لأنه القدر المتيقن منه. ومثله الأولوية من الزنا بناء على التحريم به، فإنه مختص بالزنا السابق. وأما الاستقراء، و عموم (لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ): فمقتضاهما العموم للسابق و اللاحق، فان الوطء الصحيح إذا فرض لاحقا لا بد أن يبطل السابق، وكذا إطلاق الآية. فلاحظ.

(١) قال في القواعد: «و لو وطأ أحدهما مملوكة الآخر (يعنى: قبل وطء المالك، كما يظهر مما بعده) بزنا أو شبهة ففي التحريم نظر». و حكى في كشف اللثام: التحريم عن الشيخ و ابنى الجنيد و البراج. و استدلل له بعموم:

(مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) مع عدم القول بالفصل - يعنى: بين منكوحه الأب و منكوحه الابن - و كون النكاح فى اللغة بمعنى الوطء. و لخبر عمار المتقدم فى صدر المسألة

. و هو و إن ضعف، لكن يؤيده أخبار تحريم زوجة أحدهما عليه بزنا الآخر قبل العقد. انتهى. و فى جامع المقاصد جعل التحريم هو الأصح، لما ذكر.

لكن انطباق العموم على ما نحن فيه غير ظاهر، لعدم ثبوت إرادة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٠

.....

الوطء من النكاح. و موثق عمار

قد عرفت إشكال و عدم العامل به الا ابن الجنيد. اللهم إلا أن يكون حجة على الحرمة في الجارية غير الموطوءة للمالك و إن لم يكن حجة عليها في الزوجة غير الموطوءة، و لا مانع من التفكيك بين المفادين في الحجية. مضافا الى صحيح عبد الله بن يحيى الكاهلي قال: «سئل أبو عبد الله (ع) و أنا عنده عن رجل اشترى جارية و لم يمسهها، فأمرت امرأته ابنه و هو ابن عشر سنين أن يقع عليها فوقع عليها، فما ترى فيه؟ فقال: أثم الغلام، و أئمت أمه، و لا أرى للأب إذا قربها الابن أن يقع عليها» (١). نعم يعارضه صحيح مرازم المتقدم في أواخر المسألة السابقة.

لكنه مطلق من حيث الوطء و عدمه، فيقيد إطلاقه بالصحيح المذكور. و كذلك خير زرارة قال: «قال أبو جعفر (ع): إذا زنى رجل بامرأة أبيه أو بجارية أبيه فإن ذلك لا يحرمها على زوجها، و لا يحرم الجارية على سيدها، إنما يحرم ذلك منه إذا أتى الجارية و هى له حلال، فلا تحل تلك الجارية لابنه و لا لأبيه» (٢). اللهم إلا أن يقال: إن ظاهر الموثق أن التحريم فى الزنا السابق و كذا اللاحق إذا لم يكن دخول ناشئ من كون المراد من «أن الحرام لا يفسد الحلال»

«٣» خصوص الحلال بعد الوطء، فالتحريم فى الزوجة و الجارية فرع على التفسير المذكور، فاذا بطل الأصل بطل الفرع، و التفكيك غير ممكن عرفاً. و أما صحيح الكاهلي فالظاهر أو المحتمل من قوله (ع): «و لا أرى للأب إذا قربها الابن أن يقع عليها» أنه إشارة عليه بذلك و نصيحة له، و إن كان لأجل الكراهة، فلا يدل على الحرمة، و لا يصلح

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢١

و إن كان بعد وطئه لها لم تحرم (١). و كذا الكلام إذا زنى الأب بمملوكة ابنه (٢).

[مسألة ٣٠: لا فرق فى الحكم بين الزنا فى القبل أو الدبر]

(مسألة ٣٠): لا فرق فى الحكم بين الزنا فى القبل أو الدبر (٣).

لتقييد إطلاق ما دل على الحل. فالبناء على الحل أنسب بقواعد العمل بالأدلة. فتأمل.

(١) فى القواعد: أنه الأصح. و نسبه فى جامع المقاصد و كشف اللثام إلى الأكثر، لعموم: «الحرام لا يحرم الحلال»

«١». و يقتضيه موثق عمار

، و صحيح مرازم

«٢»، و خبر زرارة

، و قيل بالتحريم، لعموم قوله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ). و هو ضعيف لعدم ثبوت كون النكاح هو الوطء أولاً، و لتخصيصه بما عرفت ثانياً. هذا و يظهر من الجواهر أنه لا قائل بالتحريم و أن الإجماع بقسميه على عدمه. لكن عرفت ما فى جامع المقاصد و كشف اللثام من حكاية قولين فى المسألة، و أن الأكثر على عدم التحريم.

(٢) فإن المسألتين عند الأصحاب من باب واحد و حكم واحد، و إن خلت النصوص عن التعرض للثانية مع تعرضها للأولى.

(٣) قال في التذكرة: «تنبيه: لا فرق في الزنا بين الوطء في القبل و الدبر، لعموم الآية قوله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) و (وَرَبَائِبُكُمْ) و (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) (٣)، ولأنه يتعلق به التحريم فيما إذا وجد في الزوجة و الأمه، فكذلك في الزنا». و الاشكال عليه ظاهر. و العمدة صدق الزنا في المقامين. مع أن الحكم مما لا إشكال فيه على الظاهر.

(١) راجع المسألة: ٢٨ من هذا الفصل.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣، ٤.

(٣) النساء: ٢٢، ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٢

[مسألة (٣١): إذا شك في تحقق الزنا و عدمه بنى على عدم]

(مسألة ٣١): إذا شك في تحقق الزنا و عدمه بنى على عدم (١). و إذا شك في كونه سابقاً أو لا بنى على كونه لاحقاً (٢)

(١) للأصل.

(٢) ظاهر العبارة: العمل بأصالة تأخر الحادث التي اشتهر ذكرها في كلماتهم. و قد تحقق أنها لا أصل لها و لا حجة عليها.

هذا و الذي ينبغي أن يقال: إن الصور المفروضة في المقام ثلاث:

تارة: يعلم تاريخ العقد و يشك في تاريخ الزنا. و أخرى: عكس تلك.

و ثالثة: يجهل تاريخ الأمرين، أما إذا علم تاريخ العقد و شك في تاريخ الزنا فأصالة عدم الزنا الى حين العقد يقتضى الحل. و أما إذا شك في تاريخ العقد و علم تاريخ الزنا فأصالة عدم العقد الى حين الزنا تثبت كون الزنا محرماً، لأن من زنى بامرأة لم يعقد عليها أبوه أو ابنه حرمت عليهما، و هذا المعنى يثبت بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل، فيترتب التحريم عليه.

و بالجملة: المستفاد من الأدلة أن من عقد على امرأة لم يزن بها أبوه أو ابنه فهي له حلال، و من زنى بامرأة لم يعقد عليها أبوه أو ابنه فهي عليهما حرام، و الأول يثبت بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل إذا علم تاريخ العقد و شك في تاريخ الزنا. و الثاني أيضاً يثبت بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان إذا علم تاريخ الزنا و جهل تاريخ العقد. و أما إذا جهل التاريخان معا فأصالة عدم أحدهما إلى زمان الآخر إما غير جارية ذاتا، أو ساقطة للمعارضة، فلا يمكن إثبات موضوع التحريم الأبدى و لا نفيه، و حينئذ تكون الشبهة موضوعية، و لأجل أنه لا يجوز الرجوع الى عمومات الحل فيها يتعين الرجوع الى أصالة عدم ترتب الأثر على العقد، فيحكم ببطلانه. إلا أن يقال: المرجع أصالة الصحة في العقد، فيبنى على ترتب أثره و تحقق الزوجية.

هذا في الزوجة. و أما الأمة: فالكلام فيها بعينه ما ذكر أولاً في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٣

[مسألة (٣٢): إذا علم أنه زنى بإحدى الامرتين و لم يدر أيتهما هي؟]

(مسألة ٣٢): إذا علم أنه زنى بإحدى الامرتين و لم يدر أيتهما هي؟ و جب عليه الاحتياط إذا كان لكل منهما أم أو بنت (١). و أما إذا لم يكن لإحدهما أم و لا بنت، فالظاهر جواز نكاح الأم أو البنت من الأخرى (٢).

[مسألة (٣٣): لا فرق في الزنا بين كونه اختيارياً أو إجبارياً أو اضطرارياً]

(مسألة ٣٣): لا فرق في الزنا بين كونه اختياريا أو إجباريا أو اضطراريا (٣)

الزوجة، فإن المستفاد من الأدلة أيضا أن من زنى بمملوكة أبيه أو ابنه قبل أن يطأها المالك حرمت على المالك، و من زنى بها بعد أن وطأها المالك لم تحرم. فإذا علم بهما و شك في المتقدم منهما، فإن علم تاريخ الزنا و شك في تحقق الوطء من المالك قبله فأصالة عدم الوطء الى حين الزنا يثبت كونه محرماً. و إذا علم تاريخ الوطء و شك في تاريخ الزنا فأصالة عدم الزنا الى حين الوطء يثبت كونها حلالا. و إذا جهل التاريخان لم يجر الأعلان معا. و لا مجال للرجوع الى عمومات الحل، لكون الشبهة موضوعية و لا مجال للرجوع إلى أصالة الصحة، لأن الوطء لا يتصف بالصحة و الفساد، بل يتعين الرجوع الى استصحاب الحل الثابت قبل الزنا. و لولاه تعين الرجوع الى أصالة البراءة، إلا بناء على ما اشتهر من لزوم الاحتياط في الفروج.

(١) لأن العلم الإجمالي بالحرمة يوجب تنجز الحرمة، فيجب الاحتياط عقلا في جميع الأطراف و المحتملات.

(٢) لأنه مع خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء يكون الباقي بحكم الشبهة البدوية التي عرفت أن الحكم فيها الحل، لأصالة عدم الزنا من غير مانع و لا معارض.

(٣) قد اختلفت كلمات الجماعة في تمييز الشبهة من الزنا، فالذى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٤

.....

ذكره في المسالك في المقام أن المراد بوطء الشبهة ما ليس بمستحق منه مع عدم العلم بتحريمه، كالوطء في نكاح فاسد، أو شراء فاسد، لم يعلم فسادهما، أو لامرأة ظنها زوجته أو أمته، أو أمه مشتركة بينه و بين غيره، فظن إباحتها له بذلك. انتهى. و في الجواهر عن مصابيح العلامة الطباطبائي:

أنه الوطء الذى ليس يستحق فى نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق، أو صدوره عنه بجهالة مغتفرة فى الشرع. أو مع ارتفاع التكليف بسبب غير محرم. انتهى. و مقتضى التعريفين المذكورين للشبهة: أن الزنا الإجبارى، و الإكراهى، و فى حال الصبا، و فى حال النوم، و زنا الجنون، كله من الشبهة، لصدق عدم العلم بتحريمه فى التعريف الأول، و صدق ارتفاع التكليف بسبب غير محرم فى التعريف الثانى، فى الجميع. و فى الجواهر- بعد ذكر التعريف الثانى و ما يتعلق به- قال: «فالمحصل من ذلك أن وطء الشبهة ثلاثة أقسام .. الى أن قال: الثالث: الوطء غير المستحق و لكن صدر ممن هو غير مكلف كالنائم و المجنون و السكران بسبب محلل و نحوهم»، ثم تعرض بعد ذلك للإشكال على التعريف المذكور من وجوه، و لم يتعرض للإشكال فى كون القسم الثالث من أقسام وطء الشبهة. ثم حكى عن بعض عن الأكثر تعريفه بأنه الوطء الذى ليس بمستحق مع ظن الاستحقاق. و أشكل عليه بوجوه: منها: أنه يخرج منه و طء غير المكلف كالمجنون و النائم و غيرهما. و ظاهره المفروغية عن كون و طء غير المكلف من الشبهة، لا من الزنا.

و فى المسالك فى كتاب الحدود فى شرح قول ماتته: «أما الموجب (يعنى: موجب حد الزنا) فهو إبلاج الإنسان ذكره فى فرج امرأة محرمة، من غير عقد و لا ملك و لا شبهة» قال: «هذا تعريف لمطلق الزنا الموجب للحد فى الجملة. و يدخل فى الإنسان الصغير الكبير و العاقل و المجنون،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٥

.....

فلو زاد فيه المكلف لكان أجد. و يمكن تكلف إخراجها بقوله: «في فرج امرأة محرمة عليه»، فإنه لا تحريم في حقهما. و كذا يدخل فيه المختار و المكره، و يجب إخراج المكره، إلا أن يخرج بما يخرج به الأولان».

و ظاهره أيضاً كون وطء غير المكلف خارج عن الزنا و داخل في الشبهة.

لكن في الجواهر أشكل عليه بأنهما على التقدير المزبور (يعنى: تقدير عدم التحريم في حقهما) تكون من الشرائط في الحد، لا في حقيقة الزنا.

و ظاهره أن وطء غير المكلف داخل في الزنا، و إن لم يجب عليه الحد.

و في الرياض بعد قول ماته في الكلام على حد الزنا: «أما الموجب فهو إيلاج الإنسان فرجه في فرج امرأة من غير عقد و لا ملك و لا شبهة» قال: «و إطلاق العبارة و إن شمل غير المكلف، إلا أنه خارج بما زدناه من قيد التحريم. مع احتمال أن يقال: التكليف من شرائط ثبوت الحد بالزنا، لا أنه جزء من مفهومه، فلا يحتاج الى ازدياد التحريم من هذا الوجه». و ظاهره الميل الى ما سبق عن الجماعة من كون وطء غير المكلف من الشبهة، و إن احتمل أخيراً أنه من الزنا، و أشكل عليه في الجواهر:

بأن ذلك لا يوجب الزيادة المزبورة، ضرورة تحقق الإيلاج بامرأة بلا عقد و لا ملك و لا شبهة و إن لم يكن في ذلك حرمة عليه، لعدم التكليف الذي فرض عدم مدخلته في تحقق معنى الزنا الذي هو على التقدير المزبور وطء الأجنبية التي هي غير الزوجة و المملوكة عيناً أو منفعة. و مقتضاه أن وطء الشبهة زنا لغة و عرفاً لكنه لا يوجب الحد، و هو مناف لمقابلته به في النكاح، المقتضية لكونه وطء الأجنبية على أنها أجنبية. ثم قال:

«و لعل ذكر الأصحاب بعض القيود في التعريف من حيث ثبوت الحد به و عدمه و لو للشرائط الشرعية لذلك، لا لكشف مفهومه، و قال رسول الله (ص) لما عز بعد إقراره بالزنا أربعاً، أتعرف الزنا؟ فقال:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٦

.....

هو أن يأتي الرجل حراماً كما يأتي أهله حلالاً» (١).

انتهى ما في الجواهر.

و ظاهره الميل الى عموم الزنا لوطء غير المكلف. و في التذكرة قال:

«أما إذا اختصت الشبهة بأحدهما و الآخر زانياً بأن يأتي الرجل فراش غير زوجته غلطاً، فيطؤها و هي عالمة، أو أتت المرأة غير زوجها غالطاً و هو عالم، أو كانت هي جاهلة أو نائمة أو مكرهه و هو عالم، أو مكنت البالغة العاقلة مجنوناً أو مراهقاً فكذلك». و ظاهره كون وطء النائم و المكره من وطء الشبهة .. الى غير ذلك من كلمات الجماعة الظاهرة في اختلافهم في دخول وطء من ارتفع عنه التكليف لصبا و نوم و نحوهما في الزنا، أو في وطء الشبهة. و كلمات الجواهر في المقام و في كتاب الحدود لا تخلو من مدافعة.

و الذي يظهر بعد النظر و التأمل هو دخوله في الزنا بالمعنى اللغوي و العرفي، بل دخول وطء الشبهة فيه، و ليس الزنا إلا مطلق الوطاء غير المستحق و إن كان شبهة. و أما في عرف الشارع و المتشعبة: فالزنا يقابل وطء الشبهة. و المراد بوطء الشبهة: الوطاء غير المستحق لشبهة، بحيث تكون الشبهة من علة وجوده، فإذا كان الوطاء غير مستحق و كانت الشبهة دخيلة في وجوده فهو وطء شبهة، و ليس من الزنا، و إن لم تكن دخيلة فيه فهو زنا. و هذا هو وجه المقابلة بين الشبهة و الزنا، و لا تقتضى المقابلة بينهما أن يكون معناه وطء الأجنبية على أنها أجنبية، كما تقدم عن الجواهر. و لعل قول ماغر: «أتيت منها حراماً ..» بيان الزنا الذي يجب فيه الحد، لا الزنا في مقابل الشبهة. على أنه غير ثابت. و عليه فالأحكام الثابتة للزنا في مقابل الشبهة تثبت في فروض المسألة كلها، إلا أن تقوم القرينة على الاختصاص بنوع دون نوع و بحال دون حال.

(١) سنن البيهقي الجزء: ٨ صفحة ٢٢٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٧

.....

و من ذلك يظهر أن الأحكام الأربعة المشهورة الثابتة للزنا في الجملة- و هي نفى العدة، و نفى المهر، و نفى النسب، و ثبوت الحد- لا بد من ملاحظة أدلتها ليتضح أنها ثابتة له مطلقاً أو مقيداً.

و الظاهر من أدلة الحد اختصاصه بالمعصية، لأنه المجازاة عليها لقطع دابر الفساد، فلا يشمل صورة ارتفاع التكليف. مضافاً الى ما ورد من أنه لا حد على مجنون حتى يفيق، و لا على صبي حتى يدرك، و لا على النائم حتى يستيقظ

«١» و نحوه غيره مما ورد في الصبي، و المستكره

«٢» و غيرهما. و لعل أدلة نفى النسب عن الزاني أيضاً مختصة بذلك، لأن العمدة فيه

قول النبي (ص): «الولد للفراش و للعاهر الحجر» «٣».

و عموم العاهر لمطلق الزاني غير ظاهر. و لا يبعد أيضاً ذلك في مثل:

«لا مهر لبغي»

، فان البغاء غير ظاهر العموم لمطلق الزنا. و أما نفى العدة فهو محل كلام و خلاف، و قد أفتى بعض بوجوب العدة على الزانية و عدم جواز تزويجها قبل انتهاء العدة. و بالجملة لا بد من ملاحظة أدلة الأحكام من حيث العموم و الخصوص. و الكلام في ذلك موكول الى مقام آخر.

نعم لا ينبغي التأمل في أن نشر الحرمة بالزنا لا قصور في إطلاق أدلته، فيجب الأخذ بها في فرض المسألة.

ثم إن الذي يظهر من تعريف الشبهة المنسوب إلى الأ-كثر الاكتفاء بمطلق الظن و إن لم يكن حجة، بل هو ظاهر المحكى من كلام جماعة من الفقهاء، كالشيخ في النهاية، و المحقق في الشرائع، و النافع، و العلامة في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الحدود حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب حد الزنا.

(٣) مستدرك الوسائل باب: ٧٣ من أبواب أحكام الأولاد حديث: ١، الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائنة حديث: ١، ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٨

.....

القواعد، و غيرهم. فقد اشتملت عباراتهم في تمثيل الشبهة على ذكر الظن و إخبار مخبر. و نحو ذلك ما تقدم عن المسالك في تعريف الشبهة و التمثيل لها. و ظاهر ذلك الاكتفاء بمطلق الظن و إن لم يكن حجة في نظر الواطئ. و يحتمل اعتبار كونه حجة شرعاً، فإذا لم يكن حجة شرعاً كان الوطء زنا. و هو ظاهر محكى مصايح العلامة الطباطبائي، معللاً بأن الفروج لا تستباح إلا بسبب شرعي، فإذا لم يتحقق فيه السبب المبيح فهو و طء محرم داخل في الزنا. و من المعلوم ان الشارع لم يبيح الوطء بمجرد الاحتمال أو الظن، و إنما أباحه بشرط العلم بالاستحقاق أو حصول ما جعله اماره للحل، فبدونهما لا يكون الوطء إلا زنا.. الى آخر كلامه المحكى. و في المسالك- بعد أن نقل عن الشيخ و غيره تحقق الشبهة في الوطء بظن المرأة خلية من الزوج، أو ظن موت زوجها، أو طلاقه، سواء

استند الى حكم الحاكم، أو شهادة الشهود، أو إخبار مخبر- قال:

«إن الحكم المذكور لا إشكال فيه على تقدير حكم الحاكم أو شهادة شاهدين يعتمد على قولهما شرعاً وإن لم يحكم حاكم .. الى أن قال: و أما على تقدير كون المخبر ممن لا يثبت به ذلك شرعاً- كالواحد- فينبغي تقييده بما لو ظنا جواز التعويل على خبره جهلاً منهما بالحكم، فلو علما بعدم الجواز كانا زانين، فلا يلحق بهما الولد، ولا عدة عليها منه. و لو جهل أحدهما ثبتت العدة و لحق به الولد، دون الآخر و فى التحرير صرح بالاجتزاء بخبر الواحد. و هو محمول على ما ذكرنا ليوافق القوانين الشرعية».

و نحوه المحكى من عبارة شرح النافع وغيرها. و ظاهره الاجتزاء باعتقاد الحجية غفلة، و إن لم يكن حجة شرعاً، و كان الوطء فيه محرماً، لكون الواطئ من الجاهل المقصر المستحق للعقاب. و يحتمل الاكتفاء بمطلق عدم العلم بالحرمة لا واقعاً و لا ظاهراً، بأن كان متردداً و متنبها للسؤال، فلم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٢٩

.....

يسأل و أقدم على الوطء. و فى الجواهر: أنه لا- يخلو من قوة. و هو ظاهر تعريف المسالك، بناء على إرادة الأعم من العلم حقيقة أو تعبداً. فهذه احتمالات أو أقوال أربعة فى الفرق بين الشبهة و الزنا مستفادة من كلمات الأصحاب.

و أما النصوص:

ففى موثق زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: «إذا نعى الرجل إلى أهله، أو أخبروها أنه قد طلقها فاعتدت، ثم تزوجت، فجاء زوجها الأول، فإن زوجها الأول أحق بها من هذا الأخير، دخل بها الأول أو لم يدخل بها، و ليس للآخر أن يتزوجها أبداً، و لها المهر بما استحل من فرجها» (١).

و

مصحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع) قال: «قضى فى رجل ظن أهله أنه قد مات أو قتل، فنكحت امرأته و تزوجت سرية، فولدت كل واحدة من زوجها، ثم جاء الزوج الأول أو جاء مولى السرية. قال: فقضى فى ذلك أن يأخذ الزوج الأول امرأته و يأخذ السيد سرية و ولدها، أو يأخذ عوضاً من ثمنه» (٢).

و

مصحيح يزيد الكناسى قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأة تزوجت فى عدتها. فقال: إن كانت تزوجت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم. الى أن قال: قلت: أرأيت إذا كان منها بجهالة قال: فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلا و هى تعلم أن عليها عدة فى طلاق أو موت. و لقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك. قلت:

فان كانت تعلم أن عليها عدة و لا تدري كم هى؟ فقال: إذا علمت أن عليها العدة لزمها الحجة فتسأل حتى تعلم» (٣)

و ،

صحيح أبى عبيدة الحذاء عن أبى عبد الله (ع): «عن امرأة تزوجت رجلاً و لها زوج

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب حد الزنا حديث: ٢.

.....

فقال (ع): إن كان زوجها الأول مقيماً معها في المصر التي هي فيه تصل إليه و يصل إليها فإن عليها ما على الزاني المحصن الرجم .. الى أن قال:

قلت: فان كانت جاهلة بما صنعت. قال: فقال: أليس هي في دار الهجرة؟ قلت: بلى. قال: ما من امرأة من نساء المسلمين إلا و هي تعلم أن المرأة المسلمة لا- يحل لها أن تتزوج زوجين. قال: و لو أن المرأة إذا فجرت قالت: لم أدري، أو جهلت أن الذي فعلت حرام، و لم يقيم عليها الحد إذا لتعطلت الحدود» (١).

لكن الأخير غير ظاهر في وطء الشبهة، وإنما هو ظاهر في دعوى الشبهة و أنها غير مسموعة، لا أنها لو صحت لا تجدى في رفع اليد حتى عن الحد، حتى يكون مما نحن فيه. و نحوه ما قبله. نعم ظاهر ذيله صحة الدعوى، لكن لا تعرض فيه للحد «و إنما فيه تعرض لوجوب السؤال و عدم المعذورية. اللهم إلا أن يكون المراد ان سماع دعواها لا يستوجب رفع الحد لوجوب السؤال. لكن على هذا التقدير يكون وجوب الحد مختصاً بالجاهل المتردد، فلا يشمل الجاهل الغافل و إن كان مقصراً و مأثوماً. لكن هذا المصحح يكون نافياً للاحتمال الأخير الذي اختاره في الجواهر، و للاحتمال الأول المنسوب الى ظاهر المشهور، و لا ينفي الاحتمالين الآخرين.

و أما مصحح محمد بن قيس

: فلا يظهر منه انه وارد في وطء الشبهة، بل أخذ مالك السرية للولد من أحكام الزنا، لا من أحكام الشبهة. و أما موثق زرارة: فمقتضى ما فيه من استحقاق المهر أنه وارد في الشبهة.

و مقتضى الجمود على مورد السؤال الاجتزاء في الشبهة بمطلق الخبر و لو مع التردد في حجتيه. لكن المنصرف الى الذهن من قوله: «فاعتدت ..»

أن الاعتداد كان مبنياً على اعتقاد الحجية غفلة أو اعتقاد صدق المخبر.

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب حد الزنا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣١

و لا بين كونه في حال النوم، أو اليقظة. و لا بين كون الزاني بالغاً، أو غير بالغ و كذا المزني بها. بل لو أدخلت المرأة ذكر الرضيع في فرجها نشر الحرمة، على إشكال (١). بل لو زنا بالميته فكذلك على إشكال أيضا (٢). و أشكل من

و لو سلم إطلاقه فهو مقيد بمصحح الكناسي المتقدم

بناء على ظهوره في ثبوت الحد مع التردد، و تكون نتيجة الجمع بينهما اعتبار عدم التردد في الحجية في ثبوت الشبهة و إن كان الواطئ مقصراً. فيتم ما ذكره في المسالك و غيرها. و من ذلك يتضح وجه بقاء النصوص التي ذكرها في الجواهر التي ادعى فيها إطلاقها من حيث وجود الحجية الشرعية و عدمها، و التردد في الحجية و عدمه، فإن إطلاقها لو سلم يكون مقتضى الجمع بينها و بين مصحح الكناسي اعتبار عدم التردد في الحجية.

و المتحصل مما ذكرنا أمران: الأول: أن المائر بين وطء الشبهة و بين الزنا ما ذكر في المسالك من أن الأول الوطء غير المستحق مع البناء فيه على الاستحقاق و لو كان جاهلاً مقصراً، و الثاني ما عداه. و الثاني:

أن اللازم ترتيب أحكام الزنا على الزنا بالمعنى المذكور. إلا إذا كان دليل الحكم لا عموم فيه، فيقتصر فيه على القدر المتيقن.

(١) ينشأ من أن تعريفهم للزنا بأنه «إيلاج الإنسان ذكره ..»

ظاهر في عدم صدق الزنا إذا كان الإيلاج من طرف المرأة. لكن الظاهر أن القصور في التعريف. وإلا فلا ريب في أنه من الزنا، كما اعترف بذلك كله في الجواهر في كتاب الحدود. ويحتمل أن يكون الاشكال من جهة كون الزانى الرضيع. وهو أيضا كما ترى، لما عرفت في صدر المسألة.

(٢) ينشأ من ظهور الزنا في الإنسان الحي، فلا يشمل الميت.

و استعمال الزنا في الميت مجاز، كاستعماله في غير الإنسان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٢

ذلك لو أدخلت ذكر الميت المتصل (١). و أما لو أدخلت الذكر المقطوع فالظاهر عدم النشر (٢).

[مسألة (٣٤): إذا كان الزنا لاحقاً فطلقت الزوجة رجعيًا ثم رجع الزوج في أثناء العدة]

(مسألة ٣٤): إذا كان الزنا لاحقاً فطلقت الزوجة رجعيًا ثم رجع الزوج في أثناء العدة لم يعد سابقاً حتى ينشر الحرمة، لأن الرجوع إعادة الزوجية الأولى (٣). و أما إذا نكحها بعد الخروج عن العدة، أو طلقت بائناً فنكحها بعقد جديد، ففي صحة النكاح و عدمها وجهان. من أن الزنا حين وقوعه لم يؤثر في الحرمة لكونه لاحقاً فلا أثر له بعد هذا أيضا. و من أنه سابق بالنسبة الى هذا العقد الجديد. و الأحوط النشر (٤).

[مسألة (٣٥): إذا زوجه رجل امرأة فضولاً فزنى بأمرها أو بنتها]

(مسألة ٣٥): إذا زوجه رجل امرأة فضولاً فزنى بأمرها أو بنتها ثم أجاز العقد فان قلنا بالكشف الحقيقي، كان الزنا لاحقاً (٥). و إن قلنا بالكشف الحكمي أو النقل كان سابقاً (٦)

(١) لأن الإشكال يكون من الوجهين السابقين معاً، لكن عرفت أن الاشكال الأول ضعيف، و الثانى قوى.

(٢) ينبغى أن يكون من الواضحات. و كذا لو أدخل صاحب الذكر المقطوع ذكره في فرج امرأة لا يكون زانياً.

(٣) كما تقدمت الإشارة الى ذلك في المسألة السادسة و العشرين.

(٤) بل هو الأقوى. كما يقتضيه إطلاق الأدلة. كما عرفت في المسألة الواحدة و العشرين من الفصل السابق.

(٥) لتحقق الزوجية على هذا القول قبل الزنا.

(٦) تقدم الكلام فيه في نظير المقام. و تقدم أنه بناء على الكشف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٣

[مسألة (٣٦): إذا كان للأب مملوكة منظورة أو ملموسة له بشهوة حرمت على ابنه]

(مسألة ٣٦): إذا كان للأب مملوكة منظورة أو ملموسة له بشهوة حرمت على ابنه (١). و كذا العكس على الأقوى فيهما. بخلاف ما إذا

كان النظر أو اللمس بغير شهوة كما إذا كان للاختبار أو للطبابة أو كان اتفاقياً، بل و إن أوجب شهوة أيضا (٢). نعم لو لمسها لإثارة

الشهوة- كما إذا مس فرجها أو ثديها أو ضمها لتحريك الشهوة- فالظاهر النشر (٣)

[مسألة (٣٧): لا تحرم أم المملوكة الملموسة والمنظورة على اللامس و الناظر على الأقوى]

(مسألة ٣٧): لا تحرم أم المملوكة الملموسة و المنظورة على اللامس و الناظر على الأقوى (٤)، و إن كان الأحوط

الانقلابي أيضاً يكون الزنا لاحقاً.

(١) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثانية من هذا الفصل.

(٢) كما استظهر في الجواهر. لكنه خلاف النصوص كما تقدم.

(٣) كما لم يستبعده في الجواهر، لإطلاق النصوص.

(٤) كما في القواعد، بل هو ظاهر المشهور، حيث اقتصرنا على تحريم الأمة المنظورة و الملموسة على أب الناظر و ابنه، و لم يتعرضوا لتحريم أمها و بنتها عليه. بل في الشرائع: «و من نشر به الحرمة قصر التحريم على أب اللامس و الناظر و ابنه خاصة، دون أم المنظورة أو الملموسة و بنتيهما».

نعم عن أبي علي و الشيخ: القول بتحريمهما على الناظر. و لم يستبعده في الجواهر. و عن الشيخ: دعوى الإجماع عليه. و هو ممنوع كما في كشف اللثام. و قد استدل بالاحتياط، و لكنه غير واجب في مقابل عمومات التحليل.

و بالأخبار

فمن النبي (ص): «لا ينظر الله تعالى الى رجل نظر الى فرج امرأة و ابنتها» (١)

و،

عنه (ص): «من كشف قناع امرأة حرمت

(١) سنن البيهقي الجزء: ٧ صفحة: ١٧٠ و قريب منه في كنز العمال الجزء: ٨ حديث: ٥٠١٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٤

الاجتناب. كما أن الأحوط اجتناب الربيبة الملموسة أو المنظورة أمها، و إن كان الأقوى عدمه (١). بل قد يقال: إن اللمس

عليه أمها و بنتها» (١)

و،

صحيح محمد بن مسلم: «سئل أحدهما (ع) عن رجل تزوج امرأة فنظر الى رأسها و إلى بعض جسدها، أ يتزوج ابنتها؟

قال: لا، إذا رأى منها ما يحرم على غيره فليس له أن يتزوج ابنتها» (٢).

و في كشف اللثام: «و نحوه أخبار أخى». و كأنه أراد بها

خبر أبي الربيع قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل تزوج امرأة فمكث أياماً معها لا يستطيعها، غير أنه قد رأى منها ما يحرم على

غيره، ثم يطلقها، أ يصلح له أن يتزوج ابنتها؟ قال: أ يصلح له و قد رأى من أمها ما رأى» (٣)

و نحوه موثق محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع)

(٤). لكن النبويين عاميان ضعيفان، و الأول قد أنكره المحدثون منهم، كما قيل. و مورده النظر الى موضع خاص. و لا مجال للأخذ

بإطلاقهما. و صحيح ابن مسلم

و ما بعده واردة في الزوجة. فلا مجال للاستدلال بها على حكم الأمة.

(١) بل هو ظاهر الأصحاب، حيث اشترطوا في تحريم الربيبة الدخول بأمرها. كما يقتضيه ظاهر الكتاب المجيد، لقوله تعالى (فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ) «٥»، و
 لصحيح العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل باشر امرأته و قبل غير أنه لم يفض إليها، ثم تزوج ابنتها. قال (ع) إن لم يكن أفضى إلى الأم

(١) لم نعر عليه في مظانه من كثر العمال و سنن البيهقي.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ٢.

(٥) النساء: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٥

و النظر يقومان مقام الوطء في كل مورد يكون الوطء ناشراً للحرمة (١)، فتحرم الأجنبية الملموسة أو المنظورة شبهة أو

فلا بأس، و إن كان أفضى فلا يتزوج ابنتها» (١).

نعم يعارض ذلك صحيح محمد بن مسلم

و موثقه

و خبر أبي الربيع

المتقدمة. لكن الأخيرين غير ظاهرين في الحرمة. و الأول يمكن حمله على الكراهة. لكن في الجواهر قوى التحريم. و ناقش في

صحيح العيص

بأن الموجود في النسخة الصحيحة

«باشر امرأة»

بدل:

«باشر امرأته»

فيكون محمولاً على الأجنبية، فيبقى صحيح محمد بن مسلم

المعتضد بغيره من النصوص سالماً عن المعارض.

و فيه: أن ظاهر الكتاب انحصار سبب التحريم بالدخول، فلو كان المس سبباً للتحريم لكان الدخول لغواً، لتقدم المس عليه دائماً. و كذلك النظر فإنه متقدم على الدخول غالباً إلا في الظلام و الأعمى و نحوهما. فالبناء على محرمية النظر و اللمس موجب لإلغاء سببية الدخول. فيكون الصحيح معارضاً للكتاب، فلا مجال للعمل به. مع أن البناء على إطلاقه غير ممكن. و تقييده بما يكون عن شهوة، ليس بأولى من حمله على الكراهة. و لو سلم التساوى فالمرجع الكتاب و النصوص المتفقة على انحصار سببية التحريم بالدخول لا غير.

هذا مضافاً الى إعراض الأصحاب عن الصحيح المذكور، و عدم تعرضهم لمضمونه، فضلاً عن الاعتماد عليه. و لأجل ذلك يظهر ضعف ما ذكره في الجواهر من كون النظر و اللمس يقومان مقام الدخول المتمم لسبب المصاهرة، و هو الملك و العقد. فكما تحرم أم المملوكة و بنتها بنظر المالك إليها و لمسه. كذلك تحرم أم المعقود عليها و بنتها بنظر العاقد إليها و لمسه فقد عرفت الاشكال

عليه في المسألتين معاً. فلاحظ.

(١) قال في المسالك: «اختلف القائلون بأن الزنا ينشر حرمة

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٦

حراماً على الأب والابن، و تحرم أمها و بنتها حرة كانت أو أمة. و هو و إن كان أحوط، إلا أن الأقوى خلافه (١).

و على ما ذكر فتنحصر الحرمة في مملوكة كل من الأب و الابن على الآخر إذا كانت مملوسة أو منظورة بشهوة (٢).

[مسألة (٣٨): في إيجاب النظر أو اللمس الى الوجه و الكفين إذا كان بشهوة نظر]

(مسألة ٣٨): في إيجاب النظر أو اللمس الى الوجه و الكفين إذا كان بشهوة نظر. و الأقوى العدم (٣)، و إن كان هو الأحوط.

المصاهرة في أن النظر إلى الأجنبية و اللمس هل ينشر الحرمة فتحرم به الأم و إن علت، و البنت و إن نزلت أم لا؟ هكذا نقله فخر الدين في شرحه. و لم نقف على القائل بالتحريم .. الى أن قال: و هو قول ضعيف جداً، لا دليل عليه» و ما ذكره قوى جداً. لاختصاص نصوص المحرمية بما إذا وقع على الوجه الحلال بالأمه، كما عرفت، أو مع التعميم للزوجه، كما سبق من الجواهر. فلا مجال للتعدى عن ذلك الى وقوعها على الوجه الحرام في الأمه - كما لو نظر إليها المالك و هي مزوجة - فضلاً عن الأجنبية.

(١) عملاً بأصالة الحل، التي لم يثبت ما يستوجب الخروج عنها.

(٢) على الوجه المحلل، كما أشرنا الى ذلك، و قواه في الجواهر، لاختصاص النصوص به، فلو نظر إليها المالك كذلك و هي مزوجة، أو قبل أن يتملكها ثم تملكها لم تحرم على أبيه، و لا على ابنه.

(٣) كما مال إليه في الجواهر، لما سبق في صدر الفصل من اختصاص النصوص بالنظر و اللمس المستتبعين لكشف أو تجريد أو نحوهما مما اشتملت عليه النصوص، فلا تشمل مثل ذلك. و حينئذ يتعين الرجوع الى أصالة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٧

[مسألة (٣٩): لا يجوز الجمع بين الأختين في النكاح]

(مسألة ٣٩): لا يجوز الجمع بين الأختين في النكاح (١) دواماً أو متعاً (٢)، سواء كانتا نسيبتين أو رضاعيتين (٣).

الحل. نعم تقدم في الروايات محرمية التقبيل بشهوة. و لا يبعد التعدى إلى غيره من اللمس المتعلق بالوجه، مثل وضع خده على خدها، و قرصها و نحوهما. فاستثناء الوجه و الكفين ينبغي أن يكون مختصاً بالنظر. فتأمل.

(١) إجماعاً. بل بإجماع علماء الإسلام كافة. و يشهد له صريح قوله تعالى (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ) «١»، و النصوص المستفيضة بل المتواترة معنى،

ففي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «قال: قضى أمير المؤمنين (ع) في أختين نكح أحدهما رجل، ثم طلقها و هي حبلى، ثم خطب أختها، فجمعهما قبل أن تضع أختها المطلقة ولدها. فأمره أن يفارق الأخيرة حتى تضع أختها المطلقة ولدها ثم يخطبها، و

يصدقها صداقاً مرتين» «٢».

و نحوه غيره مما تأتي الإشارة إلى بعضه.

(٢) بلا إشكال، لإطلاق الأدلة. و

في صحيح البنزطي المروى في قرب الاسناد عن الرضا (ع) قال: «سألته عن رجل تكون عنده امرأة، يحل له أن يتزوج أختها متعة؟ قال (ع):» (٣)

، و اما ما

□
في خبر منصور الصيقل عن ابي عبد الله (ع) «لا بأس بالرجل ان يتمتع أختين» (٤)
فلا بد ان يحمل على صورة التفريق، و إلا فهو مطروح، لمخالفته الأصحاب.

(٣) بلا إشكال، و لا خلاف. و يقتضيه عموم:

«يحرم من الرضاع

(١) النساء: ٢٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٨

و كذا لا يجوز الجمع بينهما في الملك مع وطئهما (١). و أما الجمع

ما يحرم من النسب» (١).

و

□
في صحيح أبي عبيدة قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا تنكح المرأة على عمتها و لا على خالتها و لا على أختها من الرضاعة» (٢).

هذا و في بعض النسخ زيادة: (أو مختلفتين). و الظاهر انها غلط. و حمله على بعض المحامل البعيدة لا يظن من المصنف وقوعه، مع عدم تعرضه لشرح ذلك.

(١) فاذا جمع بينهما في الملك فوطئ إحداهما حرم عليه و طء الأخرى.

بلا خلاف، كما في المسالك. و اتفاقاً، كما في كشف اللثام. و في الجواهر:

الإجماع بقسميه عليه. و يقتضيه قوله تعالى (وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ) بناء على إرادة الوطء. و النصوص،

كموثق الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: الرجل يشتري الأختين فيطأ إحداهما، ثم يطأ الأخرى بجهالة.

قال (ع): إذا وطئ الأخرى بجهالة لم تحرم عليه الأولى. و إن وطئ الأخيرة و هو يعلم انها عليه حرام حرمتا عليه جميعاً» (٣).

و

□
خير عبد الغفار الطائي عن ابي عبد الله (ع): «في رجل كانت عنده اختان فوطئ إحداهما، ثم أراد ان يطأ الأخرى. قال (ع): يخرجها عن ملكه.

قلت: الى من؟ قال (ع): الى بعض اهله. قلت: فان جهل ذلك حتى وطئها. قال (ع): حرمتا عليه كلتاهما» (٤).

و نحوه غيرهما.

وقد يظهر من صحيح على بن يقطين خلاف ذلك، قال: «سألت أبا إبراهيم (ع) عن أختين مملوكتين وجمعهما. قال: تستقيم، و لا

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ما يحرم من الرضاع.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٣٩

بينهما في مجرد الملك من غير وطء فلا- مانع منه (١). و هل يجوز الجمع بينهما في الملك مع الاستمتاع بما دون الوطاء، بأن لم يطأهما أو وطئ إحداهما و استمتع بالأخرى بما دون الوطاء؟ فيه نظر. مقتضى بعض النصوص (٢): الجواز و هو الأقوى. لكن الأحوط العدم.

أحبه لك» (١).

و قريب منه غيره. لكن لا مجال للعمل به بعد الإجماع على خلافه.

(١) بلا إشكال نصاً و فتوى. و فى التذكرة و المسالك: الإجماع عليه.

و النصوص الماضية و الآتية دالة عليه.

(٢) هو

خبر عيسى بن عبد الله المروى عن تفسير العياشى قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن أختين مملوكتين ينكح إحداهما، أ تحل له الأخرى؟ فقال (ع): ليس ينكح الأخرى إلا فيما دون الفرج، و إن لم يفعل فهو خير له. نظير تلك المرأة تحيض فتحرم على زوجها ان يأتيها فى فرجها، لقول الله عز و جل (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) (٢)، و قال (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) (٣) يعنى: فى النكاح فيستقيم للرجل أن يأتي امرأته و هى حائض فيما دون الفرج» (٤).

لكن الخبر ضعيف، و لا يصلح للخروج به عن ظاهر بعض النصوص و الفتاوى من ان الأخت تكون حراماً بوطء أختها. فلاحظ موثق الحلبي المتقدم

. و فى جامع المقاصد: «و إنما يحرم الجمع بينهما (يعنى: بين

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٠

[مسألة (٤٠): لو تزوج بإحدى الأختين و تملك الأخرى]

(مسألة ٤٠): لو تزوج بإحدى الأختين و تملك الأخرى، لا يجوز له وطء المملوكة (١) إلا بعد طلاق المزوجة

الأختين) في النكاح، لعموم قوله تعالى (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)، والمراد في النكاح، كما يقتضيه سياق الآية، فيتناول العقد و الوطاء، وكذا توابع الوطاء من الاستمتاع، فمتى وطئ أمته المملوكة حرمت عليه أختها بالملك، فلو كانت الأخت مملوكة له حرم عليه الاستمتاع بها ما دامت الأولى في ملكه. ولا خلاف في ذلك». وفي المسالك في الاستدلال على تحريم الثانية قال: «و لأن الجمع الحقيقي يمكن بالاستمتاع بما دون الوطاء، وإذا حرم ذلك حرم الوطاء، لعدم القائل بالفصل».

و نحوه في كشف اللثام. ولأجل ذلك يتعين ان يكون الأقوى تحريم سائر الاستمتاع.

(١) كما نص عليه جماعة، منهم في المسالك، و كشف اللثام، و الجواهر.

و يظهر منهم المفروغية منه. و كأنه بناء منهم على ان الجمع المحرم بين الأختين ما هو أعم من الجمع بالعقد و الوطاء، فاذا ثبت أحدهما امتنع الآخر. و مقتضى الجمود على الأدلة اللفظية من الآية و الرواية و إن كان الاقتصار على تحريم الجمع بين الأختين بالعقد، و بين المملوكتين بالوطء.

و أما الجمع بينهما بالعقد على إحداهما و الوطاء للأخرى فخارج عن مدلولهما.

و مقتضى عموم الحل الجواز. إلا- ان بناء الأصحاب على تحريم الجمع بالنحو المذكور. و كأنهم فهموا من التحريم في قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ). (١) تحريم مطلق الاستمتاع بها على النحو الخاص الذي يكون للرجال مع النساء، لا تحريم العقد. نعم تحريم الاستمتاع المذكور يستوجب بطلان عقد الزوجية، لأن قوامها ذلك النحو من الاستمتاع،

(١) النساء: ٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤١

و خروجها عن العدة إن كانت رجعية. فلو وطئها قبل ذلك

فاذا حرم امتنعت الزوجية، و هي بخلاف الملكية، فإنها ليست متقومة باستمتاع المالك، فلا مانع من اعتبارها و إن حرم الاستمتاع، و لذلك جاز ملك الأختين، و لم يجز تزويج الأختين. و أما تحريم العقد تكليفاً فغير مستفاد من الآية، بل إن ثبت فلا بد أن يكون لدليل آخر. و عليه فتحريم الجمع بين الأختين يستوجب تحريم الاستمتاع بهما سواء كان المحلل هو العقد، أم الملك. فاذا عقد على إحداهما حل الاستمتاع بها، فاذا ملك الأخرى حرم الاستمتاع بها، لحرمة الجمع بين الأختين للاستمتاع.

نعم يبقى الإشكال في تعيين الثانية للتحريم، دون الأولى، مع أن الجمع إنما يكون بهما معاً، و نسبه إليهما على نحو واحد، فلم لا تحرم الأولى و تحل الثانية؟! و التقدم الزماني لا أثر له في الترجيح.

فان قلت: التقدم الزماني إنما لا يكون له أثر في الترجيح عند تراحم المقترضات- مثل تراحم الواجبين كصلاتين، و صومين، و صلاة و صوم، و نحو ذلك- لا- فيما نحن فيه، إذ الحرام إنما هو الجمع بين الأختين، و الجمع إنما يكون بضم الثانية إلى الأولى، فاذا حرم الجمع بين الأختين فقد حرم ضم الثانية إلى الأولى في الاستمتاع. و ليس معنى ذلك إلا تحريم الثانية بعينها، لأن الجمع إنما يكون بها، لا بالأولى.

قلت: ليس معنى تحريم الجمع بين الأختين إلا تحريم الاستمتاع بهما معاً، و كما أن تحريم الثانية بعينها يتحقق به تحريم الجمع بينهما، كذلك تحريم الأولى بعينها أيضاً يتحقق به تحريم الجمع بينهما، فلا ميز بينهما في ذلك، و لا مرجح لإحداهما على الأخرى. فاذا العمد في تعيين الثانية للتحريم هو الاستصحاب، لان تحريم الأولى بعد تملك الثانية رفع للحل السابق، و تحريم الثانية إبقاء للتحريم.

و مقتضى الاستصحاب عند الشك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٢

فعل حراما. لكن لا تحرم عليه الزوجة بذلك (١). ولا يحد حد الزنا بوطء المملوكه (٢)، بل يعزر، فيكون حرمة وطئها كحرمة وطء الحائض.

[مسألة (٤١): لو وطئ إحدى الأختين بالملك ثم تزوج الأخرى]

(مسألة ٤١): لو وطئ إحدى الأختين بالملك ثم تزوج الأخرى فالأظهر بطلان التزويج (٣) وقد يقال بصحته و حرمة وطء الأولى إلا بعد طلاق الثانية (٤).

في الترجيح شرعاً هو البناء على بقاء ما كان من تحليل الأولى، و تحريم الثانية. فلا حظ.

(١) كما نص عليه في كشف اللثام، وغيره. وفي الجواهر: «لم تحرم المنكوحه قطعاً». و كأنه

لقوله (ص): «الحرام لا يحرم الحلال» (١)

(٢) لاختصاصه بغير العقد و الملك و الشبهة. فلا يحد من وطئ زوجته و إن حرم وطؤها كالحائض و الصائمه، و لا من وطئ أمته و إن حرم وطؤها لحيض أو غيره. و منه المقام. و لزوم الحد في وطء الأمة المزوجة للإجماع و النص. و يشير الى نفى الحد في المقام النصوص الآتية في المسألة الخامسة و الأربعين.

(٣) لما عرفت في المسألة السابقة.

(٤) كما عن المبسوط، و المختلف، و التحرير. و ظاهر المسالك: الميل اليه، لكون التزويج أقوى من ملك اليمين، لكثرة ما يتعلق به من الأحكام التي لا تلحق الملك، كالطلاق، و الظهار، و الإيلاء، و الميراث، و غيرها و هو كما ترى، إذ الأحكام المذكورة لا تدل على الترجيح فيما نحن فيه، و لا على رفع اليد عن الاستصحاب الذي قد عرفته.

(١) كتر العمال الجزء: ٨ حديث: ٤٠٦٤ و الحديث منقول بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٣

[مسألة (٤٢): لو تزوج بإحدى الأختين، ثم تزوج بالأخرى بطل عقد الثانية]

(مسألة ٤٢): لو تزوج بإحدى الأختين، ثم تزوج بالأخرى بطل عقد الثانية (١)، سواء كان بعد وطء الأولى أو قبله (٢). و لا- يحرم بذلك وطء الأولى (٣) و إن كان قد

(١) بلا إشكال، و لا خلاف، كما في الجواهر. و في كشف اللثام:

أنه قطعي. و يقتضيه ما عرفت من الاستصحاب. و يشهد له

صحيح زرارة بن أعين قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل تزوج امرأة في العراق، ثم خرج الى الشام فتزوج امرأة أخرى، فإذا هي أخت امرأته التي بالعراق. قال (ع): يفرق بينه و بين المرأة التي تزوجها بالشام.

و لا يقرب المرأة العراقية حتى تنقضى عدة الشامية. قلت: فان تزوج امرأة، ثم تزوج أمها و هو لا يعلم أنها أمها. قال (ع): قد وضع الله تعالى عنه جهالته بذلك. ثم قال: إن علم أنها أمها فلا يقربها و لا يقرب الابنة حتى تنقضى عدة الام منه، فإذا انقضت عدة الأم حل له

نكاح الابنة» (١).

نعم

في صحيح ابن مسكان، عن أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي جعفر (ع): رجل نكح امرأة، ثم أتى أرضاً فنكح أختها ولا يعلم. قال (ع) يمسك أيتهما شاء، ويخلى سبيل الأخرى» (٢).

ولكن يتعين طرحه، أو حمله على ما لا ينافي ما سبق، كما عن الشيخ، فحمله على أنه إذا أراد إمساك الأولى فليمسكها بالعقد الثابت المستقر، وإن أراد إمساك الثانية فيطلق الأولى، ثم ليمسك الثانية بعقد مستأنف:

(٢) كما نص عليه الجماعة. و يقتضيه إطلاق النص، والأصل، والفتوى.

(٣) بلا إشكال. لأن الحرام لا يحرم الحلال.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٤

دخل بالثانية. نعم لو دخل بها مع الجهل بأنها أخت الأولى يكره له وطء الأولى قبل خروج الثانية من العدة (١). بل قيل: يحرم (٢)، للنص الصحيح. وهو الأحوط.

[مسألة (٤٣): لو تزوج بالأختين ولم يعلم السابق واللاحق]

(مسألة ٤٣): لو تزوج بالأختين ولم يعلم السابق واللاحق، فإن علم تاريخ أحد العقدين حكم بصحته (٣) دون المجهول. وإن جهل تاريخهما حرم عليه وطؤهما (٤). وكذا وطء إحداهما (٥) إلا بعد طلاقهما (٦) أو طلاق الزوجه

(١) كما صرح به جماعة. لأن العدة من علائق الزوجية، كما في كشف اللثام. ولصحيح زرارة المتقدم بعد حمله على الكراهة، بعد إعراض المعظم عنه.

(٢) حكى عن ظاهر نهاية الشيخ، و عن ابني حمزة و البراج، عملاً منهم بظاهر النص.

(٣) لأصالة عدم تزويج الأخرى إلى حينه، المتمم لموضوع الصحة، فإن العقد على الأخت إذا كان قد عقد على أختها باطل، وإذا لم يعقد على أختها صحيح، فموضوع الصحة مؤلف من العقد و القيد المذكور، فإذا ثبت القيد بالأصل ثبتت الصحة، ولا يجرى مثل ذلك في مجهول التاريخ، بناء على التحقيق، كما ذكر في مباحث الخلل في الوضوء من هذا الشرح.

(٤) للعلم الإجمالي.

(٥) لوجوب الموافقة القطعية، على ما هو التحقيق.

(٦) يعني: طلاق كل منهما برجاء انها زوجة، وإلا فالأخرى ليست بزوجه كى تحتاج الى طلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٥

الواقعية منهما ثم تزويج من شاء منهما بعقد جديد بعد خروج الأخرى من العدة (١) إن كان دخل بها أو بهما. و هل يجبر على هذا الطلاق دفعا لضرر الصبر عليهما؟ لا يبعد ذلك (٢)،

(١) لاحتمال أنها زوجة، فلا يجوز تزويج أختها إلا بعد خروجها عن العدة إذا كان دخل بها، و كان الطلاق رجعياً كما سيأتي.

(٢) كما جزم به في التذكرة. وفي القواعد: أنه أقرب. و تبعه في كشف اللثام. لكن في مبحث الولاية فيما إذا عقد الوليان مترتين و نسي السابق منهما، استشكل في الإلزام بالطلاق بأن الإجماع يوجب وقوعه عن إكراه، و طلاق المكره باطل. و جعل الأقوى فسخ الحاكم، و أجاب عنه غير واحد بأن الإكراه إنما يوجب البطلان إذا لم يكن إكراهاً على واجب، و إلا فهو بمنزلة الاختيار. و وجوب الطلاق لأنه أحد عدلى الواجب التخييري المستفاد وجوبه من قوله تعالى في سورة البقرة. (الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ، فَأَمَّا كَ بِمَعْرُوفٍ، أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ)، و قوله تعالى منها (وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ، أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) «١» و قوله تعالى في سورة الطلاق (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ) «٢». لكن الظاهر من الآيتين الأخيرتين أن المراد من التسريح و الفراق ترك الرجوع بها في العدة حتى تنتهي العدة، لا الطلاق.

و أما الآية الأولى: فالظاهر منها ذلك أيضاً. لكن

في موثق الحسن بن فضال المروى في الفقيه عن الرضا (ع) - في حديث: «إن الله عز و جل أذن في الطلاق مرتين، فقال (الطلاقُ مَرَّتَانِ، فَأَمَّا كَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) يعني: في التلطيقه الثالثة» «٣».

و

في رواية العياشى

(١) الآية: ٢٢٩، ٢٣١.

(٢) الآية: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٦

.....

عن أبي عبد الله: «إن الله تعالى يقول (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، فَأَمَّا كَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ)، و التسريح هو التلطيقه الثالثة» «١».

و نحوها ما رواه العياشى عن أبي بصير

«٢»، و سماعه بن مهران عن أبي عبد الله (ع)

«٣». إلا أن ذلك خلاف ظاهر الآية المذكورة إلى تمامها و ما بعدها، و هو قوله تعالى (وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ. وَ تَلْمِذُكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ، أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَتَعْتَدُوا ..) «٤» فان الظاهر - بعد ملاحظه ما ذكره بتمامه - أن المراد من التسريح ترك الرجوع بها كما هو الظاهر من الآيتين الأخيرتين و الطلاق الثالث يشار اليه بقوله تعالى: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ ..).

و قد يستدل على وجوب الطلاق بما دل على نفي الحرج [١] و الضرر «٥»

[١] مثل قوله تعالى «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» البقرة: ١٨٥، و قوله تعالى (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) المائدة:

٤٦، و قوله تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) الحج: ٧٨. و قد يدل عليه خبر عبد الأعلى مولى آل سام راجع الوسائل باب: ٣٩

من أبواب الوضوء حديث: ٥.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٢٤٦

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أقسام الطلاق حديث: ١٣.

(٤) البقرة: ٢٢٩ إلى ٢٣١.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الخيار من كتاب البيع، و باب: ٥ من كتاب الشفعة، و باب ٧، ١٢ من كتاب إحياء الموات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٧

لقوله تعالى (فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ).

و ربما يقال: بعدم وجوب الطلاق عليه، و عدم إجباره، و أنه يعين بالقرعة (١).

كما في كشف اللثام و غيره، فان بقاء الزوجة على زوجيتها ضرر عليها و حرج، و فيه: أن الضرر أو الحرج ليس من الزوجية، بل من أحكام الزوجية بعد الاشتباه، فليل نفيهما يقتضى نفي تلك الاحكام. لكن ليس بناء الفقهاء عليه، فلا يجوز الزنا للحرج، و لا يجوز أكل مال الغير للحرج، و لا- يجوز شرب الخمر للحرج، فلا- يكون الحرج مجوزاً لفعل المحرمات عندهم، و إن كان مجوزاً لترك الواجبات، و إن كان الفرق بين الواجبات و المحرمات في ذلك غير ظاهر، و مقتضى دليل نفيه نفي التحريم كنفى الوجوب. و مقتضى ذلك أنه يجوز لكل من الأختين أن يستمتع بها غير المعقود له رفعا للحرج، لا وجوب الطلاق على الزوج. و بما ذكرنا ظهر الفرق بين الضرر في المقام، و بين الضرر في المعاملة المشتملة على الغبن. فان الضرر هناك من نفس المعاملة، و مبادلة القليل بالكثير بخلاف المقام، فان الضرر هنا يلزم من ثبوت أحكام الزوجية، لا من نفس الزوجية. و لو سلم فمقتضى ذلك أن يكون للزوجة الخيار في الفسخ، لا وجوب الطلاق على الزوج، كما هو المدعى، و لا سيما بملاحظة أن الطلاق يوجب الضرر على الزوج بنصف المسمى. (١) هذا القول لم أقف على قائله. نعم في القواعد، فيما لو زوجها الوليان من اثنين و اشتباه السابق و اللاحق، احتمل القرعة. لكن قال: «و يؤمر من لم تقع له القرعة بالطلاق و يحدد من وقعت له النكاح».

و استدلل له في جامع المقاصد و غيره بما

قالوه (ع): «كل أمر مشكل فيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٨

و قد يقال: إن الحاكم يفسخ نكاحهما (١). ثم مقتضى العلم الإجمالي يكون إحداهما زوجة و وجوب الإنفاق عليهما (٢) ما لم يطلق، و مع الطلاق قبل الدخول نصف المهر لكل منهما،

القرعة» (١).

و أشكل عليه في جامع المقاصد: بأن القرعة لا- مجال لها في الأمور التي هي مناط الاحتياط التام، و هي الأنكحة التي تتعلق بها الأنساب، و الإرث، و التحريم، و المحرمية. و فيه: أن ذلك خلاف إطلاق دليل القرعة. نعم ليس بناء الأصحاب على العمل به في

موارد الاحتياط كالتشبه المحصورة. لكن ذلك إذا لم يلزم منه محذور، و المفروض لزومه. وقد ورد في نصوص القرعة ما تضمن مشروعيتها فيمن نزا على شاء في قطع غنم و قد اشبهت بغيرها. و المقام نظيره في لزوم الضرر من الاحتياط.

و من ذلك يظهر توجه الاشكال على ما في القواعد: بأنه إذا عمل بالقرعة لم يكن وجه لأمر من وقعت له بالنكاح، و أمر من لم تقع له بالطلاق.

فان ذلك خلاف مقتضى القرعة. اللهم إلا أن تكون القرعة لتعيين من يؤمر بالطلاق أو النكاح، لا لتعيين الزوجة. و هو كما ترى، إذ لا دليل على هذا الأمر، ليستخرج موردته بالقرعة، بل أمر كل منهما بالطلاق أولى من أمر أحدهما به، و أمر الآخر بالنكاح.

(١) هذا اختاره في القواعد في تزويج وليي المرأة من رجلين مع اشتباه السابق. و تبعه في جامع المقاصد. لان فيه دفع الضرر مع السلامة من ارتكاب الإجماع في الطلاق. و فيه: أن هذا المقدار لا يقتضى ولاية الحاكم على ذلك، بل الاولى من ذلك ولايتها على الفسخ، نظير المعاملة الغبية.

(٢) لكن لزوم الضرر المالي من الاحتياط يوجب ارتفاعه، و حينئذ يتعين الرجوع الى القرعة في تعيين المستحق للنفقة.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٤٩

و إن كان بعد الدخول فتمامه (١). لكن ذكر بعضهم أنه لا يجب عليه إلا نصف المهر لهما، فلكل منهما الربع في صورة عدم الدخول، (٢).

(١) عملاً بالعلم الإجمالي. لكن عرفت إشكاله.

(٢) قال في القواعد: «فان اشبه السابق منع منهما. و الأقرب إلزامه بطلاقهما، فيثبت لهما ربع المهرين، مع اتفاقهما و اختلافهما على إشكال».

و يحتمل أن قوله: «على إشكال..» راجع الى أصل الحكم بقريته قوله- بعد ذلك-: «و يحتمل القرعة في مستحق المهر». و يحتمل أن يكون راجعاً إلى صورة اختلاف المهرين. لأنه مع اتفاق المهرين جنساً و قدراً و وصفاً يكون ربع مجموع المهرين عين نصف أحدهما، فيكون تقسيمه على الأختين عملاً بقاعدة العدل و الانصاف. أما مع الاختلاف فالواجب نصف أحدهما، و هو مخالف لربع مجموعهما، فإيجاب الربع عليه يوجب إسقاط الواجب و إيجاب غيره. اللهم إلا أن تكون قاعدة العدل و الانصاف مبنية على ذلك، فكما أنه مع الاتفاق يلزم حرمان المستحق، لعدم المرجح مع التردد، فكذلك في صورة الاختلاف يلزم مع ذلك إعطاء غير الواجب. لعدم المرجح.

فعدم المرجح الموجب للحرمان مع الاتفاق هو الموجب لإعطاء غير الواجب أيضاً.

هذا و لأجل أن قاعدة العدل و الانصاف لا دليل ظاهر عليها إلا ما يترأى من كلام غير واحد من حكم العقل بذلك، لعدم المرجح، و قد يشير اليه التعبير عنها بقاعدة العدل و الانصاف. أو من جهة النصوص الواردة في الموارد المتعددة، المتضمنة للتنصيف.

و الأول غير ظاهر، فان عدم المرجح كما يقتضى جواز التنصيف، يقتضى التخيير، نظير ما ذكره في مسألة الدوران بين الوجوب و الحرمة، من أن التخيير استمراري، و أن حكم العقل بالتخيير ابتداء بعينه يقتضى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٠

التخيير ثانياً، وأنه لا- فرق في نظر العقل بين احتمال الموافقة المقرون باحتمال المخالفة، و بين القطع بالمخالفة المقرون بالقطع بالموافقة. ففي المقام تخصيص أحد الشخصين بتمام المال يوجب الموافقة الاحتمالية المقرونة بالمخالفة الاحتمالية، و التوزيع يوجب الموافقة القطعية المقرونة بالمخالفة القطعية. و لا فرق بينهما في نظر العقل. و الثاني أيضاً: غير ظاهر، لأن ما ورد [١] في الموارد الخاصة المذكورة

[١] مثل رواية عبد الله بن المغيرة، عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله (ع):

«في رجلين كان معهما درهمان، فقال أحدهما: الدرهمان لي، و قال الآخر: هما بيني و بينك. فقال:

أما الذي قال: هما بيني و بينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له، و أنه لصاحبه، و يقسم الآخر بينهما»

«١»، و رواية السكوني عن الصادق (ع) عن أبيه:

«في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر دينار. فضاع دينار منهما. فقال (ع): يعطى صاحب الدينارين ديناراً، و يقسم الآخر بينهما نصفين»

«٢». و رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع):

«في رجلين اختصما في دابة في أيديهما

.. الى أن قال:

فقيل له: فلو لم تكن في يد واحد منهما، و أقاما البينة.

فقال: أحلفهما، فأيهما حلف و نكل الآخر جعلتها للحالف. فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين»

«٣»، و رواية غياث بن إبراهيم:

«لو لم تكن في يده جعلتها بينهما نصفين»

«٤» و نحوهما رواية تميم بن طرفة «٥». و رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (ع):

«في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة. قال: ما كان من متاع النساء فهو المرأة، و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما»

«٦»

، و رواية رفاعه:

«و ما يكون الرجال و النساء قسم

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الصلح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الصلح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥١

و تمام أحد المهريين لهما في صورة الدخول. و المسألة محل إشكال كتنظيرها من العلم الإجمالي في المليات.

[مسألة (٤٤): لو اقترن عقد الأختين بأن تزوجهما بصيغة واحدة]

(مسألة ٤٤): لو اقترن عقد الأختين بأن تزوجهما بصيغة واحدة، أو عقد على إحداهما ووكيله على الأخرى في زمان واحد - بطلا معاً (١). وربما يقال: بكونه مخيراً في

في كتاب الصلح

، وفي كتاب القضاء

، وغيرهما

، لا يمكن التعدي من مورده الى غيره. وليس فيه إشارة إلى قاعدة كلية. مع ثبوت خلافها في بعض مواردها، وفي موارد أخرى، كما يظهر ذلك من ملاحظة موارد باب إرث الغرقى والمهدوم عليهم. فالبناء عليها غير ظاهر. ولأجل ذلك يتعين الرجوع الى القرعة - كما احتمله في القواعد، وجعله في جامع المقاصد وكشف اللثام: أقوى. وفي الجواهر: لعله الأقوى - عملاً بعموم أدلتها. ثم إنه لو بنى على التوزيع فلا بد من ملاحظة النسبة بين المهرين فاذا كان مهر إحداهما عشرة، ومهر الثانية ثلاثين، وبنى على توزيع ربع المهرين كان اللازم إعطاء الأولى اثنين ونصفاً وإعطاء الثانية سبعة ونصفاً، لا توزيع ربع الأربعين بينهما بالسوية. يظهر ذلك بالتأمل.

(١) كما نسب الى المبسوط، وابنى حمزة وإدريس، بل الى أكثر المتأخرين أيضاً. واختاره في الشرائع، لبطان العقد بالنسبة إليهما معا اتفاقاً، فصحته بالنسبة إلى إحداهما بعينها ترجيح بغير مرجح.

بينهما» (١)

، ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (ع):

«في رجل أقر عند موته لفلان و فلان، لأحدهما عندى ألف درهم، ثم مات على تلك الحال. فقال علي (ع): أيهما أقام البينة فله المال، وإن لم يقر واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان» (٢).
منه قدس سره.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٢

اختيار أيهما شاء (١)، لرواية (٢) محمولة على التخيير بعقد جديد (٣) ولو تزوجهما وشك في السبق والاقتران حكم ببطانتهما أيضاً (٤).

(١) نسب في الجواهر ذلك الى الشيخ واتباعه. وفي كشف اللثام إلى النهاية والمهذب والجامع والمختلف.

(٢) يريد بها

□

صحيحه جميل، المروية في الفقيه عن أبي عبد الله (ع): «في رجل تزوج أختين في عقده واحدة. قال (ع): يمسك أيتهما شاء، و يخلي سبيل الأخرى. وقال! في رجل تزوج خمساً في عقده واحدة، قال (ع): يخلي سبيل أيتهن شاء» (١).

و في الشرائع رمى الرواية بالضعف. و هو كما ذكر على رواية الكافي

«٢»، للإرسال، لأنها رواها عن جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع). و على رواية التهذيب

«٣»، لذلك أيضا، ولأن في طريقه الى جميل على بن السندی و هو مجهول. لكن عرفت رواية الفقيه لها بطريق صحيح. و مقتضى القاعدة الأخذ و تخصيص القاعدة بها.

(٣) هذا الحمل لا دليل عليه، و لا داعى إليه، إذ لا مانع من تخصيص القواعد العامة، بل قد اشتهر ذلك حتى قيل: ما من عام إلا و قد خص. و في كشف اللثام: «ان الخبر و إن كان صحيحاً، لكنه ليس نصاً فى المدعى. لاحتمال أن يراد يمسك أيتهما شاء بتجديد العقد، فحينئذ لا يكون الخيار معيناً» و هو كما ترى، إذ لا يعتبر فى المخصص أن يكون نصاً بل يكفى فى تخصيصه للقواعد أن يكون ظاهراً، فان الظاهر حجة كالنص.

(٤) لعدم إمكان إحراز السبق بالأصل، و إن كان بمعنى عدم سبق

(١) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة: ٢٦٥ طبعه النجف الحديثه، الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٣

[مسألة (٤٥): لو كان عنده اختان مملوكتان فوطئ إحداهما حرمت عليه الأخرى]

(مسألة ٤٥): لو كان عنده اختان مملوكتان فوطئ إحداهما حرمت عليه الأخرى (١) حتى تموت الأولى أو يخرجها عن ملكه (٢) ببيع أو صلح أو هبة أو نحوهما، و لو

العقد على الأخت و لا مقارنته، لأن الأصل الميثب لذلك متعارض فيهما، فان كل واحد منهما يصح أن يقال: العقد عليها لم يكن مسبوقة بالعقد على أختها، و لا مقارنا له. و أصالة صحة العقد بالنسبة الى كل واحد منهما أيضا متعارضة. فيتعين الرجوع الى أصالة عدم ترتب الأثر فيهما معا.

هذا إذا كان الشك فى السبق و الاقتران بالنسبة الى كل منهما. أما إذا كان بالنسبة إلى واحدة منهما بعينها، دون الأخرى، بأن تردد فى العقد على هند بين كونه سابقاً و مقارناً، و فى عقد زينب بين أن يكون لاحقاً و مقارناً.

فقد علم بطلان العقد على زينب، إما لمقارنته، أو للحوقه، فلا يكون مجرى للأصول الموضوعية و الحكمية. فلا مانع من جريانها بالنسبة إلى عقد هند، فيقال: إنه لم يسبق بالعقد على الأخت، و لم يقترن به، كما يقال:

إنه صحيح لأصالة الصحة.

(٢) إجماعاً كما تقدم فى المسألة التاسعة و الثلاثين.

(٣) فتحل حينئذ بلا إشكال، و لا خلاف. و يقتضيه عمومات الحل بعد انتفاء صدق الجمع بين الأختين. مضافا الى

صحيح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا كانت عند الرجل الأختان المملوكتان، فنكح إحداهما، ثم بدا له فى الثانية فنكحها، فليس ينبغى له أن ينكح الأخرى حتى تخرج الأولى من ملكه، يهبها، أو يبيعهها.

فان وهبها لولده يجزيه» «١».

و نحوه ما تقدم فى خبر الطائى

«٢».

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) راجع المسألة: ٣٩ من هذا فصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٤

بأن يهبها من ولده. و الظاهر كفاية التمليك الذى له فيه الخيار (١)، و إن كان الأحوط اعتبار لزومه. و لا يكفى - على الأقوى - ما يمنع من المقاربة مع بقاء الملكية (٢)، كالتزويج للغير، و الرهن، و الكتابة، و نذر عدم المقاربة، و نحوها. و لو وطئها من غير إخراج للأولى لم يكن زنا (٣)،

(١) لإطلاق الأدلة. لكن فى القواعد: «و فى اشتراط اللزوم إشكال».

و فى التذكرة: «و لو باع بشرط الخيار فكل موضع يجوز للبائع الوطاء لا تحل فيه الثانية». و كأن ذلك من جهة دعوى ظهور النص فى الخروج عن الملك على وجه يستوجب حرمة الوطاء، و مع عدم اللزوم يحل الوطاء.

وفيه: أن الحل إنما يكون بالفسخ، لا بلا واسطة. كما أنه مع اللزوم أيضا يحل الوطاء بالشراء، أو الاستيهاب، أو الاستحلال، مع التمكن من ذلك، بلا فرق بين المقامين، فاللازم عدم الفرق بينهما فى حل الثانية.

(٢) قال فى القواعد: «و فى الاكتفاء بالتزويج، أو الرهن، أو الكتابة إشكال». و فى التذكرة: «يكفى التزويج، لان التحريم يحصل به. فان رهنها لم تحل الأخت، لأن منعه من وطئها لحق المرتهن لا لتحريمها، و لهذا تحل بإذن المرتهن فى وطئها. و لأنه يقدر على فكها متى شاء و استرجاعها اليه. و لو حرم إحداهما باليمين على نفسه لم تبح الأخرى لأن هذا لا يحرمها، و إنما هو يمين مكفر.. الى أن قال: و لو كاتب إحداهما حلت له الأخرى. و هو قول الشافعية. لأنها حرمت عليه بسبب لا يقدر على رفعه، فأشبهه التزويج». و فيه: أن المستفاد من الأدلة أن التحليل إنما يكون بالخروج عن الملك، و هو غير حاصل فى الفروض المذكورة. مع أن المناقشة فى التعليقات المذكورة ظاهرة.

(٣) لما تقدم فى المسألة التاسعة و الثلاثين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٥

فلا يحد و يلحق به الولد (١). نعم يعزر.

[مسألة ٤٦: إذا وطئ الثانية بعد وطء الأولى حرمتا عليه مع علمه بالموضوع و الحكم]

(مسألة ٤٦): إذا وطئ الثانية بعد وطء الأولى حرمتا عليه مع علمه بالموضوع و الحكم (٢). و حينئذ فإن

(١) لأنه فراش، إذ المراد منه ما يقابل العاهر، و هو الزانى.

(٢) أما حرمة الثانية: فلما تقدم. و قد عرفت أنه لا إشكال فيها، و إن كان قد يظهر مما فى الشرائع من قوله: «أما إذا وطئها (يعنى:

الثانية) قيل: حرمت الأولى حتى تخرج الثانية عن ملكه» وجود القائل بحلية الثانية بعد وطئها، و اختصاص التحريم بالأولى. لكن فى المسالك:

«لم نعرف قائله، و لا من نقله، غير المصنف» و نحوه فى الجواهر. و ربما يستدل له

بخبر معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل كانت عنده جاريتان أختان، فوطئ إحداهما ثم بدا له فى الأخرى. قال

(ع):

يعتزل هذه و يطأ الأخرى. قلت: فإنه تنبعث نفسه للأولى. قال (ع):

لا يقربها حتى تخرج تلك من ملكه» (١).

لكنه لا- يدل على ذلك، وإنما يدل على حلية الثانية بمجرد الاعتزال عن الأولى، الذي قد عرفت أنه خلاف النص، و الفتوى، بل

الإجماع. و أما حرمة الأولى بعد وطء الثانية: فيشهد به

خير أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (ع)- في حديث- قال: «سألته عن رجل عنده أختان مملوكتان، فوطئ إحداهما، ثم وطي

الأخرى. فقال (ع): إذا وطي الأخرى فقد حرمت عليه الأولى حتى تموت الأخرى. قلت: أ رأيت إن باعها فقال (ع): إن كان إنما يبيعها

لحاجة، و لا يخطر على باله من الأخرى شيء فلا أرى بذلك بأسا. و إن كان إنما يبيعها ليرجع إلى الأولى فلا» (٢).

و نحوه

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل في باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٦

أخرج الأولى عن ملكه حلت الثانية مطلقاً (١)، و إن كان ذلك بقصد الرجوع إليها (٢). و إن أخرج الثانية عن ملكه يشترط في حلية

الأولى أن يكون إخراجها لها لا بقصد الرجوع إلى الأولى (٣)، و إلا- لم تحل. و أما في صورة الجهل بالحرمة موضوعاً أو حكماً فلا

يبعد بقاء الأولى على حليتها و الثانية على حرمتها (٤)، و إن كان الأحوط عدم حلية الأولى إلا

مصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع)

، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع)

«١» و موثق على بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم

«٢»، و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع)

«٣». ففي صحيح الحلبي

التصريح بحرمتها جميعاً بعد وطء الثانية عمداً.

(١) كما سبق في المسألة السابقة.

(٢) للإطلاق.

(٣) كما عرفت التقييد به من النصوص.

(٤) كما حكاها في الشرائع قولاً لبعض، أخذاً بظاهر

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: الرجل يشتري الأختين فيطأ إحداهما، ثم يطأ الأخرى بجهالة. قال (ع): إذا وطي

الأخيرة بجهالة لم تحرم عليه الأولى، و إن وطي الأخيرة و هو يعلم أنها عليه حرام حرمتا عليه جميعاً» (٤).

و لا ينافي ذلك ما

في خبر عبد الغفار الطائي، فإن ما فيه من قوله: «قلت: فإن جهل ذلك حتى وطئها

(يعني: الثانية).

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحقاً حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٧

.....

قال (ع): حرمتا عليه كلاتهما» (١)

ظاهر في حرمة الأولى مع وطء الثانية جهلاً، لإمكان الجمع بالحمل على الكراهة. وهو أقرب مما ذكره في الجواهر من حمل صحيح الحلبي على أن المراد أنه لم تحرم عليه الأولى في حال الجهل كما تحرم في حال العلم، فإنه في حال العلم لا ترتفع الحرمة إلا بإخراج الثانية عن الملك لا بقصد الرجوع إلى الأولى، أما في حال الجهل فيكفي خروج الثانية عن الملك ولو بقصد الرجوع إلى الأولى، وتحل الأولى بذلك. بل هو بعيد جداً وليس من الجمع العرفي أصلاً، وإن حكى عن النهاية، وتبعه عليه في المختلف وجامع المقاصد وغيرهما، فلو فرض تعيين الجمع المذكور بينهما فاللازم إجراء حكم التعارض، والترجيح للصحيح، بل في حجية خبر الطائي

في نفسه إشكال، لضعفه.

ومن ذلك يظهر ضعف ما ذكره في الشرائع، ونسبه في المسالك إلى أكثر المتأخرين، بل هو ظاهر المبسوط من أن الثانية تحرم على التقديرين - أي: العلم والجهل - دون الأولى، فإنها تبقى على الحل. فإنه مخالف لجميع النصوص على اختلاف مفادها. وأما الأصل، واختصاص أدلة المنع من الجمع بين الأختين بالأخيرة، وقاعدة: «الحرام لا يحرم الحلال» فلا تصلح لمعارضه النصوص المعتبرة سنداً، ودلالة، ولا يستوجب طرحها.

وقريب منه في الضعف التفصيل بين وطء الثانية جهلاً فلا تحرم الأولى، ووطئها عمداً فتحرم الأولى، ولكن تحل بخروج الثانية عن الملك، ولو بقصد الرجوع إلى الأولى. فإنه وإن كان موافقاً لبعض النصوص، لكنه مخالف لبعضها الآخر الصريح في تقييد حل الأولى بخروج الثانية عن الملك بما إذا لم يكن بقصد الرجوع إلى الأولى.

والمتحصل: أن الأقوال في وطء الثانية بعد وطء الأولى خمسة:

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٨

بإخراج الثانية ولو كان بقصد الرجوع إلى الأولى (١).

وأحوط من ذلك كونها كصورة العلم (٢).

الأول: حرمة الثانية دون الأولى. اختاره في الشرائع والقواعد وغيرهما.

الثاني: حرمة الأولى دون الثانية، على ما حكاه في الشرائع قولاً. الثالث:

حرمة الأولى مع العلم، ولا تحل إلا بإخراج الثانية عن الملك لا بقصد العود إلى الأولى. ومع الجهل لا تحرم الأولى، كما حكاه في الشرائع قولاً، وحكاه في كشف اللثام عن ابن حمزة، وجعله أقوى من قول الشيخ.

و هو الذى اختاره فى المتن. الرابع: القول المذكور بعينه، لكن مع الجهل تحرم الاولى و تحل بإخراج الثانية عن ملكه. و لو بنية العود إلى الأولى.

اختاره فى النهاية. و تبعه عليه جماعة، منهم صاحب الجواهر. الخامس:

أنه إن كان عالمًا حرمت عليه الاولى حتى تخرج الثانية عن ملكه مطلقاً.

و إن كان جاهلاً لم تحرم. و هذا القول حكاة فى التهذيب قولاً، و لم يعرف قائله. و من ذلك يظهر أن الأقوال فى التفصيل بين العلم و الجهل ثلاثة.

و المتحصل من الأدلة هو القول الثالث، المختار فى المتن. أما القولان الأولان: فهما منافيان لجميع النصوص المشتملة على التفصيل بين العلم و الجهل، و للنصوص المتضمنة أنه إذا وطئ الثانية حرمتا جميعاً. و أما الرابع: فمناف لنصوص التفصيل بين العلم و الجهل و الحرمة فى الأول و الحل فى الثانى، من دون وجه ظاهر، غير خبر الطائى

الذى هو مع ضعف سنده، يمكن الجمع بينه و بينهما بالحمل على الكراهة. و أما الخامس: فمناف لخبر الكنانى و ما بمضمونه من النصوص الكثيرة. من دون وجه ظاهر. فلاحظ.

(١) كما يقتضيه إطلاق القول الثانى و الرابع.

(٢) يعنى: فلا تحل الأولى إلا بإخراج الثانية عن ملكه لا بقصد الرجوع الى الأولى. لكن هذا الاحتمال لا قائل به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٥٩

[مسألة (٤٧): لو كانت الأختان كلتاهما أو إحداهما من الزنا]

(مسألة ٤٧): لو كانت الأختان كلتاهما أو إحداهما من الزنا فالأحوط لحوق الحكم من حرمة الجمع بينهما (١) فى النكاح، و الوطء إذا كانتا مملوكتين.

[مسألة (٤٨): إذا تزوج بإحدى الأختين ثم طلقها طلاقاً رجعياً لا يجوز له نكاح الأخرى]

(مسألة ٤٨): إذا تزوج بإحدى الأختين ثم طلقها طلاقاً رجعياً لا يجوز له نكاح الأخرى إلا بعد خروج الأولى عن العدة (٢). و أما إذا كان بائناً بأن كان قبل الدخول، أو ثالثاً

(١) و إن كان خلاف المتسالم عليه عندهم من نفى النسب بالزنا، كما يقتضيه

قوله (ص): «الولد للفراش، و للعاهر الحجر» (١)

، فان الظاهر منه أنه وارد فى مقام بيان الحكم الواقعى من نفى النسب عن العاهر واقعا. و يشير إليه ما

فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع):

«قال أيما رجل وقع على وليدة قوم حراماً، ثم اشتراها، فادعى ولدها، فإنه لا يورث منه شيء، فان رسول الله (ص) قال: الولد للفراش،

و للعاهر الحجر. و لا يورث ولد الزنا، إلا رجل يدعى ابن وليدته» (٢)

فان قوله:

«و لا يورث ولد الزنا»

كالصريح فى ولد الزنا الواقعى.

و نحوه غيره. لكن المستفاد من بعض الروايات، و من مذاق الشرع الأقدس: أن حرمة النكاح و الوطاء تابعة للنسب العرفي. فلاحظ ما ورد في الاستنكار لان يكون أولاد آدم قد تزوجوا أخواتهم. و أن تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية، لا من الأحكام الشرعية تبعداً.

(٢) بلا خلاف، كما في الجواهر، لأنها بمنزلة الزوجة. و يقتضيه خبر أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل اختلعت منه امرأته، أ يحل له أن يخطب أختها قبل أن تنقضى عدتها؟»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائنة حديث: ١، ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٠

أو كان الفراق بالفسخ لأحد العيوب، أو بالخلع، أو المبرأةً جاز له النكاح الأخرى (١). و الظاهر عدم صحه رجوع الزوجة في البذل بعد تزويج أختها (٢)، كما سيأتي في باب الخلع إن شاء الله. نعم لو كان عنده إحدى الأختين بعقد الانقطاع و انقضت المدّة لا يجوز له - على الأحوط - نكاح أختها في عدتها و إن كانت بائنة، للنص الصحيح (٣).

قال: إذا برئت عصمتها منه و لم يكن له عليها رجعة فقد حل له أن يخطب أختها «١»

و ،

خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «في رجل طلق امرأته و هي حبلية، أ يتزوج أختها قبل أن تضع؟ قال (ع): لا يتزوجها حتى يخلو أجلها (بطنها خ ل)» «٢»

بناء على حمله على الطلاق الرجعي، جمعاً بينه و بين ما قبله.

(١) بلا خلاف ظاهر. و يقتضيه خبر الكناني المتقدم

. مضافاً الى عمومات الحل بعد عدم كونه جمعاً بين الأختين.

(٢) لما يستفاد من نصوص جواز رجوع المختلعة بالبذل من كونه أشبه بالمعاوضة بينه و بين رجوع الزوج بها، فاذا تعذر الثاني - للزوم الجمع بين الأختين أو نحو ذلك من موانع الرجوع - تعذر الأول أيضاً.

(٣) و هو ما

رواه في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد قال: «قرأت في كتاب رجل الى أبي الحسن الرضا (ع): الرجل يتزوج المرأة متعةً إلى أجل مسمى، فينقضى الأجل بينهما، هل يحل له أن ينكح أختها من قبل أن تنقضى عدتها؟ فكتب (ع): لا يحل له أن يتزوجها حتى

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦١

و الظاهر أنه كذلك إذا وهب مدتها (١)، و إن كان مورد النص انقضاء المدّة.

[مسألة (٤٩): إذا زنى بإحدى الأختين جاز له نكاح الأخرى في مدة استبراء الأولى]

(مسألة ٤٩): إذا زنى بإحدى الأختين جاز له نكاح الأخرى في مدة استبراء الأولى. و كذا إذا وطئها شبهةً جاز له نكاح أختها في

عدتها، لأنها بائنة. نعم الأحوط اعتبار الخروج عن العدة (٢)، خصوصاً في صورة كون الشبهة من طرفه

تنقضى عدتها» (١).

و نحوه ما رواه في الفقيه أيضاً عن علي بن أبي حمزة

«٢»، و ما رواه في الكافي عن يونس

«٣»، و ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره

«٤». و عن نهاية المرام: أن العمل به متعين. لكن في السرائر: «و هي رواية شاذة، مخالفة لأصول المذهب، لا يلتفت إليها و لا يجوز

التعريح عليها». و لأجل ذلك توقف في المتن عن الفتوى بمضمونها. بل إعراض الأصحاب عنها موجب لسقوطها عن الحجية، فلا

مجال للخروج عن القواعد المقتضية للجواز.

(١) لأجل أن المفهوم عرفاً: أن موضوع الحكم العدة الموجبة للعلة، و ليس لانقضاء الأجل خصوصية في ذلك.

(٢) كأن الوجه في الاحتياط المذكور الخبر الآتي بناء على عدم فهم خصوصية مورده.

(١) التهذيب الجزء: ٧ صفحة ٢٨٧ طبعه النجف الحديثة، الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الملحق الثالث للحديث: ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة: ٢٩٥. الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الملحق الأول للحديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الملحق الرابع للحديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٢

و الزنا من طرفها من جهة الخبر (١) الوارد في تدليس الأخت التي نامت في فراش أختها بعد لبسها لباسها.

[مسألة (٥٠): الأقوى جواز الجمع بين فاطميتين]

(مسألة ٥٠): الأقوى جواز الجمع بين فاطميتين (٢)

(١) و هو

صحيح بريد العجلي قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل تزوج امرأة فزفتها إليه أختها، و كانت أكبر منها، فأدخلت منزل زوجها ليلاً،

فعمدت الى ثياب امرأته فنزعته منها، و لبستها، ثم قعدت في حجلة أختها و نحت امرأته و أطفأت المصباح، و استحيت الجارية أن

تتكلم، فدخل الزوج الحجلة فواقعها، و هو يظن أنها امرأته التي تزوجها، فلما أن أصبح الرجل قامت إليه امرأته، فقالت: أنا امرأتك

فلأنه التي تزوجت، و ان أختي مكرت بي فأخذت ثيابي فلبستها، و قعدت في الحجلة، و نحتني، فنظر الرجل في ذلك فوجد كما

ذكر. فقال: أرى أن لا- مهر للتي دلست نفسها. و أرى أن عليها الحد لما فعلت حد الزاني غير محصن. و لا يقرب الزوج امرأته التي

تزوج حتى تنقضى عدة التي دلست نفسها، فاذا انقضت عدتها ضم إليه امرأته» (١).

و هذا الصحيح نظير ما قبله يظهر من الأصحاب إعراضهم عنه، لعدم تعرضهم لمضمونه. فالعمل به غير ظاهر.

مع أن مورده و طء الزوجة قبل خروج أختها الموطوءة شبهة من عدتها، و هو غير ما نحن فيه. اللهم إلا أن يستفاد منه حكم ما نحن

فيه، لعدم الفرق.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، بل ظاهرهم الاتفاق عليه، و في الجواهر: «لم أجد أحداً من قدماء الأصحاب و لا متأخريهم ذكر

ذلك في المكروهات، فضلا عن المحرمات المحصورة في ظاهر بعض و صريح آخر في غيره». و قال في الحقائق: «هذه المسألة لم يحدث فيها الكلام

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٣

على كراهة. و ذهب جماعة من الاخبارية إلى الحرمة و البطلان بالنسبة إلى الثانية (١). و منهم من قال بالحرمة دون البطلان فالأحوط الترك (٢). و لو جمع بينهما فالأحوط طلاق الثانية أو طلاق الاولى و تجديد العقد على الثانية بعد خروج الاولى عن العدة، و إن كان الأظهر على القول بالحرمة عدم البطلان لأنها تكليفية، فلا تدل على الفساد (٣). ثم الظاهر عدم

□

إلا في هذه الأعصار الأخيرة. و إلا فكلام المتقدمين من أصحابنا رضوان الله عليهم و المتأخرين خال من ذكرها و التعرض لها. و قد اختلف فيها الكلام و كثر النقض و الإبرام بين علماء عصرنا، و من تقدمه قليلا، فما بين من جزم بالتحريم، و من جزم بالحل، و من توقف في ذلك:

(١) يظهر ذلك من الحقائق، حيث قال: «و التحقيق: أن هذه المسألة مثل مسألة الجمع بين الأختين حذو النعل بالنعل. و حينئذ فالمخرج منها هنا كما تقدم ثمة، و هو أن يفارق الثانية، و إن طلقها فهو أولى». و لم أعرف من وافقه على ذلك.

(٢) يظهر ذلك من الشيخ جعفر بن كمال الدين، و لم يتحقق لدى موافق له على ذلك. نعم نسب إلى الشيخ سليمان البحراني، فقد حكى عنه أنه أمر رجلاً بطلاق إحدى نسائه، و كانت عنده فاطميتان. و نسب إليه أيضا التوقف، كما نسب إلى الحر العاملي، و هو ظاهر الوسائل، حيث قال: «باب حكم الجمع بين اثنتين من ولد فاطمة (ع)». و كيف كان فالقائل بالحرمة و البطلان أو بالحرمة فقط نادر من الأخباريين. و نسبه إلى جماعة منهم غير ظاهرة.

(٣) أما أنها تكليفية على تقديرها: فلأجل التعليل في الخبر بالمشقة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٤

الفرق في الحرمة أو الكراهة بين كون الجامع بينهما فاطمياً أو لا (١). كما أن الظاهر اختصاص الكراهة أو الحرمة بمن كانت فاطمية من طرف الأبوين أو الأب، فلا تجرى في المنتسب إليها- صلوات الله عليها- من طرف الأم (٢). خصوصاً إذا كان انتسابها إليها بإحدى الجدات العاليات.

و كيف كان فالأقوى عدم الحرمة، و إن كان النص الوارد في المنع صحيحاً، على ما

□

رواه الصدوق في العلل بإسناده عن حماد (٣) قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا يحل لأحد أن يجمع بين اثنتين من ولد فاطمة (ع)، إن ذلك يبلغها

المحمولة على الإيذاء المحرم. لا لأجل القصور في موضوع العقد، لتدل على الفساد.

(١) لاطلاق النص الآتي.

(٢) هذا يتم لو كان موضوع المنع الفاطميتين. لكن الموضوع من كان من ولد فاطمة، و هو يصدق على من تولد منها، و لو من البنات.

كما ذكره في الجواهر، و جعله من جملة وجوه الإشكال في الخبر، لأنه لا يخلو منه كثير من الناس، بل أكثر الناس. و لعله لذلك

خص المصنف (ره) الحكم بغيره.

(٣)

رواه عن محمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن حماد، قال: «سمعت ..» (١)

و

رواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن، عن السندي بن الربيع (عن علي بن السندي عن محمد بن الربيع. خ) عن

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٥

فيشق عليها. قلت: يبلغها؟ قال (ع) إي والله

، وذلك لإعراض المشهور عنه (١)، مع أن تعليقه ظاهر في الكراهة.

إذ لا نسلم أن مطلق كون ذلك شاقاً عليها (٢) إيذاء لها حتى يدخل في

قوله (ص) «من آذاها فقد آذاني».

محمد بن أبي عمير، عن رجل من أصحابنا، قال: «سمعتة يقول: لا يحل ..» (١).

(١) بل في الجواهر: «عن بعض الناس أنه من البدع». واحتمل كون الخبر المزبور من انتحال أبي الخطاب، نظير انتحاله أن العلويات إذا حضن قضين الصوم والصلاة. وكفى في تحقق الإعراض أنه لم يتعرض للحكم المذكور في كلام المتقدمين والمتأخرين و متأخريهم إلى زمان المحدث البحراني وما قارب عصره، ولم يتعرض له إلا جماعة من الأخباريين، ولم يتضح البناء على الحرمة إلا من نادر منهم، والباقون ما بين راد له، و متردد فيه.

(٢) هذا الاشكال ذكره في الحدائق، و أجاب عنه بأن المشقة النقل والشدة والصعوبة، وذلك يستلزم الأذى، فإن الأذى هو الضرر، و هو أقل مراتب المشقة. وفيه: أن إيذاءها (ع) المنهى عنه يراد به الإيلام النفساني، و هو غير لازم من المشقة، فإنه إذا نزل على الإنسان ضيف عزيز يجد أعظم المشقة من نزوله للاهتمام في إكرامه و تهيئة الطعام و لوازم الضيافة له، مع التلذذ النفساني في ذلك، و الصلحاء من الناس يتحملون المشقة في صيام شهر رمضان في الصيف، مع التلذذ النفساني، و المجاهدون في ميدان القتال و الجلال في أعظم مشقة، مع التلذذ النفساني .. و هكذا.

فالآلام النفسانية لا تلازم المشقة. نعم الحمل على الكراهة بقريئة التعليل المذكور موقوف على إثبات ان إدخال الشاق عليها مكروه. و هو غير

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٦

[مسألة (٥١): الأحوط ترك تزويج الأمة دوماً مع عدم الشرطين]

(مسألة ٥١): الأحوط ترك تزويج الأمة دوماً مع عدم الشرطين (١)،

ظاهر، لجواز كونه حراماً، كالإيذاء. فتأمل.

(١) بل هو المنسوب في كشف اللثام الى أكثر المتقدمين، و حكاها في الحدائق عن المبسوط، و الخلاف، و المفيد، و ابن البراج، و ابن الجنيد، و ابن أبي عقيل. و في محكى كلام الأخير نسبه الى آل الرسول. لقوله تعالى (وَمَنْ لَمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ، وَلَا مْتَحِدَاتٍ أَخْدَانٍ. فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ. ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ. وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ. وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) «١» فان صدر الآية الشريفة ظاهر في اشتراط جواز نكاح الأمة بأن لا يستطيع طولاً، و ظاهر ذيلها اشتراطه بخوف العنت. فلا يجوز إلا مع وجود الشرطين. و صحيح زرارة بن أعين عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل يتزوج الأمة؟ قال (ع): لا، إلا أن يضطر الى ذلك» «٢».

و موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في الحر يتزوج الأمة. قال (ع): لا بأس إذا اضطر إليها» «٣».

و موثق محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يتزوج المملوكة. قال (ع): إذا اضطر إليها فلا بأس» «٤».

(١) النساء: ٢٥.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٧

.....

و نوقش في الاستدلال المذكور بالآية تارة: بمنع حجية مفهوم الشرط.

و يدفعها: أن المحقق في الأصول الحجية. و أخرى: بمنع حجية مفهوم الشرط في قبال عمومات التحليل. و يدفعها: أن المفهوم كالمنطوق، فقد يكون مقتضى الجمع العرفي تقديم المفهوم، لكونه أخص، كما في المقام. و ثالثة: بأن دلالة المفهوم على المنع بدون الشرط إذا لم يكن وارداً مورد الإرشاد الى ما فيه مصلحة المكلف بل كان وارداً في مقام جعل الحكم الشرعي. و يدفعها، أن قرينة سياق الآية في سياق آيات التحليل و التحريم يقتضى الثانى، و لا سيما و كون الأصل في كلام الشارع ذلك، لا الإرشاد، حيث يدور الأمر بينهما. و رابعة: بأن الشرط في المقام شرط للوجوب أو الاستحباب، فمع انتفائه ينتفى الوجوب أو الاستحباب لا الجواز. و فيه: أن الظاهر كونه شرطاً للجواز، بقرينة السياق، و قوله تعالى (وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ). و خامسة: بعدم ثبوت كون كلمة (من) بمنزلة (إن) في إفادة المفهوم.

و يدفعها: أن الظاهر ذلك، كما يظهر بمراجعة مباحث مفهوم الشرط في الأصول.

و سادسة: بأن مقتضى المفهوم العموم للعبد، و هو خلاف الإجماع على الجواز فيه بدون الشرط، فيتعين رفع اليد عن المفهوم. و يدفعها: أنه لا مانع من البناء على تخصيص المفهوم بغير العبد، كما في كثير من الموارد. و سابعة: بأن من المحتمل أن يكون المراد مما ملكت أيمانكم السرارى و الجوارى. و فيه: - مع أنه لا يناسب الشرط - مناف لقوله تعالى: (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ ..)،

فإنه صريح في التزويج. و مثل هذه المناقشات مناقشات أخرى يظهر اندفاعها بأقل تأمل. فإذا لا مجال إلا للأخذ بظاهر الآية.

و أما النصوص: فتمكن المناقشة فيها بأن الضرورة أخص من الشرطين.

فيتعين حمل النهى على الكراهة، للإجماع على عدم اشتراط الجواز بالأخص منهما، كما سيأتى. و فيه: أنه يمكن الجمع بين النصوص و غيرها بحمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٨

من عدم التمكن من المهر للحره، و خوف العنت بمعنى:

المشقة أو الوقوع فى الزنا (١).

الضرورة على الشرطين. و هو أولى من التصرف بالحكم.

و قيل بالجواز و لو مع عدم الشرطين، و فى الشرائع: أنه الأشهر.

و عن الغنية: الإجماع عليه. لعمومات الحل التى يجب تقييدها بما سبق.

و لما دل على أنه لا يجوز نكاح الأمة على الحره بغير إذنها، لاشعارها بالجواز فى غير موردها من وجهين - كما فى الرياض - أحدهما:

تخصيص النهى بتزويجها على الحره، فلو عم النهى لخلا التقييد بالحره عن الفائدة.

و الثانى: دلالتها على جواز تزويجها و لو فى الجملة، و هو ينصرف الى العموم، حيث لا صارف له عنه. و فيه: أن الأدلة المذكورة

وارده فى مقام آخر، و لا تعرض فيها لما نحن فيه. و وجود الحره مع الاذن لا يوجب فقد أحد الشرطين. و

لخبر يونس عنهم (ع): «لا ينبغى للمسلم الموسر أن يتزوج الأمة إلا أن لا يجد حره» (١)

و ،

خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (ع): «لا ينبغى للحر أن يتزوج الأمة و هو يقدر على الحره» (٢).

و نحوهما مرسل ابن بكير، عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (ع)

«٣». لكن ظهور «لا ينبغى» فى الجواز ممنوع. و لو سلم فليس بحيث يقوى على صرف الظواهر المتقدمه فى المنع.

(١) حملة على المعنى الأول جماعة. و هو الأوفق بالمعنى اللغوى و على الثانى جماعة أخرى، بل فى مجمع البيان نسبتته الى أكثر

المفسرين، و فى كشف اللثام نسبتته الى المشهور. و كأن الذى دعى الى هذا الحمل -

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٦٩

.....

مع مخالفته للمعنى اللغوى - قوله تعالى: (وَإِنْ تَصَيَّرْتُمُوهُنَّ)، إذ الصبر لا- يكون إلا- مع حصول المشقة، و لا- يكفى فى تحقق مفهومه

خوفها، فيتعين إرادة الثانى، إذ لا- ثالث لهما. و عن بعض الفقهاء: أنه المعنى الشرعى للعنت، نقل اليه عن المعنى اللغوى. لكنه- كما

ترى - غير ظاهر.

و العلامة فى القواعد مع أنه فى هذا المقام فسر العنت بمشقة الترك، قال فى مبحث نكاح الإمام: «و خوف العنت إنما يحصل بغلبة

الشهوة، و ضعف التقوى». فكأنه حمل خشية العنت على خشية أثره مع تحققه فعلاً، نظير قوله تعالى (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) «(١)»، وقوله تعالى (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ) «(٢)»، لا على خشية نفسه، نظير قوله تعالى (تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا) «(٣)»، وقوله تعالى (خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ) «(٤)». وعلى هذا لا يكون خلاف في معنى العنت، بل الخلاف في معنى خوف العنت، فهو بمعنى المشقة الشديدة، و خوفه: إما بمعنى خوف وقوعه، أو بمعنى خوف أثره بعد المفروغية عن وقوعه. فالمشهور على الثانى. و غيرهم على الأول. و بذلك يرتفع ظهور التنافى بين كلامى العلامة، و ترتفع الغرابة عن تفسير المشهور بخوف الزنا.

نعم يبقى الإشكال فى وجه تخصيص الزنا من بين الآثار المترتبة على المشقة الشديدة، التى يخاف مما يترتب عليها، فإنه لا قرينه على إرادته من أثر العنت. بل من الجائز أن يكون المراد مطلق المحذور المترتب على المشقة، سواء لم يكن بالاختيار، مثل المرض و نحوه، أم كان بالاختيار، مثل

(١) فاطر: ٢٨.

(٢) البينة: ٨.

(٣) التوبة: ٢٤.

(٤) الاسراء: ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٠

.....

الزنا و نحوه من المحرمات. اللهم إلا أن يقال: القسم الأول إذا كان مخوفاً يجب الاحتياط فيه. فيجب التزويج، و لا يكون الصبر أفضل فيتعين حمله على القسم الثانى. لكن عرفت أنه لا- قرينه على إرادة الزنا بالخصوص من بين المحرمات الشرعية، بل من الجائز العموم للنظر المحرم، و اللمس المحرم، و غيرهما. اللهم إلا- أن يكون المراد من الزنا فى كلامهم ما هو أعم من ذلك، على أن الفرق بين ما يترتب بلا- اختيار و ما يترتب بالاختيار فى وجوب التزويج فى الأول، و عدم وجوبه فى الثانى، غير ظاهر. إذ فى المقامين لا يكون ترك التزويج مقدمة للحرام. فان ترك التزويج إنما يكون مقدمة لحرمة الزوجة، إذ مع التزويج تحل، و بدونه تحرم، و لا يكون مقدمة لوقوع المرض و نحوه بلا اختيار، و لا لوقوع الزنا و نحوه بالاختيار و هذا نظير ما يقال:

«إن شراء الدواء واجب مقدمى لدفع المرض»، فان الشراء إنما يوجب حل الشرب، و لا يوجب دفع المرض، و إنما الذى يدفع المرض شرب الدواء لا- شراؤه. فالفرق بين القسمين فى المقدمية للحرام- كى يدعى عدم جواز الصبر فى القسم الأول، و جواز الصبر فى القسم الثانى- غير ظاهر.

فاذاً لا مانع من كون ترك التزويج أفضل فى المقامين. هذا بناء على أن الأفضلية حكم حقيقى. أما إذا كان حكماً فعلياً، فلا يجوز فى المقامين، كما لا يخفى. و سيجىء التعرض لذلك. فانتظر.

و الذى يقتضيه العمل بالظاهر حمل العنت على المشقة الشديدة، و حمل خوفها على خوف ما يترتب عليها من محذور شرعى أو عرفى. و دعوى:

نقل العنت شرعاً الى خصوص الزنا. عرفت أنها لا دليل عليها، كما لا قرينه على إرادته بالخصوص. فاللازم الأخذ بالإطلاق. و لا ينافيه قوله تعالى (وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ) الدال على أن ترك التزويج أفضل، و هو لا يتم إذا لزم محذور شرعى منه، لإمكان تخصيصه بما إذا لم يترتب

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧١

بل الأحوط تركه متعة أيضا، وإن كان القول بالجوار فيها غير بعيد (١). و أما مع الشرطين فلا إشكال في الجواز.

ذلك عليه، كما عرفت.

(١) كما حكاها في الحقائق عن شرح النافع. فخص المنع بالدائم، لأنه المنصرف اليه من أدلة المنع. و

لمصحح البنظي عن أبي الحسن الرضا (ع): «لا يتمتع بالأمه إلا بإذن أهلها» (١)

و،

صحيحه الآخر عنه (ع): «عن الرجل يتمتع بأمه رجل ياذنه؟ قال (ع): نعم» (٢)

و،

صحيحه الآخر المروي عن قرب الاسناد عنه (ع): «أنه قال في الأمه: يتمتع بها بإذن أهلها» (٣)

و،

صحيحه الآخر عنه (ع) قال: «سألته يتمتع بالأمه بإذن أهلها؟ قال (ع): نعم. إن الله عز و جل يقول (فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ)» (٤).

وفيه: أن الانصراف ممنوع. بل الأنسب بقوله تعالى (وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) الانصراف الى التمتع، لما ورد في التمتع بهن من أنهن

مستأجرات

(٥). و النصوص وارده في مورد حكم آخر، و هو اعتبار إذن المالك في صحة المتعة، لرفع احتمال عدم اعتبار الاذن في المتعة، كما

يشير اليه

خبر سيف بن عميرة عن أبي عبد الله (ع): «لا بأس بأن يتمتع بأمه المرأة بغير إذنها. فأما أمه الرجل فلا يتمتع بها إلا بأمره» (٦).

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المتعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المتعة حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المتعة حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب المتعة حديث: ٣.

(٥) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب المتعة حديث: ٢، ٤.

(٦) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المتعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٢

لقوله تعالى (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ ..) الى آخر الآية (١). و مع ذلك الصبر أفضل (٢) في صورة عدم خوف للوقوع في الزنا (٣).

و نحوه خبر داود بن فرقد

(١). و يشير الى ذلك صحيح البنظي الثالث

حيث تمسك فيه بالآية الشريفة، الدالة على أن التزويج متعة داخل في الآية الدالة على اعتبار إذن المالك في تزويج الأمه، لدفع توهم

خلاف ذلك. فاذاً التفصيل المذكور ضعيف.

ومثله التفصيل بين من عنده الحره فلا- يجوز، و بين غيره فيجوز، و لو مع فقد الشرطين. فعن الشيخ (ره): أنه حكاها عن قوم من

أصحابنا. لكن بعضهم أنكرو وجود القول المذكور. و كيف كان فلا- دليل عليه في قبال ما عرفت من أدلة المنع. و لذا كان الأولى

إرجاعه إلى القول بالمنع. و استدله

بمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

«قال تزوج الحرّة على الأمة، ولا تزوج الأمة على الحرّة. و من تزوج أمّة على حرّة فنكاحه باطل» (٢).

و نحوه غيره. و دلالة على جواز تزوج الأمة لمن لم يكن عنده حرّة و لو مع فقد الشرطين خفيّة.

(١) فان قوله تعالى: (فَأَنْكِحُوهُنَّ ..) صريح في الجواز.

(٢) لما في ذيل الآية الشريفة من قوله تعالى (وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ) و لا منافاة بين ذلك و بين اشتراط الجواز بخوف العنت. لإمكان

تخصيصه بصورة ما إذا لم يترتب عليه محذور شرعي، كما سيأتي.

(٣) قال في المسالك: «أطلق القائلون بجوازه بالشرطين أن الصبر له أفضل، عملاً بظاهر قوله تعالى (وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ). و في

الجمع بين خيريته مع اشتراط الجواز بخشيّة العنت إشكال». وجه الإشكال:

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب المتعة حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٣

كما لا إشكال في جواز وطئها بالملك (١)، بل و كذا بالتحليل (٢) و لا فرق بين القن و غيره. نعم الظاهر جوازه في المبعضة،

ما أشرنا إليه من أنه إذا كان ترك التزويج يترتب عليه الزنا، يكون حراماً، فيمتنع أن يكون أفضل. لكن عرفت ما فيه، و أن ترك

التزويج إنما يترتب عليه تحريم الزوجه، و لا يترتب عليه الزنا. و إنما يترتب الزنا على حصول الشهوة، نظير ترك شراء الدواء، الذي لا

يترتب عليه المرض، و إنما يترتب على ترك استعمال الدواء. و حينئذ لا مانع من كون ترك تزويج الأمة أفضل في نفسه، و إن كان

يلازمه الوقوع في الزنا، أو المرض، أو نحوهما مما يحرم وقوعه اختياراً، لعدم المقدمية، و لا مانع من اختلاف المتلازمين في الأحكام.

لكن الظاهر من قوله تعالى (وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ) كونه حكماً فعلياً لا يصح مع تحريم ملازمه. فلا بد أن يختص بصورة ما إذا لم

يلزم المحرم، سواء كان اختيارياً كالزنا و نحوه، أم لا كالمرض و نحوه. بأن يلزم منه ما ليس بمحرم كتشويش باله، و وقوف أعماله، و

مكاسبه، و نحو ذلك. فإنه حينئذ يكون الصبر أفضل. و هذا مما يؤكد ما ذكرناه من الإطلاق و عدم الاختصاص بالزنا. و في الجواهر

دفع الإشكال بأن الزنا بعد ما كان بالاختيار لم يكن ترك التزويج مقدمه محرمة، كي ينافي ذلك كونه أفضل. و فيه: أن الظاهر من

قوله تعالى (خَيْرٌ لَكُمْ) أنه أفضل فعلاً، و أنه في مقام الحث عليه. و هو يتنافى مع تحريم ما يلازمه من الزنا، كما عرفت.

(١) باتفاق المسلمين. و في الجواهر: أنه لا ريب فيه.

(٢) بناء على التحقيق من أنه داخل في ملك اليمين، و ليس من قبيل التزويج. نعم بناء على الثاني يكون حكمه حكم الدائم، كما في

المسالك و غيرها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٤

لعدم صدق الأمة عليها (١)، و إن لم يصدق الحرّة أيضاً.

[مسألة (٥٢): لو تزوجها مع عدم الشرطين فالأحوط طلاقها]

(مسألة ٥٢): لو تزوجها مع عدم الشرطين فالأحوط طلاقها (٢). و لو حصل بعد التزويج جدد نكاحها إن أراد على الأحوط (٣).

[مسألة (٥٣): لو تحقق الشرطان فتزوجها ثم زال أو زال أحدهما لم يبطل]

(مسألة ٥٣): لو تحقق الشرطان فتزوجها ثم زالا أو زال أحدهما لم يبطل (٤) ولا يجب الطلاق.

- (١) كما نص على ذلك في الجواهر، وإن كانت الآية الشريفة لم يذكر فيها الأمة وإنما ذكر فيها «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»، وهو أيضا لا يشمل المبعوضة، فلا تدخل في أدلة المنع.
- (٢) لاحتمال صحة النكاح، فلا يجوز تركها بلا طلاق.
- (٣) لاحتمال عدم صحته حين حدوثه.
- (٤) كما في المسالك والجواهر، لأن الشرطين - على تقدير اعتبارهما - شرط في الحدوث، فإذا تحققا و صح حين حدوثه جرى استصحاب صحته بعد ذلك، وإن زال الشرطان، بل لو فرض أنه طلقها رجعيًا جاز له الرجوع بها بعد فقد الشرطين، لأنها بمنزلة الزوجة. واستشكل فيه في الحدائق. لخلو الفرض عن النص بنفى أو إثبات، وعدم حجية الاستصحاب.
- و عن بعض العامة: بطلان العقد. والجميع - كما ترى - خلاف الأصل.
- بل خلاف النصوص الدالة على جواز نكاح الحرة على الأمة، فإنها محمولة على صورة ما إذا تزوج الأمة لوجود الشرطين، ثم زال أحدهما بحصول الطول الى تزويج الحرة. بل
- في صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «في الرجل نكح أمة فوجد طولًا إلى حرة وكره أن يطلق الأمة. قال (ع): ينكح الحرة على الأمة، إن كانت الأمة أولهما عنده» [١].

[١] ذكره بهذا المتن في الحدائق - عن البحار عن كتاب الحسين بن سعيد - في مسألة الجمع -

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٥

[مسألة ٥٤): لو لم يجد الطول أو خاف العنت]

(مسألة ٥٤): لو لم يجد الطول أو خاف العنت و لكن أمكنه الوطء بالتحليل أو بملك اليمين يشكل جواز التزويج (١)

[مسألة ٥٥): إذا تمكن من تزويج حرة لا يقدر على مقاربتها]

(مسألة ٥٥): إذا تمكن من تزويج حرة لا يقدر على مقاربتها، لمرض، أو رتق، أو قرن، أو صغر، أو نحو ذلك، فكما لم يتمكن (٢). و كذا لو كانت عنده (٣) واحدة من هذه، أو كانت زوجته الحرة غائبة.

(١) بل في المسالك والجواهر: لم يجز له نكاح الأمة، لفقد الشرط وهو خوف العنت. وحكى فيهما احتمال الجواز، لأنه لا يستطيع طول حرة. وفيه: أن خوف العنت شرط آخر، وهو مفقود. ومن ذلك يظهر الإشكال في توقف المصنف عن الفتوى. إلا أن يكون من باب الإشكال في الحكم في أصل المسألة. نعم يشكل فرضه خوف العنت مع إمكان الوطء بالتحليل أو بملك اليمين. وكأنه يريد خوف العنت لا من جهة العجز عن النكاح، فإنه لا ينافي التمكين من نكاح الأمة. لكن الظاهر منه في الآية الشريفة الخوف الناشئ من العجز الشرعي عن النكاح، بحيث يكون العجز عن النكاح داعياً إليه. وهذا المعنى لا يتحقق مع التمكين من نكاح الأمة بالملك والتحليل. ولذا قال في القواعد: «و القادر على ملك اليمين لا يخاف العنت، فلا يترخص».

(٢) لصدق عدم الطول على نكاح الحرة.

(٣) كما في المسالك و الجواهر و الحقائق. و في الأخير: نسبه الى تصريح الأصحاب. لصدق عدم الطول على نكاح الحره. و الظاهر عدم

- بين الحره و الأمه الجزء: ٦ صفحہ: ١١٧ الطبعة القديمة و لا يوجد في الوسائل، و الموجود فيها حديث آخر عن محمد بن قيس مختلف معه متنا متحد معه معنى راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب القسم و النشوز و الشقاق حديث: ٢. مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٦

[مسألة (٥٦): إذا لم تكفه في صورة تحقق الشرطين أمه واحدة]

(مسألة ٥٦): إذا لم تكفه في صورة تحقق الشرطين أمه واحدة، يجوز الاثنتين (١). أما الأزيد فلا يجوز، كما سيأتي (٢).

[مسألة (٥٧): إذا كان قادراً على مهر الحره لكنها تريد أزيد من مهر أمناها]

(مسألة ٥٧): إذا كان قادراً على مهر الحره لكنها تريد أزيد من مهر أمناها بمقدار يعد ضرراً عليه، فكصوره عدم القدرة (٣)، لقاعدة نفى الضرر. نظير سائر المقامات،

الاشكال فيه، كما يقتضيه ما سيأتي من جواز نكاح الأمه على الحره بإذنها نصاً، و فتوى. نعم إذا تمكن من بعض الاستماعات بها غير الوطاء، على وجه يزول خوف العنت، لم يجز له نكاح الأمه، لفقد الشرط الثاني.

(١) نسبه في الحقائق إليهم. لإطلاق دليل الجواز مع وجود الشرطين، الشامل لمن لم يتزوج الأمه و لمن تزوجها.

(٢) و تقدم من أنه لا يجوز للحر نكاح أكثر من أمتين.

(٣) قال في المسالك: «لو وجدت الحره، و قدر على ما طلبته من المهر، لكن طلبت أزيد من مهر مثلها، بحيث تجحف بالزيادة، ففي وجوب بذله، و تحريم نكاح الأمه و جهان، من تحقق القدرة المقتضية لوجود الطول. و من لزوم الضرر و المشقة بدفع الزيادة، و حمل القدرة على المتعارف. و هو قوى مع استلزام بذل الزيادة الإسراف عادة بحسب حاله، أو الضرر. و إلا فالأقوى الأول».

و المصنف (ره) فرض مجرد الضرر المالى. و استدلل له بقاعدة نفى الضرر. و يشكل أولاً: بأن قاعدة نفى الضرر تختص بما يلاحظ فيه المالىة» كباب المعاوضات المالىة، و النكاح ليس منها، فان المهر لم يلاحظ فيه المعاوضه المالىة، فإن الزوجه لا كلا و لا بعضا تكون ملكا للزوج عوض المهر، و لا حق له فيها أيضا لوحظ عوضا عنه. و انما عنوان الاصداق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٧

كمسألة وجوب الحج إذا كان مستطيعاً و لكن يتوقف تحصيل الزاد و الراحله على بيع بعض أملاكه بأقل من ثمن المثل، أو على شراء الراحله بأزيد من ثمن المثل، فان الظاهر سقوط الوجوب و إن كان قادراً على ذلك. و الأحوط فى الجميع

عنوان آخر. و لذا لم يكن بناء الفقهاء على الرجوع الى قاعدة نفى الضرر فيما لو تزوج و أصدق أكثر من مهر المثل، كما هو حكم المغبون. و ثانياً:

أن غاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة نفى الحكم الذى يؤدي الى الضرر، لا إثبات صحه تزويج الأمه مع فقد شرطه، و لا إثبات شرطه. نعم إذا توقف التخلص من الوقوع فى الحرام على تزويج الحره المذكوره، و كان تزويجها ضرراً مالياً، سقط وجوب تزويجها. لكن لا

يشرع صحة تزويج الأمة مع فقد شرطها. و وجوب التخلص من الحرام لا يقتضى مشروعيتها. وكذلك رفع السهو والنسيان لا يقتضى صحة الصلاة التي وقع فيها السهو والنسيان. و دليل نفي الحرج لا يقتضى صحة المركب الذي كان بعض أجزائه حرجياً.

فالمتحصل: أن قاعدة نفي الضرر تصلح لنفي الحكم الضرري، و لا تصلح لتشريع الحكم الذي به يرتفع الضرر. و من ذلك يظهر الإشكال في مقايضة المقام بمسألة وجوب الحج، إذا توقف على بيع بعض أملاكه بأقل من ثمن المثل، أو شراء الراحلة أو الزاد بأكثر من ثمن المثل، فإن القاعدة هناك جارية على مقتضاها من نفي الحكم الضرري، فينتفى وجوب الحج، لأنه ضرري. و هنا يقصد إثبات صحة تزويج الأمة بالقاعدة، و هي لا تصلح لذلك. مضافاً الى أن الذي اختاره المصنف عدم سقوط الحج بذلك. فراجع المسألة السابعة من مبحث الاستطاعة من حيث المال.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٨

اعتبار كون الزيادة مما يضر بحاله (١) لا مطلقاً.

[فصل الأقوى جواز نكاح الأمة على الحرّة مع إذنها]

إشارة

فصل الأقوى جواز نكاح الأمة على الحرّة مع إذنها (٢).

(١) كما فرضه في المسالك. و حينئذ يجوز التزويج لصدق عدم الاستطاعة عرفاً من نكاح الحرّة. و ليس من باب التمسك بقاعدة نفي الضرر.

تنبه حكي عن المفيد (ره) أنه قال: «و من تزوج أمة و هو يجد طولاً- لنكاح الحرائر خالف الله عز و جل و شرطه عليه. إلا أنه لا يفسخ بذلك نكاحه»، و حكي مثله عن ابن البراج. و ظاهره صحة العقد و لزوم الإثم. فتكون الحرمة تكليفية. و فيه: أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة والآية و غيرها من الإرشاد الى عدم حصول الزوجية، كما في أمثال المقام. فصل

(٢) كما هو المعروف. نعم عن الشيخ: أنه حكي عن قوم من أصحابنا عدم الجواز، و إن أذنت. و لعله أراد صورة عدم خوف العنت، لوجود الحرّة. و حينئذ يكون في محله. و إلا فلا ينبغي التأمل في بطلانه.

و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه». و يشهد له

صحيح محمد بن إسماعيل ابن بزيع: «سألت أبا الحسن (ع) هل للرجل أن يتمتع من المملوكة بإذن أهلها و له امرأة حرة؟ قال (ع): نعم إذا رضيت الحرّة. قلت: فان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٧٩

و الأحوط اعتبار الشرطين (١) من عدم الطول و خوف العنت و أما مع عدم إذنها فلا يجوز، و إن قلنا في المسألة المتقدمة (٢) بجواز عقد الأمة مع عدم الشرطين، بل هو باطل (٣).

أذنت الحرّة يتمتع منها؟ قال (ع): نعم» (١).

(١) على ما تقدم. و توقف المصنف هنا من أجل توقفه في أصل المسألة، كما سبق.

(٢) يعنى مسألة الإحدى و الخمسين.

(٣) بلا خلاف ظاهر،

لمصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع):

«قال تزوج الحره على الأمة، و لا تزوج الأمة على الحره. و من تزوج أمة على حره فنكاحه باطل» (٢)

و ،

خبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع): عن نكاح الأمة. فقال: تزوج الحره على الأمة، و لا تزوج الأمة على الحره. و نكاح الأمة على الحره باطل ..» (٣).

و

خبر محمد ابن الفضيل عن أبي الحسن (ع): «قال لا يجوز نكاح الأمة على الحره ..» (٤)

و

خبر الحسن بن زياد: «قال أبو عبد الله (ع): تزوج الحره على الأمة، و لا تزوج الأمة على الحره ..» (٥).

و نحوها غيرها. و دلالة الجميع على البطلان ما بين صريحه و ظاهره. و مقتضى إطلاقها: البطلان مطلقاً.

و إن أذنت الحره كما تقدمت حكاية ذلك عن قوم من أصحابنا. لكن عرفت لزوم تقييدها بصورة عدم إذن الحره، لصحيح ابن بزيع

المتقدم

. و هو

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب المتعة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٠

نعم لو أجازت بعد العقد صح على الأقوى (١) بشرط تحقق

و إن كان مورده المتعة، إلا أنه لا قائل بالفرق بينها و بين الدوام. كما فى الرياض. و لا سيما بملاحظة دعوى الإجماع على الصحة مع

الاذن، كما عن التبيان، و السرائر، و التذكرة، و المسالك.

(١) كما فى الجواهر و المسالك، لإطلاق صحيح ابن بزيع المتقدم

، الذى عرفت تقييد نصوص البطلان به. فىكون المتحصل من الجمع بين النصوص: هو البطلان ما لم تأذن سابقاً، أو لاحقاً. خلافاً لما

فى الشرائع و غيرها من البطلان. بل عن المبسوط، و ظاهر التبيان، و السرائر:

الإجماع عليه، و اختاره فى الرياض، اعتماداً على ذلك. و هو كما ترى، لشهرة الخلاف. فقد حكى فى المختصر النافع قولاً: بأن للحره

الخيار بين إجازة عقد الأمة و فسخه. و نسبه فى الرياض الى الشيخين و ابنى البراج و حمزة، فكيف يكون البطلان إجماعياً؟ و كيف

يعتمد على نقل الإجماع على البطلان مع العلم بالخلاف؟!.

و حكى فى المسالك عن الجماعة: القول بالخيار للحره بين فسح عقد الأمة و إمضائه، و عقد نفسها و إمضائه،

لموثق سماعه عن أبي عبد الله (ع): «عن رجل تزوج امه على حرة. فقال: إن شاءت الحرة أن تقيم مع الأمة أقامت، وإن شاءت ذهبت إلى أهلها. قال: قلت: فان لم ترض بذلك و ذهبت إلى أهلها، فله عليها سبيل إذا لم ترض بالمقام؟ قال (ع): لا سبيل له عليها إذا لم ترض حين تعلم. قلت: فذاهبا إلى أهلها طلاقها؟ قال (ع): نعم إذا خرجت من منزله أعتدت ثلاثة أشهر أو ثلاثة قروء، ثم تتزوج إن شاءت» (١).
قال في المسالك- بعد ذكر الموثق-: «و هو يدل على جواز فسخها عقد نفسها. و يسهل بعده القول بجواز فسخ عقد

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨١

.....

الأمة». و في المختلف حكى عن الشيخين، و ابن البراج، و سلار، و ابن حمزة: القول بتخيير الحرة في فسخ عقد الأمة و إمضائه. ثم قال: «هل للحرة أن تفسخ عقد نفسها لو دخلت الأمة عليها؟ قال الشيخان: نعم. و به قال ابن البراج، و سلار، و ابن حمزة». و قريب منه ما في كشف اللثام. فيكون قول الجماعة مركباً من دعويين. خلافاً لما يظهر من بعضهم من أن قول الشيخين هو تخيير الحرة في عقد نفسها لا غير، و لما تقدم عن الرياض من أن المنسوب الى الشيخين و أتباعهما هو تخيير الحرة بين إجازة عقد الأمة و فسخه.

و كيف كان لا مجال لدعوى الإجماع على البطلان بعد شهرة الخلاف من القدماء. و حينئذ يتعين الرجوع الى النصوص. و قد عرفت مقتضى الجمع بين نصوص البطلان مطلقاً و صحيح ابن بزيع . و أما موثق سماعه

فمقتضى الجمع بينه و بين نصوص البطلان مطلقاً و صحيح ابن بزيع

: هو مذهب الشيخين، المؤلف من دعويين، كما عرفت. فيثبت البطلان مع عدم الاذن من الحرة بمفهوم الصحيح، الموافق لنصوص البطلان مطلقاً.

و الصحة مع الاذن منها بمنطوق الصحيح، لإطلاقه. و ثبوت الخيار لها حينئذ في عقد نفسها بموثق سماعه . و الطعن بالموثق بالضعف- كما في النافع و المسالك- ضعيف.

و في الحدائق: اختار البطلان. و أجاب عن الموثق بأنه لا يقوى على معارضة نصوص البطلان. و كأنه لأن الموثق ظاهر في صحة عقد الأمة مطلقاً، في قبال نصوص البطلان مطلقاً. و لم يتعرض للصحيح. و كأنه بناء منه على عدم إطلاقه. و فيه: أنه غير ظاهر. فاذا قيد الصحيح إطلاق البطلان بمنطوقه، أمكن أن يقيد بمفهومه إطلاق الصحة في الموثق. و من ذلك يظهر الاشكال فيما في الرياض من أن الموثق يدل على صحة نكاح

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٢

الشرطين على الأحوط (١). و لا فرق في المنع بين كون العقدین دواميين أو انقطاعيين أو مختلفين (٢)، بل الأقوى عدم الفرق (٣) بين إمكان وطء الحرة و عدمه لمرض، أو

الأمة، فيعارضه نصوص البطلان اللازم تقديمها عليه. نعم يشكل الموثق بأنه

رواه في الكافي هكذا: «في رجل تزوج امرأة حرة و له امرأة أمه، و لم تعلم الحرة أن له امرأة. قال: إن شاءت الحرة ..» (١).

فلا- يكون فيما نحن فيه. و كأنه لذلك لم يتعرض في الجواهر للاستدلال به على المسألة، بل استدل بما رواه في الكافي للمسألة الثانية، و في تزويج الحرة على الأمة. و احتمال أن تكونا روايتين في واقعتين مع اتحاد السائل، و المسؤول منه، و السند، و الجواب على طوله. و اشتماله على سؤالات و أجوبة متكررة من السائل و المجيب. بعيد، و لا سيما و أن الكليني لم ينقل المتن الأول، و الشيخ لم ينقل المتن الثاني. فلو كانا حديثين لكان اللانزم نقلهما معاً، لأنهما جميعاً رويًا ذلك عن الحسن بن محبوب عن يحيى اللحام، عن سماعة، و الظاهر أن ذلك كان في كتاب الحسن بن محبوب، فما الذي دعى الى هذا التبويض؟! و إنه لبعيد جداً. و المظنون قوياً أنها حديث واحد اختلف النقلان في موضوع سؤاله. و لا- ينبغي التأمل في تقديم نقل الكليني مع معارضته لنقل الشيخ. و لم يتحقق استدلال الشيخين و أتباعهما به على القول بالتخير في الفرض، بل من الجائز أن يكون دليلهم شيئاً آخر، كما تقدم في تزويج بنت الأخ و الأخت على العممة و الخالة. فراجع.

(١) على ما تقدم من الإشكال في أصل المسألة.

(٢) لإطلاق الأدلة.

(٣) يعنى: في المنع إلا مع الإذن. لإطلاق أدلة المنع.

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ملحق حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٣

قرن، أو رتق، إلا مع عدم الشرطين (١). نعم لا يبعد الجواز (٢) إذا لم تكن الحرة قابلةً للاذن لصغر أو جنون، خصوصاً إذا كان عقدها انقطاعياً. و لكن الأحوط مع ذلك المنع.

و أما العكس - و هو نكاح الحرة على الأمة - فهو جائز و لازم إذا كانت الحرة عالمةً بالحال (٣). و أما مع جهلها فالأقوى خيارها في بقائها مع الأمة و فسخها و رجوعها إلى أهلها (٤)

(١) لم يتضح وجه هذا الاستثناء، لأنه مع عدم الشرطين يكون المنع أولى. و المظنون أن هذا الاستثناء راجع الى الجواز المذكور بقوله:

«نعم لا يبعد الجواز...». لكن نسخة الأصل كما هنا.

(٢) كما احتمال ذلك في الجواهر، بناء على ظهور دليل اعتبار الاذن في القابلة، فيبقى غيرها داخلا تحت عمومات الحل. ثم احتمال العدم، لإطلاق النهي عن نكاح الأمة على الحرة، المقتصر في تقييده على صورة الاذن من القابلة، و يبقى غيرها داخلا تحت عموم المنع. و هذا هو الموافق للقواعد، لأن عموم المنع أخص من عموم الحل، فيقدم عليه. و منه يظهر ضعف ما عن المبسوط من القول بالصحة.

(٣) بلا خلاف فيه و لا إشكال، لأصالة الحل و اللزوم. و خصوص النصوص المتضمنة جواز تزويج الحرة على الأمة، كما تقدم بعضها.

(٤) كما هو المعروف. و يشهد له □

خبر يحيى الأزرق: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل كانت له امرأة وليدة، فنزوح حرة و لم يعلمها بأن له امرأة وليدة. فقال (ع): إن شاءت الحرة أقامت، و إن شاءت لم تقم. قلت: قد أخذت المهر، فتذهب به؟ قال (ع): نعم، بما استحل من فرجها» (١).

و نحوه موثق سماعة المتقدم عن الكافي

. و عن.

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٤

و الأظهر عدم وجوب أعلامها بالحال (١). فعلى هذا لو أخفى عليها ذلك أبداً لم يفعل محرماً.

[مسألة ١: لو نكح الحرّة و الأمة في عقد واحد مع علم الحرّة صح]

(مسألة ١): لو نكح الحرّة و الأمة في عقد واحد مع علم الحرّة صح (٢). و مع جهلها صح بالنسبة إليها (٣) و بطل بالنسبة إلى الأمة (٤)،

التيان: أن للحرّة الخيار في عقد الأمة أيضاً، كالخيار في عقد نفسها.

و دليله غير ظاهر في مقابل عمومات اللزوم. و عن المبسوط: أنه رواية و لكنها لم تثبت.

(١) كما في الجواهر، للأصل، و لما يستفاد من الخبرين المذكورين.

و مجرد كون الخيار من حقوقها لا- يستلزم وجوب أعلامها به. على أن كون الخيار في المقام من الحقوق غير ظاهر، حتى في حال العلم، فضلاً عن حال الجهل. و حكى في الجواهر عن الرياض أنه قال: «و لو أدخل الحرّة على الأمة جاز، و لزم علم الحرّة بأن تحته أمة إجماعاً و نصواً».

ثمّ قال في الجواهر: «و لم نتحقق ذلك. و يمكن أن يريد الإجماع و النصوص على الحكم الأول..» و لكن نسخة الرياض التي عندنا هكذا: «جاز و لزم مع علم الحرّة..»، فلا إشكال عليه حينئذ.

(٢) بلا إشكال ظاهر، لعمومات الصحة. و لزم، لدليل اللزوم.

(٣) بلا إشكال لعمومات الصحة.

(٤) بلا إشكال فيه في الجملة. و يقتضيه

صحيح أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر (ع) قال: «سئل أبو جعفر (ع): عن رجل تزوج امرأة حرة و أمتين مملوكتين في عقد واحد.

قال (ع): أما الحرّة فنكاحها جائز، و إن كان سمى لها مهراً فهو لها. و أما المملوكتان فان نكاحهما في عقد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٥

إلا مع إجازتها (١). و كذا الحال لو تزوجهما بعقدين في زمان واحد على الأقوى (٢).

[مسألة ٢: لا إشكال في جواز نكاح المبعضة على المبعضة]

(مسألة ٢): لا إشكال في جواز نكاح المبعضة على المبعضة (٣). و أما على الحرّة ففيه إشكال (٤). و إن كان لا يبعد جوازه (٥)، لان

الممنوع نكاح الأمة على الحرّة، و لا يصدق الأمة على المبعضة، و إن كان لا يصدق أنها حرة أيضاً.

مع الحرّة باطل، يفرق بينه و بينهما» (١).

(١) فيصح عقد الأمة حينئذ، كما في المسالك و الجواهر و غيرها.

و في المسالك حكاه عن الشيخين و أتباعهما. و في الرياض عن جماعة من الأعيان البطلان. و يقتضيه إطلاق صحيح أبي عبيدة

المتقدم

. لكن في الرياض احتمال الحمل على الغالب، و هو صورة عدم الاذن و ظاهره التردد في البطلان. و كذا قوله في القواعد: «كان عقد الأمة موقوفاً، أو باطلاً». لكن في الجواهر دعوى القطع بالصحة مع الاذن. و كأنه مستفاد مما تقدم في عقد الأمة على الحرية. و هو غير بعيد. و في المختلف:

«كان للحره الخيار في فسخ عقد الأمة و إمضاءه، و الخيار في عقد نفسها، لأن العقد واحد وقع متزلزلاً و لا أولويه» و يشبه أن يكون من الاجتهاد في قبال النص.

(٢) فإنه و إن لم يدخل في عبارة النص صريحاً، لكنه يدخل في مفهومه كما لا يخفى، لإلغاء خصوصيته عرفاً.

(٣) فإنه لا يدخل في نصوص المنع، فيرجع فيه الى عمومات الحل.

(٤) لاحتمال كون شرف الحرية هو الموجب للمنع عن الفاقد لها.

(٥) كما مال إليه في الجواهر، لما ذكر في المتن.

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٦

[مسألة ٣: إذا تزوج الأمة على الحره فماتت الحره]

(مسألة ٣): إذا تزوج الأمة على الحره فماتت الحره أو طلقها أو وهب مدتها في المتعة أو انقضت لم يثمر في الصحة (١) بل لا بد من العقد على الأمة جديداً إذا أراد.

[مسألة ٤: إذا كان تحتها حره فطلقها طلاقاً بائناً]

(مسألة ٤): إذا كان تحتها حره فطلقها طلاقاً بائناً يجوز له نكاح الأمة في عدتها (٢). و أما إذا كان الطلاق رجعياً ففيه إشكال، و إن كان لا يبعد الجواز، لانصراف الاخبار عن هذه الصورة (٣).

[مسألة ٥: إذا تزوج فضولى حره فتزوج أمه]

(مسألة ٥): إذا تزوج فضولى حره فتزوج أمه ثم أجاز عقد الفضولى، فعلى النقل لا يكون من نكاح الأمة على الحره فلا مانع منه، و على الكشف مشكل (٤).

(١) لاستصحاب عدم ترتب الأثر. اللهم إلا أن يرجع الى عموم الصحة، المقتصر في تقييده باعتبار إذن الحره على صورة كونه عقد الأمة على حره، و هو غير صادق في الفرض.

(٢) إذ ليس عنده حره، فلا يكون من تزويج الأمة على الحره، الذى هو موضوع المنع، فعموم الحل بحاله شامل له. اللهم إلا أن يرجع الى استصحاب حال ما قبل الطلاق. لكن التحقيق عدم جريانه في مثل المقام مقابل العموم.

(٣) لو سلم لا يجدى في الجواز، لأن دليل تنزيل المطلقة رجعياً بمنزلة الزوجه كاف في ثبوت الحكم الأول، المقدم على عموم الحل.

(٤) أما على الكشف الحقيقى: فلا- ينبغى الإشكال في المنع، لأنه بالإجازة ينكشف أن الحره زوجه حين عقد الفضولى، قبل عقد الأمة، فيكون العقد على الأمة من تزويج الأمة على الحره. و أما على الكشف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٧

[مسألة ٦: إذا عقد على حره و عقد وكيله له على أمة و شك في السابق منهما]

(مسألة ٦): إذا عقد على حره و عقد وكيله له على أمة و شك في السابق منهما لا يبعد صحتهما (١). و إن لم تجز الحره. و الأحوط طلاق الأمة مع عدم إجازة الحره.

[مسألة ٧: لو شرط في عقد الحره أن تأذن في نكاح الأمة عليها صح.]

(مسألة ٧): لو شرط في عقد الحره أن تأذن في

الانقلابي: فعقد الأمة حين وقوعه لم يكن من تزويج الأمة على الحره، لكن بعد الإجازة و حكم الشارع بتحقيق الزوجية حين عقد الفضولي ينقلب العقد على الأمة بعد أن لم يكن من تزويج الأمة على الحره، فيكون من تزويج الأمة على الحره. نعم يشكل المنع: بأن الأدلة منصرفه عن مثل ذلك، و الظاهر منها تزويج الأمة على الحره حين حدوثه، و ليس الأمر كذلك على هذا المبني. و أولى منه بالإشكال لو بنى على الكشف الحكمي.

(١) أما عقد الحره: فمعلوم الصحة على كل حال، سابقاً كان أو لاحقاً أو مقارناً. و أما عقد الأمة: فإن كان لاحقاً أو مقارناً فهو باطل إلا- بإذن الحره، و إن كان سابقاً فهو صحيح. و مع الشك في الصحة يبني على الصحة، لقاعدة الصحة. و أما الأصول الموضوعية: فمقتضاها الصحة أيضاً إذا علم تاريخ عقد الأمة، لأصالة عدم وقوع العقد على الحره سابقاً، و لا حين وقوع العقد على الأمة، فلا يكون عقد الأمة لمن كانت عنده حره لا سابقاً و لا مقارناً، فيكون صحيحاً و أما إذا علم تاريخ عقد الحره فأصالة عدم وقوع العقد على الأمة سابقاً و لا حين وقوع العقد على الحره لا يقتضى صحة عقد الأمة، بل يلزم فساده، كما هو ظاهر. و حينئذ لا يمكن إثبات صحة عقد الأمة بالأصل الموضوعي في هذه الصورة، و يتعين الرجوع الى أصالة الصحة. إلا أن يستشكل فيها، لأن الشك ناشئ من الشك في الأمور الاتفاقية، و جريانها في مثله محل إشكال و كلام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٨

نكاح الأمة عليها صح. و لكن إذا لم تأذن لم يصح (١)، بخلاف ما إذا شرط عليها أن يكون له نكاح الأمة.

[فصل في نكاح العبيد و الإماء]

إشارة

فصل في نكاح العبيد و الإماء

[مسألة ١: أمر تزويج العبد و الأمة بيد السيد]

(مسألة ١): أمر تزويج العبد و الأمة بيد السيد، فيجوز له تزويجهما (٢) و لو من غير رضاهما، أو إجبارهما على ذلك. و لا يجوز لهما العقد على نفسيهما من غير إذنه (٣)،

(١) تقدم الكلام في هذه المسألة في المسألة التاسعة عشرة من فصل المحرمات بالمصاهرة. فراجع.

فصل في نكاح العبيد و الإماء

(٢) بلا إشكال فيه ظاهر في الجملة. و سيأتي بيان التعرض لذلك في الفتاوى و النصوص في المسألة السادسة عشرة. و تقتضيه قاعدة

السلطنة بعد ثبوت قابلية المحل، فإذا كان للحر ولاية تزويج نفسه، فالعبد تكون ولاية تزويجه لمولاه.

(٣) فقد طفت بذلك عباراتهم من دون نقل خلاف أو احتمال خلاف في ذلك. و تقتضيه قاعدة السلطنة، فإن ثبوت السلطنة على

ذلك للمولى يقتضى نفيها عن غيره. مضافا الى قوله تعالى (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ) «١»، و بعض النصوص الآتية في المسألة الثانية.

(١) النساء: ٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٨٩

كما لا يجوز لغيرهما العقد عليهما كذلك (١)، حتى لو كان لهما أب حر. بل يكون إيقاع العقد منهما أو من غيرهما عليهما حراماً إذا

كان ذلك بقصد ترتيب الأثر (٢). و لو لا مع إجازة المولى. نعم لو كان ذلك بتوقع الإجازة منه فالظاهر عدم حرمة، لأنه ليس تصرفاً

في مال الغير عرفاً (٣) كبيع الفضولى مال غيره. و أما عقدهما على نفسيهما (٤) من غير إذن المولى، و من غيرهما (٥) بتوقع الإجازة

فقد يقال بحرمة (٦)

(١) لما عرفت، من غير فرق بين أن يكون العاقد أباً حراً، و غيره، لعموم القاعدة للجميع.

(٢) لحكم العقل باستحقاق العقاب على ما يصدر من المكلف من فعل أو ترك بقصد التوصل الى الحرام، فتكون الحرمة عقلية لا

شرعية.

(٣) لاختصاص التصرف في مال غيره المحرم بما يكون تصرفاً خارجياً، و إيقاع التزويج - كإيقاع البيع الفضولى - من التصرف

الاعتباري، فلا يدخل في الدليل.

(٤) لم يتضح الفرق بين هذه المسألة و ما قبلها، فإن ما قبلها كان في عقدهما على أنفسهما، و عقد غيرهما عليهما، و في هذه المسألة

كذلك.

(٥) التصرف من غيرهما لا يناسب التعليل الآتى، فاللازم الضرب عليه. و المظنون أن أصل العبارة غير موجود فيه قوله: «و من غيرهما».

كما أن أصل العبارة السابقة هكذا: «نعم لو كان ذلك من غيرهما بتوقع الإجازة...». فتكون العبارة السابقة في إيقاع الغير لا غير، و هذه

العبارة في إيقاعهما لا غير. فحينئذ تختلف المسألتان. و قد راجعت نسخة الأصل فوجدتها كما ذكرنا، على ما هو الظاهر.

(٦) يظهر ذلك من الجواهر، فإنه بعد قول ماته: «لا يجوز للعبد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٠

لسلب قدرتهما و إن لم يكونا مسلوبي العبارة. لكنه مشكل، لانصراف سلب القدرة عن مثل ذلك (١). و كذا لو باشر أحدهما العقد

للغير بإذنه أو فضولة، فإنه ليس بحرام على الأقوى و إن قيل بكونه حراماً (٢).

[مسألة ٢: لو تزوج العبد من غير إذن المولى وقف على إجازته]

(مسألة ٢): لو تزوج العبد من غير إذن المولى وقف على إجازته، فإن أجاز صح. و كذا الأمة على الأقوى (٣).

و لا للأمة أن يعقدا لأنفسهما نكاحاً إلا بإذن المالك قال: «بل و لا يجوز - على الأصح - أن يعقدا لغيرهما أيضاً ذلك و لا غيره من

العقود. و إن كان لو وقع منهما ترتب الأثر و إن أتما، فحمل كلام الشرائع على نفى الجواز التكليفي. و في الرياض: علل الحكم المذكور في متن الشرائع بأنهما ملك له، فلا يتصرفان في ملكه بغير إذنه، لقبحه. انتهى. و نحوه كلام غيرهما.

(١) هذا الانصراف غير ظاهر. نعم ما جرت السيرة على وقوعه بغير إذن الولي مخصص لعموم سلب القدرة. لكن في كون المقام منه غير ظاهر. و من ذلك يشكل ما يأتي في قوله (ره): «على الأقوى».

(٢) تقدم ذلك عن الجواهر.

(٣) كما عن الأشهر، أو الأكثر، أو المشهور. و في الشرائع:

أنه الأظهر. و في المختصر النافع: أنه أشبه. للتصريح بذلك في جملة من النصوص الواردة في العبد،

كمصحح زرارة عن أبي جعفر (ع): «سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده. فقال (ع): ذلك الى سيده إن شاء أجازته. و إن شاء فرق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عيينة و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، و لا تحل إجازة السيد له. فقال أبو جعفر (ع): إنه لم يعص الله سبحانه،

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٢٩١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩١

.....

إنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز» (١).

و المراد من معصية السيد فعله بغير إذنه، كما أن المراد من عدم معصية الله سبحانه فعله بإذنه.

توضيح ذلك: أن المعصية إنما يصح اعتبارها في التكليف، فهي الجري على خلاف مقتضى التكليف، كما أن الإطاعة الجري على وفق مقتضى التكليف، و المقام لما لم يكن فيه تكليف، لا- من الله تعالى، و لا من السيد، تعين أن يكون المراد بالمعصية فيه معنى آخر، و هو فعل ما لم يأذن به، فمعصية السيد فعل ما لم يأذن به السيد. و عدم معصية الله تعالى عدم فعل ما لم يأذن به الله تعالى، بأن كان فعله مأذوناً فيه منه تعالى، فان عقد العبد لا قصور فيه في نفسه، فهو مشروع، و مأذون فيه من الله تعالى، فلم يكن فعله معصية لله تعالى بهذا المعنى، كما أنه لم يأذن فيه السيد، فيكون فعله معصية للسيد بهذا المعنى. و يشير الى ما ذكرنا

خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه، فدخل بها، ثم اطلع على ذلك مولاه. قال (ع): ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما. فان فرق بينهما فللمرأة ما أصدقها، إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً. و إن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول. فقلت لأبي جعفر (ع): فإن أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر (ع): إنما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاص لله، إنما عصى سيده، و لم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه، من نكاح في عدة و أشباهه» (٢).

و من النصوص الواردة في العبد

صحيح معاوية بن وهب قال: «جاء رجل الى أبي عبد الله (ع) فقال: إني كنت مملوكاً لقوم، و إني تزوجت امرأة حرة بغير إذن موالي، ثم أعتقوني

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٢

.....

بعد ذلك، فأجدد نكاحي أباها حين أعتقت؟ فقال (ع) له: أكانوا علموا أنك تزوجت امرأة و أنت مملوك لهم؟ فقال نعم، و سكتوا عني و لم يغيروا علي. قال: فقال: سكتوهم عنك بعد علمهم إقرار منهم. اثبت على نكاحك الأول» (١).
و نحوها خبر الحسن بن زياد الطائي (٢) و غيره.

و من التعليل في الصحيح يظهر عموم الحكم للأمة. مضافاً الى إطلاق النصوص الدالة على أنه لا يجوز تزويج الأمة إلا بإذن مولاهما، مثل
خبر أبي العباس البقباق: «قلت لأبي عبد الله (ع): يتزوج الرجل بالأمة بغير علم أهلها. قال: هو زنا إن الله تعالى يقول (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ)» (٣)

و موثق أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن نكاح الأمة.
قال (ع): لا يصلح نكاح الأمة إلا بإذن مولاهما» (٤)
بناء على عمومها للاذن بعد العقد، كما تحقق ذلك في مبحث الفضولي. و قوله (ع):
«هو زنا»

مختص بصورة عدم الاذن، كما يظهر من الاستشهاد بالآية الشريفة.
وقيل بالبطلان فيهما، و هو المحكى عن أكثر القائلين ببطلان نكاح الفضولي، و إن كان بعضهم بنى على الصحة في العبد، كالشيخ في الخلاف و المبسوط، فقد حكى عنه أنه استثنى نكاح العبد بدون إذن سيده. و فيه:
أن البناء على بطلان الفضولي في النكاح، لا يقتضى البناء عليه في المملوك، للنصوص الخاصة به التي عرفتها.
وقيل بالبطلان، و أن الإجازة كالعقد المستأنف. حكى عن النهاية و التهذيب و المهذب. لكن في كشف اللثام- تبعاً للمختلف- حمل
البطلان

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٣

و الإجازة كاشفة (١). و لا- فرق في صحته بها بين أن يكون بتوقعها، أو لا- بل على الوجه المحرم. و لا يضره النهي، لأنه متعلق بأمر خارج (٢) متحد. و الظاهر اشتراط عدم الرد منه

على التزلزل، فيرجع هذا القول الى المشهور.

وقيل بالبطلان في الأمة، و الصحة في العبد، حكى عن ابن حمزة.

و اختاره في الحدائق. للنصوص الواردة في الأمة، المتضمنة أن نكاحها بغير إذن مولاها فاسد أو زنا بناء منه على عدم عمومها للاذن بعد العقد.

و أما الصحة في العبد فلما تقدم من النصوص. و فيه: ما عرفت في وجه الاستشهاد بنصوص الأمة.

(١) قد تحقق في مبحث الفضولي: أن الإجازة كاشفة. على نحو الكشف الانقلابي، بمعنى: أن الشارع حين الإجازة يحكم بصحة العقد، و ثبوت مضمونه. و مضمون العقد و إن كان نفس الزوجية لا الزوجية حين العقد، إلا أن المرتكز العرفي كون الزوجية من قبيل المسبب عن العقد، على نحو المسببات الحقيقية عن أسبابها، بحيث لا تنفك عنها. و هذا الارتكاز قرينه على حمل عمومات الصحة و النفوذ على النحو المذكور من النفوذ، أعنى: النفوذ على نحو المقارنة. فلاحظ مبحث الفضولي من كتابنا نهج الفقاهة.

(٢) التحقيق: أن النهي في المعاملات سواء كان متعلقاً بأمر داخل أم خارج، متحد مع المعاملة أو غير متحد- لا يقتضى فساد المعاملة، فإن النهي عن البيع وقت النداء نهى عن أمر داخل، بل عن نفس مضمون العقد، و لا يقتضى فساد العقد، و لا عدم ترتب المضمون. نعم في العبادات يمكن التفصيل بين النهي عن العبادة نفسها أو عن أمر داخل فيها، كالجاء، و بين النهي عن أمر خارج، فإن الأول يقتضى الفساد، و الثاني لا يقتضيه إذا لم يكن المنهى عنه متحداً مع ذات العبادة، و مع الاتحاد يقتضى الفساد،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٤

قبل الإجازة، فلا تنفع الإجازة بعد الرد (١). و هل يشترط في تأثيرها عدم سبق النهي من المولى فيكون النهي السابق كالرد بعد العقد، أولاً؟ و جهان. أقواهما: الثاني (٢).

[مسألة ٣: لو باشر المولى تزويج عبده أو أجبره على التزويج]

(مسألة ٣): لو باشر المولى تزويج عبده أو أجبره على التزويج فالمهر إن لم يعين في عين يكون في ذمة المولى (٣)

إلا- بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي. ثم إنك عرفت أن حرمة العقد لا بتوقع الإجازة عقلياً، لا شرعية، فالنهي إرشادي من باب لزوم دفع الضرر، لا شرعي، فاستحقاق العقاب علة للنهي، لا معلول له. ثم إن صحة العقد الواقع على الوجه المحرم بالإجازة اللاحقة صريح النصوص المتقدمة.

(١) كما هو المشهور، بل المدعى عليه الإجماع. و كأن الوجه فيه:

أن الرد بمنزلة الحائل بين الإجازة و العقد، فلا يمكن ارتباط الإجازة به، كما إذا كان بعد الإيجاب قبل القبول، فإنه مانع من ارتباط الإيجاب بالقبول عرفاً.

(٢) لعمومات الصحة. و عن جماعة: البناء على البطلان. و هو غير ظاهر الوجه، إلا بناء على أن النهي السابق على العقد يستوجب وقوع الكراهة حال العقد و بعده آنأماً، فيكون الكراهة بمنزلة الرد. و فيه: أن الكراهة لا تكون رداً، و لذا يصح عقد المكره إذا أجاز بعد ذلك.

و بالجملة: عمومات الصحة لا فرق في شمولها لعقد الفضولي بين سبق النهي و عدمه.

(٣) الكلام تارة يكون في المهر المذكور في متن العقد. و أخرى في المهر المستحق بالوطء إذا لم يذكر المهر في العقد. و الظاهر أن مورد فرض المسألة الصورة الأولى. و حينئذ يكون الوجه فيه ظاهر، لأن المهر المذكور لما لم يعين في ذمة و لا في عين انصرف الى ذمة العاقد المباشر

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٥

و يجوز أن يجعله في ذمة العبد يتبع به بعد العتق مع رضاه.

و هل له ذلك قهراً عليه؟ فيه إشكال (١) كما إذا استدان على أن يكون الدين في ذمة العبد من غير رضاه. و أما لو اذن له في التزويج فان عين كون المهر في ذمته، أو في ذمة العبد أو في عين معين تعين (٢). و إن أطلق ففي كونه في ذمته، أو في ذمة العبد مع ضمانه له و تعهده أدائه عنه (٣)، أو كونه في كسب العبد، وجوه. أقواها: الأول (٤). لأن الإذن في الشيء إذن في

و عهده، و في صورة الإيجاب يكون الأمر بمنزلة المباشر. لكنه غير ظاهر.

فالأولى إلحاق صورة الإيجاب بالصورة الآتية.

(١) للإشكال في دخول الذمة تحت سلطان المالك، لأن الملكية قائمة بالعبد لا بذمته، فلا تكون ذمته مملوكة، و لا تحت ولاية المالك. إلا أن يقال: إن الذمة من شؤون المملوك، فتكون تحت ولاية مالكة. و يحتمل أن يكون وجه الإشكال في أن العبد حر بعد العتق، فكونه يتبع به بعد العتق حق عليه في حال الحرية، فلا سلطان للمولى على جعله. إلا أن يقال: إن المجعول أن يكون عليه حال الرقية أن يدفعه حال الحرية، فالحق المجعول عليه جعل عليه في حال الرقية، لا في حال الحرية.

(٢) لأنه مقتضى سلطان المولى.

(٣) الظاهر أن المراد من الضمان التعهد بالأداء، لا الضمان الاصطلاحي، بأن يكون المهر في ذمة المولى بعد أن كان في ذمة العبد.

(٤) كما في الشرائع و القواعد، و غيرهما. و حكى عن ابني حمزة و إدريس و في المسالك: أنه المشهور، و أنه الأصح. لأن الإذن في النكاح يستلزم الإذن في توابعه و لوازمه، كما لو اذن له في الإحرام بالحج، فإنه يكون مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٦

لوازمه. و كون المهر عليه - بعد عدم قدرة العبد على شيء،

إذناً في توابعه من الأفعال و إن لم يذكر. انتهى. لكن التعليل المذكور إنما يقتضى الإذن في جعل المهر، لا- كون المهر في ذمة المولى. نعم لو ثبت أن العبد لا ذمة له تعين أن يكون المهر المجعول المأذون في جعله في ذمة المولى. و لكنه غير ظاهر. بل خلاف المتسالم عليه. فقد ذكروا أنه إذا جعل المهر أكثر من مهر المثل كان الزائد على مهر المثل في ذمته.

و من ذلك يظهر الأشكال فيما في الجواهر من الاستدلال على المشهور بقوله:

«ضرورة عدم ذمة العبد صالحه للاشتغال، و إلا لكان المهر جميعه فيها، و لم يقل به أحد». و أما عدم كون المهر جميعه فيها إذا كان زائداً على مهر المثل فليس ذلك لعدم ذمة العبد، بل من الجائز أن يكون لدليل آخر.

و لأجل ما ذكرنا من الأشكال على التعليل فسره في المتن: بأن المراد أن من لوازم الإذن في التزويج عرفاً أن يكون المهر على المولى، لعدم قدرة العبد و كونه كلاً على مولاه. فالجعل في ذمة العبد و إن كان ممكناً، لكنه خلاف ظاهر الإذن عرفاً. فكأن مراد المسالك ذلك. و كذا قبله في جامع المقاصد، فقد ذكر فيه التعليل بعينه، بزيادة أن النكاح يمتنع إخلاؤه عن المهر، و العبد لا يملك شيئاً، فلا يجب عليه شيء، لامتناع أن يجب عليه ما لا يقدر عليه، لامتناع التكليف بما لا يطاق. فيكون وجوبه على المولى. انتهى. فلو لم يكن تعهد من المولى بالمهر كان الإذن صورياً، لا جدياً. هذا بالنظر إلى الغالب. و لذلك كان الإذن دالاً على كون المولى متعهداً بالمهر بالدلالة العرفية. و ليس من باب أن الإذن في الشيء إذن في لوازمه، بل من باب أن لازم الإذن عرفاً التعهد بالمهر. و كان الأولى لذلك إسقاط الجملة الأولى من التعليل، و الاقتصار على ما بعدها. و هو غير بعيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٧

و كونه كلاً على مولاه - من لوازم الإذن في التزويج عرفاً.

وكذا الكلام في النفقة. ويدل عليه أيضا في المهر رواية على ابن أبي حمزة (١)، وفي النفقة موثقة عمار الساباطي (٢). ولو تزوج العبد من غير إذن مولاه ثم أجاز، ففي كونه كالإذن

(١)

رواها عنه الحسن بن محبوب عن أبي الحسن (ع): «في رجل يزوج مملوكاً له امرأة حرة على مائة درهم. ثم إنه باعه قبل أن يدخل عليها. فقال (ع) يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض لها. إنما هو بمنزلة دين له استدانه بأمر سيده» (١).
و من ذيلها يظهر أن التزويج كان من العبد بإذن المولى، لا من المولى مباشرة كما يظهر من صدر الرواية، وإلا لم ينسجم بذيلها. فلاحظ.

(٢)

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أذن لعبد في تزويج امرأة فتزوجها ثم إن العبد أبق من مواليه، فجاءت امرأة العبد تطلب نفقتها من مولى العبد. فقال (ع): ليس على مولاه نفقة وقد بانت عصمتها منه. فإن إباق العبد طلاق امرأته» (٢).
فإن تعليل نفى النفقة على المولى بأنها بانت عصمتها يدل على ثبوتها على السيد مع عدم البيونة.
وعن المبسوط و ابنى البراج و سعيد: أن المهر في كسب العبد. وفي كشف اللثام: «و هو عندى أقوى، لأن الأصل براءة ذمة المولى. و الاذن في النكاح لا يقتضى تعليق لازمه في الذمة، وإنما يستلزم الاذن في لازمه، و هو الكسب للمهر و النفقة». و فيه: أنه لا مجال للأصل مع الدليل، و قد عرفت أن من لوازم الاذن في النكاح عرفاً التعهد بالمهر و النفقة.
و منع استلزام الاذن في النكاح الاذن في الكسب و المهر، بل لا بد في فعل

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٨

السابق في كون المهر على المولى، أو بتعهده، أولاً، وجهان (١).

الكسب من الاستئذان. و كذلك صرف النماء في الوفاء. نعم إذا كانت قرينة خاصة على ذلك كان العمل عليها. و أما الكلية فغير ظاهرة. بل لو كان العبد معتاداً للخدمة في المضيف أو المنزل، فاذن له المولى في التزويج، فذهب و اشتغل بالكسب من نساجه و غيرها، بلا إذن من المولى في ذلك كان شاذاً و متمرداً على مولاه. و لذا قال في الجواهر: «ليس في الاذن ما يقتضى اختصاص ذلك بخصوص الكسب من أموال السيد». و الاشكال عليه - كما في رساله شيخنا الأعظم - بأن مراد كاشف اللثام أنه لا تسلط عليه في إزمه بالدفع من غير الكسب. ضعيف. كيف؟! و لم يقل بذلك أحد. و إنما القائلون بتعلقه في ذمة المولى يريدون بذلك أنه له الدفع من أى مال شاء من كسب أو غيره. و الشيخ و أتباعه يعينون الدفع من الكسب. هذا إذا كان العبد كسوباً، أما إذا لم يكن، أو كان كسبه يقصر عن المهر، بقى المهر في ذمته، يتبع به بعد العتق. و قد يستفاد من كلام المبسوط: أنه يتعلق برقبته كأرش الجنايه.

و في الجواهر: «قد يقال: إنه في ذمة العبد، لكونه عوض ما انتقل اليه من البضع، و لكن يستحق على السيد أداؤه حالاً، أو عند حلول الأجل. و لعل هذا هو المراد من قولهم في ذمة السيد، و أنه في عهده أداؤه عن العبد، و إلا فالمهر على الزوج نصاً، و فتوى». و كأنه الى ذلك أشار في المتن بقوله: «أو في ذمة العبد..»، كما تقدم شرح المراد منه. و ما ذكره (ره) غير بعيد عن الأذواق العرفية.

(١) أقربهما: الأول. لما ذكر فيما إذا كانت الاذن سابقه. و في القواعد: «و إجازة عقد العبد كالإذن المبتدأه في النفقة. و في المهر

إشكال».

و في كشف اللثام- في وجه الاشكال-: «أن العقد لما وقع تبعه المهر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٢٩٩

و يمكن الفرق بين ما لو جعل المهر في ذمته فلا دخل له بالمولى (١) و إن أجاز العقد. أو في مال معين من المولى أو في ذمته (٢) فيكون كما عين أو أطلق، فيكون على المولى.

ثم إن المولى إذا أذن فتارة يعين مقدار المهر، و تارة يعمم، و تارة يطلق، فعلى الأولين: لا إشكال. و على الأخير:

ينصرف الى المتعارف (٣). و إذا تعدى وقف على إجازته (٤).

و قيل: يكون الزائد في ذمته (٥) يتبع به بعد العتق. و كذا

و لم يلزم المولى حينئذ، و أنها رضيت بكونه في ذمة العبد. و فيهما منع ظاهر».

(١) قد عرفت أن عدم قدرة العبد على الأداء قرينة عرفية على إرادة تعهد المولى بالدفع من إجازته العقد السابق.

(٢) الصورتان المذكورتان غير داخلتين في محل الكلام، إذ لا ريب في أن مقتضى الإجازة صحة تعيين المملوك.

(٣) قد تكرر بيان أن التعارف لا- يوجب الانصراف المعتد به، و لو أوجب ذلك لزم تأسيس فقه جديد. لكن بناء الفقهاء في باب

التوكيل في البيع و الشراء و الإجارة و أمثالها. على الانصراف الى المتعارف، و تقييد الإطلاق به، فإذا تعدى الوكيل كان العقد فضولياً،

و لا- يصح إلا بإجازة المالك. و وجهه: أن الوكيل يجب عليه ملاحظة مصلحة الموكل، فالتعدى عن مهر المثل خلاف مصلحته. و

كأنه في المقام كذلك. و عليه فلا بد من ملاحظة مصلحة المالك في تصرف العبد، و التجاوز عن مهر المثل خلاف مصلحته. و إذا

كان المهر في ذمة العبد يتبع به بعد العتق، و قد أذن له المولى، فلا بأس لو تجاوز المهر مهر المثل، لأنه لا يرتبط بمصلحة المولى.

(٤) راجع الى الصورة الأولى و الأخيرة، التي يمكن فرض التعدى فيهما.

(٥) كما لعله المشهور، و المصرح به في الشرائع و القواعد. و في المسالك:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٠

الحال بالنسبة إلى شخص الزوج، فإنه إن لم يعين ينصرف إلى اللائق بحال العبد من حيث الشرف و الضعة (١). فإن تعدى وقف

على إجازته.

[مسألة (٤): مهر الأمة المزوجة للمولى]

(مسألة ٤): مهر الأمة المزوجة للمولى (٢)، سواء

ان الفرق بينه و بين الشراء بأكثر من ثمن المثل - حيث يبطل البيع من أصله إلا بإجازة المالك، بخلاف المقام-: أن النكاح لا يتوقف

على المهر، و لا تلازم بينهما بخلاف البيع، فان الثمن شرط في صحته. و يشكل: بأن ثبوت الزائد على العبد أيضاً محتاج الى الاذن،

فمع عدمه لا يصح تصرف العبد، و لا يثبت شيء في ذمته. و لذا قال في جامع المقاصد: «إن الأنسب بالقواعد ثبوت الخيار للمولى في

العقد أو الصداق».

(١) قد عرفت الإشكال في الانصراف إذا لم يرجع الى مصلحة المالك.

و حينئذ يتعين العمل بالإطلاق، كما ذكره بعض. إلا إذا كان اللائق بحال العبد هو اللائق بحال المالك، فإن التعدى عن ذلك خلاف

مصلحة المالك حينئذ، فيحتاج إلى الإجازة.

(٢) بلا-خلاف، كما في الرياض، و بلا-خلاف، و لا إشكال، كما في الجواهر، و اتفاقاً، كما في رسالة شيخنا الأعظم. لأنه عوض منافعها المستوفاة منها، فهو كأجرة الأمة المستأجرة. لكن عرفت أن باب النكاح ليس من قبيل المعاوضات، و المهر المذكور في العقد لم يلحظ فيه عوضية.

نعم المهر المستحق بالوطء لوحظ فيه ذلك. و كيف كان فالاتفاق المدعى كاف في استحقاق المولى للمهر. مضافاً الى خبر أبي بصير عن أحدهما (ع): «في رجل يزوج مملوكة له من رجل حر على أربعمائه درهم، فعجل له مائتي درهم، و آخر عنه مائتي درهم، فدخل بها زوجها. ثم إن سيدها باعها بعد من رجل، لمن تكن المائتان المؤخرة على الزوج؟ قال (ع): مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠١

كان هو المباشر، أو هي بإذنه، أو بإجازته. و نفقتها على الزوج، إلا إذا منعها مولاها (١) عن التمكين لزوجها، أو اشتراط كونها عليه (٢) و للمولى استخدامها بما لا ينافي حق الزوج. و المشهور أن للمولى أن يستخدمها نهاراً و يخلى بينها و بين الزوج ليلاً (٣).

إن كان الزوج دخل بها و هي معه، و لم يطلب السيد منه بقيه المهر حتى باعها، فلا شيء له عليه، و لا لغيره. و إذا باعها السيد فقد بانت من الزوج الحر، إذا كان يعرف هذا الأمر ..» (١) و اشتماله على ما لا يعمل بظاهره غير قادح في حجيته على المقام. (١) يعنى: منعاً تكوينياً بأن حبسها، أو تشريعياً و قد امتنعت بمنعه. لكن في الصورة الأولى لا موجب لسقوط النفقة، لأنها معذورة في ترك التمكين، و معه لا تسقط النفقة. و كان الأولى استثناء صورة نشوزها، بدل ما ذكر.

(٢) يعنى: اشتراط كون أدائها عليه. أما إذا اشترط كون ثبوتها عليه ففيه إشكال، لأنه مخالف للكتاب، فقد جعل فيه ثبوتها على الزوج. قال تعالى (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (٢).

(٣) قال في القواعد: «و للسيد استخدام الأمة نهاراً. و عليه تسليمها الى زوجها ليلاً». و في جامع المقاصد: «لم يلزمه تسليمها الى الزوج ليلاً و نهاراً قطعاً. بل يستخدمها نهاراً و يسلمها الى الزوج ليلاً، لأن السيد يملك من أمته منفعة الاستخدام، و منفعة الاستمتاع، فإذا زوجها فقد عقد على إحدى منفعتيها، و بقيت المنفعة الأخرى يستحق استيفؤها

(١) الوسائل باب: ٨٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٢

و لا- بأس به. بل يستفاد من بعض الأخبار (١). و لو اشترط غير ذلك فهما على شرطهما (٢). و لو أراد زوجها أن يسافر بها هل له ذلك من دون إذن السيد؟ قد يقال: ليس له،

في وقتها. و هو النهار، كما لو أجز الأمة ..». و نحوه في كشف اللثام.

و لم ينقل في ذلك خلاف، و لذلك نسبه في المتن الى المشهور. و فيه:

أنه غير ظاهر. و في الجواهر- في المسألة الرابعة، آخر مسائل تحليل الأمة- قال: «إن المتجه على أصول الإمامية جريان حكم الزوجة عليها، فيجب تسليمها حينئذ ليلاً و نهاراً. نعم يجوز للسيد الانتفاع بها في كل منهما، ما لم يعارض حق الاستمتاع بها. و ملك السيد لها لا يزيد على ملك الحره نفسها، الذي قد انقطع بعقد التزويج الوارد على ذلك. و المقضى تسليط الزوج على زوجته في جميع الأزمنة

و الأمكنة، فإن الرجال قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكر في المتن من قوله (ره):
«ولا بأس به».

(١) و هو ما

رواه الراوندى فى محكى نوادره، بإسناده عن موسى ابن جعفر (ع) عن آباءه (ع): «ان علياً (ع) قال: إذا تزوج الحر أمة، فإنها تخدم أهلها نهاراً، و تأتي زوجها ليلاً. و عليه النفقة إذا فعلوا ذلك» (١).

لكن الخبر ضعيف لم يثبت جبره بعمل. و مورده الأمة المعدة للخدمة، و لعل إعدادها لذلك قرينه على اشتراط عدم مزاحمة حقوق الزوج لها.

(٢) عملاً بعموم نفوذ الشروط.

(١) لم نعثر عليه بالسند المذكور فى كتب الحديث، و إنما ذكره: باختلاف يسير فى مستدرک الوسائل باب: ٥٨ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١، و رواه عن الجعفریات بسنده عن موسى قال: «حدثنا أبى عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (ع)».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٣

بخلاف ما إذا أراد السيد أن يسافر بها فإنه يجوز له من دون إذن الزوج (١). و الأقوى العكس، لأن السيد إذا أذن بالتزويج فقد التزم بلوازم الزوجية، و الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ. و أما العبد المأذون فى التزويج فأمره بيد مولاه (٢)، فلو منعه من الاستمتاع يجب عليه طاعته، إلا ما كان واجباً عليه من الوطاء فى كل أربعة أشهر، و من حق القسم.

[مسألة ٥: إذا أذن المولى للأمة فى التزويج و جعل المهر لها]

(مسألة ٥): إذا أذن المولى للأمة فى التزويج و جعل المهر لها صحح على الأقوى من ملكية العبد و الأمة (٣)، و إن كان للمولى أن يملك ما ملكاه (٤).

(١) القائل العلامة فى القواعد. و عله فى جامع المقاصد: بأن السيد مالك للرقبة، و إحدى المنفعتين. و ليس للزوج إلا- المنفعة الأخرى، فكان جانبه أقوى. و فى كشف اللثام: عله بسبق حقه، و تعلقه بالرقبة، و عدم منافاته لحق الزوج. انتهى. و الأخير ممنوع. و ما قبله لا يقتضى الجواز.

(٢) لأنه لا يقدر على شىء، و مخالفته لمولاه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه.

(٣) تعرضنا لتحقيق ذلك فى أوائل كتاب الحج من هذا الشرح.

(٤) لعموم عدم قدرة العبد على شىء، و عموم: «الناس مسطون على أموالهم» (١)، فإن إخراج شىء عن ملكه- كإدخال شىء فى ملكه- داخل فى العموم المذكور، بل مقتضاه جواز تملك المالك مال العبد لشخص ثالث، سواء كان فيه مصلحة للعبد، أم مفسدة عليه، إذ لا

(١) البحار الجزء: ٢ باب: ٣٣ ما يمكن أن يستنبط من الآيات و الاخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه حديث: ٧ الطبعة الحديثة ص: ٢٧٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٤

بل الأقوى كونه مالكا لهما و لمالهما ملكيةً طويلةً (١).

يعتبر في عموم السلطنة وجود مصلحة للمملوك، كما هو ظاهر. و عن المختلف: «لو ملك (يعنى: العبد) لما جاز المولى أخذه منه قهراً».

و الثانى باطل إجماعاً. و هو شامل لما نحن فيه.

(١) هذا لم يعرف قولاً لأحد منا، فإن الأقوال المحكية فى المسألة- على كثرتها- ليس هذا منها، فقد حكاها جماعة، و منهم الشيخ الكبير (قده) فى شرح القواعد، و لم يذكر هذا القول منها. قال (ره)- بعد الاستدلال على عدم الملكية مطلقاً-: «فلا وجه للقول بأنه يملك مطلقاً. فنسب إلى الأكثر فى روايته، و الى ظاهر الأكثر فى أخرى. أو يملك فاضل الضريبة فقط، أو أرش الجنائية كذلك. و نسبا الى الشيخ و أتباعه. أو ما ملكه مولاه. و ربما عد منه فاضل الضريبة. أو ما أذن له فى ملكه. أو المركب منهما، على اختلاف أقسامه. أو يملك ملكاً غير تام. أو التصرف خاصة».

و كأن وجه هذا القول: الأخبار الصحيحة- كما قيل- الدالة على أن العبد و ماله لمولاه. و منها

صحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «أنه قال فى المملوك: ما دام عبداً فإنه و ماله لأهله، لا يجوز له تحرير، و لا كثير عطاء، و لا وصية، إلا أن يشاء سيده» (١).

و تقريب الاستدلال بها: أنه لما امتنع اجتماع ملكيتين مستقلتين على مملوك واحد، يدور الأمر بين التصرف فى إضافة المال الى العبد، بحملها على غير الملكية الحقيقية، لأنه يكفى فى الإضافة على نحو المجاز أدنى ملاسبة، و التصرف فى إضافتها إلى المالك، بحملها على جواز التصرف فيه، و بين التصرف فى موضوع ملكية المولى، فيجعل موضوعها المال المضاف الى العبد، حتى تكون ملكية المولى قائمة بغير ما تقوم به ملكية العبد، فإن ملكية العبد قائمة بذات

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٥

[مسألة ٦: لو كان العبد أو الأمة لمالكين أو أكثر]

(مسألة ٦): لو كان العبد أو الأمة لمالكين أو أكثر توقف صحة النكاح على إذن الجميع أو إجازتهم (١). و لو كانا مبعضين توقف على إذنهما و إذن المالك (٢). و ليس له إجبارهما حينئذ (٣).

المال، و ملكية المولى قائمة بالمال المضاف اليه، فتكون ملكية المولى فى طول ملكية العبد، لأن موضوعها متأخر رتبة عن موضوع ملكية العبد، فلا تكون من اجتماع الملكيتين فى موضوع واحد، بل هما فى موضوعين مترتين. و فيه: أن هذا المعنى بعيد عن الأذواق العرفية. فيتعين أحد التصرفين الأولين. و إذا دار الأمر بين التصرف فى الصدر، و التصرف فى الذيل، يتعين الثانى، لأن الأول يقع فى موقعه من الذهن، فيحمل الثانى عليه، لا- العكس. مضافاً الى أن الظاهر تضاد الملكيتين و لو كانتا طوليتين. و اختلاف الرتبة لا يرفع التضاد بينهما، و لا يسوغ اجتماعهما.

□

و ملكية الله سبحانه للعباد و ما هو لهم ليس من باب اجتماع الملكيتين الطوليتين، فإن ملكية الله تعالى قائمة بذات مال العبد، لا بما هو مضاف، بل من باب اجتماع ملكيتين من سنخين، فان سنخ ملكية الله تعالى غير سنخ ملكية العبد، و الإضافة القائمة بين المال و العباد غير الإضافة القائمة بين المال و خالقه- جل شأنه، و تقدست أسماؤه- نظير اختلاف الإضافتين فى مثل قولنا: «السرغ للدابة» و «السرغ

لزید». فلاحظ و تأمل.

- (١) على ما عرفت في المالك المتحد، فإنه لا فرق بين اتحاد المالك و تعدده، بلا إشكال و لا خلاف.
- (٢) أما التوقف على ذلك: فلقاعدته السلطنة. و أما الصحة حينئذ:
- فلما عرفت سابقاً، لعدم الفرق بين الفروض.
- (٣) إذ لا دليل على ذلك و لا سلطنة للمالك عليهما، بعد أن كان مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٦

[مسألة ٧: إذا اشترت العبد زوجته بطل النكاح]

(مسألة ٧): إذا اشترت العبد زوجته بطل النكاح (١) و تستحق المهر إن كان ذلك بعد الدخول (٢). و أما إن كان قبله ففي سقوطه، أو سقوط نصفه، أو ثبوت تمامه، وجوه مبنية على أنه بطلان أو انفساخ (٣). ثم هل يجري عليها حكم

بعضهما خارجاً عن ملكه.

(١) لأنه إذا ملك أحد الزوجين صاحبه استقر الملك و بطل النكاح، إجماعاً بقسميه، كما في الجواهر. و يشهد له النصوص، منها خبر سعيد ابن يسار قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن امرأة حرة تكون تحت المملوك فتشتريه، هل يبطل نكاحه؟ قال (ع): نعم. لأنه عبد مملوك لا يقدر على شيء» (١)

. و نحوه صحيح عبد الله بن سنان ، و مصحح محمد بن قيس ، و غيرهما.

(٢) بلا خلاف ظاهر. لأن الدخول سبب الاستحقاق، فلا يزول ببطلان العقد الطارئ، لأن البطلان الطارئ لا يرفع الاستحقاق السابق.

نعم لو كان البطلان من أول الأمر كان مقتضاه الرجوع الى مهر المثل، لا المسمى.

(٣) لا يظهر الفرق عرفاً بين البطلان و الانفساخ، فإنهما واحد.

و كأن مراده من البطلان: البطلان من أول الأمر، و من الانفساخ: الانفساخ من حين السبب الطارئ. لكن لم يذكر في كلماتهم في مبنى المسألة ذلك.

و إنما المذكور في المسألة احتمالان: التنصيف، و سقوط المهر، كما سيأتي في عبارة القواعد. و مبناهما إلحاق المقام بالخلع، لأن الفسخ حصل من

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١، ٣. لكن مورد الحديثين الملك بالإرث لا بالشراء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٧

.....

الزوجين، كباب الخلع قبل الدخول. أو من الزوجة فقط، كما لو أسلمت مع كفره، أو ارتدت مع إسلامه، قبل الدخول، فإنها لا تستحق من المهر شيئاً. نعم إذا ملك الحر زوجته الأمة قبل الدخول احتل التنصيف، و تمام المهر. قال في جامع المقاصد في الفرض الأول:

«ففى سقوط نصف المهر أو جميعه وجهان». ثم ذكر أن وجه الأول: أن الفراق حصل بصنع الزوجين. و وجه الثانى: أن الفراق حصل بالزوجة و السيد، لا- اختيار للزوج فيها. و نحوه ذكر فى الجواهر فى آخر المسألة الأولى أول مبحث نكاح الإماء. ثم قال فى جامع المقاصد: «و لو انعكس الفرض فملك الحر زوجته الأمة قبل الدخول، ففى وجوب نصف المهر أو جميعه الوجهان أيضاً» و وجه الأول: أن الفراق كان بفعل الزوجين. و وجه الثانى:

أن الفراق كان بفعل الزوج لا غير. ثم قال: «لكن المتجه هنا وجوب الجميع، و قد سبق نظائره فى الرضاع، و تجدد الإسلام». و الذى يتحصل من كلامه: أن الفراق إن كان بفعل الزوجين تعين التنصيف، و إن كان بفعل الزوجة سقط جميع المهر، و إن كان بفعل الزوج ثبت جميع المهر.

قال فى القواعد: «و إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول فسد العقد فى الحال. و لا مهر إن كان من المرأة، و إلا فالنصف. و يحتمل الجميع إن كان عن فطرة». و فى كشف اللثام: جعل الاحتمال الأخير قوياً، إلحاقاً للارتداد بالموت، الموجب لثبوت تمام المهر. و فى جامع المقاصد فى شرح ذلك قال: «و قيده المصنف (ره) بما إذا كان الارتداد عن فطرة. و لا وجه له، لأنه قد سبق فى غير موضع من كلام المصنف (ره) احتمال وجوب جميع المهر بعروض الفسخ من قبل الرجل، أو لا من قبل واحد من الزوجين، لأن المهر يجب جميعه بالعقد على أصح الأقوال، و لم يثبت تشطيره إلا بالطلاق، فيبقى وجوب جميعه ثابتاً فى غير الطلاق. إذ الحمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٨

.....

عليه قياس ..» و فى رسالته شيخنا الأعظم (ره) فيما لو أسلمت قبل الدخول: أنه لا مهر لها، لأن الحدث جاء من قبلها. و فيما لو أسلم أحد الحربين: أن عليه نصف المهر، إن كان الإسلام منه. و قيل: عليه جميع المهر، لثبوته بالعقد، و لا- دليل على سقوطه. و إلحاقه بالطلاق قياس، و إلا يكن الإسلام منه بل كان الإسلام منها فلا شىء، لما تقدم. انتهى.

لكن مقتضى التعليل المذكور وجوب الجميع حتى لو كان الفسخ من الزوجة.

فما الذى أوجب الفرق بين الفسخ من الزوجة، فلا يحتمل فيه التمام- كما فى فرض المسألة المذكورة فى المتن- و الفسخ من الزوج، فيكون المتجه فيه التمام.

و كيف كان فالمتحصل مما ذكرنا: أن الاحتمالات الثلاثة مبنية على الاحتمالات فى إلحاق المقام بغيره مما ثبت فيه التمام، كالموت بناء على المشهور. و التنصيف، كالطلاق. أو السقوط، كالفسخ من أحد الزوجين بعبء فى صاحبه، زوجاً كان الفاسخ أو زوجة، إلا فى العن، ففيه التنصيف، للدليل.

و الذى يقتضيه الذوق العرفى: أن الفراق إن كان لقصور فى موضوع العقد، لموت، أو ارتداد، أو رضاع موجب لكون الزوجة من المحارم، أو نحو ذلك، لزم جميع المهر. لعدم خلل فى العقد، بل الخلل فى موضوعه، فهو باق فى موضوعه الحقيقى، الذى ارتفع بطل و الطارئ، فالطارئ انما يرفع موضوع العقد، و لا يرفع نفس العقد، نظير ما لو باعه أو وهبه طعاماً، فأكله، فإن الأكل لا يبطل البيع و لا الهبة و كذا موت أحد الزوجين لا يبطل النكاح. و لذلك كان الأصل فيه بقاء تمام المهر- كما هو المشهور- و إن كان التحقيق هو التنصيف، كالطلاق. لكنه للدليل، لا لأنه مقتضى الأصل. فإنه إذا كان العقد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٠٩

الطلاق قبل الدخول أو لا؟ و على السقوط كلاً إذا اشترته بالمهر الذى كان لها فى ذمة السيد بطل الشراء، للزوم خلو البيع عن العوض (١). نعم لا بأس به إذا كان الشراء بعد

باقياً في موضوعه كان المهر باقياً أيضاً. و على هذا يتعين تمام المهر في جميع الصور المذكورة، كما يتعين العمل بالشروط التي تضمنها العقد.

فاذا ماتت الزوجة و قد اشترطت على زوجها في عقد النكاح أن يسرج في المسجد عشرين سنة، و جب على الزوج الإسراج المدة المذكورة.

و كذا الكلام في الشروط في عقد النكاح إذا ارتدت الزوجة، أو أسلمت، أو حرمت على زوجها برضاع، فإنها لا تبطل بذلك، و إن خرجت الزوجة عن الزوجية.

و إذا كان الفراق بالفسخ الاختياري بطل تمام المهر، لأن المهر قائم بالعقد، و قد ارتفع و انحل. و كذا الشروط القائمة بالعقد، فإنها تبطل، و لا يجب العمل بها. و لا فرق بين أن يكون المباشر للفسخ الزوج، و الزوجة، كما هو الحكم في فسخ أحد الزوجين بغيب في الآخر قبل الدخول، إلا في العنن، ففيه التنصيف، للدليل. كما لا فرق في الفرض الأول بين أن يكون السبب الطارئ باختيار الزوج، أو الزوجة، و أن يكون باختيارهما معاً، و أن لا يكون باختيار أحدهما. و أما الطلاق بأنواعه فمما لا يرتبط بالعقد، و لا بموضوعه، و إنما يحدث أثراً مضاداً لأثر العقد، فلا مجال لإلحاق المقام به. و على ما ذكرنا يشكل الحكم فيما ذكره هنا، و في باب إسلام أحد الزوجين، و في باب الرضاع المحرم.

(١) قال في القواعد: «و لو اشترته زوجته أو اتهمته قبل الدخول سقط نصف المهر الذي ضمنه السيد، أو جميعه. فان اشترته بالمهر المضمون بطل الشراء إن أسقطنا الجميع، حذراً من الدور، إذ سقوط العوض بحكم مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٠

.....

الفسخ يقتضى عراء البيع عن العوض». قال في جامع المقاصد في بيان ذلك:

«انه إذا صح البيع دخل في ملكها، و انفسخ النكاح، فيسقط المهر، لأنه المقدر. فيبقى البيع بغير عوض يقابله، فينفسخ، لامتناع صحة البيع بدون ثمن. فصحة البيع تستلزم بطلانه. و ذلك دور عند الفقهاء. و بطلانه ظاهر. لأن كلما يفضى صحته الى بطلانه يجب الحكم ببطلانه». و في حاشية بعض الأعاضم: «أجيب عنه: بأن سقوط المهر معلول لشراء الزوجة العبد، و في رتبة الشراء يكون المهر ثابتاً، و هو كاف في صحة الشراء، فلا يلزم خلو البيع من العوض». و يشكل: بأن سقوط المهر في الرتبة اللاحقة للشراء موجب لبطلان الشراء في الرتبة اللاحقة، و يلزم المحذور. و هكذا كل ما يلزم من وجوده عدمه الذي قيل إنه محال، فإنما يلزم من وجوده في رتبة عدمه في الرتبة اللاحقة.

نعم يمكن أن يقال: إن البناء على عدم صحة الشراء من جهة لزوم المحذور المذكور راجع الى تخصيص ما دل على صحة الشراء، بإخراج المورد عنه. و حينئذ يدور الأمر بين التخصيص المذكور، و بين تخصيص ما دل على أن الشراء يبطل النكاح، و بين تخصيص ما دل على أن النكاح إذا بطل بطل المهر. فإنه لو بنى على عدم التخصيص للعمومات المذكورة، و على الأخذ بها، لزم المحذور. و التخلص منه كما يكون بالبناء على عدم صحة الشراء، يكون بالبناء على صحة الشراء و عدم بطلان النكاح به، و يكون أيضاً بالبناء على صحة الشراء و بطلان النكاح به و عدم سقوط المهر.

و لأجل أن العمومات مترتبة لترتب موضوعاتها، يتعين سقوط الأخير عن الحجية. للعلم الإجمالي إما بالتخصيص أو التخصيص. و لا وجه للبناء على التخصيص الأول، فإنه خلاف أصالة العموم. فالفتوى بصحة الشراء و بطلان النكاح و عدم سقوط المهر أولى من البناء على عدم صحة الشراء،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١١

الدخول، لاستقرار المهر حينئذ. و عن العلامة في القواعد (١):

البطلان إذا اشترته بالمهر الذى فى ذمة العبد و إن كان بعد الدخول، لأن تملكها له يستلزم براءة ذمته من المهر، فيخلو البيع عن العوض. و هو مبنى على عدم صحة ملكية المولى فى ذمة العبد (٢). و يمكن منع عدم الصحة (٣). مع أنه لا يجتمع

و أوفق بقواعد العمل بالأدلة. مضافا الى أن الاشكال إنما يتم لو كان الشراء بالمهر بما أنه مهر. أما إذا كان بعنوانه الذاتى، فالسقوط يقتضى ضمانه على الزوجة لتصرفها فيه، و لا يقتضى بطلان البيع. كما لو اشترت به شيئا آخر ثم فسخ النكاح، فإنه يرجع عليها ببدل الصداق. و قد تنبه لذلك فى جامع المقاصد. و لكن لم يكتف به فى الجواب، لأن التقدم اعتبارى، لا-زمانى، بخلاف المثال المذكور. و الفرق بين التقدم الزمانى و الاعتبارى غير ظاهر.

(١) قال (ره): «و لو اشترته به بعد الدخول صح. و لو جوزنا إذن المولى بشرط ثبوت المهر فى ذمة العبد، فاشترته به، بطل العقد، لان تملكها له يستلزم براءة ذمته، فيخلو البيع عن العوض».

(٢) إذ لو قلنا بجواز ملك السيد ما فى ذمه عبده، لا يكون تملك السيد للعبد موجبا لبراءة ذمة العبد، فلا يلزم المحذور.

(٣) فى جامع المقاصد: «لامتناع أن يستحق المولى فى ذمة مملوكه مالا، لأنه و ذمته ملك له، فكيف يعقل أن يستحق على ماله مالا؟!».

و نحوه فى كشف اللثام. و قد استشكل فى ذلك المصنف (ره)، لعدم وضوح وجه المنع، و لا سيما بملاحظة أنه لو أتلّف مال المولى كان ضامنا.

و دعوى: أن ذلك للضرورة، حذراً من ضياع الأموال. كما ترى، فإن الضرورة لا تجعل الممتنع ممكناً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٢

ملكيتها له و لما فى ذمته (١)، بل ينتقل ما فى ذمته الى المولى بالبيع حين انتقال العبد إليها.

[مسألة ٨: الولد بين المملوكين رق]

(مسألة ٨): الولد بين المملوكين رق (٢)، سواء كان عن تزويج مأذون فيه، أو مجاز، أو عن شبهة مع العقد أو مجردة، أو عن زنا منهما، أو من أحدهما، بلا عقد أو عن عقد معلوم الفساد عندهما، أو عند أحدهما. و أما إذا كان أحد الأبوين حراً فالولد حر (٣)

(١) لأن المعاوضة تقتضى انتقال كل من العوضين الى ملك مالك الآخر، فكما أن العبد انتقل إلى الزوجة من مالكه، كذلك ينتقل المهر منها الى مالكه، فلا يجتمع المهر و العبد فى ملكية مالك واحد، و إلا لزم الجمع بين العوض و المعوض، و هو خلف.

(٢) بلا خلاف و لا إشكال. و فى كشف اللثام: دعوى الاتفاق عليه، لأنه نماء المملوك، و النمء تابع للأصل. و لو بنى على الإشكال فى ذلك كان مقتضى الأصل الحرية. و لا فرق فيما ذكرنا بين الصور المذكورة فى المتن.

(٣) على المشهور شهرة عظيمة. و يشهد له جملة من النصوص، منها

صحيح جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل تزوج بأمة فجاءت بولد. قال (ع): يلحق الولد بأبيه. قلت: فعبد تزوج حرة. قال (ع): يلحق الولد بأمه» (١)

و ،

خبره: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إذا تزوج العبد الحرة فولده أحرار. و إذا تزوج الحر الأمة فولده أحرار» (٢)

و ،

خبره الآخر قال: «سألت أبا عبد الله (ع)

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٣

.....

عن الحر يتزوج الأمة، أو عبد يتزوج حرة. قال: فقال لى: ليس يسترق الولد إذا كان أحد أبويه حراً، إنه يلحق بالحر منهما، أيهما كان أباً أو أمّاً» (١)

، و

مصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «فى العبد تكون تحته الحرة. قال (ع): ولده أحرار. فإن أعتق المملوك لحق بأبيه» (٢).
و نحوها غيرها.

و عن ابن الجنيد: الإلحاق بالأم، كانت أمة أو حرة. و يشهد له جملة من النصوص،
كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل زوج أمته من رجل، و شرط عليه أن ما ولدت من ولد فهو حر، فطلقها زوجها أو مات عنها، فزوجها من رجل آخر، ما منزلة ولدها؟ قال:

منزلتها، ما جعل ذلك إلا للأول، و هو فى الآخر بالخيار، إن شاء أعتق، و إن شاء أمسك» (٣)

، و

خير الحسن بن زياد: «قلت له أمة كان مولاها يقع عليها، ثم بدا له فزوجها، ما منزلة ولدها؟ قال (ع) بمنزلتها، إلا أن يشترط زوجها» (٤)

، و

صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل زوج جاريته رجلاً، و اشترط عليه أن كل ولد تلده فهو حر، فطلقها زوجها، ثم تزوجت آخر، فولدت. فقال (ع):

إن شاء أعتق، و إن شاء لم يعتق» (٥).

و نحوها غيرها. لكنها لمخالفتها للأصحاب عداه لا مجال للأخذ بها، و لا سيما فى مقابل ما تقدم، فيتعين طرحها أو حملها على التقيّة.
ثم إنه ربما تقدم فى المسألة الثانية من فصل

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٤

إذا كان عن عقد صحيح (١)، أو شبهة مع العقد أو مجردة (٢) حتى فيما لو دلست الأمة نفسها (٣) بدعواها الحرية فتزوجها حر على

الأقوى، و إن كان يجب عليه حينئذ دفع قيمة الولد الى مولاهها. و أما إذا كان عن عقد بلا إذن مع العلم من الحر بفساد العقد، أو عن زنا من الحر منهما، فالولد رق (٤).

ما يحرم بالمصاهرة ما ظاهره لمنافاة لما هنا، و تقدم الكلام فى ذلك.

(١) كما هو مورد أكثر النصوص.

(٢) إجماعاً ظاهراً. و يقتضيه إطلاق قوله (ع)

فى خبر جميل: «ليس يسترق الولد إذا كان ..»

، فإنه ظاهر فى عموم الولد للولد عن شبهة.

و مورده و إن كان التزويج، لكن المورد لا يخصص الوارد.

(٣) سيأتى الكلام فيه فى المسألة الثانية عشرة.

(٤) الظاهر أنه لا- إشكال فيه. و يقتضيه أن الحر إذا كان زانياً، أو عالماً بفساد العقد، كان ذلك مانعاً من انتساب الولد اليه، فيتعين

انتسابه الى الآخر. بل هو واضح إذا كان الحر هو الزوج، فان لحقوق الولد بالأُم حينئذ فى محله. أما إذا كان الحر الزوجة فالتحاقه بالأب

دون الأم مبنى على إهمال قاعدة تبعية الولد لأمه. و قد عرفت أنه محل تأمل. نعم قد يدل عليه

خبر العلاء بن رزين: «فى رجل دبر غلاماً له فأبق الغلام فمضى الى قوم فتزوج منهم و لم يعلمهم أنه عبد، فولد له أولاد و كسب مالا

و مات مولاه الذى دبره .. فقال (ع) العبد و ولده لورثة الميت» (١).

لكن مورده صورة جهل الحر و علم العبد، عكس مفروض المسألة، و قد عرفت أن الحكم فيه للحق بالحر. فلا بد من تأويل الخبر، و

إلا أمكن استفادة حكم المقام منه بالأولوية. نعم يدل على الحكم فى صورة زنا الزوج

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب نكاح العيب و الإمام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٥

ثم إذا كان المملوك كان لمالك واحد فالولد له (١). و إن كان كل منهما لمالك فالولد بين المالكين بالسوية (٢)، إلا- إذا اشترطا

التفاوت أو الاختصاص بأحدهما (٣). هذا إذا كان العقد

مرسل جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما (ع): «فى رجل أقر على نفسه بأنه غصب جارية رجل، فولدت الجارية من الغاصب، قال

(ع):

ترد الجارية و الولد على المغصوب إذا أقر بذلك الغاصب» (١).

(١) بلا ريب، لأنه نماء ملكه أياً منهما كان. و يشهد به رواية أبى هارون المكفوف

(٢). «على المشهور بين الأصحاب، بل كافتهم، عدا أبى الصلاح، فذهب إلى أنه يتبع الأم كغيره من الحيوانات. و فى المسالك:

«فرقوا بينهما بأن النسب مقصود فى الآدميين، و هو تابع لهما. بخلاف غيره من الحيوانات، فان النسب فيه غير معتبر، و النمو و التبعية

فيه لاحق بالأم خاصة. و فى الفرق خفاء، إن لم يكن هناك إجماع». و نحوه فى الرياض.

و فى كشف اللثام: «الفرق ضعيف». و فى الحدائق: أنه مشكل. و فى جامع المقاصد: أن الفرق- وراء النص و الإجماع- ثبوت النسب

المقتضى للتبعية. انتهى. و كأنه يشير بالنص الى ما ورد فى تزويج العبد حرة، و بالعكس، المتضمن أنه يلحق بالحر منهما. و فى

الجواهر: أن هذه النصوص تومئ الى ذلك. و لكنه غير ظاهر فإن جهة الحرية غير جهة المالكية و المملوكية، و من الجائز غلبة الجهة

الأولى على الثانية. فما ذكره أبو الصلاح أوفق بالقواعد، لو لا أن خلافه مظنة الإجماع.

(٣) كما نص على ذلك في الشرائع، و القواعد. و في الجواهر: «بلا

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب نكاح العبيد و الإمام ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٦

يأذن المالكين أو مع عدم الاذن من واحد منهما (١). و أما إذا كان بالاذن من أحدهما فالظاهر أنه كذلك. و لكن المشهور

خلاف أجده. لعموم:

المؤمنون عند شروطهم» (١).

بناء على صحة شرط النتيجة في مثله، كما ذكروا ذلك في كتاب الشركة.

(١) في المسالك: «ظاهرهم الاتفاق عليه». و في الجواهر: «بلا- خلاف و لا إشكال في الصورتين» بناء على عدم المزية لأحدهما،

الموجبة لترجيح الإلحاق به على الإلحاق بالآخر. خلافاً لأبي الصلاح، كما تقدم.

نعم يشكل: بأنه مع الزنا بالأمة يلحق الولد بالأمة، و العقد بلا إذن بمنزلة العدم، فالنكاح معه يكون من الزنا. و لأجل ذلك

خص بعض الحكم بالتشريك في المقام بصورة الجهل، لئلا- يكون من الزنا. و في الجواهر دفعه بأن مقتضى النصوص الواردة في

نكاح الأمة من غير إذن مولاها المتضمنة إلحاق الولد بها، و النصوص الواردة في نكاح العبد من غير إذن مولاها المتضمنة إلحاق الولد

به: هو أن عدم الاذن موجب للإلحاق، و في المقام حاصل في الأبوين معاً، فيلحق الولد بهما معاً. لكن ما ذكر لا يخلو من خفاء،

لاختلاف المورد. مع أنك عرفت الإشكال في خبر العلاء ابن رزين الدال على رقيه ولد العبد المتزوج بلا إذن. و سيجيء أيضاً

الإشكال في نصوص الأمة المتزوجة بغير إذن مولاها، و الخلاف في ذلك، و اختيار المصنف و الجواهر حرية الولد، خلافاً لما نسب

الى المشهور. و لأجل ذلك يكون تخصيص الحكم المذكور بصورة جهلها، و إلحاق صورة علمها بالزنا في الإلحاق بالأمة- عملاً

بقاعدة تبعية النماء للام- أولى، لو لم يكن إجماع على خلافه.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٧

أن الولد حينئذ لمن لم يأذن (١). و يمكن أن يكون مرادهم في صورة إطلاق الاذن (٢)، بحيث يستفاد منه إسقاط حق نمائية الولد

حيث ان مقتضى الإطلاق جواز التزويج بالحر أو الحر، و إلا فلا وجه له (٣). و كذا لو كان الوطاء شبهة (٤) منهما سواء كان مع

العقد أو شبهة مجردة، فان الولد مشترك. و أما لو كان الولد عن زنا من العبد فالظاهر عدم الخلاف في أن الولد لمالك الأمة (٥)،

سواء كان من طرفها شبهة أو زنا.

(١) و في المسالك: «ظاهرهم الاتفاق عليه.. الى أن قال: علوه بأن الآذن لمملوكه في التزويج مطلقاً مقدم على فوات الولد منه، لأنه

قد يتزوج من ليس برق، فينعقد الولد حرّاً. بخلاف من لم يأذن، فيكون الولد له خاصة».

(٢) قد عرفت تعليلهم له بذلك. لكنه عليل، لأن إلحاق الولد بالمملوك حكم شرعي، لا يقبل الاسقاط، فضلاً عن السقوط بالاقدم

على خلافه، و لا مكان فرض اختصاص الاذن بتزويج المملوك، مع أن الحكم عندهم فيه كذلك.

(٣) ذكر في الجواهر: أن الوجه فيه النصوص الواردة في تزويج العبد غير المأذون، و الواردة في تزويج الأمة غير المأذونة، المتضمنة تبعية الولد لغير المأذون، المستفاد منها اقتضاء عدم المأذونية الإلحاق، كما تقدم منه نظيره في غير المأذونين. لكن عرفت إجمالاً الإشكال في النصوص المذكورة. و سيأتي الكلام فيها في المسألة الثانية عشرة، و الثالثة عشرة.

(٤) لما تقدم في غير المأذونين.

(٥) و في الجواهر: «من غير خلاف، و لا إشكال». و في المسالك:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٨

[مسألة ٩: إذا كان أحد الأبوين حراً فالولد حر]

(مسألة ٩): إذا كان أحد الأبوين حراً فالولد حر (١) لا يصح اشتراط رقيته على الأقوى (٢) في ضمن

«ظاهرهم الاتفاق عليه». و قد يدل عليه مرسل جميل المتقدم.

(١) كما تقدم. و تقدم الخلاف فيه من الإسكافي.

(٢) كما في المسالك، و غيرها. و المشهور بين الأصحاب - كما في المسالك -: القول بالصحة. و في الشرائع: نسبه الى قول مشهور. و ظاهره التردد فيه. و صرح بالتردد في المختصر النافع. و في الجواهر: «لم أجد فيه تردداً - فضلاً عن الخلاف - قبل المصنف». و وجه المشهور عمومات نفوذ الشرط، و

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «قال: لو أن رجلاً دبر جارياً، ثمَّ زوجها من رجل فوطئها، كانت جاريتها و ولدها مدبرين. كما لو أن رجلاً أتى قوماً فتزوج إليهم مملوكهم كان ما ولد لهم مماليك» (١)

، بناء على حملها على صورة شرط الرقية - كما عن الشيخ (ره) - جمعاً بينها و بين ما دل على حرية المتولد بين الحر و المملوك، كما سبق. لكن الرواية - مع أنها غير واضحة السند، لأن في سندها أبا سعيد، و هو مشترك بين الثقة و الضعيف - غير واضحة الدلالة. و الحمل على إرادة صورة شرط الرقية في مقام الجمع بينها و بين معارضها، لا يقتضى حجيتها فيه، كما لعله ظاهر. و أما عمومات نفوذ الشرط - مثل

قوله (ص): «المؤمنون عند شروطهم» (٢)

- فمقيدة بما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب، و المحقق في محله أن المراد به شرط حكم على خلاف المقتضى الشرعي، و ظاهر نصوص حرية المتولد بين الحر و المملوك

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤، مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب الخيار حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣١٩

عقد التزويج، فضلاً عن عقد خارج لازم. و لا يضر بالعقد (١) إذا كان في ضمن عقد خارج. و أما إن كان في ضمن عقد التزويج فمبنى على فساد العقد بفساد الشرط و عدمه. و الأقوى

- مثل: «ليس يسترق ولد حر» - ان الانتساب الى الحر مقتضى للحرية.

فشرط الرقية يكون مخالفاً للمقتضى الشرعي، فلا يصح.

و دعوى: أن الشرط راجع الى رفع يد الحر عن مقتضى ما أثبتته العقد له من الشركة في الولد، فيختص الآخر بالنماء، فيتبعه في الملك، فالرقية تكون بالتبعية للمملوك، لا بالشرط. و ليس مفاد الشرط إلا رفع المزاحم لا غير. مندفعه: بأن رفع يد الحر عن المتولد خلاف الحكم الاقتضائي أيضا فيرجع الاشكال. و لا تنفع الدعوى في حله، و إن ذكرها في الجواهر.

و مثلها استدلاله للمشهور بالروايات الدالة على رقية ولد الأمة إذا كان زوجها حراً، فإن إطلاقها شامل لصورتي الشرط و عدمه، فيعمل بها في صورة الشرط، لعمل الأصحاب بها حينئذ. و فيه: أن النصوص المذكورة- و منها خبر أبي بصير المتقدم- ظاهرة في الرقية بالتبعية، فالبناء على الرقية بالشرط ليس عملاً بتلك النصوص. و مثلها في الاشكال مقياسه شرط الرقية بشرط الحرية، مع ما بينهما من البون البعيد، فإنه لم يرد في الرقية: لا يتحرر الرق، كما ورد في الحرية: لا يسترق الحر. و لذا جاز شرط الحرية، و لم يجز شرط الرقية، و إن كانا من شرط النتيجة، لإمكان صحته في بعض الموارد، كما لا يخفى.

(١) يعنى: عقد التزويج. أما نفس العقد الخارج الذى كان فى ضمنه الشرط فبطلانه مبنى على فساد العقد بفساد الشرط، كعقد التزويج إذا كان فى ضمنه الشرط المذكور.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٠

عدمه (١). و يحتمل للفساد و إن لم نقل به فى سائر العقود إذا كان من له الشرط جاهلاً بفساده، لأن فى سائر العقود يمكن جبر تخلف شرطه بالخيار، بخلاف المقام حيث لا يجرى خيار الاشتراط فى النكاح (٢). نعم مع العلم بالفساد

(١) لأن الشرط فى ضمن العقد من قبيل الإنشاء فى ضمن الإنشاء، على نحو تعدد المطلوب، فلا يكون فساداً موجباً لفساده. و إن حكى ذلك عن أكثر المتأخرين.

(٢) لأن خيار الاشتراط- سواء كان حكماً تعديداً، دل على ثبوته الإجماع، كما يظهر من شيخنا الأعظم، أم حكماً عرفياً للاشتراط، دل على إفضائه الإجماع و عدم الردع عنه، أم خياراً جعلياً للمتعاقدين من لوازم الاشتراط، دل على لزومه عمومات نفوذ الشروط- لا يجرى فى النكاح إجماعاً، و لعدم تمامية الإجماع على ثبوته، و لمثل

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال فى الرجل يتزوج الى قوم فإذا امرأته عوراء و لم يبينوا له. قال (ع): لا ترد. و قال: إنما يرد النكاح من البرص، و الجذام، و الجنون، و العفل» (١)

، بناء على أن خيار العيب من قبيل خيار الاشتراط، لأن الصحة شرط فى موضوع النكاح، كما هى شرط فى المبيع، فإذا دل الدليل على عدم الخيار فى غير الموارد المذكورة، فقد دل على نفي خيار الاشتراط فيه. نعم مورد هذه النصوص شرط الصحة دون غيره من الشروط، فيحتاج فى التعميم لبقية الشروط الى دعوى الإجماع على عدم الفصل، أو إلغاء خصوصية المورد. و ربما يأتى تمام الكلام فى المقام فى فصل مسائل متفرقة. فانتظر.

ثم إن عدم ثبوت خيار الشرط فى النكاح لا يستوجب فساداً بفساد

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢١

لا فرق، إذ لا خيار فى سائر العقود أيضاً (١).

الشرط، لأن ذلك يتوقف على كون الإنشاء بنحو وحدة المطلوب. و هو كما ترى، ضرورة عدم الفرق بين النكاح و غيره فى كيفية إنشائه مشروطاً، فإذا كان غيره على نحو تعدد المطلوب كان هو كذلك. فيتعين البناء على الصحة من دون خيار. و لعل الوجه المميز

بينه و بين غيره من العقود المالية: أن الملحوظ فيه الجهات الأدبية، و تخلف الشرط لا يقدح فيها، و لذلك لا يرد بالعيوب مهما كانت غير العيوب المخصوصة. فلاحظ.

كما أن عدم ثبوت خيار الاشرط في النكاح ليس على كليته، فقد ذكر في القواعد: أنه لو شرط أحد الزوجين على الآخر نسباً فظهر من غيره كان له الفسخ، لمخالفة الشرط، و كذا لو شرط بياضاً، أو سواداً، أو جمالاً. انتهى. و وافقه عليه في الجواهر، و غيرها. لكنه إن تمّ فهو لدليل خاص ذكره في الجواهر، و إن كان الاشكال عليه ظاهراً، إذ لا دليل يقتضى العموم. نعم ورد في صحيح محمد بن مسلم: الخيار فيمن تزوجت مملوكاً على أنه حر فتبين أنه رق

«١»، و في صحيح الحلبي:

ثبوته فيمن تزوجت رجلاً على أنه من بنى فلان فتبين أنه من غيرهم

«٢». و لكن التعدي عن موردهما إلى قاعدة كلية كما ترى.

(١) لأن العالم بالفساد مقدم على عدم لزوم العمل بالشرط، فلا موجب لثبوت الخيار له. و فيه: أن الاقدام يكون حينئذ على عدم لزوم العمل بالشرط شرعاً، لا على عدم العمل به، و الذي يسقط الخيار الثاني، لا الأول.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٢

[مسألة ١٠: إذا تزوج حر أمة من غير إذن مولاها]

(مسألة ١٠): إذا تزوج حر أمة من غير إذن مولاها حرم عليه وطؤها (١)، و إن كان بتوقع الإجازة (٢). و حينئذ فإن أجاز المولى كشف عن صحته، على الأقوى من كون الإجازة كاشفة (٣). و عليه المهر (٤). و الولد حر. و لا يحد حد الزنا و إن كان عالماً بالتحريم، بل يعزر (٥). و إن كان عالماً بلحوق الإجازة فالظاهر عدم الحرمة و عدم التعزير أيضاً (٦).

(١) لأنها أجنبية.

(٢) إذ التوقع للإجازة غير الإجازة، و الموجب لكونها زوجة هو الإجازة، و الأصل عدمها، فيكون الحكم الظاهري الحرمة.

(٣) أما بناء على الكشف الحقيقي: فيكون العقد صحيحاً حين وقوعه، و الوطء حلالاً واقعاً حين وقوعه، و إن كان حراماً ظاهراً حين وقوعه، لأصالة عدم وقوع الإجازة، كما عرفت. أما بناء على الكشف الانقلابي - كما هو الظاهر - فيكون باطلاً حين وقوعه، و الوطء حراماً حين وقوعه، و بعد الإجازة يحكم بكون العقد صحيحاً و الوطء حلالاً من حين وقوعه.

فلو أخذ الى الامام قبل تحقق الإجازة على الأول لا يجوز حده واقعاً، و على الثاني يجوز حده واقعاً، و إن كان يتبدل بالإجازة.

(٤) يعنى. المسمى، لصحة العقد. و كذا يكون الولد حراً، لحرية الوالد، و لا يلحق بالأمة، لاختصاص ذلك بالزنا، و هو منتف، لأن المفروض صحة العقد واقعاً، و لذا لا يحد الواطئ حد الزنا، و إن كان عالماً بحرمة وطء أمة الغير من غير عقد بإذن مولاها.

(٥) لمخالفته الحكم الظاهري.

(٦) لصحة العقد حين وقوعه، فيحل الوطء من أول الأمر، و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٣

و إن لم يجز المولى كشف عن بطلان الترويج. و يحد حينئذ حد الزنا إذا كان عالماً بالحكم (١)، و لم يكن مشتبهاً من جهة أخرى

(٢). و عليه المهر بالدخول، و إن كانت الأمة أيضا عالمة على الأقوى (٣). و فى كونه المسمى، أو مهر المثل

موجب للتعزيز، للعلم بحل الوطاء حين وقوعه. نعم بناء على الكشف الانقلابى لا يكون العلم بلحوق الإجازة موجبا للعلم بصحة العقد حين وقوعه، و لا- لجليه الوطاء حين وقوعه، بل العقد باطل حين وقوعه، و الوطاء حرام حين وقوعه، و يجوز حد الواطى قبل تحقق الإجازة، كما عرفت.

(١) يعنى: كان عالما بحرمة و طئها إذا لم يأذن المولى و لم يجز.

(٢) مثل أن يتخيل أنها أمته، أو زوجته، أو أن المولى قد حلها له، أو نحو ذلك من الاشتباه، فإنه يكون الوطاء شبهة، و لا يستحق الحد به، لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

(٣) قد تقدم من المصنف (ره) فى المسألة الخامسة عشرة من (فصل:

لا يجوز التزويج فى عدة الغير): أن الأقوى عدم استحقاق السيد المهر مع علم الأمة بحرمة الوطاء. و قد تقدم فى الشرح أن الذى يظهر من كلام بعضهم أن الكلام فى هذه المسألة فى مقامين: الأول: استحقاق السيد المهر. و الثانى: استحقاق السيد الأرش. و المصنف فيما سبق ذكر أن الأقوى عدم استحقاق المهر. و هنا ذكر أن الأقوى استحقاقه، و تردد فى أنه المسمى، أو مهر المثل، أو العشر و نصفه، مع أن العشر و نصفه ليس من المهر، بل هو من الأرش. و تبع فى ذلك جماعة منهم صاحب المسالك و الجواهر، فإنه فى الجواهر- بعد أن اختار ثبوت المهر للأمة- ذكر أن فى وجوب المسمى عليه، أو مهر المثل، أو العشر إن كانت بكرة و نصفه إن كانت ثيباً. و جوه، بل أقوال، لا يخلو الأخير منها من

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٤

.....

قوة، وفاقاً للمحكى عن أبى حمزة. و اختاره سيد المدارك، و الرياض، على ما حكى عن أولهما. انتهى. فجعل العشر و نصفه من وجوه المهر مع أن المذكور فى كلام بعضهم أنه فى مقابل المهر. و لعله هو المراد من المهر فى كلام المصنف فيما سبق، فلا ينافى كلامه هنا.

و كيف كان لا دليل على ثبوت مهر المثل، فضلا عن المسمى المعلوم فساد بفساد العقد. و أما الأرش- و هو العشر أو نصفه-: فيدل عليه

□
صحيح الوليد بن صبيح عن أبى عبد الله (ع): «فى رجل تزوج امرأة حرة فوجدها أمه قد دلست نفسها له. قال (ع): إن كان الذى زوجها إياه من غير موالىها فالنكاح فاسد. قلت: فكيف يصنع بالمهر الذى أخذت منه؟ قال (ع): إن وجد مما أعطها شيئاً فليأخذها، و إن لم يجد شيئاً فلا شيء له. و إن كان زوجها إياه ولى لها ارتجع على ولىها بما أخذت منه. و لموالىها عليه عشر ثمنها إن كانت بكرة، و إن كانت غير بكر فنصف عشر قيمتها بما استحل من فرجها. قال: و تعتد منه عدة الأمة قلت: فان جاءت منه بولد. قال (ع): أولادها منه أحرار إذا كان النكاح بغير إذن المولى» «١».

و

□
صحيح الفضيل بن يسار، قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): جعلت فداك إن بعض أصحابنا قد روى عنك أنك قلت: إذا أحل الرجل لأخيه فرج جاريتته فهى له حلال.

فقال (ع): نعم يا فضيل. قلت. فما تقول فى رجل عنده جاريتة له نفيسة و هى بكر، أحل لأخيه ما دون فرجها، إله أن يفتضها؟ قال (ع): لا، ليس له إلا- ما أحل له منها، و لو أحل له قبله لم يحل له ما سوى ذلك. قلت رأيت إن أحل له ما دون الفرج فغلبته الشهوة

فافتضها؟

قال (ع): لا ينبغي له ذلك. قلت: فان فعل أ يكون زانياً؟ قال (ع):

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٥

أو العشر إن كانت بكرًا و نصفه إن كانت ثيبًا. ووجه، بل أقوال، أقواها: الأخير. و يكون الولد لمولى الأمة (١).

و أما إذا كان جاهلا بالحكم أو مشتبهًا من جهة أخرى فلا يحد (٢). و يكون الولد حرًا. نعم ذكر بعضهم: أن عليه قيمته يوم سقط حياً

(٣). و لكن لا دليل عليه في المقام (٤)

لا، و لكن يكون خائناً. و يغرم لصاحبها عشر قيمتها إن كانت بكرًا، و إن لم تكن فنصف عشر قيمتها «١».

و الروايتان و ان كانتا واردتين في موارد خاصة غير ما نحن فيه، و لأجله استشكل في الحدائق في ثبوت ذلك فيما نحن فيه، لكن

التعليل في أولهما بقوله (ع):

«بما استحل من فرجها»

ظاهر في عموم الحكم لما نحن فيه. و قد تقدم فيما سبق ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) بلا إشكال، كما في الجواهر، و بغير إشكال، كما في المسالك، لما عرفت في المسألة الثامنة.

(٢) لأن الحدود تدرأ بالشبهات. و يكون الولد حرًا لما تقدم في المسألة الثامنة.

(٣) قال في الشرائع - فيما إذا تزوج الحر أمة بغير إذن المولى -:

«و إن كان الزوج جاهلاً أو كان هناك شبهة فلا حد، و وجب المهر، و كان الولد حرًا. لكن يلزمه لمولى الأمة قيمته يوم سقوطه حياً».

و تبعه عليه في القواعد، و المسالك، و كشف اللثام. و قال في جامع المقاصد:

«و لا شك أن على الأب قيمته للمولى».

(٤) في جامع المقاصد: جعله مما دلت عليه الرواية، يريد بها موثقة سماعاً الآتية في الأمة التي دلست نفسها. و صرح بذلك في

كشف اللثام،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٦

و دعوى: أنه تفويت لمنفعة الأمة (١). كما ترى، إذ التفويت إنما جاء من قبل حكم الشارع بالحرية. و على فرضه فلا وجه لقيمة يوم

التولد، بل مقتضى القاعدة قيمة يوم الانعقاد (٢)

و الرياض، و الحدائق. و في دلالتها على المقام إشكال، لاختلاف المورد، و لعدم ظهور قوله (ع): فيها:

«و على مولها أن يدفع ولدها إلى أبيه بقيمته يوم يصير إليه»

في قيمة يوم الولادة، كما سيأتي. و مثله الاستدلال عليه

بمؤثق جميل عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثمَّ يجيء مستحق الجارية؟ قال (ع): يأخذ الجارية

المستحق. و يدفع اليه المبتاع قيمة الولد. و يرجع على من باعه بثمن الجارية، و قيمة الولد التي أخذت منه» (١)

. و نحوه مرسله

□

«٢». و خبر إسماعيل ابن جابر عن أبي عبد الله (ع) الوارد في رجل زوجه قوم أمة غيرهم و قد كان طلب منهم أن يزوجه امرأة منهم

«٣». (١) علله في التذكرة: بأنه نماء ملكه، و قد حال بينه و بينه بالحرية.

و في الجواهر: بأنه كالمثل مال غيره بغير إذنه. و إشكال المصنف (ره) على ذلك ظاهر. و في بعض الحواشي: أن الاستيلاء استيفاء

لمنفعة أمة الغير، فيكون مضموناً على المستوفى. و مقتضاه ضمان منفعة الأمة هذه المدة، لا ضمان قيمة الولد كما هو المدعى.

(٢) قال في التذكرة: «و لا تقوم قبل سقوطه، لأنه لا قيمة له حينئذ». و في جامع المقاصد: «و إنما تعتبر القيمة وقت سقوطه حياً، لأنه

وقت الحيلولة، و وقت افراذه بالتقويم، و وقت الحكم عليه بالمالية».

و نحوه في المسالك. و قال في كشف اللثام: «لأنه أول وقت إمكان التقويم».

(١) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٧

لأنه انعقد حراً، فيكون التفويت في ذلك الوقت.

[مسألة ١١: إذا لم يجز المولى العقد الواقع على أمته و لم يردده أيضا حتى مات]

(مسألة ١١): إذا لم يجز المولى العقد الواقع على أمته و لم يردده أيضا حتى مات، فهل يصح إجازة وارثه له، أم لا؟ وجهان، أفواهما:

العدم، لأنها على فرضها كاشفة، و لا يمكن الكشف هنا، لأن المفروض أنها كانت للمورث (١) و هو نظير من باع شيئاً ثم ملك (٢).

و الاشكال في الجميع ظاهر، و لا سيما بملاحظة أنه لو ضربها جان و هي حامل فأسقطت كان ضامناً. و ذلك يدل على أن له مالية، و

قابل للتقويم، و إلا لم يكن وجه للضمان. فكان الأولى الاستدلال عليه بأن النصوص الدالة على الضمان تضمنت ضمان قيمة الولد، و

عنوان الولد إنما يكون بالولادة، لا بالانعقاد. نعم إذا كان المستند في ضمان القيمة القاعدة كان مقتضاها ضمان قيمة زمان الانعقاد.

(١) و على تقدير الكشف تكون للمشتري من حين العقد، فيلزم اجتماع ملكيتين في زمان العقد: ملكية المورث، و ملكية المشتري، إذ

لو لم تكن ملكاً للمورث لم تنتقل الى الوارث.

(٢) فان المالك فيه حين البيع غير المالك حين الإجازة، فيكون كما نحن فيه. نعم يفترقان بأن الفضولى في المقام غير المالك الثاني،

بخلاف النظر، فإنه عينه. و يمكن أن يقال: بأن المالك حال الإجازة لما كان وارثاً فقد لوحظ فيه قيامه مقام مورثه، فالإجازة منه

كأنها إجازة من مورثه، و كان المالك حال الإجازة هو المالك حال العقد، و لا يلحقه حكم تجدد المالك حال الإجازة. ثم إنه لو

تعذر البناء على الكشف الحقيقي في الفرض و نحوه يدور الأمر بين البناء على البطلان و عدم الفائدة للإجازة، و البناء على الصحة و

القول بالنقل أو الكشف عن ثبوت المضمون حين تبدل المالك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٨

[مسألة ١٢: إذا دلست أمة فادعت أنها حرة فتزوجها حر]

(مسألة ١٢): إذا دلست أمه فادعت أنها حرة فتزوجها حر و دخل بها ثم تبين الخلاف (١) وجب عليه المفارقة. و عليه المهر لسيدها (٢). و هو العشر و نصف العشر

لا حين العقد. و حيث يدور الأمر بينهما يكون البناء على أحد الأخيرين مما فيه العمل بالدليل في الجملة أولى من الأول الذي فيه طرح الدليل بالمره. كما أن هذا كله مبني على القول بالكشف الحقيقي. أما بناء على الكشف الانقلابي أو الحكمي فلا مانع من الالتزام به هنا، فيكون المال ملكاً للمورث حين الموت و ينتقل الى الوارث، و بعد إجازة الوارث يحكم الشارع بثبوت ملكية المشتري من حين وقوع العقد، إما حقيقة، أو حكماً. ثم إن هذا الاشكال المذكور في المتن إنما يتوجه في بيع الفضولي و نحوه، لا في مثل النكاح بما لا نقل فيه للملكية. فلا تنافي بين الكشف فيه و بين ثبوت الملكية للمورث. نعم بعض الإشكالات في تلك المسألة جارية هنا، مثل ما يقال من أنه يلزم نفوذ التصرف في ملك المالك بدون إجازته لا سابقاً و لا لاحقاً. و لعل ذلك مراد المصنف، و إن بعد عن ظاهر كلامه.

(١) يعني: تبين أنها أمه غير مأذونه في التزويج، لا سابقاً و لا لاحقاً.

(٢) في المسالك: «هكذا أطلق الجميع. بل ادعى عليه بعضهم إجماع المسلمين، و لم يفرقوا بين كونها عالمة بالتحريم و جاهلة» فان كان المراد من المهر العشر و نصفه كان الإطلاق في محله، لأنه مقتضى إطلاق الصحيح السابق «١» الشامل للعالمة و الجاهلة. و إن كان المراد، المسمى فلا وجه له، و إن نسبه في المسالك الى ظاهر الشرائع و الأكثر، لأن فساد العقد يقتضى فساد المسمى فلا ملزم به. و كذا إذا كان المراد به مهر المثل

(١) راجع المسألة: ١٠ من هذا الفصل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٢٩

على الأقوى، لا- المسمى، و لا مهر المثل. و إن كان أعطاها المهر استرد منها إن كان موجوداً (١)، و إلا تبعت به بعد العتق (٢). و لو جاءت بولد ففي كونه حراً أو رقاً لمولاه قولان، فعن المشهور: أنه رق (٣)

بناء على عموم

قوله (ص): «لا مهر لبغي» [١]

لما نحن فيه. و قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الخامسة عشرة من (فصل: لا يجوز التزويج في عدة الغير). أما بناء على عدم عمومه ففي محله- كما عن الشيخ في المبسوط، و نقل عن ابن حمزة- لو لا ورود الصحيح المذكور، فإنه ظاهر في خلافه. و لأجله يتعين البناء على ما في المتن، كما اختاره في الجواهر، و حكاه عن سيد المدارك، و الرياض. و في الشرائع جعله المروى. و لعل ظاهره الميل اليه، و إن كان لا يخلو من تأمل، و نسب في كشف اللثام الى المقنع، و النهاية و المهذب و الجامع.

(١) كما صرح به في الصحيح. و تقتضيه قاعدة السلطنة على المال بعد أن لم يخرج عن ملكه بالعقد الفاسد.

(٢) بذلك صرح في القواعد، و جامع المقاصد، و المسالك، و كشف اللثام. عملاً بالقواعد العامة. لكن ذكر في الصحيح: «و إن لم يجد شيئاً فلا شيء له». و ظاهره عدم اشتغال ذمتها بشيء من المهر مع التلف.

و لعل المراد به أنه لا شيء له فعلاً.

(٣) نسبه الى المشهور في الحدائق. و اختاره في الشرائع، و القواعد.

و نسبه في الجواهر الى الشيخ و اتباعه، لأنه نماء المملوك، و

لخبر محمد بن

[١] لم نثر عليه في كتب الحديث و ان اشتهر في كتب الفقه، نعم ورد في نصوص كثيرة عده من السحت. راجعها في الوسائل باب: ٥ من أبواب ما يكتسب به و غيرها. و في مستدرک الوسائل في الباب المذكور و في صحيح البخارى باب: ٥١ في مهر البغى من كتاب الطلاق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٠

.....

قيس عن أبى جعفر (ع) قال: «قضى على (ع) في امرأة أتت قوماً فخبرتهم أنها حرة، فتزوجها أحدهم و أصدقها صداق الحرة، ثم جاء سيدها. فقال (ع): ترد إليه. و ولدها عبيد» (١)

و ،

موثق سماعه قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن مملوكة أتت قوماً و زعمت أنها حرة، فتزوجها رجل منهم و أولدها ولداً، ثم إن مولاها أتاهم فأقام عندهم البينة أنها مملوكة، و أقرت الجارية بذلك. فقال (ع): تدفع الى مولاها هي و ولدها. و على مولاها أن يدفع ولدها إلى أبيه بقيمته يوم يصير اليه.

قلت: فان لم يكن لأبيه ما يأخذ ابنه به. قال (ع): يسعى أبوه في ثمنه حتى يؤديه و يأخذ ولده. قلت: فان أبى الأب أن يسعى في ثمن ابنه.

قال (ع): فعلى الامام أن يفتديه. و لا يملك ولد حر» (٢)

و ،

حسن زرارة قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): أمة أبتت من موالها فأتت قبيلة غير قبيلتها فادعت أنها حرة، فوثب عليها رجل حينئذ فتزوجها، فظفر بها مولاها بعد ذلك و قد ولدت أولاداً. قال (ع): إن أقام البينة الزوج على أنه تزوجها على أنها حرة أعتق ولدها و ذهب القوم بأمتهم، و إن لم يقم البينة أوجع ظهره و استرق ولده» (٣)

و ،

موثق سماعه الآخر قال: «سألته عن مملوكة قوم أتت قبيلة غير قبيلتها و أخبرتهم أنها حرة، فتزوجها رجل منهم فولدت له. قال (ع): ولده مملوكون، إلا أن يقيم البينة أنه شهد لها شاهدان أنها حرة، فلا يملك ولده، و يكونون أحراراً» (٤).

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣١

و لكن يجب على الأب فكه (١) بدفع قيمته يوم سقط حياً (٢) و إن لم يكن عنده ما يفكه به سعى في قيمته (٣)، و إن أبى

(١) بلا خلاف، كما في كشف اللثام. و يقتضيه موثق سماعه الأول

، و صحيح محمد بن قيس الآتى

و نحوه مرسل الفقيه

«١». كما يقتضى الأول ما يأتى من الأحكام، و لم يشاركه فى ذلك غيره من النصوص.

(٢) بلا خلاف، كما فى كشف اللثام. لكن الموثق ظاهر فى القيمة يوم دفع القيمة. و يقتضيه إطلاق صحيح محمد بن قيس المتقدم «٢». (٣) كما فى الشرائع، و القواعد، و غيرهما. و أنكر فى المختلف الاستسعاء، و كذا وجوب الأخذ من بيت المال، لأنه دين يجب فيه الانتظار، و لا- يؤدى من بيت المال. و فيه: أنه لا- مجال لذلك بعد ورود النص المعتبر به. و الطعن فى السند، و حمل الأمر على الاستحباب غير ظاهر.

نعم لم يعين فى النص أنه من بيت المال، و لا- من الزكاة. و مقتضى أن الأول مصرفه المصالح العامة و ليس هذا منها، و أن سهم الرقاب مصرفه المكاتبون و العبيد تحت الشدة و ليس هذا منهما: أنه لا يجوز الفك من المالكين المذكورين. نعم لا بأس بصرف سهم سبيل الله فى ذلك، فكان أولى بالذكر فى كلام الجماعة من ذكر المالكين.

ثم إنه بناء على الرقية فالقيمة ليست من الدين، و انما يجب دفعها تكليفاً من باب وجوب الفك. و كذلك بناء على الحرية، فإنه لم يثبت أنه من باب الضمان ليكون ديناً، بل من الجائر كونه تكليفاً تعدياً، فإجراء أحكام الدين فى المقام غير ظاهر. و الكلام فى ذلك لا يهم بعد أن كان من وظائف الإمام.

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٨. و قد رواه مرسلًا.

و الموجود فى الفقيه روايته بسنده عن محمد بن قيس فراجع الفقيه جزء: ٣ صفحة: ٢٦٢ الطبعة الحديثة.

(٢) لم يتقدم فى كلامه (قده) التعرض له، و انما يأتى منه ذكره قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٢

و جب على الامام (ع) دفعها من سهم الرقاب (١) أو من مطلق بيت المال (٢). و الأقوى كونه حراً (٣)،

(١) كما فى كشف اللثام عن النهاية، و الغنية، و الوسيلة، و المذهب.

(٢) كما عن النكت. و قد عرفت الاشكال فيه، و فيما قبله.

(٣) فى كشف اللثام حكاه عن المبسوط، و نكت النهاية، و السرائر.

و فى الجواهر: أنه الأقوى، للأصل، و لظهور الأدلة فى كون الشبهة كالعقد الصحيح فى لحوق النسب، المقتضى لحرية الولد على الوجه الذى عرفته سابقاً، و لما فى ذيل صحيح الوليد المتقدم «١» و

لصحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع): «فى رجل تزوج جارية رجل على أنها حرة، ثم جاء رجل آخر فأقام البينة على أنها جاريته. قال (ع): يأخذها و يأخذ قيمة ولدها» «٢»

، بدعوى أنه ظاهر فى حرية الولد، و بموثق سماعة الأول

، بناء على ما فى جامع المقاصد من أن الذى ضبطه المحققون أن قوله (ع):

«و لا يملك ولد حر»

بالوصف لا الإضافة. قال فى جامع المقاصد: «نص جماعة- منهم ابن إدريس- على وجوب قراءة «حر» بالرفع و التنوين على أنه صفة لولد، و قالوا: إن قراءة «بالجر و هم». و فى كشف اللثام: «الأظهر كون «حر» صفة. لأنه الذى لا يملك. و قال قبل ذلك: و لم نظفر فى

الباب بخبر صحيح. و الأصل الحرية، فهو الأقوى.

و يعضده صحيح الوليد بن صبيح

«و يشكل: بأن خبر محمد بن قيس السابق

فى دليل الرقية موثق، و هو حجة، و مانع من الرجوع الى الأصل. و منه يظهر الاشكال فيما فى الجواهر، فان ما ذكره من النصوص معارض بما

(١) راجع المسألة: ١٠ من هذا الفصل.

(٢) ذكره فى الفقيه جزء: ٣ صفحة: ٢٦٢ بتغيير يسير، و ذكره فى الوسائل مرسلًا باب: ٦٧ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٨ كما أشرنا إليه قريباً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٣

.....

دل على الرقية. مع أن الاستدلال بصحيح محمد بن قيس

على حرية الولد غير ظاهر، و إن علله فى الجواهر: بأنه لو كان رقاً كان الجائر له أخذها و أخذ ولدها. إذ فيه: أنه إذا كان يجب أخذ

قيمة الولد بناء على الرقية لا يجوز له أخذ الولد. فلاحظ. و كذا الاستدلال بموثق سماعه الأول

، لضعف المبنى الذى ذكره فى جامع المقاصد من أنه بالوصف لا بالإضافة أولاً: من جهة أن الحكم بأنه لا يملك يكون عقلياً لا شرعياً. و ثانياً:

بأن الحر الذى لا يملك لا يختص بالولد، بل الوالد الحر أيضاً لا يملك، فيكون التخصيص بلا مخصص، بخلاف ما لو كان على الإضافة.

و التحقيق ان نصوص المقام فى مقام الدلالة على أقسام: الأول:

ما ظاهره رقية الولد، كموثق محمد بن قيس المذكور فى أدلة الرقية

. الثانى:

ما ظاهره حرية الولد، كصحيح الوليد بن صبيح المتقدم فى العشر و نصف العشر

. الثالث: ما ظاهره التفصيل بين أن يشهد الشاهدان بحرية الأمة فيتزوجها الرجل، و بين أن يتزوجها اعتماداً على قولها المعتضد بأصالة

الحرية، و هو موثق سماعه الأخير

. لكن ظاهره التفصيل فى الحكم الظاهرى فى مقام حسم النزاع بين الزوج و السيد، لا-الحكم الواقعى فى حرية الولد مع شهادة

الشاهدين. الرابع: ما ظاهره التفصيل بين أن يقيم بينه على أنه تزوجها على أنها حرة فالولد حر. و أن لا يقيم بينه على ذلك فالولد رق،

و هو رواية زارة. و ظاهرها أيضاً التفصيل فى الحكم الظاهرى فى مقام حسم النزاع و الخصومة. الخامس: ما هو قاصر الدلالة على

الحرية و الرقية، كموثق سماعه الأول

، فإن دفع الولد الى مولى الأمة فيه أعم من كونه رقاً أو حراً يتعلق به المال كالعين المرهونة. و كذلك قوله (ع) فى ذيله:

«و لا يملك ولد حر»

. بناء على الإضافة، كما هو الظاهر كما عرفت، فان ذكر ذلك علته للافتداء بالقيمة ربما كان قرينه على كون المراد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٤

.....

أنه لا يبقى على الملكية. و مثله صحيح محمد بن قيس ، فإن أخذ قيمة الولد فيه أعم من كونه حراً، كما سبق.

ثم إن دلالة الأول على الرقية لا مجال للمناقشة فيها. و ما فى الجواهر من حمله على الحكم الظاهرى فى مقام حسم النزاع- يعنى: إذا لم تكن حجة للزوج على كونه مشتبهاً يحكم برقية الولد- خلاف الظاهر جداً، و لا سيما بملاحظة عطف التزويج بالغاء على إخبارها بالحرية، و قوله: «أصدقها صدق الحرة»، فإنه كالصريح فى كون التزويج من باب الاشتباه، و أن السؤال عن حكمه من حيث هو. كما أن الظاهر تأتى المناقشة فى الاستدلال بصحيح الولد

على الحرية و إن كان تام الدلالة عليها، لأن تعليق الحرية فيه على النكاح بغير إذن المولى يقتضى انتفاءها إذا كان بإذن المولى، و ليس الحكم كذلك كما تقدم. فيتعين التصرف فيه إما بحمل الكلام على الإنكار- كما ذكره فى الوسائل- أو على صورة رد الأب القيمة، أو صورة شهادة الشاهدين بحرية الأمة- كما ذكر الشيخ (ره)- أو حمل الشرط على تقرير موضوع الحكم بالحرية- كما ذكر الشيخ (ره)- أو حمل الشرط على تقرير موضوع الحكم بالحرية- كما احتمله فى الجواهر- أو غير ذلك من المحتملات. و مع الاحتمال لا مجال للاستدلال. و أما الثالث:

فدلالتها على حرية الولد مع شهادة الشاهدين، و رقيته مع عدمها لا غبار عليها. و هو فى الحكم الثانى معاضد لموثق محمد بن قيس . و فى الحكم الأول غير مناف له، لظهور السؤال فيه فى غير هذه الصورة، أو غير ظاهر فيها، فلا يتنافى مع الموثق المذكور فيها، و لا مانع من العمل به فيهما حينئذ، و إن كان وارداً فى مقام الحكم الظاهرى للحاكم، لا الحكم الواقعى، لكن من المعلوم أن الحكم الظاهرى عين الحكم الواقعى مع الموافقة، فلا مانع من الأخذ بإطلاقه. و أما الرابع: فالكلام فيه هو الكلام فى الثالث، فيدل على الحكم الواقعى. لكن كان التعبير فيه بالإعتاق المناسب للرقية،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٥

كما فى سائر موارد اشتباه الحر، حيث أنه لا إشكال فى كون الولد حراً، فلا خصوصية لهذه الصورة. و الاخبار الدالة على رقيته منزلة على أن المولى أخذه (١) ليتسلم القيمة،

لأنه تحرير الرق، و يكون المراد به الإعتاق بدفع القيمة إلى الأب، فيكون الخبر موافقاً لموثق محمد بن قيس فى إطلاق الرقية مع الاشتباه. و كأنه لأجل ذلك استدل به على الرقية. و لا يمكن تقييده بصورة عدم شهادة الشاهدين بحرية الأمة، لأنه لو قيد بذلك كان مفهومه لزوم أن يوجع ظهره إذا لم يشهد الشاهدان بحرية الأمة، و هو مما لا يمكن الالتزام به.

و حينئذ يتعارضان فى صورة شهادة الشاهدين. و لا يبعد الأخذ بالموثق حينئذ، لضعف الخبر، لأن فى سنده فى الكافى عبد الله بن بحر (١)، و فى التهذيب (٢) و إن كان بدله عبد الله بن يحيى، لكن الكافى أضببط، بل جزم المجلسى (ره) بأنه تصحيف.

و من ذلك يظهر قوة ما عن الشيخ (ره)- فى النهاية، و التهذيب، و الاستبصار، و نسب الى المهذب- من التفصيل بين أن يشهد شاهدان بحرية الأمة فيتزوجها الرجل لذلك فالولد حر، و بين أن يتزوج اعتماداً على أصالة الحرية أو نحوها فالولد رق. و على الأب فكه بالقيمة.

و جعله فى الحدائق مقتضى التدبر فى نصوص الباب بعد ضم بعضها الى بعض. كما يظهر ضعف القول بالرقية مطلقاً، و الحرية كذلك، و إن كان أولهما أقرب من ثانيهما.

(١) قد عرفت أنه لا موجب لهذا التنزيل، و أن العمدة فيما دل على الحرية صحيح الولد، و قد عرفت إشكاله.

(١) الجزء: ٥ صفحة: ٤٠٥ الطبعة الحديثة.

(٢) الجزء: ٧ صفحة: ٣٥٠ الطبعة الحديثة، والاستبصار الجزء: ٣ صفحة: ٢١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٦

جمعاً بينها وبين ما دل على كونه حراً. وعلى هذا القول أيضاً يجب عليه ما ذكر من دفع القيمة، أو السعي، أو دفع الامام (ع)، لموثقة سماعه (١). هذا كله إذا كان الوطاء حال اعتقاده كونها حرة. و أما إذا وطئها بعد العلم بكونها أمه (٢) فالولد رق، لأنه من زنا حينئذ (٣)، بل وكذا لو علم سبق رقيتها فادعت أن مولاهم أعتقها، ولم يحصل له العلم بذلك ولم يشهد به شاهدان، فإن الوطاء حينئذ أيضاً لا يجوز لاستصحاب بقائها على الرقية (٤). نعم لو لم يعلم سبق رقيتها جاز له التعويل على قولها، لأصالة الحرية (٥). فلو تبين

(١) في الأحكام الثلاثة. و يشاركه في الأول منها صحيح محمد بن قيس، و مرسل الفقيه

«١». (٢) يعنى: لم يأذن مولاهم لها في النكاح.

(٣) تقدم في آخر المسألة الثامنة وجه الحكم فيه.

(٤) و يحتمل قبول خبرها، لان إخبار الإنسان عن نفسه و عما في يده حجة مقدمة على الاستصحاب، كما إذا أخبر عن تطهير بدنه و نحوه.

نعم إذا كانت قرينة على اتهامه لم يقبل خبره. و لعل دعوى صيرورتها حرة من ذلك. و نظير المقام دعوى العدالة، و الاجتهاد، و النسب، و نحوها، فلا يصدق مدعيها إلا بينة. و قد تقدم الكلام في ذلك فيما ثبت به الطهارة و النجاسة من كتاب الطهارة. كما أنه إذا كان يباع في الأسواق فقد دلت النصوص «٢» على عدم قبول إخباره بالحرية مسبوقة بالرقية أو غير مسبوقة.

(٥)

□ □
لصحيح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع):

(١) تقدم التعرض لهما في أوائل المسألة.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب بيع الحيوان.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٧

الخلافاً لم يحكم برقية الولد (١). و كذا مع سبقها مع قيام البينة على دعواها (٢).

[مسألة ١٣: إذا تزوج عبد بحرة من دون إذن مولاه و لا إجازته]

(مسألة ١٣): إذا تزوج عبد بحرة من دون إذن مولاه و لا إجازته كان النكاح باطلاً، فلا تستحق مهراً و لا نفقة (٣) بل الظاهر أنها تحد حد الزنا (٤) إذا كانت عالمة

يقول كان على بن أبي طالب يقول: الناس كلهم أحرار، إلا من أقر على نفسه بالعبودية و هو مدرك من عبد أو أمه، و من شهد عليه بالرق صغيراً كان أو كبيراً «١».

لكن على هذا يكون التعويل على الأصل لا على قولها.

(١) على ما تقدم منه. و هو مورد نصوص الباب.

- (٢) هذا يدخل في عموم موثق سماعة الأخير
 «٢»، المتضمن لحرية الولد إذا شهد شاهدان لها بالحرية.
 (٣) أما البطلان: فلما سبق من عدم سلطان الرق على نفسه. و أما نفى المهر: فلأنها بغى. و
 فى خبر السكونى عن أبى عبد الله (ع) قال:
 «قال رسول الله (ص) أيما امرأة حرة زوجت نفسها عبداً بغير إذن مواليه فقد أباحت فرجها، و لا صداق لها» (٣).
 و أما نفى النفقة: فلانتفاء الزوجية. و الظاهر أنه لا إشكال فى جميع ما ذكر.
 (٤) لعموم الأدلة. لكن قال فى كشف الثام: «قيل: و لا حد عليها، لمكان الشبهة. و الفرق بينها و بين الحر إذا تزوج أمة كذلك: أنها
 لنقصان عقلها و عدم مخالطتها لأهل الشرع يكفى العقد شبهة لها. و الفرق

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب العتق حديث: ١.

(٢) راجع صفحة: ٣٣٠.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمامة حديث: ٣

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٨

بالحال، و أنه لا يجوز لها ذلك. نعم لو كان ذلك لها بتوقع الإجازة و اعتقدت جواز الإقدام حينئذ بحيث تكون شبهة فى حقها لم
 تحدد. كما أنه كذلك إذا علمت بمجىء الإجازة (١). و أما إذا كان بتوقع الإجازة و علمت مع ذلك بعدم جواز ذلك فتحد مع عدم
 حصولها، بخلاف ما إذا حصلت، فإنها تعزى حينئذ، لمكان تجريها. و إذا جاءت بولد فالولد لمولى العبد (٢) مع كونه مشتبهاً

بين ذلك و ما إذا تزوجت حراً بعقد تعلم فساد: أن هذا العقد فضولى يجوز فيه إجازة المولى. و يؤيده ما فى الاخبار من:
 «أنه لم يعص الله و إنما عصى سيده» (١)

و ،

حسن منصور بن حازم عن الصادق (ع): «فى مملوك تزوج بغير إذن مولاه أ عاص لله تعالى؟ قال (ع): عاص لمولاه.
 قلت: حرام هو؟ قال (ع): ما أزعم أنه حرام ..» (٢).

انتهى كلام كشف اللثام. و كأنه لذلك اقتصر فى الشرائع و القواعد على ذكر الحكمين الأولين فقط و لم يتعرض للحد. بل فى
 الحدائق: لم يذكره أحد.

و ربما مال إليه فى كشف اللثام. ولكنه يشكّل - كما فى الحدائق و فى الجواهر - بأن الشبهة العرفية منتفية، و الشرعية لا دليل عليها. و
 الأخبار قد عرفت المراد منها فى أول هذا المبحث. فراجع. و نقصان العقل غير كاف فى تحقيق الشبهة الدارئة للحد بعد فرض العلم
 بالحرمة، و إلا سقط الحد عن المرأة كلية

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى شرح المسألة العاشرة.

(٢) بلا- خلافاً، كما فى الجواهر. و فى كشف اللثام: أنه قطع به الأصحاب، لكونه من نماء المملوك، لانتفاء النسب بينه و بين الام
 بالزنا

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمامة حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الإمامة حديث: ٢

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٣٩

بل مع كونه زانياً أيضاً، لقاعدة النمائية بعد عدم لحوقه بالحرّة.

و أما إذا كانت جاهلة بالحال فلا حد. و الولد حر (١)

و لكنه كما ترى، فإنه شامل إذا كان العبد زانياً أيضاً مع انتفاء النسب بينه وبينه أيضاً، فهو إما نماء لهما، أو للأُم، و لا وجه للإلحاقه بالأب بالخصوص مطلقاً. و قد يستدل له بخبر العلاء بن رزين عن أبي عبد الله (ع) قال: «فى رجل دبر غلاماً له فأبق الغلام فمضى الى قوم، فتزوج منهم و لم يعلمهم أنه عبد، فولد له أولاد، و كسب مالا، و مات مولاه الذى دبره، فجاء ورثته الميت الذى دبر العبد فطالبوا العبد، فما ترى؟ فقال: العبد و ولده لورثة الميت ..» (١).

لكن الاستدلال به يتوقف على إطلاقه و عدم ظهوره فى الحرّة الجاهلة. و لكنه غير ظاهر. و حينئذ ينحصر دليبه بالفحوى إن أمكن العمل بمورد الخبر، و بالإجماع.

(١) أما الأول: فللشبهة الدائرة للحد. و أما الثانى: فلما تقدم من أن المتولد بين الحر و الرق يلحق بأشرف الأبوين. و عن مقنعة المفيد: أن الولد رق كما لو كانت عالمة. و مثله ظاهر محكى التهذيب، عملاً بإطلاق النص المتقدم. لكن عرفت الإشكال فى إطلاقه و أنه ظاهر فى الجاهلة.

و حملة فى الجواهر على صورة عدم قيام البينة على كون الحرّة مشتبهة، لما بنى عليه غير مرة من أن الولد يلحق بالرق غير المأذون. و المراد من قول السائل: «و لم يعلمهم أنه عبد»: أنه لم يعلمهم أنه عبد آبق، لا- أنه لم يعلمهم أنه عبد، لتكون الحرّة التى تزوجت مشتبهة. و لكن ما ذكره (قده)- و إن جعله مقطوعاً به غير ظاهر، بل خلاف الظاهر. و قد عرفت فى المسألة الثامنة الإشكال فيما بنى عليه غير مرة. فراجع. نعم قد يقال: إن الخبر المذكور لا يصلح المعارضة ما دل على حرية الولد

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٠

و تستحق عليه المهر (١)، يتبع به بعد العتق (٢).

[مسألة (١٤): إذا زنى العبد بحرّة من غير عقد فالولد حر]

(مسألة ١٤): إذا زنى العبد بحرّة من غير عقد فالولد حر (٣)، و إن كانت الحرّة أيضاً زانية. ففرق بين الزنا المجرد عن عقد و الزنا المقرون به مع العلم بفساده حيث قلنا ان الولد لمولى العبد (٤)

[مسألة (١٥): إذا زنى حر بأمة فالولد لمولاها]

(مسألة ١٥): إذا زنى حر بأمة فالولد لمولاها (٥) و إن كانت هى أيضاً زانية. و كذا لو زنى عبد بأمة الغير

المتولد من الحر، بضعفه فى نفسه، و إعراض المشهور عنه.

- (١) لما يفهم من غير واحد من النصوص من استحقاق المهر بالدخول في غير الزنا
 «١». (٢) كما صرح به في الشرائع، و القواعد، و غيرهما. لأنه مملوك لمولاه، فلا يمكن استيفاء دينه من منفعه أو من عينه.
 (٣) بلا خلاف و لا إشكال، كما في الجواهر. و يقتضيه أصالة تبعية النماء للآم ما لم يقيم دليل على خلافها.
 (٤) في الجواهر: وجه الفرق النص، و هو خبر العلاء المتقدم. لكن ظاهر المصنف الفرق من غير جهة النص، فإنه في العقد المعلوم الفساد ألحق الولد بالعبد، فيكون لمولاه، لقاعدة النماء. و هذه القاعدة بعينها جارية في الزنا بدون العقد.
 (٥) كما في الجواهر. لقاعدة النماء في الأم. قال: «و لا يشكل ما ذكرنا بالحره التي تزوجت عبدا غير مأذون عالمه بالتحريم، لما عرفته من الدليل المخصوص في النكاح دون الزنا». و يشير بذلك الى خبر العلاء

(١) راجع الوسائل باب: ٥٤ من أبواب المهور، و مستدرک الوسائل باب: ٣٨ من أبواب المهور
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤١
 فان الولد لمولاه (١).

[مسألة ١٦: يجوز للمولى تحليل أمته لعبده]

(مسألة ١٦): يجوز للمولى تحليل أمته لعبده (٢).

- (١) قد سبق ذلك في آخر المسألة الثامنة.
 (٢) كما عن الحلبي. و اختاره في الشرائع. و لكن عن الشيخ في النهاية، و العلامة في المختلف، و ولده: العدم،
 لصحيحه على بن يقطين عن أبي الحسن (ع) «أنه سئل عن المملوك أ يحل له أن يظأ الأمه من غير تزويج إذا أحل له مولاه؟ قال (ع):
 لا يحل له» (١)
 ، و لأنه نوع تمليك، و العبد ليس أهلا- له. و الأخير كما ترى، مبنى على عدم ملك العبد مطلقاً. مع أن التحليل ليس تمليكا، كما
 سيأتى. و الصحيح معارض بغيره،
 ففي صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قول الله تعالى (وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) قال:
 هو أن يأمر الرجل عبده و تحته أمته فيقول: اعتزل امرأتك و لا تقربها، ثم يحبسها عنه حتى تحيض، ثم يمسها، فإذا حاضت بعد مسه
 إياها ردها عليه بغير نكاح» (٢)

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٣٤١

- و ،
 الصحيح عن فضيل مولى راشد قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): لمولاي في يدي مال فسألته أن يحل لي ما أشتري من الجوارى، فقال:
 إن كان يحل لي أن أحل لك فهو لك حلال.
 فقال (ع): إن أحل لك جارية بعينها فهي لك حلال، و إن قال: اشتر منهن ما شئت، فلا تطأ منهن شيئاً إلا ما يأمرك، إلا جارية يراها
 فيقول هي لك حلال، و إن كان لك مال فاشتر من مالك ما بدا لك» (٣).

و لعل وجه الجمع حمل الصحيح الأول على صورة التحليل من غير تعيين.

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٢

.....

و لكن قال فى الشرائع: «و فى تحليل أمته لمولاه روايتان: إحداهما:

المنع، و يؤيدها أنه نوع تمليك و العبد بعيد عن التمليك. و الأخرى:

الجواز إذا عين له الموطوءة، و يؤيدها أنه نوع من الإباحة، و للمملوك أهلية الإباحة. و الأخير أشبه». و مما ذكرنا تعرف أن القول بالجواز أشبه و أوفق بالقواعد، سواء قلنا بأن التحليل عقد نكاح، أم تمليك، و أن العبد يملك، أو لا يملك، فإنه لا مجال لطرح النصوص المذكورة بالمباني المزبورة. و من ذلك تعرف الاشكال فيما فى القواعد حيث قال: «و لو أباح أمته لعبده، فان قلنا أنه عقد أو تمليك منفعه و أن العبد يملك خلت، و إلا فلا. و الأول أولى، لأنه نوع إباحة، و العبد أهل لها».

و فى كلامه الأخير إشارة الى ما هو التحقيق من أن التحليل ليس عقد النكاح - كما عن المرتضى - و لا تمليك منفعه - كما عن المشهور - و لا تمليك انتفاع - كما قد يظهر من عبارة جامع المقاصد - بل هو إباحة و إذن فى الانتفاع دل الدليل القطعى عليه، فوجب القول به، و يكون الدليل مخصصا لقوله تعالى (وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ، أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ) * (١)، فيدل على جواز قسم ثالث فى مقابل القسمين المذكورين. اللهم إلا - أن يقوم إجماع على الانحصار بالقسمين، كما يظهر من دعوى الاتفاق فى كشف اللثام و غيره. فيتعين إرجاع التحليل الى أحد القسمين.

و لأجل انتفاء أحكام العقد من الطلاق إن كان دائما، و لزوم ذكر المهر إن كان متعه، يتعين كونه من ملك اليمين، كما قيل. و لما عرفت من أن العقد يقتضى ثبوت الزوجية، و هى منتفية فى التحليل، و أنه لا ملكية للرقبة فيه، و لا للمنفعة، يتعين أن يكون المراد من ملك اليمين ما يشمل

(١) المؤمنون: ٥، ٦، ٧. المعارج: ٢٩، ٣٠، ٣١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٣

و كذا يجوز له أن ينكحه إياها (١). و الأقوى أنه حينئذ نكاح لا تحليل (٢). كما أن الأقوى كفاية أن يقول له: «أنكحتك

تحليل الأمة المملوكة، و لا موجب للالتزام بأنه تمليك منفعه، أو انتفاع.

كيف؟! و هو خلاف المرتكز فى أذهان المتشرعة، و كيف يمكن البناء على إنشاء الملك بالتحليل من دون قصد المنشئ؟! كما لعله ظاهر.

(١) بلا إشكال. و تشهد به النصوص، كصحيحة على بن يقطين المتقدمة فى أول المسألة

، و نحوها غيرها مما هو كثير، و يأتى بعضه.

(٢) كما هو المشهور. لأن النكاح هو الزوجية القائمة بين الرجل والمرأة، والموجب إنما يوقع هذه الزوجية. بخلاف التحليل فإنه إذن في الانتفاع من دون زوجية. وظاهر النصوص الواردة في المقام مشروعية التزويج وإيقاع الزوجية بين العبد والأمة. وعن ابن إدريس: أنه إباحة، إما لجواز تفريق المولى بينهما بالأمر بالاعتزال، ولو كان عقد نكاح لم يفسخ إلا بالطلاق، ونحوه من فواسخ النكاح. وفيه: أن الطلاق ليس انفساخاً للعقد، وإنما هو إيقاع الفراق، ومن الجائز أن يكون الأمر بالاعتزال يقتضى ذلك، أو يقتضى الانفساخ كغيره من أسباب الانفساخ. وإما

لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل كيف ينكح عبده أمته؟ قال (ع): يجزيه أن يقول: قد أنكحت فلانة، ويعطيها شيئاً من قبله أو من مولاه ولو مداً من طعام أو درهماً أو نحو ذلك..» (١). وفيه أن قوله (ع):

«قد أنكحتك»

ظاهر في إيقاع الزوجية لا مجرد التحليل. فهو دليل على القول الأول، ولا سيما بملاحظة الأمر بإعطاء شيء، فان الظاهر منه أنه من باب المهر الذي لا يجب في التحليل، كما ذكر ذلك في المسالك.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٤

فلانة»، ولا يحتاج الى القبول منه أو من العبد (١)، لإطلاق الأخبار (٢)،

(١) كما اختاره في المختلف، لأن القبول إنما يشترط في حق من يملكه، والعبد هنا لا يملك القبول، لأن للمولى إجباره على النكاح، فله هنا ولاية طرفي العقد. وفي المسالك: «هو متجه، لأن اعتبار قبول العبد ساقط، وإيجاب المولى دال على قبوله، والمعتبر من القبول الدلالة على رضاه، فهو متحقق فيه بما يصدر عنه من اللفظ المفيد للنكاح». وظاهر صدر كلامه كظاهر المختلف عدم اعتبار القبول في المقام، وظاهر ذيل كلامه اعتبار القبول، لكن من باب الدلالة على الرضا، فاذا علم الرضا من الإيجاب كفى. ويشكل الأخير: بأن الرضا النفساني غير كاف في القبول، وإنما المعتبر الرضا الإنشائي. وأما الأول فغير بعيد، إذ ليس الفرق بين المعاني العقدية والإيقاعية أن الأولى تتعلق بغير الموجب، والثانية لا-تتعلق بغير الموجب، ضرورة أن كلا-من النكاح والطلاق يتعلق بغير الموجب، مع أن الأول معنى عقدي والثاني إيقاعي. بل الفرق أن المعنى العقدي تحت سلطان الموجب والقابل، والمعنى الإيقاعي لا يكون إلا تحت سلطان الموجب فقط، وإنكاح المولى عبده لما لم يكن تحت سلطان العبد، بل هو تحت سلطان المولى فقط، كان معنى إيقاعياً.

(٢) كصحيح محمد بن مسلم المتقدم عن أبي جعفر (ع)

و،

خبره عن أبي جعفر (ع): «في المملوك يكون لمولاه أو لمولاه-ته أمه فيريد أن يجمع بينهما، أي ينكحه نكاحاً، أو يجزيه أن يقول: قد أنكحتك فلانة ويعطى من قبله شيئاً أو من قبل العبد؟ قال (ع): نعم ولو مداً. وقد رأيت يعطى الدراهم» (١)

و،

مصحيح الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٥

و لأن الأمر بيده (١)، فإيجابه مغن عن القبول. بل لا يبعد أن يكون الأمر كذلك في سائر المقامات، مثل الولي و الوكيل

الرجل كيف ينكح عبده أمتة؟ قال (ع): يقول قد أنكحتك فلانة، و يعطيها ما شاء من قبله أو قبل مولاه و لو مداً من طعام أو درهما أو نحو ذلك» (١).

و في الجواهر- تبعاً لجامع المقاصد-: «و الخبران إنما كان السؤال فيهما عن كيفية إنكاح المولى العبد أى ما يتعلق بالمولى من الإيجاب، لا أن المراد كفاية ذلك من دون قبول لا من العبد و لا من السيد الذى هو وليه، بل لعل دلالة على القبول أوضح كما في كشف اللثام، للفظ الإنكاح. و اجتزأ به عن ذكر القبول لظهوره. فحينئذ يبقى ما دل على اعتبار العقدية في النكاح بحاله». و في القواعد: «و لو زوج عبده أمتة ففى اشتراط قبول المولى أو العبد إشكال ينشأ من أنه عقد أو إباحة».

و يظهر منه المفروغية عن اعتبار القبول بناء على أنه عقد. و فى كشف اللثام:

التردد فى ذلك. و الانصاف أن النصوص لا تخلو من دلالة على عدم اعتبار القبول. و ما فى جامع المقاصد و الجواهر و غيرهما غير ظاهر.

(١) قد عرفت وجهه. و فى الجواهر: «قد يناقش بعدم التلازم بين تولية طرفى العقد و بين الاكتفاء فى الإيجاب عن القبول، فإن باقى

الأولياء و إن جاز لهم تولى طرفى العقد لكن لا بد من ذكر صورة العقد.

اللهم إلا أن يفرق بكونه هنا مالكا لا أنه قائم مقام المولى عليه. و فيه:

أنه مع ذلك لا بد من ذكر صورة العقد، لمعلومية كون النكاح من العقود».

و يظهر ما فيه مما عرفت من منع كونه من العقود فى الفرض، بل هو من الإيقاع، لأنه تحت سلطنة سلطان واحد.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٦

عن الطرفين (١). و كذا إذا و كل غيره فى التزويج (٢)،

(١) فإنه لما كان له سلطان على الإيجاب و القبول كان إيجابه فغنياً عن القبول، لأنه فى نفوذ إيجابه لا ينتظر قبول قابل، فيكون نافذاً

بلا قبول القابل. اللهم إلا أن يقال: لما كان كل من الموكل و المولى عليه ذا سلطان فالوكيل فى إيجابه إنما يعمل سلطنة الموجب لا

سلطنة القابل، فلا يكون الإيجاب نافذاً إلا بعد إعمال سلطنة القابل، و إنما يكون ذلك بالقبول عنه، فلا ينفذ الإيجاب بدون القبول.

اللهم إلا- أن يقال: هذا إذا كان ولياً أو وكيلاً على الإيجاب و على القبول، أما إذا كان ولياً أو وكيلاً عن الطرفين على إيجاد مضمون

العقد، و هو جعل الزوجية بينهما، فإيقاعه للمضمون المذكور لا ينتظر فيه قبول، لأنه مورد التسليط من الطرفين.

و كذا الكلام فى غير النكاح من العقود كالبيع و الإجارة و الرهن و الصلح و نحوها، فإنها من الإيقاع إذا و كل أحد الطرفين فيها

الآخر أو كلا ثالثاً، و يكون المضمون حاصلًا بمجرد حصول الإيجاب من الوكيل عن أحد الطرفين و الأصيل من الطرف الآخر، أو

الوكيل عن الطرفين، لما عرفت من أن المعيار فى كون المفهوم عقداً أو إيقاعاً كونه تحت سلطنة واحدة أو سلطنتين متقابلتين، و لما

كان الوكيل له سلطان على الجهتين كان المفهوم حاصلًا بمجرد إيقاعه، فإذا وقع من الأصيلين كان عقداً، و إذا وقع من الوكيل عنهما

كان إيقاعاً. و ما فى المسالك من دعوى الاتفاق على اعتبار كل من القبول و الإيجاب فى عقد الولي على الطرفين و أنه لا يكتفى

أحد من الفقهاء بلفظ واحد منه عنهما- ذكر ذلك فى مبحث الاجتزاء بالأمر عن القبول- غير مسموعة كما يظهر من تنزيل الشهيد فى

شرح الإرشاد خبر سهل. فراجع.

(٢) يعنى: لا يحتاج الى القبول، لان فعل الوكيل كفعل الأصيل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٧

فيكفى قول الوكيل: «أنكحتك أمه موكلي لعبد فلان»، أو «أنكحتك عبد موكلي أمته». و أما لو أذن للعبد و الأمه في التزويج بينهما فالظاهر الحاجة الى الإيجاب و القبول (١).

[مسألة (١٧): إذا أراد المولى التفريق بينهما لا حاجة الى الطلاق]

(مسألة ١٧): إذا أراد المولى التفريق بينهما لا حاجة الى الطلاق، بل يكفى أمره بإيهما بالمفارقة (٢). و لا يبعد

(١) لأن ظهور الاذن لهما بالفعل على وجه التشريك يقتضى اختصاص التسليط بجهته دون جهة الآخر، فلا بد من اعماله سلطان الآخر. نعم إذا كان الاذن لكل منهما فى التزويج مطلقاً كان كما لو أذن لأجنبى فى ذلك، و لا يحتاج الى القبول، كما ذكره فيما قبل.
(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا فى الجوهر.

و نحوه كلام غيره. و يشهد له النصوص،

كصحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن رجل ينكح أمته من رجل أ يفرق بينهما إذا شاء؟ فقال (ع): إن كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء، إن الله تعالى يقول (عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ)، فليس للعبد شىء من الأمر. و إن كان زوجها حراً فان طلاقها صفتها» (١).

و مصحح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال: «سمعتة يقول: إذا زوج الرجل عبده أمته ثم اشتهاها قال له: اعتزلها، فاذا طمشت وطئها، ثم يردّها عليه إن شاء» (٢).

و صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (ع): «إذا أنكح الرجل عبده أمته فرق بينهما إذا شاء» (٣).

و نحوها غيرها، و منه صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى أول المسألة . و فى كشف اللثام-

(١) الوسائل باب: ٦٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب نكاح العبيد و الإمام ملحق حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٨

جواز الطلاق أيضا بأن يأمر عبده بطلاقها، و إن كان لا يخلو من إشكال أيضا (١).

[مسألة (١٨): إذا زوج عبده أمته يستحب أن يعطيها شيئاً]

(مسألة ١٨): إذا زوج عبده أمته يستحب أن يعطيها شيئاً سواء ذكره فى العقد أم لا. بل هو الأحوط (٢).

بعد الاستدلال به على المقام - قال: «و يشكل على القول بكونه نكاحاً إن لم يكن عليه إجماع، للاحتياط، و عدم نصوص الاخبار». لكن الاحتياط لا يجب مع وجود الحجّة. و عدم نصوصيتها لا تقدر إذا كان لها ظهور، فان الظهور حجة كالنص. (١) فيه نوع دلالة على التوقف في صحة الطلاق، مع أنه ادعى الإجماع عليه في كلام جماعة. و في الجواهر: دعوى الإجماع بقسميه عليه.

و في جامع المقاصد: «إن زوجة العبد إذا كانت أمه لمولاه فان طلاقها و إزالة عقد نكاحها هو بيد المولى و لا دخل للعبد فيه إجماعاً». و في الحدائق:

«لا- خلاف نصاً و فتوى- فيما أعلم- في أنه إذا زوج السيد عبده أمته فإن الطلاق بيد السيد، و له أن يأمره به، و إن يفرق بينهما بغير لفظ الطلاق». و نحوه كلام غيرهم. نعم في الجواهر: «قد تشكل صحته (يعنى: الطلاق) من العبد بإذن السيد إذا لم يكن بطريق الوكالة».

و كأنه لأجل أن المفهوم من النصوص أن الطلاق من وظائف السيد، فلا يصح من غيره إذا لم يكن وكيلاً عنه. و فيه: أن الظاهر من كون الطلاق بيد السيد أنه لا يصح إلا بأمره أو إذنه، لا أنه لا يصح إلا بالمباشرة أو التوكيل.

(٢) فإن المحكى عن الشيخين، و ابني حمزة و البراج، و أبى الصلاح:

الوجوب. للنصوص المتقدمة في مسألة عدم اعتبار قبول العبد في إنكاحه أمه مولاه، المتضمنة للأمر بإعطائها مداً من طعام، أو درهماً، أو نحو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٤٩

و تملك الأمة ذلك بناء على المختار من صحة ملكية المملوك إذا ملكه مولاه أو غيره.

[مسألة ١٩: إذا مات المولى و انتقلا إلى الورثة]

(مسألة ١٩): إذا مات المولى و انتقلا إلى الورثة فلهم أيضاً الأمر بالمفارقة بدون الطلاق (١). و الظاهر كفاية أمر

ذلك. لكن الأكثر - كما قيل - على الاستحباب. و في كشف اللثام: نسبه الى المفيد أيضاً. للأصل، و عدم التنصيص على الوجوب. لكن الأصل لا- مجال له مع الدليل و عدم التنصيص لا يقدر في الحجية مع وجود الظاهر. و في الجواهر: استدلال على الاستحباب بالأصل، و عدم تصور استحقاقه لنفسه على نفسه: ضرورة أن مهر الأمة لسيدها، كعدم تصور استحقاق ماله عليه مالاً. انتهى و هو كما ترى، بناء على التحقيق من ملكية العبد و لو في الفرض. و كذا بناء على عدمها، لا مكان وجوب تمكينها من المهر و إن لم يكن ملكاً لها. و مثله الاشكال بعدم ظهور الخبرين في كون المدفوع مهراً، مع أن المدعى ذلك، فالدليل لا يثبت الدعوى، و الدعوى لا دليل عليها. إذ فيه: أنه إن تمّ ذلك منع من القول بكون المدفوع مهراً، لا من القول بوجوب الدفع.

ثمّ إن الظاهر عدم كون المدفوع مهراً بقرينة أنه لم يذكر في ضمن الجملة الإنشائية، و إنما ذكر الأمر به بعد ذلك، فان قام إجماع على عدم وجوب دفع غير المهر تعين حمل النصوص على الاستحباب، و إلا لزم الأخذ بظواهرها و البناء على وجوب الدفع تعبداً.

(١) كما نص على ذلك في الشرائع، و القواعد، و غيرها. و يظهر من شراحيهما كونه من المسلمات، معللين له بأنه مقتضى انتقال الملك إليهم.

بل في المسالك هنا أولى، لقيامه مقام المورث الذي كان أمره بيده.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٠

أحدهم في ذلك (١).

[مسألة ٢٠: إذا زوج الأمة غير مولاهما من حر]

(مسألة ٢٠): إذا زوج الأمة غير مولاهما (٢) من حر فأولدها جاهلاً بكونها لغيره، عليه العشر أو نصف العشر لمولاهما، وقيمة الولد. و يرجع بها على ذلك الغير، لأنه كان مغروراً من قبله (٣). كما أنه إذا غرت الأمة بتدليسها و دعواها

(١) إن كان المراد كفاية أمر أحدهم في حرمة الوطء ففي محله، لعدم جواز التصرف بدون إذن المالك، وإن كان مالكاً جزءاً مشاعاً. وإن كان المراد الخروج عن الزوجية بذلك، فلا يخلو من إشكال، لأن الخروج عن الزوجية كالدخول في الزوجية تحت سلطة جميع المالكين، فلا يستقل به أحدهم. اللهم إلا أن يقال: إذا حرم الوطء فقد بطلت الزوجية، إذ لا مجال لانتزاعها حينئذ. ولذا استفيد بطلان عقد التزويج من تحريم وطء الأم و غيرها من ذوات المحارم.

(٢) هذا مورد صحيح الوليد بن صبيح المتقدم في المسألة الثانية عشرة، المتضمن ضمان الزوج لمولى الأمة العشر أو نصف العشر. و أما ضمان قيمة الولد فيمكن استفادته مما يأتي، و من موثق سماعه المتقدم هناك.

(٣) إشارة إلى قاعدة الغرور، المستفادة من

النبوي: «المغرور يرجع على من غره» (١)

، المعول عليها في جملة من الموارد اتفاقاً. و يقتضيها أيضاً

خبر محمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر قال: «سألت أبا عبد الله (ع):

عن رجل نظر الى امرأة فأعجبته فسأل عنها فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباها فقال: زوجني ابنتك، فزوجه غيرها، فولدت منه، فعلم بها بعد أنها غير ابنته، و أنها أمه، قال (ع): ترد الوليدة على مواليتها. و الولد

(١) هذا الحديث و ان وجد في بعض الكتب الفقهية الا- أنه لم نعره عليه بعد الفحص في كتب الحديث للعامة و الخاصة و بعد الاستعانة ببعض الفهارس المعدة لضبط السنة النبوية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥١

الحرية تضمن القيمة (١)، و تتبع به بعد العتق. و كذا إذا صار مغروراً من قبل الشاهدين على حريتها (٢).

[مسألة ٢١: لو تزوج أمة بين شريكين بإذنها ثم اشترى حصه أحدهما]

(مسألة ٢١): لو تزوج أمة بين شريكين بإذنها ثم اشترى حصه أحدهما أو بعضها أو بعضها من حصه كل منهما بطل نكاحه، و لا يجوز له بعد ذلك وطؤها (٣).

للرجل. و على الذي زوجه قيمة ثمن الوليد يعطيه موالى الوليدة كما غر الرجل و خدعه» (١).

و

خبر رفاعه بن موسى قال: «سألت أبا عبد الله (ع):

الى أن قال:

و سألته عن البرصاء. قال: قضى أمير المؤمنين (ع) في امرأة زوجها وليها و هي برصاء أن لها المهر بما استحل من فرجها، و أن المهر على الذى زوجها، و أنه صار عليه المهر، لأنه دلستها. و لو أن رجلاً تزوج امرأة و زوجها إياها رجل لا يعرف دخيلة أمرها لم يكن عليه شيء و كان المهر يأخذه منها» (٢).

و ربما يستفاد أيضاً من غيرها. لكنه قاصر عن إفادة العموم، و إنما يدل عليها فى موارد خاصة. و العمدة ما ذكرنا.

و الأول يدل على الرجوع بقيمة الولد بالخصوص.

(١) كما مال إليه فى الجواهر، لما ذكر من القاعدة.

(٢) كما عن الحلّى فى السرائر، مدعيًا نفى الخلاف فى ذلك و أن الإجماع منعقد عليه. و هو مقتضى قاعدة الغرور المتقدمة.

(٣) على المشهور، بل إجماعاً إذا لم يرض الشريك الآخر. لعدم التبعض فى أسباب النكاح ابتداء و استدامه، كما يقتضيه ظاهر قوله

تعالى:

﴿إِنَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ * (٣)، و

موثق سماعه: «سألته

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ٢.

(٣) المعارج: ٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٢

و كذا لو كانت لواحد و اشترى بعضها (١). و هل يجوز له وطؤها إذا حللها الشريك؟ قولان، أقواهما: نعم، للنص (٢).

عن رجلين بينهما أمة فزوجاها من رجل، ثم إن الرجل اشترى بعض السهمين. فقال (ع): حرمت عليه باشرائه إياها. و ذلك أن بيعها طلاقها. إلا أن يشترىها من جميعهم» (١)

و عن النهاية: جواز الوطء إذا رضى الشريك بالعقد، و تبعه عليه القاضى. و دليله غير ظاهر فى قبال ما عرفت. و لذا قال فى الشرائع: «و لو أمضى الشريك الآخر العقد بعد الابتاع لم يصح. و قيل: يجوز له وطؤها بذلك. و هو ضعيف».

(١) لما ذكر، فان قوله (ع):

«و ذلك أن يبيعها طلاقها»

بمنزلة العام الشامل للمقام.

(٢) و هو

صحيح محمد بن قيس المروى فى الكافى و التهذيب عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن جارية بين رجلين دبراها جميعاً، ثم أحل أحدهما فرجها لشريكه. قال (ع): هو له حلال. و أيهما مات قبل صاحبه فقد صار نصفها حراً من قبل الذى مات و نصفها مدبراً. قلت: رأيت إن أراد الباقي منهما أن يمسه، أله ذلك؟ قال (ع): لا، إلا أن يثبت عتقها، و يتزوجها برضا منها متى ما أراد. قلت له: أليس قد صار نصفها حراً قد ملكت نصف رقبتها، و النصف الآخر للباقي منهما؟

قال (ع): بلى. قلت: فإن هى جعلت مولاهما فى حل من فرجها و أحلت له ذلك. قال (ع): لا يجوز له ذلك. قلت: لم لا يجوز لها ذلك كما أجزت للذى كان له نصفها حين أحل فرجها لشريكه منها؟ قال (ع):

إن الحرّة لا- تهب فرجها، و لا- تعيره، و لا تحلله. و لكن لها من نفسها يوم و للذى دبرها يوم، فإن أحب أن يتزوجها متعة بشيء فى

اليوم الذى

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٣

و كذا لا يجوز وطء من بعضه حر إذا اشترى نصيب الرقية لا بالعقد، و لا بالتحليل منها. نعم لو هاياها فالأقوى جواز التمتع بها (١) فى الزمان الذى لها، عملاً بالنص الصحيح،

تملك فيه نفسها فيتمتع منها بشيء قل أو أكثر» (١).

و رواه الشيخ بطريق فيه على بن فضال

«٢»، و الصدوق فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع)

«٣». و ما قواه المصنف حكى عن ابن إدريس و جماعة، منهم الشهيد فى اللمعة. و فى الشرائع: «و لو حللها، قيل: تحل.

و هو مروى. و قيل: لا، لأن سبب الاستباحة لا يتبعص». و يشكل ما ذكره أخيراً بأن التحليل نوع من الملك، كما عرفت، فلا تبعص، كما أشار إليه فى كشف اللثام بعد أن قوى الجواز. مع أنه لا مجال لرد النص و الأخذ بالقواعد العامة لو تمت. فاذاً الجواز متعين. و من الغريب نسبة الضعف إلى الرواية فى المسالك و غيرها، مع أنها مروية فى الكافى و التهذيب عن محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع) بطريق صحيح

«٤»، و فى الفقيه عن محمد بن مسلم عنه (ع) بطريق صحيح أيضاً

«٥»، و رويت فى التهذيب فى أوائل كتاب النكاح عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) بطريق فيه على بن فضال

«٦»، فيكون من الموثق.

(١) كما عن الشيخ، و جماعة. و فى الشرائع: «قيل: يجوز أن

(١) الكافى الجزء: ٥ صفحة: ٤٨٢. التهذيب الجزء: ٨ الصفحة: ٢٠٣، الوسائل باب:

٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١ و ملحقة الأول.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإمام الملحق الثانى لحديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإمام الملحق الثالث لحديث: ١.

(٤) الكافى الجزء: ٥ صفحة: ٤٨٢، التهذيب الجزء: ٨ صفحة: ٢٠٣ الطبعة الحديثة.

(٥) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة: ٢٩٠ الطبعة الحديثة.

(٦) التهذيب الجزء: ٧ صفحة: ٢٤٥ الطبعة الحديثة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٤

و إن كان الأحوط خلافه.

[فصل فى الطوارئ]

فصل فى الطوارئ و هى العتق، و البيع، و الطلاق. أما العتق: فإذا أعتقت الأمة المزوجة كان لها فسخ نكاحها إذا كانت تحت عبد (١)

يعقد عليها متعة فى الزمان المختص بها. و هو مروى. و فيه تردد، لما ذكرنا من العلة. و يشكل بأن النص الصحيح المعول عليه عند الشيخ و اتباعه لا مجال لرده بالعلة المذكورة، و إن عول عليها المشهور، كما قيل. كما لا- مجال لما فى المسالك من أن منافع البضع لا تدخل فى المهياة و إلا لحل المتعة بغيره فى أيامها، و هو باطل اتفاقاً. لإمكان منع الملازمة بين الحكمين، و جواز التفكيك بين الفرضين، كما ذكر فى الجواهر.

فصل فى الطوارئ

(١) بلا- خلاف، و لا إشكال. بل فى الرياض: «إذا كانت تحت عبد إجماعاً من المسلمين، كما حكاها جماعة». و يشهد به النصوص المستفيضة،

□
كمصحح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (ع): عن أمه كانت تحت عبد فأعتقت الأمة. قال (ع): أمرها بيدها إن شاءت تركت نفسها مع زوجها، و إن شاءت نزلت نفسها منه. قال: و ذكر أن بريرة كانت عند زوج لها و هى مملوكة، فاشترتها عائشة فأعتقتها، فخيرها رسول الله صلى الله عليه و آله ..» (١)

□ □
و، موثق عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع):

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٢.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٥
بل مطلقاً و إن كانت تحت حر على الأقوى (١). و الظاهر عدم

□
«أنه كان لبريرة زوج عبد فلما أعتقت قال لها رسول الله (ص) اختارى» (١) □

□
و، صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (ع): عن المملوكة تكون تحت العبد ثم تعتق. فقال (ع): تتخير، فان شاءت أقامت على زوجها، و إن شاءت فارقت» (٢).

(١) على المشهور، و منهم الشيخ فى النهاية، و المحقق فى المختصر النافع.

لجملة من النصوص، منها

□
خبر محمد بن آدم عن الرضا (ع): «إذ أعتقت الأمة و لها زوج خيرت إن كانت تحت عبد أو حر» (٣).
و نحوه خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (ع)

□
(٤)، و إطلاق

خبر الكنانى: «أيا امرأة أعتقت فأمرها بيدها، إن شاءت أقامت معه، و إن شاءت فارقت» (٥).

□
و خصوص □
مرسل عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع): «فى رجل حر نكح أمه مملوكة ثم أعتقت قبل أن يطلقها. قال (ع): هى أملك ببضعها» (٦).

وعن الشيخ في المبسوط والخلاف: نفى الخيار. وفي الشرائع: أنه أشبه. وعن شرح النافع: أنه متعين. لضعف النصوص المذكورة سنداً، فلا تصلح لإثبات حكم مخالف للأصل. ويشكل بأن ضعف النصوص مجبور بعمل المشهور بها واعتمادهم عليها. ولا سيما بملاحظة

قول النبي (ص) لبريرة: «ملكيت

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ١٣.

(٥) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٦

الفرق بين النكاح الدائم والمنقطع (١). نعم الحكم مخصوص بما إذا أعتق كلها، فلا خيار لها مع عتق بعضها على الأقوى (٢) نعم إذا أعتق البعض الآخر أيضاً - ولو بعد مدة - كان لها الخيار (٣).

[مسألة ١: إذا كان عتقها بعد الدخول ثبت تمام المهر]

(مسألة ١): إذا كان عتقها بعد الدخول ثبت تمام المهر. وهل هو لمولاها أو لها؟ تابع للجعل في العقد (٤)،

بضعك فاختارى» (١)

فإنه بمنزلة التعليق الشامل لغير مورده. لكن لم أعثر على ذلك في رواياتنا.

(١) كما يقتضيه إطلاق النص والفتوى. وقد يحتمل عدم الخيار في المنقطع، لأنه كالإجارة لا تنفسخ بالعتق. ولكنه كما ترى.

(٢) كما نص على ذلك في القواعد وغيرها. ويقتضيه الأصل وقصور النصوص والفتوى عن شمول الفرض، كما ذكر ذلك في كشف اللثام وغيره.

و يظهر من عبارة المصنف أنه محل خلاف. لكن نسبة الخلاف في كشف اللثام الى بعض الشافعية يدل على الاتفاق عليه عندنا، كما هو ظاهر الجواهر أيضاً.

(٣) كما يستفاد من

قوله (ع): «هى أملك ببضعها»

، وإن كان مقتضى الجمود عليها الاقتصار على صورة عتق الكل. لكن منصرفها صيرورتها بتمامها حرة، ولو بالتدريج.

(٤) قد تقدم في المسألة الرابعة الجزم بأن مهر الأمة المزوجة لمولاها، ودعوى الاتفاق عليه من جماعة. فلا وجه ظاهر لهذا التردد في المقام، والتفصيل. ولذا قال في الجواهر: «وإن اختارت الفراق في موضع ثبوته

(١) لم نعثر عليه في كتب الحديث، نعم ورد ما يدل عليه في نصوص كثيرة، راجع الوسائل باب: ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ومستدرک الوسائل باب: ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، والمرط باب: ١٠ من كتاب الطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٧

فان جعل لها فلها وإلا- فله. و لمولاها فى الصورة الأولى تملكه كما فى سائر الموارد، إذ له تملك مال مملوكه (١) بناء على القول بالملكية. لكن هذا إذا كان قبل انعقادها (٢). و أما بعد انعقادها فليس له ذلك (٣). و إن كان قبل الدخول (٤) ففى سقوطه، أو سقوط نصفه، أو عدم سقوطه أصلاً، وجوه، أقواها: الأخير (٥)، و إن كان مقتضى الفسخ

بعد الدخول كان المهر ثابتاً لمولاها بلا خلاف أجده فيه، بل ولا إشكال إذا كان العتق بعد الدخول». إلا أن يقال: إن ما سبق يختص بصورة ما إذا أطلق المهر، و المقام يختص بما إذا عين للمولى، أو لها، أو أطلق. لكن ذلك لا يناسب عبارة المتن.

(١) لأنه تحت سلطانه مطلقاً.

(٢) يعنى: التملك.

(٣) لخروجه عن سلطانه بحرية مالكة، الموجبة لسلطنته عليه.

(٤) يعنى: العتق و الفسخ أيضاً.

(٥) قال فى المسالك: «إن كان (يعنى: الخيار) قبله سقط المهر إذ الفسخ جاء من قبلها». و نحوه فى كشف اللثام. و فى الجواهر: «إذا اختارت الفراق فى موضع ثبوته قبل الدخول سقط المهر من غير خلاف يعرف فيه، لكون الفسخ منها قبل الدخول، و لأنه كتلف المبيع قبل قبضه، و لكون النكاح كالمعاوضة المبنية على التسليم بالتسليم. لكن قد يناقش بثبوت المهر بالعتق. و كون الفسخ من قبلها على تقدير اقتضائه سقوط المهر إنما يؤثر لو كان المهر لها لا إذا كان لغيرها. و القياس على تلف المبيع قبل قبضه باطل عندنا. و بناء هذه المعاوضة على احتمال جريان أمثال هذه العوارض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٨

الأول، و ذلك لعدم معلومية كون المقام من باب الفسخ، لاحتمال كونه من باب بطلان النكاح مع اختيارها المفارقة. و القياس على الطلاق فى ثبوت النصف لا وجه له.

[مسألة ٢: إذا كان العتق قبل الدخول و الفسخ بعده]

(مسألة ٢): إذا كان العتق قبل الدخول و الفسخ بعده فان كان المهر جعل لها فلها. و إن جعل للمولى، أو أطلق، ففى كونه لها أوله قولان، أقواهما: الثانى، لأنه

فيها». و ما ذكره من المناقشة متين، إلا ما ذكره من ثبوت المهر بالعتق فإنه لا يقتضى بقاء المهر، لكون المفروض انفساخ العقد باختيار الفراق، و بعد انفساخه لا يبقى لمضمونه أثر، فضلاً عن الشرط المذكور فيه.

نعم احتمال المصنف (ره) أن اختيار الفراق فى المقام ليس من باب الفسخ، بل من باب بطلان النكاح مع اختيارها المفارقة. و لم يتضح الفرق بين الفسخ و البطلان فيما نحن فيه، لأنه إذا بطل النكاح فقد بطل المهر، لأنه شرط فيه، و بالجملة: بقاء المهر مع الفسخ- الذى ذكره فى الجواهر- أو مع البطلان- الذى ذكر فى المتن- غير ظاهر. نعم يمكن دعوى منع حصول الفسخ و البطلان باختيار الفراق، و احتمال أن يكون نظير الطلاق. غاية الأمر أن إيقاع الطلاق جعل الفراق من الزوج و إيقاع هذا الفراق من الزوجة. و لا يأبى قوله (ع) فى الصحيح الأول: «و إن شاءت نزع نفسها منه»

قوله (ع) فى الصحيح الأخير: «وإن شاءت فارقته» (١)

أن يكون من قبيل الفراق المجعول ضد الزوجية، لا نقض الزوجية المجعولة. وحينئذ يكون أقوى الوجوه ما اختاره المصنف (ره).
و حمل الفراق فى المقام على الطلاق فى تنصيف المهر، لا وجه له. فالعمل بالأصل متعين.

(١) تقدم التعرض لهما فى أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٥٩

ثابت بالعقد (١) و إن كان يستقر بالدخول، و المفروض أنها كانت أمه حين العقد (٢).

[مسألة ٣: لو كان نكاحها بالتفويض]

(مسألة ٣): لو كان نكاحها بالتفويض، فان كان بتفويض المهر (٣) فالظاهر ان حاله حال ما إذا عين فى العقد (٤) و إن كان بتفويض البضع (٥)، فان كان الانتعاق بعد الدخول و بعد التعيين، فحاله حال ما إذا عين حين العقد (٦). و إن كان قبل الدخول، فالظاهر أن المهر لها (٧)، لأنه يثبت

(١) على الأصح، كما فى المسالك، و التحقيق، كما فى الجواهر، و نحوهما ما فى غيرهما: لوضوح أنه مذكور فى العقد، فاذا صح ثبت.

و قيل: يثبت بالدخول، و لذا يتنصف بالطلاق قبل الدخول. و فيه:

أنه حكم على خلاف القاعدة قام عليه الدليل. على أن ثبوت النصف حينئذ يدل على عدم استقلال الدخول فى ذلك.

(٢) فيكون مهرها لمولاها. و إذا قلنا بأن المهر يثبت بالدخول لا بالعقد اتجه حينئذ ثبوت المهر لها، لأن الدخول كان فى حال الحرية.

(٣) بأن يذكر المهر فى العقد و يفوض تعيينه الى أحد الزوجين بعينه، أو و لو مطلقاً لا بعينه، أو و لو إليهما معا، أو و لو الى أجنبى، على خلاف فى ذلك.

(٤) كما فى كشف اللثام و الجواهر. لأن المهر حينئذ يكون بالعقد، فتجرى فيه أحكام الصور الثلاث للمهر المعين فى العقد.

(٥) بأن لا يذكر المهر فى العقد أصلاً، لا إجماعاً، و لا تفصيلاً.

(٦) لان التعيين اللاحق كالتعيين فى العقد نافذ. و إن كان العتق بعد الدخول بلا تعيين تعين مهر المثل. و يكون للسيد فى الفرضين.

(٧) يعنى: إذا دخل بها قبل اختيار الفراق. أما إذا اختارت الفراق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٠

حينئذ بالدخول، و المفروض حريتها حينه.

[مسألة ٤: إذا كان العتق فى العدة الرجعية فالظاهر أن الخيار باق]

(مسألة ٤): إذا كان العتق فى العدة الرجعية فالظاهر أن الخيار باق (١)، فان اختارت الفسخ لم يبق للزوج الرجوع حينئذ، و إن اختارت البقاء بقى له حق الرجوع. ثم إذا اختارت الفسخ لا تتعدد العدة، بل يكفيها عدة واحدة (٢) و لكن عليها تميمها عدة الحرة (٣). و إن كانت العدة بائنة فلا خيار لها على الأقوى (٤).

قبل الدخول فلا مهر لها، ولا للسيد، لعدم المقتضى له، لا عقد، ولا دخول، إلا إذا قلنا بأن صداق المفوضة يجب بالعقد وإن لم يفرض لها، وإنما الفرض كاشف عن قدر الواجب، فهو للسيد، كما ذكر في القواعد و كشف اللثام و الجواهر.

(١) لأنها بحكم الزوجه. و لضرورة أولويته من فسخ النكاح المستقر، كما في كشف اللثام و غيره.

(٢) نص على ذلك كله في القواعد و غيرها. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

ولا مجال للرجوع إلى أصالة عدم التداخل، لأنها خلاف المرتكزات العرفية في المقام.

(٣) لصيرورتها حرة. لكن الاكتفاء بذلك يقتضى إلغاء سبب الفسخ للعدة، و هو أمر زائد على التداخل، و وجهه غير ظاهر، لأنه إلغاء لسبب الفسخ من غير وجه، و الارتكاز إنما يساعد على التداخل، لا على إلغاء السبب بالمره. نعم ما في المتن مذکور في القواعد و غيرها، و يظهر منهم المفروغية عنه، فان كان إجماعاً فهو، و إلا فالمتعين استئناف عدة الحرة للفسخ.

(٤) كما في الجواهر. لأنها حينئذ ليست زوجة، و نصوص الخيار مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦١

[مسألة ٥: لا يحتاج فسخها إلى إذن الحاكم]

(مسألة ٥): لا يحتاج فسخها إلى إذن الحاكم (١).

[مسألة ٦: الخيار على الفور]

(مسألة ٦): الخيار على الفور (٢) على الأحوط، فوراً عرفياً. نعم لو كانت جاهلة بالعتق، أو بالخيار، أو

مختصة بالزوجة (١). و كذا لو أعتقت في أثناء العدة الرجعية فلم تفسخ لعدم علمها الى أن خرجت عن العدة، فإنها لا خيار لها حينئذ لخروجها عن الزوجية حقيقة و حكماً. و الظاهر أن ذلك مما لا إشكال فيه، و إن كان قول المصنف (ره): «على الأقوى» يشعر بوجود الخلاف، لكنى لم أعر عليه، و لا على إشكال فيه.

(١) كما نص على ذلك في القواعد. و في كشف اللثام: «لشافية وجه بالافتقار». و ظاهره أنه لا خلاف فيه بيننا.

(٢) كما نص على ذلك في الشرائع و القواعد. و في المسالك: «يظهر من الجماعة الاتفاق عليه». و في كشف اللثام: «اتفاقاً كما هو الظاهر».

و في الحدائق: «ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه». و في الرياض: أنه متفق عليه عند الجماعة، كما حكاه طائفة.

و استدل له بلزوم الاقتصار على المتيقن في فسخ العقد اللازم. و مرجعه الى التمسك بعمومات اللزوم عند الشك فيه، فان عمومات اللزوم كما لها عموم أفرادى لها عموم أزمانى، فإذا دل الدليل على عدم اللزوم في زمان و شك فيما بعده من الأزمنة في اللزوم و عدمه تعين الرجوع الى عموم اللزوم الأزمانى في الزمان المشكوك. و يشكل بأن ذلك و إن سلم، فإنما يصح إذا لم يكن للدليل الخيار إطلاق، و إلا- كان إطلاقه مقدماً على العموم الأزمانى، ففي الزمان المشكوك يرجع الى إطلاق الخيار، لا إلى إطلاق اللزوم الأزمانى.

فلاحظ، فإذا العدة هو الاتفاق المدعى في المقام على الفورية.

(١) تقدم التعرض لها في أول هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٢
بالفورية جاز لها الفسخ بعد العلم (١)، ولا يضره التأخير حينئذ.

[مسألة ٧: إن كانت صبية أو مجنونة فالأقوى أن وليها يتولى خيارها]

(مسألة ٧): إن كانت صبية أو مجنونة فالأقوى أن وليها يتولى خيارها (٢).

(١) أما في الأول: فمقطوع به، كما في كشف اللثام. و أما في الأخيرين: فاحتمل في القواعد السقوط، و عدمه، و الفرق بينهما. و علل الأول في كشف اللثام: بأن الثبوت خلاف الأصل فيقتصر فيه على المتيقن، و لأن الرضا بعد العلم بملكها بضعها بمنزلة العقد بعده، و لأن الجهل لو كان عذراً لكان النسيان كذلك. و في الجميع منع ظاهر، إذ دليل الخيار يقتضى الثبوت في غير مورد الإجماع على السقوط. و المشابهة في الثاني ممنوعة.

و الملازمة في الثالث كذلك. مع أنه لا دليل على بطلان اللازم، بل في المسالك: إلحاق النسيان بالجهل. و العمدة في الحكم في الجميع عدم تمامية الإجماع على السقوط، و مقتضى إطلاق الدليل ثبوته. و منه يظهر الإشكال في احتمال الفرق بينهما. و توجيهه بأنه مع العلم بالخيار إذا أخرج الفسخ فقد رضيت بالإجازة، و لاندفاع الضرر بإثبات الخيار لها مع العلم و إن لم تعلم الفورية. كما ترى، إذ الأول ممنوع. و الثاني مبنى على ثبوت الخيار بالضرر، و هو ممنوع، لقيام الدليل عليه، فيؤخذ بإطلاقه ما لم يتم إجماع على خلافه، كما عرفت.

(٢) يظهر من الجواهر احتمالاه إن لم يكن إجماع على خلافه. و في القواعد: «لو أعتقت الصغيرة اختارت عند البلوغ، و المجنونة عند الرشد.

و ليس للولى الاختيار هنا، لأنه على طريقة الشهوة». و ظاهر كشف اللثام: المفروغية عنه. و في الحدائق: «قالوا ليس للولى هنا...». و ظاهره النسبة إلى الأصحاب. لكن التعليل المذكور في القواعد كما ترى، إذ الشهوة لا تراحم المصلحة، و لذا يصح تصرف الولى لو زوجها بمن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٣

[مسألة ٨: لا يجب على الزوج أعلامها بالعتق أو بالخيار إذا لم يعلم]

(مسألة ٨): لا يجب على الزوج أعلامها بالعتق أو بالخيار إذا لم يعلم، بل يجوز له إخفاء الأمر عليها (١).

[مسألة ٩: ظاهر المشهور عدم الفرق في ثبوت الخيار لها بين أن يكون هو المباشر لتزويجها أو آذنها]

(مسألة ٩): ظاهر المشهور عدم الفرق في ثبوت الخيار لها بين أن يكون هو المباشر لتزويجها أو آذنها فاختارت هي زوجاً برضاها (٢). و لكن يمكن دعوى انصراف الاخبار الى صورة مباشرة المولى بلا اختيار منها (٣).

[مسألة ١٠: لو شرط مولاها في العتق عدم فسخها فالظاهر صحته]

(مسألة ١٠): لو شرط مولاها في العتق عدم فسخها فالظاهر صحته (٤).

شاء إذا كان مصلحة لها، كما لا يخفى. فالعمدة في الاشكال في ذلك عدم ثبوت العموم الدال على ولاية الولي بحيث يشمل المقام. ولأجل ذلك كان الإشكال في صحة هبة المدة من الولي في النكاح المنقطع، إذ لا عموم في دليل الولاية يقتضى ذلك. فلاحظ.

(١) للأصل بعد عدم الدليل على الوجوب. وكذا لا يجب على المالك إعلانها بذلك، لما ذكر.

(٢) كما يقتضيه إطلاق كلامهم.

(٣) لكن الدعوى المذكورة ضعيفة، والانصراف بدوى لا يعتد به في رفع اليد عن إطلاق النصوص.

(٤) قال في الشرائع في كتاب العتق: «لو شرط على المعتق شرطاً في نفس العتق لزم الوفاء به». ونحوه في القواعد وغيرها. والظاهر أنه لا اشكال فيه، ولا خلاف. ويقتضيه النصوص الكثيرة المتضمنة صحة العتق مع شرط الخدمة، أو شرط المال، أو غير ذلك. مضافاً الى احتمال عموم السلطنة، وأن العبد تحت سلطان المولى حتى بالإضافة إلى ذمته،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٤

[مسألة (١١): لو أعتق العبد لا خيار له، ولا لزوجه]

(مسألة ١١): لو أعتق العبد لا خيار له (١)، ولا لزوجه (٢).

فله إشغالها بما شاء. ولأجل ذلك يظهر أنه لا حاجة الى قبول العبد، كما هو مذهب جماعة، منهم المحقق في ظاهر كلامه. خلافاً لآخرين، للشك في صدق الشرط بدون الرضا، فلم يثبت عموم:

«المؤمنون عند شروطهم» (١)

له. وفيه: ما لا يخفى. وفي القواعد: استتقرب العدم في شرط الخدمة، دون المال، لأن الخدمة من المنافع المملوكة للمولى، دون المال. وفيه:

أنه لو قيل بعدم ملك المال فهو أيضاً تحت سلطان المولى إن كان موجوداً.

نعم إذا لم يكن موجوداً فلا سلطنة للمولى عليه. لكن سلطنة المولى على الذمة تقتضى قدرته على اشغالها بما يشاء من المال. ومن ذلك يظهر أن صحة اشتراط الخدمة ليس من قبيل استثناء المنافع، بل هو من قبيل إشغال ذمة العبد بها، لأنها تحت سلطانه. فلاحظ.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل لم يعرف الخلاف فيه إلا عن ابن الجنيد، فثبت له الخيار، قياساً على الأمة، وعن ابن حمزة، فأثبت له الخيار إذا كان قد أكرهه على النكاح. وعن المختلف: موافقته في ذلك لأنه كالحر المكره. والاشكال عليهما ظاهر، إذ القياس ليس بحجة.

والحر المكره مسلط على نفسه، فيمكن أن يكون الإكراه له مانعاً من نفوذ سلطانه على نفسه، بخلاف العبد، لأنه تحت سلطان المولى، ولا سلطان له على نفسه. هذا وفي الرياض موافقتهما في ذلك بشرط استمرار الكراهة الى حال الاختيار. وكأنه لأن الكراهة في حال الحرية من قبيل الإكراه للحر. وفيه: أن الإكراه للحر مانع من الصحة، ولا مجال لذلك هنا، كما عرفت، لا أنه يثبت الاختيار، كى يلحق به المقام.

(٢) بلا خلاف، لأنها رضيت به عبداً فأولى أن ترضى به حراً،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المهور حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٥

[مسألة ١٢: لو كان عند العبد حره و أمتان فأعتقت إحدى الأمتين]

(مسألة ١٢): لو كان عند العبد حره و أمتان فأعتقت إحدى الأمتين فهل لها الخيار أو لا؟ وجهان (١). و على

كما ذكر

في خبر على بن حنظله عن أبي عبد الله (ع): «في رجل زوج أم ولد له من عبد، فأعتق العبد بعد ما دخل بها. هل يكون لها الخيار؟ قال (ع): قد تزوجته عبداً و رضيت به فهو حين صار حراً أحق أن ترضى به» «١»
، و نحوه خبر أبي بصير

«٢». (١) قد تقدم أنه لا يجوز للعبد أن يتزوج حرتين و أمه، و له أن يتزوج أمتين و حره. و في المقام بعد عتق إحدى الأمتين يكون العبد قد جمع بين حرتين و أمه، و لما لم يجز ذلك كان اللازم بطلان زوجية الجميع، لعدم المرجح. لكن الظاهر إلحاق المقام بما إذا أسلم الزوج عن أكثر من أربع، حيث ذكروا أنه يختار أربعاً و يترك الباقي. فإذا كان حكم الزوج الاختيار أشكل البناء على ثبوت الخيار للزوجة، و إن كان مقتضى إطلاق الدليل ذلك، لكن تمكن دعوى انصرافه عن صورة تزلزل حال المرأة من جهة أن للزوج اختيار غيرها، فيبطل نكاحها. و فيه: أن هذا المقدار من التزلزل لا يستوجب الانصراف المعتد به، لإمكان أن يكون الخيار لكل من الزوج و الزوجة، فثبوت الخيار للزوج لا- يوجب قصور دليل الخيار للزوجة عن شمول الفرض، نظير ما لو كان العتق في أثناء العدة الرجعية.

مضافاً الى أن ذلك لو تمّ فإنما يقتضى نفي خيارها قبل اختيار الزوج، لا- مطلقاً، فلو اختارها الزوج كان لها الخيار، لانتفاء المانع المذكور.

و يحتمل بعيداً أن يكون تردد المصنف (ره) من جهة احتمال بطلان نكاحها بمجرد العتق، و عدم الإلحاق بصورة ما إذا أسلم الزوج عن أكثر

(١) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٦

الأول: إن اختارت البقاء، فهل يثبت للزوج التخيير أو يبطل نكاحها؟ وجهان (١). و كذا إذا كان عنده ثلاث أو أربع إماء (٢) فأعتقت إحداها. و لو أعتق في هذا الفرض جميعهن

من أربع. إذ لا دليل على هذا الإلحاق بعد كون الحكم هناك خلاف مقتضى القاعدة، لأن عقده عليهن إن كان في زمان واحد تعين بطلان الجميع، لعدم المرجح، و إن كان في زمانين تعين البناء على بطلان اللاحق و صحة السابق. فالبناء على اختيار الزوج مستند إما الى الإجماع. أو الى

النص الوارد: «في المجوسى إذا أسلم و له سبع نسوة و أسلمن معه، كيف يصنع؟

قال (ع): يمسك أربعاً، و يطلق ثلاثاً» «١».

و الظاهر أنه ليس في روايات أصحابنا سواه. و الإجماع و النص لا يشملان المقام. فيتعين البناء على بطلان الجميع فى المقام، لعدم المرجح. و حينئذ لا مجال لخيار الزوجة، لانتفاء موضوعه.

(١) لم يتضح وجه البطلان مع اختيارها للبقاء. نعم إذا قلنا بأن الممتنع أن يجمع العبد بين حرتين و أمه مع استقرار النكاح فما دامت الأمة المعتقد لها الخيار لا- مانع من الجمع، فاذا استقر نكاحها باختيارها البقاء امتنع الجمع، فبطل نكاحها. لكن لو تم اقتضى بطلان نكاح الجميع.

فاذا التحققت - بعد البناء على إلحاق المقام بصورة ما إذا أسلم الزوج عن أكثر من أربع - هو ثبوت الاختيار لكل من الزوجة و الزوج في الفرض، و لا يبطل نكاحها إلا إذا اختار الزوج غيرها.

(٢) إذا كان عند العبد ثلاث إماء فأعتق إحداها لم يكن مانع من الجمع بينها، لأنه يجوز للعبد أن يجمع بين حرة و أمتين. و حينئذ فلا إشكال في ثبوت الخيار للمعتقة، و ليس هو مما نحن فيه. نعم إذا أعتق

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٧

دفعه ففي كون الزوج مخيراً و بعد اختياره يكون التخيير للباقيات، أو التخيير من الأول للزوجات، فان اخترن البقاء فله التخيير، أو يبطل نكاح الجميع (١)، وجوه.

[فصل في العقد و أحكام]

إشارة

فصل في العقد و أحكام

[مسألة (١): يشترط في النكاح الصيغة]

(مسألة ١): يشترط في النكاح الصيغة، بمعنى:

الإيجاب و القبول اللفظيين (٢). فلا- يكفي التراضي الباطني، و لا- الإيجاب و القبول الفعليين. و أن يكون الإيجاب بلفظ النكاح أو التزويج على الأحوط. فلا يكفي بلفظ المتعة في

اثان منهما كان قد جمع بين حرتين و أمه. و لا يجوز للعبد ذلك، فحينئذ يجيء الإشكال السابق. و كذا لو كانت أربع إماء فأعتقت واحدة، فإنه لا يجوز للعبد أن يجمع بين ثلاث إماء و حرة، فيجرى فيه ما سبق.

(١) قد عرفت أنه مقتضى القاعدة، و أن الإلحاق بصورة ما إذا أسلم الكافر عن أكثر من أربع غير ظاهر. و لو بنى عليه لم يكن وجه لتقديم اختيار الزوج على اختيار الأمة، أو تقديم اختيارها على اختياره، فان كون اختياره موضوعاً لاختيارها و كذا العكس مما لم يشهد به شاهد.

و المتعين أن يكون لكل منهما الاختيار، كما لو أعتقت في أثناء العدة الرجعية.

فصل في العقد و أحكامه

(٢) قال في الحدائق: «أجمع العلماء من الخاصة و العامة على توقف النكاح على الإيجاب و القبول اللفظيين». و في كلام شيخنا الأعظم (ره):

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٨

النكاح الدائم (١)، وإن كان لا يبعد كفايته مع الإنثان بما يدل على إرادة الدوام. و يشترط العربية مع التمكن منها (٢)،

«أجمع علماء الإسلام- كما صرح به غير واحد- على اعتبار أصل الصيغة في عقد النكاح، لا يباح بالإباحة، و لا المعاطاة». و نحوهما كلام غيرهما.

و لأجل هذا الإجماع افترق النكاح عن غيره من مضامين العقود، فإنها يجوز إنشاؤها بالفعل، بخلافه. و أما الفارق بينه و بين السفاح فلا- يرتبط بذلك، إذ السفاح الوطء لا- بعنوان الزوجية، و فى النكاح الوطء بعنوان الزوجية، و إن لم يكن إنشاؤها باللفظ، كما فى نكاح بعض أهل الشرائع الباطلة، فإنه نكاح و ليس بسفاح، و إن كان بغير لفظ. فلاحظ.

(١) كما عن التذكرة و المختلف. و فى كشف اللثام: نسبه إلى الأكثر و عن ظاهر السيد فى الطبريات: الإجماع عليه. و فى المسالك الاستدلال له بأصالة عدم ترتب الأثر عليه، للشك فى جوازه، لأنه حقيقة فى المنقطع، مجاز فى الدائم، و العقود اللازمة لا- تقع بالمجاز. و فى كلتا المقدمتين منع.

و أصالة عدم ترتب الأثر لا مجال لها فى قبال عمومات النفوذ و الصحة.

و لذا اختار فى الشرائع، و المختصر النافع، و القواعد، و الإرشاد: الجواز.

و يشهد له ما ورد من انقلاب المنقطع دائماً إذا لم يذكر فيه الأجل نسياناً

«١». (٢) قال فى التذكرة: «فلو تلفظ بأحد اللفظين بالفارسية أو غيرها من اللغات غير العربية مع تمكنه و معرفته بالعربية لم ينعقد عند علمائنا. و هو قول الشافعى و أحمد». و نحوه عن المبسوط. و علل فى التذكرة: بأن غير العربى بالنسبة إليه كالكناية، فلا يعتبر به. و فى الجواهر: بأنه مقتضى الأصل، الذى لا يعارضه الإطلاق، لانصرافه الى المتعارف، و فى كشف اللثام: بأنه مقتضى الأصل، و الاحتياط فى الفروج. و المناقشة فى ذلك كله

(١) راجع الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المتعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٦٩

و لو بالتوكيل على الأحوط (١). نعم مع عدم التمكن منها و لو بالتوكيل على الأحوط يكفى غيرها من الألسنة إذا اتى بترجمة اللفظين من النكاح و التزويج. و الأحوط اعتبار الماضوية (٢).

ظاهرة، إذ كونه كالكناية ممنوع، كعدم الصحة فى الكناية إذا كانت الدلالة ظاهرة. و الأصل و الاحتياط لا مجال لهما مع الإطلاق. و الانصراف إلى العربية- لأنه المتعارف- بدوى، لا يعول عليه فى رفع اليد عن الإطلاق.

مع أن كون المتعارف مطلقاً العربية ممنوع، بل المتعارف عند أهل كل لغة ما هو بلغتهم، فلو بنى على تقييد المطلق بالمتعارف كان اللزوم اعتبار كل لغة عند أهلها، فلا يصح بالعربية لغير العربى- فالبناء على جواز غير العربى- كما عن ابن حمزة- غير بعيد، بل هو المتعين.

(١) يظهر من التذكرة الاتفاق منا على الجواز مع عدم القدرة على العربية، و عدم إمكان التعلم، و إن تمكن من التوكيل. و كأنهم استفادوا ذلك مما ورد فى طلاق الأخرس من الاجتزاء فيه بالفعل الدال على إنشاء الفراق

«١». لكن استفادة حكم المقام من ذلك المقام غير ظاهرة. فلو بنى على لزوم الاحتياط فى الباب كان اللزوم عدم الاكتفاء بالترجمة حتى مع عدم إمكان التوكيل. اللهم إلا أن يكون الإجماع هو المستند.

(٢) كما هو المشهور بين علمائنا خصوص المتأخرين منهم. كذا فى المسالك. و استدلل له بأن الماضى دال على صريح الإنشاء

المطلوب في العقود، بخلاف صيغة المضارع و الأمر، فإنهما ليسا موضوعين للإنشاء. و لاحتمال الأول الوعد. و للزوم الاقتصار على المتيقن، و غير الماضي مشكوك. و لأن تجويز غيره يؤدي الى انتشار الصيغة و عدم وقوفها على قاعدة. و الجميع كما ترى. فإن الأول ممنوع. و الماضي يكون خبراً تارة، و إنشاء أخرى،

(١) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب مقدمات الطلاق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٠

و إن كان الأقوى عدمه (١)، فيكفي المستقبل، و الجملة الخبرية (٢)، كأن يقول: «أزوجك» أو «أنا مزوجك فلانة». كما أن الأحوط تقديم الإيجاب على القبول (٣)،

كالمضارع، بل لا فرق بين الفعلين إلا في الحكاية عن زمان التلبس. و احتمال الوعد لا أثر له مع القرينة على إرادة الإنشاء. و الاقتصار على المتيقن غير لازم مع وجود الدليل في المشكوك، و كفي بالإطلاق دليلاً. مضافاً الى النصوص الواردة في بيان عقد الانقطاع «١»، المتضمنة جواز إنشائه بمثل: «أزوجك متعة على كتاب الله تعالى»، و لا فرق بين الانقطاع و الدوام.

(١) كما نسب الى ابن أبي عقيل، و المحقق، و جماعة.

(٢) فإنها كالجمله الفعلية صالحة للخير و الإنشاء، و قد أجمع على جواز العتق بمثل: «أنت حر»، و في «أعتقتك» إشكال كما أجمعوا على صحة الطلاق بمثل: «أنت طالق». فما الذي دعى إلى الإشكال فيها هنا؟!.

(٣) كما نسب إلى الأ-كثر، و الأشهر في مطلق العقود. و يقتضيه مفهوم القبول العقدي، فإن مفهوم القبول في نفسه و إن كان يتعلق بالأمر الاستقبالي كما يتعلق بالأمر الماضي، نظير الرضا و الحب و البغض و نحوها، بل لا يعتبر فيه وقوع الإيجاب لا في الماضي و لا في المستقبل، لتعلقه بالوجود للحاظي، إلا أن القبول العقدي - أعنى: ما يقابل الإيجاب - مختص بما يتعلق بالإيجاب الماضي، فيكون معنى القبول المقابل للإيجاب هو الرضا بما جعل و أنشئ. أما الرضا بما يجعل و ينشأ فلا يكون قبولاً بالمعنى المقابل للإيجاب، فلو تقدم القبول لم يكن قبولاً بذلك المعنى.

و أما ما ورد في الروايات الواردة في بيان كيفية المتعة المتضمنة: أنه يقول لها: «أزوجك متعة على كتاب الله تعالى و سنه نبيه (ص)، فاذا

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب المتعة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧١

و إن كان الأقوى جواز العكس أيضاً. و كذا الأحوط أن يكون الإيجاب من جانب الزوجه و القبول من جانب الزوج (١)،

قالت: نعم فقد رضيت و هي امرأتك» (١)

، فليس من باب تقديم القبول، بل من باب الإيجاب ممن وظيفته القبول، كما سيشير إليه في المتن، فلا مجال للاستدلال به على ما نحن فيه. و مثله الإيجاب في البيع من المشتري بأن يقول: «اشتريت فرسك بدينار» مثلاً، فيقول البائع: «بعت» أو «قبلت»، فإنه ليس من تقديم القبول على الإيجاب. و من ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره في الشرائع بقوله: «و لا- يشترط تقديم الإيجاب، بل لو قال: «تزوجت» فقال الولي: «زوجتك» صح». لكن في المسالك:

«و ربما قيل بعدم صحته مقدماً، لأن حقيقة القبول الرضا بالإيجاب، فمتى وجد قبله لم يكن قبولاً، لعدم معناه. و فيه منع كون المراد

من القبول قبول الإيجاب، بل قبول النكاح، وهو متحقق على التقديرين.

و لأننا نقول بموجبه، فإن القبول حقيقه ما وقع بلفظ: «قبلت»، ولا إشكال في عدم جواز تقديمه بهذا اللفظ، وإنما الكلام فيما وقع بلفظ:

«تزوجت» أو «نكحت» فهو في معنى الإيجاب، وتسميته قبولاً - مجرد اصطلاح. وعلى هذا يكون النزاع لفظياً، ويكون مرجع القول بالجواز الى القول بجواز الإيجاب ممن وظيفته القبول، لا - جواز تقديم القبول على الإيجاب. وهو كما ترى لا يلتزم مع ما في المتن، فإن جواز الإيجاب من الزوج سيتعرض له بعد ذلك، بل ولا يلتزم مع كلمات جماعة ممن قال بجواز تقديم القبول وأدلتهم عليه. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن الزوجية المجعولة في عقد النكاح مقابل الفردي، فكأن كل واحد من الرجل والمرأة فرد، فإذا تزوج أحدهما بالآخر صار زوجاً

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المتعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٢

وان كان الأقوى جواز العكس. و أن يكون القبول بلفظ:

«قبلت» (١). ولا يبعد كفاية «رضيت». ولا يشترط ذكر المتعلقات، فيجوز الاختصار على لفظ: «قبلت» من

بضم الآخر اليه. وهذا الضم كما يمكن لحاظه في الزوجة بأن تنضم الى الرجل، يمكن لحاظه في الرجل بأن يضم إلى الزوجة. لكن شرافة الذكر تقتضى الأول، لأن الضم فيه تابعيه و متبوعيه، و الرجل أولى بالمتبوعيه، كما أن الأنثى أولى بالتابعيه، فلذلك تعارف إيجاب المرأة بقولها للرجل: «زوجتك نفسى»، و لم يتعارف إيجاب الرجل بقوله للمرأة: «زوجتك نفسى».

فإذا وقع الإيجاب من الرجل، فتارة: يكون المعنى الذى يوجهه أن تنضم اليه المرأة، فيقول: «تزوجتك»، فتقول هي: «قبلت» و نحوه. و أخرى: يكون المعنى الذى يوجهه معنى آخر غيره، مثل أن يقول الرجل للمرأة: «زوجتك نفسى». أما الأول: فلا ينبغى الإشكال فى صحته، كما يقتضيه إطلاق الأدلة، و ما ورد فى بيان كيفية المتعة. و الاختصار فيه على مورده ينافيه ما فى بعض تلك النصوص، من أنه إذا لم يذكر الأجل انقلب دائماً. فتأمل. و أما الثانى: فلا يخلو من إشكال. و مجرد كون المرأة زوجة فى الكتاب و السنة و العرف لا يصحح الاستعمال المذكور، لإمكان أن يكون الزوجية فيها تبعية لا أصلية، نظير عوضية المبيع للثمن.

نعم فى مادة النكاح يجوز الإيجاب ب «أنكحتك نفسى» من كل من الرجل و المرأة، لورود كل من الأمرين فى الاستعمال الصحيح، قال الله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) (١)، و قال تعالى (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (٢).

(١) للاقتصار عليه فى كلام جماعة. و كأنه للانصراف الى المتعارف.

(١) النساء: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٣٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٣

دون أن يقول: «قبلت النكاح لنفسى أو لموكلى بالمهر المعلوم» (١) و الأقوى كفاية الإتيان بلفظ الأمر (٢) كأن يقول: «زوجتى

لكن التعارف لا يوجب تقييد المطلق الدال على الاجتزاء بكل ما دل على القبول مثل: «رضيت» و «تزوجتك» و نحوهما.

(١) بلا خلاف عندنا ولا إشكال. و عن بعض الشافعية: المنع من ذلك، لاحتمال إرادة غير قبول الإيجاب. و هو كما ترى.

(٢) كما عن الشيخ، و ابني حمزة و زهرة. و في الشرائع: أنه حسن.

لخبر سهل الساعدي، المروى عند الخاصة و العامة. و في المسالك: أنه المشهور بين العامة و الخاصة، و رواه كل منهما في الصحيح.

و هو

«أن امرأة أتت رسول الله (ص) فقالت يا رسول الله وهبت نفسي لك، و قامت قياماً طويلاً. فقام رجل و قال يا رسول الله: زوجنيها إن

لم يكن لك فيها حاجة. فقال رسول الله (ص): هل عندك من شيء تصدقها إياه؟

فقال ما عندي إلا إزارى هذا. فقال رسول الله (ص): إن أعطيتها إزارك جلست لا إزار لك، اجلس التمس و لو خاتماً من حديد،

فلم يجد شيئاً. فقال رسول الله (ص): هل معك من القرآن شيء؟ قال:

نعم، سورة كذا و سورة كذا، السور سماها. فقال رسول الله (ص):

زوجتك بما معك من القرآن».

و لم أعرف من روى عن سهل هذه الرواية من أصحابنا غير ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللثالي «١»، على ما حكى. نعم

في صحيح محمد بن مسلم المروى في الكافي و التهذيب عن أبي جعفر (ع): «قال: جاءت امرأة إلى النبي (ص) فقالت: زوجني فقال

رسول الله (ص): من لهذه؟ فقام رجل فقال: أنا يا رسول الله زوجنيها. فقال: ما تعطيها؟ فقال: ما لي شيء قال (ص): لا. فأعادت،

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٤

.....

فأعاد رسول الله (ص) الكلام، فلم يقم أحد غير الرجل، ثم أعادت، فقال رسول الله (ص) في المرة الثالثة: أ تحسن من القرآن شيئاً؟

قال:

نعم. قال: قد زوجتكها على ما تحسن من القرآن. فعلمها إياه «١».

و ليس في شيء من طرق الحديث أن الرجل أعاد القبول فيكون أمره قبولاً مقدماً على الإيجاب، كما ذكره الجماعة.

و عن جماعة آخرين - منهم ابن إدريس و العلامة في المختلف -: عدم الاجتزاء بذلك. و عن الشهيد في شرح الإرشاد: تنزيل الرواية

على أن الواقع من النبي (ص) قام مقام الإيجاب و القبول، لثبوت الولاية المستفادة من قوله تعالى (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)

«٢»، فيكون ذلك من خواصه. و تنظر فيه في المسالك: بأن الولي على الطرفين يعتبر وقوع الإيجاب و القبول منه، و أن ذلك موضع

وفاق، و لا يكتفى أحد من الفقهاء بلفظ واحد عنهما منه، و لا ضرورة إلى جعل ذلك من خصوصيات النبي (ص) مع وجود القبول

اللفظي و قول جماعة من العلماء به. انتهى.

و يريد بالقبول اللفظي الأمر بالتزويج. و فيه: أن دعوى الوفاق على ذلك غير ظاهرة بعد بناء الشهيد على تنزيل الرواية على ما ذكر، و

قد تقدم في تزويج المولى عبده القول من جماعة بأنه يكفي إيجاب المولى فقط و لا يعتبر قبول العبد، و أن ذلك هو الذي يقتضيه

التحقيق، و كان الأولى للشهيد تنزيل الرواية على ما تقدم في ذلك المبحث، من أن الوكيل عن الطرفين يجزى إيجابه عن القبول، فان

الرجل لما طلب تزويجه من النبي فقد جعله و كيلا عنه أو مأذوناً منه في تزويجه، فلا حاجة إلى قبوله حتى لو كان المأذون غير النبي

(ص)، و ليس ذلك مبنياً على ولايته (ص)

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب المهر حديث: ١ و ملحقة.

(٢) الأحزاب: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٥

.....

المستفادة من الآية الشريفة. و حينئذ يطرد الحكم المذكور في غير النبي (ص) من سائر الناس، و لا يكون من خواصه (ص). و لعل ذلك مراد المصنف (ره)، لا- كون الأمر قبولاً، كما ذكره الجماعة، فإنه غير معقول لأن الأمر بالتزويج إنشاء لإيقاعه من المخاطب المأمور، لا إنشاء لنفسه، كما في «لأتزوج» الذي هو إنشاء لزوجة نفسه.

و حمل الأمر على غير معناه و هو إنشاء القبول، خلاف المقطوع به. و من ذلك يظهر أنه لو فرض عدم دلالة الرواية على عدم القبول من الرجل بعد إيجاب النبي (ص)، لأن الراوى ليس في مقام حكاية جميع ما وقع من أجزاء العقد، و لا في مقام الحكاية لجميع ما وقع في ذلك المجلس، بل في مقام الحكاية لما جرى من المرأة مع النبي (ص)، لزم البناء عليه، عملاً بالقاعدة، لا بالرواية. و لعله مراد جماعة ممن قال بهذا القول، لا ما يقتضيه ظاهر كلامهم من كون الأمر قبولاً. نعم لا يتأتى هذا الحمل في كلام الشرائع، لتصريحه بكون الأمر قبولاً إذا كان بقصد إنشاء القبول.

و كذا كلام القواعد، و غيرهما. فيكون الحكم على خلاف القاعدة من وجهين: تقدم القبول على الإيجاب، و إنشاء القبول بلفظ الأمر، الذي هو من قبيل الإنشاء بالألفاظ المستنكرة عرفاً. لكن عرفت أن إثبات ذلك بالرواية غير ممكن، لأن حمل الأمر فيها على إنشاء القبول خلاف المقطوع به. فلاحظ.

و بالجملة: مراد الجماعة إن كان هو أن الأمر يغني عن القبول، فيترتب الأثر على الإيجاب فقط، فذاك مقتضى القاعدة، و لا يحتاج في إثباته إلى الرواية. و إن كان هو أن الأمر قبول تعبداً، فذلك مما لا دليل عليه، و الرواية لا تثبت. و إن كان هو أن الأمر قبول إذا كان صادراً بعنوان إنشاء القبول- كما يظهر من عبارة الشرائع- فالرواية لا تدل عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٦

فلانة»، فقال: «زوجتكها»، و إن كان الأحوط خلافه.

[مسألة ٢): الأخرس يكفيه الإيجاب و القبول بالإشارة]

(مسألة ٢): الأخرس يكفيه الإيجاب و القبول بالإشارة مع قصد الإنشاء و إن تمكن من التوكيل على الأقوى (١)

[مسألة ٣): لا يكفي في الإيجاب و القبول الكتابة]

(مسألة ٣): لا يكفي في الإيجاب و القبول الكتابة (٢).

[مسألة ٤): لا يجب التطابق بين الإيجاب و القبول في ألفاظ المتعلقة]

(مسألة ٤): لا يجب التطابق بين الإيجاب و القبول في ألفاظ المتعلقة (٣)، فلو قال: «أنكحتك فلانة».

قطعاً، و البناء عليه يتوقف على صحة إنشاء القبول بالألفاظ المستنكرة، مثل أن يقول لولى المرأة: «أذنت لك في تزويجي» بقصد

إنشاء القبول.

(١) فى جامع المقاصد: «كأنه لا خلاف فى ذلك» وفى كشف اللثام:

«و هو مما قطع به الأصحاب». واستدل له بفحوى ما ورد فى الطلاق، كصحيح البزنطى عن الرضا (ع): «فى الأخرس الذى لا يكتب و لا يسمع كيف يطلقها؟ قال (ع): بالذى يعرف به من أفعاله»
«١»، و ما ورد فى قرائته و تليته و تشهده

«٢». و العمدة فى إطلاق نفوذ العقود و الإجماع على اعتبار اللفظ غير منعقد فى المقام.

(٢) كما فى القواعد و غيرها. و فى جامع المقاصد: «لا ريب عندنا فى أن الكتابة لا تكفى فى إيقاع عقد النكاح للمختار». و يقتضيه ما تقدم من الإجماع على اعتبار اللفظ. و يشكل ما فى جامع المقاصد من تعليقه بأن الكتابة كناية، و لا يقع النكاح بالكنايات. انتهى، فإن الكتابة ليست من الكناية فى شىء، و لا مانع من الكناية إذا كانت واضحة الدلالة.

(٣) كما نص على ذلك فى الشرائع. و فى الجواهر: أنه لا خلاف فيه و لا إشكال، لإطلاق الأدلة.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥٩ من أبواب القراءة فى الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٧

فقال: «قبلت التزويج»، أو بالعكس كفى. و كذا لو قال:

«على المهر المعلوم» فقال الآخر: «على الصداق المعلوم».

و هكذا فى سائر المتعلقات.

[مسألة ٥: يكفى - على الأقوى - فى الإيجاب لفظ «نعم» (١) بعد الاستفهام]

(مسألة ٥): يكفى - على الأقوى - فى الإيجاب لفظ «نعم» (١) بعد الاستفهام، كما إذا قال: «زوجتنى فلانة بكذا؟» فقال: «نعم» (٢) فقال الأول: «قبلت».

لكن الأحوط عدم الاكتفاء (٣).

(١) كما عن الشيخ و ابن حمزة. و تبعهما فى النافع و الإرشاد. و تردد فيه فى الشرائع. و استشكل فيه فى القواعد.

(٢) بقصد إعادة اللفظ للإنشاء، لا بقصد جواب الاستفهام. و قد يشير إليه ما

فى رواية أبان بن تغلب قال: «قلت لأبى عبد الله (ع):

كيف أقول لها إذا خلوت بها؟ قال: تقول أتزوجك متعة على كتاب الله و سنه نبيه. لا وارثه و لا موروثه، كذا و كذا يوماً .. الى أن قال (ع):

فاذا قالت: نعم، فقد رضيت و هى امرأتك ..» (١).

(٣) لأن الظاهر أنه من قبيل الإيقاع بالمجازات المستنكرة عرفاً، لأن الحذف و التقدير اعتماداً على السؤال إنما يكون فى الجواب الخبرى، لا فيما لو قصد الإنشاء، فإنه يكون ابتداء كلام. و لذا قد يشكل الأمر و إن صرح بالجملة، بأن قال: «نعم زوجت ابنتى من فلان» قاصداً الإنشاء بها، لأن كلمته «نعم» تقتضى الاخبار، و الجمع بينها و بين الجملة بقصد الإنشاء يقتضى التنافى بين الكلامين، كما لو قال: «أخبرك أنى قد زوجتك ابنتى» قاصداً الإنشاء بالجملة، كما أشار الى ذلك فى الرياض. و لا وجه لاستغرابه، كما فى

الجواهر. و بالجملة: إذا كان الإنشاء بنحو مستنكر

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب المتعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٨

[مسألة ٦: إذا لحن في الصيغة]

(مسألة ٦): إذا لحن في الصيغة، فإن كان مغيراً للمعنى لم يكف (١). و إن لم يكن مغيراً فلا بأس به إذا كان في المتعلقات. و إن كان في نفس اللفظين - كأن يقول:

«جوزتك» بدل «زوجتك» - فالأحوط عدم الاكتفاء به (٢). و كذا اللحن في الاعراب.

[مسألة ٧: يشترط قصد الإنشاء في إجراء الصيغة]

(مسألة ٧): يشترط قصد الإنشاء في إجراء الصيغة (٣).

[مسألة ٨: لا يشترط في المجرى للصيغة أن يكون عارفاً بمعنى الصيغة تفصيلاً]

(مسألة ٨): لا يشترط في المجرى للصيغة أن يكون عارفاً بمعنى الصيغة تفصيلاً (٤)، بأن يكون مميزاً للفعل و الفاعل و المفعول، بل يكفي علمه إجمالاً بأن معنى هذه الصيغة إنشاء النكاح و التزويج. لكن الأحوط العلم التفصيلي.

[مسألة ٩: يشترط الموالاة بين الإيجاب و القبول]

(مسألة ٩): يشترط الموالاة بين الإيجاب و القبول (٥).

عرفاً لا يصح، لأن إطلاق الصحة منزل على العرف، و المستنكر عرفاً غير ثابت عندهم، فلم يثبت شمول الإطلاق له. و أما رواية أبان و نحوها:

فليست مما نحن فيه، لأن «نعم» فيها واقعة موقع القبول، لا موقع الجواب عن الاستفهام. فلاحظ.

(١) لأنه من المستنكر عرفاً.

(٢) لكن الظاهر أنه ليس من المستنكر عرفاً، فيشمله إطلاق النفوذ.

(٣) لاشتراط ذلك في الإيقاع ضرورة.

(٤) لإطلاق الأدلة، و لا سيما و أن أكثر غير العرب لا يعرف ذلك لو كان إجراء الصيغة بالنحو العربي المعلوم صحته.

(٥) لاعتبارها في ارتباط القبول بالإيجاب، لاعتبار الهيئة الاتصالية في العقد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٧٩

و تكفي العرفية منها، فلا يضر الفصل في الجملة، بحيث يصدق معه أن هذا قبول لذلك الإيجاب (١)، كما لا يضر الفصل بمتعلقات العقد من القيود و الشروط و غيرها و إن كثرت.

[مسألة ١٠: ذكر بعضهم: أنه يشترط اتحاد مجلس الإيجاب والقبول]

(مسألة ١٠): ذكر بعضهم (٢): أنه يشترط اتحاد مجلس الإيجاب والقبول، فلو كان القابل غائباً عن المجلس، فقال الموجب: «زوجت فلاناً فلانة» و بعد بلوغ الخبر إليه قال: «قبلت» لم يصح. وفيه: أنه لا دليل على اعتباره (٣)

(١) فلو أوجب الموجب، فلم يبادر صاحبه الى القبول، فوعظه و نصحه حتى اقتنع، فقال: «قبلت»، صح عقداً. لكن الموالاة في المقام غير حاصله، لا حقيقة و لا عرفاً. فالهيئة الاتصالية المعتبرة في صدق العقد لا يعتبر فيها الموالاة الحقيقية، و لا العرفية. نعم يعتبر فيها أن يكون الموجب منتظراً للقبول، فاذا وقع القبول في ذلك الحال كان عقداً. و كأن المراد ذلك. و لذا قال في القواعد: «و كذا (يعنى: لم ينقصد) لو أخر القبول مع الحضور، بحيث لا يعد مطابقاً للإيجاب». فالمدار على صدق المطابقة، و هي تحصل بما ذكر و لو مع الفصل الطويل.

(٢) المراد به: العلامة في القواعد

(٣) و في الجواهر: «لا دليل على اعتبار اتحاد المجلس فيه، و في غيره من العقود». و في جامع المقاصد في شرح ما ذكره العلامة قال: «لأن العقود اللازمة لا- بد فيها من وقوع القبول على الفور عادة، بحيث يعد جواباً للإيجاب». فجعل الوجه في اعتبار اتحاد المجلس اعتبار الموالاة، الراجع الى اعتبار صدق العقد. و من المعلوم أن صدق العقد لا يتوقف على الفورية، و لا على اتحاد المجلس، بل يكون حاصلًا بما ذكرنا، فإنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٠

من حيث هو. و عدم الصحة في الفرض المذكور إنما هو من جهة الفصل الطويل، أو عدم صدق المعاهدة و المعاهدة، لعدم التخاطب، و إلا فلو فرض صدق المعاهدة و عدم الفصل مع تعدد المجلس صح، كما إذا خاطبه و هو في مكان آخر لكنه يسمع صوته و يقول: «قبلت» بلا فصل مضر، فإنه يصدق عليه المعاهدة.

[مسألة ١١: و يشترط فيه التنجيز كما في سائر العقود]

(مسألة ١١): و يشترط فيه التنجيز (١) كما في سائر العقود، فلو علقه على شرط أو مجيء زمان بطل. نعم لو علقه على أمر محقق معلوم- كأن يقول: «إن كان هذا يوم

ما دام الموجب منتظراً للقبول، فاذا حصل صدق العقد، و لو مع الفصل الطويل، كما عرفت.

(١) العمدة في اعتباره الإجماع المدعى في كلام الجماعة. و أما دعوى:

أن الإنشاء إيجاباً للمنشأ، و كما أن الإيجاد الحقيقي لا يقبل الإنطاطة و التعليق، كذلك الإنشاء، لأنه إيجاب ادعائي. فمندفعه بالفرق بينهما، الناشئ من الفرق بين الحقيقة و الادعاء، لأن باب الادعاء واسع. و تحقيقه: أن الإنشاء راجع الى قصد تحقيق الأمر الادعائي، و من المعلوم أن القصد كما يتعلق بالموضوعات اللحاظية، يمكن أن يناط أيضاً بالأمر اللحاظية، فيكون موجوداً في ظرف لحاظ الشرط، و مفقوداً في ظرف عدمه، فاذا فرض الإنسان وجود المرض قصد شرب الدواء، و إذا فرض عدمه لم يقصد ذلك، فيكون القصد دائراً مدار لحاظ الشرط و عدمه.

مع إمكان دعوى أن التعليق ليس للإنشاء، بل للمنشأ، لأن الإنشاء ليس ملحوظاً، فلا يكون موضوعاً لإضافة الإنطاطة بالشرط، بخلاف المنشأ،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨١

.....

فإنه الملحوظ و انه المجعول طرفاً لإضافة لإناطة بالشرط. و حينئذ لا مجال للإشكال المذكور. و دعوى: أنه إذا كان التعليق للمنشأ في الإنشاء، يكون أيضاً التعليق للمخبر به في الاخبار، فيكون الخبر مطلقاً و المخبر به معلقاً. و لازم ذلك الكذب في مثل قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (١)، لتحقق الخبر بلا مخبر به. مندفعه: بأن المخبر به الفساد على تقدير تعدد الآلهة، لا الفساد مطلقاً، فانتفاء الفساد في الجملة لا يستلزم الكذب، و انما الذى يستلزمه انتفاء الفساد على تقدير تعدد الالهة، لكنه غير منتف. و لا مجال لقياس المقام على بقية قيود المخبر به، كما إذا قال:

«يجىء زيد يوم الجمعة»، فإنه يكون كذباً إذا لم يجىء زيد في يوم الجمعة، أو جاء لكن في غير الجمعة، فإن القيود المأخوذة في المخبر به يقتضى الخبر حصولها، و في قيد الشرط لا يكون الأمر كذلك، فان صدق الخبر لا يقتضى حصوله، بل يقتضى حصول الجزاء على تقدير حصوله.

فصدق الشرطية في الآية الشريفة يقتضى تحقق الفساد على تقدير تحقق الشرط، لا تحقق الفساد و الشرط معاً، كما في سائر القيود. و من ذلك تعرف أن التحقيق أن التعليق في القضايا الشرطية التي يكون جزاؤها خبراً تارة، و إنشاء أخرى، إنما هو للمخبر به، و للمنشأ، لا- لنفس الاخبار به أو إنشائه فإن قلت: إذا كان التعليق للمنشأ لا- للإنشاء يلزم التفكيك بين المنشأ و الإنشاء إذا كان المعلق عليه استقبالياً، لحصول الإنشاء بالفعل، و عدم حصول المنشأ، و إلا كان خلفاً. و التفكيك بين الإنشاء و المنشأ كالتفكيك بين الإيجاد و الوجود ممتنع، لأن الإنشاء عين المنشأ، كما أن الوجود عين الإيجاد، و الاختلاف إنما هو بالإضافة لا غير، و يمتنع التفكيك بين

(١) الأنبياء: ٢٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٢

الجمعة زوجته فلانة» مع علمه بأنه يوم الجمعة- صح (١) و أما مع عدم علمه فمشكل (٢).

[مسألة (١٢): إذا أوقعا العقد على وجه يخالف الاحتياط اللازم مراعاته]

(مسألة ١٢): إذا أوقعا العقد على وجه يخالف الاحتياط اللازم مراعاته فإن أراد البقاء فاللازم إعادة على الوجه الصحيح (٣)، و إن أراد الفراق فالأحوط الطلاق.

الشيء و نفسه.

قلت: المنشأ حاصل حين الإنشاء، لكنه معلق لا مطلق، فإذا أنشأ البيع معلقاً على قدوم الحاج فقد حصل البيع المعلق على قدوم الحاج حال الإنشاء، و الذى لم يحصل هو البيع المطلق و هو غير المنشأ.

و لأجل ما ذكرنا لم يكن خلاف و لا إشكال في صحة الوصية التمليكية المعلقة على الموت، و صحة التدبير، و هو العتق المعلق على الموت، و صحة النذر المعلق على أمر استقبالي. و دعوى أن صحة ذلك للدليل على خلاف القاعدة، كما ترى، خلاف المرتكزات العرفية.

و لأجل ذلك كان اللازم البناء في وجه المنع عن التعليق في العقود و الإيقاعات هو الإجماع الذى يقتصر فيه على المتيقن.

(١) لعدم دخوله في معقد الإجماع، بل المنسوب الى الفاضلين، و الشهيدين و المحقق الثانى، و غيره: هو القول بالصحة.

(٢) لاحتمال عدم انعقاد الإجماع على البطلان فيه. لكن ظاهر شيخنا الأعظم في مكاسبه و صريح غيره ثبوت الإجماع على البطلان فيه. وإن كان مقتضى بعض الأدلة التي سبقت لإبطال التعليق عدم الشمول للمورد.

(٣) من المعلوم أن الزوجية موضوع أحكام لزومية، مثل وجوب الإنفاق، و وجوب الوطاء في كل أربعة أشهر، و نحو ذلك. و عدم الزوجية أيضا يكون موضوعاً لأحكام لزومية، مثل حرمة الاستمتاع. فإذا ترددت مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٣

و إن كان يمكن التمسك بأصالة عدم التأثير في الزوجية (١).

و إن كان على وجه يخالف الاحتياط الاستحبابي، فمع إرادة البقاء الأحوط الاستحبابي إعادته على الوجه المعلوم صحته، و مع إرادة الفراق فاللازم الطلاق.

[مسألة (١٣): يشترط في العاقد المجري للصيغة الكمال بالبلوغ، و العقل]

(مسألة ١٣): يشترط في العاقد المجري للصيغة الكمال بالبلوغ، و العقل، سواء كان عاقداً لنفسه، أو لغيره، و كاله أو ولاية، أو فضولا. فلا اعتبار بعقد الصبي (٢)، و لا المجنون و لو كان أدواريا حال جنونه، و إن أجاز وليه أو

المرأة بين الزوجه و غيرها فقد تردد المكلف بين أحكام إزامية، قد يمكن التخلص منها بالاحتياط و قد لا يمكن. فإذا أراد ترتيب أحكام الزوجية لا يكون معذوراً في مخالفة الأحكام الإزامية لعدم الزوجية، و إذا أراد ترتيب أحكام غير الزوجية لا يكون معذوراً في مخالفة الأحكام الإزامية للزوجية. فلا بد له في الصورة الأولى من تجديد العقد على الوجه المعلوم الصحة من باب الاحتياط، ليأمن من المخالفة الاحتمالية غير المعذور فيها، و في الصورة الثانية لا- بد له من الطلاق من باب الاحتياط، ليأمن أيضا من المخالفة الاحتمالية غير المعذور فيها.

(١) صحة التمسك بالأصل المذكور يتنافى كون المورد من موارد الاحتياط للزومي.

(٢) استدلال له تارة: بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم

«١»، بناء على أن الظاهر منه رفع الحكم أعم من التكليفي و الوضعي. و فيه:

أن الظاهر منه رفع قلم السيئات، و لا يرفع الإلزام المؤدى إليها، فلا

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ١١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٤

.....

يشمل ما نحن فيه. و أخرى: بالروايات المتضمنة منطوقاً أو مفهوماً عدم جواز أمر الصبي في البيع و الشراء.

كخبر حمزة بن حمران عن أبي جعفر (ع) في حديث أنه قال: «الجارية إذا تزوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم، و دفع إليها مالها، و جاز أمرها في الشراء و البيع. قال:

و الغلام لا يجوز أمره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر، أو ينبت، قبل ذلك» «١». و فيه:

أن الظاهر من الجواز ما كان على نحو الاستقلال في مقابل الجواز الثابت حال البلوغ، يظهر ذلك جداً بالتأمل في الرواية المتقدمة

المشتملة على حكم الصبا و البلوغ معاً. وثالثه: بالروايات المتضمنة أن عمدته بمنزلة الخطأ،

كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «عمد الصبي و خطؤه واحد» (٢)

و نحوه غيره. و فيه: أن الظاهر منه تنزيل العمدة منزلة الخطأ فيما كان للخطأ حكم خاص به. ليكون التنزيل بلحاظه، فيختص بالجناية العمدية. و لا يشمل ما نحن فيه مما لم يكن الحكم فيه إلا للعمد، و يكون حكم الخطأ انتفاء حكم العمدة لانتفاء موضوعه. بل التعبير بالعمد و الخطأ اللذين تعارف التعبير بهما عن الجناية العمدية و الخطئية، تبعاً للقرآن المجيد (٣)، و ما في بعض تلك النصوص من التعرض للعاقلة

«٤» كالصريح في الاختصاص بالجنايات العمدية، فيكون أجنياً عما نحن فيه.

و قد يستدل على جواز تصرفه بإذن الولي بأمر: الأول: قوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمات العبادات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب العاقلة حديث: ٢.

(٣) النساء: ٩٢، ٩٣.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب العاقلة حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٥

.....

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ، فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (١)، فإن الظاهر من ابتلائهم ابتلاؤهم بالمعاملة بالأموال، لاختبار رشدهم. و حملها على الابتلاء بمقدمات العقد خلاف الظاهر. و المراد من قوله تعالى (فَادْفَعُوا) ادفعوا بقية أموالهم، فلا ينافي دفع بعض أموالهم لأجل الابتلاء و الاختبار.

الثاني:

رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع): «نهى رسول الله (ص) عن كسب الإماء، فإنها إن لم تجد زنت، إلا أمة قد عرفت بصنعة يد.

و نهى عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعة بيده، فإنه إن لم يجد سرق» (٢)

، فان التقييد و التعليل ظاهراً في نفوذ كسبه في الجملة.

و إذا حمل النهى على الكراهة فالدلالة أظهر، و حمله على الكسب بنحو الالتقاط و الاحتطاب، أو العمل بأمر الغير- مع أنه خلاف الإطلاق- بعيد. و

رواية إبراهيم بن أبي يحيى عن أبي عبد الله (ع): «قال تزوج رسول الله (ص) أم سلمة، زوجها إياه عمر بن أبي سلمة، و هو صغير لم يبلغ الحلم» (٣).

الثالث: السيرة التي ادعاها غير واحد من الأعلام على وقوع المعاملة مع الصبيان قبل البلوغ في بلاد الإسلام. و في جميع الأعصار. و حملها على كونها صادرة من غير المباليين في الدين. كما ترى، خلاف المقطوع به، فان الظاهر استقرار سيرة العقلاء على المعاملة مع المميزين مع رشدهم كالبالغين. و لأجل عدم الردع عنها من الشارع المقدس جرى عليها المتشعبة.

نعم تحقق الردع عن الاستقلال كما عرفت، لا عن المعاملة كلية. فلاحظ.

فاذاً لا يبعد القول بجواز تصرف الصبي بإذن الولي، كما عن جماعة،

(١) النساء: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٦

أجاز هو بعد بلوغه أو إفاقة، على المشهور، بل لا خلاف فيه. لكنه في الصبي الوكيل عن الغير محل تأمل، لعدم الدليل على سلب عبارته إذا كان عارفا بالعريية، و علم قصده حقيقة و حديث رفع القلم منصرف عن مثل هذا. و كذا إذا كان لنفسه بإذن الولي، أو إجازته، أو أجاز هو بعد البلوغ.

و كذا لا- اعتبار بعقد السكران فلا يصح و لو مع الإجازة بعد الإفاقة (١). و أما عقد السكرى إذا أجازت بعد الإفاقة ففيه قولان، فالمشهور (٢) أنه كذلك.

منهم الأردبيلي، و قبله الفخر في الإيضاح، و قبله المحقق في عارية الشرائع.

قال: «و لو أذن الولي جاز للصبي مع مراعاة المصلحة». و في كتاب الإجازة قال: «لو أجز المجنون لم تنعقد إجارته. و كذا الصبي غير المميز.

و كذا المميز إلا بإذن وليه. و فيه تردد». و ظاهره الميل الى الجواز.

و إذا شك في حصول الاذن حمل تصرفه على الصحة. و إذا أخبر بها صدق خبره، من باب إخبار ذى اليد، أو عن النفس.

(١) كما هو المشهور. لانتهاء القصد المقوم للإيقاع و الإنشاء، فلا عقد حينئذ، فلا زوجية و لا نكاح. كذا قيل. لكن الظاهر تحقق القصد من السكران، بل و النائم، بل و الحيوان، إذ القصد الإرادة، و الحيوان فصله المميز له عن مطلق الجماد كونه متحركاً بالإرادة. فالعمدة في عدم صحة عقد السكران و النائم و نحوهما و إيقاعهم: خروجه عن منصرف أدلة النفوذ و الصحة، لعدم الاعتداد به عند العرف، فلا يكون سبباً عندهم، و لا منشأ لاعتبار الأثر، فلا يكون سبباً شرعاً، لما عرفت من أن مقتضى الإطلاقات المقامية الرجوع الى العرف في تشخيص الأسباب.

(٢) ظاهر المتن: اختصاص الخلاف في عقد السكرى فقط، للرواية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٧

و ذهب جماعة إلى الصحة (١)، مستندين إلى صحيحة ابن بزيع (٢). و لا- بأس بالعمل بها، و إن كان الأحوط خلافه، لإمكان حملها على (٣) ما إذا لم يكن سكرها

الآتية و ظاهر الشرائع: التردد في عقد السكران مطلقاً. و فى الجواهر:

أنه محل الخلاف، و أنه لا يختص الخلاف بعقد السكرى.

(١) قال الشيخ فى النهاية: «و إذا عقدت المرأة على نفسها و هى سكرى كان العقد باطلاً. فإن أفادت و رضيت بفعالها كان العقد ماضياً. فان دخل بها الرجل فى حال السكر ثم أفادت الجارية فإن أقرته على ذلك كان ذلك ماضياً». و تبعه ابن البراج. و حكى ذلك عن الصدوق فى الفقيه و المقنع. و تبعهم على ذلك فى شرح النافع، و الكفاية، و الحدائق، و الوسائل.

(٢)

قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ، فسكرت فزوجت نفسها رجلاً فى سكرها، ثم أفادت فأنكرت ذلك، ثم ظنت أنه يلزمها ففزعته منه، فأقامت مع الرجل على ذلك التزويج، إحلال هو لها أم التزويج فاسد لمكان السكر، و لا سبيل للزوج عليها؟

فقال (ع): إذا أقامت بعد ما أفقت فهو رضاً منها. قلت: ويجوز ذلك الترويج عليها؟ فقال (ع): نعم «١».

و دلالة الرواية وافية.

و حملها في المختلف على سكر لم يبلغ حد عدم التحصيل. و أورد عليه في المسالك: بأنه حينئذ يكون العقد صحيحاً بلا حاجة الى تقريرها، فالجمع بين صحة عقدها و اعتبار رضاها بعد ذلك غير مستقيم. بل اللازم إما طرح الرواية رأساً، أو العمل بمضمونها. و لعل الأول أولى. انتهى. لكن الأولوية ممنوعة بعد صحة الرواية، و العمل بها.

(٣) قد عرفت أن هذا الحمل ذكره في المختلف، و هو الظاهر من

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٨

بحيث لا التفات لها الى ما تقول (١). مع أن المشهور لم يعملوا بها، و حملوها على محامل (٢)، فلا يترك الاحتياط.

[مسألة (١٤): لا بأس بعقد السفية إذا كان وكيلاً عن الغير في إجراء الصيغة، أو أصيلاً مع إجازة الولي]

(مسألة ١٤): لا بأس بعقد السفية (٣) إذا كان وكيلاً عن الغير في إجراء الصيغة، أو أصيلاً مع إجازة الولي. و كذا

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٣٨٨

قول السائل: «فزوجت نفسها». و لا- ينافية قوله: «فأنكرت ذلك»، لاحتمال أن يكون الإنكار بلحاظ كونه على خلاف مصلحتها، لا بمعنى أنها لم تكن شاعرة بوقوعه منها. و حينئذ يكون الخروج بها عن القاعدة من جهة اعتبار الرضا بعد الإفاقة في ترتب الأثر على العقد الصحيح عرفاً.

لا من جهة ترتب الأثر على ما ليس بصحيح عرفاً، كما يظهر من الشيخ في النهاية، و غيره.

(١) هذا هو المائز بين المقام و بين مثل عقد النائم و المجنون و السكران إذا كان الجنون و السكر غالباً على نحو يعد العقد منهما من قبيل الهديان.

(٢) حملها في كشف اللثام على ما إذا كان الزوج جاهلاً بسكرها، فإنه لا يسمع في حقه قول المرأة، و تجرى عليهما أحكام الزوجية ظاهراً، و إن لم يكن لها زوجية واقعاً. و بعد ما علمت بالفساد فأحكام الترويج جائزة عليها، أي: ماضية قهراً، و إن وجب عليها الامتناع على التمكين منها ما أمكنها. فتكون الرواية واردة في مقام بيان الحكم في مقام الإثبات، لا الثبوت. و هذا الحمل في غاية البعد و لم أقف على من حملها على غيره.

و المتحصل مما ذكرنا: أن الرواية ظاهرة في السكر الذي لا ينفي الإيقاع، و دالة على اعتبار الرضا بعد الإفاقة. و لا بأس بالعمل بها بعد صحتها، و عمل الجماعة بها.

(٣) إجماعاً. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٨٩

لا بأس بعقد المكره (١) على إجراء الصيغة للغير، أو لنفسه إذا أجاز بعد ذلك.

[مسألة ١٥]: لا يشترط الذكورة في العاقد]

(مسألة ١٥): لا يشترط الذكورة في العاقد (٢)، فيجوز للمرأة الوكالة عن الغير في إجراء الصيغة كما يجوز إجراؤها لنفسها.

[مسألة ١٦]: يشترط بقاء المتعاقدين على الأهلية إلى تمام العقد]

(مسألة ١٦): يشترط بقاء المتعاقدين على الأهلية إلى تمام العقد، فلو أوجب ثمَّ جن أو أغمى عليه قبل مجيء القبول لم يصح (٣). و كذا لو أوجب ثمَّ نام،

(١) إجماعاً. و يقتضيه إطلاق الأدلة. و حديث رفع الإكراه

«١» لا يقتضى البطلان في الصورة الأولى، لعدم الامتنان على المكره في الرفع.

و كذا في الصورة الثانية، بل الرفع خلاف الامتنان.

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما. و في الجواهر: «بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه». و في كشف اللثام: أنه كذلك عندنا، خلافاً للشافعية. و الوجه فيه: إطلاق الأدلة من دون مقيد. و في نصوص كيفية عقد المتعة دلالة واضحة عليه.

(٣) قال في الشرائع: «إذا أوجب ثمَّ جن أو أغمى عليه بطل حكم الإيجاب». و في الجواهر قال في شرح ذلك: «بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به بعضهم». و مقتضى إطلاق كلامهم عدم الفرق بين استمرار ذلك الى حين القبول، و بين ارتفاعه قبل القبول. و مثله ما لو كان القابل حال الإيجاب غير قابل للقبول. و مرجع ما ذكره الى شرطين، أحدهما:

أن يكون كل من الموجب و القابل قابلاً للإيقاع حال إيقاع الآخر. و الثاني:

أن يكون ذلك موجوداً فيما بين الإيجاب و القبول، فلو أوجب ثمَّ نام ثمَّ

(١) راجع الوسائل باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٠

.....

أفاق قبل قبول الآخر فقبل حال إفاقة لم يصح العقد.

و استدل عليه شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه بتوقف معنى المعاقد و المعاهدة على ذلك. و في الجواهر استدل عليه: بأن ظاهر أدلة شرطية القصد و الرضا و نحوها في العقد اعتبار ذلك في تمام العقد المركب من الإيجاب و القبول، لا اعتبار قصد الموجب في الإيجاب فقط، و قصد القابل في القبول فقط، فإذا ارتفعت القابلية بعد الإيجاب قبل القبول لم يحصل الشرط في تمام العقد.

لكن في المسالك قال: «وجهه أن العقد اللازم قبل تمامه يكون بمنزلة الجائز، يجوز لكل منهما فسخه و يبطل بما يبطل به الجائز، و من جملته الجنون، و الاغماء. و لا فرق بين النكاح و البيع و غيرهما من العقود اللازمة. و لا يضر عروض النوم، كما لا يقدح ذلك في الوكالة. و لكن هل يصح الإتيان بالقبول من الآخر حالته؟ قيل: لا. و به قطع في التذكرة، لأن التخاطب بين المتعاقدين معتبر، و هو منتف مع نوم صاحبه.. الى أن قال: و يحتمل الصحة هنا، لأن الإيجاب توجيه الى هذا القابل قبل النوم. و الأصل الصحة». و ظاهره المفروغية عن صحة العقد مع عروض النوم بعد الإيجاب ثمَّ الإفافة حال القبول. و احتمال الصحة مع استمرار النوم الى حين القبول، و

إن كان يحتمل البطلان.

أقول: أما ما ذكره في الجواهر من الاستدلال فيه: أن ظاهر أدلة اعتبار الرضا في العقد اعتباره و لو بعد العقد، و لذا قلنا بصحة عقد الفضولي. و ظاهر أدلة اعتبار القصد اعتبار قصد الموجب في الإيجاب فقط، و قصد القابل في القبول فقط، و لا تدل على اعتبار أكثر من ذلك. و أما ما ذكره في المسالك فالظاهر أنه تبع فيه ما في التذكرة، فقد ذكر فيها أنه لو زال عقله بعد الإيجاب بنوم ثم استيقظ لم يبطل حكم الإيجاب، إن لم يحصل الفصل بطول الزمان، لأنه لا يبطل العقود الجائزة، فكذا هنا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩١

.....

انتهى. و لكنه غير ظاهر من أصله، إذ لا دليل على كون الإيجاب في العقد اللازم بمنزلة العقد الجائز، يبطله ما يبطله. و أما ما ذكره شيخنا الأعظم (ره) فتحقيقه أن فقدان الأهلية من كل منهما حال إنشاء الآخر تارة: يكون لوجود مانع من التخاطب من الجنون و الاغماء و نحوهما. و اخرى: لوجود ما يمنع من السلطنة على التصرف، كالصبا، و السفه، و التفليس، و نحوها. أما الأول: فالظاهر البطلان فيه، لأن التخاطب بين المتعاقدين شرط في صدق المعاهدة و المعاهدة. و دعوى:

أن النفوذ لا يختص بذلك، بل التجارة و البيع و النكاح و نحوها أخذت موضوعاً للصحة، و هي لا تتوقف على التخاطب. مدفوعة: بأن صيغها و إن لم يؤخذ فيها التخاطب لكنه مأخوذ في حاق معناها، فإنها معاهدات و معاهدات بين طرفين، و لا تكون المعاهدة بين الاثنين إلا- إذا كان أحدهما يوحى الى الآخر و يعاهده، و إذا لم يكن أحدهما قابلاً للتخاطب لا يكون قابلاً للعهد معه. نعم يظهر من التذكرة عدم اعتبار التخاطب بين الموجب و القابل، قال في الفرع الثالث: «لو قال المتوسط: (زوجت ابنتك من فلان)، فقال: (زوجت)، ثم أقبل على الزوج فقال: (قبلت نكاحها)، فقال: (قبلت)، فالأقرب صحة العقد. و هو أصح وجهي الشافعي. لوجود ركني العقد الإيجاب و القبول. و الثاني: لا يصح، لعدم التخاطب بين المتعاقدين». و الأظهر ما ذكرناه، إذ لا أقل من الشك في اعتبار ذلك عرفاً في مفهوم العقد، و الأصل عدم ترتب الأثر.

و أما ما لا يمنع من صحة التخاطب و لكنه يمنع من صحة الإنشاء و نفوذه: فالظاهر عدم اعتباره إلا في حال الإنشاء، فإذا كان القابل صيباً و بلغ بعد الإيجاب حال القبول صح. و كذا إذا كان محجوراً عليه للسفه أو التفليس أو غيرهما فارتفع الحجر عنه بعد الإيجاب حال القبول. و إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٢

بل أو غفل عن العقد بالمرّة. و كذا الحال في سائر العقود. و الوجه عدم صدق المعاهدة و المعاهدة. مضافاً الى دعوى الإجماع (١) و انصراف الأدلة (٢).

[مسألة (١٧): يشترط تعيين الزوج و الزوجة]

(مسألة ١٧): يشترط تعيين الزوج و الزوجة (٣)

صار الموجب سفيهاً أو مفلساً بعد الإيجاب قبل القبول لم يضر ذلك في صحة العقد، و إن بقي حال القبول. فضلاً عما إذا زال قبل القبول.

و لا مجال لمقايسة ذلك بما إذا رد الموجب الإيجاب قبل القبول، فإن لغوية الإيجاب حينئذ لا تقتضى لغويته في الطوارئ المذكورة، لأن الرد مانع من تحقق المعاهدة بينهما، بخلاف طرو الحجر عليه. فإنه لا دخل له في المعاهدة بين الطرفين بوجه. مع أنه لو تمت

المقايضة اختص الحكم بطرو الحجر بعد الإيجاب، و لا تصلح لإثبات اعتبار وجدان القابل للقابلية حال الإيجاب. فلاحظ.

(١) قد عرفت خلاف المسالك في النوم ونحوه مما لا يبطل به العقد الجائر، بل عرفت أن ظاهره المفروغية عن الصحة إذا أفاق حال القبول.

(٢) إذا تحقق الإطلاق و عدم اشتراط ذلك عرفاً فالانصراف بدوى لا يعتد به.

(٣) إجماعاً، كما في التذكرة. و اتفاقاً، كما في كشف اللثام. و في الجواهر: حكاها عن غيره أيضاً. و في الحدائق: نسبتها إليهم. فإن كان المراد ما يقابل المردد: فوجهه ظاهر لأن المردد لا مطابق له في الخارج و لا مصداق، فلا يكون موضوعاً للاحكام. و إن كان المراد ما يقابل الكلى أيضاً: فوجهه غير ظاهر، لجواز بيع الكلى و إجارتها المعبر فيهما العلم بالعوضين، ففي المقام الذى لا يعتبر فيه ذلك أولى. و علله في التذكرة و غيرها: بأن الاستمتاع يقتضى فاعلاً و منفعلاً معينين لتعيينه. انتهى. لكنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٣

على وجه يمتاز كل منهما عن غيره بالاسم، أو الوصف الموجب له (١)، أو الإشارة، فلو قال: «زوجتك إحدى بناتى» بطل (٢). و كذا لو قال: «زوجت بنتى أحد ابنيك» أو «أحد هذين». و كذا لو عين كل منهما غير ما عينه الآخر (٣) بل و كذا لو عينا معيناً من غير معاهدة بينهما، بل من باب الاتفاق صار ما قصده أحدهما عين ما قصده الآخر. و أما لو كان ذلك مع المعاهدة لكن لم يكن هناك دال على ذلك من لفظ أو فعل أو قرينة خارجية مفهومة فلا يبعد الصحة (٤)،

لا يقتضى التعيين من أول الأمر، و لذا تصح إجارة الكلى، مع أن الانتفاع المقصود من الإجارة يتوقف على التعيين.

و المتعين أن يكون الوجه فيه: أن الزوجية من الإضافات التى لا تقوم بغير المتعنين، نظير الأخوة و الأبوة و البنوة، فلا يصح اعتبارها بين غير المتعنين، كما لا يصح اعتبارها لغير الحى، أو لغير الإنسان. و الظاهر أن ذلك واضح بأقل مراجعة لمرتكرات العرف. و كيف كان فالإجماع المدعى كاف في إثبات المدعى.

(١) بأن كان الاسم أو الوصف مختصاً.

(٢) قال في التذكرة: «فلو قال: زوجتك إحدى ابنتى، أو زوجت بنتى من أحدكما، أو من أحد ابنيك، لم يصح العقد بلا خلاف».

(٣) لانتفاء التطابق بين الإيجاب و القبول، الذى قد عرفت اعتباره في مفهوم العقد. و لأجل ذلك كان المناسب أن يجعل هذا من فروع، لا من فروع اعتبار التعيين. و كذا الكلام في الفرع الآتى. بل الحكم فيه أظهر.

(٤) و في الجواهر: «الظاهر القطع بصحة ذلك، كما صرح به في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٤

و إن كان الأحوط خلافه. و لا يلزم تمييز ذلك المعين عندهما حال العقد (١)، بل يكفي التمييز الواقعى مع إمكان العلم به بعد ذلك، كما إذا قال: «زوجتك بنتى الكبرى» و لم يكن حال العقد عالمياً بتاريخ تولد البنيتين لكن بالرجوع الى الدفتر يحصل له العلم. نعم إذا كان مميزاً واقعاً و لكن لم يمكن العلم به ظاهراً— كما إذا نسي تاريخ ولادتهما، و لم يمكنه العلم به— فالأقوى البطلان (٢)، لانصراف الأدلة (٣) عن مثله. فالقول بالصحة و التشخيص بالقرعة ضعيف.

[مسألة ١٨: لو اختلف الاسم و الوصف أو أحدهما]

(مسألة ١٨): لو اختلف الاسم و الوصف أو أحدهما

كشف اللثام و المسالك. و تعذر الشهادة بعد عدم اشتراطها عندنا غير قاذح».

و في القواعد: «لو كان له عدة بنات فزوجه واحدة منهن و لم يذكر اسمها حين العقد فان لم يقصد معينه بطل، و إن قصد صح». و في التذكرة:

«لو كان له بنت واحدة اسمها فاطمة فقال: زوجتك فاطمة، و لم يقل:

بنتي فلأنه، لم يصح العقد. لكثرة الفواطم. و لو نواها صح عندنا.

و هو قول الشافعية. و ليس بجيد على رأيهم، لأن النكاح عقد يفتقر إلى الشهادة، و الشهود إنما يشهدون على اللفظ دون النية.»

(١) لإطلاق الأدلة من دون مقيد ظاهر، كما نص على ذلك في الجواهر.

(٢) و في الجواهر: «لعله لا يخلو من قوة».

(٣) هذا غير ظاهر. و قد اعترف في الجواهر: بأن الصحة مقتضى إطلاق الأدلة، المقتصر في الخروج عنه على المتيقن، و هو العقد على

غير المتميز في الواقع. و هو ظاهر القواعد و كشف اللثام أيضاً. لكن بعد ذلك احتمال الرجوع الى أصالة عدم النقل. و لم يتضح المراد

منها. و لعله

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٥

مع الإشارة، أخذ بما هو المقصود (١)، و ألغى ما وقع غلطاً، مثلاً لو قال: «زوجتك الكبرى من بناتي فاطمة» و تبين أن اسمها خديجة،

صح العقد على خديجة التي هي الكبرى. و لو قال: «زوجتك فاطمة و هي الكبرى» فتبين أنها صغرى، صح على فاطمة، لأنها

المقصود، و وصفها بأنها كبرى وقع غلطاً، فيلغى. و كذا لو قال: «زوجتك هذه و هي فاطمة» أو «و هي الكبرى» فتبين أن اسمها

خديجة، أو أنها صغرى فان المقصود تزويج المشار إليها و تسميتها بفاطمة، أو وصفها بأنها الكبرى وقع غلطاً، فيلغى.

أراد أصالة عدم ترتب الأثر. لكن أصالة الإطلاق حاكمه عليها.

(١) قال في التذكرة: «لو قال له: زوجتك بنتي فلانة، و سماها بغير اسمها، و لا بنت له سوى واحدة، فالأقوى الصحة. و هو أصح

وجهي الشافعية. لأن البنية صفة لازمة، فيتعين، و يلغى الاسم المذكور بعده. و الثاني: لا يصح النكاح لأنه ليس له بنت بذلك الاسم.

و لو قال: زوجتك هذه فاطمة، و أشار إليها، و كان اسمها زينب، فالوجهان للشافعية». و نحوه في الجواهر.

و منشأ الاشكال: هو أن القيد أخذ على نحو تعدد المطلوب. أو وحدته، فعلى الأول: يصح. و على الثاني: يبطل. و لا ينبغي التأمل في

أن المرتكزات العرفية تقتضى الأول. و لذا بنوا مع تخلف الشرط على صحة العقد، و خيار الاشتراط، فلو قال: «بعتك هذا العبد

الكاتب».

فتبين أنه غير كاتب، صح العقد، و كان له الخيار. نعم إذا كان القيد مقوماً للموضوع عرفاً و ذاتياً من ذاتياته بطل العقد بفقده، كما لو

قال

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٦

[مسألة ١٩: إذا تنازع الزوج و الزوجة في التعيين و عدمه]

(مسألة ١٩): إذا تنازع الزوج و الزوجة في التعيين و عدمه حتى يكون العقد صحيحاً أو باطلاً فالقول قول مدعى الصحة (١)، كما في

سائر الشروط إذا اختلفا فيها. و كما في سائر العقود. و إن اتفقا الزوج و ولى الزوجة على أنهما عينا معيناً و تنازعا فيه أنها فاطمة أو

خديجة، فمع عدم البيئنة المرجع التحالف (٢)،

له: «بعتك هذا العبد الحبشى». فتبين أنه حمار وحشى. و لأجل ما ذكرنا كان المناسب لصاحب الجواهر (قدس سره) الجزم بالصحة،

لا ذكر الوجوه والاحتمالات، و ترجيح الصحة. فلاحظ.

(١) قد عرفت أن التعيين المعتبر في صحة العقد ما يقابل العقد على المردد أو الكلى، فمدعى التعيين يدعى وقوع العقد على المعين، و خصمه يدعى وقوع العقد على الكلى أو على المردد، فالنزاع يكون حينئذ في موضوع العقد. لكن في كون أصالة الصحة تصلح لإثبات موضوع العقد تأمل، فإذا اختلف البائع والمشتري في أن البيع وقع على عبد البائع أو على ولده، فإثبات وقوعه على العبد بأصل الصحة محل تأمل. و المتيقن أن أصالة الصحة إنما تثبت شرائط العقد، لا مقوماته، فجعل الجميع من باب واحد غير ظاهر. و كذا الحكم في سائر العقود.

(٢) يظهر من الجواهر أنه مفروغ عنه عندهم. لأن كلاً منهما مدع و منكر لما يدعيه الآخر، فإن أقام أحدهما البينة عمل بها، لأن البينة على المدعى، و إن لم يكن لأحدهما بينة كان على كل منهما اليمين التي هي وظيفة المنكر، فان حلف أحدهما و نكل الآخر حكم للحالف، و إن حلفا معا تبطل الدعويان معا. و مقتضى ذلك الانفساخ. و كذا لو أقام كل منهما البينة على دعواه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٧

.....

تنبيه فيه أمور:

الأول: أن كون المقام من باب التداعى لا من باب المدعى و المنكر مبنى على أن المعيار في حصول التداعى و المدعى و المنكر مصب الدعوى، فان دعوى الزوج أن العقد كان على فاطمة مثلاً خلاف الأصل، فيكون بذلك مدعياً، و كذا دعوى الولي أن العقد كان على خديجة مثلاً. أما إذا كان المعيار هو الغرض المقصود من الدعوى، فقد يكون كل واحد منهما مدعياً، بأن كان لكل واحد منهما غرض يقصد تحصيله، فالزوج يدعى أنها فاطمة يقصد تمكينه من استمتاعه بها، و الولي يدعى أنها خديجة يطلب الإنفاق عليها، فيكون كل واحد منهما مدعياً و منكرًا لما يدعيه الآخر.

أما إذا كان الغرض لأحدهما دون الآخر، كما إذا كانت فاطمة غائبة لا يمكن الاستمتاع بها، فالمدعى يكون هو الولي لا غير. و كذلك إذا كانت خديجة ناشراً أو غائبة على نحو لا تستحق نفقة مثلاً، فالمدعى يكون هو الزوج لا غير. فالتداعى يتوقف على أن يكون الغرض من الدعوى من كل منهما المطالبة بحق.

الثاني: أن جعل الولي طرف الدعوى يتوقف على كونه ولياً في جميع الجهات و على جميع الهيئات. أما إذا كان ولياً على العقد لا غير- كما هو الغالب- فهو لا يطالب بحق و لا يطالب بحق. و على التقدير الأول يكون من التداعى بالعرض، لا بالأصل، فإن الزوج يدعى الحق على فاطمة، و خديجة تدعى الحق عليه، فهناك خصومتان، إحداها بين الزوج و فاطمة، و الأخرى بينه و بين خديجة، و الزوج في الأولى مدع، و في الثانية منكر، و الولي كالوكيل للزوجتين، ينكر دعوى الزوج على فاطمة و يدعى حقاً لخديجة عليه، كما لو ادعى شخص على زيد ديناً، و ادعى عمرو على ذلك الشخص ديناً، و قد وكل زيد و عمرو جميعاً بكرةً على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٨

كما في سائر العقود (١). نعم هنا صورة واحدة اختلفوا فيها و هي ما إذا كان لرجل عدة بنات، فزوج واحدة، و لم يسمها عند العقد، و لا عينها بغير الاسم، لكنه قصدتها معيئة.

و اختلفا فيها، فالمشهور على الرجوع الى التحالف (٢)، الذى هو مقتضى قاعدة الدعاوى. و ذهب جماعة إلى التفصيل (٣) بين ما لو كان الزوج رأهن جميعاً فالقول قول الأب، و ما لو لم

المخاصمة مع ذلك الشخص، و ليس هو من التداعى فى شىء.

الثالث: أن الزوج تارة: يوكل الأمر إلى الولي، فيزوجه الولي، ثم يقع النزاع بينهما في تعيين الزوجة. وأخرى: يشترك معه في العقد، فتارة: يوجب الولي ويقبل الزوج. وأخرى: يوجب الزوج ويقبل الولي.

ففي الصورة الأولى لا ينبغي التأمل في أن القول قول الولي بيمينه، لأنه وكيل على العمل، فيقبل قوله، ويكون خصمه مدعياً. وأما في الصورة الثانية، ففي كونه كالصورة الأولى لكون الموجب هو المنشئ والقابل تابع له، وعليه يكون الحكم في الصورة الثانية أن القول قول الزوج. أولاً، لعدم الاستقلال للموجب في الإيقاع، لكونه متوقفاً على القبول، فيكون الفعل مشتركاً بينهما. وجهان، أقواهما: الثاني.

(١) مما ذكرنا تعرف عدم اطراد الحكم المذكور في سائر العقود أيضاً.

وأشرنا إلى ذلك في فصل التنازع من كتاب الإجارة من هذا الشرح. فراجع.

(٢) لم أقف على من نسب ذلك إلى المشهور. نعم حكى عن الحلبي، والمسالك، والروضة، وشرح النافع. واختاره في جامع المقاصد.

(٣) نسب إلى الشيخ في النهاية، والقاضي ابن البراج. واختاره الفاضلان، والشهيد في اللمعة، وغيرهم. وفي المسالك: نسب ما ذكره المحقق إلى أكثر الأصحاب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٣٩٩

يرهن فالنكاح باطل. ومستندهم صحيحة أبي عبيدة الحذاء (١) وهي وإن كانت صحيحة إلا أن إعراض المشهور عنها (٢)

(١)

رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد. وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح عن أبي عبيدة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل كن له ثلاث بنات أبكار، فزوج إحداهن رجلاً، ولم يسم التي زوج للزوج ولا للشهود، وقد كان الزوج فرض لها صداقاً، فلما بلغ إدخالها على الزوج بلغ الزوج أنها الكبرى من الثلاثة، فقال الزوج لأبيها: إنما تزوجت منك الصغيرة من بناتك.

قال: فقال أبو جعفر (ع): إن كان الزوج رآهن كلهن ولم يسم له واحدة فالقول في ذلك قول الأب. وعلى الأب فيما بينه وبين الله تعالى أن يدفع إلى الزوج الجارية التي كان نوى أن يزوجه إياه عند عقده النكاح.

وإن كان الزوج لم يرهن كلهن، ولم يسم له واحدة منهن عند عقده النكاح، فالنكاح باطل» (١).

ورواه الصدوق بإسناده عن جميل بن صالح، والشيخ بطريق فيه محمد بن عمرو.

(٢) قد عرفت أن الاعراض عنها إنما كان من الحلبي، الذي يعرف من مذهبه أنه لا يعمل بأخبار الآحاد. وتبعه على ذلك في الروضة والمسالك، على ما قيل. وإن كان في المسالك - بعد ما حكى عن الحلبي الرد - قال:

«ولعله أجود.. إلى أن قال بعد ذلك: وحينئذ يقوى الإشكال في رد هذه الرواية، نظراً إلى صحتها. وللتوقف في ذلك مجال». وفي جامع المقاصد: جعل ما عن الحلبي أقوى، ومثله عن شرح النافع. وأما المحقق، والعلامة، وأكثر الأصحاب على ما تقدم في المسالك، فقد عملوا بها.

لكن بعد تخريجها وحملها على ما لا ينافي القواعد. فلم يكن منهم عمل

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب عقد النكاح.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٠

مضافاً الى مخالفتها للقواعد (١) مع إمكان حملها على بعض المحامل (٢)، يمنع عن العمل بها. فقول المشهور لا يخلو عن قوة. و مع ذلك الأحوط مراعاة الاحتياط. و كيف كان لا يتعدى عن موردها.

و اعتماد، و لا إعراض مسقط عن الحجية.

(١) المخالفة للقواعد لازمة لأكثر أدلة الاحكام، و لا توجب وهناً و لا انحطاطاً عن مقام الحجية.

(٢) قال في الشرائع: «إذا كان للرجل عدة بنات، فزوج واحدة، و لم يسمها عند العقد، لكن قصدها بالنية، و اختلفا في المعقود عليها، فان كان الزوج رآهن فالقول قول الأب، لأن الظاهر أنه أوكل التعيين اليه. و عليه أن يسلم إليه التي نواها. و إن لم يكن رآهن كان العقد باطلاً».

و نحوه في القواعد و غيرها. لكن في المسالك: «دعوى أن رؤيتهن دلت على الرضا بما عينه الأب، و عدمها على عدمه في موضع المنع، لأن كل واحدة من الحالتين أعم من الرضا بتعيين الأب و عدمه. و ليس في الرواية على تقدير الاعتناء بها دليل على ذلك. بل في هذا التنزيل تخصيص لها في الحالين. و حينئذ فاللازم إما العمل بالرواية من غير حمل - كما فعله الشيخ - أو ردها رأساً و الحكم بالبطان في الحالين - كما فعل ابن إدريس - و لعله أجود، لأن العقد لم يقع على معينه مخصوصه منها، و هو شرط صحته». و لأجل ذلك قال في كشف اللثام: «لا- بعد في أن يكون التفويض إلى الولي جائزاً في النساء اللاتي رآهن، لأنهن تعين عنده، دون من لم يرهن، لكثرة الجهالة. لا أن الرؤية دليل على التفويض، و أن التفويض جائز مطلقاً». فحمل الرواية على بيان أن الرؤية شرط في صحة التفويض، فاذا لم ير الزوج البنات لا يصح منه تفويض الأمر إلى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠١

.....

الأب، و إذا رآهن صح له ذلك.

و يشكل: بأن الرؤية ليست شرطاً في صحة التزويج مباشرة، و لا في صحة تفويضه الى غيره. ضرورة أنه يجوز للإنسان أن يفوض تزويجه الى غيره و إن لم يكن قد رأى امرأة من النساء. فإن أراد أن الرؤية شرط في صحة التفويض كلية فذلك مما لا يمكن القول به. و إن أراد ذلك في مورد الرواية بالخصوص - و هو من كان له بنات فأراد إنسان تزويج واحدة منهن، فإنه لا يجوز له تفويض الأمر اليه إلا إذا رآهن كلهن - فذلك إن تم لا يجدي في توجيه الرواية و تطبيقها على القواعد، لأن مورد الرواية النزاع في التفويض و عدمه، فلو سلمنا أنه لا- يصح التفويض إلا- مع رؤية الجميع لم يجد ذلك في تقديم قول الأب. إلا إذا ثبت التلازم بين الرؤية و التفويض، و لا- يكفي في تقديم قول الأب شرطية الرؤية للتفويض، كما لعله ظاهر بأقل تأمل. و كاشف اللثام (قده) لم يدع هذه الملازمة، ليصح منه توجيه الرواية و تخريجها على وجه لا تخالف القواعد المانعة من تقديم قول الأب المدعى للتفويض بلا بينة. بل ظاهرها تقديم قوله بلا يمين أيضاً. و هذا الاشكال مشترك بين ما ذكره كاشف اللثام و ما ذكره المحقق. اللهم إلا أن تحمل الرواية على إرادة تقديم قوله في الجملة و لو مع اليمين، كما استظهره في الجواهر. لكنه غير ظاهر.

و بالجملة: تقديم قول الأب بناء على ما ذكره المحقق و من وافقه من أن الرؤية أماره على التفويض، يكون في محله، لأن دعوى الأب موافقة للحجة، فيكون القول قوله. نعم ظاهر الرواية عدم الحاجة الى اليمين، و هو غير جار على القواعد على كل من التخريجين، فإن الأب و إن كان منكرًا على تخريج المحقق، لكن المنكر لا يقبل قوله بلا يمين. أما بناء على تخريج كاشف اللثام فالأب يكون مدعيًا، فقبول قوله بلا يمين و لا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٢

[مسألة ٢٠: لا يصح نكاح الحمل و إنكاحه]

(مسألة ٢٠): لا يصح نكاح الحمل و إنكاحه (١)

بينه أبعاد عن العمل بالقواعد. ولأجل ما ذكرنا يشكل التوجيهان معاً.

و حينئذ يدور الأمر في الرواية بين الأخذ بظاهرها. و طرحها. لكن الأول متعين لصحتها، و عدم ما يقتضى وهنها، كما عرفت. فلاحظ. (١) قال في الشرائع: «يشترط في النكاح امتياز الزوجة عن غيرها بالإشارة أو التسمية، أو الصفة. فلو زوجه إحدى بنتيه. أو هذا الحمل، لم يصح العقد». و مثله في القواعد و غيرها. و يظهر من كلماتهم أنه مما لا خلاف فيه. بل في المسالك: جعل المنع في الحمل أولى، لعدم التعيين لاحتمال كونه واحداً و أزيد. مضافاً الى احتمال كونه غير قابل لنكاح المخاطب، بأن يكون ذكراً أو خنثى مشكلاً. انتهى. و يشكل بأن اعتبار التعيين في مقابل التردد أو جعله كلياً تقدم في المسألة السابعة عشرة. و أما التعيين في مقابل الجهالة بالوحدة و التعدد، و الذكورة و الأنوثة، فلا دليل عليه.

فلو قال له: «زوجتك من في الحجر من الجوارى واحدة كانت أو متعددة» أو «زوجتكها إن كانت أنثى» فلا دليل على بطلانه، و مقتضى الإطلاقات الصحة. لكن ظاهر الأصحاب المنع من نكاح الحمل و إنكاحه و إن علم أنه واحد، أو أنثى، أو ذكر. و حينئذ فلا يكون المنع من جهة فقد التعيين، بل لخصوصية فيه. و لعله إجماع منهم. و في الجواهر: أن العمدة فيه الإجماع إن تمّ. انتهى. و كأنه متوقف في تحقق الإجماع على المنع.

و المصنف (ره) علل الحكم بالانصراف. و كأن منشأ الانصراف كون الحمل ناقص البشرية، فلا ينصرف اليه الدليل. لكن إن كان توقف فهو في الحمل بعد ولوج الروح فيه. أما قبل ذلك: فلا ينبغي التأمل فيه لاعتبار الإنسانية في تحقق الزوجية المفقودة فيه. و إما بعد ولوج الروح:

فيمكن أن يكون الوجه أيضاً في المنع عدم ثبوت الولاية على الحمل بالنسبة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٣

و إن علم ذكوريته أو أنوثيته، و ذلك لانصراف الأدلة. كما لا يصح البيع أو الشراء منه و لو بتولى الولي. و إن قلنا بصحة الوصية له عهديه (١)، بل أو تملكيه أيضاً.

[مسألة ٢١: لا يشترط في النكاح علم كل من الزوج و الزوجة بأوصاف الآخر]

(مسألة ٢١): لا يشترط في النكاح علم كل من الزوج و الزوجة بأوصاف الآخر (٢) مما يختلف به الرغبات و تكون موجبة لزيادة المهر أو قلته، فلا يضر بعد تعيين شخصها الجهل بأوصافها. فلا تجرى قاعدة الغرر هنا (٣).

الى ذلك، فيكون المنع لقصور في المتصرف، لا في موضوع التصرف.

و أما البيع و الشراء له: فالظاهر أنه في الجملة لا إشكال فيه، فإنه يجوز للوصى بيع التركة، و إن كان بعض الورثة حملاً، و إذا عزلت حصة الحمل فخير عليها جاز للحاكم الشرعي أو غيره بيعها بما لا يخاف عليه.

فلاحظ. و من ذلك تعرف الإشكال في قوله: «كما لا يصح..».

(١) لا إشكال في أنه لا تصح الوصية العهديه إلى الصبي منفرداً، فضلاً عن الحمل. و أما منضمماً الى البالغ - بمعنى كونه وصياً حين الإيضاء و إن كان لا يصح تصرفه - فالظاهر الصحة أيضاً، لعموم الأدلة، و لا يحتاج فيها الى القبول، كى يدعى عدم الدلالة عليه، فلا

تصح. و إما التملكية: فإنه لو توقفت على القبول - كما هو المشهور - كفى القبول بعد الولادة منه بعد البلوغ، أو من وليه قبله.
(٢) فى الجواهر ادعى الضرورة على ذلك. و يقتضيه السيرة القطعية. نعم يظهر من كشف اللثام فى المسألة السابقة قدح كثرة الجهالة.
و لكنه غير ظاهر.

(٣) فإن

النبوى المشهور: «نهى النبى عن بيع الغرر» (١)

يختص

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب آداب التجارة حديث: ٣، مستدرک الوسائل باب: ٣١ من أبواب آداب التجارة حديث: ١، كنز العمال الجزء: ٢ حديث: ٤٩٢٠، ٤٩٢٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٤

[فصل فى مسائل متفرقة]

إشارة

فصل فى مسائل متفرقة

[(الأولى): لا يجوز فى النكاح دوماً أو متعاً اشتراط الخيار فى نفس العقد]

(الأولى): لا يجوز فى النكاح دوماً أو متعاً اشتراط الخيار فى نفس العقد (١).

بالبيع. و ما فى بعض كتب العلامة من أنه نهى النبى عن الغرر «١» لم يثبت، كى يدل على المنع عن الغرر فى المقام و غيره من المعاوضات غير البيع. و لو ثبت فالسيرة القطعية توجب الخروج عنه. و الله سبحانه و لى السداد.

فصل فى مسائل متفرقة

(١) اتفاقاً، كما فى كشف اللثام. بل فى الجواهر: «لا أجد خلافاً فى بطلان شرط الخيار، بل لعل الإجماع بقسميه عليه» و فى مكاسب شيخنا الأعظم: «عن الخلاف و المبسوط و السرائر و جامع المقاصد و المسالك:

الإجماع عليه». و علله فى جامع المقاصد و المسالك و غيرهما: بأنه ليس معاوضة محضة. و لهذا لا يعتبر فيه العلم بالمعقود عليه. و لأن فيه شائبة العبادة، و العبادات لا يدخلها الخيار. و لأن اشتراط الخيار يفضى الى فسخه بعد ابتذال المرأة، و هو ضرر، و لهذا وجب بالطلاق قبل الدخول نصف المهر جبراً له.

و لعدم الحاجة إليه، لأنه لا يقع إلا بعد فكر و رؤية و سؤال كل من الزوجين عن صاحبه، بخلاف البيع فى الأسواق بلا فكر و رؤية. و لما

فى خبر أبان من قول الصادق (ع): «إنك إن لم تشتتر

(يعنى: تشتتر الأيام)

(١) التذكرة الفصل الثانى من الإجارة الركن الثالث المسألة الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٥

فلو شرطه بطل. و في بطلان العقد به قولان، المشهور على أنه باطل (١).

كان تزويج مقام «١».

و

في خبر آخر: «تزويج البتة» (٢)

، فإن ذلك يشعر بالاستقرار و عدم التزلزل، لكن الجميع كما ترى ظاهر الاشكال. و قد يستدل له بما

في صحيح الحلبي المروى في الفقيه و التهذيب: «إنما يرد النكاح من البرص، و الجذام، و الجنون، و العفل» (٣).

و يشكل بأن الظاهر نفى الرد من غير المذكورات من العيوب، لا نفى الرد مطلقاً. و مثله دعوى أن اللزوم في عقد النكاح من الأحكام لا من الحقوق، فإذا كان من الأحكام كان منافياً لشرط الخيار، و الشرط المنافي لمقتضى العقد باطل. فإنها لا تخلو من مصادرة، إذ لا يظهر الفرق في مرتكزات العرف بين النكاح و غيره من عقود المعاوضات. اللهم إلا أن يستدل على ذلك بعدم صحة التقابل فيه، فيدل ذلك على لزومه بنحو لا يكون الاختيار فيه للمتعاقدين، فيكون شرط الخيار منافياً لمقتضاه، اللهم إلا أن يناقش في ذلك بدعوى كون ذلك مقتضى إطلاقه، لا مقتضى ذاته.

فإذا العمدة فيه الإجماع المدعى، و إن كان ظاهر الحدائق وجود القائل بالجواز، لأنه نسب المنع الى المشهور. و لكن لم يعرف بذلك قائل، و لا من نسب ذلك الى قائل. و في جامع المقاصد: أنه قطعي. و قد عرفت حكاية الإجماع عليه عن جماعة. (١) نسب البطلان الى المشهور في كلام جماعة، منهم المسالك،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب المتعة حديث: ٢.

(٢) لم نعثر عليه في مظانه من أبواب الوسائل و مستدرکها و الحدائق. نعم ذكره في الجواهر في المسألة الرابعة في اشتراط الخيار في الصداق خاصة من مسائل أحكام العقد.

(٣) من لا يحضره الفقيه الجزء: ٣ صفحة: ٢٧٣، و التهذيب: الجزء: ٧ صفحة: ٤٢٤ طبعه النجف الحديثه، الوسائل باب: ١ من أبواب العيوب و التدليس حديث: ٦ و ملحقة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٦

و عن ابن إدريس: أنه لا يبطل (١) ببطلان الشرط المذكور.

و لا يخلو قوله عن قوة، إذ لا فرق بينه و بين سائر الشروط الفاسدة فيه، مع أن المشهور على عدم كونها مفسدة للعقد.

و دعوى: كون هذا الشرط (٢) منافياً لمقتضى العقد، بخلاف سائر الشروط الفاسدة التي لا يقولون بكونها مفسدة. كما ترى (٣).

و كشف اللثام، و الجواهر.

(١) قال فيما حكى عنه: «لا- دليل على بطلان العقد من كتاب، و لا سنة، و لا إجماع، بل الإجماع على الصحة، لأنه لم يذهب الى البطلان أحد من أصحابنا، و إنما هو من تخريج المخالفين و فروعهم. اختاره الشيخ على عاداته في الكتاب».

(٢) هذه الدعوى ذكرها في الجواهر، و جعلها الوجه في بطلان العقد ببطلان الشرط في المقام، و إن قلنا بأن فساد الشرط بالمخالفة للكتاب و السنة لا يبطل النكاح. و وجه منافاة الشرط لمقتضى العقد: أن مقتضى العقد اللزوم، فالخيار مناف له.

(٣) لأن بطلان العقد بالشرط المنافي إنما يكون في الشرط المنافي لمفهوم العقد كما في: «بعتك بلا ثمن» أو «أجرتك بلا أجر»، أو المنافي لمقتضاه و كان الاقتضاء عرفياً، لأنه حينئذ يمتنع القصد الى مضمون العقد و مضمون الشرط، لأنه من القصد الى المتنافيين. إما إذا كان الاقتضاء شرعياً محضاً- كما في المقام- فلا مانع من القصد الى المضمونين معاً، إما لعدم الالتفات الى مقتضى العقد شرعاً، أو مع الالتفات اليه و قصد خلافه تشريعاً. و دعوى: كون اللزوم من ذاتيات النكاح، لا من أحكامه الشرعية، و لا من حقوق المتعاقدين. كما ترى، مما لا يساعدها عرف، و لا شرع، فان ثبوت الخيار لأحد الزوجين في العيوب إذا كانت في الآخر مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٧

و أما اشتراط الخيار في المهر فلا مانع منه (١)، و لكن لا بد من تعيين مدته (٢). و إذا فسخ قبل انقضاء المدة يكون كالعقد بلا ذكر المهر، فيرجع الى مهر المثل. هذا في العقد الدائم الذي لا يلزم فيه ذكر المهر. و إما في المتعة حيث أنها لا تصح

مما لا- ريب فيه، و لا- يعد منافياً لمفهومه. هذا مضافاً الى أن التحقيق أن عقد الانقطاع راجع الى عقد التزويج بشرط الانفساخ في الأجل، و لا ريب أن شرط الانفساخ أولى بالمنافاة للنكاح من شرط الخيار، فاذا ثبت عدم المنافاة في الأول، فعدم المنافاة في الثاني أولى.

و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره في الشرائع من التردد، و جعل منشأ الالتفات الى تحقق الزوجية لوجود المقتضى و ارتفاعه عن تطرق الخيار، و الالتفات الى عدم الرضا بالعقد لترتبه على الشرط. انتهى. فان وجه الثاني إن تمّ لم يكن وجه للصحة. و إلا فلا موجب للبطلان.

(١) كما هو المعروف بينهم، المصرح به في كلام جماعة، كالشرائع و القواعد و المسالك و كشف اللثام و غيرها، مرسلين له إرسال المسلمات، من دون تعرض فيه لخلاف، أو إشكال، معللين له بأن الصداق ليس ركناً في العقد، بل عقد في ضمن العقد، فلا مانع من الخيار فيه، و يبقى أصل النكاح بحاله، كما لو خلى من أول الأمر عن الصداق.

(٢) كما صرح بذلك في المسالك و الجواهر و كشف اللثام أيضاً. لكن احتمال فيه العدم، لإطلاق العبارات. و في الجواهر: «ربما احتمال فيه عدم اعتبار ضبطه، لذلك (يعنى: إطلاق الأصحاب)، و لأنه يغتفر فيه من الجهالة ما لا يغتفر في غيره. لكن المذهب الأول». و لم يظهر وجهه في قبال إطلاق الأدلة. اللهم إلا أن يكون ترك التعيين موجباً للإيهام من كل وجه، بحيث لا يقدم عليه العقلاء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٨

بلا مهر، فاشتراط الخيار في المهر فيها مشكل (١).

[(الثانية): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فصدقته أو ادعت امرأة زوجية رجل فصدقها]

(الثانية): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فصدقته أو ادعت امرأة زوجية رجل فصدقها، حكم لهما بذلك (٢) في ظاهر الشرع، و يرتب جميع آثار الزوجية بينهما. لأن الحق لا يعدوهما (٣)، و لقاعدة الإقرار (٤). و إذا مات أحدهما ورثه

(١) لأنه بفسخ المهر يفسخ العقد. لاعتبار المهر في عقد المتعة حدوداً و بقاء، فيرجع اشتراط الخيار فيه الى اشتراطه في عقد النكاح، الذي عرفت الإجماع على عدم صحته. اللهم إلا أن لا يشمل المقام. لكنه كما ترى، بل المقطوع به أن حكمهم بصحة اشتراطه في الصداق مختص بالدائم.

يظهر ذلك بأقل تأمل في كلامهم. فلاحظ.

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرها، بلا خلاف في ذلك ظاهر، و في الحدائق: أنه لا ريب في الحكم المذكور.

(٣) قال في المسالك: «لأن الحق ينحصر فيهما. وقد أقرأ به، فيدخلان في عموم:

(إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)» (١)

، لأنه الفرض، ونحوه ما في كشف اللثام والحدائق والجواهر. والمصنف جعله في مقابل قاعدة الإقرار. وهو بناء على ذلك غير ظاهر. اللهم إلا أن يرجع إلى الدعوى بلا معارض. لكن دليله من النص - إن تم - لا يشمل المقام. أو يرجع إلى الاخبار عن نفسه أو ما تحت يده، كما لو أخبر بطهارة بدنه ونجاسته ونحوهما. لكن عمومه للمقام غير ثابت. وكذا لو أخبر عن نسبه، وعدالته واجتهاده، و فقره.

(٤) لكن القاعدة تختص بما يكون على نفسه، فلا- تشمل ما يتعلق بغيره، ومنه إرث أحدهما من الآخر، فإنه يتعلق بوارثه. فالأولى التمسك

(١) غوالي اللثالي: أواخر الفصل التاسع من المقدمة، كتاب الشهاب للقضاعي الصفحة: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٠٩

الآخر. و لا- فرق في ذلك بين كونهما بلدين معروفين أو غريبين (١). وإما إذا ادعى أحدهما الزوجية و أنكر الآخر فيجرب عليهما قواعد الدعوى (٢)، فإن كان للمدعى بينة (٣) و إلا فيحلف المنكر أو يرد اليمين، فيحلف المدعى و يحكم له بالزوجية. و على المنكر ترتيب آثاره في الظاهر (٤). و لكن يجب على كل منهما العمل على الواقع (٥) بينه و بين الله. و إذا

له بالإجماع، و يكون حينئذ من صغريات قاعدة: من ملك شيئاً ملك الإقرار به، فيكون الإجماع عليه دليلاً على القاعدة، كسائر الموارد التي كان الإجماع عليها دليلاً على القاعدة المذكورة. و الظاهر أن هذه القاعدة كما هي معقد إجماع قولي، معقد إجماع عملي، و سيرة المتشرعة. بل الظاهر أنها قاعدة عقلانية أيضاً.

(١) خلافاً لبعض العامة، فمنع من قبول الإقرار في البلدين بناء منه على اعتبار الاشهاد في النكاح، و سهولة إقامة البينة في البلدين. و ضعف المبني و الابتناء ظاهر، ضرورة عدم اعتبار الاشهاد عندنا. و لو سلم فإنما يعتبر في مقام الثبوت لا الإثبات. و لو سلم فلا فرق بين البلدين و الغريبين، لإمكان إشهاد البلدين غريبين، فيصعب الاشهاد، و بالعكس، فيسهل الاشهاد. مضافاً إلى أن قبول الإقرار لا يختص بالبلد.

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما، مرسلين له إرسال المسلمات.

و يقتضيه عموم الأدلة.

(٣) يعني: تسمع البينة، و يحكم بثبوت الزوجية.

(٤) يعني: آثار الحكم بالزوجية في الظاهر. عملاً بأدلة وجوب العمل بالحكم، و حرمة رده.

(٥) كما صرح به في المسالك و كشف اللثام و غيرهما، و يظهر منهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٠

حلف المنكر حكم بعدم الزوجية بينهما، لكن المدعى مأخوذ بإقراره المستفاد من دعواه. فليس له إن كان هو الرجل تزويج الخامسة، و لا- أم المنكرة، و لا- بنتها مع الدخول بها، و لا- بنت أخيها أو أختها إلا برضاها، و يجب عليه إيصال المهر إليها. نعم لا يجب عليه نفقتها، لنشوزها بالإنكار (١). و إن

أنه إجماعي. فإن الحكم عندنا طريق، لا موضوع لتبدل الواقع.

ففى صحيح هشام بن الحكم عن أبى عبد الله (ع): «قال: قال رسول (ص): إنما اقتضى بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له قطعة من النار» (١).

هذا مع العلم بالواقع. إما مع قيام حجة عليه فالظاهر أن حكم الحاكم مقدم عليه، كما أشرنا الى ذلك فى بعض مباحث التقليد. فراجع. (١) قال فى المسالك: «و أما النفقة: فلا تجب عليه، لعدم التمكين الذى هو شرط وجوبها» و نحوه فى كشف اللثام و الجواهر. و فى الحدائق نسبتبه إلى الأصحاب. و هو يتوقف على أن الشرط فى النفقة التمكين، فإذا فات و لو لعذر لم تجب. و لأجل أن التحقيق أن التمكين ليس شرطاً فى وجوب النفقة، بل عدم النشوز، و النشوز مانع من وجوبها، عدل المصنف عن التعليل المذكور فى كلامهم الى التعليل بما ذكر. لكن لم يتضح كون الإنكار يقتضى النشوز، لأنه التمرد على الزوج و الامتناع من أداء حقوقه لغير عذر، و الإنكار نفسه ليس كذلك. نعم العمل عليه يكون نشوزاً.

لكن لا- مطلقاً، بل إذا لم يكن عن عذر، فإن الحائض يحرم عليها التمكين، فإذا امتنعت منه لم تكن ناشزاً، و المستطيعه يجب عليها السفر، فإذا سافرت بغير إذن الزوج لم تكن ناشزاً، إذ لا دليل على ذلك. مع أن الظاهر أنه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١١

كانت هى المدعية لا يجوز لها التزويج بغيره (١) إلا- إذا طلقها و لو بأن يقول: «هى طالق إن كانت زوجتى». و لا يجوز لها السفر من دون إذنه. و كذا كل ما يتوقف على إذنه. و لو رجع المنكر إلى الإقرار هل يسمع منه و يحكم بالزوجة بينهما؟ (٢) فيه قولان. و الأقوى: السماع، إذا أظهر عذراً لإنكاره،

لا إشكال فيه. فإذا كان إنكارها الزوجية عن عذر لم تكن ناشزاً، و إلا كانت ناشزاً إذا عملت على ذلك الإنكار، بنحو يكون فيه تمرد على حقوق الزوج.

(١) كما صرح بذلك الجماعة لما سبق.

(٢) السماع منه تارة: بلحاظ الحكم بالزوجية، فيكون الحكم كما لو تصادقا من أول الأمر. و لم أقف على وجود قولين فى المسألة. و الذى ينبغى أن يقال: إن الحكم بالزوجية إذا تصادقا من أول الأمر إن كان المستند فيه قاعدة: «من ملك شيئاً..» فالظاهر أن القاعدة المذكورة كما تدل على حجية الإقرار بالثبوت، كذلك تدل على حجية الإقرار بالعدم.

و حينئذ تتعارض فى المقام بالنسبة إلى الإنكار و الإقرار، فلا يسمع أحدهما.

اللهم إلا- أن يقال: إنه يملك الإقرار بكل منهما، كما يملك الخدش فيهما، فإذا ذكر عذراً له فى الإنكار السابق كان الإقرار اللاحق حجة، و إذا ذكر عذراً له فى الإقرار اللاحق كان الإنكار السابق حجة. لأن دليل القاعدة يقتضى جواز التعويل عليه فى ذلك كله. و إن كان المستند فيه قاعدة:

«إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» تعين العمل على الإقرار، و لا يعتد بالإنكار السابق، عملاً بإطلاق دليل القاعدة. و كأن احتمال عدم السماع فى المقام مبنى على انصراف القاعدتين الى غير الفرض. و أخرى: بلحاظ جهات آخر يأتى الكلام فيها.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٢

و لم يكن متهماً (١)، و إن كان ذلك بعد الحلف (٢). و كذا المدعى إذا رجع عن دعواه (٣) و كذب نفسه.

(١) اقتصاراً على القدر المتيقن من معقد الإجماع فى قاعدة: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به».

(٢) فان الحلف و حكم الحاكم به لا يوجبان تبدل الواقع، إذ لا موضوعية لهما في ذلك عندنا. نعم في مسألة اختلاف الزوجين في وقوع العقد حال الإحرام إذا كان المدعى لذلك الزوج، و كانت المرأة منكراً، فحلفت.

و حكم لها الحاكم، فعن المبسوط: أنه يتنصف المهر إذا كان قبل الدخول.

و في الدروس: «ظاهر الشيخ انفساخ العقد حينئذ، و وجوب نصف المهر إذا كان قبل المسيس و جميعه بعده». و إشكاله ظاهر، إذ لا مقتضى لهذا الانفساخ، و لا- سيما و كونه خلاف ظاهر الأصحاب. و أما السماع بلحاظ الخصومة: فلا مجال له. إذ بالإقرار حصل الاتفاق بين الزوج و الزوجة و التصديق على الزوجية، فلا خصومة بينهما. و أما السماع بلحاظ إلزام المنكر باللوازم الشرعية، بمعنى: أن الإقرار مانع من إلزامه بلوازم المنكر باللوازم الشرعية، بمعنى: أن الإقرار مانع من إلزامه بلوازم الإنكار من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فهو الظاهر، لأنه يكفي في سقوط ذلك الإلزام احتمال الصحة، إذ لا دليل على وجوب الأمر بالمعروف إذا لم تكن حجة على الإصرار على المنكر، فما دام الفاعل محتمل الصحة يسكت، و لا- يجب أمره بالمعروف. اللهم إلا أن يكون دليل نفوذ الإقرار على المقر يقتضى ذلك، كما سيأتى من بعض.

(٣) يعنى: أنكر الزوجية، و وافق خصمه على نفى الزوجية، فإنه يسمع إنكاره و إن كان إنكاراً بعد الإقرار. و السماع هنا إن كان بالنسبة إلى نفى الزوجية: فهو في محله، لما عرفت في الفرض السابق بعينه.

و إن كان بالنسبة إلى إلزامه بأحكام الزوجية التي أقر بها: فقيل: يؤخذ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٣

.....

بإقراره، قال في الجواهر: «و في المسالك لا- فرق في ثبوت هذه الاحكام بين حلف الآخر و عدمه. لأنها مترتبة على نفس دعوى الزوجية. بل قيل: و لا بين تكذيب المدعى دعواه بعد ذلك و عدمه. قلت: هو كذلك.

لكن قد يقال: إن ذلك كله جائز للمدعى إذا اعترف بعد ذلك بأنه قد كان مبطلاً في الدعوى. لأنه شيء لا يعلم إلا من قبله. مع احتمال الإلزام بإقراره». انتهى ما في الجواهر. و الظاهر أن مراد المصنف بالسماع في هذا الفرض: السماع بلحاظ ذلك، لا بلحاظ نفى الزوجية. و وجهه:

أنه لا- عموم في قاعدة الإقرار لما إذا ذكر عذراً في الإقرار غير بيان الواقع، لأنها و إن كانت شرعية، لكنها إمضاء لما عند العقلاء، لا تأسيس حجية. فالدليل الدال عليها بقريته ذلك ينزل على ما عند العقلاء.

و الظاهر أن بناءهم على عدم الأخذ بالإقرار إذا كان صادراً لغير بيان الواقع بل لأمر آخر. لذلك قال في الشرائع في كتاب الإقرار: «إذا شهد على نفسه بالبيع و قبض الثمن، ثم أنكر فيما بعد، و ادعى أنه أشهد تبعاً للعادة، و لم يقبض. قيل: لا تقبل دعواه، لأنه مكذب لإقراره. و قيل:

يقبل، لأنه ادعى ما هو معتاد. و هو أشبه». و في المسالك: نسبة الأخير إلى الأكثر. و في الجواهر: «لم تتحقق القائل بالأول من العامة، فضلاً عن الخاصة، و انه لم نجد خلافه في القبول». و استدلل له بما دل على أن البيئه على المدعى، و اليمين على من أنكر. و يشكل: بأنه خلاف ما دل على عدم قبول الإنكار بعد الإقرار. و يندفع: بأن الدليل عليه ليس إلا ما دل على نفوذ الإقرار، فإذا كان الدليل قاصراً عن شمول الإقرار الصادر لغير بيان الواقع، بل لسبب من الأسباب، لم يكن دليل على عدم قبول الإنكار في المقام، فتكون دعوى المواطاة مسموعة، لعموم الأدلة، كدعوى فسق الشاهد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٤

.....

نعم لما كانت دعوى المواطأة خلاف الأصل في الخبر كان مدعيها مدعياً، و منكرها منكرًا عليه اليمين، فاذا حلف المنكر المشتري على عدم المواطأة بطلت دعوى المواطأة من البائع. و من ذلك يظهر أن اليمين من المنكر في المقام على عدم المواطأة لا على عدم القبض - كما عن الكفاية - و لا على أحدهما كما عن جامع المقاصد و الروضة - لأن الدعوى لم تكن على القبض، و إنما كانت على المواطأة لا غير، فاليمين على القبض خارجة عن محط الدعوى.

و من ذلك يتحصل أمور: (الأول): ان الإقرار في قاعدة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» و قاعدة: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»، يختص بالإقرار الصادر لبيان الاعلام، و لا يشمل ما كان صادراً لفرض آخر أو غلطاً. (الثاني): ان الإقرار في قاعدة: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» لا يختص بالإقرار بالوجود، بل يعم الإقرار بالعدم، و الإقرار بالخدش في إقراره بالوجود أو العدم. فإذا أقر الحاكم الشرعي بالحكم بالهلال قبل، و إذا أقر بعدم الحكم قبل، و إذا أقر بأن إقراره بالحكم كان سهواً أو غلطاً قبل، و كذا في إقراره بالعدم. (الثالث): أنه لا يختص الإقرار الخارج عن عموم القاعدتين بما كان خلافه عادياً كما يظهر من الشرائع.

فإذا ادعى المقر بخدش في إقراره بأمر غير عادى يقبل الخدش، و يسقط الإقرار. و لذلك قال في الجواهر: «إن الأقوى في النظر، إن لم يكن إجماع، عدم خصوصية للمقام، فتسمع الدعوى مطلقاً إذا ذكر وجهها ممكناً لإقراره الأول». (الرابع): ان السماع في الفرض الأول المذكور في المتن بلحاظ الحكم بالزوجية، و السماع في الفرض الثاني بلحاظ إلزامه بأحكام ما أقر به أولاً - من باب الأمر بالمعروف، فلا يلزم به (الخامس):

إن الوجه في السماع في الأول قاعدة: «من ملك ..» و الوجه في السماع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٥

نعم يشكل السماع منه إذا كان ذلك بعد إقامة البينة منه على دعواه (١)، إلا إذا كذبت البينة أيضاً نفسها.

[الثالثة: إذا تزوج امرأة تدعى خلوها عن الزوج فادعى زوجيتها رجل آخر]

(الثالثة): إذا تزوج امرأة تدعى خلوها عن الزوج فادعى زوجيتها رجل آخر، لم تسمع دعواه، إلا بالبينة (٢).

نعم له مع عدمها على كل منهما اليمين. فان وجه الدعوى

في الثاني: اختصاص قاعدة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» بغير المورد. فالسماع في المقامين ليس بلحاظ واحد، و لا دليله في المقامين واحد.

(١) لان تكذيبه البينة لا يسقطها عن الحجية، و إنما يوجب سقوط حقه عند الحاكم، فيجب العمل بالبينة، و يكون الحال كما إذا أنكر بعد الإقرار من دون بيان خلل في الإقرار. و عليه فاذا كان مقتضاها إلزامه بأحكام الإقرار من عدم تزويج الخامسة، أو تزويج أمها، أو أختها، أو بنتها، و نحو ذلك، لزم العمل به.

(٢) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما. و نسب الى جمع من الأصحاب.

و الى الأكثر. و استدلل له

بخبر يونس قال: «سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان، فسألها: لك زوج؟ فقالت: لا، فتزوجها. ثم إن رجلاً أتاه، فقال: هي

امرأتى، فأنكرت المرأة ذلك، ما يلزم الزوج؟

فقال (ع): هي امرأته إلا أن يقيم البينة» (١).

و نحوه مكاتبة الحسين ابن سعيد

و .

في خبر عبد العزيز بن المهتدي قال: «سألت الرضا (ع) قلت: جعلت فداك إن أخي مات و تزوجت امرأته، فجاء عمي، فادعى أنه كان تزوجها سرا، فسألتها عن ذلك، فأنكرت أشد الإنكار. وقالت: ما بيني وبينه شيء قط. فقال (ع): يلزمك إقرارها. و يلزمه إنكارها» (٢).

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب عقد نكاح حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٦

.....

و كأن عدم التعرض فيه للبينة من جهة فرض السر في السؤال. و استدلل له أيضا في المسالك و غيرها: بأن اليمين إنما تتوجه على المنكر إذا كان بحيث لو اعترف لزمه الحق و نفع المدعى، و الأمر هنا ليس كذلك، لأن المرأة لو صادقت المدعى على دعواه لم تثبت الزوجية، لأن إقرارها واقع في حق الغير، و هو الزوج. و كذا الحال لو ردت اليمين على المدعى، فإنها لا تصلح حجة في منع الزوج عن حقه الثابت شرعاً. و نحوه يقرر فيما لو وجه الدعوى على الزوج.

لكن في المسالك: «ذهب جماعة من الأصحاب إلى قبول الدعوى، و توجه اليمين و الرد هنا، و إن لم تسمع في حق الزوج. و فائدته على تقدير الإقرار بثبوت مهر المثل على الزوجة للمدعى، لحيلولتها بينه و بين البضع بالعقد الثاني .. الى أن قال: و على تقدير رد اليمين على المدعى، أو نكولها عن اليمين، و القضاء للمدعى بالنكول، أو مع اليمين، فالحكم كذلك. و مبنى القولين: أن منافع البضع هل تضمن بالتفويت أم لا؟ ..

الى أن قال: و القول بسماع الدعوى و ثبوت الغرم متجه. عملاً بالقاعدة المستمرة من ثبوت اليمين على من أنكر».

و يمكن أن يقال- كما في الجواهر و غيرها:- بسماع الدعوى و إن لم نقل بمالية البضع، و لا بثبوت الغرم للحيلولة، لعموم الأدلة. و يكفي في صحة سماع الدعوى ترتب الأثر في الجملة، و لو عند فراق الزوج الثاني، أو عند توجيه الدعوى عليه أيضا فينكحان هو و الزوجة، فتثبت دعوى الأول، أو يردا مع اليمين عليه، فيحلف فتثبت أيضا. إذ يكفي في صحة السماع ترتب الثمرة العملية في الجملة، فإنه إذا اختلف المالك و المستأجر في مدة الإجارة، فقال المالك: عشر سنين، و قال المستأجر: عشرين سنة، سمعت دعوى المستأجر، و إن لم يكن لها أثر فعلي. و كذلك لو باع عيناً

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٧

على المرأة فأنكرت و حلفت سقط دعواه عليها. و إن نكلت أو ردت اليمين عليه فحلف لا يكون حلفه حجة على الزوج و تبقى على زوجية الزوج مع عدمها (١)، سواء كان عالمياً بكذب المدعى أولاً، و إن أخبر ثقةً واحد بصدق المدعى، و إن كان الأحوط حينئذ طلاقها (٢). فيبقى النزاع بينه و بين

في يده على آخر، فادعى ثالث أنها له، لم تسمع دعواه، و إن كان البائع عاجزاً عن دفع الغرامة، فيكفي في سماع الدعوى ترتب الاستحقاق إذا كان في معرض أن يترتب عليه فعلية الاستيفاء. نعم إذا لم تكن هذه المعرضية لا مجال للسماع. و الظاهر أنه إجماع. ثم إنك عرفت في بعض المباحث السابقة أن منافع البضع غير مضمونة، فإذا صح الابتناء- كما في المسالك- فاللازم القول بعدم السماع. لكن الابتناء غير ظاهر، كما تقدم. و هو العمدة فيما ذكره في الشرائع و غيرها.

و أما النصوص: فظاهرها بيان تكليف الزوج، و ما يلزمه حين ما يدعى الرجل الزوجية، قبل مراجعة القاضى و التحاكم عنده، لا بيان كيفية حسم النزاع و الخصام فاذاً لا مجال للاستدلال بها على عدم انقطاع الدعوى إلا بالبينه، أخذاً بالإطلاق.
و من ذلك يظهر لك الوجه فيما ذكره المصنف (ره) بقوله: «نعم له مع عدمها ..»، و كان المناسب أن يقيد عبارته الأولى بما إذا كان التداعى بينهم فى غير مجلس القضاء، و هذه العبارة بما إذا كان التداعى فى مجلس القضاء.
(١) يعنى: عدم البينه.

(٢)

لموثق سماعه قال: «سألته عن رجل تزوج أمة (جارية. خ ل) أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إن هذه امرأتى، مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٨

الزوج، فان حلف سقط دعواه بالنسبة إليه أيضاً، و إن نكل أو رد اليمين عليه فحلف حكم له بالزوجية إذا كان ذلك بعد أن حلف فى الدعوى على الزوجية بعد الرد عليه، و إن كان قبل تمامية الدعوى مع الزوجة فيبقى النزاع بينه و بينها كما إذا وجه الدعوى أولاً عليه. و الحاصل: ان هذه دعوى على كل من الزوج و الزوجة، فمع عدم البينه إن حلفا سقط دعواه عليهما، و إن نكلا أو رد اليمين عليه فحلف ثبت مدعاه.

و إن حلف أحدهما دون الآخر فلكل حكمه، فإذا حلف الزوج فى الدعوى عليه فسقط بالنسبة إليه، و الزوجة لم تحلف بل ردت اليمين على المدعى أو نكلت و رد الحاكم عليه فحلف و إن كان لا- يتسلط عليها لمكان حق الزوج، إلا أنه لو طلقها أو مات عنها ردت إليه، سواء قلنا (١) إن اليمين المردودة بمنزلة الإقرار، أو بمنزلة البينه، أو قسم ثالث (٢). نعم

و ليست لى بينه. فقال (ع): إن كان ثقة فلا يقربها، و إن كان غير ثقة فلا يقبل منه» (١).

و لم يعرف عامل به، فيتعين حمله على الاستحباب، للاحتياط.

(١) إذ هى على كل واحد من الوجوه المذكورة تكون مثبتة لحق الحالف على خصمه.

(٢) إذا كانت بمنزلة الإقرار تكون طريقاً إلى إثبات الحق على المنكر فقط، فلا يتعدى الى غيره، كما هو حال الإقرار. و إذا كانت بمنزلة البينه تكون طريقاً إلى إثبات المدعى و لوازمه، كما هو حال البينه. و إذا

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤١٩

فى استحقاقها النفقة و المهر المسمى على الزوج إشكال (١)، خصوصاً إن قلنا أنه بمنزلة الإقرار (٢) أو البينه. هذا كله إذا كانت منكراً لدعوى المدعى. و إما إذا صدقته و أقرت بزوجيته فلا يسمع بالنسبة إلى حق الزوج، و لكنها مأخوذة بإقرارها، فلا تستحق النفقة على الزوج و لا المهر المسمى، بل و لا مهر المثل إذا دخل بها، لأنها بغية بمقتضى إقرارها

كانت على وجه آخر فيمكن أن يثبت بعض اللوازم دون بعض. و قد ذكروا فروعاً تتفرع على الخلاف المذكور. منها: ما لو أقام المدعى عليه بينه على أداء الدين أو الإبراء منه، بعد أن حلف المدعى للدين. فان قلنا أن اليمين كالبينه سمعت البينه من المدعى عليه. و إن جعلناها كالإقرار منه لم تسمع، لكونه بإقراره «١» مكذب لبينته. و الذى حكاه فى الجواهر عن بعض متأخري المتأخرين: أنها قسم ثالث، فقد يجرى عليها حكم الإقرار، و قد يجرى عليها حكم البينه، و قد لا يجرى عليها حكم أحدهما. و جعله فى الجواهر هو المتجه. و كذلك المصنف فى كتاب القضاء.

(١) لأن النفقة و المهر المسمى من حقوق الزوجة الثابتة لها لأجل زوجيتها، فإذا ثبتت زوجيتها للمدعى باليمين المردودة فقد سقطت حقوق زوجيتها للآخر، و ثبتت لها بالإضافة الى المدعى لو لا إقرارها بنفى الزوجية له، فلا وجه لمطالبتها الزوج بها. و بالجملة: مقتضى اليمين المردودة نفى حقوقها الثابتة لها من جهة زوجيتها لغير المدعى.

(٢) لما هو ظاهر من مقتضى الإقرار، و سيأتى فى المتن. و حال البينة أظهر فإنها حجة على نفى الاستحقاق.

(١) كذا ذكر الجماعة لكنه لا ينطبق على الفرض، لكون الحالف غير المقيم البينة (منه قدس سره) مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٠

إلا أن تظهر عذراً (١) فى ذلك. و ترد على المدعى (٢) بعد موت الزوج أو طلاقه الى غير ذلك.

[(الرابعة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة و أنكرت]

(الرابعة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة و أنكرت فهل يجوز لها أن تتزوج من غيره قبل تمامية الدعوى مع الأول و كذا يجوز لذلك الغير تزويجها، أولاً إلا بعد فراغها من المدعى؟ وجهان (٣)،

(١) على ما تقدم فى المسألة الثانية.

(٢) عملاً بحكم الحاكم.

(٣) قال فى المسالك: «و مما يتفرع على الخلاف الأول (يعنى):

الخلاف فى المسألة الثالثة) جواز العقد على هذه لغير المدعى قبل انتهاء الدعوى و عدمه. فان قلنا بسماعها بعد التزويج و ترتب فائدتها السابقة صح العقد الثانى، و بقيت الدعوى بحالها. لكن العقد الثانى يفيد سقوط تسلط المدعى على البضع، فيحتمل لذلك عدم جواز العقد حتى ينهى الأول دعواه، لسبق حقه، فلا يسقطه الثانى بعقده. نعم لو تراخى الأول فى الدعوى أو سكت عنها فجواز العقد أجد، حذراً من الإضرار المترتب على المنع، فان الزوج إذا علم بعدم إقدام أحد عليها أمكن أن يؤخر دعواه لذلك، ليطول الأمر عليها، و يتوجه عليها الضرر بترك التزويج، فيكون وسيلة إلى الرجوع اليه، و هو يستلزم الحرج و الإضرار المنفيين بالآية و الرواية [١]. و إن قلنا بعدم سماع الدعوى على المعقود عليها أصلاً

[١] مثل قوله تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) البقرة: ١٨٥ و قوله تعالى (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) المائدة: ٦ و قوله تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) الحج: ٧٨. و قد يدل عليه خبر عبد الأعلى مولى آل سام (الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢١

من أنها (١) قبل ثبوت دعوى المدعى خلية و مسلطة على نفسها. و من تعلق حق المدعى بها (٢)، و كونها فى معرض

- كما ذهب اليه المصنف - اتجه عدم جواز تزويجها الى أن تخرج من حقه بانتهاء الدعوى. و يشكل الأمر حينئذ لو ماطل بها و قصد ما ذكرناه و لعل الجواز حينئذ مطلقاً أقوى.

و التحقيق جواز التزويج على كل من القولين، إذ ليس ما يحتمل المانع على القول الأول إلا عدم تسلط المدعى على البضع على تقدير اليمين المردودة من المرأة أو نكولها، و على القول الثانى إلا سقوط حق الدعوى، لكنهما لا يصلحان للمانع إذ لا دليل على

قصر سلطنة المرأة على نفسها بمجرد ذلك. و سقوط حق الدعوى بالتزويج لا يقتضى حرمة التزويج، و لا المنع من السلطنة عليه، لأنه ليس تصرفاً فى الحق، بل من قبيل رفع موضوعه، فيسقط على أن جواز الادعاء من الاحكام، و لم يثبت أنه من الحقوق، فإنه لا يسقط بالإسقاط. و بالجملة: بناء على عدم سماع الدعوى من المدعى على المزوجة، يكون الشرط فى سماع الدعوى كونها خلية، فيكون من قبيل شرط الوجوب، و شرط الوجوب لا يجب بالوجوب، فلا مانع من أن تجعل نفسها مزوجة غير خلية، فتتخلص من الادعاء عليها. و أولى منه بذلك عدم تسلط المدعى على البضع على تقدير النكول أو اليمين المردودة، إذ هو محتمل الثبوت بعد ذلك، و لا يصلح العلم بثبوته لقصر السلطنة، فضلاً عن احتمال ثبوته. و فى كونه من الحقوق إشكال ظاهر، فإنه أيضاً لا يسقط بالإسقاط. و الى بعض ما ذكرنا أشار فى الجواهر.

(١) هذا وجه الجواز. و مرجعه إلى قاعدة السلطنة على النفس.

(٢) إن كان المراد به حق الدعوى، فقد عرفت أن حق الدعوى مشروط بكونها خلية. مضافاً الى أنه لم يثبت كونه من الحقوق.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٢

ثبوت زوجيتها للمدعى (١). مع أن ذلك تفويت حق المدعى (٢) إذا ردت الحلف عليه و حلف، فإنه ليس حجة على غيرها، و هو الزوج. و يحتمل التفصيل (٣) بين ما إذا طالت الدعوى فيجوز، للضرر عليها بمنعها حينئذ، و بين غير هذه الصورة و الأظهر الوجه الأول. و حينئذ فإن أقام المدعى بينة، و حكم له بها كشف عن فساد العقد عليها (٤). و إن لم يكن له بينة و حلفت بقيت على زوجيتها. و إن ردت اليمين على المدعى و حلف فيه وجهان: من كشف كونها زوجة للمدعى فيبطل العقد عليها، و من أن اليمين المردودة لا يكون مسقطاً لحق الغير، و هو الزوج. و هذا هو الأوجه (٥). فيثمر فيما إذا

(١) المعرضة لا تراحم قاعدة السلطنة على النفس.

(٢) الحق المذكور استقبالي، فلا يمنع من قاعدة السلطنة إذا كان معلوماً، فضلاً عما إذا كان محتملاً كما عرفت.

(٣) قد احتمله فى المسالك.

(٤) لأن البينة حجة فى المداليل الالترامية.

(٥) الذى تقتضيه القواعد العامة، فإنه لم يثبت أن اليمين المردودة تصلح لإثبات نفى زوجية الرجل الذى تزوجها حين الدعوى. اللهم إلا- أن يقال: إذا ثبتت زوجية الرجل المدعى انتفت زوجية الآخر، لأن الثانى من أحكام الأول لا من لوازمه، فلو فرض أن اليمين المردودة كالأصل كانت كافية فى نفى زوجية الآخر. اللهم إلا أن يقال: إنها لا تصلح لإثبات زوجية الرجل المدعى مطلقاً، بل تثبتها من وجه دون آخر.

نظير أصالة صحة الصلاة مع الشك فى الطهارة، فإنها لا تثبت الطهارة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٣

طلقها الزوج أو مات عنها، فإنها حينئذ ترد على المدعى.

و المسألة سيالة تجرى فى دعوى الأملاك (١) و غيرها أيضاً.

و الله العالم.

[(الخامسة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فأنكرت و ادعت زوجيته امرأة أخرى]

(الخامسة): إذا ادعى رجل زوجية امرأة فأنكرت و ادعت زوجيته امرأة أخرى لا يصح شرعاً زوجيتها لذلك الرجل مع المرأة الأولى- كما إذا كانت أخت الأولى أو أمها أو بنتها- فهناك دعويان: إحداهما: من الرجل على المرأة و الثانية: من المرأة الأخرى على ذلك

الرجل، وحينئذ فاما أن لا يكون هناك بينه لواحد من المدعين، أو يكون لأحدهما دون الآخر أو لكليهما. فعلى الأول: يتوجه اليمين على المنكر في كلتا الدعويين، فان حلفا سقطت الدعويان، وكذا (٢) إن نكلا و حلف كل من المدعين اليمين المردودة. وإن حلف

مطلقاً، وإنما تثبتها بلحاظ الصلاة لا غير، نظير الإقرار.

(١) كما إذا آجر الإنسان ما في يده، فادعاه آخر، فان كانت له بينه حكم له بها، وإلا فاليمين المردودة أو نكول المالك لا يسوغ انتزاع المال من المستأجر. كالإقرار من المؤجر. و عليه فاذا ادعاه مدع قبل أن يؤجره يقع الكلام في صحة الإجارة قبل انتهاء الدعوى. وكذا إذا كان وقف بيد وليه فأجره ثم ادعى الولاية عليه آخر، فإنه يجري فيه ما ذكر في المسألة الثالثة. و هل يجوز له إيجاره بعد الدعوى على الولي، أولاً، فينتظر حتى تنتهي الدعوى؟.

(٢) يعنى: تسقط الدعويان، مع أنه حينئذ تثبت الدعويان باليمين المردودة على المدعى، لكن لما كانت الدعويان متكاذبتين و متعلقتين بشخص

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٤

أحدهما و نكل الآخر و حلف مدعيه اليمين المردودة، سقطت دعوى الأول (١) و ثبت مدعى الثاني. و على الثاني- وهو ما إذا كان لأحدهما بينة- يثبت مدعى من له البينة. و هل تسقط دعوى الآخر، أو يجري عليه قواعد الدعوى من حلف المنكر أو رده؟ قد يدعى القطع بالثاني، لأن كل دعوى لا بد فيها من البينة أو الحلف. و لكن لا يبعد تقوية الوجه الأول. لأن البينة حجة شرعية و إذا ثبت بها زوجية إحدى امرأتين لا يمكن معه زوجية الأخرى، لأن المفروض عدم إمكان الجمع بين امرأتين، فلازم ثبوت زوجية إحداهما بالأمارة الشرعية عدم زوجية الأخرى (٢).

واحد لم يمكن الحكم بثبوتها معاً. و لأجل ذلك قد يشكل جواز رد اليمين من أحدهما بعد أن رد عليه اليمين من الآخر، لأن نتيجة الرد التساقط.

و لذا قال في الجواهر: «و لو ردت الأولى عليه اليمين مثلاً- فحلف هو، فهل له رد اليمين على المدعية؟ وجهان». إلا- أن يقال: إن التساقط ليس من آثار الرد الثاني، بل من آثار الردين و اجتماع اليمينين المردودتين.

(١) بيمين المنكر. و تثبت دعوى الثاني باليمين المردودة عليه.

(٢) هذا يتم بناء على قبول بينة المنكر، و تكون بدلاً عن يمينه، كما عليه جماعه، و منهم المصنف (ره). أما على المشهور من عدم قبولها فلا بد من الرجوع الى يمين المنكر، أو اليمين المردودة على المدعى.

مضافاً الى أن بينة أحدهما على الزوجية لا تكون بينة على نفى زوجية الأخرى حتى تشهد بذلك مطابقة، و إلا فالشهادة بزوجة إحداهما لا تكون شهادة بنفى زوجية الأخرى، لإمكان الغفلة عن ذلك، أو لعدم اعتقاد الملازمة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٥

و على الثالث: (١) فاما أن يكون البيتان مطلقتين، أو مؤرختين متقارنتين، أو تاريخ إحداهما أسبق من الأخرى. فعلى الأولين تتساقطان

(٢)، و يكون كما لو لم يكن بينة أصلاً. و على الثالث: ترجح الأسبق (٣) إذا كانت تشهد بالزوجية من

نعم هي حجة على نفى زوجية الأخرى، لكنها ليست شهادة بالنفى. ثم إن شيخنا في الجواهر ذكر أنه لا بد له من اليمين على نفى ما ادعته الأخت، وفاقاً للشهيد. ضرورة كونه منكرًا بالنسبة إلى دعواها. و البينة على زوجية أختها لا تقتضى العلم بكذبها، ضرورة إمكان صدق البينة مع تقدم العقد عليها. انتهى. و فيه: أن ذلك يتم إن كان مستند البينة وقوع العقد المبني على ظاهر الصحة، أما إذا كان

المستند العلم فالبينة كما تشهد بالزوجة المدعاة للرجل مثلاً، تدل على كذب دعوى الأخت ضرورة.

(١) الصور المتصورة في المقام هي أن البينتين إما مطلقتان، أو مؤرختان، أو إحداهما مطلقة والأخرى مؤرخة. و المؤرختان تارة: يتفق تاريخهما، و أخرى يختلف. و مع الاختلاف تارة: يتقدم تاريخ بيته، و أخرى يتقدم تاريخ بيتهما. و الجميع تارة: يكون كل منهما مع الدخول، و أخرى مع عدمه
(٢) للتعارض بينهما و التكاذب.

(٣) هذا إذا كانت تشهد بالبقاء استناداً الى العلم، و كانت الثانية تشهد استناداً الى ظاهر وقوع العقد في كونه صحيحاً، فإن الأولى على هذا تكون رافعة لمستند الثانية، فتبطل. أما إذا كانت الثانية أيضاً تشهد اعتماداً على العلم فهما حينئذ متعارضتان، و لا وجه لترجيح الأسبق تاريخاً.

كما أنه إذا كانت الأولى تشهد بالبقاء اعتماداً على الاستصحاب، و الثانية تشهد اعتماداً على العلم، كانت الثانية مقدمة على الأولى، لأنها رافعة لمستند

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٦

ذلك التاريخ الى زمان الثانية. و إن لم تشهد بقائها الى زمان الثانية فكذلك (١) إذا كانت الامرأتان الأم و البنت مع تقدم تاريخ البنت، بخلاف الأختين و الام و البنت مع تقدم تاريخ الام، لإمكان صحة العقدين، بأن تطلق الأولى و عقد على الثانية في الأختين، و تطلق الام مع عدم الدخول بها. و حينئذ ففي ترجيح الثانية أو التساقط وجهان (٢). هذا و لكن وردت رواية (٣) تدل على تقديم بيته الرجل، الا مع سبق بيته

الأولى في البقاء، و هو الاستصحاب. و كذا إذا كان مستند الثانية أصالة الصحة، فإنها أيضاً مقدمة على الاستصحاب.

(١) يعنى: ترجح الأسبق. للتعارض و التكاذب الواقع بينهما الناشئ من تنافيهما و إن اختلف تاريخهما. هذا مع الاشتراك في المستند. و أما مع اختلافه: فإذا كانت الثانية تشهد استناداً الى العلم و الأسبق تشهد استناداً الى الظاهر لزم ترجيح الثانية، لأنها تشهد ببطلان مستند الأولى.

(٢) أقربهما الأول، سواء كان مستند الثانية العلم، أم وقوع العقد المبني على ظاهر الصحة. إذ بقاء العقد الأول إنما يكون بالاستصحاب، و هو لا يجرى مع الشهادة بمنافيه، لتقدم البيته على الاستصحاب. و بالجملة:

إذا كان مستند إحدى البينتين مقدماً على مستند الأخرى عند المشهور عنده تكون البيته الأخرى باطلة المستند، فلا تكون حجة، فالبيته التي مستندها العلم ترفع حجة الأصل أو الظاهر الذي هو مستند الأخرى، فتكون الأخرى باطلة المستند، فتخرج عن دليل الحجية. و كذا البيته التي مستندها الظاهر المقدم على الأصل، فإن ذلك المستند يبطل الأصل عند المشهود عنده، فتبطل البيته المستندة اليه.

(٣) و هي

رواية الزهرى عن علي بن الحسين (ع): «في رجل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٧

الامرأة المدعية أو الدخول بها في الأختين. و قد عمل بها المشهور (١)

ادعى على امرأة أنه تزوجها بولي و شهود، و أنكرت المرأة ذلك، فأقامت أخت هذه المرأة على هذا الرجل البيته أنه تزوجها بولي و شهود، و لم يوقتا وقتاً. فكتب: ان البيته بينة الرجل، و لا تقبل بيته المرأة، لأن الزوج قد استحق بضع هذه المرأة، و تريد أختها فساد النكاح، فلا تصدق و لا تقبل بيته إلا بوقت قبل وقتها، أو بدخول بها» (١).

و رواها الشيخ فى التهذيب أيضا عن عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفى عن أبى عبد الله (ع) «٢». (١) فى جامع المقاصد: «كان هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»، وفى المسالك: «لا يظهر فيه خلاف بينهم، وأنه ربما ادعى عليه الإجماع»، وفى كشف اللثام: «الأصحاب عملوا به من غير خلاف يظهر، إلا من المحقق فى النكت». وفى الكفاية: أن بعضهم نقل الإجماع عليه. انتهى.

وفى الجواهر: «من غير خلاف يعرف على ما اعترف به غير واحد.

و عن بعض دعوى الإجماع عليه».

وفى المسالك: «هو مخالف للقواعد الشرعية فى تقديم بينة الرجل مع إطلاق البينتين أو تساوى التاريخين، لأنه منكر، و يقدم قوله مع عدم البينة، و من كان القول قوله فالبينة بينة صاحبه». و نحوه فى جامع المقاصد. و فيه: أنه منكر بالنسبة إلى دعوى الأخت لا بالنسبة إلى دعواه على أختها، فإنه حينئذ مدع. إلا أن يقال: إن النص دل على تقديم بيئته حتى بالإضافة إلى دعوى الأخت عليه، التى يكون فيها منكرًا.

اللهم إلا أن يقال: إنما يتم بناء على عدم الحاجة إلى اليمين، أما بناء

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب كيفية القضاء حديث: ١٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٨

.....

على ضم اليمين إلى البينة فىكون الأخذ بقوله لأجل اليمين. فتأمل. و العمدة فى مخالفته الرواية للقواعد الحكم فيها بتقديم بينة الرجل إلا فى صورتين، فان وجه التقديم غير ظاهر بالنظر إلى القواعد.

و قد تصدى فى كشف اللثام لتطبيقها على القواعد فقال: «إن الوجه فى ترجيح بيئته على بيئتها أنها تنكر ما هو فعله، و لعله عقد على الأولى قبل العقد عليها و هى لا تعلم، و لا يعلم فعله إلا من قبله».

و قد أطال شيخنا الأعظم فى تقريبه، و حاصله: أن كلا من بينة الرجل و الأخت إنما يكون مستندا العقد فهما تتساويان فى الاستناد و الاعتماد، لكن الرجل و الأخت يختلفان فى الاعتماد، فان اعتماد الأخت فى دعواها على ظاهر العقد كبيئتها، لكن اعتماد الرجل فى دعواه على العلم بصحة ما يدعيه و فساد ما تدعيه الأخت، لأن مناط صحة ما تدعيه الأخت من زوجية نفسها و تنكره من زوجية أختها إنما يعرف من قبل الرجل، فهو أعرف به.

و يشكل: بأنه يمكن أن يكون الاعتماد من الأخت على العلم كما يمكن ذلك من بيئتها، فتكون حينئذ كالرجل. كما أنه يمكن أن يكون اعتماد الرجل على ظاهر قول أو فعل أو إخبار و كيل. و كذا اعتماد بيئته. فلا وجه حينئذ لإطلاق الترجيح. و لا سيما و أن هذا المقدار من الاختلاف لا يوجب الترجيح. فإذاً ما ذكره ممنوع صغرى و كبرى.

و بالجملة: يتعين الرجوع فى الترجيح إلى ما سبق من أنه إذا تساوى مستند البينتين تساقطتا، و إذا اختلف بأن كان مستند إحداهما العلم و مستند الأخرى حجة غيره فالبينة الأولى مقدمة، لأنها دالة على بطلان مستند الثانية، و إن كان مستند إحداهما أصلا و مستند الأخرى أمانة كانت الثانية مقدمة، لأنها أيضا دالة على بطلان مستند الأولى، و مع ثبوت بطلان

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٢٩

فى خصوص الأختين. و منهم من تعدى إلى الأم و البنت أيضا (١) و لكن العمل بها حتى فى موردها مشكل، لمخالفتها للقواعد (٢) و

إمكان حملها على بعض المحامل (٣) التي لا تخالف القواعد.

المستند تخرج عن دليل الحجية. وكذا كل حجة تبين بطلان مستندها.

(١) يظهر من الجواهر الميل اليه، قال (ره) في وجهه: «ضرورة عدم المدخلية للأخوة فيه، بل إنما هو لتحريمه، وهو مشترك بين الجميع.

مضافا الى ما عرفته من موافقة الحكم للقواعد الشرعية في الجملة، التي لا فرق فيها بين الجميع كما يومئ اليه التعليل في الخبر». وفي القواعد: «و في انسحاب الحكم في مثل الأم و البنت إشكال». و في جامع المقاصد: الجزم بعدم التجاوز عن مورد النص. و نحوه في المسالك.

(٢) قد تقدم في المسالك: أن الوجه في المخالفة للقواعد الأخذ بينة المنكر. و في غيرها: الوجه تقديم إحدى البيتين على الأخرى من غير مرجح.

و كيف كان فقد عرفت أن هذا لا يصلح مانعاً من العمل بها، فأكثر الروايات الدالة على الوجوب و الحرمة و نحوهما مخالفة للقواعد العامة.

(٣) ذكر في الحدائق: أن حكمه (ع) بتقديم بينة الرجل و صحة دعواه و بطلان دعوى الأخت، لعله لأمر ظهر له بقرائن الحال يومئذ، فإنه (ع) جزم و حكم بصحة دعوى الزوج، و أنه قد استحق بضع هذه المرأة، و حكم ببطلان دعوى أختها. و أنها إنما تريد فساد النكاح، فلا تصدق إلا على أحد الوجهين المذكورين. انتهى. فيحتمل أن يكون مراده أن مورد السؤال قضية خاصة لا كلية. لكن ينافيه جداً التفصيل المذكور. و يحتمل أن يكون مراده أن التعليل المذكور يشهد بأن السؤال في الرواية كان مشتملاً على بعض القيود الدالة على لزوم تقديم بينة الرجل و صحة دعواه، و أن ما كان من الأخت كان مناصرةً منها لأختها. و ربما تشير الى ذلك في مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٠

[السادسة: إذا تزوج العبد بمملوكة ثم اشتراها بإذن المولى]

(السادسة): إذا تزوج العبد بمملوكة ثم اشتراها بإذن المولى، فان اشتراها للمولى بقى نكاحها على حاله (١)، و لا إشكال في جواز وطئها (٢). و إن اشتراها لنفسه بطل نكاحها (٣)

الجملة فاء الترتيب في قول السائل: «فأقامت ..». و على هذا تكون الرواية مجملة، للجهل بالقيود المأخوذة في السؤال، و لا مجال حينئذ للعمل بالرواية في الأختين، فضلاً عن غيرهما ممن لا يمكن الجمع بينهما في الزوجية.

(تنبيه): قال في القواعد: «و الأقرب الافتقار الى اليمين على التقديرين إلا مع سبق». و قال في المسالك: «إن ظاهر النص أن من قدم جانبه لا يفتقر معه الى اليمين. و كذلك أطلق المصنف الحكم تبعاً لظاهره .. (الى أن قال): و الأقوى الافتقار الى اليمين إلا مع سبق تاريخ إحدى البيتين». ثم علله: بأنه مع التعارض بتساوي التاريخ أو إطلاقه يتساقط البيتان، فلا بد من مرجح للحكم بإحداهما. و فيه: أنه لا وجه له بعد الاعتراف بأنه خلاف ظاهر النص.

(١) بلا خلاف فيه ظاهر و لا إشكال. و يظهر منهم أنه من المسلمات.

و يقتضيه الأصل، إذ ليس ما يحتمل إبطاله العقد إلا الانتقال من مالك الى آخر، و لم يبق على إبطاله دليل، فيتعين البناء على عدمه.

(٢) إذا أحرز الاذن من السيد له في ذلك و لو بالأصل، و إلا فعموم عدم جواز التصرف من مال الغير بغير إذنه كاف في المنع.

(٣) بلا خلاف ظاهر، و في الجواهر- في مباحث بيع الحيوان:-

دعوى الإجماع بقسميه على بطلان النكاح إذا اشترى أحد الزوجين صاحبه.
و هذا هو العمدة. نعم تعضده النصوص الدالة على بطلان نكاح الأمة من العبد إذا ملكت زوجها
«١»، بضميمة عدم القول بالفصل. و قد استدل

(١) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١، ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣١

و حلت له بالملك (١) على الأقوى من ملكية العبد. و هل يفتقر وطؤها حينئذ الى الاذن من المولى، أو لا؟ وجهان.
أقواهما: ذلك (٢)، لان الإذن السابق إنما كان بعنوان الزوجية و قد زالت بالملك (٣) فيحتاج الى الاذن الجديد. و لو اشترها لا يقصد
كونها لنفسه أو للمولى، فان اشترها بعين مال المولى كانت له (٤)، و تبقى الزوجية (٥). و إن اشترها بعين ماله كانت له، و بطلت
الزوجية. و كذا إن اشترها فى الذمة، لانصرافه إلى ذمة نفسه. و فى الحاجة الى الاذن الجديد و عدمها الوجهان

عليه بقوله تعالى (إِذَا عَلِيَ أَرْوَاهُ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) * «١» بناء على ظهوره فى منع الجمع بينهما. لكنه لو تمّ توقف على إثبات
صحة البيع، و إلا فالبناء على بطلان البيع و بقاء الزوجية أولى، عملاً بالاستصحاب.

فاذا العمدة فيه الإجماع.

(١) عملاً بعموم الأدلة.

(٢) كما فى الجواهر. للحجر عليه فى التصرف و إن قلنا بملكه. و الاذن فى شرائها لا يقتضى الاذن فى التصرف.

(٣) يعنى: و إذا زال الموضوع زال حكمه، و لا مجال لاستصحابه.

اللهم إلا أن يقال: الزوجية ليست مقومة لموضوع الاستصحاب عرفاً فزوالها لا يوجب تبدل الموضوع، فلا مانع من الاستصحاب.

(٤) يعنى للمولى. إذ المعاوضة بينها و بين المال تقتضى أن تدخل فى كيس من خرج من كيسه المال.

(٥) لما سبق من الأصل. و مما ذكرنا يظهر وجه ما بعده.

(١) المؤمنون: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٢

[(السابعة): يجوز تزويج امرأة تدعى أنها خلية من الزوج من غير فحص]

(السابعة): يجوز تزويج امرأة تدعى أنها خلية من الزوج من غير فحص (١)، مع عدم حصول العلم بقولها، بل و كذا إذا لم تدع ذلك
(٢) و لكن دعت الرجل الى تزويجها

(١) بلا إشكال ظاهر. و يقتضيه

خبر مسر قال: «قلت لأبى عبد الله (ع) ألقى المرأة بالفلاة التى ليس فيها أحد، فأقول لها: أ لك زوج؟ فتقول: لا فأتزوجه؟ قال (ع):
نعم، هى المصدقة على نفسها» «١».

و

خير أبان بن تغلب: «قلت لأبى عبد الله (ع) إني أكون فى بعض الطرقات، فأرى المرأة الحسناء، و لا آمن أن تكون ذات بعل أو من

العواهر. قال (ع): ليس هذا عليك. إنما عليك أن تصدقها في نفسها» (٢).
و نحوهما خبر يونس و خبر عبد العزيز بن المهتدي المتقدمان في المسألة الثالثة.
و أما

خبر عمر بن حنظلة قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إني تزوجت امرأة فسألت عنها، فقيل فيها. فقال: و أنت لم سألت أيضاً! ليس عليكم التفتيش» (٣).
فغير ظاهر فيما نحن فيه.

(٢) كما يفهم من

خبر الفضل مولى محمد بن راشد عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت» إني تزوجت امرأة متعة، فوقع في نفسي أن لها زوجا ففتشت.
فقال أبو عبد الله (ع): و لم فتشت؟! (٤)

و

خبر محمد بن عبد الله الأشعري قال: «قلت للرضا (ع): الرجل يتزوج بالمرأة فيقع في قلبه أن لها زوجا. فقال (ع): و ما عليه، أرأيت لو سألتها البينة كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج؟» (٥).
لكن الظاهر من الخبرين ترك السؤال بعد التزويج

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

(٢) الكافي الجزء ج: ٥ الصفحة ٤٦٢ طبعه إيران الحديث.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المتعة حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المتعة حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٣

أو أجابت إذا دعيت إليه، بل الظاهر ذلك و إن علم كونها ذات بعل سابقاً و ادعت طلاقها أو موته (١). نعم لو كانت متهمه في دعواها فالأحوط الفحص عن حالها (٢). و من هنا ظهر جواز تزويج زوجة من غاب غيبه منقطعاً و لم يعلم

اعتماداً على العلم بأنها خلية، و إن كان الجواب في الثاني يشعر بعموم الحكم لما قبل التزويج.

(١) لإطلاق النصوص.

(٢) كما يقتضيه

صحيح أبي مريم عن أبي جعفر (ع): «أنه سئل عن المتعة، فقال: إن المتعة اليوم ليست كما كانت قبل اليوم، إنهن كن يومئذ يؤمن و اليوم لا يؤمن، فاسألوا عنهن» (١).

لكن في الشرائع في مبحث المتعة استحباب السؤال مع التهمة و عدم وجوبه. و يظهر من الحدائق و غيرها: أنه إجماع. و في المسالك: «ليس السؤال شرطاً في الصحة، للأصل، و حمل تصرف المسلم على الصحيح. و

قد روى أحمد ابن أبي نصر و غيره قال: (قلت للرضا (ع) ..)

، و ذكر رواية الأشعري السابقة. و كأن المراد من الأصل عموم الأدلة. لكنه غير ظاهر الجريان مع الشبهة الموضوعية. و أما أصالة عدم المانع، فغير مطردة في صورة سبق المانع، كما إذا علم أن لها زوجاً. و مثله في الاشكال حمل التصرف على الصحة، فإنه غير ظاهر

الشمول لما نحن فيه مما كان التصرف حلالاً أو حراماً، لا صحيحاً أو فاسداً. مع أن ذلك لا يصلح لمعارضه الصحيح السابق. فالعمدة هو خبر الأشعري و نحوه المعول عليه عندهم على نحو يتعين الخروج به عن ظاهر الصحيح. و من ذلك يظهر الكلام فيما يأتي من تزويج زوجة الغائب إذا لم تكن متهمه و إذا كانت متهمه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المتعة حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٤

موته و حياته، إذا ادعت حصول العلم لها بموته من الامارات و القرائن، أو بإخبار المخبرين، و ان لم يحصل العلم بقولها. و يجوز للوكيل أن يجرى العقد عليها ما لم يعلم كذبها في دعوى العلم. و لكن الأحوط الترك خصوصاً إذا كانت متهمه.

[(الثامنة): إذا ادعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل]

(الثامنة): إذا ادعت امرأة أنها خلية فتزوجها رجل ثم ادعت بعد ذلك كونها ذات بعل لم تسمع دعواها (١). نعم لو أقامت البينة على ذلك فرق بينها و بينه (٢)، و إن لم يكن هناك زوج معين بل شهدت بأنها ذات بعل على وجه الإجمال.

[(التاسعة): إذا وكلا وكيلًا في إجراء الصيغة في زمان معين لا يجوز لهما المقاربة بعد مضي ذلك الزمان]

(التاسعة): إذا وكلا وكيلًا في إجراء الصيغة في زمان معين لا يجوز لهما المقاربة بعد مضي ذلك الزمان (٣)، إلا إذا حصل لهما العلم بإيقاعه. و لا يكفي الظن بذلك، و إن حصل من إخبار مخبر بذلك، و إن كان ثقة (٤). نعم

(١) إذ لا دليل على سماعها. و النصوص المتقدمة لا تشملها.

(٢) عملاً بحجية البينة. بل يجب على الزوج فراقها لذلك. و إخبارها السابق لا يصلح لمعارضه البينة، لا قبل التزويج، و لا بعده، لا اختصاص دليله بغير ذلك.

(٣) للشك في تحقق العقد، الموجب للرجوع إلى أصالة عدمه.

(٤) لعدم الدليل على حجية خبر الثقة. و بناء العقلاء إن تم فهو لا يصلح لمعارضه ما دل على نفى الحجية في الموضوعات لغير البينة. مثل

قوله (ع): «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة» (١).

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٥

لو أخبر الوكيل بالإجراء كفى إذا كان ثقة، بل مطلقاً (١) لأن قول الوكيل حجة فيما و كل فيه.

[فصل في أولياء العقد]

فصل فى أولياء العقد و هم الأب، و الجد (٢) من طرف الأب، بمعنى:

(١) عموم الحجية لغير الثقة غير ظاهر من السيرة. نعم إطلاق معقد الإجماع على أن من ملك شيئاً ملك الإقرار به - بناء على كون المقام من صغرياته، كما هو الظاهر - يقتضى عموم الحكم لغير الثقة.

(٢) فصل فى أولياء العقد ثبوت الولاية لهما فى الجملة من القطعيات، المدعى عليها الإجماع. و النصوص و الفتاوى شاهدة بذلك.

ففى صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الصبية يزوجه أبوها، ثم يموت و هى صغيرة. فتكبر قبل أن يدخل بها زوجها، يجوز عليها التزويج أو الأمر إليها؟ قال (ع): يجوز عليها تزويج أبيها» «١»
و ،

صحيح عبد الله ابن الصلت قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الجارية الصغيرة يزوجه أبوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال (ع): لا. ليس لها مع أبيها أمر.

قال: و سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء لها مع أبيها أمر؟ قال (ع):
ليس لها مع أبيها أمر ما لم تكبر» «٢»

و ،

صحيح الفضل بن عبد الملك

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٦

أب الأب فصاعداً، فلا يندرج فيه أب أم الأب (١)، و الوصى لأحدهما مع فقد الآخر، و السيد بالنسبة إلى مملوكه،

قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يزوج ابنه و هو صغير. قال (ع):

لا بأس. قلت: يجوز طلاق الأب؟ قال (ع): لا» «١»

و ،

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «قال: إذا زوج الرجل ابنه ابنه فهو جائز على ابنه» «٢»

و ،

صحيح هشام بن سالم و محمد بن حكيم عن أبى عبد الله (ع) قال: «إذا زوج الأب و الجد كان التزويج للأول. فإن كانا جميعاً فى حال واحدة فالجد أولى» «٣».

و نحوها غيرها. و من ذلك يظهر ضعف ما عن ابن أبى عقيل من نفي ولاية الجد.

(١) كما هو المعروف، لما يستفاد من نصوص ولاية الجد من الاختصاص بأب الأب، بقريته التمسك

بقول النبى (ص): «أنت و مالك لأبيك» «٤».

و عن ابن الجنيد ثبوت الولاية للأب و آباؤها، مستدلاً على ذلك بأن رسول الله (ص) أمر نعيم بن النحام أن يستأمر أم ابنته فى أمرها، و قال: و ائتمروهن فى بناتهن «٥».

انتهى. وقد يستدل له أيضا

بموثق إبراهيم ابن ميمون عن أبي عبد الله (ع): وقال (ع): إذا كانت الجارية بين أبايها فليس لها مع أبايها أمر. وإذا كانت قد تزوجت لم يزوجها إلا برضا منها» (٤).
لكن لا مجال لذلك بعد دعوى الإجماع على خلافه،

-
- (١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب المهور حديث: ٢.
(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.
(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.
(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.
(٥) سنن البيهقي الجزء: ٧ الصفحة: ١١٦.
(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٧
والحاكم. ولا ولاية للأم، ولا الجد من قبلها، ولو من قبل أم الأب، ولا الأخ (١)، والعم (٢)، والخال، وأولادهم (٣).

[مسألة ١): تثبت ولاية الأب والجد على الصغيرين والمجنون المتصل جنونه بالبلوغ]

(مسألة ١): تثبت ولاية الأب والجد على الصغيرين والمجنون المتصل جنونه بالبلوغ (٤).

ولا سيما بملاحظة اختصاص ذلك بالأم، ولا يعم آباءها.
ومن الغريب ما في التذكرة: «الوجه أن جد أم الأب لا ولاية له مع جد أب الأب. ومع انفراده نظر»، فإنه غير ظاهر المأخذ، ولا سيما بملاحظة

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في الصبي يتزوج الصبية، يتوارثان؟ فقال: إذا كان أبواهما اللذان زوجها فنعمة» (١)
، لظهوره في عموم نفي الولاية عن غير الأب.

(١) إجماعاً ظاهراً. وما في بعض النصوص من ثبوت الولاية للأخ -

كصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الذي بيده عُقْدَةُ النِّكَاحِ. قال: هو الأب، والأخ، والرجل يوصى إليه» (٢)
وغيره - مؤول، أو مطروح.

(٢) إجماعاً، نصاً وفتوى،

فقد روى محمد بن الحسن الأشعري قال: «كتب بعض بني عمي إلى أبي جعفر الثاني (ع): ما تقول في صبية زوجها عمها فلما كبرت أبت التزويج؟ قال: فكتب (ع) إلى: لا تكره على ذلك، والأمر أمرها» (٣).

(٣) إجماعاً. ويقتضيه الأصل، وعموم صحيح ابن مسلم المتقدم

(٤) بلا خلاف أجده فيه. بل في المسالك: أنه موضع وفاق، بل في

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٨

بل و المنفصل على الأقوى (١).

غيرها الإجماع عليه. كذا في الجواهر. و يقتضيه الاستصحاب. و كون الثابت منها قبل البلوغ كان للصغر و قد زال: لا يمنع من جريان الاستصحاب، و لا يوجب تبدل الموضوع. و إن كان ظاهر الجواهر ذلك.

(١) قال في كشف اللثام: «و أما إن تجدد الجنون بعد البلوغ ففي عود ولايتهما نظر. ففي التذكرة و التحرير: أنها تعود. و هو الأقرب. بل لا- عود حقيقة، لأن ولايتهما ذاتية منوطه بإشفاقهما و تضررها بما يتضرر به الولد». و في الجواهر قوة ذلك، لأن المنشأ في ولايتهما الشفقة و الرأفة و نحوهما مما لا فرق فيه بين المتصل و المنفصل. انتهى. و لا يخفى أن التعليل المذكور في كلامهم تخمين لا يعول عليه في إثبات حكم شرعي. و ما في الجواهر من أن المتجه على تقدير التفصيل أنه لو كان الجنون أدواريا فاتفق دوره متصلًا بالبلوغ كانت الولاية لهما، و بعد انتهائه ترتفع، فإذا جاء الدور الثاني كانت الولاية للحاكم، و هو كما ترى. انتهى. مجرد استبعاد، لا يعول عليه في رفع اليد عن الدليل. نعم الإشكال في دليل ولاية الحاكم.

و

النبوي: «السلطان ولى من لا ولى له» (١)

و إن كان يقتضى ثبوت الولاية لمن لم يكن له ولى، و لو بأصالة عدم الولى، لكنه مختص بالسلطان.

و لو بنى على قيام الحاكم مقامه فلا إطلاق له يشمل غير الأمور الحسبية التي تدعو الضرورة إلى وقوعها. و قد يستدل على ما في المتن

بخبر زرارة عن أبي جعفر (ع): «قال: إذا كانت المرأة مالكة أمرها تبيع و تشتري و تعتق و تشهد و تعطى من مالها ما شاءت، فإن أمرها جائز، تزوج إن شاءت بغير إذن وليها. و إن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بأمر

(١) كنز العمال الجزء: ٨، صفحة: ٢٤٦، ٢٤٧ و قد ذكر أحاديث كثيرة. بهذا المضمون و سنن البيهقي الجزء: ٧ صفحة: ١٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٣٩

و لا ولاية لهما على البالغ الرشيد (١)، و لا على البالغة الرشيدة إذا كانت ثيباً (٢). و اختلفوا في ثبوتها على البكر الرشيدة

وليها» (١)

، إذ لا ريب أن المتبادر من وليها أبوها و جدوها و إرادة الحاكم منه في غاية البعد. و يشكل أولاً: بضعف السند. و ثانياً: بإجمال الولى. و لا قرينة على تعيينه. و بعد إرادة الحاكم منه ليس مستنداً إلى دلالة، ليكون حجة.

(١) بلا إشكال و لا خلاف. و في كشف اللثام: «إجماعاً منا و من العامة». و يقتضيه عموم السلطنة، و بعض النصوص الواردة في تزويج

الابن مع حضور الأب

(٢). (٢) في جامع المقاصد: «اتفاق علمائنا عليه». و في المسالك: أنه لا خلاف بين أصحابنا في سقوط الولاية عنها، إلا ما نقل عن

الحسن ابن أبي عقيل من بقاء الولاية و هو شاذ. انتهى. و في رسالة شيخنا الأعظم دعوى اتفاق النص و الفتوى عليه. و تشهد له النصوص،

كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع): «أنه قال في المرأة الثيب تخطب الى نفسها، قال:

هي أملك بنفسها تولى أمرها من شاءت إذا كان كفواً بعد أن كانت قد نكحت رجلاً قبله» (٣).

و نحوه خبرا عبد الخالق

، و الحسن بن زياد

، و صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله

«٤»، و غيرها. و لم يعرف لها معارض يمكن الاستناد إليه في إثبات قول ابن أبي عقيل، إلا رواية عامة عامية، على ما في المسالك.

قال (ره): «و رواياتنا خاصة خاصة. و هي مقدمه»

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٦ حديث: ٤، ٩ و باب: ١٣ من أبواب عقد النكاح.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢، ملحق حديث: ٤، حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٠

على أقوال، و هي: استقلال الولي (١)، و استقلالها (٢)،

عند التعارض». لكن التعارض فرع الحجية، و هي غير ثابتة.

(١) حكى عن الشيخ في أكثر كتبه، و عن الصدوق، و ابن أبي عقيل، و ظاهر القاضى، و كاشف اللثام، و الكاشانى، و غيرهم. و

اختاره في الحدائق.

و استدل له بصحيح عبد الله بن الصلت المتقدم في صدر الباب

، و

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء، أ لها مع أبيها أمر؟ فقال (ع): ليس لها مع أبيها أمر ما

لم تتيب» (١)

، و

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبيها، ليس لها مع الأب أمر. و قال (ع): يستأمرها كل أحد

ما عدا الأب» (٢)

، و

خبر على بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يزوج ابنته بغير إذنها؟ قال (ع): نعم، ليس للولد مع الوالد أمر، إلا أن

تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك، فتلك لا يجوز نكاحها إلا أن تستأمر» (٣)

و نحوها غيرها. و قد استقصى شيخنا الأعظم (ره) ذكرها، و قال بعد ذلك: «فهذه ثلاث و عشرون رواية تدل على استمرار ولاية الأب

على البالغة الباكرة».

(٢) كما في الشرائع، و القواعد، و غيرها، و المنسوب الى المشهور بين القدماء و المتأخرين. و عن المرتضى في الانتصار و

الناصرية: الإجماع عليه. لعموم السلطنة على النفس الذى يجب الخروج عنه بما سبق. و للإجماع المدعى فى الناصريات و الانتصار،

الممنوع فى مورد ظهور الخلاف. و للإجماع على زوال الولاية فى المال فكذا فى النكاح، الموقوف على عدم الفصل،

- (١) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ١١.
 (٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.
 (٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٨. مع اختلاف يسير.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤١

.....

و هو ممنوع بعد وضوح الخلاف فى النكاح. و للإجماع على زوال الولاية عنها فى المنقطع، فكذا فى الدائم، الممنوع فى نفسه، كمنع عدم الفصل بين الدائم و المنقطع.

لمصحح الفضلاء الفضيل بن يسار، و محمد بن مسلم، و زرارة، و بريد بن معاوية كلهم عن ابى جعفر (ع): «قال: المرأة التى قد ملكت نفسها غير السفية و لا المولى عليها تزويجها بغير ولى جائز» (١).

و منع كون البكر مالكة أمرها غير مولى عليها، إذ هو أول المسألة- كما فى كشف اللثام- ضعيف، لأن المراد من كونها مالكة أمرها أنها مالكة له فى غير النكاح، إذ لو كان المراد أنها مالكة أمرها فى النكاح كان الحمل ضرورياً، فيكون عقلياً لا شرعياً. نعم يمكن تخصيص الصحيح بالروايات السابقة، فيحمل على غير الأب جمعاً. و

لصحيح منصور بن حازم عن ابى عبد الله (ع): «قال (ع) تستأمر البكر و غيرها، و لا تنكح إلا بأمرها» (٢).

و احتمال أن

«تستأمر»

بالبناء للفاعل، يعنى:

هى تستأمر غيرها، فتدل على الخلاف- كما فى كشف اللثام- ضعيف، لأنه يوجب عدم انسجام الكلام، و لا يصح فى غير البكر، لما عرفت من حكم الثيب. نعم لا يدل على الاستقلال لان الاستئثار أعم منه. بل يمكن تخصيصه بما سبق جمعاً. و

لخبر زرارة المتقدم عن ابى جعفر (ع): «قال: إذا كانت المرأة مالكة أمرها، تبيع، و تشتري، و تعتق، و تشهد، و تعطى من مالها ما شاءت، فإن أمرها جائز، تزوج إن شاءت بغير إذن وليها. و إن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بأمر وليها» (٣).

و يشكل: بأنه يمكن تخصيصه بالروايات السابقة، فيحمل على غير الأب

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٢

.....

جمعاً. و

لخبر سعدان بن مسلم: «قال أبو عبد الله (ع): لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت بغير إذن وليها» (١).

و يشكل: بأنه يمكن تخصيصه بما سبق و

خبر ابى مريم عن ابى عبد الله (ع): «قال: الجارية البكر التى لها أب لا- تتزوج إلا بإذن أبيها. و قال: إذا كانت مالكة لأمرها تزوجت

متى شاءت» (٢).

و يشكل بإجمال المراد من كونها مالكة لأمرها، فيحتمل أن يكون المراد به البلوغ، فيكون المراد من الجارية الصغيرة، و يحتمل أن يكون المراد الثيب في مقابل البكر المذكورة في الصدر، و يحتمل أن يكون المراد من ليس لها أب. و الحمل على الأول غير ظاهر. و من ذلك يظهر الإشكال في الاستدلال

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٤٤٢

بخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع): «تتزوج المرأة من شاءت إذا كانت مالكة لأمرها، و إن شاءت جعلت ولياً» (٣).

و
لمرسلة سعدان بن مسلم عن رجل عن ابي عبد الله (ع): «لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن أبيها» (٤)

و
خير ابن عباس: «ان جارية بكرة جاءت إلى النبي (ص) فقالت: إن ابي زوجني من ابن أخ له ليرفع خسيسته. و أنا له كارهة. فقال (ص): أجزى ما صنع أبوك. فقالت: لا رغبة لي فيما صنع ابي.

قال (ص): فاذهبى فانكحى من شئت. فقالت: لا رغبة لي عما صنع ابي، و لكن أردت أن أعلم النساء أن ليس للآباء في أمور بناتهم شىء» (٥)

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب المتعة حديث: ٨.

(٥) لم نثر على هذا الحديث فيما تحت أيدينا من كتب الحديث. نعم روى في سنن البيهقي (الجزء: ٧. الصفحة: ١١٨) مرسل عبد الله بن بريده بهذا المضمون.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٣

و التفصيل بين الدوام و الانقطاع باستقلالها في الأول دون الثاني (١)

لكن الروايتين ضعيفتان لم يثبت انجبارهما بعمل المشهور، لاحتمال استنادهم في فتوَاهم الى غيرهما من الروايات.

ثم إنك عرفت أن مقتضى الجمع بين الطائفة المذكورة دليلاً لهذا القول، و بين الطائفة السابقة المذكورة دليلاً للقول الأول: هو التقييد بحمل الولي فيها على غير الأب. و شيخنا الأعظم (ره) في رساله النكاح جعل الجمع بينهما كما يكون بالتقييد، يكون أيضا بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، يعنى: يستحب للبكر إيكال أمرها إلى الأب. و ان تقييد المطلق و إن كان أرجح من حمل المقيد على الاستحباب. لكن التقييد لما كان مستلزماً لطرح أخبار كثيرة - مثل مرسله سعدان

و خبر ابن عباس المتقدمين، و الأخبار الواردة في جواز التمتع بالبكر بدون إذن أبيها، الآتية في أدله القول الثالث - تعين الجمع بحمل

المقيد على الاستحباب. أقول: أما أخبار التمتع بالبكر فسيجيء الكلام فيها، و أنها متعارضة. و عدم القول بالفصل لم يثبت مع وجود الخلاف. و أما الخبران الآخريان: فان صلحا للحجية كانا معارضين، لا مرجحين للحمل على الاستحباب، و إلا- كما هو الظاهر، لضعف سندهما، و عدم الجابر لهما- لا يصلحان للترجيح المذكور.

(١) حكاة فى الشرائع و التذكرة و غيرهما قولاً. و لم يعرف قائله.

كما فى جامع المقاصد و غيره. و كأن وجهه: دعوى انصراف ما دل على استقلالها الى خصوص الدائم. و صحيح البنزطى عن الرضا (ع): «قال: البكر لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها» (١)

و،

صحيح ابى مريم عن ابى عبد الله (ع) قال: «العدراء التى لها أب لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها» (٢).
لكن عرفت أن الأول معارض بغيره. كما أن الصحيحين

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المتعة حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب المتعة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٤

و العكس (١)، و التشريك، بمعنى: اعتبار إذهنهما معا (٢).

أيضا معارضان بغيرهما،

كخبر الحلبي قال: «سألته عن التمتع من البكر إذا كان بين أبيها بلا إذن أبيها. قال (ع): لا بأس، ما لم يفتض ما هناك ..» (١).

و

خبر ابى سعيد قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن التمتع من الأبكار اللواتى بين الأبوين. فقال: لا بأس. و لا- أقول كما يقول هؤلاء الأقباب» (٢).

و نحوهما غيرهما.

(١) كما عن الشيخ فى كتابى الأخبار. و لم ينسب إليه فى غيرهما، و لا الى غيره. و وجهه: الأخذ بنصوص استقلال الولى، بعد تقييدها بالدوام، و إخراج المتعة منها، للأخبار المتقدمة. و إشكاله أيضاً ظاهر، فان نصوص استقلال الولى معارضة. و الاخبار المتقدمة أيضاً معارضة بغيرها، كما عرفت.

(٢) حكى عن المفيد، و الحلبيين، و ظاهر الوسائل للحر العاملى. جمعاً بين ما دل على اعتبار الاذن من الأب فى تزويج البكر- مثل

صحيح العلاء بن رزين عن ابى عبد الله (ع): «قال: لا تتزوج ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن» (٣).

و نحوه صحيح ابن ابى يعفور

(٤)، و

خبر ابى مريم عن ابى عبد الله (ع): «قال: الجارية البكر التى لها أب لا تتزوج إلا بإذن أبيها» (٥)

و،

صحيح زرارة: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: لا ينقض النكاح إلا الأب» (٦).

و نحوه صحيح محمد بن مسلم

- (١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المتعة حديث: ٩.
- (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب المتعة حديث: ٦.
- (٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٦. لكن رواه عن العلاء بن رزين عن ابن ابي يعفور.
- (٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.
- (٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.
- (٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.
- مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٥
-

عن ابي جعفر (ع)

«١»- و بين ما دل على اعتبار إذنها، كصحيح منصور المتقدم

، و

موثق صفوان: «قال: استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر (ع) في تزويج ابنته لابن أخيه، فقال (ع): افعل، و يكون ذلك برضاها، فان لها في نفسها نصيباً. قال: و استشار خالد بن داود موسى بن جعفر (ع) في تزويج ابنته على بن جعفر، فقال (ع): افعل، و يكون ذلك برضاها، فان لها في نفسها حظاً» «٢».

لكن ينافي ذلك ما دل على استقلالها. كما ينافيه أيضاً ما دل على استقلال الأب. فلا بد من علاج ذلك و لا يكفي في إثبات القول المذكور كونه مقتضى الجمع بين طائفتين من النصوص، و إهمال الطوائف الأخر.

و الذى يقتضيه التأمل: أن نصوص المقام على طوائف: الأولى:

ما دل على استقلال الولي. كصحيح محمد بن مسلم

، و صحيح الحلبي

، و صحيح ابن الصلت

، و خبر على بن جعفر

، المتقدمة. و نحوها غيرها. الثانية:

ما دل على اعتبار إذن الولي و رضاها، كصحيح زرارة

، و محمد بن مسلم

، و العلاء

، و ابن ابي يعفور

المتقدمة في أدلة القول الخامس. الثالثة: ما دل على استقلال البكر، كمصحح الفضلاء

، و رواية زرارة

، و رواية عبد الرحمن

، و رواية أبي مريم

، و رواية سعدان

. الرابعة: ما دل على اعتبار إذن البكر و رضاها، كصحيح منصور بن حازم

، و موثق صفوان

المتقدمين. و من المعلوم أنه لا- تنافى بين الأولتين، و لا- بين الأخيرتين، و لا- بين الثانية و الرابعة و إنما يكون التنافى بين الأولى و الثالثة، و بين الثانية و الثالثة، و بين الأولى و الرابعة. و الجمع بين الأولى و الثالثة يمكن بدوياً بالبناء على استقلال كل منهما فى الولاية، فإذا تصرف أحدهما نفذ إلا أنه تأباه الطائفة الأولى

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٦

.....

جداً، فان

قوله (ع): «ليس لها مع أبيها أمر»

ظاهر جداً فى أنها لا استقلال لها، و لا اشتراك. و إن كان لا تأباه الطائفة الثالثة. و لأجل ذلك يتعين الجمع بما سبق من تخصيص الطائفة الثالثة بغير الأب، لاختصاص الأولى بالأب، و عموم الثالثة لغيره. نعم مرسله سعدان

و خبر ابن عباس مختصان بالأب. لكنهما ليسا بحجة. و بهذا الوجه بعينه يكون الجمع بين الثانية و الثالثة. و أما وجه الجمع بين الأولى و الرابعة فيمكن بحمل الرابعة على الاستحباب. كما يظهر من استرضاء النبى (ص) فاطمة (ع) فى تزويجها من على (ع)

«١». فحينئذ تتفق مؤديات النصوص، و يرتفع عنها إشكال التعارض، و تكون نتيجة ذلك هو الفرق بين الأب و الجلد، فيستقل الأول معها دونها بلا استقلال و لا تشريك، و تستقل هى مع الثانى دونه بلا استقلال و لا تشريك أيضاً. لكن يחדش فيه روايه سعدان على ما فى نسخ التهذيب المعتبرة التى عثرنا عليها حيث رويت فيه هكذا:

«لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت من غير إذن أبيها» «٢»

، فتكون نصاً فى استقلالها مع وجود الأب. لكن رواها فى المسالك و كشف اللثام، و الجواهر:

«وليها»

بدل

«أبيها»

، كما سبق فى أدلة القول الثانى.

و حينئذ تكون كغيرها من روايات الاستقلال مقيدة بغير الأب. لكن يشكل الاعتماد على ذلك فى مقابل نسخ التهذيب، و لا سيما مع موافقتها لما فى جامع المقاصد و الوسائل و الحدائق، فقد رويت فيها كما فى التهذيب. و لأجل ذلك لا مجال للبناء على نفى ولايتها، كما يقتضيه ما عرفت من وجه الجمع.

بل يتعين حينئذ البناء على ولايتها مستقلاً، فإن الرواية المذكورة نص فى ذلك. و يتعين الجمع بينها و بين الطائفة الأولى بالاستقلال كل منها و من

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

(٢) التهذيب الجزء: ٧ الصفحة: ٣٨٠ طبعه النجف الحديثه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٧

.....

أبيها، فإنه و إن بعد بالإضافة إلى الجمع بالتحديد لكنه أقرب بعد تعذره.

و يكون الجمع بينها و بين الطائفة الثانية الحمل على استحباب استئذان الأب، فإنه واضح بالإضافة إلى مثل صحيح العلاء المتقدم . و أما مثل صحيح زرارة «لا ينقض ..»

فلا- يخلو من خفاء. لكن يهون الأمر فيه أنه لا- يعرف مورده، و لم يتضح المراد منه، فان النقض إنما يكون بعد الإبرام، فيختص بالفسخ، و هو غير المدعى. نعم لا- بأس بالالتزام بمضمونه. فيكون للأب فسخ عقد البنت و إن كان صحيحاً بغير إذنه، فان فسخته انفسخ، و إن لم يفسخه بقى على صحته. و لعل قوله (ع) فى صحيح الحلبي: «ليس لها مع أبيها أمر» (١) يراد به هذا المعنى، يعنى: له فسخ عقدها و حله، نظير قوله (ع): «لا يمين للولد مع والده» (٢).

و على هذا تكون النصوص بهذا المضمون طائفة خامسة. و أما الطعن فى رواية سعدان بالضعف فلا مجال له بعد اعتماد المشهور عليها، و كون الراوى معتبر الرواية فى نفسه، و إن لم ينص عليه بتوثيق، فان ملاحظة أحواله المسطورة فى كتب الرجال تستوجب الوثوق به و اعتبار حديثه. و كذا الطعن فيها بأنها عين المرسله، فلا تكون حجة. إذ فيه: أنه خلاف الأصل بعد أن رواهما الشيخ فى التهذيب معاً. مع اختلاف فى المتن من جهة أفراد الأب فى المسند و تثنيته فى المرسله التهذيب الجزء ٧ الصفحة: ٢٥٤.

و الذى يتحصل من جميع ما ذكرنا: نفوذ عقد الأب بدون إذن البنت اعتماداً على صحيح محمد بن مسلم ، و خبر على بن جعفر ، و نحوهما.

و نفوذ عقد البنت بدون إذن الأب اعتماداً على خبر سعدان المعتضد بالنصوص الواردة فى المتعة المتقدمة. و إن الأفضل أن يكون بإذنها معاً حملاً لما دل

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب عقد النكاح حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب اليمين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٨

و المسألة مشكلة. فلا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان منهما.

و لو تزوجت من دون إذن الأب أو زوجها الأب من دون إنها و جب (١) إما إجازة الآخر أو الفراق بالطلاق. نعم إذا عضلها الولي أى: منعها من التزويج بالكفو مع ميلها سقط اعتبار إذنه (٢).

على اعتبار إذن الأب- كصحيح العلاء

- و اعتبار إذن البنت- كصحيح صفوان

- على الاستحباب، جمعاً بين هاتين الطائفتين و الطائفتين السابقتين.

و أنه إذا عقدت البنت صح عقدها، لكن يجوز للأب نقضه، فإذا نقضه انتقض، اعتماداً على

صحيح زرارة: «لا ينقض النكاح إلا الأب».

و نحوه صحيح محمد بن مسلم

، و صحيح الحلبي

، على ما عرفت. فالنصوص خمسة أصناف: صنف: يدل على استقلال الأب. و آخر: يدل على استقلال البنت. و ثالث: يدل على جواز

فسخ الأب عقد البنت. و رابع:

يدل على اعتبار إذن الأب و خامس: يدل على اعتبار إذن البنت. فيعمل بالأصناف الثلاثة الأول، و يحمل الأخيران على الاستحباب

جمعاً. هذا كله بالإضافة إلى الأب. و أما الجد: فلا ولاية له على البكر لا منضمًا، و لا مستقلاً. اعتماداً على الطائفة الثالثة من غير

معارض.

هذا و القول بالولاية على النهج المذكور و إن لم ينسب لأحد لا بأس به إذا دلت عليه الأدلة. و مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ
أُنِيبُ، و هو حسبنا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ.

(١) هذا الوجوب من باب الاحتياط الذي ذكره.

(٢) إجماعاً كما في الشرائع، و التذكرة، و القواعد، و جامع المقاصد.

و المسالك، و كشف اللثام. و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه». و هو العمدة في الخروج عن عموم الولاية. مضافاً الى عموم نفى

الحرج في بعض

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٤٩

و أما إذا منعها من التزويج بغير الكفو شرعاً فلا يكون عضلاً (١) بل و كذا لو منعها من التزويج بغير الكفو عرفاً (٢)، ممن في تزويجه

غضاضة و عار عليهم و إن كان كفواً شرعياً. و كذا لو منعها من التزويج بكفو معين مع وجود كفو آخر (٣).

و كذا يسقط اعتبار إذنه إذا كان غائباً لا يمكن الاستئذان منه مع حاجتها الى التزويج (٤).

الموارد. لكنه إنما يقتضى نفى سلطته الولي، لا إثبات استقلال البنت، لأنه ناف، لا مثبت و أما قوله تعالى (فَلَا تَعْضُوهُنَّ لَمْوَهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ

أَزْوَاجَهُنَّ إِذْ لَمْ يَتَرَاصُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ) (١) فغير ظاهر فيما نحن فيه.

لا احتمال كون الخطاب للأزواج السابقين. مع أنه لو كان للأولياء لا يدل على سقوط الولاية، لأن تحريم العضل لا يدل على ذلك.

(١) لفساد العقد فلا مورد للولاية عليها حتى من نفسها.

(٢) كأنه لإطلاق الكفو في كلامهم، بل لعل الظاهر منه الكفو عرفاً.

(٣) كأنه لانصراف المستثنى عن ذلك، فيرجع الى عموم أدلة المستثنى منه، لا- أقل من أنه خارج عن القدر المتيقن من معقد

الإجماع، فيرجع الى عموم أدلة الولاية.

(٤) قال في الخلاف: «و إن غابا جميعاً (يعنى: الأب و الجد) كان لها أن تعقد على نفسها، أو توكل من شاءت من باقى الأولياء». و فى

الحدائق: «و فى حكم العضل الغيبة المنقطعة التى يحصل معها المشقة الشديدة من اعتبار استئذان الولي». و نحوه ما فى الرياض و

رسالة شيخنا الأعظم (ره).

و الأول حكى ارتضاؤه عن كثير من الأصحاب. و يظهر من الجميع عدم الخلاف فى ذلك. بل فى كلام بعض أنه بلا خلاف ظاهر. و

كأنه لما

(١) البقرة: ٢٣٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٠

[مسألة (٢): إذا ذهب بكارتها بغير الوطاء - من وثبة و نحوها]

(مسألة ٢): إذا ذهب بكارتها بغير الوطاء - من وثبة و نحوها فحكمها حكم البكر (١). و أما إذا ذهب بالزنا أو الشبهة ففيه إشكال (٢). و لا يبعد الإلحاق بدعوى أن المتبادر من البكر من لم تتزوج (٣). و عليه فإذا تزوجت

يستفاد من دليل السقوط بالعضل.

(١) كما نص على ذلك في المسالك، و الجواهر، و غيرهما. لأن النصوص المتقدمة في استثناء الثيب - و مثلها خير ابن جعفر المتقدم في أدلة استقلال الولي - مختصة بمن نكحت رجلاً، فلا تشمل المورد. بل يرجع فيه الى عموم الولاية. نعم قد يشكل ذلك بأن بعض النصوص ولاية الولي مختصة بالبكر، و لا تشمل الفرض. لكن لو تمّ كفى نصوص استثناء الثيب المتقدمة في إثبات الولاية على من لم تنكح زوجاً آخر.

(٢) و الذي اختاره في الجواهر إلحاقها بالثيب، أخذاً بإطلاق الأدلة.

قال: «و ما في بعض النصوص من ظهور اعتبار النكاح في الثيب محمول على الغالب و نحوه، بعد قصوره عن تقييد غيره من المطلق للشهرة». أقول:

لا ينبغي التأمل في أن الثيبوبة تتحقق بزوال البكارة بوطء أو غيره. و حينئذ فإن أخذ بإطلاق الثيب و البكر كان اللازم إلحاق زوال البكارة بالوثبة و نحوها بالثيبوبة، لصدقها حقيقة. و إن بنى على تقييد الإطلاق بالنصوص المتقدمة فهي مختصة بالمتزوجة. و حملها على الغالب في هذه الجهة دون غيرها تفكيك لا يساعد عليه العرف. فإذا المتعين البناء على التقييد في الأمرين معاً. و حينئذ يتعين في زوال البكارة بالزنا و الشبهة الإلحاق بالبكر.

(٣) هذه الدعوى غير ظاهرة، بل ممنوعة، لأن البكر ذات البكارة، و لا دخل للتزويج و عدمه فيها. و كأن الأولى الاستدلال بالنصوص، بدعوى أن المفهوم منها أن المدار على التزويج، لا على الثيبوبة. و إن كان التأمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥١

و مات عنها أو طلقها قبل أن يدخل بها لا يلحقها حكم البكر (١) و مراعاة الاحتياط أولى.

[مسألة (٣): لا يشترط في ولاية الجد حياة الأب، و لا موته]

(مسألة ٣): لا يشترط في ولاية الجد حياة الأب، و لا موته. و القول بتوقف ولايته على بقاء الأب - كما اختاره جماعة - (٢) ضعيف. و أضعف منه القول بتوقفها على موته، كما اختاره بعض العامة.

فيها يقتضى كون المدار على الثيبوبة بالتزويج، لا مطلق التزويج.

و المتحصل مما ذكرنا: أن المحتمل في الثيب أربعة معان: المعنى العرفي، و هو زوال البكارة. و زوال البكارة بالوطء. و زوال البكارة بوطء الزوج، و مجرد كونها مزوجة و إن كانت باكرًا. و يقابلها الباكر.

و أن ظاهر النصوص يقتضى المعنى الثالث، و أن الأول لم يعرف به قائل، و الثانى اختاره فى الجواهر، و الرابع اختاره المصنف، و لم يعرف له موافق.

(١) يعنى: فيلحقها حكم الثيب. و هو كما ترى.

(٢) حكاه فى الشرائع قولاً. و نسبه فى كشف اللثام إلى الصدوق، و الشيخ، و التقى، و سلا، و بنى الجنيد و البراج و زهرة و حمزة. و استدل له

بموتق الفضل بن عبد الملك عن أبى عبد الله (ع): «قال: إن الجد إذا زوج ابنة ابنه و كان أبوها حياً و كان الجد مرضياً جاز. قلنا فإن هوى أبو الجارية هوى، و هوى الجد هوى ..» (١)

، لدلالة مفهومه على عدم الجواز مع فقد الأب. و أشكل بضعف سند الرواية، و دلالتها. لكن الرواية من الموتق، و هو حجة. و الدلالة للمفهوم، و هو أيضاً حجة.

و حملة - كما فى المسالك - على أنه من مفهوم الوصف، الذى ليس بحجة غير ظاهر. نعم يحتمل فى القيد المذكور أنه ذكر تمهيداً للحكم المذكور فى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٢

.....

ذيل الرواية من التشاح بين الجد و الأب، الذى لا يمكن فرضه إلا فى حال وجود الأب، فتكون الشرطية من قبيل الشرطية لتحقيق الموضوع.

فتأمل. و لذلك اختار هذا القول فى الوسائل.

لكن فى كشف اللثام مال إليه، للأصل، إلا فيما أجمع عليه، و هو صورة حياة الأب بعد ضعف أدلة الطرفين. و فيه: أنه لا قصور فى دليل القول المذكور بعد أن كان السند من الموتق، و الدلالة لمفهوم الشرط، فيقيد به إطلاق ما دل على ولاية الجد، على تقدير تماميته. مع أنها لا تخلو من تأمل إذ لم نقف على دليل لولاية الجد، إلا ما تضمن أوليته من الأب، مثل موتق عبيد بن زرارة: «قلت لأبى عبد الله (ع):

الجارية يريد أبوها أن يزوجه من رجل، و يريد جدها أن يزوجه من رجل آخر. فقال (ع): الجد أولى بذلك ..» (١).

و نحوه خبره الآخر

(٢)، و خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد و فى كتابه

(٣)، و غيرهما. و كلها مختصة أيضاً بصورة حياة الأب. بل ظاهر تعليل ذلك فى بعضها بأنها و أبها للجد كالصريح فى الاختصاص بذلك، إذ لا مجال للتعليل المذكور مع فقد الأب. و أما

صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع): «قال الذى بيده عَقْدَةُ النِّكَاحِ هو ولى أمرها» (٤).

فدلالتها غير ظاهرة و حمل من هو ولى أمرها على من له ولاية المال، و منه الجد، لا قرينة عليه، و إن ذكر فى المسالك و غيرها. و مثله صحيح أبى بصير و محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «سألت عن الذى بيده عَقْدَةُ

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

- (٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.
 (٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٨ و ملحقة.
 (٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.
 مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٣

[مسألة ٤: لا خيار للصغيرة إذا زوجها الأب أو الجد بعد بلوغها و رشدها]

(مسألة ٤): لا خيار للصغيرة إذا زوجها الأب أو الجد بعد بلوغها و رشدها (١).

□ النكاح قال: هو الأب، و الأخ، و الرجل يوصى إليه، و الذى يجوز أمره فى مال المرأة فيبتاع لها و يشتري. فأى هؤلاء عفا فعفوه جائز فى المهر إذا عفا عنه» (١).

و دعوى: أن الجد يجوز أمره فى مال المرأة حتى مع فقد الأب، فيكون ممن يبيده عقده النكاح. مدفوعه: بأن ظاهر الآية الشريفة الاختصاص بالبالغات، بقريته نفوذ عفوهن، فالروايات الواردة فى تفسيرها قاصرة عن شمول غيرهن. و لذا ذكر الأخ فى الصحيح المتقدم. و من ذلك يظهر بالوجه فيما ذكره كاشف اللثام من ضعف أدلة الطرف الآخر.

نعم يشكل ما ذكره من أن قول الجماعة مطابق للأصل. وجه الاشكال:

أن أصله عدم ترتب الأثر محكومة لاستصحاب الولاية الثابتة للجد حال حياة الأب. نعم لا تجرى إذا كان الأب قد مات فى حال كون الصغير حملاً، فيكون مقتضى الأصل العدم.

ثم إنه يمكن المناقشة فى مفهوم الموثق باحتمال كون الشرط مساقاً لتحقيق الموضوع بلحاظ ما فى ذيله من قوله (ع)

«فإن هوى ..»

، كما عرفت.

و حينئذ يكون الدليل على القول المذكور ضعيفاً أيضاً.

(١) بلا خلاف ظاهر. و فى المسالك: أنه لا يظهر فيه مخالف.

انتهى. و عن غيرها: الإجماع عليه. و يشهد له

صحيح عبد الله بن الصلت قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الجارية الصغيرة يزوجه أبوها إلها أمر إذا بلغت؟ قال (ع): لا، ليس لها مع

أبيها أمر» (٢).

و صحيح

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٤

بل هو لازم عليها. و كذا الصغير على الأقوى (١).

محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن الصبية يزوجه أبوها، ثم يموت و هى صغيرة، فتكبر قبل أن يدخل بها

زوجها، يجوز عليها التزويج، أو الأمر إليها؟ قال (ع): يجوز عليها تزويج أبيها» (١).

و نحوهما صحيح على بن يقطين

«٢»، و غيره. لكن

في صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن الصبي يتزوج الصبية. قال (ع):

إن كان أبواهما اللذان زواجهما فنعيم جائز، و لكن لهما الخيار إذا أدركا» «٣».

و لكنه لم يعرف عامل به، و لا مفت بمضمونه في الصغيرة. و نحوه ما

في خبر يزيد الكناسي عن أبي جعفر (ع): «متى يجوز للأب أن يزوج ابنته و لا يستأمرها؟ قال (ع): إذا جازت تسع سنين، فان زوجها

قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين ..» «٤».

(١) على المشهور. و يشهد له

صحيح الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الغلام له عشر سنين فيزوجه أبوه في صغره أ يجوز طلاقه و هو ابن عشر سنين؟ فقال (ع):

أما التزويج فصحيح. و أما طلاقه فينبغي أن تحبس عليه امرأته حتى يدرك ..» «٥».

بذلك استدلل في الحقائق. لكن دلالة على نفى الخيار غير ظاهرة، لأن صحة العقد لا تنافي الخيار، بل هي موضوع للخيار. و مثله ما

دل على توارثهما إذا زوجهما الأبوان

«٦»، فإن التوارث إنما يدل على الصحة لا غير، و هي لا تنافي

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ١١ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب عقد النكاح حديث: ١ و تقدم ذكر الحديث في الصفحة: ٤٣٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٥

و القول بخياره في الفسخ و الإمضاء (١) ضعيف. و كذا لا خيار للمجنون بعد إفاقته (٢).

[مسألة ٥:] يشترط في صحة تزويج الأب و الجد و نفوذه عدم المفسدة

(مسألة ٥): يشترط في صحة تزويج الأب و الجد و نفوذه عدم المفسدة (٣)، و إلا يكون العقد فضولياً، كالأجنبي

الخيار. و على هذا ينحصر دليل نفى الخيار في الصغير بما دل على اللزوم.

(١) نسب إلى الشيخ في النهاية، و بنى البراج و حمزة و إدريس: لصحيح ابن مسلم المتقدم، و لتطرق الضرر إليه من جهة إثبات المهر

في ذمته و النفقة من غير ضرورة، و بذلك افترق عن الصبية، فإن العقد عليها يثبت لها المهر و النفقة، لا عليها، و

لخبر يزيد الكناسي: «إن الغلام إذا زوجه أبوه و لم يدرك كان بالخيار إذا أدرك و بلغ خمس عشرة سنة، أو يشعر في وجهه، أو

ينبت في عانته» «١».

لكن الصحيح بعد عدم العامل به في الصبية يتعين حمل الخيار فيه على خلاف ظاهره، لتعذر التفكيك في معنى الخيار في الصبي و

الصبية. و الضرر المذكور إن تم كونه ضرراً منفيماً كان موجباً لقصور الولاية، و عدم صحة العقد كالفضولي. و إلا- كما هو المفروض

في كلامهم - فلا يصلح لإثبات الخيار، ولا لإثبات غيره. و أما خبر الكناسي فالإشكال فيه كالإشكال في الصحيح، فقد ذكر في صدره الخيار للصغيرة، ولأجله يتعين حمل الخيار فيه على خلاف ظاهره. مضافاً الى أنه غير ظاهر الحجية، لعدم ثبوت وثاقه يزيد الكناسي. نعم في السند أحمد بن محمد بن عيسى، والحسن بن محبوب، و أبو أيوب الخراز. وقد يشعر ذلك بالوثاقه.

(٢) إجماعاً، كما في المسالك و في كشف اللثام: لا يعرف فيه خلاف.

و يقتضيه ما دل على لزوم العقود.

(٣) يظهر من المسالك الاتفاق عليه، حيث جعل الفارق بين ولاية

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب عقد النكاح حديث: ٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٦

و يحتمل عدم الصحة بالإجازة أيضاً (١). بل الأحوط مراعاة المصلحة (٢). بل يشكل الصحة إذا كان هناك خاطبان أحدهما أصلح من الآخر بحسب الشرف، أو من أجل كثرة المهر أو

الأب و ولاية الحاكم الاجتراء بعدم المفسدة في الأولى، و اعتبار المصلحة في الثانية. فكأن ولاية الأب في النكاح غير ولايته في المال، فان المشهور بين القدماء، المدعى عليه الإجماع، و المصرح به في كلام جماعة من المتأخرين:

اعتبار المصلحة فيها. و الفارق بين المقامين هو عدم وضوح الإطلاق في ولاية الأب في المال، بخلاف المقام. و على هذا فالذي يدل على اعتبار الشرط المذكور هنا دليل نفي الضرر. و يقتضى الاجتراء به في صحة العقد و إن لم يكن مصلحة إطلاق أدلة الولاية، المقتصر في تقييده على ما ذكر. و أما ما ورد في جواز الأخذ من مال الولد

«١» إذا لم يكن فيه سرف، أو إذا كان بالمعروف، أو إذا كان مما لا بد منه، معللاً بأن الله لا يحب الفساد فمورده التصرف في مال الكبير. مع كون التصرف راجعاً الى المتصرف لا الى الولد، فالتعدى الى الصغير في التصرف الراجع إليه في غير المال، غير ظاهر. فالعمل بالإطلاق متعين.

(١) بناء على أنه يعتبر في المجيز أن يكون جائز التصرف حال العقد، و إلا- لم تصح اجازته، كما سينبه المصنف على ذلك في المسألة السادسة.

لكن اشتراط ذلك خلاف إطلاق الأدلة.

(٢) لما عرفت من أن المشهور بين المتقدمين اعتبار المصلحة في نفوذ تصرف الولي الإجباري في المال. بل قد يستظهر من حجر التذكرة دعوى نفي الخلاف فيه بين المسلمين و قد صرح به جماعة كثيرة فيتعدى منه الى المقام، فيلحق المقام به. لكنه - مع عدم ثبوت ذلك في الملحق به - غير

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب ما يكتسب به.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٧

قلته بالنسبة إلى الصغير (١)، فاختر الأب غير الأصلح لتشهي نفسه.

[مسألة ٦: لو زوجها الولي بدون مهر المثل، أو زوج الصغير بأزيد منه]

(مسألة ٦): لو زوجها الولي بدون مهر المثل، أو زوج الصغير بأزيد منه، فإن كان هناك مصلحة تقتضى ذلك صح العقد و المهر و لزم (٢)، و إلا ففى صحة العقد و بطلان المهر و الرجوع الى مهر المثل، أو بطلان العقد أيضاً قولان (٣)

ظاهر فى قبال إطلاق الأدلة. و دعوى الانصراف الى خصوص المصلحة ممنوعة. و من ذلك يظهر نفى الاشكال الذى ذكره المصنف بقوله: «بل يشكل..»، فإن إطلاق الأدلة محكم.

(١) لا- يخلو هذا المثال من الإشكال. لأن الصغير إذا زوج بمهر كثير كان ذلك الترويج ضرراً عليه، لا خلاف الأصلح. بخلاف الصغيرة إذا زوجت بالمهر القليل، فإنه خلاف الأصلح لا غير.

(٢) لعموم دليل الولاية. و عن جامع المقاصد: أنه المعتمد فى الفتوى

(٣) و عن الشيخ (ره): قول ثالث، و هو صحة العقد و المهر و لزومهما، عملاً بإطلاق أدلة الولاية، المعتضد بما دل على جواز عفو عن المهر بعد ثبوته. و فيه: أن التعدى عن العفو الى المقام غير ظاهر، فان نقص المهر ربما يكون مهانة على الزوجة، و ليس العفو كذلك. و أدلة نفى الضرر مقدمة على إطلاق أدلة الولاية. و حينئذ يدور الأمر بين القولين الأولين. و لأجل ذلك قال فى الشرائع: «إذا زوجها الولي بدون مهر المثل هل لها أن تعترض؟ فيه تردد. و الأظهر أن لها الاعتراض» و لم يتعرض لمورد الاعتراض، و أنه خصوص المهر، أو العقد نفسه. و قد ذكر فى المسالك و غيرها وجهين أو قولين. و قد تبع المصنف صاحب الجواهر فى اختيار ثانيهما، لأن الواقع فى الخارج أمر واحد مشخص، فاما أن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٨

.....

يكون صحيحاً بلا إجازة، أو موقوفاً عليها. و لا مجال للتفكيك فيه بين ذات العقد فيصح و بين المهر فيتوقف على الإجازة. و لذا لو عقد فضولا بمهر خاص لم يجز للأصيل إجازة العقد دون المهر.

و فى المسالك اختار الأول، لأن العقد صحيح، و إنما المانع من قبل المهر، و يمكن جبره بفسخه خاصة، و الرجوع الى مهر المثل. و لا- نسلم أنهما واحد، بل اثنان لا تلازم بينهما. و أوضحه شيخنا الأعظم (ره) فى رسالته النكاح بأن دليل صحة تصرف الولي شامل لنفس العقد، فلا وجه لتوقفه على الإجازة. غاية الأمر أن الضرر فى الصداق اقتضى خروجه عن دليل الولاية، فيتوقف على الإجازة. و التفكيك بين العقد و المهر فى مثل ذلك ثابت لا مانع منه. و أما عدم جواز التفكيك فيما لو عقد فضولا بمهر خاص، فهو لأجل أن الإجازة بمنزلة القبول، لا يجوز التفكيك فيه بين أبعاض العقد الواحد. و ليس منه المقام، لما عرفت من أن العقد فى نفسه لا يحتاج إلى الإجازة، و أن المحتاج إليها خصوص المهر لا غير. و قد أطل (قدس سره) فى توضيح ذلك. فراجع.

و يشكل بأن الضرر ليس فى جعل المهر نفسه، و إنما هو بالنكاح على المهر المذكور، فالضرر يكون بالنكاح المقيد بالمهر، و انتفاؤه بدليل نفى الضرر عين البطلان. و بالجملة: لو كان الضرر حاصلًا من جعل المهر نفسه أمكن أن يقال بصحة العقد عملاً بعموم الولاية، و بطلان المهر، عملاً بعموم نفى الضرر. لكنه ليس كذلك، بل الضرر حاصل من الترويج بالمهر المذكور. فنفيه بدليل نفى الضرر يقتضى بطلان نفس الترويج، لا بطلان المهر وحده و نظير ذلك ما تقدم فى مبحث الرياء فى الصلاة، فإنه إذا صلى جماعة رياء، فالرياء يكون بالصلاة فتحرم، لا بالجماعة فتحرم هى دون الصلاة، فتبطل الجماعة و تصح الصلاة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٥٩

أقواماً: الثانى. و المراد من البطلان عدم النفوذ، بمعنى توقفه على إجازتها بعد البلوغ. و يحتمل البطلان و لو مع الإجازة بناء على اعتبار وجود المجيز فى الحال (١).

[مسألة ٧: لا يصح نكاح السفية المبذر إلا بإذن الولي]

(مسألة ٧): لا يصح نكاح السفية (٢) المبذر إلا بإذن الولي. و عليه أن يعين المهر و المرأة (٣). و لو تزوج

(١) قد عرفت أن هذا خلاف إطلاق أدلة الصحة.

(٢) قال في الشرائع: «و المحجور عليه للتبذير لا يجوز له أن يتزوج غير مضطر، و لو أوقع كان العقد فاسداً و إن اضطر الى النكاح جاز للحاكم أن يأذن له سواء عين الزوجة أو أطلق». و نحوه ما في القواعد.

و وجه عدم نفوذ نكاحه: أن النكاح تصرف في المال، لما يترتب عليه من المهر و النفقة، و السفية محجور عن ذلك إجماعاً. و هذا مما لا إشكال فيه. إنما الإشكال في لزوم الاقتصار في الاذن على حال الضرورة، فإذا تزوج مع عدم الضرورة الى ذلك لم يصح و إن أذن له الولي، فإن الظاهر أنه لا خلاف عندهم فيه، مع أنه لا يظهر الفرق بين النكاح و غيره، إذ في غير النكاح يصح تصرفه إذا أذن له الولي و كان التصرف عقلياً و إن لم تكن ضرورة تدعو اليه، فما الذي ميز النكاح عن غيره؟! اللهم إلا- أن تحمل الضرورة في كلامهم على الحاجة المتعارفة، كما هو غير بعيد عن مذاقهم، و إن كان بعيداً عن عبارتهم. و لأجل ما ذكرنا لم يتعرض في المتن لذكر الضرورة، و اكتفى بالمصلحة.

(٣) تعيين المهر من وظائف الولي. أما تعيين المرأة فمن وظائف الزوج، و ليس هو سفيهاً في هذه الجهة حتى يكون مولى عليه فيها. نعم إذا كان تعيينه يؤدي الى ضياع المال لم يقبل، لكون المفروض كونه محجوراً عن المال، فلو عين امرأة شريفة يستغرق مهر مثلها ماله أو يزيد عما يليق

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٠

بدون إذنه وقف على إجازته فان رأى المصلحة و أجاز صح، و لا- يحتاج إلى إعادة الصيغة، لأنه ليس كالمجنون و الصبي (١) مسلوب العبارة، و لذا يصح وكالته عن الغير في إجراء الصيغة و مباشرته لنفسه بعد إذن الولي.

[مسألة ٨: إذا كان الشخص بالغاً رشيداً في المآليات لكن لا رشد له بالنسبة إلى أمر التزويج و خصوصياته]

(مسألة ٨): إذا كان الشخص بالغاً رشيداً في المآليات لكن لا رشد له بالنسبة إلى أمر التزويج و خصوصياته من تعيين الزوجة و كيفية الامهار و نحو ذلك فالظاهر كونه كالسفيه في المآليات في الحاجة إلى إذن الولي، و إن لم أر من تعرض له (٢).

بحاله لم يقبل منه. و كذلك الكلام في تعيين مكان العقد أو زمانه، فإنه يقبل منه التعيين، إلا إذا كان موجباً لضياع المال بحسب حاله. و بالجملة:

إذا اعتبرت الضرورة في جواز تزويجه و جب الاقتصار على الضرورة في الزوجة و المكان و الزمان و غيرهما من الجهات التي تختلف في زيادة المال، و لا يقبل تعيين السفية في واحدة من الجهات إذا كان يوجب اختلاف المال.

و إن اكتفى بكون التصرف متعارفاً و إن لم تدع الضرورة إليه قبل تعيينه، إلا إذا لم يكن لائقاً بحاله، و كان موجباً لزيادة المال.

(١) هذا مما لا إشكال فيه. و يقتضيه عموم الأدلة، بل قد تقدم في كتاب الإجارة أن من المحتمل أن يكون الصبي كذلك.

(٢) لكن ظاهر حصرهم أسباب الحجر بخصوص السفه في المال و أن الحجر يرتفع بالرشد في المال: أن السفه في غير المآليات لا أثر له في الحجر.

و يقتضيه عموم السلطنة. و ليس السفه في التزويج إلا كالسفه في المأكل، و المسكن، و الملبس، و المركب، و معاشره الاخوان، و غير

ذلك من الأمور المتعلقة بالإنسان مما لا يستوجب إتلاف المال و تذييره. فان من الضروري

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦١

[مسألة ٩): كل من الأب و الجد مستقل فى الولاية]

(مسألة ٩): كل من الأب و الجد مستقل فى الولاية (١) فلا يلزم الاشتراك، و لا الاستئذان من الآخر. فأيهما سبق مع مراعاة ما يجب مراعاته لم يبق محل للآخر (٢). و لو زوج كل منهما من شخص، فان علم السابق منهما فهو المقدم و لغي

أنه لا ولاية على السفية فيها، و ليس هو ممنوعاً من التصرف إلا بإذن وليه، فليكن السفه فى التزويج كذلك. نعم قد يستفاد من رواية عبد الله ابن سنان: «إذا بلغ و نبت عليه الشعر جاز أمره، إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً» [١] بناء على إطلاق السفية، الشامل لما نحن فيه. لكنه غير ظاهر.

(١) بلا- إشكال ظاهر و يقتضيه إطلاق النصوص و ظاهر الجواهر التوقف فى ذلك. حيث أنه فى شرح قول ماتنه: «فمن سبق عقده صح» ذكر أنه بناء على استقلال كل منهما بالولاية. انتهى.

(٢) يعنى: يصح السابق، كما فى الشرائع و القواعد و غيرهما. و عن الغنية و السرائر: الإجماع عليه و فى الجواهر: «لم نعرف فيه خلافاً بينهم، بل يمكن دعوى الإجماع عليه». و الظاهر أنه كذلك. و يقتضيه إطلاق الأدلة. و يشهد له صحيح هشام بن مسلم و محمد بن حكيم عن أبى عبد الله (ع): «قال إذا زوج الأب و الجد كان التزويج للأول. فإن كانا جميعاً فى حال واحدة فالجد أولى» [١].

و

موثق عبيد بن زرارة: «قلت لأبى عبد الله

[١] هذا المضمون مروى بتعبيرات مختلفة و أقرب الكل اليه ما رواه فى الوسائل باب: ٢ من احكام الحجر حديث: ٥، الا أنه نقله عن الخصال عن ابى الحسين الخادم بياع اللؤلؤ من دون توسط ابن سنان. لكن الموجود فى الخصال الجزء: ٢ الصفحة: ٨٩ روايته عن بياع اللؤلؤ عن عبد الله بن سنان. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٢

الآخر. و إن علم التقارن قدم عقد الجد (١). و كذا إذا جهل التاريخان (٢). و أما إن علم تاريخ أحدهما دون الآخر، فان

عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوجه من رجل و يريد جدها أن يزوجه عن رجل آخر. فقال: الجد أولى بذلك ما لم يكن مضاراً، إن لم يكن الأب زوجها قبله. و يجوز عليها تزويج الأب و الجد» [١].

(١) اتفاقاً، كما عن السرائر و الغنية. و يشهد به الصحيح و الموثق المتقدمان، و

صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «إذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه و لابنه أيضاً أن يزوجه. فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً وجدها رجلاً. فقال (ع): الجد أولى بنكاحها» [٢].

و نحوه موثق عبيد بن زرارة عن أبى عبد الله (ع)

«٣». (٢) لما يأتي في المتن من أنه يستفاد من الموثق المتقدم أن الشرط في نفوذ عقد الجد أن لا يسبقه عقد الأب، و هذا الشرط يمكن إحرازه بالأصل في الفرض. إذ الأصل يقتضى عدم سبق عقد الأب على عقد الجد، فيصح. لكن يعارضه أصالة عدم سبق عقد الجد على عقد الأب، المقتضى لصحة عقد الأب، لما سبق من استقلال كل منهما بالولاية، فإذا سبق أحدهما بالعقد صح. هذا بناء على جريان الأصل بالنسبة الى كل من مجهولى التاريخ. و أما بناء على التحقيق من عدم جريانه بالنسبة الى كل منهما. ذاتا فلا مجال لإحراز الشرط المذكور بالنسبة الى كل منهما. و حينئذ يعلم بصحة أحد العقدين و فساد الآخر من دون تعيين، فيتعين الرجوع الى القرعة، أو غيرها، على ما تقدم فى مبحث تزويج الأختين، و غيره.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٣

كان المعلوم تاريخ عقد الجد قدم أيضا (١) و إن كان المعلوم تاريخ عقد الأب احتمال تقدمه (٢). لكن الأظهر تقديم عقد الجد، لان المستفاد من خبر عبيد بن زرارة أولوية الجد ما لم يكن الأب زوجها قبله، فشرط تقديم عقد الأب كونه سابقاً (٣)

(١) هذا واضح بناء على عدم جريان الأصل بالنسبة إلى مجهول التاريخ، لأنه بعد أن كان عقد الجد معلوم التاريخ، أمكن جريان أصالة عدم عقد الأب قبله الى حينه، المثبت لصحته، لما عرفت من استقلاله بالولاية. و لا يعارضه أصالة عدم عقد الجد الى زمان عقد الأب، الموجب لصحته، لأنه مجهول التاريخ. نعم بناء على جريان الأصل بالنسبة إلى مجهول التاريخ يكون الأصل متعارضاً فى الطرفين، و يكون الحكم كما فى صورة الجهل بالتاريخين معاً.

(٢) بل المتعين ذلك بناء على عدم جريان الأصل بالنسبة إلى مجهول التاريخ ذاتاً، فإن أصالة عدم سبق عقد الجد و عدم مقارنته لعقد الأب بلا معارض، فيثبت صحة عقد الأب. أما بناء على جريان الأصل يكون الأصل فى الطرفين متعارضاً، و يكون الحكم كما فى مجهولى التاريخ.

(٣) إن كان المراد من كونه سابقاً أن لا يتقدمه عقد الجد و لا يقارنه.

فهو مما يمكن إثباته بالأصل، لأصالة عدم عقد الجد الى ما بعد انتهاء عقد الأب. و إن كان المراد من كونه سابقاً أن يكون بحيث يلحقه عقد الجد، بأن يكون عنوان السبق بنفسه ملحوظاً شرطاً، فهذا غير مفهوم من أدلة الولاية للأب، فإن عقد الأب صحيح و إن لم يلحقه عقد الجد. و بالجملة:

المفهوم من النصوص: صحة عقد الجد إذا كان وارداً على امرأة خلية غير مزوجة، فيكون الشرط ذلك، لا مجرد عدم السبق لعقد الأب من حيث هو، فالشرط وجودى لا عدمى. و كذلك المفهوم منها: أن شرط

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٤

و ما لم يعلم ذلك يكون عقد الجد أولى (١) فتحصل: أن اللازم

صحة عقد الأب أن يرد على خلية غير مزوجة و لا يقارنه عقد الجد، لا مجرد السبق على عقد الجد من حيث هو سبق. و من ذلك يظهر الاشكال فيما فى الجواهر، فإنه ذكر أنه مع العلم بتاريخ أحدهما و جهل الآخر يحكم بصحة المعلوم، بناء على أصالة تأخر

المجهول عنه. و إن جهلاً معاً قدم عقد الجد بناء على أن مقتضى الأصلين الاقتران، الذي قد عرفت تقدم عقد الجد فيه. و إن قلنا أن الاقتران أيضاً حادث كان الحكم بالقرعة التي هي لكل أمر مشكل. مع احتمال تقدم عقد الجد، لإطلاق ما دل عليه ما لم يسبقه عقد الأب، فمتى لم يعلم يحكم بتقدم عقده. فتأمل جيداً.

انتهى. و لعله أشار بالأمر بالتأمل إلى ضعف الاحتمال المذكور. كما أن من المحتمل أن يكون المراد من أصالة تأخر الحادث استصحاب عدمه الى ما بعد زمان الحادث الآخر، فيكون صحيحاً. و حينئذ يتم ما ذكره من الأخذ بالعقد المعلوم التاريخ، و رفع اليد عن مجهول التاريخ. و البناء على القرعة مع الجهل بالتاريخين.

(١) لأصالة عدم سبق عقد الأب إلى حين عقد الجد. لكن عرفت أنه مع البناء على عدم جريان الأصل بالنسبة إلى مجهول التاريخ كيف يجرى في المقام أصالة عدم عقد الأب إلى حين عقد الجد مع كونه مجهول التاريخ؟.

و الذي يتحصل: أن المصنف (ره) يستظهر من النصوص أن الشرط في نفوذ عقد الأب أن لا يسبق عقد الجد، و الشرط في نفوذ عقد الجد أن لا يسبقه عقد الأب. فمع الجهل بالتاريخين يمكن نفي شرط نفوذ عقد الأب بأصالة عدم سبقه على عقد الجد، و إثبات شرط نفوذ عقد الجد بأصالة عدم سبق عقد الأب عليه. و كذا مع الجهل بتاريخ أحدهما دون الآخر أيما كان منهما. لكن الاستظهار المذكور غير ظاهر الوجه، بل المستفاد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٥

تقديم عقد الجد في جميع الصور إلا في صورة معلومية سبق عقد الأب. و لو تشاح الأب و الجد فاختر كل منهما واحداً قدم اختيار الجد (١). و لو بادر الأب فعقد، فهل يكون باطلاً أو يصح؟ وجهان، بل قولان (٢)، من كونه سابقاً

من الأدلة أن العقد من كل من الأب و الجد ينفذ مع قابلية المحل، فاذا وقع العقد من أحدهما لم يصح العقد من الآخر، لعدم قابلية المحل، و إذا اقترنا كان عقد الجد مقديماً. فعنوان السبق بما هو لم يؤخذ موضوعاً لنفوذ عقد الأب، و إنما لو حظ طريقاً الى كون الصغيرة مزوجة. و كذا عدم سبق عقد الأب يراد منه كونها خلية. و من ذلك يظهر لك الاشكال فيما في الجواهر من احتمال تقديم عقد الجد مع الجهل بالتاريخين، لإطلاق ما دل عليه إذا لم يسبقه عقد الأب، فمتى لم يعلم يحكم بتقدم عقده. انتهى.

فان ذلك خلاف الظاهر. و المتعين الرجوع الى القرعة بعد أن كان الأصل لا يصلح لإثبات كونها خلية إلى حين العقد بالنسبة الى كل منهما، كما هو التحقيق. و إذا بنى على ما احتمله في الجواهر تعين البناء على صحة عقد الجد حتى فيما جهل تاريخ أحدهما و علم تاريخ الآخر اعتماداً على الأصل، حسب ما اختاره المصنف. و لا وجه للفرق بين صورة الجهل بالتاريخين و الجهل بتاريخ أحدهما. فلاحظ.

(١) كما في الشرائع و القواعد و غيرهما. و في كشف اللثام: حكاية الإجماع عليه عن الانتصار و الخلاف و المبسوط و السرائر. و يشهد له النصوص، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)

، و موثقى عبيد بن زرارة

المتقدمة في أوائل المسألة.

(٢) اختار في المسالك ثانيهما قال: «لو كان السابق الأب و قد علم بأن الجد مخالف له و قصد سبقه بالعقد، فقد ترك الأولى، و صح عقده».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٦

فيجب تقديمه. و من أن لازم أولوية اختيار الجد عدم صحته خلافه. و الأحوط مراعاة الاحتياط. و لو تشاح الجد الأسفل و الأعلى هل يجرى عليهما حكم الأب و الجد أو لا؟ وجهان، أو جههما: الثاني، لأنهما ليسا أباً و جدّاً بل كلاهما جد، فلا يشملهما ما دل على

تقديم الجد على الأب (١)

لكن في الجواهر: «قد يقال ببطلان عقده حينئذ. لأولوية الجد منه في هذا الحال، الظاهرة في انتفاء الولاية للأب، بل هو المعنى المعروف المستعمل فيه لفظ الأولي في غير المقام». ثم حكى في آخر كلامه عن كشف اللثام: دعوى الاتفاق على صحة السابق، و جعله مقتضى إطلاق الصحيح، يعنى: صحيح هشام ، و الموثق المتقدمين، و عليه فلا مجال للإشكال فيه.

و يتعين حمل الأولوية في كلامهم في صحيح محمد بن مسلم و غيره على التكليفية، استحبابية أو وجوبية، لا الوضعية. و على هذا لا يظهر وجود قائل بالأول. فقول المصنف (ره): «قولان» إن أراد بالأول ما في الجواهر، فليس هو إلا إشكالاً على الدليل. و إن كان غيره فلم أعثر عليه. (١) لكن

في خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع): «قال (ع) إني لذات يوم عند زياد بن عبد الله إذا جاء رجل يستعدى على أبيه، فقال: أصلح الله الأمير إن أبي زوج ابنتي بغير إذنى. فقالوا زياد لجلسائه الذين عنده: ما تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ فقال: نكاحه باطل. قال (ع):

ثم أقبل على فقال: ما تقول يا أبا عبد الله. فلما سألتني أقبلت على الذين أجابوه، فقلت لهم: أليس فيما تروون أنتم عن رسول الله (ص) أن رجلاً جاء يستعديه على أبيه في مثل هذا فقال له رسول الله (ص): أنت و مالك لأبيك؟ قالوا: بلى. فقلت لهم: فكيف يكون هذا و هو و ماله لأبيه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٧

[مسألة ١٠: لا يجوز للولي تزويج المولى عليه بمن به عيب]

(مسألة ١٠): لا يجوز للولي تزويج المولى عليه بمن به عيب (١)، سواء كان من العيوب المجوزة للفسخ أولاً،

و لا يجوز نكاحه؟ قال (ع): فأخذ بقولهم و ترك قولي «١». و قد يظهر من التعليل أولوية الجد باعتبار ولايته على الأب، كما في الجواهر. لكن التعليل المذكور علل به نفوذ تصرف الجد، لا أولويته من الأب عند الاقتران. و منه يظهر الإشكال في الاستدلال على ذلك بخبر قرب الاسناد

«٢» المشتمل على أولوية الجد مع اختلافهما فيمن يراد تزويجه،

معللاً بذلك. إلا أن يقال: عموم التعليل شامل للمقام و إن كان التعليل في مورد خاص. اللهم إلا أن يشكل التعليل شامل للمقام و إن كان التعليل في مورد خاص. اللهم إلا أن يشكل التعليل في الأول بمعارضته بغيره، كما تقدم في مسألة أنه لا يجوز للوالد أن يأخذ من مال ولده شيئاً و يحج به، فراجع هذا المبحث من الشرح. فتأمل جيداً. كما يشكل التعليل في الثانى بأنه لا عامل به على ظاهره و مؤولته مجمل لا يمكن الاستدلال به. فلاحظ،

(١) قال في الشرائع: «إذا زوجها الولي. بالمجنون و الخصى صح، و لها الخيار. و كذا لو زوج الطفل بمن بها أحد العيوب الموجبة للفسخ».

و في المسالك استدلل على الصحة: بأن العيوب المذكورة لا تنافي الكفاءة التي هي شرط الصحة. و استدلل على الخيار بالأدلة الدالة على ثبوت الخيار بالعيوب المذكورة. و مقتضى ذلك: أنه إذا زوج الولي بمن به عيب غير العيوب المذكورة كان العقد صحيحاً و لا خيار. ثم حكى في المسالك عن الشيخ في الخلاف القول بالصحة و لم يذكر الخيار، و عن الشافعية قولاً بعدم الصحة، من حيث أنه لاحظ للمولى عليه في تزويج المعيب سواء علم الولي أم لم يعلم، و وجهاً ثالثاً بالتفصيل بين علم الولي بالعيوب فيبطل، كما

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح حديث: ٨.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٨

لأنه خلاف المصلحة. نعم لو كان هناك مصلحة لازمة المراعاة جاز. و حينئذ لا خيار له و لا للمولى عليه (١) إن لم يكن من العيوب المجوزة للفسخ، و إن كان منها ففي ثبوت الخيار للمولى عليه بعد بلوغه أو إفاقة، و عدمه لان المفروض إقدام الولي مع علمه به. و جهان، أو جههما: الأول، لإطلاق أدلة تلك العيوب (٢). و قصوره

لو اشترى له المعيب مع علمه بالعيوب، و الجهل فيصح. و يثبت الخيار للولي على أحد الوجهين، أولهما عند البلوغ. قال: «و هذا الوجه الأخير موجه». و اختاره المصنف، و علله بأنه خلاف المصلحة. و كأنه يريد بذلك أنه فيه، مفسدة، و لو الغضاضة العرفية و الاستنكار. و حينئذ يكون البطلان في محله، لما عرفت من اشتراط تصرف الولي بعدم المفسدة و لذا قال في الجواهر: «لا يخلو من قوة إن لم يكن إجماعاً، و لم تحصل مصالح تقتضى الفعل، أو مرجحات بحيث ترتفع المرجوحية معها، و حينئذ ينفذ و يلزم على المولى عليه». و الوجه في الحكم الثاني أيضاً إطلاق أدلة الولاية.

و مما ذكرنا يظهر أن المراد بالعيوب في كلام المصنف لا بد و أن يكون خصوص ما كان وجوده موجباً للضرر عرفاً، فلا يشمل العيب الذي لا يكون وجوده ضرراً على الزوجة و لا مهانة عليها، مثل كونه ناقصاً بعض الأصابع أو زائدها. و إلا كان الوجه الصحة، عملاً بإطلاق الأدلة.

(١) إذ لا دليل على هذا الخيار، و الأصل اللزوم.

(٢) كما في المسالك. و تبعه في الجواهر في توجيه الخيار الذي ذكره المحقق. لكن هذا الإطلاق غير ظاهر، فان تلك الأدلة كما لا تشمل صورة علم الزوج لا تشمل صورة علم وليه أو وكيله مع إقدامهما على العيب لاقتضاء المصلحة ذلك، كما هو الحال في سائر المعاملات التي يوقعها الولي

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٦٩

بمنزلة جهله (١). و علم الولي و لحاظه المصلحة لا يوجب سقوط الخيار للمولى عليه. و غاية ما تفيد المصلحة إنما هو صحة العقد، فتبقى أدلة الخيار بحالها. بل ربما يحتمل ثبوت الخيار للولي أيضاً (٢) من باب استيفاء ما للمولى عليه من الحق. و هل له إسقاطه أم لا؟ مشكل (٣)، إلا أن يكون هناك مصلحة ملزمة لذلك. و أما إذا كان الولي جاهلاً بالعيوب و لم يعلم به إلا بعد العقد، فان كان من العيوب المجوزة للفسخ فلا إشكال في ثبوت الخيار له (٤)، و للمولى عليه إن لم يفسخ،

أو الوكيل على المعيب.

(١) يعني: حتى لو فرض أن الصغير كان عالمياً بالعيوب. و لكن لا دليل على هذه المنزلة و إن ادعيها في المسالك و الجواهر. و لو سلمت لم تجد في ثبوت الخيار، لأن علم الولي بمنزلة علم المولى عليه، كما أن علم الوكيل بمنزلة علم الموكل في خروجه عن

منصرف أدلة الخيار، كما سبق.

(٢) في الجواهر: «لا يبعد ثبوته للولى أيضا باعتبار نيابته عن المولى عليه المفروض عدم إسقاط إقدامه مع علمه إياه». و هو فى محله. لكن عرفت عدم تمامية المبنى. و وجه التوقف فى ذلك ما ذكره فى المسالك من أن الخيار هنا أمر يتعلق بشهوة الزوجين، و لا حظ فيه لغيرهما، فيناط بنظرهما. و الى ذلك أشار فى عبارته السابقة بقوله: «على أحد الوجهين».

و يضعفه أنه خلاف ما دل على ولاية الولي. فلاحظ.

(٣) بل لما كان تضييغاً للحق كان ممنوعاً.

(٤) ثبوته للولى لا- بد أن يكون من حيث كونه ولياً و نائباً عن المولى عليه، فالخيار للمولى عليه لا غير، لكن قبل البلوغ ينوب عنه فيه الولي،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٠

و للمولى عليه فقط إذا لم يعلم به الولي الى أن بلغ أو أفاق.

و إن كان من العيوب الأخر فلا خيار للولى (١). و فى ثبوته للمولى عليه و عدمه وجهان، أوجهما: ذلك (٢)، لأنه يكشف عن عدم المصلحة فى ذلك التزويج. بل يمكن أن يقال: إن العقد فضولى حينئذ لا أنه صحيح و له الخيار.

و بعد البلوغ يقوم به بنفسه أو بوكيله. و على هذا فقول المصنف (ره):

«لا إشكال فى ثبوت الخيار له» غير ظاهر، لما عرفت من الإشكال الذى ذكره فى المسالك، و أنه أحد الوجهين. نعم لا إشكال فى ثبوت الخيار للمولى عليه لإطلاق أدلته. هذا بعد البناء على صحة العقد. أما إذا بنى على فساده، للمفسدة، كما يأتى فى غير العيوب المجوزة للفسخ، و كما سبق فى حال علم الولي. لأن كونه مصلحةً و غير مصلحةً تابع للواقع، لا للعلم و عدمه، فالعقد باطل من أصله. نعم لو فرض أن فيه مصلحةً يتدارك بها نقص العيب، و كان الولي جاهلاً بذلك، كان العقد صحيحاً حينئذ، و يثبت الخيار لإطلاق أدلته. و لا مجال للإشكال المتقدم، للفرق بين المقامين.

و كذا الحكم فى سائر المعاملات التى يوقعها الولي مع الجهل بالعيب.

(١) لأصالة اللزوم بعد أن لم يكن دليل على الخيار. هذا لو كان المراد نفى الخيار للولى فى مقابل المولى عليه. و إن كان المراد نفيه

للولى من حيث كونه ولياً فلا وجه له بعد أن بنى على ثبوت الخيار للمولى عليه، فإنه إذا ثبت له ثبت للولى من حيث كونه ولياً.

(٢) الخيار هنا خلاف ما دل على أنه لا يرد النكاح إلا من العيوب المخصوصة. و أما التعليل الذى ذكره فى المتن، فإن كان المراد به

المفسدة- كما هو الظاهر- اقتضى بطلان العقد من أصله، إذ لا ولاية للولى حينئذ، فيتعين كون العقد فضولياً تتوقف صحته على

الإجازة. و بالجملة: إن دل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧١

[مسألة ١١: مملوك المملوك كالمملوك]

(مسألة ١١): مملوك المملوك كالمملوك فى كون أمر تزويجه بيد المولى (١).

[مسألة ١٢: للوصى أن يزوج المجنون المحتاج الى الزواج]

(مسألة ١٢): للوصى أن يزوج المجنون المحتاج الى الزواج (٢)،

على صحة العقد هنا دليل فلا وجه للخيار للولى ولا للمولى عليه، لما دل على أنه لا يرد النكاح إلا من العيوب المخصوصة. وإن لم يدل على الصحة دليل كان اللازم القول بالبطلان.

و المتحصل من جميع ما ذكرناه: أنه إذا زوج الولى بمن فيه العيب الموجب للمنقصة بطل العقد من دون فرق بين العالم والجاهل، و العيب الموجب للخيار وغيره. و إنه إذا كان الولى قد لاحظ مصلحة يتدارك بها النقص صح العقد، و لا خيار للمولى عليه، كما هو ظاهر المسالك، و الجواهر.

و أما ما ذكره المصنف (ره) فيتوجه عليه الأشكال من وجوه. أحدها:

التفصيل بين الولى و المولى عليه. و الثانى: إثباته للمولى عليه. و الثالث:

تعليل الخيار بما يوجب البطلان لا الخيار.

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه، لأن المملوك كسائر الأموال التى تكون للمملوك كلها تحت سلطان المولى، لما فى الصحيح من أن العبد و ماله لأهله، لا يجوز له تحرير، و لا كثير عطاء، و لا وصية، إلا أن يشاء سيده «١». و نحوه غيره.

(٢) قال فى الشرائع: «لوصى أن يزوج من بلغ فاسد العقل إذا كان به ضرورة إلى النكاح» و نحوه فى القواعد. و فى المسالك: يظهر منهما عدم الخلاف فى هذه الصورة. يعنى: صورة ما إذا بلغ فاسد العقل. و فى الجواهر: «نفى بعضهم الخلاف عن ثبوتها فى ذلك. بل عن ظاهر

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٢

بل الصغير أيضاً (١)

الكفاية: الإجماع عليه، بل عن القطيفى: دعواه صريحاً. و هو عجيب بعد تصريح المسالك: بأن غيرهما أطلق الخلاف فى تصرف الوصى فيه، و أنه هو الوجه.

و كيف كان فإن قلنا بعدم الولاية للوصى على الصغير، فاللازم القول بذلك فى المجنون، لعدم الدليل على هذه الولاية. و الاستدلال عليها بثبوت الضرورة. و عجز المحتاج عن المباشرة، فأشبه ذلك الإنفاق عليه- كما حكاها فى المسالك و غيرها- غير ظاهر، إذ لو اقتضى ذلك لزوم التزويج فاما أن يختص بالحاكم الشرعى، و إما أن يعم جميع المكلفين على نحو الوجوب الكفائى و لم يختص بالوصى. و إن قلنا بولاية الوصى على الصغير، أمكن استصحاب الولاية الى ما بعد البلوغ إذا بلغ فاسد العقل. و بالجملة: لما لم يكن دليل على ولاية الوصى على تزويج المجنون كان المرجع فيها القواعد العامة. و مقتضاها ما ذكرناه.

و من ذلك يظهر الإشكال فى إطلاق المجنون فى المتن، و كان اللازم الاختصار على من بلغ مجنوناً، كما هو المذكور فى كلام الأصحاب. و مثله ما فى بعض الحواشى من تقييده بالمجنون المتصل بالصغر، مع الأشكال منه فى ولاية الوصى على الصبى. فلاحظ.

(١) كما جعله الأقوى فى الجواهر، و حكاها عن المبسوط، و الخلاف، و الجامع و غاية المراد، و موضع من المختلف، و الكركى. لقوله تعالى:

(وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ) «١»، و من المعلوم أن التزويج مع المصلحة إصلاح. إلا أن يقال: الكلام فى المقام فى

القدرة على هذا الإصلاح، و الآية الشريفة ليست فى مقام تشريع القدرة، بل

(١) البقرة: ٢٢٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٣

.....

فى مقام الحث على المقدور. مع أنها لو تمت لم تختص بالوصى، بل تعم غيره من الأقارب والأجانب. ولقوله تعالى (فَمَنْ يَدَّلْهُ بِغَدٍ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُدَّلُونَهُ) «١» و دعوى: انسباق خصوص الإيضاء بالمعروف للوالدين، بقربنة كون ما قبلها قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ). مدفوعة: بأن الاستدلال به فى النصوص الكثيرة على وجوب العمل بالوصية يدل على عدم اختصاص بالمورد. و لو سلم كفت تلك النصوص فى الدلالة على لزوم العمل بالوصية.

اللهم إلا- أن يقال: المنصرف من الآية الإيضاء بما ترك، لا- بما يتعلق بغيره نفساً أو مالاً فإنه خارج عن منصرف الآية. و كذلك الروايات المستدل فيها بالآية على وجوب العمل بالوصية

«٢» كلها واردة فى خصوص الوصية بماله. مضافاً الى إمكان دعوى كونه من الجنف المتعلق بالغير، إذ لا- فرق بين الإيضاء بتزويج صغيره و بتزويج غيره من الأجانب فى دخوله تحت قوله تعالى (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) «٣»، ففى صحيح أبى أيوب عن محمد بن سوفة قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قول الله تبارك و تعالى: (فَمَنْ بَدَّلَهُ ..) قال (ع): نسختها الآية التى بعدها قوله عز و جل: (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ ..) قال: يعنى:

الموصى إليه إن خاف جنفاً من الموصى فيما أوصى به إليه مما لا يرضى الله عز ذكره من خلاف الحق فلا إثم عليه ..» «٤». و كما لا تصح الوصية

(١) البقرة: ١٨١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوصايا.

(٣) البقرة: ١٨٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٤

.....

بالتزويج بالنسبة إلى أخيه و ابن أخيه لا تصح بالنسبة الصغير، لصدق الجنف. و هو العدوان.

و

لصحيح أبى بصير، و محمد بن مسلم، عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن الذى يديه عُقْدَةُ النِّكَاحِ. قال: هو الأب، و الأخ، و الرجل يوصى إليه، و الذى يجوز أمره فى مال المرأة فيبتاع لها و يشتري، فأى هؤلاء عفا فعفوه جائز فى المهر إذا عفا عنه» «١»

، و نحوه ما رواه فى الكافى عن الحلبي فى الصحيح أو الحسن

«٢»، و ما رواه فى الكافى و الفقيه فى الصحيح عن الحلبي و أبى بصير و سماعه عن أبى عبد الله (ع)

«٣»، و ما رواه فى التهذيب عن أبى بصير فى الحسن عن أبى عبد الله (ع)

«٤»، و ما رواه فى التهذيب أيضا عن أبى بصير و محمد بن مسلم فى الصحيح عن أبى جعفر (ع) «٥». لكن ذكر الأخر فى تلك النصوص مما يستوجب القصور فى الدلالة، لاحتمال إرادة الوكيل من الأخر و الموصى إليه، لا مطلقاً، فيختص بالكبيرة و ما فى الجواهر من أن الاشتمال على ذكر الأخ لا يسقط النص عن الحجية فى غيره. غير ظاهر فى مثل المقام مما يكون بين الطرفين نحو ارتباط فى الدلالة. نعم يتم مع الاستقلال فى الدلالة فى كل من

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المهور ملحق حديث: ١، الكافى الجزء: ٦ الصفحة: ١٠٦ طبعه إيران الحديثه.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب المهور الملحق الثانى لحديث: ١. لكن رواه عن التهذيب فقط. حديث: ١ و ملحقة الأول و الثالث، الكافى الجزء: ٦، الصفحة: ١٠٦، الطبعه الحديثه، الفقيه الجزء: ٣ الصفحة: ٣٢٧ الطبعه الحديثه

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤، التهذيب الجزء: ٧ الصفحة: ٣٩٣ طبعه النجف الحديثه. لكن فى سنده إرسال.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٥، التهذيب الجزء: ٧ الصفحة: ٤٨٤ طبعه النجف الحديثه. هذا هو الحديث الذى ذكره أولاً فعده حديثاً مستقلاً لا وجه له.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٥

.....

الطرفين، لا أقل من وجوب الحمل على غير الظاهر بقريته

صحيح ابن بزيع: «سأله رجل عن رجل مات و ترك أخوين و ابنه، و البنت صغيرة، فعمد أحد الأخوين الوصى فزوج البنت من ابنه ثم مات أب الابن المزوج، فلما أن مات قال الآخر: أخى لم يزوج ابنه، فزوج الجارية من ابنه. فقيل للجارية: أى الزوجين أحب إليك الأول أو الآخر؟ قالت: الآخر.

ثم إن الأخ الثانى مات و للأخ الأول ابن أكبر من ابن المزوج، فقال للجارية: اختارى أيهما أحب إليك الزوج الأول أو الزوج الآخر. فقال (ع):

الرواية فيها أنها للزوج الأخير. و ذلك أنها قد كانت أدركت حين زوجها.

و ليس لها أن تنقض ما عقدته بعد إدراكها» (١).

و نسبة الصحيح الى الآية الثانية نسبة العامين من وجه، يرجع فى مورد المعارضة- و هو محل الكلام- إلى أصالة العدم. و ما فى الجواهر من كون الصحيح مضمراً لا يقدح فى الحجية. و كذلك النسبة إلى الرواية، المشعرة بالتقية. مع أن الأشعار ممنوع. و لو سلم فالأظهر أن تكون التقية فى خلاف الرواية، لا فى مضمون الرواية. و ما فى الجواهر أيضا من أن التعليل عليل. غير ظاهر، فان المفهوم من عقده أن العقد كان بإمضاءها، كما يشير قولها الأخير بعد أن سئلت عنهما. و كأنه حملة على كون العقد فضولياً، فلا ميز بينه و بين ما كان حال الصغر و لا مرجح له عليه و مثله

صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «فى الصبى يتزوج الصبية يتوارثان؟ فقال:

إذا كان أبواهما اللذان زواجهما فنعم» (٢)

، فان مفهومه نفى التوارث إذا كان المتولى للتزويج غير الأب و إن كان هو الوصى. و ليست الدلالة من باب دلالة المفهوم فقط، بل من باب أن التفصيل قاطع للشركة.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٦

لكن بشرط نص الموصى عليه (١) سواء عين الزوجة أو الزوج أو أطلق. ولا فرق بين أن يكون وصياً من قبل الأب أو من قبل الجد، لكن بشرط عدم وجود الآخر (٢)، وإلا فالأمر إليه.

[مسألة (١٣): للحاكم الشرعي تزويج من لا ولي له]

(مسألة ١٣): للحاكم الشرعي تزويج من لا ولي له (٣)

و نحوه صحيح الحداء

المدال على أنه إذا زوج الصغير غير الأب توقف التوارث بعد موت أحدهما على بلوغ الآخر وإجازته. اللهم إلا أن يكون ذكر الأب من باب المثال للولي، بقريته عموم الحكم للجد إجماعاً، لا لنفى الولاية عن غير الأب.

(١) قد عرفت أن الأدلة المتقدمة على ولاية الوصى مختلفة المفاد، فالآية الأولى عامة لغير الوصى من جميع المكلفين، والروايات مختصة بالوصى، لكنها عامة للوصى في غير الإنكاح، والمختص بالوصى في الإنكاح خصوص الآية الثانية. فكأن الجماعة اعتمدوا عليها لا غير. وعن جماعة: القول بالولاية للوصى مطلقاً. وكأنهم اعتمدوا على النصوص الذى قد عرفت إشكالها والأقوى النفى مطلقاً كما هو المشهور، كما عرفت.

(٢) بلا خلاف ولا إشكال، كما يأتي في كتاب الوصية إن شاء الله تعالى.

(٣) المشهور أنه ليس للحاكم ولاية النكاح على الصبي. وفي رسالته شيخنا الأعظم (ره) أنه لا يبعد كونه إجماعياً. وعلل بالأصل، و عدم الحاجة إليه. والأول لا يعارض عموم الولاية، المستفاد من قوله (ع)

في رواية أبي خديجة: «فإني قد جعلته قاضياً» (١).

بناء على أن التزويج مع الحاجة من مناصب القضاء ووظائفهم. وما

عن النبي (ص): «السلطان ولي من لا ولي له» (٢)

وفي الجواهر: أن هذه القاعدة استغنت عن الجابر

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٦.

(٢) كتر العمال الجزء: ٨، صفحة: ٤٠٠٣ السنن الكبرى البيهقي الجزء: ٧ حديث: ١٢٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٧

.....

في خصوص الموارد نحو غيرها من القواعد. والثاني ممنوع بنحو الكلية، فقد تكون الحاجة إليه، ولا تختص الحاجة إليه بالوطء. و كأنه لذلك أفتى المصنف (ره) واشترط الحاجة أو المصلحة الملزمة في ثبوت الولاية.

وفي المسالك بعد أن ذكر دليل المنع المتقدم قال: «ولا يخلو من نظر إن لم يكن إجماعياً». وفي كشف اللثام قال: «ولا ولاية له (يعنى):

للحاكم) على الصغيرين للأصل، و عدم الحاجة فيهما. و فيه نظر ظاهر. فان استند الفرق إلى الإجماع صح، و إلا أشكل». و لأجل أنه لم يتضح الإجماع على العدم يتعين البناء على الثبوت مع الضرورة و الحاجة الشديدة، من باب ولاية الحسبة، التي مرجعها الى العلم بأن الشارع المقدس يريد التصرف في الجملة، و القدر المتيقن منه أن يكون من الحاكم أو بإذنه مع الإمكان، و إلا فمن غيره. و الظاهر أنها من مناصب القضاء. كما أنها المقصودة من ولاية السلطان، يعنى: أن السلطان ولى في المورد الذى لا بد فيه من نصب الولى و تصرفه. و لعل تعليل الأصحاب المنع فى الصبى بعدم الحاجة يقتضى البناء منهم على الولاية مع الحاجة، و ليس الفرق بين الصبى و المجنون إلا عدم الحاجة فى الأول غالباً و الحاجة فى الثانى غالباً، لا أمر آخر تعبدى. نعم قد يشكل الحكم بملاحظة مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم عن أبى جعفر (ع): «فى الصبى يتزوج الصبية يتوارثان؟ ..» (١) و نحوه صحيح الحذاء

«٢». و قد تقدم الإشكال فى ذلك. و إلا فمن أبعد البعيد عدم صحة العقد للصبى مع الضرورة، و يكون مستثنى من ولاية الحسبة. بل لا تبعد نسبة الجواز إلى الأصحاب مع الحاجة الشديدة.

(١) راجع أول الفصل.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٨

من الأب و الجد و الوصى، بشرط الحاجة اليه، أو قضاء المصلحة اللازمة للمراعاة.

[مسألة ١٤]: يستحب للمرأة المالكه أمرها أن تستأذن أبها أو جدها]

(مسألة ١٤): يستحب للمرأة المالكه أمرها أن تستأذن أبها أو جدها (١). و إن لم يكونا فتوكل أخاها (٢). و إن

و أما المجنون: فالظاهر أنه لا خلاف بينهم فى ولاية الحاكم على تزويجه و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الظاهر كونه مجتمعاً عليه» و فى الحدائق- بعد أن ذكر ذلك- قال: «من غير إشكال عندهم و لا خلاف». و قد نص على ذلك فى الشرائع، و القواعد، و غيرهما، على نحو يظهر أنه من المسلمات. و دليله ما تقدم فى الصبى. و يتعين الاقتصار على الضرورة و الحاجة الشديدة، التى هى مورد ولاية الحسبة، على ما عرفت. و أما مع الحاجة فى الجملة فلا دليل على ثبوت ولاية الحاكم فى تزويجه. و قد عرفت أن القدر المتيقن من النبوى صورة لزوم التصرف و الحاجة الى الولى، لا مطلقاً. و أما رواية أبى خديجة: فالاستدلال بها لا يخلو من تأمل، لعدم ثبوت كون التزويج من مناصب القضاء و وظائف القضاء. و المتحصل مما ذكرناه: أن الصبى و المجنون إن كانت حاجة ملزمة الى تزويجهما فالحاكم الشرعى وليهما فى ذلك. و إلا فلا ولاية له على أحدهما. و لا يكفى مجرد الحاجة فى الجملة فى ثبوت الولاية فى المقامين.

(١) كما فى الشرائع، و القواعد، و غيرهما. لما تقدم من نصوص ولايتهما، فإنه بعد البناء على استقلالها بالولاية على نفسها يتعين حمل الأخبار المذكورة على الاستحباب.

(٢) كما فى الشرائع، و القواعد و غيرهما. لما تقدم من النصوص الدالة على أن الأخ ممن بيده عقدة النكاح، المحمولة على التوكيل. و كان المناسب حينئذ ذكر الوصى و غيره ممن ذكر فى الأخبار مع الأخ، للاشتراك فى الدليل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٧٩

تعدد اختارت الأكبر (١).

[مسألة ١٥]: ورد في الاخبار أن إذن البكر سكوتها عند العرض عليها

(مسألة ١٥): ورد في الاخبار أن إذن البكر سكوتها عند العرض عليها (٢)،

(١) كما في القواعد. لأن الأخ الأكبر بمنزلة الأب، كما في مرسل الحسن بن علي عن الرضا (ع) «١». و يقتضيه

خير الوليد بن بياح الاسقاط، قال: «سئل أبو عبد الله (ع) - وأنا عنده - عن جارية كان لها أخوان، زوجها الأكبر بالكوفة، و زوجها الأصغر بأرض أخرى.

قال (ع): الأول بها أولى، إلا أن يكون الآخر قد دخل بها فهي امرأته و نكاحه جائز» «٢»
بناء على أن المراد أن الأكبر أولى بإمضاء عقده، و استثناء دخول الثاني من جهة أن تمكين الثاني من الدخول إمضاء لعقد الأصغر، فلا مجال لإمضاء الأول.

(٢)

في صحيح البيهقي قال: «قال أبو الحسن (ع) في المرأة البكر: إذنهما صماتها، و الثيب أمرها إليها» «٣».

و

في صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (ع): «في رجل يريد أن يزوج أخته. قال (ع)، يؤامرهما، فإن سكتت فهو إقرارها، و إن أبت لم يزوها» «٤»

و نحوه مصحح الحلبي

«٥». و

في خبر الضحاك بن مزاحم قال: «سمعت علي بن أبي طالب (ع) يقول، و ذكر حديث تزويج فاطمة (ع) و أنه طلبها من رسول الله (ص)

.. الى أن قال.

فقام

(يعنى: رسول الله «ص»)

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب عقد النكاح حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٠

و أفتى به العلماء (١). لكنها محمولة على ما إذا ظهر رضاها (٢) و كان سكوتها لحياتها عن النطق بذلك.

[مسألة ١٦]: يشترط في ولاية الأولياء المذكورين البلوغ، و العقل، و الحرية، و الإسلام

(مسألة ١٦): يشترط في ولاية الأولياء المذكورين البلوغ، والعقل، والحريّة، والإسلام إذا كان المولى عليه

و هو يقول: الله أكبر سكوتها إقرارها» (١).

(١) بل هو المشهور بين الأصحاب، بل الظاهر أنه لا- خلاف فيه إلا- من ابن إدريس، طرحا منه للأخبار، بناء على أصله في أخبار الآحاد.

نعم عن المبسوط: أنه احتاط في استنطاقها.

(٢) قال في الجواهر: «لا- إشكال في الاكتفاء بالسكوت الدال قطعاً على الرضا. وكذا السكوت المقرون بقرائن ولو ظنية. بل و السكوت من حيث كونه سكوت بكر وإن لم تكن ثمة قرائن خارجية. كما أنه لا إشكال في عدم الاكتفاء به مع اقترانه بقرائن تدل على عدم الرضا. بل لعل المتجه ذلك أيضاً في المقترن بقرائن ظنية تدل على ذلك أيضاً. بل لا يبعد ذلك فيما إذا تعارضت فيه الامارات على وجه لم يحصل الظن بدلالته على الرضا ولو من حيث كونه سكوت بكر. واحتمال القول بحجية ما عدا المقترن بما يدل على عدم الرضا قطعاً، تمسكاً بإطلاق النص. ضعيف».

فالصور- على ما ذكر- ست، الثلاث الأول منها يكون السكوت حجة فيها، دون الثلاث الأخيرة. و ظاهر المصنف (ره) اختصاص الحجية بالصورتين الأولتين. و مقتضى إطلاق النصوص اللفظية عموم الحجية لجميع الصور عدا الصورة الرابعة و استضعفه في الجواهر، لأنه خلاف منصرف النصوص. و هو في محله.

لكن لما كان السكوت من الامارات العرفية يتعين حمل الحجية على

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨١

مسلماً. فلا ولاية للصغير و الصغيرة على مملوكهما (١)، من عبد أو أمه، بل الولاية حينئذ لوليها (٢). و كذا مع فساد عقلهما، بجنون، أو إغماء، أو نحوه (٣). و كذا لا ولاية للأب و الجد مع جنونهما و نحوه (٤).

أن تكون إمضاء لما عند العرف، و هي تختص بالصورتين الأولتين، و لا تشمل الثانية. و بالجملة: بعد أن كان احتمال كون السكوت بمنزلة الرضا موضوعاً للصحة واقعاً، خلاف الظاهر جداً، و تعين كونه موضوعاً للحكم الظاهري- أعنى: الحجية- يدور الأمر بين أن تكون الحجية إمضاء لما عند العرف، و أن تكون تأسيساً في مقابل ما عند العرف، و الأول أظهر، فإنه المنصرف من الخطاب، فتختص الحجية بالصورتين الأولتين فقط، كما هو ظاهر المتن، فهو المتعين. فان لم يتم ذلك تعين البناء على ما حكاه في الجواهر و استضعفه، من كون الحجية عامة لجميع الصور عدا صورة العلم بالخلاف، أخذاً بالإطلاق اللفظي. فما في الجواهر أضعف الوجوه.

(١) إجماعاً، كسائر أموالهما.

(٢) كسائر أموالهما.

(٣) الظاهر أن هذه العبارة زائدة، وقعت سهواً، فان الجنون مانع من الولاية في مقابل الصغر، يعنى: يكون مانعاً في الكبير، لا في الصغير.

(٤) بلا- خلاف و لا إشكال. و علل بالقصور عن الولاية، لأن اختلال العقل يوجب قصور النظر و الرأي، و قوام الولاية بذلك. لكن يشكل الأمر في الإغماء، فإنه يشبه النوم في أنه يقتضى القصور في العمل، لا في الرأي، فإذا العمدة فيه الإجماع.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٢

و إن جن أحدهما دون الآخر فالولاية للآخر (١). وكذا لا ولاية للمملوك (٢) و لو مبعضاً (٣) على ولده، حراً كان أو عبداً. بل الولاية في الأول للحاكم (٤)، و في الثاني لمولاه (٥) و كذا لا ولاية للأب الكافر على ولده المسلم (٦).

(١) لأن الجنون إنما يمنع الولاية عن المجنون، لا عن غيره، فعموم دليل الولاية بالنسبة إليه محكم.
(٢) بلا خلاف ولا إشكال، كما في الجواهر. و يقتضيه ما دل على نفيها عن نفسه، مثل قوله تعالى (لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) * «١». لكن يظهر من عبارة المختلف ثبوت ولايته، قال: «و أما العبد: فالأقوى صحة ولايته، لأنه بالغ رشيد، فأشبه الحر. و كونه مولى عليه لا ينافى ولايته». و ضعفه مما ذكرنا ظاهر.

(٣) بلا خلاف ولا إشكال، كما في الجواهر، و ظاهر غيره. و هو العمدة، و إلا فلدليل نفي قدرة العبد على شيء، لا يشمل المبعض.

(٤) لما سبق من أنه ولي من لا ولي له.

(٥) لما سبق من قاعدة السلطنة.

(٦) إجماعاً، كما في المسالك، و كشف اللثام، و الجواهر. و في الحدائق:

«الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب فيه». ثم ادعى الإجماع على ذلك بالنسبة إلى الولد المسلم. و قد استدل له بقوله تعالى (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) «٢». و

قوله (ص) «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» «٣».

و قوله تعالى (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) «٤»

(١) النحل: ٧٥.

(٢) النساء: ١٤١.

(٣) غوالي اللثالي: الفصل التاسع من المقدمة، صحيح البخارى الجزء ٢ كتاب الجنائز باب:

إذا أسلم الصبي فمات هل يصل على، كتاب الشهاب فى الحكم و الآداب القضائى الصفحة: ٥.

(٤) التوبة: ٧١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٣

فتكون للجد إذا كان مسلماً (١)، و للحاكم إذا كان كافراً أيضاً (٢). و الأقوى ثبوت ولايته على ولده الكافر (٣).

و لا يخلو الاستدلال من المناقشة، فإن الولاية فى الآية الثانية يراد بها غير ما نحن فيه، بقريته العموم للكبير و الصغير و ظهورها فى ثبوت الولاية من الطرفين، و مثله قوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) «١».

و كذا العلو فى النهوى يراد منه الظهور، فهو نظير قوله تعالى (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) * «٢». و أما الآية الأولى فقريته سياق ما قبلها، و هو قوله تعالى (فَمَا لَلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، و وجود حرف الاستقبال فيها، يكون الظاهر منها الجعل التكويني فيما يتعلق بأمر الآخرة، لا الجعل التشريعى لتكون مما نحن فيه. مضافا الى إمكان انصراف السبيل عليه عما كان لمصلحته و خدمته، فلاحظ.

(١) كما نص على ذلك فى الشرائع، و القواعد. و يظهر من شراحهما:

أنه من المسلمات. لعموم دليل الولاية، المقتصر فى الخروج عنه على المتيقن.

(٢) لما سبق.

(٣) كما صرح به فى القواعد، و غيرها. لعموم الأدلة. لكن مقتضى إطلاق ما فى الشرائع من قوله: «إذا كان الولي كافراً فلا ولاية له»

انتفاء ولاية الكافر حتى على الولد الكافر. ونحوه حكى عن التحرير. و رده في الجواهر بقوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ). وقد عرفت الإشكال في الآية المذكورة، و أنها ليست فيما نحن فيه. فالعمدة في الأشكال عليه مخالفته لإطلاق دليل الولاية من غير وجه ظاهر. و ما أبعد ما بينه و بين ما عن المبسوط من أن ولي الكافر لا يكون إلا كافرًا، فلو كان له

(١) الأنفال: ٧٣.

(٢) التوبة: ٣٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٤

و لا يصح تزويج الولي في حال إحرامه (١)، أو إحرام المولى عليه، سواء كان بمباشرته، أو بالتوكيل (٢). نعم لا بأس

وليان مسلم و كافر فالولاية للكافر. و هو غريب. و أغرب منه التمسك له بقوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)». إذ هو في غير ما نحن فيه قطعاً، كما تقدم.

(١) بلا- خلاف و لا- إشكال فيه و فيما بعده. فان المحرم لا يصح العقد منه له و لا لغيره. و في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منهما مستفيض إن لم يكن متواتراً». و

في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): «قال ليس للمحرم أن يتزوج و لا يزوج. و إن تزوج أو زوج محلاً فتزويجه باطل» (١).

و نحوه غيره.

(٢) كما نص على ذلك في الجواهر في الفرع الثاني من مبحث تحريم النساء على المحرم. و يظهر منه أنه مفروغ عنه عندهم. لإطلاق النص الشامل للثاني شموله للأول، لأن الوكيل نائب عن الموكل، ففعله فعله. فاذا وكل الولي و هو محرم محلاً على تزويج المولى عليه المحل، ففعل الوكيل ذلك حال إحرام الولي، صدق أنه زوج المولى عليه و هو محرم. و كذا لو وكل الولي حال إحلاله محلاً على تزويج المولى عليه المحل، ففعل الوكيل ذلك حال إحرام الولي، فإنه يصدق أنه زوج و هو محرم. لأن فعل الوكيل إذا كان فعلاً للموكل صدق أن الموكل المحرم زوج المولى عليه، و ان كان التوكيل سابقاً على الإحرام. اللهم إلا أن يقال: إن الظاهر من قولهم (ع):

«إن المحرم لا يزوج»

«٢»: المنع من أن يصدر منه حال الإحرام ما يوجب التزويج، و التزويج في الفرض ليس صادراً من الولي حال الإحرام. و مجرد

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب تروك الإحرام حديث: ١.

(٢) يوجد هذا المضمون في أحاديث باب: ١٤ من أبواب تروك الإحرام من الوسائل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٥

بالتوكيل حال الإحرام ليوقع العقد بعد الإحلال (١).

[مسألة (١٧): يجب على الوكيل في التزويج أن لا يتعدى عما عينه الموكل]

(مسألة ١٧): يجب على الوكيل في التزويج أن لا يتعدى عما عينه الموكل من حيث الشخص، و المهر، و سائر الخصوصيات. و إلا كان فضولياً (٢) و قوفاً على الإجازة.

و مع الإطلاق و عدم التعيين يجب مراعاة مصلحة الموكل (٣) من سائر الجهات. و مع التعدى يصير فضولياً (٤). و لو وكت المرأة رجلاً فى تزويجها لا يجوز له أن يزوجه من نفسه (٥). للانصراف عنه. نعم لو كان التوكيل على وجه

صحته النسبة إليه أعم من ذلك. و لا- يجيء ذلك فيما لو وكل فى تزويج نفسه، ثم أحرم فزوجه الوكيل حال الإحرام، للفرق بين المصدر و حاصل المصدر. فلاحظ. فالمنع فى الولي يختص بما إذا كان التوكيل حال الإحرام و العقد كذلك. إلا أن يقوم إجماع على خلافه.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم - إيران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٤٨٥

- (١) لإطلاق الأدلة من غير معارض.
 - (٢) بلا خلاف و لا إشكال. لعدم شمول الاذن للعقد الواقع، فلا يصح بدون الإجازة، لقاعدة السلطنة.
 - (٣) كما فى سائر موارد الوكالة، من غير خلاف بينهم فى ذلك، كما يظهر من مراجعة كلماتهم فى مبحث الوكالة. و يقتضيه منصرف التوكيل، الذى هو استنابة فى التصرف لمصلحة الموكل.
 - (٤) لعدم الاذن فى التصرف، فلا يصح بدون الإجازة، كما تقدم.
 - (٥) كما نص على ذلك فى الشرائع، و القواعد، و غيرها. و فى المسالك:
- أنه لا- خلاف فى أنه لا يجوز له تزويجها من نفسه مع تعيين الزوج، و مع الإطلاق. و حكى عن التذكرة احتمال جواز أن يزوجه من نفسه مع الإطلاق،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٦

يشمل نفسه أيضاً بالعموم، أو إطلاق (١) جاز. و مع التصريح فأولى بالجواز. و لكن ربما يقال: بعدم الجواز مع الإطلاق، و الجواز مع العموم. بل قد يقال: بعدمه حتى مع التصريح بتزويجها من نفسه (٢)، لرواية عمار (٣)، المحمولة

معلماً بإطلاق الاذن. و علل المصنف المنع - تبعاً للمشهور - بالانصراف.

- (١) يعنى: كان الإطلاق مقروناً بما يمنع الانصراف عن نفسه.
- و إلا فالانصراف مانع عن العمل بالإطلاق. لكن الإنصاف: أن الانصراف الى غيره بدوى، ناش من تغاير الفاعل و المفعول غالباً، فلا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق. نعم إذا كان موضوع الوكالة من الأفعال الخارجية القائمة بين الاثنين - كما إذا أعطاه مالا فقال له: أعطه الفقير، أو اكس الفقير، أو أشبع الفقير، أو نحو ذلك من الأفعال - اقتضى التغاير و الانصراف الى غيره. أما إذا كان من الأمور الاعتبارية - مثل: بعه، و ملكه، و زوجه، و أمثال ذلك - فالانصراف بدوى، لا يمنع من الأخذ بالإطلاق.

(٢) قال فى الشرائع: «و لو وكتته فى تزويجها منه قيل: لا يصح لرواية عمار

. و لأنه يلزم أن يكون موجباً قابلاً. و الجواز أشبه». و يظهر من كشف اللثام: أنه المشهور، فإنه نسب الجواز الى أبى على و المحقق لا غير.

(٣)

رواها الشيخ عن محمد بن على بن محبوب عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطى قال:

«سألت أبا الحسن (ع) عن امرأة تكون في أهل بيت، فتكره أن يعلم بها أهل بيتها، أ يحل لها أن توكل رجلاً يريد أن يتزوجها، تقول له: قد وكلتك فأشهد على تزويجي؟ قال (ع): لا. قلت: جعلت فداك و إن كانت أيماً؟ قال: و إن كانت أيماً. قلت: فان وكلت غيره بتزويجها منه؟

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٧
على الكراهة، أو غيرها من المحامل (١).

[مسألة ١٨): الأقوى صحة النكاح الواقع فضولاً مع الإجازة]

(مسألة ١٨): الأقوى صحة النكاح الواقع فضولاً مع الإجازة (٢)، سواء كان فضولياً من أحد الطرفين،

قال (ع): نعم «١».

(١) قال في المسالك: «و الرواية ضعيفة السند، قاصرة الدلالة، لجواز كون المنفى هو قولها: «وكلتك فأشهد»

، فإن مجرد الاشهاد غير كاف. فالجواز أقوى». و المراد من قصور السند عدم الصحة. لكنها من الموثق، و هو حجة كالصحيح. و احتمال كون المنفى قولها: «وكلتك فأشهد»

بعيد، بل الواضح كونه راجعاً الى الحل، كما يظهر أيضاً من قرينة السياق مع ما بعده، مع أن كون مجرد الاشهاد غير كاف، غير ظاهر، لأن الإشهاد لا بد أن يكون مع وجود المشهود به، و معه لا بد أن يكون عدم الكفاية لعدم الصحة. و بالجملة: لا قصور في سند الرواية، و لا في دلالتها. نعم هي مخالفة للقواعد. لكنها غير قاذحة ضرورة.

(٢) على الأظهر، كما في الشرائع. و في الجواهر: «الأشهر، بل المشهور شهرة عظيمة بين القدماء و المتأخرين، بل في الناصريات الإجماع عليه، و في محكى السرائر: نفى الخلاف عنه في غير تزويج العبد نفسه و الأمة نفسها بغير إذن المولى، بل فيه الإجماع على ذلك، بل فيه - مضافاً الى ذلك - دعوى تواتر الأخبار به. بل من أنكر الفضولي في غير النكاح أثبتته هنا، للإجماع، و النصوص». و يشهد له العمومات الدالة على صحة العقود و نفوذها، مثل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ «٢»، فان العقد المجاز داخل

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب عقد النكاح حديث: ٤.

(٢) المائدة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٨

.....

في عموم العقود، فيجب الوفاء به. و تقريب ذلك: أن العقود في الآية الشريفة يحتمل بدأ أموراً ثلاثة: (الأول): مطلق العقود، و يكون عقد غير من له السلطنة على العقد بدون الاذن من السلطان و الإجازة خارجاً بالإجماع. و هذا الاحتمال يظهر من كلام شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه. و فيه: أن الوفاء المذكور في الآية الشريفة يتوقف على تحقق الالتزام بالعقد، فاذا لم يكن إذن من المالك لا سابقاً و لاحقاً، لا يكون مورداً للوفاء و لا موضوعاً له. (الثاني): العقد الصادر من السلطان، و يكون دخول عقد الوكيل و المأذون بالإجماع،

و يكون العقد المجاز خارجاً عنه. و هذا الاحتمال قد يظهر من الشهيد فى غاية المراد. و لكنه خلاف الإطلاق. (الثالث): العقد المنسوب الى السلطان و إن لم يكن بلحاظ الصدور، فيدخل فيه عقد الوكيل و المأذون، و يتبعه العقد المجاز، لاتحاد جهة النسبة. و هذا هو الأظهر. و حينئذ يراد بالعقود المنسوبة الى من له السلطنة عليها، سواء كان وجه النسبة الصدور، أم الالتزام به بالإذن أو التوكيل أو الإجازة، لأن الجميع على نحو واحد. و حينئذ يكون وجوب الوفاء دالاً على الصحة و النفوذ، فإنه إرشادى الى ذلك، لا تكليفى، و إلا لزم تعدد المخالفة و المعصية عند ترك الوفاء، و هو خلاف المقطوع به.

هذا و يدل على القول المذكور أيضاً جملة من النصوص، بعضها وارد فى الحر، كخبر محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): «انه سأله عن رجل زوجته أمه و هو غائب قال (ع): النكاح جائز، إن شاء المتزوج قبل، و إن شاء ترك» «١»

، و بعضها وارد فى الرق،

كمصحح زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: «سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب عقد النكاح حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٨٩

.....

فقال (ع): ذاك الى سيده إن شاء أجازته، و إن شاء فرق بينهما. قلت:

أصلحك الله إن الحكم بين عينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، و لا تحل إجازة السيد له. فقال أبو جعفر (ع):

إنه لم يعص الله تعالى، إنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز» «١».

و

صحيح معاوية بن وهب قال: «جاء رجل الى أبى عبد الله (ع) فقال:

إنى كنت مملوكاً لقوم، و إنى تزوجت امرأة حرة بغير إذن مولى، ثم أعتقونى بعد ذلك، فأجدد نكاحى إياها حين أعتقت؟ فقال له: أ كانوا علموا أنك تزوجت امرأة و أنت مملوك لهم؟ فقال: نعم، و سكتوا عنى و لم يغيروا على. فقال (ع): سكتوهم عنك بعد علمهم إقرار منهم.

أثبت على نكاحك الأول» «٢».

و نحوهما غيرهما.

و عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط: البطلان. و عن فخر الإسلام:

موافقته. و استدل له بجملة من النصوص المتضمنة لفساد النكاح بغير إذن الولى أو المولى،

كرواية أبى العباس البقباق: «قلت لأبى عبد الله (ع):

يتزوج الرجل بالأمة بغير علم أهلها. قال: هو زنا، إن الله تعالى يقول:

(فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ) «٣» «٤».

و نحوه غيره. و بأن العقود الشرعية تحتاج الى الأدلة، و هى منتفية فى محل النزاع. و عن فخر الإسلام:

الاستدلال له بأن العقد سبب الإباحة، فلا يصح صدوره من غير معقود عليه أو وليه. و بأن رضا المعقود عليه أو وليه شرط، و الشرط

متقدم.

و فيه: أن الظاهر من النصوص السؤال عن صحة العقد بدون الاذن و لا الإجازة، فلا تشمل صورة وقوع الإجازة. و لو سلم عمومها لذلك يتعين

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٠

أو كليهما، كان المعقود له صغيراً أو كبيراً، حراً أو عبداً.

و المراد بالفضولي: العقد الصادر من غير الولي و الوكيل (١)، سواء كان قريباً - كالأخ، و العم، و الخال، و غيرهم - أو أجنبياً. و كذا الصادر من العبد أو الأمة لنفسه بغير إذن الولي.

و منه العقد الصادر (٢) من الولي أو الوكيل على غير الوجه المأذون فيه من الله، أو من الموكل. كما إذا أوقع الولي العقد

حملها على ذلك، جمعاً بينها و بين غيرها مما عرفت. و أما ما ذكر أخيراً:

فالإشكال عليه أظهر، فإن دعوى نفى الأدلة على الصحة مصادرة. مضافاً الى ما عرفت من الأدلة. و مثله ما ذكره أولاً فخر الإسلام. و أما ما ذكره أخيراً: ففيه أن كون الشرط متقدماً لا يقتضى البطلان، فان المشروط هو الحكم بالصحة، و هو متأخر. و مثله القبض فى الصرف. و السلم، و الهبة.

(١) الفضولي: هو العاقد الذى لا سلطان له على العقد حين العقد، كما حكى عن الشهيد، فيقال: «عقد الفضولي»، و تكون الإضافة بمعنى اللام. و قد يطلق على نفس العقد، فيقال: «العقد الفضولي» أو «عقد الفضول» من باب إضافة الموصوف إلى الصفة. و لعله تسامح، كما فى كلام شيخنا الأعظم (ره).

(٢) المشهور عدم الفرق فى صحة الفضولي بين الأفراد المذكورة.

و عن ابن حمزة: اختصاصه بتسعة. مواضع: عقد البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها، و عقد الأبوين على الابن الصغير، و عقد الجد مع عدم الأب، و عقد الأخ و الأم و العم على صبيته، و تزويج الرجل عبد غيره بغير إذن سيده، و تزويجه من نفسه بغير إذن سيده، لأن هذه التسعة مورد الأدلة، و التعدى من موردها الى غيره لا دليل عليه، و الأصل عدم ترتب الأثر. و فيه: أنه لا فرق بين التسعة و غيرها فى شمول العمومات المقتضية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩١

على خلاف المصلحة، أو تعدى الوكيل عما عينه الموكل. و لا يعتبر فى الإجازة الفورية (١)، سواء كان التأخير من جهة الجهل بوقوع العقد، أو مع العلم به و إرادة التروى، أو عدمها أيضاً. نعم لا تصح الإجازة بعد الرد (٢).

للصحة. مع إمكان التعدى عرفاً عن مورد النصوص الى غيره، لفهم عدم الخصوصية عرفاً.

(١) كما هو المعروف. و يقتضيه إطلاق الأدلة المتقدمة عمومها و خصوصها، و خصوص صحيحة محمد بن قيس الواردة فى البيع، فيتعدى منه الى المقام بعدم الفصل. فقد

روى عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام): «قال: قضى أمير المؤمنين (ع) في وليده باعها ابن سيدها و أبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها، فولدت منه، فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر، فقال:

وليدتى باعها ابني بغير اذنى. فقال (ع): الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها.

فناشده الذي اشتراها، فقال له: خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك، فلما رآه أبوه قال له: أرسل ابني، قال: لا والله لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه» (١).

و إذا لزم الضرر على الطرف الآخر من تأخير الإجازة أمكن رفعه بقاعدة نفى الضرر، بتشريع الفسخ، بناء على صلاحية القاعدة لذلك، على ما ذكره في مبحث خيار الغبن. و لا- ينافى ذلك ما دل على نفى الخيار في النكاح، فإن قاعدة الضرر لو جرت تكون حاكمه عليه.

(٢) على المعروف بينهم، بل في كلام شيخنا الأعظم دعوى ظهور الإجماع عليه، بل عن بعض مشايخه دعواه صريحاً. و استدلل له بأن الإجازة بمنزلة القبول فكما يقدح رد القابل قبل القبول في صدق العقد كذلك الرد

(١) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإمام حديث: ١، منقولة بالمعنى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٢

كما لا يجوز الرد بعد الإجازة (١)، فمعها يلزم العقد (٢).

قبل الإجازة. و بأن مقتضى سلطنة المالك على ماله قطع علقه الطرف الآخر عن ماله.

و في كل من الوجهين تأمل و نظر. و أما في الأول: فلعدم الدليل على ثبوت الحكم في المقاس عليه، فضلاً عن المقاس. مع وضوح الفرق بين المقامين بتمامية العقد في الثاني، غاية الأمر أنه محتاج إلى إضافته إلى المالك، و هي حاصله بالإجازة و إن كانت بعد الرد، بخلاف الأول، لإمكان دعوى كون الرد المتخلل بين الإيجاب و القبول مانعاً من الائتنام بينهما على نحو يكونان عقداً.

و أما في الثاني: فلأن عقد الفضولي ليس تصرفاً في موضوعه حتى لا يكون تحت سلطان غير من له السلطان، فلا يوجب علقه لغير من له السلطان. و لو أوجب ذلك فرضاً على خلاف قاعدة السلطنة، فلا تصلح قاعدة السلطنة لقطعها، للشك في مشروعيتها ذلك، و قاعدة السلطنة لا تصلح للتشريع. و بالجملة: مقتضى قاعدة السلطنة عدم نفوذ العقد، لا عدم صحته التأهيلية، بحيث لو انضمت إليه الإجازة ممن له السلطنة لترتب عليه الأثر. و لو سلم كان مقتضى القاعدة عدم الصحة التأهيلية، الراجع الى بطلان عقد الفضولي، لا رفع الصحة التأهيلية بعد ثبوتها.

و لذا كان من الواضح أن مقتضاها عدم صحة تصرف غير السلطان، لا إبطال التصرف بعد صحته من غير السلطان. فإذا العمدة الإجماع المتقدم. و يعضده الإجماع على صحة إنشاء الرد بقول: «فسخت»، فان ذلك إجماع منهم على انحلال العقد به، كانحلال العقد الجائر به، إذ لو لا ذلك لا معنى لإنشاء الفسخ به.

(١) إجماعاً، لصحة العقد بالإجازة، و لا دليل على بطلانه بالرد.

(٢) لأصالة اللزوم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٣

[مسألة ١٩: لا يشترط في الإجازة لفظ خاص]

(مسألة ١٩): لا يشترط في الإجازة لفظ خاص.

بل تقع بكل ما دل على إنشاء الرضاء بذلك العقد (١)، بل تقع بالفعل الدال عليه (٢).

[مسألة ٢٠: يشترط في المجيز علمه]

(مسألة ٢٠): يشترط في المجيز علمه بأن له أن لا يلتزم بذلك العقد، فلو اعتقد لزوم العقد عليه فرضى به لم يكف في الإجازة (٣).
نعم لو اعتقد لزوم الإجازة عليه

(١) كما يقتضيه إطلاق أدلة الصحة.
(٢) و عن صريح جماعة و ظاهر آخرين: اعتبار اللفظ في إجازة عقد الفضولي في البيع لأن الإجازة كالبيع في استقرار الملك. و لأن الاستقراء في النواقل الاختيارية اللازمة- كالبيع و شبهه- يقتضى اعتبار اللفظ.
و هذان الوجهان يمكن إجراؤهما في المقام، فيقال: الإجازة كعقد النكاح الذى لا يصح بالفعل و لأن الاستقراء في العقود اللازمة- كالبيع و التزويج و نحوهما- يقتضى اعتبار اللفظ. لكن الأول مصادرة. و الاستقراء ليس بحجة، و لا سيما في مقابل العمومات الدالة على الصحة حتى بالإجازة الفعلية.
و خصوص صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة في أدلة صحة الفضولي
«١». فالعمل بها متعين. و لذا حكى عن تصريح العلامة بأن تمكين الزوجة من الدخول بها إذا زوجت فضولا إجازة للعقد.
(٣) كما في المستند، لعدم الصدق، و لاستصحاب الخيار. انتهى.

و الظاهر منه إرادة عدم صدق الإجازة. لأن مجرد الرضا بالعقد على الحال المذكورة لا يكون إجازة. و فيه: أنه يمكن فرض الإجازة منه و إن علم بعدم الحاجة إليها لترتب الأثر. كما لو قال: «أجزت ما وقع و رضيت به». فالعمدة حينئذ أن مثل هذه الإجازة ليس مما تقتضيه قاعدة السلطنة،

(١) راجع المسألة: ١٨ من هذا الفصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٤

بعد العلم بعدم لزوم العقد، فأجاز، فإن كان على وجه التقييد لم يكف (١). و إن كان على وجه الداعى يكون كافياً.

[مسألة ٢١: الإجازة كاشفة عن صحة العقد من حين وقوعه]

(مسألة ٢١): الإجازة كاشفة عن صحة العقد من حين وقوعه (٢)، فيجب ترتيب الآثار من حينه.

لأنها تقتضى السلطنة على الوجود بعد العدم، و المفروض أن المجيز يرى تحقق الوجود بعد العدم، فليس في مقام أعمال قدرته و سلطنته على ذلك.

نظير الرضا بما قسم الله تعالى له، فإنه غير إيجاد ما قسم له. و ربما يكون في صحيحة ابن بزيع المتقدمة في عقد السكرى
«١» ما ينافى ذلك. لكن العمل بالرواية محل تأمل، كما تقدم. فراجع.

(١) لعدم تحقق القصد الى المقييد بعد فرض انتفاء القيد.

(٢) قد اختلف القائلون بصحة عقد الفضولي في البيع فى أن الإجازة ناقله- بمعنى: أنها تقتضى ترتيب الأثر من حينها- أو كاشفة عن

ترتب الأثر من حين العقد، إما لكون العقد تمام السبب المؤثر- كما يقتضيه ما عن جامع المقاصد وغيره من الاستدلال على الكشف بأن العقد سبب تام في الملك، لعموم قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «٢»- أو لكون شرط تأثير العقد هو الرضا التقديري الحاصل حال العقد- كما هو ظاهر بعض المحققين في إجازته- أو لكون الشرط هو الوصف الانتزاعي، وهو تعقب الإجازة للعقد- كما نسبه شيخنا الأعظم إلى جماعة من معاصريه- أو لأن الشرط هو نفس الإجازة المتأخرة، ولا مانع من تأخر الشرط في العلل الشرعية- كما اختاره في الجواهر- لأن الشرط في العلل الشرعية يراد منه ما يكون قيداً لموضوع الحكم، لا ما له دخل في سبب الحكم وعلته،

(١) راجع صفحة: ٣٨٧.

(٢) المائة: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٥

.....

فإن الحكم لما كان فعلاً اختيارياً للحاكم، كانت علته الإرادة لا غير، و الشرط الشرعي لا دخل له في تأثير العلة، وإنما دخله باعتبار أن وجوده العلمي و تصوره دخيل في ترجح الوجود على العدم. الموجب لتعلق الإرادة به، وليس لوجوده الخارجي دخل في الحكم أصلاً، فشرطية الإجازة في المقام بهذا المعنى، لا- بمعنى أن لها الدخول في الوجود، و في ترتب المعلول على العلة، كما هو معنى الشرط في العلل العقلية أو لكون الإجازة موجبة لحكم الشارع من حين الإجازة بحصول المضمون حقيقته من حين العقد. على وجه الانقلاب، المعبر عنه بالكشف الانقلابي- كما اختاره بعض المحققين، وقد يظهر من عبارة جماعة من الأعيان، حيث ذكروا أن الإجازة موجبة للحكم بصحة العقد من حينه، لأنها رضا بمضمون العقد و هو النقل من حينه- أو أنها موجبة لحكم الشارع من حينها بحصول المضمون من حين العقد حكماً لا حقيقته، المعبر عنه بالكشف الحكمي، و هو الذي حكاه شيخنا الأعظم عن أستاذه شريف العلماء في بعض تحقیقاته. كما أن الكشف على أحد الوجوه الأربعة الأول يعبر عنه بالكشف الحقيقي. و عبارة المصنف (ره) خالية عن تعيين وجه من هذه الوجوه. و الأقرب منها هو الكشف الانقلابي.

أما النقل: فيشكل بأن مقتضى العمومات و إن كان هو نفوذ العقد و ترتب مضمونه حين الحكم بالصحة، و هو بعد الإجازة، فإن زمان العقد لم يؤخذ قيداً للمضمون، حتى يتعين ثبوت المضمون فيه، لكن المرتكزات العرفية تستوجب حمل الأسباب الشرعية على الأسباب العقلية، و كما أن آثار الأسباب العقلية كائنه في زمان أسبابها، كذلك مضمون العقد كائن في زمانه، فكأنه السبب، و الإجازة دخيلة في سببته، فالبناء على أنه كائن في زمان الإجازة المتأخرة خلاف الارتكاز المذكور، فيكون خلاف الظاهر. و أما الوجه الأول من وجوه الكشف الحقيقي: فيشكل بأنه خلف،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٦

.....

و مخالف لما دل على اعتبار الإجازة، المعول عليه عندهم، فكيف يكون مقتضى العموم أن يكون العقد سبباً تاماً؟ إذ لا موجب حينئذ لاعتبار الإجازة.

و أما الوجه الثاني: فيشكل بأن الرضا التقديري لا دليل على الاجتزاء به، كما سيأتى في المسألة الآتية. بل سيأتى أن الرضا الفعلي من الأصيل لا يكفي في صحة العقد من الفضولي، فضلاً عن الرضا التقديري، لأنه غير كاف في صحة نسبة العقد إلى الأصيل. مع أن البناء على حصول الرضا التقديري غير ظاهر، لإمكان انتفائه، و يكون حصول الإجازة بعد ذلك لتبديل الطوارئ و المناسبات، كما لا

يخفى. ولا سيما إذا كان الأصل قد توقف عن الإجازة برهه من الزمن، ثم أجاز، فإن مثل هذه الإجازة لا تدل على الرضا التقديري، الذى يراد منه الرضا على تقدير الالتفات، يعنى: الرضا بمجرد الالتفات، إذ المفروض أنه غير حاصل بمجرد الالتفات. و أما الوجه الثالث: فيشكل بما عرفت من اختصاص عموم وجوب الوفاء بالعقد المنسوب إلى الأصل، و الإجازة هي المصححة للنسبة، و الوصف الاعتبارى- و هو التعقب بالإجازة و نحوه- لا يصحح النسبة، فالبناء على صحة العقد به خلاف ظاهر الأدلة. مع أن التعقب غير حاصل إلا بعد الإجازة، لأنه قائم بالمتعقب، و هو الإجازة. و أما الوجه الرابع: فيشكل بأن ظاهر أدلة الصحة الترتب بين نفس الإجازة و الحكم بالصحة، فإن الحكم بوجوب الوفاء بالعقد المنسوب إلى الأصل ظاهر فى كون وجوب الوفاء مترتباً على النسبة، فلا يكون قبلها. و كذا قوله (ع): «فإذا أجازته فهو له جائز» (١)

ظاهر فى كون الجواز مترتباً على الإجازة، لا قبلها. هذا هو ظاهر تمام أدلة

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العييد و الإمام حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٧

.....

الصحة، و لا يتناسب مع جميع وجوه الكشف الحقيقى المذكورة.

و أما الكشف الانقلابى: فهو الذى يقتضيه ظاهر الأدلة، فإنه إذا تحققت لإجازة تحقق الحكم بصحة العقد و ترتب مضمونه من حينه، لا- من حين الإجازة، لما عرفت فى تقريب الاشكال على القول بالنقل، من أن الإجازة شرط فى الحكم بثبوت مضمون العقد، و مقتضى الحمل على المرتكزات العرفية يكون زمان المضمون هو زمان العقد، كما فى الأسباب العقلية، و إن لم يكن زمان المضمون مقيداً بزمان العقد.

و من ذلك يندفع إشكال شيخنا الأعظم (ره) على هذا النحو من الكشف بمنع كون مضمون العقد هو النقل من حينه، بل مضمونه هو النقل مجرداً عن ملاحظة زمان خاص. فان ذلك مسلم، لكن لا ينافى ثبوت المضمون حين العقد، الذى يقتضيه إطلاق العقد بعد حمل دليل السببية بمقتضى الارتكاز على كونها بنحو السببية العقلية.

و أما ما أشكله ثانياً على هذا الوجه من أن وجوب الوفاء بالعقد إنما يصح تطبيقه بعد الإجازة، لاختصاص موضوعه بعقد المالك الأصل، و الإضافة إلى المالك إنما تكون بالإجازة، فيكون وجوب الوفاء بالعقد حينئذ، فيمتنع ثبوت الملكية حين العقد، لأن الملكية إنما تنتزع من التكليف، و التكليف إنما يكون بالإجازة، فيمتنع اعتبارها قبلها حين العقد. ففيه:

أن ذلك إنما يقتضى كون اعتبار الملكية حين الإجازة، لا كون الملكية المعترية حين الإجازة، لجواز تأخر الاعتبار عن الإجازة، و تكون الملكية المعترية حين العقد سابقة على الاعتبار. مع أن دعوى كون الملكية منتزعة من التكليف بوجوب الوفاء ممنوعه. كيف؟! و الملكية موضوع لوجوب الوفاء، فان الوفاء الواجب هو العمل بمضمون العقد، الذى هو الملكية فى عقد البيع مثلاً، و الزوجية فى عقد النكاح .. و هكذا، فالملكية

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٨

.....

و الزوجية موضوع للوجوب، لا منتزعة منه.

وقد أشكل ثالثاً على هذا القول بعدم معقولية نفوذ العقد من حينه بعد الإجازة، لأن العقد الموجود على صفه عدم التأثير يستحيل لحوق صفه التأثير له، لاستحالة خروج الشيء عما وقع عليه. فاذا دل دليل على ذلك تعين التصرف فيه بحمله على نفوذ العقد من حينه حكماً، لا حقيقة. ولأجل هذا الاشكال جعل (قدس سره) الأنسب بالقواعد- بعد البناء على بطلان النقل- هو هذا المعنى من الكشف، و سماه الكشف الحكمي. وفيه: أن ذلك يختص بما إذا كان الأثر حقيقياً. أما إذا كان اعتبارياً- مثل الملكية، والزوجية، ونحوهما- فلا- مانع من ذلك، لجواز انتفاء سبب الاعتبار في الزمان الأول، و وجوده في الزمان الثاني. مثلاً- إذا شككنا في طهارة ماء يوم الخميس، حكم بطهارته ظاهراً، و جاز استعماله في الطهارة من الحدث و الخبث، فاذا قامت البيئه بعد ذلك على نجاسته يوم الأربعاء، كان الماء في يوم الخميس محكوماً بالنجاسة ظاهراً، فيكون الماء المذكور في يوم الخميس محكوماً بطهارته ظاهراً في وقت، و محكوماً بنجاسته في وقت بعده.

فكذا العقد في المقام غير محكوم بسببته للملكية في وقت قبل الإجازة، و محكوم بسببته لها في وقت آخر. بل لو تمّ الاشكال المذكور كان مانعاً من النقل أيضاً، لأنه حين وقوعه لم يكن سبباً للملكية، فلا ينقلب عما هو عليه بعد الإجازة. اللهم الا أن يدعى أنه حين وقوعه سبب للملكية بعد الإجازة و إن لم يكن سبباً للملكية قبلها. و الذي يتحصل مما ذكرنا أمور: (الأول): أن أصول الأقوال في المسألة أربعة: الكشف الحقيقي، و النقل، و الكشف الحكمي، و الكشف الانقلابي. (الثاني): أن الكشف الحقيقي هو المشهور. و قد اختلفت كلماتهم في تقرّبه، فالذي يظهر من جامع المقاصد و غيره: أن العقد هو

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٤٩٩

[مسألة (٢٢): الرضا الباطني التقديري لا يكفي في الخروج عن الفضولية]

(مسألة ٢٢): الرضا الباطني التقديري لا يكفي في الخروج عن الفضولية (١)، فلو لم يكن ملتفتاً حال العقد

السبب التام، و الإجازة لا- دخل لها في سببته، و إنما لها الدخل في الكشف عن ثبوت الأثر حينه. و المختار للمحقق الرشتي في إجازته: أن الشرط هو الرضا التقديري، و هو حاصل و الذي يظهر من جماعة، و حكاه شيخنا الأعظم عن غير واحد من معاصريه: ان الشرط هو الوصف الانتزاعي، و هو تعقب الإجازة و لحوقها. و الذي اختاره في الجواهر: أن الشرط هو نفس الإجازة، لكنها بنحو الشرط المتأخر. (الثالث): أن الوجوه المذكورة للكشف الحقيقي مخالفة لمقتضى الأدلة. (الرابع): أن الذي يقتضيه النظر البدوي في عمومات صحة عقد الفضولي هو النقل. لكن الارتكاز العرفي هو القرينة على حمل الأدلة على حصول الأثر حال العقد، لا حال الإجازة. و هو المراد من الكشف الانقلابي. و لا يتوقف البناء على ذلك على كون مضمون العقد هو التمليك من حينه، كي يشكل هذا القول بأن ذلك خلاف الواقع. (الخامس): ان استحالة خروج الشيء عما هو عليه لا مجال لها في الأمور الاعتبارية. و لأجل ذلك لا داعي إلى رفع اليد عن ظهور الأدلة في الكشف الانقلابي و حملها على الكشف الحكمي.

هذا و إن الذي يظهر من عبارة المتن هنا و فيما يأتي في آخر المسألة الثانية و الثلاثين: هو الكشف الحقيقي، الذي قد عرفت أنه أضعف الوجوه، و أبعداها عن ظاهر الأدلة.

(١) لعموم الدليل على ذلك. و العمومات الدالة على اعتبار رضا المالك و إجازته لا تشمل الرضا التقديري. نعم ذكر الفقهاء في مبحث مكان المصلي و غيره: جواز التصرف بإذن الفحوى، المراد منها الرضا التقديري لكنه يختص كلامهم بالتصرف الخارجي، و لا يشمل التصرف

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٠

إلا أنه كان بحيث لو كان حاضراً حال العقد كان راضياً لا يلزم العقد عليه بدون الإجازة. بل لو كان حاضراً حال العقد و راضياً به، إلا أنه لم يصدر منه قول و لا فعل يدل على رضاه، فالظاهر أنه من الفضولى (١)، فله أن لا يجيز.

الاعتبارى الحاصل بالعقود و الإيقاعات.

(١) كما نسبه شيخنا الأ-عظم إلى ظاهر الأصحاب. لكنه قوى الاكتفاء بالرضا فى صحة العقد، و عدم الحاجة الى الإجازة، لعموم و جوب الوفاء بالعقود. لكن العموم غير ظاهر، بل الظاهر الاختصاص بالعاقدين الذين من شأنهم العقد و من وظائفهم، و لا يشمل غير العاقدين، و لا العاقدين الذين ليس من شأنهم العقد. نظير قوله تعالى (وَ لِيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ) «١»، و قوله تعالى (وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذْ قَامُوا) «٢»، فلا بد من كون العقد مضافاً الى المالك الأصيل، و الرضا النفسانى غير كاف فى هذه النسبة، بل لا بد إما من المباشرة، أو التوكيل، أو الاذن بالعقد اللاحق، أو الإجازة للعقد السابق. فالفرق بين الاذن و التوكيل و بين الإجازة- مع اشتراكها فى أنها مصححة للنسبة- أنهما يصححان نسبة العقد اللاحق، و الإجازة تصحح نسبة العقد السابق. و الرضا ليس من هذا القبيل، فان كثيراً من العقود الحاصلة بين المالكين محبوبه لكثير من غيرهم، لحصول الأغرراض لهم بذلك، و لا تكون منسوبة لهم بمجرد الرضا. و من ذلك يظهر الإشكال فى الاستدلال بمثل قوله تعالى (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) «٣»، و قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) «٤»

(١) الحج: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) النساء: ٢٩.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠١

.....

فان منصرف الجميع ما ذكرنا، يعنى: البيع الصادر من أهله، و التجارة الصادرة من أهلها. و لا سيما و أن قوله تعالى (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) «١» قرينه على ذلك، يعنى: التجارة من ذوى الأموال، لا- من الفضولى، و لا- مجال للاستدلال على ذلك بإطلاق التراضى، فإن الظاهر من التراضى ما يقابل الإكراه، و إلا فإن عقد المكره حاصل عن تراض. و كذلك كل عقد صادر من المختار لا يكون إلا عن تراض. فلا بد أن يحمل القيد على نفي عقد المكره، و إلا كان مؤكداً، و هو خلاف الظاهر.

و من ذلك يظهر الإشكال فى الاستدلال على ذلك

بقوله (ع): «لا يحل دم امرء مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفسه» «٢».

مضافاً الى أن السياق يقتضى اختصاصه بالتكليف، فلا يشمل ما نحن فيه. و أما ما دل على أن علم المولى بنكاح العبد و سكوته إقرار منه

«٣»، فالظاهر من الإقرار الإمضاء للعقد إنشاء، لا مجرد طيب النفس. و أما

رواية عروة البارقي المتضمنة: أنه دفع إليه النبى (ص) ديناراً، و قال: اشتر لنا به شاء للأضحى، فاشترى شاتين، ثم باع إحداهما فى الطريق بدينار، فأتى النبى (ص) بالشاة و الدينار، فقال له رسول الله (ص): بارك الله تعالى لك فى صفقة يمينك «٤».

فالوجه في جواز القبض و الإقباض فيها كما يمكن أن يكون لأجل خروج العقد عن كونه فضولياً، من جهة حصول الرضا النفساني من النبي (ص)، يمكن أن يكون من جهة حصول العلم بكون عروءة مفوضاً إليه هذه المعاملة و نحوها من قبل النبي (ص)، و الفعل

(١) النساء: ٢٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواذر عقد البيع حديث: ١، كنز العمال الجزء ٧ حديث: ٥١٩، سنن البيهقي الجزء: ٦ الصفحة: ١١١، ١١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٢

[مسألة (٢٣): إذا كان كارها حال العقد]

(مسألة ٢٣): إذا كان كارها حال العقد إلا أنه لم

مجمل لا يدل على أحد الأمرين بعينه.

و أما كلمات الأصحاب مثل قولهم في مقام الاستدلال على صحة الفضولي:

إن الشرائط كلها حاصله إلا رضا المالك، و قولهم: الإجازة لا يكفي فيها السكوت لأنه لا يدل على الرضا، و نحوها من كلماتهم. فلا بد أن تحمل على الرضا الإنشائي لا مطلق الرضا. و إلا لم يكن وجه لاعتبار الإجازة، و لا للأبحاث التي ذكرها فيها، بل كان اللازم أن يكون العنوان الرضا.

و الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا بين العبد الذي عقد بغير إذن سيده، و بين غيره. و ما في كلام شيخنا الأعظم (ره) من أنه لا إشكال في عقد العبد نكاحاً أو بيعاً مع العلم برضا السيد، لعدم تحقق المعصية له، التي هي مناط المنع في الاخبار، كما يقتضيه ما في الصحيح من قوله (ع): «إنه لم يعص الله، و إنما عصى سيده» (١).

فيه: أن المراد من معصية السيد عقده بغير إذنه، لا-العقد مع الكراهة، كما هو معنى المعصية عرفاً، حتى يكون الرضا كافياً في رفع المعصية، إذ لازم ذلك صحة عقده مع غفلة السيد، لعدم الكراهة حينئذ، مع أنه لا ريب في عدم صحة عقده حينئذ. و يشهد لذلك قوله (ع): «فإذا أجازته جاز»

(٢)، و لم يقل:

«فإذا رضى جاز»، أو «إذا لم يكره جاز».

و لأجل ما ذكرنا يتعين البناء على ما في المتن، كما هو ظاهر الأصحاب، حيث اشترطوا في صحة الفضولي الإجازة، و هي غير الرضا. و كأنه لأجل ذلك نسب شيخنا الأعظم (ره) كونه من الفضولي إلى ظاهر الأصحاب.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

(٢) تقدم في ص: ٤٩٦ أن نص الحديث: «فإذا أجازته فهو له جائز».

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٣

يصدر منه رد له، فالظاهر صحته بالإجازة (١). نعم لو استؤذن فنهى و لم يأذن، و مع ذلك أوقع الفضولي العقد، يشكل صحته

بالإجازة، لأنه بمنزلة الرد بعده (٢). و يحتمل صحته بدعوى الفرق بينه و بين الرد بعد العقد، فليس بأدون من عقد المكره (٣)، الذى نقول بصحته إذا لحقه الرضا.
و إن كان لا يخلو ذلك أيضاً من إشكال (٤).

[مسألة (٢٤): لا يشترط فى الفضولى قصد الفضولية]

(مسألة ٢٤): لا يشترط فى الفضولى قصد الفضولية (٥) و لا الالتفات الى ذلك. فلو تخيل كونه ولياً أو وكيلًا.

(١) قد يظهر من شيخنا الأعظم (ره) فى التنبيه الثانى من تنبيهات القول فى الإجازة: أنه مسلم عند الأصحاب. و يقتضيه القواعد العامة، لأن قدح الكراهة فى الصحة خلاف عمومات الصحة.
(٢) هذه المنزلة غير ظاهرة، بل هى واضحة المنع فى صورة عدم الإذن، فإنها خلاف عمومات الصحة من دون مخصص.
(٣) قد يقال: إنه أدون، من جهة أن عقد المكره كان صادراً بمباشرة المكره، فالنسبة إليه ظاهرة، بخلاف المقام.
(٤) الاشكال ضعيف. و لذا كان المشهور الصحة. و عن الحدائق:
دعوى الاتفاق عليها.

(٥) هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه. و فى الجواهر: القطع به، لإطلاق الأدلة. انتهى. و قد يقتضيه صحيح محمد بن قيس الوارد فى بيع ولد المالك جارية أبيه بغير اذنه
«١»، بناء على ظهور كون البيع لاعتقاد كونه ولياً على البيع كأبيه.

(١) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.
مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٤
و أوقع العقد، فتبين خلافه، يكون من الفضولى، و يصح بالإجازة.

[مسألة (٢٥): لو قال فى مقام إجراء الصيغة: «زوجت موكلتى فلانة» مثلاً]

(مسألة ٢٥): لو قال فى مقام إجراء الصيغة:
«زوجت موكلتى فلانة» مثلاً، مع أنه لم يكن وكيلًا عنها فهل يصح و يقبل الإجازة، أم لا؟ الظاهر الصحة (١).
نعم لو لم يذكر لفظ: «فلانة» و نحوه، كأن يقول:
«زوجت موكلتى» و كان من قصده امرأة معينة، مع عدم كونه وكيلًا عنها، يشكل صحته بالإجازة (٢).

[مسألة (٢٦): لو أوقع الفضولى العقد على مهر معين]

(مسألة ٢٦): لو أوقع الفضولى العقد على مهر معين هل يجوز إجازة العقد (٣) دون المهر، أو بتعيين المهر على وجه آخر من حيث الجنس، أو من حيث القلة و الكثرة؟
فيه إشكال.

(١) عملاً بعمومات الصحة من دون مقيد. و قد سبق في المسألة السابقة.

(٢) لعدم وقوع العقد عليها صريحاً، و لا ظاهراً. بل هو من قبيل العقد بالمجازات البعيدة، التي لا دليل واضح على صحة العقد بها.

(٣) قد تحقق أن العقد الوارد على الجملة ينحل الى عقود متعددة بتعدد الأبعاد. و لذا جاز تبعض الصفقة. كما أن العقد الوارد على المشروط ينحل الى عقدين أحدهما وارد على المشروط، و الآخر وارد على الخالي عن الشرط. و لذا كان التحقيق أن بطلان الشرط لا يقتضى بطلان العقد، و أنه يثبت الخيار بتخلف الشرط. و لأجل ذلك قد يدعى جواز إجازة العقد دون المهر، لان المهر بمنزلة الشرط. لكن ظاهر الجواهر - فيما لو زوجها الولي بدون مهر المثل - التسالم على عدم جواز إجازة العقد دون المهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٥

بل الأظهر عدم الصحة في الصورة الثانية (١)، و هي ما إذا عين المهر على وجه آخر. كما انه لا تصح الإجازة مع شرط لم يذكر في العقد، أو مع إلغاء ما ذكر فيه من الشرط.

(١) صورتان تشتركان في عدم التطابق بين الإيجاب و القبول، و تختلفان في أن الأولى خالية عن تعيين المهر، و الثانية مشتملة عليه. و الأول لا يوجب الاختلاف في البطلان. و الثاني إن أوجب شيئاً أوجب بطلان الشرط، لا بطلان العقد. فالجزم ببطلان العقد في الثانية دون الأولى غير ظاهر.

و مثله في الاشكال جزمه ببطلان الإجازة مع إلغاء ما ذكر في العقد من الشرط - كما ذكر في آخر المسألة - فإنه لا يتناسب مع توقفه في البطلان في الصورة الأولى، لما عرفت من أن المهر من قبيل الشرط في العقد، فالإجازة للعقد دون المهر تكون من الإجازة للعقد بدون الشرط.

و التحقيق أن عدم التطابق بين الإيجاب و القبول (تارة): يكون للاختلاف في موضوع العقد و ركنه، كما إذا زوجه زينب فزوجاً فأجاز في هند، أو باعه الفرس فأجاز في الحمار. و لا ينبغي التأمل في البطلان حينئذ، لانتفاء العقد بانتفاء موضوعه. (و أخرى): للاختلاف في الجزء و الكل مع تعدد الموضوع عرفاً، كما لو زوجه زينب و هنداً فأجاز في زينب دون هند، أو باعه الفرس و الحمار فأجاز في الفرس دون الحمار.

و لا مانع من إجازة أحد العقدين ورد الآخر. لتعدد العقد بتعدد الموضوع.

(و ثالثة): يكون للاختلاف بالجزئية و الكلية مع الاتحاد عرفاً، كما إذا باعه الفرس بدينار فأجاز في نصف الفرس بنصف دينار. لكن فرضه في باب النكاح غير ممكن. (رابعة): يكون للاختلاف في الشرط. و له صور، لأن الشرط (تارة): يثبت في العقد و يلغى في الإجازة، كما في الصورة الأولى. و مثلها أن يشترط الفضولي على الزوجة إرضاع ولد الزوج،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٦

.....

فتجيز العقد دون الشرط. أو يشترط الفضولي على الزوج أن لا يخرجها من بيت أبيها، فيجيز الزوج العقد دون الشرط. (و أخرى): لا يكون الشرط في العقد و يكون في الإجازة. (و ثالثة): يكون فيهما، لكن في الإجازة يلغى الشرط المذكور في العقد و يثبت غيره. و الظاهر في الجميع البطلان، لأن عدم التطابق يوجب انتفاء العقد، فلا أثر له.

و دعوى: انحلال العقد المشروط الى عقدين، أحدهما غير مشروط، و الآخر مشروط. و لذلك كان التحقيق أن بطلان الشرط لا يوجب بطلان العقد، فيمكن تعلق الإجازة بالعقد غير المشروط. فيها: أن هذه الانحلال انضمامي و ارتباطي، لا استقلالي على وجه يقبل التفكيك، فإنه خلاف الوجدان في كثير من الموارد، إذ لا غرض إلا في المشروط، فكيف يصح إنشاء ما ليس بمشروط؟! و

صحة العقد مع بطلان الشرط تحليل ادعائي، جرت عليه الأحكام عرفاً، لا على الحقيقة، كما أشرنا الى ذلك في بعض مباحث الإجازة من هذا الشرح. فراجع. ولأجل ذلك لا يصح التفكيك في القبول، بحيث يتعلق القبول بذات المشروط من دون الشرط، أو ببعض الأجزاء دون بعض.

فان قلت: إذا باع العين على جماعة، فقبل أحدهم دون الآخرين، صح القبول في البعض. وكذا إذا باع العين المشتركة فضولاً، فأجاز بعض الشركاء دون غيره، صحت الإجازة في البعض دون البعض قطعاً.

فدل ذلك على إمكان التفكيك في القبول والإجازة بين أجزاء العين الواحدة، وإذا جاز التفكيك في الأبعاض جاز في المشروط والشرط بطريق أولى.

قلت: القبول من بعض دون بعض في الصورة الأولى ليس قبولاً - لبعض الإيجاب، بل هو قبول لتمام الإيجاب. وكذلك إجازة بعض الشركاء في الصورة الثانية إجازة لنفس العقد، وإن كان لا يترتب الأثر بالنسبة مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٧

[مسألة ٢٧: إذا أوقع العقد بعنوان الفضولية فتبين كونه وكيلًا فالظاهر صحته]

(مسألة ٢٧): إذا أوقع العقد بعنوان الفضولية فتبين كونه وكيلًا فالظاهر صحته (١)، ولزومه إذا كان ناسياً لكونه وكيلًا. بل وكذا إذا صدر التوكيل ممن له العقد ولكن لم يبلغه الخبر، على إشكال فيه (٢). وأما لو أوقعه بعنوان الفضولية فتبين كونه ولياً، ففي لزومه بلا إجازة منه، أو من المولى عليه، إشكال (٣).

إلى الجميع إلا مع قبول الجميع، أو إجازة الجميع. فليس ذلك من التفكيك.

ولذلك لم يصح القبول من كل واحد إذا كان مبنياً على التفكيك في الصورة الأولى، كما إذا قال: «قبلت بيع حصه منه بحصه من الثمن» فان ذلك أيضاً مانع من انعقاد العقد. وكذا الكلام في قبول المشروط دون الشرط.

(١) لحصول الاذن من الموكل، المقتضية للصحة. نعم لو كانت الاذن مشروطة بالالتفات إلى الوكالة انتفت مع الغفلة عنها. لكنه خلاف المفروض.

(٢) لكنه ضعيف. لإطلاق الاذن - كما عرفت - المقتضية للصحة.

فما عن القاضي من أنه لا يصح تصرف العبد إذا لم يعلم بإذن سيده، ولا علم بها أحد. غير ظاهر. ودعوى: أن الاذن إذا لم يعلم بها أحد نظير الرضا التقديري، لا أثر لها. ممنوعه، إذ المفروض تحقق الإنشاء بالكتابة أو باللفظ، والرضا التقديري لا إنشاء فيه.

(٣) لاحتمال اختصاص نفوذ تصرف الولي بصورة التفاته الى ذلك، كما هو الظاهر في المالك، إذ أنه لا ينفذ تصرفه إذا لم يعلم أنه مالك، فلو باع الوارث مال أبيه معتقداً حياته، فتبين موت أبيه قبل البيع وأنه وارثه، توقفت صحة البيع على الإجازة منه. لكن هذا الاحتمال ضعيف، لأن ذلك خلاف إطلاق الاذن إذا كانت عرفية، كما في الوصي، والوكيل، وخلاف إطلاق دليلها إذا كانت شرعية كما في ولاية الأب، والجد، والسيد.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٨

[مسألة ٢٨: إذا كان عالماً بأنه وكيل أو ولي ومع ذلك أوقع العقد بعنوان الفضولية]

(مسألة ٢٨): إذا كان عالماً بأنه وكيل أو ولي ومع ذلك أوقع العقد بعنوان الفضولية، فهل يصح ويلزم، أو يتوقف على الإجازة، أو لا

يصح؟ وجوه، أقواها: عدم الصحة، لأنه يرجع الى اشتراط كون العقد الصادر من وليه جائزاً (١) فهو كما لو أوقع البالغ العاقل بقصد أن يكون الأمر بيده فى

فما فى المتن من الفرق بين الوكيل و الولي - بالجزم بالصحة فى الأول، و التوقف فيها فى الثانى - ضعيف جداً. و بالجملة: فالفروض الثلاثة المذكورة فى هذه المسألة كلها بحكم واحد. و إن اختلفت بالخفاء و الوضوح.

(١) إن أريد بالجواز هنا ما يقابل اللزوم فالتعليل المذكور لا يقتضى البطلان، لأن اشتراط كونه جائزاً بهذا المعنى راجع الى اشتراط كونه جائزاً شرعاً، أو راجع الى اشتراط الخيار بالفسخ و الإمضاء. و الأول شرط باطل، لعدم كونه مقدوراً، و الثانى شرط صحيح. و على كلا التقديرين لا موجب لبطلان العقد فى نفسه، لأن الشرط الفاسد غير مفسد، و شرط الخيار لا مانع منه فى العقود اللازمة. و عدم صحته فى عقد النكاح لا يقتضى بطلانه، كما تقدم فى المتن.

و إن أريد من الجواز ما يقابل الصحة و النفوذ - فكأنه اشتراط أن لا ينفذ إلا بالإجازة. كما فى عقد الفضولى - فهذا الشرط و إن كان لا يصح، لأنه غير مقدور، لكنه لا يقتضى البطلان، لما عرفت من أن الشرط الفاسد لا يفسد. اللهم إلا أن يرجع الى التعليق، فكأنه قال: «زوجت فلانة من فلان إذا أجزت، أو أجازت العقد». و حينئذ يكون البطلان من جهة التعليق.

لكن رجوع قصد الفضولية هنا الى اشتراط الجواز على أحد المعانى غير ظاهر. و لم يتقدم منه احتمال البطلان فى المسألة السابقة من جهة رجوع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٠٩

الإبقاء و العدم. و بعبارة أخرى: أوقع العقد مترلزلاً.

[مسألة ٢٩: إذا زوج الصغيرين وليهما فقد مر أن العقد لازم عليهما]

(مسألة ٢٩): إذا زوج الصغيرين وليهما فقد مر أن العقد لازم عليهما (١)، و لا يجوز لهما بعد البلوغ رده، أو فسخه. و على هذا فإذا مات أحدهما قبل البلوغ أو بعده ورثه الآخر (٢). و أما إذا زوجهما الفضوليان، فيتوقف على

قصد الفضولية فيها الى اشتراط الجواز، و الفرق بين المسألتين غير ظاهر.

و بالجملة: فالمصنف (ره) لم يتضح مراده من الجواز مع كونه بصدد التوضيح بتكرار العبارة و التمثيل، كما لم يتضح وجه ما قواه من البطلان.

و التحقيق: أن إنشاء من له السلطنة على العقد - لكونه ولياً، أو وكيلاً، أو أصيلاً - إذا كان بعنوان الفضولية (فتارة): لا يكون منه إلا قصد العنوان الذى لا- واقع له، مثل أن يقصد كونه عريباً و هو عجمي، أو هاشمياً و هو غير هاشمي. و لا- ينبغى التأمل فى كون القصد المذكور لا- أثر له. (و أخرى): يكون قصده إنشاء أمر زائد على عنوان العقد، مثل أن يقصد أن لا- يترتب أثر على العقد إلا- بعد الإجازة، أو يقصد أن يكون له الخيار فى العقد، أو نحو ذلك. و هذا على قسمين: أحدهما:

أن يختص القصد بأحد المتعاقدين، بأن يكون من الموجب فقط، أو من القابل كذلك. الثانى: أن يكون من الموجب و القابل، بأن يكون الشرط مورد الإيجاب و القبول. ففى الأول يبطل العقد، لعدم التطابق بين الإيجاب و القبول. و فى الثانى يصح العقد، و يبطل الشرط.

(١) تقدم ذلك فى المسألة الرابعة.

(٢) و فى الجواهر: «حتى على القول بالخيار، كما حكى عنه التصريح به. ضرورة عدم منافاته لتحقيق موجب الإرث، الذى هو

الزوجية».

و كأن ذلك إذا لم يختر الفسخ، و إلا فلا موجب للإرث، لانتفاء الزوجية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٠

إجازتهما بعد البلوغ (١)، أو إجازة وليهما قبله (٢). فان بلغا و أجازا ثبتت الزوجية، و يترتب عليها أحكامها من حين العقد، لما مر من كون الإجازة كاشفة (٣). و إن ردا، أو رد أحدهما أو ماتا أو مات أحدهما قبل الإجازة، كشف عن عدم الصحة من حين الصدور (٤). و إن بلغ أحدهما و أجاز ثم مات قبل بلوغ الآخر، يعزل ميراث الآخر على تقدير الزوجية (٥)، فان بلغ و أجاز يحلف على أنه لم يكن إجازته للطمع في الإرث، فإن حلف يدفع إليه. و إن لم يجز، أو

(١) إذ لا ولاية لهما على نفسيهما قبل ذلك.

(٢) إذ لا ولاية له بعده.

(٣) تقدم ذلك في المسألة الواحدة و العشرين.

(٤) هذا لا كلام فيه - كما في المسالك - لأنه مقتضى الأصول، و القواعد، و الصحيحة الآتية.

(٥) بلا خلاف ظاهر.

لصحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن غلام و جارية زوجهما وليان لهما و هما غير مدركين.

قال: فقال (ع): النكاح جائز، أيهما أدرك كان له الخيار. فان ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما و لا مهر، إلا أن يكونا قد أدركا و رضيا.

قلت: فإن أدرك أحدهما قبل الآخر؟ قال (ع): يجوز ذلك عليه ان هو رضى. قلت: فان كان الرجل الذى أدرك قبل الجارية و رضى النكاح، ثم مات قبل أن تدرك الجارية، أترثه؟ قال (ع): يعزل ميراثها منه حتى تدرك و تحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها بالتزويج، ثم يدفع إليها الميراث، و نصف المهر. قلت: فان ماتت الجارية و لم تكن

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١١

أجاز و لم يحلف، لم يدفع، بل يرد إلى الورثة (١). و كذا لو مات بعد الإجازة و قبل الحلف (٢). هذا إذا كان متهما بأن إجازته للرجبة في الإرث. و أما إذا لم يكن متهما بذلك

أدركت، أيرثها الزوج المدرك؟ قال (ع): لا، لأن لها الخيار إذا أدركت قلت: فان كان أبوها هو الذى زوجها قبل أن تدرك؟ قال (ع):

يجوز عليها تزويج الأب، و يجوز على الغلام. و المهر على الأب للجارية» (١).

و الاشكال على الصحيحة من جهة فرضها فى تزويج الوليين، مع أن تزويج الولي لا خيار فيه للمولى عليه بعد البلوغ، كما تقدم. يندفع: بلزوم حملها على الولي العرفي، كما قد يشهد به ما فى ذيلها من فرض تزويج الأب، و أنه لا خيار فيه للولد. و أما ما فيها من تنصيف المهر بالموت قبل الدخول. فلا يتوجه من أجله الإشكال على الصحيحة و إن كان هو خلاف المشهور، لأنه هو التحقيق الذى يقتضيه الجمع بين النصوص، كما أوضحناه فى محله. ثم إن مورد الصحيحة هو موت الزوج، و لكن الفتاوى عامة له و لموت الزوجة، بل الظاهر الإجماع على عدم الفرق، حتى بناء على كون الحكم على خلاف القواعد.

(١) كما يقتضيه الصحيح المتضمن اشتراط الميراث بالحلف.

(٢) قال فى القواعد: «فان مات بعد الإجازة و قبل اليمين فأشكال»، و فى المسالك: «و ربما احتل مع موته قبل اليمين ثبوت الإرث

من حيث أنه دائر مع العقد الكامل». ثم قال: «و ليس بشيء، لأنه لو كان كذلك لم يتوقف على اليمين ابتداء»، و فى كشف اللثام: «انه أقوى، وفاقاً لفخر الإسلام، لمنع تمام الزوجية، فإنه بالإجازة الخالية عن التهمة».

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب ميراث الأزواج حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٢

- كما إذا أجاز قبل أن يعلم موته، أو كان المهر اللازم عليه أزيد مما يرث، أو نحو ذلك- فالظاهر عدم الحاجة الى الحلف (١).

[مسألة (٣٠): يترتب على تقدير الإجازة و الحلف جميع الآثار المترتبة على الزوجية]

(مسألة ٣٠): يترتب على تقدير الإجازة و الحلف جميع الآثار المترتبة على الزوجية (٢)، من المهر، و حرمة الأم و البنت، و حرمتها- إن كانت هى الباقية- على الأب و الابن، و نحو ذلك. بل الظاهر ترتب هذه الآثار بمجرد الإجازة (٣)، من غير حاجة الى الحلف. فلو أجاز و لم

(١) و فى المسالك: جعل الأقوى اعتبار اليمين و إن لم تحصل التهمة، لأنها ليست علة تاممة فى اعتباره، بل هى حكمة لا يجب اطرادها، عملاً- بإطلاق النص و الفتوى. و وافقه على ذلك فى الحدائق. لكن الظاهر من النص أن اليمين طريق الى نفي التهمة، فإذا انتفت التهمة لم يحتج إليها.

(٢) هذا مما لا إشكال فيه، لكونه ظاهر الصحيحة المتضمنة لثبوت الزوجية، و ترتيب بعض آثارها، كالميراث و المهر.

(٣) فان الحكم الذى تضمنه النص جار على طبق القاعدة. و موت أحد الزوجين بين العقد و الإجازة لا- يوجب ارتفاع موضوع الإجازة، بناء على التحقيق من الكشف الانقلابى. إذ لا مانع من أن يحكم بتحقيق الزوجية حال العقد، و إن كان زمان الحكم بها بعد الإجازة و بعد موت أحد الزوجين بعد إجازته. و دعوى: أن الموت مانع من ثبوت الزوجية.

مندفعة: بأن الزوجية المدعى ثبوتها بالإجازة، الزوجية حال العقد، و لا دليل على اعتبار استمرار الحكم بمضمون العقد من حين العقد الى زمان الإجازة فى صحة الإجازة، بل يكفى فى صحتها صحة ثبوته حال العقد لا غير.

نعم ما تضمنه الصحيح من عدم استحقاق المهر و الميراث إذا لم تحلف على أن إجازتها لم تكن طمعاً فى المهر و الميراث، جار على خلاف القاعدة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٣

يحلف مع كونه متهما لا يرث، و لكن يترتب سائر الأحكام.

[مسألة (٣١): الأقوى جريان الحكم المذكور فى المجنونين]

(مسألة ٣١): الأقوى جريان الحكم المذكور فى المجنونين (١) بل الظاهر التعدى الى سائر الصور. كما إذا كان أحد الطرفين الولي و الطرف الآخر الفضولى، أو كان أحد الطرفين المجنون و الطرف الآخر الصغير، أو كانا بالغين

فيقتصر فيه على مورده، و هو المهر و الميراث، و يرجع فى غيره من الأحكام الى القواعد المقتضية الصحة و إن كانت الإجازة طمعاً فى المهر و الميراث، فترتب تلك الأحكام بمجرد الإجازة و إن علم أنها كانت طمعاً فى المهر و الميراث، فضلاً عن صورة التهمة.

لكن يظهر من المسالك وغيرها خلاف ذلك، كما يأتي.

(١) قال في المسالك: «النص ورد في تزويج الأجنبي للصغيرين.

فلو كانا كاملين فزوجهما الفضولي، ففي انسحاب الحكم إليهما وجهان: من تساويهما في كون العقد فيهما عقد فضولي، ولا مدخل للكبر والصغر في ذلك. ومن أن في بعض أحكامه ما هو خلاف الأصل، فيقتصر على مورده. وهذا أقوى. وحينئذ فيحكم بطلان العقد إذا مات أحد المعقود عليهما بعد إجازته وقبل إجازة الآخر، سواء قلنا إن الإجازة جزء السبب، أم كاشفة عن سبق النكاح من حين العقد. إما على الأول: فظاهر، لأن موت أحد المتعاقدين قبل تمام السبب مبطل، كما لو مات أحدهما قبل تمام القبول. وإما على الثاني: فلأن الإجازة وحدها لا تكفي في ثبوت هذا العقد، بل لا بد معها من اليمين، وقد حصل الموت قبل تمام السبب. خرج منه ما ورد فيه النص، وهو العقد على الصغيرين، فيبقى الباقي».

ونحوه ما عن شرح النافع. وفي القواعد: «و في انسحاب الحكم في البالغين إذا زوجهما الفضولي، إشكال. أقرب البطلان». وفي جامع المقاصد

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٤

كاملين، أو أحدهما بالغاً والآخر صغيراً أو مجنوناً. أو نحو ذلك، ففي جميع الصور إذا مات من لزم العقد بالنسبة إليه - لعدم الحاجة إلى الإجازة، أو لإجازته بعد بلوغه أو رشده - وبقي الآخر، فإنه يعزل حصة الباقي من الميراث إلى أن يرد أو يجيز. بل الظاهر عدم الحاجة إلى الحلف في ثبوت الميراث

ذكر في وجه القرب ما سبق عن المسالك، ثم قال: «إنه المفتى به».

وفي الحدائق: «الظاهر أنه المشهور بينهم. وهو الأنسب بقواعدهم».

أقول: مقايضة المقام بموت الموجب قبل القبول لا تتم بناء على كون الإجازة كاشفة، سواء كان الكشف حقيقياً، أم حكماً، أم انقلابياً، إذ هي مع الفارق، فان موت الموجب قبل القبول مانع من انعقاد العقد وتماميته، فلا يمكن أن يترتب مضمونه بخلاف المقام، لتمامية العقد، وإنما المنتظر هو الإجازة، فإذا حصلت ترتب الأثر. نعم مضمون العقد في المقام - وهو الزوجية - لما امتنع أن يقوم بالمعدوم، تعذر ترتب الأثر على العقد بناء على النقل، لانعدام أحد الزوجين. أما بناء على الكشف على أحد وجوهه - فلا مانع من ترتب الأثر قبل الموت بتوسط الإجازة اللاحقة، أو مع اليمين. فالإجازة وإن كانت جزء السبب، لكن الأثر يثبت قبلها بناء على الكشف. و مثل الإجازة اليمين مع الحاجة إليه من جهة الميراث والمهر.

والذي يتحصل أن الفرق بين الإجازة والقبول من وجهين. الأول:

أن القبول جزء مقوم للعقد، والإجازة ليست كذلك. الثاني: أن القبول ناقل، يترتب مضمون العقد من حينه، والإجازة كاشفة على ما عرفت.

ومن ذلك يظهر جريان حكم الصغيرين إذا زوجهما الفضوليان في غيرهما من سائر الصور المشتركة معها في الجرى على مقتضى القاعدة. نعم في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٥

في غير الصغيرين من سائر الصور. لاختصاص الموجب له من الأخبار بالصغيرين (١). ولكن الأحوط الإحلاف في الجميع بالنسبة إلى الإرث، بل بالنسبة إلى سائر الأحكام أيضاً.

[مسألة (٣٢): إذا كان العقد لازماً على أحد الطرفين]

(مسألة ٣٢): إذا كان العقد لازماً على أحد الطرفين من حيث كونه أصيلاً، أو مجيزاً، و الطرف الآخر فضولياً و لم يتحقق إجازة و لا رد، فهل يثبت على الطرف اللازم تحريم المصاهرات؟ فلو كان زوجاً يحرم عليه نكاح أم المرأة و بنتها، و أختها، و الخامسة، و إذا كانت زوجة يحرم عليها التزويج بغيره. و بعبارة أخرى: هل يجرى عليه آثار الزوجية

المسالكة فيما لو كان العاقد لأحد الصغيرين الولي و الآخر الفضولي فمات من عقد له الولي أولاً: أنه يجرى الحكم المذكور، للأولوية لأن الجائز من الطرفين أضعف حكماً من اللازم من أحدهما، فإذا ثبت الحكم في الأضعف ثبت في الأقوى بطريق أولى. و كذا إذا كانا بالغين، فأوقع أحدهما العقد لنفسه مباشرة، و الآخر زوجه الفضولي، فإنه أيضاً يجرى الحكم فيه للأولوية. بل قال: «يظهر منهم الجزم بالحكم في هذا أيضاً. و هو متجه». لكن الأولوية غير ظاهرة.

(١) قد عرفت اختصاص الصحيح

«١» بصورة موت الزوج بعد بلوغه و إجازته، و بقاء الزوجة. لكن يجب التعدي إلى صورة موت الزوجة بعد بلوغها و إجازتها و بقاء الزوج، في عدم استحقاق الإرث إلا بعد اليمين مع التهمة، لاتفاق الأصحاب على ذلك، كما يظهر من تحريرهم المسألة. أما بقية الصور فلم يثبت الاتفاق على اشتراط استحقاق إرث الثاني باليمين. فيتعين فيها الرجوع الى القواعد المقتضية لترتب جميع الآثار بمجرد الإجازة فقط

(١) راجع صفحة: ٥١٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٦

و إن لم تجر على الطرف الآخر، أو لا؟ قولان (١)، أقواهما:

(١) قال في القواعد في فصل الأولياء: «و لو تولى الفضولي أحد طرفي العقد ثبت في حق المباشرة تحريم المصاهرة. فإن كان زوجاً حرم عليه الخامسة. و الأخت، و البنت، و الأم، إلا إذا فسخت. على إشكال في الأم» و في كشف اللثام في شرح العبارة، بعد قوله (ره): «الخامسة و الأخت» قال: «بلا إشكال، لصدق الجمع بين الأختين، و نكاح أربع بالنسبة اليه. و لا يجدي التزلزل». لكن في القواعد في مبحث المصاهرة:

«و هل يشترط في التحريم لزومه مطلقاً، أو من طرفه، أو عدمه مطلقاً؟

نظر. فلو عقد عليه الفضولي عن الزوجة الصغيرة ففي تحريم الأم قبل الإجازة، أو بعد فسخها مع البلوغ، نظر» فان هذا النظر لا يتناسب مع نفى الاشكال في كلام كاشف اللثام.

و شيخنا الأعظم (ره) في مسألة ما لو كان العقد بين الأصيل و الفضولي قال: «إن الذي يستفاد من كلام جماعة و ظاهر آخرين عدم جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه». و اختاره بناء على المشهور في معنى الكشف من كون الإجازة شرطاً لكون العقد السابق بنفسه مؤثراً تاماً، فيكون موضوع وجوب الوفاء نفس العقد غير مقيد بالإجازة. بل حتى لو علم بعدم الإجازة فإن الإجازة شرط لتأثيره، لا لوجوب الوفاء به، و مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقد لزومه على الأصيل و حرمة نقضه من جانبه.

لكن الاستدلال المذكور يتوقف على أمور: الأول: أن يكون المراد من وجوب الوفاء الحكم التكليفي، لا الإرشاد إلى ثبوت مضامين العقود. الثاني: أن يكون موضوع الوفاء نفس العقد، لا- موضوع العقد من بيع و نكاح و نحوهما، و لا- هو بلحاظ ترتب موضوعه. الثالث: أن يكون الرضا و الإجازة شرطاً لوجوب الوفاء بالإضافة إلى الرضى، لا مطلقاً.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٧

.....

و هذه الأمور كلها محل نظر، و لا سيما الأولان، فلا مجال للاستدلال المذكور و توضيح ذلك يظهر بمراجعة كتاب (نهج الفقاهة) في مبحث الفصولي.

فراجع. مضافاً الى النظر و الاشكال فيما ذكره من الفرق بين النقل و الكشف، و أنه على النقل تكون الإجازة دخيلة في نفس العقد شرطاً أو شرطاً، و تكون على الكشف شرطاً في تأثير العقد لا في نفس العقد. إذ هو كما ترى غير ظاهر. و الفرق بينهما ليس في هذه الجهة، بل من جهة أخرى، كما عرفت الإشارة الى ذلك في المسألة الواحدة و العشرين.

و في حاشية بعض مشايخنا (قده) في المقام على قول المصنف: «أقواهما الثاني» قال: «بل الأول»، و ذكر في درسه في تقريب عدم جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه، أنه قد ملك التزامه، و انقطعت إضافته عن ماله، فيتعين عليه العمل على طبق التزامه. و فيه: أنه لم يتحصل لنا أن العقد بين الاثنين يقتضى تملك كل واحد منهما التزامه لصاحبه زائداً على إنشاء مضمون العقد الذي هو الملتزم به، بل ليس مفاده إلا- إنشاء مضمونه و الملتزم به فقط. مضافاً الى أن الممتلك لهذا الالتزام إن كان هو الطرف الأصيل، فلا مجال لهذا التملك قبل الإجازة، لعدم قبوله لهذا التملك إلا بالإجازة. و إن كان هو الطرف الآخر الفصولي، فمقتضاه جواز التقابل بينهما و لو بعد إجازة المالك بلا رضا منه بذلك التقابل، لأن لزوم العقد على هذا المبنى من آثار تملك الالتزام المذكور. بل مقتضاه أيضاً عدم جواز التقابل بين الأصيلين بعد الإجازة إلا برضا الفصولي، لأنه الذي ملك الالتزام. و هو كما ترى.

و لأجل ذلك كان مقتضى التحقيق هو القول الثاني، و عدم الفرق بين الأصيل المباشر و الأصيل الذي ناب عنه الفصولي في عدم ترتب آثار العقد الصحيح بالنسبة إليهما معاً قبل تحقق الإجازة من الثاني، فيجوز

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٨

الثاني، إلا مع فرض العلم بحصول الإجازة بعد ذلك (١)، الكاشفة عن تحققها من حين العقد. نعم الأحوط الأول، لكونه في معرض ذلك بمجيء الإجازة. نعم إذا تزوج الأم أو البنت مثلاً ثم حصلت الإجازة كشفت عن بطلان ذلك.

[مسألة (٣٣): إذا رد المعقود أو المعقودة فضولا العقد]

(مسألة ٣٣): إذا رد المعقود أو المعقودة فضولا العقد و لم يجزه لا يترتب عليه شيء من أحكام المصاهرة،

للمباشر تزويج أخت الزوجة المعقود عليها، و تزويج أمها، و بنتها، و تزويج الخامسة. نعم إذا أجاز الطرف الآخر بطل العقد الثاني بناء على الكشف الانقلابي و الحكمي، و تبين بطلانه من أول الأمر بناء على الكشف الحقيقي.

(١) هذا يتم بناء على الكشف الحقيقي. أما بناء على الكشف الحكمي أو الكشف الانقلابي فلا مانع من التصرف قبل الإجازة و إن علم بتحققها، لعدم حصول الزوجية قبلها، فلا تترتب أحكامها. نعم إذا أجاز الأصيل بعد ذلك يحكم بتحقيق الزوجية من أول الأمر، و بطلان التصرفات المنافية، فيبطل بعد الإجازة تزويج المباشر للأم، أو البنت، أو الأخت، أو الخامسة. لا أنه باطل من أول الأمر. فالحكم بالبطلان من أول الأمر مقارن للتصرف بناء على الكشف الحقيقي، و مقارن للإجازة بناء على الكشف الانقلابي و الحكمي. و أما مع الشك في حصول الإجازة، فيحكم بصحة التصرف المنافي ما دامت الإجازة غير حاصلة. لكن الحكم المذكور ظاهري بناء على الكشف الحقيقي، لأصالة عدم الإجازة، و واقعي بناء على الكشف الحكمي أو الانقلابي.

ثم إنه إذا قلنا بجواز فسخ الأصيل، و أن التصرفات المنافية فسخ فعلي، كانت مانعة من صحة الإجازة، لحصول الفسخ. لا أنه تصح الإجازة، و تبطل التصرفات.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥١٩

سواء أجاز الطرف الآخر، أو كان أصيلاً، أم لا. لعدم حصول الزوجية بهذا العقد الغير المجاز، و تبين كونه كأن لم يكن. وربما يستشكل في خصوص نكاح أم المعقود عليها (١) و هو في غير محله بعد أن لم يتحقق نكاح. و مجرد العقد لا يوجب شيئاً. مع أنه لا فرق بينه و بين نكاح البنت. و كون الحرمة في الأول غير مشروطة بالدخول بخلاف الثاني، لا ينفع في الفرق (٢).

[مسألة (٣٤): إذا زوجت امرأة فضولا من رجل و لم تعلم بالعقد، فتزوجت من آخر]

(مسألة ٣٤): إذا زوجت امرأة فضولا من رجل و لم تعلم بالعقد، فتزوجت من آخر، ثم علمت بذلك العقد ليس لها أن تجيز، لفوات محل الإجازة (٣). و كذا إذا زوج

(١) تقدم هذا الاستشكال في عبارة القواعد المحكية في شرح المسألة السابقة. و كأن وجه الاشكال - كما في كشف اللثام -: أن الفسخ كاشف عن الفساد أو رافع له من حينه. ثم قال: في كشف اللثام «و الأول أصح، فإن الأصح أن الإجازة إما جزء، أو شرط». و في الجواهر:

«من الغريب ما سمعته من احتمال تحريم الأب، و الابن، و الأم، بمجرد صدور العقد فضولا، الذي تعقبه عدم الإجازة و لو من طرف واحد، لاحتمال كون الفسخ من حينه، فإنه لا يقتضيه أصل، و لا قاعدة، و لا فتوى. بل يمكن تحصيل الإجماع بل الضرورة بخلافه». و ما ذكره في غاية من القوة.

(٢) يعنى: فيبنى على صحة العقد على البنت قبل الإجازة، كى يؤدي ذلك الى حرمة الأم و إن حصل الرد.

(٣) كما نص على ذلك شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٠

رجل فضولا - بامرأة، و قبل أن يطلع على ذلك تزوج أمها، أو بنتها، أو أختها، ثم علم. و دعوى: أن الإجازة حيث أنها كاشفة إذا حصلت تكشف عن بطلان العقد الثاني. كما ترى.

[مسألة (٣٥): إذا زوجها أحد الوكيلين من رجل، و زوجها الوكيل الآخر من آخر]

(مسألة ٣٥): إذا زوجها أحد الوكيلين من رجل، و زوجها الوكيل الآخر من آخر، فان علم السابق من العقدين

عليه المصنف (ره) في حاشيته على ذلك بانصراف أدلة الفضولى عن شمول الفرض، فان لازمه جواز الإجازة و لو بعد مضي خمسين سنة. و الحكم ببطلان عقدها الذى عملت بمقتضاه خمسين سنة من المنكرات. انتهى.

و يمكن أن يقال فى وجهه: إن المرأة المذكورة فى المثال بعد أن صارت ذات بعل حرم عليها التزويج و لم يصح منها. و الإجازة العقد الفضولى تزويج، فلا يجوز لها، و لا يصح منها. و كذلك الحكم فى مثال الرجل الذى زوج فضولاً، فإنه إذا تزوج مباشرة أم الزوجة التى عقد عليها فضولاً، فإذا أجاز العقد الفضولى، فقد تزوج بنت زوجته، و لا يصح منه ذلك. و بالجملة: الإجازة لا تصح إلا إذا كان المجيز له سلطان عليها، و فى المثاليين بعد وقوع التصرف المباشرى من المرأة و الرجل، خرجت إجازة العقد الفضولى عن سلطنة المجيز، فإنه لا يصح لذات البعل أن تتزوج، و لا يصح لمن تزوج الأم أن يتزوج بنتها، و إطلاق ذلك يقتضى المنع حتى من هذا التزويج الحاصل بالإجازة.

و دعوى اختصاص ذلك بالتزويج اللاحق، و لا يشمل السابق، فان السابق يمنع اللاحق، و الإجازة فى المقام ليست تزويجاً لاحقاً، بل تزويج سابق، بناء على الكشف على أى وجوهه كان. مدفوعة: بأن الممنوع عنه التزويج اللاحق إنشاءً، لا منشأً، و الإجازة لاحقة إنشاءً و إن كان المجاز هو التزويج السابق. فالمدار فى السبق و اللحق على الإنشاء، لا على المنشأ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢١

فهو الصحيح (١). و إن علم الاقتران بطلا معاً (٢). و إن شك فى السبق و الاقتران فكذلك. لعدم العلم بتحقق عقد صحيح، و الأصل عدم تأثير واحد منهما (٣). و إن علم السبق و اللحق، و لم يعلم السابق من اللاحق، فان علم تاريخ أحدهم حكم بصحته دون الآخر (٤). و إن جهل التاريخان فى المسألة وجوه. أحدها: التوقيف حتى يحصل العلم (٥).

(١) لعموم أدلة الصحة، التى لا تشمل اللاحق، لما عرفت من فوات شرط الصحة، و هو أن تكون خلية.

(٢) لبطان الترجيح بلا مرجح.

(٣) لكن مع العلم بتاريخ أحدهما يتعين الحكم بصحته. لاستصحاب كونها خلية الى ما بعده الذى هو شرط صحته، و يتعين الحكم بصحة تزويجها بمورده، و هو حاكم على أصالة عدم ترتب الأثر، كما تقرر ذلك فى الصورة الآتية بعينها. و حينئذ لا فرق بين صورتين فى ذلك. و مجرد الفرق بينهما بالعلم بصحة أحدهما إجمالاً فى الصورة الآتية، بخلاف هذه الصورة. لاحتمال الاقتران، الموجب لاحتمال بطلانها معاً. لا توجب الفرق بينهما فى جريان الأصل المصحح لمعلوم التاريخ. غاية الأمر أن الأصل المصحح له فى الصورة الآتية ينفى السبق فقط، و فى هذه الصورة ينفى السبق و الاقتران معاً، فيتعين جعل صورتين بحكم واحد.

(٤) لما عرفت من جريان أصالة عدم سبق الآخر عليه، الموجب لكونها خلية، يصح تزويجها. و لا يصح جريان ذلك فى الآخر المجهول التاريخ، لما ذكر مراراً من عدم جريان الأصل فى مجهول التاريخ.

(٥) حكاها فى كشف اللثام عن المبسوط، و التحرير. و وجهه: العمل بالقواعد الأولية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٢

الثانى: خيار الفسخ للزوجة (١).

الثالث: أن الحاكم يفسخ (٢).

الرابع: القرعة (٣).

و الأوفق بالقواعد هو الوجه الأخير (٤). و كذا الكلام إذا زوجه أحد الوكيلين برابعة و الآخر بأخرى، أو زوجه أحدهما بامرأة، و الآخر ببنتها، أو أمها، أو أختها.

(١) لم أقف عاجلاً على قائل به. و كأن وجهه لزوم الضرر من هذه الزوجية، فيتدارك بالخيار، كما فى المعاملة الغبية. لكن الضرر يلزم من ترتيب أحكام الزوجية، لا من نفس الزوجية.

(٢) جعله فى القواعد الأقوى. لأن فيه دفع الضرر. و قد عرفت إشكاله بأن الضرر لازم من أحكام الزوجية، لا من نفسها. و لو سلم كان الأولى كون الفسخ للزوجة، كما فى المعاملة الغبية، لا للحاكم.

(٣) احتمل ذلك فى القواعد، و التذكرة.

(٤) لعموم ما دل على أن القرعة لكل أمر مشكل

«١». لكن فى جامع المقاصد: أن القرعة لا مجال لها فى الأمور التى هى مناط الاحتياط التام، و هى الأنكحة التى يتعلق بها الأنساب، و

الإرث، و التحريم. و فيه:

أن ذلك يتم إذا لم يلزم محذور به يكون الأمر مشكلاً، و بدونه لا إشكال.

ولذا ورد الرجوع الى القرعة فيما لو نزا إنسان على واحد من قطيع الغنم و اشتبه. و لزوم المحذور فى المقام ظاهر، لتزاحم الحقوق من الطرفين، فيجب على الزوج الإنفاق و الوطاء فى كل أربعة أشهر، و يجب عليها بذل نفسها لزوجها. و حينئذ يكون الأقوى ما ذكره المصنف. و قد تقدم فى المسألة الثالثة و الأربعين من فصل المحرمات بالمصاهرة ما يمكن استفادة حكم المقام منه. و لأجل ذلك لم نتعرض هنا لتفصيل هذه الوجوه.

(١) تقدم التعرض لما يدل عليه فى صفحة: ١٠٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٣

و كذا الحال إذا زوجت نفسها من رجل و زوجها و كيلها من آخر، أو تزوج بامرأة و زوجته و كيله بأخرى لا يمكن الجمع بينهما. و لو ادعى أحد الرجلين المعقود لهما السبق، و قال الآخر: لا أدري من السابق، و صدقت المرأة المدعى للسبق، حكم بالزوجة بينهما، لتصادقهما عليها (١).

(١) قال فى القواعد: «و لو ادعى كل منهما الزوجية، فصدقه الآخر، حكم بالعقد، و توارثا». و فى كشف اللثام: «و لزومهما أحكام الزوجية ظاهراً، لانحصار الحق فيهما، و قد اعترفا به». و فى جامع المقاصد:

«ذلك عندنا لعموم: (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز) .. الى أن قال: و لا- يعتبر عندنا كونهما غريبين. خلافاً للشافعى، حيث حكم بمطالبة البلدين بالبينه، و عدم ثبوت النكاح من دونها». و الاستدلال عليه بعموم:

«إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» غير ظاهر، لأن أحكام الزوجية التى يقصد ترتيبها قد تكون على وارثهما، أو على أجنبى عنهما، و من المعلوم أن العموم المذكور لا يصلح لإثبات ذلك. فإذا العمدة فى الحكم المذكور الإجماع، المعتضد بالسيرة القطعية. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و هو حسبنا و نَعْمَ الْوَكِيلُ.

إلى هنا انتهى الكلام فى تنقيح و إصلاح شرح كتاب النكاح من كتاب (العروة الوثقى)، فى النجف الأشرف، فى جوار الحضرة المقدسة العلوية، على مشرفها أفضل الصلاة و السلام، ليلة الثلاثاء، خامس عشر شهر صفر المظفر، سنة ثمانين بعد الألف و الثلاثمائة هجرية. بقلم الفقير الى الله تعالى «محسن» خلف العلامة المرحوم السيد «مهدي» الطباطبائى الحكيم، قدس سره. و الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* كما هو أهله، و الصلاة و السلام على نبيه الكريم، و آله الطاهرين، الغر الميامين.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٤

.....

بسمه تعالى نظراً الى أن هذه الرسالة الشريفة تشتمل على مسألة ذات بال، كثيرة الابتلاء، و لم تحرر قبل هذا على هذا الشكل أمر سيدنا- قدس سره- بنشرها ملحقه بكتاب النكاح من (مستمسك العروة الوثقى) ليعم نفعها. و الله سبحانه الموفق و المسدد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* ما يقول مولانا حجة الإسلام و المسلمين آية الله العظمى فى العالمين السيد محسن الحكيم دام ظله العالى. فى رجل من أهل السنة طلق زوجته طلاقاً غير جامع للشرائط عندنا، و جامعاً للشرائط عندهم، ثم استبصر، و كذا إذا طلقها ثلاثاً بإنشاء واحد، فهل له الرجوع بزوجه بعد الاستبصار، أو لا؟ افتونا مأجورين، مع بيان الدليل على المسألة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* و له الحمد الظاهر فى مفروض السؤال جواز الرجوع بزوجه المذكورة، و يقتضيه العمل بالأدلة الدالة على

بطلان الطلاق الفاقد للشرائط المقررة عندنا، لعدم ما يوجب الخروج عنها، إلا ما قد يتوهم من دلالة النصوص على بينونة المرأة المذكورة إذا كان الزوج من المخالفين حسب ما يقتضيه مذهبه. لكن التوهم المذكور ضعيف. إذ النصوص الواردة في الباب على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دل على قاعدة الإلزام. مثل

رواية عبد الله بن جبلة عن غير واحد عن علي بن أبي حمزة: «أنه سأل أبا الحسن (ع) عن المطلقة على غير السنة أ يتزوجها الرجل؟ فقال (ع): ألزموهم من ذلك ما ألزموه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٥

.....

أنفسهم. و تزوجهن، فلا بأس بذلك» (١).

و من المعلوم أن جواز الإلزام أو وجوبه لا يدل على صحة الطلاق المذكور، وإنما يدل على مشروعية الإلزام بما ألزم به نفسه. و من الواضح أن الإلزام بذلك إنما يصح مع بقائه على الخلاف، لا- مع تبصره، فإنه مع تبصره لا يلزم نفسه بالطلاق و إنما يلزم نفسه بالزوجية، فلا يقتضى عدم مشروعية الرجوع بها.

و مثل هذه الطائفة ما تضمن الأمر بالتزويج، مثل

صحيح ابن سنان قال: «سألته عن رجل طلق امرأته لغير عده، ثم أمسك عنها حتى انقضت عدتها، هل يصلح لى أن أتزوجها؟ قال: نعم، لا تترك المرأة بغير زوج» (٢)

و ،

مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني إلى أبي جعفر (ع) في من حنث بطلان امرأته غير مرة. قال (ع): «.. و إن كان ممن لا يتولانا و لا يقول بقولنا، فاختلعهما منه، فإنه إنما نوى الفراق بعينه» (٣)

و ،

رواية عبد الله بن طاوس فيمن يكثر ذكر الطلاق: «.. و إن كان من هؤلاء فأبناها منه، فإنه إنما عنى الفراق» (٤)

و ،

موثق عبد الرحمن البصرى عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: امرأة طلقت على غير السنة. فقال: تتزوج هذه المرأة، لا- تترك بغير زوج» (٥)

و ،

رواية عبد الله بن محرز الواردة في الأخذ بالتعصيب: «خذوا منهم كما يأخذون منكم فى سنتهم» (٦)

و ،

فى روايته الأخرى: «خذهم بحقك فى أحكامهم و سنتهم، كما يأخذون منكم فيه» (٧).

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب ميراث الاخوة حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ٤ من أبواب ميراث الاخوة حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٦

.....

فإن الأمر بالتزويج، و الاختلاع، و الإبانة، و الأخذ، لا يدل على الصحة، بل من الجائر تشريع تزويج زوجة المخالف، فتخرج عن الزوجية بذلك، نظير استرقاق الكافر الذي هو حر قبل الاسترقاق، و حيازة المباح الموجبة لملكية المباح قبل الحيازة، و استرقاق زوجة الكافر، فتكون أم ولد للمسترق، و إن كانت قبل ذلك زوجة للكافر. و من المعلوم أن ارتكاب ذلك في مقام الجمع بين الأدلة أهون من البناء على صحة الطلاق الفاقد للشرائط. بل هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدلة الأولية و بين هذه النصوص، و

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «سألته عن الأحكام. قال (ع):

يجوز على أهل كل ذوى دين ما يستحلون» (١)

، فان المقصود ليس نفوذ ذلك لهم، و إنما هو نفوذ ذلك لغيرهم، يعنى: إذا كان يستحل تزويج المطلقة ثلاثاً يجرى ذلك الاستحلال عليه لغيره، فيجوز تزويج مطلقته ثلاثاً، و إذا كان يستحل الأخذ بالتعصيب يجرى ذلك لغيره، فيجوز لغيره الأخذ بالتعصيب. فالمقصود هو الحلية لغيره عليه، لا الحلية له على غيره.

و لذلك عبر (ع) بقوله:

«على أهل ..»

و لم يقل: «لأهل ..»،

فالجواز و الحل يكون لغيرهم عليهم، لا لهم على غيرهم. فليس فيه تنفيذ دين كل أهل دين، بل الإلزام لهم، و الإحلال لغيرهم عليهم. فالصحيح نظير: «ألزموهم ..».

الطائفة الثانية: ما تضمنت اللزوم دون الإلزام، مثل ما

فى رواية عبد الله بن طاوس المتقدمة: «قلت: أليس قد روى عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: إياكم و المطلقات ثلاثاً فى مجلس، فإنهن ذوات الأزواج؟ فقال:

ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء، إنه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم».

و

رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يطلق

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ميراث الاخوة حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٧

.....

امراته ثلاثاً. قال (ع): إن كان مستخفاً بالطلاق ألزمته ذلك» (١)

، بناء على أن المراد من الاستخفاف بالطلاق عدم اعتبار الشرائط فيه، و أن المراد لزوم ذلك له. و ربما يوجد بهذا المضمون غير

هاتين الروائيتين.

و دلالتها على صحة الطلاق أيضاً غير ظاهرة، فان لزوم أعم.

و لا سيما بملاحظة لزوم التعارض بين تطبيقى الحديث فيما لو كان أحد الزوجين مخالفاً، و الآخر مستبصراً، فان المستبصر يدين بفساد الطلاق، و المخالف يدين بصحته، و لا يمكن الجمع بين الحكمين، لان الطلاق لا يقبل الوصف بالصحة و الفساد من جهتين، فلا بد أن يكون المراد مجرد الحكم على من دان منهما بما دان، فاذا تبصر المخالف و صاراً معاً متبصرين، كان مقتضى الحديث جواز ترتيب أحكام الزوجية منهما، لأنهما معاً يدينان بذلك.

الطائفة الثالثة: ما تضمن تحريم المطلقة ثلاثاً على الزوج إذا كان يعتقد ذلك.

كرواية الهيثم بن أبى مسروق عن بعض أصحابه، قال: «ذكر عند الرضا (ع) بعض العلويين ممن كان ينتقصه، فقال: أما انه مقيم على حرام. قلت: جعلت فداك كيف و هى امرأته؟ قال (ع):

لأنه قد طلقها. قلت: كيف طلقها؟ قال (ع): طلقها، و ذلك دينه، فحرمت عليه» «٢».

فان التحريم يقتضى نفوذ طلاقه. و هذه الرواية- مع ضعف سندها، و قصور دلالتها، لعدم تعرضه أن طلاقها كان على خلاف المشروع- لا- تصلح لإثبات نفوذ الطلاق غير الجامع للشرائط إذا كان مذهب المطلق ذلك، لأن التحريم عليه أعم، كما عرفت فى دلالة الطائفة الثانية، فإن من الجائز أن يكون التحريم بما أنه دينه، و لو استبصر فصار دينه حلية الزوجة كانت له حلالاً، بل قوله (ع):

«و ذلك دينه»

ظاهر

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٨

.....

فى ذلك، فيدل على التحليل لو استبصر. و مثل الرواية المذكورة

رواية محمد بن عبد الله العلوى قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن تزويج المطلقات ثلاثاً. فقال (ع) لى: إن طلاقكم الثلاث لا يحل لغيركم، و طلاقهم يحل لكم، لأنكم لا ترون الثلاث شيئاً، و هم يوجونها» «١».

و الذى يتحصل من هذه الأخبار: لزوم العمل على من تدين بدينه على حسب دينه، و جواز إزمائه بذلك و كلا الأمرين لا يقتضيان التحريم فى مورد السؤال المذكور. نعم

فى صحیحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «سألت الرضا (ع) عن ميت ترك أمه، و اخوة، و أخوات، فقسم هؤلاء ميراثه، فأعطوا الأم السدس، و أعطوا الاخوة و الأخوات ما بقى.

فمات بعض الأخوات، فأصابنى من ميراثه. فأحببت أن أسألك هل يجوز لى أن آخذ ما أصابنى من ميراثها على هذه القسمة، أم لا؟ فقال: بلى.

فقلت: إن أم الميت- فيما بلغنى- قد دخلت فى هذا الأمر، أعنى:

لدين. فسكت قليلاً. ثم قال (ع): خذه» «٢».

فقد يتوهم منها أن الاستبصار لا يوجب تغير الحكم. و فيه: أنه لا ريب فى أن مقتضى قاعدة الإلزام جواز أخذ الأخوات من الأم إلزاماً

لها بما تدين. و بعد الأخذ و التملك لا يستوجب الاستبصار تبدل الحكم، فان من تزوج المطلقة ثلاثاً على غير السنة كان تزويجه صحيحاً، و تخرج به عن الزوجية للمطلق، فاذا استبصر لا يبطل التزويج الثاني. و كذا إذا أخذ الأخ بالعصبة، فاستبصرت البنت، أو الأم، أو الأخوات، لا يوجب استبصارهن رجوع المال الى ملكهن. غاية الأمر أن مفاد الرواية عموم القاعدة لإلزام المخالف المخالف الآخر، و لا تختص بإلزام الموافق للمخالف، لا غيره. و لا مانع

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ميراث الأخوة حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٢٩

.....

من الالتزام بعموم الإلزام، كما يقتضيه خبر عبد الله بن طاوس المتقدم

، بل و صحيح محمد بن مسلم المتقدم

، كما يظهر بالتأمل فيه.

ثم إنه

قد روى عثمان بن عيسى عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع):

«أنه قال: إياكم و ذوات الأزواج المطلقات على غير السنة. قال: قلت له: فرجل طلق امرأته من هؤلاء و لى بها حاجة. قال: فيلقاه بعد ما طلقها و انقضت عدتها عند صاحبها، فيقول له: أطلقت فلانة؟ فإذا قال: نعم فقد صارت تطليقة على طهر. فدعها من حين طلقها تلك التطليقة حتى تنقضى عدتها، ثم تزوجها و قد صارت تطليقة بائنة» (١)

، و نحو ذلك رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع)

«٢». و ظاهرهما عدم جواز الإلزام بما التزم به لكن تضمنت صحة الطلاق بقول الزوج:

«نعم» بعد السؤال منه: هل طلقت زوجتك فلانة؟ و مثلها في ذلك غيرها. و هى مهجورة عند الأصحاب، و إن عمل بها جماعة.

و من ذلك تعرف أن الطلاق الواقع منهم ليس صحيحاً، و إنما اقتضى إلزامهم به بما أنه مذهبهم، فاذا تبصروا خرج عن كونه مذهبهم، فلا موجب للإلزام به.

و قد يستدل على ذلك

بـرواية على بن سويد عن أبي الحسن موسى (ع) فى حديث: «أنه كتب إليه يسأله عن مسائل كثيرة. فأجابه بجواب هذه نسخته: بِسْمِ

اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

.. الى أن قال:

و سألت عن أمهات الأولاد، و عن نكاحهم و طلاقهم. فأما أمهات الأولاد فهن عواهر الى يوم القيامة، نكاح بغير ولى، و طلاق فى غير

عدة. فلما من دخل فى دعوتنا فقد هدم إيمانه ضلاله، و يقينه شكه» (٣)

، بناء على أن المراد

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب مقدمات الطلاق حديث: ٢.

(٣) روضة الكافي الجزء: ٨ الصفحة: ١٢٥ طبعه إيران الحديثه.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٠

.....

منه أن الاستبصار يهدم ما قبله. فالتحريم الثابت للمطلق ثلاثاً يتبدل بالتحليل. لكن لا يخلو عن إشكال و غموض، لعدم وضوح رجوع هذه الفقرة الى ما ذكر، بل من المحتمل رجوعها إلى مسألة أخرى غير هذه المسألة، فلا تنفع فيما نحن فيه. و يعضد ظاهر النصوص المذكورة ما هو ظاهر الفقهاء- قدس سرهم- من الإجماع على عدم توارث المسلمين بالسبب الفاسد، و إن كان صحيحاً بنظر المتوارثين. فمن تزوج أمه من الرضاعة لا يرثها، و إن كان مذهبه صحة التزويج. نعم اختلفوا في توارث المجوس، و المنسوب الى أكثر المتأخرين عدم توارثهم بالسبب الفاسد. و قيل بالتوارث به بينهم. و نسب إلى جماعة من القدماء و المتأخرين. أما في توارث المسلمين فلا خلاف عندهم في عدم صحة السبب إذا كان مخالفاً للواقع، و إن كان صحيحاً بنظر المتوارثين. و مقتضى ذلك عدم الخلاف في توارث الزوجين المذكورين، و إن اعتقدا صحة طلاق الثلاث، فكيف إذا عدلا عن هذا الاعتقاد الى اعتقاد بطلان طلاق الثلاث؟! و الموثق: «لكل قوم نكاح»

«١»، لا بد أن يكون محمولاً على صحة النسب، لأن المتولد من وطء الشبهة كالمتولد من الوطء بالعقد، يصح انتسابه الى الواطئ و الموطوء شرعاً و عرفاً. بل لو لا- النص على نفى ولد الزنا كان اللازم البناء على صحة انتسابه إلى الزانى و المزنى بها، فيكون دليل النفي هو المانع من صحة الانتساب، و هو غير موجود في وطء الشبهة. و من ذلك تعرف أن البناء على جواز الرجوع فى المسألة ينبغى أن يكون مما اتفق عليه ظاهر النصوص و الفتاوى، و إن كانت المسألة غير محررة فى كلماتهم بالخصوص. و مما يتفرع على ذلك: أن المستبصر إذا تزوج امرأة من المخالفين فطلقها

(١) الوسائل باب: ٨٣ من أبواب نكاح العييد و الإمام حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

[كتاب الوصية]

إشارة

كتاب الوصية

[فصل فى أحكام الوصية]

إشارة

و هى إما مصدر «وصى يوصى» بمعنى الوصل (١)، حيث أن الموصى يصل تصرفه بعد الموت بتصرفه حال الحياة و إما اسم مصدر بمعنى العهد من «وصى يوصى توصية»

الطلاق الثلاث غير الجامع للشرائط بحسب مذهبنا، لم تخرج عن الزوجية، و جاز له مراجعتها. فاذا مات كان عليها عدة الوفاة، و لا

يجوز تزويجها في العدة. وليس لها المطالبة بالميراث، عملاً بقولهم (ع):

«ألزموهم ..»

. و لو لم ترض الزوجة بالرجوع إلا بعقد جديد فالحكم كذلك. و مما يشهد لما ذكرنا ما ورد في المجوسى إذا أسلم على سبع أنه
يمسك أربعاً، و يطلق ثلاثاً

«١». فإنه ظاهر فى أن إقراره على دينه و نفوذ ما يعتقد عليه يختص بما قبل الاستبصار. أما بعده فيجرى عليه الحكم الأولى. و الله
سبحانه و تعالى العالم. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

(١) قال فى المبسوط: «الوصية مشتقة من وصى يصى، و هو من الوصل، قال الشاعر:

نصى الليل بالأيام حتى صلاتنا مقاسمه يشق أنصافها السفر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٢

.....

هو معناه يصل تصرفه بما يكون بعد الموت ما قبل الموت، و نحوه ما فى السرائر، غير أنه نسب البيت إلى ذى الرمة، كما نسبه إليه
أيضاً الجوهري فى الصحاح، و فى التذكرة فى الوصية: «هى مشتقة من قولهم:

وصى إليه بكذا يصيه صيئاً، إذا وصل به. و أرض واصية متصله النبات فسمى هذا التصرف وصيئاً، لما فيه من وصله القرية بعد الموت
بالقربات المنجزة فى الحياة، فكأنه وصل تصرفه فى حياته بتصرفه بعد مماته»، و نحوه فى جامع المقاصد. و عن بعض أهل اللغة. و
ظاهرهم الجزم بأن الوصية مأخوذة من الثلاثى بمعنى الوصل. و فى الروضة: «الوصية مأخوذة من وصى يصى، أو أوصى يوصى، أو
وصى يوصى. و أصلها الوصل، سميت به لما فيه من وصله التصرف فى حال الحياة به بعد الوفاة»، و نحوه فى الرياض. و ظاهرهما
التردد فى أن الوصية مأخوذة من الثلاثى أو من الرباعى، و تبعهما على ذلك المصنف.

لكن الذى يظهر من الصحاح و القاموس أن الثلاثى بمعنى الوصل لا غير، و الرباعى سواء كان مضاعفاً- كوصى توصية- أم مهموزاً-
كأوصى إيصاء- بمعنى العهد لا غير. و الوصية لا تكون إلا بالمعنى الثانى كما هى كذلك فى القرآن المجيد، مثل قوله تعالى (وَصِيَّةٌ
لِّأَزْوَاجِهِمْ) «١» و (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) و (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) «٢»، و
غير ذلك، فلم تذكر الوصية إلا بمعنى العهد بقريئة السياق، فهى اسم مصدر للإيصاء أو التوصية، لا مصدر «وصى يصى» فإن مصدره
«الوصى» و لم يذكر الوصية مصدراً له فى القاموس و الصحاح، و إنما ذكر المصدر

(١) البقرة: ٢٤٠.

(٢) النساء: ١١، ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٣

.....

و هو الوصى لا غير.

ومن ذلك يظهر ضعف التردد من المصنف و من سبقه في مبدأ اشتقاق الوصية، و المتعين الجزم بالثاني، كما هو كذلك في القرآن المجيد. و أما ما ذكره الشيخ و من وافقه فمرادهم أن الرباعي مأخوذ من الثلاثي، كما أشار إلى ذلك في الروضة و الرياض أيضاً، لا أن الوصية اسم مصدر ل «وصى يصى»، و إلا- فهو ممنوع، كما عرفت. و إن كان الأول أيضاً محل إشكال، كيف و الرباعي أيضاً بمعنى العهد لا غير، كما يظهر من موارد الاستعمال في القرآن المجيد، مثل قوله تعالى في سورة الأنعام (إِذْ وَصَّيْنَاكَ اللَّهُ بِهِذَا) «١» و فيها أيضاً: (ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .. ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .. ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) «٢»، و في غيرها من السور (وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) «٣» (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) «٤». (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ) «٥» (وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى) «٦» (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ) «٧» (أَتُواصُوا بِهِ يَلْهُم قَوْمٌ طَاغُونَ) «٨» .. إلى غير ذلك من الموارد التي ذكر فيها الإيصال و التوصية في الكتاب و السنة و العرف العام مما لا يحصى، من

(١) الأنعام: ١٤٤.

(٢) الانعام: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

(٣) النساء: ١٣١.

(٤) العنكبوت: ٨.

(٥) لقمان: ١٤.

(٦) الشورى: ١٣.

(٧) مريم: ٣١.

(٨) الذاريات: ٥٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٤

أو «أوصى يوصى إيصالاً». و هي إما تملكية أو عهدية (١) و بعبارة أخرى: إما تملك عين أو منفعة، أو تسليط على حق، أو فك ملك، أو عهد متعلق بالغير، أو عهد متعلق بنفسه كالوصية بما يتعلق بتجهيزه. و تنقسم انقسام الأحكام الخمسة.

دون ملاحظة الوصل بين شيئين، فضلا عن الحياة و الممات.

و المتحصل مما ذكرنا أمران: (الأول): أن الوصية مأخوذة من الرباعي اسم مصدر، لا مصدر للثلاثي، و لا اسم مصدر له، و لا ترتبط به. (الثاني): أن الرباعي و الثلاثي مادتان متباينتان ليس بينهما أى نوع من الاشتقاق، الثلاثي بمعنى الوصل و الرباعي بمعنى العهد مطلقاً.

هذا بحسب اللغة و العرف العام، و أما بحسب عرف الفقهاء و المتشعبة فالوصية هي العهد في حال الحياة بما بعد الوفاة. و الوجه في هذا الاصطلاح ليس هو ملاحظة وصل الممات بالحياة، بل المتابعة للقرآن المجيد، حيث عبر عن العهد المذكور بالوصية، مثل ما تقدم و قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذْ حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ ..) «١»، و قوله تعالى (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ) «٢» و غير ذلك، فهذا التعبير عن العهد الخاص بالوصية هو الذى دعا إلى الاصطلاح المذكور. فلا تستعمل الوصية في عرف الفقهاء و فى عرف المتشعبة إلا بالعهد الخاص.

(١) قال فى الشرائع: «و هي (يعنى: الوصية) تملك عين أو منفعة بعد الوفاة»، و نسب ذلك إلى أكثر الأصحاب. و يشكل: بأنه غير جامع لخروج الوصية بالولاية على الثلث، و بالولاية على الأطفال و المجانين الذين

(١) البقرة: ١٨٠.

(٢) البقرة: ٢٤٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٥

.....

تجوز له الوصية عليهم، مع أنها من الوصية. و لذلك أضيف إليه في النافع و غيره قوله: «أو تسليط على تصرف بعد الوفاة»، بل في النافع و عن التذكرة زيادة قيد المجانية، لإخراج الوصية بالبيع و التمليك المعاضى لكن ادعى فى الجواهر انصراف التمليك فى التعريف إلى المجانى، فلا يحتاج إلى القيد المذكور. و لا يخلو من تأمل.

و فى المسالك: «و ينتقض فى عكسه أيضاً بالوصية بالعتق، فإنه فك ملك لا تمليك للعبد نفسه. و كذلك التدبير على القول بأنه وصية- كما ذهب إليه الأكثر- و الوصية بإبراء المديون و بوقف المسجد، فإنه فك ملك، و بالوصية بالمضاربة و المساقاة، فإنهما و إن أفادا ملك العامل للحصه من الربح و الثمرة على تقدير ظهورهما، إلا أن حقيقتهما ليست كذلك، و قد لا يحصل ربح و لا ثمره، فينتفى التمليك».

و فيه: المنع من صحة الوصية بما ذكر عدا التدبير، الذى دل عليه الدليل. و أما غيره مما ذكر فلا دليل على صحة الوصية فيه، للإجماع على بطلان الإنشاء المعلق، بلا فرق بين أن يكون المعلق عليه الموت و غيره، فلا يصح الوقف المعلق على الموت، و لا الإبراء المعلق على الموت و لا المضاربة و المساقاة كذلك. و دعوى: اختصاص مانعية التعليق بالبيع المعلق على غير الموت- كما فى الجواهر- غير ظاهرة، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم فى وجه مانعية التعليق. فلاحظه.

و مثلها ما فيها من دعوى كون الوجه فى بطلان البيع المعلق على الموت عدم صدق الوصية عليه، لانصرافها إلى التمليك المجانى، فالمرجع فيه أصله عدم ترتب الأثر. إذ فيها: أنه يكفى فى الصحة صدق البيع و عمومات صحته بعد أن لم يكن التعليق على الموت مانعاً عن صحته، كما ادعاه مضافاً إلى أن عمومات صحة الوصية و لزوم العمل بها- كما عليه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٦

[مسألة ١: الوصية العهديه لا تحتاج إلى القبول و كذا الوصية بالفك، كالتق]

(مسألة ١): الوصية العهديه لا تحتاج إلى القبول (١) و كذا الوصية بالفك، كالتق. و أما التمليكية فالمشهور على

الأصحاب، المستفاد من قوله تعالى (فَمَنْ يَدَّلهٖ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا اِئْتُمُّهُ عَلَىٰ اَلَّذِينَ يُبَدِّلُوْنَهُ) «١» بملاحظة الاستشهاد به فى بعض النصوص على لزوم العمل بالوصية فى غير مورده- كافيته فى دعوى الصحة. و لا وجه لدعوى اختصاص العموم بالتمليك المجانى، كما سبق. بل لا وجه لاختصاصه بالتمليك، إذ لا موجب لهذا التخصيص، فيشمل جميع أنواع الايقاعات و العقود. و لأجل عدم بنائهم على ذلك يتضح أن الوجه فيه هو التعليق الممنوع إلا فيما دل الدليل على خلافه، و هو التمليك المجانى، و التسليط على التصرف- المعبر عنه بالوصاية- و التدبير، و المضاربة بمال الصغير، و غير ذلك مما دل عليه الدليل بالخصوص و عمل به الأصحاب.

(١) هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه، و إن كان المحكى عن القواعد و جامع المقاصد و المسالك و غيرها: أنها عقد، و فى الحدائق: أنه المشهور فى كلامهم، بل ظاهرهم الاتفاق عليه. انتهى. لكنه غير ظاهر، بل فى الجواهر: أنها بهذا المعنى ليست من العقود قطعاً، بل ضرورة. انتهى.

و يقتضيه ما دل على وجوب العمل بالوصية على الموصى إليه إذا لم يرد أو إذا رد و لكن لم يبلغ الموصى الرد، فان ذلك ينافى

اعتبار القبول تنافياً ظاهراً. و من ذلك تعرف منافاة بناء المشهور على ذلك مع بنائهم على كونها عقداً. و لأجل ذلك قال فى الدروس: «و على ما قلناه من اللزوم بالموت و عدم الرد لا عبرة بقبول الوصى و عدمه، بل العبرة بعدم الرد الذى يبلغ الموصى فإن حصل و إلا ألزم».

(١) البقرة: ١٨١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٧

أنه يعتبر فيها القبول (١) جزءاً. و عليه تكون من العقود. أو شرطاً- على وجه الكشف أو النقل- فيكون من الإيقاعات.

(١) الذى يظهر من المسالك فى تحرير المسألة هو أن القبول جزء أو شرط لانتقال المالك إلى الموصى له من حينه، أو جزء أو شرط لانتقال الملك إلى الموصى له و لو من حين العقد، أو أنه لا دخل له فى انتقال الملك بل ينتقل الملك بمجرد الموت، لكنه متزلزل، فإذا حصل القبول استقر.

فيه أقوال ثلاثة. نسب الأول فى المسالك إلى العلامة فى المختلف، و نسب أيضاً إلى المحقق فى الشرائع و جماعة. و فى المسالك: نسب الثانى إلى الأكثر، و نسبه غيره إلى المشهور. و فى كلام شيخنا الأعظم أنه مخالف لإطلاق المشهور. بل كل من جعله عقداً. و القول الثالث محكى عن موضع من المبسوط، و قد يظهر من عبارة الخلاف، و قد يحكى عن ابن الجنيد أيضاً. لكن فى موضع من المبسوط ضعفه، و جعل الأقوى الأول.

و يظهر من تحرير المسألة على ما ذكر أن الاحتمالات خمسة: كون القبول شرطاً ناقلاً، و كونه شرطاً كاشفاً، و كونه جزءاً ناقلاً، و كونه جزءاً كاشفاً، و كونه شرطاً فى استقرار الملك و لا دخل له فى ثبوته. و القول بشرطية القبول كاشفاً أو ناقلاً لم يعرف قائله، و إن استظهره شيخنا من عبارة الشرائع: «و ينتقل بها الملك إلى الموصى له بموت الموصى و قبول الموصى له»، لأن الموت شرط قطعاً، فسياق القبول مساقه يقتضى كونه شرطاً أيضاً. و فيه تأمل. و الاحتمالات الثلاثة الأخرى قد عرفت القائل به. و المصنف (قده) حرر المسألة على شكل آخر، و لم يتعرض للقول الثالث و ذكر احتمالاً أو قولاً آخر و اختاره، و هو عدم دخل القبول فى الملك و لا فى استقراره، بل الرد مانع عنه، فإذا لم يقبل الموصى له و لم يرد ثبت الملك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٨

.....

هذا و كأن الوجه فى جزئية القبول ما طفحت به عباراتهم من كون الوصية التمليلية من العقود مما يظهر منه أنه إجماعى. و يشكل بما ذكره من اعتبار التوالى بين الإيجاب و القبول، و أن موت الموجب قبل القبول مانع من تألف العقد فكيف يصدق العقد فى المقام؟ و يظهر من شيخنا الأعظم: أن الوجه فيه أصالة عدم انتقال المال مع عدم القبول. و فيه- مع أنه لا يقتضى الجزئية بل ما هو أعم منها و من الشرطية-: أنه لا مجال للأصل مع الدليل، و هو إطلاقات نفوذ الوصية و صحتها. و دعوى:

أنها مسوقة لبيان حكم الوصية بعد إحراز ما يعتبر فيها من شرائط الموصى و الموصى له و الموصى به. فيها: أن ذلك خلاف إطلاقها. و لا- سيما بعد قوله تعالى: (فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا..) «١» الظاهر فى استثناء ذلك من عموم حرمة التبديل و نفوذ الوصية، فإن الاستثناء دليل العموم، نظير

قوله (ع): «الصلح جائز بين المسلمين إلا ما حلال حراماً أو حرم حلالاً» «٢»

فان الاستثناء فيه دليل على عموم القابلية. فلاحظ.

و من ذلك أيضا يظهر ضعف ما عن غير واحد من أن الوجه فيه أنه خلاف قاعدة السلطنة على النفس. إذ فيه أيضا أنه لا يقتضى الجزئية بالخصوص و أن عموم نفوذ الوصية مقدم على القاعدة، و إن كان بينهما عموم من وجه، و الأصل فى مورد المعارضة بينهما هو التساقت و الرجوع إلى دليل آخر، لاختصاص ذلك بما إذا لم يظهر لأحد الدليلين خصوصية تستدعى التقديم كما فى المقام، و من ذلك يظهر لك دليل شرطية القبول و ضعفه أيضا. فإذا القول بعدم جزئية القبول أو شرطية أقوى.

(١) البقرة: ١٨٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الصلح حديث: ١، الوسائل باب: ٣ من أبواب الصلح حديث: ٢. مع اختلاف يسير فى متن الحديث.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٣٩

و يحتمل قويا عدم اعتبار القبول فيها، بل يكون الرد مانعا (١)، و عليه تكون من الإيقاع الصريح. و دعوى: أنه يستلزم الملك القهرى، و هو باطل (٢) فى غير مثل الإرث. مدفوعه: بأنه لا مانع منه عقلا، و مقتضى عمومات الوصية ذلك. مع أن الملك القهرى موجود فى مثل الوقف.

[مسألة (٢): بناء على اعتبار القبول فى الوصية يصح إيقاعه بعد وفاة الموصى بلا إشكال]

(مسألة ٢): بناء على اعتبار القبول فى الوصية يصح إيقاعه بعد وفاة الموصى بلا إشكال (٣)، و قبل وفاته على الأقوى (٤). و لا وجه لما عن جماعة (٥) من عدم صحته حال الحياة، لأنها تملك بعد الموت، فالقبول قبله كالقبول قبل

(١) فى الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه» و تكرر فى كلام شيخنا الأعظم دعواه الإجماع عليه، و فى الحدائق: «ظاهرهم الاتفاق عليه». و هذا هو الدليل عليه، و إلا فإطلاق الأدلة مانع عنه أيضا.

(٢) لما عرفت من كونه خلاف قاعدة السلطنة، أو لكونه عديم النظر. و الأول عرفت الجواب عنه، و الثانى إشكاله ظاهر، لعدم صلاحيته لإثبات حكم فى مقابل الأدلة.

(٣) فى المسالك: «حيث اعتبرنا قبول الموصى له فقبل بعد وفاة الموصى فلا إشكال فى اعتبار قبوله» و فى الحدائق: أنه لا إشكال و لا خلاف فيه.

(٤) نسبة فى المسالك إلى الأكثر.

(٥) منهم العلامة و جامع المقاصد، قال الأول فى القواعد: «و تفتقر إلى إيجاب .. (إلى أن قال): و قبول بعد الموت. و لا أثر له لو تقدم ..». و علله فى الثانى: بأنه لو قبل فى حال الحياة لم يطابق القبول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٠

الوصية، فلا محل له، و لأنه كاشف أو ناقل، و هما معا منتفیان حال الحياة. إذ نمنع عدم المحل له، إذ الإنشاء المعلق على الموت قد حصل، فيمكن القبول المطابق له. و الكشف و النقل إنما يكونان بعد تحقق المعلق عليه، فهما فى القبول بعد الموت، لا مطلقاً.

[مسألة (٣): تنسيق الواجبات الموسعة بظهور أمارات]

(مسألة ٣): تنسيق الواجبات الموسعة بظهور أمارات

الإيجاب. فإن قيل: المراد بقبوله التمليك بعد الموت. قلنا: ما قبل الموت لما لم يكن متعلق الإيجاب وجب أن لا يعتد بالقبول الواقع فيه، كما لو باعه ما سيملكه فقبل. ولأن القبول إما كاشف أو جزء السبب، على كل تقدير يمتنع اعتباره قبل الموت، أما إذا جعل كاشفاً فلأن الكاشف عن الملك وجب أن يتأخر عنه، ويمتنع الملك قبل الوفاء. و أما إذا جعل جزء سبب فلأنه إذا تم العقد وجب أن يترتب عليه أثره، وهو هنا ممتنع قبل الموت. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون شرطاً لحصول الملك بالعقد؟ كالبيع، فإنه لا يثمر الملك إلا بعد انقضاء مدة الخيار على رأى الشيخ. و جوز ابن إدريس القبول قبل الموت و بعده، و يلوح من الدروس اختياره. و مختار المصنف (ره) أقوى .. إلخ.

و الاشكال عليه - كما ذكره المصنف - ظاهر، بل من العجيب التفكيك بين الإيجاب و القبول، بحيث يصح الإيجاب، و لا يصح القبول المتعلق به، مع أن القبول هو الرضا بمضمون الإيجاب، فإذا جاز التعليق فى الإيجاب جاز التعليق فى القبول أيضاً، فكيف لا يكون القبول مطابقاً للإيجاب؟ و كيف لا يكون معتداً به إذا وقع قبل الوفاء لأنه لم يكن متعلق الإيجاب؟ و أما المثال الذى ذكره فلا يصح الإيجاب فيه و لا القبول لمانع فيه بالخصوص، لا كمثل المقام.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٥٤١

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤١

الموت (١)، مثل قضاء الصلوات و الصيام و النذور المطلقة و الكفارات و نحوها، فيجب المبادرة إلى إتيانها مع الإمكان. و مع عدمه يجب الوصية بها، سواء فاتت لعذر أو لا لعذر، لوجوب تفرغ الذمة بما أمكن فى حال الحياة، و إن لم يجز فيها النيابة فبعد الموت تجرى فيها يجب التفرغ بها بالإيضاء (٢) و كذا يجب رد أعيان أموال الناس التى كانت عنده (٣)، كالوديعة و العارية و مال المضاربة و نحوها. و مع عدم الإمكان

(١) لأن الواجبات الموسعة إنما يجوز التأخير فيها لأن لها أفراًداً طولية، فيجوز عقلاً ترك الأول و الإتيان بالثانى، و ترك السابق و الإتيان باللاحق، فإذا شك فى الموت و البقاء فقد شك فى وجود فرد لاحق و حينئذ يدور الأمر بين التعيين و التخيير، و فى مثله يحكم العقل بالتعيين، و إن قيل بالتخيير عند الدوران بين التعيين و التخيير الشرعى، لأن التخيير فى المقام عقلى، و مع الشك فى التخيير العقلى يحكم بالتعيين، لان ترك الفرد السابق المعلوم الفردية موجب لاحتمال الضرر من دون مؤمن منه ما دام لم يعلم وجود الفرد الآخر. و مقتضى ذلك لزوم المبادرة بمجرد احتمال عدم التمكّن من الفرد الآخر و إن لم تكن أماره على عدمه و لا ظن بعدمه، إلا أن الإجماع القولى و العملى اقتضى جواز التأخير مع عدم الظن بالضيق.

(٢) أما مع العلم بالعمل بالوصية فظاهر، لأنه نوع من التفرغ للذمة، و أما مع عدم العلم فلوجب العمل عقلاً مع الشك فى القدرة، و لا يجوز ترك العمل حينئذ لاحتمال عدم القدرة.

(٣) كما فى الجواهر فى كتاب الوديعة، حاكياً له عن التذكرة، مستدلاً عليه بإطلاق ما دل على وجوب رد الوديعة من الاخبار الكثيرة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٢

التي عقد لها في الوسائل باباً في كتاب الوديعة، فإن هذا الإطلاق كسائر الخطابات المطلقة التي تتضيق بظن الوفاء. لكن المذكور في الشرائع وجوب الاشهاد، و في الجواهر: «صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم. نعم في القواعد إبدال ذلك بالوصية بها. و لعله يريد ذلك».

أقول: الرد و التوديع متناهيان، إذ التوديع استنباه في الحفظ، و هو يقتضى الاستيلاء على العين على وجه المحافظة. و هو يتنافى مع الرد، فلا بد أن يكون المراد من رد الأمانة و الوديعة الواجب هو ردها عند انتهاء الاستيداع، إما بالمطالبة، و إما بانتهاء المدّة المفروضة للاستيداع، و المفروض في المقام انتفاء الأمرين معاً، فلا يصلح دليل وجوب الرد للأمانات و الودائع للمرجعية فيه.

و قد اختلف كلام التذكرة في ذلك، ففي مسألة قال: «إذا مرض المستودع مرضاً مخوفاً، أو حبس ليقتل، و جب عليه الإيضاء بالوديعة. و إن تمكن من صاحبها أو وكيله و جب عليه ردها إليه. و إن لم يقدر على صاحبها و لا على وكيله ردها إلى الحاكم ..». و قال في الفرع الثالث من فروع المسألة: «الأقرب الاكتفاء بالوصية و إن امكنه الرد على المالك لأنه مستودع لا يدرى متى يموت، فيستصحب الحكم. و يحتمل أنه يجب عليه الرد إلى المالك و وكيله عند المرض» ثم قال: «و هو قول أكثر الشافعية». لكن يظهر من كلامه الثاني وجوب الرد مع العلم بالموت.

لكن عرفت أنه غير ظاهر من الدليل، و مخالف للمشهور من فتاوى الأصحاب. و حملها في الجواهر على إرادة بيان القضية المهملة، يعنى:

بيان وجوب الاشهاد في الجملة و لو عند عدم التمكن من الرد. غير ظاهر و لا داعى إليه بعد ما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٣

يجب الوصية بها. و كذا يجب أداء ديون الناس الحالة (١)، و مع عدم الإمكان أو مع كونها مؤجلة، يجب الوصية بها (٢) إلا إذا كانت معلومة (٣)، أو موثقة بالإسناد المعتبرة. و كذا إذا كان عليه زكاة أو خمس أو نحو ذلك، فإنه يجب عليه أداؤها أو الوصية بها (٤). و لا فرق فيما ذكر بين ما لو كانت له تركة أو لا إذا احتمل وجود متبرع أو أداؤها من بيت المال.

(١) لقاعدة السلطنة المانعة من التصرف في الدين بحبسه عن مالكه، لأن حبسه عنه خلاف قدرته عليه، و خلاف ما دل على حرمة حبس الحقوق عن أهلها المعدود من الكبائر، فلا يتوقف وجوب الرد على المطالبة الموجبة لكرهه بقاءه في الذمة، فإنه لا فرق في حرمة التصرف في ملك الغير بين أن يكون مع كراهته للتصرف و بين أن يكون لعدم إذنه فيه. نعم إذا أذن المالك ببقاء الدين في الذمة لم يجب الرد، لعدم المقتضى. و من ذلك يظهر أن وجوب الأداء حينئذ لا يتوقف على ظهور أمارات الموت، بل يجب حتى مع العلم بالبقاء.

(٢) لو جوب إفراغ ذمته منها، المتوقف على ذلك.

(٣) يعنى بحيث لا يكون للوصية أثر، أما إذا كان للوصية أثر، بأن لا تكون للورثة دواع قوية إلى الأداء بغير الوصية - فالوصية أيضاً تكون واجبة، بل إذا لم يكن للوصية أثر إلا بالتهديد و التوعيد بالعقاب على تقدير المخالفة و جب ذلك أيضاً. فاللازم فعل كل ما له دخل في حصول الفراغ من إسهاد أو وصية و وعظ و تهديد و غير ذلك مما يتوقف عليه الفراغ.

(٤) لعين ما ذكر من أن حبس المال عن أهله بغير إذن خلاف قاعدة السلطنة، و خلاف ما دل على حرمة حبس الحقوق عن أهلها المعدود في الكبائر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٤

[مسألة (٤): رد الموصى له للوصية مبطل لها إذا كان قبل حصول الملكية]

(مسألة ٤): رد الموصى له للوصية مبطل لها إذا كان قبل حصول الملكية، وإذا كان بعد حصولها لا يكون مبطلا لها، فعلى هذا إذا كان الرد منه بعد الموت وقبل القبول، أو بعد القبول الواقع حال حياة الموصى مع كون الرد أيضاً كذلك يكون مبطلا لها (١)، لعدم حصول الملكية بعد، وإذا كان

(١) إما في الفرض الأول فلا خلاف ولا إشكال. وفي الجواهر:

«الإجماع بقسميه عليه»، وفي رسالة شيخنا الأعمش (قده) تكرر نقل الإجماع عليه، وفي التذكرة: «لا- نعلم فيه خلافاً» و يظهر من كلماتهم أنه من المسلمات. وقد عرفت أنه هو العمدة فيه بناء على كون الوصية من الإيقاع و أما بناء على أنها من العقود- كما هو المشهور- فلأن الرد مانع من تألف القبول الواقع بعده مع الإيجاب الواقع قبله.

و أما في الفرض الثاني فينا فيه ما ذكره في الشرائع وغيرها من أنه إذا رد في حياة الموصى جاز أن يقبل بعد وفاته إذ لا حكم لذلك، فان مقتضى إطلاقه عدم ترتب الأثر على الرد في الحياة و إن كان بعد القبول، فإذا اكتفينا بالقبول حال الحياة لم تبطل بالرد بعده. لكن في الجواهر: «يشكل ذلك بما ظاهرهم الإجماع عليه من كون الوصية عقداً جائزاً من الطرفين، و مقتضاه تسلط الموصى له على فسخه حينئذ، و لا ريب في اقتضائه بطلان العقد». و لأجل ذلك احتمل حمل كلامهم على رد الإيجاب خاصة، الذي لا يدخل تحت حكم فسخ العقد الجائز، فلا يشمل فسخ الموصى له بعد القبول. لكن لا دليل على كون الوصية عقداً جائزاً من الطرفين، كما سيأتي في كلام المصنف (قده) و إلا لم يكن وجه لبطلان الرد في الفرض الأول.

و لأجل ذلك ينبغي أن يقال: إنه إذا بنينا على كون الوصية إيقاعاً- كما هو التحقيق- فمقتضى إطلاق أدلة النفوذ هو البناء على عدم تأثير

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٥

بعد الموت و بعد القبول و لا يكون مبطلا، سواء كان القبول بعد الموت أيضاً أو قبله، و سواء كان قبل القبض أو بعده، بناء

الرد في جميع الصور حتى في الفرض الأول، لكن يوجب الخروج عن ذلك بالإجماع، و لم يتم إجماع عليه في الفرض الثاني. و إذا بنينا على كونها عقداً فاللازم البناء على ابطال الرد لها إذا وقع قبل القبول- بناء على أنه مانع من تألف الإيجاب الواقع قبله مع القبول الواقع بعده- و عدم إبطاله إذا وقع بعده إلا إذا قلنا بأنها عقد جائز من الطرفين، الذي لازمه بطلانها بالرد بعد القبول بعد الموت، الذي عرفت أنه خلاف الإجماع.

و الذي يظهر من عبارة المصنف (قده) أن الوجه في بطلية الرد إذا وقع قبل حصول الملكية أصالة عدم ترتب الملكية، و في عدم مبطلية إذا وقع بعد حصول الملكية استصحاب بقاء الملكية، لكن الأصل في الفرض الأول لا مجال له، بناء على كون الوصية إيقاعاً- كما تقدم من المصنف- لأن إطلاق نفوذه حاكم عليه، فالبناء على الأصل المذكور يتوقف على التغافل عن المبني المذكور.

و من ذلك كله يتحصل أن في مسألة قبول رد الوصية و عدمه مباني مختلفة النتيجة و لا تلتئم مع فتاوى الأصحاب: كون الوصية إيقاعاً، و كونها عقداً لازماً، و كونها عقداً جائزاً. فإن الأول لا يتناسب مع بنائهم على مبطلية الرد إذا كان بعد الوفاة قبل القبول. و الثاني لا يتناسب مع بنائهم على عدم مبطلية الرد في حال الحياة و إن كان بعد القبول، فله أن يجدد القبول بعد ذلك إن كان قد سبق، على ما اختاره المحقق و جماعة، كما في المسالك، و ظاهر الحدائق نسبتها إلى الأصحاب، و ظاهرهم أن له أن يستمر على الرد فلا يتحقق التمليك مع تحقق القبول، و هو يقتضى كونها عقداً جائزاً بالنسبة إلى الموصى له في الجملة، و الثالث لا يتناسب مع بنائهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٦

على الأقوى من عدم اشتراط القبض في صحتها (١)، لعدم الدليل على اعتباره، و ذلك لحصول الملكية حينئذ له، فلا تزول بالرد. و لا

دليل على كون الوصية جائزة (٢) بعد تماميتها بالنسبة الى الموصى له، كما أنها جائزة بالنسبة الى الموصى، حيث أنه يجوز له الرجوع في وصيته، كما سيأتي. و ظاهر كلمات العلماء (٣) حيث حكموا ببطلانها بالرد عدم صحة القبول بعده، لأنه عندهم مبطل للإيجاب الصادر من الموصى

على عدم مبطلية الرد إذا كان بعد الوفاة و بعد القبول.

و المصنف (ره) زاد في الاشكال، إذ أفتى بمبطلية الرد إذا كان في حال الحياة بعد القبول، فان ذلك لا يثبت مع مختاره من كون الوصية إيقاعاً، فإن مقتضى إطلاق النفوذ عدم الابطال به و ليس هناك إجماع يقتضى الخروج عن هذا الإطلاق، كما كان في الفرض الأول، على ما عرفت.

(١) كما هو المشهور و عن الشيخ في مبسوطه و ابن سعيد في جامعهم أنه شرط في تحقق الملك، كالهبة و الوقف، لاشتراكها في العلة المقتضية، و هو العطيء المتبرع بها مع أولوية الحكم في الوصية من حيث أن العطيء في الهبة و ما في معناها منجزه، و في الوصية مؤخره، و الملك في المنجز أقوى منه في المؤخر، بقربينه نفوذ المنجز الواقع من المريض على خلاف بخلاف المؤخر. كذا في المسالك. و أشكل عليه: بأنه خلاف إطلاق النفوذ من دون مخرج عنه، و الوجوه المذكورة استحسانات موهونه كما هو ظاهر.

(٢) قد عرفت ما في الجواهر من نسبة الجواز في الوصية بالنسبة إلى الطرفين إلى ظاهر إجماعهم. لكنه ممنوع. لمخالفته لإطلاق الأدلة.

(٣) كلماتهم صريحة في ذلك، و قد عرفت دعوى الإجماع عليه في

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٧

كما أن الأمر كذلك في سائر العقود، حيث أن الرد بعد الإيجاب يبطله و إن رجع و قبل بلا تأخير، و كما في إجازة الفضولي، حيث أنها لا تصح بعد الرد. لكن لا يخلو عن إشكال إذا كان الموصى باقياً على إيجابه. بل في سائر العقود أيضاً مشكل، ان لم يكن إجماع (١)، خصوصاً في الفضولي (٢) حيث أن مقتضى بعض الاخبار صحتها و لو بعد الرد. و دعوى عدم صدق المعاهدة عرفاً إذا كان القبول بعد الرد، ممنوعة (٣).

ثمّ انهم ذكروا أنه لو كان القبول بعد الرد الواقع حال الحياة صح. و هو أيضاً مشكل على ما ذكره من كونه مبطلا للإيجاب، إذ لا فرق حينئذ بين ما كان في حال الحياة أو بعد الموت إلا إذا قلنا: ان الرد و القبول لا أثر لهما حال الحياة، و أن محلها إنما هو بعد الموت و هو محل منع (٤).

الجواهر و غيرها. نعم ظاهرهم أن الوجه فيه أن الرد إنما يكون مبطلا للإيجاب إذا وقع في محله، و الرد في حال الحياة إنما لا يكون مبطلا للإيجاب لعدم وقوعه في محله. و التفصيل المذكور منهم غير ظاهر، إذ كيف لا يكون الرد في حال الحياة في محله و يكون محل القبول كما عرفت؟. و ما الفارق بين حالي الحياة و الممات؟!

(١) بل هو الظاهر من المرتكزات العرفية، و ظاهرهم الإجماع عليه.

(٢) قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثامنة عشرة من فصل أولياء العقد.

(٣) عرفت أن المنع المذكور خلاف المرتكزات العرفية، و عليه إجماعهم ظاهراً.

(٤) كما تقدم في المسألة الثانية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٨

[مسألة ٥: لو أوصى له بشيئين بإيجاب واحد]

(مسألة ٥): لو أوصى له بشيئين بإيجاب واحد، فقبل الموصى له أحدهما دون الآخر، صح فيما قبل و بطل فيما رد (١).

(١) كما فى الشرائع والقواعد. و يظهر من جامع المقاصد و الحدائق و الجواهر و رسالة شيخنا الأعظم: أنه فتوى الأصحاب، و استوضحه شيخنا الأعظم (قده) لانحلال العقد على الجملة إلى عقود متعددة، كانحلال العقد المشروط إلى ذلك، و لذلك صح تبعض الصفقة، كما صح العقد مع فوات وصف الصحة و غيره من الشروط فى ضمن العقد. و فيه: أن ما ذكره من اعتبار المطابقة بين الإيجاب و القبول فى العقد يدل على عدم انحلال الإيجاب إلى إيجابات متعددة، و إلا لم يكن لاعتبار ذلك وجه، فلا تصح المقايسة بين المقام و مسألة تبعض الصفقة أو خيار تخلف الشرط، فان انحلال العقد بعد تماميته غير انحلال الإيجاب نفسه.

و فى جامع المقاصد: أن الوصية لما كانت تبرعاً محضاً لم ترتبط أجزاءها بعضها ببعض، فكما يصح قبولها جميعاً يصح قبول بعضها، و هذا بخلاف البيع و نحوه من عقود المعاوضات. و فى الجواهر: «يقوى فى الوصية عدم كونها من العقود المعتبر فيها المطابقة، لتحقق اسم العقد الذى هو الإيجاب و قبول ذلك بالإيجاب بها». و يشكل ما ذكره: بأن العقد لا يختلف مفهومه باختلاف الموارد. و فى الجواهر: «الفرق بين المقام و المعاوضات أن فى المقام لم يصدر من الموجب غير تعلق قصد الإيضاء بكل منهما من غير مدخلة لاجتماعهما و انفرادهما، بخلافه فى عقد المعاوضة الظاهر بسبب الجمع بالعوض فى أن القصد حصل عليهما من حيث الاجتماع و إن لم يكن ذلك على جهة الشرطية». و يشكل: بأن المدار ليس على قصد الموجب، بل المدار على وحدة الإنشاء عرفاً و تعدده، فمع وحدته عرفاً لا بد من مطابقة القبول للإيجاب. مع إمكان منع ما ذكره على وجه الكلية كما إذا

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٤٩

و كذا لو أوصى له بشيء فقبل بعضه مشاعاً أو مفروضاً ورد بعضه الآخر، و ان لم نقل بصحة مثل ذلك فى البيع و نحوه، بدعوى: عدم التطابق حينئذ بين الإيجاب و القبول. لان مقتضى

أوصى له بمصرعى باب، فقبل أحدهما بعينه، فإن الوصية مختصة بحال الاجتماع قطعاً.

و عليه لا يمكن التخلص عن الإشكال إلا بما عرفت من عدم كون الوصية من العقود، و اعتبار القبول - على تقدير القول به - من قبيل اعتبار القبض فى بيع الصرف و السلم، لا أنه جزء من العقد، و يكفى فى القبول المعتبر القبول للبعض. بل عرفت عدم اعتبار القبول، و إنما المعتبر عدم الرد، و هو بالنسبة إلى البعض حاصل. اللهم إلا أن يشكل: بأنه لا إطلاق يشمل الوصية بالبعض، ضرورة كون الإنشاء إنما تعلق بالمجموع، فكل جزء و إن كان موضوعاً للوصية، لكنه فى حال الاجتماع، و لا يشمل حال الانفراد، فلا موضوع حينئذ لدليل الصحة و النفوذ، كى يحكم بالصحة.

و فيه: أنه إن تمّ هذا الإشكال اقتضى البطلان فى تبعض الصفقة، و كذا إذا أوصى بما يزيد على الثلث فلم يقبل الورثة، مع أنه لا إشكال فى الصحة فى المقامين، الكشاف عن اكتفاء العرف فى صدق البيع و الوصية بمثل هذا القصد الضمنى و إن لم يشمله قصد المنشئ.

و نظيره باب تخلف الشرط، فان البيع إنما وقع على المشروط، فلا يشمل ذات المشروط الخالية عن الشرط مع بناء الأصحاب على صحة العقد لبناء العرف على صدق البيع و لو ادعاء بالنسبة إلى الذات نفسها، و لذلك تجد المشتري يعتقد جواز التصرف بالذات الخالية عن الشرط، و لا يحتاج فى تصرفه فيها إلى معاملته جديدة مع البائع، و كذلك فى باب تبعض الصفقة إذا تبين للمشتري أن بعض المبيع لغير البائع فأخذه مالكة، يرى أن له

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٠

القاعدة الصحة فى البيع أيضاً (١) إن لم يكن إجماع. و دعوى عدم التطابق ممنوعة. نعم لو علم من حال الموصى ارادته تملك

المجموع من حيث المجموع (٢) لم يصح التبعض.

جواز التصرف في البعض الباقي، بلا- حاجة الى مراجعة البائع، كل ذلك اكتفاء من العرف في صدق المعاملة بمجرد هذا القصد الضمني الذي لا إطلاق له يشمل حال الانفراد، فهي أفراد ادعائية جرت عليها الأحكام العرفية و تبعثها الأحكام الشرعية، كما أشرنا إلى ذلك في بعض مباحث الإجارة من هذا الشرح. فراجع.

و من ذلك يظهر الحكم في الفرض الآتي. كما يظهر أيضاً أنه لا يصح الحكم بالصحة في المقام بناء على اعتبار القبول جزءاً و كأنه بناء على ذلك قوى بعض المحشين البطالان في الفرض الثاني، و توقف في الصحة في الفرض الأول، لاحتمال عدم الارتباط بين الشئيين في الوصية، بخلاف أجزاء الشئ الواحد، فان الارتباط فيها ظاهر، فلا يصح القبول في بعضه دون بعض، بخلاف الشئيين غير المرتبطين، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الفضولي من كتاب النكاح. فراجع.

(١) هذا ممنوع، لأنه مع عدم التطابق بين الإيجاب و القبول لا يصدق العقد عرفاً، و لا البيع، و منع عدم التطابق غير ظاهر، لأنه مبني على تحليل الإيجاب إلى إيجابات، و قد عرفت منعه.

(٢) المدار على الإنشاء لا- على ما في نفس الموصى، فإذا لم يشترط في الإنشاء شرط جاء فيه التبعض، كما في بيع الصفقة بعينه. و بالجملة:

الآثار التكميلية تتبع الترجحات النفسانية، و الآثار الوضعية تتبع الإنشاء و لا ترتبط بما في النفس من الترجيحات، فإذا كانت الأغراض غير ارتباطية و الإنشاء واحد جاء خيار تبعض الصفقة لتخلف المقصود، و إذا كان الإنشاء متعدداً لم يكن خيار تبعض الصفقة و ان كانت الأغراض ارتباطية.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥١

[مسألة ٦: لا يجوز للورثة التصرف في العين الموصى بها قبل أن يختار الموصى له أحد الأمرين]

(مسألة ٦): لا يجوز للورثة التصرف في العين الموصى بها قبل أن يختار الموصى له أحد الأمرين من القبول أو الرد (١)

(١) الظاهر أنه لا ريب و لا خلاف يعتد به في عدم اعتبار اتصال قبول الوصية بالوفاة، و يقتضيه إطلاق الأدلة الشامل لذلك قطعاً، لندرة اتفاق حصول ذلك، بل تعذره فيما لو كان الموصى له غائباً، كما ذكر. ذلك في الجواهر. و عليه فمقتضى أصالة عدم القبول جواز تصرف الوارث ظاهراً حتى يثبت العلم بالقبول، بل بناء على كون القبول ناقلاً يجوز للوارث التصرف واقعاً، لعدم حصول الوصية حال الموت المقتضى لانتقال الموصى به إلى الورثة كغيره من أموال التركة. و بالجملة بناء على اعتبار القبول في الوصية يكون الكلام في هذه المسألة نظير الكلام في مبحث الفضولي في جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه قبل حصول الإجازة، و في جواز تصرف الناذر في المنذور قبل حصول المعلق عليه النذر، فان الجميع من باب واحد.

نعم بناء على كون الرد مبطلا لها تكون الوصية تمام السبب الناقل فيملك الموصى له بالموت، فلا يجوز للوارث التصرف فيه لكونه تصرفاً في ملك الموصى له. و حينئذ لا فرق في حرمة التصرف بين ما يوجب إتلاف العين و غيره، حتى مثل ركوب الفرس، لعدم الفرق في حرمة التصرف في مال الغير بين القسمين. لكن الذي يظهر من عبارة المتن أن مبنى كلامه ما هو المشهور من اعتبار القبول. و حينئذ لا يظهر وجه المنع.

اللهم إلا أن يفهم من الوصية المنع من التصرف المنافي و بقاء العين بحالها إلى أن تكون لزيد، كما قد يقال بذلك في النذر المعلق، فإذا نذر أن يعطى فرسه لزيد إذا رزق ولداً فكانه نذر أن تبقى الفرس إلى أن تعطى لزيد، فلا يجوز التصرف المنافي للبقاء، و كذلك

نقول فى المقام.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٢

و ليس لهم إجباره على اختيار أحدهما معجلاً (١)، إلا إذا كان تأخيره موجباً للضرر عليهم، فيجبره الحاكم حينئذ على اختيار أحدهما (٢).

[مسألة (٧): إذا مات الموصى له قبل القبول أو الرد فالمشهور قيام وارثه مقامه فى ذلك]

إشارة

(مسألة ٧): إذا مات الموصى له قبل القبول أو الرد فالمشهور قيام وارثه مقامه فى ذلك (٣)، فله القبول إذا لم يرجع الموصى عن وصيته، من غير فرق بين كون موته فى حياة الموصى أو بعد موته، و بين علم الموصى بموته و عدمه. و قيل بالبطلان بموته قبل القبول (٤). و قيل بالتفصيل بين ما إذا علم أن غرض الموصى خصوص الموصى له فتبطل، و بين غيره

لكن على هذا يختص المنع بما ينافى البقاء، و يجوز ما لا- ينافى ذلك. و هذا غير بعيد عن المتفاهم العرفى. و إن كان التحقيق ما عرفت من كون الوصية إيقاعاً و ترتب عليه المنع من جميع التصرفات، حتى غير المنافية.

(١) كما فى الجواهر، لعدم الدليل عليه.

(٢) كما قواه فى الجواهر. لا لقاعدة نفى الضرر، لأنها نافية، فلا تصلح للإثبات. بل لعموم حرمة الإضرار بالغير، بل فى الجواهر لو تعذر إجبار الحاكم تولاه الحاكم بنفسه. لكنه تأمل فيه. و كأنه ليس من الحقوق التى ينوب فيها الحاكم عن الممتنع، بل من الاحكام، و عموم حرمة الإضرار لا يصلح لتشريع مثل هذه النيابة.

(٣) و فى رسالة شيخنا الأعظم: أنه المشهور بين القدماء و المتأخرين.

انتهى. و عن كشف الرموز: أنه انعقد عليه العمل.

(٤) فى الحدائق: أنه نقل عن جماعة من الأصحاب، منهم ابن الجنيد و العلامة فى المختلف.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٣

فلورثته (١). و القول الأول و ان كان على خلاف القاعدة مطلقاً- بناء على اعتبار القبول فى صحتها- لأن المفروض أن الإيجاب مختص بالموصى له (٢). و كون قبول الوارث بمنزلة قبوله ممنوع (٣). كما أن دعوى انتقال حق القبول الى الوارث أيضاً محل منع (٤) صغرى و كبرى، لمنع كونه حقاً (٥)،

(١) حكاها فى الجواهر، ثم قال: «بل ربما ظهر من بعضهم خروج القسم الأول من الخلاف»، و فى الدروس: أن التفصيل المذكور حق، و به يجمع بين النصوص. و قيل بالتفصيل بين موته فى حياة الموصى فتبطل، و موته بعد حياته فتصح. حكاها فى المسالك عن بعض الأصحاب و فى الدروس عن المحقق.

(٢) يعنى: مضمون الإيجاب تملك الموصى له لا- تملك وارثه، فالقبول يجب أن يكون من الموصى له، لأنه الذى يتعلق به الإيجاب.

(٣) لأنه ليس ولياً عليه، و لا وكيلاً عنه، فقيامه مقامه فى القبول خلاف القاعدة. و هذا هو العمدة فى إشكال القول بالصحة بالنظر إلى

القواعد. و أما إشكاله بملاحظة عدم مطابقة القبول للإيجاب، باعتبار أن الإيجاب يتضمن تمليك الموصى له، و القبول يتضمن تمليك الوارث. ففيه:

أنه مبنى على كون الوارث يتلقى الملك من الموصى أما إذا كان يتلقى الملك من الموصى له فقبول الوارث أيضاً يتضمن تمليك الموصى له، فهو قبول لنفس ذلك الإيجاب. و كان الأولى للمصنف أن يقول: و قبول الوارث إن كان لنفسه فهو مخالف للإيجاب، و إن كان للموصى له فهو لا و كيل عنه و لا ولى عليه.

(٤) هذا أحد الأدلة التي استدلت بها على القول المشهور، ذكره جماعة.

(٥) الفرق بين الحق و الحكم مفهوماً واضح، فان الحق نوع من الملك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٤

.....

يختص بهذا الاسم بحسب الاصطلاح، و الحكم لا- يكون ملكاً. و كذلك الفرق بينهما أثراً، فان الحق يسقط بالإسقاط، للقاعدة المقررة بين العقلاء من أن لكل ذى حق إسقاط حقه- كما ادعاها شيخنا الأعظم فى مبحث خيار المجلس من مكاسبه- و الحكم ليس كذلك، فإنه تابع لرأى الحاكم، فان شاء أبقيه، و إن شاء أسقطه و ألغاه، و ليس أمره راجعاً إلى المحكوم له ضرورة.

و الفرق بينهما فى مقام الإثبات هو أنك تقول: زيد له أكل لحم الضأن و ليس له أكل لحم الميتة، و تقول: المغبون له الخيار فى الفسخ، و ليس للغابن الخيار فى الفسخ، فاللام فى الأول لام الصلة و التعدي، متعلقة بمحذوف، يعنى: زيد يجوز له أكل لحم الضأن فالظرف لغو بحسب اصطلاحهم، و اللام فى الثانى لام الملك، يعنى المغبون يملك الخيار فهى متعلقة بمحذوف عام، فالظرف مستقر، يعنى المغبون كائن له الخيار كما تقول لزيد مال. هذا هو وجه الفرق بين الحق و الحكم.

و أما الفرق بين الحق و الملك فهو أن الحق نوع من الملك يختص باصطلاح العرف بالعين القائمة بغيره، أو بالمعنى القائم بغيره، على نحو لا- يصح اعتباره إلا فى ظرف إضافته إلى المالك، بحيث لو لا إضافته إلى المالك لم يصح اعتباره. و يختص الملك عرفاً بما عداه. و توضيح ذلك:

أن ما يكون مضافاً إلى المالك إما أن يكون عينا أو معنى، و العين إما أن تكون فى الخارج- كالفرس الخارجى- أو فى الذمة- كالمبيع فى السلف كما إذا باعه تماًراً أو حنطة إلى أجل، فإن المبيع عين ذمىة لا خارجية- أو لا يكون فى الخارج و لا فى الذمة، لكنه قائم فى عين أخرى- كحق الجناية القائم فى عين الجانى، و كحق الزكاة القائم بالعين الزكوية على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٥

.....

بعض الأقوال، فإن الشاة الزكاة قائمة فى الأربعين شاة، و ليست جزءاً منها لتكون خارجية، و لا فى ذمة المالك إجماعاً منا لتكون ذمىة، بل هى قائمة فى الأربعين شاة- أو قائم فى معنى مثله، كما إذا كان المدين يملك منافع أعيان فاشترط عليه الدائن فى عقد بينهما أن ينتقل دينه إلى المنافع المملوكة. فإن الدائن يكون له حق استيفاء الدين من المنافع و هو قائم بها. هذه أقسام العين التى تكون ظرفاً لإضافة الملكية، و هى أربعة.

و مثلها أقسام المعنى الذى يكون طرفاً لإضافة الملكية، فإنها أيضاً أربعة (الأول): المعنى القائم بالعين الخارجية مع كون اعتباره من لوازم وجود العين مثل منافع المملوكات الخارجية، مثل الدار و الفرس (و الثانى) المعنى القائم بالذمة، مثل ما لو استأجره على خياطة ثوب، فإن الخياطة معنى مملوك للمستأجر، و هو فى ذمة الأجير (و الثالث): المعنى القائم بالعين الخارجية و لا يكون اعتباره من لوازم

وجودها مثل استيفاء الدين من العين المرهونة- المعبر عنه بحق الرهانة- و منافع الأجير الخاص الحر، فإنها متعلقة بعينه لا بذمته (و الرابع): المعنى القائم بالمعنى، مثل استيفاء الدين من منافع المديون إذا شرط الدائن على المديون ذلك في عقد، فإن الدائن يملك الدين في الذمة و يملك استيفاءه من المنافع.

فهذه أنواع المملوكات من العين و المعنى تختلف في كونها حقاً أو ملكاً باختلاف الموارد، فالقسمان الأولان من أقسام العين من الاملاك، و ليسا من الحقوق، و القسمان الآخرا من الحقوق، و كذلك القسمان الأولان من المعنى أيضاً من الاملاك و لبسا من الحقوق، و القسمان الآخرا من الحقوق.

كل ذلك بحسب اصطلاح الفقهاء. لا لاختلاف مراتب الملكية، بأن تكون الحقوق مرتبة من الملكية ضعيفة، و الملك مرتبة من الملكية قوية- كما ادعاه بعض الأعظم- فإنه غير ظاهر، كيف و الملك في الجميع

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٦

.....

على نحو واحد. و لا للاختلاف في السقوط بالإسقاط و عدمه. فيكون الحق ما يسقط بالإسقاط، و الملك ما لا يكون كذلك- كما قد يتوهم- فان المملوكات في الذمم كلها تسقط بالإسقاط، سواء كانت أعياناً- كالديون المعينة- أم معاني- كعمل الأجير- مع أنها أملاك قطعاً. بل الفرق ما عرفت من الاختلاف في الموارد لمجرد الاصطلاح.

فاذا يصح تعريف الحق بأنه عين أو معنى قائم في غيره من عين أو معنى، على نحو لا يصح اعتباره إلا في ظرف إضافته إلى مالك. و الوجه في اعتبار القيد الأول إخراج الأعيان الخارجية و الذميات، أعياناً كانت أو معاني، لأنها جميعاً ليست قائمة في غيرها. و الوجه في اعتبار القيد الثاني إخراج منافع الأعيان الخارجية، فإن اعتبارها تابع لقابلية العين لها فالدار تعتبر منافعها و إن لم تكن مملوكة لمالك، و لأجل ذلك لا تكون من الحقوق و لذا لا تسقط بالإسقاط، فلو قال المستأجر: أسقطت حقى، لم تخرج المنافع عن ملكه. و السر في ذلك أن السقوط بالإسقاط من لوازم كون الشيء لا- يصح اعتباره إلا- بإضافته إلى المالك، و منافع الأعيان لا يكون المصحح لاعتبارها إضافتها إلى المالك، بل المصحح لاعتبارها قابلية العين للانتفاع بها. كما عرفت.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا أمور (الأول): أن الاختلاف بين الملك و الحق ليس لاختلافها في مراتب الملكية، و لا لاختلافها في السقوط بالإسقاط و عدمه، بل للاختلاف في المورد لمجرد الاصطلاح (الثاني):

أن الحق قد يكون عيناً، مثل حق الجناية الخطائية المتعلق بالبعد، و حق الزكاة المتعلق بالنصاب على بعض الأقوال، و قد يكون معنى، و هو الأكثر كحق الخيار، و حق الأخذ بالشفعة، و حق القصاص، و حق القسم للزوجة و حق الرهانة، و حق الحضنة، و حق الرضاعة.. إلى غير ذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٧

و منع كون كل حق منتقلاً إلى الوارث حتى مثل ما نحن فيه من الحق الخاص به، الذي لا يصدق كونه من تركته (١). و على ما قويننا من عدم اعتبار القبول فيها بل كون الرد مانعاً أيضاً يكون الحكم على خلاف القاعدة في خصوص صورة موته

(الثالث): أن الحق لا- يكون قائماً بنفسه، بل قائماً بغيره من عين أو معنى. (الرابع): أن الحق لا يصح اعتباره إلا في حال إضافته إلى المالك، و كذلك الملك في الذمة من أعيان و معان، فإنها لا يصح اعتبارها إلا في حال إضافتها إلى المالك. (الخامس): أن الولاية ليست من الحقوق لأنها لا تسقط بالإسقاط، فتكون من الاحكام. (السادس):

أن حق القسم للزوجة و حق الإنفاق عليها ليسا من الحقوق، بل من الأملاك، لأنها في الذمة، و جميع المملوكات في الذمة أملاك لا

حقوق.

(السابع): أن السقوط بالإسقاط من أحكام المملوكات التي لا يصح اعتبارها إلا في حال إضافتها إلى المالك، ومنها الذميات من أعيان و معان و منافع الحر إذا كان أجيراً خاصاً، فإنها لا تعتبر إلا في حال الإجارة، و مع عدمها لا تعتبر و لا تكون مملوكةً لمالك. و من ذلك تعرف الفرق بين منافع العبد إذا كان أجيراً خاصاً و بين منافع الحر إذا كان كذلك، فان منافع الأول تسقط بإسقاط المستأجر، و منافع الثاني لا تسقط، و كذلك منافع الدار المستأجرة. فتأمل.

و مما ذكرنا تعرف الوجه في منع كون القبول حقاً للموصى له، فإنه لا يقبل الإسقاط، فيمتنع أن يكون من الحقوق، و يتعين أن يكون من الاحكام.

(١) تبع في هذا ما في المسالك قال (ره) فيها: «مع أنا نمنع من كون القبول حقاً للوارث مطلقاً، و إنما كان حقاً للمورث على تقدير مباشرته. و يرشد اليه أن الأغراض في الوصية تختلف باختلاف الأشخاص،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٨

قبل موت الموصى له، لعدم ملكيته في حياة الموصى (١).

لكن الأقوى مع ذلك هو إطلاق الصحة، كما هو المشهور.

و ذلك لصحيحه محمد بن قيس (٢) الصريحة في ذلك، حتى في

فقد يكون للموصى غرض في تخصيص الميراث دون وارثه. و هذا بخلاف حق الخيار و الشفعة و نحوهما، فان ذلك من الحقوق الثابتة المستقرة للمورث شرعاً، بحيث لا قدرة لمن عليه الحق على إسقاطه بنفسه ..» أقول:

قد عرفت أن قبول الوارث إذا كان للمورث فكونه من الحقوق غير القابلة للانتقال غير ظاهر، إذ لا تخلف لغرض الموصى بوجه.

(١) يعنى: فلا- وجه لانتقال الموصى به إلى ورثته. و انتقال الموصى به إلى الموصى له بعد وفاة الموصى و إن كان ممكناً كانتقال الدية، إلا أن الأدلة العامة لا تفي بذلك، و تقصر عن إثباته.

(٢)

رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع): «قال: قضى أمير المؤمنين (ع) في رجل أوصى لآخر و الموصى له غائب، فتوفى الموصى له الذي أوصى له قبل الموصى. قال (ع): الوصية لو ارث الذي أوصى له. قال: و من أوصى لأحد شاهداً كان أو غائباً فتوفى الموصى له قبل الموصى فالوصية لو ارث الذي أوصى له، إلا أن يرجع في وصيته قبل موته» (١).

و رواه الصدوق بإسناده عن عاصم بن حميد، و في طريقه إبراهيم بن هاشم. و رواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم عن أبيه كما في سند الكافي، فيكون علي بن إبراهيم واقعاً في جميع الأسانيد و حينئذ فتصحیح الحديث مبنى على حجية حديث إبراهيم بن هاشم، كما هو الظاهر، لأنه من الحسن، كما هو ظاهر المشهور.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٥٩

صورة موته في حياة الموصى، المؤيدة بخبر السابطي (١)

ثم إنه في المسالك أشكل على الاستدلال بالصحيح المذكورة: بأن محمد بن قيس الذي يروى عن الباقر (ع) مشترك بين الثقة و

الضعيف وغيرهما فكيف تجعل روايته مستند الحكم؟ إلا أن يدعوا جبرها بالشهرة، على ما هو المشهور بينهم في ذلك، وفيه ما فيه. انتهى. و سبقه إلى ذلك في المختلف، قال فيه: «فان محمد بن قيس مقل على جماعة أحدهم ضعيف و لعله الراوى». لكن الذى حققه جماعة ممن تأخر أن محمد بن قيس الذى يروى عنه عاصم بن حميد هو البجلي الثقة، كما عن الشيخ فى الفهرست و هو الذى يروى كتاب قضايا أمير المؤمنين (ع) كما عن النجاشى، فالرواية صحيحة كما فى المتن. كما أنها صريحة فى الموت فى حياة الموصى، و بقرينه ذكر الغيبة تكون كالصريحة فى كون الموت قبل القبول.

(١) رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن عمران بن موسى عن موسى ابن جعفر عن عمر بن سعيد المدائنى عن محمد بن عمر الساباطى - كما فى بعض نسخ الوسائل المذكورة فى الهامش، و فى المتن: «الباهلى» و كذا نسخة الكافى التى تحضرنى - قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن رجل أوصى إلى و أمرنى أن أعطى عمًا له فى كل سنة شيئاً فمات العم. فكتب: أعط و رثته» (١) و رواه فى الفقيه بإسناده عن عمر بن سعيد عن محمد بن عمر الساباطى، كما فى نسخة الفقيه التى تحضرنى. لكن الخبر غير ظاهر فى الوصية التملكية، بل ظاهر فى الوصية بالتمليك فى كل سنة و هو غير ما نحن فيه، لأن إيجاب التمليك يكون من الوصى، لا من الموصى، و مقتضى القاعدة البطلان بالموت، لانتفاء الموضوع، و عموم كلامهم للمقام غير ظاهر. و لأجل ذلك يشكل العمل بالخبر فى مورده، لضعفه بمحمد

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوصايا حديث: ٣.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٠

و صحيح المثنى (١). و لا يعارضها صحيحنا محمد بن مسلم و منصور بن حازم (٢)،

ابن عمر المجهول، و عدم الجابر.

(١)

رواه العياشى فى تفسيره عن المثنى بن عبد السلام عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل أوصى له بوصية فمات قبل أن يقبضها و لم يترك عقباً. قال (ع): أطلب له وارثاً أو مولى فادفعها إليه.

قلت: فان لم أعلم له ولياً قال (ع): اجهد أن تقدر له على ولى فان لم تجد و علم الله تعالى منك الجد فتصدق بها» (١)

و رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أيوب بن نوح عن العباس بن عامر

«قال: سألته ..»

و رواه الصدوق بإسناده عن العباس بن عامر عن المثنى مثله و المثنى غير صحيح حتى لو كان ابن عبد السلام، كما هو الظاهر بقرينة رواية العباس بن عامر عنه. و على هذا فاللازم على المصنف أن يقول: و الصحيح عن المثنى، كما عبر فى الجواهر اعتماداً على رواية الصدوق أو صحيح العباس بن عامر اعتماداً على رواية الكافى. و كيف كان فالإقتصار فى الخبر على ذكر عدم القبض يدل على وقوع القبول، فلا يكون مما نحن فيه. لا أقل من عدم ظهوره فى عدم القبول.

(٢) أما الأولى

فرواها الشيخ (قده) بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن شعيب عن أبى بصير، و عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم جميعاً عن أبى عبد الله (ع) قال: «سئل عن رجل أوصى لرجل فمات الموصى له قبل الموصى. قال: ليس بشيء» (٢).

و مقتضى ذلك أن تكون الرواية المذكورة قد رواها أبو بصير و محمد بن مسلم،

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦١

بعد اعراض المشهور عنهما (١) و إمكان حملهما على محامل، منها التقيء، لأن المعروف بينهم عدم الصحة. نعم يمكن دعوى انصراف الصحيحة عما إذا علم كون غرض الموصى خصوص شخص الموصى له على وجه التقييد (٢)

و اللازم عددهما صحيحتين لأبى بصير و محمد بن مسلم، لا صحيحة واحدة.

و أما الثانية

فرواها أيضاً الشيخ بإسناده عن على بن الحسن بن فضال عن العباس بن عامر عن أبان بن عثمان عن منصور بن حازم عن أبى عبد الله (ع) قال: «سألته عن رجل أوصى لرجل بوصيته إن حدث به حدثاً، فمات الموصى له قبل الموصى. قال: ليس بشيء» (١).

و لا يخفى أن اللازم عدا الرواية الثانية من الموثق، لوجود على بن فضال فى سندها.

(١) قد سبق أن الشهرة العظيمة على خلافهما. نعم يحتمل أن يكون الوجه فى تقديم صحيحة محمد بن قيس كونها أوضح دلالة عندهم، فلا يكون الاعراض عن غيرها قدحاً منهم فيه. و هذا هو الأظهر، فإن قوله (ع):

«ليس بشيء»

ممكن حمله جمعاً على أن الموت ليس بشيء قاذح فى الوصية، لا أن الإيصاء ليس بشيء. و بالجملة: التعارض فى المقام من قبيل التعارض بين الظاهر و الأظهر، أو بين النص و الظاهر، فيتعين التصرف فى الظاهر، لا رفع اليد عن الأظهر. نعم لو فرض تساوى الدلالة فالترجيح مع الأخيرة، لأنها أصح سنداً و أكثر عدداً، و الترجيح بذلك مقدم على الترجيح بمخالفة العامة.

(٢) فى الرياض ادعى أن القدر المتيقن من النصوص غير هذه الصورة، فيرجع فيها إلى القواعد المقتضية للبطان. و قد تقدم عن الدروس أن الحق

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ٥.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٢

بل ربما يقال: إن محل الخلاف غير هذه الصورة (١). لكن الانصراف ممنوع (٢). و على فرضه يختص الاشكال بما إذا كان موته قبل موت الموصى، و الالفاء (٣) على عدم اعتبار القبول بموت الموصى صار مالكا (٤)، بعد فرض عدم رده فينتقل الى ورثته

[بقي هنا أمور]

إشارة

بقي هنا أمور:

[أحدها: هل الحكم يشمل ورثة الوارث؟]

أحدها: هل الحكم يشمل ورثة الوارث؟ كما إذا مات الموصى له قبل القبول و مات وارثه أيضاً قبل القبول، فهل

التفصيل بين ما إذا علم تعلق غرضه بالمورث لا- غير فالبطلان، و غيره فالصحة، و أنه به يجمع بين النصوص. أقول: لا- ريب في أن محل الكلام صورة ما إذا أوصى إلى شخص بعينه فمات، فالشخص الخاص لا يقبل الإطلاق و التقييد، لتباين الأشخاص. نعم يقبل التحليل الارتباطي و اللارتباطي فان الشخص الموصى له شخص و خصوصية، فقد يكون غرض الموصى الشخص و الخصوصية على نحو التقييد و الارتباط، و ربما لا يكون كذلك. لكن إخراج الصورة الأولى عن نصوص المشهور و تخصيصها بالصورة الثانية بعيد بل متعذر لندرة ذلك جداً.

هذا إذا كان قبول الوارث لنفسه، أما إذا كان للميت فيمكن فرض الإطلاق و التقييد، بأن يكون غرض الموصى تملك الشخص المذكور لا بشرط الحياة تارة، و بشرط الحياة أخرى، و حينئذ يمكن الجمع بين النصوص بحمل النصوص الأولى على الأول» و الثانية على الثاني. لكنه جمع بلا شاهد.

(١) تقدم مثل ذلك في كلام الجواهر.

(٢) قد عرفت أن الأخذ به لو فرض متعذر.

(٣) يعني: إذا كان موته بعد موت الموصى.

(٤) و حينئذ يحصل غرض الموصى.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٣

الوصية لوارث الوارث أو لا؟ وجوه: الشمول (١)، و عدمه- لكون الحكم على خلاف القاعدة- و الابتناء على كون مدرك الحكم انتقال حق القبول فتشمل. و كونه الأخبار فلا.

[الثاني: إذا قبل بعض الورثة و رد بعضهم]

الثاني: إذا قبل بعض الورثة و رد بعضهم فهل تبطل (٢) أو تصح و يرث الراد أيضاً مقدار حصته (٣) أو تصح بمقدار حصه القابل فقط (٤)، أو تصح و تمامه للقابل (٥) أو للتفصيل (٦) بين كون موته قبل موت الموصى فتبطل (٧) أو بعده فتصح بالنسبة إلى مقدار حصه القابل (٨)؟ وجوه (٩).

(١) هو الذي يقتضيه ظاهر النصوص، بناء على أنها دالة على أنها موروثه للوارث، لأن التفكيك بين إرث وارث الموصى له و إرث وارثه بعيد عن فهم العرف. نعم لو كان مفاد النصوص لزوم الإعطاء للوارث تعبدًا، لا من باب الإرث، فالتعدى إلى وارث الوارث لا قرينه عليه.

و على هذا فهذه الوجوه مبنية على الوجهين الآتين في الأمر الثالث.

(٢) لعدم حصول القبول المطابق للإيجاب.

(٣) للاجترأ في الصحة بمجرد القبول في الجملة.

(٤) أخذًا بمقتضى كل من القبول و الرد.

(٥) للاجترأ بالصحة بمجرد القبول و كون الإرث تابعا له، فلا يرث إلا القابل.

(٦) عملاً بالقواعد.

(٧) لأن الموت مانع من ملكيته بعد وفاة الموصى.

(٨) و تبطل بالنسبة إلى غير القابل، لعدم القبول.

(٩) أقربها البطلان، بناء على اعتبار القبول جزءاً، لعدم حصول

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٤

[الثالث: هل ينتقل الموصى به بقبول الوارث إلى الميت ثم إليه]

الثالث: هل ينتقل الموصى به بقبول الوارث إلى الميت ثم إليه، أو إليه ابتداء من الموصى؟ وجهان، أوجهما الثاني (١)

القبول المطابق للإيجاب. أما بناء على كونه شرطاً فالأقرب الصحة على النحو الثاني من وجوهها. لا الأول منها، لظهور كون الرد مانعاً من إرث الموصى به. ولا الثالث، لعدم استحقاق القابل أكثر من حصته.

و أما التفصيل فقد عرفت أنه مبني على إهمال النصوص في المقام، لعدم شمولها له و الرجوع إلى القواعد المقتضية للبطلان في صورة موت الموصى له قبل الموصى - كما عرفت - و للصحة إذا مات بعد موت الموصى لانتقال المال إلى الورثة بلا حاجة إلى القبول. نعم الرد مانع عن إرث الراد إجماعاً ظاهراً. لكن إهمال النصوص بدعوى عدم شمولها للمقام غير ظاهر.

فالأقوى إذاً هو الصحة على الوجه الثاني من وجوهها، لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار القبول، و الرد و إن كان مانعاً إجماعاً، لكنه يختص بحصة الراد فقط. و يظهر من القواعد و جامع المقاصد: المفروغية عن الصحة على النحو المذكور.

(١) على ما جزم في الشرائع وغيرها، و يظهر من العلامة في صدر كلامه، قال: «و لو مات قبل القبول قام وراثته مقامه في قبول الوصية، و لا يدخل في ملك الميت».

لعدم قبول الميت للملك، لأنه بمنزلة المعدوم، و الملكية تستدعي نحواً خاصاً من التابعة و المتبوعية، و المعدوم لا يقبل المتبوعية الخاصة، بل هو أولى من الجماد و الحيوان في عدم قبول المالكية و المتبوعية، فاذا قلنا: بأن ملك الجهات ليس على الحقيقة، فالوقف على المساجد أو الثغور أو المصالح الأخرى لا- يستدعي ملك النماء للمسجد أو الثغر أو نحوهما من المصالح، و إنما يقتضى اختصاص النماء بها، لان المتبوعية الناشئة عن نحو من الاستيلاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٥

.....

و الجدة التي تصحح اعتبار المالكية لا تكون للمساجد و لا للثغور، و كذلك الحيوان لا يقبل مثل هذه المتبوعية، فاللام في قولنا: السرج للدابة ليست للملك مهما أراد مالهما ذلك، لعدم أهلية الدابة لذلك، فالميت أولى من الحيوان و الجماد في ذلك، لأنه معدوم لا يقوى على هذه المالكية، بل هو بعيد عنها جداً.

و لا بد حينئذ من البناء في المقام على انتقال المال من الموصى إلى ورثة الموصى له. و مجرد كون الميت ينتفع بالمال - كما ثبت ذلك في الشرع المقدس - لا يقتضى أنه له قابلية المالكية لأنه أعم، فإن الحيوان ينتفع بالعلف و لا يقوى على المالكية. و بالجملة: المالكية إضافة خاصة لا تقوم إلا ب حياة خاصة، فالميت مهما كان له من أهلية التمتع و الانتفاع و خلافهما لا يقوى على المالكية. و لعل النفوس المجردة - مثل الجن و الملك - كذلك مهما كان لها من أعمال جبارة عن شعور خاص، فان العرف لا يستطيع الحكم عليها بالمالكية.

فان قلت: إذا لم تدخل الوصية في ملك الموصى له، و كان الانتقال من الموصى إلى الورثة بلا واسطة الموصى له تعين أن تكون القسمة بين الورثة بالسوية لا قسمة الميراث، و هو خلاف ظاهر النص و الفتوى. قلت:

إن تم ما ذكره المشهور من انتقال حق القبول إلى الورثة في المقام كان انقسام الحق انقسام الميراث، و يكون بتبع موضوع الحق، لأن الحق لا يقبل الانقسام إلا بلحاظ موضوعه، كما في سائر موارد إرث الحق، مثل حق الشفعة، و حق الخيار، و حق الرهانة، و غيرها، فان

انقسام الحق فيها إنما يكون بلحاظ انقسام موضوعه. و ان لم يتم ما ذكر المشهور تعين أن يكون ملك الورثة في المقام بحكم الميراث من هذه الجهة، لا أنه ميراث حقيقي. و كذلك الحكم في دية المقتول، فإنها بحكم الملك للميت توفى منها ديونه و تخرج منها وصاياه، كما في النص، لا أنها ملك له حقيقة، كيف و الدية عوض الحياة،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٦

و ربما يبنى على كون القبول كاشفاً أو ناقلاً (١) فعلى الثانى:

الثانى، و على الأول: الأول. و فيه: أنه على الثانى أيضاً يمكن أن يقال بانتقاله إلى الميت آنأ ما (٢) ثم إلى وارثه. بل على الأول

و الحياة ليست مملوكة للحى، فكيف يملك عوضها؟ و كذلك ثلث الميت إذا كان قد أوصى بصرفه على جهات مخصوصة، فإنه باق على حكم ماله، لا أنه ماله بعد وفاته.

نعم يبقى الاشكال فيما لو رمى صيداً فمات قبل الإصا، فإن الصيد إذا لم يملكه الميت لم ينتقل إلى ورثته، و حينئذ يبقى على إباحته الأصلية.

و فيه: أنه يملكه الوارث لا الميت، لان الصيد من آثار الرمى، و الرمى كان للميت، فيرثه وارثه، فالوارث يكون للسبب، لا للمسبب. و كذا الحكم إذا نصب شبكة فمات، فدخل فيها الصيد، فان نصب موروث للوارث فيملك ما هو من آثاره، و هو الصيد.

و المتحصل مما ذكرنا: أن الميت لما امتنع أن يكون مالكاً على الحقيقة تعين أن يكون المراد من النص فى المقام المتضمن لزوم الإعطاء إلى الورثة الظاهر فى كونه على نحو الميراث أنه على نحو الميراث الحكيمى من حيث القسمة، لا الميراث الحقيقى.

(١) يظهر ذلك البناء من جامع المقاصد، فإنه ذكر أن إطلاق مصنفه عدم دخولها فى ملك الميت (يعنى: فى عبارته السابقة) لو قبل الوارث لا يستقيم، لأنه إن قبل بعد الموت و قلنا ان القبول كاشف - كما سيأتى اختياره فى كلام المصنف - دخلت فى ملك الميت، و ما ذكره منسوب إلى الشيخ و العلامة و الشهيدين، و نسب أيضاً إلى الأكثر.

(٢) قد عرفت أن بناء الجماعة على عدم قابلية الميت للمالكية، فكيف ينتقل إليه الملك آنا ما، فان الآن الواحد كالآنات المتعددة.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٧

يمكن أن يقال بكشف قبوله عن الانتقال اليه من حين موت الموصى، لأنه كأنه هو القابل (١)، فيكون منتقلاً إليه من الأول.

[الرابع: هل المدار على الوارث حين موت الموصى له إذا كان قبل موت الموصى]

الرابع: هل المدار على الوارث حين موت الموصى له إذا كان قبل موت الموصى، أو البناء على كون القبول من الوارث موجباً للانتقال إلى الميت ثم إليه، أو كونه موجباً للانتقال إليه أولاً من الموصى،

(١) المناسب أن يقول: لأنه هو القابل، إذ المفروض أن القبول صدر من الوارث، فهو قابل حقيقة، لا أنه مثل القابل. و هذا الاحتمال حكى عن السيد فى المناهل: الجزم به. لكن استشكل فيه فى الجواهر: بأنه كيف يكون قبول الوارث كاشفاً عن ملكه للمال حين موت الموصى و الموصى له موجود؟! فلا بد من البناء على النقل. و يندفع: بأنه لا مانع من انتقال الموصى به إلى وارثه و هو موجود، لعدم الأثر لمثل هذا الوجود بعد أن لم يكن منه قبول.

اللهم إلا أن يقال: الوارث و إن كان هو القابل لكن قبوله بعد أن كان مطابقاً لإيجاب الموصى تعين أن يكون أثره ملك الموصى له، لا ملك وارثه فإذا بنى على تمامية دليل الكشف، تعين أن يكون المنكشف ملك المورث، لأنه مفاد إيجاب الوصية، لا ملك الوارث. و بالجملة:

إذا دل الدليل على اعتبار القبول من الوارث، فالمراد من القبول إذا كان قبول الإيجاب تعيين البناء على ملك المورث، لأنه مفاد الإيجاب لا-ملك الوارث، وإذا كان قبول الملك لنفسه و إن كان مخالفاً للإيجاب تعيين البناء على ملك الوارث. لكن التحقيق بناء على اعتبار القبول هو الأول.

ثم إن هذا الكلام مبنى على اعتبار القبول من الوارث، أما إذا كان المعتبر عدم الرد تعيين التفصيل بين موت الموصى له في حياة الموصى

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٨

فعل الأول: الأول، و على الثاني: الثاني؟ وجوه (١).

[الخامس: إذا أوصى له بأرض فمات قبل القبول]

الخامس: إذا أوصى له بأرض فمات قبل القبول فهل ترث زوجته منها أو لا؟ وجهان مبنيان على الوجهين في المسألة المتقدمة، فعلى الانتقال إلى الميت ثم إلى الوارث لا- ترث و على الانتقال إليه أولاً لا مانع من الانتقال إليها، لأن المفروض أنها لم تنتقل إليه إرثاً من الزوج بل وصية من الموصى (٢).

كما أنه يبني على الوجهين إخراج الديون و الوصايا من الموصى به بعد قبول الوارث و عدمه (٣). أما إذا كانت بما يكون

و بين موته بعد وفاته، فعلى الأول ينتقل المال إلى الوارث بلا واسطته بناء على ما عرفت من امتناع تملك الميت، و على الثاني ينتقل المال إلى الموصى له ثم إلى وارثه.

(١) أقربها الأول، فإنه الظاهر من النصوص، و الحمل على الوارث حين موت الموصى تقييد يحتاج إلى قرينه، حتى إن قلنا بأن المال ينتقل من الموصى إلى الوارث بلا واسطة المورث. و ربما احتل بعضهم ذلك بناء على صحة القبول منهم في حياة الموصى، و إلا فالمراد الورثة حال موت الموصى، لأن عدم صحة القبول تمنع من التأهل للقبول، فلا يستحق. و فيه: أن الإطلاق مانع من الأخذ بالتعليل المذكور.

(٢) لكن الدليل دل على كونها على نحو الإرث، و لذا يجب أن تقسم على نحو قسمة الميراث، فإذا انحصر الوارث في زوجته و بنته كان للزوجة الثمن و الباقي للبت، و لا يقسم بالسوية، فتحرم الزوجة مما زاد على النصف، كذلك تحرم من الأصل في الفرض.

(٣) ذكر ذلك في القواعد و غيرها. و يشكل أيضاً لما عرفت من أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٦٩

من الحجة ففي اختصاص الولد الأكبر به بناء على الانتقال إلى الميت أولاً فمشكل، لانصراف الأدلة عن مثل هذا (١).

[السادس: إذا كان الموصى به ممن ينعق على الموصى له]

السادس: إذا كان الموصى به ممن ينعق على الموصى له (٢)، فإن قلنا بالانتقال إليه أولاً بعد قبول الوارث، فإن

على الوجه الثاني يكون التملك على نحو التملك في الميراث، فكما تقدم الديون و الوصايا في الميراث تقدم في المقام أيضاً. اللهم إلا أن يقال: إن ذلك خلاف صريح النص: إنها لورثة الموصى له. و بذلك يفترق المقام عما قبله، بأن ما قبله من قبيل تقييد إطلاق النص بالانصراف، و هنا من قبيل رفع اليد عن الظاهر، لأنه قد يؤدي إلى حرمان جميع الورثة من ذلك فلا يجوز ارتكابه.

اللهم إلا أن يقال: إن الحرمان على تقديره يكون في بعض الفروض فلا يخرج عن كونه مخالفاً، لإطلاق الدليل. و من هنا يتعين عدم

الفرق بين هذه المسألة و ما سبق. فإذا الأقوى أنه لا فرق بين الوجهين في لزوم البناء على التسهيم في الميراث، و على حرمان الزوجة من الأرض، و على تقديم الدين و الوصية.

(١) لا يظهر الفرق بين المقام و ما سبق، و قد عرفت ما هو الأظهر:

نعم يشكل الفرض نفسه باعتبار أن الوصية بما يكون من الحبة لا توجب صدق الحبة، لاختصاصها بما يستعمله الميت على نحو الاعداد له، فلا يشمل المملوك غير المعد للاستعمال، فضلاً عن غير المملوك.

(٢) قال في الشرائع: «فرع: لو أوصى بجارية و حملها أزوجها و هي حامل منه، فمات قبل القبول. كان القبول للوارث، فإذا قبل ملك الوارث الولد إن كان ممن يصح له تملكه. و لا ينعق على الموصى له لأنه لا يملك بعد الوفاة. و لا يرث أباه، لأنه رق. إلا أن يكون ممن ينعق على الوارث و يكونوا جماعة، فيشاركهم، و يرث بعته قبل القسمة»

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٠

قلنا به كشفاً و كان موته بعد موت الموصى انعتق عليه (١)، و شارك الوارث ممن في طبقته، و يقدم عليهم مع تقدم طبقته فالوارث يقوم مقامه في القبول (٢)، ثم يسقط عن الوارث، لوجود من هو مقدم عليه. و إن كان موته قبل موت الموصى أو قلنا بالنقل و أنه حين قبول الوارث ينتقل إليه آناً ما،

و في القواعد: «و لو أوصى له بأبيه فمات فقبل ابنه فعلى الأول (يعنى القول بأن القبول كاشف) تثبت حريته من حين الموت، فيرث السدس».

و المصنف (ره) حرر المسألة بصورة عامة و هي الإيضاء بمن ينعق على الموصى له فمات قبل القبول.

(١) لأنه لا يملكه في حياته، فينعق عليه، فإذا مات مات عن وارث حر- أبا أو ولداً أو غيرهما- كما مات عن غيره من الورثة، فإن كان في طبقته مشاركهم، و إن كان مقدماً عليهم- كما إذا كان الموصى به أباً أو ولداً للموصى له و كان غيره أختاً له- اختص هو بالميراث دونهم.

(٢) لانحصار الوارث به قبل القبول، كما أنه بعد القبول ينحصر الوارث بغيره، لأنه مقدم عليه في الطبقة.

لكن ذكر الشيخ في المبسوط: أنه ينعق لكن لا يرث شيئاً من مال الموصى له، لأن صحة الوصية تتوقف على قبول جميع الورثة، إذ لو أراد بعض الورثة أن يقبل جميع ما أوصى به لمورثه لم يكن له ذلك، فإذا جعلنا هذا الولد وارثاً لم تصح الوصية إلا بقبوله، و القبول منه لا يصح قبل حريته، فكأن ذلك يؤدي إلى إبطال حريته و إبطال الوصية، فابطلنا الإرث حتى تصح الحرية. انتهى.

و قد أشار العلامة في القواعد إلى الإشكال المذكور، و الجواب عنه بقوله: «و لا دور باعتبار أن تورثته يمنع كون القابل وارثاً، فيبطل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧١

.....

قبوله، فيؤدي تورثته إلى عدمه. لأننا نعتبر من هو وارث حال القبول لولاه». و حاصله: أن المعتبر من القبول القبول الصادر ممن هو

وارث لو لا القبول، أما من هو وارث بالقبول فلا يعتبر قبوله، إما لأن الاستفادة من الأدلة اعتبار قبول من كان وارثاً حال القبول.

و فيه: أنه غير ظاهر، فإنه لو فرض تجدد وجود وارث بعد القبول كان المعتبر قبوله كغيره. و إما لأنه لو اعتبر قبوله كان قبوله موجباً لبطلان قبول غيره، و إذا بطل قبول غيره بطل إرثه، و إذا بطل إرثه بطل قبوله.

لأن القبول إنما يصح من الوارث، فلا بد أن يكون القابل وارثاً لو لا القبول، و لا يجوز أن يكون وارثاً بالقبول. و كأن مرجع الجواب إلى المانع العقلي، و هو أنه يلزم من صحة قبوله عدمه فيمتنع.

و يمكن تقرير ذلك بالنسبة إلى قبول غيره من الورثة فإنه إذا صح منه القبول تحرر الموصى به، وإذا تحرر كان وارثاً، وإذا كان وارثاً كان مستحقاً للقبول و يبطل قبول غيره. و يمكن تقريره بالنسبة إلى الحرية أيضاً، فإنه إذا صار حراً صار وارثاً، وإذا صار وارثاً صار مستحقاً للقبول، وإذا استحق القبول بطل قبول غيره، وإذا بطل قبول غيره بطلت حرته.

و بالجملة: توجد سلسلة أمور مترتبة و هي: قبول الوارث، و انتقال الموصى به إلى الموصى له، و حرية الموصى به، و إرثه، و استحقاقه للقبول و كل واحد منهما يلزم من وجوده عدمه. فالشيخ (ره) قرره في الإرث و حكم بامتناعه، و العلامة (ره) أجابه بتقريره في استحقاق الموصى به للقبول و حكم بامتناعه، و قد ذكرنا أنه يمكن تقريره في صحة قبول الورثة و في انتقال الموصى به، و في حرية الموصى به المترتبة عليه، فيحكم بامتناع حرته، و بامتناع انتقاله، و بامتناع صحة قبول الورثة. و بالجملة إذا كان في سلسلة المتربات ما يلزم من وجوده عدمه فقد لزم من كل منهما ذلك،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٢

فينعتق، لكن لا يرث (١) إلا إذا كان اعتاقه قبل قسمة الورثة. و ذلك لأنه- على هذا التقدير- انعتق بعد سبق سائر الورثة بالإرث (٢).

و لا- يختص بواحد منها بعينه، لأن استحالة المعلول تستدعي استحالة العلة و بالعكس، كما أن استحالة الملازم تستدعي استحالة ملازمه، و في المقام إذا استحال واحد من السلسلة استحال الباقي، للزوم الحاصل بينها.

نعم هذه اللزومات إذا كانت عقلية صح ما ذكرنا و بطل الجميع، لعدم المرجح، أما إذا كانت شرعية يبطل الأخير منها و يصح ما قبله، فان الأخير معلوم البطلان، إما من باب التخصيص أو من باب التخصص و غيره مشكوك البطلان يرجع فيه إلى عموم دليله من دون معارض. و حينئذ يتعين البناء على صحة قبول الورثة، و صحة انتقال الموصى به، و ترتب حرمة الموصى به عليه و ترتب وارثيته من الموصى له، و أنه لا يصح منه قبول الوصية، كما ذكر المشهور.

(١) لأن الإرث مشروط بالحرية حال حياة الموروث، و المفروض أنه في حال حياة الموصى له لم يكن حراً، أما في صورة موت الموصى له في حال حياة الموصى فلأنه في حال حياة الموصى له كان ملكاً للموصى لم ينتقل منه فلا حرية له، و أما في صورة موته بعد وفاة الموصى له فلأنه بناء على النقل يكون الانتقال إلى الموصى له بعد وفاته حال القبول، فتكون حرته حينئذ لا في حياة الموصى له، فلا يكون وارثاً في صورتين لانتفاء شرط الإرث.

(٢) لأن إرثهم مقارن لموت الموصى له، و هو متقدم على حرته في صورتين، كما عرفت.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٣

نعم لو انعتق قبل القسمة في صورة تعدد الورثة (١) شاركهم (٢) و إن قلنا بالانتقال إلى الوارث من الموصى لا من الموصى له (٣) فلا ينعق عليه (٤)، لعدم ملكه، بل يكون للورثة، إلا إذا كان ممن ينعق عليهم أو على بعضهم (٥) فحينئذ ينعق، و لكن لا يرث إلا إذا كان ذلك مع تعدد الورثة و قبل قسمتهم.

(١) هذا من الأحكام الثابتة للوارث إذا كان ممنوعاً من الإرث من جهة الرقية حال موت الموروث، فإنه إذا تحرر قبل قسمة الميراث بين الورثة يرث، كما إذا كان حراً حال حياة الموروث. أما إذا كان الوارث واحداً فإنه لا مجال لفرض القسمة و اللاقسمة، فالتحرر بعد موت الموروث لا أثر له في الإرث، لسبق الوارث غيره بالميراث.

(٢) إذا كان في طبقتهم، و ان كان مقدماً عليهم في الطبقة تفرد بالميراث، كما تقدم في الصورة السابقة.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين السابقين في الأمر الثالث.

(٤) يعني على الموصى له. و قد عرفت فيما سبق أن ظاهر الأدلة أن انتقاله إلى الورثة على نحو الميراث، فكأنه انتقل إلى الموصى له

ثم إلى ورثته، وحينئذ لا فرق بين الوجهين في ذلك.

(٥) قد تحقق في محله أن الرجل لا يملك عموديه آبائه و أمهاته و أولاده ذكوراً و إناثاً، و لا يملك محارمه من الأخت و العممة و الخالة و بنت الأخ و الأخت، و أن المرأة لا تملك عموديتها و تملك محارمها. فإذا كان الموصى به ابناً للميت و كان الوارث أولاداً له فهو لا- ينعق على الورثة، و لو ملكه الميت انعتق عليه. و إذا كان الموصى به بنتاً للميت و كان الورثة أبناءه فهو ينعق على الميت و على ورثته، و إذا كان الورثة أولاده ذكوراً و إناثاً فهو ينعق على الذكور و لا ينعق على الإناث منهم.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٤

[السابع: لا فرق في قيام الوارث مقام الموصى له بين التملكية و العهدية]

السابع: لا فرق في قيام الوارث مقام الموصى له بين التملكية و العهدية (١).

[مسألة ٨: اشتراط القبول على القول به مختص بالتملكية]

(مسألة ٨): اشتراط القبول على القول به مختص بالتملكية كما عرفت- فلا يعتبر في العهدية (٢). و يختص بما إذا كان الشخص معين أو أشخاص معينين، و أما إذا كان للنوع أو للجهات- كالوصية للفقراء و العلماء أو للمساجد- فلا يعتبر قبولهم، أو قبول الحاكم فيما للجهات (٣)، و إن احتمل

(١) بأن يوصى إلى وصيه أن يعطى زيداً- مثلاً- شيئاً، فيموت زيد قبل القبول، كما تضمن ذلك خبر السابطي المتقدم. لكن العمل به غير ظاهر- كما عرفت- لضعف الخبر، و عدم الجابر له من عمل الأصحاب. أو غيره، لاختصاص كلماتهم بالوصية التملكية التي يكون الموت فيها قبل القبول مع تحقق إيجاب التملك، فلا يشمل الوصية العهدية بالتملك التي يكون الموت فيها قبل إيجاب التملك و قبوله.

(٢) يعنى: لا- يعتبر قبول الموصى إليه. فيجب العمل بالإيضاء و ان لم يحصل القبول من الموصى إليه أو غيره. نعم للموصى إليه الرد بشرط كونه في حياة الموصى و إعلامه بذلك.

و يحتمل أن يكون المراد قبول الموصى له إذا كانت الوصية عهدية بالتملك- كما تقدم في الأمر السابع- فإنه يجب العمل بالوصية و إن لم يتحقق القبول من الموصى له، فإذا أوصى بأن يعطى زيد مالا و جب الإيعاض و إن لم يقبل زيد. لكنه كما ترى، فإنه لا يصح الإيعاض الموصى به إلا بالقبول إجماعاً، كسائر الهبات.

(٣) قال في القواعد: «و لو كانت الوصية لغير معين كفى في التملك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٥

ذلك أو قيل. و دعوى: أن الوصية لها ليست من التملكية، بل هي عهدية (١)، و إلا فلا يصح تملك النوع أو الجهات.

كما ترى (٢). و قد عرفت سابقاً قوة عدم اعتبار القبول مطلقاً و إنما يكون الرد مانعاً، و هو أيضاً لا يجري في مثل المذكورات فلا تبطل برد بعض الفقهاء مثلاً، بل إذا انحصر النوع في ذلك الوقت في شخص فرد لا تبطل.

الإيجاب و الموت، و لا يتوقف على القبول، كمن أوصى للفقراء، و كذا لو أوصى للمصالح، كعمارة المساجد». و في المسالك: «و إطلاق عبارة الإيجاب و القبول فيه (يعنى: في قول ماتته في الشرائع: و يفتقر إلى إيجاب و قبول) يشمل الوصية لمعين كزيد، و غيره كالفقراء، فيقبل لهم الحاكم.

و الأصح في الثاني عدم اشتراط القبول، لتعذره في المستحق إن أريد من الجميع، و من البعض ترجيح من غير مرجح. مع أن الوصية ليست له بخصوصه. و قد تقدم مثله في الوقف»، و نحوه ما في جامع المقاصد.

و في الحدائق: «و المفهوم من كلام أكثر الأصحاب أن الوصية عقد يفتقر إلى الإيجاب و القبول من الموصى إليه إن كان معيناً، و أما غيره- كالفقراء مثلاً- فيقبل الحاكم الشرعى أو من ينصبه. و الظاهر في الثاني- كما استظهره جمع من المتأخرين، منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك- عدم التوقف على القبول. و قد تقدم مثله في الوقف».

(١) هذه الدعوى ادعاها في الجواهر، و تخلص بها عن الاشكال المتوجه على الجماعة، فيكون إطلاق كلامهم أنه يعتبر القبول في الوصية التمليلية في محله من دون أن يلزم محذور.

(٢) أولاً: من جهة أن المعروف بينهم أن الوصية المذكورة من قبيل الوصية التمليلية، و لذلك عللوا عدم الاحتياج إلى القبول بما ذكر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٦

.....

لا بأنها وصية عهدية. كيف؟! و المعروف بينهم أيضاً أن اللام في قوله تعالى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ) «١» للملك. و ثانياً: من جهة أن الوصية العهدية تختص بالإيضاء و الوصية هنا ليست كذلك، بل إن بنينا على امتناع ملك العناوين و الجهات تعين أن تكون الوصية المذكورة قسماً ثالثاً، لا تمليلية و لا عهدية، بل هي تخصيصية تفيد إنشاء التخصيص بالعنوان و الجهة. فإن كان المراد من الوصية التمليلية ما يعم ذلك جاء الاشكال السابق، و إن كان المراد ما يقابل ذلك كان اللازم تقسيم الوصية إلى ثلاثة أقسام: تمليلية و عهدية و تخصيصية، لا تقسيمها إلى القسمين الأولين فقط.

و التحقيق: ما ذكر في الجواهر من امتناع تملك النوع و الجهات، لأن الملكية تستوجب نوعاً من التابعية و المتبوعية، و ذلك لا يتحقق في النوع و لا في الجهة، لأن المتبوعية لا يصح اعتبارها إلا مع الهيمنة للمتبوع على التابع، و النوع و الجهة لا تصلح لذلك. كما أن التحقيق أن الوصية بمال للفقراء أو المسجد ليست من قبيل الوصية العهدية، بل هي من سنخ الوصية التمليلية، لكن لا تملك فيها، بل اختصاص و تخصيص.

و على هذا فان كان الوجه في اعتبار القبول في الوصية التمليلية هو الإجماع على أنها من العقود فهو غير شامل لما نحن فيه. و إن كان هو أصالة عدم الانتقال بدون القبول فهو مشترك بينها و بين ما نحن فيه. و إن كان قاعدة السلطنة على النفس الجارية في حق الموصى له فهو غير آت هنا، إذ التخصيصية ليس فيها تصرف في المخصص له، و إنما هو تصرف في المال فقط، فاذا ملكت زيداً شيئاً فقد جعلته مالكاً و مهيمناً، و إذا خصصت مالكاً به فلم تكن تصرفت في زيد، و إنما تصرفت في مالك.

(١) التوبة: ٦٠.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٧

[مسألة ٩: الأقوى في تحقق الوصية كفاية كل ما دل عليها من الألفاظ]

(مسألة ٩): الأقوى في تحقق الوصية كفاية كل ما دل عليها من الألفاظ (١)، و لا- يعتبر فيه لفظ خاص، بل يكفي كل فعل دال عليها (٢)، حتى الإشارة و الكتابة- و لو في حال الاختيار- إذا كانت صريحة في الدلالة، بل أو ظاهرة

(١) قال في الشرائع: «فالإيجاب كل لفظ دل على ذلك القصد» ونحوه كلام غيره. و يظهر من المتن وجود قول بأنه يعتبر فيها لفظ خاص و لم أقف على ذلك فيما يحضرنى. نعم فى الجواهر: «ينبغى أن يكون استعماله اللفظ فى ذلك جارياً مجرى الاستعمال المتعارف، و لا يكفى إرادته ذلك من لفظ غير صالح لإرادته حقيقة و لا مجازاً». و يشكل بأنه بعد ظهور المراد لا مجال للتوقف فى الصحة عملاً بإطلاق الأدلة.

(٢) كما عن التذكرة احتمالاً، و عن المناهل و الرياض: الجزم به، و فى الجواهر: «لعله الظاهر من النافع». لكن المشهور العدم، بل فى الجواهر:

أنه ظاهر الأصحاب و صريح بعضهم، و عن السرائر: نفى الخلاف فيه، و فى رسالته شيخنا الأ-عظم ظهور عدم الخلاف فيه، و فى الشرائع: «فالإيجاب كل لفظ دل على ذلك القصد» و نحوه ما فى القواعد، و يظهر من شروحهما المفروغية عنه. و كأنه لأنه مقتضى كونها عقداً، لعدم تحقق العقد بالفعل.

و فى الجواهر- بعد أن اختار الجواز- قال: «إلا أنه ليس عقداً لها (يعنى للوصية) فهو شبه المعاطاة فى العقود اللازمة التى تدرج فى الاسم، و لا يجرى عليها حكم العقد» يعنى: يصدق أنه وصية و لا يصدق عقد الوصية و فيه: أن ذلك ينافى ما ذكره من أنها عقد، فإذا كان إنشاؤها بالفعل يندرج فى الاسم و يجب كونها عقداً حينئذ، و إلا لم تكن الوصية عقداً على وجه الكلية.

فإذا التحق: أن مقتضى إطلاق الأدلة الصحة إذا كان الإنشاء

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٧٨

فإن ظاهر الافعال معتبر كظاهر الأقوال. فما يظهر من جماعة (١) اختصاص كفاية الإشارة و الكتابة بحال الضرورة، لا وجه له، بل يكفى وجود مكتوب منه (٢) بخطه و مهره إذا علم كونه إنما كتبه بعنوان الوصية. و يمكن أن يستدل عليه

بقوله (ع): «لا ينبغى لامرء مسلم أن يبيت ليلةً إلا و وصيته تحت رأسه» (٣)

بل يدل عليه ما رواه الصدوق عن إبراهيم بن محمد الهمداني (٤)

بالفعل كالقول. و ما فى جامع المقاصد من أنه مع إمكان النطق لا تكفى الإشارة، لانتفاء دليل الصحة، كما ترى، إذ التحقيق حصول إنشاء المعنى العقدي بالفعل كالقول.

(١) قد عرفت نسبه إلى المشهور، و ظاهر الأصحاب، و ظهور عدم الخلاف، و نفى الخلاف، و عن ظاهر الغنية: الإجماع عليه.

(٢) كما يقتضيه الإطلاق. و لا مقتضى للتقييد بما إذا كانت الكتابة مشاهدة حال حدوثها.

(٣) رواه المفيد فى المقنعة مراسلاً

، و كذا الشيخ فى المصباح

«١». و إرساله مانع عن العمل به، و لا سيما مع مخالفة المشهور. مع إشكال دلالتها، لعدم كونه فى مقام حجية الكتابة، فمن الجائز أن الاعتماد يكون على قوله: إن هذه وصيتى فاعملوا بها، كما يشير إلى ذلك الخبر الآتى.

(٤) و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمر بن على عن إبراهيم بن محمد الهمداني

«٢» و ظاهره التفصيل بين الولد و غيرهم من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوصايا حديث: ٥، ٧. لكن مع اختلاف يسير فى متن الحديث لا يخل بالمعنى.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الوصايا حديث: ٢. لكن مع اختلاف يسير فى متن الحديث لا يخل بالمعنى.

قال: «كُتبت إليه: كتب رجل كتاباً بخطه، و لم يقل لورثته هذه وصيتي و لم يقل إني قد أوصيت، إلا أنه كتب كتاباً فيه ما أراد أن يوصى به، هل يجب على ورثته القيام بما فى الكتاب، بخطه و لم يأمرهم بذلك؟ فكتب: إن كان له ولد ينفذون كل شىء يجدون فى كتاب أبيهم فى وجه البر و غيره».

[مسألة ١٠]: يشترط فى الموصى أمور]

إشارة

(مسألة ١٠): يشترط فى الموصى أمور

[(الأول): البلوغ]

(الأول): البلوغ

الورثة، و لم يعرف قائل بذلك.

نعم عن نهاية الشيخ إلزام الورثة بالمكتوب إذا عملوا ببعضه، و هو تفصيل آخر نسبه فى الجواهر إلى رواية قاصرة سنداً و دلالة. و فى رسالة شيخنا الأعظم: أنها قاصرة سنداً. و لم نقف على غير رواية المتن، و لعلها هى المرادة من كلامهم.

لكن قصور سندها غير ظاهر، فان طريق الصدوق إلى إبراهيم المذكور أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم عن أبيه. و أحمد بن زياد ثقة، و علي بن إبراهيم من الأجلء، و أبوه مصحح الحديث، و أما إبراهيم فهو من الوكلاء الثقات.

نعم قصور دلالتها على هذا التفصيل ظاهر. و إن كان المحكى عن التذكرة أنه

رواها هكذا: «إن كان له ولد ينفذون شيئاً منه و جب عليهم أن ينفذوا كل شىء».

و حملة على أنهم اعترفوا بصحة الخط.

و الأنسب فى رواية المتن حملها على كون هذا التنفيذ من خواص الولد، نظير قضاء الصلاة و الصوم، فتدل على عدم حجية الكتابة المجردة عن القول، لا على حجيتها، كما قصد المصنف (ره).

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٠

فلا تصح وصية غير البالغ (١). نعم الأقوى - وفاقاً للمشهور (٢) - صحة وصية البالغ عشراً، إذا كان عاقلاً، فى وجوه المعروف، للأرحام أو غيرهم. لجملة من الأخبار المعبرة (٣).

(١) هذا من القطعيات فى الجملة. لما دل على قصور سلطنة الصبى على نفسه و ماله، كتاباً و سنة.

(٢) كما فى المختلف و جامع المقاصد و الحدائق و الجواهر و غيرها، و المصرح به فى عبارات الشيخين و ابن البراج و أبى الصلاح و ابن حمزة و غيرهم، و فى الشرائع: أنه الأشهر.

(٣) منها

مصحح عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيته» (١)

و ،

صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدق أو أوصى على حد معروف و حق فهو جائز» (٢)

و ،

موثق منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن وصية الغلام هل تجوز؟ قال: إذا كان ابن عشر سنين جازت وصيته» (٣)

و ،

موثق عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال: إذا بلغ الصبي خمسة أشبار أكلت ذبيحته، و إذا بلغ عشر سنين جازت وصيته» (٤)

و ،

موثق أبي أيوب و أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): «في الغلام ابن عشر سنين يوصى قال: إذا أصاب موضع الوصية جازت» (٥)

و ،

صحيح محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن الغلام

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٦.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨١

خلاف لابن إدريس (١).

إذا حضره الموت فأوصى و لم يدرك جازت وصيته لذوى الأرحام، و لم تجز للغرباء» (١)

و ،

صحيح ابى بصير عن ابى عبد الله (ع): «قال: إذا بلغ الغلام عشر سنين و اوصى بثلث ماله فى حق جازت وصيته، و إذا كان ابن سبع سنين فأوصى من ماله باليسير فى حق جازت وصيته» (٢)

و

موثق محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «قال: يجوز طلاق الغلام إذا كان قد عقل و صدقته و وصيته و إن لم يحتلم» (٣).

و هذه النصوص اشتمل بعضها على العقل و بعضها على العشر سنين، و لا يبعد ان يكون الجمع العرفى هنا التقييد فيشترط الأمران معاً. بل اعتبار العقل إجماعى - كما فى الجواهر - فلا مجال لاحتمال سببىة كل منهما كما هو الأصل فى القضايا الشرطية التى يتعدد فيها الشرط و يتحد فيها الجزاء لوجوب رفع اليد عنه بالإجماع المذكور فى الشرطية التى شرطها العشر، و يلزمه رفع اليد عن إطلاق الشرط فى الشرطية التى شرطها العقل، لئلا يكون شرط العشر بلا فائدة.

ثم إن بعض النصوص المذكورة ذكر فيه الحد المعروف و الحق، و آخر ذكر فيه إصابة موضع الوصية. و الظاهر من الجميع ما تكون الوصية فيه عقلانية شرعية. و بها يقيد الإطلاقات السابقة. و حينئذ يتم ما ذكر المشهور.

(١) قال: «الذي يقتضيه أصول مذهبنا ان وصية غير المكلف البالغ غير صحيحة، سواء كانت في وجوه البر أو غير وجوه البر».

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٣) التهذيب: باب وصية الصبي و المحجور عليهم حديث: ٨ لكن رواه في الوسائل عن جميل بن دراج عن أحدهما (ع) في باب: ١٥ من أبواب كتاب الوقوف و الصدقات حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٢

و تبعه جماعة (١).

ثم استدل على ذلك بما دل على حجر الصبي، ثم قال: «و إنما هذه اخبار آحاد أوردها في النهاية إيراداً». و إشكاله ظاهر، فان في الاخبار المذكورة الصحيح و الموثق و هما حجة، فلا يجوز رفع اليد عنها.

(١) منهم ظاهر المختلف، قال: «و هذه الروايات و إن كانت متظاهرة، و الأقوال مشهورة، لكن الأحوط عدم إنفاذ وصيته مطلقاً حتى يبلغ، لعدم مناط التصرف في المال عنه»، و جامع المقاصد قال: «و المناسب لأصول المذهب و طريقة الاحتياط القول بعدم الجواز»، و المسالك قال:

«و هذه الروايات التي دلت على الحكم و إن كان بعضها صحيحاً، إلا- انها مختلفة، بحيث لا- يمكن الجمع بينها، و إثبات الحكم المخالف للأصل بها مشكل».

و الإشكال في الجميع ظاهر، فان الاحتياط ليس بحجة. مع ان اقتضاه عدم النفوذ ممنوع. و الأصل لا مجال له مع الدليل. و اختلاف النصوص المتقدمة مع إمكان الجمع العرفي بحمل المطلق على المقيد لا يمنع من وجوب الأخذ بها. و لو فرض عدم إمكان الجمع العرفي فاللازم التخيير لا سقوط الطرفين. نعم ورد في الأخبار ما فيه نوع مخالفة لغيره، كصحيح محمد و ابى بصير المتقدمين، فان الجمع العرفي بينهما و بين غيرهما ممكن بتقييده بهما. لكنهما غير معمول بهما، فيسقطان عن الحجية، لا انه تسقط جميع النصوص و يرجع إلى عموم المنع.

هذا و عن ابن الجنيد انه تصح وصيته إذا بلغ ثمانى سنين،

لرواية الحسن بن راشد عن ابى الحسن العسكري (ع): «إذا بلغ الغلام ثمانى سنين فجائز أمره في ماله، و قد وجب عليه الفرائض و الحدود. و إذا تمّ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٣

[(الثانى): العقل]

(الثانى): العقل، فلا تصح وصية المجنون (١). نعم تصح وصية الأذوارى منه إذا كانت في دور إفاقته (٢). و كذا لا تصح وصية السكران حال سكره. و لا يعتبر استمرار العقل فلو اوصى ثم جن لم تبطل (٣). كما انه لو أغمى عليه أو سكر لا تبطل وصيته (٤). فاعتبار العقل إنما هو حال إنشاء الوصية.

[(الثالث): الاختيار]

(الثالث): الاختيار (٥).

[(الرابع): الرشد]

(الرابع): الرشد، فلا

للجارية سبع سنين فكذلك» (١).

و في الشرائع: «الرواية شاذة».

لمخالفتها لإجماع المسلمين على ظاهرها من حصول البلوغ بذلك، فان عمل بها لزم ترتيب جميع احكام البلوغ ببلوغ الثمان سنين. و إن طرحناها في غير الوصية للإجماع تعين طرحها فيها ايضاً لذلك.

(١) بلا خلاف و لا إشكال. لسلب عبارته لسلب قصده، فلا يصح إنشاؤه و إن كان عن قصد. و العمدة الإجماع.

(٢) كما نسب إلى الأصحاب لعدم المانع، فيدخل في عموم الأدلة.

(٣) للأصل. و يقتضيه الإجماع المحكى عن مصايح العلامة الطباطبائي بل تصريح الأصحاب بصحة وصية الأدوارى ظاهر في بنائهم

على عدم بطلانها بطرو الجنون، فيكون المقام خارجاً عن قاعدة بطلان العقود الجائزة بطرو الجنون- بناء على ان الوصية منها- كما لا تبطل بالموت ضرورة، بل الموت ملزم لها، كما هو ظاهر.

(٤) لما ذكر.

(٥) إجماعاً. و يقتضيه حديث نفى الإكراه المروى عند الفريقين، بل قيل: إنه متفق عليه بين المسلمين. و هو و إن كان ظاهراً في نفى

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب كتاب الوقوف و الصدقات حديث: ٤.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٤

تصح وصية السفية (١) و إن كانت بالمعروف سواء كانت قبل حجر الحاكم أو بعده. و اما المفلس فلا مانع من وصيته و إن كانت بعد

حجر الحاكم، لعدم الضرر بها على الغرماء (٢)، لتقدم الدين على الوصية،

[(الخامس): الحرية]

(الخامس): الحرية، فلا تصح

المؤاخذه لكن استشهد الامام (ع) به في نفى الصحة يقتضى جواز التمسك به في المقام.

ففي صحيح البنزطى عن ابى الحسن (ع): «فى الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك؟

فقال (ع): لا. قال رسول الله (ص): وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما اخطأوا» (١).

(١) كما عن ظاهر ابن حمزة، و عن التحرير، و هو ظاهر القواعد، و فى جامع المقاصد: انه قوى. لعموم حجر السفية عن التصرف فى

ماله لكن فى جامع المقاصد: «المشهور بين الأصحاب جواز وصية السفية فى البر و المعروف» و فى الحدائق عن الدروس: انه حكى

عن المفيد و سلالر و الحلبي عدم نفوذ وصيته إلا في البر و المعروف. و يقتضيه عموم الصحة و قصور أدلة الحجر عن شمول المقام، لظهورها في الامتتان عليه، فلا تقتضى حرمانه عن الانتفاع بماله.

(٢) لأن المانع من صحة تصرفه كونه مزاحماً لحقوق الغرماء، و هذا المعنى غير آت في الوصية، لتقدم الدين عليها. و إن كانت لا يترتب الأثر عليها إلا بعد خروجه حال الموت عن التفليس، إما لتملكه مأللاً يزيد على دينه، أو لبراءة ذمته من بعض الدين. و كذا إذا برئت ذمته بعد الموت من بعض الدين بتبرع أو بإبراء بعض الغرماء. و بالجملة: المفلس لا يترتب الأثر على وصيته إلا إذا مات غير مفلس، فيكون حال التفليس

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب جواز الحلف باليمين الكاذبة حديث: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٥

وصية المملوك، بناء على عدم ملكه و إن أجاز مولاه (١) بل و كذا بناء على ما هو الأقوى من ملكه (٢)، لعموم أدلة الحجر و

قوله (ع): لا وصية لمملوك (٣)

، بناء على إرادة نفى وصيته لغيره (٤)، لا نفى الوصية له. نعم لو أجاز مولاه صح، على البناء المذكور. و لو أوصى بماله ثم انتعت و كان المال باقياً في حال الرقية، فإنه لا تصح وصية الرق إلا إذا مات حراً، كما سيأتي. و عليه فلا وجه للفرق بينهما في الشرطية و عدمها.

(١) لأن التعليق مبطل للتصرف المعلق عليه الا في موارد مخصوصة و من تلك الموارد الوصية التمليلية، و تختص بمال الموصى و لا تشمل الوصية بمال غيره، كما ذكر في الجواهر. فاذا قال القائل: مال زيد لعمر و بعد وفاتي لم يصح وصية و لا غيرها و إن أجاز المالك، لما عرفت من مانعية التعليق.

(٢) قد تعرضنا لذلك في مباحث الاستطاعة من كتاب الحج.

(٣) رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أحدهما (ع)

«١». و السند صحيح لو لا علي بن حديد، و إن كان الأظهر اعتبار حديثه. لكن في الجواهر: ان الخبر غير جامع لشرائط الحجية.

(٤) فتكون نظير الإضافة إلى الفاعل، و هو الأظهر، فإنه إذا دار المضاف إليه بين كونه فاعلاً و مفعولاً - حمل على الأول، فإذا قلت: ضرب زيد حسن، و لم تكن قرينه على إرادة الإضافة إلى المفعول حملت على كونها إضافة إلى الفاعل.

هذا و كان الأولى الاستدلال

بصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) «انه قال في المملوك: ما دام عبداً فإنه و ماله لأهله، لا يجوز له تحرير

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٦

يده صحت (١)، على اشكال (٢).

و لا كثير عطاء، و لا وصية إلا ان يشاء سيده» «١».

و بما ورد في المكاتب من انه تصح وصيته بقدر ما أعتق منه

«٢»، فإنهما أصح سنداً و أوضح دلالة. و كأن المصنف (ره) لاحظ الاختصار.

(١) كما قواه فى الجواهر. لعموم أدلة الصحة، و الحجر المانع عن الصحة يختص بزمان الرقية، فإذا زالت زال، و مجرد الوقوع فى زمان الحجر لا يقتضى المنع إلى الأبد، و إنما يقتضى الحجر ما دام الرق.

(٢) لوقوع الوصية حال الرقية. و

لقوله (ع): «لا وصية لمملوك»

و لأنها بمنزلة الوصية المعلقة على الحرية لكن عرفت ان وقوع الوصية حال الرقية و الحجر لا يقتضى المنع إلى الأبد، إذ لا قصور فى التصرف و إنما القصور فى المتصرف - كما يشير إليه

قوله (ع) فى صحيح محمد بن قيس: «إلا ان يشاء سيده

- فاذا زال المانع ترتب الأثر. و

قوله (ع): «لا وصية لمملوك»

ظاهر فى عدم ترتب الأثر ما دامت لمملوك، لا مطلقاً و تعليق الوصية على الحرية ممنوع، و إنما المعلق حكم الشارع بالصحة و النفوذ.

بل قد يقال: بأنه لو سلم فهو غير قادح، نظير قوله: إن كانت زوجتى فهى طالق. مما كان المنشأ معلقاً ذاتاً على الشرط. اللهم إلا ان

يفرق بين الشرط الحالى المشكوك و الاستقبالى، فلا- يصح: إن تزوجت فزوجتى طالق، و إن صبح: إن كانت زوجتى فهى طالق.

اللهم إلا ان يقال: يصح التعليق فى الوصية على الأمر الحالى و الاستقبالى، كما يصح التعليق على الموت، ضرورة صحة الوصية بأنه إذا

تزوج زيد فاخلعوا عليه و إذا ولد له فاختنوا ولده، و تلتى لاولادى إذا كانوا من الأخيار، أو

(١) الوسائل باب: ٧٨ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨١ من أبواب الوصايا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٧

نعم لو علقها على الحرية (١) فالأقوى صحتها. و لا يضر التعليق المفروض، كما لا يضر إذا قال: هذا لزيد إن مت فى سفرى.

و لو اوصى بدفنه فى مكان خاص لا يحتاج إلى صرف مال فالأقوى الصحة (٢). و كذا ما كان من هذا القبيل.

[(السادس): ان لا يكون قاتل نفسه]

(السادس): ان لا يكون قاتل نفسه، بأن اوصى بعد ما أحدث فى نفسه ما يوجب هلاكه - من جرح أو شرب سم أو نحو ذلك - فإنه لا

تصح وصيته، على المشهور (٣) المدعى عليه

من أهل العلم، و نحو ذلك مما كان المعلق عليه فى الوصية العهديه و التملكية أمراً آخر غير الموت، فإنه لا يمكن الالتزام ببطلانها.

و اما ما ذكره الماتن من المثال فهو من قبيل التعليق على الموت الذى هو داخل فى مفهوم الوصية، فلا يقاس عليه المقام.

(١) كان المناسب فى التعبير ان يقول: و لو علقها ..

(٢) لكنه خلاف إطلاق أدلة الحجر، مثل قوله تعالى (عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ) «١». و

فى صحيح زرارة عن ابى جعفر (ع) و ابى عبد الله (ع) قالوا: «المملوك لا يجوز طلاقه و لا نكاحه إلا بإذن سيده. قلت: فان السيد كان

زوجه بيد من الطلاق؟ قال: بيد السيد (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ) أ فشىء الطلاق» «٢».

(٣) في المسالك: «هذا مشهور بين الأصحاب»، و نحوه في الحدائق و في الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده». بل عن الإيضاح: نسبته غير مرة إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه، و لم أقف على من ادعى الإجماع صريحاً.

(١) النحل: ٧٥.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات الطلاق و شروطه حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٨

الإجماع. للنص الصحيح (١)، الصريح. خلافاً لابن إدريس (٢) و تبعه بعض (٣). و القدر المنصرف إليه الإطلاق الوصية

(١) و هو

صحيح ابى ولاد حفص بن سالم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها. قلت (قيل له. خ ل): أ رأيت إن كان اوصى بوصية ثم قتل نفسه من ساعته تنفذ وصيته؟ قال: فقال: إن كان اوصى قبل ان يحدث حدثاً في نفسه من جراحه أو قتل أجزت وصيته في ثلثه، و إن كان اوصى بوصية بعد ما أحدث في نفسه من جراحه أو قتل لعله يموت لم تجز وصيته» (١).

و علل ايضاً- كما في المختلف- بدلالة الفعل على سفهه و بعدم استقرار حياته، فيكون في حكم الميت، و بأن القاتل يمنع عن الميراث لغيره فيمنع من نفسه، لأن قبول وصيته نوع إرث لنفسه. لكن ضعف الجميع ظاهر، و ان أتعب نفسه في المسالك و الجواهر في بيان ذلك فلاحظ.

(٢) قال: «الذى يقتضيه أصولنا و تشهد بصحته أدلتنا ان وصيته ماضية صحيحة إذا كان عقله ثابتاً عليه»، و احتج على ذلك بأنه حى عاقل مكلف، و بالنهاى عن تبديل الوصية بعد سماعها بالقرآن، و انه لا يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد.

(٣) كالعلامة في المختلف، فإنه بعد ما نقل عن ابن إدريس الاحتجاج بما ذكر قال: «و قول ابن إدريس لا بأس به»، و عن الروضة: انه حسن و في المسالك: ان لكلام ابن إدريس وجهاً و جيهماً، و ان كان الوقوف مع المشهور و العمل بالنص الصحيح أقوى. و في القواعد: «و لو قيل بالقبول مع تيقن رشده بعد الجرح كان وجهاً». و فى الجواهر: «و أغرب من ذلك قوله فيها (يعنى: فى القواعد) و تحمل الرواية على عدم استقرار

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٨٩

بالمال (١). و اما الوصية بما يتعلق بالتجهيز و نحوه مما لا- تعلق له بالمال فالظاهر صحتها. كما ان الحكم مختص بما إذا كان فعل ذلك عمداً (٢) لا سهواً أو خطأ- و برجاء ان يموت (٣)- لا لغرض آخر- و على وجه العصيان (٤)- لا- مثل الجهاد فى سبيل الله- و بما لو مات من ذلك. و اما إذا عوفى ثم اوصى صحت وصيته بلا إشكال (٥).

و هل تصح وصيته قبل المعافاة إشكال (٦). و لا يلحق التنجيز

الحياة»، و هل من الممكن احتمال اعتبار استقرار الحياة فى صحة الوصية؟

و هل هو إلا تقييد للأدلة من غير مقيد؟ و كيف جاز ارتكابه و لم يجز ارتكاب تقييدها بالنص الصحيح؟

(١) الصحيح المتقدم مختص بالمال، بقرينه قوله (ع):

«فى ثلثه»

و ليس ذلك من باب انصراف الإطلاق.

(٢) كما قيد به فى الصحيح.

(٣) كما قيد به فى الصحيح بقوله (ع):

«لعله يموت»

(٤) كما يقتضيه قوله:

«فهو فى نار جهنم ..»

(٥) كما فى الجواهر. لاختصاص النص بمن قتل نفسه، فلا يشمل المقام.

(٦) و فى الجواهر: «لا يخلو من نظر مع فرض عدم تجدد إنشاء تملك، و لذا لو نسيها و لم يجددها لم تنفذ على الأقوى». و فيه: ان الدليل مختص بما إذا مات بذلك السبب، فلا يشمل ما لو عوفى ثم عرضه سبب آخر فمات به و إن كان قد نسي الوصية. كيف و مورد النص من قتل نفسه، و هو غير شامل للفرض، فلا إطلاق له يشمل المقام، فلا مانع من صحة إيجاب الوصية فيه قبل ان يعافى إذا كان قد عوفى بعد ذلك

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٠

بالوصية (١). هذا و لو أوصى قبل ان يحدث فى نفسه ذلك ثم أحدث صحت وصيته، و إن كان حين الوصية بانياً على أن يحدث ذلك بعدها. للصحيح المتقدم (٢). مضافاً إلى العمومات.

[مسألة ١١: يصح لكل من الأب و الجد الوصية بالولاية على الأطفال]

(مسألة ١١): يصح لكل من الأب و الجد الوصية بالولاية على الأطفال (٣).

و ما فى الجواهر من أن مقتضى إطلاق الصحيح عدم الأثر للإيجاب قبل أن يعافى من العارض غير ظاهر.

(١) كما استظهره فى الجواهر، لعدم صدق الوصية عليه، فلا يشمل الدليل، و فى الجواهر: «اللهم إلا أن يقال: إن منع الشارع له من الوصية لعدم الثلث له، فيمنع التنجيز أيضاً لذلك، بناء على أنه منه.

لكن لا يخلو من نظر». بل منع عملاً بإطلاق الأدلة.

(٢) فإن إطلاقه شامل للمقام.

(٣) نصاً و فتوى، بل إجماعاً بقسميه، كما فى الجواهر، و فى المسالك:

انه محل النص و الوفاق انتهى. و المراد من النص ما ورد فى جملة من أبواب الوصايا،

كرواية سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: «سألت الرضا عليه السلام عن وصى أيتام يدرك أيتامه، فيعرض عليهم أن يأخذوا الذى لهم فيأبون عليه كيف يصنع؟ قال (ع): يرد عليهم و يكرههم عليه (على ذلك. خ ل)» «١».

و

رواية محمد بن عيسى عن روه عن أبي عبد الله (ع): «قال فى رجل مات و أوصى الى رجل و له ابن صغير فأدرك الغلام و ذهب الى الوصى و قال له رد على مالى لأتزوج، فأبى عليه ..» «٢».

و

موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «أنه

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩١

مع فقد الآخر، ولا تصح مع وجوده (١). كما لا يصح ذلك لغيرهما (٢) حتى الحاكم الشرعى،

سئل عن رجل أوصى الى رجل بولده و بمال لهم و أذن له عند الوصية أن يعمل بالمال و أن يكون الربح بينه و بينهم، فقال: لا بأس به، من أجل أن أباه قد أذن له فى ذلك و هو حى» (١).

و نحوها غيرها.

(١) قال فى الشرائع: «و إذا أوصى بالنظر فى مال ولده إلى أجنبى و له أب لم تصح، و كانت الولاية إلى جد اليتيم دون الوصى، و قيل:

يصح ذلك فى قدر الثلث مما تركه و فى أداء الحقائق»، و فى الجواهر:

«بلا خلاف أجده فيه فى الجملة، بل الظاهر الإجماع عليه». و يظهر من الشرائع ذلك أيضاً، حيث لم يتعرض لنقل قول بصحة الوصية.

و القول الآخر للشيخ، و لكنه خارج عن موضوع المسألة من النظر فى مال ولده.

اللهم الا بناء على انتقال المال إلى الورثة و تعلق الحقوق بها. و فى الجواهر:

«المتجه - بناء على ذلك - صحة الوصاية على مثل ذلك، و ليس معارضاً لولاية الجد».

و كيف كان فالذى يظهر منهم المفروغية عن عدم صحة الوصاية للأجنبى مع معارضتها لولاية الجد و هو مقتضى الأصل بعد قصور

النصوص عن الإطلاق الشامل للصورة المذكورة. بل قد ذكرنا فى (نهج الفقاهة) فى مبحث الولاية الإشكال فى وجود إطلاق فى دليل

ولاية الأب فى حال حياته، فضلاً عن المقام. و عليه فلا مجال للتأمل فى عدم الوصية بالولاية من الأب على الولد مع وجود الجد.

(٢) يعنى: الوصية بالولاية على الأطفال لغير الأب و الجد، كالوصى و الحاكم الشرعى. لعدم دليل على ولايتهما على الأطفال بعد

الموت، فكيف

(١) الوسائل باب: ٩٢ من أبواب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٢

فإنه بعد فقدهما (١) له الولاية عليهم ما دام حياً، و ليس له أن يوصى بها لغيره بعد موته (٢)، فيرجع الأمر بعد موته

يصح لهما جعلها لغيرهما؟. أما الوصى فولايته بجعل الموصى، و المجعول إنما هو أن يتولى مباشرة لا غير، فلا يصح له جعلها لغيره.

نعم إذ كان الموصى قد أوصى إليه أن يجعل بعده لغيره جاز له ذلك حينئذ، أما إذا لم يجعل له ذلك فليس له ذلك. و اما الحاكم

الشرعى فالعمدة فى الدليل على ولايته مقبولة ابن حنظلة المتضمنة جعل الحاكم الشرعى حاكماً، الموجبة لثبوت أحكام الحاكم له، و

منها تولى الأيتام و شؤونهم، و لم يثبت أن للحاكم ولاية نصب الولى بعده، فالمرجع أصالة عدم ترتب الأثر.

(١) و فقد الوصى لأحدهما. بلا خلاف و لا إشكال، كما يستفاد من النصوص، كصحيح على بن رثاب

، و موثق سماعه

، و صحيح إسماعيل بن سعد

المذكورة في أواخر أبواب الوصية من الوسائل «١». و يقتضيه الأصل بعد قصور دليل ولاية الحاكم عن شمول المقام. فراجع. (٢) بلا خلاف ظاهر. و نص عليه في الجواهر و أطال في تقريبه و العمدة فيه ما عرفت من قصور أدلة ولاية الحاكم الشرعي عن إثبات ولايته على الوصية إلى غيره بالولاية بعد وفاته. و اما كون الولاية للصنف، فاذا فقد فرد منه كان له فرد آخر لا يقتضى ذلك، لجواز أن يكون حال الفرد الآخر مع الوصى حاله مع الموصى. و بالجملة: الولاية للصنف تقتضى أن لا تكون الولاية للفرد إلا بعمل و هو إنشاء التولى، فإذا أنشأ التولى، أحد الأفراد صار هو الولي، فإذا أوصى الى شخص كان هو الولي، و كما أنه مع تولى أحد أفراد الصنف لا يمكن تولى الفرد الآخر، كذلك مع إنشاء الوصية لبعض الأشخاص

(١) راجع الوسائل باب: ٨٨ من كتاب الوصايا.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٣

إلى الحاكم الآخر، فحاله حال كل من الأب و الجد مع وجود الآخر. و لا ولاية في ذلك للأب (١)، خلافاً لابن الجنيد (٢) حيث جعل لها بعد الأب إذا كانت رشيدة. و على ما ذكرنا فلو أوصى للأطفال واحد من أرحامهم أو غيرهم بمال، و جعل أمره إلى غير الأب و الجد و غير الحاكم، لم يصح (٣)، بل يكون للأب و الجد مع وجود أحدهما، و للحاكم مع فقدهما. نعم لو أوصى لهم على أن يبقى بيد الوصى ثم يملكه لهم بعد بلوغهم، أو على أن يصرفه عليهم من غير أن يملكهم، يمكن أن يقال بصحته (٤) و عدم رجوع أمره إلى الأب و الجد أو الحاكم.

لا يمكن تولى الفرد الآخر، لأن صحة التولى موقوفة على عدم وجود الولي.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، و في الجواهر: «بلا خلاف معتد به». للأصل بعد عدم الدليل على ولايتها.

(٢) حكى أنه قال: «الأب الرشيد أولى بأمر ولده الأطفال من كل أحد. و كذا الأم الرشيدة بعده». و لم يعرف له موافق، كما لم يعرف له دليل. و في المسالك و غيرها: أنه شاذ.

(٣) كما نص عليه في الشرائع و غيرها، لما عرفت.

(٤) في الجواهر «ففى تسلط الأب حينئذ إشكال، من عدم ملكيتهم للمال فلا تسلط لوليهم عليه، و من كونه حقاً لهم و الولي مسلط عليه كالمال.

و قد يفرق بين الأول و الثاني، و لعل الأول أقوى». بل هو الأقوى لأن الوصية تكون بالولاية على مال الموصى، لا مال الطفل، و ليس هناك حق للطفل كى يكون تحت ولاية و ليه، لأن مجرد الوصية بالتملك له أو الصرف عليه لا يوجب حقاً له، و لذلك لا يسقط بالإسقاط، فهو من الأحكام لا غير. و الله سبحانه العالم العاصم الحاكم، و هو حسبنا و نَعْمَ الْوَكِيلُ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٤

[فصل فى الموصى به]

إشارة

فصل فى الموصى به تصح الوصية بكل ما يكون فيه غرض عقلائي محلل (١) من عين، أو منفعة، أو حق قابل للنقل. و لا فرق فى العين بين أن تكون موجودة فعلاً أو قوة، فتصح بما تحمله الجارية، أو الدابة أو الشجرة (٢)، فصل فى الموصى به

(١) عملاً بعمومات الصحة و النفوذ من غير معارض.

(٢) كما نص على ذلك في الجواهر، بل قال فيها: «بل و إن لم يكن معتاد الوقوع إذا كان ممكناً». كل ذلك عملاً بإطلاق الأدلة من غير معارض. نعم إذا لم يكن له شجر و كان عازماً على شراء الشجر فأوصى بثمر ما يشتريه بعد ذلك، أو أوصى بعين الشجر الذي سيشتريه، ففي جواز الوصية إشكال، لعدم العلقه المصححة لصدق الوصية أو الموجبة للسلطنة عليها، و إن كان الأظهر الصحة، لحصول العلقه بعد ذلك الموجبة للصدق و السلطنة، كما إذا أوصى بالمرهون ففكه، أو بثلث ماله فاشترى أموالاً أو ورثها، فإنها داخله في الوصية.

و بالجملة: ليس هنا ما يوجب الخروج عن عمومات الصحة، فإذا لا بأس بالوصية بالمعدوم حال الوصية إذا صار موجوداً حال الموت، و كذا بالمعدوم حال الموت إذا كان أصله موجوداً حينئذ، قال في جامع المقاصد:

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٥

و تصح بالبعد الآبق منفرداً (١)، و لو لم يصح بيعه إلا بالضميمة (٢). و لا تصح بالمحرمات (٣) - كالخمر و الخنزير و نحوهما - و لا بآلات اللهو، و لا - بما لا - نفع فيه و لا غرض عقلائي (٤)، كالحشرات و كلب الهراش، و أما كلب الصيد فلا مانع منه، و كذا كلب الحائط و الماشية و الزرع، و إن قلنا بعدم مملوكية ما عدا كلب الصيد، إذ يكفي وجود الفائدة فيها. و لا تصح بما لا يقبل النقل من الحقوق، كحق القذف

«لو أوصى بما يتجدد له تملكه و لو على وجه الندرة - كما يتجدد له بشراء أو هبة وارث و نحو ذلك - صح، لأن وجود ذلك ممكن و قد قدر أن الشرط إمكان وجوده».

(١) لما عرفت من الإطلاقات.

(٢) فإن ذلك الدليل الخاص به، الذي لا يشمل المقام.

(٣) لعدم كونها قابلة للتمليك، فلا تصح الوصية التملكية فيها.

لكن قد تقدم أن الوصية قد تكون تخصيصية - كما إذا أوصى بعين للمسجد - و الأمور المذكورة تقبل التخصيص إذا كان لها فائدة و لو نادرة، فيصح الوصية بها على نحو التخصيص، و إن لم تصح على وجه التملك. و الظاهر أن فتوى الأصحاب مبنية على ملاحظة الفائدة المحرمة، مثل الشرب في الخمر و اللعب بآلات اللهو و نحو ذلك، فإذا أوصى بالخمر للشرب و بآلات اللهو للعب بطلت، و إذا أوصى بالخمر للطلي و بآلات اللهو للشعال صحت الوصية. فالوصية بالكحول الذي لا يشرب، و إنما يستعمل لفوائد أخرى تصح، عملاً بالعمومات من دون مخصص.

(٤) لعدم ما يستوجب الملك أو الاختصاص.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٦

و نحوه. و تصح بالخمر المتخذ للتخليل (١). و لا - فرق في عدم صحة الوصية بالخمر و الخنزير بين كون الموصى و الموصى له مسلمين أو كافرين أو مختلفين، لأن الكفار أيضاً مكلفون بالفروع. نعم هم يقرون على مذهبه و إن لم يكن عملهم صحيحاً و لا تصح الوصية بمال الغير و لو أجاز ذلك الغير إذا أوصى لنفسه (٢). نعم لو أوصى فضولاً عن الغير (٣) احتل صحته إذا أجاز (٤).

(١) أو لغيره من الفوائد كالسراج و التعقيم و نحو ذلك.

(٢) بأن علق التملك على موت نفسه. لما عرفت من عدم صدق الوصية عرفاً، فيكون التعليق مبطلاً للإنشاء. و قد تقدم ذلك في

وصية العبد بناء على عدم ملكه إذا كان قد أجازها مولاه.

(٣) بأن علق التمليك على موت ذلك الغير.

(٤) لصدق الوصية من المالك، كما في سائر موارد الفضولي، فإن الإجازة توجب صدق العنوان، فكما أنه إذا باع الإنسان مال غيره فأجاز المالك صحت نسبة البيع إلى المجيز، كذلك في المقام. وإذا أوصى بماله لزيد إذا مات عمرو لم تصح وصية منه، لعدم التعليق على موته، ولا وصية من عمرو لعدم تعلقها بماله، فلا تعلق لها به. وحينئذ فما يظهر من المصنف (ره) من التوقف في الصحة في غير محله. وكذا ما يظهر من بعض الحواشي من الظهور في البطلان.

وكيف يمكن الالتزام بأن بعض أهل العلم إذا رأى من بعض السواد الإهمال، فكتب له وصية تتعلق بآخرته وصلاحها وبورثته وصلاح حالهم وعرضها على ذلك الإنسان، فقبلها وأجازها، أن لا تصح تلك الوصية؟.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٧

[مسألة ١: يشترط في نفوذ الوصية كونها بمقدار الثلث أو بأقل منه]

(مسألة ١): يشترط في نفوذ الوصية كونها بمقدار الثلث أو بأقل منه، فلو كانت بأزيد بطلت في الزائد (١) إلا مع إجازة الورثة بلا إشكال. وما عن علي بن بابويه من نفوذها مطلقاً (٢) - على تقدير ثبوت النسبة - شاذ. ولا فرق بين أن

(١) بلا خلاف معتد به أجده في شيء من ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص مستفيضة فيه أو متواترة. كذا في الجواهر. و في المسالك:

«ربما كان إجماعاً، والأخبار الصحيحة به متظافرة».

ففي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): «في رجل أوصى بأكثر من الثلث وأعتق ممالিকে في مرضه. فقال: إن كان أكثر من الثلث رد إلى الثلث و جاز العتق» (١)

و

رواية حمران عن أبي جعفر (ع): «في رجل أوصى عند موته وقال: أعتق فلاناً و فلاناً حتى ذكر خمسة، فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه أثمان قيمة المماليك الخمسة التي أمر بعقدهم. قال: ينظر إلى الذين سماهم و بدأ بعقدهم فيقومون، و ينظر إلى ثلثه فيعتق منه أول شيء ذكر ثم الثاني و الثالث ثم الرابع ثم الخامس، فان عجز الثلث كان في الذين سمي أخيراً، لأنه أعتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك، فلا يجوز له ذلك» (٢)

، و نحوهما غيرهما مما هو كثير، و لعله متواتر.

(٢) حكى عن علي بن بابويه صحة الوصية بالكل، و عبارته غير ظاهرة في ذلك، قال: «فإن أوصى بالثلث فهو الغاية في الوصية. فإن أوصى بماله كله فهو أعلم و ما فعله، و يلزم الوصي إنفاذ وصيته على ما أوصى» فإن قوله (ره): «فهو الغاية في الوصية» مطابق لفتوى الأصحاب، و قوله: «و هو أعلم و ما فعله» ظاهر في صورة احتمال عذره في الوصية

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٨

يكون بحصة مشاعة من التركة أو بعين معينة (١). و لو كانت زائدة و أجازها بعض الورثة دون بعض نفذت في حصة

بالجميع، بأن كان ذلك لازماً عليه لنذر أو شرط أو حق واجب أو غير ذلك مما يسوغ معه الوصية بالجميع، كما ستأتى الإشارة إليه فى المسألة الثالثة و عبارته المذكورة مطابقة لعبارة الفقه الرضوى. و لأجل ذلك يسهل الجمع بينه و بين الأخبار المشهورة بلا تكلف. و على تقدير تمامية المعارضة فهو لا يصلح لمعارضة نصوص المشهور، بناء على حجيته فى نفسه. لكنه غير ثابت. نعم يشهد له

موثق عمار عن أبى عبد الله (ع) قال: «الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح، إذا أوصى به كله فهو جائز» (١)

و

موثق محمد ابن عبدوس: «أوصى رجل بتركته متاع و غير ذلك لأبى محمد (ع) فكتبت اليه: رجل أوصى إلى بجميع ما خلف لك، و خلف ابنتى أخت له، فأرىك فى ذلك. فكتب إلى: بع ما خلف و ابعث به إلى. فبعث و بعثت به إليه، فكتب إلى: قد وصل» (٢) ، و نحوه موثق على بن الحسن (٣) و غيره.

لكنها لا تصلح لمعارضة تلك النصوص بعد أن كانت أصح سنداً و أكثر عدداً و أوضح دلالة، و موافقة لفتوى الأصحاب ظاهراً. لذلك أولها الأصحاب و حملوها على محامل بعيدة، بناء على أن الجمع أولى من الطرح. فالعمل على المشهور لازم. (١) بلا إشكال فى ذلك، و النصوص الدالة على المشهور واردة فى القسمين.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١٧.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٥٩٩

المجيز فقط (١)، و لا يضر التبعض، - كما فى سائر العقود- فلو خلف ابناً و بنتاً و أوصى بنصف تركته، فأجاز الابن دون البنت، كان للموصى له ثلاثة إلا ثلث من ستة (٢). و لو انعكس كان له اثنان و ثلث من ستة.

[مسألة (٢): لا يشترط فى نفوذها قصد الموصى كونها من الثلث الذى جعله الشارع له]

(مسألة ٢): لا- يشترط فى نفوذها قصد الموصى كونها من الثلث الذى جعله الشارع له (٣)، فلو أوصى بعين غير ملتفت إلى ثلثه و كانت بقدره أو أقل صحت. و لو قصد كونها من الأصل، أو من ثلثى الورثة و بقاء ثلثه سليماً مع وصيته بالثلث سابقاً أو لاحقاً، بطلت مع عدم إجازة الورثة (٤). بل

(١) قال فى الشرائع: «و لو كانوا جماعة، فأجاز بعضهم نفذت الإجازة فى قدر حصته من الزيادة». و يظهر من المسالك و الجواهر و غيرهما:

المفروغية عن ذلك. عملاً بالعمومات، كما فى سائر العقود. و فى الجواهر:

«و كذا لو أجاز الجميع البعض، أو البعض البعض، لاتحاد الجميع فى المدرك»

(٢) هذا المثال ذكره فى المسالك. فاذا فرضنا أن التركة ستة و كان الموصى به نصف الستة- و هو ثلاثة- كانت تزيد على الثلث

الراجع للميت بسدس، فهذا السدس مشترك بين الابن و البنت أثلاثاً فإن أجازا جميعاً صحت الوصية في الثلث و السدس معاً، و إن أجاز الابن فقط صحت الوصية في ثلثي السدس و بطلت في ثلثه، فتصح في اثنين و ثلثين منه، و إن أجازت البنت فقط صحت الوصية في ثلثه و بطلت في الثلاثين منه، فتصح في اثنين و ثلث.

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٤، ص: ٥٩٩

(٣) كما صرح بذلك في الجواهر. و يقتضيه إطلاق الأدلة.

(٤) و لا تصح من الثلث في الصورة الثانية، لأن المفروض أنه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٠

و كذا إن اتفق أنه لم يوص بالثلث أصلاً. لأن الوصية المفروضة مخالف للشرع (١). و إن لم تكن حينئذ زائدة على الثلث. نعم لو كانت في واجب نفذت، لأنه يخرج من الأصل إلا مع تصريحه بإخراجه من الثلث.

[مسألة ٣: إذا أوصى بالأزيد أو بتمام تركته]

(مسألة ٣): إذا أوصى بالأزيد أو بتمام تركته، و لم يعلم كونها في واجب - حتى تنفذ - أولاً - حتى يتوقف الزائد على إجازة الورثة - فهل الأصل النفوذ إلا إذا ثبت عدم

قصد كونها من ثلثي الورثة، فإذا صحت من الثلث كان ذلك خلاف ما قصد. نعم إذا قصد كونها من الأصل صحت في ثلثها و بطلت في ثلثيها إلا - إذا أجاز الورثة، و لا تصح كلها من الثلث، لأن المفروض أنه قصد أنها من الأصل، و هو راجع إلى قصد أن ثلثها من الثلث و ثلثيها من ثلثي الورثة، فإذا صحت كلها من الثلث فقد صحت على خلاف قصده.

(١) هذا إذا كان مقصوده من الأصل ما يقابل الثلث، أما إذا قصد منه ما يقابل جزءاً معيناً منه - كما يقال ثلث الميت يخرج من الأصل - فلا مخالفة فيها للشرع، بل موافقة له، لأن ثلث الميت يخرج من الأصل و بهذا المعنى كذلك ديونه، و بهذا المعنى يصح أن يقال: إن الوصايا تخرج من الأصل.

ثم إنك عرفت أنه على تقدير إرادة المعنى الأول من الأصل لا - تبطل الوصية كلها إذا لم يجز الورثة، و إنما يبطل ثلثها اللذان يخرجان من ثلثي الورثة، أما الثلث الذي يخرج من ثلث الميت فلا موجب للبطان فيه.

و من ذلك يظهر الاشكال فيما ذكر في الجواهر، فإنه أطلق نفوذ الوصية و إن قصد أنها من الأصل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠١

كونها بالواجب، أو عدمه إلا إذا ثبت كونها بالواجب؟

وجهان، ربما يقال بالأول (١)، و يحمل عليه ما دل من الاخبار على أنه إذا أوصى بماله كله فهو جائز (٢) و أنه أحق بماله ما دام فيه الروح. لكن الأظهر الثاني (٣)، لان مقتضى

اللهم إلا أن يقال: حمل الأصل على ما يقابل الثلث لا يمنع من صحة الوصية من الأصل، لأن ثلثيها و إن كانا من ثلثي الورثة، لكن لما لم يكن وصية من الميت بالثلث فثلثه فرضي - يعنى على تقدير الوصية به - و كذلك الثلثان أيضاً فرضيان بالمعنى المذكور و لا دليل

على بطلان الوصية من ثلثي الورثة إذا كانا فرضيين لا غير، فما دام الميت لم يوص بالثلث تصح وصيته من ثلثي الورثة حينئذ إذا لم تزد على الثلث، ويتم ما ذكره في الجواهر.

(١) قيل به في توجيه كلام علي بن بابويه، كما سبق.

(٢) قد تقدم ذلك. لكن الحمل المذكور بعيد عن هذا اللسان وإن لم يكن بعيداً من غيره مما تقدم.

(٣) و مال إليه في الجواهر قال (ره): «لظهور النصوص - كما لا يخفى على من لاحظها - في الحكم بالوقوف على إجازة الورثة بمجرد اشتغال الوصية على الأزيد من الثلث، فيكون الأمر على العكس مما ذكره الموجه، ضرورة كون المدار الحكم بذلك حتى يعلم أن صدورها منه بسبب من الأسباب التي توجب الإخراج من الأصل، عملاً بظاهر ما دل على تعلق حق الوارث بالزائد من الثلث حتى يعلم خلافه. و أصالة النفوذ في الوصية - بعد تسليمها - إنما هي حيث لا تعارض حق الغير. و من هنا قد اشتملت جملة من النصوص قولاً و فعلاً على رد الوصية الزائدة عن الثلث إليه بمجرد صدورها من الموصى كذلك، ما لم يعلم سبب من أسباب التعلق بالأصل، و لو من إقراره. و لعل ذلك هو الأقوى، ترجيحاً لهذه

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٢

.....

الأدلة على تلك الأدلة، و إن سلم كون التعارض بينهما بالعموم من وجه».

أقول: عندنا مقامان: (الأول): الحكم الواقعي، و هو أنه لا تجوز الوصية بما زاد على الثلث إلا بإجازة الورثة إذا لم يكن حق يقتضى ذلك، فإذا كان هناك حق يقتضى ذلك. من نذر أو شرط في عقد لازم أو نحو ذلك - صحت الوصية بما زاد على الثلث و إن لم يرض الورثة.

(المقام الثاني): الحكم الظاهري، و هو أنه إذا أوصى بأزيد من الثلث و شك في أنها كانت بلا - حق أو بحق فهل اللازم الحكم بالصحة أو بالبطلان؟

و لا يخفى أن النصوص المتضمنة أن الوصية بالزائد موقوفة على إجازة الورثة مختصة بالمقام الأول بحسب العنوان الأول، و لا ترتبط بالمقام الثاني الذي هو مورد كلام الموجه.

و من ذلك يظهر الإشكال في قول الجواهر: «فيكون الأمر على العكس..» و قوله: «ضرورة كون المدار الحكم..» فهو كلام في المقام الثاني. و أشكال منه استدلاله بظاهر ما دل على تعلق حق الوارث بالزائد على الثلث حتى يعلم خلافه، فإنه لم نقف على ذلك الدليل المتعرض للمقام الثاني - أعني الحكم الظاهري - و إشكاله على أصالة نفوذ الوصية بأنها على تقدير تسليمها مختصة بما إذا لم تعارض حق الغير، فإنها يجب تسليمها، كما في سائر موارد الشك في صحة عقد أو إيقاع. و على تقدير جريانها لا تعارض حق الغير، لأن المعارضة لحق الغير مختصة بالمقام الأول، و جريانها إنما هو في المقام الثاني. و أما النصوص المشتملة قولاً و فعلاً على رد الوصية في الزائد فهي واردة في المقام الأول، و لا تعرض لها للمقام الثاني، أعني الحكم الظاهري.

و من ذلك يظهر الإشكال في المعارضة بين أدلة صحة الوصية بما زاد على الثلث مع وجود السبب المقتضى، و بين أدلة رد الوصية فيما زاد على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٣

ما دل على عدم صحتها إذا كانت أزيد من ذلك، و الخارج منه كونها بالواجب، و هو غير معلوم (١). نعم إذا أقر بكون ما أوصى به من الواجب عليه يخرج من الأصل (٢)، بل و كذا إذا قال: أعطوا مقدار كذا خمساً أو زكاةً أو نذراً

الثالث، لأن المراد من الأدلة الثانية إن كان الأدلة الواردة في الحكم الواقعي فلا تعارض بينها وبين الأدلة الأولى، لما عرفت من وجوب العمل بهما في المقام الأول. وإن كان الأدلة الواردة في الحكم الظاهري فمن المعلوم أن الأدلة الواردة في الحكم الظاهري لا تعارض الأدلة الواردة في الحكم الواقعي.

و المتحصل: أن نصوص المقام كلها متعرضة للحكم الواقعي بالنسبة إلى العنوان الأولى لا غير، فالحكم بالنظر إلى العنوان الثانوي في المقام الأول يؤخذ من القواعد العامة. كما أن الحكم الظاهري يؤخذ من أصالة الصحة. ولا مجال لفرض المعارضة بينها. ثم إن النذر يوجب حقاً لله تعالى في فعل المنذور، فاذا نذر أن يتصدق بدرهم فقد جعل الله تعالى حقاً عليه في أن يتصدق بالدرهم، فاذا مات لم يبطل الحق، بل يجب إخراجه من التركة. وكذلك إذا اشترط لزيد في عقد لازم أن يتصدق عليه أو على الفقراء بدرهم، فإن الشرط المذكور يوجب حقاً لزيد لا يبطل بالموت، فيجب إخراجه من التركة وإن لم يوص به. نعم إذا نذر أن يوصى بالصدقة بدرهم و كان ذلك منافياً لحق الورثة لم يصح النذر، لعدم مشروعية الوصية كذلك، فيبطل النذر من حينه. وكذلك إذا اشترط في ضمن عقد لازم أن يتصدق بما زاد على الثلث، فإنه باطل، لمخالفته للكتاب والسنة.

(١) لكن الأصل الصحة، فيكون بحكم المعلوم.

(٢) العمل بهذا الإقرار ليس لقاعدة:

«إقرار العقلاء على أنفسهم

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٤

أو نحو ذلك، و شك في أنها واجبة عليه أو من باب الاحتياط المستحبي، فإنها أيضاً تخرج من الأصل، لأن الظاهر من الخمس و الزكاة الواجب منهما، و الظاهر من كلامه اشتغال ذمته بهما.

[مسألة (٤): إذا أجاز الوارث بعد وفاة الموصي فلا إشكال في نفوذها]

(مسألة ٤): إذا أجاز الوارث بعد وفاة الموصي فلا إشكال في نفوذها (١)، و لا يجوز له الرجوع في إجازته (٢).

و أما إذا أجاز في حياة الموصي ففي نفوذها و عدمه قولان،

جائز «١»

، لكون هذا الإقرار متعلقاً بالورثة، فهو ليس إقراراً على النفس، بل هو للنصوص الدالة على نفوذ إقرار الإنسان بالدين و بالزكاة و بالحج، و أنه يجب على الورثة العمل به.

(١) و في الجواهر: أنه إجماع بقسميه. انتهى. و

في صحيح أحمد بن محمد: «كتب أحمد بن إسحاق إلى أبي الحسن (ع): إن درة بنت مقاتل توفيت و تركت ضيعه أشقاصاً في مواضع، و أوصت لسيدنا في أشقاصها بما يبلغ أكثر من الثلث، و نحن أوصياؤها، و أحببنا إنهاء ذلك إلى سيدنا، فإن أمرنا بإمضاء الوصية على وجهها أمضيها، و إن أمرنا بغير ذلك انتهينا إلى أمره في جميع ما يأمر به إن شاء الله. قال فكتب عليه السلام بخطه:

ليس يجب لها في تركتها إلا الثلث، و إن تفضلتم و كنتم الورثة كان جائزاً لكم إن شاء الله «٢».

(٢) الظاهر أنه مما لا إشكال فيه. و يقتضيه الأصل، لأنها بالإجازة نفذت، فبطلانها بالرجوع يحتاج إلى دليل.

(١) غوالي اللثالي: أواخر الفصل التاسع من المقدمة.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٥
أقوامهما الأول، كما هو المشهور (١). للأخبار (٢)،

(١) حكى الشهرة في الجواهر و الحدائق.

(٢) منها

صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أوصى بوصية و ورثته شهود، فأجازوا ذلك، فلما مات الرجل نقضوا الوصية، هل لهم أن يردوا ما أقرؤا به؟ فقال: ليس لهم ذلك، و الوصية جائزة عليهم إذا أقرؤا بها في حياته» (١) ، و نحوه صحيح منصور بن حازم

«٢». و في المسالك: جعل الحكم مدلولاً لغيرهما من الاخبار أيضاً، و كذا في الجواهر.

و استدلال له في المختلف بعموم قوله تعالى (مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوَصِّى بِهَا أَوْ دَيْنٍ) «٣». و لأن الرد حق للورثة، فاذا رضوا بالوصية سقط حقهم، كما لو رضى المشتري بالعيب. و لأن الأصل عدم اعتبار إجازة الوارث، لأنه تصرف من المالك في ملكه، لكن منع من الزيادة على الثلث إرفاقاً بالورثة فإذا رضى الوارث زال المانع. و لأن المال الموصى به لا يخرج عن ملك الموصى و الورثة، لأنه إن برئ كان المال له، و إن مات كان للورثة، فإن كان للموصى فقد أوصى به و إن كان للورثة فقد أجازوه. انتهى و في جامع المقاصد: استدلال بالوجهين الأولين فقط، و في المسالك: ذكر الأولين و الأخير مؤيدة للاستدلال بالنصوص لا معاضدة، و نحوه في الجواهر. لكنها جميعاً ضعيفة لا تصلح للدليلية و لا للتأييد. إذ يشكل الأول:

بأنه مع الشك يرجع إلى عموم ما دل على عدم صحة الوصية بما زاد على

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوصايا حديث: ٢.

(٣) النساء: ١٢.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٦

المؤيدة باحتمال كونه ذا حق في الثلاثين (١)، فيرجع إجازته إلى إسقاط حقه، كما لا يبعد استفادته من الاخبار الدالة على أن ليس للميت من ماله إلا الثلث (٢). هذا و الإجازة من

الثلث، الذي هو أخص من عموم صحة الوصية. و يشكل الثاني: بأنه لم يثبت الحق للورثة حال الحياة، فلا معنى لإسقاطه، و إذا أريد ثبوته بعد الموت فإسقاطه حال الحياة من قبيل إسقاط ما لم يجب: و يشكل الثالث: بأن زوال المانع إنما يتم على تقدير استمرار رضى الوارث، أما إذا رد بعد ذلك فالإرفاق به يقتضى عدم صحة الإجازة السابقة و العمل على رده.

و يشكل الرابع: بأن موضوع الكلام صورة الموت، فالمالك يكون للورثة، لكنه بعد الموت لا-قبله، فالإجازة قبله إجازة من غير المالك.

هذا و القول بعدم اعتبار الإجازة حال الحياة منسوب في الجواهر إلى المقنعة و المراسم و السرائر و الوسيلة و الجامع و الإيضاح و شرح الإرشاد.

و عن السرائر: الاستدلال له بأنها أجازته في غير ما يستحقونه بعد، فلا يلزمهم ذلك بحال. و فيه: أنه اجتهاد في مقابل النص المعبر، فلا

يركن إليه ولا يؤبه به. و مثله في الاشكال التفصيل بين كون الإجازة حال مرض الموصى فتصح و حال صحته فلا تصح. فإنه خلاف إطلاق النص. و كذا في الاشكال التفصيل بين غنى الوارث فتصح اجازته بلا استدعاء، و فقره أو باستدعاء من الموصى فلا تصح.

(١) الاحتمال لا يصلح للتأييد، إذ يقابله الاحتمال الآخر المؤيد لخلافه.

نعم إذا كان الاحتمال مفاد حجة كانت الحجة مؤيدة.

(٢) بل تبعد، و المستفاد منها أنه ليس للميت التصرف في ماله بعد الوفاة إلا بمقدار الثلث، أما أن ذلك لأجل ثبوت حق فعلى للوارث أو لأمر آخر لاحق بعد الوفاة، كل محتمل.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٧

الوارث تنفيذ لعمل الموصى (١) و ليست ابتداء عطية من

(١) قال في الشرائع: «و إذا وقعت بعد الوفاة كان ذلك إجازة لفعل الموصى، و ليس بابتداء هبة، فلا تفتقر صحتها إلى القبض»، و في المسالك: «فإن أجازوا في حال الحياة حيث يعتبر كان تنفيذاً لا ابتداء عطية بغير إشكال، لأن الوارث لم يملك حينئذ فلا يأتي فيه الاحتمال».

و فيه: ان الانتقال الى الموصى له انما يكون بعد موت الموصى، و الوارث يملك حينئذ، فيأتي فيه الاحتمال. و لذلك لم يخص الاحتمالين في القواعد بالإجازة بعد الوفاة، فقال: «و الإجازة تنفيذ لفعل الموصى، لا ابتداء عطية، فلا تفتقر الى قبض». و في المسالك: «و ان وقعت الإجازة بعد الوفاة ففي كونها تنفيذ أو ابتداء عطية من الوارث وجهان» و في آخر كلامه نسب ما ذكره المصنف (ره) الى مذهب الأصحاب لا- يتحقق فيه خلاف بينهم، و انما يذكر الأخير وجهاً أو احتمالاً و إنما هو قول العامة و أن المرجح عندهم ما اخترناه. انتهى.

و محصل الخلاف في المقام: هو أن المال ينتقل من الموصى إلى الموصى له، أو من الوارث الى الموصى له، و لا ريب أن الإنشاء للتملك كان من الموصى، و الوارث لم يكن منه إنشاء التملك، و إنما كان منه إجازة ذلك الإنشاء، فهو تنفيذ لذلك الإنشاء، لا إنشاء ابتدائي. فالعبارة لا تخلو من حزازة.

و الوجه فيما ذكر الأصحاب: أن المال حال التصرف ملك للموصى إلى حين الموت، فاذا صح التصرف و انتقل المال إلى الموصى له فقد انتقل إليه من الموصى، لا- من الورثة، لأن انتقاله إلى الورثة خلاف مقتضى نفوذ الوصية، لأن مفاد الوصية الانتقال إلى الموصى له، لا إلى غيره.

(و ما قيل) في وجه الاحتمال الآخر من أن الزائد على الثلث ملك للورثة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٨

الوارث، فلا ينتقل الزائد إلى الموصى له من الوارث- بأن ينتقل إليه بموت الموصى أولاً ثم ينتقل إلى الموصى له- بل و لا بتقدير ملكه، بل ينتقل إليه من الموصى من الأول.

[مسألة ٥): ذكر بعضهم أنه لو أوصى بنصف ماله]

(مسألة ٥): ذكر بعضهم (١) أنه لو أوصى بنصف ماله

بعد الموت، فاذا صحت الوصية به بإجازة الورثة فقد صح الانتقال منهم إلى الموصى له (ضعيف) لأن الانتقال إلى الورثة فرع عدم صحة الوصية لأن الميراث بعد الوصية، فإذا صحت الوصية، و لو بالإجازة فقد صح عدم انتقال الموصى به إلى الورثة.

اللهم إلا- أن يقال: ذلك بالنسبة إلى الوصية بالثلث، أما الوصية بالزائد عليه فليست مقدمة على الميراث، ولذا كانت محتاجة إلى إجازة الورثة. لكنه خلاف إطلاق ما دل على تقدم الوصية على الميراث من الكتاب والسنة، والاحتياج إلى الإجازة لا ينافي ذلك، لأن الوصية مع الإجازة لا تخرج عن الوصية، فيشملها إطلاق الأدلة.

اللهم إلا أن يقال. إن ما تضمن أنه ليس للميت من ماله إلا الثلث يدل على أن الثلاثين للورثة، فالوصية بهما وصية بمال الورثة، فإذا صحت الوصية بالإجازة فقد انتقل المال منهم إلى الموصى له. ولكنه يشكل: بأن لازم ذلك أن الثلث للميت وإن لم يوص به، وهو - كما ترى - لا- يمكن الالتزام به، وخلاف ما دل على أن الميراث بعد الدين والوصية، فيتعين حمله على إرادة بيان ما يصح له التصرف فيه، وأنه ليس إلا الثلث، والمال كله له حال الحياة، فإذا مات وتصرف فيه وقد صح التصرف انتقل منه بمقتضى التصرف إلى الموصى له، وإن لم يتصرف انتقل إلى الوارث، فالمال حين ينتقل إلى غير الوارث ينتقل من الموصى لا من الوارث.

(١) قال في الشرائع: «ولو أوصى بنصف ماله مثلاً، فأجاز الورثة

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٠٩

ماله مثلاً فأجاز الورثة، ثم قالوا: ظننا أنه قليل، قضى عليهم بما ظنوه، وعليهم الحلف على الزائد، فلو قالوا:

ظننا أنه ألف درهم، فبان أنه ألف دينار، قضى عليهم بصحة الإجازة في خمسمائة درهم، وأحلفوا على نفى ظن الزائد، فللموصى له نصف ألف درهم من التركة وثلث البقية (١) وذلك لأصالة عدم تعلق الإجازة بالزائد (٢)، وأصالة عدم علمهم بالزائد. بخلاف ما إذا أوصى بعين معينة - كدر أو عبد - فأجازوا ثم ادعوا أنهم ظنوا أن ذلك أزيد من الثلث

ثم قالوا: ظننا أنه قليل قضى عليهم بما ظنوه، وأحلفوا على الزائد. وفيه تردد. وأما لو أوصى بعبد أو بدار، فأجازوا الوصية، ثم ادعوا أنهم ظنوا أن ذلك بقدر الثلث أو أزيد بيسير، لم يلتفت إلى دعواهم، لأن الإجازة هنا تضمنت معلوماً. والحكم المذكور ذكره جماعة من الأصحاب، وفي الجواهر: «لا أجد فيه خلافاً صريحاً».

(١) كما في المسالك والجواهر وغيرهما. لنفوذ الوصية في ثلث التركة ومنه ثلث الباقي. ولعل الأولى في التعبير أن يقال: إنه يعطى ثلث الألف دينار بالوصية و سُدس الألف درهم بالإجازة، لأنهم لما ظنوا أن التركة ألف درهم فأجازوا الوصية بنصفها فقد ظنوا أن الزائد المجاز سدس الألف درهم، فتصح الإجازة فيه لا غير.

(٢) قال في المسالك: «ووجه قبول قولهم استناده إلى أصالة عدم العلم بالزائد. مضافاً إلى أن المال مما يخفى غالباً. ولأن دعواهم يمكن أن تكون صادقة، ولا- يمكن الاطلاع على صدق ظنهم إلا من قبلهم، لأن الظن من الأمور النفسانية، فلو لم يكتف فيه باليمين لزم الضرر،

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٠

بقليل، فبان أنه أزيد بكثير، فإنه لا يسمع منهم ذلك، لأن إجازتهم تعلق بمعلوم (١) وهو الدار أو العبد. ومنهم من سوى بين المسألتين في القبول (٢) ومنهم من سوى بينهما في عدم القبول (٣). وهذا هو الأقوى، أخذاً بظاهر كلامهم في

لتعذر إقامة البينة على دعواهم»، وفي الجواهر: زاد في توجيه ذلك أصالة عدم الإجازة، كما في المتن. وحاصل التوجيه: أن دعوى الوارث مطابقة لأحد الأصليين، فيكون منكراً، ويقبل قوله بيمينه. أو لأنها موافقة لقاعدة قبول الاخبار بما لا يعلم إلا من قبل المخبر وإن كان الخبر على خلاف الأصل.

(١) تقدم التعليل بذلك عن الشرائع. وهو بظاهره مصادرة، فان الدليل عين الدعوى. وفي المسالك: جعل وجه الفرق بين المسألتين أن في هذه المسألة موضوع الإجازة الدار، وهي معلومة، وفي المسألة السابقة موضوعها الجزء المشاع، والعلم بمقداره يتوقف على

معرفة مقدار مجموع التركة والأصل عدمه. ونحوه ما إذا أوصى بثلثه وعشره، فأجازوا ثم ادعوا ظن كثرة المال، فتبين قلته، لكون العشرة التي هي موضوع الإجازة معلومة. وقد يفرق بين المسألتين بأن دعوى الورثة في الأولى مطابقة لأصالة عدم كثرة المال، وفي الثانية مخالفة لذلك، لأنهم يدعون الظن بالكثرة فتبين أنه قليل.

(٢) قال في المسالك: «لعله الأوجه» وحكى هو عن الدروس:

الميل إليه، وعن التحرير: أنه جعله وجهاً، وعن القواعد احتمالاً. لأن الإجازة وإن وقعت على معلوم - وهو الدار أو العشرة في مثالنا - لكن كونه مقدار الثلث أو ما قاربه مما تسامحوا فيه مجهولاً، ولا يعرف إلا بمعرفة مجموع التركة، والأصل عدمه.

(٣) يظهر ذلك من الجواهر.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١١

الإجازة (١)، كما في سائر المقامات، كما إذا أقر بشيء ثم ادعى أنه ظن كذا، أو وهب أو صالح أو نحو ذلك ثم ادعى أنه ظن كذا، فإنه لا يسمع منه (٢). بل الأقوى عدم السماع

(١) لا يخفى أن أصالة عدم كثرة المال، أو أصالة عدم العلم بمقداره ونحوهما لا مجال للرجوع إليهما، لعدم الأثر الشرعي لمجرهما، والأثر إنما هو لإجازة الورثة، فإن كان الخلاف في تحقق الإجازة منهم بنحو مفاد كان التامة وعدمه، فالأصل عدم الإجازة، وإن كان الخلاف في مفاد كان الناقصة وأن الإجازة الواقعة منهم هل كانت تشمل صورة ما إذا كان النصف الموصى به خمسمائة دينار، أو الدار الموصى بها تمام التركة - مثلاً - أو لا تشمل ذلك، فأصالة عدم الشمول وإن كانت جارية في نفسها، لكن إطلاق الإجازة الصادرة من الوارث حاكم عليها، وحينئذ يكون قول الوارث: ظننا كذا، أو اعتقدنا كذا فأجزنا على تقدير غير حاصل، و لم نجز على التقدير الحاصل، دعوى على خلاف الإطلاق. وقد كان بناء الأصحاب (رض) على الأخذ به في الإقرارات والنذور والوصايا والعقود وغيرها، كما في الجواهر. بل قال: «إن تقييد الإجازة بالمظنون مع ظهور ما أفادها في خلافه مخالف للضوابط الشرعية، كما هو واضح».

(٢) إن كان المراد منه أنه لا يقبل خبره ولا يترتب الأثر عليه، فهو في محله، لما ذكر من أنه مخالفة لظاهر قوله و فعله وهو حجة، فلا ترفع اليد عنه بمجرد الخبر، كما إذا أخبر بملك ما في يد غيره، فإن الخبر لا يقبل ويعمل على مقتضى اليد حتى يثبت الخلاف. وإن كان المراد أن الدعوى لا تسمع في مقام التداعى وترد عليه، فهو غير ظاهر، لإطلاق ما دل على سماع الدعوى والنظر فيها، والرجوع إلى قواعد القضاء. ولذا ذكر الأصحاب أنه إذا أقر بقبض الثمن، ثم ادعى أن إقراره كان للتواطؤ

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٢

حتى مع العلم بصدقهم في دعواهم (١). إلا إذا علم كون

بينه وبين المشتري قبل ذلك منه، وفي الجواهر: «لم نجد خلافاً في القبول» ثم قال: «و لعل الأقوى في النظر إن لم يكن إجماع عدم خصوصية للمقام فتسمع الدعوى مطلقاً إذا ذكر وجهاً ممكناً لإقراره الأول». فإذا كان يقبل ذلك مع كونه مخالفاً لظاهر الإقرار فأولى أن يقبل إذا كان مخالفاً لظاهر القول أو الفعل. نعم على تقدير القبول يكون مدعياً، لأن قوله يخالف الحجة - وهو ظاهر الإجازة - و خصمه منكرًا لموافقته لظاهر الإجازة، فيكون البينة عليه واليمين على خصمه. وبذلك يفترق عن حكم القبول عند الأصحاب، فإن الوارث عندهم يقبل قوله لأنه منكر، وبناء على ما ذكرنا يقبل قوله لأنه مدع و خصمه منكر. ونظير المقام ما إذا باع مثلاً ثم ادعى فساد البيع، فإنه يقبل قوله - اتفاقاً ظاهراً، كما في الجواهر - على أنه مدع، لأن قوله مخالف لأصالة الصحة، ويكون خصمه منكرًا، لموافقته قوله لها. وكذلك بناؤهم في باب الإقرار، فإنه يكون مدعياً عندهم و خصمه منكرًا، فيحلف خصمه على القبض - كما هو

الظاهر- أو على نفى المواطأة، كما قيل.

(١) لأن الظن من قبيل الداعي إلى الإجازة، لا قيد لموضوعها، و مع تخلف الداعي لا يبطل الإنشاء، لأن الدواعى بوجودها العلمى مؤثرة فى المدعو إليه، و الوجود العلمى حاصل، لا بوجودها الخارجى، حتى يكون فقدها موجباً لانتفاء المدعو إليه، كما ذكرنا ذلك مكرراً فى هذا الشرح. فإذا قال إنسان: من كان صديقى فليأكل من طعامى، لا يجوز لمن لم يكن صديقاً له أن يأكل، لأنه غير مأذون، لانتفاء قيد موضوع الاذن، و إذا قال إنسان لآخر: كل من طعامى، و علم أن الداعى إلى هذا الاذن اعتقاد الصداقة جاز له أن يأكل و إن لم يكن صديقاً له. و على

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٣

إجازتهم مقيدة بكونه بمقدار كذا (١)، فيرجع إلى عدم الإجازة (٢). و معه يشكل السماع فيما ظنوه أيضاً (٣).

[مسألة ٦: المدار فى اعتبار الثلث على حال وفاة الموصى]

(مسألة ٦): المدار فى اعتبار الثلث على حال وفاة الموصى (٤).

هذا فلو فرض صدق الوارث فى دعواه الظن بقله المال أو زيادته، لكن تخلف ذلك، لا يوجب بطلان الإجازة. اللهم إلا أن يقال: قاعدة نفى الضرر موجبة للبطلان، لأن صحة الإجازة ضرر على الوارث لم يقدم عليه لكن يشكل: بأن الإجازة لا توجب الضرر، و إنما توجب عدم النفع، لان المال لم يخرج من ملك الوارث، و إنما خرج من ملك الموصى، كما تقدم.

(١) بناء على ما ذكرنا يكون مورد الشك فى كون الخصوصية أخذت بنحو الداعى أو القيد مورداً لأصله عدم الإجازة لو لم يكن محكوماً بظاهر الإطلاق، فإن إطلاق الخطاب و عدم تقييده يوجب البناء على كون الخصوصية لوحظت داعياً فما لم يعلم التقييد يبنى على صحة الوصية.

(٢) هذا إذا احتمل تحقق إجازة أخرى غير الإجازة التى قيدت، و إلا فلا شك كى يرجع إلى الأصل.

(٣) إذا كان ما ظنوه زائداً على المقيد، أما إذا كان هو المقيد فلا إشكال فى كونه مورد الإجازة.

(٤) بلا خلاف أجده، بل الإجماع محكى عن الخلاف، إن لم يكن محصلاً. كذا فى الجواهر. و يقتضيه إطلاق الأدلة، فإنه يقتضى كون المراد من الثلث ما كان حال الوفاة، و كذلك غيره من السهام، كالنصف و الربع و الثمن و غيرها، فان الجميع من باب واحد، و إنها جميعاً واردة بالنسبة إلى ما يتركه الميت و يفارقه و يذهب إلى غيره، فكأن الموصى فى مقام التصرف فى المال الذى يذهب منه. و لو لا ذلك كان المتعين الحمل

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٤

لا حال الوصية (١)، بل على حال حصول قبض الوارث للتركة (٢) إن لم تكن بيدهم حال الوفاة، فلو أوصى بحصة مشاعة- كالربع أو الثلث- و كان ماله بمقدار ثم نقص كان النقص مشتركاً بين الوارث و الموصى، و لو زاد كانت الزيادة لهما مطلقاً، و ان كانت كثيرة جداً. و قد يقيد بما إذا لم

على حال الوصية، كما فى سائر الموارد التى يحمل فيها العنوان على ما يكون حال الخطاب، فإذا قال المقر: لزيد نصف مالى، كان المراد نصفه حال الإقرار، و إذا قال: لله على أن أتصدق بنصف مالى، فالمراد حال النذر، و هكذا. لكن القرينة فى المقام قائمة على حال الوفاة.

(١) خلافاً لبعض الشافعية.

(٢) قال في جامع المقاصد: «قد بينا فيما تقدم أن الثلث يعتبر بعد الموت، إذ قد يتجدد مال للميت بعد الموت - كالدية إذا ثبتت صلحاً - وقد يتجدد تلف بعض التركة قبل قبض الوارث. و كأن المصنف (ره) إنما اعتبر ذلك (يعنى حال الوفاة) في مقابل وقت الوصية، لا مطلقاً، فكأنه قال: لا يعتبر وقت الوصية»، و تبعه على ذلك من تأخر عنه.

و هو في محله في المتجدد - كما يأتي - للدليل. و إما في التلف قبل قبض الوارث فغير ظاهر، لأن النقص يكون من أصل التركة، و لا يختص بمال الوارث ضرورة، لعدم المخصص. و حينئذ لا يكون المدار في الثلث على حال القبض بل على حال الوفاة، و ورود النقص عليه بالتلف لا ينافي ذلك، بل يحققه، و كذا إذا قبضه الوارث قبض أمانة، فتلف بعضه، فإن النقص يكون على الجميع. و إذا قبضه الوارث قبض ضمان، فتلف بعضه، ضمنه الوارث لا غير. و كيف كان فالتقص على نحو الضمان و عدمه لا يستدعى كون العبرة بالثلث على حال قبض الوارث. فلاحظ.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٥

تكن كثيرة (١)، إذ لا يعلم إرادته هذه الزيادة المتجددة، و الأصل عدم تعلق الوصية بها. و لكن لا وجه له، للزوم العمل بإطلاق الوصية (٢).

(١) قال في جامع المقاصد: «هذا يستقيم فيما إذا أوصى بقدر معلوم، أما إذا أوصى بثلث تركته، و كان في وقت الوصية قليلاً، فتجدد له مال كثير - بالارث أو بالوصية أو بالاكتساب - ففي تعلق الوصية بثلث المتجدد مع عدم العلم بإرادة الموصى للموجود وقت الوصية و المتجدد نظر ظاهر، منشؤه قرائن الأحوال على أن الموصى لم يرد ثلث المتجدد حيث لا يكون تجدده متوقفاً. و قد تقدم الاشكال فيما لو أوصى لأقرب الناس إليه، و له ابن و ابن ابن، فمات الابن، فان استحقاق ابن الابن لها لا يخلو من تردد».

(٢) قد عرفت أن الحمل على حال الوفاة مقتضى قرينه المقام القطعية و حينئذ لا مجال للتشكيك المذكور. و لا لدفعه بالتمسك بالإطلاق، فإن المقام ليس مقام الإطلاق و التقييد لتعين المراد. نعم يمكن فرض الإطلاق بلحاظ أن المال حال الوفاة تارة: يكون موجوداً حال الوصية، و أخرى:

لا يكون كذلك. لكن المستشكل لم يكن توقفه لذلك، و لا لاحتمال هذا النحو من التقييد، بل كأنه لاحظ حال الوصية في المقدار و لاحظ الزيادة من أحواله، فكأن الموصى قال: ادفعوا ثلث مالي حال الوصية و إن زاد.

و شكك جامع المقاصد في شموله للزيادة الكثيرة و المصنف تمسك بالإطلاق الشامل للزيادة الكثيرة مع أن الزيادة ليست من أحوال المال الثابت حال الوصية و ربما تكون مباينة له، بأن كان يملك حال الوصية دراهم فصار يملك دنانير، فكيف يكون الإطلاق شاملاً للزيادة مع المباينة؟ فلاحظ.

و على تقدير الإطلاق فقرائن الأحوال التي ذكرها في جامع المقاصد غير ثابتة بنحو تصلح للتقييد، فان مجرد عدم التوقع للزيادة لا يصلح لذلك.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٦

نعم لو كان هناك قرينه قطعية (١) على عدم إرادته الزيادة المتجددة صح ما ذكر. لكن عليه لا فرق بين كثرة الزيادة و قلتها. و لو أوصى بعين معينة (٢) كانت بقدر الثلث أو أقل ثم حصل نقص في المال أو زيادة في قيمته تلك العين، بحيث صارت أزيد من الثلث حال الوفاة بطلت بالنسبة إلى الزائد مع عدم إجازة الوارث، و إن كانت أزيد من الثلث حال الوصية، ثم زادت التركة أو نقصت قيمته تلك العين فصارت بقدر الثلث أو أقل، صحت الوصية فيها. و كذا الحال إذا أوصى بمقدار معين كلى كمائة دينار مثلاً.

[مسألة (٧): ربما يحتمل فيما لو أوصى بعين معينة أو بكلى]

(مسألة ٧): ربما يحتمل (٣) فيما لو أوصى بعين معينة أو بكلى كماء دينار مثلاً- أنه إذا أتلف من التركة بعد موت

(١) أو غير قطعية مع كونها قرينة لتقييد المطلق، أو صالحه للقرينة و إن لم يثبت كونها قرينة عند العرف، فإن ذلك كاف في رفع اليد عن الإطلاق، و لا يختص ذلك بالقرينة القطعية، و لا بالقرينة على التقييد و إن لم تكن قطعية، فإن ما يصلح للقرينة كاف في رفع اليد عن الإطلاق.

(٢) هذا و ما بعده يتفرع على كون العبرة بالثلث حال الوفاة لا حال الوصية.

(٣) قال في الجواهر: «إنما الإشكال في أن هذا و نحوه (يعنى الوصية بشيء معين أو بمقدار كلى كماء دينار) هل يرجع إلى الوصية بحصة مشاعة من الثلث حتى أن التالف منه ينقص من الموصى به على حسب النسبة، لأنه كالوصية بربع الثلث- مثلاً- و أنه لا يرجع إلى ذلك، بل هو كلى مضمون في الثلث، حتى لو لم يبق منه إلا مقدار ما يساوى ذلك نفذت

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٧

الموصى يرد النقص عليهما أيضاً بالنسبة، كما في الحصة المشاعة، و إن كان الثلث وافياً. و ذلك بدعوى أن الوصية بها ترجع إلى الوصية بمقدار ما يساوى قيمتها، فيرجع إلى الوصية بحصة مشاعة. و الأقوى عدم ورود النقص عليهما (١) ما دام الثلث وافياً، و رجوعهما إلى الحصة المشاعة في الثلث أو في التركة لا وجه له، خصوصاً في الوصية بالعين المعينة.

[مسألة ٨): إذا حصل للموصى مال بعد الموت]

(مسألة ٨): إذا حصل للموصى مال بعد الموت كما إذا نصب شبكة فوق فيها صيد بعد موته- يخرج منه الوصية كما يخرج منه الديون (٢)، فلو كان أوصى بالثلث أو الربع أخذ ثلث ذلك المال أيضاً مثلاً، و إذا أوصى بعين، و كانت

الوصية؟ فيه وجهان منشؤهما أن الكلى يملك في الخارج لا على جهة الإشاعة على وجه تشمله عمومات الوصية- مثلاً- أو أنه لا يملك إلا على جهة الإشاعة إلا ما خرج بالدليل، كبيع الصاع من الصبرة بناء عليه، لخبر الأطنان».

(١) لإطلاق وجوب العمل بالوصية إذا لم تزد على الثلث، و ورود النقص على الموصى به في الفرضين المذكورين في المتن خلاف ذلك الإطلاق كما اختاره في الجواهر. (و دعوى) عدم ملك الكلى إلا على نحو الإشاعة ممنوعة مخالفة لما عند العرف. نعم إذا كانت الإشاعة في نفس الموصى به- كما إذا أوصى بالثلث أو الربع أو نحوهما- فورود النقص عليهما مقتضى الاشتراك في المشاع كما هو ظاهر.

(٢) نص على ذلك جماعة. لأن النصب فعل الميت، و الصيد أثره و الأثر تابع المؤثر تبعية النماء الذي النماء.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٨

أزيد من الثلث حين الموت، و خرجت منه بضم ذلك المال، نفذت فيها (١). و كذا إذا أوصى بكلى كماء دينار مثلاً. بل لو أوصى ثم قتل حسب ديتة من جملة تركته، فيخرج منها الثلث (٢) كما يخرج منها ديونه إذا كان القتل خطأ، بل و إن

(١) يشكل بأن النصب حال الوفاة يكون للوارث، لأنه غير موصى به، و إذا كان النصب للوارث كان أثره- و هو الصيد- له لا للميت حتى تخرج منه وصيته. نظير ما إذا ترك شاتين قد أوصى بأحدهما بعينها لزيد و كانتا متساويتين في القيمة، فإنه ترد الوصية في سدس الشاة الموصى بها، فإذا ولدت الشاة الأخرى لم يكن متداركاً به النقص، لأنه ملك الوارث لا غير. و كذا الكلام فيما لو أوصى بمائة دينار مثلاً فان العين الخارجية للوارث، و النماء تابع لها، فيكون للوارث.

(٢) إجماعاً محكياً إن لم يكن محصلاً، كذا في الجواهر، و في جامع المقاصد: دعوى الإطباق عليه. و هو كذلك على الظاهر، فإنه لم ينقل فيه خلاف أو إشكال. و تدل عليه النصوص،

كصحيح محمد بن قيس، قال: «قلت له: رجل أوصى لرجل بوصية من ماله ثلث أو ربع، فيقتل الرجل خطأ، يعنى الموصى. فقال يجاز لهذه الوصية من ماله و من ديته» (١).

و

خير السكونى عن أبى عبد الله (ع): «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أوصى بثلثه ثم قتل خطأ، فإن ثلث ديته داخل في وصيته» (٢)

، و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الوصايا حديث: ٢، و يوجد في الباب غير ذلك من الاخبار الدالة على المطلوب.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦١٩

كان عمداً (١) و صالحوا على الدية. للنصوص الخاصة. مضافاً إلى الاعتبار، و هو كونه أحق بعوض نفسه من غيره (٢).

(١) كما هو المشهور. و في الجواهر «قيل: إنه حكيت إجماعات على ذلك و انه لم يخالف فيه، الا ما يوهمه كلام ابن إدريس في باب قضاء الدين عن الميت، و هو اجتهاد في مقابلة النص». و يشير بالنص الى

خير عبد الحميد: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن رجل قتل، و عليه دين، و أخذ أهله الدية من قاتله، أ عليهم أن يقضوا الدين؟ قال (ع):

نعم. قلت: و هو لم يترك شيئاً. قال (ع): إنما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا الدين» (١)

و نحوه خبر يحيى الأزرق عن أبى الحسن (ع)

(٢). و إطلاقهما شامل للعمد. بل هو صريح

خبر أبى بصير عن أبى الحسن موسى ابن جعفر (ع) قال: «قلت: فان هو قتل عمداً و صالح أولياؤه قاتله على الدية فعلى من الدين، على أولياؤه أم من الدية أو على إمام المسلمين؟

فقال (ع): بل يؤدوا دينه من ديته التي صالح عليها أولياؤه، فإنه أحق بديته من غيره» [١].

لكن النصوص المذكورة غير متعرضة الوصية، فكأن الجماعة ألحقوها به، بناء منهم على أن الدية ميراث، و الميراث بعد الوصية كما هو بعد الدين.

(٢) كأن المقتول ملك نفس القاتل عوض نفسه، و الولاية على ما

[١] الوسائل باب: ٥٩ من أبواب أحكام القصاص حديث: ٢. لكن رواه عن الفقيه بطريقه عن على بن أبى حمزة عن ابى الحسن موسى

بن جعفر (ع). و هو مروى هكذا في التهذيب الجزء: ٤ صفحة: ٨٣ طبع النجف. لكن رواه في الوافى - فى باب أولياء الدم من أبواب

القصاص فى المجلد الثانى صفحة: ١٩٢- عن التهذيب عن على بن أبى حمزة عن أبى بصير عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه

السلام.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الدين و القرض ملحق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الدين و القرض حديث: ١.

مستمسك العروة الوثقى، ج ١٤، ص: ٦٢٠

و كذا إذا أخذ دية جرحه خطأ (١)، بل أو عمداً (٢).

ملكه لوليه، فله العفو، و له القتل، و له المصالحة عليها بالعوض، و هو الدية، فالدية تكون للوارث بلحاظ كونه بمنزلة مورثه و قائماً مقامه، فالمقتول و إن كان لا يملك نفسه حقيقة، و لا يملك عوضها- و هي نفس القاتل- و لا يملك الدية التي هي عوض نفس المقتول بالصلح، لكن لما كان ملك الوارث للدية بلحاظ كونه قائماً مقام مورثه، فكأنه يأخذ المال بالارث من المقتول، لا بالأصالة عن نفسه، و الى ذلك يشير قوله (ع)

في رواية أبي بصير: «فإنه أحق بديته»

، فهو حينئذ أحق باستيفاء الدية بتنفيذ وصيته من ورثته، فهذه الاعتبارات متلازمة عرفاً، فلا مجال للإشكال في نفوذ الوصية في القرض.

(١) فان الميت يملك الدية في حياته، و هي كسائر أمواله التي تخرج منها وصاياه إذا لم تزد على الثلث.

(٢) فإنه في العمدة لم يملك الدية في حياته لكنه يملك القصاص، و الدية عوضه بالصلح، فيكون ما يملكه قابلاً لتنفيذ وصيته و لو بالمصالحة عليه. فلا إشكال.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ وَ هُوَ حَسْبُنَا وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ.

الى هنا انتهى الكلام في مباحث الوصية. و كان في جوار الحضرة العلوية المقدسة، علي مشرفها أفضل الصلاة و السلام. في الخامس و العشرين من شهر ربيع الأول سنة احدى و ثمانين و ثلاثمائة و ألف هجرية. و الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.*

حكيم، سيد محسن طباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ١٤ جلد، مؤسسه دار التفسير، قم - ايران، اول، ١٤١٦ هـ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَهْرَنًا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَسَادِرُ الْبِحَارِ - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهايزة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: ديتية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبَاب و عموم الناس إلى التَحَرِّي الأَدَقَّ للمسائل الدِّيَنِيَّة، تخليف المطالب النَّافِعَة - مكانَ البلائيَّة المبتدلة أو الرَّدِيئَة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيَّة واسعة جامعَة ثقافيَّة على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السَّلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطُّلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هُوَءَ برامج العلوم الإسلاميَّة، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العَدالة الاجتماعيَّة: التي يُمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلاميَّة و الإيرانيَّة - في أنحاء العالم - من جهةٍ أُخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريَّة، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيَّة و مكتبيَّة، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيَّة الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرِّسوم المتحرِّكة و... الأماكن الدينيَّة، السياحيَّة و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدَّة مواقع أُخرَ

(ه) إنتاج المُنتجات العرضيَّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدِّعم العلميِّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيَّة، الاخلاقيَّة و الاعتقاديَّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كشك، و الرِّسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعيَّة و اعتباريَّة، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميَّة، الجوامع، الأماكن الدينيَّة كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليميَّة عموميَّة و دورات تربية المربي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرِّئيسي: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رَمضان" و "مفترق" و فائي/ "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريَّة الشمسيَّة (=١٤٢٧ الهجريَّة القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهويَّة الوطنيَّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الإلكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المُتَجَر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التَّجاريَّة و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامَّة:

الميزانيَّة الحاليَّة لهذا المركز، شَعبيَّة، تبرعيَّة، غير حكوميَّة، و غير ربحيَّة، اقتُنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنَّها لا تُوفِّي الحِجَم

المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً مترائداً ليعانتهم - في حد التمكن لكل احد منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

